

主 编/张一兵

社会批判理论纪事 第3辑

资本主义的界限 [斯]斯拉沃热·齐泽克

意识形态的家族神话 [斯]斯拉沃热·齐泽克

《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》序言 张一兵

列宁“伯尔尼笔记”的意义

——《列宁文集》第9卷序言 [前苏联]德波林

马克思研究：“历史科学”化，还是“马克思学”化？ 姚顺良

历史唯物主义 [英]以赛亚·伯林

异化与财产 [以]希洛姆·阿温纳里

Register of Critical Theory of Society



凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

社会批判理论纪事

第3辑

教育部人文社会科学重点研究基地 主办
南京大学马克思主义社会理论研究中心

Register of Critical Theory of Society

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

社会批判理论纪事. 第3辑/张一兵主编. —南京:江苏人民出版社,
2008.12

ISBN 978-7-214-05685-6

I. 社… II. 张… III. 社会批判论—丛刊 IV. C91-55

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第032493号

- 书 名** 社会批判理论纪事(第3辑)
主 编 张一兵
责任编辑 王 溪
出版发行 江苏人民出版社(南京市湖南路1号,邮编:210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 凤凰出版传媒集团(南京市湖南路1号,邮编:210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华发行集团有限公司
照 排 南京奥能制版有限公司
印 刷 者 南京通达彩色印刷有限公司
开 本 960 mm×1 304 mm 1/32
印 张 11.625 插页2
字 数 310千字
版 次 2009年5月第1版 2009年5月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-05685-6
定 价 28.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

卷首语

当代国外马克思主义学术星丛中，有一颗星闪烁得很快乐，很诡异，也很严肃。他快乐，因为他在不断地揶揄着当代布尔乔亚世界中人们追逐那个永远不可企及的剩余快感的执着，嘲笑着那个崇高对象的飘渺性。他是个患有“症候癩”的导游，在我们熟视无睹的经验生活和文化“景点”中，他不断地捡拾那些“空白”：在我们打开可口可乐瓶盖的刹那间，他帮我们发现从里面“蒸发”出来的那个“对象 a”；在资本主义用牙膏上“30% 免费赠送”的广告忽悠大众时，他也以“想割下白送的 30% 放入自己的口袋”的机灵鬼方式，替大众反忽悠了资本主义一把。他诡异，因为他在希区柯克、大卫·林奇、塔可夫斯基等大师导演的电影和一段段难登大雅之堂的笑话中，例证着他对艰涩的晚期拉康哲学的消化和转译，敷陈着他对“实在界”、“创伤性内核”、“凝视”等等概念逻辑的新颖论证。他又非常严肃，他在电梯里发现了关门按钮给人的只是认为自己行为富有成效的“误认”，然而他却在这里偷窥到资本主义政治文化的真理：公民的政治参与只是在政党政治的饕餮大餐之后捡拾些残羹冷炙充饥，指认了资本主义意识形态整体的易碎性……

他就是斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)，一位来自一个人口区区 200 万的东欧小国(斯洛文尼亚)的世界性学术新宠。令人感到不可思议的是，《意识形态的崇高对象》(*The Sublime Object of Ideology*)作为他首次公开发表的专著，一举奠定了齐泽克在西方左派文化研究和政治批判领域内的影响和地位。此后，他不断地穿梭于欧美的各大知名学府，著书

讲演,在整个国际学术界成为炙手可热的学术明星。齐泽克之所以能在当代西方激进思潮的众声喧哗中闪亮出场,并迅即成为西方左派批判理论舞台上的“超男”,从而将马克思对资本主义的批判导线牵引至当代,重要的原因不仅在于批判的对象决定批判的手段,即资本主义自身发展逻辑显性外观的不断变脸拖拽着批判矛头的不断转向(从生产领域传递至交往领域,进而延展到日常生活和消费、意识形态、文化直至晚近的社会空间领域批判),更在于他借助了已被自己重构并隐喻的晚期拉康哲学的理论杠杆作用。齐泽克通过对拉康与黑格尔的重新互构,使两者获得新的理论力场:在拉康的观照下,黑格尔的总体性哲学转世为差异性哲学而重新掌握方法论上的话语权;在黑格尔辩证法的支援中,拉康主义的精神分析学解释效力获得了更加厚重的哲学底蕴。齐泽克在拉康之后进一步指认了马克思对于“症候”的发现,并通过对意识形态中主体认识存在的马克思式的“虚假”说和阿尔都塞式的“想象”说的理论辩驳,论证了意识形态所编织起的引诱性、过程性、空无性的社会存在,那个被能指化失败后的残余,即那个永远不可缝合的残缺、空隙,从而把对资本主义的认识论批判推进到主体范畴,进而揭示出剩余快感及其不可达及性对于当代资本逻辑的核心驱动,借助于新的理论框架,从马克思时期对资本主义生产体系的批判逐步过渡到对资本主义文化和政治的批判。在这个意义上,他既赞同了马克思,又远远超出了马克思。

然而,令人遗憾的是,这样一位深有影响的当代西方马克思主义批判理论大师,却从未踏上以马克思主义为主流哲学话语的中国土地,与中国的学者面对面地深入探讨思想和理论观点。之前,也有不少国内学者和机构盛情邀请过齐泽克来华访问,但都未能如愿。2007年6月6日,南京大学马克思主义社会理论研究中心主任张一兵教授在国内众多专家学者的支持下,经过多番努力,了结了这份遗憾。齐泽克也终于有机会首次得以在今天“离马克思最近”的这片古老神圣的土地上驻足,并走进百年学府南京大学的校园。离开中国时的齐泽克说,南京此时在他心目中就代表了中国,是这座古都的魅力、是中国理论界对齐泽克的研究热情,以及南京大学马克思主义理论研究中心的学术真诚吸引并感动了他,成就了

他的此次中国之行。在为期 10 多天的学术访问中，齐泽克与由张一兵教授为带头人的南京大学马克思主义学术团队和国内外拉康、齐泽克研究专家一一进行了深入广泛的座谈，并奉献了多场精彩的学术报告，以大众文化特别是好莱坞电影为叙述背景和手段，内容涉及弗洛伊德和拉康思想、马克思主义、资本主义、意识形态等思想领域，其间碰撞出诸多的思想花絮，多家文化媒体对他进行了跟踪报道和专访，引起了全国哲学社会科学界乃至整个文化界的广泛关注。为推动齐泽克思想在国内的进一步研讨及更多的业内同仁关注这项学术动态，我们不揣浅陋，择取此次学术活动的精要安排在本辑中的第一部分，以飨读者，以期“抛砖”之效。该部分又具体分为两个专栏：一是 5 篇齐泽克于南京大学访问期间讲演稿；二是访谈系列，1 篇访谈纪要，3 篇新闻采访。几次讲演论题各有所重，但又都十分精彩。比如，在《弗洛伊德—拉康》中，齐泽克认为拉康不同于弗洛伊德的重要之处在于：拉康的伦理学不是享乐主义的，绝不意味着弗洛伊德所谓“快乐原则”的那种无拘无束，绝不意味着以获得快乐为目标的心理机制。对于拉康，享乐主义恰恰是出于“现实主义的妥协”的缘故才推迟了欲望：牺牲眼前的快乐为的是换来更多的长远的快乐。拉康把康德的叙述留给了欲望，说明享乐不是自然地来到主体面前的某物，不是他内在潜能的实现，而是创伤性的超我命令之内容。《意识形态的家族神话》则主要以好莱坞电影为叙述背景，进一步阐释了他对意识形态的新见解。《被假设为相信的主体》则利用西方现当代的文学、电影、现实社会的各种事例，深刻分析了作为大他者的资本主义条件下的意识形态对个体的无声质询和驯化，剖析了意识形态对象的不可触碰性。《资本主义的界限》则从当代资本主义发展中所面临的生态问题、各种各样的无形的隔离墙、知识产权的垄断、前沿科学技术尤其是生物基因科技所带来的社会和伦理后果等四个方面描述了资本主义自身发展所带来的种种问题。系列访谈中的访谈纪要主要通过 6 个小的主题呈现了齐泽克此次中国之行的新近思想进展和对中国现实和理论问题的关切。3 篇新闻采访则从生活化的角度丰富了齐泽克的学术面相。

与齐泽克这位马克思主义研究者的炙手可热形成鲜明对比的是，列

宁——这位对马克思主义学说的传播和发展作出了重大贡献的理论家——的思想在中国近年来的马克思主义哲学学术研究中逐步呈现出被边缘化甚至被遗忘的倾向。所以，这正是张一兵《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》（以下简称《回到列宁》）一书出场的缘由。如果在十年前的《回到马克思》中，作者隐形的理论旨归是想让一个接近真实的马克思尽力从前苏联教科书模式的幻影中逐步澄明出来，那么十年后的这本《回到列宁》在“兼职”完成为前苏东教条主义意识形态“解咒”任务的同时，作者还有哪些隐匿于文字空白处的话语要言说呢？或者，那些空白才是此书的“醉翁之意”？而且阅读本身更是一个双向互动和建构的过程，那么如何理解《回到列宁》中出场的那些重要概念和一个或许在许多人听来都略显“乖张”的理论——“思想构境论”呢？为此，本辑“列宁思想研究”特刊发了张一兵《回到列宁》一书的序，希望能有助于读者把握张一兵《回到列宁》一书的真实理论关切。

对于西方“马克思学”的研究是国内学界近年来兴起的一个新的热点话题，特别是随着马克思文本研究的推进，“马克思学”问题更是得到了许多学者不同程度、不同方式的关注。为了更好地把握西方“马克思学”的历史源流、思想观点、方法本质及其在中国马克思主义哲学研究中的作用和意义，本刊特推出了“西方‘马克思学’研究”和“西方‘马克思学’学者眼中的唯物史观”两个分专题，以飨读者。并寄希望于通过这种学理分析和文献回顾的方式，更好地推进西方“马克思学”研究。

而有关西方“马克思学”的历史逻辑和立场方法，国内学界已进行了多年的探讨。故“西方‘马克思学’研究”力图结合马克思主义哲学发展中涌现着的新问题、新资源——以马克思文献研究为代表——对这一问题进行拓展考察。姚顺良教授站在马克思研究的方法论高度、夏凡博士从MEGA文献与西方“马克思学”的关系视角、周嘉昕在中国马克思主义哲学研究的回顾与展望中分别对西方“马克思学”这一学术潮流及其当代影响进行了分析。与此相关的是，在“西方‘马克思学’学者眼中的唯物史观”这一专题中，我们选编了西方“马克思学”中最具代表性的唯物史观理解的观点。它们分别是：鲍伯从技术决定论角度出发阐述历史唯物主义

的《技术与生产方式》、以赛亚·柏林将历史唯物主义哲学形成看做以黑格尔框架反映的《历史唯物主义》、图克尔从异化—实践角度阐述马克思主义哲学的《新唯物主义》和阿温纳里从异化和所有权的关系角度解释历史唯物主义前提的《异化与财产》。

另外,法国自西方马克思主义思想运动肇始以来就一直是该领域的理论重镇。本辑两篇文章主要是从与当代资本主义向社会主义转变的政治斗争相关的政治理论视角关注当代法国马克思主义的理论景象。刘力永的文章呈现了普兰查斯从阿尔都塞科学结构主义走出后面向资本主义社会现实时的新思考,通过批驳对资本主义国家的工具性和主体性理解的偏差,普兰查斯将“弹性政治学”谋划为发达资本主义条件下社会主义政治斗争的战略。中国学界虽然对于当代法国哲学家安德瑞·高兹的名字颇为熟悉,但对其文本的翻译引介和对其思想及逻辑架构的全面研究较少,汤建龙的文章从其对资本主义政治斗争的策略角度进一步丰富了这方面的研究。

本辑最后向读者呈现的是与马克思早期思想关联程度较高的学者——莫泽斯·赫斯。他对早期马克思思想的发展起到了重要作用,在1848年两人彻底决裂前,两者本人及其思想的关系已经成为马克思早期思想研究爱好者的关注热点。本辑的域外之声刊载的就是日本学者中野先生对1844年前后两者思想相互关系的一些细致比较。莫泽斯·赫斯也是即将面世的《社会批判理论纪事》第4辑的重要专题,就让我们以这篇文章作为对赫斯研究更多期待的开始吧。

目录

斯拉沃热·齐泽克首次访华演讲专辑/1

- 弗洛伊德—拉康/2 [斯]斯拉沃热·齐泽克
资本主义的界限/22 [斯]斯拉沃热·齐泽克
“资本主义的界限”现场演讲/36 [斯]斯拉沃热·齐泽克
意识形态的家族神话/55 [斯]斯拉沃热·齐泽克
作为意识形态范畴的教养/75 [斯]斯拉沃热·齐泽克
被假设为相信的主体/96 [斯]斯拉沃热·齐泽克

斯拉沃热·齐泽克南大之行系列访谈录/105

- “第二次天真”的眼睛/106 孙登峰 付清松整理
“我并非愤世嫉俗,我只是天真”/126 陈颖 唐硕
我们仍然需要马克思主义/134 蒯乐昊
“我没有理想化中国”/139 张璐诗
怪才齐泽克:究竟还有什么话题不能拿来耍? /148
[英]特里·伊格尔顿

列宁思想研究/153

- 《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》序言/154
张一兵
列宁“伯尔尼笔记”的意义/169 [前苏联]德波林
列宁和布哈林有关弗·涅夫斯基的文章/186 陈黎阳编译
西方“马克思学”研究/189
马克思研究:“历史科学”化,还是“马克思学”化? /190 姚顺良
学网版 MEGA 与西方“马克思学”的渗透/198 夏凡
“马克思学”与中国化马克思主义哲学新形态建设/206 周嘉昕

西方“马克思学”学者眼中的唯物史观/217

技术与生产方式/218

[美]曼德尔·默顿·鲍勃

历史唯物主义/239

[英]以赛亚·伯林

新唯物主义/267

[美]罗伯特·C. 塔克

异化与财产/278

[以]希洛姆·阿温纳里

当代法国马克思主义研究/305

弹性政治学：普兰查斯关于发达资本主义条件下的

社会主义政治战略规划/306

刘力永

出离当代资本主义：经济、政治、文化多元斗争策略/325

汤建龙

域外之声/343

1844年前后的赫斯与马克思/344

[日]中野英夫

英文目录/353

中文摘要/355

稿约/362

第4辑专题预告/363

**斯拉沃热·齐泽克首次访华
演讲专辑**

弗洛伊德—拉康

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克

弗洛伊德还活着！^①

近年来，有了新一波的胜利欢呼，说精神分析如何死了：随着脑科学的新进展，它最终被遣送到它早就该去的地方——探索潜藏意义的前科学的、蒙昧主义的杂物间，与宗教忏悔和圆梦者为伍。如 Todd Dufresne 所言，人类思想史上没有比它的本质主义更大谬不然的人物了——也许有人会加一句，“马克思除外”。不出所料，继臭名昭著的《共产主义黑名单》(The Black Book of Communism)罗列共产主义罪状之后，2005 年出版的《精神分析黑名单》(Catherine Meyer, *Le livre noir de la psychanalyse*)罗列了精神分析的所有理论错误和临床骗局。通过这种否定的方式，至少能够让大家看到马克思主义和精神分析之间牢不可破的深刻联系。

这样的讣告多少还有点意义。一个世纪之前，弗洛伊德把精神分析列为对人类的三次连续打击之一，他称之为三种“自恋症”。首先，哥白尼

① 原文没有小标题。文章中的 5 个小标题均为译者所加。其中前 3 个小标题系齐泽克本人的文章标题，后两个小标题根据文章的内容而加。

证明地球绕着太阳运行,使得人类不再处于宇宙的中心位置。然后,达尔文证明我们起源于盲目的进化,因此剥夺了我们“万物之灵”的特权。最终,弗洛伊德揭示了无意识在心理过程中的主导作用,于是我们的“自我”甚至不是此身心的主宰。今天,一百年过去了,出现了另一番景象:最近的科学突破似乎又为这个打击人类的连续剧添上了新的一集——我们的心智本身不过是一种数据处理的计算机器而已,我们的自由感和自律感都仅仅是机器“用户的幻觉”……结果,在今天的脑科学看来,精神分析不但不是颠覆性的,反而属于处在新近被打击的威胁之下的传统人文主义。

那么,精神分析在今天真的过时了吗?在三个互相交错的层面上看,好像是这样的:

(1) 科学知识的层面,关于人类心智的认知——神经生物学模型似乎推翻了弗洛伊德的模型;

(2) 临床精神病学的层面,精神分析治疗在化学疗法和行为疗法面前很快失去了存在的理由;

(3) 社会语境的层面,压抑个体性欲的社会图景和社会规范已经不复存在,已经不再有效,享乐主义的宽容在今天占据了压倒性地位。

然而,对于精神分析来说,追悼会也许开得太匆促了,好比是在悼念一位还能活好多年的病人。对弗洛伊德的批判似是而非,人们应该坚信,只有在今天,精神分析的日子才刚刚到,弗洛伊德最关键的洞见才体现了其全部价值。

今天的保守主义文化批判的常见论题之一,就是说,在我们这个可悲的年代,儿童缺少牢固的束缚或压抑。这一匮乏令他们沮丧,驱使他们从一个过量物到另一个过量物。唯有某个象征性权威建立起来的牢固束缚才能成为稳定和满足的保证——通过违反禁忌、打破束缚,带来了真正的满足。为了说明无意识的否认功能,弗洛伊德提及他的病人对自己梦到的陌生女人的反应:“不管我梦里的女人是谁,反正我知道她不是我妈妈。”这是一个清晰的反证,弗洛伊德认为那个女人正是他的妈妈。今天,病人对这样的梦的典型反应会是这样:“不管我梦里的女人是谁,反正我肯定她和我妈妈有关系。”

传统上,精神分析期望让病人克服那些阻止他获得正常性满足的障碍:如果你不能“得到它”,去找分析师,他会让你摆脱压抑……然而,今天我们从四面八方听到的是不同版本的命令“享乐!”,从直接的性快感到职业成就或精神的焕发,所以我们应当更激进一些:今天的精神分析是允许你不享乐的唯—话语——不是“不允许享乐”即“禁止享乐”,而是让你释放享乐的压力。

要说清楚精神分析阐释的这种悖论性作用,莫过于梦了。如果我们问一个教育程度一般的人,什么是弗洛伊德的梦的理论之核心,他或许会说,对于弗洛伊德来说,梦是做梦者的一些被禁止的无意识欲望的幻想性实现,这样的欲望往往跟性有关。好,让我们记住这个定义,然后打开《梦的解析》一书的开头,弗洛伊德详细地解释了他自己关于“伊玛打针”的梦——有理由相信弗洛伊德知道自己在做什么,并且仔细地挑选了适当的例子来介绍他的梦的理论。可是在这里我们碰到了第一个惊讶:弗洛伊德对这个梦的解释让我们忍不住想起古老的苏联广播笑话(“拉宾诺维奇买的彩票中了一辆新轿车吗?”“原则上是这样,他中了。只不过不是汽车而是自行车,不是新车是旧车,他也没有赢得这辆车,而是被偷了一辆车!”):梦是做梦者的无意识性欲望的实现吗?原则上是这样。只不过弗洛伊德挑选来证明他的梦的理論的这个梦既不是性的也不是无意识的,而且,它不是他自己的……

“伊玛打针”这个梦开始是弗洛伊德和他的病人伊玛谈话,说治疗失败的原因是注射感染;在谈话过程中,弗洛伊德靠近她,捧着她的脸并检查她的喉咙,看到许多白斑组成的可怕景象。在这样难以忍受的恐怖之际,梦开始变味儿了,恐怖突然变成了喜剧:弗洛伊德的朋友,三个医生出场了,他们说着可笑的假医学术语,列举出种种(互相矛盾的)理由来说明伊玛因注射而中毒感染不是任何人的错(事实上并没有注射,针筒是干净的……)。所以,梦的欲望,其中叙述的“潜在思想”既不是性的也不是无意识的,而是弗洛伊德想要(完全是意识的)忘记他治疗伊玛失败的责任。那么,这怎么能够说明梦表达的欲望是性的和无意识的呢?

在这里,应当注意到关键的区别:梦的无意识欲望不是移置、转译为

“梦的潜在思想”，而是铭写在潜在思想“扭曲为”梦的外在纹理的“变形”之中的无意识欲望。在梦的工作(Traumarbeit)中有一种悖论：我们想要去除压迫我们、扰乱我们的某种思想，但我们完全意识到它，因此我们扭曲它，把它转译为梦的象形文字——然而恰恰是由于梦思的这一变形，另一个更为根本的欲望写进了梦中，而这个欲望就是无意识的和性的。

人们还应该打破砂锅问到底：我们到底为啥做梦呢？弗洛伊德只是简单地给出了一个不实的回答：梦最终的功能是让做梦者继续睡眠。这通常用于解释在我们醒来之前刚刚做的梦，一些外部的干扰（噪声）使我们可能醒来。这时，睡眠者很快想象（在梦的伪装中）出一种将外部刺激囊括进去的状况，以便再多睡一会儿；如果外部信号过强，他最终醒了……但是，事情就这么简单？《梦的解析》中还有另外一个醒来的梦，一位疲倦的父亲为死去的小儿子守灵，结果睡着了，梦见他的儿子浑身着火，走近他，用令人害怕的语调指责他：“父亲，你没看到我在燃烧么？”很快，父亲醒来了，发现蜡烛倒了，他死去的孩子的肩膀已经着火了——他睡着时候闻到的烟味儿被整合进“烧着的儿子”的梦中，使他得以延续睡眠。那么，父亲醒来是不是因为外部刺激（烟）太强了，以致于梦境无法限制它呢？表面现象难道不是这样：父亲起先做梦来延续睡眠，也就是避免不愉快的醒来；但是，他在梦里遇见的东西——灼人的问题，儿子令人毛骨悚然的幽灵对他的指责——比外部现实更无法忍受，所以父亲醒了，逃避到外部现实之中——为什么呢？为了继续做梦，为了逃避由他自己对儿子的悲惨死亡的罪疚感带来的难以忍受的创伤。

为了充分估量这一悖论，人们应当把这个梦同“伊玛打针”的梦比较一下。在两个梦里，都有创伤性的遭遇（看见伊玛喉咙里的肉；儿子烧着的形象）；可是在第二个梦里，做梦者在这一时刻醒来，而在第一个梦里，恐怖被职业遁词的无意义景象所代替。这一对比向我们提供了梦的理論的最终核心：第二个梦中的醒来（父亲醒来进入现实是为了逃避梦中的恐怖）和第一个梦中的突然转入喜剧、转入三个医生之间的可笑交流，其功能是一样的，也就是说，我们的日常现实恰恰具有这样一种无意义交

流的结构,使得我们能够免于同真实的创伤相遇。

阿多诺已经说过,纳粹的著名口号“德国醒来!”实际上的意思恰好相反,也就是说,它许诺一旦你响应号召,你就能够继续沉睡做梦(即免于面对社会对抗的真实)。我们在梦里遇到的创伤在某种程度上要比(外部的社会)现实更真实。列维(Primo Levi)写了一首著名的诗歌,叙述了对集中营生涯的创伤记忆的宿命。在诗歌的第一小节,他在集中营里面,睡着了,梦见自己回家了,边吃着饭边给他的亲戚讲述他的遭遇,突然,他被波兰警察的一声棒喝“Wstawac!”(“起来!起床!”)吵醒了。在诗歌的第二小节,他在家,战争结束了,解放了;他坐在桌边,吃饱了,给家人讲述自己的经历,忽然,他的脑子里闪过一击棒喝“Wstawac!”……

这儿的关键当然是梦和现实之间的关系在两小节诗句当中的颠倒:两者的内容在表面上看来是一样的——坐在家、吃东西和讲述经历的愉快场景突然被横插进来的“起来!”的命令打破了;可是,在第一节里,甜美的梦被现实中的起床命令粗暴地打断了,而在第二节里,愉快的社会现实是被幻觉的(毋宁说是想象的)粗暴叫喊所打断的。这一颠倒提供了强迫重复症(Wiederholungszwang)之谜:为什么主体仍然摆脱不了野蛮的叫喊“Wstawac!”的纠缠,这一命令为什么还能够重复出现?如果在第一种情况下,我们可以说是外部现实的介入打搅了梦境,那么在第二种情况下,打破社会现实的平滑功能的,就是创伤性的“真实”(Real)。如果把弗洛伊德的第二个梦稍稍改动一下,我们很容易想象一位大屠杀的幸存者梦见自己的儿子,父亲未能把他从焚尸炉中救出,死后纠缠着他,指责他:“Vater, siehst du nicht dass ich verbrenne?”(父亲,你没看见我在燃烧吗?)

