

面向 21 世纪 课程 教材



国外
马克思主义
哲学流派新编
西方马克思主义卷

俞吾金
陈学明
· 著

上册

复旦博学·复旦博学



博 学

复旦大学出版社

面向 21 世纪 课程 教材



国外

马克思主义

哲学流派新编

西方马克思主义卷

下 册

俞吾金
陈学明
· 著

复旦博学·复旦博学



博 学

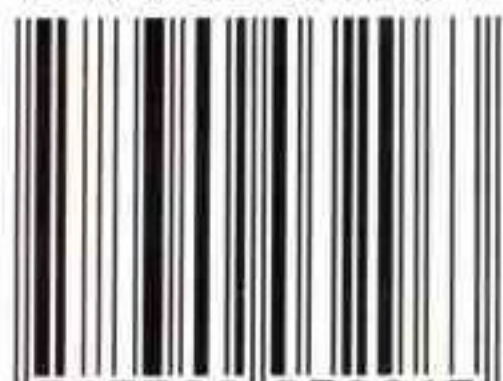
复旦大学出版社

本书为教育部重点教材和上海市优秀教材。取材宏富，立足原著，注重前沿，全方位地展示了西方马克思主义的整体视域和发展态势。

责任编辑：陈士强

封面设计：赵丽丽

ISBN 7-309-03296-9



9 787309 032963 >

B · 179 定价：75.00元（全二册）



面 向 21 世 纪 课 程 教 材

国外马克思主义哲学流派新编

• 西方马克思主义卷 •

(上册)

俞吾金 陈学明 著

復旦大學出版社

面 向 21 世 纪 课 程 教 材

国外马克思主义哲学流派新编

• 西方马克思主义卷 •

(下册)

俞吾金 陈学明 著

复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

国外马克思主义哲学流派新编. 西方马克思主义卷 /
俞吾金, 陈学明著. —上海: 复旦大学出版社,

2002.9

ISBN 7—309—03296—9

I.国... II.①俞... ②陈... III.①马克思主义哲
学—哲学学派—国外②西方马克思主义—哲学学派

IV.B08

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第056510号

出版发行 复旦大学出版社

上海市国权路579号 邮编: 200433

86-21-65118853(发行部): 86-21-65642892(编辑部)

fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

经销 新华书店上海发行所

印刷 江苏东台印刷总厂

开本 787×960 1/18

印张 48.25 插页 4

字数 865千

版次 2002年9月第一版 2002年9月第一次印刷

印数 1—3000

定价 75.00元 (全二册)

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究

内 容 提 要

《国外马克思主义哲学流派新编》由《西方马克思主义卷》、《东欧新马克思主义卷》和《西方马克思学和其他流派卷》三卷独立的著作构成。为教育部重点教材和上海市优秀教材。本卷为《西方马克思主义卷》，具有以下的特点：一是取材宏富。全书对西方马克思主义阵营中的三十二位作者的八十七部（篇）论著进行了详尽的评述，内容涉及哲学观、自然观、实践观、历史观、本体论、认识论、辩证法、现代性、意识形态、国家理论、政治哲学、社会哲学、生态哲学、宗教哲学、美学、资本主义批判等诸多方面，全方位地展示了西方马克思主义者的整体视域和问题域；二是立足原著。全书是在认真解读外文原著的基础上撰写出来的，为了便于阅读，在西方马克思主义者所用的重要术语后面都注上了英文、德文或法文，书后也增加了《主要外文参考书目》；三是注重前沿。书中收入了西方马克思主义发展中出现的最新流派——分析的马克思主义、生态学的马克思主义、马克思主义批评学派和后马克思主义的十三位作者的二十一部（篇）论著，比较全面地反映了当代西方马克思主义者对各种政治、社会、文化、生活问题的新的思考。全书视野开阔、内容丰富、分析细致、新见迭出，一册在手，就可以对西方马克思主义的全貌和最新发展态势获得全面的了解。

第一版序言

20世纪50年代以来,马克思主义在世界范围内得到了更为广泛的传播与迅猛的发展。名著迭起,学派林立,精彩纷呈,蔚为壮观。无论是东方还是西方,无论是发展中国家还是发达国家,马克思主义均成为研究的热点。尽管苏联、东欧不少国家本身出现了这样那样的困难,但马克思主义仍在不断地发展,西欧、北美工业发达国家,由于出现了种种新矛盾而使马克思主义得到了前所未有的读者。即使一向视马克思主义为洪水猛兽的台湾地区,出版商亦竞相出版马克思主义的研究著作来适应时代潮流。其风之盛,可见一斑。思想藉材料才能启动,而材料越接近实际,也就越能回答现实中提出的问题。我们要坚持马克思主义,就要研究马克思主义,研究马克思主义的新发展,研究国外对于马克思主义的新的研究状况,研究马克思主义与当代社会现实结合后形成的各种流派。通过这种研究,开拓新视野,发展新思维,形成新观念,在更高水平上,在更丰富的实践经验中,推进马克思主义的发展。为此,我们编写了《国外马克思主义哲学流派》一书,作为复旦大学哲学系“当代国外马克思主义哲学”课程的教材。

有感于当前马克思主义研究中存在的不研习原著,而根据第二手资料抄来抄去、断章取义、偏执一词的浮浅的学风,我们决定反其道而行之,立足于第一手资料,原原本本地介绍各个流派的代表作,以求反映它们的原始的、真实的观点,便于读者阅读原著、独立思考,在此基础上形成自己的准确判断。舛误不当之处,敬祈学界同仁赐教。

1989年10月

第二版序言

本书第一版于1990年问世至今,已经有十二年了。在这段时间里,本书以自己独有的研究方式和叙述风格得到了理论界的认可和厚爱。本书不仅获得了上海市优秀教材奖,而且也有幸被评为教育部重点教材,并入选“面向21世纪课程教材”系列。据我们所知,不少学校把本书列为本科生和研究生的教材;也有不少研究性的论著、硕士学位论文、博士学位论文和博士后出站报告把本书列为重要参考书;本书的影响也波及到境外和国外^①。这充分表明,国外马克思主义哲学流派始终是国内理论界热切关注的研究领域之一。

此外,令人欣喜的是,经过相关专家的评审,从2000年秋天起,复旦大学当代国外马克思主义研究中心已经被教育部列为马克思主义研究领域里的重点研究基地。同年,中心开始创办自己的理论刊物《当代国外马克思主义评论》,以哈贝马斯、德里达、麦克莱伦、罗默为代表的十二位驰名国际理论界的外国学者担任了本中心和本刊的学术顾问。德国的哈贝马斯教授为本刊所做的题词是:“马克思主义在过去始终是一条通向未来的道路。我希望,《当代国外马克思主义评论》依然忠于这个宗旨,即严肃地向一切新的和具有挑战意义的事物开放,同时不忘记过去。”法国的德里达教授也热情地为本刊题词:“我始终相信,重申马克思主义的遗产和精神是必要的。当然,这一重申应当是批判的、审慎的和改造性的,真诚地祝愿你们。”显然,他们关心的不光是本中心和本刊的存在和发展,更是马克思主义哲学理论在中国的接受和光大。

不用说,自本书第一版问世以来,无论是国外的马克思主义哲学流派,还

^① So Wai-chor: *The Adventures of An Ideology: Western Marxism in Post-Mao China*, from *BULLETIN OF CONCERNED ASIAN SCHOLARS*, Vol. 29, No.3(1997), p.32.

是国内对这一领域的研究,都发生了引人瞩目的变化^①。科学技术的重大突破、全球化浪潮的快速发展、后现代主义观念的异军突起,不但改变了当代人的整个生活世界,而且使传统的马克思主义者关心的话题急剧地得到更新。如果说,1968年巴黎爆发的“五月风暴”曾经开启了国外马克思主义者不绝如缕的思维之泉的话,那么,在滥觞于80年代末的那场排山倒海似的政治风波的冲击下,这个原先的思维之泉似乎已经干涸,国外马克思主义者不约而同地把自已的注意力转向这场政治风波,力图发掘出这一政治风波所蕴含的巨大的思想资源。

顺便指出,本书第一版虽然构思并完稿于这场政治风波发轫之初,但限于历史条件和哲学这门学科的性质,还不可能顾及到国外马克思主义者对这场风波的迥然各异的理论反思。事实上,老黑格尔早就告诉我们,哲学乃是黄昏到来对才起飞的密纳发的猫头鹰。只有当这场政治风波的余音渐渐地平息下去的时候,国外马克思主义者的原创性思维才像岩浆一样喷涌出来。而在21世纪初爆发的“9·11恐怖袭击事件”,又为这样的理论反思提供了新的思想资源和发展助力。与此同时,国内理论界仍然不辞辛劳地从事着国外马克思主义哲学流派的重要论著的译介工作和研究工作。在这些工作所达成的结果中,虽然不乏信达而典雅的译文、富有理据而又别开生面的论著,但从总体上看,这一肇始于20世纪80年代初的译介、研究工作依然处在蓄势待发的阶段上。众所周知,国外马克思主义流派的大部分重要哲学论著还没有被翻译进来,即使在已被翻译进来的论著中,也存在着一些不合格的译本,这就给研究工作造成了巨大的困难。在这样的情况下,准确地理解并译介国外马克思主义哲学论著,做好理论研究的这一基础性的工作,仍然是十分必要的。事实上,本书第一版之所以受到理论界的欢迎,因为它所从事的正是这样的基础性的工作。历史和实践一再启示我们,浮躁是一切研究工作的大敌,尤其是国外

^① 必须指出,本书“导论”提出的一个实质性的新见解是:把“西方马克思主义”(Western Marxism)这一概念最初出现的时间从1955年提前到1930年。也就是说,提前了25年!众所周知,徐崇温先生在《“西方马克思主义”》一书的第一章中曾经这样写道:“正式给卢卡奇、柯尔施等人所代表的那种‘左’的思潮按上‘西方马克思主义’名称的,始于法国的现象学-存在主义者梅劳-庞蒂1955年发表的《辩证法的历险》一书。”(参见徐崇温:《“西方马克思主义”》,天津人民出版社1982年版,第21页)本书“导论”则提出,这一概念最早出现于柯尔施1930年在重版《马克思主义和哲学》一书中的一个新增补的材料中。这个材料题为《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》(参见俞吾金、陈学明:《国外马克思主义哲学流派》,复旦大学出版社1990年版,第4页)。这一新见解提出后,得到了学术界的普遍认可,也为徐崇温先生所接受。他在不久前出版的一部著作中这样写道:“西方马克思主义概念首次出现在1930年。”(参见徐崇温:《西方马克思主义理论研究》,海南出版社2000年版,第81页)

马克思主义哲学流派研究的大敌。诚然,我们对国外马克思主义哲学流派的研究应该努力地向前迈进,但这一迈进却始终必须以我们对它们的重要论著的严格的、准确的解读和译介作为前提。

显然,瞬息万变的生活世界和纷然杂陈的理论思潮为国外马克思主义哲学流派的发展提供了源源不断的推动力。与十二年前相比,我们对这一研究领域的内涵获得了远为丰富多彩的理解,而国外马克思主义哲学流派的话语的迅速更新,也对本书第一版的内容提出了巨大的挑战。众所周知,本书第一版的书名是《国外马克思主义哲学流派》。这个书名包含着两方面的内容:一方面是西方马克思主义,另一方面是东欧新马克思主义。如果说,在十二年之前,本书第一版的内容具有重大的理论冲击力的话,那么,从今天的眼光看来,这两方面的内容都显得相对地陈旧了。为了让读者对国外马克思主义哲学流派的全幅内容和最新发展获得更为详尽的了解,我们借本书第一版修订这一难得的机会,把本书第二版的书名改为《国外马克思主义哲学流派新编》,并试图在这一总的书名之下,逐步完成尽管在内容上各自独立,但实际上又有着紧密联系的三大卷著作——《西方马克思主义卷》、《东欧新马克思主义卷》和《西方马克思学和其他流派卷》,从而勾勒出当代国外马克思主义哲学流派发展的、新的总体上的画面。

不用说,放在我们面前的、经过修订的《西方马克思主义卷》仍然继承了本书第一版的写作风格,即以西方马克思主义者的重要的外文论著作为基础进行相应的评述。我们认为,这种写作风格具有以下四个特征:一是基础性,即立足于解读西方马克思主义者的主要的文本,努力搞清楚这些文本中出现的基本概念及其确切的含义,弄明白这些文本之间的内在联系;二是开放性,即随着研究活动的深入,我们可以不断地调整乃至增补新的外文论著,并把这种开放的心态努力保持下去,从而不使自己的研究成果故步自封;三是前沿性,即可以在修订的过程中不断地把西方马克思主义者的最新的、前卫性的理论文本和见解吸纳进来,从而确保我们的研究工作的时效性;四是对话性,即把我们对这些重要文本的解读理解为我们和这些理论家之间的平等的对话。这样一来,我们就不会轻易给这些理论家扣帽子、打棍子,而是心平气和地解读他们的文本,并努力把他们的创新的见解发掘出来。

毋庸讳言,在继承本书第一版的写作风格的基础上,我们也对第一版的内容上做了较大幅度的修订和增补。本书第二版不但增加了下述新的内容——“第七章 分析的马克思主义”、“第八章 生态学的马克思主义”、“第九章 马克思主义批评学派”、“第十章 后马克思主义”。也对第一版已有的内容进

行了增补。在“第一章 西方马克思主义的早期代表人物”中,改写了卢卡奇的《社会存在本体论》一书的评论,新增了对他的另外两部重要著作——《理性的毁灭》和《审美特征》的评述,还增加了一个《附录》。在《附录》中收入了对深受卢卡奇思想影响的哥德曼的两部著作——《隐蔽的上帝》和《卢卡奇和海德格尔》的解读和评论。在“第二章 法兰克福学派”中,内容也有较大的变动:一是新增了对阿多诺的著作《美学理论》和哈贝马斯的两部著作——《交往行动理论》和《事实与规范之间》的评述;二是新增了法兰克福学派的重要成员班杰明,并对他的四部论著——《德国悲剧的起源》、《作者作为生产者》、《机械复制时代的艺术品》和《巴黎,十九世纪的都会》进行了细致的评述。在“第六章 结构主义的马克思主义”中,增加了对晚年阿尔都塞杀死妻子后撰写的重要自传体著作《未未永远会持续下去》的全面的评论,也增加了一个《附录》。在《附录》中,对阿尔都塞的学生普兰查斯的代表性著作《当代资本主义中的阶级》进行了深入的剖析。综上所述,如果我们把上面提到的新增补的内容综合起来,几乎相当于把本书第一版中的西方马克思主义部分的篇幅扩大了将近一倍。

本书第二版的《西方马克思主义卷》在写作中的具体分工如下:俞吾金和陈学明合写了第一版序言(1989)和第二版序言(2002);俞吾金撰写了导论、第一章、第四章、第六章和第七章;陈学明撰写了第二章、第三章、第五章和第八章;应我们之邀,中国人民大学曾枝盛教授撰写了第九章和第十章。还须说明的是,本书第一版面世后,我们发现其中存在着一些书写错误和印刷错误,借这次修订的机会,一一进行了核对和纠正。同时,为了满足读者进行查询和进一步研究的需要,我们在本书第二版中增列了相关的外文参考书目。

在本书第二版的撰写过程中,尤其是在新增加的第七、第八、第九、第十章的撰写过程中,我们对一些新概念和新观念的理解与译介都带有某种尝试性和探索性。囿于我们的理论视角和理解水平,其中也可能存在误读、误解之处,我们一如既往地希望学界同仁不吝赐教。

必须指出,本书第一版的问世和第二版的修订均得到了复旦大学出版社总编辑高若海教授、社长贺圣遂教授和编辑陈士强教授的热情帮助,在此一并表示感谢。

2002年7月

目 录

上 册

导 论	1
第一章 西方马克思主义的早期代表人物	9
卢卡奇	12
一、《历史与阶级意识》(1923)	15
二、《青年黑格尔》(1948)	24
三、《存在主义还是马克思主义?》(1951)	31
四、《理性的毁灭》(1954)	37
五、《审美特征》(1963)	50
六、《社会存在本体论》(1971)	59
附录 哥德曼	73
一、《隐蔽的上帝》(1956)	74
二、《卢卡奇和海德格尔》(1973)	82
柯尔施	90
一、《马克思主义和哲学》(1923)	92
二、《关于马克思主义的三篇论文》(1932—1937)	99
三、《卡尔·马克思》(1938)	103
葛兰西	110
一、《反对〈资本论〉的革命》(1917)	112
二、《狱中札记》(1929—1935)	116
第二章 法兰克福学派	127
霍克海默尔	132
一、《传统的和批判的理论》(1937)	133
二、《论哲学的社会功能》(1940)	138
三、《独裁国家》(1940)	141

四、《启蒙的辩证法》(1947)	145
五、《工具理性批判》(1967)	151
阿多诺	156
一、《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》(1951)	157
二、《社会学和经验的研究》(1957)	162
三、《否定的辩证法》(1966)	167
四、《美学理论》(1970)	174
班杰明	180
一、《德国悲剧的起源》(1925)	182
二、《作者作为生产者》(1934)	188
三、《机械复制时代的艺术品》(1936)	196
四、《巴黎,十九世纪的都会》(1939)	205
哈贝马斯	215
一、《理论与实践》(1963)	217
二、《认识 and 人的兴趣》(1968)	221
三、《作为“意识形态”的技术与科学》(1968)	226
四、《文化与批判》(1973)	231
五、《交往行动理论》(1981)	236
六、《在事实与规范之间》(1992)	244
施密特	252
一、《马克思的自然观》(1962)	252
二、《历史与结构》(1971)	261
第三章 弗洛伊德主义的马克思主义	267
赖希	272
一、《辩证唯物主义和精神分析》(1928)	273
二、《性格分析》(1928)	278
三、《性革命》(1930)	282
四、《法西斯主义的大众心理学》(1933)	287
马尔库塞	290
一、《论历史唯物主义的基础》(1932)	292
二、《理性与革命》(1941)	296
三、《爱欲与文明》(1955)	301
四、《单面人》(1964)	308

五、《反革命和造反》(1972)	315
弗罗姆	323
一、《逃避自由》(1941)	324
二、《寻找自我》(1947)	330
三、《马克思关于人的概念》(1961)	335
四、《超越幻想的锁链》(1965)	340
第四章 新实证主义的马克思主义	349
德拉-沃尔佩	352
《卢梭与马克思》(1957)	353
科莱蒂	363
一、《马克思主义和黑格尔》(1969)	364
二、《意识形态和社会》(1969)	375
三、《一个政治的和哲学的访问录》(1974)	381

下 册

第五章 存在主义的马克思主义	385
列斐伏尔	388
一、《辩证唯物主义》(1938)	389
二、《日常生活批判》(1946)	395
三、《资本主义的幸存》(1973)	401
梅劳-庞蒂	407
一、《人道主义与恐怖》(1947)	408
二、《意义和无意义》(1948)	414
三、《辩证法的历险》(1955)	422
萨特	431
一、《辩证理性批判》(1960)	433
二、《科学和辩证法》(1961)	442
第六章 结构主义的马克思主义	449
阿尔都塞	451
一、《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》(1959)	451
二、《保卫马克思》(1965)	455
三、《阅读〈资本论〉》(1965)	465

四、《列宁与哲学》(1969)	470
五、《自我批评材料》(1974)	47
六、《未来永远会持续下去》(1985)	4
附录 普兰查斯	,
《当代资本主义中的阶级》(1974)	,
第七章 分析的马克思主义	5
柯亨	5
一、《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》(1978)	56
二、《历史唯物主义的再探讨》(1988)	516
W·H·肖	524
《马克思的历史理论》(1978)	524
J·E·罗默	57
一、《剥削和阶级的一般理论》(1982)	5
二、《共产主义后的社会主义可能存在吗?》(1992)	5
J·埃尔斯特	5
一、《理解马克思》(1985)	555
二、《马克思主义和个体主义》(1989)	566
第八章 生态学的马克思主义	573
高兹	580
一、《劳动分工的批判》(1973)	582
二、《生态学与政治》(1975)	588
三、《经济理性批判》(1988)	595
四、《资本主义、社会主义和生态学》(1991)	604
阿格尔	615
《西方马克思主义导论》(1978)	616
莱易斯	627
一、《自然的统治》(1972)	628
二、《满足的极限》(1976)	641
佩珀	652
《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》(1993)	653
第九章 马克思主义批评学派	667
乔治·拉比卡	672
《哲学的马克思主义地位》(1976)	677

艾蒂安·巴里巴尔	683
一、《关于历史唯物主义的基本概念》(1965)	683
二、《马克思的哲学》(1993)	692
雅克·比德	699
《现代性理论：兼论马克思与市场》(1990)	700
第十章 后马克思主义	705
埃内斯托·拉克劳、詹托尔·穆佛	713
一、《霸权与社会主义的策略》(1985)	716
二、《政治家及其赌注》(1994)	720
雅克·德里达	726
《马克思的幽灵》(1993)	731
弗里德里克·詹姆逊	735
《晚期资本主义的文化逻辑》(1991)	738
主要外文参考书目	746

导 论

一提到西方马克思主义,我们就不得不先对我国学术界当前正在争论的关于西方马克思主义这一概念能否成立的问题表明我们的态度。因为这是一个无法回避的问题,如果西方马克思主义的概念不能成立,那我们对它的探讨就是多余的了。

我们认为,这场争论的症结在于,有些学者把事实判断和价值判断混淆起来了。事实判断所要解答的问题是:西方马克思主义这一概念所指称的那股思潮究竟是否存在?价值判断所要解答的问题是:究竟如何评价西方马克思主义这一概念所指称的那股思潮?不能否认,这两种判断之间有着某种内在联系,但也不能不看到,这两种判断之间有着重大的区别。不能因为我们在事实上肯定它的存在,我们在价值上也必须作出肯定的判断;反之,也不能因为我们在价值上想对它作出否定的判断,我们就干脆在事实上也不承认它的存在了。

我们的看法是,从事实判断上看,西方马克思主义这一思潮毫无疑问是存在的;从价值判断上看,问题比较复杂。我们认为,从当代马克思主义的众多流派来看,西方马克思主义是一股影响较为广泛的理论思潮。只要我们不带偏见地、深入地了解这一思潮的话,就会发现,它对社会主义社会所作的某些批评、对资本主义社会所作的批判的分析,都有不少合理之处;它通过对当代世界存在的一系列重大问题的探讨,在理论上丰富并发展了马克思主义。当我们自己在僵化的、不适应实际生活的哲学教科书体系的束缚下,在理论上一筹莫展、毫无创造的灵感时,我们有什么权利对它作出价值上的否定判断呢?在理论上难道能用褊狭的意识形态成见去取代科学的态度吗?按照我们的观点,从总体上也应对西方马克思主义的思潮作出符合实际情况的价值判断。当然,对其代表人物的具体的著作和观点则应予以具体分析,肯定其合理的、有价值的因素,否定其不合理的乃至错误的东西。

下面,让我们对西方马克思主义这一思潮的来龙去脉、社会历史背景、理论热点、发展趋向等作一个简要的分析和评论。

(一) 西方马克思主义概念的由来和发展

根据我们目前所掌握的材料可以断定,“西方马克思主义”这一概念最早出现在柯尔施于1930年重版的《马克思主义和哲学》一书的一个新增补的材料中,这个材料题为《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》。在这篇材料中,柯尔施提到了两种不同的马克思主义:一种是“俄国的马克思主义”(Russian Marxism),另一种是“西方马克思主义”(Western Marxism)^①。在柯尔施那里,这一概念的范围还是十分狭隘的,它主要指的是卢卡奇及柯尔施自己所代表的与俄国马克思主义不同的新的马克思主义的倾向。1955年,梅劳-庞蒂在《辩证法的历险》的第二章(标题为“‘西方的’马克思主义”)中,比较全面地分析了卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中提出的基本观点,强调卢卡奇对马克思主义的解释代表了与列宁主义不同的新的方向。除了卢卡奇之外,梅劳-庞蒂没有明确指出究竟还有哪些人是属于西方马克思主义这一思潮的,但从他的论述中可以看出,他把那些受《历史与阶级意识》影响、倾向于从人本主义和社会理论的角度来理解马克思主义的西方国家的马克思主义者(包括他自己)都归属到这一思潮之下。

在佩里·安德森于1976年发表的《西方马克思主义》一书中,“西方马克思主义”的概念获得了更宽泛的理解。他把卢卡奇、葛兰西、柯尔施、班杰明、霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞、德拉-沃尔佩、科莱蒂、列斐伏尔、萨特、哥德曼、阿尔都塞等人都列入了西方马克思主义者的行列之中。这就是说,西方马克思主义的思潮,不光包括了主要在卢卡奇和柯尔施的影响下形成起来的人本主义的马克思主义的倾向,而且还包括了在第二次世界大战后出现的、以德拉-沃尔佩和阿尔都塞为代表的科学主义的马克思主义的倾向。1977年,由佩里·安德森担任主编的英国《新左派评论》杂志又编辑出版了题为《西方马克思主义:一个批判的阅读》的论文集,比较全面地评述了卢卡奇、葛兰西、法兰克福学派、萨特、德拉-沃尔佩和科莱蒂、阿尔都塞等人或学派的思想。

“西方马克思主义”这一概念在其发展中的不断充实和丰富化表明,它所指称的那股思潮在国际上已产生广泛的影响,它的存在已是人所共知的现实。尽管西方马克思主义的范围仍然是一个可以讨论的问题,但它的存在却是无可置疑的了。

^① 柯尔施《马克思主义和哲学》,纽约1970年英文版,第120、134页。

(二) 西方马克思主义思潮形成和发展的社会历史背景

西方马克思主义思潮的出现并不是偶然的,它实际上是对20世纪初以来发生的一系列重大的社会历史事件所提出的问题的一份答卷。

西方马克思主义是在总结俄国十月革命胜利后,中欧、西欧所爆发的一系列革命失败的经验教训的基础上产生的。卢卡奇的《历史与阶级意识》、柯尔施的《马克思主义和哲学》、葛兰西的《狱中札记》各自从不同的角度进行了总结。进入30年代后,西方马克思主义的发展又获得了新的动力。一方面,马克思的《1844年经济学-哲学手稿》于1932年首次以德文发表,从而在西方思想界掀起了轩然大波,西方马克思主义者孜孜以求地从《手稿》中吸取精神养料;另一方面,在20年代末到30年代初的资本主义经济危机之后,西方工业国家的无产阶级革命不但没有取得显著的进展,反倒出现了法西斯主义的兴盛。如何解释这种奇特的历史现象呢?在这个时期中出版的赖希的《法西斯主义的大众心理学》、布洛赫的《这个时代的遗产》、霍克海默尔的《独裁国家》、弗罗姆的《逃避自由》等著作都致力于对法西斯主义现象进行分析。在这些论著中,他们力图把马克思主义和精神分析方法结合起来,从而使西方马克思主义的发展走上新的轨道。到了50年代,新的冲击波又使西方马克思主义者陷入了困惑和思索之中。一个冲击波是苏共二十大。赫鲁晓夫所作的反斯大林的秘密报告披露了斯大林时期的不少真相,从而在西方世界引起了巨大的震动,西方国家共产党组织内的一大批知识分子党员都退了党,人们开始用怀疑的目光重新打量这片理想的国土。在苏共二十大所引起的“大地震”之后,马尔库塞出版了《苏联的马克思主义》,萨特发表了《辩证理性批判》,弗罗姆撰写了《马克思关于人的概念》,对苏联社会主义模式和斯大林主义的现象作出了独到的分析。特别是在《辩证理性批判》中,萨特提出了用存在主义的入学来补充马克思主义的口号,这又使西方马克思主义的发展出现了新的转折。另一个冲击波是通过潜移默化的方式发生作用的,那就是战后科学技术的飞速发展和资本主义社会的相对稳定。一方面,科学技术的发展通过实证主义思潮的媒介,在意大利形成了一个“新实证主义的马克思主义”派别;另一方面,它也激起了法兰克福学派的哲学家们的新的思考。在马尔库塞的《单面人》、哈贝马斯的《作为“意识形态”的技术与科学》和《晚期资本主义的合法化问题》中,以及在法国马克思主义者列斐伏尔的《日常生活批判》等著作中,我们都发现了这方面思考的轨迹。

到了60年代,西方马克思主义又面临着新的挑战。如果说,1968年的“布

拉格之春”和苏军入侵捷克在西方引起了巨大的震动,那么,1968年巴黎爆发的“五月风暴”又使主张“历史是无主体的过程”的结构主义的马克思主义者阿尔都塞陷入了苦苦的思索之中。

同样,70年代中期欧洲共产主义的兴起、80年代初波兰工人的罢工和苏军对阿富汗的入侵等等重大的社会历史事件都没有滑过西方马克思主义者的眼皮。西方马克思主义在其发展中之所以保持了顽强的生命力,之所以留下了一连串富于创发性和开拓性的理论著作,因为它从不使自己与现实生活绝缘。

(三) 西方马克思主义的理论热点

如前所述,从总体上看,西方马克思主义蕴涵着两种不同的,甚至对立的倾向:一种倾向致力于把马克思主义人本主义化,另一种倾向则致力于把马克思主义科学主义化。在第二次世界大战前,第一种倾向在西方马克思主义中独占鳌头;战后则出现了两种倾向互竞高下的多样化局面。在第一种倾向中,除了西方马克思主义的早期代表人物外,主要还有弗洛伊德主义的马克思主义和存在主义的马克思主义;在第二种倾向中,主要有新实证主义的马克思主义和结构主义的马克思主义。光从这些学派的名称上就可以看出,西方马克思主义不仅是在思考当代世界的重大现实问题中成长和发展起来的,同时也是在整个西方传统文化的熏陶下,特别是在现、当代西方哲学流派的直接影响下发展起来的。人们常常批评西方马克思主义者用各种资产阶级思潮去补充马克思主义,这种批评恰恰暴露出批评者的无知。把马克思主义与当代西方哲学的各种思潮结合起来,正表明研究者没有把马克思主义从人类文化发展的整个氛围中孤立出来。相反,那些热衷于把马克思主义与整个人类文化,特别是当代西方哲学对立起来的研究者究竟又为我们提供了哪些有分量的论著了呢?

考虑到西方马克思主义思潮内部存在着不同的倾向,我们不能说西方马克思主义者有哪些共同的见解,而只能说他们从不同的角度出发,提出并思考了某些共同的问题,从而形成了西方马克思主义发展中的一些理论上的热点。

1. 重视对马克思主义哲学的研究

众所周知,马克思主义学说主要有三大组成部分:政治经济学、科学社会主义和哲学。比较起来,西方马克思主义者的研究重点始终落在哲学上。这在卢卡奇的《历史与阶级意识》中已见端倪,柯尔施的《马克思主义和哲学》更是直截了当地强调了哲学研究的极端重要性。法兰克福学派的马尔库塞、弗

罗姆以及存在主义的马克思主义者列斐伏尔、萨特等人以《手稿》为根据,论证马克思主义首先是一种哲学。西方马克思主义者重视对马克思主义哲学的研究,这并不等于说,他们对马克思主义学说中的其他部分视若无睹。事实上,好多学者,如柯尔施、哈贝马斯、阿尔都塞等对马克思的经济理论和科学社会主义的学说都有精深的研究,但不论研究什么问题,他们都要求有一种哲学的眼光。比如,阿尔都塞就要求人们用哲学的眼光去阅读《资本论》。正是由于重视对马克思主义哲学的研究,西方马克思主义者的著作大多具有深邃的理论眼光。

2. 重视对社会历史理论的研究

西方马克思主义者不仅重视对马克思主义哲学的研究,而且他们几乎都主张把马克思主义哲学理解为一种社会历史理论。在这方面,卢卡奇、柯尔施、葛兰西的著作开了先河,在西方马克思主义的后继者那里,这种倾向也表现得十分明显。法兰克福学派的成员把马克思主义哲学理解为社会批判理论;存在主义的马克思主义者则把人学作为哲学研究的基本出发点;在新实证主义的马克思主义者科莱蒂和结构主义的马克思主义者阿尔都塞那里,社会生产关系理论和社会生产关系再生产的理论则成了他们思考其他哲学问题的基本出发点。西方马克思主义者之所以把自己的理论思考的重点放在社会历史领域中,因为他们确信,马克思主义哲学的划时代贡献正是发生在这个领域中。

3. 重视对物化或异化问题的研究

如果深入加以分析的话,就会发现,西方马克思主义者真正感兴趣的并不是一般的社会历史问题,而是在资本主义这一特殊的社会形态中存在的根本问题。这一问题就是资本主义社会普遍存在的物化或异化的现象。西方马克思主义者从不同的角度对这个问题进行了深入的探索。卢卡奇主要是从商品拜物教和物化的角度触及异化主题的;弗罗姆主要是从个性心理上所受到的压抑来提出异化问题的;马尔库塞和哈贝马斯从科学技术的飞跃发展所带来的种种消极的因素的角度来论述异化主题;列斐伏尔则致力于揭示日常生活中出现的各种异化现象。在科莱蒂、阿尔都塞后期思想的发展中,同样也表现出对异化问题的关注。从这里可以看出马克思的《手稿》所产生的巨大而深远的影响。

4. 重视对历史辩证法的研究

如何扬弃并克服资本主义社会的异化现象呢?西方马克思主义者一般都诉诸于马克思的辩证法。他们中间的不少人把马克思的辩证法理解为历史辩

原书缺页

重视。本体论研究的复兴是 20 世纪哲学发展中最引人注目的现象。在 20 世纪人本主义思潮的发展中,海德格尔的基本本体论产生了深远的影响,有趣的是,美国分析哲学家奎因也在 40 年代提出了“本体论承诺”的重要思想。本体论研究的复兴表明了哲学思考的深入。对于这个伟大的复杂时代来说,首先要解决的并不是方法问题、技巧问题,而是基础理论的更新问题、是本体论的根本转换的问题。在卢卡奇的社会存在本体论中,我们听到了新哲学降临的脚步声。尽管还有许多问题有待于解决,但一条新的地平线已经展现在我们面前了。

第一章

西方马克思主义的早期代表人物

当代马克思主义的研究专家们一般都认为,卢卡奇、柯尔施和葛兰西是西方马克思主义的早期代表人物。对这一见解人们可能提出两个疑问。第一个疑问是:卢卡奇是匈牙利人,为什么把他列为西方马克思主义的早期代表人物?这个问题是比较容易解答的。卢卡奇虽然是匈牙利人,但他长期在德国求学和生活,他的天才的、富于独创性的理论见解主要是在德国古典哲学大师和当代哲学大师的思想的熏陶下形成和发展起来的,他的不少理论著作是以德文的形式发表的,尤其是他于1923年以德文发表的《历史与阶级意识》被公认为是西方马克思主义的“圣经”,对西方马克思主义思潮的形成及其发展产生了重大的、深远的影响。因此,卢卡奇虽然从30年代起一直到逝世为止,主要工作、生活在苏联和匈牙利,人们仍然认为他是西方马克思主义的最重要的创始人。

第二个可能提出的疑问是:为什么不把德国著名的乌托邦马克思主义者恩斯特·布洛赫列为西方马克思主义的早期代表人物?对这个问题的解答具有某种尝试的性质。诚然,作为一个德国人,布洛赫比卢卡奇更多地受到德国传统思想文化的影响,并且,他在第一次世界大战期间已转向对马克思主义的研究,他的思想还对卢卡奇发生过深刻的影响,布洛赫甚至说,“《历史与阶级意识》的好多内容是卢卡奇首创的,但也有一些部分和观点是我们共同见解的表述,这些见解实际上是我在《乌托邦的精神》中提出的。我们的见解的一致已经到了这样的程度,以致很难说,‘这是我的观点,这是你的观点’。”^① 尽管如此,由于布洛赫思想具有浓厚的宗

^① 引自 W·赫德森《罗斯特·布洛赫的马克思主义哲学》,伦敦1982年英文版,第38页。

教神秘主义的气息,他对西方马克思主义的早期发展并未产生决定性的影响。他的一些主要的著作是在第二次世界大战结束后,从美国回到东德莱比锡大学后陆续出版的。近几十年来,布洛赫的思想在西方引起了越来越多的重视,但西方的研究者们大多把他看作东德的最富独创性的马克思主义哲学家。因此,我们将把他的思想放在《东欧新马克思主义卷》中进行讨论。

现在,让我们的思路重新回到西方马克思主义的三个早期代表人物的身上来。在俄国十月革命的鼓舞下,卢卡奇、柯尔施和葛兰西不仅以极大的热情各自投入到匈牙利、德国和意大利的共产主义运动中,并一度在党内担任了重要的领导职务,而且他们都善于及时总结革命失败的经验教训,并把它们上升到理论上,从而对马克思主义的学说作出了富有独创性的解释和发挥。以后的西方马克思主义者几乎都程度不同地从这三位先行者的理论著作中汲取灵感和启示。

那么,以卢卡奇、柯尔施和葛兰西为代表的西方马克思主义的早期思想究竟有哪些基本特征呢?

第一,重视对马克思主义的黑格尔主义的来源的研究。如果说卢卡奇和柯尔施直接从黑格尔主义的眼光来看待马克思主义的话,那么葛兰西则主要通过意大利的新黑格尔主义者克罗齐的目光来理解马克思主义。葛兰西还声称,他的学说中的一个主要概念“市民社会”就来自于黑格尔。因此,他们三个人的学说也通常被一些西方学者归到“黑格尔主义的马克思主义”的范畴中。

第二,重视对马克思主义的革命实践原理的研究。卢卡奇认为,历史并不在我们之外,相反,它正是由我们的行为构成的,“渴望总体性”也就是要诉诸革命实践,推翻资产阶级的统治;柯尔施始终把革命实践视为马克思主义的主导性原理之一;葛兰西则把马克思主义称之为“实践哲学”。但西方马克思主义的早期代表当时对实践概念的理解比较狭隘,基本上都局限在革命斗争上(如卢卡奇曾否定科学实验是实践活动)。另外,他们的早期作品也未对实践的基本形式——劳动进行深入的探讨。

第三,重视对意识形态问题的研究。卢卡奇、柯尔施和葛兰西都激烈地反对第二国际的正统马克思主义者所鼓吹的“经济决定论”,从而都十分强调人的意志、阶级意识和意识形态的作用。卢

卢 卡 奇

格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukács, 1885—1971)是匈牙利著名的哲学家、文学批评家和共产主义运动的领导者。他一生经历坎坷,著述丰富,思想深邃,是西方马克思主义者中最值得研究的重要人物之一。比如,帕金森在关于卢卡奇的传记中这样写道:“卢卡奇被公认为是本世纪最重要的马克思主义评论家和哲学家之一。”^① 卢卡奇一生思想的演变大致可以划分为以下四个阶段^②。

(一) 前马克思主义的阶段(1885—1918)

卢卡奇出生在布达佩斯一个富有的匈牙利-犹太血统的家庭里,他的父亲是一个能干的银行家,1901年被授予匈牙利贵族的称号。卢卡奇从小受到良好的教育,1902年从布达佩斯文科中学毕业后,进入布达佩斯大学学习法律和国民经济学,1906年在科罗茨瓦获法学博士学位。此时,卢卡奇的兴趣渐渐转向文学艺术和哲学。1909年,他从布达佩斯大学获得了哲学博士学位。其间,他数次赴德国柏林大学等处,从事哲学和文学艺术史的研究。从1912年到1917年,他一直生活在德国海德堡。这使他不仅有机会深入地钻研了德国古典哲学大师的著作,领会了存在主义的先驱克尔凯郭尔和陀斯妥也夫斯基思想的真谛,而且和那些活着的著名大师——胡塞尔、马克斯·韦伯、席美尔、狄尔泰、李凯尔特、文德尔班、拉斯克、恩斯特·布洛赫等人的思想进行了广泛的接触。所有这些都为卢卡奇的创造性理论思维提供了坚实的基础^③。1914年,卢卡奇在海德堡与叶莲娜·格拉本科结了婚。第一次世界大战爆发后,他密切注视国际局势的发展。在俄国“十月革命”的推动下,匈牙利也爆发了革命。1917年,卢卡奇回到匈牙利。1918年11月,匈牙利共产党成立。同

① G·H·R·帕金森《格奥尔格·卢卡奇》,上海人民出版社1999年版,第1页。

② 参阅R·A·戈尔曼主编的《新马克思主义传记辞典》,格林伍德出版社1985年英文版,第267页。T·鲍托姆主编的《马克思主义思想辞典》(哈佛大学出版社1983年英文本)则把卢卡奇的马克思主义思想的发展划分为五个阶段(见该书第291—292页)。比较起来,戈尔曼的划分更全面,更合乎情理,故本书采用之。

③ 卢卡奇自己指出,他在中学时期已开始读马克思的著作。1908年,他研究了《资本论》,但他承认,他当时主要是通过席美尔和马克斯·韦伯的“眼镜”去看马克思的著作的。参见《历史与阶级意识》,麻省理工学院出版社1971年英文本,第ix页。

年12月,卢卡奇加入了匈牙利共产党。从此以后,他的思想历程发生了重大的转折。

在这个时期中,卢卡奇出版的主要著作有《心灵与形式》(1910)、《现代戏剧发展史》(1911)、《审美文化》(1913)、《小说理论》(1916)等。

(二) 救世主式的、“左”的马克思主义的阶段(1919—1929)

匈牙利苏维埃共和国于1919年3月成立,同年8月失败。其间,卢卡奇担任了文化和教育方面的人民委员。他大胆起用新人,积极推进新文化的建设。革命失败后,他于1919年10月流亡到维也纳。当时的维也纳,汇集了来自波兰、匈牙利、意大利、法国、德国等国家的不少政治流亡者,成了国际共产主义运动中极“左”思潮的一个中心。主要由波兰、匈牙利和奥地利的流亡者创办起来的刊物《共产主义》成了鼓吹“左”的马克思主义的喉舌,卢卡奇当时是这家刊物的主要领导人和撰稿人。列宁曾尖锐地批评了卢卡奇和《共产主义》杂志所坚持的这种救世主式的、“左”的马克思主义。这对卢卡奇的触动很大,促使他对列宁的思想进行透彻的研究。

1928年,卢卡奇化名“勃鲁姆”,替匈牙利共产党起草了著名的政治纲领——“勃鲁姆提纲”(Blum Theses)。这一提纲总结了匈牙利党内兰特劳一派在非法条件下开展党的工作的正确的政策,主张匈牙利不能直接过渡到无产阶级专政的国家形式,而只能先建立起类似于列宁在1905年说的那种工农民主专政。这表明,卢卡奇正在逐步摆脱“左”的共产主义思潮的影响,回到对现实问题的冷静的思考上来。可是,“勃鲁姆提纲”一提出,就在匈牙利共产党内和共产国际内遭到了严厉的批判。卢卡奇为了继续留在党内,违心地作了自我批评。同时,下决心离开政治舞台,对马克思主义的理论进行深入的研究。

在这个时期中,卢卡奇出版的主要著作是《历史与阶级意识》(1923)和《列宁:对他的思想的一致性的一些研究》(1924)。

(三) 斯大林主义阶段(1930—1945)

从1930—1931年的一段时间中,卢卡奇在莫斯科的马克思恩格斯研究院工作,认真研读了当时还未发表的马克思的重要的早期著作《1844年经济学-哲学手稿》。这对他以后思想的发展产生了巨大的影响。正如他后来所说的:“在阅读马克思手稿的过程中,《历史与阶级意识》中所有的唯心主义偏见都被

扫到一边去了。”^①之后,卢卡奇又回到柏林,从事文学批评方面的研究工作。1933年,希特勒执政后,他再度去莫斯科,一直呆到第二次世界大战结束。卢卡奇与斯大林主义的关系是很微妙的^②。一方面,他支持斯大林反希特勒的斗争,支持斯大林对普列汉诺夫、托洛茨基和布哈林思想的批判及他对列宁的社会主义可以在一国首先取得胜利的理论的捍卫;另一方面,他又对斯大林搞个人迷信、搞清洗运动、对德国古典哲学取敌视态度等做法十分不满。1941年,在清洗运动进入尾声时,卢卡奇也曾因涉嫌坐过监狱。

在这个时期中,他埋头进行理论研究,写下了大量手稿。主要有《青年黑格尔》^③、《歌德和他的时代》、《托马斯·曼》、《存在主义还是马克思主义?》、《理性的毁灭》等。在这些著作中,特别可以看到列宁的哲学思想对他产生的重大影响。

(四) 批评的、更新的马克思主义时期(1945—1971)

战后,卢卡奇回到匈牙利,在布达佩斯大学任哲学、美学教授,并当选为匈牙利科学院院士。卢卡奇在苏联写下的一些著作相继问世,他还积极参加政治上、文化上的活动,创办并主编了文化月刊《论坛》。1949年,他遭到党内意识形态专家的猛烈批评,主要指责他在重新宣传早已在“勃鲁姆提纲”中提出的人民民主的观点。1953年,斯大林去世后,卢卡奇开始批判斯大林主义的错误。1956年10月,匈牙利发生政变,卢卡奇出任纳吉政府的文化部长。纳吉政府失败后,他在罗马尼亚短期停留后于1957年夏回到匈牙利,直到1967年,他才被重新接纳为匈牙利社会主义工人党党员。1971年,卢卡奇死于癌症,享年八十六岁。在这个时期中,他以批判的目光重新审视了自己的整个理论研究生涯,结合国际国内革命实践的经验教训,写出了两部创造性的巨著——《审美特征》(1963)和《社会存在本体论》(1971)。

卢卡奇逝世后,东西方国家都出现了重新研究、评价他的思想的热潮。在1981年纪念他逝世十周年和1985年纪念他诞生一百周年的活动中,匈牙利社会主义工人党和政府对他的实践活动和理论活动做出了高度的评价,特别赞

① 《历史与阶级意识》,第xxvi页。

② L·哥德曼主张把卢卡奇的思想划分为“前莫斯科时期”和“后莫斯科时期”,认为卢卡奇于1933年前写的著作都是有理论价值的。1933年后,他与斯大林主义认同,此后发表的著作就没有多大的意义了(参见M·埃文斯《罗歇·哥德曼思想入门》哈维斯托出版社1981年英文版,第14—15页)。显然,这种把卢卡奇的思想截然分为两半,否定其思想发展连续性的见解是不正确的。

③ 这部著作使卢卡奇又从苏联科学院获得了哲学博士学位。

扬了他在马克思主义理论研究方面所作出的卓越的贡献。毫无疑问,卢卡奇是20世纪最有影响的思想家之一。我们下面主要介绍、分析他的六部重要著作:《历史与阶级意识》、《存在主义还是马克思主义?》、《青年黑格尔》、《理性的毁灭》、《审美特征》和《社会存在本体论》。这六部著作大致上勾勒出卢卡奇对马克思主义的创造性研究成果及他的哲学观所经历的变化。

一、《历史与阶级意识》(1923)

《历史与阶级意识》是一本论文集,收入了卢卡奇从1919年到1922年写下的八篇论文。这些论文按目录排列如下:《什么是正统的马克思主义?》(1919)、《罗莎·卢森堡的马克思主义》(1921)、《阶级意识》(1920)、《物化和无产阶级意识》^①、《历史唯物主义的变化着的功能》(1919)、《合法性和非法性》(1920)、《对罗莎·卢森堡的“俄国革命批判”的批判性考察》(1922)、《关于组织问题的一种方法论》(1922)。其中《物化和无产阶级意识》一文篇幅最大,在内容上也最为重要。

1968年,《历史与阶级意识》出了第二版,收进了卢卡奇于1967年3月写下的长篇“序言”。在这“序言”中,卢卡奇以批判的眼光重新审视了全书的基本观点,得出了一些与早期见解不同的结论。

《历史与阶级意识》主要论述到下面这些基本问题。

(一) 马克思主义是一种社会理论

《历史与阶级意识》是青年卢卡奇结合当时的革命斗争的实践,系统地研究马克思主义学说的一个结晶。他对马克思主义的理解构成了全书思考的起点。

在“再版序言”中,他告诉我们,在当时写这本书时,他受到一种普遍流行的思想倾向的影响:“我指的是那种把马克思主义完全看作是一种社会理论、社会哲学,从而忽视或否定它也是一种自然理论的倾向。”^②这一倾向成了当时卢卡奇思考并解答一切理论问题的前提。

^① 这篇论文未注明出版时间,说明它是《历史与阶级意识》一书中唯一的以前未被发表过的论文。据推断,它写于1922年。

^② 《历史与阶级意识》,第xvi页。

从马克思主义是一种社会理论的基本见解出发,他引申出下述结论:

第一,恩格斯的自然辩证法是对辩证法理论的一种误解。在《什么是正统的马克思主义?》一文中,卢卡奇谈到辩证法时指出:“最为重要的是认识到,这种方法在这里仅限于历史和社会领域。从恩格斯对辩证法的说明中所产生的误解,主要可归之于这样一个事实,即恩格斯追随黑格尔的错误引导,把这种方法扩展并应用到自然中。可是,辩证法的最为关键的决定因素是,主体和客体的交互作用,理论和实践的统一,现实中的历史性变化作为思想变化的根本原因构成范畴的基础等等,这些因素在我们关于自然的知识中是没有的。”^①

在卢卡奇看来,马克思主义既然是一种社会理论,马克思主义的辩证法就只能是一种旨在改变现实的“社会辩证法”(the dialectics of society)。至于“自然辩证法”(the dialectics of nature),它撇开人的主体性和社会活动去讨论自然界本身的运动发展规律,必然掩蔽马克思主义辩证法的实践本性和革命本性。

第二,自然是一个社会范畴。在否定恩格斯的自然辩证法理论的同时,卢卡奇又从马克思主义是一种社会理论的基本见解出发,对自然这一概念的含义,对自然与社会的关系作出了新的说明。在《历史与阶级意识》中,他反复重申,“自然是一个社会范畴”^②。

这句话到底是什么意思呢?一方面,它强调,在任何给定的社会发展阶段,自然的形式、内容、范围和它的客观性都受到相应的社会条件的制约,受到人与自然关系的制约;另一方面,它也主张,人们关于自然的知识的增长本质上是一种社会现象,因而这方面的知识不应归属于自然辩证法,而应归属于社会辩证法。归根结蒂,人们对任何历史时期的自然的考察都是建基于一定的社会的经济结构之上的,因而问题的答案只能在历史唯物主义的领域内去寻找。

第三,“历史唯物主义只是资本主义社会的自我知识”^③。在卢卡奇看来,马克思主义的历史唯物主义不能简单地照搬到对以前的社会形态的分析中去,它的最重要的功能是揭示资本主义社会的运动规律,以便指导无产阶级在革命斗争的实践中对资本主义社会进行彻底的改造。毋庸讳言,人们对自然的考察也不能满足于科学上的泛泛面论,而必须在资本主义社会的历史背景中,阐明人与自然关系的特殊含义。

① 《历史与阶级意识》,第24页注6。

② 同上书,第130、234页。

③ 同上书,第231页。

从上面的论述可知,卢卡奇不仅把马克思主义归结为一种社会理论,而且进一步把它归结为分析资本主义社会的经济结构的特殊的社会理论。这一归结引导卢卡奇对资本主义社会的本质特征进行了深入的剖析,但也使他对自然及自然辩证法问题下了简单的断语。这些断语鲜明地暴露出卢卡奇这一时期理论唯心主义倾向。在“再版序言”中,他对自己早年否定自然辩证法的见解进行了批评,并从一般本体论的角度上强调了自然是社会,从而也是历史唯物主义理论的基本前提,重新认可了恩格斯的自然辩证法理论在马克思主义学说中的地位和作用。

(二) 物化是资本主义社会的普遍现象

如前所述,既然卢卡奇把马克思主义视为主要是研究资本主义社会的社会理论,那么,他又是如何运用马克思主义的观点来分析资本主义社会的呢?

卢卡奇认为,在资本主义社会中,最重要、最基本的现象是“物化”(reification)。这个概念主要是在马克思关于“商品拜物教”观念的影响下提出来的,它最初出现于卢卡奇在1919年写的《什么是正统的马克思主义?》一文中。在该文中,当他叙述到资本主义经济形式的拜物教特征时,提到了“人的关系的物化”^①。在1920年写的《阶级意识》一文中,他比较深入地论述了物化这一主题。他写道:“无产阶级作为资本主义的产物,必然隶属于它的创造者的生存模式。这一生存模式就是非人性和物化。”^②在这里,物化被看作资本主义生存方式的本质特征,卢卡奇还进一步探讨了“物化意识”(reified consciousness)的种种表现。在1922年写的《物化和无产阶级意识》一文中,卢卡奇全面地论述了物化问题。他在物化问题上的见解主要可以概括如下:

1. 物化是资本主义社会的普遍的、必然的现象

卢卡奇在谈到物化问题时说:“我们的目的是把物化理解为构成资本主义社会这一整体的一个普遍的现象。”^③又说:“物化是生活在资本主义社会中的每一个人的必然的、直接的现实。”^④这两段论述告诉我们,在资本主义社会中,物化既不是偶尔有之的现象,也不是专对无产阶级一个阶级而言的,物化是整个资本主义社会及生活于其中的人必然遭遇到的现实。

物化现象的普遍性和必然性是由资本主义社会特有的经济形式所决定

① 《历史与阶级意识》,第6页。

② 同上书,第76页。

③ 同上书,第220页注22。

④ 同上书,第197页。

的。资本主义社会表现为商品的巨大堆积,商品形式的奥秘在于,它把人们劳动的社会性质反映成劳动产品的物的性质,于是,人与人之间的关系采取了物与物之间关系的虚幻的形式。换言之,它被物化了。人们突然发现自己面对着一个异己的物的世界,这个世界与自己相对峙并压抑着自己。商品拜物教正是在普遍的物化现象的基础上产生出来的,所以,卢卡奇说:“商品拜物教是我们时代,即现代资本主义时代的特殊的问题。”^①

2. 物化的具体表现

人与人之间关系的物化具体表现在以下三个方面。首先,它使人屈从于狭隘的分工范围,把整个社会生活分解为一块块碎片。在资本主义社会内,随着劳动分工和商品交换的发展,人们的职业愈益专门化,他们的生活也被局限在一个愈来愈小的圈子中,其结果是使人们的目光留恋于周围发生的局部的事情上,失去了对整个社会的理解力和批判力。正如卢卡奇所说:“技能的专门化导致了对整体的每一个想象的破坏。”^② 其次,它使现实(活生生的历史过程)物化、僵硬化和机械化了。在资本主义社会里,人们对物(商品)的追求使他们的目光变得愈来愈近视,他们面对的现实似乎不是历史运动的过程,而是物和一个个孤立的事实的堆积。总之,过去支配现在,死的统治活的,人们拘执于眼前的物的关系,忽视了对前途和未来的思考。再次,它使无产阶级在劳动过程中客体化、对象化了,从而丧失了自己的主体性和创造性。在劳动中,劳动者成了转动着的机械系统的一个组成部分:“当世界变得机械化的时候,它的主体,人也必然地被机械化了。”^③

3. 物化意识的形成及其危害

既然物化是资本主义社会存在的普遍的、必然的现象,这一现象也必然在人们的观念中反映出来,这就是卢卡奇说的“物化意识”或“物化思想”(reified thought)。

他说:“物化意识必定会无希望地陷入到粗糙的经验主义(crude empiricism)和抽象的乌托邦主义(abstract utopianism)这两个极端中。”^④ 所谓“粗糙的经验主义”,也就是说,意识成了它自己必须顺从而从来不能加以控制的客观法则的消极的观察者。在这里,物、事实、法则的力量被无限夸大了,人或主体则成了可有可无的东西。所谓“抽象的乌托邦主义”则滑向另一个极

① 《历史与阶级意识》,第84页。

② 同上书,第103页。

③ 同上书,第40页。

④ 同上书,第77页。

端：一方面，它不主张社会革命，而是寄希望于个人伦理水平的提高来实现社会主义，其目光完全停留在个人和社会的局部现象上；另一方面，它无限夸大主体的力量，相信奇迹会改变一切。乍看上去，它似乎极端蔑视客观法则的力量，实际上，正是在客观法则的重压下，主体意识茫然失措地表现自己。这两个极端看起来是正相反对的，实际上，“它们经常是一起出现的，它们之间有一种内在的联系。”^①

在“再版序言”中，卢卡奇回忆说，他当时是把物化作为异化(alienation)的同义词来使用的，然而，虽然两者密切相关，但无论从社会内涵和概念上来分析，都是不一致的。物化从属于客体化(objectification)，它本身不过是一种中性的现象，比如在任何实践活动中，都伴有客体化现象的发生。“只有当客体化的形式在社会中获得了使人的本质与他的存在相冲突的功能，只有当人的本性被压抑、变形和伤残时，我们才能谈到异化的客观的社会条件，谈到作为不可抗拒的结果的内在异化的全部主观标志。”^② 由于卢卡奇没有把异化与物化、客观化严格区别开来，所以，他既不可能揭示造成异化的根源，又不可能找到消除异化的道路。他的异化理论后来之所以被唯心主义思想家海德格尔等所利用，决不是偶然的。

(三) “渴望总体性”

如何冲破物化意识的束缚，唤起无产阶级创造历史的主动性和巨大的热情呢？卢卡奇强调，在思维方法上，必须先有一个根本性的转折。这就是说，要回到马克思的方法上去。他认为，马克思的辩证方法的核心是“总体性”(totality)：“总体性的范畴，整体对部分的无所不在的优先性，是马克思从黑格尔那里接受过来，而又卓越地把它转变为一个全新的科学的基础的方法论的实质。”^③

卢卡奇的总体性理论的主要内容可以概括如下：

第一，总体性范畴是具体的，它是“现实的概念复制品”(the conceptual reproduction of reality)^④。卢卡奇的这一见解主要来自黑格尔。他认为，黑格尔在《精神现象学》和《逻辑学》中倡导的是一种新的“具体概念的逻辑”，亦即“总

① 《历史与阶级意识》，第 77 页。

② 同上书，第 xxiv 页。

③ 同上书，第 27 页。

④ 同上书，第 8 页。

体性的逻辑”(the logic of totality)^①。

基于这样的见解,卢卡奇也常把总体性称作“具体的总体性”(concrete totality)。他说:“具体的总体性是支配现实的范畴。”^②这就告诉我们,卢卡奇的总体性范畴是专门用来指称社会现实,尤其是资本主义社会的社会现实的,决不能站在社会现实之外去索解他的总体性范畴。所以,他说,总体性即是“被视为一个过程的社会整体”^③。

第二,总体并不排斥部分的多样性,但总体总是优先于部分。卢卡奇说:“我们重申:总体性的范畴并不把它的各种要素归结为一个无差别的统一体。”^④总体是具体的,而不是抽象的,因而它不但不排斥部分的多样性,反而以多样性为自己的前提。

如前所述,在物化意识的笼罩下,人们常常只见树木,不见森林;只见部分,不见总体。所以,重要的是强调总体的压倒一切的优先性:“只有把社会生活的孤立的事实看作历史过程的各个方面,并把它们综合进一个总体的时候,事实的知识才有希望成为现实的知识。”^⑤在卢卡奇看来,马克思的辩证法在科学中所实现的革命主要体现在对总体的优先性的强调上。正是凭借总体的方法,马克思穿破了物化意识的浓雾,洞见了资本主义社会的整个现实。

可是,在工人运动中产生的经济宿命论,作为物化意识的表现形式之一,却片面地强调社会现实(总体)中经济因素(部分)的优先性。卢卡奇认为,这种对经济因素,特别是对经济运动法则的片面强调,必然钝化无产阶级对整个资本主义社会现实的洞察力和批判力,消解无产阶级的革命性和主体性。因此,他这样写道:“构成马克思主义和资产阶级思想之间的决定性区别的,不是历史解释中经济动机的优先性,而是总体性的观点。”^⑥只有马克思的总体的方法才能使无产阶级超越单纯经济主义的视野,达到对资本主义社会的整体上的把握。

第三,总体性范畴所指称的现实是一个动态性的社会发展过程。如果说,物化意识力图把现实理解为一些不变的、孤立的事实的堆积的话,那么,总体性的方法则强调现实是一个不断向前发展的过程:“只有总体性的辩证的概念

① 《历史与阶级意识》,第142页。

② 同上书,第10页。

③ 同上书,第22页。

④ 同上书,第12页。

⑤ 同上书,第8页。

⑥ 同上书,第27页。

能够使我们把现实理解为一个社会过程。”^① 卢卡奇还进一步强调,历史过程并不在我们之外,恰恰相反,它正是由我们的行动构成的。人不是历史过程的消极旁观者,而是它的积极的参与者。正是在这个意义上,他说:“保持对总体性的渴望,也就是说,行动在客观上要指向总体的转变。”^② 易言之,要用革命斗争来推动整个资本主义社会现实的改变。

第四,渴望总体性也就是渴望领导权。研究卢卡奇的不少论者都未深入探究他的总体理论与领导权(hegemony)理论之间的内在联系。事实上,领导权的概念正是社会现实总体性的最高表现。无产阶级要从总体上把握资本主义社会,就必须对资产阶级的领导权,这一社会总体的化身获得清醒的批判意识,因为“资产阶级领导权确实包括了社会总体,它力图按自己的利益来组织整个社会”^③。要言之,渴望总体性也就是渴望夺取资产阶级的领导权,以便从总体上改造资本主义社会。

卢卡奇的总体理论对他同时代的和以后的西方马克思主义者产生了深远的影响。可是,在“再版前言”中,他却作了自我批评,认为把总体性的优先性凌驾于经济的优先性之上,是对马克思主义辩证法所作的黑格尔式的曲解。确实,卢卡奇的总体理论,作为他的唯心主义的主-客体辩证法的一个组成部分,也是黑格尔化的,因为它低估了个体的地位和作用。

(四) 无产阶级:主体与客体的统一体

在明白了社会历史进程是一个有机的总体这一点之后,卢卡奇又进一步追问道:谁最有资格来充分地领悟这一总体呢?他回答说:“现实仅仅作为一个总体时才能被理解和领悟,而仅仅只有一个本身是总体的主体才有能力加以领悟。”^④ 这是不是说,存在着两个总体呢?其实并不,这是一而二,二而一的事情。作为社会历史进程的总体是唯一的,但从黑格尔的实体即主体的见解可知,它同时又是主体,它能自己认识自己,自己领悟自己。从被认识的角度去看社会,社会就是一个“被认识的总体”(the totality to be known);从它能自己认识自己的角度去看,社会又可以说是一个“能认识的总体”(the knowable totality)。

那么,在社会历史进程内部,究竟由哪一个因子来充当大脑的作用,从而

① 《历史与阶级意识》,第13页。

② 同上书,第175页。

③ 同上书,第65页。

④ 同上书,第39页。

使总体获得对自己的认识或自我意识呢？这个因子是不是生活在社会中的“个人”呢？显然不是。卢卡奇说，“从个人通往总体的道路是没有的。”^① 那些强调个人的主体性的人只能退回到康德那里去。那么，这个有资格领悟总体的因子到底是谁呢？卢卡奇写道：“只有阶级才能积极地领悟社会现实并整个儿地把它加以转变。”^② 这里说的阶级也就是指无产阶级。

在卢卡奇看来，无产阶级是社会和历史演进过程中的“同一的主-客体”（the identical subject-object）。说无产阶级是“客体”，因为它是整个社会历史进程，特别是大工业生产的产物；说它是“主体”，因为只有它才有资格充当整个社会现实的认识者和改变者。所以卢卡奇说，“这个同一的主-客体；这个行动的主体；这个发生中的‘我们’，就是无产阶级。”^③

可是，无产者的自发意识处在物化意识的重压下是不可能领悟社会现实总体的，只有自觉的“阶级意识”（class consciousness）才能领悟这个总体，并在实践中把它加以改变：“意识（无产阶级的实践的阶级意识）是构成那个变化过程的必要的、不可或缺的组成部分。”^④ 也只有自觉的“阶级意识”才能真正使无产阶级成为“同一的主-客体”，肩负起认识并改造社会的重任。卢卡奇还强调，党是无产阶级阶级意识的真正的承担者。

在“再版序言”中，卢卡奇对自己早年提出的、把无产阶级理解为“同一的主-客体”的见解进行了自我批评，认为这种表述方式还纯粹是黑格尔式的，“并不是克服唯心主义结构的唯物主义的产物”^⑤。同样是肯定无产阶级的历史主动性，卢卡奇的论述同传统的马克思主义者的论述之间存在着很大的差距。传统的马克思主义者是从生产力和生产关系矛盾运动的必然规律、从无产阶级的经济地位出发来阐述无产阶级的历史使命的，而卢卡奇则是从人的自我意识和自我觉醒出发来加以论证的，这里充分体现出韦伯思想对他的影响。

（五）革命实践：社会现实的改变者

在《历史与阶级意识》中，实践概念占有中心的地位，它的主要含义如下：第一，实践主要指的是无产阶级的革命斗争。卢卡奇认为，马克思主义是

① 《历史与阶级意识》，第 28 页。

② 同上书，第 39 页。

③ 同上书，第 149 页。

④ 同上书，第 204 页。

⑤ 同上书，第 xxiii 页。

一种社会革命的理论,因此,马克思所讲的实践亦即无产阶级的革命行动。他强调,无产阶级在达到自觉的阶级意识后,还必须诉诸行动,诉诸革命实践,以便从根本上改变社会现实。

正是基于这样的观点,卢卡奇对恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书中提出的“实践即实验和工业”的见解进行了非难。他写道:“恩格斯的最深的误解在于他的关于工业和科学实验的行为构成辩证的、哲学意义的实践的信念。”^①

第二,实践和理论统一在历史进程的转变中。卢卡奇说:“一个总体化观点的破坏会中断理论和实践的统一。”^②从总体的观点看来,历史发展进程及其他的转变体现在理论和实践的辩证关系中,因为历史活动是由人的目的性活动构成的,这些活动正是思维和存在、理论和实践的统一。

从这样的见解出发,卢卡奇抨击了反映论的观点,认为这一观点割裂了思维与存在、理论与实践的关系。事实上,思维与存在、理论与实践是社会历史进程的同等重要的侧面,不存在前者反映后者的问题。思维和理论并不是实在的消极的反映者,它们同样参与历史的创造,参与对实在中尚未产生的新东西的创造:“当生成的真理是需加以创造但还未诞生的将来时,当它作为新东西尚居留在将被实现(由于我们意识的帮助)的倾向性中时,思维是否反映的问题就显得毫无意义。实在的确是思维正确性的标准,但它还不存在,它正生成着,而要生成,就需要思维的参加。”^③

第三,实践是总体的转变者。卢卡奇说:“……渴望总体性,也就是说,行动在客观上要朝着总体的转变。”^④在无产阶级的革命斗争中,判断一种实践活动是正确的还是错误的,全看它在总体的转变(即夺取资产阶级国家领导权)的过程中所起的作用如何。物化意识的根本危害正在于掩蔽革命实践活动与总体转变之间的内在联系,从而把实践的目的局限在一些局部的、低层次的问题上。只有阶级意识才能把实践活动导向总体的转变,正是在这个意义上,卢卡奇说:“一个行动在功能上是否正确或错误,归根结蒂取决于无产阶级意识的发展。”^⑤

在“再版序言”中,卢卡奇对早年的实践观进行了自我批评。一方面批评

① 《历史与阶级意识》,第132页。

② 同上书,第39页。

③ 同上书,第204页。

④ 同上书,第175页。

⑤ 同上书,第199页。

了它的狭隘性和激进性,认为它具有救世主式的乌托邦主义的倾向;另一方面又批评了它的宽泛性,认为它没有抓住实践的基本形式——劳动深入开掘下去。卢卡奇说:“我没有认识到,如果不以真正的实践为基础,不以作为其原始形式和模型的劳动为基础,过分夸张实践概念总会导致它的反面:重新陷入唯心主义的冥想之中。”^①

综上所述,卢卡奇在《历史与阶级意识》中提出了这样一种“马克思主义”:它以抽象的人作为历史的主体;以主体及由主体构成的客体之间的相互作用作为历史的根本动力;历史发展的目标是实现主体与客体的同一;无产阶级的历史地位不在于它是先进生产力的代表,而在于它是社会总体的代表,提供了主体和客体的同一;无产阶级和人类的解放的根本问题不在于推翻剥削制度,而在于把握“总体意识”以克服“物化意识”。这种“黑格尔式的马克思主义”的倾向,是与他在政治上早就被列宁批评过的极“左”倾向相一致的。在20世纪初的历史背景下,这种极“左”倾向是被当时欧洲革命的暂时失败而弄得沮丧不堪的小资产阶级狂热情绪的反映。

二、《青年黑格尔》(1948)

这是卢卡奇一生哲学思想发展中的一部重要的著作。它是作者在苏联马克思恩格斯研究院工作期间写下的博士论文,完稿于1938年秋天。由于第二次世界大战的爆发,这部书的手稿延至1948年才正式出版。在出版前,卢卡奇重新修改并校订了这份十年前写下的手稿。

这本书的写作并不是内心一时冲动的产物,而是作者对哲学史和哲学现状长期思索的结果。在“导论”中,卢卡奇开宗明义地指出:“在马克思主义哲学史中,德国古典哲学的起源和发展史是一个重要的但尚未解决的难题。”^②在德国古典哲学中,黑格尔的哲学不仅具有集大成的性质,而且与马克思主义学说的诞生有着直接的联系。

可是,在黑格尔逝世后,他的学说中的许多有价值的东西却被埋没了。在叔本华和某些新康德主义者那里,黑格尔成了“一条死狗”,他的辩证法则成了神经错乱的胡说八道。20世纪初,当资本主义的发展进入帝国主义的阶段,

^① 《历史与阶级意识》,第 xviii 页。

^② 卢卡奇《青年黑格尔》,麻省理工学院出版社1976年英文版,第 xiv 页。

对黑格尔学说的研究又出现了复兴的局面,这主要表现在某些新康德主义者和新黑格尔主义者的著作中。然而,在卢卡奇看来,这种复兴一开始就带有两种不正确的倾向:一种倾向是“把德国古典哲学的整个发展归结到康德的水平上”^①,实际上贬低了黑格尔哲学的历史地位,这尤其表现在新黑格尔主义者格洛克纳的著作中;另一种倾向是把黑格尔的学说,特别是他的辩证法思想神秘化、非理性化。这一倾向最典型地表现在另一位新黑格尔主义者克罗纳的著作中,其源头则是生命哲学的代表人物之一狄尔泰在1906年出版的那本论青年黑格尔的小册子。

这样一来,问题的焦点就集中到对青年黑格尔及其辩证法思想的评价上。卢卡奇认为,所有这些思想家都忽视了青年黑格尔的经济思想,忽视了他的经济思想和辩证法思想之间的内在联系。而这正是黑格尔学说乃至整个德国古典哲学最伟大的理论贡献之所在。卢卡奇说,黑格尔“是试图认真地把握英国工业革命的唯一德国思想家;也是在古典英国经济学的问题和哲学及辩证法之间建立联系的唯一的人”^②。

卢卡奇之所以要写《青年黑格尔》这部著作,并把该书的副标题定为“对辩证法与经济学关系的研究”,目的正是为了揭示出黑格尔学说中这最有价值的一面,从而沿着马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中的思路,把整个德国古典哲学的研究提高到一个崭新的水平上。

《青年黑格尔》全书由四个部分构成,分别论述了青年黑格尔思想发展的四个不同的时期,在每个时期中都突出了青年黑格尔思考的中心问题。

(一) “实证性”概念的提出

卢卡奇考察的青年黑格尔思想发展的第一个阶段是伯尔尼阶段(1793—1796)。他告诉我们:“在黑格尔的伯尔尼时期的著作中,真正重要的中心问题是‘实证的’宗教的问题,尤其是‘实证的’基督教的问题。”^③

黑格尔在这个时期中经常使用的“实证性”(positivity)概念到底是什么意思呢?黑格尔说:“一种实证的信仰是一个宗教命题的体系,这些命题之所以适合于我们,因为它们是通过一个我们不能加以嘲弄的权威向我们讲授的。这一概念首先蕴含着一个宗教命题或真理的体系,这些命题或真理是独立于

① 《青年黑格尔》,第 xvii 页。

② 同上。

③ 同上书,第 18 页。

我们自己的见解之外的,但我们必须把它们认作真理加以把握,即使没有人理解它们,甚至没有人把它们作为真理,然而它们仍然是真理。人们经常说这些真理是客观真理,需要它们是因为它们会变成主观真理,变成为我们的真理。”^①

卢卡奇引证了黑格尔的这段重要的论述,强调在黑格尔那里,实证性的基本含义是“主体的道德自律的中止”^②。也就是说,人作为主体丧失了自己的独立思考能力、意志自由和尊严,屈从于一种外在的强制的信仰。这种信仰作为一种客观的、不容违背的精神力量与主体相对峙。

在卢卡奇看来,黑格尔主要把实证性概念引入到对宗教的分析批判中。当然,黑格尔并没有把实证性作为一切宗教的一切历史形态所共有的特征。实证性本身也是一个历史概念,它主要是对近代宗教而言的。古代宗教(如古希腊的宗教)并不把教义强加于人,因而是充分肯定人的自由和尊严的。黑格尔认为,这样的宗教并不具有实证性。随着财富的积累和贵族阶级的形成,随着古代社会民主精神的消退和个体自由的丧失,宗教也经历了根本性的蜕变。近代宗教的共同特征是实证性。教会的巨大势力和教义的独断性及对个人理性与自由的压抑,是实证的宗教的基本特征,这尤其表现在近代基督教中。

卢卡奇认为,青年黑格尔提出的实证性概念具有极为重要的理论意义和现实意义。首先,实证性作为一种僵死的、无生命的客观性与主体相对立,这里蕴含着主客体关系辩证法的萌芽。黑格尔把实证性概念引入到对宗教,特别是对宗教道德的分析中,这表明他的辩证法思想一开始就不是一种空洞的形式或游戏,而是具有丰富的社会历史内涵的。其次,近代宗教和道德观念所具有的实证性,近代人的自由和尊严的丧失并不是偶然的现象,而是人的社会行为发展的必然结果。正如卢卡奇所说的,“实证性决不是某种从外部引入到人类历史中去的东西”^③。第三,黑格尔力图揭示出基督教的实证性形成过程中的社会历史条件的变化。伯尔尼时期的黑格尔还不能对社会经济生活进行系统的考察,但他对财富、战争、政治权力和制度制度的分析表明,他努力从现实生活本身出发来说明基督教实证性的起源。所以,卢卡奇说:“从对早年黑格尔如此关键的实证性概念中可以看出唯物主义的优先性。”^④

当然,卢卡奇也指出,在黑格尔那里,实证性是一个模糊不清的概念,它没

① 诺尔编《黑格尔早期神学著作》,图宾根 1907 年德文版,第 233 页。

② 《青年黑格尔》,第 18 页。

③ 同上书,第 82 页。

④ 同上书,第 77 页。

有把“真正的客观性”(true objectivity)与“作为崇拜对象的客观性”(the objectivity of fetish objects)严格区分开来。

(二) 转向对“市民社会”的研究

在法兰克福时期(1797—1800),青年黑格尔的思想发生了较大的变化,他的理智的地平线大大地拓宽了。在伯尔尼时期,他的社会历史观主要建基于对法国革命的思考,在法兰克福时期,英国经济的发展也成了他的社会历史观的一个有机的组成部分。

这是不是意味着黑格尔已经放弃了对实证性问题的思考了呢?并不。卢卡奇写道:“‘实证性’这个老问题作为一个中心问题在这里重新出现了,但比起伯尔尼时期来,它被给予更复杂、更矛盾和更富于历史感的处理。这个问题现在引导黑格尔更深入地去研究活跃在市民社会(civil society)中的主导力量:它导致了对经济问题的研究。”^①具体地说来,就是对私有财产,后来则是对劳动问题的研究。

在青年黑格尔的思想历程中,实证性的问题始终占据着中心的位置,但在法兰克福时期,他思考这个问题的重点不再落在实证宗教的种种具体表现上,而是落到实证性产生的社会生活背景中,落到如何克服实证性的问题上。正是这些问题强迫他去研究市民社会,即研究人与社会的最基本的关系——经济关系。

可是,正如卢卡奇指出的,由于黑格尔的直接的学生中没有一个是真正对经济问题感兴趣的,因此,黑格尔在法兰克福时期研究市民社会和经济理论的第一手资料几乎都散佚了。根据罗申克朗茨的记载,黑格尔对经济问题的研究始于法兰克福时期,他最初感兴趣的是英国的经济问题,经常阅读这方面的报纸,并作了大量的笔记。然而,他的兴趣并没有局限在这里,他还热衷于对经济理论本身进行研究。黑格尔在这个时期形成的关于市民社会的本质、关于劳动及劳动分工、关于财产和税制等问题的见解表明他受到了英国经济史学家斯图亚特经济理论的重大影响,亚当·斯密的劳动理论也引起了他的高度重视。

黑格尔对市民社会的研究使他的哲学观发生了急剧的变化。在法兰克福初期,他提出了“爱”(love)的概念,试图用主观上的情感去克服僵死的、外在的实证性,重新创造出人与人之间、人与社会之间的活生生的关系。正如卢卡奇

^① 《青年黑格尔》,第99页。

所说：“黑格尔把爱认作是生存的最高点，爱能克服世界上所有僵死的和‘实证的’东西。”^① 在法兰克福后期，“爱”的概念逐步被“命运”(Fate)的概念所取代。黑格尔在对市民社会的解剖中逐步认识到，人们的经济生活及他们相互间的经济关系是一种不可违抗的“命运”。主观上的情感力量并不能克服作为无生命的客观力量的实证性，必须在客观性中区分出实证的客观性和非实证的客观性，努力用后者来扬弃和克服前者。这一想法进一步引导黑格尔去探索社会历史运动中蕴含着种种客观的矛盾和冲突，同时，也开始与特别注重主观性的康德和费希特的哲学分道扬镳。在《基督教的精神和它的命运》(1799)一书中，黑格尔批判了康德的苍白无力的道德学说，在以后于耶拿发表的《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差异》(1801)一书中，则进一步抨击了费希特的主观唯心主义思想。

这是一方面。另一方面是，对市民社会的剖析使黑格尔获得了一个从总体上来理解、把握资本主义社会的制高点。卢卡奇写道：“我们不应忘记，黑格尔的思想在法兰克福时期不管走得多么远，他始终从总体上来理解资本主义社会的问题，并把这一社会理解为一个过程。”^② 正是这种总体性的视野，蕴含着对实证性的扬弃。总之，从哲学和经济学的角度出发研究市民社会的结果是，青年黑格尔的辩证法思想进一步深化了，并且获得了更丰富的现实感。

(三) 对“劳动”问题的沉思

在耶拿第一时期(1801—1803)，青年黑格尔是和谢林站在同一条战壕里的，他们一起批判费希特的主观唯心主义，把客观唯心主义视为哲学发展的最高形式。然而，正如卢卡奇指出的，在这一批判的过程中，黑格尔与谢林分裂的种子已开始萌发了。谢林关注的是自然、艺术和宗教的问题，实际上他的思想成了当时德国浪漫主义思潮中的一个有机的组成部分；黑格尔当然也关心这些问题，但他摆脱了浪漫主义的影响，他的目光比谢林更富于现实感。如前所述，早在法兰克福时期，他已开始致力于对经济问题的研究，并受到亚当·斯密的劳动理论的影响，在耶拿第一时期写下的《伦理体系》和《实在哲学》中，黑格尔深入地探讨了“劳动”(labour)这一实践活动的基本形式和政治经济学中的核心问题。卢卡奇指出，在经济学研究中，黑格尔是亚当·斯密的追随者，但他借助于哲学上的深厚的批判力，在不少见解上都超出了亚当·斯密。根据他

① 《青年黑格尔》，第121页。

② 同上书，第204页。

的看法,黑格尔劳动理论的要点如下:

1. 劳动是人的自我创造活动

如果从经济学的角度来看问题的话,人们的生活是由“需求(need)”、“劳动”和“享受(enjoyment)”这三大部分构成的。劳动是需求和享受之间的中介。黑格尔强调,人和动物之间的区别在于劳动。动物只是把对象吃掉,消灭掉,满足自己直接的欲望,人则通过劳动,利用并改变自然界来满足自己的需求。劳动是人的自我创造活动。一方面,劳动的对象只有在劳动中和通过劳动才能转变为物,成为真正的人的对象;另一方面,也只有通过劳动,人才逐步脱离自然界和动物状态,把自己创造成为真正的人。卢卡奇说:“劳动的辩证法使黑格尔认识到,人类只能通过劳动走向上发展的道路,实现人的人性化和自然的社会化。”^①

2. 劳动是因果性和目的性的统一

德国古典哲学家都十分重视对目的性问题的研究。康德在《判断力批判》中比较系统地探讨了这一概念,谢林也很重视它,但他们较多地在艺术、伦理的领域中考察它。卢卡奇认为,青年黑格尔的卓越贡献之一是把目的性的概念引入到经济学,特别是劳动问题中,从而得出了不同凡响的结论。黑格尔发现,人的劳动都是有目的的,这尤其表现在人对工具的使用中。因为任何工具的制造和运用都蕴含着人的特定的目的。但这种目的并不是随心所欲的,它是以自然界的法则——因果律为基础的。劳动过程决不能超越因果性的界限。所以,卢卡奇说:“黑格尔对人的劳动过程的具体分析表明,因果性和目的性的二律背反实际上是一对辩证的矛盾,在这对矛盾中,支配着客观实在的复杂样态的法则,在运动中,在它自己不断再生产的过程中呈现出来。”^② 卢卡奇还进一步指出,在因果性和目的性统一的思想中,还蕴含着黑格尔后来加以发挥的必然与自由相统一的观点。

3. 劳动分工引发的社会问题

黑格尔不仅探讨了劳动过程中主体和客体之间的辩证关系,而且也敏锐地思考了资本主义大机器生产中劳动分工带来的社会问题。从积极方面看,劳动分工大大提高了劳动生产率,同样数量的大头针,原来需要一百个人制造,现在只要十个人就行了;分工和交换也使人们之间建立了普遍的联系,因为个人的劳动已得到全社会的承认。从消极方面看,黑格尔指出:“劳动的价

^① 《青年黑格尔》,第 327 页。

^② 同上书,第 346 页。

值是随着劳动生产率的提高而成反比例下降的。劳动就是这样绝对地变得越来越死气沉沉,它成为机器劳动,个人自己的技能受到极大的限制,而工厂工人的意识则下降到极其愚钝的水平。”^① 这样一来,在特定的经济关系中,劳动从人的自我创造蜕变为自我否定。黑格尔还进而分析了贫富两极的分化,指出:“工厂、工场的存在正是以一个阶级的贫困为基础的。”^② 工人劳动的产物作为异己的对象与工人相对立,这里似乎又返回到黑格尔一直在思考的中心问题——“实证性”概念上去了。但是,黑格尔发现,这个模糊的概念已经不能表达他所要表达的东西了。于是,他采用了一个新的概念——异化。异化概念的提出进一步深化了黑格尔的辩证法思想。

(四) “异化”学说的形成

在耶拿第二时期(1803—1807),青年黑格尔的思想继续向前发展,并进而与谢林划清了界限。在1805—1806年的讲演中,黑格尔已摆脱了谢林的哲学术语,在1807年出版的《精神现象学》中,他的思想与谢林公开决裂了。

青年黑格尔之所以能在哲学上自成一家,正是他的深刻的辩证法思想使然。可是,卢卡奇强调,不能泛泛地理解黑格尔的辩证法,必须把它与他的经济思想合起来理解,只有这样才能真正把握他的辩证法思想所包含的丰富的社会历史内涵。卢卡奇说:“在理解黑格尔的历史哲学时,最重要之点是,辩证法的现象不是一般的生活的一种功能,而是社会和个人生活的资本主义的‘外化’和异化的产物,也就是说,自我意识只能达到自己,并只能把自己看作这一异化中的客观实在的一个部分。”^③ 卢卡奇的分析表明,黑格尔在耶拿第二时期的辩证法思想的核心是异化概念。

在《青年黑格尔》一书中,卢卡奇没有严格地区分 Entäußerung(外在化)和 Entfremdung(异化)这两个用语,认为它们都可翻译成英语中的 alienation(异化)一词^④。按照卢卡奇的看法,在《精神现象学》中,异化概念主要有三种含义:

第一,它牵涉到与人的劳动和其他经济或社会活动有关联的复杂的主体-客体关系,这实际上是社会及其发展的客观性的问题。黑格尔的成就是建立了主体性和客体性之间的辩证关系,从而超越了旧唯物主义撇开主体性来谈

① 《耶拿实在哲学》I,莱比锡1931年德文本,第239页。

② 同上书,第257页。

③ 《青年黑格尔》,第497页。

④ 同上书,第538页。

论客体性的形而上学的视界。

第二,它专指资本主义社会经济生活中出现的无限崇拜客观性、崇拜物的现象。卢卡奇认为,黑格尔在这个意义上使用的异化概念,与马克思后来在《资本论》中提出的“拜物教”(fetishism)概念具有类似的含义。当然,黑格尔并没有像马克思那样,从阶级冲突的角度来认识、分析这种现象,但他无疑看到了资本主义经济本身蕴含着的深刻的矛盾,看到了工人在劳动中的自我否定。正是这方面的卓越见解使青年黑格尔的思想成了现代人本主义思潮的一个发祥地。

第三,它被赋予广泛的哲学上的含义,与“物性”(thinghood)或“客体性”(objectivity)的意思相近。在这个意义上,黑格尔把自然和社会都看作是精神异化的产物。问题是,他否认了自然在时间中的展开,只承认社会本身有历史发展,这显示出他的辩证法思想的某种不彻底性。

通过《青年黑格尔》一书的写作,卢卡奇不仅纠正了黑格尔研究中存在的种种偏向,提出了重估德国古典哲学遗产,特别是黑格尔哲学遗产的根本性问题,而且也极大地提高了自己的哲学素养。在《历史与阶级意识》中,虽然卢卡奇敏锐地提出了“物化”问题,但他当时还没有读过马克思的《1844年经济学—哲学手稿》,也没有研究过青年黑格尔关于劳动与异化的思想,因此他关于“物化”的思考缺乏深厚的理论基础,在提法上也显得模糊不清。三十年代初,当卢卡奇在莫斯科马克思恩格斯研究院参与马克思《手稿》的整理时,由于认真研读《手稿》,思想发生了重大的变化。马克思的《手稿》也是他研究青年黑格尔的触媒之一。

从这里我们可以发现卢卡奇思想发展的线索。《青年黑格尔》一书之所以对于卢卡奇说来具有特别重要的意义,是因为他从黑格尔和马克思这两个伟大的先行者那里自觉地接受了哲学研究与经济学研究联盟的思想。这一思想构成了卢卡奇以后理论研究中的基本态度,也成了他批判形形色色的现代西方哲学思潮的出发点。

三、《存在主义还是马克思主义?》(1951)

从时间上看,这本书是在《青年黑格尔》之后出版的,其实,它也是作者在苏联停留时期逐步写成的。全书由以下四篇论文组成:一、《资产阶级哲学的危机》;二、《从现象学到存在主义》;三、《存在主义道德的破产》;四、《列

宁的认识论和现代哲学问题》。如果说,《青年黑格尔》是卢卡奇从马克思到黑格尔的一种理论追溯的话,那么,《存在主义还是马克思主义?》则是他对当代理论思潮,特别是存在主义思潮的一种批评性的反思。在这里作为指导思想的,不光是马克思主义的唯物史观,还有列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中所倡导的辩证唯物主义的基本见解,特别是列宁的反映论的思想。

正如作者在“序言”中反复重申的那样,《存在主义还是马克思主义?》一书并不打算对当代哲学思潮作出全面的、系统的检视,它的目的是辨明马克思主义与存在主义争论的焦点,指出当代哲学发展的根本出路之所在。

根据卢卡奇的看法,在当代哲学中,旧唯物主义已经被克服了,客观唯心主义则被以存在主义为代表的主观唯心主义所取代,但主观唯心主义又由于失去对未来的估计而完全陷入悲观主义。这样,哲学上的论战就获得了新的形式,即在存在主义与辩证唯物主义之间展开了。卢卡奇说:“在这样的历史条件下,产生了三类主要的问题。在认识论的领域里,对客观性的研究占主导地位;在道德方面,进行着拯救自由和人格的努力;最后,按照历史哲学的观点,在反对虚无主义的斗争中,需要对未来作出新的估计。”^①从辩证唯物主义的立场出发,批评存在主义在这三大问题上的错误见解,构成《存在主义还是马克思主义?》一书的基本内容。

(一) 虚假的客观性

卢卡奇认为,西方哲学的发展在进入了帝国主义阶段后,陷入了深深的危机和不安之中,哲学失去了轨道。一方面,哲学把自然科学中的任何新发现都拉入到唯心主义的怀抱之中;另一方面,法西斯主义的世界观正是在某些哲学流派的影响下形成和发展起来的。

从理论上讲,资产阶级哲学的危机的基础潜伏在它的认识论中:“从认识的观点看来,前一时期的主观唯心主义在帝国主义阶段仍然构成认识论的基础。”^②卢卡奇认为,这种现象的出现并不是偶然的,由于知识分子(包括自然科学家)越来越远离物质生产劳动,因而他们通常抛弃了素朴实在论的立场而倒向主观唯心主义。当然,帝国主义时期的不少哲学流派虽然在认识论上坚持主观唯心主义的立场,但在方式上却起了很大的变化。它们反对认识上的形式主义,批评彻底的不可知论,提倡认识上的某种客观性。从外观上看来,

① 《存在主义还是马克思主义?》,1961年法文版,第15页。

② 同上书,第41页。

表现为一种严格的科学性,实际上,它们主张的仍然是“虚假的客观性”(La pseudo-objectivité),其具体表现如下:

第一,在唯物主义和唯心主义之外寻求“第三条道路”。

在思维与存在关系的问题上,究竟思维是第一性的(唯心主义),还是存在是第一性的(唯物主义)?这是一个非此即彼的问题。但当代哲学中的不少流派却力图回避这一问题,这尤其表现在存在主义这一流派中:“存在主义源于现象学本体论,代表了帝国主义阶段所固有的哲学上的‘第三条道路’在当今的顶点及其最精巧的形式。”^①

乍看起来,作为存在主义思潮的理论基础的现象学,经常在谈论认识的客观性和意识的意向性,但细加分析,就会发现这种客观性完全是虚假的:“即使在属于这一派的最认真、最客观的人们中,由于这种方法在不知不觉间把所有社会因素统统排除掉,结果就把孤立化的个人的意识与物以及人的混沌状态对立起来。所以,能在这种混沌状态中创造出秩序的,只有进行思考的主观。归根结蒂,被认为已经超越了唯物主义和唯心主义的这个著名的‘第三条道路’,以及同样著名的现象学的客观性,最终恰恰把我们拉回到新康德主义那里。”^②

海德格尔的基本本体论似乎很注重客观性,其出发点“此在”(Dasein)看起来讲的是人的存在,实际上并不是存在的客观状态,而是人的意识存在的一种现象形式。所以,在卢卡奇看来,基本本体论是“披着假客观性外衣的肆无忌惮的主观主义”^③。萨特虽然比海德格尔更重视人与自然之间的实践关系,但他往往通过人与自然界共在的证明方式,使自然界从属于人的意识。在讨论到社会问题,如劳动、阶级意识时,萨特认为它们不过是心理学方面的现象,并不具有本体论方面的意义。所以,卢卡奇嘲讽说:“萨特不愿给劳动、阶级意识去掉括号”^④。

由于对存在,特别是对存在中的社会实在部分取含糊态度,存在主义者所谈论的认识论中的客观性归根结蒂是虚假的。

第二,倡导直观和非理性主义。

卢卡奇说:“帝国主义阶段的哲学把直观作为其客观方法的核心。”^⑤直

① 《存在主义还是马克思主义?》,第18页。

② 同上书,第79页。

③ 同上书,第94页。

④ 同上书,第81页。

⑤ 同上书,第55页。

观之所以能取得这样优越的地位,因为它是对前一时期中普遍流行的认识论上的形式主义的一种反拨。认识论上的形式主义习惯于对认识现象进行纯思辨的、非辩证的分析。可是,人的思维不可能永远停留在那些抽象的概念上,它要求把握客观的、具体的内容,于是,直观成了人们寻求认识中的客观性的一个工具。

卢卡奇认为,从心理学上看来,直观只是科学认识方法的一部分,无非是作为潜意识的思维过程突然浮现到意识上来而已。但当代哲学家,特别是现象学和存在主义的哲学家把直观抬高为认识客观实在的唯一的途径。这样做的结果,他们非但没有找到真正的客观性,反而进一步清洗了前一时期的认识论中的客观因素,达到了一种反科学、反理性的新的世界观:“这种新的世界观首先集中全力来推翻理性的支配。这种倾向的先驱就是叔本华、克尔凯郭尔以及哲学浪漫主义。”^①当代哲学中的非理性主义正是在片面强调直观的重要性的基础上形成起来的。

在当代哲学家的直观理论中,最能迷惑人的是胡塞尔的“本质直观”(Wesenschau)。卢卡奇说:“本质直观是以体验上直接的东西为绝对的出发点,对其结构、条件不加分析就想达到终极的抽象的直观内容,这种做法可以轻易地取得完全科学的客观性的外表。”^②实际上,它不过是一种逻辑神话,在完全撇开社会条件的情况下,是不可能真正获得客观的认识的。

那么,真正的认识论中的客观性又表现在哪里呢?卢卡奇写道:“认识的客观性问题,只有依靠关于反映独立于主观而存在的外部世界的人们意识的辩证理论,才能获得解决。”^③如果说,在《历史与阶级意识》中,卢卡奇对反映论持反对态度的话,那么在这里,在深入地研究了马克思、恩格斯和列宁的哲学思想,特别是列宁的《唯物主义和经验批判主义》之后,卢卡奇毅然决然地站到了维护马克思主义的反映论的立场上。卢卡奇意识到,如果不干脆停止同当代形形色色的认识论的空洞的争论,那就可能在争论中迷失方向。在卢卡奇看来,列宁对他同时代的各种错误的认识论的批判之所以具有极高的水平,因为他“断然排斥一切空洞的思辨而追溯到可以成为一切认识论基础的问题,即究竟存在是第一性的还是意识是第一性的问题”^④。

卢卡奇认为,列宁的反映论才真正以科学的方式解决了认识论中的客观

① 《存在主义还是马克思主义?》,第57页。

② 同上书,第76页。

③ 同上书,第16页。

④ 同上书,第244页。

性问题。当然,列宁的反映论不同于旧唯物主义的机械的反映论,其具体表现是:一方面,列宁强调反映不是简单的、直接的、照镜子那样死板的动作,而是复杂的、两重化的、曲折的、有可能使幻想脱离生活的活动;人的认识活动只能无限地接近客观实在而不能完全达到它。另一方面,列宁把实践作为检验认识的标准,并对实践活动中的目的性问题进行了深入的考察。因而,卢卡奇强调,真正代表新时代认识理论的,不是现象学和存在主义,而是列宁的学说。

(二) 绝对的自由

在当代哲学,特别是存在主义哲学中凸现出来的另一个重大问题是道德领域中的自由问题。海德格尔认为,人容易沉沦在日常生活中,拘执于“在者”而丧失对生活本身的长远意义的思考。人要获得精神上的真正的自由,就应该为自己固有的死而生活。卢卡奇引用斯宾诺莎下面这段论述批评了海德格尔自由观中包含的消极倾向:“自由的人考虑其他一切问题多于考虑死的问题。他的智慧不是关于死的考察,而是关于生的考察。”^① 萨特虽然在对待死的问题上不像海德格尔这样走极端,但他却就整个人的生存问题提出了一种“绝对自由”(La liberté absolue)的学说。

卢卡奇指出,萨特的自由观在冲击完全忽视个体作用的庸俗马克思主义的学说上是有积极意义的,但由于他把自由绝对化了,否弃了人的不自由的行为和任何形式的决定论,他就不知不觉地走到了另一个极端上,即倡导了一种关于自由的宿命论思想。所以,卢卡奇说:“萨特关于自由概念的假设夺去了自由本身的全部意义。”^② 自由成了一种完全形式化的、虚构的东西。

萨特的自由观构成其伦理思想的核心,尽管它是一种虚设的东西,但由于它强调的是个人的绝对自由,因而获得了在法西斯主义的统治下感到屈辱和痛苦的人们的普遍拥护。人们看不到萨特自由观的根本弱点,从而把自由与必然、个人与社会抽象地对立起来。卢卡奇写道:“人的自由问题同时也是社会历史的问题。对于自由,如果不把它当作人们以形形色色的社会形态为中介面对自然界进行的斗争,并根据其历史的社会的发展过程来理解的话,它就不可能具有具体的内容,并将失去它同必然性的具体的辩证关系。”^③ 在卢卡奇看来,真正的伦理学说应该协调自由与必然的关系,应该把自由置于主体无

① 《存在主义还是马克思主义?》,第95页。

② 同上书,第105页。

③ 同上书,第172页。

法选择的一定的客观社会历史条件的基础上加以说明。如果把自由的社会历史涵义抽空了,脱离一切时空条件来讨论个体生存中的自由,那就把自由变成了毫无意义的东西。

卢卡奇认为,存在着两种根本对立的自由概念:一种是存在主义的自由观,即把自由形式化、主观化;另一种是黑格尔和马克思所倡导的自由观,它强调自由的客观性和具体内容,特别着重于考察工人在劳动中发现的自由,指出这种自由才是被认识到的必然性的自由,才是真正的现实的自由。这两种对立的自由观是无法妥协起来的,只有沿着后一种自由观出发,才可能对社会生活作出科学的说明,才不至于在纯粹思辨中迷失了方向。

(三) 虚无的神话

卢卡奇告诉我们,存在主义之所以获得如此大的成功,一个重要的原因在于它所制造的“虚无的神话”(Le Mythe Du Néant)。

按照现象学的方法,客观实在性的问题被装进括号中而只考察精神活动及其意向性对象,这样一来,主体能够体验到的就只能是空虚,“于是,作为新的本体论的核心价值——虚无就会出现在我们的面前”^①。海德格尔以现象学本体论作为自己的出发点,因而把虚无和存在看作是同等重要的本体论范畴。在萨特那里,虚无并不是独立于存在之外的东西,而是与存在不可分离地联系在一起。

存在主义者看不到人的存在的丰富多彩、它的意义和真正的内容,也看不到自己的存在与他人的存在及整个社会存在之间的无数深刻的、有目的性的关系,他生活在一个自我中心化的贫乏的世界中,生活在一种孤立的自我体验中,“一个人的经验越是成为纯粹属于他自己的,成为纯粹内心的,那么这种经验就将越发失去一切内容,而消失在虚无之中”^②。存在主义者把虚无的神话扩展到人的全部生存过程之中,甚至断言,生存本身就是被抛入到虚无的状态中,因而人的生存成了纯粹偶然的、无意义的东西。也正是从这样一种基本见解出发,存在主义者强调,关于人的一切都是不可知的,他虽然承认科学的合法地位及科学知识的实用价值,但却主张,对于人和生存的现实关系这个重要的题目,任何科学都无法达到本质性的认识。在这里,虚无主义和非理性主义达到了某种意义上的合流。

^① 《存在主义还是马克思主义?》,第88页。

^② 同上书,第83页。

卢卡奇认为,虚无是一个神话,而且是资本主义社会所创造的一个特定的神话。存在主义者之所以对社会现实作出如此抽象化的、唯心主义的解释,正是无批判地服从于资本主义社会的基本现象——拜物教思想的必然结果。所谓拜物教,就是在资本主义经济结构中,人与人之间的关系表现为物与物之间的关系。人的关系被对象化和物化了,以致成了物件。这种虚假的物与物之间的关系被资本主义社会的意识形态所强化,在人的体验中,人的社会存在,人与人之间的客观关系反倒成了谜一样的东西。存在主义者面对着这个拜物教化了的、非人的社会,无力向前展望,也无力对这个社会的基础采取革命的态度,于是只能逃遁到主观世界中去,对现实和未来取虚无主义的态度。

按照卢卡奇的分析,拜物教思想不仅是存在主义的虚无主义态度的一个根本的来源,而且也是资本主义社会哲学总危机的一个根本来源。在这里,我们发现,物化、异化或拜物教,始终是卢卡奇关注的中心问题。

如何冲破拜物教思想的束缚呢?卢卡奇在列宁的认识理论中找到了答案。一方面,列宁继承了黑格尔和马克思的思想,强调了客观现实的总体性,指出要真正地认识事物,就必须把握、研究它的一切方面,一切联系和媒介,这就从根本上排除了资产阶级哲学家把客观现实片面化、虚无化的错误做法;另一方面,列宁紧紧围绕实践及劳动的问题来阐述其认识论见解,这就破除了那种纯粹从个人的主观体验出发的虚假的人道主义,形成了一种引导人类认识世界并改造世界的“战斗的人道主义”(humanisme combatif),从而为恢复“人的总体性”(totalité humaine)指出了明确的道路。

《存在主义还是马克思主义?》一书由于受到当时苏联整个文化背景,尤其是斯大林的某些见解的影响,对西方哲学思潮的评价比较低,在批评的措辞上也比较激烈,有简单化的倾向。但我们也必须看到,由于卢卡奇深入地钻研了青年黑格尔和青年马克思的著作,认真学习了列宁的哲学著作,特别是《唯物主义和经验批判主义》一书,他对西方哲学思潮的批评在某些方面仍然是击中要害并具有说服力的。

四、《理性的毁灭》(1954)

如果说,《存在主义还是马克思主义?》一书侧重于对现代德国哲学中的显学——现象学和存在主义的非理性主义倾向的分析的话,那么,《理性的毁灭》一书则以更恢宏的眼光追寻非理性主义在德国哲学中的起源、演化及其在现

代德国哲学中的种种表现。正如卢卡奇在该书“序言”中所提出的：“我们的任务是揭露一切导致‘国家社会主义世界观’的理智方面的准备工作，不管它们（表面上）距离希特勒主义可能有多么远，也不管它们（主观上）抱有这样的意图可能是多么少。”^①这就告诉我们，《理性的毁灭》一书的主旨是揭示希特勒的国家社会主义所蕴含的非理性主义在理论上，尤其是哲学上的起因，以便对人类及其精神文化的发展起一种警示作用。

在卢卡奇看来，这方面的工作无疑具有开创性的意义，因为它很难借助于前人的著作来进行。K·罗维特的新著《从黑格尔到尼采》（1939）虽然学识渊博，为深入研究德国哲学的发展史开了头，但他把尼采作为自己的历史叙述的终点，说明他既忽视了现实生活中正在发生的重大事件，也看不到德国哲学演化中的一些根本性的倾向，而这些倾向将对德国人的精神世界和现实生活产生严重的影响。正是在这个意义上，卢卡奇不无感慨地写道：“在这里，我们再次遭遇到一片晦暗，在这一晦暗中，所有的猫看起来都是灰色的。马克思主义的历史学家将会发现，当他们试图把握这一主题时，他们从这样的前期研究中得不到任何帮助。”^②

《理性的毁灭》一书取材宏富，篇幅浩大（英译本达865页）。它表明，卢卡奇不仅详尽地占有了德国哲学发展史的材料，而且经过艰苦深入的研究，原创性地勾勒出德国非理性主义的演化史，从而从一个角度揭露并摧毁了希特勒主义的理论基础。卢卡奇的论述主要是沿着非理性主义诞生和发展的历史线索来展开的。本书论述到的主要问题如下：

（一）何谓“非理性主义”？

“非理性主义”（irrationalism）这个术语是一个名词，它源自形容词“非理性的”（irrational）。卢卡奇认为，在德国古典哲学家中，费希特在晚年的《知识学》（1804）一书中使用过“非理性的”这一术语。虽然后来的个别法西斯主义分子千方百计地试图把费希特的名字放进他们的理论先辈的名单中，但晚年费希特的思想除了对现代德国哲学家拉斯克（Lask）产生过某种程度的影响外，并没有对德国哲学的发展进程形成实质性的内驱力。甚至谢林也只是把“非理性的”理解为“非绝对”（non-absoluteness）的同义词，并在贬义上使用过这一术

① 卢卡奇：《理性的毁灭》（Peter Palmer 英译），伦敦1980年英文版，第5页。以下凡引证此书的页码均出自这一英译本。

② 同上书，第16页。

语。至于黑格尔,则仅仅是在数学的意义上使用过“非理性的”这一术语。

在论述“非理性的”这一术语时,卢卡奇似乎把它作为一个自明的概念进行叙述,并没有对它的含义做出明确的分析,并很快地跳到了“非理性主义”的概念上。他这样写道:“‘非理性主义’这一口号作为一种哲学思潮或一个哲学流派等等的标记,是比较新的。据我所知,它首先出现在库诺·费舍(Kuno Fischer)的《费希特》一书中。在《哲学史》一书中,文德尔班(Windelband)也在题为‘非理性主义的形而上学’部分论述到谢林和叔本华。在拉斯克那里,这个术语甚至占据着更为重要的地位。尽管人们对这一广义的‘非理性主义’的术语一开始就有批评性的保留,但在两次世界大战之间,这个词却成了一个普遍地得到认可的术语,而它所指称的这一哲学思潮的历史,正是我们这本书所要探索的主题。”^①有趣的是,卢卡奇在这里也只是叙述了“非理性主义”这一术语出现的情况,也没有对它的含义做出明确的说明。在他的洋洋洒洒的论述中,我们能够捕捉到的不过是他对“非理性主义”的基本特征的描述:

非理性主义的第一个特征是:崇尚不可知主义的认识论、崇尚直观。卢卡奇写道:“无论是哲学上的唯物主义还是客观的唯心主义,都对客观现实的可知觉性提出过要求,而一个不可知主义的认识论(an agnosticist epistemology)却拒绝对客观现实的可知觉性做出任何断言,并且承认只有非理性主义的直观(irrationalist intuition)才能通向这个领域。”^②也就是说,非理性主义强调:理性是无法认识客观现实的,换言之,客观现实是不可知的,唯有通过非理性的直观才能对它加以把握,而这种直观并不是人人皆有的,它只为少数人所拥有。在这个意义上,非理性主义又可以称之为“认识论的贵族主义”(epistemological aristocratism)^③。正如卢卡奇所批评的,按照这种见解,“哲学知识就成了上帝挑选出来的、贵族式的拯救者们的特权”^④。

非理性主义的第二个特征是:混淆认识论和心理学的界限,把认识问题等同于主观心理问题。在谈到黑格尔对雅可比的“直接知识”(immediate knowledge)所蕴含的主观唯心主义倾向的批评时,卢卡奇指出:“现代非理性主义的最重要的特征之一是混淆认识论和心理学的界限。”^⑤认识问题一旦被还原为主观心理,特别是非理性的心理因素的作用,理性和客观性在认识中的

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦 1980 年英文版,第 95—96 页。

② 同上书,第 174 页。

③ 同上书,第 147 页。

④ 同上书,第 149 页。

⑤ 同上书,第 120 页。

作用也就完全被取消了。

非理性主义的第三个特征是：随着现代社会中的阶级斗争形势的改变不断地变换着自己的形式。卢卡奇认为，现代的非理性主义萌发于资产阶级反对封建主义和专制君主制的斗争中，成形于资产阶级抵抗无产阶级的反动的自卫斗争中。为此，卢卡奇强调：“本书通篇所要显示的是，这些阶级斗争的各个阶段的重大变化如何具体地规定着非理性主义发展的内容和形式、问题和答案，甚至它的整个外在形象的。”^① 在这里，卢卡奇实际上揭示了哲学思潮的演化与现实生活之间的密切的关系。

非理性主义的第四个特征是：为了论证自己的合法性，具有强烈的寻根意识。非理性主义的支持者力图把哲学史归结为非理性主义与理性主义斗争的历史，并且千方百计地把哲学史上的一些伟大的学者曲解为非理性主义者。正如卢卡奇所说的：“现代非理性主义的各种思潮开始把从赫拉克利特和亚里士多德到笛卡儿、维柯和黑格尔的整个哲学史都推入到‘生机主义者’或存在主义者的浓重的黑暗中。”^② 明白了非理性主义的这一重要的特征，我们在阅读它的代表人物的著作时就获得了某种解毒剂。

从上述论述中，我们大致可以把握卢卡奇所批评的非理性主义的主要内涵。

（二）非理性主义的早期表现形式

卢卡奇认为，非理性主义的最初的表现形式是谢林的“理智直观”（intellectual intuition）。为什么这样说呢？在这里，我们有必要简要地回顾一下历史。众所周知，“理智直观”的说法最早见于康德的著作中。在《纯粹理性批判》一书中，康德反复强调，对于普通人来说，直观只能是感性的，因而无法把握超验的理智存在物，即自在之物，唯有上帝才能进行理智直观，因而把握整个超验的世界。费希特否定了康德的不可知的自在之物，强调自我可以通过辩证的运动设定非我，力图把康德的具有二元论特征的认识论改造为贝克莱式的主观唯心主义的认识论。青年时期的谢林受到费希特的带有主观唯心主义倾向的辩证法思想的熏陶，但又受到意大利学者布鲁诺和荷兰学者斯宾诺莎的影响，从而在自然哲学的研究中形成了与费希特不同的客观唯心主义的新路向。这一新路向正是通过青年谢林对康德的理智直观的改造而显现出

^① 卢卡奇：《理性的毁灭》（Peter Palmer 英译），伦敦 1980 年英文版，第 106 页。

^② 同上书，第 105 页。

来的。作为这一改造的结果,一方面,谢林把理智直观从上帝那里取回来,交到了哲学家手里,从而扬弃了康德的自在之物的不可知性,肯定了哲学家可以通过理智的直观去把握超验的理智存在物的世界;另一方面,谢林的理智直观又表现出明显的非理性的、神秘主义的特征,试图不通过严密的论证,而只凭借思维的某种跳跃直接把握超验的对象。

为此,卢卡奇批评道:“正如我们已经看到的,当青年谢林沿着自然辩证法方向在一些个别性的问题上勇敢地进行冒险的时候,在方法论上却以理智直观的方式在辩证法的门口停住了,从而为现代非理性主义奠定了最初的形式。”^① 卢卡奇还进一步探讨了谢林的理智直观的两重性:“他的直观是双重的,因为我们发现:一方面,它是对直接给予的客观实在中显现出来的各种矛盾的辩证的超越,是一条通向知觉自在之物本质的道路,因而是通过纯粹知性的范畴,即通过启蒙运动的形而上学思维和康德、费希特的纯粹知性范畴,对那些显现出来的矛盾的认识论意义上的超越。另一方面,面对着那些与超越单纯的感性思维以达到合理性和严格的辩证法不可分离地联系在一起的、无限多的透视点和逻辑上的无穷的困难,他的直观又蕴含着一种对非理性主义的退却。”^②

按照卢卡奇的看法,谢林的理智直观所蕴含的最初的非理性主义倾向正是在德国哲学试图离弃辩证法的过程中表现出来的。他不无遗憾地写道:“我们这里有一个非常典型的例子,它表明非理性主义如何从对这个时代明确地提出的辩证法问题的哲学上的逃避面产生出来的。”^③ 谢林向非理性主义的退却是在不知不觉中发生的,但他以神秘主义的方式倡导的理智直观却对后来的叔本华、尼采、狄尔泰、胡塞尔等哲学家产生了重大的影响。卢卡奇还指出:“这种在辩证法的真正的领域的入口处产生的、偏离辩证法的非理性主义的结果,在谢林那里还有另一个对非理性主义的发展产生持久意义的主题——认识论的贵族主义。”^④ 正如我们在前面已经指出过的,根据这种认识论的贵族主义,只有少数哲学家才拥有通过理智的直观去把握超验世界的特权。与青年时期的谢林比较起来,晚年谢林的非理性主义倾向表现得更为明显,因为他试图在哲学上为天启宗教做出辩护。然而,不管如何,谢林在非理性主义的方向上走得并不远,“他属于非理性主义的最初阶段,即半封建的复

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦 1980 年英文版,第 170—171 页。

② 同上书,第 143 页。

③ 同上书,第 145 页。

④ 同上书,第 147 页。

辟时期的非理性主义”^①。

在谢林之后,非理性主义在叔本华的哲学中得到了充分的表现。乍看起来,从谢林到叔本华似乎是一种回溯,因为叔本华的代表作《作为意志和表象的世界》问世于1819年,早在晚年谢林思想登场之前就出现了,但从非理性主义发展的内在理路来看,叔本华的非理性主义却代表了更高的发展阶段。为什么会出现这样的情况呢?卢卡奇告诉我们:“因为在叔本华那里,非理性主义的纯粹资产阶级的形式,不仅在德国哲学内,而且也在国际的范围内,第一次出现了。我们可以在谢林那里描绘出对其非理性主义的晚期形态具有重要意义的一整套观念。然而,就他的体系类型而言,他对帝国主义时期的非理性主义的历史影响决不是根本性的。他晚期思想的影响在1848年后就消失了;唯有爱德华·冯·哈特曼(Eduard von Hartmann)和他的学派改头换面地贯彻了谢林所开创的那部分思想。”^②

叔本华的非理性主义倾向主要表现在以下各个方面:第一,把康德的认识论改造为贝克莱式的、主观唯心主义的认识论。卢卡奇指出:“这里的问题表明,叔本华试图‘净化’康德向唯物主义的摇摆性,把康德的认识论归结为贝克莱的认识论,这不仅标志着一种彻底的主观唯心主义的奠基,而且还包含着一种努力,即从康德哲学中清除掉一切辩证的因素,代之以直观基础上的非理性主义和非理性主义的神秘主义。”^③ 尽管叔本华与费希特有着类似的主观唯心主义的倾向,但他却对整个德国古典哲学的辩证法采取排斥的态度。第二,把理智的直观看作是一切认识活动的普遍原则。卢卡奇写道:“正如我们已经知道的,谢林的理智的直观是他把握与知觉的现象有明显的差异的自在之物的唯一的方式,而叔本华则把它作为支配着每一种类型的知识的普遍的原则。”^④ 第三,认识论的贵族主义特征表现得更为严重。在卢卡奇看来,“叔本华不仅接受了谢林认识论的贵族主义的特征,而且以彻底的方式扩展了它”^⑤。特别是在关于艺术问题的论述中,叔本华强调,只有少数天才才能达到对艺术作品的自由的观照。也正是在这个意义上,卢卡奇把叔本华的思想称之为“严密的非理性主义”(rigorous irrationalism)^⑥。

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦1980年英文版,第173页。

② 同上书,第192页。

③ 同上书,第217页。

④ 同上书,第224页。

⑤ 同上书,第231页。

⑥ 同上书,第231页。

与叔本华同时代的另一位非理性主义的哲学家是丹麦的克尔凯郭尔,他的思想直到两次世界大战之间才开始流行。从理论渊源上看,他的非理性主义既传承了德国浪漫派的思想资源,又受益于晚年谢林在柏林大学的演讲。按照卢卡奇的看法,“克尔凯郭尔在非理性主义发展史上所充当的角色在于,他把建立一种主观主义的虚假辩证法的倾向推到了极端,以致在帝国主义时期他的思想再度盛行时,几乎不可能对他已经说过的东西做新的补充。”^①

克尔凯郭尔对非理性主义思潮的推进主要表现在以下两个方面。第一,他坚决反对黑格尔的辩证法,提出了他自己的所谓“质的辩证法”(qualitative dialectic)。这种质的辩证法强调,事物的新质并不像黑格尔所说的那样,是在量变的基础上产生的,而是一种莫可名状的、突如其来的跳跃。正如卢卡奇所评论的:“他强调质的飞跃是‘莫名其妙的突然性’,即它具有非理性的特征。由于这种飞跃与质的转化割裂开来,它的非理性主义的特征的出现也就具有某种必然性。”^②就其实质而言,克尔凯郭尔的这种质的辩证法不但不是辩证法的新形式,而且是对辩证法的否定。尽管如此,卢卡奇认为,克尔凯郭尔的这种主观主义的虚假的辩证法在推进非理性主义思潮的发展中仍然起着不可低估的作用。正如卢卡奇所说的:“这是克尔凯郭尔超越谢林和叔本华的最本质的步骤,也是对非理性主义后来的发展史产生重大影响的一步。”^③第二,克尔凯郭尔十分重视抽掉了社会历史背景的孤独的个人的行动,特别是个人在生活的某些时刻所做出的非此即彼的选择。在卢卡奇看来,“这种准行动(quasi-activity)的观念是克尔凯郭尔在非理性主义发展史中超越叔本华的决定性的步骤。”^④克尔凯郭尔这方面的学说在后来的存在主义思潮中获得了长足的发展。

综上所述,从谢林到克尔凯郭尔的道路构成了现代非理性主义发展的早期阶段。卢卡奇认为,在这个阶段中,非理性主义还能对同时代的唯心主义辩证法提出一些合理的批评意见,但在以后的发展中,非理性主义越来越丧失这方面的功能,沦为现实生活中的消极因素的辩护士。

(三) 帝国主义时期非理性主义的主要表现形式

按照卢卡奇的看法,从19世纪末以来,欧洲资本主义国家进入了帝国主

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦1980年英文版,第250页。

② 同上书,第252页。

③ 同上书,第252—253页。

④ 同上书,第291页。

义的发展阶段。尼采是这个阶段的非理性主义的奠基人,而以狄尔泰为肇始人的生命哲学和受他影响的新黑格尔主义则体现为这个阶段的非理性主义的主要思潮。

首先,卢卡奇分析了尼采的非理性主义思想的起因和特征。他指出:“尼采是从叔本华的理智结构中汲取其方法论的连贯性的原则的,他只是加以修改和扩充,使之适应这个时代和对手而已。”^① 尼采抛弃了叔本华关于表象和意志的二元论,用权力意志的神话取代了生存意志的神话。在卢卡奇看来,“决定尼采在现代非理性主义发展史上的特殊地位的部分原因是他出现的时代的历史状况,部分原因是他个人的不寻常的天赋。”^② 就前一个原因来说,虽然尼采在帝国主义时期到来之前就结束了自己的活动,但他毕竟亲眼目睹了德国帝国的建立和巴黎公社的失败,这使他的哲学有可能以预言的方式揭示出帝国主义时期的普遍心态和情绪。就后一个原因来说,尼采作为文化心理学家、美学家、语言学家和道德学家,以其独特的天赋、敏感和洞察力,以优美的、有吸引力的、诗化的文体,激起了知识分子绝望的、有时又有反叛情绪的性灵世界的波澜。

尼采的非理性主义的第一个特征是肯定生命、本能,把理性和理性主义理解为对生命的全盘否定。卢卡奇甚至认为,“尼采的非理性主义的生机论是对反动的、反民主的、反社会主义的帝国主义行动的公开号召。”^③ 而在法国哲学家柏格森的生机论中却没有这样的因素,因为柏格森的非理性主义的主要矛头是指向自然科学知识的客观性的,而尼采的非理性主义则具有一种明确的政治上的意向。尼采的非理性主义的第二个特征是试图建立利己主义的伦理学。这种伦理学主张不顾一切地维护自己的私利,并从自我的赤裸裸的利益出发,以实用主义的方式,全盘否定传统道德,重估一切价值。卢卡奇敏锐地揭露了这种伦理学形成的社会历史根源:“尼采的伦理学和启蒙时期的法国道德学家等的联系在于,他们都在‘资本主义的’个人的利己主义中觉察到社会生活的中心问题。”^④ 就其实质而言,尼采的伦理学体现了一种强烈的非道德主义的倾向,而这种非道德主义正是他的非理性主义的必然结果。尼采的非理性主义的第三个特征是宗教上的无神论。乍看起来,无神论似乎应该是与理性主义一致的,但在尼采那里,这种无神论却具有特殊的含义。他强调

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦 1980 年英文版,第 320 页。

② 同上书,第 314 页。

③ 同上书,第 27 页。

④ 同上书,第 345 页。

“上帝死了”，只是为了建立一种利己主义的伦理学。在谈到尼采的无神论思想时，卢卡奇这样写道：“尼采把宗教上的无神论带到了远远地超出叔本华的阶段，他在这种发展中占有一个特殊的地位。”^① 尼采的非理性主义的第四个特征是他的“永恒轮回”(eternal recurrence)的学说。卢卡奇认为，这种学说构成了尼采哲学的核心，它把假科学和放荡不羁的想象混合在一起，使尼采的许多解释者大伤脑筋。事实上，“当他赞美永恒轮回的哲学价值的时候，他主要赞美的正是永恒轮回所蕴含的虚无主义的、相对主义的和毫无前途的特征。”^② 在卢卡奇看来，尼采的影响是巨大的，他为整个帝国主义时期的非理性主义的发展奠定了基调。

其次，卢卡奇探讨了帝国主义时期以狄尔泰为肇始人的生命哲学的非理性主义学说。卢卡奇指出：“在德国的整个帝国主义时期，生机论或生命哲学(Vitalism or Lebensphilosophie)是居于支配地位的意识形态。但是为了正确地评价它的影响的广度和深度，我们必须记住，生命哲学不像新康德主义或现象学那样，是一个学派或一个可以明确定义的主题，而无宁是一种渗透进或影响到几乎所有学派的普遍的倾向。”^③

按照卢卡奇的分析，生命哲学的基本特征如下：第一，“生命哲学的本质在于把不可知论转变为神秘主义，把主观唯心主义转变为神话的虚假的客观性。”^④ 因而它在帝国主义时期拥有广泛的影响。第二，“生命哲学的相对主义有效地颠覆了人们对历史进步的信仰，因而也颠覆了人们对德国彻底地民主化的可能和价值的信仰。”^⑤ 生命哲学把生命的主观感受理解为判断历史进步与否的标尺，这实际上否定了历史发展的客观的规律；与此同时，它还主张存在着两极相反的原始现象，即活生生的东西与僵死的东西的对立，并从哲学上把民主制度曲解为机械的和僵化的东西，这就为帝国主义时期的集权化倾向提供了重要的思想基础。第三，“体验着的生命(experienced life)在生命哲学的认识论中的中心地位必然会培植起一种贵族式的感情。一种体验的哲学只能是直观的，而且有直观能力的人只能是有意识地被选拔出来的贵族的成员。……生命哲学原则上是一种贵族的认识论。”^⑥ 也就是说，按照生命哲学

① 卢卡奇：《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译)，伦敦 1980 年英文版，第 359—360 页。

② 同上书，第 392 页。

③ 同上书，第 403 页。

④ 同上书，第 414 页。

⑤ 同上书，第 415 页。

⑥ 同上书，第 415—416 页。

的逻辑,只有少数天才式的人物才能通过体验和直观去发现真理,而芸芸众生至多不过是这些天才人物的追随者和盲从者。

在分析生命哲学的基本特征和功能的基础上,卢卡奇进一步剖析了作为帝国主义时期的生命哲学创始人的狄尔泰的非理性主义观点。卢卡奇认为,“在帝国主义的生命哲学中,威廉·狄尔泰是紧接着尼采的、最重要的、最有影响的先驱者。”^①狄尔泰从认识论上为生命哲学进行论证,其出发点是:对世界的体验是认识的最终基础。正如卢卡奇所指出的:“这样一来,非理性主义就占据了狄尔泰哲学的核心”^②。然而,狄尔泰毕竟还不是战后意义上的非理性主义者,他虽然在精神科学的研究中强调体验、直观这些非理性因素的重要性,但非理性主义又是他从总体上努力加以克服的对象,因为他不相信在理性与生命、科学与直观之间存在着不可克服的对立。狄尔泰开创的生命哲学的观念在受尼采强烈影响的席美尔那里获得了更为宽广的意义。

随着第一次世界大战的爆发,生命哲学的内涵发生了决定性的改变。现在,“德意志精神”被作为活的东西与作为“僵死的东西”的西方民主国家对立起来;崇尚直观的非理性主义不仅在精神科学的范围内,而且在自然科学的范围内也被武断地宣布为真理。卢卡奇指出:“由于斯宾格勒以最激进的方式表达了这一转变,所以他的著作(即《西方的没落》——引者)产生了强有力的、持久的影响。它是这个阶段的代表作,同时也是法西斯主义的哲学的真正的、直接的前奏曲。”^③斯宾格勒以生命、血液、体验和直观来表述自己的生命哲学的思想,虽然他降低了战前的、学院化的生命哲学的理论含量,但却把生命哲学的基本思想通俗化了,使之成为法西斯主义易于接受的理论武器。

卢卡奇认为,在第一次世界大战后,马克斯·舍勒在生命哲学和非理性主义的发展中也发挥了重要的作用。他不仅是狄尔泰哲学的崇拜者,也是胡塞尔现象学的崇拜者。乍看起来,胡塞尔作为现象学的创始人,其目的是使哲学上升为严格意义的科学,因而其基本倾向应该是理性主义的,但众所周知,胡塞尔现象学方法的核心是“本质直观”,正是这种直观构筑起现象学通向非理性主义的道路,而在构筑这条道路的过程中,舍勒起着举足轻重的作用。正如卢卡奇所指出的:“胡塞尔方法的直观特征使舍勒十分接近生命哲学……我们甚至可以这样说,正是舍勒,运用现象学的直观精神,把现象学带到生命哲学

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦 1980 年英文版,第 417 页。

② 同上书,第 426 页。

③ 同上书,第 461 页。

的非理性主义的主潮中去了。”^① 换言之,到了舍勒的身上,现象学的非理性主义的倾向才第一次公开地表现出来。在卢卡奇看来,现象学的非理性主义并不是被舍勒附加上去或制造出来的,而是本来就内在于现象学的。除了“本质直观”的观念外,胡塞尔的另一些重要的观念也蕴含着非理性主义的倾向。比如,卢卡奇认为,胡塞尔在其现象学还原方法中主张把现实“存入括号中”(setting in parentheses)就是“主观唯心主义的非理性主义的任意性”^②。再如,卢卡奇强调,胡塞尔虽然十分重视形式逻辑的作用,然而,“形式逻辑在方法论中的重要地位并没有排除非理性主义”^③。相反,非理性主义的产生与形式逻辑在把握世界时的局限性是分不开的。舍勒的作用不过是使隐藏在现象学内部的非理性主义公开化了。

如果说,对现实不满的情绪,在舍勒那里还有所缓和的话,那么,到海德格尔那里则公开地爆发出来了。卢卡奇写道:“由于海德格尔,现象学一时占据了德国知识分子世界观兴趣的中心。但是,现在它已经变成了帝国主义时期个人主义痛苦挣扎的意识形态。”^④ 海德格尔存在主义的“生存”(Existenz)概念取代了生命哲学的“生命”(Leben)概念。存在主义不仅否认了生命哲学所讴歌的“活的东西”,而且处处体现出孤独、悲观和绝望的情绪,但存在主义并没有突破生命哲学的总的框架,它不过是给非理性主义披上了一件悲观主义的外衣。在卢卡奇看来,海德格尔对客观性的要求比舍勒更明显,但实际上,他的本体论的主观主义和神秘主义的特征比舍勒更突出。“正因为这样,海德格尔的本体论越是展示它的真正的本质,就越显出非理性主义的倾向。”^⑤ 与海德格尔同时代的雅斯贝尔斯的生存哲学也继承了生命哲学的非理性主义的路线。卢卡奇认为,虽然雅斯贝尔斯纯粹出于私人的原因,没有像海德格尔那样作为法西斯分子公开出场,并在战后力图把自己打扮成一个反法西斯主义者,但这种差别丝毫改变不了基本事实,“就他们的哲学的实质而言,他们两个人都为法西斯的非理性主义铺平了道路”^⑥。

生命哲学在其演化的道路上,最后蜕变为以克拉格斯(Klages)、荣格尔(Juenger)、鲍姆莱尔(Baeumler)、玻姆(Boehm)、克利克(Krieck)、罗森贝格

① 卢卡奇:《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译),伦敦 1980 年英文版,第 476—477 页。

② 同上书,第 483 页。

③ 同上书,第 480 页。

④ 同上书,第 489 页。

⑤ 同上书,第 505 页。

⑥ 同上书,第 522 页。

(Rosenberg)等人为代表的法西斯主义理论家。卢卡奇评论道：“在向法西斯主义的转变中，生命哲学产生出几个好战的思想家，他们的作品以社会和政治的术语来说明生与死的对立，这些作品对理性的毁灭具有社会的特征。”^①

最后，卢卡奇分析了德国新黑格尔主义的非理性主义倾向。德国新黑格尔主义的复兴是以晚年狄尔泰的著作《青年黑格尔》(1905)为起始点的。在卢卡奇看来，狄尔泰从生命哲学的立场出发曲解了青年黑格尔的思想，“他使黑格尔直接接近帝国主义时期的非理性主义的‘生命哲学’，而这一哲学的最重要的创始人正是狄尔泰本人。可以确定的是，他把‘生命哲学’塞进了青年黑格尔的思想中，断定青年黑格尔有一个‘神秘的泛神论’时期。狄尔泰认为，在这个时期，黑格尔代表了生命哲学：‘他以生命的概念规定了全部实在的特征。’”^② 在某种意义上，狄尔泰对青年黑格尔的解释奠定了第一次世界大战后新黑格尔主义复兴的基本倾向。新黑格尔主义的代表人物克罗纳在《从康德到黑格尔》(1921—1924)一书中，甚至连青年黑格尔和晚年黑格尔的区分也不做，就笼统地把黑格尔称之为非理性主义者。他这样写道：“黑格尔无疑是一位哲学史上所知道的最伟大的非理性主义者。在他以前，还没有哪位思想家能够像他那样如此强烈地使概念非理性化，像他那样通过概念如此深刻地阐明了非理性主义。……黑格尔是非理性主义者，因为他使思维中的非理性物发挥了效力，因为他使思维本身非理性化了……他是非理性主义者，因为他是辩证法家，因为辩证法本来就是按照理性的方式产生出来的作为一种方法的非理性主义——因为辩证的思维就是理性-非理性的思维。”^③ 卢卡奇引证了克罗纳的这段论述，认为这是新黑格尔主义向非理性主义的生命哲学转变的一个明证，因为新黑格尔主义者不但把黑格尔的主要观念非理性主义化了，甚至也把他的辩证法非理性主义化了。在卢卡奇看来，这个被复兴了的黑格尔已不再是原来意义上的真正的黑格尔了。

上面是卢卡奇对现代德国哲学从尼采和以狄尔泰为肇始人的生命哲学向法西斯主义演化的轨迹所做的一个简略的考察。正如卢卡奇所声明的，他并不想把尼采、狄尔泰写成法西斯主义的自觉的先驱者，事实上，这样写也是不符合历史发展的真情的。对于卢卡奇来说，重要的不是对哲学家的主观意图做心理分析，重要的是考察哲学思想发展的客观辩证法。值得注意的是，卢卡

① 卢卡奇：《理性的毁灭》(Peter Palmer 英译)，伦敦1980年英文版，第527页。

② 同上书，第554页。

③ 张世英主编：《新黑格尔主义论著选辑》(上卷)，商务印书馆1997年版，第574页。

奇对德国帝国主义时期的非理性主义思潮的分析并没有局限在哲学的领域里,他也分析了非理性主义是如何在斐迪南·托尼斯(Ferdinand Toennies)、马克斯·韦伯(Max Weber)、阿尔弗莱特·韦伯(Alfred Weber)、卡尔·施密特(Carl Schmitt)等社会学家的著作中表现出来的;分析了哥比诺(Gobineau)、张伯伦(H.S. Chamberlain)的种族主义和龚普洛维茨(Gumplowicz)等人的社会达尔文主义所蕴含的非理性主义是如何对法西斯主义的世界观的形成发生决定性的影响的。总之,卢卡奇对德国帝国主义时期的非理性主义的描绘是全方位的,也是发人深省的。

(四) 二战后非理性主义发展的新态势

在《理性的毁灭》的“后记”——“论战后的非理性主义”中,卢卡奇以敏锐的眼光分析了“战后非理性主义”(post-war irrationalism)发展的新态势。

首先,卢卡奇指出,“实用主义”(pragmatism)已经成了非理性主义的新的表现形式。早在第一次世界大战以前,实用主义已经在讲英语的国家,尤其是美国产生了重要的影响。卢卡奇在《理性的毁灭》的“序言”中曾经这样写道:“在实用主义的拥戴者中,我在这里只简要地讨论其最杰出的代表——威廉·詹姆士。就其哲学本质而言,实用主义在结论上虽然走得并不远,但其非理性主义远比克罗奇的思想要彻底。詹姆士为性质完全不同的公众提供了非理性主义作为世界观的代用品。”^①如果说克罗奇的非理性主义主要表现在他对黑格尔的辩证法的拒斥的话,那么詹姆士的实用主义则直截了当地把有用的东西理解为真理,从而使非理性主义直接对公众产生了巨大的影响。在二战后,实用主义的非理性主义的本质以更显明的方式表现出来。在美、英等国的努力下,反法西斯主义的联盟很快地瓦解了,代之而起的则是反对共产主义的“十字军东征”。事实上,在卢卡奇看来,实用主义的信徒们以某种方式继承了法西斯主义反对共产主义的非理性主义路线。

其次,卢卡奇认为,以维特根斯坦为代表的语义哲学也是战后非理性主义的变种之一。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中强调,语言分析涉及的只是科学的问题,但还完全没有触及生活问题。生活本身是神秘的,它只能被显示出来,而不能被说出来。在卢卡奇看来,维特根斯坦的这一见解表明,生活问题是无法从理性的角度加以说明的,“因此,在这种‘严格科学的’、直接的辩护

^① 卢卡奇:《理性的毁灭》,第20页。

中,非理性主义从每一个毛孔中流露出来。”^①乍看起来,以维特根斯坦为代表的语义哲学十分重视理性和语言分析的哲学,实际上,这一哲学真正重视的仍然是生活世界的非理性的、神秘主义的特征。

最后,卢卡奇强调,存在主义思潮在战后的复兴也是非理性主义复活的一个重要标志。一方面,海德格尔不但竭力为自己在30年代中与纳粹的关系进行开脱,不但对纳粹在第二次世界大战中的一系列暴行保持沉默,而且继续坚持这样的观点,即理性是思想的最顽固的敌手;另一方面,在存在主义的先驱——克尔凯郭尔的影响下,存在主义思潮的另一位重要的代表人物雅斯贝尔斯也处处表达出对理性的软弱无能的绝望,从而对战后非理性主义的蔓延起了推波助澜的作用。

在卢卡奇看来,只有马克思主义才是理性和理性主义传统的积极的捍卫者。事实上,也只有维护理性的尊严,整个人类社会才能沿着健康的轨道向前发展。《理性的毁灭》这部重要的著作体现出作为马克思主义者的卢卡奇对现实问题的关注和思索,也充分反映出他在理论上的独创性。然而,从学理上看,这部著作又有着浓厚的意识形态的气息,缺乏深入细致的理论分析。

五、《审美特征》(1963)

众所周知,文艺和美学理论是卢卡奇一生探索的重要主题之一。晚年卢卡奇更是倾注了大量的心血来研究这一主题,计划在马克思主义的反映论的基础上,建立一个庞大的美学体系。这一计划中的体系的第一部分是《审美特征》,第二部分是《艺术作品和审美态度》,第三部分是《作为社会历史现象的艺术》。由于卢卡奇后来转向对社会存在本体论的研究,他只完成了整个计划的第一部分,即《审美特征》,而第二部分和第三部分均未完成^②。

《审美特征》也是大部头的著作,全书除导言外,正文十六章,总共约1700页。在某种意义上,这是一部哲学著作。这不仅因为,卢卡奇坚持这样的见

① 卢卡奇:《理性的毁灭》,第784页。

② 晚年卢卡奇在一次关于自己生平的谈话中,与记者有如下的一段对话:

“记者:在这个时期,您除了《美学》还撰写什么?”

卢卡奇:我为《本体论》的写作做准备。实际上,《美学》是《本体论》的准备阶段,因为在那部著作中,审美已被看作存在,尤其是社会存在的一个环节。”

参阅尤西(Istvan Eorsi)编《格奥尔格·卢卡奇:生平记录》,伦敦1983年英文版,第135页。

解,即“美学始终是一个哲学的学科(eine philosophische Disziplin)”^①,因而始终从哲学出发去理解并阐述审美问题;而且还因为,在他计划建立的庞大的美学体系中,《审美特征》作为第一部分,其使命就是为卢卡奇试图建立的新美学理论奠定基础。为此,他在该书的导言中这样写道:“放在我们面前的这部著作,在其质和量上具有决定性意义的部分,是对现实审美反映的特殊本质的探索。按照本书的意图,这一探索是以哲学的方式来进行的……”^②因此,我们在评述这部著作时,主要的着眼点也是卢卡奇引入美学研究中的基本的哲学观点,换言之,我们所探索的也就是体现在他的美学理论中的基础性的哲学观念。

卢卡奇还强调,为了在美学研究中准确地提出问题并解答问题,他决定以辩证唯物主义所蕴含的丰富的辩证法思想作为自己的出发点。为此,他区分了两种不同的方法:一种是“定义的方法”(die Methode der Definition);另一种是“规定的方法”(die Methode der Bestimmungen)^③。在卢卡奇看来,前一种方法是将某种孤立的、局部性的因素理解为全局性的、终极性的东西,必定会导致对各种现象,尤其是审美现象的本质特性的曲解,从而陷入机械论的立场;后一种方法则奠基于辩证法,意识到每一个现象都不能孤立地看待,因为每一个现象都处在无限丰富的、具体的联系中。与定义不同,规定既有确定性的一面,又有不确定性的一面,它只是引导我们逐步接近事物真理的阶梯。

在《审美特征》一书中,卢卡奇主要论述了下面这些问题:

(一) 日常生活是一切审美活动和科学思维的基础

卢卡奇认为,无论是传统的认识论研究,还是美学研究,都忽略了日常生活这一根本性的基础和出发点。这种忽略的代价是:人们或者满足于主观唯心主义的呓语,或者停留在抽象的、无谓的争论中。美学研究要告别这种窘迫的情形,就必须把日常生活作为全部研究的起点。在《审美特征》的导言中,卢卡奇开宗明义地写道:“弄清楚审美态度在人的全部活动及人对外部世界的各种反应中所处的地位,弄清楚由此而产生的审美想象、范畴建构(它们的结构形式等等)与对客观现实的其他反映方式之间的关系,是绝对必要的。通过对这些关系的公正的考察,大致可以得出如下的印象:人们在日常生活

① 卢卡奇:《审美特征》第2卷,建设出版社1987年德文版,第6页。

② 卢卡奇:《审美特征》第1卷,建设出版社1987年德文版,第17页。

③ 同上书,第23—24页。

(Alltagsleben)中的态度是始源性的,虽然日常生活这一领域对于了解更高的和更复杂的反映方式来说是十分重要的,但它并没有受到详尽的探索。……人们的日常态度(Alltagsverhalten)既是每个人活动的起点,同时也是其终点。换言之,如果把日常生活看作一条大河,那么从这条大河中分出了科学和艺术这两条支流,它们是对现实的更高的感受形式和再现形式,它们相互区别并构成了相应的特殊的目标,从而在源于社会生活的需要中达到了它们的纯粹的形式——特性(Eigenart),通过对人们生活的作用和影响,它们又重新注入日常生活的大河。”^① 在卢卡奇看来,不管人们实际上是否意识到这一点,日常生活总是人们从事一切其他活动,如科学研究活动、审美活动等等的起点;同时,人们在从事其他活动时产生的结果也会反过来影响他们的日常生活,从而使日常生活发生变化。然而,日常生活是不可能被其他活动所取代的,它总是处于基础的层面上,制约着人们对一切其他活动的兴趣、进程、结果和发生影响的范围。

卢卡奇认为,日常生活主要是由日常劳动、日常语言、日常思维和传统习俗等诸多因素组成的。如果说,日常劳动是人们的生存活动,日常语言和日常思维是人们交流思想的工具的话,那么,传统习俗也是日常生活的一个不可或缺的组成部分。没有传统习俗,日常生活就无法顺利地进行,人们的思维也无法迅速地对外部世界做出反应。在卢卡奇看来,日常生活的最本质的特征是“直接性”(Unmittelbarkeit)。所谓“直接性”,也就是在日常生活中自然而然地表现出来的倾向。卢卡奇写道:“这里提到的日常生活和日常思维的直接性的特性最清楚不过地表现在这一领域的自发的唯物主义的方式中。”^② 正是这种自发的唯物主义的方式构成了日常思维的本质特征:“这种自发性的优点和弱点可以从另一个角度清楚地说明日常思维的特性。其优点在于,没有任何一种唯心主义的、唯我论的世界观能够阻止这种日常生活和日常思维中的自发性的作用。当人们在十字路口躲避汽车或等待汽车通过时,没有一个异想天开的贝克莱信徒会有这样的感觉,即这种感觉只与他自己的表象有关,而与关于独立现实的意识无关。这种‘存在就是被感知’的观念会在直接行动着的人的日常生活中消失得干干净净。这种自发的唯物主义的弱点在于,它是相当软弱的,可以说根本不具有世界观意义上的融贯性。”^③ 在这里,卢卡奇既

① 卢卡奇:《审美特征》第1卷,1987年德文版,第7—8页。

② 同上书,第39页。

③ 同上书,第41页。

肯定了日常生活和日常思维的自发性和丰富性,又批判了其朴素性和肤浅性。一方面,他阐明了日常生活、日常思维与科学思维、审美活动之间的密切联系;另一方面,他也揭示了它们之间存在的重大差别。就后一方面而言,日常思维流于琐碎和浅薄,它既不能以科学的方式准确地反映客观现实,也不能以审美的方式,艺术地反映外部世界。

综上所述,审美活动和科学思维都以日常生活作为自己的基础,一旦撇开这个基础,也就成了无源之水、无本之木。反之,审美活动和科学思维都从不同的角度出发,改造和提升了日常生活和日常思维,从而丰富了人类的精神生活。

(二) 审美活动的本质及其特性

什么是审美活动的本质?在卢卡奇之前,有不少美学家思考了这一问题。19世纪德国著名的美学家维舍尔(F.T. Vischer)就把审美活动理解为主体想象力的创造活动。卢卡奇不同意这种主观唯心主义式的审美理论,他在马克思主义的辩证唯物主义学说,特别是列宁的反映论的影响下,把审美活动的本质理解为人对外部世界的一种特殊的反映形式,从而独具匠心地提出了“审美反映(aesthetische Widerspiegelung)”的新概念。这一新概念表明,审美活动决不是主体的任意的想象和创造,而是对外部世界的一种反映^①。卢卡奇强调,他这里所说的“反映”既不是机械唯物主义者所主张的照相式的复制或摹写,也不是主观唯心主义者所主张的、经过主观错觉曲解的外部世界的图像,而是对外部世界的一种能动的反映:“辩证唯物主义把世界的物质统一性视为颠扑不破的事实,因而每一种反映都是对统一的现实的反映。……真正的反映产生于人和外部世界的相互作用中,毫无疑问,不是从这种相互作用中产生出来的选择和配置必定是主观上的错觉或曲解,在许多情况下都是如此。”^②在卢卡奇看来,意识对外部世界的反映形式不管如何多样,但有一点是共同的,即它们所反映的都是同一个外部世界。正是这一点,决定了不同的反映形式之间的内在的联系。然而,按照卢卡奇的看法,更重要的是要探索不同的反映形式之

① 正如 G·里希特海姆在《卢卡奇》一书中所说的:“如果说《审美特征》仍不失为一部重要的著作,那么这并非由于它在篇幅上长得令人可怕,而是因为它在一种淡化了的形式中,保留了一种卢卡奇30年前就在一篇论19世纪中期德国黑格尔主义者维舍尔的文章中阐述过的观点的某些成分。对卢卡奇来说,真正要紧的问题是从他所谓的‘反映’(Widerspiegelung)这个角度去解释(艺术)创造过程。”见该书1989年中文版(中国社会科学出版社),第195页。

② 卢卡奇:《审美特征》第1卷,1987年英文版,第30页。

间存在的差别。不进行这方面的探索,也就无法把审美反映形式与其他反映形式区分开来,从而阐明审美反映的特性。那么,审美反映形式与其他的反映形式之间存在着哪些重要的差别呢?

首先,审美反映形式与日常生活中的反映形式之间存在着重大的差别。卢卡奇写道:“科学反映和审美反映的纯粹性,一方面与日常生活的复杂的、混合的形式之间存在着明显的界限,同时,另一方面又不断地消除着这些界限,因为这两种不同的反映形式是从日常生活的需要中形成起来的,并且必须回答日常生活提出的各种问题,而这两种反映形式的许多成果又与日常生活的表现形式混合在一起,使这两种形式显得更概括,更有特色,更丰富,更深刻等等,从而使日常生活不断地向更高的水平发展。”^①这就告诉我们,一方面,审美反映与日常生活中的日常思维所蕴含的反映形式之间存在着根本性的差别。后一种反映形式是自发的、混杂的、肤浅的,在这种反映形式中,外部世界以凌乱的、缺乏系统性的方式呈现在主体之前;而前一种反映形式则专门从审美这一纯粹的角度出发来把握外部世界,从而使外部世界在主体的感官中呈现出特殊的色彩。另一方面,尽管审美反映在内容上是纯粹的,但在日常生活中,由于进行日常思维和审美反映的是同一个主体,所以,审美反映和日常思维所蕴含的反映形式又是不可截然两分地混合在一起的。在这个意义上,它们之间的界限不断地被消解,但又以更高的形式不断地被重建,从而不但使日常生活和日常思维变得越来越丰富多彩,也使审美反映变得越来越精致,人们在艺术上的创造也达到越来越高的水平。

其次,审美反映形式与科学反映形式之间也存在着重大的差别。卢卡奇认为,无论是科学反映,还是艺术的或审美的反映。它们都是由于日常生活的需要并在日常生活的推动下产生并发展起来的。然而,它们之间又存在着重大的差别。不但它们反映外部世界的方式不同,而且它们反作用于外部世界的方式也是不同的。在这里,关键性的差别涉及卢卡奇所引入的两个新概念,即“拟人化”(Anthropomorphisieren)和“非拟人化”(Desanthropomorphisieren)。这两个概念究竟是什么意思呢?卢卡奇写道:“拟人化和非拟人化的区别正是在这里:究竟是从客观现实出发,把现实本身的内容、范畴等提升到意识中,还是从内部向外部,从人向自然的一种投射。”^②正是这两个概念在审美反映和科学反映之间划出了本质性的界限。

① 卢卡奇:《审美特征》第1卷,1987年德文版,第29页。

② 同上书,第200页。

按照卢卡奇的看法,“审美原理事实上具有一种拟人化的特性”^①,也就是说,审美反映并不像科学反映一样,致力于把外部世界的客观内容准确地提升到意识中,而是努力把自己的情绪、趣味和价值观念投射到外部世界中去。那么,这是不是等于说,审美反映是一种纯粹主观的行为呢?审美反映与卢卡奇前面所批判的维舍尔的观念,即把审美理解为主观想象和创造的主观主义观点又存在着什么区别呢?卢卡奇指出:“我们已经看到,我们越是把审美反映的本质特征具体化,就越清楚地认识到,美学中的拟人化原理——只有在美学中——决不是一种主观化——甚至也不是像在宗教中所体现出来的、社会必然性意义上的主观化——而是一种独特的客观性,这种客观性与作为审美对象和主体的人类不可分离地联系在一起。”^②卢卡奇这里的论述使我们联想起康德在《判断力批判》中的见解,即审美判断作为反思判断与认识论意义上的规定的判断的差别正在于:前者体现为“主观的普遍有效性”,后者则体现为“客观的普遍有效性”。卢卡奇虽然不赞成维舍尔把审美反映理解为主体性的纯粹的创造,或许可以说,也正是在这个意义上,他不使用“审美创造”的概念,而别出心裁地提出了“审美反映”的新概念,但他还是清醒地意识到,审美作为一种“拟人化”的现象,无论如何是审美者的内部世界向外部世界的一种投射,因此,在任何审美活动中,主体方面都起着不可或缺的作用。然而,主观方面的因素又不是以任意的方式发生作用的,如果真是这样的任意性在审美反映中起作用的话,审美反映和日常思维中的反映之间就不存在什么差异了。事实上,“审美反映”中的“反映”这个词就暗示我们,审美活动不是主观上的任意的创造,而是对外部世界的一种反映。在卢卡奇看来,正是这一点决定着审美活动本身的客观性,而康德所说的“主观的普遍有效性”归根到底是以外部世界存在的客观性作为担保的。于是,通过“审美反映”和“拟人化”这两个概念,卢卡奇既强调了审美活动的客观性,又充分肯定了审美活动中必定蕴含的主观方面的、投射性的因素。

那么,科学反映的特性又是什么呢?卢卡奇在论述古代哲学的时候指出:“如果人们分析从泰利士到德谟克利特和伊壁鸠鲁所达到的方法论的基础,就可以得出两个基本的结论。第一,要真正科学地把握客观现实,只有通过与人格化的(*personifizierenden*)、拟人化的直观的方式的彻底决裂才有可能。对现实的科学的反映形式,不论是就认识的对象或主体而言,都是非拟人化

① 卢卡奇:《审美特征》第1卷,1987年德文版,第198页。

② 同上书,第266页。

的。……关于非拟人化的问题还要指出的第二点是,非拟人化的实现是与哲学唯物主义意识的形成同步的。”^① 在这里,卢卡奇以十分确定的口气告诉我们,与审美反映相反,科学反映的特性乃是“非拟人化”。那么,“非拟人化”的本质特征又是什么呢?卢卡奇写道:“无论科学对现实的把握扩展到哪里,那里就会出现与科学的目标相一致的同质化(Homogenisierung)。”这里所说的“同质化”也就是抹掉感性、差异性和多样性的外观,追求整齐划一的表现形式。这种“同质性”不但在数学中得到了典型的表现,而且也渗透到其他一切科学,包括社会科学中。也可以说,这种“同质化”正是“非拟人化”的必然结果,它与审美反映对感性、多样性和差异性的尊重正好构成鲜明的对立。

从哲学史上看,这种“非拟人化”的反映的倾向是与哲学唯物主义的兴起同步的。事实上,早在古希腊伊奥尼亚哲学家的自然哲学的思想中,“非拟人化”的倾向就已经存在了,但在柏拉图那里却出现了某种后退,即向“拟人化”倾向的退却,正如卢卡奇所指出的:“这种由柏拉图开始的、世界观向拟人化的退却几乎决定了欧洲科学思维近千年之久的命运。并差不多把古代已取得的实际成绩完全遗忘了。”^② 对传统观念中的“拟人化”倾向的新的冲击始于文艺复兴时代。在这一过程中,培根等哲学家发挥了极其重要的作用。然而,与此同时,在近代哲学中,又出现了一种新的、向“拟人化”退却的现象:“近代的倒退倾向表现为一种认识论领域的主观唯心主义。这种倒退的意义在于——由于不可能提出一种具体的、拟人化的世界图像与科学的、非拟人化的世界图像相对立,而不阻碍科学本身的进一步发展——这种主观主义‘批判地’否认了人认识客观现实的知识上的需求。科学只能在现象世界进行支配和统治,根本不能对存在者自在存在的世界、对客观现实得出任何结论。这种主观化的哲学唯心主义倒向对客观世界图像的赤裸裸的认识论禁令的立场上去了。”^③ 明眼人一看就知道,卢卡奇在这里批判的实际上是康德哲学。这充分表明,科学反映的“非拟人化”的倾向总是与哲学唯物主义的、自发的、“非拟人化”的倾向结伴,而哲学上的唯心主义思潮又总是通过对“拟人化”的倒退与科学反映相对峙。

最后,审美反映的“拟人化”倾向与宗教的“拟人化”倾向之间也存在着重大的差别。卢卡奇写道:“从色诺芬尼到费尔巴哈的唯物主义哲学都认为,每

① 卢卡奇:《审美特征》第1卷,1987年德文版,第134—135页。

② 同上书,第143页。

③ 同上书,第153—154页。

一种宗教——从最原始的泛灵论到近代的宗教无神论都具有拟人化的特征。”但宗教意义上的“拟人化”与审美反映意义上的“拟人化”究竟存在着什么根本性的差异呢？卢卡奇认为，在古代社会，科学反映、审美反映和宗教态度都以未分化的形式混合在巫术中，在这样的状况下，都以“拟人化”作为自己的特征的审美态度与宗教态度之间还很难区分开来。然而，在人类社会的发展中，这些态度逐步分离，从而审美态度与宗教态度之间的差别也十分清楚地显现出来。卢卡奇指出：“与宗教创造的形象相对立的是，艺术创造的形象并不像宗教关于自己所做的断言一样，具有客观现实性的特征，艺术的最深刻的、客观的意图就是达到对此岸世界的拟人化的、以人为中心的映像。”^①这就告诉我们，在审美的（亦即艺术的）和宗教的“拟人化”观点之间确实存在着重大的差异：一方面，宗教态度寄希望于超验的彼岸世界，而审美反映则源自现实的此岸世界；另一方面，宗教态度强调自己的创造物具有客观现实性，而审美态度则并不这样看待自己的创造物，它只是把它们理解为外部世界的映像，而非外部世界本身。总之，审美反映是感性的、多样的，它既不同于科学反映的“同质性”，也不同于宗教态度的彼岸性，这也正是审美反映和艺术得以存在的理由。

（三）艺术的起源及其历史命运

在《审美特征》一书中，卢卡奇既探讨了艺术美的问题，也探讨了自然美的问题。这部著作的整个第十五章就是讨论自然美的。在这一点上，与完全轻视自然美的黑格尔比较起来，卢卡奇的美学观显得更为全面，更为系统。然而，卢卡奇研究美学问题的重点仍然放在艺术上，因为实际上他把艺术理解为人追求自由和解放的最重要的媒介。卢卡奇对艺术问题的思考也是以他前面提出的日常生活的理论和审美反映的理论作为自己的出发点的。他的思考主要集中在以下两个问题上：

第一个问题是艺术的起源。卢卡奇认为，这个问题正是审美发生学所要关注的核心问题。他提出的新见解是——艺术起源于“模仿”（Mimesis 或 Nachahmung）。什么是“模仿”呢？他回答道：“模仿也就是把对现实的一种现象的反映移到自己的实践中。”^②在他看来，每一种高等动物都具有模仿的本能，换言之，模仿是每一种高等动物生存中的一个基本的事实。那么，模仿的实质又是什么呢？他认为，其实质就是承认艺术乃是对外部世界的反映。在

① 卢卡奇：《审美特征》第1卷，1987年德文版，第126—127页。

② 同上书，第329页。

某种意义上可以说,卢卡奇的模仿论是从他的审美反映理论中引申出来的一个必然的结果。值得注意的是,卢卡奇强调了模仿是在“实践”中展开的,那么这里说的“实践”又是指原始人的什么活动呢?在他看来,指的就是原始人的巫术活动:“人们能够说,模仿艺术形象产生的最原始、最贴近的冲动只是来自巫术表演圈,其意图是通过模仿对世界的事件产生影响。”^① 原始人对自己所进行的巫术活动是十分认真的,因为他们确信这种活动与自己的全部生活息息相关,且能对现实世界发生真实的影响。在卢卡奇看来,人们的审美活动、审美态度和审美范畴也都是在巫术活动中形成和发展起来的。

第二个问题是艺术和审美中的“反拜物化”(das Entfetschieren)的问题。卢卡奇写道:“我们在这里提出了审美反拜物化的使命。”^② 他在这里说的“拜物化”和“反拜物化”究竟是什么意思呢?在卢卡奇看来,“拜物化”并不是古已有之的,比如,在荷马的神的世界里就不存在着这种“拜物化”。真正的“拜物化”指的是在资本主义社会中,随着科学技术和分工的发展,异化和物化普遍地渗透到人们的日常生活和日常思维中,物的主体化和人的物化成为日益严重的现象。艺术和审美也受到了这种“拜物化”倾向的影响,从而既失去了从总体上批判资本主义社会的能力,也日益陷入媚俗化、颓废化的窘境。在卢卡奇看来,真正的艺术和审美既是对日常生活核心的揭示,又是对它的“拜物化”倾向的批判。所谓“反拜物化”,也就是使艺术和审美重新成为人追求自由和解放的媒介。卢卡奇在《审美特征》第十章的第一节“人是内核还是外壳”(Der Mensch als Kern oder Schale)中引述歌德的诗句——“这个自然之核,难道就不在人的心中?”时写道:“人们能够对歌德诗句的意义做这样的概括,人作为内核的存在(das Kern-Sein)与对世界的反拜物化的眼光是同时建立起来的,而人作为外壳的存在(das Schale-Sein)与自身屈从于拜物化的偏见也是同时建立起来的。”^③ 在这里,卢卡奇无非是借用歌德的诗告诉我们,真正的艺术和审美为了确保自己的自由的地位,换言之,艺术家和审美者为了确保自己的独立的地位,就必须与把人视为“外壳”的倾向展开不懈的斗争。这正是真正的艺术和审美的批判、治疗的作用之所在。卢卡奇还进一步强调,马克思的辩证唯物主义能够帮助我们克服当代艺术和审美中出现的种种“拜物化”的倾向。

综上所述,《审美特征》不失为卢卡奇晚年的一部重要的著作。正是在这

① 卢卡奇:《审美特征》第1卷,1987年德文版,第355页。

② 同上书,第705页。

③ 同上书,第754页。

部著作中,卢卡奇试图从马克思主义的反映论的立场出发,建立起自己的新的审美观和艺术观。应该说,卢卡奇在这方面的功绩,特别是在倡导对马克思主义的美学观念进行研究方面的功绩是不可抹煞的。然而,这部著作也像他后期的其他著作一样,存在着不足之处:一是作者对著作中出现的基本的概念的含义缺乏明确的界定,全书在叙述上也比较凌乱,存在着大量的重复;二是作者对当代艺术的积极价值缺乏认识;三是作者对审美反映的“拟人化”及科学反映的“非拟人化”各自的作用和界限没有明晰的说明。

六、《社会存在本体论》(1971)

这是卢卡奇晚年撰写的最后一部著作,也是他一生哲学思考的一个总结。全书篇幅浩大,共八章,计1459页。这部巨著问世后,引起了不同的反响。前苏联科学院哲学研究所梅斯里夫钦科主编的《当代国外马克思列宁主义哲学》认为它“在辩证唯物主义和历史唯物主义范畴的研究中占有特殊的地位”^①。英国学者帕金森(G. H. R. Parkinson)则强调,卢卡奇的《社会存在本体论》“尽管有时用了新术语,但思想却几乎仍是旧的,因为它们绝大部分依然未跳出经典马克思主义的框子。很难看出这样一部作品能在哲学发展中为马克思主义(如其作者所希望的那样)提供生命力”^②。有趣的是,卢卡奇的学生,如海伦(A. Heller)、马库斯(G. Markus)等采取的态度是:肯定卢卡奇的早期著作《历史与阶级意识》,而对其晚年的《社会存在本体论》则取批判的,甚至否定的态度。海伦在《卢卡奇晚期哲学》一文中,怀着复杂的心情,把这部著作看作是失败之作,但同时又强调:“它不是一个完全的失败;它仍然是20世纪一个最重要的知识分子思想的产物。”^③

对这部著作的评价可谓见仁见智,迥然各异,但我们认为,无论如何,这部著作是晚年卢卡奇在理论上作出的一个新的探索,这从这部著作的书名就可以看出来。至少可以说,在卢卡奇以前,没有人使用过“社会存在本体论”这个术语,也没有人从这个角度出发去理解整个马克思主义哲学,而晚年卢卡奇之所以中止美学新体系的建构,放弃《伦理学》的写作,把全部精力集中到对《社

① 梅斯里夫钦科主编:《当代国外马克思列宁主义哲学》上卷,社会科学文献出版社1986年版,第61页。

② G·H·R·帕金森:《格奥尔格·卢卡奇》,上海人民出版社1999年版,第232页。

③ A·海伦编:《重新评价卢卡奇》,牛津1983年英文版,第190页。

会存在本体论》的写作上,这至少表明他自己强烈地意识到这部著作的重要性。这部著作的主要内容如下:

(一) 存在的含义与类型

卢卡奇认为,在传统的本体论研究中,“存在的本质性的东西”完全被淡化了,甚至完全消失不见了。在当代本体论的研究中,要恢复这种东西,就必须从日常生活出发来探索存在问题。“如果不到人们的日常生活的最简单的事实中寻找对社会存在进行本体论考察的第一出发点,这种考察根本上是不可能的。为了揭示这种最原始状态的事实,我们必须提醒人们记起一个常常被遗忘的平凡的道理,即人们只能追猎一只存在的兔子,只能采集一颗存在着的草莓等等。”^①这就告诉我们,“存在的本质性的东西”也就是在日常生活中显现出来的个别事物。在卢卡奇看来,关于本体论问题的任何思考一旦失去个别事物存在这一基本的前提,必然会因主观主义而自行瓦解。

然而,人们在日常生活中感受到的一切是否都是真实的存在呢?卢卡奇的答案是否定的。他认为,即使在日常生活中,现实的存在也常常会以颠倒的方式显现出来。之所以会形成这样的情况,是由于人类生存的一个基本事实引起的,即人类永远不可能在完全正确地理解了外部世界后才行动。在这个意义上可以说,人类的行为永远是尝试性的:一方面,外部世界是无限复杂的,有时候现实的存在显现与它的本质是不相吻合的;另一方面,人们的认识能力也存在着种种局限性。有时候会从草率的类比出发去看待并描绘存在,还有的时候,人们会把自己意识到的存在的一些环节与存在本身混淆起来。所以卢卡奇说:“人们固然必须从直接的日常生活出发,但同时又必须超越这种直接性,才能把握住真正自在的存在。”^②那么,怎么做才能超越这种直接性呢?卢卡奇强调,人们必须不断地对自己在把握存在时所使用的思维方式进行批判性的考察,以达到正确地观察事物的方式。然而,思维方式并不是孤立的,它又涉及意识形态,“我们这里说的意识形态既可以促使人们接近存在,又可以促使人们脱离存在。”^③特别是在社会发生重大的危机或转折的时候,意识形态会成为一种巨大的精神力量,对人们的观察方式和思维方式产生巨大的影响,所以,“当人们从理论上研究存在的问题时,这类意识形态对于

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第9页。

② 同上书,第9—10页。

③ 同上书,第10页。

这一问题的提出和解决都会产生影响。”^①

在卢卡奇看来,由于上述种种因素的影响,人们在考察存在问题时,远离真正的存在的现象是屡见不鲜的。从哲学史上看,中世纪关于“上帝存在的本体论证明”的争论就不要去说了,康德的抽象的“自在之物”、黑格尔的以主客体的同一性为基本特征的“逻辑化的历史本体论”以及当代存在主义和新实证主义哲学家关于存在问题的种种学说,都是误解乃至曲解存在问题的具体表现。比如,卡尔纳普作为新实证主义者可以说,当工程师们在测量一座高山时,他们在哲学上对这座高山的存在性质取何种态度,对他们的测量结果是毫无影响的。听起来这个说法是很正确的,但是,“即使是在高度发展的技术控制时代,人们也只能测量现实地存在着的山岭,即使人们把这种存在说成是纯粹经验的,因而在科学理论方面是没有意义的,但也丝毫不能从本质上改变这一事实。”^②从科学史上看,古希腊哲学家毕达哥拉斯关于把数的东西当作存在的真正的实存方式的理论、以“地心说”为特征的托勒密的天文学说都曾对古代、中世纪乃至近代以来人们的思维方式产生过重大的影响。从宗教发展史上看,宗教意识形态对人们的思维方式的影响尤其巨大,它总是以颠倒的方式展现出存在的世界,使人们与存在的真理失之交臂。所以卢卡奇说:“为了能够接近真正的存在,人们必须克服巨大的社会障碍。”^③那么,人们的认识如何才能通达真正的存在呢?卢卡奇认为,人们只有把对日常生活的实践的体验与对现实性的科学的把握正确地结合起来,接近真正的存在才是可能的。

从上面的论述可以看出,卢卡奇讨论存在问题,与黑格尔、海德格尔、萨特这类哲学家完全不同。他既不考察“存在”概念演化的历史,也不分析这一概念的内涵,更不说明“存在”与“存在物”之间的区别和联系。显然,他主要是从日常生活的自然语言出发来谈论存在问题的。关于“存在”他说了许多话,可是没有一句是关于存在本身的。也就是说,“存在”概念在他那里只具有指称的功能,即用它来指称自在地存在着的个别事物,如兔子、草莓、高山等。所以,卢卡奇在这里谈论的不是“存在”概念,而实际上是“存在物”的概念。毋庸讳言,在下面关于存在类型的讨论中,他真正涉及的也只是“存在物”的类型问题。

卢卡奇告诉我们,“存在”(Sein)可以划分为三大类型:一是“无机自然”

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第10页。

② 同上书,第11页。

③ 同上书,第12页。

(anorganische Natur); 二是“有机自然”(organische Natur); 三是“社会”(Gesellschaft)。那么,存在的这三大类型的关系又是如何的呢?卢卡奇写道:“三大类型的存在是同时并存的,它们也总是同时对人的存在和实践发生影响。这里必须坚持的是,既要认识每一种存在方式的特性,又要认识这种存在方式同其他存在方式之间的具体联系、相互作用和相互关系等,从而为我们的世界观奠定正确的本体论基础。”^①这段论述为我们理解三大存在类型之间的关系提供了一个总纲,但从内容上看,还不够具体。在具体分析它们的关系之前,还必须注意到下面这些术语,即卢卡奇也经常把“无机自然”和“有机自然”合称为“自然存在”(das Natursein),把“社会”称之为“社会存在”(das gesellschaftliche Sein)。与“自然存在”相对应的是“自然存在本体论”(Ontologie des Naturseins)或“一般本体论”(die allgemeine Ontologie);而与“社会存在”相对应的则是“社会存在本体论”(Ontologie des gesellschaftlichen Seins)。下面,我们对三大存在类型之间的关系进行具体的考察。

第一,这三大类型虽然是同时并存的,但按照卢卡奇的看法,从结构上看,无机自然是有机自然的基础,无机自然和有机自然又是社会的基础。换言之,自然存在是社会存在的基础。卢卡奇写道:“生命领域的存在也是无法扬弃地以无机自然为基础的,正像社会存在以整个自然存在为基础一样。”^②在卢卡奇看来,存在主义哲学家总是把社会存在与自然存在对立起来,把后者看作是附带性的东西,这就使他们无法正确地把握存在的总体图景。

第二,从历史学的或发生学的眼光来看,从无机自然的发展中产生出有机自然,再从有机自然的发展中产生出人类社会,这是一个不可逆的过程。所以,卢卡奇说,“根本的问题在于,要把三大存在方式的归根到底的统一、它们在这一统一体内部的结构差异以及它们在世界巨大的不可逆过程中的先后次序理解为从本体论上进行自我思考的核心。”^③然而,卢卡奇又强调,不应该曲解这种不可逆性,把低级的存在类型对较高级的存在类型的约束力绝对化。旧唯物主义者把适应于无机自然界的因果律无条件地推广到其他存在类型中,社会达尔文主义者、弗洛伊德主义者把有机自然变化的规律无条件地运用到人类社会中,都是错误的。

第三,三大存在类型在“合类性”(Gattungsmaessigkeit)问题上的区别。卢卡

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第13页。

② 同上书,第129页。

③ 同上书,第26页。

奇认为,在无机世界中,不存在任何关于合类性意识的最弱小的萌芽,所以在这个存在领域里,我们只能谈论客观上可确认的(即无声的)、不变的合类性。在有机自然中,涉及的虽然是有机体的生灭和再生产的问题,但在这个领域中起作用的仍然是无声的合类性。然而,与无机自然不同的是,有机自然的合类性是可以变化的,不过这样的变化不是有机体个体自觉地加以实现的,而是在环境变化的长期作用下缓慢地进行的。与这两种存在类型不同的是,在社会存在领域中,这种无声的合类性被克服了。卢卡奇认为,这一过程的完成具有不可估量的重要性。社会存在领域中的合类性与自然存在领域中的合类性有着本质的区别,因为这种合类性是人的合类性,是人的全部社会关系的总和。当然,人的合类性也会变化,但这种变化与有机自然的合类性的变化不同,它源于人的自觉的历史活动。按照马克思的观点,人类自古到今乃至实现共产主义社会的全部历史,不过是人的合类性的史前史,而“真正的人的合类性仅仅在于,个人要把自己发展成人格,进而把从人格向类的提升作为这种发展的特殊任务,并以此作为衡量自己人格实现的尺度。只有自觉地使自己的人格需要向类与个例的统一的目標发展,真正地 and 完全地克服无声性的最后残余,才能作为完美的人格而成为人类历史的积极的主体”^①。

第四,就自然存在与社会存在的最根本的区别而言,前者是无目的性可言的(那种关于自然的浅薄的目的论的观念完全是人臆造出来的),而后者则是以人的实践活动的目的性为基础的。卢卡奇写道:“整个社会存在,就其基本的本体论特征而言,是建筑在人类实践的目的性设定的基础上的。”^② 社会存在的其他特征都与目的性息息相关。

在论述卢卡奇关于自然存在与社会存在的关系时,我们还应当注意到他下面的三个见解:一是把社会存在称作“第二自然”(die zweite Natur)。他这样写道:“如果我们从本体论上来考察这个问题,很快就会明白,整个第二自然是人类自己完成的对第一自然的改造。对于生活在第二自然中的人来说,第二自然是作为他自己的合类性生产而与他相对应的。”^③ 第二自然与第一自然的区别在于,第一自然不是人类创造的,第二自然才是人类创造的,但第二自然并不是人类凭空创造的,而是在第一自然的基础上创造出来的。卢卡奇之所以使用“第一自然”和“第二自然”的提法,一方面是为了说明第二自然对第

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第72页。

② 卢卡奇:《社会存在本体论》第2卷,1986年德文版,第309页。

③ 同上书,第206页。

一自然的依赖作用,另一方面是为了以更形象的方式来说明社会存在作为第二自然与自然存在作为第一自然之间的区别。二是对“自然辩证法”(die Dialektik in der Natur)的态度。在《历史与阶级意识》这部早期著作中,卢卡奇对恩格斯的自然辩证法取否定的态度,晚年卢卡奇从本体论上重新检视了这个问题,认为自然辩证法是不应该被否定的。他说:“这本书的基本的本体论错误是我只承认在社会中的存在才是真正的存在,由于自然辩证法被否认,马克思主义从无机自然推出有机自然,再从有机自然通过劳动范畴推出社会的那种普遍性就消失了。”^① 所以,晚年卢卡奇重新肯定自然辩证法,以便为其社会存在本体论提供一个一般本体论的前提。也就是说,社会存在本体论是以社会存在作为研究对象的,而一般本体论(或自然本体论、自然辩证法)则是以自然存在作为研究对象的。正是在这个意义上,卢卡奇写道:“当我们和马克思一起把我们自己的社会存在方式的历史理解为一种不可逆的过程时,所有那些被人们称之为自然辩证法的东西就显现为这种不可逆过程的前史。”^② 三是关于“自然限制的退却”(ein Zurueckweichen der Naturschranken)的问题。卢卡奇认为,随着人类社会的发展,随着人类对自然的改造活动的深入,自然存在就其广度和深度而言不断地被社会化,但自然存在不会消失,自然存在对社会存在的限制也不会消失。卢卡奇在谈到马克思关于人成为人的过程将导致自然限制的退却时,这样写道:“重要的是必须强调指出,这里谈的是自然限制的退却,而不是自然限制的消失,而且从来也没有人说过人类会完全扬弃这些限制。”^③ 卢卡奇通过“自然限制的退却”的概念,既肯定了社会存在的重要性,又表明了其局限性,即社会存在永远是以自然存在为基础的。

(二) 社会存在的基本问题和主要特征

这里说的社会存在的基本问题指的是社会存在与意识的关系问题。卢卡奇这样写道:“意识是社会存在这一特定存在方式的产物,它在这种存在方式中起着极为重要的作用。但是,存在的绝大部分,即我们称之为自然界的部分,它的运动、作用等等,完全不依赖于是否存在着一种能够感觉到这些规定性、联系和过程等并由此而引申出各种结论的意识。……在社会存在中,由于人的目的性活动对它的特殊对象性所起的规定作用,意识就扮演了一个十分

① 尤西编:《格奥尔格·卢卡奇:生平记录》,伦敦1983年英文版,第77页。

② 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第214页。

③ 同上书,第13页。

重要的角色,但决不能由此而认为,无论是在有机界,无机界,还是社会存在中,对象性、过程等等与意识有某种存在上的依赖关系。”^①这段重要的论述具有以下四层含义:第一,意识是社会存在的产物,但意识作为产物并不在社会存在之外,它本身就是社会存在的一个不可或缺的组成部分,并在其中发挥着极其重要的作用。第二,作为社会存在基础的自然存在,它的运动、作用等等,完全是不依赖于意识而存在的。第三,虽然人的社会活动引起了自然界的变化,甚至重大的变化,但这丝毫不能改变本体论上的一个基本事实,即自然存在是不依赖于意识而独立存在的。任何把只适用于社会存在的范畴关系运用到自然存在中去的做法都会在本体论意义上歪曲存在,并制造出关于自然存在的种种神话来。第四,尽管社会存在蕴含着意识,但是社会存在的总体变化也是不以某个人或某些人的主观意识为转移的。

众所周知,关于社会存在与意识关系问题的探讨必然会涉及马克思关于“不是人们的意识决定着人们的存在,相反是人们的社会存在决定着人们的意识”的著名论述。卢卡奇又是怎样看待马克思的这一论述的呢?他认为,在这段论述中,马克思只是从一般的意义上提到社会存在对意识的决定作用,并没有强调意识本身也蕴含在社会存在中。所以,这段话常常引起从第二国际到斯大林时期的庸俗唯物主义者的误解,仿佛马克思本人把社会存在与意识分离开来并对立起来了。其实,正如卢卡奇所指出的:“社会存在与意识的形而上学的对立,与马克思的本体论完全是相冲突的,在马克思的本体论中,每一种社会存在都与意识的行为(即与选择的确定)不可分割地联系在一起。”^②马克思强调的仅仅是作为整体的社会存在相对于意识部分而言在本体论上的优先性,因为现代生物学已经证明,意识只是物质发展到一定阶段的产物。从有机体对环境的物理的、化学的反应到人的意识的形成经历了漫长的历史发展,意识只是到社会存在的阶段上才成为可能。而即使在社会存在阶段上,人的存在的生产和再生产对于意识而言,在本体论上也具有优先的地位。在卢卡奇看来,要确立真正的社会存在本体论,不但不能像庸俗唯物主义者那样,把社会存在与意识对立起来,而且必须清醒地认识到,意识是社会存在的一个有机的组成部分。从本体论上看,社会存在可以分为两个异质的环节:存在及其他在意识中的反映,而“这种二元性正是社会存在的基本事实”^③。事实

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第211—212页。

② 同上书,第675页。

③ 卢卡奇:《社会存在本体论》第2卷,1986年德文版,第30页。

上,人类正是凭借着这种二元性才从动物界脱颖而出的。卢卡奇认为,要认识这种二元性,最好的办法是考察人的实践活动:“社会存在作为人类对其环境的积极的响应,首要地和无法扬弃地以实践为基础。所以,只有从这种实践的真实的存在的性质出发,对其前提、本质和后果等等进行本体论考察,才能把握这种存在的所有现实的、相关的标志。当然,这并不意味着从理论上忽视前而已论述过的、对各种存在类型以及它们依次产生的过程进行历史的考察。恰恰相反,正是实践在社会存在中拥有的本体论意义上的核心地位,成了考察从有机自然的存在领域里对周围事物的单纯消极的适应方式到社会存在的这一过程的钥匙。”^① 按照卢卡奇的观点,既然人类的实践活动是社会存在的基础和核心,而实践作为人的有意识、有目的的活动,是主观见之于客观的活动,所以通过对实践的前提、本质和后果的分析,也就能理解并把握社会存在的这种二元性。为了深入地论述社会存在的本质,卢卡奇的分析没有停留在实践概念上,他进一步强调,劳动乃是“第一实践”(die erste Praxis)。恰恰是伴随着劳动,在社会存在中出现了先前的无机自然和有机自然都不具有的新的质的范畴,即目的性:“正是马克思的劳动理论,即把劳动理解为有目的的、创造性的存在物的唯一的生存方式的理论,第一次奠定了社会存在的特性。”^② 人类的意识和语言正是在劳动的过程中产生和发展起来的。所以,卢卡奇指出,人不是像存在主义者所说的,是被抛掷到这个世界上来的,人是在劳动中创造出来的。劳动不仅使人从自然存在中脱颖而出,而且也造成了存在的新的类型,即社会存在。卢卡奇认为,在这方面,恩格斯关于劳动在人类诞生的过程中所起的根本作用的论述具有极为重要的理论意义。

从上面的分析可以看出,卢卡奇不仅阐明了社会存在的基本问题,即内在于社会存在的那种二元性,而且通过对实践概念,特别是劳动概念的论述,为我们扬弃这一基本问题所蕴含的对立,从而把握整个社会存在指明了方向。下面,我们再来探讨社会存在的基本特征。卢卡奇认为,社会存在具有如下三个基本的特征:

1. 目的性(Teleologie)

按照卢卡奇的看法,在自然存在中,只有纯粹的因果关系而没有任何类型的目的关系;在社会存在中才有因果性和目的性的统一,而这种统一集中体现在作为社会存在的基本事实的实践,尤其是行动之中。卢卡奇写道:“正是

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第37页。

② 卢卡奇:《社会存在本体论》第2卷,1986年德文版,第25页。

劳动把目的性和因果性之间的、以二元论为基础的、统一的相互关系引入到存在之中,而在劳动产生之前,自然界只有因果过程。所以,这一由两个方面构成的复合体仅仅存在于劳动及其社会结果中,存在于社会实践中。于是,改造现实的目的性设定的模式就成了一切人类社会实践的本体论基础。”^①从哲学史上看,最早对生产劳动的目的性特征做出思考的是亚里士多德,但亚氏在这方面的用力并不多,因为更吸引他的是在有机物的存在方式中表现出来的令人惊奇的合目的性。康德把有机生命规定为“无目的的合目的性”,从而天才地描述了有机存在领域的本体论本质,摧毁了当时流行的肤浅的宗教目的论。然而,由于康德停留在以主体的静观为特征的认识论上,忽视了劳动的作用,忽视了劳动作为人的生存实践活动对人的认识活动的深刻影响,因而不可能从本体论上阐明目的性概念在人类实践活动中的前提性的地位和作用。黑格尔虽然高度重视目的性概念在劳动中的作用,但一方面,他把人类的劳动理解为抽象的精神劳动,另一方面,他把目的性概念扩展为一个普遍性的原则,如在自然哲学中,目的性是机械性和化学性的真理,这就把它神秘化了,模糊了它的本质及它在社会存在本体论中的特殊的意义。

卢卡奇认为,马克思的卓越贡献在于,除了人类实践和劳动外,他否认任何目的性的存在。在阐述目的性概念在劳动中的地位时,卢卡奇反复引证了马克思下面这段论述:“劳动过程结束时得到的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的表象中存在着。他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动方式和方法的,他必须使他的意志服从这个目的。”^②卢卡奇认为,尽管马克思把目的性概念限制在人类实践和劳动的领域里,但这一概念的重要性并没有因此而丧失,“相反,目的性的意义倒是由于我们必定会认识到下列事实而增长了:社会存在作为人们所知道的最高的存在形式,只是由于目的性的东西在其内部发生作用,才能作为独特的结构,从其赖以生存基础的有机生命的存在阶段中产生出来,成为一种新的独立的存在类型。只有当我们认识到,社会存在的产生、它对自己的基础的超越以及获得自己的独立,都是以劳动,即不断实现自己目的论设定为基础的,我们才能合理地谈论社会存在。”^③在卢卡奇看来,正是通过实践,尤其是劳动所蕴含的目的性设定,社会存在才成

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第14—15页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1975年版,第202页。

③ 卢卡奇:《社会存在本体论》第2卷,1986年德文版,第17页。

为可能。而理解这一点,就必须超越传统的、静观的认识论眼光,站到社会存在在本体论的立场上来。

2. 历史性(Historizität、Geschichtlichkeit)

在《社会存在本体论》一书中,卢卡奇多次引证了马克思下面这段论述:“我们仅仅知道一门唯一的科学,即历史科学。历史可以从两方面来考察,可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是密切相联的;只要有人存在,自然史和人类史就彼此相互制约。”^① 在卢卡奇看来,自然史和人类史分别涵盖了自然存在和社会存在。既然存在必然展现为历史,历史性就成了一切存在的本质特征:“马克思关于历史性是每一种存在的基础,也是每一种关于存在的正确意识的基础的论述,是一个富于创新意识的命题。我们会多次重复这个命题。但只有把它与范畴(即作为每一个存在者原初的对象性的必然产物)的合乎存在性与实践、与奠基于选择性的决断(作为社会存在的必要前提)的目的性设定紧密地联系起来,才能理解它的具体内容。”^② 这就告诉我们,虽然历史性是每一种存在的本质特征,但人们关于历史性的意识却是在社会存在,特别是作为社会存在核心的实践活动,即目的性活动的基础上形成并发展起来的。在这个意义上可以说,没有目的性意识,也就不会有历史性意识。既然存在物总是处在历史的发展中,所以范畴作为存在物的观念形式,也是历史地变化着的。换言之,历史性也是一切范畴的本质特征。因此,卢卡奇指出:“一种真正的历史性不可能只有内容的变化,而处于完全不变的形式和范畴中。正是这种内容的变化必然作用于形式,首先在范畴体系内引起一定功能的改变,甚至在一定程度上造成决定性的变化:新范畴的产生与老范畴的消失。客观现实的历史性产生了范畴学说的特定的历史性。”^③ 按照卢卡奇的看法,黑格尔和海德格尔都是对历史性问题有深刻认识的哲学家,但是黑格尔只承认社会存在具有历史性,不承认自然存在也具有历史性;海德格尔则由于拒斥现实的历史而把历史性降低为“向死存在”(das Sein zum Tode)的特征,这就从根本上把历史性概念的内涵贫乏化了。卢卡奇认为,只有像马克思那样,把以现实历史为基础的历史性理解为一切存在,尤其是社会存在的本质特征,才能从本体论上对客观现实作出正确的说明。

3. 总体性(Totalität)

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第20页。

② 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第242页。

③ 同上书,第322页。

在卢卡奇一生哲学思想的演化中,总体性是一个一以贯之的概念。在《历史与阶级意识》中,他把总体性理解为马克思辩证法的核心:“总体性的范畴,整体对部分的无所不在的优先性是马克思从黑格尔那里接受过来,而又卓越地把它转变为一个全新的科学基础的方法论的实质。”^① 青年卢卡奇之所以从方法论上提出总体性的问题,目的是为了扬弃作为资本主义社会的普遍现象的、只见局部不见全体的“物化意识”(reified consciousness)。在《社会存在本体论》中,他已不再从方法论,而是从本体论上来提出总体性问题。在论述这个问题时,他像青年时期一样回到了黑格尔那里。他强调,黑格尔最早从本体论上理解了总体性范畴的意义,这尤其表现在黑格尔在《精神现象学》中提出的关于“真实的东西是整体”(das Wahre ist Ganze)的著名的论断中。在黑格尔看来,总体性范畴展示的乃是逻辑理念的整体结构,而这一整体结构外化为现实世界。尽管黑格尔暗示出整体与部分之间的辩证关系,但由于黑格尔哲学的唯心主义的性质及它在过程化观念上的不彻底性,他的总体性范畴并不适合于新本体论。

在卢卡奇看来,马克思的重要贡献在于,他从历史唯物主义的基本见解出发,把总体性理解为存在的本质特征:“只有凭借马克思的新的本体论的方法,才可能把存在的全部过程理解为历史,而在过去,与当时的客观历史特征相适应的,只是在把握细节过程中所取得的重要成就,但却不可能形成一种总体观念,更不可能把这样的观念贯彻到底。”^② 在马克思看来,总体性范畴在内涵上是相对的。就全部存在而言,存在就是总体,自然存在和社会存在是部分;但当人们单独地把自然存在或社会存在作为考察的对象时,也可以把它们各自都理解为总体。卢卡奇指出:“由于马克思研究了社会存在,对他来说,总体性范畴在本体论上的这种中心地位比起对自然的哲学研究来说,要直接得多。”^③ 事实上,马克思从青年时期起就已经把社会理解为总体,把人的活动与环境理解为两个环节,并把人的本质理解为一切社会关系的总和。

卢卡奇认为,马克思的上述见解都是对社会存在本体论的伟大贡献。而卢卡奇在阐述社会存在的总体性特征时,则从自己所处的历史条件出发,更多地强调要把社会存在理解为意识与实践的总和。他写道:“意识与实践在起源和作用方面的不可分割的联系是关于社会存在的最重要、最客观的存在规定

① 卢卡奇:《历史与阶级意识》,1971年英文版,第27页。

② 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第228页。

③ 同上书,第579页。

之一。哲学经常将客观现实与思维的世界图式分离开来加以把握,实际上它们是具有历史本质的最终过程中的两个不可分离的环节。”^①也正是从这样的见解出发,卢卡奇反对盲目实践,尤其是盲目的革命实践,高度重视意识和意识形态批判的问题。

(三) 社会存在本体论的基本特征

在《社会存在本体论》中,卢卡奇反复强调,他所倡导的社会存在本体论既与历史上的形形色色的本体论不同,也与当代流行的存在主义的本体论不同,它具有如下的特征:

1. 派生性

在存在主义那里,社会存在本体论是基本本体论,而这种表述方式已经蕴含着对自然的本体论特征的否定。换言之,自然逸出了存在主义者的视野。卢卡奇不同意存在主义者的观点,他强调,“社会存在本体论是以一般本体论为前提的。”^②如前所述,一般本体论也就是自然存在本体论。这就是说,社会存在本体论并不是始源性的,而是从一般本体论中派生出来的。启蒙学者在反对中世纪的、以神学目的论为特征的本体论时,试图建立一种自然与社会相统一的本体论。卢卡奇认为:“在这一构想的背后是这样一个伟大的思想:社会存在本体论只能建立在自然存在本体论的基础之上。”^③当然,肯定社会存在本体论的派生性并不意味着否认这两种本体论之间存在着差异,否认自然存在与社会存在之间存在着差异。启蒙学者的偏失就在于否认这样的差异。按照卢卡奇的观点,既要看到社会存在本体论是奠基于一般本体论之上的;又要看到,这两种本体论之间存在着重大的差异:前者探讨的是以人的实践活动为基础和核心的社会现实,后者探讨的则是自然界自身的辩证运动。正是在这个意义上,一般本体论也可以被称之为“自然辩证法”。

2. 实践性

卢卡奇认为,在社会存在本体论中,实践起着基础和核心的作用,而马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中,对实践的这种作用做了最精辟的论述:“马克思指出认识与实践不可分离,社会实践是每一真正有效的认识关系的存在前提,正如它不仅是一般社会存在的重要环节,而且也是促进社会存在内在

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第323页。

② 同上书,第326页。

③ 同上书,第472页。

的和外在的自我发展及其持续过程的重要环节。”^① 卢卡奇在《社会存在本体论》中一再引证马克思关于社会实践的一句名言——“他们没有意识到这一点,但他们这样做了”。这句名言表明,虽然人们并不是在每一个实践活动中都是自觉的,或者人们并没有认识到实践的重要性,但实践的这种核心作用始终存在着,“如果不从思维上科学地把握社会存在,而在进行这种把握时,必须以存在为依据,必须以从理论上澄清人的实践(最广义的)为出发点,那就不可能形成任何有客观依据的、可靠的本体论。”^② 也正是在这样的意义上,卢卡奇把社会存在本体论称作“社会实践本体论”(die Ontologie der gesellschaftlichen Praxis)。

3. 价值性

卢卡奇在深入探讨作为“第一实践”的劳动与价值、时间与自由的关系时,论述了社会存在本体论的价值特征,从而也论证了马克思主义哲学的革命性的理论基础。卢卡奇认为,价值(Wert)是不能从自然给定的对象中直接引申出来的,价值是一种社会关系,是社会存在的本质特征之一:“每一种真正的价值都是我们称之为实践的那种社会存在基础复合体中的一个重要的环节。”^③ 那么,价值又是如何在社会实践中体现出来的呢? 卢卡奇认为,这个问题具有广阔的探讨空间,但就目前而论,只要指出下面这一点就够了,即“价值不是高度发展的人的精神的产物,而是最简单的劳动所必不可少的存在要素”^④。按照马克思的观点,在以商品生产为根本目的的社会形式中,商品的价值取决于社会必要劳动时间。也就是说,价值是通过社会必要劳动时间来度量的,而人的自由又是在与社会必要劳动时间相对峙的闲暇时间的基础上展开的。这样一来,马克思也就指出了一条通向自由王国的现实的道路。正如卢卡奇所说的:“在这里,马克思把自由王国(das Reich der Freiheit)与闲暇时间(der Musse)联系起来。他这样做的目的无非是指出,只有通过生产力的发展才有可能缩短社会必要劳动时间(der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit),而社会必要劳动时间的缩短又是增加闲暇时间的基本条件。”^⑤ 所以社会主义者把缩短工作日作为自己的第一个革命行动就是顺理成章的了。从这里我们很容易看出,价值、时间、自由这样的概念,并不像在传统哲学中那样,只是一些抽象的形而上学的概念,在社会存在本体论中,它们是与人的实践活动,尤其是劳动

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第34页。

② 同上书,第27页。

③ 卢卡奇:《社会存在本体论》第2卷,1986年德文版,第83页。

④ 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第308页。

⑤ 卢卡奇:《社会存在本体论》第2卷,1986年德文版,第153页。

紧密联系在一起。

4. 批判性

在《社会存在本体论》中,卢卡奇反复强调,社会存在本体论是批判的,而这种批判性主要表现在以下两个方面:一是对以逻辑、认识论和方法论为主导的思想结构的批判。卢卡奇写道:“这里必须指出的是,对逻辑的、认识论的、方法论的等等思想结构的批判具有决定性的重要意义。”^① 由于黑格尔把存在问题全面地逻辑化了,所以他不可能在本体论上坚持这种批判,而恩格斯对黑格尔的批判由于未触及这一根本性的问题,所以也把这方面的理论清算延搁下来了,而“马克思早在《关于费尔巴哈的提纲》中,就已完整地提出了这种本体论批判的原则”^②。二是对其他本体论学说的批判。卢卡奇认为,从对逻辑、认识论和方法论的批判进入到本体论的视野中,虽然是观念上的一种重要的跃迁,但本体论考察的这种出发点还不能保证考察者一定能洞见存在的本质。只有从马克思的本体论批判出发,排除掉其他本体论学说的各种错误的观点,才能真正地回归存在本身:“马克思所作的批判乃是一种本体论的批判。这种批判的出发点是:社会存在作为人类对其周围环境的积极适应,主要地和无法扬弃地以实践为基础。”^③ 也就是说,只有坚持从社会实践出发,才能回归到真正的存在并把握其本质特征。在这里,我们看到了社会存在本体论的实践性与批判性之间的密切关系。

通过上面的整体上的考察,我们发现,《社会存在本体论》一书具有重要的理论价值。首先,它开拓出本体论研究的新的方向;其次,它打开了马克思主义哲学研究的新的领域,揭示了马克思哲学革命的实质之所在;最后,它提出了一系列哲学研究的前沿性问题,如“实践”和“第一实践”、“第一自然和第二自然”、“合类性”、“意识形态”、“异化和物化”等问题,极大地丰富了20世纪哲学思考的内涵。然而,这部著作也暴露出卢卡奇哲学的理论弱点:第一,他把自然本体论作为社会存在本体论的基础,表明他的哲学思想仍未摆脱朴素实在论的影响;第二,所有基本概念的含义都缺乏严格的界定,甚至对“存在”和“存在物”这样的概念也不加以区分;第三,作者虽然重视历史性的作用,但却把历史性和历史主义混为一谈。值得庆幸的是,当我们认识到这一切的时候,也就从理论上超越了卢卡奇,从而为从事本体论问题上的新的思考奠定了基础。

① 卢卡奇:《社会存在本体论》第1卷,1984年德文版,第125页。

② 同上书,第37页。

③ 同上。

附录 哥德曼

罗歇·哥德曼(Goldmann, Lucien 1913—1970),出生于罗马尼亚的首都布加勒斯特。他在本地的大学完成了法学方面的学业,30年代流亡到维也纳、巴黎等地,继续就学。他从青年时期起就已经熟悉卢卡奇的早期著作,如《灵魂与形式》、《小说理论》、《历史与阶级意识》等。正如曼扎罗(Istvan Meszaros)所指出的:“这些著作对哥德曼的思想产生了深刻而持久的影响。”^①在第二次世界大战中,他被德国占领军关进集中营,后来逃到瑞士,成了著名心理学家皮亚杰的助手,深受皮亚杰的“发生认识论”(genetic epistemology)的启发,并以其博士论文《伊曼努尔·康德》在苏伊士大学获得了第一个博士学位(这篇博士论文于1948年初版,1971年重版)。1945年,他返回巴黎,在国家科学研究中心从事研究工作。在50年代,他出版了第二篇博士论文《隐蔽的上帝》(1956年初版,1967年再版),不久当选为巴黎高级研究实验学校的负责人。1961年他应邀到比利时布鲁塞尔的一家研究所工作。他对1968年巴黎爆发的“五月风暴”采取同情的态度,1970年他在巴黎逝世。

哥德曼的思想除了受到青年卢卡奇和皮亚杰的影响外,还传承了帕斯卡尔、康德、黑格尔、马克思的哲学思想,在60年代还受到马尔库塞的“有机体化的(即总体化的)资本主义”(organized capitalism)学说的启发。50、60年代,当结构主义在法国成为主导性哲学思潮时,哥德曼为了表示与结构主义的差异,“把自己的方法命名为‘发生学的结构主义’(genetic structuralism),以便坚持其学说的历史维度”^②。除了我们在上面提到的两篇博士论文外,哥德曼还出版了如下的著作:《人文科学和哲学》(1952年初版,1966年、1969年再版)、《辩证法研究》(1958)、《小说社会学》(1964年初版,1975年再版)、《卢卡奇和海德格尔》(1973)、《文学社会学中的方法》(1981)等等。

哥德曼虽然不是卢卡奇亲炙的弟子,但他是第二次世界大战后青年卢卡奇思想的最早的、最富有创见的阐发者之一,他也是最早在马克思的学说中寻找结构主义倾向的西方马克思主义者。无疑地,他的哲学思想对法国乃至欧洲的马克思主义者,特别是结构主义的马克思主义者产生了重大的影响,而他

① T·鲍托姆编:《马克思思想词典》,哈佛大学出版社1983年英文版,第193页。

② 同上。

的富有创发性的悲剧世界观的理论也成了西方马克思主义美学思想的一道亮丽的风景线。下面,我们主要从哲学的视角上分析哥德曼的两部重要著作——《隐蔽的上帝》和《卢卡奇和海德格尔》。

一、《隐蔽的上帝》(1956)

这部著作的副标题是“对帕斯卡尔《思想录》和拉辛戏剧中的悲剧世界观的研究”,它的正标题《隐蔽的上帝》也是在讨论悲剧问题时引申出来的。这就给人一个印象,这部著作似乎主要是一部文学或美学著作。但实际上并不如此,正如作者自己在书中开宗明义地指出的:“这部著作的研究是整个哲学上的劳作的一部分。”^①事实上,哥德曼也完全是从哲学的高度出发来探讨悲剧世界观的。

这部著作共分四个部分。第一部分“悲剧世界观”,探讨了“整体”(das Ganze)与“部分”(die Teile)之间的辩证关系;论述了悲剧的三个要素——“上帝”(Gott)、“世界”(die Welt)和“人”(der Mensch)。第二部分“社会基础和精神基础”,探索了哲学、文学著作与作者的“世界观”(Weltanschauung)和他所从属或代表的“社会阶级”(sozial Klassen)之间的内在联系,阐述了17世纪法国的悲剧世界观与天主教中的“詹孙派”(Jansenismus)之间的思想联系。第三部分“帕斯卡尔”(Pascal, 1623—1662)以帕斯卡尔的悲剧世界观为核心,追溯了他的思想发展的脉络,论述了他的认识论、道德、美学和宗教学说。第四部分“拉辛”(Racine, 1639—1699),通过对其九部戏剧作品的解析,阐述了其悲剧世界观。可以说,这部著作的第一、二部分乃是基础理论部分,哥德曼在这里系统地阐发了自己的哲学观念和悲剧思想;第三、四部分则以自己的哲学观念和悲剧思想解析了17世纪哲学和文学作品中的两个重要的个案——帕斯卡尔的《思想录》和拉辛的戏剧作品。《隐蔽的上帝》的主要哲学观念如下:

(一) 关于整体和部分关系的辩证法

哥德曼把黑格尔、马克思和卢卡奇称为“伟大的辩证法思想家”,强调他们的辩证法思想的共同落脚点都是整体与部分的关系。他的这一见解明显地受到卢卡奇的《历史与阶级意识》一书的影响,但哥德曼经过自己的研究,尤其是

^① 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第17页。

对马克思的《1857—1858年经济学手稿》的研究,对马克思的辩证法思想获得了自己的理解。

在《1857—1858年经济学手稿》中,马克思这样写道:“资产阶级社会是历史上最发达的和最抽象的生产组织。因此,那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解,同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来,其中一部分是还未克服的遗物,继续在这里存留着,一部分原来只是征兆的东西,发展到具有充分意义,等等。……”^① 在哥德曼看来,马克思的这段论述表明,资产阶级社会是一个有机的、结构性的整体,只有了解它的整体,才能把握它的“残片和因素”。哥德曼还引证了马克思在这部《手稿》中的另一段重要的论述:“……生产也不只是特殊的生产,而始终是一定的社会体即社会的主体在或广或窄的由各生产部门组成的总体(Totalitaet)中活动着。……”也就是说,生产也可以看作是一个整体,但在资产阶级社会这个大整体中,它又下降为部分。哥德曼随之而评价道:“在引述这几行文字的内容时,本来也可以叙述一下辩证方法中一系列最重要的思想,遗憾的是,我们在这里不能这么做。”^② 哥德曼这里所说的、辩证方法中的“最重要的思想”也就是整体与部分之间的辩证关系。

哥德曼还引证了马克思在《雇佣劳动与资本》中的另一段重要的论述:“黑人就是黑人,只有在一定的关系下,他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器。只有在一定的关系下,它才成为资本。脱离了这种关系,它也就不是资本了,就像黄金本身并不是货币,砂糖并不是砂糖的价格一样。”^③ 在马克思看来,黑人、纺纱机、黄金、砂糖各自都是孤立的、个别的事实,只有把他(它)们放在资产阶级社会的整体关系中加以透视时,他(它)们的真正的本质才会显露出来。哥德曼为此而发挥道:“对于研究者来说,个别事实的意义既不依赖于它们直接的感性的方面——人们不应该忘记,对于历史学家来说,经验性的被给予物是某种抽象的东西——也不依赖于支配着个别事实的一般规律,而是依赖于它与它所在的社会和宇宙的整体之间的关系。”^④ 这样一来,对整体性的倚重,对于哥德曼来说,就成了辩证法的最核心的内容。

哥德曼以无比肯定的口吻写道:“我们已经说过,每一种辩证的思想(以及

① 《马克思恩格斯全集》第46卷(上),人民出版社1979年版,第43页。

② 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第356页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第344页。

④ 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第354页。

每一种悲剧的思想,在这一点上两者并不存在差异)的中心的、占支配地位的范畴,就是总体性:这在个人、人类共同体和世界三个领域里都是适合的,而每一种非辩证思想的本质方面就是以自觉的或虚妄的方式认可部分性和片面性。”^① 必须指出,哥德曼在这里谈论的“整体性”或“总体性”,不是感性直观意义上的整体性或总体性,而是思维再造意义上的整体性或总体性。他区分了两种不同的方法:第一种方法是从经验主义角度出发的、从个别到一般的抽象的方法,即我们通过对具体事物或现象的研究,引申出普遍性的结论来。这种方法对于实证科学来说是必要的,但这种方法还未建立起整体与部分之间的辩证关系。“第二种方法是从抽象到具体,也就是从部分到整体和从整体到部分,因为对各种单一事实的抽象认识,要通过对它们与它们所从属的总体之间的关系的研究,才能变得具体化,而对各种相对整体的抽象认识,则要通过对它们的内在结构、各部分的功能和相互之间的关系的研究,才能变得具体化。”^② 哥德曼推崇的是第二种方法,他强调人文科学必须采用这种“从抽象到具体”的方法进行研究。这里仍然体现出马克思的《1857—1858年经济学手稿》对他的深刻影响。

正是出于这样的考虑,哥德曼把“世界观”(Weltanschauung)的概念放到他的哲学思想和文学批评的核心位置上。什么是世界观呢?哥德曼认为,世界观并不是直接的经验材料,相反,它是理解人的思想和作品中不可或缺的、整体性的概念系统。但是,这种概念系统又不应该被理解为纯粹形而上学的或纯粹思辨性质的东西,世界观与人们的现实生活是紧密联系在一起,“一种世界观正是使一个群体(最通常的情况是一个社会阶级)的成员统一起来并使他们与其他群体相对抗的全部意向、感情和表象的总和”^③。在他看来,凡是伟大的哲学和文学艺术作品都是世界观的体现。世界观是集体意识现象,而集体意识在思想家或诗人的意识中能达到感觉与概念上最清晰的高度。尽管具体的历史情况纷繁复杂,千变万化,但各种世界观仍然表现出其相对稳定性。之所以如此,是因为哲学和文学艺术始终表达了被移植到重大问题背景上的历史情况,而这些重大问题正体现在人与人、人与世界的关系中。由于存在着不同价值取向的世界观,所以世界观可以划分为不同的类型,对世界观进行类型学研究是十分必要的,但是,“世界观类型学(die Typologie der

① 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第316页。

② 同上书,第355页。

③ 同上书,第21页。

Weltanschauungen)几乎还处在草创的阶段,把这门学科建立起来是哲学史和艺术史研究的主要任务,而它一旦被建立起来,将是对一切哲学人类学的重大的贡献”^①。

以世界观的剖析和以整体与部分的互动关系为核心,哥德曼建立了解读一切人文科学的文本的方法。他把这一方法划分为三个阶段:第一个是“文本-世界观”(Text-Weltanschauung)分析阶段;第二个是“世界观-群体的全部精神生活和情感生活,即群体的意识和心理生活”(Weltanschauung-gesamtes, geistiges und affektives Leben der Gruppe: Bewusstsein und psychisches leben der Gruppe)分析阶段;第三个是“世界观-群体的经济的和社会的生活”(Weltanschauung-oekonomisches und soziales Leben)分析阶段^②。也就是说,在研究中先考察文本本身,并把文本理解为作者行为和生命中的一个有机的组成部分,再把作者的文本乃至他的整体行为和他所从属的群体的世界观勾连起来进行考察;接着探究这个群体的全部精神生活及其这种生活与作者的精神生活之间的内在关系;最后,分析工作再深入到作者所属的群体的经济、社会生活中,揭示出这种客观的经济、社会生活与群体和作者的精神世界之间的相互关系。在哥德曼看来,这三个阶段都是在贯彻这种辩证的研究方法中所不可缺少的,当然,以这种方式从事研究会涉及大量的工作,是非常艰苦的,但为了准确地理解作品和社会,真正的人文科学方面的研究工作必须以这种方式来展开:“对于我们来说,辩证的方法完全是人文科学的科学方法,其任务是逐步达到现象的本质,这种本质既规定了现象的整体的结构,也规定了各个部分的意义。此外,这种本质不是别的,正是这种结构和意义的统一体(因为每一种结构都有意义,而每一种意义都从属于结构)。”^③显然,哥德曼认为,他的研究方法对整个人文科学都有普适性的意义。

(二) 从理性主义到悲剧世界观再到辩证思想

正是从自己的研究方法出发,哥德曼对文艺复兴,尤其是启蒙时期以来的哲学、文学观念的发展做出了自己的解释。

哥德曼认为,理性主义是文艺复兴,尤其是启蒙运动以来的主导性观念。这种观念在继承奥古斯丁传统的时候,又改变了这一传统,把虔诚的信仰变成

① 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第40页。

② 同上书,第147页。

③ 同上书,第249页。

了缜密的理性。理性主义具有如下的特征：

第一，以有理性的个人和无限空间的概念取代了传统哲学思想中的人类共同体和整体宇宙的观念。哥德曼写道：“这种以自我为特征的理性主义在探讨人的问题的范围内只承认单一的个人，对于这些个人来说，共在的其他人只是他们思维和行为的对象；理性主义使自然世界也发生了同样的变形。在人的范围内，它已经毁坏了共同体这种表现形式，而以无数理性的、平等的、可以相互替换的个人取而代之。在自然的范围内，理性主义也毁坏了有秩序的宇宙的观念，而以无限的、无特征的空间取而代之，这些空间的各个部分完全相同，并且可以相互替换。”^① 理性主义所崇尚的这种“单一的个人”，在笛卡儿和费希特的“自我”、莱布尼茨的既没有门也没有窗的单子、在经济学家“经济人”等概念中得到了充分的体现。随着这样的个体的兴起，传统社会的、总体上的精神价值和情感价值解体了，代之而起的则是个人主义、自由主义和利己主义。同样地，在被打碎的、均质的空间中，传统观念中的总体宇宙也随之而消失了，而上帝也随之而沉默了。

第二，理性主义具有非道德、非宗教的倾向。正如哥德曼所指出的：“在理性科学的空间中，上帝不再说话，因为为了建立这样的空间，人必须抛弃一切真正的伦理规范。”^② 当然，乍看起来，理性主义者也信奉和谈论上帝，但他们心目中的上帝只是理性和秩序的象征，“只是对于人们来说，这个上帝再也没有人格上的实在性；他至多只能确保单子之间或理性与外部世界之间的和谐一致。他不再是人们的指路人，不再是人们谈话的伴侣；它变成了一种普遍的法则，这种法则确保人们有权利摆脱外界的控制，确保人们可以受到自己的理性和力量的引导，不过这种法则也使人单独地去面对物和物化的、沉默的人的世界。”^③ 也就是说，在理性主义泛滥之处，传统的道德和宗教都衰微了。

按照哥德曼的看法，理性确实是生活中的一个重要的因素，也是人理所当然地为之而自豪的因素，但理性并不等于整个人，理性也不能取代人的全部生活，更不能取消道德和宗教的存在。正是在这样的背景下，悲剧意识和悲剧世界观应运而生。它的作用就是在精神上恢复道德和宗教的力量，恢复人的共同体。正如哥德曼所说的：“悲剧思想的中心问题在于，在这个最终不可逆转的、取代了亚里士多德-托马斯的宇宙的理性空间中，是否还有什么途径和希

① 罗歇·哥德曼：《隐蔽的上帝》，舒康出版社1985年德文版，第54页。

② 同上书，第59页。

③ 同上书，第61—62页。

望可以恢复超个人的道德价值；人是否还能重新发现上帝，或重新找到对于我们来说是同义词而又不那么意识形态化的共同体和宇宙。显而易见，这个问题只有辩证思想才能同时从科学和道德这两个方面加以解决。”^①

那么，什么是悲剧呢？哥德曼写道：“人们可以给悲剧下这样一个定义，它是一个充满着令人焦虑的问题，而人们又无法找到答案的宇宙。……悲剧是一种瞬间的表达，在这个瞬间中，最高的价值、古典人文主义本身、人与世界的统一遭到了威胁，人们因此而敏锐地认识到了它的重要性。”^② 正如我们在前面已经指出过的那样，哥德曼认为，悲剧是由上帝、人和世界这三个要素组成的，这三个因素是相互依赖的，缺一个也不行。悲剧世界观具有如下的特征：

第一，它体现出人与人、人与社会关系的危机：“如同一切其他形式的悲剧意识和悲剧创作一样，17、18世纪的悲剧也体现了人与人之间的关系危机，或者说得更确切一些，体现了某些人类的群体与宇宙的或社会的世界之间关系的危机。”^③ 理性主义则缺乏这样的危机意识，而这种扎根于人的生活的危机意识只能通过悲剧才能得到淋漓尽致的表现。

第二，悲剧中的上帝是“隐蔽的上帝”(der verborgene Gott)。正如哥德曼所说的：“上帝的声音不再直接对人发出了。这是悲剧思想的一个比较本质的特征。帕斯卡尔写道：Vere tu es Deus absconditus，亦即隐蔽的上帝。”^④ 在哥德曼看来，上帝是悲剧得以成立的三大要素之一，上帝存在着，但他又不能显现自己。人一看到上帝，听到上帝的声音，悲剧也就被超越了。所以，“对于悲剧意识来说，上帝仅仅是一个隐蔽的实在，悲剧意识只是由于这一实在才存在的。”^⑤ 那么，为什么上帝是“隐蔽的”呢？因为在理性主义的世界中，理性占据着统治地位，于是，上帝被迫退居幕后，但上帝对于悲剧来说又是不可或缺的，只能在冥冥中发生作用。这种矛盾的情况正如哥德曼所说的：“一个始终缺席，但又以当下化的方式存在着的上帝，这就是悲剧的核心。”^⑥

第三，悲剧缺乏未来这一时间维度。哥德曼这样写道：“从内在特征来看，悲剧思想完全是非历史性的，因为它缺乏的正是历史的最重要的时间维度——未来。悲剧思想是以对未来的这种绝对的、彻底的拒斥为特征的，它只

① 罗歇·哥德曼：《隐蔽的上帝》，舒康出版社1985年德文版，第60页。

② 同上书，第69页。

③ 同上书，第76页。

④ 同上书，第60页。

⑤ 同上书，第115页。

⑥ 同上书，第62页。

有一个时间维度——现在。”^①一方面,悲剧思想发现世界的去魅和理性化是不可避免的;另一方面,它又把未来的时间维度封闭起来了,这样一来,悲剧只是从否定的方面揭示了理性主义世界内在的矛盾,但却不能为人们指出一条真正有价值的生活道路。在哥德曼看来,正是这一点决定了悲剧意识只具有过渡性的特征:“悲剧观点是从理性主义向辩证法的过渡。”^②

现在我们再来看辩证思想。哥德曼认为,虽然辩证思想和悲剧意识一样重视整体性、重视作为部分的个人与作为整体的世界之间的关系,但辩证思想仍然在以下三个方面远远地超越了悲剧意识。第一,在对理性主义的态度方面,虽然悲剧作家批判理性主义忽略了道德和宗教,忽略了人的共同体,但他们实际上对理性主义的主导性观念采取认同的态度,而“辩证思想则与悲剧观念相反,虽然它承认人类的成就具有相对的价值,但它仍然拒绝笛卡儿主义的理性主义所主张的逻辑的、线性的秩序”^③。第二,在对整体性的态度方面,悲剧意识崇尚的只是静观的态度,而辩证思想则主张,“总体性的范畴首先包含着理论和实践相结合的要求”^④。也就是说,辩证思想不光要认识世界,而且也要改造世界。哥德曼认为,马克思的辩证法思想正是这方面的典范,“在马克思那里,重建事实和价值、思想和行动之间的统一性的要求开始活跃起来,即使人们承认在研究中把它们分开来是必要的。在马克思主义的认识文献中,尤其是在马克思的《关于费尔巴哈的提纲》和卢卡奇的《历史与阶级意识》中,这种要求显得特别有力。”^⑤总之,哥德曼认为,从理性主义必然会发展到悲剧意识,而悲剧意识又会进一步过渡为辩证思想。虽然悲剧意识已经被超越了,但它在人类思想史上依然拥有自己独特的地位和作用。

(三) 帕斯卡尔的《思想录》及其哲学贡献

哥德曼认为,帕斯卡尔是哲学史上一位极为重要的思想家,他的《思想录》也是近代哲学史上的一座丰碑,但他的地位和作用却没有引起应有的重视。之所以出现这样的情况,是因为当时的理性主义者和经验主义者的显赫的地位和影响遮蔽了帕斯卡尔应有的地位。其实,正如我们上面所论述的,帕斯卡尔的思想是17世纪的异类,是对理性主义和经验主义的超越,他的《思想录》

① 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第58页。

② 同上书,第263页。

③ 同上书,第329页。

④ 同上书,第374页。

⑤ 同上书,第374—375页。

所蕴含的悲剧意识正是从理性主义通向辩证思想的桥梁。在哥德曼看来,《思想录》的主要贡献如下:

其一,对辩证认识论的贡献。哥德曼写道:“帕斯卡尔给我们留下的重要印象是,他自觉而明确地论述了辩证认识论(dialektischer Erkenntnistheorie)的另外两个基本的观点:a)关于个别实在的一切有根据的认识都以下面的方法为前提,即不是从特殊到普遍,而是从部分到整体,再从整体返回到部分;b)人没有能力达到绝对有根据的认识,这可以从其本体论的情况中得到解释,即人作为认识的主体本来就是整体中不可分割的一部分,而整体又规定着现象和个别存在物的意义。”^①

哥德曼主要引证了《思想录》第72节中的两段话来论证帕斯卡尔对以整体性为特征的辩证法的贡献。一段话是:“如果人首先肯研究自己,那么他会看出他是多么地不可能再向前进。部分又怎么能认识全体呢?可是,也许他会希望至少能认识与他有着比例关系的那些部分了吧。但是世界的各部分又全都是这样地彼此相关系着和相联系着,以致我确信没有某一部分或者没有全体,便不可能认识另一部分。”^②另一段话是:“既然一切事物都是造成因与被造者,是支援者与受援者,是原手与转手,并且一切都是由一条自然的而又不可察觉的纽带——它把最遥远的东西和最不相同的东西都联系在一起——所连结起来的;所以我认为不可能只认识部分而不认识全体,同样地也不可能只认识全体而不具体地认识各个部分。”^③事实上,帕斯卡尔还在《思想录》的其他地方讨论过作为部分的“脚”与作为整体的人的“生命”之间的辩证关系。这些讨论表明,帕斯卡尔确实对部分和整体的辩证关系有着自己独特的理解,“但是,直到晚年,帕斯卡尔才认识到自己生活的意义,而在这以前的很长一段时间里,他的生活的意义都是同样的,那就是:追求总体性(die Suche nach der Totalitaet)”^④。

按照哥德曼的看法,他对整体性的倚重不仅表现在他的哲学观念中,也表现在他的悲剧意识中,而在他的悲剧意识中,他对“隐蔽的上帝”的肯定,正是对整体性追求的一个突出的标志:“上帝就是最完整意义上的总体性,它就是对立的两个极端以及在中间分开两个极端的東西。”^⑤也就是说,在悲剧的三

① 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第357-358页。

② 参阅帕斯卡尔:《思想录》,商务印书馆1985年版,第34页。

③ 同上。

④ 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第277页。

⑤ 同上书,第282页。

大要素中,上帝既是人和世界的统一者,又是人和世界发生分裂的背景。总之,帕斯卡尔在哲学上追求的总体性也就是他在宗教上信仰的、隐蔽的上帝。

其二,对实践哲学的贡献。哥德曼写道:“有三种因素随着帕斯卡尔的思想进入了实践哲学(die praktische Philosophie),这些因素就是冒险(das Risiko)、失败的危险(die Gefahr des Scheiterns)和对成功的希望(die Hoffnung auf Erfolg)。这些因素对人的生活中的每一个行动来说都是本质性的,不管个人的意志或思想具有何种独立性的力量,如果不考虑这些因素,就无法理解具体现实中的人类境况。”^① 这就是说,帕斯卡尔不像理性主义者那样,满足于对抽象的认识问题的讨论,他更关注的是人的实践、人的境况和人的命运。所以他的思想不但启发了马克思,也启发了当代存在主义者。在哥德曼看来,帕斯卡尔特别对辩证思想做出了重要的贡献,“但是由于他的思想本质上具有静止的、悲剧性的和悖论式的特点,因而它最终又与辩证法相分离”^②。

综上所述,《隐蔽的上帝》一书体现了哥德曼在卢卡奇的影响下对哲学和文学理论问题的独特的思考,他对17世纪的悲剧思想的研究,对于我们从总体上了解那个时代的状况具有重要的意义,他对帕斯卡尔辩证思想的研究也加深了我们对黑格尔和马克思的辩证法思想的认识。

二、《卢卡奇和海德格尔》(1973)

早在1945年的时候,哥德曼就已经开始研究卢卡奇的早期著作与海德格尔的早期著作之间的关系。在这个意义上可以说,这部著作乃是他数十年思考的一个结晶。必须指出的是,这部著作的副标题是“朝着一种新的哲学”。它隐含着这样一种想法,即哥德曼把卢卡奇和海德格尔的哲学理解为最有代表性的、具有共同倾向的新哲学。

《卢卡奇和海德格尔》一书由三个部分组成。第一部分“卢卡奇和海德格尔导论”,是作者从1970年8月开始撰写的,论述了卢卡奇和海德格尔哲学诞生的背景以及他们的思想的异同;第二部分“在1967—1968学术年中的讲座”,是作者在巴黎高级实验学校所做的讲座,作者运用比较研究的方法,论述了卢卡奇和海德格尔早期著作中的一些基本概念;第三部分“存在和辩证

① 罗歇·哥德曼:《隐蔽的上帝》,舒康出版社1985年德文版,第450页。

② 同上书,第294页。

法”，发表于1960年出版的《哲学研究》杂志，由于其内容和本书所要探讨的问题密切相关，所以作者也把它收入到本书之中。由于全书是由不同年代写下的不同的部分组成的，所以在结构上比较松散，有些地方的观点甚至出现了重复。但从总体上看，它仍然是哥德曼研究当代哲学的一个重要成果，它为我们深入地研究海德格尔和卢卡奇的思想联系奠定了基础。这部著作的主要见解如下：

（一）两个哲学传统之间的对话

众所周知，卢卡奇哲学和海德格尔哲学代表着两个完全不同的传统。如果说，卢卡奇是马克思主义哲学传统的继承者，那么，海德格尔则是大学哲学或学院化哲学传统的继承者。按照哥德曼的看法，在20世纪初，西方哲学出现了重大的变化，而“这一变化沿着两个不同的方向展开：一方面是现象学的诞生，而从现象学中又产生了存在主义；另一方面，与现象学和存在主义相对待的是辩证的马克思主义(dialectical Marxism)的诞生，而与这种马克思主义相伴随的则是卢卡奇和卢卡奇学派。”^①

在哥德曼看来，卢卡奇哲学与海德格尔哲学之间确实存在着明显的差别，而这些差别主要表现在以下三个方面：其一，对主体概念理解上的差别。哥德曼写道：“这些差别中的最基本的差别在于，对于海德格尔来说，这个历史的主体是个人(individual)，而追随黑格尔和马克思的权威传统的卢卡奇却把历史想象为超个人的主体(trans-individual subject)，特别是社会阶级的行动。”^②哥德曼之所以把这个差别看作是最基本的差别，是因为其他的两个差别正是从这个差别的基础上产生出来的。其二，对历史的意义理解上的差别。哥德曼指出：“对卢卡奇来说，历史是所有的人行动的结果，它是在全球性的‘矢量’作用下被构成的，因而可以被纳入进步(progress)或者反动(reaction)、知识或自由的增长或者衰败的范围内。另一方面，对于海德格尔来说，进步的概念已经失去了意义，历史只有两个维度——本真性(authenticity)和非本真性(inauthenticity)。”^③如果说，卢卡奇按照马克思的理论把历史理解为不同社会阶级相互冲突的结果，那么，海德格尔则认为，只有那些伟大的个人才具有“本真性”，而普通民众的生活则代表了一种“非本真性”。其三，对历史的创造者

① 哥德曼：《卢卡奇和海德格尔》，伦敦1980年英文版，第2页。

② 同上书，第8页。

③ 同上。

理解上的差别。哥德曼认为,“在海德格尔那里,只有某些伟大的个人才是历史的创造者,只有他们的行为才能避免实证主义者的科学,而这一科学包含着自然科学、社会学和以非本真的方式生活着的群众的心理学的整个范围。相反,对于卢卡奇来说,既然历史是所有人行动的结果,所以,实证主义者的科学和哲学科学之间的界限,并不在对创造者的理解和对自然的、社会世界的其余部分知识的理解之间,而是在物理-化学的科学和人文科学之间,不过对于后者来说,如果它不是哲学的知识,也就不可能成为科学的知识。”^① 尽管卢卡奇和海德格尔都批判实证主义,但前者仍然肯定实证科学在一定范围内的作用,而后者则把自己的哲学与实证科学尖锐地对立起来。

正是因为卢卡奇和海德格尔的哲学之间存在着一些重要的差别,再加上两位哲学家在术语上的差别,即卢卡奇的术语适应于普通的民众,而海德格尔的术语则适合于大学里的听众,所以,人们习惯于把他们的思想尖锐地对立起来。哥德曼并不赞成这种流行的见解,他独具慧眼地指出,在卢卡奇和海德格尔的思想之间存在着一些共同点,存在着某种隐秘的联系,而这种联系又与他们各自所从属的传统之间的联系息息相关。正如哥德曼所说的,“与表面现象不同,无论是马克思主义哲学,还是大学哲学,两者作为同一个全球社会的不同扇面的表现,从来就不是完全分离的。尽管两者之间存在着偏见与敌意,但实际上它们是相互沟通的。”^② 正是基于这样的考虑,哥德曼力图在两个不同的传统和两位不同的哲学家之间建立对话的关系。

哥德曼认为,“卢卡奇和海德格尔之间的最基本的联结点:对黑格尔传统的继承、对先验主体性的拒斥、把作为世界一部分的人理解为与世界不可分离地联系在一起的概念、把人在宇宙中的地位的境界理解为历史性的概念。”^③ 他不厌其烦地列举了卢卡奇在《心灵与形式》、《历史与阶级意识》中的见解,与海德格尔在《存在与时间》中的相关的见解进行比较。尽管他也看到了,卢卡奇和海德格尔继承黑格尔传统的出发点是不同的,批判先验主体性和强调历史性的角度也是不同的,但他坚持认为,他们各自以不同的术语表达了新的、与传统的哲学观念存在着明显的断裂关系的、在内容上有许多共同之处的哲学理念。哥德曼还指出了卢卡奇与海德格尔在政治上的类似倾向:“众所周知,他们各自在对历史的意义所做的全球性分析的基础上,关联到一种政治

① 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦1980年英文版,第9页。

② 同上书,第2页。

③ 同上书,第7页。

上的专政,而他们所追随的两个不同的和对立的专政具有类似的结构。”^① 哥德曼在这里说的“两个不同的和对立的专政”是指卢卡奇追随的斯大林主义和海德格尔追随的纳粹主义。虽然他们的追随都以失败而告终,但有一点是共同的,即他们都看到了哲学与政治之间的内在联系。

总之,按照哥德曼的看法,在卢卡奇和海德格尔之间开展对话是必要的,因为这种对话能使我们比较清醒地意识到萌动在 20 世纪哲学中的新的哲学发展趋向。

(二) “物化”(reification)、“当下上手状态”(Zuhandenheit)与“实践”(Praxis)

众所周知,卢卡奇的《历史与阶级意识》出版于 1923 年,而海德格尔的《存在与时间》出版于 1927 年,其中的时间差是四年。那么,海德格尔有没有对卢卡奇的观点做出回应呢? 哥德曼的答复是肯定的。在《存在与时间》中,海德格尔力图把自己的哲学思想与其他三位哲学家的思想区分开来。一是舍勒的人类学思想,二是狄尔泰的生命哲学,三是卢卡奇关于意识的物化的观念。海德格尔点了舍勒和狄尔泰的名,却没有点卢卡奇的名,但哥德曼认为,“这似乎是完全确定的,在《存在与时间》中,有两个段落涉及到卢卡奇。”^②

哥德曼提到的、海德格尔关于卢卡奇的物化理论的第一段论述是:“任何主体性的观念,只要它不是奠基于基础本体论,就会陷入本体论的错误中,即使其努力方向是在存在者的层面上(因而也是在科学的层面上)维护它,以反对‘心灵的实体’和‘意识的物化’。”^③ 在海德格尔看来,卢卡奇仅仅在“存在者的层面上”(on the ontic level)批判物化,尤其是意识的物化,而这是没有用的,物化的问题必须放到“本体论的层面上”(on the ontological level)加以检讨。当然,海德格尔这里强调的“本体论”不是以主客两分为特征的传统本体论,而是指自己所倡导的“基础本体论”(a fundamental ontology)。这种本体论强调的是“存在”(Being)和“存在者”(being)之间的差异,前者关涉到本体论,而后者关涉到实证科学。海德格尔认为,只有从基础本体论出发,才能把握物化的本质,而卢卡奇只是在存在者的层面上,即在实证科学的层面上批判物化。

哥德曼提到的、海德格尔关于卢卡奇的物化理论的第二段论述是:“物化意味着什么? 它的起源是什么? 为什么存在首先被理解为被给予的东西,即

① 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦 1980 年英文版,第 16 页。

② 同上书,第 27 页。

③ 同上。

现成在手(Vorhanden),而不是从工具性上,即当下上手(Zuhanden)上得到理解,这两者哪个更接近存在?为什么物化继续占据支配的地位?”^①海德格尔的这段论述出现在《存在与时间》的结论部分,所以哥德曼有充分的理由认为,“这段文字的地位赋予物化问题以特别的重要性,它表明物化是海德格尔探讨的核心问题。”^②值得注意的是,在这段重要的论述中,海德格尔已不再局限于对卢卡奇的批评,而是从自己的哲学理论出发,指出物化也就是“现成在手”状态,在这种状态中,一切存在者,乃至作为存在者整体的世界都是现成地被给予的。只要人们停留在这种状态中,他们就不可能真正地去关切并询问存在的意义问题。毋庸置疑,在海德格尔的术语系统中,与“现成在手”状态相对待的则是“当下上手”状态,后一种状态在人们与工具打交道的过程中得到了充分的体现,而人正是在实践活动,尤其是生产劳动中才与工具打交道。

从对意识的物化的考察到当下上手状态,自然而然地引申出实践问题。一谈到实践概念,哥德曼就充分肯定了马克思在这方面做出的卓越贡献。他引证了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中写下的那段重要的论述:“从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作感性的人的活动,当作实践去理解,不是从主体方面去理解。”^③在哥德曼看来,费尔巴哈忘记了直观也是一种活动,一种知觉的活动,事实上并不存在着与主体相分离的、作为纯粹的直观对象的客体。换言之,世界不是直观的对象,而是主体自己构建起来的。在海德格尔那里,此在打交道的对象都处在当下上手的工具状态中,他说的“榔头”就是一个典型的例子。也就是说,海德格尔通过对当下上手(状态)这一概念的使用,实际上保持着与马克思、卢卡奇的思想传统之间的某种亲缘关系。正如哥德曼所指出的:“在海德格尔的立场和《关于费尔巴哈的提纲》所主张的意识总是关联到实践的观念之间,并不存在根本性的差异。”^④当然,马克思和卢卡奇所使用的实践概念与海德格尔所使用的当下上手的概念比较起来,还是存在着一定的差别的:一方面,海德格尔关注的实践活动是个体性的,而马克思和卢卡奇关注的实践活动则是集体性的;另一方面,海德格尔认为,只有少数伟大人物的决断和实践活动才具有本真性,而人民群众的实践活动则是非本真的。与此不同,在马克思和卢卡奇看来,所有人

① 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦1980年英文版,第28页。

② 同上。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第54页。

④ 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦1980年英文版,第37页。

的实践活动都参与了对历史的构建,而人民群众的实践活动则起着根本性的作用。正是在这个意义上,哥德曼指出:“在海德格尔的个体性的此在和卢卡奇的集体主体之间,我们发现了对立的透视点,而正是这种对立也使当下上手和实践概念的意义出现了差异。”^①

从对卢卡奇和海德格尔著作中出现的三个重要的概念——物化、当下上手状态和实践的考察中可以发现,尽管两位思想家有着不同的思考的角度,也使用了不同的哲学术语,但他们的总的思考方向却是一致的。事实上,没有这种惊人的一致性,物化概念也就不可能成为《历史与阶级意识》和《存在与时间》的共同的、核心的概念。遗憾的是,海德格尔的许多研究者都忽视了海德格尔与卢卡奇之间的这种思想关联。

(三) 总体性(totality)、存在(Being)和历史(history)

如前所述,在卢卡奇的《历史与阶级意识》一书中,物化概念起着核心的作用,但比这个概念更为重要的却是总体性的概念。因为按照卢卡奇的看法,分工和物化必然导致个人意识的狭隘化和阶级意识的退化,唯有恢复黑格尔和马克思所倡导的总体性辩证法,人们才能超越个人的局限性,认清整个资本主义社会的本质。在卢卡奇那里,总体性表现为奠基于人的活动的社会历史整体,表现为主体、客体的统一,表现为实践活动和理论活动的统一。哥德曼认为,与卢卡奇的这一概念相一致的是海德格尔的存在概念:“海德格尔告诉我们,在卢卡奇的整体性范畴中,已经可以发现存在的范畴。存在并不是最普遍的、最空洞的范畴或概念,事实上,它不是一个概念,而是此在加以询问的一个基本的实在,其特征是时间性的、富有意义的和历史性的。”^② 在卢卡奇看来,只有超越物化意识,达到对资本主义社会现实的整体性把握,作为集体主体的无产阶级才能真正地认识存在的意义;而对于海德格尔来说,只有超越存在者的状态和非本真的生存状态,立足于基础本体论的立场上,存在的意义才会向此在显露出来。

在哥德曼看来,无论是卢卡奇的整体性,还是海德格尔的存在,都是与历史和历史性不可分离地联系在一起。他写道:“卢卡奇把历史与集体主体联系起来,而并不像《存在与时间》一样,把历史限定在伟大人物的身上。在《历史与阶级意识》中,特殊的历史现象,作为形式,在一个确定的层面上表现为整

^① 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦1980年英文版,第39页。

^② 同上书,第40页。

个人类的共同体参与其中的普遍的实在。”^①事实上,卢卡奇之所以把自己的论文集的标题确定为《历史与阶级意识》,正表明他对历史的高度重视。当然,在他那里,历史并不是一个严格的概念,他也没有像海德格尔那样,把经验意义上的历史和历史意识奠基于存在的先验的历史性之上,更没有深入地去思考历史性与时间性之间的先天的关系。哥德曼认为,海德格尔虽然强调了他的基础本体论的先验性,但他和卢卡奇一样,高度重视经验意义上的历史:“就《存在与时间》而言,历史是本质性的,而存在和本真性的意义只能在历史的计划中被发现。”^②如果说,总体性和历史构成《历史与阶级意识》的主导思想,那么,存在和历史则构成了《存在与时间》的主导性观念。

虽然哥德曼并不否认卢卡奇的总体性概念与海德格尔的存在概念之间的差异——前者着眼于总体和部分之间的辩证关系,后者则强调存在与存在者、本真性与非本真性之间的差异——“尽管如此,要把这两种哲学想象为相互之间没有关联的却是困难的。就这两种哲学的关系这一主题而言,至少卢卡奇对海德格尔的影响应该在评论中被提到,而这一影响是通过拉斯克的间接关系,在一个特殊的社会背景中发生的。”^③

(四) “主体-客体”(subject-object)、“此在”(Dasein)和“共在”(Mitsein)

如前所述,在《历史与阶级意识》一书中,主体-客体关系起着十分重要的作用。一方面,总体性是由主体-客体关系建构而成的;另一方面,主体又通过对客体的认识和改造,内在地推动着总体性的发展。哥德曼准确地指出:“对于卢卡奇来说,问题并不是否认客体或否认主体,他否认的是把主体和客体对立起来的倾向。”^④也就是说,卢卡奇并没有全盘否定传统哲学,尤其是近代哲学关于主体和客体问题的讨论,他否定的只有一点,即把主体与客体割裂开来并对立起来的倾向。在他看来,每一个历史现象,作为人的实践活动,总是行动和思想的统一,主体和客体的统一。“对于卢卡奇来说,这种主体和客体的统一,如同总体范畴一样,构成了马克思思想的本质。”^⑤正如我们在前面早已指出过的那样,在卢卡奇那里,主体是以“集体主体”(collective subject)的方式出现的,而这一集体主体就是现实生活中的无产阶级。

① 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦1980年英文版,第41页。

② 同上书,第48页。

③ 同上书,第51页。

④ 同上书,第68页。

⑤ 同上书,第69页。

在某种意义上,海德格尔的思想比卢卡奇更为激进。在他看来,主体与客体的关系乃是传统哲学,特别是近代哲学的最大的弊端,他甚至把近代哲学称为“主体形而上学”。为了从传统哲学的基本思路中走出来,他以此在的概念取代了主体-客体的提法,而此在作为“在世之在”,是与世界不可分离地一同显现出来的。在他那里,先天性的此在乃是经验生活中的个人主体的基础。当然,像此在这样的形而上学式的概念是不可能马克思主义哲学中出现的。正如哥德曼所说的:“很难想象,一本马克思主义的著作中的‘人’和‘主体’的概念会被‘此在’所取代。”^① 为了说明此在和“他者”(others)之间的关系,海德格尔又创制了共在的概念,表明此在总是先天地与他者关联在一起,以此作为阐释经验生活中的人类共同体的哲学基础。在这里,我们可以看出他和卢卡奇思想发展的不同的路向。卢卡奇真正关注的是集体主体,他认为个人是永远无法把握资本主义社会这一巨大的整体的;相反,海德格尔虽然赋予共在以重要的意义,但他的全部哲学的出发点始终是与经验生活中的个人相对应的此在。

综上所述,在当代社会生活和哲学文化的错综复杂的背景下,卢卡奇与海德格尔的思想既表现出不同的发展路向和历史诉求,又存在着一些根本性的共同点和连接点,正是这些共同点和连接点显示出哲学发展的新的动向,值得我们深长思之。

^① 哥德曼:《卢卡奇和海德格尔》,伦敦1980年英文版,第11页。

柯 尔 施

卡尔·柯尔施(Korsch, Karl 1886—1961)与卢卡奇一样,是西方马克思主义运动的早期代表人物之一。柯尔施的思想也在很大程度上受到德国古典哲学传统,尤其是黑格尔的影响。因此,他在一些基本见解上与卢卡奇比较接近。区别在于,卢卡奇终生抱着对马克思主义的强烈信念,在晚年还提出了“复兴马克思主义”的口号,柯尔施则从1926年被德国共产党开除后,思想日渐消沉,晚年实际上已脱离马克思主义。柯尔施一生的经历大致上可以划分为以下三个阶段:

(一) 求学、反战与最初的政治活动时期(1886—1919)

柯尔施出生于汉堡附近的土托斯推托的一个银行官员的家中。不久,举家迁到迈宁根,他在那里上了中学。毕业后,就读于慕尼黑、柏林、日内瓦和耶拿等大学,主要学习法学、经济学和哲学。青年时期的柯尔施虽然还不是一个马克思主义者,但他思想十分活跃,积极参加了“自由学生运动”这一组织,致力于建立大学知识界与社会运动之间的联系;他还担任了《耶拿大学报》的编辑,发表了关于法律改革、土地改革、教育改革和妇女解放等内容的文章。1910年,他在耶拿大学获得法学博士学位,他的博士论文是关于认罪中的证词责任问题,一年后在柏林正式出版。

1912年,柯尔施到英国伦敦从事博士后研究活动,在那里加入了费边社。费边社对工人运动的重视,对工人阶级的实践意志和民主要求的尊重,对柯尔施一生的思想产生了不可低估的影响。在英国停留期间,他为德国的几家杂志写了不少介绍英国法律、教育和文化生活等方面情况的文章。

1914年8月,第一次世界大战爆发,柯尔施回到了德国。应征入伍后,由于他反对战争,从预备队军官被降职为下士。在战争中,尽管他从未拿过武器,但却两次受了伤,并被授予铁十字勋章。1919年,他成了耶拿大学的讲师。

战争标志着柯尔施积极的政治生涯的开始。1917年,他加入了“独立的德国社会民主党”(USPD),它是从官方的“德国社会民主党”(SPD)中分化出来的左派组织。1918年11月,他还积极参与了该派领导的革命。1919年3月,

他出版了《什么是社会化?》一书,主张用社会主义公社取代资本主义私人经济,其思想已接近马克思主义。

(二) 参加德国共产党时期(1920—1926)

1920年,当USPD再度分裂时,柯尔施与其中的大多数成员都加入了“德国共产党”(KPD)。不过,他对列宁提出的加入共产国际的二十一点条件持保留态度。

柯尔施入党后,面临着革命形势的衰落和资本主义的重新稳固,他努力从理论上总结革命斗争的经验教训。1922年,他写成了《工厂委员会的劳动法》一书,强调工厂委员会是无产阶级革命斗争的中坚力量。同年,他还为党内同志写了三本阐发马克思主义基本思想的宣传性小册子:《唯物史观原理》、《马克思主义的精华》和《〈哥达纲领批判〉导言》。

所有这些论著都为柯尔施1923年发表的题为《马克思主义和哲学》的长篇论文奠定了基础。《马克思主义和哲学》的发表意味着他的悲剧性命运的开始。德国社会民主党、德国共产党和第三国际都公开地对这部著作表示敌意,因为它不仅抨击了第二国际的思想路线,而且对马克思主义的实质及其发展提出了与列宁不同的见解。但当对的柯尔施在政治活动方面仍然是十分活跃的。1923年他被选入图林根议会,同年10月,被任命为图林根政府(在群众运动中建立起来的工人政府)中的司法部长。

1923年10月的汉堡起义失败后,KPD遭到取缔,丧失了百分之五十的成员。这时,马斯洛夫和费舍的左翼派在党内取得了领导地位,他们的思想路线正与柯尔施合拍。于是,当时已成了耶拿大学法学教授的柯尔施又成了KPD的主要发言人之一,并担任了它的理论杂志《国际》的编辑和驻德国议会的共产党代表。后一个职位一直保持到1928年。但是,由于马斯洛夫和费舍对苏联共产党的顺从,柯尔施又渐渐地与他们发生了矛盾。1925年2月,柯尔施的《国际》杂志的编辑职务被撤销,从那时起,他就与党的领导处在对立的地位上。

1925年7月,台尔曼被选为KPD的领导人,进一步加速了把党“布尔什维克化”的过程。柯尔施激烈地反对台尔曼的政策。1926年3月,在《共产主义政治》杂志周围,形成了一个以“坚定的左派”著称的柯尔施-卡茨集团,这是KPD内的第一个宗派组织。随着党内斗争的激烈化,1926年4月,柯尔施被开除出党。

(三) 退出政治生涯和迁居他国时期(1926—1961)

柯尔施被开除出党后,不久又与卡茨发生分裂,同年9月,“坚定的左派”又进一步分裂。1928年,《共产主义政治》杂志停刊。从此以后,柯尔施退出了政治活动,专注于马克思主义理论的研究工作。1929年,柯尔施发表了题为《唯物主义历史观》的长篇论文,系统地批判了考茨基的《唯物主义历史观》一书中的基本观点;1930年,柯尔施重新出版了《马克思主义与哲学》,并在书后增加了《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》一文,对列宁的哲学思想提出了公开的批评。

1933年希特勒上台后,柯尔施先迁居丹麦,1936年又迁至美国。1943—1945年在图拉纳大学教社会学,1945—1950年在纽约国际社会研究所工作。50年代初期,柯尔施在悲观与孤独中抛弃了马克思主义。50年代后期,他又对苏联和中国的马克思主义理论发生了兴趣。1961年,他病逝于马萨诸塞州的柏尔蒙。在此期间,柯尔施在马克思主义理论研究中最重要的论著是《关于马克思主义的三篇论文》(1932—1937)和《卡尔·马克思》(1938)。

下面,我们将简要地论述柯尔施在《马克思主义和哲学》、《关于马克思主义的三篇论文》和《卡尔·马克思》中的基本见解。

一、《马克思主义和哲学》(1923)

《马克思主义和哲学》一书主要是由以下两个部分组成的,即1923年发表在《社会主义和工人运动史文库》上的长篇论文《马克思主义和哲学》和1930年增补上去的《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》(以下简称《反批评》)。《反批评》是柯尔施对《马克思主义和哲学》一文发表七年来所遭遇到的各种批评意见的反驳,也是他这些年来进行新的哲学思考的结晶,是我们把握柯尔施哲学思想发展的一把重要的钥匙。近几十年来出版的以《马克思主义和哲学》为书名的不同版本或文本的著作,还相继收入了柯尔施的其他一些文章,如《〈哥达纲领批判〉导言》(1922)、《第一国际的马克思主义》(1924)等等。

《马克思主义和哲学》是柯尔施最富于原创性的著作,正如P·古德所说:

“柯尔施的最有创造性的贡献无疑是《马克思主义和哲学》。”^①下面,我们分析这本书的基本观点。

(一) 作为思考起点的国家问题

柯尔施撰写这部著作的动因应当到当时的历史条件中去寻求。如前所述,20年代初,德国无产阶级的革命斗争遭到了巨大的挫折,未能像俄国无产阶级一样掌握国家政权。柯尔施这部著作在相当程度上是为总结革命失败的经验教训而写的。所以,他首先关注的是革命转变与国家问题。他写道:“马克思主义理论的危机最清楚不过地表现在社会革命对国家的态度上。”^②这一重大的问题在1848年第一次无产阶级革命失败后,甚至在1871年法国巴黎公社失败后,从未在实践中受到认真的对待过。

第一次世界大战爆发后,国家问题重又成了一个迫在眉睫的问题。十月革命爆发前,俄国革命的领导者十分重视国家问题,列宁写下了论国家问题的专门著作,从而领导无产阶级取得了十月革命的伟大胜利。

可是,第二国际的所谓正统的马克思主义者们却“没有能耐处理好国家和无产阶级革命的关系问题”^③。一个根本的原因是缺乏思想上、理论上的准备。换一种说法,就是背弃了马克思主义的革命精神,在一些错误的资产阶级思潮的吸引下,丧失了对国家问题的判断力。当时,对第二国际领袖产生重大影响的思想潮流和理论是:(1) 进化论。把这一思潮搬到社会生活领域中,必然否定革命,不是去推翻而是去依靠资产阶级的国家;(2) 科学主义。用科学主义的目光去解释马克思主义,必然否定马克思主义的实践功能,否认它和无产阶级革命运动之间的血肉联系,从而完全忽视了国家问题在革命关键时刻的重大意义;(3) 经济决定论。这种理论否定了无产阶级在革命斗争中的主体作用,实际上解除了无产阶级的精神武器,使他们看不到夺取资产阶级领导权的极端必要性。

在柯尔施看来,不确立正确的国家理论,就不能领导无产阶级夺取革命斗争的胜利,而要正确地把握国家理论,又需要廓清理论上的迷雾,真正回到马克思主义的哲学见解上去。所以,柯尔施认为,马克思主义和国家的关系与马克思主义和哲学的关系是两个相互平行的重大的问题^④。

① T·鲍托姆主编《马克思主义思想辞典》,哈佛大学出版社,1983年英文版,第263页。

② 《马克思主义和哲学》,伦敦1970年英文版,第53页。

③ 同上书,第65页。

④ 同上书,第52页。

(二) 马克思主义和哲学的关系

在《马克思主义和哲学》一书中,柯尔施开宗明义地说:“直到最近,资产阶级思想家和马克思主义思想家都还完全没有理解这一事实,即马克思主义与哲学的关系成了一个非常重要的理论和实践的问题。”^①

柯尔施提出这个问题是有充分理由的。从客观上看,当时马克思的一些哲学著作和手稿还没有发表,在人们的心目中,马克思更多的是一个经济学家和社会学家。在库诺·费舍九卷本的《新哲学史》中,只有两行谈到马克思;朗格的《唯物主义史》仅仅在一些脚注中提到马克思,称他为“活着的最伟大的政治经济学史专家”;余柏威关于哲学史的著作中也只有两页提到马克思、恩格斯的生平和学说。第二国际的正统的马克思主义者们亦步亦趋地认为马克思主义学说中没有哲学思想,主张用狄慈根、马赫、康德、叔本华等哲学家或新康德主义、文化哲学等哲学流派的思想去补充马克思,力图把马克思主义曲解为一种脱离革命斗争实际的伦理学说或抽象的非辩证的实证科学。这样一来,实际上否定了马克思主义学说的革命精神。即使有些马克思主义者注意到了马克思和恩格斯的哲学思想,但也褊狭地把他们的思想理解为认识论和方法论,从而失去了对马克思主义的哲学思想的总体上的理解和把握。

革命失败后,人们愈益认识到理论准备的重要性,认识到恢复马克思的理论传统的急迫性。针对当时党内特别缺乏马克思主义哲学修养的问题,柯尔施强调说:“对马克思主义和哲学问题的新的探讨也成了这一恢复的一个重要组成部分。”^②那么,柯尔施又是如何从哲学上来理解整个马克思主义学说的呢?