这样我们就看到弗洛伊德的性压抑观和众所周知的维多利亚时期的压抑观相去甚远,也许弗洛伊德的时刻直到现在——到我们的“景观社会”——才降临,如今我们体验的日常现实越来越成为谎言的化身。只要想想有些人天天玩上瘾的网络互动游戏就够了,在游戏中,有强迫症状的弱小者往往把自己想象为(或者说,把屏幕上的形象当成)一位暴力十足的男子汉,打男人,抢女人。不难得出结论,这一弱小者在网络白日梦中

逃避的是他沉闷无能的日常生活。但是,如果我们玩的网络游戏要比这种轻易的结论所言的更为严重呢?要是我说,由于伦理的社会束缚,我个性中的侵略性邪恶内核无法体现在我与他人的现实生活交往中,那又该当何讲呢?倘若如此,在我的网络白日梦中的我岂不是在某种意义上“比现实更真实”吗?和我在现实生活的伙伴相处时的那个我相比,它岂不是更加接近我的个性的真正内核吗?恰恰因为我清楚地晓得网络空间“不过是游戏而已”,所以我能够在其中充分扮演我“现实的”主体人际交往根本不允许我扮演的角色。恰恰在这个意义上,如雅克·拉康所言,真实具有一种虚构的结构:在梦乃至白日梦的伪装之中出现的东西,有时就是社会现实压抑着的隐藏的真实之显现。这就是弗洛伊德的《梦的解析》最终教诲我们的东西:现实是为那些不能忍受梦的人准备的。

拉康的伦理学和超我

什么样的伦理适合这一现实呢?拉康的回答是他的格言:“人唯一有罪的地方,就是给他的欲望寻找理由。”(“The only thing of which one can be guilty is of having given ground relative to one’s desire.” *Seminar 7*, 319) 这一箴言看似简单明了,但是在人们试图搞清楚它的确切含义的时候又难以捉摸——在今天的各种伦理选项面前,它的立场是什么?它似乎符合三种主要的伦理学版本:自由宽容的享乐主义、非道德的伦理学跟“西部佛教”(Western Buddhism)。让我们逐一审视这些立场。

首先要断然声明的是,拉康的伦理学不是享乐主义的伦理:不论“切勿屈从于你的欲望”意味着什么,它绝不意味着弗洛伊德所谓“快乐原则”的那种无拘无束,绝不意味着以获得快乐为目标的心理机制。对于拉康,享乐主义恰恰是出于“现实主义的妥协”的缘故才推迟了欲望:为的是获得最多的快乐,我必须斤斤计较、“省吃俭用”,牺牲眼前的快乐,以换来更多的长远的快乐。在快乐原则和它的反面“现实原则”之间,没有不可逾越的鸿沟:后者(迫使我们考虑阻挠我们直接获取快乐的现实限制)与前者一脉相承。甚至(西部)佛教也未能逃脱这一陷阱,达赖喇嘛写道:“生

活的目的在于幸福”——人们应该添上一句，“对精神分析来说并非如此”。在康德的叙述中，伦理责任就像一个创伤性的外来闯入者那样起作用，它从外部搅乱了主体的内在平衡，它不可忍受的压力迫使主体的行为“超越快乐原则”，而无视对快乐的追逐。拉康如出一辙地把康德的叙述留给了欲望，他说明了享乐不是自然地来到主体面前的某物，不是他内在潜能的实现，而是创伤性的超我命令之内容。

拒斥了享乐主义，那么拉康的伦理学是不是一种英雄般的非道德伦理学——要我们忠实于自己，在善与恶的彼岸坚持自己的选择呢？想想莫扎特歌剧的最后一幕中的石头客(Stone Guest)要求唐璜做出抉择的时刻：唐璜濒临死亡，如果他悔罪，就会得到救赎；否则，如果他不肯否认他罪恶的一生，他将永远受地狱之火的煎熬。唐璜英雄般地拒绝悔罪，尽管他清楚地意识到这无利可图，他的坚持换来的只是无尽的痛苦——那他为什么还要这么做？显然不是为了任何将要来到的利益或者快乐的保证。唯一的解释是他最终忠实于自己选择的荒淫生活。这是非道德伦理的一个明证。唐璜的生活无疑是不道德的，然而，他对自己的忠诚表明他的不道德不在于追求快乐或者利益，而在于坚持原则，按照他自己做出的根本抉择去行动。换一个歌剧中的女性形象为例：乔治·比才的《卡门》。卡门当然是不道德的（淫乱、毁掉男人的生命、破坏他人家庭），但她完全是伦理的（忠实于她自己选择的道路，不撞南墙不回头，至死方休）。

弗里德里希·尼采《《卡门》的仰慕者》是非道德伦理学的伟大哲学家，我们总能记得尼采的杰作的标题是“道德的谱系”，不是“伦理的”：两者不可混为一谈。道德事关我和别人关系中的对等性，其最起码的规则是“你所不欲，勿施于我”；相反，伦理处理的是我和我自己的一致性，我忠实于我自己的欲望。在列宁《唯批》(*Materialism and Empiriocriticism*) 1939年版的后面的空白页上，斯大林用红色铅笔写下了如下笔记：

- 1) 软弱
- 2) 懒惰
- 3) 愚蠢

这是仅有的可称之为恶的东西。其他一切,只要没有这三样,就无疑是美德。

注意! 如果人 1) 强壮(精神上), 2) 积极, 3) 聪明(或能干), 那他就是善的, 而不管有没有别的“恶”!

1) 加上 3) 就成了 2)

这就是非道德伦理学的简明陈述;与之相反,总是遵守道德规范并担心自己罪过的弱者,代表了一种非伦理的道德,是尼采的“怨恨批判”的对象。然而,斯大林主义还有一种限制:它不是太不道德了,而是偷偷地太过于道德了,依旧依赖于一个大他者的形象。可以争议的是,对斯大林主义的恐怖最为聪明的合法化——梅洛—庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)写于1946年的《人道主义和恐怖》(*Humanism and Terror*)指出——恐怖被当做博取未来的赌注而得以合法化,几乎就是帕斯卡的神学模式,怂恿我们赌上帝存在:要是今天的恐怖带来的最终结果是光明的共产主义未来,那么结果将回过头来证明恐怖的事情不过是今天不得不做的革命行动。无独有偶,甚至一些斯大林主义分子也被迫承认(通常在私下里)大清洗的许多受害者是无辜的,他们之所以被捕被杀,是因为“党需要他们的血来巩固联盟”,想到最终胜利的未来时刻,所有的受害人就“死得其所”了,他们的无辜和他们为事业作出的最高牺牲将得到追认。这就是拉康在讨论《伦理学》的研讨会上提到的“末日审判的视角”,这一视角在斯大林主义的关键用语中昭然若揭,那就是“客观上的犯罪”和你的行为的“客观意义”:虽然你是最忠诚的个人,有最真诚的意图,但如果你的行动为反革命力量效劳,你还是“在客观上有罪的”——当然,你的行动究竟有何“客观意义”,由党说了算。这里我们不仅看到了末日审判的视角(它构成了你的行为的“客观意义”),而且看到今天的行动者已经有独一无二的能力从这一视角出发来判断今天发生的事件。

我们现在可以来看看拉康的格言“没有大他者”(“il n'y a pas de grand Autre /there is no big Other/”)。我们现在能够明白,为什么拉康的格言把我们带到了伦理学问题式的最核心:它排斥的恰恰是这种“末日

审判的视角”，这种观点认为必定有某个地方（哪怕只是一个完全虚拟的参照系，哪怕我们承认我们永远到不了那个地方接受实际的审判）存在着让我们能够衡量我们的行为并宣布其“真正含义”的标准。即使德里达（Jacques Derrida）的“作为正义的解构”观念也依赖于某种乌托邦的希望，这种希望维系着一个“无限正义”的幽灵——永远延宕，也总是即将到来——成了我们行动的最终视域。

拉康伦理学的严苛之处就在于它要求我们彻底抛弃这一参照系——其进一步的赌注是，这一弃绝不仅没有让我们陷入伦理的不确定性或相对主义，不仅没有削弱伦理活动的基础，相反，否认人得到某个大他者的保障，恰恰是真正自律的伦理学的前提条件。想想弗洛伊德用来解释他的释梦步骤的那个“伊玛打针”的梦，这是一个关于责任的梦（弗洛伊德本人对他的患者伊玛治疗失败的责任）——这个事实足以表明，责任是一个关键的弗洛伊德概念。但是，我们该怎么设想它呢？我们如何避免通常的错误观念——以为精神分析的基本伦理含义恰恰在于使人脱离责任的束缚，可以把责任推卸给大他者：“既然无意识是他者的话语，我对它的形成不负任何责任，是大他者通过我在言说，我只是它的工具。”拉康本人指出了摆脱这一死结的道路，他把康德哲学视为精神分析伦理的重要先驱。

按照通常的批评意见，康德的“绝对命令”（“履行你的责任”的无条件命令）的普遍伦理学局限在于它形式上的非明确性：道德律令没有告诉我，我的责任究竟是什么，它只是告诉我，我应该尽到我的责任，这就为空洞的意志主义（不论我把什么当做我的责任，它就是我的责任）留下了空子。然而，这一特征不仅不是局限，反而让我们看到康德的伦理自律之核心：不可能从道德律令本身直接推出我在我的特殊情景下应该遵循的具体规范——这意味着主体自身不得不担负起责任，把道德律令的抽象命令转译为一系列具体的义务。完全接受这一悖论，使我们不能把责任当做借口：“我知道这很严重，会带来痛苦，但我只能这么做，这是我的责任……”康德的无条件责任的伦理学常常被人用来为这一态度辩解——难怪艾希曼（Adolf Eichmann）因组织和实施大屠杀而受审时也会拿康德伦理学做挡箭牌，说他只是在履行职责，服从元首的命令。但是，康德强

调主体完全的道德自律和责任，恰恰是为了防止这种把责任推卸给某些大他者形象的乾坤大挪移。

严苛的伦理箴言通常是这么说的：“没有尽到你的责任，是没有任何借口的！”虽然康德著名的格言“你能，因为你应该！”(Du kannst, denn du sollst!)似乎为这一箴言提供了一个新版本，但他暗含的意思其实是这句箴言的奇特颠倒：“尽你的责任，是没有任何借口的！”履行我的责任，但不能把责任当做借口，否则就是伪善。比如，用无情的纪律和折磨来虐待学生的老师为自己准备的(也对别人)借口就是：“我觉得这样对待这些可怜的孩子有点于心不忍，但是我还能够做啥——这是我的责任所在！”这就是精神分析的伦理所彻底禁止的东西：在精神分析中，我之所以有完全的责任能力，不仅仅在于我能够履行责任，还在于我能够决定我的责任是什么。

唯物主义：不存在大他者

除此之外，完全认同“现实的不完整性”和“大他者的不存在”的思想，唯有佛教。那么，答案就在佛教伦理之中了？这一选项是有若干理由的。佛教难道不是让我们“超越幻象”——克服造成我们的欲望的种种幻觉，面对每个欲望对象背后的虚空了吗？再者，精神分析和佛教的共同点是强调并不存在一个作为心理生活的实质主体的“自我”(Self)：难怪 Mark Epstein 在他讨论佛教和精神分析的书中肯定地提及拉康早期“镜像阶段”的短文，提及其中作为客体的“自我”(Ego)观念，还有主体对它观念化地合成起来的自身形象的认同：自我是对主体性的实质内核的拜物教幻象，实际上那里空无一物。因此，对于佛教而言，问题不在于找到“真实的自我”，而在于接受无，接受“自我”是幻是诈。用精神分析的术语来说，不仅要分析抵抗，而且最终“除了对分析的抵抗之外，实际上别无他物；不存在有待于释放其羽翼的真实自我”。自我是分裂的、虚假的，是意识和认知过程的一个不必要的隐喻：如果我们对认知有清醒的认识，我们就该明白发生在我们身上的一切都是“没有思想者

的思想”。要想指出我们到底是谁、到底是什么，是不可能的事情，因为我们实际上什么都不是，我们生存的内核是一个空无。于是，在佛家的觉悟过程中，我们并不为了另外一个真实的现实而放弃这个世俗世界——我们只是认同它的非实在性、变动不居和幻象特征；我们“不裂而碎”。在佛教的灵知主义模式中，伦理最终是一个知识和无知的问题：我们的欲念（欲望）——我们对红尘俗物的迷恋——是因为我们的无知，而得救来自适当的知识。相反，基督教的爱意味着一种不是基于知识（不管它是真的假的）的决定——因此，基督教就打破了涵盖佛教、灵知主义直至斯宾诺莎的“知识至上”的全部传统。

佛家的要义在于从对象向思想者本人的反身性变换（reflexive change）：首先我们把骚扰我们的对象、我们的痛苦的成因隔离开来；然后，我们改变——不是对象，而是——我们自身，我们与（在我们看来似乎是）我们的痛苦的成因之间发生关系的方式。“要去除的只是对自我的虚假观念。我们总是这样理解幻觉的东西。什么都没有改变，改变的只是观察者的视角。”这一转换带来了巨大的痛苦——它不只是解放，是走向（弗洛伊德）所谓“无界限感”（oceanic feeling）的乱伦之乐的一个步骤，也是一个人丧失其立足之本、告别他熟悉的存在舞台的震撼体验。因此，佛家的觉悟过程的最佳出发点就是“无端受辱”的基本体验（自恋式的受虐狂思想）：“她怎么能够这样对待我？我不配受到那样的对待”。第二步就是把它转换到自我本身即这些痛苦情绪的主体上来，明白它的转瞬即逝和无关紧要——不应反击引起痛苦的对象，而应当把反击转向自我本身。我们不修补伤害：我们看穿了要修补的伤害不过是幻相。

那么，精神分析和佛家的观点究竟有什么根本的差别呢？要回答这个问题，我们应该面对佛家的基本谜团，其盲点六道轮回（samsara）是如何发生的？要提的问题恰恰颠倒了佛家最关心的东西——我们如何摆脱六道轮回，进入涅槃？（这种转换类似于黑格尔颠倒古典形而上学问题——我们如何透过虚假的现象看到本质的现实？对黑格尔来说，问题恰恰相反：现象是如何从现实中产生出来的？）佛家对于驱动力（impetus）的性质和起源浑然不觉：它是从虚空中，并通过欲望（它的欺骗）而

产生的，它指向了一种“打破涅槃的内部对称”的行动，并从“无”(nothing)中生出了“有”(something)来——这跟“打破对称”的量子物理学(宇称不守恒)有同源关系。弗洛伊德的答案是驱力(drive):驱力并不是佛教的生命轮回，并不是令我们臣服于世界之幻象的欲念。相反，哪怕在主体“穿越了幻象”并且打破了对(失去的)欲望对象的欲念之后，驱力仍将继续存在。

这里，和“硬科学”(hard sciences)的惊人类似能够再一次帮助我们理解问题。当代粒子物理学中广泛讨论的“希格斯场”(Higgs field)假说，将完美地展现驱力的悖论。任何物理系统只要能够和它所在的环境交换能量，最终就会达到一种能量最低的状态。换句话说，从一个系统中拿走的质量越大，其能量就降得越低，直至最终达到能量为0的真空状态。可是这种现象迫使我们提出一个假说：一定存在一种东西(某些物质)，如果我们不提高系统的能量，我们就不能从给定系统中取走这种东西(something)。这种“东西”就叫做希格斯场：这种场出现在一个已经抽成真空的容器之内，一旦将其温度降到最低限度，其能量就会进一步降低。这种“东西”(something)的能量低于“没有东西”(nothing)，可以说是具有负能量的“东西”。说白了，这就是如何“无中生有”的物理学版本。

这就是拉康在强调弗洛伊德的死亡驱力和所谓“涅槃原则”之间区别时的用意所在。根据所谓“涅槃原则”，所有的生命系统都倾向于最低的张力水平，最终朝向了死亡。但实际上，“空无”(虚空，什么内容物都没有)并不等于最低的能量水平，两者是矛盾的；坚持“有”反而要比坚守“无”(即最低的张力水平，或者说是消解了一切秩序的虚空)更“便宜”(消耗的系统能量更少)。这一差距构成了死亡驱力(即这种驱力本身，因为“任何驱力其实都是死亡驱力”)：它与涅槃原则(消解一切生命张力的追求，回到原始空无的渴望)毫无共同之处，死亡驱力是超越和反对涅槃原则的一种张力。换言之，涅槃原则并不是对立快乐原则的，而是快乐原则的最高和最激进的表达形式。正是在这个意义上，死亡驱力代表了它的对立面，代表了“未死”的方面，即一种超越(生物)死亡的灵魂生活。

尽管如此，在认可大他者的不存在这一点上，精神分析和佛教是一致

的。从根本上说,大他者乃是现象的秩序。(The big Other is, at its most fundamental, the order of appearances.)现象是本质的东西,它们从来都不“仅仅是现象”。这在斯大林主义的意识形态运作之中是很容易辨别的。人们往往把它当做最粗暴(ruthless)的政治体制,认为它最不晓得“仅仅是现象”。对斯大林的谴责一般有两种观点:(1)他是个犬儒,完全知道实际上发生的是什么(公审的被告是无辜的,等等);(2)他知道他在做什么,也就是说,他能够完全控制事态的发展。但新近公开的档案表明,事情恰恰相反:斯大林基本上**确实**相信(官方意识形态、他的忠诚领袖地位、被告有罪,等等),而且他**其实不能**控制事态(他自己的措施和干涉往往引起令他震惊的后果)。拉尔斯·利(Lars T. Lih)得出了令人沮丧的结论:“要是斯大林更犬儒一些,也许苏联人民的日子还要更好过一些。”——可是,对斯大林的“信念”还有一种完全不同的理解方式:并不是他个人相信——**他想要大他者相信**。拉尔斯·利在原谅罗伯特·塔克尔(Robert Tucker)惊讶的时候,已经指明了这个方向:

1937年,大规模制造的坦白认罪带来了多少痛苦!这些坦白不是为了任何实际的目的,不久就被束之高阁,被人遗忘。塔克尔猜测,斯大林要这些供认状,只不过是想要向子孙后代证明,他的世界图景是对的——世界上还有很多敌人。

如果我们仅仅从字面上理解这些屈打成招“不是为了任何世俗的目的”(“served no earthly purpose”),那么,它们被人“束之高阁,被人遗忘”,因为它们实际上的陈述对象不是这些现实的人,而是虚拟的“大他者”。可以用这个大他者来解释《苏联大百科全书》(*Great Soviet Encyclopedia*)在1954年贝利亚垮台之后的著名事故。这本百科全书的字母B下面本来包含着“贝利亚”(Beria)这个词条:一篇2页长的文章,赞颂他是伟大的苏联英雄;在他成了叛徒和间谍之后,所有的订阅者都收到了出版社寄来的信,要求他们把有关贝利亚的这页纸剪下来,寄回去;作为交换,他们迅速寄来一个2页纸的“白令海峡”(Bering pass)词条(附有照片),这样

一来,只要把它插入卷中,其完整性就得到了恢复,历史就不再“开天窗”了……神秘的是:完整性(的假象)为谁而恢复?要知道,每个订阅者都知道这个猫腻(因为这是他们亲自干的)。唯一的答案当然是:为了大他者的无辜凝视。在这个意义上讲,斯大林主义在骨子里信仰神学;恰恰由于这个原因,斯大林主义拼命地维系合适的外观。这样的谜底使得我们摆脱了“斯大林是信徒还是犬儒?”的二难问题:这完全是个假问题,其实他两者都是。就他个人来讲,很多时候当然明白官方说辞是撒谎。因此,他是犬儒;然而他同时也忠诚于自己他捍卫“大他者”的纯洁性和真实性的努力……

男性气质的“例外”和女性气质的“并非全部”

然而,对大他者的这种依赖是不是我们经验的最终视域?是的——在我们的神学中是这样的。在对伊朗总统内贾德(Mahmoud Ahmadi-Nejad)的一次有趣的采访中,有个问题是:如果他和布什举行公开辩论,他会说对布什说什么?内贾德回答说:“我会问他,理性主义、精神还有人道主义和逻辑——对人来说是坏东西吗?为什么老是冲突?我们为什么要敌对呢?我们为什么要发展大规模杀伤性武器呢?每个人都能够爱他人……我说过,我们可以用逻辑来经营这个世界……炸弹是不能解决问题的。炸弹现在几乎没什么用了。我们需要逻辑。”而从伊斯兰的视角看来,不够“理性”的宗教恰恰是作为“爱的宗教”的基督教:它对爱的关切使得神太像人了,有了偏见;在基督的形象中,上帝亲自上阵,让基督拥有了一种激情,超出了造物主和宇宙主宰之逻辑的激情。相反,穆斯林的神是真正的理性之神;他是完全超验的——不是在肤浅的非理性主义的意义上,而是说至高无上的造物主洞悉一切、主宰一切,因而无需带着偏见卷入尘世的纠纷。杀害荷兰电影制作人特奥·凡·高(Theo van Gogh)的伊斯兰分子布耶里(Mohammad Bouyeri)在他写给阿里(Hirshi Ali,他被插进凡·高身体里的刀子吓坏了)的信中说:

你这个无信仰的原教旨主义者当然不会相信还有一种推动宇宙的更高力量！你打心眼儿里不相信它，这样你就拒斥了真理：你必须叩问这个更高力量，征得其允许。这样你嘴上就不肯承认这个更高力量的指令——推翻他的法则。

我们反对神的行动恰恰是神指引我们做的！这种观念对基督教而言是不可思议的。难怪伊斯兰能够很容易地接受现代物理学得出的（对我们的常识来说的）悖论：一种违背常识的理性秩序观。伊斯兰的基本逻辑是：理性可能是奇怪的，但却是没有例外的；而基督教的基本逻辑是：我们的理性是靠一种“非理性”的例外（深不可测的神圣的神秘）来维持的——或者像切斯特顿（G. K. Chesterton）说的：“不仅发现了规则，而且预测到例外”：正是这样的例外使我们感受到宇宙法则之奇迹。对切斯特顿来说，我们对宇宙的合理理解同样如此：

神秘主义的全部秘密在于：人所不理解的东西能够帮助他理解一切。病态逻辑想要让一切变得清澈透明，结果就把一切都变得神秘。神秘主义者容许某个事物保持神秘，而其他事物便豁然开朗。……让我们看清一切的，正是我们见不到的那个造物主。神秘主义如同正午的阳光，用它自己耀眼夺目的不可见性阐明了其他一切。

切斯特顿的目的是，为了挽救理性，而把理性黏着在作为其基础的例外之上：没有了例外的理性就会堕落为一种盲目的、自我毁灭的怀疑论，简言之：堕落为总体的非理性主义。或者像切斯特顿反复说过的那样：如果你不信上帝，你很快就会轻易地相信任何东西，哪怕是对奇迹的最迷信的胡说八道……切斯特顿的基本观点和信念是：19世纪晚期的非理性主义是启蒙运动的理性主义反对宗教之后的必然结果。

“教条和十字军、教阶制和恐怖的迫害，并不像那些无知的人说的，是用来压制理性的。它们恰恰是为了艰难地捍卫理性才有的。人，出于一种盲目的本能，知道如果要猛烈质疑某件事情，那么理性首当其冲。牧师

免罪的特权、教皇界定权威的特权乃至宗教大法官吓人的特权——这一切都不过是围绕着某个中心权威建立起来的黑色防卫措施，那个中心权威更加不可证明，比任何东西都要超自然——那就是作为思想者的人的权威……一旦宗教没有了，理性也就没有了。”

但是，我们在这里遇到了切斯特顿的致命缺陷，他自己后来也克服了这个缺陷。在对《约伯书》的精彩讨论中，他揭示了上帝为何要驳斥他的捍卫者，安慰约伯的那些“机械论和自大傲慢的人”。

机械论的乐观主义试图证明，宇宙显然基于理性的、连续的模式之上。他觉得，世界的最美妙之处在于它是完全可以解释的。这一点，如果可以这样说的话，反倒恰恰是上帝震怒的地方。上帝说，如果对人来说，世界还有什么美妙之处的话，那就是它不可理喻。上帝坚持万物的不可解释性。“雨有父亲吗？……冰是从哪个娘肚子里来的？”(38:28f)这还不算完，他肯定事物明显的非理性特征；“你把雨送到无人的沙漠和无人的野外吗？”(38:26)……上帝成了渎神者，这可把人惊呆了，人们几乎可以说上帝在那一刻是无神论者。他在与约伯面前展开了一幅各种创造物的长长画卷：马、老鹰、乌鸦、野驴、孔雀、鸵鸟、鳄鱼。他分别予以描述，听起来好像它们是漫步在太阳中的怪物。这一切是一种奇迹感的赞美诗或狂想曲。万物的创造者对**他自己**创造的东西感到惊讶。

上帝在这里不再是保证宇宙的常规性的那个神奇的“例外”，使得我们能够解释其他一切的那个不可解释的 X；相反，他的创造物所充满的奇迹把他自己也惊呆了。仔细看来，我们的宇宙里没有什么正常的东西——所有事物，任何细小的事物，都是一个神奇的“例外”；从适当的角度看来，一切正常的东西都是个畸形怪物。比方说，我们不应当把马看做正常的东西，独角兽是神奇的“例外”——就连马，世界上最普通不过的东西，都是一个 shattering(震撼的)奇迹。这一个渎神的上帝是现代科学的上帝，因为现代科学正是由这种对最显而易见之物的的好奇态度所支撑的。简言之，现代科学站在“相信一切”这一边：现代科学破坏了我们最基本的

自然态度,并且促使我们相信(接受)最“不可思议的”事情,这难道不正是相对论和量子物理学教给我们的东西之一吗?拉康的“并非全部”(non-All)逻辑有助于我们理解这一个谜。切斯特顿显然依赖于普遍性的“男性气质”方面以及作为普遍性之组成部分的“例外”:一切都遵循自然因果律——仅有的例外是上帝,核心的神秘。反之,现代科学的逻辑则是“女性气质”的:首先,它是唯物主义的,相信“没有什么能够摆脱自然因果律”这一公理,认为一切因果关系都能够加以理性的解释;但是,这种唯物主义公理的另一方面是“并非一切都是理性的、遵守自然法则的”——这不是说“存在着非理性的事物,即摆脱了理性因果关系的事物”,而是说理性的因果秩序本身的“总体性”是不连贯的、“非理性的”,是“非全部”(non-all)。只有这个“非全部”才使得科学话语能够对惊奇、对“不可思议”的出现保持充分的开放性:在19世纪,谁能够设想相对论或者量子物理学之类的东西呢?

现实在本体论上的“模糊性”

因此,天主教会一般总是站在常识的现实主义和宇宙的自然解释这一边,从切斯特顿到教皇约翰保罗二世都同意了进化论(仅有的例外是上帝把不朽的灵魂注入人类身体的那个独特时刻)和当代宇宙论(仅有的例外是难以捉摸的宇宙大爆炸,那个自然规律不起作用的时刻——正因为如此,他恳求科学家们把神秘留给大爆炸)。难怪许多新托马斯主义者说,他们的本体论和辩证唯物主义的本体论之间有一种奇特的相似性,这两者都捍卫一种天真的现实主义(我们感知的对象真的独立存在于我们的感知之外)。

这样就可以解释,为什么天主教和辩证唯物主义都在量子力学的“开放”本体论上陷入了麻烦。也就是说,我们如何解释所谓“测不准原理”呢?按照这个原理,我们无法获得粒子在量子水平上的全部知识(同时测得粒子的速度和位置)。对爱因斯坦来说,测不准原理证明量子物理学没有提供对现实的全景描述,其概念工具错过了某些未知的特征。相反,海

森堡、玻尔和其他人相信，我们对量子的知识的不完备性表明了量子现实本身的一种非常特殊的不完备性，这种主张把我们带到一种令人窒息的古怪本体论。如果我们想要用人造的（虚拟的、数码的）媒介来仿真现实，我们并不需要做到极致：我们只要复制出想象现实中的那些观众能看到的特征即可。假定在背景上有座房子，我们在设计程序时不必把房间内部全部建构出来，因为我们估计参与者并不想进入房间；再举个例子，虚拟空间中的人的构造仅仅限于其外表——无需为内脏、骨骼之类费神。我们只要做个程序，就能在参与者的活动使之成为必要（比方说，如果他用刀切开虚拟人的身体）时，迅速弥补这个裂缝。这好比我们在电脑上阅读长文章时要翻页一样：前面的页和后面的页在我们看它们之前并不预先存在；同样，在我们仿真一个虚拟的宇宙时，对象的微观结构可以暂付阙如，如果地平线上的星星显得模糊，我们也不必费心去设计它们的远景，因为没有人会跑到它们跟前去看它们。这里，真正有意思的观念是：我们在探究我们宇宙的最小组成成分时遇到的“量子的不确定性”，恰恰也可以理解为我们的仿真世界的有限解决方案的一个特征，即（我们所经验到的）现实本身在本体论上的不确定性的一个标志。用费恩（Nicholas Fearn）举的例子来说，让我们想象一个上帝，他创造了我们的世界及其居民，但他的任务很轻松。

他只需要负责那些世界的居民们需要了解的部分。比方说，地球的内部结构就可以暂付阙如，起码在有人“挖地三尺”之前可以这样，到那时再填补所需空白也不晚。要是最遥远的星星太模糊了，也没有人能够近距离地观察它们，并且发现那里缺少了些什么。

这个观念表明，创造（毋宁说“设计程序”）我们宇宙的上帝太懒了（或者说他低估了我们人类的智商）：他以为我们人类根本不可能探究到原子水平以下的自然结构，所以他在设计宇宙母体时只达到原子水平——在这之下，他就让事物变得模糊不清，好比电脑游戏里没有设计房子的内部一样。

然而,这种神学兼数码的方式是不是我们解读这一悖论的唯一方式呢?我们可以认为,这是我们已经生活在一个仿真宇宙之中的标志,也可以认为它是现实本身在本体论上的不完备性的一个标志。在第一种情形下,本体论上的不完备性被转移到认识论上,也就是说,把不完备性看做是另一个(秘密的、却完全真实的)行动者将我们的现实建构成一个仿真宇宙所带来的后果。真正困难的是接受第二种选择,现实本身在本体论上的不完备性。这意味着马上面临大量来自常识的指责:现实本身怎么会具有这种本体论上的不完备性呢?顾名思义,现实不就是本体论的完备性吗?如果现实“真的存在于外部”,它就必须“各个方面”都是完备的,否则我们面对的就只是“悬浮在空中”的虚构,是没有内容物的表象。这里恰恰是进入量子物理学的入口,提供了思考(至少是设想)这种“开放的”本体论的模型。巴迪乌(Alain Badiou)用他当做最终的本体论范畴的“纯多”(pure multiplicity)概念表达了同样的想法:现实是由“多”构成的“多”,它不能从某些“一”的形式中产生,既不是由某些作为其基本组分的“一”组成的,也不能还原为某些“一”的(“原子”)形式。“多”不是“一”的复合,而是不可还原的“多”,其对立面不是“一”而是“零”。本体论对空无是这样说的:不论我们如何推进我们对“多”的分析,我们永远达不到其简单组分的零水平——“多”的唯一背景是“零”,是空无。这就是巴迪乌的本体论突破:原初的对立不是“一”和“零”,而是“零”和“多”,“一”是后来才出现的。说得更透彻些,既然只有“一”才完全“真的存在”,那么“多”和“零”就是一码儿事(不是同一件事):“零”是没有了“一”的“多”(“一”确保了“多”在本体论上的内在一致性)。

这里,我们有必要再次援引康德在否定判断和不定判断之间作出的区分。“物质现实是存在着的全部”,这个判断可以用两种不同的方式来否定,一是“物质现实不是存在着的全部”,二是“物质现实是非全部(*non-all*)”。前者(谓语的否定)通向了通常的形而上学:物质现实不是一切,还有另外的、更高的、精神的现实……这种否定与拉康的“性惯例”(formulas of sexuation)相一致,是肯定判断“物质现实是存在着的全部”本身固有的:例外是它的组成部分,是奠定其普遍性的基础。可是,一旦我们使用

非谓语的否定,宣称“物质现实是非全部”,这就仅仅说明了现实的“并非全部”,而没有暗示任何例外——自相矛盾的是,人们可以认为,真正的唯物主义表述是“物质现实是非全部”,而不是“物质现实是存在着的全部”。

现实在本体论上的这种“模糊性”难道没有为我们开启一条现代主义绘画的新方法吗?所有模糊了现实主义表达之透明性的“污斑”,作为“污点”强加于画面的“污斑”,难道不恰恰表明了构成的现实之轮廓本来已经是模糊的,而我们接近了模糊的“原现实”(proto-reality)的前本体论水平吗?这里要观看者完成一次关键的转换:污斑不是阻止我们直接达及被表达之现实的障碍,相反,它们“比现实更真实”,破坏了现实在本体论上的连贯一致。用旧式的哲学术语说,它们的状态不是认识论的,而是本体论的。

(何伊 译,单位:南京大学哲学系)

资本主义的界限

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克

面对我们这个世界的基本事实(全球资本主义的全面称霸)及其政治产物(自由民主制),今天的左派以各种不同的方式(部分是重叠的)作出了回应:

——全盘接受这种构架:在它的规则之内为解放而继续斗争(作为第三条道路的社会民主主义);

——把这种构架作为某种保留下来的但又无论如何应当予以抵制的东西而加以接受,在它的范围内收缩且仅是在“空隙”中起作用。(典型的是西蒙·克里奇利);

——把所有斗争都看做是无用的,既然今天这种构架无处不在,并且同它的对立面相一致(集中营的逻辑,紧急状态的永恒化),因此,人们除了等待“神圣暴力”的爆发之外,无所作为。(今天的乔治·阿甘本,在某种程度上还有在他之前的晚期阿多诺);

——强调这是一个更为根本的问题,即全球资本主义从根本上说是技术或“工具理性”之潜在本体论原则的一种实体性后果(海德格尔,在某种意义上阿多诺也是如此);

——坚信可以通过将斗争领域重新集中于日常实践之上,而非进行直接的攻击便能够削弱全球资本主义和国家权力并在日常实践中“建立一个新的世界”——通过这种方式,资本和国家的权力基础将会逐渐被削

弱,并且在某种程度上,国家将会像卡通片中吊在悬崖上的猫那样崩溃掉(典型事例就是 Zapatista 运动);

——从反资本主义斗争向争夺领导权的政治意识形态多元斗争的“后现代”式重心转变,这种转向被概括为一种迂回的重新链接的偶然过程(最典型的的就是恩内斯特·拉克劳);

——赌博式地认为人们能够在后现代的语境中重现经典马克思主义的姿态,并且展现对资本主义的“决定性否定”:随着今天“认识劳作”的发展,社会生产和资本主义关系之间的矛盾已经达到了一个前所未有的程度,这第一次为“绝对民主”提供了可能性(哈特和奈格里)。

——人们试图把这些不同的方面概括为政治学意义上不同的否定性模式,这些模式遵循了精神分析中拒斥创伤性真实的不同方式:通过否定而接受(否定性:“在我梦中的那个女人可以是任何人,但就不是我的母亲”,“无论新的对抗是什么,但绝不是阶级斗争”的类型);心理排斥(the psychotic foreclosure);扭曲:被排斥的阶级斗争返回到真实,一种无形的强大敌人的妄想性伪装之中,正如“犹太人的阴谋”一样;神经的压抑(Verdraengung:被压抑的阶级斗争改头换面为各种“新的对抗”形式);拜物教式的否定(Verleugnung:阶级斗争的某些拜物教式的替代被提升为首要原因,作为在面对阶级斗争之前“我们看到的最终之物”……),那么,今天左派将选择哪一种作为自己的真实立场呢?

G. A. 柯亨列举了经典马克思主义工人阶级观念的四个特征:(1) 工人阶级构成了社会的多数派;(2) 它生产了社会的财富;(3) 它构成了社会的被剥削成员;(4) 它的成员是社会中的贫困者。当这四个特征结合在一起的时候,它们产生了另外两个特征:(5) 在革命中,工人阶级不会失去任何东西;(6) 它能够而且将会致力于社会的革命性变革。前四个特征当中没有一个能够适用于今天的工人阶级,这就是为什么(5)和(6)这两个特征不能产生的原因(即使某些特征仍然适用于今天社会的某些部分,这些特征也不再统一于一个单一的主体:社会中的贫困者不再是工人等等)。尽管这是正确的,但这种列举应当由一种系统的理论推演来补充:对马克思而言,所有这些都根源于工人的基本地位,工人除了可供出卖的

劳动力以外一无所有。由此,从定义上来看,工人就是被剥削者;随着资本主义的不断扩展,他们构成了生产财富的大多数人,及其他等等。那么,在今天这种条件下,我们如何来重新定义一种革命性立场呢?这种方法超出了这种困境,即多重对抗的复杂结合以及它们潜在的重叠了吗?

挪揄福山的历史终结论是容易的,但是今天的大多数人都是“福山主义者”:自由—民主的资本主义是被当做最好的可能社会形式的最终可能公式被接受下来的,人们所能做的就是使其变得更加公正和宽容等。今天唯一正确的问题就是:我们认可资本主义的这种“自然化”吗?或者,今天的全球资本主义自身包含那些足够强大的、将会阻止它无限制的再生产的对抗吗?这样的对抗形式有三种(确切地说是四种):

(一)生态学:尽管资本主义所具有的无限适应性,在严重的生态灾难或危机情况下,很容易将生态学转变为一种资本主义投资和竞争的新领域,但在这里危机的特定本质在根本上妨碍了一种市场的解决途径。原因何在?资本主义只能在特定的社会条件下才能发挥作用:这意味着它对市场“看不见的手”的“对象化”、“物化”机制的信赖,作为一种“理性的狡计”,这保证了个人之间利己主义的竞争能够产生一种公共的利益。然而,我们正处在巨变之中。到现在为止,历史实体都是作为所有主体性干预的中介和基础发挥作用的:社会和政治主体的任何作为,都是经过历史实体的中介、最终支配和多元决定的。今天的地平线上隐约出现的则是这种前所未闻的可能性,主体干涉将直接干预历史实体,通过触发一种生态危机、一种致命的基因突变、一种核或相似的军事—社会灾难等等,这种干涉将灾难性地扰乱历史实体的运转。我们不再信赖自身行为在特定范围内所具有的那种维护作用:人们不再认为,无论我们做什么历史都将继续下去。在人类历史上,单一的社会—政治主体的行为第一次可以有效地改变、甚至是打断全球的历史进程,因此具有讽刺意味的是,只是在今天我们才能说历史过程实际上应当“不仅被看做为实体,而且也是主体”。这就是为什么当我们面对那些异常的灾难性前景(也就是说,一种打算利用核或生物武器攻击它的敌人的政治团体)时,我们不再信赖“理性的狡计”这种标准逻辑,严格说来,这种逻辑是以历史实体对行动主体

的优先性为先决条件的：我们不能再采用“让威胁我们的敌人施展其能量进而自我毁灭”这种立场了——让历史理性自我运转的代价太高了，因为在此期间，我们可能会与敌人同归于尽。

然而，这种僵局要比它可能表现出来的更加深刻：问题就在于“大他者”在“第二自然”及最低限度的“物化”社会体制的伪装下继续发挥作用，这种社会体制被认为是一种自在之物。尽管并不存在“客观的”市场，而仅仅只是诸多个人之间的相互联系，但每个人都把市场看做为一种摆在他面前的客观体制——结果竟是如此，尽管每个人都清楚地知道并不存在客观的市场，存在的只是个人之间的相互联系，但是“客观”市场的幽灵却是这同一个人的经验事实，决定着他的信念和行为。不只是市场，我们的整个生活也是被这种物化的机制决定的。然而，那些使科学技术的进步同他们连续不断的活力保持一致的科学家和技术人员们却把这种进步体验为决定和操控他们生活的一种客观限制：这种限制被视为“体制化的”，任何人都无须对此负责，所有的人都只是感到有必要使自己与之相适应。对于资本主义来说同样如此：任何人都无须承担责任，所有人都陷入到竞争、盈利、保持资本的流通运动的客观欲望之中。（当然，共产党国家的经验表明，在这里国家集权并不是一种更好地处理“共同”利益的保证：生态危机在共产党国家中更加糟糕。国家与群众之间的对立在这里重新获得所有的重要意义。）

让-皮埃尔·迪皮伊(Jean-Pierre Dupuy)在这里谈到了复杂系统理论，这一理论解释了这些系统所具有的两种相对立的特征：它们强大的稳定性和极端的脆弱性。这些体系能够使其自身适应大动乱，能够整合它们，找到新的平衡和稳定性——达到某一开端（一个“临界点”），在其之上，一个小小的干扰就能导致一种总体性的灾难并导致建构一种完全不同的秩序。

长久以来，人类不必担心它的活动即生产活动对环境的影响——自然能够适应滥砍滥伐，适应煤炭和石油的使用，等等。然而，人们并不能确定今天我们是否还没有接近这个临界点——人们真的不能确定，因为这种临界点只有到了已经很迟的时候才能被清楚地意识到。这里我们触

及了那种由伯纳德·威廉姆斯的《道德的运气》所命名的道德自相矛盾的痛处。威廉姆斯引用了一位被滑稽地称为“高更(Gauguin)”的画家的案例,这位画家为了全面发展自己的艺术天赋,离开了他的妻子和孩子,搬到了塔希提岛(Tahiti)——他这样做在道德上是否是正当的呢?威廉姆斯的答案就是只有当我们了解他的冒险决定的最终结果——他是否培养了一种绘画天赋——之后,我们才能以回顾的方式回答这个问题。正如迪皮伊指出的那样,有关面对今天不同的生态危机的威胁采取紧急措施的问题上,我们面临着同样的两难困境:要么我们认真对待这种威胁,决定今天所做的事情——如果这种灾难没有发生的话,这些事情似乎都是很荒唐的;要么对于这种灾难,我们什么都不做并失去一切,最坏的情况就是选择采取有限措施的中间立场——在这种情况下,我们将会错失将要发生的一切(也就是说,就生态灾难而言,问题在于并不存在一种中间立场:灾难要么发生,要么不发生)。在这种情况下,谈论预测、预防措施和风险控制往往变得毫无意义,因为我们正在探讨那些应当被称为——借用拉姆斯菲尔德的知识本体论的术语——“未知的未知”的东西:我们不仅不知道这个临界点在什么地方,甚至我们完全不知道我们不知道的东西。

2003年3月,拉姆斯菲尔德对已知和未知的关系作了一点业余的哲思:“存在着已知的已知,它们是我们知道自己知道的东西。存在着已知的未知。也就是说,存在着我们知道自己不知道的东西。但是也存在着未知的未知,存在着我们不知道自己不知道的东西。”他忘记增添了第四个关键词“未知的已知”,即我们不知道自己知道的东西,这恰恰就是弗洛伊德的无意识以及拉康曾说的“不知其自身的知识”。如果拉姆斯菲尔德认为摆在伊拉克面前的主要危险是“未知的未知”,是萨达姆的威胁——我们甚至不去怀疑这种威胁可能是什么,相反,我们的回答则是,这种主要的威胁是“未知的已知”,是被否认的信仰和约定,我们甚至都没有意识到这些信仰和约定恰是我们自己应当遵守的。就生态学而言,这些被否定的信仰和约定就是那些阻止我们真正相信灾难的可能性的东西,同时,它们同“未知的未知”结合在一起。这一情形就像我们视域的盲点一样:

我们看不到间隙，图片呈现为连续的。

这一形势使我们面临当代“选择社会”最彻底的僵局。在被迫选择的标准形势下，倘若我作出了正确的选择我便能自由选择，因此，我唯一能做的就是假装自由地完成那些无论如何总是强加于我的事情这样一种空洞的姿态。恰恰相反，在这里选择是真正自由的，正因为如此，这种选择被体验为更加令人沮丧的事情：我们发现自己总是处在不得不决定那些在根本上影响我们生活的事务的位置上，然而缺乏恰当的知识基础——用约翰·格雷的话来说：“我们被抛入了这样一个时代，在其中一切都是暂时的。新技术日新月异地改变着我们的生活。过去的传统一去不复返了。同时我们也不知道将来会发生什么。我们被迫像处在自由中一样生活。”因此，这并不足以改变被公认的马克思主义批判主旨：“尽管我们据说是生活在一个选择社会中，但实际上留给我们的选择都是琐碎的，它们的增殖遮蔽了真正的选择，即那些将会影响我们生活的基本特征的选择的不在场。”然而事实的确如此，问题还在于我们总是被迫在还不能够使选择成为一种合格的选择的知识的情况下作出选择。

（二）种族隔离、新的“柏林墙”和贫民窟的新形式。2001年9月11日，双塔被撞；就在12年以前，1989年的11月9日，柏林墙被推倒。11月9日宣告了“快乐的90年代”、福山“历史终结”的梦想以及这种信念，即自由民主在原则上已经获得了胜利，探索已经结束，一种全球的自由的世界共同体的形成已经指日可待，那种针对超级好莱坞式幸福结局的障碍仅仅是经验性的和偶然的（尽管存在着一些地方性的零星抵抗，但这些抵抗的领导人并没有意识到他们的时代已经结束）。与此相比，“9·11”是克林顿式的幸福90年代（Clintonite）终结和一个新时代即将到来的主要标志，在这个新时代中，新的“柏林墙”正在全球各处出现：在以色列和约旦河西岸之间，在欧盟的边界上，在美国与墨西哥边境线上。

因此，如果新无产阶级的立场就是新型大都市贫民窟聚居者的立场，那又怎么样呢？在过去几十年中，尤其是在第三世界的大都市中，从墨西哥城和其他拉丁美洲首都经过非洲（拉各斯、乍得）到印度、中国、菲律宾和印度尼西亚，贫民窟都出现了爆炸性的增长，这可能是我们时代最为关

键的地理政治学事件。例如,拉各斯最为典型,在从阿比让绵延到伊巴丹的具有7千万人口的贫民窟长廊中,拉各斯是最大的连接点:据官方统计,在拉各斯的3.577平方千米全部领土中,大约三分之二被划分为棚户区或贫民窟;甚至没有人知道它人口的精确数目——官方认为是6百万,但是大部分专家估计是1千万。因为,地球上城市人口有一天会很快超出农村人口(或者说,考虑到第三世界人口统计的不精确性,可能这早已发生了),因为贫民窟的居民将会构成城市人口的大多数,所以我们决不会探讨那种边缘现象。因此,我们正见证着人口以超出国家控制的速度快速增长,他们正生活在部分地超出法律范围的情况下,生活在自我组织的最低限度形式的那种可怕的需求之中。虽然这些人口是由被边缘化的劳动者、多余的公务人员和农民构成的,但他们并不简单是一种超额剩余:他们以多种方式被整合进全球经济之中,大部分人都是作为非正式的雇佣工人或自营业主,缺乏足够的健康和社会安全保障。他们兴起的主要原因就在于第三世界国家被卷进全球经济之中,来自第一世界国家的廉价食品的进口摧毁了当地的农业。他们才是诸如“发展”、“现代化”和“世界市场”这些口号的真实“症候”:这并非一种偶然的幸不幸事件,而是全球资本主义内在逻辑的必然产物。

贫民窟中的意识形态霸权形式是五旬节的基督教,这一点不足为奇,它夹杂着崇尚神赋天赐的、以奇迹和奇观为目标的原教旨主义和一些诸如公共食堂、照顾小孩和老人之类的社会方案。当然,人们应当抵制那种简单的诱惑,即把贫民窟的居民升华、理想化为一种新的革命的阶级。但尽管如此,人们还是应当依照布尔迪厄的说法,把贫民窟看做为在今天社会中为数不多的真正的“有意义的地点(evental sites)”之一——从字面意义上来讲,贫民窟的居民是这样一些人的集合体:“没有部分的部分”(part of no part)、社会的额外(surnumerary)因素,他们被排除在市民权益之外;背井离乡者和财产被剥夺者,实际上他们“将仅仅失去身上的锁链”。令人惊讶的是,贫民窟中居民的那么多特征都符合有关无产阶级革命主体的好的、旧式马克思主义的决定性:他们在字面的双重意义上都是自由的,甚至比古典的无产阶级更自由(他们被“剥夺”了所有的财产,生活在

一个自由的空间里,不受警察和国家规则的约束);他们是一个大的集团,被强制性地丢弃在一起,被“抛”到这样一种形势之中,在其中他们不得不以某种形式集结在一起,同时也丧失了传统生活方式以及继承下来的宗教或种族生活形式中的任何支持。

当然,贫民窟聚居者与经典马克思主义的工人阶级之间存在着一个重要的断裂:后者是严格根据经济“剥削”(对剩余价值的占有,这种剩余价值是由那种不得不在市场上把自己的劳动力作为商品而出卖的条件创造的)来定义的,而贫民窟居民这一定义的特征则是社会—政治的,它所关心的是他们(能否)被归整到具有(最大)权利与义务的市民的合法空间内——简单说来,贫民窟居民要比难民好多了,前者是神圣者(homo sacer),是全球资本主义在制度上所产生的“活死人”。他们是难民的一种对立面:难民来自社区本身,是权力通过集中并不试图控制的那种人(用 Ernst Lubitch 的 *To Be Or Not to Be* 中难以忘记的双关语来重复的话),在那里虽然当权者集中在一起,难民们也聚集在一起,但是他们却被推进了不被控制的空间之中。相对于福柯规训的微观实践而言,贫民窟居民则是当权者自愿放弃对他们进行全面的控制和规训的那类人,发现更适宜让他们居住在城市的贫民区之中。