(三) 总体理论

人们通常认为,总体理论是卢卡奇的学说,特别是他的《历史与阶级意识》中的主题,其实,在柯尔施的《马克思主义和哲学》中,这一概念也起着非常重要的作用。撇开这一概念,就无法索解柯尔施的哲学思想,也无法把握他对马克思主义的独特的理解。

柯尔施认为,“实在”(reality)或“社会”(society)是由三个方面构成的:一是“经济”(economy),它是唯一真正客观的和非意识形态的实在。按照马克思

^① 《马克思主义和哲学》,伦敦 1970 年英文版,第 29 页。

^② 同上书,第 68 页。

的历史唯物主义理论,法的和政治的上层建筑及与之相适应的社会意识都是在一定的社会经济结构的基础上形成并发展起来的;二是“法和国家”(law and the state),它们并不全是真实的,因为它们被意识形态所覆盖;三是“纯粹的意识形态”(pure ideology),它既不是客观的,总的说来也不是真实的,正如恩格斯所说,意识形态是一种虚假的意识,它是社会生活的一种扭曲的反映。

庸俗的马克思主义者只看到实在的三个方面,没有把它们理解为一个总体。柯尔施指出,马克思对资本主义社会的批判“从来都是对资本主义社会整体的批判,因而也是对这一社会的所有意识形式的批判。”^①柯尔施对实在或社会的这一理解,是我们考察他的整个思想的基本出发点,正如有的学者所指出的:“《马克思主义和哲学》的基本假定是把社会作为一个总体加以说明,在这一不可分解的整体中,每一要素都支持并反映其他的要素。”^②

在对实在或社会总体的理解中,柯尔施特别强调意识形态问题:“在这里需要解决的关键问题是,要探讨在一般情况下,意识与它的对象是如何发生关系的。”^③他解释道,不能把意识都归结为意识形态,意识形态只是一种虚假的意识,但它在人们的社会生活中却起着重要的作用。柯尔施之所以要把意识形态在社会总体中的重要作用凸现出来,一是对第二国际的领袖们偏重社会历史进程,忽视无产阶级阶级意识作用的倾向的一个反拨;二是为了解决他正在思考中的一个中心问题,即国家问题。依照他的看法,在西欧各国中,国家的一个重要职能是意识形态方面的,这必然使意识形态问题在无产阶级夺取国家政权的斗争中凸现出来。

柯尔施认为,第二国际的正统的马克思主义者从来不把马克思主义理解为一个总的体系,他们千方百计地肢解马克思主义,把它理解为一堆原理的总和,使它变成对于无产阶级革命来说是无用的东西。实际上,马克思主义的革命实质正体现在对实在或社会的总体的把握上,所以它“应被看作并理解为一个活的总体的社会发展的理论,或者说得更确切一些,应被理解并实践为一个活的总体的社会革命理论”^④。

柯尔施之所以把马克思主义称之为“一个活的总体的社会革命理论”,因为马克思主义学说不光是经济学、政治学和意识形态方面的知识,而且也是历史过程和不断地构成革命实践的活的统一的自觉的社会行动。革命实践是使

① 《马克思主义和哲学》,第85页。

② R·A·戈尔曼主编《新马克思主义传记辞典》,第237页。

③ 《马克思主义和哲学》,第83页。

④ 同上书,第57页。

马克思主义对实在的总体的把握不趋于僵化的根本前提。在这个意义上可以说,马克思主义的学说,从总体上看,体现为理论和实践的统一。第二国际的正统马克思主义者的一个根本失误是把理论与实践割裂开来,从而与19世纪后半叶的许多资产阶级学者一样,把马克思主义理解为一种纯理论的东西,理解为一些各自分离的知识分支的总和。柯尔施说:“毫无疑问,马克思理论的后期发展从来不是‘纯粹理论的’研究的产物;它总是对以各种方式重新唤起的、最近的阶级斗争的实践经验的理论反思。”^①

柯尔施关于理论与实践统一的思想,是在其总体理论的基础上提出来的,因此,他不主张实践决定理论、理论指导实践这类说法,而是主张把两者都看作马克思主义理论总体的侧面。这一想法与卢卡奇在《历史与阶级意识》中的见解是比较接近的。

柯尔施的总体理论,强调社会是一个总体,强调理论与实践的统一,是正确的,但与此同时,他否认经济基础对于上层建筑的首要性、实践对于理论的决定作用,显然具有很大的片面性。

(四) 马克思主义发展三阶段论

从总体理论出发,柯尔施把马克思主义的发展划分为以下三个阶段:

第一阶段(1843—1848)。这一阶段以马克思的《黑格尔法哲学批判》为起点,以《共产党宣言》作为结束的标志。在这一阶段中,马克思主义学说完全表现为一个活的总体的社会革命理论,它并没有被分解为经济的、政治的和精神的的各种因素或各个知识的分支,甚至在分门别类地对待上述各因素时,仍然保持着理论上的总体性和完整性。柯尔施说:“作为社会革命理论的马克思早年和青年时期的理论形式的最好例子是《共产党宣言》。”^② 因为《宣言》活生生地体现出马克思主义学说的完整性。

第二阶段(1848—1900)。始于巴黎无产阶级1848年6月的流血斗争,终于上世纪末。这一阶段虽然经历了第一国际的建立和解散、巴黎公社起义、第二国际的建立等一系列重大的事件,但总的说来,工人运动处于低落阶段,马克思主义的创始人更注重于理论研究,并且在见解上更趋于成熟。柯尔施写道:“从后期的观点看,马克思和恩格斯的马克思主义,作为科学社会主义,仍然是一个综合的社会革命理论的整体。区别仅仅在于,在后来的阶段中,这一

^① 《马克思主义和哲学》,第116—117页。

^② 同上书,第57页。

整体的各个组成部分,即它的经济的、政治的和意识形态的因素,科学理论和社会实践,被进一步分开来了。我们能够用马克思的一个表达说,它的自然联系的脐带被粉碎了。可是,在马克思和恩格斯的著作中,从来不会产生一种用以取代整体性的独立的诸要素的多样性。”^①

但是,在马克思主义的追随者,尤其是第二国际的正统的马克思主义者那里,马克思主义学说的这种总体特征却被破坏了。一方面,理论与实践的统一被分离开来;另一方面,经济、政治和意识形态等诸要素也被分解开来。于是,一个统一的社会革命的理论被肢解为对资产阶级经济秩序、国家、教育制度、宗教、艺术和科学的分门别类的批判。这些批判只具有改良的性质,不可能引导出摧毁资产阶级整个统治的革命实践活动。由于马克思主义学说的整体性遭到破坏,它必然陷入危机之中。

第三阶段(1900—一个不确定的将来)。在这个阶段中,出现了回到马克思主义的真正的学说上去的口号,但在第二国际领导人那里,它不过是一个幌子,只有在列宁和卢森堡那里,才具有现实的意义,因为它们力图从革命实践的新的需要出发来阐发马克思主义,从而恢复以理论和实践的统一为根本特征的马克思的社会革命的学说。柯尔施说:“事件本身把无产阶级专政作为一个实践问题提到了议事日程上,当列宁在决定性的时刻把同样的问题提到议事日程上来时,较早地表明了,在革命的马克思主义内部,理论与实践的内在联系已经被有意识地建立起来了。”^②

然而,柯尔施认为,一方面由于列宁本人观点的不彻底性(如他的反映论低估了理论本身的创造作用,损害了他对理论和实践的统一性的理解);另一方面,由于同时代的许多其他的马克思主义者缺乏哲学上的修养,因而并不能回到马克思主义学说的真精神中去。为此,柯尔施大声疾呼:“马克思的科学理论必须再次成为他作为《共产党宣言》的作者所赞成的东西那里去,不是作为一个单纯的回复,而是作为一个辩证的发展:一个把所有社会领域综合为一个总体的社会革命理论那里去。”^③

由此可见,柯尔施的马克思主义发展三阶段论完全是以其总体理论为依据的。从马克思主义学说的总体性,到这种总体性在第二国际领导人那里遭到破坏,再到这种总体性的恢复和发展,这就是柯尔施划分三阶段的理论出发

① 《马克思主义和哲学》,第59页。

② 同上书,第68页。

③ 同上书,第70页。

点。由于他的总体理论本身具有片面性,所以他的马克思主义发展三阶段论不可能真正正确地揭示马克思主义的客观发展过程。

(五)《反批评》对列宁哲学思想的非难

如果说,柯尔施在1923年写《马克思主义和哲学》的长篇论文时,基本上还是列宁思想的拥护者的话,那么,在1930年的《反批评》中,他已完全站到与列宁对立的立场上。他说:“‘列宁主义’理论在理论上不能回答现时期国际阶级斗争的实际需要。所以,构成其理论的意识形态基础的唯物主义哲学不能构成适应今天需要的革命无产阶级的哲学。”^①

柯尔施说:“列宁非常认真地想成为一个马克思主义者,但他仍然是一个黑格尔主义者。”^②为什么这么说呢?因为列宁把从黑格尔的唯心主义辩证法到马克思的唯物主义辩证法的发展理解为“唯物主义的颠倒”,并进而把这一“颠倒”理解为用物质的绝对去取代精神的绝对,这使他并未真正脱离黑格尔的立场。

柯尔施在谈到马克思和恩格斯的辩证唯物主义学说时写道:“列宁及其追随者以一种倒退的方式修正了它,即用知识中的主体与客体之间的关系的最狭隘的认识论的或‘知识学’的问题取代了它。”^③在谈到列宁关于存在与意识关系的大量论述时,柯尔施又发挥说:“列宁总是从一个抽象的认识论的立场上来阐述这些关系。他从不在意识的社会——历史形式的同样的平面上来分析知识,从不把它作为一种历史的现象,作为任何既定时代社会经济基础的意识形态方面的‘上层建筑’来加以探讨。”^④

在柯尔施看来,由于列宁以抽象认识论的目光来理解马克思主义,所以他的学说对于始终瞩目于历史过程并力图使它发生革命变化的无产阶级说来,是不合适的。柯尔施的上述见解显然是错误的,事实上,列宁对社会历史进程具有深刻的洞察力,列宁从不以学究的方式来谈论哲学问题,他强调马克思主义哲学的认识功能,目的正是为无产阶级改造世界提供思想武器。

柯尔施说:“列宁及其追随者片面地把辩证法转移到客体上,即自然和历史上,他们把知识仅仅描绘为客观存在在主观意识中的被动的反映和反射。在这样做的过程中,他们破坏了存在和意识之间的辩证关系,一个必然的结果

① 《马克思主义和哲学》,第130页。

② 同上。

③ 同上书,第133页。

④ 同上书,第134页注。

是,也破坏了理论和实践的辩证关系。”^①柯尔施还认为,由于这种意识和存在、理论和实践的分离,列宁的学说成了一种二元论。柯尔施对列宁反映论的批评同样是站不住脚的。事实上,列宁并不赞成旧唯物主义的镜子式的反映论,列宁之所以采用反映论这一概念,目的是为了强调意识与存在的异质性,从而从根本上摆脱德国唯心主义的同一哲学的影响。在西方马克思主义的早期代表人物中,只有卢卡奇后来真正领会了列宁反映论的真谛。

柯尔施认为,列宁的唯物主义哲学在割裂理论和实践关系的同时,又把实践与党的实际工作和利益紧密联系或等同起来,从而使自己的学说成了凌驾于一切(包括科学发现在内)之上的最高司法权威。这样一来,在苏联就形成了“意识形态专政”(the ideological dictatorship)。特别在列宁逝世后,这种意识形态的专政不仅在国内达到登峰造极的地步,甚至推广到国外,粗暴地干涉兄弟党的理论和实践活动。柯尔施认为,真正的马克思主义意义上的专政有三个特点:(1)它是无产阶级的专政,而不是对无产阶级的专政;(2)它是一个阶级的专政,而不是一个党的领导的专政;(3)最重要的是,它是革命的、进步的专政,其目的是为大多数人创造更多的自由:“社会主义,无论就其目的和手段而言,都是一场实现自由的斗争。”^②

总的说来,柯尔施对列宁的批评是缺乏说服力的,十月革命的胜利表明,列宁是一个真正的伟大的马克思主义者。当然,柯尔施的某些批评,尤其是对列宁去世后苏联出现的愈益严重的意识形态专政的批评是发人深省的。历史发展进程表明,柯尔施的某些担忧决不是空穴来风。至少在这个意义上,《马克思主义和哲学》也不失为20世纪初以来马克思主义运动的一份宝贵的文献。

二、《关于马克思主义的三篇论文》(1932—1937)

柯尔施的这本小册子是由纽约的月刊评论出版社编纂起来的,初版于1971年。1972年再版时,前面增加了保尔·布赖纳斯(Paul Breines)所写的“导言”,简要地介绍了柯尔施的生平、著作和基本思想。这本小册子收进了柯尔施以下三篇论文:《〈资本论〉导论》(1932),以德文发表在柯尔施编辑的马克思的《资本论》前面;《为什么我是一个马克思主义者》(1935),以英文发表于美

① 《马克思主义和哲学》,第132—133页。

② 同上书,第144页。

国《现代季刊》；《马克思主义的基本原理：一个再阐述》(1937)，以英文发表于美国的《马克思主义季刊》上。如果说柯尔施在第一篇论文中从总体上阐述了对马克思主义的看法的话，那么在第二、三篇论文中则论述了他对马克思主义基本原理的理解。

柯尔施在第一篇论文中指出：“如果我们今天仍以我们习惯的学术范畴来思考的话，那么马克思的《资本论》似乎更多地是一种历史的和社会学的理论，而不是一种经济理论。”^① 与以前一样，柯尔施把马克思主义看作是一种关于社会发展和社会革命的总体理论。他认为，达尔文的研究涉及一个狭隘意义上的自然史，而马克思的研究则涉及一个实践的社会-历史的发展。社会-历史过程作为一个活生生的总体，不光是人们以体验到的，而且正是他们自己所创造的。社会史与自然史的这一本质的差异，构成了我们理解马克思主义基本原理的出发点。

假如我们把柯尔施在第二、三篇论文中的见解综合起来的话，可以发现，他把马克思主义的基本原理归纳为以下四点：

(一) “历史具体性原理”

柯尔施说：“马克思总是根据确定的历史时代来理解一切社会事物。他批判所有的资产阶级的社会理论家的范畴，在这些范畴中，具体的特征已经被抹去了。”^② 这就是说，马克思主义学说中的所有的命题都与一定的社会历史内涵相联系，决不能割裂这种联系，把马克思主义变成单纯的、泛泛的理论说教。

根据柯尔施的看法，历史具体性的原理充分体现在马克思对资本的各种不同的历史形态的分析中。马克思认为，从历史上看，资本起初到处是以货币形式，作为商人资本和高利贷资本的方式出现的。在近代资本主义社会中，产业资本占据了重要的地位。从资本主义生产与再生产的角度看，资本可分为货币资本、生产资本和商品资本；从资本的有机构成的角度看，又可分为固定资本与流动资本，流动资本又可细分为不变流动资本和可变流动资本；从流通的角度看，商人资本又可细分为商品经营资本和货币经营资本；从利润分配的角度看，又有生息资本这种特殊的形态。显然，不认识资本的各种不同的历史形态，要掌握资本主义社会的实质及其运动规律是不可能的。

柯尔施总结道：“马克思的所有的经济学的术语，与古典资产阶级经济学

^① 《关于马克思主义的三篇论文》，纽约1972年英文版，第41页。

^② 同上书，第16页。

家的术语相反,都牵涉到一个生产的具体的历史时代。”^① 他还强调,历史具体性原理不光是一种重要的社会学分析和研究的方法,而且也是马克思进行学术争论和批评的重要武器。比如,在《共产党宣言》中,马克思针对资产阶级提出的共产主义要废除一切财产的责难回答道,共产主义的一个显著的特点并不是一般地取消财产,而是要取消资产阶级的财产。同样,针对资产阶级提出的另一些责难,如共产主义要消灭家庭、取消祖国、破坏文化、取消自由和个性等责难,马克思都运用历史具体性的原理,机智地予以驳斥。

(二) “批判的原理”

柯尔施说:“马克思主义的理论既不构成一门实证的唯物主义的哲学,也不构成一门实证的科学。它自始至终是对现存社会的理论的和实践的批判。”^② 当然,柯尔施解释道,人们对“批判”(critique)这个词必须获得正确的理解,它是上世纪革命(即1848年革命)前四十年代中所有的左派黑格尔主义者(包括马克思和恩格斯在内)常用的一个概念,不应当把它与当代使用的一个术语 criticism 的涵义混淆起来。柯尔施说:“‘critique’不能仅仅被理解为观念意义上的批判,而且也是物质上的批判。”^③ 从对象的角度来看,它包含着一个经验的探讨,具有自然科学的准确性;从主体的角度来看,它要说明个体的潜在的愿望、直觉和要求是如何发展成导致革命实践的阶级力量的。

柯尔施指出,马克思和恩格斯于1848年前写的几乎所有的著作都充满了批判的倾向,而这种倾向仍然活跃在马克思的后期著作中。比如,马克思的巨著《资本论》的副标题就是“政治经济学批判”。遗憾的是,第二国际的正统的马克思主义者“不是忘记就是否定了马克思主义中批判的优先性”^④。他们仅仅强调的是马克思主义的科学性,尤其在经济学的领域中是如此。比如,奥地利的马克思主义者希法亭在其著名的《金融资本》一书中,把马克思的经济理论描绘为整个经济学发展中的一个阶段,完全否定了马克思的经济理论的实践方面的内涵和社会主义的目的。

柯尔施认为,这种对马克思主义的肤浅的假科学的说明也表现在伯恩斯坦、考茨基的著作中。法国工联主义的领导人索列尔和俄国共产主义的领导人列宁虽然力图保留或恢复马克思主义的某些革命的教义,但是“工联主义者

① 《关于马克思主义的三篇论文》,第21页。

② 同上书,第65页。

③ 同上。

④ 同上书,第66页。

索列尔和共产主义者列宁都没有利用原先的马克思的‘批判’的充分力量和影响”^①。柯尔施还批评说,列宁把马克思关于哲学和经济学的命题简单地划分为对无产阶级来说是“有用的”或“有害的”命题,从而对今天苏联的马克思主义的发展产生了有害的影响等等。柯尔施把列宁和索列尔平列在一起,这表明他的见解具有相当的偏颇性,但他对苏联马克思主义研究中出现简单化倾向的批评仍是有积极意义的。

(三) “革命变化的原理”

柯尔施说:“古典资产阶级经济学家关注现存的资产阶级社会。他们天真地认为,社会基本关系具有真正的自然法的永远不变的特征,由于这个原因,他们不能够科学地意识到或探讨除了实际上已具备的社会形式外的任何东西。”^② 也就是说,资产阶级经济学家由于把资本主义社会的基本经济关系理解为永恒不变的东西,因此,他们竭力否定资本主义的危机及其所面临的革命转变(向社会主义转变)。

这种引入不变的自然法来研究各种社会问题的倾向也在资产阶级社会理论家的著作中得到了普遍的表现。这些理论家在探讨资本主义以外的社会形态时,他们实际上谈论着的主题仍然是资本主义社会:“当他们讲到一般的‘社会’时,在这所谓一般社会的形象中,尽管有某种细微的变化,我们仍能发现现代资本主义社会的那些人所共知的特征。”^③

柯尔施说:“马克思的社会科学从根本上看是与古典资产阶级理论的所有这些传统概念正相对立的。”^④ 毫无疑问,马克思的主要兴趣集中在社会问题上;如果不泛泛而论的话,则集中在对资本主义社会的研究中;如果再进一步加以限定的话,则集中在资本主义社会的衰亡和危机问题上:“它的主题不是肯定状态中的现存的资本主义社会,而是正在衰落的资本主义社会,这种衰落的倾向正在它的崩溃和解体中表现出来。”^⑤ 马克思通过对资本主义社会的系统的深入的研究,发现了资本主义社会经济运动的规律,揭示了它必然陷入的危机,必然在无产阶级的革命中被更高的社会形态所取代。诚然,柯尔施指出,马克思也在一定程度上接受了进化论思想的影响,但在马克思的学说中,

① 《关于马克思主义的三篇论文》,第 67 页。

② 同上书,第 32 页。

③ 同上。

④ 同上书,第 33 页。

⑤ 同上书,第 61 页。

占主导地位的始终是革命转变的原理。正是从这一基本见解出发,马克思对实践问题特别关注。

(四)“革命实践的原理”

马克思并没有停留在对资本主义社会的批判上,他号召无产阶级诉诸革命实践,诉诸推翻资产阶级统治的革命斗争。正如柯尔施所说:“马克思主义的根本目的不是对现存世界的思辨的赞赏,而是积极的转变(实践的转变)。”^①马克思主义的理论并不是出自单纯的理论兴趣的、脱离实际的一种客观知识,它直接是无产阶级行动的指南。

马克思主义的实践原理是与唯物辩证法的思想紧密联系在一起。黑格尔虽然是系统地表述了辩证法思想的第一个哲学家,但他的唯心主义辩证法最终导致与现存世界的妥协。马克思从唯物主义立场出发改造了黑格尔的辩证法,使辩证法成了无产阶级革命实践的武器。也正是赖有唯物主义的辩证法,才从根本上粉碎了那种提倡单纯改良主义的进化论思想。正统的马克思主义者,尤其是考茨基曾深受进化论思想的影响,从而给国际工人运动带来了巨大的损害。柯尔施强调马克思主义学说中的实践原理,目的正是恢复马克思主义的真精神。

综上所述,柯尔施在《关于马克思主义的三篇论文》中所阐述的基本思想,尤其是关于马克思主义不是实证的而是批判的思想,对整个法兰克福学派的思想主题——社会批判理论的形成和发展产生了重大的影响。他对于马克思主义基本原理的概括,具有一种强烈的倾向,即把革命性与科学性对立起来,又强调前者而贬低后者的倾向。这一个倾向,给以后的对马克思主义的解释,造成了某种不良的后果。

三、《卡尔·马克思》(1938)

西方马克思主义的研究者一般都公认,除了《马克思主义和哲学》外,《卡尔·马克思》是柯尔施的一部十分重要的著作。全书由三大部分构成:第一部分论述马克思的社会思想;第二部分论述马克思的政治经济学思想;第三部分论述马克思的历史唯物主义思想。

^① 《关于马克思主义的三篇论文》,第61页。

(一) 马克思的社会理论

在这一部分,柯尔施开宗明义地提出了下面的问题:马克思主义和近代社会学教义的关系究竟如何?他回答说,如果把社会学看作是由孔德开创的一门新的学问的话,那就会发现,马克思主义与它之间缺乏任何密切的联系,“马克思和恩格斯以其热切的愿望扩充、增加关于社会的知识,但并没有注意那种从表面上看起来似乎是新的社会研究方法的名称和内容”^①。这就是说,马克思和恩格斯虽然没有像孔德那样提出“社会学”这样的新概念,但他们却创立了一整套研究社会的新理论。

这一新理论的基本原理也就是柯尔施在《关于马克思主义的三篇论文》中阐述过的“历史具体性原理”、“批判的原理”、“革命变化的原理”和“革命实践的原理”。所不同的是,一方面,他以更成熟、更系统的方式阐述了这些原理;另一方面,他又补充了新的一节,专门讨论马克思著作中表现出来的“概括的新类型”(a new generalization),把它视为马克思进行社会研究的一种根本的方法。下面,我们主要探讨柯尔施关于马克思的概括理论所作的论述。

柯尔施说,马克思关于历史具体性的原理涉及一般理论在实际中如何运用的问题,但问题还有另外的一面,即如何从实际中概括出一般理论的问题。这里牵涉到的是抽象与具体的关系问题。马克思形成自己的概括理论的出发点也是黑格尔。黑格尔主张,哲学研究的是具体的东西,不是抽象的东西,他提出了“真理是具体的”这一著名的论点,要求把一般、特殊、个别这三者辩证地统一起来。但是在黑格尔那里,具体性并不是与可感觉的东西的具体性相一致的。对于他来说,事实的知识不是目的而仅仅是手段,他之所以接受关于自然和历史的经验知识,不过是为自己的唯心主义的宇宙体系的建立提供基础。总之,黑格尔概括理论中的具体性不过是来自其唯心主义哲学的思辨的具体性。这种具体性常常以曲解经验事实为前提。

与黑格尔相反,马克思的概括理论则是从社会现实的具体性出发,从中概括出一般的理论,从而把理论活动与实际生活紧密地统一起来。柯尔施说:“马克思是创建一个合理的概括类型的第一人,这一类型不同于迄今为止仍然被形形色色的社会、历史和哲学思想学派所运用的传统的概念生成的程序,它更接近于近来被实验科学家发明的建设性程序。”^②对于马克思说来,概念的

^① 《卡尔·马克思》,纽约1963年英文版,第17页。

^② 同上书,第75页。

具体性与经验事实的具体性并不是相互对立的两个领域,每一个普遍的东西,即每一个概念都保留着现存的资本主义社会的具体性的一个特殊的方面。

柯尔施认为,资产阶级的社会学家按照他们的概括方式获得的知识并不能帮助他们把握社会运动和发展的真正现实,而马克思的新颖的概括理论使他得以深刻地洞察社会现实,并把它上升、抽象为一般的理论。柯尔施说:“通过对资本主义社会这一特殊历史形态的分析,马克思达到了一种远远超过那种特殊形态的社会发展的一般知识。”^①

总之,马克思的新颖的概括理论和历史具体性的原理是互补的,它们构成了马克思主义学说中最基本的东西。

(二) 马克思的政治经济学理论

如前所述,早在大学生活期间,柯尔施就已对经济学怀着浓厚的兴趣。他虽然很重视研究马克思的哲学思想,可对马克思的经济学思想也怀着同样的研究热情,因为他认识到,构成马克思主义理论大厦的基石的正是马克思的经济学思想:“马克思对资本主义社会的唯物主义探讨从一开始就奠基于对政治经济学的极端重要性的认识。”^②

马克思认为,政治经济学是资产阶级的科学。当资产阶级还是革命的、上进的阶级时,政治经济学常常起到了对本阶级进行启蒙的作用。在资产阶级成为统治阶级,无产阶级成为一股新兴的社会力量的时候,出于对无产阶级进行启蒙的需要,必须对政治经济学进行批判。柯尔施说:“马克思对政治经济学的探讨从一开始就是作为对社会的一个批判的和革命的研究者,而不是作为一个经济学家而出现的。”^③因而,马克思对政治经济学的批判并不纠缠在一些具体的、枝节性的问题上,而是直接审视其理论前提和一些基本的问题。

从前提上看,资产阶级经济学家把自然法导入政治经济学中,从而把它理解为一门绝对的无时间性的科学。马克思政治经济学批判的伟大功绩是否定了上述前提,把政治经济学转变为一门历史性的、受社会制约的科学。柯尔施把这一前提上的变化称之为“哥白尼转折”^④。这一转折的精神也贯穿到马克思对下面这些政治经济学的基本问题的分析和批判之中。

1. 劳动

① 《卡尔·马克思》,第78页。

② 同上书,第89页。

③ 同上书,第110页。

④ 同上书,第156页。

柯尔施说,正如《利维坦》只是霍布斯政治著作的名义上的标题一样,《资本论》也仅仅是马克思的新经济理论的名义上的主题,“它的真正的主题是劳动,是受资本控制的当代经济形式中的劳动,也是通过无产阶级的革命斗争,直接发展到一个新的社会的和社会主义条件去的劳动。”^① 英国古典经济学家对劳动问题曾作过深入的研究,亚当·斯密从对劳动的具体形式的考察出发,上升到对一般劳动的分析,但是在他那里,这两种不同形式的劳动仍然相互纠缠在一起,从而妨碍他对一般劳动或抽象劳动进行单独的研究;大卫·李嘉图发展了亚当·斯密的思想,正确地把劳动的抽象形式定义为生产交换价值的劳动,但同时他又错误地把劳动称作是物质财富或使用价值的唯一来源。这一错误的见解也为一些庸俗的社会学家所坚持。其实,如果劳动正是财富的唯一源泉的话,那又如何解释:在资本主义社会中,整天都在从事劳动的人们几乎完全丧失了对社会财富的支配权?

马克思认为,政治经济学要真正地把握劳动的实质,就要把生产某种使用价值的具体的劳动与凝结在商品中的抽象劳动严格地区分开来。柯尔施认为,马克思通过对两种不同形式的劳动的差异和统一性的研究,确立了科学的价值观,揭示了剩余价值的秘密。这样一来,政治经济学不再是一门商品的科学,一门被片面地理解的劳动的科学,“它成了社会劳动的直接的科学”^②,它探讨劳动的过程、要素及其发展,探讨劳动在资本主义社会中的特殊表现形态。马克思对资产阶级政治经济学的劳动观的批判,是他全部批判活动的一个基本的出发点。

2. 价值法则

价值法则之于商品生产,犹如引力法则之于物质实体,起着十分重要的作用。古典经济学家,如亚当·斯密把价值法则比喻为“一只看不见的手”,它在冥冥中操纵着现代社会的经济生活。然而,这决不等于说,价值法则是一种不变的自然律,作为社会法则,它仅仅在下面这一点上与自然律相一致,即它是不以人们的主观意志和目的为转移的。作为社会法则,它只能在确定的历史时代和环境中的作用。

柯尔施认为,马克思不仅在批判德国古典经济学的基础上形成了科学的劳动价值论,而且特别强调价值法则的具体的社会历史内涵。价值法则并不是在理想状态下得以实现的,而是在资本主义生产和交换的摩擦、损失、动荡、

^① 《卡尔·马克思》,第128页。

^② 同上。

危机和崩溃中得以实现的。这样一来,马克思就揭去了笼罩在价值法则上的神秘的面纱,特别是通过剩余价值学说使人们清楚地认识到资本主义社会的本质。

3. 商品拜物教

众所周知,马克思在《资本论》第一卷中提出了“商品拜物教”问题。柯尔施认为,“对‘商品的拜物教特征及其秘密’的探索不啻是马克思的《政治经济学批判》的核心,而且同时是《资本论》的经济理论的精华,也是对整个唯物主义的社会主义的理论和历史的观点的最明晰、最正确的定义。”^① 商品拜物教是资本主义社会的一种普遍的现象,其根本特征是人与人之间的关系以物与物关系的方式表现出来。在《1844年经济学-哲学手稿》中,马克思探讨了异化劳动的问题,其中也涉及人的自我异化的问题,这里已蕴涵着人的关系物化的问题。但是,柯尔施认为,马克思的异化概念更多地具有哲学上的特征;相反,商品拜物教的提法则具有更多的科学性,因为它是在马克思对资本主义社会的经济生活进行深入研究的基础上提出来的。马克思不仅揭示了商品拜物教的实质,而且告诉我们,只有通过无产阶级的革命斗争达到劳动的直接的社会组织,才能最终消除商品拜物教的现象。

(三) 马克思的历史理论

柯尔施认为,在马克思的社会理论和经济理论中贯穿着一种基本的方法,那就是历史唯物主义的方法。历史唯物主义不能奠基在费尔巴哈的自然主义的唯物主义的基础上,它主要是在批判黑格尔的唯心史观的基础上逐步形成和发展起来的。在马克思的历史唯物主义理论中,主要涉及以下这些关系。

1. 自然与社会

柯尔施确信,马克思虽然承认“外部自然界的优先性”,但他并没有像18世纪的某些唯物主义者一样,从外在于社会历史发展的自然因素,如气候、人种、人的身体的和精神的力量、人的生存斗争等之中引申出社会问题的答案,而是从已被历史和社会进程,特别是被物质生产的发展进程改变了的自然的基础上来探讨社会问题。在这个意义上,柯尔施批评了普列汉诺夫的“地理环境决定论”,认为它是对马克思的历史唯物主义学说的一种曲解。

柯尔施指出:“自然在成为‘社会的’的过程中,在不同的时代具有不同的

^① 《卡尔·马克思》,第136页。

历史特征。”^① 马克思在《德意志意识形态》中就已强调,人周围的感性世界并不是始终如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是人们活动的结果。有些感性对象也只是由于社会的发展,由于工业和商业的发展才提供出来的。马克思还举了樱桃树的例子来说明这个问题。柯尔施转述了马克思的上述思想,强调了马克思历史唯物主义理论中的一个基本观点,即不能脱离人和社会,单独地去考察纯粹的自然,重要的是研究自然是如何在人的活动的推动下发生变化的。

2. 生产力和生产关系

生产力和生产关系,是马克思历史唯物主义中的一对基本的范畴。柯尔施说:“按照马克思的看法,社会革命发展的驱动力量是内在于一个既定时代的社会-经济结构的潜在的生产力。”^② 在马克思那里,生产力这个术语像其他新创立的术语一样,并不是按先验的方法被定义的,而是按经验的方法被定义的;它不是关系到一般的社会学,而是关系到生产的具体的方式;不是独断的,而是批判的;不是从预先假定的和谐的观点出发,而是从阶级对立的观点出发的;不是出于理论上思考的目的,而是出于革命实践的需要。如果说生产力是人们从事物质生产的能力的话,那么生产关系则是人们在生产活动中结成的一定的关系。马克思主要探讨了资本主义社会中随着生产力的发展与生产关系之间必然陷入的矛盾,从而论证了无产阶级社会革命的必然性。

由于引入了生产力与生产关系的矛盾关系,整个物质生产就被理解为一个过程。柯尔施说:“物质生产这个动态的概念本身,把马克思的社会革命理论同所有其他的革命理论区别开来。”^③ 资产阶级的社会学家归根结蒂用静态的目光去看待整个社会的基础。对于他们来说,在一个给定的社会历史时期,物质生产方式是一个封闭的体系,一个不变的东西。在它之内,物质生产得以实现,因而他们不能洞见社会革命的深层基础。

3. 经济基础和上层建筑

如何理解社会存在与社会意识的关系?如何看待社会的经济结构与政治的、法的上层建筑之间的关系?在什么样的确定的形式中,社会生活的各个领域中的物质联系得以实现?这些问题都是马克思的历史唯物主义所着力探讨的基本问题。

① 《卡尔·马克思》,第191页。

② 同上书,第198页。

③ 同上书,第208页。

柯尔施认为,在经济基础和上层建筑关系这个中心问题上,马克思和恩格斯当时把探讨的重点放在从作为基础的经济事实中引申出政治观念、法权观念,但马克思的一些追随者或反对者却把马克思主义理解为单纯的经济决定论,似乎马克思主义的创始人根本不重视上层建筑和意识形态对经济关系的反作用。恩格斯在晚年已意识到这种对马克思主义的历史唯物主义的基本观点的曲解,他在致约·布洛赫和梅林的信中已批评了这种把经济关系作为唯一决定因素的错误的见解,强调了经济基础和上层建筑之间的活生生的辩证的关系。

在《卡尔·马克思》一书第三部分的“结论”中,柯尔施总结说,马克思对社会研究的最重要贡献有以下五点:(1) 把社会生活过程的所有现象都归结为经济状况;(2) 把经济学本身看作社会科学;(3) 从历史上把一切社会现象视为由物质生产力的发展和被社会阶级斗争实现的革命过程;(4) 正确地定义了经济与政治之间的关系;(5) 把所有的精神现象都归结为一定的社会历史时期的社会意识的一定的形式。柯尔施还强调说:“历史唯物主义在其主要倾向上不再是哲学的方法,而是一个经验的和科学的方法。”^①乍看起来,这一见解似乎是与《马克思主义和哲学》中的基本观点相冲突的,其实,时代已经不同了。当柯尔施撰写《卡尔·马克思》一书时,马克思的哲学思想已引起人们的普遍重视。在这样的新的历史条件下,柯尔施觉得,重要的不再是泛泛地谈论马克思的哲学思想,而是强调马克思主义的学说在研究社会问题上的可应用性,是引导人们对实际生活作出更多的探索。

^① 《卡尔·马克思》,第 230 页。

葛 兰 西

安东尼奥·葛兰西(Gramsci, Antonio 1891—1937)是与卢卡奇、柯尔施齐名的西方马克思主义的早期代表人物。第二次世界大战后,意大利出版了葛兰西的两部遗著《狱中书信》和《狱中札记》。这两部遗著使作者获得了巨大的哀荣。西方不少学者认为,葛兰西创立了一整套适合于西方发达资本主义国家的新的马克思主义的理论,制定了社会革命的新的策略,代表了本世纪以来马克思主义的发展中一股最富于独创性的新潮流。有人甚至称葛兰西的学说为“葛兰西主义”,足见其影响之巨大、深远。近几十年来,葛兰西不仅成了西方马克思主义的研究者们的一个经常的话题,而且被公认为从20世纪70年代中期开始兴起的“欧洲共产主义”的思想奠基人。

葛兰西深受新黑格尔主义者克罗齐的影响,这使他的思想与卢卡奇、柯尔施一样,有一条黑格尔主义之根,但不同的是,卢卡奇和柯尔施虽然一度参加过本国的革命斗争,但他们都是大学教授,葛兰西甚至连大学都没有正式毕业,他始终卷在意大利政治斗争和革命斗争的漩涡中,这使他的学说更富于实践特征,更具有政治气息,因而也更易造成广泛的影响。

葛兰西的短暂而坎坷的一生大致上可以分为以下三个阶段:

(一) 早年教育与初期革命活动阶段(1891—1911)

葛兰西出生于意大利南部撒丁岛的阿莱士村。他的父亲在该村的土地登记处工作,家境比较清苦。葛兰西是七个孩子中的一个,生下来时体质就十分虚弱,后来,由于营养不良等原因,又成了驼背。葛兰西在十分艰苦的条件下在当地读完了小学和中学。

1911年,葛兰西通过考试获得了阿尔贝托基金会的奖学金,从而进入了都灵大学文学系的现代语言学专业进一步深造。在大学读书期间,他结识了陶里亚蒂、塔斯卡等进步学生,并受到克罗齐思想的重大影响。1913年,他加入了“意大利社会党”(PSI)。由于他患有严重的神经衰弱症和其他疾病,不久后,他的大学生活实际上被中断了。意大利加入第一次世界大战后,陶里亚蒂、塔斯卡等人都应征入伍。从1916年起,葛兰西在都灵版的《前进报》报社中担任编辑工作,在《前进报》和《人民呼声报》上发表了大量文章,渐渐地产生了声誉。

1919年,陶里亚蒂、塔斯卡等人服役回来后,葛兰西与他们进行了多次讨论,在俄国十月革命的强烈影响下,他们不满足意大利社会党的改良主义倾向,决定摆脱其束缚,创办一个能自由地讨论问题的新刊物,那就是著名的《新秩序周刊》。1919年5月1日,《新秩序》创刊号正式出版,这份周刊主要译介苏联革命和建设的情况,对都灵的工人运动产生了深刻的影响。

(二) 创建与领导意大利共产党阶段(1920—1926)

1920年10月,意大利社会党中的共产主义派别的代表人物波尔迪加、葛兰西等人在米兰召开了会议,发表宣言,主张把意大利社会党改造为意大利共产党。1921年1月21日,“意大利共产党”(PCI)正式成立,葛兰西成了意共第一届中央委员会委员,以波尔迪加为首的左翼派在党内占统治地位。从1922—1924年,葛兰西先后在莫斯科和维也纳为共产国际工作。

1924年4月,意大利举行了议会选举,法西斯分子获得了多数票,共产党人虽然处于少数派的行列,但也有19名代表(包括葛兰西在内)被选入议会。有了议员豁免权,葛兰西公开返回意大利,同年8月,他被任命为意共总书记。当时,波尔迪加派在意共内部仍然拥有相当的势力。直到1926年1月在里昂召开的意共代表大会上,这一宗派团体才被彻底击败,葛兰西的思想路线终于获得了意共大多数党员的支持和拥戴。

(三) 狱中生活和写作阶段(1926—1937)

1926年,在意大利接连发生了几起行刺墨索里尼的事件。意大利法西斯以这些事件为借口,取消了最后一点自由,包括取消了议员豁免权。同年11月8日,法西斯分子逮捕了葛兰西,他先被流放到西西里海滨的乌斯蒂卡岛,后又被移往米兰的圣·维托雷监狱。1928年5月11日,他被转移到罗马的特别法庭。不久,特别法庭对包括葛兰西在内的22个革命者进行了审讯,葛兰西被加上了“煽动内乱”等罪名,判处监禁20年4个月零5天。检察长气势汹汹地说,“我们要使这颗脑袋二十年不能工作。”^①结果适得其反,从1929年2月起,葛兰西克服了病痛的折磨,开始写作《狱中札记》,他的脑袋不但没有停止工作,反而以异乎寻常的热情和毅力投入了工作。由于国际上进步舆论的强大压力,意大利法西斯当局不得不对葛兰西作了减刑至1937年4月21日的判决。1937年4月27日,在刑满后刚一周,葛兰西病死在医院中,年仅46

^① 科拉柯夫斯基《马克思主义的主流》第3卷,牛津1978年英文版,第228页。

岁。葛兰西的不屈不挠的高贵的人格获得了人们的景仰,他在狱中思维的结晶《狱中札记》使他永远进入了不朽者的行列之中。

葛兰西生前发表过大量文章,但却没有出版过一部著作。他的著作都是他死后经他人编纂、整理出版的,尤其是《狱中札记》已译成多种文字。现已译成英文、在西方国家广为流传的主要著作是:《青年葛兰西论历史、哲学和文化》(P·卡瓦隆甘地等编,1975)、《政治著作选》(Q·霍尔选编,分两卷出版,1977—1978)、《狱中书信选》(L·劳纳选编,1975)、《狱中札记选》(Q·霍尔编,1971)、《现代君主和其他著作》(葛兰西学院选编,1957)等。上述著作大多是从不同角度进行选编的,因此,有些内容是相互重复的。我们下面主要考察葛兰西在青年时期的三篇重要论文和成熟时期的《狱中札记》中的基本思想。

一、《反对〈资本论〉的革命》(1917)

葛兰西青年时期在报纸和刊物上发表的文章可谓汗牛充栋,内容涉及哲学、历史、政治、文化、艺术等诸多领域。对他青年时期的思想进行全面介绍并不是本书的目的,本书主要介绍他早年关于马克思主义和工人运动的创造性见解。

第一篇文章题为《反对〈资本论〉的革命》,发表在1917年11月24日的《前进报》上。

在这篇论文中,葛兰西称俄国十月革命为“反对卡尔·马克思的《资本论》的革命”^①。为什么呢?因为按照《资本论》的结论,在俄国这样的资本主义经济还不发展的国家里要获得无产阶级革命的胜利是不可能的。在俄国,似乎先得创造条件发展资本主义,逐步达到类似于西方的文明,然后是无产阶级力量的增大,阶级冲突的尖锐化,最后才谈得上革命。但是,事件本身的发展已超越了马克思的见解:“布尔什维克驳斥了卡尔·马克思,他们以明确的行动和成功的结果证实,历史唯物主义的法则并不像人们将认为或已经认为的那样是一成不变的。”^②

葛兰西认为,事件超越了马克思当时的结论,这并不是马克思的错。马克思已经预见了他能够预见的东西,但他无法预见欧洲战争及这场战争会持续多

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》,泰罗斯出版社,1975年英文版,第123页。

② 同上。

久。十月革命的胜利虽然否定了《资本论》的某些结论,但却恢复了马克思主义的真精神:马克思主义从不把人看作无理性的经济事实,而是把人看作历史中的至高无上的因素。

但是,葛兰西又说:“人是懒惰的。他们需要把自己组织起来,先是从形式上联系或联合起来,然后在思想上和愿望上更密切地结合起来。”^① 十月革命前俄国的历史条件是比较有利于把革命力量组织起来的,因为人们在战争中遭受了巨大的饥饿、痛苦和死亡的威胁,他们的愿望很容易统一起来,投入到革命斗争中去。

总之,在这篇文章中,葛兰西十分强调革命意志在十月革命中的作用,并把它与第二国际的经济决定论尖锐地对立起来,这体现了德国和意大利的唯心主义哲学对他早年思想的重大影响。

第二篇文章题为《我们的马克思》,发表在1918年5月4日的《人民呼声报》上。

这篇文章是葛兰西为纪念马克思诞辰一百周年写的,它主要阐述了下面的观点:

(一) 马克思主义和非马克思主义者的分野

在文章的一开头,他就提出了“我们是马克思主义者吗?”的问题,他回答说,马克思并不是救世主,并没有提出一些超时空的、绝对不可讨论的准则或绝对命令要人们去接受。如果一定要说马克思留下了什么绝对命令或准则的话,那就是《共产党宣言》中“全世界无产者联合起来”的口号。这个口号实际上提出了一个工人阶级如何组织起来的问题。葛兰西说:“组织起来的责任,为组织和联合起来的需要所进行的宣传运动应该是把马克思主义者和非马克思主义者区分开来的要素。”^② 显然,葛兰西当时之所以把组织问题作为马克思主义学说中的一个基本问题提出来,正是出于当时意大利革命斗争的需要,尤其是出于把工人运动组织起来的需要。

(二) 马克思主义的根本使命是改变世界

葛兰西说,马克思是伟大的,他的著作是极为丰富的,这并不是因为他从空中创造了有,并不是因为他从自己的想象出发,达到了对历史的创造性的洞

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》,第124页。

② 同上书,第9页。

见,而是因为他参加了当时的革命斗争的实践,他写下了许许多多当时未出版的残篇、手稿,他的思想是逐步成熟起来、逐步系统化的。所以,葛兰西强调说:“马克思并不仅仅是一个学者,他是一个行动的人。他在行动中和在思想中一样伟大和富有,他的著作不但改变了思想,而且改变了世界。”^① 要成为一个真正的马克思主义者,就要无条件地投入到革命斗争的实践中去。

(三) 马克思的主要贡献是在历史观上

葛兰西写道:“马克思意味着一个进入到意识统治着的人类历史中去的智慧的入口。”^② 与马克思同时代的有两个大思想家托玛斯·卡莱尔和赫伯特·斯宾塞也都研究人在历史中的功能问题,但他们并没有指出一条正确的道路。卡莱尔片面强调英雄和伟大个人在历史上的作用,从而把整个历史研究引向神秘,引向想象力支配着的地方;斯宾塞以进化论的眼光来审视人类历史和人类,于是,人成了服从抽象的自然法则的社会有机体中的一个原子,这同样不能揭示出人在历史中的真正的地位和作用。

马克思既不是一个神秘主义者,也不是一个有形而上学气息的实证主义者,马克思是一个历史学家,一个历史的真正的解释者。马克思也承认,在历史领域中,精神、观念、意识指导着个人和团体的活动,但是它们并不是人们任意虚构出来的东西,并不是社会学家的随意想象,“它们的本质在经济中,在实践活动中,在生产和交换的制度和关系中。历史作为正在发生着的东西纯粹是实践的(经济的和道德的)活动。”^③ 一个概念不是在其与纯粹真理或纯粹人性(作为人的一般的伦理目的)的逻辑一致性中得以实现的,它应当在经济生活的现实中得到证实或否定。所以,葛兰西强调说,为了正确地理解一个国家、一个社会、一个团体的历史目标,最重要的是了解这个国家或社会的生产和交换的制度或关系。

从马克思的唯物主义的历史观出发,葛兰西批评了意志主义的观点,认为意志主义这个词是无意义的,因为它意味着意志的任意性和不受约束性。“意志,在马克思的意义上,意味着对结果的某种意识,这种意识倒过来意味着对人们自己的力量和在行动中表现这一力量的方式有一个正确的观念。”^④ 对于无产阶级来说,重要的是整个阶级意志的一致性。

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》,第9页。

② 同上。

③ 同上书,第10页。

④ 同上书,第12页。

上述观点表明,葛兰西正在越来越深入地理解并把握马克思的唯物史观的基本精神,并结合意大利革命斗争的实际,形成自己的思想。

第三篇文章题为《工会和委员会》,葛兰西以这个标题发表了两篇文章:一篇刊登于《新秩序》周刊 1919 年 10 月 11 日,另一篇刊登于《新秩序》周刊 1920 年 6 月 12 日。下面,我们综合介绍这两篇文章的基本观点。

在葛兰西早期的革命活动中,特别是他在《新秩序》周刊工作期间,力图通过“工厂委员会”(Factory Council,简称为“委员会”)的新形式把工人组织起来。这样一来,就必然涉及这一新形式与意大利社会党在工厂里的基本组织“工会”(Trade Union)的关系问题。葛兰西的上述两篇文章正是在这样的历史背景下写的。

葛兰西指出,西欧国家中的工会组织不同于苏联的工会组织,它本质上是竞争性的,不具有共产主义的特征;它只能培养出有技术的官僚,不能成为激进的社会革命的工具,不能构成无产阶级权力的基础;它不是把工人看作生产过程的主人,而仅仅把他们看作挣工资的人;它不但不能培养工人具有自觉的阶级意识,反而在工人中倡导了一种不利于团结的利己主义的精神。一言以蔽之,西方的工会是以承认资本主义制度为前提的,它不可能为无产阶级的革命和专政提供基础。

可是,无产阶级专政只能在某种组织形式中得以实现,所以葛兰西寄希望于工厂委员会,他说:“工厂委员会是这一类组织的核心。”^①工厂委员会与工会不同,它才真正是工人阶级根本利益的维护者,它力图把工人参与的整个生产过程统一起来,使工人成为生产和管理的真正的主人。工厂委员会具有以下特征:

第一,它“是对产业合法性的否定”^②。

何谓“产业合法性”呢?那就是工会通过与雇主的谈判使雇主承认工会为工人办事的合法性,特别是确保工人和雇主之间签订的合同的顺利实现。葛兰西认为,“产业合法性”是工人阶级争得的一个胜利,它在一定程度上改善了工人生活的条件,但归根结蒂,这种合法性是一种妥协,它并不能使工人真正成为工厂的主人。否定“产业合法性”的目的是引导工人阶级去掌握产业领导权,超越工会号召工人尊重合法性,按合法性办事的那种狭隘的肤浅的眼光。

^① 《政治著作选》(1910—1920),伦敦 1977 年英文版,第 100 页。

^② 同上书,第 266 页。

第二,它“在任何时候都倾向于唤起阶级战争”^①。

工会按其官僚主义的形式,总是倾向于避免阶级战争的爆发,千方百计地通过妥协的办法熄灭工人阶级的革命热情;反之,工厂委员会由于其革命的自发性,总是力图把工人阶级对资产阶级的反抗引向成熟的政治斗争,使工人群众在革命斗争中得到真正的锻炼和提高。

第三,它“是无产阶级国家的模型”^②。

葛兰西强调,工厂委员会不仅是工人的一种组织,而且是一个阶级,一种社会制度。它力图把工人按劳动过程组织起来,逐步实现整个工人阶级的统一。在这一过程中,工厂委员会将成为今后建立的无产阶级领导的新型国家的萌芽和基础:“内在于无产阶级国家组织中的所有的问题也都内在于委员会的组织中。”^③今后,市民的概念将让位于同志的概念,每个人都有自己的岗位,都努力发挥自己的作用,甚至连落后的工人也不例外。通过工厂委员会这一伟大的学校,工人阶级将被训练为未来的统治阶级。

葛兰西关于工厂委员会的许多论述构成了他青年时期革命思想的一个核心的组成部分。但是,1919—1920年都灵工人起义的失败使他认识到,没有一个革命政党的领导,工人阶级是不可能真正获得解放的。之后,无论是在思想上还是实践上,葛兰西的注意力都转向党的建设问题。当然,葛兰西并没有抛弃他早年关于工厂委员会的许多有价值的见解,《狱中札记》表明,贯穿在这些见解中的基本信念——工人民主和工人自治的信念,在一个更博大的思想体系中得到了再现。

二、《狱中札记》(1929—1935)

在狱中关押的极为艰苦的条件下,葛兰西以一个革命者的巨大毅力,克服了种种疾病的折磨,写下了三十二本笔记本共2848页的《狱中札记》。《狱中札记》在写作的过程中遇到的问题:一方面,缺乏必要的参考资料,作者只能以非凡的记忆力进行工作;另一方面,为了应付监狱当局的检查,不得不避免使用一些通用的马克思主义的术语,用一些特定的术语来取代它们,如用

① 《政治著作选》(1910—1920),伦敦1977年英文版,第266页。

② 同上书,第100页。

③ 同上。

“实践哲学”取代马克思主义,用“现代君主”取代共产党,用“社会集团”取代阶级等等,这大大增加了表述上的困难,也给读者的理解造成了一定的困难。尽管如此,《狱中札记》仍不失为 20 世纪来马克思主义发展中的一部伟大的文献。

《狱中札记》内容非常丰富,大致上可以分为三大部分:第一部分论述意大利的历史和文化,兼及知识分子问题和教育问题;第二部分论述政治问题,涉及马基雅弗利和马克思的政治理论、政党问题及国家和市民社会的关系问题等;第三部分论述实践哲学,既涉及对一般哲学的看法问题,也涉及对马克思主义哲学的看法问题。

下面,我们介绍葛兰西在《狱中札记》中的基本的哲学观点。

(一) 实践哲学的来源、实质和基本特征

如前所述,在《狱中札记》中,葛兰西常常用“实践哲学”(the philosophy of praxis)这一概念来表示马克思主义。其实,这种表示方法并不是一个单纯的形式问题,它本身也表明了葛兰西对马克思主义的独特的理解。

1. 实践哲学的来源及它与现代文化的关系

葛兰西没有把实践哲学与人类文化的发展对立起来,他指出:“实践哲学是以所有以前的文化为前提的:文艺复兴和宗教改革,德国哲学和法国革命,加尔文主义和英国古典经济学,世俗的自由主义和作为全部现代生活观念基础的历史主义。”^①有人断言,实践哲学主要是在 19 世纪前半期文化发展的基础上形成起来的,而这种文化的代表则是德国古典哲学、英国古典经济学和法国的政治著作与实践。葛兰西认为,就实践哲学的主要来源而言,上述说法是有道理的,但他进一步强调了两点:(1) 实践哲学并不是上述三大来源的机械的总和,应该说实践哲学综合地改造了这三种运动,而且在这种新的综合中,不论我们去研究其中的任何一种因素——理论的、经济的或政治的,我们都会在他们之中的任何一种里找到这三种运动中的每一种运动作为基本因素;(2) 由于德国哲学的语言与法国革命的政治语言实质上是一致的,所以,“在某种意义上,可以这样说,实践哲学等于黑格尔加大卫·李嘉图。”^②

葛兰西不仅探讨了实践哲学的文化来源,而且还进一步探讨了实践哲学与现代文化的关系问题,指出实践哲学本身倒过来又成了现代文化思潮的源

^① 《狱中札记选》,伦敦 1971 年英文版,第 395 页。

^② 同上书,第 400 页。

泉：“实践哲学已经成了现代文化的一个‘要素’。它在一定程度上决定了某些文化思潮或使它们富有成效。”^①但是，第二国际的正统派马克思主义者或者根本看不到或者忽视了现代各种文化思潮与实践哲学之间的融合。

葛兰西指出，在这种融合的过程中，实践哲学受到了双重的修正：一方面，它的某些因素成了克罗齐、金蒂雷、柏格森、实用主义等唯心主义思潮的组成部分；另一方面，有些人用机械的、形而上学的目光去看待实践哲学，从而把它与旧唯物主义等同起来。在这些人中间，也包括正统派马克思主义者，特别是布哈林。葛兰西强调：尤其是那些自称为马克思信徒的人把实践哲学曲解为一种最坏意义上的意识形态，即一个永恒的和绝对真理的教条主义体系。在这种情况下，亟须认真反思实践哲学与整个人类文化（包括现代文化）相互影响的辩证关系，完整地、正确地理解实践哲学的创始人赋予实践哲学的真正含义。

2. 实践哲学的实质

让我们先来看看葛兰西的哲学观。他很严肃地提出了下面的问题：“哲学是什么？它是一种纯粹感受的活动，还是至多是一种整理的活动，或者是一种绝对创造性的活动？必须先给‘感受的’、‘整理的’和‘创造性的’这些用语下定义。”^②“感受的”（receptive）指确信有一个外部的绝对不能改变的世界存在着；“整理的”（ordering）从含义上接近于“感受的”，它虽然也承认思想活动的作用，但这种活动是有限的和微不足道的；“创造性的”（creative）则也许表明外部世界是由思想创造的，这样就可能陷入唯我论。“为了一方面避免唯我论，而另一方面避免已经蕴涵在把思维理解为感受的或整理的活动本身中的机械论的观点，必须以‘历史的’方式提出问题，并把‘意志’（归根结蒂等同于实践的或政治的活动）作为哲学的基础。但这种意志必须是合理的，而不是任意的，其实现必须符合客观历史必然性……”^③

在这里，葛兰西明确地指出，哲学的基础是实践活动，而实践活动必须以历史必然性为前提，实际上已论述到实践哲学的主题。在葛兰西看来，实践哲学是既避免了唯我论，又充分发挥了创造性的伟大哲学。那么，究竟什么是实践哲学呢？葛兰西说：“实践哲学是绝对的‘历史主义’，是思想的绝对的尘世化和世俗化，是历史的绝对的人道主义。必须按照这种方式来描绘这种新的

① 《狱中札记选》，第388页。

② 同上书，第345页。

③ 同上。

世界观的线索。”^①

在葛兰西看来,实践哲学主要以人的基本的实践活动作为考察对象。把马克思主义归结为实践哲学,这是不是包含着对外部物质世界的否定呢?并不。葛兰西说:“一定的人的社会以一定的物的社会为前提,而人的社会只有存在着一定的物的社会才是可能的,这也是一个常识。”^② 这表明,葛兰西并不否定外部世界的存在,他强调的是,实践哲学与旧的机械的唯物主义不同,它赋予外部物质世界以新的含义。

在批评布哈林的物质观时,葛兰西指出,物质既不可以按照自然科学(如物理、化学、力学等)赋予它的意义去理解,也不可以按照旧唯物主义赋予它的意义去理解,按照实践哲学的见解,它的属性“只能在它们成为生产的‘经济要素’的范围内来考察”^③。在讨论外部世界的实在性的问题时,葛兰西批评了旧唯物主义把外部世界的实在性与客观性理解为与人相分离的东西,他发挥说:“我们知道实在仅仅因为它与人有关,既然人是历史的生成物,知识和实在也是历史的生成物,那么,客观性也不过是历史的生成物等等。”^④

在葛兰西看来,承认人的实践活动,也就是承认了外部世界的实在性和规律性,因为任何实践活动正是以此为基础的。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中曾经说过:“从前的一切唯物主义——包含费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。”^⑤《狱中札记》多次提到马克思的这份《提纲》,表明葛兰西深入地领会了马克思主义哲学的基本精神。问题在于,葛兰西未能深入钻研马克思的经济思想,因而他未对实践的基本形式——劳动(包括异化劳动等)作出详尽的探讨。

3. 实践哲学的基本特征

根据《狱中札记》中的论述,实践哲学大致具有以下五个基本特征:

(1) 强调理论与实践的统一

葛兰西认为,所有的哲学都关心理论和实践的关系问题,实践哲学更是关注这个问题,并在历史唯物主义的基础上把两者辩证地统一起来。然而,实践哲学关于理论与实践统一的观点却遭到了两方面的曲解,一方面,“机械论的

① 《狱中札记选》,第465页。

② 同上书,第353页。

③ 同上书,第465页。

④ 同上书,第446页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第16页。

残余依然存在,因为在谈到理论时,把它作为实践的‘附加物’或‘补充物’,作为实践的仆从。”^①;另一方面,在克罗齐这样的唯心主义者那里,实践成了一个空洞的口号,似乎一切都只是发生在精神世界中。葛兰西反对这两种错误倾向,主张以批判的方式把理论与实践统一起来:“把理论与实践同一起来是一种批判的行动,通过这种行动证明实践是合理的和必要的,理论是现实的和合理的。”^② 批判的行动旨在消解把理论或实践绝对化的意向,从而真正揭示出两者之间的辩证运动。

(2) 强调马克思的辩证法是历史辩证法

葛兰西说,“马克思从未用过‘唯物辩证法’这个公式,而是称它为同‘神秘的’辩证法对立的‘合理的’辩证法,他给‘合理的’这一术语以非常正确的意义。”^③ 为什么葛兰西不同意“唯物辩证法”这一表述方式呢?他认为,黑格尔逝世后,他的历史辩证法在克罗齐那里成了一种空洞的概念辩证法。与此相似的是,马克思的辩证法在布哈林等人那里,也成了一种与社会历史内涵相分离的唯物辩证法,特别是在布哈林的那本关于历史唯物主义的小册子中,“历史辩证法被因果律和对规则性、正常性和统一性的探索所取代”^④。葛兰西也反对另一种倾向,即卢卡奇否定自然辩证法,把人和自然对立起来的看法,他说:“如果人类历史也应该被看作自然史(也依靠科学史),怎么能够把辩证法同自然割裂开来呢?”^⑤ 从根本上说,葛兰西与卢卡奇一样,把马克思的辩证法理解为历史辩证法,不同的是,他主张把自然辩证法理解为人类改造自然的辩证法,从而使之归属于历史辩证法。可见,葛兰西之反对否定自然辩证法,并不是要肯定自然界的客观的辩证过程,而是要把自然辩证法纳入历史辩证法之中。

(3) 强调实践哲学的批判性

葛兰西说,如果一个人的世界观不是批判的,它就可能是一些相互矛盾的、杂乱的观点的堆积。“所以,批判自己的世界观,意味着使它取得一致性,把它提高到世界上最先进的思想的水平。”^⑥ 这也意味着批判以前所有的哲学,因为它们不同程度地对公众的世界观产生了影响。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第334页。

② 《狱中札记》,第365页。

③ 同上书,第456—457页。

④ 《狱中札记选》,第437页。

⑤ 同上书,第448页。

⑥ 同上书,第324页。

实践哲学在其产生的初期,对传统文化,尤其是黑格尔的哲学思想进行了深入的批判,马克思的新世界观正是在批判中形成并发展起来的。葛兰西认为,强调实践哲学的批判性正是为了引导人民群众确立普遍的“批评意识”和“文化批判能力”,从而使以实践哲学为基础的新文化的建设和传播充满活力。

(4) 强调实践哲学与政治不可分离

葛兰西认为,人生活在社会中,其世界观总是自觉不自觉地归属于一定的政治团体,“这样看来,哲学不能同政治分离;进而言之,对世界观的选择和批判也是一个政治问题。”^① 实践哲学由于致力于工人阶级的解放,因而尤其重视哲学与政治的联系。“在这个意义上可以说,真正的哲学家正是而且不能不是政治家”^②,他们在理论研究的同时,积极地参与政治活动,参与对周围世界的革命改造。

(5) 强调实践哲学改造意识形态的特征

在《狱中札记》中,葛兰西提到了亚里士多德在关于悲剧的学说中所使用的“卡塔尔希斯”(Katharsis,意谓“净化”)这一术语,认为它可以表明从纯粹经济的或感情的一利己主义的因素向道德—政治的因素,向整个上层建筑的过渡:“据我看,卡塔尔希斯这一环节的确立,是全部实践哲学的出发点。”^③

为什么葛兰西特别重视这一术语呢?他的目的是想表明,实践哲学并不单纯地停留在经济斗争上,他更重视上层建筑,尤其是意识形态领域里的斗争。他认为,“意识形态”这一概念在十八世纪法国唯物主义那里,是感觉论的一个方面,其最初的意思是“观念的科学”,后来,渐渐地转义为“观念的体系”,按照实践哲学的看法,它成了上层建筑的一个组成部分。葛兰西说,“从历史上看,实践哲学在反对意识形态中代表了一种明显的进步。”^④ 葛兰西关于意识形态领导权的理论正是在这些见解的基础上引申出来的。

综上所述,把实践看成是马克思主义哲学的精髓,强调马克思主义哲学的实践性,正是葛兰西的实践哲学的特色。不管人们对此作何评价,有一点必须肯定:它同传统的辩证唯物主义与历史唯物主义的思想体系的分歧是鲜明的。

① 《狱中札记选》,第327页。

② 同上书,第352页。

③ 同上书,第367页。

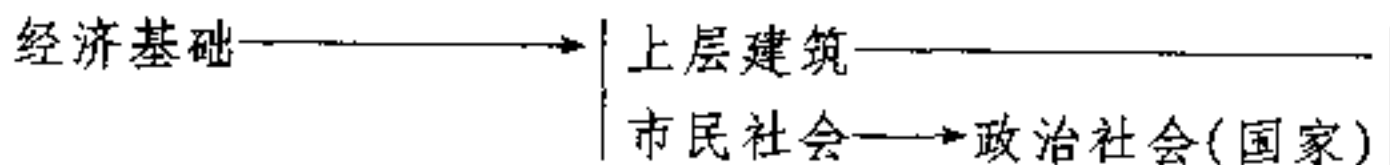
④ 同上书,第376页。

(二) 经济基础、上层建筑和市民社会的理论

人们通常认为,葛兰西对历史唯物主义理论的一个卓越贡献表现在他所提出的领导权的问题上。这当然是无可厚非的。问题在于,他的领导权理论的提出并不是孤立的,而是建基于他对经济基础、上层建筑和市民社会关系的独特的理解。不了解这些关系,是不可能真正懂得他的领导权理论的。

葛兰西说,“在哲学中,统一的中心是实践,也就是人的意志(上层建筑)与经济基础之间的关系。在政治中,统一的中心是国家与市民社会的关系。”^① 这些概念的关系到底如何呢?关键在于,我们一定要了解“市民社会”(civil society)这一概念在葛兰西学说中的独特的含义。应当承认,在《狱中札记》中,“市民社会”是个十分模糊的概念。在有些场合下,它指的是经济关系,具有与经济结构相类似的含义,在另一些场合下,它又从属于上层建筑,有时与国家概念并列,有时则又包含在国家概念之中。我们这里讨论的是葛兰西把“市民社会”归属于上层建筑的这一主要倾向。

马克思曾经说过:“这种物质生活关系的总体,黑格尔学 18 世纪的英国人和法国人的榜样,称之为‘市民社会’,而对市民社会的解剖则应求之于政治经济学。”^② 在这段话中,马克思明确地把“市民社会”归到经济基础的范围内,但葛兰西却提出了与马克思不同的见解:“目前我们能做的是确定上层建筑的两个主要的层面:一个能够被称作‘市民社会’,即通常被称作‘民间的’社会组织的集合体;另一个则是‘政治社会’(political society)或‘国家’。一方面,这两个层面在统治集团通过社会执行‘领导权’职能时是一致的;另一方面,统治集团的‘直接的统治’或命令是通过国家和‘司法的’政府来执行的。”^③ 葛兰西的上述见解可以图示如下:



在上述见解中,葛兰西主要强调了市民社会与政治社会的一致性,那么,这两者的主要区别在哪里呢?他告诉我们,政治社会代表暴力,作为专政的工具,它被用来控制人民群众,使他们与既定的经济关系保持一致,它的执行机构是法庭、监狱、军队等等;市民社会则代表舆论,它通过民间的社会组织起作

① 《狱中札记选》,第 402—403 页。

② 马克思《政治经济学批判》,第Ⅲ页。

③ 《狱中札记选》,第 12 页。

用,在这些组织中,最重要的是政党、工会、教会和学校,另外还包括各种意识形态—文化的组织,如报刊、杂志和各种学术文化团体等。正如J·泰西尔(Jacques Texier)所说:“‘市民社会’是一个进行旨在获得整个社会的舆论的意识形态—文化的或伦理—政治的活动的地方。”^①

在弄明白市民社会概念的特定含义后,我们再来考察它在经济基础和上层建筑的关系中所起的作用。按照马克思的观点,经济基础是基本的,上层建筑只是第二性的,起从属的作用。葛兰西则反对把两者的关系理解为决定和被决定的关系,他更强调的是上层建筑,特别是市民社会对经济基础的反作用,尽管可以把此看作是对第二国际的正统的马克思主义者的经济决定论的一种理论上的反拨,但无疑,葛兰西是拨过了头的,他的观点最终导向了唯心主义。另外,葛兰西的上述见解也隐含着他对西方社会上层建筑结构的独特的理解。在西方资本主义国家中,上层建筑中的市民社会(即意识形态—文化方面)起着比政治社会更重要的作用。资产阶级的统治不光是靠军队和暴力来维持的,而在相当程度上是靠他们广为宣传,从而被人民大众普遍接受的世界观来维持的。这就把整个市民社会,把意识形态—文化问题凸现出来了。仅就这一点而论,不但不能把葛兰西的见解简单地斥之为唯心主义,恰恰相反,它表明了葛兰西没有用教条主义的态度来对待马克思主义,而是立足于西方社会的特定的历史条件来丰富并发展马克思主义学说。

(三) 关于领导权理论

葛兰西关于“领导权”(hegemony)的论述最早出现于1926年写的《关于南方问题的笔记》中。他在该文中写道:“都灵的共产主义者十分具体地给自己提出了‘无产阶级的领导权’问题,那正是无产阶级专政和工人国家的社会基础。”^②在《狱中札记》中,他比较系统地论述了领导权理论。

葛兰西认为,存在着两种不同的领导权:一种是“文化上的领导权”(cultural hegemony);另一种是“政治上的领导权”(political hegemony)。前者是对应于市民社会而言的,后者则是对应于政治社会(即国家)而言的。归根结蒂,这两种领导权都掌握在经济上占支配地位的社会集团的手中,因而它们的独立性仅仅是一种外观而已。在东方专制国家,比如在俄国,政治领导权比起文化领导权来,起着更为重要的作用,但在西方,情形正好相反,文化领导权起

^① C·穆福编《葛兰西和马克思主义理论》,伦敦1979年英文版,第69页。

^② 《现代君主及其他著作》,伦敦1957年英文版,第30页。

着更为根本的作用。葛兰西这样写道：“在俄国，国家就是一切，市民社会是初生的和凝结的；在西方，国家和市民社会有一个适当的关系，当国家不稳定的时候，市民社会的坚固的结构立即就显露出来了。国家仅仅是一条外部的壕沟，在它后面耸立着一个强有力的堡垒和土木工程系统，不用说，在不同的国家里，这些堡垒和土木工程的多少不同，因而有必要对每个国家的情况作出正确的调查。”^①正是从西方社会的特定条件出发，葛兰西提出了与列宁不同的领导权理论，把问题的焦点集中到市民社会的领导权，即文化领导权上。

基于这样的思考，葛兰西提出，在西方国家，掌握市民社会的领导权是掌握政治社会领导权的先决条件。他说：“一个社会集团在取得政府权力之前能够而且必须行使‘领导权’（这确实是取得这样一种权力的主要条件之一）；以后当它行使权力时，它成了统治者，但即使它牢牢地掌握了权力，它仍然必须继续‘领导’。”^②这就是说，无产阶级革命的直接目标并不是夺取国家领导权，而是先在市民社会的各个领域逐步破坏资产阶级在文化、意识形态上的领导权，由无产阶级来取而代之，先进行预演，然后才有可能在适当的时候顺利地掌握国家权力。而无产阶级即使在上升为统治阶级之后，仍然要十分重视对整个市民社会的领导。无疑地，葛兰西的上述见解对西方国家的革命具有重要指导意义，正如科拉柯夫斯基所说：“无论如何，在葛兰西的学说中，这是一个重要的论点，即工人们只有在获得文化‘领导权’之后，才能获得政治上的权力。”^③

众所周知，政治领导权的本质是暴力，那么，文化领导权的本质又是什么呢？葛兰西说：“发挥积极的教育功能的学校和发挥约束与消极功能的法庭，是最重要的国家的行为，但实际上，为了达到同样的目的，还有许多其他的所谓民间的活动和创举，它们合在一起构成统治阶级的政治的和文化的领导权的工具。”^④可见，文化领导权主要体现为教育关系。但一般说来，教育机关都是控制在统治阶级手中的，无产阶级要争得文化和意识形态上的领导权，唯一的办法是建立无产阶级自己的文化组织和文化团体。早在1917年12月8日发表于《前进报》的一篇题为《朝着一个文化联系》的短文中，葛兰西就强调，意大利工人阶级必须建立三大组织：党、劳动联盟和文化组织^⑤。在《狱中札

① 《狱中札记选》，第238页。

② 同上书，第57—58页。

③ 科拉柯夫斯基《马克思主义的主要潮流》第3卷，牛津1978年英文版，第241页。

④ 《狱中札记》，第258页。

⑤ 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》，第98页。

记》中,他更是花了大量的篇幅来论述这一问题。

如前所述,文化领导权也就是对整个市民社会的领导权。这一领导权应该由什么组织去争得呢?在早期,他比较重视的是工厂委员会,在《狱中札记》中,他强调得更多的则是“现代君主”(即政党)的巨大作用。

葛兰西说:“现代君主,虚构的君主,不可能是一个真正的人,一个具体的个体。它只能是社会的一个组织,一个复杂的要素,在它之中,一个已经被承认并且在某种程度上在行动中已经被确定下来的集体意志开始获得具体的形式。这个在历史发展中产生出来的组织就是政党,它是最初的细胞,其中集中了力图成为普遍的和总体的集体意志的一些萌芽。”^①现代君主不仅在政治斗争上起着举足轻重的作用,而且也十分重视精神、道德乃至整个意识形态上的改革问题,重视新世界观和新文化的传播问题。因为现代君主有自己严密的组织,有一大批职业革命家和知识分子集团,所以,它是夺取市民社会领导权,逐步达到工人阶级在文化-意识形态上的领导地位的最重要的组织。

(四) 新的革命战略:以阵地战取代运动战

在论述了领导权问题后,葛兰西自然要进一步解决下面这个问题:革命者应当运用怎样的战略来夺取领导权,特别是文化领导权呢?在《狱中札记》中,他引入了西方军事史上的术语“运动战”(war of movement)和“阵地战”(war of position)来说明政治斗争中的战略。

什么是“运动战”呢?运动战就是面对面地、直接地向敌人发动进攻,政治上的运动战就是直接发动革命夺取资产阶级国家的领导权;什么是“阵地战”呢?阵地战不是主动出击,而是坚守自己的阵地,并逐步扩大,以逐渐夺取敌人的阵地。在政治含义上,阵地战是指在资产阶级政权未陷入危机的稳定时期无产阶级革命所采取的战略。

葛兰西说:“政治上的斗争从‘运动战’转到‘阵地战’的问题在当今的时刻确实需要被考虑。”^②在当代,政治上的运动战发生在从1917年3月到1921年3月这段时间里,随后,占主导地位的就是阵地战了。葛兰西关于阵地战的设想也在其市民社会理论的基础上提出来的。他说:“……在政治这门艺术和科学中,至少在最发达国家的情况下,‘市民社会’已变成一个非常复杂的结构,一个抵挡直接经济要素的灾难性的‘入侵’(危机、萧条等等)的结构。市民

^① 《狱中札记选》,第129页。

^② 同上书,第110页。

社会的上层建筑像现代战争中的堑壕体系。在战争中有时会发生这样的情形：一场猛烈的炮火攻击似乎已经摧毁了敌人的整个防御体系，而事实上，只是破坏了它的外表；在攻击者前进和进攻时，会发现自己面对着一条仍然有效的防御线。”^① 按照葛兰西的分析，在西方发达国家中，市民社会成了统治阶级整个防御系统中最坚固的堡垒。在这样的情况下，运动战显然是不适用了，因为革命者无法用闪电般的出击去破坏统治阶级对整个市民社会的领导权，相反，只能通过阵地战的方法，先在市民社会中逐个逐个地夺取新阵地，在掌握意识形态-文化领导权的基础上，最后夺取国家的领导权。葛兰西的革命战略思想也在西方产生了重大的影响。

^① 《狱中札记选》，第 235 页。

第二章

法兰克福学派

法兰克福学派因其主要成员都曾在德国美因河畔的法兰克福社会研究所工作过而得名。它是西方马克思主义中人数最多、影响最大、前后持续时间最长的一个派别。它属西方马克思主义中把马克思主义人本主义化的思潮。

法兰克福学派代表人物众多。霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞、弗罗姆、班杰明(Benjamin, Walter 1892—1940)、洛文塔尔(Löwenthal, Leo 1900—)、维特弗格尔(Wittfogel, K. A. 1896—)等人是第一代的主要代表人物。第二代的主要代表人物有哈贝马斯、施密特、内格特(Negt, Oskar 1934—)等人。自20世纪70年代以来,该学派又涌现出了第三代的代表人物,其中最著名的是韦尔默尔(Wellmer, Albrecht 1933—)和奥非(Offe, Claus 1940—)。

法兰克福学派从产生到现在大致经历了四个发展时期:

(一) 西欧时期(20世纪20年代末至30年代末)

20世纪20年代末,霍克海默尔接替格律恩堡担任法兰克福社会研究所所长。他为社会研究所重新确立了研究方向,这就是研究“社会哲学”,并制定“社会批判理论”作为“社会哲学”的理论基础。为了贯彻其重新确定的研究方向,他到处网罗人才,马尔库塞、阿多诺等一批有才华的年轻的知识分子相继来到社会研究所工作。当时,正面临着希特勒法西斯主义上台的威胁,霍克海默尔于1933年把研究所的图书资料和部分研究人员迁移至瑞士,并在巴黎建立了分所。这一时期,法兰克福学派主要在西欧活动。

(二) 美国时期(20世纪30年代末至40年代末)

20世纪30年代末,霍克海默尔鉴于法西斯将在德国长期执政,并且威胁着整个欧洲,又把社会研究所迁至美国纽约,隶属于

哥伦比亚大学。后来,他又把社会研究所迁至美国南部的伯克利,加入加利福尼亚大学,直至20世纪40年代末。正如霍克海默尔所说:“在美国,我们继续进行着在欧洲开始的研究。”他们从对法西斯的研究出发,对现代资本主义文明作了系统的分析,从而使该派独特的理论体系化。围绕着“社会批判理论”这一中心,研究所的理论研究可以分为两组:一组以霍克海默尔和阿多诺为中心,他们合著的《启蒙的辩证法》被认为是这一时期该学派理论成就的顶峰;另一组以马尔库塞和弗罗姆为中心,他们虽未合作写出什么著作,但在吸收弗洛伊德学说方面则是相互呼应,相互补充的。

(三) 西德时期(前)(20世纪40年代末至60年代末)

第二次世界大战结束后,应西德政府邀请,霍克海默尔、阿多诺等人由美国回到西德,在法兰克福重建社会研究所,由霍克海默尔、阿多诺分任正副所长。不久,霍克海默尔就任法兰克福大学校长,研究所由阿多诺单独领导。在阿多诺主持下,研究所在西德的科隆、法兰克福和慕尼黑分别建立了法兰克福学派小组。在此期间,马尔库塞、弗罗姆等则继续停留在美国,他们的研究与在西德的法兰克福学派成员遥相呼应。这一时期,是法兰克福学派理论上的极盛时期,是它走向广阔的国际舞台的时期。在方法论上,通过与实证主义的论战进一步激进化。在社会理论方面,从对当代资本主义社会的批判进到对社会中各种政治力量进行分析,提出了“革命新理论”。由于“革命新理论”的提出,法兰克福学派在一定程度上改变了它作为一个纯学术派别的特征,它的理论走出学院书斋,开始对社会发生实际影响,其结果是爆发了20世纪60年代末的学生造反运动。

(四) 西德时期(后)(20世纪70年代初至现在)

20世纪60年代末的学生造反运动主要是在法兰克福学派的“社会批判理论”的影响下掀起的。学生造反运动的迅速消逝标志“社会批判理论”在实践中的一次碰壁。法兰克福学派内部左翼与右翼之间也产生了尖锐的冲突。老的一代理论家又先后谢世,它开始走下坡路,但走向衰落不等于完全消亡。在这关键时刻,哈贝马斯出任社会研究所所长,领导该学派的理论研究工作,使“社会批判理论”得以继承和发展。

纵观法兰克福学派从产生到现在的70多年的历史,可以看

出,它之所以引起人们如此广泛的注意,产生如此经久不衰的影响,主要是由于在理论上开创了如下新的研究方向:

1. 把哲学与社会学、心理学等各门学科结合起来,对社会作综合性研究。

马尔库塞认为,“法兰克福学派最重要的理论贡献”是“用交叉学科的方法探讨了当时重大的社会问题和政治问题,打破了学术分工,将社会学、心理学、哲学运用于认识和提出当时的各种问题,并试图回答这些问题”^①。A·施密特也指出:“社会批判理论”这个名称“用来代表一种跨学科的研究倾向”^②。法兰克福学派这种对现代资本主义社会进行跨学科的综合研究的方式,早在该学派刚开始形成时就已确立。1930年,霍克海默尔在题为《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说中,对当时的资产阶级人文科学被分裂为一些彼此分离的学科,从而不能提供关于资本主义社会的完整图景深表不满,提出要与这种“片面专业化”的研究方式相抗衡,创立一种“集各门学科之精华”,“从整体上反映资本主义社会”的“社会批判理论”。法兰克福学派从产生到现在虽然其代表人物几经更迭,但进行跨学科的综合研究这一方式却始终没有变更。

2. 把对资本主义社会的研究归结为对资本主义社会的批判,强调“批判”是“理论的主要功能”。

为什么这种研究资本主义社会的理论称为“社会批判理论”呢?马尔库塞认为,主要原因在于他们的研究乃是“批判性的研究”,对资本主义社会采取了一种势不两立的批判态度。最早指出对资本主义社会的研究应是批判性研究的,也是霍克海默尔。他在其著名的《传统理论与批判理论》的论文中提出,他们的“社会批判理论”是一种与“传统理论”根本不同的,以“破坏一切既定的东西”为宗旨的理论。在法兰克福学派的理论家看来,马克思主义的本质特征也是“批判”,因此可以用“社会批判理论”作为马克思主义的代名词。

3. 强调要“彻底否定”现代资本主义社会,把“否定的辩证法”

① 转引自B·马吉《思想家们——与十五位世界最著名的哲学家的谈话》,纽约1978年版,第3章。

② 转引自法国《世界报》1983年2月6日《法兰克福大学的新面貌》一文。

作为“社会批判理论”的方法论。

在现代西方世界,致力于批判资本主义社会的,当然绝不仅仅是法兰克福学派一家,法兰克福学派之所以特别引人注目,在于它,特别是其左翼代表人物,对资本主义社会持彻底否定的立场。在法兰克福学派的理论家看来,凡是资本主义社会的东西,都属扫荡之列。马尔库塞把这种“否定一切”、“打倒一切”的政治主张称之为“大拒绝”。他们提出了一种“否定的辩证法”理论,为这种“否定一切”、“打倒一切”的政治主张提供理论根据。

4. 把实证主义视为资本主义制度的主要辩护士,并加以系统的讨伐。

法国学者 M·洛威在论述法兰克福学派的“社会批判理论”的主要特征时指出,“坚决地否定现存制度并强烈地反对实证主义”,“这两个方面”在法兰克福学派那里是“相辅相成的”,“并表现出否定的辩证法的统一性”^①。确实,法兰克福学派的理论家始终如一地把对现代资本主义社会的批判同对实证主义的批判紧密地结合在一起。据美国实用主义哲学家 S·胡克回忆,30年代末,当法兰克福社会研究所迁至美国后,为回击该学派对实证主义的挑战,他约请维也纳学派的创始人之一 D·纽拉特等人,与他们展开面对面的思想交锋,他当时被这批人“蛮不讲理地把实证主义与‘崇尚事实’,反对理论等同起来”所“震怒”。60年代中期,在西德又爆发了阿多诺与一批实证主义理论家之间的大论战。在法兰克福学派的理论家看来,实证主义是为资本主义制度辩护的理论,它由于“崇拜事实”而不能辨别历史的“否定性”,就必然导致顺从主义和保守主义。他们批判实证主义,推崇“理性主义”,认为理性是“对已知世界的‘批判的法庭’”,理性“是一切进步的社会理论之根本”。因而 M·洛威等人把法兰克福学派的“社会批判理论”称为“理性的马克思主义”。

法兰克福学派的“社会批判理论”直接继承了20年代初卢卡奇在《历史与阶级意识》,柯尔施在《马克思主义和哲学》中所提出的理论。柯尔施的《马克思主义和哲学》最早就发表于社会研究所主办的《社会主义和工人运动史文库》。法兰克福学派的早期代表

^① M·洛威:《法兰克福学派——理性的马克思主义》,载法国《人与社会》杂志1982年总第65—66期。

人物,特别是马尔库塞,早在20、30年代就潜心研读卢卡奇、柯尔施的这两部著作。1930年,马尔库塞在《社会》杂志上接连发表文章,认为《历史与阶级意识》是一部“对发展马克思主义有根本意义的、不容忽视的”著作^①。据哈贝马斯回忆,他加入法兰克福学派以后,霍克海默尔、阿多诺向他提出的第一个要求就是“熟读《历史与阶级意识》”。卢卡奇、柯尔施在《历史与阶级意识》、《马克思主义和哲学》中所提出的是一种“黑格尔主义的马克思主义”。法兰克福学派不但继承了这种通过“暴露马克思主义的黑格尔来源”所提出的、强调作为实践主体的工人及其意识在历史运动中的能动作用的“马克思主义”,而且继承了把马克思主义黑格尔化的做法。

法兰克福学派的“社会批判理论”不是对卢卡奇、柯尔施理论的简单的重复,而是大大向前推进和发展了这种理论。这与他们新的历史条件下吸收了新的思想来源有关。马克思的《1844年经济学-哲学手稿》于1932年公开发表以后,他们对《手稿》的思想内容作了种种解释,而且把这种解释吸收到自己的理论体系中去,因而对于《手稿》的解释又成了“社会批判理论”的理论来源之一。以后,他们又吸收了存在主义、弗洛伊德精神分析学论的许多观点,充实和修正自己的理论体系,其中马尔库塞、弗罗姆的理论吸收弗洛伊德学说的色彩尤为浓厚。

下面就分别评述法兰克福学派几个最重要的代表人物——霍克海默尔、阿多诺、班杰明、哈贝马斯、施密特的哲学观点。无疑,马尔库塞和弗罗姆在法兰克福学派中的地位也极为重要,但对他们的观点,将放在下一章作介绍。

^① 转引自M·洛威《法兰克福学派——理性的马克思主义》。

霍克海默尔

霍克海默尔(Horkheimer, Max 1895—1973)是法兰克福学派的首脑人物、“社会批判理论”的创始人。

他于1895年2月14日出生于德国斯图加特的一个犹太资产阶级家庭。他先后求学于慕尼黑大学、弗莱堡大学和法兰克福大学,并于1922年在法兰克福大学教授考尔乃里斯指导下,以论文《康德判断力批判》,获得哲学博士学位。1930年,他晋升法兰克福大学教授,并担任社会研究所所长。从此,社会研究所主要在他领导下开展活动。希特勒上台后,他率领法兰克福学派成员先是辗转于西欧各地,后又移居美国,在纽约重建社会研究所。第二次世界大战期间,他主要生活在加利福尼亚。第二次世界大战结束后,他返回联邦德国,恢复法兰克福大学教授职务,并继续领导社会研究所的工作。1951年,他当选为法兰克福大学校长。1953年,他获得法兰克福市歌德纪念章。1959年,他告老退休,让阿多诺接替他担任社会研究所所长,1960年,他举家迁往瑞士,安度晚年。1973年7月7日,他病逝于纽伦堡。

霍克海默尔在理论上的主要贡献是创建“社会批判理论”。尽管法兰克福社会研究所早在20世纪20年代初就已成立,但只是在他出任所长后,才逐步产生影响,并发展成一个举世瞩目的马克思主义流派。他不但为社会研究所制定了研究方向和网罗了研究人员,而且还具体地奠定了“社会批判理论”的思想体系。

霍克海默尔一生的理论活动,以20世纪50年代初在法兰克福重建社会研究所为分界线,分为前后两个时期。他前期的理论活动与整个社会研究所的理论活动相一致。无论是20世纪30年代在西欧期间,还是20世纪40年代在美国期间,他都是一个激进的“社会批判理论”家。他本人在回忆自己前期的理论时说道:“它是非常具有批判性的,特别是在不屈不挠地反对现存的统治社会方面。”^①他后期的理论活动,逐步脱离早期的激进主义轨道,日益走向保守。特别是在1959年退休以后,他甚至宣布与马克思主义脱离关系。他自己也承认,他的后期理论“本质上涉及的只是我们生活在其中的国家的具体事务”^②。在后

① 《批判理论的今昔》,载《过渡社会》法兰克福1972年版,第164页。

② 同上。

期,他实际上已不能左右整个学派的理论研究。假如法兰克福学派在20世纪50年代后继续受他指导,那它就不会进入20世纪60年代末的巅峰状态。

与法兰克福学派的其他成员相比,他的理论的“批判主义”色彩尤为浓厚。所以,西方有些研究者把他的理论直接称为“批判的马克思主义”。他的理论受德国古典哲学,特别是康德、黑格尔哲学的影响,要比其他人来得大。尤其要指出的是,他首先继承了马克思和恩格斯在《神圣家族》等著作中批判过的青年黑格尔派的“批判的批判”。青年黑格尔派那种把思辨哲学推向极端,把自我意识绝对化,说成是脱离人的独立的创造主体,把人类关系的全部总和变为思想物,在霍克海默尔的思想体系中得到了强烈的体现。另外,他的思想受叔本华、尼采的意志主义,狄尔泰、柏格森的生命哲学的影响也很深。

霍克海默尔一生写下了大量的著作,其中著名的有:《资产阶级历史哲学的开端》、《黑格尔与形而上学问题》、《真理问题》、《唯物主义和形而上学》、《权威和家庭》(任主编)、《传统的和批判的理论》、《论哲学的社会功能》、《独裁国家》、《启蒙的辩证法》(与阿多诺合著)、《工具理性批判》、《社会哲学研究》、《过渡社会》、《理性的衰落》、《艺术和大众文艺》。

一、《传统的和批判的理论》(1937)

这是一篇论文,霍克海默尔在这里不仅首次提出了“批判理论”这一词,而且还为“社会批判理论”制定了理论纲领。研究法兰克福学派,必须从剖析这一篇论文入手。

(一) 把自己的理论体系称为“批判理论”的缘由

霍克海默尔为什么要把自己的理论体系称为“批判理论”呢?

第一,是为了表明自己的理论体系对马克思主义的继承性。在他看来,马克思主义的本质特征是“批判”,马克思把他许多重要著作的标题或副标题定为“批判”,绝不是偶然的,马克思主义从恩格斯起,经过第二国际、第三国际,经历了“从批判性到科学性的转移”,并不意味着它本来就不是一种批判的、革命的理论。他强调,他对马克思主义所继承的,正是这种批判性,马克思主义是一种“批判理论”,他的理论也是一种“批判理论”,马克思主义是一种“辩证的批判理论”,他的理论也是一种“辩证的批判理论”。他说道:“在这里,我们并不是从对纯粹理性作唯心主义批判的意义上使用这个术语的,而是从对

政治经济学作辩证批判的意义上使用这个术语的,它是辩证的社会理论的一个方面。”^① 他所说的“对政治经济学作辩证批判”指的是马克思对资产阶级政治经济学的批判。

第二,是为了表明自己的理论体系对现存的资本主义社会的批判性。他说,对法兰克福社会研究所所建立的理论,人们可以用各种各样的特征概括它,但其最主要的特征是对现存的资本主义社会持不屈不挠的批判立场,努力使它成为一个更加正义、人道的社会。他援引康德的话说:“我们这个时代可以称为批判的时代,没有什么东西可以逃避这一批判。”“批判的时代”需要批判的哲学,而它的理论正是现时代的“批判的哲学”。他强调,他的“批判理论”不仅仅反对资本主义社会,也反对这一社会中的种种理论体系,即“传统的理论”。

(二) “批判理论”与“传统理论”的对立

那么,“批判理论”究竟是一种什么样的理论呢?它的具体内容又是什么呢?对此,霍克海默尔是在揭示“批判理论”与“传统理论”的区别中加以阐述的。《批判的与传统的理论》通篇贯穿着两者之间的对立。

与现存社会的关系 “传统理论”产生于现存社会制度之中,把现存社会制度当作“自然的”、“永恒的”东西接受下来。与此形成鲜明的对照,“批判理论”产生于现存社会制度之外,把现存社会制度理解为系统的过程。他说:“在批判思维影响下出现的概念是对现存秩序的批判。马克思关于阶级、剥削、剩余价值、利润、贫困化、崩溃等范畴都属在批判思维影响下出现的概念,而所有这些概念的意义并不是在对当代社会的维护中得到的,而是在将社会改造成一个合理社会的过程中得到的。结果,尽管在任何一个问题上,批判理论的发展并不是随心所欲的、赶时髦的,但按现存的思维模式来看,这一理论似乎亦是主观思辨的、片面的、毫无意义的。这是因为这一理论完全与目前的流行的思维习惯(由于一贯维护业已过时的秩序从而造就了此种思维习惯)背道而驰,因此,批判理论常被人们视为偏见,是不合理的。”^②

目的 “传统理论”的目的是以纯粹的智力劳动来维护现存制度的再生生产过程。与此相反,“批判理论”的目的是破坏一切既定的、事实性的东西,证实它们是不真实的,必须加以否定。他说:“批判的理论活动的目的并不是简单地消灭这一种或那一种社会弊病,因为在它看来,任何社会弊病与社会结构

^① 霍克海默尔:《传统的与批判的理论》,载《批判理论》纽约1972年英文版,第206页注14。

^② 同上书,第218页。

的组织方式有着必然的联系。虽然人的这种活动渊源于社会结构,但是,无论就其有意识的目的,还是就其客观的意义而言,这种活动的目的并不是为了在这种结构中起更好的作用。恰恰相反,它要怀疑那些被人们视为现存秩序中有用的、合适的、创造性的、富有价值的范畴,它要把这些范畴作为对人们毫无用处的非科学的东西加以拒斥。……我们此刻正谈论的这种批判态度全然不信当今社会得以建立起来,并提供给每个社会成员的行为准则。”^①

思维主体 “传统理论”的思维主体是抽象的孤立的个人,是作为“世界的基础”、“脱离任何事件”的个人,“批判理论”的思维主体是确定的、具体的、处于一定关系中的个人。他说:“批判的思维既不是孤立的个人的功能,也不是一个个孤立的人的集合体的功能。它的主体是一个确定的个人,这个个人与其他个人和团体发生关系并与一个特定的阶级发生冲突,他完全置身于与社会整体和自然界的关系网中。这个主体也不像资产阶级哲学中的自我一样是数学上的一个点,他的活动是为了确立社会现实。更进一步而言,这种思维的主体并不是认识与对象的相合点,也不是获得绝对知识的出发点。”^②

认识方式 “传统理论”用研究自然科学的方法研究社会,把一切概念、范畴凝固化,忽略了变化和发展,“传统理论”的认识过程纯粹是一个逻辑过程。“批判理论”则在主体-客体的总体化运动中研究社会,其自身的概念也要在运动中得到改变。“批判理论”的认识过程不仅仅是一个逻辑过程,而且也是一个具体的历史过程。他说:“在对人的反思中,主体和客体是分开的;它们的同一性只存在于未来,而不是现在。用笛卡儿的语言来说,导致这种同一性的方法亦可称之为解说,但是,从真正的意义上来说,批判思维的解说不仅仅是一个逻辑过程,而且也是一个具体的历史过程。在这种过程中,作为一个整体的社会结构以及理论家与社会的关系会改变,主体和思维的作用也会改变。”^③

理论逻辑结构 霍克海默尔指出,“对传统理论和批判理论的不同功能的思考也揭示了它们逻辑结构上的差别”^④。“传统理论”的基本命题确定了普遍概念的定义,所有令人置疑的领域中的事实都被包括进这些概念之中,“批判理论”尽管也是从抽象的规定性开始的,尽管也必须运用很多的基本原理,但是,“这一切并不能像为了达到某种实用的目的而简化理论那样,通过简单的消减的办法来完成的,相反,每一步骤的实现都有赖于科学和历史经验中

① 霍克海默尔:《传统的与批判的理论》,载《批判理论》纽约1972年英文版,第206—207页。

② 同上书,第210—211页。

③ 同上书,第211页。

④ 同上书,第224页。

所积累起来的对人和自然的认识”^①。

理论实质 “传统理论”是一种“科学知识”，一种资产阶级意识形态。“批判理论”则首先是一种立场，一种政治实践，其次才是一种特定的理论。他强调，两种理论的主要区别“是从主体的不同中，而不是从客体的不同中产生的”。“批判理论”除本来就对废弃社会不公正感兴趣外，没有什么特别的要求，批判理论家的“天职是他的思想所隶属的那个斗争，而不是同那个斗争分开的、作为某种独立东西的思想”。

(三) “社会批判理论”的基本原则

透过霍克海默尔所揭示的“传统理论”与“批判理论”之间的对立，可以清楚地看到他所要建立的“社会批判理论”的基本轮廓。最重要的几条基本原则是：

1. 把革命性、批判性与科学性对立起来，只要革命性、批判性，不要科学性

他在论述他所要建立的理论的主要特征是批判性时，把科学性作为对立面加以抨击，而他对“传统理论”的主要批评就是它“崇尚科学”。对科学性的批评贯穿于整篇论文。他在结尾处写道：“在像目前这样的历史时期中，真正的理论是批判性的，而不是实证性的，……人类的未来依赖于今日对生存所持的批判态度。……人类已经被科学所抛弃了，科学以其想象的自我有效性来思考实践的形成，而人类却反过来为科学服务，作为外在于自己、并满足于思维和行动相分离的人类，它从属于科学了。”^②

2. 抬高理论批判的地位，把理论批判本身说成就是变革社会的力量

在论文的一开头，霍克海默尔就提出了何谓“理论”的问题。他说：“在大多数研究者看来，理论是某一学科全部命题的综合，而这些命题又是如此紧密地相互联系在一起，以致于其中的一小部分构成基本命题，其余的命题则是从这些基本命题中推导出来的，基本命题与那些被推导出来的命题相比数字越小，理论也就越完善。”^③ 这些基本命题在笛卡儿那里是通过演绎得来的，在约翰·穆勒那里是通过归纳得来的。但不管是通过演绎得来的，还是通过归纳得来的，“在概念化形成的理性认识与被纳入概念的事实之间，是存在着差异

① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版，第225—226页。

② 同上书，第242页。

③ 同上书，第188页。

的”。他把此称为“二元论”，并提出，“社会批判理论”就要消除这种“二元论”。那么，如何消除呢？主要办法就是否认理论和实践之间存在着原则的界限，认为理论本身就是变革社会的力量，合理的理论就是批判的实践本身。

3. 强调走向一个合理社会的推进力存在于每个人的本性之中

霍克海默尔抬高理论批判的地位，与他把社会发展的原动力归结于人的本性的基本立场是一致的。他强调，“社会批判理论”也是一种人道主义，因为它确认存在着普遍的人性，并且把追求人性的实现视为社会发展的动力。“批判理论通过历史分析所得出的关于人类活动目标观点，特别是关于建立一个符合整个共同体需要的合理的社会组织的思想，内在于每个人的心灵活动之中，但不一定被个人或群体的精神所把握。”^①

4. 认为无产阶级的存在并不是最终实现“批判理论”的目标的保证，主张“批判理论”对无产阶级也要保持它自己的独立性

霍克海默尔强调“批判理论”是无产阶级革命理论，但又否定无产阶级是“批判理论”的承担者。他说，马克思和恩格斯曾经把认识人类历史使命的希望寄托于无产阶级，但实际上，“无产阶级的状况不能保证自己一定会获得正确的认识。无产阶级在其自身的生活中确实也会领悟到不断增强的罪恶和非正义的形式是无意义的。但是，这种意识也会因仍强加和凌驾于无产阶级之上的各种社会结构的阻挠而未能发展成一种社会力量，同时也会因各自的阶级利益（这些各自的阶级利益只在某些特定的时刻才能超越）之间的冲突而受到干扰”^②。

他认为，在这种情况下，建立和实现无产阶级革命理论的任务只能由极少数先进的知识分子来承担。少数的知识分子在完成这一任务时不能只是呆呆地宣布敬畏无产阶级的创造性，依附于无产阶级，而应努力发挥自己的创造性，保持自己的独立性。“理论家的任务是加快建立正义社会的速度。他们会发现自己的想法与无产阶级的观点不相一致。如果没有这一种不一致的话，那也就不需要任何理论了。”^③

5. 认为“批判理论”注定不能被绝大多数人所接受，对建立一个真正自由的、正义的社会缺乏信心

他说：“在当代公众生活中所盛行的仇视理论的态度将矛头直接对准与批

① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版，第213页。

② 同上书，第213页。

③ 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版，第221—222页。

原

书

缺

页

原

书

缺

页

还是社会生活方式,无论是占统治地位的思维方式还是占统治地位的道德风尚,都不应当根据习惯,不加批判地加以接受和实行”,“哲学所具有的动力和作用,是反对人们在生活的决定性的问题上采取单纯的传统性的态度和自暴自弃态度”^①。所以,在他看来,哲学履行批判功能的过程,是用批判理论武装群众的过程。人们正是通过掌握哲学这种思想武器,“学会了观察他们的个体活动和这些活动所获得的东西之间的联系,学会了观察存在于人们的特殊存在和普通的社会生活之间的联系,学会了观察出现在他们的日常规划和他们所承认的伟大观念之间的联系”^②。

(三) 哲学具有“批判”的社会功能的缘由

哲学为什么能具有这种社会功能呢?

他指出:“哲学对社会现实的反抗,是从哲学的内在原理中产生的。”^③ 他所说的“内在原理”,一是“在任何地方都坚持思想的连贯性”,二是“对生活的一切成分进行特殊的监督”。这两条原则决定了哲学必然会批判、反抗现实。

为了说明唯有哲学才具有这种社会功能,他就特征、性质,把哲学与其他学科作了比较。

他认为,哲学与其他学科的一个根本的区别是,其他学科所研究的问题,都是必须加以解决的问题,都是从现实生活中产生的问题,而哲学则必须对其他学科根本解决不了或者解决得不能令人满意的问题作出回答。其他学科科学家、理论家的活动领域是相当清楚的,他们在改变不同学科领域间的界限上,在发展新学科上,在进一步把这些新学科区分开来和统一起来的工作中所作的努力上,自觉地或不自觉地,始终是受社会需要决定的。虽然有些学科其研究成果还没有直接的效益,但是,总起来说,它们具有一种巨大的使用价值,尽管这种价值今天还未被人们看到,或者还不明确。其他学科的科学家、理论家的劳动,按其本质来说,能够使现代的生活方式丰富多彩。他说,与此相比,“没有具体实践标准的哲学,是不能产生任何具体成果的”。

哲学的这一特征决定了它一方面成了一种“吃力不讨好的理论”,处于尴尬的和有争议的地位,“由于缺乏一目了然的判断和使人无法反驳的论证”,又令人“十分烦恼”;另一方面则可以摆脱目前事务的纠缠,倾注全力于对社会整

① 霍克海默尔:《论哲学的社会功能》,载《批判理论》纽约1972年英文版,第257、264—265页。

② 同上书,第265页。

③ 同上书,第257页。

体的审视。又由于它超脱了社会的日常生活,所以在审视社会整体时能做到客观公正,把社会的那种处于新陈代谢的过程真实地反映出来,从而在此基础上,批判旧世界,创建新世界,起推陈出新的作用。这样,尽管哲学不能像其他具体学科那样在特定的领域产生出看得见、摸得着的成果,但它却能对社会整体发挥作用。

他在《论哲学的社会功能》一文的最后说:“当今我们的任务是保证理论所具有的力量,以及由理论所产生的行动的力量永远不再丧失,甚至在今后的和平时期,在日常事务可能促使人们重新忘记哲学的全部问题的时候,也让理论以及由理论所产生的行动显示出力量。”^① 霍克海默尔要求重视理论的功能,特别是哲学的作用,这当然是无可非议的。问题在于,他是在把哲学与其他理论体系,理论与实践对立起来、割裂开来的过程中强调这一点的,这就使他的论述具有了浓厚的神秘主义色彩和片面性。

三、《独裁国家》(1940)

在《独裁国家》中,霍克海默尔用“批判理论”的基本立场和观点,分析、批判了“独裁国家”。同时,通过这样的分析批判,进一步阐述和发挥了“批判理论”的有关原理。

(一) 何谓“独裁国家”

所谓“独裁国家”主要是指“国家资本主义”。他说:“国家资本主义乃是当代的独裁国家。”^② 那么,“独裁国家”具有什么特征呢?它处于消亡之中还是发展之中?生活在“独裁国家”统治下的人民过的是什么样的生活?这些是霍克海默尔首先论述的问题。

他认为,“独裁国家”的主要特征是抛弃市场经济,实行计划经济,“国家变成了总体资本家,而剥削在继续着,这就是独裁国家的社会”。他说,在“独裁国家”中,国家的统治者“使自身摆脱了对私人资本的依赖”,“剩余价值也是在国家的控制下获得并进行分配的”,“私人资本家被消灭了,因此,资金只是从

^① 霍克海默尔:《论哲学的社会功能》,载《批判理论》纽约1972年英文版,第271—272页。

^② 霍克海默尔:《独裁国家》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版,第96页。

政府的红利中收集起来的”^①。从政治上说,他强调,“完整的中央集权制并不是权力的倒退,而是权力的发展”,“在完整的中央集权的统治下,警察将极端官僚主义的权威几乎强加于生活的所有阶段”^②。他还指出:“以一切形式出现的独裁国家都是压抑型的。巨大的挥霍浪费并不是由古典意义上的经济机制所引起的。对权力机构的过度需求和压制被压迫者的一切创造能力乃是造成浪费的原因;顺从是不可能具有创造性的。”^③

如果把“独裁国家”理解成是像列宁所说的那种“垄断资本主义”的话,那么它同时又是“垂死的资本主义”。霍克海默尔说,“正统的马克思主义”把“垄断资本主义”当作是资本主义发展的“最后的形式”,“为资本主义世界秩序的自然进程描绘了一个异常的结局:联合起来的无产阶级将摧毁这最后的剥削形式:即国家资本主义的奴隶制度”^④。但实际上,“独裁国家”这一资本主义发展的“最后的形式”并没有显示出“垂死”的样子,相反,它表现出了“强大的生命力”。它通过控制市场经济防止了由于危机而造成的崩溃,统治者获得了喘息的机会,生产在不断地发展,“人们只有从重商主义阶段向自由时代转变的时期内才能看到生产发展的这种速度”。他说:“国家资本主义的实践结果表明,生产的有效管理,城乡之间的交流,以及城市的粮食供应都不再成为主要的困难了。以前经济的增长全靠私人企业家的惊人的创造力,现在,对经济的控制成了一些可以通过学习就能掌握的简单的操作,就像建筑和机器的操作一样。”^⑤他预言,“国家资本主义要比自由资本主义存在得更长久”。

霍克海默尔在谈到处于“独裁国家”统治下的人民的生活时,首先指出,从物质生活来说,“现代计划经济无疑能够使人们生活得更好,其优越性远远胜过了市场经济”。但是他同时又强调,这种物质生活的获得保障是以精神上丧失自由为代价的。他说:“垄断工业使大批的股东成为牺牲品和寄生虫,使成千上万个工人成为被动的维护者,他们更期待于来自各种组织的保护和帮助,而不是期待着从工作中得到保护和帮助。”^⑥在“独裁国家”统治下,人们可以倾听每个人的声音,上自领袖,下自当地老板,但却不能相互交往;他们能听到有关一切事物的消息,从国家和平政策到灯火管制的实行,但却不能谈及本人

① 霍克海默尔:《独裁国家》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版,第101—102页。

② 同上书,第102页。

③ 同上。

④ 同上书,第96页。

⑤ 同上书,第105页。

⑥ 同上书,第98页。

的情况；他们可以插手任何事情，但却不能涉及领导权的问题，“人性已被彻底地肢解”^①。

霍克海默尔在撰写《独裁国家》一文时，正是法西斯主义猖狂得逞之际。当然，他这里所说的“独裁国家”首先是针对希特勒法西斯主义国家而言的。但必须指出，他所说的“独裁国家”不仅仅是针对法西斯主义国家而言的，也包括了美国罗斯福的“新政”和斯大林领导下的社会主义的苏联，他把三者并列在一起，合称为“独裁国家”。

在他看来，之所以能把苏维埃国家与法西斯主义国家并列在一起，是由于两者具有共同的特征。他说：“从法西斯主义和布尔什维克那里所获得的教训是，在公正的分析看来似乎发疯的事有时却是现实。”^② 苏维埃国家像法西斯主义国家一样是“摆脱了对私人资本的任何依赖的极权国家的最坚固的形式”，是“完整的国家主义或者国家社会主义”。

那为什么在东方和西方同时出现了“独裁国家”呢？霍克海默尔把它归结为是由于东西方都爆发了激烈的革命的缘故，是由于苏维埃国家和法西斯主义国家，都是激烈的社会动荡的产物。他强调，激烈的革命、自上而下的社会变革，顶多只是创造了一种更好的统治术，即建立无条件服从的权威。以法国大革命为例，他说：“人们早就可以从资产阶级时代的激进的党派中看到向独裁国家发展的影子。”^③ 法国大革命是以后的历史进程的缩影。罗伯斯庇尔将权力集中在“公共安全委员会”手里，并使议会成为立法的橡皮图章，从而通过雅各宾党的领导权统一地体现管理和控制的作用，国家调节着经济。由此可见，“极权主义也是法国革命的最终目的”^④。他指出，不要被一些党派之间的激烈争夺所迷惑，实际上，假如这些党派各自得逞上台执政的话，那它们所建立的政权没有根本的区别。

（二）“独裁国家”的出现对马克思主义的影响

“独裁国家”的出现对马克思主义产生什么影响呢？他强调，“独裁国家”的出现推翻了马克思主义关于“历史的发展受必然规律支配”的宿命论观点。按照马克思主义的“预测”，在资本主义内在矛盾的激烈冲突中所诞生的是高

① 霍克海默尔：《独裁国家》，载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版，第103页。

② 同上书，第115页。

③ 同上书，第100页。

④ 同上书，第101页。

度自由、民主的真正的社会主义国家,而不是形形色色的“独裁国家”,可历史的实际发展正好与马克思主义的“预测”相反。这不可能不使人们对“历史发展的客观规律”产生怀疑。他说,黑格尔认为,“世界精神的发展是按照逻辑的必然性的,发展的每一阶段都不能被抹杀”,“在这个问题上,马克思忠实地继承了黑格尔的思想”。他也认为“历史的发展是不能被割断的,新生事物不可能先于产生它的时代而出现”。但是,马克思和黑格尔都“犯了一个形而上学的错误,即认为历史总是服从于一个确定的规律的”,事实上,“现在和过去不可能服从同一规律。一个新社会的建立也是这样。”^① 他还说:“今天历史唯物主义得出的结论和卢梭或‘圣经’得出的结论竟然是一样的,即认为‘从现在起或者在一百年内’恐怖统治行将结束,这一结论还常常被认为是千真万确的。”^②

在对马克思主义的历史观提出批评的基础上,他论述了“批判理论”的历史观。他指出,作为对马克思主义重大发展的“批判理论”所注重的不是历史发展的必然性,而是历史发展的可能性。他说:“批判理论则完全不同,它舍弃人们所依赖的绝对知识,而使历史正视自身中具体可见的那种可能性。”^③ 从这一点出发,他又指出,“批判理论”是不相信“革命条件”是否成熟此类谎言的,“对于革命者来说,条件通常都是成熟的”,“关于目前条件不充分之类的谈话掩盖了对压迫的容忍态度”,“一个革命者应该和不顾一切,敢说敢为的人民站在一边,而不应该站在那些拥有时间的人一边”^④。

(三) 消灭“独裁国家”的途径

因为在他看来,急风暴雨式的、自上而下的革命只能导致产生“独裁国家”,所以竭力主张革命应是自发的、渐进的。在这篇论文的下半部分,他主要论述了如何推翻“独裁国家”,建立人道主义社会。他所提出的具体的途径就是建立自发的“工人委员会”。他说:“当独裁国家接管社会的时候,统治的合理性也随即取消了”^⑤,推翻这种不合理统治的希望存在于被统治者的反抗意志中。“自由联合的形式与任何体系、制度是毫不相干的”,工人们自发地所建

① 霍克海默尔:《独裁国家》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版,第105页。

② 同上书,第106页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上书,第105页。

立的组织是推翻“独裁国家”的最可靠的保证。他说：“除了被统治者的意志之外，任何经济或法律的措施都不可能导致制度的民主化。”^①“废除特权以后，由一个阶级或一个党实行的管理作用将被无产阶级的民主形式所取代，这种民主形式能阻止管理因素上升为权力……在新的社会中，公民们那不可妥协的独立性将使管理摆脱压迫的性质。”^②

霍克海默尔的《独裁国家》尽管尖锐地揭露了黥武主义国家，特别是法西斯主义国家的真面目，分析了其产生原因，因而具有进步意义，但也具有明显的理论错误。这不仅在于他把法西斯主义国家同社会主义国家混为一谈，而且在于企图推倒马克思主义关于历史具有客观规律的正确结论，并在论述革命途径时崇尚自发论。

四、《启蒙的辩证法》(1947)

如果说《独裁国家》主要批判了现存的社会，那么霍克海默尔与阿多诺合著的《启蒙的辩证法》则把批判矛头指向整个人类文化，指向几千年的人类文明史。

这种批判是以对启蒙的批判的形式进行的。他们通过论证人类的启蒙怎么样“由于其自身的内在逻辑，而转到了它的反面”，来说明人类文明的发展过程包含着不断衰败的成分，“文化的发展是在绞刑吏的记号下发生的”，“恐怖是和文明分不开的”。《启蒙的辩证法》的主题就是论证：“启蒙运动的目的总是在于使人们摆脱恐怖，确立其统治权，但是被完全启蒙了的世界却处于福兮祸之所伏的境况中。”^③

什么是“启蒙”？他们说：“启蒙运动的纲领就是要消除这个着魔的世界；取缔神话，用知识代替幻想。”^④在他们看来，培根这位“经验哲学的始祖”已经阐明了启蒙运动的目的。因为培根坚信“知识就是力量”，“知识总是傲岸不屈的”，“人的理智与事物的本质是协调的”，“人的理智能战胜迷信，控制自然”。

① 霍克海默尔：《独裁国家》，载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版，第102页。

② 同上书，第112页。

③ 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约1982年英文版，第3页。

④ 同上。

那么,“启蒙”怎么样由于其自身内在的逻辑而转到了其反面呢?“启蒙”怎么会成为一种“自我毁灭的启蒙”的呢?对此,他们主要是从以下五个方面加以说明的:

(一)“启蒙”旨在反对神话,破除迷信,可自己走向了迷信、神话

他们指出,“启蒙”从其一开始,就打出“消除世界魔力”的旗号,而“消除世界魔力”实际上就是要根除万物有灵论,具体地说,就是要反对神话,破除迷信。他们认为,从几千年的人类“启蒙”史来看,“启蒙”反对神话,迷信的过程,也是与之同流合污的过程。“正如神话已使启蒙得以实现那样,启蒙也一步步地陷入神话之中。”^①

1. 神话的基本原则是拟人化,即主体向自然界的渗透,“启蒙”通常也采取这一原则。在“启蒙”中和在神话中一样,“许多神秘的形象都出自一个共同的命名者,都可还原成人这一主体”。俄底浦斯对司芬克斯谜语的回答——“这是人”,“正是启蒙运动的被作为公式反反复复提出来的信条”。不管启蒙运动面临的是一种信息,一个空洞的公式,还是对罪恶势力的恐惧,或是对赎罪的希望,“这一信条总是不断地被当作客观知识被提出来”^②。

2. 在神话中,每发生一件事都是对已发生的事的赎补,在“启蒙”中也是如此。为了摧毁神话,“启蒙”从神话中接受了所有根据,即使作为一名法官,它也要借托于神秘的祸因而行使权力。一方面“启蒙”希望自身摆脱命运和惩罚的过程,另一方面却又将惩罚施加于那个过程。长期以来,人们放弃了企图通过“重复”现实来逃脱现实的权力的幻想,但是,“随着魔术般的幻想的消灭,‘重复’则以规律的名义愈加无情地、循环往复地禁锢着人们”^③。

3. 神话的主要特征是盲目,“启蒙”也越来越使人滋生盲目性。在“启蒙”的作用下,“事实取得了胜利;认识被局限于对事实的复制;思想成了同义反复。思维的机器越使生存服从于自己,那么,在重新创造生存的过程中,这种服从也就越盲目,因此,启蒙又重新变为神话,并且永远不能真正地认识到如何来避免这一点。”^④

4. 神话是要维护某一神圣不可侵犯的禁区,“启蒙”也保留着自己神圣不可侵犯的禁区。“在被启蒙了的世界中,神话进入了世俗领域”。“启蒙”竭力

① 霍克海默尔、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约1982年英文版,第11—12页。

② 同上书,第6—7页。

③ 同上书,第12页。

④ 同上书,第27页。

消除神话对现实的影响,但经过这种消除的现实依然表现出古代社会赋予神灵的那种“超自然的特征”。这主要体现在:“巫医由于保护神灵而成为神圣不可侵犯的,而以野蛮事实的名义使这些野蛮事实得以发展的社会的非正义,却像巫医一样成了一个神圣的禁区。”^①

5. “拜物教”是“启蒙”陷入神话之中的最显著的表现。“万物有灵论使客观精神化,而工业主义则使人的精神客观化。甚至在总计划之前,经济设备就自动地使商品具有决定人的行为的价值。从那时以来,随着自由交换的结束,商品已失去了全部的经济特征,而只具有拜物教的特点。更重要的是,拜物教的影响已扩大到了社会生活的一切方面。”^②“人们像所有别的动物一样崇拜自己被束缚于其中的一切事物,并以此为代价获得了文明的进步。”^③

(二)“启蒙”旨在正确地认识世界,可实际上歪曲了世界

他们指出,人类经过几十年的“启蒙”,自以为已正确地认识和把握了世界,可实际上在人类脑海中的那个世界仍然是被歪曲了的世界。他们认为,“启蒙”在认识论上的一些特点决定了它不能帮助人们正确地认识世界。

1. 启蒙运动虽然承认柏拉图和亚里士多德形而上学方面的古老的力量,却反对真理是宇宙的属性这一说法,认为这纯粹是迷信。“启蒙运动宣称,在普遍概念的权威中仍然明显地存在着对神圣的恐惧”,由于“启蒙”反对普遍概念,就导致人们“在通向现代科学的道路上,放弃了对意义的任何追求,用公式取代了概念,用规则和可能性取代了原因和动机”,“人们认为,图腾崇拜,占卜者的梦和绝对理念之间并没有什么差别”,“对于启蒙运动来说,一切与计算和使用规则不相符合的都是可疑的”^④。

2. 启蒙运动的理想乃是确立一个世间万事万物所必须遵循的规律,在这一点上,理性主义者和经验主义者的见解乃是一致的。于是,“许多形式均被还原为固定的方法和位置,历史被还原为事实,万物被还原为物质”。“形式逻辑为启蒙运动的思想家们提供了计算世界的先验图式”,“数成了启蒙运动的准则”,“对于启蒙运动来说,那些不能还原为数,最终不能还原为‘一’的事物只能是幻想”^⑤。

① 霍克海默尔、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约1982年英文版,第28页。

② 同上书,第28页。

③ 同上书,第17页。

④ 同上书,第5、6页。

⑤ 同上书,第7页。

3. 启蒙运动取消个性。“事物的本质总是表现为相同的,这种同一性构成了自然界的统一”,“在精神以及与精神有关的事物的同一性和自然界的统一性面前,许多不同性质的事物成了牺牲品”,“被粉碎的一粒原子并不表示什么,而是物质的一个样本,兔子并不说明什么,仅仅是实验室中不屑一顾的一个实例”。“由于实用科学中的差别如此地易变,以至于每一事物被归结为同样的物质,科学的对象被僵化了。”“所存在的事物之间的活生生的联系被这种单一的关系——即给予意义的主体和无意义的客体之间的关系,理性的意义与偶然地表达意义的工具之间的关系所压抑。”^①

4. 抽象是“启蒙”的工具。“启蒙”以抽象作为工具的结果是“消灭了它的客体”,“作为抽象的一个先决条件的主、客体的分离,根植于主体同那些已通过控制已获得的事物的分离”^②。

5. “启蒙”导致思维程式化。“启蒙”的结果,“思维使自身对象化为一个机械的、自我运动的过程;思维自身产生出来的一架人格化的机器代替了思维”。“可以说,数学的程序成了思维的仪式”,数学程序使“思维成为一样东西,即一门工具”^③。

(三) “启蒙”旨在增强人的能力,到头来却使人变得软弱无能

他们强调,目前人类所表现出来的那种软弱无力,“并不只是统治者的策略的产物,而是‘启蒙’的逻辑结果”。

1. “启蒙”导致了统治的合理化。“在统治中,合理性作为有别于统治的东西而普遍存在着。工具的‘客观化’使统治的可能性普遍化。这意味着原作为对统治的批判的思维,已作为统治的工具而产生。从神话到逻辑符号的发展中,思维已失去了自我反思的因素。今天,机器在供养人的同时,使人变得软弱无能。”^④

2. 在“启蒙”的过程中,约定俗成的行为模式被当作自然的、合理的模式强加于个人之上。“每个人把自己仅仅规定为一个东西,一个静止的、或者成功或者失败的因素”。“无论什么,思想或罪行,都受集体的力量的制约,这一集体的力量控制了从教室至工会的一切事物”,“这个野蛮的集体一直使个人成为无名小卒,这正说明了,人的真正本质和他所消费的东西的价值一样微不

① 霍克海默尔、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约1982年英文版,第9、10—11页。

② 同上书,第13页。

③ 同上书,第25页。

④ 同上书,第37页。

足道。”^①

(四) “启蒙”旨在反对极权主义,可自己变成了极权主义

他们反复指出,“启蒙运动就是极权主义”^②,“启蒙像任何体系一样,也是一种极权主义”^③。他们认为,启蒙运动的这种极权主义的归宿与它原有的宗旨——反对极权主义形成了鲜明的对照。

他们所说的“启蒙”的极权主义既表现在对待自然的态度上,又表现在对待人的态度上。

1. 通过“启蒙”,人的权力在不断增长,但人的权力的增长是以异化为代价的。人基于异化和凭藉异化行使自己的权力。“启蒙就像一个独裁者对待人民一样对待万物,一个独裁者熟悉人民,意指他能操纵人民;科学家们认识万物,则意指他们能驾驭万物。”^④ 由启蒙精神所产生的认识论意味着我们是在对自然有支配权的范围内认识自然的,认识自然的目的就是为了控制自然,奴役自然。“由于自然被破坏了,每一种想要取消对自然奴役的企图都更加深入地陷人被奴役之中,由此产生了欧洲文明的过程。”^⑤

2. 对自然的统治是同对人的统治携手并进的。个人在征服自然的过程中学会了命令和服从。“思维的敌意扩大到了对早已被征服的时代的想象以及想象中的幸福方面”,“人间也变成了地狱”^⑥。“人类又被迫倒退到更原始的阶段。因为随着技术生活的安逸,统治的持续性通过更加严重的压抑产生了一种本能的面定法,想象衰退了。”“灾难不仅仅表现为个人被社会的物质生产所统治”,“机器的进化已经转变为统治机器的进化”^⑦。随着思想的放弃,启蒙已取消了自身的实现。“在数学思维的物化形式中,机器和机构向那些忘却了思想的人报仇。”^⑧“启蒙就是对群众的全面的欺骗”,“启蒙运动正像它的浪漫主义的敌人所指责它的那样,具有毁灭性”^⑨。

① 霍克海默尔、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约1982年英文版,第28页。

② 同上书,第6页。

③ 同上书,第76页。

④ 同上书,第9页。

⑤ 同上书,第13页。

⑥ 同上书,第14页。

⑦ 同上书,第35页。

⑧ 同上书,第41页。

⑨ 同上书,第42页。

(五) “启蒙”旨在进步,可导致了倒退

他们指出,“启蒙”所体现的不可阻挡的进步的悲剧就在于,它同时又是不可阻挡的倒退,自然在倒退,社会在倒退,人类在倒退。这种倒退从“启蒙”过程的一开始就被决定了。但是,目前的人类却还被“启蒙”所带来的进步所迷惑,还陶醉于“启蒙”的胜利果实中,而看不到掩盖在这些表面现象背后所存在的凶恶的事实。这是一个危险的信号。现在到了彻底揭露“启蒙”所带来的种种倒退现象的时候了。

霍克海默尔和阿多诺从批判“启蒙”的角度鞭挞了整个人类文明史,接着就在此基础上,把现代社会的“文化工业”置于整个人类文明史之中,把现代社会的种种弊端与“启蒙”联系在一起。他们认为,现代社会是“启蒙”程度最高的社会,是高度文明、完全“启蒙”了的社会,与此同时,“启蒙”的消极面在现代社会中也已发展到了登峰造极的地步。以文化为例,“启蒙”在现代社会中造就了一种堕落的文化。这种堕落的文化受商品价值所支配,它服务于使资本的权力永恒化。艺术家成了雇主的奴隶,艺术的成果和享受都是预先安排好的,以便经得起市场的竞争。艺术的功能就在于摧毁个性和把人类变成铅板框框。

不仅如此,他们还把“启蒙”与法西斯主义的兴起与得逞联系在一起,认为“启蒙的妄想狂在法西斯主义、反犹太主义中达到了顶峰”,强调法西斯主义是“启蒙精神的自我摧毁”的必然结果。

从霍克海默尔、阿多诺上述对“启蒙精神”的分析批判中可以看出,他们实际上在这里所鞭挞的是整个人类文明史,是千百年来所形成的人类文化。究其根源,这是18世纪浪漫主义哲学在他们身上的回光返照。这种批判明显包含着敌视人类文化、反理性主义的错误。

《启蒙的辩证法》是一部对法兰克福学派,以及整个“西方马克思主义”产生重大影响的著作。纵观法兰克福学派以及整个“西方马克思主义”的历史,它的影响主要表现在以下几个方面:

1. 把人类文明的历史说成是一部不断“启蒙”的历史,而把不断“启蒙”的历史又说成是日益倒退、没落的历史。以恐惧和绝望的心情看待人类的“启蒙”和文明。

2. 以人和自然的关系为主线来描述整个人类历史。使人与人之间的关系从属于人和自然的关系,强调阶级斗争理论和政治经济学已退居第二位,而让位于更广泛地考虑人与自然的关系变成破坏性关系的方面。

3. 宣扬科学技术的发展而实现的人类从自然界的分离,以及人类对自然界的日益增长的统治,在人类的解放方面并不必然带来进步,提出人不仅不应掠夺自然,也不应简单地用理性去与自然打交道。

4. 认为存在着两种不同类型的理性,一种是与发现将人从外部压抑和强制中解放出来的手段有关的理性;另一种则是作为工具的理性,作为对自然界起技术控制的作用,这种理性已经退化为极权主义的理性。

5. 把实证主义作为工具理性的主要代表,认为是实证主义使人的批判思维蜕化,使人从否定现存的社会变为竭力维护现存的社会。

五、《工具理性批判》(1967)

这是一本论文集。它收集了霍克海默尔后期所写的主要论文。霍克海默尔的后期刊文的主题是论述人的问题:人的理性、人的自由、人的本质、人的异化等。下面主要述解收集于其中的最有代表性的《人的概念》(写于1957年)一文的内容。

(一) 对当代哲学家研究人的方式的批评

霍克海默尔在论文的一开始就指出,当代哲学家一谈到人,都注意到,“哲学的基本问题,即存在本身的问题,与人的问题是分不开的”,包括存在主义在内的欧洲现代哲学的主要特征为:“只是在尽力透彻地剖析了人以后,才提出关于存在本身的学说。”^①

接着,他分析了所以出现这种情况的原因。他认为,这是由“问题本身的性质所决定的”。具体原因有二:一、作为认识者的人,本身就是万千世界的一分子,因此他对于应当从哲学上把握的存在,能够通过其自身加以领悟;二、要理解真正的存在问题,需要人深入自身,特别是深入其自身的思维。他说,就这方面而言,“最近的本体论哲学与旧批判哲学没有什么两样”,它们都“首先注意各种哲学问题的涵义,进而研究人,最后才研究设想中囊括一切个别现实和设问者本人的那种存在”^②。

霍克海默尔对现代哲学家把人作为哲学研究的中心并不表示异议,但对

① 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版,第1页。

② 同上书,第2页。

现代哲学家研究的方向、方式提出了尖锐的批评。

他说,现在的时代,与康德所处的时代相比,“合理管理世界所需要的物质条件推进到了梦想不到的程度”,但是,现代哲学家对人的研究却比康德大大后退了,“那些继承了这些先进条件的人们,远没有作出康德的结论,他们反倒以一种不同的方式谈论起人来了”^①。他所说的“不同的方式”主要是指:

1. 不维护人类的权利。他说:“过去有一种理性的理论立足于坚信公正世界仍然可能实现,如今‘人’这个词并不代表这种理论,‘人’这个词并不表示这样一种主体的权力:不论现状给予的压力有多大,他也能反抗现状。”^② 康德曾经声言,如果他的思索不能对“重树人权”有所贡献,他就会把自己看成“比普通劳动者还更加无用”。与康德相比,现代哲学家在捍卫人权方面实在相形见绌。

2. 不具体地研究人,而是没完没了地追问人的根本。他说:“与批判哲学迥然不同,今天谈论起人来致力于没完没了地追问人的根本”,“没完没了地探究能提供方向和指导的人的形象。”^③

3. 不把人作为整体加以研究,而只研究孤立独立的个人。他说,那些发言者们“喋喋不休地挑动人们说,‘一切靠个人’,要哲学家们、社会学家们和经济学家们相信这一点”^④。在现代哲学的教科书中,人都是从各个社会阶层、阶级、国家和时代抽取出来的不占空间的抽象物。现代哲学家基于“一切靠个人”的基本观点,一头栽进对孤立的个人的研究之中。

他认为,现代哲学家研究人的特殊方式归结到一点就是:一方面承认存在抽象的人,另一方面抽象地研究人。在他看来,抽象地研究人实际上是要回避“我们一切经济奇迹背后暗藏的罪恶”。肉体上所遭受的种种苦难由于听信了人格为重的高见而被蒙混过去了。精神之所遭受的种种不幸也由于假想了一个人在遭受精神痛苦的处境下仍能成为自己,而得到了缓和。现代哲学家抽象地谈论的那种所谓“本真的人”形象,只不过是一只空瓶,那些在自己的私生活、决策和内在力量上无所成就的人们就以自己的种种梦想去填充这只空瓶。

在他看来,要改变现代哲学家这种抽象地研究人的局面,唯一的途径是把人放到一定社会关系中进行观察,注意剖析社会与个人之间的彼此影响,特别

① 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版,第3页。

② 同上书,第4页。

③ 同上。

④ 同上。

是社会对个人的作用。他说,在这一方面,“听听大哲学家们的话是需要的,举例来说,我想到黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》,黑格尔使我们明白了孤立、独立的存在是迷信,直接经验和存在以及一切自命为存在的东西是绝对化。”^① 他说,黑格尔的理论,以及整个德国古典哲学“十分清楚地、系统地阐述了个人存在的非独立性”。他强调:“个人只有作为他所归属的整体的一分子才是实在的。他的基本判断,他的性格和爱好,他的习惯和世界观,都根源于社会,都根源于他在社会中的命运。”^②

(二) 论现代资本主义社会出现的新变化及其对人的影响

霍克海默尔强调要把人放到一定社会关系中观察,通过剖析社会的现状来把握生活于这一社会中的人的特点。那么,现代资本主义社会与古典资本主义社会相比出现了哪些新变化呢?这些新的变化对人又带来什么影响呢?这正是他所详细论述的。

他所列举的现代资本主义社会出现的新变化有很多,主要是:

1. 目前的教育倾向于以广义的目的代替狭义的目的,前者在于造就在当代生活战斗中能够自立的人,而后者则在于使孩子们能继续父母的生活。教育越来越社会化。孩子更为直接地投向社会,童年期缩短了。“今天的家庭已把它保留的许多职能整个让给了一些其他机构或社会”,而且就是在家庭教育中,“严格的家教正被宽容和乐于助人的精神所代替”^③。

2. 国与国之间,阶级与阶级之间的文化差异已经大大缩小,以至于没有必要为了沟通国家和沟通阶级而开展广泛形式的教育,个人的种种观点和信念,普遍而多样化的教育,这些都失去了其用途。“因此,反对把大学退化成职业学校的斗争是注定要失败的。”^④

3. 妇女虽然并未获得解放,可在我们这个受操纵的社会里,她们也能够作出像男人们那样的决断。妇女试图成为生活的主宰,但爱情再也起不了这种决定作用,婚姻在妇女生命中不再意味着根本的变化。妇女等于性关系的情况逐渐消失。在劳动分工中,妇女日渐成为包括家务部门在内的这个或那个劳动部门的经济主体。“这一来,不只旧的阶级划分越来越小,就连婚前婚

① 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版,第6—7页。

② 同上书,第9—10页。

③ 同上书,第11页。

④ 同上书,第13页。

后的情况也出入不大。”^①

4. 随着技术的革新和推广,经济结构的发展有利于青年人而牺牲了老年人。今天的经济特色并不是老年人在社会上再也不能达到某种高度,倒不如说,正在成长起来的那部分青年人也能够做这种工作,而且在许多方面做得更好。有段时期为老年人所独占的不少职务,如今已被技术力量所废除了。“青年人通过掌握科学技术,重新获得了对老年人的优势,这一事实表明了那种历史地形成的、至今已站不住脚的差别业已消除。”^②

5. 如同生命中不同年龄之间的对立日益缩小一样,城乡的对立也在缩小,从城市方面来说,现在越来越与农民界限不分了。通过兼并把农村改造成市郊,现在是欧洲普遍的权宜之计。“用一位研究专家的话说,欧洲大陆新建的许多城市,像巨兽一般伸延到乡村。”^③

6. 如果说城乡之间、行业之间、上班与闲暇时间之间、儿童与青年之间、男女内心格局之间的差别,如今正在被摒弃,那么,人们无需更加亲近即已变得彼此近似了。“当建立于平等原则基础上的文化遭到威胁时,这一原则就变成了最亲密的人际关系的完备的规范,个人的天地正被理性化。”^④

7. 每个人都忙个没完,生活节奏异常地快。“逃往慢慢吞吞的生活方式的道路被阻塞了:对于个人来说,这就会使他在经济上维持不下去;对众人来说,工厂里任何经济的停滞,任何减慢或无力发展,都会带来经济危机、衰退和破产的危险。”^⑤

8. 每个人工作本身的性质,使他习惯于极为认真地对舆论工具所发出的种种信号作出反应,信号就是他在各种环境下的指南。人们需要指南,他们越听从这些指南,这种需要就越是增无减。结果他们越发习惯于自发地作出反应。“如果机器人替人干活的梦想今天实现了,那么人们的活动也就实际上越来越像机器了。”^⑥

9. 人们面对着他们赖以生存的阴森森的整体而出现的孤独无能更惊人了。“人们谈论得很多的那种‘生存的’忧虑以及我们内在的空虚都出于同一渊源:过去把生活看成一种脱离地狱的飞行,看成一种越过星际进入天堂的

① 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版,第16页。

② 同上书,第19—20页。

③ 同上书,第21页。

④ 同上书,第24页。

⑤ 同上书,第26页。

⑥ 同上书,第26页。

航程,如今却跨进了现代社会这台机器,尽管这台机器创造了全部的盈余,可谁也不知道它是有利于人类的上进还是有利于人类的堕落。”^①

10. 在充分就业而通货不断膨胀的年代里,人们以节约资金为借口,使文化开支远远落后于工业利润,终止任何与经济军事无直接关系的机构,无论是大学、医院或监狱,在满足种种实际目的上,只能将就着过。“改革所需要的物质因素甚至智力因素都具备了,但是人的精神和情感已负担过重。”^②

霍克海默尔强调,正是现代资本主义社会所出现的这些新变化,使现代人形成了一些新的特点。他以教育社会化对人的影响为例。他说,教育社会化,孩子更为直接的投向社会,“其结果就是塑造了另一种类型的人类”。“随着内心世界的枯萎,个人决断的乐趣、文化发展的乐趣、自由想象的乐趣,也随之消逝了。作为现代人标记的是其他的爱好和其他的目标:技术上的钻研、镇定沉着、以操纵机器为乐、选择多数党或某些集团作为榜样,用它们的规章来代替个人的判断,祈望成为它们的一分子并向它们看齐。忠告、惯例和楷模代替了道德本体。”^③

① 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版,第29页。

② 同上书,第30页。

③ 同上书,第12页。

阿 多 诺

阿多诺(Adorno, T. W. 1903—1969)在法兰克福学派中的地位仅次于霍克海默尔。

阿多诺于1903年9月11日出生在德国法兰克福一个酒商的家庭里。1921年他高中毕业,并开始接触卢卡奇、布洛赫的著作。1922年他进入大学学习,主攻哲学、社会学、心理学和音乐理论,在一个关于胡塞尔的讨论班上,他结识了霍克海默尔。1924年,他完成了题为《胡塞尔现象学中物的和思维的先验性》的博士论文。1925年,他赴维也纳学习音乐理论并谱写了若干音乐作品。1929年至1930年,他主办音乐杂志《开拓》。1930年霍克海默尔担任法兰克福社会研究所所长以后,他于1933年以一篇《克尔凯戈尔:美的构造》论文在该所获得讲师位置,同时还在《社会研究杂志》上发表了一系列文章,讨论音乐的社会作用、爵士音乐以及音乐中拜物教的性质等问题。由于他不相信希特勒集团会长期执政,所以他没有跟随霍克海默尔在30年代初离开德国。一直到1938年,在霍克海默尔的说服下,他才赴美参加哥伦比亚大学的法兰克福社会研究所。在美国期间,他的研究方向逐渐从音乐转到社会学和哲学问题上来了。他特别注重于对法西斯主义的研究。1947年,他和霍克海默尔合著的《启蒙的辩证法》公开出版,接着,他又主编了《专横的个性》。1949年,他和霍克海默尔等人应西德政府邀请,把社会研究所迁回法兰克福,他被聘为法兰克福大学哲学和社会学教授。刚回到西德时,他协助霍克海默尔领导社会研究所的工作。从1959年开始,他正式接替霍克海默尔担任了社会研究所所长。1963年,他当选为德国社会学协会主席,1966年,他一生最重要的著作《否定的辩证法》问世,此书与马尔库塞的《单面人》被认为是法兰克福学派最重要的两部著作。1969年8月6日他病死于瑞士。

阿多诺对法兰克福学派的理论贡献是系统地阐述了作为该学派的理论基础的“否定的辩证法”。他的思想深受新黑格尔主义和存在主义的影响,并直接导源于霍克海默尔的“批判理论”。他像霍克海默尔一样强调社会批判理论同传统哲学的区别,把自己的哲学称作“批判的反省”。他所提出的“矛盾地思考矛盾”、“非同一性”、“非理性的吸引力”、“衰败”等术语风靡一时。

在法兰克福学派成员中,对实证主义,特别是实证主义社会学的批判,数他最激烈、最系统。早在20世纪30年代末,他就同实证主义占主导地位的美

国社会学界展开了辩论。第二次世界大战后,英美实证主义社会学逐步渗入西德,他又主动向其代表人物波普提出挑战。在20世纪60年代西德社会学界的大争论中,他是“辩证”学派一方的主将。他在社会学领域的成就和声誉,提高了法兰克福学派的社会地位,增强了该派对社会的影响。

阿多诺提出了极其激进的哲学理论和社会学理论,但在实际行动方面却很保守,对于现实政治问题持一种超然态度。20世纪60年代末,当学生造反运动掀起时,他既不支持,也不设法把法兰克福学派的社会批判理论付诸实践,结果一些学生发生了尖锐冲突,激进的学生从霍克海默尔在30年代发表的著作中摘引一些口号,刷在由阿多诺领导的社会研究所的墙上,谴责阿多诺背叛了社会批判理论。阿多诺对此异常气愤,指责学生是“暴乱”、“闹事”,竟要求西德警察保护社会研究所对付激进学生的威胁和压力。最后发展到阿多诺到西德法庭上去作证反对他的学生,特别是反对“造反运动”的领袖——他的研究生克拉尔。学生当然也不买他的账,公开称他是“蛀虫”、“叛徒”。阿多诺的突然去世,不能不说与受了强烈的精神刺激有关。

阿多诺博学多才,在哲学、社会学、美学、音乐理论等许多领域都有很高的造诣。1983年9月在西德法兰克福大学举行大规模的纪念阿多诺八十岁生日讨论会时,大会的分组讨论会的题目分别是:否定的辩证法、美学理论、法学和社会理论。

阿多诺一生主编和撰写的著作很多,除了上面提到的《启蒙的辩证法》、《专横的个性》、《否定的辩证法》等外,著名的还有《新音乐哲学》、《三棱镜:文化批判和社会》、《认识论的元批判:胡塞尔研究和现象学的矛盾》、《黑格尔的哲学》、《介入:新批判模型》、《真实的妄言:论德意志意识形态》、《社会批判论集》。另外,他还撰写了一批颇有影响的论文。

一、《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》(1951)

阿多诺在这篇长长的论文中,对他自40年代初开始的对法西斯主义的研究,特别是对他主编的《专横的个性》一书的基本内容作了总结、归纳。

阿多诺认为,对于法西斯主义的研究,可以归结为主要研究这样两个问题:其一是探讨法西斯主义宣传的特点及其得逞的原因,其二是剖析法西斯主义产生的根源。他认为,在研究第一个问题时,应避免马克思主义忽视心理分析的片面性,而在研究第二个问题时,则应避免一些精神分析学家只是从心

理方面寻找法西斯主义产生的根源的错误。

(一) 论法西斯主义宣传得逞的原因

阿多诺把希特勒一伙称为“暴乱唤起者”。他说,这个字眼虽然使人讨厌,但“表达了这伙人蓄意推行非理性的、感情上的侵略的状况”,纵观法西斯主义的全部宣传不难看出,“他们显然是根据心理学的考虑,而不是根据通过合理地陈述合理的目的来赢得追随者们的意向”。从表面上看,法西斯主义的宣传是如此之单调,杂乱无章,可实际上“它有一套严格的程式”,挂着法西斯招牌的宣传材料,“形成了一个带有总的共同概念的有意识的或无意识的结构单位,它决定了所说的每一句话”^①。

他接着就指出,法西斯主义宣传之所以获得成功正在于它的这套“严格的程式”、“有意识的或无意识的结构单位”、“符合弗洛伊德《集体心理学和自我的分析》中详细描述机制”,可以说,它们“是按照弗洛伊德的揭示来构思的”^②。

1. 弗洛伊德在叙述众多的个人如何联结在一起构成一个集体的过程时,论述了“自居作用”(identification)的心理机制所起的作用。阿多诺认为,法西斯主义宣传的程式正是由于符合了这种机制,才组成了一个“打不散的法西斯主义集团”。

弗洛伊德指出,当一群人虽相处在一起,还未形成一个集体时,他们之间总是充满着厌恶和对立的情绪,但是,当这群人形成一个集体后,这种“不宽容”的现象便暂时地或永久地消失了。那么,是什么东西促使他们联结在一起构成一个集体的呢?弗洛伊德认为是“里比多纽带”、“爱的联系”。这种“爱的联系”是使集体得以构成和稳固存在的关键因素。

在阿多诺看来,法西斯主义集团正是弗洛伊德所描述的这种集体,把法西斯主义集团中的成员联结在一起的也正是“里比多纽带”。处于法西斯主义集团中的人们,“虽然情感得到强化,可智能受到抑制”,他们对法西斯主义头子狂热地爱。

弗洛伊德还指出,“群众之间的性本能的结合力并不是不可克制的天性”,性本能变成一种建立“里比多纽带”的力量并不具有必然性。这样,他就又提

① 阿多诺:《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版,第119页。

② 同上书,第128、132页。

出了把原始的性的能量转变为把群众结合在一起的感情的心理机制问题。他这里所说的心理机制就是指“自居作用”。他认为,只有当“自居作用”这种心理机制真正调动起来了,发挥了作用,性本能才能实现上述的转变。一个处于“恋母情结”之中的小男孩的“自居作用”主要表现为以父亲自居,希望长得与父亲一样,在各方面能替代自己的父亲。小男孩长大后,“自居作用”不是表现为“以父亲自居的作用”,而是表现为“选择父亲作为一个性本能寻求满足的对象的作用”,它成了与一个对象情感联系的原初形式。当它从选择父亲作为性本能寻求满足的对象,发展为任何人都可以作为性本能寻求满足的对象时,它又成了与任何对象情感联系的普遍形式。

阿多诺强调,弗洛伊德所描述的“自居作用”的心理机制发挥作用,使性本能转变为把群众结合在一起的感情,从而单独的个人结合成集体的这一过程,实际上也正是法西斯主义集团实际形成的过程。他说,在法西斯主义那里,“把性本能转变为领袖和追随者们之间以及追随者相互之间的结合物的机制是‘自居作用’的机制”^①。

那么,怎样调动“自居作用”的心理机制,使它发挥作用呢?弗洛伊德提到了“暗示”(suggestion)、“催眠”等。阿多诺认为,法西斯主义宣传就其性质和内容来说,同弗洛伊德所说的“暗示”和“催眠”没有什么区别。它的主要功能就是唤醒埋置在人们心中的“自居作用”的机制,而它之所以赢得了群众组成了一个“打不散的集团”,也正由于它与这种心理机制相符。

2. 弗洛伊德在叙述非理性集团等级制度如何建立并得以巩固时,论述了“施虐受虐狂”(sadomasochistic)的心理机制所起的作用。阿多诺认为,法西斯主义宣传的程式充分利用了这一心理机制,使人们在甘愿受上一等级的人虐待的同时,千方百计地去虐待下一等级和“外群”的人。

弗洛伊德对非理性集团等级制度的要素作了详尽的说明。他提出,等级制度的结构和“施虐受虐狂”的心理机制紧密联系在一起。等级制度要得以维护,处于不同等级上的人们必须一方面乐于接受上一等级的人的统治,另一方面毫不手软地去统治下一等级的人。他认为“施虐受虐狂”的心理机制是一种“消极的一体化力量”,它可以把不同的人统一在同一等级制度下。

阿多诺认为,弗洛伊德对“施虐受虐狂”的心理机制维持等级制度的描述,完全符合法西斯制度的实际情形。法西斯制度是个等级森严的制度,它的等

^① 阿多诺:《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》英文版纽约1978年,第124—125页。

级森严正是靠“施虐受虐狂”的心理机制维持的。如同“自居作用”的心理机制是靠法西斯主义宣传唤醒的，“施虐受虐狂”的心理机制也是由法西斯主义宣传煽动起来的。从法西斯主义头子到最末流的法西斯主义的小煽动家，都不断地强调仪式典礼和等级制度的区分。他们特别强调属于法西斯主义集团的“内群”与在这一集团之外的“外群”之间到处存在着严格的区别。他们不断地并且相当委婉地提示，信徒仅仅由于属于这个内群而比排斥在外的那些人更好、更高尚、更纯洁。阿多诺指出，法西斯主义的这些低劣的说教是冲着人的认为“内、外群截然对立”这一根深蒂固的本性来的，所以必然会得逞。

(二) 论法西斯主义产生的根源

阿多诺强调指出，可以把法西斯主义宣传得逞的原因归结为由于它的程式符合了弗洛伊德所描写的心理机制，但不能由此得出结论，法西斯主义的产生纯粹是由心理因素所引起的，他认为，“法西斯主义宣传何以得逞”与“法西斯主义何以产生”这两个问题虽然有内在联系，但并不是一回事，前者是个较为狭隘的问题，只要把视野集中在某一范围内就能给予回答，而后者的含义则宽泛得多，要给予正确的回答，非得把它放在广阔的背景上加以审视不可。探究前者所得出的结论并不完全适用于后者。他批评赖希、弗罗姆等人把这两个有区别的问题混为一谈，也检查了自己以前在这方面的模糊认识。他认为，赖希、弗罗姆等人正是由于没有把这两个问题严格区别开来，所以轻率地把法西斯主义的产生完全归结为心理方面的原因。

他呼吁精神分析学家应当重视马克思主义者对法西斯主义产生的社会根源、经济根源的分析，认为对此采取不屑一顾的态度是错误的。他赞赏他的同道，法兰克福学派另一成员卜洛克(F. Pollock)在分析法西斯主义的根源时把阶级分析、经济分析与心理分析结合在一起的办法。他完全同意卜洛克所得出的“法西斯主义国家是当时的经济危机的最后解决所必不可少的、是稳定的垄断资本主义在逻辑上必然的政治形式”的结论。卜洛克在40年代初接连发表的《国家资本主义》、《国家社会主义是一种新制度吗?》等文章，提出法西斯主义国家不是旧的资本主义国家，而是一种具有新质的政治制度体系。阿多诺认为，卜洛克对法西斯主义国家的性质以及产生根源的分析是正确的^①。

阿多诺认为，那些从法西斯主义宣传因符合了弗洛伊德所描写的心理机

^① 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版，第134页。

制而得逞中轻率地得出如下的结论,即认为法西斯主义制度建立在心理基础上的人,其失误在于没有进一步去思考:为什么法西斯主义宣传能符合弗洛伊德所描述的心理机制?为什么其他的政治力量的宣传不能符合弗洛伊德所描述的心理机制?为什么“集体心理学”唯独适用于法西斯主义,而不适用于寻求群众支持的大多数其他运动?他认为,比起“法西斯主义宣传何以得逞”那类问题来,这些问题是在更深的层次上的问题。他说:“只有大大超过心理学范围的明确的社会理论才能够圆满回答这里提出的问题。”^①

他指出,法西斯主义宣传之所以能符合弗洛伊德所描述的心理机制,这主要是由法西斯分子的阶级本性所决定的。弗洛伊德所描述的这些心理机制是非理性的、无意识的,只有那些敌视理性,以绝大多数人为敌的人才能利用它们,而法西斯主义分子恰恰正是这样的人。他说:“法西斯主义的客观目的主要是非理性的,甚至违反了他们想要接纳的许多人的物质利益”,“由于法西斯主义多半不可能通过理性的论据赢得群众,其宣传当然必定偏离推理的思想,必定从心理学上去激发非理性的、无意识的心理机制”;“法西斯主义宣传不得不为了自己的种种目的只管复制现存的心理状态”;“在普遍流行的情况下,法西斯主义宣传的不合理在本能结构的感覺上变得合理了”^②。他接着又说道:“这可以解释为什么极端反动的群众运动能够比那些真正忠实于群众的运动,在更大范围内利用了‘群众心理’。然而,毫无疑问,甚至最进步的群众运动,只要它自己的合理内容由于倒退为盲目的力量而支离破碎,也只能堕落到‘一伙人的心理’的水平。”^③

阿多诺最后总结道,只要深入地探究一下法西斯主义宣传之所以能与弗洛伊德所描述的心理机制相符,就不难看出,产生法西斯主义的真正根源不存在于人的心理之中,而存在于社会关系、经济关系中。他说,法西斯主义分子的阶级本性与他们操纵群众心理伎俩之间的紧密相关“证实了这样一个假设:法西斯主义本身并不是某种心理因素所产生的”,所有用心理学的术语来理解法西斯主义的根源及其作用的企图都只是停留在研究意识形态的水平上。必须记住,“法西斯主义的鼓动家是作为强有力的经济利益和政治利益的代理人

① 阿多诺:《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版,第134页。

② 同上。

③ 同上书,第135页。

从事一切活动的。”^①

二、《社会学和经验的研究》(1957)

阿多诺在这篇论文中提出了联邦德国社会学中“辩证”学派的基本观点。纵观阿多诺在 20 世纪 60 年代与联邦德国社会学中实证主义的争论,特别是批判实证主义社会学的主要代表人物——波普的有关文章,不难看出,阿多诺在 20 世纪 60 年代所申述的有关社会学的理论基本上没有超出在《社会学和经验的研究》中所提出的基本观点。这篇论文后来收集在《德国社会学中关于实证主义的争论》一书中。

阿多诺在这篇论文中所提出的基本观点是:

(一) 不同的研究社会的模式存在着极大的差异

社会学大致可分为两种不同的类型:其一以“社会总体及其运动的规律”作为研究对象,以洞察“像交换关系这样的基本的结构”作为研究方法;其二则主要研究社会个别现象,而研究的方法就是“单纯的确定事实”。前者即“辩证的”社会学“发源于哲学,“它企图通过揭示出社会的根本,即传统哲学称之为永恒本质或精神的东西,来重新论述哲学提出的问题”。它“力求赋予暗中使社会机器合为一体者一个名称”^②。后者即“实证的”社会学、经验的社会学、研究事实的社会学则反对这种愿望。“由于今天一般地称之为纯粹的社会科学的东西,自从孔德的实证主义以来,多少有点公开承认以自然科学作为其样板,所以,就更是如此。”^③这两种社会学是根本对立的,无法“归于一个公分母”,“经验社会学和理论社会学不能共同表现在一个连续统一体上”^④。现在的问题不在于消除两种社会学之间的分歧,使它们和谐,而是用一种富有成果的方式,使两者的分歧更加尖锐化。

① 阿多诺:《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约 1978 年英文版,第 135 页。

② 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》伦敦 1977 年英文版,第 68 页。

③ 同上书,第 69 页。

④ 同上书,第 70 页。

(二) 今天,随着对“形式的社会学”的不断失望,出现了把经验的社会学推崇到首位的时髦倾向

经验的社会学反对对社会作任意、空洞的解释是合理的。但尽管如此,“经验的方法不值到偏爱”。这不仅因为“除了经验的方法外,还有着其他的方法”,而且还由于“经验的方法其吸引力在于客观性要求,可实际上也偏向于主观性”^①。所以,必须揭露经验的方法在客观性外表下的主观性的实质。“一般地说,经验的社会研究的客观性是方法的客观性,而不是被调查的东西的客观性。”^② 在经验的研究中,陈述是通过与概率论规律相一致的、具有普遍性、不受个别因素影响的统计学程序,从对大量的各种各样的个人的观察中得出的。但是,尽管这些陈述的有效性是客观的,可在大多数场合下,真正当作有价值的陈述加以推崇的仍是那些关于人类主体的客观陈述,那些关于人类主体如何看待自身和现实的陈述。可见,“经验的方法忽视了社会的客观性,忽视了人类据以活动的一切条件、制度和力量的体现,或至多把这些东西解释为偶然的東西”。即使经验方法是客观的,实际上正因为这一点,这些方法不能渗透到对象的客观性中。依靠经验的方法所得出的结论,“可能也反映了一些客观性,但肯定不是全部的,并且常常以歪曲的形式反映”^③。经验的方法的主观性就在于“允许科学事业自身的任意性”。在经验的社会学那里可以看到这样一个“简单的循环”:以考察对象为借口来设置研究工具,而研究工具又通过其自己的概括确定对象是什么^④。

(三) 不能把自然科学的模式移植到社会上

社会具有与自然不同的性质,归纳和演绎法可以用来作为研究自然的手段,但用它们来研究社会,就很不够了。在对社会的研究中,“唯有洞察现存的反应方式的起源,洞察这些反应方式与所体验事物的意义之间关系,才能使人们辨认所记下的现象。”^⑤ 在对社会的研究中,关键是要正确处理一般与特殊、间接与直接之间的关系。可当代的社会学否定这种关系,从而使反映成了

① 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》伦敦 1977 年英文版,第 71 页。

② 同上。

③ 同上书,第 71—72 页。

④ 同上书,第 73 页。

⑤ 同上书,第 75 页。

“纯粹的复制”，即成了“对假设对象的具体统觉，而复制对象实际上也就是歪曲对象”。要改变这种状况，不能像实证主义社会学者杜克海姆那样“非常简单地从描述上区别‘集体领域’和‘个人领域’，而是应将这两个领域的关系真正沟通。”“在对形式的社会学的严峻反对和补充中，在盲目确定事实中，一般和特殊的关系消失了。但社会正是从这种关系中获得自己的生命，从而这种关系为社会学提供了对人来说唯一有价值的对象。”^①

（四）一般与特殊的关系，在社会和自然界中的表现形式与性质是迥然不同的

“在社会学中，人们不能从关于社会事态的部分断言推出其一般的（尽管受限制的）有效性，就像人们习惯于从观察一块铅的特性，而推知铅的一般特性那样。”^② 社会科学规律的一般性全然不是个别、部分完全结合进去的概念范围的一般性。“任何把人类世界同数学自然科学的对象，至少是‘宏观世界’的对象的规则性和经久不变性相比较的人，都不能使这一世界改观。”^③ 当然，在人类社会中，人类的行为是通过理智得以沟通的，而理智包括着一般的要素。但是，由于资本主义社会相互对立的特殊利益，这个一般也被特殊化了。个人利益即使具有同一性，也倾向于相互反对。流传甚广的那种社会原子的说法，即把个人在总体面前所表现出的软弱无力视为是正当的，而且把社会原子同自然科学中的原子概念相比，仅是隐喻的。甚至在电视屏幕前，社会最小单位的相似性，即个人的相似性，也无法用物理-化学的可能的精确性来严格确定。“但是，经验的社会研究似乎采纳了社会原子的观念。”^④

（五）社会研究一旦以总体不能为其方法所理解为理由，把它当作纯粹的隐秘的形而上学偏见来消除，那就会走向荒谬

因为此时的研究必然只是停留在事物的表面上。“假如人们把有关存在的问题作为假象，作为不能借助方法而认识的东西来禁止，那么，本质联系——社会的真实的存在——就无法先验地被认识。”^⑤ 问这些本质联系是

① 阿多诺：《社会学和经验的研究》，载《德国社会学中关于实证主义的争论》伦敦 1977 年英文版，第 76—77 页。

② 同上书，第 77 页。

③ 同上。

④ 同上书，第 78 页。

⑤ 同上书，第 79 页。

“实在的”还是概念的结构,大可不必。把概念的现实归结于社会的现实的人们,不必害怕被谴责为唯心主义。这里所指的不仅仅是认识主体的结构概念,而且也是支配现实的概念。“社会分毫不差地服从这个概念,它为一切基本社会事件提供正确模式的客观性。这个概念既独立于服从概念的人类意识,又独立于科学家的意识。”^① 面对物质现实和所有确凿的资料,人们可以把这种概念实体叫作幻象,但它不是装饰科学用来美化现实的幻象,而是现实内在固有的幻象。幻想统治着现实。实际上这一幻想最真实,它是迷惑世人的模式。实证主义科学把这一幻想作为纯粹的幻想加以批判,认为它是无效的,可现实本身不断地证实这种有效性,因为社会科学是批判科学,在其逻辑外延和组成整体的个体因素特点的统一性方面,完全不同于自然科学,所以,在社会科学中,人们不能像在自然科学中那样,从部分推到整体,而是应该通过整体来了解部分。

(六) 把主观陈述与其客观因素作简单对照,不能根本解决问题

把有关人的主观意识与无意识的陈述同其存在的客观因素相对照,这对经验的社会研究来说,是最起码的要求,“似乎仅仅是属于社会研究范围的那种偶然的或纯粹的‘背景研究’,才使社会研究有可能揭示本质”^②。但往往事与愿违,把某些观点和某些条件相比较的方法,没有能消除根本的困难。关键在于与有关人的主观意识与无意识的陈述相对照的“客观因素”究竟是指什么。在这些给定的客观因素中,必然会首先强调与被研究者的主观意见、情感和行为有关的东西。例如,在证实无产阶级已消失了这一陈述时,往往首先考虑的是工人自己对这一问题的看法。然而,即使调查提供了从统计学的角度看已是非常有说服力的证据:工人都不再认为自己是工人,否认还存在着无产阶级。可这决没有证明“无产阶级非存在”这一陈述是正确的。这种主观的调查结果将不得不与客观的调查结果相比较,例如,那些被调查者在生产过程中的地位,他们对生产工具控制与否,他们有无社会权力。

(七) 所有既定的调查因素,通过社会而沟通

一些既定的事实,即被经验的社会研究作为最终的因素,本身不是最终

^① 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》伦敦 1977 年英文版,第 80 页。

^② 同上书,第 83 页。

的,而是有条件的。这样,经验的社会研究就不能把与其方法有关的既定的事实,同事实自身的存在混淆在一起。例如,所谓的公众的舆论就是“与其方法有关的既定事实”,不能用对公众舆论的研究来代替对事实本身存在的研究。“一旦经验的社会研究断定公众舆论是绝对的,其自身就变为意识形态了。这是毫无反思的唯名论真理观的错误,它由于不能确定一个不同的真理,就错误地把一般的舆论等同于真理。”^①一般的舆论不能代表真理的近似值,相反却代表了社会上普遍的幻想。要使经验的社会研究摆脱这种致命的错误,就须借助于分析:分析舆论本身的一致性与不一致性,分析舆论与现实的关系。

从上述阿多诺所提出的基本观点可以看出,他在这里所反对的不仅仅是“经验的社会学”,而是整个唯科学论和实证论社会学。他在这里对唯科学论和实证论社会学的批评与霍克海默尔在20世纪30年代对传统哲学的批判,与他和霍克海默尔在20世纪40年代对启蒙精神的批判,是一脉相承的。他的这种批判无非围绕着这样两个中心:一、批判唯科学论和实证论社会学为现实辩护。强调经验论研究只是简单地肯定社会世界的现有形式,并且证实这个现有形式是经过“科学验证”的事实的总和,是“科学地确定下来的”实际。二、批判唯科学论和实证论社会学“崇拜简单地被记录下来的东西”,否认认识主体的能动作用。强调被记录下来的东西,即直观事物,在认识的过程中将会消失。社会从本质上是由主体,一般说来是由人的主观性“所认识的”,一个学者要得出符合实际情况的认识,就不应该摆脱自身的主观性。他特别反对唯科学论和实证论社会学的“真理的剩余理论”。按照“真理的剩余理论”,真理便是在认识思维中排除了主观掺杂物以后所剩下的结晶。他认为,排除了主观掺杂物以后所剩下的不是真理,而是谬误。

阿多诺在批判唯科学论和实证论社会学的过程中提出了“辩证的社会学”。根据上述七个方面的基本观点,可以把他的“辩证的社会学”归纳如下:对象——社会总体;方法——使经验研究服从于理论研究;任务——对文化、世界观、意识形态等方面进行批判。由于阿多诺在提出“辩证的社会学”时,还是以马克思主义者自居的,所以,他有时又把“辩证的社会学”称为“新马克思主义社会学”。

阿多诺对“经验的社会学”的批评在一定程度上触及了其实证主义的局限性,但从总的来说,这一批评是建立在歪曲地理解实证主义的基本观点的基础

^① 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》伦敦1977年英文版,第85页。

之上的,包含着明显的牵强附会、强词夺理之处。正因为如此,这一批评不可能导致一种真正科学的体系的产生。他所提出的“辩证的 sociology”也并不是马克思主义的。

三、《否定的辩证法》(1966)

早在 1931 年获得讲师资格的就职演说《哲学的现实性》中,阿多诺就提出要建立一门既辩证又唯物的哲学,这门哲学同当时形形色色的既不能从理论上阐明社会的整体,又不具备否定和批判现实的功能的哲学流派是对立的,它的任务是:通过解释现实,来否定和废除现实。这一愿望在《否定的辩证法》一书中才最终得以实现。

《否定的辩证法》的初稿是阿多诺于 1961 年在巴黎讲课时形成的。在修改过程中,他借鉴了马尔库塞的《单面人》(发表于 1964 年)一书的有关理论。因此,可以把《否定的辩证法》看作是《单面人》的姐妹篇。

“否定的辩证法”这个名称是阿多诺在 20 世纪 60 年代才提出来的。但是,关于“否定的辩证法”的观点,早在 1941 年马尔库塞的《理性与革命》一书中已见端倪。马尔库塞在该书中系统地研究了黑格尔的社会学说,认为马克思不仅继承了黑格尔的辩证法,而且同时接受了黑格尔的社会学说。黑格尔和马克思的社会学说从根本上说是“否定的哲学”。在 1947 年出版的阿多诺和霍克海默尔合著的《启蒙的辩证法》一书中更能看到“否定的辩证法”这一理论的雏形。《否定的辩证法》则是这一理论的体系化。

“否定的辩证法”是个庞杂的理论体系,它涉及哲学的各个领域。

(一) 作为一种辩证法理论的“否定的辩证法”

阿多诺在他的辩证法前冠以“否定的”三个字,一是为了区别于以往的辩证法,二是为了表示自己的彻底性。在他看来,享有“辩证法大师”盛名的黑格尔的辩证法是调和的,甚至马克思主义辩证法也是不彻底的。那么,他的辩证法究竟“彻底”在哪里呢?这主要体现在以下两个方面:

1. 用“非同一性”代替“同一性”

阿多诺明确指出,“否定的辩证法”“怀疑一切同一性”^①,主张非同一性。

^① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦 1973 年英文版,第 145 页。

他说：“辩证法就是对非同一性的一贯认识”^①。

那为什么要“怀疑一切同一性”而主张非同一性呢？在他看来，道理很简单，因为“客体自身是非同一性的”^②。他所说的“客体”，是指哲学思维的对象，即存在于一定时间、空间，受一定时间和空间所规定的那些个别的、特殊的事物。他说道：“历史的此时此刻，哲学真正关心的问题正是黑格尔与传统一样表示漠不关心的那些问题。这就是非概念性、个性和特殊性——自柏拉图开始，一直把它们当作转瞬即逝的没有多大意思的东西而不予理睬；黑格尔则给它们贴上了‘惰性存在’的标签。”^③

那怎样来说明这些个别的、特殊的事物是“非同一性”的呢？阿多诺认为，尽管黑格尔对这些个别的、特殊的事物不感兴趣，但他关于“一切个别事物自身，都包含着他物”的论断，却揭示了真理。他说：“黑格尔逻辑学的不朽功绩，在于认识个别并不是自为的。在自身中，它也就是它的别物，并与别物联系在一起。”^④ 由于他把“同一性”理解成排斥一切差异的绝对同一，所以在他看来，既然个别事物就不可能和自身真正地同一。他强调，事物不可能说与自身同一，又与自身非同一，即既是自身又是他物；事物只能是要么同一，要么非同一，二者必居其一。个别事物既然不可能与自身真正地同一，那必然是非同一的。论证了个别事物是非同一的，也就是论证了客体自身是非同一的。他说，“传统思维的错误就在于将同一性当作是最终目的”，即认为事物自身都是同一的。

在阿多诺看来，事物都是矛盾体，论证了事物的非同一性，也就是论证了矛盾的非同一性。他提出了“矛盾即是非同一性”的著名命题^⑤。他强调矛盾在辩证法中的突出地位，认为辩证法的根本任务就在于研究矛盾、正确地表述矛盾。他赋予矛盾特殊的含义。他指出，他所说的矛盾不同于黑格尔所说的矛盾，黑格尔把矛盾看成是对立面的同一，而实际上矛盾应是排斥这种同一性的。他说：“矛盾不是黑格尔的绝对唯心主义必然加以理论化的那种东西：从赫拉克利特的角度看，它不是本质的东西。它表明同一性是虚假的。……矛盾是同一性掩盖下的非同一性。”^⑥ 他认为，同一与非同一是绝对地对立的，

① 阿多诺：《否定的辩证法》，伦敦1973年英文版，第5页。

② 同上书，第149页。

③ 同上书，第8页。

④ 同上书，第161页。

⑤ 同上书，第6页。

⑥ 同上书，第5页。

同一性就是绝对否定非同一性,非同一性也就是绝对否定同一性,而所谓矛盾正揭示了双方的绝对对立,揭示了对立双方的互不相容,矛盾的双方只有对立——非同一的关系,而没有同一的关系。他强调,“矛盾只是证明同一性之不可能的工具”^①,承认矛盾统一的辩证法是一种“违背常理的辩证法”,其目的是为了使人经验去“屈从于世界的抽象齐一性”。

2. 用绝对否定代替否定之否定

阿多诺对黑格尔的辩证法感到不满,主要理由之一乃是认为黑格尔所说的否定是扬弃,即带有肯定性的否定,既然带有肯定性,那这种否定是不彻底的。他说:“否定一个否定,并不导致肯定;这只能证明否定得不够彻底。”^②

那彻底的否定应是一种什么样的否定呢?应是不带有肯定性的“绝对否定”。

正如他认为非同一性与同一性不能两可一样,他强调肯定与否定不能共存。在他看来,肯定和否定之间不可能有任何联系,肯定就是绝对的肯定,凡是肯定的地方就没有否定,否定就是绝对的否定,凡是否定的地方就没有肯定。事物的发展过程不是肯定、否定、否定之否定……,不是肯定与否定两种对立的力量之间的互相斗争,而是否定、否定,再否定。他说:“否定的辩证法”的宗旨就是使辩证法摆脱肯定的特征。

他认为,马克思也是主张绝对否定的。他以马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中对黑格尔扬弃思想的评价为例来加以说明。马克思在《手稿》中提出,黑格尔辩证法的主要缺点在于他在实际运用“扬弃”范畴的过程中,特别是在精神哲学中,总是在“保存”意义上夸大保存要素,从而导致否定之否定恢复并保留旧的东西。阿多诺认为,马克思在这里不是批评黑格尔夸大保存要素,而是从不承认有任何肯定因素出发,批评黑格尔容忍“保存要素”。

(二) 作为一种逻辑学、认识论的“否定的辩证法”

“否定的辩证法”,在阿多诺那里,不仅仅考察“客体”,即“被思考的对象”,而且也考察“主体”,即“普遍意识”。这样,他认为“否定的辩证法”又是一种逻辑学和认识论,即以探讨思维方法和概念理论为主要内容的“辩证逻辑”。

他强调,作为逻辑学、认识论的“否定的辩证法”的主要特征是把“辩证地进行思考”放在首位。他说:“辩证地进行思考,意味着为了并针对曾经一度在

① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦1973年英文版,第153页。

② 同上书,第159—160页。

经验外的事物中的矛盾,在矛盾中进行思考。”^①

那么,“辩证地进行思考”,“在矛盾中进行思考”究竟是一种什么样的思考方式呢?

1. 使思维摆脱形式逻辑的同一律

阿多诺指出:“在近代哲学中,‘同一性’这个词有好几个含义……含义之一是指思维与对象的同一,即 $A = A$ ”^②,思维与对象的同一,即 $A = A$,乃是形式逻辑的同一律。形式逻辑的同一律,即 $A = A$ 能否成立呢?这就要看思维与对象能否同一。他强调,思维、概念不能穷尽对象,而不能穷尽对象就意味着不能同一。他说,“由于概念不能穷尽所认识的事物”,“任何一个对象都不是以整体的方式被认识的”,所以,“否定辩证法的要旨就在于改变概念性质的这种倾向,赋予它一个面向非同一性的转机”^③。他还通过分析“一个人是自由的”这一判断来说明对象与概念之间并不是同一的。首先就“自由”这一概念而言,它并不能说明这个人的全部,因为这个人还有许多其他的性质。其次就“这个人”此对象而言,不只是此对象是自由的,“自由”这个概念可以用来说明所有的个人。他的结论是:思维与不同于思维的任何事物的对立,作为思维的内在矛盾再现在思维自身中。

在他看来,既然概念与对象不具有同一性,形式逻辑的同一律不能成立,那思维就应摆脱形式逻辑的同一律。摆脱形式逻辑的同一律意味着什么呢?就是要求人们不要对于对象进行本质抽象,作出同一的肯定,要求人们在“绝对不相容的对立中思维”。他说:“这种辩证法与黑格尔的辩证法不再一致了。它的运动不是趋于每一对象和其概念之间的差异的同一;相反,它怀疑一切同一性。”^④

2. 消除对一切概念的崇拜

阿多诺强调,“否定辩证法”的根本作用就在于消除对一切概念的崇拜。他说,“解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂。它阻止概念不断升级而成为自身的绝对”^⑤,“否定的辩证法”是反对一切概念的,“辩证法是我们思维所提出的,对概念的古老形式的一种抗议”^⑥。

① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦1973年英文版,第144—145页。

② 同上书,第142页。

③ 同上书,第12页。

④ 同上书,第145页。

⑤ 同上书,第13页。

⑥ 同上书,第153—154页。

当然,这种反概念的观点,仍然根植于所谓非同一性理论。因为在他看来,既然任何一个概念都不能穷尽它们对象,那概念本身已经包含了“非概念本性的成分”。他说:“尽管概念的涵义包括非概念性这一点容易造成二者的等同,从而使概念陷于自身的圈套之中,但不满足于自身的概念性仍然是概念的部分涵义。概念的实质,就思维来说是内在于概念的,就存在来说又是超越于概念的。认识这一点就能够摆脱概念的拜物教。哲学思想证实了概念中包含着非概念的东西。”^①

具体地说,阿多诺对概念提出了这样两个责难:(1)概念只体现普遍,从而不能与作为特殊的对象同一。“普遍概念所包含的同一基本上与概念所规定的特殊是不同的。特殊性这个概念同时即是它的否定,它不能揭示直接名称所不能说明的事物。”^②(2)概念不能把握运动。“概念的内在要求是:概念有次序地产生的不变性反对概念所掩饰的变化。就概念否认变化这点而言,概念的形式乃是虚假的。”^③

3. 提倡“反体系性”

阿多诺从他的反概念性中进一步引出“反体系性”的问题。他强调“否定的辩证法是反体系的”。所谓“反体系”是指反对任何理论体系,否认人能达到对事物总体的本质,即“整体同一性”的认识。

在他看来,既然辩证法是研究矛盾的,而矛盾就是非同一性,因此,不能像黑格尔所说的那样,去把握“矛盾的整体同一性”,去建立包罗万象的理论体系。人不可能把握到不断生生灭灭、不断否定着的事物的矛盾整体。如果说把握到了,那这种“总体的矛盾只不过是总体的确认所表现出来的非真理性”^④。他说:“我们要加以区分的东西之所以会呈现分歧、不协调、否定,正是由于我们的意识结构迫使它求得统一,正是由于这种结构对总体的要求将是它用以衡量任何和它不一致的事物的尺度。”^⑤基于这样的要求,他要求思维放弃建立整体认识、理论体系的企图。

(三) 作为一种哲学本体论的“否定的辩证法”

虽然阿多诺反对把他的“否定的辩证法”说成是一种哲学本体论,但由于

① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦1973年英文版,第12页。

② 同上书,第173页。

③ 同上书,第153页。

④ 同上书,第6页。

⑤ 同上书,第5—6页。

“否定的辩证法”的一项重要内容是论述主体与客体之间的相互关系,所以它仍不失为一种哲学本体论。

阿多诺关于主、客体相互关系的基本观点是:主体必须把一定的客体作为自己的认识对象,而一定的客体也必须有相应的主体的介入才成为被认识的对象,主体与客体相互不可分。“主体与客体这两个概念乃是反思的合成范畴……它们互相构成——同样通过这一构成又互相分离。”^①

首先,客体离不开主体。他说:“客体的中介意指:客体不是静止地、教条主义地被实体化,而是指只有与主观性联系在一起时才能被认识。”^②

其次,主体也离不开客体。他说:“主体的中介意味着没有客观性的环节,主体将是空的。”^③

他在一篇题为《主体与客体》的论文中这样写道:“如果说主体确实具有一个客观的内核,客体的主观性质就更是客观性的一个要素,客体仅仅由于它是某种确定的东西,它才成其为东西。主体自己的客观性是在那些似乎由主体把它们附加给自己的属性上显示出来的:它们全都是从直接知觉的客观性那里借取过来的。”^④

由于他认为主、客体之间是相互不可分的,所以他提出探讨思维与存在何者第一性是没有意义的。他说:“关于精神和实体何者为第一性的争论,乃是一种前辩证法的活动。”^⑤在他看来,片面地突出主体,主张思维第一性、存在第二性,就会忽视主体对客体的依赖作用。“当主体宣称自己是一个培根式的所有事物的主人,最后宣称自己是所有事物的唯心主义的创造者时,主体就将某种认识论的和形而上学的成分加于这种幻想之中。”^⑥反之,如果主张存在第一性、思维第二性的唯物主义原则,那就“将客体建立在曾经为主体所占据过的孤立的皇冠上,在这个皇冠上,客体只是一个偶像”^⑦。也就是说,就会忽视主体的能动作用。

必须指出,尽管他反对探讨思维与存在何者第一性的问题,但实际上他还是不能回避这一问题。在他看来,由于在当代马克思主义者中,强调客体第一

① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦1973年英文版,第174页。

② 同上书,第186页。

③ 同上。

④ 阿多诺:《主体与客体》,载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版,第502—503页。

⑤ 《否定的辩证法》,第202页。

⑥ 同上书,第179—180页。

⑦ 同上书,第181页。

性的“宿命论”占了统治地位,所以当务之急是突出主体的能动作用。从这一认识出发,他又宣扬起“主体是第一性”的观点。他说:“客体,作为非同一性的肯定表述,是一个术语上的伪装。一旦这种客体成为认识的一个对象,它的物质的方面通过下述的途径一开始就被精神化了:通过翻译成认识论,通过那种一般地说在最终是由胡塞尔现象学在方法论上加以规定的还原。当着在知识的批判中不可解决的主体和客体的范畴,开始显得是虚假的——不是纯粹的彼此对立——时候,这也意味着客体的客观的方面,即它的不能加以精神化的方面,是只从按一个主观目的进行分析的观点来看才被称作‘客体’的,而在这种分析中,主体的首要性看来是不成问题的。”^①

阿多诺强调,所谓辩证法就是探讨主体与客体之间相互关系的。从这一点出发,他又像其他的“西方马克思主义”者一样,否认自然辩证法的存在。他说:“辩证法不能作为阐述的普遍规律扩大到自然界中去。”^②

(四) 作为一种社会历史观的“否定的辩证法”

阿多诺为什么要提出“否定的辩证法”这种理论呢?据他说,这是时代向他提出的要求,历史的发展需要一种主张绝对否定的理论。他强调,“否定的辩证法”归根到底是一种社会历史观。

他认为,“否定的辩证法”这种社会历史观不同于历史上任何一种历史理论,它的主要标志是和时代要求完全吻合,其彻底性就是和否定联系在一起,它总是“破坏性”的,它要求“否定的深度”,要求“割断历史的连续性”,甚至“在进步面前决不停止批判”。

他用一个简单的命题表述了这种社会历史观的实质:“否定辩证法=崩溃性的破坏”。他提出不但要破坏以往陈旧的东西,而且不能相信“未来总是存在于现实之中”。“否定的辩证法”的着眼点是破坏、批判,他又把这种破坏、批判称为“革命”。他直言不讳地承认,这种“革命”不是通常意义上的革命,而是和“崩溃”联系在一起的“特殊革命”。

正因为这种“革命”是和“崩溃”联系在一起的,所以“否定的辩证法”难免又充满了悲观主义色彩。同情法兰克福学派的辩证法历史学家 P·赫斯就阿多诺等人的“否定性”的概念写道:“目前这意味着革命、灭亡,恐惧、绝望等,否定性进入了时代的中心而并非单单在其中。每一个(研究否定问题的)思想家

^① 《否定的辩证法》,第 192—193 页。

^② 同上书,第 10 页。

按自己的方式都成了现实的批评家,未来否定时代的预言家”。1962年,阿多诺作了一个《论进步》的报告,他在报告中公开说:“进步就发生在它结束的地方”。在本书中他更是说,“如果认为世界精神是一个值得下定义的对象的话,那么可将它定义为‘经常不断的灾难’”,“绝望是历史和社会所造成的最后的意识形态。”

在某种意义上,阿多诺提出的这种着眼于否定、破坏、批判的“否定的辩证法”,为西方社会的极左派所倡导的“大拒绝”的政治路线提供了哲学基础。

四、《美学理论》(1970)

《美学理论》是阿多诺晚年最重要的一部著作。在阿多诺的整个思想中,美学思考占有举足轻重的地位,他是一位兼为美学家的批判哲学家,这在西方世界特别引人注目。在这部著作中,他总结了自己一生对文艺学、美学思想的探讨,运用艰深的哲学语言论述了美学与艺术的规律。这是一部法兰克福学派最具代表性的关于美学与艺术的通论性著作。

(一) 对大众文化、文化工业的批判

早在与霍克海默合著的《启蒙的辩证法》一书中,他就展开了对大众文化、文化工业的批判,书中以“文化工业,启蒙之为大众欺骗”为标题的一章,专门研究了大众文化、文化工业。他一针见血地指出,大众文化、文化工业是生产极权主义驯服工具的社会机器,是构筑资本主义统治的防护工事的“社会水泥”。大众文化、文化工业培植了大众的顺从主义的社会心理,并且它通过娱乐获得进行公开的欺骗。在这部著作中,他进一步分析了大众文化、文化工业的流弊。他对大众文化、文化工业抨击最甚的是其商品化倾向。随着市场经济作为一种潮流席卷全世界,商品成为一种普照的光投射到各个角落。文化产品自然地变为一种商品出现在人们面前。他还指出,文化产品的制造者,之所以把文化产品商品化,无非是为了瞄准大众的钱袋。“就艺术迎合社会现存需求的程度而言,它在很大程度上已成为一种追求利润的商业。”^①但文化完全商品化的后果,大众的钱袋被掏空还是小事,最主要的是造成消费者人格的片面化。大众文化把娱乐消遣作为主要价值加以实现,便造成了精神快餐式

^① 阿多诺:《美学理论》,伦敦1984年版,第26页。

的消费模式,这不仅把文化推向了单调平庸,而且把大众也推向了单调平庸。阿多诺认为,文化工业所生产出来的文化产品,具有商品社会一切商品的基本特征,具有突出的拜物特性和拜物作用。它们从一开始就是为了交换或者为了在市场上销售而生产出来的,它们根本不是艺术品,即并不是为了满足人的真正的精神需要而来到这个世界上的。他说:“受制于人类消费行为的文化商品,都具有为他者存在的抽象性。但是,因为被迫迎合消费者的爱好,文化商品必然会欺骗消费者。”^①

他揭示了大众文化、文化工业与现代技术相结合的特点。他认为,文化工业的出现是现代科学技术迅猛发展的产物。具体地说就是,现代科学技术为大众文化的传播提供了现代化的载体。一系列新的科技成果,使大众文化对时空获得了更强的占有性。没有现代科技手段,也就不可能大规模地复制、传播文化产品,不可能实现文化的产业化。可以说,现代科学技术已毫无疑问地成为“文化工业”的坚实基础。与霍克海默一样,他对文化的这种“技术化”持否定态度,认为科学技术的高度发展的一个直接后果,是人的理性变成了纯工具化的思维,文化的“技术化”意味着工具理性支配了文化领域。文化本来应是想象和价值理性的天地,这一领域一旦由工具理性所占领,不仅文化的生产者,而且文化的传播者和享用者都成了工具。现在,几乎每个人的手指上都能产生出色的艺术作品,然而在这样的艺术扩散的同时,人们却变成了复制艺术品的文化机器上的齿轮。大众文化寄生于现代化的大众传播技术,大众传播在商业科技引导下形成了一种极权主义文化现象。当然文化与技术的结合所造成的恶果,不仅仅在于伤害了艺术的欣赏者——人,而且也从根本上摧毁了艺术本身。他说:“当今,在这一缺乏想象的世界里,对艺术的需求正在增长。这也包括大众的需求。他们是借助于人们所发明的机械复制手段开始与艺术接触的。遗憾的是,这些外在于艺术的时尚,无助于消除我们对艺术前景的疑虑,也不足以证明艺术的生命力犹存。……表面上繁荣的艺术种类与艺术复制,正像传统歌剧一样,其实早已衰败和失去意义,可是官方的文化却不敢正视这一事实。”^②

他还指出,艺术的欣赏者一旦沉浸于大众文化之中,就会完全丧失个性,陷入标准化的境地。文化工业所生产的所有产品表现为均一化、模式化、齐一化和趋于一律。由于大众文化的制造者不仅仅像弥尔顿创作《失乐园》那样是

① 阿多诺:《美学理论》,伦敦1984年版,第25页。

② 同上书,第26页。

本性的流露,更多的是为了消费而进行生产,从而这种生产完全是“标准化”的,类似于从工厂生产出来,被大众购买。大众文化的制造者将流行文化的一个小品、一则广告,就像流行服装一样生产出来。从表现上看,文化工业提供人们的文化产品是多么繁荣、多么琳琅满目,令人目不暇接,而实际上,这些文化产品都具有统一的模式和标准。他直截了当地指出,文化产品的标准化导致人的异化。按照一个模子铸造出来的文化使人也变成了同一模式的人。单调乏味的文化使人也变得单调乏味。文化产品的“标准化”使人滋生一种“虚假的个体主义”,正是通过这种“虚假的个体主义”,标准化的文化产品顺利地、毫不受抵抗地为大众所接受,从而使这些接受者不知不觉地被操纵在预定的、有利于垄断资本统治的“标准”序列中。他认为,在这种标准化的态势下,“欣赏者与观照者之间的旧式关系被倒置了”。本来欣赏者欣赏艺术实际上就是“在观、听和读的过程中使自身沉浸于艺术之中”,“个体同艺术的实现同一并非通过把艺术作品同化于自身,而是把自身同化于艺术作品”,这就是“审美升华”的境界。现在这种旧式的关系不见了,取而代之的是“把艺术的模仿契机商品化,将其廉价出售”,被标准化所控制,“将自己的冲动与模仿残余投射到任何他所鼓吹的事物中去”,由于都把艺术作品同化于自身,“便丧失了其独特性”^①。

(二) 对艺术的性质与功能的探讨

阿多诺的这部著作有两条主线,即一方面批判大众文化、文化工业;另一方面又论述艺术的性质与功能。要了解他这方面的理论,必须从了解他如何使美学、艺术哲学化,或者说如何使哲学美学化入手。因为在他看来,他所竭力推崇的具有“解放功能”、“批判功能”的美学、艺术是哲学化的美学、艺术。

阿多诺将哲学思考美学化,或者说,将美学哲学化,这是阿多诺的美学理论的一大特色,正是这一特色使他赢得了巨大的声誉。可以从下述三个方面了解阿多诺是如何将哲学美学化的:

1. 把音乐所体现的情绪性带入哲学思辨之中

阿多诺在开始自己的理论生涯之前,已在音乐领域做出了很大的贡献。在一定意义上说,他是怀着对音乐之情绪性的偏爱,进入到哲学理论的研究领域的。于是,他在推崇辩证思维的同时,特别注重思想的情绪触动。他把抽象思维和情绪触动联在一起,强调任何思维,尤其是在思维的开端,都离不开情

^① 阿多诺:《美学理论》,伦敦1984年版,第25页。

绪的触动。

2. 致力于哲学思辨的直接性构造

尽管阿多诺继承了德国古典哲学的抽象思辨精神,但他对康德和黑格尔的构造体系的做法,却很不以为然。他完全抛开构造体系的做法,而尊重于思维的直接性。阿多诺在其理论著述中从不做构造体系的人为努力,而只是展现思维的直接性,甚至在他的整个思想中,非但见不到传统的体系构造,而且也见不到为体系构造服务的纯概念推演。

3. 借助艺术来展示哲学最深层意图

阿多诺认为,现代哲学必须通过否定既存现实来拯救和捍卫被排斥的人类真正的理性,而实际上,这种人类真正的理性已在现代艺术中得到了出色的表现。在这种情况下,哲学完全可以借助于艺术来展示自己的最深层的意图。美学并不是一门实用哲学,而其本身就是哲学性的。他说,“哲学和艺术在真理性内容上具有异曲同工之妙。艺术作品那逐渐展开的真理性恰恰就是哲学概念的真理性”,“审美经验必须转入哲学,否则就无法成为真正的审美经验”^①。美学的哲学性,实质上主要指的是美学对人类真正理性的体现,美学的这一性质和功能为哲学与美学的结合提供了最有利的条件。当今,真正的美学思考也就是领悟性的哲学反思。

在阿多诺看来,只要真正做到了哲学思考美学化,也就不难理解非同一性原则在审美活动中的作用。阿多诺的美学理论竭力推崇非同一性原则。他针对现代审美活动,把非同一性原则视为一个基本的审美原则。这就是说,他要求现代人的审美活动,应走向与现代生活的非同一。在他看来,正是在与现代生活的非同一性中,蕴含着巨大的审美资源。

他从把非同一性原则视为最高审美原则出发,突出了审美的绝对超客体性。“非同一性”意指不同于客体的具体存在,可见审美作为对“非同一性”的追求,也就是从客体中解放出来。审美把非同一性原则作为最高的原则,意味着审美根本用不着顾及客体性的对象存在,而且还必须有意识地背离客体对象,追求不同于客体对象的非同一性事物。按照他的解释,这种非同一性事物恰恰是人类在现实生活中所失落的绝对理性真实之所在。显然,他这里所说的非同一性事物就是绝对超客体的主体性存在。正是从这里出发,他进一步得出结论:一件艺术作品离现实生活愈远,它的审美品味也就愈高。

在阿多诺那里,非同一性原则所强调的是不同于现实生活的非同一性事

^① 阿多诺:《美学理论》,伦敦1984年版,第189、190页。

物,而非同一性事物就是审美地得到体现的人类理性真实之所在。这样,非同一性原则就给现实的审美活动提供了一个自律的审美模式,即通过非同寻常的描述和表现去达到寻常生活中所失落的绝对。

与把非同一性原则作为最高的审美原则相一致,阿多诺又把否定性作为艺术的本质特征,认为艺术是对现实世界的否定的认识,“艺术所追求的是迄今尚不存在的东西”,“在艺术作品中,只有一种方式来表示具体的东西,这就是否定的方式”。^①

他所说的艺术的否定性本质具体含义主要有二:

(1) 艺术对现存事物的疏远和彻底否定

他把艺术看作完全不同于现实的、非实在的现象学意义上的“幻象”,认为“现代艺术作品所追求的是那种尚不存在的东西”,是对现实中尚未存在的事物的先行的把握。在经验现实中是看不到这种“幻象”的,它代表的是一个疏离、相异于现实的另一个世界,它用易逝、耀眼和表现性的虚构形象来批判、否定现实的虚假同一的现象。这样,艺术的“幻象”“蔑视着现实的统治原则”,最终“达到对现存经验事实的否定”。正是在这一意义上,他又称艺术是对现存世界的“反题”。

(2) 艺术对完美的感性外观的扬弃

他指出,艺术应打破传统艺术追求完美性、整体性的幻想,用不完美性、不和谐性、零碎性和破碎性的外观来实现其否定现实的本性。这样,艺术的否定性就牺牲了对完美的感性外观的追求。他说,艺术作品被塑造得越深刻,它也就否定了人为设置的外观而越难被人们理解。正是这种对美的外观的扬弃及由此形成的费解性,构成了现代艺术区别于传统艺术的一个重要标志。在此基础上,他又提出了“反艺术”的概念。所谓“反艺术”并非是要消灭艺术,而是在扬弃艺术外观美的同时,对滋生伪艺术的异化现实发出抗议。艺术通过否定、消解自身的外观美而赋予艺术以新的生命。

阿多诺认为,艺术否定性的这两层含义是统一的。第一层含义,即对现存具体事物的否定,是辩证地创造艺术品,在对既存经验现实的具体否定中创造出拯救人类理性真实的艺术形象;第二层含义,即对感性外观的扬弃,抛离了摧残人性真实的具体现实,从而走向展现人类理性真实的异样事物。

在阿多诺看来,既然非同一性原则是最高的审美原则,既然否定性是艺术的本质特征,人们就应当充分发挥艺术的功能。于是,他又提出了他的艺术拯

^① 阿多诺:《美学理论》,伦敦1984年版,第195页。

救说。

他反对传统马克思主义把艺术只归结为一种反映形式,一种意识形态。在他看来,这必然会抹杀艺术的真正功能。他认为,艺术的真正功能在于对摧毁人类理性之现实的反叛,对人类理性真实的拯救。

在他看来,现代工业社会是一个压抑人、造成人性分裂、人格丧失的社会。人类变成非人,这是现代社会走向野蛮的标志,也是现代社会日益丧失真实内容与意义的原因。面对这样一种社会,人类急需一种精神性的补偿来消除绝望,拯救心灵,拯救现实。他说,“我本来是把拯救绝望的动机视为我所探讨的中心目标的”。他探讨的结果是,提出唯有现代艺术才能满足人类的这种需要,具有拯救人性、拯救现实的功能。他说,艺术在异化现实面前,使自己“处于拯救状态”。艺术能把人们在现实中所丧失的希望,所异化了的人性,重新展现在人们面前,在批判现存社会的同时给人以希望。在这一意义上,他又提出,“艺术是幸福的允诺,一种常常被打破而不能实现的允诺”^①。他把审美作为拯救人类和现实的唯一途径。

^① 阿多诺:《美学理论》,伦敦1984年版,第196页。

班 杰 明

班杰明(Benjamin, Walter 1892—1940),虽然生命短暂,但在法兰克福学派中也是个举足轻重的人物,他的思想给法兰克福学派以后的发展产生重大影响。

班杰明 1892 年生于德国柏林一个富有的犹太人的家庭,在柏林的弗里德里希·威廉高级文科中学和豪宾达的图林根农村寄读学校接受早期教育。他从小受犹太教的深刻影响,犹太文化,在他的一生中起着不可估量的作用。早在中小学求学期间,他就同著名的犹太教神学家哥舒姆·舒勒姆(Gershom Scholem)有着密切的交往。1916 年他写的《论本体语言和人的语言》显示了他对神秘主义宗教理论的最初兴趣。

1912 年,班杰明成为弗莱堡大学哲学系的学生。在这里,他受到了新康德主义的熏陶。他早期关于语言哲学方面的思想,同新康德主义西南学派的主要代表人物李凯尔特(Heinrich Rickert)教授的哲学理论有一些联系。

稍后,他又在慕尼黑、伯尔尼等大学就读,并获博士学位。在这些大学里,他又接触了德国“盖奥尔格派”的理论家路德维希·克劳格斯(Ludwig Klages)的象征主义理论。在一定程度上,他还受到了马丁·布伯(Martin Burg)的影响。他的博士论文则是关于浪漫主义艺术批判方面的,即《德国浪漫派的艺术批评概念》。

在大学期间,他一方面热心于出国旅行,例如他于 1912 年首次去巴黎,这对他后来从事法国文化的翻译和介绍工作是极为重要的;另一方面,他又积极参与学生政治活动,结识了一些对诸如教育解放、犹太复国主义及左翼政治等各种论题感兴趣的人。1914 年他曾当选为柏林自由学生联盟主席。

踏上社会后,他成了一名自由撰稿人。刚开始时,他一直从事有关伦理学、歌德和政治暴力方面的文章的写作。在 20 世纪 20 年代中期,他完成了构思 10 年之久的他一生中唯一一部论著《德国悲剧的起源》。他的其他著作都是以文集形式出版的。这部著作使他获得了“大学教授资格”。在这部著作中,他把他的宗教—哲学观和社会—历史观紧紧地结合在一起。

1924 年夏是班杰明思想的转折点。当时他和早在第一次世界大战期间就成为挚友的马克思主义哲学家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)一起在西西里的卡普里度假。在那里,他结识并爱上了正在巡回演出布莱希特戏剧的苏联女

导演兼剧作家阿霞·拉齐丝(Asja Lacis)。在布洛赫和拉齐丝的马克思主义思想影响下,他的思想急剧向左转。他认真阅读马克思、恩格斯的著作,特别是研读了马克思的《剩余价值论》,同时还阅读了卢卡奇的《历史与阶级意识》等,称此书为“马克思主义文献,最坚实的哲学著作”。从此,他走上了马克思主义者的道路。在这以后他所写的著作,就或多或少地具有马克思主义的倾向。属于这方面的代表作有《作者作为生产者》、《机械复制时代的艺术品》、《论历史哲学》等。

1927年,班杰明访问了苏联。通过这次访问,他进一步使自己的思想向马克思主义靠拢。访苏回国后,他即与当时由霍克海默任所长的、具有强烈的左倾激进主义倾向的法兰克福社会研究所建立了密切的联系,成为法兰克福学派的事实上的重要成员。他积极地为法兰克福学派的《社会研究杂志》撰稿。他与法兰克福学派的许多成员,如阿多诺交往很深。正因为如此,也有人把他归入法兰克福学派,尽管他与该学派的联系从未像学派的其他主要成员那样正式。

1929年,经拉齐丝的介绍,他同著名导演布莱希特(Bertolt Brecht)建立了友谊。布莱希特的“史诗戏剧”使班杰明日益浓厚的马克思主义思想找到了相应的艺术形式。他一方面为其辩护,另一方面又深受其影响。这以后,班杰明在布莱希特影响下写下了一批带有强烈政治倾向的理论文章,对艺术的革命实践作了独特的论述。在这些文章中,有《布莱希特研究》、《讲故事的人》、《什么是史诗剧?》、《发达资本主义时代的抒情诗人》,他关于马塞尔·普鲁斯特(Marcel Proust)、弗朗兹·卡夫卡(Franz Kafka)、波德莱尔(Charles Baudelaire)等人的论著也包含在内。当代英国最负盛名的文学理论家伊格尔顿(Terry Eagleton)说过,班杰明和布莱希特之间的合作是“马克思主义批评史上最动人的篇章之一”,班杰明是布莱希特的“亲密朋友”和“头一个支持者”。据说,班杰明曾经在日记中像孔夫子的门徒记载孔夫子言行那样,记下布莱希特每次同他谈话的细节。反过来,布莱希特在班杰明的思想难以被人接受的情形下,毫无保留地称赞班杰明,把他称为“本世纪最伟大的文学心灵之一”。当得到班杰明的死讯时,布莱希特说:这是希特勒给德国文学带来的第一个真正的损失。

20世纪30年代初,由于希特勒迫害犹太人,班杰明不得不逃离德国。他先是在魏玛共和国,后来又逃亡到巴黎。整个20世纪30年代,班杰明四处周游,几乎一直在异国他乡生活。他的生活也已贫困到了极点。就是在这样的艰巨的流亡生活中,他仍一直坚持写作和理论研究。他的一些主要著作基本上都是在这一时期完成的。正像赫伯特·马尔库塞、卢西安·哥德曼(Lucien

Goldmann)、卢卡奇、阿多诺以及其他在第二次战争期间转变为马克思主义者的德语国家的哲学家、美学家一样,班杰明运用19—20世纪德国哲学的范畴以及他对20世纪艺术和文化的理解(如超现实主义和表现主义)、并根据他对资本主义和法西斯主义的亲身感受来探讨马克思主义。在流亡过程中他所写的大多数著作都集中在他的选集中,这是他对有关现代性问题的研究著作,这些作品反映出他逐渐赞成马克思主义并支持反法西斯主义活动的思想过程。

20世纪30年代末,法兰克福社会研究所为逃避希特勒法西斯主义的迫害,在霍克海默的率领下,迁移到美国。1940年,班杰明欲经西班牙转赴美国,与法兰克福学派的一些同道会合,参加法兰克福社会研究所的工作。但西班牙的警察不许他入境。当时他又身患重病。在这种情况下,他在西班牙一边境小镇自杀了。时间是1940年9月27日。

班杰明在短暂的一生中给人们留下了一系列著作,除了上面提到的外,还有:《论〈白痴〉》、《歌德的亲和力》、《单行道》、《一九〇〇年的柏林男孩》、《卡尔·克劳斯》、《打开我的图书馆》、《弗朗茨·卡夫卡》、《论卡夫卡》、《论波德莱尔的几个主题》、《普鲁斯特意象》、《当代法国作家的社会立场》、《巴黎,十九世纪的首都》(这是他研究巴黎的成果,被称为“拱廊建筑规划”之研究)。班杰明的许多著作,是在50年代到70年代,由阿多诺等人编辑、出版的。这主要是一些论文集和书信集。例如:1955年出版的《文集》(阿多诺编)、1966年出版的《书信集》(阿多诺和舒勒姆编)、1969年出版的《启迪——班杰明文选》(汉娜·阿伦特编)、1973年出版的《波德莱尔——发达资本主义时代的抒情诗人》、1978年出版的《思想录——论文、格言及自传》、1983年出版的《理解布莱希特》。这些著作的广为流传使班杰明一下子名声大振,对他的哲学、美学、文艺理论的研究成了一种时尚,形成了所谓的“班杰明复兴”。

一、《德国悲剧的起源》(1925)^①

班杰明写于早期的《德国悲剧的起源》是其一生中唯一一部论著。该书通过评论德国巴洛克时期的“悲哀戏剧”,开创了它的“寓言式的批评”,并在此基

^① 对班杰明其人其著的介绍,参阅了一些国内学者,特别是研究西方马克思主义文艺理论学者的相关成果。下面在各节的开头处都将注明。本节的许多观点和材料主要采自于朱立元先生的研究成果,特别是评述班杰明的“寓言式批评”的原则的部分,见朱立元主编《法兰克福学派美学思想论稿》,复旦大学出版社,1997年版,第111—114页。

础上提出了寓言是现代主义的表达方式的著名论断。

(一) “寓言式批评”的含义

班杰明认为,这里所评论的巴洛克时期的“悲剧”(Trauerspiel),与一般意义上的“悲剧”(Tragodie)截然有别。在他看来,古典悲剧是以神话为基础的,它表现的是英雄牺牲的仪式。而巴洛克的悲剧则是植根于历史之中,是人的悲惨处境的展示,它是世俗的、尘世的、肉体的。这里没有英雄,只有暴君和烈士,它用一种表情的、夸张的形式让观众参与其中,而不是观赏其外。

“寓言”(Allegorie)则是《德国悲剧的起源》一书的中心概念。这里班杰明所谓的寓言显然和我们通常所说的以道德教训为隐义的故事有根本区别。班杰明认为,在德国巴洛克悲哀戏剧中,寓言是体现了一种赎救功能的东西,它在舞台上呈现的是废墟、尸体、死亡的形象。总之,在巴洛克悲剧中,寓言是废墟的寓言。这是17世纪反改革时期的德国社会里高度风格化的戏剧,在这样的戏剧中,只有对一切尘世存在的悲惨、世俗性和无意义的彻底确信,才有可能透视出一种从废墟中升起的生命通向拯救的王国的远景。从这个意义上说,死亡的途径是攀上自然生命巅峰的必由之路。他这样说道:“死亡不是惩罚而是清偿,是一种将有罪的生命归顺于自然生命法则的表现。”^①

《德国悲剧的起源》动笔的年代是第一次世界大战期间的1916年,班杰明察觉到了17世纪巴洛克戏剧同18世纪古典戏剧的对立,它作为对灾难、零散性、不连贯性的时代的表现同20世纪是类似的。换言之,从表面上看,他抨击的是巴洛克戏剧表现的17世纪的世界,而实际上他批评的是20世纪世界的现状。思想王国的寓言,就是在事实王国里的废墟。班杰明对德国17世纪悲剧的寓言式的考察,实际上就是对本世纪所出现的战争灾难、废墟世界、零散破碎和衰微死亡的细微感受和深刻批判。

悲悲剧是巴洛克时代社会现实的“寓言”。这种巴洛克戏剧把历史事件看作是一种阴谋的腐败活动。那一时期的统治者摆出一副基督教殉难者的姿态,而与他对峙的无数叛逆者中也没有一丝令人信服的真正的革命气息。这是一切物的过度导致的心灵的忧郁与精神的衰败的时代的寓言表征。而班杰明在20世纪20年代专写17世纪的巴洛克悲哀剧,其寓意也显而易见,即从17世纪的悲哀剧中看到了与20世纪艺术的某种相似性,进而看到了两个时代的相似性。17世纪“三十年战争”与20世纪一次大战后的废墟与破碎、灾

^① 班杰明:《悲剧的起源》,伦敦1977年版,第131页。

难与痛苦,是一样的。

在这部著作中,班杰明力图把历史与现实统一起来,而不是孤立地抽象地把艺术作品形而上学化。他的“寓言式批评”观在这部著作的序言中作了充分的阐述。他说:“理念之对象正如星座之于繁星”。把现象星座化,就是把历史共时化,使之统一到历史的解释主体上来。他的“星座”的比喻有两个涵义:首先,我们看到的所有星光都是当时的视觉感受,虽然实际上是千万光年远的星星在不同时间的远古发出的;其次,星座间的星星的联系不是它们本有的,只是观察者所赋予的,只对观察者有意义。这里,我们不难看出,班杰明很早就已持有这种结构主义,即反历史主义的观点。在班杰明看来,历史的星座实际上就是历史事实的元素已被结构化的理念的星座,它抹去了具体的时间,成为处于共时的语境中的可理解的形式。

班杰明所说的理念,无疑是柏拉图(Plato)哲学意义上的理念,即是一种高于经验事实的真理世界。他说:“理念是一个单子,简言之,每个理念包含着世界的形成。”^① 理念既然是世界的形象,它本身当然就显现在现象世界或艺术作品中,等待人们用结构化的、启示性的符咒去招魂。

(二)“寓言式批评”的原则

班杰明在这部著作中阐述了“寓言式批评”的基本原则,它们是:

其一,班杰明通过对巴洛克戏剧的“寓言式批评”,提出了与卢卡奇古典主义“整体性”原则相对立的现代主义原则——“残破性”。他说,要看到感性的、健美的血肉之躯,在当今社会中的不自由、不完善和残破性,但这正是卢卡奇的古典主义的整体性所拒绝承认的,而这些又恰恰被巴洛克时期的寓言以前所未有的重音强调着。由此可见,班杰明的“寓言”观念不是抽象的、一般的,更不是局限于修辞学或文体学范畴,而是着眼于具体的社会、历史内涵的独特美学范畴。可见班杰明把“寓言”同现代社会及其艺术的残破性紧密联系起来,而同古典主义追求艺术的完满性、整一性相对抗。因此,不应把班杰明的“寓言式批评”仅仅看作利用寓言形式的批评,而应透过这种形式把握其富有现代意蕴的内涵。

其二,班杰明的“寓言”范畴是与传统(古典)艺术的“象征”范畴相对立的。在班杰明看来,传统的“象征”范畴观念是基于理性主义的认识论与历史观的,即象征与被象征间的关系,由于被世界作为物质与精神关系的契合关系所决

^① 班杰明:《悲剧的起源》,伦敦1977年版,第48页。

定,总是呈现为完满的统一与契合,从而导致艺术作品乃至历史进程的“有机整体性”;“整体性”是“象征之美”的核心标志。“寓言”则相反,它基于直觉观照,总是与对象之间呈现不一致,导致寓意的多重性与随意替换性,整体性被彻底消解,成为支离破碎的、内涵与外延都无法确定的现象片断,古典的象征美亦被消解,甚至以美为灵魂的古典艺术也成了问题,面临着危机。班杰明这样说道,巴洛克戏剧在寓言直觉领域中的图像是碎片和废墟,其象征之美已不知不觉地消逝,整体性的虚假之光也熄灭了,文艺复兴时代风靡一时的艺术成了可疑的艺术,这是始料未及的。班杰明的这段话有两点值得特别注意:一是象征更多地与理性的思索、安排相关,而寓言则属于非理性的“直觉领域”;二是象征往往趋向于意义的单一性,象征图像与被象征图像之间的关系比较明确、稳定,而寓言则相反,往往趋向于多义性,与对象间的关系是多义的、不确定的,可以替换的。班杰明说,每一个人、每一种事物和每一种关系都可以以任何其他方式来表达。这种可能性道出了尘世间偶然无常的和必然的判断:可能性表明了这样一个世界,在其中事物并不如此严格地依赖于具体细节。

其三,班杰明的“寓言式批评”原则,是以忧郁的精神氛围为核心,赋予已丧失意义的对象以意义的活动。其要旨是:

(1) 陈旧的比喻丧失了令人震惊的内在生命力,其对象也就陷于僵死而丧失意义与价值,它本身已无法产生和昭示意义;

(2) 这时,要恢复对象的生命与活力就要靠寓言家,寓言家赋予对象以意义,他自己则寓居于其中;

(3) 寓言家这种赋予对象以意义的活动须以忧郁的精神为核心,对象只有通过忧郁的笼罩,方有可能获得意义;

(4) 这种以忧郁心态赋予对象以意义的活动就是班杰明心中的“寓言”,而作为寓言,它指着对象,说的则是别的事,即以他物说一物(对象);

(5) 这样,一方面对象获得了新的生命与意义,另一方面透过对象发现了“隐蔽的知识王国的钥匙”;

(6) 寓言是寓言家的“纹章”与标记,他创造“寓言”,并通过“寓言”表明他是寓言家;

(7) 寓言的“本质”是一种“笔迹”(Script),即寓言家的“笔迹”,它应是寓言家主体心迹的流露。

班杰明特别指出,对这一切应“从本体论意义上而不是心理学意义上来理解”。这就是说,对于寓言与寓言家应从其社会存在论角度加以考察,应探讨进入现代社会,何以寓言原则会取代象征原则而居于支配地位。这实际上是

班杰明为自己的“寓言式批评”原则提供现实根据。

(三) 寓言：艺术在现时代的表达方式

班杰明在《德国悲剧的起源》中通过对“寓言式批评”的论述,实际上从艺术本体的角度,探讨了一个重要的美学问题:艺术在现时代可能的存在方式,亦即现代主义艺术的表达方式。他认为艺术可以充当现代主义艺术的表达方式,寓言是艺术在现时代可能存在的方式。

班杰明在这部著作中集中研究了德国 17 世纪巴洛克时期的悲哀剧,或者说伤感神秘剧的寓言风格。他认为,这种寓言风格与 18 世纪歌德的古典主义的象征风格适应了不同的历史环境。象征所表现的是一个生机勃勃的明白晓畅的世界。象征表达主体与客体的完全一致,形式与内容的协调统一,艺术的外观指向一个理想的境界。与此形成鲜明的对照,寓言则是社会衰败、理想失落的言说,它因而也成了社会没落时期艺术的言说方式。在事实领域是废墟的地方,在思维领域也只能是寓言,即只能把寓言作为艺术的存在方式。

他进一步提出,巴洛克时期的艺术家之所以都成了寓言家有其必然性。这主要在于,他们所面临的是一个混乱不堪、残缺不全的社会。这是一个废墟的社会、废墟的世界。巴洛克时期的艺术家在这种情况下,不可能用认同现实,与现实同步前行的象征去表现,而只有选择寓言。这是一种表达废墟的寓言。

那么,在 20 世纪的今天,应该选择什么样的艺术风格,以什么作为艺术的存在方式呢?是选择 17 世纪的那种寓言风格并以此作为艺术的存在方式,还是选择 18 世纪的那种象征风格并以此作为艺术的表达方式呢?