当然,人们在“真实存在的贫民窟”中所能发现的是各种偶然形成的社会生活方式的混合物,从由充满魅力的领导人和犯罪团伙结合在一起的宗教“原教旨主义”的团体到新“社会主义”团体的萌芽。贫民窟聚居者是那些新近出现的其他阶级,那种被称为“象征阶级”(经理、记者和公关人、学者、艺术家等等)相对应的阶级,象征阶级也是无家可归的,他们被看做是直接地普遍存在的(纽约的学者与斯洛文尼亚学者的共同性要比与生活在距其校园半英里的纽约黑人聚居区的黑人的共同性多得多)。这是阶级斗争的新轴心吗?或者说,象征阶级内在地分裂了,以致人们只能针对贫民窟和象征阶级中“激进”部分之间的联合进行一种有关解放的赌博吗?我们应该正在寻找的东西就是那种将从贫民团体中产生的一种新型社会意识的符号:这些符号将会是未来的雏形。

Peter Hallward 正确地指出,那种“抵抗”的、非领土化的游牧式流动

的、*Creation lignes de fuite*、决不停留在被期望的地方的诗学是不够的；创造这样一种被称为解放的领域、得到更加确切定义和描述的社会空间的时刻已经到来，体制的支配在这一空间中中止：一种宗教或艺术的共同体，一种政治组织以及“个人空间”的其他形式。它们的地域特征使贫民窟变得更加有趣。尽管今天的社会经常被描述为被完全控制的社会，但贫民窟却是在国家的边缘之内的这样一种区域——在这些边缘地域内，国家（至少是部分地）消解了它的控制，它是在国家官方领土中作为白点和空白出现的区域。尽管通过与黑市经济、有组织的犯罪、宗教团体等等的联系它们实际上被纳入到国家之中，然而，在那里国家的控制是中止的，它们是在法律统治之外的领域。在已经解体的德意志民主共和国时代的柏林地图上，西柏林是留作空白的，是这个大城市的详细结构中的一个古怪的空洞。当克里斯蒂·沃尔夫（Christa Wolf），东德著名的持不同政见的作家，把自己的小女儿带到东德的电视高塔时——站在这个塔上能够将西柏林的美丽风景尽收眼底，这个小女孩高兴地惊喊道：“妈妈，看！那边不是白的，而是和我们这里一样有人有房子。”就好像发现了一个被禁止的贫民窟区域一样。

在统治的头几年中，乌戈·查韦斯的最大功绩就是完全地把贫民窟居民政治化（纳入到政治生活、社会动员之中）；在其他国家中，他们大部分地仍囿于一种非政治的惰性。在反对美国发动的军事政变中，正是这种贫民窟居民的政治动员挽救了他：令每一个人，包括查韦斯在内都感到惊奇的是，贫民窟居民大量地涌进繁荣的市中心，向着有利于查韦斯的方向打破了力量的平衡。

从2006年以来，查韦斯开启了一种与后现代左派关于非领土化、拒斥集权政治等符咒完全对立的新航向。并非“拒斥国家政权”，他首先通过一种尝试性的军事政变，然后以民主的方式夺取政权，并且为了实现目标，无情地使用国家机器进行干预；此外，他还把贫民窟军事化，在那里组织军队进行训练。既然他明白抵制资本统治的经济后果（国家救济超市部分商品的临时短缺），他就颁布了自己政党的宪法！甚至他的一些联盟都在怀疑这种举动：这是否意味着要回到严格的“党—国家”式的政治上

来吗？然而，人们应当完全支持这种冒险的选择：它的任务就是使党不再作为一种普通的（平民主义或自由议会的）政党，而是作为新型政治动员的一个集中点（像基层贫民窟委员会一样）。

（三）被称之为“知识产权”的那种私有财产的不正当性。那种被称之为新（数字化）工业的核心矛盾就是：怎样维持（私有）财产（在私有财产之内所奉行的只是利润的逻辑）的形式？^① 生物遗传学中合法的复杂化难道不是指向同一方向吗？新的国际贸易协定的关键性因素就是“知识产权”的保护：在企业兼并中，当一个一流大跨国公司接收一个三流跨国公司的时候，它们所做的第一件事情就是取消研发部门。这里表现出来的现象把财产的概念引入到显著的辩证矛盾之中：在印度，当地团体突然发现它们使用了几百年的医疗实践和材料现在竟归美国公司所有，以致这些材料应当从它们手中来购买。随着生物基因公司对基因的垄断，我们将发现我们自身的部分、我们的基因成分竟然已经被其他人获得和占有了。

1976年2月3日是赛博空间发展史上最关键的一天，比尔·盖茨在那一天发表了他著名的《致软件爱好者的公开信》，这是软件领域中的私有财产宣言：“就像大部分业余爱好者必须意识到的那样，你们当中的大多数人都是在偷窃你们的软件……更直接地说，你们所能做的事情就是偷窃。”比尔·盖茨的整个帝国以及他的声誉都是建立在把知识看做为有形财产这种极端的观点之上的。这是一个决定性的标志，它引发了“圈占”软件公共领域的战争。

（四）新技术科学（特别是生物遗传学）发展的社会伦理的意义——福山本人被迫承认生物基因对人性的干预是对其历史终结论的最严重威胁。今天，伴随着针对人的身体和心理特征的生物基因控制手段的发展，由海德格尔所阐发的将“危险”归咎于现代技术的观念已经广为流行。海德格尔强调了真正的危险何以不是人类身体的自我破坏以及那种由于生物基因的干预会发生某些严重故障的威胁，确切地说是没有什么不正常的即基因控制的作用将潜在地发生——在此意义上，这种循环将以某种

^① 参见 Napster 软件相关问题。

方式终结,因为标志着人类主要特征的某种开放性将被取消。也就是说,海德格尔的危险(*Gefahr*)并不完全是这种危险,即实体存在将“吞没”本体的存在(通过把人“*the Da /here /存在*”还原为科学的另一种对象)吗?在这里我们难道不是又一次遭遇到害怕不可能性的公式了吗:我们所害怕的是那种不会发生的事情(因为本体论的向度是不能还原为实体的)却会发生……从福山和哈贝马斯到 McKibben 的文化批判者们以更加通俗的用语得出了同样的结论,他们都担心最新的技术科学的发展(它潜在地使人类能够重新设计、重新定位自身)将会以何种方式影响我们作为人的存在。我们听到的呼喊,在 Bill McKibben 的著作标题“足够”里最好地表达了出来。人类作为一种集合的主体不得不进行限制,自愿放弃在这一方向上的进一步“发展”。McKibben 试图经验性地具体化这种限制:体细胞基因治疗仍是足够一点的这一方面,人们可以实践它,而不必将其置于世界的背后,似乎我们已经了解了它,因为我只能干预那种以旧的“自然”方式形成的身体;细胞操作的意义是超越世界的另一面。

当我们即使是在感知到个人心理和身体特征之前就能操纵它们的时候,我们就从初始边界进入到全面的规划中,把个人完全变成了产品,中断了他们把自身经验为有责任的主体的过程,这种主体必须通过努力集中他们的意志,由此获得一种成就的满足感才能训练、形成自己,这些个体与具有责任的主体再无瓜葛。这一推论的不足之处表现在两个方面,首先,就像海德格尔所论述的那样,人类作为人类的存在决不能依赖于人类的某种实体决定。即使我们试图以这种方式定义这种许可的边界,真实的灾难也已经发生了:我们在原则上已把我们自己经验为可操纵的,我们就此自愿放弃了全面展现这些潜力的可能。但关键之处在于,随生物遗传学规划而来的,不仅是充满意义的宇宙将会消失,比方说,不仅对数字天堂的乌托邦描述是错误的,因为它们意味着意义将持续存在,而且对于技术自我操控的“无意义”宇宙的相反的、否定的描述同样也是方法论谬误的牺牲品,因为它同样用不充分的现存标准来衡量将来。也就是说,如果用有意义的宇宙是什么这样一个传统观念(确切地说,从这种传统观念的视域)来衡量的话,技术自我操控的将来仅仅是作为“被剥夺

的意义”而出现的。谁知道这种“后人类”的宇宙会把什么东西揭示为“自在之物”呢？如果没有单一而简单的回答，如果当前的趋势（数字化、生物基因自我操控）将自身上升为一种可能的象征性大众的话，又是什么样的呢？如果乌托邦——从硬件到自由流动在不同化身之间的一种主观性的软件的过渡的反常梦想——和“敌托邦”——人自愿地从自身转变为被规划的存在的梦魇——仅仅是同一意识形态幻想的肯定和否定的两面，那又怎样呢？如果仅仅并且完全地是这种技术前景使我们全面遭遇到我们自身限定的最激进界限，那又怎样呢？

今天关于生物遗传学（及相似问题）伦理后果的讨论的虚假之处就在于它迅速地转变为德国人称为的 *Bindenstrich-Ethik*，即缺乏内在关联的技术学—伦理学、环境学—伦理学等等。这种伦理学的确起着重要的作用，这种作用与“非常状态下的伦理学”的作用是相似的。笛卡尔在他的《方法论》开头提到：当我们踏上充满危险同时泯灭新的灵感的新征途之时，我们需要坚持把已经建立起来的旧规则作为我们日常生活的实践指南，尽管我们清楚地意识到这种新的灵感将迫使我们为自身的伦理大厦整体提供一个新基础（在笛卡尔这里，这种新基础是由康德在他的主体自主的伦理学中提供的）。今天，我们处在同样的困境之中：这种“非常状态的伦理学”决不能代替那种全面反映了正在出现的新事物的多种需要。

简言之，在这里，这种缺乏内在关联的伦理学完全丧失了伦理学本身的意义。问题并不在于普遍的伦理学消融在特殊的论题之中，恰恰相反，具体科学发展直接面对着旧有的人本主义价值（即是说，生物基因技术怎样影响我们的尊严和自主感）。那么，这就是我们今天所面临的选择：要么我们选择后现代典型的不作为立场（我们不要走极端——与科学事物保持适当的距离，以免它们把我们引入它的黑洞之中，进而摧毁我们所有的道德和人性观念），要么我们要敢于作出“否定性的延迟”，即我们要敢于全部承担现代性科学的后果，“我们的思想是一种基因”这一赌博也将作为一种难以衡量的判断发挥作用。

生物遗传学上科学突破的主要成果是自然的终结，一旦我们知道自然界构造的规则，那么自然的有机物则被转变为易于操控的物体。因此，

自然、人类和非人类被“去实体化了”，丧失了它那不可渗透的复杂性，即海德格尔称之为“大地”的东西。生物遗传学把人的灵魂还原为一种技术操控的对象，因此，它实际上是被海德格尔称为内在于现代技术之中的“危险”的一种经验例证。在这里，关键性的是人与自然的相互依赖：我们在把人还原为只是能够被操控的另一种自然物体的同时，丧失的不仅仅是人类，同样还有自然本身。在此意义上，福山是正确的：人类本身依赖于某种“人性”概念，它们仅仅作为赋予我们的、为我们继承下来，依赖于我们天生就具有的或是被抛给我们的那种无法穿透的复杂性。因此，矛盾之处就在于仅仅就存在无法渗透的非人自然而言，才存在着人（海德格尔的“大地”）。

那么，我们应该怎样应对这种威胁呢？哈贝马斯的逻辑就在于此：由于科学的后果对我们的自主和自由（主导观念）产生了一种威胁，所以人们应当消减科学。我们为这种解决路径所付出的代价就是科学与伦理之间的拜物教式的分裂，我很清楚地知道科学要求什么，但是，尽管如此，为了保留我的自主性（的外表），我选择忽视它，装作似乎“我不知道它”。这妨碍了我们去面对真实的问题：这些新情况是怎样迫使我们改变和重新创造自由、自主和伦理责任这些概念的呢？

当然，在无产阶级的马克思主义概念中预先假设的四个特征是以资本主义的独特机制为依据的，它们是基于同一结构的原因所产生的四个结果。对于威胁全球资本无限的自我生产的四种对抗而言，是否可以也这么处理呢？能否可以从同样的原因中推出这些对抗呢？这一任务看上去很像今天物理学中的大任务和发展“统一理论”一样的困难——这种统一理论从同样潜在的特征和规律中推演出四种基本力（重力、电子磁力、弱原子力、强原子力）。

我们仍然需要一种无产阶级的立场，即“没有角色的角色”的立场。因此，在将被排除者同被包括者区别开来的鸿沟和其他三种对抗之间存在着质性的差别，这三种对抗清楚地指认了哈特和奈格里称为“共通”，即为我们社会存在所共享实体的三个领域，这种公有的私有化是一种暴力行为，如有必要，应当用暴力的方式予以抵制。这三个领域包括：文化的

共通,主要是语言和交流方式(如果允许比尔·盖茨垄断的话,我们将会处于这种荒唐的情景之中:一个私人将完全拥有软件构造,即我们交流的基本网络)的共通,外在自然(受到污染和开发的威胁)的共通,内在自然的共通(人的生物基因遗传)。所有这些斗争的共同点就是对破坏性潜力的清醒意识,如果任由圈占这些公有物的资本主义逻辑自由运转下去的话,将会导致人类的自我毁灭。

在这里,需要作进一步的补充限定:答案不是要用国家的直接干预和国家所有制来限制市场和私人所有制。国家领域本身,以其自身的方式——恰恰是在康德所谓国家管理机构和意识形态机器对“理性的私人运用”的意义上——也是“私人的”。唯有联系到那些居于国家领土之空白处的那些被排斥者,才使真正的普遍性成为可能,他们是被排斥者,是“没有角色的角色”,直接代表着普遍性。没有比这样的国家共同体更加“私人的”东西了——这样的国家共同体把被排斥者视为威胁,并且为如何跟被排斥者保持一定的距离而忧心忡忡。换言之,在上文提及的四组对抗中,被包括者和被排斥者之间的对抗是最关键的,是其他对抗的参照点;离开了这一点,其他一切都失去了自身颠覆性的锋芒:生态学变成了“可持续发展的问题”,知识产权变成了“复杂的法律挑战”,生物遗传学则变成了“伦理”问题。人们完全可以真诚地为生态环境而斗争,捍卫更为广泛的知识产权观念,反对基因的版权化,而同时却丝毫不去质疑被包含者和被排斥者之间的对抗——更有甚者,人们在从事上述斗争时甚至会说“制造污染的被排斥者威胁到了被包含者”。于是,我们再也得不到真正的普遍性,只剩下康德意义上的“私人”关系。

(孙乐强 译 周嘉昕 校,单位:南京大学哲学系)

“资本主义的界限”现场演讲

时间:2007年6月8日(星期五)下午

地点:南京大学人文社会科学高级研究院(逸夫馆九楼报告厅)

主持人:南京大学马克思主义社会理论研究中心张一兵教授

演讲者:齐泽克

现场翻译:吴冠军

整理:周嘉昕

张一兵^①:齐泽克的东西,我个人觉得,讲得太后现代了。于是,绝大部分同学可能根本不知道他在说什么。这有双重含义:一是因为大部分同学都对齐泽克的学术背景特别是拉康哲学思想并没有一个基本的了解,所以,他讲的绝大部分内容对大部分同学来说都还是相对陌生的。二是我昨天听他演讲^②的一个体会,这个人讲课会给我们一个稿子,可是开始他会讲第一段,然后一下跳到最后一段,举个例子之后,然后一下子又跑前面来了。他的思维是跳跃的,而且是碎片化的。我听过一个笑话,是说齐泽克在耶鲁大学等美国一流大学里讲课的类似状况,结果是开始是听众很多,最后只剩下几个人。所以,我想了一下,今天还是早来一会儿,

① 在齐泽克本次演讲开始之前,为便于听众进入齐泽克的语境,南京大学副校长张一兵教授作了一些关于拉康和齐泽克的理论铺垫和相关背景说明。

② 指2007年6月7日齐泽克在南京大学所作的第一场报告:弗洛伊德—拉康。

向同学们介绍一下齐泽克的拉康哲学背景以及他今天报告的基本线索，给大家一个概要性的介绍。他（齐泽克）其实很早就来了，在那边认真地备课。我能感觉得到，他是很认真的。每天晚上都备课，我们喊他去旅游也不去。像他在准备星期一给浦口学生讲好莱坞电影时，因为很多电影的DVD他都没有带，于是让我们陪他满大街找碟片，比如《卡萨布兰卡》之类的，最后只为了在演讲时用上其中的几分钟的画面。显然，他是一个很严肃的学者。

我首先还是介绍一下自己对拉康哲学的基本认识，然后再说一下齐泽克的情况。在昨天的讨论会^①上，我已经提到过，拉康和齐泽克研究在国内学界才刚起步，所以我讲了一句玩笑话，拉康哲学和齐泽克思想在中国能够真正被学术界所接受、理解、运用，甚至得到推进，这其中还有很长的路要走。当然，这里我是指能够真正运用拉康的观点解剖生活和文本研究的中国学者的论著（主要是大陆学者的成果，因为我已经看到一部分台湾学者在将拉康的理论运用到关于文学作品和电影研究中），实际上是相当少的。去年，我在商务印书馆出了一本关于拉康哲学的书。^②其实，我本人并不是正面去研究拉康，也是因为齐泽克的思想与拉康有一定关联。三年之前，南京大学马克思主义哲学科学的课题组在研究当代国外马克思主义过程当中，当时我是被分配研究齐泽克的，记得最早看他的《意识形态的崇高对象》一书的时候，对我的触动相当大，因为我在读到此书的第四遍时才大约理解他在讲什么。特别是他在此书的第一部分中恰恰在讨论我十分熟悉的马克思的批判理论，后来我意识到，我无法进入的东西是拉康的思想构境。这是我下决心研究拉康的缘起。昨天上午，我们可以看到齐泽克的报告听上去非常感性，似乎这并不像他难懂的文本，可是，我们会发现他在报告中举的每一个例子和笑话无一不是非常深刻的隐喻式的拉康问题。我坐在下面已经感觉到，大部分学生估计是听不懂的。去年，我分别在浦口和鼓楼校区专门就拉康哲学作过一次演讲，包

① 指2007年6月7日下午在南京大学召开的第一届“拉康哲学的文化意义的讨论和影响”国际研讨会。

② 张一兵：《不可能的存在之真——拉康哲学映像》，商务印书馆，2006年版。

括从最基础的概念,像镜像理论,到拉康原哲学的关于真实的讨论。而齐泽克,正是将拉康哲学运用到现实的人,他举的例子,就是你日常生活中每天看到的现象,我们每一个人每天都不会注意它,不会去思考它,如果我们注意去思考就会发现,它包含极为深刻的观点,它甚至会颠覆我们生活的所有常识。然后,拉康原来的精神分析学逻辑就会导引出一种非常深刻的哲学理性,而这种理性很可能改变我们过去所接受的全部教育,和我们对现实生活的所有看法,我觉得这就是齐泽克的意义。实际上,齐泽克正是在这个意义上解放了拉康。当然,我并非是拉康的直接研究者,我作为一个国外马克思主义的研究学者,在面对齐泽克的理论时,我不得不去讨论他的逻辑前提——拉康。

关于我对拉康哲学的具体讨论,有兴趣的同学可以去看《不可能的存在之真》一书。这里我只能十分概要地作一个象征性的说明。齐泽克曾经在他的书中讲过一个面具的故事。当过父亲的人都会知道,孩子小的时候,你戴上一个玩具面具哄孩子,孩子哇的一声就哭起来了,你拿掉面具,他不哭,再带上面具,孩子知道他父亲,但还是哭。这个故事牵扯到拉康镜像观点里非常重要的概念。我在自己的那本书里也提到,我对拉康的思想进行了“油炸”。而且,我觉得面对拉康的观点,思考的关键不在于还原。最近我在《学术月刊》第7期提出一个非常新的观点,我把这个新观点称为“思想逻辑的构境理论”。^①实际上,我的观点受到巴特、克里斯多娃的影响,就是生产性文本解读的观点。我觉得文本实际上永远不存在任何可复原性的。对于拉康和齐泽克也是一样,拉康对我们来讲是生产新思想的基石。因此我对他镜像理论的理解中,把他提出的作为建构、虚构、虚假性的虚假自我的“小他者”观点区分为两个“小他者”:小他者Ⅰ其实是我们在镜子中最初看到的自己影像,围绕影像所建构的一个空心的自我心理;小他者Ⅱ,拉康在书里并没有标注出来,但这正是齐泽克谈到的面具性。其实,面具性不是荧幕化的面具,而是孩子在成长过程中他周边的所有的父母亲和熟人,通过面部表情和很简单的话语所构建

^① 张一兵:《思想构境论》,《学术月刊》2007年第7期。

的,我当时非法挪用了列维纳斯的观点,合成了“无脸的面容”一语。小他者是这样一种的关系,我们的反指性的面具式的存在比我们事实上的存在更重要,因为按拉康的理解,我们每一个人的内部存在都是一种巨大的空无,而支撑我们心里自我的实际是无脸的面具,正是小他者的双重性构建了我们可见的自我存在。另一方面,我记得齐泽克昨天报告讲到的一种无形的话语体制的功能,他举的例子贝利亚事件,我们很多学生都不了解贝利亚,此人是前苏联过去的秘密警察的头目。在他被枪决之后,前苏联的话语体制则自动删除了他的全部存在。这在中国文化大革命中也是经常出现的事情,比如“林彪事件”以后,有关林彪所有的符码突然就被全部抽掉了。当然,没有像齐泽克所讲的是一个完全的空白。实际上,他所指认的话语体制的检查过程当中本身有一个无形的大他者。而这个大他者,恰恰是拉康在1955年对索绪尔语言符号学的改造形成的所谓象征域。所以,我在自己的书中曾经作过一个区分:由小他者镜像建构起来的“我”是“伪自我”,而由大他者符码系统询唤建构的“我”则是“伪个人主体”。我看过国内外几本书讲到拉康的主体理论,实际上拉康根本没有主体理论,因为他的主体是个巨大的空无,是伪主体理论。而这个伪主其实是个在解构个人主体,而不是证伪传统人本主义中的作为那个类存在出场的大主体。在克尔凯郭尔以后,在精神分析领域,拉康实际上消解了新人本主义。关于大他者,拉康是在精神分析学领域讨论的,而我在书中重新把他挪用回到现代哲学的发展进程中。基于这种解说,我以为,拉康在他的文本中提到的,大他者的形成,关于欲望的形成,我们可以看出拉康对于人生的看法是悲观性的。因此我在书中最后讨论的是拉康的“征候”概念。实际上,“征候”这个观念是把拉康的存在的三个方面,也就是“想象域”、“象征域”、“真实域”这三个不断爆裂开来的部分,建构性地控制在一起的一个纽带,而这个纽带他称之为“征候”。齐泽克给出的解释是,这是避免我们发疯的唯一的出路。实际上,我认为拉康所表述的个人心理自我发展到个人主体结构时,所谓个人主体不过是一种类似于好莱坞电影中最形象的拉康式存在——木乃伊。“人”,实际上是用缠尸布包裹起来的一个空无,当我们把缠尸布拿掉以后里面什么都没有,这正是

我们最真实的主体存在状况。我个人觉得，拉康的思想对中国的学术界是重要的。其实我们每个个体，包括学术主体、知识主体，已经在后现代以后被剥离掉最后一层包裹，而一些固执地把自己打扮成绝对真理的人，不过是把缠尸布本身当做了我们的存在本体。

我以为，齐泽克最重要的一个贡献是使拉康哲学本身能够走向生活、走向现实、走向国际政治、走向以马克思批判话语为基础的对资本主义全球化的重新审视，以及使拉康的思想成为新的后现代的电影、艺术、作品和生活本身最重要的一种思辨窗口。

第二点，我再介绍一下齐泽克。他和我们在座的研究生同学一样，曾经是南斯拉夫社会主义国家的一个研究生。他的专业是西方哲学。为什么我说他和我们有很重要的相类似性呢？因为，他受的教育也和我们一样是马列主义教育，就像我们哲学系的西方哲学的硕士生。他的专业方向是当代法国哲学，研究克里斯多瓦、德里达，也包括拉康。但是在毕业论文答辩中，大多数老师就说他写的东西怎么都是资产阶级哲学呢，最后通过不了。齐泽克被迫在论文最后增加了一个附录，用马克思主义的观点批判了法国“资产阶级”哲学，这样才获得了学位。毕业以后，他一开始是在南斯拉夫联共中央委员会担任秘书职务，和他的专业没有任何关系。一段时间以后，他就去了巴黎。他的学术经历很像当代的法国学术大师克里斯多瓦，后者是从保加利亚到法国留学的。在巴黎，齐泽克跟了拉康的女婿米勒，他现在还在从事学术教学和研究。我昨天提到，拉康哲学在米勒那里主要是走向临床精神分析的应用。从欧洲学成以后，他回到解体之后的斯洛文尼亚。在斯洛文尼亚这样一个新生国家最早的政治风云中，齐泽克也没有耐得寂寞，他作为总统选举人之一，名列第五，实际上是名落孙山。但是在斯洛文尼亚这个小国中，它的整个学术风气是很好的。所以他和我讲，在政府的高官中，有两派人，一派信奉海德格尔，一派是拉康。他与两派的关系都很好。齐泽克没有当上总统，当上总统的人给了他一个虚职，特别大使。他当了几天觉得不好玩，就不当了。他后来来到斯洛文尼亚最好的大学卢布尔雅那大学任教一直到今天。大家知道，我们南京大学在上一世纪70—80年代对海外汉学家和外交高官的中

文培养受到过国务院的表彰。前两天，我们刚举行了一次高级海外校友学者的联谊，其中就有齐泽克所在学校的中文系主任米迦。我就问他，齐泽克在他们那里干什么？他说齐泽克除了领工资其他什么也不干。这是因为，全世界所有一流的大学都在排着队请他讲课。所以，这次我们能插了个队请到他到南京来是很不容易的。他主要都是在美国和欧洲活动的。

我能感觉到，在回到斯洛文尼亚之后，齐泽克的思想发生了急剧的变化。他身上发生了什么样的变化呢？他原来是搞西方哲学的，一旦回到斯洛文尼亚，经过激烈的政治斗争以后呢，他真正登上学术舞台，却是以一个马克思主义的左派立场出现的。我前天晚上与他的讨论中就聊到，中国现在有所谓的自由主义和新左派的论战，这里的新左派就是中国的自由主义者到了西方后又回来的所持有的左派立场。我对他说，我们中国的所谓新左派的内核是拉康的“空无”，因为这些人从来没有认认真真读过马克思的东西，从西方拿来一些二手的批判性话语，然后来涤荡中国的现实。其实，我是向他暗示，我认为他的转变也是这样的一个转变；它有一个身份危机，就是他如果到西方去仅仅讲拉康，讲海德格尔，讲德里达，没有人要听。于是，他非常巧妙地拿拉康的东西作了两件非常走红的工作。第一件就是把主要面向精神分析学的拉康思想，在哲学上进行了非常重要的重新阐释。现在，世界上对拉康的文化理解和接受就是从齐泽克开始的，是他引导了这样一个大的潮流。以至于我们现在打开国外的拉康学术研究网站，常常会是拉康第一，齐泽克第二。第二件走红的事情，就是他把拉康的学术资源同马克思的批判精神结合在一起，用以批判当代资本主义，并且搞出了不少新的名堂。这两年事情让他在欧美学界名声大起。齐泽克早期有两本最重要的书，一本就是已经翻译过来的《意识形态的崇高对象》，第二本就是我们昨天首发的《他们不知道，但是他们仍然在做》。他自己说这后一本书比第一本还要重要，但是没有那一本火爆。此书昨天刚上市，今天街上应该已经有了。《意识形态的崇高对象》一书是阐释拉康思想，包括用拉康来解释马克思，是批评资本主义的很重要的一部著作。这两本书就奠定了他在欧洲激进话语中的很重要的学术

地位。昨天一起吃饭,我说为什么他最近老是在搞电影,到底他最精通的是什么呢,他回答:是搞毛泽东。几年前,他写了《回到列宁》一文,后来开一个影响很大的会,出了一本文集。可是,他最近真的出了一本书,有的同学可能看到过,就是《读“实践论”、“矛盾论”》。他的身份不断在变化,但是他一直在激进话语中占据了很大的一块地盘。我们知道,后现代思潮在上世纪80年代之后已经遭遇了它的瓶颈和困境。为什么?由于后现代思潮被晚期马克思主义左派判定为资本主义的同谋,因为后现代思潮否定一切解构一切,它把所有的东西都消解掉了,也就意味着我们无从反抗。所有东西都碎片化了我们还反抗什么呢?所以,德里达在1992年才会写了本《马克思的幽灵》,重新确立自己的左派立场。那么也是在这个空隙当中,齐泽克,包括拉克劳、墨菲,从前沿开始(后面的报告中齐泽克会连续提到这样一些人),从欧洲左派中冒出来,还有哈特和耐特里,形成一道独特的风景线。那么这帮人,他今天要讲到,会和目前拉美的查韦斯紧密相关(包括我不久前见到的一批英国的左派也是如此,他们认为查韦斯是今天唯一的社会主义现实)。所以,自第二本书发表以后,齐泽克的思想又有了一个巨大的跳转。因为齐泽克这个人脑子极为聪明。昨天我和他聊天,说他的书我读到第四遍才能读懂,他就很得意,问我黑格尔的《逻辑学》我能不能读懂。我说那个看起来很容易的。他就坏坏地笑。他有着极为独特的背景,极为聪明,有着非常深的哲学思考。从第二本书开始,他把拉康的观点引入了文化批判,引入对现代艺术、电影,其他各个领域,包括好莱坞,人们在消费文化中最时髦的东西的批评和读解,而且达到了什么程度——每年一到两本书。他1949年出生,今年58岁,实际是西方左派中第二辈的大师,或者是新一代的思想家。他的这样一些研究一问世,立刻就受到了美国、欧洲、澳洲、亚洲的日本和台湾的关注,从文学到电影、戏剧,很多研究都开始受到了他的影响。当然,他用拉康的思想对这些理念进行前沿性的分析,使得原来所有的文学批评、电影研究发生了深刻的变化,于是他变成了现在欧洲学术舞台上一颗最耀眼的反后现代思潮的明星。这是我对他的背景进行一个简单的说明而已。因为江苏人民出版社已经出到他的第八本书,然后最近上海也出了一本齐泽

克主编的关于希区柯克的电影评论集，写于1993年的很有名的一本书。此外还有戏剧啊美术啊，能够涉猎的领域他都发表了意见。

关于齐泽克今天下午的讲座内容我只能根据他给我们的讲稿作一个非常概要的说明。他的言说基调，我的感觉是和德里达《马克思的幽灵》是完全一致的。换一种说法，因为他已经是回到列宁，现在又是回到毛泽东。我提到过，拉克劳的很著名的观点就是社会主义是一种不可能性，而齐泽克的思想比拉克劳还要更激进一些。他重读列宁，欣赏查韦斯，认为应当引入和资本主义面对面的无产阶级的斗争。这是他的一个基本论调。所以，今天他的发言原稿分成这么几个部分：第一个部分，他针对资本主义全球化背景下的福山，也就是我们中美中心美方国际关系研究院的高级研究员，他在上一世纪90年代苏东事变之后所写的《历史的终结》一书中，断言了马克思主义和共产主义的彻底失败，所以走向共产主义解放的历史终结了。这一观点，西方学界称之为“福山主义”。齐泽克针对“福山主义”，总结了欧洲左派有哪些对策。这里面分别有，美国纽约新学院大学的哲学教授克里奇，这个人有一本书《伦理结构》，体现了一种非常激进的政治观念。第二个人物，昨天开会时我们也谈到，是意大利著名的政治哲学家，叫做乔治·阿甘本，我们国内还没有开始翻译介绍。他最著名的两本书，一部是《紧急状态》，一部是《神圣的人》，都有英译本。第三个方面他讲到海德格尔、阿多诺对资本主义和后资本主义的应对方案。第四个方面他讲到墨西哥一支游击队的武装斗争的形式。第五个就是将他介绍到欧洲去的老朋友拉克劳，写了《文化霸权与社会主义战略》一书的，有中译本的那位教授。最后他谈到《帝国》。他前年发表的一篇文章中，有一句很著名的口号就是“《帝国》是二十一世纪的《共产党宣言》”。但他现在态度有点变化。《帝国》的作者是哈特和奈格里。哈特是美国的一位青年学者，奈格里是意大利一位目前还在监狱服刑的游击队的总后台，二人都是非常激进的左派学者。第一个部分，他是讲了一个宏观的左派的激进话语的背景。然后他又分析了四个问题。这也是研究马克思主义的四种构架：第一种是生态学的，资本主义从政治危机转向生态危机；第二种是对资本主义现实的激进批判，齐泽克认为在柏林墙倒塌后，“9·

11”又带来了种族隔离的新的柏林墙和贫民窟，“9·11”也打破了福山资本主义全面胜利的幻境，齐泽克对这一批判的前景作了说明。第三种是知识产权和私有财产的不正当性。这里，齐泽克的观点是针对盖茨的。盖茨总是讲到他的视窗软件被盗版。我看到过，在网上有篇非常著名的文章叫做“网络共产主义”，作者认为网络数码的知识是属于全人类的，而网络上全部的知识才能代表共产主义解放的未来，那么它实际上是讲网络知识的私有化是要被打破的，而对知识产权的抗拒也是对资本主义最高的反抗，所以，齐泽克认为盖茨是知识资本最重要的代言人，而盗版则是打破知识垄断最重要的策略之一。齐泽克还给我讲过一个笑话，他在美国的影像制品商店门看到过一个标语，大意是“不要购买中国的盗版碟，因为这是支持共产主义”。齐泽克说，自从看到这个标语之后，他一见盗版碟就拼命买。所以，这是很有意思的一个提法。最后是生物遗传学，齐泽克把遗传学中的问题变为实质上伦理的问题。我们都知道生态伦理、克隆人问题等。然而他认为这些方面都是不够激进的。他最后给我们的结论，是今天仍然还要提出列宁的口号，即要进行无产阶级的斗争。他的一句话叫做，没有无产阶级的无产阶级斗争，没有角色的角色和立场。他的很多分析都是通过拉康的方法和话语。

好了，我现在看到，齐泽克教授已经来到我们的报告厅现场，并且，还要向大家介绍的是，我们今天很高兴地请到了旅澳学者吴冠军先生给大家作现场翻译。下面，我们就请齐泽克教授给我们作报告。大家欢迎。

齐泽克：谢谢各位。今天我的讲座主题是资本主义和生态学。今天我们生活中最显著的特征无疑是覆盖全球的资本主义网络。那么现代的左派，我这里更多地是指西方，是怎样对此作出回应的呢？我认为有一系列的回应，差不多有十种。第一种选择，西方社会民主主义是怎样反应的呢？他们接受了这一游戏规则：资本主义已经扎根了，我们能做的只是让它变得人性化一点。我不知道你们这里是怎样的。但是在欧洲，社会马克思主义者常常说，要给资本主义一个人性化的面庞。第二种选择在西方的大学中很流行，它被称为抵制政治学(Politics of Resistance)。我们无法和资本主义正面对抗，所以我们应该在文化或者别的什么领域中得

到一个小方面，我们撤退到那里，组织一支游击队。不是真正的游击队，而是一支文化游击队。还有一些人，他们的作法很有趣也更实际，如阿多诺、阿甘本。他们的观点是，资本主义是虚假的，我们无法打倒它，但是它会带来灾难性的后果。所以我们只能等待被解放。有意思的是，他们认为我们不应该直接与资本主义或是国家权力对抗，而是组织不同的文化社群，以此来削弱资本主义。还有一类人，如奈特里，我称他们为疯狂的乐观主义者。他们认为当代的资本主义不同于传统的工业资本主义，掌握着科学知识的重要力量。这既是资本主义，也是共产主义。我们只要稍稍改变一下形式，就可以暂时进入共产主义了。那么以上哪一种方式是可行的呢？对我来说，一种都没有。

英国的马克思主义者柯亨认为，马克思主义中的工人阶级有六大特征。首先，工人阶级是社会中最主要的阶级。第二，它生产了社会的最主要财富。第三，它包括了社会中的被雇佣者。第四，它的成员是社会中最贫穷的，最有需求的。由此出发，我们可以得出接下来的两个特征：他们在革命中不会有损失，所以他们会积极地投身于革命。问题是，今天我们的社会中虽然有一些群体符合了以上的某些特征，它们并没有统一起来。举例而言，现在社会中最贫困的人不见得是工人，而可能是贫民窟中的无业者等。因此，为了获得马克思主义的革命必需的政治主体，这些群体必须被统一在同一个目标之下。众所周知，在西方发达国家，你很难对一个工人这么说：“除了镣铐，你没有什么可以丧失的了。”他们今天身上的镣铐是由能带给他们舒适生活的商品所组成的。他们喜欢这样的镣铐，又何必去丢弃它呢？所以我认为，这就证明了弗朗西斯·福山的历史终结结论的正确性。人们都嘲笑福山：我们怎么可能处于历史的尽头呢？斗争不还在继续么？但是，今天的人们在斗争时甚至都没有想过建立一个在资本主义，或者对西方来说，民主政府制度之外的社会。甚至是西方的左派，他们在争取同性恋权利、人权和少数民族权利时，只不过是在对现有的社会进行改良，而没有对社会体制本身提出质疑。这就是左派今天真正需要面对的问题：资本主义会面临最终的危机么？还是说，今天的资本主义在很长的一段时间内还是无法替代的呢？我仍是一个左翼，这是因

为我个人以为,有四大问题资本主义在很长的时期内是无法解决的。第一个问题是生态问题。我知道资本主义有着近乎无限的可塑性。只要出现一种新问题,它就能将之转化为新领域中的资本投资。因此,美国解决生态灾难的作法就是简单地将其转变为新型的资本投资。但是我认为,长远来看,形势还是很不容乐观的。想一想切尔诺贝利吧。将生态灾难这种破坏作为交易品,代价是巨大的。不能仅仅让市场来解决问题。在我们所身处的独特时代中,我们仍然拥有用德国唯心主义哲学的话语来说是“历史的物质”(historical substance)的事物。你可以说,虽然我们犯过错误,但是生活仍在继续,与自然的关系也变得稳定。但是今天的我们在人类历史上第一次成为了完全的主人。这不是说我们掌握了一切,而是从负面角度而言,我们可以毁灭一切。问题并不是在于我们应该尽量不干涉自然,不打破自然的平衡。现状是更严峻的,我们并不知道我们的行为会导致怎样的后果。让我来举一个好例子。我最近读到的一份研究材料声称,地球环境已经适应了人类的污染,因此,如果没有工业污染,这对自然来说就是一个彻底的大灾难。你看,我们知道我们正在影响自然,但是我们并不知道我们的所作所为究竟会造成怎样的后果。

我要说的第二个问题是我们社会中存在着各种各样的无形的隔离墙,比如将融入社会的成员和贫民窟中的穷人分离的墙。1991年,当柏林墙倒塌时,人们都在欢庆一个开放的时代到来。但是现在在世界各地却重新矗立起隔离墙:在美国和墨西哥边界,在以色列和巴勒斯坦之间,等等。我认为这并不是个随着社会进步可以解决的小问题。你们知道么?世界上有十亿人正居住在贫民窟内,而贫民窟的居民增长速度已经成为世界之最。我们正面临一个矛盾,在社会不断变得更组织化的同时,贫民窟也成为不断扩大的“被忽略之地”,在那里人们只能自生自灭。我甚至认为,解决这问题是21世纪最重要的政治任务。如果说19世纪马克思主义者和社会民主主义者的最大任务是推动工人阶级的政治进步;20世纪的最大任务是挑战殖民主义,打破西方的垄断,让广大发展中国家也得以发展(这一点的一大象征是毛泽东领导的中国革命);那么我认为,下一项重大的政治任务就是让被排斥在外的贫民窟贫民进入政治

决策。我想这就是如委内瑞拉的胡戈·查韦斯等人在做的。我知道查韦斯有些决策很奇怪,我也不是毫无保留地支持他,但是他带来了一些独一无二的事物。他是我所知道的第一个对贫民窟居民,那些被排挤出社会的人,施加政府政治影响的人。我想如果我们不采取类似的措施,结果会是灾难性的。为什么呢?要知道,贫民窟并不是空白地带,它们是和社会紧密相连的。从生态角度说,贫民窟很容易会产生化学等方面的危险,而这是资本主义及其市场所不能解决的第二个问题。

接下来的两个问题看上去可能不那么重要,但我认为它们也是很关键的。第一个问题在今天的中国和西方之间就很显著,那就是所谓的知识财产(intelligence property)。我最近和一些美国的保守主义经济学家交谈,他们在公开场合反对盗版但是私下里他们都会使用。简单来说,知识财产不同于私有财产,它们是自由流动的。从长期来看,旧的私有财产的逻辑并不能适用于新的知识财产。我们都知道,今天,物质财富的重要性越来越低,而知识财产、发明和版权的重要性在不断抬升。长远来看,以私有财产为主体的市场并不适合知识产权。一个有趣的例子是比尔·盖茨,如果市场简单地允许他的软件的自由流动,那么我们社会的生产工具都会被其所有。再举一个例子,现在有些公司对基因拥有版权,那么严格说来,它们就拥有了我们人体的生物结构。在我看来,以知识为来源的知识财产并不能简单划入私有财产的市场。它会带来私有财产的灾难。

最后一个问题在今天看来还不是很重要,但是未来它可能会是一个关键。那就是前沿科学技术,尤其是生物基因科技的社会和伦理暗示。我们正处于科技突破的边缘,未来的科技可能会操纵并改变人类的天性。在未来,这或许会迫使我们用最根本的伦理规范提出质疑。我知道那还很遥远,但是社会本质已经在改变。举个例子,你很懒,不愿意学习。这在今天是一个伦理问题,比如要通过教育让你工作。但在未来,这会变成一个简单的技术问题。当你很懒的时候,解决方法不再是教育,而是改变你懒惰的基因。我们不知道这么做的后果会是什么。我认为这完全是一个新的挑战。有意思的是,福山本人也认为生物基因对人的干涉是对他的历史终结论的挑战。

以上的四大问题,我认为它们并不是在同一层面上的。生态、知识财产和生物基因这三大问题,用奈特里的话说,是和全人类有关的,是我们需要共同面对的挑战。而贫民窟那些被排斥的居民这一问题,我认为是更加根本的,它是我们今天的阶级斗争形式。这是因为似乎就算没有这一问题,前三个问题也不受影响。每一个布尔乔亚自由主义者,甚至布什总统都会谈到全球变暖之类的问题。这样,我们的注意力不但被转向了这些更流行的问题,它们甚至可以被拿来攻击第四个问题。比方说,在美国,人们会说,是的,我们是有环境污染,但是那是贫民窟的居民造成的,是像中国这样的高速发展国家造成的。很明显,如果我们不解决新贫民这第四个问题,那么讨论前三个问题也不过是空谈。

最后,我想用对科技的几点评论作为结论。今天的科技不再仅仅以探索自然和人类福祉为目标,它变得相当实际,它在创造新的生活方式。目前在一些实验室中已经进行的最实际的研究,正通过结合今天的生活方式创造出怪物来。比如通过改造基因。今天,我们正从零起点开始创造史无前例的事物。就像是电脑软件,我们有 Windows 一代、二代……生命也是如此,我们正在创造新一代的完全人工制造的生命。这具有极大的破坏力。这种科技带来的后果恰恰是自然的终结。这里所说的自然并不是外界的自然景观,而是我们的生活环境,是我们生活的基石。我们要依靠自然。但是,当生活变成科技的产物之后,自然就失去了它的本质特征,成为了另一种可控制的程序。

让我再举最后一个例子,就是前面我提到的惰性和心理素质。当你意识到你需要工作的时候,你大脑中的某种化学物质正在起作用。那么这就不是我是否想努力工作的了,而是我脑中化学结构的问题。这样,这个心理素质问题就被去自然化了(denaturalize)。我不知道中国人怎么说,但是在欧洲马克思主义中,我们有一个概念叫作“第二自然”(Second Nature)。这是因为人的行为是一种有意识的投射,因而社会就成为了第二自然。还有一种对第二自然的解释,认为现代科技重新创造了自然,得到了一种新自然。比如我们前面说的科技改造出的怪物。但是当这两种第二自然的观念混合在一起,问题就产生了。我们正在努力创造

新的自然、新的生命体,等等。但是这种进程混合了我们不能完全掌控的仿造和社会进化,其结果也变得难以预料。

好,最后总结一下我的核心观点。我们的直观经验受到了冲击。我记得在电影中看到过自然界长着三只脑袋的怪兽。这给你一种自然界疯了,自然界失控了的感觉。这也说明为什么切尔诺贝利这样的地方成为了禁区。那里的自然界已经不自然了,这里后一个自然是指通常意义上适宜居住的自然。我们必须作出选择。选择之一是宗教。在欧洲,宗教主题甚至出现在科幻电影中,那种描述实验失败、怪兽诞生的电影。宗教告诉我们,不要太实用主义,不要前进得太快,要保持一个平衡。让我们不要超出某些限制,走得太远。这样的一种生态学观念,我称其为“恐惧的宗教生态学”。它的主旨是,自然界有着一一种平衡,自然处于神圣的地位。不要向自然索取太多。如果你破坏了平衡,你做了太多被禁止的事,你就会被自然所惩罚。我认为这种恐惧生态学很可能会成为全球资本主义的主流意识形态。我反对这种观念。这是因为,我们需要从达尔文主义和生物学中吸取的一个教训就是,没有所谓的现在被人类所影响,原先是处于和谐中的那种自然。自然是疯狂的,是“非自然”的。想一想一个简单的例子。我们使用的石油来源于什么?它是一种难以想象的灾难的残留物。这难道不是很讽刺么?我们一方面在说生态平衡,另一方面却把灾难的产物当做能源。我想这就是我的第一个结论。如果你是一个真正的生态学家,你就会说没有所谓的自然。没有那种被神秘主义化的自然平衡。

此外,还有一个问题。当今的生态学形式在很大程度上依赖于生活中的直接经验。我不知道中国的情况,但是在欧洲,我们有一种所谓的“科技智慧”。问题的真正根源是科技的操纵。我们把自然简单看做是技术和经济的实验对象。而这会导致灾难。我们应该跳出这种科技智慧,将自己看做自然的一部分。为什么我要反对这种直接经验呢?让我问你们一个问题。我们对生态的态度是怎样的?在精神分析学中有这样一个很好的例子,我们称做拜物教式的否认。你知道,如果有种你无法想象的事情发生了,那么你就会进入一种分裂状态。一方面,你知道那是真实

的；而另一方面，你无法令自己信服。这就是直接经验带来的问题，你知道这是真的，但是你内心里并不能接受。我想这就是我们今天所遇到的问题，比如全球变暖。你知道这是真实的，但是当你走出家门，看到漂亮的公园和和煦的阳光，你会想：上帝，这就是我的生活，它不可能立刻被改变的。这就是为什么我们都知道未来是灾难性的，我们却都认为灾难不会真的降临。而在战争一触即发时，情况也是类似的。我读过几部二战回忆录。人们都知道战争即将发生，但是他们却都愿意相信战争不会真正爆发。那么这种分析的意义是什么？它告诉我们，我们的最直接和自然的生活经验，并不能成为我们判断生态环境状况的依据，它反而会成为一种阻碍。因为它让我们无法严肃地去面对生态危机这一问题。

但是我们不能因此将科学拒之门外，正相反，我们要更紧密地和科学联系。比方说臭氧层空洞，这是你用肉眼所观察不出的。这就是科学。矛盾之处是，我们都知道生态危机的产生是和科学有关的。我们的态度不应该是摒弃科学，依赖于直观和自然的经验。不，我们应该让自己更去自然化。我们应该更远离那种原发的自然经验。我的结论是，生态危机是很严峻的。但是正因为如此，我们今天强调生态平衡的主流生态学倒可能是最大的威胁。但是这并不是说我们要同恐惧生态学、生态平衡这些理论作斗争。我想，最实用的生态学应该恰如毛泽东所说，真正的矛盾不是人民内部的矛盾，而是人民与敌人间的矛盾。我就想说这么多，谢谢。

提问：谢谢齐泽克先生今天的精彩演讲。您在演讲中对资本主义作出了批判，这一点我很赞同。我的问题是，那么我们接下来应该怎么做呢？我知道这是一个充满争议的问题。在左派中，有的人认为应该走中间路线，右翼认为可以在资本主义政治架构不变的前提下进行经济变革，如消除贫困，左翼则认为应该像马克思说的那样，将资本主义完全推翻。您的选择是什么？

齐泽克：你说右翼认为应该在政治不变革的情况下进行经济改革。但就我的认识正好相反，自由社会主义者，比如英国新工党的托尼·布莱尔有次就说，在经济上我们都是撒切尔主义者，没有什么好改变的，唯一

能变的就是政治。当然这是在不触及资本主义根本下的变动。不过当下我还没有看到任何革命性的主体出现。我的立场还是比较传统的。一方面,我还没有看到任何主体有潜在的变化可能,另一方面,虽然今天资本主义显得很稳定、牢固,那些问题还像乌托邦一样幼稚,但未来你是没有办法妥协的。你可以说我们用市场手段解决环境问题,比如对生产者加以重税,但是从长远来看这治标不治本。举个简单的例子:知识财产。最近我和一位美国保守主义经济学家交谈,他说比尔盖茨用了不到一代人的时间就从一无所有成为世界首富,这说明市场机制已经失效了。知识财产的强大力量让市场机制无法正常运作。

我们谈谈严刑拷打,这是个很普遍的现象,几乎所有的国家机器都会秘密使用严刑拷打。几十年前,你还不可能在公众场合说,我们国家对囚犯严刑拷打,但今天在很大程度上已经被公开承认了。这体现了我们的道德标准的改变。说到民主和人权的时候,西方资本主义已经在发生改变。西方已经进入我所称的后民主社会了,民主越来越冷漠,暴行越来越公开。我个人认为那些秘密拷打囚犯的政府比公开的还更好些。为什么?当你秘密去做的时候,至少你知道你所做的是非常错误的事。这就是一个道德标准的问题。让我举个有些荒诞的例子。我的儿子被人绑架了,如果罪犯对我说“哈哈,我不告诉你我把你儿子藏在哪了”,我很难不去拷打他,但我不愿意拷打被法律正常化,我会问“根据法律,告诉我怎样的拷打不会致死”。我们要意识到拷打是很恶劣的事情。我反对的是对拷打等事物的正常化。

我对你的问题的回答是,很诚恳地讲,我不知道答案,但我知道这是个关乎生死的问题。因为如果我们不摒弃资本主义,四五十年之后就会出现一个非常危险的专制社会。我很诚恳。我不赞同奈特里那种疯狂的乐观主义,什么共产主义已经临近。不是那样的。我所看到的是,危机正在逼近。我们不是与资本主义抗争,而要与今天资本主义将要演化出的产物抗争。我是个奇怪的马克思主义者,一个悲观的马克思主义者。我不认为一切都会好起来。我认同马克思主义中资本主义面临危机的观点。要记住我们还没有最终的答案。我没有什么宏大的解答。但是我们

要有怀疑主义的精神,明白资本主义并不是答案。

提问:为什么在谈到资本主义的局限时你要特别强调生态这个议题呢?