在班杰明看来,其答案是不言而喻的。因为当今的社会在许多方面与 17 世纪的衰颓景象类似,所以“寓言是我们这个时代最有意义的思想形式”,寓言是现代社会艺术的可能存在形式。寓言从文体学上说,是一种风格,而从艺术的存在方式上说,它则是一种对充满灾难和威胁的世界的现实表达形式。在寓言中,不是客体对象赋予艺术以意义,它的意义有待于主体的给予。寓言正是现代社会事物与意义、人与其真实本质相分离的现实处境的表现方式。

班杰明在《德国悲剧的起源》中,一方面是对巴洛克时期的悲哀戏剧的评述,对这一时期的“寓言式批评”的评述,另一方面则是借助于这种评述,探索当代社会的艺术的新特点,即论证适合现代社会的艺术方式只能是寓言。

寓言被班杰明视为现代最理想的艺术表达方式,而且班杰明事实上在当代也找到了寓言的形式和风格。

首先,他在布莱希特的史诗剧中看到了寓言的形式。他认为,史诗剧的中

心概念是震惊,而这种震惊根本不是认识论上的震惊,而是失去了自我的人们的惊恐和畏惧。他说,史诗剧的艺术,更多的是要以人们的惊愕替代共鸣。用公式化的话来说,就是:观众不应该与主人公发生共鸣,而是学会对于主人公的活动和环境表示惊愕。史诗剧的陌生化效果,拉开了舞台情境与现实生活的距离,使戏剧变得难以理解,但也富有更多的意义。班杰明强调,布莱希特的史诗剧正是对巴洛克时期戏剧遗产的继承。他说,这一条重要的、但又是标志不明显的道路,中世纪和巴洛克时期的戏剧遗产正是在这条小路上传到我们手中,今天这条小路,不管它是多么杂乱、荒凉,已经又在布莱希特的戏剧中出现了。班杰明正是从现代社会非人性的异化状况出发,寻找到巴洛克时代艺术的寓言形式,作为现代艺术的表达方式。他发现布莱希特的史诗剧的陌生化效果具有寓言的特征。班杰明极其赞赏布莱希特的如下格言:“不要从旧的好东西着手,而要从新的坏东西着手。”班杰明认为,布莱希特从这一格言出发,必然要用寓言作为其作品的表达方式,而且也只有寓言才能表达他的这种愤世嫉俗的情感。

其次,他在卡夫卡的作品中,也感受到了这种寓言的形式。他认为,卡夫卡对于他所生存的世界很不理解。“而这个他所不理解的态度,恰恰构成了比喻中的灰暗不明之处。卡夫卡的作品正是从这种姿态中产生的。”他说:“卡夫卡在文学中作出了非凡的尝试:即把文学作品变为一种学说,并使作为比喻的文学作品重新赢得那种他认为是唯一适合于它的经久性和朴实性的特点。”^①

卡夫卡的作品是现代人生存处境的绝望的寓言。《诉讼》(The Trial)中笼罩着绝望的阴影,“这种诉讼对被告说来,常常是毫无希望的,即使当存在被宣告无罪的希望时,也是毫无希望的。”卡夫卡作品所表述的在人群中活动的信使,是引人注目的。他说道:“从这些信使的行为中所看到的温和可爱的和无拘无束的东西,就是令人感到压抑地展示的整个创造物的世界的法律。没有一个造物物有自己固定的位置、明确的和不可变换的轮廓;没有一个造物物不是处于盛衰沉浮之中;没有一个造物物不可以同自己的敌手易位;没有一个造物物不是精疲力竭的,然而仍然处于一个漫长的过程的开端。”^② 班杰明认为,从这里,人们可以看到,他的小说表现的是一个沼泽世界,这样的现代社会并不比原始时代进步。他无非是提醒人们注意,不能忘记人间的不幸。卡夫卡的作品是阴郁的。阴郁是一种心理意识的状态和氛围。它包含着对世界的

① 班杰明:《卡夫卡》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第129页。

② 同上书,第117页。

不可确知的神秘主义观念的悲观主义情绪。而这也是班杰明所认为的寓言的一个原则^①。

班杰明在《德国悲剧的起源》中所提出的“寓言式批评”理论(包括认定寓言是艺术在现代可能的存在方式),在当时并没有得到人们的理解和认可,以至他凭此著作向法兰克福大学谋求教职时遭到失败。当时连该大学文学院院长弗兰茨·舒尔茨和美学家汉斯·考尼留斯都读不懂它,无法对之作出评价。这一理论一直到20世纪30年代才趋于成熟并为人所理解和接受,但围绕着这一理论的争论从来也没有停止过。

“寓言式批评”理论是班杰明的一个非常具有独创性的思想。这一理论发端于早期的《德国悲剧的起源》,而在20世纪30年代对波德莱尔的研究中趋于成熟。正如有的学者所说的,在班杰明的“寓言式批评”中,对象通过一种寓言作用直接地达到概念的高度,同时其方式又把这种概念非概念化为一种寓说。这样,实际事物的具体性的多层次的、难以归纳的意义,连同它们自身固有的异质性和相互间的强烈对比,以一种无可回避的姿态呈现在意识面前。布莱希特称这种方式——班杰明的方式——为“残酷的思考”,在这种方式里,我们无疑可以看到马克思的影子^②。班杰明的“寓言式批评”理论尽管有思维的跳跃性、逻辑的不连贯性、意义的模糊性等种种先天不足,但它由于把深刻的理性思考,同蕴含丰富的感性直觉的隐喻形象直接结合起来,暗示出事物深层的复杂关系,从而极大地拓宽了思维空间。更须值得注意的是,班杰明通过对“寓言式批评”的论述,提出了“寓言是现代主义的表达方式”的著名论断。在班杰明看来,现代主义采用寓言的表达方式,不仅因为真正的艺术在这个时代是唯一可能的形式,而且因为寓言又是以小资产阶级为代表的城市大众在现代社会中的体验的唯一可能的形式。班杰明的这一观点对人们具有很大的启发作用。

二、《作者作为生产者》(1934)^③

班杰明于1934年在巴黎一个共产主义的前沿组织法西斯研究所作了一个

① 参见冯宪光:《“西方马克思主义”美学研究》,重庆出版社1997年版,第293—294页。

② 参见张旭东:《班杰明的意义》,《发达资本主义时代的抒情诗人》,三联书店1989年版,《中译本序》,第16页。

③ 本节的一些观点和材料主要采自于王逢振、朱立元等先生的有关成果,如朱立元主编《法兰克福学派美学思想论稿》,复旦大学出版社,1997年版,第139—140页。

题为《作者作为生产者》(The Author as Producer)的讲演。正是在这一著名讲演中,他提出了一个马克思主义者认识艺术的新思路,即提出了“艺术生产理论”。

(一) 艺术创作就是生产

班杰明在《作者作为生产者》中提出了这么一个问题:“正如我们所知道的那样,唯物主义批评一旦对一部作品进行分析,就习惯于要问这部作品对时代的社会生产关系抱怎样的态度。这是一个重要问题,也是一个难于回答的问题。对这个问题所作的回答,经常会引起误解。……我建议大家先提出另外一个问题,即在我问一部作品对于时代的生产关系抱怎样的态度之前,我想问这部作品究竟是如何处于这种生产关系之中的?”^①

班杰明在这里讲得非常明确,涉及艺术作品与生产关系的关系,不应如通常那样,只是追问此作品对生产关系抱什么态度,而是应搞清楚这部作品是如何与生产关系发生关系的,即应搞清楚是如何处于这种生产关系之中的。在他看来,这才是问题关键之所在。

班杰明认为,艺术创作过程与物质生产过程无异,因为艺术创作是与物质生产有共同规律的一种特殊的生产活动和过程,即它们同样由生产与消费、生产者、产品与消费者等要素构成,同样受到生产力与生产关系的矛盾运动的制约。他由此得出的一个基本结论是:艺术是人类的一种实践活动,艺术家的创造活动也是一种生产。他强调,在艺术生产过程中,艺术家就是生产者,艺术品就是商品或产品,读者观众就是消费者,艺术创作就是生产,艺术欣赏就是消费。而艺术创作的“技术”(Technik)即技巧,代表着一定的艺术发展水平;同物质生产中的科学技术是生产力一样,艺术技巧就构成了艺术生产力。而艺术生产者与消费者之间的关系即艺术家与欣赏者间的关系,则构成了艺术生产关系。他根据马克思主义关于生产力与生产关系矛盾运动的原理,进一步提出,在人类艺术活动中,艺术生产关系一般地取决于艺术生产力即“技巧”;而决定人类艺术活动特点和性质的就是艺术生产力与艺术生产关系的矛盾运动;当艺术生产关系与艺术生产力发生矛盾,阻碍生产力发展时,就会产生艺术上的革命,或者打破旧的艺术生产关系,或者产生新的艺术生产力即新的艺术技巧。

班杰明对于艺术家的创作与生产关系的关系问题,提出了两个基本论点:一是艺术家的创作,要受到时代经济生产力和生产关系的影响和制约;二是艺

^① 班杰明:《作者作为生产者》,载班杰明《反思》,纽约1978年版,第222页。

术创作本身也有生产力和生产关系的问题。他认为,对于前者,人们可能容易理解,但对于后者,却常被人所忽视,包括一些号称是马克思主义者的人,而这恰恰是问题的关键之所在。人们常说作家总是处在一定时代的生产关系之中,但总只是在前者的意义上来理解这句话,而实际上更重要的应是从后者的角度加以解释。唯如此,才算得其要领。他说道:“这一问题直接涉及作品在它所处的时代的文学生产关系中的功能,换句话说,它直接涉及与作品的文学技巧的关系。”^①

(二) 艺术生产的技巧决定一切

班杰明在这里独特地把艺术技巧作为艺术生产力的代表。由此出发,他特别强调艺术技巧在艺术上的作用,强调在艺术生产力和艺术生产关系的矛盾运动中占支配地位的是艺术生产力,即艺术技巧。艺术生产的技巧就是艺术的关键之所在,艺术生产的技巧决定了艺术的性质和特点,甚至可以说是决定一切的。

具体地说,他认为艺术技巧有以下三个方面的作用:

其一,艺术技巧直接涉及如何分析和评价艺术作品。他说道:“至于技巧这一概念,我则把它定义为:它使艺术作品直接地能为社会的分析所把握,从而能为唯物主义的 analysis 所把握。”^② 班杰明的意思是,由于艺术技巧的存在,就可以对艺术作品进行社会的、唯物主义的 analysis。他指出,按照唯物主义的原则,社会关系由生产关系所决定,而生产关系最终取决于生产力,所以,对文学作品的评价,也就决定于“它的时代生产的社会关系”,对某一艺术作品究竟是持肯定态度还是特否定态度,不只是看其政治倾向肯定与否,即不只是看其“对其时代的生产关系持何态度”,而主要看其同生产力(技巧)取何种态度。当评价一部作品时,他认为不应像传统的马克思主义那样,只是追问:这部作品对其时代的生产关系持何态度?而宁可问:该作品在其时代生产关系中的地位如何?这一问题直接涉及该作品在其时代的文学的生产关系内所具有的功能。换句话说,它直接涉及该作品的文学技巧。这样,评价文学作品关键要看“作品的文学技巧”是否先进。

其二,艺术技巧可以消除形式与内容即政治倾向的对立。同样先看一看他的原话是怎样说的:“技巧概念同样展开了这样一个辩证的观点,由此出发,

^① 班杰明:《作者作为生产者》,载班杰明《反思》,纽约1978年版,第222页。

^② 同上。

形式和内容的那种无益对立就得到了克服。此外,技巧概念也包含有正确界定倾向与质量关系的说明。而且,倘若一部作品正确的政治倾向一同包括了其文学质量,那么,这种文学倾向就能存在于文学技巧的某种进步或倒退之中。”^①对于班杰明来说,政治倾向不在于作品的教化内容,正确的政治倾向必然包含着它的文学内质即艺术技巧。文学作品的政治倾向即所谓的内容,并不在技巧即所谓的形式之外。他提出“文学倾向”的新概念来取代政治倾向概念。他说,“文学倾向包括在文学技术的进步和退化中”。在他看来,由于这一新概念的提出,“形式和内容的无谓的对立便被超越了”,换言之,作品的革命内容不再表现于它的文本意义内,而是表现于合乎时代的表现技巧上。他说道:“对于作为生产者的作者来说,他政治进步的基础正在于技术的进步,换句话说,只能通过超越生产过程中的专门化(按资产阶级的观点,正是这种专门化构成其秩序),人们才能使这种生产在政治上有益;由专门化强加的种种障碍只能靠种种生产力联合起来加以突破。”^②

其三,艺术技巧推动艺术的不断革新和进步。班杰明认为,由于艺术技巧是决定艺术生产发展的艺术生产力,这样便可以撇开文艺作品的内容、思想、意义,而单纯从技巧的先进与否来评判作品。这样他自然可以进一步得出结论,只要不断革新艺术技巧,就可以不断推动艺术的进步。从而他也高度评价注重艺术技巧、形式革新的现代主义艺术。他对布莱希特的戏剧、卡夫卡的小说、达达主义与超现实主义的先锋派运动以及爱森斯坦的蒙太奇电影报以热烈的掌声。这显然同卢卡奇对左翼作家的政治倾向性要求迥然有别。他要求革命的艺术不断革新艺术创作技巧,推动艺术生产力的发展,进而推动整个艺术事业和整个人类事业的进步。革命的艺术家不应当毫无批判地接受艺术生产的现成力量,而应当加以发展,使其革命化。革命的艺术家应当充分利用报纸、电影、无线电、照相术、音乐唱片等新的艺术生产技巧,改造旧的艺术生产方式,改变传统的艺术感知方式。因此,真正的革命艺术家不能只关心艺术目的,也要关心艺术生产工具,关心怎样得心应手地重建艺术生产形式。

(三) 现代主义艺术技巧意义重大

班杰明从推崇艺术生产力即创作的艺术技巧出发,进一步分析了注重艺术技巧、形式革新的现代主义艺术,展开了他对现代主义艺术意义的独特分析。

① 班杰明:《作者作为生产者》,载班杰明《反思》,纽约1978年版,第222—223页。

② 同上书,第230页。

他说道：“要从十分广阔视野，并依据我们当今的技巧条件，来重新思考有关诗的形式或者体裁的观念。有一些表现形式构成了当代文学资源的出发点。我们之所以这样做，就在于掌握这些表现形式。小说并不是自古以来就有的，悲剧也不是从来就有的，哪部史诗巨帙也同样不是从来就有的，将来也未必一定会有。……我们处在一个文学形式发生剧烈变化的过程中，要分析这些变化，要看到这些变化的意义。”^① 班杰明在这里要求人们“从非常广阔的视野”来观察现代主义艺术的表现技巧，充分认识其意义。他认为，现代主义采用寓言的艺术方式来表达小资产阶级的惶惑和孤独，是对传统艺术手段的反叛，意义重大。他并不像阿多诺那样，只是勾画出一条现代主义必然代替现实主义的艺术线性发展道路，而是强调要对这种必然性作出深入分析。在他看来，这种必然性来自于现代主义艺术采用新颖的表现技巧。他把艺术生产在当代发展的希望寄托在现代主义的表现技巧上。

他认为，现代社会已经形成了电影、无线电广播、照相、音乐唱片等艺术生产的新机器，即已经形成了系统的现代主义艺术的表现技巧，革命的艺术如果拒绝采用这些新的技巧，必然使这些东西成为少数人的专利，甚至让其为法西斯主义服务。

在现代主义文艺中，他特别赞赏布莱希特的史诗剧。他认为，布莱希特的史诗剧就是用新的观念对旧的艺术生产机器进行革命改造的范例。

在班杰明看来，布莱希特史诗剧的意义在于，它对艺术手法的改革表明，革命的艺术家应当具有改造旧有的艺术生产机器的意识，把注意力集中到对艺术技巧的改造上来。

班杰明并没有停留在对布莱希特的史诗剧的创作技巧作一般性的肯定上，而是对此作了深入的分析：

其一，班杰明说明构成这种史诗剧的基本原则是中断的原则（the principle of interruption）。他指出，史诗剧的本意是从行为举止的最小的因素构思；布莱希特之所以把他的戏剧称作史诗剧是因为它以中断情节为基本原则。班杰明所说的中断的原则也就是间隔的原则，中断情节也就是间隔情节。他认为中断过程具有一种组织作用，“它使情节在过程中停止，并以此迫使听众对剧中事件，演员对他所表现的角色表示态度。”中断情节之所以具有这样的作用和效果，是因为史诗剧“在试验安排的意义上处理现实的因素”，以“史诗剧剧作家的眼光”来看待习以为常的生活，将事件处理为陌生的、令人惊异的，“剧

^① 班杰明：《作者作为生产者》，载班杰明《反思》，纽约1978年版，第224页。

情不是接近观众,而是与观众离得更远”。“通过震惊”,观众把剧情当作真实的情况,而不像自然主义戏剧那样观众以一种满不在乎的消极心情接受真实。

其二,班杰明指出这种史诗剧通过中断情节“成功地改变了舞台与观众之间、剧本与表演之间、导演和演员之间的作用关系”。在史诗剧中,演员驾驶角色,表演剧中人物,他既是演员又是剧中人物,与剧中人物保持距离,而不应融化在角色之中。就观众和演员的关系说,观众保持独立的欣赏和评判艺术的立场,他不是听任演员摆布的附属品,而是参与戏剧的创造者,演员、角色和观众三者彼此相互依存又彼此间隔,这就是新型的作用关系。

其三,史诗剧以观众自己的判断代替移情作用。传统戏剧极力创造一种幻觉,以引起观众的共鸣和移情作用。班杰明指出,中断情节“不断地在观众中玩出一种错觉”,这种错觉是对观众产生移情作用的基础,对于史诗剧来说,是不适用的。中断情节引起观众的震惊,这种震惊,逼使观众对剧中的人物、事件进行理智的思考。“通过思考去疏远那些情况,观众沉浸在那些状况里,而不以满足观众的情感为目的,哪怕是激动的感情。”也就是说,这种史诗剧的作用是要通过震惊引起观众对剧情的进一步理解,而不是通过幻觉引起观众感情上的共鸣。班杰明进一步提出,类似布莱希特这样的当代艺术家,其注重艺术技巧的成果,不仅在于发展和提高了艺术表达的水平 and 能力,更在于造就了艺术家与群众的新的社会关系。

班杰明认为,这是一个使群众真正能够参与和享用艺术的途径。史诗剧的经验表明,读者或观众决不是艺术产品的被动接受者,而是艺术生产的主动参与者,应像布莱希特那样,将艺术消费者转化为艺术生产者,将读者或观众转化为艺术生产的合作者。

(四) 艺术的革命性来自于艺术技巧

班杰明的艺术生产理论也探讨了艺术与政治的关系,并就此提出了艺术的革命性来自于艺术技巧的独特观点。

他强调,判断一个艺术家、一件艺术作品是不是进步的、革命的,不是看其政治倾向如何,而主要是视其采用什么样的表现手法。他明确说:“作家如果仅仅是从思想上,而不是作为生产者同无产阶级站在一起,无论他的政治倾向看起来是如何革命,也会起着反对革命的作用。”^① 按照班杰明的观点,一个艺术家、作家即使在主观上非常革命,但只要他拒绝采用新的艺术技巧,那在

^① 班杰明:《作者作为生产者》,载班杰明《反思》,纽约1978年版,第226页。

客观上就是一个反对革命的人。他强调的是,艺术家为了实施和体现自己的政治倾向,就必须变革艺术的生产工具,即艺术的表现技巧。且看他继续说道:“最正确的倾向若不从持此见解的那些人身上制造出些有用的东西来,依然毫无用处。最正确的倾向若不做出要求别人遵守的示范姿势,也是错误的。……决定性的是生产的示范性质,即能够把其他生产者首先引向生产,其次给他们提供一部改造好的机器。而且这部机器越是把更多的人引向生产,就是说能够把读者或观众造成共同行动的人,这部机器就越优良。这样一个示范我们已经有了,这就是布莱希特的史诗剧。”^①

在班杰明看来,布莱希特无疑在政治上代表了“最正确的倾向”,但布莱希特之所以成了一个著名的革命作家,主要原因倒不在于他在政治上代表了“最正确的倾向”,而主要在于,他做出了“要求别人遵守的示范姿势”,为人们提供了“一部改造好的机器”,用直截了当的语言表述就是:主要在于布莱希特贡献出了运用新的艺术技巧的史诗剧。布莱希特对传统戏剧艺术进行了改革,把现代社会出现的电影、无线电广播的面向大众的传播功能,吸收到戏剧中去了。传统戏剧的主要手法是发展情节,而史诗剧则是发现和描述状态,为此而采取的情节中断的方法,就来自于电影的蒙太奇手法。他说,用当前电影和无线电广播的发展水平来衡量,史诗剧也是跟得上时代的。

班杰明在这里实际上向人们提供了一个用以判断艺术作品、艺术家进步与否、革命与否的标准。这就是:是否致力于改变艺术表现手法,是否采用新的艺术技巧。班杰明由此出发甚至提出,进步的艺术家、作家可以“介入”资产阶级的艺术制作机构,只要能在这一机构内用新的艺术技巧进行创作。他说,“资产阶级的制作和出版机构能够吸收甚至宣传惊人数量的革命题目,而不会严重地影响其自身或它所从属的阶级的利益”。他的意思是,资产阶级的艺术制作和出版机构并不在意艺术技巧,并不在意这种新型的艺术技巧所蕴含的革命性。既然如此,那进步的作家、艺术家就应“介入”到这种机构中去,“利用制作机构因而为了社会主义的利益将之从统治阶级手中夺取过来”。他明确说,虽然仅“介入”是不够的,但“它是必要的”。他争辩说,“介入”的艺术家必须从统治阶级手中夺取新工具从而实现工具的进步潜能。

班杰明把布莱希特奉为运用新型技巧艺术从而成为进步作家的楷模。但布莱希特本人却对此也并非完全赞同。据班杰明的日记:1934年7月3日,在布莱希特的病房里,班杰明与布莱希特就《作者作为生产者》一文进行了长

^① 班杰明:《作者作为生产者》,载班杰明《反思》,纽约1978年版,第233页。

谈。布莱希特认为,班杰明在文章中提出的理论——文学中技术进步的获得最终会改变艺术形式的功能(从而也会改变智力生产方式的功能),因此这种进步的获得是衡量文学作品革命功能的标准——只适用于一种类型的艺术家,即上流资产阶级作家(布莱希特把自己也包括在内)。尽管布莱希特实际上也同意班杰明的观点,即把作家成为“生产者”,运用新型的创作技巧作为“与无产阶级取得一致性”的“基点”,但是,布莱希特并没有无保留地完全认同班杰明的观点,他对这一观点作了一定的限制,即认为这只适用于一部分人,而并不是对所有人全适用。从班杰明的日记来看,班杰明当即也没有对布莱希特提出反驳,而只是无奈。

西方马克思主义美学的一个重要成就,就是建立和形成了艺术生产理论。在这方面,班杰明有突出的贡献,因为这一理论实际上是他最早系统阐述和奠定基础的。就班杰明把艺术生产力和艺术生产关系视为艺术基本矛盾运动的两个方而来看,就班杰明把艺术看作是一种生产与消费的辩证运动过程来看,他在方向上无疑是正确的。显然,他在这方面是深受了马克思主义的影响,力图把生产力决定生产关系的唯物史观应用于艺术生产领域。另外,他的有些论点也确属真知灼见,包括重视艺术技巧、反对把内容与形式机械割裂开来的主张有一定的启发意义。显然,对于艺术进行全面的生产论式的考察,系统研究艺术生产中的生产力与生产关系等问题,前人包括马克思主义的创始人在内并没有提供现成的答案。班杰明的创造性就表现在,他把马克思主义政治经济学的生产理论运用到艺术中来,用来解决现代艺术和革命艺术发展中的一些问题。自古以来,艺术的演变和发展,从外部原因看,由社会存在的演变和发展所决定,从内部原因看,则无疑由艺术自身的矛盾运动所决定,即由艺术生产力和艺术生产关系的矛盾运动所决定。班杰明的艺术生产理论把这一点鲜明地揭示出来,确当不易。但是,班杰明对艺术生产力和生产关系的界定,尤其是对艺术生产力的界定则无法令人满意。关键在于,他把艺术生产力的构成要素仅限于技巧一种要素上,未免失之片面。他把艺术技巧抬至艺术发展中至高无上、决定一切的地位,并用技巧先进与否取代艺术作品思想内容的进步与否,明显是一种唯技术主义的错误观点。诚然,技巧在艺术生产力中起着重要的作用,甚至可以说起着决定性作用,但绝不是唯一的决定因素。在艺术生产力的构成要素中,人,即作为艺术生产者的艺术家素质,无疑是一个更重要的因素。须知技巧本身是由艺术家来掌握和运用的,艺术生产力的发展水平离开艺术家本身素质的发展水平就无从谈起,技巧离开艺术家的作用就毫无意义。决定艺术生产力发展的不仅有技巧,而且还有作为艺术家的人

的素质。从表面看,班杰明把构成艺术生产力的要素仅仅归结为技巧有其具体历史原因,即现代艺术的出现确实与技巧革新分不开,但是进一步看就可知道,现代艺术的出现尽管直接地由技巧革新所引发,可现代艺术技巧的革新最终又是由现代人所产生的新的艺术追求使然。可见现代人的形成是现代艺术产生的深层根源。

三、《机械复制时代的艺术品》(1936)^①

班杰明在写作《作者作为生产者》一文后不久,又写成了《机械复制时代的艺术品》,这篇论文,特别是他在这篇论文中提出的“机械复制艺术理论”,奠定了他在西方文艺理论界的地位。

(一) 传统艺术“光晕”之丧失

班杰明认为,一切艺术品本来都是可以复制的。对艺术品的复制,由三种人进行:学生在工艺实践中对大师作品进行复制;大师为了传播作品而复制;另外有人为了追求利润而复制。后两种复制都与接受宣传和付出金钱的读者、观众有关。

他进而指出,随着现代科学技术的进步,自上世纪末始,人类社会进入了一个机械复制的时代,文化也相应地成了“技术复制文化”。他这样说道:“技术复制已达到了下述水准:不仅仅能复制一切传世的艺术作品并由此对公众施加影响,而且还在艺术的制作领域为自己摄取了一块地盘。电影这样的新的艺术正是在此基础上形成的。”^② 就这样,班杰明从文化—艺术和生产—技术手段的关系入手,确立了技术复制文化概念,并把全面的机械复制视为现代资本主义社会文化艺术的特征。

班杰明认为,技术复制文化的首要象征是丧失了传统文化的“光晕”,而“光晕”的丧失则意味着改变了以往使艺术远离人民群众,成为少数人的天地的局面。“光晕”(aura)又译作“韵味”、“光环”和“灵气”。他把“光晕”的概念同距离感、崇拜价值、本真性、自律等概念联系在一起。他解释“光晕”说:我

^① 本节的一些观点和材料主要采自于:朱立元主编《法兰克福学派美学思想论稿》,复旦大学出版社1997年版,第129—138页、第146—149页;冯宪光著《“西方马克思主义”美学研究》,重庆出版社1997年版,第308—314页。

^② 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约,1968年,第219—220页。

们把“光晕”定义为一种“一定距离之外的独一无二的现象”，这种独一无二的现象“只不过表现出了在时空知觉力的范畴之中的艺术品崇拜价值的公式化”。班杰明所谓的“光晕”是类似于马克思所说的商品拜物教一类的东西。这种“光晕”被班杰明视为传统艺术的特点。他强调，“光晕”是非全面复制的时代，即19世纪以前的时代的艺术品的基本审美标志，它来源于艺术品的非复制性。传统文化、艺术的“光晕”之所以丧失，是因为机械复制导致了传统的崩溃。复制技术制造了许许多多的复制品，用众多的摹本代替独一无二的艺术精品。于是，艺术品不再是收藏家手中的独一无二的占有物了，同时它作为某种偶像的崇拜价值也随之衰弱。它还使得复制品在观众或听众自己的特殊环境里欣赏。他认为，一旦技术复制使真品与摹品的区分不再有效（比如在同一幅复制摄影作品洗印出来的一叠相片面前，你无法说出哪张是原本哪张是复本），本真性的判别标准也就不再适用，“艺术的全部功能便颠倒过来了，它不再建立在礼仪的基础上，而开始建立在另一种实践—政治的基础上了”。

班杰明在这里不仅把传统的有“光晕”的艺术与当代的机械复制艺术尖锐地对立了起来，而且提出了这种对立主要在于“独一无二性”和“复制性”的对立。他指出，传统的古典艺术反对复制与仿造（赝品）、强调“艺术品的现时现地性”，即它的独一无二性。唯有这种独一无二性构成了艺术品的历史。这就涉及艺术品的“真实性”问题（原作与复制品），“原作的现时现地性组成了它的真实性”，并在与复制品相比较中“获得了它的全部权威性”，这是一种传统的艺术观念和价值观念。

与此相反，机械复制的艺术品不具有这种独一无二性，人们能用技术手段对之进行批量复制，而且在机械复制的艺术品中，区分不出哪件是原作、哪件是复制品。在机械复制的艺术品中，原作不具有不可取代的独一无二性。他说：“机械复制的艺术品越来越广泛地成了对为可复制而设计之艺术品的复制，例如，人们可以用一张照相底片复制任意数量的相片，而要鉴别其中哪张是‘真品’则是毫无意义的。”^①

班杰明认为，机械复制艺术的出现对传统艺术带来的结果，不仅仅在于使其“丧失了光晕”，失去了独一无二性，更在于导致了“传统艺术的大崩溃”。班杰明是这样说的：“在艺术品的机械复制时代凋谢的东西就是艺术品的光晕……复制技术把所复制的东西从传统领域中解脱了出来，由于它复制了许许多多的复制品，因而，它就用众多的复制物取代了独一无二的存在；由于它

^① 班杰明：《机械复制时代的艺术品》，载班杰明《启迪》，纽约1968年版，第224页。

使复制品能为接受者在其自身的环境中去加以欣赏,因而,它就赋予了所复制对象以现实的活力。这两方面的进程导致了传统的大崩溃。”^①

关键在于,班杰明对这种由机械复制艺术取代“有光晕艺术”而导致的“传统的大崩溃”抱什么态度?

显然,班杰明是怀着赞赏的态度去谈论机械复制艺术取代“有光晕艺术”的,因为在班杰明看来,机械复制艺术更符合现代人的要求。他曾就机械复制艺术的优点说过:“技术复制能把原作的摹本带到原作本身无法达到的地方。”班杰明对机械复制艺术的肯定态度,在对电影这门新兴艺术的研究中表现得最为充分。

(二) 以展览价值为主

班杰明强调,传统“光晕”艺术是崇拜价值(the cult value)为主要的艺术,机械复制艺术是展览价值(the exhibition value)为重点的艺术。传统艺术之所以以崇拜价值为主,是因为它建立在仪式的基础上。他说道:“传统艺术的一体化表现在祭仪之中。我们知道,最早的艺术作品是起源于一种仪式——起初是魔法仪式,尔后是宗教仪式。与其‘光晕’有关的艺术品的存在,从来就不能完全与其仪式的功能分开,这一点是很有意思的。换句话说,‘正确的’艺术作品那种举世无双的价值基础,是仪式,是它原始的使用价值之所在。”^②

机械复制技术第一次把艺术从对仪式的依附中解放出来,当机械复制技术把艺术与它的崇拜根基分离开来,它的崇拜性的外貌便永远地消失了。随着各种艺术实践从仪式的依附中解放出来,它们的产品获得了日益增多的展览机会,五花八门的技术手段使艺术作品越来越适合于展览。在当今复制时代的艺术作品中,绝对强调的是作品的展览价值,展览价值开始全面取代崇拜价值,艺术作品的展览价值使作品具有一种全新的功能。

班杰明在这里从“有光晕的艺术”与机械复制艺术的对立出发,又论述了崇拜价值和展览价值的对立。这是艺术自身内部的两个矛盾方面。他认为,人类艺术活动从“有光晕艺术”向机械复制艺术的发展,是由艺术内部两个矛盾方面的运动所致。在“有光晕艺术”中,艺术的崇拜价值占主导地位,这种艺术建立在崇拜功能和礼仪功能上,它创造了一个与社会生活相离异的世界;在机械复制的艺术作品中,艺术的展览价值占主导地位,这种艺术脱离了崇拜和

① 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第230页。

② 同上书,第224—225页。

礼仪功能,而用“尘世的美”所具有的世俗方式去表达,这在波德莱尔那里得到了鲜明的体现。

班杰明所说的艺术崇拜价值就是艺术光晕的体现,它的主要特点就是若即若离,感觉如此贴近,但实际上又不可接近。他说:“把光晕定为‘一定距离之外但感觉上如此贴近之物的独一无二的显现’,这是从时空感知角度对艺术品崇拜价值的描述。远与近是一组对立范畴,本质上远的东西就是不可接近的,不可接近性实际上就形成了崇拜形象的一种主要性质。崇拜形象的实质就是‘保持一定距离但在感觉上又如此贴近’,一个人可以从他的题材中达到这种贴近,但这种贴近并没有消除它在表面上保持的距离。”^①

在班杰明看来,艺术的展览价值就是消除这种若即若离之距离感的东西,就是为人所直接把握和深入的东西。在这里,班杰明把崇拜价值与展览价值之间的对立,又归结为“若即若离”、“不可接近性”与能“直接把握和深入”之间的区别。

班杰明指出,艺术以崇拜价值为主转化为以展览为主经历了一个漫长的过程。“艺术创造发端于为崇拜服务的创造物,在其中,重要的不是它被观照着,而是它存在着”。这种艺术的存在方式不能完全与其礼仪功能分开。古典艺术作品所具有的独一无二的价值根植于礼仪之中,由此获得其最初的使用价值。随着社会和艺术的发展,随着单个艺术活动从礼仪这个母腹中的解放,其产品便获得了展览的机会。艺术为人们观照、欣赏的展览功能逐渐形成和独立,与崇拜价值相抗衡。由于生产和复制技术的不断提高,艺术品的可展览性越来越强。“这是一种艺术的创造物,它的存在被人们意识到只是作为附带物而表现出来”。这就是说,艺术品的接受者主要不是关心其可崇拜性的实际存在,这已退居为一种附带价值了,它的“全新”处在于它作为“艺术”为接受者所观照欣赏,即其展览价值上升到主导地位。当艺术的展览价值在艺术中占主导地位时,这就标志着一种具有全新功能的艺术出现,即机械复制的艺术。这种具有全新功能的创造物就是可机械复制的艺术作品,例如照相摄影。所以班杰明说:“在照相摄影中,展览价值开始整个地抑制了崇拜价值。”在他看来,照相摄影是以展览价值取代崇拜价值的典型。

班杰明对艺术崇拜价值和展览价值的描述,是对“有光晕艺术”和机械复制艺术的进一步解释,它更详尽地从艺术内部矛盾的运动角度,说明了从“有光晕艺术”向机械复制艺术转化的内在机制。与对机械复制艺术消除了传统

^① 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第243页。

艺术的光晕持肯定态度相一致,他对以崇拜价值占主导地位变为以展览价值占主导地位也举双手欢迎。

(三) 向消遣性接受方式转变

班杰明认为与传统的“有光晕的艺术”和机械复制艺术相适应,不但存在着崇拜价值和展览价值,而且存有着两种对作品的接受方式。他所说的这两种不同的接受方式就是:专注凝神的方式和娱乐消遣的方式。他引证黑格尔《历史哲学》和《美学》有关“早期对这些画像的凝视需要有一种虔诚”,“我们会由此出发充满神往地推崇艺术作品并对之顶礼膜拜”等论述,引申出对艺术崇拜价值的重视在接受中表现为“凝神专注”。其特点有:一是虔诚的态度;二是较多以个人方式出现;三是沉入于作品及其联想中,如“面对画布,观赏者就沉浸于他的联想之中”。按照他的解释,在这种接受方式中,接受者通过凝视和沉思,完全被作品所吸引。接受者完全深入作品。他对作品的反应是消极的。这种接受是以个人的方式实现的。这样的接受方式,对于机械复制时代的艺术作品变得不适用了。例如,电影的画面刚被观看者的眼睛抓住就已经变成了另一个画面,它不能为观看者抓获,因此凝视和沉思的方式对于电影的接受是不适用的。艺术的机械复制改变了大众对艺术的反应。大众对于消遣的追求促使专注凝神的方式向消遣式的接受方式转变。

对于这一种侧重于艺术品的展览价值的消遣性的接受方式,班杰明则说道:“艺术品的消遣方式和凝神专注方式是两种对立的态度。面对艺术作品而凝神专注的人深入到了该作品中……而进行消遣的大众则与此相反地超然于艺术品,沉浸在自我中。”^①

班杰明认为,消遣性方式的特点主要有:一是较为随和;二是较多以集体方式实现;三是无须深入作品,也无须联想,如最早“对建筑艺术的接受就是以消遣方式进行并通过集体方式实现的”,它无需有联想过程存在,而是刹那间完成的。与凝神专注方式形成鲜明的对比,这种消遣性方式不是通过凝视和沉思,而是通过视、触觉和习惯的混合把作品吸收进来。艺术作品的接受者要超越作品,深入自我。他对作品的反应态度是积极的。这种接受是以集体的方式实现的,机械复制的艺术能够为一个同时的集体经验提供对象。这种消遣性的接受方式正在艺术的所有领域变得日益引人注目。如果说以前仅限制于对建筑艺术持这种消遣性接受方式,那么如今已扩及到艺术的所有领域。

^① 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第225页。

其中,电影可被视为在消遣状态中接受“真正的活动方式”。

班杰明以电影为例,说明人类对艺术品的接受方式由凝神专注式接受向消遣性接受的转变。他非常自信地对艺术接受的发展趋势作出了如下基本概括:“艺术接受的历史演变就是从如上所述的艺术接受的第一种方式向第二种方式的演变。”^①当然,班杰明对这种演变,即由消遣性接受方式取代凝神专注性接受方式,持赞赏态度。这也是与他对机械复制艺术取代“有光晕艺术”、展览价值取代崇拜价值的态度相吻合的。

(四) 走向“后审美艺术”

班杰明在对机械复制艺术的考察中,除了用“有光晕的艺术”和机械复制艺术、艺术的崇拜价值和展览价值、艺术的凝神专注性接受方式与消遣性接受方式的转化来说明现代艺术的演变外,还从审美的角度对此进行了描述。

他提出,与上述所有这些转化相一致的,还有美的艺术(Asthetische Kunst)向后审美的艺术(nach-Asthetische Kunst)的转化。

所谓美的艺术,在班杰明看来,主要指本身具有审美属性与价值(功能)的艺术,它具有自主性的外观;而所谓后审美的艺术,在班杰明那里,则本身不具有这种直接的审美属性,它的审美属性是间接而来的,亦即后人加上去的。它当然不具独立自主性的外观。他认为,建筑艺术就是后审美艺术的典范,这是因为:“建筑物以双重方式被接受:通过使用和对它的感知。”建筑物本身最初并不是为了审美而被创造出来的,它的审美属性是后来由人加上去的。

班杰明进一步提出,人类艺术中从“有光晕艺术”向机械复制艺术的转变,也就是从美的艺术向后审美艺术的转变。他认为,在前机械复制时代,人类的所有艺术活动都是一种美的艺术。随着信息社会的出现,机械复制时代的到来,美的艺术就走到了尽头。摄影艺术的出现,给人们带来了受人欢迎的可复制的画像,而正是在这些可复制的画像中,形成了一种后审美艺术。当然,电影同样是一种后审美艺术。这后审美艺术“由于失去了崇拜的基础,因而,它的自主性外观也就消失了”。这就是说,它的存在不再是自主的,而是依附在其他价值上。机械复制的艺术品其存在就依附在展览价值上。

在这里,班杰明实际上已用美的艺术向后审美的艺术的转变,概括了当代艺术发展的总趋势。这一转变可以把上述三个方面的转变(即“有光晕艺术”向机械复制艺术、崇拜价值向展览价值、凝神专注性接受方式向消遣性接受方

^① 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第245页。

式的转变)都包容于其中。

(五) 把艺术政治化

班杰明指出,以电影艺术为代表的机械复制艺术是一种艺术革命的力量。它粉碎了凝结在“光晕”之中的商品物教的异化意识,也打破了剥削阶级垄断艺术的一统天下。电影等新艺术对“光晕”的扫荡,也就是艺术的解放。他说:“艺术作品的可复制性在世界历史上第一次把艺术品从它对礼仪的寄生中解放了出来。”^①

由于对艺术品的可复制方法的多样化,艺术就有更多的接受者,这就使艺术改变了其崇拜价值,而突出了展览价值。他说:“当人像在照相摄影中消失之时,展览价值就首次超过了崇拜价值。阿特盖(Atget)的独特意义就在于展现了这个过程,……照相摄制从阿特盖开始成为历史进程中的一些见证,这样就使摄影有了潜在的政治意义。”^②

班杰明认为,随着时代的发展,“光晕”在艺术中的消失是无可奈何的。他是这样来描述“光晕”消失后的人的感受:“在一个夏日的午后,一边休憩着一边凝视地平线上的一座连绵不断的山脉或一根在休憩者身上投下绿荫的树枝,那就是这座山脉或这根树枝的‘光晕’在散发,借助这种描述就能使人容易理解‘光晕’在当代衰竭的社会条件。‘光晕’的衰竭来自于两种情形,它们都与当代生活中大众意义的增大有关,即现代大众具有要使物在空间上和人性上更易‘接近’的强烈愿望,就像他们具有接受每件实物的复制品以克服其独一无二性的强烈倾向一样。”^③

那么,“光晕”消失了给人们带来了什么呢?班杰明说,这个时代是一个大规模工业化的不适于人居住的令人眼花缭乱的时期。喧哗的城市,轰鸣的机器,拥挤的人群,五光十色的橱窗,使人的理性和感觉不能协调一致,代替“光晕”的就是“震惊”。在大工业的机器面前,人类面临着选择,或者是小心翼翼地听从于机械的摆布,顺从资本主义的秩序,或者是无能为力、毫无防范地陷人“震惊”(Schocker fahrung)。

那又如何摆脱这种“震惊”呢?班杰明强调,只有运用现代机械复制的技术的艺术,才能有效地克服“震惊”。摄影机以其对世界的精确展示,具有科学

① 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第224页。

② 同上书,第226页。

③ 同上书,第222—223页。

价值,它把以往感知外物过程中未被察觉而潜伏着的东西剥离了出来,电影运用摄影机在视觉世界里深化了统觉,它所展示的世界具有更大的可分析性,因而人们能够通过电影对“震惊”的心理感受进行分析和剥离,使之扬弃和消解。

正因为机械复制艺术在他看来具有这样的功能,所以他进一步提出:现代艺术应当利用机械复制艺术,来把握和消解这种以知觉分散、凌乱、矛盾、冲突为特征的“震惊”心理。把整体分解为碎片,然后再从碎片看到当代社会的整体本质,这就是班杰明所揭示的机械复制时代的艺术生产的原则。

班杰明的艺术政治学,也希望和要求用艺术去作革命的政治宣传,但它的主要价值和意义并不在此。班杰明始终认为,社会生产力的发展揭示了资本主义必然覆灭的命运,那么艺术生产力,即艺术技巧的进步也必然有利于革命艺术的发展。他热切地呼唤艺术家用新的艺术手段去进行艺术创新,推动艺术生产力的发展。

班杰明写作《机械复制时代的艺术品》之时,也正是法西斯主义发出战争叫嚣,威胁世界和平和人类幸福的时候。法西斯分子马里内蒂(Marinetti)在埃塞俄比亚殖民战争宣言中公然提出“战争是美的”、“崇尚艺术—摧毁世界”一类的战争美学原则。班杰明指出,这是“把自我否定作为第一流的审美享受去体验”。他要求“用艺术的政治化对法西斯主义的做法作出反应”^①。班杰明在《机械复制时代的艺术品》的一开头,就开宗明义指出,他的机械复制艺术理论与法西斯主义相对立,而对革命要求有用。他说道:“它们(指机械复制艺术理论——引者注)在艺术理论中是根本不能为法西斯主义服务的,相反,它们对于表达艺术政策中的革命要求却是有用的。”^②

机械复制艺术理论在班杰明的思想体系中占有核心的地位,正是这一理论奠定了班杰明在西方思想文化界的显赫地位。班杰明的这一理论的基本思想是正确的。社会生产的发展,必然让充满“光晕”的传统艺术让位于可复制的艺术,这是艺术必然走向人民的历史趋势。传统艺术的“光晕”在现代散发出陈旧的气息,它已经不能适应群众的审美需要。社会生产力所带动的艺术生产力,开拓了机械复制时代的艺术。班杰明在论述有“光晕”的艺术和机械复制艺术的过程中,是怀着赞赏的态度去谈论后者取代前者的,因为在他心目中,机械复制艺术更符合现代人的要求。他从技术进步(机械复制)的角度,充

^① 班杰明:《机械复制时代的艺术品》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第242页。

^② 同上书,第218页。

分肯定了现代摄影电影等新兴艺术的成就与价值,在思想上贯彻了唯物主义原则。他率先思考了电影等大众艺术与文化的特征与功能,力图打破“沙龙”艺术的象牙塔和小圈子,使大众进入艺术欣赏的领地,这正是他极力推崇电影革命的意义之初衷。他没有停留在对电影艺术的特点和意义的揭示,而且还从对电影这门新崛起的艺术样式的考察出发,探讨了一些艺术理论问题,从而在一般艺术理论上有所建树。他对有“光晕”的艺术即传统艺术与机械复制艺术即现代艺术的对比,在不少地方是揭示了二者的特点并符合艺术实践的。例如,他对艺术的崇拜价值和展览价值的论述,进一步触及了艺术内部矛盾运动的两极,在艺术理论上富有启发意义,而且用艺术崇拜价值被展览价值所抑制,确实能说明人类艺术史上的大转变;他对专注凝神的接受方式和消遣性接受方式的论述,揭示了人们对艺术品接受方式的演化,可以说,他是历史上最早对消遣性这种接受方式进行描述的,这对于现代艺术理论建设来说,具有不可估量的意义;他对审美艺术和后审美艺术的论述,虽然未能超越康德关于审美非功利性的观点,但他对后审美艺术即机械复制艺术的肯定性的价值判断,则大大突破了唯美主义的视野,并有鲜明的政治功利主义倾向。另外,作为他的艺术生产理论和机械复制艺术理论的自然延伸和深化的艺术政治学,呼唤艺术家用新的艺术手段去进行艺术创新,实现艺术的革命潜能,突破了只是从意识形态领域内来讨论艺术与政治的关系,为人们探讨艺术与政治相互关系的探讨打开了一条新的思路。班杰明的机械复制艺术理论的负面与其正面一样显而易见。他仅从技术发展角度看待电影等新兴艺术,忽视了艺术作为精神生产的社会性、思想性、复杂性。他片面肯定现代艺术的可机械复制性,而贬低了艺术家的独创性和作品的独一无二的审美价值。他把有“光晕”艺术视为传统艺术,把机械复制艺术视为现代艺术,认为两者水火不相容,互不共存,这是有悖于现代艺术实践的。他对有“光晕”艺术全盘否定,而对机械复制艺术全盘肯定,实际上,机械复制艺术固然像他所说的那样,从总体上优于有“光晕”艺术,但后者同样也有胜过前者之处,他抓住问题的一面,然后片面地褒此抑彼,显然是不科学的。他把文化工业和艺术混淆了起来,从而看不到艺术与现实的间距,即看不到艺术对现实非照相式反映的本质。他对电影等所谓“政治”功能和“革命”作用的理解,由于完全抹杀从艺术作品思想政治内容来看问题,只是把电影当作某种先锋派的工具,从而也是表面的、形式的。

四、《巴黎，十九世纪的都会》(1939)^①

班杰明在晚年写下了他的不朽名著《巴黎，十九世纪的都会》，这部著作虽然未竟，但影响极其深远。后来，人们把此部著作与差不多同时写成的两篇研究波德莱尔的文章：《波德莱尔笔下的第二帝国的巴黎》和《论波德莱尔的几个主题》合在一起加以出版，定名为《波德莱尔：发达资本主义时代的抒情诗人》。这部结集的主题就是通过研究波德莱尔，展开对现代商业文化的批判，以及提出其美学新见解。

(一) 何谓“反讥的方式”

班杰明在这里把巴黎的奢侈品贸易中心称为“拱廊”，认为这些“拱廊”成了现代人崇尚的对象，而那里的艺术则是用来服务于商业的。班杰明把巴黎看作是现代都市的范本，意欲通过对它的描述来展示现代城市文化的总体形象。

班杰明在一定程度上论及了商品拜物教以及商品拜物教下的城市文化、商业文化。班杰明认为，应当超越“进步”与“衰弱”的概念的分异，二者只是同一事物的两个方面。他说：“既爱又恨就是辩证法的图像”。在“辩证意象”的历史静止点上，这个意象便显示为作为偶像的纯粹商品，显示为“拱廊”，显示为集销售者和商品为一身的娼妓。同样，商品化的艺术也拜伏于交换关系之下，被娱乐的“光晕”所笼罩，而娱乐工业又促使人们进入商品世界。商品拜物教体现为一种无生命物的性感，而这种资本主义文化的幻景在 1867 年的世界博览会得到了最辉煌的展示。巴黎就是奢侈品和时尚的城市。但就像奥芬巴赫(Offenbach)的讽刺喜歌剧《愉快的巴黎人》中表现的，巴黎人生活在商品资本的持续统治下成为“反讥的乌托邦”(ironic utopia)。班杰明这样说道：“资本主义文化的梦幻在 1876 年的世界博览会上显示了其最灿烂的光彩。法兰西第二帝国正处于权利的鼎盛时期。巴黎被举世公认为最豪华最时髦的大都市。奥芬巴赫在露天浴池确定了法国巴黎的生活节奏。小歌剧是资本持续统

^① 本节的一些观点和材料主要来自于：张旭东《班杰明的意义》，《发达资本主义时代的抒情诗人》，三联书店 1989 年版，《中译文序》，第 5—22 页；朱立元主编《法兰克福学派美学思想论稿》，复旦大学出版社 1997 年版，第 115—120 页、149—154 页；冯宪光著《“西方马克思主义”美学研究》，重庆出版社 1997 年版，第 297—298 页。

治的反讽的乌托邦。”^①

班杰明认为，“波德莱尔也在巴黎的心脏察觉到了脆弱性，在巴黎人身上察觉到了这种脆弱性对他们的影响”。和巴罗克悲哀戏剧相比，波德莱尔展示的是现代城市的“光谱”，是充满城市“地狱的元素”的“死亡牧歌”。波德莱尔撕破了幻美的理想纱幕，在一种“灵魂的圣洁卖淫”中放弃了诗人自己，而通过他的诗面具化地出现，成为拾荒者、游荡者、流氓或花花公子。这是商品社会中个性的丧失，波德莱尔的诗正是这样体现了资本主义社会里的文化命运，但也正是这样的文化现实成为将一切死亡的要素聚集起来转化为解放力量的拯救的契机。

班杰明在波德莱尔那里看到了“反讽的乌托邦”。他强调，波德莱尔的诗就是以呈示震惊效果的手法来与现代人的震惊体验相抗衡。波德莱尔以反讽的方式体现了发达资本主义社会里的文化命运。

“反讽式的批评”也就是“寓言式的批评”。我们在上面已作过介绍，他在《德国悲剧的起源》中开创了“寓言式批评”理论。而他后期的《论波德莱尔的几个主题》等著作，通过对波德莱尔为代表的现代抒情诗的评论，更进一步发展了这种批评。他说：“寓言是波德莱尔的天才，忧郁是他天才的营养源泉。在波德莱尔那里，巴黎第一次成为抒情诗的题材。他的诗不是地方民谣；这位寓言诗人以异化了的人的目光凝视着巴黎城。他的生活方式依然给大城市人们与日俱增的贫穷洒上一抹抚慰的光彩。游手好闲者依然站在大城市的边缘，犹如站在资产阶级队伍的边缘一样。但是两者中间都不感到自在。他在人群中寻找自己有避难所。”^②

如果说班杰明在《德国悲剧的起源》中，还只是从艺术审美内涵结构的自律发展的角度，思辨地理解象征和寓言风格与一定社会时代的兴衰的联系，那么在20世纪30年代，班杰明从资本主义生产方式使社会陷入衰颓的高度来说明现代主义艺术采用寓言的方式、荒诞的风格的必然性，则是他用马克思主义观点分析现实和美学问题的结果。

当然，他是从自己对马克思主义的理解，来运用这一理论武器的。他把作为诗人的波德莱尔与现代资本主义社会的大众联系起来，分析波德莱尔以及现代主义艺术的寓言表达方式的大众基础。他说：“年轻的马克思选择苏(E. Sue)的《巴黎的秘密》作为攻击的对象不是偶然的。他很早就认识到，锻造那

① 班杰明：《巴黎，十九世纪的都会》，载班杰明《反思》，纽约1978年版，第153页。

② 同上书，第156页。

种不成形的大众是他的任务,那种大众后来为美学社会主义所追求,变成对无产阶级的嘲弄。恩格斯的早期著作,无论他怎样谦虚,应看作是马克思的一个序曲。”^①

紧接着,他转引了恩格斯在《英国工人阶级的状况》一书中对伦敦大众的描述:“像伦敦这样的城市,就是逛上几个钟头也看不到它的尽头,而且也遇不到表明接近开阔的田野的些许征象——这样的城市是一个非常特别的东西。这种大规模的集中,二百五十万人口这样聚集在一个地方,使这二百五十万人的力量增加了一百倍……但是,为这一切付出了多大的代价,这只有在以后才看得清楚。只有在大街上逛上几天,费力地穿过人群,穿过没有尽头的络绎不绝的车辆,只有到过这个世界城市的贫民窟,才会开始觉察到,伦敦人为了创造充满他们城市的一切文明奇迹,不得不牺牲他们的人类本性的优良的特点……这种街头的拥挤中已经包含着某种丑恶的违反人性的东西。难道这些群集在街头的代表着各阶级和各个等级的成千上万的人,不都具有同样的特质和能力,同样是渴求幸福的人吗?……可是他们彼此从身旁匆匆走过,好像他们之间没有任何共同的地方;好像他们彼此毫不相干,只有在一点上建立了默契,就是行人在人行道必须是靠右边走,以免阻碍迎面走来的人,谁对谁连看一眼也没想到。所有这些人愈是聚集在一个小小的空间里,每一个人在追逐私人利益时的这种可怕的冷漠,这种不近人情的孤独就愈使人难堪,愈是可怕。”^②

班杰明认为,恩格斯在这里的描述,与那些第二流的法国大师诸如戈朗(Gozlan)、德尔伏(Delvau)、吕兰(Lurine)明显不同。它没有那种游手好闲之徒借以在人群中活动和新闻记者渴望从那里学得的技巧和轻松。恩格斯被大众弄得灰心丧气,他以一种道德反应和一种美学反应来作答复,人们彼此匆匆而过的速度扰乱着他。他的描述的魅力在于使一种过时的观点同不可动摇的批判的正直性结合了起来。恩格斯来自于当时仍处于分裂状态的德国,他大概从没有面对那种在人流里失落自己的诱惑。班杰明强调,马克思和恩格斯看到了大众的重要性,同时也看到了大众与无产阶级的区别,他们始终都在寻求研究大城市的大众的途径。而波德莱尔的特殊意义,就在于他始终与大众在一起,时刻不忘大众。他的创作,为研究大众的社会特性和文化意义,提供了重要依据。

^① 班杰明:《论波德莱尔的几个主题》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第166页。

^② 同上书,第166—167页。

(二) 隐喻形象之一：“拾垃圾者”

班杰明认为,资本主义的生产方式使大批劳动人民流离失所,成为街头流浪者。这些人的生存处境就是这个社会人们的基本生活状况。波德莱尔的可贵之处,就在于他没有同压榨人们的权贵同流合污,而从街头的流浪者身上,写出当代社会的寓言。

波德莱尔在诗歌和散文中,首先推出了“拾垃圾者”的形象。而班杰明也着重通过对波德莱尔的这一隐喻形象的剖析,展开对现代人生存处境的揭露。

班杰明强调,在波德莱尔的笔下,上述“拾垃圾者”的形象就是现代人的隐喻,是人在现代社会中生存困境的寓言。波德莱尔的诗歌不去抒写白云和清风,而是表现街头流浪汉的闻见和感受,用污浊和丑陋去装点诗神的花环,为人们捧出一束恶之花。在资本主义时代,诗人和流浪汉没有什么多大的区别。在波德莱尔脑子里,这幅图景是诗人活动程序的夸张的隐喻。拾垃圾者和诗人都与垃圾有关联:两者都是在城市居民酣沉睡乡的时候孤寂地操着自己的行当,甚至两者的姿势都是一样的。纳达尔曾提到波德莱尔的僵直的步伐,这也必然是拾垃圾者在他的小路上不时停下、捡起碰到的破烂的步伐。

班杰明具体地分析了波德莱尔的两篇作品,以便让人们进一步看清“拾垃圾者”这一隐喻形象。

他分析的第一部作品是波德莱尔的著名诗《拾垃圾者的酒》。他特别要人们注意在该首诗中的如下诗句:

常看到一个拾垃圾者,摇晃着脑袋,
碰撞着墙壁,像诗人似的踉跄走来,
他对于暗探们及其爪牙毫不在意,
把他心中的宏伟意图吐露无遗。

他发出一些誓言,宣读崇高的法律,要把坏人们打倒,要把受害者救出,在那像华盖一样高悬的苍穹之下,他陶醉于自己美德的辉煌伟大。

班杰明认为,从波德莱尔的这些诗句中可以看出,当新的工业进程拒绝了某种既定的价值,拾垃圾者便在城市里大量出现。他们为中产阶级服务并在街头构成了一种家庭手工业。拾垃圾者对自己的时代十分着迷。对穷人的最早的关注便落在了他们身上,随后的问题便是:人的苦海何处是岸。

班杰明分析的第二部作品是波德莱尔的组诗《反抗者》。他指出,这些诗一方面“带着一种亵渎神明的调子”,“它表明波德莱尔在任何时候都能保持一

种忤逆不恭不敬的态度”；另一方面却包含着“神学的内容”。他认为，这些诗表明“波德莱尔把自己对当权者的激烈反抗置入一种激烈的神学形式中”。

那为什么波德莱尔把对当权者的激烈反抗置入一种激烈的神学形式之中呢？对此，班杰明作了分析。

他指出，当无产阶级在六月革命中遭受失败后，对资产阶级秩序和尊严观念的抗议得到了统治阶级而非被压迫阶级的更好保护。信奉自由和正义的人们在拿破仑三世那里看到的不是一个战士的国王——尽管他本人想继承他叔父之后成为那样的人——而是一个为时运所宠的十足自信的人。与此相对应，波德莱尔由于对形势的深切感受和对魔鬼撒旦的两重性（“万恶之源”与“伟大的压迫者”）的“了如指掌”（“在他看来，撒旦不仅是为上层同时也为下层说话”），因而他的诗中也体现了这种“富于生命力的深刻的两重性”，“撒旦是他真正的精神支柱”；“它倾听着革命的颂歌，也倾听着执行死刑的鼓声传出‘更多的声音’”，“‘神权政治与共产主义’对于他不是罪恶，相反却争相吸引着他的注意力”。

（三）隐喻形象之二：“游手好闲者”

“游手好闲者”是班杰明致力于论述的波德莱尔的另一个隐喻形象。班杰明认为，大众，特别是其中的“游手好闲者”的出现，是资本主义生产方式的产物，同时又是对现代社会把人束缚在严格的社会分工之中，把人当作单纯的劳动工具的抗议。商品如潮水般涌进城市，人群的集中形成市场，市场又使具体的商品变成一般的商品。在五花八门的商品面前，贫穷的大众无法享用。班杰明引述恩格斯的话对此作描述：这种街道的拥挤已经包含着某种丑恶的、违反人性的东西。现代社会丰富的商品，对于大众是异己的存在。人际关系渗透着商品关系，大众在这个社会中，备感孤独。

班杰明认为，大众与现代社会的对立，他们对这个社会的陌生感、孤独感，都被波德莱尔捕捉住而形成现代主义诗歌的寓言。以波德莱尔为代表的现代主义诗歌，是以小资产阶级为主体的城市居民以及城市无业者在现代社会的体验的表达。这种体验充满着幸福丧失后的悲凉和愤激，又是一种无可奈何的失望和伤感。现代主义的寓言是时代的产物，也是小资产阶级心声的表露。以小资产阶级为代表的城市居民，在日益异化的社会中，深切地感受到世界的分裂，他们的心绪在现实中找不到确切的表达，造成能指与所指的分立。

班杰明有时又把在波德莱尔的诗歌中所揭示的这种“分立”称为“机器化”和“非人化”。他在引证瓦莱里（Valery）关于现代大城市中人际相互依赖感“被

社会机械主义磨平了”一段话后指出：“这种机械主义的每一点进展都排除掉某种行为和‘情感的方式’。安逸把人们隔离开来，而在另一方面，这又使醉心于这种安逸的人们进一步机器化。……波德莱尔说一个人扎进大众中就像扎进蓄电池中。他给这种人下定义，称他为‘一个装备着意识的万花筒(Kaleidoscope)。……技术使人的感觉中枢屈从于一种复杂的训练。”^①

班杰明叙述了现代工业的机械化的飞速发展，并引用马克思《资本论》中的观点作了阐述：“马克思很有理由强调体力劳动各部分之间联系的巨大的流动性。这种联系以一种独立的、具体化了的形式在流水线上向工厂工人显现出来。要被加工的物体专横地进入又跑出工人的工作区域，完全独立于他的意志。马克思写道：‘任何一种资本主义生产……在这一点上是共同的，那就是不是工人使用劳动工具，而是劳动工具使用工人。但是只有在工厂系统内这个转变才第一次获得了技术和可感知的现实性。’在用机器工作的时候，工人们学会了调整他们自己的‘运动以便同一种自动化的统一性和不停歇的运动保持一致。’”^②

现在让我们再回到班杰明对游手好闲者的论述上来。他把游手好闲者分为两类：一是无产阶级，二是小资产阶级。在他看来，前者已完全“机器化”和“非人化”，而后者尚未完全到这一程度。他说，波德莱尔所属的小资产阶级，只是刚开始走下坡路。他们中的许多人有朝一日不可避免地要意识到他们劳动的商品性质，但这一天还没有到；可以这么说，只有到了那一天他们才真正算经历了他们的时代。他们分沾的顶多是享乐，永远也不会是权力，这一事实使历史赋予他们的这个时期只是一段过场。任何出去消磨时光的人都寻求快乐。然而事实却证明了，这个阶级在这个社会里对享乐的要求越高，这种享乐就越有限。如果这个阶级觉得这个社会里的享乐是可能的，那么，他们的享乐就不会那样受到局限。如果它想获得这种享乐的高超技艺，它就不能促进同商品的移情。它必须消受这种被认可的一切快乐和别扭，它源自作为一个阶级的它对自己命运的预感。最后，它还要以即便是在破损和腐烂的物质中也能感到魅力的敏感进入这个命运。

班杰明认为，巴黎社会 19 世纪中期的“拱门街”像一个“小型城市”，为各行各业的小人物、游手好闲者提供了发泄气愤的场所；虽然波德莱尔“对这种浪荡儿几乎没有什么敬意”，但在其作品中还是给予了相当的表现。

^① 班杰明：《论波德莱尔的几个主题》，载班杰明《启迪》，纽约 1968 年版，第 174—175 页。

^② 同上书，第 175—176 页。

班杰明把波德莱尔的作品中的游手好闲者与爱伦·坡的侦探小说中的游手好闲者作了比较。他指出,坡在小说中表明,游手好闲者独自一个人时就感到孤独,不自在,所以他要隐藏到人群中去,而波德莱尔则“喜欢孤独,但他喜欢的是稠人广座中的孤独”。对于在拱门街这一古典形式与市场的现代形式中漫游的游手好闲者,坡虽有精彩的描写,但波德莱尔通过人群的描写对游手好闲者有更深刻的揭示,他们是“一些被波德莱尔遗弃在人群里的人”,“人群是那些被遗弃者的最新的麻醉药”,他们“所屈就的这种陶醉,如顾客潮水般涌向商品的陶醉”。在班杰明看来,在波德莱尔的游手好闲者的形象背后,可以看到商品拜物教的本质。

班杰明还把波德莱尔作品中的游手好闲者与雨果的小说中的游手好闲者作比较。他指出,人群是抒情诗的一个新主题,雨果首先为诗开辟了这个主题,但在可能表现这一主题上,雨果与波德莱尔并不一致。在雨果那里,人群是作为沉思的对象进入文学的,汹涌的大海是人群的模式。沉思于这种永恒的景象的思想家是人群的真正探索者。他像坠入大海的怒涛中一样失落在人群中。而波德莱尔的《巴黎风光》却以“呼唤拥挤的城市为开篇”,他对“人群”的体验是“行路人在大城市拥挤和喧嚣中所经受的,这也使他的自我意识更加警觉”。据此,班杰明得出结论,波德莱尔的思想更有代表性,其对现代城市涌动的人群的商品化倾向比雨果更为敏感和警惕。

(四) 建立在震惊根基上的现代抒情诗

班杰明不但论述了波德莱尔抒情诗中的隐喻形象,而且对波德莱尔的抒情诗本身也作了美学的探讨,从中提出了自己的一系列新的美学见解。

班杰明通过对波德莱尔的抒情诗的研究得出结论,波德莱尔的抒情诗是建立在震惊的基础上的。

班杰明区分了“经验”(Erfahrung)和“经历”(Erlebnis)两种社会存在方式,并提出了现在不是被经验,而只是被经历的著名论断。他认为,经验“是记忆中积累的经常是潜意识的材料的汇集”,它对过去和现在采取整合的观点。经验是前工业社会的特征。在前工业社会中,现在的活动是按照从过去承传下来的传统知识和技艺来进行的。经历意味着经验的丧失,它是现代工业社会的特征。在现代资本主义工业生产中,不是工人使用劳动工具,而是劳动工具使用人。他们的工作被经验拒之门外,不能利用过去的活动所积累的知识和技艺。经验的丧失意味着现代人意识中传统的断裂,意味着个体在面对与他异己的社会现象时产生的困惑意识。这实际上也就是现代资本主义社会中人

在可感经验方面的异化。经验为经历所替代,对艺术家产生了极大的影响。它是现代艺术嬗变的心理基础。

那么,震惊(Schocker)又是怎么回事呢?班杰明认为,震惊是与经历联系在一起。

班杰明引用弗洛伊德的精神分析学分析了震惊这一范畴的心理学内涵。他指出,按照弗洛伊德的精神分析学,一方面,精神病人在面临着突发的“外部世界过度的能量的影响”时,“这种能量对人的威胁也是一种震惊”;另一方面,意识的“抑制兴奋”的机制又构成“保护层”,“抵制”这种震惊的威胁,“意识越快地将这种能量登记注册,它们造成的伤害的后果就越小”,这种意识防御理论“力图‘在它们突破刺激防护层的根子上’理解这些给人造成伤害的震惊的本质”。班杰明并将此理论发展成一般的震惊的心理经历论。他说道:“弗洛伊德的研究是由突发精神病患者的梦的特征引起的。这种病的特征是患者重演他本人卷人的灾祸。这类梦按弗洛伊德看来‘竭力通过发展焦虑而回溯性地把握刺激,而那种焦虑的漏洞正是创伤性的精神病的原因。’……对震惊的接受由于在妥善处理刺激、回忆、梦等方面的训练而变得容易了。因而弗洛伊德认为,不管怎样,作为一条规则,这种训练是在清醒的意识之上发展起来的,它位于皮层的某个部位,这个皮层‘如此经常地受到刺激的打击’,以致它提供了接受刺激的最好条件。从而震惊就是这样被意识缓冲了,回避了,这给事变带来了一种严格的意义上的经历特征。”^①

这里要注意,班杰明对“经验”与“经历”有时加以区分,在震惊问题上,他更多地把“非意愿记忆”形成的过去“经验”与意识对外在强大刺激的缓冲作用形成的“经历”区别开来。

根据班杰明的论述可以知道,他心目中的所谓“震惊”,在心理学意义上有两层含义:一是外部突发、强大能量对心灵的刺激,及意识保护层防御机制对此刺激的抑制、缓冲时获得的瞬间经历或者说瞬间体验;二是人们过去经验无法对外部世界巨量材料适应与同化,二者产生断裂时的心理经历或者说心理体验。

那么这种震惊体验与波德莱尔的抒情诗又是一种什么样的关系呢?

班杰明在美学的层次上对此作了分析。他认为,波德莱尔的抒情诗是出现在不利于诗、特别是抒情诗发展的时代。这主要是由于抒情诗是靠过去的经验滋养的,而现代大众的标准化经验则不利于这种滋养。但是,“这种事实

^① 班杰明:《论波德莱尔的几个主题》,载班杰明《启迪》,纽约1968年版,第161—162页。

上正在变得越来越不适于抒情诗生存的气候”，却并未能阻止波德莱尔的崛起。关键在于，波德莱尔把自己对震惊的体验引入了抒情诗，把他的抒情诗建立在震惊的根基上，这一方面使他的抒情诗获得了现代性，另一方面又使抒情诗在现代获得了新的生机。班杰明指出，震惊是对波德莱尔的人格有决定意义的重要因素，波德莱尔“把震惊经验放在了他的艺术作品的中心”。一方面“既然是他自己面临震惊的，那么波德莱尔少不了引起震惊”，并且，“震惊属于那些被认为对波德莱尔的人格有决定意义的重要经验之列”；另一方面，“波德莱尔的精神自我和肉体自我力求回避震惊，不管它来自何方。震惊的防卫以一种搏斗的姿态被图示出来”。这就是说，波德莱尔以一种“搏斗”方式防卫震惊并将震惊在诗中表现出来。班杰明在《论波德莱尔的几个主题》的结尾处，就波德莱尔的诗作了这样的点评：“……在所有用以构成这种生活的经验之中，波德莱尔唯独挑出他被人群推搡作为决定性的、特殊的经验。那一片骚动的人群如一个独个的灵魂的光辉，那曾让游手好闲者们眼花缭乱的闪亮，对他显得昏暗了。他为了在自己身上打下人群鄙陋的记号而过着一种日子，但在那些日子里，甚至连被遗弃的女人和流浪汉都在鼓吹一种井井有条的生活，谴责自由派，并反对除金钱以外的任何东西。在被这些最后的同盟者出卖后，波德莱尔便向大众开火了——带着那种人同风雨搏斗时的徒然的狂怒。这便是经历(Erlebnis)的本质；为此，波德莱尔付出了他全部的经验(Erfahrung)。他标明了现时代感情的价格：气息的光晕在震惊经验中四散。他为赞叹它的消散而付出了高价——但这是他的诗的法则。他的诗在第二帝国的天空上闪耀，‘像一颗没有氛围的星星。’”^①

这段话有些晦涩，但只要仔细分析一下其意思还是十分清楚的：其一，班杰明认为震惊是波德莱尔的“诗的法则”；其二，班杰明把波德莱尔抒情诗的震惊作为其诗的最高审美效果；其三，班杰明把震惊与经历联系在一起，而把光晕归之于经验，认为波德莱尔用付出经验、获得经历的代价，创造了诗的独特震惊效果；其四，班杰明提出波德莱尔的抒情诗实现了从传统向现代的转换，即以经历的震惊粉碎了经验的光晕。

班杰明在后期对波德莱尔的研究中提出了他的“反讽的乌托邦”理论，这是他所有理论观点中最扑朔迷离的一部分，但影响深远。他的“反讽的乌托邦”理论在一定意义上是他的“寓言式批评”理论的延续和发展。他把对波德莱尔作品的分析与隐喻性寓言式评论极为巧妙地结合在一起。他通过论述波

^① 班杰明：《论波德莱尔的几个主题》，载班杰明《启迪》，纽约1968年版，第193—194页。

德莱尔对现代文化的“反讥式”的批评,展开了他对现代社会的“反讥式”的批评。他在一定程度上论及了商品拜物教以及商品拜物教下的城市文化、商业文化。他愤怒地抨击了现代社会不是工人使用劳动工具而是劳动工具使用工人的状况。把机器作为文明的象征不是班杰明的首创,但他对机器的描述无疑是一个首创。他借波德莱尔等人的作品向人们呈现出那种行为的打扮的一致性,那些“面带微笑的一类”下面的机械操纵,这种机械操纵最终使人只剩下反射行为。他详细地描绘了现代社会是如何商品如潮水般涌进城市,人群的集中形成市场。他关于街道的拥挤已经包含着某种丑恶的、违反人性的东西的断语,振聋发聩,但令世人深思。班杰明是法兰克福学派的非正式成员,他与法兰克福学派的一些成员过往甚密,显然,他基于人本主义对现代社会所作的这些批判是继承了法兰克福学派的“社会批判”理论。班杰明对现代社会的批判,是在其“反讥式的批评”、“寓言式的批评”的大框架、总思路下展开的。他以“波西米亚人”与“游手好闲者”两大隐喻为切入口,然而引出密谋家、流浪诗人、拾垃圾者、醉汉、妓女、人群、大众、拱门街、商品、百货商场等一系列更为具体的隐喻意象,通过对这些意象的描述直接深入到了波德莱尔其人及其作品的深处,使他想论述的主旨与观点在富有寓意的深广度上得到呈现。班杰明从波德莱尔不断地抒写“拾垃圾者”、“游手好闲者”的心态,经常把自己比喻为“拾垃圾者”、“游手好闲者”的情况出发,研究了发达资本主义社会的抒情诗人的处境,对于说明现代主义的艺术风格形成的因由,是深刻的。班杰明不但论述了波德莱尔抒情诗中的隐喻形象,而且对波德莱尔的抒情诗本身作了给人以诸多启示的美学的探讨。他所得出的“波德莱尔的抒情诗是建立在震惊的基础上的”结论,引起了人们的广泛注意。他独创了“震惊”等具有较深刻美学内涵的审美范畴,极大地丰富了现代文艺美学。他把这些由他独创的审美范畴应用于文艺批评,与文艺批评实践紧密结合,这在当代美学家中实属少见,难能可贵。但是只要深入考察一下班杰明对波德莱尔抒情诗的美学探讨以及他所提出的一系列审美范畴,也不难发现,他虽然基本上站在现代主义一边,可同样充满着并未与传统彻底决裂的犹豫、矛盾与痛苦。

哈贝马斯

哈贝马斯(Habermas, Jürgen 1929—)是法兰克福学派第二代的主要代表人物。

哈贝马斯于1929年4月18日生在德国杜塞多夫的一个中产阶级的家庭里。1949年,他进入哥廷根大学学习哲学、心理学、历史、德国文学和经济学。1953年,他转入波恩大学学习。在这里,他第一次读到了卢卡奇的《历史与阶级意识》。卢卡奇在书中所阐述的物化理论以及其他各种观点,都使他激动不已。1955年,他来到法兰克福,进入霍克海默尔和阿多诺领导的社会研究所,成为法兰克福学派的正式成员。他被破格任命协助阿多诺主持研究所工作。20世纪60年代中期,哈贝马斯在许多文章中所阐述的政治、哲学、伦理观点在青年学生中产生了巨大影响,加上他经常向学生作演讲,同他们一起讨论问题,因而深受学生们的爱戴。在学生造反运动掀起时,他坚决站在学生一边。但过后不久,他就同激进的学生运动发生了分歧。他批判学生们重视行动轻视理论,指责他们的过激,甚至公开谴责他们是“左派法西斯”,而学生领导人则宣称哈贝马斯是“文化革命的叛徒”。在这种情况下,哈贝马斯终于离开法兰克福,来到了慕尼黑市郊的斯达恩柏克,担任了马克斯—普朗克学会科学和技术世界生活条件研究所所长和这个学会的学部委员。

哈贝马斯虽然人离开了法兰克福,但思想影响依然存在。他实际上仍是法兰克福学派的精神领袖。由于他“超脱”了政治斗争的漩涡,有更多的时间从事理论研究,所以他的影响与日俱增。他不仅在哲学、社会学、政治学、语言哲学、解释学、历史科学、心理学等领域中有着深厚的造诣,而且还是这些学科中的一个学派的主要代表人物。1974年,他荣获联邦德国斯图加特市的黑格尔奖金。1976年,联邦德国语言和文学科学院授予他弗洛伊德科学散文奖。1980年,他荣获法兰克福市阿多诺奖金。哈贝马斯的思想不仅在联邦德国,而且在其他国家的哲学界和社会学界也产生了深刻影响,1980年,美国社会科学院授予他法学荣誉博士称号。1981年,匈牙利科学院授予他名誉院士称号。

正当哈贝马斯的影响日益扩大之际,他在科学和技术世界生活条件研究所中同其他人的矛盾也加剧了,1981年4月,他辞去该研究所所长职务。1983年,他重新回到了法兰克福大学,任哲学和社会学教授。目前,他正处于理论

创造的巅峰时期,以平均每年出版一部书的速度,跻身于当代西方最多产、最活跃、最有影响的理论家的行列。

作为法兰克福学派的第二代的主要代表人物,他并不是简单地复述前辈的“社会批判理论”,而是对之作重大修正和改造,特别是在他于20世纪60年代末同学生运动决裂之后。这些修正和改造主要表现在:

1. 用对科学技术的批判取代对资本主义社会的批判。他认为,法兰克福学派虽然强调理论的主要功能是批判,但并没有正确地确定批判的对象。在他看来,在现在的社会里,科学技术渗入社会生活的各个领域,如何正确看待“科学技术取得了合法的统治地位”,“成了理解一切问题的关键”。哈贝马斯并不像霍克海默尔等人那样,把科学技术同整个资本主义社会联系起来批判,而是把科学技术独立于资本主义社会,把它说成是现存社会一切罪恶和不幸的根源。

2. 把左倾激进主义引向资产阶级改良主义。他认为,“左倾激进主义”正是法兰克福学派的“社会批判理论”的致命弱点之一。他所提出的一系列改良主义措施,同马尔库塞等人的“绝对不相信德国社会民主党的内部改革”,而寄希望于“大拒绝”的激进主义形成了鲜明的对照。

3. 沟通“社会批判理论”与实证主义、科学主义之间的关系。“社会批判理论”原先具有鲜明的排斥科学实证性的特点。到了哈贝马斯那里,这种特点却不见了。他认为法兰克福学派老一代的理论家把实证主义完全拒之于门外,造成了“社会批判理论”缺乏客观性、精确性,为了弥补这一不足,必须在“社会批判理论”与实证主义、科学主义之间架桥。

4. 逐渐丢掉马克思主义的外衣。法兰克福学派老一代的理论家喜欢把“社会批判理论”标榜为马克思主义,而哈贝马斯逐渐丢掉了这一传统。他认为对马克思主义的“改造”有两种不同的含义:其一如马尔库塞等人所做的那样,竭力恢复马克思主义中被人忘却、被人误解的东西;其二指“改变这种理论,对它加以修正”,由于他对马克思主义的“改造”是属于第二种含义上的“改造”,因而用不到在“马克思主义者”的名义下进行。

哈贝马斯著作等身,其中主要的有:《公众社会的结构变化》、《理论与实践》、《分析的科学与辩证法》、《论社会科学的逻辑》、《认识 and 人的兴趣》、《作为意识形态的技术和科学》、《走向一个合理的社会》、《文化与批判》、《重建历史唯物主义》、《交往和社会进化》、《合法性危机》、《交往行动的理论》。

哈贝马斯的这些著作大致可以分为两大类:一类偏重于社会学,另一类偏重于哲学。偏重于社会学的一些著作也极其有名。例如,发表于1962年的

《公众社会的结构变化》，是他的成名作，到1980年为止，这本书已再版十一次，并成为德国标准的社会科学读物。《交往行动的理论》则是发表于1981年的他的论述社会学说基础的巨著，他在该书中提出的交往理论，轰动了整个社会学界。这里，主要介绍他的几部有影响的偏重于哲学的著作。

一、《理论与实践》(1963)

此书顾名思义，是论述理论与实践相互关系的。哈贝马斯在这里继承了法兰克福学派老一代理论家抬高理论批判的地位，反对实证主义的基本观点，但又有所发展。他说，本书的宗旨是通过探讨理论与实践的关系。提出“抱有实践目的的一种社会理论的观念”^①。他把这样一种理论称之为“历史唯物主义”。

(一) 论理论与实践关系的演变

哈贝马斯强调，本书对理论与实践的关系没有作正面阐述，而只是从历史的角度描述了理论与实践关系的演变。他主要描述了这样三种时期：

1. 以亚里士多德的理论为代表的古典时期

他认为，对亚里士多德来说，政治学是同伦理学、即论述善与正义生活的理论联系在一起的。这样，政治学所涉及的是人的行为，即实践的领域，政治学即是实践哲学。政治学的直接实践性也决定了其认识论上的特点：它不会成为一门精密的科学。

2. 以社会哲学为代表的近代时期

他认为，近代的社会哲学是在反对古典的自然规律理论的基础上形成的。它是作为一种科学理论产生出来的，但却失去了实践哲学所具有的那种与经验的密切联系。社会哲学不再与实践具有本质的联系，充其量只能通过技术的劝告对合同的行为作出指导。

3. 以实证主义为代表的现代时期

他认为，实证主义的产生使理性与行为，理论与实践的关系出现新的转折。在实证主义框架内，往往用预测的潜力和适合于经验科学的技艺之类术语来假设理论与实践的关系。他说：“正当我们的文明日益变得科学之时，促

^① 哈贝马斯：《理论与实践》，波士顿1974年英文版，第1页。

使理论直接指向实践的结构相应地形成了。……在这一过程中,理论与实践的关系如今仅仅成了一种有目的地、合理地使用由经验科学所提供的技术。”^①

(二) 论马克思主义理论与实践的关系

在他看来,上述三个时期都没有实现理论与实践的统一。历史上的哲学和科学,由于其各自的局限性,都是与实践相分离的。马克思主义作为一种批判的理论,它介于哲学和科学之间,它与实践的关系又是如何呢?这正是哈贝马斯所着重论述的。

他强调,要搞清楚马克思主义理论与实践的关系,就须认清它作为历史哲学的结构,而马克思主义作为历史哲学的结构,实际上是一种批判的结构,所以,认清马克思主义作为历史哲学的结构也就是认清其批判的结构。

他说:“如果人们把政治经济学的批判理解成这样一个过程的完成,这一过程始于人道主义者的语言学的批判,中经美文学的批判,最终在哲学家的理论的和实践的批判中把自己也当作是批判,那么,马克思就可以给自己的理论赋予批判这一不太引人注目的名字。那个时候,批判实际上变成了与理性、高超的审美、透彻的判断同义。就它符合与自然法则相一致的正义而言,它是维护权利的工具。这正如它是一种永无止息地推动论证,并且最后转而反对自身的力量一样。”^②

为了说明马克思主义理论的批判体现了理论与实践的统一,他还阐述了“批判”与“危机”的相互关系,强调“批判一开始就明确地与危机相联系”^③。他认为,在希腊语用法中,批判的判断涉及危机,“批判本身就是危机的客观语境的一个因素”。马克思主义理论的批判也同样与危机不可分。他说:“马克思根据社会劳动的辩证法,唯物主义地理解危机的复合体。社会劳动的范畴在他那个时代的政治经济学中得到了发展,但没有在其完整的历史性上被认识。所以,马克思对资本主义制度的研究采取了批判政治经济学的形式。‘批判’这一不引人注目的标题,一开始就意味着它的词意是考察现存的文献;但除此以外,它还具有理论与克服危机的实践目的相联系而发展的意义。因此,对政治经济学的批判是一种真正意义上的关于危机的理论。对异化劳动的具

① 哈贝马斯:《理论与实践》,波士顿1974年英文版,第254页。

② 同上书,第212—213页。

③ 同上书,第213页。

体分析具有作为唯物辩证法导言的基本特点,从而批判本身能以辩证法的观点为指导,它向创造了其历史,却又不懂得这一点的人表明,‘自然’的支配力量(偶然地或自发地产生的)实际上是他们自己活动的结果。”^①

他还提出,马克思主义理论所体现的理论与实践的统一,与这一理论致力于在唯物主义的基础上论证“主、客体的统一”是相一致的。他认为,在康德那里是主客体分离的,黑格尔把实体等同于主体,这样作为实体、主体的绝对精神就能通过自身的运动构成世界万物,并且最后“包摄”所有的实体从而复归到自身,实现了主体和客体的同一。黑格尔在唯心主义的基础上论述了“主客体的统一”,反对了康德的主客体分离的“二元论”。马克思则通过批判黑格尔的唯心主义,使“主客体的统一”建立在唯物主义基础上。他说:“马克思为二者之间的辩证关系消除了唯心主义基础。他把精神自我运动(主客体交织在这种精神自我运动之中)理解为人通过社会劳动进行自我创造。人并非一开始就达到‘主客体统一’的,不论是作为精神还是作为自然的存在。只有通过劳动,在与作为自我交互形成的自然过程的自然进行交换中,才能在实践上实现这种统一。”^②

(三) 论“斯大林所整理过的马克思主义”所无法克服的障碍

他认为,马克思主义作为一种批判理论,与实践密切不可分,但一旦马克思主义失去了批判理论的特征,就不再与实践结合在一起了。在他看来,由于当代马克思主义者把马克思主义作为一种纯理论、纯科学加以接受,所以马克思主义越来越成了不能说明实际问题的教义。他认为,对于仅被当作理论加以接受的马克思主义,对于作为一种世界观的马克思主义,特别是对于“斯大林所整理过的马克思主义(辩证唯物主义这一官方形式)”来说,下述四个事实是“无法克服的障碍”:

1. 作为自由资本主义阶段的标志的国家与社会的“分离”,在资本主义的有组织阶段,已经被这两者的相互结合所取代。资本主义社会一度根据自由市场的规律听凭个人的首创精神发挥作用,而现在,商品交换和社会劳动的领域需要如此集中的组织和管理,迫使资产阶级社会不得不对它的众多的商业部门诉诸政治干预。“然而,如果商品交换和社会劳动领域不再是自发建立起来的作为国家的前提和基础的领域,那么,国家和社会也就不再处于上层建筑

^① 哈贝马斯:《理论与实践》,波士顿1974年英文版,第214页。

^② 同上书,第209页。

和基础的传统关系之中了。”^①

2. 在先进的资本主义国家,无论如何,至少在广大人民阶层中,生活水平已经大大提高,以致社会解放的利益再也不能直接用经济的术语来表达。“异化”已经丧失了它的明显的经济上受苦的含义。“为了满足需要而受外力所迫产生的欲望和乏味的工作,再也不是‘某人自己的’,——这种受剥夺的极端形式已不再专属于某一阶级。虽然,‘剥夺’的危害还像以前一样,但它变得更隐蔽了。同样,作为异化的另一方面的统治,已经不再公开表现为一种体现在雇佣劳动合同中的权力关系。”^②

3. “在这种情况下,未来社会主义革命的固定执行人,即一无所有的无产阶级已经消失了”^③,被排斥在生产资料的管理之外,已经并不必然与收入、教育、安全等这些社会待遇的丧失联系在一起了。在今天的工人阶级的主要阶层中,并非一定会发现任何阶级意识,特别是那种革命的阶级意识。任何革命理论都失去了它的鼓动对象。即使还存在着批判的头脑,也没有它的心脏了。今天,即使是马克思也将不再指望理论一经掌握群众,就会变成物质力量。

4. 俄国革命和苏维埃制度的建立是历史的事实,正因为如此,马克思主义被最大限度地僵化了。由力量薄弱的无产阶级发动的、由小资产阶级和前资产阶级的农民群众支持的、在列宁主义训练的职业革命家的指导下进行的1917年10月的反封建革命,并没有直接的社会主义目标,但是建立了官僚和党的干部的统治。在此基础上,十年以后,斯大林依靠农业集体化,自上而下官僚主义地发动了社会主义革命。“既然如此,苏维埃的通向社会主义的道路就只能是一条缩短发展中国家后工业化进程的道路,这条道路远远没有实现真正的社会解放,而且实际上往往使在资本主义条件下已经取得的公民权利倒退到党的专政的合法恐怖中去。”^④

在哈贝马斯看来,马克思主义的现存的基本原理是无法说明上述这些事实的,作为一种世界观、纯理论的马克思主义确实已与实践脱节了。对马克思主义基本原理因脱离实际而“过时”的揭露和批判,贯穿于哈贝马斯的以后的所有著作中。问题在于被哈贝马斯视为“过时”的不是马克思主义的个别结论,而是业已被证明为真理的马克思主义科学体系中的基本原理。这样,从他的“过时论”出发,非但不可能发展马克思主义,而只会否定马克思主义。

① 哈贝马斯:《理论与实践》,波士顿1974年英文版,第195页。

② 同上书,第196页。

③ 同上。

④ 同上书,第197页。

二、《认识 and 人的兴趣》(1968)

这本书的系统观点,首先见诸于1965年6月他到法兰克福大学任职时的演讲;关于实证主义、实用主义和历史主义的章节,则是他于1963年和1964年在海德堡大学课堂上讲授的内容。哈贝马斯在这本书中系统地分析了认识和兴趣之间的联系。这是他专门论述认识论等问题的一部重要哲学著作。

哈贝马斯说,他之所以特别重视认识问题,是因为近代哲学争论所围绕的中心,说到底就是怎样才能有可靠的认识这么一个问题。那么他是怎样论述认识的呢?在本书的前言中他说道,他将用“历史叙述的方法”,来分析“认识论的解体过程”,着重对“被遗弃的那些反思阶段”进行研究。实际上,他主要论述了从康德到黑格尔以及从黑格尔到马克思这两个阶段。

(一) 对黑格尔批判康德的分析

在讲到康德时,他写道:“康德赋予哲学一种对科学的至上作用,正是由于他提出了先验的逻辑观点,认识论才首次意识到自身,从而进入了它的独特的领域。”^①但他又指出,由于康德的批判哲学把科学理解成一种可能认识的范畴,从而康德的先验哲学的前提和假设没有经得住黑格尔对它的批判。他分析了黑格尔对康德批判的得失。他表示同意黑格尔关于认识着的主体应该在自己的历史发展中加以理解的观点,认为黑格尔下述的论述是站得住脚的:先验的反思不是绝对的开始,而是依靠于某种先已存在的东西;认识着的主体不是独立的,处于历史活动之外,或者凌驾于历史活动之上的一个统一体;批判的意识既是类,也是个人所受到教育的结果。与此同时,他又表示反对黑格尔用以提出这种论断的方式,即绝对精神的哲学,认为这种哲学不是把认识论推向前进,而是取消了认识论。在他看来,黑格尔的同一性哲学没有把经验理解成为一个可能认识的范畴,而是把它变成一种绝对知识的科学,因此,黑格尔的这种哲学观无法抵御实证主义对科学所作的错误解释。

(二) 对马克思批判黑格尔的分析

在分析黑格尔对康德的批判的基础上,他详细分析了马克思对黑格尔的

^① 哈贝马斯:《认识 and 人的兴趣》,波士顿1971年英文版,第3页。

批判。

他肯定马克思对黑格尔的批判,赞赏马克思在批判中所提出的有关理论。他以马克思的《1844年经济学-哲学手稿》等著作为例说明,马克思批判黑格尔“所采取的方法是把现象的意识阐述从同一哲学的框框中解脱出来,以便阐明隐藏在同一哲学的、往往已经‘远远超过黑格尔观点’的批判要素”^①。他认为,马克思关于人是一种对象性存在物的说法没有人本学的意义,而具有认识论的意义:唯心主义从和唯物主义相反的方面去发挥的“能动的方面”应该唯物主义地去理解。“一方面马克思把对象性的活动理解为先验的成果;与这种成果相一致的是世界的重建,在这个世界中现实附属于经验的可能对象的客观条件;另一方面,马克思认为这种先验成果的基础是现实的劳动过程。构造世界的主体根本不是先验的意识,而是在自然条件下繁衍其生命的具体的人类。这种物质交换由于采取社会劳动过程的形式而依赖于这种自然存在物的体质装备和某些永恒的自然环境。”^②

他强调,马克思在认识论上的主要贡献正在于把社会劳动的再生产过程,作为联系人的主观自然界和人的周围环境的客观自然界的中介。在马克思那里,“因为力主周围环境的自然界只是在同人的主观自然界的交互作用中通过社会劳动过程被构造成为我们的客观自然界,所以劳动不仅是人类学的基本范畴,而且也是认识论的范畴。”^③他反复指出,在马克思的理论中,“劳动具有综合的意义”,但这是一种“不带有唯心主义含义的综合”,“社会劳动的综合”这个唯物主义概念“表明马克思的人类历史概念在从康德开始的思想运动中依次占有的地位”,通过这一概念,“马克思吸取了黑格尔反对康德认识批判的意图;同时,他也反对抽掉认识论本身基础的同时哲学”^④。他论述了马克思的唯物主义的综合与黑格尔等人的唯心主义的综合之间的具体区别。他把这些具体区别主要归纳为以下两点:

第一,马克思的综合不是从逻辑联系中产生的。综合不是先验意识的结果,不是绝对自我的设定,甚至也不是绝对精神的运动,而是历史地自我产生的类主体的经验的同时又是先验的成果。康德、费希特和黑格尔把综合设想为意识、自我或精神的活动。康德从形式逻辑出发,以便从判断表中获得悟性范畴;费希特和黑格尔从先验逻辑出发,或者是为了从纯粹理性中恢复绝对自

① 哈贝马斯:《认识 and 人的兴趣》,波士顿 1971 年英文版,第 25 页。

② 同上书,第 27 页。

③ 同上书,第 28 页。

④ 同上书,第 41—42 页。

我的能动活动,或者是为了从纯粹理性的二律背反和谬论中去恢复绝对概念的辩证运动。反之,如果综合不是以思想为中介,而是以劳动为中介实现的(像马克思假定的那样),那么,综合得以找到其沉淀物的基础就是社会劳动系统,而不是符号的联系。对综合的成果进行改造的出发点不是逻辑学,而是经济学。为了理解基本的综合成果,给反思提供材料的不是符号的正规结合,而是社会生活过程,即物质生产和产品的占有。综合不再是思维的活动,而变成物质的生产。……因此,在马克思那里,政治经济学的批判取代了唯心主义中的形式逻辑的批判^①。

第二,马克思的综合不是绝对的,不造成人与自然界的绝对统一。只有在同一哲学的前提下才能设想像绝对综合这样的东西。在黑格尔那里,使精神与自然界的同一性和精神与自然界的非同一性结合起来的東西,本身是按照自我的同一性得以实现的综合方式才能予以思考,综合是按照自我反思的模式被设想为绝对的。相反,马克思不是把自然界理解为另一个主体,而是反过来把主体理解为另一种自然界,因此,他不是把只能由主体产生的两者的统一理解为绝对的统一。因为主体最初是一种自然存在物,所以,只能由主体的活动而产生的统一,必定是由主体在一定程度上给自然界以深刻影响的统一。“在社会劳动体系中正常的生产过程是人与自然界的一种综合形式,它一方面把自然的客观性和主体的对象性活动联系起来,另一方面而又不取消自然界存在的独立性。”^②

(三) 对马克思的认识论的批评

哈贝马斯在肯定马克思对黑格尔的批评,特别是肯定马克思提出社会劳动的概念,把黑格尔的唯心主义的综合改造成唯物主义的综合的同时,也对马克思提出了批评。他认为,马克思的“通过社会劳动综合”的理论其哲学基础“仍然不足以建立彻底现象学的认识的反省,因而不足以防止认识论向实证主义退化”^③。

那么原因何在呢?他提出,“如果内在地考察的话,其原因就在于把人类自我产生活动归结为劳动。”^④ 马克思对辩证法的贡献是指出社会劳动这一概念,而马克思的失足也在于这一概念,即:仅仅停留在这一概念,用它包揽

① 哈贝马斯:《认识和人的兴趣》,波士顿1971年英文版,第31页。

② 同上书,第33页。

③ 同上书,第42页。

④ 同上。

一切。他说：“马克思在内容的分析中，把类的历史理解为物质活动和意识形态批判的扬弃的统一，工具的行动和变革的实践的统一，劳动和反思的统一；但是，马克思解释说，他所做的一切都包含在仅仅通过劳动实现类的自我构成这个更为有限的概念中。唯物主义的综合概念远不足以解释马克思针对彻底激进的认识批判意向所表述的思想。的确，这个概念妨碍马克思本人在这种观点下去理解他的处理方式。”^①

他指出，马克思所说的劳动实际上是一种工具行动，但人的行为除了工具行为之外，还有交往行动，即以符号、语言、意识和文化形式表现出来的人们之间的相互作用。马克思的错误在于“把交往行动归结为劳动、或者从交往行动中去推论劳动”，“按照生产的模式理解反思”，“把反思的过程降低到工具行动的水平”^②。他说，详尽地分析《德意志意识形态》第一卷，人们就会看出，马克思并没有真正地对相互作用和劳动之间的关系进行说明，而是把交往行动归结在工具行动上，生产活动（工具行为）成了一切范畴的生产的范式，一切都成了生产的自我运动。

把交往行动归结为劳动带来什么理论后果呢？在他看来，直接理论后果是把人的科学与自然科学混为一谈，对此，他深表惋惜。他写道：“假如马克思像他所设想的那样，对社会理论的方法论前提进行反思，并且没有以一种局限于生产范畴结构的哲学自我认识去掩盖这些前提，那么，严格的经验科学与批判之间的差别就不会被抹煞；假如马克思没有在社会实践的名义下把相互作用和劳动混淆起来，假如不把唯物主义的综合概念同工具行动的成果，交往行动关系扯在一起，那么，人的科学的观念就不会被与自然科学的同一性所模糊。”^③ 他的结论是：“马克思没有形成人的科学的观念。由于把批判与自然科学相提并论，马克思就把人的科学拒之于门外。唯物主义的科学主义（指马克思主义——引者注）只是重新完成了这一绝对唯心主义业已完成的任务：消灭认识论以支撑被解放了的普遍的‘科学知识’，但这次所支撑的‘科学知识’不是绝对知识而是科学的唯物主义。”^④

（四）论认识与兴趣之关系

哈贝马斯在历史地论述认识论的解体过程时，分析了认识 and 兴趣的关系。

① 哈贝马斯：《认识 and 人的兴趣》，波士顿 1971 年英文版，第 42 页。

② 同上书，第 44 页。

③ 同上书，第 62 页。

④ 同上书，第 63 页。

什么是兴趣？他说道：“一般说来，兴趣就是乐趣，我们把乐趣同某个对象或某一行为存在的观念联系在一起。兴趣的目的是存在，因为兴趣表现了兴趣的对象同我们需求的能力的关系。不是兴趣以需求为前提，就是兴趣产生需求。”^①那么，兴趣和认识是什么关系呢？他强调：“兴趣先于认识，这正好像兴趣只能通过认识得以实现一样。”^②兴趣是认识的基础，也是人类社会前进和发展的基础，如果没有人的兴趣，人类社会休想前进和发展。他把兴趣称之为人类生活的基本方向，认为这些基本方向同人类自身的形成和发展的基本条件是密切不可分的，这些基本方向的目标是远大的，它们不局限于眼前的需要。他说道：“认识的兴趣从而是一个特殊的范畴，它既不服从于经验规定和先验规定的区别，或者实际规定和符号规定的区别，也不服从于动机规定和认识规定的区别。因为认识既不仅仅是有机体适应某种瞬息万变的环境的工具，也不仅仅是改变计划中的生活内容的理性行为。”^③

哈贝马斯把“主体兴趣”视为认识的基础，把“主体兴趣”作为知识的构成要素，无非是要突出主体在认识过程中的作用。问题在于，他在这一问题上走得太远了，他所做的是用“主体性原则”覆盖和废弃“客观性原则”。

（五）论三种不同的科学理论

为了进一步阐述认识与兴趣的关系，哈贝马斯还对三种科学理论作了区别，认为认识就扎根于决定这三种理论的不同兴趣之中。这三种科学理论是：

1. 经验的和分析的科学理论

旨在取得探讨性知识的自然科学和社会科学，属于此类科学理论。这种科学理论的任务是为人们达到自己的目标选择最有效的手段或制定合理选择的策略而提供工艺技术规程。从事这种科学理论活动的特殊兴趣是“技术的兴趣”。所谓“技术的兴趣”就是人对自然界发生的事情的预测和控制的深厚的人本主义兴趣。

2. 历史的和解释学的科学理论

旨在对结构进行解释性理解的人文科学和历史社会科学，属于此类科学理论。它的目的是促进人与人之间的相互了解，通过各种象征手段解释人们相互交流的过程，解释人类活动的意义。从事这种科学理论活动的特殊兴趣

① 哈贝马斯：《认识和人的兴趣》，波士顿1971年英文版，第198页。

② 同上书，第210页。

③ 同上书，第147页。

是“实践的兴趣”，所谓“实践的兴趣”就是人对保障和发展，自身生活条件中的相互了解和自我了解的可能性的深厚的人本主义兴趣。

3. 具有批判倾向的科学理论

心理分析和意识形态批判以及反思的和批判意义上的哲学，属于此类科学理论。它旨在克服人们相互交往中因社会统治结构之故而造成的局限、混乱和歪曲。从事这种科学理论活动的特殊兴趣是“解放的兴趣”。所谓“解放的兴趣”就是人对摆脱束缚、获得解放的兴趣。

三、《作为“意识形态”的技术与科学》(1968)

此书是哈贝马斯为纪念 H·马尔库塞七十周年诞辰而写的长篇论文。其中的一些观点，在西方世界广泛流传。

(一) 论科学技术在现代生活中起消极作用的原因

哈贝马斯同意马尔库塞对科学技术在现代生活中作用的基本估计。他认为马尔库塞有关这一方面的观点主要体现在其对著名社会学家马克斯·韦伯的“合理化”这一概念的改造上。韦伯使用“合理化”这个概念来说明资本主义的经济活动形式。“合理化的含义首先是服从于合理的决断标准的那些社会领域的扩大，与此相对应的是人们使社会劳动工业化，其结果则是：工具活动的标准渗透到了其他生存领域（生活方式的城市化，交通和交往的技术化）。”^① 韦伯的意思是：随着科学技术的发展，人们可以组织一些手段，进行新的选择，达到有目的和合理的活动，这样，科学技术“渗入到社会组织中”从而改变了旧的社会制度，推动了社会的发展。哈贝马斯强调，马尔库塞只是赞赏韦伯对“合理化”现象的揭示，而并没有接受韦伯对“合理化”性质、作用的分析。“马尔库塞深信，贯彻在韦伯所说的‘合理化’中的东西不是‘合理性’本身，而是用合理性的名义来实现没有公开承认的政治统治的一种既定形式。”^② 马尔库塞对韦伯的批判得出的结论是：“技术理性的概念，也许本身就是意识形态。不仅技术理性的应用，而且技术本身就是（对自然和人的）统治，

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》波士顿 1971 年英文版，第 81 页。

② 同上书，第 82 页。

就是方法的、科学的、策划好了的和正在策划着的统治。统治的某些目的和利益,不是后面追加的和从技术之外强加上去的;它们早已渗透在技术设备的设计中。”^① 马尔库塞揭示了这样一个值得人们深思的新现象:生产力在其科技发展的水平上,在生产关系面前似乎有了一种新的状态和地位。这也就是说,生产力所发挥的作用从政治方面来说现在已经不再是对有效的合理性进行批判的基础,它本身就成为了合理性的基础。

那么,科学技术在现代生活中的这种消极作用是怎么造成的?是科学技术本身发展的“内在逻辑”造成的还是外在原因造成的?哈贝马斯认为,马尔库塞在这一问题上表现出了极大的摇摆性。他说,马尔库塞提出了一种新的科学观念,根据这种新的科学观念,假如消除了技术和统治、合理性和压迫的真正的融合,改变了科学发展的方向,那么,“科学的假想就可能在一个本质上是不同的经验联系中(即在一个令人满意的世界的联系中)得到发展”。“马尔库塞自始至终所注意的不仅是一种不同的理论的建立,而且是原则上不同的科学方法论。”^② 按照马尔库塞的观点,似乎只要采用了合理的科学方法,科学技术的那种消极作用就可避免。哈贝马斯认为,显然,马尔库塞这是在科学技术之外去寻找科学技术起消极作用的原因了。他激烈地批评了马尔库塞关于人们可以对科学技术加以选择的观点,认为科学技术本身的消极作用是由其本身的性质所决定的,因此,主观选择在这里不会产生多大的影响。由此,他提出了科学技术“在政治上的纯洁性”的问题,所谓“在政治上的纯洁性”就是不受政治所干扰。他说:“科学技术发展的结构是不变的,而发生变化的只是起指导作用的价值。新的价值似乎转化成了用技术手段可以解决的任务。这种新的价值似乎就是科学进步的方向。但是,合理性标准本身却没有变化。”^③

哈贝马斯强调,要真正揭示出科学技术在现代生活中起消极作用的原因,正确地分析“合理化”的过程,就须“用另一种规范系统来重新表述韦伯的合理化概念,从而在这个基础上来讨论马尔库塞对韦伯的批评和他的关于科技进步的双重功能(作为生产力和意识形态)的论点”^④。他说,他的“另一种规范系统”的出发点是“劳动和交往行动之间的根本差别”。“劳动”,“交往行动”是

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,载《走向一个合理的社会》波士顿 1971 年英文版,第 82 页。

② 同上书,第 86 页。

③ 同上书,第 88—89 页。

④ 同上书,第 90 页。

他所提出的“另一种规范系统”的两个基本概念。

他用“工具的行动”、“合理的选择”、“有目的合理行动”来解释“劳动”这一概念的含义。“工具的行动”“是按照技术规则进行的,而技术规则又是以经验知识为基础的,它在任何情况下都是同对于可以观察到的事件(无论是自然界的还是社会上的事件),有条件的预测联系在一起”;“合理的选择行动”“是按照行动方案进行的,而行动方案又是以分析知识为基础的,它包括优先选择的规则(价值系统)和一般准则的推论”;“有目的的合理的行动”“可以使明确的目标在既定的条件下得到实现”^①。从他对“劳动”概念的这些解释来看,他所说的“劳动”是工具性的、策略性的,是“目的——手段”性的,这一概念说的是人与自然的关系,强调的是人对自然的改造。

什么是交往行动,交往行动即“相互作用”。他说:“交往行动,按照我的解释,是由符号协调的相互作用。这种相互作用是按照必须遵守的规范进行的。这些规范决定双方的行动,而且至少被两个行动主体所理解、承认”,“当技术规则和行动方案的有效性依赖于经验上是真实的,或者分析上是正确的命题的有效性时,社会规范的有效性则可以从共同的主观性对于诸种愿望的理解中找到根据,而且这种有效性可以借助于公共规则被普遍承认而得到保障”,“有目的的合理的行动规则教会我们一种技能;而内在的规范教我们的却是性格结构。技能使我们能解决问题;性格结构却使我们能够运用规范的一致性。”^② 总之,在哈贝马斯看来,所谓“交往行动”是一种主体之间通过符号协调的相互作用,它以语言为媒介,通过对话,达到人与人之间的相互“理解”和“一致”。

在提出“劳动”、“交往行动”这两个概念的基础上,哈贝马斯以独特的方式论述了科学技术在现代生活中的消极作用。他认为,这种消极作用主要体现在以下两个方面:

1. “劳动”即“有目的的合理的行动”的“合理化”

在晚期资本主义社会,由于科学技术成了第一生产力,生产力得到高度发展;“劳动”的“合理化”已经得到实现。所谓“劳动”的“合理化”是指“劳动”越来越符合科学技术的要求。那么,这种“合理化”对人来说意味着什么呢?意味着使人成为物,使人成为工具,使人失去了本质的存在,加剧了人的异化。

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,载《走向一个合理的社会》波士顿 1971 年英文版,第 91—92 页。

② 同上书,第 92 页。

他说道：“人的自我物化，在有目的和合理的活动以及相应的行为范畴下，同样可以代替人用文化对社会生活领域所作的某些自我理解。”^①

2. “交往行动”即“相互作用”的“不合理化”

科学技术的发展带来了“劳动”的“合理化”，而“劳动”的“合理化”又造成了“交往行动”的“不合理化”。他说：“随着科学技术进步的制度化，生产力的潜在能力就具有一种能够使人的意识中的劳动和相互作用的二元论消失的形态。”^② 所谓“劳动和相互作用的二元论消失”是指前者把后者吞没了，使后者失去了存在的理由。他还说道：“当人们把社会制度的自我稳定作为本能的过程加以研究时，那就会出现这样一种独特的情景：两种行动类型的一种行动结构，即有目的和合理的行动的功能范围，不仅同机构的联系相比较具有一种优越性，而且还会逐渐地把交往行动本身吸收到自身的功能范围中来。”^③ “交往行动”的“合理化”意味着交往者生活在一个美好的、没有任何控制与压抑的生活世界上，“交往合理化”实际上就是“生活世界合理化”。“交往行动”被吸收到“有目的合理的行为”的功能范围中，这必然造成正常的交往变得不合理，受到了控制，相致歪曲，交往者从而也就陷于痛苦之中。

哈贝马斯进行上述这一番论证的目的无非是要说明，科学技术在现代社会中的消极的社会效应是由科学技术革命本身所带来的。他在这一问题上的错误是显而易见的。他把科学本身的性质和科学在某种社会条件下运用的非人化倾向混淆在一起了，用虚构的“科学技术与人性”的对立来代替真实的阶级之间的对立。

（二）论科学技术的发展对马克思主义的影响

哈贝马斯在《作为“意识形态”的技术与科学》中论述的另一个重要内容是科学技术的发展对马克思主义的影响。

他认为，自 19 世纪末、20 世纪初以后，西方资本主义国家中出现了与 19 世纪中期（自由资本主义时期）显然不同的趋势。这不同的趋势除了“国家为了保障资本主义制度的稳定性，加强了对经济的干预活动”这一点外，就是“科学研究和技术之间的相互依赖日益密切，而这种密切关系使得诸种科学成了

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》波士顿 1971 年英文版，第 105—106 页。

② 同上书，第 105 页。

③ 同上书，第 106 页。

第一位的生产力。”^① 这对马克思主义产生什么影响呢？他认为，主要影响在于使得“马克思根据自由资本主义社会所正确指出的政治经济学的重要的条件消灭了”^②，从而也使得马克思主义的许多基本原理过时了。他列举了许多内容。

1. 经济基础、上层建筑范畴不再起作用

他认为，经济基础的范畴只适用于早期资本主义，到了晚期资本主义，国家、交往、科学和技术就不以经济基础为转移并对经济基础起决定性作用。而随着资本主义的发展，国家干预生产和交换领域变得越来越重要，结果，政治就不再成为“上层建筑”的一部分了，而在“经济基础”的功能中也包含有政治活动和政治斗争了。他说：“如果社会不再是‘独立的’——这曾经是资本主义生产方式中真正新的东西——作为国家的前身和基础，不再作为这样一个独立体保持自身的调节能力，那么，社会和国家也就不会长期地处于马克思的理论所说的基础和上层建筑的关系之中。”^③

2. 劳动价值论和剩余价值学说过时了

他说，在晚期资本主义社会里，“随着科学技术成了第一位的生产力，马克思的劳动价值论的应用前提便从此告吹了。当科学技术的进步变成了一种独立的剩余价值来源时，在非熟练的（简单的）劳动力的价值基础上来计算和研究发展方面的资本投资总额，是没有多大意义的；而同这种独立的剩余价值来源相比较，马克思本人在考察中所得出的剩余价值来源，即直接的生产者的劳动力，就愈来愈不重要了。”^④

3. 阶级斗争理论不能到处搬用了

他认为，在资本主义社会，“公开的阶级冲突对制度产生了种种危害，而国家管理的资本主义，就是从对这些危害所作的反应中产生的，它平息了阶级冲突”，“那些同维护生产方式紧密联系的利益，不再是阶级的利益，它们不再带有‘明显的阶级局限性’”，“在一切传统的社会中存在过的，并且出现在自由资本主义中的基本关系现在成了次要的关系，这就是说，组织上处于一种暴力关系，经济上处于剥削关系，政治上处于压迫关系，阶级对立成了次要的关系。”^⑤

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》波士顿 1971 年英文版，第 100 页。

② 同上。

③ 同上书，第 101 页。

④ 同上书，第 104 页。

⑤ 同上书，第 107—108、109、110 页。

4. 生产力将不断起着解放人类作用的“信条”被淘汰了

他说：“生产力似乎并不像马克思所认为的那样，在一切情况下都是解放的潜力，并且都能引起解放运动。至少，自从生产力的连续提高依赖于本身也具有使统治合理化的功能的科技进步以来，生产力就再也不是解放的潜力，再也不能引起解放运动了。”^①

5. 生产力与生产关系的矛盾运动不能用来说明现代资本主义社会的发展

他认为，鉴于生产力只在社会的前工业阶段才有决定意义，而在生产关系领域里，也出现了国家的调节作用等新现象，改变了生产关系原先具有的职能，现代资本主义社会的发展已不能用生产力与生产关系之间的矛盾运动来加以说明。马克思在 19 世纪中期在分析和批判资本主义社会所得出的结论——资本主义的生产社会化和资本主义私人占有制之间的矛盾，即生产力与生产关系之间的矛盾是资本主义社会的基本矛盾，这种矛盾不可能由资本主义制度本身来解决——在今天的西方社会中已不适用。他建议用“劳动”与“相互作用”代替生产力和生产关系的范畴，以说明现代资本主义社会的发展^②。

科学技术的迅猛发展，的确给马克思主义带来了许多新的研究课题，促使马克思主义进一步向前发展，但绝不是像哈贝马斯所说的那样，导致了马克思主义的全面的“过时”。

四、《文化与批判》(1973)

此书是一部论文集。该书收集了哈贝马斯的十七篇论文，共分四大部分。这里仅介绍其中两篇论文的主要观点。

(一)《释义学的一般要求》

哈贝马斯曾经说过：“对我来说，根本不存在什么‘资产阶级科学’这个范

^① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》波士顿 1971 年英文版，第 113—114 页。

^② 同上书，第 113 页。

畴。所建立的一切科学中都或多或少地具有可利用的东西。”^① 基于这样的认识,他反对老一代的“社会批判理论家”对科学实证性采取一概排斥的态度,要求把科学理论与批判理论结合在一起,实现二者之间的沟通。那么,如何实现二者的沟通呢?他提出,可以借助于释义学。

哈贝马斯在这篇论文中首先论述了释义学为什么能使科学理论与批判理论沟通起来。他认为,其主要原因在于释义学有以下四个方面的功用:

1. “释义学摧毁了传统社会科学自以为是的客观性。”^②
2. “释义学提醒社会科学家注意到,他们的传统概念并不像自然科学那样精确。”^③
3. “释义学可以使自然科学家在无理论基准上的讨论取得理性的一致,从而使自然科学理论更加具有理性。”^④
4. “释义学可以把有成果的科学信息转变为社会生活世界的语言。”^⑤

哈贝马斯所说的释义学的功用可以归纳为这样两个方面:首先,释义学揭示了传统社会科学(包括批判理论)的局限性:缺乏客观性、精确性,而这个局限只有靠自然科学来弥补,这为二者的沟通奠定了基础。其次,释义学保证了自然科学理论表述的准确性,保证了科学与生活世界的沟通。

哈贝马斯在论述释义学的“沟通科学理论与批判理论,自然科学与生活世界”的功用的基础上,进一步提出,他这里所说的释义学不是以伽达默尔为主要代表人物的那种“现代释义学哲学”。他认为伽达默尔的释义学不具有上述的功用。他提出,为了把具有上述功用的真正意义上的释义学同伽达默尔的释义学区别开来,必须对释义学本身加以“释义”。批判伽达默尔的释义学是本论文的又一项重要内容。哈贝马斯曾就释义学问题同伽达默尔展开过激烈的争论。他的《论社会科学的逻辑》等著作,就是专门批判伽达默尔的释义学的。本论文对伽达默尔的释义学批判的主要内容与《论社会科学的逻辑》等著作是一致的。

他的批判主要是围绕着以下几个方面的内容展开的:

1. 批判伽达默尔的释义学倾向于相对主义,认为伽达默尔的释义学在得

① 哈贝马斯:《关于〈合理化的辩证法〉一书的谈话》,载《哲学通讯》西德索尔康帕出版社1981年德文版,第7页。

② 哈贝马斯:《文化与批判》,美因河畔/法兰克福1977年德文版,第271页。

③ 同上书,第271页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第272页。

自于海德格尔的本体论的基础方面缺乏批判反省。

2. 批判伽达默尔关于释义学之普遍性的主张,认为释义学的维度并不是普遍的、包罗万象的,释义学的描述只与社会历史原则有关。

3. 批判伽达默尔缺乏对传统本身的反思和批判,认为尽管传统是理解和解释的不可避免的必要条件,但这并不意味着解释者对制约他理解和解释的传统无所作为,全盘接受,而不能对之进行反思和批判。

4. 批判伽达默尔的释义学把语言性强调得太过分了,把语言从本体论上加以绝对化,认为语言只是实在的一个方面,还有其他的构成因素存在;语言不是中立的,它也要受外部因素的影响。

5. 批判伽达默尔的释义学把意识形态批判视为本身,即是由释义学理论所加以解释的问题,认为不是意识形态批判本身要由释义学理论加以解释,而是释义学隶属于意识形态批判,释义学只有同意识形态批判相结合,才能普遍有效。

(二)《论晚期资本主义社会革命化的几个条件》

哈贝马斯指出,在马克思看来,他当时面临的资本主义社会制度的革命化是可能的,这是因为:第一,生产资料的占有制和雇佣工人之间的对抗作为阶级斗争已明显地表现出来,也就是说,已被主体意识到了,从而能够在政治上被组织起来;第二,行政机构强制性地以私有形式使用资本,使经济制度不断面临不可解决的问题。哈贝马斯认为,马克思所提出的资本主义社会革命化的这两个条件“在国家调节的资本主义中已不复存在”^①。

他详细论述了为什么这两个条件在国家调节的资本主义社会,即晚期资本主义社会中已不复存在:

1. 第一个条件,即从政治上组织起来的阶级斗争的可能性,之所以“毫无疑问地不存在了”,是因为晚期资本主义社会出现了两种引人注目的发展趋势(国家干预活动的增强,科学与技术之间的相互依赖日益密切),社会发生了如此巨大的变化,以致马克思革命理论的两个关键范畴,阶级斗争和意识形态,再也不能加以运用了。就阶级斗争而言,“晚期资本主义制度通过一种确保依靠工资为生的民众的忠诚这一补偿政策,即通过避免冲突的政策充分说明:像以前那样的由资本主义的私有经营方式所引起的,包含在社会结构中的阶级冲突,完全有可能潜伏起来,退隐在其他冲突之后。”^② 就意识形态而言,

^① 哈贝马斯:《文化与批判》,美因河畔/法兰克福 1977 年德文版,第 70 页。

^② 同上书,第 76—77 页。

“今天,那种把科学变成偶像,因而是更为脆弱的、幕后起作用的意识形态,比之旧式的意识形态,更加难以抗拒,它所涉及的范围更加广泛。因为它借助于掩盖实践问题,不仅为某个阶级的局部统治利益作辩护,压制了另一阶级的局部解放要求,而且也涉及了人类解放的利益本身。”^①

2. 第二个条件,即资本主义经济制度不断面临不可解决的问题,也由于同样的原因而不存在了。他说:“如果说科技进步的体制化从根本上动摇了正统的危机理论,如果说由于作为第一生产力的科学组织果真开辟了这样一个空间,其中国家活动能够通过再分配的方法基本上确保经济增长和民众的忠诚心,如果这一切都是确切无疑的,那么,第二个条件,即资本主义的私有形式使制度面临着无法解决的问题,便不存在了。”^②

马克思所说的资本主义社会革命化的条件不复存在了,那是否意味着晚期资本主义社会不可能,也没有必要实现革命化了呢?在哈贝马斯看来,并非如此。他说道:“由于国家调节的资本主义社会制度的稳定依赖的是:第一,把群众的忠诚紧紧地同非政治形式的社会补偿(收入和休假)联系在一起,第二,保证民众对解决实现较好的和美好的生活实际问题不感兴趣,因此,国家调节的资本主义社会制度所依赖的合法性基础十分虚弱。统治制度用以获得自身合法性的手段几乎是消极的,而不是积极的,因为它只是把广大阶层的兴趣转移到个人领域,而不通过提出实际的目标。这种对于制度来说是必需的舆论的非政治化(在这种非政治化的基础上,意志的形成不会再有极端民主形式),暴露出这个制度带有在战略上有可能遭到伤害的弱点。”^③哈贝马斯的意思是说,晚期资本主义社会的统治基础仍十分虚弱,这一社会仍有必要革命化。马克思所说的资本主义社会革命化的条件不复存在了,不等于其他的革命化的条件也不存在。实际情形是,正当马克思所说的革命化条件逐渐消失时,出现了新的晚期资本主义社会革命化的条件。

那么,能使晚期资本主义社会革命化的新的条件究竟是什么呢?哈贝马斯在这里指出,这些新的条件就是:“工业发达的资本主义所生产的社会财富的规模以及生产这些财富的技术条件和组织条件,愈来愈难以做到使实际的分配令人信服的(哪怕是主观信服也好)同评价个人成就的机制联系在一起,或者受评价个人成就的机制的约束”,“不是物质的贫困,而是物质的过剩成了

① 哈贝马斯:《文化与批判》,美因河畔/法兰克福 1977 年德文版,第 79 页。

② 同上书,第 76 页。

③ 同上书,第 80—81 页。

小资产阶级的需要结构崩溃的基础”，“对可实现的福利的厌恶心理，敏感地觉察到了官僚化劳动方式和生活方式所具有的压抑”，于是，“出现了能使枯竭了的舆论重新政治化的抗议力量的趋势”^①。

在稍后出版的《合法性危机》等著作中，哈贝马斯又把晚期资本主义社会革命化的新的条件归结为“合法性的危机”的出现。他认为，在晚期资本主义社会中，出现了不同于马克思所讲的那种经济危机、政治危机的新的危机。他把这种新的危机称为“合法性的危机”。“合法性的危机”，实际上就是“意识形态的危机”。“国家干预政策”虽然使资本主义从原有的经济危机、政治危机中摆脱出来，同时却带来了新的问题——触犯了资本主义赖以生存的保护个人首创精神和企业自由的公认合法的意识形态。人们被这种干预政策控制得透不过气来。他们用资本主义公认合法的意识形态衡量现代资本主义社会的政府，深感资本主义政府的“合法性”大成问题，而这种“合法性”是民主选举出来的政府所必需的，因为后者需要维护表面上的自由民主。哈贝马斯认为，“合法性的危机”所体现的现代资本主义社会的矛盾，实际上就是“商会意识形态”（信奉“企业自由”）和资产阶级民主国家的干预政策之间的矛盾是迄今仍适用于大部分西方社会的“老的”意识形态同现代福利国家所披的“社会主义”的外衣之间的矛盾。这种危机所产生的直接后果是资本主义的统治失去了群众的支持。从意识形态方面来看，已产生不出足够的动因促使社会成员与现行制度合作。于是，政府企图通过行政措施迫使社会成员就范，并试图弥补业已出现的法律根据之不足，然而这只能使潜在的缺乏法律根据变成公开的危机。

那么，如何利用这些新的条件，加速晚期资本主义社会革命化的进程呢？哈贝马斯在本书的另一篇论文中提出了“纯粹交流思想”的“模式”。所谓“纯粹交流思想”的“模式”，简单说来，就是19世纪以前的自由资本主义的舆论结构。他认为，自由资本主义时期的舆论“保证了社会是工人生存的领域”；与社会相比，“舆论的力量将有更大的作用，作为国家公民的个人对国家进行干预，以舆论为媒介把政治制度变成一种‘合理的’统治”^②，在晚期资本主义社会，由于加强了干预，“舆论是被制造出来的”，它已不能使“政治决断受到它的控制”，而是帮助了统治者，使他们的政策“在舆论的气氛中受到了欢迎”^③，在这种情况下，只要恢复自由资本主义的舆论结构，实行“纯粹交流思想”的模式，

① 哈贝马斯：《文化与批判》，美因河畔/法兰克福1977年德文版，第82、84、85页。

② 同上书，第65、31页。

③ 同上书，第31页。

就能实现晚期资本主义社会的革命化。就这样,哈贝马斯把晚期资本主义社会的革命归结为“舆论结构”的变革,这与马尔库塞等老一代法兰克福学派成员力主“大拒绝”、“总体革命”,形成了鲜明的对照。

五、《交往行动理论》(1981)^①

哈贝马斯于20世纪80年代初出版了两卷本的巨著《交往行动理论》,这标志着他的交往行动理论进一步体系化了。交往行动理论是哈贝马斯的所有学说中最有特色、最吸引人、最有影响的理论。而构成他与老一代的法兰克福学派理论家重大区别的,也正主要是其交往行动理论。

(一) 关于四类言语活动和“三个世界”的划分

早在《什么是普遍语用学》一书中,哈贝马斯区分了四类言语活动,并从语言哲学角度提出了“三个世界”的问题。这四类言语活动分别是:第一种,交往性的或互动的言语活动;第二种,断言式的或认识式的言语活动;第三种,自我表达的或表达式的言语活动;第四种,规范调节的言语活动。其中第二、三、四种言语活动分别涉及“客观世界”、“主观世界”和“社会世界”,第一种则直接涉及语言,并通过语言而间接涉及三个世界。

交往性言语活动固然是语言性的,其他三类言语活动同样立足于语言。因此,交往性言语活动就成为其他三类言语活动的基础,而语言则成为三个世界的共同基础。哈贝马斯说,语言是相互关联的三个世界的媒介物,每一个成功的语言行为都存在下列三重关系:(1)话语与作为现存物的总体性的“外在世界”的关系;(2)话语与作为所有被规范化调整了的人际关系……之总体性的“我们的社会世界”的关系;(3)话语与作为言说者意向经验之总体性的“特殊的内在世界”的关系。

在《交往行动理论》一书中,哈贝马斯通过对“世界”这个概念的反思,认为“世界”不能被视为一个无所不包的单质的整体,“世界观的分散化”应当成为“世界观发展的最重要的方面”^②。作为这种“分散”的重要结果,哈贝马斯区分了世界的三个领域,他称之为三个世界,即“客观世界”、“主观世界”和“社会

^① 华侨大学的马拥军副教授参与了本节的撰写。

^② 哈贝马斯:《交往行动理论》第1卷,1981年,美因河畔/法兰克福,14页。

世界”，把传统哲学中的真、善、美三个领域分列进去。

哈贝马斯分析了“四种社会学行动概念中行动的世界特征和合理性方面”。他区分了四类社会行动，并分别阐述了其不同的世界关联。他认为，第一类社会行动是“目的行动”，旨在实现某种目的。目的行动是有目的地、因果性地介入客观世界的行动。根据行动的相关对象是一个客体还是一个主体，可以把目的行动划分为“工具行动”和“战略行动”。前者旨在影响一个客体，后者旨在影响一个主体。目的行动的中心范畴是“行动计划”。第二类社会行动是“规范调节行动”，指的是一个社会集团的成员以共同价值观为取向的行动。这种行动涉及与其分有共同价值观的社会集团，即“我们的社会世界”。在规范调节行动中，“遵守规范”是其范畴。第三类社会行动是“戏剧行动”。在戏剧行动中每一个行动角色通过其行动向作为观众的其他人提供关于角色自身的某些形象，以或多或少地表达其“主观性”或“主体性”。戏剧行动涉及的是“主观世界”，其核心范畴是“自我表演”。第四类社会行动是“交往行动”，这是主体间通过符号协调的互动，它以语言为媒介，通过对话，达到人与人之间的相互理解和协调一致。交往行动的核心范畴是“相互理解”。交往行动反思地、间接地与客观世界、社会世界和主观世界联系起来。

由此可见，哈贝马斯一方面继承了哲学史上关于真、善、美三个领域的划分，认为世界观应当加以分散，另一方面不满意于以往着重从“真”方面（认识论方面）阐发世界观，使善和美的领域（道德哲学和美学）从属于真的领域的做法，认为这种做法只能立足于主体—客体关系，而把其他关系排除在外，从而未能为三个方面找到一个统一的基础。通过他的四类言语活动和四类社会行动的划分可以看出，实际上，交往行动是其他行动的基础，而语言则成为三个世界的基础。正是交往行动使其他一切行动成为可能，正是语言使人与三个世界的关联成为可能。

与以往所有哲学不同，哈贝马斯的交往行动理论不是立足于孤立的主体，而是立足于主体与主体间的关系。目的行为、规范调节行为和戏剧行为实际上都涉及主体与主体间关系，只是程度有所不同罢了。在目的行动中，哈贝马斯区分了工具行动和战略行动。战略行动固然是主体与主体间的关系（虽然此时作为对象的主体并不是本来意义上的主体，但战略行动的双方之间存在辩证的相互关系，而不是单向的主—客体关系），工具行动又何尝可以脱离与其他主体的关系。马克思曾强调说，即使是以单个人的身份从事像科学研究之类的活动，也仍然是社会的活动，因为这是运用社会的工具，为社会进行的活动。至于在规范行动和戏剧行动中，就更不用说了。规范行动是共同体

中的行动,戏剧行动是面对观众的行动,都涉及主体与主体间的关系。

(二) 关于“生活世界”

阐明了“交往行动”概念及其所关联的“三个世界”的概念,下面让我们来看一下哈贝马斯交往行动理论的另一个核心概念:“生活世界”。

所谓“生活世界”,在哈贝马斯看来,是与三个世界有区别的独特的世界,它不是行动者与三个世界中的任何一个世界的关系,而只是行动者之间通过对三个世界的解释而达到相互理解、取得一致意见的关系,因此,“我可以把生活世界的概念首先作为理解过程的关系而引入进来”^①。显然,“生活世界”的概念与“交往行动”的概念紧密相关。它们与“语言”处于同一层次,都是哈贝马斯交往行动理论中处于原始地位的概念。

要弄清“生活世界”概念,需要注意以下几方面的问题。

第一,生活世界的一般性结构。哈贝马斯认为,生活世界的结构一般具有三个层次,即文化、社会和个性。文化指的是交往者可随时运用的知识储备,社会指的是交往者调整交往行为所根据的合法的秩序,个性指的是使一个主体有能力说话和做事的那些才能。生活世界的这三个层次相互联结,形成一个错综复杂的意义关系网。

第二,生活世界是交往行动的背景。哈贝马斯认为,生活世界是交往行动始终运行于其中的境域,交往行动者不可能走出其生活世界境域。他们本身作为阐释者凭藉言语行为属于生活世界。生活世界似乎是言语者和听者在其中相遇的先验场所;在其中,他们能够交互地提出要求,以致他们的表达与世界(客观世界、社会世界和主观世界)相协调;在其中,他们能够批判和证实这些有效性要求,排除他们的不一致并取得认同。

第三,生活世界是相互理解的信念储存库。所谓“信念储存库”,指它是为交往参与者提供创造性见解的源泉,以便满足在一定环境下由共同承认的“解释”所产生的相互理解的需要。哈贝马斯认为,生活世界作为文化传统,在交往行动中起着非常重要的作用。交往行动的各个参与者,凭借文化传统所传递的背景,在解释活动中具备着能把客观的、社会的和主观的世界联系在一起的具体解释的能力。

第四,生活世界是客观世界、社会世界和主观世界成为可能的前提条件。在哈贝马斯看来,“世界”(即客观世界、社会世界和主观世界)乃是行动角色从

^① 哈贝马斯:《交往行动理论》第1卷,1981年,美因河畔/法兰克福,第107页。

事活动时,能够与他的行动目的和利益相关联的、起着限定其行为论题的作用的外在环境因素的总和,可以成为有关各方说明认识的对象;而“生活世界”,乃是行动角色的创造性活动提供相互理解的可能的建构性范围的因素的总和,它作为交往行动过程本身的产生来源,一直居于背后,作为背景性的因素,并只是作为文化传统力量在解释过程中体现出来。“生活世界”描述相互理解之可能性的一般条件,它仿佛是“言语者和听者相遇的先验场所”;形式的“世界”则是交往行动基础上的其他具体社会行动在交往中所涉及的场所,它从生活世界中分化出来,以生活世界作为前提条件。

(三) 关于“交往合理性”

现在来看一下交往行动理论的第三个重要概念:“交往合理性”。

前面谈到四种社会行动。哈贝马斯认为,每种社会行动都有其有效性要求:目的行动的有效性要求是真实性,规范调节行动的有效性要求是正当性,戏剧行动的有效性要求是真诚性,交往行动的有效性要求是可领会性。与四种社会行动的有效性相对应,存在四种理性:与真实性要求相对应的是理论理性,与正当性要求相对应的是实践理性,与真诚性要求相对应的是美学理性,而与交往行动相对应的就是交往理性,哈贝马斯更愿称为“交往合理性”。

如同交往行动是其他社会行动的基础一样,交往合理性也是其他次一级理性的基础。所谓交往合理性,哈贝马斯实际上把它当作一种语言性的、与哲学中互主体性相对应的、程序性的合理性概念。因此,交往合理性具有语言性、互主体性和程序性三个特征。通过前面的论述,语言性和互主体性为什么是交往合理性的特征,应当是容易理解的;对于程序性,则尚需略加说明。

在哈贝马斯看来,交往合理性不是实质性、实体性的,而是程序性的。交往合理性从形式上被规定为一个纯程序性的操作原则,也就是获得一致意见的商谈论证过程、程序。那么,何谓“商谈”,为什么要举行商谈呢?哈贝马斯认为,目的行动、规范调节行动和戏剧行动各自的有效性要求,即真实性、正当性和真诚性,并不总是能够得到保证。当这些有效性要求不再成立时,就有必要进行商谈,重新确立这些有效性。因此,“商谈”行动是使社会行动成为可能的行动。由于不在这些有效性本身的层面上,而是在这些有效性之外来商谈这些有效性,因此交往合理性是纯程序化的,用哈贝马斯自己的话说,“不管是在对象化、客观化的认识领域,还是在道德实践领域,或美学的评判领域,都是从程序化的合理性吸收有效性要求”。

(四) 关于“无限制的交往共同体”。

把握了以上概念,哈贝马斯的“交往行动理论”就容易理解了。哈贝马斯接受了韦伯的观点,认为现代化实际上就是一个理性化的过程。但是,韦伯认为,迄今为止的理性化进程实际上仅是目的理性性质的理性化过程,理性的其他方面,尤其是被韦伯称为价值理性的方面则失落了。卢卡奇的“物化”理论、法兰克福学派的工具理性批判,在哈贝马斯看来,本质上都没有超出韦伯的理性化理论。哈贝马斯认为,理性化过程不等于工具理性的理性化过程,不等于物化过程,因为工具理性化或物化过程仅仅与他所说的目的行为相联系。社会发展实际上还有一个实践理性和美学理性性质的理性化过程,资本主义民主化体现了前者,现代艺术则体现了后者。交往行动理论强调的交往理性是分散在真、善、美三个领域的理性的基础,只是这一“基础”并非实体意义上的基础,而是作为前提条件意义上的“基础”。

理性化过程应当是交往理性本身意义上的理性化,而不是它的次一级理性意义上的理性化。交往理性层次的理性化表现为整个生活世界的理性化,次一级理性层次的理性化则被哈贝马斯称为系统的理性化。他认为,迄今为止理性化过程不是以整合的方式,而是以分化的方式进行的,即不是交往理性意义上的理性化,而是次一级理性意义上的理性化。

分化的理性化过程并不是一个齐头并进的过程,它必然伴随着片面化。在这个意义上,韦伯、卢卡奇等人和老法兰克福学派的批判都是成立的,过去几个世纪的理性化过程确实主要是工具理性意义上的理性化。但韦伯、卢卡奇、老的法兰克福学派由于没有区分两个层次的理性化过程,把系统理性化与生活世界理性化过程等同,从而必然会得出悲观主义的结论。哈贝马斯一方面承认,迄今为止确实存在理性的分化和片面的理性化,但这决不意味着交往理性层次的总体理性化是不可能的。哈贝马斯把片面的理性化,把系统对生活世界的侵袭,称为“生活世界殖民化”。他则试图通过自己的努力,推动实现“理性在其呼声多样性中的统一”。这既包括生活世界的合理化,也包括系统的合理化。

基于他的交往行动理论,哈贝马斯为人类社会的发展构思了一个理想模式,提出了一种新的“乌托邦”。在他看来,现代社会的理想模式,应是一个以“自由和平等的公民共同体的民主的自我组织”作为其“规范的核心”的社会,这一社会通过主体间的合理性的相互理解达到基于合理动机的协议一致性,以便实现人类的解放。真正的理想社会只有建立在以主体间性为基础的交往

理性基础上才是可能的。这个未来的理想社会不再是目的合理行为的共同体,而是“无限制的交往共同体”。这个交往共同体是“由非强制性意愿形成的较高水平的互主体性提供出来的”。在交往社会里,“没有暴力的共同生活使个人的自我实现和自主权有了可能”。

那么,如何实现这个“乌托邦”呢?哈贝马斯认为,这已经不再是一个经济解放的问题,而是生活世界、社会和个人行为如何实现合理化的问题。这一点体现在政治主题的当代变换。现在,经济保障、社会保障、军事保障等“旧政治”主题已经不再时髦,生活质量问题、公正问题、个体的自我实现问题、人权问题等“新政治”主题已经提上日程。而这些“新政治”主题所针对的问题,正是生活世界殖民化的表现。政治运动的主体不再是无产阶级,而是各种各样的人群共同体。和平运动、公民隐私运动、自由选择运动、少数民族运动、宗教运动、绿色运动等等,都是通向哈贝马斯的新的“乌托邦”的动力。哈贝马斯的合理化理论把公民社会与舆论的作用放在一个特别突出的地位。在他看来,既然相互“理解”是最终的目标,那么,最重要的一点自然就是消除一切妨害相互理解的障碍。为此,就必须确保建立富有生命力的公民社会,改善舆论的结构和环境,让人们自发地、不受任何约束地自由对话,并使自由的交往关系和对话制度化。

(五) 交往行动理论所体现的对历史唯物主义的重建

哈贝马斯的交往行动理论显然是一种哲学—社会学解释,而不是哲学—历史解释。这不仅是哈贝马斯与法兰克福学派的重大区别,也是哈贝马斯与马克思的重大区别。但是,哈贝马斯一向以西方马克思主义者自居。在意识到他与马克思的这种区别以后,他并没有放弃马克思主义,而是对马克思的学说进行了修正,用他自己的话说,他要通过其交往行动理论“重建”历史唯物主义。

那么,哈贝马斯是如何重建历史唯物主义的呢?首先是历史唯物主义的基础问题。哈贝马斯认为,历史唯物主义的基础不应当是劳动,而是交往行动。哈贝马斯把劳动定为主体与客体间的关系,定为目的行动。前而说过,在交往行动理论中,交往行动是其他行动的基础。当然也是目的行动的基础,因此,哈贝马斯把劳动奠基于交往行动的基础上,把交往行动作为历史唯物主义的基础。哈贝马斯没有看到,历史唯物主义的基础并不是劳动,而是实践。虽然劳动或生产实践是实践的基本形式,但劳动显然不能等同于实践。这对马克思是不公正的。不过,这似乎也不能怪哈贝马斯,因为马克思对此并没有作

出清晰的论证,甚至直到今天还没有人专门阐发这一问题。

与此相联系,哈贝马斯认为马克思没有注意到主体间性,而是假定了社会发展基于一种宏观主体,即社会。实际上,社会不是基于宏观主体,而是基于类主体,即通过主体间性形成的单位。马克思分析人类历史的五阶段或六阶段(加上亚细亚生产方式),在哈贝马斯看来,是过于僵化了。哈贝马斯认为,历史的实际发展要复杂得多。如果要把这更加复杂的情况都概括进来,就不能以生产方式作为划分人类历史发展阶段的标准,从而也得不出五阶段或六阶段理论。哈贝马斯是以“社会的组织原则”作为标准来划分历史阶段的。在他看来,社会的组织原则比生产方式要更加抽象,生产方式本身应当用“社会组织的抽象原则”加以说明。哈贝马斯主张把“一般的行动结构”、对道德和法律起决定作用的“世界观的结构”以及“制度化的法律结构与具有约束力的道德观念结构”作为划分社会历史阶段的标准。根据这一标准,他把迄今为止的社会形态分为四个发展阶段,即“新石器社会”、“早期文明社会”、“发展了的文明社会”和“现代社会”。

哈贝马斯指责马克思由于没有像皮亚杰那样重视个体发展而无法说明社会的传承。在生产方式进化论中,进化的是生产方式,其中生产力是连续的因素,生产关系是中断的因素。哈贝马斯认为,任何一种社会形态,都是一种社会一体化的形式,不是单纯的生产方式形态,所谓社会一体化即是“社会生活世界对价值观念和规范的统一加以维护”。社会的传承并不是单纯的生产力的传承,而是整个生活世界的传承。生活世界的传承依靠的是学习。为此,哈贝马斯把社会进化过程归结为依赖于“社会进化学习过程”,把社会进化的机制归结为“学习机制”。人类的学习活动不仅仅局限在对生产力发展具有决定意义的工具性知识中,而且也在对相互作用结构具有决定意义的道德—实践领域中,所以,所谓学习机制并不是单纯的指学习生产知识的机制,而是指学习包括道德—实践知识在内的整个生活世界的知识。实际上,哈贝马斯更加重视的是道德—实践知识。他认为,社会一体化的新形式的引入“需要的是一种道德—实践知识,而不是工具行为知识;需要的是扩大体现在相互作用结构中的知识,而不是扩大对外部自然的控制”,“一言以蔽之,它需要的是扩大社会对我们固有的内在本性的独立性”。“只有有了新的制度框架,迄今未能解决的体制问题,才能借助于积累起来的潜在认识能力加以解决,而生产力的提高就是从体制问题得到解决的过程中产生的”。哈贝马斯的结论是:“对于社会进化来说,道德—实践意识领域里的学习过程,发挥着起搏器的功能。”

个体通过学习为什么能使生活世界得以传承下来呢?这是因为,个体不

是孤立的个体,而是处于交往中的个体。个体通过学习所传承的实际上是“社会规范结构”。所谓“社会规范结构”,指的是体现在交往行为中的“符号化结构”或言语结构。如果从规范的角度去寻找一种社会的超稳定性,“那么我们可以在语言交往的基础结构中寻找,因为正是在这些基础结构中,社会和其成员一起进行着自身的再生产”。

哈贝马斯声称,在作了以上修正之后,他将同意并坚持“根据生产力的发展水平和社会交往形式的成熟与否来评价社会发展”。其中,“生产力的发展,取决于技术上可以运用的知识的使用”,而“一个社会的基本设施和制度,体现了道德的、实践的知识”。当然,以上修正势必使生产力和生产关系的关系、经济基础和上层建筑的关系的原理也得到修正。

哈贝马斯认为:“生产力是 a) 由在生产中的活动者,即生产者的劳动力; b) 由技术上有价值的知识(并且是当这些知识被运用于使生产率提高的劳动资料、生产技术中时); c) 由有效益地推动劳动力、培训劳动力,以及有力地协调劳动者分工合作(动员、培训和组织劳动力)的组织知识构成的。”^① 而马克思所说的“生产关系”概念,是指决定劳动力在现有的生产力状况下以何种方式与可支配的生产资料结合起来的制度和社会机制。笔者认为,与通常的生产力三要素理论(即认为生产力的三个“实体”要素是劳动者或劳动力、劳动资料、劳动对象)相比,哈贝马斯对马克思生产力概念的理解无疑要准确得多。通常的所谓“生产力三要素”在马克思那里其实是劳动过程的简单要素。马克思明确地说:“劳动过程的简单要素是:有目的的活动或劳动本身,劳动对象和劳动资料。”^② “生产力”与“劳动过程”自然不可同日而语。而马克思下面的一段话恰是哈贝马斯的定义的根据:“劳动生产力是由多种情况决定的,其中包括:工人的平均熟练程度,科学的发展水平和它在工艺上应用的程度,生产过程的社会结合,生产资料的规模和效能,以及自然条件。”^③ 然而,对生产关系概念的认识,却存在一些偏差。生产关系当然包括劳动力与生产资料的结合方式,但它首先是人与人的关系。马克思曾讲过:“人们在生产中不仅影响自然界,而且也相互影响。他们只有以一定的方式共同活动和相互交换其活动,才能进行生产。为了进行生产,人们相互之间便发生一定的联系和关系;只有在这些社会联系和社会关系的范围内,才会有它们对自然界的影响,

① 哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,1981年,美因河畔/法兰克福,第251—252页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第202页。

③ 同上书,第53页。

才会有生产。”^① 怎么能把人与人的交往关系从生产关系中排除出去呢?

哈贝马斯所说的“交往”是一种原始意义上的交往,但由于前文所谈到的,他把交往行动与其他社会行动并列,而没有明确地划清这是两种不同层次的社会行动,没有明确交往行动本身并不能独立存在,只能存在于其他社会行动中,由于这些原因,他就把马克思的生产力和生产关系,把生产方式单纯当作目的行为,没有认识到在生产方式中本身就包含比原始意义的交往低一层次(按照他的理论)的交往。他既然赞成“把生产力的发展水平和交往形式的成熟程度,作为判断社会进步的标准”,对于生产力和生产关系的关系原理,也理应赞成才是。然而,他却把交往因素从生产关系中排除,这就难怪他要重新考虑马克思的“生产力与生产关系的辩证法”学说了。

哈贝马斯认为,在新的时期,应当以生活世界与系统的关系代替生产力与生产关系的关系,作为现阶段资本主义社会的基本矛盾。他从交往行动理论出发,认为生产关系作为关涉对生产资料的支配与产品分配的关系,属于劳动领域,而“社会的制度结构”则是从支配着以言语为中介的“相互作用”的规范中产生的,从而力主在考察“社会乃至社会文化生活的制度结构”时,必须把它同社会的“子系统”加以区别,因为制度结构以人们的“相互作用”,即交往行动为基础,而作为社会的“子系统”的经济和政治关系,则以作为目的合理行为的劳动为基础。

以上就是哈贝马斯重建历史唯物主义的主要内容。可以看出,哈贝马斯对历史唯物主义,从其基础到具体原理,都作了大量的修正。难怪他一开始就说,他是“重建”历史唯物主义,而不是“复原”或“复兴”历史唯物主义了。

六、《在事实与规范之间》(1992)^②

1992年,哈贝马斯出版了他的法哲学巨著——《在事实与规范之间》。德文原著名为《事实性与有效性》,征得哈贝马斯本人同意,英译本改名为《在事实与规范之间》。这是哈贝马斯在苏东剧变后所写下的最有影响的一部著作。这本书的副标题揭示了它的主题:“法律和民主的对话理论研究”。显然,这本书的核心是对法律哲学和政治理论两者关系的研究,但它的内容极其丰富和

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年第2版,第344页。

② 华侨大学的马拥军副教授参与了本节的写作。

深刻：在哈贝马斯先前建立的交往行动理论的基础上，它探讨了法学理论，对宪法理论做出新的解释，并对公民社会和民主等问题作了深入的思考。不仅如此，在这本书中，哈贝马斯还试图为政治学重建一种新的范式。

（一）两类交往行动

根据交往行动理论，在哈贝马斯所区分的四类社会行动分别对应着不同的有效性要求：目的行动的有效性要求是真实性，规范调节行动的有效性要求是正当性，戏剧行动的有效性要求是真诚性，只有交往行动同时要求真实性、正当性和真诚性。交往行动的目的在于通过对话达成一致性协议，只有当真实性要求、正当性要求和真诚性要求同时得到满足时，才能达成一致性协议。当一个听者接受一个论断的真实性，但同时怀疑言语者的真诚性或怀疑其表达的正当性时，一致协议是不可能实现的。这时候就需要就诸有效性进行商谈。

因此，在哈贝马斯看来，交往行动可分为两类，即基于有效性要求的对话和就有效性要求本身进行的对话（商谈）。让我们设想有一组人出现了分歧，他们希望在有效性基础上解决这一分歧。按照哈贝马斯，“在理性的一致基础上解决冲突，至少需要三个理想的假定：成员用同样的词语表达的必须是同样的意思；他们都认为自己的意思可以合理地加以阐明；他们还必须假定，如果他们得出了相互一致的结论，那么他们的论证是揭示了一个（可废止的）信念：他们的一致性背后的任何对真实性、正当性等等的要求以后不能被证明是无效的或错误的。”^① 如果他们对论证的有效性要求有疑虑，他们就必须进行另一类对话：关于有效性本身的商谈。这类商谈也需要满足三个条件：（1）理想的商谈环境；（2）合理的商谈逻辑；（3）商谈层面的自由转换。理想的商谈环境意味着，任何系统上的交往扭曲都被设想为可消除的，因为在理想化的商谈环境中，所有压制行为失效，起作用的仅仅是更好的论据。在这里，“理想的商谈”和“没有控制的商谈”是同义词。通过商谈逻辑，一个论据的能力必须被检验到：它可否有助于支持或削弱一个有效性要求。通过论据，有效性要求得到论证；这个论据应说明我们接受一个断言、一道命令或一个评判的理由。论据必须是实质性的，在此，根据性、可信性代替了逻辑的连续性、一致性。任何交往都必须通过语言才能实现，商谈必须不仅能够借助语言，而且能够对语言本身进行商谈。一个论证，只有当它不仅依靠一个有序的语言系

^① 哈贝马斯：《在事实与规范之间》，英文版译者导言，第17页。

统,而且当这个语言系统本身能够在商谈中被提供讨论时,才能具有取得一致的力量。

商谈的目的与普通的交往行动不同。后者的目的是交流信息,而前者的目的是论证交流信息的行动的有效性。由于真诚性只能通过言语者的行动来验证,不能通过商谈解决,所以通过商谈所需要建立的有效性有两种:一是对真实有效性的商谈,二是对正当有效性的商谈。在哈贝马斯的交往理性的实践层面上,这两类商谈具有极其重要的意义。有人指责哈贝马斯的理论过于理想,是一种乌托邦。对此他并不否认。在他看来,乌托邦向度也就是未来向度。他正是运用这一向度对资本主义进行批判的。

(二) 把事实性和规范有效性统一起来

从本书的标题可以看出,哈贝马斯认为,以前的法律和民主理论要么把法律奠基于事实之上,要么奠基于规范之上,而哈贝马斯则把法律定位于“事实与规范之间”。在哈贝马斯看来,作为整合社会的媒介之一,法律首先是一种现实的力量,一种强制手段,这种手段是与国家暴力联系在一起的。暴力强制人们服从,把人们的行为纳入特定的轨道。在暴力面前没有什么道理好讲。然而单凭暴力不足以满足法律的合法性要求。它必须同时立足于规范有效性的要求。在现代社会中,法律的合法性产生于被统治者的同意。哈贝马斯由此揭示了存在于法律的纯粹的事实性和它对合法性的规范要求之间的张力。

哈贝马斯认为,这种张力是在现代社会走向世俗化的过程中形成的。在传统社会中,由于宗教权威的存在,事实性和规范有效性融合为一。现代社会是一个高度分化的社会。这其中也包括作为手段的暴力从作为目的的规范的分离。法律时而仅被当作手段,时而也被当作目的。但是,由于法律代替的是传统社会中由习惯和风俗扮演的角色,哈贝马斯认为它应当重新把事实性和规范有效性统一起来。

(三) 立足于主体间性

哈贝马斯的法哲学以他的交往行动理论为基础,对康德以来的近代法哲学作了重大修改。近代法哲学以普遍的主体性为前提,哈贝马斯的法哲学则立足于主体间性。例如,康德把诸如财产权和契约权等基本个人自由权利的合法性奠基于规律的普遍性原理中。按照康德,法律的“道德概念”是“那些条件的总和,在这些条件下,一个人的自由意志可以按照自由的普遍规律与另一个人的自由意志结合起来”。这当然比康德之前的近代自然法要高出一筹。

康德的理论承认了近代自然法关于人的自私本性的假设和对这种本性进行有限限制的理论。按照这种理论,每个人都把自己摆在至高无上的地位上,但普遍的自我至上主义是行不通的:一个人的自我至上与另外一个的自我至上必然会发生冲突,“普遍的自我至上”则导致自我取消,因此,每个人都必须做出适当的让步,以避免两败俱伤。康德的贡献在于:他以前的学者是从否定的意义或自我取消的意义来谈论个人的“让步”的,这等于说,每个人的让步是不得已的;而康德却从肯定的意义上谈论“规律的普遍性”。用中国人的话说,过去的理论是“己所不欲,勿施于人”,而康德主张“己欲立而立人,己欲达而达人”。在哈贝马斯看来,康德的不足表现在两个方面,一是使法律最终从属于道德,二是假定在主体间有一种超出经验世界的理性的先验和谐。把法律从属于道德简化了合法性的理性基础,而诉诸超验的一元化理性则假定了在公共商谈之前就存在共识,这都是哈贝马斯所不能同意的。康德的长处在于抓住了法律中存在的二元对立。如果法律在本质上表现出事实性和有效性之间的张力(这些张力表现在:一方面社会体制中法律的产生、执行和强制都是一些特殊的事实,另一方面法律要求得到普遍的承认),那么,一种既植根于具体社会情境,但又不依赖于这些情境,而是从这些情境中提炼出理想的有效性要求的理论就可以用来分析法律。交往行动理论正是这样一种理论。《事实与规范之间》就是交往行动理论运用于法律和民主领域的结果。哈贝马斯认为,站在交往行动理论的立场上看待法律和民主,既可以避免这一领域中的形而上学框架,又避免了把法律简化为道德。

(四) 论自由主义理论和共同体主义的理论

哈贝马斯在这本书的序言中同时既指出了他的理论与马克思的联系,又阐述了他的法哲学的现实意义。他说,三十年前他曾批评马克思把黑格尔的权利哲学转换为一种唯物主义历史哲学:“随着把意识形态批判应用于资产阶级宪政国家,并把自然权利的理论基础作了社会学消解,马克思如此不再信任合法性的观念和自然法的意义,以至于从此打破了自然法和革命之间的联系。全球内战的双方以致命的清晰性瓜分了这一遗产:一方继承了革命的遗产,另一方继承了自然法的意识形态。”^① 在哈贝马斯看来,双方都是片面的:“国家社会主义崩溃、‘全球内战’结束以后,失败的一方的理论错误已经是一目了然:它误把社会主义规划等同于对一种具体的生活形式的设计——并且用暴

^① 哈贝马斯:《理论与实践》,波士顿1973年版,第113页。

力贯彻这一设计。然而,如果把‘社会主义’设想为解放的生活形式所必须的一系列条件,参加者自身必须首先对此有所了解,那么人们就会认识到一个合法社会的民主的自我组织同样构成这一规划的核心。另一方面,自以为获胜的一方也无力庆祝它的胜利。正当它以现代性的道德—实践维度的自我理解的唯一继承人自居的时候,面对在惊人的全球化层面上产生的对资本主义进行社会限制和生态限制的问题,它却缺少把这一维度加以推进的能量。它狂热地推崇市场主导型经济的系统逻辑;它至少对国家官僚权力媒介的过度膨胀保持警惕。尽管如此,我们甚至没有开始对处于危机中的另一种资源表现出应有的敏感,这就是保存在合法性结构中、需要连续再生的社会团结资源。”^① 哈贝马斯认为,双方都存在问题,因此必须站在当代水平上,对马克思以前的近代自然法传统进行反思。他得出的结论是:应当通过对话或商谈推进法律和民主建设。对话或商谈的过程就是他所理解的以社会主义改造资本主义的过程。

哈贝马斯指出,关于法律和民主,在社会的近代化过程中产生了两种有代表性的理论,一种是自由主义理论,一种是共同体主义的理论。自由主义以个人作为法律和民主的主体,认为社会和国家是由个人组成的,因而只有个人是真实存在的,社会和国家只是个人间社会契约的派生物。显然,这正是刚刚谈到的康德以来的理论。共同体主义者则把共同体放在个人之上,认为个人只有在共同体中才有其真实的存在。他们主张,社会和国家并不是从属于个人,仅仅作为维护个人权利的工具而存在的。恰恰相反,社会和国家具有独立于个人之外的道德价值,个人应当以社会和国家作为伦理目的,社会和国家有权把个人作为手段,在必要的时候运用法律强制个人服从社会和国家。显然,在自由主义与法律的规范有效性要求之间、共同体主义与法律的事实性之间存在一定程度的对应关系:自由主义对法律的看法立足于普遍的个人主体性,而共同体主义则认为共同体高于个人,因而认为法律对个人有强制性。出发点的不同导致了其他方面的对立:首先,双方的公民概念各不相同。自由主义把公民与主体权利联系起来,认为公民应当享受消极权利,即在一定范围内不受外部强制的权利。共同体主义认为,公民的地位不能按照消极自由的模式来确定,因为消极自由是私人所享有的。公民权主要是政治参与权和政治交往权,因而更多的是积极自由。国家的存在,原本不是要保护平等的主体权利,而是保障意见和意志形成过程中的包容性。公民在国家中只是一分子,任

^① 哈贝马斯:《在事实与规范之间》序言。

何公民只有作为国家一分子才成其为公民。其次,在法律方面,双方强调的重点不同:自由主义者认为法律秩序建立在主体权利基础上;而在共同体主义者看来,主体权利的客观内涵更加重要。再次,对政治过程本质的理解,双方也充满着根深蒂固的分歧。自由主义认为,政治就其本质而言是围绕着行政权力而展开的不同立场之间的斗争。政治意见和政治意志在公共领域和议会中的形成过程,受到策略行为者的集体干预,而策略行为者的目的是为了捍卫或争取一定的权力。共同体主义者认为,政治意见和政治意志在公共领域和议会中的形成过程所依循的,是一种独特的公共交往结构,其目的是为了达成沟通。交往权力和行政权力有着结构上的不同。政治舞台上上演的意见冲突所具有的不仅仅是一种允许掌权的合法化力量,反复进行的政治话语对于政治统治的方式也有着制约作用。行政权力的行使必须具备政治基础,并且不能越出根据程序制定的法律的雷池。

哈贝马斯认为,自由主义和共同体主义都没有注意到对方的合理之处。更没有注意到除了个人至上和整体至上之外,还存在第三种情况,即主体间性。正是这第三种情况把个人与个人联结为一个整体。由对话理论而来的商谈政治就立足于主体间性。对话理论要求建立一种理想的商谈和决策程序。这种民主程序在协商(主体间性)、自我理解的话语(个人)以及公正话语(整体)之间建立起有机的联系,并证明了这样一种假设,即在這些前提下,合理乃至公正的结果是可以取得的。这样,实践理性就从普遍主义的人权或一定共同体的道德中抽身出来,还原成为话语原则和论证形式,它们从交往行动的有效性基础,说到底,从语言交往结构中获得了其规范内涵。

(五) 重新考虑法律和政治同人权的关系

哈贝马斯主张重新考虑法律和政治同人权的关系。他认为,个人自治与集体自治是同等原始的。个人自治为个人权利提供保证,集体自治则意味着欧洲人所称的公共主权,或“公共意志的形成”。在美国的语境中,这被称作“我们美国人民”,或者“基于被统治者的同意”。哈贝马斯说,我们应当把人权理解为“公民们如果想通过法律管理他们的生活,就必须在相互之间取得一致的权利”。如果说,在近代社会的初期,无限制的个人权利还有其积极意义的话,那么,随着现代“社会福利国家”的出现,个人权利必然受到限制,权利与责任必然越来越紧密地联系在一起。

问题在于如何理解“公共意志”的形成过程:是通过现代途径呢,还是仍然以现代社会出现之前的传统方式?较为保守的人士看重的是把人们联系在

一起的传统纽带。哈贝马斯则认为,我们只能面向未来。他说,根据社会学家涂尔干的研究,随着日益复杂的社会互动模式的出现,传统权威正在日益为新的、更加民主的交往形式所代替。这突出表现在,现代社会的多元性、差异性和宽容程度不断增长。在这种情况下,传统本身只有适应现代性发展的要求才能保存下来,相反的做法则无异于螳臂挡车。

在哈贝马斯看来,个人组合为社会,个人意志上升为公共意志,应当通过他所谓的“商谈范式”实现,而不是通过以往的自由主义或共和主义所主张的范式实现。“商谈范式”立足于交往行动理论,因此,在这里我们不得不对哈贝马斯交往行动理论多说两句。交往行动理论把人的所有社会行动分为四类:目的行为、规范调节行为、戏剧行为和交往行为。目的行为是旨在实现一种目的的行为,也就是有目的的、因果性地介入客观世界的行为。规范调节行为是一个社会集团的成员以共同价值观为取向的行为,这种共同价值观通常表现为特定的规范。戏剧行为也就是社会角色的表演行为,在这种行为中,行为主体与受众之间的关系,类似于戏剧舞台上表演者与观众之间的关系。交往行动是一种主体之间通过符号协调的互动,它以语言为媒介,通过对话,达到人与人之间的相互理解和一致。哈贝马斯没有把四类“社会行为”到底是人为建立的理论分析工具,还是现实中发生的实际行为说清楚,但他实际上把交往行动看作其他社会行为的基础,并渗透在其他社会行为中,所以在建立交往行动理论以后的著作中集中讨论的几乎都是交往行动。每种社会行为各有自己特定的有效性要求:目的行为的有效性要求是真实性,规范调节行为的有效性要求是正当性,戏剧行为的有效性要求是真诚性,交往行为则与真实性、正当性、真诚性三个有效性要求相关联。如果不能满足相应的有效性要求,社会行为自然是无效的。

哈贝马斯把研究交往行动的科学称为“普遍语用学”。在“普遍语用学”中,哈贝马斯初步建立了他的商谈或对话理论。哈贝马斯把对话分为两类:一类是在默认的有效性要求下,为消除内容的分歧而进行的对话;一类是就诸有效性要求本身进行的对话。哈贝马斯认为,交往行动的目的在于通过对话达成一致协议,只有当真实性要求、正当性要求和真诚性要求同时得到满足时,才能达成一致协议。当一个听者接受一个论断的真实性,但同时怀疑言语者的真诚性或怀疑其表达的正当性时,一致协议是不可能实现的。这时候就需要就诸有效性要求进行商谈。因此,交往行动可分为两类,即基于有效性要求的对话和就有效性要求本身进行的对话(商谈)。

社会的形成曾经基于不同的有效性要求。所谓的“事实性”与“规范有效

性”的对立,表现的无非是不同有效性要求之间的分裂。哈贝马斯把这种分裂称为“理性的片面化”。理性的片面化与人们对理性的传统理解是联系在一起的。哈贝马斯主张以“交往合理性”代替传统意义上的理性,以实现理性在其“呼声多样性中的统一”。与所有这一切相对应,哈贝马斯认为存在金钱、权力和团结三种社会整合的资源。长期以来,金钱和权力已经跨越了自己的界限,造成了“生活世界的殖民化”,由此产生了种种社会问题。在哈贝马斯看来,现在已经到了强化团结这一资源的时候,法律则被定位为一种实现社会团结的整合手段。哈贝马斯认为,法律应当体现交往合理性,公共意志应当通过商谈形成。

由传统范式向商谈范式的转换,是社会发展的要求。按照库恩的理论,仅当传统范式失去解释效力的时候,才有可能实现范式的转换。以往占支配地位的是自由主义的法哲学和政治理论。但是,福利国家的出现使这一理论的解释效力大打折扣。凌驾于个人之上,而不是基于个人权利政府开始出现,它不仅没有给个人发展造成破坏,反而更加促进了个人发展。在这种情况下,顽固不化的老牌自由主义者自然会失去市场,他们的解释范式过时了。另一方面,福利国家本身也有许多问题,甚至出现了不可克服的困难。因此,对于共同体的强调同样必须受到限制。哈贝马斯批评说,自由主义和共同体主义“两种观点都没有看到私人自治和公民自治的内在联系,因而忽略了体现在合法共同体的自我组织这一行为中的民主意味”。按照哈贝马斯的看法,存在于两种观点之间的,是对法律在现代社会所扮演角色的一种新的定位。这也就是他的“商谈范式”的定位。哈贝马斯通过“法律的程序范式”这一概念把法律的合法性理论与社会理论结合在一起,从而表明:法律既不能立足于单纯的利益之争,也不能立足于单纯的理性思辨,而应当于对话或商谈。哈贝马斯认为,在私人自治和公共自治之间,存在一种循环关系。公民的自治与法律的合法性之间,是相互指涉的:在一个“后形而上学的世界”里,“唯一合法的法律只能是通过一个国家中具有平等地位的合格公民的商谈所形成的意见和意志”。在政治实践中,私人自治只有通过公共自治的合法行动才能实现。因此,私人自治与公共自治不是相互削弱,而是相互加强。

施 密 特

施密特(Schmidt, Alfred, 1931—)因坚决捍卫了从20世纪30年代初开始形成的“社会批判理论”,所以有法兰克福学派的“传家宝”之称。

施密特于1931年5月19日出生在德国柏林。1957—1961年间,他在法兰克福大学学习历史、英文、哲学和社会学。1962年,他在霍克海默尔和阿多诺指导下完成博士论文《马克思的自然观》,获得哲学博士学位。从1972年开始,他在法兰克福大学担任哲学和社会学教授。

在最近的二三十年时间里,施密特一面在大学教书,一面写下了大量的著作、文章、评论和短论。他着重从历史哲学和认识论的角度研究了费尔巴哈、马克思、叔本华、尼采、霍克海默尔和马尔库塞的理论。另外,他还编辑出版了费尔巴哈、霍克海默尔和F·A·朗格的一些著作,翻译了H·列菲伏尔、R·P·沃尔夫、B·穆尔、梅劳·庞蒂和马尔库塞的一些著作。这些学术活动使他成了法兰克福学派第二代的一个关键人物。

施密特的《马克思的自然观》和《历史与结构》是两部具有世界影响的著作。对前者,他说道,它的“每一页都浸透着法兰克福学派自20世纪30年代初以来发展的‘批判理论’的影响”。这部著作正如其书名所表明的,主要研究了马克思对自然的理解。对后一部著作,他则说道,“全面地展开了‘黑格尔主义的马克思主义’与‘结构主义的马克思主义’在历史观方面的异同”。该书的副标题也正是“论‘黑格尔主义的马克思主义’和结构主义的历史理论”。

施密特的主要著作,除了《马克思的自然观》和《历史与结构》外,还有:《解放的感性:费尔巴哈的人类学唯物主义》、《存在主义的马克思主义解说》(与马尔库塞合著)、《论批判理论的观念:霍克海默尔哲学要旨》、《什么是唯物主义》(与W·波斯特合著)、《批判理论——人道主义——启蒙运动:哲学论文集》、《关于唯物主义的三种研究》等。

一、《马克思的自然观》(1962)

此书对自卢卡奇以来的“西方马克思主义”中人本主义思潮的哲学观点,作了全面的总结。施密特基本上同意卢卡奇、柯尔施、马尔库塞、阿多诺、列斐

伏尔、萨特、布洛赫等人的观点,但在不少地方也有所保留。凡是有保留之处,他都提出了自己的看法。这样,施密特在这本书中把卢卡奇等人的观点又发展到了一个新的阶段。

全书的基本内容可以归纳成这样五个方面:

(一) 马克思的早期著作与晚期著作究竟是一种什么关系?

施密特认为,无论是“正统的马克思主义者”还是一些“新马克思主义者”,都强调马克思早期的哲学著作与后期的经济学著作是相互对立的,所不同的是,前者推崇马克思后期的经济学著作,用马克思后期的经济学著作来否定马克思早期的哲学著作;后者则竭力拔高马克思早期的哲学著作,把马克思后期的经济学著作说成是对马克思早期的哲学著作的反动。在他看来,这两者都有片面性。一些“新马克思主义”者强调马克思的主要贡献在哲学方面,这无可非议,但把这些贡献说成主要体现在马克思的早期著作中,就失之片面了。他的基本观点是:马克思在哲学方面所作出的贡献是一生中最大的理论贡献,但这些贡献主要是在中、后期的经济学著作中作出的,而不是在早期的“抽象而浪漫的”哲学人类学著作中作出的。马克思中、后期的对政治经济学的批判,特别是对商品生产的批判,为当代的社会批判理论提供了范式。基于这样的基本立场,他强调:

1. 不能把马克思的理论(包括其自然理论)仅仅归结为他的早期著作的观点。他在本书的英文版序言中开宗明义地指出:“这本书反对 50 年代在西欧广泛流行的一种倾向(这种倾向的经常的代表是新存在主义者),即把马克思的思想归结为早期著作(特别是 1844 年巴黎手稿)以异化问题为核心的非历史的‘人类学’的倾向,揭示马克思 1850 年之后著作中的哲学内容(或者至少是与哲学有关的内容),旨在引起对一些未被人充分注意,或者至少完全未被人注意的课题展开讨论。”^① 他还说,尽管在这部书中他引用了马克思早期著作中的大量论述,但他关注的是“在与马克思的中期和成熟期明确的观点之间有联系的那部分的内容上,而不是像某些流行而又错误的做法那样,把马克思本来的哲学思想,最终归结于他的早期著作,即 1844 年巴黎手稿中的人类学思想。”^②

2. 应从后期成熟著作的立场来理解马克思早期不成熟著作中的观点。

^① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦 1971 年英文版,第 9—10 页。

^② 同上书,第 16 页。

他说,马克思的巴黎手稿等早期著作,由于缺乏精确的经济学知识,所以充满了“抽象的、幻想的人类学思想”。到了《共产党宣言》时期,马克思已经抛弃并不再使用《手稿》中使用过的一些概念了。在《资本论》中,则“对物质的研究取代了对人的自我异化的抽象议论”。他认为,在这种情况下,必须对马克思的中、后期的经济学著作更多地予以考察,其中包括《政治经济学批判大纲》、《资本论》的各个草案,同时,“从成熟的马克思的立场出发去评价《巴黎手稿》的哲学”^①。

(二) 马克思的唯物主义是一种本体论吗?

施密特在他的论著的第一章就开始了“对马克思的唯物主义的非本体论特征”的论证。他首先通过把马克思的唯物主义与费尔巴哈的唯物主义加以比较,来说明前者是“非本体论”的。他说,尽管马克思也像费尔巴哈一样“把自然——人的活动的材料——规定为并非主观所固有的,并非依赖人的占有方式出现的,并非和人直接同一的东西”,但马克思比费尔巴哈前进了一步,“他决不是在无中介的客观主义的意义上,即决不是从本体论意义上来理解这种人之外的实质”,“费尔巴哈对于同他所说的自然相对立的人加以人本主义的强调,始终是抽象的。对他来说,自然作为整体,是非历史的均一的基质,而马克思批判的实质就是把它消溶在主体和客体的辩证法之中。在马克思看来,自然概念既是存在着的万物的总体,又是人的实践的要素。”^② 他还说:“马克思只是在把主体和客体都看作‘自然’的范围内,坚持费尔巴哈的自然主义的一元论。同时,马克思把自然和一切关于自然的意识都同社会的生活过程联系起来,由此克服了这种一元论的抽象的本体论性质。”^③

施密特认为,由于马克思常用“物质”这一概念来表述人的外部实在,所以有些人常常把马克思的唯物主义理解成是一种“物质本体论”,即把抽象的物质作为世界的本源的学说。他指出,这里关键的问题是:马克思所讲物质究竟是什么意思?他强调,在马克思那里,“不仅由于进行劳动的主体使自然材料和他自己相作用,所以不应该说物质是最高的存在原则;而且,人在生产的时候,并不是处理物质‘本身’,而总是仅仅处理物质的具体的,并从量和质上规定了的存在状态。物质的普遍性,它对于意识的独立性只存在于特殊的

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第136页。

② 同上书,第27、28页。

③ 同上书,第28—29页。

东西之中。至于所谓本源物质,存在物的本源根据之类,并不存在。由于物质实在和人相关联的相对性,所以不仅在它处于‘为他存在’时,而且就是在它处于‘自在存在’时,它都和本体论原理不相容”^①。在他看来,由于马克思的辩证唯物主义“并不承认有什么脱离具体的规定而独立存在的物质”,所以把辩证唯物主义与黑格尔的辩证的唯心主义相提并论,称为“本体哲学”,这是“站不住脚的”。他还说:“对物质概念的这种辩证法的解释表明:恩格斯以及追随他的今日之苏联哲学,意识到本体论的危险,并想方设法避免它,而试图用物质的概念来阐明整个宇宙的起源时,总是难以成功的。”^②

他进一步指出,马克思非但没有把抽象的物质作为世界的本源,而且根本就没有去探讨过世界的本源是什么此类“本体论问题”。他说,“马克思把从本体论角度所提出的关于最初的人和自然的创造者问题,作为一种‘抽象的产物’加以拒绝”^③。“在马克思看来,关于人和自然的‘生成’的问题,与其是形而上学的问题,还不如说是历史的社会的问题”^④。“马克思的唯物主义表面上和黑格尔哲学所特有的那些神学的形而上学问题有联系,但不能认为它是对形而上学的首要的传统的中心问题的回答”^⑤。在他看来,由于马克思根本没有建立过什么本体论,所以也不能因为他不是把物质这抽象体,而是把社会实践的具体性作为唯物主义理论的真正对象和出发点,从而就把马克思的学说称为“实践本体论”。

施密特坚持认为马克思的唯物主义是“非本体论”的,但同时又指出,马克思的唯物主义具有“本体论的残余”。那么,这种“本体论的残余”体现在什么地方呢?施密特所指的是马克思把劳动过程视为人与自然之间的物质交换(物质代谢)的理论。他认为,马克思关于“物质代谢”的思想是“某种像本体论一样的东西”。他指出,尽管马克思严厉地批评过荷兰生理学家、哲学家摩莱肖特粗糙的、机械的唯物主义,但是他对这种机械唯物主义采用过的“新陈代谢”这个术语却没有批判。“马克思像摩莱肖特一样,在把物质变换看作永恒的自然必然性时,采用了这个具有本体论成分的新陈代谢概念。”^⑥

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第34页。

② 同上书,第35页。

③ 同上书,第37页。

④ 同上书,第88页。

⑤ 同上书,第39页。

⑥ 同上书,第88、87页。

(三) 马克思的自然观的主要特征是什么?

从施密特对马克思的唯物主义的“非本体论性”的论证中可以知道,他是基于对马克思的自然观的特定的理解,来说明马克思的唯物主义并不是一种本体论的。

那么,在他看来,马克思的自然观的主要特征是什么呢?在本书的序言中,他明确指出:“马克思的自然观与其他各种自然观的区别。首先在于它的社会历史的特征。”^① 马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然——历史理论。

于是,他全面展开了对马克思的自然观的“社会历史特征”的论证,在他看来,这种“社会历史的特征”主要表现在:马克思把自然看作一切劳动工具和劳动对象的首要来源,从一开始就在与人类活动相关的意义上来看待自然的,也就是说,马克思强调自然为社会所中介。他说:

“在马克思看来,正如不存在那种必须从‘精神史’来探究的、采取观念衍生形态的纯粹内在一样,也不存在作为自然科学认识对象的完全不受历史影响的纯粹自然。作为合规律的、一般领域的自然,无论从其范围还是性质来看,总是同被社会组织起来的人的产生于一定历史结构的目标相联系。”^②

“自然不仅像列斐伏尔所正确论述的那样,总是已被人加工过的东西,而且尚未纳入人类生产的自然领域(即列斐伏尔所说的原始森林或太平洋的珊瑚礁),也总是只能用关于已被占有的自然之范畴才可加以直观、理解。和黑格尔美学一样,与通常的见解相反,对自然美的知觉已经是以艺术美为前提的。在马克思那里,还未被社会作用过的自然,只有在将来能予以加工的观点之下,才是具有重要意义的东西。”^③

既然在施密特看来,马克思的自然观强调的是自然被社会所中介,那马克思的自然观岂不是否定了自然的客观性?岂不是成了一种唯心主义吗?施密特认为,并非如此。在他看来,马克思的自然观之所以并不是一种唯心主义,是由于在强调自然被社会所中介的同时,并不否认自然界对于人类的“优先地位”,即并不否定自然界对于人和人的意识的先在地位。一方面论证马克思的自然观的主要特征是强调自然被社会所中介,另一方面为了避免把马克思的

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第85页。

② 同上书,第49页。

③ 同上书,第200页。

自然观理解成是一种唯心主义,又竭力说明马克思的自然观并没有否定自然界的优先地位,这构成了施密特论述马克思的自然观的主要内容。

在本书的第二章,他专门论述了在马克思那里,不论是“原始的自然界”也好,还是“文化的自然”也好,都是独立于意识的客观实在。他认为马克思非常强调在人类的实践活动中,应当重视物质自然界自身的规律。他引证马克思在《神圣家族》中的论述表明:物质独立于人而存在,物质本身的预先存在是人类创造物质生产能力的前提。他说,列宁“把物质看成是存在于意识之外,并不依赖于意识而独立存在的客观实在的认识论定义,与年轻的马克思在《神圣家族》中从社会劳动的角度给物质作的规定是完全一致的”^①。他又依据马克思《资本论》中的劳动价值论,说明人类依靠劳动所创造的“人化世界”的客观性。他说,这种“人化世界”一旦被创造,“就作为客观的、不依赖于人而存在的东西与人类相对峙,就像尚未被人作用的自然物在其最初的直接性中与人相对峙一样”,“智慧和实践的人类生产力在自然物上打下了自身的烙印,然而这个过程完全确证了自然物对于意识的独立性而不是丢弃了它。经劳动加工的自然物,依然作为感性世界的构成要素而存在着。”^②

但必须指出,尽管施密特为了说明马克思的自然观是一种唯物主义,强调马克思关于对自然的社会中介的观点只是更确切地证明了自然的“先在性”,可在他看来,作为马克思的自然观的本质特征的、真正反映马克思在哲学领域中实现的革命变革的,并不是对自然界的优先地位的承认,而是提出了自由社会所中介的思想。

(四) 恩格斯的自然辩证法“错”在哪里?

施密特从认定马克思的唯物主义是“非本体论的”,马克思的自然观是“社会历史性的”出发,对恩格斯的自然辩证法强烈不满。他在本书中专辟一节,用以批判恩格斯的自然辩证法。

他认为,直到《关于费尔巴哈的提纲》为止,要讲清楚马克思和恩格斯理论观点的不同,几乎是不可能的。只是到了19世纪50年代末以后,两人才产生了分歧。他通过把恩格斯的自然辩证法与马克思的有关理论加以比较来展开对恩格斯的自然辩证法的批评:

1. 马克思通过政治经济学批判,使作为一门科学的经济学“第一次达到

^① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第64页。

^② 同上书,第66页。

能把它辩证地叙述出来的那种水平”。使他们共同制定的研究费尔巴哈的纲领具体化了,通过《资本论》中对历史和经济的分析,使得他们早年在《德意志意识形态》中就提出的自然与社会实践联系的问题获得了科学的形式。“马克思深信只有对自然科学的历来形态进行批判,才能建立起辩证地叙述的科学”,所以在马克思那里,“辩证法在任何地方都没有脱离经济学的内容”。“与此相反,恩格斯借助辩证法的范畴,去解释以现成形态存在的现代自然科学的各种成果”,恩格斯不过想重建“自然哲学体系”,恩格斯所做的工作,只是“对近代自然科学的材料,作一次百科全书式的重新整理”,“与马克思相反,恩格斯的自然辩证法只是一种必然的、外在于事实的考察方法。”^①

2. 从马克思的中期及晚期的著作,特别是《资本论》与它的《草稿》的内容来看,马克思“不仅认为从本源上给予的东西同被实践中中介了的‘来自外部的附加物’是不可分割的,而且他进一步意识到:只有在把一切中介性的有用劳动除外的情况下,才能讲到‘不借人力而天然存在’的物质的基质”。可恩格斯“与此相反,脱离人的一切实践去对自然进行解释”。“在恩格斯那里,自然和人不是被具有首要意义的历史的实践结合起来的。人作为自然过程的进化产物,不过是自然过程的变动的反射镜,而不是作为生产力出现的。如果唯物主义的自然观只是像恩格斯在关于费尔巴哈的论文中所说的那样,无非是‘对自然界本来面目的朴素的了解,不附加任何外来的成分’,那和马克思的立场相比,意味着倒退成素朴的实在论。”^②

3. 在马克思那里,自然和历史难分难解地相互交织着,“相反,恩格斯把二者看成是唯物辩证法的方法的两个不同的‘适用领域’,把辩证法的各个要素从具体的历史内容中分离出来,完全紧缩成首先出自《自然辩证法》的三个与实在相对立的被实体化了的‘根本规律’,于是辩证法成为在马克思那里决没有的东西,即世界观、解释世界的积极法则。”^③“由于恩格斯超出了马克思对自然和社会历史关系的解释范围,就倒退成独断的形而上学。”^④

4. 马克思的辩证唯物主义虽然也和一切唯物主义一样,“承认外部自然的诸规律和诸运动形式不依赖于意识而存在”,但是,它又强调,“这种规律和运动形式只有在成为为我之物的时候,即在自然组合进入与社会的目的地中去的时候,才成为重要的”,“而恩格斯却想在纯粹客观的辩证法意义上,解释人

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第52、54页。

② 同上书,第55—56页。

③ 同上书,第56—57页。

④ 同上书,第51页。

类史前的和外在的自然领域,这种尝试正如某些批判家们所反复指出的,事实上不能不转而使辩证法和唯物主义互不相容。”^①

对恩格斯的自然辩证法的批判始于卢卡奇在 20 年代初发表的《历史与阶级意识》,施密特表示,他对恩格斯的自然辩证法的批评与卢卡奇等人不尽相同,他把这些不同点归纳为:

1. 把早期恩格斯与晚期恩格斯严格区别开来,只批评晚期恩格斯的理论。

2. 不认为“恩格斯只是为了适应工人阶级政党的某种战术上或政治上对世界观的需要”,才提出了自然辩证法理论,强调自然辩证法的提出是出于“恩格斯的哲学发展的特殊性”。

3. 不否认即使在恩格斯后期的理论中,也存在着某些与马克思的理论相通的“合理之处”,确认“在恩格斯那里,被社会中介过的自然概念和独断的、形而上学的自然概念确实毫无联系地并存着”^②。

4. 并不因为批评了恩格斯的自然辩证法就从根本上否定自然辩证法的存在,认为“马克思的理论本身就包含着自然辩证法”,只不过指出了马克思的自然辩证法与恩格斯的不同之处——“实践的”、“非本体论的”^③。

(五) 怎样评价列宁的“反映论”?

施密特也是出于反对所谓“本体论”,反对恩格斯的自然辩证法的理论立场,对列宁的“反映论”作出评价的。

他对列宁的整个哲学思想给予一定的肯定。例如:

肯定列宁强调马克思的辩证法具有认识论的性质。提出了逻辑学、辩证法、认识论三者一致的问题。他说:“列宁早在卢卡奇之前,就已提出马克思在《资本论》中的哲学内容问题,强调了黑格尔的和马克思的辩证法具有认识论的性质,这一点历来的研究文献都没有充分注意到。”^④

肯定列宁坚持实践第一的观点。他说,“列宁根据马克思的理论提出如下要求:生活、实践的观点,应当是认识论的首先的和基本的观点”,“列宁在对黑格尔的研究中,进一步详细地探究了马克思实践概念的认识

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦 1971 年英文版,第 58—59 页。

② 同上书,第 206 页。

③ 同上书,第 61 页。

④ 同上书,第 112 页。

论方面。”^①

肯定列宁不把自然的客观性与历史的制约性相互对立起来。他说,“在列宁看来,自然的客观性与历史的制约性不是相互排斥的。”^②

但是,他在肯定列宁整个的哲学思想的同时,对列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中所阐述的“反映论”提出了严厉的批评。他认为,列宁的“反映论”同列宁的整个哲学思想是不协调的,同马克思的认识论是对立的,现在,一些东欧学者把“反映论”与马克思的理论混为一谈,这是“严重的误解”^③。

那么,真正属于马克思本人的认识论究竟是怎么样的?对此,他作了详尽的阐述:

“一切直接的东西被主观概念所中介”这一德国古典哲学的主题,“在马克思那里没有被丢掉,只是起中介作用的不是无限的精神,而是有限的人的历史生活过程。”^④

“无论对黑格尔或对马克思来说,认识论的最高形式是世界历史的哲学,不能把认识过程描述成主观与客观的死板板的关系。理论与实践统一的学说是德国古典哲学固有的学说,而且也是与其不同形态的唯物主义的辩证法固有的学说,这种学说意味着对人与自然的斗争之种种理论的反映,相应于这种斗争的各个历史形态,同时又是这种斗争的构成要素及其表现。”^⑤

“马克思阐明:不能把人对自然的关系本身抽象地固定起来,首要的不是理论的观察方法,而是实践的变革的方法。我们在马克思的全部著作里,找不到有什么地方把相关的思想用绝对化的方式加以公式化,这表明马克思并不像人们通常所说的完全是非心理学的思想家。”^⑥

“正像尼采那样,马克思也认为,在人的精神活动后面最初存在着同各个事物及事物的类相对应的‘权力意志’。精神本来是空虚的,由精神所创造的各个概念是积累起来的实践经验的结果,其价值仅在于它是工具性的东西。当然,这是唯物主义的观点,但马克思并不把概念看成是对于对象本身的素朴的实在论的描写,而看成是这些对象的被历史所中介了的关系的反映。”^⑦

在他看来,列宁的“反映论”同上述马克思的认识论的基本观点相比

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第118、119页。

② 同上书,第227页。

③ 同上书,第108页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第108—109页。

⑥ 同上书,第111页。

⑦ 同上。

较,一是具有抹煞人的主观能动性的机械论倾向;二是具有把认识的主体与客体对立起来的独断论倾向。由于列宁的“反映论”主要是在《唯物主义和经验批判主义》一书中阐述的,所以他着重抨击列宁的这部书。他说:“列宁的《唯物主义和经验批判主义》以片面的摹写这种实在论方法,强调物质存在于意识的独立性,……列宁的观点在当下只不过阐述了与马赫、阿芬那留斯的主观唯心主义及其俄国的信徒相反的抽象的对立命题,正像马克思在他的提纲中,把费尔巴哈的唯物主义作为与黑格尔的绝对唯心主义相反的、不过是抽象的对立命题来理解一样,列宁反复引证费尔巴哈不是偶然的。在列宁说明物质‘本身’或外界被感觉所反映或摹写时,我们就遇到了费尔巴哈的抽象。”^①

从上述五个方面对施密特的《马克思的自然观》一书的介绍中可以看出,尽管该书对马克思的自然观的解释不无合理之处,例如,强调马克思前后思想的一致性,不否认外部自然界的优先地位,但无疑总的来说,该书的解释同马克思主义哲学大相径庭。否认马克思主义哲学是一种“本体论”、批判恩格斯的自然辩证法和列宁的反映论(尽管以与卢卡奇稍为不同的方式)是一些突出的方面。

二、《历史与结构》(1971)

如果说施密特在《马克思的自然观》中对“西方马克思主义”中的人本主义思潮的哲学观作了批判性的总结的话,那么,他在这部著作中则对“西方马克思主义”中的科学主义思潮,特别是对“结构主义的马克思主义”的哲学观点,作了批判性的总结。

(一) 对“结构主义的马克思主义”的肯定

施密特指出,20世纪下半叶西方思想理论界的一个重要特征是排斥“历史的思考”,使“社会科学数学化”。他强调,“这决不是一个纯粹的学术问题”^②。他转引他的老师阿多诺的话说:“‘历史持续性’这种意识的畏缩,不只

^① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版,第224页。

^② 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版,第1页。

是衰落的表现,它必然与资产阶级社会的发展原则相联结。”^①

他认为,西方思想理论界出现的这一新倾向,也强烈地影响了对马克思主义的理解。这主要表现在,以阿尔都塞为代表的“结构主义的马克思主义”学派,对马克思主义作结构主义的理解,强调马克思主义是一种“反历史主义”。

施密特对“结构主义的马克思主义”并不全盘否认。他说:“不必认为阿尔都塞学派的马克思解释一定彻底抹煞历史。确切地说,它追求的是建立这样一种关于社会结构转变过程的理论,在这一理论中,把‘同时’置于‘历时’之上,这一方法论上的特点意味着关于历史经验内容的问题一开始就被用一种简单的方法处理掉了,或者说被降低了地位。”^②“我认识到,结构主义者反对天真的四平八稳的直线性即进化论者的历史认识的观点,……包含着真理的因素。”^③

在施密特看来,“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释之所以包含着真理的因素,主要在于,马克思的“历史科学”确实不同于“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义,而具有强调“结构”的特征。他说:“马克思和恩格斯属于上一世纪对冲垮历史的思考作出贡献的理论家的行列。”^④他认为,马克思于19世纪40年代开创的新的“历史科学”在以下三个方面不同于“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义:

1. 反对所有把自然和历史,以及把认识它们的模式割裂与对立起来的倾向

他指出,确切地说,按照马克思的观点,自然和历史属于同一世界,只要人存在着,自然史和人类史是互相依赖的。因此,在马克思看来,人和自然的统一不在于像以前的唯物主义所假设的那样,是“发生自然”的统一,而存在于工业之中,存在于每一历史时代的不同形式之中。马克思“不使自己沉迷于一种‘历史方法的现实主义’,相反,他明确地反对企图把历史关系从活动中分离出来的所谓‘客观编史工作’”^⑤。

2. 否定了关于存在着某种纯粹内在的“事件进程”的见解

他说:“马克思从黑格尔的总体的观念出发,发展了能构成社会经济形态有规律地更替的历史过程的理论。在马克思那里,把‘生产关系’只是设想成

① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版,第2页。

② 同上书,第5页。

③ 同上书,第5—6页。

④ 同上书,第9页。

⑤ 同上书,第10页。

是有结构的,而不是设想成是某种‘决定因素’。……假如真像马克思所认为的那样,‘除了现实的、依赖于物质发展的个人的精神外’,没有‘独立的精神’,那么,历史过程就并不表现为能被解释成具有某种持续的、统一的‘意义’那样的东西。人类和他们的文化往往被激进的瞬间牵着鼻子走。”^①

3. 提出了“世界历史”不总是存在的观点

他指出,“传统的教科书把‘世界历史’理解成对自人类文化开始以来的全部历史过程进行探究所获的总体认识”,但对马克思来说,这一概念具有另外的理论含义。早在1857年的《政治经济学批判大纲》中,马克思就指出,“世界历史”不总是存在的,作为“世界历史”的历史是一种结果。在马克思看来,至关重要是,不要用通常的抽象性去把握“发展”这一概念。在19世纪50年代,正当马克思把注意力转向对社会——历史作物质的总体说明时,他开始认识到对相继历史阶段用刻板直线的三段式推论是毫无价值的。马克思不仅仅关心物质生产的不平衡的发展,而且还关心他在现实的社会关系中所碰到的大量的不均衡和分裂。这“导致马克思去注意关于偶然与必然的复杂的辩证法”^②。

施密特在论述马克思的“历史科学”与“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义之间的区别的同时,还批判了有些理论家把两者混为一谈,否定前者具有强调“结构”的特征的错误。在这里,他特别批判了葛兰西的“绝对历史主义”。他说:“葛兰西,这个布哈林的‘机械论’的尖锐的批判者,深受他的时代的新黑格尔主义的影响。他以卢卡奇在《历史和阶级意识》一书中所使用的同样的方法,把马克思主义理论的主要特征归结为‘绝对历史主义’、‘绝对历史人本主义’,也归结为‘实践哲学’。对葛兰西来说,理论知识可以融化在现实的历史和编史工作中。而这一点,又与他关于现实的‘内在’的和极端的‘主观主义的’概念相一致,他把关于现实的概念缩减为‘纯粹的历史或历史性,纯粹的人本主义’。对葛兰西来说,至关重要是,对被资产阶级(和马克思主义)社会学家所用滥了的‘结构’这一概念,根据其内容,也就是说,用一种激进的和历史的方法,加以重新解释,把它解释成是‘现实的个人在其中活动和行动的社会关系的整体’,解释成是‘能够和应该用历史比较语言学而不能和不能够用思辨加以研究的客观条件的整体’。”^③

① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版,第12页。

② 同上书,第15、16页。

③ 同上书,第66—67页。

(二) 对“结构主义的马克思主义”的批评

在对“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释给予一定肯定的基础上,施密特着重揭露了其错误。他认为,“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释是一种科学主义、反黑格尔主义和反历史主义的解释。成熟的马克思主义的社会理论、历史科学具有历史—结构的双重特性,“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释的错误在于,在突出马克思主义的社会理论、历史科学具有“结构”的这一特性的同时,否定了其另一特性。从反对卢卡奇、葛兰西等人把马克思主义的社会理论解释成“无结构的历史”出发,片面地强调马克思主义的社会理论是“无历史的结构”。

阿尔都塞等人用以论证马克思主义的社会理论是“无历史的结构”的主要根据在于,在他们看来,马克思的成熟著作《资本论》就具有科学的和结构的外表。于是,施密特也就通过分析《资本论》的理论框架的特点,来驳斥阿尔都塞等人对马克思主义的解释。施密特强调,尽管马克思的《资本论》研究的成果是用某种科学方法描述的,但是,马克思对资本主义性质的探究,是建立在对事件的历史过程的分析的基础之上的。换句话说,在《资本论》中描述的结构模式和探究的历史模式之间的区别,并不构成结构对历史的认识论上的优势。他认为,在《资本论》的科学、结构的外观的背后,我们不仅可以找到历史,而且也可以发现哲学。他说,他批判“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释的出发点,就是认定“马克思在《资本论》中所使用的方法论是结构——分析的,同时又是历史——发生的”^①。

施密特详细论述了为什么说在《资本论》中,用以描述的是“结构模式”,而用以探究的是“历史模式”。他说,马克思在《资本论》第二版“序言”中曾提及“描述”和“探究”“既有区别又有联系”,而这种“既区别又联系”“反映了一个方面的经验主义、具体历史和另一方面的哲学理论之间的相互关系”^②。他还说:“就马克思对政治经济学的批判,严格地限制于对资本主义生产关系的批判而言,这一批判是建立在下述黑格尔主义的判断的基础上的:必须把‘科学产生的过程’同‘科学自身的过程’区别开来,这正好像必须把‘哲学史’同‘哲学本身’区别开来一样。”^③ 他认为,马克思正是基于这一判断,在《资本论》中

① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版,第108页。

② 同上书,第41页。

③ 同上书,第43页。

既使用了描述的方法,又使用了探究的方法,即“描述资本主义本身的运转过程”,“探究资本主义产生的过程”。

他说,必须凭借黑格尔的《逻辑学》来理解马克思的《资本论》。通过这一途径来分析《资本论》就可知道,马克思仿效黑格尔的研究方法,把资本主义社会作为一个封闭的体系,寻求撇开其历史起源来描述这一社会。这是因为在资本主义社会中人与人之间的关系成了一种凝固的、类似于物与物之间关系的关系,人们已被贬低为贯彻这一关系的工具。施密特指出,在这种情况下,辩证唯物主义就必须把这种凝固的、类似于物与物之间关系的关系作为自己的特有的对象。他说:“马克思不是首先作为一个历史学家来研究资本主义社会,而主要是从结构的观点来研究资本主义社会,他把资本主义社会作为一种‘结构’,即作为一种已获得‘单一性和普遍性’的‘价值存在体’。他撇开了现代资本主义基于产生的地产史。”^① 马克思在严格的演绎的意义上来研究资本主义社会,而没有给自己赋予历史地考察资本主义社会的任务,“因为资本主义制度所产生的那种资本的形式,已具有了其自己的存在条件”^②。

他指出,马克思的这种撇开实际历史的做法,在马克思早期著作中是很少见的,乍一看,它似乎违背了马克思一再倡导的历史的和逻辑的统一的唯物主义原则。其实不然。他说,事情就是如此地奇怪,当马克思致力于逻辑的、结构的分析之时,他的研究比其他任何场合都更进一步地与现实的历史过程联系在一起。“《资本论》所使用的方法并不是一种外在于主体的手段,而倒不如说,它重现了主体的必然的过程本身。它的宗旨是把资本主义的过程当作一个整体,以便使这一过程的客观的逻辑不为偶然的和意识形态的附属品所掩盖,变得一目了然。……马克思所使用的方法这一重要的双重特性使我们从逻辑的问题框架回到了历史——理论问题框架。”^③ 他认为,全部的关键在于,当马克思有意识地撇开资本历史地形成的特性,而只是分析资本的结构,即资本的形成之时,这种纯粹的逻辑分析同时又构成了“资本的历史的关键”。“逻辑分析同时又是历史分析,后者只是作为前者的对立面出现。换句话说,逻辑和历史是相互统一的,尽管以一种非常间接的形式。”^④

在施密特看来,由于阿尔都塞学派主要是以《资本论》为依据,来展开其对马克思主义的结构主义的解释的,所以,只要论证了《资本论》是历史与结构的

① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版,第44—45页。

② 同上书,第45页。

③ 同上书,第45—46页。

④ 同上书,第46页。

统一,历史与逻辑的统一,阿尔都塞学派的对马克思主义的整个解释就站不住脚了。西方许多评论者指出,施密特《历史与结构》一书的意义在于,鲜明地提出了“无历史的结构”还是“无结构的历史”的问题,既批判了把马克思主义解释成是“无结构的历史”的倾向,又批判了把马克思主义解释成是“无历史的结构”的倾向,论证了马克思主义理论的历史与结构的统一。

第三章

弗洛伊德主义的马克思主义

国内外有些研究者把“弗洛伊德主义的马克思主义”等同于法兰克福学派,这是不确切的。实际上,“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表人物不全都是法兰克福学派成员;反之,法兰克福学派的成员也不全都是致力于实现弗洛伊德主义与马克思主义的结合。

从目前所掌握的资料来看,“弗洛伊德主义的马克思主义”一词最早出现于1936年赖希为他的《性革命》一书所写的再版序言中。在这里,赖希把自己的思想体系称为“弗洛伊德主义的马克思主义”。实际上,作为一股企图把弗洛伊德的精神分析与马克思主义综合起来的思潮,它早在20世纪20年代中期就开始形成。从产生到现在,它已有六十多年的历史。它的代表人物几经更迭,络绎不绝。赖希、马尔库塞、弗罗姆是最有影响者,范农(F. Fanon)、查列茨基(Zaretsky)是后起之秀。其中马尔库塞、弗罗姆等人同时又是法兰克福学派的重要成员。

“弗洛伊德主义的马克思主义”是精神分析学朝“社会心理学”方向发展的产物。

精神分析学的创始人弗洛伊德自1910年发表《精神分析引论》以后,把他的研究推向了新的阶段。这时,他开始认识到自己在心理学上的发现具有更加广泛的意义,自己的学说对人类问题提供的解释远远超出了神经精神病学的狭隘范围。于是,他把研究对象从精神病患者扩大到了整个人类,把他的心理学中的基本原理广泛地应用于人类社会生活和文化历史发展的各个领域。弗洛伊德自以为这样一来,他的学说大大地向前发展了。实际上,事与愿违,他的学说因此而出现了深刻的危机。弗洛伊德的一些学

生和追随者逐渐感觉到了精神分析学被弗洛伊德贯穿到社会历史领域后必然出现的危机。他们群起而批评弗洛伊德,力图拯救精神分析学。他们认为,精神分析学向“社会心理学”方向发展本身没有错,错就错在具体的论述上。于是,他们在基本保持精神分析学原貌的前提下,致力于改变它研究社会问题时的弊端。具体地说,他们力图解决弗洛伊德理论中这样两个问题:其一,过分偏重心理因素,完全从人的本能、欲望中寻找人的活动、社会发展的动因;其二,把人的本能、欲望与社会完全对立起来,认为人在本能满足和享受文明两者之间只能择其一。那么,具体的出路究竟在哪里呢?他们找到的“有效”途径就是把弗洛伊德的精神分析学嫁接到某种社会历史理论上去。他们在决定应嫁接于哪种社会学说时作了种种选择。有些人选择了马克思主义。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的产生与马克思主义面临新挑战也密切相关。

20、30年代的“正统的马克思主义”面临着一系列新的挑战:主要是如何解释资本主义内在矛盾如此尖锐而无产阶级革命处于低潮。卢卡奇等人在批判“正统的马克思主义”的过程中探讨了意识形态对社会经济基础的决定作用,阐明了意识形态的斗争对变革现实的重要意义,但没有进一步说明资产阶级的意识形态是通过什么过程或机制去制约社会秩序的,资产阶级的意识形态是由什么样的媒介去防止无产阶级认识到自己的利益和使命的。尽管他们隐约提到社会心理对工人革命运动的抑制作用,但没有就其具体的机制作出分析。在这种情况下,一些继承了卢卡奇等人观点的理论家又进一步提出,马克思主义必须补上探讨人的心理活动机制这一课。这些人把这一主张具体化为用弗洛伊德的本能心理学“补充”马克思的社会经济学说。

“新弗洛伊德主义”的理论家把精神分析学嫁接于马克思主义,马克思主义的理论家用弗洛伊德主义“补充”马克思主义,两股思潮结合在一起,就形成了“弗洛伊德主义的马克思主义”。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要研究方向是:

(一) 分析马克思主义与弗洛伊德主义的关系

“弗洛伊德主义的马克思主义”的宗旨是实现马克思主义与弗洛伊德主义的结合。为了达到这一目的,它的许多代表人物花了

很大的精力来分析两者的理论关系。在分析时,他们首先竭力说明两者具有共同点,认为这些共同点是实现两者结合的基础。其次,他们也详尽地分析了两者的具体对立之处。他们分别从研究的范围、理论的侧重点等各个方面说明了两者的区别所在。他们一般把两者的对立具体归结为是注重社会因素与注重心理因素的对立。在他们看来,正因为两者各有其局限性,所以才有把两者加以结合的必要性。另外,他们在分析两者各自的局限性时,又反复说明两者的长处与短处互补,认为这正是能够实现两者结合的可能性所在。

(二) 综合弗洛伊德主义与马克思主义

在分析两者理论关系的基础上,他们致力于实现两者的结合。这是他们理论活动的中心内容。

这种“综合”在他们那里也具体分为两种情况:凡是从弗洛伊德主义走向马克思主义的,一般都以弗洛伊德主义为基点,致力于用马克思主义补充或修正弗洛伊德主义;凡是从马克思主义走向弗洛伊德主义的,则往往在“革新”马克思主义、使马克思主义“现代化”的名义下,把精神分析学的有关内容“吸收”进马克思主义之中。但也不是绝对的,有些人在这个问题上“立足于”用马克思主义改造弗洛伊德主义,而在另一问题上,即把重点放在用弗洛伊德主义补充马克思主义,甚至在还有的问题上,则显然是两者的互相改造、互相补充。例如赖希,他自己就这样总结道:他的“性高潮”理论是用马克思主义的唯物主义、实证主义改造弗洛伊德的精神分析学的产物;“性革命”理论则贯穿着用弗洛伊德的精神分析学改造马克思主义社会革命学说这根主线;“性格结构”理论则是在这两种学说的相互改造中形成的。

至于综合的具体形式,以用弗洛伊德主义改造马克思主义为例,大致有以下四种:1. 用弗洛伊德主义的有关理论填补马克思主义中的“空白”。例如,弗罗姆认为,他对法西斯主义产生根源的分析,就用弗洛伊德有关“心理力量是历史发展动力”的理论填补了马克思主义中的“空白”。2. 用精神分析学“深化”马克思主义的有关理论。例如马尔库塞认为,他的“爱欲解放”论,就用弗洛伊德关于爱欲是人的本质的思想,“深化”了马克思关于劳动是人的本质的思想,从而也“深化”了马克思的“劳动解放”论。3. 用精神

分析学“推倒”马克思主义的有关结论。例如,赖希认为,他的“性革命”理论,通过批判地吸取弗洛伊德的心理结构的学说,“推倒”了马克思“把一切革命斗争都说成是阶级斗争”的观点。4. 把精神分析的方法引进马克思主义的方法论中去。赖希重新解释马克思主义关于意识形态的形成及其相对独立性的理论时,所应用的方法就是弗洛伊德主义的性格分析的方法。

(三) 运用“弗洛伊德主义的马克思主义”研究现实

“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表人物在综合弗洛伊德主义与马克思主义的基础上,又进一步运用他们的“综合物”去研究现实。

他们所说的“研究现实”,当然包括了研究精神病的产生及其治疗这一“现实”,但是实际上远远超出了这一范围。凡是他们所面临的一切政治、经济、文化、个人生活等问题,都属研究的范围。当然,就他们每一个人而言,所研究的侧重面又各有所不同。赖希从事弗洛伊德主义与马克思主义的结合主要是在20世纪20、30年代,他当时所研究的现实问题一是所谓“苏维埃制度的倒退”问题;二是法西斯主义的产生和流传的根源问题。马尔库塞自20世纪50年代以后才转向弗洛伊德的精神分析学,他主要运用弗洛伊德主义的马克思主义去研究、分析、批判现代资本主义社会。弗罗姆与上述两个人有所不同,他一生致力于弗洛伊德主义与马克思主义的结合,所以,他研究的现实问题也较宽泛,早期他也像赖希一样,主要从事对法西斯主义的研究,后期则较多地研究现代人的处境问题。处于民族解放运动第一线的范农把“弗洛伊德主义的马克思主义”运用于对民族解放运动的研究。作为妇女解放运动发言人的查列茨基则用“弗洛伊德的马克思主义”来指导对妇女解放运动和家庭问题的研究。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的理论特点是弗洛伊德主义与马克思主义的结合。这是“社会学”与“心理学”、“理性主义”与“非理性主义”、“历史唯物主义”与“心理结构理论”、“重视社会因素”与“重视心理因素”的综合。它的下述四个方面的理论都体现了这种综合。

1. 人性理论:从生物本能和社会关系两个方面规定人。

“弗洛伊德主义的马克思主义”属“西方马克思主义”中的人本

主义思潮。它的人性理论的主要特点是认为人的行为既受社会关系支配,又为生物本能所控制,人既是社会的人,又是生物学意义上的人。

2. 社会批判理论:社会的批判与心理的批判之结合。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的社会批判理论包括了对法西斯主义社会、现代资本主义社会以及社会主义社会的批判。这是一种把心理的批判同社会的批判结合在一起的理论。

3. 革命理论:心理革命与社会革命之统一。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表人物都在批判现代社会的基础上,提出了如何改变这一社会的革命理论。他们的革命理论的共同特点是主张把社会革命与心理革命结合在一起。

4. 意识形态理论:把性格结构作为联系经济基础与意识形态的纽带。

意识形态理论在“弗洛伊德主义的马克思主义”中占有重要的地位。这一理论的特点是把性格结构作为联系经济基础与意识形态的纽带。它同样体现了把心理的因素引进马克思主义之中去这一“弗洛伊德主义的马克思主义”的总特征。

赖 希

赖希(Reich, Wilhelm 1897—1957)是“弗洛伊德主义的马克思主义”的创始人、“性革命”的理论奠基人、“生命能”的发现者。

他于1897年出生于奥地利的德意志—乌克兰人居住区。父亲是个农场主。他小时候一边读书一边参加农业劳动。1918年,他考入了维也纳大学医学系,从此,开始了他不平凡的生涯。

他一生的活动大致经历了这样三个时期:

(一) 1918年到1927年

他进入大学不久,便结识了弗洛伊德。1920年,弗洛伊德破格吸收他为维也纳精神分析学会会员。1922年,他获医学博士学位,以后倾注全力于精神分析运动,他在维也纳创办了“精神分析疗法研究班”,赢得了“最优秀的治疗专家”的声誉。在1924年召开的萨尔茨堡精神分析大会上,他作了系统发言,详细地论述了精神病与生殖功能紊乱的关系。在这段时间他写下的主要论文和著作有:《两种自恋形式》、《论性冲动》、《论生殖:从精神分析的预防和治疗的观点分析》等。

(二) 1927年到1934年

1927年,他参加了奥地利共产党,从此,他以精神分析学家和共产党员这双重的身份从事活动。他自己掏钱在维也纳创办了六个社会主义性卫生疗所,企图通过这些机构,把完成政治革命、社会革命的任务同完成心理革命、性革命的任务综合在一起。1930年,他只身来到柏林,自封为工人运动的“性顾问”,在工人内部发动了一场性-政治运动。与这种在实际工作中把社会主义政治与精神分析疗法加以结合相平行,在理论上他也企图把马克思主义与弗洛伊德主义综合在一起。他相继写下了《性高潮的功能》、《法西斯主义的大众心理学》、《性格分析》、《辩证唯物主义和精神分析》、《文化斗争中的性行为》(英译本书名为《性革命》)等著作。他的这些活动和著作遭引了来自共产党和精神分析学会两个方面共同的反对。1933年,他被这两个组织同时开除。1934年,他悻悻然离开了德国,另谋出路。

(三) 1934 年到 1957 年

离开德国以后,他流浪奔波于丹麦、瑞典和挪威北欧三国,到处不受欢迎。1939年,他在挪威宣布发现了一种他称之为“倭格昂”(orgone)的生命能。同年,他接受美国精神病研究学者华尔夫的邀请,移居美国纽约。1942年,他在美国建立了一个称作“倭格昂”的私人研究所,制造了“倭格昂能储存器”,开业医治包括癌症在内的一切肉体上的和精神上的疾病。他编辑、发行了《生命能通报》、《生命能研究所年刊》等各种杂志,还写了《癌症的生物疗法》、《宇宙的叠加》、《救世主的谋杀》等著作。1954年,美国的食物和药物管理局向法院指控赖希的“倭格昂能储存器”是骗人的装置。1936年,法院开庭对他审判,并判处他徒刑两年。在当了八个月的“阶下囚”以后,猝死于监狱之中。

赖希的理论,以1934年为分界线,分为前期理论和后期理论。

他的前期理论的主要特点是,“综合”弗洛伊德的精神分析学和马克思主义。他在《辩证唯物主义和精神分析学》一书中详细论述了实现这种综合的必要性和可能性。作为把这两者综合的产物,他提出了一种他称之为“弗洛伊德主义的马克思主义”的思想体系,构成这一思想体系的是他的性高潮理论、性格结构理论和性革命理论。他有时用“性-经济”理论作为这三者的总名称。

他的后期理论主要是对“倭格昂”这种生命能的阐述。他认为,他对生命能的发现,可以与伽利略、哥白尼等人的科学发现相媲美。他把柏格森奉为生命能理论的先驱。他说,他所发现的“倭格昂”与柏格森所说的生命之源相似,但比后者更实在、有形。他把“倭格昂”同“原子能”扯在一起,认为“生命能”只不过是“原子能”的“原始的自然的形式”,提出要把“生命能”用来作为核辐射的消毒剂。他还认为,他的“生命能”理论超越了科学与宗教的对立,甚至提出要用它来重新解释基督教教义。

一、《辩证唯物主义和精神分析》(1928)

此书原是赖希于1928年在维也纳一次学生集会上的演说稿。应邀参加会议的一个苏联心理学教授当即向赖希提出抗议,并郑重向大会提出,整个精神分析理论是“反马克思主义的”^①。这一演说在精神分析学家的圈子里更引

^① 参见 D·博特拉:《威廉·赖希——他的著作的演变》,伦敦 1985 年英文版,第 64 页。

起了一片大哗,弗洛伊德本人撰文指出,“马克思主义与精神分析学是不相容的”^①。为了说服共产党人和精神分析学家接受他把马克思主义与精神分析学结合起来的主张,赖希在当年年底把他的演说整理成书,于第二年在德国和苏联的刊物上同时连载发表。

(一) 论两家学说的共同点

赖希认为,弗洛伊德早期的心理学理论是一种“冲突心理学”,在谈论自我和社会时,并不强调其内部各个组成部分之间的和谐一致,而是强调它们之间的对抗,这充分体现了辩证法原则^②。弗洛伊德从有意识行为和无意识生活之间的关系是一种冲突的关系的发现出发,进而用本能动机同表现在社会条件和道德法典中关于现实的主张之间的冲突,它们的相互作用、相互调节来表达和研究精神生活。弗洛伊德用一种关于无意识冲动作用的心理学来反对静态地解释人的方法。揭示了一系列辩证的自然过程:心理特征的变化(里比多——焦虑;爱——恨),自恋的里比多转移为对象的里比多,自我的本能与外部世界之间的矛盾的内化。

赖希还指出,弗洛伊德早期的心理学理论,尽管他本人说是一种“个人心理学”,但归根结底是“社会心理学”。而弗洛伊德的“社会心理学”本质上是批判的、革命的,这主要由于它为探索决定人的行为的神秘深度打开了道路,为个人的自我启发和自我创造的新实践奠定了基础,提供了无与伦比的解放的工具。在马克思所开始的、对资本主义的社会经济批判上面,弗洛伊德的“社会心理学”补充了对资产阶级社会及其制度的传统价值的不可调和的抨击,宣布了被这个社会视为神圣的每一样东西的死亡,并把它归结为它的并不神圣和并不合理的起源。弗洛伊德的“社会心理学”正确地诊断出了现代社会精神病的产生原因,并把批判矛头直接指向文明社会的道德观念^③。在《辩证唯物主义与精神分析》的结尾处,赖希也揭示了弗洛伊德的“社会心理学”的内在矛盾:一方面它构成了对现代文明的重大威胁,是一颗可以将这一社会置于死地的重磅炮弹,另一方面它的某些论调又维护了现有社会和传统价值。但他强调,就弗洛伊德的早期理论来说,显然前一方面是主要的。

在论述了弗洛伊德早期理论是唯物的、辩证的、革命的基础上,赖希就提

① 参见 B·纳尔逊:《弗洛伊德和 20 世纪》,伦敦 1958 年英文版,第 124—125 页。

② 赖希:《辩证唯物主义和精神分析》,哥本哈根 1934 年版,第 25 页。

③ 同上书,第 40—41 页。

出,以里比多理论为核心的弗洛伊德早期的精神分析与作为马克思主义核心的辩证唯物主义的方法论是“相通”的,两者具有三个共同点:

1. 马克思主义无疑是一种唯物主义学说,而弗洛伊德早期的精神分析学也是一门唯物主义科学。因为“它所描述的过程具有唯物主义性质”,弗洛伊德和马克思一样,把焦点集中在真正的人类需要和经验上面,把爱欲和饥饿这样的具体物质事实作为理论出发点;弗洛伊德和马克思一样,反对唯灵论,承认生物基础对于心理的优先性,全部心理活动,不论其性质如何,都是生物因素的产物^①。

2. 马克思主义无疑是一种辩证的理论,而弗洛伊德早期的精神分析学也是辩证的,大凡马克思主义所提出的辩证法的基本原则,弗洛伊德在论述其精神分析理论时都坚持了。

3. 马克思主义无疑在本质上是批判的、革命的,而弗洛伊德早期的精神分析学在本质上也是批判的、革命的。正像马克思主义代表了对资本主义的经济批判,弗洛伊德的精神分析学代表了对资产阶级道德的批判;正像马克思主义是用社会学表述的人意识到了的经济与政治压抑的规律,弗洛伊德的精神分析学是用心理学表述的人意识到了的性压抑的规律。如果说,马克思第一次使人类社会在历史上和社会上意识到它自身的话,那么,弗洛伊德则使与此相平行的、个人的新的自我认识达到科学的状态。

赖希上述对马克思主义与精神分析学之间存在“共同点”的分析,是建立在片面地拔高精神分析学的基础上的。精神分析学作为一种社会历史理论,无疑是唯心的、形而上学的、保守的。弗洛伊德主义和马克思主义在意识形态领域中是两个对立的理论思想体系。

(二) 论两家学说各自的局限性

既然马克思主义和弗洛伊德的精神分析学具有这些基本的共同点,那为什么无论是马克思主义的理论家还是精神分析学家都把两者截然对立起来,认为两者不能两可呢?在赖希看来,这主要在于,人们往往把马克思主义归结为一种社会、政治学说,把弗洛伊德的精神分析学等同于其后期的“自我心理学”,特别是等同于其后期把心理学上的基本发现应用到人类社会生活和文化历史发展的各个领域所引出的一系列结论,而马克思主义的社会、政治学说同弗洛伊德的“自我心理学”确实各有明显的局限性,确实互相对立。

^① 赖希:《辩证唯物主义和精神分析》,哥本哈根1934年版,第9—10页。

他宣称,马克思主义的社会、政治学说把注意力集中于社会情况之上;在研究人的精神时,也把注意力投向人的理性方面,马克思主义这种研究范围的局限性,决定了它有着自己不能克服的理论缺陷。这种缺陷主要反映在其意识形态理论和社会革命学说上。

在意识形态理论方面,马克思主义虽然正确地把意识解释成是各种经济发展过程的产物,但没有进一步说明经济发展过程所实际上是怎样变为意识的;马克思主义虽然正确地承认意识形态具有明显的自主性,但对意识形态在实践中怎样反作用于各种经济发展过程,却没有作进一步的解释。也就是说,在社会现象如何影响人的问题上,在外部经济情况怎样变为意识形态的问题上,在非理性力量怎样阻挠人们认识自己利益的问题上,马克思主义有待于进一步发展。结果使许许多多马克思主义者对于一个不公正的社会制度的存在,简单地用统治阶级的经济和政治权力去说明,而把革命的失败,也仅仅说成是由于被压迫阶级在经济上的相对软弱。赖希对这种观点提出了尖锐的批评,斥之为“经济主义”、“粗陋的马克思主义”。

在社会革命学说方面,马克思主义把革命归结为推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系,强调等待伟大的社会和政治革命推翻了剥削的基础之后,再去进行一场破坏诸如家庭、学校和教会等旧社会的这样一些设施的反动影响的斗争。与此相应,马克思主义又把一切革命“艺术加工”为“敌对阶级之间的斗争”,而忽视了作为整体的社会同个人的冲突。其结果,许多马克思主义者只注重“宏观的革命”而忽视了“微观的革命”,只注重外部世界的革命而忽视改造群众意识的“内部结构”。

他认为,与马克思主义相反,精神分析学的研究范围主要限于个人、限于个人的无意识。他说:“行为越是理性的,无意识的心理学的作用场越窄;行为越是非理性的,无意识心理学的作用场越宽。”^① 精神分析学的这种研究对象的局限性,也造成了不可避免的理论缺陷。这就是:精神分析虽然可以应用于个人的范围,但不能充分说明社会现象的深刻原因。精神分析学在研究物质基础与个人范围内的意识形态上层建筑的关系时是得心应手的,但不能在更广阔背景下探索意识形态与物质基础的相互关系。他说:“精神分析曾一度在生活的源头上进行工作,但它没有意识到它的社会本质这个事实,是它大灾变地衰落的主要原因。”^② 他具体地把精神分析学的理论局限性归纳为以

① 赖希:《精神分析在历史研究中的作用》,载法国《人与社会》杂志第11期(1969年),第17页。

② 《赖希谈弗洛伊德》,纽约1967年英文版,第267页。

下几个方面：

1. 忽视了任何心理过程,人的任何表现,不论是本能的还是自觉的,无不是在特定的社会环境中实现的,忽视了“神经病具有社会的根源”^①。

2. 把人的行为、活动完全说成是由无意识的本能、欲望决定的,把人的本能当成人的活动的决定者,割裂了与外部世界的联系来理解人的活动动机。

3. 认为艺术和科学能替代本能的满足,文化本身是在某些受压抑的迫切欲求的推动下创造出来的,是某些无意识冲动的升华,是得不到满足而转入其他排泄途径的性能量的创造物,甚至认为在富有创造性的艺术家的作品中,都存在反映艺术家无意识的性幻想的材料。

4. 力主人类文明同人的本能满足是对立的,从而把社会主义者和无政府主义者的革命目标看作是乌托邦的梦想。

5. 假设在人的原始本能冲动中存在着“死亡本能”,从而悲观主义地去估计人类从无知、奴役和侵略下解放出来的可能性。

6. 离开了经济奴役、政治奴役孤立地去谈论性压抑,不把性压抑看作是经济奴役的一个工具。

赖希认为,马克思主义的社会、政治学说与弗洛伊德的精神分析学,特别是后期的“自我心理学”自身存在的这些“局限性”,决定了各自有必要与对方结合起来,以弥补自己的不足。但是,不是任何不相同的思想体系都可以拼凑在一起的,马克思主义和精神分析学为什么能结合在一起呢?