齐泽克:我认为今天的生态危机从一方面来说是资本主义高速发展的结果,但我不认为我们应该否认发展,追求生态环境的平衡,那在我看来反而是一个问题。问题在于我们解决生态危机的方法。这是我关注这一问题的主要原因。此外,我认为资本主义在生态上的局限是一个很需要思考的有趣问题。我认为今天所发生的事也在迫使我们进入哲学思考的时代,今天的生物技术、科学不光改变了哲学家的生活,对每个人的日常生活来说,什么是生命,什么是自然,什么是社会,什么是自由,这些也都改变了。科学家真的给人类带来自由么?他们主要的解决方法就是在回避问题。如果把人看做是生物组织的集合,那么我们当然不是自由的,但是在日常生活中,我们还要假装自己是自由的。我不认为这么做可行。这就是我批判哈贝马斯之处。我知道他在中国很流行。哈贝马斯的解决方法很简单,就是限制。他的作法就是回避。你不能说,从理论上说,人的大脑就是一堆不自由的生物神经,但是在现实生活中我们要作出自由的样子。这是错误的。因为理论和科学会对现实产生影响,新的理论会影响你的思考。所以这些问题也是实际问题。我认为实现真正的自由是可能的。但我们要面对现实的问题。我们要知道现实社会是怎样发展的。我们的现实生活在变化,自然与以前大不相同,人类的定义也不同了。我们正在经历人类最重要的一次革命。我们正处于“怎样认识作为人的自我”、“怎样体验自然”这些问题的最基本层面。这就是为何我认为这是一个很重要的问题。

说到我为什么要从资本主义的局限导向生态问题,我们常常会说资本主义是有局限的,需要你们的文化来互补。我觉得中国人的传统文化可以作很好的例子。我并不赞同西方对中国传统的解读。他们说西方任政府破坏自然,东方人则注重平衡。我认为这是一种新的种族主义。旧的种族主义是直接诬蔑对方。你是东方人,你的思维就没有逻辑,等等。新形式的西方种族主义更有迷惑性。表面上看,它好像是在赞扬你。你

的一个外国朋友可能会找到你，对你说我们西方人注重技术不注重农业，你们东方人有很多农民，所以你们懂得天人合一，等等。其实他们是你的敌人。这是为了控制你。这也是我们对待女性主义的态度。我们常说，男人太有侵略性，女人就很好，很和善，等等。错了，女人为什么就一定要作为男人的互补，女人不能有侵略性么？他这么说不过是让你沉醉在自己的局限性中。这是最虚伪的种族民主主义。这种种族主义现在更多体现在所谓的文化尊重上。你们中国人讲究和谐，不一味强调科技力量。这是在否定你们像西方人一样使用科学技术的权利。西方人不能假装把中国人当做“更好的”，说我们曾经做得不好，你们会做得更好。不能这样。

西方对中国文化遗产的解读是完全错误的。在西方，从精神领域来说，印度文化比中国的要更流行，比如瑜伽之类的。我个人认为中国文化是更好的，它与物质主义保持着很好的平衡。但是我要说下我对西藏的认识。西藏的文化被西方理想化、崇高化了，被当做是失落的文明。这就是为什么达赖在好莱坞西方现代消费文化的意识形态中那么受欢迎。西藏文化、藏传佛教现在是被西方的意识形态所利用了。一位曾演过《莎翁情史》的演员对我说：“我去了西藏，那里的人虽然很穷，但是他们很快乐。”我说你怎么知道他们很快乐呢，你们看，这就是我们所做的。我们西方人总希望别的文明原始但乐而不觉。这是最伪善的。你们继续原始，而我们则继续开发自然。我们西方人并不希望其他文明更西化，我们希望中国人继续坚持你们的天人合一，而我们则继续发展我们的工业文明。对印度我们也是一样。

我曾读过一个英国人的回忆录，他在20世纪开端曾率领英国军队进占拉萨。这个指挥官指挥部用枪杀害了几千西藏人，但是一进拉萨，他写道：“我感到我离上帝很近”。你们看，机枪立刻变成了宗教。我认为文化殖民在今天很盛行，这不是指影响我们所有人的美国流行文化，而是假装赞美你们文化的原始一面。他们不愿意你们学习西方现代文化。佛教在印度已经被边缘化了，他们的主流是印度教。印度人不喜欢佛教，他们认为佛教众生平等，实际是马克思主义。这就是我为什么喜欢中国多

过印度。

提问：齐泽克教授，您谈到了资本主义的四大问题。但西方资本主义国家常把这些问题归结于意识形态，您是怎么看的？

齐泽克：我只能给你一个简短的回答，不然又要谈上一小时。我认为这的确是一个问题。这就是意识形态是如何运作的。它不是去忽视问题，而是把问题神秘化。从这个意义上说，人道主义是西方的核心意识形态。这是今天最好的掩饰问题的方法。今天西方人都是人道主义者。为什么这么说？首先，因为人道主义对你的生活影响不大。你每个月捐出5美元，想着自己拯救了一个阿富汗饥饿的儿童，然后在西方继续做着不道德的事。此外，人道主义之所以重要是因为它改变了问题的实质。这是意识形态最恶劣的作用。公平、国家发展这样的政治问题就被简单转化为了人道主义的问题。穷人遭到饥荒，我们要拯救他们。其实西方人内心很欢迎这种人道主义问题。西方人是这么想的，如果我们不帮助他们，他们就会自己想办法，那样就有可能给我们带来麻烦。这就是我的论点，意识形态不是让问题消失，而是让问题神秘化。如果我们还有时间，我可以再花一个小时深入探讨这个问题，但是现在我只能到此为止了。谢谢！

意识形态的家族神话

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克

斯蒂芬·斯皮尔伯格的主要影片，如《E. T.》、《太阳帝国》、《侏罗纪公园》、《辛德勒的名单》，都是同一主题的变调。

我们从影片《E. T.》的开头就知道，E. T. 出现在一个小男孩儿的面前，而这个小男孩儿和他的妈妈是被他的父亲遗弃了的。所以 E. T. 从根本上说是一个作为新的父亲出现的“消失的中介点”（影片的最后一个镜头，善良的科学家拥抱了小男孩儿的妈妈）。当新的父亲到来，E. T. 就可以离开了。《太阳帝国》的焦点集中于一个在战乱的中国被他的家庭所遗弃的男孩儿，他在一个假的父亲（约翰·马尔科维奇饰演）的帮助下生存了下来。

《侏罗纪公园》最开始的场景里，我们看到像父亲一样的角色（山姆·内尔饰演）用一根恐龙的骨头打趣似地威胁两个小孩——这根骨头显然是个很小的物体，这被玷污的物体后来爆发为巨大的恐龙，所以，我们在电影这种幻想的世界中可以冒险地假设恐龙破坏性的狂怒仅仅是父性人格超我狂怒的物化。影片的中间出现了一个不易觉察的细节，这个细节使上面的解读得到了确认。内尔的追踪队和两个孩子为躲避危险的食肉恐龙而藏身一棵巨大的树上，由于极度疲倦，他们睡着了，在树上，内尔遗失了牢牢插在他袋子里的恐龙骨头，这个意外的遗失仿佛有魔术般的效果——在他们睡着之前，内尔对孩子们顺从了起来，他表现出了脉脉温情，并且照顾他们。意味深长的是，第二天早上，那些靠近这些树并且惊

扰了他们的美梦的恐龙，变成了和善的食草类恐龙……

《辛德勒的名单》从根本上来说是对《侏罗纪公园》的一个重制（甚至比《侏罗纪公园》还差），纳粹好像恐龙怪兽一样，辛德勒则是牟取暴利的愤世嫉俗者和机会主义的家长形象，而犹太区的犹太人则是被当做小孩来看待（这一点在影片中非常醒目）。这部影片的故事讲述了辛德勒逐步重新发现了他对犹太人的父性责任，以及他向一个人道的、负责任的父亲形象的转变。

《世界大战》难道不是这个传奇的最小的一个部分？汤姆·克鲁斯饰演了一个离了婚没有照顾他两个孩子的工人父亲，外族的入侵唤醒了他做父亲的本能，使他作为一个有同情心的父亲重新发现了自己，所以最后一个场景中，他得到了在整部影片都轻视他的儿子的认同，也就不让人感到惊讶了。按照 18 世纪故事的模式，这部电影可以有“关于一个工人父亲最终如何与孩子和解的故事”的副标题。我们完全可以在外族入侵的内容之外想象这部影片，存留下来的就是影片真正讲述的是一个努力想得到他两个孩子重新尊重的、离了婚的工人父亲。在那里，有着影片的意识形态：关于故事的两个层面（恋母情结遗失的层面和重新获得父权；壮观的与外族入侵者斗争的层面），有一个清晰的不对称，外部景观只是隐喻的延伸，而恋母情结的层次才是故事真正要讲述的。在电影的伴音方面，有一个很能清楚展现恋母情结的细节：外族的入侵伴随着可怕的单音调长号声、古怪的类似低音贝斯和西藏佛教圣歌的喇叭声、不幸的垂死的父亲的呻吟声（与斯皮尔伯格的《第三类接触》中为确认善良的外族形象所用的美妙的五音调旋律片断，形成了鲜明的对比）。

这让我们明白了分析好莱坞电影的意识形态内容的第一原则。好莱坞往往是通过家族叙述的结构来反观宏大的历史事实：把宏大的社会力量（如阶级）对抗的故事搭建在与之相配的家庭剧的框架之内——这是一种典型的好莱坞式生产，所有的故事，从圆桌骑士的命运到十月革命，直至行星撞地球，都是叙述恋母情结的一种转化。

詹姆斯·卡梅伦的《泰坦尼克号》在任何时候都能深深地打动人——这部影片真的是关于轮船与冰山相撞的灾难么？我们应该注意到灾难发

生的那一刻：它发生在两个年轻的情人（莱昂那多·迪卡普里奥和凯特·温斯莱特饰演）刚刚结束了他们销魂的性爱，回到船甲板上。这还不是全部，如果这些就是全部，那么这场灾难就可以简单地描述为对双重犯罪进行惩罚的命运（不道德的性行为，阶级边界的跨越）。更重要的是，在甲板上，凯特充满热情地对她的情人说，明天早上，当船到达纽约时，她要 and 情人一起走，她宁愿和情人过着穷困的生活也不愿在富人堆里过着虚伪、堕落的生活。正在这个时候，船撞向了冰山，这是为了避免真正的灾难，也就是他们即将在纽约过上婚姻生活而发生的——我们完全能猜想到，痛苦的日常生活会毁掉他们的爱情；如果这一切没有发生，那么，他们将永远过着幸福美满的生活，影片就维持了这样一个幻象。但这依然不是全部，迪卡普里奥在最后的时刻给出了一个更深层的线索，他在刺骨的水中冻成了冰，垂死之际，温斯莱特安全地漂浮在一块大木头上。当她意识到就要失去她的情人，温斯莱特哭喊道：“我永远不会让你离开！”她边说边用手推开他——为什么？因为迪卡普里奥已经满足了温斯莱特的需求。也就是说，在爱情故事下面，《泰坦尼克号》讲述了另一个故事，是一个受到溺爱的上流社会女孩儿遭遇到身份认同危机：她很困惑，不知道自己该怎么办，而迪卡普里奥不仅仅是她的情人，更是一个“消失的中介点”，他的作用是重建她生活中对身份和目的的判断，重建她的自我形象（从字面上来说，他也为她画了像）。一旦他的工作做完，就可以消失了。这就是为什么他在消失于冰冻的北大西洋之前说的最后一句话，并不是一个要离开情人的人说的，而是一个传教士要说的，告诉她如何掌握生活的航向，要对自己忠诚、正直等等。这些意味着卡梅伦肤浅的“好莱坞—马克思主义”（他很明显在给予下等阶层特权，并用漫画讽刺的方式描述上流社会的自尊自大和机会主义）骗不了我们；在对穷人的同情下面，潜藏着另一个层面的叙述，就是深层的关于反作用的虚构。吉卜林的《怒海余生》中，一个年轻的上流阶层的人在困境中通过与下层社会生命力旺盛的人亲密接触而重新获得活力。其实，在对穷苦人民的同情背后，隐藏着他们嗜血的剥削。

以宏大的历史事件为背景描写一对爱人的结合，这种好莱坞程式在

沃伦·比蒂的《赤色分子》中达到了令人感到可笑的顶峰。在那部电影里，好莱坞找到了一种使十月革命——这个 20 世纪最具争议的创伤性历史事件——恢复名誉的方法。这部影片在多大程度上准确描述了十月革命？约翰·里德和他的爱人路易斯·布赖恩正处于很深的情感危机之中，当路易斯看到约翰发表一篇热情洋溢的革命演说时，他们的爱被重新点燃。接下来，他们做爱，而这个场景被真实的革命场景所分割。有些用做爱来作为革命的一种反响的方式表现得太过明显，比方说，当约翰进入路易斯的身体时，镜头切换为黑压压的示威人群包围了街道，堵塞了生殖器一样穿透的电车轨道……所有这一切都倚靠齐唱《国际歌》的背景。当路易斯和约翰达到性高潮时，列宁的镜头出现了，他在一个坐满了代表的礼堂里，更像是一个来视察的聪明的导师，引导这对爱人的情爱，而不是一个冷酷的革命领袖形象。以十月革命作背景没有问题，但十月革命用以重建这对爱人的关系则值得商榷……

在何种程度上，这种以宏大的历史史诗场景为背景来制造一对爱人的好莱坞模式也出现在其他文化中？让我们看看十月革命的后续——这里有惊喜正等着我们（也许并不是那么大的惊喜，电影制作的好莱坞梦工厂记录下了斯大林主义的狂热——20 世纪 30 年代苏联电影制作的老板鲍里斯·沙雅斯基参观了好莱坞，并留下了深刻印象，他计划在克里米亚建立一个苏联好莱坞，不幸的是，在 30 年代末他被发现是帝国主义特工，这项伟大的计划因此被阻止——而沙雅斯基也被处决）。齐阿乌列里（Chiaureli）的名片《攻陷柏林》（1948），描绘的是斯大林主义史诗般的战争的最顶峰——苏联战胜希特勒统治的德国的故事。影片开始于 1941 年，即德国攻击苏联前夕。一位参与了斯达汉诺夫运动的钢铁工人爱上了当地的老师，但是他羞于接近她。这位男主人公得到了斯大林奖章，并在斯大林的别墅里受到接见。这个场景在 1953 年后被剪掉以致丢失了。在官方祝辞之后，斯大林注意到男主人公的紧张不安，他询问他出了什么事。这位男主人公向斯大林坦承他的爱情遇到了麻烦，斯大林给了他一些建议，告诉他如何赢取姑娘的心：比如背诵诗歌给姑娘等等。回到家后，男主人公成功地赢得了姑娘，然而，当他抱着姑娘陷入草地里（显然是

性行为的表演)的关头,德国飞机投下的炸弹在他们身边绽放——这是1941年6月22日。在接下来的混乱中,姑娘成为了德军的战俘,被带到离柏林很近的囚犯集中营。男主人公加入了红军,为找回他的爱而战斗在最前线。影片的结尾,当囚犯集中营中欢呼的人群被混合着俄军的红军解放时,一架飞机在附近的空地着陆,斯大林走下来,面朝热烈向他致意的人群。在那个时刻,同样由于斯大林的间接帮助,这对爱人再次结合:姑娘在人群中发现了男主人公,在拥抱男主人公之前,她走近斯大林,并问斯大林,她是否能吻一下斯大林……确实,他们不像今天这样制作电影!《攻陷柏林》是一对爱人最终再结合的故事:第二次世界大战是作为必须被克服的障碍,以使男主人公能得到他的爱。就像骑士必须杀死龙以得到囚禁在城堡里的公主一样。斯大林的角色是巧妙地领导这对爱人再结合的魔术师和媒人。

相同的模式也运用于科幻小说里并不让人感到奇怪。在最近的关于宇宙灾难的系列影片中,咪咪·莱德尔的《彗星撞地球》讲述的是一颗巨大的彗星即将撞上地球,并将在两年之内毁灭所有的生物。在影片的结尾,地球得以被拯救是因为一队宇航员用原子武器完成了英勇的自杀。只有一个很小的片断是彗星坠落于纽约的东海,引起数百年巨大的浪涛奔涌向整个美国的东北海岸,包括纽约和华盛顿。这个彗星撞地球事件同样制造了一对意想不到的爱人:这对乱伦的爱人,一个是年轻的、神经质、无性生活的电视通讯员(提·李欧妮饰演),一个是和她母亲离婚并刚和与女儿同岁的年轻女子结婚的父亲(马克西米利安·谢尔饰演)。非常清楚,这部电影是关于父女纠缠不清的乱伦关系原型的有力戏剧表现。危险的彗星赋予了女主人公自毁性的狂怒,没有男朋友,带着父亲给的创伤,讶异于父亲的再婚。她无法向她正眼睁睁被父亲抛弃这个事实妥协。总统(摩根·弗里德曼饰演)在作全国广播时,通告了即将来临的灾难,表现得如同是那个下作的父亲的完美对应物。值得注意的是,总统作为一个像父亲那样的角色(没有显见的妻子!),给了她一个在新闻发布会上的特权,允许她问第一个问题。彗星与父权下黑暗、污秽的联系通过女主人公和总统的接触得到了明证:通过她的调查,她发现一个与“ELLE”相关

的财经丑闻(大笔违法的政府支出)。她的第一个想法是总统自己陷入了性丑闻,证据是,“ELLE”代表他的情妇。她随后找出了真相,“ELLE”是一个紧急事件代号,为应付足以导致地球上所有生物灭绝的灾难,政府秘密地花费了巨额资金建造了一个巨大的地下庇护所,可以使一亿美国人在灾难中存活下来,逼近的彗星显然是父性丧失的替换性隐喻,是一个女儿面对她那下作的父亲抛弃她,而选择另一个年轻女人的利比多之灾。全球灾难的整个机器就这样运转起来,如此一来,父亲年轻的妻子会抛弃他,而父亲会回到女儿(不是他的妻子,女主人公的妈妈)身边;影片的高潮是女主人公和她独自在奢华的海滨别墅居住的父亲重聚,等待即将来临的巨浪的场景。当巨浪靠近的时候,巨大的阴影笼罩着他们,女主人公靠紧她的父亲,温柔地唤着“爸爸”,就像是去寻求他的保护,重演了父亲用爱的怀抱来守护小女孩儿的童年场景,一秒钟过后,两人都被巨浪卷走。在这个场景中,女主人公的无助与脆弱骗不了我们:她是恶魔,在影片叙事的潜在利比多机器里,利比多成为一条线索,这个在父亲的怀抱里死去的场景实际上是实现了她的最终愿望……

在《惑星历险》中,我们可以看到相反的极端。在这两部影片中,都是有关于父女的乱伦关系,但在《惑星历险》中,凶猛的怪兽将父亲乱伦的求死心愿(death-wish)物化了;《彗星撞地球》中,是将女儿乱伦的求死心愿物化了。那个在女儿和父亲拥抱着被巨浪卷走的场景应该被解读为标准的好莱坞主题背景(最有名的表演是在弗莱德·齐曼的《乱世忠魂》里),爱人在海滩上做爱,被海浪抚摸(帕特·兰卡斯特和黛博拉·寇尔):在《彗星撞地球》里,这对爱人是真正的乱伦,所以海浪成为巨大的杀人海浪,而不是轻轻摇晃的浪花……非常有趣的是,另一部1998年引起轰动的以巨型彗星威胁地球为题材的电影《世界末日》也是聚焦在父女的乱伦关系上。然而,这部电影里,父亲(布鲁斯·威利斯饰演)过分地依赖女儿:彗星的破坏性力量将他的愤怒赋形于女儿和与她同龄男子相爱的事情上。值得注意的是,故事的结局更积极一些,并不是自我毁灭。在潜在的利比多系统之下,他将自己从照片中擦去,以祝福他的女儿和女儿年轻的爱人。

对于这种好莱坞模式，一个有趣的例外发生在人们意想不到的地方。2005年3月，罗马教廷发表了一篇声明，用严厉的字句谴责丹·布朗的《达芬奇密码》，认为这本书满纸谎言，散播错误的教义（耶稣与圣抹大拉的玛利亚结婚，并有了后裔——圣杯的真正所指的是玛利亚的阴道！），罗马教廷称，更令人感到遗憾的是，这本书在青年一代中非常流行，他们从中寻求精神上的引导。罗马教廷的干涉是靠隐藏着的对实施臭名昭著的违禁书条目的美好旧时光的渴望来维持，但这并不能使我们失去对事实的判断，虽然《达芬奇密码》形式上是错误的（人们完全可以怀疑这是一场罗马教廷和出版商新一轮为推进兜售书籍而进行的共谋），内容上却基本正确：《达芬奇密码》从男性气质和女性气质平衡的角度提出了一个新的时代，重新解释了基督教。也就是说，小说最基本的观念是将异教的有性别特征的存在论重新题刻进基督教：阴性特征是神圣的，完美存在于男性和女性的和谐结合中……需要被假定的一个悖论是，在这种情况下，每个女权主义者都应该支持教堂：这仅仅是通过对女性重要性“一神论”式的延异，对男性和女性的相反极性的凸显，使我们广泛谈及的“女权运动”有些空间，并提升女性的主体性。与此不同，女性特征所主张的“女性气质”常常是顺从（被动的，接受的）的一极，与积极的“男性气质”恰恰相反。

这就是为什么说《达芬奇密码》这种令人毛骨悚然的小说是当今意识形态转换的关键性指示器。男主人公在寻找一份能揭示巨大的秘密的旧手稿，这份手稿会威胁到基督教的根本制度。罪行都是教会（或在教会中走强硬路线的一些小集团）为了镇压这份文件做出拼死一博的努力而犯下的。这个秘密聚焦在被压抑的神圣的女性维度上：耶稣与圣抹大拉的玛利亚结婚，而圣杯实际上是女性的身体……所揭示的事情是否真的让人感到惊讶？耶稣和圣抹大拉的玛利亚有性生活在基督教中并不是一个下流的秘密，这难道不是公开的么？真正让人感到惊讶是进一步声称玛利亚有易装癖，也就是说，耶稣的爱人是一个年轻的漂亮男子！