他指出,长处与短处的互补是两者能够结合在一起的首要原因。马克思主义的一些理论上的不足,恰恰是精神分析学说上最有价值的东西。反之也一样。

马克思主义与精神分析学之所以能结合在一起,在赖希看来,更重要的在于,有上述三个共同点。他强调,他致力于揭示马克思主义与精神分析学的共同点,一方面是为了说服马克思主义理论家与精神分析学家都不要把对方作为“异端邪说”加以讨伐,另一方面则是为了奠定将两者结合在一起的基础。

为了把马克思主义推向前进,就必须批判地吸取人类的一切科学文化的优秀成果,其中当然也包括对弗洛伊德的精神分析学的批判和吸收,这是毫无疑问的。问题在于,赖希对把两者“结合”在一起,特别是用精神分析学“补充”、“改造”马克思主义的必要性和可能性的论证是站不住脚的。因为他所说的马克思主义的局限性是歪曲的;他所说的两者的共同点是臆造的。将马克

^① 赖希:《性格分析》,巴黎1971年法文版,第251页。

思主义与弗洛伊德主义“不偏不倚”地并列在一起,离开了马克思主义的基本立场去“论证”把两者结合在一起的必要性,总是站不住脚的。

二、《性格分析》(1928)

此书被公认是赖希最重要的一部著作。它所阐述的“性格结构”理论被公认是赖希对精神分析学所作出的最大的贡献。

(一) 论“性格盔甲”的性质与形成

赖希的“性格结构”理论主要确认了人的“性格盔甲”的存在。它主要包括以下两个方面的内容:

1. 关于“性格盔甲”的性质

他给“性格盔甲”下定义说:“‘性格盔甲’是自我对本我及外部世界的反应样式。”由于人人都须对本我和外部世界作出反应,所以人人都具有“性格的盔甲”,它表示了一个人存在的特殊方式。他有时又把“性格盔甲”称为“自我的牢不可破的外壳”、“自我的保护装置”。他认为,“性格盔甲”最初是用来针对外部的压力和威胁的,此时它起着“心理障碍机制”的作用,但当它一旦成熟以后,主要用来针对内部危险,即用来反对自身的难以控制的冲动。这时,“性格盔甲”既是压抑的代表,又是对由于受压抑而产生的焦躁的控制者。

赖希特别强调,“性格盔甲”不仅仅具有生物功能,而且还具有社会功能,这就是,使自己适应社会的需求。人们平时的行为为什么那么“整齐划一”?对社会的需求为什么那么“言听计从”?关键在于,人们的心灵之中有一个由社会所“埋置”的“性格盔甲”,它引导人们按照社会的需求行动。“性格盔甲”无论在内容上还是在形式上都折射出社会的意识形态,正是由于“性格盔甲”的作祟,意识形态得以侵入个人的日常生活和思维形式中。“性格盔甲”实际上是“让意识形态着床的心理层”。由于意识形态被固置在人的性格结构中,从而使观念体系变成一种物质力量去加强和保护现有的社会秩序,去巩固压抑人性的剥削制度和权威国家。在他看来,每个社会及其政治组织都有相应的“性格盔甲”作为依托。他说:“每个社会制度都创造出为保护自己所需要的那些性格形式。在阶级社会,统治阶级借助于教育和家庭制度,通过使它的意识形态成为社会一切成员的占统治地位的意识形态,而保证它的地位。但是,这不仅仅是一件把意识形态、态度和概念加诸于社会成员的事情。倒不如说,

这是一种在每个新的一代中都是影响深远的事情,是一件在人民的一切阶层中形成符合于现存社会制度的心灵结构的事情。”^①他认为,现代资本主义社会在很大程度上是以一定的“性格盔甲”为基础的。

2. 关于“性格盔甲”的形成

赖希认为,“性格盔甲”作为人的相对稳定的行为模式,起源于童年期的社会化过程,是儿童的自然冲动与社会所强加于这些冲动的挫折相互冲突的产物。他说,每一次成功的性格分析都揭示出,“性格盔甲”是在冲突的环境中为了保卫自身而产生出来的,只要小心地解剖一下“性格盔甲”,马上可以看出,它确实为人们的童年时期的经历密切相关。

赖希强调,由于人在童年时期所遭受的挫折主要是由家庭、由双亲造成的,所以其“性格盔甲”也主要是在家庭这个天地中形成的。人的支配他一生的“性格盔甲”是在家庭父母的监督和教育下形成的,家庭是形成个人“性格盔甲”的主要场所。他说,现在人们往往只看到家庭抚养子女的一面,而看不到家庭在造就子女的“性格盔甲”中所扮演的角色。实际上,家庭的主要职能是创造出为支持整个社会的政治和经济制度所必需的“性格盔甲”。他称家庭是制造“顺从动物的工厂”。

(二) “性格结构”理论对弗洛伊德主义的“改造”

赖希强调,他的“性格结构”理论体现了对弗洛伊德人格理论的“改造”,那么,究竟作了哪些“改造”呢?

第一,他否定了超我、自我对本我压抑的积极意义。

赖希再三申明,他所说的“性格盔甲”大致相当于弗洛伊德人格结构之中的“自我”与“超我”,它起着“自我”的作用,又担负着“超我”的职能。

但是赖希又指出,在如何评价“超我”、“自我”(在他那里是“性格盔甲”)对原始本能冲动的压抑方面,他与弗洛伊德的观点有着天壤之别。在他看来,弗洛伊德早期揭示了“意识”对“无意识”的控制,后期又描述了“超我”、“自我”对“本我”的压抑,但弗洛伊德对这种控制、压抑从根本上说是肯定的、鼓励的。

赖希绝不同意弗洛伊德这种对“本我”的控制所抱的基本态度。他极其憎恨“性格盔甲”,强调这是一种病症,是有害的东西,它对人的原始本能的控制给人类造成了莫大的痛苦。

第二,他提出了与弗洛伊德所说的不同的三层次人格结构。

^① 赖希:《性格分析》,纽约1970年英文版,第17页。

弗洛伊德提出了人格由本我、自我和超我三部分构成的人格论。赖希在论述“性格盔甲”在人格结构中的地位时,也认为人格结构由三个“独立起作用”的层次构成,但是它们不是本我、自我和超我,而是:

表层,即“社会合作层”或“虚伪佯装的社会层”。在这里,人的真正面目隐藏在亲切、礼貌和谦恭的假面具之后。赖希又把这一层次称为“性格的上层建筑”,或者“作为上层建筑的性格”。它的宗旨在于控制人的本能冲动,在他看来,所谓“性格盔甲”其位置就在这里。

中间层,即“反社会层”。这是“次级冲动”的总和,即由各种原始的、粗野的和毁灭性的冲动所组成。赖希指出,这一层次相当于弗洛伊德那里的无意识、本能。他认为,当健康的本能冲动受到压抑时,才会形成这一“中间层”。

深层,即“生物的核心层”。赖希说:“在精神病机制的底部,在所有有害的、怪诞的和非理性的幻想和冲动的背后,我发现了一种单纯的、真实的和体面的本性。”他认为在这“生物的核心层”中有着两种人的本能冲动:一是性欲冲动;二是自然的社会性冲动。人在放射出这两种冲动时,将会表现出诚实的、热爱劳动的、足以显示真诚爱情的本质。

第三,他论证了在人的最原始的本能冲动中,没有破坏性的成分。

赖希对弗洛伊德所提出的人格结构作出这一重大改变的根本目的,是为了说明,在人的最原始的本能冲动中,没有破坏性的成分。与弗洛伊德不同,他坚信人从其根本的生物性上就是善的和爱的,人并不是天生的反社会的动物。人的那些处于中间层的破坏性冲动只是受压抑的里比多的衍生物。他说:“破坏性是对性本能的抑制……正是这种抑制使攻击超出控制范围成了一种力量,受压抑的性能量转变成了破坏能量。”^①

(三) “性格结构”理论对马克思主义的“补充”

那么,“性格结构”理论的马克思主义又体现在什么地方呢?赖希认为,这主要体现在用它“补充”了马克思主义的意识形态学说,填补了其空白,解决了其困难。由于在他看来,他的性格结构理论是在批判地继承弗洛伊德的精神分析学的过程中产生的,所以他又认为,用性格结构理论“补充”马克思主义实际上就是实现弗洛伊德主义与马克思主义之间的“结合”。

如前所述,赖希认为,马克思主义的意识形态学说有两个明显的缺陷:一是不能正确地解释经济发展过程是怎样转化为意识的;二是不能正确地说明

^① 赖希:《性格分析》,纽约1970年英文版,第290页。

意识的相对独立性。他指出,随着“性格结构”理论的制定,这两个缺陷终于被填补了。

他指出,可以用性格结构的概念“架桥沟通”马克思主义理论中关于社会情况和意识形态之间的沟壑,只要真正理解了人的性格结构是怎么形成的,也就不难解释经济发展过程怎样转化为意识。学校、教会、家庭都是特定经济状况的产物,它们处于特定的经济关系之中,总与一定的经济发展过程联系在一起,它们创造为支撑整个社会的政治和经济制度所必需的那种样式的性格结构的过程,也就是特定的经济发展过程转化为意识的过程。所以人们只要仔细观察一下学校、教会,而特别是家庭,教育和抚养儿童的实践,就能理解经济现实转变为意识形态的含义,就能理解这种转变是在哪里发生的。家庭教育、抚养儿童的实质是:家庭代表整个社会,根据一定的经济发展过程的要求,强使儿童形成与这一经济发展过程相一致的性格结构。

为什么意识形态具有相对独立性?在赖希看来,只要了解了性格结构的特点,也就不难解释了。他认为,反映经济发展过程的意识形态并不像庸俗马克思主义者所理解的那样,是简单地放进人的头脑中的,而是“被锚进个人的性格结构之中去的”。这就是说,意识形态是埋置在性格结构之中的,意识形态是以性格结构的形式出现的。因为性格结构则具有稳定性、自主性、独立性的特点,所以意识形态也具有相对独立性。他说,意识形态是埋置在性格结构中的这一特点,决定了意识形态的形成不是轻而易举的,而它一旦形成了,也不会随着经济发展过程的消失而自行消失,它还会顽强地起作用。为什么一定的阶级和集团往往不按照它们自己的经济利益来活动呢?这是因为经济利益还来不及转变为意识形态埋置进它们的性格结构之中去。为什么被压迫阶级代表了先进的生产力却不起来推翻陈旧的社会制度,从而导致了革命的失败呢?这是因为被压迫阶级的性格结构中反映“传统力量”的意识形态还深埋在那里,不愿意自行消失。赖希还解释了为什么意识形态总是落后于经济发展过程。他说,这是因为,性格结构总是在儿童时期形成的,它只体现儿童时期的经济发展过程,人长大了,经济过程也进一步发展了,可意识形态还是旧的。当两种新旧社会经济形态发生尖锐冲突时,由于支配人们行动的还是反映旧的社会经济形态的意识形态,所以人们往往站在保守主义一边。这就是“传统的习惯势力”的含义。

马克思的意识形态学说,不但在一些根本性问题上,如关于意识的根源、本质和作用,作了全面而深刻的论述,而且对一些较具体的问题,也有不少科学的分析。例如,关于经济发展过程怎样转变为社会意识形态和意识形态为

什么具有相对独立性的问题,就不像赖希所说的那样,完全被马克思忽视而形成了空白。马克思曾经指出:“思想、观念意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维,人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。”^① 马克思在这里不但指出了社会意识是通过劳动产生的,而且肯定了语言在社会意识形成过程中的作用。这是对经济发展过程如何转变为社会意识形态的深刻揭示。当然,这并不意味着马克思对这一问题的阐述已穷尽真理。赖希有鉴于当时人们“对于一个不公正的社会制度的存在,简单地用统治阶级的经济和政治权力去说明”表示忧虑,因而将这一问题重新提出来,并试图给予解决,这当然是可取的。他在具体解决过程中,也确实提出了一些能启发人们思考的论点,例如,强调家庭在经济发展过程转变为意识形态中的作用,揭示了意识形态是“被锚进个人的性格结构之中”这一特点。然而,这仅仅是从某一方面对马克思的意识形态学说作了一些补充,并不是填补了什么空白。

三、《性革命》(1930)

1930年,赖希总结在奥地利创办社会主义性卫生诊所的实践经验,写了《性成熟、节欲、婚姻道德》一书。1935年,他访问苏联后不久,又写了《在苏联为争取新生活的斗争》一书,企图对苏联十月革命以来的“性革命”、“文化革命”作出总结。1936年,他把上述两书合在一起,前者为第一部分,后者为第二部分,以《文化斗争中的性行为》为名出版。1942年,英译本《文化斗争中的性行为》在纽约首次问世,编辑将书名改为《性革命》。

赖希在这部书中系统地阐述了“性革命”理论。他的“性格结构”理论确认,所谓治疗精神病就是帮助病人消除“性格盔甲”的束缚,而“性格盔甲”又是病人在儿童时期,在家庭、社会的潜移默化的影响下形成的。根据这一理论,结合自己的医疗实践,经过一番思考,但又得出结论:对精神病的治疗必须与对精神病的预防结合在一起;对病人施行“性格分析”技术必须与消除其致病的外在因素结合在一起;改变社会、家庭对人的原始欲求的压抑必须与改变社会对人的政治压迫、经济剥削结合在一起。于是他就提出,精神分析学家应该跳出“精神分析”的狭隘圈子,投身于改变现存的家庭、社会的斗争中去,精神

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第30页。

分析学家的重要任务不是“治疗”，而是“革命”。精神分析学家不仅应拥有自己的“性格分析”技术和“性格结构”理论，而且还应建立自己的“革命”理论。

(一) “性革命”理论对马克思主义的“改造”

赖希在建立他的“革命”理论过程中再三表示，他不能全盘接受马克思主义的革命理论。马克思主义所提出的革命与他所设想的革命并不是同一回事。于是，他又致力于对马克思主义的革命学说加以“改造”。他的这种“改造”主要体现在以下两个方面。

1. “改造”“用宏观革命代替一切”的观点

赖希认为，马克思主义的社会革命论是一种“宏观革命论”，其主要特点是：把革命的动因归结为是无产阶级在政治上受压迫和在经济上受剥削，认为“社会主义革命是作为资本主义经济制度中生产力和生产关系之间矛盾的不可避免的发展的结果而到来的”；把革命的目标仅仅说成是使无产阶级在政治、经济上获得解放，“使无产阶级拥有像今天资本家所拥有的那么多的财富”；把革命的方式仅仅理解成是一种“政治战”，即推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系。他认为，“不管马克思对资本主义经济规律的发现是多么辉煌，多么具有重大意义，它本身尚不能解决人类奴役和自我征服问题。”^①于是提出了必须用“微观革命论”来补充“宏观革命论”，使革命运动具有“双向”性质的观点。一方面推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系，另一方面改变家庭、社会培养人、教育人的方式；一方面实现外部世界的革命化，另一方面改造群众意识的“内部结构”，改造人的“性格结构”；一方面组织起反对统治阶级的权力和制度的斗争，另一方面削弱“性格盔甲”对成年人的影响以及阻止它在青年人中的发展。

2. “改造”“把一切革命斗争都说成是阶级斗争”的观点

赖希宣称，马克思主义把革命斗争与阶级斗争等量齐观有极大的片面性，这也是马克思主义的社会革命学说不能被极大多数的人接受的原因之一。他认为，关键在于，阶级处境与性格结构之间不存在必然的联系，“性格盔甲”并不产生于无产阶级和资产阶级之间的冲突，而产生于自然的、永恒的原始本能需求（特别是性需求）与资本主义的社会制度之间的矛盾，无论是无产阶级还是资产阶级都有这些原始本能需求，“原始本能需求危机”所包含的矛盾实际上是社会全体人员同压抑人们原始本能需求的社会制度之间的矛盾。他说，

^① 赖希：《性革命》，纽约1974年英文版，第xxvi页。

“在性格结构上,存在着经济和社会的压制,但没有阶级的区别”,“在所有国家的所有社会阶层中都有进步的思想 and 行为,同样也都有独裁主义倾向”,消除“性格盔甲”的斗争,“不是无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争”,“而是具有自由结构的人与具有独裁主义性格的人作斗争,是有着自由能力的上层社会阶级成员冒着生命危险,为所有人的利益同从无产阶级营垒中上升起来的独裁者作斗争”^①。

赖希对马克思主义社会革命学说所作的第二方面的“改造”,是建立在对其曲解的基础之上的。因为马克思主义的社会革命学说并非认为革命就是“推翻反动阶级的政治统治,用先进的生产关系代替腐朽的生产关系”,而且还在更广泛的意义上使用这一词。这就是说,它不仅仅是“宏观革命论”,而且也是“微观革命论”;而他所作的第二方面的“改造”,则是对马克思主义关于“在有阶级存在的社会里,一切革命斗争都具有阶级斗争性质”的基本观点的公然对抗。

(二) 论“性革命”的意义

赖希把他致力于进行的“微观革命”称作是“性革命”。据此,1962年,英译本的编辑干脆把他的书名改为《性革命》。

从表面上看,他把“微观革命”称作是“性革命”纯属偶然。1929年,他应邀访问了苏联,目睹了苏联在教育方法、家庭关系、婚姻制度等各方面所发生的一系列变化。当时的莫斯科学院的负责人巴特基斯在向他介绍这一系列变化时把此统称为“性革命”。赖希对这一称谓颇感兴趣,并把它接受了过来。从此,在讲到“微观革命”的时候,他一般改称为“性革命”。

其实,他把“微观革命”称作是“性革命”则反映了他突出性的改革在“微观革命”中的地位的基本立场。他认为,“微观革命”的内容很宽泛,例如文化革命、思想革命、教育革命,甚至劳动条件的改善,都属于“微观革命”的范围,但其中处于核心地位的显然是“性革命”,其他方面的革命都必须围绕着“性革命”这一中心环节进行。为什么呢?在他看来,这主要由于“性革命”除了具有其他方面的革命的一般意义外,还具有其特殊意义。

他特别强调“性革命”在以下两个方面的特殊意义:

第一,“性革命”能带来“性健康”,而“性健康就是人的自由和幸福”。他认为,在现存社会里,绝大多数人的性生活都是不健康的,这主要表现在有些人

^① 赖希:《性革命》,纽约1974年英文版,第xv页。

对性生活过分神秘,对自己实行禁欲主义,有些人对性生活则太随便轻狂,对自己实行纵欲主义,这两种人都没有从性生活中获得足够的幸福。“性革命”就是要创造条件,把不健康的性生活引入健康的轨道,使人们对爱情生活真正感到满意,他着重从性健康对人的生命的意义,与人的本质的实现的相互关系论证了“生活幸福的核心是性的幸福”^①。

第二,“性革命”能“成为新社会的助产婆”,能创造新的社会形成。他问道:统治阶级肆无忌惮地奴役人、压迫人,是靠手中的权力、军队、监狱这些镇压工具,还是靠创造“剩余价值”这种剥削手段呢?他认为都不是。如前所述,在他看来靠的是“通过压抑人们的性本能创造出为保护自己所需要的那种性格结构”,既然他把性压迫视为统治阶级用于维护自己统治的主要支柱,那么他必然由此得出结论,一旦性革命推倒了这根支柱,整个统治机构便会土崩瓦解。他进而指出,“性革命”在破坏旧制度的过程中还会建设新制度。前面我们已作过介绍,赖希坚决反对弗洛伊德笼统地把性本能说成是“反社会的”、“破坏性的”,坚决反对弗洛伊德把性高潮的实现同人类文明对立起来。他说:“弗洛伊德的这种理论的正确性仅限于说明性抑制全面地为某种文化,即家长制文化,提供了心理基础,但它不适用于说明一般的文化的形成。”^②他强调,面对压抑人的罪恶社会,性本能才是一种破坏力量,而对美好的人道主义社会来说,它将是重要的建设者。通过“性革命”被释放出来的能量完全可以用于建设一个新的社会形态。“性革命”之所以是革命的,不仅在于它破坏了一个旧世界,更重要的在于开创了一个新世界,“应当把性革命看作是一个自由社会的必由之路”^③。

就这样,赖希把“性革命”提到了高得不能再高的位置上。在他那里,“性革命”岂止只取代了整个“微观革命”,而且也取代了全部“宏观革命”,取代了全部意义上的革命。这样的革命实质上是一种虚无主义的革命。难怪英国的一位理论家挖苦赖希,说他的“取代一切”的“性革命”类似于堂吉珂德的事业。

(三) 对苏联“性革命”受挫原因的探讨

在赖希看来,以列宁为首的苏联布尔什维克党的领导人的伟大之处正在于,尽管他们在十月革命之前未曾认识到在性的关系方面进行变革的重要性,

① 赖希:《性革命》,纽约1974年英文版,第xxvi页。

② 同上书,第10页。

③ 同上书,第275页。

但在十月革命以后,却利用了政权的力量,及时地开展了这一领域的变革。

他认为,苏联的“性革命”开始于十月革命后不久,其主要方面体现在由列宁亲自制订、颁发的一系列法令中。他特别提到了列宁在1917年12月19日和20日公布两个有关家庭和婚姻的法令。他说,这两个法令“掀起了反对否定生活的性秩序的性革命的第一个浪潮”^①。

他认为列宁所颁布的这两个法令从根本上推倒了沙皇时代旧有的法典,鲜明地显示了“把社会革命归结于性革命的重要意义”^②。它们取消了男人在家庭中具有支配地位的权力,而给妇女以经济和性方面的完全的自我决定。它们确保人们获得性自由。根据这两个法令,两性行为都由当事人的自由意志所决定,不允许任何人强迫其他人违背自己意志进入两性关系,决定配偶之间关系的不再是国家,而是他们本人。它们使子女与父母在家庭中地位平等,父母享受的权利子女也可以享受。

由于这两个法令触及到了人的生存的根本问题,反映了人们的最内在的意愿,所以得到了人们极大的拥护。他说,当时人民群众在这些法令颁布以后所表现出来的兴奋程度,远远超过在听到沙皇统治结束了时所表现出来的兴奋程度,他们切身体会到真正被解放了。他援引当时苏联公布的一个材料说,性解放思潮风靡整个苏联,“好像是不管阶层、地位的传染病,它从高楼别墅蔓延到工人的邋遢住宅,射进平静的家宅,冲进麻木的俄国乡村”。

赖希指出,在进入20世纪30年代以后的三四年中,“苏联这个国家发生了重大变化,许多东西不再与先前的正确思潮保持一致了,社会制度方面的集权主义原则的全面复辟伴随以性革命成就的侵蚀”^③。原先制订的一些法令变成一纸空文,禁欲主义卷土重来。他详细地分析了苏联“性革命”受挫的原因,认为很重要的一个原因是苏联没有一批既有理论又有实际经验的精神分析学家。在苏联一直把精神分析学视为“资产阶级的意识形态”,所以不可能把精神分析学引进来,从而也不可能在此基础上建立完整的性革命理论。苏联的领导人是在仓促之中发动和领导性革命的,他们还没有来得及在理论上对此作出深刻的研究和系统的分析。赖希说,苏联的“性革命”实际上是一项没有理论指导的运动,它只是依靠把上边的行政命令和下边的自发性结合在一起得以维持的。这种缺乏科学理论的指导的缺陷随着“性革命”的深入,暴

① 赖希:《性革命》,纽约1974年英文版,第168页。

② 同上书,第168页。

③ 同上书,第174页。

露得越来越明显。

四、《法西斯主义的大众心理学》(1933)

此书是赖希把他的性格结构理论、性革命理论运用于研究具体社会现象——法西斯主义的结果。

(一) 对法西斯主义得逞一时原因的分析

赖希断言,法西斯主义在德国以及其他一些国家的得逞一时,不能简单地归结为是希特勒一伙搞阴谋诡计的结果,也不能仅仅从经济关系、社会关系方面去寻找原因。

为了探究法西斯主义产生的根源,他接触了大量的青年国家社会主义者,企图通过与他们的交谈了解为什么纳粹的宣传对他们具有这么大的吸引力。他发现,在这些人身上表现出一种令人费解的矛盾:一方面他们对恶劣的社会条件有着强烈的理性的反抗情绪,另一方面他们又对纳粹主义的非理性的意识形态佩服得五体投地。他进而发现,这些人有着一种特殊的“性格盔甲”,他称之为“独裁主义性格”。这种“独裁主义性格”使外在的必然性或极权主义意识形态内在化,强使人的能量服务于一定的经济社会制度。它使人通过受制于内心的权威来服从外在的、有形的、僵死的权威。它使人整天处于惶惶不可终日之中,对自由、独立有着一种内在的恐惧。它是人性中的一种非理性的、神秘的、毁灭性的力量。具有这种“独裁主义性格”的人,既要求权威,同时又造它的反,所以,他既服从造反头子的绝对专政,同时又对那些地位比他低下的人采取独裁主义态度。赖希认为,这种“独裁主义性格”就是法西斯主义的心理基础,“法西斯主义只是人的普通性格结构——独裁主义性格的被组织化的政治表现,是人的机械主义和极权主义的深层心理倾向的外在表现”^①。他强调,“像任何政治运动一样,纳粹根植于德国大众的心理结构之中,即独裁主义性格之中”。

赖希指出,法西斯主义的意识形态之所以对一部分人具有巨大的吸引力,就在于它震撼了人的深层无意识,能释放人性中的这股神秘的破坏性力量,与人的“独裁主义性格”一拍即合。他说,法西斯主义意识形态有三大组成部分,

^① 赖希:《法西斯主义的大众心理学》,纽约1946年英文版,第77页。

通过对它们的分析,我们不但可以了解法西斯主义意识形态的性质,与人的“独裁主义性格”的内在联系,而且可以看到它是怎么样运用人的无意识力量去支撑那个举世无双的独裁制度的。

1. 种族理论。种族理论的核心是所谓维护“血统的纯洁性”。这一理论宣称,每一个人都无意识地遭受性焦虑之苦,都压抑自己的性冲动。好人把这种压抑视为高尚,视为确保自己获得安全、纯洁的可靠保证,坏人则把这种压抑视为疾病、不幸,日耳曼人属前者,黑人、犹太人属后者,为了消灭劣等人,日耳曼人应与黑人、犹太人作斗争。具有“独裁主义性格”的人一般都无意识地压抑着自己的性冲动,在其人性中隐藏着禁欲主义的机制,被法西斯主义的种族理论一煽动,他们很容易把情感方面的仇恨指向黑人与犹太人。法西斯主义的种族理论正是利用这一点,在日耳曼人中激起了强烈的反犹太人情绪。

2. 家庭理论。法西斯主义的家庭理论继承传统的做法,通过宣扬儿童必须服从父母,必须具有责任感,来培育儿童的极权主义的屈从的无意识倾向。它与传统做法不同之处在于,它并不满足于到此为止,而是又进一步改变这种屈从的无意识倾向的指向,使它从屈从于父母、亲属变为屈从于国家。它使人的“家庭自豪感”与“国家自豪感”、“种族自豪感”紧密结合在一起。既然一般的人都会像曾经依附于“全能的”母亲那样依附于“全能的”国家,那么,他们屈从于性格结构就确保了他们绝对忠于“元首”。赖希说,希特勒正是通过这种绝妙的方法,利用了人性结构中的“家庭固恋”。

3. 反性-政治理论。赖希认为,希特勒与他完全唱对台戏,把他在性-政治运动中竭力反对的一切百般美化。希特勒以及其他法西斯主义头子提倡女人服从男人,强行剥夺女人的经济独立性,采取强硬手段反对控制生育、堕胎,鼓吹必须把德国姑娘、妇女从犹太人的“肉欲魔掌”中解放出来。希特勒一伙的这些行径证明,法西斯主义建立在压抑、扭曲人的性欲望的基础之上。

(二) 对消灭法西斯主义途径的探讨

既然赖希把“独裁主义性格”的存在看作是法西斯主义得以产生和得逞一时的根本原因,所以他就很自然地把铲除“独裁主义性格”视为消灭法西斯主义的主要途径。他说,消灭法西斯主义,尽管需要做的事情很多,但必须立足于改变人的性格结构,“人类的未来取决于人类性格结构问题的解决”^①。

如前所述,赖希把“独裁主义性格”视为“性格盔甲”的一种,而“性格盔甲”

^① 赖希:《法西斯主义的大众心理学》,纽约1946年英文版,第161页。

他有时又称之为“性格的上层建筑”。在《性格分析》、《性成熟、节欲、婚姻道德》等著作中,他对“性格的上层建筑”一概持批判、否定的态度,认为它总是束缚人的原始欲求的。可在《法西斯主义的大众心理学》一书中,他却提出要培育新的“性格的上层建筑”。在他看来,改变人的性格结构,铲除法西斯主义赖以生存的土壤,不仅仅要消灭旧的“性格的上层建筑”,主要是“独裁主义性格”,而且还要培育新的“性格的上层建筑”。他说,与“独裁主义性格”相对立的是“民主主义性格”,如果“独裁主义性格”是一种“神经病性格”,那么,“民主主义性格”则是一种“自我调节的性格”,借用弗洛伊德的术语表述就是“生殖器性格”。他说,要真正铲除法西斯主义赖以生存的土壤,就得“创造能够自我调节的人类心理结构”。

在他看来,当绝大多数人的心理结构都出现这样的变化时,就标志着人类已脱胎换骨,变成了新人。新人是完全消除了“独裁主义性格”及其性压抑的人,是由“性欲冲动”和“自然的社会性冲动”支配的人,是热爱劳动和追求诚实待人与真挚爱情的人,是把民主、自由观念“内在化”为自己的心理机制的人。这样的新人同法西斯主义制度是格格不入的。当人类的绝大多数都成为这样的新人之时,法西斯主义就在这个世界上再也找不到立足之地了。

赖希的关于“法西斯主义”的理论是他“性格结构”理论和“性革命”理论的一个组成部分。而对20世纪30年代法西斯主义出现这一现实的课题,他没有丝毫的回避,而是以他的“性格结构”理论、“性革命”理论为基础,从独特的角度作了有意义的探讨。他在西方理论学术界开创了把法西斯主义的产生归结为“独裁主义性格”,注重于法西斯主义产生的心理根源的先例。他的这一做法后来被法兰克福学派,特别是被该学派的弗罗姆所继承。弗罗姆于1941年出版的分析、批判法西斯主义的名著《逃避自由》正是在赖希的关于“法西斯主义”的理论的基础上写成的。当然,弗罗姆的论述与赖希的不尽相同,在有些地方有所修正和发展。必须指出,赖希的关于“法西斯主义”的理论尽管有其可取之处,但也有很大的片面性。问题在于,他表面上是要把对法西斯主义的心理分析同阶级分析、经济分析结合在一起,实际上是只要前者而不要后者。对当时客观存在的自由资本主义向垄断资本主义过渡这一最大的社会事实,视而不见,撇开不论,却一头栽进性、性格、心理的迷宫中去漫游,这怎能解释得了法西斯主义的产生呢?怎能找到从根本上消除法西斯主义的有效途径呢?

马尔库塞

马尔库塞(Marcuse, Herbert 1898—1979)是“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物,也是法兰克福学派的重要成员,西方马克思主义的最有影响者。

他于1898年出生在德国柏林一个犹太资产阶级家庭,1917年曾参加德国社会民主党左翼,后因对该党叛变革命、实施暴力的行径不满而于1919年退出。随后便到弗莱堡大学,先后受教于现象学大师胡塞尔和存在主义创造人海德格尔,并在海德格尔指导下,于1922年写成了博士论文《黑格尔的本体论与历史性理论的基础》,获弗莱堡大学哲学博士学位。以后,他又从事六年的书籍出版、发行工作。1929年,他重返弗莱堡,进行哲学研究,三年后又因与其老师海德格尔在政治观点上发生分歧而离开了这个城市。这时,他结识了正在为法兰克福社会研究所网罗人才的新任所长马克斯·霍克海默尔,并成为该研究所的正式成员。当1933年希特勒执政时,他便亡命瑞士日内瓦,在法兰克福社会研究所预先设在该处的办事处供职。次年他移居美国,并于1940年起在美国定居。那时他在法兰克福迁往哥伦比亚大学的社会研究所主持工作。第二次世界大战期间,他曾在美国国务院情报研究所任职,战后任东欧组组长。以后他又重返教坛,先后执教于哥伦比亚大学(1951年)、哈佛大学(1954年)、勃兰第斯大学(1954—1957年)、加利福尼亚大学圣地亚哥分校(1967年起)。在此期间,他并未自囚于书斋,而是积极干预现实。特别是对20世纪60年代末在西欧、北美出现的那场既不满意资本主义社会,又反对十月革命道路的学生造反运动倾注了巨大热情。他被公认为这场运动的“精神领袖”、“青年造反者之父”、“发达工业社会最重要的马克思主义理论家”,甚至被与马克思、毛泽东相提并论,与这两者并称为“三M”(Marx、Mao、Marcuse)。1979年7月29日,他在应马克斯·普朗克研究所之邀赴西德访问和讲学途中,逝世于施塔贝恩克,终年81岁。

马尔库塞的思想经历了十分曲折的发展过程。就其与马克思主义的相互关系而言,则经历了“非马克思主义——马克思主义——反马克思主义”这样三个阶段:

马尔库塞在正式加入法兰克福学派之前,一般说来,他并不自称是马克思主义者。在他从师于海德格尔以及当海德格尔的助手期间,他主要研究的是

存在主义、黑格尔主义。那时他虽然也研究马克思主义,但不是作为一个马克思主义者加以研究的。他当时对马克思主义的研究,酷似今天西方的一些所谓“马克思学”家。马尔库塞是西方最早把存在主义与马克思主义结合在一起的哲学家,但他当时显然不像后来的萨特那样,具有通过这种结合“改铸”和“发展”马克思主义的明确目的。

从20世纪30年代初到50年代中期这二十多年时间里,马尔库塞和法兰克福学派的其他成员一起,为创建和发展“社会批判理论”而努力。“社会批判理论”在法兰克福学派那里是马克思主义的代名词,所以,在马尔库塞看来,为“社会批判理论”努力也就是为马克思主义而努力。在这一段时间,他对马克思主义也提出了很多批评,但主要是批评“马克思主义的继承人”对马克思主义的歪曲,他不但以“马克思主义的现代化者”自居,而且还自诩为“马克思主义的忠实捍卫者”。他在20世纪40年代研究黑格尔,在他看来,就是为了揭示“马克思主义的秘密和发源地”。他在20世纪50年代初研究弗洛伊德,也是在“使马克思主义进一步完善化”的名义下进行的。

20世纪50年代中期开始,马尔库塞对马克思主义的态度明显发生了变化。1958年出版的《苏联的马克思主义》是他把批判矛头转向马克思主义的第一个集中表现。他在这本书中,不仅揭示了苏联领导人执行的政策对“经典的马克思主义”的偏离,而且借口历史条件的变化,论述了马克思本人理论的过时。他不再把自己的理论活动与“改造”和“发展”马克思主义联系在一起,而是努力创建自己新的理论体系。1964年《单面人》一书的出版,一方面标志着他的思想经过海德格尔、黑格尔、马克思以及弗洛伊德的环节最终形成了独立的体系,另一方面也意味着他的思想已与马克思主义无缘。

马尔库塞的主要著作除了上面提到的《苏联的马克思主义》、《单面人》等外,还有:《论历史唯物主义现象学》、《论历史唯物主义的基础》、《理性与革命》、《爱欲与文明》、《本能结构和社会》、《革命伦理学》、《五篇讲演》、《否定》、《论解放》、《从富裕社会中解放出来》、《自由和历史使命》、《纯粹容忍的批判》、《反革命和造反》等。

马尔库塞自50年代初开始才转向弗洛伊德的精神分析学,致力于实现马克思主义与弗洛伊德主义的“综合”。这里,将不局限于仅介绍作为“弗洛伊德主义的马克思主义者”的马尔库塞的思想体系,而是全面地评述他思想发展的各个阶段的主要著作。

一、《论历史唯物主义的基础》(1932)

1932年,马克思的《1844年经济学-哲学手稿》公开问世,马尔库塞当即发表题为《论历史唯物主义的基础》的长篇论文,对《手稿》作出解释。国外不少评论者指出,马尔库塞对《手稿》的解释,“为以后整个资产阶级的马克思解释树立了一个纲领”。

(一) 论证马克思前后思想是统一的,即统一于《手稿》的人道主义理论

马尔库塞开宗明义指出:“马克思在1844年写的《1844年经济学-哲学手稿》的发表必将成为马克思主义研究史上的一个划时代的事件,这些手稿使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个‘科学社会主义’理论的讨论置于新的基础之上。”^①十分明显,他所说的“新的基础”就是关于“人”的理论,他要按照他所理解的《手稿》的思想观点去重新解释马克思主义的历史唯物主义和科学社会主义理论。

马尔库塞认为,《手稿》是马克思的“主要的哲学著作”,它最清楚地表述了马克思的哲学思想,它的人道主义理论“预示着成熟的唯物主义理论”。他力图证明:《手稿》中的人道主义理论不仅仅是《手稿》,而且是马克思所有著作的“中心论题”。他说:“不能把《手稿》所使用的人道主义概念当作是在以后要抛弃的残迹,或者是我们能摘下的装饰品”^②。在他看来,在《手稿》中占据中心地位的人道主义,在马克思后期著作中继续占据中心地位。他通过以下两个办法论证马克思后期的著作所阐述的是同《手稿》没有差别的人道主义:

办法之一就是《手稿》所使用的术语、概念同马克思后期著作所使用的术语、概念加以简单的对照,只要在后期著作中也能找到“异化”、“人的本质”此类《手稿》曾经使用过的术语,就断言“马克思前后思想没有变化”,“马克思后期著作所阐述的还是《手稿》的理论”。

办法之二就是以把握马克思主义的实质为名,对马克思主义加以“如此这般”的“归结”,最后把包含有丰富内容的马克思主义“归结”为《手稿》的人道主义理论。

^① 马尔库塞:《论历史唯物主义的基础》,载《批判哲学研究》,波士顿1972年英文版,第3页。

^② 同上书,第8页。

(二) 用《手稿》的人道主义理论去“修正”、“改造”马克思后期理论

尽管马尔库塞竭力论证马克思的前后著作是统一的,但他实际上并没有把马克思的前后期著作“相提并论”,看作具有一样的重要性。在他看来,马克思的后期著作远低于《手稿》的水平,因此有必要“按照《手稿》中的范畴的含义”对马克思后来的著作加以“校正”^①。

第一,比起马克思后期著作中对人的本质的论述,《手稿》中关于人的本质的理论还是抽象的,可他却要把马克思后期著作中具体而科学的人的本质的理论倒退到《手稿》的水平。

他提出,《手稿》对人类的本质已作了最深刻最科学最完整的阐述,所以就谈不上“要从马克思成熟时期著作的高度去对《手稿》中关于人的本质的论述进行科学的历史的分析”,需要的倒是“站在《手稿》的高度去理解、改造马克思在以后对人的本质所作的阐述”。他认为,由于马克思后期对劳动概念的理解“扩大化了”,“人的物质经验渗透进劳动概念的范畴”,所以,“劳动”概念的本意被搞得“含糊不清”;由于马克思在以后把人的本质理解成“社会关系的总和”,用“人的本性在各种文化中的特殊表现”替代“真正人的本性”,所以也使人们看不到人的真正本性是什么了。在这种情况下,必须做到的,一是在阅读马克思的后期著作时,头脑中一直要有《手稿》中关于人的“一般本性”的概念。

第二,《手稿》通过对异化劳动的分析,揭露资本主义的罪恶,马克思的后期著作通过“剩余价值”理论揭露资本主义剥削的秘密,他要用《手稿》的那种基于异化劳动理论对资本主义的抽象的否定替代以“剩余价值”理论为根据的对资本主义的具体的否定。

他认为真正使马克思成为资本主义的“势不两立”的批判者的,不是他的剩余价值理论,而还是异化劳动的理论。剩余价值理论本身是肤浅的,对资本主义的批判是表面上的,因为它只是着眼于“生产资料归谁所有”以及“收入的分配方法”。他说,“资本主义社会成问题的不仅仅是经济事实,而是整个人的存在的人的现实”,所以只有“从人的本质的历史角度考虑人的处境和人的实践,才能使批判的实践性越来越鲜明和尖锐”^②。

第三,《手稿》对人类社会走向共产主义必然性的论证还是一种基于人本学的思辨的论证,可他却要把马克思后期著作中基于唯物史观的科学的论证

① 马尔库塞:《论历史唯物主义的基础》,载《批判哲学研究》,波士顿1972年英文版,第3页。

② 同上书,第9—10页。

纳入这种思辨的论证。

马尔库塞认为不是马克思后期著作的科学论证,而是《手稿》的那种思辨的论证,才真正体现了马克思思想的深刻性与严格性,马克思在后期著作中,注重于在“经济关系”上说明共产主义到来的必然性,是对“实证主义的让步”,是“离开了人这个中心”,因此有必要“以《手稿》的严密论证方法”“重新考察”马克思后期对共产主义所作的说明,他们所说的“重新考察”也就是把科学的论证倒退到思辨的论证。

(三) 对《手稿》的人道主义理论本身加以改造

马尔库塞并没有满足于按照《手稿》的精神来解释马克思主义学说。他解释《手稿》的更重要的一个方面是歪曲《手稿》本身的人道主义理论,即把作为马克思主义发展过程中的一个起点的《手稿》的人道主义理论,改造成符合他口味的思想体系。这里,仅以对马克思在《手稿》中详细阐述的“异化”概念的改造为例。

1. 把马克思提出的劳动异化解释为人的本质的异化

马克思在《手稿》中所讲的异化是“劳动的异化”,他所提出的异化劳动的四个方面的内容(劳动产品的异化;劳动本身异化;劳动者与他的族类本质相异化;人与人之间的异化),都是客观的经济事实、社会事实。但是马尔库塞认为,马克思在这里所讲的异化主要是“人的本质的异化”,这种异化作为一种经济事实只是“表面上的”,而实际上是一种关于“人的存在”的事实。

他强调,根据马克思在同黑格尔的争论中发展起来的关于人的观念,资本主义社会中简单的经济事实正是作为对人的本质的歪曲和人的现实的丧失而出现的,而且只有在这个基础上,简单的经济事实才能变成一场将真正改变人的本质和人的世界的革命的真正基础。正因为这样,马克思对异化劳动的描述,就经常越出经济领域而涉及人作为“人”的本质和实在。马克思是从人对客体的这种关系的意义上去理解“异化劳动”,而不是单单把它看作一个纯经济条件。马尔库塞说,在《手稿》中,“批判的基本概念——外化劳动和私有财产——一开始就并不是简单地作为经济学的概念,而是作为在人的历史中一个重要的过程的概念被接受过来和加以批判的,所以,通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的‘积极的抛弃’将使整个人类历史革命化”^①。

^① 马尔库塞:《论历史唯物主义的基础》,载《批判哲学研究》,波士顿1972年英文版,第8—9页。

2. 硬说马克思认为异化的根源就在人的本质中

马克思在《手稿》中把异化和对象化严格地区别开来,目的就是为了说明造成异化的根源不能在人的本质中寻找。马克思认为,在人的本质中隐含着对象化的必然性,但对象化不等于异化,对象化只能造成了异化的可能性,只有在一定的社会历史条件下,对象化才成了异化。马克思在《手稿》中虽然没有详细地探讨造成异化的社会原因,但他还把分工和异化劳动联系起来,从而为我们探讨这一问题指出了基本方向。

然而马尔库塞无视马克思在《手稿》中对异化与对象化的严格区分,认为马克思把人定义为“对象性的存在物”,就是把异化的根源归结于人的存在所固有的矛盾。他说,“马克思把对象化以及在它之中所表现出来的冲突甚至更进一步地归到人的定义中去”,“人的本质中的这一冲突,即它自身是对象,正是对象化能变成物化,外在化能变成外化这一事实的根源。这一冲突使人有可能完全‘丧失’作为他本质的部分的对象,并让它成为独立的和不可抗拒的。”^① 他还说,根据马克思的论述,“我们所面对的是一种根源于人(作为一种对象性的存在物)的事态”,“追求外在于人的‘不可抗拒的’、‘不属于人的存在物的组成部分的’对象,这正是人的‘需求’;人必须与这些对象发生关系,仿佛它们是一些外部的对象,显然这些对象只有通过人和为了人才能成为真正的对象。对象首先是以一种外部的形式与人直接对立的,并且只有通过对象有意识地加以历史的和社会的占有,对象才能成为属人的对象,成为人的对象化。所以,人的表现首先总倾向于外化,而他的对象化则倾向于物化。”^②

马尔库塞是在充当存在主义大师海德格尔的助手后不久对《手稿》作出解释的,所以,他对《手稿》的解释实质上是一种存在主义的解释。对此,起码可以从以下三个问题上可以看出:

第一,强调异化根源于人的本质之中,显然受了把异化看作是和人的存在不可分割要素的存在主义观点的影响。

第二,强调人性是一种潜意识的本能活动,与把非理性的心理体验当作人的最真实的存在存在主义观点一脉相承。

第三,强调自由的个人与社会相互对立,则完全继承了存在主义把个人同社会的关系视为抽象的敌对关系的观点。

通过上面的介绍和剖析不难看出,马尔库塞对《手稿》的解释,确实开创了

^① 马尔库塞:《论历史唯物主义的基础》,载《批判哲学研究》,波士顿1972年英文版,第18页。

^② 同上书,第137页。

把马克思主义人道主义化、存在主义化的先河。他的解释后来被西方资产阶级学者所百般吹捧和利用决不是偶然的。

二、《理性与革命》(1941)

在这部著作中,马尔库塞一是论证了黑格尔的理性主义的革命性,二是重新解释了马克思主义与黑格尔主义的关系。

(一) 对黑格尔的理性主义的革命性的论证

他从以下几个方面论证了黑格尔的理性主义是革命的:

1. 黑格尔哲学产生的社会历史背景

他强调,黑格尔哲学的社会历史背景就是法国革命,可以把黑格尔哲学视为“法国革命的理论”,而称黑格尔哲学为“法国革命理论”,这倒并不是说,黑格尔对法国革命作了理论上的阐述,而是说他所撰写的哲学著作“大都是对法国革命的挑战所作出的反映,亦即在理性的基础上重新考虑建立国家和社会,使社会制度和政治制度符合个人的自由和利益”^①。

2. 黑格尔哲学产生的哲学背景

他认为,黑格尔哲学是笛卡儿理性主义的继承者,黑格尔哲学的性质首先取决于笛卡儿哲学的性质,而无疑笛卡儿哲学是一种“站在历史的前头指导人们前进的哲学”。他说:“哲学从未停止过要求获得指导人们合理地主宰自然界和社会的权力,哲学的这一要求是立足于这一基础上的,即哲学在于提出认识世界的最高和最普遍的概念。笛卡儿则采取了一种新的形式,坚持了哲学的这一实践性,这崭新的形式与现代技术的迅速发展是一致的。”^②

黑格尔哲学是德国唯心主义的集大成。在马尔库塞看来,黑格尔哲学的性质更取决于德国唯心主义的性质。而德国唯心主义又是在同英国经验主义的斗争中产生并发展起来的,所以,欲知德国唯心主义是否具有革命性,可以分析它同英国经验主义的斗争中是作为进步、革命的一方还是作为反动、倒退的一方。他强调,在这两者的斗争中代表进步、革命的无疑是德国唯心主义。

^① 马尔库塞:《理性与革命》,伦敦1977年英文版,第3页。

^② 同上书,第16页。

3. 黑格尔哲学的基本内容

他说,黑格尔关于“合乎理性的东西是现实的,现实的东西是合乎理性的”这一著名命题,充分反映出黑格尔的理性概念蕴含着革命的意义。他强调这一命题是对德国革命的理论概括,不能像有些资产阶级学者那样单纯从哲学上或语词的意义上来理解它。他说,这一命题的革命倾向是不言而喻的:从否定方面看,它告诉我们,凡是现存的、丧失必然性的东西,都应当灭之;从肯定方面看,它告诉我们,凡是合乎理性、概念、理念的东西注定会成为现实。这一命题的字里行间迸发出革命的火花。

4. 黑格尔哲学与实证主义的比较

他认为,实证主义与黑格尔的理性主义的主要区别在于前者立足于事实,崇拜事实,后者立足于理性,崇拜理性。他认为自孔德以来的实证主义者都把自己的理论建立在接受经验事实的基础上,确认实际发生的所有情况的可信性,而黑格尔竭力否定经验事实的可信性,强调如果理性不能统治现实,现实本身就不会是合理的,主体只有渗透到自然和历史的内容中去,现实的合理性才是可能的。由于对待事实和理性抱有不同的态度,实证主义与黑格尔的理性主义在政治上也导致了不同的结果。实证主义变成了一种顺从主义、保守主义、极权主义,而黑格尔的理性主义却与激进主义、民主主义结盟。

无疑,黑格尔的哲学,尤其是作为其核心的绝对理性主义,是唯心的,包含着神秘主义的成分。马尔库塞不分青红皂白地对黑格尔的哲学一概肯定,一概贴上革命的标签,当然是片面的。另外,他对黑格尔哲学革命性的具体论证,有许多是明显违反历史事实的。例如,他把英国经验主义、实证主义作为对立面,一概斥之为保守的、反动的。

(二) 对黑格尔主义与马克思主义关系的新解释

在黑格尔哲学与马克思主义的关系问题上,他认为,“正统的马克思主义者”存在着三个方面的错误:1. 把黑格尔哲学视为马克思主义的理论来源之一,而不是视为直接的、主要的理论来源;2. 以“批判地继承”为借口,突出两者之间的差别性,忽视两者之间的同一性;3. 把两者之间的同一性仅仅理解为“马克思主义吸收了黑格尔辩证法思想的合理内核”,而把两者之间的差别性也只是说成“马克思主义剥掉了黑格尔哲学唯心主义外壳”,可实际上,两者之间的“同一性”与“差别性”均不在这里。

马尔库塞认为,马克思明明是黑格尔哲学遗学的真正继承人,可有些人却偏偏看不到这一点,造成这种情况的一个重要原因是被两者有着不同的“真理

序列”此表面现象所迷惑。他说,确实,从黑格尔到马克思是一个很大的转折,但须知,这仅仅是“不同的真理序列的变化”,“黑格尔的社会范畴和经济范畴都是哲学概念,而马克思理论的所有哲学概念却都是社会范畴和经济范畴,甚至马克思的早期著作也是如此。这些著作表明了对哲学的否定——尽管这些著作是用哲学的语言来表达对哲学的否定的”^①。黑格尔的理论是蕴含着社会内容和经济内容的哲学理论,马克思的理论是以哲学理论为基础的社会学理论。从黑格尔的理论到马克思的理论之间的转变是从哲学理论向社会理论转变,马尔库塞强调,这种表述真理形式的不同不足以说明两者内容的对立。

在他看来,黑格尔哲学的革命性在于提倡理性主义,而马克思从黑格尔那里所继承的也正是理性主义。马克思的辩证的社会理论的基础就是黑格尔的理性主义。他认为黑格尔哲学与马克思主义的“同一性”就在于两者都从理性中获得了自己的力量,要求世界服从理性。

马尔库塞花了大量笔墨论述了马克思的“异化劳动”理论与黑格尔哲学的关系。他说,由于马克思使用了“异化劳动”这一概念就“使他的经济分析向黑格尔哲学的范畴联系在一起了”^②。当时,在马克思面前有着两种异化理论,一是费尔巴哈的,另一是黑格尔的,马克思毫不犹豫地“批判、舍弃了费尔巴哈的,而赞同和继承了黑格尔的”。他说,马克思敏锐地看到了黑格尔和费尔巴哈在劳动问题上的分歧:黑格尔深刻揭示了劳动的意义,认为“只有劳动才能使感官确定性和自然界进入历史的进程中去”,“只有通过劳动,人类生存的自然状况才能变为社会状况”,费尔巴哈由于“从感觉的方面去认识人的存在”,从而“忽视了劳动的这一物质功能”,“费尔巴哈在他的自由哲学中,只字未提劳动过程。因此,他忽视了自然之所以成为获得自由之手段的关键因素,费尔巴哈把人的自由发展说成是一种‘自然的’发展,从而忽视了获得解放的历史条件,使自由成了现存的社会结构中的一种活动”^③。在他看来,马克思正是在批判费尔巴哈的有关理论以及继承黑格尔的有关理论的过程中,提出人的本质在于“自由自觉的活动——劳动”,并以劳动是否已成为人的本质的实现作为标准,衡量资本主义社会的现实,批判了这一社会中的“劳动的异化”、“人的本质的异化”。

① 马尔库塞:《理性与革命》,伦敦1977年英文版,第258页。

② 同上书,第273页。

③ 同上书,第271—272页。

正如美国学者阿拉斯德尔所指出的,马尔库塞在解释马克思主义与黑格尔哲学之间的关系时,非但“把不属于马克思的成熟著作的那些黑格尔观点带到他对马克思成熟著作的分析中”,而且“又令人奇怪地把一种马克思从未有过的与黑格尔的决裂归于马克思”^①。下述三个方面属强加于马克思的“从未有过的与黑格尔的决裂”:

1. 认为马克思抛弃了黑格尔把自由与幸福分离的观点;
2. 认为马克思抛弃了黑格尔关于人类社会发展是受必然规律所支配的观点;
3. 认为马克思抛弃了黑格尔所提出的辩证法适用于“一切存在和运动”的观点。

对于马克思主义与黑格尔主义的相互关系,经典作家早已有过明确的论述。马尔库塞所作的新解释,无论是谈马克思主义对黑格尔主义的继承,还是讲马克思主义对黑格尔主义的改造,都是与经典作家的论述针锋相对的,也是违反历史事实的。

(三) 对恩格斯的“自然辩证法”的批评

马尔库塞在论述黑格尔哲学与马克思主义的关系过程中,批判了恩格斯的“自然辩证法”。他在这里对“自然辩证法”的否定,与卢卡奇的有关观点比较,又有新的发展。

1. 明确反对把辩证法“本体论化”,反对把辩证法当作普遍的世界观

卢卡奇把马克思主义辩证法归结为是一种“主体-客体辩证法”,但并没有明确否认这种辩证法是一种世界观,并没有公开否认它的本体论意义。但是马尔库塞却提出要反对把辩证法“本体论化”。他认为,构成马克思主义辩证法与黑格尔辩证法的“决定性区别”,正在于前者已使辩证法脱离了本体论基础。他说:“黑格尔的辩证过程是一个普遍的本体论的过程,在这一过程中,历史是仿效存在的形而上学过程的。与此相反,马克思则使辩证法脱离这一本体论基础。在他的著作中,实在的否定性变成了一个不能把它实体化为一种形而上学事态的历史的状态。换句话说,它成了一种与社会的特殊历史形式结合在一起的社会的状态。”^② 反对把辩证法“本体论化”也就是反对把辩证法当作普遍的世界观。在他看来,把辩证法当作普遍的世界观,就必然会使辩

^① 阿拉斯特尔:《赫伯特·马尔库塞》,纽约1970年英文版,第36页。

^② 《理性与革命》,第314页。

证法变成一种僵硬的规则。辩证法不是一种世界观,那它是什么呢?它只能是一种方法了。他说:“辩证的方法就其实质而言乃是一种历史的方法。辩证的原则并不是一种可以等同地应用于任何主题的一般原则。”^①

2. 从突出人的主体地位为名,否认“自然辩证法”的存在

卢卡奇是从他的“主体-客体辩证法”出发,否认“自然辩证法”的存在的。他认为,辩证法主要是论述主体与客体相互作用的,由于纯粹的自然界只有客体而没有主体,所以辩证法不可能存在于自然界。马尔库塞则在卢卡奇的论述的基础上,以突出人的主体地位为名,否认“自然辩证法”的客观实在性。他强调,人与社会历史的关系同人与自然界的关系是根本不同的,人内在于社会历史之中,人能认识和改造社会,而人却外在于自然界及其规律,在它们面前人是无能为力的。在这种情况下,辩证法只能限制在社会历史领域,因为如果不作这样的限制,认为辩证法既存在于人类社会又存在于自然界,势必导致承认类似绝对精神那样的绝对的“实体-主体”的存在,势必取消了真正的“实体-主体”——人的主体地位。

3. 进一步提出辩证法并不适用于所有社会形态,而只能在阶级社会中起作用

卢卡奇把辩证法限制在社会历史领域,当然,在他看来,在社会历史领域,辩证法具有普遍意义。但马尔库塞并不满足于此,他进一步断言,辩证法并不是对所有社会形态都适用的,并只在“否定的社会”、阶级社会中起作用。他说道:“马克思主义辩证法是一种历史的方法还有其另一层含义:它只适用于历史过程的某个特殊阶段。”^② 马克思曾把人类历史分为“成熟的历史”与“真正的历史”,前者实际上就是阶级社会的历史,马克思又把它称为人类的前史,当阶级社会消灭之时,人类的“真正的历史”就开始了。马克思所提出的这种“成熟的历史”与“真正的历史”之间的界限,也正是辩证法适用与不适用的界限,即辩证法只适用于前者而不适用于后者。他说:“黑格尔的辩证法用抽象的逻辑形成表述了人类前史的发展,马克思的辩证法则真实具体地展示了人类前史的发展。所以,马克思的辩证法依然只与‘人类前史’这一阶段联系在一起。”^③ 那么,为什么辩证法只适用于人类前史,只适用于阶级社会呢?在他看来,这主要因为辩证法本身就是阶级社会的产物。他说,“马克思的辩证法

① 《理性与革命》,第 314 页。

② 同上书,第 315 页。

③ 同上书,第 316 页。

所达到的总体性是阶级社会的总体性,而成为其矛盾的基础并形成其每一内容的否定性的,则是阶级关系的否定性”,“在阶级社会的发展过程中,阶级再生产有着与其发展的各种水平相应的各种形式,而所有这些形式正是所有辩证概念的构架”^①。按照他的观点,辩证法从本质上说是否定的,因此只能在“否定的社会”——阶级社会中起作用,随着对抗社会的消失,辩证法也就失去其意义。

从对马尔库塞和卢卡奇的有关观点的比较分析中可以看出,马尔库塞对“自然辩证法”的否定比卢卡奇更彻底,他所表现出来的唯心主义立场也比卢卡奇更鲜明。

三、《爱欲与文明》(1955)

《爱欲与文明》原是马尔库塞在1950至1951年间在华盛顿精神病学院的讲稿,后他把讲稿略加整理,于1955年以此书名出版。

(一) 对弗洛伊德的精神分析学的哲学改造

《爱欲与文明》一书的副标题是“对弗洛伊德思想的哲学探讨”。马尔库塞说,标题上讲的是“哲学探讨”,实际上是“哲学改造”。对《爱欲与文明》的精神实质的把握,当然首先在于了解他是怎么样对弗洛伊德的精神分析学进行哲学改造的。

归纳起来,这种哲学改造主要体现在以下两个方面:

1. 通过剖析弗洛伊德的心理结构理论,“提炼”出人的本质是“爱欲”的思想,进而把人的解放归结为“爱欲的解放”

马尔库塞认为,“弗洛伊德的精神分析学最有价值之处,就是它的哲学部分”。它的主要哲学价值在于向人们揭示了人的心理结构的秘密,并由此在一种新的意义上规定了人的本质。但可惜弗洛伊德关于人的本质的思想被他的心理学术语淹没掉了。他说,他的任务就是,“把隐藏在精神分析理论背后的关于人的本质的思想挖掘出来”。

弗洛伊德把人的“心理结构”分为“意识”和“无意识”两部分,在有意识的思维活动的底部,发现了一个一直被人忽视的“无意识”领域。马尔库塞认为

^① 《理性与革命》,第314页。

这显然是一个了不起的贡献。但是，“意识”和“无意识”究竟哪一部分更能体现人的本质呢？马尔库塞觉得应该是后者。这是因为：第一，“意识”受现实原则支配，“无意识”受快乐原则支配；第二，“意识”在人的整个精神世界中占很小一部分，而“无意识”所占的比例却大得多。

在弗洛伊德看来，作为人的精神活动核心的“无意识”，是由生本能和死本能组成的。这两种本能冲动的“能量总和”不变，此长彼消，彼增此减。马尔库塞认为，在这两种本能冲动中，只有生本能才真正体现了人的本质。其原因在于人首先是一种存在物，生本能与人的“存在原则”相一致。

生本能的主要内容，弗洛伊德规定为渴、饥、睡、性等。马尔库塞则进一步指出，在这些内容中，性欲占统治地位。因此把生本能作为人的本质，实际上也就是把性欲作为人的本质。他说：“弗洛伊德的心理学力图对人的本质作出规定，把性欲作为人的本质。”^①

“性欲”，在弗洛伊德的著作中，有时指同生殖机能有关的对异性的肉欲追求，有时指人的机体追求快乐的普遍属性。他在后一种意义上使用“性欲”一词，为了与前者区别开来，又把它称作是“爱欲”。马尔库塞强调，作为人的本质的“性欲”应是后一种意义上的“性欲”，即“爱欲”。

马尔库塞通过上述对人的本质的分析，很自然地得出结论，人的解放就是其爱欲的解放。他赞同马克思关于人的解放就是人的本质的解放，人的幸福就是人的本质的实现的思想。他说，马克思的《1844年经济学-哲学手稿》的全部内容就是论证人的本质的实现对人的意义。既然人的解放就是人的本质的解放，人的本质就是人的爱欲，那么，解放人就是解放人的爱欲。这便是马尔库塞的“三段论”。

他认为，由于爱欲是人的本质，所以，文明社会对爱欲的压抑，使人陷于无限的痛苦之中。在这种情况下，为了恢复人的本质，使人从痛苦的深渊中解放出来，就必须解放爱欲，把人类本性不断遭致歪曲的这个过程颠倒过来。只有使人类在解放爱欲的过程中真正恢复其本性，才能真正享受对本质得以实现的痛快。他说：“人正是在他的满足中，特别是在他爱欲满足中，才成了一种高级存在物，才有了较高的存在价值。”^②

马尔库塞通过剖析弗洛伊德的心理结构理论，把人的本质归结为“爱欲”，进而认为人的解放就是爱欲的解放，包含着明显的错误：（1）他在具体论证

① 马尔库塞：《爱欲与文明》，伦敦1956年版，第124—125页。

② 同上书，第183页。

人的本质是爱欲时,完全没有考虑到人们在物质生产过程中建立起来的社会关系,没有考虑到人的本质是社会关系的总和等历史唯物主义观点,将人仅仅看成了生物学上的人。(2)他在强调人的本质是爱欲时,完全否定意识在人的活动中的调节作用。(3)他把人的爱欲同追求物质享受的欲望完全对立起来,片面地把前者置于至高无上的地位,而忽视乃至抹煞后者。

2. 批判了弗洛伊德把人类文明与爱欲解放对立起来的观点,论证了解放爱欲,建立一个确保人们爱欲得以满足的文明社会的现实性

弗洛伊德认为,人类文明建立在压抑爱欲的基础上,人们只能在解放爱欲与人类文明二者之中择其一,在文明社会里,不可能实现爱欲的解放。马尔库塞指出了弗洛伊德关于文明与爱欲对立的论断是站不住脚的,在这一问题上,必须对弗洛伊德的理论作根本的改造。

“解放爱欲”能否成为现实,关键在于压抑爱欲是否合理。如果在文明社会里,对爱欲的压抑是合理的,从而也是不可避免的,那么人类就无望建立解放爱欲的文明社会;如果对爱欲的压抑是不合理的,完全可以避免的,那就说明人类的文明与爱欲并不完全冲突,建立一个解放爱欲的文明社会是完全现实的。

弗洛伊德认为,压抑爱欲是合理的、必然的,理由是个人欲望、本能的反社会性:“未受控制的性本能追求一种文明所不能给予的满足”,所以,“必须转移它的目标,对它加以压抑”,“这种压抑是社会进步的真正前提”^①。在弗洛伊德看来,压抑的根源在于人的爱欲本身。马尔库塞则认为,同人类文明相冲突的是人们通常所理解的那种性欲,这种性欲只是爱欲的一种历史形态,爱欲一旦恢复了它原有的性质,它不但不会与人类文明发生冲突,而且还会促进人类的文明。

物质生活资料的贫乏,是弗洛伊德用以论证爱欲压抑合理性的另一个重要理由。在弗洛伊德看来,由于物质财富的贫乏,现实世界不得不要求人们压抑爱欲,从事单纯为了生存的活动,创造维持文明社会所必需的物质财富。马尔库塞指出,以贫乏作为压抑爱欲的合理性的理由也不能成立。因为实际上,在一定条件下,消除贫乏的生存斗争(劳动),非但不会压抑爱欲,而且还会促使爱欲的满足。如果把异化劳动转变为一种爱欲活动,既创造为解决贫乏所必需的物质财富,又为人们的爱欲发泄提供机会,做到一举两得,这样,“在贫乏和本能满足之间的对立也就不存在了,生存斗争将不仅不会取消掉本能自

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,伦敦1956年版,第11页。

由的可能性,而且将成为本能满足的支柱”^①。

马尔库塞在推倒了弗洛伊德用以论证文明社会里压抑爱欲的合理性、必然性的两条理由以后,就提出了自己对文明社会里爱欲遭受压抑的根源的看法。他认为,文明社会里爱欲之所以遭受压抑,有爱欲本身的原因,也有爱欲之外的原因,两者比较起来,外在的原因是主要的;就外在原因而言,有社会方面的,也有生物方面的,两者比较而言,则社会因素是主要的。

正因为在他看来,造成爱欲遭受压抑的原因是多种多样的,所以他提出对压抑本身要作具体分析。他批评弗洛伊德笼统地谈论对爱欲的压抑,对由不同的原因引起的、性质不同的压抑混为一谈。他认为可以把压抑区分为“基本的压抑”和“多余的压抑”两种不同的类型。前者由不可避免的根源造成,具有不可避免性和合理性,后者,由社会方面的原因造成,它的主要特征是“多余”,即不具有必然性和合理性,不但完全可以而且应该将它消除掉。

欲知在“现代工业社会”里,人类文明同爱欲的满足是否还存在尖锐的冲突,欲知在如今这样的历史条件下,人类能否建立一个“爱欲解放的文明社会”,马尔库塞认为关键看现代社会里所存在的压抑究竟是一种什么性质的压抑。在他看来,由于在“现代工业社会”里,科学技术高度发展,人类征服自然的能力大大增强,所以“基本的压抑”已基本的不存在。他说:“现在不是由‘生存斗争’而主要由力图延伸这种斗争的利益,即统治者的利益,要求对本能继续加以压抑”^②。这就是说,“现代工业社会”里的压抑主要是“多余的压抑”,而“多余的压抑”本来就是多余的、不合理的。在这种情况下,只要推到“统治的利益”,就能使爱欲得以解放。现在,人类不但具有了解放爱欲的必要性,而且具有了解放爱欲的现实性。马尔库塞自以为经过这么一番改造,弗洛伊德的悲观主义就成了一种与马克思主义一致的乐观主义。

即使马尔库塞所作的这番改造确实改变了弗洛伊德理论在社会观方面的悲观主义色彩,但这种乐观主义同马克思主义的乐观主义仍然大相径庭。马克思主义对革命前途充满信心,是建立在对社会发展规律客观的科学分析基础之上的,而马尔库塞对建立“爱欲解放”的文明社会的必然性的论证,出发点却是弗洛伊德的精神分析学,是一种缺乏科学根据的臆测。

(二) 对弗洛伊德主义与马克思主义的“综合”

《爱欲与文明》被认为是“综合”弗洛伊德主义与马克思主义、“弗洛伊德主

① 马尔库塞:《爱欲与文明》,伦敦1956年版,第195页。

② 同上书,第131页。

义的马克思主义”的代表作。但实际上,正如莫里斯·迪克斯坦所说的,“此书试图综合马克思和弗洛伊德的学说,可根本没有提及‘马克思’这个富有魔力的字眼”。他说:“马尔库塞这种自我强加的书报检查究竟在多大程度上归因于这位避难者的偏执狂,或归因于他的谨慎考虑,还是由于他想打动长期受反激进主义教育的读者们,那就很难说了。”^①他强调,尽管由于某些原因马尔库塞没有提及马克思的名字,但该书的宗旨确实是“综合”弗洛伊德主义与马克思主义。

《爱欲与文明》所体现的弗洛伊德主义与马克思主义的“综合”,主要表现在以下三个方面:

1. 把弗洛伊德的“爱欲”论“补充”到马克思主义的人性理论中,把爱欲的解放同马克思所说的劳动的解放扯在一起

马尔库塞从弗洛伊德关于人的心理结构的理论出发,引出人的本质是爱欲,人的解放就是爱欲的解放。在此基础上,他进一步发挥道,爱欲的解放的关键是劳动的解放。那么,为什么解放爱欲的关键是解放劳动呢?马尔库塞认为,这是因为,在人的所有爱欲活动中,劳动是最基本的爱欲活动,劳动比起人的其它爱欲活动来,更加体现了追求快乐的本性。劳动为“大规模地发泄爱欲构成的冲动”提供了机会。真正有意义的劳动是人的器官的自由消遣,按照它的本来面目,它应是一种使人真正享受到“爱欲发泄”的欢乐,“这种欢乐必然起源于正行动着的整个身体,起源于正活跃起来的爱欲器官。换句话说,这必然是一种里比多的欢乐”^②。

他还指出,系统地论述人必须从异化劳动中解放出来,并把劳动的解放置于重要位置的是马克思。马克思所以提出人的解放就是劳动的解放,是因为他把人的自由自觉的活动——劳动看成是人的本质。但他又指出,马克思提出了劳动是人的本质,却没有进一步回答人何以在劳动中能实现自己,人何以在劳动中会获得快感的问题,这样,马克思把人的解放归结为劳动的解放的思想显得“缺乏根据”,要真正确立劳动解放的核心地位,就必须把劳动放到更深一层的人的本质中去理解。他所说的这“更深一层的人的本质”,就是“爱欲”。爱欲是人的真正本质所在,劳动只是由于能够“大规模地解放爱欲构成的冲动”,才集中体现了人的本质。

^① 莫里斯·迪克斯坦:《伊甸园之门——60年代美国文化》,上海外语教育出版社1985年版,第48—49页。

^② 《爱欲与文明》,第220页。

由于马尔库塞在《爱欲与文明》一书中提出了解放人就解放爱欲,解放爱欲的核心是解放劳动,有人就把《爱欲与文明》与马克思论述“异化劳动”理论的《1844年经济学-哲学手稿》相提并论,认为这两本书“同出一源”,前者是后者的“续篇”^①。马尔库塞本人也认为,由于他把弗洛伊德的“爱欲”论补充进了马克思的“劳动解放”论,为“劳动解放”论提供了心理学基础,从而发展了马克思主义。

那么,马尔库塞的以“爱欲解放”论为理论根据的“劳动解放”论真的与马克思的“劳动解放”论同出一源,并且发展了后者吗?不是的。这里只消指出一点。马克思曾经把人的需要归结为生存需要、享乐需要和发展需要,认为劳动之所以重要,是由于满足这三方面的需要都离不开劳动,劳动既为满足这些需要提供物质条件,又是实现这些需要的现实过程。马尔库塞用弗洛伊德的“爱欲”论解释劳动的重要性,认为劳动对人的作用只在于它满足了人的享乐需要,这显然是对马克思主义的曲解。

2. 通过批判弗洛伊德对爱欲受压抑的根源的分析,论证“统治利益”是爱欲受压抑的真正原因,使弗洛伊德的精神分析与注重人类苦难的社会根源的马克思主义统一起来

马尔库塞在批判弗洛伊德对爱欲受压抑的根源的分析的过程中提出,造成爱欲受压抑的主要原因是外在于爱欲的社会因素。那么,作为造成爱欲受压抑的主要因素的社会根源究竟是什么呢?马尔库塞认为,是“对生存斗争的那种别有用心的组织方式”。他说,本能遭受压抑“并不是生存斗争本身所带来的,而仅仅是生存斗争的那种不合理的组织方式所带来的,并且,在目前阶段,这种组织方式变得愈加不合理”^②。各种文明社会总由一批人居于统治地位,他们握有对生存斗争的组织权。在组织生存斗争时,他们不是考虑如何创造更多的物质财富以满足人类的需要,也不考虑如何使劳动成为人类发泄本能的基地,唯一考虑的却是如何维护自身的既得利益。所以,在迄今为止的文明社会里,“生存斗争总是按照统治者的利益加以组织的”。

这样,他就进一步得出结论,造成爱欲遭受压抑的主要因素实际上就是现行的统治制度,是统治阶级的既得利益。他认为,把压抑的根源归结为统治制度,归结为统治阶级的既得利益,是对弗洛伊德理论的一个最有意义的修正。

^① 法国学者 A·克莱尔就持这种观点。参见法国《当代》杂志 1980 年 412 期《评马尔库塞对工业社会的批判》一文。

^② 《爱欲与文明》,第 105 页。

其意义不仅在于使人们找到了“解放爱欲”的关键——推倒统治利益,而且在于使弗洛伊德的理论真正成了与马克思主义相容的学说,因为马克思主义是一种注重人类苦难的社会根源的学说。

3. 把弗洛伊德的精神分析作为批判“现代工业社会”的理论根据

在马尔库塞看来,马克思主义是一种批判理论,弗洛伊德的精神分析学本质上也是一种批判理论,这是实现两者结合的又一重要基础。

马尔库塞认为,马克思在早期和晚期批判资本主义的方法是不同的。马克思在早期主要通过对异化劳动的分析,揭露资本主义社会对人的本质的摧残;在晚期则主要依据阶级斗争理论和剩余价值理论,揭露资本主义社会的阶级压迫和经济利益。他认为,随着资本主义的发展,马克思后期所采用的批判方法越来越失去效用,而早期采用的批判方法却日益显示出生命力。

马尔库塞同时还指出,尽管马克思为如何批判资本主义社会指明了方向,但由于马克思的《手稿》等著作对人的本质仅仅作了“含糊的”、“肤浅的”规定,所以在判断现代资本主义社会是否压抑人性时,又缺乏具体的标准。他认为,马克思理论中的这一不足,可以用弗洛伊德的理论加以补充。这就是把弗洛伊德的精神分析学所揭示的“具体而深刻”的关于人的本质的学说,“结合”进马克思主义之中,从而使马克思主义真正成为一种“批判”理论。所谓“具体而深刻”的关于人的本质的理论,即是上文所介绍的:把人的本质的归结为人的无意识,把无意识归结为生本能,把生本能又归结为爱欲,并把爱欲同劳动扯在一起。在马尔库塞看来,由于把弗洛伊德的关于人的本质的理论作为批判的理论根据,用以衡量现代资本主义社会是否压抑、摧残人性的标准也就具体化了:人的生本能——爱欲在这一社会里是否得到充分的满足?劳动是作为一种自觉的“爱欲活动”,还是作为一种强迫的“异化劳动”?生本能同攻击本能、死本能的关系如何?作为人的真正本质的爱欲是否遭到歪曲?

用这些标准衡量“现代工业社会”,马尔库塞得出结论,“现代工业社会”是个“爱欲受压抑的社会”、“攻击性的社会”。

马尔库塞自认为,把弗洛伊德主义与马克思早期的人本主义学说结合在一起,就建立了一种适用于“现代工业社会”的新的批判理论。其实,马克思早期基于异化劳动理论对资本主义的批判,是在没有创立阶级斗争学说和剩余价值理论情况下的批判,这种批判抽象地揭示“社会”与“人性”的对立,为马克思本人后来所扬弃。而马尔库塞所吸取的却正是这种从人本主义出发的抽象的批判。弗洛伊德的精神分析学在心理学、医学范围内是有一定价值的,但弗洛伊德把精神病学中的某些规律机械地推到社会现象的领域中,作为批判人

类文明社会的理论根据,就使他的学说走向了荒谬。由于把弗洛伊德理论中最荒谬的部分奉为瑰宝,必然导致马尔库塞把人的动物性本能作为批判的出发点。

四、《单面人》(1964)

《单面人》的主要内容如其副标题所示,是“发达工业社会的意识形态之研究”。所谓发达工业社会的意识形态,则是指这个社会中所存在的“单面性”。具体地说,《单面人》一是批判了“单面的社会”——当代资本主义社会,二是批判了“单面的思想”——当代哲学,三是在此基础上提出了“救世药方”——革命新理论。对这第三部分的内容,在下面述评《反革命与造反》一书时一并介绍。

(一) 对“单面的社会”——现代资本主义社会的批判

马尔库塞用“*One-Dimensionality*”一词概括现代资本主义社会的主要特征。对这一专用语,国人有的译为“单面性”、“单向性”,也有的译为“畸形性”、“一元性”。实际上,要了解这一术语含义,必须借助于马尔库塞所使用的另一术语——“一体化”。在某种意义上,“单面性”即“一体化”,马尔库塞用“单面性”来概括现代资本主义社会的主要特征,即是用“一体化”来概括现代资本主义社会的主要特征。

在马尔库塞看来,追求物质享受并不是人的本质特征,在人的各种原始的欲求中,追求物质享受并不是人的重要的欲求。因此物质需求的满足并不能给人带来幸福。人与动物不同,他非但不满足于锦衣足食,酒池肉林,而且还力图摆脱物的束缚,追求更加高尚的东西。但是在现代西方社会中,人们正恰恰把物质需求作为自己的最基本的需求。马尔库塞认为,这种不属于人本质需要范围的“虚假的要求”是这个社会强加给人的。

现代西方社会推行高生产、高消费的政策。它为了使生产从而使整个社会制度连续下去,必须使产品得到消费。生产得越多,就要求消费得越多。那么它怎么样使它生产的产品得到消费呢?马尔库塞揭露说,它主要通过制造“虚假的需求”,以实现“强迫性的消费”。所谓“虚假的需求”,“是那些为了某些特殊社会利益,从外部强加于人的需求,这些需求使艰苦劳动、依赖性、痛

苦、非正义永久化”^①。这个社会动用一切宣传机器,促使人们相信他们需要这些产品。当人们有了二喇叭收音机后,就刺激人们去购买四喇叭的,有了四喇叭之后,又引诱人们去占有六喇叭的,有了六喇叭之后,还会想出新的花样,使人们去追求更新型的。马尔库塞这样地概括道:“对于晚期资本主义来说,这变成了它的最必要的控制装置之一。一再唤起新的需要使人们去购买最新的商品,并使他们相信他们在实际上需要这些商品,相信这些商品将满足他们的需要,结果是把人们完全交给了商品世界的拜物教,并在这方面再生产着资本主义制度甚至它的需要。”^②

他认为,一旦把追求物质享受这种“虚假的需求”加之于人后,就出现了个人与整个社会制度的一体化的现象。这种“一体化”首先就是指需求的“一体化”。现代资本主义社会是建立在大量消费它所产生的商品的基础之上的,“社会的存在是依靠于这些商品的不断生产和消费的”,也就是说,它迫切需要消费掉这些商品。现在,它成功地把自己的这种需要变成了广大人民群众的需要。“社会的需要变成了个人的本能的需要”。这种“需求的一体化”又带来了“利益的一体化”。个人把社会的需求变成了自己的需求后,也就必然把自己的利益和命运同整个社会的利益和命运联系在一起。“面统治者的统治不再仅仅是,或者说不再首先是,维持某些特权而已,而好像是在维持全体人的利益”。个人失去了反抗这一制度的理由。马尔库塞把这种通过制造“一体化”来维持自己统治的形式,称为“资本主义控制的新形式”。

马尔库塞认为,在这种“一体化”统治下人们所过的是一种“痛苦中的安乐生活”。人们拥有自己的高级住宅、小汽车、彩电,不言而喻,还有吃和穿的东西,这当然足够“安乐”的了。但须知,这是建立在痛苦基础之上的“安乐”。全部的关键在于,由于这种需求只是“虚假的需求”,所以这样的满足也只是“虚假的满足”。人们在把物质需求作为自己的基本需求以后,实际上他们已是“为了商品而生活”,已把“商品作为自己生活灵魂的中心”,“他们把汽车、高清晰度的录音机,现代化的高级住宅,第一流的厨房设备作为自己的生活灵魂”^③。这样,人同产品的关系完全被颠倒了:不是产品为了满足人的需求而生产,而是人为了使产品得到消费而存在。人拜倒在物面前,把物作为自己的灵魂,这就意味着忘却了、失去了自己的灵魂,失去灵魂的人还有什么幸福

① 马尔库塞:《单面人》,波士顿 1964 年英文版,第 5 页。

② 《革命还是改良》,芝加哥 1976 年英文版,第 67 页。

③ 《单面人》,第 9 页。

而言?

由于马尔库塞在论述现代社会是“一体化”社会时讲到了“工人阶级与资本主义制度一体化”等论点,有人就据此批判马尔库塞掩盖资本主义社会的矛盾,把他与公开为现代资本主义社会辩护的资产阶级的右翼理论家相提并论。这恐怕是对马尔库塞理论的误解。

马尔库塞确实认为,在现代资本主义社会里,工人阶级已同资本主义制度一体化;工人阶级已同资本家同化;工人阶级已没有了革命的欲望。但是他强调“这种一体化、同化并不标志阶级的消失,而是标志着现制度下的全部人口,在什么程度上分享着用以维持这种制度的需求和满足”^①。他认为一体化不是矛盾消失的标志,而是病态加剧的征兆。这里的关键在于,客观上处于受压抑的地位,同主观上是不是意识到这种压抑,并非一回事。工人阶级主观上没有感到这种压抑,与资本主义一体化了,不等于这种压抑的不存在。相反,这恰恰表明压抑到了更加严重的程度:明明处于异化之中却感觉不到这种异化,明明身患重病却感觉不到,自己的压抑已深入到了人的本能结构之中。他写道:“一个病态社会的公民,尽管他的举止态度在这种社会里是正常的、适当的和健康的,我们还是禁不住要问:难道这样的个人就没有病吗?”正是在这个意义上,他的同道弗罗姆提出了一个“最正常的人也就是病得最厉害的人”的命题。弗罗姆说,比如疼痛,感到痛还称是幸运的;连痛感都消失的人才是最危险的。“许多正常的人只知道适应外界的需要,身上连一点自己的东西都没有。异化到变成了一种工具,一个机器人的程度,以至于感觉不到任何对立了。他的真正的感情,爱、恨都因为被压抑而枯萎了”。所以,马尔库塞认为工人阶级已同资本主义制度一体化,同资本家同化,没有革命的欲望,是从他们受到资本主义社会的压抑、腐蚀和毒害这个意义上来说的。

马尔库塞的这种对于“单面的社会”——现代资本主义社会的批判,对于我们认识战后西方社会的现状,有一定的认识意义和借鉴作用。这种批判,在战后资本主义世界取得相对稳定发展的形势下,较之那种断言资本主义已经进入太平盛世的论调,较之那种拜倒在资本主义物质文明面前的观念,无疑是要积极得多。但必须指出,这种批判并不是马克思主义的。关键在于,他的出发点是所谓“人本学”,是建立在“人本学”基础上的人与社会的对立;他用于代替马克思主义的阶级理论和阶级分析方法的,是所谓“心理分析”、“人的本能结构的分析”。实践业已证明,这种批判不可能为西方社会的改革和进步指出

^① 《单面人》,第8页。

科学的方向。

(二) 对“单面的思想”——现代哲学的批判

他所说的“单面的思想”主要指以维特根斯坦、赖尔、奥斯汀为主要代表的现代语言分析哲学。他认为,这一哲学思潮是服从的和非批判的,它使“心灵活动和社会现实中的活动得到协调”,它具有“一种内在的意识形态的特征”。他说:“在这个极权主义的时代,因为现存的普遍语言领域正趋向于凝结成一种完全被操纵的和受灌输的领域,所以哲学的治疗任务就是一种政治任务。于是,政治表现于哲学之中,但这种哲学不是作为分析的一门具体学科的哲学,也不是作为一门具体的政治理论的哲学。如果语言分析无助于这样的理解,而是相反,它助长了将思想封闭在支离破碎的普通谈话领域的圈子里,那么它充其量是一种可有可无的东西。”^①

从哲学意义上,马尔库塞对现代哲学的不满集中在三个焦点上:一、现代哲学使用了形式逻辑;二、现代哲学偏重语言,特别是偏重普通语言;三、现代哲学成了科学哲学。

1. 批判现代哲学使用了形式逻辑

对逻辑学,马尔库塞主要发挥了霍克海默尔和阿多诺在他们合著的《启蒙的辩证法》中所提出的一个论断:“演绎逻辑所推出的普遍概念在支配现实的实际情况中有其基础”。马尔库塞认为,逻辑对于其内容具有中立性,逻辑按照命题与论证的形式来识别和分类现实,这就在某种意义上,等于歪曲了现实。他说:“正是出于普遍的控制和计算的需要,才在发展物质工具和精神工具的过程中形成了形式逻辑的观念。”^②

马尔库塞对形式逻辑的指责主要按照两个密切联系的概念:(1)认为在人类历史中有这样一个时刻,在那里,思想是附属于逻辑的,并为逻辑规律组织;(2)认为我们可以把附属于逻辑规律之前和被逻辑规律组织之前的思想,与受到这种控制之后的思想相对照。

但实际上,马尔库塞所依据的这两个概念都是站不住脚的。首先,的确在思想史上有那么一个时刻,在那里,形式逻辑作为一种学科被人发现。但是人们在形式逻辑作为一种学科被人发现以前,就已运用三段论法推理。实际情形是,无论就朴素的三段论法来说,还是就作为一种学科的形式逻辑来说,逻

^① 《单面人》,第199页。

^② 同上书,第137页。

辑规则总是保持论证前后一致和避免矛盾所必须遵守的规则。这些规则体现于日常说话中,并且正因为它们体现于日常说话中,所以它们才使人们构造出真实的论证,避免前后矛盾的错误。逻辑规律所起的这种作用并不意味着它们可以规定思想。在思想史上,不可能有任何一个时刻,在那里,思想附属于形式逻辑的规则,或者说思想由于形式逻辑的规定而组织起来。其次,由于根本不存在思想被逻辑规律所组织的问题,所以他所提出的可以把附属于逻辑规律之前的思想与受逻辑规律控制之后的思想加以对照,纯属无稽之谈。

2. 批判现代哲学被普通语言所吸引

马尔库塞不顾维特根斯坦的哲学与奥斯汀的哲学所存在的区别,把他们放在一起加以猛烈的抨击。

马尔库塞对维特根斯坦的攻击,一是说他过于强调日常语言的重要性,实际上这是一种误解。维特根斯坦固然非常重视日常语言,因为在他看来,日常语言是我们大家所说的语言,如果没有这种日常语言,我们就不可能交流经验,表达思想,但是,他并没有否认我们需要引进一些技术词汇,他只是提醒人们注意在引进这些技术词汇时不应当使自己陷于迷糊状态之中。马尔库塞对维特根斯坦的另一方面的攻击是说他因坚持“哲学不能干预语言的实际使用,而只能描述它”的观点,从而犯了简单地接受现实的错误。其实,维特根斯坦只是不相信哲学可以用作改变语言的工具,而提出了哲学的任务是使语言清晰,因此,这里谈不上简单地接受现实的问题。与此相关,他又批评了维特根斯坦关于“哲学分析起着治疗作用”的提法。在马尔库塞看来,维特根斯坦把哲学的功能仅仅理解成是“治疗”、“排除错误”,是把哲学贬低成了一种“消极的工具”,他认为哲学的真正功能在于改造现存社会秩序。马尔库塞的这一观点是同他的整个“社会批判理论”的哲学立场相一致的。

马尔库塞对奥斯汀之所以也深怀不满,主要在于奥斯汀坚持,我们应注意体现在日常语言中的差异的共同根源。他认为奥斯汀坚持这种观点,实际上与整个古典哲学相对抗。另外,他也指责奥斯汀把日常语言视为宝库,认为哲学工作完全可以从对于日常语言的透彻分析着手,而不必从事建立一套专门的术语的观点。他说,奥斯汀这里企图用语言学代替哲学,从根本上取消哲学。他还批评奥斯汀抽象地讨论句子的意义,他认为奥斯汀这样去做会引起许多哲学上的危险。

3. 批判现代哲学向科学主义方向发展

马尔库塞认为,现代科学不仅在经验上,而且在思想上也与现代技术有密切的关系。他说,现代科学的原理是这样先天地构造出来的,它们可以用作推

动自己的、具有严格规律的宇宙的思想工具；理论上的操作主义将符合于实践上的操作主义。他把现代哲学的科学主义倾向等同于实证主义，又把实证主义等同于理论上的操作主义，再把理论上的操作主义等同于实践上的操作主义。他说，他批评哲学中的科学主义倾向即是批评哲学上的操作主义。他把现代科学哲学的整个图景看成本质上是与统治形式联系在一起。他得出结论说，这种科学哲学只不过是异化了的、反过来奴役人的、单面的科学的哲学表现。人的问题和科学的问题是现代西方哲学的两大主题。自上世纪末以来，围绕着对这两个主题的不同认识，形成了人本主义哲学和科学主义哲学的分野。马尔库塞对现代科学哲学的批判，是旨在宣扬他自己的哲学主张，是企图用他的人本主义哲学来替代科学主义哲学。

（三）对马克思主义的基本理论的修正和改造

马尔库塞在批判现代资本主义社会和现代哲学的过程中，还重新考察了马克思主义的一些基本理论，并企图依据新的历史事实，加以全面的修正和改造：

第一，提出了马克思的劳动价值论的“时效性”问题，认为马克思的劳动价值论以及以此为基础的剩余价值学说“过时”了。

在本书的第二章中有如下一段著名的论断：“趋向于取消机器作为个别的生产工具和作为‘独立元件’的这种工艺变化，似乎使马克思的‘资本的有机构成’的概念和由之而生的剩余价值理论失灵了。在马克思看来，机器从不创造价值，机器不过是将其自身的价值转移到产品上去，而剩余价值乃是剥削活劳动的结果。机器是人的劳力的体现，通过它，过去的劳动（死劳动）保存在它自身中并决定活劳动。现在，自动化似乎在本质上改变了死劳动和活劳动的关系；它趋向于‘不是由单个人的产量，而是由机器’来决定生产率，再说，对单个人的产量的测定已成为不可能。”^①他强调，在自动化生产条件下，价值主要来源于机器体系本身，他的主要根据是：自动化生产发展以后，不仅直接生产过程中的劳动者人数不断减少，而且“蓝领工人”在其中的作用也大为降低；劳动者人数的日益减少，所获得的利润却与日俱增。

第二，提出了马克思关于“科学技术是推动历史前进的巨大杠杆”的论断的“时效性”问题，认为在现代社会中，科技革命的一般社会政治进步作用已发生“逆转”，科技革命已成了压抑人的本能的罪魁祸首。

^① 《单面人》，第28页。

马尔库塞主要基于以下四个方面的“事实”，来说明科学技术的发展不是给人带来幸福而是使人陷于痛苦，从而必须修正马克思关于科学技术将不断起到解放人类的作用的“信条”：(1) 科学技术的发展带来了人开发自然、征服自然的能力的增强，而如今随着人征服自然，开发自然的能力的增强，正在把人从自然那里引开，切断了把人与自然统一起来的纽带，人成了一种没有根基，迷失方向的存在；(2) 随着科学技术的高度发展，劳动的机械化、自动化程度不断提高，这样劳动的分工越来越细，人们在劳动中只是在从事一些“单调而无聊的”动作，劳动越来越异化了；(3) 科学技术的发展严重地扰乱了人的价值活动，使人们不再能在自己创造的世界里认识他们自己。科学只关心可以衡量的东西及其在技术上的应用，而不再过问事物是什么东西，他只问它们如何工作而不关心其被应用的目的。这样，真、善、美的观念被剥夺了普遍的有效性；(4) 科学技术的合理性导致了政治的合理性，科学技术成了维护现存秩序，操纵大众意识的工具。统治者正利用科学技术的成果，使自己的活动更加符合科学的追求。人的不自由，人的受控制，以服从技术机制的形式出现，那么，这种不自由的和受控制，当然就变成很“合理”的了。

第三，提出了马克思关于“无产阶级是资本主义掘墓人”的观点的“时效性”问题，认为无产阶级不再是变革资本主义社会的主要力量，“新左派”才是新的革命主体。

在马尔库塞看来，马克思是根据资本主义早期阶段的实际情况得出唯有无产阶级才是资本主义真正掘墓人的结论的。在当今发达资本主义国家的现实面前，这一观点已成了“天方夜谭似的神话”。他强调，在资本主义稳定和繁荣时期，无产阶级的直接经济利益“取代了”它的真正的历史利益，因而成了资本主义制度的“伴随物”，不再作为推翻资本主义制度的主要力量了。他还说，只有实际上的经济危机，才能使阶级斗争尖锐化，而只有阶级斗争尖锐化，无产阶级才能充当变革资本主义的主要力量，可现在“资本主义经济危机的时代已经过去，资本主义经济繁荣的时代已经到来”，从而无产阶级作为革命主体的历史地位也消失了。

应当指出，马尔库塞所加以“修正”和“改造”的马克思主义的上述三个方面的理论都是马克思主义的基本原理。如果这些基本原理都“过时”了，那整个马克思主义都不能成立。但实际上，马尔库塞用以论证这些基本原理“过时”的“理由”是站不住脚的。例如，他用以论证马克思的“劳动价值论”和“剩余价值学说”“过时”的主要“理由”是：劳动者人数日益减少，所获得的利润却日益增加。此理由不能成立。因为他所说的劳动者主要是直接劳动者，而直

接劳动的数量的减少不等于“总体劳动”数量的减少,而且即便是直接劳动,它在生产过程中的作用的降低,是相对于一般的科学劳动和社会劳动而言的,减少不等于没有,降低不等于消失。又如,他主要是根据科学技术在现代西方社会中的负效应来推翻马克思关于“科学技术是推动历史前进的巨大杠杆”的结论的。此理由同样不能成立。因为科学技术本身对于人类并不具有任何消极意义,不能把科学技术在特定的社会条件下所出现的一些消极作用归因于科技革命潮流本身。再如,他主要是根据西方无产阶级正处于“沉默”之中,来断言马克思关于“无产阶级是资本主义的掘墓人”的观点已经“过时”,也是不能成立的。

五、《反革命和造反》(1972)

在这部著作中马尔库塞总结 20 世纪 60 年代末学生造反运动的经验教训,系统地阐述了“革命新理论”。他之所以把自己提出的“革命理论”称为“革命新理论”,是由于要把自己的理论与马克思的“革命理论”区别开来。在他看来,马克思的“革命理论”已陈旧过时,而他的“革命新理论”才适合当代发达资本主义社会。

(一) 革命动因

马尔库塞宣扬社会主义革命,但对社会主义革命作了自己独特的解释。他认为革命的根本目的就是人的实现和人的解放。马尔库塞提出,马克思的“基本观念是人的实现,由此才产生无产阶级的革命理论”。因为他把人的本质看作是劳动;所以人的解放也就是劳动的解放。而劳动又是性欲的最根本的表现,所以劳动的解放也就是性欲的解放。在他的理论中,人的解放、劳动解放和性欲解放是一而三、三而一的命题。

他认为,无论是“正统的马克思主义”,还是“流行的”对马克思主义的理解,都完全把革命的目的弄错了。这些观点认为革命的目的就是为了改变自己的贫困,过上富裕的生活,使工人获得今天资本家所拥有的财富。马尔库塞认为,按照这种观点,今天的西方社会就根本不需要革命了,因为“马克思为社会主义建设所描述的生产力水平在技术最先进的资本主义国家早已达到

了”^①。在现代资本主义社会里,工人正过着同资本家一样的富裕生活,“工人和他的老板观赏同一电视节目,游览同一胜地”,“打字员打扮得和她雇主的女儿一样地妩媚动人”。

马尔库塞认为,革命的动因并不在于人们要求改变贫困,追求物质享受,而是在于人们要求自我实现,克服各种形式的异化,在原始社会里,人们生活水平低下,但并没有什么革命,因为他们的本质并没有被异化,在现代社会,人们生活很富裕,但异化也比以往任何时代都要严重,“在技术的面纱的背后,在民主政治的面纱背后,显现出了现实:全面的奴役,人的尊严在作预先规定的表现所导致的沦丧”^②,所以进行革命的迫切性也超过以往任何时候。因而马尔库塞的结论是在现代资本主义社会,“革命的时机已经完全成熟”,只要人们动员起来,“这个制度马上就会走向末日”。

马尔库塞一再指出:人类实践的“真正自由的任务”,是把人的存在和人的本质实际上“统一起来”,当资本主义社会“已经发展到歪曲破坏人的本质时,根本抛弃这一现存状态就成了责无旁贷的任务了”。

马尔库塞对现代资本主义社会中“革命动因”的分析,尽管包含着不少能启发人们反思的东西,但无疑是建立在对马克思主义关于社会革命根源理论的误解的基础上的。

(二) 革命主体

马尔库塞承认:“一个社会制度的根本变革仍然取决于构成生产过程的人力基础的那个阶级。在发达的资本主义社会中,这就是产业工人阶级。”但他同时又认为,这只是就客观性而言,在主观上,工人阶级已经失去了其革命作用,“在工人阶级的大多数中,非革命的——毋宁说是反革命意识的优势是受人瞩目的”。这是由于资本主义社会无孔不入的意识控制的结果。这种控制深入到工人阶级的心理的本能结构之中,使他们身在病中不知病,正是从这个意义上说,工人阶级从资本主义社会的“否定的力量”变成了“肯定的力量”。

他认为,革命主体产生于工业社会势力范围之外,应从置身于“单面的社会”那个大染缸之外的社会势力中寻找革命的力量。

他强调,革命的历史使命已落在第三世界的被压迫者和西方工业社会的

^① 马尔库塞:《反革命和造反》,波士顿1972年英文版,第3页。

^② 同上书,第14页。

“新左派”的肩上。

关于第三世界的作用,马尔库塞指出,外在的无产者对于改变资本主义宗主国是个根本性因素。“由于他们遭受着本地统治阶级和外在宗主国的双重压迫,所以他们一身兼任着双重的革命使命”。穷极潦倒的境遇、政治生活中没有一点民主、把宗主国资产者视作仇敌,这些都是促使他们进行反对资本主义的游击战的因素,也是“外在无产者”的贡献。

“新左派”则是现代工业社会里出现的新的“革命星座”。只要认真仔细地琢磨一下“新左派”的组成情况,就会承认,这种情况对“旧马克思主义者”来说真是一场噩梦。

马尔库塞之所以把“新左派”的组成看成是一场“噩梦”,是因为它由一些“不可思议的人物”所组成。他说道:“处在保守的民众底层之下的,是流浪者和非会员,别的种族别的肤色的受剥削和受迫害者,失业者和(因年龄、体力等)不能被雇佣者的阶层。他们生存在民主的过程之外;他们的生活最直接地和最真实地需要结束不能容忍的各种(生活)条件和制度。因此,即使他们的意识并不是革命的,他们的反抗是革命的。他们的反抗从外部打击这个制度,因此不会受这个制度腐蚀;这是违反游戏规则的基本力量,并在他们违反时,揭露出它是暗中操纵的把戏。当他们聚集一起,走上街头,赤手空拳,毫无保护,为争取最基本的公民权利的时候,他们知道他们会面临警犬、石块、炸弹、监狱、集中营,甚至是死亡,他们的力量支持为法律和秩序的受害者举行的每一次政治示威。他们开始拒绝玩弄这种游戏,就可能标志着这个时期结束的开始。”^①

被他列入“新左派”的,除了流浪者、“嬉皮士”之类“不可思议的人物”之外,还有青年知识分子、大学生。青年知识分子、大学生一方面像上述这些人那样,由于与资本主义制度较少联系,所以会出于本能,无私无畏地同这一制度作斗争;另一方面因为在现代化生产中占有重要地位,具有高度的科学文化知识,从而能“看破技术统治的面纱”,自觉地意识到自己人性遭受摧残的处境。他说,“新左派运动本质上是知识分子运动”。

马尔库塞关于“新的革命主体”理论的要旨是否定工人阶级革命主体的地位,而把青年知识分子以及“嬉皮士”之流视为新的革命星座。

^① 《单面人》,第 256—257 页。

(三) 革命方式

马尔库塞既反对改良主义、走议会道路,又不主张暴力革命。

他激烈抨击了主张走改良主义道路的社会民主党和主张走议会道路的欧洲共产主义,认为目前的资产阶级的民主管理只是掩盖现代政治制度“法西斯内容”的形式,因而不但不能利用资产阶级的民主管理形式,而且还应主动向它挑战,迫使它使用武力,以暴露其法西斯主义真面目。他主张完全排斥议会斗争,进行“议会外”的斗争。他说:“在今天,一切激进的反对派都是超议会的反对派”。

他也抨击了热衷于搞暴力革命的“新左派”中的激进分子,认为在统治者握有强大的国家机器的情况下,人们想以暴力作为反抗手段,求得自身的解放,只能是痴心妄想。“新左派”的任何斗争,必然要受到制度化了的暴力的制裁,这种暴力把“新左派”斗争的合理性“限制在一个令人窒息的最小限度之内”。在这种情况下,“新左派”似乎只有两种选择:一是“作为一种无害的仪式,作为一个良心的抚慰者,成为一种用以证明在目前制度下存在着权利和自由的明显展览,以避免同现行制度发生公开的对抗”,这实际上是向现行制度投降,放弃斗争;二是以暴力反对暴力,冲破合理性的界限,用自己的血和肉同现代化武器抗衡。他认为这两种选择均不可取,前者必然导致同流合污,后者则自取灭亡。实际上,在这两种选择之外,还存在着第三种选择:进行非暴力反抗。非暴力反抗是西方文明中最古老、最神圣的因素,对非暴力反抗这样一种更高的权利和责任的承认和使用,则是自由的历史发展的动力,是一种潜在的反抗力量。

马尔库塞所说的“非暴力的反抗”就是进行“大拒绝”:拒绝一切从事劳动和充当帮凶,拒绝对暴君式统治者进行服从。他说:“在统治最发达的阶段,统治就作为管理发挥着作用,而在群众消费过度发展的一些地区,这种受支配的生活成为全体的美好生活,而为了保卫这种美好生活,这些对立的力量是取合起来了。这就是统治的纯粹形式。反过来,它的否定也是作为否定的纯粹形式出现,所有的内容似乎归结为一个结束统治的抽象要求,即唯一真正革命的要求,以及会证实工业文明的各种成就的事件。面对着现存的制度的有效否定,这种否定以‘绝对拒绝’这一政治上软弱的形式出现。这种‘绝对拒绝’是一种现存制度,越是发展它的生产率和减轻生活的负担,看上去就越不合理的

拒绝。”^①

他又把这种“大拒绝”称为“总体革命”。他主张用“总体革命”取代“议会斗争”和“暴力革命”。所谓“总体革命”是指“在总体上”进行反对现行制度的斗争。他认为革命是总体性的、全面的；不仅要搞政权革命、经济革命，还要搞文化上的革命、人的本能结构上的革命。在“总体革命”中，他特别重视本能结构的革命。他认为，只有排除人的心理上的压抑，实现“本能结构的决定性改变”，使人们重新获得进行合理的批判的能力，才可能解决其他社会问题。

由于这种“大拒绝”、“总体革命”不可能在短时间内就使革命获得成功，而是一场持久的行为，所以他又把这种革命方式称为“穿越机构的长征”，他要求人们在现有结构中工作时，做反对这些机构的工作，“从内部来钻孔”^②。

对于马尔库塞提出的“新的革命方式”，东、西方研究者们一致认为，这是他所有理论中最不能自圆其说的成分。确实马尔库塞这一方面的理论充满着矛盾。其主要表现在：一方面主张“大拒绝”，全面地反对现行的社会制度，另一方面而又竭力反对改变现存社会制度的基础——资本主义所有制；一方面强调为了解放人的爱欲，必须改变导致爱欲遭受压抑的社会制度，另一方面却又提出改变社会制度的任务，必须由爱欲得到解放的“新人”来完成。

（四）自然与革命

马尔库塞的“革命新理论”着重论述了建立人和自然之间的新关系，与解放人的爱欲的相互联系。

他指出，自然界不仅仅是一种材料，不仅仅是一种有机物或无机物，而本身就是一种生命力，是主体-客体。

自然的这一特性决定了人的解放与自然的解放密切相关。他说，把自然列入需解放的一个领域，把“自然的解放”当作是“人的解放的手段”，是马克思《1844年经济学-哲学手稿》的主要论点。马克思在《手稿》中提出了“感觉的解放”，而“感觉的解放”不仅包含“建立新的人与人的关系”，也包含“建立新的人与物的关系和人与自然的关系”^③。他说，马克思把自然看作是这样一个世界：当自然固有的有助于解放的力量和质被重新获得和释出的时候，这个世界就将成为人的享受的适当的工具。

① 《单面人》，第265页。

② 《反革命和造反》，第55页。

③ 同上书，第63、64页。

正因为“解放自然”对人具有如此重要的意义,所以旨在奴役人的统治者也往往借助于对自然的统治来达到自己的目的。“在现存社会中,越来越有效地受到控制的自然,反过来又变成了从另一方面控制人的力量,成了社会及其政权的一个伸长了的胳膊。”^① 资本主义社会的统治者正把自然变成“商品化的、受污染的、军事化的自然”,这样的自然“不仅从生态的意义上,而且也从生存的意义缩小了人的生活世界,它妨碍着人对他的环境世界的爱欲式的占有,它使人不可能在自然中重新发现自己”^②。

马尔库塞认为,在这种情况下,“新左派”必须把解放自然作为人类总体解放运动中的重要组成部分。不应把保护自然的斗争排斥于政治斗争之外。从表面上看,这种斗争只是生态学上的斗争,但实际上“这是一种政治斗争”^③。

那么,“新左派”究竟怎样具体地进行解放自然的斗争呢?

马尔库塞认为,马克思所提出的“对自然的人道的占有”可以用来作为我们的参考。所谓“对自然的人道的占有”即是指:“把自然变为对人的本质来说是一个环境世界”^④,也就是说,使自然变得与我们的人性相符。“和资本主义对自然界的剥削形成鲜明的对照,这种对自然的‘人道的占有’将不再是损害性和破坏性的了,它将顺应自然所固有的生命向上力、感性的和美的特性。”^⑤ 由于人顺应了自然,所以,被改造了的、“人化的”自然也将响应人所努力要实现的东西。自然界有着它自己“固有的尺度”,“这种尺度是存在于它本身之中的,是它本身固有的潜力”,“对自然的人道的占有”实际就是按照事物“固有的尺度”,把“自然的潜力解放出来”,而在这样做时,“人自己的潜力也获得了解放”。马尔库塞还根据马克思本人的论述,把这种“对自然的人道的占有”概括为“按照美的规律来塑造物体”^⑥。但是他又提出,马克思所提出的“对自然的人道的占有”有着一种明显的内在局限性。全部问题就出在“占有”二字上。“占有”不论是多么的人道,始终是主体对客体的占有。它损害着根本不同于进行占有的主体的和从严格的意义上来看是作为独立的客体,即作为主体而存在着的東西。“为了‘自然本身’而与自然打交道,这话很动听,但实际上人

① 《反革命和造反》,第60页。

② 同上。

③ 同上书,第61页。

④ 同上书,第64页。

⑤ 同上书,第67页。

⑥ 同上。

当然不是为了被吃掉的动物,也不可能不是为了植物而与动、植物打交道的”。所以,他认为,“马克思的人道地占有自然的思想还始终包含有狂妄的统治欲在内”^①。

他认为,要真正有效地进行解放自然的斗争,首先必须搞清“解放自然”的含义。“自然的解放意味着重新发现它那提高生活的力量,重新发现那些感性的美的质,这些质对在无休止的竞争中浪费了的生命来说是陌生的,这些质表明了自由的新的质。”^② 既然如此,解放自然关键的是要同自然建立起一种伙伴关系,“确实把自然把握为主体-客体,即把握为有着自己的可能性、必然性和偶然性的世界”,“让它休养生息”^③。他说,一个自由的社会完全可能处于一种截然不同的超越性之下,完全可能拥有一个截然不同的客体——自然。与未来的美好社会相对的自然,将与我们目前所体验到、观察到的自然完全两样。

不可否认,马尔库塞的“自然革命”理论包含着若干真知灼见。但就其理论本身,具有明显的错误。第一,马尔库塞歪曲马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中关于人与自然之间相互关系的论述,把此引申为自然界与人一样是主体,一样具有独立的生命力。第二,马尔库塞把“生态危机”、“自然危机”看得高于一切,用“生态危机”论、“自然危机”论取代“经济危机”论,用人与自然的矛盾取代人与人的矛盾。

(五) 艺术与革命

马尔库塞的“革命新理论”还着重论述了艺术与革命的相互关系,确立了艺术活动在“新左派”的革命斗争中的重要地位。

马尔库塞认为,贯穿于整个马克思主义美学发展过程的是现实主义理论。这种理论把社会现实看作是独立存在的,认为所有的革命艺术都应该模拟这些物质条件,通过这种对现实的模拟,资本主义制度的矛盾会更加突出,更加激化。他指出,这种艺术观在现代工业社会里,实际上很难激发起人们的革命行为,他要求建立一种新的艺术观以适应时代的需要。

马尔库塞所建立的新的艺术观的要旨是:反对把艺术看作是模拟的手段,而认为艺术是表现“现实和空想的辩证统一”的一种媒介。艺术不仅是反

① 《反革命和造反》,第68、69页。

② 同上书,第60—61页。

③ 同上书,第69页。

映世界,更重要的是在于占有世界。艺术不应该把自己的存在归功于世界,不应仅从单纯的模拟来获得自身的意义。

他强调艺术的“美学形式”是一个独立的整体,具有使自身从现行的、压迫的现实中“异化”出来的能力。有了这种能力,“艺术作品改造着现实中现存的秩序”只有通过艺术的形式,而不是别的其他形式,才能表现和传播思想与真理。“在美学的各种形式中,人们开辟了一个崭新的领域,在那里,现实中被压抑的或被禁止的东西,即对人的生存和大自然的想象,不再禁闭在受压抑的现实原则标准之内,而是争取人类使命的完成和解放,甚至不惜付出生命的代价。……换句话说,艺术不仅是同既定的现实原则的一种决裂,同时还能描绘人类解放的图景”。

正因为艺术具有这样的性质和功能,所以,马尔库塞要求“新左派”以艺术领域为自己的根据地,开展“文化革命”,把革命推向“物质需要彼岸的整个领域”,充分挖掘“艺术的政治潜力”。他说:“在社会的另一极;即在艺术领域内,继续存在着一个固有的独立的抗议和否定‘已有物’的传统世界。在这一世界里,人们继续散布着听到和看到不同的语言和不同的形象。这一起着另一种作用的艺术在今天反对现存社会的政治斗争中是一种武器。”^①

马尔库塞的“艺术革命”理论同西方现代派文艺有着不解之缘。他在阐述这一理论时,处处为现代派文艺辩护,现代派文艺的一系列弊端在他的“艺术革命”理论中都得到了鲜明的反映。

^① 《反革命和造反》,第 81 页。

弗 罗 姆

弗罗姆(Fromm, Erich 1900—1980)是著名的精神分析学家、“新弗洛伊德主义”的创始人、法兰克福学派的重要成员、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物。

他于1900年3月23日出生在德国法兰克福一个犹太商人的家庭里,1922年,于海德堡大学获得哲学博士学位。从1929年起,在法兰克福精神分析研究所工作。20世纪30年代初,他受到了法兰克福社会研究所负责人霍克海默尔的邀请参加对“社会批判理论”的研究,成了该学派图书杂志的主要撰稿人。1934年,他随法兰克福学派移居美国,先在纽约社会研究所工作,后在哥伦比亚大学任客籍讲师。20世纪40年代以后,他在组织上同法兰克福学派脱离了关系,把更多的精力投入了创立“新弗洛伊德主义”。他同霍妮一道创立了美国“新弗洛伊德主义”学会。他是华盛顿精神分析学会会员和美国心理学会会员。在其生命的后半期,他一面私人开业行医,一面在美国各大学讲学。1980年,他在瑞士洛迦去世。

弗罗姆毕生关注当代世界各种社会制度和文化体系,尤其关注西方社会和文化生活中的各种现实问题、矛盾和危机,他的社会哲学主要涉及三个方面:一是对人的本性、人的生存境况的分析说明;二是对社会现状,尤其是对社会病态的批判剖析;三是为拯救人类、医治社会病态而提出的处方。

面对这些问题,弗罗姆力图从当代世界各种思想学说中寻找答案,因此,他的理论表现为当代各种思潮的奇特的混合,如马克思主义和非马克思主义、理性主义和非理性主义、科学思想和宗教信仰、西方文化和东方文化,其中有些往往是相互对立的。就此而言,弗罗姆是当代具有典型性的思想家。他的著作对于了解和研究当代世界的人和社会无疑具有十分重要的参考价值。当然,在弗罗姆所汲取的各种思想学说中,最重要的是弗洛伊德的精神分析学和马克思的某些观点,他们是弗罗姆最为推崇的两位思想家。可以说弗罗姆正是站在西方传统的人道主义、资产阶级民主主义立场上力图将这两种学说融合起来,以解决上述三方面的问题。

弗罗姆与马尔库塞的重要不同之处,一是他从参加法兰克福学派那一天起,就倾注全力于把马克思主义与弗洛伊德主义结合在一起,而不像马尔库塞那样,只是在20世纪50年代以后才开始对弗洛伊德的精神分析学加以注意,

他的所有著作贯穿着将弗洛伊德主义和马克思主义加以综合考察研究这根主线；二是他的思想不但对“新左派”有广泛的影响，并且受到了社会各个阶层的热烈欢迎，而不像马尔库塞那样，其思想的影响主要局限于“新左派”、青年知识分子；三是他的著作涉及面比马尔库塞的更广，除了心理学以外，还有哲学、宗教、历史、社会、文化等领域，他还善于把学术性、专业性较强的观点、知识，用比较通俗易懂的语言表达出来，文笔流畅好读，赢得了广泛的读者群；四是他不像马尔库塞那样，对“意识”控制“无意识”持批判态度，把人的本性归结于人的原始本能，而是坚持传统的认为“人是理性的动物”的观点；五是他也像马尔库塞那样崇尚“性欲激进主义”，在他的著作中很少提及“性欲”、“爱欲”之类。

弗罗姆一生著述甚多，仅著作就有二十多部。其中主要的有：《基督的教条》、《逃避自由》、《寻找自我》、《心理分析与宗教》、《被遗忘的语言》、《健全的社会》、《爱的艺术》、《人能占优势吗？》、《马克思关于人的概念》、《精神分析与禅宗》、《人之心》、《超越幻想的锁链》、《希望的革命》、《精神分析的危机》、《弗洛伊德的使命》、《人的破坏性的剖析》、《占有还是存在？》、《弗洛伊德的发现之伟大与局限》等。

一、《逃避自由》(1941)

弗罗姆分析法西斯主义产生根源的专著《逃避自由》是在赖希的《法西斯主义的大众心理学》的影响下写成的。弗罗姆吸取了赖希从心理根源上分析法西斯主义产生和流传的做法，但不同意赖希把法西斯主义的形成简单地归结为是性欲望的受压抑。他通过阐述人的“逃避自由”这种心理机制的形成和功能来分析法西斯主义的产生和流传。

(一) 必须重视法西斯主义产生的心理根源

弗罗姆指出：“如果要想打击法西斯主义，我们就必须了解它。”^① 了解法西斯主义，主要是指了解它何以产生，何以得到这么多人的拥护。只有把握了它产生的根源，才能因势利导，有针对性地打击它，铲除其赖以生存的土壤。

他说，第一次世界大战是人类争取自由的最后一次奋斗，大战的胜利意味

^① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦，1956年英文版，第3页。

着争取自由的最终胜利。新兴的民主国家犹如雨后春笋般地涌起。可是,才不过几年,新的法西斯制度脱颖而出,否定了人们认为其在数百年奋斗中所争取得到的一切事物。

这一切是如何造成的?他指出,开始时,许多人自我安慰地认为,独裁制度的猖狂,不过是由于少数人失去了理性,到时候就会自取灭亡。有些人甚至沾沾自喜地相信,意大利人或德国人缺少足够长期的民主政治训练,因此,可以安心地等待直到他们达到西方民主政治的成熟阶段为止。还有一种普通的,也是最危险的错觉,即认为像希特勒这样的人物,不过是用奸诈诡计,获得控制国家的权柄,他们仅依恃着武力来统治,而整个的人民不过是受欺骗而已。

实践证明,这些看法是错误的。他说,我们不得不承认,德国的数百万人民,想要放弃其自由,且其想要放弃自由的迫切程度不下于其祖先之想要争取自由;我们也不得不承认,他们非但不想要自由,而且设法逃避自由;同时,还有数百万人民,对自由之丧失漠不关心,认为不值得为保卫自由而作战和牺牲。

对于这种数百万、数千万的人们逃避自由,冀求统治与被统治的情况,多数人是没有思想准备的。但也有少数人已注意到并在事先发出了警告。马克思主义者和有些受马克思主义影响的人就属此列。他们“注意到火山于爆发前,发出的‘隆隆’响声”,他们“把我们带领到火山口,使我们看到沸腾的喷火口”。马克思主义者从其历史观出发,详细分析了法西斯主义产生的经济根源、阶级根源、社会根源,他们坚持“主观的经济利益是社会现象的起因”的观点,认为法西斯主义的产生不过是中、小资产阶级经济利益的需要,强调希特勒的纳粹主义是垄断资本主义的一种形式,独裁是为当时的经济危机的最后解决所必不可少的,独裁国家是稳定的垄断资本主义在逻辑上必然的政治形式。弗罗姆认为,马克思主义者所作的这种分析,显然比把法西斯主义的产生归结为希特勒之流搞阴谋诡计的结果的观点,要深刻得多。但他又指出,马克思主义者所作的分析仍有极大的片面性。这主要表现在忽视心理因素在促使法西斯主义形成过程中的作用。他说,“除了促使产生法西斯主义的经济与社会情况的问题之外,还有人性的问题,须要加以了解”,现代人个性构造中存在着一些动态因素,正是“这些动态因素使法西斯主义国家的人们愿意放弃自由。”^①

^① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版,第3页。

(二) 自由对现代人的双重意义

他认为,全部关键是要搞清楚“自由”对现代人的意义。自中古时代结束以来的人类历史,是人类不断地“脱颖而出”、获得自由的历史。现代人似乎成了“自由人”。那么,这种自由对人类带来什么意义呢?

当然,这种“自由”首先使人“挣脱了中古社会的束缚,走上一个新的境界”^①。在中古社会,人类与自然界处于同一状态,人完全受制于自然界;人与人之间也处于“共生”状态,互相牵制,互相保护。那时,实际上,人还不成其为人,因为“人类的存在与自由,从开始起便是不可分的”。只要是人,他总是自由的。现代人是高度发展了的人,他当然也是高度自由的。这就是说,正是自由才使人真正成其为人,获得了人的意义。

弗罗姆追溯了资本主义发展的历史,他指出,促使资本主义发展的主要动因,就是人的个性的自由发展。资本主义制度的主要特征,就是“人不为己,天诛地灭”。在现代资本主义社会,人已成为一切活动的中心和原则,他的所作所为都是为自己。虽然限制很多,但个人的努力是成功的唯一要求。当人发现他的目标时,可以努力以赴,成功的比率往往很高。人知道如何依靠自己,如何下定决心,并摒弃一切怀疑和迷信。人日渐打破了大自然的束缚,而能利用人从未梦想到的许多大自然的力量,作为自己奋斗努力的武器。世界已不再受许多神奇鬼怪所控制,使人们能彼此客观地认清自己,不为幻觉所迷惑。政治上的自由也已日益成长,新兴的中产阶级因其经济地位的升高,已日渐掌握政治力量,并已运用其政治力量增加了许多经济上进步成长的机会。

但是,弗罗姆马上又指出,这仅仅是自由对现代人的一个方面的含义。他说:“资本主义虽在自由成长的过程中产生了上述的效果,但同时也使个人在社会中感到孤独、无意义和无权力。”^②

他用《圣经》中的一段论述人类被撵出天堂的神话来说明这自由的后一层含义。按照《圣经》的说法,在“伊甸园”中,男人与女人,人与自然和谐地相处在一起。那里一片安宁平静,没有选择,没有自由,也没有思想,但有一天,男人违反了上帝的命令,吃了智果,即突破了与自然合而为一的谐和状态。弗罗姆评论说,从人类的观点来看,这是人类自由的开始,反抗上帝的命令表示使自己从高压强制中解脱出来,表示由无意识的人类史前生活,升华为自由的人

^① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版,第89页。

^② 同上书,第93页。

类生活。但是,这一人类首次的自由行为同时带来什么后果呢?《圣经》又对此作了详细叙述:人类与自然之间原有谐和状态破裂了。上帝宣告男人与女人之间的战争,以及自然与人之间的战争,由于想超越自然及其他的人,他裸露了,感到羞耻,他是自由的,但同时又是孤独和恐惧的。弗罗姆说,按照这一神话,新获得的自由显然是一种天罚,它使人脱离了天堂的枷锁,但同时又使人茫然不知所措。

弗罗姆从人与自然、人与商品、人与人之间关系的变化具体地论述了现代资本主义社会中人们的自由本身便意味着是不自由。

正因为自由有着这双重的含义,所以,弗罗姆要求具体分析现代资本主义社会中自由的这两方面的含义各自所占的比重。他说:“随着垄断资本主义的发展,现代人自由的双重含义也随之变化,那些削弱个人自我的因素增加了,而加强个性的因素却削弱了,这就日益加深了个人无能为力的孤独感,压抑了个性的自由发展和自我潜能的自由发挥。”^①他强调自由在现代人那里实际上已成了不堪忍受的负担。

既然现代人由于具有自由而处于极端的孤独之中,既然自由对现代人来说已成了不堪忍受的负担,那他们就只好向后倒退,即企图通过“逃避自由”去克服其因与外界隔离而造成的孤独现象。

弗罗姆指出,人们正是在“逃避自由”的过程中,形成了一种“逃避自由”的心理机制。他说:“逃避自由的心理机制是指个人放弃其自己独立自由的倾向,而希望去与自己不相干的某人或某事结合起来,以便获得他所缺少的力量。换句话说,也就是寻求新的第二个束缚,来代替其已失去的原始约束。”^②心理机制是指内心固有的法则,它决定人的思想、感觉和行为。这种心理机制不是少数人所有的,而是已在社会大多数成员中扎下了根,所以它实际上已成了“社会性格”。正是这种“社会性格”把社会中大多数人的能量引向同一个方向。

(三) “逃避自由”的心理机制在法西斯主义形成过程中的作用

弗罗姆指出,法西斯主义的狂热分子主要由两部分人构成:一是被虐待狂,二是虐待狂,前者心甘情愿地服从他人,后者则千方百计力图支配他人。这两部分人具有共同的心理动力,这就是“逃避自由”这种心理机制。从这一

^① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版,第139页。

^② 同上书,第121—122页。

意义上可以说,“逃避自由”正是法西斯主义产生的心理根源。弗罗姆说:“人类失去了自由行动的能力,是法西斯主义可以实现其政治目的的根本原因。”^①

他对被虐待狂和虐待狂的表现及其动力本质作了详细阐述,以此作为对产生法西斯主义的心理根源的分析。

法西斯主义的信徒以及崇拜者中很大一部分人就是被虐待狂者。他们具有被虐待狂者的一般特征。他们往往把自己看得非常渺小,心甘情愿地接受法西斯主义头子的“庇护”。当法西斯主义侵犯他们的利益时,他们也是逆来顺受,不加反抗,更甚者,当法西斯主义需要他们当炮灰时,他们竟然赴汤蹈火,不惜牺牲自己的生命。他们以成为一个法西斯主义的信徒为荣。显然,法西斯主义如没有这些人的支持与拥护,是绝不能得逞的。

弗罗姆指出,对这些人的行为一般来说是难于理解的。他自我设问道:“难道有的人真有这种轻视自己、伤害自己的习惯?难道他们这样做还是一种享受吗?人类从来说是设法使自己快乐,设法保护自己,而他们这种相反的举动不是很矛盾吗?一般人对痛苦与苦难都退避三舍,而这些人又偏偏愿意去尝试,这又如何解释呢?”^②他认为,只要把这些人的行为同“逃避自由”这种心理机制联系起来,它们是很容易被理解的。

他说,只要能深入地探察一下这些人的无意识状况,就会万无一失地发现在这些人的内心深处存在着一种“逃避自由”的心理机制。他们对自己的孤独无法忍受,因而也就毫无忌惮地想除掉自由这种精神负担而期获得安全,他们不断地寻求,期望能找到一种文化形态、社会制度足以庇荫于其下。现在他们终于找到了,这就是法西斯主义的意识形态和社会制度。他们把强调个人无条件地服从整体法西斯主义制度作为自己的避难所,企图在这里安身立命。

同样,他也分析了虐待狂的一般特征。他说,虐待狂的特征与被虐待狂的特征形成强烈对比。具体表现为三个方面:其一是想使别人依赖他们,并且用绝对及无限制的权力来控制别人,把别人视为只供自己使用的工具而已;其二不只是绝对地控制别人,还要进一步去驱策别人,甚至还要不择手段地把别人的东西占为己有,企图占有的不只是别人的物质所有,还有精神上的东西,例如情感及智慧;其三愿意使别人痛苦,还更愿意看别人痛苦,这也包括精神与肉体两个方面。

^① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版,第221页。

^② 同上书,第126—127页。

弗罗姆还指出,虐待狂在进行虐待时往往是理直气壮的,他们常以一种过分善意过分关心他人的方式来掩饰其虐待行为。他们有时公开厚颜无耻地对受虐待狂宣称:“我知道什么对你们最好,什么对你们最有益,所以你们应当绝对地服从我,让我来统治你们”,“因为我的各方面都高人一筹,所以我有权统治你们”;有时则是凶神恶煞地这样威胁受虐待狂:“我曾经受过别人的害,现在我不过是以牙还牙,没有别的,只有报复”,“为了预防自己或我的朋友受到伤害起见,最好的就是打击对方”。

希特勒一伙就是典型的虐待狂。弗罗姆说:“对人性的邪恶,个人之不重要与无权力的强调,以及对个人应该服从外在权威的强调,个人无价值的观念,个人之在根本上不能自立,以及个人之需要服从外在权威,这一切正是希特勒理论的主题。”^① 希特勒一伙视人民为草芥,骑在人民头上作威作福,以主宰他人之乐。弗罗姆列举了大量事实,以证明希特勒一伙的全部行为都是为了控制他人使别人在自己的意志下完全屈服,使自己成为人上人。

那么,虐待狂的动力本质又是什么呢?弗罗姆指出:“虽然想要主宰他人的行为与想要被虐待的行为正好相反但实际上两者是有密切关联的。从心理学的观点研究,两者有一共同的来源,即不能忍受自己的孤独与懦弱。”^② 他把这种现象叫做“共生体”(Symbiosis)。“共生体”本为一种心理学上的解释,指的是两者必须共存,因此务必丧失其个别独立的完整性,而造成互相依赖的现象。他强调,虐待狂与被虐待狂都有着“逃避自由”的这种心理机制,从而都企图寻求安全。只是两者寻求安全的方法不同,前者主动,后者被动,前者无限扩大自己,使被人变为自己的一部分,后者不断失去自己,使自己溶化于外界的权力之中。

可见,组成法西斯主义统治结构的两极,实际上同出一源,即都是由“逃避自由”这种心理机制、新的人格结构起作用的结果。他说,这种新的人格结构“变成了有形的力量,帮助了德国法西斯主义的形成”^③。

必须肯定,弗罗姆对法西斯主义产生和流传的心理根源的分析是很有积极意义的。但同时必须指出,他把心理根源归结为人们的“逃避自由”这种心理机制,也是缺乏事实和理论根据的。

① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版,第31页。

② 同上书,第136页。

③ 同上书,第252页。

二、《寻找自我》(1947)

《寻找自我》是《逃避自由》的续篇。弗罗姆在本书中指出,“逃避自由”并不是现代人摆脱窘境的唯一的出路,现代人完全可以找到一条积极的途径,使自己既能保持个性的独立,又能与他人建立起密切的联系。为了指导人们实现这一目的,本书系统地阐述了一种名曰“人本主义伦理学”的理论。

(一) 对普遍的行为规范和道德标准的探讨

有没有普通的行为规范和道德标准?这是弗罗姆开宗明义提出的第一个问题。他激烈地批判了“伦理学的相对主义”(ethical relativism),批判了这一学派认为“价值判断和道德法则纯属兴趣或任意的偏爱,在这个领域内并无客观标准可言”^①的观点,对此作出了肯定的回答。

那么,这种普通的行为规范和道德标准是指什么呢?它们又是如何制定的?这是弗罗姆顺理成章引出的第二个问题。在此,他又批判了“极权主义伦理学”(Authoritarian ethics)。“极权主义伦理学”主张由权威来规定什么是善什么是恶;什么事情该做,什么事情不该做。当然,权威在制定善、善标准的时候,“主要根据权威的利益,而不是根据受支配者的利益”^②。这样,就必然造成把服从规定为是最好的美德,而把不服从视为最大的罪过。

在批判“极权主义伦理学”的过程中,弗罗姆提出了他的“人本主义伦理学”理论。他认为“人本主义伦理学”尽管也像“极权主义伦理学”一样,寻求客观的、普通的行为规范,但绝不主张由权威来制定行为规范。恰恰相反,它要求人自己所遵守的规范应由人自己来制定,它所信奉的原则是“对人自身有益就是善,有害则是恶,人的幸福是衡量伦理价值的唯一标准”^③。

那么,什么叫对人有益,什么叫于人有害呢?弗罗姆认为,人具有一种基本本质、基本天性,符合它的就叫对人有益,就是善;违反它的就叫于人有害,就是恶。他强调人性是确定道德规范的基础和前提,他十分欣赏罗马喜剧作家德伦西的这句格言:“人所具有的我都具有。”在他看来,每一个人都是一个

① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第5页。

② 同上书,第9页。

③ 同上书,第13页。

自我,而每一个自我又都是由共同的人的基本特性所组成。既然有普遍的人性存在,那就有可能制定普遍的行为规范。

弗罗姆将对人性的剖析纳入伦理学领域,使之成为伦理研究的一个重要组成部分。他认为,为了搞清楚什么是对人有益,什么是对人有害,我们就必须了解人的本性,在严格确定人的道德规范应是什么之前,我们首先必须知道人是什么。一切伦理规范的确定必须以对人本身的认识为依据,而研究人性的目的最终则是为确立伦理规范服务的。古往今来,一切思想家之所以如此孜孜不倦地研究人性,都是为了探求一个“定向和献身的框架”。他说:“人本主义伦理学是一门建立在关于人的理论科学基础上的‘生活艺术’的应用科学。”^①

弗罗姆强调人性与道德之间的内在联系,力图恢复人在整个价值体系中的地位和尊严,无疑具有一定的合理因素。但他在强调“伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性”的同时,忽视了社会经济关系对道德的决定作用,忽视了道德的客观的物质基础,这又使得他的观点带有很大的局限性。

(二) 对人性的基本内容的分析

弗罗姆把人性作为确立道德规范的基础和前提,认为符合人性的行为就是善,违反人性的行为就是恶,那么,他所说的人性是指什么呢?这是弗罗姆在本书中所着重论述的一个问题。在他看来,探究人性,帮助大家认清和找回自我,是“人本主义伦理学”的基本任务。

他指出,精神分析理论的最重要的贡献在于,它不是论述了人性的某个方面,而是对人性“作了整体的研究”^②。他所说的“整体的研究”主要指的是把人的“自我保存”的原始欲求引入人性之中,作为人性的首要因素。人像其他有机物一样,具有“自我保存”本能,它包括吃、喝、性欲等各种生活需求,这种自我保存本性是人最原始的、最基本的需求,任何一个人,任何一个社会首先要关心的就是人的这一内在特性,满足人的这一方面的本性。

但他又指出,即使人的饥、渴和性的追求完全得到满足,人也并不就此感到幸福和快乐,还在不断地追求别的东西。他说:“与动物形成鲜明的对照,饿、渴和性的冲动得到了满足以后,他的最迫切的问题并不是已解决了,而是刚开始露头。”^③这说明,人还有“超越动物性欲力范围的”别的必不可少的内

① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第18页。

② 同上书,第31页。

③ 同上书,第40页。

在需求,这些其他方面的需求才“构成了人的生命的物质,并成了人的生命的主要特征”^①。

那这些其他方面的生理需求究竟是一些什么样的需求呢?弗罗姆认为,这些其他方面的生理需求产生于人所特有的生存处境,要了解这些需求就必须剖析人的生存处境。

弗罗姆说:“人的生存是经常处于不可避免的不平衡状态之中。”^②他通过对人类生存基本处境的分析,揭示了人类生存所固有的一些矛盾,他称之为“生存的两歧”。具体地说,表现在以下三个方面:

(1) 生与死之间的“两歧”。死与生总是对立的,总外在于生而不能与之共存。人面对着死,只能正视它而别无他法。

(2) 人的潜能的实现与生命的短暂之间的“两歧”。虽然每一个人都赋有人类所能具有的所有潜力,但由于他的生命是短暂的,所以即使在最有利的环境下也不可能完全实现这些潜力。只有在个人的生命与整个人类的生命一样长的情况下,他才能参与整个人类历史的发展过程,但这是不可能的。人的生命从其诞生到灭亡,在整个人类历史的长河中是智暂的一刹那,而从其愿望来说,总渴求能实现他所有的潜力,这两者之间产生了尖锐的冲突。

(3) 个人化与孤独感之间的“两歧”。人从娘胎里诞生出来以后不断成长的过程就是“个人化”的过程,这一过程一方面增强了自我实力,使人越来越获得自由;另一方面又切断了与他周围环境原始缔结的纽带,使他失去了安全感、相与感,滋生了孤独感。人一方面是一个独立的整体,与其他任何人不相一致,另一方面他又不能忍受自己的孤独,不能与他的周围环境相隔绝。

弗罗姆认为,人类所处的情境是如此的困窘,以致他绝不甘心于生活在内在的矛盾中。他必然寻求和谐的生存,于是就产生了各种各样的需求。人类所特有的需求根植于其“生存的两歧”中。

他列出了种种人所特有的需求,其中最主要的是对超越和关联的需求。

所谓对“超越”的需求,弗罗姆指的是人渴望超越被动的生存状态。面对着“生与死之间的两歧”和“潜能的实现与生命的短暂之间的两歧”,人总不甘成为环境的奴隶,企图使自己从被动的角色变为主动的角色。

所谓对“关联”的需求,弗罗姆指的是渴望与自己的同类相互联系,相互依存。处于“个人化与孤独感的两歧”之中的人,极端害怕孤独,迫切需要与他人

^① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第46页。

^② 同上书,第41页。

发生关联,以使自己从孤独感中解脱出来。在这种情况下,“人是否幸福就取决于他是否能感受到与他的同胞们,与他的先辈和后代心心相印”^①。

对“超越”的需求,对“关联”的需求,以及其他种种人所特有的需求,就是弗罗姆所要找到的人的真正的自我,即人的本性特征。他认为,正因为这些需求是人的本性的主要组成部分,所以人们才会不顾一切地追求它们的满足。人们为满足这些需求所表现出来的热情程度,远远超出了“自我保存”冲动。他强调,一切道德规范、行为标准都应建立在满足这些需求的基础上,一项道德规范是否正确就视其是否以人的这些需求的满足作为标准。

应当肯定,弗罗姆从心理学的角度出发,结合人的各种需求和特征来研究人的本性,对我们是有启迪的。当然,弗罗姆的见解,正如他本人所说的,“只是一种假定的东西”,显然缺乏科学的根据,它尚待人们作进一步的论证。

(三) 对不同的人的性格结构模式的剖解

弗罗姆又指出,人虽具有相同的生存处境和共同的心理需求,但为满足这些心理需求所采取的方式各不相同,而方式的不同则直接反映了人的性格结构的区别。对各种不同性格结构的分析是本书的又一个重要内容。

他把人的性格结构分为“非创发性的”和“创发性的”两大类。“非创发性性格”即是一种内在潜力未获完全发展的性格特质,“非创发性性格”具体地又被分为以下四种:

接受型 具有这种性格结构的人,“他们时时感到一切好的来源都在外面,同时他所相信他所需要的,无论是物质方面的还是诸如情感、爱、知识的快感等精神方面的,其唯一获得的方法是从外面取得”^②。在思想上,他们表现出“唯命是从”的特质,只要他们独处就会感到茫茫不知所措,离开了别人的帮助他们就会寸步难行。由于他们是企图通过依赖他人来克服当下的被动状态,所以他们并不是主动的创造者,当然不能满足对“超越”的需求。又由于他们是企图通过使自己从属于他人来建立“关联”,所以在这过程中他们必然会失去自己的独立性,而这样的“关联”也并不能使他们真正解脱孤独。

剥削型 具有这种性格结构的人也认为一切好的东西都在外面,一个人光靠自己不能创造出任何东西,他们与具有接受型性格结构的人的区别在于:他们不希望像接受礼物那样从别人那里取得东西,而是力图利用强迫或诈骗

^① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第43页。

^② 同上书,第62页。

的手段,把别人的东西占为己有。对他们来说,从别人那里夺过来的东西总要比靠自己的力量生产出来的东西来得好,他们的座右铭是:“偷来的水果最甜。”这种人实际上也把“超越”的希望寄托在他人身上,也没有真正发挥出自己的内在潜力,从而也没有真正使自己从被动的角色变为主动的角色。他们通过把他人置于自己的统治之下所建立起来的“关联”,也并不是一种理想的同他人发生关系的方式。

囤积型 与上面两种人不一样,具有这种性格结构的人对于获取外界的东西缺乏信心,他们的安全感完全建立在囤积和节省的基础上。他们在自己的周围筑起了一道围墙,其目的是尽量把已有的财物收藏在这围起来的仓库中,避免流露出去。他们认为他们所具有的力量是个固定数,一旦把这些所囤积的东西加以使用了,那它们会日益减少或枯竭,要想补充也补充不了。他们的座右铭是“普天上下没有什么新鲜的东西”。在同别人的关系上,他们对已建立起来的关系常常守住不放,不想作任何的改变或发展,因而甚至恋爱也成为被爱者为爱者所牢牢占有的一种关系。这种人企图通过守住已有的东西,而不是通过创造出新的东西来维护自己,到头来只能使自己越来越缺乏创造性,陷于“生存的两歧”而不能自拔。仅仅守住以往的关系而不加以发展,也只能使自己与他人日益疏远,日益孤独。

市场型 具有这种性格结构的人往往把自己当成商品,在“人格市场”上加以拍卖,并以交换价值作为自己个人的价值。一只手提包为了使自己能以最高的价格卖出去,必须千方百计地装饰自己以吸引顾客。具有这种性格结构的人也酷似一只手提包,为了寻到一个谋生的职位或获取更大的成功,他必须在“人格市场”上赶时髦,必须了解何种型的特质是广泛被需求的人格,他们必须在放眼所及的生活圈子里,以及在报刊杂志和电影电视里获得某种资料,然后依样画葫芦,将自己包装得惟妙惟肖地推销出去。从表面上看,具有这种性格结构的人在维护自己,满足对“超越”的需求方面获得了成功,但实际上,由于他们拼命使自己变成别人所希望的模样,使自己与其内在本质分了家,所以他们维护的是虚假的自我,满足的是虚假的需求。这种人的内在本质已不属于他自己。在交换过程中所建立起来的关系也不能使他们满足对“关联”的需求,因为发生关系的“不是他们自身,而是可供交换的商品。”^① 他们不但把自己当作是商品,而且把他人也当作是像自己一样的商品。发生关系的双方都不能如实地展现自己的力量,即只是展现了他们的可出卖的虚假的我。这样的人就像一

^① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第74页。

只洋葱,能将其皮一层层剥开可找不到核心,他们的核心已被异化了。

弗罗姆对上述四种“非创发性性格”的揭露和批判,在一定程度上涉及了当代资本主义社会中人性扭曲、异化的现象。他强调,这些“非创发性性格”并不是与生俱来的,而“完全是由社会环境所造成的”^①,特别是“市场型”则完全是现代资本主义社会的产物。这样,他又从对“非创发性性格”的批判深入到对现代资本主义的批判。当然,他的这种批判主要是一种人本主义的批判,即批判现代资本主义社会对人性的摧残。

具有“创发性性格”的人,与上述的四种人均不同,他们“把培育和发展自己的所有潜力作为唯一的目标,使自己所有的其他活动都从属于这一目标”^②。他们以“创发性”来对付“生存的两歧”,来满足对“超越”和“关联”的需求。弗罗姆说,他所说的“创发性”是指“人对他所独有的潜力的实现,是对他力量的使用”,这种人通过“创发性”地活动和思维“超越”了他们自己所在的世界。他们不是像拍电影那样只是“复制”这一世界,而是藉以个人自己的心理和情感的力量唤起与创造了新的世界。这种人通过“创发性”地活动和思维也“超越”了他们自身。他们创发性的最重要的对象是其自身,他们在“创发性”地活动和思维的过程中,把潜在地赋予精子和卵子中的一切带给生命。他们在这过程中感觉到了自己是个强者,感觉到了自己是他们的力量的体验者和“行动者”。这种人又通过“创发性地”爱,与他人建立起了“既能保持自己的完整性,又能逃脱孤独”的理想的关系,他们凭借爱的力量突破了把他们与他人隔绝开来的那道屏障。

当然,在弗罗姆看来,“创发性”性格是最理想的性格。但他又指出,这种性格结构往往只是出现于哲学和神学中,只是一种“乌托邦”,在现实生活中很少找到。他认为全人类一旦都只有了这种性格结构,那就找到了满足自己的心理需求的有效途径,从而也就能实现自己的固有的特性,也就是说,都能扬善避恶,成为“善者”。而这正是“人本主义伦理学”的主要目标。

三、《马克思关于人的概念》(1961)

此书在西方流传很广。在书中,弗罗姆总结了他以前以及他同时代的“人

① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第78页。

② 同上书,第87页。

道主义的马克思主义者”的观点,以解释马克思的《1844年经济学-哲学手稿》的形式,论述了对马克思主义的实质和目标、人的本质及其异化等一系列问题的看法。

(一) 关于马克思主义的实质和目标

弗罗姆批驳了对马克思的唯物主义和历史唯物主义的实质和目标的种种歪曲。他说:

“在形形色色的说教中间,也许没有什么观念比马克思的‘唯物主义’观念传播得更为广泛了。在有些人看来,仿佛马克思认为人的最重要的心理动机是希望获得金钱和享受,这种为获得最大利润而作出的努力,构成个人生活和人类生活中的主要动力。作为对这种观念的补充的是下述这个同样广泛流传的看法:马克思没有看到人的重要作用,马克思对人的精神需要既不重视也不了解;马克思的‘理想人物’是那种吃得好,穿得好然而‘没有灵魂的人。’”^①

“为了正确理解马克思的哲学,应当扫除的第一个障碍就是对唯物主义和历史唯物主义概念的曲解。有些人认为,历史唯物主义应该是这样一种哲学,这种哲学主张人的物质利益,人对不断增加自己的物质福利和使生活日益舒适的愿望是他的主要动力。”^②

“从对马克思的唯物主义和历史唯物主义的这种歪曲出发,有些人进一步把马克思的社会主义天堂描绘成这样一种情景:“成千上万的人听命于一个拥有至高无上权力的国家官僚机构,这些人即使可能争取到平等地位,可是牺牲了他们的自由;这些在物质方面得到满足的‘个人’失去了他们的个性,而被变为成千上万个同一规格的机器人和自动机器,领导他们的则是一小撮吃得更好的上层人物。”^③

他指出,如果把马克思的社会主义理解成吃得好,穿得好,“让工人拥有资本家所拥有的那么多的财富”,那么,现代西方社会已是社会主义的了。“某些人对马克思的目标以及对他的社会主义观念的内容所作的那种描述,几乎完全适合于当前西方资本主义社会的现实。在那里,大多数人都是被力图获得更多的物质财富、获得舒适而又新奇的什物这样一种愿望所推动,这种愿望只受到一种限制,即希望安全稳妥,不要冒风险。他们日益满足于一种在生产和

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,纽约1961年英文版,第2页。

② 同上书,第8页。

③ 同上书,第2—3页。

消费方面都由国家、大公司以及它们各自的官僚机构加以调节和操纵的生活；他们已经达到一致顺从的程度，这就使他们大大失去其个性。用马克思的话来说，他们成了为有生殖能力的机器服务的、自己却没有生殖能力的‘商品——人’。”^①

接着，他对什么是唯物主义，什么是历史唯物主义，作了自己的解释。

对于唯物主义，他说：“马克思在他的《经济学-哲学手稿》一书中认为，‘彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理’。马克思主张以此代替那种机械的、‘资产阶级的’唯物主义。事实上，马克思从来没有用过‘历史唯物主义’或者‘辩证唯物主义’这个字眼；他确实说过他自己的‘辩证方法’与黑格尔的辩证方法不同，说过他的辩证方法的‘唯物主义基础’。他所说的‘唯物主义基础’只不过是说人类生存的基本条件。”^②

对于历史唯物主义，他说：“历史唯物主义完全不是一种心理学理论；它认为，人们的生产方式决定人们的思想和欲望，它并不认为人们的主观欲望就是想获得最大的物质利益。……按照马克思的观点，对金钱和财产的强烈欲望也像相反的强烈欲望一样，都是由许多经济条件所决定的”，“可以把马克思的历史观叫做人类学的历史观；它把对历史的理解建立在人是‘自己历史的创造者和行动者’这个事实的基础之上。”^③

基于对马克思的唯物主义、历史唯物主义的这种解释，他提出：

“与许多存在主义者的思想一样，马克思的哲学也代表一种抗议，抗议人的异化，抗议人失去他自身，抗议人变成为物。”^④

“马克思的学说并不认为人的主要动机就是获得物质财富；不仅如此，马克思的目标恰恰是使人从经济需要的压迫下解脱出来，以便他能够成为具有充分人性的人；马克思主要关心的事情是使人作为个人得到解放，克服异化，恢复人使他自己与别人以及与自然界密切联系的能力；用世俗的语言来说，马克思的哲学是一种精神的存在主义，它由于具有这种精神的特质，因而反对当代的唯物主义实践和那种伪装得不巧妙的唯物主义哲学。马克思的目标就是社会主义，它是建立在他关于人的学说之上的；用十九世纪的语言来说，这种

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，纽约 1961 年英文版，第 4 页。

② 同上书，第 9 页。

③ 同上书，第 12—13、14 页。

④ 同上书，“前言”。

社会主义基本是一种预言式的救世主义。”^①

弗罗姆对马克思主义,特别是对其唯物主义理论和唯物史观的解释,基本上是正确的,但他把唯物主义和人道主义对立起来,甚至把马克思主义的人道主义同资产阶级的人道主义,特别是存在主义混为一谈,显然是错误的。

(二) 关于人的本质和异化

弗罗姆指出,马克思与许多当代的社会学家和心理学家不一样,他不相信不存在像人的本性那样的东西,也不相信人生来就是一张白纸,任由教养在这张白纸上留下它的烙印。“马克思跟这种社会学的相对主义正好相反,他以下述思想为出发点:人作为人是一个可认识、可确定的实体;人不仅能够按照生物学、解剖学和生理学来加以规定,而且能够按照心理学来加以规定。”^②

他认为,马克思在论述什么是“人的本性”时强调了以下两个方面的区别:

第一,把“人的本性”与在特定社会中“人的本性”的特殊表现区别开来。人的本性就是人的本质,这跟人的历史上存在的各种形式是显然不同的。“显然马克思后来不再使用‘本质’这个词,因为这个词是抽象的和非历史的,但是,马克思以一种更加符合历史变化的形式,在‘人的一般本性’和每个历史时代‘变化了的人的本性’之间的区别中,显然保留了关于人的本质的思想。”^③

第二,把固定不变的倾向和欲望,诸如食欲和性欲,同“相对的”欲望区别开来。前者是人的本性的组成部分,“它们只能在不同的文化中所采取的形式上和方向上有所改变”;后者不是人的本性的组成部分,“它们的起源应归于一定的生产和交换条件”^④。

那么在他看来,马克思所说的“人的本性”究竟是指什么呢?

他根据马克思的《1844年经济学-哲学手稿》等著作,认为在马克思那里,“人的本性”就是人的自我能动性。他说:“斯宾诺莎、歌德、黑格尔和马克思都认为,人之所以是活生生的,只是因为他是进行生产活动的,是因为他在表现他自己的特殊的人类力量的活动中,在他以这些力量掌握世界的活动中掌握了那个处于他自身之外的世界。如果人不进行生产活动,如果人是消极的被动的,那么他就什么也不是了。他就死了。在这种生产活动的过程中,人实现了他自己的本质,人恢复到他自己的本质中去,用神学的语言来说,这无非就

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,纽约1961年英文版,第4—5页。

② 同上书,第24页。

③ 同上书,第25页。

④ 同上。

是复归于上帝。”^①又说,马克思把自我能动性作为“人的本性”,实际上也就是把劳动视为“人的本性”。“劳动是人的自我表现,是他的个人的体力和智力的表现。在这一真正的活动过程中,人使自己得到了发展,变成为人自身;劳动不仅是达到目的即产品的手段,而且就是目的自身,是人的能力的一种有意义的表现;因而劳动就是享受。”^②

他进一步指出,正因为马克思把自我能动性、劳动作为“人的本性”,所以,“马克思对资本主义的主要的批评不在于资本主义的财富的分配不公正,而在于资本主义使劳动堕落为被迫的、异化的、无意义的劳动,因而使人变成‘残废的怪物’。”^③

他认为,马克思的“人的本性”的概念与异化的概念是联系在一起的。离开异化的概念,“就不可能充分地理解关于能动的、生产的、以其自己的力量把握和包括客观世界的人的概念”^④。

弗罗姆对马克思的“异化”概念的解释在以下三个方面特别引人注目:

1. 异化是一种心理体验。他说:“在马克思看来,异化(或‘疏远化’)意味着人在把握世界的时候并没有觉得自己是发生作用的行动者,而是觉得世界(自然界、别人和他自己)对他来说依然是陌生的。它们作为客体站在他之上,与他相对立,即使它们可能是他自己创造出来的对象。异化主要是人作为与客体相分离的主体被动地、接受地体验世界和他自身。”^⑤

2. 异化根源于人的本质之中。他说:“在马克思看来,也和在黑格尔看来一样,异化概念植基于存在和本质的区别之上,植基于这样一个事实之上:人的存在与他的本质疏远,人在事实上不是他潜在地是的那个样子,或者,换句话说,人不是他应当成为的那个样子,而他应当成为他可能成为的那个样子。”^⑥

3. 清除异化的途径是进行道德的自我修养。在他看来,人只有进行道德的自我修养,激起人的自我意识,在心理上完成某种“蜕变”,达到佛教禅宗所说的“顿悟”境界,才能克服异化。他说:“歌德、黑格尔和马克思的思想与禅宗佛教的思想紧密相连。他们一致认为:人克服主客体的分裂;对象既是对象,

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,纽约1961年英文版,第29—30页。

② 同上书,第41—42页。

③ 同上书,第42页。

④ 同上书,第43页。

⑤ 同上书,第44页。

⑥ 同上书,第47页。

又不是对象,以这样一种新的态度来处理对象,人就成了与对象一致的人,虽然人和对象依然是两个。人在以人的方式跟对象世界发生关系的过程中,克服自我异化。”^①

从弗罗姆异化理论的上述三个方面的内容可以看出,他的异化理论是同马克思主义完全对立的。

四、《超越幻想的锁链》(1965)

此书是弗罗姆“综合”马克思主义与弗洛伊德主义的代表作。这里主要介绍该书的以下两个方面的内容:

(一) 论马克思主义和弗洛伊德主义的共同基础

赖希曾经竭力在弗洛伊德和马克思学说之间寻找共同点,并以此作为两者结合的基础,弗罗姆也认为,马克思和弗洛伊德这两位思想家“有着共同的基本前提”,这些“共同的基本前提”是“他们的思想所赖以产生的共同土壤”^②。他把揭示这些“共同的基本前提”作为论证两者可以结合在一起的主要手段。

弗罗姆认为,马克思和弗洛伊德学说具有以下四个方面的共同点。

1. 两者都把“怀疑一切”作为理论出发点。弗罗姆指出,“怀疑一切”体现了批判精神。这种精神乃是现代科学的特点。在自然科学中,主要是怀疑感觉、道听途说的传统意见的证明,而在马克思和弗洛伊德的学说中,则主要是怀疑人对自身及他人所作的思考。在马克思看来,人们对自身和他人所作的思考绝大部分都是纯粹的幻想。每个人的思想都是以任何特定的社会所发展的思想为模式的,这些特定的社会所发展的思想又取决于该社会的特定结构和作用方式。马克思怀疑这些思想掩盖了经济和社会的利益。对一切意识形态、思想和理想持怀疑态度正是马克思的特点。弗洛伊德的整个精神分析的方法可以说就是“怀疑的艺术”。他在进行催眠疗法的试验中首先发现,一个处于昏睡状态的人在何种程度上能够相信显然是不真实的东西。之后,他又发现,那些并不处于昏睡状态中的人的大部分思想也是与现实不相符合的;另

^① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,纽约1961年英文版,第33页。

^② 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1980年英文版,第13页。

一方面,大部分实际存在的现实却又是没有被意识到的。弗罗姆指出,马克思和弗洛伊德两人“对充满人们头脑的、并且被人们误认为是构成现实基础的那些陈旧思想、合理性和意识形态均持同样的坚定怀疑态度”,所不同的是,“在马克思看来,基本的实在是社会的社会-经济结构,而弗洛伊德则认为,个人的里比多组织才是基本的实在”^①。

2. 两者都坚信真理的解放力量。弗罗姆指出,对“通常思想”持怀疑主义的态度是与相信真理的解放力量分不开的。马克思希望人类从隶属、异化和经济奴役的锁链中解放出来,如何达到这一目的呢?马克思并不崇尚暴力,他认为,只有当少数人依靠武力违背大多数人意愿的时候,才需要运用暴力。他强调,主要的问题是要赢得大多数人的心。那么,如何得民心呢?马克思并不希望运用煽动性的游说这种方式来影响人们,而是希望求助于对现实的认识,求助于真理。在马克思看来,人们往往靠幻想活着,因为这些幻想使人得以忍受现实生活的痛苦,如果人们能清楚地认识到究竟什么是幻想的话,换言之,如果人们能对现实作一番恰如其分的说明,那么,人们就能恢复自己的理智,意识到自己所持有的权力和力量,从而变得坚强起来。弗罗姆指出:“马克思相信,他的最重要的武器是真理,是揭示种种幻想和意识形态掩盖下的现实。”^② 在弗洛伊德的精神分析疗法中,觉知是主要的治疗手段。弗洛伊德发现,如果病人能认识到自己的有意识的思想具有虚假性质的话,如果他能把握在这些思想后面所掩盖着的现实,变无意识为有意识的话,那么,他就能获得摆脱自己的非理性的力量,获得改造自己的力量。“有本我的地方,就必有自我的存在——这正是弗洛伊德的信条。他坚信,只有依靠理性的努力,揭穿假象,获得对现实的认识,才能使病人从困境中摆脱出来。精神分析疗法是建立在坚信理性和真理的功能的基础之上的。正如马克思所认为的那样,一位政治领导人必须是一位社会科学家,同样,在弗洛伊德看来,一位治疗学家也必将是一位有能力从事研究的科学家”,他们俩都崇尚真理,所不同的是,“在马克思那里,真理乃是引起社会变革的武器,而在弗洛伊德那里,真理乃是引起个人变革的一种武器。”^③

3. 两者的基本思想都是人道主义。弗罗姆指出,所谓人道主义,是指每个人都体现了全部的人性;因此,凡人所具有的,每个人都具有。马克思继承

① 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1980年英文版,第14页。

② 同上书,第15页。

③ 同上书,第16页。

了以伏尔泰、莱辛·赫尔德、黑格尔和歌德为杰出代表的人道主义传统。弗洛伊德的人道主义思想主要体现在他的无意识这个概念中。他认为,人人都具有相同的、无意识的冲动,因此,人们一旦敢于深掘无意识这个隐蔽的世界,人们就会相互理解。弗洛伊德觉察到他的病人的无意识的幻想,但他并不感到愤慨、惊奇,也不加以指责。弗洛伊德研究的不仅是整个无意识世界,而且连那些“构成梦的材料”都成了他研究的对象,其所以如此,正是因为弗洛伊德已经深刻地认识到了其中所具有的人的普遍的本质。弗罗姆还指出,弗洛伊德和马克思的人道主义,实际上都继承了传统的人道主义,都是传统的人道主义思想的一部分。弗洛伊德反对社会的习惯势力,捍卫人的自然欲望的权利;他那有关理性控制这些欲望,并使这些欲望升华的理想,就属于传统的人道主义思想的范围。马克思反对这样一种社会秩序,在这一社会秩序中,人由于隶属于经济而遭到摧残;马克思关于全面说明完整的、尚未异化的人的理想也属于传统的人道主义思想的范围。

4. 两者都运用了辩证的动力学研究方法。弗罗姆指出,弗洛伊德和马克思都有其先行者,但他们俩都第一次用辩证的动力学研究方法研究自己的对象。马克思认为,社会是一个错综复杂的结构,这个结构具有各种不同的、矛盾着的,然而却又是可以被认识的力量。对这些力量的认识,能使人们了解过去,并且在某种程度上也能预测未来。弗洛伊德则发现,人作为一个精神的实体,是许多力的一种结构,其中许多力还是矛盾着的,且充满着能量。科学的任务就是要认识这些力的本质、强度和方向,以便了解过去,预先对未来作出选择,只有当这些力的给定结构发生变化的时候,人才有可能发生变化。此外,真正的变化是指给定结构中的能量的变化。实现这一变化,不仅需要对这些力以及这些力的运动所遵循的规律有一个深刻的认识,而且也需要巨大的努力和坚强的意志。

弗罗姆所归纳的马克思主义与弗洛伊德主义上述四个方面的共同点,是建立在既歪曲马克思主义,又曲解弗洛伊德主义的基础上的,因此,这些共同点不能成立亦是明显的。

(二) 对马克思主义关于经济基础与上层建筑关系学说的改造

弗罗姆与赖希一样,认为马克思虽然提出了“上层建筑”与“经济基础”的概念,并指出了两者的相互依存性,但“并没有说明经济基础是怎样转变为意识形态这种上层建筑的”。他说:“运用精神分析这门工具就能弥补马克思主

义理论中的这一不足之处,就能阐明联接经济基础和上层建筑的各种纽带。”^①

1. 社会性格:联接经济基础和上层建筑的纽带之一

弗罗姆通过改造弗洛伊德的性格理论,提出了“社会性格”这一概念。

弗罗姆强调,他所说的“社会性格”并不是指一定的文化时期内,绝大多数人身上所体现的性格特征的简单和,社会性格不是一个统计学上的概念。“社会性格”指的是同属于一个文化时期绝大多数人所共同具有的性格结构的核心。

那么,这种“社会性格”是不是也像弗洛伊德所说的那样,是“性驱力”的“升华”和“反馈”的结果呢?不是的。弗罗姆在这个问题上对弗洛伊德的理论作了很大的修正。他强调,“个人性格”是个人经验的产物,是个人“在同化与社会化过程中所形成起来的”。在个体的生存过程中,虽可以从外界取得、接受,或用自己的力量生产而获得东西,但他必须以某种方式去获得“同化”以满足其需要,正是在这种“同化”过程中形成了个人的性格。此外,更重要的是,人不能单独生活,更不能不与他人发生联系。个体为了免于孤独,为了自我防卫、工作、游乐、养育下一代,以及知识与思想的交流,必须与他人发生关系,并且正是在这种与他人的交往中,亦即“社会化”的过程中,缔造了自己的性格。“个人的性格”是这样形成的,“社会性格”更是离不开社会。他反复强调“社会性格的发展”,“乃依其所在的特殊社会而定”,“社会过程创造了人,社会过程也创造了社会性格”,“社会性格是文化的产物”。

“社会性格”是不是也像弗洛伊德所说的那样,具有决定人的思想、行为的功能呢?弗罗姆基本上同意弗洛伊德的观点,但又作了一些补充。他说,按照弗洛伊德的理论,个人的性格结构代表了生命过程中人的能量被引向某一方向的一种特殊的形式,那由此可以推论出,“社会性格”即是把整个社会的绝大多数人的能量引向某一方向的特殊方式。既然如此,那对“社会性格”的功能也不能肤浅地只是理解为决定社会绝大多数成员的思想 and 行为,还应更深入地去考察它怎样把其能量引向社会,它对社会究竟起一种什么样的作用。

弗罗姆认为,“社会性格”对社会主要起着“支配和稳定的作用”^②。每一个社会都有一定的结构,并以某种方式运动着。任何一般的“社会”是不存在的,存在的只是以不同的、明确的方式起作用的特定的社会结构。虽然这些社

^① 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1980年英文版,第71页。

^② 同上书,第81页。

会结构在历史发展的过程中变化着,但是,它们在一定的历史时期内是相对稳定的。任何一个社会只有通过特殊结构范围内的运动才得以存在。社会成员不得不按照社会制度所要求的那种方式去行动。“社会性格”的作用就在于造就社会成员以这样一种方式去行动的能力,致使社会成员的行为与他们有意识地决定是否要遵循社会模式无关,同时,他们也因自己的行为能符合文化的要求而感到满足。总之,“在一定的社会中,为使这个社会能继续发挥作用而改变和操纵着人的能力,这就是社会性格的功能之所在”^①。

在弗罗姆看来,在了解了“社会性格”的形成和功能以后,就不难理解“社会性格”在作为上层建筑的意识形态与经济基础之间究竟起一种什么样的作用。

首先,在经济基础产生意识形态的过程中“社会性格”起着中介的作用。弗罗姆指出,有许多的例子可以用来说明思想的根源在于社会的经济结构。但经济基础不是直接产生出意识形态的,意识形态不是直接反映经济基础的,这中间必须借助于中间环节。“社会性格”就是中间环节。从上述关于“社会性格”的形成的论述中可以了解到,“社会性格”是社会为达到自身的目的而造就而成的,也就是说,社会的经济基础产生了“社会性格”;从上述关于“社会性格”的功能的论述中也可了解到,“社会性格”支配着人的思想,“社会性格是思想和理想的基础,正是从这种社会性格中,各种思想和理想才得以获得自身的力量和吸引力”^②。这里,“社会性格”的中介的作用是非常明显的。资本主义社会是私有财产占统治地位的社会。在资本主义社会里,私有财产不仅包括地产,而且也包括生产资料。一切财产都是可以让渡的,可以在市场上任人买卖。任何人,不管他在社会体系中的地位如何,都能获得私有财产。在资本主义社会中,私有财产是神圣不可侵犯的思想也正是该社会的意识形态这座大厦的基石。从表面上看,生产资料私有制为核心的资本主义经济基础,与“私有财产是神圣不可侵犯的”意识形态有着直接的联系。其实不然,在这两者之间也有着“社会性格”这一中间环节。

其次,在意识形态反作用于经济基础的过程中“社会性格”也起着中介的作用。弗罗姆赞同意识形态并不是消极的,可以反作用于经济基础的观点,但他又提出,意识形态不是直接地,而是间接地反作用于经济基础。意识形态一经产生出来,它直接反作用于“社会性格”,通过“社会性格”,它又反作用于经

^① 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1980年英文版,第79页。

^② 同上书,第83页。

济基础。

2. 社会无意识：联接经济基础和上层建筑的纽带之二

他的“社会无意识”这一概念也是通过改造弗洛伊德的“无意识”这一概念提出来的。他主要作了两个方面的改造：

(1) “无意识”相对于“意识”而言，弗洛伊德从心理部位的不同来区别“无意识”与“意识”。他把“无意识”当作一座房子的地窖，凡是在上层无法存放的东西，都堆积于此，而这里储藏的往往是非理性的东西，例如性欲。“弗洛伊德认为，不管这些被压抑的欲望的具体内容是什么，它们总是代表了人的‘阴暗面’，代表了人那尚未升华了的、反社会的原始特征，这些特征与人们所认为的文明和体面恰恰相反。”^① 弗罗姆不同意弗洛伊德把“无意识”与“意识”的关系，理解成心理结构中的下层与上层的以及“非理性”与“理性”的关系。他认为“无意识”与“意识”同为个人内在的主观状态。所谓“意识”是指察觉到了的某种情感、欲望，或判断；而所谓“无意识”，则指没有察觉到的内在情感经验。他说，“‘无意识’这个概念确实是一个神秘的概念”，但弗洛伊德所讲的这种“无意识”实际上是不存在的，“只存在着我们所认识到的经验，或我们所没有认识到的经验，即我们没意识到的经验”，而后者就是所谓“无意识”^②。他强调，“意识”与“无意识”都是人的主观状态、情感经验，其区别只在于一个已被人意识到，另一个尚未被人意识到。

(2) “无意识”在弗洛伊德那里主要是指“个人的无意识”，而所谓“个人的无意识”主要是指“由个人的生活状况所特有的处境而造成的对人压抑的内容”^③。弗罗姆指出，弗洛伊德的目的是将个人的无意识变为意识，但他如果仅仅停留在对个人的无意识的认识的话，那他就不能达到这一目的，因为如果从现实的个人出发，那就会知道，任何个人的生活状况的处境总不是孤立的，总是存在于一定的社会中，而任何对个人的压抑也不会是抽象的压抑，总是具体的社会压抑。只要分析一下每个人被压抑的无意识的内容，就会发现，许多内容都是共同的。基于这样的认识，他又指出：“如果揭示无意识意味着达到对自己的人性的体验的话，那么，不能只停留于个人的无意识，而必须进一步揭示社会的无意识”，“只有超越了个人的领域，以及这种超越的过程包括了对社会无意识的分析，对一切被压抑的事实的全面的认识才是可能的。”^④ 他认

① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版，第91页。

② 同上书，第98页。

③ 同上书，第88页。

④ 同上书，第131、132页。

为,在现实社会中,存在着这样一些被压抑的领域,这些领域对于社会的大多数的成员来说都是被压抑的领域。他把这些领域称为“社会的无意识”。

弗罗姆强调,人的主体是受客观的因素所决定的。这些客观的因素活跃在人的背后,是它们在决定人们对哪些社会事实能有所觉察,对哪些社会事实置若罔闻。他说:“事实上,人都是一个被绳子所操纵着的活动木偶,这些绳子位于人的背后或凌驾于人之上,它们又是那些人所没有意识到的力量支配的。”^①他把这种决定人们能否对社会事实加以觉察的“客观的因素”称为“社会过滤器”。“社会过滤器”对各种社会经验加以“过滤”,然后决定允许哪些经验通过这个过滤器,而阻止哪些经验进入意识的领域。例如,“社会的禁忌”就是最重要的“社会过滤器”。正是这些社会的禁忌宣布某些思想和感觉是不合适的、被禁止的、危险的,并且阻止这些思想和感觉达到意识这个层次,在这些社会的禁忌的作用下,个人对自己集团的人所宣布的不存在的事物闭而不视,或者把大多数人所说的真实的事情当作真理来接受,尽管他自己的眼睛告诉他,这些事情是虚假的。对于个人来说,大众是何等的重要,以致大众的观点、信仰和感情构成了他的个人的现实,并且比他自己的感官和理性告诉他的还要真实。总之,“人们把社会所承认的那些陈腐的思想视为是真正的、现实的、健全的思想,那些不符合这种陈词滥调的思想却被当作是无意识被拒斥在意识之外”^②。弗罗姆强调,正是这些“社会过滤器”促使形成了“社会无意识”。

弗罗姆提出“社会无意识”这一概念,一方面是为了促使人们从麻木和幻想中醒悟过来,自觉地通过对现实的认识,使停留于“无意识”中的经验上升到“意识”的领域,以获得更大的自由;另一方面则是为了更具体地阐述经济基础与意识形态之间的相互联系。

如同“社会性格”是经济基础与意识形态之间的中介一样,“社会无意识”也是两者之间的中间环节。所不同的是,“社会性格”的“中介作用”主要表现在:社会经济过程造就了“社会性格”,“社会性格”又决定和支配着人的思想;而“社会无意识”的“中间环节”则主要体现在人们参与社会的经济过程,具有关于社会事实的经验,有些“经验”停留于“无意识”之中,有些“经验”则穿过“无意识”,达到意识的水平。关于社会事实的经验,要成为意识形态,“社会无意识”是必经之路。它必然先是“无意识”,然后才成为“意识”。

应当指出,弗罗姆通过提出“社会性格”、“社会无意识”的概念,来探讨社

① 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1980年英文版,第100页。

② 同上书,第127页。

会经济现象与心理现象的相互作用,来解释经济基础与意识形态的相互关系,比之赖希的性格结构分析,真理的成分要多一些。但是,由于他同样是以在相当大的程度上未得以科学证明的弗洛伊德所提出的一些假设为出发点的,所以他的这些解释和探讨也是假设性的。实际上,尽管他看到了压抑的意识形态和心理结构之间的相互渗透,但社会基础和心理基础之间的关系在他那里仍是不清楚的,心理和社会在他那里仍然没有联系起来。

第四章

新实证主义的马克思主义

在第二次世界大战前,把马克思主义人本主义化的思潮几乎独占了西方马克思主义的舞台。在战后,情况起了变化,出现了一股与之相对立的思潮,即把马克思主义科学主义化的思潮。这一思潮主要反映在两个新的不同的流派中:一是意大利的德拉-沃尔佩学派,亦即我们在本章中要加以讨论的新实证主义的马克思主义;二是法国的阿尔都塞学派,亦即结构主义的马克思主义,我们将放在下面第六章中加以讨论。

新实证主义的马克思主义是德拉-沃尔佩学派研究马克思主义学说的产物,它大致上兴起于1956年苏共二十大之后,衰落于1965年德拉-沃尔佩退休之后。严格说起来,德拉·沃尔佩学派并不是一个学派,甚至连一个学术团体都算不上。正如R·A·戈尔曼所说:“所谓德拉-沃尔佩学派仅仅是几个对德拉-沃尔佩的观点有兴趣并加以发展的人,它并不是一个有组织的团体。”^①德拉-沃尔佩在《逻辑是一门实证科学》(1950)和《卢梭与马克思》(1957)两书中提出的基本见解构成新实证主义的马克思主义的理论基础。德拉-沃尔佩以意大利共产党的期刊《社会》为中心,培养出许多弟子,如M·罗西、L·科莱蒂、V·切罗尼等。其中最有才华的是L·科莱蒂。由于德拉-沃尔佩学派的理论观点与意共领导不同,1962年,这个学派被谴责为意共党内的“分裂主义者”;《社会》杂志也被解散了。同时,以C·卢波里尼、V·吉拉塔纳和N·巴达罗尼为首的另一一些意大利的马克思主义者在《再生》杂志上挑起了与德拉-沃尔佩学派的论战。在这场论战中,德拉-沃尔佩学派已呈现出衰落

^① R·A·戈尔曼主编:《新马克思主义传记词典》,第114页。

的趋向。1964年,科莱蒂退出了意大利共产党,1965年德拉-沃尔佩退休,这个学派大致上也就散伙了。V·切罗尼等继续留在党内,从事政治理论研究,科莱蒂则单独一人在党外与德拉-沃尔佩保持思想上的联系。从60年代后期起,科莱蒂的思想也起了一些变化,进一步修正了他的老师的学说。

德拉-沃尔佩学派虽然不复存在了,但它所倡导的新实证主义的马克思主义却在西方产生了广泛而深远的影响。新实证主义的马克思主义的主要特征如下:

第一,它不像西方马克思主义的早期代表人物那样,竭力主张把对马克思主义的研究与具体的革命实践结合起来。它主张,研究马克思主义,就必须下苦功,以科学的精神,认认真真地阅读马克思主义的原著,从而把握马克思主义的真精神。科莱蒂在与英国《新左派评论》主编P·安德森的一次谈话中回顾说:“我从与德拉-沃尔佩的著作的联系中学到的一个基本的训诫是,对莫基于直接知识之上的马克思主义的著作需要有一种绝对认真的关系,要对他的原文作真正的研究。”^①在德拉-沃尔佩学派的著作中,通常大段大段地引证马克思的原著,给人一种忠实于马克思主义原文的印象。人们通常认为,新实证主义的马克思主义是以科学的方式研究马克思主义的结果。

第二,在对马克思主义学说,特别是辩证法理解中,它不像西方马克思主义的早期代表人物或苏联模式的马克思主义一样,在黑格尔的辩证法思想中寻找马克思的辩证法思想的来源,它强调马克思对黑格尔辩证法的深入的、透彻的批判,强调马克思的辩证法作为科学的形态而与黑格尔的辩证法相对立。总之,它强调的是两种辩证法之间的非连续性而不是连续性。

第三,它不像西方马克思主义的早期代表人物一样,主要从人本主义(也包括历史主义)的角度来阐释马克思主义,而是主张,马克思主义体现为人本主义和科学主义的统一,体现为历史和科学的内在逻辑的统一。马克思主义被定义为“道德的伽利略主义”,这表明在人本主义和科学主义的统一中,它仍然倾向于把科学主义作为马克思主义的根本特征。

^① 新左派评论编:《西方马克思主义》,伦敦1977年英文版,第321页。

第四,它与西方马克思主义的早期代表人物不同,他们几乎都批判第二国际正统的马克思主义所主张的机械的决定论,强调人的意志的巨大作用。它力图恢复马克思的历史决定论的权威,主张历史唯物主义是一门具有科学精确性和预见性的学问。这一主张也使它对以 K·波普为代表的实证主义思潮对马克思的历史决定论的批判持激烈的否定的态度。

总之,在西方马克思主义的发展中,新实证主义的马克思主义被西方公认为富有独创性的思潮。下面,我们主要介绍这一思潮最著名的代表人物德拉-沃尔佩和罗歇·科莱蒂的思想。

德拉-沃尔佩

德拉-沃尔佩(Della-Volpe, Galvano 1895—1968)出生于意大利波伦亚附近的伊莫拉。在第一次世界大战中曾担任过意军的下级军官,1920年毕业于波伦亚大学,先在本地的一所高级中学教历史和哲学,1929年回到波伦亚大学任现代哲学史讲师。经过几度竞争,他于1938年获得了墨西那大学教育系哲学史教授的职位。在那里,他有时还教美学和法国文学。从20年代起,他在哲学上研究的焦点是批判地调和金蒂雷的唯心主义、实在主义与克罗齐的历史主义。30年代,他致力于对休谟的研究。从40年代起,他又对法国的哲学家,尤其是卢梭的政治思想进行了深入的研究。这一研究又诱发了他对马克思的政治思想和哲学思想的浓厚兴趣。

1944年,他在西西里参加了意大利共产党。他起先致力于对马克思的早期著作《1844年经济学-哲学手稿》和《黑格尔法哲学批判》的翻译和研究工作,并撰写了《关于人类解放的马克思主义理论》(1945)、《共产主义自由》(1946)和《关于实证人道主义的理论》(1947)等论文,阐述了马克思上述两部著作中的基本思想。

1950年,德拉-沃尔佩出版了《逻辑是一门实证科学》一书,把马克思的哲学传统追溯到休谟、伽利略和亚里士多德,否定了马克思与黑格尔之间的思想联系,认为这种虚假联系是像卢卡奇、葛兰西这样的人,通过左翼黑格尔派的媒介建立起来的,而实际上,马克思断然拒绝了黑格尔的唯心主义的形而上学。从逻辑上看,黑格尔颠倒本末,用抽象去解释特殊,其结论根本不能得到科学的证明。作为科学批判的马克思主义,把黑格尔的颠倒重新颠倒过来,马克思主义是非教条主义、非形而上学的,而是面向事实的,是对资产阶级神话的一个总体上的批判。这本书的出版,意味着新实证主义的马克思主义的理论基础的奠定。但它在刚出版时并未引起理论界的重视。

1956年匈牙利事变发生后,意共内部的教授党员大部分退了党,德拉-沃尔佩是留在党内的少数教授之一。意共为了改变自己的形象,实行了比较开明的文化政策,德拉-沃尔佩和科莱蒂等人相继被吸收到意共的主要文化刊物《社会》杂志编辑部工作。1957年,德拉-沃尔佩出版了《卢梭与马克思》一书,这是他最负盛名的马克思主义研究专著。我们在下面将详细介绍。在德拉-沃尔佩的主持下,《社会》杂志渐渐地变得激进起来,在理论上提出了一些与意

共领导有分歧的见解,并在进步青年中获得了不少追随者。1962年,意共领导下令解散了《社会》杂志编辑部。

从此以后,德拉-沃尔佩潜心于理论研究。1960年,他出版了美学专著《趣味批判》,他在该书的“序言”中声称:“我在本书中的目的是对历史唯物主义的美学作一个系统的探讨,并进而提出一种对诗和艺术的一般的、有条理的社会—逻辑读解法。”^①1965年,德拉-沃尔佩从墨西哥那大学退休。1967年出版了《当代思想批判》一书,其中也包含着对阿尔都塞的结构主义的马克思主义的批评。

德拉-沃尔佩去世后,他的学说引起了更多人的关注和研究。1972—1973年,他的著作的六卷本全集在罗马被整理出版。正如约翰·弗雷泽所评价的:“尽管加尔瓦诺·德拉-沃尔佩的著作在讲英语的国家中还鲜为人知,但是他无疑是战后意大利最有影响和最富创造性的马克思主义哲学家。”^②

《卢梭与马克思》(1957)

《卢梭与马克思》一书,与卢卡奇的《历史与阶级意识》一样是论文集。这本书从1957—1964年连续出了四版,在意大利理论界产生了广泛而又持久的影响。1957年初版时,它包括三篇论文:《对卢梭的抽象的人的批判》(1957)、《在现代民主发展中的平等的自由或活着的卢梭》(1954)和《社会主义与自由》(1956)。并附有一份论述马克思从1843年到1859年的方法论著作的材料,题为《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》(1955—1957)。1962年出第三版时,增加了《澄清》(1961)一文,就前面二版中阐述的理论见解作进一步的解释。在1964年出第四版时,又增加了四个附录:《关于社会主义合法性的更多的论述》(1964)、《孟德斯鸠·伏尔泰和卢梭的人道主义》(1962)、《马克思主义对卢梭的批判》(1963)、《我们和宪法》(1962)。

从内容上看,这部著作可以分为两大部分:一部分是政治论文,主要阐述自由、民主、平等、法和人道主义等问题,其要旨则是阐述卢梭的政治见解与马克思创立的科学社会主义学说的内在联系及本质差异,尤其是阐述卢梭的自由观在当代社会生活中的重大的现实意义;另一部分是哲学论文,集中在题为

① 《趣味批判》,伦敦1978年英文版,第11页。

② 德拉-沃尔佩:《卢梭与马克思》,伦敦1978年英文版,第7页。

《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》的材料之下,比较系统地阐述了马克思的辩证法的实质和基本公式,说明了马克思的辩证法与黑格尔的辩证法的根本差异。下面,分两部分来探讨德拉-沃尔佩的学说。

(一) 社会主义与自由

德拉-沃尔佩的政治思想的焦点是个体的自由问题,他把这个问题看作是正在为社会主义事业而奋斗的西方民主国家所面临的一个重大的课题。他说:“今天,存在着社会主义的世界体系及随之而来的和平竞赛的可能性,这一现实指出了通向社会主义的不同的民族道路。为了清楚地表明我们在这方面的看法,似乎比以往更有必要重新思考社会主义和自由(及民主)的关系问题。”^①德拉-沃尔佩对自由问题的探讨是循着下面的思路展开的。

1. 卢梭的“平等的自由”观的当代意义

德拉-沃尔佩认为,马克思的社会政治思想与法国唯物主义哲学家,尤其与卢梭有着直接的联系。比如,他在论述马克思的《黑格尔法哲学批判》一书时,就称它为“一部完全充满了典型的卢梭人民主权思想的著作”^②。但他又强调,由于研究者们更多地追溯马克思学说的黑格尔主义的根源,因而必然忽略马克思与卢梭思想之间的内在联系。为什么呢?因为黑格尔反对卢梭政治思想,特别是他的人民主权的思想,因而卢梭思想的有价值的一面就显得蔽而不明了。

在德拉-沃尔佩看来,导致上述结果的还有一个根本的原因,那就是马克思和恩格斯本人没有正确地看待他们和卢梭之间的关系问题。他这样写道:“在我看来,有充分证据表明,科学社会主义的创立者们对自己在历史上受惠于卢梭这一点的认识是混乱的。”^③

德拉-沃尔佩引证了马克思的《哥达纲领批判》和列宁的《国家与革命》中关于资产阶级法权问题的论述。这里涉及一个“平等权利”的问题。马克思认为,在共产主义的第一阶段中,虽然人剥削人的现象已经消灭了,但还不能做到真正的公正和平等。因为生产者的权利是按照同一尺度——劳动来计量的,而不同的人的天赋和体力是不同的,其结果,权利本身对不同的人来说仍然是不平等的。马克思说:“要避免所有这些弊病,权利就不应当是平等的,而

① 《卢梭与马克思》,第71页。

② 同上书,第144页。

③ 同上书,第149页。

应当是不平等的。”^①

按照德拉-沃尔佩的看法,马克思的上述见解卢梭早在1755年出版的《论人类不平等的起源和基础》一书中已经得出了。他引证了卢梭下面的论述:“我认为在人类中有两种不平等:一种,我把它叫做自然的或生理上的不平等,因为它是基于自然,由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的;另一种可以称为精神上或政治上的不平等,因为它是起因于一种协议,由于人们的同意而设定的,或者至少是它的存在为大家所认可的。第二种不平等包括某一些人由于损害别人而得以享受的各种特权,譬如,比别人更富足、更显赫、更有权势,或者甚至叫别人服从他们。”^②

卢梭这里谈的第一种不平等也正是马克思在《哥达纲领批判》中所讨论的。卢梭也希望能实现一种充分认可每个人的才能和贡献的不平等基础上的平等。德拉-沃尔佩认为,马克思继承了卢梭的遗产,扬弃了他的资产阶级人道主义和道德主义关于抽象的人的说教,但马克思却未能对卢梭的贡献作出合理的评价,相反,他把卢梭看成一个第二流的社会批评家,一个自然法的崇拜者。

同样地,德拉-沃尔佩强调,恩格斯对卢梭的态度虽然不如马克思那样自相矛盾,但也有不妥之处。在《反杜林论》中,恩格斯虽然正确地把卢梭的社会契约在实践中的表现看作是资产阶级民主共和国,但他对卢梭关于平等与不平等的观念的评价,一方面是提得太高了,以至于抹煞了马克思和卢梭在历史方法上的根本差异;另一方面又忽略了对卢梭提出的第一种不平等的研究,而简单地用黑格尔的“否定之否定”的公式去说明卢梭的平等观。德拉-沃尔佩认为,这“暴露了恩格斯的历史唯物主义的辩证法观念中严重的黑格尔主义的残余。”^③

2. 现代自由和民主的“两个灵魂”

在卢梭和马克思的启发下,德拉-沃尔佩提出了现代自由和民主具有“两个灵魂”的著名见解。他说:“现代自由和民主的两个方面或两个灵魂是:一个是公民的(政治的)自由[civil (political) liberty],它是由国会的或政治的民主所建立的,在理论上是由洛克、孟德斯鸠、康德、洪堡和康斯坦特提出的;另一个是平等的(社会的)自由[egalitarian (social) liberty],它是由社会主义民主所

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第12页。

② 引自《卢梭与马克思》,第139页。

③ 同上书,第149页。

创立的,在理论上首先是由卢梭提出的,后来,马克思、恩格斯和列宁或多或少地作了论述。”^①

从上可知,所谓“两个灵魂”也就是“两种自由”。公民的自由或政治的自由,也可称之为资产阶级的自由。从历史上看,它是一种把“市民社会”(即由个体生产者组成的阶级社会)中所有的成员的个人自由联合起来的自由。它是个体经济的创造自由和权利、生产资料上的所有权的保证、人身保护权以及宗教信仰和出版自由等等的集合体。公民自由还包括法和政治上的一些手段,如国家的分权,把立法权作为代表国家的权力,使资产阶级的自由国家议会化等等。平等的自由或社会的自由,意味着每个人有权要求他的个人的能力得到社会的承认,它是一种社会的公平,即更大、更有效的自由,大多数人的自由。德拉-沃尔佩为了论证平等的自由,特意引证了卢梭在《一个隐居者的梦想》一书中的一句话:“我认为天才必备的条件是有最可靠的生活保障而不陷入贫困。”^②同时还引证了恩格斯的一段话,强调他为我们提出了一种“保证一切社会成员的体力和智力获得自由的发展和运用的[社会]存在。”^③总之,与公民的自由相比,平等的自由是一种最普遍意义上的认可每个人的才能和潜力,从而也认可他的全部人格的自由。

德拉-沃尔佩认为,平等的自由是卢梭率先提出的,但在他那里,由于社会历史条件的限制和他的唯理主义的、人道主义-道德主义的(以及阶级合作)方法的影响,这种自由仍表现为一种不成熟的,多少带有猜测性的东西。马克思、恩格斯和列宁引入了历史唯物主义的阶级斗争的方法之后,关于平等的自由的说法才获得了科学的理论基础。德拉-沃尔佩引证了列宁在《国家与革命》中的一段论述:“民主意味着平等,很明显,如果把平等正确地理解为消灭阶级,那么无产阶级争取平等的斗争以及平等的口号就具有伟大的意义。但是,民主仅仅意味着形式上的平等。一旦社会全体成员在占有生产资料方面的平等实现之后,也就是说,一旦劳动平等和工资平等实现之后,在人类面前必然会产生一个问题:要更进一步,从形式上的平等转到事实上的平等,即实现‘各尽所能,按需分配’的原则。”^④

德拉-沃尔佩认为,列宁的上述结论是十分重要的,因为他精辟地论述了两种不同的平等之间的关系问题。德拉-沃尔佩还指出,马克思、恩格斯和列

① 《卢梭与马克思》,第109页。

② 同上书,第72页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷,第322页。

④ 《列宁选集》第3卷,第256—257页。

宁所论及的平等的自由,正在苏维埃十月革命诞生的第一个社会主义国家中成熟起来。

3. 公民的自由和社会主义的道路

德拉-沃尔佩关于现代民主和自由的两个灵魂的论述表明,他不仅十分重视卢梭提出的平等的自由的观念,而且也十分重视洛克、孟德斯鸠等人提出的公民的自由的观念。他认为,在资产阶级获取领导权之后,公民的自由仍然具有重大的现实作用。

一方面,在社会主义国家中,由于还保留着资产阶级的法权的残余,公民的自由仍是整个自由观念中的一个不可或缺的方面。德拉-沃尔佩说:“苏联社会主义国家或社会主义法律中的平等的民主辩证地复兴了公民的自由。”^①为什么这么说呢?因为苏联的宪法依然承认个人的私有财产不容侵犯,承认个人有宗教信仰的自由,承认公民有结社、集会、出版等方面的自由。所有这些自由本质上都属于公民的自由的范围。

另一方面,在西方资产阶级国家中,公民的自由之所以仍然起着重要的作用,是因为无产阶级不能凭空去实现社会主义的道路,它必须巧妙地利用资产阶级的自由和民主,特别是利用资产阶级的议会来达到自己的目的。德拉-沃尔佩说:“在欧洲大多数群众政党的政治斗争中,需要新的富有成果的渐进主义创造各种通向社会主义的民族道路。例如,认为资产阶级议会有新的用途,可以作为实现民主的结构性改革及反垄断改革的工具等等。”^②德拉-沃尔佩还引证了列宁关于“只有去当资产阶级议会的议员,才能从现实的历史条件出发,进行反对资产阶级社会和议会制的斗争”^③的论述,表示要充分利用公民的自由进行革命斗争,走出一条与苏联不同的通向社会主义的新道路。

德拉-沃尔佩上述对于自由的论述,尽管包含着真知灼见,但亦有许多错误之处。例如,他对马克思的自由观与卢梭的自由观相互关系的论述,以及他对“公民的自由”的作用的分析。

(二) 马克思的“科学的辩证法”

如前所述,德拉-沃尔佩关于马克思辩证法思想的探讨都集中在《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》这篇材料中。这篇材料又是由以下三篇论

① 《卢梭与马克思》,第73页。

② 同上书,第73页。

③ 《列宁全集》第31卷,第221—222页。

文构成的:《马克思遗著:1843—1844年的哲学著作》(1955)、《论〈哲学的贫困〉(1847)》(1956)和《论〈政治经济学批判〉的“导论”(1857)和“序言”(1859)》(1957)。

如同德拉-沃尔佩在前面论述了两种不同平等观一样,他在这里又论述了两种不同的辩证法:一种是“先天的辩证法”(a priori dialectic),通常也称为“思辨的辩证法”、“形而上学的辩证法”或“神秘主义的辩证法”,这是黑格尔所坚持的;另一种是“科学的辩证法”(scientific dialectic),有时也称为“分析的辩证法”,这是马克思所坚持的。这两种辩证法的关系如何呢?我们且看德拉-沃尔佩的论述。

1. 伽利略的科学的实验方法和启示

如前所述,德拉-沃尔佩对经验论哲学,尤其是休谟的哲学进行过深入的研究,这一研究使他十分重视自然科学的经验方法,特别是伽利略的实验方法。这方面的兴趣成了他形成自己“新实证主义的马克思主义”的思想源头之一。

他认为,伽利略的科学的实验方法提供的最大启示是,他重视感性的经验知识,尤其是通过严格实验而获得的知识,并始终不遗余力地批判科学领域中的先验主义。德拉-沃尔佩引证了伽利略在其名著《两大世界体系的对话》中对虔诚的耶稣会会员和经院式的天文学家辛普里丘的先验主义方法的批判。伽利略借用萨尔维阿蒂的话说:“这个家伙在思考时,总是使一个个事物服务于他的目的,而不是一步步地调整自己的目的去适应事物。”^①也就是说,辛普里丘不是从实际事物出发引申出自己的见解,而是把自己的意图先验地加诸于外在事物。

德拉-沃尔佩接着又指出,这种先验主义的思考方法是源远流长的,一直可以追溯到柏拉图。亚里士多德就批判过柏拉图对经验的种属进行先验的类别的做法,伽利略对他那个时代的经院物理学家们的种种先验的论据的批判正是继承了亚里士多德的经验主义的传统。德拉-沃尔佩还强调,从伽利略一直到当代的科学巨匠爱因斯坦,都或多或少地拒斥了柏拉图先验主义。诉诸经验,诉诸事实,诉诸实验,这正是现代实验科学的唯物主义的逻辑和方法。

德拉-沃尔佩认为,马克思继承了伽利略的科学的实验方法的传统,同时又融进了他自己对社会历史的经验知识,从而以前所未有的彻底的态度批判了黑格尔辩证法的先验主义倾向。

^① 引自《卢梭与马克思》,第165页。

2. 马克思对黑格尔的先验的辩证法的批判

德拉-沃尔佩认为,马克思最初论述哲学方法论的是他的两部遗著,即《黑格尔法哲学批判》和《1844年经济学-哲学手稿》(以下简称《手稿》)。他与一般的西方研究者不同,把马克思的前一部著作看得比后一部著作更重要。科莱蒂对这一点看得很明白,他说:“对于德拉-沃尔佩来说,马克思早年的《黑格尔法哲学批判》是一个中心的出发点。”^①

为什么德拉-沃尔佩特别重视马克思的这部早期著作呢?他自己告诉我们说:“所以说《黑格尔法哲学批判》是最重要的文本,是因为它以批判黑格尔逻辑学(通过批判黑格尔的伦理-法哲学)的方式,包含着新的哲学方法的最一般的前提。凭借这一批判,马克思揭示了先验唯心主义的以及一般思辨的辩证法的‘神秘性’。这些神秘性就是黑格尔哲学的基本的逻辑矛盾或实质性的(不仅仅是形式上的)同义反复,这些矛盾和重复来自黑格尔辩证法的概念结构的一般的(先验的)特征。与此同时,马克思建立了与之相对立的革命的‘科学的辩证法’。”^②德拉-沃尔佩认为,《手稿》也是在最后部分才表现出对哲学的兴趣,才致力于批判黑格尔的哲学,而且这种批判只有同《黑格尔法哲学批判》结合起来才能被理解。

那么,马克思在《黑格尔法哲学批判》中又是如何批判黑格尔的先验的辩证法的呢?德拉-沃尔佩特别引证了马克思对黑格尔把家庭和市民社会看做国家的概念领域的逻辑泛神论的神秘主义观点的批判。马克思说:“理念变成了独立的主体,而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想象的内部活动。实际上,家庭和市民社会是国家的前提,它们才是真正的活动者;而思辨的思维却把这一切头足倒置。如果观念变为独立的主体,那么现实的主体(市民社会、家庭、情势、任性等等)在这里就会变成和它们自身不同的、非现实的、理念的客观要素。”^③

德拉-沃尔佩认为,马克思的这一段论述非常清楚地揭示了黑格尔的先验的辩证法的要害。这种辩证法先把现实归结为理念,接着又把理念认作真正的现实和活动的主体,而真正外在于人的观念的现实反倒成了宾词,成了逻辑范畴的真正的仆从。但是,值得注意的是,先验辩证法仍以颠倒和扭曲的方式包含着现实中的某种经验内容,全部问题在于,需要通过唯物主义的改造,使

① 新左派评论:《西方马克思主义》,第322页。

② 《卢梭与马克思》,第162页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1卷,第251页。

现实的经验内容真正获得主体的地位。

在《手稿》中,马克思进一步揭示了先验的辩证法的神秘性。德拉-沃尔佩援引了马克思下面这段论述:“[在黑格尔那里]现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的、非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此,主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了:这就是神秘的主体—客体,或笼罩在客体上的主体性。”^①德拉-沃尔佩还谈到,马克思在《手稿》中把黑格尔的学说称之为“非批判的实证主义”,从而从根本上否定了先验的辩证法对现实生活的批判性,把它斥之为神秘主义的、在现有形态上完全无用的东西。

在《哲学的贫困》中,马克思无情地揭露了蒲鲁东经济学探讨方法的黑格尔根源。德拉-沃尔佩引证了马克思下面这段论述:“正如我们通过抽象把一切事物变成逻辑范畴一样,我们只要抽去各种各样的运动的一切特征,就可得到抽象形态的运动,纯粹形式上的运动,运动的纯粹逻辑公式。既然我们把逻辑范畴看做一切事物的实体,那么也就不难设想,我们在运动的逻辑公式中已找到了一种绝对方法,它不仅说明每一个事物,而且本身就包含每个事物的运动。”^②德拉-沃尔佩认为,在这段论述中,马克思以更明确的语言指出了先验辩证法的实质——赋予观念以实体的实在性,简言之,使观念实体化。

通过上面的论述,德拉-沃尔佩力图表明这样的意思,即只有充分认识马克思批判黑格尔的先验的辩证法的实质,才能真正理解和把握马克思的科学的辩证法。

3. 科学辩证法的公式:“具体—抽象—具体”

德拉-沃尔佩认真地分析了马克思的科学的辩证法的形成过程。他引证了马克思在《黑格尔法哲学批判》中的一段十分重要的话:“对现代国家制度的真正哲学的批判,不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾,而且要解释这些矛盾;真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性,从它们的特殊意义上来把握它们。但是,这种理解不在于像黑格尔所想象的那样到处去寻找逻辑概念的规定,而在于把握特殊对象的特殊逻辑。”^③

在德拉-沃尔佩看来,这段话是马克思的科学的辩证法的最初表述。它从一开始就与黑格尔的先验的辩证法截然有别,不是使思维起止于不确定的逻辑范畴,而是明确地主张“把握特殊对象的特殊的逻辑”。

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第176页。

② 同上书第4卷,第141页。

③ 同上书第1卷,第359页。

在《手稿》中,马克思又提出了科学的辩证法的另一个基本的要求:“历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实部分。自然科学往后将包括关于人的科学,正像关于人的科学包括自然科学一样:这将是一门科学。”^① 德拉-沃尔佩在援引了马克思的上述论断之后指出,科学的辩证法体现为人类史和自然史的统一,体现为各门科学知识的统一,体现为伽利略主义和马克思主义的统一。也正是在这个意义上,他把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”(moral Galileanism)^②。

在《哲学的贫困》中,马克思进一步强调了在经济学研究中运用科学的辩证法的基本要求,即不是把经济范畴看作永恒的观念,而是把它看作历史的、与物质生产的一定发展阶段相适应的生产关系的理论表现。以上所做的一切都为马克思在《政治经济学批判》“导言”中提出科学辩证法的公式准备了条件。

在《政治经济学批判》的“导言”中,马克思提出了“从抽象上升到具体”的方法,并强调这一方法只是用思维来掌握具体并把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。马克思在这里实际上涉及两种具体:一种是作为感性杂多的具体,一种是思维具体。德拉-沃尔佩根据马克思这方面的论述,主张把马克思的科学的辩证法的公式表达为:“具体(concrete)—抽象(abstract)—具体”。他这样写道:“正确的方法能够被表述为一个从具体或实在到观念的抽象,然后再回到前者去的循环运动。”^③

如果我们分析一下这个循环运动的话,就会发现,思维的起点和终点都是“具体”,由于两头“具体”的限制,中间的“抽象”就不可能是任意,它表现为“确定的抽象”(determinate abstraction),有时也称为“历史的抽象”。由于这一抽象是从具体的历史条件出发的,因而必然是唯物主义的。所以,R·A·戈尔曼说,“德拉-沃尔佩的确定的抽象的理论是唯物主义和历史主义的”^④。反之,由于黑格尔的先验的辩证法是从思辨的观念出发,经过具体现实而折回到思辨的观念中,而思辨的观念又没有对现实的特殊性作出合理的概括,这样一来,他进行抽象思维的起点和终点都消散在一片模糊的、不确定的观念中,而真正的现实仍然在其视野之外。德拉-沃尔佩批评这种抽象为“不确定的抽象”(indeterminate abstraction)。他写道:“科学的辩证法是一种确定的或历史的抽

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第128页。

② 《卢梭与马克思》,第201页。

③ 同上书,第191页。

④ 《新马克思主义传记词典》,第115页。

象,它是经过批判从思辨的辩证法或一般的辩证法中分解出来的。正如我们已经知道的,后一种辩证法是先验的、不确定的抽象,因而是错误的、神秘化的和无结果的,它实际上以同义反复为结果。”^①

德拉-沃尔佩还从马克思《手稿》中提出的自然科学和人的科学的统一的角度出发,强调科学辩证法的“具体—抽象—具体”的循环同样也可以看作是物质和理性、归纳和演绎之间的循环,它适合于一切科学,是一切科学的唯一的方法和逻辑。

从德拉-沃尔佩对马克思辩证法所作的冗长论述中,可以看出,尽管他为使马克思辩证法免遭黑格尔唯心主义的污染,保持严格的科学性所作的努力是可取的,但是,他把马克思的辩证法与黑格尔的辩证法截然对立起来,沿着新实证主义的路线去“捍卫”马克思的辩证法,最后竟把马克思的辩证法融解在具体—抽象—具体这样的公式中,则是错误的。

^① 《卢梭与马克思》,第199—200页。

科 莱 蒂

科莱蒂(Colletti, Lucio 1924—)是德拉-沃尔佩的学生中最有才华的一个,是西方公认的新实证主义的马克思主义的另一名杰出的代表。他不仅从理论上进一步丰富并系统化了德拉-沃尔佩的学说,而且从20世纪60年代后期起,针对马克思主义学说在当代世界所遭遇到的种种问题和困难,提出了不少新的富有创发性的见解。尽管西方对他的见解毁誉各半,褒贬不一,但都公认他是当代马克思主义发展中的一位重要人物。在某种意义上,了解科莱蒂思想的发展历程也就是了解新实证主义的马克思主义的发展历程。

科莱蒂出生于罗马一个银行官员的家庭里。关于他早年的情况,我们所知甚少^①。但有一点是可以肯定的,他的思想很早就受到意大利著名的新黑格尔主义者克罗齐和金蒂雷的影响。他在后来的一次谈话中回忆说,“我的知识的来源与我同时代的所有的意大利的知识分子一样,在法西斯主义统治的最后几年中,其出发点都是克罗齐和金蒂雷的新唯心论哲学。”^②他于1949年所写的博士论文就是论述克罗齐的逻辑学的。

1950年,科莱蒂参加了意大利共产党。但他表示,他之所以倾向于意共,并不是读葛兰西著作的结果,而是读列宁的《唯物主义与经验批判主义》的结果。另外,还受到朝鲜战争的影响,这一战争的爆发使共产主义与资本主义两大世界的界限非常分明。尽管科莱蒂当时对斯大林主义已抱有反感,但在非此即彼的选择中,他仍然选择了前者。

从1957至1962年,他在意共创办的《社会》杂志中任编辑工作,从而受到他的老师德拉-沃尔佩很大的影响。从1958年起,他先后担任了罗马大学讲师、高级讲师和教授的职务,主要从事哲学理论的教学和研究工作。1962年,《社会》杂志编辑部被解散后,科莱蒂与意共领导之间的思想上和理论上的分歧进一步加剧。1964年,赫鲁晓夫下台后,他对社会主义民主的希望也随之而幻灭,于是,退出了意大利共产党,潜心从事哲学理论研究和著述工作。

^① 也许是由于语言的间隔造成的困难吧,近十年来关于西方马克思主义的论著仍然很少提到科莱蒂,当然也就更少论及他的生平了。如科拉科夫斯基1978年出版的《马克思主义的主流》第三卷只有一处提到科莱蒂。又如R·A·戈尔曼主编的《新马克思主义传记词典》(1985)虽然有科莱蒂的条目,却对他的生平一笔带过。此外,鲍托姆主编的《马克思主义思想词典》则根本未提及科莱蒂。

^② 新左派评论:《西方马克思主义》,第315页。

1969年,科莱蒂出版了他的哲学专著《马克思主义和黑格尔》,同年,又出版了题为《意识形态和社会》的论文集。1974年,英国《新左派评论》杂志发表了该杂志主编佩里·安德森与科莱蒂的谈话录,题为《一个政治的和哲学的访问录》。R·A·戈尔曼认为,这一《访问录》表明,科莱蒂的思想与马克思主义的分歧已明朗化^①。1975年,《新左派评论》又发表了科莱蒂的论文《矛盾和对立马克思主义和辩证法》,这使科莱蒂的学说在英、法两国的马克思主义者中产生了广泛的影响。同年,科莱蒂又出版了《政治哲学札记》一书。1980年,他又出版了《中止意识形态》一书。按照佩里·安德森的看法,科莱蒂渐渐地成了马克思主义的敌人和传统的自由主义的拥护者^②。

下面,我们主要探讨科莱蒂在《马克思主义和黑格尔》、《意识形态和社会》及《一个政治的和哲学的访问录》中的基本见解。

一、《马克思主义和黑格尔》(1969)

科莱蒂的《马克思主义和黑格尔》自1973年被译成英文后,在西方学术界引起了强烈的反响。正如这本书的书名所表明的那样,作者触及了自西方马克思主义产生以来最核心的一个问题,即马克思的学说和黑格尔的学说的关系问题。在意大利,这个问题是由德拉-沃尔佩率先提出来的,但思考得更深入、更系统、更细致的却是科莱蒂。这本书的主要内容可以归结为以下几个问题。

(一) 黑格尔的“物质辩证法”

科莱蒂认为,辩证唯物主义是恩格斯、普列汉诺夫和列宁所坚持的哲学见解。西方马克思主义的开创者卢卡奇、柯尔施等人虽然批评过恩格斯、列宁等人的某些哲学观点,但却从未对辩证唯物主义这一概念的实质及其来源作过深入的检视,相反,在自己的论著中还经常借用这一概念,这就造成了不少理论上的混乱。要弄清楚辩证唯物主义的真实含义,就必须了解它与黑格尔的辩证法的关系。

那么,什么是黑格尔的辩证法呢?科莱蒂给了它一个新名词,即“物质辩

^① 《新马克思主义传记词典》,第99页。

^② 佩里·安德森:《历史唯物主义的轨道》,芝加哥1984年英文版,第28—29页。

证法”(dialectic of mater),并强调,黑格尔是历史上第一个物质辩证法家,以后出现的关于物质世界的辩证法都不过是他的辩证法的机械的抄本。物质辩证法的基本含义究竟是什么呢?科莱蒂说:“物质辩证法的要义如下:有限的是无限的,实在的是合乎理性的。换言之,规定者或实在的对象,这个唯一的‘这一个’不再存在;存在的是理性、观念、对立面的逻辑的包涵物,是与那一个不可分离的这一个。另一方面,存在一旦被归结为思想,思想倒过来就成了存在物,即获得存在并在一个实在的对象中具体化的对立面的逻辑统一体。”^①

在这段话中,包含着三层意思。第一层意思是,物质辩证法取消了个别有限实体的独立存在,或者换句话说,把本来外在于无限(即观念)的有限实体变成了内在于无限的从属性的东西。科莱蒂以大量的篇幅引证了黑格尔《逻辑学》中的原话。按照黑格尔的观点,万物都是有限的,有限物存在的真理就是它的终结,有限物不仅会变化,而且它不再存在,真正的存在物是无限,是观念,是逻各斯。有限物总是此时此地的,无限则是超越一切时空条件的,后者是前者的基础和本质。科莱蒂这样概括黑格尔的见解:“‘真正的’有限并不是外在于无限的有限,而是内在于无限的有限,事实上,有限在观念之中。‘实在’并不是那些外在于思想的物,而是被思想渗透的物,亦即这些物不再是物,而只是‘逻辑的对象’或观念的环节。这种否定,这种对物质的‘消除’,正是在从‘外在’到‘内在’的过渡中。”^②所谓“有限是无限的”,就是通过把外在于无限的有限过渡到内在于无限的有限的方式,消除了有限个体的存在,从而也取消了物质的存在。这样一来,唯一存在的就是观念和思想了。

第二层意思,思想和观念是唯一客观实在的东西。黑格尔通过对有限个体的清除,把整个物质世界都消除了,于是,吞噬了有限物的思想和观念倒过来成了真正实在的东西,正如科莱蒂所分析的:“为了把握存在,人们必须把握思想、观念;物是不存在的,存在的仅仅是理性。”^③

第三层意思,既然思想和观念成了客观实在的世界,于是,思想和观念所固有的逻辑矛盾被投射出来,成了世界万物所固有的、内在的矛盾。科莱蒂以嘲讽的口吻说:“实在的对象被消解在它的逻辑矛盾中,这是第一个运动;在第二个运动中,逻辑矛盾又倒过来成了客观的和实在的。哲学家现在成了一个彻头彻尾的基督徒。”^④

① 《马克思主义和黑格尔》,伦敦1973年英文版,第20页。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第18页。

④ 同上书,第20页。

以上就是科莱蒂揭示的黑格爾的物质辩证法的基本内容。那么,黑格爾试图通过物质辩证法来达到怎样的目的呢?科莱蒂回答道:“正是通过物质辩证法这一工具,黑格爾使‘哲学’变得连贯一致,从而完成了绝对唯心主义。后来,物质辩证法恰好被恩格斯、普列汉诺夫和列宁的辩证唯物主义所接受。”^①科莱蒂还进一步指出,黑格爾的物质辩证法通过对物质的消除,最后目的是证明上帝的存在:“黑格爾思想中的‘物质辩证法’的意义和功能,用他自己的话来说,就是:‘它确实构成了所有宗教意识的一个本质的环节。’”^②

现在我们要进一步问,为什么科莱蒂把恩格斯、普列汉诺夫和列宁的辩证唯物主义理解为黑格爾的物质辩证法的原封不动的抄本呢?他甚至这样写道:“‘唯物辩证法’在其严格的意义上,就是黑格爾自己的物质辩证法。”^③

科莱蒂把恩格斯阐述物质世界辩证法的重要著作《反杜林论》与黑格爾的《逻辑学》进行了比较。他引证了恩格斯下面这段论述:“当我们把事物看做是静止而没有生命的,各自独立、相互并列或先后相继的时候,我们在事物中确实碰不到任何矛盾。……但是一当我们从事物的运动、变化、生命和相互作用方面去考察事物时,情形就完全不同了。在这里我们立即陷入了矛盾。运动本身就是矛盾;甚至简单的机械位移之能够实现,也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方,既在同一个地方又不在同一个地方。这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动。”^④

科莱蒂认为,恩格斯的上述论断与黑格爾《逻辑学》中把观念内在的逻辑矛盾外化为整个物质世界的内在矛盾的见解是完全吻合的。他还举例说,黑格爾在《逻辑学》中认为某物之所以是有生命的,只是因为自身包含着矛盾,或者只是因为它是自身而同时又是对自身的否定。在《反杜林论》中可以找到类似的论断。恩格斯说,“生命首先正是在于生物在每一瞬间是自身,同时又是别的东西。所以,生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾;矛盾一停止,生命也就停止,死亡就到来。”^⑤科莱蒂随之发挥道:“在人们的期待中,两个应被发现是彼此完全对立的作者——唯心主义者黑格爾和唯物主义者恩格斯,两种似乎应当彼此完全不同的观念,却以

① 《马克思主义和黑格爾》,第14页。

② 同上书,第27页。

③ 同上书,第103页。

④ 《马克思恩格斯全集》第20卷,第132页。

⑤ 同上书,第133页。

相同的方式去定义实在和在他们看来似乎是抽象的、缺乏实在的东西。”^①

接着,科莱蒂又谈到列宁。列宁在阅读黑格尔的《逻辑学》时作了大量的摘录。这些摘录表明,列宁充分肯定了黑格尔关于事物之中包含着矛盾,矛盾是一切运动和生命力的根源的思想,并试图唯物主义地去阅读黑格尔。科莱蒂发挥说,“正如人们所看到的,列宁对[《逻辑学》]这些页的‘阅读’,是建立在一个根本的误解之上的。他正是在黑格尔……否定物质的地方,试图‘唯物主义地’去读黑格尔。”^②

通过上面的分析,科莱蒂确信,以恩格斯、列宁为代表的辩证唯物主义几乎原封不动地搬用了黑格尔的物质辩证法,从而犯了一个解释上的错误。这是“一个迄今已存在于几乎一个世纪的理论马克思主义的基础上的错误”^③。于是,科莱蒂得出了这样的结论:“物质辩证法在所有方面都是与‘辩证唯物主义’的辩证法相一致的。”^④

科莱蒂还从另一个角度分析了黑格尔的物质辩证法与恩格斯的辩证唯物主义之间的内在联系。如前所述,黑格尔的物质辩证法的基本特征是取消物质,取消有限个体,因而它自然地带有一种怀疑主义的倾向。这种倾向一方面表现在对外部世界的否定上;另一方面又表现在对常识和科学的否定上。黑格尔正是通过内含于物质辩证法中的怀疑主义的作用来完成自己的绝对唯心主义的,对于他来说,真正可靠的知识是关于绝对观念的知识。这样一来,根据科莱蒂的看法,他又以某种方式退回到康德所批判过的旧形而上学那里去了。

按照科莱蒂的看法,恩格斯也以同样的方式接受了黑格尔辩证法中的怀疑主义因素。在《反杜林论》等著作中,恩格斯一方面对常识和科学(尤其是17、18世纪的经验自然科学)持否定的态度;另一方面又主张,由于认识了物质世界本身的辩证法,我们又回到了希腊哲学的伟大创立者的观点,即整个自然界都处在无休止的运动和变化之中。科莱蒂分析道:“事实上,恩格斯如此执着地加以追求的东西,不能从科学中,而只能从非批判地恢复了的黑格尔的旧的‘自然哲学’中被找到。归根结蒂,他所要的并不是科学(即适合于我们的知识的唯一形式)从纠缠着它的任何残余的思辨羁绊中解放出来,而正好相

① 《马克思主义和黑格尔》,第23页。

② 同上书,第25页。

③ 同上书,第27页。

④ 同上书,第51页。

反,把旧的形而上学嫁接到科学上。”^①

科莱蒂指出,卢卡奇开创的西方马克思主义虽然在某些见解上与恩格斯、普列汉诺夫、列宁有分歧,但是,“在‘辩证唯物主义’的阵营中,卢卡奇是强调黑格尔和马克思之间有直接联系的主张的主要的维护者。”^② 在《历史与阶级意识》中,卢卡奇虽然提出了“物化”这一重要的课题,但由于他无批判地接受了黑格尔的物质辩证法的基本见解,因而他是沿着否定唯物主义、否定科学的思想路线来批判资本主义社会的“物化”现象的,这就使他的整个思考迷失了方向。科莱蒂说:“如果这一分析是正确的,那么,‘辩证唯物主义’和‘西方马克思主义’之间的差异就会显露出新的含义:它与其说是唯物主义模式的马克思主义和作为‘实践哲学’的马克思主义之间的差别,毋宁说是同一个黑格尔传统的两个对立的和掺和了大量异物的分支之间的差别。”^③

科莱蒂由此而得出结论说,如果马克思主义者克服了对黑格尔的迷恋,重新回到马克思本人的唯物主义,回到康德思想中已显露出来的唯物主义,才能坚持正确的哲学观点。

(二) 思维与存在的异质性

科莱蒂认为,沿着黑格尔的物质辩证法继续向前追溯,就会发现,黑格尔哲学的真正基础是思维与存在的同一性:一方面,实在的过程被归结为单纯的逻辑过程;另一方面,观念和逻辑的东西倒过来又成了实在的主体和基质。所以,他认为,回到真正的唯物主义立场上来的第一步是承认思维和存在的异质性,从而从根本上切断把实在归结为观念,倒过来又把观念视为实在主体的唯心主义之路。他写道:“这是一个真正的,基本的两难问题:或者是思维和存在的同一性,或者是思维和存在的异质性(the heterogeneity of thought and being),这个选择把独断主义和批判的唯物主义区分开来了。”^④

思维与存在异质性的基本含义是:实在是一个独立发展的过程,它存在于观念之外,思维之外,逻辑之外。实在的过程不能被归结为逻辑的过程;反之,逻辑上可能的东西也并不就是实在中可能的东西。科莱蒂认为,从哲学史上看,有两条对立的思想路线:一条路线是肯定思维和存在的同一性,这是由大陆唯理论(特别是斯宾诺莎的学说)和黑格尔所坚持的;另一条路线是肯定思

① 《马克思主义和黑格尔》,第44页。

② 同上书,第57页。

③ 同上书,第194—195页。

④ 同上书,第97页。

维与存在的异质性,这是英国经验论(特别是休谟的学说)和康德所坚持的。在康德之后,黑格尔重新恢复斯宾诺莎的传统,按照科莱蒂的看法,这是明显的向旧形而上学和独断论的一种倒退。

科莱蒂认为,在比较严格的意义上,批判的唯物主义的立场始于康德。康德的这一基本立场正是在批判大陆唯理论派(尤其是莱布尼茨)的过程中形成起来的。

如果说康德对独断论的形而上学进行了猛烈的批判的话,那么,马克思则对黑格尔主义——这一旧形而上学在新的历史条件下的恢复——进行了深入的批判。在科莱蒂看来,马克思对黑格尔的批判同样是以否弃思维与存在的唯心主义的统一,强调思维与存在的异质性为特征的。

首先,马克思批判黑格尔的辩证法是一种头足倒置的辩证法,主张把它重新颠倒过来,以便发现其“神秘外壳”中的“合理内核”。科莱蒂认为,马克思说的“合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身,这种理论系统化并深化了古希腊时期埃利亚主义的精神,揭示了理性本身的内在冲突;“神秘外壳”则是黑格尔把理性实体化了,从而把理性本身的矛盾带到了实在之中。其次,科莱蒂指出:“马克思对政治经济学方法的全部批判都有赖于现实中的对立不能还原为逻辑上的对立这一点。”^① 这就是说,实在有自己发展变化的法则,不能独断主义地把逻辑的法则强加于实在(信奉黑格尔主义的蒲鲁东是这方面的典型人物)。那么,如何用唯物主义的方法来研究经济学呢?科莱蒂认为,马克思的一个重要创造是提出了从抽象到具体的研究方法。马克思明白,具体的东西作为思想综合的产物,决不能作为研究的出发点,而只能作为归宿。“与黑格尔相反,马克思坚持实在的过程和逻辑的过程是平行的。从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的唯一的办法;决不能把它同具体本身产生的途径混淆起来。”^② 再次,正是从思维与存在的异质性出发,马克思很早就摆脱了黑格尔思辨哲学的影响,从事对资本主义社会现实的研究,并提出了异化这一重大课题。在某种意义上,异化这一社会现象的发现,倒过来确证了思维与存在的异质性。人们按自己的理性创造的合理的世界竟成了压抑自己的异己物,这本身就表明了实在在理性之外,是与思维完全不同质的另一种东西。科莱蒂指出,由于恩格斯、普列汉诺夫和列宁信奉黑格尔的唯心主义的思维 and 存在同一说,因此,他们在解释马克思的学说时,把马克思的异化理论完全给埋

① 《马克思主义和黑格尔》,第 137 页。

② 同上书,第 121 页。

葬掉了。科莱蒂甚至认为,迄今为止,所有信奉辩证唯物主义的人在这一点上都不能例外^①。

科莱蒂在评价列宁的学说时,并没有采取简单否定的态度。他写道:“在《唯物主义和经验批判主义》中,有一个对唯物主义的清楚的论述,因此也有一个对思维与存在异质性的清楚的论述,缺少的是关于理性的理论,即关于概念和科学法则的理论(这本书中提出的反映论具有隐喻的、想象性的特征,可以说,它肯定的是一种‘原始’水平的唯物主义)。反之,在列宁论述辩证矛盾的地方,比如在《哲学笔记》中,都以牺牲实在与逻辑的异质性为代价,就像在恩格斯的《自然辩证法》中一样,‘辩证法’确实是富有的,但‘物质’却是可怜的,以致这些著作成了无意识的唯心主义的形而上学。”^②

为什么科莱蒂要把列宁的《唯物主义和经验批判主义》与《哲学笔记》对立起来呢?因为他认为,在前一本著作中,列宁充分肯定了康德哲学思想中的唯物主义倾向。

科莱蒂认为,在《哲学笔记》中,列宁的原来立场完全被抛弃了,他总是赞同黑格尔而反对康德,赞同思维与存在的同一性而抛弃了思维与存在的异质性,这使他未能真正地把握马克思主义哲学的精神实质。最后,科莱蒂总结道:“为了成为唯物主义的一种形式,‘辩证唯物主义’必须肯定思维与存在的异质性。”^③

(三) 无矛盾原理

科莱蒂说,“实际上,唯物主义没有无矛盾原理(the principle of non-contradiction)是不可想象的;反之,‘物质辩证法’则是对这一原理的一个否定。对于前者来说,特殊的对象是判断的根据:特殊的对象是外在的或不可还原为逻辑的普遍性的(人们只需要想到康德就行了)。可是,对于后者来说,只有当有限除了它自己外还有一个作为它的本质和基础的‘他者’时,对立才是真实的,只有当有限本身不存在,而仅仅作为观念上的有限或思想之内的有限存在时,它才是‘真实的’。”^④

这段话阐述了无矛盾原理对唯物主义的极端重要性,但它的真正含义是什么,我们仍然不甚了了。要了解它,需要探讨哲学史,特别是要回到康德那

① 《马克思主义和黑格尔》,第 178 页。

② 同上书,第 104—105 页。

③ 同上书,第 104 页。

④ 同上书,第 192 页。

里去。科莱蒂引证了康德在《纯粹理性批判》中的一段重要论述：“实在(作为纯粹的论断)在逻辑上从来不会发生相互冲突,这一原理就概念关系而言,完全是一个真实的命题,但就自然……而言却是无意义的。因为真正的冲突确实发生在自然中;如 $A - B = 0$,就是联结在同一个主体中的两个实在相互消除的结果。自然中一切障碍及反作用的过程使这类现象不断地显现于我们的眼前,因其依据力的作用,因此必须被称之为实在的现象。普通力学确实能以先验的规律指示出这类冲突的经验条件,因为普通力学按照不同力的方向来说明这种对立,而这种条件完全为实在的先验概念所忽略。”^①

康德的上述思想的要义如下:当人们在观念上描述实在时,在逻辑上应当保持一致,概念之间,思想之间应当遵循形式逻辑的基本规律,不应当相互冲突,相互对立。要言之,在思维的一致性上应该做到无矛盾。但康德又强调,不能因为逻辑上的无冲突就推论出实在本身也是无冲突的。他举了 $A - B = 0$ 及力学中作用力与反作用力的冲突来说明实在中是存在冲突的。科莱蒂说:“对于康德来说,无矛盾原理纯粹是一个理性的原理;思想本身的一致性并不就是思想与实在的一致性。因此,从思维上不存在逻辑矛盾不应该推论出实在中不存在对立的结论。”^②

科莱蒂认为,康德的上述见解隐含着对莱布尼茨的独断论形而上学的批判。与康德一样,莱布尼茨也强调思维应当遵循无矛盾原理,亦即遵循形式逻辑的同一律,但他却作出了错误的推论:因为思维应该是无矛盾的,所以实在本身也是无冲突、无对立的。

按照科莱蒂的论述,康德的无矛盾原理还包含着另一层含义,即他虽然承认实在中有冲突,但他没有把这种冲突说成是“矛盾”(contradiction),而是说成“真正的对立”(real opposition)。逻辑上应该是无矛盾的,但如果违背了思维规则,也会产生逻辑上的对立,但这种对立完全不同于实在中的对立。科莱蒂说:“在批判莱布尼茨和所有的旧形而上学造成的逻辑的一本体论的混淆时,康德的一个最基本的结论是:实在中的对立是某种不同于逻辑上的对立的東西。”^③

现在再来看黑格尔的见解。科莱蒂认为,黑格尔批判了形式逻辑,当然也就批判了无矛盾原理,他强调理性、逻辑、观念上都充满了辩证的矛盾,并由此

① 《纯粹理性批判》,康浦·施密斯英译本 A273、B329 页。

② 《马克思主义和黑格尔》,第 100 页。

③ 同上书,第 98 页。

而推论出实在中也存在着辩证的矛盾。在前一点上,黑格尔与莱布尼茨和康德不同,即他强调观念本身的内在矛盾,他们则强调观念本身的一致性;在后一点上,就把逻辑上的存在推向本体论上的存在而言,他与莱布尼茨是一致的,区别在于:莱布尼茨从逻辑上的无矛盾推论出实在中的无冲突,黑格尔则从逻辑上的辩证矛盾推论出实在中的辩证矛盾。

毫无疑问,科莱蒂是站在康德一边的。他认为,无矛盾的原理正是唯物主义、科学和常识所遵循的思维原理。科莱蒂还认为,马克思继承了康德这方面的思想,马克思对黑格尔物质辩证法批判的归宿是重新恢复无矛盾原理:“如果我们的解释是正确的话,打破‘神秘外壳’从而‘倒转’辩证法(我们在这里不得不再次使用这些被滥用的隐喻)就只能是恢复同一性和无矛盾原理,换言之,就是恢复唯物主义的观点。”^① 马克思在政治经济学批判中反复重申的见解也是:实在中的对立不能还原为逻辑上的对立。

但是,科莱蒂认为,在恩格斯那里,问题起了变化。对于黑格尔来说,科学代表了无矛盾原理,因而他设立了一种纯粹形而上学的辩证逻辑与之相对立,“可是,对于恩格斯来说,科学的无矛盾却是形而上学的一种形式,而唯心主义或形而上学的逻辑并不是新‘科学’的逻辑。”^② 也就是说,恩格斯把科学的思维作为形而上学的东西加以排斥,这样一来,他就与黑格尔一样站到反对无矛盾原理的立场上去了。科莱蒂还指出:“列宁在《哲学笔记》中无批判地追随黑格尔,接受了他破坏理智、破坏无矛盾原理的做法。”^③

由上可知,科莱蒂关于无矛盾的原理的论述,目的是要否定黑格尔的矛盾学说,恢复科学和常识的形式逻辑的、知性的思维。他的批判在抑制黑格尔从逻辑本体论推出实在本体论的意义上来说是有价值的,但他把唯物主义与辩证法僵硬地对立起来却是不可取的。况且,马克思并不像科莱蒂形容的那样,只承认实在中的对立,他特别深刻地揭示了资本主义社会内部的矛盾冲突。

(四) 社会生产关系理论

在上面几个问题的讨论中,科莱蒂虽然处处表现出自己理论上的创造性,但他承认,他的许多见解都得益于德拉-沃尔佩,他特别提到,德拉-沃尔佩的《逻辑是一门实证科学》是战后欧洲马克思主义所奉献出来的一部最重要的著

① 《马克思主义和黑格尔》,第48页。

② 同上书,第40页。

③ 同上书,第162页。

作。可是,他又不满意德拉-沃尔佩对马克思主义的讨论停留在逻辑—方法论或逻辑—认识论的层面上。他主张,要彻底摒弃黑格尔的唯心主义立场,深入把握马克思主义的真精神,就要把整个问题框架从逻辑和思维的层面上拖下来,转到现实之中,转到对马克思的历史唯物主义的核心问题——“社会生产关系”(social relation of production)理论的探讨上。科莱蒂是按照下面的思路来讨论这个问题的。

他首先批评了那种把马克思主义归结为单纯认识论的见解,指出:“在任何根本的意义上,马克思主义至少不是一种认识论,在马克思的著作中,反映论几乎完全是不重要的,重要的是把认识论作为一个出发点,以便富有独创性地并撇开整个思辨传统去理解像‘社会生产关系’这样的概念是如何从古典哲学的发展和转变中产生出来的。”^①

在科莱蒂看来,把握马克思主义的认识论本身并不是目的,真正的目的是通过认识论把握其学说的精髓——社会生产关系理论。科莱蒂论证道,一讨论到认识论,必然涉及认识的主体——人。但是,恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中曾有过一段经典性的论述:“对于已经从自然界和历史中被驱逐出去的哲学来说,要是还留下什么的话,那就只留下一个纯粹思想的领域:关于思维过程本身的规律的学说,即逻辑和辩证法。”^②科莱蒂分析说,恩格斯的这段话是辩证唯物主义的传家宝,无数次地被人们所引用,似乎纯粹的思维能够取代思维着的人;似乎关于思维的论证不需要被转变为关于人的社会性或历史性的论证;似乎思维完全能以自身作为对象似的。基于这样的理解,辩证法就被归结为外部世界和人类思维运动的一般规律的科学。科莱蒂说:“既然认识的主体不再是人本身,而是思维与存在的同一或‘原初的同一’,那么,卢卡奇在《历史与阶级意识》中所作的评论就是正确的:恩格斯‘甚至没有提到最重要的相互作用,即主体和客体在历史进程中的辩证关系,更不用说给它以应有的显著地位了。”^③

要探讨人的本质和地位,仍然需要回到康德那里去。康德从《纯粹理性批判》中引出的最深刻的教训是,既然思维不是一个自我包容的实体,那么认识论就必须补充一门作为自然存在物的人的科学,这也就是康德说的“人类学”。康德懂得,要揭示人的本质,必须阐明因果性和目的性的关系,但由于他对劳

① 《马克思主义和黑格尔》,第 199 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 21 卷,第 352 页。

③ 《马克思主义和黑格尔》,第 218 页。

动和生产活动的概念完全是陌生的,因此他看不到这一点,即正是在人的劳动中,因果性和目的性才获得真正的统一。光从审美的角度来讨论这两者的统一无论如何是不够的。更何况,即使要对人的历史地变化着的审美心理进行深入的探究,也需诉诸对人的基本实践活动——劳动的分析。

黑格尔的《精神现象学》的伟大之处在于把人的自我创造看作是一个过程,他抓住了劳动的本质,把对象性的人、真正的因而是现实的人理解为他自己劳动的结果。但黑格尔看到的只是劳动的积极方面,而没有看到它的消极的方面,而且归根结底,他所承认的唯一劳动是抽象的精神的劳动。因此,他仍然不能揭示出人的真正的本质。

在黑格尔之后,费尔巴哈作为人本主义哲学家,十分强调人在哲学中的地位,但是,一方面,他的唯物主义具有直观的特点,他不能从感性活动的角度去看周围世界,因而也从来没有成功地把因果性和目的性统一起来过;另一方面,在他那里,人依然是个自然的人,抽象的人,他没能从社会联系的角度来考察人。科莱蒂特意引证了马克思批判费尔巴哈的一段论述:“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探讨历史的时候,他决不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史是彼此完全脱离的。”^① 所以,在科莱蒂看来,费尔巴哈虽然恢复了人在哲学中的地位,但他同样不能把握人的本质,只有马克思的社会生产关系理论才科学地阐明了人的本质。

科莱蒂说:“历史唯物主义在‘社会生产关系’概念中达到了顶点,而这个概念又在《1844年经济学-哲学手稿》中,在作为‘类的自然存在’(generic natural being)的人的概念中达到了第一次的和决定性的认真的表述。”^② 这就告诉我们,在马克思那里,社会生产关系概念的提出是有一个过程的。

那么,说人是一个“类的自然存在”究竟是什么意思呢?科莱蒂说,这里有两层含义:第一,说人是一个“自然的存在”,也就是说人是自然的一部分,因而人是他所依赖的并受其限制的其他客观自然存在中的一个客观的存在;人在其自身之外有其存在的根据;第二,人是一个思维的存在,也就是说,把人同其他一切自然存在区别开来并构成其特殊本质的,并不是一个物,即自然本身的一个种,而是思维,亦即一般概念,是一切物中所共有的最普遍的东西。

那么,从人是一个“类的自然存在”的概念又怎么过渡到“社会生产关系”概念去的呢?科莱蒂认为,人作为自然存在物似乎和其他自然存在没有什么

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第51页。

② 《马克思主义和黑格尔》,第233—234页。

区别,这里的根本点在于人是“类的自然存在”,“类”是人的特殊要素,它就是观念、理性和合理的总体性。在“类”这个概念中已经蕴含着人与其他自然存在及人与人之间的普遍关系。这种关系在人的生产劳动中必然实现为社会生产关系。

二、《意识形态和社会》(1969)

科莱蒂的另一部重要著作《意识形态和社会》是以意大利文初版时的书名,英译本出版于1972年,书名被改为《从卢梭到列宁》,副标题是“意识形态和社会研究”。我们在这里仍然取科莱蒂原来的书名。

《意识形态和社会》是一本论文集,全书共分四大部分,由七篇论文构成。第一部分的两篇论文是:《作为社会学的马克思主义》(1959)、《伯恩斯坦和第二国际的马克思主义》(1968);第二部分的一篇论文是《从黑格尔到马尔库塞》(1968);第三部分的两篇论文是:《作为“市民社会”批评家的卢梭》(1968)、《孟德维尔、卢梭和施密斯》(这篇论文以前未发表过);第四部分两篇论文是:《列宁的〈国家与革命〉》(1967)、《马克思主义:科学还是革命?》(1969)。下面我们论述科莱蒂在本书中的基本思想。

(一) 马克思的社会研究方法

科莱蒂认为,马克思的《资本论》不光是一部经济学著作,同时也是政治、哲学和社会学的著作,甚至“马克思青年时期的著作,即所谓‘哲学的’著作已显露出对社会的探索或社会学的探索”^①。马克思通过对资本主义社会的深入探究,形成了自己一整套独特的社会研究方法。然而,科莱蒂指出,在马克思逝世后,由于资本主义社会本身的发展出现了许多新的情况,也由于恩格斯对马克思的社会理论的某些不适当的理解和解释,直接对第二国际的一些理论家,如伯恩斯坦、考茨基等人产生了影响,从而在许多方面歪曲了马克思的社会理论,尤其是社会研究方法。科莱蒂通过对各种错误见解的批评,力图恢复马克思社会理论的本来面貌。他认为,马克思的社会研究方法具有如下基本特征:

第一,马克思研究的是“这一个社会”。在马克思之前或与马克思同时代

^① 科莱蒂:《从卢梭到列宁》,纽约1972年英文版,第32页。

的一些经济学家,总是习惯于把“一般社会”(society in general)作为自己研究的对象。比如,著名的社会学家斯宾塞就喜欢谈论“一般社会的本质”、“社会的目的和本质”,并主张通过某种方式把社会组织起来,以某种“人的本质”来说明人的某种需要等等。科莱蒂认为,这样的研究方法完全是形而上学的方法,并不能向我们提供关于社会本身的科学的知识。他强调,马克思与他之前热衷于讨论“一般”社会的所有的经济学家不同,他关注的仅仅是一个社会,现代资本主义社会。他声称已探讨了这一个社会(this society)而不是其他社会的发展规律。换言之,《资本论》不是对社会本身的研究,不是对“一般的”抽象社会的研究,而是对这一特殊社会的研究。马克思从不满足于从意识形态的层面上泛泛地谈论一般社会,他深入地解剖了资本主义社会这一特殊的社会形态,并揭示了它运动的特殊规律。科莱蒂认为,恩格斯把马克思和达尔文并列起来,认为前者发现了生物界进化的规律,后者则发现了人类历史的演化规律,这实际上已把马克思的研究误解为对一般社会的研究。这种误解容易不加分析地对其他社会形态作出先验主义式的结论。

第二,总体方法。科莱蒂认为,马克思的《资本论》是从总体上研究资本主义社会的范例。马克思把资本主义社会理解为一个有机的整体,“这个整体是一个总体(a totality),但是是一个确定的总体;它是各种要素的综合,是一个统一体,但是是各种异质的部分组成的统一体。”^① 马克思逝世后,这一方法渐渐地被遗忘了。科莱蒂指出,恩格斯晚年已作了“过分看重经济方面”的自我批评。事实上,光从经济的一维去研究社会的倾向已在拉法格、考茨基等人的著作中反映出来。作为这种研究倾向的一个反拨,社会学家马克思·韦伯更注重对不同社会形态的“精神类型”的研究,尤其是他提出了“资本主义精神”这一著名的概念。科莱蒂认为,这两种倾向各执一端,失之偏颇。既然资本主义社会是一个有机的整体,那就应当使用总体方法,把生产和分配、生产关系和社会关系、经济基础和意识形态—政治层面及上层建筑结合起来研究。

第三,事实判断和价值判断的结合。科莱蒂认为,第二国际的马克思主义者由于受到自然科学研究方法和实证主义新康德主义学说的影响,常把“事实判断”(factual judgements)和“价值判断”(value judgements)对立起来,这尤其表现在奥地利的马克思主义者希法亭的观点中。希法亭在《金融资本》一书中指出,在政治学研究中,归根结底起作用的是价值判断,因此这方面的研究不属于科学探讨的范围。政治学要进入科学的行列,就只能客观地描述研究对象

^① 《从卢梭到列宁》,第14页。

的因果性,希法亭说,“按照马克思主义的观点,一个科学的政治学的任务是发现各阶级意志的决定者;因而只有当政治学描述因果联系时,它才是科学的。按照这样的理解,马克思主义的政治学是排除‘价值判断’的。”^①

在科莱蒂看来,把事实判断和价值判断分离开来是对马克思的社会政治学说及其研究方法的一种曲解。毫无疑问,马克思对资本主义社会的研究是尊重事实、尊重科学的,但这些研究及其结论同时又是价值判断,是服务于无产阶级革命实践的理论需要的。唯其是符合事实的,才是科学的,也唯其是科学的,才能指导无产阶级的革命实践。所以科莱蒂说:“把科学和政治、知识和改变世界联系起来是正确的,这正是马克思在历史—道德的领域里所从事的工作。”^②

第四,因果性和目的性的统一。科莱蒂认为,在马克思的社会研究中,处处体现出因果性分析和目的性分析的统一。费尔巴哈的直观的唯物主义重因果性轻目的性,必然忽视人的实践活动的作用。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中强调环境的改变和人的活动的一致,正体现了因果性和目的性的统一。科莱蒂还认为,马克思并不从哲学上泛泛地谈论因果性和目的性的关系问题,而是把两者统一在劳动过程中,这尤其体现在《资本论》中关于蜜蜂和建筑师的著名的比喻中。

但是,科莱蒂又批评恩格斯过分看重经济因素的作用,他关于自由是“对必然的认识”的见解也忽略了主体的创建作用。科莱蒂说,按照这种见解,“自由成了对被决定的意识”^③。恩格斯这方面的思想也影响到普列汉诺夫。普列汉诺夫在解释历史时,就把人看作是既定的社会现象的结果,这就忽视了人的目的性在历史上的作用。科莱蒂为此而批评道:“普列汉诺夫不能把目的性和因果性联系起来。”^④ 在科莱蒂看来,只有像马克思那样坚持目的性和因果性的统一,才能正确地认识整个资本主义社会。

第五,逻辑方法与历史方法的统一。科莱蒂根据马克思在《政治经济学批判》“导言”中的论述,指出:“科学的方法不是历史编年史的方法,而是逻辑—历史方法(the logical-historic method)。”^⑤ 他引证了马克思的下述论断:“把经济范畴按它们在历史上起决定作用的先后次序来安排是不行的,错误的。……问题不在于各种经济关系在不同社会形式的相继更替的次序中在历

① 《从卢梭到列宁》,第74页。

② 同上书,第76页。

③ 同上书,第69页。

④ 同上书,第68页。

⑤ 同上书,第28页。

史上占有什么地位,更不在于它们在‘观念上’(蒲鲁东)(在历史运动的一个模糊表象中)的次序,而在于它们在现代资产阶级社会内部的结构。”^①科莱蒂认为,马克思的论断表明,只有把经验方法和抽象思维紧密结合起来,才能把握资本主义社会的实质。

(二) 对马尔库塞的革命观的批判

科莱蒂又说,由于恩格斯把黑格尔哲学的内在矛盾理解为革命的辩证法和保守的体系之间的矛盾,并把科学、常识与旧形而上学等同起来,这样一来,黑格尔物质辩证法中破坏有限的思想在辩证唯物主义那里成了对科学与常识的否定。这一思想也对卢卡奇发生了影响。在《历史与阶级意识》中,他实际上把科学技术看作是物化的根源。科莱蒂发挥说,“马尔库塞哲学的核心正在这里。科学就是压抑,承认物存在于我们之外就是‘物化’。”^②这也正是从《理性与革命》到《单面人》的主题思想。

科莱蒂说,马尔库塞区别了两种不同的思想:一为“实证思想”(positive thought),即知性、科学和常识,它们遵循的是无矛盾原理;二为“否定的思想”(negative thought),那是理性的、辩证的思想,其宗旨是否定有限物、否定事实、否定科学。马尔库塞把这两种思想对立起来,赞成后者,否定前者,在理性和革命之间建立了同盟,并由此而提出了著名的“大拒绝”(Great Refusal)的口号。主张全面否定现存的资本主义社会,强调技术是物化的主要媒介,文明和恐怖不可分离等等。对于马尔库塞来说,异化与拜物教不是资本主义社会的雇佣劳动的产物,而是科学技术发展的产物。因此,在科莱蒂看来,马尔库塞的“大拒绝”的革命口号的实质是对科学的否定:“直截了当地说,马尔库塞立场的真正方向是所谓‘对科学的批判’。”^③

科莱蒂还分析说,正是从这样的所谓“革命”的立场出发,马尔库塞鼓吹了“马克思主义已经过时”的论调。比如,在《单面人》中,马尔库塞这样写道:“经典马克思主义的理论把从资本主义到社会主义的转变看作是一个政治革命:无产阶级破坏资本主义的政治机关而保留其技术机关,并使之社会主义化。在这一革命中有一个连续性,即技术的合理性,它不受非理性的限制和破坏,在新社会中得以继续并不断地完善自己。”^④在马尔库塞看来,今天社会的罪

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第110页。

② 《从卢梭到列宁》,第134页。

③ 同上书,第131页。

④ 同上书,第135页。

恶之根是在技术机关上。这样一来,马尔库塞就把马克思的革命观转变为一种完全不同的新的“革命”观。科莱蒂分析说,马尔库塞“革命”观的理论根源正是黑格尔的物质辩证法:“今天,马尔库塞哲学的‘社会功能’的根子正是下面这个主题上,即破坏有限,取消世界。”^①

(三) 卢梭——马克思政治思想的真正来源

科莱蒂认为,卢卡奇、马尔库塞等人由于受到黑格尔的影响,在很大程度上误解了马克思的政治思想和革命思想。要真正了解马克思,还须揭示马克思和卢梭思想之间的内在联系。在这方面,德拉-沃尔佩进行了开创性的工作,但他的注意力主要集中在平等观上。科莱蒂认为,可以从更开阔的视域中,尤其是从卢梭对市民社会的批判中来深入思考马克思与他之间的思想联系。

在卢梭生活的时代,基督教在人们的生活中仍占有非常突出的地位。科莱蒂认为,卢梭把政治问题提到了首位,从而使人们的生活观念发生了深刻的转变。他批评了基督教的“原罪说”,主张罪恶源于人性,人的拯救要诉诸政治而不是诉诸宗教,人的赎罪要依靠人自己而不是上帝。

卢梭的“自然状态”说是他的政治思想的基本出发点。他认为,人最初生活在一种和谐的自然状态中,后来,随着技术的发展开始建造自己的任务,并建立了家庭。接着,特别是由于金属耕具的发明,劳动分工的发展,私有财产逐步积累起来。人反对人的战争也开始了。为了保证全体社会成员的安全,人们订立了各种契约进行限制,由此产生了法、国家等。所有这些关系在市民社会中都获得了最典型的表现。

康德和亚当·斯密对市民社会都抱着一种赞扬的态度,肯定了它的财富、竞争、权力和商品化等等。卢梭则与他们不同,对市民社会进行猛烈的抨击:“从现在起我们必须提防被别人看出我们的真相;在哪里两个人有共同的利益,就可能有十万个人反对他们,而唯一成功的方法就是欺骗或完全地使他们毁灭。这就是暴力和背叛的不幸的来源,在恐怖的驱迫下,每个人都声称是为他人的幸运和声誉面工作,而实际上则不惜牺牲他人,使自己凌驾于他人之上。”^②接着,科莱蒂又引证了马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中的一段论述:“每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要,以便迫使他作出新

^① 《从卢梭到列宁》,第120页。

^② 同上书,第161页。

的牺牲,使他处于一种新的依赖地位,诱使他追求新的享受方式,从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量,以便从这里找到他自己的利己需要的满足。因此,随着对象的数量增长,压制人的异己本质的王国也在扩展,而每一个新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。”^①

科莱蒂认为,马克思的批判无意中回到了卢梭那里。另外,卢梭关于人民主权的政治思想也对马克思产生了重大的影响,这尤其表现在《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判》等论著中。科莱蒂甚至认为,在严格意义的政治理论上,马克思和列宁除了分析国家消亡的经济基础外,“没有在卢梭的思想增加任何东西”^②。科莱蒂的这一见解显然低估了马克思政治思想的划时代的意义。

(四) 马克思主义:科学与革命的统一

马克思主义究竟是科学还是革命(或意识形态)?这一直是一个有争议的问题。比较流行的观点是只强调马克思主义的科学性,认为《资本论》客观地揭示了资本主义社会发展的规律,只作出事实判断,不涉及具有主观选择倾向的价值判断。科莱蒂认为,“显然,这种观点没有为科学和阶级意识、科学和意识形态之间的联系留下任何余地,更不用科学的‘党派性’了。”^③这样一来,社会发展规律被看作像星体运动一样展示在人们面前的客观规律。这种物理主义的见解尤其表现在一些马克思主义的经济学家那里。

科莱蒂认为,毫无疑问,马克思主义必须是一门科学,如果不是科学,就不会有科学社会主义,而只有对救世主的渴望和宗教式的希望。所以,要批判资本主义,必须以现实为据,但在资本家眼光中的现实是与马克思眼光中的现实不同的。马克思是从工人阶级的观点出发来分析现实的,“正如马克思主义是一门科学一样,它也是革命的意识形态”^④。工人阶级不是自发的产物,而是历史活动的产物,其自觉的阶级意识只能从《资本论》中获得。如果否定了马克思主义的革命性,把它当作“纯科学”来谈论,那就再也不能把握它的真精神了。

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第132页。

② 《从卢梭到列宁》,第185页。

③ 同上书,第230页。

④ 同上书,第236页。

(五) 列宁国家学说的真谛

科莱蒂说,列宁关于国家问题的论述集中出现在《国家与革命》这部著作中。可是,人们通常把这本书的主题理解为暴力革命,并把革命简化为它的最基本的外部的特征:占领冬宫、焚烧内务部、逮捕和处决旧政府的政治官员。正是基于这种普遍的、肤浅的理解,斯大林主义的统治才获得成功。

科莱蒂认为,人们恰恰忘记了列宁在《国家与革命》中的下述重要论断:“问题的本质在于:是保存旧的国家机器……呢,还是把它破坏。”^① 列宁在这里批评的并不是改良主义,并不是那些不希望夺取政权的人,而是那些希望夺取政权,而又不希望破坏旧的国家的人。科莱蒂说:“《国家与革命》的真正的基本的主题在这里:破坏资产阶级国家机器不是焚烧内务部,内务部并不是障碍。这类事情是可能发生的,但并不是关键。革命的关键是消除使工人阶级与政权相分离的隔膜,工人阶级获得解放,自己决定自己,政权直接转到人民手中。”^② 在科莱蒂看来,特别需要强调的是,社会主义革命并不在于把官僚主义机器从一些人手里转到另一些人手里,而是要从一种类型的政权走向另一种类型的政权。重要的是社会主义民主,是劳动群众的自我管理。

三、《一个政治的和哲学的访问录》(1974)

这篇《访问录》是“新左派评论”杂志主编佩里·安德森与科莱蒂之间的一次谈话的记录,它广泛地涉及各种各样的主题,如科莱蒂本人的思想经历,德拉-沃尔佩学派的兴衰,对马克思主义的新的看法,对阿尔都塞、托洛茨基、葛兰西等人的评价等等。下面,我们介绍科莱蒂在这篇《访问录》中的主要思想。

(一) 对德拉-沃尔佩学派的反省

科莱蒂认为,德拉-沃尔佩学派开创了重新解释马克思主义的崭新方向,但它本身也存在一些弱点:

第一,德拉-沃尔佩把马克思的《黑格尔法哲学批判》作为重新解释马克思的出发点,这是富有启发的,但这仅仅是理解马克思的开始,重要的是研究马

^① 《从卢梭到列宁》,第 220—221 页。

^② 列宁:《国家与革命》,中文本第 103 页。

克思的《资本论》，德拉-沃尔佩光停留在马克思早期的方法论著作上显然是不够的。

第二，德拉-沃尔佩把自然科学的方法和人的科学的方法统一起来，把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”是值得讨论的。科莱蒂一方面指出：“马克思不能简单地等同于伽利略”^①；另一方面，在自然科学与社会科学的关系上有两种不同的见解：一种是强调它们的同质性，德拉-沃尔佩就是这样看的；另一种是坚持它们的异质性，狄尔泰、文德尔班、李凯尔特、克罗齐、柏格森、卢卡奇强调科学的方法是无法统一的。科莱蒂认为，这两种知识形式中应当有一种是真正的科学，但究竟是哪一种他没有表态，他表示自己不准备解决这个难题。

第三，德拉-沃尔佩从康德思想出发，把资本和雇佣劳动之间的关系理解为“真正的对立”。科莱蒂表示，他将来可能写一部著作，专门讨论马克思关于资本主义矛盾的论述，该书将采取与德拉-沃尔佩不同的立场，以表明“马克思的资本主义矛盾的概念与康德的‘真正的对立’的概念是不同的”^②。

第四，德拉-沃尔佩学派对马克思著作的研究是十分认真的，但有理论化、学院化，从而脱离实际的倾向。科莱蒂批评说：“这个真正的基本的事实是理论的马克思主义与实际的工人阶级运动的分离。”^③

（二）对马克思主义的新评价

在这篇《访问录》中，科莱蒂对马克思主义的评价，在某些方面坚持并深化了以前的观点，在另一些方面则提出了自己的新的看法。

第一，“马克思主义缺少一个真正的政治理论”^④。科莱蒂认为，马克思讨论国家与政治革命的著作并不多，主要是《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》和《法兰西内战》。“这些著作都重复了卢梭早已发现的主题。”^⑤ 在列宁的著作中，论述得较多的是党、党派性、民族问题等，列宁的论述总是密切地关系到特殊的历史事件，很少推论到普遍的政治问题上。这就造成了一个悖论，推进了政治运动的马克思主义本身却缺乏政治理论。科莱蒂分析说，之所以产生这种现象，是因为马克思和列宁都把向社会主义转化和实现共产主义看

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第337页。

② 同上。

③ 同上书，第348页。

④ 同上书，第331页。

⑤ 同上。

作是非常快的、贴近的过程,从而忽视了对政治理论的深入研究。

第二,“在马克思对辩证法的批评中也有一个不确定的混乱的领域”^①。在以前的著作中,科莱蒂总是把马克思与恩格斯对立起来,维护前者而批评后者。在这篇《访问录》中,他除了批评恩格斯的自然辩证法是“浪漫主义的自然哲学”外,进一步对马克思本人进行了批评,认为马克思关于辩证法的见解有不少模糊之处,他打算专门花时间来研究这个问题。

第三,“马克思主义今天在危机中”^②。一方面,在西方国家中,马克思主义的研究出现了脱离实际的学院化倾向;另一方面,在革命已经发生的东方国家中,由于资本主义发展水平的落后,还不能建成真正意义上的社会主义社会。虽然创造了不少实践经验,但并不具有真正的马克思主义的性质。“西方和东方的这一分离已经把马克思主义投入到一个长长的危机中。”^③然而,科莱蒂指出,有不少马克思主义者,包括那些很优秀的人物,竟然还不承认马克思主义所面临的危机。东西方马克思主义者通常的特点是用原则反对事实。在这种情况下,要复兴马克思主义,“真正的任务应该是研究为什么历史会采取与《资本论》的预见不同的历史进程。”^④在这个意义上,科莱蒂强调,现在需要的不是像他的《马克思主义和黑格尔》这样的著作,需要的是像希法亭的《金融资本》、卢森堡的《资本积累》和列宁的《帝国主义论》这样的研究现实中的新情况的著作。

(三) 康德:通向正确认识论的道路

科莱蒂说,“我力图重新评价康德对认识论的贡献,以反对黑格尔的合法性。”^⑤康德对认识论的第一个贡献是批判关于上帝存在的本体论证明,否认存在是思想的属性。科莱蒂认为:“正是这一立场为任何唯物主义的知识论提供了一个根本的出发点,并维护了科学反对了形而上学。”^⑥黑格尔晚年则重新肯定了关于上帝存在的本体论证明,从而表明了他的唯心主义立场的彻底性;康德对认识论的第二个贡献是,提出了“物自体”概念。科莱蒂认为马克思没有发现这一概念的真正含义,一些马克思主义者则把这一概念看作是不可

① 新左派评论:《西方马克思主义》,第329页。

② 同上书,第350页。

③ 同上书,第351页。

④ 同上书,第350页。

⑤ 同上书,第325页。

⑥ 同上。

知论的同名词。其实，“物自体之所以是不可知的，因为它代表了旧形而上学的虚假知识。”^① 这是“物自体”概念的主要含义。康德提出这个概念就是为了防止认识论退回到旧的独断论形而上学那里去。科莱蒂由此得出结论说，从认识论角度看，康德是能够使我们获益的唯一伟大的思想家。

（四）对阿尔都塞的批评

科莱蒂与阿尔都塞有过通信往来，但两人思想有很大的分歧。科莱蒂认为，阿尔都塞是个天分很高的人，可是他的思想给人的印象是枯燥而无生气。首先，阿尔都塞没有像德拉-沃尔佩那样认真地阅读马克思的文本，他得出结论时有简单化的倾向。科莱蒂借用英国著名的马克思主义者霍布斯堡的话说，“《阅读〈资本论〉》实际上不能帮助任何人读《资本论》”^②。其次，科莱蒂批评阿尔都塞力图拯救辩证唯物主义，至少在名义上要加以拯救，其实，这是应予拒斥的经院式的形而上学。再次，阿尔都塞把历史理解为“无主体的过程”是复活了黑格尔的观点，黑格尔认为历史的主体并不是人，而是逻各斯。就人而言，黑格尔也提倡了一种无主体论，科莱蒂反驳说，如果这个说法能够成立，“那就意味着历史不再是任何人寻求解放的场所了”^③。第四，阿尔都塞直到最近才承认“异化”这个主题，这与他对斯大林主义的同情是分不开的。总之，在科莱蒂看来，阿尔都塞的学说已经失去了他的活力，很快就会被时代所遗忘。

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第326页。

② 同上书，第333页。

③ 同上书，第334页。

第五章

存在主义的马克思主义

“存在主义的马克思主义”是“西方马克思主义”中另一个把马克思主义人本主义化的流派。它是一个致力于“综合”存在主义与马克思主义,用存在主义“补充”马克思主义的派别。“存在主义的马克思主义”大致经历了这样四个发展阶段。

1. 马尔库塞开创了以存在主义解释马克思主义的先例。前面已介绍,20世纪20年代,海德格尔为存在主义奠定理论基础的《存在与时间》出版后不久,作为海德格尔的学生和助手的马尔库塞就企图从“《存在与时间》的角度”研习马克思的著作,并努力把两者结合在一起。他当时写下的《历史唯物主义现象学概要》和《论具体的哲学》等著作,开创了以存在主义解释马克思主义的先例。1932年他在《论历史唯物主义的基础》中对马克思的《1844年经济学-哲学手稿》的解释,是一种存在主义的解释。哈贝马斯称他为“第一位海德格尔的马克思主义者”。

2. 列斐伏尔继承马尔库塞,把存在主义与马克思主义的“综合”推向新的阶段。在马尔库塞的《论历史唯物主义的基础》发表稍后几年,1938年出版了列斐伏尔的《辩证唯物主义》一书。该书也是以评介马克思《手稿》为主题,前半篇论述马克思主义与黑格尔哲学的关系,中心是“揭示”马克思主义的“黑格尔来源”;后半篇论述了人的概念。列斐伏尔在后半篇对“人类的生产活动”的论述,带有强烈的存在主义倾向。以后,他又发表了《日常生活批判》等一系列著作,继续以异化为中心课题,进行存在主义与马克思主义的“综合”。

3. 第二次世界大战后,梅劳-庞蒂成了“综合”存在主义与马克思主义的主要代表人物。梅劳-庞蒂写了《人道主义与恐怖》和

《辩证法的历险》等书,一方面指责列宁、斯大林的思想以及苏联的社会主义实践,另一方面又强调赞成马克思本人,特别是其早期的理论,认为马克思主义作为对现存社会制度的批判是不可超越的。他主张对存在主义加以改造,使之与马克思主义一致,同时要求马克思主义克服那些已经“僵死”的概念;提出“西方马克思主义”的概念,把它看作是与“僵死的”、“教条化的”马克思主义相对的真正的“革命哲学”。梅劳-庞蒂把卢卡奇作为“西方马克思主义”的传统代表,认为他的《历史和阶级意识》是“西方马克思主义”的“圣经”。

4. 系统地进行存在主义与马克思主义的“综合”,作为“存在主义的马克思主义”的集大成者是萨特。当梅劳-庞蒂后来放弃“结合”存在主义与马克思主义的努力之际,他的好友萨特成了用存在主义“补充”马克思主义的最主要代表。20世纪50年代中期,萨特在政治上同共产党脱离关系,在思想上却向“马克思主义靠拢”。他写了《辩证理性批判》,并于1960年出版。他说,《辩证理性批判》“是一部马克思主义著作,但却是反对共产党人的,我那时认为真正的马克思主义被共产党人完全歪曲了”。该书以及先前发表的《存在主义与马克思主义》一文,奠定了“存在主义的马克思主义”的理论体系。

从“存在主义的马克思主义”的产生和流传的历史过程看,它的主要活动天地是在法国。列斐伏尔、梅劳-庞蒂、萨特都是法国哲学家。存在主义虽然诞生在德国,但20世纪30年代以后,它的活动中心逐步由德国转移到法国。在法国,马克思主义发展的特点与德国不同。由于法国有许多社会主义传统,由于共产主义在打败法西斯主义中发挥杰出的作用而赢得了声望,以及由于许多流亡的外国知识分子发现巴黎是他们所适宜的场所,因而法国的马克思主义有了比在德国大得多的发展。但法国马克思主义主要是在知识分子中间发展,知识分子不愿意循规蹈矩地在法国传播和推进马克思主义。这样就造成了一个重大而奇特的现象:马克思主义与存在主义“结合”在一起,马克思主义在存在主义的环境中发挥影响。英国学者佩里·安德森在分析为什么在法国会出现马克思主义与存在主义的“合流”时指出,这主要由于当时“尽管法国共产党吸收了大量知识分子,但产生的新理论著作却相当少”,

党内外的马克思主义知识分子受到强大的文化控制,就不得不乞灵于存在主义以发挥自身的创造能力^①。另一个英国学者戴维·麦克莱兰则认为:“在战后法国,对黑格尔兴趣的增长和出版马克思早期著作所产生的影响,有助于马克思主义的‘存在主义’变种的出现。”^②

“存在主义的马克思主义”内部有着两种不同的倾向:一种以列斐伏尔为代表,从马克思主义走向存在主义;另一种以梅劳-庞蒂和萨特为代表,用存在主义融合马克思主义。

① 参见佩里·安德森:《西方马克思主义的探讨》,伦敦1977年英文版,第37页。

② 参见戴维·麦克莱兰:《马克思以后的马克思主义》,伦敦1979年英文版,第280页。

列斐伏尔

列斐伏尔(Lefebvre, Henri, 1901—1991)是法国著名的马克思主义理论家、“存在主义的马克思主义”的重要代表人物。

列斐伏尔于1901年出生在法国斯科尼一个官僚家庭里,毕业于法国巴黎大学,获哲学博士学位。早在青年时代,他就对贫乏的法国官方哲学不感兴趣,在寻找可以接受的哲学的过程中,逐步转向马克思主义。他和波利泽、摩昂日等人关系密切,形成一个人数不多的哲学集团。他还与法国文艺界的超现实主义运动保持密切的联系,并在这一运动的影响下,迅速投入现实的政治斗争。1928年,他创办了法国第一个马克思主义哲学刊物《马克思主义杂志》。1929年,他参加了法国共产党。1930年开始任大学教授。第二次世界大战期间法国被德国法西斯占领,他的教授职务被解除。1944年以后,他历任杜卢斯法国广播台主任、国立科学研究院研究员、巴黎大学农泰尔学院社会学教授等职,1973年退休。

列斐伏尔与法国共产党的关系经历了一个曲折的过程。他加入法国共产党后不久,就与党的理论和路线发生矛盾、冲突。他指责共产党人不是把马克思的理论说成狭义的幻想的经济主义理论,就是把马克思的理论扩大成一种“科学的意识形态”的实证世界观和自然科学抽象的方法论。他在20世纪30、40年代的著作中,一方面反对“希特勒的非理性主义”,另一方面反对“斯大林主义”。1956年,他有感于匈牙利事件,与合作者一起创办《论证》杂志。这个杂志给自己规定了既要坚持马克思主义,又要超越马克思主义的任务。后来,人们往往把这个杂志的同人称作“论证”集团。1958年,他终因积极地反对法国共产党的路线而被法共开除出党。从此,他就以一个共产党外的马克思主义理论家的身份活跃于西方理论学术界。

列斐伏尔任教的农泰尔学院是“五月风暴”的发源地,他的学生邦迪是“五月风暴”中最著名的学生领袖。“改造生活”,“不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣”,“把注意力放在生活的喜悦上”,“让日常生活变成一件艺术作品”之类在“五月风暴”中流行的口号,都是列斐伏尔提出来的。他不但为“五月风暴”提供了理论依据,而且在这场运动平息以后,还用这套理论为之作了总结。

在列斐伏尔庞杂的理论体系中,以下几个方面的内容特别引人注目:

1. 按照存在主义的精神解释马克思主义,把马克思主义存在主义化。当

代最有影响的存在主义哲学家萨特,在“综合”马克思主义与存在主义方面把列斐伏尔引为自己的先辈。萨特在《辩证理性批判》一书中的思想转折,就源于列斐伏尔的启发。

2. 把日常生活作为哲学思考的主要对象,建立了一整套论述发达资本主义社会的异化——日常生活批判的理论。他是西方绝无仅有的研究日常生活的哲学家。他的第一部研究日常生活的专著《日常生活批判》发表于1946年,在以后的日子里,他就一直把日常生活“作为自己哲学思考的主要对象”。1982年,研究日常生活的第三部专著《关于日常元哲学》问世时,他说,由于日常生活的发展要比自己对它的分析来得快,所以历经35年写成的研究日常生活的三部著作,并不是一系列研究的终点,而是探讨新问题的起点。

3. 重建马克思国家学说,提出“国家是从事欺骗活动的场所”。他说:“我要按照两条主线来恢复马克思思想的整体性,这两条主线就是异化理论和国家理论。”他认为在现代世界上存在着各种类型的国家,其共同性质是从事欺骗活动。他坚决反对那种“为使国家消亡首先须加强国家权力”的说法,认为加强国家权力乃是“政治异化”的极端形式。他说:“斯大林逝世以后,特别是二十大以后,有人在演个人崇拜的喜剧,也有人在演废除个人崇拜的喜剧。十足的骗局!因为中心的问题不是领导人的问题,而是国家本身的问题。个人崇拜的论点掩盖了而且仍在掩盖着中心问题。”问题不在于是否批判个人崇拜,而在于是否在制度上确保国家逐步消亡。社会主义阶段只能是国家机器逐步削弱的阶段,而不是不断强化的阶段。他指出:“马克思、恩格斯和列宁都认为,只能把社会主义视为过渡阶段,也就是国家消亡阶段。”

4. 提出“没有单一的马克思主义,但有多种多样的马克思主义”。50年代以来,“马克思主义多元论”在西方世界越来越广泛地传播着,列斐伏尔是这一理论的最系统的阐述者和最积极的宣传者之一。

列斐伏尔的著作颇丰,主要有:《辩证唯物主义》、《日常生活批判》、《马克思主义中的现实问题》、《总结和其他》、《马克思、哲学》、《元哲学》、《现代世界的日常生活》、《资本主义的幸存》和《论国家》等。

一、《辩证唯物主义》(1938)

佩里·安德森认为,《辩证唯物主义》是列斐伏尔“最重要的著作”,“这部著作在语气和内容上可以把它置于早期卢卡奇直言不讳的著作(毫不含糊地求

助于‘历史’)和当代霍克海默尔含糊其词的著作(令人费解地求助于‘批判的理论’)之间”^①。戴维·麦克莱兰则认为,这部著作对马克思作了“至今仍然是最杰出的介绍”^②。

列斐伏尔这部著作的标题是“辩证唯物主义”。正如戴维·麦克莱兰所指出的,这是一个“很容易引起误解的标题”,人们往往以为列斐伏尔在这里阐述的是辩证唯物主义的基本观点,实际上,列斐伏尔通篇都是批判辩证唯物主义的。

(一) 自然界本身是“无动于衷”的,只有人类的活动才使自然界的存在具有意义

列斐伏尔从存在主义的人类的“存在本体化”出发,认为:“对‘自为’的自然界,独立于人类之外的自然界,最好的理解毫无疑问应当是其反面:即自然界是‘无动于衷’的。”^③人通过自己的活动促使自然界发生变化,“使它不断出现在人类生活的内容里”,也就是说,使它从没有意义变得有意义。他强调,经过人类的活动所加工过的自然界,已不是原来意义上的自然,而是人化的自然,它具有主观和客观的双重性质。他说:“目前存在的大地景物和整个自然界就是一种产物,具有产物本身所包含的主观和客观的双重性质。”^④“自然界成了人类的自然界。它以人为中心,存在于人类之中,成了一个世界,一种有组织的尝试。……人的劳动使人为中心的自然界人化。”^⑤

(二) 即使是由人所赋予意义的外部世界,仍具有自身的规律性,对人的活动具有制约作用

列斐伏尔与其他“西方马克思主义者”的一个重要不同之处是,他尽管强调要从主观方面去理解外部世界,确认实践概念的意义,但并不因此而否认“人化自然”的客观性。他认为,当人类的生产活动一旦对象化、物化在外部自然界以后,它就成了外部自然界的一个组成部分,就有了自身的客观规律性,对于人们尔后的感性活动来说,它有着“优先地位”,有着制约作用。他以典型的“人化自然”——社会现实为例来说明这一点。

他说,“一个社会现实就好像是一个感性物体一样,是生产活动的产物”,

① 《西方马克思主义的探讨》,第36页。

② 《马克思以后的马克思主义》,第283页。

③ 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,巴黎1962年法文版,第99页。

④ 同上书,第113页。

⑤ 同上书,第189页。

但不能因此而否定它的客观实在性，“它既有抽象的一面，又有实在的、具体的一面。人们可以作用于它，是因为它是客观存在的，不是一朝一夕突然冒出来的。”^①“市场是一种典型的社会物体。它完全像一个尚未被人们掌握的自然界的一部分现实那样，目前还对人类有一种威力。它既有已被人类认识的东西，又包含尚未被人认识的成分；既有表面现象，又有内在的实质。它能够使某种形成市场的力量和特定的行动方法发生作用。”^②“人类活动的对象和产品即使成了社会关系的支柱，并导致产生诸如市场等这种特定的东西后，仍然没有失去它原来的性质，在人类活动中继续决定着矛盾和斗争。”^③“社会决定论就是人类社会中的自然界决定论，它确实为特定的人类活动提供了条件。它既决定了人类的活动，又限制了这个活动。它提供了人的自由，又反对这种自由。”^④

(三) 人类产生的过程，是逐步脱离自然界的過程，不断统治自然的过程，同时也是日益被自然制约的过程

列斐伏尔认为，人类的开始只是有生命的存在，是“自然界中微不足道的一分子”，“人的本质首先是抽象的潜在物”，它只存在于“理想的形而上学”之中^⑤，它通过自己的活动来解决自身与自然界的矛盾。一个矛盾解决了，人就朝这种本质前进了一步。人通过自己的活动把自己创造的“存在物”从自然界中分离出来，同时也把自己从自然界中分离出来。人类的产生是与自然分离的产物，分离出来的人类又不断地与自然作斗争，力图控制自然。他说：“人不仅仅是自然界的生物，他是有人性的，……人这个自然界的生物，转而与自然作斗争。对人来说，自然界是源泉和母亲，然而，自然界只不过是人的行动的对象。……人类历史就是人类的诞生史，就是独立于自然之外与自然作斗争，又是从自然界中脱胎而出的历史。在这个历史过程中，人凌驾于自然界之上并逐步统治着自然。马克思说，‘历史就是人类的自然历史’，但人类的诞生是一种改造，是一种越来越自觉的改造。精力充沛的人类以自己为中心改造着自然并使自然也当成人類。人类以自然界为对象创造着自然，把自己逐步变成自然界，而又把自然界变成人类。人类按照自己的需要塑造自己，也在自己

① 《辩证唯物主义》，第 131 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书，第 132 页。

⑤ 同上书，第 133 页。

的活动中改变着自己并提出新的要求。”^①

列斐伏尔又指出,把人类产生的过程仅仅看作脱离自然和控制自然的过程是很不够的,人类产生的过程还有更重要的一个方面——日益被自然制约、奴役。他认为,全部的关键正在于“存在物”一旦被创造出来以后,它就有其自身的规律性,就会对人的活动产生深刻影响。他强调人创造“存在物”带有双重的意义:一方面,人把物体分离出来,既创造自己,又创造世界;另一方面,这又是一种“凝固的活动”,也就是使矛盾“凝固化”,成为一种“决定论”。他写道:“人的活动逐渐地统治着自然界,但是,当这种活动转而反对人的自身时,就有了外部的性质,并把人类引入社会决定论之中,使人类蒙受了极大的不幸。人类本身并不是这种决定论,然而,没有这种决定论也就没有人类了。人类首先存在于非人类之中,并通过非人类加以体现。”^②

(四) 人的异化根源于人的本质之中,根源于人与自然的关系之中

列斐伏尔从阐述人类产生的历史过程出发,进而论证了人的异化的根源。他接受马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中把自由自觉的活动——劳动作为人的本质的观点,并在此基础上,进一步论证说,由于人的劳动必然要创造独立于自身的客观(即所谓“对象化”),所以人必然要被客体所支配,必然出现异化。各种各样的异化现象,寻根溯源,无不出于人所具有的创造性活动这一特征。

他说,只要是人,总要进行创造性的活动,总要与自然发生关系。“人们唯有和他物同时存在,并且自己也是一种他物时才不会孤独,即主体要有一个与自己不同的另外一种现实,客体要有一个与客体不同的另外一种现实同时存在。纯主体的(单子的)集聚无法使主体摆脱孤独。不为他物的愿望的客体,这种物体是无法确定其存在的。”^③在他看来,这种人与自然发生关系的必然性,主客体紧密不可分的必然性,就造成了人的异化的必然性。他把与人发生关系的自然分为两大部分:未被掌握的领域和已被掌握的领域。在他看来,这两个领域对人来说,都会带来痛苦,都是一种威胁。对于前者,他说:“在自然界中,这个尚未掌握的领域对人类来说,充满着必然性和未被认识的偶然

① 《辩证唯物主义》,第101—102页。

② 同上书,第133页。

③ 同上书,第100—101页。

性。就人类本身而言,这个领域就叫做:纯粹的自发性、非自觉性、心理和社会的注定性。它包括人类活动至今还不能支配和巩固的全部东西,至今还不能由人类活动‘生产’并为人类服务的全部东西。……生产活动蕴含着这一所有矛盾中最深刻的矛盾:人的力量与人的无能为力之间的痛苦的对立——一个由人类掌握和巩固的现实部门的存在与一个原始状态的部门存在之间的对立——给人以生命的东西与使人死亡的东西之间的对立。人类每时每刻都处在与使自己得以生存但又无法主宰的东西分离的境地,人的基本东西在根本上受到威胁,人最后在精神上、物质上死亡。”^① 对于后者,他说:“在已被掌握的领域,即在人类范围内,全部生产活动——实践的目的在于建立一个巩固的宇宙,一个由许多确定的因素组成的世界”,但是,由于即使在这一领域内,“存在物从来不是一成不变的,无论从自然界方面(它总是想把人类从它那里夺去的东西重新要回来)还是从人的活动方面来说都是如此”,所以人的生产活动的目的永远不会达到,人永远跟在“存在物”后面亦步亦趋。其结果,只是“使世界上原有的对立越演越烈。”^②

(五) 异化反映在人类生活的各个领域

列斐伏尔在概述马克思有关资本主义制度下异化现象的论述后写道:“异化是这样地扩展到全部生活,任何个人都无法摆脱这种异化。当他力图摆脱这种异化的时候,他就自我孤立起来,这正是异化的尖锐形式。……在个人自身中的矛盾是多种多样的:无意识与意识之间的矛盾,自然界与人之间的矛盾,社会与个人之间的矛盾,本能与理智之间的矛盾,内容与形式之间的矛盾——实践与理论之间的矛盾。”^③

在现代社会的各种各样的异化形式中,他着重论述了以下三个方面的异化。

第一,人的思想意识的异化。他认为思想意识的异化是人的全面异化的一种形式。他说,“思想意识的出现使人颠倒了事物、外部实体的秩序”;“这些精神的东西超越了物质的东西,直至使人认识不到自己的创造性活动”;“人们按照为政治家们所利用的信仰组织起来,理论的异化就这样成了实践,并作用于习惯。荒唐无稽的事情和崇拜偶像似乎具有一种实在的力量。这种力量是由人赋予并转而反对人的”;“即使是人类征服自然的力量已经相当强大的今

① 《辩证唯物主义》,第122页。

② 同上书,第120页。

③ 同上书,第144、145页。

天,人类比以往任何时候都更是自己造成的崇拜偶像的牺牲者。偶像的存在真是离奇,它既抽象,又真实,既是物质的又裹着富有魅力的思想意识”;“人的生命消失在这种生存和意识方式之中”^①。

第二,人的需求的异化。他激烈批评现代人把追求金钱作为人生的目的,从而使人的需求严重异化了。他说,在现代人那里“金钱的需要成了唯一的真正需要,以致金钱的数量日益成为人的唯一主要的品质”,“这种异化使得人变得更为贪婪,简直与禽兽无异”,“社会的本质是没有人性的,只是金钱,它的目标成了纯经济性的了”,“人的本质就是追逐物,追逐金钱,即恋物”^②。他还强调,把马克思主义的目标说成是使人吃得好,穿得好,这是对马克思主义的误解。他说:“把‘绝对经济主义’,归咎于马克思,说明了目前有人想把价值的概念颠倒过来,其实马克思的思想是想超越经济意义上的人。”^③

第三,个人与社会集体的关系的异化。列斐伏尔强调:“人的本质来自社会过程的整体,个人只有在同集体的牢固和明确的关系中才能获得它。但是在我们的社会,关系被颠倒了,个人可能认为他自身孤立起来就可以使自己认识自己。这样,个人就更加彻底地丧失和脱离了自己的基础,脱离了自己的社会根基,把自己看作只是理论上抽象的东西(心灵、内在生活、理想),或者生物存在(躯体、性欲)。集体越来越分裂了,个体助长并维护这种分裂。”^④“人类的共同生活被破坏了,创造性的活动成了一种使个人从集体中分离出来的手段。”^⑤“离开了集体的人,是不可思议的。……当一个集体被内部的明的或暗的斗争弄得四分五裂,那么它就称不上真正的集体了,人不成其为人,而重新变为动物了。这样,人类集体变了,人也变了。”^⑥

(六) 消除异化的途径是努力克服人的存在的分散性、片面性和神秘性,争取实现人的存在的总体

列斐伏尔提出了“总体的人”这一概念。他说:“总体的人是变化的主体与客体,它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体,是被分成许多局部活动和分散的规定并克服这种分散性的主体,它既是行为主体,又是行为的最后

① 《辩证唯物主义》,第138、139、140页。

② 同上书,第141—142页。

③ 同上。

④ 同上书,第144、145页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书,第142—143页。

客体,甚至是行为在生产外界客体时的产物。总体的人是有生命的主体——客体,是起初被弄得支离破碎,后来又被禁锢在必然和抽象之中的主体——客体。总体的人经历了这样支离破碎走向自由,他是必然的,但又是自由的。他像自然界一样成了一个总体,但又驾驶着自然界,总体的人是‘消除了异化’的人。”^① 列斐伏尔是基于马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中关于“全面的人”的论述,引申出他的关于“总体的人”的概念的。马克思说过:“人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。”^② 在他看来,马克思所说的“全面的人”、“完整的人”也就是他所说的“总体的人”。

那么,怎样才能造就“总体的人”呢?他认为,“它既不是从经济命运得出的,也不是从神秘的历史目的性中得出的,更不是‘社会’的指令导致的。”^③ 他号召开展总体的行动以造就“总体的人”。何谓“总体的行动”?他说:“总体的行动将既是高度个体化的,同时在基本能量上又具有共同广延性。它既是高度清晰的又是高度自发的,它虽然融合在自然界的节律之中,但又是唯一的存在。”^④ 在这里,他特别提到了艺术的功能。他说,“艺术始终包含一种趋向,一种走向总体行动的努力。在音乐中,一个局部的感官音素(声音)趋于成为意识内容的共同广延,即节奏、运动、情感、色情、灵性”,“人们能够在最神秘的诗篇中,找到被称之为神圣的、超人的总体行为。人们总是怀着炽热的、模糊不清的、漫无边际的感情设想着这种全面行动”,“艺术是摆脱异化特性的生产劳动,是生产者和产品、个人和社会、自然生物和人类的统一体”^⑤。

从上面六个方面的介绍中可以看出,列斐伏尔在《辩证唯物主义》中确实并没有捍卫辩证唯物主义,而是批判了辩证唯物主义。

二、《日常生活批判》(1946)

《日常生活批判》出版于1946年。在苏共二十次代表大会以后,列斐伏尔把该书修订后再版发行,并为再版本写了一篇约9万字的序言。《日常生活批判》连同这一序言构成了列斐伏尔的“异化理论”和“日常生活批判理论”的主

① 《辩证唯物主义》,第147页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷,第123页。

③ 《辩证唯物主义》,第149页。

④ 同上书,第151页。

⑤ 同上书,第149—150页。

要内容。南斯拉夫的 R·卡拉尼指出：“我们可以毫不夸张地说，列斐伏尔的《日常生活批判》一书，是具有马克思主义基础的批判社会学中一部有独特见解的著作。与过去的著作相比，这部著作的特点是在质量上有了新的提高。”^①

(一) 异化理论

《日常生活批判》一书贯穿着对马克思的异化理论的解释。他说，要通过这一解释把马克思早期著作中所有的而被列宁所忽视了的“异化”概念，作为一个不但是哲学上的而且是所有社会科学上的基本概念。透过他的解释，可以了解他的异化理论的基本内容。他解释的要点是：

第一，马克思并不把异化局限在剥削上，即局限在这样一个事实上，即劳动者个人或集体（工人阶级）被占有生产手段的个人或阶级所剥夺。马克思分析了异化的多样性：（1）把劳动者作为物的异化（把劳动者造成物的那种不属于他的力量）；（2）生产活动的异化，即劳动本身的异化（它把劳动割裂划分）；（3）作为特殊存在物的人，即作为人类的成员的人的异化——即为人类的特殊需要的总体的人的异化；（4）作为自然存在物的人，即作为自然需要的总体的人的异化。马克思的这一分析充分表明，异化具有多面性和无所不在性，它不仅表现在“生产力上、社会关系上、意识形态上”，而且还更深刻地表现在“人和自然以及人和他自己的本性的关系上”。按照马克思的观点，“异化是全面的，它笼罩了全部生活”^②。

第二，在马克思的著作里，关于贫困化的理论是异化理论的组成部分。不过这两个概念并不相同，所以和它们相对应的事实应当分别加以研究，异化理论的领域比贫困化理论的领域为大。“因此，强调异化概念并不意味着先验地抛弃贫困化趋势的理论。”^③

第三，在马克思看来，国家拥有非人性的努力而支配着全部社会生活，它把这种势力巩固和确定下来。“政治上的异化在某种意义上是最严重的异化。”按照马克思的观点，货币——由商品为媒介而造成的人与人的关系的外在化——获得了一个绝对的权力，“但在这里它只不过是经济的异化”，“这种作为全部异化的组成部分的经济异化不过是异化的一个方面”^④。

① R·卡拉尼：《列斐伏尔与马克思思想》，载南斯拉夫《世界社会主义杂志》，1982年第32期。

② 列斐伏尔：《日常生活批判》，巴黎1958年法文版，第72、73、68、69页。

③ 同上。

④ 同上。

第四,马克思明确指出了劳动分工是异化的原因,“然而他却从来没有设想过上层建筑方面的政治革命——或生产关系方面的社会主义——能够结束劳动分工”,“马克思从来没有把社会主义或无产阶级革命当作异化的绝对和直接的终结”,“马克思确信异化会延续下去,甚至与相反对的‘摆脱异化’过程同时,在种种新的形式下重新产生着”^①。

第五,异化概念在马克思那里,既是哲学概念,又是社会学概念,“当马克思在经济对象中找到异化概念时,就把本来属于哲学的异化概念具体化了”^②。

第六,马克思继续进行黑格尔的把矛盾理性化的努力,解决了他的矛盾,粉碎了他的体系,却保留了其中的合理成分。“马克思指出辩证的理性如何恰恰就是由自然,由实践和社会活动,由处于日常生活中那样的人所构成的所谓非理性的东西所产生的。”就这样,黑格尔的异化理论被包括进历史唯物主义和辩证唯物主义之中了。“在马克思主义里,异化不再是矛盾的绝对基础;相反,异化把自己规定为人的身上的矛盾和发展的一个方面”,“黑格尔用异化来解释矛盾,而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化”,“这种改造并不排斥异化理论,而是包括了异化理论”^③。

第七,马克思不但抛弃了费尔巴哈的唯物主义所采取的形式,即他的人本学的假设,而且也抛弃了费尔巴哈关于“人一下子可以把异化结束”的观点。“马克思辩证地思考人的本质:人是在超越的道路上的自然的存在物——是为了统治自然而对自然进行斗争的自然的存在物——他从自然中脱离出来,但他那种脱离的方式,他对自然的统治,却使他更深地陷进自然而生根在自然之中。正因为马克思从人的本质中寻找异化的根源,所以马克思认定费尔巴哈关于人可以一下子消除异化的观点是错误的。”^④

第八,从马克思的思想发展史来看,“在他那里,异化理论和概念,一方面保留着它们的哲学意义,同时却包括到他的思想的发展之中。理论和概念转化着。在经济科学中,它们原来的那种内容消失了,但是作为经济科学的哲学基础和哲学意义而保留着。异化理论变成拜物教的理论。”“马克思后来改变了他的哲学概念(例如异化概念),并不证明那些概念是空洞的,也不证明哲学

① 列斐伏尔:《日常生活批判》,第73—74页。

② 同上书,第77页。

③ 同上书,第80、81页。

④ 同上书,第81页。

的任务已经由于政治经济学而完成。”^①

列斐伏尔在这里是通过解释马克思的观点来阐述自己的异化理论的。他的异化理论的基本内容可以归纳为：异化既是哲学概念又是社会学概念，可以把异化概念纳入作为一种科学而明确地构成的社会学之中；异化是无往而不在的，它笼罩了全部生活，经济异化只是异化的一个组成部分，政治异化是最严重的异化，所以只有异化理论才能说明人类历史发展中的矛盾；异化根源于人的本质之中，它与生俱来；既然异化与人的本质联系在一起，又广泛地弥漫于人的全部生活，那么个人就不可能从中得到解放；社会主义或无产阶级革命并不是异化的直接和绝对的终结，人们在摆脱原有的异化的同时，异化又以新的形式产生了。列斐伏尔的异化理论不乏合理之处，但主要的方面却是错误的，与其说它接近于马克思主义，倒不如说它与存在主义有不解之缘。

（二）日常生活批判理论

列斐伏尔从他的异化理论引申出了日常生活批判理论。他说道：“异化理论和‘总体的人’的理论是对日常生活批判的指针。这些理论能够使人揭示社会发展的总体，并确定发展的方向。它们也使人能够通过这种发展的深度的许多断面的分析，而深入细节，并把细节同总体联结起来。”^②

在他看来，正因为异化无往而不在，充斥于日常生活之中，所以人们应该注重对日常生活的研究。他说道：“正如日常生活中所表现的那样，经济和意识形态只有在发生革命危机的时刻才能提高到政治意识的水平。……那时候，社会实践中，自发意识中，群众生活和阶级生活中的一切因素都凝结而集中在政治生活上。除了这些时刻以外，社会实践的各个方面便互相分离，甚至分道扬镳。……这时候，在日常生活中，直接的东西，也就是意识形态的东西，便把经济现实，现存的政治上层建筑的作用和革命的政治意识等等，一方面包罗起来，同时又把它们掩盖而隐蔽起来。所以一定要撕破面纱才能接触真相。这种面纱总是从日常生活上产生着，不断地再产生着，而且作为日常生活的更深刻、更高级的涵义而把日常生活隐蔽起来。”^③他还说道：“我所接触到的东西越来越深刻，但它却是在最初的小事情中一开始就包含着的。于是日常生活的平凡事件就对我呈现出两个方面：一方面是个人的偶然的小事；另一方

① 《日常生活批判》，第90—91、92页。

② 同上书，第88页。

③ 同上书，第66、67页。

面是比起这些小事所具有的许多‘本质’来无限复杂而且更为丰富的社会事件。社会现象就是被这两方面的统一所规定的。”^①

列斐伏尔反对把日常生活看作是一个位于经济基础和上层建筑之间的领域。他强调日常生活是一个“平面”，它同社会的其他“平面”相比，各有其自己的意义，而且日常生活这一“平面”要比其他“平面”更加突出，因为“人”正是在这里“被发现”和“被创造”的。

他激烈批评了忽视研究日常生活的倾向，尤其批评了脱离日常生活的实际情况来研究异化概念的倾向。他说：“哲学家无权在异化概念本身上建立异化概念。无权在异化着的或被异化的现实情况以外来研究异化概念。他无权把哲学的领域孤立起来。既已确定一个概念和它的普遍意义以后，便应当过渡到其他一些十分确定的领域——政治经济学、社会学——而且特别要把概念和日常生活的具体情况结合起来。”^② 他在1982年的一次答记者问中，更是把研究日常生活看作是对哲学的根本改造。他指出：“‘日常’是每个人的事，不是某个人、某个社会学家或哲学家研究的专题。哲学家总是把日常生活拒之于门外，始终认为生活是非哲学的、平庸的、没有意义的，只有摆脱掉生活，才能更好地进行思考。我则与此相反，努力把日常生活纳入哲学的研究范畴，使它成为哲学思考的对象。这种改造哲学，扩大哲学研究领域的观点同时也改变了从哲学角度对日常生活的看法：用一种非平庸的看法来看平庸。我的这种尝试的最初目的是希望从普遍的、一般的事物中会突然出现特殊的、非同一般的事物，把哲学运用到实践、人体、游戏、赌博和人类其他活动方面，从而改变陈旧过时的哲学研究方法。”^③

列斐伏尔把对日常生活的研究归结为对日常生活的批判。那么究竟怎样进行日常生活的批判呢？他这样说：“日常生活批判按照‘生活’的本质样子去分析它，不把它改变成一种暧昧的实体；日常生活批判要研究相互对峙的消极因素和积极因素；日常生活批判要研究新的冲突和矛盾。”^④ “无论如何，对日常生活批判来说，非常重要的一点是，要知道克服人性的内部分裂和矛盾（脑力劳动与体力劳动的分裂、城市与乡村的分裂、私人与社会的分裂），并不是一朝一夕，在一个决定性的和‘全面’的时刻，通过一个简单的行动就能实现的事情。总体的人，在我们面前，只不过是一个远景外的远景，是一个极限，一个观

① 《日常生活批判》，第66、67页。

② 同上书，第94页。

③ 列斐伏尔：《研究日常生活的哲学学》，载1982年12月19日法国《世界报》。

④ 《日常生活批判》，第74页。

念；而不是一个历史事实。不过我们应当把这一概念‘历史化’对它作历史的和社会的思考。”^①

他又进一步认为，“用一种普遍而具体的方式，辩证地来思考异化概念，这也就是说，在它的普遍性的广度上加以规定，并在日常生活的细节中来理解它。”^②“辩证法的思想能够并且应该在生活中，变成生活的辩证意识，即变成间接和直接的统一，抽象和具体的统一，文化和天然的自发性的统一。所以辩证思想将从意识形态和专门知识过渡到文化当中、语言当中，也许还会过渡到对世界的直接感觉当中。”^③这种“日常生活批判并不把生活的问题简单化。它要求并且规定一种比在偶然的场合中作简单的选择的意识更高的批评和自我批评的意识。……只有这样，人们才能够在整个社会生活的迷宫中和在资产阶级社会的丛林中找到方向；他们也能做到辨别出什么是‘对生活有帮助的东西’和什么是蒙蔽或阻止他的生活的东西。这样，每个人也许就会坚强地参加他的生活和热爱他的生活，而不逃避任何任务，既不逃避富有收获的斗争，也不逃避有利的冒险。”^④

列斐伏尔还提出了“日常生活批判”的诸多口号：

“改造生活！”

“技术为日常生活服务！”

“让生活变成一件艺术品！”

“不要改变雇主，而要改变生活的被雇佣！”

“把注意力放在生活的喜悦上！”

列斐伏尔说：“马克思主义应当是日常生活的批判的认识。”^⑤他认为，“日常生活批判”理论的提出，是对马克思主义的重大贡献，这种贡献在于把马克思主义变成了一种“日常生活批判”理论，即以异化理论为基础的具体批判主义。

列斐伏尔要求人们从事日常生活的研究和批判，本身并没有错。但问题在于，他把对日常生活的研究和批判提到了不恰当的高度。他的根本目的是使马克思主义脱离无产阶级革命斗争的基本任务，一头栽进琐碎的、神秘的日常生活的迷宫中去漫游。

① 《日常生活批判》，第77页。

② 同上书，第87、88页。

③ 同上。

④ 同上书，第94页。

⑤ 同上书，第151页。

三、《资本主义的幸存》(1973)

《资本主义的幸存》是列斐伏尔在其晚期全面剖析现代资本主义社会的一本重要著作。这里,主要介绍该书以下三方面的内容:

(一) 对现代资本主义社会中工人阶级革命性的分析

在现代资本主义社会中,工人阶级还是革命的吗?列斐伏尔说,这样提问题,在有些人看来,是蓄意挑衅,包含着不折不扣的修正主义。但尽管有些人不敢正视这一问题,它却非常现实地摆在我们面前。为了便于更多的人能接受,可以将这一问题从另一角度提出,即可以这样问:在何种程度上工人阶级还是革命的?在什么样的关头工人阶级能保持他们在19世纪和20世纪上半叶所具有的革命性?

列斐伏尔强调,在工人阶级是否还具有革命性的问题上,要坚决反对把工人阶级等同于革命的极端看法。他说:“有一种荒诞的说法,一种迷信,把某些词不断等同起来:工人阶级等同于革命,工人阶级等同于无产者。最为极端的是,把工人阶级当作持续不断的革命的承担者,要求工人阶级每天早晨都发动革命。”^①他提出,为了对工人阶级在现代资本主义社会中是否还具有革命性的问题作出具体的历史的分析,必须首先需要给“革命”和“工人阶级”下一个更加准确的定义。

他认为,所谓“革命”有着两种不同的类型:一是“最低限度上的革命”,另一是“最高限度上的革命”,前者旨在“使社会关系更加协调”,“缓和或消除某些矛盾以使社会更好地运行”;后者“表现为民族、国家、家庭,一切制度,甚至连劳动以及马克思所说的人的个性都同时或相继消失”。在前者的方案中,“人们可以满足于社会关系的某种协调,某种连贯一致”;后者的方案则宣布,“要创造‘总体’就必须粉碎一切”^②。

对于什么是“工人阶级”,他借用了马克思和列宁的论述。他说:“马克思的出发点是工人阶级与否定性之间的同一,以及这种否定性与建造一个全部

^① 列斐伏尔:《资本主义的幸存》,伦敦1976年英文版,第92页。

^② 同上书,第92-93页。

新社会整体的实际能动之间的同一。”^① 在青年马克思著作中的工人阶级,既具有否定性,即具有彻底摧毁现存一切的能力,又具有肯定性,即具有建设一个全新世界的的能力。后来,马克思逐渐发现,工人阶级不能独立地完成历史使命,工人阶级要成为真正的历史主体,还必须和其他社会阶级和阶层联盟,“并且发现工人阶级是哲学的继承人,但并不必然是全部知识的继承人”。马克思终于认识到,“工人阶级需要学问,知识不是工人阶级所固有的”。工人阶级的破坏旧世界和建设新世界的觉悟和能力,不是天生的,也不是自发产生的,“它需要教育”^②。

在列宁那里,同样是一方面认为“工人阶级是受剥削的,从而是革命活动的基础”,另一方面又认为“工人阶级作为一个阶级有其局限性,它不可能上升为社会总体的概念”,“工人阶级必然有其革命自发性,但这种自发性有其高潮和低潮,也有其一定限度。工人阶级有接受能力,但这种接受能力同样有限。”他说,列宁的基本思想是:“如果工人阶级想能够正视与整个社会有关的目标,那么,政治思想是必不可少的;必须进行全面的分析,制定相应的战略,也必须有总体的概念。但是,工人阶级作为一个阶级来说,不是社会的全体。”^③

他说,按照马克思、列宁对工人阶级所作的这些解释,可以得出结论,在现代资本主义社会中,工人阶级依然存在,“它依然构成了一个明确的群体,一个虽有各个阶层,但几乎整齐划一的集团”,“它在普遍解体的过程中仍是相对稳定一体的集团”^④。但是他又指出,在肯定工人阶级依然存在的同时,必须认识到工人阶级不是指“缺乏同生产资料的实际的法律联系”的无产阶级。在现代资本主义社会中,“在工人阶级身边出现了广泛的无产阶级化”,“无产阶级化影响着每一个人——中产阶级、白领工人、未被纳入生产过程的无地农民,以及城市外围的一般居民”,“这种无产阶级化是一个巨大的过程,它包括青年,包括其学问与生产资料并无联系的知识分子,包括黑人和外籍工人”,“这种广泛的无产阶级化与一成不变的工人阶级集团形成鲜明的对照”。新形成的无产阶级“完全符合马克思主义那个与生产资料相分离的阶级的概念,它充满了否定性,在殊死斗争的条件下能够改变一切”^⑤。

那么,与无产阶级不同的工人阶级对革命抱什么态度呢?列斐伏尔指出,

① 列斐伏尔:《资本主义的幸存》,伦敦1976年英文版,第93页。

② 同上书,第93、94页。

③ 同上书,第94、95页。

④ 同上书,第97、98页。

⑤ 同上书,第97页。

这一阶级尽管不像无产阶级那样“充满了否定性”，但也不是如有些人所认为的已完全“资产阶级化”了，“它并没有因消费而资产阶级化，它还在抵制资产阶级”。具体地说，这一阶级拥护最低程度上的革命，反对最高程度上的革命。“它不认可资产阶级社会，然而它接受最低限度的革命而不是最高限度上的革命。如果一个人提出抛弃家庭——这毕竟是最高意义上的革命方案的一部分——工人阶级决不会跟他走。”“它反抗剥削，同时又具有排斥最高类型的革命，反对社会根本转变的保守倾向。”^①

列斐伏尔强调，工人阶级的这种立场，是基于其所处的境况“自发地”形成的。他说：“在我看来，这一现象的症结必须到关于企业的意识形态中去寻找。企业作为生产的社会场所，也是正在瓦解中的生产关系再生产出来的社会场所。而生产关系再生产的场所也就是围绕企业组织起来的日常生活、劳动和闲暇之间关系的实际中心。它是经济合理性的活动中心，尽管有种种差别与分歧，但这一经济合理性相对来说仍然是资产阶级和工人阶级共有的，而且其发源地就在企业。”^② 在他看来，处于这种具有经济合理性的企业之中的工人阶级，只能一方面反抗剥削，一方面又抵制根本的变革。

（二）对现代资本主义社会中经济增长的分析

列斐伏尔在这方面的分析，贯穿着对“经济主义”、“唯生产力论”的批判。他给“经济主义”、“唯生产力论”下定义说：“它是关于增长的意识形态，是关于无限增长的意识形态。它是这样一种观点：增长问题和这些问题所包含的定量论是基本问题，战略目标是无限的增长。”^③

他说，现在人们都看到了现代资本主义社会中经济飞速增长的事实，但对这一事实所蕴含的意义却研究得很肤浅。而马克思关于资本主义社会经济增长的理论由于以下两方面的原因也不能揭示现代资本主义社会中经济增长所蕴含的意义：第一，它是不完善的。马克思只是研究了英国的扩大的积累，他只能依靠对世界市场的思考来理解这种扩大积累。马克思几乎完全意识不到国家在扩大积累中的活动。并且，正如罗莎·卢森堡于1913年在《资本积累》一书中所证明的那样，马克思并没有很好地区分生产资料的简单再生产和扩大再生产。第二，它是一种批判的理论。马克思的这种关于增长的理论并没

① 《资本主义的幸存》，第97—98页。

② 同上书，第98页。

③ 同上书，第100页。

有为它揭示了其活动的那些人所承认,不仅在一开始没有被承认,而且过去了很长时间也没有被承认。这一理论反而因此遭到拒绝、驳斥和攻击。

列斐伏尔强调,要揭示现代资本主义社会中经济增长所蕴含的意义,就必须分析这一增长的特点,分析现代资本主义社会中经济增长与19世纪和20世纪初资本主义社会中经济增长的不同之处。他说,这种不同之处,一是在19世纪和20世纪初,“经济增长实际上是在没有国家干预的情况下发生的”,而在今天,“国家不仅要对增长负责,而且是它的决策人”;二是在现代资本主义社会中,“经济增长日益和科学技术紧密结合在一起”。他认为,具体地说,现代资本主义社会中经济增长有以下三方面的特点:第一,科学变成了增长的工具,连所谓的社会科学也成了利用这种增长进行政治控制的手段,政治经济学、心理学、社会学均是如此。换句话说,在科学和意识形态之间又出现了混合。第二,各门科学通过作为统治阶级的资本和作为国家财产的技术与机器,直接汇入生产过程之中。知识的这种大量应用表明了一种无知,对知识完全机械的应用本身便是愚昧的表现。第三,资本主义积累改变了它的性质。它不再是简单的积累财富或生产资料的问题,而是积累技术、信息和知识的问题。国家保护集权化的组织,并使之处于决策中心。

通过对上述特点的分析,他得出结论,现代资本主义是“有机的资本主义”。由于这种资本主义社会的经济发展是建立在国家干预和“借用”科学技术的基础之上的,也就是说,是依靠“外在的因素”,所以“它的凝集力仅仅是表面的,它不能重新消除它的矛盾”,“这种凝集力仅仅是意识形态的,就是说,它干预并紧紧地束缚于‘现实’而又掩盖现实,像其他任何意识形态一样,掩盖它的矛盾,否定在继续深入”^①。

他说,在“外在”因素的作用下现代资本主义社会的经济不断增长之时,对于这一社会加以否定的因素在“内部”滋生了。现代资本主义社会经济增长所蕴含的主要意义,就是其“内在的”否定因素不断增加。现在,“否定的因素不再以中断和危机的形式处于过程的‘外面’,而是在过程的内部。破坏成为生产中所固有的和内的东西”,“否定的因素不再产生于资本主义的外部,而是产生于资本主义的心腹地带”,“破坏在各个方面成为资本主义内部所固有的,这种破坏并不只是由公然宣称的暴力所造成”^②。他认为,现代资本主义社会“否定的因素从其内部产生”的一个重要标志是“机器在物质上被消耗掉以前

^① 《资本主义的幸存》,第112页。

^② 同上书,第110页。

就被更换”，“固定资本有一种急剧的退化”，“物品的废弃到处都是有组织的，就是说，物品和工业产品的寿命是故意被缩短的”^①。

他说，只要真正看到了掩盖在“经济增长”背后的“否定因素正从其内部产生”这一事实，就不难作出判断，“增长并没有阻止现存社会的解体”，而且“这不单纯是一个发展不平衡的问题，而是一个社会关系逐渐瓦解的问题”^②。他说，全部的关键在于“工业合理性正在被抛弃”，“其结果是，我们生活在一个可怕的矛盾之中。一方面，生产力的增长使人们可以通过产品的自动化而在世界上享受——这是绝对新的东西，但同时，现实‘目前’却变得越来越可怕”^③。

（三）对现代资本主义社会中革命前景的分析

列斐伏尔是在批判马尔库塞的革命理论的过程中对现代资本主义社会的革命前景作出分析的。他认为，马尔库塞有一个基本估计：“资本主义的中心是稳固有力的、合乎逻辑的、注定要发展的”，提出了“应集中注意边缘和边缘性问题”的革命战略。马尔库塞所说的“边缘”有着多种的含义，列斐伏尔把它们归纳为：

第一，不仅存在着所谓的不发达国家、前殖民地国家，而且也存在着世界无产阶级，即那些已经在整个大陆上被剥夺了生产资料的无产阶级。在这些不发达国家和世界无产阶级对发达国家和发达国家中的工人阶级来说是“边缘”。

第二，在资本主义国家内部，存在着远离中心的地带。

第三，存在着城市的边缘因素——尤其是青年和妇女，同性恋者、铤而走险的人，“疯子”、吸毒者^④。

列斐伏尔说，马尔库塞要求革命者“在这里设立他们的攻击点”，但这种策略由于“忽视了中心和核心，忽视了整体”，所以“必然以在时间上和空间上互不相关的许多小动作而告终”^⑤。他强调，革命的攻击点不应设立在“边缘”，而应设立在“核心地带”。他说：“关于中心和核心的问题是本质的问题。只要中心和核心是稳定的或可以自我重建的，那些小动作就只能被逐个击败。在

① 《资本主义的幸存》，第 110 页。

② 同上书，第 97 页。

③ 同上书，第 104 页。

④ 同上书，第 115 页。

⑤ 同上书，第 116 页。

这些中心里,本质的东西恰恰是这些中心创造边缘的活动。”^①在他看来,只要资本主义的核心的堡垒不攻破,在其边缘地带发起的攻击是不可能获得成功的。这样,他与马尔库塞针锋相对,提出了“应集中注意核心和核心问题”的革命战略。

他预言,现代资本主义社会中未来的革命必定产生于其“核心”。具体地说:

就引发革命的问题的性质而言,必定不是一些无碍资本主义大局的小事,而是涉及资本主义命运的大事。他所说的“涉及资本主义命运的大事”是指“资本主义生产关系再生产的危机”。他说,现代资本主义社会的特征是“其特有的生产关系要求再生产出它们自身。社会是社会关系的生产和再生产,而不单纯是物的生产”^②。一旦这种资本主义生产关系的再生产出现了危机,革命就会势不可挡地爆发。他强调,资本主义生产关系的危机,“不单纯是指资本主义破坏性的一面突出起来起作用”,“也不单纯是某种不明的‘死亡的本能’起作用,或唯生产力论和经济主义破产的问题”,“不是肆虐于20世纪30年代早期的那种传统的生产过剩的经济危机”,“它是资本主义的中心和核心的衰亡”^③。

就爆发革命的区域而言,必定不是资本主义社会的边缘地带,而是资本主义社会的中心城市。他说:“我们知道,历史上的城市已经破坏,这种破坏已被利用来建立一个受增长的命令来支配的空间。虽然人们想使这一空间变成合理的,但它还是既混乱又高度集中。由于它来自大规模的工业化,所以它趋向于使资本主义的大都市的存在处于危险之中,大都市成为不可控制的、不可管理的和不能居住的地方,虽然它们仍然构成决策的中心。在这里,我们看到了中心的危机正在形成和发展。”^④他强调,当这里的危机发展到一定程度,一场足以使资本主义走向灭亡的革命就来临了。

为了迎接这场革命的来临,他向革命者提出三点建议:第一,要制定一个战略,这个战略要把边缘因素同来自扰乱中心的因素结合起来。第二,确定增长的方向是满足特殊的社会需要,而不再是满足个人需要。这个方向将包括对增长的逐渐限制,并且将既避免增长突然中断,又避免增长无限地延长。第三,为生活和空间组织制定一个完善和详尽的规划。

① 《资本主义的幸存》,第116页。

② 同上书,第96页。

③ 同上书,第117页。

④ 同上。

梅劳-庞蒂

梅劳-庞蒂(Merleau-Ponty, Maurice 1908—1961),法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物。

梅劳-庞蒂于1908年出生在法国西南部的罗切福特-苏-麦尔的一个笃信天主教的资产阶级家庭。第一次世界大战时,他丧父而随母迁居巴黎。1926年,考进著名的巴黎高等师范学校,攻读哲学,在此结识了比他高两个年級的萨特。1931年获得哲学教师资格,随即从军,尔后又到德国学习,深受胡塞尔影响。1939年,他回到巴黎,曾在法国新黑格尔派的存在主义者柯热夫关于黑格尔哲学的讲座上听讲,也深受其影响。第二次世界大战初期,他再次服役。1941年,参加了由萨特等人组织的一个名叫“社会主义和自由”的反法西斯组织。1945年,与萨特等人创办了一个哲学、政治和文艺刊物《现代》,任该刊政治编辑。朝鲜战争爆发后,由于梅劳-庞蒂的政治态度发生了明显的变化,遂与《现代》脱离关系。第二次世界大战后,他在一些大学任教授,先是在里昂大学,后又转到巴黎大学。1952年,他继柏格森之后被任命为法国最高学术机构法兰西学院的哲学教授。1957年,被授予荣誉团成员称号(荣誉团为1802年由拿破仑一世所建立,只有对法国有特殊功勋者才能列为该团成员)。1961年5月,他在工作台旁猝然逝世。

20世纪40年代中到50年代初这段时间,梅劳-庞蒂在“马克思主义者”的名义下从事学术活动,致力于马克思主义与存在主义的“综合”,用存在主义来修正马克思主义。在此以前,他在政治上属于小资产阶级。在哲学上受现象学和存在主义运动的强烈影响。20世纪40年代中期,尽管他在政治上仍属于小资产阶级,但思想上越来越激进了,与共产党人的关系也越来越密切。正是这种立场促使他将存在主义哲学和马克思主义拉在一起,提出了他的“存在主义的马克思主义”。20世纪50年代初期,他的思想发生了很大变化。1950年朝鲜战争的爆发以及当时西方时苏联存在劳改营的广泛议论,使他不仅对苏联,也对整个无产阶级革命事业和马克思主义越来越失去信念,从而转向资产阶级自由派一边,并在哲学上放弃了“综合”马克思主义与存在主义的努力,公开抨击马克思主义,重新回到了原来的现象学和存在主义立场。

梅劳-庞蒂的哲学的一个重要特点是调和折中,暧昧不明。现代西方哲学界常常把梅劳-庞蒂的哲学称为“模糊哲学”、“调和哲学”。这种调和倾向在早

期主要表现为,他既接受了现象学和存在主义从个人心理意识的存在出发来构造整个世界的主观唯心主义前提,又企图给这种个人存在提供一种客观基础,认为应当从世界的背景中去寻找个人的存在,企图在唯物主义和唯心主义之间建立一条中间路线。当他致力于实现存在主义与马克思主义的“综合”时,这种调和倾向则主要表现为,要对存在主义所强调的人道主义和马克思主义所强调的物质状况对人的支配的思想兼收并蓄,把他那种在个人自由决定(主观因素)和社会历史制约(客观因素)之间采取含混态度的观点当作是马克思主义的观点。

梅劳-庞蒂的主要著作有:《行为结构》、《知觉现象学》、《人道主义与恐怖》、《意义和无意义》、《辩证法的历险》、《哲学赞词》、《符号》、《知觉的第一性》、《可见的和不可见的》(此书在他逝世后出版)。

一、《人道主义与恐怖》(1947)

《人道主义与恐怖》是梅劳-庞蒂阐述他的“存在主义的马克思主义”的主要著作。他在这本书中是通过抨击匈牙利籍作家凯斯特勒的观点来提出自己的理论的。凯斯特勒写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说,集中暴露斯大林对布哈林的审判,对所谓斯大林主义的马克思主义和苏联模式的社会主义进行了激烈攻击,并进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂一方面也批评了“斯大林主义的马克思主义”和苏联模式的社会主义,另一方面则指出了凯斯特勒把“斯大林主义的马克思主义”与真正的马克思主义混为一谈的错误。他对什么是真正的马克思主义提出了自己的具有存在主义色彩的解释。

(一) 强调马克思主义并不是一种历史决定论

梅劳-庞蒂基本同意凯斯特勒关于“苏联官僚的历史观完全是一种宿命论、决定论”的判断。他认为,苏联模式的马克思主义的一个重要特点是把历史的主观因素和客观因素对立起来,忽视了前者的作用而过高估计后者的作用。斯大林主义者只看到外部的、社会经济条件的作用,把社会历史的进步当作是由一个物化的引擎所推动,把革命事件看作是可以预先注定的,这样就陷入了宿命论。按照这种宿命论,人无非是朝着“共产主义的最高阶段”不可逆转地开动着的巨大的时间机器的一个齿轮。他说,“且不论在理论上,至少在革命实践上”,苏联“目前的阶段打破了主观因素和客观因素之间的平衡。与

经典的提法相比较,就可看出,现阶段过高估计了经济基础这一客观因素,而低估了无产阶级意识的主观因素。时至今日,革命看重的是中央的英明、计划的有效和劳动者的纪律性,而不是国际和国内无产阶级力量的增长。……中央已不再去发掘世界的和苏联的无产阶级革命潜力,不再随着历史的发展阐述历史的方向,不再去引导历史的自发进程。”^①在他看来,苏联在对外方面“遏制各族无产阶级的力量,接受阶级合作”,在对内方面“强制推行工业化和农业集体化的政策,必要时可以以利相诱,不怕建立特权”,这就是斯大林主义只注重革命的客观条件,而忽视革命的主观因素,特别是无产阶级的阶级意识的最好的例证。他认为,“苏联目前政策的革命意义,已经埋在‘经济基础’里了”,“在重客观关系的基本点上,人们没有强调要取得意识”,“现阶段的理论,是一种‘客观性’的理论,而历史的主观性和无产阶级意识置于一旁”^②。

斯大林主义的这种“历史决定论”是继承了马克思的历史理论吗?凯斯特勒正是这样认为的,而梅劳-庞蒂对此提出了异议。他说:“谁说历史是一个钟表装置,而个人是齿轮?那不是马克思,而是凯斯特勒。”^③他批评凯斯特勒把斯大林主义的“历史决定论”强加给马克思,强调斯大林主义的“历史决定论”并没有继承而是“危及”了马克思主义的理论。梅劳-庞蒂认为,马克思主义的历史理论并不是一种历史决定论,而是一种像存在主义一样的突出人的意识作用的理论。马克思主义的历史理论与存在主义的相同之点具体表现在:

第一,它像存在主义一样不把人的意识(例如革命阶级的意识)看作客观条件的产物,而看作主体本身自由选择的产物。

第二,它像存在主义一样认为历史活动的要素的标志是偶然性和危机,个人在现实的历史情境中所遇到的,并不是命运和决定论,而是向他开放着的一种可能性、不确定性。

第三,它像存在主义一样强调历史的意义,来源于个人通过活动而注入其中的意义。历史活动充满着焦虑的性质,因为没有什么东西是确定的,历史活动具有自由的性质,它是由人来驾驶的。

从梅劳-庞蒂所罗列的这些马克思主义的历史理论与存在主义的“相同之点”来看,他要强调的马克思主义的历史观是一种注重历史的自发性的历史

① 梅劳-庞蒂:《人道主义与恐怖》,康涅狄格 1980 年英文版,第 135—136 页。

② 《人道主义与恐怖》,第 136、137 页。

③ 同上书,第 33 页。

观。他说：“马克思主义者是多疑的，但对历史的自发性却有一种基本的信任。……群众的感情，对马克思主义者说来，永远是真实的，不仅因为群众对世界革命有一种明确的概念，还因为他们对世界革命有一种‘本能的感觉’。他们就是世界革命的动力。他们最清楚自己举手要推翻的是什么，而这正是历史状况的一个基本构成部分。”^①

从论证马克思主义是同存在主义一样突出人的意识的作用，注重历史的自发性的理论出发，他又提出，马克思主义实际上是一种人学，马克思的主要贡献就是创立了“马克思主义的人学”。他说：“马克思主义政治学的基础，应当从对经济作用所作的归纳分析中寻找。同时也应当从个人和人类关系的某种直觉中寻找。马克思在一篇著名的文章中说：‘所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本，就是人本身’。马克思在学术上的新贡献，不是在于把哲学问题和人类问题归结为经济问题，而是在于从经济问题里找出哲学问题和人类问题真实的相等物。”^②

梅劳-庞蒂对马克思主义历史观的解释并不是到此为止。在批判“斯大林主义的历史决定论”时，他竭力说明马克思主义的历史观是同斯大林主义迥然不同而与存在主义相近的理论，但在具体论述马克思主义的历史观与存在主义，特别是萨特的存在主义的关系时，他又反复申明马克思主义的历史观与萨特的存在主义风马牛不相及。论证马克思主义的历史观与存在主义不一样，即论证它不但强调个人自由决定的作用，而且注重社会历史的客观的、物质的条件对人的思想和行动的制约作用，构成了他对马克思主义历史观解释的另一个重要的方面。

在早于《人道主义与恐怖》发表的《知觉现象学》一书中，他就批判了萨特认为自由是人的本质属性，人的一切行动甚至人的存在均是人自己自由选择的观点。他在那本书中提出，人是具有自由的，但这种自由不是绝对的、无限的。如果照萨特所认为的那样，个人具有绝对的自由，那社会历史无非是孤立的个人的自由活动的总和，在那里存在的也只有这些个人的孤立的、没有社会共同的活动，这必然导致否定历史。他强调应当在承认人的自由的同时肯定这种自由要受社会和历史的制约，自由不能只是个人的决定，它同时也是集体的即社会的决定。集团通过设计的相互性和主观性而联合的方式，“社会空间开始获得一种磁场”的方式，使人们围绕着一个共同的目标而结合在一

① 《人道主义与恐怖》，第112—113页。

② 同上书，第101页。

起。从这种意义说,无产阶级之要求或者说选择革命正是由于他们面临着共同的客观形势。梅劳-庞蒂在《人道主义与恐怖》一书中继承了《知觉现象学》对萨特存在主义的绝对自由论的批评,并在此基础上,把这种对社会历史制约性的强调,同马克思主义的历史唯物主义联系在一起。

综合上述两个方面对马克思主义历史观的解释,他得出结论,马克思主义的历史观处于“斯大林主义的历史决定论”和“萨特的在历史观方面的绝对自由论”的“中间地带”。马克思主义的历史观既强调个人自由的决定作用,又承认客观条件、“情境”的作用,在马克思主义那里,这两者之间没有何者首要、何者次要的问题。他说道,“马克思主义认为革命是主观因素和客观因素汇合的结果”^①,按照马克思主义的观点,“进行革命的客观前提是:全面的依存关系;主观前提是:意识到这种依存关系是一种异化……这两个前提并不相互补充”^②。就这样,梅劳-庞蒂把自己的那种在个人自由决定(主观因素)和社会历史制约(客观因素)之间采取含混态度的观点当作是马克思主义观点。这显然是一种对马克思主义历史理论所作的存在主义改造。

(二) 强调马克思主义并不否定革命暴力的作用

凯斯特勒强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。尽管梅劳-庞蒂对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但是他不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把革命暴力、恐怖与人道主义联系在一起。在他看来,马克思主义的“暴力观”的要点是:

第一,把暴力、恐怖当作是个人与他人、社会外界发生关系。梅劳-庞蒂强调,马克思主义的“暴力观”是从马克思主义的历史观引出来的。根据马克思主义的历史观,个人一方面是自由的,另一方面又受外界、他人、社会所制约,个人为了获得自由,在与外界、他人、社会发生关系的过程中,就想方设法挣脱后者的束缚。所以,个人与他人、社会发生关系的过程,也就是与后者发生争执、力图摆脱后者的过程,从某种意义上,可以把个人与他人、社会外界所发生的关系本身就叫作争执、暴力。他说:“人是一种被外界包围的客观存在,需要依靠其他人和自然界来完成自己,在占有有一定财富的过程中显出自己的特性来,由此就会跟其他人发生矛盾。”“所谓历史,基本上就是斗争——主奴之间

① 《人道主义与恐怖》,第135页。

② 同上书,第115页。

的斗争,阶级之间的斗争——这是人类生存条件使然的,是基于这样一种基本的矛盾的现象,即人是意识和实体、无限和有限的不可分割的统一体。在具体化为人的意识系统里,每一种意识只有把其他意识变为客体,自己才能确立。”^①他还说道,马克思主义正是基于这种对人与人之间关系的分析,“把我们的出发点描绘成一幅悲观的图画——尖锐的斗争、殊死的冲突——因此,这种学说总是包含着暴力和恐怖的因素”^②。

第二,把暴力看作是历史的客观因素的必然产物。梅劳-庞蒂也指出,马克思主义既然把暴力的性质理解为“个人与他人、社会外界发生关系”,那就必然得出结论:暴力是客观存在的,不可避免的。在他看来,他的下述这些语言均是表述了马克思主义关于“暴力是历史的客观因素的必然产物”的基本观点:

“所谓历史,正确地说,就是每个人的所作所为,不仅以自己的名义在发挥作用,在支配自己,而且在推动别人,支配别人,因此,只要我们活着,就会丧失用善良意愿为自己开脱的权利,我们对别人做出什么事来,我们就是什么样的人。我们不要别人尊我们为优美的灵魂。尊重不尊重别人的人,实际上是瞧不起他们,对施用暴力的人不报以暴力,就是甘心做他们的同党。供我们选择的,不是善良和暴力,而是要在暴力中选择一种。只要此身在世,暴力就是我们的宿命。”^③

“暴力是一切政权的共同出发点。生活、讨论和政治选择,都是在这个背景上展开的。我们所考虑的、讨论的,并不是暴力本身,而是暴力的意义或暴力的前途。暴力是人类从现时跨向未来,从自我走向新人的行动法则。不仅在政治生活里是这样,在私人生活里也如此。”^④

“无论人压迫人的现象表现得赤裸裸时期,还是伪装为客观真理的垄断形式的时候;也不论像自由国家那样,暴力虽然为法律所不容许,在思想领域中也已经没有它的地位了,但在实际生活里,仍然以殖民统治、失业、工资制度等形式保持着。总而言之,基本情况都是一样的,不过是表现形式不同罢了。”^⑤

第三,认为无产阶级在掌握政权以后实施暴力也不可避免。梅劳-庞蒂强调,马克思主义所说的实施暴力的必然性,不仅表现在无产阶级掌握政权之

① 《人道主义与恐怖》,第102、103页。

② 同上。

③ 同上书,第109页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第102—103页。

前,也表现在无产阶级掌握政权之后。他说:“马克思主义意义上的革命是不会在取得立法权之后就停止的,它需要相当长的时期;使革命从经济基础、司法基础上引到人与人的关系——需要相当长的时期,使革命在反对旧世界的复辟中能真正经得住考验,而立于不败之地。在这个转变时期,要实现‘人对人来说是最高的存在’(马克思语)这一哲学原则,是乌托邦式的空想,结果便会事与愿违。……无产阶级只有占据了资产阶级的专政机器,并用来反对资产阶级的的时候,才说得上是摧毁了资产阶级的专政机器。”^①他强调,无产阶级专政的国家实际上仍是“暴力统治”的国家,在“这一转变时期”,“想要有所作为,就得使用暴力”,“或者尊重明文规定的自由,那就得放弃暴力,但这样做,等于放弃社会主义,放弃没有阶级的社会,也就是说,起着加强‘伪善的教友会’统治的作用”^②。

第四,认为暴力有革命和反革命之分,而革命暴力与人道主义相一致。梅劳-庞蒂指出,马克思主义把暴力理解成是客观存在的,但并不因此而认为一切暴力都是进步的,恰恰相反,马克思主义对暴力作了具体分析,认为暴力有革命和反革命之分,而唯有后者才是进步的。他说:“如果认为一切暴力都该打五十大板,那就没有是非曲直了,就该诅咒社会和人类了。”^③

为什么马克思主义把革命暴力视为进步的呢?他指出,关键在于,马克思主义认为革命暴力与人道主义相一致,革命暴力、红色恐怖与人道主义携手并进。他说,按照马克思主义的观点,“暴力的性质是多种多样的,但革命暴力之所以可取,因为它有着人道主义的前途”^④。他激烈地批评有些人看不到革命暴力与人道主义的内在联系,从而把它与反革命暴力混为一谈。他说,有些人提出,“革命暴力与其他暴力没有什么两样,社会生活只会造成许多不幸”,“即使革命暴力在日后能产生一个没有暴力的社会,但对今天受到惊吓的人来说,这革命暴力还是坏到极点的”,这些主张似乎颇有道理,“可正是马克思主义所重加怀疑的”^⑤。

那么,革命暴力的人道主义究竟体现在什么地方呢?梅劳-庞蒂认为,马克思之所以把革命暴力与人道主义联系在一起,主要基于以下三点理由:一是革命暴力往往是“具有普遍性的阶级”行政的暴力,而这个阶级的利益会给

① 《人道主义与恐怖》,第104—105页。

② 同上书,第107页。

③ 同上书,第110页。

④ 同上书,第107页。

⑤ 同上书,第108页。

历史带来人道的价值。具体地说,革命暴力实际上就是“无产阶级专政”,无产阶级的阶级利益决定了“无产阶级专政便是人道的政权”。他说:“马克思主义要解决主观政治和客观政治之间的摇摆不定,办法就是使历史不从属于某些人的专断意志,不从属于一种不可捉摸的世界精神,而从属于所有条件中最人道的一种:无产阶级。……马克思主义之所以赋予无产阶级这一特权是因为根据无产阶级生存条件的内在逻辑,根据无产阶级最不自由的生活方式,根据无产阶级对救世主的不抱任何幻想。无产阶级不是神仙,但世上只有他们,也仅仅只有他们才能实现人道。……这就是说,从一定的历史地位来考察无产阶级的作用,那无产阶级是在走向把人当作人的境界的。”^① 二是革命暴力是根据环境的需要选择的产物,它所遵循的原则是:牺牲一些威胁人类的人,拥戴那些允诺人道的人。他说:“在被认为是种种环境(这种种环境总起来又组成一种唯一的共同环境)的产物的人当中,不可避免的要有所选择——根据环境的需要,可以牺牲一些威胁人类的人,拥戴那些允诺人道的人。”^② 三是革命暴力只是把自己作为一种手段,它有着明确的目标,即建立一个每一个人的“人性都得以实现的社会”。他说:“如果马克思主义是一种暴力理论和对恐怖的辩护的话,那么,它是从非理性中带来理性,它所使之合法化的暴力,应该打上使之区别于暴力的倒退形式的记号。”^③ 在他看来,所谓“区别于暴力的倒退形式”,就是把暴力作为实现人道主义社会的手段。

二、《意义和无意义》(1948)

《意义和无意义》是一本论文集。这里汇集了梅劳-庞蒂从存在主义、现象学转向马克思主义后写的大部分论文。论文集的所有论文被归纳为“艺术”、“观念”、“政治”三大部分。下面仅介绍属第二部分“观念”的两篇论文的主要内容。

(一)《关于存在主义的争论》

梅劳-庞蒂指出,自萨特的《存在与虚无》一书发表以后,萨特的存在主义

① 《人道主义与恐怖》,第 111—112 页。

② 同上书,第 110 页。

③ 同上书,第 98 页。

受到了来自左右两个方面的攻击，“在左的一边，批评文章正向各种期刊纷纷涌来，其数量之多势必不能全部刊载。在右的一边，诅咒之声也与日俱增。教会中学里的女孩子受到了警告，要她们像防备世俗的罪孽一样提防存在主义”，“对于萨特的著作，批评家们不把它当作一种需要加以讨论的哲学观点来对待，都往往告诫他们的忠实读者，说这是不可误服的一剂毒药”^①。他强调，在这种情况下，作为萨特的同志和朋友，就有必要挺身而出，反击左右两个方面对萨特存在主义的攻击，以恢复其应有的名誉。他所说的“右的方面”是指一批天主教徒、宗教哲学家，而“左的方面”则主要是指一些马克思主义理论家。在这篇论文中，他正是既批判了以马塞尔为代表的宗教哲学家对萨特存在主义的责难，又回击了以列斐伏尔为代表的马克思主义理论家对萨特存在主义的非议。

他的这篇论文的最有吸引力的地方在于，在批判以列斐伏尔为代表的马克思主义理论家对萨特存在主义的非议的过程中，全面地阐述了存在主义与马克思主义的相互关系，提出了“黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯郭尔殊途同归”^②的著名论断。

他认为，一些马克思主义理论家对萨特存在主义的错误态度主要表现为，把它与马克思主义对立起来，看不到两者之间的共同点。例如，他们中有的人虽然注意到“萨特不遗余力地描述人的存在和论证他人的存在”，可把此当作萨特的“新发现”。梅劳-庞蒂指出，萨特的这些描述“只是对长期闭门静思的孤独者才是新鲜的”，因为恩格斯早已把“思维和存在的关系问题”当作“近代哲学的重大的基本问题”。他们中还有的人则“存在着一种对萨特的问題置之不理的倾向，绝对地否定这些问题的实质”。梅劳-庞蒂指出，因置之不理，就不能把握萨特存在主义的实质，于是就想当然地把它与马克思主义对立起来。

萨特的存在主义与马克思主义真的相互对立吗？梅劳-庞蒂认为，要正确地回答这一问题，首先得了解萨特存在主义的实质。他说，对萨特存在主义的实质可以从“人与周围的自然环境或社会环境的关系”这一角度加以把握。在这个问题上，历来有两种看法。一种看法认为，人是自然影响、生理影响和社会影响下的产物，这些影响从外部确定人的本质，并使人成为世界万物之一。另一种看法承认，人具有超然物外的自由，因为人是有思想的产物，他能用表象再现出被认为作用于人的外在原因。这两种看法的共同特点是把意识和行

① 梅劳-庞蒂：《意义和无意义》，美国西北大学出版社1968年英文版，第71页。

② 同上书，第79页。

动割裂开来。梅劳-庞蒂指出,“虽然我们并不认为,在《存在与虚无》中,意识和行动的这种矛盾现象已得到了完全的澄清”,“但是,有一点不能否认,那就是萨特的叙述尖锐地和深刻地提出了上几个世纪以来所未能解决的哲学的中心问题”^①。萨特把人理解成一种十分特殊的存在方式,即“力图主宰万物而又不停留在万物之中的有动机的生物”,但萨特并不因此而得出结论,“我们本质上是绝对精神”。萨特的新哲学的功绩“恰恰是要在存在这个概念中去寻找思考它的手段”。按照萨特的存在主义的含义,“存在是人赖以在世界中生活的运动,它使人置身于一定的自然环境和社会环境之中,而这种环境又最终确定人的世界观”。这样,“主体和客体的关系不再是历来的唯心主义所说的认识关系(根据这种关系,客体始终以主体的创造物而出现),而是一种存在关系(根据这种关系,主体就是它的肉体、世界和环境;并且,在某种意义上说,主客体是互换位置的)。”^②他指出,萨特的存在主义的要旨正在于它强调,“意识通过动机的不断运动,趋向于成为物,但又永远不是物;这种情形似乎表明意识和存在之间的理想综合,这并非因为意识和存在已经结合在一起,而恰恰因为这种结合是个始终不能达到的前进方向。”^③

梅劳-庞蒂认为,了解了萨特存在主义的这些精神实质以后就可知道,确实有一种马克思主义——带有形而上学残余的马克思主义是与之相对立的。他说,信奉这种马克思主义的理论家像天主教徒一样,“他们的办法只是简单地引证以上两种传统观点中的一种”。他们的基本观点是:意识是世界的一个组成部分、客体的一种反映、存在的一种副产品。恩格斯和列宁就是这种观点的代表。恩格斯说,应该认为观念是客体的精神反映和真实世界的运动,他要求恢复真实世界与由人脑产生的观念之间的真正关系,而人脑归根到底不过是真实世界的产物。列宁则写道:“世界的图像是一幅表现物质如何运动和思维的图像”,“头脑是思维的器官”。梅劳-庞蒂指出,把恩格斯、列宁的这些观点与萨特的存在主义相对照,确实很难看出两者有什么共同点。

但是,他接着又指出,这种马克思主义与萨特存在主义相对立,并不意味着真正的马克思主义与萨特存在主义相对立。他说,实际上,“大多数马克思主义者认为恩格斯和列宁的这些提法是不全面的,他们有权认为这些提法是形而上学哲学的体现(因为它们把所有的现象归结为物质一个实体),而不是

① 《意义和无意义》,第72、73页。

② 同上书,第72页。

③ 同上书,第76页。

辩证哲学的体现(辩证哲学必定承认,在物质现象的基础上还存在着形形色色的类现象,必须研究这些类现象之间的相互关系和原始关系,以及各种原始结构的诞生)。”^① 他从以下三个方面考察了作为辩证哲学的真正的马克思主义,以论证它与萨特存在主义的一致性:

第一,考察了它对主观性的批判。梅劳-庞蒂指出:“如果人们以马克思主义的名义来排斥主观性问题甚至主观性概念,那就不应该到带有形而上学残余的唯物主义中去寻找根据。”^② 他认为,真正的马克思主义反对唯心主义的主观性概念的出发点,不是“形而上学的唯物主义”,而是“存在哲学”。他说:“马克思主义用以反对主体哲学的最有力的论据就是‘存在’。这就是说,以反思出现的任何哲学同它所要抓住的东西——人的存在——不相适应,因为它已经是世界和历史之外的某种存在方式。”^③ 正因为真正的马克思主义是基于“存在哲学”反对唯心主义的主体性概念的,所以,它在反对唯心主义的主体性概念的同时,并不否认历史的主观条件。

第二,考察了它对人的分析。梅劳-庞蒂认为,人在真正的马克思主义那里,“不单是集体的人或阶级的人,而且也是保留着为本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人”。他说,“马克思告诉我们,阶级的客观定义是单个的个人在生产流程中的实际地位”,“以历史因素出现的阶级既不是一个简单的客观事实,又不是为一些孤独的思想家所随意选定的一种简单的价值,而是客观事实和价值二者兼而有之,或者是由客观事实所体现的、其理论还有待制定的一种价值”^④。“马克思主义不仅容忍个体和自由的存在,而且它作为‘唯物主义’,还赋予人以极大的责任。”^⑤

第三,考察了它对历史的逻辑的看法。梅劳-庞蒂强调:“马克思主义的独特之处,就在于它要我们在没有纯精神作保证的条件下,把历史的逻辑置于历史的偶然之上。”^⑥ 他把马克思的历史观与黑格尔的历史观作了这样的比较:“如果说综合在黑格尔那里是一项原则,它在马克思主义中就仅仅是一项事实。如果有黑格尔的停滞不前的主张,势必也有马克思对未来的追求。黑格尔可以盲目地听从事物自生自灭,因为他思想里还有神学的残余,马克思主义

① 《意义和无意义》,第78页。

② 同上。

③ 同上书,第79页。

④ 同上书,第80页。

⑤ 同上书,第81页。

⑥ 同上书,第82页。

的实践观并不如此,它的根据无非是人的共存。它不能事先确定历史的终结,也不能在‘总体的人’成为事实以前断言‘总体的人’的存在。如果说我们所有的矛盾总有一天会消除的话,我们也只有等到这一天到来时才能知道。”^① 他通过这一比较得出的结论是,马克思主义哲学“认为革命事件依旧是偶然的,革命爆发的日期在任何地方都不具体地或抽象地被确定”^②。

基于上述三个方面的考察,他认为,真正的马克思主义无论在重视历史的主观条件,强调历史发展的偶然性方面,还是在容忍个体的存在方面,都与萨特的存在主义相吻合。他强调,这也正是他和萨特等存在主义者向马克思主义靠拢之原因所在。他批评了有些马克思主义理论家把存在主义向马克思主义靠拢说成是“为了吃掉马克思主义”。他说:“生动马克思主义思想不应该扼杀‘存在主义的探索’,而相反应该拯救它,并把它纳入到自己范围中来。”^③

萨特对马克思主义与存在主义共同点的论证是建立在曲解马克思主义观点的基础上的,因此,他关于两者相通的结论也是站不住脚的。

(二)《马克思主义和哲学》

梅劳-庞蒂在这篇论文中首先批判了把马克思主义实证主义化的倾向,强调马克思主义是同唯科学主义、机械论根本对立的意识形态。

他承认,“马克思的一些著作也带有实证主义的味道”,“马克思把某些意识形态斥责为荒谬,并似乎想利用科学的光明把它们消除”,例如,对待宗教就是如此。但是他指出,这绝不意味着“马克思拒绝‘理解’宗教,不愿承认宗教有任何意义,并在原则上否定宗教现象学的存在”。他说:“这种说法把历史压缩成枯瘦的经济骨架,它离‘干瘪的马克思主义’只有一步之差”。按照马克思本人的观点,“共产主义思想应该比宗教有更多的想象,而不是更少,因为宗教归根到底无非反映了人与人之间、人与自然界之间的具体关系。问题不是要用科学实验室去代替教会的教堂,不是要把圣心堂推倒,然后去建立一个观测塔,重要的是应该懂得,宗教是人们幻想到另一个世界里去同其他人会合;因此,我们应该用现实世界中的真实交往去代替这种虚妄的交往。”^④

他指出,人们之所以会相信“所谓马克思主义等于实证主义这类神话”,根本原因在于,“马克思在两条战线上进行了战斗,一方面,他反对了各种形式的

① 《意义和无意义》,第 81—82 页。

② 同上书,第 81 页。

③ 同上书,第 82 页。

④ 同上书,第 127 页。

机械论思想,另一方面,他同唯心主义展开了大战”。例如,马克思激烈地抨击了黑格尔的思想体系,“黑格尔的‘世界精神’,这个不知不觉地指挥人的行动并使人实现其意图的精灵,以及观念的自发逻辑,这些在马克思看来,都无非是‘把人的本质变成了幻想的现实性’”。他认为,马克思反对黑格尔等人的唯心主义思想体系时,不是站在实证主义、唯科学主义立场上反对的,不是用实证主义来反对理性主义,而是用另一种辩证哲学、理性主义来反对黑格尔等人的辩证哲学、理性主义。他说:“这场反对唯心主义的斗争同实证主义所说的人的对象化毫无关系。马克思甚至不愿意像后来的杜尔凯姆那样,把个人说成是集体意识的工具。他认为:‘首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个人对立起来’。个人是‘社会存在物’、‘自为存在物’、‘类存在物’。对于个人来说,社会不是人遇到的意外,而是人的存在的有机部分。人在社会中的存在不同于物在盒子中的存在,人在其灵魂深处承受着社会。”^①

梅劳-庞蒂从强调马克思主义同实证主义的对立出发,又批评了恩格斯的自然辩证法。他说:“如果用固定不变的‘自然’规律来解释人类社会的总体(横断面和纵断面)那便更是没有根据了,因为这些规律即使对于物质世界也不能全部解释清楚”。他的意思是:不要说不能用“自然”辩证法来解释人类社会,就是“自然”本身是否存在着辩证法也值得怀疑。他说:“确实,恩格斯从黑格尔那里接受了关于自然辩证法的冒险主张。自然辩证法是黑格尔遗产中最经不起推敲的部分,这里姑且不谈。试问:自然辩证法怎么能躲得开唯心主义?自然界如果仅仅是自然界,如果它是我们本身以外的存在,人们在自然界里就找不到构成辩证法所必需的关系和品质。如果自然界是辩证的,那是因为它是被人所感知的,同人的活动不可分割的自然界。”^②

梅劳-庞蒂在这篇论文中还论述了马克思主义的“人学”,强调人在马克思主义那里,“不仅是客观存在,而且是主观存在”。

他说:“如果马克思认为,历史的承受者和辩证法的动力既不是独立的‘社会世界’,又不是‘精神世界’,也不是观念的独特运动或集体意识,那又该是什么呢?那就是人,是以某种方式参与征服自然,并在此过程中以一定形式与他人发生交往的人,是具体的人在交往中保持的相互主观性,是正在根据一种典型方式实现着自己的各种存在的、具有连续性和共时性的共同体。”^③ 他提

① 《意义和无意义》,第128—129页。

② 同上书,第126页。

③ 同上书,第129页。

出,“辩证唯物主义”之所以得以成立,是因为:“在马克思主义中,‘物质’和‘意识’都从不是被单独去认识的,‘物质’被纳入到人类共存的体系中去,在该体系中建立起当时的和历代的所有个人的共同环境,它保证个人的各种计划的普遍性,并使历史能够有一条发展的路线和有自己的意义。”^①他强调,马克思主义的“人学”的要旨是“不从动物出发去解释人,更不用说从物质出发去解释了”。

他指出,根据马克思主义的理论,“社会主义的人之所以能够预见‘自由王国’将会来到,并把现时代看成是资本主义异化的一个阶段,这是因为他通过周围的环境得出这样的信念:人是生产力,人同自己以外的物相对而存在,人不是惰性的物”,“必须确定人是工具和客体之间的联系,是一种不属于普通思维的联系,这种联系使人置身于世界之中时所面对的外部世界既是‘客观的’,同时又是‘主观的’。为此,就应该认为人是‘受动的’或‘感性的’存在,也就是说,是自然的和社会的存在物,同时又是‘开放的’、‘能动的’、即使处于附属地位上也能保持其独立性的存在物”^②。他还对马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中所提出的“历史是人的真正的自然史”作了解释。在他看来,马克思这句话的含义是:环境不是先于人类历史的自然界,而是人在其中生活的自然界,人在这个环境中每天在改变自己的生活,这就是历史。他说,从这里可以得出结论:“马克思主义不是主体的哲学,也不是客体的哲学,而是历史的哲学。”^③

他还指出,最能说明马克思主义的人学突出主体的能动作用的,是马克思常常把他的唯物主义称作“实践的唯物主义”。他说,马克思之所以把他的唯物主义称作“实践的唯物主义”,“是想说明,物质作为实践的支撑点和形体在人的生命中起作用”。“由此可以理解,对于现象学所继承和发展了的关于人的客体这个概念,马克思采取了有保留的态度”。他说:“马克思也曾谈到人的客体这个概念,但他是想说,由于人的含义已贴附在客体之上,客体便能够在我们的经验中出现。”^④

梅劳-庞蒂在这篇论文中着重论述了马克思主义与哲学的关系,强调马克思主义并不是要离开哲学,而是要揭开它的奥秘,要解释哲学并在现实中实现哲学。

他说:“如果根据某些当代马克思主义者的著作来判断马克思主义,我们

① 《意义和无意义》,第129页。

② 同上书,第129-130页。

③ 同上书,第130页。

④ 同上书,第130、131页。

就会对马克思主义以及对马克思主义和哲学的关系得出一个奇怪的认识。显然,在某些马克思主义者看来,哲学完全是些既没有内容又没有意义的空谈。”^①他坚决反对把马克思主义与哲学对立起来,认为马克思对哲学一概排斥的观点。

他认为,按照马克思本人的观点,“哲学是一种意识形态,换句话说,是整个历史生活的抽象方面”,“哲学同艺术、诗歌一样,是时代的反映”,“但这毫不影响哲学透过这个时代去抓住一些具有永久价值的真理,就像希腊的艺术找到了‘永久的魅力’(马克思语)的秘密一样”,“哲学只是当它停留在抽象状态,局限于概念之中,只是为有识之士所理解,并掩盖真实的非人关系时,才是错误的哲学。即使在这种情况下,哲学在掩盖现实的同时,也反映着现实”^②。他说,马克思既然如此地看待哲学的性质和功能,那怎么会对它一概地加以排斥呢?他强调,真实的情况是,“马克思主义并不是要离开哲学,而是要揭开它的奥秘,要解释哲学并在现实中实现哲学”^③。

那么,怎么理解马克思在一些著作中所提出的要“消灭哲学”呢?梅劳-庞蒂认为,马克思提出要“消灭”的不是作为一种思考方式的一般的哲学,而是一些“孤立的哲学”。他说:“哲学思考是一种存在方式,因此正如马克思所说的,人们不能在‘纯哲学的存在’、‘宗教哲学的存在’、‘政治哲学的存在’、‘法哲学的存在’、‘艺术哲学的存在’或‘真正的人的存在’中兜圈子而自鸣得意。但是,如果哲学家懂得了这个道理,如果他给自己规定的任务不是去代替别人生活,而是在别人的经验和存在的内在逻辑中去领会这些经验和存在,如果他把观察已完成的历史总体的幻想抛弃掉,并像其他人一样看到自己是历史总体的一部分,还有未来在等待着他,那么,哲学便在作为孤立的哲学被消灭的同时,实现了自己在现实中的存在。”^④

梅劳-庞蒂在这篇论文中最后分析了马克思主义哲学的特征,强调马克思主义哲学实际上是一种“存在的哲学”。

他说,马克思本人把自己的哲学称为“批判哲学”,而有些人则建议赋予它“存在的哲学”这个名称,实际上,称之为“存在的哲学”是最合适不过的了。为什么称之为“存在的哲学”最为合适呢?他认为,这是因为此名称最能体现出马克思主义哲学的特征。他说:“正如其名称所指出,‘存在的哲学’所要研究

① 《意义和无意义》,第125页。

② 同上书,第132页。

③ 同上书,第133页。

④ 同上。

的题目不仅是认识 and 意识(即独立地确认对象的内在性和可塑性的活动),而且是存在,即在一种自然的和历史的环境中出现,既不能摆脱环境又不能屈从于环境的活动。认识从此回到了人类实践的总体中去,并且不断被实践所补充。‘主体’不再是认识的主体,而是人的主体,它在持续的辩证运动的作用下,根据自己的环境进行思维,通过自己的经验制定出范畴,并用他在环境和经验中所找到的意义去改造环境和经验。”^①

把马克思主义哲学称为“存在的哲学”岂不是把马克思主义哲学混同于存在主义哲学了吗?是的。实际上这正是梅劳-庞蒂的意图所在。他认为,强调“存在先于反思”是马克思主义哲学和存在主义哲学的共同特征。他说,正因为存在主义哲学和马克思主义哲学有着这一共同特征,所以有些人在批评存在主义哲学的过程中,“自以为只是击中了存在主义的要害”,其实,“他们把马克思主义和哲学传统一起都否定了”^②。

基于以上的分析可以得出结论,梅劳-庞蒂在这篇论文中,批判把马克思主义实证主义化,强调人在马克思主义那里是一种“主观存在”,反对把马克思主义与哲学对立起来,提出马克思主义哲学是一种“存在的哲学”,根本的目的是要用存在主义“改造”马克思主义。

三、《辩证法的历险》(1955)

梅劳-庞蒂在本书的“前言”中揭示了全书的基本线索。他说,“本书不是要在政治基础上,而是要在政治哲学的基础上罗列经验”。全书“以马克斯·韦伯的时期开始”。第一章主要论述在马克斯·韦伯时期,“知性政治认识它的局限性,自由主义不再相信永恒的和谐,把对方看作是也有道理,把自身看作是一件任务”。第一章提出了这么一个问题:“马克斯·韦伯以英雄般努力缚到一起的对立物,不能自行调解吗?”第二章主要论述由卢卡奇开创的“西方马克思主义”相信“对立物能自行调解”。第三章则主要“描述在俄国出现的、反对‘德语马克思主义’(即‘西方马克思主义’)综合命题哲学的反命题的马克思主义的轮廓”。第四章论述“共产主义哲学中这些二律背反的延续也反映了行动中二律背反的延续”。第五章则说明“萨特现在维护共产党政策的根据,就在于

^① 《意义和无意义》,第133—134页。

^② 同上书,第136页。

革命所取消有二律背反”^①。下面主要介绍第二章、第三章的主要内容。

(一) 论“西方马克思主义”的基本内容

梅劳-庞蒂在这本书中对卢卡奇于20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结归纳。他第一次明确地把卢卡奇称为“西方马克思主义”的创始人,把卢卡奇的《历史和阶级意识》称为“西方共产主义的圣经”^②。他在谈到他为什么要在这里重新论述“西方马克思主义”的基本内容时说道:“假如我们从事重述卢卡奇的尝试,那并不是为了这种尝试在今天的马克思主义中,还留下了什么东西,甚至也不是为了这种尝试出于偶然,没有注入历史的真理之中。……但是为了衡量今天的共产主义,为了要感觉到它放弃了什么,对什么退让了,那就应当回忆起这一本轻松愉快、精力饱满的论著(指《历史与阶级意识》——引者注),在那里,革命的青春和马克思主义的青春又复活了。”^③显然,梅劳-庞蒂把重述“西方马克思主义”的基本内容与揭露“今天的共产主义”的“放弃”与“退让”联系在一起。

那么,在他看来,以卢卡奇的《历史与阶级意识》为代表的“西方马克思主义”的基本理论究竟有哪些呢?

第一,突出主体能动作用的“主、客体辩证法”。梅劳-庞蒂指出,卢卡奇从责备其老师马克斯·韦伯“相对主义太少”出发,把“主体和客体的概念”也“相对化”了。主体和客体关系这一老问题,一经卢卡奇“安放为历史的项目”以后,就有了转变,“因为这里的客体,就是其他主体留下的痕迹,而主体,即历史的知性,放在历史的线索之中,也就从而能够自我批评了”。他还指出,卢卡奇把“主体和客体的概念”“相对化”,使其找到了一种总体。“卢卡奇所说的总体,用他自己的话说,就是‘经验的总体’,那不是一切可能的和现实的事物,而是我们所知的一切事实有连贯的汇集。当主体在历史中认识到自己,而又在自身中认识到历史之时,他并没有像黑格尔主义哲学家所认为的那样,主宰了整体,但至少他是投到一个总体化任务里面去了。”^④这样,在卢卡奇那里,所谓辩证法无非“就是连续的直觉,就是对有后果的历史的持续阅读,就是主体与客体之间痛苦的关系,无休止的交换的复原”^⑤。所谓历史唯物主义,则“不

① 梅劳-庞蒂:《辩证法的历险》,伦敦1974年英文版,第7页。

② 同上。

③ 同上书,第57—58页。

④ 同上书,第31页。

⑤ 同上书,第32页。

是把历史还原到它的部门之一：它是个人与外界，主体与客体之间血缘关系的述说，这种血缘关系是主体异化于客体中的基础，而且假如把运动倒转回来，又将是世界还原到人的基础”^①；所谓马克思主义则“应当是一种革命哲学。在它之中有两种因素不断交替，每一次都到了一个更高的水平，构成历史的螺旋运动：一是历史的阅读，使历史出现了哲学的意义，一是回到现在，使哲学出现为历史”^②。

他强调，卢卡奇的“主、客体辩证法”与恩格斯的“自然辩证法”是对立的。他说：“卢卡奇不管恩格斯，以本原的名义，拒绝承认有一种自然辩证法：自然不知有主体。然而从主体到客体和从客体到主体的过渡，乃是辩证法的动力。只是在一种次要和派生的意义上，才有自然辩证法。我们所观察的自然，提供了相互作用和质的飞跃的材料，但是，像在芝诺那里的运动那样，这种辩证法流产了。它是对立物的毁灭。对立物只有在历史中、在人中，才被扬弃。”^③

第二，为意识形态恢复了地位的“意识形态理论”。梅劳-庞蒂指出，卢卡奇的一个突出贡献是“为意识，从而也为意识形态恢复了地位”。卢卡奇所建立的“意识形态理论”确认：“在事物中显示出的变，是那样很不完全，使它完全的，是意识。意识要在历史里再找到它的出生地，它的来源，曾经相信或要回忆起一个引路人；现在却是它应该来指引引路人了。”^④

他认为，卢卡奇为意识形态恢复地位是在绝大多数马克思主义者否定、贬低意识形态的进步作用的背景下进行的。他说，“许多马克思主义者满足于说意识在根本上被神秘化了”，“他们对于意识的存在，竟在原则上也发生了争议”。在这种情况下，马克思主义“需要一种能说明意识形态的神秘化，而又不否定其含有真理成分的‘意识形态理论’”。“卢卡奇在 1923 年的书中拿出来，就是这种理论。”^⑤

梅劳-庞蒂详细论述了卢卡奇的“意识形态理论”的内容。他说：“为了扬弃所谓科学主义而不落人科学的窠臼，为了反对客观主义而仍然保持客观思想的相对权利，为了使科学的宇宙和辩证法的宇宙彼此衔接，必须有艰苦的批判。……应该反复强调这一点，因为卢卡奇三十年以来，对于意识形态和文学的理论，几乎很少变动。卢卡奇企图维护——而他的敌人则企图推倒——这

① 《辩证法的历险》，第 33 页。

② 同上书，第 32 页。

③ 同上书，第 44 页。

④ 同上书，第 40 页。

⑤ 同上书，第 41 页。

样一种马克思主义：这种马克思主义把主观性引入历史之中而又不把主观性视为一种附带现象。卢卡奇企图维护马克思主义的哲学精髓、文化价值以及革命意义。”^①

在梅劳-庞蒂看来，卢卡奇为意识形态恢复地位也就是为文学恢复地位。他说：“卢卡奇今天还认为，因为文学是一个经历过的世界，它永远不表现一个单独阶级的清规戒条，而表现一阶级与其他阶级的交往乃至冲突”。按照卢卡奇的观点，“只要作家还有一个作家的诚实，……作品便总是借解释而接触到真理，因为艺术家献身于客观化生活这种奇特的任务，文学及其周围的一切分枝部门，都不能是假的。……这种与‘真’的根本关系，使过去的文学能够为现在提供范例：它只是在没落时才神秘化，于是意识才变成意识形态、假面具、转移注意等，因为它放弃了对社会整体的主宰，其用处就只是掩藏这种整体。在资本主义飞跃时期，文学仍然是人的整体足够的表现。”^②

第三，把阶级意识等同于实践的“实践哲学”。梅劳-庞蒂指出，卢卡奇的《历史与阶级意识》，“今天来看还是一本哲学书”，它所作出的另一个难得可贵的功绩就是，“在那里，哲学不是被当作是理所当然的教条，而是当作是实践，即它不是被用来‘准备’历史，而是在人的经验中加以把握的历史连锁本身。”^③

他认为，卢卡奇赋予实践崭新的含义。恩格斯曾经附带说过：“实践，即实验与工业”。他说，在卢卡奇看来，恩格斯“这是用对可感觉之物的接触或技术来为实践下定义，并且把理论和实践的对立带回到抽象和具体那种庸俗的区别上去了。假如实践不过如此，那就看不出马克思怎么能够使实践作为我们与世界的关系的基本方式而去同幻想竞争。用试验和工业来代替理论思想，那就会成为一种实用主义或一种感觉主义，换句话说，理论的整体归结为它的一部分，因为试验是认识的一种样式，即工业，它也依靠对自然的理论知识”^④。他认为，卢卡奇看到了试验与工业包括不了“批判-实践的革命活动”的全部内容，于是就致力于使实践达到“辩证的-哲学的”意义。所谓达到“辩证的-哲学的”意义，就是把实践与无产阶级的阶级意识联系在一起。

他说，卢卡奇在论述无产阶级的阶级意识时，明确地把无产阶级的阶级意识等同于实践：“无产阶级的阶级意识不是一种心理状态，也不是一种认识，然

① 《辩证法的历险》，第41页。

② 同上书，第42页。

③ 同上书，第44页。

④ 同上书，第47—48页。

而也不是理论家的一种观点,因为它是一种实践,就是说,是一种少于主体而多于客体的东西,是一种两极化的存在,一种出现在事物与无产阶级生活的交会处,作为无产阶级状况的可能性。简短地说,——卢卡奇在这里套用了韦伯的术语——这是一种‘客观的可能性’。”^①他还说道,“客观的可能性”这一术语虽然不曾被人好好了解,但由于卢卡奇用它来解释实践,从而“使马克思主义成了另外一种哲学”,产生了一种新型的马克思主义^②。

梅劳-庞蒂强调,卢卡奇把阶级意识等同于实践,解决了马克思主义的一大难题,这就是:无产阶级究竟应该是主体,还是客体?他说,卢卡奇正是为了避开这种二者必居其一的选择,才引用了一种历史存在和意义的新方式:实践。卢卡奇把实践理解为阶级意识,实际上已把实践作为“交往的中间地带”,“它超出无产者的思想感情以外,在卢卡奇看来,然而它又不是‘纯粹的虚构’,不是一种由理论家为他自己关于历史的观念而发明的伪装,而是无产者共同的境况,是他们在一切等级的行动中所作成的体系,一种柔软而可以变形的体系,容许有各种各样的个别偏差,甚至集体的错误,但是这个体系终于会使人感到它的重量,所以它是力学中一种虚拟的矢量,一种祈求,一种状态的可能性,一种历史选择的原则,一种存在的草图”^③。他说,经卢卡奇对实践这么一解释,无产者就既不单纯是主体,也不单纯是客体,而是主客体的统一。在卢卡奇的“实践”概念里,“有着对两难论的扬弃,因为实践并不从属于理论意识的设准,也不从属于意识的对立。对于实践的哲学来说,认识本身并不是对一种意义,对一个心理的对象在理智上的占有,而且无产者能够负起历史的意义,并不须用一种‘我思’的形式。”^④

第四,注重偶然性的“历史相对主义”。梅劳-庞蒂认为,卢卡奇的历史理论是一种注重偶然性的“历史相对主义”。关键在于,卢卡奇把历史与自然作了严格的区别。他说:“在卢卡奇看来,历史与自然的差别,不仅仅是关于量的规律的知识,那样的差别将是完全主观方面的;然而它却是客观的、性质的差别。在社会的情况中,只有‘趋势’,这不是因为我们没有足够的知识,而是因为这种存在方式,对于社会事变是本质的。正如他在《历史与阶级意识》中所写的那样,历史不是‘精密的’。只有其对象为固定因素构成的科学,才是精密

① 《辩证法的历险》,第47页。

② 同上书,第49页。

③ 同上。

④ 同上书,第50页。

的科学；历史的情形，至少在它应该能够被革命实践所转变的时候，并不如此。”^①

他认为，卢卡奇在把社会历史与自然加以严格区别的基础上，就否定在社会历史中存在着绝对的真理，存在着不依人们意志转移的“客观规律”。他说：“在卢卡奇看来，革命事业的整个意义并不是由任何特殊目标所完全确定的，甚至不是由革命政策一天一天提出来的目标所确定的，甚至也不是由这种政策而传播的意识形态所确定的；革命的意义，是成为革命，即是说，是普遍的批判，尤其是对革命自身的批判。卢卡奇强调，历史唯物论的特色，就是把它应用于自身，即是说，认为在一发展阶段，它的每一表述都是暂时的、相对的，并且由于反复的遴选而走向一个永远是将要到来的真理。”^②

在梅劳-庞蒂看来，由于卢卡奇强调了社会历史中真理的可变性、相对性，从而使马克思主义获得了新的生命力。他说：“真理的变，这是历史的核心，它给与马克思主义一种严密哲学的价值，并使马克思主义区别于心理主义、历史主义等全套货色。”^③ 按照卢卡奇的解释，“说马克思主义向我们揭露出历史的意义，那是很肤浅的：马克思主义使我们与我们的时代及其偏向息息相关，它不对我们描写将来，它不是要停止我们的询问，而是相应地深入这种询问”，马克思主义这种历史哲学“与其说是交给我们历史的钥匙，不如说是把历史重又还原为永恒的询问，只要它不把经验的历史表现为真理的世系谱，它就是在给我们某一个藏在经验的历史背后的真理。”^④

（二）论“西方马克思主义”与列宁主义的对立

梅劳-庞蒂对苏联理论界批判卢卡奇的哲学思想表示强烈不满。他说，卢卡奇的《历史与阶级意识》“仅仅想发展马克思主义辩证法”，可苏联的理论家“却把它当作是对马克思主义的一种修正和批判”，他们“把卢卡奇、柯尔施与雷范作为罪人绑在一起，并用被称作是马克思主义哲学 ABC 的东西，即用‘真理是其外部对象的正确描述’这样的真理定义，换句话说，用被卢卡奇看作是资本主义物化的产物的粗陋的马克思主义，对他们加以批判”^⑤。

他认为，苏联理论界对卢卡奇的批判绝不是偶然的，因为由卢卡奇所开创

① 《辩证法的历险》，第 52 页。

② 同上书，第 55 页。

③ 同上书，第 55—56 页。

④ 同上书，第 57 页。

⑤ 同上书，第 59 页。

的西方马克思主义同列宁主义在思想路线上确实是对立的。为此,他花了大量篇幅论述了以《唯物主义与经验批判主义》为重要代表的列宁主义的主要内容,以说明它同西方马克思主义的水火不相容。对于列宁的哲学思想,他说道:

“列宁写下《唯物主义和经验批判主义》,为的是再次强调辩证唯物主义是一种唯物主义,再次强调辩证唯物主义假设的是一种唯物主义的知识图表(尽管辩证法能够为它们增加一些前提)。当列宁喋喋不休地说思想是人脑的产物,并通过人脑,是外部实在的产物时,当列宁喋喋不休地提出思想-映象这一陈旧的比喻时,他认为他正在创立一种可靠的关于事物的辩证法。他忘记了结果并不与它的原因相一致,作为事物的结果的知识在原则上处于它的对象之外,并且它只能是其对象的内在副本。这就是要摒弃自伊壁鸠鲁以来关于知识所说的一切,而列宁的这个问题——他把它称作关于存在和思维的关系的‘认识论问题’——则重新确定了前黑格尔的知识论。”^①

“正如柯尔施所指出的那样,在列宁的那部书的三百七十页篇幅里,列宁就没有一次把知识重新放至其他各种意识形态中间,寻找内在的标准来区别它们。他从来也没有问一问自己,知识凭着什么奇迹与超历史的对象保持这样一种关系,这种关系本身与历史不相干。这种新的独断论,把认识主体放在历史的网络之外,使它成为绝对的东西,解除了它的自我批判的责任,使马克思主义不能把自己的原则应用于自己身上,以庞大的实证性来确定辩证法的思想(它凭借自身的运动而反对认识主体)。”^②

“列宁的认识论,通过把唯物主义的形而上学渗入辩证法,使辩证法存在于我们自身之外,即存在于外部现实之中,但同时却又渲染它。这就意味着用一种不透明的、类似第一自然那样被别的东西所决定的某种‘第二自然’来代替作为一种体现在‘事物’之中的人与人之间关系的历史。在理论的层次上,这意味着用某种东西堵塞了任何‘理解’的企图,在运动的层次上,这意味着用某种机械的行动替代了整体的实践,用职业革命替代无产阶级革命。它意味着把历史的运动,以及把精神的运动,归结为某种机械的运动。”^③

“业已证明,被列宁概括为苏维埃制度加上电气化的俄国革命,首先关心的是电气化并建立一系列的权力机构和社会特权,这种权力机构和社会特权

① 《辩证法的历史》,第59—60页。

② 同上书,第60页。

③ 同上书,第65页。

把革命社会吞噬掉了,并逐步使它变了质。在共产主义哲学中,我们发现辩证法和实在论二者之间有一种含糊不清的类似性:辩证法采取自我防范的措施在实在论中保持自身,不仅超越争论而且超越实践;实在论则用辩证法作为一种荣誉来隐藏自己。”^①

总之,在梅劳-庞蒂看来,以《唯物主义和经验批判主义》为代表的列宁主义在哲学上是一种独断论、形而上学、机械唯物主义、自然主义,在政治上是一种极权主义。他强调,卢卡奇的理论正是在同这种列宁主义的激烈对抗中产生的,卢卡奇他们“批判列宁的哲学思想是批对了”,因为不进行这样的批判,就不可能形成他们自称的“西方马克思主义”的思想体系。同时,梅劳-庞蒂指出,就列宁本人来说,“实际情形是,在写作《唯物主义和经验批判主义》以后,列宁又回到了黑格尔那里。在1922年,他发出指示要系统地研究黑格尔的辩证法,对黑格尔的这一沉思使他不可能仍在《唯物主义和经验批判主义》的‘知识论’的基地上原地踏步”^②。他认为,列宁在晚年放弃了《唯物主义和经验批判主义》一书中的基本观点,提出了一种与卢卡奇的《历史和阶级意识》相通的辩证法理论。但是他又提出,列宁本人哲学思想的这一转变不能消除列宁主义与“西方马克思主义”之间的对立,因为列宁的信徒们后来继承的主要是列宁早期,特别是《唯物主义和经验批判主义》一书的基本理论,而后来在国际共产主义运动中发生重大影响的也主要是列宁的早期理论,他强调,构成列宁主义的主要内容的是《唯物主义和经验批判主义》一书的基本理论,而这些理论同“西方马克思主义”确实是对立的。

梅劳-庞蒂还指出:“‘西方马克思主义’和列宁主义之间的对立可以追溯到马克思本人思想中的辩证思想与自然主义之间的对立。”^③他说:“确实,我们可以在马克思那里发现素朴实在论和辩证法灵感之间的矛盾。”^④马克思刚开始时进行的是辩证思维。但在1850年以后,随着“科学社会主义”理论的创立,在马克思世界观中占统治地位的已不是辩证法,而是形而上学、素朴实在论。“在《资本论》的第二版序言中,马克思称辩证法是‘对现存事物的肯定的理解’。所以,在马克思的后期阶段,当他重新肯定他对黑格尔的忠诚时,切莫误解他的意思。因为他在黑格尔那里所寻找的不是辩证法的灵感,而是用来为‘事物’和‘生产力’(它们被当作是制度本身和客观的、积极的力量)服务

① 《辩证法的历险》,第75页。

② 同上书,第61页。

③ 同上书,第64页。

④ 同上书,第62页。

的理性主义。不存在从抽象中拯救黑格尔,通过不带任何唯心主义前提地把辩证法放到它的内容中,以重新创造辩证法的问题。所存在的只是把黑格尔的逻辑加到经济学之中的问题。”^① 梅劳-庞蒂认为,卢卡奇所开创的“西方马克思主义”继承了马克思早期的辩证法,“当人们企图发展马克思早期关于具体辩证法的思想时,卢卡奇的主要理论(主体和客体的相对性、社会自我认识运动、通过不断的自我批评达到所假设的整体性)已经都在这里了”^②;而列宁主义则把马克思后期的素朴实在论、自然主义发展到极端。又正因为正统的列宁主义者在马克思思想的从辩证法到自然主义的转变,看作是马克思思想的进步,所以他们往往“以马克思本人已清洗了他早期的哲学理论为借口,对卢卡奇的理论也加以清洗”^③。

当然,在梅劳-庞蒂看来,在“西方马克思主义”与列宁主义这互相对立的双方中,真正掌握真理的是前者。正因为如此,他对卢卡奇后来放弃自己的观点,向列宁主义靠拢深表惋惜,并给予尖锐的批评。他说,卢卡奇“太灵活了”,他竟“赞赏起列宁来了”,竟“写下了‘马克思主义的列宁阶段代表了哲学的进步’这样的语言”。“卢卡奇比以前更加振振有词地指出了真理和意识之间的区别,这完全是对列宁主义学派的鹦鹉学舌。”^④ 他强调,尽管卢卡奇本人作了种种检查,但他在《历史和阶级意识》一书中向列宁主义所发出的挑战依然具有强大的力量。他说:“只要把意识和存在当作两种外在的实体面对面地互相对立,只要把意识当作是由激进的怀疑所揭示的简单的反映,只要把历史当作是永远也不能消灭的迟钝性所带来的第二自然,意识就再也提不出任何标准来区分自己身上什么是认识,什么是意识形态。素朴实在论正像它总是经历的那样,必将变成怀疑论,要避免这种结果,就只有蛮干,只有勉强地依附于某种外在的力量(即自在的社会过程——党),一切思想的产物就永远只有用这个标准来衡量,与之相符的便是真的,不相符的便是假的。没有一个人能想到这一点,包括作为哲学家和学者的卢卡奇。”^⑤

梅劳-庞蒂在本书中无论是对西方马克思主义基本内容的概括,还是对西方马克思主义与列宁主义对立的分析,都贯串着对西方马克思主义的推崇和对列宁主义的敌视。

① 《辩证法的历险》,第62—63页。

② 同上书,第62、64页。

③ 同上。

④ 同上书,第66页。

⑤ 同上书,第67页。

萨 特

让-保罗·萨特(Sartre, Jean-paul 1905—1980),是当代西方著名的哲学家、文学家、社会活动家,法国存在主义最主要的领袖人物之一,“存在主义的马克思主义”的集大成者。

萨特于1905年出生在巴黎的一个知识分子家庭。中学时代,他就开始对哲学发生兴趣。1924年,考入巴黎高等师范学院,攻读哲学。在那里,他阅读了笛卡儿、斯宾诺莎、卢梭的大量著作,也接触了一些马克思主义的著作。1927年获哲学博士学位。1933年,他到柏林的法兰西学院学习,成为现象学代表人物胡塞尔的学生,并研读了存在主义先驱克尔凯郭尔、存在主义创始人海德格尔和雅斯贝尔斯等人的著作,逐渐形成自己的存在主义哲学思想。此后开始写作,《恶心》就是这一时期的作品。1939年第二次世界大战爆发后,他参加了抵抗德国法西斯的运动,1940年被俘。德国签约停战后,他被释放,此后在巴黎教授哲学并继续从事写作。1943年发表《存在和虚无》一书,奠定了他成为存在主义最大代表的基础,同年发表的还有宣扬同一主题的剧本《苍蝇》及长篇小说《自由之路》的第一、二部。1945年,他作了《存在主义是一种人道主义》的著名演讲,不久便将讲稿整理成书发表。该书简明扼要,堪称存在主义哲学的宣言书。此后他所发表的一系列哲学著作、小说、戏剧、政论、评论等,使他成为举世闻名的人物。尤其使他产生巨大影响的是,从1947年起他与梅劳-庞蒂、西蒙娜·德·波伏娃等人主办《现代》杂志,他自任主编。这家杂志在战后的存在主义思潮中有着极其重要的地位。同时,他积极参与政治活动,成为共产党的同路人。20世纪50年代中期后,他虽然在组织上同共产党脱离了关系,但在政治上却越来越激进。20世纪60年代初,他与罗素共同主持“国际仲裁战犯法庭”以反对美国侵略越南。20世纪60年代末,他积极支持学生造反运动。由于他在政治上不断向左转,早期与他合作的一批存在主义者,如卡缪、马塞尔和梅劳-庞蒂等都先后与他分道扬镳了。萨特的主要哲学著作是《辩证理性批判》,发表于20世纪50年代末。他在20世纪60年代后发表的三大卷《福楼拜》巨著,就是对《辩证理性批判》中的概念的应用;他在20世纪70年代中期发表的《造反有理》等著作,也是遵循《辩证理性批判》的理论框架的。萨特于1980年逝世。下葬时巴黎十多人自动参加葬礼,可见其影响之深。

萨特的思想以 20 世纪 50 年代中期为分界线,分为前后两个不同的时期。在 20 世纪 50 年代中期以前,尽管他在政治上同共产党保持密切的联系,但他在思想上从不自称是马克思主义者。那时的萨特是个纯粹的存在主义者。自 20 世纪 50 年代中期起,他在政治上同共产党脱离关系,而在思想上却向着马克思主义“靠拢”,致力于实现存在主义与马克思主义之间的“互相改造”、“互相补充”。此时的萨特是个“存在主义的马克思主义者”。萨特的思想之所以发生这一重大转折,其原因可以归结为:

第一,与积极干预时事,在政治上越来越激进化有关。从萨特在第二次世界大战以后的经历中,一方面可以看到,他的政治观点及政治结盟关系不断地发生变化。例如,朝鲜战争爆发以后,当法国群众示威抗议美国侵朝,而法共领导人被捕时,他挺身而出,发表《共产党人和和平》支持法国共产党,并且把苏联与和平事业,把美国与战争事业等同起来。他还在 1954 年和 1955 年先后访问苏联和中国,以“共产党的同路人”自居。但是在匈牙利事件以后,他又同苏联和法共断绝了来往,并发表《斯大林的幽灵》一文,抨击苏联模式。另一方面则可以看到,他由历史旁观者到历史的积极参加者这种生活态度方面的转变。在同苏联和法国共产党断绝来往以后,他还继续积极参加左派的社会活动。萨特的思想向马克思主义的“靠拢”,确实是同他在战后日益变为干预政治的历史的积极参加者这种个人经历是分不开的。

第二,与原有的个人主义和主观主义的理论框架遭到各方面的批评和抨击有关。萨特在《存在与虚无》等早期著作中,表述了一种存在主义现象学辩证法,其理论框架是个人主义和主观主义。萨特的这一理论框架遭到了各个方面的批评和抨击。首先是列斐伏尔、伽罗迪等法共理论家对萨特提出了尖锐的批评。他们认为萨特存在主义宣扬的是资产阶级的虚无主义、颓废和反人道主义的意识形态。其次,萨特在法国存在主义哲学流派中的一些伙伴(例如梅劳-庞蒂),也对萨特“让自由的个人站在画面的中心”表示不满,并提出异议。面对这种情况,萨特一方面不断地著文为自己辩护,消除别人对自己的思想体系的“误解”,另一方面则不断地修正自己的思想体系,其中最主要的一点修正是把《存在与虚无》等著作中的范畴“社会化”。正是在这样的背景下,萨特的思想逐步向被他视为“社会哲学”的马克思主义“靠拢”。

下面介绍萨特向马克思主义“靠拢”以后的一些著作,特别是《辩证理性批判》一书的基本思想。

一、《辩证理性批判》(1960)

这本书在萨特思想发展中占据着重要的地位。如果说发表于1943年的《存在与虚无》使他成为法国存在主义哲学的著名代表的话,那么,《辩证理性批判》则使他成了“存在主义的马克思主义”的集大成者。在1975年发表的《七十自述》中,萨尔特地把《辩证理性批判》列为他希望传诸后世的四本主要著作之一(其他三本都是非专业哲学著作:《境况种种》、《圣徒谢奈》、《魔鬼与上帝》)。

(一) 对存在主义的“补充”

萨特强调,《辩证理性批判》既包含了马克思主义对存在主义的“改造”与“补充”,又包含了存在主义对马克思主义的“改造”与“补充”。马克思主义对存在主义的“改造”和“补充”体现在什么地方呢?这只要把《辩证理性批判》的基本内容与《存在与虚无》对比一下就可知道。在他看来,从《存在与虚无》到《辩证理性批判》的下述这些重大发展,是“引进”了马克思主义,并用它来考察原有的思想体系的产物:

在《存在与虚无》中,他用“自在”和“自为”的辩证法去把握人本学的内容,而在《辩证理性批判》中,他则用动态-实践的分析方法取代了这种静态-本体的考察方法;

在《存在与虚无》中,生活在世界上的人的根本特征是存在中的不足、不充分,而在《辩证理性批判》中,人的基本特征却是面临匮乏,具有需要,而实践则是克服和否定需要的总体化努力,是否定匮乏,达到满足的总体化努力;

在《存在与虚无》中,人的存在的荒谬植根在偶然性之中,而在《辩证理性批判》中,这种荒谬却植根在匮乏的任意的弥漫一切上面。他在《辩证理性批判》中写道:“根本的异化,并不是像《存在与虚无》所可能使人错误地假定的那样,是来自某种出生以前的选择,而是来自把作为一种实践有机体的人同他的环境统一起来的内在性的单一的关系。”^①

在《存在与虚无》中,总的说来,是自由的个人站在画面的中心,他自由选择着自己的价值,并经常超越其自身,按照他自由选择理想走向未来,而在

^① 萨特:《辩证理性批判》,伦敦1976年英文版,第228页。

《辩证理性批判》中,却更多地强调既定的、从过去承继下来的条件对于人的活动的制约性。在《辩证理性批判》中,他特别强调说:“把我解释成说人在一切境况中都是自由的,像斯多葛所主张的那样,那是完全错误的。我的意思刚好相反,在所有人的生活都在惰性-实践领域中展开而言,在这个领域总是被匮乏所制约而言,他们都是奴隶。”^①

(二) 对马克思主义的批评

后来的事实证明,《辩证理性批判》真正产生影响的,倒不是马克思主义对存在主义的“改造”和“补充”,而是存在主义对马克思主义的“改造”和“补充”。所以,这里我们主要介绍后者。

萨特对于马克思主义的“改造”和“补充”是基于对马克思主义的批评之上的。萨特表面上对马克思主义哲学给予高度评价。他说:“哲学创造的时代是少见的,在17世纪和20世纪之间,我只看到三个这样的时代,我可以用几个伟人的大名来称呼它们,即笛卡儿和洛克的‘阶段’,康德和黑格尔的‘阶段’,最后是马克思的‘阶段’。……当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时,它们是不可能被超越的。”他别出心裁地把“哲学”同“思想体系”区别开来,以突出马克思主义哲学的“不可超越”。他认为马克思主义是当代唯一有生命力的“哲学”,而存在主义不过是寄生于这种哲学之上的“思想体系”,“这是一种寄生的体系,它生活在知识的边缘”^②。但在高度评价马克思主义哲学的同时,又提出现代马克思主义者使马克思主义患了“贫血症”,使马克思主义变得“僵固”了,“停滞”了,失去了生命力。他说:“马克思主义,在像月亮吸引潮汐一样地吸引了我们之后,在改变了我们的全部思想之后,在消除了我们中间的资产阶级思想的种种范畴之后,它突然把我们丢弃了……它再没有一点新的东西来教育我们。”^③他认为,马克思主义的这种“停滞”主要表现在它中间出现了“人学的立场”。

对于围绕着“现代马克思主义”如何“忘记”了人而造成了自身的“停滞”和“僵化”,萨特提出了如下的种种批评:

——“现代马克思主义者”割裂了理论和实践的联系,“把理论扔在一边,而把实践扔在另一边”。他们把马克思主义变成一种“僵硬的”、“永恒的”“绝

① 《辩证理性批判》,第331页。

② 萨特:《对于一种方法论的探索》,纽约1963年英文版,第7页。

③ 同上书,第21页。

对知识”，只是把所要考察的事变、人物或行动安放进一个预制的模子里，就再也说不出什么新东西了。其结果就是强迫使人和物屈从于思想，人们的经验如果没有证实他们的预见，那么就只能是错误的。例如拉科西要在布达佩斯建造地下铁道，而布达佩斯的地下层却不适于建造，那么这地下层就会宣布是“反革命”。萨特认为，这是一种“把人吞没在观念里”的“拜物教化的迷信”，也就是说，理论成了凌加于人之上的异己力量。

——“现代马克思主义者”只讲普遍性，抹杀个别性，用普遍代替个别。“当他把个别消溶于普遍的时候，就踌躇满志地认为他已经把假象还原为真理了”。萨特强调人的性质除了阶级性以外还有许多具体的属性，人与人的关系除了生产关系之外还有多种多样的关系，而“现代马克思主义者”只是“偷懒地”指出某人属于什么阶级就万事大吉了，“于是，在历史的总汇中，除了抽象的普遍性的骸骨之外，再也没有留下什么东西”。实在的人就这样地变成了抽象的符号，失去了人之所以为人的意义。

——“现代马克思主义者”只讲社会环境、特别是经济制度决定人的本性，抹杀历史正是人所创造的，陷人了“经济主义”。萨特表示承认经济条件对人的决定作用，但又强调种种环境条件都是人创造的，而人又在这些条件中创造着新的历史，所以人既是他自己产物的产物，又是一个决不能作为一个产物来看待的历史的动力。而在“现代马克思主义者”看来，“由于完全被已存在的种种环境条件所决定，这就是说，归根到底，被经济条件所决定，所以人是一个被动的产物，是一堆条件反射的总和”，于是，现实的具体的人就等于“洗一次硫酸澡而消融掉了”。

应该肯定，萨特上述的种种批评，确实指出了—一个时期以来，在马克思主义队伍中存在着的把马克思主义理论教条化、神圣化的错误倾向及其可能造成的危害，特别在经过某些曲折、付出若干代价以后，我们更应从这些批评中吸取一定借鉴。但萨特断言马克思主义陷于“停滞”和“僵化”的结论是不符合实际的。它把有些马克思主义者所犯的教条化错误夸大到了主导地位，抹杀了许多马克思主义者，包括受到萨特本人推崇的以毛泽东同志为代表的中国共产党人对发展马克思主义作出的贡献。当然，萨特毕竟是一位党外朋友，我们不可把他的批评与马克思主义敌人的恶意攻击混为一谈。

但是，萨特的批评还不止此。萨特把“现代马克思主义”的种种错误归咎于恩格斯，归咎于恩格斯的自然辩证法。这样他的批评就越出了“现代”的范围，而指向了马克思主义本身。他声称，正是由于把辩证法推广到自然界，才使辩证法成为“教条主义的公式”，因为自然辩证法导致“自然的历史化”和“历

史的自然化”。所谓“自然的历史化”，是指把自然界看成同人类历史一样，是有规律地发展的；所谓“历史的自然化”，是指把人类历史看成是离开人的创造而自然发生的，人在自然界和历史面前完全成了无所作为的、消极被动的存在物。因此，萨特强调，他所说的不可超越的马克思主义哲学，仅仅“是指设定一种历史的内在辩证法的历史唯物主义，并不是指那种自以为发现了一种自然辩证法的形而上学妄想的辩证唯物主义”。

（三）对马克思主义的“改造”

萨特批评马克思主义最终是为了改造马克思主义。那么，他如何对马克思主义加以改造的呢？

1. 把辩证唯物主义、自然辩证法从马克思主义中清除出去。萨特说，他写《辩证理性批判》就是为了“确定辩证理性（即辩证法）的有效性和它的限度”，即辩证法只能被限制于社会历史领域，而不适用于自然界。“辩证法应当在人同自然界，同种种‘既成状况’的关系之中的人与人的关系之中加以探索”。他把马克思主义等同于辩证法，认为只要论证了辩证法是一种历史辩证法、人学辩证法，即只适用于社会历史领域，就可以把辩证唯物主义、自然辩证法从马克思主义中清除出去。他从辩证法的来源及内容两个方面来论证辩证法只适用于社会历史领域。

第一，辩证法的来源。他强调，辩证法只能来源于个人的实践。什么是辩证法？辩证法是由人内部的非理性的意识活动所支配的个人的活动，即“个人的实践”。这就是说，辩证法不是人以外对象所固有的，而只是人所创造的，它以人的个人实践为源泉，离开了个人就不可能有辩证法。他说：“如果我们不想把辩证法重新变成一种新的法则和形而上学的宿命，那么，它必须来自一个个的个人，而不是来自我所不知道的什么超个人的集合体。”^①

他认为现代马克思主义者对待辩证法的根本错误，就在于他们不是从个人内部的实践，而从个人以外的自然界去发现辩证法，这样，他们就使辩证法变成了脱离人的，从而也失去了一切丰富内容的抽象的教条，变成了形而上学的公式，变成了不可理解的神秘的宿命论。

为了对辩证法有正确的理解，他主张，必须摒弃现代马克思主义者的这种观点，把辩证法引导到它的根源上去，即引导到个人的实践上去。既然辩证法的存在以及对它的理解都取决于个人，那么，这种辩证法就只能是人学辩证

^① 《辩证理性批判》，第36页。

法。他说,要把这种“人学辩证法”确定为人学的普遍适用的方法和普遍适用的规律。

第二,辩证法的内容。他认为,辩证法的内容就是整体化,而整体化仅仅存在于人类社会中,而不存在于自然界。他说:“如果辩证法是存在的,那它只能是通过众多的整体化的单一性达到的具体的整体化的整体化。”^① 他所说的整体化指的是整体东西的形成,或者说是实现整体的运动。社会历史领域的规律就是指社会历史的一种整体化运动,在个人的实践的基础上的社会整体化运动。社会整体化以个人整体化为前提,而个人的整体化又体现于个人的实践、行为中。他认为,这种为人的实践、行为所实现的从个人到社会的整体化运动,正是辩证法的根本含义。

自然界为什么没有辩证法?因为自然界没有整体化运动。这首先因为人总是外在于自然界,把自然界当作外在性来理解,人与其社会构成一个整体,而不与自然构成一个整体,在自然界中不能由人的实践来实现整体化;其次因为自然界是无限的,无论从它的各个层次和整个自然界来说,都永远是无限的,而无限的东西不能构成一个现实的整体,自然界不可能是一个统一的整体。

就这样,被列宁称为“由一块钢铁铸成的”马克思主义哲学被萨特分割成两半:只要历史唯物主义,辩证唯物主义(包括自然辩证法)则被驱逐了。在这个问题上,反驳者们无疑是正确的。

2. 把存在主义的“主观性”“填补”到马克思主义的历史理论中去。萨特不要辩证唯物主义,只要历史唯物主义,那么他是不是“无保留地”接受历史唯物主义的基本原理呢?也不是的。萨特认为,历史唯物主义原理只是“提供了对历史的唯一合理的解释”;至于“接近现实”,还得靠存在主义,存在主义“是接近现实的唯一具体道路”。为什么呢?因为马克思主义的历史唯物主义存在着一个“根本的缺陷”,这就是“取消了主观性”。

萨特有时说“恢复”人在马克思主义中的地位,有时说“填补”马克思主义“人学空场”,含义并不一样。“恢复”,是针对马克思主义原有的人道主义思想被遗忘而说的;“填补”,是针对马克思主义原来就没有的东西而说的,这主要就是“主观性”。

什么是“主观性”呢?这就要回顾萨特在“走向”马克思主义以前的存在主义思想,这些思想集中体现在他的《存在和虚无》、《存在主义是一种人道主义》

^① 《辩证理性批判》,第37页。

等著作中。萨特发挥了海德格尔的“存在本体论”，把存在区分为“自在的存在”和“自为的存在”。“自在”指外部世界，它没有理由，没有原因，没有必然性，没有过去、现在、将来，是荒诞的、偶然的，处于变化之外的；“自为”指人的意识，是不断变化的。“自在”只有通过“自为”才能获得其意义。对于“自为”，萨特运用胡塞尔现象学方法，即摆脱一切先决条件，凭直觉来发现本质的方法，把“自为”的出发点规定为“反思前的我思”，这是一种“驱逐了一切事物”的意识。意识具有“意向性”和“超越性”，即不断地“指向”外界，“超越”外界的趋向（这种倾向表现为人的“计划”）才使自己具有各种现实的内容。而意识的存在及其变化的原因仅仅在于自身，与外界没有任何关系。这样的意识是“第一个存在”，是“人的实存的基本结构”。意识及其这种性质又被概称为“主观性”。正是根据这些原理，萨特提出了“存在先于本质”的著名命题：人生之初，除了“主观性”，空无所有；而这种“主观性”的存在是没有任何支援和依傍的；人只能进行“自由选择”，使自己获得各种现实的本性。“人，不外是自己造成的东西”。因此，萨特指出，存在主义哲学“必须以主观性为出发点”。

萨特是怎样把“主观性”“填补”到马克思主义中去的呢？他说，“赋予意义者”和“被赋予意义者”必须是同一个。按照他的说法，承认经济条件等社会环境决定人的本性，即所谓人的“意义”（即人之成为怎样的人）是“被”社会环境所“赋予”的，这只是问题的一个方面。更重要的是，人是自己“赋予”自己以“意义”的。因为社会环境是人所创造的，即社会环境的“意义”是人所“赋予”的，其次，人只有自己成为“赋予意义者”，即将“被赋予”的“意义”付诸行动时，才能显示出自己的“意义”。比如一个军官，穿上军官服饰，行着军官的礼仪，似乎其军官的“意义”是“被赋予”的；但只有他以自己的行动表现出一个军官的作用时，才真正具有军官的“意义”。社会环境只是提供了一种“可能性领域”，人可以选择这一种“意义”，也可以选择另一种“意义”，关键仍然在于“主观性”。作为“主观性”表现的人的“计划”，必须通过社会的“可能性领域”，但归根结底人是以自己的“计划”规定自己的，而人正是通过实行自己的“计划”，不断扬弃着既定的社会条件。因此，人既“赋予”自身以“意义”，又“赋予”社会以“意义”，人是“赋予意义者-被赋予意义者和被赋予意义者-赋予意义者”。

萨特又说，“询问者”和“被询问者”同样必须是同一个。“询问”，意即“理解”自身的对象。“理解”，用梅洛-庞蒂的话说，就是“重新把握全部意向”。而“意向”即“主观性”，由于是摆脱一切先决条件，凭直观才发现的，因此要“理解”对象，不能依靠外在的“知识”，而必须加以自我体验，萨特称之为“洞察”。他举例说，在一个闷热的房间里，有人去开窗，其他人看见的只是他立起来，离

开座位,走到窗前等一系列动作,只有自己也体验到房间的闷热时,才能把握开窗者行动的“全部意向”,“理解”其行动的意义。同样,人要理解异化概念的全部意义,就不仅要研究社会的生产方式和生产关系,而且还要通过自我体验来“洞察”自己怎样生存于异化之中并超越异化的。因此,萨特认为,要达到“理解”,与其“询问”他人,不如“询问”自己。他指责恩格斯关于唯物主义是对自然界本来面貌的了解的说法和列宁关于意识是存在的反映的论断都“取消了主观性”,也就是“取消了询问者,而把被询问者弄成一种绝对知识的对象”。而在他看来,人应当是“询问者-被询问者和被询问者-询问者”。

就这样,萨特在社会运动和认识运动中都把“主观性”置于出发点的地位上。在“主观性”面前,人与社会世界是同一的,认识主体和认识对象也是同一的,从而社会运动和认识运动也是同一的。因而“历史辩证法”对人具有“内在性”;正是由于这种“内在性”,辩证法才具有“可理解性”。

萨特认为,马克思主义的历史唯物主义的成果仅仅在于,考察了人所处的客观社会环境及其行为的客观结果,他称之为“前进”。这只能说明社会和人的总体性,而不能把握总体化运动;为了达到后者,必须“逆溯”,就是不断“追问”个人存在的最初出发点,“洞察”人的“主观性”。他标榜,只有把“前进”和“逆溯”结合起来,才是一种总体化的,即辩证的研究方法。这样的“历史辩证法”显然同历史唯物主义毫不相干。

3. 重新解释人类发展史。萨特在用存在主义的“主观性”“填补”马克思主义的历史唯物主义的基础上,对人类发展史作了重新解释。这是他改造马克思主义的又一项重要内容。

要了解萨特是怎样解释人类发展史的,首先要剖析他的“实践”这一概念。“实践”,是萨特从马克思主义中引进的新术语。他用实践来规定人与外界的联系。在他那里,实践和总体化运动是同义的。因而他说:“辩证法只不过是实践”。实践是《辩证理性批判》中最基本最常用的概念之一。

萨特对实践下了这样的定义:“实践就是由于内在化而从客观到客观的过渡;作为从客观到客观的主观扬弃而在环境的客观条件和可能性的客观结构之间展开的计划。”这里,前一个“客观”是指人所要扬弃的既定的客观条件,后一个“客观”是指扬弃、超越、克服这些客观条件必须经过的客观的“可能性领域”。“计划”,作为人的主观意图,是两个“客观”之间的中介,是从“客观环境”的现实向“客观可能性”的未来超越的动力。因而,他又把实践定义简化为“有目的地克服物质条件的有组织的计划”。

尽管萨特在其实践的定义中,两端都提及了“客观”的制约,但仍然与马克

思主义的实践观存在着原则的区别。第一,“计划”并不是来自“客观环境”之中,换言之,只能是来自那个“主观性”;第二,“计划”并不是按照客观规律而加以实践,而只是在“客观可能性”的范围内“展开”;第三,“计划”的展开并不是人在改造世界中实现和发展自身,而是对现实“既成状况”的扬弃、“克服”以及向着可能范围的未来“超越”;第四,把“计划”作为“实践”的宾词表明,思想和行动乃是一回事,这也就是萨特在过去一再强调的:“决定就是行动”等等。这样的“实践”,如果说同萨特过去讲的“自我计划”、“自我选择”有什么区别的话,那就是划定了一个“可能的领域”,而这不过是最普通的常识范围内的划定,萨特直截了当地宣称:“人是以他的计划规定自己的”,于是,他又回到了“存在先于本质”的命题上去了。

由此,萨特强调实践的主体乃是个人。这既是因为“计划”作为主观的意图只能是个人具有的,也是体现着总体化运动的“可理解性”的要求。个人在实践中,是自我设计者和自我创造者,是内在于运动之中的,因而个人对于实践以及实践中外界和自身,就能通过自我的“洞察”达到“理解”。在个人实践中,人是自由的;外界的必然性是从属的,是被自由地克服的。在萨特看来,这是“最纯粹形式”的总体化运动。萨特反复强调,他的辩证法只能从个人出发,“而不是从任何超个人的集合出发”。

萨特认为个人实践体现了最纯粹的辩证法,可实际上,人类社会的实践形式不是个人实践而是社会实践,而社会实践则是不同程度地“反辩证法”的,他把这类反辩证法的实践称为“惰性实践”。萨特的理论主题,就是要论证辩证法的实践怎样变成反辩证法的“惰性实践”的。他的《辩证理性批判》的副题就是“关于实践集合体的理论”。

萨特把“实践集合体”分成两种类型。第一种类型称为“群”或“系列”,也就是乌合之众。在“群”中,人们的结合是由于某种外在的未能意识到的原因,就像一群人等公共汽车,大家互不相识,除了都要乘车外,没有任何共同点。而争夺座位又使他们成为潜在的敌人。“群”的实践完全是“惰性”的,人完全受环境的支配,无法掌握自己的命运,就像乘客谁也不能保证抢到座位一样。第二种类型称为“集团”。“集团”是对被动的“群”的否定。构成“集团”有两个要件:人们按照规定的共同对象而组织起来;每个人都把这个对象作为自己的目标而投入自己的实践。“集团”的实践带有不同程度的自觉性,也带有不同程度的“惰性”。

萨特又把“集团”分为不同的等级。最初形态是“融合集团”,实现这种集团的统一的不是其中的个别成员,而是全体成员及其构成的总体。萨特以

1789年巴黎群众攻打巴士底狱为例,说明在“融合的集团”中,群众在君主专制制度的威胁面前,具有共同的利益和目的,形成了一股共同的力量。这种集团的实践,是每个人自由决定的行动,因而具有个人实践所特有的那种因素,属于惰性最小的实践。但“融合的集团”只能在短时期存在,或者是斗争很快取得了胜利,或者是斗争暂时遭到了挫折而持久进行下去,为了维持集团的存在,就要向有组织的集团过渡,如“誓愿的集团”、“组织的集团”、“友爱-恐怖的集团”等。在这些集团中,人们不同程度地服从某种权威的强制性支配,惰性因素便越来越增强了。最后集团发展为“制度的集团”,集团成员受到凌加于集团之上的“最高权威”的统治,官僚国家就是这种统治权的集中体现;集团及其活动对于个人已完全失去了“可理解性”,自由实践也就完全被惰性实践所代替了。由于制度完全是外在的,因而高度的权威又总是与极端的散漫并存,集团中被统治的各个个人就蜕化为“群”。于是,“群”需要重新集结为“融合的集团”,以推翻“制度的集团”,如此周而复始。

辩证法的实践不断地向反辩证法的惰性实践蜕化的根源是什么呢?如果我们把实践看作“自为”的同义词,这就很容易理解了。不过,萨特却从外部来寻找这一根源,这就是所谓“匮乏”。匮乏,简单地说,就是“没有足够满足每个人需要的东西”。匮乏给人以威胁,迫使人力图摆脱现实而向未来超越,因而是实践的动力。匮乏迫使人人联合成集合体,同时又扭曲了人与人的关系,使得“每一个人对所有的其他人来说是‘非人’”,“每一个人看见他最好的朋友像一个异己的野兽一样向他逼近”。匮乏使社会成为一个“惰性”的“结构”,是阶级产生的根源,也是异化的原始基础。正如一些论者指出的,萨特在匮乏的论述中,再次提出了他的“他人就是地狱”的命题。萨特既然把异化归之于需要的不能满足这样的外部原因,因而他原则上也承认可以“把人类从匮乏压迫下解放出来”。但他又强调,世界是有限的,而人的需要的增长却是无限的,所以“只知道有可能通过一个我们还不知道其结果的漫长的辩证过程”,这个过程以及“后匮乏社会”将是怎么样的,他从未说明过。

如果说,萨特在阐述辩证法的基本概念时,还多少要借用某些马克思主义的词句,那么,当他用他的辩证法来描述社会时,则连那一层淡淡的马克思主义色彩也消失无余了。有的研究者指出,从萨特的这种理论中看到了马尔萨斯理论的影子。这倒正用得着萨特自己的话了:任何超越马克思主义的企图,都只能是重弹马克思主义以前的老调而已。

按照萨特的这种集合体理论,现代资本主义社会显然就是那种可诅咒的、应该加以推翻的“制度的集团”。这种社会结构所具有的官僚化的社会关系,

使每个人都处于严重的异化之中。在萨特的辩证法看来,这样的社会结构终究是要瓦解的。因此,尽管萨特的理论是非马克思主义的,但对他对于现代资本主义社会所持的批判立场仍应予以适当的肯定。

但是,萨特同时也把批判的矛头指向工人阶级政党和无产阶级专政,因为这些组织都不符合理想的、惰性最小的“融合的集团”的模式。他声称:“所有的党都必然是愚蠢的,因为各种观念都来自上面,同时影响了下面的思想方式”。换句话说,政党会把思想强加于每个成员的头上,从而大大限制了自由的个人实践。同样,他也指责无产阶级专政的概念是“荒谬”的,因为它把能动的、自主的集团与被动的“群”混为一谈了。萨特声称,应该从“融合的集团”中得到“启示”,这里的物质性结构并不束缚个人的首创性,因此“革命运动”应该是“那样一种运动,人们在其中即使没有共同的思想,至少也具有同他们生活在其中的制度分裂的意志,具有必须寻找进行斗争和反抗暴力的新形式的意识”。但他又说:“完全积极的阶级,即全部成员由统一实践联合成为总体的阶级,只在工人历史的相当短的(总是革命的)时期存在”。

由此可见,当萨特把他的从“主观性”出发的辩证法,应用到社会革命领域时,就显示了强烈的无政府主义色彩。对此萨特并不讳言。他自称“发现”自己原来“是个无政府主义者”,“我始终认为无政府主义,即一种没有权力的社会,是应该得到实现的”。

二、《科学和辩证法》(1961)

《科学和辩证法》是萨特在巴黎举行的一次哲学讨论会上的发言。萨特在发言中,纲领性地阐述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。我们可以通过这一发言,进一步把握他的“存在主义的马克思主义”的实质。

萨特说:“最初是黑格尔,尔后是其他诸人,如像马克思之后的恩格斯(我说马克思之后是因为马克思本人对此问题还多少有些含糊不定),都曾企图把历史的辩证法扩展到自然界;这就是所谓‘辩证唯物主义’。干脆说,辩证唯物主义就是所谓的自然辩证法。在某些马克思主义者看来,如不将这种方法应用于其他的物质结构,后天获得的全部理智,都不可能充分而深入地了

它们。”^①

萨特强调,把历史的辩证法扩展到自然界是错误的,自然界本身并没有什么辩证法。他从以下三个不同的角度展开了他否定“自然辩证法”的论证。

(一) 通过驳斥有些人确认“自然辩证法”的理由,来说明“自然辩证法”不可能存在

萨特认为,有些人确认“自然辩证法”的第一条理由是知识应该是统一的,即坚持“知识统一性的认识论原理”。他说:“他们是以什么名义提出这种见解的呢?是以我们全部承认的一个原理的名义提出来的,那就是关于知识统一性的认识论原理。必须有一种统一的知识,而且在同理解历史切实有关的地方,已在要求还其知识的统一,因为历史是历时的(即通过时间的)又是共时的(即在同一时刻之内)总体化,而且这两者又不能彼此分离。照现代某些马克思主义者看来,知识的统一性表现在存在的一元论。这种统一要求本质自身利用辩证的方法,要求各门科学的对象(物理的、化学的或有机的)本身都是一辩证的对象。”^②

对于这一“理由”,他这样反驳道:“这难道算得上真正的发现吗?这难道不是把在某一领域中认识到的原则类比地引申(非科学地推论)到其他一切领域中去吗?这种类比地引申首先意味着,无论什么自然过程一律都是辩证的;其次,人是生活在自然之中的,而人类历史的辩证法本身是要受自然现象整体制约的。”^③在他看来,这一“理由”的实质是,抹杀社会现象与自然现象的区别,打着“知识统一性”的旗号,只因社会现象是辩证的,就武断地得出结论,自然现象也是辩证的。

他说,人是生活在自然之中的,人类生活现象与自然现象有着密切的联系,但是,两者毕竟有着根本的区别。在这种情况下,就不能寻求适合于人类生活现象与自然现象的普遍规律,不能认为适合于人类生活现象的规律对自然现象也是适合的。他说:“显然,有机体是现实的一个特殊的部分,揭示它的规律是正确而适当的。但是,直到现在还没有任何范型真正能够说明生物学事实的特殊性。”^④只有机械的、唯心主义的理解,才会用某一种社会事实来片面理解这样或那样的自然现象。他还说,我之所以强调人类生活现象与自

① 萨特:《科学和辩证法》,载《人和世界(国际哲学评论)》杂志,1976年2月第9卷第1期。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

然现象的区别,强调不存在适合于一切领域的普遍规律,“不是为了要恢复已全然过期的机械论,而只是要强调历史辩证法的特殊性质,以及强调就我们远离人类社会领域而具有的知识和信念的局限性。换句话说,强调辩证的说明有其限度。”^①

萨特认为,有些人论证“自然辩证法”存在的另一条理由是:反映自然现象的具体自然科学,例如物理学、生物学、化学,往往是一些辩证的知识,既然自然科学是辩证的,那它的对象——自然界本身也必然是辩证的。他强调,这一理由也不能足以说明“自然辩证法”的存在。因为自然科学是一种人对自然的认识,而人对自然的认识只是人的构造,即使它是辩证的,它也只能证明人的理性是辩证的,而不能证明自然本身是辩证的。

他说,马克思本人在研究人的时候就发现:在我们自身和我们之外,自然绝非作为物自体而为我们所掌握的。自然是在产生各种社会体制的生产过程中被认识的。各种社会体制之所以使自然起作用,是由于自然已经完全与作为一个层次的人类结合在一起了。在这里,辩证关系是始终存在的,但它不存在于自然本身中,而是存在于人对自然的认识中。例如,人们可以看到格陵兰岛上爱斯基摩人的社会,在一个始终不变的寒冷事实面前,适应下来了,固定下来了。在这里,“寒冷,对于人来说,并不是一种辩证现象,它自身如何,都无关紧要”,真正的辩证关系体现在“他们那个社会是怎样认识寒冷,组织起来与寒冷作斗争”。基于这样的分析,他得出结论:“一般说来,在人的水平上是有辩证真理的,它是完全可以理解的,而且一旦被理解了,它就在已知的自然环境的作用中确定着自己,但是谁也不必要肯定它自身即是自然辩证法。”^②

(二) 通过正面论述“辩证法”、“自然”的性质,来说明“自然辩证法”不可能存在

萨特认为,欲知是否存在“自然辩证法”,关键在于对辩证法的性质要有一个明确的认识。他在《辩证理性批判》一书中已作了详细论述,在此,他则加以进一步的分析。他说:

“辩证的规律就是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化。简言之,辩证法不是别的,只不过是实践。同时,实践就是产生和保持

^① 《科学和辩证法》。

^② 同上。

自己的整体,也可以把它叫做行动的逻辑。”^①

“辩证规律的可理解性只求于这一事实,即这些规律是一种总体化运动的特殊化,这种总体化运动是永远在继续并构成作为总体的社会,从整体的角度来看,社会永远在组织自己,改革自己,重新塑造自己。就某种水平的现实是辩证法的这一条件而言,它的一切特征都是与整体联系着的。”^②

“对于马克思来说,具体的总体是从直观发现的。这个直观起初无疑被是客观现象引入歧途了,但是当它通过研究而扩大并深入底蕴时,它就又再一次发现自己是对整体的直观,而且是对整体甚至在其现象中总体化贡献的直观。在这种情形中我们自己(就我们形成社会而言)是具体的整体。而且就我们产生这个整体而言,我们是这个整体。这样,辩证法就被发现为在产生社会的这个运动之内对社会内在性的理解。”^③

“辩证法,作为存在又作为方法,从总体的观念来看,是可以具有一种意义深远的可理解性而且是半透明性的:被视为心身相关的总体化过程的个人是被整个历史总体化过程所总体化了的,因此之故,认识对存在有一种经常的适应。”^④

从上述萨特对辩证法的性质的分析中可以看出,他把辩证法等同于总体化。他认为,决定自然界是否具有辩证法的关键在于,按照自然界的性质,它是否具有总体化运动,因而可以把自然界是否具有辩证法的问题归结为自然界是否具有总体化运动的问题。他说:“这个问题可以提得很干脆:在自然界有总体或正在进行中的总体化过程吗?一个整体的总体化过程会是自然界吗?”^⑤

萨特详尽地考察了自然界的性质,强调自然界不存在总体化过程。他说,“因为物理学家置身于离人较为遥远的水平上”,所以可以通过分析物理现象来加以说明。在自然界有总体存在吗?物理学家会作出肯定的回答。他们会根据核物理学的经典理论加以回答:原子核的质量并不是其构成元素的质量之总和,这个现象极其明显地表示,原子是一个总体。他们会根据波动力学加以回答:微粒具有它自己的时间和自己的频率,因此,它不是一个类似几乎没有个性的点那样的单纯几何学的实在,而宁可说它本身在其内部是被一种规

① 《科学和辩证法》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

律、一种频率制约的。萨特认为,这只是物理学家的回答,而不是哲学家的回答。全部的关键在于,“上述的这些物理的形式与历史所昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象”。他说:“在像我这样的哲学家看来,情况似乎不是这样。因为这里显然涉及在不断变化中的一种关系系统。我们可以这样说,关系系统是一些结构,在这个意义上,即使改变这些结构的某几项,只要不超过一定的范围,也不会改变关系系统。但是,我们可以说,这些业已发现的并为人们普遍承认的所有结构,只能承受系统形式,本身并不能产生系统形式。”^①在他看来,“只能承受系统形式,本身并不能产生系统形式”的称不上是一种总体,“这不是一个正在形成的总体,它是一个综合,是我们通过经验程序来核实的一种综合”^②。

(三) 通过分析承认“自然辩证法”的存在所必然带来的不良后果,来说明“自然辩证法”不可能存在

萨特认为,承认“自然辩证法”的存在,会在理论上带来灾难性的后果,会葬送整个马克思主义。他所列举的不良后果有:

第一,使辩证法的可理解性消失了。他说:“自然界的一些系统不是真正辩证的,因为这些总体不是发生的总体,而是一些没有历史的结构,而且外在性是它们的规律。因此,当人们自诩要把辩证法输入自然界时,辩证法的可理解性也就消失了。”^③

可理解性概念是萨特辩证法中的核心概念之一。什么是可理解性?按照萨特的解释,它指的是易懂性、明晰性和自明性,即对意识的可知性,对于理性解释的可能性。在他看来,把辩证法局限于社会历史领域,辩证法就具有可理解性的特点,可一旦超出了这一领域,这一特点就消失了。他说,“对于马克思来说,正如对于黑格尔来说一样,——尽管他把辩证法头足倒置了——正是人类现实的总体这个观念,使得人类现实发展的每一辩证的环节成为可理解的”^④,反之,“如果像恩格斯……那样,只限于列举辩证法的规律,而这些规律的每一条都不是作为揭示辩证法总体的一个‘侧面’的时候,那么,辩证法的可理解性是不可能出现的”^⑤。

① 《科学和辩证法》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《辩证理性批判》,第44页。

他还具体阐述了“自然辩证法”的不可理解性的表现。他说：“我们如果相信它（指自然辩证法——引者注），就不仅势必要承认由与之相符的时空的间隔来规定的现实的层次，而且势必要承认这样一种辩证法的那些层次，这种辩证法就其有别于历史的领域而言，将会经历：a. 从最复杂的形式过渡到最粗陋的形式；b. 从实际的可理解性转变为纯粹的断言；c. 从构成的内在性转变为外在性的法则；d. 从必然性转变为经验的偶然性……无论如何，情况不是这样吗？自然辩证法假定了它丝毫不能加以说明的一些过渡。”^①

第二，妨碍人的主观性、人的自由的发扬。萨特认为，一些马克思主义者之所以要肯定自然辩证法的客观实在性，根本目的是为了用它来论证“人类在本质上是由客观实在所决定，而人的主观性仅属现象性外观”。在他看来，肯定自然辩证法的客观实在性，就会妨碍人的主观性和人的自由的发扬。

在《辩证理性批判》中，他说道，坚持自然辩证法的客观实在性的现代马克思主义者“否认思维本身的全部辩证运动，把思维溶化于普遍的辩证法之中，把人分解在世界之中而把它消除”，“在这种观点中，人被归入作为他的对象之一的自然界之中，并且在我们看来，他是依据自然界的规律而发展的，也就是说，作为一种被辩证法的普遍规律所支配的物质而发展的”，“这种外在的唯物主义促使辩证法成为外在性：人的本性脱离了人而寓于一种先验的规律中，寓于一个超人的自然中，寓于一种从星云开始的历史中，对于这种普遍的辩证法来说，……人类只不过是自然史的特殊化而已。”^② 在《科学和辩证法》中，他更明确地说，坚持自然辩证法的客观实在性则必然导致“关于自然总体的外在的亦即所谓辩证的理论的独断论，这种自然总体被想象为制约着人类历史的细节”^③。

第三，会陷人十足的神学。萨特认为，承认物质自然界存在普遍的辩证规律，还会“陷人十足的神学”，而且是一种“新的神学”，“然而许多马克思主义者之接受自然辩证法都正是因为要消灭神学哩！”他这样“义正词严”地对“信奉自然辩证法”的马克思主义者指责道：

“你们既指出连续性，又指出间断性，这也许是为了淘汰物种或人种的起源假设。你们否认人那样突然而不可思议地出现在自然中，这种突然性使得人们说：是上帝制造了人。然而，如果我们用一种普遍而非常严密的规律来

① 《科学和辩证法》。

② 《辩证理性批判》，第26、27页。

③ 《科学和辩证法》。

代替上帝创造论,即根据物质而创造出我们能遇到的一切形式,那么这种唯物主义的尝试还有什么用处呢?这种唯物主义的尝试恰恰是一种新的神学,因为唯有上帝才能知道有这样一种规律,而且唯有上帝才能创造这样一种规律。因此,我们的争论集中在非常明确、纯粹属认识论的问题上:你们认为自然辩证法不会有历史辩证法的形式吗?你们认为自然辩证法对我们来讲要晦涩得多吗?由于自然辩证法不触及人们如此清晰和如此清楚认识到的过程,你们就认为自然辩证法简直同这个过程是格格不入的吗?你们认为自然辩证法是一种启发式的方法吗?它还未经过验证吗?它能经受验证吗?它明天能经受验证吗?譬如,它能应用于生活吗?它甚至能应用于其他方面吗?或者它始终困难重重而行不通吗?换句话说,你们认为人能老停留在简单认识阶段吗?认识只能是这一些吗?或者,干脆说,你们是否先验地作了肯定?对我来说,全部问题可归结为:首先,应该不应该承认辩证法的特性其本身就是人类的特性?即应该不应该承认辩证法是和这个物质的和有机的存在物——人联系在一起的呢?如果是的话,人们在自然中只能发现辩证过程的非常粗陋的、非常晦涩的和处于极低进化阶段的形式。其次,应该不应该承认知识有其限度,应该不应该说,‘我们止步吧,我们不用去跟科学家们一起奔跑了?’这些就是我想向你们提出的问题。”^①

从上面萨特用于否定“自然辩证法”的三个不同的方面可以看出,他否定“自然辩证法”的根本出发点还是其存在主义。

^① 《科学和辩证法》。

第六章

结构主义的马克思主义

正如 G·塞本在《法兰克福学派》一文中所指出的：“战后，在法国和意大利出现了马克思思想的新学派（阿尔都塞、德拉-沃尔佩）。”^① 这两派作为把马克思主义人道主义化的思潮的一个反题，都强调马克思主义的科学性，但在做法上又有所不同。

德拉-沃尔佩创立的新实证主义的马克思主义主张马克思继承并复兴了伽利略的科学传统，德拉-沃尔佩甚至把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”；而在阿尔都塞开创的结构主义的马克思主义思潮中，马克思又俨然成了一个结构主义者。比较起来，结构主义的马克思主义在西方各国拥有更大的影响，这与 20 世纪初以来结构主义学说的兴起并逐渐风靡世界有着密切的联系。

法国哲学家阿尔都塞是公认的结构主义的马克思主义的奠基人，其代表作《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》则是这一思潮的圣经。60 年代，在法国思想的舞台上，结构主义的马克思主义曾盛极一时，并风靡西方及拉美一些国家。阿尔都塞有许多学生，其中比较出名的有 N·普兰查斯、A·格罗克斯曼、E·巴里巴尔等。1968 年巴黎“五月风暴”后，这一思潮开始走下坡路。从 70 年代起，阿尔都塞多次呼吁马克思主义陷入了危机之中，他的学生 A·格罗克斯曼等则转而鼓吹反马克思主义、反社会主义的所谓“新哲学”。到 70 年代中期以后，结构主义的马克思主义也就基本上解体了。

其实，阿尔都塞的学说从产生之日起就是充满争论的。英国哲学家 E·P·汤普森在题为《理论的贫困》的小册子中，把阿尔都塞的学说称之为“表现为理论范式的斯大林主义”^②。波兰哲学家 A·

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第 83 页。

② S·B·施密斯：《读阿尔都塞》，伦敦 1984 年英文版，第 19 页。

沙夫在《结构主义与马克思主义》一书中全面批评了阿尔都塞的思想。尽管如此,结构主义的马克思主义仍以其对马克思主义的独特解释而引起研究者们的的高度重视。

结构主义的马克思主义具有以下的基本特征:

第一,对人道主义取批判态度。在某种意义上,结构主义的马克思主义的兴起正是对以萨特、梅劳-庞蒂为代表的存在主义的马克思主义的一种反动。存在主义的马克思主义致力于把马克思主义人道化,特别重视对马克思青年时期的著作(焦点是《1844年经济学-哲学手稿》)的研究。结构主义的马克思主义则反其道而行之,肯定成熟时期的马克思的思想,而把青年马克思的学说作为前科学的东西加以否定。这样一来,就把马克思主义与人道主义对立起来了。事实上,阿尔都塞把马克思主义称之为“理论上的反人道主义”,强调马克思成熟时期的科学结论正是在批判人道主义的基础上获得的。

第二,重视对意识形态问题的研究。结构主义的马克思主义十分重视马克思的《德意志意识形态》一书中的基本见解,深入地接受了意识形态的机制、作用及与人的实践活动和科学认识活动的关系,从而在相当程度上深化了对现实的思考和对主体性问题的探索。

第三,强调在马克思的著作中,共时性的、结构的分析方法比历时性的、历史的分析方法更为重要。从结构的分析方法出发,注重的是事物或思想内部各要素之间的相互关系及它们在发展过程中的不连续性和中断性,亦即结构性的转换。

第四,轻视经验,注重理论。在阿尔都塞看来,经验在性质上是属于意识形态的,只有理论思维才真正是通向科学认识的道路。他把理论与经验对立起来,必然结果是轻视感性实践活动。但在理论思维上,特别是在阅读上,却创造了一整套读解马克思原著的新方法。

在结构主义的马克思主义学派中,我们将比较系统地探讨阿尔都塞的基本思想和普兰查斯的主要观点。

阿尔都塞

阿尔都塞(Althusser, Louis 1918—1990),出生于阿尔及利亚首都阿尔及尔近郊的比曼德利小镇上,父亲是银行经理。1924—1930年,他在阿尔及尔上小学;1930—1936年在法国马赛上中学。毕业后进入巴黎国立高等师范学校预科班学习。1939年通过考试升入该校文学院学习。当时,正值希特勒法西斯入侵法国,阿尔都塞应征入伍,随军驻守布列塔尼半岛。1940年6月不幸被捕,关押在德国一个集中营内。1945年5月重获自由后,他又回到高等师范学校,导师是著名哲学家和科学史家G·巴歇拉尔。1948年,阿尔都塞发表了题为《黑格尔哲学中的内容概念》的博士论文,以后一直留在该校任教。

阿尔都塞于1948年正式参加法国共产党。入党后不久,便与法共领导的思想路线不合。从60年代初开始,阿尔都塞在列维·斯特劳斯、拉康等人的影响下,用结构主义方法解释马克思主义经典著作,相继发表了一系列的论文和著作,尤其是1965年发表的《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》这两部著作使他赢得了广泛的声誉。1966年12月,英国《泰晤士报》文学副刊介绍了他的情况后,他被公认为结构主义的马克思主义的杰出代表。阿尔都塞还在法共内部组织学习小组,研读马克思主义的经典著作,抨击法共的意识形态,并对中国的“文化大革命”寄予厚望。后来法共开除了阿尔都塞的不少追随者,他虽然对此保持缄默,但仍然坚持自己的政治和理论见解。

1968年5月风暴后,阿尔都塞开始进一步反省自己的思想,从70年代起,不断呼吁马克思主义陷入了危机之中。他的悲观情绪随中国“文化大革命”的结束而加剧。1980年11月16日,阿尔都塞因精神病发作,掐死了他的妻子,被送进精神病院监护,1990年10月22日在巴黎逝世。

阿尔都塞的主要著作有:《孟德斯鸠、卢梭、马克思:政治和历史》(1959)、《保卫马克思》(1965)、《阅读〈资本论〉》(1965)、《列宁与哲学》(1969)、《自我批评材料》(1974)等。下面我们逐本进行介绍。

一、《孟德斯鸠、卢梭、马克思:政治和历史》(1959)

本书分为三大部分:第一部分讨论孟德斯鸠的法的思想;第二部分讨论

卢梭的社会契约的思想;第三部分讨论马克思与黑格尔的关系。全书的中心线索是围绕这些人物的政治和历史的见解而展开的。

(一) 孟德斯鸠的政治思想

阿尔都塞开宗明义地说,“关于孟德斯鸠我并不打算说出任何新的东西,任何似乎是新的东西都不过是对一个著名文本的反思或对一个以前存在的反思的反思。”^①他指出,孟德斯鸠被人们公认为政治科学的奠基人,但人们却不明白他的政治思想与同时代的或以前的一些政治家的思想的根本差别。从而也不能真正理解他通过法的研究在政治领域里实现的伟大的变革。

阿尔都塞认为,孟德斯鸠明确表示,他的《法的精神》的研究对象是地球上所有国家的法律、风俗习惯和生活方式。“正是这一对象把他与他以前的思想使政治成为一门科学的所有的学者区别开来。”^②阿尔都塞这里指的孟德斯鸠以前的学者主要指霍布斯、斯宾诺莎等人。这里分歧的要点在对待“自然法”(natural law)的态度上。

包括霍布斯、斯宾诺莎在内的17、18世纪的几乎所有的政治理论家都信奉自然法的理论及与此相关的社会契约论。他们思考的共同问题是:社会是怎么起源的?解答它的共同途径是:自然状态与社会契约,霍布斯和斯宾诺莎把自然状态理解为战争状态,洛克理解为和平状态,卢梭则理解为孤立隔绝的状态。社会契约则被他们理解为脱离自然状态进入现存社会的必然的途径。在阿尔都塞看来,这些政治理论家的共同特点是不重视对现存社会的事实的研究,满足于用幻想去虚构历史。孟德斯鸠的《法的精神》则抛开了他们的问题域,专注于对各国的实证法的研究。用阿尔都塞的话来说,就是“他只知道事实。”^③只有孟德斯鸠才真正使政治成了一门科学。

在《法的精神》中,孟德斯鸠主要探讨了共和、君主、专制三种政治制度,他认为每种制度都有自己的本质和原则。本质指它由之而构成的东西,原则指推动人们去行动的热情。比如君主制国家的本质是由单个人立法来统治人民,它的原则则是荣誉。阿尔都塞说:“十分清楚,在国家这个动态的而又富于生命力的总体中,本质和原则是绝对地相互依赖的。”^④在他看来,孟德斯鸠把国家看作是由本质和原则构成的总体,正是其政治学说中辩证法思想的重

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思:政治和历史》,伦敦1982年英文版,第13页。

② 同上书,第19页。

③ 同上书,第29页。

④ 同上书,第51页。

要表现。在《法的精神》中,处处都体现出从总体上来分析法和制度的新的方法。阿尔都塞说:“曾经给予总体范畴以极大关注的黑格尔很清楚自己的老师是谁,他对孟德斯鸠的这一天才发现表示了自己的敬意。”^①

(二) 卢梭政治思想的内在冲突

阿尔都塞认为,如同一些伟大的思想家都有自己独特的研究对象一样,卢梭的研究对象则是社会契约。正是这一对象划定了卢梭政治思想的独特的“问题框架”(problematic)。总的说来,卢梭的思想没有超出传统的自然法理论,但他的学说中充斥着一些深刻的矛盾,能引起人们的思考。

第一个矛盾涉及到 alienation 这个概念。卢梭在两种意义上使用这一概念:一是“疏远”;二是“转让”。卢梭认为,人最初生活在自然状态中,在发展中达到了一个临界点——战争状态。在这种状态中,人与人之间的疏远达到了顶点。正如阿尔都塞指出的:“人们被迫进入战争状态,即相互疏远。”^② 卢梭随之得出结论,人们为了不在战争中灭亡,必须改变自己的生存方式,订立社会契约。但社会契约的关键是全体人民转让自己的自由服从一个团体或一位君王。阿尔都塞指出,在这里,卢梭陷入了矛盾之中,即“总的转让(Total alienation)是对总的疏远状态(the state of total alienation)的解决。”^③ 所以,这个解决本身也需要一个解决。

第二个矛盾涉及社会契约的双方——个人和团体的关系问题。任何契约的基本前提是交换,但在卢梭的社会契约中,“个人奉献出了一切,但都没有在交换中获得任何东西。”^④ 这里的悖论是:以双方的交换为前提的契约本质上不过是单方面权利的让渡。

第三个矛盾涉及特殊意志和一般意志的关系问题。卢梭一方面肯定,一般意志是在特殊意志的基础上产生的,社会契约的实质就在于两种意志的一致;但另一方面他又肯定,特殊意志有自己的特殊利益的追求,常与一般意志处于对立的状态中。阿尔都塞认为,这是卢梭陷人的又一个悖论。

第四个矛盾涉及卢梭研究问题的整个思维方式。一方面,他沿着意识形态的框子来思考问题,从法→公众意见→生活方式和道德→特殊意志;另一方面,他又倒过来从财产、穷人和富人的对立等经济现实出发去说明法。正如阿

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》，第 48 页。

② 同上书，第 122 页。

③ 同上书，第 127 页。

④ 同上书，第 140 页。

尔都塞指出的：“我们处在一个循环之中。”^①

总的说来，卢梭的思想是比较深刻的，但社会契约的思想仍然是在当时的意识形态条件下产生出来的神话。

（三）马克思与黑格尔的理论联系

在第三部分中，阿尔都塞以非常简要的语言论述了他对马克思主义的总的看法及它与德国古典哲学，尤其是黑格尔的哲学理论联系。阿尔都塞后来提出的不少观点在这里已见端倪。

第一，马克思打开了历史新大陆。阿尔都塞认为，从科学史上看，有三块科学的大陆：一是古希腊人打开的数学的大陆，在此基础上形成了柏拉图哲学；二是伽利略打开的物理学的大陆，在此基础上形成了笛卡儿哲学；三是马克思打开的历史学的大陆，在此基础上形成了以改造世界为根本特征的马克思主义哲学，即辩证唯物主义。

在阿尔都塞看来，“马克思所发现的历史科学的基础是当代历史中最重大的理论事件。”^② 说马克思打开了历史的新大陆只是一个比喻，并不意味着前人从未涉足过历史的领域，而是表明在马克思的历史观与前人的历史观之间有“一个认识论上的断裂”（an epistemological rupture）^③。

第二，马克思主义的理论来源。阿尔都塞在阐述马克思主义的形成过程时，特别强调马克思所继承的黑格尔哲学在严格的意义上并不是指黑格尔的神秘主义的辩证法，而是指经过马克思改造的合理的辩证法：“其结果是，在《资本论》中起作用的辩证法不再是黑格尔的辩证法，而是一种完全不同的辩证法。”^④

第三，马克思与费尔巴哈的理论人本主义的决裂。阿尔都塞认为，在马克思主义理论的形成史上，“关键的环节是与费尔巴哈决裂。”^⑤ 这一决裂十分清楚地表现在马克思的《关于费尔巴哈的提纲》一文中。马克思是如何实现这一决裂的呢？在阿尔都塞看来，他是依靠重新引入黑格尔的思想，尤其是《精神现象学》中的历史辩证法来扬弃费尔巴哈的理论人道主义的。这一人道主义的基本公式是“人—自然—感性”。显然，依靠这个简单的公式是不可能克

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》，第159页。

② 同上书，第166页。

③ 同上。

④ 同上书，第173页。

⑤ 同上书，第176页。

服德国古典唯心主义哲学的。只有充分地消化并改造黑格尔的辩证法思想,扬弃费尔巴哈的直观唯物主义立场,才能真正超出德国古典哲学的视界。

第四,马克思的历史过程理论。阿尔都塞说:“对于黑格尔来说,历史确实是一个异化的过程,但这个过程没有人作为它的主体。”^①因为在黑格尔那里,历史并不是人的异化,而是精神的异化,所以历史被看作无主体的异化的过程。如果一定要说有主体的话,那么唯一的主体就是内含目的性的过程本身。阿尔都塞接着说:“去掉目的性,那里还剩下马克思已经继承过来的哲学范畴,即无主体过程(a process without a subject)的范畴。”^②在他看来,马克思的过程概念正是通过批判的方式从黑格尔那里获取过来的,《资本论》就把资本主义社会理解为一个无主体的过程。马克思的创新之处在于,他强调了历史过程与生产关系及其他关系(政治关系、意识形态关系)的不可分离性。

像卢卡奇等人那样,一笔抹杀黑格尔哲学与马克思辩证法的区别,当然不可取,但阿尔都塞全盘否定两者之间的联系,则是从一个极端走向另一个极端,也有片面性。

二、《保卫马克思》(1965)

本书是阿尔都塞的成名作,从1965—1973年间连续十次再版,轰动了法国整个理论界。目前,此书已有英、日、德、意、西、汉等多种文字的译本,具有世界性的影响。

《保卫马克思》是一本论文集,由以下八篇论文组成:《费尔巴哈的〈哲学宣言〉》(1960)、《论青年马克思(理论)》(1961)、《矛盾与多元决定》(1962)、《关于一部唯物主义戏剧的笔记》(1962)、《关于1844年手稿》(1963)、《关于唯物辩证法》(1963)、《马克思主义和人道主义》(1964)、《关于“真正的人道主义”的补记》(1965)。

阿尔都塞为什么要出版这部著作呢?他在题为“今天”的“导论”中回答了这个问题。一方面,斯大林的教条主义对法共产生了严重的影响,哲学家们在哲学和政治之间划等号,用阶级分析这一简单化的做法去裁决一切问题;另一方面,在“苏共二十大”之后,人道主义的呼声日益高涨,于是,在法共党内又出

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思:政治和历史》,第182页。

② 同上书,第185页。

现了用人道主义去解释一切(包括马克思主义)的倾向。阿尔都塞认为,法国的理论传统比较薄弱,尤其对马克思的著作缺乏真正深入的刻苦的研究,因此,在各种思潮和倾向的冲击下,在理论上陷入了无所适从的混乱状态。“历史把我们推进了理论的死胡同,为了从中脱身,我们必须探讨马克思的哲学思想。”在阿尔都塞看来,马克思的著作本身就是科学,但人们却把它当作一般意识形态来看待,因而必须起来保卫马克思,恢复作为科学的马克思主义的本来面貌。《保卫马克思》主要论述了下面这些问题。

(一)“意识形态”与“科学”

“意识形态”(ideology)和“科学”(science)是贯穿《保卫马克思》全书的两个基本概念。

什么是意识形态?阿尔都塞说,“一个意识形态是具有自己的逻辑和严格性的表象(意象、神话、观念或概念)体系,它在给定的社会中历史地存在并起作用。”^①意识形态是人类社会存在并发展的一个不可或缺的方面,人类社会把意识形态作为自己呼吸的空气和历史生活的必要成分而分泌出来。它具有如下的特征:

第一,意识形态的普遍性。意识形态作为社会生活的基本结构是普遍的、无所不在的。这里的普遍性有两种含义:一是任何个人出生之后,都不可避免地要落入意识形态的襁褓之中。阿尔都塞认为,费尔巴哈的悲剧是最终未能突破意识形态的包围,马克思虽然“在诞生时被包裹在一块巨大的意识形态的襁褓中,但他成功地从中解脱出来了”^②。二是意识形态不会消失,任何社会形式都不能没有它,“历史唯物主义不能设想共产主义社会可以没有意识形态”^③。当然,在共产主义社会内,意识形态的形式和功能将发生变化,但它始终是存在的。

第二,意识形态的主要功能在实践方面。阿尔都塞说,“意识形态作为表象体系之所以不同于科学,是因为在意识形态中,实践—社会的职能比理论的职能(即认识的职能)要重要得多。”^④这就是说,人们为了生活在一个既定的社会中,总得与该社会的意识形态认同,如果他完全不懂得这种意识形态,他就无法从事任何实践活动,建立任何社会联系。意识形态并不像科学一样启

① 《保卫马克思》,1977年英文版,第231页。

② 同上书,第74页。

③ 同上书,第232页。

④ 同上书,第231页。

发人们去思考,但它在冥冥中规约着人们的思考方向。

第三,意识形态以神话的方式体现着世界。阿尔都塞认为:“一个社会或一个时代的意识形态无非是该社会或该时代的自我意识,即在自我意识的意象中包含、寻求并自发地找到其形式的直接素材,而这种自我意识又透过其自身的神话体现着世界的总体。”^①所谓神话,也就是通过幻想的、颠倒的关系反映着现实世界。在阶级社会中,占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态。比如,当上升时期的资产阶级宣扬平等、自由和理性的人道主义时,它并不是为所有的人争权利,它解放人的目的无非是为了剥削人。如果人们天真地以意识形态的眼光去看待整个世界,那么他看到的只能是神话的世界、幻想的世界,而不是真实的世界。

第四,意识形态的强制性。意识形态并不是供人们自由选择的东西,它是强加在人们的身上的,是人们必须接受的赠品。阿尔都塞说,“意识形态是个表象体系,但这些表象在大多数情况下与‘意识’毫无关系;它们在多数情况下是意象,有时是概念。它们首先作为结构而强加于绝大多数人,因而不通过人们的‘意识’。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体,通过一个为人们所不知道的过程而作用于人。”^②人们正是在意识形态这种无意识中,才能变更他们同世界的体验关系,并取得被人们称之为“意识”的这种特殊无意识的新形式。

那么,在阿尔都塞那里,科学这个概念到底又是什么意思呢?他写道:“马克思的立场和他对意识形态的全部批判都意味着,科学(科学是对现实的认识)就其含义而言是同意识形态的决裂,科学建立在另一个基地之上,科学是以新问题为出发点而形成起来的,科学就现实提出的问题不同于意识形态的问题,或者也可以说,科学以不同于意识形态的方式确定自己的对象。”^③这就是说,意识形态是就幻想中的现实提出问题,而科学则是就真正的现实提出问题。科学具有如下的特征:

第一,科学是在抛弃意识形态问题框架的前提下形成起来的。阿尔都塞说:“谁如果要达到科学,就要有一个条件,即要抛弃意识形态以为能接触到实在的那个领域,即要抛弃自己的意识形态问题框架(它的基本概念的有机前提及它的大部分基本概念),从而‘改弦易辙’,在一个全新的科学的问题框架中

① 《保卫马克思》,第144页。

② 同上书,第233页。

③ 同上书,第78页。

确立新的理论活动。”^①人们通常用“颠倒”这个词来比喻马克思对哲学意识形态,特别是黑格尔哲学的批判,阿尔都塞认为这种比喻是不合适的,科学并不就是把意识形态的问题框架倒过来,这样一来,科学仍然停留在意识形态的基础上,也就是说,它本身还不可能是科学。科学建立在一个新的地基上,它有自己的独特的问题框架和思考范围。

第二,科学是反经验主义的。阿尔都塞认为,马克思在《政治经济学批判》“导言”中早已指出,一切科学的认识都是从抽象和一般开始,而不是从具体的实在的东西出发。马克思的“抽象—具体”这个公式“同所谓概念由正确的抽象产生,概念的产生要从具体的水果出发,概念的产生是通过对水果个性的抽象而得出水果的本质这个经验主义公式没有任何关系”^②。

第三,科学只有在与意识形态的不懈的斗争中才能获得生存和发展。如前所述,科学是在彻底否弃意识形态问题框架的前提下形成的,但科学形成后仍处在意识形态氛围之中,意识形态如浓雾一样包裹着科学,污染并曲解科学。所以,科学只有清醒地、持之以恒地与意识形态斗争,才能保持自己的独立地位,“科学只是在不断摆脱那些窥伺、袭击和缠绕它的意识形态的条件下,才能成为在历史的必然中的自由的科学”^③。

在阿尔都塞看来,科学与意识形态之间横着一条鸿沟。从意识形态到科学必须经历一种质的飞跃。马克思的科学理论正是在与意识形态决裂的前提下形成起来的。

(二) “认识论断裂”和“问题框架”

正如阿尔都塞自己所承认的,“认识论断裂”(epistemological break)和“问题框架”(problematic)这两个概念都不是他自己创造的,而是分别从 G·巴歇拉尔和 J·马丁那里借用过来的^④。

什么是认识论断裂呢?阿尔都塞说:“任何科学的理论实践总是同它史前的、意识形态的理论实践划清界限:这种区分的表现形式是理论上和历史上的‘质的中断’,用巴歇拉尔的话来说就是‘认识论断裂’。”^⑤显然,阿尔都塞引入这一概念的目的是要说明意识形态与科学之间的界限及在发展中的非连

① 《保卫马克思》,第 192—193 页。

② 同上书,第 190 页。

③ 同上书,第 170 页。

④ 同上书,第 32 页。

⑤ 同上书,第 167—168 页。

续性。那么,断裂的标志是什么呢?要讲清楚这个问题,就必须牵涉到问题框架的概念。

问题框架又是什么意思呢?阿尔都塞解答说,它包含着两层意思:(1)问题框架是个整体性的概念,它不是着眼于思想家著作中的某一个具体问题,而是着眼于其整个问题体系或问题群落,着眼于这些问题之间的内在联系;(2)在一个问题框架中往往包含着许多具体的问题。问题框架规约着具体问题的内容及提问方向,但它本身却不是对这些具体问题的答复,它要回答的是时代向思想家提出的真正问题。如果内含于一个思想家著作内部的问题框架不能解答时代提出的真正的问题,这就表明,他的问题框架仍然落在意识形态之内,他的思想没有与意识形态决裂。他自以为自己的著作在陈述事实,实际上却是在歪曲事实,而问题框架具有如下的特征:

第一,它是思想的方式、思想的特定的结构。阿尔都塞强调,决定思想的特征和本质的不是思想的素材,而是思想方式,是思想与对象所保持的某种关系,“问题框架并不是作为总体的思想的抽象,而是一个思想以及这一思想所可能包括的各种思想的特定的具体的结构”^①。比如,费尔巴哈的人本学观念(异化和人本主义)不仅是其宗教思想的问题框架,也是其政治、历史、经济思想的问题框架。判定一个思想家的某部著作的性质,归根结底取决于我们对他的问题框架的掌握,因为问题框架是各种组成成分(即具体问题)的前提,只有从它出发,组成成分才是真正可理解的。

第二,问题框架躲在思想的深处。问题框架并不是一目了然可以见到的,它是思想的内在整体。在一般情况下,一个思想家总是在问题框架的范围内思考,而并不思考问题框架本身。对于他来说,问题框架已进入到无意识的心理层面上去了。阿尔都塞说:“一般说来,问题框架并不是一目了然的,它隐藏在思想的深处,在思想的深处起作用,往往需要不顾思想的否认和反抗,才能把问题框架从思想深处挖掘出来。”^②

在了解了认识论断裂和问题框架这两个概念的各自含义之后,现在我们有条件来探讨它们两者之间的联系了。阿尔都塞写道:“认识论断裂标志着由前科学的问题框架转变到科学的问题框架。”^③这就是说,在分析一个理论和思想的发展时,重要的不是阐明其思想的连续性,重要的是判别出有否认识论

① 《保卫马克思》,第 68 页。

② 同上书,第 69 页。

③ 同上书,第 32—33 页。

断裂,即有否问题框架的根本性转变。如有,就要进一步判定断裂的确切位置。这样一来,阿尔都塞关于意识形态与科学相区别的理论就获得了具体的制定方式和标准。

(三) 马克思思想发展四阶段论

阿尔都塞把他的结构主义方法及上面提出的一整套术语运用到对马克思著作的研究中,得出了如下的结论:“在马克思的著作中,确实有一个‘认识论断裂’;按照马克思本人的说法,这一断裂的位置就在他生前没有发表过的、用于批判他过去的哲学(意识形态)信仰的那部著作《德意志意识形态》。总共只有几段话的《关于费尔巴哈的提纲》是这个断裂的前岸;在这里,新的理论信仰以必定是不平衡的和暧昧的概念与公式的形式,开始从旧信仰和旧术语中显露出来。”^① 这一断裂的双重成果是作为历史科学的历史唯物主义和作为新哲学的辩证唯物主义。前者是后者的理论前提。

阿尔都塞认为,总的看来,认识论断裂把马克思的思想分成两大阶段,即意识形态阶段(1845年断裂前)和科学阶段(1845年断裂后)。在前一阶段,马克思的思想还未突破意识形态的氛围,其思想是不成熟的、前科学的;在后一阶段,马克思的思想抛弃了意识形态的问题框架,在现实的基础上,形成了自己的科学理论的独特的问题框架。如果分析得细致一点的话,马克思思想的发展可以划分为以下四个阶段:

第一阶段:青年时期著作(1840—1844),包括马克思的博士论文、《1844年经济学-哲学手稿》和《神圣家族》。在这一阶段中,马克思先采纳了康德、费希特的问题框架,因而谈论得较多的是理性和自由。后来,他又接受了费尔巴哈的问题框架,因而谈论得较多的是异化和人本主义。阿尔都塞认为,青年马克思从来不是黑格尔派,他始终与黑格尔保持着一段距离,他先是康德和费希特派,后是费尔巴哈派。

第二阶段:断裂时期的著作(1845),即《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》。在这两部著作中,首次出现了马克思的新的问题框架,但它还不是很规范的,它是以强烈的论战和批判的方式出现的。前一部著作可以比喻为思想的闪电,其中还有好多谜没有解开;后一部著作也有不少理解上的困难,新术语和旧概念混合在一起,增加了阅读上的困难,但在马克思的思想发展史上,这两部著作的重要性是无与伦比的。

^① 《保卫马克思》,第33页。

第三阶段：成长时期著作(1845—1857)，这是马克思撰写《资本论》初稿前的那个阶段，包括《哲学的贫困》、《共产党宣言》、《工资、价格和利润》等著作。事实上，马克思必须进行长期的正面的理论思考和理论创造，才能够确立一整套适合于新的问题框架的概念和术语。

第四阶段：成熟时期著作(1857—1883)，其主要代表是《资本论》和《哥达纲领批判》。在这一阶段中，马克思与德国哲学意识形态完全分离，新的问题框架由假设转变为科学，马克思系统地表述了自己的科学理论。

阿尔都塞关于把马克思思想发展划分为四个阶段的提法所遭到的主要责难是，他以与存在主义的马克思主义和现象学马克思主义相反的方式把青年时期的马克思和成熟时期的马克思对立起来了。

(四) 马克思主义与人本主义的关系问题

阿尔都塞上述划分中的一个最值得注意的结果，是把以异化和人本主义为主题的《1844年经济学-哲学手稿》划入到马克思思想的意识形态的、前科学的阶段。这里直接关涉到一个如何看待马克思主义和人本主义关系的问题。

阿尔都塞写道：“就理论的严格意义而言，人们可以和应该公开地提出关于马克思的理论反人本主义(Marx's theoretical antihumanism)的问题；而且人们可以和应该在其中找到认识人类世界(肯定的)及其实践复杂的绝对可能性条件(否定的)。必须把人的哲学神话打得粉碎；在此绝对条件下，才能对人类世界有所认识。引证马克思的话来复活任何种类的理论人类学和人本主义在理论上始终是徒劳的。而在实践中，它只能建立起马克思以前的意识形态大厦，阻碍真实历史的发展，并可能把历史引入到死胡同中去。”^① 这段论述说出了阿尔都塞对马克思主义与人本主义关系的总的看法。如果深入进行分析的话，我们可以把他的看法归结为以下三个问题。

第一，人本主义的本质是意识形态。阿尔都塞强调，“最重要的是认识到，人本主义的本质是一种意识形态。”^② 人本主义包含着两个相互补充的基本规定：(1) 存在着一种普遍的人的本质；(2) 这种本质是“孤立的个体”的属性。以往的资产阶级哲学认识论、历史观、政治经济学、伦理学和美学等等都自觉地不自觉地建筑在这两条基本规定之上。

^① 《保卫马克思》，第229—230页。

^② 同上书，第231页。

第二,马克思与人本主义思潮的决裂。阿尔都塞说:“马克思同一切哲学人类学或人本主义的决裂决不是次要的细节,它和马克思的科学发现浑成一体。”^①从1845年起,马克思就与这种把一切历史和政治问题归结为人的本质的人本主义思潮决裂了。这一决裂表现在以下三个方面:(1)制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论,这些新概念是:社会形态、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态、经济起最后决定作用及其他特殊的决定因素等等;(2)彻底批判任何哲学人本主义的理论要求;(3)确定人本主义为意识形态。

阿尔都塞认为,这三个环节是紧密地联系在一起。没有与人本主义问题框架的决裂,马克思的科学的史和政治理论是不可能产生出来的。

第三,“人本主义-社会主义”并不是严格的科学用语。在苏共二十大之后,“人本主义-社会主义”(humanism-socialism)的口号到处流行。它的基本内容是尊重个人人格、个人自由发展等等。阿尔都塞认为,这一口号的出现是有一定积极意义的,它实际上是为了解决某些确实存在的历史的、经济的、政治的和意识形态的新问题。况且,马克思虽然否认人本主义是科学理论,但他并不取消人本主义的历史存在。无论在马克思以前或以后,人的哲学在实在世界中还是经常出现的。“承认人本主义的必要性不仅仅是出于思辨的目的。马克思主义正是在这一基础上才能建立起对各种意识形态的政策:宗教、伦理、艺术、哲学、法学,以及在其中占首位的人道主义。”^②但从马克思主义理论上分析,把“人本主义”与“社会主义”并列在一起是不科学的。阿尔都塞认为,马克思主义哲学的前提就是否认人本主义是科学理论,这个前提是如何不能抛弃的。要言之,“人本主义-社会主义”只是马克思主义在新的历史条件下采取的一种政策,它本身并不是科学理论。

应当肯定,阿尔都塞关于马克思主义与人本主义相互关系的论述,对于驳斥把马克思主义人道主义化的错误论调,起到了一定的积极作用。但必须指出,由于阿尔都塞的指导思想,并不是马克思主义,而是结构主义,所以他的论述也具有很大的片面性。关键在于,他是按照结构主义的观点,用意识形态与科学的对立来论证人本主义与马克思主义的对立的。

(五)“理论实践”

马克思是如何通过认识论断裂从意识形态达到科学的呢?阿尔都塞认

^① 《保卫马克思》,第227页。

^② 同上书,第231页。

为,在这一飞跃的过程中,“理论实践”(theoretical practice)起着决定性的作用。理论实践是阿尔都塞提出的新概念。要明白这个概念的含义,先得从他关于实践的看法说起。

在阿尔都塞看来,实践指通过一定形式的劳动,使用一定的生产资料,把一定的原料加工为一定产品的过程。实践共有四种形式:一是“经济实践”(economic practice),即把一定的原料加工为日常生活用品;二是“政治实践”(political practice),如马克思主义政党根据历史唯物主义的科学原理,把旧的社会关系改造为新的社会关系;三是“意识形态实践”(ideological practice),意识形态不论表现为宗教、政治、伦理、法律或艺术,也都在加工自己的对象,即人的意识;四是“理论实践”,即通过对意识形态的加工和改造,创建科学理论的实践活动。

理论实践有广义、狭义之分。广义的理论实践包括意识形态实践在内,狭义的理论实践则专指抛弃意识形态,创建新学科的活动。在《保卫马克思》一书中,阿尔都塞讨论的主要是狭义的理论实践。他认为,理论实践的“加工原料”要看具体情况而定。如果属于一门新兴科学,可能具有浓厚的意识形态特征,如果属于一门业已建立或已经很发达的科学,就是一些已经形成的科学概念。理论实践的“生产资料”即理论概念和概念使用方法。“马克思在他的理论实践和科学研究中用以把他的‘材料’加工成为认识的方法,正是马克思的辩证法。”^①

但是,阿尔都塞又认为,马克思的辩证法在《资本论》中存在着,不过它是与实践状态存在着,马克思没有给我们留下理论状态的辩证法。他原计划写一部论辩证法的书,但一直没有动笔,因为他抽不出时间。阿尔都塞强调,在另一些领域中也存在着类似的情况:“在认识史、科学史、意识形态史、哲学史、艺术史等方面,马克思主义的理论实践大部分还有待开创。”^②在这方面,马克思为我们指明了道路,但并未解决所有的问题。

那么,理论实践又是通过怎样的过程得以实现的呢?阿尔都塞认为,是通过“抽象—具体”的途径来实现的。G1 是被加工的原料,G2 是生产资料,G3 是加工后的产物。G1 是抽象的,G3 作为理论实践的产物则是具体的。阿尔都塞说:“把 G1 加工成 G3,即由‘抽象’转化到‘具体’(这里暂且把 G1 和 G3 的

① 《保卫马克思》,第 174 页。

② 同上书,第 169 页。

根本差别略过不谈),这一工作只涉及理论实践的过程,即完全发生在‘认识’中。”^①显然,阿尔都塞的上述见解都是在马克思《政治经济学批判》“导言”的基础上发挥出来的。

(六) “总体”与“多元决定”

如前所述,理论实践的过程体现为从抽象向具体的转换。具体作为多样性规定的统一总是表现为一个有机的整体,即“总体”(totality)。当然,这里说的是思维的总体。但思维的总体归根结底是与实在的总体相对应的。这样,阿尔都塞就把我们带到一个新的问题上,即究竟如何看待实在的总体?