小说的有趣之处在于它仿佛是《X档案》的回声，事实是许多事情发生在“那儿”，但真相好像存在于虚空之中。也就是说，更接近真相的事实是《X档案》中莫德（Moulder）和卡丽（Scully）这对搭档并没有发生什么。

在《达芬奇密码》中,耶稣和圣抹大拉的玛利亚的性生活是一种过量(excess),它颠倒(掩饰)了女主人公苏菲这位耶稣的后裔的性生活:她就像是当代的玛利亚,无暇、纯洁,没有生殖力,小说中没有她和罗伯特·朗登有性关系的暗示。她的创伤是她无意中看到祖父母做爱的原始幻象场景造成的,这种过量的高潮压制了她的性意识:就好像进入一种时间循环,她用自己的理念来行动,所以对她来说,所有的性活动都是被禁止的、乱伦的。罗伯特走进了她的世界,但离成为她的伴侣还很远。罗伯特担当了她“野性唤起者”的工作,建立了一个叙述框架,一个能够使她从幻觉中走出来的虚构框架,不是通过让她有“正常的”异性恋行为,而是通过让她接受自己无性别,并使其“正常化”,成为新的虚构成分的一部分。从这个意义上讲,《达芬奇密码》从属于我们所分析的那个系列:这并不是一部关于宗教信仰、基督教被压制的秘密,而是一个精神上受到创伤的无性欲的年轻女子挽回、解放自己,为自己疗伤的故事。故事用一个虚构的叙述让她完全接受自己无性别。

如果我们将电影(或小说)中的虚构人物罗伯特和他的支持者,主业社团(Opus Dei)的对头李(Sir Leigh)作个对比就很清楚了:李想要揭开玛利亚的秘密,把人性从官方基督教的压迫中拯救出来。电影放弃了这种激进的做法,而选择了一个虚构的折中方案:重要的不是事实(DNA可以证明女主人公苏菲和玛利亚、耶稣的谱系关系),而是她(苏菲)相信什么——电影选择了虚构的符号象征体系,而不是谱系。作为耶稣后裔的虚构赋予了苏菲一个新的符号认同:最后,她成为团体的领袖。从这个角度上来讲,《达芬奇密码》保留了基督教:在苏菲的身上,走的是一段从性爱到变性爱为政治的爱的过程,爱成为一个集体的粘合剂。

现在我们来考虑更基本的层面,即意识形态是如何被写进电影的文本的。关键点是在观看与凝视的对立。拉康说:“在视觉领域,一切都是由两个相悖项来连接的。一边是凝视,即事物在看我,而我看到它们。我们应该这样理解这些词,就像《圣经》所言,他们有眼,故见不到。他们见不到何物?他们见不到事物正在看他们。”

这段话清晰地表述了视觉领域的二律背反:我在看事物,但我永远看

不到事物看我的那一点。那一点是盲点、污点。或者说,在视觉领域,凝视在我之外,我被观看,我在画中。再准确一些的说法是:画在我眼中,但我在画中。从拉康对萨特的批评中转个弯子也许对我们有所帮助。萨特在《存在与虚无》中有个著名的例子,分析某窥视者发现他被人观看,大惊失色,由此引入他者的凝视这一话题。对萨特而言,这凝视是客体化的,把我的主体肢解了。对拉康而言,此凝视乃非别人之凝视,“非看得到的凝视,而是我在他者的领域里所想象的凝视。”我在窥视别人的时候,忽然听到树叶嗦嗦声响或脚步声从我背后的走廊传来,我就想象着那儿有我看不到的一个凝视,或者就在我审视的景物前面,我被一团黑影迷住了。就像希区柯克的《后窗》,园子对面有一扇黑暗的窗口。我想象着这凝视就从这黑暗中冲我而来……对于拉康而言,这便是为客体的凝视,声音亦如此。

声音与凝视是拉康加在弗洛伊德的“不完全物体”的两种新东西。不完全物体乃指儿童成长过程中必须放弃的东西,这些东西给孩子带来过很多快感:乳房、肛门、阴茎。声音和凝视也是物体。它们因此不属于视听主体,而是主体所视、所听之物。回忆一下希区柯克一个经典镜头:女主角(《狂徒》中的丽莉娅,《鸟》中的梅莱尼)接近了一幢神秘的空屋,她正在向屋里看,镜头令人恐慌。因为我们作为观众,却无法摆脱某种恍惚的感觉,好像那屋子里面她在仔细打量的东西正在回眸凝视她。关键是这个凝视不应该被主体化(被简化成戏里的某种物件或某个角色)。就是说,我们并不是认为屋子里面有个人,我们其实是在面对某种先验、空洞的凝视,它不能具体指向某个特定的现实。她在看的东​​西中间有个盲点,客体从盲点里对她凝视。这个情形也跟声音相同:我们在讲述,不论我们讲什么,我们都是​​在回应一个原初的它者之声。我们总是被谁讲起,但这个讲述是空的,没法指向某个具体的讲述人,而是某种空洞、先验的东西,是我们得以讲述的可能性条件。这跟回眸凝视之物一样,乃是我们得以观看一切事物的可能性条件。

精神病跟神经官能症的区别是:前者是严重的心智崩溃,主体的现实感丧失,而后者是指我们的现实感受到部分症状的干扰。在发作精神病

时,我们在看或听的时候遇到的他者的空白点被填实了,成为现实一种:在精神病中,我们听到了原初的他者跟我们讲话的声音,我们知道我们一直被人所观望着。通常我们认为精神病乃是相对于“正常”状态的某种匮乏。精神病发生时,总少了些什么,主体认同的关键能指(父系隐喻)被拒、被关闭、被排斥在象征世界之外,而在现实世界却以精神病的鬼影憧憧呈现。但我们不能忘记排斥的另一面:容纳。拉康指出,“现实经验”的连续性依靠我们对不完全物体的排斥(拉康所谓的 object petit a,“对象a”,通常此词不作翻译)。为了让我们正常地接近现实,一些东西必须要被排斥掉,被原初地压抑住。但是在精神病发作时,这种排斥被扭转了。物体(我们这里指声音与凝视)被接纳进了现实。其结果当然是弗洛伊德所谓的“现实感的丧失”。

我们可以把这个对象 a 和现实框架的矛盾看成视觉与听觉的矛盾,这样的话,声音就可以作为视觉的对象 a,成为画面回眸凝视的盲点。也许有声电影的意义即在此。无声电影加上声响的效果是什么?我们所期望的自然化的反面,或对现实更加真实的模仿。从有声电影一出现开始,声音的出现并不是附属于影片里的现实的某物(某人),也不属于画外的评论者,而是在某个神秘的中间地带自由飘浮、恐怖的、无所不在的观者之声。弗利茨兰的《马布斯医生的证言》的隐身的主人的声音和希区柯克的《狂徒》中的“母亲的声音”就是如此。《狂徒》最后镜头中母亲的声音在视觉现实中割了个洞:银幕形象变成迷幻的表面,是被隐身的主人无形的声音所秘密控制的陷阱。这个声音是无法附属于影片模仿的现实的某个物体的。似乎诺尔曼母亲的声音的真正主体乃是死亡自身,我们在诺尔曼面孔淡出画面的瞬间一瞥到的是骷髅。

我们必须摒弃的是原初的、完满的现实的常识,在这个现实中声音与景象和谐互补。但一旦我们进入象征的秩序,人的身体与声音就被永远分离。声音取得了一种系列的自律,不再属于我们所看到的身体。即使我们看到活人在说话,总可以感受到某种学舌成分:讲述者自己的声音似乎把他空洞化了,声音在某种意义上不过是通过他来“自己讲述”。换句话说,他们的关系被某个不可能的东西调制:我们听到东西,是因为我们

不能看到一切。

如果对象 a 是基本的物体的话,可以说我们的现实感在现实太接近幻想时就会瓦解。回忆一下弗洛伊德的怪异反应:多年幻想阿科罗波利斯后,他头一次造访该地。他惊讶地发现,他早年读过的物事真真切切地存在着,跟书本里的描述一模一样。他对此的第一反应是天旋地转,全然丧失了现实感:天啊,这不可能是真的!我们不要忽略这里的悖论:现实感的丧失是如何发生的?不是文字和事物的鸿沟越来越大,现实不再符合我们象征理解的视野和框架的时刻;而恰恰相反,是现实跟文字吻合得天衣无缝的时刻,是文字的内容太过于直接了当地实现的时刻。

那么最根本的幻想是什么?幻想的本体论吊诡或丑闻是:幻想颠覆了“主观”和“客观”的一般性对立。当然幻想本来就不是客观的(指独立于主体的观念之外的物体)。然而幻想也不是主观的(指主体有意识地体验到的直觉、个人的想象等)。幻想属于“怪诞的范畴——客观的主观——事物真实、客观地向你展示,即使事物对你来讲并不像那个样子”(丹尼尔·丹纳特)。某人一向公正对待犹太人,但是他对犹太人深层的偏见他自己都没意识到。我们这样说这个人的时候,难道不是在说,他并不知道犹太人真正对他是如何展示的?当然,偏见并不能真的代表犹太人,而仅仅是在他心中所展示的犹太人。

2003年3月,美国国防部长拉姆斯菲尔德就已知和未知的关系作了一回小小的业余哲学思辨。他说:“世上有已知的已知物。这是我们知道我们所知道的东西。世上有已知的未知物,也即我们知道我们所未知的东西。但世上还有未知的未知物。那便是我们不知道我们未知的东西。”不过他忘了加上关键的一点:“未知的已知物”,即我们不知道的我们所知之物。这恰恰就是弗洛伊德的无意识。拉康有云“我们所不知道的知识”,其核心就是幻想。如果拉姆斯菲尔德认为伊拉克战争主要危险是“未知的未知物”,即萨达姆的威胁——我们或许根本连老萨究竟有什么威胁也不去怀疑一下——我们应该这样回应国防部长大人:主要危险其实是“未知的已知物”,即后来抵赖的那些老萨威胁论,但我们并不明白我们自己对此确实确信无疑的。而且我们的行动和感受皆出于此!

这也是对于拉康的主体总是“非中心化”的论述的又一个具体解释。主观体验受客观的无意识机制制约,而这个机制相对我的自我体验而言,是非中心化的,不受我控制的。这点是唯物主义者们都强调的,但不是拉康的意思。他的意思更令人不安:我被剥夺了我最为主观的体验。我无法意识到和指认世间事物对我“真实呈现的样子”,也即构成和保障了我的存在的精髓,即根本的幻想。按照流行的看法,现象的自我体验乃是主体的构成层面。在我自言自语“无论我的行为、观念和思想被什么不可知的机制所控制,任何人也无法取走我看到和感受到的东西”的时候,我就是主体。譬如我在热恋时有个生物化学家告诉我,我的一切激情都是我体内的生化过程的反应而已。我会坚持表面现象,告诉他“你也许说得很对,但无论如何也无法取走我此时此刻的强烈情感”。拉康的意思是,精神分析家却可以从主体那儿取走这种体验。分析师最终目标是把掌握了主体的自我体验世界的那个根本的幻想剥去。主体的自我体验的关键部分,即他的根本幻想一旦与他脱离、受到原初的压抑,此刻弗洛伊德的无意识主体便开始浮现。最极端的无意识是不可接近的现象,而非制约着我的现象体验的客观机制。因此与常识相反,我们不该说某个实体呈现出内在生命(无法归结为外在行为的幻想体验)的时刻我们便发现了主体的存在,而是应该认为分隔事实与幻想的那条鸿沟是主体根本就无法接近的,这才是人类主体性的特征。如拉康所言,这个“无法接近性”使主体“空洞化”了。这样我们就发现了一种完全颠覆了流行的主体观念(主体直接通过他的内心感受自我)的关系。这是个很奇怪的关系:一面是空洞的非现象的主体,一面是主体无法接近的现象。换言之,精神分析学帮助我们形成了一个吊诡的、无主体的现象学——现象呈现了,但这并不是主体所具有的现象,而是向主体呈现的现象。这并不是说这就跟主体无关了。跟主体是有关的,但是是以排斥的方式,是分离的,作为能动者却无法指认其内在体验的核心。

这个幻想的吊诡状态让我们最终到达了精神分析学和女性主义不可调和之处:强奸(以及与之相支援的受虐幻想)。对于流行的女性主义而言,强奸是外在的暴力这点是个先决条件。即使某个女性幻想被强奸或

残暴对待,这如果不是男性的幻想,就是女性把男权社会的利比多建构“内化”了,认可了对她的迫害。这里隐含的意思是,如果我们承认了强奸的白日梦,我们就给男性沙文主义的陈词滥调敞开了大门:女性被强奸时,她不过是得到了她秘密希望的,她们所表现出来的震惊和恐怖不过是她们不诚实,不愿承认而已。因此,一旦有人说女性幻想被强奸,就会有人大声疾呼:“这简直就像说犹太人盼望着被毒气熏死、黑人盼望被凌迟处死一样!”从这个角度来看,女性的分裂和歇斯底里的立场(一面抱怨被性侵犯和剥削,一面又渴望并挑逗男性来诱惑她)是次要的,对于弗洛伊德来讲分裂才是首要的,是主体的构成部分。

由此得出的实际结论是,某些女性也许作过被强奸的白日梦,这一事实不但不能使强奸合法化,而是使强奸更加暴力化。考虑一下两个女性,一个很开放积极,另一个却秘密地做着被她的伙伴性侵犯甚至强奸的白日梦。关键的一点是如果她们俩都被强奸了,第二个人受到的创伤是更大的。这是因为“外在”现实把她的梦境实现了。为什么?在主体的幻想核心与主体象征的或现象的认同的表面形式之间,有一道永远不可逾越的鸿沟。我是不可能完全在象征的整合意义上实现我存在的幻想核心的。当我离核心太近的时候,就会出现拉康说的主体的自我遮蔽,主体丧失其象征的连续性而解体。也许在现实里被迫实现的存在的幻想核心会是一种最糟糕、最羞辱的暴力,这种暴力会毁掉我的认同(自我形象)的基础。这也是为什么强奸犯并不去幻想强奸女性,相反地幻想他们自己很绅士,幻想爱的伴侣。强奸只是他们在现实中找不到爱侣的无能的一个暴力展示过程。所以照弗洛伊德的观点来看,强奸的问题是它的伤害不仅仅是一个外部的残酷暴行,而是触及到了受害者内心深处否认的东西。弗洛伊德写道:“如果把主体的幻想中最渴望的东西在现实中呈现给他们,他们就会逃亡。”他的意思是我们幻想的核心让我们难以忍受,而不仅仅是因为禁忌的缘故。

数年前英国电视播出过一个啤酒的广告,甚为迷人。开始部分是个大家熟悉的童话故事:一个少女沿着小溪漫步,看见一只青蛙,就轻轻地把它捧起在腿上并吻它,其貌不扬的青蛙于是就神奇地变成一个英俊少

年。当然故事还没完：少年垂涎少女，把她搂入怀中亲吻，少女于是变成一瓶啤酒，男子得意地握在手中。对女子而言，她的爱情与情感（以接吻为证）把青蛙变成英俊男子汉，一个完整的阳物显现。对男子而言，是把女子降低为一个部分的物体，即他欲望的对象（object petit a）。这个不对称关系中并没有性关系：不是女子和青蛙，就是男子和啤酒。但我们永远得不到自然的一对俊男美女。为什么？因为这对理想伴侣的幻想支撑会是青蛙拥抱啤酒瓶的不连贯形象。（当然，女性主义一定会认为，女性在他们日常的爱情体验中经历到的正好相反：她亲吻一个俊男，跟他零距离接触，发现他不过是个青蛙，但为时已晚。）这样的话就可能由于我们的过分认同而破坏了幻想对我们的控制：我们在同一空间里同时接纳各种不连贯的幻想元素。也就是说，两个主体各自在从事主观幻想——少女幻想其实是俊男的青蛙，少年幻想其实是啤酒的少女。现代艺术和写作所反对的，并非客观现实，而是幻想背后两个主体都无法实现的“客观的主观”。这有点像玛格丽特的绘画，画的是青蛙拥抱啤酒瓶，题目却是《男人和女人》，或《理想的情侣》。（我们这里联想到超现实主义绘画《钢琴上的死驴子》是合情合理的，因为超现实主义画家也实践着这种与不连贯幻想的过度认同。）我们在做拥抱爱人的白日梦的时候，不过是像青蛙拥抱啤酒瓶一样，让我们看到这点，难道不是今天艺术家们的伦理责任吗？换言之，我们要上演一场全然去主体化的、完全不能被主体把握的幻想。

希区柯克电影研究中最能揭示问题的一点（虽然表面上看无足轻重）就是惊人数量的事实错误，这已经大大超过了本来就很低的标准。这些误读发生在电影叙事和形式方面：依据对主观（视点镜头）和客观镜头的互换和剪辑的详细描述，提出了某个观点。当我们再去 DVD 碟片上看一遍的时候，我们大吃一惊地发现所谓的描述根本就是错的。由于根据如此描述作出的理论观察常常是很明确的，我们往往会采纳被错误地判定是黑格尔的态度：“如果事实与理论不符，就别去理睬事实啦！”《眩晕》一片中最著名的一场戏总是被误读，这成了一个经典案例。这场戏是俄尔尼餐馆里斯科蒂与麦德琳初次见面的神奇一幕。误读产生在两个镜头上面。从外看到俄尔尼餐馆大门以后，镜头切到斯科蒂在餐

馆前厅酒吧台前坐着，他透过屏风向里面餐桌和客人的大厅看去。一个无切换的长镜头摇过，带我们回到左面，给我们一个熙熙攘攘的大厅全景。配音传来餐馆的喧闹。但我们得明白这并不是斯科蒂的视角。突然，我们（或镜头）的注意力向一处聚焦，即攫取我们凝视的焦点，十分眩目。我们很快就发现这乃是一位美女裸露的后背。背景声音随之淹没在赫尔曼激情洋溢的音乐中，伴随镜头，缓缓推向焦点。我们先认出面对我们的艾斯特，他是麦德琳的丈夫，我们因此可以判断那女子就是麦德琳。长镜头后即切回斯科蒂瞥视麦德琳餐桌的镜头，再切到斯科蒂的视角，以及他看到的東西（麦德琳披上外套准备离开）。麦德琳和她丈夫离开餐桌后离开餐馆，途经斯科蒂，我们看到了另一著名镜头。斯科蒂看到这对夫妇走近了，为了不暴露自己的任务，他转头去看酒吧屏风对面的玻璃，微微回头一瞥。麦德琳走到他面前不得不停下来，因为她丈夫在跟侍者结帐。我们看到了她神秘的身影（她的身影总是很神秘，因为我们只看见一半，另一半可能是狰狞变形的面孔，或者就是朱蒂的真实面目，我们后来才知道朱蒂就是化身麦德琳的女子）。这个神奇的镜头并不是斯科蒂的视角。只是在艾斯特回到麦德琳身边，两人离开了斯科蒂，走到餐馆出口，这时我们看到了针对斯科蒂在酒吧后镜头的一个反镜头，这才是斯科蒂眼中这对夫妇的视角镜头。

这里主观和客观的含糊性是关键。正因为麦德琳的身影并不是斯科蒂的视角，她的身影的镜头被彻底主观化了，不是描述斯科蒂实际看到的东西，而是他想象的东西，即他的内在的幻觉视点。（想一想我们看到麦德琳身影的时候，餐馆的红色背景墙壁色彩加深了，几乎要从红色的热量爆发为黄色的光芒，似乎把斯科蒂的激情直接嵌入了背景。）所以斯科蒂虽然并没有看到麦德琳的身影，他表现出似乎被她的身影神秘地深深吸引和感动。我们看到的这两组被主观化了的镜头却无明确的主体，这就是“纯粹前主观现象”。麦德琳的身影是纯粹的表象，充盈着过多的利比多关注，在某种意义上讲，太过主观、太激烈，而无法被某一主体来承担。

我们因此两次看到了由主体性过度而无法呈现主体的状态转向电影理论所谓的“缝合”程序（主观和客观镜头的互换，先是看到角色在观看，

再就是角色所看到的東西)。通过“缝合”，过度的东西被驯化了，被框定在主体—客体镜像关系中，这种关系由客观的镜头和视角镜头的互换来展示。为了消除这个无主体主观镜头的影响，展示某种激情，从唐纳德·斯波托和罗宾·伍德起的大部分论者都很奇怪地通过对镜头的详细描述而坚持认为，这两组过度的镜头是斯科蒂的视角镜头。这样就把过度的东西控制住了，简化成了主观和客观镜头的标准互换。

我们在这个过度中遇到的是作为客体的凝视，它并不连接着某个特定的主体。我们在日常生活中都遇到过我们看到了自己形象，但这个形象并不在回视我们自己的奇特时刻。我记得有一次我用一个双面镜来看我头一侧长的某个东西，我突然看到了我自己的面孔。镜中的形象复制我全部的动作，但却是以某种很不协调的面貌出现的。

就是在这种奇怪的体验中，我们理解了拉康的作为对象 a 的凝视，即逃逸了镜像对称关系的那部分我们的形象。我们从外面、从不可能的角度看自己，创伤的产生并不是因为我被客体化了和被减低成了凝视的外在物体，而是因为我自己的凝视本身被客体化了，它在外面观察我，即我的凝视不再是我自己的了，凝视被盗窃了。

意识形态和意识形态幻想把自己嵌入了客体化的凝视。如何嵌入？理查德·马特柏对《卡萨布兰卡》的精辟分析集中在影片进行了四分之三处的著名一幕。依莎·仑德（英格丽·褒曼扮演）来到里克·布赖恩（汉佛莱·博伽特扮演）的屋子，来取过境信件，以让她的抵抗运动领导和丈夫维克多·拉兹洛从卡萨布兰卡逃到葡萄牙，最后去美国。里克拒绝交出信件，她便掏出枪来威胁。他说：“开枪吧，你算帮我个忙。”于是她崩溃了，含泪相告为何她在巴黎离他而去。当她说“如果你知道我多么爱你，现在我还那么爱你”，特写镜头里他们拥抱。这时影片化入三秒半的机场指挥塔夜景镜头。曳光灯在天际回旋，随后又化入到里克房间窗外的镜头，里克站在窗口边吸烟边向外眺望。他转回屋内，说道：“然后呢？”她接着讲述……马上出现的问题是：在这三秒半钟的机场镜头之间，究竟发生了什么事？他俩究竟做爱了没有？马特柏强调的很对，此刻影片不仅仅是含糊而已，实际上影片制造了两个非常明确而又相互排斥的意义。他

们做爱了；他们没做爱。电影的信息很明确表明他们做爱了，同时也给了非常明确的信息，他们没做也不可能做爱。一方面，一系列约定俗成的手法表明他们作了爱。三秒半的时间在电影里表示的是更长的一段时间（两人激情拥抱的化入镜头通常表现了淡出镜头后发生的事情；吸烟的行为也通常表示做爱后的放松；还有机场指挥塔对阴茎的较低俗的影射）。另一方面，一系列并列的手法表明他们没有做爱。三秒半的机场指挥塔时间跟实际发生的时间对应（背景中的床铺没有弄乱；他们的谈话好像也没有被打断，等等）。在里克和拉兹洛在机场最后的对话里，他们直接谈到当晚的事情，他们的对话也可以从两面来理解：

里克：你说你认识依莎和我？

维克多：是的。

里克：她昨夜在我那儿你不知道，那时你在……她来取过境信件的。对不对，依莎？

依莎：对。

里克：她千方百计要得到信件，却一无所成。她尽力使我相信她依然爱着我。可那早就过去了。无论她假装还没完，我就让她装一回吧。

维克多：我明白。

马特柏的办法是坚持这一幕是很经典的，展示《卡萨布兰卡》如何“为一起挨靠在影院里的两个人刻意营造一种特别和另类的快感，”即让他们“同时扮演‘单纯’和‘复杂’的观众角色”。在叙事的表面层次，观众可以认为这一幕戏是严格遵循了道德规范的。同时电影也提供了更为“复杂”的线索，来建构一个更为另类和性方面更大胆的叙事。这个策略看起来简单却甚为复杂：正因为你知道自己被正统的叙事线索“保护”起来了，“不受犯罪冲动的干扰了”，你就可以作猥亵的性幻想了，因为你知道这些幻想“不可当真”，在大写的他者眼中无足轻重……所以我们对马特柏的修正：我们不需要两个观众挨着坐在一起，同一个观众的自我分裂就足够了。