他说:“‘总体’这一概念今天应用得十分宽泛,人们用这个词几乎可以毫无障碍地从黑格尔谈到马克思,从格式塔心理学谈到萨特。词还是同一个,但概念却因不同的著者而起了变化,有时甚至彻底地变了。”^②在他看来,黑格尔的总体和马克思的总体就有根本的区别。黑格尔的社会总体是一个简单的统一体,在这个统一体内部虽然也有多样性,如市民社会、国家、宗教、哲学等等,但它们都可以还原为总体中的简单本原,即精神,它们不过是精神在异化中的具体表现。要言之,黑格尔的总体并没有复杂的结构,它的多样性纯粹是外表上的,在这样的总体中,每个决定性的成分都不过是总体的部分。

在马克思那里,情形就起了变化。“马克思讲的统一性是复杂整体的统一性,复杂整体的组织方式和构成方式恰恰就在于它是一个统一体。这是断言,复杂整体只有一种多环节主导结构的统一性。”^③阿尔都塞认为,马克思虽然强调,归根结底决定性的因素是经济,但马克思并不像黑格尔把精神作为一切现象的本原那样,把经济作为一切现象的本原,马克思看到了政治、经济、意识形态各种要素的并存,他相对地突出了经济要素的重要性,但并不主张把所有其他的要素都还原为经济要素。“假如人们匆忙地把复杂整体的有结构的统一性和总体的简单统一性等同起来,假如人们把复杂整体仅仅当作唯一的、原始的和简单的本质或实体的简单发展,那么,在最好的情况下,人们会从马克思倒退到黑格尔,在最糟的情况下,则从马克思倒退到海克尔。”^④

阿尔都塞接着指出,如果承认马克思的总体观,即总体是一个其有多环节主导结构的统一体的话,那就必然引申出“多元决定”(overdetermination)的结

① 《保卫马克思》,第185页。

② 同上书,第203页。

③ 同上书,第202页。

④ 同上。

论。阿尔都塞的多元决定的见解主要来自毛泽东的《矛盾论》。《矛盾论》考察了复杂过程中多种矛盾的并存及相互关系。在多种矛盾的并存中,又可抉出一主要矛盾,而主要矛盾的性质又取决于矛盾的主要方面等等。所谓多元决定,也就是肯定具有复杂结构的总体中各种矛盾的并存及相互作用。肯定主导性的矛盾并不等于排斥非主导性的矛盾,况且它们的地位是可以相互转化的。

阿尔都塞写道:“矛盾在不再具有单一含义之后,它的定义、作用和本质就得到了严格的规定;根据有结构的复杂整体赋予矛盾的职能,矛盾从此就有了复杂的、有结构的和不平衡的规定性。请读者原谅我使用了这一长串修饰词,不过我承认,我更欢喜用一个较短的词:多元决定。”^①在黑格尔那里,所有其他的矛盾都可还原为单一的精神内部的矛盾,在马克思那里,这些矛盾是并存的、不可还原的。多元决定正是马克思的矛盾学说异于黑格尔的矛盾学说的地方。阿尔都塞强调,恩格斯所批评的经济主义曲解了马克思关于手推磨、水力磨和蒸汽磨的名言,力图把所有的矛盾都还原为经济矛盾,这样就走到与黑格尔相反的另一个极端上去了,即也否定了矛盾的多元决定。

阿尔都塞把这种“多元决定论”强加给马克思是毫无根据的。众所周知,马克思的矛盾观是在二点论基础上的重点论,马克思的历史观是唯物主义的一元论。这种“多元决定论”的错误是把决定作用和相互作用,一元论和结构论截然分割开来,绝对对立起来。

三、《阅读〈资本论〉》(1965)

这部著作是阿尔都塞与他的学生 E·巴里巴尔合写的。全书共分三大部分:第一部分“从《资本论》到马克思的哲学”和第二部分“《资本论》的对象”均为阿尔都塞所写,占了全书篇幅的大半部分;第三部分“历史唯物主义的基本概念”为 E·巴里巴尔所撰。我们主要探讨阿尔都塞在第一、第二部分中阐述的基本见解。阿尔都塞在《保卫马克思》一书中论述到的主要见解在本书中都涉及了,且采用了更加缜密、更加系统的方式。我们在这里不打算重复介绍前面已介绍过的那些观点,而力图把阿尔都塞在《阅读〈资本论〉》一书中形成的新见解阐发出来。

^① 《保卫马克思》,第 209 页。

(一) “根据症候阅读”

阿尔都塞的《读〈资本论〉》倡导了一整套阅读“文本”(text)的方法,这种方法他称之为“根据症候阅读”(symptomatic reading)。显然,这一阅读方法是在精神分析学家的影响下提出来的。精神分析学家在治疗精神病患者时,通常让病人自由地谈话,通过对其谈话中出现的各种症候,如失言、遗忘、沉默、语言的中断、思想的空隙等的分析,揭示其深层心理(通常是无意识域)中的秘密。阿尔都塞的“根据症候阅读”在方式上与其相仿,在对象和目的上则与其不同。它的对象是文本,尤其是马克思的著作,它的目的则是发掘出潜藏在文本深处的问题框架。

在《读〈资本论〉》中,除了“根据症候阅读”外,阿尔都塞还提到多种阅读方法,如“无罪阅读”(innocent reading)、“有罪阅读”(guilty reading)、“哲学的阅读”(philosophical reading)、“批判的阅读”(critical reading)、“认识论的阅读”(epistemological reading)、“直接的阅读”(immediate reading)、“表现的阅读”(expressive reading)、“科学的阅读”(scientific reading)等。这些方法有的是对立的,有的则是同一种方法的不同称呼。在这些阅读方法中,阿尔都塞论述的主要是以下三种:

第一种是直接的阅读。这种方法只注意字面行文,不探究文本的深层含义,所以阿尔都塞说,“我们必须抛弃这种直接洞见和直接阅读的镜子式的神话,把知识视作一种生产”^①。这就是说,阅读本身并不是对文本的一种直观的反应,而应该是一种刨根究底的艰苦工作,是一种创造。

第二种是表现的阅读。这是黑格尔式的阅读方法,它建基于“表现的总体”,即总体的单一的本质表现在它的各个部分或各种现象中,因而表现的阅读主张,在读解任何文本时,都能直接洞见其思想的底蕴。这种阅读方法忽视了文本本身的复杂性,极易导致对它们的意义的误断。

第三种就是阿尔都塞竭力主张的根据症候阅读。他写道:“我建议,我们不应该用直接阅读的方法来对待马克思的文本,而必须采取根据症候阅读的方法来对待它们,以便在话语的表面的连续性中辨认出缺失、空白和严格性上的疏忽,在马克思的话语中,这些东西并没有说出来,它们是沉默的,但它们在的话语本身中浮升出来。”^② 这里说的“缺失”、“空白”、“严格性上的疏忽”

^① 《读〈资本论〉》,伦敦1970年英文版,第24页。

^② 同上书,第143页。

等都是症候。阿尔都塞主张通过对这些症候的觉察来揭示文本深处的问题框架。

他认为,作为阅读对象的文本,初看起来是单一的,但用结构主义的方法一分析,呈现在读者面前的就有两个不同层面的文本。“第一文本”(the first text)指概念之间、句子之间、段落之间、章节之间的表面上的联系和结构。在阅读中,熟悉第一文本无疑是必要的,但更重要的是去解读“第二文本”(the second text),如前所述,它是语言中的缺失、空白、疏漏等等,这是一种不可见的话语。这些话语之间的内在联系和结构便是隐藏在文本深处的问题框架。

在阿尔都塞看来,一个给定的问题框架具有一个与之相适应的视界。在这个特定的视界中,只有某些问题是可见的,另一些问题,即超越问题框架本身的问题则是不可见的。比如,当化学史上还盛行“燃素说”的时候,氧气在燃烧中的决定性作用对于当时的化学家的文本来说是不可见的。同样,剩余价值问题对于古典经济学家说来也是不可见的。所以阿尔都塞说:“任何问题或对象只有位于某个范围或视界之内,即位于一个给定理论学科的理论问题框架的确定的结构领域中才是可见的。”^① 当读者在阅读文本时,如果他本人赖以进行思考的问题框架和被阅读的文本的问题框架是一致的,那他就只能洞察到那些在这一问题框架中是可见的东西,而对不可见的东西则会一晃而过,造成失察。因此,阿尔都塞强调说:“要看见那些不可见的东西,要看见那些失察的东西,要在充斥着的话语中辨认出缺乏的东西,在充满文字的文本中发现空白的地方,我们需要某种完全不同于直接注视的方式;我们需要的是一种新的注视,即有根据的注视,它是由‘视界的变化’对正在起作用的视野的思考而产生出来的,马克思把它描绘为‘问题框架的转换’(transformation of the problematic)。”^② 这就是说,读者首先要置身于新的问题框架中,然后辅之以根据症候阅读的方法,才能把不可见的东西转化为可见的东西,真正做到对原文的创造性的解读。

(二) 马克思对古典经济学著作的解读

在阿尔都塞看来,根据症候阅读也正是马克思解读英国古典经济学著作的一种方法。举例说,马克思对亚当·斯密和大卫·李嘉图著作的阅读就是一种双重的阅读。在第一重解读中(以亚当·斯密为例),马克思通过自己的话语

① 《读〈资本论〉》,第25页。

② 同上书,第27页。

来阅读斯密的话语。“事实上,这种阅读是回顾性的理论上的阅读,在这一阅读中,斯密不能看见或理解的东西只以完全疏漏的方式显现出来。”^① 这些疏漏相互关联,涉及斯密乃至整个古典经济学的派的一个根本性的失察,那就是没有把可变资本和不变资本区分开来。马克思通过自己的话语,见到了对于斯密说来是不可见的东西。

第二重阅读与第一重阅读完全不同。后者仍然停留在对存在与空缺、洞察与失察的二元的观察上,还没有把它们有机地结合起来;前者不满足于把斯密著作中可见的和不可见的东西、洞察和失察的东西简单地并列起来,它要揭示出可见的东西本身蕴涵着的不可见的东西,洞察本身蕴涵着的失察。阿尔都塞说:“古典政治经济学看不见的东西,不是它没有看见的东西,而是它看见的东西;不是它缺乏的东西,而是它并不缺乏的东西;不是它疏漏的东西,而是它并没有疏漏的东西。”^②

在古典经济学家的文本中,“什么是劳动的价值?”是一个基本的问题。在他们的回答中,存在着两个空白或缺失:劳动()的价值相当于维持和再生产劳动()所必需的商品的价值。马克思使我们看到了这一回答中的两个空白,但是,马克思使我们看到的并不是这些文本没有说的东西,而是已经说出来的东西,这里的沉默正是古典文本自己的话语。上面的回答是一个充满了文字的句子,但如果我们提出下面的问题:“劳动是如何维持的?”和“劳动的再生产是什么?”,上述句子中的空白就显露出来了,因为劳动是劳动者的行为,它是通过劳动者来维持的;同样,劳动的再生产的提法也是不妥的,劳动本身是一个连续的过程,无所谓再生产的问题,再生产的是劳动力本身。

正是在这样解读的基础上,马克思提出了一个与古典文本不同的问题,即“什么是劳动力的价值?”他的回答是:“劳动(力)的价值相当于维持和再生产劳动(力)所必需的商品的价值。”这样,古典文本的空白就被填补起来了,这表明马克思已经转到一个全新的问题框架中。阿尔都塞说:“马克思能够看到斯密的注视所回避的东西,因为他已经拥有一个新的视界,这一新的视界是从新的回答中产生出来的,是无意识地从旧的问题框架那里产生出来的。”^③

(三) 阿尔都塞对《资本论》的解读

阿尔都塞认为,马克思读古典经济学著作实际上采用了根据症候阅读的

① 《读〈资本论〉》,第18页。

② 同上书,第21页。

③ 同上书,第28页。

方法,而他则采用同样的方法来读马克思的《资本论》。阿尔都塞的具体做法如下:

第一,要在阅读中把握《资本论》的新的问题框架。阿尔都塞认为,阅读《资本论》,特别要留心它的副标题:“政治经济学批判”。显然,这里的“批判”并不意味着纠正政治经济学的某些具体的见解,填补某些空白或裂痕,而是意味着“要用一个新的问题框架和新的对象与它对立起来”^①。

第二,要把科学的解读和哲学的解读结合起来。阿尔都塞认为,在《资本论》中,有两种不同的但又密切联系在一起的话语:一种是科学的话语;另一种是哲学的话语。“如果没有马克思哲学的帮助,那是不可能读懂《资本论》的。”^②也就是说,不能光从科学的角度去读《资本论》,必须坚持双重的阅读,一是从科学解读到哲学解读;二是从哲学解读到科学解读,如此往返以深化对《资本论》的理解。

第三,要正确掌握《资本论》中所使用的术语的意义。阿尔都塞引证了恩格斯在1886年写的《资本论》第一卷的“英文版序言”中的一段话:“可是有一个困难是我们无法为读者解除的。这就是:某些术语的应用,不仅同它们在日常生活中的含义不同,而且和它们在普通政治经济学中的含义也不同。但这是不可避免的。一门科学提出的每一种新见解,都包含着这门科学的术语的革命……”^③阿尔都塞随之而发挥说,每一个术语都不是孤立的,它总是从属于一定的观念体系;古典政治经济学被限制在它的观念体系和它所使用的术语的范围内;马克思对古典经济学的革命性改造必然伴随着术语上的革命,而这一革命的最关键的特征就在于引入了“剩余价值”这一术语。不弄懂马克思所使用的术语的含义,是不可能读懂《资本论》的。

第四,要读与《资本论》密切相关的其他文本。《资本论》并不是一部孤立的著作,它的写作几乎耗费了马克思一生的精力。因此,要弄清《资本论》的基本见解的来龙去脉,既要读马克思的另一些著作,如《1844年经济学-哲学手稿》、《哲学的贫困》、《工资、价格和利润》等,而且要读恩格斯的《反杜林论》和《自然辩证法》、列宁的《唯物主义和经验批判主义》与《哲学笔记》等等。

通过对《资本论》的阅读,阿尔都塞得出了这样的结论,即马克思主义既不是历史主义也不是人本主义。

① 《读〈资本论〉》,第158页。

② 同上书,第75页。

③ 《资本论》第1卷,第34页。

(四) “结构总体性”与“结构因果观”

在《保卫马克思》一书中,关于总体问题主要是在《矛盾与多元决定》(1962)一文中讨论的,在《读〈资本论〉》中,阿尔都塞在强调马克思主义的反历史主义的特征时,用更规范的结构主义语言讨论了这一问题。

阿尔都塞认为,存在着两种不同的总体性:一种是“表现的总体性”(expressive totality),“在这种总体性中,每一部分都通过总体而存在,都是对它属于其中的整体的直接的表现”^①。这种总体性正是黑格尔所主张的,因为你把一切部分和现象都还原为单一的精神本原;另一种是“结构的总体性”(structural totality),在这种总体性中各部分相互发生作用,但不能还原为某一本质。阿尔都塞认为,这实际上正是马克思所倡导的总体性,在阅读《哲学的贫困》、《政治经济学批判》和《资本论》等著作时,人们一再发现马克思把整个资本主义社会视为结构型的总体。

分别与这两种总体性相适应的有两种不同的因果观:一种是“表现因果性”(expressive causality),人们在分析各种现象时,都追溯到单一的本原,把本原看作是“因”,把现象看作是“果”,这正是莱布尼茨、黑格尔等人所主张的;另一种是“结构因果性”(structural causality),把因果性理解为总体内部各要素之间的相互关系,这里不存在单一的“因”,各要素都可能成为“因”,这正是马克思所主张的因果观。从这样的因果观出发,必然导出“多元决定”的结论来。

四、《列宁与哲学》(1969)

这部著作与《保卫马克思》一样是论文集。全书的正文部分包括五篇论文:《作为革命武器的哲学》(1968)、《列宁与哲学》(1968)、《〈资本论〉第一卷序言》(1969)、《列宁与黑格尔》(1969)、《意识形态与意识形态的国家机器》(1969);附录部分包括三篇论文:《弗洛伊德和拉康》(1969)、《论艺术的一封信(答复 A·达索贝尔)》、《克兰莫尼尼:一个抽象派画家》(1966)。

阿尔都塞在“序言”中表示,在这本论文集中,《列宁和哲学》、《〈资本论〉第一卷序言》及《意识形态和意识形态的国家机器》比较集中地反映出自己的一些新的想法。下面,我们主要分析阿尔都塞在这些论文中的基本思想。

^① 《读〈资本论〉》,第 17 页。

(一) 关于《资本论》的新思考

阿尔都塞认为,《资本论》是马克思的最伟大的一部著作,对马克思伟大理论贡献的判断不应该根据他的早期著作,也不应该根据他的《德意志意识形态》或《经济学手稿》(1857—1858),甚至不能根据《政治经济学批判》“序言”,因为在阿尔都塞看来,马克思关于生产关系和生产力适应与不适应的讨论仍然沿用了黑格尔的模棱两可的术语,所以只能根据《资本论》进行判断。

在肯定了《资本论》在马克思主义学说中的根本性地位之后,阿尔都塞又就如何读《资本论》的问题提出了以下三点建议:(1)要记住《资本论》是一部理论著作,它的对象是资本主义生产方式的机制;(2)不要把《资本论》看作一部历史学家和经济学家所理解的“具体的”历史书或“经验的”政治经济学,而是要把它看作一部分分析资本主义生产方式的理论著作;(3)在读《资本论》时,如果碰到理论上的困难,就要采取必要的步骤:不要匆忙地一掠而过,而要回过头来,重新阅读,直到弄懂为止^①。

阿尔都塞还分析说,作为《资本论》的读者,大致可以划分为以下五种人:(1)直接在物质商品的生产中受雇的雇佣劳动者;(2)白领工人、中等和较高级的工作人员、工程师、从事研究的工人和教师等;(3)城乡手工业者;(4)自由职业人员;(5)学校和大学里的学生。这五种人归属于两大类:一类是雇佣劳动者中间的读者;另一类是知识分子读者。前一类人由于受到工作情况和阶级斗争的影响,比较容易对《资本论》作出正确的理解;反之,后一类人由于受意识形态的影响比较严重,容易曲解甚至否定《资本论》的理论价值。但不管对哪一类人来说,阅读《资本论》第一卷都会碰到理论上的一些困难。

为此,阿尔都塞提出了解决阅读问题的新措施。他主张按照下列次序去读《资本论》第一卷:第二部分(“货币转化为资本”)→第三部分(“绝对剩余价值的生产”)→第四部分(“相对剩余价值的生产”)→第六部分(“工资”)→第七部分(“资本的积累过程”)→第八部分(“所谓原始积累”)→第五部分(“绝对剩余价值和相对剩余价值的生产”)→第一部分(“商品和货币”)^②。阿尔都塞断言,谁如果按照上述次序去读《资本论》第一卷,一定会有收益。为什么要从第二部分开始呢?因为从第二部分开始可以直接进入《资本论》第一卷的心脏——剩余价值理论。

^① 《列宁和哲学》,伦敦1971年英文版,第73页。

^② 同上书,第88页。

在确定了阅读次序后,阿尔都塞又说:“在读《资本论》第一卷时,还存在着构成阅读障碍的第二类困难。这些困难是从马克思语言中的残存物,甚至是从马克思思想中的黑格尔的影响中产生的。”^① 在阿尔都塞看来,他过去强调马克思和黑格尔在思想上的差别是对的,大致确定 1845 年为马克思与意识形态(包括黑格尔的哲学)实行决裂的时期也是对的,但他又承认,他过去对决裂的过程理解得太突然、太短暂了。在马克思的思想发展中,有些具有决定性意义的新东西确实已在 1845 年显露出来,然而,马克思系统地形成自己的新观念,并彻底地摆脱黑格尔学说的影响毕竟需要一个很长的过程。

阿尔都塞为此作出了新的论断,即不仅发表于 1859 年的《政治经济学批判》“序言”和《经济学手稿》(1857—1858)受到黑格尔思想的很深的影响,因为马克思在 1858 年以惊叹的心情重读了黑格尔的《逻辑学》,而且“当《资本论》第一卷出版(1867)时,黑格尔影响的痕迹仍然保留着。直到马克思出版《哥达纲领批判》(1875)和写下关于瓦格纳的政治经济学教科书的笔记(1882)时,才从总体上确定无疑地排除了黑格尔影响的任何痕迹。”^②

(二) 列宁在马克思主义哲学发展史上的重要地位

在《列宁和哲学》这篇论文中,阿尔都塞一开头就谈到了马克思主义哲学在其发展中远远落后于历史科学的情况。他举例说,恩格斯的《反杜林论》与马克思的《关于费尔巴哈的提纲》相隔 30 年。如何解释这种现象呢?阿尔都塞回答说:“我们的落后不过是我们的错误的另一种说法,因为我们在哲学上误解了列宁与哲学的关系问题。”^③ 不少人由于看到列宁强调哲学与政治的关系而对他的哲学观取简单否定的态度。阿尔都塞认为,必须充分认识列宁关于哲学的基本见解的重大意义:

第一,列宁的重要的哲学论点。阿尔都塞认为:“列宁在许多方面都使自己适合于十八世纪经验主义的理论空间。”^④ 在经验主义问题框架的影响下,列宁提出了以下三个基本的哲学论点:(1) 哲学不是科学,哲学范畴不同于科学的概念。比如,列宁认为物质的哲学范畴与物质的科学概念不同,所谓“物理学的危机”不过是把这两者混淆起来的结果。根据阿尔都塞的看法,列宁在哲学与科学之间作出的区分是反对一切经验主义、实证主义、心理主义和

① 《列宁和哲学》,第 93 页。

② 同上书,第 93—94 页。

③ 同上书,第 46 页。

④ 同上书,第 47 页。

自然主义的有力武器。这里似乎有一个悖论：列宁经常以经验主义方式思考和表达问题，而他作出的上述区别却是反经验主义的。(2) 哲学与科学之间有一种特殊的联系，这种联系被唯物主义者所说的客观性所表述。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中强调自然科学家往往自发地具有唯物主义的立场，列宁还像恩格斯一样肯定，随着自然科学的划时代的发现，唯物主义必将改变自己的形式。这表明了科学与哲学在科学实践基础上的客观的联系。(3) 哲学史是唯物主义和唯心主义的斗争史。阿尔都塞认为，列宁的这一见解表明：“在科学有一个对象的意义上，哲学严格地说来是没有对象的。”^① 因为哲学史不过是两种倾向的不断重复，似乎什么事情也没有发生过。

根据阿尔都塞的看法，列宁的上述见解虽然很极端，但它们在内容上具有深刻的一致性，而恩格斯“经常热衷于把各种观点并列起来，而不是设法在它们的统一关系中去思考它们。”^②

第二，列宁与哲学实践。阿尔都塞认为，列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中提出了“哲学实践”(philosophical practice)问题。他引证了列宁关于相对真理与绝对真理的关系既确定又不确定的论述；又引证了列宁关于实践标准既确定又不确定的论述，然后指出：“列宁确实把哲学实践的最终本质定义为对理论领域的一个加入。这一介入采取了双重的形式：在确定的范畴的构成上，它是理论的；在这些范畴的功能上它是实践的。”^③ 这就是说，它的作用在于划定正确观念与错误观念之间的界限，意识形态与科学的界限。在这里，列宁论述的正是哲学实践的问题，因为哲学实践的功能也正是要划出这样的界限。阿尔都塞说：“无论如何，我能够说，列宁为我们提供了某些我们能从其本质上思考哲学实践的特殊形式的东西；同时在反省上也给了包含在古典哲学的重要文本中的许多公式一个意义。”^④

第三，哲学中的党派性。阿尔都塞指出，许多人都把列宁的这一论述看作是政治口号，而他则认为，这是概念而不是口号。列宁把哲学与政治联系起来，这正表明了他对哲学的实践功能的独特的理解。阿尔都塞说：“我们现在能够提出下面的命题：哲学是政治的某种继续(在某一领域中关于某一现实)。”^⑤

① 《列宁和哲学》，第 56 页。

② 同上书，第 58 页。

③ 同上书，第 61 页。

④ 同上书，第 63 页。

⑤ 同上书，第 65 页。

(三) 论国家与意识形态

阿尔都塞认为,根据马克思的看法,生产条件的再生产的问题是人类得以维持自己生存的最根本的问题。在这个问题中,生产关系的再生产具有特别重要的意义。阿尔都塞主张,必须从再生产的观点出发来透视国家和意识形态问题。

先看国家问题。阿尔都塞认为,马克思主义经典作家在《共产党宣言》、《路易·波拿巴改变记》、《国家与革命》等著作中,一再把国家称作为“国家机器”(the state apparatus),即阶级统治的机关。统治阶级依靠它来维持整个社会的再生产的进行。这确实阐明了国家在阶级斗争中的一个根本性的职能。但阿尔都塞认为,“国家机器”的提法,具有隐喻的性质,因而仍属于科学的不成熟的表达形式——“描述理论”(descriptive theory),如果坚持这种理论就有可能阻碍国家理论本身的发展。阿尔都塞主张把关于国家的描述理论进一步发展到“关于对象本身的理论”(theory as such),从而真正对国家问题作出科学的全面的说明。

阿尔都塞说:“让我首先来澄清一个重要的观点:国家(和它在它的机器中的存在)除了作为国家权力的一个职能外是没有意义的。”^① 这就是说,国家的镇压职能只是国家权力的一个职能,不能把它与国家权力的全部职能等同起来。掌握并维持国家权力乃是政治斗争的最高目的,不能仅仅满足于“国家机器”这种隐喻的提法。

阿尔都塞表示,他要把某种别的东西补充到马克思的国家理论中去,这种东西是什么呢?这里我们已经涉及他所阐述的另一个中心问题,即意识形态问题。阿尔都塞写道:“为了推进国家理论,不可避免地既要考虑到国家权力和国家机器的区别,又要考虑到另一种现实。这种现实从国家作为(镇压的)机器的角度来看是清楚的,但又不能同它混淆起来。我将用‘意识形态的国家机器’(the ideological state apparatuses)这一概念来称呼这一现实。”^②

什么是“意识形态的国家机器”(以下按阿尔都塞的方式简称为 ISAs)呢?它包括以下内容:宗教的 ISA(不同的教会系统)、教育的 ISA(公立和私立‘学校’的各种系统)、家庭的 ISA、法的 ISA、政治的 ISA(包括不同党派的政治制度)、工会的 ISA、交往的 ISA(新闻出版、电台电视等等)、文化的 ISA(文学艺

① 《列宁和哲学》,第 140 页。

② 同上书,第 142 页。

术和体育运动等)^①。国家机器与 ISAs 的区别在于：前者是单一的，后者则具有多样性；另外，前者完全属于公共的领域，后者则属于民间的领域，工会、学校、教会、党派、文化团体等都是民间的。此外，前者依靠暴力发挥作用，后者则依靠意识形态发挥作用。

阿尔都塞强调了 ISAs 领导权的重要性：“据我所知，没有一个在 ISAs 中并在它之上发挥作用的领导权，任何阶级都不可能在长时间内掌握国家权力。”^② ISAs 是确保生产关系的再生产得以进行的基本条件，因为生产关系的再生产也就是资本主义剥削关系的再生产，它必须由意识形态来论证其合理性。阿尔都塞还指出，家庭和学校的教育在当今已取代了教会的作用，在 ISA 中起着最为重要的作用。

为了进一步弄明白 ISAs 的性质，阿尔都塞主张对意识形态要进行一番深入的探讨。他给意识形态下了这样的定义：“意识形态是支配个人和社会团体的思想的概念和表象的体系。”^③ 它具有如下的特征：

第一，“意识形态没有历史。”^④ 阿尔都塞认为，各种具体的意识形式是有历史的，但一般的意识形态却是没有历史的。因为按照《德意志意识形态》中的见解，意识形态是纯粹的幻想，是梦，是虚无，实在是外在于它的。在这个意义上它是没有历史的。

第二，“意识形态代表了个体与它们的真实的生存条件之间的想象关系。”^⑤

第三，“意识形态有一个物质存在。”^⑥ 也就是说，意识形态虽然是制造幻想的，但无论如何，它得以一定的物质存在（如教堂、印刷机等）为前提。

第四，“意识形态把个体转变为主体。”^⑦ 意识形态通过教育等途径进入个体，使个体成了一个有见解能行动的主体。然而真正的主体却是意识形态，因为它始终支配着人的观念。所以，阿尔都塞说：“人本质上是一个意识形态动物。”^⑧

综上所述，阿尔都塞的新思考在于，特别强调意识形态在国家中的地位

① 《列宁和哲学》，第 143 页。

② 同上书，第 146 页。

③ 同上书，第 158 页。

④ 同上书，第 159 页。

⑤ 同上书，第 162 页。

⑥ 同上书，第 165 页。

⑦ 同上书，第 170 页。

⑧ 同上书，第 171 页。

作用,这些见解继承并发展了葛兰西的思想。

五、《自我批评材料》(1974)

这是一本篇幅不大的小册子,全书分为两大部分:第一部分题为“自我批评材料”(1972);第二部分题为“论青年马克思的演变”(1970)。这本小册子是阿尔都塞对自己从1960年以来所发表的一系列论著的基本观点的反省,也是他对外界批评的一个答复。总的说来,阿尔都塞认为自己坚持马克思主义科学与资产阶级意识形态的根本区别的见解是正确的,但又承认,在他的论著中存在着一种“理论主义”的错误倾向。这种倾向在一定程度上贬低了马克思主义和资产阶级意识形态的性质,似乎它只是个理论思辨的问题。由于这种贬低,阶级斗争几乎在思辨理性主义的舞台上消失了。在本书中,阿尔都塞主要论述了下面这些问题:

(一) 关于“认识论断裂”

认为在马克思思想发展中存在着一个“认识论断裂”,乃是阿尔都塞论著中的一个中心的观点。雅恩·莱维批评关于断裂的提法是“凭空捏造”,阿尔都塞回答说:“在这个问题上,很遗憾,我是寸步不让的。……我们应该明确指出,在马克思理论思想的形成过程中,的确存在着一个‘断裂’,这个断裂不但不等于零,而且对整个工人运动史具有重要的意义。”^①

阿尔都塞申辩说,在马克思的《1844年经济学-哲学手稿》中,人的本质、异化和异化劳动是三个基本概念,《德意志意识形态》在表述上虽然是模糊的,但已出现了三个新的基本概念:生产力、生产关系、生产方式。可见,1845年确是马克思思想转变的关节点。关于“断裂”的事实不但不应抹煞,反而要把它突出出来。

(二) 关于“科学和意识形态”

阿尔都塞认为,他的一个重要的失误在于,当他阐述“断裂”问题时,没有把它表述为谬误和真理的对立或无知和认识的对立,而是糟糕地采用了意识形态与科学相对立的提法。实际上,在《德意志意识形态》中,“意识形态以同

^① 见《保卫马克思》附录,商务印书馆1984年版,第219页。

一个名称起着两种不同的作用,它一方面是个哲学范畴(幻觉、谬误),另一方面又是个科学概念(上层建筑的一个领域)。”^① 阿尔都塞认为,在马克思那里出现这种含混的用法是可以理解的,“而我却把意识形态这个含混的概念抬上了谬误和真理相对立的理性主义舞台,这就实际上把意识形态贬低为谬误,反过来又把谬误称作意识形态,并且在理性主义的舞台上开演了一出冒牌马克思主义的戏剧。”^②

(三) 关于“结构主义”

人们对阿尔都塞学说的最通常的批评就是指责它为结构主义。阿尔都塞以嘲讽的口气描绘了这种现象:“各国的和各种名目的社会民主党人纷纷用‘结构主义’这口棺材把我们庄严地送进土里,并且以马克思主义的名义——当然是他们的马克思主义——把我们埋葬起来。……作为一次下葬,事情真是办得十分隆重。不过,它的情况却相当特殊:几年时间已经过去,葬礼却始终还在进行。”^③ 阿尔都塞承认,他采用了某些结构主义的术语,在某些方面,与结构主义的“调情”可能超过了限度,但他的学说毕竟不同于结构主义,特别是与结构主义的形式主义倾向相对立的。

(四) 关于斯宾诺莎

阿尔都塞说:“我们不是结构主义者,但我们给人的印象却似乎是结构主义者;为什么会产生这样奇怪的误会,使批评家们写了连篇累牍的文章,我们现在可以把原因说清楚。问题就在于我们对斯宾诺莎怀有特别强烈的感情,而这种感情又特别容易引起误解。”^④

为什么阿尔都塞对斯宾诺莎怀有那么大的兴趣呢?他告诉我们,他是为了理解马克思和黑格尔的关系而绕道去研究斯宾诺莎的。“斯宾诺莎使我们发现,主体和目的之间的秘密联系是黑格尔辩证法‘神秘化’的原因。”^⑤ 同时,斯宾诺莎关于因果关系、整体和部分关系的论述也使阿尔都塞找到了理解马克思的方位标。除此之外,斯宾诺莎关于意识形态的某些初步论述则启发了阿尔都塞,并使他的学说获得了某种结构主义的外观。

① 见《保卫马克思》附录,商务印书馆1984年版,第230页。

② 同上书,第230—231页。

③ 同上书,第237页。

④ 同上书,第240页。

⑤ 同上书,第245页。

(五) 关于哲学的倾向

阿尔都塞写道：“我当时说：根本的问题在于马克思主义的哲学问题。我至今坚持这个想法。”^①但他承认，把哲学定义为“理论实践的理论”是不妥的，具有明显的思辨主义的倾向。由于过高地估计了哲学的理论作用，从而低估了它在阶级斗争中的政治的作用。阿尔都塞认为，在《列宁和哲学》一书中，他已经认识并纠正了这种偏向。

六、《未来永远会持续下去》(1985)

1980年11月16日是法国理论界感到震惊的日子，也是阿尔都塞学术生命的一个重要的转折点。这天上午八点或九点，他突然从他所住的巴黎高师的房间里跑到外面的院子里，大声叫喊：“我的妻子死了，我的妻子死了。”也住在高师的医生埃梯纳(Etienne)听到了召唤，当他进入阿尔都塞的房间，发现他的妻子海伦娜(Hélène)确实已经死去的时候，阿尔都塞在边上不停地叫喊着：“我杀死了我的妻子，我扼死了她，我杀了她。”他处在一种可怕的激动和混乱的状态中。很久以来，埃梯纳医生就熟悉阿尔都塞，知道他的精神长期以来一直处于不稳定的状态之下。在咨询了一些相关的机构以后，埃梯纳医生立即把阿尔都塞送往圣安娜精神病院(the mental hospital of Sainte-Anne)。所以，当警察赶到的时候，阿尔都塞已经被救护车送往医院去了。

一开始，警察并没有发现他的妻子有被扼杀的痕迹，也没有发现房间里发生过暴力的现象，因而以为阿尔都塞被他妻子的突然死亡所震惊，以至于在绝望中陷入幻觉，认为自己应该对妻子的死亡负责。但在第二天进行尸检后发现，海伦娜的气管被暴力所卡断，阿尔都塞确实扼死了他的妻子。于是，地方法院试图以“故意谋杀”罪起诉阿尔都塞，但圣安娜精神病院告诉法官，阿尔都塞的精神已经崩溃，他无法理解任何司法程序。在接受精神病院的报告两个月后，法官宣布阿尔都塞免于起诉。

在圣安娜精神病院住了三年后，阿尔都塞于1983年搬到巴黎北部独自居住。这里远离高师所在的拉丁区。他的一些忠实的朋友经常访问他，并以各种方式帮助他。他经常阅读一些书籍，接受他的学生所安排的一些访谈，特别

^① 《保卫马克思》附录，第257页。

关心人们对他所做的各种评论。他写下了第二部自传《未来永远会持续下去》(*The Future Lasts forever*, 1985)^①。当他陷于绝望之中的时候,常常穿着褴褛的服装,在巴黎北部的街道上走来走去。当他高声叫喊“我是伟大的阿尔都塞”(Je suis le grand Althusser)时,行人们吃惊地看着他。1990年10月22日,这位富有独创性的思想家死于心脏病,享年72岁^②。由于从1980年11月起他已退出学术界,因此人们通常把他的死亡称作“路易士·阿尔都塞的第二次死亡”(the second death of Louis Althusser)^③。

《未来永远会持续下去》这部自传的原稿是由323张印着“高师信笺”的A4打字纸组成的。从原初的手稿可以看出,这部自传的书名是由阿尔都塞自己确定的,下面还有一个被他自己划掉的副标题“一个谋杀犯的简史”(Brief History of A Murderer);在手稿上,也保留着另一个已经被划掉的书名《从黑暗到黎明》(*From Darkness to Dawn*)。手稿的行与行之间、页边和背面上写满了修改或增补的句子,作者还以罗马数字给自己的手稿编了号,总共23节。目前的书稿正是按照阿尔都塞自己的编排方式出版的。在这部极为重要的自传中,阿尔都塞主要叙述了如下的问题:

(一) 他如何杀死妻子海伦娜

在《未来永远会持续下去》这部自传的第一节中,阿尔都塞重新回忆起他杀死妻子的那一幕。他坦然承认,他永远无法忘记谋杀发生的那一天,即1980年11月16日。他认为,当时事件发生时的许多细节,已经通过他遭受的痛苦,永远镌刻在他的脑海里。他记得,那天正好是星期天,上午九点钟左右,他穿着睡衣突然醒过来了。11月份的灰色的光线通过床尽头的、高高的窗户照射进来,窗户上挂着破旧的红帘子,在阳光的照射下似乎在燃烧。海伦娜也穿着睡衣背对着他躺在床上。她的臀部靠在床边上,双腿垂落在地毯上。阿尔都塞跪在地毯上,斜靠着她的身体,按摩着她的头颈。事实上,他常常按摩她的头颈和背部。作为战俘,他早就学会了这种按摩的技术。“但是,这一次,我正在按摩她的头颈的前面部分,我把双手的拇指紧压在她胸骨顶端的空陷

① 他还写过另外一部自传《事实》(*The Facts*, 1976)。考虑到晚年阿尔都塞的思想更集中地反映在他杀死妻子后撰写的《未来永远会持续下去》这部自传中,所以我们在这里主要考察这部自传。阿尔都塞这两部自传的编纂者科佩(Olivier Corpet)认为,前一部自传体现了喜剧式的叙事风格,后一部自传则体现了悲剧式的叙事风格。参见L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第8页。

② L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第vii页。

③ 同上书,第xiv页。

处,压紧后,两个拇指再慢慢地各自朝左右的耳朵方向移动。在耳朵边上,肌肉显得很硬。我继续把手掌联成‘V’字形对她进行按摩。我的前臂的肌肉开始感到非常疲劳;我意识到,当我正在按摩的时候,常常会发生这样的情形。海伦娜的面部是平静的、安宁的;她的双眼张开着,瞪视着天花板。突然,我被恐怖击倒了。她瞪视着的眼睛一动也不动,而我注意到,她的舌尖正以古怪的、缓慢的方式在牙齿和嘴唇间显露出来。不用说,我以前看见过许多尸体,但在我的生活中,从来没有面对过已经被扼死的某个人的脸,而我明白,她已经被扼死了。但怎么会这样?我站起来,大声叫喊起来:‘我已经扼死了海伦娜!’”^①

在慌乱中间,阿尔都塞冲出自己的房间,下楼向院子里奔去,去找他所熟悉的医生埃梯纳。由于是星期日,院子里静悄悄的,人们大多还在梦境中。他发疯般地敲打着医生的门,当门终于打开的时候,他对穿着睡衣的医生说,他已经扼死了海伦娜,但医生无论如何不相信他说的话,口里只是喃喃地重复着:“这不可能。”阿尔都塞不得不抓住医生上衣的领子,把他拉到自己的房间里。医生检查了海伦娜的身体后,说:“没有办法了,太迟了。”阿尔都塞问他,还能不能救活海伦娜,医生回答道:“不。”^②医生要阿尔都塞等一会。阿尔都塞心里明白,医生将会给学校、医院、警察局等处打电话,处理这件事。他全身颤抖地等在一边。当他注视着长长的、破旧的、紧紧地擦着床的底部的窗帘,不禁想起了他的老朋友马丁(Jacques Martin)。1964年8月的一天,马丁在十六区的一间小小的卧室中死去了,他也伸展着肢体躺在床上。人们发现他的时候,他已经死了好几天了。在他的胸膛上,放着一枝长茎的、鲜红的玫瑰花。想到这里,阿尔都塞情不自禁地从窗帘上扯下一块布条,把它对角地(从右肩到左胸)覆盖到海伦娜的胸膛上。

不久,医生回来了。阿尔都塞的思想已经陷入混乱之中,他仿佛觉得医生给他做了注射。随后,他跟着医生走过自己的办公室,那里,有人正在搬动他从高师图书馆里借来的书。“埃梯纳谈起了医院。我没入了黑暗之中。在圣安娜医院我‘醒’了,但我不能确定是什么时候。”^③

从上面阿尔都塞自己所做的陈述中,我们很难说他是故意杀死他妻子的。事实上,从1946年起,他们已经是密不可分的伴侣了。阿尔都塞承认,他在

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第16页。

② 同上。

③ 同上书,第17页。

1940—1945年成为德国人的战俘的时候已经学会了按摩,而且长期以来一直为她进行按摩,但为什么在这一次按摩中,却扼死了她?是不是他的思想这一刻正处在不清醒的状态中?至少我们从他自己的叙述中无法做出确定性的判断。

为阿尔都塞的《未来永远会持续下去》一书撰写“导论”的道格拉斯·约翰逊(Douglas Johnson)曾经指出,在海伦娜事件刚发生后不久,阿尔都塞在政治上和理论上的论敌曾对法院施加压力,强调阿尔都塞必须被逮捕,必须对自己杀妻的行为承担法律责任。但事实上,在很久以前,阿尔都塞确实已患有精神上的疾病。在1947年他已经接受电击治疗,整个50年代,他都不断地处在医疗关注和分析之下。他经常在走廊上叫住学生,问他们他是谁,并告诉他们,他已经忘记了自己的名字。学生们常常把他的这种做法理解为一种游戏。确实,他的记忆时常出现惊人的失误。比如,他编辑和翻译的费尔巴哈的一些作品在1960年出版后,他竟完全忘记了他做过这方面的工作。他对弗洛伊德和拉康的作品的兴趣也从一个侧面反映出他对心理治疗的依赖。

约翰逊还认为,对于阿尔都塞来说,“除了他的母亲和妹妹,海伦娜是他生活中的最重要的女人。他整个地依赖于海伦娜,无论是他的健康、他的教学工作;还是他的论著的出版和他的朋友圈,都是如此。”^① 尽管阿尔都塞本人加以否认,但不少人认为,海伦娜经常修改他的论著,有时甚至增加一部分内容或删掉一些章节等。1978年,当阿尔都塞应约翰逊的邀请,在伦敦的讨论班上做报告时,他每天要给法国的海伦娜打两次电话,并把讲课的录音带寄给她。既然他如此地求助于海伦娜,为什么要杀死她呢?在约翰逊看来,还是要从他的精神疾病方面找原因。事实上,每次阿尔都塞与他妻子通话后,接着就给精神病医生打电话。约翰逊当时并不知道,他和他的妻子都在同一个精神病医生那里接受治疗。由于阿尔都塞在讲学期间住在约翰逊的屋子里,约翰逊第一次发现,他竟是一个梦游患者(a sleep-walker),他晚上经常起来走动,甚至进入约翰逊和他的妻子的卧室,并察看电话记录,但第二天早晨对自己的行为却一无所知。以前确实发生过这样的事情,即一个梦游患者在梦游中扼死了自己的敌人,醒来时却发现,原来被杀死的竟是自己的妻子。那么,阿尔都塞是否也陷入了同样的错觉之中呢?

人们也谈到了其他的可能性。一种说法是海伦娜准备离开阿尔都塞,阿尔都塞怀着愤怒、害怕和嫉妒的情绪杀害了她;另一种说法是阿尔都塞正在服

^① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第x页。

用的药物产生了破坏性的效果,当海伦娜的朋友们发现她有危险时,她并没有及时向朋友们求助。实际上,在《未来永远会持续下去》这部自传中,阿尔都塞也若明若暗地叙述了各种可供猜测的可能性。在约翰逊看来,人们已经知道阿尔都塞是如何杀死他的妻子的,阿尔都塞的自述也印证了这一点,但人们也许永远无法确定,他为什么要杀死自己的妻子;也无法确定,在悲剧发生的时候,阿尔都塞的大脑是否是清楚的。人们经常说起,阿尔都塞的悲剧也就是阿尔都塞主义的悲剧。但约翰逊并不同意以这种简单的方式来评价阿尔都塞其人用其著作,他以同情的口吻写道:“阿尔都塞的晚年处在难以忍受的悲伤之中。他的自传作为一个受害者的自我描述,是非常生动的。”^①

(二) 他为什么要撰写这部自传

在《未来永远会持续下去》这部自传的扉页上,阿尔都塞这样写道:“人们认为,我已经从那个关于我不适宜为自己进行辩护的宣判中得到了好处,但我并没有做出保持沉默的选择,我决定把我已经做过的事情公之于众,这也许会引起人们的震惊。我并没有从这个宣判中获益,我宁愿当时出现在法庭上并回答各种指控。”^②也就是说,在阿尔都塞看来,当时法庭对他做出的免于起诉的决定,实际上对他并不是有利的。为什么阿尔都塞会这么认为呢?

在《自传》的第二节中,阿尔都塞集中地解答了这个问题。他承认,在这个可怕的事件发生以后很久,他才了解到,认为他不适宜出庭辩护的决定是由圣安娜医院的三位专家在海伦娜死后的第二周做出的,而他最亲密的两位朋友并不希望阿尔都塞这样做。事实上,在宣布这一决定之前,警察局也没有征询过阿尔都塞本人的意见。阿尔都塞写道:“事实上,我被剥夺了所有的选择,我是一个官方程序的受害者,我无法逃避它,因此不得不服从它。”^③他又充满悲愤地指出:“当任何个人被宣布为不适宜为自己辩护时,他就注定被弃置在寂静的墓石下(beneath a tombstone of silence)。”^④他认为,这一不适宜进行自我辩护的决定源自法国1838年颁布的《刑法》第64条。这一条款区分了两种犯罪的行为:一是犯罪主体是正常的,具有责任能力的;二是犯罪主体是有精神障碍或处在别人的胁迫之下的,亦即不具有责任能力的。在第二种情况下,罪犯就会失去在法庭上进行自我辩护的机会,他不能以自己的名义来陈述任

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第xvii页。

② 同上书,第13页。

③ 同上书,第18页。

④ 同上书,第18—19页。

何东西,或许他被关进了精神病医院。总之,他突然丧失了一个公民所应有的权利,在公众的视野里消失了。阿尔都塞认为,这样的情况是不公平的。在通常的情况下,一个人犯了罪,法庭会给他判刑,如二年,五年,二十年,甚至死刑。当他被监禁的时候,他确信自己正在“偿还欠社会的债务”。一旦“债务”偿清了,他也就获得了自由,可以重新开始自己的新的生活了。然而,一旦一个谋杀犯被诊断为精神错乱,他就可能被无限期地囚禁在精神病医院里。而在这样的情况下,如果他不自杀,那就永远生活在寂静和孤独的深渊里,没有人会去访问他,“他慢慢地成了活死人或既不是死人,也不是活人的人中间的一个(he slowly become one of the living dead or, rather, neither dead nor alive)。”^①除了极少数亲密的朋友会去看望他并表示关怀外,他的生命和生活已经失去了任何标记。医院外面倾听不到他的任何声音。总之,对于整个社会来说,他已经失踪了。

阿尔都塞不无气愤地写道:“如果我讲到这种古怪的情况,那是因为我已经经历了它,而且在某种意义上我还在经历它。尽管我离开精神病医院已经两年了,对于以前听到过我的公众来说,我仍然是一个失踪的人(a missing person)。我既没有活着,也没有死去,尽管我还没有被埋葬,但我是‘无躯体的’(bodiless),我只不过是失踪了,那就是福柯对疯狂所下的精彩的定义。”^②当一个正常的罪犯死去的时候,他也就被埋葬了,而作为一个精神错乱的谋杀犯,他不但失踪了,而且还得冒险再度出现在社会生活和公众的面前,从而陷入恐惧和心神不宁之中。因为公众并不了解他的精神状态是否从根本上好转了,是否他还会进行谋杀。而他的亲密的朋友则担心他的疾病是否会复发,从而不得不重新回到医院里面去。所有这些因素都左右着他从医院里出来以后的生活,并给他的新生活罩上了一层阴影。他觉得自己仍然生活在孤独无助和极度的痛苦之中。

阿尔都塞之所以决定写这部自传,就是为了从这种由医学和法学联盟的、每个人都有可能成为其对象的、可怕的思想形态的暴力下摆脱出来,使自己能过真正的人的生活。他无限悲愤地呼喊:“所有我要做的事情,就是举起这块基石,而正是那个宣判把我埋葬在这块基石之下,而它已经窒息了我的生活。我要把这样的事实告诉每一个人,即我能支配自己的生活。”^③阿尔都塞坦然

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第22页。

② 同上书,第23页。

③ 同上书,第28页。

承认,当他还被软禁在医院里的时候,他已经就这一谋杀事件咨询过许多朋友;从医院里出来后,他又咨询了许多专家,并阅读了国内外大量报道他的妻子被谋杀情况的文章;他把自己能够找到的、这方面的信息尽可能地搜集起来,并决定以撰写自传的方式为自己做出辩护。当他从医院出来时,许多朋友劝他保持沉默,不要让这件谋杀案在社会上或法学界再度引起争论。但阿尔都塞认为,他不应该接受这样的劝告,他必须有勇气做出“一个批判的忏悔”(a critical confession)^①。阿尔都塞写道:“哎,我不是卢梭。但是在计划写我自己和我已经经历过的、现在仍然还在经历的种种戏剧式的事件的时候,我经常想到他的前所未有的勇气。”^②他决定像卢梭一样,坦诚地说出自己所想和所做的事情。正是在这个意义上,他否认《未来永远会持续下去》是一部自传,他提醒读者说:“请注意,我下面所说的并不是日记,并不是我的回忆,并不是一个自传。我决心舍弃一切其他的东西,只记住那些对我并帮助我构成生活的富有激情的经历;而我认为,我的生活不但我自己已经看到了,而其他人可能也已经看到了。”^③

按照阿尔都塞的看法,他谋杀海伦娜后,精神病医院、法院、警察局、学术界联合起来所做的一切,都表明它们是“意识形态的国家机器”(the Ideological State Apparatuses)的组成部分。他指出:“我习惯于把这些称作意识形态的国家机器,我很惊奇,假如我不涉及到意识形态的国家机器的话,我就无法说明在我身上发生和所有的事情。”^④在这个意义上,或许我们可以说,《未来永远会持续下去》这部著作既是阿尔都塞做出的“一个批判的忏悔”,也是他对“意识形态的国家机器”的批判的继续。

(三) 这部自传包括哪些实质性的内容

毋庸讳言,这部自传在内容上是非常丰富的。阿尔都塞对一些生活细节、自然景色和内心心理活动的描写是如此生动,这似乎与他的崇尚科学的、结构主义的倾向形成鲜明的对照。在这里,我们不可能把这部自传中讲到的一切都毫无遗漏地陈述出来。我们关注的是那些在理解阿尔都塞的生活和思想中具有实质性意义的内容。

首先,这部自传揭示了幼年阿尔都塞心中珍藏的秘密。阿尔都塞的母亲

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第29页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,第30页。

在婚前爱上的是男友路易士(Louis),但路易士在战争中牺牲了,他的弟弟查尔斯(Charles)取代了他哥哥的位置。他们结婚以后,生出了阿尔都塞。为了纪念路易士,阿尔都塞被取名为“路易士”。他在自传中这样写道:“我的父亲选择这个名字是为了纪念在凡尔登空战中牺牲的兄长路易士,而我的母亲之所以选择这个名字则是为了记住她早就爱上的,而且在她的整个一生中从未停止过对他的热爱的路易士。”^①从很小的时候起,阿尔都塞就感受到母亲对他的百般呵护,但当他懂事以后,渐渐发觉,母亲真正倾其全心爱着的是“另一个路易士”(the other Louis):“无论如何,从最早的童年时期起,我就记住了一个男人的名字,一个死去了的男人的名字。他是我母亲曾经爱过的,也始终活在她的心灵中。”^②阿尔都塞理解了母亲的爱和痛苦,他努力按照母亲对自己的期望去学习和工作:“我是好的,甚至太好了;我是单纯的,甚至太单纯了,就像我的母亲希望我的那样。我可以坦率地说,在从小时候直到29岁这段漫长的时间里,我整个儿变得单纯了,实现了我的母亲的愿望。”^③在母亲的心目中,已经死去的路易士是一个单纯而完美的偶像,母亲正是按照这个偶像来教育和培养她的儿子的。她使自己的儿子变得听话,腼腆,不交结任何朋友,专心于自己的学业,以至于后来考入巴黎高师,并成了一个知名的哲学家。也正是在这个意义上,阿尔都塞不无遗憾地说:“我是一个被塑造出来的哲学家”(I was an established philosopher)^④从阿尔都塞这方面的自述可以看出,他的性格中具有强烈的依赖性和封闭性。他说的“从小时候直到29岁”,也包括了他被关押在德国人的战俘营的期间。也就是说,直到他于1945年离开战俘营,1946年认识海伦娜的时候起,他才从母亲观念的影响下走出来,但在某种意义上,海伦娜又成了他的母亲的某种替代物。海伦娜比阿尔都塞大八岁,他们能够成为伴侣,或许也能在一定程度上印证他心理上的这种严重的依赖性。阿尔都塞也把自己这方面的感受上升为一种理论上的思考。他写道:“家庭是最有力的意识形态的国家机器,这是一个无法抗拒的事实。”^⑤

其次,这部自传告诉我们,对阿尔都塞影响极大的是他在里昂求学时的老师让·吉通(Jean Guilton)。由于父亲工作的调动,阿尔都塞跟随父亲到了里昂继续求学,为今后参加巴黎高师的入学考试做准备。他兴奋地写道:“使我感

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英义版,第39页。

② 同上书,第54页。

③ 同上书,第57页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第105页。

到惊奇的第一个教师是让·吉通。他30岁,刚刚从巴黎高师毕业,一个巨大的脑袋(像罗马的‘圆屋顶’)长在瘦小软弱的躯体上。”^① 他是一个典型的基督教徒,不但充满智慧,而且为人真诚,也正是在他的引导下,阿尔都塞开始记日记,并学会了如何撰写学术论文。他充满感情地写道:“作为一个受人尊敬的教师,即使吉通不是一个伟大的哲学家,但他确实教会了我两种真正的学院的美德,这两种美德后来在我的成功中起着巨大的作用:第一种美德是,当你写作的时候,应当努力追求最大可能的明晰性(the greatest possible clarity);第二种美德是,构造和阐述关于任何论文主题(包括先天的和好像依靠纯粹推演的主题)的论证的艺术(通常也称之为技巧)应该是连贯的和可信的(coherent and convincing)。如果说,我在进入巴黎高师的竞争性考试及后来在争取学衔的哲学考试中取得了成功,本质上都应该归功于他。”^② 1939年7—8月间,阿尔都塞已经通过了巴黎高师的人学考试,本来应当在同年9月进入高师学习,但第二次世界大战的爆发改变了一切,直到6年后,即1945年10月,他才跨进了巴黎高师的大门。阿尔都塞这方面的自述确实也可以在他的著作的严谨的风格中得到印证。

再次,这部自传也披露了阿尔都塞在第二次世界大战中的经历和感受。他被征召入伍后,一直处于受训练的阶段。1940年5月,空军征召飞行员,由于阿尔都塞的伯伯死于空战,他很害怕担任飞行员,假装生病,逃过了一劫。但不久以后,德国军队占领了法国,他们统统成了战俘。德国人先骗他们说,在一周以后就可以获得自由;接着一周变成了一个半月,德国人恐吓他们,如果逃跑,就要对他们的家属进行报复,其实,当时有成千上万个机会可以轻易地逃跑,但他们居然都没有逃跑;三个月后,他们被押送到德国北部,成了集中营中的战俘,并一直被关押到1945年战争结束!在集中营里,阿尔都塞的编号是70670,干着从货车上卸煤这样繁重的体力劳动。有一段时间,他被委派到集中营的医院里,成了一个注射专家。由于他学会了一些德语,不久就成了主要的护士。在集中营里,阿尔都塞对可能遭到的饥饿感到恐惧,每天他都把一片面包和少量的布丁藏到床垫下。后来,他发现,这些藏起来的食品都变质了。终于,他对集中营的生活渐渐地变得适应了。他甚至认为,与外面的残酷的环境相比,集中营使他感到安全、舒适,就像在家里一样:“事实上,我不得不承认,作为一个战俘,我开始感到完全像在家里一样(我是真正地舒适的,因为

① 1·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第91页。

② 同上书,第93—94页。

在德国卫兵的保护下,在带刺的铁丝网背后,我确实感到安全)。”^① 所以,在长达6年的关押期中,阿尔都塞从未认真地考虑过逃跑的问题。他还告诉我们,“正是在集中营中,我第一次从一个路过这里的巴黎律师那里听到了马克思主义。我也熟悉了一个孤单的共产主义者。”^② 阿尔都塞这里说的“一个孤单的共产主义者”名叫科莱吉(Pierre Courregès),他是在阿尔都塞被关押的最后一个月来到集中营的。他的活动改变了整个集中营中的气氛,以致阿尔都塞这样写道:“科莱吉是一个令人惊奇的人,他给我上了共产主义的第一堂实践课。”^③ 终于,英国人把他们从战俘营中解放出来了,阿尔都塞回到了巴黎。阿尔都塞的这些自述之所以重要,因为通过它们,我们不仅加深了对他的性格的了解,而且也明白了他与马克思主义之间的渊源关系。

第四,这部自传也披露了阿尔都塞对自己和海伦娜关系的看法。1946年12月,在巴黎,通过一个朋友的介绍,阿尔都塞认识了海伦娜。她出生在巴黎第十八区的一个犹太人的家庭里。在她13岁的时候,她的父母已经因患癌症而先后去世,在一些朋友的影响下,她于30年代加入了共产党。1946年底,当阿尔都塞认识她的时候,她正处于最窘迫的情况下。由于战争,一方面,她几乎失去了所有的朋友;另一方面,她从1939年起,就已经与共产党失去了任何联系。阿尔都塞写道:“可以这样想象我们的会面。我们两个都是极端孤独的人,我们都处在绝望的深渊中。在完全偶然的情况下,我们会见了,认识到我们相似的精神状态,我们同样的痛苦、苦难、孤独和极度渴望的期待。”^④ 对于阿尔都塞来说,当时年近三十,还从未和女性建立真正的恋爱关系;而对于海伦娜来说,她已经38岁,在生活中历尽沧桑,甚至连谋生的工作也没有。按照阿尔都塞的叙述,海伦娜主动向他进攻,他们很快有了第一次性关系,但阿尔都塞突然陷入了极度的痛苦和焦虑之中,并被送入了圣安娜精神病医院。在这里,他遭到了电击治疗,几乎陷入绝望之中。由于海伦娜的多方活动,才得以脱离医院。两人再度重坠爱河,建立了长达30多年的伴侣关系。由于阿尔都塞的父亲不赞成儿子的婚姻,他们直到他父亲去世后的第二年才正式结婚。这一爱情并没有使阿尔都塞完全摆脱精神疾病的折磨^⑤。事实上,在他作为

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第107页。

② 同上书,第110页。

③ 同上书,第111页。

④ 同上书,第116—117页。

⑤ 阿尔都塞并不承认海伦娜在学术上对自己有重大的影响。他写道:“在她的判断中,一方面,缺乏哲学和政治理论方面的必要的的能力,比如,她并不熟悉《资本论》;另一方面,她也缺乏党和政治行动方面的经验。”参见L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第120页。

哲学家的声誉达到最高点的 1965 年(在这一年里他出版了《保卫马克思》和《阅读资本论》),他一直在接受心理医生的治疗。阿尔都塞出名后,不少年轻的女性追逐他,以致海伦娜从 70 年代中期起也开始求助于心理医生。有一次,阿尔都塞当着海伦娜的面,对一个来访的年轻女孩动手动脚,并和她一起下海游泳,差点淹死在海里。极度痛苦和担忧的海伦娜骂他:“你真卑鄙!我们之间的一切都结束了!我再也不想见到你!我再也不能忍受和你生活在一起!你是一个胆小鬼、一个杂种、一个没用的家伙!”^①虽然在阿尔都塞的乞求下她回到了家中,但精神上的伤痕进一步加深了。

从 1979 年年底起,阿尔都塞的病情变得越来越严重,他不得不数次住院治疗。他这样写道:“不知怎么搞的,我陷入了半意识的状态中,有时甚至陷入了完全无意识的、极度混乱的状态中。我不再能够控制我的身体的运动,不断地跌跤并呕吐。我讲话的声音是含混的,经常用的是这个词,意谓的是另一个词,我也不再能追随知觉或把不同的知觉连贯起来。更不用说,我也不能写了,我说出来的东西也是语无伦次的。此外,我一直处在可怕的梦魇中,当我清醒的时候,它们也会持续很长的时间。事实上,我‘生活’在清醒状态的梦境中,也就是说,我按照梦的逻辑来行动,误以为梦的幻象就是现实。当我清醒的时候,我不能够区别梦的幻象和简单的现实。”^②当他住在医院里进行治疗的时候,海伦娜是孤独的,而当阿尔都塞的许多朋友打电话来询问时,她在极度疲劳的情况下还不得不一一作答,但人们却从不试图去关心她和了解她。在日复一日的痛苦的折磨下,她滋生了自杀的念头,也想到了各种自杀的方式。而在这种可怕的精神状态下,他们又断绝了与外界的联系。一方面,他们不接任何电话,另一方面,来访者按门铃时他们也不开门。正如阿尔都塞所描写的:“我们两个一起关在我们自己的私人的地狱(our own private Hell)里。我们不再接电话,也不再对门铃做出反应。”^③本来,悲剧也许是可以避免的,因为医生建议阿尔都塞于 1980 年 11 月 13 或 14 日住院治疗,但海伦娜请求医生延缓三天,而悲剧是在 16 日早晨发生的。

最后,这部自传也披露了阿尔都塞在理论传承和研究上的一些真实的想法。阿尔都塞强调,在他的学术生涯中,他从来没有离开过巴黎高师,直到他于 1980 年 11 月 16 日杀死妻子,其后再也没有回过巴黎高师,但从自传中可

① 1. 阿尔都塞:《未来永远会继续下去》,纽约 1993 年英文版,第 157 页。

② 同上书,第 249—250 页。

③ 同上书,第 252 页。

以看出,他担任过高师的校务秘书,处理过很多学术事务,他对这所学校是很有感情的。下面,抉出其学术见解和学术活动中的一些重要的片断,以飨读者。

其一,阿尔都塞对自己的哲学知识的论定。他写道:“实际上,我的哲学文本知识是相当有限的。我对笛卡儿和马勒伯朗士很熟悉;对斯宾诺莎有一点了解;对亚里士多德、智者派和斯多葛派完全不了解;对柏拉图和帕斯卡尔知道得很多;对康德完全不了解;对黑格尔有点了解;最后对我正在研究的马克思著作的一些段落有点了解。”^① 这段话说得很谦虚,但在相当程度上也反映出阿尔都塞哲学知识结构的贫乏。事实上,他也坦然承认,他在理论研究上的长处是具有另一种特殊的天赋,即一方面,他具有“某种直觉的能力(certain intuitive powers)”,能够撇开枝节,迅速洞见理论问题的症结之所在;另一方面,他又具有“一种洞见各种联系的确定的能力或建立理论上的反对意见的能力(a definite ability for seeing connections, or a capacity for establishing theoretical oppositions)。”^② 正是这两方面的能力弥补了他哲学知识上的某种不足,使他一度在法国理论舞台上扮演了重要的角色。

其二,阿尔都塞强调:“哲学家过的是孤独的生活(The philosopher leads a lonely life)。”^③ 笛卡儿、康德、克尔凯郭尔、维特根斯坦都是如此。“哪怕我被朋友们所包围,我像世界上其他任何哲学家一样,在办公室里仍然是孤独的;我孤独地与我的思想、我的要求和我的超常的勇敢在一起。”^④ 阿尔都塞的这一见解启示我们,凡在思想上具有原创性的人必定是孤独的。事实上,孤独正是不屈从任何他人见解的一种确证。但这种关于孤独的自觉的意识是否也促使阿尔都塞的性格进一步封闭化,那就不得而知了。

其三,阿尔都塞坦然承认,自己与海德格尔之间存在着某种思想联系。在谈到自己对逻辑实证主义和英国分析哲学的忽视时,阿尔都塞笔锋一转,写道:“虽然有点晚,我已经读了海德格尔致让·波弗勒(Jean Beaufret)的《关于人道主义的通信》,它影响了我在马克思的研究中关于理论上的反人道主义的论证。”^⑤ 这表明,在阿尔都塞的思想传承中,不光有取自巴歇拉的科学主义方面的成分,也有取自海德格尔的大陆形而上学方面的思想资源。

① L·阿尔都塞:《未来永远会继续下去》,纽约1993年英文版,第165—166页。

② 同上书,第166页。

③ 同上书,第173页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第176页。

其四,阿尔都塞认为,法国人并没有真正地理解黑格尔。在他看来,无论是巴歇拉尔,还是萨特;无论是科也夫,还是伊波利特,都没有真正地理解黑格尔。有鉴于此,他写道:“至少在法国,关于黑格尔的每一样东西还不得不被理解、被解释。”^①我们并不认为,阿尔都塞的这一评论是完全正当的。其实,阿尔都塞和被他批评的那些法国学者的差异只在于:他是从马克思和黑格尔之间存在着“认识论断裂”的角度出发去理解黑格尔的,而其他学者则是从马克思和黑格尔的理论联系的角度出发去理解黑格尔的。换言之,双方都具有片面的真理性。

其五,阿尔都塞以自己独特的眼光评论了法国的现象学研究。在法国理论界,流传着一个广为人知的神话,即法国社会学家雷蒙·阿隆(Rymond Aron)从德国回来后,向他的好朋友萨特介绍了德国的现象学,于是萨特开始研究胡塞尔和早期海德格尔,从而引发了法国的现象学热。阿尔都塞认为,事实上,萨特和胡塞尔、海德格尔之间几乎没有什么真正的理论联系,萨特继承的主要是笛卡儿的传统。按照阿尔都塞的看法,在法国,真正对现象学有研究的是梅劳-庞蒂,他认真地探讨了胡塞尔的晚期著作,尤其是《经验和判断》、《关于时间意识的讲座》等。在巴黎高师的讲座中,梅劳-庞蒂对胡塞尔的现象学做出了卓越的解释^②。

其六,阿尔都塞在自传中叙述了他走向马克思主义的漫长的道路。阿尔都塞早年是天主教的信徒,这种信仰一直保持到1947年。在一些朋友的诱导下,他阅读了费尔巴哈的重要著作《基督教的本质》,并花大量的时间来翻译这部著作。他指出:“我的成功极大地归功于对他的著作的深入的阅读。”^③正是费尔巴哈打开了他的眼界,不但帮助他从对天主教的信仰中摆脱出来,而且也引发了他对马克思的早期著作,乃至马克思的整个思想的兴趣。在对马克思思想的系统研究中,阿尔都塞发现了马克思思想发展中的“认识论断裂”,并通过对马克思思想成熟时期的著作《资本论》的阅读,从结构主义的视角出发,提出了一系列石破天惊的观点,从而在当代马克思的研究中自成一家之言。

综上所述,《未来永远会持续下去》既是阿尔都塞晚年的“一个批判的忏悔”,也是一部重要的理论著作。忽略了它,我们便无法对他的思想获得完整的理解。

① L·阿尔都塞:《未来永远会持续下去》,纽约1993年英文版,第177页。

② 同上书,第178页。

③ 同上书,第207页。

附录 普兰查斯

普兰查斯(Poulantzas, Nicos 1936—1979)出生于希腊。从青年时期起就对马克思主义的政治理论怀有强烈的兴趣,并参加了希腊共产党,积极参与国内的政治活动。1966年完成了关于法哲学研究的博士论文,试图以卢卡奇和哥德曼的理论为指导,形成富有自己特色的法哲学理论。1968年希腊共产党分裂后,他来到了巴黎,立即为阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”学派所深深地吸引。不久以后,他自己也成了这一学派的核心成员。他结合当时的历史条件,运用“结构主义的马克思主义”的方法,深入地研究了资本主义和社会主义的政治理论,尤其是阶级、国家、权力、专政、意识形态等问题,先后出版了《政治权力和社会阶级》(1973)、《法西斯主义与专政》(1974)、《当代资本主义中的阶级》(1974)、《专政的危机》(1975)、《国家、权力和社会主义》(1978)等重要著作。1979年,普兰查斯由于对社会主义事业的悲观失望而自杀身亡,年仅四十三岁。普兰查斯的思想既深受卢卡奇的影响,又深得阿尔都塞的要旨,他自己的思考也处处体现出不同凡响的原创性。如果一定要把他思想中倾向性最明显的地方勾勒出来的话,我们不妨称他为“结构主义的马克思主义”者。下面介绍的是他的代表性著作《当代资本主义中的阶级》(1974)。

《当代资本主义中的阶级》(1974)

这部著作实际上是由三篇论文组成的:第一篇论文论述“资本主义的国际化 and 民族国家”;第二篇论文论述“资产阶级:它们的矛盾以及它们同国家的关系”;第三篇论文论述“小资产阶级的传统和今天”。在这部著作的“序言”中,普兰查斯强调,这部著作并没有直接地探讨在资本主义的剥削中居于底层的工人阶级,“这部著作所涉及的这些阶级在马克思的理论中都是相对地遭到忽视的。而我认为,与以往比较起来,今天的革命战略的一个本质的组成部分在于很好地了解敌人,以便能够建立正确的联盟。”^①但这并不等于说他不关注工人阶级的现状,事实上,普兰查斯认为,他也是以间接的方式在研究工人

^① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第9页。

阶级,因为无论是在阐述资产阶级的内在矛盾的时候,还是在叙述与工人阶级的地位和处境十分接近的小资产阶级的历史和现状的时候,都是以工人阶级的存在作为参照系的。也就是说,虽然这部著作着重研究的是资产阶级和小资产阶级,然而普兰查斯真正关注的仍然是工人阶级和社会主义的历史命运。

(一) 对马克思的阶级理论的结构主义的诠释

在这部著作的“导论”中,普兰查斯开宗明义地指出:“这些介绍性论述的目的并不是系统地描述马克思主义的社会阶级理论,而是把它作为在下面所从事的具体的分析的一种准备;这本书中的发展线索是把理论分析(theoretical analysis)非常紧密地同具体的分析(concrete analysis)联系起来,按照后者所需要的节奏来介绍前者。”^①

首先,普兰查斯从自己的视角出发,对马克思主义的社会阶级理论做出了独特的解释。他认为,阶级是社会行动者构成的群体,它们主要是按照它们在生产过程,即经济领域中的实际地位来确定的。社会行为者的经济地位在决定社会阶级时起着决定性的作用,但决不能下结论说,这是决定社会阶级的唯一的因素。“马克思主义认为,在生产方式和社会形态中,经济的地位确实有着决定性的作用;但是,政治和意识形态(上层建筑)也有着非常重要的作用。事实上,不论什么时候,马克思、恩格斯、列宁和毛泽东在分析社会阶级时,都摆脱了单纯的经济标准(economic criteria)的界限,他们都十分明确地涉及政治和意识形态的标准(political and ideological criteria)。”^② 普兰查斯还进一步指出,马克思主义并没有用单纯理论的、静观的态度去看待社会阶级的存在,它强调,“社会阶级同阶级实践,即阶级斗争是一致的,它们唯有通过相互之间的对立才能被定义。”^③ 普兰查斯在这里说的“相互之间的对立”不光是指不同阶级在经济生活中的、不以自己的意志为转移的真实地位,也指他们在政治的、意识形态方面的实际关系。

基于上述分析,普兰查斯引申出了自己关于社会阶级的定义:“或许可以这样说,一个社会阶级是根据它在社会实践总体(the ensemble of social practice)中的地位,即根据它在社会总体劳动分工(the social division of labour as a whole)中的地位来加以定义的。这一总体包含着政治的和意识形态的关系。在这个

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第13页。

② 同上书,第14页。

③ 同上。

意义上,社会阶级是这样—个概念,它指示出社会劳动分工(社会关系和社会实践)内部的结果。因此,这一地位是与我称之为阶级的结构决定(the structural determination of class)一致的,也就是说,是与结构所决定的阶级实践内部的存在一致的。这里说的结构指的是生产关系、政治和意识形态的支配或从属关系。阶级仅仅存在于阶级斗争中(classes exist only in the class struggle)。”^①

从这个关于社会阶级的新的定义中,我们可以看出,普兰查斯作为“结构主义的马克思主义”者提出了如下的新见解:第一,肯定阶级是由它在“社会实践总体”中的地位来决定的,而它的实际地位是不以自己的主观意志为转移的。第二,提出了“阶级的结构决定”的重要概念。我们从中可以看出,普兰查斯没有停留在卢卡奇式的“总体”概念上,而是进一步主张用结构主义的眼光来审视这一总体内部的结构关系。第三,强调阶级仅仅存在于阶级斗争中,“这一阶级的结构决定仅仅作为阶级斗争而存在,无论如何,我们必须把它同每一个特殊事态中的阶级立场(class position in each specific conjuncture)区分开来。”^② 在这里,特别值得注意的是,普兰查斯不主张把阶级的确定归因于某些团体在特殊的历史事态中的“阶级立场”,而主张在阶级斗争的总体实践中为每一个社会阶级定位。为什么呢?因为在许多场合下,一个社会阶级有可能采取与自己的利益不一致的阶级立场,“这方面的典型的例子是工人贵族群体,在某些事态中,它采取的实际上是资产阶级的阶级立场。”^③ 当然,正如普兰查斯所强调的,这并不意味着,它就成了资产阶级的一部分,从其阶级的结构决定的角度看,它仍然是工人阶级的一部分,按照列宁的说法,是工人阶级中的一个阶层。“换言之,它的阶级决定不能被归结为它的阶级立场。”^④

其次,普兰查斯考察了社会阶级与国家机器之间的关系。他写道:“现在,我们可以提出机器的问题,尤其是国家部门和机器(the branches and apparatuses of state)的问题,以及它们与社会阶级的关系问题。”^⑤ 他强调,他在这部著作中主要探讨的是国家机器在社会阶级的生存和再生产过程中的作用。为了深入地探讨这一问题,普兰查斯先对“国家机器”这个概念的内涵做了明确的界定。

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第14页。

② 同上。

③ 同上书,第15页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第24页。

他在谈到国家机器时,这样写道:“这些机器一方面包括严格意义上的压迫性的国家机器(repressive state apparatus in the strict sense)和它的部门——军队、警察、监狱、法院系统、内务部;另一方面也包括意识形态的国家机器(the ideological state apparatus):教育机器、宗教机器(各种教会)、信息机器(无线电、电视和新闻系统)、文化机器(电影院、剧院和出版系统)、阶级合作的工会机器以及资产阶级和小资产阶级的政党等,在某种意义上,至少是在资本主义的生产模式中,也包含着家庭。但是,正如存在着国家机器一样,就下面这一术语的最严格的意义而言,也存在着经济机器,‘商业’或‘工厂’作为人们占有自然的一种中心的事业,物质化和具体化了它们在与政治的-意识形态的关系相结合中的经济关系。”^①

在这里,值得注意的是:第一,普兰查斯把“国家机器”与“经济机器”区分开来;第二,他进一步推进了葛兰西和阿尔都塞关于国家和国家机器的理论,特别是把国家机器划分为“严格意义上的压迫性的国家机器”和“意识形态的国家机器”,并在这一划分的基础上重新反思它和社会阶级之间的关系,从而把这种关系丰富化了。普兰查斯指出:“社会阶级和它们的再生产仅仅以它们与国家机器和经济机器的关系的方式存在着;这些机器并不只是作为附件‘附加到’阶级斗争上去的,它们在阶级斗争中充当了一种构成性作用。”^②他甚至认为,国家机器本身就是社会阶级关系的物质化和浓缩化。

再次,普兰查斯论述了国家机器在社会阶级的扩大再生产中的作用。在他看来,国家机器,包括作为意识形态机器的学校在内,并不创造阶级分工,但它们对阶级分工产生影响,也对社会阶级的扩大再生产产生影响。为了阐明这种影响,他先对“社会阶级的扩大再生产”(extended reproduction of social classes)的概念做了如下的说明:“社会阶级(社会关系的扩大再生产)涉及两个相互之间不能孤立地存在的方面:一方面,存在着一个被行动者们占有的地位(the places)的扩大再生产的问题。这些地位标志着阶级的结构决定,即标志着一种方式,在这种方式中,结构(生产关系、政治和意识形态的支配和从属的关系)决定在阶级实践中发生了作用。另一方面,存在着行动者们自身(the agents themselves)对这些地位的再生产和分配的问题。”^③就第一方面而言,当国家机器对意识形态和政治关系进行再生产时,“也就进入对这些定义

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第25页。

② 同上。

③ 同上书,第28页。

社会阶级的地位的再生产。”^① 就第二个方面,即行动者们的再生产而言,“意识形态的国家机器,尤其是教育机器,在行动者们的再生产中,在对他们的训练、控制和分配中,起着决定性的、非常特殊的作用。”^② 这就启示我们,不能仅仅从经济的,甚至单纯的生产领域里来理解社会阶级的扩大再生产的问题,而应当结合国家机器和上层建筑的作用来理解这种扩大再生产。

(二) 资本主义关系的国际化和民族国家的作用

普兰查斯认为,随着资本主义关系的国际化、帝国主义在近阶段的新发展以及发生在帝国主义的大都市中的阶级斗争的白热化,对革命战略提出了一系列重要的问题:如何理解不同的帝国主义的社会形态(美国、欧洲和日本)之间的新的关系?如何看待这些不同的社会形态的国家机器的作用?今天,在帝国主义大都市的背景下,民族国家是否还有可能存在?这些民族国家与资本的国际化或跨国公司之间究竟是什么关系?民族国家的职能究竟发生了哪些相应的变化?这些问题都以十分尖锐的方式提了出来,不得不引起革命者,特别是欧洲的革命者的深入的思考。普兰查斯在提到这些问题时,这样写道:“它们的重要性是决定性的,因为十分清楚,当代国家作为任何革命战略的绕不过去的主题,只能在它与现代阶段的帝国主义和在大都市区域中的作用的关系中被研究。”^③

普兰查斯认为,“资本在国际范围内的集中和经济帝国的构成,滥觞于帝国主义时代开始的时候。”^④ 资本主义一旦发展到帝国主义的阶段,其基本特征就是经济生活从自由竞争走向垄断,就是资本向国外的输出。这些特点通过跨国公司的大量涌现及劳动分工和剥削的国际化而表现出来。普兰查斯进而指出:“资本的国际化是在美国资本占有决定性地位的情况下发生的。”^⑤ 以1968年的生产性的工业资本为例,55%的资金为属于美国的跨国公司所拥有,英国资本所占的比例是20%,而其余的资本则是由日本和欧洲提供的。从总体上看,在世界上50家最大的跨国公司中,有40家左右是美国的。值得注意的是,欧洲资本通常和美国的资本结合在一起。以欧洲经济共同体为例,在1962—1968年的经济合作中,除了欧洲国家之外的第三国的资本绝大部分

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第29页。

② 同上书,第33页。

③ 同上书,第38页。

④ 同上书,第58页。

⑤ 同上书,第60页。

以直接或间接的方式来自美国。这样一来,对于欧洲的民族国家来说,就形成了“本土资本”(indigenous capital)与“外来的帝国主义的资本”(foreign imperialist capital)之间的差别,也形成了“民族资产阶级”(the national bourgeoisie)和“买办资产阶级”(the comprador bourgeoisie)之间的差别。

普兰查斯认为,资本的国际化,国际化的大都市的涌现,尤其是美国跨国公司的资本“霸权”(hegemony)的形成,对欧洲民族国家的生存和发展产生了重大的影响。无法回避的一个事实是:在帝国主义大都市的背景下,民族国家继续存在着,并且适应了这种变化着的新的经济格局。这既表明,不能把民族国家仅仅理解为统治阶级的手段或工具,也应看到与资本的国际化平行发展的另一个倾向,即民族国家的“跨民族化”(supra-nationalization)倾向。在这种新的态势下,欧洲民族国家的新的任务是什么呢?普兰查斯这样写道:“国家的任务是维持被划分为阶级的社会形态的统一性和连续性。它以认可并合法化统治阶级和集团的利益、反对这一社会形态中的其他阶级利益的方式,集中地体现了在世界阶级矛盾背景中的整个社会形态中的阶级矛盾。”^①具体地说,在社会生产、社会阶级和社会关系扩大再生产的过程中,民族国家一方面要干预社会阶级的各种位置的再生产;另一方面也要在行动者之间分配这些位置,并训练他们适应这些位置。“就教育机器、再训练这个方面来看,欧洲民族国家的作用就是再生产建筑在美国和欧洲的关系之上的劳动分工的新形式。”^②而在这样的背景下,工人阶级的生存和发展的状况也发生了重大的变化。由于生产和劳动分工的国际化,不同国家的工人阶级之间存在的可能的冲突和团结也上升为一个重要的课题,从而与此相关的共产党和工会的建设的宗旨和策略的问题也随之凸现出来了。

普兰查斯不无担忧地指出:“无疑地,从一方面看,‘强国家’(权威的警察国家)的特殊形式或多或少地在整个欧洲被建立起来;从另一方面看,一个法西斯化的可能进程的条件的积累,既体现出这些社会形式中的阶级斗争,也体现出它们在新的依赖结构中的地位。”^③他深刻地启示我们,应该在资本的国际化,特别是在美国和欧洲关系的背景下去认识欧洲民族国家功能的变化。

(三) 资产阶级内部的矛盾及与国家的关系

众所周知,普兰查斯接受了列宁的观点,把资本主义的发展分为两大阶

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第78页。

② 同上书,第83页。

③ 同上书,第84页。

段：一个是“竞争的资本主义的阶段”(the stage of competitive capitalism),即早期资本主义自由竞争的时期;另一个是“垄断的资本主义阶段”(the stage of monopoly capitalism),即帝国主义时期。

在竞争的资本主义阶段,资产阶级主要是由以下三个部分组成的,即“工业资产阶级”(industrial bourgeoisie)、“银行资产阶级”(banking bourgeoisie)和“商业资产阶级”(commercial bourgeoisie)^①。这三个部分之间既有密切的联系,又有相互之间的矛盾和冲突,而在这个时期中,占支配地位的则是生产资本的模式,也就是说,工业资产阶级的作用是基本的。事实上,马克思对资本主义的批判主要是围绕生产资本来展开的,也正是通过对生产劳动过程中的资本的运用的分析,马克思揭示了剩余价值的起源。普兰查斯还指出,与竞争的资本主义阶段相适应的国家的重要功能是平衡社会各阶级,也包括资产阶级的不同部分之间利益关系,在这个意义上可以说,“国家不是自为地存在着的工具性的实体,不是一个物,而是不同力量之间平衡的集中表现”^②。

在垄断资本主义,即帝国主义时期,一些资本联合成巨大的垄断资本;国家对生产过程,乃至整个经济生活的干预也大大地强化了。在这种情况下,究竟如何看待资产阶级内部的矛盾呢?普兰查斯写道:“这个问题直接可以回溯到垄断资本主义阶段的金融资本(finance capital)的构成,这种金融资本主要是工业资本和银行资本‘合并’过程的一个产物,而这一合并又从属于商业资本,从而导致了垄断的产生。”^③也就是说,在垄断资本主义这一新的发展阶段中,工业资本和银行资本合并成金融资本,而金融资本又与商业资本相结合,从而形成了垄断资本。与这种资本的新的结合方式相适应,资产阶级内部的矛盾也发生了微妙的变化,通过以下三种方式表现出来。

一是垄断资本(monopoly capital)内部的矛盾。普兰查斯指出,它们具有以下三种不同的形式:其一,“工业垄断之间的矛盾。”^④这一矛盾通过不同的工业资本的集团对市场的控制、对公共财政和国家帮助的争取、对最能赢利的部门的投资的争取等方式表现出来。其二,“银行垄断之间的矛盾。”^⑤涉及不同的银行集团对货币市场的控制、以最快和最有利的方式对他们所具有的货币资本进行交易、在金融投机的蛋糕中分得最大的部分等等。其三,涉及由

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第98页。

② 同上。

③ 同上书,第107页。

④ 同上书,第137页。

⑤ 同上书,第138页。

工业资本、银行资本组成的金融资本和商业资本在瓜分巨额垄断利润时的矛盾。

二是垄断资本和非垄断资本(non-monopoly capital)之间的矛盾。一方面,普兰查斯强调,这两种资本之间存在着相互依赖的关系。非垄断资本力图依附于垄断资本以获得经济上的后盾并参与对垄断利润的分割;反之,非垄断资本的存在也为垄断资本的发展提供了种种有利的因素,如为垄断资本的扩张提供了现实的可能性;新技术的开发也可以先在非垄断性企业进行试验收,即使遇到风险,垄断性企业也可以最大限度地减少自己的风险;非垄断性的企业也能为垄断性的企业提供较廉价的劳动力和技术方面的训练等等。另一方面,这两种资本之间也存在着尖锐的矛盾。与垄断资本比较起来,非垄断资本常常得不到国家的帮助,而市场本身也基本上处于垄断资本的控制之下,如果经营不善,非垄断资本就可能成为垄断资本兼并的对象。为了争得应有的地位利益和独立性,非垄断资本的代言人也积极地参与政治和意识形态方面的活动,对垄断资本可能获得的超额利润进行限制。“在这种激烈斗争的背景中,垄断资本和非垄断资本经常渴望得到大众阶层的支持,以便反对对手的各种图谋。”^①

三是非垄断资本内部的矛盾。一方面,不同的非垄断的资本之间力图联合起来,以对抗垄断资本对超额垄断利润的攫取;另一方面,由于非垄断资本对垄断资本的某种依附性,不同的垄断资本之间以及垄断资本和非垄断资本之间的矛盾也常常通过非垄断资本之间的矛盾而表现出来。

在考察垄断资本主义阶段资产阶级内部矛盾的基础上,普兰查斯又论述了当代国家和资产阶级之间的关系。在他看来,虽然当代资本主义是以垄断为基本特征的,但并不能把当代国家简单地理解为“国家垄断资本主义”。事实上,在与垄断资本主义的关系中,当代国家具有某种“相对的自主性”(relative autonomy),“这种相对的自主性无论是在资产阶级和工人阶级这一主要矛盾中,还是在垄断资本自身内部的斗争和矛盾中(在这里这一矛盾对于我们来说具有特别重要的意义)都得到了显示。”^②在他看来,这种相对的自主性在国家的干预活动中得到了充分的体现。当然,这种干预并不只是经济意义的,也蕴含着政治意义和意识形态的意义。当代国家的使命就是不断地把当代资本主义社会的社会阶级关系重新生产出来。

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第148页。

② 同上书,第158页。

(四) 小资产阶级的传统与现状

在普兰查斯关于社会阶级的理论中,小资产阶级问题具有特殊的重要性。他指出:“小资产阶级的问题不仅居于关于当前帝国主义大都市中的阶级结构的讨论的中心,而且也居于关于受统治的、依附性的‘边缘’形态讨论的中心,这一形态通过各种对边缘问题的分析而显现出来。这个问题确实是马克思主义的社会阶级理论的一个关键性的方面。”^①他之所以在书中不厌其烦地强调这个问题的重要性,因为在工人阶级和资产阶级的矛盾中,介于两者之中的小资产阶级对于欧洲工人阶级的革命战略来说,具有根本上的重要性。换言之,不能正确地认识垄断资本主义时期的小资产阶级的现实状况,也就无法建立真正合理的革命战略,从而必然会导致新的革命活动的失败。

首先,普兰查斯区分了小资产阶级的两个不同的类型:一是“传统的小资产阶级”(the traditional petty bourgeoisie),主要是由那些具有小规模的生产 and 所有权的、独立的手工业者和商人组成的。在这种以传统的家庭为主要载体的、小规模的生产活动和贸易活动中,并不存在剩余价值和剥削。正如普兰查斯所指出的:“这种小资产阶级并不属于资本主义的生产模式,而是属于简单的商品形式,从历史上看,那是从封建的模式向资本主义的模式转化中出现的一种形式。”^②二是“新的小资产阶级”(the new petty bourgeoisie),主要是由那些不像工人一样直接参加生产劳动的“白领”,即挣工资的群体,如管理者、技术人员、办公室和服务性机构的雇员、商业和银行的雇员等构成的。与历史上的“传统的小资产阶级”不同,“新的小资产阶级”处于垄断资本主义这一总体背景之下,它的现状和特征也只能通过这一总体的背景来认识。在这一总体背景下,虽然“新的小资产阶级”的成员没有直接参加生产劳动,但他们也出卖自己的劳动力,因而是受资本剥削的。从他们的劳动性质来看,也可以区分为两类:一类是“脑力劳动”(the mental labour);另一类是“体力劳动”(manual labour)。但与工人阶级相比,其成员更多地倾向于脑力劳动,特别是那些在政府部门、管理部门工作的成员是如此。

其次,普兰查斯分析了“新的小资产阶级”的意识形态特征。他写道:“如果我们要重视新的小资产阶级的阶级确定性,就可以把下面的特征规定为它

① N·普兰查斯:《当代资本主义中的阶级》,伦敦1975年英文版,第193页。

② 同上书,第285—286页。

的主要的意识形态的特征。”^① 第一个特征是：反对资本主义，但又不主张革命，而是非常强烈地抱有改良的幻想；第二个特征是：对其成员所从属的资本主义的政治和意识形态的关系有挑战的热情，但强烈地倾向于通过参与现政权而不是革命的方式来重新安排这些关系；第三个特征是：试图改变其成员的生活和工作的条件，但仍然沉湎于资本主义社会关于自己的神话，不愿诉诸革命的行动；第四，受到“权力拜物教”（power fetishism）很大的影响，崇拜国家权力；第五，观念比较激进，行动上也易走极端，尤其是它的左翼是如此，但其理念超不出资产阶级的意识形态，也与工人阶级的集体行动方式存在着重大的差异。

最后，普兰查斯分析了“新的小资产阶级”向无产阶级分化的可能性。在他看来，在“新的小资产阶级”阵营中，有三部分人具有向无产阶级分化的可能性。第一部分包括商业部门中低水准的劳动者（如商店的服务员）服务部门和国家机器的雇员，饭店、咖啡馆、剧院、电影院、医院里的勤杂工等等^②。第二部分是公共的和私人的官僚化的部门中的、地位较低的副手、办事员、各种类型的“办公室工作者”（office workers）等。第三部分是直接卷入生产劳动过程的技术人员和低级的工程师等等。普兰查斯强调：“在某种意义上，新的小资产阶级向无产阶级的分化取决于资产阶级和工人阶级在力量上的平衡。”^③ 在他看来，只有深入研究垄断资本主义时期的阶级关系，加强工人阶级和新的的小资产阶级之间的联盟，才能为成功的社会革命奠定基础。

① N·普兰查斯：《当代资本主义中的阶级》，伦敦1975年英文版，第290页。

② 同上书，第316页。

③ 同上书，第334页。

第七章

分析的马克思主义

一般认为，“分析的马克思主义”(analytical Marxism)思潮是在一些杰出的英美社会科学家和哲学家中形成并发展起来的。这些学者差不多都在20世纪60年代接受研究生教育，他们与过去世代的英美的马克思主义者不同，传统的共产党组织及其思想观念对他们几乎没有任何影响。他们自己也不构成一个严密的团体或学派。与此相应的是，他们在研究主题和观念上也互有差异。然而，在他们的论著中却反映出一种共同的思想倾向，即运用分析哲学的方法，重新解读马克思的经典文本。

正如任何一种思潮的发展都有其起点一样，“分析的马克思主义”思潮的发展也有自己的起点。作为这一思潮的重要代表人物之一的J·E·罗默在其主编的《分析的马克思主义的基础》(1994)一书的“导论”中曾经指出：“分析的马克思主义学派是在1978年诞生的，其标志是G·A·柯亨的《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》和乔恩·埃尔斯特特的《逻辑和社会》这两本书的出版。”^①在罗默看来，虽然埃尔斯特特的《逻辑和社会》没有像柯亨的《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》那样聚焦于马克思的基本著作和理论，但它在社会分析中所运用的严格的演绎的方法却成了“分析的马克思主义”的一个重要标志。不管如何，这一活跃在英美理论界的“分析的马克思主义”思潮，发展至今不过二十余年的历史，它完全可以说是西方马克思主义阵营中最年轻的、最有发展潜力的思潮

^① J·E·罗默主编：《分析的马克思主义的基础》第1卷，爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版，第ix页。

之一^①。那么,与“传统的马克思主义”(conventional Marxism)比较起来,“分析的马克思主义”究竟有哪些特点呢?同样是J·E·罗默,在其主编的另一部著作《分析的马克思主义》(1986)一书的“导论”中,对“分析的马克思主义”的基本特点做出了经典性的说明。

罗默认为,“分析的马克思主义”的第一个特点是“对抽象观念的必要性有一种泰然的承诺(an unabashed commitment to the necessity for abstraction)”^②。罗默这里说的“抽象观念”究竟是什么意思呢?意思就是:“分析的马克思主义”十分注重对马克思的经典文本的解读。事实上,马克思的经典文本是由一系列抽象观念组成的,这些抽象观念,特别是马克思常用的、基本的抽象观念,如生产力、生产关系、生产方式、经济基础、上层建筑、意识形态等,其确切的含义究竟是什么?当马克思在不同的场合下使用同一个抽象观念时,其含义是否存在着差异?马克思又是如何界定不同的抽象观念相互之间的关系的?按照“分析的马克思主义”者的看法,在人们对马克思的经典文本中的抽象观念获得清晰的把握之前,他们是不可能准确地理解马克思学说的。然而,在“传统的马克思主义”者那里,却存在着一种普遍的倾向,即对抽象观念和文本分析的忽视。这种普遍的倾向似乎又根源于一种普遍的理解,似乎对马克思的经典文本和抽象观念的任何探索都必定会导致学院哲学式的烦琐论证,似乎只要强调理论联系实际也就永远封闭了对马克思的经典文本的纯理论分析的必要性。正是基于这样的误解,“传统的马克思主义”者唯一重视的工作就是把马克思的基本理论与历史和现实生活结合起来,换言之,用马克思的基本理论去解释历史和现实生活中的各种现象。这样一来,就走向另一个极端,即对马克思的基本理论的信仰取代了对其基本理论的考察和分析。于是,对马克思经典文本和抽象观念的研究反而成了一块无人问津的飞地。长期以来,由于“传统的马克思主义”者不重视这方面的研究,造成了对马克思的经典文本和抽象观念的普遍误解,而这种普遍误解又导致了实践活动中的偏差,从而给现实生

① 余文烈先生撰写的《分析学派的马克思主义》(重庆出版社1993年版)是国内第一部比较系统地介绍这一思潮的基本观点的著作。书后还附有“主要参考书目”,从而为读者进一步了解这一思潮的本质和发展趋向提供了有益的帮助。

② J·E·罗默主编:《分析的马克思主义》,剑桥大学出版社1986年英文版,第1页。

活带来了灾难性的影响。有人也许会辩解说：并不是所有的“传统的马克思主义”者都是忽视文本解读和观念分析的，如法国的结构主义的马克思主义者阿尔都塞的《阅读〈资本论〉》(1965)就是这方面的代表作。在我们看来，这种辩解可能是有一定的道理的，但在“分析的马克思主义”者看来，这却是一种无效的辩解。比如，G·A·柯亨虽然承认阿尔都塞的《保卫马克思》曾经对自己产生过重大的影响，“但是当我阅读阿尔都塞和其他人一起撰写的论文集——《阅读〈资本论〉》时，我却大失所望”^①。为什么柯亨会大失所望呢？因为阿尔都塞的法语虽然是优雅的，但他对《资本论》的解读是不清晰的，对马克思的抽象观念的分析也通常是不准确的。因而，从总体上看，“传统的马克思主义”者对抽象观念的分析确实是不够重视的，而“分析的马克思主义”恰恰通过对“抽象观念的必要性”的认可，确立起自己的特色。

罗默认为，“分析的马克思主义”的第二个特点是“探寻基础”(the search for foundations)^②。这里说的“探寻基础”究竟是什么意思呢？也就是说，在阅读马克思的经典文本时，应该有一种刨根究底的精神，而这种精神在“传统的马克思主义”者那里是最为匮乏的。他们总是以一个或一些问题作为切入点，来研究马克思的经典文本。但在这样的研究过程中，或就事论事，或浅尝辄止，对马克思的基本理论缺乏认真的、深入的探索。比如，他们几乎从来不去思考下面这样的问题：为什么阶级是作为重要的集体的行动者而出现的，或阶级是作为重要的集体的行动者出现的吗？为什么说剥削作为剩余劳动的系统的转移是错误的，或剥削就是剩余劳动的系统的转移吗？在现代资本主义中，社会主义切合工人阶级的利益吗？社会主义的革命或社会主义的转变是否可能？无产阶级是不自由的吗？马克思的伦理学的目标是平等吗？等等。在“分析的马克思主义”者看来，不但应该询问并深思这样的问题，而且应该进一步探索马克思在解答这些问题时所显露出来的更为始源性的、前提性的理论基础，并通过对这些基础的把握，创造性地理解和推进马克思的思想。如果说，“传统的马克思主义”者更注重从实践活

① G·A·柯亨：《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》，克兰雷登出版社1978年英文版，第x页。

② J·E·罗默主编：《分析的马克思主义》，剑桥大学出版社1986年英文版，第1页。

动中的结果来检验马克思的基本理论的话,那么,“分析的马克思主义”则更注重从理论上的分析来考察马克思的基本理论。

罗默认为,“分析的马克思主义”的第三个特点是“以非教条主义的方式探讨马克思主义(a non-dogmatic approach to Marxism)”^①。一般说来,“传统的马克思主义”者是在设定马克思写过的东西和说过的话都是正确的前提下来研究马克思的思想的。这种理论上的预设必然导致对马克思思想的教条主义的理解。与此相反,“分析的马克思主义”者却拒绝做出这样的承诺和设定,他们只是把马克思的思想作为科学研究的对象,他们只服从理论推演自身的严格性和融洽性,哪怕理论研究引申出对马克思思想极为不利的结论。有人也许会提出这样的疑问:既然“分析的马克思主义”者并不一定同时也是马克思主义的信仰者,那么,为什么要用“分析的马克思主义”这一概念来命名这些学者所从事的工作呢?罗默写道:“为什么这类工作能够被称作是马克思主义的呢?我不能确定它应该是怎样的;但是‘分析的马克思主义’这个标记至少告诉我们,它的某些基本的洞见都来自马克思。”^②事实上,“分析的马克思主义”所涉及的历史唯物主义、阶级、剥削等问题都是马克思思想中的核心问题。更何况,像罗默这样的“分析的马克思主义”者还自觉地或不自觉地继承了马克思的历史使命感,所以,他满怀激情地写道:“确实,今天的马克思主义的最伟大的使命恐怕就是建构一种现代的社会主义理论。这样的理论必须包括对现代资本主义的无效性和不公正性的解释,也必须包括一套能在可行的社会主义社会中消除这些缺陷的理论蓝图。我认为,分析的马克思主义的方法和工具就是为这样的理论的诞生提供必需的东西。”^③

如前所述,“分析的马克思主义”诞生至今不过二十多年的历史,它之所以会在国际学术界会产生广泛的影响,并不是偶然的。从19世纪末、20世纪初以来,以弗雷格、罗素、维特根斯坦等人为代表的分析哲学诞生以来,取得了长足的发展,并成了20世纪英美的主导性哲学思潮。美国哲学家M·怀特于1955年出版了《分

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义》,剑桥大学出版社1986年英文版,第2页。

② 同上。

③ 同上。

析的时代》一书,在国际学术界产生了广泛的影响。另一位美国哲学家M·K·穆尼茨在1981年出版的《当代分析哲学》一书中指出:“有时候人们把我们的哲学时代描述为‘一个分析的时代’。尽管这种描述过于简单,但它促使人们注意到这样一个事实:当代哲学的一个显著的特点是占统治地位的分析哲学的出现。”^①在分析哲学不断发展和扩张的过程中,也出现了这样一些学者:一方面,他们在分析方面有深厚的学养和造诣;另一方面,他们对马克思主义的学说又保持着强烈的兴趣。于是,在他们的研究中,就自然而然地把分析哲学的方法和对马克思主义的研究结合起来。G·A·柯亨在《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》一书的“序言”中就这么说过:“我在这部著作中的论述受到两方面的约束:一方面是马克思所写下的东西;另一方面是20世纪的分析哲学据以为特征的清晰性和严格性的标准。”^②也就是说,英美分析哲学所倡导的精湛的、严密的分析方法为“分析的马克思主义”思潮的诞生提供了现实的条件。

“分析的马克思主义”应运而生的另一个重要的因素是“传统的马克思主义”者在研读、解释马克思的经典文本时所持的那种粗疏的、肤浅的、浮躁的作风。正是这种作风使得马克思的基本思想长期以来处在被曲解,甚至被遮蔽的状态之下。记得马克思在世的时候,就已经严厉地批评过那些追随马克思、但又曲解马克思的基本思想的所谓“法国的马克思主义者”:“我只知道我自己不是马克思主义者。”^③19世纪70年代,当德国社会民主党的领导人背着马克思和恩格斯,与拉萨尔派制定《哥达纲领》时,马克思写下了著名的《哥达纲领批判》(1875),对哥达纲领逐条进行批驳。马克思的最后一句话是:“我已经说了,我已经拯救了自己的灵魂。”^④马克思逝世后,有些以“正统的马克思主义者”自诩的人更是肆无忌惮地篡改并曲解马克思的基本思想。在这样的情况下,准确地诠释马克思的基本思想就上升为一个重大的问题。在某种意义上

① M·K·穆尼茨:《当代分析哲学》,麦克米兰出版公司1981年英文版,第3页。

② G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第iv页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第691页。众所周知,就是马克思比较赞赏的拉法格居然也把马克思的学说阐发为“经济决定论”。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第319页。

可以说,“分析的马克思主义”正是对“传统的马克思主义”在解读马克思的经典文本时的粗疏的作风的一种反拨。尤其是在20世纪的“1989年风暴”以后,对马克思的经典文本的准确解读显得越来越重要。这也向我们预示:“分析的马克思主义”将会在西方马克思主义的未来发展中充当越来越重要的角色。

在西方马克思主义的研究中,认真地探讨“分析的马克思主义”思潮和著作无疑是有益的。首先,这一思潮为我们深入研究马克思主义的学说提供了新的视角和方法。事实上,这一视角和方法与我们历来倡导的“理论联系实际”的研究方法并不是矛盾的。一方面,马克思的理论确实要联系实际,但另一方面,我们对马克思的理论也必须获得准确的理解。如果没有后一条,前一条就会谬以千里^①。现实生活中的无数的例子已经向我们证实了这一点。其次,一般说来,深受中国传统文化熏陶的当代研究者,特别是从事马克思主义专业的研究者,大多缺乏分析哲学和逻辑研究方面的严格训练,这从他们对英美分析哲学的冷漠态度中也可见端倪。与此相反的是,他们对欧洲大陆哲学家的那种模糊的语言风格却情有独钟。这就使我国的马克思主义的研究老是纠缠在枝节上,在一些重大的、基本的理论上缺乏突破性的进展。在“分析的马克思主义”的研究成果的冲击下,相信我们这里的研究作风也会渐渐地得到端正和提升。再次,我国哲学界近年来出现了一股重新返回去解读马克思的经典文本的思潮^②。这种解读要成为可能,就一定要认真地借鉴“分析的马克思主义”者的研究成果,当然,也要总结他们的偏失与教训。舍此,马克思主义的研究便无法真正地向前迈进。

在“分析的马克思主义”思潮的发展中,已有一大批学者脱颖而出。我们在这里主要考察其代表人物G·A·柯亨、W·H·肖、J·E·罗默、J·埃尔斯特的一些重要论著,从而揭示这一思潮的思想振幅和发展线索。

① 我国在马克思主义研究上的浮躁是显而易见的。要说明这个问题,或许只要指出一点就行了。研究马克思和恩格斯的专家有多少是懂德文的呢?研究列宁和斯大林的专家又有多少是懂俄文的呢?又有多少译者对相关的专业知识有精确的了解呢?如果连语言上的障碍还没有完全消除,怎么可能对马克思的经典文本做出准确的诠释呢?

② 参阅拙文:《向经典马克思主义回归》,载《马克思主义与现实》,1995年第2期。

柯 亨

柯亨(Cohen, G.A. 1941—)出生于加拿大的蒙特利尔,从麦吉尔大学毕业,赴英国牛津大学深造,后担任伦敦大学教职。当代分析哲学和政治哲学,尤其是诺齐克的著作曾给予他深刻的影响,从而把他从“独断论的社会主义的迷梦”中惊醒过来。

1978年,他运用分析哲学的方法研究马克思思想,出版了重要著作《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,创立了“分析的马克思主义”的新思潮,成为这方面研究的一代宗师。随即,他与埃尔斯特、罗默一起联合主编了《马克思主义和社会理论研究丛书》,强调:“这套丛书试图在马克思主义的社会理论的研究中建立一种新的规范。它们采取的并不是教条主义的成单纯注释式的研究方法,相反,它们将依据与历史对话的原则,以非马克思主义的社会科学和哲学作为工具,检讨并发展由马克思开创的理论。”^①

从1985年起,柯亨成为牛津大学万灵学院的研究员。此后,他又出版了《历史、劳动和自由:来自马克思的论题》(1988)一书。近年来,柯亨主要从政治哲学的视角出发,批评资本主义,赞成社会主义,努力建构一种关于分配正义的平等主义观念,为此他出版了《如果你是一个平等主义者,你怎么会这么富有?》(2001)一书,力图在马克思和罗尔斯的自由主义之间建立理论上的联系。我们在这里介绍的主要是他的代表作《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》(1978)和代表性论文《历史唯物主义的再探讨》(1988)。

一、《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》(1978)

在这部著作的“序言”中,柯亨说明了自己撰写这部著作的动因。他认为,马克思是一位富于原创性的思想家,一生中提出了许多新的观点,但由于历史条件的限制,特别是现实生活的动荡,马克思不可能静下心来,把自己的全部思想加以整理,并清晰地表述出来。然而,在今天,在分析哲学的背景下,用一

^① 参阅J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版扉页后对这套丛书的基本宗旨的介绍。

种比当时的马克思所使用的更清晰的语言和方式来表述马克思本人的基本思想的条件已经成熟,而他柯亨,作为一个对马克思的基本思想怀着强烈兴趣的研究者,愿意冒着种种被误解的可能性来从事这方面的工作。

当然,柯亨坦率地承认,他的这部著作并不打算全面地研究并澄清马克思的基本思想,它的主要的研究对象是马克思的历史唯物主义的理论。柯亨强调,他之所以对马克思的历史唯物主义理论具有强烈的兴趣,是因为阿尔都塞的影响,然而,他与阿尔都塞之间又存在着重大的理论分歧,“因为我要为之而辩护的是一种旧时尚的历史唯物主义(an old-fashioned historical materialism),一个传统的观念。在这种观念中,历史从根本上来说就是人的生产力的增长,而社会形态的兴盛和衰落则取决于它们究竟是促进还是阻碍了这种增长。我将把探讨的焦点放在历史唯物主义理论的更基础性的概念——生产力和生产关系上,像一些论述马克思和社会的著作一样,较少地涉及阶级冲突、意识形态和国家问题。”^①在这部著作的“序言”之前,柯亨还摘引了马克思于1859年写下的《政治经济学批判》“序言”中关于历史唯物主义理论的经典性论述。这实际上暗示我们,柯亨为之而辩护的所谓“旧时尚的历史唯物主义”,也就是马克思在《政治经济学批判》“序言”中关于历史唯物主义所作的经典性论述。这也表明,柯亨的研究是对马克思的经典文本的一种回归,其主旨是恢复马克思历史唯物主义基本概念的原初含义。

由于柯亨运用分析哲学的方法对历史唯物主义的基本概念进行了富有独创性的分析,所以,这部著作一出版就引起了国际学术界的广泛的重视。P·安德森评价道:“柯亨著作的理智上的力量实质上已经取代了以前这方面所有的讨论。”^②

这部著作除“序言”和两个“附录”(一是发表于1972年的《卡尔·马克思和社会科学的衰亡》;二是《一些定义》)外,全书共十一章。第一章论述马克思与黑格尔的历史理论的关系;第二、三、四、五、六、七章论述马克思历史理论中的基本概念;第九、十章论述功能解释问题;第十一章论述当代资本主义问题。下面,我们对柯亨这部著作中的基本观点做一个简要评述。

(一) 马克思和黑格尔在历史观上的异同

探讨马克思的历史理论必定会涉及黑格尔的历史理论。在“传统的马克

^① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第x页。

^② P·安德森:《英国马克思主义内部的争论》,伦敦1980年英文版,第72页。

思主义”者那里,对马克思的历史理论和黑格尔的历史理论的关系主要存在着两种对立的看法。一种见解肯定马克思继承了黑格尔的历史理论,另一种见解则强调马克思和黑格尔在历史理论上的断裂关系。柯亨并没有认同这两种见解中的任何一种:一方面,他坚持这样的观点,即不了解黑格尔的历史哲学理论,也就不可能真正地领悟马克思的历史理论。因此,在这部著作中,他专门辟出第一章“黑格尔和马克思著作中关于历史的意象”来讨论这个问题;另一方面,他又认定,马克思的历史唯物主义理论是对黑格尔的历史哲学理论的彻底的改造。总之,他反对以非此即彼的简单化方法来看待这个问题。

在柯亨看来,黑格尔的历史理论可以概括如下:“历史是世界精神(the world spirit)的历史(因而也可以衍生为人的意识的历史),而世界精神在自我认识的过程中经历了成长的过程,它的动力和载体是文化(culture),当一种文化造成了它自己无法容纳的世界精神的更剧烈的生长时,它就会衰亡。”^①按照黑格尔的看法,历史就是世界精神自我运动、自我认识的过程,世界精神以不同历史时期的文化作为自己的载体,一旦世界精神超越了某一时期的文化所能容纳的范围,这种文化也就被扬弃了。

柯亨认为,马克思的历史唯物主义理论的表述方式几乎和黑格尔是完全一致的。他认为,马克思的历史唯物主义理论可以概括如下:“历史是人类产业(human industry)的历史,人类产业在生产力(productive power)中经历了自己的生长过程,其动力和载体是经济结构(economic structures),当经济结构造成了它自己所无法容纳的生产力的更剧烈的生长时,它就会衰亡。”^②与黑格尔的历史理论相对待的是,在马克思的历史理论中,充当主角的不是“世界精神”而是“生产力”,作为生产力的载体的,不是“文化”,而是“经济结构”。然而,马克思的表述方式又和黑格尔特别接近。这使我们很容易联想起马克思在《资本论》第二版跋中提到人们像对待一条“死狗”似地对待黑格尔时所说的:“因此,我要公开承认我是这位大思想家的学生,并且在关于价值理论的一章中,有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。”^③也就是说,马克思自己也承认,在有些地方,他故意模仿了黑格尔的表述方式。

也许为了表明马克思在表述方式上与黑格尔的类似性,柯亨引证了马克思在《政治经济学批判》序言中的一段话:“无论哪一个社会形态(social order),

① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第26页。

② 同上。

③ 马克思:《资本论》第1卷,人民出版社1975年版,第24页。

在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的。”^①他认为,马克思的这段话在表述方式和思想内涵上直接源自黑格尔的下面的论述:“……在漫长的时间跨度中,世界精神耐心地经历了这些[文化的]形式(cultural forms),并承担了构成世界历史的巨大的劳动,而在世界历史中,世界精神传递给每个形式的内容就像该形式所能容纳的内容那么多。”^②在这里,差别只在于,马克思所说的、围绕着“经济结构”建立起来的“社会形态”取代了黑格尔的“文化形式”,而“生产力”则取代了“世界精神”。

经过上述分析,柯亨引申出了自己的结论:“我们说,马克思的历史观念保留了黑格尔的历史观念的结构(the structure),但却赋予黑格尔的历史观念以崭新的内容(fresh content).”^③在柯亨看来,马克思创制的“经济结构”、“生产力”和“社会形态”等新概念不仅翻转了黑格尔的历史理论的唯心主义基点,而且为合理地、明晰地解释社会历史的运动提供了一种有力的工具。柯亨为此而总结道:“黑格尔对整体历史和特殊的社会形态的解读,仅仅是一种解读,一种或多或少地吸引着我们的解释。但是,马克思不仅提供了对历史和社会的一种解读,而且也是某种更严密的东西的开端。”^④这充分表明,在柯亨的心目中,马克思的历史唯物主义的科学性是不言而喻的。

(二)“质料性”和“社会性”的区分

在这部著作的第四章“社会的质料性和社会性”中,柯亨发掘出马克思在阐述自己的历史唯物主义理论时的一个重要的思想,即对社会的“质料性”和“社会性”这两种不同属性的区分。这种区分是如此之重要,以至于它关系到我们能否正确地理解历史唯物主义的整个理论。

什么是“质料性”(material properties)呢?柯亨认为,按照马克思的看法,“质料性”也就是指社会和社会现象的物质基础或物质存在,它是事物的自然属性或事物所处的自然关系。当我们从内容的角度去看待社会和社会现象时,我们见到的正是这种“质料性”。什么是“社会性”呢?柯亨认为,在马克思那里,“社会性”指的是社会和社会现象在特殊的历史时期中体现出来的特殊的社会关系,它实际上是事物的社会本质。当我们从形式的角度去看待社会和社会现象的时候,我们见到的正是这种“社会性”。

① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第27页。

② 同上书,第26页。

③ 同上。

④ 同上书,第27页。

柯亨列举了马克思著作中的大量论述来说明马克思对“质料性”和“社会性”的区分。比如,马克思在《雇佣劳动与资本》一书中这样写道:“黑人就是黑人。只有在一定的关系下,他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器。只有在一定的关系下,它才成为资本。脱离了这种关系,它也就不是资本了,就像黄金本身并不是货币一样……”^① 在这里,“黑人”的质料性或自然属性就是“黑人”的有机体,只有在特殊的社会形态,即奴隶社会中,“黑人”这一有机体才成为“奴隶”,而“奴隶”这种特殊的身份也就是“黑人”在奴隶社会中的“社会性”。同样地,“纺纱机”的质料性或自然属性也就是由各种材料构成的一架机器,只有在资本主义雇佣劳动的特殊关系中,这架纺纱机才可能成为资本家手中的“资本”。于是,“资本”就构成了这架纺纱机在资本主义社会中的社会性。与此类似的是,“黄金”的质料性或自然属性不过是一种金属,只有在一定的社会形态中,如封建社会和资本主义社会中,它能够成为“货币”。

又如,柯亨也引用了马克思在《1857—1858年经济学手稿》中的一段重要的论述:“[下面的这种说法是错误的],即从社会的立场来看,既没有奴隶,也没有市民:两者都不过是人。按照这样的说法,他们也就在社会之外了。事实上,一个人成为一个奴隶,还是成为一个市民,全都是由社会决定的,即由人A和人B之间的关系决定的。人A本身并不是这样的一个奴隶,他只是在社会中并因为社会才是一个奴隶……实际上也只有从社会的观点看问题时,资本家和工人之间的差异才存在。”^② 在这里,马克思实际上区分了观察和思索社会问题的两种不同的眼光。一种是非社会的眼光,即仅仅从“质料性”或自然属性的层面上去理解社会和社会现象;另一种是社会性的眼光,即从特殊的社会形态的角度出发去观察、思索和解释一切社会现象。显然,马克思赞成的是后一种眼光,而这种眼光也正是他的历史唯物主义理论所蕴含的。

为了说明“质料性”和“社会性”之间的差别,柯亨自己也举了如下的例子进行说明:“假定我主持一个委员会,那么,在进行一个被任命的社会过程后,我就成了主席,然而,我之所以成为主席,不是根据我的生物学特征。人们能够说,我之所以适宜于担任‘主席’是从社会的观点看问题的结果。但是,这并不意味着我的有机体不是主席,它当然是。问题在于,我们需要从社会的观点出发来辨明生产资料的资本状态或一个人的奴隶状态。这并不意味着这一生产资料不是资本或这一个人不是奴隶。每一个视角揭示出物的一个特殊的性

① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第88页。

② 同上书,第89页。

质,但是物具有所有这些性质。”^① 柯亨的这段话深刻地启示我们,事物的性质是与我们观察事物的角度关联在一起的。我们越能从更多的角度去观察事物,事物也就具有更多的性质。不同的性质当然都是事物的性质,但每个不同的性质总是在人们的特定的视角中显现出来的。在柯亨看来,在所有的不同的视角中,马克思最重视的是社会的视角,但马克思强调这一视角,并不意味着他要擦去社会和社会现象的“质料性”,恰恰相反,他从历史唯物主义的立场出发,十分重视这种“质料性”,全部问题在于,他反对人们只看到社会和社会现象的“质料性”,而不关注其“社会性”。事实上,撇开这种“社会性”,资本主义的本质和资本主义社会的许多神秘的现象也就无法索解了。

在柯亨看来,马克思对“商品拜物教”(commodity fetishism)和“资本拜物教”(capital fetishism)的批判就是他区分“质料性”和“社会性”的必然结果。马克思认为,“商品拜物教”和“资本拜物教”是人们把商品和资本的神奇特点归结为它们的“质料性”或自然属性的结果。其实,这种神奇性来源于商品和资本的“社会性”。换言之,“商品拜物教”和“资本拜物教”是资本主义社会特有的现象。一旦认识到这一点,“商品拜物教”和“资本拜物教”也就自行破解了。事实上,在这部著作中,柯亨把“拜物教”作为第五章放在第四章的后面,其用意也正在这里。

在《剩余价值学说史》中,马克思在批评庸俗经济学家把价值这一“社会性”理解为物在任何时候都具有的内在属性时,这样写道:“……以私人交换为基础的劳动的特征是,劳动的社会特性以扭曲的形式‘显现’为物的‘属性’;一种社会关系显现为物(产品、使用价值、商品)之间的关系。这种现象被我们的拜物教徒接受为真实的东西,并且他实际上也确信,物的交换价值是由物作为物的属性所决定的,即完全是由物的自然属性所决定的。”^② 在柯亨看来,庸俗经济学家之所以会成为商品拜物教徒,因为他们把物或商品的“社会性”与其“质料性”混同起来了。仿佛物本身靠自己的自然属性就会拥有自己的交换价值,就会拥有一种神奇的力量似的。

在《资本论》中,马克思也对“资本拜物教”进行了透彻的批判。马克思指出:“……资本并不是一个物,而是一种确定的社会生产关系,这种关系属于确定的社会历史形态,它在一个物中显现出来,并使这个物具有了特殊的社会性质。资本并不是质料和被加工过的生产资料的总和。毋宁说,资本是已经转

① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第91页。

② 同上书,第126—127页。

化为资本的生产资料,生产资料本身并不是资本,就像金或银本身不是货币一样……”^①在这里,需要指出的是,当物以“资本”的方式出现时,“资本”只是物的“社会性”,如果把这种“社会性”曲解为物或生产资料和“质料性”或自然属性,从而撇开任何特定的社会形态来高谈物或生产资料作为“资本”的神奇力量,那就必定会陷入到“资本拜物教”的泥坑里去。

(三) 生产力、生产关系和经济结构

柯亨认为,在马克思的历史理论中,生产力、生产关系和经济结构是最基本的概念,这三者之间的关系也是根本性的关系,必须准确地加以理解。按照柯亨的看法,马克思在《政治经济学批判》“序言”中的一段话集中地说明了这三者之间的关系:“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力(*productive forces*)的一定发展阶段相适合的生产关系(*relations of production*)。这些生产关系的总和构成社会的经济结构(*economic structure*),即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。”^②在马克思看来,生产力是社会发展中的根本性的因素,生产关系是在适应生产力的基础上形成和发展起来的,而全部生产关系的总和则构成经济结构。

基于马克思的上述论断,柯亨发挥道:“马克思这里说的经济结构(或‘现实的基础’)是由生产关系构成的。马克思没有说任何其他因素参与了经济结构的构成。毋庸讳言,我们能够引申出这样的结论,单单生产关系就足以构成经济结构。这意味着,生产力并不是经济结构的一部分。”^③也就是说,柯亨把生产力与生产关系及作为生产关系总和的经济结构严格地区分开了。这一区分正是在肯定马克思对“质料性”和“社会性”这两种属性的基础上做出来的。其实,柯亨在这部著作的“序言”中已经指出:“假如人们深入马克思的思想,就会发现,生产力和生产关系之间的区分只是社会的质料性和社会性这一更一般的区分中显现出来的特殊的情况。”^④在柯亨看来,生产力体现的是社会的“质料性”,而生产关系、经济结构体现的则是社会的“社会性”。应该在这一根本性区分的基础上认识这三个概念的关系。在上述区分的基础上,柯亨还进一步列举了不能把生产力归属于生产关系或经济结构的理由:一是生

① C·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第89页。

② 同上书,第28页。

③ 同上。

④ 同上书,第xi页。

产力作为“力”只是一种属性,不是一种关系;二是既然生产关系是在适应生产力发展的基础上形成起来的,而经济基础又是生产关系的总和,当然不能把生产力纳入到生产关系或经济结构中去。

在做了上述分析之后,柯亨又提出了如下的问题:为什么不少马克思思想的研究者会把生产力看做经济结构的一个组成部分呢?他认为,人们把经济结构看做是基础性的因素,把生产力也看做是基础性的因素,因而自然而然地把生产力看做是经济结构的一个组成部分。问题的症结在于如何理解“基础”(basis)这个术语?柯亨非常机敏地陈述道:“如果X是Y的基础,那么Y依赖于X。现在,Y所依赖的东西(即X)可能是也可能不是Y的一部分。——无可争辩的是——一座房屋的基础是房屋的一部分,但是一个塑像的底座却并不是这个塑像的一部分。”^①显而易见,柯亨认为,生产关系、经济结构和生产力的关系就像塑像和底座之间的关系一样:生产力是生产关系和经济结构的基础,但生产力并不包含于生产关系和经济结构之中。

在辩明生产力与生产关系及经济结构的根本区别以后,柯亨又进一步运用他的分析方法来消除围绕着这些概念产生的种种误解。我们先来看他如何消除人们对生产力概念的两个误解。一个误解是与马克思在《1857—1858年经济学手稿》中所说的“人本身是首要的生产力(man himself is the chief productive force)”这句名言联系在一起的^②。基于对马克思的这一说法的误解,人们常常把“人”作为生产力的要素之一。柯亨认为,马克思所要表达的真实的意思是:人的劳动力是首要的生产力(man's labour power is the chief productive force),因为只有人的劳动力才实际地参与到生产力当中去,但并不是人以及人的一切活动都可以纳入到生产力中间去。柯亨写道:“一个人,除非当他的意向被压抑并作为一个物质的对象被使用的时候,他不是生产力。纳粹曾经把人用做灯罩的原料,而且如果他们的烤炉点燃起来进行生产的话,他们也会把人用做工具性的材料。在非恐怖的情况下,正是人的劳动力,而不是人,才是生产力。生产是人使用生产力的目的性的活动,人并不使用他们自身,他们只使用自己的力量和技巧。”^③这段极其精辟的分析澄清了马克思思想研究中长期以来盛行的误解,显示出柯亨在分析哲学研究中的深湛的造诣。

另一个误解是对科学与生产力关系的误解。柯亨写道:“有些马克思主义

① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第30页。

② 同上书,第45页。

③ 同上书,第44页。

者总是拒绝把科学(science)包括在生产力之中,而有些马克思主义的批评者又总是发现科学在生产力中的地位是可疑的。当然,我们并不是要证明全部科学都从属于生产力,在我们看来,只有与生产相关的部分的科学才是生产力。”^① 在这里,柯亨的见解是非常明确的,即他不赞成人们把科学理解为与生产力无关的因素。他强调,与生产相关的科学知识从属于生产力。那么,为什么人们看不到或怀疑科学对生产力的归属关系呢?因为人们通常把科学理解为精神性的东西,从而把它归属为上层建筑和意识形态的一部分,而生产力既然是“质料性的”,又处在与上层建筑和意识形态相对的基础性的位置上,当然不能把科学归属于生产力。柯亨认为,这样的理解方式是缺乏理据的。上层建筑是制度,科学作为知识是不可能成为上层建筑的一个组成部分的。此外,虽然意识形态和科学一样是精神性的东西,是观念,“但科学并不是意识形态,因为意识形态的一个确定性的特征是非科学的。科学可能包含着非科学的意识形态的因素,尽管如此,它还是科学,并且对生产是有用的,因而是一种生产力。科学具有生产力并不在于它的意识形态的因素。”^② 在这里,柯亨的分析同样是十分深入的,也是令人信服的。一方面,他肯定与生产相关的科学是一种生产力;另一方面,虽然他承认在科学中也可能包含意识形态的因素,但在生产过程中真正发挥作用的却不是这些意识形态的因素。这就使长期以来争论不休的科学和生产力的关系得到了清晰的说明。

我们再来看柯亨如何运用分析哲学的方法来消除人们对生产关系概念的误解。众所周知,马克思常常从财产关系或所有权关系的角度来谈论生产关系,由于财产关系或所有权关系本质上是一种法律关系,而法律关系又是从属于上层建筑和意识形态的,这就容易形成术语上的混乱:一方面,生产关系的总和构成经济结构,即现实的基础;另一方面,生产关系作为财产关系或所有权关系似乎又应该在上层建筑的层面上加以讨论。究竟应该如何理解生产关系的本质及其地位呢?柯亨指出:“生产关系是对个人和生产力的有效的权力关系(relations of effective power),不是法律的所有权的关系(relation of legal ownership)。”^③ 在柯亨看来,“所有权”(ownership)关系到权利(rights)的问题,属于法律乃至整个上层建筑讨论的范围,而“有效的权力关系”则属于生产关系讨论的范围。虽然在现实的社会生活的过程中,这种“有效的权力关系”必

① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第45页。

② 同上书,第46页。

③ 同上书,第63页。

定会打上法律的烙印,但却决不能因此而把生产关系划入到上层建筑的范围内去。就好像社会生活中的一切都打着法的烙印,都可以从法的角度来论定,但却不能因此而把全部社会生活归结为上层建筑一样。

最后,我们来看看柯亨如何运用分析哲学的方法来消除人们对经济结构概念的误解。众所周知,“传统的马克思主义”者通常把生产方式理解为生产力和生产关系的总和。柯亨既然从“质料性”和“社会性”的两分出发,区分了生产力和生产关系,当然不主张使用生产方式这个含混的概念,更不主张人们粗率地把生产方式与作为生产关系的总和的经济结构混同起来。柯亨写道:“一种生产方式(A mode of production)是不可能等同于一个经济结构的,因为一种方式是一条途径或一种样式,并不是一套关系。经济结构并不是生产的一条途径,而是生产在其中进行的一个权力的框架。不管结构和方式之间存在着什么关系,它们并不是一个东西。”^①在柯亨看来,通过对这些基本概念的内涵的明确界定,可以消除马克思历史理论中原来存在的一些不清晰的成分。

(四) 马克思的历史理论是“功能解释”理论

柯亨认为,一般说来,“传统的马克思主义”者并不主张把马克思的历史理论所蕴含的解释方式理解为“功能解释”(functional explanation)。恩格斯强调经济基础在归根到底的层次上决定着上层建筑,实际上等于把经济基础的作用缩减为社会发展的起始点上的决定作用。换言之,除了在开端上经济基础的决定作用外,在其他场合下发生的都是经济基础与上层建筑之间的交互关系。这就在某种意义上软化了马克思历史理论的硬度。同样地,阿尔都塞主张“结构的因果性”(structural causality),认为人类社会在其发展的进程中各种因素共同参与了对它的决定。这样一来,在生产力、生产关系、经济基础、上层建筑这些概念中,任何一个概念都失去了自己的优先性或基础性。在柯亨看来,以这样的方式去理解马克思的历史理论,完全有可能牺牲掉这一理论的本质性的内容。

柯亨主张,只有回到“功能解释”上去,才能确保马克思历史理论的锋芒不被钝化。他写道:“马克思的核心解释是功能的解释,它的粗略的意思是:被解释的东西的特征是由它对解释它的东西的作用决定的。这样解释马克思主义的一个理由是:如果解释关系的方向像已经确定的那样,那么对这种关系

^① G·A·柯亨:《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》,克兰雷登出版社1978年英文版,第79页。

的本性的最好的说明就是：它是一种功能性的解释。”^① 既然生产关系对生产力、上层建筑对经济基础存在着反作用，那么倒过来也就表明，生产力对生产关系、经济基础对上层建筑的作用是根本性和首要性的。

在这部著作的第六章“生产力的首要性”中，柯亨写道：“在这一章中提到的首要性是指生产力对生产关系，或生产力对由生产关系构成的经济结构的首要性。这个首要性的命题在于，一组生产关系的本性是由它与之相适应的生产力的发展水平来说明的。”^② 在这里，与“传统的马克思主义”者不同，柯亨在他所坚持的“功能解释”中突出了生产力的始源性的、首要性的作用。那么，当一个社会的发展在必须改革生产关系或经济基础以发展生产力的情况下，生产力是不是还具有首要性呢？柯亨所主张的“功能解释”是否还有效呢？他的回答是这样的：“经济结构促进生产力发展的这一明显的事实并不损害生产力的首要性，因为生产力是按照经济结构促进生产力发展的能力来选择经济结构的。”^③ 也就是说，生产关系或经济结构对生产力的反作用不但不能说明生产关系或经济结构具有首要性，反而说明，相对于生产力来说，它们始终只是功能性的存在，始终是为生产力的发展服务的。

那么，这种“功能解释”有没有可能导向“经济决定论”呢？柯亨表示，他不愿意涉足决定论的问题，他要恢复的只是马克思的历史理论的本意。他从马克思的《政治经济学批判》“序言”和其他的著作中引证了马克思的大量的论述，表明马克思始终坚持生产力的首要性，坚持“功能解释”的立场和方式。

综上所述，柯亨的《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》是西方马克思主义发展史上一部极为重要的理论著作。他促使人们重新去解读马克思的经典文本，并对马克思的种种表述做出严格的分析，以避免曲解马克思的基本思想。当然，这部著作也存在着一些问题，其结构上也显得比较松散。柯亨完全可以把“质料性”和“社会性”的区分放到前而来论述，然后再论述其他的问题，而且“质料性”和“社会性”的两分完全可以从马克思关于商品的“使用价值”（质料性或自然属性）和“交换价值”（社会属性）的区分上开始，而马克思在《1857—1858年经济学手稿》中强调的古代社会更重“质料性”、现代社会更重“社会性”的论述也没有引起柯亨的充分重视。此外，柯亨的“功能解释”理论如何与“经济决定论”区分开来，也是一个无法回避的问题，但恰恰是在这一重

① G·A·柯亨：《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》，克兰雷登出版社1978年英文版，第278页。

② 同上书，第134页。

③ 同上书，第162页。

要的问题上,这部著作缺乏令人信服的说明。事实上,这部著作出版后,“功能解释”的问题引起了广泛的争论。但不管如何,这部著作无可争辩地启发我们,运用分析哲学的方法来研究马克思主义是绝对必要的,舍此,我们便无法对马克思主义的基本概念和理论获得清晰的认识。

二、《历史唯物主义的再探讨》(1988)

《历史唯物主义的再探讨》是柯亨于1988年出版的著作《历史、劳动和自由:来自马克思的主题》中的一部分,被罗默作为马克思的历史唯物主义探讨的重要论文收入他所主编的《分析的马克思主义的基础》一书。我们之所以选择这篇论文(确切地说是这部著作的一个片断)来探索柯亨思想的发展,主要是基于下面的原因:第一,这篇论文是在柯亨的著作《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》(1978)出版十年后撰写的,这里已经存在一个不算短暂的历史跨度;第二,这篇论文在一些本质性的维度上继续了《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》一书的思考,也就是说,它体现出柯亨对马克思的历史理论思考上的连贯性;第三,在柯亨的《历史、劳动和自由:来自马克思的主题》这部著作中,《历史唯物主义的再探讨》这一部分集中地体现了他对马克思的历史理论的新的批判性的思索。事实上,作为“分析的马克思主义”的奠基人,柯亨的主要贡献正是在马克思的历史理论研究的领域中。在《历史唯物主义再探讨》一文中,柯亨主要阐述了下面一些重要的观点:

(一) 从“辩护”到“再探讨”

柯亨在这篇论文中开宗明义地指出,他之所以在他以前写的关于马克思的历史理论的那部著作的书名中加入“一个辩护”(a defence)这样的字样,因为在那部著作中,他的基本立场和出发点是维护马克思的历史理论。事实上,在撰写那部著作之前,他确信马克思的历史理论是一种真理性的知识。然而,柯亨也十分坦率地承认,十年来,他的思想,包括他对马克思的历史理论的信念也正在发生变化。他写道:“我并不相信历史唯物主义是错误的,但又不能以确定的方式告诉人们,马克思的历史理论是不是真理性的知识。”^①这段话

^① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第1卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第67页。

表明了柯亨的矛盾心理：一方面，他愿意继续确信马克思的历史理论的正确性，但另一方面，他又感觉到很难再以十年前自己做过的那种方式来为马克思进行辩护。为什么会出现这种情况呢？因为有些论述已经构成了“对历史唯物主义的强有力的挑战”（a strong challenge to historical materialism）^①。在这里，柯亨实际上已经承认，他在十年前对马克思的历史理论的“澄清”（clarify）并不是完全有效的，而面对着这些“挑战”，对马克思的历史唯物主义理论的“再探讨”（reconsidering）也就变得不可避免了。

现在我们要进一步追问：十年后，当柯亨再度把自己的思维聚焦于马克思的历史理论的时候，他自己的立场有没有什么变化呢？我们知道，在《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》一书的扉页上，柯亨引用了S·博恩和M·阿谢德合著的《一个小男孩和他的房屋》一书中的一段话作为警句。这段话是这样的：“因为他们全都说过：‘它取决于……它完全取决于……它完全取决于你生活在什么地方和不得不用什么东西来建造房屋。’”^②十年后，在这篇论文中，柯亨再度引证了这段话，并对《一个小男孩和他的房屋》一书的情节做了一个简要的介绍：一个不知名的小男孩处在无家可归的悲惨的状态下。他去看他的叔叔，他叔叔同意为他找到一个可以住的地方，但世界上有各种不同的房屋，预先对其中的一些房屋进行考察，从而决定自己应该住在什么样的房屋里显然是明智的。他们到九个不同的国家去参观，发现了九种不同的房屋。这个小男孩发现，这些房屋或者是缺乏吸引力的（如低矮的帐篷），或者是非常昂贵而他根本不可能住进去的。回来后，他和他叔叔一起建造了一个用红砖砌成的平房，然后邀请九个不同国家的朋友来参观，这些朋友对他们的红房子留下了深刻的印象，纷纷表示回去后也要建造这样的房屋，然而当他们回到自己的国家后，他们全都改变了自己的看法，觉得自己原来住的房屋是很便利的，而建造小红屋是不切实际的。

在十年时间里，在两部不同的著作中，柯亨引证了《一个小男孩和他的房屋》一书中的同一段警句，那么他思考问题的立场和出发点是不是变化了呢？我们的回答是肯定的。乍看起来，这段警句是对历史唯物主义的一个很好的说明，即你对房屋的选择完全取决于你生活在什么地方和不得不用什么样的东西来

① J·E·罗默主编：《分析的马克思主义的基础》第1卷，爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版，第67页。

② G·A·柯亨：《卡尔·马克思的历史理论：一个辩护》，克兰雷登出版社1978年英文版，第6页；J·E·罗默主编：《分析的马克思主义的基础》第1卷，爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版，第68页。

原

书

缺

页

视人的需要和追求,特别是不重视人的自我认同的内在需要,因而是片面的。在这篇论文的结论部分,他这样写道:“马克思的哲学人类学是片面的。他关于人性和人的善良的观念忽视了人的自我认同的需要(the need for self identity),但对于人来说,没有任何东西比这种自我认同来得更重要了。”^①而马克思哲学人类学的这种缺陷是值得深入地加以反思的。

(三) 哲学人类学的片面性对历史理论的消极影响

柯亨认为,“虽然历史唯物主义和马克思的哲学人类学各自具有自己的独立性,但它们相互之间还是关联在一起的。”^②在对这种关联性的考察中,柯亨特别感兴趣的是,马克思哲学人类学思想的“片面性”(one-sidedness)究竟对其历史理论造成了哪些消极的影响。他认为,这些消极的影响主要表现为如下。

其一,柯亨认为,马克思哲学人类学的片面性忽视了宗教和民族主义的重要性。柯亨指出:“马克思和他的追赶随者已经低估了像宗教和民族主义这类现象的意义,而这类现象所满足的正是人的自我认同的需要。”^③在他看来,黑格尔对宗教和民族主义的现象是十分重视的,而马克思则坚持了“一种非黑格尔的人类学”(an un-Hegelian anthropology),他关注的主要是人在物质生活方面的需要,但对人在精神上、情感上的需要却没有给予足够的重视。尽管马克思在《黑格尔法哲学批判》(1843)一书中的许多论述表明,他意识到宗教是人类心灵上的一种需要,但他主要强调宗教是人的精神异化的一种方式,是人民的鸦片,这就在相当的程度上把宗教的意义弱化了。同样地,当马克思看到一个民族的文学艺术作品能够得到另一个民族的人们的理解和欣赏时,他对文学艺术作品的世界性获得了夸大性的理解。与此相应的是,在《共产党宣言》(1848)中,马克思强调工人没有祖国,从而也过分地夸大了工人阶级的国际性,忽略了民族主义情绪对工人阶级的深刻的影响,而在第一次世界大战中工人阶级的沙文主义和民族主义思想倾向的暴露,表明马克思对人民,甚至工人阶级对褊狭的民族主义认同的严重性缺乏足够的估计。

其二,柯亨认为,马克思哲学人类学的片面性导致对未来共产主义社会中人的情况的片面性描述。在马克思和恩格斯合著的《德意志意识形态》(1845—1846)一书中,马克思这样写道:“在共产主义社会中,没有专门的画

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第1卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第89页。

② 同上。

③ 同上。

家,但绝大部分人在从事其他活动的时候也从事绘画。”^①柯亨认为,马克思的这一论述意味着:第一,在共产主义社会中,没有一个人会把自己所有的活动时间都花到绘画上去;第二,在共产主义社会中,也不存在业余的画家,因为成为一个画家就意味着对自我的一种认同,意味着一个人只进行绘画,从而与他的全面发展的存在方式发生了矛盾。所以,柯亨写道:“在共产主义社会中,人们不停地绘画,但没有一个人,哪怕是在短暂的时间内会具有画家的身份。”^②柯亨为此而提出了疑问:为什么在共产主义社会中一个人不可以成为画家呢?在他看来,马克思重视的是个人能力的全面发展,但他对不同个人之间在心灵追求上的差异显然缺乏深入的体认。

其三,人们认为,马克思哲学人类学的片面性使下面这个问题成了历史唯物主义思考的盲点,即为什么人们对不同的生活方式的追求、人们赋予生活以不同的意义这样的现象难以从历史唯物主义的角度得到解释?在柯亨看来,这样的问题虽然还不足以使历史唯物主义理论变得不可信,但对于很少考虑人自身的兴趣和需要、始终把自己的考察重点放在人和世界关系的哲学人类学及与此有类似倾向的历史唯物主义来说,确实是有回答难度的,这也表明在历史唯物主义的理论中仍然包含着某些不明晰的成分。

综上所述,在《历史唯物主义的再探讨》这篇论文中,柯亨已从十年前对马克思的历史唯物主义理论的积极的“辩护”走向怀疑和批评性的思考。但从总体上来说,他既不赞成从政治方面,即从资本主义或社会主义实践的得失着手,对马克思的历史唯物主义理论做出简单的判断,也不赞成因为这一理论包含着某种不明晰性而对它全盘加以否定,他写道:“我仍然确信,马克思已经做过的结论,即历史的基础性的过程是人类的生产力增长的物质过程。”^③

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第1卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第76页。

② 同上书,第77页。

③ 同上书,第68页。

W·H·肖

W·H·肖(Shaw, William 1948—)从青年时期起就对马克思的思想具有浓厚的兴趣。他曾就学于英国伦敦经济学院,于1975年获得博士学位。1978年,他出版了《马克思的历史理论》一书。从这部著作的行文风格及注释可以看出,他的思想深受分析哲学传统,尤其是柯亨的研究方法的影响。虽然他的著作与柯亨的《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》是在同一年出版的,但他对柯亨的著作做出了高度的评价。从1986年开始至今,W·H·肖任教于圣乔思州立大学(San Jose State University),现为该校哲学系系主任。他的主要研究对象是“政治社会哲学”(political and social philosophy)、“伦理学”(ethics)和“马克思”(Marx)。他还出版了《企业中的道德问题》(1988)、《穆尔论正确与错误:G·E·穆尔的规范伦理学》(1995)、《社会的和政治的哲学》(1997)、《当代伦理学》(1998)、《解读法哲学》(2000)等著作,在美国哲学界、伦理学界和马克思主义研究界拥有广泛的影响。下面,我们介绍W·H·肖的代表作《马克思的历史理论》(1978)一书中的基本观点。

《马克思的历史理论》(1978)

这是与柯亨的《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》同年发表的另一部“分析的马克思主义”的重要著作,但令人感到困惑难解的是,在罗默主编的《分析的马克思主义》(1986)和《分析的马克思主义的基础》(1994)两书中均未收入W·H·肖的相关的论著,甚至这两本论文集集中的作者都未提到W·H·肖的名字。如前所述,罗默在论述“分析的马克思主义”的起源时,也只追溯到柯亨的上述著作和埃尔斯特特的《逻辑与社会》(1978),没有涉及W·H·肖的上述著作,而埃尔斯特特在《理解马克思》(1985)一书中也未提到这部著作,仿佛它从来没有存在过似的^①。然而,读过W·H·肖的《马克思的历史理论》一书的人都对它留下了深刻的印象。

^① 倒是W·H·肖在《马克思的历史理论》一书中提到了柯亨以前的一些观点。参阅该书(斯坦福大学出版社1978年版)第47、188页。

这部著作除“导论”外,共五章。第一章论述生产力和生产关系概念的内涵;第二章论述马克思的技术决定论;第三章论述从资本主义到社会主义的发展问题;第四章论述了资本主义前的社会形态的发展问题;第五章是全书的结论。在这部著作中,W·H·肖主要阐述了如下的观点:

(一) 聚焦马克思历史理论的意图

在《马克思的历史理论》的“导论”中,W·H·肖开宗明义地指出:“本书的意图是研究卡尔·马克思的历史理论。尽管研究马克思的文献是十分丰富的,但几乎没有什么著作以系统的和持续的方式涉及这个特殊的主题,而这种研究方式正是这样的主题所需要的。大部分介绍马克思其人和探讨其主要观念的第二手资料,并没有对马克思的那些理论信条做出令人满意的分析,而这些信条对于试图对马克思的历史理论做出令人满意的评价来说,是十分必要的。”^①在对马克思的研究中,为什么对其历史理论的研究会出现这种冷落的局面呢?W·H·肖认为,在学者们中间流行着一种观念,即指责马克思的历史理论的含义是不明确的,马克思在不同的场合下表述自己的思想时是不一致的,而学者们对马克思的历史理论的理解也存在着种种偏颇。这就造成了这一研究领域中思想的混乱。

W·H·肖强调:“尽管我以同情的态度来探讨马克思的历史理论,但我的意图并不是为它辩护或对它进行修正,毋宁说,我的意图是试图发掘马克思的理论所说的东西,阐明它的意义,揭示它的细微差别,并使它的某些内在的困难透显出来。从根本上说,我把历史唯物主义看作是一种经验的、科学的理论(或者试图往这个方向努力的一种理论)。我确信,这种理解方式连马克思本人也会赞同的。”^②从这里我们可以看出,W·H·肖与当时撰写《卡尔·马克思的历史理论:一个辩护》的柯亨比较起来,其立场是更为客观,也更为超脱的。

在W·H·肖看来,当他试图把马克思的历史理论理解为“一种经验的、科学的理论”(an empirical, scientific theory)时,肯定会遭到一些学者的反对,因为他们始终抱着这样的观点,即马克思的历史理论只能根据某种假定的哲学框架来理解和解释。这种假定的哲学框架可以是某种形而上学的观点,也可以是某种犹太-基督的末世论的世俗化的版本,也可能是一种哲学上的异化的理论。W·H·肖认为自己并不会屈从于这样的反对意见。在他看来,虽然马克思

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第1页。

② 同上书,第2页。

的历史理论中包含着一定的哲学见解,但撇开马克思的历史理论本身而去追寻其形而上学的或宗教的背景是徒劳无益的。他写道:“一种鲜明的经验的理论能够(而且确实必须)与它的形而上学的背景或其作者的非经验的信念分离开来加以评价。如果这种理论在科学上是不可靠的,那么这种理论在哲学上的体现同样是不可靠的:一种好的形而上学的理论是不可能补偿一种好的经验理论的。此外,如果人们发现这种理论(或它的一部分)在科学上是富有成果的,那么就可以把这种理论同它的哲学基础分离开来。当我把历史唯物主义当作一种经验的理论(因为马克思就是以这种方式提出它的)时,我承认我是从马克思观察事物的视角的其他相关的、重要的方面把它抽取出来的。”^①总之,在W·H·肖看来,他的这种把马克思的历史理论的经验的、科学的维度与哲学的、形而上学的维度分离开来的探讨方式可能会引起其他学者的批评,但实际上他注重的只是探讨问题的一个特殊的视角,而这一经验的和科学的视角也正是马克思的历史理论的根本性的特征。

W·H·肖认为,“目前只有少数人密切地关注着历史唯物主义,而这正是我现在坚持这个课题,而不从事关于马克思的其他的野心勃勃的、包罗万象的课题的一个充分的理由。我希望我的工作能够部分地填补这方面文献上的空白,并且鼓励其他人在这方面继续努力。然而,我并不探讨马克思的整个历史理论,我只探讨它的一个方面。我所关注的是马克思关于历史变化的一般的、基础性的模式以及提供历史统一性和推动它向前发展的那些要素。也就是说,我涉及的是经济上的动力机制,即生产力和生产关系之间的相互关系,马克思把这一动力机制理解为历史变化和进化的基础。这个论题之所以重要,正是因为历史唯物主义本身对这一特殊的动力机制给予了一种首要性的说明。”^②在这里,W·H·肖一再表明,他的意图并不是对马克思的历史理论进行泛泛的论述,而是要对这一理论的基础的、核心的部分进行深入的考察和研究。那么,他这样做的深层的动机又是什么呢?

W·H·肖指出:“尽管我在这里的探讨所涉及的领域并不是宽广的,然而,对于马克思的历史理论的重建(the reconstruction of Marx's theory of history)来说,它却提供了一个决定性的基础。”^③这就明确地告诉我们,他的深层的动机是“重建马克思的历史理论”。为了达到这样的目的,也为了使读者更容易

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第3页。

② 同上书,第4页。

③ 同上。

理解他的思想, W·H·肖对自己即将展开的探索做出了以下的说明和限定。

第一,他反复重申:“一般说来,构成这部著作基础的一个原则是,马克思意味着他所说的东西:没有必要按照所谓的‘基础’哲学或某些词的独特用法来解释马克思。”^①这个原则无非是说,要认真地研读马克思的经典文本,尽可能地按照马克思的意愿,即他的论述来阐释他的思想,而不用预设的理论框架对马克思的观点进行曲解。

第二,为了避免用语上的混乱,他主张把“马克思的历史理论”(Marx's theory of history)、“历史唯物主义”(historical materialism)和“唯物史观”(the materialist conception of history)当作同义词来使用。他还强调,他使用“马克思的历史理论”这个概念,并不意味着这一理论是一个严格的、由一系列公式组成的命题体系,也不打算在形式上把这一理论与马克思的其他思想,如辩证唯物主义分离开来,他只是从直观的层次上去理解这一理论与马克思的其他理论之间的界限^②。

第三,他声明,在这部著作中,他将不参与关于“青年马克思”和“老年马克思”的关系的争论。在他看来,马克思的历史理论在他撰写《德意志意识形态》期间已经成熟,而他在这部著作中并不愿意涉及这一理论早期形成的情况,也不愿意涉及它后来的发展史。这似乎表明,他的主要探讨方法不是历史主义的,而是结构性的^③。

第四,他坚持,在这部著作中只考察马克思本人的历史理论,而不考察马克思的追随者对这一理论的解释或发挥,除非在不得已的情况下才会有所涉及。他还指出,马克思与恩格斯在思想上的关系是复杂的,因而在引述恩格斯的见解时必须特别谨慎^④。

第五,他断言,他将在这部著作中对马克思的历史理论做出“一个更具原教旨主义倾向的解释”(a more “fundamentalist” interpretation)^⑤,而这种解释又集中表现在他对马克思的历史理论的“决定论解释”(a deterministic interpretation)^⑥上。

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第9页。

② 同上书,第171页。

③ 同上书,第6页。

④ 同上书,第7页。

⑤ 同上书,第6页。

⑥ 同上书,第5页。

(二) 生产力和生产关系

W·H·肖指出：“人们为了充分地掌握历史唯物主义，就必须理解它的概念构架。‘生产力’(productive forces)和‘生产关系’(relations of production)这两个概念对于马克思的历史观，尤其是他的历史变化和社会进化的观念来说，是根本性的。澄清这两个概念的含义是必不可少的任务。”^①

让我们先来看看，W·H·肖是如何理解马克思的生产力概念的。他主张，人们不应该对生产力的概念做广义的解释，似乎它包含社会进行生产所必需的一切活动和因素，而应该对它做狭义的理解，即从构成直接生产过程本身所必需的因素的角度加以理解。所以，他这样写道，“任何劳动过程都关涉到劳动力(labor-power)和生产资料(means of production)；这些因素将被视为构成马克思所说的‘生产力’的东西。”^②

W·H·肖认为，在马克思那里，生产资料是生产过程中的物的因素，它又由“劳动工具”(the instruments of labor)和“劳动对象”(the object of labor)构成。在马克思看来，劳动工具和劳动对象之间的区分并不是十分严格的。在某一生产过程中作为劳动工具出现的東西，在另一个生产过程中就可能成为劳动对象。事实上，所有的劳动工具也是作为对象被加工出来的。也就是说，只有在确定的生产过程语境中，人们才能对劳动工具和劳动对象做出比较严格的区分。W·H·肖还强调，一般说来，劳动工具这一概念的含义还是比较单纯的，而劳动对象则要复杂一些。按照马克思的看法，劳动对象可以分为两类：一类是自然界天然提供的劳动对象，如鱼、树木、矿藏等；另一类是被以前的劳动过滤过的对象，马克思通常称为“原料”(raw materials)，并在《资本论》第一卷(1867)中指出：“一切原料都是劳动的对象，但并不是一切劳动对象都是原料。”^③严格地说来，原料既可以构成产生的主要实体，也可以只是作为一种辅助的材料参加产品的形成。对这些细微的差别，都需要通过对具体的生产过程的考察来确定。

至于劳动力，作为生产过程中的能动的部分，它的确切含义又是什么呢？W·H·肖援引了马克思在《资本论》第一卷中关于劳动力所下的定义：“所谓劳动力或劳动的能力应该被理解为存在于人体之中的精神的和肉体的能力的总

① W·H·肖：《马克思的历史理论》，斯坦福大学出版社1978年英文版，第9页。

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第12页。

和。不管任何时候,当一个人生产任何种类的使用价值时,他都在运用这些能力。”^① 在马克思看来,生产过程也就是作为劳动者的人消耗自己的劳动力的过程。在这个意义上可以说,劳动力只是作为正在从事劳动的人的能力或力量而存在。正是基于马克思的上述见解,W·H·肖强调:

第一,虽然劳动力是劳动的能力,而劳动则是这种能力的具体表现,但“劳动”(labor)和“劳动力”(labor-power)这两个概念仍然应该被严格地区分开来。一方面,劳动只是一个过程,而劳动力则是作为劳动者的人所具有的力量和能力;另一方面,劳动以抽象的方式指称人的某种活动,而劳动力则是劳动过程中的不可或缺的要害之一。一个劳动者可以出卖劳动力,但却不能出卖劳动。正是通过对这两个概念之间的差异的分析,马克思才可能揭示出剩余价值的秘密。

第二,虽然劳动力是人的力量和能力,但却不能以人去取代劳动力,从而把人作为生产力的要素之一。W·H·肖写道:“虽然人是劳动力的承担者,但属于生产力的不是人,而是劳动力。尽管只有通过人劳动力才能进入生产过程,其结论也还是这样。”^② 因为在W·H·肖看来,人不仅仅是劳动力,他还处在劳动或生产之外的各种关系和活动中。尽管人只有通过生产劳动才能生存,但人的全部存在却不能归结为生产劳动。正如法律和士兵也是确保劳动生产顺利进行的必需的因素,但我们却不能把法律和士兵都看作为生产力的要素。当然,马克思在他的著作中的某一处曾经说过:“在一切生产工具中,最强大的生产力是革命阶级本身。”^③ 马克思的这一见解曾经引起广泛的误解。比如,卡尔·柯尔施在《卡尔·马克思》(1938)一书中就曾把革命无产阶级作为生产力的要素之一。W·H·肖认为,马克思在这里的说法只具有夸张的、隐喻性的意义。事实上,在对生产力进行严格表述的情况下,马克思不可能采取这样的叙述方式。比如,在《德意志意识形态》一书中,马克思在提到全面革命的物质要素时,这样写道:“……就是说,一方而是现存的生产力,另一方面是革命群众的形成。”^④ 在这里,马克思把“生产力”与“革命群众”严格地区分开来。

第三,强调“科学技术知识”(scientific and technological knowledge)是劳动力的一种属性。W·H·肖指出:“任何劳动过程都涉及有意识的行动者,他的意识、技能、经验和专门知识都是从事于生产使用价值的劳动力的一部分。科学

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第15页。

② 同上书,第17页。

③ 同上书,第14页。

④ 同上书,第15页。

技术知识不过代表了更高级的劳动力。”^① 在这里,他把与劳动生产过程直接相关的“科学技术知识”与“科学”这两个概念严格地区分开来。他不赞同波普尔把科学直接理解为一种生产力,他认为,科学知识只有借助于具体的劳动者才能进入劳动过程中。在这个意义上可以说,只有与直接的劳动过程相关联的“科学技术知识”才是劳动力的一种属性,从而才能成为一种生产力。但是,能不能把人们在劳动过程中形成的协作关系,作为一种具有技术含量的因素,引入到劳动力概念的内涵中,从而也引入到生产力概念中来呢? W·H·肖的回答是否定的。他认为,协作乃是不以任何一个劳动者的意志为转移的一种社会劳动形式。但是,“这些社会形式只是关系,而这些关系并不等同于它们所关涉到的生产力。生产力和与生产力关联在一起的技术的和社会的组织 (both their technological and social organization) 区分的可能性,对马克思的理论来说,具有根本性的意义。”^②

从上面的论述可以看出,W·H·肖运用分析哲学的方法对生产力的两个要素——“生产资料”和“劳动力”概念的内涵做出了严格的界定,从而澄清了围绕生产力概念形成的种种误解。下面,让我们再来看看,W·H·肖是如何理解马克思的生产关系概念的。他援引了马克思在《雇佣劳动与资本》(1847)中写下的一段重要的论述:“为了进行生产,人们便发生一定的联系和关系;只有在这些社会联系和关系的范围内,才会有他们对自然界的关系,才会有生产。”^③ 按照马克思的观点,没有任何生产关系作为媒介的、赤裸裸的社会生产是不存在的。人们要进行社会生产,就必定要结成一定的关系。

在W·H·肖看来,这种关系不仅包括人们用以改变自然界的实际的劳动关系,也包括他们用以调整他们彼此对生产力和产品之间的所有权关系。正是在这个意义上,W·H·肖指出,在马克思的生产关系概念中,实际上蕴含着两种不同的关系:“严格地说来,这两种关系——劳动关系和所有权关系——都包含在‘生产关系’这一标题下。这两类关系虽然是可以区分的,但常常在同一行为中表现出来。因为从广义上说,‘劳动’关系指的是生产中技术的、物质的或自然的方面,而‘所有权’关系指的则标志着以社会的方式加以规定的特征。这可以与性交的现象加以类比。一方面,性交是一种‘物质的’关系,另一方面,性交又是以私通、通奸或一夫一妻制这样的方式表现出来的社会关系。在

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第21页。

② 同上书,第26页。

③ 同上书,第28页。

任何类型的社会中,生产力都必定会被联结起来,或导致某些关系,而这些关系不仅包括生产中的劳动关系,而且同时包括生产中的所有权关系。”^①

必须指出,劳动关系和所有权关系是不可分割地联系在一起,特别是在现代社会中,一方面,任何劳动关系都不可能超越所有权的关系,即法律所规定的财产关系而被建立起来;另一方面,任何所有权的关系也不可能凭空地存在,在劳动过程中,它只能通过劳动关系来表现自己。正如马克思所说的:“试图把所有权作为一种独立的关系、一个孤立的范畴、一种抽象的和永恒的观念来下定义,这只能是形而上学或法学的幻想。”^②这就启示我们,不能以非此即彼的方式来对待这两种关系之间的相互关系。然而,正如W·H·肖所指出的,“它们之间的区别对于马克思的思想来说,具有核心的意义。”^③在这里,我们发现,W·H·肖和柯亨在对马克思历史理论的理解上存在着一种类似的洞察力。如果说,柯亨主张把社会的“质料性”和“社会性”区分开来的话,那么,W·H·肖则主张把生产关系中的“劳动关系”作为自然属性和作为社会属性的“所有权关系”区分开来。在他们看来,不做出这样的区分,就无法理解马克思对资本主义社会中存在的种种神秘现象的批判。尤其是商品、货币和资本的拜物教现象,实际上都是把商品、货币和资本的自然属性与社会属性混淆起来的结果。一旦把自然属性与社会属性区分开来了,神秘的拜物教现象也就得到了合理的解释。

在上述区分的基础上,W·H·肖进一步深入地剖析了“劳动关系”和“所有权关系”的具体内容。什么是劳动关系呢?他解答道:“劳动关系是那些包含在物质对象的生产中的关系,是构成现实的生产过程,但又不同于其社会架构的关系。”^④在他看来,劳动关系具有如下的特征:第一,劳动关系是从生产特定的使用价值的角度着眼的,而不是从生产交换价值的角度着眼的。也就是说,当人们生产汽车、马靴等不同的商品时,他们所要结成的劳动关系是有差异的;第二,生产越是发展,生产的过程越是复杂,产品越是精细,劳动关系之间的相互联结也就越是复杂;第三,众所周知,银行业和零售业为任何使用价值的持续生产所必需,但这些关系不应被视为劳动关系的一部分。必须牢牢地扣住物质资料的直接生产(制造业、矿业、农业、交通运输业的)过程来理解劳动关系,不应该把那些间接的关系都纳入到这个概念的范围中来。那么,

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第31页。

② 同上书,第44页。

③ 同上书,第32页。

④ 同上书,第34页。

什么是所有权关系呢？W·H·肖写道：“生产的所有权关系是调整物质生产过程中人们对生产力的控制和权利的关系。”^①也就是说，所有权关系既涉及人们对生产力的权利关系，也涉及与生产过程直接相关的其他的权利关系。比如，一个人签约出卖自己的劳动力，他对自己的劳动力就有一种所有权关系。在这里，W·H·肖同样主张，必须结合物质资料生产的直接过程来探讨所有权关系的范围，不能把企业与银行业之间的关系、生产与流通之间的关系、资本家和家中的仆人之间的关系等统统纳入到所有权的关系中。W·H·肖认为，所有权关系也有如下的特征：第一，“所有权关系不仅是人们之间的所有权关系（不论在何种历史的意义上），而且同时也是构成劳动产品的社会分配和支配生产方式的一般运动的关系”^②；第二，这里不是泛泛地讨论所有权关系，而主要是讨论生产中的所有权关系；第三，生产中的所有权关系实质上就是人们对生产力及其产品的控制关系；第四，在奴隶社会、封建主义社会和资本主义社会中，生产中的所有权关系是有差异的，不能抽象地加以论述，也应诉诸具体的分析。

从上面的论述可以看出，W·H·肖对马克思的历史理论中的基本概念——生产力和生产关系的含义都做出了比较严格的界定。在他看来，马克思在使用这些概念时并没有赋予它们以精确的含义，但这些概念的基本内容和相互之间的关系还是比较稳定的，因而可以用分析哲学的方式进行改造。他指出：“马克思的理论之舟也许不可能永远漂浮在水面上，但它的各个部分却是相互般配的，并没有概念上的不当妨碍它继续出航。”^③

（三）从生产力决定论到技术决定论

W·H·肖认为，在对生产力和生产关系各自的含义做了深入的分析 and 严格的界定之后，现在有条件来探讨这两者之间的关系了。关于这个问题，在马克思历史理论的解释者那里，存在着二种不同的观点：第一种观点是生产力决定论，即在生产力与生产关系的相互作用中，生产力起着第一性的作用，而生产关系则起着第二性的作用。第二种观点是生产关系决定论，即生产关系在社会发展中起着基础性的作用：一方面，人们为了生产，就必须结成一定的生产关系，也就是说，任何生产力都只能在一定的生产关系中展开，在这个意义

① W·H·肖：《马克思的历史理论》，斯坦福大学出版社 1978 年英文版，第 36—37 页。

② 同上书，第 42 页。

③ 同上书，第 150 页。

上可以说,没有生产关系,生产力本身就是不现实的;另一方面,生产关系的总和构成经济结构,而经济结构在与上层建筑的关系中也处在基础性的位置上。既然生产关系成了生产力和上层建筑之间的媒介,所以它的作用是决定性的。第三种观点是生产力和生产关系相互决定论,即两者之间的关系是可逆的,在不同的历史条件下,生产力或生产关系都有可能发挥第一性的作用。

在上面提到的三种理解方式中,究竟哪一种更契合马克思的本意呢?W·H·肖引证了马克思的重要论述,即“人们所能达到的生产力的总和决定着社会的本性”^①后,指出:“马克思发现,人类历史的关键在于人的生产力的发展。生产力是‘一切社会组织的物质基础’;生产力的改进标志着社会的进展。”^②虽然这段话的倾向已经十分明显,但有些内容仍然没有精确地传达出来。我们不妨看看W·H·肖的另一段论述:“在我看来,这一点是确定无疑的,即马克思主张:生产力是历史中的动力性的和决定性的因素,然而,正如我在前面指出过的那样,这种决定因素的本性和后果并没有得到广泛的理解。”^③在W·H·肖看来,毫无疑问,马克思的历史理论是一种“生产力决定论”(productive-force determinism)^④,而这一理论最初出现在《德意志意识形态》中,后来在《政治经济学批判》“序言”中得到了经典性的说明。W·H·肖认为,只要认真地解读这篇“序言”,就会发现,马克思的生产力决定论主要通过以下的见解表现出来:第一,生产关系是以适应生产力的方式形成和发展起来的,渐渐地,随着生产力的发展,生产力和生产关系之间的矛盾就变得尖锐起来,而在任何情况下,这一矛盾都是按照有利于生产力发展的方式得到解决的。第二,无论哪一种社会形态,在它所能容纳的全部生产力发挥出来之前,它是不会灭亡的。在这里,判断一个社会形态是否具有生命力的根本标志仍然是生产力。第三,任何新的、更高的生产关系,在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。这里说的“物质存在条件”实际上也就是指新的生产力^⑤。因此,在W·H·肖看来,任何不存偏见的人都会发现,马克思在《政治经济学批判》“序言”中以经典性的方式叙述了他的生产力决定论的思想。

在论述生产力的决定性作用时,马克思还强调,对于每一确定的历史时期说来,生产力都是一种既定的、人们无法凭自己的主观意志加以选择的东西。

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第55页。

② 同上书,第55页。

③ 同上书,第54—55页。

④ 同上书,第64页。

⑤ 同上书,第76页。

在W·H·肖看来,马克思既没有询问为什么生产力在不同的历史时期是一种既定的力量,也没有去寻求更为始源性的因素来解释生产力为什么能发挥这样的作用。普列汉诺夫继承了法国启蒙思想家的余绪言,试图把地理环境理解为一种比生产力更为基础性的因素,但W·H·肖认为,他的观点不能被看作是对马克思的历史理论的准确性的解释,因为地理环境在人类发展的早期虽然起过非常重要的作用,但是它的变化太缓慢了,以致不可能把它理解为生产力发展的决定性因素。

与此相应的是,马克思历史理论的许多解释者还试图通过对“因素论”(the theory of factors)的批判和对社会发展的整体性的强调,千方百计地弱化马克思的生产力决定论。比如,拉布利奥拉和普列汉诺夫就对所谓“因素论”做过猛烈的抨击,强调了社会历史的发展乃是由各个不同的领域相互之间的综合作用的结果,这实际上等于退回到马克思的生产力决定论之前去了。在这一点上,奥尔曼(Ollman)也持类似的见解。“例如,奥尔曼采纳的思想路线是:马克思把整个资本主义体系,即它所有的经济的、社会的、政治的和意识形态的方面都看作是一个有机体,而并没有赋予任何单一的领域以因果关系上的优先性。”^①如前所述,W·H·肖之所以把自己对马克思的历史理论的解释称之为“更具原教旨主义倾向的解释”,实际上就是要从马克思的某些错误的解释者那里重新返回到马克思历史理论的初始意义上去,即返回到马克思的生产力决定论上去。正是在这个意义上,W·H·肖写道:“不管马克思的‘决定论的’解释家们如何地不充分,但他们至少强调了这一事实,即马克思确实把生产力的增长看作社会发展的始源性的推动者。把这一点同特定的社会形式和阶级斗争联系起来,构成了马克思的视角的独特性。”^②

那么,马克思的生产力决定论的实质又是什么呢?如前所述,这一决定论的实质不可能再到生产力的外部去寻找,比如,我们不能像普列汉诺夫那样,到地理环境中去寻找生产力的实质或起源。在W·H·肖看来,生产力的实质是内在于其自身的东西,确切地说来,也就是“技术”。也正是在这个意义上,他把生产力决定论的实质理解为“一个技术决定论”(a technological determinism)。然而,有趣的是,在《马克思的历史理论》的第二章,即“马克思的技术决定论”(Marx's Technological Determinism)这一章中,W·H·肖却没有对他上面做出的结论作任何论证。在这一章中,甚至连“技术决定论”这个术语都是很少出现的。

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第70页。

② 同上书,第81页。

也许他认为,他在前面已经阐明“科学技术知识”是生产力的要素之一,所以在 这里无须进行任何论证了。然而,即使在“科学技术知识”和“技术”这两个概念之间毕竟也存在着差异呀!也许他认为,“技术决定论”也不过是一个常识性的提法而已,没有必要大张旗鼓地进行论述。不管如何,当W·H·肖在第二章的最后部分引申出以下的见解时,我们多少感到他还是有点武断的:“既然生产力为历史的进程提供了基础性的节律,可见马克思主义的理论能够被看作是对历史的‘技术决定论的’说明,然而这个标记似乎包含着令人不快的含义。这是因为那些已经把马克思的理论认作是技术决定论的人们,已经对它做出不合适的解释。一般说来,这种解释由于从生产力中忽略了劳动力(技能、知识、经验)或试图把它直接用于生产力或生产关系的特殊的、个别性的变更上去,因而使马克思的理论显得难以令人置信。因为这些解释显得是如此之不可靠,所以,马克思的朋友们常常采纳了这样的立场,即马克思并没有真正打算把生产力当作生产关系的决定性因素。”^① 在这段话中,至少可以引申出以下四层意思:第一,马克思的历史理论作为生产力决定论可以进一步还原为技术决定论;第二,这种对马克思的技术决定论的解释方式并不是W·H·肖首创的,已经有人先于他而采纳了这样的解释方式;第三,采纳这种解释方式的人通常忽略了生产力中除“技术”之外的其他要素的作用,从而使马克思的理论变得难以令人置信;第四,由此而导致了马克思的朋友们对马克思的历史理论的进一步的误解。

既然把马克思的历史理论理解为技术决定论有可能会引起种种误解,那么,W·H·肖又打算如何来修正这种见解,使之更易为人们所接受呢?令人遗憾的是,我们在这部著作中并没有找到这样的论述。

(四) 对历史演化的解释

在对马克思历史理论的基本概念——生产力、生产关系及其相互作用进行深入考察的基础上,W·H·肖进一步把马克思的生产力决定论^②作为基本的理论架构引入到对历史演化的解释中。他的解释主要是在第三章“从资本主义到社会主义”和第四章“向资本主义的长征”中展开的。这两章在篇幅上几乎占到全书的一半,但他的论述却枝蔓横生,经常游离于自己所要论述的主

^① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第81—82页。

^② 有趣的是,W·H·肖并没有把自己竭力主张的“技术决定论”作为考察历史演化的基本理论架构。如果他担心这一理论架构没有普遍的解释权的话,他为什么又要把它提出来,并作为第二章的标题呢?如果他怕它会引起误解的话,他为什么又不对它的含义作明确的说明和限定呢?

题之外。

首先, W·H·肖考察了马克思关于前资本主义社会历史演化的见解。他指出, 马克思认为史前人类社会是共产主义的原始模式, 但“马克思本人从未对这种早期的共产主义展开过充分的讨论”^①。虽然恩格斯做过这方面的尝试, 但通过他所传达出来的马克思的关于原始共产主义的思想仍然语焉不详。在《1857—1858年经济学手稿》中, 马克思提出了亚细亚的、古代的和日耳曼式的社会形态序列。W·H·肖认为, 从马克思对亚细亚生产方式所做的评论可以引申出这样的结论来, 即“亚细亚生产关系阻碍了生产力的任何真正的进展; 虽然它们试图和生产力保持一致, 但却并不推动生产力的发展”^②。这样一来, 亚洲就始终处于人类文明的主流之外。就古代的生产方式而言, 虽然马克思在《资本论》第一卷中强调: “地产的历史构成罗马共和国的秘史。”^③ 但是, W·H·肖认为, “马克思并没有对古代世界的经济动力、它的必然的演化及它与封建主义的关系给出明晰的分析。”^④ 就日耳曼的生产方式而言, W·H·肖肯定: “马克思和恩格斯确实强调, 封建所有制是依赖于当时的生产力的。”^⑤ 尤其是当有些研究者把征服者的暴力理解为历史演化的根本因素时, 马克思指出, 定居下来的征服者也不可能随心所欲地建立自己的社会制度, 他们也不得不使自己建立的制度适应于被征服国家的生产力发展水平。

其次, W·H·肖考察了马克思关于从封建主义向资本主义转化问题的相关见解。他引证了马克思和恩格斯在《共产党宣言》中的一段话: “由此可见, 资产阶级赖以形成的生产资料和交换手段, 是在封建社会里造成的。在这些生产资料和交换手段发展的一定阶段上, 封建社会的生产和交换在其中进行的关系, ……封建的所有制关系, 就不再适应已经发展的生产力了。……它变成了束缚生产的桎梏。它必须被炸毁, 它已经被炸毁了。”^⑥ 也就是说, 他也承认, 马克思是从生产力决定论的角度来解释封建主义向资本主义的发展的, 然而他又坚持, 马克思虽然描述了从封建主义向资本主义转化的历史过程, 但“他并没有提供一种从封建主义向资本主义转化的理论。”^⑦ W·H·肖甚至还坚持, “马克思是否相信资本主义能够从非封建的社会形式中产生出来, 这还

① W·H·肖: 《马克思的历史理论》, 斯坦福大学出版社 1978 年英文版, 第 115 页。

② 同上书, 第 128 页。

③ 同上书, 第 129 页。

④ 同上。

⑤ 同上书, 第 135 页。

⑥ 同上书, 第 139 页。

⑦ 同上书, 第 138 页。

是一个悬而未决的问题。”^① 其实,W·H·肖并没有注意到,马克思关于俄国是否可能跨过“卡夫丁峡谷”的设想、关于印度社会向资本主义过渡的见解等等,都体现了他对这一问题的深入的思考和解答。

再次,W·H·肖考察了马克思关于从资本主义到社会主义发展的相关见解。他引证了马克思在《资本论》第三卷中的一段话:“这种(从资本主义到社会主义的)转化导源于在资本主义生产的条件下生产力的发展,导源于这一发展所采取的途径和方式。”^② 无疑地,马克思在解释人类社会从资本主义向社会主义的转化时,仍然是从生产力决定论的立场出发的,但W·H·肖认为,马克思没有想到,资本主义制度也具有调整自己的生产关系与生产力的相互作用的潜能;马克思也没有想到,在社会主义的背景下,确立与生产力的发展相适应的生产关系也不是一件轻而易举的事情,“现实已经表明,就解决生产力和生产关系在竞争性的资本主义中的裂痕而言,社会主义并不是必要的。”^③ 从这段论述可以看出,虽然W·H·肖接受了马克思的生产力决定论的观念,但他并不确信社会主义有能力协调生产力与生产关系之间可能出现的裂痕和冲突。

在《马克思的历史理论》的“结论”部分中,W·H·肖做出了如下的总结:“虽然在马克思的历史理论中存在着许多明显的困难,……他的许多具体的历史的叙述也已经被一个世纪来的其他探索所超越,但是现在还没有真正可以与马克思竞争的历史理论。”^④ 从总体上看,他对马克思的评价还是比较客观的,他运用分析哲学的方法研究马克思的历史理论的基本概念的做法也为我们提供了重要的启发。当然,我们也必须指出,尽管W·H·肖强调自己对马克思的解释是最符合马克思的本意的,但他把马克思的历史理论理解为“生产力决定论”或“技术决定论”却是我们所不敢苟同的。

① W·H·肖:《马克思的历史理论》,斯坦福大学出版社1978年英文版,第140—141页。

② 同上书,第103页。

③ 同上书,第107页。

④ 同上书,第167页。

J·E·罗默

罗默(Roemer, John E. 1945—)1966年毕业于哈佛大学数学系,1974年于加州大学柏克利分校获得经济学博士学位。此后担任加州大学政治科学和经济学教授。他是经济计量学会的研究员,也是古根海默基金会和罗素哲人基金会研究员。他的研究主要涉及“政治经济学”(political economy)、“分配正义”(distributive justice)等领域。他对马克思的经济理论、政治理论、社会主义和共产主义的理论怀有浓厚的兴趣,是“分析的马克思主义”阵营中最活跃的成员之一。

1981年,他出版了《马克思经济理论的分析的基础》一书;1982年,又出版了《剥削和阶级的一般理论》,后一部著作被公认为是柯亨以后“分析的马克思主义”的最重要的著作。罗默也具有强烈的学派意识,1984年他主编了《分析的马克思主义》一书,共收入研究论文十四篇;1994年,他又主编了《分析的马克思主义的基础》(二卷本),共收入研究论文三十一篇。1989年苏东剧变后,罗默对社会主义的前景和命运进行了深入的思考,他对市场社会主义这种新的发展模式寄予厚望并进行了认真的探索。1993年,他和另一位学者一起主编了《市场社会主义:当前的争论》,共收入论文十八篇。

此外,他还出版了《自由地损失:马克思经济哲学导论》(1988)、《社会主义的未来》(1994)、《分配正义理论》(1996)、《机会平等》(1998)、《政治竞争》(2001)等一系列重要的学术著作。罗默扩大了“分析的马克思主义”的影响,使之成为一股世界性的潮流。我们在这里主要介绍他的代表著作《剥削和阶级的一般理论》(1982)和代表性论文《共产主义后的社会主义可能存在吗?》(1992)。

一、《剥削和阶级的一般理论》(1982)

与柯亨和W·H·肖一样,罗默的这部著作也聚焦于马克思的历史理论,特别是作为这一理论的核心概念——剥削和阶级。他在这部著作的“序言”中坦然承认,“正是下面的问题促使我做出这样的研究,即马克思主义如何说明社会主义国家的明显的阶级现象和政治行为?这个问题被许多人提出来了,但

对我来说,它从60年代后期起就已经成了一个问题,而1979年中国和越南之间的战争更激起了我研究这个问题的兴趣。”^①罗默认为,中国和越南都是社会主义国家,都受共产党领导,也走过了类似的道路,但它们之间为什么会发生战争呢?这用过去人们已经普遍接受的理论是无法加以解释的。在罗默看来,在马克思主义的传统中,一种新的、非常彻底的历史唯物主义理论已经形成了,它为人们理解社会主义国家的经济和政治行为提供了有用的和富于说服力的分析。罗默强调,他正是在这一新理论的背景下来探索上面的问题的。所以他的探索与其说是历史的,毋宁说是理论的,而“马克思的剥削理论正是他的政治理论赖以提出的基础”^②。基于这样的考虑,罗默决定把他的探索集中在马克思的剥削理论中。当然,他知道,对马克思的剥削理论的探讨也不是一个简单的问题。事实上,它牵涉到马克思的劳动价值学说、阶级形成的理论、历史唯物主义的主张和意识形态所蕴含的伦理观念等等。

在这部富于原创性的著作中,罗默运用新古典主义的经济学理论和数学中的博弈理论,借助于分析哲学的方法,把马克思的古典的剥削理论放在更一般化的历史条件下来考察,从而提出了一般的剥削理论,这一理论可以对任何形式的剥削概念——封建主义的、资本主义的或社会主义的剥削概念——进行解释。罗默提出的一般的剥削理论既是对马克思的经典的剥削理论的一个挑战,也是在新的历史条件下对这个问题做出的新的思考,特别是他对社会主义社会的剥削现象的分析,值得引起我们的重视和研究。

罗默的《剥削和阶级的一般理论》出版后,在理论界引起了广泛的争论,可谓仁者见仁,智者见智。但一般说来,人们都把这部著作看作是“分析的马克思主义”的历史学和经济学的代表作。正如耶鲁大学教授H·E·斯卡夫所说:“在这部著作中,罗默教授以与数理经济学相一致的精确性和概括性,对马克思主义的经济理论提供了一个比较重要的再叙述。”^③

这部著作除“导论”外,共分三部分九章:第一部分包括第一、二、三章,主要论述了“生存型经济”中的剥削和阶级的问题;第二部分包括第四、五、六章,主要论述了“积累型经济”中的剥削和阶级的问题;第三部分包括第七、八、九章,主要论述了剥削、社会主义和历史唯物主义的关系问题。由于罗默注重的不是历史主义的方法,而是理论上的原创性,所以,我们在解读这部著作的时

① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第vii页。

② 同上。

③ 参阅J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版一书的背签。

候,把重点放在“导论”和第三部分上。在这部著作中,罗默主要论述了下面这些观点:

(一) 马克思主义的危机和出路

罗默在“导论”中指出:“在马克思主义的理论中存在着一个危机,这一危机由于其缺乏对当代社会主义国家的行为和发展的成功说明而得到证实。”^①在他看来,在当代社会主义国家的内部政治行为中,“民主的匮乏”(lack of democracy)不说是一个普遍性的问题,至少也以十分严重的方式存在着;在对外的政治行为中,很少有马克思主义者会赞同苏联和中国的外交政策。他认为,苏联对东欧的态度是帝国主义式的,而中国对智利和南非的态度则是机会主义式的。他还认为,运用传统的马克思的理论也无法解释中国和越南、越南和柬埔寨之间的战争。此外,在当代社会主义国家的经济领域中,虽然取得了一定的成绩,如苏联的工业化为第二次世界大战中打败希特勒提供了重要的物质基础,而中国经济的发展与印度比较起来,也出现了较好的发展态势,但存在的问题也是不可忽视的,比如,“低效率”(inefficiencies)的问题、“物质刺激”(material incentives)的问题等等。“这样一来,问题也就随之而产生了:难道经典的马克思主义准备让我们期待的东西也就是我们在当代社会主义中已经见到的东西?”^②罗默自己的回答是否定性的。在他看来,正是当代社会主义的上述种种行为构成了马克思主义的危机。如果这些现象无法得到解释和解决的话,马克思主义又如何充当革命学说呢?

罗默认为,当代马克思主义者试图克服马克思主义面临的危机,他们对当代社会主义国家的现状做出了各种批评或辩护,但却无法在以下的问题上形成共识:一是社会主义社会的阶级属性;二是社会主义社会在行为方式上偏离正路的原因;三是社会主义社会偏离正路究竟是从什么时候开始的。在罗默看来,当代马克思主义者的批评或辩护之所以无助于马克思主义脱离危机,因为他们在研究方法上存在着两个根本性的错误。

第一个错误是,他们认为,既然正在被讨论的这些国家显露出种种坏的特征,那么它们本来就不是真正意义上的社会主义国家。他们的推论是十分简单的,即如果两个这样的国家之间发生了战争,那么至少其中的一个就不是社会主义国家;如果这样的一个国家中的特权和不平等的情况是严重的,那么它

① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第2页。

② 同上书,第3页。

也不可能是社会主义国家；如果这样的一个国家采取了帝国主义式的兼并政策，那么它也不可能是社会主义国家。罗默指出：“这种探讨方法的缺点是，它解释不了任何东西。‘社会主义’被断定为一系列的结果，而不是被理解为一种生产方式。事实上，我们也无法以任何严格性来理解这些结果。”^① 对于采用这样的方法来研究当代社会主义国家的人来说，完全可以提出这样的疑问：究竟什么是社会组织的形式，而这种形式将会导致一系列的结果，而人们又可以根据这些结果来断定这一社会组织的形式是社会主义的？罗默强调，这样的探讨方法实际上是对所要探讨的问题本身的一种回避。

第二个错误是，他们在解释当代社会主义国家发生的种种现象时，着眼点无例外地是政治的或社会学的，而不是经济学的或唯物主义的。比如，使用“精英”、“官僚主义”、“控制”等概念，而不是用“阶级”、“所有权”这样的概念。罗默认为，把苏联资本主义的重新确立解释为斯大林的死亡和持不同政见者对共产党的接管所造成的结果，这样的解释并不是一个马克思主义式的解释。“对于马克思主义来说，政治现象是经济现象的必然结果。”^② 需要用的是相反的探索方法，即究竟是什么样的经济状况造成了斯大林的兴起及其斯大林去世后资本主义在苏联的再度复兴。从唯物主义的立场看来，应该说明，什么样的经济现象导致了那些政治的、社会的特征——“精英”、“官僚主义”和“控制”问题的出现。在罗默看来，解答当代社会主义国家中出现的各种问题，从而使马克思主义从危机中走出来，归根到底应该使用经济术语，“也就是说，在回答‘为什么’的问题时，始源性的术语应该是经济术语。”^③ 如果人们不可能提供出这样的经济学的解释，那么马克思主义或历史唯物主义究竟是不是理解这些现象的有用的方法这一点就值得怀疑了。

罗默指出，只有把新古典主义经济学、数学中的博弈理论和分析哲学的方法结合成一个新的、独特的视角，尤其是偏重于从基础性的经济理论，即剥削和阶级的理论上重新探讨、解释当代社会主义国家出现的种种现象，才能真正地克服马克思主义或历史唯物主义面临的危机，使之找到新的出路。罗默猜想，自己的研究方法也可能在以下四个方面遭到其他的马克思主义者的质疑：“（1）这一分析明显地不是历史的分析；（2）这些概念明显地不是来自马克思的，而是对马克思的概念的一般化；（3）在涉及马克思的文本时，并没有

① J·E·罗默：《剥削和阶级的一般理论》，哈佛大学出版社1982年英文版，第4页。

② 同上书，第5页。

③ 同上书，第5—6页。

做注释以支持自己的论证。……第四个异议应该被归约为一个更基础性的异议,如果一个人坚持的某个结论是非马克思主义的(un-Marxian),那么他在方法或前提上的某些东西想必早已是非马克思主义的了。”^① 罗默对上述可能产生的质疑逐一加以解答。首先,他认为自己的研究方法之所以不是历史的,部分原因是出于自己对方法的限定,部分原因则是时间和篇幅的限制。事实上,在对马克思主义的研究中,更需要的也是理论上的抽象,而不是单纯的历史上的回顾。其次,他认为,历史唯物主义是马克思的核心理论,马克思的经济理论乃是其运用历史唯物主义分析 19 世纪经济现象的结果,而在 20 世纪背景下,再用马克思用过的经济概念并不是必要的。“我们的任务不可能把‘马克思主义’应用到 20 世纪晚期的境况中,而是要把历史唯物主义的假设应用到这些境况中。我们这里运用的方法的产物是一个一般的历史唯物主义的剥削理论(a general historical materialist theory of exploitation)。”^② 再次,他认为他的著作就是要避免对马克思的文本做出注释性的研究,所以只在必要的时候他才做注释。最后,他强调,尽管自己提出的某些结论超越了当时的马克思的想法,但这并不能表明,他的研究方法就是非马克思主义,“如果这一剥削理论确实能够帮助我们理解当代社会主义社会,那么它总是增强了历史唯物主义方法(a historical materialist approach)的有用性。”^③ 也就是说,在他看来,走出马克思主义的危机的出路也就是重新复兴其历史唯物主义的方法。

(二) 如何理解马克思的剥削理论

罗默写道:“为了理解我为什么要选择构成一个一般的剥削理论的方式来研究当代社会主义的问题,人们就必须回过头去看马克思在研究资本主义时是如何面对这个问题的。”^④ 罗默认为,在自由资本主义的历史条件下,马克思所要解答的经济谜语是:在并不采取强制性方式的劳动交换的制度中,工人所生产出来的、超过自己的生存需要的那部分剩余产品是如何系统地被剥夺的?“为了解答这个疑问,马克思形成了自己的价值理论和剥削理论。”^⑤ 马克思建立自己的价值理论的目的是想表明,在资本主义的背景下,交换不是强制性的,而是竞争性的,而所有商品的交换也是按照它们的价值来展开的。

① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社,1982年英文版,第24页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,第6页。

⑤ 同上。

而马克思的剥削理论又是建基于其劳动价值理论之上的,即剥削也就是对被剥削者在剩余劳动时间里所创造的剩余价值的一种剥夺。而在马克思看来,这样的剥削之所以可能,正是以资本主义制度中生产资料的私人所有权为前提的。如果生产资料被国有化了,处在工人阶级的控制之下,那么剥削也就变得不可能了。罗默指出:“马克思和恩格斯的贡献就在于主张,这样的一种发展是可能的,甚至是不可避免的,因而揭示出一种机制,而按照这种机制,这样的转变总是会发生的。马克思和恩格斯提出的一系列主张正是他们的历史唯物主义理论的必然结果。”^①

然而,在当代社会主义国家的背景下,生产资料的私人所有权已经被取消了。换言之,资本主义式的剥削的前提已经不存在了。罗默指出,如果按照马克思的经典的剥削理论来思考问题,那么在当代社会主义社会中剥削现象已经消失了。然而,假如人们引申出这样的结论的话,他们又如何理解当代社会主义国家的政治行为,如何理解这些社会中存在的不平等现象呢?罗默认为,按照马克思的历史唯物主义理论,政治、社会生活中的不平等归根到底是由经济生活中的不平等导致的。那么,这是否意味着在当代社会主义国家中仍然存在着经济上的剥削现象呢?如果回答是肯定的,那就不能像马克思一样,仅仅把剥削理解为在资本主义条件下独有的现象,而应该以更一般的方式来理解剥削理论。换言之,就应该提出一个一般的剥削理论,使之适应各种不同的社会形态,也包括当代社会主义的形态在内。罗默认为,形成一个关于剥削问题的一般理论,与马克思的经典的剥削理论比较起来,至少有以下三个优点:

第一,马克思把生产资料的私人所有权理解为剥削现象得以发生的必不可少的背景,而罗默却把马克思作为背景看待的生产资料私人所有权(在罗默的话语中则是“财产关系”)理解为剥削的前提,这就使剥削现象获得了更宽泛的理解。

第二,马克思的剥削理论是以劳动价值理论为前提的,事实上,马克思正是通过对资本主义社会中的具体的劳动过程和价值转移过程的分析,揭示出剩余价值的起源的。在罗默看来,马克思对剥削概念的涵义的理解还是狭隘的,在方法论上也是朴素的,而他则引入了博弈理论,特别是这一理论的选择原则,从而给予剥削理论以更抽象化的、一般化的说明。他还强调,在做这样的说明的时候,马克思十分重视的劳动价值理论完全可以被弃置在一边而不加考虑。他写道:“博弈理论的构成独立于劳动价值理论。确实,它并不关涉

^① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第7页。

到劳动价值,它只是依据对财产关系(property relations)的选择性的说明(也就是说,对所有的生产者来说,在生产资料的可让渡性方面都应该是平等的)来考察剥削问题。”^①

第三,马克思关注的主要是资本主义背景下的剥削现象,而罗默关注的则是一种对封建主义、资本主义和社会主义社会具有普适性的一般剥削理论。在罗默看来,他自己的剥削理论具有更宽泛的解释权,尤其是他提出的,关于社会主义社会中的剥削问题完全超越了马克思当时对剥削理论的狭隘的理解。当然,罗默也肯定,在不同的社会形态下,劳动是异质的,从而剥削的具体方式也存在着差异,但剥削现象的存在却始终是以财产关系的存在作为前提的。正如罗默在谈到自己的一般剥削理论时所说的那样:“它是一个博弈理论的定义,在这个定义中,财产关系,而不是劳动价值理论,是核心的概念。”^②

(三) 一般剥削理论(a general theory of exploitation)

在弄清楚罗默的剥削理论的思考起点以后,现在我们要进一步追问:究竟什么是一般剥削理论?罗默指出:“这个剥削的一般定义是一个博弈论的定义(a game-theoretic one),它与劳动价值理论并没有特殊的关联。这一分析的一个惊人的结果是一个不涉及到剩余劳动概念的、马克思主义的剥削概念的构成。这很可能使有些读者认为我把婴儿和洗澡水一起倒掉了。在剥削的一般理论中,取代劳动的转移,首先呈现在我们面前的概念是财产关系。”^③在这里,罗默无非是表明,他要撇开劳动价值理论和具体的劳动过程,仅从财产关系的角度来建立自己的一般价值理论。那么,为什么他要把自己的剥削定义称之为“博弈论的定义”呢?罗默写道:

“当人们说一个人或一个团体在某种境况下被剥削时,究竟是什么意思呢?在我看来,剥削这个概念必须具备如下这些条件,即当且仅当下面这些条件存在时,一个群体(coalition)S在一个较大的团体(society)N中才是受剥削的:

(1) 假定存在着这样一种选择(an alternative),在这样的选择中,S总是比现在的状态更好。

(2) 在这样的选择中,群体S'作为N减去S后的剩余物,即作为S的补充

① J·P·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第20页。

② 同上书,第19—20页。

③ 同上书,第192页。

物,总是比现在的状况更坏。……

(3) S'在与S的关系中占据优势(dominance)。”^①

显然,罗默之所以把自己关于剥削的一般定义称之为“博弈论的定义”,因为他做出了这样的假定,即如果群体S能够做出一种更好的选择,那么,它现在总是处于受剥削的状态之下。反之,如果群体S的选择有可能使作为S补充物的S'处在比目前更坏的状态下,那么S'就处在剥削的状态下。这就对剥削群体和被剥削群体之间的关系做出了最一般的假定。我们特别需要注意罗默定义中的第三条,即S'与S之间的不平等的关系。其实,这一条把马克思关于资本主义剥削中的背景——生产资料的私人所有稀释为“不平等”(inequality)。罗默认为,在每一种经济体制或社会状态中都存在着不平等,当然不能把所有的不平等都看作是剥削意义上的不平等,“然而,毫无疑问的是,剥削的概念总是以某种方式牵涉到不平等。”^②

有趣的是,在阐述一般剥削理论的时候,罗默提出了一个“社会必要剥削”(socially necessary exploitation)的概念。这个概念也是从博弈的角度加以论定的。他这样写道:“如果一种剥削形式的取消总是会改变物质刺激和制度,以致使被剥削的群体处于更坏的情况下,这种剥削形式就是社会地必要的。”^③也就是说,罗默并不主张对一切剥削形式都采取全盘否定的态度,他认为“社会必要剥削”就是一种合理的剥削现象。他还进一步把这种剥削形式分为两种不同的类型:一种是“静态意义上的社会必要剥削”(socially necessary in the static sense),即一个群体做出选择后,情况立即变得更坏;另一种是“动态意义上的社会必要剥削”(socially necessary in the dynamic sense),即一个群体做出选择后,起初情况好转,但随之又变坏了。罗默在这里的分类仍然给人以含糊不清的感觉,因为他没有对变好或变坏的时间长度做出确定性的说明。

(四) 三种不同的剥削形式

罗默并没有停留在对一般剥削理论的抽象的讨论中。在他看来,一般的剥削理论蕴含着以下三种不同的、具体的剥削形式:

一是“封建的剥削”(feudal exploitation)。在罗默看来,“如果一个群体按照这样的规则——它能带走自己的资金来利用份地——从更大的团体中撤出

① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第194—195页。

② 同上书,第194页。

③ 同上书,第22页。

来,从而对份地进行改良的话,那么它就是以封建的方式受到了剥削。”^①也就是说,在封建社会的经济博弈中,假定农奴们(*serfs*)从封建的财产关系中撤离出来,其处境比目前更好的话,那么他们就是以封建的方式受到了剥削。与此相应的是,当领主们(*lords*)因为上面提到的、农奴的撤离的选择而受到损害的话,他们也就是封建剥削中的剥削者。罗默认为,新古典主义的剥削概念实际上与“封建的剥削”的含义是一致的。他写道:“结果是:封建剥削等同于新古典主义的剥削概念:如果一个生产者的边际产量没有得到支付,那么这个生产者就是受剥削的。新古典主义的陈述是:一个行动者只要接受了他的边际产量的支付,他就没有受到剥削。”^②这里说的“边际产量”构成农奴劳动成果的一部分,他们往往以实物的方式为领主所占有,而在封建的财产关系中,农奴的劳动是以受强制的方式展开的,这就与资本主义条件下的自由劳动形成了重大的差别。

二是“资本主义的剥削”(capitalist exploitation)。罗默认为,与封建主义相比较,不仅资本主义的劳动性质起了变化,而且在假定的经济博弈中,财产关系中的可让渡性的内涵也发生了重大的变化。如果说,在封建社会的经济博弈中,一个群体能够在一种假定的选择中带走自己的私有财产的话,那么,在资本主义的经济博弈中,一个群体在假定的选择中就能带走社会人均可让渡的财产或可转让的、非个人的财产。所以罗默这样写道:“资本主义剥削的严格的定义需要在假定的选择中具备资本的人均分配方式。”^③罗默自己认为,他对“资本主义剥削”的解释比马克思的剥削定义更为优越。

三是“社会主义的剥削”(socialist exploitation)。与封建主义和资本主义不同,在社会主义的财产关系中,财产,特别是生产者的“技能”(skills)是不可让渡的,而“当不可让渡的财产以有差异的方式被赋予的时候,社会主义的剥削也就随之而产生了。”^④在罗默看来,不能因为在社会主义的经济博弈中,作为财产的生产资料是不可转让的,就断言剥削的不存在。他认为,剥削仍然存在,因为人与人之间的不平等的关系还在相当程度上存在着。一方面的原因是自然的,即人们在“技能”上存在着重大的差异;另一方面的原因是社会的,即人们在身份上的差异决定着他们在分配上的差异,从而也决定着他们在社会主义的财产关系中的不同的地位。罗默把后一种意义上的剥削称之为

① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第199页。

② 同上书,第20页。

③ 同上书,第211页。

④ 同上书,第21页。

“身份剥削”(status exploitation)。在罗默的语境中,“社会主义的剥削”专指“技能”上的差异引起的剥削现象,而他把“身份剥削”称为社会主义社会中的另一种剥削形式。他写道:“我主张,身份剥削和社会主义剥削这两种形式在当今的社会主义中都是盛行的。”^①在他看来,把当今的社会主义国家想象为平等的国家或无阶级存在的国家只是一种乌托邦式的幻想。罗默还强调,在当今的社会主义国家中,不仅存在着社会主义的剥削,也存在着资本主义的剥削,因为为了推进生产力的发展,资本主义的生产和经营方式都得到了鼓励。所以他把这种剥削形式称为社会必要剥削。在他看来,历史唯物主义不应以抽象的态度看待剥削问题,而应对具体的剥削现象做出具体的分析。

综上所述,罗默试图以自己提出的“一般剥削理论”来超越马克思的剥削理论,从而对当今的社会主义国家的现状做出经济学上的合理的说明。他认为,当他做到这一点的时候,他同时也为历史唯物主义的危机找到了出路。不能否认,罗默的这一新理论的提出体现出他的思想的原创性,但这一理论仍然存在着种种困难。首先,数学上的博弈的方法并不能反映出社会生活中的错综复杂的现象及其变化。怎样来判定群体选择后的“更好”或“更坏”?主要的判定要素是什么?判定的时间框架如何确定?这些问题都不是用简单的、划一的方法能够解决的。其次,“社会必要剥削”虽然可以为当今社会主义国家或其他社会形态中存在的某些剥削现象辩护,但它同时也把在马克思那里如此重要的剥削概念变成了一个轻飘飘的、无意义的词。最后,罗默在这部著作中的论述重点始终放在剥削理论上,对阶级理论并没有提出实质性的、推进性的意见。他主要从经济上,特别是从财产关系上去论述阶级的形成、发展及在不同的社会形态中的表现方式的差异。

二、《共产主义后的社会主义可能存在吗?》(1992)

这是罗默发表于《政治与社会》第20卷第3期(1992年9月)上的一篇重要论文。稍后,这篇论文又被收入罗默和P·K·巴特汉(Pranab K. Bardhan)主编的《市场社会主义:当前的争论》一书(牛津大学出版社1993年版)中。这篇论文反映了罗默在20世纪90年代初,对马克思主义、社会主义和共产主义问题的新的思考。所谓“共产主义后的社会主义”也就是指苏东剧变后的社会主

^① J·E·罗默:《剥削和阶级的一般理论》,哈佛大学出版社1982年英文版,第22页。

义。这篇论文的中心意思是：在共产主义衰亡后，社会主义是否还能存在下去并获得自己的发展。与罗默十年前出版的著作《剥削和阶级的一般理论》一样，这篇论文也侧重于从经济理论的角度出发来探索新的现实问题。在这篇重要的论文中，罗默主要论述了下面这些观念：

（一）社会主义和公有制

罗默认为，共产主义模式之所以在经济上陷于失败，因为它具有以下三个特征：一是公司的公有制；二是大量商品的调配不是靠市场，而是靠中央行政管理部门；三是政治上的专政。他强调，虽然他提到了这三个特征，但他并不像西方的大多数观察家所认为的那样，只要把上面三个特征颠倒为以下三个特征——公司的私人所有制、商品的市场调配和政治上的民主，就能造就一种高效的经济。罗默写道：“我自己的观点是：商品和服务的市场调配（the market allocation of goods and service）、竞争的政治（competitive politics）是必要的，但公司的私人所有制（the private ownership of firms）并不一定是必要的。”^① 罗默这里说的“竞争的政治”有时候也被表达为“民主的政治”（democratic politics）。他之所以经常使用“竞争的”这个词无非是想说明不同党派之间的开放式的、灵活的关系。在罗默看来，市场经济和民主政治是他和其他研究者之间的共识，但在“公司的公有制”的问题上，他却存在着不同的看法。那么，罗默究竟是如何理解共产主义、社会主义与公有制之间的关系的呢？

在他看来，公有制通常被理解为国家对公司的政策和它们的获利的权利的控制。然而，从总体上看，它却是一个含糊的概念，社会选择理论也告诉我们，这个概念的内容几乎是很难加以规定的。罗默认为，他并不想回避对社会主义与公有制关系问题的思考，恰恰相反，他要对这两者的关系做出与大多数研究者不同的、批判性的思考。他指出：“我发现，不把社会主义定义为其中只存在着公有制的制度，而把它定义为下面这样的制度才是有用的，在这一制度中，存在着把集中起来的利润或多或少地、平等地在全体人员进行分配的制度性的保证（institutional guarantees）。”^② 也就是说，罗默并不主张把社会主义和公有制看作是完全等同的或可以互换的概念，恰恰相反，与大多数研究者不同，他主张把社会主义与公有制分离开来进行考察，而把平等地进行分配的制

① J·E·罗默主编：《分析的马克思主义的基础》第2卷，爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版，第261页。

② 同上。

度性保证理解为社会主义的本质含义。在他看来,如果公有制总是能够导致上述结果,即成为平等分配的制度性的保证的话,那么它与社会主义的含义是一致的,但很可能某些其他的财产的分配得不到这样的保证。这就告诉我们,只有当公有制的问题关涉到是否能平等地进行分配时,它才是有意义的。

按照马克思对社会主义的理解,生产资料的公有制是一个绝对必要的前提,这一见解也在社会主义者中间流行,因为他们确信,只有通过公有制,才能对获得的总收入进行公平的分配。基于这样的理解,一些社会主义国家取消了任何形式的私人所有制。这样做的结果自然导致了共产主义在经济建设上的无效和失败。但近年来,也有一些社会主义国家通过对私有权的肯定,而找到了重新激活经济的途径,也有一些社会主义者认为,这样的做法并不与社会主义的根本内涵发生冲突。这样一来,社会主义与所有制的关系问题似乎正在失去它的重要性,而它能否平等地进行分配的维度却显得越来越重要了。正是在这个意义上,罗默指出:“社会主义植根于平等主义,而不是植根于被社会主义者担保为实现平等主义的手段的公有制。”^①但是,罗默为什么不把社会主义定义为一个更彻底的、把整个国家的收入放在全体人员中平等地进行分配的制度呢?因为在他看来,这样的社会制度在当今时代是不可能存在的,他写道:“我愿意把社会主义定义为比资本主义更平等的制度,而这种制度在当今又是可能存在的。”^②也就是说,罗默力图把自己对社会主义的批评奠基在现实主义,而不是浪漫主义的基础上。

(二) 共产主义作为经济制度失败的原因

罗默认为,“虽然共产主义经济没有达到布尔什维克认为可能的那种程度的平等,但其更大的弱点是其无效性(inefficiency),尤其是在技术上的落后。”^③有人可能会申辩说,在1950—1970年间,有些共产主义经济模式的发展是高效的,但在这个时期以后,情况就起了急剧的变化,即使人们在考察80年代东欧和苏联的经济机制时,也不得承认,共产主义的经济制度从总体上看仍然是低效的,甚至是无效的。

在罗默看来,共产主义的经济体制无能处理当代经济学发展中出现的许多新的问题,而它要完成自己的目标,就不得不聘用行动者来贯彻自己的意

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第262页。

② 同上。

③ 同上书,第264页。

图。但行动者都有自己的目的,他们对具体的经济事务的运作也是政府无法直接地加以控制的。事实上,共产主义经济体制所蕴含的物质刺激也无法使这些控制变得更为有效。正如罗默所说的:“共产主义社会面临着三个主要的行动者的问题(three principal-agent problems):(1)在工厂或集体农场中的管理者和工人之间的关系(the manager-worker relation);(2)计划者和管理者的关系(the planner-manager relation);(3)公众与计划者的关系(the public-planner relation)。管理者试图使工人贯彻自己的生产计划,计划者试图使管理者贯彻计划局的计划,而在整个社会体制中,计划者应该成为为他们的主要对象,即公众尽最大努力的行动者。”^①然而,罗默认为,共产主义的经济体制无法处理好这“三个主要的行动者的问题”。不管是布尔什维克倡导的“社会主义的人”(socialist man)的口号,还是毛泽东提倡的“为人民服务”(serve the people)的口号都无法从根本上解决这些问题。

罗默对共产主义经济体制中的“三个主要的行动者的问题”进行了深入的分析。首先,在管理者与工人的关系中,管理者试图投入少量的物质刺激使工人努力地工作,但这种做法不能从根本上提高工人创造财富的效率。其次,在计划者和管理者之间的关系中,计划者或政治家依赖于他们所在地区的公司所提供的收入,而公司的管理者利用这样的情况与计划者建立了讨价还价的关系,从而不可能真正地贯彻计划局提出的计划,有的学者把这种现象称之为“软预算约束”(soft budget constraint)。再次,就计划者与公众的关系而言,从理论上讲,似乎能够为毛泽东所倡导的“从群众中来,到群众中去”(from the masses to the masses)的口号加以解决,但罗默认为,这在实践上是不可能的,因为真正的民主政治或竞争的政治要求授权给公众,而共产主义国家是做不到这一点的。

那么,在资本主义社会中,这“三个主要的行动者的问题”又是如何得到处理的呢?罗默认为,就管理者与工人的关系而言,几乎是同样的,解决这个问题需要运用“胡萝卜和棍棒这两者”(both the carrot and stick)。当然,罗默认为,胡萝卜更好。他强调,在资本主义公司中,一个合理的工资和晋升机制对于调动工人的积极性来说是十分重要的。就计划者和管理者的关系而言,罗默认为,在资本主义的条件下,这一关系实际上也就是股票持有者和管理者(stockholder-manager)之间的关系。管理者应该实现公司的价值,使股票持有

^① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第263页。

者获得最大的利益,而当管理者做不到这一点的时候,股票持有者就会通过种种途径把这些管理者“炒鱿鱼”,更换一个高效的管理者。就公众与计划者的关系而言,罗默认为,它类似于公众与股票持有者(public-stockholder)之间的关系。但这个类比的主要着眼点是:股票持有者实际上也就是公司的所有者,他们总是被亚当·斯密所说的“看不见的手”所引导,从而间接地调节着他们和公司里的工人之间的关系。

在罗默看来,资本主义由于依靠市场体制和民主政治来处理这些关系,所以就比较灵活和及时,而共产主义的经济体制由于缺乏这两方面的条件而无法对这些关系做出迅速的回应,从而失去了自己的活力和效率。

(三) 朝着市场社会主义的方向

鉴于共产主义经济体制的失败,也鉴于资本主义体制中大量不平等现象的存在,罗默希望给苏东剧变后的,亦即他所谓“共产主义后的”当今的社会主义国家指出一条经济上的出路。他写道:“我的目的是设计出一种社会主义的体制,它依靠对它自己的成功的微观机制中的某些因素的运用,以它所能达到的效率的水平进行运作。”^①他把这种新的经济体制称之为“市场社会主义”:“我提出的这种市场社会主义(the market socialism)是马克思过去认为可能的东西和布尔什维克所梦想的东西的苍白的投影。”^②事实上,罗默之所以提出这个新概念,主要基于这样的信念,即“任何复杂的经济,要变得合理和有效,市场是必需的。”^③罗默指出,他所组织的有关“市场社会主义”的讨论主要是围绕以下四个问题来展开的:

1. 在一个市场社会主义的经济中,什么东西应该被计划?
2. 如果资源是被市场所调配的,那么计划的余地还存在吗?
3. 市场社会主义必须有一个股票市场吗?
4. 如果市场社会主义需要一个股票市场,它又如何能在利润的社会分配中维持大致上的平等呢?^④

罗默对这些问题逐一做了解答。他对第一个问题的回答是:“在这种经济

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第276页。

② 同上书,第275页。

③ 同上书,第266页。

④ 同上。

中,投资的模式和水准(the pattern and level of investment)应该被计划。”^①为什么呢?在罗默看来,市场对投资的吸引是通过自发的方式进行的,对投资的总体计划之所以是必要的,因为它可以减少这种自发性所引发的消极的结果,从而促使市场健康的发展。他对第二个问题的回答是,他和他的合作者通过对投资计划获得成功的日本经济和法国经济的研究,发现“在这样的经济中,政府能够通过调整利息比率、直接把投资的资金调配给公司和命令公司在投资商品上花费基金等措施来影响投资的进行。”^②他对第三个问题的解答是,一谈到股票市场,人们就会提到“工人所有的公司”(worker-owned firms),并认为在南斯拉夫就存在着这样的公司。罗默坚持,这类公司在运作上无一不是低效的,在利润的分配上则无一不是不平等的。所以,在他的市场社会主义的蓝图中,他并不打算引入这样的公司,他认为,任何股份公司都应该由那些追求最大利润的管理者来管理。接着他又指出:“对于训导管理者,提供刺激促使他们把利润最大化来说,一个股票市场是不是必要的,存在着不一致的观点。”^③这实际上告诉我们,一个股票市场是否需要,要视市场社会主义的不同模式而定。换言之,对于市场社会主义来说,股票市场并不一定是必要的。他对第四个问题的回答是,如果市场社会主义拥有一个股票市场的话,“我建议股票市场应该做如下的限制:市民们可以自由地交换不同的共同基金投放出来的股票,但他们不能清理自己的有价证券,即把它们转化为现金。”^④罗默还建议采取其他相应的措施,以缩小贫富之间的差异。

综上所述,罗默这篇论文的重大意义在于,探索了苏东剧变,即他所谓的“共产主义后”的社会主义国家存在和发展的可能性。他从平等的角度出发去解释社会主义,并提出“市场社会主义”的新口号,表明他试图把资本主义的优点(由市场配置资源和民主政治)和社会主义的优点(平等地进行分配)综合起来,为歧路亡羊中的社会主义国家指出一条新的发展道路。但从罗默的行文和见解可以看出,他对当今社会主义国家经济生活的实际运行情况缺乏深入的了解,对市场原则与社会主义原则之间的冲突也缺乏细致的分析。当然,罗默毕竟迈出了重要的一步,即强调社会主义离开市场是无法向前发展的。这正是他的理论贡献之所在。

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第267页。

② 同上书,第268页。

③ 同上书,第269页。

④ 同上书,第162页。

J·埃尔斯特

埃尔斯特(Elster, Jon 1940—)出生于挪威的奥斯陆。早年在奥斯陆接受教育,后求学于巴黎大学,并于1972年获得博士学位。毕业后,他先后执教于巴黎大学、奥斯陆大学和芝加哥大学,1995年任教于哥伦比亚大学政治科学系,目前的主要研究方向是“合理选择的理论”(theory of rational theory)和“分配正义理论”(theory of distributive justice)。埃尔斯特在其长期研究生涯中已经出版了一系列的学术著作,贯穿他研究生涯的一个重要的侧面是他对马克思主义思想,尤其是经济思想和政治思想的研究。虽然他在1978年出版了《逻辑与社会》这部著作,并被罗默认为是“分析的马克思主义”的奠基著作之一,但他自己坦然承认,柯亨于同年出版的《卡尔·马克思的历史理论》一书和罗默于1982年出版的《剥削和阶级的一般理论》一书曾对他产生决定性的影响,并促使他重新回到马克思思想研究的轨道上来。1985年,埃尔斯特出版了他在马克思主义思想研究方面的代表作《理解马克思》,这部百科全书式的研究专著显示出埃尔斯特的深厚的学术功底和他对马克思主义著作的全面的把握。这部著作的出版把“分析的马克思主义”推进到了一个新的阶段。

埃尔斯特在学术研究中勤于笔耕,还相继出版了《社会的粘合剂》(1989)、《所罗门的判断》(1989)、《地方正义》(1992)、《政治心理学》(1993)、《精神的炼金术》(1999)、《被解放了的尤利西斯》(2000)等。我们在这里介绍的是埃尔斯特在马克思主义研究方面的代表作《理解马克思》(1985)和重要论文《马克思主义和个体主义》(1989)。

一、《理解马克思》(1985)

在这部著作的“序言和志谢”中,埃尔斯特坦然承认,这部著作的写作和出版绝不是心血来潮的产物,而是长期思考的一个结晶。他从1968年起就致力于对马克思思想,尤其是经济理论的研究。然而,由于他完成的这方面的论著难以出版,他转而研究其他问题。直到20世纪80年代初,欧洲的精神氛围发生重大的变化时,他才重新回到对马克思思想的研究上来。他写道:“G·A·柯亨的《卡尔·马克思的历史理论》的出版首先提供了重要的启示。……而尤其是罗默的贡献(在其开创性的著作《一般的剥削和阶级理论》中其见解得到了

叙述)则是决定性的。”^①正是“分析的马克思主义”这方面的研究引发了他的极大的兴趣,而《理解马克思》正是他重新回到马克思思想中来的一个重要的结晶。正如罗默所指出的:“希望探索分析的马克思主义的读者最好能进一步地参考埃尔斯特特的《理解马克思》一书。这部百科全书式的著作出版于1985年,它运用分析的方法来研究马克思的哲学人类学、经济学、伦理理论、历史理论(阶级、政治、国家)和意识形态理论。”^②

这部著作出版后,即被外界认为是“分析的马克思主义”的经典作品之一。与柯亨和罗默比较起来,埃尔斯特特对马克思思想的研究具有更宽广的视野。《理解马克思》全书除讨论解释与辩证法的“导论”和总结性地论述资本主义、共产主义和革命关系的“结论”部分外,正文由两个部分组成:第一个部分探讨马克思的哲学人类学和经济学理论,尤其论述了剥削、自由、公正等问题;第二个部分探讨马克思的历史理论,包括生产方式、阶级、政治、国家和意识形态等问题。全书构成对马克思的哲学、经济学和政治学观念的全面的反思。其主要观点如下:

(一) 重视对马克思的方法论的研究

在这部著作的“导论”中,埃尔斯特特指出,在对马克思思想的研究中,人们经常会碰到这样的观点,即马克思曾经提出的那些实质性的观点已经失去了它们的有效性,但马克思的方法在今天仍然拥有广泛的影响并被普遍地用于对各种社会现象的分析。为此,他写道:“我确信,对于社会现象的研究来说,存在着一种特殊的马克思的方法,这种方法能够普遍地被运用,甚至能够被那些持有与马克思的根本观点不同的人所运用。事实上,在今天,这种方法被如此普遍地加以应用,以至于几乎没有人涉及它时再把它称作‘马克思的方法’(the Marxist method)。”^③

首先,在讨论马克思的方法论时,埃尔斯特特论述了两种不同类型的学说,即“方法论的个体主义”(methodological individualism)和“方法论的集体主义”(methodological collectivism)。他指出:“方法论的个体主义这种学说的意思是:所有的社会现象——它们的结构和变化——原则上能够按如下的方式来解释,即它们仅仅关涉到各个个体——他们的特性、他们的目的,他们的信念和

① J·埃尔斯特特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第xiv页。

② J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第1卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第x页。

③ J·埃尔斯特特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第3页。

他们的行动。因此,方法论的个体主义能够被想象为是还原论的一种形式。”^① 埃尔斯特认为,这种方法论的个体主义具有如下三个特征:第一,这种学说并不在个体行为的平面上预设自私自利或合理性这样的前提,也不对人性做出任何实质性的界定,它仅仅是探索问题的角度和方法。第二,这种学说只能在具体的语境中被坚持和使用,不能把人们对那些“超个体的实体”(supra-individual entities)的信念还原为对个体的信念。第三,这种学说并不停留在单一的个体上,它必定会涉及不同个体之间的关系。第四,这种学说虽然是还原主义的,但并不主张“不成熟的还原主义”(premature reductionism),即在解释社会现象时经常出现那种不考虑任何条件和界限的简单化的归约。^②

至于“方法论的集体主义”,他这样写道:“方法论的集体主义——作为其自身的目的——假定存在着超个体的实体,在解释的次序中,这些实体是优先于个体的。”^③ 也就是说,在这种学说所蕴含的解释过程中,解释总是从这些超个体的实体自我规则或发展出发,而个体的行为则导源于这些实体。这一学说频繁地采用了“功能解释的形式”(the form of functional explanation),即以实体的、客观的利益的方式来解释人们的行为。

在埃尔斯特看来,在马克思的著作中,这两种学说,即“方法论的个体主义”和“方法论的集体主义”是并存的。但常常有人把马克思的方法理解为单纯的“方法论的集体主义”,针对这种片面的理解,埃尔斯特指出:“但人们不应该忘记,马克思至少有时候也诉诸方法论的个体主义。”^④ 比如,在《1844年经济学-哲学手稿》、《德意志意识形态》等著作中,马克思就十分强调个体的境况和作用:“马克思从来没有在下述观点上发生过动摇,即共产主义的主要的吸引力就是使个体得到充分的和自由的实现;然而,在对通向共产主义阶段的历史过程的解释中,他并没有相应地把个体放到中心的位置上。”^⑤ 总之,按照埃尔斯特的看法,在马克思的思想中,方法论的个体主义的存在是一个无法抹煞的事实。

其次,在讨论马克思的方法论时,埃尔斯特又论述了“意向性的解释”(intentional explanation)和“功能的解释”(functional explanation)这两种不同的解释方式。他指出:“意向性的解释运用行为的意向的结果来说明行为。功能的

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社,1985年英文版,第5页。

② 同上书,第6页。

③ 同上。

④ 同上书,第7页。

⑤ 同上书,第8页。

解释则运用行为的现实的结果来说明行为。”^①所谓“意向的结果”，指的是行为者在其行为之前的动机，行为者在其行为中虽然不一定能实现其“意向的结果”，但这种结果却以观念的方式存在于行为者的行为之前或行为之中。也就是说，“意向性的解释”注重的是行为的动机。也正是在这个意义上，埃尔斯特说：“一个意向性解释的关键性的步骤就是对行为得以进行的事态的目的和将来状态做出说明。”^②这种解释方法的长处是把人们的行为理解为有目的性的活动，尽管行为的结果可能异于行为的动机，但人们并不能证明这种方法是无效的。显而易见，埃尔斯特更注重的是这种“意向性的解释”。

所谓“现实的结果”，指的是从行为者的行为已经达成的现实的结果出发，倒过来解释行为者的行为及其动机。换言之，“功能的解释”注重的是行为的实际上的效果。“非常清楚，功能的解释是一种极端不能令人满意的解释模式。许多行为的有利的结果出于一种纯粹的偶然性，出于一种非功能解释的方法。”^③既然行为的结果与行为本身及行为的动机常常存在着差距，所以从行为的结果出发逆向地解释行为的“功能的解释”是难以对社会现象做出准确的说明的。

埃尔斯特认为，马克思在对社会现象的研究中，既使用“意向性的解释”方法，也使用“功能的解释”方法。比如，在探讨人们的经济行为时，马克思就非常重视分析人们行为的动机和意向。然而，在对人们的政治行为的探讨中，马克思的做法就不同了。埃尔斯特这样写道：“马克思的政治著作是富有创见的，从而也常常是辉煌的，然而在方法论上却是含糊的，常常徘徊于意向性的解释方法和功能的解释方法之间。”^④就埃尔斯特的看法而言，他似乎更倾向于“意向性的解释”方法。他在谈到“功能的解释”方式时指出：“马克思对使用这种解释方法具有强烈的嗜好，他总是提供各种支持它的理由。而许多非马克思主义的功能社会学的拥护者也提供了类似的解释方法。”^⑤与柯亨对马克思的功能解释的肯定性的态度不同，埃尔斯特对功能解释的基本态度是否定性的，但他也同意，只有在对功能解释中可能出现的各种情况做出严格限定的情况下，这种解释方式才有一定的合理性。

再次，在讨论马克思的方法论时，埃尔斯特又论述了因果分析的两种变

① J·埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥大学出版社 1985 年英文版，第 27 页。

② 同上书，第 8 页。

③ 同上书，第 28 页。

④ 同上书，第 15 页。

⑤ 同上书，第 28 页。

体,即“亚意向性的因果性”(sub-intentional causality)和“超意向性的因果性”(supra-intentional causality)。埃尔斯特写道:“首先,存在着关于偏爱和其他精神状态,如信念、激情等等的因果解释。我把这方面的因果解释称之为亚意向性的因果解释。其次,也存在着把聚集的社会现象理解为许多个体的行为的结果的因果解释,我把它称之为超个体的因果性。”^①

埃尔斯特认为,在马克思的著作中,存在这种亚意向性的因果性。事实上,马克思在探讨“商品拜物教”现象、探讨犹太人问题、探讨各种历史事件,如路易·波拿巴的政变时,都十分注重对行为者的信念、偏爱、欲望、激情的分析。埃尔斯特引证了马克思于1870年4月9日写给齐·迈耶尔和奥·福格特的信中对当时英国工人的情绪的分析:“普通的英国工人憎恨(hates)爱尔兰工人,把它们看作会降低自己生活水平的竞争者。英国工人在爱尔兰工人面前觉得自己是统治民族的一分子,正因为如此,他们就把自己变成了本民族的贵族和资本家用来反对爱尔兰的工具,从而巩固了贵族和资本家对他们自己的统治。他们对爱尔兰工人怀着宗教、社会和民族的偏见(prejudices)。他们对爱尔兰工人的态度大致像美国以前的各蓄奴州的白种贫民对待黑人的态度。而爱尔兰人则以同样的态度加倍地报复英国工人。同时他们把英国工人看作英国对爱尔兰统治的同谋取者和愚笨的工具。报刊、教堂讲坛、滑稽小报,总之,统治阶级所掌握的一切工具则人为地保持和加深这种对立。这种对立就是英国工人阶级虽有自己的组织但没有力量的秘密所在。”^② 在埃尔斯特看来,马克思的这段话乃是他运用亚意向因果性分析社会现象的经典性的论述。这一论述表明,情绪、信念、偏爱这些因素作为原因在人们的行为中起着重要的作用。

那么,在马克思的著作中,是否也存在着“超意向性的因果性”呢?埃尔斯特的回答是肯定的。他认为,在马克思之前,亚当·斯密关于“看不见的手”的说法、黑格尔关于“理性的狡计”的说法实际上都是这种“超意向性的因果性”的具体表现。即每个人按照自己的意向在行动,但行动的结果却超出了每个人的意向。他认为,在马克思的著作中,更是充满了这种“超意向性的因果性”的解释方法。马克思强调经济发展的规律不以个人的意志为转移、强调社会形态的发展是一种自然历史过程等等都体现出他对这种因果分析方法的运用。在埃尔斯特看来,马克思常常把“亚意向性的因果性”和“超意向性的因果性”混合在一起解释各种社会现象,但他缺乏对自己所运用的方法的深入的

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第18页。

② 同上书,第21—22页。参阅《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第591页。

反思和严格的界定。

(二) 马克思的哲学人类学思想

埃尔斯特认为,马克思的“哲学人类学”(philosophical anthropology)思想是
以其唯物主义立场作为基础的,但与费尔巴哈为代表的唯物主义者不同,马克思
特别重视实践活动,尤其是生产劳动的作用。在他看来,马克思的哲学人类
学思想主要关注以下的问题:

一是“人性”(human nature)。埃尔斯特认为,正是人性的理论构成了马克思
哲学人类学的基础和核心。他强调,人性是人之为人的基本特性,需要通过
对人和其他动物的区别来加以认识:“马克思在下述基本点上把人与其他动物
区别开来:(1)自我意识;(2)意向性;(3)语言;(4)使用工具;(5)制造工
具;(6)协作。”^①他认为,马克思在不同的场合下论述人与动物的区别时,是
从上述不同的基本点出发的,而马克思在写于1879—1880年的《评阿·瓦格纳
的“政治经济学教科书”》中,对这一区别做了比较全面的论述。他这样写道:
“人们决不是首先‘处在这种对外界物的理论关系中’。正如任何动物一样,他
们首先是要吃、喝等等,也就是说,并不‘处在’某一种关系中,而是积极地活
动,通过活动来取得一定的外界物,从而满足自己的需要(因而,他们是从生产
开始的)。由于这一过程的重复,这些物能使人们‘满足需要’这一属性,就铭
记在他们头脑中了,人和野兽也就学会‘从理论上’把能满足他们需要的外界
物同一切其他的外界物区别开来。在进一步发展的一定的水平上,在人们的
需要和人们借以获得满足的活动形式增加了,同时又进一步发展了以后,人们
就对这些根据经验已经同其他外界物区别开来的外界物,按照类别给以各个
名称。”^②在这段重要的论述中,马克思既揭示了人和其他动物之间的共同
点,也阐述了他们之间的区别,而这种区别正是从人的生产劳动和对外部事物
的命名,即对语言的发明和使用开始的。

在阐述人和其他动物区别的基础上,埃尔斯特进一步指出:“根据马克思
的观点,人性能够按照需要(needs)和能力(capacities)得到描述和评价。”^③也
就是说,人性的发展正是被需要和能力这两者之间的互动关系所推动的。一
方面,需要促使人的能力的发展,另一方面,人的能力的发展又使新的需要得

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第62页。

② 同上书,第64页。参阅《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1965年版,第405页。

③ 同上书,第61页。

以产生。比较起来,需要是一种更始源性的因素,所以埃尔斯特说:“在马克思的人性理论中,需要这个概念是一个根本性的概念。”^① 需要又可以进一步被划分为“物质的需要”(physical needs)和“社会的需要”(social needs),它们成了人类和人类社会发展的强大的内驱力。然而,在马克思看来,在资本主义社会中,人性却以异化的、片面发展的方式表现出来,人们甚至连自己的基本需要也得不到满足,更谈不上自己的能力的全面发展。埃尔斯特认为,“马克思赞成共产主义,因为他确信,在很多重要的方面,共产主义都是比任何资本主义社会更好的社会。”^② 在这样的社会里,不但人的各种需要能够得到满足,人的能力能够得到全面的发展,而且在异化中丧失了的人性也重新得以复归。

二是人与人之间的“社会关系”(social relations)。埃尔斯特认为,马克思的哲学人类学重视的并不是单个的人,而是人与人之间的社会关系。然而,在资本主义社会中,由于异化现象的普遍存在,人与人的社会关系常常通过物与物之间的关系表现出来,马克思把这种倾向称之为“拜物教”(fetishism)。正如埃尔斯特所说的:“所谓拜物教的意思是人与人之间的社会关系以对象之间的(自然的)属性的方式表现出来。”^③ 为了说明这种现象,埃尔斯特引证了马克思在《资本论》第一卷第一章中的论述:“可见,商品形式的奥秘不过在于:商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质,反映成这些物的天然的社会属性,从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。……商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系,是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此,要找一个比喻,我们就得逃到宗教世界的幻景中去。在那里,人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里,人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产,就带上拜物教性质,因此拜物教是同商品生产分不开的。”^④ 在马克思那里,拜物教有三种具体的表现形式,即“商品拜物教”(the fetishism of commodities)、“货币拜物教”(money fetishism)和“资本拜物教”(capital fetishism),它们以不同的方式折射出资本主义条件下人与人之间的社会关系,同时也深化了马克思的异化理论。埃尔斯特认为,“从资本

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第70页。

② 同上书,第82页。

③ 同上书,第95页。

④ 同上书,第95页。参阅马克思:《资本论》第1卷,人民出版社1975年版,第88—89页。

主义中产生出来的异化是马克思的著作,即从《1844年经济学-哲学手稿》到成熟时期的经济学著作的不变的主题。”^①

三是“历史的目的论观念”(a teleological view of history)。埃尔斯特认为,在研究马克思的哲学人类学及其所蕴含的历史哲学思想时,研究者们提出了不同的见解,但他们在下面的见解上却是一致的,即认为“马克思确实被一种历史的目的论观念所引导。”^②在埃尔斯特看来,马克思的历史哲学理论并不源于他对经验生活的考察,而是深受莱布尼茨和黑格尔的思辨的历史哲学理论的影响。当马克思对这种思辨的历史唯心主义理论取批判的态度时,他对目的论取批判的态度。比如,在《德意志意识形态》中,他指出:“历史不外是各种世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力;由于这个缘故,每一代一方面在完全改变了的条件下继续从事先辈的活动;另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。然而,事件被思辨地颠倒成这样:好像后一个历史时期乃是前一个时期历史的目的(the goal),例如,好像美洲的发现的根本目的就是要引起法国革命。”^③从这段论述可以看出,马克思明确地反对在对历史现象的解释中引入目的论的观点。但埃尔斯特认为,从50年代起,目的论的观念又逐步在马克思的著作中出现了,最为典型的则是马克思在《1857—1858年经济学手稿》中关于社会发展三大形态的论述。马克思这样写道:“人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形态,在这种形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖为基础的人的独立性,是第二大形态,在这种形态下,才形成普遍的社会物质变换,全面的关系,多方面的需求以及全面的能力体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。”^④在埃尔斯特看来,马克思的三大社会形态的理论充分体现出他的哲学人类学对人的发展的目的论期待。当然在这种期待中,马克思对个体的自由和全面发展的论述是值得重视的,但他对人类历史的这种目的论解释和对前共产主义社会中个体发展的可能性的否认却是缺乏说服力的。

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第74页。

② 同上书,第107页。

③ 同上书,第110页。参阅《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第51页。

④ 同上书,第113页。参阅《马克思恩格斯全集》第46卷(上),人民出版社1979年版,第104页。

(三) 马克思关于剥削和生产方式的理论

在《理解马克思》中,埃尔斯特全面地论述了马克思的经济学思想,包括经济学研究的方法论、劳动价值理论、简单和扩大再生产、技术的变化、剥削的机制、生产方式、资本主义经济危机等问题。我们的论述将围绕埃尔斯特探讨得比较深入的剥削的机制和生产方式来展开。

先来看看埃尔斯特是如何在罗默之后探讨马克思的剥削理论的。他指出:“剥削理论在马克思的著作中具有核心的重要性,它仍然是当今认真的研究著作讨论的焦点。”^① 埃尔斯特承认,自己对剥削理论的认识是有一个过程的:“以前我主张把剥削定义为通过市场交易对剩余劳动的攫取,因而有效地否认了奴隶是受剥削的。现在我确信这是一个错误。”^② 正是在罗默的剥削理论的影响下,埃尔斯特否定了自己先前的看法,对剥削做出了更为宽泛的理解。

他主张把剥削分为下面两种不同的类型:一种是“非市场的剥削”(non-market exploitation),即剥削过程是在直接的、超经济的强制状态下发生的。一般说来,这种状态指的是前资本主义的社会形式。另一种是“市场的剥削”(market exploitation),即剥削过程是在市场的、非强制状态下发生的。一般说来,这种状态主要是指资本主义社会形式。当然,必须注意,不能在“非市场剥削”与前资本主义社会的剥削之间、“市场的剥削”和资本主义的剥削之间简单地划等号。这是因为在前资本主义社会中,在一定的范围内也存在着市场,而在资本主义社会中,也存在着某些剥削现象,它们是以“非市场的剥削”的方式展开的。但埃尔斯特区分这两个概念的根本意图是把剥削理论扩大到资本主义社会以外的其他社会形式中去。他认为,对剥削概念的这种理解也是切合马克思的本意的。他引证了马克思在《资本论》第一卷中的下述见解:“资本并没有发明剩余劳动。凡是社会上一部分人享有生产资料垄断权的地方,劳动者,无论是自由的或不自由的,都必须在维持自身生活所必需的劳动时间外,追加超额的劳动时间来为生产资料所有者生产生活资料,不论这些所有者是雅典的贵族,伊特刺斯坎的僧侣,罗马的市民,诺曼的男爵,美国的奴隶主,瓦拉几亚的领主,现代的地主,还是资本家。”^③

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第166页。

② 同上书,第168页。

③ 同上书,第168页。参阅《资本论》第1卷,人民出版社1975年版,第263页。

埃尔斯特还深入地探索了剥削和权力之间的关系。他写道：“在非市场的剥削中，权力是以实质性的、明显的方式被涉及的。因此，我在这里主要聚焦于权力和市场剥削的关系。”^① 他认为，在市场剥削中，权力通过三种方式强化了剥削关系：一是通过国家权力加强所有权；二是通过垄断权的存在；三是通过对生产过程的支配。在探讨权力与剥削之间的关系时，埃尔斯特很自然地引申出下面的问题，即“国家本身是否可能成为一个剥削者？”^② 他分析了国家税收的种种用途：民众的健康、教育、社会安全、国防和国际和平；积累资本以改革交往方式、研究条件等等；强化压迫机构以不使受剥削者组织起来；为统治阶级提供用于消费目的的额外收入；用于政府官员的消费等等。从政府对税的不同的使用方式可以看出，政府剥削民众的可能性也是存在的，但这种剥削方式不是“市场的剥削”，而是“非市场的剥削”，因为政府主要是通过对暴力的垄断来实施这种剥削的。从上面的论述可以看出，埃尔斯特主要是追随马克思和罗默的思路来探讨剥削问题的。

下面我们再来看看，埃尔斯特又是如何论述马克思关于“生产方式”（modes of production）的理论的。他认为，生产方式的核心问题也就是生产力和生产关系（或经济结构）之间的关系问题。马克思一方面肯定了生产力的决定性的作用，另一方面又肯定了生产关系对生产力发展的促进或阻碍作用，这就使许多研究者在理解这个问题时陷入困境。埃尔斯特认为，很可能柯亨的最大成就就是通过对“功能的解释”的重新采纳，肯定了生产力的优先性^③。埃尔斯特没有把自己对生产方式问题的探讨局限在柯亨所思考的层面上，他更关注的是马克思关于“生产方式的演进次序”（the sequence of modes of production）的见解。正如我们在前面已经指出过的那样，埃尔斯特并不赞成马克思在《1857—1858年经济学手稿》中提出的三大社会形态理论，他比较赞成的是马克思在1859年的《政治经济学批判》序言中写下的这段话：“大体说来，亚细亚的古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。”^④ 但他强调，马克思并没有把历史理解为单线进化论，比如，马克思在给俄国学者米海洛夫斯基的信中，批评了米氏试图把马克思关于欧洲资本主义的起源史搬到俄国去的错误做法。

埃尔斯特认为，马克思关于“生产方式的演进次序”可以通过以下五个阶

① J·埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥大学出版社1985年英文版，第197页

② 同上。

③ 同上书，第268页。

④ 同上书，第303页。参阅《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第33页。

段得到更为明确的说明：在第一个阶段上，生产的出现仅仅为了满足生产者的生存需要。不管这时候的生产是以共同的方式或个体的方式进行的，但其目的是满足生产者的直接需要，也不可能有贸易、投资和攫取他人的剩余劳动这样的事情发生。在第二个阶段上，出现了不同的共同体之间的贸易。在第三个阶段上，共同体之间的贸易从偶然的现象转变为规则性的现象，用于交换的货物成了商品。换言之，一部分生产的目的转变为交换价值。在第四个阶段上，商品生产普遍化了，不但有了共同体之间的交换，也有了共同体内部的交换，商业资本也随之而出现了。在第五个阶段上，生产中出现了剩余价值。通过对这五个阶段的分析，埃尔斯特得出了如下的结论：“这一过程的动态的要素既不是阶级斗争，也不是生产力的发展，而是外在的和内在的贸易。”^①其实，埃尔斯特的这一结论割裂了马克思在不同的场合下所做的论述之间的融洽性。

（四）马克思关于阶级、国家、意识形态和革命的理论

首先，埃尔斯特考察了马克思的“阶级”(classes)理论，因为这一理论和剥削理论一样，是“分析的马克思主义”者最感兴趣的理论之一。在这部著作中，他全面地探讨了阶级的定义、阶级的意识和阶级斗争等问题，其中最富有创发性的是对阶级的定义的讨论。埃尔斯特指出，马克思把阶级理解为集体行为的动因和形式，在《共产党宣言》中，他谈到前资本主义社会的阶级——自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅和帮工；在《资本论》中，他谈到资本主义社会中的三大阶级——雇佣劳动者、资本家和地主。然而，埃尔斯特认为，“马克思从来没有对阶级的含义下过定义。”^②这就使当代人对马克思的阶级的定义的“分析的重构”(analytical reconstruction)成为可能。埃尔斯特认为，在对马克思的阶级的定义的理解上，存在着四种可能的定义。

第一种可能的定义是按照“财产”(property)来划分阶级。这种定义的缺点是无法根据财产来区分地主和资本家，也无法区分小资产阶级和拥有少量生产资料的雇佣劳动者。事实上，马克思本人也不赞成仅仅按照财产的种类和数量来给阶级下定义。

第二种可能的定义是按照是否进行“剥削”(exploitation)或受“剥削”来划分阶级。这一定义的优点是揭示了社会生活中的“剥削阶级”和“被剥削阶

① J·埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥大学出版社 1985 年英文版，第 317 页。

② 同上书，第 319 页。

级”，但其缺点是无法在“剥削阶级”中区分地主阶级和资产阶级，也无法在被剥削阶级中区分奴隶和可怜的自由民。

第三种可能的定义是按照人们的“市场行为”(market behaviour)来划分阶级。这种定义的优点是，根据人们在市场上是出卖、购买，还是既不出卖，也不购买劳动力的行为来定义阶级，可以对资本主义社会做出深入细致的分析，但“一个明显的异议是：这个定义对非市场经济中阶级问题的研究提供不了任何帮助。”^①也就是说，我们无法根据这个定义来探索前资本主义社会中的阶级状况。

第四种可能的定义是按照人们是否拥有“权力”(power)来划分阶级。这种定义的长处是比较适合非市场经济的社会，因为在带有个体所有权的非市场经济中，权力关系对于阶级归属来说，是一种决定性的要素，然而，“在以生产资料的私人所有权为基础的市场经济中，权力对于阶级来说并不是决定性的要素。”^②

既然上面列举的阶级的四种可能的定义都有局限性，那么，埃尔斯特又如何对阶级的定义进行“分析的重构”呢？他试图依据“基质”(endowment)^③和“行为”(behaviour)提出关于“阶级的一般定义”(a general definition of class)。他写道：“基质包括有形的财产、无形的技能和更为细微的文化性格。行为则包括工作的对不工作的、出卖劳动力的对购买劳动力的、借出资金的对借进资金的、出租土地的对租进土地的、在共同财产的管理中是发布命令的对接受命令的。”^④正是在综合考察人们的“基质”和“行为”的基础上，埃尔斯特提出了关于阶级的新定义：“一个阶级就是由这样的人们组成的一个群体，如果他们要使自己的基质得到最佳的使用的话，他们就不得不依据他们所拥有的东西从事同样的活动。”^⑤埃尔斯特认为，这一新定义比上面列举的四个可能的定义更全面、更确切地重构了马克思的阶级定义。正如我们在前面已经指出过的那样，罗默在《剥削和阶级的一般理论》一书中并没有对阶级的概念进行深入的探讨，但在埃尔斯特这里，这一探讨却获得了实质性的进展。

其次，埃尔斯特考察了马克思的“国家”(the state)理论。他指出：“马克思

① J·埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥大学出版社 1985 年英文版，第 324 页。

② 同上书，第 327 页。

③ Endowment 在中文中通常有两重含义：一为“捐款”、“资助”；二为“天赋”、“天资”。埃尔斯特在这里使用这个词时，试图把其两重含义都表达出来，但在中文中很难找到能把这两重含义统一起来的对应词。我们考虑再三，决定把它译为“基质”。

④ J·埃尔斯特：《理解马克思》，剑桥大学出版社 1985 年英文版，第 330—331 页。

⑤ 同上书，第 331 页。

国家理论的核心问题是,国家究竟是独立自主的,还是完全归属于阶级利益的。”^①在他看来,马克思更多地从功能的角度来理解国家的存在和发展。他写道:“我首先从马克思最著名的国家理论出发,按照这一理论,国家仅仅是在经济上占支配地位的阶级的工具,它本身并不是独立自主和实质性的。”^② 埃尔斯特认为,马克思有时也把国家理解为平衡各个阶级之间的关系的工具。不管哪一种理解,马克思都忽略了国家的公共的性质及它对公共事务的处理。埃尔斯特写道:“我们需要一个国家的定义,这个定义能够使我们把国家置于与它所服务的利益相独立的位置上。”^③ 他提出了“国家的观念上的自主性”(conceptual autonomy of the state),并主张在这一自主性的基础上形成“国家的解释上的自主性”(explanatory autonomy of the state)。所有这些观念无非是要淡化马克思对国家的阶级属性的强调,从一种更中性化的立场上去描述国家的功能。毋庸置疑,埃尔斯特的国家理论在新的历史条件下,特别是在解释当今社会主义国家的实质时,具有某种积极的意义。

再次,埃尔斯特考察了马克思的“意识形态”(ideology)理论。他指出:“马克思对意识形态的解释可以区分为两种不同的方式。一方面,我们能够区分涉及信奉者(或某些其他的行动者)的利益(interests)的解释和涉及其经济和社会地位(position)的解释。我将分别称之为利益的解释(interest-explanation)和立场的解释(position-explanation)。另一方面,我们也可能像在第一章中那样区分因果的解释和功能的解释。……一切立场的解释都是因果的,但利益的解释可能是因果的,也可能是功能的。”^④ 在他看来,如果要深入地探索个人意识形态信仰的微观的基础,就不得不诉诸认识心理学。埃尔斯特还指出,“颠倒的理论”(inversion theory)构成马克思意识形态理论的重要特征。什么是“颠倒的理论”呢?那就是说,特殊的阶级利益的承担者总是通过意识形态把自己阶级的利益说成是全社会的普遍利益。埃尔斯特认为,这是马克思意识形态理论中最为精深的见解。埃尔斯特还强调,在马克思主义的意识形态理论中,还蕴含着一种“观念的帝国主义”(conceptual imperialism)。这究竟是什么意思呢?他写道:“所谓‘观念的帝国主义’也就是生活在一个社会中的人们所具有的自然倾向,即运用与他们的社会的主要结构相一致的范畴,去理解其他社会的结构或同一个社

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第402页。

② 同上书,第408页。

③ 同上书,第402页。

④ 同上书,第465页。

会的第二层次的结构。”^①他认为,在各种意识形态中,这种“观念的帝国主义”的倾向是普遍存在的。比如,马克思的不少追随者就把马克思研究西方历史的观念简单地套用到对非西方历史的研究上。总之,埃尔斯特从新的视角出发,对马克思的意识形态学说做出了全面的、富有创发性的反思。

最后,埃尔斯特考察了马克思的革命理论。在探讨马克思的革命理论时,他特别深入地反思了革命的动机问题。他指出:“革命的动力问题是核心的问题。”^②在讨论革命的动力问题时,他并没有停留在对生产力和生产关系的矛盾的泛泛的谈论中,他从新的角度出发,指出了马克思所倡导的共产主义革命的三个基本的动力:第一,“异化作为革命的动力”(alienation as a motivation for revolution)^③,也就是说,共产主义的革命就是克服资本主义的异化,实现人性的复归;第二,以正义作为动力(the motivational force of justice)^④,也就是说,共产主义革命要伸张正义,追求个体的自由;第三,“把资本主义的无效作为消灭它的动机”(inefficiency of capitalism as a motive to abolish it)^⑤,也就是说,共产主义革命要使人的能力全面发展,物质财富充分涌流。

综上所述,埃尔斯特的《理解马克思》是“分析的马克思主义”的一部百科全书式的著作。在全书的“结论”部分,他强调:“无论如何,马克思的影响还没有枯竭。”^⑥当然,在今天,要在道德上和理智上成为一个传统意义上的马克思主义者是不可能的,“但是,从我自己的情况来看,成为一个与这个术语的意义不同的马克思主义者还是可能的。我发现,我坚持的大部分观点是真实的和重要的,而它们都可以回溯到马克思,包括方法论、实质性的理论,尤其是价值,而马克思对剥削和异化的批判仍然具有核心的意义。”^⑦这充分表明,“分析的马克思主义”者在大多数情况下是以同情的理解的态度来解读马克思的著作的。

二、《马克思主义和个体主义》(1989)

埃尔斯特的这篇论文被收入了由M·达斯加尔(Marcelo Dascal)和O·格鲁伍

① J·埃尔斯特:《理解马克思》,剑桥大学出版社1985年英文版,第490页。

② 同上书,第529页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上书,第530页。

⑥ 同上书,第531页。

⑦ 同上。

加特(Ora Gruengard)主编的《知识和政治：对认识论和政治哲学之间的关系的个案研究》一书。该书于1989年由Westview Press出版。这篇论文也作为“分析的马克思主义”的代表作被收入了罗默主编的《分析的马克思主义的基础》(第二卷)。它深入地探讨了埃尔斯特在《理解马克思》一书中已经涉及的“方法论的个体主义”的问题,并把它放在一个更一般化的哲学的层面上进行论述。全文的主要观点如下:

(一) 马克思主义中的活的东西和死的东西

埃尔斯特认为,在马克思主义的学说中,既存在着“活的东西”(living),又存在着“死的东西”(dead)。那么,如何对这两者进行区分呢?他写道:“从马克思到现在的马克思主义思想的肌体能够被划分为三个部分:第一部分是历史变化的一般理论,通常关涉到历史唯物主义;第二部分是作为一个经济的、社会的、政治的和意识形态的制度的资本主义理论;第三部分是关于共产主义的一个规范的理论,而共产主义能够简洁地被描述为一个已经克服了异化和剥削的社会。”^①

就第一部分而言,埃尔斯特认为,历史唯物主义主要涉及生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的关系。柯亨对第一对关系的论述做出了重要的贡献,他也希望用同样的方式去解释第二对关系,许多马克思主义的追随者也持与柯亨类似的观点,但埃尔斯特表示他并不完全同意这样的观点。他认为,历史唯物主义的困难在于具体的运用,比如,马克思既不能清晰地说明封建主义向资本主义的过渡,也不能清晰地说明资本主义向共产主义的过渡。他写道:“我们无法回避这样的结论,即马克思处在历史的目的论理论的支配下。生产力发展的理论是一种世俗的神正论。而运用经济基础和上层建筑的理论的试图也由于依赖于任意的功能解释或内在的阴谋式的假定的倾向的存在而变得无效了。”^②

就第二部分而言,埃尔斯特认为,马克思的伟大之处在于他在经济学上的渊博的学识、精湛的分析的技术和对种种细节的把握,在于他对19世纪中期的德国、法国和英国阶级结构和政治情况的精辟的分析。但是,马克思的《资

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第289页。

② 同上书,第290页。

本论》第一卷并不是严格意义上的经济分析著作,而是经济史和经济社会学的著作,马克思提出的“劳动价值理论”、“利润率下降的理论”等在现实的经济分析中也逐渐失去了其有效性;而他的以阶级斗争为背景的功能解释也使其政治和国家理论显得偏颇。埃尔斯特写道:“马克思的政治分析作为某种方式的阶级斗争的继续,是很难令人信服的。”^①

就第三部分而言,埃尔斯特指出:“我确信,如果说马克思的什么观念仍然是有用的话,那么两个规范性的观念——对异化和剥削的批判——是马克思主义中绝对不可或缺的东西。”^②但他又强调,马克思关于共产主义的两个观念——按需分配和人的自我实现都阐述得不清楚,且带有乌托邦的因素。

通过上述分析,埃尔斯特引申出如下的结论:“就马克思主义的实证的和解释的观念而言,其中有效的部分应该成为主流社会科学的一部分,其中无效的部分则应该被抛弃。”^③而在他看来,下面所要讨论的马克思主义与个体主义的关系问题显然是具有重要理论意义的话题。

(二) 三种不同的个体主义

在探讨马克思主义与个体主义的关系之前,我们先来看看埃尔斯特关于个体主义的论述。他开宗明义地写道:“个体主义既是一种认识论的态度,又是一种政治的态度。”^④而他写这篇论文的意图就是要对这两种态度之间的关系及这两种态度与马克思主义的关系做一个深入的探讨。有趣的是,我们发现,在这篇篇幅并不很大的论文中,埃尔斯特提出了以下三种不同的个体主义的概念:

第一种是“方法论的个体主义”(methodological individualism)。我们知道,这种个体主义在《理解马克思》一书的“导论”中已经提出,在本文中则得到了更为详尽的论述。埃尔斯特认为,这个术语是奥地利学者J·舒佩特(Joseph Schumpeter)于20世纪初创制出来的。后来,奥地利的哲学家和经济学家,如波普尔、哈耶克及其他他们的学生也使用了这个术语。“方法论的个体主义”在20世纪50年代一度上升为学术界讨论的热点问题。今天人们似乎对它不再

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第291页。

② 同上书,第293页。

③ 同上。

④ 同上书,第289页。

关注,这也许表明,它已经得到了普遍的认可,然而,在那些把社会规范理解为“不可还原的、超个体的实体”的马克思主义者、社会学家和社会人类学家那里,这种个体主义仍然是质疑的对象。埃尔斯特指出:“方法论的个体主义是这样一种主张,即所有的社会现象——事件、潮流、行为模式、制度——原则上都能按照只涉及个体(他们的特性、目的、信念和行为)的方式得到说明。此外,方法论的个体主义也主张,按照个体的方式进行解释应该优先于按照群体的方式进行解释。要言之,这种(向个体的)还原是可行的和合意的。对方法论的个体主义的否定是方法论的整体主义(methodological holism)。”^①我们发现,在《理解马克思》一书中,埃尔斯特把“方法论的个体主义”与“方法论的集体主义”对立起来,而在这里,与之对立的则是“方法论的整体主义”。在他看来,这种整体主义在解释任何社会现象时注重的都是群体,并不赞成进一步把群体的活动还原为个体的行为。

第二种是“政治的个体主义”(political individualism)。埃尔斯特写道:“舒佩特把政治个体主义定义为如下的观念:‘自由优先地促使个人的发展和一般的福利。’”^②这一观念在后来的发展中分裂为两种不同的见解:一种见解以M·弗里德曼(Milton Friedman)为代表,偏重于强调自由的市场竞争和福利;另一种见解以R·诺齐克(Robert Nozick)为代表,偏重于强调作为价值和权利本身的自由。当然,像哈耶克等更多的学者则把上述两种见解融合起来,强调个体的自由和权利的始源性和不可转让性。

第三种是“伦理的个体主义”(ethical individualism)。埃尔斯特指出:“这是一种元伦理的观念,即伦理的理论只能按照那些在个体的层面上(不论是个体的福利、个体的权利,还是个体的自立)被定义的观念而被陈述出来。”^③也就是说,“伦理的个体主义”反对用“超个体的或非个体的观念”(supra-individual or non-individual concepts)来陈述伦理学的理论和规范。

就这三种个体主义而言,埃尔斯特更关注的是前两种个体主义之间的关系。一方面,他赞同舒佩特的观点,认为这两种个体之间存在着差别。“方法论的个体主义”注重的是研究上的规范,而“政治的个体主义”注重的则是个人行为上的规范。在现实生活中,既存在着拥护“方法论的个体主义”而反对“政治上的个体主义”的学者,也存在着赞成“政治上的个体主义”而反对“方法论

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第295页。

② 同上书,第300页。

③ 同上书,第303页。

上的个体主义”的学者。由此可见,这两种个体主义之间的差异是显而易见的。但另一方面,埃尔斯特也指出:“不管如何,在方法论的个体主义与政治个体主义之间存在着不可否认的社会学意义上的联系。”^①像波普尔、哈耶克及其追随者就既赞成“方法论的个体主义”,也赞成“政治的个体主义”。

(三) 马克思主义与三种个体主义的关系

首先,我们来看,埃尔斯特是如何理解马克思主义和方法论的个体主义的关系的。他在论文的开头处这样写道:“在很长的时间里,传统的智慧就认定,马克思主义生来就是反对政治自由主义的,从而也是反对认识论的或方法论的个体主义的。”^②也就是说,马克思主义不仅对政治的个体主义取排斥的态度,它对方法论的个体主义也取排斥的态度。埃尔斯特并不否认,马克思的社会历史理论深深地植根于黑格尔的方法论的整体主义,但他认为,在马克思的思想中,方法论的个体主义的闪光也时常出现,所以今人完全有责任重建马克思的方法论。他写道:“在我们已经讨论的情况中,马克思对方法论的整体主义的追随确实使他严重地、无可挽回地迷失了方向。但在另一些情况下,微观基础的匮乏却是可以弥补的,尤其是马克思的阶级斗争和阶级意识的理论能够按照重视方法论的个体主义的方式被重构。”^③埃尔斯特认为,马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》就有对个体行为及其动因的细致的分析。在强调个体和微观基础研究的必要性时,他进而指出:“从更一般化的角度来看,我确信,对于今天的马克思主义者说来,这个研究项目与方法论的个体主义是无法分离的。”^④

其次,我们来看,埃尔斯特是如何理解马克思主义与政治的个体主义的关系的。他写道:“马克思主义与政治的个体主义的关系似乎是十分明白的。”^⑤因为正如他在前面已经指出过的那样,政治的个体主义的一个基本的特征是对市场经济和自由竞争的肯定,而传统的马克思主义者由于对市场制度抱有敌意,因而对政治的个体主义的敌意是不言而喻的。然而,在埃尔斯特看来,马克思本人似乎试图用没有剥削和异化的“市场社会主义”(market socialism)

① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第301页。

② 同上书,第289页。

③ 同上书,第300页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第302页。

来取代资本主义。从马克思对未来共产主义社会中个性的自由和个体的全面发展的肯定可以看出,马克思本人的思想与政治的个体主义并不是不相容的,但在如何实现共产主义的问题上,马克思更多地诉诸超个体的政治理念。所以,在埃尔斯特看来,有必要从马克思主义者对政治的个体主义所采取的简单排斥的态度返回到马克思本人与政治的个体主义之间的复杂关系上,并对这一关系重新进行反思,以便揭示马克思思想中与政治的个体主义之间的“可融洽的”(compatible)关系。

最后,我们来看,埃尔斯特是如何理解马克思主义与伦理的个体主义的关系的。他指出:“记住马克思以及相当一部分后来的马克思主义者是赞成人们可能称之为伦理的个体主义这一点,是重要的。”^①在他看来,当马克思不主张把社会看作单个人的抽象物时,他实际上表达的正是一种伦理的个体主义的见解。

总之,埃尔斯特希望当代马克思主义者努力发掘马克思思想中的个体主义的资源,从而促使马克思主义在新的历史条件下的复兴。

^① J·E·罗默主编:《分析的马克思主义的基础》第2卷,爱德华·埃尔加出版公司1994年英文版,第303页。

第八章

生态学的马克思主义

随着西方社会中生态运动的蓬勃兴起,生态学的马克思主义也不断发展。生态学的马克思主义已成了当今西方马克思主义中最有影响的思潮。

要搞清楚生态学的马克思主义的基本内涵,必须明白它与生态社会主义的区别与联系,而要把握生态社会主义的含义,首先得知晓它与生态主义(ecocentrism)的界限之所在。

在生态运动的“绿色”旗帜下,聚集着形形色色的思潮和流派。这些思潮和流派大致可分为“绿绿派”(Green-greens)和“红绿派”(Red-greens)两大阵营。属于前者的主要派别有生态原教旨主义者(ecofundamentalism)、生态无政府主义者和主流绿党等,他们的理论统称为生态主义。而属于“红绿派”阵营的既有一些社会民主主义者,也有一些马克思主义者,他们的理论统称为生态社会主义。生态主义与生态社会主义的区别可以归纳如下:

首先,在对造成现代社会环境退化、生态危机的根源的问题上,生态主义回避资本主义制度,而生态社会主义则把矛头直指资本主义制度。生态主义用非历史的等级概念来取代阶级剥削的概念,认为适用于一切生产方式的“等级制度的权力关系”是引起环境退化、生态危机的根源;而生态社会主义,特别是生态社会主义阵营中的马克思主义者,则强调生产关系、阶级关系是经济、社会和政治剥削的根源,而经济、社会和政治直接导致环境退化和生态危机。前者对现代社会中环境退化和生态危机的批判,基本上不涉及私有制和资本主义的基本制度,而后者则坚持认为资本主义制度是生态危机的真正根源。

其次,由于两者在对造成环境退化和生态危机的根源上存在

着这一尖锐的分歧,从而双方在如何消除环境退化、生态危机的问题上,立场也截然有别。生态主义认为资本主义有消除全球生态危机的能力,主张在资本主义制度内实施自由市场、分散化的经济、基层民主以消除生态危机。生态社会主义,特别是生态社会主义阵营中的马克思主义者,则强调资本主义不可能为解除生态危机找到根本的出路,而认为只有废除资本主义制度,废除由这一制度带来的贫困和不公正,才能最终解决生态问题和环境问题。

再次,相应地,两者在消除环境退化和生态危机后应建立什么样的社会的问题上,即两者的社会目标也迥然不同。生态主义把新社会运动视为社会变化的主角,反对把消除环境退化和生态危机与社会主义联系在一起,崇尚“回到丛林去”的浪漫主义,以建立“生态乌托邦”为社会政治理想;生态社会主义,特别是生态社会主义阵营中的马克思主义者,主张与新社会运动结盟,但强调工人阶级是社会变化的主角,在政治上立足于社会主义,以实现生态与经济、社会和谐发展,建立没有剥削和压迫的社会主义为理想目标。

最后,在社会目标问题上的分歧,与对待人类中心主义的态度区别密切相关。生态主义之所以反对把消除环境退化和生态危机与社会主义联系在一起,主要在于在生态主义者看来,社会主义以人为中心。生态主义从反对工业化对自然的掠夺出发,进而反对人类中心主义,而持生态中心主义的立场。生态社会主义,特别是生态社会主义阵营中的马克思主义者,不是一般地反对人类中心主义,而是反对人类中心主义的资本主义形式。尤其是进入20世纪90年代以后,生态社会主义强调人类在检讨自身对自然界的态度的同时,不应放弃“人类尺度”,提出要重返人类中心主义。

生态主义与生态社会主义在上述种种问题上的分歧,直接反映了其理论基础和文化价值取向的不同。生态主义的理论基础是无政府主义,而生态社会主义的理论基础是社会主义。隐含在上述种种分歧背后的是无政府主义与社会主义的对立。生态主义的文化价值取向具有严重的后现代主义色彩,批判启蒙理性,否定工业社会及其发展观,主张反增长、反技术、反生产,就是明例。生态社会主义的文化价值取向则明显是现代主义、理性主义的,这可以从其不否定工业社会的发展观,而主张建立一个以维护生态平衡为基础,又能充分保证现代人享受现代文明成果的社会经济制度

中充分看出。

生态社会主义与生态学的马克思主义不是同一个概念,前者包含后者,但并不等于后者。在生态社会主义阵营中,唯有那些带有强烈的马克思主义倾向的人才是生态学的马克思主义者。而在生态社会主义阵营中,除了一些马克思主义者之外,还有一些其他的生态理论家,如社会民主主义者。当然,不管是什么派别、什么样的人,只要是同属于生态社会主义的阵营,由于都以社会主义为理论基础,都主张生态社会主义,从而都与生态主义相区别。但无疑,它们与生态主义相异的程度是不一样的。一般地说,在生态社会主义阵营中,就生态学的马克思主义与生态主义的界限最鲜明,对立最严重。例如,生态社会主义阵营中的一些社会民主主义者,也赞同以分散的小生产与现代化的大生产相抗衡,从无政府主义出发来设计未来理想社会,这就与生态主义走到一起去了。生态社会主义阵营中的个别的社会民主主义者,甚至与生态学的马克思主义的距离远于与生态主义的距离。

在生态社会主义阵营中,生态学的马克思主义者与其他人的最主要的不同之处在于,比较自觉地运用马克思主义的观点和方法,去分析当代资本主义的环境退化和生态危机,以及探讨解决危机的途径。尽管在严格的意义上,他们运用的不是传统意义上的马克思主义的观点和方法,而是西方马克思主义的观点和方法,但他们毕竟公开地明确地自称是“马克思主义者”。

生态学的马克思主义者一般说来都承认与马克思主义的渊源关系,承认生态社会主义是在马克思主义思想指导下形成的一种社会主义思想。他们强调,生态社会主义并没有离开马克思主义的理论传统,但又是对传统马克思主义的一种“补充”、“发展”或“超越”。他们中的大多数人都认定在马克思的著作中已包含了深刻的生态理论,马克思是最早的生态社会主义者,现在需要做的是挖掘、发扬和进一步推进马克思的生态理论。他们中有的人虽然不主张一味地从马克思的著作中为生态社会主义寻找某种“合法性”的根据,但也不否认研究马克思主义对当代生态运动有着重大意义,他们认为,对当代生态运动来说,马克思主义的重要意义不在于理论本身,而在于它的批判精神和它的方法论。

生态学的马克思主义者特别重视马克思主义的方法论。如马

克思对资本主义社会的系统分析方法、马克思将社会问题和自然问题联系起来考察的方法、马克思的辩证分析方法、马克思唯物主义地看待人类社会历史的方法等。纵观生态学的马克思主义者的著作,可以非常清楚地看到他们是如何受这些马克思主义方法论的启示,而展开对其全部的生态理论的论述的。

生态学的马克思主义在西方世界被视为是一种政治生态学,它的浓厚的政治生态学色彩不但与生态主义形成了鲜明的对照,就是与同属于生态社会主义阵营的其他思潮也大相径庭。生态学的马克思主义既然是作为一种政治生态学,它便具有建立起政治学与生态学之间的内在联系的显著特征。生态学的马克思主义者把“人与自然的新陈代谢”理解为政治生态学的对象领域,认为这便是生态学与政治学之间有机联系的真正中介。而且他们又强调,这种意义上的“新陈代谢”,在很大程度上来源于马克思,它体现了马克思政治经济学批判的唯物主义基础特征。他们认为,作为一种政治生态学的生态学的马克思主义,一方面它是政治的,从而它不会忽视人的剥削关系这一面,另一方面它又是政治的生态学,所以它能够在更广泛的对自然的剥夺这一背景下把握这些关系。作为一种政治生态学的生态学的马克思主义,是以不仅对人的剥削关系的批判,而且也对盘剥自然的批判为出发点的。

生态学的马克思主义理论观点最早见之于20世纪40年代出版的霍克海默尔与阿多诺合著的《启蒙的辩证法》一书。该书在马克思主义的旗帜下对启蒙的辩证过程的揭示,对人追求支配和统治自然的知识形式的批判,对“田园牧歌式的生活”的神往,可以说是开了生态学的马克思主义的先河。但是,生态学的马克思主义作为一种理论体系的真正形成,那还是在20世纪60年代以后的事。生态学的马克思主义从其产生到今大致经历了这样三个时期:

其一,20世纪60、70年代:生态学的马克思主义的形成时期。波兰的哲学人文学派的主要代表人物沙夫是真正意义上的第一个生态学的马克思主义者,他以一个共产党人和马克思主义者的身分参与了“罗马俱乐部”的工作。而前东德共产党人鲁道夫·巴罗则最早谋求“绿色”与“红色”,即生态运动与共产主义运动的结合,他不但参与了生态学的马克思主义的创建,而且率先把生态学的

马克思主义的观点付诸于实践。但是,真正对生态学的马克思主义的形成作出决定性贡献的,还不是这两人,而是法兰克福学派,特别是法兰克福学派的马尔库塞。马尔库塞在《论解放》和《反革命与造反》等著作中,以马克思的《1844年经济学-哲学手稿》为依据,详细地论述了马克思主义的关于人与自然相互关系的理论,论证了“解放自然”的必要性和可能性。后来的所有的生态学的马克思主义的观点,都可以追溯到马尔库塞的这两部著作。在法兰克福学派中对生态学的马克思主义在理论上作出重大建树的,除了马尔库塞外,还有施密特。施密特在《马克思的自然观》一书中所阐述的“人化自然”思想是生态学的马克思主义理论体系的一个重要组成部分。生态学的马克思主义虽然在20世纪60、70年代已经形成,但对当时兴起伊始的生态运动的影响并不是很大,在这一运动中的地位并不是很高,只能算作是“万绿丛中一点红”。

其二,20世纪70、80年代:生态学的马克思主义的体系化时期。生态学的马克思主义在这一时期体系化,并获得一定的发展得益于生态运动本身的如火如荼。生态运动在20世纪70、80年代的深入展开,受之于各种生态理论思潮的驱动,而生态运动本身的深入展开,又进一步促进了各种生态理论思潮的发展。在各种生态理论思潮中,发展最快的就是生态社会主义,而尤其是其中的生态学的马克思主义。生态学马克思主义正是在这一时期形成了较为完整的理论体系。无论是在生态危机的根源、遏止全球生态危机的社会力量、应当采取的手段和方式方面,还是对未来社会的构想方面,都有了一套较系统的看法。特别是非常明确地提出了生态社会主义的政治、经济、文化和社会生活的要求,这是生态学的马克思主义体系化的最主要的标志。这一时期使生态学的马克思主义体系化的理论家主要是两部分人:一部分来自于北美,代表人物是加拿大的本·阿格尔(Ben Agger)和威廉·莱易斯(William Leiss),他们所写下的一系列论述生态问题的著作是生态学的马克思主义的代表作;另一部分来自欧洲,主要人物有阿什顿(F. Ashton,代表作是《绿色之梦:红色的现实》)、博克金(M. Bookchin,代表作是《走向一个生态的社会》)、哈维(D. Harvey,代表作是《资本的极限》)等,而最主要的人物是法国的安德烈·高兹(Andre Gorz),他的一些著作同样被认为是生态学的马克思主义的

代表作。考察这一时期的生态学的马克思主义的发展过程,我们不难发现“从红到绿”的特征,即许多的生态学的马克思主义者,原先是马克思主义、社会主义理论家,后来转入生态学领域,致力于用马克思主义的理论和方法研究生态问题,成了生态学的马克思主义者,有人把此称为“当代西方马克思主义、社会主义的日益‘绿化’”。必须指出的是,这一时期的生态学的马克思主义在整个生态运动中已有了举足轻重的地位。如果说20世纪60、70年代的生态运动是“万绿丛中一点红”,那么到了70、80年代,则是“红绿交融”,即生态学的马克思主义对生态运动的影响,已和其他生态理论思潮平起平坐。

其三,20世纪90年代以后:生态学的马克思主义的发展时期。东欧社会主义国家的易帜、苏联的解体,并没有给生态学的马克思主义带来多少不利影响,相反,自20世纪的90年代以来,生态学的马克思主义进入了一个飞速发展的阶段。无论是在理论建树方面,还是在实际作用方面,其发展势头都超过了以往任何一个阶段。生态学的马克思主义成了西方马克思主义中最有影响的一个派别。甚至可以说,生态学的马克思主义代表了当代马克思主义的演变方向。意大利理论家卢西那·卡斯特林那就这样说道,生态学的马克思主义“无疑代表了我们这个世纪(指20世纪——引者注)的最后年月里马克思主义发展的一个新阶段”^①。生态学的马克思主义这一时期理论上的建树一方面见之于其从资本主义生产方式与生态危机的联系上对资本主义的系统批判,特别是“生态帝国主义”概念的提出,使这种批判与对全球化问题的研究结合在一起;另一方面表现在其全面推出了生态社会主义的构想,这一构想比起其在20世纪70、80年代所提出的生态社会主义的要求,更为完整、成熟,完全改变了以前还多多少少地接受生态运动的政治纲领和社会理想的局面。同样,这一时期的生态学的马克思主义与生态运动之间也存在着双向互动的关系,一方面,生态学的马克思主义在这一时期对生态运动产生着越来越大的实际影响,另一方面,生态运动对生态学的马克思主义也产生着更为强大的驱动力。生态学的马克思主义在20世纪90年代以来的飞速发展是与

^① 参见米路斯·尼科利奇编:《处在21世纪前夜的社会主义》,重庆出版社1989年版,第58页。

生态运动在这一时期的更深入的展开成正比的。还应注意到,生态学的马克思主义的迅猛发展又与20世纪90年代以后在西方世界兴起的一场关于社会主义的大讨论不无关系。在这场大讨论中,生态社会主义,特别是其中的生态学的马克思主义,因其对人类日益恶化的生态环境的深切关注和对社会主义的独到见解,而受到人们的普遍重视。在这一时期,除了原有的一些生态学的马克思主义者继续比较活跃外,又涌现了一批新的生态学的马克思主义者,其中具有代表性的有法国的乔治·拉比卡(G. Labica),英国的瑞尼尔·格仑德曼和大卫·佩珀等。观察这一时期生态学的马克思主义的发展历程,一方面我们可以继续看到“从红到绿”、“红色绿化”的现象,即原有的马克思主义理论家、共产党以及其他左派人士纷纷进入生态学领域,甚至与绿色运动结盟,另一方面则还可看到“从绿到红”、“绿色红化”的现象,即一些绿色运动的理论家拉近了与马克思主义的距离,程度不等地接受马克思主义的基本政治要求和价值观念,并努力用此来重新解释其生态理论。而随着“绿色红化”现象的出现,在生态运动中“红色”的地位又进一步增强了,现在已不是“红绿交融”,即“红”、“绿”平分秋色的问题,而是呈“红色”后来者居上的趋势。

由于许多生态学的马克思主义者同时又是西方马克思主义其他派别的代表人物(如马尔库塞是法兰克福学派、弗洛伊德主义的马克思主义的重要代表人物,高兹是存在主义的马克思主义的重要代表人物,拉比卡是马克思主义批评学派的重要代表人物),所以我们在这里不可能对生态学的马克思主义的代表人物作面面俱到的评述。我们在这里只是选择若干位既有代表性,同时在其他章节又不可能说及的重要人物加以剖析。

高 兹

高兹(Gorz, Andre 1924—)既是存在主义的马克思主义的重要代表人物,又是生态学的马克思主义的主要理论家。

高兹于1924年生于奥地利,父亲是犹太人,母亲是天主教徒。在1939年纳粹德国吞并奥地利以后,他移居瑞士。第二次世界大战结束以后,他又来到法国,从此他就主要生活在法国。

高兹的前半生与萨特及其存在主义紧紧联系在一起。早在学校读书的时候,他就对萨特的著作产生了深厚的兴趣。1946年,他在洛桑见到了萨特,那次会见对高兹以后的发展产生了决定性的影响。萨特对高兹对他的著作如此熟悉而惊叹不已,两人大有相见恨晚之感。从此,高兹以萨特为师,萨特也把高兹视为自己的得意门生。

高兹不但在学术观点上追随萨特,而且在政治上也不断地向萨特靠拢。20世纪50年代初,他像萨特一样在政治上向左转,即与共产党紧密合作。而到了50年代中期的波匈事件以后,他又与萨特一起同共产党疏远。

众所周知,萨特是在与共产党脱离关系以后才开始从事马克思主义与存在主义的“综合”,成为一个存在主义的马克思主义者的。高兹也一样,他也是在几乎与共产党不发生关系以后,逐渐地对马克思主义产生兴趣。他一方面用马克思主义的观点去重新反思原先的存在主义观点,另一方面又致力于从存在主义的立场出发去批评和修正马克思主义。

1961年,高兹就任萨特和梅劳-庞蒂等人创办的《现代》杂志的政治编辑。1968年法国爆发“五月风暴”,高兹与萨特一起,旗帜鲜明地站在造反的学生一边,在《世界》杂志上发表宣言,称赞学生运动是克服社会异化制度的英勇努力。

在这一段时期,高兹写下了一系列体现存在主义与马克思主义相结合的著作,其中有:《卖国贼》(1958年,萨特曾为该书作序)、《历史的精神》(1959年)、《艰难的社会主义》(1967年)、《改良和革命》(1969年)等,而最著名的则是写于1964年的《劳工战略》一书。高兹在这部著作中用存在主义的马克思主义的观点,对当代无产阶级的地位和现状,以及产生根本社会变革的可能性进行了新的探索,这部著作对当时法国的新左派产生了相当大的影响,法国1968年的“五月风暴”的爆发显然在很大程度上与这部著作有关。

进入20世纪70年代以后,高兹的思想产生了重大转折。这倒并不是指他原先的左派立场有了改变,而是说他的研究领域转移了,这就是转移到政治生态学领域。他从一个存在主义的马克思主义者变成一个生态学的马克思主义者。他是一个典型的“由红变绿”的理论家。1973年,政治生态学的主要杂志《未开化的人》创刊了,高兹是这一杂志的重要撰稿人。

当然,当时转向政治生态学领域从而成为一个生态学的马克思主义者的,也绝非高兹一个人。但高兹的生态学的马克思主义有着与众不同的特点:

首先,在所有的生态学的马克思主义者中间,数高兹从生态学的角度对当代资本主义的批判最尖锐、系统。他认定“以经济增长为目的”的当代资本主义是不可能解决日趋严重的生态危机的。而且他的批判具有这样一个显著的特点:把对资本主义社会的批判与对生产力、科学技术的批判紧紧联系在一起。

其次,如此强烈地通过对当代资本主义社会生态危机的批判来直接论证建立社会主义社会的必要性的,可能也唯有高兹。他强调,生态运动必须成为一个更广泛的斗争的一部分,而绝不能停留于生态运动本身。基于这样这一观点,他探讨了在“五月风暴”失败后社会主义革命的可能性问题,他认为这种可能性就来自于生态危机。在他看来,对当代资本主义社会的生态危机,只能按照民主的、社会主义的方式解决。

最后,与其他的生态学的马克思主义者形成鲜明的对照,高兹不仅从解决生态危机的角度论述了社会主义社会形态建立的必要性和可能性,而且具体、生动地描述了生态社会主义的乌托邦图景。他关于生态社会主义的构想尽管充满了乌托邦主义色彩,但对人们产生了强烈的吸引力。

高兹后期著作中最出名的当然是几部集中论述政治生态学的著作,如《生态学和政治》(1975年)、《生态学与自由》(1977年)、《资本主义、社会主义和生态学》(1991年)等。除此之外,还有几部著作也极有影响,它们虽然从表面看所论述的是政治生态学以外的问题,但实际上也无不与政治生态学有关,如《劳动分工的批判》(1973年)、《告别无产阶级》(1980年)、《通往天堂之路》(1985年)、《经济理性批判》(1988年)等。

由于我们这里剖析的是作为生态学的马克思主义者的高兹的思想,所以我们也仅限于述解高兹的几部后期著作。

一、《劳动分工的批判》(1973)

高兹认定现代文明社会中所出现的生态危机、自然危机根源于资本主义的生产方式,而资本主义的生产方式是同资本主义的劳动分工联系在一起的,这样,他对现代文明社会的生态危机、自然危机的分析始于对资本主义劳动分工的批判。

高兹对资本主义劳动分工的批判主要体现在其1973年出版的《劳动分工的批判》一书中。《劳动分工的批判》是法文版的原名,英译本则改名为《劳动分工:现代资本主义的劳动过程和阶级斗争》。全书分上下两篇:上篇题为《资本主义的劳动过程及阶级斗争》;下篇题为《反对资本主义劳动分工的斗争》。高兹在本书中从各个角度剖析了资本主义劳动分工的危害与危机,并且又从对资本主义劳动分工的批判追溯到对资本主义社会中技术的批判,特别是抨击了“技术中性”论,与此相关,还剖析了科技劳动者的地位和作用。

(一) 资本主义的劳动分工是一切异化的根源

高兹开宗明义就一针见血地指出:“资本主义的劳动分工是一切异化的根源。”^①他首先运用马克思在《资本论》中的论述来说明自己的观点:资本主义的劳动分工“把工人变成畸形物,它压抑工人的多种多样的生产志趣和生产才能”,“独立的农民或手工业者所发挥的(虽然是小规模地)的知识、判断力和意志”都被资本从工人那里夺走、加以没收,并把它们溶入于它的机器、它的劳动组织和它的技术之中。并且,“……物质生产过程的智力作为别人的财产和统治工人的力量同工人相对立”。体力和脑力的这种分离“使工人变成局部工人”,它“……把科学作为一种独立的生产能力与劳动分离开来,并迫使它为资本服务”^②。

高兹还通过考察实施他的工人自治的方案障碍来论证他的结论。他认为,工人自治最直接的目标就是实现权力分散和自主,但就是资本主义的劳动分工使这两大目标落空。在一个工厂里,脑力劳动和体力劳动的分工,就使废除等级制的努力付诸东流。更严重的是,资本主义的劳动分工使工厂由一个

^① 高兹:《劳动分工:现代资本主义的劳动过程和阶级斗争》,英国收获者出版社1978年版,第Ⅶ页。

^② 马克思:《资本论》第1卷(上),人民出版社1976年版,第399—400页。

独立地生产商品的经济单位,变成只是一个和几百里外的其他单位融合在一起的生产单位,整个工厂往往只是生产产品的一个或几个部件,它依存于几百里的另外的工厂,在这种情况下,这个工厂的工人的自主从何谈起。现要通行国际劳动分工,所谓国际分工就是生产的专业化和决策的集权化,这就从根本上决定了权力分散和自主的不可能。

高兹还指出,从资本的观点来看,强迫劳动导源于劳动分工。资本家为了实现追逐利润的目的,必然要实施劳动分工,而这一目的同工人总是冲突的。古典资本主义时期是这样,现代资本主义时期也是这样。与劳动分工联系在一起工业资本总是意味着专制、暴力。工业资本的本性决定了对工人的劳动实施严格的分工,从而强迫从工人那里获得最大限度的产出。在资本主义的工厂里允许所有者对全部有效劳动生产出来的产品取得所有权和控制权,资本主义的劳动分工因此而获得发展。工人必然强烈地抵制这种不平等,同时也抵制这种劳动分工,所以在资本主义的生产目的不可能改变的情况下,只能强制推行这种劳动分工,即只能对工人的劳动实行强制。只要工业资本存在一天,资本主义的劳动分工也存在一天,对工人的强制也就必然存在一天。从这一意义上说,“工厂暴政和工业资本自身一样古老”。

显然,高兹是把对资本主义的劳动分工的批判是同资本主义生产目的的批判联系在一起的。他认为,劳动专门化,体力劳动与脑力劳动的分离,精英们对科学的垄断,工厂的规模的日益扩大,都不仅是出于更有效地进行生产的需要,而主要是为了让资本主义的统治长治久安。欲问为什么要实施劳动分工,全部的原因就在于能使资本增殖这一资本主义的生产目的。这一目的到了工人那里,只有对其实施强制性的分工才能得以实现。工人的劳动服从于劳动工具的统一的动作,形成一种兵营式的秩序。这种秩序在工厂里周密地安排为一种完善的制度,它充分地发展了对工人的监督。

高兹进而指出,如果发生向共产主义的转变,即改变仅仅是能使资本自身增殖这种生产目的,那必然是用自愿合作代替等级制度的分工,体力劳动和脑力劳动重新统一。高兹的这部著作形成于中国的文化大革命期间,可能受当时的中国的一些错误宣传的影响,他竟然把中国当时的劳动形式视为用自愿合作代替等级制度分工的典型事例。他指出,中国正在发生的事实证明,复杂而严密的劳动分工、对先进的机器的使用,并不比成队的男人和女人自愿地联合在一起,使用那些被他们自身所熟练运用的简单工具更有效率。

把异化与劳动分工联系在一起,是马克思主义的一个基本观点。高兹基于资本主义的最新发展的现实,重新强调了这一点,而且他针对当代人的一些

模糊认识,反复强调了当代资本主义的强制性的劳动分工是同资本主义的生产目的联系在一起。这不仅在理论上站得住脚,而且具有现实意义。至于他把中国的文化大革命作为一个正面的实例加以运用,这一方面反映了他对中国的实际情况的缺乏了解,另一方面则说明他作为一个西方马克思主义者,跳不出乌托邦主义的窠臼。

(二) 资本主义的技术史可以读作直接生产者地位下降的历史

高兹把资本主义的劳动分工说成是一切异化的根源,而又把资本主义的技术视为实施资本主义的劳动分工的缘由。这样,他又很自然地将对资本主义的劳动分工的批判延伸为对资本主义的技术的批判。

高兹明确地指出:“从整体上说,资本主义的技术史可以读作直接生产者地位下降的历史。”^①他认为,尽管这种地位的下降并不是直线的,但总的趋势就是这样。具体地说,他主要从以下两个方面来说明这种地位的下降:

其一,从随着技术的发展,生产者与机器的关系的变化来说明。他说,“极大多数原先富有地位的生产工人的职业技艺被划分给那种已接近于专业化的自动化。他们所握有的控制权力,从而也是控制生产过程的权力,被转移给作为一种非人为的专业功能。自动化的力量完全贯彻于这一过程之中。伴随机械化(这种机械化使生产任务地位下降和陷于分裂)的是,自动化使控制本身也地位下降和陷于分裂。在机械化已经处置了生产者的所有的控制权力并且把这些权力转移给专门的代理者以后,自动化也把控制的功能转移给了机器,机器如今控制了它们先前的监督者。”^②在他看来,技术越是发展,机械化、自动化的程度也越高,相应地直接生产者也越来越从属于机器,而不是机器从属于人。人愈发失去了对机器的统治地位。

其二,从随着技术的发展,生产者所受压抑的变化来说明。他说,在资本主义条件下,技术一方面创造出更高的生产率,另一方面又使生产者的技能变得毫无用武之地。工人的劳动变成无意义的劳动,从而也被剥夺了自主性。丧失了自主性的劳动毫无乐趣可言。所以,这种劳动所蕴含的是对生产者的极大的压抑。资本主义的技术的本性决定了它必然是同直接生产者的受压抑联系在一起。他说道:“……正是工厂的技术,强迫实施某种劳动的技术分工,这种技术分工转面要求有某种服从的模式、等级制度和专制统治。因此技

① 高兹:《劳动分工:现代资本主义的劳动过程和阶级斗争》,英国收获者出版社1978年版,第57页。

② 同上书,第57页。

术明显地是工厂里一切事情的母体和最终根源。”^①高兹在这里不仅指出了技术是工厂里一切不幸事情的最终根源,而且论述了技术的发展是与工人受压抑的增加成正比的。

高兹所说的资本主义的技术,既包括生产技术,也包括统治技术。他在批判资本主义的技术时,着重揭示了“技术中性”论的错误。他说:“实际情形是,‘亚洲共产主义运动’的推进和欧洲生产流水线上工人的造反突然使这样一个神话破灭,我们社会的特权和权力正是建立在这一神话的基础之上,这一神话就是:科学技术是‘中性的’,它们既没有阶级内容又没有阶级烙印,它们不是出于资本积累的需要而完全是从‘客观需要’出发来引入劳动分工的。”^②高兹在这里把“技术中性”论视为特权和权力赖以建立的神话。

那么,为什么“技术中性”论是错误的呢?他说:“一直到今天,极大多数的马克思主义者仍然认为生产力,特别是科学技术,作为意识形态是中性的,他们把这些生产力的发展视为天生是积极的。”^③在他看来,强调科学技术是中性的观点的主要错误在于,看不到科学技术并不是独立于占统治地位的意识形态之外的,它们服从于生产过程,并且被融合于其中,它们永远以资本主义生产为标志。他认为,所谓科学技术意识形态就是资产阶级意识形态,科学技术的文化和技能,清楚地打上了资本主义生产关系的印记,打上了把体力劳动和脑力劳动分割开来的印记。在资本主义社会中,科学技术所代表的生产力的发展,是同破坏力不可分割地联系在一起。

他进而指出,正因为科学技术对社会并不是中性的,所以那种认为科学技术在资本主义社会中产生消极的社会作用,是由于对科学技术加以资本主义式的应用的观点也站不住脚。科学技术在资本主义社会中深深地被资产阶级使用科学技术的目的、被它们在资本主义内发挥其职能所限制。他不同意把机器和对机器的资本主义使用严格区别开来。在他看来,只要资本主义的技术仍然存在,即使改变了资本主义的生产关系,那也丝毫改变不了工人受压抑的状况。他说:“只要物质母体仍然未改变,那对于工厂的‘集体占有’,就纯粹只是法律上所有权的抽象转移,这种转移永远不能终止工人的受压抑和屈从的状况。”^④高兹强调,资本主义社会中的异化有其深刻的原因,“物质母

① 高兹:《劳动分工:现代资本主义的劳动过程和阶级斗争》,英国收获者出版社1978年版,第Ⅷ—Ⅸ页。

② 同上书,第Ⅷ页。

③ 同上书,第159页。

④ 同上书,第Ⅸ页。

体”——科学技术本身就是一个重要因素。

高兹把资本主义社会中的异化,同资本主义的劳动分工,进而同资本主义的技术联系在一起分析,揭示出现代资本主义社会中的直接劳动者并没有随着资本主义的技术的发展而改变其受压抑的状况,给人以启发。但他通过突出科学技术对社会的非中立性,来否定社会制度的不同,会对科学技术采取不同的方式,从而使科学技术产生不同的社会效应,显然是偏颇的。

(三) 科技劳动者是被神秘化的工人

高兹在探讨资本主义的劳动分工以及资本主义的技术的作用与社会功能的过程中,相应地分析了科技劳动者的社会地位和阶级属性的问题。与对资本主义的技术持强烈的否定态度相一致,他极力反对看高科技劳动者,反对把科技劳动者视为工人阶级的一部分。

他说:“我们可以断言,他们(指科技劳动者——引者注)是被神秘化了的工人,他们的等级制的特权维持着这种神秘化。”^①这里,高兹把科技劳动者定义为“神秘化的工人”,而且认为正是其等级制的特权在维持着这种神秘化。

那么为什么说科技劳动者是“神秘化的工人”呢?他们究竟“神秘”在什么地方呢?他们与体力劳动者区别在哪里呢?请看他的一段论述:“即使把产业中的科技劳动者视为被剥削、被异化的生产性的劳动者似乎是正确的话,那么认为他们纯粹地是工人阶级的一个组成部分,却是错误的。虽然下述说法千真万确:他们所造就的科学技术是同其相异化的,是属于资本的层面上的,是作为一种其无法加以控制的异化的力量与其相面对的,但是下述说法也言之成理:从工人阶级的观点来看,科学技术是剥削和榨取剩余价值的手段。换句话说,科技劳动者与资本之间有着一种工人阶级与之不可能具有的那种关系。只要科技劳动与体力劳动还是平行地,但却又是分离地完成着,那么,千真万确的是,科技劳动者就还是在生产着其他劳动者因之而受剥削和压迫的手段,从而必然被其他劳动者视为资本的代理人。反之,体力劳动者并不生产科技劳动者因之而剥削的手段。所以,就科技劳动者与体力劳动者之间的直接的关系而言,这种关系并不是一种交互的关系,而是一种等级制的关系。”^②从高兹的这段话中可以知道,科技劳动者的“神秘化”指的是他们所造就的科

① 高兹:《劳动分工:现代资本主义的劳动过程和阶级斗争》,英国收获者出版社1978年版,第176页。

② 同上书,第167页。

学技术与资本有着不可分割的联系,他们不断地生产着其他劳动者因之而受剥削、受压迫的手段,这正是科技劳动者与体力劳动者的区别之所在,也是之所以不能把他们归之于工人阶级的主要缘由。

高兹认为,就科技劳动者与体力劳动者的关系而言,通常有两种情况:其一,科技劳动者在生产过程中占有支配的地位,他们在指挥、组织、监督体力劳动者,这些体力劳动者尽管也掌握着生产的技能,但在生产过程的等级制中,地位十分低下,必须服从于科技劳动者;其二,科技劳动者在生产过程中从事的也只是一些日常的、重复性的劳动,他们与同一生产过程中的体力劳动者平起平坐,没有绝对的支配权和控制权。在高兹看来,一些人之所以误认为科技劳动者的阶级属性已与体力劳动者没有多少差别了,可以将他们认定为“新工人阶级”了,关键在于只注意到了第二种情况,而忽视了第一种情况的存在。可实际上,大量存在的是第一种情况。

高兹把科技劳动者排斥于工人阶级之外,但实际情况是,目前西方大量的罢工和造反不但有科技劳动者参加,而且往往是由他们所发起和领导的,那么究竟如何来看待这一现象呢?高兹认为,尽管这些科技劳动者在罢工和造反中提出了与体力劳动者大致相同的问题,如废除等级制等,但不能就此作出断言,这是他们“跳跃到无产阶级阶级意识的标志”。他这样说道,“科技劳动者的造反通常带有深深的歧义性:他们往往不是作为无产阶级,而是为了反对被当作无产阶级对待而起来造反的。他们反对的是等级制组织、他们工作的局部化和无意义,反对的是他们社会特权的部分或全部的丧失。”^①高兹指出,从表面看,在这一点上,科技劳动者与无产阶级的造反并没有多少差别,因为“觉醒了的无产阶级的斗争也正是为了反对成为无产阶级”。可实际上两者之间有着天壤之别。关键在于,怎样斗争和为了什么而斗争?具有阶级意识的无产阶级能够认识到,他们的斗争只是为了整个阶级的解放,为了改变整个社会关系的制度。“而在通常情况下,科技劳动者并没有这样的斗争目标。他们反对等级制和权威的斗争,通常只是维护其曾经作为职业的‘中产阶级’成员而享受的特权的一个组成部分。他们拒绝使自己(并且只是为了其自身)无产阶级化,同时确信能避免这一厄运,因为他们认为自己与工人是有区别的。所以,他们的斗争就其性质而言实际上是反对垄断主义而不是反对资本主义,这就是这一斗争的歧义性所在。”^②

① 高兹:《劳动分工:现代资本主义的劳动过程和阶级斗争》,英国收获者出版社1978年版,第178页。

② 同上书,第178—179页。

科技劳动者在今天已成为工人阶级的一个重要组成部分,这一点为当今许多马克思主义研究者所确认,就是高兹本人在早期(如在1963年出版的《劳工战略》一书中)也曾与马勒等人一起,极力宣扬“新工人阶级论”,把科技劳动者引入工人阶级之中。但事隔10余年,可能出于对资本主义的技术和劳动分工批判的需要,他又千方百计地论证科技劳动者与体力劳动者的本质区别,极力贬低科技劳动者在革命斗争中的地位,否定其工人阶级的阶级属性。尽管这一论证不乏使人启发之处,但总的来说属一面之词。

二、《生态学和政治》(1975)

高兹在1975年出版了《生态学和政治》一书。《生态学和政治》是法文版的原名,英译本则改名为《作为政治学的生态学》。全书共设四章,依次是:“生态学和自由”、“生态学和社会”、“工具的逻辑”、“医术、健康和社会”。这部著作的出版,标志着他从一个存在主义的马克思主义者转变成为一个生态学的马克思主义,这部著作也确立了他在生态学马克思主义中的主要代表人物的地位。这部著作不但是生态学马克思主义,而且也是现代西方政治生态学的奠基性著作。我们了解生态学马克思主义和政治生态学的基本观点,必须从这部著作入手。

(一) 政治生态学的基本含义

政治生态学,是近年来西方较为流行的一种理论,也是生态学的马克思主义的重要观点之一。正是高兹在本书中为政治生态学奠定了基本的理论构架。

高兹指出,原先人们总把生态学看成与生产与经济活动无关的学科。后来,人们则把生态学纳入经济学的范畴,把它视为保证经济活动正常进行而应予以考虑的经济学的一门分支。他说:“随着经济活动不断地对环境造成了伤害,而这样做的时候,经济活动的追求也危及到了自身,深深地改变了它的存在条件,生态学就不再是一门独立的学科了。生态学开始关注经济活动必须尊重的外在的约束力,以使这种经济活动不至于产生与自身的宗旨相违背,同自身的持续发展相左的后果。”^①

高兹进而指出,从生产和经济活动的角度来研究生态问题,使生态学变成

^① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第15页。

一门特殊的经济学,反映出生态学这门学科的深化。但是,这远不能实现现代人对生态学这门学科期待。关键在于,生态学应具有单纯把它视为经济学所无法包容的含义。他说:“从经济理性中是无法衍生出伦理原则来的,马克思最早看出了这一点。”^①当然,即使把生态学纳入经济学的范畴,也不能从中衍生出伦理原则来。既然如此,生态学还须突破经济学的界限,探索一种同经济理性并不完全一致的生态理性。他说:“为了理解和克服这些‘反生产性’,人们必须同这种经济理性决裂。生态学应该做的是:向我们揭示如何在物质生产的界限和缩减中而不是在物质生产的增长中,合理地应付贫乏和疾病,合理地应付工业文明的梗阻和死结。它应证明,保护自然资源要比利用自然资源,维护自然循环要比干涉自然循环,更有效和更具‘生产性’。”^②

在高兹看来,要使生态学完成这样一种使命,就应使它走近政治学,建立起生态学与政治学之间的某种联系,揭示生态学和生态问题所蕴含的社会政治意义。一旦这样做了以后,也就是说一旦使生态学成了一门政治生态学以后,其反对技术法西斯主义、现代资本主义的功能就将充分展示。他这样说道:“生态学作为一门纯粹的科学学科,它并不意味着是必然地要抵制独裁主义的、技术法西斯主义的解决方法。对技术法西斯主义的抵制并不是产生于对自然平衡的科学理解,而是产生于政治和文化的选择。……应该把生态学用来作为推进对我们文明和社会展开激烈批判的杠杆。”^③

高兹强调,不能把政治生态学理解成是政治学的一个分支,因为这样做只是狭义地把握生态学原有的含义,没有给政治学增加任何新的内涵;也不能把政治生态学理解成是生态学的一个分支,因为这样做过分地扩大了生态学对政治学的影响范围,而仍然局限于生态主义的观点。这两种做法共同的地方是都没有真正建立起政治学与生态学的内在联系。他认为,政治生态学把“人与自然的新陈代谢”视为生态学与政治学之间有机联系的真正中介,从而也把“人与自然的新陈代谢”作为自己的对象领域。这种新陈代谢既可以从自然方面分析,也可以从社会方面分析。从自然方面分析这种新陈代谢,可以看到它是由支配各种物质过程的自然规律支配的;而从社会方面加以分析,则可以看到它是由支配劳动分工和财富分配的制度化规范支配的。前者支配因素可归于生态学方面,后者则可以归于政治学方面,而两者的结合力及其相互作用构

① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第15页。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第17页。

成了政治生态学的领域。他还指出,政治生态学,作为政治学,当然注重对人的剥削关系的剖析,但作为政治生态学,它则在更广泛的对自然的剥夺这一背景下来剖析人的剥削关系。这就是说,政治生态学是以不仅对人的剥削关系的批判,而且也对盘剥自然的批判为出发点的。

那么为什么说这种政治生态学的观点是马克思主义的呢?在高兹看来,其主要理由在于这种观点在一定程度上来源于马克思,特别是来源于马克思关于人与自然的新陈代谢的社会理论。马克思论述人与自然的新陈代谢的两个基本范畴,即在生产过程中人与自然之间的物质和能量的交换——“生产力”范畴,以及支配人与自然新陈代谢的人与人之间的关系——“生产关系”范畴,就是政治生态学的基本构架。但是他同时又指出,马克思的理论只是政治生态学的一个不可缺少的理论来源,可不足以成为政治生态学的全部理论基础。实际上,建立政治生态学的理论基础的过程,就是创造性地发展马克思主义的过程。例如,在建立政治生态学的理论基础时,除了运用上述两个范畴之外,还须引进第三个范畴,即从自然方面支配新陈代谢的人的和非人的自然限制——“自然条件”,这第三个范畴的引进,就是对马克思主义的重大发展。

不可否认,高兹对政治生态学的建立作出了重大的贡献。他关于把生态问题与社会政治问题联系在一起加以研究的思想,被许多研究者所肯定与效仿。

(二) 资本主义的利润动机必然破坏生态环境

高兹用他的政治生态学的观点来分析当今的生态问题,得出的基本结论是:资本主义的利润动机必然破坏生态环境,资本主义的“生产逻辑”无法解决生态问题,以及与这些生态问题紧密相连的全面的社會危机。

高兹指出,每一个企业都是自然资源、生产工具和劳动力等要素的联合体。“在资本主义的生产条件下,把这些要素联合在一起就能生产出最大限度的利润”,“任何一个企业都对获取利润感兴趣。在这种情况下,资本家会最大限度地去控制自然资源,最大限度地增加投资,以使自己作为强者存在于世界市场上”^①。他强调,追求利润这一动机同生态环境必然是相冲突的,利润动机必然驱使人们破坏生态环境。

他具体地分析说:“资本主义的企业管理的首要关注的并不是如何通过实现生产与自然相平衡、生产与人的生活相协调,如何确保所生产的产品仅仅服

^① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第5页。

务于公众为其自身所选择的目标,来使劳动变得更加愉快。它所关注的主要是花最少量的成本而生产出最大限度的交换价值。”^①把降低成本看得比保护生态环境更加重要,这就是资本主义的“生产逻辑”。

高兹也注意到了在当今资本主义社会中,一些企业也在重视环境保护的工作。于是他特地对此作了剖析。在他看来,分析这一现象时必须充分估计到以下两点:其一,这是不得已而为之;其二,这种环境保护的工作是十分有限的。他说,目前在一些发达资本主义地区,人群的拥挤,空气和水的污染已经达到这样一个极点,即现在要使工厂在那里继续进行生产并实现增长,必须处理它的有害气体和工业废水。也就是说,工厂现在必须重新塑造适合于进行生产的环境和自然资源,以前这些被看作是自然的一部分,可以任意拿取。可见资本主义社会的企业重视环境保护的动机还是出于确保增加利润的需要。问题在于,治理污染的装置尽管十分必要,但须大量增加固定资产的投资,这又与其赢利的目的相矛盾。“总之,在固定资产、资本投入(资本的‘有机构成’)剧烈增加,从而使产品的成本剧烈增加的同时,销售价格却没有相应地跟上去。两者必居其一:或者利润率下降,或者产品价格提高。”^②当然,在资本主义制度下,唯一的选择就是“提高价格”,而这将陷人新的恶性循环之中。高兹最后得出的结论是:“生态的限制集合到一起终将导致如下结局:价格上升趋势超过工资上升势头,购买力下降,也就是说,控制污染的费用减少了购买消费品的个人收入。”^③而这隐含着的是穷人相对来说变得更贫穷,富人变得更富裕,不平等加剧了,各种社会问题更是层出不穷。

高兹认为,正因为资本主义的利润动机必然破坏生态环境,所以生态运动必然要与资本主义的利润动机发生冲突,因此,生态运动要顺利地展开下去,所而对的是整个资本主义制度,从这一意义上说,“生态运动是巨大的斗争场所”。他不但指出了围绕着生态运动斗争的严峻性,而且分析了目前这一斗争的焦点之所在。他认为焦点就在于资本主义社会的统治者企图在转嫁和治理生态危机中获得私利,而生态运动必须冲破这一功利主义。摆在我们面前的现实是:当资本主义用尽了每一种高压统治和欺骗的办法以后,开始按照自己的道路从生态学的死胡同中走出来,它把生态学的需要当作技术的强制加以吸收,同时使它们适合于剥削的条件。在资本主义制度下,保护生态环境的

① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第5页。

② 同上书,第6页。

③ 同上。

费用所产生的利益已成为绝大多数人无关的而为有特权的人所享有的一种奢侈品。鉴于这种情况,高兹向致力于生态运动的人们提出了这么一个重大问题:是资本主义适应生态学的强制呢?还是一场社会的、经济的和文化的革命来废除资本主义的强制,从而在个人与社会、人与自然之间建立起一种新的关系?高兹认为,对这一问题不能作出正确的回答,生态运动便会步入歧途。

高兹用其特定的语言分析了资本主义社会的生态危机根源于资本主义生产的利润动机。他不但正确地指出了伴随生态运动的除了人与自然的斗争之外,还有人与人的斗争,而且鲜明地揭示了斗争的焦点所在。他关于资本主义社会的统治者正企图在转嫁和治理生态危机中得益的警告是非常有针对性的。

(三) 资本主义的危机从本质上说就是生态危机

高兹指出,在当代资本主义社会中存在着各种各样的危机,只要仔细分析一下就不难看出,所有这些危机都是与生态问题有关,或者说都源自于生态危机。

他认为,在当今资本主义社会中,“生产也就是破坏”^①,即任何生产过程都是同生态系统的破坏不可分割地联系在一起。在这种情况下,要认清资本主义社会的危机,就不能把生态因素撇在一旁,即离开了生态因素,就无法索解资本主义社会的各种危机。他说,在当今资本主义社会中,“所有文化都在盘剥自然和更改生命圈”,只要明确了这一点,就可知晓,“毫无疑问,生态因素在当今的经济危机中起着决定性的和咄咄逼人的作用”,资本主义社会的各种危机,“均被生态危机所激化”,正是在这一意义上,可以说资本主义的危机从本质上说就是生态危机^②。

高兹具体分析了资本主义社会中过度积累危机、再生产危机以及生态危机三者的关系,以说明生态危机是资本主义社会的一切危机的最终根源。他首先把过度积累的危机归结为再生产的危机。他说道:“资本主义在其‘发达资本主义’阶段,其发展主要依靠的是用机器取代工人,用死劳动取代活劳动。……但机器是损耗性地进行生产的;而这些机器所体现的资本的投资又必须得到回报,这就意味着:投资者期望得到远多于装置所损耗掉的回报。只要机器主要用来生产剩余价值(通过操纵机器的工人的中介),机器就是资

① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第20页。

② 同上书,第21页。

本。资本的逻辑就是不断地追求增长。”^①高兹从这一论断出发,进一步论述说,资本主义的过度积累的危机能否得到遏止,就取决于能否有效地组织再生产,“这就是富裕社会积累的性质”^②。但实际情况是资本主义社会是不可能组织有效的再生产,那么为什么不能呢?高兹于是从再生产的危机追溯到生态的危机。高兹从以下两个层次上说明当代资本主义社会中的再生产危机以消耗和破坏资源为前提,从而再生产危机也是同生态危机密切相连不可分:其一,为了逃避过度积累危机,再生产越来越变为浪费性的,即破坏性的。“它加速破坏了它以此为基础的不可再生的资源;它所过度消费的是那些基本上是不可再生的资源,如空气、水、森林、石油等,它以相当快的速度使这些资源趋于匮乏。”^③其二,面对着被掠夺的资源的枯竭,工业采取各种极端的措施,“企图通过进一步扩大生产来克服由扩大生产所带来的匮乏”,“但是这种由扩大生产而形成的产品并没有为最终的消费增添了什么,它们被工业自身消费掉了”^④。最后,他对这三种危机之间的关系归纳说:“我们所面对的是典型的过度积累的危机,这种危机被再生产危机所加剧,而说到底再生产危机最终又根源于自然资源的匮乏。”^⑤

高兹还指出,把包括过度积累危机、再生产危机、生态危机在内的当代资本主义社会的所有危机联成一体的是资本主义的这样一个规律:资本主义使未满足的需要的增长超过它能满足的需要的增长。他提出,当代资本主义社会中经济增长的主流是被一种不平等制度刺激起来的综合过程。本来,经济增长为满足人的需要创造了条件,但由于这种经济增长是与不平等的制度联系在一起,所以这种满足也是相对的、有条件的。从表面上看,这种经济增长的结果使大多数人能够很快享受到那些迄今只为精英们独占的特权,这种特权(如高等学校的文凭、小轿车等)因此而贬值,贫困线所表示的生活水平提高了一个等级。如果进一步观察,那就不难发现,当这种原有的特权被相对满足的同时,新的特权又从那些大多数人被排挤在外的地方被创造出来。这就是说,资本主义的经济增长在满足原有的特权的同时必然是创造出新的特权,在满足原有的需求的同时必然创造出新的需求。资本主义的经济增长不是消灭而是无休止地在制造匮乏,而其目的在于重新创造不平等与等级制度。由

① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第21—22页。

② 同上书,第23页。

③ 同上书,第26页。

④ 同上书,第27页。

⑤ 同上。

此出发,他得出结论:资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需求的增长。

尽管高兹把当代资本主义社会中的生态危机视为这一社会的其他危机的最终根源,提出资本主义社会中的所有危机本质上是生态危机,并不可取,但是,他把生态危机与其他危机联系在一起进行思考,还是给人以诸多启示。而他对资本主义使未满足的需要的增长超过它所能满足的需要的增长的增长的揭示,则从一个方面深刻地批判了资本主义制度的实质。

(四) 核技术代表一种独裁主义的政治选择

高兹在《劳动分工的批判》一书中通过批判“技术中性”论,把资本主义的异化的根源归结于资本主义的技术。在本书中他进一步地阐述了这一观点。

高兹在这里明确提出,技术本身是可分的,即可以分为“以资本主义生产逻辑为标志的技术”和“温和的技术”、“后工业的技术”。前者建立在对工人和自然进行合理性统治的基础之上。核技术就代表一种独裁主义的政治选择。“核技术预示着和决定着一个集权的、等级森严的和警察统治的社会。”^①应用核能源时所使用的是一种高度集中的技术,它导致把决定权集中于少数人手中,核力量本身就要求对人民实行严厉的控制。他借用他人的话说道:“全核社会是一个充满警察的社会。……建立在这样一种能量选择的基础上的社会,哪怕是最起码的自主权,老百姓也不可能具有。”^②高兹把此称为“核技术法西斯主义”。他认为后一种技术抛弃统治,趋向于促使个人间以及个人与自然之间的融合,尊重劳动者和自然。日光、潮汐、风力和生物能这样的一些可以再生的资源,应用它们时所使用的就是分散型的技术,它们服从于大家的控制,人们不能出卖它们,它们也不产生利润。这些可再生的资源技术是潜在地反资本主义和民主的,它们的存在是实现人类解放的必要前提。

在区分两种不同的技术的基础上,高兹进一步说道:“社会选择正以技术选择为借口而强加于我们。这些技术选择正赤裸裸地成为唯一的可能的选择,而不是必要的最有效的选择。对资本主义来说,它只致力于发展这样一些技术,这些技术与其发展的逻辑相一致,符合它的继续统治。它要消除那些不能强化现存的社会关系的技术,哪怕这些技术对其所宣称的目标也具有较多的合理性。资本主义的生产和交换关系已经铭刻在由资本主义馈赠给我们的

① 高兹:《作为政治学的生态学》,波士顿1980年版,第19页。

② 同上书,第109页。

技术之中。”^① 高兹的这段话包含三层含义：其一，在当今的时代，所谓社会选择实际上就是技术选择，也就是说，选择什么样的社会说到底就是选择什么样的技术；其二，资本主义社会正使这种技术选择成为唯一性的选择，即只选择有利于资本主义的统治的技术；其三，目前资本主义的生产和交换关系已浸透在资本主义的统治者所强加给这一社会的技术，即资本主义技术之中。

基于这一些认识，高兹明确地指出，开展生态运动主要不在于停止经济增长，限制消费，而在于如何选择技术。他认为，在当今的形势下，改变技术就是改变社会，生态运动必须改变现存的社会，而改变现存的社会又必须从改变技术入手。他说：“为着不同的技术的斗争是为一个不同的社会的斗争的核心。国家的结构和性质在很大程度上取决于它所运用的技术的性质和力度。……工具的转换是社会转换的基本前提。”^②

那么，在生态运动中究竟如何转换技术呢？对此，高兹提出了如下四点要求：其一，在群体的层面上使用和控制技术，也就是说要实施对技术的集体使用和控制；其二，技术的运用有助于促进经济自主性；其三，技术的运用不能对环境造成伤害；其四，技术的运用有利于生产者和消费者对产品和生产过程共同行使控制权。

高兹认为，当一种新的技术运用之时，也就是新的社会主义制度建立之日。社会主义有着与资本主义不同的技术选择与技术原则。他说：“倘若社会主义运用与资本主义一样的工具的话，那它与资本主义就没有什么区别了。”^③

高兹在把技术区分资本主义的技术和社会主义的技术，并进而提出运用不同的技术决定了形成不同的社会制度，而建立新的社会制度全然取决于运用与资本主义不同的技术，这是一种典型的技术决定论。但他提醒人们注意在开展生态运动时不能忽视对技术的运用这一点，还是给人予启示。

三、《经济理性批判》(1988)

高兹把当代资本主义社会中的生态危机归结于资本主义的利润动机。资本主义的利润动机属资本主义的经济理性(Economic Reason)的范畴。这样，

^① 高兹：《作为政治学的生态学》，波士顿1980年版，第19页。

^② 同上。

^③ 同上书，第20页。

他又从对资本主义利润动机的批判延伸为对资本主义经济理性的批判,这是从较抽象的哲学层面上来探讨资本主义生态危机的根源。其代表作就是发表于1988年的《经济理性批判》一书。该书正文共设三篇,分别是:《劳动的变质》;《经济理性批判》;《定位与建议》,还有一个附录。

(一) 当前的危机是一种什么样的危机

高兹在本书“导论”的一开头就写下了这么一段话:“我们当今所经历的并不是现代性的危机,我们当今所面临的是需要对现代化的前提加以现代化。当今的危机并不是理性的危机,而是合理化的(日益明显的)不合理的动机的危机,正如被变本加厉地所追逐的那样。当前的危机并不意味着现代化的过程已经走到了尽头,而我们必须走回头路。倒不如说具有这样一层含义:需要对现代性本身加以现代化,需要反身性地将现代化本身纳入其自身的行为领域,即将合理性本身加以合理化。”^①

当今各种各样的后现代主义思潮都认为现代性出现了危机。高兹的这段话主要是针对后现代主义对现代性本身的批判的。在他看来,当前的危机不是现代性本身的危机,也不是理性的危机,这种危机并不意味着现代化已走到了尽头,而必须沿着原路走回去。他强调当前的危机是在合理化过程中那种“不合理的动机”的危机,也就是说,问题不是出在现代化、合理化本身,而是出在支配现代化、合理化的那种“不合理的动机”。基于这一认识,他提出,现在需要做的是将现代化本身加以现代化,将合理化本身加以合理化,即不是将现代化倒回去,返回到前现代化去,而是进一步推进、完善现代化。

他进一步指出,确实,倘若我们将现代化定义为生活领域的文化演变,以及与这些领域相应的活动的世俗化,那么,这一过程远没有完成。现代化的过程创造了自己的神话,维护着一种新的信条,这一信条被理性的探询和合理化的批判所遮盖着。业已确立的现代化的界限已经变得可以轻而易举地被突破。“‘后现代主义者’所说的标志着现代性的终结的东西,以及所谓的理性的危机,实际上是那种选择性的、片面的合理化,即我们称之为工业主义的东西赖以确立的准宗教的非理性的内容的危机。”^②高兹在这里再次强调现代化的过程并没有完成,而业已确立的现代化的界限正被不断突破。危机的不是现代性本身,而是其准宗教的非理性的内容。

^① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第1页。

^② 同上。

高兹认为,如果坚持当前的危机就是现代性的危机的观点,那么我们就必然处于对过去的怀旧的伤感之中,而不能赋予那些引起我们过去的信仰崩溃的变革新的含义和方向,从而也就不能从危机中走出来。

看来在高兹那里,关键在于如何将现代化本身加以现代化,将合理化本身加以合理化。那么究竟如何做到这一点呢?高兹认为,这就要改变现代化的观念,即那种把现代化视为是没有界限的、可以漫无边际地加以突破的旧观念。他说,“我希望证明现代化具有本体论的和存在论的界限,证明这些界限只有伪合理化、非理性的手段才能加以突破,而正是这种伪合理化、非理性的手段,使合理化走向了反面”,“这里我的主要目的之一就是给我们能加以合理化的领域划定界限”^①。所谓划定界限,就是确立在现代化、合理化过程中哪些是可以做的,哪些是不可以做的,而不像现在那样什么都可以做。

高兹反对把当前的危机看成是一种现代性本身引起的危机,而认为是现代化过程中的非理性动机造成的危机,并在此基础上又反对笼络地否定现代化,而主张给现代化划定界限,这是一种真知灼见。

(二) 何谓经济理性

高兹认为,要给现代化确立一个界限,必须考察经济理性在当代资本主义社会中的运作情况,因为在资本主义社会中的现代化进程是与经济理性的运作联系在一起。那么何谓经济理性呢?

请看他的一段论述:“计算机化和机器人具有一种经济的合理性,确切地说,它以尽可能有效地使用生产的因素的经济欲求为主要特征。……这种合理性的目的就在于使这些‘因素’经济化,它要求用简单的度量衡单位对这些要素的安排能够加以衡量、计算和计划,并且能够表述它们,而不管这些要素是什么样的。这一度量衡单位就是‘单位耗费’,这种耗费本身就是劳动时间(工作的小时)的一种功能,而劳动时间又体现在产品和用来生产产品的手段(广义地说即是资本,它是积累起来的劳动)之中。从经济合理性的观点来看,由于所使用的手段的日益有效而在全社会性的范围内节省下来的工作时间构成了这样一种工作时间,它可以用来生产附加财富。……通过安排这种被节省下来的劳动时间给予失业者以补偿,其方式或是雇佣这些失业者从事其他经济活动,或是付给他们一定报酬让他们去干那些以前既不付酬也不被

^① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第2页。

认为属于经济活动范围的事。”^① 从他的这段话中我们大致可以知道,他所说的经济理性(经济合理性)以计算和核算为基础,与计算机化和机器人联系在一起,把由于劳动手段的改进所节省下来的劳动时间尽一切可能加以利用,让其生产出更多的额外价值。

高兹详尽地论述了这种经济理性的形成过程。我们可以通过考察他对这一过程的论述,进一步把握他所说的经济理性的含义。

高兹指出,在前资本主义的传统社会中,当人们可以自由地决定其需求的程度和工作的程度之时,经济合理性是并不适用的。他说:“那时,人们为了使其工作控制在一定的限度内,就自发地限制其需求,工作到自认为满意为止,而这种满意就是指自认为(所生产的东西)已足够了。不过,足够这一范畴则是调节着满意的程度和劳动本身的量之间的平衡。”^② 在那个时代,人们在劳动和生产中所遵循的原则是“够了就行”(Enough is Enough)。人们在自己的一小块土地上耕耘所获得的东西,完全是用于满足自己的家庭、牲畜的需要,即使有时到野地里或旁人的森林中去砍柴,也只是用于作燃料。这就是说,那时人们的行为与其“生活”的时间、运动和节奏相一致。在高兹看来,关键在于对“足够的”这一范畴的理解。他说,在那个时代,“‘足够的’范畴并不是一个经济的范畴,它是一个文化的和存在论的范畴。说‘够了就行’是指使用更多的东西未必就能提供更好的服务,更多并不是更好。诚如英国人所言:‘知足常乐’(Enough is as good as a feast)”^③。高兹在这里强调的是,在传统社会中,当经济理性并不占支配地位时,“足够的”范畴只是一个文化范畴,人们信奉的是“够了就行”和“知足常乐”。

高兹认为,经济理性的出现是与资本主义的诞生同步的。当人们学会了计算和核算,即不是为了自己的消费而是为了市场而进行生产之时,经济理性也就开始起作用了。他说,“经济合理性发端于计算与核算”,“从我的生产不是为了自己的消费而是为了市场那一刻开始,一切就开始变了”^④。他还说:“于是,计算和核算就成了具体的合理化的典型形式。它关注的是每单位产品本身所包含的劳动量,而不顾及那种劳动的活生生的感受,即带给我幸福还是痛苦,不顾及它所要求的成果的性质,不顾及我与所生产的东西之间的感情的

① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第2—3页。

② 同上书,第111—112页。

③ 同上书,第112页。

④ 同上书,第109页。

和美的关系。……我的活动取决于一种核算功能,而无须考虑兴趣和爱好。”^①

高兹在这里实际上不仅论述了经济理性是如何产生的,而且也提出了经济理性的具体内容。他说:“在经济理性的指导下,生产必然仅仅是被商品交换所支配,它必然被在一个自由的市场上进行交换这一原则所驱使,在这一市场上,被割裂的生产者面对着同样是被割裂的购买者,它们在竞争中发现自身。”^② 既然在经济理性的指导下,生产主要是为了交换,那么这种生产必然是越多越好。于是,“足够的”这一范畴就不像在传统社会中那样仅仅是一个文化的范畴,而变成了主要是经济的范畴。其标志是突破了原来的“够了就行”的原则,而开始崇尚“越多越好”(The More the Better)的原则。高兹说道:“替代‘够了就行’这种体验,提出了一种用以衡量工作成效的客观的标准,即利润的尺度。从而成功不再是一种个人评价的事情,也不是一个‘生活品质’的问题,而是主要看所挣的钱和所积累的财富的多少。量化的方法确立了一种确信无疑的标准和等级森严的尺度,这种标准和尺度现在已用不到由任何权威、任何规范、任何价值观念来确认。效率就是标准,并且通过这一标准来衡量一个人的水平与效能:更多要比更少好,钱挣得更多的人要比钱挣得少的人好。”^③ 在这一段文字下面高兹加上了重点符号,因为这一段话比较完整地表述了经济理性的含义。高兹提出的所谓经济理性的原则,就是“计算与核算”的原则、效率至上的原则、越多越好原则。

从他对经济理性的含义的阐述来看,他所说的经济理性实际上就是资本主义的生产方式。马克思早已对资本主义生产方式的特点作过淋漓尽致的分析,高兹的论述基本上没有超出马克思的分析的范围。

(三) 经济理性的危害在哪里

在高兹看来,马克思对资本主义生产方式的批判就是对经济理性的批判。所以他首先借用马克思的观点来揭示经济理性的危害。他说,在马克思和恩格斯看来,作为资本主义特征的经济合理性“要扫除所有从经济的观点看来是不合理的价值和目标,而只是留下个人之间的金钱关系,留下阶级关系,留下人与自然之间的工具关系,从而产生了一个一无所有的工人——无产者阶级,

① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第109—110页。

② 同上书,第110—111页。

③ 同上书,第113页。

这个阶级沦为只是可以无限地加以交换的劳动力,被剥夺了任何特殊的利益”^①。按照马克思主义的观点,合理化的过程“一方面在人与自然之间造就了一种造物主性质的、创造性的关系,这种关系是机械化的一大成果;另一方面又赋予这样一种劳动组织难于置信的支配生产力的权力,这种劳动组织既使劳动又使劳动者失去一切人性味”^②。“作为资本主义合理化的一大成果,劳动不再是一种个人的活动,不再受制于基本的必然性,但也付出了重大代价,这就是劳动失去了其界限,劳动不再变成有创造性的了,不再是对普遍的力量肯定,它使从事劳动的人非人化。”^③高兹在这里强调,按照马克思的观点,经济理性的危害可以归结为一方面使人与人之间的关系变成金钱关系,另一方面使人与自然之间的关系变成工具关系,而核心的问题是使劳动者失去人性。

高兹说:“哈贝马斯曾用‘认识-工具合理性(cognitive-instrumental rationality)’来表示技术-科学的、经济的和管理的方法的统一体。”^④在他看来,哈贝马斯所说的“认识-工具合理性”实际上就是经济理性,于是,他借用哈贝马斯对“认识-工具合理性”的批判进一步剖析经济理性的危害。他说:“经济合理性,作为‘认识-工具合理性’的一种特殊形式,它不仅仅扩充到了其并不适合的制度的行为,而且使社会的统一、教育和个人的社会化赖以存在的关系结构‘殖民化’、异化和支离破碎。哈贝马斯就把这种由‘经济-管理的亚制度’发展起来的‘势不可挡’的动因所推动的‘殖民化’视为理性,视为由金钱和国家权力所支配的变异的调节。”^⑤这样,高兹根据哈贝马斯对“认识-工具合理性”的批判,认为经济理性的主要危害在于使生活世界“殖民化”。

他还具体分析了生活世界“殖民化”的内容。他说:“我想指出经济合理性和‘认识-工具合理性’的共同根源,它们的根源就在于思维的一种(数学的)形式化,把思维编入技术的程序,使思维孤立于任何反思性的自我考察的可能性,孤立于活生生的体验的确定性。种种关系的技术化、异化和货币化在这样一种思维的技术中有其文化的锚地,这种思维的运作是在没有主体的参与下进行的,这种思维由于没有主体的参与就无法说明自己。欲知这种严酷的殖民化是如何组织自己的,请看:它的严酷的、功能性的、核算化的和形式化的

① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第19页。

② 同上书,第20页。

③ 同上。

④ 同上书,第108页,注3。

⑤ 同上书,第107页。

关系,使活生生的个人面对这个物化的世界成了陌路人,而这一异化的世界只不过是他们的产品,与其威力无比的技术发明相伴的则是生活艺术、交往和自发性的衰落。”^① 从高兹的这段话中可以知道,他所说的生活世界的“殖民化”,从表层看就是“种种关系的技术化、异化和货币化”、“个人面对这个物化的世界成了陌路人”、“生活艺术、交往和自发性的衰落”,从深层看则是“思维的形式化”、“把思维编入技术的程序”。

上述这一些是贯穿于整个资本主义时期的经济理性的普遍性的危害,只不过在当代资本主义社会中这种危害进一步加剧而已。但高兹对经济理性危害性的揭露并没有到此为止,他还进一步分析了当代资本主义社会中经济理性新的危害。这就是经济理性在当代资本主义社会中出现了新奴隶主义。由于科学技术和相应的生产力的飞速发展,现代人实际上已赢得了大量的自由时间。社会已不需要那么多的劳动时间来生产物质生活资料。但因为当代资本主义社会中经济理性仍然在起作用,也就是说,整个社会还受“越多越好”的原则驱使,从而造成对节省下来的劳动时间加以不平等的分配,即人口中日益增大的一部分不断地被从经济活动的领域中排除出去或被边缘化,而另一部分职业精英则继续从事现在的工作或甚至更多的工作。这种做法符合“越多越好”的经济理性,进一步提高了劳动生产率,创造了越来越多的物质财富,但与此同时进一步扩大了两极分化,使前者沦为后者的奴隶。他说:“对经济领域中劳动的不平等分配,以及与此相伴随的对由技术发明所创造的自由时间的不平等分配,导致了这样一种情境,在这种情境下,一部分人能从另一部分人那里购买到额外的空闲时间,而后者则沦为只是替前者服务。……对于至少是提供个人服务的这部分人来说,这种社会分层也就是服从于和人身依附于他们为之服务的那些人。曾经被战后工业化所废除掉的‘奴隶阶级’再次出现了。”^② 高兹认为今天这种“被职业精英雇佣来的人做仆人的工作”和以前“富人阶级雇佣了一大批家内佣人”没有多少区别。

高兹沿着马克思的思路对经济理性危害性的揭露,尖锐而深刻。尤其是他对当代资本主义社会中“新奴隶主义”的批判,具有一定的警世作用。

(四) 如何超越经济理性

如前所述,在高兹看来,要解除当前现代化过程中出现的危机,关键在于

^① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第124页。

^② 同上书,第6页。

给现代化划定界限。他所说的给现代化划定界限,实际上也就是给理性划定界限。他强调,现代化不能再在经济理性的支配下进行下去了,而应超越经济理性,确立一种新的理性,使现代化按照一种新的行为理性发展。

由于高兹主要把越多越好视为经济理性的原则,从而他认为“逃避经济合理性”的控制就是摆脱越多越好的原则。他强调必须打断“更多”与“更好”之间的联结,使“更好”与“更少”结合在一起。他认为,只要我们生产更多的耐用品以及更多的不破坏环境的东西,或者生产更多的,但每个人都可以得到的东西,那么,工作与消费得越少,但生活得却更好,这是可能的。他说:“特别是当人们发现更多的并非必然是更好的,发现挣得越多、消费得越多并非必然导向更好的生活,从而发现还有着比工资需求更重要的需求之时,他们也就逃脱了经济合理性的禁锢。……当人们认识到并不是所有的价值都可以量化的,认识到金钱并不能购买到一切东西,认识到不能用金钱购买到的东西恰恰正是最重要的东西,或者甚至可以说是最必不可少的东西之时,‘以市场为根基的秩序’也就从根本上动摇了。”^①

高兹认为,只有挣脱掉经济理性的禁锢,才能为现代人开辟出一个足够大的自由空间。在这一空间中,人们的生活不再完全被劳动所占据,不再被劳动所迷惑。人们发现这是一个价值不能被量化的领域,发现这才是生活自主的领域。以经济为目的所进行的劳动大大减少之时,自主的行为有可能在社会中占据支配地位。应当把经济理性从闲暇时间中驱除出去。这样,闲暇将不再只是剩余或补偿,而是必不可少的生活时间和生活的原因。要使闲暇压倒劳动的同时,使自由时间压倒非自由时间。让这种自由时间成为一切普遍价值的承担者,即让创造性、欢乐、美感和游戏战胜劳动中各种效率、谋利的价值。高兹提出,当劳动降低到从属的地位,而自由的时间成为一切普遍价值的承担者之时,就出现了“一个可能的其他社会的远景”。他说,“这个未来社会不再是一个以劳动为基础的社会。”^② 他还说:“这里所涉及的是从一个生产主义的以劳动为基础的社会向一个时间解放了的社会的转折,在这一社会中文化和社会被赋予比经济更大的重要性,一句话,这是向一个德国人称之为‘文化社会’(Kulturgesellschaft)的社会的转折。”^③

那么超越经济理性是不是仅仅意味着让闲暇时间压倒劳动的时间,使社

① 高兹:《经济理性批判》,伦敦1989年版,第116页。

② 同上书,第212页。

③ 同上书,第183页。

会不再以劳动为基础呢？高兹认为，并非如此。高兹所论述的超越经济理性的更重要的一个内容就是使劳动本身也成为一种自主性的行为，即不仅要把经济理性从闲暇时间中驱除出去，也要让经济理性在劳动时间中也无立足之地，不仅要在劳动之外寻求个人的自由发展，而且也要在劳动之内寻求个人的自由发展。他认为这里至关重要的是不能使劳动仅仅成为挣工资的手段，如果是这样，劳动必然失去其意义、动力和目标。实际上，人们为取得报酬的劳动所要达到的不是其为自己所选择的目标，而是根据付给他们工资的人所制定的程序和时间表。他说：“存在着一种普遍性的混淆，这就是‘劳动’(work)与‘工作’(job)或‘就业’(employment)之间的混淆，‘劳动的权利’和‘挣钱的权力’以及‘得到收人的权利’之间的混淆。”^① 在他看来，现在人们普遍把挣钱的权力等同于劳动的权利，实际上你有权挣钱并不表示你已真正获得了劳动的权利，而在劳动领域超越经济理性就是让人们不仅获得挣钱的权力，而且真正获得劳动的权利。高兹认为，一般来说，劳动有三个层面，这就是：劳动过程的组织；与所生产的产品关系；劳动的内容，即行为的性质和劳动所要求的人的才能。他强调，应该使劳动者在这三个层面上都能获得权利，从而都具有自主性。具体地说就是：这种劳动应是劳动者自己组织的；这种劳动是对自我确定的目的的自由追求；这种劳动应达到劳动者个人的目的。

鉴于目前出现了将大批人驱赶出经济活动领域，而只是让一小部分职业精英从事经济劳动，从而使前者沦为后者的仆人的情况，高兹特别指出了当前公平地分配劳动岗位的重要性。他认为，面对劳动岗位日益减少的局面，有着两种不同的解决办法：其一是像现代资本主义社会所正在发生的那样，把减少掉的劳动岗位交给一部分职业精英，而让大部分人失业下岗，再让前者廉价去购买后者的劳动为其效劳，当他的奴隶；另一种解决办法就是“尽管劳动减少了但仍然让每个人能够劳动”，哪怕把劳动时间减少到一天两小时，也得让每个人都在劳动岗位上。他认为，如果被排斥出经济活动领域，那就无从谈起劳动的权利和劳动的自主性。所以在目前情况下，劳动的解放第一位的要求就是把劳动的时间减少些，但必须每个人都能从事劳动，都有其劳动的岗位。他说：“劳动的解放和‘劳动得少些从而每个人都能从事劳动’的理念，说到底就是劳动的斗争运动的发源地。”^②

高兹关于如何超越经济理性的论述尽管充满了浪漫主义色彩，完全继承

^① 高兹：《经济理性批判》，伦敦1989年版，第221页。

^② 同上。

了西方马克思主义的传统,但其中不乏深刻的见解。

四、《资本主义、社会主义和生态学》(1991)

出版于1991年的《资本主义、社会主义和生态学》一书,是高兹在苏东剧变后推出的一部重要著作。全书由九篇相对独立的论文构成,它们是:1.《错位,定位:保卫现代性》;2.《需要重新定义的左派》;3.《资本主义、社会主义和生态学》;4.《正在重新定义的社会主义》;5.《新奴隶》;6.《‘劳动’的危机和后工业的左派》;7.《处于冲突中心的新老角色》;8.《左派的道路在哪里?在后工业时代的社会变革》;9.《较短的时间,同样的工资》。另外还有一个附录,题为“存在着一种欧洲的左派吗?理论的和政治的询问”。

本书进一步深化了他在《通向天堂之路》和《经济理性》等著作中的观点,其中关于资本主义、社会主义与生态保护之间的关系论点,特别引人注目。该书的出版者指出:高兹在本书中所提出的观点,必将对人类活动产生影响,推进个人自我实现的可能性。

(一) 保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义

高兹在这部著作中首先要论证的就是只有在先进的社会主义制度下才能消除生态危机。

他认为,要有效地开展生态保护工作,必须具备这样的社会环境:

生产实用的不易损坏的物品,生产易于修理可长时期使用的机器,生产较长时间不会过时的服饰。当人们都生活在一个广泛的集体共有服务设施之中时,对于易损坏的昂贵的和浪费能源的物品的需求将会消失。当有舒适的公共交通工具送你去休养胜地时,当有一个人们所要求的遍及城乡的交通网络,自行车和汽车畅通无阻时,人们是否仍然渴望和高速公路上拥挤的交通联系在一起呢?

中央计划的主要工业仅仅为满足居民的基本需要而生产。为了避免大量的失业,减少劳动时间,实行20小时工作周。各个城镇都有用完整的工具系列、机器和原料装备起来的工场,在那里市民们为自己而生产,依照他们的情趣从事生产。

人们有充分的闲暇时间去学习自己感兴趣的东西,不仅有读和写,而且包括各种手工艺,即所有那些被商业从人们身上剥夺并且只有通过买卖才能重

新获得的各种专业技术。

高兹指出,这样的社会环境就是社会主义的社会环境,认为只有在这样的社会环境下才能实施生态保护等于认为只有在社会主义制度下才能实施生态保护。所以,“保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义”。

在高兹看来,社会主义制度之所以为生态保护提供了可能性,关键在于社会主义不以利润作为生产的动机。他认为,在我们面前有两种理性:一是经济理性,即资本主义的以利润为生产动机的理性;二是生态理性,即社会主义的以生态保护为宗旨的理性。前者是与生态保护相冲突的,而后者才与生态保护相一致。真正的社会主义所实施的必然是生态理性。他通过论述两种理性的区别来说明只有社会主义制度才有可能实施生态理性,从而才有可能实施生态保护。

他说道:“生产力的经济规则与资源保护的生态规则截然有别。生态理性旨在用这样一种最好的方式来满足(人们的)物质需求:尽可能提供最低限度的、具有最大使用价值和最耐用的东西,而花费少量的劳动、资本和资源就能生产出这些东西。与此相反,对最大量的经济生产力的追求,则旨在能卖出用最好的效率生产出来的最大量的东西,以获取最丰厚的利润,而所有这一些建立在最大量的消费和需求的基础之上。只有通过这种最大量的消费和需求,才有可能在资本的增值方面获取回报。其结果是,在企业的层面上最大量的生产力的发展导致了在整个经济领域浪费的日益加剧。但是,从生态的观点看是对资源的浪费和破坏的东西,用经济的眼光来衡量则是增长之源:企业间的竞争推进了创新,而销售量和资本循环的速率促进了产品的陈旧过时和飞速更新。从生态的观点看似是节俭的措施(如生产耐用品、保护病者和稀有者、实施低能源和资源的消费等),使那些在经济学上可用国民生产总值的形式加以衡量的产品大为减少,其表现为在宏观的经济层上未能充分利用资源。”^①高兹在这里清楚地向人们描述了两种理性的区别:经济理性不惜对资源的肆意开发,不顾对生态环境的破坏,追求最大限度的生产和消费,而生态理性力图尽量少动用劳动、资本和资源,努力生产耐用的、具有高使用价值的东西,以满足人们适可而止的需求。而隐藏在这两种截然对立的理性背后的是两种完全对立的动机,即利润动机和生态保护动机。在资本主义的利润动机支配下,实施生态理性是不可思议的,因为这必然带来堵塞增长之源。基于这一认识,高兹反复强调,要实施生态理性,必须改变资本主义的利润动机,

^① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦1994年版,第32—33页。

而这就意味着变资本主义生产方式为社会主义生产方式。社会主义生产方式可以而且应该与生态理性联系在一起。他认为,社会主义生态方式的合理性存在于生态理性的合理性之中。

高兹认为,在现存社会的生产方式即资本主义生产方式下,是无法实施生态保护的。实施生态保护的要旨是控制消费,而控制消费的一个前提则是公平、合理地进行产品的分配,显然,在现存的生产方式下,是不可能做到这一点的。他说,现存社会的框架和消费模式是建立在贫富不均、特权和追求利润的基础之上——零增长或负增长只能意味着停滞、失业的贫富之间的差距的扩大。在现存的生产模式的框架中,当产品分配更趋平均的同时,就有可能限制和压制经济的增长。在现存社会的生产方式下,哪一个人能用什么办法来分配那些由于数量限制而变得稀缺的产品,如豪华的汽车、带私人游泳池的房屋以及其他成千上万种新产品?工业每年用新产品像洪水般地冲击市场使旧产品贬值,同时再生产不平等和等级制度。而现在又有哪一个人能用什么办法来平均分配大学学位、管理职位或财产占有权?高兹强调,在这种情况下,唯一的出路就是突破现存社会的生产方式,建立一种真正能体现公平分配原则的生产方式,即社会主义生产方式。

高兹在这里通过分析经济理性与生态理性的对立,以及通过揭示经济理性与资本主义生产方式、生态理性与社会主义生产方式的内在联系,来说明社会主义社会形态建立的必要性,说明保护生态环境的最佳选择是建立社会主义的生产方式,富有说服力,是一种深刻的理论分析,充分显示了其作为一个生态学的社会主义者、生态学的马克思主义者的基本立场。

(二) 苏联模式的社会主义提供了一幅资本主义基本特征的滑稽的放大画

高兹反复强调,保护生态环境的最佳选择是先进的社会主义,那么,他所说的社会主义是一种什么样的社会主义呢?与现存的社会主义有一种什么样的关系呢?在《作为政治学的生态学》、《通往天堂之路》、《经济理性批判》等著作中对此已有所论述,而在这部著作中则作了更详尽的阐发。

高兹认为,他所说的能有效地实施生态保护的社会主义,完全不同于现存的和传统的社会主义。为了强调这一点,他在这部著作中的一开头特地指出:“作为一种体系,社会主义已死了。作为一种运动和有组织的政治力量,它行将就木。它曾经提出的所有目标过时了,唯一承受这种社会主义的社会力量消失了。它已经失去了它的预言的方面、它的物质基础、它的‘历史主体’;正

在导致即使不是无产阶级,至少也是工人阶级消失的历史的和技术的变化已经表明,这种社会主义关于劳动和历史的哲学被曲解了。”^① 我们当然不能完全同意他对现存的和传统的社会主义的处境的这一基本估计,从这里只需搞清楚,高兹竭力把他所憧憬的那种社会主义与现存的和传统的社会主义区别开来。

高兹所说的现存的和传统的社会主义主要是指苏联模式的社会主义。在他看来,苏联模式的社会主义在不能有效地实施生态保护这一点上,几乎与资本主义没有什么不同。关键在于,苏联模式的社会主义奉行的也是经济理性,而不是生态理性,也就是说,在苏联模式的社会主义制度下,社会生产和人的行为同样受制于经济的理性。只要是受制于经济理性,那不管是用计划还是用市场进行调节,都不会产生真正的社会主义。他强调,苏联模式的社会主义仅仅向人们提供了一幅资本主义基础特征的滑稽的放大画,因为它把追求积累和经济增长作为其主要目的。唯一与资本主义不同的是实施这种积累和增长的方式,即它试图用精心规划的、中心化的、外在的整体经济控制的市场取代了自发的内在机制,在一切行为领域中,它使得体系的全面合理性所要求的功能行为与个体的自我控制的行为方式的合理性相互分离。苏联模式的社会主义也曾实施过种种改革,但由于这些改革的基本思路是建立在消费主义的基础之上的,即这种改革并没有对追求的目标作丝毫的改变,而只是对实现这种目标的手段进行了调整,所以这种改革的结果是越来越与西方资本主义靠拢,而远离真正的社会主义。他认为,社会主义的本质是使经济行为服从于社会的目的和价值,如果不朝这一方向努力,那现存的和传统的社会主义不能成为真正的社会主义。

基于“现存的社会主义与资本主义在奉行经济理性、对抗生态保护这一点上没有实质性的区别”这一基本认识,高兹甚至对现存的社会主义的“科学性”提出质疑。他说:“‘科学社会主义’的概念已经失去了所有的意义。在所谓的‘现存的社会主义’的范围之内,它的信条的所谓的科学性,只具有这样一种实践功能:以‘非科学’和‘主观’为借口无视人的需求、欲望和异议,强制人服从于业已形成的工业机构的制度命令。‘现存的社会主义’的计划把社会当作是一架集中化的工业机器,并要求人们面对这架机器的命令。人们的生活被完全地合理化了,也就是说,被官僚-工业的强大机器完全有组织地功能化了。

^① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦1994年版,第Ⅶ页。

倘若对抗这种功能化,……则被谴责为小资产阶级和低级的个人主义。”^①

高兹详尽地阐述了社会主义与资本主义之间的真实联系。他说,社会主义只能在与资本主义的联系中来加以理解,“社会主义是对资本主义的积极的否定”^②。社会主义根源于资本主义现代化的歧义性和不完整性之中,根源于自由市场经济的极端的效应之中。资本主义带来的不仅是激进的解放的因素,而且也带来了剥削和异化的新的形式,不管在任何地方,只要存在资本主义,社会主义也就被引进来了。因为开天辟地第一次,个人从国家或君王的专制主义中解放了出来,从等级森严的依附性中解放了出来,个人获得了追求自己的物质利益的权利。众所周知,这种给予人们的权利启动了在自由的市场中“一个人对抗所有的人”的斗争。没完没了的竞争迫使每一个企业最大限度地利用其生产要素,也就是说,最大限度地获取生产率、利润,最大限度地投资进行发明创造。经济理性借助于市场的逻辑从宗教、伦理的戒律中解放了出来。“资本主义过去是,现在仍然是这样一种社会的唯一的形式,这一社会带着最大限度地提高生产率的目的,使竞争成为第一信条,不懈地追求把社会、教育、劳动、个人和集体的消费纳入资本无所不包的价格服务体系之中,其结果是把经济理性的统治扩充到生活和劳动的所有领域,这种经济理性借助于市场的逻辑肆无忌惮地显示自己。”^③

高兹进一步说道:“社会主义运动产生形成于这样一种斗争之中,这种斗争的主体是团结在一起的个体,它建立在伦理的要求的基础之上,对经济理性所发挥作用的领域施加新的社会限制。只有这种限制才能确保劳动者的完整性,以及确保他们无论在个体的层面上,还是在集体的层面上自我决定自己怎样度过自己的一生的权利。社会主义运动的含义及目标过去是,现在仍然是使个人从这样一些领域中解放出来,在这些领域中,市场的逻辑、竞争和利益的功能,正阻碍着个人获得独立和自我实现。”^④ 在高兹看来,在资本主义社会中已存在着社会主义的因素,这正是社会主义与资本主义内在联系所在。但如果把社会主义理解成只为了增加物质财富,把资本主义的经济理性加诸于社会主义,那这种社会主义与资本主义没有什么两样。真正的社会主义不是继承而是抛弃经济理性,限制经济理性的作用,代之以价值理性,只有这样,才能真正符合社会主义的含义和实现社会主义的宗旨。

① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦1994年版,第38页。

② 同上书,第39页。

③ 同上。

④ 同上书,第38页。

高兹虽然深刻地论证了唯有社会主义才能正确实施生态保护,但他在论述这种社会主义时把它与现存的社会主义对立起来,对现存的社会主义全盘否定,这明显具有片面性。至于他所提出的资本主义与社会主义的相互关系,即认为尽管在资本主义社会中已具有社会主义的因素,但只有摒弃经济理性,才能建立起真正的社会主义,则是一种真知灼见。

(三) 更少地生产,更好地生活

高兹在批评苏联模式的社会主义的基础上,提出了他自己的对社会主义的设想。他曾在《经济理性批判》一书中论述过“更少”与“更好”之间的内在联系,这里,他则进一步地提出了“更少地生产,更好地生活”的设想,以此作为他理想中的社会主义的主要生活模式。

高兹指出,造成现行的资本主义社会出现危机的原因是生产能力的过度发展,以及在此基础上所形成的技术的破坏性,因此克服这些危机只能通过建立一种新的生产方式。这种新的生产方式的核心是对资源、能源作精心安排,尽量缩减消费规模。也就是说,这种新的生产方式的宗旨不是更多地生产,而是更少地生产。由此可见,作为资本主义的替代物的社会主义的首要特征就是更少地生产。问题在于,在“更少地生产”的情况下,能否给人们带来“更好地生活”?高兹认为,这是有可能的,而这也正是社会主义的优越性之所在。

他认为,在社会主义制度下,生产的目的将不再是为了追求最大限度的利润,所以将会中止奢侈品的生产,而主要是生产那些人们确实需要的耐用、易修理、易生产并且无污染的东西。由于实行这样的生产,必然带来两大结果:其一,社会劳动将被限制在生产生活所需求的东西上边,从而工作时间能同时得到缩减,这将使人们获得更多的自由时间,大大地扩展他们的自由选择行为,个人和公众将以今天难以想象的方式显现自己并使他们的生存方式多样化;其二,人们在改变相互之间的关系的同时也改变了同环境的关系,环境与入不再处于对立的状态,而是和谐相处,人们重新恢复了与自然界的活生生的内在联系。高兹强调,这两大结果都是同人们新的生活方式,即真正幸福的生活方式联系在一起的。马克思所期望的理想社会的生活方式不正是这样的生活方式吗?

高兹还对这种“更少地生产,更好地生活”作了具体的描述。他认为,“更少地生产”的说法实际上还不够确切,而应正确地表述为“人们根据他们的想象而不是根据需要来进行生产”。正是根据想象来生产,所以能使人们进入一种新的境界,在那里,市场消失,每个人都感到满足,人们共聚在一起,每个人

各自计划自己的生活。人们不会被迫去从事那种千篇一律、单调、厌烦无趣的劳动。

高兹认为,社会主义是一个充满平等的社会,而“更少地生产,更好地生活”将直接导致社会走向平等。他说,现代资本主义的生产方式所带来的经济增长使广大人民群众享受原来只有那些精英们才享受的特权的同时,又把他们排挤在新的特权之外。现代资本主义社会的座右铭是:“对每个人都一样好的东西没有价值,你必须有着若干东西好于他人才能受到尊敬”。这一座右铭是现代资本主义社会中人们普遍接受的价值观念。当人们都具有了某种物品以后,这件物品就失去了价值,而唯有那些只有少数人占有的物品才是高贵的,才值得人们去追求。现代资本主义社会的统治者正是利用了这样一种价值观念和心理状态,才不断地制造新的需求,控制人们,维护不平等。随着“更少地生产,更好地生活”的实施,人们所生产的是那些为所有人真正所需要的东西,既不给予任何人以特权,也不缩小任何人的权利。这样的社会,诚如马克思所言:每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。社会主义的平等正是从这里开始产生。

高兹强调,实施“更少地生产,更好地生活”,不可能在资本主义社会的框架中进行,这实际上是对现代资本主义社会进行生态学的重建,它包含着对资本主义的超越和对社会主义的开拓。他通过考察德国社会民主党 1989 年的纲领来说明这一点。这一纲领明确地要求以最少量的劳动、资本和资源去获得尽可能小量但又具有高度的使用价值和耐用性的货物。高兹列举了这一纲领的若干内容:“对我们的经济从产品设计到消费和物质的再循环进行生态学的重建”,“对涉及能源的生产和运输的所有环节进行生态学的重建”,“对化学工业、运输业和农业进行生态学的重建”。这些活动“必须保证生活的基本要素和改善其质量”,“必须促进自治和自主的创造性活动”,“那些危及生活的自然基础的活动必须缩减和消失”。“技术上的发明不仅必须有助于生态学的重建和理性化”,而且也必须“提高劳动生产率、使缩短劳动时间成为可能”,“把我们从异化劳动中解放出来”^①。高兹把德国社会民主党 1989 年纲领中所提出的这些要求归纳为:“最大限度的生产率和利润率的经济标准服从于社会-生态标准。”^②接着他就分析说,这些要求在资本主义社会中表面上看也可实施,但由于改变不了资本主义发展的基本态势,从而在实施过程中或者变质或

① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦 1994 年版,第 31—32 页。

② 同上书,第 32 页。

者夭折。只有在社会主义的制度下,由于社会发展的基本宗旨与这些要求相符合,从而这些要求能切实有效地得以实施。他强调,德国社会民主党 1989 年纲领中的这些涉及“更少地生产,更好地生活”的要求,本身就包含着对资本主义经济理性的“新的和激烈的限制”^①。他认为德国的社会民主党实际上已把“更少地生产,更好地生活”作为未来的社会主义基本象征。

高兹不但论证了只有社会主义才能有效地消除生态危机、解决环境问题,而且提出这种社会主义的基本特征就是“更少地生产,更好地生活”,是一个极有针对性,给人以深刻启发的见解。但正如许多学者所指出的那样,这一见解带有浓厚的乌托邦主义色彩,他所说的社会主义是“乌托邦主义的社会主义”。

(四) 左派的目标: 扩充人的自主活动的领域, 增加个人自我实现的可能性

高兹告诫西方的左派在制定自己的战略时必须注意如下事实:

在 1961 年至 1988 年这一时期内,产业工人阶级的人数在英国减少了 44%,在法国减少了 30%,在瑞士减少了 24%,在西德减少了 18%。在这十二年的时间中,在欧洲的一些国家大约有三分之一甚至一半的工业劳动岗位不存在了。法国在这十二年时间中所减少的工业劳动岗位差不多与从 1890 年至 1968 年所创造的工业劳动岗位一样多^②;

正是在这期间,造就了大量的服务部门的岗位。但是这些劳动岗位是钟点工,非常不稳定,并且又是低技能的。它们并不为专业的发展提供机会,它们并不承受可以构成在社会主义教义中所说的工人阶级和劳动的那种本质和价值。工业劳动阶级似乎已经衰弱了并部分已被主要由女性构成的后工业无产阶级所取代,鉴于这一阶级所处环境的不稳定性和所担负的工作的性质,是不可能从其劳动中衍生出可承受起经济的、技术的和政治的权力的那种社会地位和使命^③。

从量的角度看,一个人的劳动生涯开始较晚而结束较早,并且期间又常常被中断。一个成年人在 1960 年的专职劳动时间为 2 150 小时,到了 1990 年则减少至 1 650 小时,而且在这 1 650 小时中还得减去 150 小时的病假时间。在过去的 30 年时间里,成年人的劳动量(即所有劳动者的劳动时间的总和)减少

① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦 1994 年版,第 31 页。

② 同上书,第 VII 页。

③ 同上。

了28%。与此同时,每小时的劳动产品增加了3倍,而失业,或者倒不如说“靠自己劳动挣钱来养活自己”的不可能性,达到了无以复加的程度^①。

高兹在列举上述事实后即提出,在这种新的形势下,左派究竟应该如何干?如何成为一个社会主义者呢?他着重指出了以下两点:

其一,他说:“劳动已经改变了,‘劳动者’也已改变了。”^②如果说成为一个社会主义者就要为工人的解放而斗争,那么,他们仅仅是作为只占总人口的15%的这样一些工人的意识形态的代言人吗?这些人仍然主要地依据其劳动来确定身份,他们首先感觉到自己还是个劳动者,他们把劳动作为一种潜在地自我实现的、创造性的活动加以经历。但是,社会主义者难道不是要使所有的劳动都成为创造性的、自我实现的活动?高兹的意思是,面对着真正从事传统的工业劳动只占总人口的15%的这一实际情况,左派、社会主义者不能仅仅着眼于这一部分人,也就是说,不能仅仅只为这部分人的利益而斗争,不能只把实现这部分的解放作为自己的奋斗目标。

其二,就是对那些仍然在从事工业劳动的产业工人而言,他们实际上真正的劳动时间也是很少的,他们的大部分生命活动与工业劳动无缘。在这种情况下,就有一个如何正确理解职业在个人生命和社会中的未来地位的问题。当一个社会日益发展的技术,可以用越来越少的劳动而创造出越来越多的财富的时候,在这一社会中劳动时间的减少是必然的。不但从事工业劳动的人数大大减少了,而且劳动者的劳动时间也骤减。在这种情况下,退一步讲,即使左派、社会主义者所服务的对象仍然主要是产业工人,但也不能仅仅着眼于他们的劳动时间,而应着眼于其整个生命活动。也就是说,左派、社会主义者的目标不仅仅使这些产业工人在劳动期间感到自己解放了,而且应使其在非劳动期间,乃至在整个生命活动中都感到自己解放了。

这样高兹就把左派、社会主义者的奋斗目标定位为:不仅仅使产业工人而且使所有的人都获得自我实现,不仅仅使劳动者的劳动而且使劳动者的非劳动性的活动都成为一种自主的创造性的活动。

高兹进而指出,这里关键的是要改变目前的那种“付薪劳动”形式。如果不改变目前通行的“付薪劳动”形式,要实现所有人的所有活动都自主化是不可能的。他说:“我们是否不得不去寻找一种替代付薪劳动的活动资源和社会一体化模式?我们是否必须超越完全职业化的社会,而去计划建立一种‘完全

^① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦1994年版,第Ⅷ页。

^② 同上书,第Ⅷ页。

活动性’的社会,在这一社会中,每个人的收入不再是其出卖劳动所获得的价格?”^①在他看来,消除了付薪劳动模式的社会就是社会主义社会,而这种社会主义是对现存的资本主义的否定。“‘社会主义’这一术语不再涉及任何现存的社会秩序。”^②那么,这是否意味着社会主义的观点以及与社会主义相关的东西都已失去了所有的意义?我们能否忘记资本主义统治着世界经济而无须向这一世界提供一种新的社会模式?我们无论如何不能忘记这一点:我们的社会是资本主义社会,而社会主义也不需要存在于其他地方的另一种社会制度来规定自己,它只需要把自己规定为资本主义的对立面,也就是说,它是对这样一种社会样式的激烈的批判,在这一社会中,技术、劳动、日常生活结构、消费模式和发展模式等,都具有最大可能地获取利润这一标记^③。高兹强调,左派、社会主义者倘若真正要把实现所有人的所有活动自主化作为自己的奋斗目标,就不能回避废弃付薪劳动,与现存的资本主义彻底决裂这一点。

高兹还提出,左派、社会主义者把废弃付薪劳动,实现所有人的所有活动的自主化作为自己的奋斗目标,就意味着对劳动本身进行彻底的改造。他说,劳动这一近代概念原本指的是为其他人所从事的一种活动。它有两个基本特征:其一,它必须在公共领域而不是在私人领域进行;其二,它必须为了社会的他人而不是为了个人进行。而当商品关系随着工业资本主义的发展占了统治地位之时,它具有了第三种特征:它必须具有被认可的效用和价值,而这一点被将其交换的可能性,即将其出卖,将其作为商品的可能性所证明。“劳动由于具有了商品形式,它就成了‘一般的’社会劳动、抽象劳动,参与到生产的总体的社会过程之中。”^④他认为,现在摆在左派、社会主义者而前的重大课题就是如何使劳动成为自主活动。他说:“解放劳动,使劳动成为自主活动的愿望,内在于真正劳动的本质,并且内在于劳动的异化之中。当劳动被异化之时,真正的劳动使主体把其作为自主活动的的能力加以履行。”^⑤高兹在这里提出解放劳动的愿望实际上蕴含在劳动本身之中,哪怕目前这种劳动还处于异化状态。而左派、社会主义者的当下任务就是使这种愿望变成现实。

高兹根据目前资本主义社会的新的的发展,强调实现所有人的所有活动的自主化,真正实现劳动的解放才是左派、社会主义者的奋斗目标,在理论上是

① 高兹:《资本主义、社会主义和生态学》,伦敦1994年版,第Ⅷ页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,第54页。

⑤ 同上书,第57页。

站得住脚的,并且也具有极强的现实意义。问题在于,他离开了对社会的现实改造,抽象地谈论人的活动的自主化,就难于跳出乌托邦主义的窠臼。正如西方许多评论者所指出的,如果西方的左派、社会主义者真正接受了高兹的观点,高举使所有人的所有活动自主化的旗帜,那么,其结果充其量只是使人们思想上得到一次洗礼而不会触动现实社会的一根毫毛。

阿 格 尔

本·阿格尔(Agger Ben 1952—)是生态学的马克思主义的主要倡导者之一,现为美国德克萨斯大学教授。他除了对马克思主义、特别是生态学马克思主义有较深入的研究外,在批判理论、女权主义和言谈理论方面也有很多建树。

无疑,在生态学的马克思主义的发展过程中,阿格尔起了关键性的作用,因为正是他在20世纪70年代后半期发表的《论幸福和被毁的生活》、《西方马克思主义导论》等著作使生态学的马克思主义这一概念及其基本思想在全世界范围内得到广泛认同和传布。在20世纪80、90年代,生态学的马克思主义成为一种指导社会变革的流派,阿格尔有着不可磨灭的作用。

阿格尔和威廉·莱易斯一起是生态学的马克思主义的承上启下的代表人物。他们不但使生态学的马克思主义从一种主要是专家学者在高楼深院地论述的一种理论,变成一种与现实密切结合的理论,而且使生态学的马克思主义真正从西方绿色运动中分化出来,而与社会主义革命汇合在一起。在生态学的马克思主义者中,阿格尔较早旗帜鲜明地提出生态危机的出现,表明资本主义的具有无限倾向的生产能力与生态环境有限的承受能力之间存在着尖锐的不可克服的矛盾,这一矛盾将导致人们对资本主义“期望的破灭”。并由此引发社会主义革命。阿格尔还与威廉·莱易斯一起,使生态学的马克思主义成了较为完整的理论体系。生态学的马克思主义在他们两人那里,不仅包括当代资本主义危机理论、资本主义批判理论,而且还有关于社会主义革命的动力、道路、策略的理论,以及关于生态社会主义较完整的构想。

一般认为,生态学的马克思主义有三个方面的理论来源:一是马克思主义关于人与自然的相互关系的理论;二是生态学、系统论、未来学的理论成果;三是法兰克福学派的理论。阿格尔与其他的生态学的马克思主义者不同之处在于,他不是只同其中的一个方面的理论有渊源关系,而是他较为全面地继承了这三个方面的理论,也就是说,他把这三个方面的理论同时吸收到自己的理论体系之中。

阿格尔除了是个生态学的马克思主义者之外,还是“北美的马克思主义”的重要代表人物。“北美的马克思主义”又称为“北美的左派学院马克思主义”,是20世纪60年代以后,在美国和加拿大等北美国家校园掀起的一股探索马克思主义的思潮。阿格尔本人也是在这一探索的过程中成长起来的,后

来则成了这一思潮在加拿大的主要发言人,与在美国的一些代表人物遥相呼应。与“北美的马克思主义”的其他一些代表人物的不同之处在于,他不但反对沉溺于对马克思主义作纯理论的研究而注重于面向现实的研究,而且在面向现实时特别强调要面向当代世界生态危机的现实,致力于把生态问题纳入“北美的马克思主义”的主要研究课题,使“北美的马克思主义”走向生态学的马克思主义。

阿格尔写下了大量的著作,特别是在苏东剧变后他的著作更是连篇累牍地出版。主要著作有:《辩证的敏感性Ⅰ:批判理论、唯科学主义和经验主义》(1977)、《辩证的敏感性Ⅱ:走向新的理智性》(1978)、《西方马克思主义导论》(1978)、《社会(本体)学:一种惩戒性的阅读》(1989)、《阅读科学:一种文学的和政治的分析》(1989)、《快速资本主义:一种批判的意义理论》(1989)、《言谈的衰退:在后现代资本主义中的阅读、写作与抵抗》(1990)、《公共生活的批判理论:在一个衰退时代的知识、言谈和权力》(1991)、《作为批判理论的文化研究》(1992)、《关于控制的论述:从法兰克福学派到后现代主义》(1992)、《性、文化和权力:走向一种女权主义的后现代主义批判理论》(1993)、《著作书写作者吗?:对文本的社会分析》(1994)等。这里仅述介作为生态学的马克思主义的代表作的《西方马克思主义导论》一书中的观点。

《西方马克思主义导论》(1978)

《西方马克思主义导论》是阿格尔的成名作,该书还有一个副标题“古典的和当代的根源”。严格地说来,这并不是一部著作,而是一部向北美大学生介绍西方马克思主义的教程。全书既考察了从19世纪末一直到20世纪80年代西方马克思主义产生和发展的历史过程,又展望了其以后的发展趋势。全书共设七章,分别是:1. 马克思辩证法中的异化、矛盾和危机;2. 20世纪改良主义者和激进主义者:第二国际的科学马克思主义;3. 黑格尔化的马克思主义Ⅰ:阶级意识的作用;4. 黑格尔化的马克思主义Ⅱ:统治的理论;5. 东欧的修正主义:人道主义的马克思主义;6. 个体化的马克思主义:60年代的阶级激进主义;7. 重新探讨危机理论:现代马克思主义的种种特征。阿格尔的这部书虽然对西方马克思主义作了全面的论述,但最有影响的是对生态学的马克思主义的阐发。阿格尔并没有把本书作为一部纯粹的历史著作来写,而是力图通过此书创造一种把马克思主义与美国民粹主义相结合的“北美马

克思主义”，进而把“北美马克思主义”发展成一种生态学的马克思主义。

（一）重新研究资本主义的危机理论

阿格尔是从分析当代资本主义社会的危机入手来展开其生态学的马克思主义观点的。而分析当代资本主义社会的危机，他又以探索马克思的资本主义危机理论为起点。

阿格尔说：“我们的中心论点是，历史的变化已使马克思原先关于只发生在工业资本主义生产领域的危机理论失效了。”^① 马克思认为，由于利润率下降、资本积累压低工人工资，使工人失业、贫困化，从而工人一起起来造反，资本主义陷于崩溃。可实际上，资本主义并非如此。马克思的危机理论之所以失效，一个重要原因是马克思过高估计了 19 世纪末资本主义危机趋势的严重性，而过低估计了资本主义生产方式的再生性，没有预见到资本主义在其以过快的速度积累资本以致难以有效利用的内在固有趋势中，还有继续生存的能力。从第一次世界大战以后，国际垄断资本主义生产能力空前发展，足以保证向工人阶级提供在过去只是给社会精英提供的那些商品。劳资之间矛盾减弱了，工人阶级丧失了自己的阶级意识。在这种情况下，出现资本主义崩溃的历史性延缓，势在必行。

他认为，随着马克思的资本主义危机理论的过时，从中衍生出的对资本主义危机的两种解释也相应失去了时效。第一种是第二国际和第三国际的一些理论家的经济决定主义，即把对资本主义危机的考察仅仅限于工业资本主义的生产领域，而无视资本主义早期阶段与当今已有很大的区别，无视当今资本主义的内部矛盾是生产与消费之间歪曲了的关系；第二种是早期法兰克福学派的批判理论。他说，霍克海默、阿多诺等法兰克福学派的成员“所进行的批判是对现存制度的抽象否定”，“对激进的变革只提供了微弱的希望”，“他们的错误在于把一切人的活动往往看作是受发达资本主义生产造成的占支配地位的力量支配的”，“这就妨碍了他们创造一种考察旨在反对支配制度的解放力量的新的危机理论和新的结构”^②。

在他看来，马克思本人的关于资本主义危机理论，以及从中衍生出的他的继承人对资本主义危机的两种解释的过时，并不表明当今资本主义的危机已消失。资本主义崩溃出现了历史性的延续，但导致资本主义崩溃的因素日益扩大。马克思本人的危机理论，以及第二国际、第三国际、早期法兰克福学派

① 阿格尔：《西方马克思主义导论》，加利福尼亚古得伊尔出版公司 1979 年版，第 316 页。

② 同上。

的危机理论之所以失去时效,原因不在于资本主义的危机已不存在了。事实表明,“虽然以20世纪60年代后期的青年文化为特征并在1968年巴黎五月风暴中引起空前注意的充满浪漫气氛的时代已经过去,但今天的资本主义并不是一个较稳定的制度,而是一个难以驾驭、随时可爆发危机的制度”,“现在的危机比60年代的要严重”,“资本主义的基础正摇摇晃晃”^①。正是在马克思原有的危机理论已过时而资本主义的危机却在日益加深这样一种历史背景下,一些西方马克思主义者重新探讨危机理论问题。他说:“重新研究危机理论表明,晚期垄断资本主义无论就其经济行为,还是就人的动机和意图来看都已为进行根本变革准备了条件”,“今天的危机理论既强调资本主义内在结构矛盾(导致马克思称之为利润率趋于下降的矛盾),又强调发达资本主义加深异化、分裂人的存在、污染环境以及掠夺自然资源的趋势”^②。

阿格尔高度赞赏这些西方马克思主义者对当代资本主义危机的新探索,其中他特别提及了以下两种探索。

其一是以哈贝马斯、奥康纳尔、米利班德为代表的对资本主义危机的新探索。他们虽大都同意马克思关于国家是管理资产阶级共同事务委员会的看法,但都否认马克思揭示危机的形式,认为它已失去现实意义,因此,他们提出了自己的危机理论,如奥康纳尔的财政危机理论,哈贝马斯与米利班德的合法性危机理论。这些理论都源于这样一种认识,即大大膨胀了的国家作用已给资本主义带来许多新的问题,把危机的场所由经济本身转移到了政治、意识形态和文化的领域。阿格尔说道:“他们从马克思的政治经济学,特别是从马克思的资本主义国家理论中寻找根据。……既力图从经验上证明国家据以干预经济活动的方式,又力图明确地指出这种国家干预造成的新的危机问题。”^③

其二是以莱易斯和他本人为代表的对资本主义危机的新探索。这一新探索认为不仅资本主义生产过程中存在着根深蒂固的矛盾,而且生产过程同整个生态系统相互作用的方式也存在着根深蒂固的矛盾。一方面,资本主义商品生产的扩张主义的动力导致资源不断减少和环境受到污染,另一方面现代的统治方式又引导人们依赖于商品的异化消费。阿格尔指出,“这种生态危机论,或我们所说的生态学的马克思主义,认为限制工业增长的迫切要求将形成强大的动力,这些压力也许会迫使人们对作为工业资本主义文明的目标和方

① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第269页。

② 同上书,第268页。

③ 同上书,第270页。

法进行彻底的重新评价”，“这种生态危机理论并没有植根于国家分析的新马克思主义危机理论那样受到明显的关注，但其重要性并不亚于它”^①。

阿格尔认为，上述两种对资本主义危机的新探索，或者说两种新的资本主义危机理论，是相互补充的。“国家理论涉及的是资本主义的权力关系，而生态学的马克思主义所提出的小规模的非极权主义的社会主义理论则为国家问题研究人员提供理想的因素，使其越过资本主义看到新的社会经济结构。”“在这个意义上说，生态危机论比国家理论更侧重于理想和未来，因为国家理论主要涉及的是表述垄断资本主义的阶级和权力的结构。”^②阿格尔还指出，与哈贝马斯等人的危机理论相比，“生态学的马克思主义是从不同的、更深一层的发达资本主义的角度来理解矛盾的。它把矛盾置于资本主义生产与整个生态系统之间的基本矛盾这一高度来加以认识”^③。

尽管阿格尔笼统地断言马克思原有的资本主义危机理论已失去时效不能为我们所接受，但他基于资本主义新的变化，要求重新探索资本主义的危机理论是正确的；他高度肯定西方马克思主义者所提出的两种新的危机理论，特别是生态危机理论，也无可非议。

（二）走向生态学的马克思主义

阿格尔认为，正是在重新探索资本主义的危机理论的过程中，形成了生态学的马克思主义。他的这部著作的最后一章最后一节的标题就是“走向生态学的马克思主义”^④。他还预言，在未来，生态学的马克思主义将成为马克思主义的主流，成为指导社会变革的一种主要马克思主义理论。他说道：“20世纪80年代的大规模的社会变革可能会表现为一种‘生态学的马克思主义。’”^⑤

在阿格尔看来，生态学的马克思主义的基本观点就是确认当今资本主义社会“危机的趋势已转移到消费领域，即生态危机取代了经济危机”，“资本主义由于不能为了向人们提供缓解其异化所需要的无穷无尽的商品而维持其现存工业增长速度，因而将触发这一危机”^⑥。

他强调，生态学的马克思主义是一种马克思主义，之所以可以这样说，关键在

① 阿格尔：《西方马克思主义导论》，加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版，第272页。

② 同上书，第273页。

③ 同上。

④ 同上书，第316页。

⑤ 同上书，第268页。

⑥ 同上书，第316页。

于,“它是从资本主义的扩张动力中来寻找挥霍性的工业生产的原因的,它并没有忽视阶级结构”^①。但与此同时他又强调,生态学的马克思主义不是简单地重述了原有的马克思主义的观点,而是向前发展了原有的马克思主义观点。

他认为,原有的马克思主义关于资本主义的危机理论的“危机”要害是缺乏一种“需要理论”,而这种理论对于“后社会主义”是必不可少的。生态学的马克思主义旨在证明危机趋势可以产生一系列需要,新需要反过来又可以转化为激进社会变革的动力。这势必要导致批判“异化消费”现象,提出一种“需要结构理论”。他说道:“在考察危机理论时,我们将对我们称之为‘异化消费’的现象,即异化劳动的合乎逻辑的对应现象进行分析;我们认为这是大多数马克思主义者所忽视的一个课题。”^②

阿格尔所说的“异化消费”指的是当代资本主义社会为了延缓经济危机而力图歪曲满足需要的本质,诱使人们在市场机制下把追求消费作为真正的满足,从而导致过度消费。它表现为人们往往根据消费的多少来衡量自己幸福的程度,其结果造成这种需求超出自然界所能承担的程度。他明确地指出:“生态学的马克思主义包含两种分析观点:一方面,它认为资本主义商品生产的扩张主义的动力导致资源不断减少和大气受到污染的环境问题;另一方面,它力图评价现代的统治形式——人类在这种统治形式中从感情上依附于商品的异化消费,力图摆脱独裁主义的协调和异化劳动的负担。”^③

阿格尔认为,生态学的马克思主义的独创之处是提出了一种“破碎了的期望的辩证法”(the dialectic of shattered expectations)作为社会变革模式,以取代植根于传统马克思主义的资本主义危机理论中的社会变革模式。而正是这一“破碎了的期望的辩证法”使传统马克思主义的资本主义危机理论得以恢复活力。他说:“生态学的马克思主义认为,新的危机动态是由我们称之为‘期望破碎了的辩证法’引起的,这种辩证法是消费者突然从对资本主义的生产和消费的幻想中清醒过来和可能重新调整对于幸福含义理解的过程。”^④ 他所说的“破碎了的期望的辩证法”包含着下述不可分割的四个过程:其一,当代资本主义社会从人类可以期望得到永无止境的商品的消费中获得其合法性,这就是说,当代资本主义社会的合法性是建立在刺激人们对商品的没完没了的消费的期望的基础上的;其二,由于生态系统无力支撑无限增长,人们本以为可

① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第272页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

以源源不断提供商品的局面不可能持久下去,这样就使当代资本主义在工业繁荣和物质丰裕的时期竟出现了供应危机,这就是说,当代资本主义社会的生态危机必然转化为供应危机;其三,人们已习惯于把自己期望的那份物质丰裕看作是异化劳动的补偿,当供应危机来临之时,他们的期望破碎了,开始时对资本主义可以无限满足人的物质欲求这一点丧失信心,继而对整个资本主义制度产生怀疑,于是他们重新考虑人究竟需要什么;其四,正是在这期望破碎的过程中,在重新考虑人究竟需要什么的过程中,产生了出人意料的后果,这就是摧毁了许多陈腐的需求观念和价值观念,产生了新的期望和满足这些期望的方式,正是在那些期望破碎了的人的身上焕发出了新的期望。

面临日益严重的生态危机,人们处于悲观之中。阿格尔认为,正是生态学的马克思主义的“破碎了的期望的辩证法”使人们从这种悲观中解脱了出来。他说:“正是在我们称为‘破碎了的期望的辩证法’的动态过程中,我们看到了进行社会主义变革的强大的动力。”^①生态危机摧毁了许多原有的需求观念和价值观念,使许多人对未来感到手足无措。一些人以为人类马上会放弃现代化的生活。需要人们在诸如自己动手烤面包这样一些起码的家务劳动中花费更多的时间,以徒步代替乘车,少吃营养较多的以粮食喂养的肉类,而多吃生态上较少浪费的非肉类蛋白物质。对许多人来说,这将似乎像是世界的末日。生态学的马克思主义可以帮助人们消除这种误解,因为他在促使人们摧毁原有的需求观念和期望时,会使人们确立起新的需求观念和期望,帮助人们经历一场需求的革命和期望的革命。而一旦人们实现了这场革命,确立起新的需求观念和期望之时,乐观、向上的气氛将会重新回到人间。

阿格尔在这里概括了生态学的马克思主义的基本观点。从他的论述中人们可以了解到,生态学的马克思主义的核心是认定生态危机是当代资本主义社会的主要危机,而消除这一危机的出路是消除异化消费,实现人的需求的革命。他的可贵之处在于通过其“破碎了的期望的辩证法”把解决生态问题的斗争同社会主义的前景联系在一起,允诺人们一个光明的前途。

(三) 沿着分散化和非官僚化的道路去改造资本主义

阿格尔不但从宏观的角度论述了解决生态危机建立社会主义的可能性,而且又具体地指明了在当代资本主义社会中如何着手去做。

他这样说道:“生态学的马克思主义的目的是双重的。它要设计将打破过

^① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第323页。

度生产和过度消费控制的社会主义的未来。克服过度生产的办法将是实施分散工业生产和降低工业生产的规模；克服过度消费的办法是向人们提供有意义的、非异化劳动（这种劳动是小规模的、民主管理的生产者联合体的劳动）。因此，它提供了如下的论证：生态危机将迫使资本家削减商品生产；将促使人们通过我们称之为破碎了的期望的辩证法去调整自己的需求和价值观，并向人们提供创造性劳动的前景，从而使人们从不必要的（且有害于生态的）消费中摆脱出来。”^① 从阿格尔的这段话中可以知道，他把解决生态危机具体化为消除过度生产和过度消费，而又认为消除过度生产和过度消费的关键就是实施分散化和非官僚化。他强调，从表面看来，由于当今资本主义的危机已转移到了消费领域，所以解决危机也必须主要在消费领域中进行，可实际上，危机的解决会反作用于生产领域，解决危机应主要在生产领域中进行，即通过小规模技术和工人管理，促进生产过程的非官僚化和民主化。他说：“人的满足最终在于生产活动而不在于消费活动”^②。当然，在他的构架中，分散化和非官僚化不仅适用于技术、生产过程，也同样适用于社会、政治过程。更确切地说，沿着分散化和非官僚化的方向去改造资本主义社会，其结果不仅仅可以解决生态危机，保护生态环境，而且可以从整体上改变社会、经济、政治制度。

阿格尔用舒马赫的新技术体制的概念，论述了分散化和非官僚化的社会政治意义。英籍法国经济学家舒马赫在《小的是美好的》一书中分析了发达资本主义国家的资本密集型、资源密集型产业的一些弊病，而提倡一种小规模、分散化、采用“中间技术”（即介于先进技术与传统技术之间的技术）的经济模式，以替代现行的大规模的、集中化的经济。他还从各种道德的和政治的前提出发，论证了大的未必就是好的，而小的才是美好的。阿格尔一方面借助于舒马赫的思想，引申出社会主义经济就是一种分散化、非官僚化的经济；另一方面又批评舒马赫没有把小规模技术同社会政治制度变革联系起来，没有充分理解技术与社会结构的“连锁性”。他说，“我们想‘借用’舒马赫关于新型技术体制的思想，并把它用于我们所主张的技术和技术的激进理论中去”，“通过使舒马赫的观点激进化，我们可以发现小规模技术的社会政治意义了”，“在资本主义的条件下，小规模技术意味着不仅要改组资本主义工业生产的技术过程，而且要改组那种社会制度的权力关系”^③。

① 阿格尔：《西方马克思主义导论》，加利福尼亚古得伊尔出版公司 1979 年版，第 272-273 页。

② 同上书，第 309 页。

③ 同上书，第 326 页。

阿格尔通过批评韦伯的科层制社会学,论述了工业生产非官僚化的可能性。根据韦伯的科层制社会学,不具人格特征的等级制官僚组织是以高度分工、自下而上管理为特征的现代工业社会的必要条件,这就是说,官僚主义是与现代工业生产必然捆在一起的。韦伯的科层社会学包含着两个假设:一是等级制为现代工业生产所必需;二是官僚主义为高度分工所必需。阿格尔对韦伯的科层社会学提出异议,他指出,虽然韦伯个人对这些等级制的官僚组织最终会多么人道这一点持有保留态度,但他所导致的社会学传统却是建立在工业社会制度的所谓官僚必然性基础之上的。我们关于小规模技术的概念同韦伯的官僚主义社会学是根本对立的,因为我们认为假如生产过程分散化,是可以民主地组织生产过程的。在阿格尔看来,韦伯的官僚主义社会的要害就是“有助于发达资本主义社会的工业生产过程的集中和官僚化”。他说,他批评韦伯的观点就是要树立这样的观念:“让工人对工厂或办公室的决策处于无能为力状态或使工人从属于高度破碎化的生产过程,并不是工业生产本身不可缺少的因素”^①。他强调,“只有按小规模技术发展起来的民主地组织和调节的生产过程才能使工人从官僚化的组织系统中解放出来”,“工业生产实行有效的分散化只会导致社会主义变革,如果伴之以废除劳动的等级制组织和废除劳动过程的细微破碎化的话”^②。

阿格尔结合分析南斯拉夫的模式,探索了工人管理对于分散化、非官僚化的马克思主义意义。他指出,尽管南斯拉夫的劳动过程尚没有实现非官僚化,企业中尚存在破碎化的分工,还存在权力和决策的官僚化,但南斯拉夫的工人管理在走向分散化和非官僚化的道路上已跨出了决定性的一步。“我们可以从南斯拉夫的工人管理和工业自治的经验中学到许多关于使人适合于生存的社会激进的东西。”^③“工人管理将使生产过程的极度集中和政治化减少其危害性。因此,工人管理的概念把我们通过生态危机理论进行激进社会变革的纲领‘马克思主义化’了。这是非官僚化、分散化与传统马克思主义的非异化劳动目标之间所缺少的一环。”^④他强调,马克思关于社会主义自由的观点,意味着在共产主义条件下工人必须直接参与管理自己的劳动过程。南斯拉夫意义上的工人管理部分地符合这一目标,马克思赋予拥有生产资料和管理生产资料以同等重要的地位,南斯拉夫的模式使工人可以把社会主义的生

① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚吉得伊尔出版公司1979年版,第328页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上书,第329页。

产资料所有制的抽象目标与政治上分散化的结构模式联系起来。这就是南斯拉夫模式的马克思主义意义所在。

阿格尔把实施分散化、非官僚化,实行工人管理视为解除生态危机,改造资本主义,进而走向社会主义的唯一有效途径,曾产生过广泛的影响,这成了20世纪70、80年代生态学的马克思主义的一个引人瞩目的主张。这一主张不但在理论上具有重大漏洞,而且在实践上也无法推行。因此到了20世纪80、90年代,就是生态学的马克思主义本身的一些代表人物,也摈弃了这一主张。如在20世纪80、90年代的生态学的马克思主义者都普遍反对舒马赫主义,他们指出,在整个世界经济已形成一个关联体系,根本无法将它分割为一个独立的、分散的部分的情况下,在日益加剧的失业、能源短缺问题已成为全局性世界性的难题的情况下,小规模、分散化经济是不现实的。

(四) 把生态学的马克思主义嫁接到美国的民粹主义上去

阿格尔对生态学的马克思主义的阐述,始终紧密结合北美,特别是美国的实际。通过结合美国的实际来研究生态学的马克思主义,他得出的一个基本结论是,生态学的马克思主义能够而且应该嫁接到美国的民粹主义上去。

他发现,美国政治生活中由来已久的民粹主义传统对高压统治和大企业抱有根深蒂固的不信任。诞生于19世纪70年代的美国民粹主义,起初主要是怀疑代议民主制,主张人们直接管理自己,其政治理想是非集中化的、反国家主义的。1968年的学生造反运动以后,美国的民粹主义又出现了一些新的特点,但“人民应当积极参与决定自己的命运”这一基本主张并没有改变。阿格尔认为,可以把民粹主义看作是“激进民主”的同义词。

他进一步发现,美国的民粹主义非常贴近以分散化、非官僚化和工人管理这三项基本要求为基础的生态激进主义,亦即生态学的马克思主义。这说明,生态学的马克思主义完全可以扎根在美国的土壤中。他说,“新马克思主义的意识形态是建立在工人对自己受统治、受支配的生活感到不满的基础之上的”,“这种意识形态可以在北美的土壤中生长,把传统的美国民粹主义与欧洲马克思主义的主题结合在一起”,“单独来看,马克思主义与美国的政治文化并不相干,但与传统的美国生活的民粹主义基础相结合,马克思主义作为一种意识形态就会获得生机,并以这种新的生机积极地对待社会危机和生态的危机”^①。

^① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第275页。

他还指出,把国家理论、阶级理论和生态激进主义结合起来,特别适宜于美国的环境,因为这种结合能以对集权的庞大体系持根深蒂固的怀疑态度的美国民粹主义为基础。它能向消费者证明,对增长加以限制的要求不应看作是沉重的社会代价,而应看作是以激进方式改造社会的良机,从而把民粹主义嫁接到马克思主义方向上去。离开了马克思主义传统,工业生产必然发生的下降所导致的消费期望的破灭,就不会引起激进的改革。然而,当民粹主义对现代生活的不满结合成一种把过度生产和环境恶化解释成是资本主义的扩张主义的动力造成的批判时,就会要求提出一种新的意识形态的综合——一种特别适合于北美文化和政治土壤的新的意识形态。在他看来,把生态学的马克思主义嫁接到美国民粹主义的缘由就在此。

阿格尔承认,大多数美国人民对传统的马克思主义保持着距离。但他指出,这是由于他们对马克思主义的误解造成的,即把马克思主义理解成本质上是极权主义的。可实际上,马克思主义的当代形态——生态学的马克思主义完全是反极权主义的。一旦他们明白这一点,就会对马克思主义抱欢迎的态度,就会积极地实施民粹主义与马克思主义的结合,而这将给美国带来美好的前途。他说道:“这种意识形态上的综合将向北美人民揭示社会主义可以是合理分散化的、保护能源的、非官僚主义的和尊重公民自由的一种制度。同时,它还能引导由于过度生产和过分控制劳动与闲暇生活而感到灰心丧气的美国人来关注社会主义的前景;没有这种综合,美国的民粹主义就缺乏充满生机的马克思主义的因素。仅民粹主义本身并不足以批判北美社会的阶级和权力制度。它虽对现行种种势力感到不满,但并不知道怎样才能有效地反对这些势力。”^①

那么如何具体着手把生态学的马克思主义嫁接到美国的民粹主义上去呢?阿格尔认为应从两者最契合的地方,即对官僚化的批判开始。官僚化是以破碎的分工为基础的,所以从批判官僚化开始,也就是从批判分工开始。对分工的批判是沟通两者的桥梁。正如资本家与雇佣劳动者的关系是资本主义社会制度的根本经济关系,在消费、文化领域,最根本的资本主义关系是专家与非专家的“分工”。对于专家主义,民粹主义不满,工人阶级也没有好感。两者在这一点上可以结成统一战线。在这种情况下,批判专家主义可以诱发对雇佣关系的全面批判。阿格尔借助于上述分析得出结论,批判分工与阶级斗争目标是密切相关的。生态学的马克思主义的社会主义纲领,即主张首先对专门知识实行民主化,逐步消灭分工,较之于传统的社会主义纲领,即主张首

^① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第276页。

先把生产资料交还给工人,更有可能成为首先突破资产阶级意识形态领导权的阶级斗争形式。阿格尔认为,假如生态学的马克思主义与民粹主义在批判分工这一点上携起手来,并成功地使之成为一种阶级斗争,那么,马克思主义在美国就扎下了根,将对美国人民产生重大影响。他说,“美国民粹主义的民主气质可以作为这种激进主义的出发点”,“民粹主义可以使马克思主义传统以这样一种方式美国化,即以传统的美国人对实行高压统治的政府和对广泛存在的官僚主义的不信任态度为基础,把马克思主义传统美国化”^①。由于在阿格尔看来,批评分工和官僚化是解决生态危机的关键,所以生态学的马克思主义与民粹主义在批评分工和官僚化上的结合也就是在解决生态危机上的结合。基于这一认识,他又这样说道:“民粹主义(消费者破碎了的期望)和马克思主义(对资本主义的激进批判)可以通过正确评价企图解决资本主义生态危机的努力所开辟的社会主义前景而结合在一起。”^②

阿格尔认为,把生态学的马克思主义嫁接到美国的民粹主义上去,做得最成功的是马尔库塞。由马尔库塞的理论启动的20世纪60年代后期的美国反文化运动就是一场生态学的马克思主义与美国的民粹主义相结合的运动。他特别赞赏马尔库塞的《论解放》一书,尤其是其中的“新感性”理论。他说:“虽然许多批评家认为马尔库塞是不可能取得成功的后马克思主义者,但他的《论解放》却是一本描述了民粹主义(通过美国的反主流文化)如何能同马克思主义结合并相互补充而得益的书。”^③

阿格尔把综合生态学的马克思主义与美国的民粹主义而形成的一种新的马克思主义称为“北美的马克思主义”。并把“北美马克思主义”的思想来源作如下归纳:其一,以民粹主义对实行高压统治的政府和大企业的批判为基础,对美国政府的合法性及积累问题所作的批判;其二,对工业过度生产和过度消费所造成的有害于生态的后果所进行的批判;其三,以民粹主义对官僚主义中央集权的批判为基础,对工厂和办公室中的僵硬分工现象所作的批判^④。

在阿格尔的生态学的马克思主义理论体系中,最有吸引力的就是关于把生态学的马克思主义嫁接于美国的民粹主义的论述。他醉心于“北美马克思主义”的建设。尽管这不失为一种探索,但正如许多评论者所指出的,这过于浪漫了,仅是乌托邦式的臆想。

① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第337页。

② 同上书,第339页。

③ 同上书,第338页。

④ 同上书,第277页。

莱 易 斯

威廉·莱易斯(Leiss William 1939—)是生态学的马克思主义的重要代表人物之一,现为加拿大凯尔格雷大学教授。

莱易斯师承法兰克福学派的马尔库塞,马尔库塞的《单向度的人》、《论解放》、《反革命与造反》等著作中关于生态革命、自然革命的理论深深地影响了他。可以说,莱易斯是马尔库塞这一方面理论的主要继承者,他是法兰克福学派的批判理论与生态学的马克思主义之间的桥梁。从而也有人把他列为法兰克福学派的成员。他在美国圣地亚哥大学获得博士学位,1968年起去加拿大安大略省约克大学环境研究所从事教育和研究工作以后,一直追随马尔库塞,日益成为生态学左派。他在《哲学论坛》、《国际社会科学期刊》、《目的》、《加拿大公共管理》等杂志上发表的有关环境和生态问题的哲学、社会学文章产生了广泛的影响。他接连出版的《自然的控制》和《满足的极限》两书,则成了生态学的马克思主义的最重要的著作。

真正使莱易斯一举成名的是阿格尔。正是阿格尔在《西方马克思主义导论》一书中正式提出了生态学的马克思主义的概念,并介绍了当时还鲜为人知的莱易斯的《自然的统治》和《满足的极限》这两部著作,以作为生态学的马克思主义的代表作。阿格尔认为,对生态学的马克思主义的观点“表述得最清楚、最系统的”是莱易斯^①。这样,生态学的马克思主义,连同莱易斯其人及他的这两部著作,都广为人知。生态学与马克思主义相结合,并在20世纪80年代于西方左翼中产生影响,发展成为一种新社会运动,与莱易斯,特别是与他的这两部著作,不无关系。

莱易斯在生态学的马克思主义中的主要贡献是旗帜鲜明地主张用马克思主义透视绿色理论,致力于马克思主义与生态学的结合。正是从他开始,一些生态主义者又公开地、明确地自称是马克思主义者。他一方面强调对马克思异化理论的继承,竭力批判资本主义的消费异化现象,预言社会革命的导火线将出现在消费领域而不是生产领域;另一方面又注重对生态社会主义模式的构想,明确提出了生态社会主义的政治、经济、社会生活、意识形态等方面的要求。

^① 阿格尔:《西方马克思主义导论》,加利福尼亚古得伊尔出版公司1979年版,第308页。

莱易斯的《自然的统治》和《满足的极限》两书都出版于20世纪70年代。以后他又出版了一系列有影响的著作,如《自由主义的困境和社会主义》(1988年)、《广告中的社会交往》(1986年)、《受技术的影响》(1990年)等。这里则主要分析作为生态学的马克思主义的代表作的《自然的统治》和《满足的极限》两书中的观点。

一、《自然的统治》(1972)

《自然的统治》既是莱易斯的代表作,又是整个生态学的马克思主义的代表作。全书对“控制自然”这一观念的历史、哲学和社会意义展开了广泛而深入的探讨。围绕着控制自然与控制人这两方面的内在的逻辑联系,全面地论述了生态学的马克思主义的基本立场与观点。书中所提出的一系列论点,被西方的左翼生态运动所广泛吸收。全书共分上下两篇。上篇《观念探究:历史的考察》,考察了控制自然这一观念的历史根源和演变。他把这一观念的内在矛盾追溯到古代神话传统、宗教世界观和文艺复兴时期的炼金术的观点;又着力研究了弗兰西斯·培根对于控制自然观念的贡献;还分析了17世纪以后控制自然观念的种种现代形式。下篇《科学、技术和自然的控制》,则根据20世纪三个哲学家的有关思想,即马克斯·舍勒的科学是“控制学”的思想、胡塞尔对科学的自然与生活世界的自然的区分、马克斯·霍克海默的社会批判理论,深入讨论了控制自然、科学技术与社会进步之间的内在联系。最后一章“自然的解放”是全书的重点,试图对控制自然的观念给予新的解释。另外,还有一个附录,题为“技术合理性:马尔库塞及其批评者”。

(一) 控制自然的观念是生态危机最深层的根源

莱易斯在本书的一开头就批评了在生态问题、环境问题上的肤浅的观点,即把解决环境问题仅仅看作是一个经济代价核算问题,把环境质量看作是一种在价格合适时可以购得的商品。这是官方机构通常持有的观点。他说,当环境问题第一次受到广泛公开的关注的时候,官方决策机构便迅速行动,“在现存的言谈的框架内确定这个问题的位置”。在官方决策机构的授意下,每家大公司都迅速分立出一个子公司,“保证设计生产出能够‘清洁’有害环境的产品”。官方决策机构反复通过宣扬这样的论调来安抚人心:“环境问题基本上是一个经济代价问题”,“环境质量是诸种商品中吸引人的一种”,只要生产的

成本上去了,只要人们经受一个涨价的过程,环境问题是不难解决的,人们完全可以用金钱去购买到好的环境。莱易斯一针见血地指出:“这其中有两个强有力的社会机制在起作用:市场取向标准的普遍性和对工业技术革新能力的崇高信仰。”^① 他向这些官方机构提出了一连串的问题:“‘环境质量’的最充分的意义仅仅是一种可欲求的商品,在价格合适的时候就可以购得,或者说,它仅保证它不阻碍物质满足的节节上升吗?它是诱人的商品大厦的最后装饰,是增加对产品享受的手段吗?它意味着摩托艇可以呼啸畅游其上的明媚的湖水,繁忙的顾客可以在其中光顾一个又一个商店的清新的市区空气,或意味着城市居民可以带着他的热水淋浴、抽水马桶、电冰箱、电炉灶、立体音响和电视机来宿营的清洁的森林吗?”^② 他强调,“把环境问题归属于经济核算问题”实际上是一个“陷阱”,倘若相信它就会成为“落入陷阱的牺牲品”,“结果是完全把自然的一切置于为了满足人的需要的纯粹对象的地位”^③。

莱易斯庆幸并不是所有人都落入了这一由官方决策机构所设下的陷阱。“对环境问题内在因素的更深的理解已使许多人超越了官方对这个问题的解释”,“在这个过程中每前进一步,都会有更多的个人和团体能够穿透官方理性化的烟幕认识到所发生问题的意义”。但是莱易斯马上又指出,当人们摆脱由官方所设下的陷阱时,想不到又落入了另一种陷阱,这是由思想家们所设下的陷阱。

一些思想家喋喋不休地宣扬,环境问题的根源在于科学技术本身,强调科学和技术是可以诅咒的对象,对这些假神的顶礼膜拜是生态危机和一切灾害的根源。马克斯·舍勒就是其中的一位。莱易斯激烈地批评了马克斯·舍勒把科学和控制自然紧密联系在一起的观点。按照马克斯·舍勒的科学“控制学”,科学本质上是一种关于控制的知识,科学知识必然排除价值判断,科学贬低所有那些对人支配物没有帮助的东西,同时又坚持优先认识自然现象中那些适合控制意图的东西。科学本身就蕴含着对自然的控制,这是科学“题中应有之义”。莱易斯指出:“在马克斯·舍勒等人关于科学对世界的控制是一项实用事业的观点中的错误,是没有对人的目标和目的范围进行分析。只说明对自然的科学研究及其技术应用是发生在一种操作的结构内还是很不够的。关键的

① 莱易斯:《自然的控制》,灯塔出版社1974年版“序言”。参见中译本《自然的控制》,重庆出版社1993年版,第2页。

② 同上书,第2—3页。

③ 同上书,第3页。

问题是,在何种特殊的社会背景中它是操作的。”^①“舍勒的基本错误是只研究整体的对强力的追求而没有进一步分析它的相互冲突的成分;后者是理解追求控制的历史动力的关键。”^② 莱易斯的意思是舍勒的错误在于撇开了特殊的社会历史背景,而单纯在操作的层面上来论述科学的对自然的控制,没有真正揭示出科学在控制自然的过程中相互冲突的诸种成分,这样就无法索解“追求控制的真正的历史动因”。于是,莱易斯得出结论:“控制学的概念是不完全的,因为如果这其中的‘控制’一词的含义没有弄得更清楚的话,我们就不能领会科学和技术作为获得对自然的控制的工具而起作用的意义。”^③ 莱易斯在分析舍勒等人关于科学技术本身就是对自然的控制的观点的基础上明确地说道,“人征服自然是通过科学和技术手段实现的”,是数千年来思想家的一个共同的见解,只有认真地揭示出这一观点的真实含义,“才有可能表明人控制自然的全部意图已经被它遮蔽了。”^④ 在莱易斯看来,在现实社会中,科学技术履行控制自然的功能,这仅仅是个现象,在现象背后还有更深刻的东西,舍勒等人的错误就在于“把征兆当作根源”^⑤。如果把征兆当作根源,那就必然落入思想家们所设下的陷阱。为了避免这一下场,唯一的出路是透过这一征兆,寻找出真正的根源。

那么,造成生态危机的真正根源究竟是什么?解决环境问题的关键究竟在哪里?莱易斯在揭示上述两种陷阱的基础上,明确地指出:造成生态危机的真正根源是千百年流传下来,厚厚地积淀在人们头脑中的控制自然的观念,而解决环境问题的关键也正在于改变人们原有的控制自然的观念。在他看来,控制自然的观念是一种意识形态,正是这种意识形态造成了与日俱增的环境问题。控制自然的观念这种意识形态具有意识形态的一般特征,“作为一种虚假意识,它是社会基本矛盾的指示器”,“它可以用来掩盖这些矛盾”。只有深入理解了这种意识形态的本性及其功能,才能找到解决环境问题的根本出路。

他认为,“科学技术仅仅是控制自然这一逐渐广为人知的更宏大谋划的有

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen 大学出版社 1994 年版,第 117 页。

② 同上。

③ 同上书,第 118 页。

④ 同上书,第 101 页。

⑤ 莱易斯:《自然的控制》,灯塔出版社 1974 年版“序言”。参见中译本《自然的控制》,重庆出版社 1993 年版,第 4 页。

力的工具”^①,理解了这一点,就能进一步知晓科学技术充其量只是控制自然的工具,而真正导致对自然进行肆无忌惮地盘剥的是使用这种工具的人的观念,即某种控制自然的意识形态。控制自然的观念是建立在“自然”与“社会”在方法论上的分离的基础上的。当然这种分离正像人类社会本身一样古老;然而只是在现代西方社会它才提升到指导人类行为的自觉原则的地位。莱易斯借用色格·马斯克威西的著作《论自然的人类历史》中的一段话,来说明控制自然这观念的基本立论:社会是唯一有意义的和发展的领域,而自然只不过是社会的支撑结构。^②

他还强调,“控制自然这一观念是自相矛盾的,它既是其进步性也是其退步性的根源”^③。现在的问题一是人们往往只看到其进步性的一面而无视其退步性的一面;二是即使人们看到了其两面性,又不能更进一步认识到其进步性在不断减弱,而退步性却日益加剧。

莱易斯在这里把生态危机、环境问题的根源归结于控制自然的观念是一种深刻的见解,他从意识形态批判的角度抓住了生态危机、环境问题的要害,给予深刻的启示。许多生态学的马克思主义者正是从莱易斯的这一基本观点出发,展开了全部的生态学的马克思主义的理论。

(二) 控制自然与控制人这两方面存在着内在的逻辑联系

莱易斯在进一步具体论述控制自然的观念的负面效应时,提出了这一观念的最大危害不仅仅在于造成了对自然的控制,而更在于带来了对人的控制。

在莱易斯看来,关键在于控制自然是与控制人不可分割地联系在一起。他说,“我在这本书中企图论证的假说就是,控制的这两个方面在它们全部的历史发展中存在着内在的、逻辑的联系。”^④ 他还说:“在由‘征服’自然的观念培养起来的虚妄的希望中隐藏着现时代最致命的历史动力之一:控制自然和控制人之间的不可分割的联系。”^⑤ 莱易斯这句话包含着两层非常重要的含义:其一,控制自然的观念带来了控制自然与控制人相互结合在一起;其二,正是这种控制自然与控制人的结合构成了当代历史发展的动力。

① 莱易斯:《自然的控制》,灯塔出版社1974年版“序言” 参见中译本《自然的控制》,重庆出版社1993年版,第4页。

② 同上书,第5页。

③ 同上书,第6页。

④ 同上书,第7页。

⑤ 同上书,第6页。

那么控制自然又是怎么样和控制人不可分割地联系在一起的呢?这正是莱易斯论述的重点。他指出,人类控制自然观念的主要功用之一,即它作为一种重大的社会意识形态的作用,是阻碍对人际关系中新发展的控制形式的觉悟。控制自然的观念这种意识形态不但使人们对自然的控制视为理所当然,而且又导致人们无法意识到人际关系中控制的存在。这种意识形态的最根本的目标不但是控制自然,而且把全部自然(包括人的自然)作为满足人的不可满足的欲望的材料来加以理解和占用。至关重要倒不在于“生产机构无限地扩张成了它的信条”,而在于“评价它的成果对于人的价值的一切合理标准却遭到破坏”。“在这一目标所要达到的最后的阶段,为生产可以提供的唯一的理由是,许多人可以被引导到相信他们真的要求和需要市场上供应的最新商品。在这个阶段,对自然和人的控制在社会统治阶级的引导下,内化为个人的心理过程;它是自我毁灭的,因为消费和行为的强制性特征破坏了人的自由,并且否定了人类从外部强制的经验中获得解放的漫长而艰难的努力,这种强制标志着人和自然的原初关系。”^①

莱易斯着重通过论述霍克海默的有关理论,来说明控制自然与控制人的内在联系。霍克海默曾经提出理性在启蒙过程中的主要作用是作为一种为控制而斗争的工具,那么理性的这种控制作用主要体现在什么地方?莱易斯认为,按照霍克海默的理论,“它首先表现为对外部自然的控制。理性首先变成一种工具,人为了自我保存用它来在外部自然中发现合适的资源。它把自己同在感觉中给予的自然分离开来,并在思维本身(我思)中找到了安全的基点,在此基础上,理性企图发现使外部自然服从其要求的手段。”^②

莱易斯进一步指出,霍克海默的理论的深刻之处在于他在论述理性对外部自然的控制时,紧紧地和与对内部自然的控制联系在一起。他说,霍克海默理论的要点是揭示出,“理性对外部自然的控制与对内部自然的控制有内在的联系。换句话说,由主观理性实行的对世界的控制预设了一个条件,在这种条件下人的理性已经是它自家的主人,即在人性的领域中它已经是主人,对外部自然的控制是以对内部自然的控制为前提”^③。对外部自然的控制表现为技术的进步;对内部自然的控制表现为现代形态的为社会生产过程所需要的个人的克己和本能克制。个人的克己和本能克制,即对内部自然的控制,由于与

① 莱易斯:《自然的控制》,灯塔出版社1974年版“序言”;参见中译本《自然的控制》,重庆出版社1993年版,第8页。

② 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen大学出版社1994年版,第151页。

③ 同上书,第152页。

对外部自然的控制联系在一起,从而显得非常有理由,非常自觉。控制外部自然被设想成是为了开发自然资源,保证人们的物质利益。而要有效地实施这种控制,必须首先进行本能克制,本能克制是支持控制外部自然事业所必需的。追求控制自然的欲求越是强烈,个人的自我克制也就越是自觉。他说:“本能的克制——对内部自然的持续的控制和克制——是支持控制外部自然的事业所必需的,这种克制从已经达到的满足需要的可能性来看显得越来越不合理。”^①

莱易斯高度肯定霍克海默把人类历史的三个特征即对自然的控制,对人的控制和社会冲突联结在一起。社会冲突是对自然的控制和对人的控制的联结因素。他说:“由于企图征服自然,人与自然环境以及人与人之间为需要而进行的斗争愈演愈烈,从局部地区扩展到全球范围。人类在历史上第一次作为一个整体开始经历一种特殊的冲突即普遍的全世界范围的冲突;一些远离权力中心地方的显然影响很小的事件都以它们对全球利益平衡的可能的影响来解释。地球似乎成了人类进行巨大自我竞技的舞台,人们为了实行对自然力的有力控制而投入了激烈的纷争。这似乎确证了黑格尔的历史是一个杀人场这句格言的真理性。”^② 由于对自然的技术控制而加剧的冲突又陷人追求新的技术以进行人与人之间的政治控制。加剧了的斗争使人与人更加拼命地彼此反对。在当代社会中,人们可以明显地看到,对自然的技术控制通过操纵需求转化为对人的控制。他说:“由于陷人社会冲突,技术构成了一种把控制自然和控制人联系在一起的手段。”^③ “在全球化竞争的过程中,人成了为控制自然而制造的工具的奴仆。”^④

莱易斯还指出,正因为霍克海默把对自然的控制与对人的控制紧紧联系在一起,所以霍克海默必然顺理成章地把自然的反抗与人性的反抗看作一回事。通过控制自然环境和控制人性的新技术的发展而增长的对人的控制,并不是没有遭到反抗。霍克海默提出“自然的反抗”概念来分析这个问题。莱易斯认为这是一个卓越的有创造性的概念,尽管它还没有得到应有的注意。“自然的反抗意味着人性的反抗,它是以长久被压抑的本能欲望的暴力反抗形式发生的。”^⑤ 在莱易斯看来,霍克海默理论的最有价值的地方就是提出了“自

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen 大学出版社 1994 年版,第 153 页。

② 同上书,第 158 页。

③ 同上书,第 147 页。

④ 同上书,第 158 页。

⑤ 同上书,第 161 页。

然的反抗意味着人性的反抗”。而这种反抗的程度又是同压抑的程度成正比的。他说：“更大的压力相应地产生更加猛烈反抗的暴发；在现代社会中对外部自然和内部自然两方面实行的控制程度的扩大，也是自然反抗潜能加强的尺度。”^① 由于自然的反抗与人性的反抗不可分，从而对自然的破坏也必然有一个限度。他说，“自然反抗的观念表明，在扩大控制的过程中存在着内在的界限”^②，“在一种不同意义上的自然反抗的概念可以应用到自然环境的生态的破坏。在对外部自然本身不合理开发中也存在着固有的界限。……如果事实上自然环境不能宽容目前不合理的技术应用水平，不蒙受支配它的自我更新循环的机制的破坏，那么我们就有理由谈论伴随人性反抗而发生的外部自然的反抗”^③。

莱易斯借用霍克海默等人的论述揭示出控制自然与控制人之间的内在联系，并在此基础上提出自然的反抗意味着人性的反抗，是值得肯定的。这说明他并没有脱离社会关系抽象地研究人和自然之间的关系。

（三）控制自然应重新解释为对人类和自然之间关系的控制

莱易斯认为控制自然的观念是近代社会以来在西方世界影响最持久的一种意识形态，这种意识形态以普遍的形式遮蔽着控制自然与控制人之间的联系。关键在于，必须认识到，这种意识形态是资本主义社会最基本的意识形态。纵观文明历史，不难看出，出现这种意识形态的第一个社会制度就是西方的资本主义。正是在这种意识形态的指引下，资本主义社会自觉地与传统决裂，千方百计地去追求推翻一切“自然主义”思维和行为方式，与此同时，把为了满足人类的物质需要而发展生产力作为自己的压倒一切的任务。

他强调，控制自然的观念这种意识形态的功能经历了一个历史的演变过程。在 17 世纪它所表现出来的主要是一种积极的作用，这就是帮助人们消除对人的技术的可能性的绝望，鼓舞人们相信人可以根本改变生存的物质条件，鼓励人们对陈旧的科学和哲学教条展开批判。那时，这种意识形态当然也有消极的方面，这就是只看到现代科学技术是控制自然的工具，而无视科学技术的发展与社会冲突和政治统治之间的内在联系，但无疑，这种消极作用那里还没有充分地表现出来，因此还是潜在的。而到了 20 世纪，这种消极作用终于

① 莱易斯：《自然的控制》，McGill-Queen 大学出版社 1994 年版，第 162 页。

② 同上书，第 163 页。

③ 同上书，第 164 页。

从潜在的变成了现实的。控制自然的观念这一曾经是创造性的和进步的意识形态变成了贫乏的、神秘的教条,它成了社会发展的真正的绊脚石。

他进一步揭示说,控制自然的观念总是以普遍的名义把控制自然说成是人类的普遍的任务,宣称它会对整个人类而不是对某个特殊的集团带来利益,“解除人的处境的困难”是其基本目标。但随着时间的推移,人们越来越不相信这种关于普遍性的说教了。他说:“三个世纪之后,这个目标仍然十分遥远。妨碍它实现的环境既是它的概念中的毛病,也是它在其中发展的特殊的社会动力。……只要原初的概念保留它的功效,控制自然的矛盾诸方面仍将是未被理解的,或者至少只是模模糊糊感觉到的。但是有充分的迹象表明在未来的年度里它不会继续保持它的功效;它的普遍性的意义不再引起同样热烈的反应,征服自然和征服人之间的错综复杂的矛盾对于许多个人来说越发显得凶多吉少。”^①

面对控制自然的观念的消极面的日益暴露,面对这一观念的“普遍性的神话”不断被人们所揭穿,出现了种种反对控制自然观念的新思想。莱易斯着重分析了其中两种新的思想,而它们都不能为他所赞同。

第一种是关于“自然的解放”的新思想。由于控制自然的观念在资本主义社会中是一种主流意识形态,从而莱易斯把“自然的解放”的新思想称为“反意识形态”。他认为,“自然的解放”这种“反意识形态”是随着控制自然观念内在矛盾日益暴露,人们对它的信仰发生动摇而形成的。人们感到控制自然似乎不是人类的伟大事业,而是维护特殊统治集团利益的手段,在这种情况下,敌视它、反对它是十分自然的。问题在于,因为实际上人们是在没有真正理解控制自然的观念的内在矛盾的前提下反对这一观念的,所以就从一个片面走向了另一个片面,即从盲从控制自然的观念走向了憎恨这一观念,从“意识形态走向了反意识形态”。首先,法西斯主义就曾利用过这种反意识形态。他说:“法西斯主义的意识形态在它的‘血统和土地’理论中的自然概念就是作为反对理性主义的武器来使用的:自然的王国被推崇为感情、灵感和行动的原始的和真正的源泉,它与产生于理性反思的歪曲的概念相对立;向这个源泉的回复被断定是为文化疾病提供治疗和为正确的行为提供指导。自然应从文明的枷锁中解放出来。”^②其次,以“真正的社会主义”为代表的自然主义的社会主义也曾乞求过这种反意识形态。他说:“在19世纪早期阶段的社会主义理论

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen 大学出版社1994年版,第170—171页。

② 同上书,第172页。

中,自然解放的概念具有一种意识形态的外表。在1840年前后,有一派思想家,费尔巴哈在他们当中具有根本的影响,以回到‘自然的’秩序的名义设计出他们对社会主义和共产主义的要求。新的社会应当一反苍白萎靡的过程,因为按照他们的观点,生活和幸福在自然领域不是分离的;他们认为社会应当顺应自然,这样人的渴望才可以实现。”^① 莱易斯特别提到了马克思和恩格斯在《德意志意识形态》一书中对这种真正的社会主义的批评,明确地拒斥这种自然主义的社会主义。

第二种是关于“与自然和谐”的新思想。莱易斯承认,这一思想“具有一定的诱惑力”,确实,只要这种思想得到正确的表述,即不是表述为对原始主义的崇拜和排挤一切机械化,而是表述为消除浪费性的生产和对环境的破坏,那么这一思想还是很有价值的。但他马上又指出:“但如果把它作为一个口号加以教条式的运用,作为表述对现行行为方式普遍不满的一种手段,那么它就会仅仅变成一种反意识形态并因此失去它作为一种对立力量的效力。当然这种新思想远不如它的歪曲的法西斯主义翻版那样危险;但是如果只是作为一句口号来运用,那就会造成错误地设置社会斗争的战线。如果人们感到他们面临的只是在全部接受或全部拒斥现代技术之间进行选择,那么个人和团体当中在反对现行制度中的潜在的统一方面就会被不必要地减弱。教条式地描述拯救的意旨最终会失掉合理地指导社会变革的可能性。”^②在莱易斯看来,“与自然和谐”的思想与“自然的解放”的思想一样都是一种反意识形态,其消极性主要在于把人们推到这样一种两难境地:要么全部接受技术要么全部拒斥技术,当然最后的结局则是削弱人们在反对现行制度的斗争中的统一性。

在批判上述两种为反对控制自然的观念而提出的流行的新思想的基础上,莱易斯论述了他走出控制自然观念的新思路。他强调,关键在于不是要从根本上抹掉控制自然的观念,而是要对这一观念加以新的解释,赋予新的含义。他说,“控制自然的观念必须以这样一种方式重新解释,即它的主旨在于伦理的或道德的发展,而不是科学和技术的革新。从这个角度来看,控制自然中的进步将同时是解放自然中的进步”,“控制自然的任务应当理解为把人的欲望的非理性和破坏性的方面置于控制之下。这种努力的成功将是自然的解

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill. Queen 大学出版社1994年版,第172—173页。

② 同上书,第173—174页。

放,亦即人性的解放:人类在和平中自由享受它的丰富智慧的成果”^①。他认为从道德的角度来分析对自然的控制,将清楚地表明人类所面临的最迫切的挑战不是征服自然,而是发展能够负责任地使用科学技术手段的能力,以及培养和保护这种能力的社会制度。当下人们确实需要一种新观念,这就是把控制自然理解为人类意识的这样一个高级阶段,在这个阶段,精神能够以尽量减少人类欲求的自我摧毁方面的方式来调整它与自然的关系。他还说:“在这种新的意义上的控制自然的世俗基础将是社会这样一种社会制度,在这种制度中公民广泛地享有责任和权力,所有的人都被鼓励发展他们的批判能力。”^②

莱易斯最后借用沃尔特·本杰明的话把他的新思路表述为“对人类和自然之间关系的控制”。在他看来,应当把控制自然正确地理解为对人类和自然之间关系的控制。他说:“沃尔特·本杰明在1928年出版的一本小书的结尾处谈到,我们不应该把人类技术的本质看作控制自然的能力。相反,他认为我们应该把它看作对自然和人类之间关系的控制。这种态度将适当地处理内部自然和外部自然的微妙的相互作用。对自然和人类之间关系的控制(这种控制将不再与产生社会统治结构的压迫性需求相联系)能够实现在统治自然的原始概念中所蕴含的进步希望。”^③

莱易斯把控制自然重新解释为对人与自然关系的控制,是一个值得引起人们注意的深刻见解。他所说的对人类与自然之间关系的控制,按照他的说明实际上指的是限制人的欲望中的非理性和破坏性的方面,负责任地使用科学技术的力量,建立起能够保护人的负责任地使用科学技术的力量能力的社会制度。这些思想充分地表现他作为一个生态学的马克思主义者的基本立场。问题在于,他对控制自然的观念作这些新的解释时又强调必须从伦理和道德的角度展开思考,这说明他关于人类与自然之间关系的控制的思想仍然带有乌托邦主义色彩。

(四) 马克思对控制自然的复杂问题提出了最为深刻的见解

莱易斯对控制自然观念的全部评述是在马克思主义的旗帜下进行的。他除了力图运用马克思主义的立场、观点和方法对控制自然的观念进行研究外,还直接对马克思的有关理论作了探讨。

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill. Queen 大学出版社1994年版,第193页。

② 同上书,第197页。

③ 同上书,第198页。

他的探讨始于对马克思的自然概念的研究。他认为,“在马克思所有时期的著作中,自然概念都是最重要的范畴之一,经过劳动形成的人与自然的相互作用对于马克思来说是认识历史的关键。”^① 马克思基于“19世纪的自然科学和工业代表了正在发展着的‘人对自然的理论和实践关系’迄今为止的最高形式”这一认识,向自己提出了如下艰巨的任务:展开“人对自然的理论和实践的关系”两个既清楚区分又深刻联系着的方面,即一是“人本身是一种自然的存在,而他的劳动能力仅仅是自然能力的一种形式”;二是“人努力去改变自然以满足自己日益增长的需要”。莱易斯所关注的是这后一方面。

他引了马克思在《资本论》中的一段话:“人以一种自然力的资格,与自然物质相对立。他因为要在一种对于他自己的生活的形态上占有自然物质,才推动各种属于人身体的自然力,推动臂膀和腿,头和手。但当他由这种运动,加作用于他以外的自然,并且变化它时,他也就变化了他自己的自然,他会展开各种睡眠在他本性内的潜能,使它们的力的作用,受他自己控制。”^② 莱易斯认为马克思在这里概括地提出了人和自然关系的辩证法。自然是全部人类活动的“应用场所”,是一切社会组织形式所共同的劳动过程的普遍基础。人在活动中改变了自然世界,但也改变了自身。他的创造性展开了,开辟了利用自然资源的新的可能,而这一进程在无限地继续着。

莱易斯进一步指出,马克思面对着以19世纪中叶的工业系统已经显露出的潜在可能性为基础的人类发展的质变。用机器替代劳动力将逐渐地把人从无尽的劳苦中解放出来,并且因此而可能出现一种新型的人。他还引用马克思的话,对这种新型的人作了具体描述:他“不再是生产过程的主要当事者,而是站在生产过程的旁边。……在这个转变中,表现为生产和财富的宏大基石的,既不是人本身完成的直接劳动,也不是人从事劳动的时间,而是对人本身的一般生产力的占有,是人对自然界的了解和通过人作为社会体的存在来对自然的统治,总之,是社会个人的发展。”^③

莱易斯引用马克思的这些原话以及对马克思的自然概念、人与自然相互关系概念所作的论述,首先旨在说明马克思本人原本对控制自然也持一种肯定、赞赏的态度。圣西门曾经像培根一样讴歌人类利用知识对自然界的征服,“满怀信心地预言工业化的基础将给人类带来美好的未来”,认为“在现代工业

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen 大学出版社 1994 年版,第 83 页。

② 马克思:《资本论》第 1 卷,第 177 页。

③ 马克思:《政治经济学批判大纲》,第 593 页。

和技术的条件下,开发外部自然可以从根本上改变人类历史的进程”。莱易斯认为,马克思的理论就其本身来说,可以视为圣西门观点的深化和发展。他说,“由于马克思的观点仅仅是对人与自然关系的一种说明”,所以与圣西门的观点一样是“抽象的”,“所抽象出来的东西使所有发展阶段的劳动过程都具有了阶级斗争的特性”^①。

紧接着莱易斯就指出,马克思关于自然以及人与自然相互关系的理论超越圣西门的观点的地方在于,马克思强调了“人与自然的相互作用不是自发地进行的,而是对人们利益冲突形成的强迫性的回应”,也就是说,马克思在论述人与自然的相互关系时紧紧地与人与人之间的关系联系在一起。在马克思看来,在生产率更高的水平上,需求的表达和满足越来越表现为社会因素的间接调节作用,而不是那种纯粹直接的推动。马克思写道,“在劳动过程只是一个单纯的人与自然间的过程的限度内,它的简单要素,在所有社会发展形式中是共同的”,但是在阶级分化的社会中,“生产资料的发展及其社会形式”之间最终出现了不可避免的冲突,这终于导致改变劳动过程具体特征的新制度的建立^②。这样,在资本主义社会中人们为了满足需求而同自然斗争,但他们的斗争是在一种规定的方式下,即在雇佣劳动的条件下进行的,这与其他的社会斗争形成了鲜明的对照。莱易斯认为,从马克思的这一论述出发,可以很自然地得出结论,在资本主义的社会中,在真正解放人与自然的相互关系的问题上,不仅仅要改变人的控制自然的观念,而且要把这一改变同变更资本主义的生产方式结合在一起。

莱易斯对马克思的理论进一步分析说,抽象地说,在任何时期人类统治自然的水平对所有的人都是同样的,也就是说,它都表现为人类本身所达到的一定发展阶段。当然在现实中,从控制自然中获得物质利益的分配总是不公平的。但是同样重要的是,无论这种人类控制达到什么程度,某种社会阶级分化的内部冲突都使得人们的生产系统(控制自然是它的一部分)不可能处于他们的控制之下。而只有在一个无阶级的社会中,才有可能出现人类真正控制生产系统的局面。马克思在《资本论》第三卷的最后一节中写道:自由的实现在于“社会化的人,相互联合的生产者合理地安排他们与自然之间的物质交换,使它处于他们的共同控制之下,而不允许它的盲目的力量来左右他们”。恩格斯补充说:在社会主义条件下,人们将第一次成为“自然的真正主人,因为并

① 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen 大学出版社 1994 年版,第 84 页。

② 马克思:《资本论》第 3 卷,第 861 页。

据此,他们成了自己社会化过程的主人”^①。莱易斯强调,马克思和恩格斯提出只有在社会主义社会中,人类才能真正做到合理地安排他们与自然之间的物质交换,才能在充当自然的主人的同时建立起合乎人性的人与自然之间的相互关系的思想,是“极为深刻的见解”,“给马克思的理论以巨大的力量和内聚力”,“因为它能够使人与自然的不同的形式与一种社会变化的理论结合起来”^②。在莱易斯看来,马克思的与众不同之处也是他的高明之处在于,他把一种改变人与自然相互关系的理论变成了一种社会变革的理论。莱易斯说道:“在他(指马克思——引者注)的一生中,他合理地表明控制自然不是个别社会变化的重要因素,因为(1)他期望无产阶级的一般社会意识会与在工业生产中他们的劳动经验所造成的对自然的控制同时发展起来,并且(2)技术也不是资本主义社会后来产生的虚伪意识——一种持久地掩盖不公正和阶级冲突的重要方法——的根源。”^③

莱易斯在充分肯定马克思关于只有在社会主义社会中才能最终解决人与自然相互冲突的观点以后,马上又补充说,尽管马克思的这一观点是正确的,但不能作为今天讨论的出发点。原因是历史的发展没有发生“马克思所预示的重大转变”,也就是说,虽然后来建立了社会主义国家,但这些国家同样没有能解决人与自然的冲突。他这样说道:“这样讲并非贬低社会主义国家的巨大成就,但是马克思和恩格斯无法预料在理性的控制下引起人与自然物质相互交换的某种全球统一社会秩序形成的可能结构。他们无法预见科学和技术的发展已成为社会主义和资本主义国家之间残酷斗争的工具,或者说社会主义内部的‘社会化过程’会来自资本主义社会的强大军队和意识形态压力的影响而扭曲。”^④ 莱易斯强调,这些社会主义国家之所以也未能解决人与自然之间的相互冲突,不是由于这一制度根本没有这一能力,即不是“社会化”不管用,而主要在于资本主义社会利用一切手段的干扰和破坏。从而不能因为这些社会主义国家未能解决人与自然之间相互冲突,就断言马克思关于只有在社会主义社会中,只有在“社会化”状态下才能解决人与自然之间相互冲突的论断是错误的。

在生态社会主义与马克思主义的渊博关系的问题上,存在着两种对立的观点:其一是否认马克思著作中包含有生态社会主义的理论,认为马克思理

① 马克思:《资本论》第3卷,第800页;恩格斯:《反杜林论》,第392页。

② 莱易斯:《自然的控制》,McGill-Queen 大学出版社1994年版,第85、86页。

③ 同上书,第86页。

④ 同上书,第85—86页。

论中强烈的工业主义和科学主义倾向与生态社会主义的理论不相容；其二是强调在马克思的著作中包含有生态社会主义的观点，马克思是最早的生态社会主义者。莱易斯持后一种观点。他通过论述马克思的自然概念以及人与自然相互关系的概念，正确地揭示了马克思的生态社会主义思想。难能可贵的是，他在高度肯定马克思的生态社会主义的理论的同时，还实事求是地分析了马克思著作中的一些自相矛盾之处。例如他指出，马克思和恩格斯在他们合著的《德意志意识形态》一书中，对他们称之为“真正的社会主义”派别的工作作了很长一段批判，他们明确地拒斥这种自然主义的社会主义；但是马克思的1844年手稿却表明他本人在不久以前同这个派别的立场是多么接近^①。

二、《满足的极限》(1976)

在《自然的控制》出版4年以后，莱易斯又写下了《满足的极限》一书。可以把《满足的极限》视为《自然的控制》的续篇。本书在生态学的马克思主义中的影响甚至要超过《自然的控制》。20世纪80年代以后的生态学的马克思主义的观点在很大程度上来源于本书的观点。全书围绕着满足这一概念深入地探讨了人的真实的需求与虚假的需求的区别，以及在何种意义上的满足才是人的真实的满足，激烈地批判了现代资本主义社会中人们通常所追求的满足对自然，对人本身所造成的种种危害。本书最吸引人之处是对晚期资本主义社会和国家社会主义社会中需求与商品之间关系的全面阐述。作者在这里对当今和未来的马克思主义者必须更多地重视自然与社会的关系的呼吁，获得了许多人的响应。本书还探讨了替代“高集约度的市场布局”的种种方案，如提出了建立“易于生存的交往社会”的设想。本书在很大程度上继承和发展了马尔库塞在《单向度的人》、《反革命与造反》等著作中的一些理论，这说明莱易斯无愧于马尔库塞的学生。

(一) 由量的标准转向质的标准是未来社会迫切需要解决的事情

莱易斯提请人们注意100多年之前约翰·斯图亚特·穆勒在《政治经济学原理》一书中关于创立稳态经济的论述。穆勒提出经济增长和人口增长要趋

^① 莱易斯：《自然的控制》，McGill-Queen 大学出版社1994年版，第173页。

于稳定。穆勒在当时就告诫人们生产能力和人口水平已趋于极限,不需要再进一步发展了。尽管穆勒也承认人们之间在自我实现的机会方面和生活愉快的程度方面存在着严重的不平等现象,但他强调这种不平等现象只能通过建立较合理的社会组织来补救,而不能一味地寄希望于量的增长,即借助于增加总量来解决,在他看来,量的增加并不能必然改善整个人类的命运。莱易斯认为,穆勒观点的“正确性已得到了证明”,他高度赞赏穆勒所提出的“由量的标准转向质的标准是未来社会迫切需要解决的事情”^①。

莱易斯激烈抨击自穆勒创立稳态经济理论以来,西方占统治地位的思想传统对这一理论一直“故意持缄默的态度”,把这一理论“打入冷宫”。在他看来,正因为人们未加重视穆勒的理论,从而造成今天的工业社会,无论是社会主义社会还是资本主义社会,都处于失控状态。他认为现代工业社会普遍具有如下特征:能源需求越来越高;生产和人口越来越集中;职能越来越专业化;供人消费的商品花色品种越来越多。在二次大战以后所出现的工业社会的这些新特征,是需要相当数量的能源和矿物资源来支撑的,但如果说在以前还能得到廉价的足够数量的能源和矿物资源的话,那么现在这些东西越来越稀少了,就是还尚剩一些,开采的成本十分昂贵。莱易斯认为,在这种情况下,环境不断受到污染,生态危机加剧,势在必行。事实证明,现代工业社会已很难再维持下去了。

莱易斯注意到,面对日益恶化的生态形势,西方社会终于有人开始提及穆勒的理论。但他指出,“最近的讨论只倾向于认为穆勒的担心在这样一点上才是有效的,即他的稳态经济思想只是在解决紧迫困难时才需要认真对待,而不是把它当作质的改进的理想理论结构。”^② 莱易斯绝对不能同意西方社会有些人把穆勒的理论只是当作解决当务之急的权宜之计,而不是视为走向理想社会的有效途径。他还指出,出于对穆勒理论的这一考虑,这些人提出创立稳态经济的可能实现的方案是建立独裁主义的世界政府。海尔布伦纳在《对人类前景的探索》一书中曾强调只有建立独裁主义世界政府和大大增强国家对国内经济的干预才能实现全球性的稳态制度。莱易斯认为,这些人正是按照海尔布伦纳的观点来谋划创立稳态经济的方案的,根据这一方案,“在资源和财富的配置问题上存在着激烈竞争的条件下,实行稳定化也许会像海尔布

^① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第104页。

^② 同上书,第104页。

伦纳所指出的那样将加剧冲突和试图谋求独裁主义的政治解决办法”^①。

那么,有没有更理想的实现稳态经济的方案呢?莱易斯认为,这是存在的,生态学的马克思主义所提出的方案就是一种理想的方案。这一方案深得穆勒理论的要领,因为它强调“稳态将提供质的改进机会”。他还认为,这一方案除了继承穆勒的理论观点外,还代表了思想上一种非正统的“隐蔽传统”,属于这一传统的思想家有傅立叶、马克思、拉斯金、莫里斯、克鲁泡特金、布克钦、佛罗姆、伊利奇、哥德曼、麦克弗森和马尔库塞。

莱易斯认为,属于这一传统的生态学的马克思主义的解决方案是建立在这样一种基本理念的基础之上的:人类满足的前景必须植根于创造一个运转良好的共同活动和决策的领域,使各个个人能在其中锻造出满足自己需要的手段。他说,“这些思想家决不仅仅只关注高集约度的市场布局本身。他们的实际理想共同关注的中心,一直是这样一种假设,即社会改造可以使一切个人的劳动活动和自由时间的真正满足具有丰富的意义。”^②他提出,对这种传统来说,组织社会必要劳动的方式上的质的差异和这种劳动与消遣、闲暇活动的关系,是各种生产活动和消费活动中产生的满足问题的关键。通过非等级制的比如以群体为基础的联合体的结构来组织劳动,将成为完全不同于流行形式的具体的社会实践方式。组织非等级制的劳动这样一种决策结构,可使各个个人在自由和自主的条件下来决定自己的需求。莱易斯强调指出:“对这种传统来说,最重要的是改变表达需求和满足需求的方式,而不是确定或预先确定一套可替代需求本身。”^③莱易斯在这里讲得十分清楚,继承包括穆勒在内的非正统的思想传统的生态学的马克思主义的解决方案当然着眼于人的需求的变革,围绕着需求做文章,但不是预先确定一套可替代目前的那种需求的新的需求,而是改变表达需求和满足需求的方式。他认为,“新的需求结构是性质上不同的生活条件的产物,因而不能预先加以规定”^④。他不讳言为了消除生态危机要建立新的需求结构,但他认为这种新的需求结构只能产生于与当今不同的生活条件,从而必须从改变目前的生活条件、生活方式入手。生态学的马克思主义的需求理论是一种“否定性的需求理论”,其否定性就在于它对现存的生活条件的否定,“否定”是这一传统的“本质要素”。

莱易斯在这里向人们推出了穆勒关于稳态经济的理论,并正确地揭示了

① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第104页。

② 同上书,第105页。

③ 同上。

④ 同上。

无视穆勒的理论所造成的后果,同时也正确地批评了目前西方存在的把实现稳态经济与建立独裁主义的世界政府联系在一起的设想。在此基础上,他提出了生态学的马克思主义建立稳态经济的解决方案:由量的标准转向质的标准,改变表达需求和满足需求的方式。他的这一方案完美地表述了生态学的马克思主义的基本理论,不但在生态学马克思主义者之中而且在整个西方理论学术界,产生了深远的影响。确实,这一方案为当代人解决生态问题,走出现代工业社会的困境提供了有益的启示。

(二) 人的满足最终在于生产活动而不在于消费活动

莱易斯在提出生态学的马克思主义建立稳态经济的方案时,对什么是人的满足还作了进一步的论述。他批判了现代工业社会把满足等同于无休止的物质消费的观念。他指出,现代工业社会正在把人们引向这样一种生活方式:人们居住在城市的多层高楼中,其能源供应、食品和其他必需品乃至废物的处理都依赖于庞大而复杂的体系,与此同时,人们又误认为不断增长的消费似乎可以补偿其他生活领域、特别是劳动领域遭受的挫折,因此,人们便疯狂地追求消费以宣泄劳动中的不满,从而导致把消费与满足、与幸福等同起来,换句话说,只用消费的数量来作为衡量自己的幸福的尺度。莱易斯指出,把消费与满足、幸福等同起来,正是现代工业社会处于异化之中的明证。现代工业社会为了达到统治人的目的,不惜使人的一切方面都依附于集中的官僚体系,异想天开地让人在劳动中遭受到的挫折、痛苦通过消费的途径去消除,去麻痹。这样一种满足的方式,不仅是福利国家的合法性的基础,而且也是生态危机的根源。

莱易斯强调,必须改变把消费与满足等同起来的观念。贯穿于傅立叶、马克思、马尔库塞著作的进步的社会变革观念是这样一种认识:人的满足应到自己能从事的活动中去寻找,也就是说人的满足最终取决于生产活动。他说:“满足的可能性将主要是生产活动的组织功能,而不是像今天的社会那样主要是消费活动的功能。”^① 如果人们弄懂了这样一个事实:不断增长的消费是不可能补偿其他生活领域中遭受的挫折的,那么,他们就会认为进步的社会变革的前景取决于在消费领域之外的其他领域,即在消费领域之外,照常能够达到满足和幸福。

进而莱易斯指出,人的基本需求是多方面的,满足这些需求的手段更是极

^① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第105页。

其丰富,根本用不到非要由过分专门化的商品和服务来提供。“就个人活动而言,替代方案的满足前景将与克服提供商品和劳务的劳动的极度专业化和克服由此而产生的商品交换领域的局限性有关。”^① 他借用伊万·伊利奇的话说,人有着一种“爱交际的特性”,人们希望建立的社会结构是“基于人与人之间的自主和创造性的交往和基于人同自己环境的交往”的社会。交往社会的目标是逐步拆散工业化经济的庞大的制度结构和尽可能地减少各个个人对这种结构的依赖。人们天生具有康复、种植、缝纫、运动、学习、筑屋、安葬的能力,每一种这样的能力都可以满足一种需要。只要满足的手段取决于人们本身能做的事情,很少依赖于商品,那么这种手段就会变得十分丰富。这些活动具有使用价值,而不具有交换价值。交往社会将促使各个个人尽可能多地直接参与生产活动。莱易斯说:“现行的生产和消费活动的体制妨碍人们这样一种才能和能力的发展,即直接参与可提供满足范围广泛的需求(建造房屋、种植粮食、缝制衣服)手段的活动的的能力,相反却使人的活动完全围绕市场购买来进行。”^②

在莱易斯看来,既然现行的生产和消费活动的体制妨碍人们的才能的发展,而人的真正满足和幸福又完全取决于这种才能的发展,那我们就要反其道而行之,即应千方百计地设法促进人们的才能的发展。其主要途径是创造各种条件让人们本身从事各种活动。当然这种劳动不是听人摆布的活动,听人摆布的活动不能认为是真正的劳动,真正的劳动应是自主地、创造性地实现自己的劳动。这就是说,这种劳动同目前经常看到的只是在装配线上或办公室中从事高度破碎化分工了的工序或工作完全相异。高度破碎化分工了的工序或工作“只能造就片面的、畸形发展的人,是意志思想被扭曲了的人”。

莱易斯还强调,社会把注意力集中于生产领域,让人们在从事自主的、创造性的劳动的过程中获取幸福和满足,并不意味着强迫所有的人都采用一种特殊的单一的生活方式,而是让人们有比现在更富于吸引力的其他种种选择。现在的着眼于消费的投资决策只能导致单一的选择,即以集中的城市人口为基础的高集约度的市场布局,而一旦把着眼点转移到如何使人们在生产活动中获得满足,人们就能获得理想的生活环境,这对每个人来说都是极富吸引力的。如果现代社会的投资方向不是强求人们过一种单一模式的生活,那么各个个人就可以有范围广泛的选择自由。“在这种情况下,各个个人就可能愿

① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第106页。

② 同上。

意在不同程度上靠日常需要的生产活动来获得满足,而不是从一般化的市场中的消费来获得满足。”^①

莱易斯认为,把注意力集中于生产领域而不是消费领域,这绝不仅仅是人们注意力的转移,而是创造出一种能促进人们在其中直接参与同满足自己需要有关活动的环境。创造这一环境的过程也就是解决生态危机的过程。让人类在生产领域中得以满足是解决生态危机的最有效的途径。人类的美好的责任感是受未驯服的本性的经验指导的。今天日益恶化的生态环境正使人们把关注的中心转向生态生存。人的需要对生态环境的压力问题,现在已到了这样一个程度,即我们必须把人的需求问题看作是生态相互作用的更大系统的一个不可分割的组成部分。因此必须把减低人的需求、改变高消费的生活方式与使一切个人的劳动活动和自由时间的活动都具有丰富的意义联系在一起,尽可能让人们靠自己的双手来满足自己需求。说人类的满足最终在生产领域包括两层含义:其一,通过参加直接性的生产活动得以自我实现,使人们真正能创造性地生活,而且这种生活又是丰富多彩,人们在这种生产活动本身中会获得享受;其二,由于这种生产不是为了支撑恶性消费而进行的生产,由于割断了生产与消费的直接联系,由于这是在缩减了资本主义的生产能力基础上的生产,所以这种生产的结果不是与自然日益对立而是与自然建立起和谐的关系,人类在这种崭新的关系下会感到无尚的满足和幸福。

莱易斯在这里所提出的人类最终的满足在于生产活动而不在于消费活动,是一个极有针对性的深刻见解。他所作出的具体论证也是言之成理,特别是他关于人类何以在生产领域能获得真正的满足的两点说明,具有一定的说服力。

(三) 决不会让人们回到过去那种以穷乡僻壤为特征的艰苦生活环境中去

莱易斯要求人们改变自己的需求观念,从量的标准转向质的标准,努力从生产领域寻找自己的满足,这样一来,会不会造成文明的倒退,会不会使人们重新回到过去那种以穷乡僻壤为特征的艰苦生活环境中去,会不会强制所有人都过一种单调的、苦行僧式的生活方式?莱易斯针对这些疑问,作了许多的说明。

在莱易斯看来,现代文明是同商品和市场交换联系在一起的,现代人的富

^① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第108页。

裕也是建立在商品和市场交换的基础之上,欲知按照他的方案重新组织生活方式是不是会带来贫困,首先取决于对商品和市场交换的态度。他说:“商品和市场交换本身并不存在固有的邪恶,因此没有理由认为完全消灭它们才合乎需要。”^① 在他的解决方案中并没有消灭商品和市场交换这一条。他所要消灭的是“把商品交换当作满足需要的唯一的方式”,他所反对的是“企图把市场交换领域的有关性能说成是一切社会的综合经济机制的普遍有效格局”。他说:“我们认为商品生产重要性的程度是随着具体历史环境和社会组织及个人愿望的变化而变化的。甚至在一个特定的社会内部也不需要有任何统一的模式,如果这种社会分散到足以使其成员可以得到范围广泛的种种不同的选择权的话。支配这些选择的准则是如此的简单明了:对通过市场交换来获得复杂的制成品的依赖程度与对满足需要手段的局部的直接支配程度成反比。”^② 在莱易斯看来,在他所设计的生活方案中,由于对满足需要手段的直接支配程度不断增加,从而对市场交换来获得复杂的制成品的依赖程度将大大减弱,但减弱不等于完全消失。无疑,人类未来社会中商品以及市场交换的重要性大不如以前,但不能因此而走向极端,完全无视它们的客观存在。

科学技术的高度发展是现代文明的象征,现代文明的物质财富主要是由科学技术所创造的。莱易斯为了说明按照他提出的方案组织人类生活不会把人类引向贫困,还阐述了科学技术在他的方案中的地位。他强调,他并不是不要科学技术,并不是不要享用现代科学技术的成果,而只是要改变目前那种科学技术的使用方式,使对科学技术的使用走向分散化。他尖锐地指出:“在国家与国家之间和在各国内部使物质目标和生活环境方面的模式荒谬地趋于一致,是工业化经济一般化的市场交换的主要趋势之一。”^③ 莱易斯在这里所说的就是“全球化”,他明确地对此持否定态度,用“荒谬地”一词加以描述。问题在于,这种“荒谬地”“全球化”是如何造成的?他说:“这并不是技术进步本身的产物,而是支持庞大集中的技术去支配中间的或小规模技术的社会政策造成的。由这种社会政策导致的公共和私人投资的模式,使生产结构集中并使大都市以外的与生产组织中心没有直接联系的那些社会经济的存在的基础受到了损害。”^④ 在他看来,“全球化”并不是技术本身的产物,而是技术集中化、垄断化带来的,所以他反对“全球化”,并不是要反对技术本身,而是要反对这

① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第106页。

② 同上。

③ 同上书,第107页。

④ 同上。

种技术的集中化、垄断化。

紧接着他便说道：“替代的社会政策的目标并不是要让基本的人群回到过去那种以穷乡僻壤为特征的艰苦生活环境中去，而是要把现代技术的优势在更大范围的各种不同环境中进行分散，不用说，这种分散要有意识地放弃集中生产所追求的值得怀疑的‘效益’。”^① 技术使用的分散化，也就是资本投资的分散化。目前农村的生活水准远低于城市，改变农村贫乏状态的有效途径不是将农村城市化，让城市吞没掉农村，而是把技术以及资本分散到农村，让农村自身形成理想的生活环境。现行社会政策的生活方式的主要特征是集中化。这种生活环境的每一个方面都是能源密集型的：住宅的供暖和空调、机械化的农业、交通、商品的制造以及废物的回收利用都离不开能源。为了支撑这种能源需要，就必须投入大量资金用于继续提供矿物燃料和用于兴建核电站。这些投资可以用于重新用于发展替代的理想的有效技术，例如，用于建设依靠太阳能和风能的小型住宅，用于从废物中回收养料以提供日常生活必需的高蛋白。这样就可以克服从前由于资本、技术集中化给小面散的村社造成的不利条件。如果真正做到了这一点，那么无疑，“在替代的政策条件下，工业化的积极方面和尖端技术就可以向当代社会提供以前社会所不可能有的舒适环境，即提供一种丰富多彩的生活环境。”^②

莱易斯还指出，鉴于反对他所提出的方案以及这一方案所继承的传统的人往往责备这一方案的理念和价值观是“原始的”、“反动的”，从而有必要从一开始就明确表示他所提出的方案“并不寻求把任何早期的社会发展状态尊崇为我们应返回的黄金时代”^③。他否定自己的理念和价值观是“原始的”和“反动的”。他强调，这一方案尽管“不认为任何其他的早期社会模式已较好地人与人之间、在人与自然环境之间实现了‘自主的和创造性的交往’”，但确实看到了一些早期的社会模式有可取之处，因此，它主张把这些可取之处吸收到现代社会中来。“它只是认为现存的生产 and 消费活动（包括我们对能源密集、大规模的工业技术的信赖）的方式会阻碍人的自主性、创造性和责任性的发展”，它所反对的正是这些生产和消费活动，尽管这些生产和消费活动在以往的社会中也有所表现，但无疑，“某些现代产业主义的成就业已为这些特征的表达和实现开辟了新的前景”。他这样说道：“我们没有必要认为现存的社会

① 莱易斯：《满足的极限》，多伦多1976年版，第107页。

② 同上书，第108页。

③ 同上书，第109页。

代表了压制个人自我实现的单调的舞台,也没有必要认为任何替代的方案会对人类的一切不幸作出直接和完全的补救。我本人的看法很简单,这就是:使我们对现行模式抱有幻想的时代即将一去不复返了;而恢复替代传统的挑战则可以扩大我们考虑的未来选择的范围。”^①

莱易斯针对那些对以改变人的消费观念、用质的标准替代量的标准、着眼于生产活动而不是消费活动为主要内容的生态学的马克思主义的社会改革方案所提出的种种指责,所作出的这些说明是完全必要的,也十分及时。莱易斯对生态学的马克思主义的社会改革方案并不是要倒退回人的原始状态去,放弃现代文明的一切成果,而只是力图改变其某些生产活动和消费活动的方式的辩解,具有一定的说服力。

(四) 建立一个“较易于生存的社会”(the conserver society)

莱易斯提出了建立一个“较易于生存的社会”的目标。他指出,在经历了现代工业社会这种发展模式以后,我们就可以对社会改革的重大方向的转变提出比穆勒所提出的更适切的指导方针。这就是建立一个“较易于生存的社会”。他对这种社会具体解释说:“‘较易于生存的社会’,是把工业发达的各个国家的社会政策综合在一起的社会,其目标就是减低商品作为满足人的需要的因素,与此同时把人均使用能源及其他物质的数量降到最低限度。将来技术的发明基本上都要用以这一目标的实现,用于同环境中累积的残存工业废物作斗争。未来至关重要是:只有当一系列相关政策的推出,比如逐渐克服甚至在最富裕的工业化国家也存在的特有的贫困的政策,成为上述目标的组成部分,向‘较易于生存的社会’的过渡才代表一种社会的进步。倘若情况并非如此,‘较易于生存的社会’对社会地位低下的人来说,显然只是贫困的另一种形式。”^② 按照他的这一论述所作出的解释,所谓“较易于生存的社会”就是把人均使用能源降到最低限度,尽量不把商品作为满足人的需要的主要因素,一切技术的使用,一切政策的制定,都要服从于这一目标。这一社会代表的是进步而不是贫困。

他还把“较易于生存的社会”概括成这样两个基本点:其一,它本身并不是目的,而是要重新改变社会政策,使其抛弃幸福的量的标准而采用质的标准,从而应当把它看作是社会改革的一个有力的动态阶段;其二,对于“较易于

^① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第109页。

^② 同上书,第111页。

生存的社会”来说,在任何特定的时候,是否都把稳定的增长,或国民生产总值下降的经济形势作为其特征,这一点并不重要。其原因在于经济形势(增长或下降)必然会随着特定的环境和需求的变化而变化。最应该要做的是重新配置资源和改变社会政策的方向,使满足需求的问题不再被完全看作是消费活动的功能。比如,在各个个人和社会机构中就存在一种越来越多地关注职业满足和生产活动中的共同决策的倾向。人们将越来越多通过从事理想的职业,以及在生产活动中参与决策来获得满足。

莱易斯借用穆勒的论述对于“较易于生存的社会”特别强调了以下两点:第一,严格实施社会正义的公正标准。当然这不是“绝对的社会平等”,而是使“劳动者报酬优厚、生活丰裕”,对财富的积累进行限制,并使那些从事脑力劳动的人的收入有所节制;第二,人口要稳定化。对第一点,莱易斯表示完全赞同,而对这第二点他作了补充性的说明。在莱易斯看来,即使实现了穆勒所说的人口稳定化,即实现了“地球上所有的地方人口达到合乎需要的程度”,也不能带来人们的满足。关键在于,在这样一个世界上,没有给自然界的天然活动留下什么余地:种植粮食的每片土地都已经耕种,每一长满野花的荒地或自然牧场都已经开垦,一切野生的适于人的需要的动物或鸟类由于争相觅食而濒临灭绝,所有灌木或过剩的树木已被砍伐。在这种情况下,单纯提及人口的稳定还是不够的,更应强调人与自然的和谐统一。他说:“今天,有种种不同的理由来重申穆勒关于以‘较易于生存的社会’为背景确立人与自然的关系的呼吁。工业生产和人口的与日俱增,迫使人们把注意力从审美转向生态生存。人的需求对自然环境的影响问题,现在已进入这样一个至关重要的地步:我们务必把人的需求问题视为生态相互作用的更大系统的一个不可或缺的组成部分。”^①

莱易斯强调,建立一个“较易于生存的社会”的必要性来源于下述这一不争的事实:物质生产越来越无限地发展,支撑这种发展的基础设施越来越不堪忍受:复杂的大规模的技术、较高的能源需求、生产和人口的集中化、商品和花色品种日益繁多。这一事实的消极方面会遭致巨大的危险,而这些危险的潜在影响是如此巨大以致它的本质一旦显现出来就不可能有效地加以对付了。他认为,对付这种局面无非有两种办法:

第一种办法是而对不断出现的制约因素,尽可能长地维持高消费的生活方式的社会生活理念。因为依据商品的积累加以衡量的那种生活水平不再有

^① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第113页。

可能再提高而只会每况愈下,所以现存的不平等将继续存在且可能更为严重。由于这种生活理念的实施原则是把人们的一切愿望和追求都引向消费领域,所以随着允诺的满足范围的缩小,人们的焦虑和失落感将会加剧。由于物质期望的总水平现在比过去任何一个时期都要高,因而社会冲突势必会迅速增加。莱易斯指出:“要在这种条件下维持上述理念,就必然需要采取更富压制性的和极权主义的政治统治方式,而操纵这种统治的必然是少数握有特权的代理人。”^①

第二种办法是开放,尽管采取这一办法需要更大的勇气和远见,但实行这种办法所需要的才干和手段都已具备。这一办法的实质是创立这样一种社会环境:在这种环境中人们将受到鼓励去更直接地参与各项与满足需要有关的活动,从而与目前流行的那种通过意义日益含糊的商品世界来支配一切的趋势反其道而行之。莱易斯强调:“如果这种替代的办法想要有获得成功的机会,那么在现存制度所产生的不断累积的混乱和挫折尚未引起公民的失望之前,就应该在这一方向上起步。”^② 这就是迅速建立一个“较易于生存的社会”。

莱易斯的关于建立“较易于生存的社会”的设想,表现了生态学的马克思主义的社会理想。尽管这一社会理想十分模糊,甚至还带有明显的乌托邦主义色彩,但由于这一设想充分表现出了对现行的资本主义制度的否定意识,并与马克思的劳动解放和人的全面发展等理论联系在一起,从而具有一定的进步意义。

^① 莱易斯:《满足的极限》,多伦多1976年版,第110页。

^② 同上书,第111页。

佩 珀

大卫·佩珀(David Pepper 1940—)是英国生态学的马克思主义的主要代表人物,英国牛津布鲁克大学地理学首席讲师。

20世纪90年代以后,生态学的马克思主义进入了一个新的快速发展时期。无论在理论建树方面,还是在实际影响方面都超过了以往任何一个时期。

这一时期除了原有的一些生态学的马克思主义者,如高兹、莱易斯继续非常活跃外,还涌现了新一代的生态学的马克思主义的主要代表人物,主要有法国的拉比卡,英国的瑞尼尔·格仑德曼、大卫·佩珀等,而其中尤以佩珀最为醒目。由于拉比卡的有关思想我们在“马克思主义批判学派”一章中作较为详尽的介绍,而格仑德曼的观点又与佩珀十分相近,所以我们在这里把视野主要集中在佩珀身上。

这些新涌现的生态学的马克思主义者大致有两种情况:其一是从生态主义走向生态学的马克思主义。他们原先是生态主义者,即从属于生态运动中的右翼。苏东剧变后,他们并没有随着出现了世界性的埋葬马克思主义、社会主义浪潮而更向右转,相反他们逆向行驶,却向马克思主义、社会主义靠近。尽管他们对苏联模式的社会主义没有好感,但他们对现实的资本主义也日益不满,在资本主义的范围内看不到解决生态危机的希望,于是出现了对苏联模式的社会主义和现实的资本主义的双重不满,这样他们就企图寻找在这两者之外的第三条道路。而在他们看来,生态社会主义就是这样一种第三条道路,这样他们就很自然地开始研究并弘扬生态学的马克思主义。其二是从正统的马克思主义走向生态学的马克思主义。苏东的剧变对原先的一些正统的马克思主义者来说是个沉重的打击,尽管他们本来对生态学的马克思主义不屑一顾,只是把它视为一种赶时髦的东西,但现在他们也开始认真地对待它了,并终于认识到在政治风向向右转,左翼受挫的情况下,与绿色运动结盟,首先让马克思主义在生态运动中体现出其意义与力量,不失为一个好的选择。于是他们纷纷进入了生态运动的视域,在接受绿色运动意识形态的同时,又把生态学的马克思主义的一些基本理论写进自己新行动纲领。拉比卡属于后者,而格仑德曼和佩珀则显然属于前者。

佩珀是个研究地理学的专家,由于职业的需要,他一直关注着人类的生态环境的变化。不久他就成为绿色运动的一个著名的理论家,而随着绿色运动

内部的不断分化和演变,他又成了一位生态学的马克思主义的主要代表人物。促使佩珀的思想发生如此重大转折的原因,据他自己说,是1992年的“世界峰会”公然宣布西方资本主义为了维护自己的强大利益不打算在环境保护方面作出根本性的改变,他被激怒了,对资本主义彻底地丧失了信心。像佩珀这样的学者成为一个生态学的马克思主义者,充分地反映出当代资本主义的日趋孤立,以及生态学的马克思主义的强大吸引力。

佩珀研究生态学最出名的是这样两部著作:《当代环境主义的根源》和《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》。前者是他成为一个生态学的马克思主义者前所写的一部著作,只有后者才是他作为一个生态学的马克思主义的代表作。这样我们在这里着重探讨他后一部著作中的相关论点。

《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》(1993)

本书是20世纪90年代以后的生态学的马克思主义的一部代表作。佩珀通过对马克思、莫里斯、克鲁泡特金、无政府工团主义等的描述,对绿色政治和环境运动作出了人类中心主义的分析。为了提出一种激进的生态社会主义,佩珀拒斥生态中心主义,批评了对经济增长和人口增长加以简单化的限制,与此同时,他又揭示了后现代政治和深层生态学在绿色观点方面的局限和内在矛盾。他力图把马克思主义、无政府主义和深层生态学的观点综合成一种激进的绿色政治。本书的观点不但与传统的生态主义截然有别,而且与20世纪90年代以前的生态学的马克思主义的观点也有很大的差异。全书共设五章,分别是:红与绿:老的还是新的政治;政治经济学和政治意识形态:环境保护主义者、马克思主义者和无政府主义者的位置在哪里;关于自然和环境保护主义的马克思主义观;无政府主义和绿色社会;结语:社会主义和生态环境。

(一) 环境保护主义的分类

佩珀提出,每一种理论都声称代表的是普遍性的利益,而实际上只是反映了某一特定阶级的利益。而相应地,每一个阶级和阶层也总有相应的理论表现。当今社会中人们大致可以划分为三类:第一类是生产资料和生产手段的所有者;第二类是劳动者;第三类是“中产阶级”,包括管理人员、计划人员、专业技术人员等。第一类人相信的是主体优先理论(Subjective preference theory),而此类理论维护的也是这些人的特权;第二类人信奉的是抽象劳动理

论 (Abstract labour theory); 第三类人则显然偏爱生产代价理论 (Costs of production theory)^①。

佩珀进而指出,环境保护主义者属第三类人,亦即他们是“中间阶级”。而环境保护主义理论也主要是从属于他们的理论。“环境保护主义者与这一阶级(指‘中间阶级’——引者注)有着密切关系,他们既怀疑资本又怀疑劳动,从而他们经常倾向于福利自由纲领(社会民主),再夹杂于民主社会主义,而所有这一些又与环境保护主义的政治意识形态有着相同的社会诊断方案。”^②

在基本确定环境保护主义的阶级属性以后,他又强调,事实上,尽管各种环境保护主义的阶级属性基本上是相同的,但其表现形式甚至实质内容又相距甚远。为了使人们清楚地了解他所信奉的生态学的马克思主义所在的位置,他对各种环境保护主义流派逐一作了分析。

在他看来,目前生态、环境保护主义主要有七大派别:

其一,传统保守主义 (Traditional conservatism)。它主张限制增长,并认为开明的私有制是保护自然与环境免受过度开发的最理想的途径。它还强调必须保护作为我们的遗产的一部分的传统的风景和建筑物。它具有反工业主义的特征,认为人类社会应当把自己规范在自然生态系统之上,比如应当稳定,应当缓慢地、有机地变化;人类社会需要多样性,而不是等级制结构,使人们通过共同坚持的信仰集合在一起;所有的人都对自己在社会中所居于的地位感到满意;家庭是最重要的社会细胞,等等。它有浓厚的生态浪漫主义的色彩,缅怀过去,羡慕原始部落的生活。佩珀提醒人们注意一些生态学的马克思主义者所指出的“传统保守主义可能通向法西斯主义”。“右翼非理性主义”、“极端浪漫主义”等就是传统保守主义走向法西斯主义的产物。他引用博克金的话说:“希特勒曾经用过生物学上的类推,最明显的通过种族、土地、祖国、民族和血缘的类推,来支撑他的邪恶的法西斯主义理论。希特勒几乎是在生态学的意义上来谈及祖国的。”^③ 他还引用布拉姆韦尔的话,要人们不要忘记目前欧洲一些国家的新法西斯主义组织,都在其纲领中都写进“提倡素食主义”、“回归大地”、“主张用生物动力耕作”等^④。

其二,市场自由主义 (Market liberalism)。它崇尚自由市场经济,认为市场机制加上有益的科学和技术能够解决资源短缺和环境污染问题,假如培育出

① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第46页。

② 同上书,第46页。

③ 同上书,第48页。

④ 同上。

一个代用品市场,那么即使资源耗尽人们也会使用代用品。它强调不要去相信什么“人口过剩”,人是一种资源。它认为资本主义不但能够适应环境而且可以保护环境。它强调消费者对环境,对合适的产品的追求将会起着很大的作用,而资本会对由于这种作用而形成的市场作出反应。佩珀借用属于这一派的代表人物伊尔金顿和伯克在《绿色资本主义》一书中的话说,“在资本主义的利益和环境品质之间并不存在实际的鸿沟”^①。

其三,福利自由主义(Welfare liberalism)。它推行有限制的、不断进行改革的市场经济、私有制。它主张用法律、税制和计划的手段来保护环境。它认为不断启迪自身利益,开发公共财物,可以解决生态问题,认为在一种多元的、议会民主制度下的集团竞选运动将会导向产生合适的立法程序,而这种合适的立法程序能够解决如何缓解消费者对环境的消费压力问题。它在经济上奉行凯因斯主义的干预主义,在政治上主张实行多元民主、社会民主。它在强调个人责任的同时,更注重国家政府在保护环境方面的作为。例如国家可以通过议会立法来确定城市环境质量标准,实物环境教育,提高人们的环保意识,还可以借用税收的手段对一些“非再循环”工业、高污染工业征收高赋税,通过各种优惠政策鼓励企业研究并生产出各种“代用品”。佩珀指出,福利社会主义属于“技术乐观主义者”,对发展科学技术定能解决生态环境问题深信不疑^②。

其四,民主社会主义(Democratic socialism)。它信奉分散化的社会主义、地方民主和城镇公会社会主义。它提倡对资本主义实施严格控制的混合经济和议会民主,强调劳动和工会的功能,认为国家,特别是地方政府应起大的作用。它主张资源的私人所有和共同所有的混合。它力主改善城市环境,根据社会需求来组织生产,大企业和国家都要资助环境保护。它反对将利润作为生产的唯一目标。它并不一般地反对工业化,而只是反对工业化的资本主义形式。它认为环境不应仅指狭义的自然环境,还应包括广义的社会的历史的环境。佩珀说道,民主社会主义“信奉依靠多元的民主和议会的力量来推动社会的变革,认为在资本主义被消灭之前应有一个由国家控制的‘管理资本主义’时期,由它来实现预期的社会和生态的目标”,在民主社会主义看来,“尽管用马克思主义术语所表述的那种阶级分析已经不顶用了,但集体的政治行动仍应被视为是重要的”^③。

① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第50页。

② 同上。

③ 同上书,第51页。

其五,革命社会主义(Revolutionary socialism)。它认为环境问题是资本主义特有的现象,从而要保护生态环境必须推翻资本主义。它主张实施革命的变革,以消除生态危机。它认为国家最终是要消亡的,但在向公有社会(共产主义)转变过程中也许还需要国家发挥作用。它认为在向一个绿色的、公正的世界转变的过程中,阶级冲突是不可避免的,必须舍弃议会道路。它把贫困、社会不公和肮脏的城市环境都视为环境危机的组成部分。它对未来的展望与无政府主义相似,但更强调集体的政治行动和原始意义上的国家。它从广义上来理解“环境”的概念,认为解决环境问题不是一个纯粹的自然过程,更主要是一个社会过程,必须把解决环境问题同改变社会制度联系在一起。佩珀指出,信奉革命社会主义的都是马克思主义者,尽管其中有正统马克思主义者和新马克思主义者之分,但在主张用革命的手段来解决生态问题这一点上立场是一致的。他说,“马克思主义者倾向于用阶级的术语来看待环境问题的出现,而把生态中心主义视为一种资产阶级和反革命的思想”,“许多马克思主义都相信保护环境的斗争、女权主义的斗争、争取世界和平的斗争以及第三世界的斗争都是而且应当是反对全球资本主义的系列斗争的有机组成部分”^①。

其六,主流绿党(Mainstream greens)。尽管它实际上是把福利自由主义和民主社会主义的观点混合在一起,但它却坚持认为自己既舍弃了左派政治又与右派政治无缘。它强调个体以及按照个人的需求来修正价值观念、生活方式和消费习惯的重要性。它崇尚生物伦理学、增长的极限和乌托邦主义。它提倡自觉自愿的、简单化的生活方式。它也认为需要改变社会—经济结构,如“消灭工业社会”,鼓励小型资本主义。它强调生产的主要目的是为了满足社会与环境的需要,而利润则是第二位的。它要求组织合作社和公社,认为国家特别应在地方上发挥作用。它推崇深度生态学的那种强调精神的重要性的浪漫的自然观。在新的时代,它那种非理性主义、神秘主义的特征,敌视“政治”以及工业主义的特征,赋予它保守性。它是务实的、折中的。它把自然法则视为社会法则的根据与基础。佩珀归纳说,“民主和个人自由是主流绿党意识形态的核心”,并且又把这种民主的理念“推及一切存在物”,从而提出动物的权利和素食主义^②。他还引用英国绿党1992年宣言中的话来说明主流绿党的基本立场:“当今的政治不是在左中右之间选择,而是在灰色政治家和绿党之

① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第52页。

② 同上书,第53页。

间选择。”^①

其七,绿色无政府主义(Green anarchists)。它对阶级政治、国家、议会民主和资本主义一概反对。它主张人们自己组织起来,认为人们有责任同时也有权力支配自己的命运。它认为“个体”非常重要,但“个体”必须在与群体的联系中才能充分实现自身。它力主分散化的经济和政治,主张生产手段公共所有和按需分配。它崇尚有机地和自发地演变的社会和非等级制的直接民主。它要求无论在郊区还是在都市都建立公社或合作社,实行生物区域主义。它反对对个人施加任何的强制,也反对各种组织化的社会团体对个人的约束。它要求以集体的名义占有自然资源,与此同时实行经济的零增长甚至负增长。佩珀指出,绿色无政府主义就其把个人看得至高无上,视为社会的基本单位而言,确实“与自由主义的基石紧密相连”,但就其激烈反对资本主义,主张公有制和按需分配而言,又“与革命社会主义走到一起去了”^②。

佩珀在列举环境保护主义、生态中心主义的七大派别的基础上,进一步区分了其属激进的还是改良的。所谓“改良的”还是“激进的”是按照对现行的社会制度,特别是资本主义制度的态度来划分的。“改良的”就是接受现行的资本主义制度,主张在现行制度的范围内进行某种“修正”,来解决生态和环境问题;“激进的”则是要求通过从根本上改变现行的资本主义制度来解决生态和环境问题,即通过回归社会的起源寻找一条生态中心主义之路。他认为,市场自由主义、福利自由主义、民主社会主义都是属于环境保护主义中的“改良派”,而传统的保守主义、革命社会主义、绿色无政府主义属于环境保护主义中的“激进派”,主流绿党则有些特殊,其目标是激进的,而其手段则是改良的。

佩珀把高兹归属于革命社会主义这一阵营^③,对他本人的所属虽然没有明确地说明,但实际上他是把自己视为高兹的同仁。他要求不仅要把革命社会主义、生态学的马克思主义与形形色色的环境保护主义中的改良派区分开来,而且也要与同属于环境保护主义中的激进派的其他思潮划清界限,传统的保守主义是右翼激进派,绿色无政府主义是非左非右激进派,而革命社会主义是左翼激进派。他推崇的正是左翼激进派。

佩珀对环境保护主义的分类大致反映了目前的实际情况。

① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第52页。

② 同上。

③ 同上书,第47页。

(二) 绿色政治与后现代政治

佩珀探讨了环境保护主义、绿色政治与后现代主义、后现代政治的相互关系。他认为,要搞清楚这一点,首先须明白当今广为使用的“现代性”、“现代主义”、“后现代性”、“后现代主义”这些概念的真实含义。

他指出,“‘现代主义’是这样—个术语,它描述了由像笛卡儿、洛克、康德这些哲学家产生的,统治了西方思想界 300 多年的一种思想倾向,它信奉理性、科学和进步”^①。他还引用了哈维的一段话来说明现代性的含义:“哈贝马斯认为现代性的方案形成于 18 世纪。这一方案是启蒙思想家这样一些智力劳动的总和:按照其内在的逻辑发展客观科学、普遍性的道德和法律、独立的艺术,建立关于平等、自由、信奉人的智力(包括教育)、普遍理性的学说。”^②

在他看来,现代主义实际上提出了这样一种社会发展的理性模式:依靠建立在开采自然资源基础上的技术来为广阔的市场生产物品,来增加人的财富和福利。“福特主义”的生产模式就是这种发展模式的极端,如大规模的高度集中化的生产线、很细的劳动分工、标准化的产品和严格的科学管理等。问题在于,实施现代主义的过程也是一个不断的破坏的过程。从而当多数人把现代主义视为是一种进步之时,也有少数人持反对意见,他们强调的是其破坏性,对现代主义的进步概念提出质疑,他们为现代主义排斥其他的文化和价值体系深感惋惜。

他指出,实际上在过去的 20 多年时间里,这种对现代主义的否定意见已渐成气候,与之相伴随的是各种新社会运动(如绿色运动)、涉及各种非理性观点和其他的文化与世界观的新卢梭主义。一些“后工业主义”的思想提出了一种“富有弹性”的资本主义积累方式,这种方式要求在全球范围内实施非集中化的、小规模的生产,它显然是对福特主义原则的否定。曾经生产出大量现代化产品,又被新古典主义经济学家理论化了的“有机资本主义”,被设想要通过一种富有意义的变革,通过建立一种实施自我持久化的消费的新的非同寻常的秩序,加以置换。那种旨在创立解释世界的包罗万象的理论、普遍的伦理学的学术研究,已变得不合时尚。经过尼采、胡塞尔、海德格尔和其他人的努力,原先一些作为现代主义基石的思想,如对主体—客体的区分、对二元思维的偏爱、对客观世界和理性功能的崇尚等,都已被大大动摇。在西方社会的哲学、

① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社 1993 年版,第 55 页。

② 哈维:《后现代状况》,剑桥 1990 年版,第 12—13 页。

经济学、艺术学、建筑学、社会学中存在的所有这些倾向,被哈维描述为作为晚期资本主义征兆的“后现代状况”。

佩珀还是用哈维的话对后现代主义一词下定义:后现代主义在建筑中重新发现了民间风格,强调历史的非连续性和科学的非决定性,强调在伦理、政治和文化中一切观点的或然性。从而它尊重西方世界中一切不同的文化和理论的“不同性”。它是“文化相对主义”。后现代的文化相对主义平等地对待不同的文化的价值观念^①。后现代主义强调,人们越来越把世界当作一种表面的东西加以相处,而构成和决定我们个人或群体的状况的则是许多消耗品的使用价值。后现代主义所颂扬的是表面性、样式、现象。在引述了哈维的一些言语对后现代主义作出解释以后,佩珀总结性地说道:“后现代主义已经被人攻击为撒切尔主义的‘智力’假象,它肯定比其对手与晚期资本主义有着更密切的联系。后现代主义的世界是割裂的、绝对混乱和没有方向感的世界。它的非理性伤害着在理性和进步方向上的信仰,它坚持认为根本不存在从中可以读出意识、文化和政治来的支撑结构。”^②

佩珀论述现代主义和后现代主义的含义,为的是进一步阐述后现代政治与绿色政治的相互关系,说清楚绿色政治接近于现代主义还是后现代主义。

佩珀的观点非常明确,绿色政治总体上属于后现代政治范围。请看他是如何陈述其理由的:“绿色政治通常缺乏结构和统一性,舍弃权威,崇尚文化相对主义,尽管绿色政治学家自相矛盾地渴求看到所有的社会都符合普遍的生态学的元理论,也就是说,符合自然容纳量的规律。从而绿色政治在许多方面与后现代政治相一致。他们反对加之于群体之上的普遍性的东西(生态规律不在此列)以便可以自我决定,他们在对绿色进行理论化的过程中,反对隐含性和结构性,以便推崇表层性。深藏在有关绿色伦理和绿色社会观点背后的组织原则,不是崇高的道德,而是快乐主义(一种认为快乐是最高幸福、人生的目的的学说)和唯美主义(鉴赏美)。”^③在他看来,在崇尚相对主义等基本方面,绿色政治与后现代政治无异。

佩珀举例说,阿特金森(Atkinson)是个绿色政治学家,他就把绿色政治与后现代政治联系在一起,提出了“绿色后现代主义”的概念。阿特金森作为一个绿色政治学家,非常推崇相对主义,确信助长普遍理性和二元论的、还原主

① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第56—57页。

② 同上书,第57页。

③ 同上。

义的和分析的思维,就等于助长文化帝国主义。佩珀还引用了阿特金森的下面一段话来说明阿特金森以及绿色政治学赞颂后现代主义的基本立场:不管是实证主义还是马克思主义的社会科学,“作为这种社会和政治制度(一种权力的等级体制)的意识形态的附庸,其功能就在于使工具主义合法化”,“它对隐含在非工具主义文化背后的‘功能’的‘发现’,代表了对其他文化,或者说非工具主义文化态度的一种简单否定”。与此形成鲜明的对照,“后现代主义强烈地认可其他文化和观念,即‘他者’的同样的价值”^①。佩珀评论说:“非常清楚,阿特金森‘激进的’相对主义就其基本原则而言,事实上相等于无政府主义。它的使命就是批判和抛弃启蒙主义,创造一种替代性的政治生态学。”^②

佩珀在论证了绿色政治在总体上属于后现代政治以后马上又指出,这里所说的绿色政治是指环境保护主义中的生态中心主义,即“绿绿派”的政治,而并不包含生态社会主义、生态学的马克思主义,即“红绿派”的政治在内。他的意思是,在环境保护主义中,真正与后现代主义相近而与现现代主义相对立的,只是生态中心主义,生态社会主义、生态学的马克思主义则与后现代主义无缘,相反在许多方面却与现代主义走到一起去了。由于人们通常把绿色政治等同于生态中心主义的政治,从而也就顺理成章地把绿色政治归属于后现代政治的范畴。

佩珀的这一点补充说明非常重要,因为环境保护主义中的“绿绿派”与“红绿派”之间争论的一个主要内容就是对后现代主义和现代主义的态度。佩珀甚至这样说,可以把“绿绿派”与“红绿派”之间的争论视为后现代主义与现代主义之间的争论,“绿绿派”代表的是后现代主义,而“红绿派”则代表现代主义的观点^③。

佩珀这样说道:“生态中心主义在很大程度上是与无政府主义的东西混杂在一起的,它的一些核心内容都是后现代主义的,即使后者是一些陈旧的政治哲学观点。而生态中心主义的红色批判则是一种使生态中心主义走向更现代主义的世界观的一种尝试,它包括:其一,一种人类中心主义形式;其二,对引起生态危机原因的马克思主义(唯物主义和结构主义)的分析;其三,社会变革走冲突和集体的道路;其四,社会主义的处方和绿色社会的前景。”^④ 在佩珀看来,生态社会主义、生态学的马克思主义的理论基础是启蒙主义、理性主义

① 阿特金森:《政治经济学原理》,伦敦1991年版,第61-62页。

② 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第57页。

③ 同上书,第58页。

④ 同上。

和工业社会的发展观和价值观,这决定了它必然是现代主义的,必然与崇尚非理性主义和神秘主义的生态中心主义的绿色政治相对立。

佩珀在这里对生态中心主义的绿色政治从属于后现代政治的揭示是正确的,与此同时,他把生态社会主义、生态学的马克思主义的政治与生态中心主义的政治区别开来,并在此基础上对绿色政治与后现代政治的内在联系只是同后者的绿色政治而不是同前者的绿色政治的联系所作的说明,也是正确的。诚如佩珀所言,生态社会主义、生态学的马克思主义的崛起,代表了生态运动内部一种企图走出后现代主义的困境,把绿色引向健康的现代主义的倾向。

(三) 马克思主义对于生态社会主义犹如一剂“解毒药”

佩珀认为,绿色运动要脱离带有浓厚后现代色彩的生态中心主义,重返人类中心主义,回到人类的社会主义的理想,必须依靠马克思主义的指导。生态社会主义的形成,就是马克思主义指导绿色运动的结果,而生态社会主义出现以后,更应不断地揭示生态运动、绿色运动,特别是生态社会主义与马克思主义的内在联系。他在全书的结尾处铿锵有力地说道:“我认为正统的马克思主义观点在很大程度上仍然是必不可少的,正如我曾指出和强调过的在分析生态危机的根源时就十分有用,马克思主义对生态社会主义来说是至关重要的,它不应该在总体上被抛弃。虽然马克思主义不会构成一个完整的生态社会主义体系本身,但一旦把马克思主义投射到绿色问题群之中,马克思主义对生态社会主义来说就犹如一剂‘解毒药’,它能够消除弥漫于主流绿党和无政府主义绿党言谈之中的那种理论上的含混不清、自相矛盾、枯燥无味等毒素。”^①

佩珀强调,马克思主义对于生态社会主义来说是重要的理论遗产,值得生态社会主义者好好地总结和继承。他首先指出,马克思主义对生态社会主义的重要意义首先不在于其理论本身,而在于其批判精神和观察、分析问题的方法。马克思主义本质上是批判的、革命的,这种革命的、批判精神正是今天一切致力于绿色运动的人,特别是生态社会主义者所必需的。马克思所留给人们的一系列方法更是宝贵的遗产。有个叫布克钦(Bookchin)的人因为马克思关于无产阶级的历史使命等理论后来并没有得到证实就断言马克思的整个方法论也破产了,佩珀指出:“这并不意味着布克钦关于马克思的方法论本身也经历了一个失败的、背叛的、灾难的世纪的断言得到了证明。”^② 他特别提到

①. 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第248页。

②. 同上书,第64页。

了马克思以下两个方面的方法对生态运动非常有用：一是马克思瞻望人类未来的方法。马克思强调通过社会变革能够建立一个性质上完全不同的社会，即使马克思并没有非常确切地说明这究竟如何发生，但马克思提醒我们不要否定改变一个社会的物质有机体的重要性，提醒我们建立一个完全不同的社会是完全可以达到的。“我们能够塑造自身的前程，并且‘创造我们自身的历史’，如我们有这样的需要，那这是一种符合生态要求的前程。”^①二是马克思分析资本主义社会的方法。佩珀认为马克思分析资本主义社会的方法对研究当今流行的全球化经济制度特别具有现实意义。他说，“如果不弄清楚这种制度的实质，我们就无法理解为什么这种制度对环境系统的伤害已经到了这样一种程度：它已威胁到我们的继续生存”，“只有当对这一制度的分析是卓有成效的，我们才能正确地考虑如何使环境免受由于人类的使用所造成的那种可怕后果”，而能够作出这样的分析的方法只能是“马克思主义对资本主义的社会分析方法”^②。

佩珀指出，在马克思主义的所有理论中，其自然概念对生态保护的意义最有争议。许多人，特别是那些以生态原旨主义者为代表的绿绿派都对马克思的自然概念持否定态度，强调正是马克思的自然概念为人们伤害自然、破坏自然提供了理论依据。佩珀与这些人的观点截然相反，他高度肯定马克思的自然概念对生态保护的意义。他对马克思主义对生态运动的意义的论证，着重说明了马克思的自然概念对生态运动的意义。他指出，马克思的自然概念属于培根、黑格尔的思想范畴，但又不仅仅是追随他们，而是超越了他们，发展了一种独特的立场。他说：“在马克思那里的自然概念，不仅仅只是把自然当作经济物品的原料（一种技术中心主义的观点），也不仅仅只是把自然当作物品的固有价值发源地（一种深层生态学的观点），更不仅仅只是把自然当作一个濒于灭绝的生态系统（集体活命主义的悲剧），马克思的自然概念把自然设想为是一种社会范畴，尽管自然具有‘客观性’，但它被自身的某一个组成部分重新塑造和重新解释了，即重新塑造和重新被解释成人类社会。”^③他强调，研究马克思的自然概念对生态保护的意义必须从马克思辩证地看待自然与社会之间的关系的基本思想出发。生态中心主义者之所以不能理解马克思的自然概念对生态保护的意义，一个重要原因是它不了解自然与社会之间的这种

① 佩珀：《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》，伦敦洛特雷出版社，1993年版，第64页。

② 同上书，第64—65页。

③ 同上书，第114页。

辩证关系,而只是停留在人与自然关系的二元论上。

他强调,在研究马克思的自然概念时,不能忘记马克思关于“自然界具有优先地位”的基本观点。在佩珀看来,从马克思的这一论述中不能仅仅领会到马克思的唯物主义,而且还应看出马克思尊重自然的基本立场。但是,在马克思的自然概念中,大量的的是马克思对一切形式的自然崇拜和感伤主义的嘲笑,对普遍征服自然界的赞赏,从而要评价马克思的自然概念对生态保护的意义,主要是分析马克思的这些思想对生态保护的意义。佩珀反对从马克思征服、控制自然的思想中引申出必然伤害、破坏自然,必然造成人与自然严重对立的结论。在他看来,控制自然,即使是“有意识地”控制也没有任何不当。与他具有相同观点的英国另一位生态学的马克思主义者格仑德曼曾这样为马克思控制自然的思想作辩护:这就像一位技艺精湛的音乐家熟练地弹奏她的乐器,在这一意义上我们所理解的“控制自然”既不是指人以无意识的方式对待乐器,也不是指一个熟练的演奏者可以用铁锤敲击的方式来“控制”她的乐器。佩珀与格仑德曼具有同感。他强调,对自然的控制并不是造成生态问题的原因,生态问题主要是由对待自然的“特殊的”方式所带来的。人类自身总不仅依赖于自然,又要支配自然。在人与自然的关系上人总是处于中心位置,即总是站在人的利益上来对待和处理自然。如果是这样,人恰恰在保护自然方面拥有自己的利益。所以,马克思要我们控制自然并不意味着就是要我们肆无忌惮地去盘剥自然,其中当然包含有保护自然的含义。支配自然并不等于破坏自然。佩珀提醒我们注意马克思关于“按照美的规律塑造自然”的论述,他认为马克思的这一论断充分体现出马克思出于审美的动机对自身环境的总体关心。从而马克思控制自然的概念说到底是要我们根据审美的要求来重新塑造自然,马克思的控制自然的概念对生态保护的意义正是在这里。

马克思关于把第一自然转化为第二自然的思想是遭生态中心主义者批评最多的,而在佩珀看来,正是马克思的这一思想深刻地指明了人如何解决人既存在于自然又与之相对立的矛盾的途径。人造的自然人们与自然作斗争的必然性的体现。把自然界与“好”,而把技术、人类文化与“坏”联系在一起是错误的,人类完全能够创造出比自然给予的世界更好的世界。只要第二自然使人成为自己命运的主人,只要第二自然能符合人的美的观念,就谈不上对自然的伤害,就能实现人与自然高度的和谐,因为对美的追求是人与自然所共同的。

佩珀在这里从两个方面,即马克思的方法论和马克思的自然概念,说明了马克思主义对生态社会主义的重大意义。他的这两个方面的说明,都给人以

启发。尤其是他对马克思的自然概念的分析,有力地驳斥了生态中心主义者对马克思主义的误解以及建立在这一误解基础之上的指责,充分地表明了作为一个生态学的马克思主义者的正确立场。确实,只有像他那样去理解马克思的自然概念的含义,才能真正领会马克思主义对于生态保护,对于生态社会主义的重大意义。

(四) 生态社会主义是一种人类中心主义

西方生态中心主义者把生态危机的原因往往归结为在观念上不把生态置于中心的位置,认为只要切实做到以生态为中心,实施生态中心主义,就能实现环境的保护。佩珀完全不同意这种观点。他强调应该从资本主义生产方式本身去寻找生态危机的原因,具体地说,人类破坏自然生态平衡的行为,是由资本主义生产方式决定的。他把对自然的剥削视为资本主义剥削的一个有机组成部分。

在他看来,资本主义制度决定了在资本主义社会中存在着它自身不可解决的生态矛盾。首先,资本主义生产的唯一目的是追求利润,只要是资本主义就必然实行利润挂帅,这就决定了它要不断地去掠夺自然,把自然作为获取利润的对象。在平均利润率呈不断下降的今天,资本主义的企业更要通过强化对自然资源的利用,来确保企业的利润。这也就决定了资本主义的制度会不断地吞噬着它赖以生存的自然基础,即这一制度必然会滋生生态矛盾。其次,资本主义存在着一种“成本外在化”的趋向,也就是说,在市场法则支配下,资本主义的企业是不愿意把治理环境污染的费用计入生产成本的,而是千方百计地使这部分成本外在化,即转嫁给社会。正因为资本主义企业不可能牺牲企业去保护环境,从而资本主义制度下产生生态矛盾也是顺理成章的。目前资本主义社会中许多人在做着绿色资本主义的梦想,佩珀则强调由于资本主义生态矛盾的存在,这一梦想是不可能实现的。他这样说道:“资本主义的生态矛盾使可持续发展、‘绿色’资本主义成了一种不可能实现的梦想,从而成为一种自欺欺人的骗局。”^①

佩珀还揭露说,由于生态矛盾对资本主义制度来说是不可能解决的,所以这一制度又企图通过对广大发展中国家实施生态掠夺来转嫁和缓和矛盾。这就出现了“生态帝国主义”,现行的资本主义国家在很大程度上都是生态帝国主义国家。他批评一些发达的资本主义国家将一些高耗费、高污染、劳动密集

^① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第95页。

型的企业迁移到发展中国家,甚至把垃圾也转移到那些国家,掠夺那里的土地、洁净的空气、干净的水源和其他一切自然资源。他说:“环境质量是同物质上的穷或富联系在一起的,而西方资本主义越来越通过对第三世界财富的掠夺来维持和‘改善’自身,使自己成为令世人仰慕的样板。”^① 他借用彼得·格林纳威(Peter Greenaway)的小说《公鸡、小偷、妻子和她的情人》中的一个隐喻来说明之:酒店是如此的富丽堂皇,但它是用与日俱增的污秽的、令人作呕的客房和厨房装点起来的。佩珀的意思是,资本主义社会即使是使生态危机的状况有了点改善,那也只是把这种生态危机转嫁的结果,从全世界范围来看,生态矛盾依然存在,甚至还在不断加剧。

在佩珀看来,既然生态危机的根源在于资本主义制度,在于这一制度不可改变的利润挂帅的经营战略,那么,消除生态危机的唯一出路就是对这一制度实施变革,即变资本主义制度为社会主义制度。当然,他所说的社会主义不是传统意义上的社会主义,而是生态社会主义。

那么,生态社会主义的主要特征是什么呢?佩珀特地向人们指出,生态社会主义并不是以生态为中心,不能像一些生态中心主义者那样,认定生态问题主要出在人对生态环境的支配上,从而又认定只要放弃这种对生态环境的支配,把生态置于中心的地位就把问题解决了,认定理想的社会必须以生态为中心。佩珀强调,由于他并不认为资本主义社会中的生态问题的根源是不把生态环境放到中心的位置,所以他当然并不把取代资本主义社会的新的理想社会的主要特征归结为以生态为中心。

佩珀指出,作为取代资本主义社会的理想社会,生态社会主义的主要特征是实施人类中心主义。当然这种人类中心主义不是现行资本主义社会中流行的技术中心主义意义上的人类中心主义,目前一些人所说的人类中心主义实际上是技术中心主义,即名义上是把人而实际上是把技术置于中心的位置。这里所说的人类中心主义与马克思所说的人道主义同义。他这样说道:“生态社会主义是人类中心主义(不过不是资本主义技术中心主义意义上的人类中心主义)和人道主义。它反对生物道德论和自然神秘论以及由它们所导致的任何各种可能的反人道主义的体制。它强调人类精神的重要性,强调这种人类精神的满足有赖于与其他自然物的非物质性的交往。人并不是一种污染源,人并不是生来就是傲慢、贪婪、好斗、富有侵略性,也不是生来就具有其他的种种野蛮性。假如人沾染上这些的话,那也并不是不可改变的遗传因素造

^① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第96页。

成的,也不是原罪所致,而是流行的社会经济制度使然。虽然不能把人与其他动物同日而语,但人也是自然存在物。我们所设想的自然是社会地被设想的和社会地形成的。而人所做的也是自然的。”^①佩珀的这段话比较明确地阐述了他把生态社会主义理解为人类中心主义的缘由:如果不是把人而是把自然置于中心地位,颠倒人与自然的关系,认为真正的主人是自然,而人仅仅是自然的奴仆,把人与自然的关系神秘化,那么必然带来各种反人道主义的体制,结果是自然主人没有当上,而大部分人却成了一小部分人的奴隶。人按照本性是理性的,人目前在面对自然时所表现出来的种种贪婪性、疯狂性是由现行的社会经济制度带来的,人按其本性与自然并不冲突。因此只要改变了现行的社会经济制度,人的种种贪婪性、疯狂性就会相继消失,而恢复其理性。这样人就会按照理性的方式合理地、有计划地利用自然资源,满足人类物质上有限而又丰富多彩的需求。在这种人与自然关系的新模式中,人居于中心地位,自然是人的可亲可爱的家园,人与自然形成一种和谐的关系,真正实现了自然主义与人道主义的高度统一。

佩珀对生态危机与资本主义内在必然性的揭示,由于抓住了问题的实质,给人以深刻的启示。确实如佩珀所言,资本主义生产方式的内在矛盾是造成生态危机的根本原因。在当今世界上,应对环境恶化、生态失衡负主要责任的是发达资本主义国家。佩珀把社会主义与人类中心主义联系起来,一反在绿色运动中常见的生态中心主义主张,充分表现了作为一个生态学的马克思主义者超越一般的环境保护主义者的理论视野和政治立场,这不但在理论上作出了重大建树,而且也有一定的实践意义。

^① 佩珀:《生态社会主义——从深层生态学到社会正义》,伦敦洛特雷出版社1993年版,第232—233页。

第九章

马克思主义批评学派

20世纪80年代开始,以路易士·阿尔都塞为首的、一度十分活跃的法国结构马克思主义学派退出了理论舞台,马克思主义批评学派随之而崛起,继承和发展了结构主义的马克思主义学派所开辟的事业。这个学派的主要代表人物是乔治·拉比卡、艾蒂安·巴里巴尔、雅克·比德、雅克·戴克西埃、托尼·安德烈阿尼、昂利·马勒等。

在这个学派的形成过程中,乔治·拉比卡起着举足轻重的作用。1980年,拉比卡受聘担任了法国科学研究中心“106号高级研究实验室”的负责人。该实验室的前任领导是法国著名现象学解释学家保尔·利科。利科年老退休,拉比卡接替了他的位置。他到任后,把实验室分为两个部分:一是现象学解释学教研室;二是政治、经济和社会哲学教研室。1983年3月,法国科学研究中心委员会命令停止原来的研究,在保留政治哲学的前提下,建立了一个高级社会科学研究基地,同时还要兼顾鲍狄埃的黑格尔和马克思研究中心的工作。与此同时,一些很有实力的中青年学者也汇聚到该中心,例如,雅克·戴克西埃、雅克·比德、S·麦西埃-若莎、G·弗雷斯、托尼·安德烈阿尼以及A·闵斯特,等等。

1985年,拉比卡受聘担任巴黎第十大学文化哲学史博士生导师以后,开辟了“周末圆桌学术讲座”。讲座吸收法国国内外著名学者前去讲学,吸引了大批不同肤色的硕士生和博士生,他们大多来自欧洲、非洲、拉丁美洲和亚洲等地。讲座常常座无虚席,讨论的主题广泛并且争论激烈,时常从上午九点持续到下午两三点。讲座的学术成果已经汇集成册公开发表,主要有:《马克思研究》(1985)、《从马克思到马克思主义》(1986)、《意识形态、符号论和认识论》(1987)。讲座的开设和学术成果的出版大大地扩大了马克思主义学派的影响。从1987年起,该研究中心创立了自己的机关刊物——《当今马

克思》(Actuel Marx),该杂志每年出版两期,至今已出版 20 多期。

马克思主义批评学派的出现是以《马克思主义批评辞典》的出版为标志的。该辞典是由拉比卡和德语学家 G·本絮桑(Gerard Bensussan)主编,它集合了 80 多名法国的马克思主义研究者的研究成果,这些研究成果的主导思想是一致的,即以批评或批判的眼光来对待马克思主义。他们认为,他们自己运用的是马克思主义的批评或批判的方法来对待当代社会科学成果和社会现实。正如《当今马克思》杂志的发刊词所说的:“我们认为存在着一种与人类解放运动相联系的批判能力。我们所理解的马克思的现实就是这样的:我们没有现成的解决办法,但我们能够提出问题、建立信息渠道、进行比较研究;我们要让武器的批判和斗争的批判处处发扬光大,以便使我们能够更好地运用批判的武器。”^①

拉比卡在他的主要著作《哲学的马克思主义地位》序言中也强调说:“批判,至少是任何哲学所固有的批判事业所进行的批判。”^②他认为,所谓“批判的方法”,就是马克思当年对资本主义社会、对资本主义经济及其政治制度所使用的批判那样的方法。所谓批判,并不是单纯否定意义上的批判,而是对建立在旧有理论基础上的—种新理论、新学科的理论体系的积极思考;它不仅起着基础性的和总结性的作用,也可以抛弃那些被发现在理论上没有出路观点或者是已被革命实践证明过时了的东西。在《马克思主义批评辞典》的序言中,拉比卡更清楚地说明了自己的研究方法。他先是援引恩格斯在《资本论》第 3 卷序言中的一段话:“不言而喻,在事物中及其互相关系不是被看作固定的东西,而是被看作可变的東西的时候,它们在思想上的反映,概念,会同样发生变化和变形;我们不能把它们限定在僵硬的定义中,而是要在它们的历史的或逻辑的形成过程中来加以阐明。”^③

随后,拉比卡指出,列宁也赞同恩格斯的理论方法。他说,列宁也批判那些编造教科书以便在“定义”上进行繁琐阐述的学院派的做法。列宁在阐述什么是帝国主义和专制制度时,运用的也是

① 《当今马克思》,1987 年发刊号,第 8 页。

② 拉比卡:《哲学的马克思主义地位》,布鲁塞尔联合出版社法文版,第 8 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 25 卷,人民出版社 1974 年版,第 17 页。

批判的方法。列宁也赞同恩格斯的下述观点,即一个具体事物和其他事物之间存在着各种关系,这些关系往往是矛盾的关系。因此,具体事物既是自身又不是自身。于是,拉比卡获得一个原则,即对源于马克思主义领域的范畴的研究不能光从定义出发,而应当确定其历史-逻辑的形成过程。总之,拉比卡认为自己的研究方法——“批判的方法”源于马克思主义奠基人所运用的方法;并且他认为,马克思主义不能限定在僵死的定义里,而是在考察其发生、发展的整个历史-逻辑的过程中去寻找,从整体上理解包括各种范畴在内的马克思主义。

拉比卡对待马克思主义的这种态度和研究方法得到越来越多的马克思主义研究者的赞同,从而在他的身边聚集了大批的学者,形成了一个很有影响的学派——马克思主义批评学派。该学派刚一出现就显示出其强大的组织能力和活动能力。首先,它与世界许多国家的学术机构、学术杂志、政治团体建立了学术交流和联系。例如,它与德国不来梅大学 H·J·圣德居勒教授领导的研究所、柏林自由大学、国际黑格尔协会、国际辩证法哲学协会建立了学术往来关系;与西班牙马德里自治大学 P·里巴斯教授所领导的研究所、意大利的葛兰西研究院、那不勒斯的哲学研究院、希腊雅典的蓬第奥斯大学、加拿大魁北克蒙特利尔大学的社会和经济变化研究中心等学术单位建立了学术关系。其次,它成功地举办了多次国际理论讨论会。历年来,马克思主义批评学派及其机关刊物《当今马克思》杂志组织的著名学术讨论会有:“百年之后马克思的事业”讨论会(1983)、“两个世纪之交的拉布里奥拉”讨论会(1985)、“人类学和解放实践中的马克思主义问题”讨论会(1987)、“社会主义前途”讨论会(1990)、第一届“国际马克思大会”(1995)和第二届“国际马克思大会”(1998);此外它还与法国“马克思世界协会”共同举办了2000年底的“全球化与人类解放——公民世界建设国际大会”。其中第一届、第二届国际马克思大会以及“全球化与人类解放——公民世界建设国际大会”规模都很大,人数均在1000—1500人之间。这些会议的影响都很大。再次,90年代以来,马克思主义批评学派在《当今马克思》杂志的主持下,除有规律地出版机关刊物外,还出版了大量的马克思主义研究专著和文集,主要有:《共产主义终结了吗?》、《资本的活力》、《恩格斯:学者和

革命家》、《马克思和恩格斯的革命和民主思想》、《法、经济和政治的一般理论》、《新的冷战,科索沃之后的世界》、《1917年的10月》、《非马克思主义引论》等等。

总的说来,马克思主义批评学派可以说是法国一大批左翼马克思主义者的总称,有的法国学者认为,它可以不叫“学派”,而可以称作是“运动”,即“马克思主义批评运动”。马克思主义批评学派是一个颇为庞大的派别,例如,参与撰写《马克思主义批评辞典》的作者就有80多人,其中大部分均是主要成员或活跃分子。但是,应当看到,马克思主义批评学派的理论观点并不是铁板一块的。从其发表的著作来看,马克思主义批评学派可以分为三派:一是比较严肃的正统派,这是以拉比卡和安德烈阿尼为首的一些人。他们的理论比较严肃,基本上是维护马克思主义的基本原理和原则的,对马克思主义的研究一般持公正的态度。二是阿尔都塞派,以巴里巴尔为首的一些人。该派一般都坚持阿尔都塞的理论观点,他们甚至在巴黎还成立了“阿尔都塞研究会”,为阿尔都塞的理论观点辩护。三是“自由派”。例如像雅克·比德以及昂利·马勒那样的人。该派对待马克思主义的态度比较自由,喜欢标新立异。例如雅克·比德就是这样,他一会儿提出“元马克思主义”,一会儿提出“现代性理论”;一会儿主张“新契约论”,一会儿主张“超越马克思主义”等等。比德虽然表示自己不反对马克思主义,却表示自己是一个“独立的马克思主义者”。尽管马克思主义批评学派内部存在着某些差异,但总体上他们还是能够行动一致,团结合作的。正因为如此,在它成立以来的20多年的时间里,它在宣传和研究马克思主义上都做出了重要的贡献:

第一,出版了大型马克思主义研究工具书——《马克思主义批评辞典》。该辞典计有1200页,收入500余条有关马克思主义的条目。每一个条目和每一个概念都进行非常仔细的考量,这对读者了解马克思主义基本概念的含义及其历史演变都有很大的帮助,因此它具有较高的学术价值。该辞典至今已出了三版,受到法国学术界和读者的热烈欢迎,这对推动法国的马克思主义研究和宣传均起了很大的作用。

第二,推动了马克思主义在法国的宣传和传播。自80年代以来,马克思主义批评学派在宣传和传播马克思主义方面做出了积极的贡

献：一是出版了不少内容较好、思想较为严肃的作品和刊物。例如，《哲学的马克思主义地位》、《马克思主义》、《〈资本论〉研究》、《两个世纪之交的拉布里奥拉》、《马克思研究》、《百年之后马克思的事业》、《学者和革命家恩格斯》、《国际马克思大会论文集》、《把马克思的经济学现代化》、《马克思和恩格斯的革命和民主思想》、《科索沃战后的冷战世界》、《1917年的10月》、《马克思〈资本论〉的哲学、经济学和意识形态》等30余部专著。与此同时，《当今马克思》杂志也出版了近30期。二是自己牵头或参与主持多次大型国际讨论会，例如，1983年的“百年之后马克思的事业”讨论会；1990年的“社会主义前途”讨论会；1995年的“国际马克思大会”；1997年的“俄国十月革命问题”讨论会；1998年的“第二届国际马克思大会”以及2000年的“世界化和人类解放——公民世界建设大会”等。由于上述两个方面的工作，使马克思主义批评学派的声誉和影响日渐扩大。

第三，培养和团结了一大批马克思主义研究人才。马克思主义批评学派的主要人物大多是既搞研究又进行教学的学者和大学教师，他们历年来培养了大批来自国内外求学的青年学生和学者，使得世界各地的马克思主义研究者不断增多。例如，巴黎第十大学拉比卡教授所主持的“周末圆桌讨论会”以及巴黎第八大学的安德烈阿尼教授所主持的“政治哲学讲座”均培养了大批马克思主义方面的研究人才。马克思主义批评学派还以《马克思主义批评辞典》为契机团结了大批法国马克思主义研究者；利用《当今马克思》杂志也团结了世界各地大批的马克思主义研究者。据说，《当今马克思》杂志与世界各国联系的学者达到500人之多。马克思主义批评学派与这些人广泛交往，邀请他们写文章，邀请他们参加会议，共同讨论问题，对于马克思主义的深入研究和广泛宣传均起了良好的作用。

当然，马克思主义批评学派也不是无懈可击、十全十美的，由于其人数众多，成分复杂，他们的理论不免千差万别。我们在阅读该派不同人士的著作时发现，并不是所有的作品都具有严肃认真的风格，其中有一些显得比较片面，甚至是十分错误的。例如，在部分研究者的著作中，坚持阿尔都塞晚年轻视马克思主义哲学的观点；又如在另一些著作中，主张一种“马克思+韦伯”的“元马克思主义”来取代传统的马克思主义，这与某些西方马克思主义者的主张没什么两样。

乔治·拉比卡

乔治·拉比卡(Labica, Georges (1930—))出生于法国南部土伦省。他在南方风景名城尼斯读完中学后,先后在埃克斯-普罗旺斯大学、马赛大学就学。大学毕业之后,他考入巴黎索尔邦大学深造,并获文科博士学位。

拉比卡在大学期间就已经阅读马克思主义的著作,并深受其影响。他曾经这样说过:“当我接触了马克思的著作,我的一生和思想都发生了决定性的变化。从此我牢牢地记住了关于费尔巴哈的第11条提纲:解释世界只不过是为了改变世界。和被压迫者站在一边,这是我30年来从不离开的原则,尽管我所做的尤其是所写的都微不足道。”^①事实也是如此,拉比卡在26岁时就加入了法国共产党,从此他就成为十分活跃的革命分子。他曾经在阿尔及利亚一边教书一边从事革命斗争。1958年法国和阿尔及利亚危机期间,拉比卡坚决反对法国政府对阿尔及利亚的侵略政策,因而被当时的反动的“秘密武装组织”(O.A.S)列入死刑的黑名单,后来他成功地逃离阿尔及利亚才幸免于难。

从1960年起,拉比卡就开始潜心研究马克思主义,并先后在法共马克思主义学习和研究中心、法共中央干校教授马克思主义哲学。从1968年起,拉比卡应聘到巴黎第十大学哲学系任教。80年代初,被任命为该系系主任,并兼任法国科学研究中心所属的政治、经济和社会哲学研究中心主任。80年代末被任命为巴黎第十大学副校长及该校科学研究顾问委员会副主席等职。拉比卡于1992年退休,退休后仍担任法国马克思研究学会顾问委员会副主席等职务,继续活跃在马克思主义研究的理论阵地上。

1980年,拉比卡临危受命,担任了“106号高级研究实验室”(L.A.106)的负责人。因为该实验室的前任领导是法国著名现象学解释学家保尔·利科,由于他的退休,致使他的实验室陷入一片混乱。拉比卡接任后,立即改组原实验室。他把实验室分为两部分:现象学解释学教研室和政治、经济和社会哲学教研室。1983年3月,法国科学研究中心委员会命令停止原来的研究工作,在保留政治哲学研究的前提下,建立了高级社会科学研究基地,同时兼顾鲍狄埃的黑格尔和马克思研究中心的工作,拉比卡担任中心主任。

^① 拉比卡:《答意大利〈今日马克思主义〉杂志记者问》,载法国《共产主义评论》杂志1994(138)。

1985年起,拉比卡担任巴黎第十大学的文化哲学史博士生导师,拉比卡依照这一身份和研究中心主任的双重身份开设了面向硕士生、博士生以及研究者的“周末圆桌学术讲座”,把大批青年学生和学者团结在自己的周围,在宣传马克思主义和深入研究马克思主义方面做出了不懈的努力。

拉比卡是一位多产的著作家,迄今为止已经出版了十多部专著。它们是:《政治和宗教》(1966)、《无师自通的哲学家》(1969)、《今日马克思主义》(1969)、《论哲学的马克思主义的地位》(1976)、《列宁的蓝色笔记》(1977)、《马克思主义》(1980)、《马克思主义-列宁主义》(1984)、《从马克思到马克思主义》(1986)、《马克思的哲学批判》(1987)、《意识形态论》(1987)等;主编和合作的著作也有十几部:《列宁和科学实践》(1970)、《哲学和宗教》(1974)、《论辩证法》(1977)、《乌托邦话语》(1978)、《妇女的条件》(1978)、《马克思主义对宗教研究的理论贡献和方法》(1978)、《哲学的一般状态》(1979)、《马克思主义批评辞典》(1982)、《百年之后的马克思的事业》(1984)、《阿尔及利亚的社会学》(1985)、《两个世纪之交的拉布里奥拉》(1987)、《恩格斯:学者和革命家》(1998)等。拉比卡自认为是“马克思主义知识分子”。事实上,拉比卡在法国理论界也被公认为是一个左派的马克思主义者。

首先,拉比卡强调了马克思主义在当代的重要性。他说:“马克思主义在任何意义上都是不可或缺的,就像公路上有禁止通行的规定那样必不可少。”^①在苏联东欧剧变之后,世界上掀起了一股攻击污蔑马克思主义的歪风。在法国《宇宙》杂志主编让·埃伦斯坦撰文公开宣扬“马克思主义正在死亡,马克思主义已经死亡”。拉比卡则力挽狂澜,驳斥这种论调。他认为,柏林墙被推倒之后,马克思主义并未完结,相反,这对马克思主义来说,是一种解放。因为束缚马克思主义的教条主义的桎梏被打碎了,真正的马克思主义就可以得到自由的发展。针对西方舆论界的“马克思主义失败论”和“马克思主义危机论”,拉比卡认为,马克思主义并没有失败,也不存在马克思主义的危机,只不过是在原来的一些社会主义国家里出现了“政治危机”。其意是说,苏联东欧等社会主义国家的剧变并不是马克思主义本身所造成的,而是那些国家内部的政治危机所造成的。拉比卡在自己的著作中不只一次地申述马克思主义是人类自身解放的理论,是无产阶级改造世界的锐利武器。

其次,拉比卡把马克思主义视为“文化现象”、“集体现象”和“总体现象”。拉比卡在《马克思主义》这篇文章中说:马克思主义在20世纪产生了以下几

^① 《共产主义评论》1984(138)。

个引人注目的现象：其一，马克思主义已经成为一种文化现象，即广义上的文明现象，因为它改变了人们的思维方式。现在无论哪一个学科都与马克思主义有关，都谈论马克思主义。其二，马克思主义造就了集体现象，这在马克思生前就已经成为现实。这种现象的表现是无数人参加了由马克思和恩格斯发动起来的斗争，产生了许多著作、流派和集团，还产生了许多国家制度模式。其三，马克思主义已经成为总体现象，这种现象表现为它使实践和理论相互作用，社会、政治、文化和科学之间也相互作用^①。总之，拉比卡把马克思主义的广泛传播和普遍影响归结为文化现象、集体现象和总体现象，并试图以此说明马克思主义在世界上产生的越来越大的影响

当然，拉比卡在肯定马克思主义的巨大意义的同时，也指出了马克思主义自身存在的一些“矛盾”。他认为，马克思主义自身的矛盾在以下几方面：第一，辩证法规律与世界观原则的矛盾。恩格斯提出的辩证法规律既能启发思想，又能解释事物的总体现象，但它后来却演变为如同形式逻辑那样的“世界观原则”。第二，决定论同马克思主义的革命精神的矛盾：普列汉诺夫的“理论要素”说产生出上层建筑“归根到底”要由经济基础决定的说法，这就是把马克思主义的思想重新置于西方哲学的传统之中。第三，社会主义国家同国家主义的矛盾。自拉萨尔被打入冷宫之后，国家主义就广为盛行，这是与社会主义精神相违背的。第四，党内等级、特权同民主的矛盾。这是源于德国社会民主党及其领袖考茨基的党派、党纪、等级和特权。第五，资产阶级同无产阶级“两门科学”的矛盾。由考茨基经过波格丹诺夫，而由日丹诺夫使之在50年代盛行的著名的资产阶级和无产阶级两门科学斗争的运动。第六，马克思主义的革命理论同“教义”思想的矛盾。这也是考茨基，还有盖得把马克思主义教义化的结果。第七，辩证方法同人的认识方法的矛盾。这是狄慈根提出把辩证法扩大到人的认识领域，而不仅仅限于历史的领域。第八，马克思主义学说自身的开放发展与禁锢的矛盾。这并不是列宁坚决捍卫的结果，而是他的后人教条化的结果^②。

拉比卡所指出的上述“矛盾”，其用意是指出90年代初苏联、东欧社会主义国家内部产生的危机的原因之所在。这些国家之所以发生剧变，并不是马克思主义本身，而是由这些国家的领导人和思想家把马克思主义教条主义化的结果，从而也是他们的政治危机所造成的结果。其中有的危机早在一百多

① 拉比卡：《马克思主义研究》，载《批判时代》1991(1)。

② 拉比卡：《马克思主义的“真正”危机》，载法国《哲学研究》杂志1992(1)。

年前就已经产生,苏联东欧社会主义国家长时间内不加注意克服,最终把马克思主义圣经化、教条化和僵化,从而造成了巨大的挫折。拉比卡提出的上述的八个矛盾虽有可商榷之处,但总体来说是值得每一个马克思主义者深思的。拉比卡同时也指出,思考这些问题和克服这些矛盾,不仅不会降低马克思主义的威望和生命力,相反会提高马克思主义的生命力。拉比卡除对马克思主义有自己的独特见解之外,对社会主义和共产主义也有自己独到的见解。

一是关于共产主义的命运。拉比卡指出,马克思恩格斯在《德意志意识形态》这部著作中,谈到许多有关共产主义的定义,其中最著名的一条是:“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。”^①

拉比卡认为,马克思恩格斯的这一教导在今天仍然有效。需要补充的是,如果共产主义脱胎于资本主义,那么,它的降临并不依赖不可避免的必然性,也不需要有没有终极的危机,因为像历史所显示的那样,积累规律在新的条件下,使生产方式恢复其平衡,并确保其统治。共产主义只不过是资本主义发展的结果,一种像民主社会、自由或法西斯那样的社会类型,正是关于资本和雇佣劳动的社会关系这一主要矛盾,使得红色战胜了白色的、玫瑰色的和黑色的东西。因此,既不存在什么“模式”,也没有什么“运用”,只有马克思在巴黎公社的经验以及后来的革命所显示的关于过渡形式的一些指示。共产主义只不过是为争取民主而进行的实际斗争,这种多数人的政权将抛弃与任何资产阶级打交道时才使用的术语(如经典作家称为“无产阶级专政”的术语)。总之,共产主义就是充满着斗争的创造性的实践。

苏联、东欧社会主义国家演变以后,国际社会泛起一股攻击污蔑共产主义的歪风。这股歪风认为苏联、东欧的演变是共产主义的失败。拉比卡认为,苏联、东欧的社会主义失败不是共产主义的失败,他们的失败与共产主义毫不相干,真正的共产主义还没有诞生,没有诞生的东西就谈不上死亡,“共产主义不是过去而是未来”^②。

二是关于社会主义的前途。拉比卡认为,苏联、东欧剧变之后,资本主义虽然在全世界取得了胜利,但是,这个胜利也使更多的人看清了它的真实本质。当然,现在的资本主义已不是19世纪的资本主义,而是更高阶段的资本主义,它的寿命比人们预料的要长,因为它能较好地克服自身存在的某些矛

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第87页。

② 拉比卡:《共产主义是未来》,载《共产主义评论》1991(11)。

盾,并建立了民主的统治形式,但是,马克思所揭露的资本主义的本质丝毫没有改变,资本主义正在威胁着全球,它把剥削、不平等和贫困带给了三分之二的人类。所以,拉比卡得出结论说:“既然资本主义的本质和决定这种本质的矛盾没有改变,那么这种矛盾的发展及其必然结果——向社会主义过渡就不可避免。”^①

拉比卡接着谈到社会主义的过渡问题。他说,就目前的形势来看,社会主义的过渡不是发生在经济落后的国家里,而是发生在革命的发源地——西方。因为在西方国家中,已经出现了共产主义的因素:革命群众日益成熟,他们要求享有更多的参与权与决策权。越来越多的人拒绝参加投票选举,以表示他们对代议制的不满,他们要求实行比代议制更为民主的形式——自治。目前这种民主正在以社区的、集体的、合作的甚至“协调”的形式发展,这正是“自治社会主义”的雏形。

三是关于市场社会主义。拉比卡的态度是反对市场经济的。他认为,被人吹得天花乱坠的市场不会创造奇迹。市场与计划的对立在很大程度上是虚构的。向市场开放同官僚制度是完全相容的。问题在于赋予经济以什么样的作用。如果把经济孤立起来,把经济归结为收益或技术,就会变成“唯生产力论”。在马克思主义发展史上,这种态度自第二国际以来占据着主导地位,而随着斯大林主义的出现更成了发展的绝对法则。但是,马克思认为资本自身是一种社会关系,列宁则强调政治服从于经济。因此,拉比卡说:“在西方,除非存心不良,人们从长期的经验中知道,市场等同于追逐最大限度的利润,而且以生产和分配资料的私人占有为前提。”^②拉比卡还把市场经济一律说成是“唯生产力论”,他说:“现在我发现社会主义世界危机的一个重要的基本因素,在于如下的事实:关于经济的挑战。在这个问题上,这样一个冒险、这样一个竞争、这样一个经济上的赌注,我们已经失败了。现在到处都存在、发展着这样一种愿望:转向商品市场、商品经济,即转向资本主义经济。换句话说,就是转向唯生产力论这样一个制度。”^③拉比卡认为,转向唯生产力论的概念,意味着诉诸另外一种与资本主义共同的因素,也就是国家的作用、官僚主义机器的角色以及关于意识形态角色的问题。另外,社会主义的唯生产力论也是不可取的,即使这真有道理,我们也不自不觉地参与了毁灭地球这样一

① 拉比卡:《共产主义是未来》,载《共产主义评论》1991(11)。

② 拉比卡:《社会主义实践中的理论问题》,1990年11月28日在中国人民大学的演讲词。

③ 同上。

个事业。

由此出发,拉比卡提出,我们要考虑一个不同于资本主义经济的模式,要重新回到马克思那里去,继续批判资本主义。我们必须确定一种革命,这种革命需要一种新的经济逻辑,在世界范围的民主自由飞跃发展的同时,我们要借助马克思主义理论,分析资本主义内在的经济逻辑,并加以彻底的批判。拉比卡提出,在马克思主义处于低迷的情况下,马克思主义者要突出三个主要任务:一是批判资产阶级意识形态;二是研究世界发展的动力;三是发展纯理论。对于第一个任务,他们不仅要批判发达资本主义国家的社会主义,而且还要批判东方社会主义国家领导人和继任人鼓吹的资产阶级意识形态。第二个任务也有其新内容,《共产党宣言》指出,共产主义者应该依靠一切国家的一切力量来反对现存制度。我们要继续研究推动世界前进的力量,如传统的工人运动、工会运动等等。此外还要研究新出现的生态运动、民族主义运动和宗教运动。总之,要想世界进步,就必须把一切真正的、民主的、社会主义的力量集中起来。第三个任务是要深入研究当代社会主义运动的理论,回答当今时代向我们提出的新的挑战,解决现实向我们提出的新问题。

拉比卡的理论活动得到法国理论界的公认,因而具有较大的影响。前法国共产党马克思主义研究所所长、法共政治局委员吕西安·塞夫曾经评价说:“拉比卡及其周围同事们的研究的影响甚至超出了法国共产党理论界的研究。”

《哲学的马克思主义地位》(1976)

《哲学的马克思主义地位》是拉比卡的一部重要著作,由比利时布鲁塞尔联合出版社出版,法国大学出版社发行。全书共分五个部分 18 章:第一部分,德国哲学状况;第二部分,第一起点:批判的哲学;第三部分,第二起点:哲学的批判;第四部分,资产阶级社会的概念;第五部分,意识形态的历史。

(一) 马克思主义产生的政治环境

在第一部分中,拉比卡主要阐述了马克思主义哲学产生前欧洲的政治环境。首先,他认为,当时西欧国家有两种不同的类型:一种是重视经济发展的国家;另一种是重视民族意识的国家。德国的情况在欧洲比较特殊,它无疑是属于经济比较落后,但却重视民族意识的国家。当时在欧洲,英国和法国在经

济上都比德国强大,德国一批资产阶级知识分子都以英法为榜样,试图实行改革,但又认为德国已受到法国革命的影响,主要进行的是哲学革命,这个革命已从康德开始,后来产生了黑格尔,再后来是青年黑格尔派。所以,德国人已经在哲学上成为共产主义者。正如恩格斯在《前进报》上明确地指出的那样:“考虑到最初的原则,德国人已经在哲学上成为共产主义者……重要的事件在于,他们已经觉悟……”马克思则与一般的左派黑格尔分子不同,他已经考虑哲学与劳动群众结合的问题。例如恩格斯曾经写道:“以费尔巴哈为最杰出代表的德国哲学家和以魏特林为代表的德国工人的团结,即马克思在一年前所预言过的那种团结正在进行之中。能思想的哲学家和能战斗的工人同我们在一起,地球上还有一种强大的政权能够抵挡我们的前进吗?”^①由于德国当时尚处在封建王朝,在这个国家里既没有政党,也没有议会,只有公开的或秘密的检查形式。因此,除了在文学和哲学上表示对政府不满以外,没有其他的道路。尤其是哲学,成了一切斗争的舞台,也成了一切话语的话语。所以,在英国的经济学、法国的政治学和德国的哲学这个三项式中,马克思和恩格斯的事业是从最后一项即从哲学出发的。如果我们考察一下这个出发点,就会发现:1. 首先介绍三项式,然后是理论和实践的两项式,这都是按德国哲学本身来演绎的;2. 向第二项过渡(第一项提出来的过渡问题)不可避免地对这个出发点发生影响,也对阐述的形式发生影响,这种形式恰恰把哲学确定为出发点。

正如列宁所比喻的,马克思和恩格斯在“说法语”之前,先“说德语”。这就是说,马克思主义从“颠倒”开始,用后来成熟的概念来说,就是从上层建筑开始,然后再到经济基础。

在马克思和恩格斯二人中,恩格斯的发展道路是比较独特的:1844年,恩格斯已经发展成熟,而比他年长两岁的马克思则发展得比较慢。恩格斯的发展道路可以确定为以下三个阶段:

第一阶段:大约到1840—1841年为止。1837年,青年恩格斯在父亲的逼迫下,突然从艾尔伯费尔德中学退学,直接投入社会生活,这就使得他把职业的实践和对知识的追求紧密地结合起来。这个阶段使恩格斯由对宗教的关注转为对社会和政治的关注。施特劳斯的《耶稣传》对恩格斯起了转折性的作用,施特劳斯的著作使他从对神学的批判转入哲学和无神论,因为施特劳斯的著作把他引向对黑格尔的研究。

^① 《马克思恩格斯著作》法文版,Ⅱ卷,第515页。

第二阶段：1841—1843年，是过渡到哲学的阶段。马克思主义起源阶段按照黑格尔/施特劳斯/鲍威尔/费尔巴哈各个阶段向前发展。具体来说，恩格斯在柏林期间，积极参加左派黑格尔的活动，自由旁听柏林大学的课程，已经用“弗里德里希·奥斯瓦尔德”的笔名发表文章，从而成为哲学家。恩格斯通过宗教批判、神学批判、哲学批判、社会批判以及参加政治运动，使自己各方面都得到发展，而从他到达英国的第一天起，他就发现经济分析的必要性；以致在1844年初，他在《德法年鉴》上发表的《政治经济学批判大纲》被马克思称作是“天才大纲”。

第三阶段：1842—1844年，这是恩格斯成为无神论者、共产主义者、唯物主义者的阶段。有一个“马克思博士”而没有“恩格斯博士”。前者是职业哲学家，后者不是职业哲学家，而是一个“自学成才”的哲学家，他的很高的理论水平是无法否认的，他对黑格尔辩证法也是十分精通的。1844年9月，恩格斯和马克思在巴黎会晤，二人的观点完全一致，这说明他们通过不同的道路得到相同的结论。他们二人的差别真如恩格斯所说的可以忽略不计吗？实际上，在马克思之前，恩格斯已经学习“说法语”，随后“说英语”；并在马克思之前停止“说德语”。总之，恩格斯以其独特的道路先于马克思实现了思想的转变。

（二）马克思哲学的第一起点

第二部分：第一起点：批判的哲学。马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中说：“我们决定共同阐明我们的见解与德国哲学的意识形态的见解的对立，实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下。”这句话的意思是：1) 了断与德国哲学的关系是由马克思和恩格斯所决断的，是必不可少的，因为：2) 从客观上说，涉及的是“阐明对立”，也就是涉及断绝“意识形态见解的东西”；3) 从主观上说，就是否认已有的思想方法；4) 这将涉及一部著作。这部著作就是两年之后马克思恩格斯共同完成的《德意志意识形态》。

无论是马克思还是恩格斯，都脱离不了他们的那个时代，他们提出的问题都是围绕从哲学到世界的关系来展开的。这个关系可分为两种很不相同的理解：哲学的未来世界和世界的未来哲学。马克思正确地认识到哲学和世界的关系，但这种认识并不是立即可以达到的，而是经过曲折才能达到的。这种哲学的批判是外在于世界的，它也不是对政治和经济的干预，它首先是哲学本身，马克思和恩格斯就是在这上面达成一致的，他们的第一部合作著作《神圣家族》就说明了这一点。马克思的《黑格尔法哲学批判导言》则表明马克思的“批判性过渡”，这一过渡分为下列几个阶段。

1. 宗教的批判。这不过是“一切批判的准备阶段”,从此真正批判事业的道路已经开通。以鲍威尔兄弟为首的宗教批判丧失了解放的道德,它只不过是为了延长宗教的作用而已,它把思想当作事物,并把哲学关进意识的牢笼。因此,它并没有超越黑格尔主义。

2. 法的批判。德国的法的特殊性与宗教的特殊性相似,在当时的德国,只有宗教和政治(法)这两样具有实际的特性,所以,从宗教到哲学,从神圣到世俗,就需要用对天国的批判变为对地国的批判,从对宗教的批判变为对法的批判,从对神学的批判变为对政治的批判。

3. 向实践过渡。这个过渡有三个标志:其一,哲学的迂回和停留,术语中带有黑格尔的印记;第二,哲学和世界的关系,主要体现在马克思的哲学论著中;第三,新的、决定性的过渡,那就是向实践过渡。马克思指出,批判的决裂只不过是提供准备的条件,哲学归根到底提出合目的性的问题和实践的问题。

4. 诉诸无产阶级。马克思既将视力投向实践,也就必然发现现实的力量——无产阶级。马克思在1844年法哲学批判导言中,谈到无产阶级的要点是:其一,它属于一个成长的阶级;其二,它“具有世界的特点”;其三,它受到纯粹不公正待遇,因而没有任何特殊的权利;其四,它是“社会的分解力量”;现在是“人的完全丧失,未来人的全部实现”。

(三) 马克思哲学的第二起点

第三部分:哲学的批判。马克思和恩格斯在自己的理论框架(政治经济学/哲学)中对无产阶级的“本质”的发现,是一种新的批判的规定。马克思和恩格斯的任务从此进入以下几个方面:第一,揭露哲学领域中的思辨的思维形式;第二,研究各种社会主义和共产主义的思潮;第三,赋予社会主义以哲学的基础;第四,参与革命的行动。这几个方面都是连在一起的,是不可分开的。

哲学批判时期的著作是《神圣家族》。在这部著作中,马克思和恩格斯的思想主要包括了三个方面的内容:一是关于唯物主义存在和发展的必然性;二是关于哲学的对立(主要是唯物主义和形而上学的斗争)的性质,更一般的是“在理论中”产生的思想运动的对立性质、“实践”冲突的对立性质;三是唯物主义和社会主义在历史上和理论上的合流。与前两点相比,后一点是马克思的主要目的,是马克思与“神圣家族”分歧的核心,法国的唯物主义直接导致马克思恩格斯走向社会主义和共产主义,因此,马克思说:作为真正人道主义学说的唯物主义的学说构成了“共产主义的逻辑基础”。

《神圣家族》完成后不久,马克思在一本笔记本上写下了《关于费尔巴哈的

提纲》。我们认为：第一，它是马克思写给自己而不是写给他人的私人笔记；第二，它写于《神圣家族》之后一个月，写于《德意志意识形态》写作的前夕（1845年）第三，这个提纲的内容主要是“清算”马克思过去的哲学信仰方面的内容。

因此，我们不赞同以下的观点：其一，恩格斯在写完《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》之后的1888年，对马克思的提纲作了修改，并认为它是为了发表的作品；其二，它是《德意志意识形态》的导言或附录；其三，更有甚者，认为它是马克思主义的“决定性”的陈述。但这并非是说“提纲”没有什么意义。“革命”、“活动”、“实践”这些概念都是“提纲”的创造，并且在马克思的思想发展中、在他的理论框架中始终使用这些概念。“人的本质”是“社会关系的总和”、“社会生活本质上都是实践的”等等都体现了唯物主义的思想，“实践”的思想要求马克思制定“新唯物主义”。

这种新唯物主义有双重的任务：一是着手对它的对象即资产阶级社会的批判；一是“改变世界”。总之，费尔巴哈从唯物主义出发批判了从前的哲学，马克思通过费尔巴哈确定了“新唯物主义”。直至《德意志意识形态》，马克思通过意识形态的批判初步确立了唯物史观。

马克思和恩格斯的思想发展脉络如下：

- 1) 哲学/无产阶级(1843)：哲学尚得到很高的评价；
- 2) 政治经济学/哲学(1844)：哲学被放到很低的形式；
- 3) 群众/批判(1845)：未完全成功，因为仍在哲学里寻找出路，未摆脱费尔巴哈的影响；
- 4) 哲学(意识形态)/历史(1846)：慎重选择了历史，这个出路取得了成功。

(四) 从理论走向实践的关节点：关注市民社会

第四部分：关于市民社会的概念。马克思和恩格斯在哲学的逗留和弯路结束之后，出路已经找到，这个过程并不是简单地实现的。首先，马克思从阐述“市民社会”概念入手。“市民社会”这个概念是《德意志意识形态》的真正对象。在这部著作第一部分的结尾，对“市民社会”概念作了这样的论述：“市民社会包括各个个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括该阶段上的整个商业生活和工业生活，因此它超出了国家和民族的范围，尽管另一方面它对外仍然需要以民族的姿态出现，对内仍然需要组成国家形式。‘市民社会’内部的人与人之间的全部物质关系。它包括一个阶段的全部商业和工

业的生活,这一用语是在18世纪产生的,当时财产关系已经摆脱了古代的和中世纪的共同体。”^①马克思和恩格斯实际上是通过市民社会这个概念,对鲍威尔的思辨哲学进行批判,同时也对资产阶级社会进行批判,这一批判是针锋相对的,其具体内容可用图表来表达:

国家	市民社会
天国	地国
神圣	世俗
类存在物	个人
普遍利益	私人利益
想象的生活	现实的生活
市民	资产阶级(商品、所有者、宗教,等等)

由此可见,市民社会的观点是一种理解历史的新方法,正是在这个舞台上,一切都得到表现,哲学的命运也是如此。资产阶级社会,即马克思的真正对象的别名是资产阶级生产方式;市民社会不再是一切社会的经济基础的最初的影子。

(五) 清算德国意识形态,马克思哲学趋向成熟

第五部分:历史和意识形态。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》这部著作中所阐述的主要理论问题是:一、两种不同的历史观;二、物质基础和市民社会;三、意识形态。《德意志意识形态》赋予《关于费尔巴哈提纲》的全部意义,那就是彻底放弃包括费尔巴哈在内的旧唯物主义,用实践唯物主义来取代它。实践唯物主义与以前的任何唯物主义都是不可同日而语的,因为它不但是哲学,而且也是科学。其最著名的观点有以下几个方面:1. 人的精神的交往有赖于物质的交往。思想、艺术作品和意识的生产在这种交往和物质活动中吸取源泉,因为它们是现代生活的表现者。2. 意识形态由人的现实生活过程的反映和回声所构成。3. 意识形态是现实关系的颠倒的反映。4. 意识形态没有任何独立性。5. 与物质关系不同,意识形态没有历史和发展。一切思想和思想产品都是物质关系的反映而且同它一起变化。

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第41页。

艾蒂安·巴里巴尔

巴里巴尔(Balibar, Etienne, 1942—)出生于法国图尔的一个犹太人家庭,他的父亲是位教师。巴里巴尔于60年代考入法国著名学府巴黎高等师范学院,不久就成为法国当时正负盛名的哲学家路易士·阿尔都塞的学生、朋友和合作者。1965年,巴里巴尔与阿尔都塞、马塞利、埃斯达布雷以及郎西埃合作,发表了《读〈资本论〉》,并开始成名。大学毕业时,他的硕士学位论文为《〈资本论〉中的劳动分工的问题》,此后他受聘于巴黎第一大学哲学系担任哲学讲师,他一直任此教职达20年之久。直至1991年拉比卡在巴黎第十大学退休,经拉比卡引荐,巴里巴尔才在那里获得教授教职一直至今。巴里巴尔博士学位的获得也不顺利,由于他与阿尔都塞的关系,在法国难以找到容他答辩的大学,最后,他在荷兰一所大学取得博士学位。

巴里巴尔在大学时代就加入了法国共产党,80年代初,“莫名其妙”地被除名。巴里巴尔在集体合作的著作《读〈资本论〉》发表后崭露头角,1974年他发表了个人的专著《唯物主义的五点研究》之后,奠定了他在法国理论界的地位。巴里巴尔的理论观点与阿尔都塞基本一致,阿尔都塞患精神病住院以后,面对各种各样的污蔑和攻击,巴里巴尔均充当了辩护人的角色,澄清了许许多多的事实。1990年10月,阿尔都塞逝世,巴里巴尔对他给予很高的评价,他说:“阿尔都塞是法国乃至世界公认的马克思主义哲学家,他的贡献将永垂史册。”

巴里巴尔至今发表了大批著作,除上述提到的之外,主要还有:《论无产阶级专政》(1976)、《马克思及其政治批判》(与卢波里尼、托塞尔合作,1979)、《斯宾诺莎和政治》(1985)、《种族、民族和阶级》(与沃勒斯坦合作,1988)、《民主的界限》(1992)、《马克思的哲学》(1993)、《群众的担心》(1997)。

一、《关于历史唯物主义的基本概念》(1965)

《关于历史唯物主义的基本概念》(以下简称《历史唯物主义》)是巴里巴尔的成名著作,原为与路易·阿尔都塞等人合著的《读〈资本论〉》中的一部分。原文发表于1965年,1968年再版时,阿尔都塞把其他人所写的部分删除,只留下

巴里巴尔所写的部分,可见其地位之重要。《关于历史唯物主义的基本概念》这部著作全文大约有10万字的篇幅,分别阐述了关于生产方式的分期、结构的各个要素及其历史、关于再生产、过渡理论的要素等问题。

(一) 关于生产方式的分期

首先,巴里巴尔阐述了“生产方式”这一概念的原意。他认为,“生产方式”这一术语除了一般性倾向外,最初并没有给我们提供一个确定它的应用范围的依据。马克思在《资本论》中谈到关于资本主义生产方式如何从狭义的使用机器的工业生产方式逐步扩展到各个产业部门时说:“对于由必要劳动变成剩余劳动而生产剩余价值来说,资本只是占有历史遗留下来的或者说现存形态的劳动过程,并且只延长它的持续时间,就绝对不够了。必须变革劳动过程的技术条件和社会条件,从而变革生产方式本身,以提高劳动生产力,通过提高劳动生产力来降低劳动力的价值,从而缩短再生产劳动力价值所必要的工作日部分。”^① 在这段话前面,马克思做出下述定义:“生产条件的革命”就是“改变劳动资料或劳动方法,或同时改变这两者。”这些描述过程、方式、方法、形式的术语只有通过他们所排斥的东西才能表现出它们的涵义。例如排斥了对人们进行加工或被加工的对象物质属性的考虑。也就是说,要想让劳动资料成为社会关系的“指示器”,对劳动资料的分析既不是以劳动资料的效能为尺度,也不是以对劳动的各个要素的工艺描述为尺度。这种分析可以叫做不同形式规定,把一种“方式”叫做形式的体系,用来表示必然进入我们所要考察的过程的各个要素的总体变化状况。这种各要素的总体变化状况就是生产方式本身,生产方式是一种稳定的过程。

其次,巴里巴尔考察了生产方式的各个要素。他认为,马克思在《资本论》第二卷中的下面一段论述可以说明生产方式的几个要素:“不论生产的社会形式如何,劳动者和生产资料始终是生产因素。但是,二者在彼此分离的情况下只在可能性上是生产因素。凡要进行生产,就必须使它们结合起来。实行这种结合的特殊方式和方法,使社会结构区分为各个不同的经济时期。”^② 在这里,马克思已经指出了两个因素:(1)劳动者(劳动力);(2)生产资料。而在另一段话中——“在当前考察的场合,自由工人和他的生产资料的分离,是既定的出发点,并且我们已经看到,二者在资本家手中是怎样和在什么条件下结

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,350页。

^② 同上书,第24卷,44页。

合起来的——就是作为它的资本的生产的存在方式结合起来的。”^① 我们可以发现第三个要素：非劳动者，即占有剩余劳动的人。巴里巴尔认为，认识到“所有权”关系，这是理解马克思《资本论》的许多重要论点的关键。其中最主要的论点是资本家作为劳动力的剥削者和生产的组织者的双重职能，马克思曾经在《协作》、《分工和工场手工业》以及《机器和大工业》等章节中阐明了这种双重职能。这两种复杂的关系是与整体的各个要素联系在一起的。最后，巴里巴尔把生产方式的各个要素细分如下：(1) 劳动者；(2) 生产资料：——A. 劳动对象；B. 劳动资料；(3) 非劳动者：A 所有权关系；B 现实的或物质的占有关系。

最后，巴里巴尔阐述了关于“最终决定”的问题。巴里巴尔认为，马克思关于“经济最终决定”这个问题的最初的说明是同时和拜物教问题联系在一起的。马克思在《资本论》的《商品拜物教》等章节中均有这样的说明，在这些说明中，他用经济是社会关系的体系的真正定义取代了把这种“经济”看作是物与物之间的关系的错误概念。与此同时，他提出资本主义生产方式是把生产中的各个阶级联系起来的社会关系的特殊形式，是被物与物本身关系的形式“神秘化”和“拜物教化”了的特殊形式。问题的焦点在于，一定时代起决定作用的层次在社会结构中是怎样被规定的？也就是说，构成生产方式结构的各个要素的特殊结合方式是怎样决定社会结构中的最终决定地位的？还可以说，一种特殊的生产方式是怎样成为结构的各个层次之间的关系？最终也就是说，是怎样决定这个结构的各个层次的相互连结的？巴里巴尔认为，各个层次可以简化为两个层次：政治层次和经济层次。他还指出，马克思在《资本论》中关于地租问题的论述中，提出了四个要点：(1) 新的分期原则：使一个历史时代同另一个历史时代相区分的東西是生产方式决定社会结构的方式，也就是社会结构的各个层次之间的连结方式。(2) 封建生产方式同资本主义生产方式在社会关系方面的差别(所有权/对生产资料的占有)所包含的劳动同剩余劳动关系的特殊差别：在资本主义生产方式中，劳动同剩余劳动在“空间和时间”上是一致的，是同时进行的，而在封建生产方式中情况则完全不同。(3) 劳动过程和剩余劳动过程的不一致性必然造成“超经济的强制”的干预，只有在这种情况下，剩余劳动才能够在实际上完成。(4) 这些超经济强制采取统治/奴役的封建关系形式。

由此，巴里巴尔得出几点结论：第一，马克思告诉我们，剩余价值在封建

^① 《马克思恩格斯全集》第24卷，44页。

生产方式中是具体可见的,但是我们只有在资本主义生产方式中才能够认识剩余价值的实质。第二,政治对于生产方式来说,只具有相对独立性。第三,依据马克思的论述,经济在各种不同的结构中是起决定作用的,因为它决定着社会结构各个层次中占决定地位的那个层次。这里不是简单的关系,而是“结构性的因果关系”。

(二) 结构的各个要素及其历史

巴尔巴里认为,一切生产方式都是由一些彼此发生联系的要素的结合,这正反映了马克思的生产史理论的彻底的反进化论性质。马克思的概念并不是要反映、再现和仿造历史,而是要产生出对历史的认识:这些概念是结构的概念,正是这些结构决定了历史的结果。根据这样的理解,巴里巴尔对以下几个概念进行了深入的探讨。

1. 所有权。生产方式的结合所体现的第一种关系叫做“所有权”关系或剩余劳动的占有关系。马克思用生产资料的所有权形式所决定的社会产品的占有方式来规定某种历史生产方式(特别是资本主义生产方式)的特殊生产关系。这是大家所熟知的原理,但要弄清这个规定在结构上的确切职能,还须作一些说明。阿尔都塞已经指出,马克思主义关于“社会关系”的概念是,社会关系并不表现为主体间相互关系的形式,而是表现为既赋予人同时也赋予物以必要职能的关系。还要补充的是,马克思把他从古典经济学家那里借用过来的黑格尔“市民社会”概念,看作他的理论改造的起点。这一概念既包括了分工和交换的经济体系,也包括了私法的领域。这里便产生了“经济”意义上的占有同法的所有权的直接的一体性。特别有意义的是,马克思关于区分社会生产关系同它的法的表现的某些极其明确的论述恰恰涉及了划分经济基础和上层建筑的可能性。显然,如果不把社会生产关系同它的法的表现区别开来,那么经济基础和上层建筑的划分是不可理解的。巴里巴尔把自己的论证归为以下几个方面:(1)从直接生产过程到社会产品的流通和分配的资本主义生产方式的整个经济结构以法的体系的存在为前提。经济结构的每一个要素,特别是直接生产过程的各个要素:生产资料所有者、生产资料(“资本”)、“自由”劳动者以及在法律上被称为契约的这一过程本身在这个体系的范围内获得了法的性质。(2)我们这里涉及的法的体系的特点就是这个体系的抽象的普遍性的特点。这里指的是,这个体系把能够承担体系职能的具体的存在者简单地划分为两种范畴:人和物的范畴。所有权关系专指人与物之间的关系;契约关系则专指人与人之间的关系。(3)法的体系的这种普遍性,从严格

的意义上说,反映了另一种普遍性,一种属于经济结构的普遍性,即商品交换的普遍性。(4)属于资本主义生产方式结构的生产的社會关系可以从它们的法的表现出发,通过比较和揭示它们之间的一系列差别而得到说明。第一,“所有权法”具有普遍性的特点,也就是说,在被占有的物及其用途上不存在任何差别。第二,生产资料所有者(资本家)同雇佣劳动者之间确立的关系在法律上是一种特殊形式的契约即劳动契约。通过上面的论述,巴里巴尔得出以下两点重要结论:第一,从法的角度来看,所有权关系即“人”与“物”的关系,同契约关系即人与人的关系是两种不同的形式。但从经济的角度来看,情况就完全不同,生产资料所有权同雇佣生产劳动规定的是唯一的关系即唯一的生产关系。第二,这一社会关系不具有法的性质,虽然基于一些同资本主义生产方式的性质本身有关的原因,我们不得不从法律范畴出发,用法律范畴特有的术语来说明这种关系,因此,这种社会关系不能由一些具体的实体来承担。

2. 生产力(手工业和机器)。在马克思的概念中,没有一个概念像生产力或生产力水平这一概念那样具有表面的简单性,而在实际上却包含着许多难题。这个概念的表述直接引出了两个后果。这两个后果是对马克思的理论产生根本性误解的根源。首先,一谈到生产“力”,人们可能立刻会想到这样一系列概念:“生产力是人口、机器、科学等等”;同时人们还会想到,生产力的“发展”具有累进的、新的生产力的叠加或者某些生产力被另一些更“强大的”生产力取代的形式。这样,我们就得出了关于“发展水平”或“发展程度”的解释。然而,这种列举生产力的方式很快就遇到巨大的困难。当我们为了把马克思的概念同事实的描述直接保持一致而必须集合各个要素的时候,就会遇到所要集合的各个要素是不同质的情况。这些困难不是偶然的,这说明我们很难把马克思的概念同社会学的范畴协调起来。不仅如此,这些困难还表明了马克思的概念同这类范畴在形式上的重要区别。从理论的角度来说,“生产力”也是生产方式内部的某种形式的关系,换句话说,它本身也是生产关系。这种生产关系正是我在构成“结合”的结构的各种关系中引进同一些要素之间的“所有权”关系、“实际占有”关系时所要说明的一种关系。

3. 发展和位移。在巴里巴尔看来,生产力的发展可视为劳动过程的两种“物质存在形式”的位移,即:

- 劳动资料和劳动力的统一
- 劳动资料和劳动对象的统一

在每一种场合,这三个要素之间的关系的形式的特征,是以拥有自己的统一和相对独立性的分支整体的名称为标志的:

- | | |
|-------------|------------------|
| ——劳动对象 | 机器的统一技术 |
| ——劳动资料 | |
| ——劳动力 | } 手工业(和工场手工业)的统一 |
| (“活动”) 手工技艺 | |

劳动过程定义的三个概念与经验主义描述的抽象(主体、客体、“中介”)毫无关系,这三个要素不是分析这两个相继的关系形式的结果,相反是使这种分析成为可能的要素。因此,从一种形式向另一种形式的运动完全可以这样分析:它不是一个结构的简单解体(劳动者和劳动资料的分离),而是一个结构向另一个结构的转化。它也不是从无中产生出一个全新的结构,或者也不能说这个结构是由于“科学”和“技术”这两个抽象的东西的汇合而偶然出现的,因为它们都是已经发生变化的劳动过程的形式。巴里巴尔认为,只要关于“生产力”的马克思主义分析系统地包含在生产方式的规定中,也就是说,只要它不是生产或“生产手段”的“技术”方面的简单的列举和描述,而是生产的“技术的”社会关系的变化形式的规定,那么,它就会产生我们在弗洛伊德的著作中看到的同样的位移和断裂的结果。

4. 一般历史与局部历史。从上面的分析中得出了对历史理论来说是极其重要的结论。无论是用一个概念或者是用一个简单的名称确定历史的对象,都不可能得出历史一般,而总是得出某件事的历史。但我们也看到,马克思的分析对人们通常所说的“劳动史”或“技术史”实质上采取了论战的态度。但这并不是说,他取消了局部历史与一般历史之间的关系问题,而这个问题又必须得到解决,以便人们能够严格地谈论“历史”。相反,马克思的分析表明,这个问题只有在历史真正建立而不是获得自身对象的情况下才能够解决。

(三) 关于再生产

巴里巴尔认为,上面所做的全部论述,只是根据马克思在分析资本主义生产方式时所使用的“生产方式”概念做了界定。但单是停留于此是不够的,甚至会遇到困难。例如,我们已掌握了生产方式这个理论概念,确切地说,我们是以认识一种特殊的生产方式形式掌握这个概念的。但这是不够的,还需要了解其他事情,例如什么时候、什么地方“应用”这个概念,哪些社会在哪一个历史阶段上具有资本主义的生产方式。整个分期问题的中心在于,仅仅提出每一种生产方式的“前提条件”就对取决于这种生产方式的结构的作用进行理论分析是不够的,尚需要考察我们现实的历史。比如说,我们从理论上已经知道什么是资本主义的生产方式,但我们同时还要了解这种认识究竟是对 1840 年英国的认识还是

对 1965 年法国的认识。

因此,巴里巴尔认为,非常需要一个同生产方式概念并列的第二概念,这个概念就是类似历史连续性的概念,这就是再生产的概念。再生产理论包含了三重联系或三重连续性:一是各个不同的经济主体之间的联系,具体来说,就是各个单个资本之间的联系。资本再生产研究的就是这种相互交织、相互交错的运动;二是社会结构的各个不同层次的联系,因为再生产包含着生产过程的非经济条件,特别是法律条件的连续性;三是再生产保证了生产相继的连续性本身,而这是其他一切的基础。接着,巴里巴尔阐述了再生产概念所包含的两个方面的新内容。

第一,“简单”再生产的作用。马克思把这种简单再生产称作“一种抽象”或者“一种奇怪的假定”,对此,巴氏做出如下的解释:(1)这是一种叙述的方法,在这里,“简单”再生产仅仅是一种“简化”。(2)对简单再生产的研究是对扩大再生产的一个在任何情况下都不可缺少的部分的研究。资本化剩余价值的比重不管有多大,它都是仅仅保持现有资本的自动进行的资本化过程以外的追加部分。马克思告诉我们,简单再生产同积累在概念上的差别并不是指积累的量的变化,因为这些变化取决于各种不同情况,它们是资本主义积累的一般规律作用的结果。

第二,社会关系的再生产。再生产在同一运动中更替和改变了物品,但是却永远保存了关系。这些关系显然就是马克思说的“社会关系”,正是这些关系被描绘和“显现”在我所说的虚幻的空间中。马克思在《资本论》中谈到“劳动的社会生产力”问题时所揭示的关系都是相互联系的,例如,所有制关系和现实占有关系(“生产力”)就结合成一个复杂的统一体。马克思在“资本主义生产以前的各种形式”这篇手稿中把社会关系的生产和再生产看作生产的必然结果。但是社会关系的生产应该说是物和个体通过社会关系的生产,在这种生产中,社会关系决定了个体在一种特殊的形式中从事生产,而物则被生产出来。因此,社会关系的生产是社会生产过程的各个职能的规定,是一个无主体的过程。

(四) 过渡理论的要素

巴里巴尔认为,从一种生产方式向另一种生产方式过渡的理论问题,再生产使它必须具有两个条件:首先,任何社会生产都是再生产,也就是我们已经说明的意义上的社会关系的生产。一切社会生产都从属于有结构的社会关系,因此,决不能把一种生产方式向另一种生产方式的过渡理解为两个受到结

构作用的支配的、各自有特定概念的“时期”之间的非理性的间隙。这种过渡，无论它是多么短暂，都不可能是非结构的环节。过渡本身是从属于一个有待揭示的结构运动。关于再生产的分析表明，如果我们能提出属于两种生产方式之间的过渡时期的生产方式的概念，那么，各种生产方式也就不再处于时间和空间的不确定状况。也就是说，如果我们能够在这些生产方式的概念上认识它们依此相继的各个环节，那么，他们的定位问题就解决了。但是，从另一方面来说，从一种生产方式向另一种生产方式的过渡，例如从资本主义向社会主义的过渡并不是结构通过自己的作用发生的变化，即不是任何从量向质的过渡。那么是一种什么过渡呢？巴里巴尔认为，正如马克思在《资本主义积累的历史趋势》这一篇论述中所说的，具有两种相同性质的过渡：第一个过渡是从以个人劳动为基础的生产资料的个人私有制（“多数人的小财产”）向建立在以剥削他人的劳动为基础的生产资料的资本主义私有制（“少数人的大财产”）的过渡。第一个过渡就是第一次剥夺。第二个过渡是从资本主义所有制向建立在资本主义时代的成果即协作以及包含土地在内的一切生产资料的公共占有为基础的个人所有制的过渡。第二个过渡就是第二次剥夺。这两次否定具有共同的形式，这意味着马克思关于原始积累（起源）的分析同他的关于资本主义生产方式的趋势即历史未来的分析在原则上是相像的。下面具体考察这些过渡：

1. 原始积累：前史。马克思关于“所谓原始积累”的各章是对再生产研究所产生的问题的解答，这个问题曾经暂时被撇开了。资本积累的运动仅仅由于可以被资本化的剩余价值的存在才是可能的。这个剩余价值本身只能是前一个生产过程的結果，以此似乎可以无穷无尽地类推下去。但是，在既定的技术条件下，作为资本执行职能的最低价值量以及它作为可变资本和不变资本的划分也是既定的，并且是榨取剩余价值的任何过程的条件。因此，这个最初资本的生产就构成了一个界限，对这一界限的超越只能由纯粹的资本主义积累规律的作用来解释。但实际上问题并不仅仅在于价值量的计算。再生产的运动不仅仅是可以被资本化的剩余价值的不断的源泉，它包含着资本主义社会关系的连续性，它只有在资本主义社会关系的条件下才是可能的。因此，原始积累问题也同时涉及资本主义社会关系的形成。在对“原始积累”的研究中，我们同时涉及了历史和前史。所谓涉及了历史，就是说，我们发现了关于原始资本的资产阶级理论不过是一种神话，一种追溯的构造，更确切地说，不过是表现为“占有规律”并建立在资本主义生产结构基础上的现实结构的反映。对原始积累的研究就是要用历史来取代记忆，关于前史的研究向我们揭

示了资本起源的另一个世界。

2. 生产方式的发展趋势和矛盾。巴里巴尔认为,关于这方面的分析涉及马克思的所有关于资本主义生产方式的历史趋势、它的矛盾的特殊运动、包含在它的结构的必然性中的对抗的发展以及在这种生产方式中出现的新的社会生产组织的要求的论述。从概念体系的角度来看,我们所涉及的是结构分析的同一个运动。这个运动就是马克思所说的资本主义生产方式固有矛盾的发展。马克思最初把这种矛盾概括为社会生产力的社会化与生产关系的性质之间的矛盾。这一矛盾在资本主义生产方式固有的形式中又被规定为生产的价值量,从而是利润的增加与利润下降之间的矛盾。而矛盾并不是什么东西,而是结构本身。正如马克思所说,它是“内在于”结构的。反过来,矛盾自身又包含着一种动态:矛盾只有在结构的时间存在中才表现为矛盾,才能够产生矛盾的作用。因此,马克思说得完全正确,矛盾是在资本主义的历史运动中获得发展的。

3. 动态与历史。巴里巴尔认为,从时间要素这个概念出发,把工人耗费其劳动力的既定时间规定为某种社会劳动量、生产过程的周期要素、社会资本再生产的要素,最后还可以规定为资本主义生产方式的历史的要素。只有在这种意识形态阅读的基础上,才有可能把马克思主义关于经济结构的整个理论归结为一种动态。与古典经济学及现代经济学比较,马克思是政治经济学“动态”理论的主要倡导者。在古典经济学中,存在着一种经济均衡的思想,也就是经济结构关系的“静态”的思想。而马克思对均衡的研究从来是暂时的、仅仅具有方法论意义的要素,一种叙述的简化;马克思分析的基本对象就是经济结构演化的时间,这个时间被分解为相继更替的要素,它们是资本的不同的“时间”。历史分析的各个不同“时间”,既取决于社会关系的持续性,又包含着社会关系的演变,因此这些“时间”的统一起先也是不确定的,必须通过“另一种研究方法”建立起来。这样,时间概念和历史概念之间的依存关系同前一种形式相比就是颠倒的,而前一种形式则属于经验主义的或黑格尔的历史。不是历史的结构依存于时间的结构,而是暂时性的结构依存于历史的结构。

4. 过渡阶段的特点。巴里巴尔认为,关于经济结构各个层次之间的间隔理论以及不一致形式的理论只有以两种生产方式的结构为双重依据,才能够成立。例如,在工场手工业的场合中,不一致性的规定取决于个性形式的规定,而这些个性形式一方面由手工业规定,另一方面又由资本主义的生产资料所有制规定。暴力的应用以及由国家和法律的干预调节的暴力的应用则取决于封建社会中的政治层次的形式和作用。因此,过渡时期的特点是这些不一致的形式,与此同时也就是多种生产方式的共存。过渡时期的各种关系和层

次的间隔不过是反映了在唯一的“同时性”中的两种(或更多)生产方式的共存以及一种生产方式对另一种生产方式的优势。这就证明,历时性问题也必须在“同时性”的总问题中被思考:一种生产方式向另一种生产方式的过渡和过渡形式问题是比生产方式本身的同时性更为普遍的同时性问题,它包括了许多体系以及它们之间的关系。马克思只是概括地分析了这些统治的关系,从而为它的后继者开辟了一个重要的研究领域。

二、《马克思的哲学》(1993)

《马克思的哲学》是一部大约十余万字的著作,尽管篇幅不大但内容十分丰富。这部著作首先对马克思本人的哲学思想脉络作了提纲挈领式的阐述,接着对马克思的哲学思想所引起争论的问题以及由此产生的一些著名马克思主义思想家也作了介绍和阐述。巴里巴尔曾谈到写作此书的动机,他说:“这本小册子的主旨在于了解和使人了解为什么 21 世纪人们将仍然要阅读马克思:由于马克思对哲学提出的问题和概念,人们将不仅仅当作历史的著作去读,而且也要当作现实的著作去读。”^①由此可见,巴里巴尔的这本著作不仅涉及马克思哲学的产生及其历史,而且也涉及马克思对哲学所提出的问题和概念,并对此作了若干总结性的阐述和预言。

巴里巴尔的《马克思的哲学》的发表在法国引起广泛的注意。因为当时正值国际共产主义运动处于低潮的时候,许多理论家和评论家对马克思的理论和思想进行中伤和攻击,巴氏这部著作的发表给这些言论无疑是有力的驳斥,给法国乃至国际马克思主义理论界带来了巨大的鼓舞。许多著名理论家对巴氏的这部著作给予肯定的评价。例如,法国著名马克思主义哲学家吕西安·塞夫在《思想》杂志、乔治·拉比卡在《当今马克思》杂志都撰文对巴氏的著作给予高度评价,认为《马克思的哲学》这部著作以及德里达的《马克思的幽灵》使法国思想界在 1993 年出现了转折,他们为马克思的杰出贡献和哲学思想进行辩护,在“马克思已经死亡”、“应该埋葬马克思”等等论调泛滥的情况下,他们的著作对恢复马克思应有的地位具有十分重要的意义。

《马克思的哲学》这部著作共分五章:第一章:“是马克思主义哲学还是马克思哲学?”第二章:“改变世界:从实践到生产”。第三章:“意识形态或拜

^① 巴里巴尔:《马克思的哲学》,法文版,3页,发现出版社,1993。

物教：权力和从属”。第四章：“时代和发展：仍然是一种历史哲学吗？”第五章：“科学和革命”。此外，这部著作还附有许多插页，主要有：《阿尔都塞》、《葛兰西》、《卢卡奇》、《本杰明》、《恩格斯》、《哲学家列宁》以及《马克思哲学发展年表》等。《马克思的哲学》这部著作的主要观点如下：

（一）只有马克思的哲学而没有马克思主义的哲学

巴里巴尔在著作中明白地说：“不管人们曾经怎样去想，现在没有、将来也永远没有马克思主义哲学；但相反，马克思对哲学的意义却从来也没有那么大。”^① 他还说：“的确，既不存在作为社会运动的世界观的马克思主义哲学，也不存在作为以马克思的名字来命名的学说和体系的马克思主义哲学。然而，匪夷所思的是，这一否定的结论远不能取消缩小马克思对哲学的重要性，相反，却为它赋予更大的空间。”^② 由此可见，巴里巴尔不赞成通常“马克思主义的哲学”的提法，但却认为存在着“马克思的哲学”，因此，他把自己的小册子取名为《马克思的哲学》，而不是《马克思主义的哲学》。

他认为，“马克思主义的哲学”这一术语面对着的是两个不同的事物，即通常说的“历史唯物主义”和“唯物主义的辩证法”。然而，自19世纪末出现的“正统马克思主义”以及1931年和1945年之后被“制度化的马克思主义”传统却把它们视为不可分割的部分，把它们视为凌驾于工人阶级的历史作用的思想之上社会主义运动的“世界观”，并把它们视为马克思的一种体系。巴里巴尔认为，其实这两方面的思想相互之间没有严格的联系。在马克思那里并不存在马克思主义哲学，然而它却在后来以对马克思著作的含义、原则和普遍意义进行更一般、更抽象的解释的方式出现，甚至至今它仍然以系统的方法继续不断地形成着。与此相反，也有一些富于批判精神的文献学家则强调马克思著作的内容和“马克思主义”后代之间的距离，并认为，马克思的哲学丝毫不包括后来产生的马克思主义哲学。例如“辩证唯物主义”就是受恩格斯的影响而被指定为共产党官方的哲学，但它既未被马克思所使用（他用的是“辩证方法”），也未被恩格斯所使用（他使用的是“唯物主义辩证法”术语），而是大约在1887年由工人社会主义者狄慈根所创造出来的。1908年，列宁从恩格斯出发，在《唯物主义和经验批判主义》这部著作中，制定了三个指导性论题：对黑格尔辩证法的“唯物主义的颠倒”、赋予阶级斗争的伦理原则的历史性以及物

① 巴里巴尔：《马克思的哲学》，法文版，3页，发现出版社，1993。

② 同上。

理、生物学和政治经济学三者“发展规律”的一致性。列宁还采取了拉布里奥拉的历史主义的马克思主义与接近考茨基的“社会达尔文主义”之间的立场。俄国革命之后,苏联哲学界分成了以德波林为首的“辩证派”和以布哈林为首的“机械派”,但两派的争论被斯大林专横地打断了。他于1931年命令把辩证唯物主义并入马克思主义-列宁主义中去。七年之后,他发表了《辩证唯物主义和历史唯心主义》的小册子,在列举辩证法规律的同时,基本上规定了特殊学科特别是历史科学的内容,并先验地认为它与“无产阶级的世界观”相一致。这一体系简称“狄亚马”(diamat),强加于社会主义国家的知识界,也或多或少地强加于西方各国的共产党。后来发生了对这铁板一块的理论的两种修正:一种是毛泽东在1937年发表的《矛盾论》中,提出了变革的概念,并对“辩证规律”的思想加以抵制;此外,阿尔都塞在他的《保卫马克思》这部著作中,提出了矛盾的复杂性的思想。另一种则是把辩证唯物主义变成历史唯物主义和历史认识论的出发点,例如意大利学者多维科·日耳摩拿所做的工作就是如此。

巴里巴尔还认为,把马克思主义当作世界观的看法是从“马克思主义的三个来源”中来的。三个来源的公式来自恩格斯的《反杜林论》。恩格斯在自己的著作中,阐述了历史唯物主义,并简述了唯物主义、唯心主义、机械论和辩证法的历史。考茨基在1907年的一次演讲中,系统地对三个来源的说法作了阐述。考茨基认为,“从无产阶级观点出发的社会科学”是由德国思想、法国思想和英国思想综合而成的,它的目的不仅仅是为了促进国际主义,而且也是把无产阶级的理论当作欧洲历史的总体化去阐述,目的是要建立一种世界制度。列宁1913年在《马克思主义的三个来源和三个组成部分》的演讲报告中重述了这个公式,但从文化融合的象征说法上没有任何新东西,因为这是由莫泽斯·赫斯所阐述过的“欧洲三头政治”的伟大神话的翻版。

自那时以后,根据世界三个部分(指欧洲世界)的原型进行思想的总体化的梦想被弃之一旁,而马克思哲学思想的“来源”的问题,即与过去理论家的事业之间的特殊关系的问题却成了公开的问题。意大利学者科斯汤佐·普列佛在他的《马克思主义哲学教程》中曾进行过探讨。他认为,马克思有“四位老师”,他们是伊壁鸠鲁(马克思为他写了博士论文《德谟克利特和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》)、卢梭(从他身上得到了平等的民主主义以及公民直接参加普遍决定的联合体的思想)、亚当·斯密(从他身上得到了财产的基础是劳动的思想),最后是黑格尔(他是马克思在“辩证矛盾”和历史性方面研究的最重要而又最矛盾的启发者和对手)。巴里巴尔认为普列佛的说的优点在于导致深入研究那些标志着马克思与传统哲学的批判关系的内在复杂性。

(二) 马克思的理论是“反哲学”

巴里巴尔在否定马克思主义哲学存在之后,进一步对马克思的哲学性质进行了阐述。他认为,马克思的理论思想在多次重复中,都不是以哲学的面目出现的,而是以一种哲学的替代物即“非哲学”的面目来出现的。这种非哲学是现代最大的“反哲学”。因为在马克思看来,他曾向从柏拉图到黑格尔的传统学派乃至包括像伊壁鸠鲁和费尔巴哈那样或多或少是异端的学派学习过的哲学,都只不过是一种解释世界的个人的事情。马克思曾经激烈地反对哲学传统形式和内容,几乎毫不犹豫地用自己的社会历史的分析及其政治行动的命题编织他的哲学阐述。由于马克思同一定的哲学形式决裂,他的活动就没有使他走向一个统一的体系,而是走向理论的多样性(至少是潜在的多样性),而这往往使得他的读者和继承者处于尴尬的地位。同样,也没有使他固守一成不变的理论,而是导致哲学的此岸和彼岸的经常性摇摆。哲学的此岸就是一种“无前提的结论”的命题,例如,在《路易·波拿巴的雾月十八日》中的著名格言(萨特等人视之为历史唯物主义的基本论点)说:“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造。”^① 哲学的彼岸则相反,是一个表明哲学不是一种自主的活动,而是由它在社会冲突,尤其是阶级斗争中所占的地位所决定的活动。

巴里巴尔认为,由于上述哲学的此岸-彼岸的摇摆,引起了对哲学活动(它的内容、风格、方法、知识和政治功能)的本质的争论,这种争论自马克思时代延续至今。因此,它不仅仅迫使人们改变观念和方法,而且也迫使人改变哲学实践。马克思所进行的决裂逐步为人们所承认和接受,同时也引起激烈的批判,现代哲学的总体框架无不与之有关。

这一反哲学在过去的时期内就是马克思的思想,它不仅没有结束哲学,相反在其内部引起经常公开的争论,结果,哲学可以存活了,并使自己得到了革新。在马克思身上发生的,恰恰是哲学问题和目标的改变,不管人们承认不承认,事实却是无法否认的。从此我们才能转向马克思,既不贬低也不背叛,我们终于能够把他理解为哲学家^②。

巴里巴尔认为,之所以把马克思理解为哲学家,是就理论学说之外而言的,是就概念及其建构、解构和重建过程的框架化而言的。他认为这一理论学

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,585页。

② 巴里巴尔:《马克思的哲学》,6—7页。

说是不存在的。确实,马克思“没有时间”制作这一理论体系,我们看到的只是节略和梗概(如《〈政治经济学批判〉序言》和《共产党宣言》)以及清理出来的长篇草稿,这些草稿总是半途中断没有写完;有的也从未加以发表,例如《德意志意识形态》、《1857—1858年手稿》等,所以没有哲学理论体系,只有片断,此外就是一些分析和论证。当然,马克思也不是一个“后现代的”人,不能对他的未完成的作品进行随心所欲的解释。

(三) 模糊不清的辩证法

巴里巴尔认为,在马克思主义的观点看来,所谓“辩证法”,就是资本主义使社会主义的到来成为不可避免,而社会主义则使资本主义的矛盾得到解决。这样的定义无疑是今天挂着马克思之名的“历史唯物主义”的哲学失去信用的原因之一。辩证法的概念在黑格尔的说法(精神的辩证法)、马克思的说法(生产方式和社会发展的辩证法)以及恩格斯的说法(自然辩证法)之间基本上是矛盾的。马克思的辩证法有以下两层意思:

第一,用于解释历史过程本身的阶级斗争的特定干预的逻辑和形式。阿尔都塞曾经合理地认为,马克思与先前的辩证法,尤其与黑格尔的辩证法的形式根本不同。虽然马克思对辩证法的形式作了研究,但是他却用具体情况具体分析的方法颠倒了思辨形式所维系的关系。具体情况并不能说明先前存在的辩证因素,因为它本身更应当是辩证过程或发展形式,这至少是在马克思那里所具有的意义。

第二,资本主义生产方式(其基础本身是革命的)不能不改变。这一层意义也可使第一层意义更加明确。马克思认为,生产方式不可能不断分化——不是道德上不可能分化或是人与人之间的矛盾,而是称作“现实矛盾”(与纯粹形式矛盾和简单的现实的对立相区别)的东西。可以毫不夸张地说,马克思主义辩证法的全部特殊性在于矛盾归根到底不是一种表面现象。它既不是像康德所说的“孤僻的社交性”那样的“自然诡计”,也不是像黑格尔所说的“异化”那样的理性。劳动力永远不停地物化为商品,并由此而进入资本主义的存在方式(主要是作为“社会关系”的资本本身)。

因此,矛盾、时间性、社会化三个问题严格地说是不能分开的。在这方而马克思的重要性在于,历史性的问题是在生产因素而不是在意识因素中第一次被提出来的,即由生产或生产条件出发而不是由精神的代替物或精神生活出发提出来的。然而,问题在于了解作为“现实矛盾”的历史性概念是怎样与构成发展阶段和连续革命的“历史总体性”的表述放在一起的,但是,问题不但

没有消除,反而变得更有争论。的确,1871年,马克思再度遇到历史的“坏的方面”,从而被迫中断了自己的工作,虽然他自己仍不停地写作,但不再有“结尾”和“结论”,而且一直到后来也没有结论。虽然难于考察马克思所作的新的理论的修正,但至少可以认识到两点:一是巴枯宁在第一国际中攻击“马克思专权”,马克思不赞同李卜克内西和倍倍尔起草的德国社会党统一纲领草案;二是回答俄国民粹派和社会主义理论家向马克思提出的关于“农村公社”的前途问题。这些都提出了“非资本主义发展”的问题。虽然上述两方面没有对因果性模式进行更多的争论,然而却引起马克思对其辩证法关系在时机问题上的表述的摇摆。

巴里巴尔进一步说明了马克思晚年理论的变化,他认为,在巴黎公社被镇压和国际被解散的那些年中,显然出现了下面的情况:马克思自愿为之作代言人,并通过《资本论》赋予科学基础的“无产阶级政治”,但在“工人运动”或“革命运动”的意识形态领域中没有任何地位,占统治地位的是改良主义、工团主义、议会道路和反议会道路。

另外,马克思在《哥达纲领批判》中曾提出了“过渡”的概念,间接地回答了国家消亡的问题。他指出,“在资本主义社会和共产主义社会之间,有一个从前者变为后者的革命转变时期”,他还区分了“共产主义社会的两个阶段”:一个实行商品交换和作为社会劳动组织原则的工资形式;另一个则是个人强制性地服从,劳动分工将消失,劳动不再是谋生手段,而是成为生活的第一需要,并将实行“各尽所能,按需分配”的原则等等,这些都是向共产主义过渡中国家消亡的思想。巴里巴尔认为,正统马克思主义理论家从这些思想中吸取了过渡阶段的理论,自然而然地陷入了进化主义的模式。实际上,所谓“社会主义生产方式”的思想完全是与作为代替资本主义的共产主义的表述相矛盾的。至于当今的“社会主义国家”、“全民国家”和后革命的思想与被马克思批评过的倍倍尔和李卜克内西的观点几乎没有什么区别。

关于俄国公社的问题,马克思承认如下几点:

第一,《资本论》中阐述的发展规律不能孤立地运用于具体的历史情况,因此必须从纯理论走到俄国的现实中去进行讨论。

第二,农村公社内部,在非商品经济和商品生产之间存在着潜在的矛盾,这些矛盾有可能为国家和资本主义制度所加剧,甚至导致公社的解体,如果这种情况继续发展,那么,“为了拯救俄国公社,必须进行俄国式的革命”。

第三,经历特殊发展保存下来的共同体形式是一种古老的形式,这种古老

的形式可使古老的俄国得到“复兴”。

巴里巴尔指出,马克思在上述文献中提出了这样的思想:历史发展道路的具体多样性问题。这个如同阿尔都塞后来所说的“多元决定”,是历史特殊性所具有的本来形式,它对生产方式的发展起着重要的作用。

总之,巴里巴尔认为,马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中所阐述的理论,即革命辩证法,与后来马克思修正了的理论是不同的,马克思晚期的修正后的理论对“历史唯物主义”的其他方面没有什么影响。可见,马克思辩证法前后是不一致的,也是模棱两可的。

雅克·比德

雅克·比德(Bidet, Jacques 1945—)在巴黎第十大学完成了大学的三个阶段的学业,并完成了《资本论研究》(Que faire du Capital)的博士论文。该论文后来在法国大学出版社出版,引起学术界的广泛注意,被翻译成多种文字,其中包括日文。雅克·比德在学生时代曾积极参加学生运动,一直至今仍然是一位十分活跃的左翼人士,他自称是位“独立的马克思主义研究者”,曾经到过中国参加会议和讲学。他与雅克·戴克西埃(Jacques Texier)一起于1987年创办和主持《当今马克思》(Actuel Marx),至今发行15年,成为饮誉法国国内外的马克思主义批评学派的机关刊物,它在南美洲出了葡萄牙文版,在日本出了日文版(不定期)。雅克·比德还与戴克西埃一起,以《当今马克思》杂志的名义成功地组织了多次国际性理论研讨会,其中1995年的“国际马克思大会”的规模最大,人数多达1500人。雅克·比德现为巴黎第十大学哲学系教授,并继续主编《当今马克思》杂志,他的主要著作有《资本论研究》(1985)、《现代性理论:兼论马克思与市场》(1990)等。比德与库维拉克斯主编的《现代马克思辞典》也即将出版。

比德最主要的思想是他的“现代性”或“元结构”思想。他早在80年代中期就开始这方面的研究,他的最主要的著作《现代性理论:兼论马克思与市场》就写于那时。后来,他多次撰文申述他这方面的思想。他认为,“现代性”或“元结构”与资本主义和共产主义的“结构”相比,描述的是为它们预先假设的全部条件,而这些条件是它们希望要予以实现的。“现代性”或“元结构”具有三方面的特点:人际性(interindividualité)、结社性(associativité)、集权性(centricité)。比德在他的《元结构与社会主义》的演讲报告中认为,社会的“元结构”模式包括三个因素:市场、计划和直接合作。市场是资本主义社会结构中最为一般的、无所不包的结构因素,也可以说是个“元结构”。而资本主义作为一个结构,是为这个元结构所规定的,它们是相互依存、不可分离的,资本主义就是市场的充分实现。消灭资本主义,不仅意味着消灭资本主义私人占有制,而且也意味着消灭市场机制。

比德不同意马克思把市场和计划看成是一个非此即彼的历史相继的系列,他认为,市场和计划不一定是一方消灭另一方的关系,它们可以共时性地存在于一定的社会之中。分歧的关键在于如何理解现代社会的元结构及其与

结构的关系。但资本主义的元结构不仅仅是市场,而是更为复杂的形式,即市场、计划和直接合作的三元辩证关系。

比德的“元结构”理论还反映了当代西方流行的“新契约论”的思想观点。他认为,现代阶级社会是契约论的颠倒,是所谓“自由平等”的反面,因为市场(个体间的契约关系)产生的是资本主义的阶级关系;而计划(集中的契约关系)产生的是集权主义的阶级关系。自由社会秩序的设定涵盖了个体间的契约关系(市场)与集中的契约关系(计划)之间的张力。因此比德认为,元结构是契约论的社会宣言,它表达的是与现代社会相应的“自由平等”的希望,同时它还规定社会选择的可能形式和有效的协调行为。因此,比德下结论说,马克思的社会主义理论有一个盲点,即他认为市场与计划必须是以此代彼的相继关系,认为经济领域内市场的取消会带来整个社会的民主,实践却表明,计划的无限扩大产生集权主义的阶级统治。而三元性的元结构模式表明,市场与计划是可以既矛盾又共存的,正是这一辩证概念才是社会主义概念的前提。

比德在上述论证的基础上,提出了“元马克思主义”的概念。“元马克思主义”这个概念最初是由法国《论据》学派提出来的。比德在他的《现代性理论:兼论马克思与市场》这部著作中,重新阐述了这一概念的含义,添加了一些具体的内容,例如他把所有“创造性”的马克思主义者都称作“元马克思主义者”,其中包括卢卡奇、葛兰西等人,因为他们都曾经在自己的著作中引入了马克斯·韦伯等人的观点。而比德自己也承认,他的“元马克思主义”就是把韦伯和马克思的有关社会理论结合起来的理论,他认为,“元马克思主义”就是在相互重新理解的过程中,把马克思和其他传统的理论贡献融于一身的现代性的总体理论。

《现代性理论:兼论马克思与市场》(1990)

《现代性理论:兼论马克思与市场》这部著作是雅克·比德系统表达自己的理论观点的第一部重要著作。这部著作写于1987年,三年后由法国大学出版社出版。全书分为两大部分:第一部分是“现代性理论”;第二部分是“马克思与市场”;最后是“结论”部分,亦即阐述“元马克思主义”的部分。第一部分的主要内容有以下几个方面:1. 从自由主义到社会主义的契约形式;2. 现代性的元结构母体;3. 资本主义和共产主义;4. 现代性中的社会主义。第二部分的主要内容是:1. 作为资本主义前提的市场;2. 商品关系的法-政治联系;

3. 马克思的市场理论基础;4. 资本市场的關鍵性阐述。结论部分的主要内容有:1. 黑格尔用什么恢复现代性的理论框架;2. 马克思在现代性上缺少什么;3. 现代性、辩证法和契约论;4. 元马克思主义和后共产主义。

雅克·比德在《现代性理论:兼论马克思与市场》这部著作中一开始就阐述了他的“现代性理论”的概念。他认为“现代性理论”是既吸取马克斯·韦伯的观点又吸取马克思有关观点的理论。它属于马克思的历史唯物主义理论,是与经济学家和政治学家密切相关的关节点。同时它也反映接近社会主义、反映社会主义和资本主义之间引起分离的观念。因此,这里就需要与韦伯的方法相结合,以便理解现代性的普遍形式,即理性和社会相结合的(矛盾的)形式。这一理论观点包含若干范畴:尤其是市场范畴、契约范畴、协会范畴和中心范畴,它们都具有特殊的地位。

现代社会就其总体来说,既不能从资本主义的概念加以确定,也不能从资本主义到共产主义之间的各种社会的某个方面加以确定。某种资本主义或共产主义的理论都是必须的。因为只有这样,这些社会现象才能得到解释。这就是既包括资本主义,也包括历史共产主义以及中介人物的元结构理论。元结构,即“现代性母体”是由三个概念来限定的:人际性、结社性和集权性,它是由内在逻辑密切联系的总体,是社会存在的母体。使用元结构的方法可以超越马克思主义的“生产方式”概念的模棱两可性。人际性、结社性和集权性是三个特殊概念,是区别于其他任何理论的主要标志。

要说明“人际性”这个范畴,就需从市场的普通概念谈起。在古代社会,历史上第一次出现了商品关系,这就出现了一个全新的世界:先前的关系被打破了,出现了新的社会依附关系,这种关系对于商品的交换也是有限的,但劳动过程的最小单位——家庭获得了可以进行签约的独立生产者的地位,这种地位就成了社会发展的动因。由此出发,导致资本主义时期的活力滋长起来。

我们可以更详细地考察交换和契约活动之间的关系。这种交换关系本质上是不平等的。因为人们是在不平等的条件下从事生产的,这种不平等本身就是统治关系的基质。它不仅在交换关系内部决定对条件不那么优越的伙伴的约束,而且也开辟了一种超过交换的、在交换网中经常被驱赶出去的新伙伴。由此出发,我们就可以明白,现代性理论在最普遍的形式下,寻求在契约活动和统治之间建立连接点。

所谓“集权性”,是区别于“中央性”的概念。中央性就是处于中央;集权性则有一个中心。它强调一个方面:没有中央政权保护,就没有商品的天地,这样的中央具有一种在被总体和大部分民众承认、支持的意义上的功能性。但

这种集权性没有使命充当纯商品关系的守门人。它由它自己构成合理的竞争原则和制度核心的关键。就是说,“现代性母体”不能与商品制度的“自由”概念相混同。

中央的问题就是国家政权的问题。这里的困难在于在抽象的空谈中思想,也就是说,在“现代性的母体”的水平上考虑这个问题。马克思在纯粹资本主义关系的比较“具体的”范围上建立了国家的理论:他没有在一般性的水平上(在《资本论》开头他据此分析了商品的经济关系)做出政治的规定性。这种缺陷波及他对资本主义国家的分析,他几乎仅仅用阶级关系的观点来进行这种分析,而忽视了他所建立起来的个人的问题。由商品的个人关系过渡到“阶级的”关系,换言之,由“现代性的超结构”过渡到资本主义的“具体结构”,提出了一个困难的问题,尽管马克思主义者们也模糊地看到这个问题,但他们经常或明或暗地在区分交换的“法律形式”和剥削的“实际关系”的字眼中对待它。因此,应当在阐明现实性地位的同时,重新考察资本主义中的个人“形式上的”法律关系。在人际的、结社的和集权的关系间的矛盾关系母体的启示下,我们才能够理解资本主义内部“现代性”和资本主义关系之间的相对的矛盾。

所谓“结社性”,是人际性和集权性之外的第三个规定。市场的结构就是与人际性有结合性关系的。结社性随着商品和资本主义的关系表现出来,劳动协会和资本协会在历史上发挥了重要的作用。这些协会得到国家的支持并因此得到更迅猛的发展。但人们不能忽视这样的事实:这些协会的各种形式均属于同一种契约的母体(即“现代性的超结构”)。结社性也是一种强有力的因素,这种因素既转向协会会员的契约,也转向对其他人的排除。人们与一些人结成协会以反对另外一些人。

这种与最初的契约主义相关的协会主义没有为传统马克思主义所“发现”(例如没有被葛兰西所发现);它只是被当作平常的事实,而不是当作“理论事实”,即当作结构的事实。马克思没有以一贯的方法对“商品的母体”进行分析,这一点对它的整个历史命运都产生了影响。马克思从中保留了一些东西,由此出发,他才能建构他那个时代发展起来的资本主义关系理论,但他忽视其他属于现代母体的东西,尤其忽视“结合性”这个社会现象。结合性并不是数学术语,而是表示契约者组织协会的那种能力。在现代社会之前,就有过把个体集合起来(在自由参加的基础上)的协会,这种特殊协会的发展,就是在契约基础上的社会组织,它的结合性是必然的结果。

在阐述上述现代性理论基础上,比德论述了“元马克思主义”的理论观点。比德认为,“元马克思主义”就是现代性的总理论,它融马克思主义的理论成就

和其他理论传统于一身,也就是说,马克思主义只有作为在更广泛的理论领域中的一个因素才具有某种正确性。因此,任何创造性的马克思主义者都是“元马克思主义者”,因为他们把马克思主义与来自其他方面的理论成分结合起来了。卢卡奇和葛兰西就是这方面的代表。因为卢卡奇把马克思和韦伯的理论结合起来;葛兰西把马克思与自由主义的传统结合起来。实际上,他们以此来重新解释马克思主义和改造马克思主义。“元马克思主义”就是在更广泛的具有多种其他理论传统的背景中的马克思主义,因此,这种“元马克思主义”具有“多元性”,它与当代社会科学的各种思想有密切的关系。“元马克思主义”的核心论点在于,在资本主义-共产主义这个序列中,它是元结构范畴的体现,它规定着像资本主义和共产主义那样的结构样式在其中得到历史发展的限制条件。使用这一抽象的论点既不是取代“结构的”理论建构,也不是取代具体的历史研究,而仅仅是超越和批判马克思提出的最一般的公设。总之,在比德看来,“元马克思主义”就是把马克思主义与现代性的“社会理论”和社会主义的“政治哲学”作为一种契约论融合起来,是在相互重新理解的过程中,把马克思及其他传统的理论融于一身的现代性的总体理论。

下面逐一阐明用什么来改造马克思的最一般的公设:

1. 结构形式的扩大。马克思曾经明确地制定了元结构的概念(即确定的前提条件的概念),但他并未认识到它的普遍意义并把它运用到资本主义中去。马克思正确地论述了“真正资本主义的东西”和属于他称之为市场的较为普遍秩序的东西之间的二元性,而元结构形式的扩大在于,元结构不仅仅作为市场、作为人际关系,而且也作为结社性、集权性。从此,元结构不再仅仅属于资本主义,而是属于一切结构的形式(现代性母体尤其有可能把这些形式还给历史共产主义)。

2. 这种元结构的扩大永远根据结社的中介,或者从市场出发,或者从中央出发,导致契约-统治的两种结构形式的两极对立:一种是建立在生产资料私有制基础上的制度,另一种是建立在中央占有基础上的制度。

3. 马克思在竞争的资本主义的基础上使用系统-趋势的分析模式,这种方法导致他的世界无产阶级观念的产生,即协调的后商品社会的原理。资本主义发展趋势导致产生使市场发挥作用的力量和导致由中心地带开始的世界组织,在这个意义上可以说是“共产主义趋势”。但也是一种从历史共产主义到一种威胁它本身的集中化的集权政治构成的趋势,因而也是促进共产主义的国家主义发挥作用的力量,即诉诸市场的力量。

4. 扩大了作为前提的历史生产的框架。历史地产生出来的东西,同时也

是最广泛的商品化的可能性,是中心地带的最有效的发明。与此同时,资本的集中增加以及相关的人的各种能力的发展,需要从总体上理解它们的命运,从而进行干预。商品关系的丰富性和从中心出发考察事物的必然性,也就是考察人自身巨大干预的全部条件和效果的必然性,以及预先安排这一行动的必然性。

5. 这种前提结构并未采取导致进步的唯一趋势的形式。正在增加的危险既是集权主义的危险又是市场的危险,这些危险不能用平衡两者的单一办法来消除,只能用互相的真正的解放来克服,为此要确定一些原则。因此,“元马克思主义”必然能够代替马克思的“共产主义”思想所达到的那些东西。

第十章

后马克思主义

后马克思主义是后现代主义的衍生物。如果我们把后现代主义喻为一根长长的瓜蔓,那么后马克思主义就是这根蔓上的一个瓜。

众所周知,后现代主义是流行于西方学术界的一股强大的思潮,它席卷各个学科领域,各种冠以“后”(post)的理论概念和理论主张纷纷涌现,例如,后工业社会、后哲学文化、后殖民主义、后资本主义、后共产主义、后马克思主义,甚至“后公寓时代”,“后PC时代”、“后一切”(post-everything)……由此可见,后马克思主义只是众多的“后”概念的一种。美国学者大卫·霍瓦思(David Howarth)在其新著《政治思想家》(1998)一书中认为,英国学者拉克劳和穆佛堪称“后马克思主义的思想首领”,因为他们两人于1985年发表了《霸权^①与社会主义策略:走向一种激进的民主政治》这部著作。在这部著作中,拉克劳和穆佛首次提出了“后马克思主义”的概念。他们认为,在新的历史时期,应当抛弃原先的“教条式”的马克思主义,而用具有民主精神的“后马克思主义”来取代传统的马克思主义。

拉克劳和穆佛的观点发表以后,引起西方理论界的广泛注意和争论。从1986年到1990年间,英国著名左翼杂志《新左派评论》(New Left Review)以及其他杂志曾发表大量评论文章,对拉克劳和穆佛的观点进行讨论。其中著名的有诺曼·格拉斯的《后马克思主义?》和《无意义的“极端马克思主义”:对拉克劳和穆佛的真实回答》、S·霍瓦德的《后马克思主义的激进主义的可能性》、N·穆

^① 这里的“霸权”,即英文中的 hegemony,也可译为“领导权”,请参阅本书第一章葛兰西部分。

泽里的《马克思主义还是后马克思主义?》和《后马克思主义的替代:社会秩序的建构》、M·拉斯丁的《绝对的意志主义:后马克思主义的领导权概念批判》等等。面对众多的批评,拉克劳和穆佛撰写了长篇论文《毋庸置疑的后马克思主义》,进行了反批评。

自80年代后期以后,由于后现代主义的广泛蔓延,属于后马克思主义思潮的派别也多了起来,其中主要的有:

一、解构主义的马克思主义。该派别也可称作“后结构主义的马克思主义”,其思想领袖是雅克·德里达。德里达原为法国巴黎结构主义学派的文学批评家,60年代后期开始反叛结构主义,倡导反(后)结构主义-解构主义(Déconstructisme)。德里达之所以用“解构”这个词,一是表明他反对结构主义,要与当时处于鼎盛时期的结构主义分道扬镳;二是表明他自己的理论的“反逻各斯中心主义”的哲学立场。由于德里达的这种哲学立场,他被欧美哲学家当作“后现代主义”的精神导师。德里达扬言对全部哲学和语言学要进行解构,这就不可避免地对他自己的著作进行了“解构式阅读”。

二、詹姆逊的后现代主义的文化批判的马克思主义或文化阐释学的马克思主义。詹姆逊是美国当代最重要、最具批判性的马克思主义文化批判学派理论家,他的最主要贡献之一是研究马克思主义同当代复杂的文化解释战略之间的联系,为此,他把欧洲西方马克思主义的批判方法引入美国文化批评界。他认为,马克思主义不像有的人(如福柯和科拉库夫斯基)所主张的那样,是一种19世纪的哲学,它的自我定位是“理论与实践统一”。他还认为,最好把它看作是一种“论证”(argument):即不是把它等同于特定的命题,而应把它视为对特定的复杂问题的表述。因此,马克思主义论证的创造性就在于它提出新的问题的能力。

三、解释学的马克思主义,尤其是后解释学的马克思主义。由于马克思主义在当代社会人文科学中的不可逾越性,西方许多哲学家想把马克思主义嫁接到自己的理论上,当代解释学也不例外。当代西方解释学家伽达默尔、哈贝马斯、利科和塞麦克(M·J·Seimerck)等人都运用解释学的观点来阐释马克思主义。当代解释学的马克思主义主要有三种类型:“等同型”、“批判型”和“元历史型”。“等同型”以塞麦克为首,认为解释学与马克思主义的辩证哲

学或历史唯物主义是相通的：解释学是一种进行批判和解释的精神活动，而马克思主义辩证哲学也是对直接可见的社会历史现象进行批判和解释，努力去理解这些现象背后隐藏着意义。“批判型”是以哈贝马斯为首，认为实践领域是主观意识交往的领域，这一领域应与“历史的-解释学”的领域联系起来。哈贝马斯既批判传统解释学，也批判后现代主义的种种思潮。但人们仅据其否定和批判的态度就把他划入“后马克思主义”中去，当然其最主要的理由是根据他的“语言学转向”——这是后现代主义的一个最主要的特征。“元历史型”以詹姆逊为首，认为马克思主义是“绝对历史主义”，在过去和现在的关系问题上，马克思主义解释学应持“绝对历史主义”的态度，绝对历史主义以对现存社会科学的剖析来看待过去和预测未来，但它充分强调现在的历史暂时性。

四、其他类型的后马克思主义。这一类型的后马克思主义虽然都同属后现代主义思潮，但基本上各自还没有明确的理论支撑，当然它们大多也受到“西方马克思主义”的影响。这些后马克思主义派别，主要有拉克劳和穆佛类型的后马克思主义、后女权主义的马克思主义等等。

上述各种类型的后马克思主义之间虽然有明显的差别，但相互之间不但没有泾渭分明的鸿沟，甚至是互相交叉、互相渗透的。例如，德里达的解构学的马克思主义往往影响着其他类型的后马克思主义，因为德里达的解构方法就是对一切文本进行“策略性”阅读的方法，它包括两个哲学策略：“颠倒”(renversement)和“延异”(différance)。所谓颠倒主要指对说话和书写顺序的颠倒，这样就可以消解说话和书写的界线，实现摆脱“语言-书写”的传统文字模式，达到不受任何限制的自由的书写形式。所谓延异是指在语言学中的“能指”和“所指”之间起中介作用的潜伏在文本中的“撒播”(dissemination)力量，由于它的存在，一切便都失去了中心和本源，变成了“话语”(discours)，变成了充满差别的系统，而在系统之外不存在超然的“所指”。正是德里达的这种解构精神，鼓舞了其他后马克思主义派别，使他们也充满了“反传统”、“反中心主义”以及“多元性”、“不确定性”、“无序性”和“偶然性”等等叛逆精神。而反过来，德里达的解构学的马克思主义也带有批判解释学的印记。因为德里达对待文本进行解构，实际上是对文本进行完备的解释，

因而积极探求理解文本和解释文本的方法,这都是与解释学共通的。所以,有的学者把德里达的解构学称作“解释学的解释学”。由此可见,解构学-解释学-后现代主义是构成后马克思主义的思想基础。

后马克思主义对待马克思主义的态度可分为左、中、右三翼:左翼以詹姆逊、索亚、曼德尔等人^①为首;中翼以德里达、哈贝马斯等人为首;右翼以拉克劳和穆佛等人为首。其中詹姆逊是个特殊的人物,他在许多方面是批判后现代主义的,但正如罗斯诺所指出的那样,他仍对后现代主义“产生了好感”。他同其他类型的后马克思主义一样,指望后现代主义为重振、复兴和发展马克思主义提供灵感。他认为后现代主义是建设性的,提醒左派注意自身的假定所具有的弱点。后马克思主义者赞成解构主义,认为它是批判的、左翼的和革命性的。他们甚至认为,在德里达之前,马克思已有解构行动,马克思是“第一个解构主义者”(斯匹瓦克语)。以詹姆逊为首的后马克思主义左翼除把马克思主义拉入自己的管垒外,还把马克思主义本身尽量与后马克思主义合并。例如后马克思主义右翼将“元叙述”视为整体性的东西,甚至是“极权主义的东西”,但后马克思主义左翼则认为,没有“元叙述”,就没有变革整个社会制度的可能性。他们认为,后现代主义者在批判元叙述方面是错误的。马克思主义提出了一个统一的理论,它虽未尽善尽美,但仍优于其他理论。在阶级分析方面,后马克思主义左翼仍不想放弃阶级分析的方法,他们虽然在许多地方作了修正,但仍表示要保留这一方法。例如,詹姆逊表示他能做到既是一个后现代主义者,又坚持他认为是进行认识的必要条件的“阶级统合”的概念。索亚则试图在后现代的分析范围内揭示阶级剥削、性和种族主义统治、文化和个人的反授权以及状况恶化诸问题。

后马克思主义右翼对待马克思主义的态度是十分轻率的。正如罗斯诺所指出的那样,他们放弃了马克思主义的许多重要原理,修正了马克思主义观点以适应后现代的参照框架。拉克劳和穆佛就是如此,他们公开运用后现代主义来表达他们对现代性和正统

^① 其中曼德尔是否属于后现代主义似有争议,因为他原为“第四国际”的领导人,但他的《晚期资本主义》被詹姆逊等人推崇为后现代主义的代表作却是事实。

马克思主义的不满。他们认为“解构”可以担当修正马克思主义的任务,能够为“建立平均主义的、没有等级差别的社会主义所必须的经济制度和政治制度”提供保证。后马克思主义右翼还明确拒绝元叙述,因为他们把马克思主义视为元叙述的典型。他们较为一致地认为,是列宁和恩格斯把马克思主义发展成为一个全球性理论,一个封闭的元叙述,这绝不是马克思本人的意图。他们责备列宁主义或马克思列宁主义的单一历史方向,认为它是“排他的、精英论的、等级森严的和严守纪律的”。在对待马克思的资本主义理论上,后马克思主义右翼人士如拉希、尤里等人认为,马克思的资本主义的理论已不再有效,因为它已经变得“混乱不堪”,他们看到晚期资本主义发生了巨大的变化,便误认为马克思主义的历史决定论也不再有效。他们的主要依据是马克思所预言的资本主义灭亡趋势不但没有出现,相反,资本主义出现了空前未有的繁荣的景象;与之相联系的社会主义和共产主义的事业也并未像马克思所预言的那样取得“必然的胜利”,相反却遭到了失败。所以他们认为,马克思主义已经“过时”,因而需要对它进行“修正”、“改造”和“重建”。总而言之,他们认为,马克思主义是一种被人废弃的、过时的元叙述,为此要超越马克思主义。更有一些后马克思主义右翼人士如拉克劳、穆佛等人扬言要“解构”马克思主义,并且暗示可能完全放弃马克思主义。在阶级分析方面,后马克思主义人士也是持反对态度的。他们一方面否认工人阶级的历史作用,另一方面反对马克思主义的阶级分析方法。例如拉克劳和穆佛认为,在新的、激进的民主革命时代,无产阶级不再是社会革命的执行者,代替他们的是新社会运动中被剥削、被压迫的广大民众,其中包括妇女运动中的妇女、生态运动中的环境保护主义者、反种族主义运动中的有色人种、和平运动中的反战主义者等等。又如拉希和尤里也认为,马克思主义关于工人阶级及其作用的定义在今天已难以站得住脚,而后现代主义提出更新过时的马克思主义概念系统是有裨益的。

后马克思主义中翼的情况比上述两种派别复杂得多。这些人似乎游移于后马克思主义左翼与右翼之间,时而发表一些属于左翼的观点,时而却又发表一些属于右翼的言论,而更多的时候他们则保持中间的立场,发表一些使人难以捉摸的、似是而非的言论。

例如,德里达和哈贝马斯二人就极有相似之处:他们在前期的著作中,都曾发表过马克思主义“过时”的言论,但在晚近时期的著作中,则又不约而同地为马克思主义辩护:德里达发表了《马克思的幽灵》这部替马克思主义辩护的、具有较大影响的著作;而哈贝马斯也在《社会主义在今天意味着什么?》等著作中,对马克思主义和社会主义做出了肯定性的评价。值得注意的是,哈贝马斯把后现代主义者(严格地说是右翼后现代主义者)的言论与反马克思主义的言论同归一类,并严厉地斥之为“新保守主义”,是“中产阶级庸人的大逆流”。处于中翼的后马克思主义者实际上对资本主义和对社会主义、马克思主义均怀有矛盾的心态,这一点德里达和哈贝马斯均坦言不讳。他们一方面承认马克思主义是一个“不可逾越的视界”,另一方面又认为马克思主义在许多地方存在着“缺陷”和“过时”的东西。

从以上的评述中,我们对后马克思主义思潮中的左、中、右三翼对待马克思主义的基本态度有了大概的了解。由于后马克思主义学派是一个复杂的派别,对它做出恰当的评价是十分困难的事情,从而出现国外学者对后马克思主义评价不一的现象。一些学者(如麦克莱伦)认为,整个后马克思主义均属于“修正主义”^①。更有的学者(例如福雷等人)认为后马克思主义者是“反革命”和“亲无政府主义者”(福雷,1985)。这种说法可能过于偏激和有失全面。因为上面已经谈到,后马克思主义并非是铁板一块,它的左、中、右三翼在对待马克思主义、社会主义、资本主义等等重大问题上的态度是不一致的。属左翼的后马克思主义人士对待马克思主义的态度比较严肃,他们承认“马克思主义是关于资本主义的唯一科学:其认识论方面的使命在于它具有描述资本主义历史起源的无限能力。”(詹姆逊语)属中翼的后马克思主义者对待马克思主义和社会主义的态度虽然比较游移,但一般较少发表直接攻击马克思主义和社会主义的言论。而右翼后马克思主义人士对待马克思主义的态度则是十分轻率的:他们或者借口社会现实发生了变化,说马克思主义已经“过时”;或者借口苏联东欧社会主义的失

^① 麦克莱伦认为,当今存在着四股修正主义的马克思主义的思潮:分析马克思主义、后马克思主义、后工业社会主义以及市场社会主义(麦克莱伦,1997)。

败,说马克思主义已经“失效”等等,从而主张“修改”甚至“抛弃”马克思主义。由此可见,如果单说这部分右翼后马克思主义人士的言论是“修正主义”的,这是可信的。总的来说,包括后马克思主义在内的后现代主义除一小部分与资产阶级右翼合流以外,其总体仍属一股激进的左翼思潮,是它们在当代资本主义社会文化的后院燃起熊熊大火,令资产阶级极权人物头痛不已。

后马克思主义对待社会主义、共产主义一般并不抱欢迎的态度。他们并不主张变革现存的资本主义制度,尤其是像拉克劳和穆佛那样的右翼后马克思主义人士认为“旧的”社会主义革命不能带来民主,而革命的主体也不再是工人阶级,而是新社会运动的广泛民主力量,因此,今后的革命不再是社会主义革命,而是“激进的民主革命”。非右翼后马克思主义人士虽无明确地反对社会主义革命,但他们对社会主义所发表的言论却总是含糊其辞的,因为他们既已接受“话语”的理论框架,既已使用“解构”的方法,也就不可避免地会在社会主义革命的问题上迷失方向。正如埃格列顿所说,“没有作者,没有动因,一场马克思主义的革命是不可能的。”

尽管后马成分复杂,政治态度各异,观点纷繁,但他们至少具有以下几方面的共同点:

(1) 具有与后现代主义相一致的批判精神。这种批判精神尤其表现在“解构”、“反逻各斯中心主义”、“反大叙事”等等概念上,而这些概念都是德里达提出来的,因此,后现代主义的各个派别都把他视为自己的精神领袖。

(2) 对资本主义进行猛烈的批判。后马克思主义的各翼力量,从拉克劳、穆佛到哈贝马斯,从詹姆逊到德里达,他们对当代资本主义的种种弊端和脓疮进行揭露和批判。

(3) 强调“话语”(discours)世界。他们主张意识形态、政治、经济三个层次都消融在“话语”、“言谈”和“谈论”之中,亦即把一切均视为语言的符号系统,所以该马克思主义学派又往往被评论家称作“符号学的马克思主义”。

(4) 主张对马克思主义进行“革新”或“修正”。当然由于后马克思主义存在着左、中、右派别,各派对马克思主义的态度不一样,所以他们对马克思主义所主张的“革新”和“修正”的程度有较大的差别。有的主张作“部分”的修正,有的主张进行“彻底”的修正,更

有的则干脆抛弃马克思主义的理论框架,例如拉克劳和穆佛就是这样。

(5) 后马克思主义较之“西方马克思主义”更激进,也具有“西方马克思主义”的许多特点。例如,两者都是属于远离实践的学院式的马克思主义,而不是无产阶级所需要的解决实际问题的马克思主义;另外,二者都依托西方资产阶级哲学去解释马克思主义的概念和理论。“西方马克思主义”依托的是存在主义、结构主义、现象学、精神分析学、分析哲学等等当代流行于西方的资产阶级哲学,而后马克思主义所依托的则是批判解释学、解构学(后结构主义)以及后现代主义。

埃内斯托·拉克劳、詹托尔·穆佛

拉克劳(Laclao, Ernesto 1935—)出生于阿根廷的一个中产家庭,青年时代在首都布宜诺斯艾利斯接受高等教育。1966年,阿根廷发生军事政变,拉氏参与了反军人政府的学潮,因而受到当局的追捕,就被迫流亡英国,并在英国牛津大学求学,20世纪70年代初毕业后受聘于埃塞克斯(Essex)大学政治系任教。此后,拉克劳曾担任过多伦多大学政治经济研究所、芝加哥大学历史系,以及拉丁美洲数所大学的客座教授。拉氏现为埃塞克斯大学行政管理系系主任。

拉克劳的第一部著作是1971年发表的《拉丁美洲的福特主义和资本主义》(Feudalism and Capitalism in Latin America),1977年又发表了第二部著作《马克思主义理论中的政治和意识形态:资本主义、法西斯主义、民粹主义》(Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism)。这两部著作主要阐述的是马克思主义、资本主义、法西斯主义以及民粹主义各自在拉丁美洲的影响问题,尤其对所谓的“依附”(Dependant)理论进行了批判。拉克劳认为,当代拉丁美洲的社会状况十分复杂,各种政治思潮包括马克思主义、资本主义,甚至法西斯主义和民粹主义等等都对拉美社会发生影响,但是,弗兰克(Andre Gunder Frank)的“依附理论”却并不能对拉美社会的资本主义做出准确的判断,甚至做出的分析也是错误的。

拉克劳最重要的著作是与穆佛合著的《霸权与社会主义的策略》(Hegemony and Socialist Politics)一书。这部著作指出了未来新左派斗争的新目标。为了实现这个新目标,左派应当采用由列宁到葛兰西所发展起来的“霸权”策略,从而实现激进与多元的民主。拉氏与穆氏在这部著作中明确宣称自己的理论是属于“后马克思主义”的。拉克劳的另一部重要的著作是发表于1990年的《关于当代革命的新思考》(New Reflexion on the Revolution of our Time)。这部著作可视为是对别人对他与穆佛的著作的长达数年的各种批评的回答。拉氏在这部著作中重申左派在当代的革命策略,重申后马克思主义概念的合理性和正确性。

穆佛(Mouffe, Chantal 1943—)是位专事政治哲学的女学者,生于比利时的布列(Baulet),她曾在卢汶、巴黎、埃塞克斯和伦敦大学等大学求学,毕业之后,先后担任过南美哥伦比亚大学、伦敦市立大学、卫斯斐尔德学院以及美国、

加拿大等多家大学的访问教授。1988年至1990年曾先后在普林斯顿大学和康乃尔大学担任研究员,1991年至1994年任国际哲学协会项目部主任,现为巴黎国际哲学协会会员。

穆佛在1979年编辑出版了讨论葛兰西学说的论文集——《葛兰西与马克思主义理论》(Gramsci and Marxist Theory)。该论文集收集了法国和意大利七位学者的论文,内容涉及思想霸权、国家、政治和革命的策略问题,是一本对六七十年代思想界对葛兰西著作讨论的总结性著作。1992年,穆佛发表了另一本题为《激进民主的维度》(Dimensions of Radical Democracy)的论文集。该书共收集有12位欧美学者的论文,其主要内容是对公民身份、社群概念和多元主义的问题进行讨论。1993年,穆佛又发表了《政治性之回归》(The Return of the Political)这部著作。该著作是穆佛个人多年以来的论文汇编,涉及激进民主、自由主义、罗尔斯的正义问题、公民身份、女权主义、多元主义以及自由的社会主义等等内容。1994年,她又发表了《政治家及其赌注——保卫多元的民主》,该书阐述了自由主义和社会主义的关系问题,对美国的自由主义和共同体主义(communitarism)也作了介绍与评论。她是第一个把美国的以罗尔斯和拉莫尔为首的自由派和以马克·英蒂尔、泰洛尔和瓦尔泽为首的共同体的争论介绍给法国思想界的学者。穆佛因于1985年与拉克劳共同发表了《霸权与社会主义的策略》而与拉克劳齐名。

拉克劳和穆佛的理论曾受到舆论界广泛的批评,其中最著名的是英国学者诺曼·格拉斯的批评。格拉斯于1987年发表了题为《后马克思主义?》的长篇文章,对拉、穆二氏提出激烈的批评。他认为,拉、穆二氏的“后马”理论是一种反马克思主义的理论,主要的原因是:一、他们所阐述的“总体主义概念”多少与“左派”政治和法西斯政治二者的混合物相似;二、他们否认左派的思想来源是百年来反对资本主义的社会和历史环境,也就是否认马克思主义是左派的思想来源;三、他们认为列宁主义的发展结果是斯大林主义的独裁主义,所以,列宁主义也不是左派思想的来源;四、他们把整个马克思主义与斯大林主义即“独裁主义”混为一谈,武断地认为马克思主义是没有民主的;五、他们对待马克思主义的态度和对待自由主义的态度形成鲜明的对照,他们认为过去曾经受到怀疑的自由主义,从来没有像今天那样适用。类似这种批评在英国《新左派评论》杂志进行了数年,但由于80年代末90年代初出现苏联东欧剧变,西方理论界一度“西风压倒东风”,拉、穆二氏的理论才渐渐占了上风。1988年,他们共同发表了长篇论文《毋庸置疑的后马克思主义》,对几年来的批评作了初步的反批评,1990年拉克劳发表了《关于当代革命的新思

考》，又进一步对多年来的批评进行了全面系统的反批评。拉、穆二氏在反批评中主要表达的观点有以下几个方面：第一，肯定话语世界。他们认为，所谓话语，不是指一种说与写的混合物，相反，说与写就是它自身，不是总体性内的分散的组成成分，整套关系系统正是我们所称的话语。按照拉、穆二氏的观点，整个现实世界就是“话语世界”，正如格拉斯所批评的那样，以话语世界来代替现实世界，就否认了马克思把社会分为上层建筑和下层建筑（经济基础）两个部分的基本原理；同样也否认了像葛兰西、阿尔都塞和普兰查斯那样把社会分为意识形态、政治和经济三个部分，而只承认一个实体——“话语的结构”，这样就可以放弃马克思主义的生产关系、阶级关系、意识形态等等概念来解释社会的变化，而仅仅用话语结构就可以把社会视为符号象征的沟通关系。第二，否定马克思主义的唯物主义。拉、穆二氏写道：“马克思主义中最决定性的东西是最唯心主义的，因为它的决定论必须把分析和语言建立在封闭的概念模式的内在逻辑之上，并且把模式变成现实的概念的本质，而不直接地存在于客观规律的基础之上。”^① 他们认为，从黑格尔那里开始，就假定了知识和存在的同一，马克思显然停留在这个唯心主义的范围内。马克思主义的唯物主义跟一种激进的关系主义联系着，观念并不构成一个封闭的自我生成的世界，而是根植于社会物质条件的整体之中。然而，马克思走向关系主义运动的虚弱无力不能现实地超越黑格尔的界限。第三，否认马克思的历史唯物主义。拉、穆二氏说：“‘不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识’这句话可以被理解为意识和存在的重新结合，但再也没有比这种表达更不幸的了，因为如果社会存在决定意识，那么意识就不是社会存在的一部分。”^② 可见，拉、穆二氏对马克思主义的历史唯物主义的最起码原则，即物质决定精神的原则都是要抛弃的。第四，关于向后马克思主义的转向。拉、穆二氏认为，我们讨论的中心是本质论在传统马克思主义领域内的消解问题，与此同时，用政治逻辑和争论来取代它。他们还认为，今天我们必须依靠一系列离开马克思主义传统的思想流派而实现向后马克思主义的转向，在很大程度上，正是这个过程的结果。第五，关于社会主义和民主。拉、穆二氏否认格拉斯的“社会主义应该是民主这是不言而喻的公理”的观点，认为社会主义与民主之间的关系远非不证自明的公理，而是一种政治事业，就是说，它是长期而复杂的权力建构的结果，这种权力建构永久地处在威胁之中，因此需要不断

① 拉克劳和穆佛：《毋庸置疑的后马克思主义》，载《新左派评论》1988年第166期，第405页。

② 同上，第408页。

地重新定义,要在更广泛的民主革命的领域内定位社会主义,政治的转变将最终使我们能够超越资本主义社会。

拉克劳和穆佛由于最早把自己的理论称作“后马克思主义”,因而被认为是当代西方后马克思主义的鼻祖。

一、《霸权与社会主义的策略》(1985)

《霸权与社会主义的策略》是埃内斯托·拉克劳和詹托尔·穆佛合写并于1985年发表的一部重要著作。这部著作发表之后,引起西方理论界极大的关注,曾经引起长达数年的激烈争论。这部著作共分为四章:一、霸权概念的谱系。二、霸权:新政治逻辑之难产。三、超越社会的实证性:对抗和霸权。四、霸权和激进民主。

拉克劳和穆佛认为,霸权概念是一个充满积极性的概念,它的出现不是要确定它与特殊认同体的新型关系,而是要填补“历史必然性”链条中的脱漏。也就是说,霸权涉及的是“总体性”(totality)的缺陷问题,从而为既定的目标、为历史的积极性力量的成功创造机会。因此,霸权并不是对认同体的庄严的阐述,而是对危机的回答。霸权暗示了总体性的缺乏和重新构成并联结它的各种努力,是对危机的应付。在俄国社会民主党那里,霸权是一种本来应该是正常的历史发展的危机和崩溃所要求的一支偶然的插曲;在列宁主义那里,它是帝国主义时代发生的阶级斗争的偶然的“具体的情形”所要求的新形式的政治谋划的主旨;在葛兰西那里,它变成了理解在一个具体的社会形式中的联合的关键概念。拉克劳和穆佛认为,在葛兰西那里,霸权是超越列宁的战略战术的概念,是一个要求建立新型中心的概念,也是理解具体社会形态的统一体的关键概念,是用以克服第二国际的马克思主义基础——“历史必然性”的概念。

对列宁主义而言,霸权在阶级联盟中包括了政治领导。因为生产关系的领域是阶级组织的特殊范围,所以出现在政治领域的阶级作为利益的代表才能被理解。通过他们的党而在一个阶级的领导之下联合起来,在联盟中反对共同的敌人。在列宁主义话语中,霸权概念,一方面与列宁主义传统的更专制更消极的趋势相联系,因为它假定了在群众中领导阶层和被领导阶层之间的清晰的界线;另一方面,霸权关系使一种潜在地要比第二国际传统中的任何东西都更民主的政治概念成为必要。如果没有霸权社会主义的实践,而仅仅集中在工人阶级的要求和利益之上,霸权重构的范围引起潜在的民主扩张和社

会主义政治实践的深化。共产主义话语本身变得越来越被每一种政治创造力在帝国主义时代新的历史境域中所要求的霸权特性所支配。葛兰西扩大了政治重构和霸权的境域,提出理论化的霸权联系,这显然超出了列宁的“阶级联盟”的范畴。

接着,拉克劳和穆佛阐述了战后西方民主政治的变化。他们认为,战后西方社会民主政治的主导政策是实行国有化,但均遭到失败。失败的原因很多,但主要是两点:第一是没有霸权上的计划。第二是对任何结构性的变化都无能为力的社会民主政治。30年代的经济大萧条为社会民主政治的重新定义提供了新的基础,“计划主义”是这种新姿态的第一次表达。左翼支持计划主义是要建立一种混合经济,最终使资产阶级消失,这事实上是一条通向社会主义过渡的道路。在社会主义目标和社会行动者在生产关系中的地位之间不存在逻辑和必然的联系,它们的连接必须被看作霸权的联系。工人斗争的方向也依赖于在一个既定的霸权背景中的关联方式。一种地方社区运动、生态斗争和少数人的性运动的政治意义并不是从一开始就给定了的,它主要取决于它与斗争和要求的霸权之间的关联。

霸权出现的普遍的领域就是关联的实践的领域,即“要素”还没有转化成“环节”的领域。政治空间的增加,它们关联的复杂性和困难是发达的资本主义社会形式的重要特点。在刚刚进入现代的时候,在不同社会领域的再生产发生在一个永远变化的条件中,这些条件不断地要求建立新的差别系统的时候,政治的霸权形式才处于支配的地位。社会的开放性、不固定性赋予否定性和对抗性以一种首要的和基础性的特征,保证了关联和霸权实践的存在。

对于左派的霸权策略,可能性并不存在于放弃民主领域,而在于把民主斗争扩展到整个市民社会国家。政治空间的多元化以及防止权力集中于一点是每一个真正的社会民主转变的先决条件。

拉克劳和穆佛在分析霸权概念出现的谱系的同时,又分析了它的历史背景。他们指出,霸权概念的出现也是为了克服第二国际所出现的“马克思主义危机”。这种危机的明显表现是理论和实践脱离。面对这种危机,各种派别的马克思主义做出了自己的回答。

第一种回答是以考茨基为首的正统的马克思主义,其中也包括俄国早期马克思主义者普列汉诺夫。它对危机的回答是把马克思主义的社会主义必然实现的论点,视为一条不可避免的必然规律,把马克思主义等同于科学社会主义。这种回答带来了严重的后果,那就是长期以来所流行的经济基础决定上层建筑的说法,从而产生了生产力决定生产方式的所谓“归根结蒂”的“唯生产

力论”。这种“正统派”的马克思主义给整个社会主义运动带来长久的消极影响。首先,无产阶级完全受到社会发展的外部条件所制约,使它无法成为独立的历史主体,从而妨碍它自身阶级意识的成长,致使它处于被动的地位。其次,“历史必然规律”变成了机械的宿命论式的理论教条。因为按照这一观点,人类社会的发展都是按照固定的必然规律发展的,即由原始社会—奴隶社会—封建社会—资本主义社会—社会主义社会和共产主义社会五种社会形态发展,这是不以人们的意志为转移的。这就完全忽视了创造历史的主体作用,从而使他们长期处于意识低下的地位。最后,这种回答麻痹了无产阶级的革命斗志,因为既然社会主义和共产主义终究是会实现的,那就无须进行无产阶级的革命斗争。

第二种回答是以伯恩斯坦为首的“修正主义”,它对马克思主义的危机的回答是“和平长入社会主义”论。伯恩斯坦为首的“修正主义”的回答似乎是与上述的回答相对的另一个极端,他们对马克思主义的三个主要理论组成部分进行了全面、系统的篡改和歪曲。其中最核心的部分是否定经济基础决定上层建筑的历史唯物主义原理,认为它是“经济唯物主义”、是“历史宿命论”;用庸俗的进化论折衷主义替代革命的辩证法,认为辩证法是“妨碍对事物进行正确考察的陷阱”,认为马克思的劳动价值理论是“纯粹的思维的构想”,剩余价值学说是“以假说为根据的公式”;在对待资本主义的问题上,认为垄断组织是可以防御的,危机是可以消除的,资本主义的崩溃是没有根据的;在社会主义的前途方面,则强调“和平长入社会主义”,无产阶级专政是“低级文化”。因此,伯恩斯坦的方针是“运动就是一切,最终的目的微不足道”。

第三种回答是以索列尔为首的“工团主义”。这是一种依靠工团的力量来实现社会主义的理论。索列尔的理论主旨是既改善工人的物质生活,又要改进工人的思想。他认为,工会是无产阶级自己的组织,是无产阶级道德改造的一种工具,其最终的目标是改善作为社会主人的无产阶级的道德和智力。因此,工团主义是实现社会主义的手段。

拉克劳和穆佛在上述分析的基础上,对无产阶级革命提出了如下几点看法:第一,经典马克思主义-第二国际的马克思主义是在工人阶级的向心力逐渐增强的情况下建构起自己的政治策略的,这是把资本主义内部的社会结构简单化的结果。第二,这些策略从一开始就表现出错误,而且在第二国际内部有三种企图来回答这种情况:正统马克思主义、修正主义和革命工团主义。第三,不平衡发展的变化使社会的执行者——主要是工人阶级担负民主的任务。这个任务不是像经典策略所规定的那样,而是被称作“霸权”的新任务。

第四,从列宁的阶级联合的概念到葛兰西的“知识和道德”的领导权概念是逐渐扩大霸权的任务,以致达到这样的程度:对葛兰西来说,社会执行者不再是整个阶级而是“集体的意志”。第五,因此,在马克思主义思想内部,存在着从普列汉诺夫的极端本质主义的形式到葛兰西的作为霸权和关联的社会实践,这实际上是把我们将置于探索“语言游戏”和“意指逻辑”的现代思想的战场。

因此,拉克劳和穆佛认为,马克思主义发展到今天,需要用新的政治逻辑和论据取代经典马克思主义,以便通过一系列的除马克思主义传统之外的文化潮流去实现向后马克思主义的过渡。为此,首先就应推行民主革命。他们在书中写道:“因此,反资本主义斗争本身的深入可能性有赖于民主革命的扩大。易言之,反资本主义是民主革命的内在因素。”他们认为,各种反对资本主义的斗争都是民主革命的一部分,但这并不意味着社会主义必定就是民主。建立在剥夺生产资料私人所有权基础上的经济组织形式的社会主义,将会像东欧国家那样产生官僚的压制。因此,他们认为,从这个意义上说,社会主义完全是与民主革命格格不入的。这是因为资本主义社会内部的矛盾已发生了很大的变化,它不仅仅是资产阶级和无产阶级两大阶级的对抗,而是出现了多个阶层同资产阶级的对立,例如环境污染造成各阶层民众同资产阶级的对抗,此外还有地区发展、种族斗争、学生运动、资本转移等等,也会引起各阶层民众同资产阶级的对抗,一些边缘群众也已经作为最普遍的参与者的新角色,这种变化不能确保无产阶级在反资本主义的斗争中发挥优先作用,而通过民主革命的深化,广泛的激进的反资本主义的政治将会因为广大的民众的政治决定而可能出现,而与任何阶级在社会中的特殊地位无关。拉克劳和穆佛还认为,在19世纪,工人运动、反资本主义的斗争是民主革命的关键因素,但不是唯一的和最后的一个因素。“新社会运动”的斗争表明民主革命的深化进入了更高的阶段。

拉克劳和穆佛针对格拉斯的社会主义就是民主,民主就是不证自明的公理的观点进行批驳,认为这种观点是不正确的。因为20世纪的社会主义运动的事实说明,社会主义是缺乏民主的,所以旧式的社会主义已经过时,取而代之的是新的革命,这就是激进民主革命,这种激进民主革命的内容是:一、无产阶级不再是社会革命的执行者,代替他们的是新社会运动的被剥削、被压迫的广大民众,其中包括妇女运动中的妇女、生态运动中的环保主义者、反种族主义运动中的有色人种、和平运动中的反战主义者等。二、用“激进民主”代替无产阶级原有的斗争目标,即不再以实现共产主义、实现人类的解放为斗争目标,而是要实现一种新的“霸权”,即实现深化的民主和多元的民主。三、创

造一种新的、后自由主义的、后马克思主义的民主“话语”，并以此来取代传统马克思主义，依靠这种民主话语，可以实现后自由主义的、激进的民主理想的社会。

最后，拉克劳和穆佛认为，左派的任务不能仅仅是宣布放弃自由民主的意识形态，相反，是在激进的和多元民主的方向上深化和扩展它。对于左派的霸权策略，可能性并不存在于放弃民主领域，而在于把民主斗争扩展到整个市民国家。

二、《政治家及其赌注》(1994)

《政治家及其赌注》这部著作全称是《政治家及其赌注——论一种多元民主》，这是詹托尔·穆佛发表于1994年的著作。其主要内容是介绍英美以罗尔斯、拉莫尔为首的自由主义学派与以英蒂尔、桑德尔、泰勒和瓦尔采等人为首的共同体主义者之间的论战观点的。全书分六个部分：1. 现代性与后现代性之间的多元民主；2. 走向一种自由社会主义；3. 美国自由主义及其批判：罗尔斯、泰勒、桑德尔和瓦尔采；4. 约翰·罗尔斯：一种无政治的政治哲学；5. 对现代民主的思考：赞成和反对卡尔·施密特；6. 政治家和自由主义的局限。该著作着重阐述了以下两方面的思想。

(一) 现代性和后现代性的多元民主

穆佛认为，随着社会主义发生危机，一些人认为，进步思想和现代性的目标就应重新进行讨论，有关现代性和后现代性的争论正是围绕这个问题展开的，但这场争论很快在简单化和毫无结果的情况下停止了。因为哈贝马斯把所有那些批评启蒙时代普遍主义理想的人均指责为保守主义，正如罗蒂和其他人对启蒙时代的政治目标和认识观点的不合理的影响进行清除一样，利奥塔则夸张地宣称现代性的思想已经被清除，因此他不得已放弃自由民主政治，以避免普遍主义的哲学；而哈贝马斯却为这种哲学辩护，紧紧抓住普遍主义的哲学，不管它出现多少问题。哈贝马斯认为，道德和法律的普遍主义的形式出现，拒绝它们就意味着拒绝现代性，就会破坏民主存在的基础。罗蒂有理由说，这两种启蒙的观点不存在必然的联系，在抛弃政治理想应当建立在一种普遍主义的理性上的论点中，人们才能够保卫政治的理想。穆佛认为，今天承认保卫和扩大民主的思想就会放弃启蒙时代的理性主义和普遍主义。这种观点

尽管在现代民主中起着十分重要的作用,但现在它在理解我们社会的政治新形态上却遇到困难。罗蒂的观念是政治和经济的大杂烩,但他却指责哈贝马斯的观点是政治和认识论的大杂烩。所以穆佛主张一种多元民主的设想,这种设想拒绝划分现代性和后现代性,目的是把民主革命扩大到最广泛的全部社会关系中去,这就是哈贝马斯所说的未完成的、并要继续进行下去的现代性目标。

穆佛认为,民主社会在20世纪末遇到了前所未有的巨大困难。相信自由民主模式已取得最终胜利的西方民主人士,由于数不胜数的种族冲突、宗教认同体的矛盾而完全不知所措。因此,他们幻想用权利和道德替代经济,并认为“后传统的”认同体会确保理性战胜偏激。在他们看来,根本的问题在于,制定建立协调一致的必要的程序。像罗尔斯和哈贝马斯之类的作者的兴趣在于,从康德那里得到一些法哲学和道德哲学方面的启示。

以政治秩序的特殊形式来规定多元民主的,是分清敌人和对手之间的界线。这就意味着,在我们的内部构成了政治共同体,反对者并不被认为是要打倒的敌人,而是合法存在的对手,因而应当受到宽容。只要人们区分了对立和竞争,人们就能够理解为什么竞争的对立绝不是民主的敌人,而是它存在的条件。民主不能在无任何协调一致的形式下生存,而应当在伦理—政治的价值的基础上生存;同时民主应当允许矛盾,这是在不同的立场的情况下取得集体一致的条件。公民应当可能在真正的替换之间进行选择。

可是,左与右的概念之间长期的连续性干扰恰恰与这种要求相违背。在左右对立期间,“放弃”政治斗争可消除各种争斗,这就使一个集权共和国改观,先前的对立变成了竞争。这种状况对民主来说是危险的,因为它为极右派和那些旨在把民族和种族的各种政治力量团结起来的人开辟了有利的场地。事实上,当民主的投入人缺乏时(对此集体认同体能够提供),他们的位置就会被其他认同体、种族、民族和宗教所取代。在这种情况下,反对派就不能被视为对手,而被视为需要毁灭的敌人,而这恰恰是多元民主绝对应当避免的,但多元民主为此必须承认政治家的胸怀而不是否定它的存在。

在众多的欧洲国家中,传统政党之间的分界线的消失令一些人以为终于获得的政治成熟而兴高采烈,而实际上是留下了空白让极右派去占领。正是这个空白使极右派通过一种排外的话语联结新的集体认同体,重新恢复消失了的政治战线,同时确定新的敌人。这对于极右派来说并非难事,因为它已经确定了它的敌人:那就是移民,它把移民视为危险的群体和极端的民族分子。由于缺乏真正动员的民主认同方式,这种民主主义和民粹主义的话语将与不

可否认的进步针锋相对,民主因而变得危险起来。不是把民主视为某种自然物或人类道德演变的结果,重要的是了解其未必存在的、不确定的特点。欧洲许多国家的情况是令人担忧的。一方面,民主的理想不再具有动员作用,因为实际上与民主的资本主义和它的政治维度一致的自由民主在法制国家正在减弱;另一方面,人们感到越来越被排除在政治共同体之外而处于边缘化。在这样的情况下,就会有很大的危险。因为他们会汇合成基础性的运动,他们并没有被政治的反自由的形式所吸引。

与罗尔斯的信徒们所主张的相反,这不是一个在确保民主制度的正义原则上的最终协议。对人权和自由平等原则的一致性的肯定是必要的,但这种一致性不能被这些原则的争论所肢解。

(二) 自由社会主义

穆佛对社会主义谈到了自己的看法,他说:“我没有把社会主义的字眼偶像化,因为很长时间以来,我就建议用多元民主这个词重新确定社会主义的设计,多元民主可理解为对不断增加的社会关系的自由平等的民主理想的扩大。”但目前关于社会主义问题的争论是非常糟糕的。因为要抛弃把社会主义看作一种替代的社会制度(它与自由民主的原则决裂)的观点,并不意味着人们应当抛弃被理解为民主的扩大和深入的那种社会主义。把社会主义视为经济的民主化,它就必然具有多元民主的设计,而提到议事日程上来的问题就是与政治自由主义的关系问题。因此,穆佛得出结论说:唯一有前途的社会主义就是“自由社会主义”。

下面是穆佛对两位作家关于自由社会主义的观点的考察。

1. 诺尔贝托·博比奥与自由社会主义

博比奥很早就向社会主义者建议要注意自由制度的价值,并提请他们注意防止放弃自由制度的倾向以建立真正的民主。多年来,博比奥坚持社会主义的目的可以在自由民主的范围内实现,而且只有在这样的范围内,这些目的才易于为人们所接受并加以实现。在他看来,自由主义和民主是如此的不可分离,以至于一种民主社会主义只能是自由的社会主义,而不是别的。他写道:“自由国家不仅仅是首先恢复民主的国家的一个历史阶段,自由国家是民主国家合法的基础。自由国家和民主国家是互相依赖的:如果自由主义保证这些自由(民主政权必然会真正实行的),而民主本身保证基本自由的持久存在。”博比奥对约翰·罗尔斯在其著名的《正义的理论》一书中的论题表示同情,他认为,民主是活的,个人保有确定社会新契约期限的权利,他们并不仅仅要

求保护他们的基本权利和财产,而且也希望有关分配正义的条款真正有效。

博比奥坚持认为需要接受“民主的最小定义”,他以此认为由确定的全部规则所规定的政府形式被允许作出集体的决定,而一些程序应当得到应用。这些游戏规则是为了保证最大多数的公民能参与决定,它能够确定谁有权参加表决,能够保证每一个公民的表决都有同等的分量,并规定每个集体的决定都能生效。但除此之外,还要保证真正的选择的自由。首先,是多元主义的原则,民主制度应当保证多样性的、互相竞争的政治集团的存在;其次,选举人有权选择不同的替代方式;最后,少数在定期选举中应保有成为多数的权利。在博比奥看来,最重要的问题在于,民主不是要知道谁领导的问题,而是如何领导的问题;理解民主的最好的方法是在它反对专制政治中来理解它。因此,代议制的民主是与我们的现代复杂的社会相容的唯一的民主方式,因而谴责那受到激进分子所支持的直接民主的要求。因此,博比奥说:“一旦通过民主我们不理解平等的理想,但却理解为了人民的至高无上权力的政治形式,民主就可以被视为自由主义的自然成熟。”^①

在民主的现状和民主的未来的问题上,博比奥区分了两种情况:一是已成事实的进步;二是今天民主社会所遇到的困难。对于后者,博比奥谈了很多,有时他称作是“没掌握的民主诺言”,或他在其他场合谈的“民主的悖论”,这些悖论就是最核心的困难。这些困难就是国家机构的膨胀、技术官僚的增多和保守主义的肆虐。为此,博比奥认为,我们的任务在于用各种方式对专断权力进行斗争,直至占领不民主的权力中心。社会的民主化应当涉及所有非民主的那些制度,从家庭到学校、从商界到政府行政以及包括作为经济民主化身份出现的社会主义。他断言:“今天,如果真有民主进步的显示器存在,那它并不是有表决权的众多的人所提供,而是由那些已行使了表决权的众多的人所提供。一种提出同样观念的简单而可及的方法在于,在一个既定的国家内判断实现民主化的程度的标准不再应该是建立在了解谁表决的问题上面,而应该是在哪里可以投票的问题上面。”^②

2. 保尔·希斯特的合作社会主义和自由社会主义

在合作社会主义和自由社会主义的问题上,如果人们抛弃个人主义的削足适履的规定,那么自由主义和社会主义之间联合的前景将是充满希望的。在此前提下,我们从合作社会主义流派中找到重要的思想源泉,这种思想源泉

① 博比奥,1990,第37页。

② 博比奥,1987,第56页。

是社会主义史中的第三个传统,是19世纪20年代在英国和法国盛开的花朵。希斯特说:“离心化和经济自治为工业结构提供了最好的前景,有关的主要利益和资本的持有者、管理者和劳动力全部都包含在企业的工业进步里了。”^①按照他的看法,合作的社会主义是正当的,因为其核心思想是经济单元将会成为自治合作协会。和博比奥一样,希斯特认为,社会主义应当被视为自由民主价值的深化和自由民主目标的实现,而不是视为与合法政府和法的国家的决裂。社会主义本身也包括与独断权力的各种形式作斗争的民主。他认为,如果社会主义应当在今天具有某些合理性,这就提出了两个与私人企业的民主和政府行政民主化方向有关的问题。但他与博比奥不同的是,他试图在方法上提出一些特殊的建议,用这样的方法,民主化将能得到很好的展开。对希斯特来说,合作社会主义是唯一替代尊重自由民主原则的垄断资本主义的制度,社会主义的思想值得我们去尊重。合作社会主义是一种多元主义和西方自由主义的成熟。多元主义是现代民主的核心,而如果我们渴望一种更民主的社会,那么我们应该扩大这种多元主义,用多样性的协会和民主管理的共同体来取代旧的社会机构。因为合作社会主义在协会中促进社会生活组织的生长,而且是对行政等级集中化形式的挑战。希斯特向人们指出可以使企业和行政机构民主化的例子:“教育、卫生、福利和合作服务可以由民主管理的公共合作私有机构来提供。合作社会主义允许这些机构确定它们自己的目的,所以它与多元社会是相容的,在这种多元社会中有各种不同类型的价值和组织利益。例如,它可以容忍甚至赞誉由天主教会、同性恋团体、福利机构向其成员给予的服务和捐献。”^②在希斯特看来,一个多元的国家在参与和监督协会之中找到它存在的理由,其法定的任务就是确保协会的公平,并维持协会实践的安全。它把个人和协会都视为真正的生命,承认个人只能通过带有其他个人的协会找到和实现自己的个性,因此,它愿意保护个人和协会的权利。

最后,穆佛总结说,希斯特的观点对于民主理论的思考十分重要。合作社会主义向我们指出了一条克服独断权力通向民主障碍的道路,这些障碍是由大企业和集权行政部门所表现出来的。但这意味着与左右自由传统的普遍思维方式和个人思维方式相决裂。今天把民主视为由独特个体对权力的管理成为非现实性的。如果像希斯特所说,国家民主的未来至少建立在个体选民的选择上,而不是建立在机构的有效代表上面。解决民主化的关键问题是了

① 希斯特,1988,第141页。

② 希斯特,1988,第145页。

解对立的利益如何用这样的方法来管理：没有任何集中的利益去实现经济或政治的垄断，控制做出决定的过程。由于西方社会能有效地保证多元主义的利益，并允许不同利益之间的竞争，所以它是民主的。但在西方社会本身，如果它仅仅是政府的合法机构，选举不是民主的保证，因为一旦选举完毕，它面对公民的需要就没有责任了。为了以有效的办法对抗日益增加的技术官僚和政治官僚，我们需要各种各样具有决定的和多元权力的协会。正是在这一点上，合作社会主义的传统丰富和深化了自由民主的组成部分——多元主义。这样就可以抛弃那些有广泛市场的个人观念，这些观念伴随着他加入整个共同体前所确定的权利和利益的存在而存在。穆佛最后认为，今天，最重要的任务是制订个体的非个人主义观念，这种观念为普遍性和特殊性之间的新型关系开辟了道路，必须解开个人主义和普遍主义的羁绊。因此，在社会主义思想中有允许批评抽象的普遍主义的成分，也有批评个人主义的成分；政治自由主义和社会主义都应该在开诚布公的批评中得到好处，因为它们是相互充实的。很明显，要求合作社会主义的正确性，问题不在提出自治社会主义的新形式，而在于严格执行多元主义的要求和阐明多元主义协作的维度。自由社会主义在于这样的信仰之中：不是与自由民主的理想不相容，而是由这些理想组成更先进的形态，没有它，任何多元民主都是很难想象的。

雅克·德里达

雅克·德里达(Derrida, Jacques 1930)出生于法属殖民地阿尔及利亚首都阿尔及尔郊区埃尔比亚的一个犹太小资产阶级家庭里。由于出身犹太家族,所以德里达受到东方文化的影响,但与此同时也受到西方文化,尤其是法国本土文化的影响。在整个青少年时代,德里达都是在家乡小镇中度过的,他亲身经历了第二次世界大战的恐怖和凄惨。因为他是犹太人,所以在战争期间受到学校当局的迫害,并随同父母迁到犹太人定居区。在长达一年的时间里,他和其他犹太人一样,饱尝屈辱。在兵荒马乱的日子里,德里达和其他失学儿童一样,无所事事,不是在街头和小伙伴踢足球,就是做些调皮捣蛋的恶作剧。这种境况一直延续到战争结束之后很长一段时间,因为德国法西斯的统治虽已结束,但法国殖民主义者与被压迫的阿拉伯民族之间的矛盾依然存在。

由于德里达是在一种逆境中成长起来的青年,在他心里产生了强烈的反叛欲望,这种欲望首先是跳出犹太阿拉伯社会的圈子,融入法国社会和文化。因此,在中学会考结束之后,德里达已经阅读了大量的法国文学作品以及西方哲学著作,并立志从事写作。在一次收听电台的升学指导性节目中,德里达收到巴黎高等师范学院预备班的一位教授的鼓动性讲话稿,他便做出了决定自己终生的重要决定。那位教授说,他所教授的一个学生叫阿尔贝·加缪的,他也出生于阿尔及利亚,现在已经成为法国当代著名文学家和哲学家。德里达听了之后欣喜若狂,几乎是第二天就立即前往学校报了名,而当时他对法国、对巴黎以及对巴黎高等师范学院还一无所知。第二年(1949),德里达刚刚19岁,他带着青年人对未来的憧憬第一次辞家到了巴黎。

德里达到达巴黎之后,进入了巴黎高等师范学院预备班。在预备班学习期间,由于法国在战争期间也受到德国法西斯的蹂躏,经济还未恢复,生活条件十分艰苦。他住在巴黎一家寄宿学校里,由于营养不良,身体羸弱,常常生病。此时德里达才了解到,巴黎高师是法国名校,是培养文学家、哲学家、思想家的摇篮,因而考生众多,竞争激烈。德里达后来回忆说,当时参加高师的会考之后犹如等待生死的判决,失败就意味着返回阿尔及尔,前途从此无望。但他已经下定决心不再回到那个令他饱尝痛苦的地方了。因为那个地方窘迫的生活将使他无法写作,而种族主义的歧视也使他不堪忍受。但是,如同其他许多法国海外子弟一样,由于文化底子不如本土子弟的雄厚,因而在第一年的竞

考中名落孙山。德里达后来回忆说,那是“一次令人沮丧甚至绝望的失败”。但德里达最终还是坚持住了,再过了一年,终于如愿以偿。

在大学期间,德里达师从法国著名哲学家、黑格尔主义者让·依波利特。但最初他感兴趣的是文学而不是哲学,例如他重新阅读在中学时接触过的萨特的作品,通过萨特,他又发现了毛里斯·布朗肖(法国散文家、小说家)、乔治·巴塔耶(法国诗人、评论家)、弗朗西斯·蓬日(法国诗人、评论家)。也正是通过萨特,他又接触了胡塞尔和海德格尔的现象学著作,后来又接触了精神分析哲学、马克思主义、结构主义的著作,这些著作奠定了他日后的理论道路的基础。德里达在硕士阶段结束时,硕士论文的题目是《记忆》,内容是关于德国现象学哲学家胡塞尔的现象学的产生、意义和结构的。1957年,德里达开始写作《文学对象的理式》的博士论文,主要是受胡塞尔的现象学美学思想的启发,对现象学方法中的缺陷,如对文字的歧视、对哲学的文学性估计不足等问题进行批判性论述,但这篇论文最终没有完成。

1960年,德里达大学毕业后在巴黎大学任教,那时巴黎和巴黎高等师范学院正弥漫着结构主义的气氛,德里达自然不可避免地受到影响,他是最早加入结构主义的文艺批评学派之列的。1962年,德里达发表了关于胡塞尔《几何学的起源》的长篇序文,他开始怀疑哲学话语的基本假设。这是德里达发表的第一部力作,但由于当时法国理论界正在为结构主义所左右,所以他的这部奇怪的著作(序文比译文长)没有引起人们的注意。

1965年,德里达回到母校任教,教授哲学史。此时法国著名哲学家路易·阿尔都塞在巴黎高师已经成名,他汇集了一批青年学者,在那一年发表了《阅读〈资本论〉》,他自己也单独发表了《保卫马克思》这部重要的著作。德里达也已成为结构主义这一圈子里的骨干分子,他和当时最激进的文学批评团体《太凯尔》(Tel Quel)关系十分密切。参与《太凯尔》撰稿的除德里达之外,尚有罗兰·巴尔特、米歇尔·富科、索勒尔、克里斯蒂娃等,他们与其他结构主义的学术派别,例如结构主义的马克思主义、结构主义的精神分析、结构主义的人类学等等遥相呼应,共同组成声势浩大的结构主义的“巴黎学派”。

但也正在此时,“巴黎学派”酝酿着一场分裂危机。德里达到达巴黎高师不久,便与阿尔都塞学派的极左思想与行为格格不入,他与一些不满极左行为的人,如比昂科、孔特、马林、帕林特等等自立门户,试图与以阿尔都塞为首的结构主义派别抗衡。就在德里达回到巴黎高师第二年,他就到美国对结构主义发难。那时的美国学术界正以期待的心情迎接这位年轻的来自法国的结构主义的使者,以便使结构主义思潮在美国得到推广。但德里达在约翰·霍普金

斯大学的演讲却令人大跌眼镜,他不仅不宣传结构主义的伟大,反而回戈一击,对巴黎结构主义学派的领路人列维-斯特劳斯大肆诋毁。他宣称,不存在一个所谓的结构中心,结构是没有等级的;在结构中任何一个位置都不具有优先性,结构勿需追根溯源,此在(*présence*)总是被自由游戏所化解,自由游戏是空缺和此在之间的相互作用,它是某种非中心化的力量,是某种不确定性的永恒的动力。就这样美国人还不十分知道法国结构主义底蕴的时候,已经被德里达的批判结构主义,亦即后结构主义或解构主义所倾倒。

翌年(1967),德里达接连发表三部创新之作:《声音与现象》、《写作与差异》、《书写语言学》。其中《书写语言学》在70年代中期被美国女学者斯皮沃克译成英文,从此德里达的解构理论随着这个杰出的译本在英语世界广为传播。在美国立即就涌现出一批德里达的信徒,如希利斯·米勒、杰弗里·哈特曼、哈罗德·布罗姆、保罗·德曼以及弗里德里克·詹姆逊等等,其中保罗·德曼尤为重要。保罗·德曼热衷于宣传欧洲大陆的新鲜思潮,但苦于一直找不到机会,德里达的美国之行恰恰成全了德曼。德里达的解构主义的新鲜思想震动了美国的知识界,德曼则趁此机会宣布同德里达合作,促使他成为耶鲁大学的客座教授;另一方面,德曼在耶鲁大学团结了一批同行,组成了强大的“耶鲁学派”,不仅宣传解构主义,而且也培养大批具有解构精神的学生。

1968年5月,巴黎爆发激烈的学潮。学潮来势之迅猛、涉及面之广、冲突之激烈实为法国历史上所未见,人们喻之为“五月风暴”。面对这场风暴,广大左派不知所措,连法国共产党也手足无措,所以包括阿尔都塞在内的左翼带头人对这场运动未给予足够的同情和支持。而与之形成鲜明对照的是,德里达居然在巴黎高师组织了第一次群众集会,并带头参加了学生的游行示威。德里达在事后对此回忆说:虽然学潮事件是革命者的“盛大节日”,但他对学生们的自发性的过分热情甚感担忧,那是一种“乌托邦主义”,但这次事件扭转了法国哲学的方向,可以说,那也是一场“哲学事件”。

“五月风暴”平息以后,法国结构主义虽然遭到人们的冷落,但其影响并未完全衰落,因此,德里达的解构主义并未在法国站稳脚跟,相反,却在美国大行其道,从而出现“墙里开花墙外香”的奇怪现象。自70年代末,作为耶鲁大学的客座教授,德里达每年均往美国讲学,尤其90年代以来,他又被美国数所大学聘为客座教授,他的解构主义更加风靡世界,当代席卷全球的“后现代主义”思潮也把他当作自己的精神领袖。正如美国学者B·韦斯曼所言:“德里达的哲学被描述为‘解构主义’,一般地说,我认为他的哲学是后现代唯心主义的代

表。……我将‘解构主义’与‘后现代主义’用作同义词。”^①

当然,德里达的反结构主义、古怪独特的文风、隐晦艰涩的理论并不是人人都可以接受的。发生在1992年英国的“荣誉学位事件”就说明这种状况。1992年5月9日,英国伦敦《时代》报发表了由来自十几个国家的20位学者联合签名的公开信,信中反对剑桥大学即将授予德里达以荣誉博士学位,认为德里达的著作是“不清晰,不严谨,甚至是无法接受的”,“那些东西或者是虚假的,或者是浅薄的”,因此,在此基础上的“学术身份”是“不足以获得这样一所著名大学的荣誉学位”的。虽然后来德里达还是取得了剑桥大学的荣誉博士学位,但这次事件说明德里达的体系受到一部分人的反对,尤其是保守怀旧的那部分人的反对。

剑桥事件刚刚过去,1993年,德里达又有一个惊人的举措:发表了令世人瞩目的著作《马克思的幽灵》。德里达的这部著作的意义有两个方面:一是发表的时机。众所周知,直至1991年12月,苏联东欧社会主义国家发生了剧变,世界社会主义运动转入低潮。在西方资本主义世界,资产阶级右翼人士、反马克思主义和反共产主义理论家都把一切脏水泼向马克思,这时候,德里达毅然站起来,公开为马克思、为马克思的理论辩护,这就起了力挽狂澜的作用;二是充分肯定马克思理论在当代的意义。德里达在他的著作中写道:“地球上所有的人,所有的男人和女人,不管他们愿意与否,知道与否,他们今天在某种程度上说都是马克思和马克思主义的继承人”,“不能没有马克思,没有马克思,没有对马克思的记忆,没有马克思的遗产,也就没有将来:无论如何得有某个马克思,得有他的才华,至少得有他的某种精神”^②。德里达对待马克思的肯定的态度受到法国理论界的普遍欢迎。德里达在巴黎高师任教20多年,90年代初,他受聘到巴黎高等人文科学研究院教授哲学至今。近年来,德里达在法国的学术地位得到稳固,他除了在国内大学来回穿梭讲学外,每年都到美国等国讲学,在他的身边常常围着慕名前来向他求教的肤色不同的学生。

德里达在迄今为止的40余年的学术生涯中,写下了大量的著作,是一位名副其实的多产学者。他的著作单是收入由他主编的“真正哲学家”丛书就有十几部:《丧钟》、《海边》、《尤里西斯的留声机——致乔伊斯》、《论精神》、《心灵》、《回忆保尔·德曼》、《有限的“英克”》、《无聊的考古学》、《从法到哲学》、《耗时间》、《悬挂之点》、《马克思的幽灵》、《友谊的政治》、《法律的力量》、《抵

① 《哲学译丛》,2000年第3期第35页。

② 德里达:《马克思的幽灵》,中国人民大学出版社1999年版,第127、21页。

抗》，德里达早期的几部成名作尚未计算在内。

德里达认为自己的哲学著述是离开西方哲学的传统的，甚至是反西方哲学传统的，他提出的“解构”理论就说明这一点。什么是“解构”？德里达认为，“解构”(Déconstruction)可以分为两个战略阶段：一是“颠倒”阶段；二是“改变”阶段。在第一阶段中，德里达认为两个名词中的一个统治着另一个，并在价值论和逻辑论上都占较高的地位。为消解这种对立，人们必须首先在特定的时刻颠倒这种等级制，而要颠倒这个等级制，必须通过中立化。接着，德里达认为，明确否定这种二元等级制还是不够的，还需要进入消解战略阶段，即第二阶段——“改变”阶段。这一阶段的目的是通过概念自身，同对引进一个新的概念。德里达的“解构”概念是由前缀(Dé)和名词(construction)所组成的。名词具有“建筑”“结构”等意义，而前缀则具有“分解”“解开”等意义，德氏使用这个词的用意很明显：一是反结构主义，表明他与结构主义分道扬镳；二是表明要消解一切现成的东西，例如现成的逻各斯中心主义、现成的西方哲学传统、现成的等级序列等等。但“解构不是拆毁和破坏”，而是要揭露表面的单纯、和谐的形而上学背后的等级制度及其内在的紧张态势，从内部破坏和颠覆等级结构的大厦。德里达的解构理论集中在以下几个方面：一、哲学是一种文学，哲学是文学的一部分，二者没有明确的界限，尽管它们的地位不同，但实质上是一回事。唯一的差别在于，标准的文学的东西承认它的根源在于隐喻和修辞，而哲学则在这方面相似，但并不承认是隐喻和修辞的产物。二、强调科学和哲学都是符号系统，认为科学和哲学都假设它们的实在世界，所以它们都不能提供一个通向不变现实的窗口，因而容易引起人们的误解。解构的目的在于，对任何话语来说，无论哲学的还是科学的或者文学的，任何被当作固定的和确定的意义，事实上都是流动的和易变的。三、反逻各斯中心主义。“逻各斯”(logos)本意是语言、思想、理性，也译成“法则”、“规律”。古希腊哲学家赫拉克利特把逻各斯视为物质的普遍规律和思维规律，因而是永恒存在的。后来的哲学家则把它变成一种神秘的理性或不可抗拒的命运。德里达的反逻各斯中心主义是反对存在着超出语言之外的事实，亦即反对任何固定的真理。四、反对索绪尔的“声音中心主义”。这种声音中心主义赋予言语以一种特权，使之变成直接交流思想的形式，而书写则被认为是间接的和歪曲性的手段。德里达不同意这些观点，他的目的是要解构言语和书写的“等级对立”。

《马克思的幽灵》(1993)

《马克思的幽灵》是德里达发表于1993年的一部重要著作,由法国巴黎伽里略出版社出版。该书全称是《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,是德里达于1993年4月在加利福尼亚大学的思想与社会中心举办的、在全球化语境中马克思主义的位置与命运的国际讨论会上的发言,是在马克思和马克思主义遭到贬损的情况下,对马克思和马克思主义进行辩护,并对那些攻击、污蔑马克思主义的言论和行为进行批判、讥讽和嘲笑。全书共分五章:第一章:“马克思的指令”。第二章:“驱魔——马克思主义”。第三章:“耗损殆尽(一个不会老的世界的画面)”。第四章:“以革命的名义——双重街垒(不纯粹的“不纯粹的一不纯粹的诸幽灵史”)”。第五章:“隐形者的显形(现象学的“花招”)”。

在第一章一开头,德里达就宣告:“现在该维护马克思的幽灵们了”。在整章的篇幅中,德里达强调马克思主义的重要地位。德里达写道:“在重读《共产党宣言》和马克思的其他几部伟大著作之后,我得承认,我对哲学传统中的文本所知甚少,甚至可以说是一无所知……”传统中的文本没有讲清政治正在全球化的存在方式,也没有讲清最有创见的思想潮流中技术和传媒的必不可少的重要性,但马克思和恩格斯在《共产党宣言》中已经以一种无与伦比的方式作过分析,极少有文本能如此清楚明白地说明过法律、国际法和民族主义。因此,不能没有马克思,没有马克思,没有对马克思的记忆,没有马克思的遗产,也就没有将来:无论如何得有个马克思,得有他的才华,至少得有他的某种精神。德里达认为,不去阅读且反复阅读和讨论马克思——超越学者式的“阅读”和“讨论”,将永远都是一个错误,而且越来越成为一个错误,一个理论的、哲学的和政治的责任方面的错误。德里达主张,对待马克思有三种不同的态度(三种声音):第一,“转向或回到马克思”。人们将平和地、客观地、不带偏见地对待马克思,依照学术规则,在大学,在图书馆,在学术研讨会上!第二,马克思“是政治的”。马克思主义号召斗争,甚至要求“革命恐怖”,建议不断革命。第三,马克思主义是“科学话语的声音”。由于这一点,马克思为其他知识代表人物所景仰和承认。当然,德里达对马克思和马克思主义的肯定完全是出自一位良心未泯的知识分子的评价,正如他说:“马克思主义的经历,马克思在我们心目中的几乎慈父般的形象,以及我们

用来和其他理论分支、其他的阅读文本和阐释世界方式做斗争的方法,这一方法作为马克思主义的遗产曾经是——而且仍然是并因此永远是——绝对地和整个地确定的。为了接受这个明显的事实,我们并不一定非要是一个马克思主义者或共产主义者。”^①

在德里达的这部著作中,除了强调马克思主义的重要意义之外,另外一项重要内容就是驳斥福山等人对马克思主义的攻击和诅咒。德里达针对福山的《历史的终结与最后的人》这部著作指出,福山的书是一本“新的福音书”,这种福音书式的论断相对于许多原因比相对于一个原因更有意义。更进一步说,这一基督式的形象与犹太人关于希望之乡的期盼有异曲同工之妙。福山所明确主张的自由国家的模式,不只是黑格尔的那个模式,即提出为得到承认而斗争的理论的那个黑格尔,而是主张“基督徒眼界”有优先地位的黑格尔的模式。如果说“国家的存在乃是上帝在尘世间的降临”,这种降临就具有了某种基督教事件的意义。因此,所谓的“历史终结”本质上是属于一种基督教的末世论,与日前罗马教皇关于欧洲共同体的话语是一致的。福山乃是在为了承认而斗争的基督教解释的名义之下,来批判马克思并且打算修正他的唯物主义经济决定论,并打算“完善它”,因为在他看来,马克思缺少的是灵魂的承认或“精神性”因素的黑格尔—基督教支柱。事实上,福山在自己的著作中,喋喋不休地宣称左派(斯大林主义)和右派(法西斯主义)的“独裁统治在世界范围内已经土崩瓦解”,这就为“稳定的自由民主制度”“让出道路”;“自由民主制度乃是地球上不同的地区和文化所共同拥有的唯一一致的政治愿望”等等,这正是福山所宣扬的“事实的福音”。但德里达对福山的所谓“福音”迎头泼下一瓢冷水:“在我看来,任何人也无法否认这样一个事实,即一种独断主义正在企图将其世界性的霸权置于充满悖论的和可疑的根据之上。”他还一针见血地指出:福山的言论无非是配合着以下的进行曲的节奏的:“马克思已经死了,共产主义已经灭亡,确确实实已经灭亡了,所以它的希望、它的话语、它的理论以及它的实践,也随之一同灰飞烟灭。它高呼:资本主义万岁,市场经济万岁,市场经济万岁,经济自由幸甚,政治自由幸甚!”通过对福山的批判,德里达肯定了马克思的批判精神,认为这种批判精神“在今天比以往任何时候都更加必不可少”,而且他认为,“人们必须接受马克思主义的遗产”,“我们无可置疑地是马克思的继承人”。

针对福山对西方自由民主制度国家的吹捧,德里达无情地揭露了资本主

^① 德里达:《马克思的幽灵》,第22页。

义这个“耗损殆尽”的社会制度种种弊病。德里达在第三章开头就写道：“这是又一个脱节的时代。这个世界出毛病了。”然后他列举了被福山称之为“新世界秩序”的十大祸害：1. 失业。社会的非就业、无工作或就业不足的现象已打破纪录。2. 公民参与国家的民主生活的权利被大量剥夺。3. 在发达资本主义国家间无情的经济战争不胜枚举。4. 在对自由市场经济的规范以及对矛盾的控制方面显示出软弱无能。5. 外债和其他相关机制的恶化使人类的大多数处于饥饿和绝望的境地。6. 武器的生产和贸易仍然是世界最重要的经济负担和最大的交易。7. 核武器已经严重扩散。8. 种族间的战争正在加剧。9. 黑手党和贩毒集团遍布世界的每一个角落，甚至将自己普通化了。10. 国际法和国际组织受到某些国家的操纵和控制。在福山的眼中，当今美国和欧洲共同体国家是人类的最美好的自由世界，是人类最理想的社会制度。德里达对此不以为然，他指出，“无论美国还是欧洲共同体都没有达到普遍国家的完善或自由民主制度的完善，不仅没有达到，甚至他们离这个理想还差得很远呢。”因此福山试图将美国和欧洲共同体国家作为人间天堂的样板理由是不充分的。更不用说今天在美国和欧洲两大集团之间以及在欧洲共同体内部日趋激烈的经济战，更不用说欧美国家与日本的经济大战、富国与其他国家之间的贸易纠纷、贫困化现象和“外债”的残酷了。德里达认为，由于福山“被迫承认所有这一切在自由民主制度还非常不完善的资本主义世界正日趋激烈，由于这些‘事实’与他所说的对于‘重要的真理’的‘验证’是相互矛盾的。”德里达与福山为资本主义大唱赞歌相反，为资本主义大唱挽歌：“这个世界病得很厉害，一天不如一天了”，“这个世界出毛病了，其画面暗淡无光，几乎可以说是漆黑一团”。由于当代资本主义产生如此之多的问题和矛盾，是资本主义任何一位思想家、理论家都无力解决的。因此，德里达最后得出结论说：当代世界所产生的外债及其相关的一切问题，“若是没有至少一种马克思主义的批判精神，没有对市场、对资本的多样逻辑和对连接国家、国际法和这种市场的东西的批判，就不可能得到解决。”^①

针对福山之流否定马克思，否定马克思主义的错误做法，德里达反复肯定马克思及马克思的遗产。他指出，当今资本主义社会充斥着三个不可分割的文化装置：1) 真正政治性存在的文化，即那些政党和当权的政治家们的官方话语在西方世界无处不在；2) 被十分混乱地规定为大众传媒文化的文化，亦即“信息”的交流与解释，这种传媒文化的力量曾经有力地促成了马克思主义

^① 德里达：《马克思的幽灵》，第132页。

模式的政权的衰落；3) 学者型的或学术式的文化，诸如历史学家、社会学家、政治学家、文学理论家、人类学家和哲学家的文化，尤其是政治哲学家的文化，它们时时刻刻都与霸权和帝国主义一道，相互交流并且合作，生产着世界上最强大的力量。如果我们对这些文化进行过滤、选择、甄别，“人们必须接受马克思主义的遗产，接受它的最有‘活力’的部分”。遗产从来不是一种给予，它向来是一项使命。所以我们的使命就是将我们的信任建立在我们从马克思主义那里继承来的批判分析的形式之上，批判的遗产是：人们可以议论例如占统治地位的话语，人们可以讨论在一个各种势力相互冲突的领域中的统治势力。德里达认为，“地球上所有的人，所有的男人和女人，不管他们愿意与否，知道与否，他们今天在某种程度上说都是马克思和马克思主义的继承人。”^①

德里达认为，马克思主义的世纪就是全球科技化的世纪，是地缘政治有效的离心化的世纪，是人类在其本体论及神学的同一或其遗传特性中真正离心化的世纪。

^① 德里达：《马克思的幽灵》，第127页。

弗里德里克·詹姆逊

弗里德里克·詹姆逊(Jameson, Fredric 1934—),出生于美国的克里夫兰,青年时期曾先后到哈佛大学、耶鲁大学求学,50年代大学毕业之后,先后到德国和法国游学,获法国文学博士学位。回到美国后,曾到过加利福尼亚大学和耶鲁大学任教。现为杜克大学讲座教授,文学系研究生部主任兼批评理论中心主任。詹姆逊对中国文化饶有兴趣,曾学习过汉语,熟识中国文学,1985年,曾应邀到北京大学作了为期一个学期的讲学,专门讲授文化批判与马克思主义、后现代主义的关系及其意义作用的问题。

詹姆逊在法国留学期间,阅读了大量的法国文学理论和德国哲学名著,在此基础上,完成了博士论文《萨特:一种风格的始源》的写作和答辩。詹姆逊在自己的论文中,初步表达了他的独到的文学批评见解。他认为,在整个50年代所盛行的新批评,虽有一定的价值,但这些批评把文学视为一个封闭的有机体,这显然过于狭窄。现象学虽然在文学解释方面拓宽了范围,但也只是侧重于主体和意识的投射,而未能说明文学和社会的内在联系。由此可见,詹姆逊在当时尚未找到一条他认为正确的文学批评道路。60年代以后,詹姆逊接触了结构主义马克思主义的激进作品,尤其是诺斯罗普·弗莱的《批评的剖析》对他的影响很大。从此,詹姆逊找到了方向,用黑格尔和马克思的辩证法和历史观为指导,以弗莱的文化批评观以及结构主义的批评方法和观点来构筑自己的批评体系。1971年,他发表了60年代的研究成果《马克思主义与形式》这部被视为70年代美国最有影响的批评著作。在这部著作中,除了介绍阿多诺、卢卡奇等欧洲大陆思想家的批评理论之外,还建构了他自己的批评理论框架。他强调形式,赋予形式以具体的内容,并把形式同文学的内在逻辑结合起来,共同构成一个时代的范式、一个时代的文化精神。詹姆逊的这部著作的意义在于最早摆脱传统的解读文本的方法,开辟出文学与社会特别是与生产方式相联系的新途径,最早把马克思主义的批评方法引入美国的文化批评界。

70年代初,美国学者丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)发表了《后工业社会的来临》这部著作,“后现代”思潮在美国开始流行,与“后现代”思潮有密切关系的“解构主义”也几乎同时在美国蔓延。詹姆逊也很快接受了上述思潮的影响,同时把精神分析、解释学、后现代和解构学融合为一体,形成自己独特的批判风格和批判理论。

1981年,詹氏发表了《政治无意识》这部著作,奠定了他在美国的批评理论的地位。在这部著作中,詹氏把一切文本与意识形态联系起来,同时提出他自己独特的解释文学作品的叙事分析方法。他认为,叙事艺术是人类的一种复杂的思维方式,并由生产方式决定。因此必须认识主体对过去的理解和阐释行为,因为阐释行为也是叙事,也是历史和意识形态的体现。他还认为,文化产品和叙事形式本身就形成了“形式的意识形态”。詹氏的这部著作在美国学术界引起很大的反响,有关的评论和研究著作大量涌现。

90年代以来,詹姆逊的学术影响继续扩大,被西方学术界誉为“三大思想家之一”。1991年,他把80年代以来的学术成果汇集成册,即《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》这部鸿篇巨制。在这部著作中,詹氏通过辩证的方法,对文学、绘画、建筑、音乐、电影等文化制品和大众传媒的作用和功能进行分析,从而探讨生产方式与文化及意识形态之间的内在联系,并对历史意识和时空变化的联系等等方面做出了深入的研究。詹姆逊的主要贡献在于,运用马克思主义的辩证的批判方法,最早发现晚期资本主义的文化发展的逻辑,揭示了资本主义文化意识中的经济、权力和政治与生产方式的关系。

90年代以来,詹姆逊发表了多部有影响的著作,除上述的《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》之外,尚有:《可见的签名》(1990)、《晚期马克思主义》(1990)、《地缘政治美学》(1992)、《时间的种子》(1994)等。此外,在中国用中文出版的著作还有:《晚期资本主义文化逻辑》(1997)、《后现代主义与文化理论》(1997)、《快感、文化与政治》(1998)等。

詹姆逊是一个能够把英美文化和欧陆学术思想融为一体的理论家,因此,他的文化批判理论既反映后现代主义精神,又反映激进解释学精神;既反映马克思主义的辩证方法,又反映德里达的解构主义的精神。所以,人们把他视为一位后现代主义的文化批判家,又把他看作是一位马克思主义的文化批评家,人们把他的批评理论视为“元批评”,把他的历史主义观点视为“元历史主义”。他的主要理论思想表现为以下几个方面:

一、后现代主义与马克思主义。詹姆逊认为,把后现代主义作为文化的动力所具有的逻辑性可以把二者之间的有机关系说明清楚。后现代同时也是晚期资本主义相对应的时代。依据马克思主义的历史分期理论和经济理论,后现代的理论归根到底是一种经济理论。所以他说:“贯穿我著作的框架来自我所处的时代本身,其马克思主义的成分来自这个历史阶段的根本的经济动态。”他不赞成那些反对马克思主义的观点,认为后现代主义对马克思主义产生敌意有两个来源:一是一些反马克思主义的人全盘否定马克思主义;另一

个是马克思主义的资本主义理论不适用于现时代。詹姆逊认为,后现代的资本主义与马克思的资本主义的理论并不矛盾。

二、文化研究与马克思主义。在詹姆逊看来,关于文化研究是一个意义重大的框架。在文化研究中,不存在真正的“个体文本”,它的研究客体是各种各样的“协力关系”。因此,探讨文化研究最好是从政治和社会的角度入手,把它视为一项促进“历史大联合”的事业。因为文化是“群体关系”,故要从政治层次、社会层次和人类生产方式层次来解读。文化研究同样是对马克思主义的替代和对马克思主义的发展。

三、解释学与马克思主义。50—60年代,德国哲学界正笼罩着哲学解释学的氛围,其时詹姆逊正在德国,他理所当然地接受了解释学的观点,正如他所说:“我的基本理论框架仍然是来自德法的。”詹姆逊首先强调马克思主义解释学的重要地位,认为马克思主义解释学比今天其他任何理论解释模式都更具语义的优先权。其次,强调马克思主义批评的重要性,认为马克思主义的语义批评可以打破封锁线,实现“元批评”。

四、历史主义与马克思主义。詹姆逊把历史主义视为解释学的一部分,他掺入经验和叙事的因素,这样就可以把历史主义看作是我们同过去的关系,它提供了我们理解过去的记录、人工留下的痕迹的可能性。解决历史主义的困境主要有四种传统方法:(1)文物研究法;(2)存在历史主义;(3)结构类型学;(4)尼采式的反历史主义。但这四种方法都不能真正解决历史主义的困境,解决历史主义困境需要用“绝对历史主义”。绝对历史主义不是别的,恰恰是马克思主义的历史方法。

五、现实存在的马克思主义。关于这方面,詹姆逊阐述了以下几方面的观点:(1)马克思主义理论的历史反思。马克思主义根本不是一种哲学,它的自我定位是“理论与实践的统一”,或最好把它看作是一种“论证”(argument),即不要把它等同为特定的命题,否则就会产生问题。例如每当马克思主义的研究对象资本主义发生变化或经历出乎意料的变异时,马克思主义的范式(paradigm)就会发生危机。(2)社会主义及其前提条件。社会主义始终是对人类从出生到死亡的全方位的彻底保障体系,它要挣脱不必要的、可以避免的经济和物质束缚,就是自由的集体实践。但它遇到了两种意识形态的威胁:一是撒切尔主义的市场体系观的散乱抗争;一是深刻的反乌托邦焦虑和对变革的恐惧。(3)革命及其前提。革命有两种略为不同的含义:体制革命和阶级行动。革命是马克思主义的核心概念,捍卫这个概念需要一些理论准备:放弃对任何事物采取偶像式的态度。体制的变革对今天来说是乌托

邦；而从阶级行动的革命来说应当采取联盟政治的形式。(4) 共产主义及其经济前提。苏联解体不能说是共产主义的失败，而是共产主义的胜利。当苏联试图把自己与世界体系一体化时，它便变得无效，并最终解体，世界体系正从现代走向后现代，它的高生产率、文化、军事技术、债务和商业行为等等的冲击，最终使苏联难以生存。(5) 发达资本主义及其文化前提。晚期资本主义即后现代主义时期的马克思主义是区别于早先任何阶段的马克思主义的，现阶段的马克思主义更加具有文化上的特征，并与各种消费现象相对立，今天，文化基本上变成了商业，过去许多被视为经济或商业的东西变成了文化，只有马克思主义的辩证法，才能避免意识形态的简单化。

《晚期资本主义的文化逻辑》(1991)

《晚期资本主义的文化逻辑》(下面简称《文化逻辑》)是张旭东先生选编、詹姆逊同意的中文版论文集，基本上保留了詹姆逊的原作《后现代主义或晚期资本主义文化逻辑》的思想风格。《晚期资本主义的文化逻辑》这部著作分上编：理论；下编：境遇。上编有七篇论文：1.《文本的意识形态》；2.《马克思主义与历史主义》；3.《拉康的想象界与符号界——主体的位置与精神分析批评的问题》；4.《时间川流中的阿多诺》；5.《现实主义、现代主义、后现代主义》；6.《德国批评传统》；7.《法国批评传统》。下编有5编论文：1.《60年代：从历史阶段论的角度看》；2.《后现代主义与消费社会》；3.《后现代主义或晚期资本主义的文化逻辑》；4.《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》；5.《电影中的魔幻现实主义》。

由于该著作是一部论文集，涉及内容比较多，我们只能集中以下几个方面作扼要的介绍：

(一) 马克思主义与阐释学

詹姆逊十分强调马克思主义阐释学的地位，他在《文化逻辑》中写道：“马克思主义阐释学比今天其他理论阐释模式要更具语义的优先权。如果我们把“阐释”理解为“重写的运作”(a rewriting operation)，那么，我们可以把各种批评方法或批评立场置放进最优越的阐释模式之中。詹姆逊在其他场合也早已强

调过：“我要用意义上的丰富性来为马克思主义阐释学的优越性辩护。”^① 詹姆逊认为，马克思主义之所以是最优越的阐释学，是因为它对其他的阐释学模式，例如结构主义的“语言形式”或“语言交流”、弗洛伊德主义的“欲望”、古典存在主义的“焦虑和自由”、现象学的“暂时性”、荣格或神话批评的“集体潜意识”以及各种伦理学或心理学的“人文主义”等等都具有包容性，并有能力吸纳、完善这些阐释模式的片面性。马克思主义阐释学之外的其他阐释模式的缺点是片面性，这是资本主义社会高度局部化、专门化(碎片化)的结果，是人的认识在高度物化的现代社会中失去整体性的表现。而马克思主义阐释学则不同，它提出了“主导符码”(master code)，但它不像有的人所认为的那样，是经济或许狭义的生产论，或是作为局部事态/事件的阶级斗争，而是一个与众不同的范畴，它本身就是“生产模式”。生产模式制定出一个完整的共时结构，这个结构可包容上述各种阐释的种种方法。马克思主义的阐释学对上述阐释模式的超越，不是废除或解除它们的研究对象，而是使这些自称完整和自给自足的阐述系统的各种框架变得非神秘化。为此，詹姆逊认为，马克思主义阐释学为其他阐释学或阐释方法提供了“不可超越的语义地平线”：“我们可以把马克思主义设想为‘不可超越的视界’，它让那些互不兼容，似乎缺乏通约性的批评方式各就其位，确认它们自己局部的正当性，它既消化又保留了它们。”

因此，詹姆逊把马克思主义的阐释学亦称作“元批评”。在他看来，这种“元批评”并不拒绝其他批评，而是拒绝某一特定分析用来进行表达的解释性的语码，但同时却保留了尚有疑问的分析的内容。元批评的运作，就是复制并再现一般的辩证思维的运作，因为它面对它的对象，试图把诸如作品的形式理解为作品具体内容的更深层的逻辑。阐释系统是社会整体的一部分，以社会为自己的研究对象，但是，隐藏的封闭线把阐释系统同社会整体分离开来，使阐释成为表面封闭的现象，马克思主义的语义批评可以打破封锁线。例如，弗洛伊德的心理模式最终是依赖于家庭作为机构的具体社会现实，我们就完全可以运用马克思主义的元批评重新打破弗氏的心理模式阐释的封闭线，并可以辩证地超越这种阐释。又如所有后结构主义对阐释批评的“隐喻式的重写”总是假定某些表述形式的优越性，即所谓“历史”的表述方式。我们只能申明正是马克思主义阐释学可以同上述所有的阐释方法明显地区别开来^②。

① 詹姆逊：《政治无意识》，1981，科梅尔大学出版社，第10页。

② 詹姆逊：《晚期资本主义文化逻辑》，第147-148页。

(二) 马克思主义与历史主义

詹姆逊在《文化逻辑》这部著作中说：“马克思主义与历史主义的关系是更大问题——马克思主义阐释学——的一部分……”^① 在他看来，任何一般的历史主义都存在着“两难的困境”：即同一(identity)与差异(difference)之间的不可避免的选择。他说：“任何‘历史主义’的两难处境都可以表现于在相同与差异之间进行的特殊的、不可避免的、然而似乎也是无可救药的选择。当我们决定要分析关于过去的形式或客体时，我们首先要在相同与差异之间做出随意的选择，我们的选择支撑着我们与过去的联系。”^② 解决历史主义困境的传统方法有以下四种：一、文物研究(antiquarianism)；二、存在历史主义(existential historicism)；三、结构类型学(structural typology)；四、尼采式的反历史主义(nietzschean antihistoricism)。第一种方法又称经验主义历史编纂学，它以废除“现在”的简单姿态，解决了现在与过去的关系问题。第二种方法实际上是一种历史和文化的审美，它重视历史经验的主体，并表明要超越历史经验。第三种方法是要对文本进行符号分析，以揭示“深层”符号的对立的运作。第四种方法是拒绝历史的方法，以拒绝承认历史事实的方式解决历史主义的困境。但传统的这四种方法都不能真正解决历史主义的困境，因而需要用“绝对历史主义”去解决。“绝对历史主义”不是别的，正是马克思的历史方法即历史唯物主义。“绝对历史主义”的阐释有三个特点：第一，解释者与其对象的关系不是存在历史主义所说的个人与对象之间的关系，而是“两种不同的社会形式或者生产方式的交遇”。第二，把过去看作是一个积极的动因，而不是一个僵死的对象，历史事件对现今有“影射”的作用，无论是“同”还是“异”，在具体情况下，都能对现今有批判的作用。第三，具有未来理想的精神。未来是马克思主义历史观不可缺少的一部分，未来和过去一样，由现今作结构定位，对现今起着评判的作用。

因此，马克思主义解决历史主义困境的方法在于以下几个方面：一、它修正了我们面前描绘的循环圈；二、它假定一个既是相同又是差异的模式；三、它产生一种结构历史主义，这种结构历史主义取消了存在历史主义的里比多机制，并把这种机制放置到一个比结构类型学更为令人满意的历史和文化模式的逻辑概念之中。此外，詹姆逊还认为，解脱历史主义困境的方法还可

^① 詹姆逊：《晚期资本主义文化逻辑》，第145页。

^② 同上书，第148—149页。

以在马克思主义的生产模式理论中找到。马克思主义的生产模式主要有以下几种：1. 狩猎和采集(原始共产主义或游牧部落)；2. 新石器时代的农业(或称古罗马的氏族)；3. 亚细亚生产方式(或所谓的东方专制主义)；4. 城邦奴隶制；5. 封建主义；6. 资本主义；7. 社会主义和共产主义。这些模式从一个转化到另一个，例如从原始共产主义转化到权力社会，从封建社会转化到资本主义，要求我们不是按照转化叙事，而是按照我们提到过的福柯的系谱学来重新建构。也就是说，这些共时模式并不单纯地指定具体和独特的经济“生产”或劳动过程和技术模式，他们同时也凸现出文化和语言(或符号)生产的具体和独特的模式(同其他传统马克思主义上层建筑中的政治、法律、意识形态等等在一起)。马克思主义生产模式容纳了诸如洛特曼模式一类的孤立地分析文化机制的模式；当代马克思主义关于社会结构的模式兼容了“心理学”主体，同时也吸取了现象学的观点，特别是那种关于空间或某一具体社会形成中的日常生活组织的现象学。但需要强调的是，所有被兼容了的模式都依照它们所处的生产模式中的结构场所而被辩证地修正。

詹姆逊在承认马克思主义的历史主义的基础上，吸取存在历史主义和结构类型学的历史主义的积极因素之后，综合而成为自己的历史主义的框架。詹氏认为，存在主义虽然比较主观和唯心，但它强调历史对现今的召唤力，这是存在主义历史的最可贵贡献，而向过去的欲望是人的基本经验，没有它，就没有历史；没有它，一切文化产品都只是一堆文字死尸。而结构类型学虽然反对存在派的历史主体论，但它承认历史文本属于意识形态，并且用结构和符号理论去探讨历史文本的深层意义。由此可见，詹姆逊所称的“绝对历史主义”是他自己所构建的超越其他任何历史主义的历史主义，即“元历史主义”或“元历史观”。

(三) 马克思主义与后现代主义

詹姆逊对“后现代主义”这个概念首先抱赞同的态度，他在北京大学讲演中说：“我对后现代主义的研究迄今为止是最完全的，因此，我有充分的自信，能把后现代主义作为文化的动力所具有的逻辑性和有机关系讲得更清楚些……我对上述三个阶段^①的阐述目的是为结构的或历史的文学研究提供一种新的架构。”詹姆逊把后现代视为与晚期资本主义相对应的时代。他把资本主义划为三个“特定变异”的阶段：第一阶段是如马克思所说的古典或民族

^① 詹姆逊指的是现实主义、现代主义和后现代主义三个阶段。

市场资本主义；第二阶段是如列宁所阐述的垄断资本主义或帝国主义阶段；第三阶段是第二次世界大战之后逐步形成的“跨国”资本主义或如曼德尔所说的“晚期资本主义”。詹姆逊认为，他自己这种分期方法是来自马克思主义的历史分期理论的，对资本主义的上述三个特定变异的不同阶段的思考，带有深刻的马克思主义印记。马克思主义的一个内在的、历史的、不可逾越的特征是谈论经济，因此，有关后现代的理论归根到底是一种经济理论。也就是说，只要你的方法正确，你最终就会谈及资本主义。所以他说：“贯穿我著作的框架来自我们所处的时代本身。其马克思主义的成分来自这个历史阶段的根本的经济动态。”^① 因此，詹姆逊反对把后现代主义视为一种单纯的方法，而强调后现代中的经济和文化统一。他把后现代主义文化视为一种全新的文化定位，所以他认为，后现代主义既非主题的问题，亦非题材的问题，而是艺术充分进入商品生产世界的问题。

詹姆逊指出，后现代主义是随着跨国或全球化的资本主义的出现而出现的，这个时期最显著的时序特点是快速，所以后现代主义的文化不需要高雅，只需要“大众化”，目标是追求“愉悦”，因而不需要什么天才；不承认现代主义的乌托邦，也不承认现代主义所主张的个人风格。总之，后现代主义的文化与晚期资本主义的经济特点紧密相连，从而产生出“工业文化”、“商业文化”。詹氏指出，这些文化培养出新型的人，因而也必然出现新的社会组织和结构。按照封建社会转变为资本主义社会带来大的文化革命的逻辑，那么，资本主义的各个阶段的变异同样也会使人的性质发生变化，也会带来新的革命。因此，詹姆逊批判了那些反马克思主义的观点。他认为，后现代时期对马克思主义产生敌意主要有两个方面：一是一些反马克思主义的人全盘否定马克思主义；一是认为马克思的资本主义理论不适用于上述第三阶段，因而强调马克思主义的资本主义理论已经过时。詹氏赞同曼德尔《晚期资本主义》的观点，认为后现代的资本主义与马克思的《资本论》的资本主义模式并不矛盾，恰恰相反，这个阶段正好证明并肯定了马克思《资本论》的模式，因为这个阶段的资本主义比以往任何一个阶段都要纯粹。同时，马克思正确地预言了第三世界目前所发生的劳动力商品化的现象，这一切都是如同《资本论》所描述的那样进行的。此外，马克思还曾预言过社会主义运动只有在全世界都进入了资本主义的时候才有可能成功，也就是当全球的劳动力都转化为商品之后才有可能。这个过程正是晚期资本主义所发生的现实情形。所以，后现代的资本主义或

^① 詹姆逊：《晚期资本主义文化逻辑》，第18页。

晚期资本主义不是对马克思主义的背离,相反是一种实现。

詹姆逊把后现代主义视为“一个意义重大的框架”,所以他对后现代主义作了许多描述和评论。首先,他对后现代主义给出了一个基本的定义:后现代主义并不只是用来描述一种特定风格的另一个话语,它是一个时期的概念,其作用是把文化上新的形式特点的出现,联系到一种新型的社会生活和新的经济秩序的出现——即现代化、后工业或消费社会、媒体或场景(spectacle)社会,或跨国资本主义。其次,他对后现代主义也进行了批评。他指出,后现代主义有三个显著的特点:第一,它具有一种新的平淡感。这种平淡感在绘画上的表现尤其明显,它摈弃现代主义的绘画手法,要求艺术品消融在周围的空间中,让新的空间现象来把握画家的原意。在文学作品中,它不再反映现代主义中的异化和焦虑的经验,而是反映心理上的分裂,反映一种幻觉,一种异常欣快的恐惧。所以,后现代主义的这种平淡,就是一种缺乏深度的浅薄。第二,它对于时间的独特处理方式——可称为“文本性”或“书写”,亦即把时间割裂为一连串永恒的当下,犹如精神分裂症患者那样,只有纯粹的、孤立的现在、过去和未来的时间观念已经失踪,只剩下永久的现在或纯的现在的连续。第三,是“情感的缺乏”。

(四) 晚期资本主义文化批判

对晚期资本主义文化的批判是詹姆逊在《文化逻辑》这部著作的主要内容之一。他写道:“我在自己的文章中力求把它置于历史和社会的基础之上,认为后现代主义是当代多民族的资本主义的逻辑和活力偏离中心在文化上的一个投影。”^①詹姆逊认为,“后现代”就好比一个偌大的张力磁场,它吸引着来自四方八面、各种各样的文化动力,最后构成一个聚合不同力量的文化中枢。这种“后现代”变化起自50年代末到60年代初之间,我们的文化发生了某种彻底的改变、剧变,这种冲击使我们必须跟过去的文化彻底“决裂”。而后现代主义之产生,正是建基于近百年以来的现代主义的运动之上;换言之,后现代主义文化的“决裂性”也正是源自现代主义文化和运动的消退及破产。詹姆逊对后现代主义文化做出如下的分析评价:第一,后现代主义文化取消了现代主义时期的高等文化跟大众文化(或商业文化)之间截然不同的美感经验范畴的界线。后现代主义为我们今天的文化带来一种全新的文本,其内容形式及经验范畴皆与昔日的文化产品大相径庭,是受现代主义极力抨击的“文化产

^① 詹姆逊:《晚期资本主义文化逻辑》,第292页。

业”。第二,后现代主义无法避免五花八门的“文化产业”的诱惑和统摄,因而是一幅“堕落的风情画”,矫揉造作成为后现代文化的特征。第三,我们必须视“后现代主义”为文化的主导形式,只有透过“文化主导”的概念来掌握后现代主义,才能更全面地了解这个历史时期的总体文化特质。第四,后现代文化在表达形式上的艰深晦涩、在性欲描写上的夸张渲染、在心理刻画上的肮脏鄙俗,以至于在发泄对社会、对政治的不满时所持的那种明目张胆、单刀直入的态度——凡此种种,都超越了现代主义最惊世骇俗的文化特征。但后现代主义文化的整体已被既存的社会体制所吸纳,并跟当前西方世界的正统文化融成一体。

接着,詹姆逊对后现代主义“构成元素”进行了阐述:第一,后现代文化给人一种缺乏深度的全新感觉,这种“无深度感”不但能在当前社会以“形象”及“模拟体”为主导的新文化形式中体验到,甚至可以在当代“理论”的论述本身里找到。第二,故此,后现代给人一种愈趋浅薄微弱的历史感,一方面我们跟公众“历史”之间的关系越来越少,而另一方面,我们个人对“时间”的体验也因历史感的消退而有所变化。第三,自从拉康以语言的结构来诠释弗洛伊德提出的潜意识之后,一种新的“精神分裂”式的文化语言已经形成,并且在一些以表现时间经验为主的艺术形式里,产生出新的语法结构及句型关系。第四,后现代文化带给我们一种全新的情感状态(或情感的“强度”);而要探索这种特有的强度,我们可以追溯到“崇高”的美学观的论述里去。此外,后现代的文化特色跟同一个历史阶段的新科技发展有密切的关系。第五,应该去分析建筑空间及其空间经验,借以探讨后现代文化的一些具体变化。第六,在晚期资本主义跨国企业的统治之下,我们处于这样一个不可思议的世界空间里,该如何看待艺术的政治性问题。

詹姆逊通过对后现代主义文化的种种现象的分析,深刻地指出了它的发展逻辑。他认为昔日现代主义的风格已经发生了质的变化,而且已经转化为今天称之为后现代的“语码”。在后现代,社会语码已经急速传播,扩散范围极大。语码问题同时触及政治权力关系问题。从前,统治阶级的思想价值观必然等同于资产阶级社会的主导意识形态(或称霸权意识形态),而在今天,晚期资本主义社会已经演变成为一个由多方力量所构成的放任的领域。在此阶段,只有多元的风格、多元的论述,却不见常规和典范,更容纳不了以常规典范为中心骨干的单元体系。在现阶段的资本主义社会里,统治阶层冷酷无情,不断地以冷酷无情的霸权策略管制我们、支配我们,企图掌握我们的存在。晚期资本主义的世界是一个超越文字的世界,人的生活到了这个阶段已经迈进到

阅读和书写以后的全新的境界了。这一发展规律说明：第一，要在超越文字的领域里实施任何大型的集体方案，乃是不可思议的；第二，它反映了这样的现象：昔日为人所乐道的国家语言，在现今的世界里也已经丧尽其功效，成为无用的死文字了。

詹姆逊最后指出，我们所称的后现代的空间绝不是一种文化意识形态或者文化幻象，而是有确切的历史（及社会经济）现实根据的——它是资本主义全球性发展史上的第三次大规模扩张所产生出来的。因此，所谓“后现代主义”根本无法脱离晚期资本主义文化领域里的基本变化因素而独存。

主要外文参考书目

MAIN REFERENCES

- Adorno, T.W. *Negative Dialectics*, London, 1973.
- Adorno, T.W. etc. *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, 1977.
- Adorno, T.W. *Aesthetic Theory*, London, 1984.
- Agger, B. *Gender, Culture and Power*, London, 1993.
- Agger, B. *Western Marxism: An Introduction*, Goodyear Publishing Company Inc., 1979.
- Agger, B. *A Critical Theory of Public Life*, The Falmer Press, 1991.
- Agger, B. *Cultural Studies as Critical Theory*, London, 1992.
- Agger, B. *Fast Capitalism: A Critical Theory of Significance*, University of Illinois Press, 1989.
- Althusser, L. *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History*, London, 1982.
- Althusser, L. *For Marx*, London, 1977.
- Althusser, L. *Reading Capital*, New York, 1970.
- Althusser, L. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London, 1971.
- Althusser, L. *Essays in Self-Criticism*, London, 1976.
- Althusser, L. *The Future Lasts Forever*, New York, 1993.
- Anderson, P. *Considerations on Western Marxism*, London, 1977.
- Anderson, P. *In the Tracks of Historical Materialism*, London, 1983.
- Anderson, P. *Arguments Within English Marxism*, London, 1980.
- Arato, A and Gebhardt, E. edited *The Essential Frankfurt School Reader*, New York, 1978.
- Balibar, E. *La philosophie de Marx*, Paris, 1993.
- Balibar, E. *Cinq etudes du Materialisme historique*, Paris, 1974.
- Bardhan, P.K. and Roemer, J. edited *Market Socialism: The Current*

Debate, Oxford, 1993.

Benjamin, W. *Illuminations*, New York, 1968.

Benjamin, W. *The Origin of German Tragic Drama*, London, 1977.

Benjamin, W. *Reflections*, New York, 1978.

Benjamin, W. *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, London, 1973.

Bidet, J. *La Théorie de la modernité suivi de Marx et le Marché*, Paris, 1990.

Bottomore, T. edited *A Dictionary of Marxist Thought*, Harvard University Press, 1983.

Cohen, G. A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, London, 1978.

Colletti, L. *From Rousseau to Lenin*, London, 1972.

Colletti, L. *Marxism and Hegel*, London, 1973.

Colletti, L. "A political and Philosophical Interview", *New Left Review*, 1974.

Della-Volpe, G. *Rousseau and Marx*, London, 1978.

Della-Volpe, G. *Critique of Gaste*, London, 1978.

Elster, J. *Marking Sense of Marx*, Cambridge 1985.

Elster, J. *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Cambridge, 1989.

Elster, J. edited *Deliberative Democracy*, Cambridge, 1998.

Elster, J. and Slagstad, R. edited *Constitutionalism And Democracy*, Cambridge, 1988.

Fromm, E. *Escape from Freedom*, London, 1956.

Fromm, E. *Marx's Concept of Man*, New York, 1965.

Fromm, E. *The Sane Society*, New York, 1965.

Fromm, E. *To Have or to Be?*, New York, 1976.

Fromm, E. *The Man for Himself*, London, 1977.

Fromm, E. *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Marx and Freud*, London, 1980.

Fromm, E. *The Art of Love*, London, 1982.

Fromm, E. *For the Love of Life*, New York 1986.

Fromm, E. *The Heart of Man*, New York 1980.

Goldmann, L. *Der verborgene Gott*, Suhrkamp Verlag, 1985.

Goldmann, L. *Lukacs And Heidegger*, London, 1979.

- Gorman, R. A. *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, London, 1985.
- Gorz, A. *Strategy for Labour*, Boston, 1967.
- Gorz, A. *The Division Labour: The Labour Process and Class-Struggle in Modern Capitalism*, The Harvester Press, 1978.
- Gorz, A. *Capitalism, Socialism, Ecology*, London, 1994.
- Gorz, A. *Critique of Economic Reason*, London, 1989.
- Gorz, A. *Ecology as Politics*, Boston, 1980.
- Gramsci, A. *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*, St Louis, 1975.
- Gramsci, A. *The Modern Prince and Other Writings*, New York, 1957.
- Gramsci, A. *Selections from the Prison Notebooks*, London, 1971.
- Gramsci, A. *Selections from Political Writings (1910—1920)*, London, 1977.
- Gramsci, A. *Selections from Political Writings (1921—1926)*, London, 1978.
- Habermas, J. *Knowledge and Human Interests*, London, 1971.
- Habermas, J. *Towards A Rational Society*, Boston, 1971.
- Habermas, J. *Theory and Practice*, London, 1974.
- Habermas, J. *Legitimation Crisis*, London, 1976.
- Habermas, J. *Kultur und Kritik*, London 1977.
- Habermas, J. *Communication and the Evolution of Society*, London, 1979.
- Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns (Band 1)*, Suhrkamp Verlag, 1985.
- Habermas, J. *Theorie des Kommunikativen Handelns (Band 2)*, Suhrkamp Verlag, 1985.
- Habermas, J. *Between Facts and Norms*, MIT Press, 1996.
- Horkheimer, M. *Critical Theory: Selected Essays*, New York, 1972.
- Horkheimer, M. *The Eclipse of Reason*, New York, 1947.
- Horkheimer, M. *Critique of Instrumental Reason*, New York, 1974.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. W. *Dialectic of Enlightenment*, New York, 1982.
- Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism (Volume 1)*, Oxford, 1978.
- Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism (Volume 2)*, Oxford, 1978.

- Kolakowski, L. *Main Currents of Marxism (Volume 3)*, Oxford, 1978.
- Korsch, Karl *Marxism And Philosophy*, London, 1970.
- Korsch, Karl *Three Essays on M \ Marxism*, New York, 1972.
- Korsch, Karl *Karl Marx*, New York, 1963.
- Labica, G. *Le Statut marxiste de la Philosophie*, Bruxelles, 1976.
- Labica, G. *Le Marxisme d'aujourd'hui*, Paris, 1969.
- Laclau, E. et Mouffe, C. *Hegemony and Social Strategy*, London, 1987.
- Levebvre, H. *Le matérialisme dialectique*, Paris, 1962.
- Levebvre, H. *Critique of Everyday Life (I): Introduction*, London, 1991.
- Levebvre, H. *Critique de la vie quotidienne, (II): Fondement d'une sociologie de*
la quotidienneté, Paris, 1962.
- Levebvre, H. *Critique de la vie quotidienne, (III): Pour une métaphilosophie du quotidien.*, Paris, 1982.
- Levebvre, H. *Introduction to Modernity*, London, 1995.
- Levebvre, H. *Métaphilosophie*, Paris, 1965.
- Levebvre, H. *Everyday Life in the Modern World*, New York, 1971.
- Levebvre, H. *The Explosion: Marxism and the French Revolution of May 1968*, New York, 1969.
- Levebvre, H. *The Survival of Capitalism: Reproduction of Relations of Production*, London, 1976.
- Leiss, W. *Dilemmas of Liberalism and Socialism*, New York, 1989.
- Leiss, W. *Under Technology' Thumb*, McGill-Queen's University Press, 1990.
- Leiss, W. *The Domination of Nature*, McGill-Queen's University Press, 1994.
- Leiss, W. *The Limits to Satisfaction*, Toronto, 1976.
- Leiss, W. *Social Communication in Advertising*, Toronto, 1986.
- Lukacs, G. *Soul And Form*, MIT Press 1971.
- Lukacs, G. *History and Class Consciousness*, MIT Press, 1971.
- Lukacs, G. *The Young Hegel*, MIT Press 1976.
- Lukacs, G. *Existentialisme ouMarxisme*, Paris, 1961.
- Lukacs, G. *The Destruction of Reason*, London, 1980.
- Lukacs, G. *Die Eigenart Des Aesthetischen (Band 1)*, Berlin 1987.
- Lukacs, G. *Die Eigenart Des Aesthetischen (Band 2)*, Berlin 1987.

- Lukacs, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (1 Halbband)*, Hermann Luchterhand Verlag, 1984.
- Lukacs, G. *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (2 Halbband)*, Hermann Luchterhand Verlag, 1986.
- Marcuse, H. *Reason and Revolution*, London, 1977.
- Marcuse, H. *Eros and Civilization*, London, 1956.
- Marcuse, H. *Soviet Marxism*, Boston, 1955.
- Marcuse, H. *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.
- Marcuse, H. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, 1965.
- Marcuse, H. *Das Ende der Utopie*, West Berlin, 1967.
- Marcuse, H. *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, 1968.
- Marcuse, H. *Counterrevolution and Revolt*, Boston, 1972.
- Marcuse, H. *The Aesthetic Dimension*, Boston, 1978.
- Marx, K. *Pariser Manuskripte*, Westberlin 1987.
- Marx, K. *Grundrisse der Kritik Der Politischen Oekonomie*, Berlin 1974.
- McCarthy, T. *The Critical Theory of Juergen Habermas*, MIT Press, 1978.
- McInnes, N. *The Western Marxists*, London, 1972.
- McLellan, D. *Maxism After Marx*, Boston, 1979.
- Merleau-Ponty M. *Adventures of the Dialectic*, London, 1974.
- Merleau-Ponty M. *The Phenomenology of Perception*, London, 1962.
- Merleau-Ponty M. *Sense and Non-sense*, Evanston, 1968.
- Merleau-Ponty M. *Humanism and Terror*, Connecticut, 1980.
- Merleau-Ponty M. *Adventures of the Dialectics*, London, 1974.
- Mouffe, C. edited *Gramsci and Marxist Theory*, London, 1979.
- Mouffe, C. *Le Politique et enjeux: Pour une Democratie plurielle*, Paris, 1994.
- NIJR edited *Western Marxism: A critical Reader*, London, 1977.
- Pepper, D. *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, London, 1993.
- Pepper, D. *Roots of Modern Environmentalism*, London, 1984.
- Poulantzas, N. *The Crisis of the Dictatorships*, London, 1976.
- Poulantzas, N. *Classes in Contemporary Capitalism*, London, 1975.
- Reich, W. *Mass Psychology of Fascism*, New York, 1946.

- Reich, W. *Character Analysis*, New York, 1970.
- Reich, W. *The Sexual Revolution*, New York, 1974.
- Roemer, J. edited *Analytical Marxism*, London 1986.
- Roemer, J. edited *Foundations of Analytical Marxism (Volume 1)*, Cambridge, 1994.
- Roemer, J. edited *Foundations of Analytical Marxism (Volume 2)*, Cambridge, 1994.
- Roemer, J. *A General Theory of Exploitation and Class*, Cambridge, 1982.
- Sartre, J.P. *Being and Nothingness*, Washington Square Press, 1966.
- Sartre, J.P. *Search for A Method*, New York, 1963.
- Sartre, J.P. *The Ghost of Stalin*, New York, 1968.
- Sartre, J.P. *Critique of Dialectical Reason*, London, 1986.
- Schmidt, A. *The Concept of Nature in Marx*, London, 1973.
- Schmidt, A. *History and Structure*, London, 1982.
- Shaw, W.H. *Marx's Theory of History*, Stanford 1978.
- Wiggershaus, R. *Die Frankfurter Schule*, dtv 1988.