用拉康的话来讲,在这臭名昭著的三秒半之内,依莎和里克并没有为大写他者即公共表象的法则做爱,但却为我们的猥亵幻想的想象做爱。这便是内在越轨的最纯粹结构。好莱坞需要这样的层次才能成功。用奥斯瓦·杜克罗的话语理论来讲,这里的对立面是前提与猜想。陈述的前提是受到大写的他者的直接认可的,我们不必对它负责。但是对陈述的猜想的责任就完全落在读者或观众的肩上了。作者总是可以说:“如果观众从影片的文本里得出猥亵的结论,那可不是我的责任!”如果跟精神分析学联系起来的话,这就变成了象征法则(自我—理想)和淫荡的超我之间的对立。在公共的象征法则层面,什么都没发生,文本很干净。在另一层面,它却用超我的“快来享受啊!”的做猥亵幻想的要求来强烈刺激观众。再换个说法,我们遇到的是恋物癖分裂症的经典案例,拒绝承认的“虽然我明白,但这又怎么样”的结构。知道他们没有做爱,你就可以大胆去做猥亵的想象并尽管沉湎其中,因为你知道你被赦免罪感,因为对大写的他者而言,他们没有做爱。这个双重阅读也并非对法则的妥协。因为象征法则所感兴趣的,无非是保持表面而已,听任你去自由作猥亵的想象,只要你的想象不损害公共领域,只要它给人面子。法则本身需要淫亵内容的补充。法则靠补充内容来支撑,同时也产生这些补充内容。

我们为何需要精神分析学?我们所说的无意识究竟是什么?观众难道不知道他们在猥亵地想象些什么?我们可以确定需要精神分析学的准确位置:我们所不知的,不是被深深压抑的秘密内容,而是表象自身的本质特征。表象至关重要。你尽管去做各种淫亵的幻想,但关键是究竟哪一种幻想会被容纳到象征法则活大写他者的公共领域中去。

马特柏正确地强调臭名昭著的三十年代和四十年代好莱坞的生产规则并非否定的审查,而是肯定的(用福柯的话讲是积极的)条例与规则,从而生产出被直接表述所禁止的那种过度。马特柏引用的约瑟夫·冯·斯滕堡与布林的一段对话很有启发性,斯滕堡说:“此刻两位主角演绎了一段浪漫故事。”布林就打断他:“你想说的不过是,这两个家伙跳进了草堆就做起爱来了。”斯滕堡怒气冲冲地回答:“布林先生,你冒犯了我。”布林说:“哦,看在上帝的份上,请你别再放酸屁了,还是直接了当的好。只要

你想要，我们可以帮你编造个偷情的剧情，但是你不能老是把好好的一出性交硬要叫什么‘浪漫故事’。那么这两家伙干了啥？亲个嘴，然后回家？”“不，”斯滕堡答道，“他们性交。”“棒极了，”布林拍案叫绝，“那我就知道你的剧情是什么了。”导演斯滕堡完成了他的剧情大纲，布林告诉他如何处理来通过条例审定。所以禁令如果要成功实施，就必须依靠人们对被禁剧情的明确的了解。生产规则不仅仅禁止某些内容，而是规范了这些内容的符码形式的流通。马特柏还引用了门罗斯塔尔对费兹杰拉德《最后的大亨》编剧的著名指示：“无论何时何地，只要在镜头中出现，她就想跟肯·威拉德睡觉……无论她做什么，都是在跟威拉德睡觉。她在路上走，是在走去跟威拉德睡觉。她吃东西，是为了得到些精力去跟威拉德睡觉。但是在任何时候你都不能给人她想跟威拉德睡觉的印象，除非受到合适的规范认可。”

我们看到的是基本的禁忌不仅仅是以否定的方式来实施，而是对任何一个普通的日常生活行为过度地性化。可怜的女主角饥寒交迫，无论她做什么，是在路上走还是在吃东西，都被转换成要跟她的男人睡觉的欲望。我们可以看到这种基本禁忌的实施是多么变态。本来是用来防御被禁的性内容的方式，却产生出了过度和无所不在的性化表现。这个反射式的回转是难以逃脱的。审查的功能远比表面看上去要暧昧得多。对这个情形的一个很明显的指责是：我们也许就此不情愿地把海斯制片条例提升到了一个颠覆性的机器的地位，对制度的威胁比直接的容忍要严重。我们是不是在讲直接审查越严厉，没有预料的副产品就越有颠覆性？对此我们的回答是强调这些没有预料的变态的副产品并没有威胁象征生产的制度，而是一种内在的越轨，即该制度未被承认的淫褻的支撑。

海斯制片条例解体之后又如何？后海斯时代的内在越轨的典型例证是《廊桥遗梦》。我们一直需要注意，在电影版的《廊桥遗梦》中，弗兰西斯卡的偷情行为挽救了三次婚姻：她自己的（她对难忘的激情四日的回忆让她忍受了自己的毫无兴趣的丈夫）以及她两个子女的婚姻。当孩子们震惊地读了母亲的告白后，便跟各自的关系疏远的伴侣重新和解了。根据最近的媒体报道，在中国这部影片大获成功，甚至官方意识形态官员都在

赞扬影片对家庭的价值肯定。佛兰西斯卡一直厮守着她的家庭,在爱情与家庭责任之间她选择了后者。我们对此的第一反应是那些意识形态官僚们弄错了意思,因为影片是悲剧性的,佛兰西斯卡失去了爱情中生活价值的实现,她跟金凯的关系才是真正有意义的……但是在更深的层面,中国的道德官僚们是对的,影片是对家庭价值的肯定,她的爱情必须了断,偷情不过是支撑着家庭的内在越轨而已。

(王弦 译,单位:南京大学哲学系)

作为意识形态范畴的教养

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克

亨利·詹姆斯(Henry James)的杰作将“教养”的两面性再好不过地一展无遗：在这个以成熟(*tact*)为至高境界的世界里，肆无忌惮地发泄个人情绪被视作最庸俗的行为，尽管我们无话不谈，我们作出最痛苦的决定，我们交流最细微的信息——然而，这一切都戴着社交礼仪的伪装。甚至在敲诈合伙人时，我仍能面带优雅的微笑，为他或她递茶和蛋糕……要是野蛮的单刀直入无法触及到他者的硬核，那么，我们能不能跳着成熟的舞蹈而靠近它？亨利·詹姆斯已经觉察到“成熟”明显具有两面性，阿多诺在《最低限度的道德》中进一步揭示了它：尊重他人的感受，注意不侵犯他或她的隐私，很容易残忍地变成对他人的痛苦无动于衷。在苏联前线的集团军中心指挥官冯·克虏格(Field Marshall von Kluge)身上，这样的精神上升到了荒谬的地步。1943年1月，集团军司令部所在地斯摩棱斯克的一群德国军官想暗杀正在那里访问的希特勒。暗杀计划是趁着用餐的混乱之际，二十多名军官同时拔出手枪向希特勒射击，一来法不责众，二来至少可以确保有一些子弹射中目标，而不是仅仅射中希特勒的保镖。不幸的是，尽管冯·克虏格反对纳粹并且巴不得希特勒死掉，他还是否决了这个方案，其理由是，出于德国军官团的信条，“不能在一个人用午餐的时候向他开枪”。

就这一点而论，教养很接近于文明礼貌。在《分手男女》(*Break Up*)的一个场景中，神经质的文斯·沃恩愤怒地质问詹妮弗·安妮斯顿：“你

要我洗盘子,我就洗盘子。有什么问题吗?”而她回答道:“我不是要你洗盘子,我是要你想要洗盘子!”欲望就是这样子“完全对人,毫不对己”,其“恐怖主义式的”要求是:我不仅要你做我要求的事,而且要你在做的时候好像出于自己的真正意愿——我不仅要管你的行为,还要管你的愿望。你做了我要求的事,却并不情愿做,这才是你所做的最糟糕的事情,甚至还不如你不做我要你做的事情……这使我们来到了“文明礼貌”那里:礼貌恰恰就是装出我很想做别人要我做的事,这样一来,我遵循他人的意愿,就不会对他或她造成压力。

在一篇清晰而简短的《论文明礼貌》的文章中,罗伯特·皮平(Robert Pippin)详细论述了该观念的谜一般的中间状态。“文明礼貌”指的是这样一种行为,它表现出我们的基本主观态度是尊重他人,将他们视为自由、自律而平等的主体,它表现出我们对他人的乐善好施态度业已逾越了对成本和利益的锱铢必较或“理性计算”,我们信任他们,不会羞辱他们。尽管就强迫程度而言,它要高于仁慈或者慷慨(一个人不能强迫别人慷慨大度),而显然低于道德或法律义务。因此,试图将基本属于礼貌范畴的行为模式(例如用粗鲁淫秽的言辞伤害他人之类)道德化甚至给予直接惩罚的企图,虽然是“政治正确”的,却是完全错误的:它们潜在地暗中破坏了宝贵的“文明之中间地带”——无拘无束的个人幻想和严格规范的主体间行为方式的中介。用更为黑格尔的方式表述,在对不文明行为的惩罚中所迷失的是“伦理的实体”:与法律和明确标准的规范相比,文明礼貌被定义为“实体的”,我们总是将它体验为某些已经被给与的东西,它从来不是被强加的,也不是被建构的。因此,文明礼貌也分有了“本质上是副产物的状态”的所有悖论:顾名思义,礼貌不可有意为之——假如这样,我们则完全有权力说它是伪君子,而不是真的。皮平正确地将现代社会中文明礼貌的决定性作用与自主自由的个体的出现相连——文明礼貌不仅意味着将他人作为平等的、自由的、自主的主体来对待的实践,在更细微的层面上:脆弱的文明之网是自由独立的个人的“社会本质”,它是他们(交互)依赖的真正方式。如果这种本质分裂,个体自由的真正社会空间就会被消除。

因此,文明礼貌的理论核心在于必须通过假装来维持自由的主体性——然而,并不是像人们可能会设想的那样,在明明被迫做某事或有义务做某事的时候(其最原初的形式当然是“初民”社会中的“冬季赠礼节”,交换礼物的仪式),假扮出一种自由的姿态。那么,礼貌如何与一套不成文规则相关,而这套规则实际上限制了我的自由而又维持了自由的外观?让我们设想一个场景:为了彬彬有礼,不羞辱他人,我向他阐明我的命令(因为对他而言,我处在掌权的地位,所以他必须服从我的命令)采取了一种请求的方式:“你能不能行行好……”(沿着同样的理路,当有权势的人或名人接见不知名的人时,一种有礼貌的方式就是假装这位无名小卒的拜访让他们感到很荣幸——“非常感谢您大驾光临……”)然而,这并不是真正的礼貌,礼貌决不是伪装成自由行为的义务;与之相反,是**伪装成义务的自由行为**(*a free act feigned as an obligation*)。回到我们的例子:当权人物真正的礼貌行为是假装他在做他不得不做的事,虽然实际上这是一种慷慨的行为。由此,自由是通过一种悖论维持的,将斯宾诺莎的自由定义“自由是假设的必然性”稍加变换,可以说:自由是假装的必然性。

我下面要探究的是文明礼貌与习惯之间的关联——什么是习惯?每一条律令或明确规范的命令必须依赖非正式规则的复杂网络,后者将告诉我们如何将如何与明确的准则发生联系:我们将如何应用它们;我们将在何种程度上确切地接受它们;以及我们何时、如何被允许,甚至被恳求忽视(这些准则)。这些非正式的规则构成了习惯的范围。了解一个社会的习惯就是了解如何应用其明确准则的元规则:什么时候使用它们或不使用它们;什么时候违反它们;什么时候不利用提供的选择;什么时候有效地强迫我们做一些事,而又必须被伪装成我们做这件事是出于自由的选择,像“冬季赠礼节”中所体现的那样。想想所有“你理应拒绝”的那些彬彬有礼的提议吧,拒绝这类提议是一种“习惯”,而任何一个接受它们的人都犯了一个粗俗的错误。同样的事也发生在很多政治情况中,只有我们作出了**正确的选择**,才谈得上是在作选择;有人郑重其事地提醒我们,我们完全可以说“不”——但不出所料,我们拒绝这一建议,并热情地说“是”。很多性方面的禁令,情况是相反的:字面明确的“不要”的潜台词是“继续”的

命令，只不过，你做的时候要小心一些！

“极权主义”政权的一种策略就是使法律规范（刑法）如此严苛，以至于如果完全按照字面理解，那么每个人都是有罪的，然后就是并不严格执行法律。政权以这种方式表现出它的宽大（“你看，如果我们想，我们可以将你们全部逮捕、判罪，但是别害怕，我们是宽大的……”），与此同时，又使用一种永久的威胁以控制它的臣民（“不要跟我们玩太多的花样，记住我们随时能够……”）。在前南斯拉夫，总可以引用臭名昭著的刑法 133 条来起诉作者和记者——它可以任何不如实展现社会主义革命的成就或因其谈论政治、社会或其他话题的方式而可能在公众中引起紧张和不满的文本定罪……显然，最后这一类别不但伸缩性极强，而且很轻易地是自我相关的：你被那些当权者起诉，这一事实本身难道不就等于你“在公众中引起了紧张和不满”吗？那时，我记得我曾问过斯洛文尼亚的一个政治家，他如何证明这个条款是正当的，他只是笑笑，眨眨眼，告诉我说：“好吧，我们必须有些工具按照我们的意愿处理那些惹恼我们的人……”互相重叠在一起的“无所不罪之可能”（你做的任何事都可能是犯罪）和“法外开恩”（你得以平安度日，不是因为你无辜，也不能证明你的清白，而只能证明当权者的宽宏大量，证明他们“对现实生活的理解”）——还证明了“极权主义”（totalitarian）政权是仁慈的、容忍违法行为的政体，因为按照他们建构社会生活的方式，违法（贿赂、行骗……）是生存下去的必要条件。

可以认定，在叶利钦统治下的俄罗斯，后苏联时期带来的混乱问题就处于这一层面：尽管大家都知道法律规则（大部分条文与苏联一样），但支撑整个社会大厦的内在的不成文规则的复杂网络已经崩溃了。例如，在苏联，如果你要得到更好的住院治疗，得到一个新房间，如果你抱怨当权者，如果你被法院传唤，如果你想让自己的孩子进入顶级名校，如果一个工厂管理者需要国有承包商并未及时运送到的原材料……每个人都知道实际上你必须做什么，知道跟谁说，贿赂谁，知道你可以做什么，你不可以做什么。苏联政权倒台后，普通人日常生活最令人丧气的方面之一就是这些不成文规则在很大程度上模糊了：人们完全不知道做什么，不知道怎

样反应,不知道你如何与明确的法律规范联系,不知道你能对什么不理不睬,不知道到哪里行贿等等。(有组织犯罪的一个功能就是提供一种代用性的司法:如果你做小生意,一个顾客欠了你钱,你向你的黑手党保护人求助,他替你处理这种问题,因为国家的法律体系是无效的。)在很大程度上,普京统治下的稳定意味着重新建立了这些不成文规则的清晰性:现在,大多数人又知道如何在社会互动的复杂蛛网中作出反应并行动了。

这也就是为什么象征交换的最基本的层面被叫做“空洞的姿态”,提出建议并意味着它是让你拒绝的。布莱希特恰恰在他博学的剧本中对这一特点作了尖锐的表达,尤为典型的是在《好好先生》(*Jasager*)中,要求一个男孩不管他的命运是什么(被扔到山谷里),都要自愿与他的命运保持一致;因为他的老师向他解释说,询问受害人是否接受他们自己的命运,这是一种习俗,但是按照习俗,牺牲者也要说“是”。隶属于一个社会,这包括了一个荒谬的点,在这一点上,我们每个人都命令要自由地——即作为我们选择的结果——拥护强加给我们的一切(我们都必须爱我们的国家和我们的父母)。这种自觉自愿地想要(即自由选择)必然存在之物的悖论,假装存在着自由选择(保持其外观)但其实并没有自由选择的悖论,与空洞的象征姿态——提出让你拒绝的提议的姿态,两者完全是共生共存的。

其中有没有与我们的某些日常风俗相似的地方呢?在今天的日本,工人每年有四十天休假的权利——然而,他们却希望不完全的使用这种权利(隐含规则是不使用一半以上)。在约翰·欧文(John Irving)的《小气鬼的一个祷告》(*A Prayer for Owen Meany*)中,在小男孩欧文意外杀死约翰(他最好的朋友,叙述主人公)的妈妈后,他当然极其坐卧不宁,因此,为了表示他多么难过,他小心翼翼地将他最珍贵的财产——篮球明星彩照完整合集送给约翰;然而,约翰的继父丹尼明察秋毫,告诉约翰说,正确的做法是把礼物退回去。让我们设想一个更实际的情况:我与我最好的朋友为了晋升工作职位展开了激烈的竞争,我赢了之后,恰当的做法是提议自己退出,以便让朋友得到晋升,而他恰当的做法是拒绝我的提议——这样,我们的友谊有可能得以保全。我们在这里拥有的是纯粹的象征交

换：做出一个用来被拒绝的姿态。象征交换的魔法在于，尽管我们最后仍原地踏步，双方在他们一致的默契中却有了明显的收获。相似的逻辑也在道歉过程中发挥作用：如果我用粗鲁的言辞伤害了某人，恰当的做法是向他致以诚挚的道歉，而他的正确做法是说一些诸如“谢谢，我很感激，但我并没有被冒犯。我知道你不是故意的，因此你真的不必道歉！”当然，关键在于最终的结果虽然是不必道歉，我们必须走过整个道歉的流程，“你不必道歉”只能在我确实道过歉之后才能被说出，因此，虽然形式上“什么都没发生”，道歉被表明是不必要的，在过程的结尾仍有收获（也许，甚至，友谊得到保全）。

当然，问题是：要是一个人接受了他理应拒绝的提议，那又如何是好？要是在竞争中失败之后，我接受了朋友的提议，取代他而得到提升呢？要是俄国真的开始作为巨大的力量而起作用该怎么办？这样的情形完全是灾难性的：它造成属于社会秩序的假象（自由）的崩溃，即社会本质的分裂，社会关联的分解。在这层意义上，罗伯斯庇尔以来的“革命的平等主义”的形象（至少有可能）是脱离了习惯的形象（*figures without habits*）：他们拒绝考虑维持普遍规则运作的习惯。如果所有人都是平等的，那么所有人就是平等的，并且实际上就应该照此办理；如果黑人也是人，那么也应当立即照此办理。

因此，习惯是构成我们身份的材料：我们通过它们来行动，并因此界定自身的社会存在到底是什么，往往与我们感受到的“我们是什么”相互参照——如果一切完全透明，它们就成了社会暴力的中介。回溯到1937年，乔治·奥威尔（George Orwell）描绘了主流左派对阶级差异的暧昧态度：

我们都责备阶级划分，但很少有人要彻底废除它们。这里你遇到一个重要的事实即每种革命观念都从“什么都不能被改变”这个秘密信念中汲取自身的部分力量……只要它纯粹是改善工人命运的问题，每个正派人都会同意。……但不幸的是，仅仅希望阶级划分消除，你无法走得更远。更确切地说，希望消除它们，这是必要的，但是除非你抓住它所涉及

的东西，否则你的希望将落空。必须面对的事实是，取消阶级划分意味着取消你自己的一部分。我在这里，一个中产阶级典型分子，我要消除阶级划分说起来容易，但是我所思、所做的一切几乎都是阶级划分的结果……我必须完全改变自己以至于最后我将几乎无法被认作同一个人。

奥威尔的要点在于，激进分子将革命的需要当成了一种迷信的标志，结果适得其反，也就是说，阻止了革命的实际发生——今天，学院派的左翼分子虽然批判资本主义的文化帝国主义，其实又害怕他的这个研究领域真的即将倒塌。因此，对奥威尔来说，很明显，在我们意识形态的日常生活中，占主导性的思想态度是与我们真正的信念保持一种反讽的距离：

左翼学者关于“知识分子”的一般概念基本上是错误的。他鹦鹉学舌地嘲笑了他实际上信仰的东西。作为众多例子中的一个，以公立学校的礼仪规范为例，它的“团队精神”和“不要落井下石”以及与那类似的其他一切谎话，谁没嘲笑过？那自称为“知识分子”的人，谁敢不嘲笑它？但是当你遇见某个从外面嘲笑它的人时，情况有点不同；就像我们将一生都用来辱骂英国，但当我们听到一个外国人在说和我们完全一样的话时却感到很生气……只有当你遇见一个和你自己有着不同文化的人时，你才开始意识到你自己真正的信念。

我真正的意识形态认同并没有任何“里面的”东西——我内心深处的信念都在“外面”，体现在我的身体当下的物质实践中——我的观念——对善与恶、愉悦和不悦、滑稽和严肃、丑与美的观念——本质上是中产阶级(*middle-class*)观念；我关于书、食物和衣着的品味，我的幽默感，我的饭桌礼仪，我的口吻，我的语气甚至肢体动作特征……一个人应该明确地把味道(smell)也加进去：也许区分下等的平民阶级和中产阶级的关键差异就在于他们对待味道的方式。对于中产阶级来说，下层阶级有味道，其成员没有定期洗澡的习惯——或者，引用一句众所周知的话来回答为什么巴黎中产阶级喜欢在大都市乘头等车：“我不介意和二等阶级的工人一

起乘车——只介意他们身上的味道!”这使今天的我们可能给“邻居”下这样的定义:邻居,顾名思义,就是身上有味道的人。这就是为什么除臭剂和肥皂今天至关重要——它们使邻居至少在最低限度上可容忍:我准备爱我的邻居……只要他们不那么臭。拉康用“声音”和“目光”这两个对象进一步补充了弗洛伊德的隐私对象表(乳房、粪便、阳具),或许我们应该在这个系列中再加入一个对象:味道。

因此我们到达了习惯之“黑暗核心”。回想许多损毁了天主教会声誉的恋童癖案例:当教会的发言人坚持说这些不幸事件是教会的内部问题并且在警察的调查过程中表现出极不情愿合作的态度时,他们在某种程度上是正确的——天主教牧师的恋童癖并不仅仅涉及那些由于与教会制度无关的个人原因而偶然选择了牧师职业的个人,它是跟作为一种制度的天主教会相关的现象,恰恰反映出它作为社会象征机制的功能。它并不涉及个体的“私人”无意识,而是制度自身的“无意识”:它并不是制度为了生存下去而进行的对病态性生活现实的自我调适,而是出于制度自我复制的需要。我们完全可以设想一位“正直的”(不是恋童癖的)牧师,在多年的服务后,被卷入了恋童癖,因为制度的逻辑恰恰诱使他这么做。这样一种制度的无意识(*institutional Unconscious*)表明了被否认的阴暗面,恰恰因为这种阴暗面是被否认的,所以它维持了公开的制度。(在军队中,这种阴暗面包括了隐晦的蓄意杀伤的性仪式,正是这些维持了集体的团结。)换句话说,教会不只是出于同流合污的理由,才掩盖令人尴尬的恋童丑闻;教会为自己辩护,为的是捍卫它自身最深的隐晦秘密。这意味着:将自己和这隐秘的一面联系,是一个基督教牧师的真正身份的关键组成部分;如果一个牧师严肃地(不只是口头)谴责这些丑闻,他将因此将自身排除在教士团体之外,他不再是“我们中的一个”(无独有偶,在19世纪20年代的美国南方,一个镇上的市民如果向警察告发3K党,他也就把自己排除在自己的社团之外)。所以,教会拒斥调查,不仅仅意味着我们正在追究犯罪行为,如果教会不充分协助调查,它就是犯罪行为之后的共犯;它还意味着这样一种教会,作为一种系统地为犯罪创造条件的制度,它应该为此接受调查。

居于习惯之地下这种阴暗面确实是难以改变的东西，正因为如此，每个激进革命的座右铭都与弗洛伊德在《梦的解析》的扉页上引用维吉尔的话——搬走地狱（*Acheronta movebo*）一样——敢于搬走地下！罗伯特·舒曼有争议的钢琴杰作《诙谐曲》，被诠释为他的声乐愈来愈少的歌曲之背景部分：它不仅仅是一首钢琴曲，而是一首没有声乐部分的歌，当声乐降为沉默，因此我们实际上听到的是钢琴伴奏。人们应当这样来理解舒曼（书面乐谱中）的著名的“心声”（*innere Stimme*）：在钢琴曲谱的高音谱线和低音谱线之间插入的第三条谱线，作为不唱出来的“心声”的声乐旋律，无主题的变奏，没有主旋律的伴奏（有着音符之伪装的“眼之乐”，只为眼睛而存在的音乐）。这种不在场的旋律在以下事实的基础上重构，即第一和第三层面（左手和右手的钢琴曲谱）彼此并不直接关联，也就是它们的关系不是直接的镜像反映：为了说明它们的相互关联，一个因此被强迫去（重）构第三个、“虚拟的”中介层面（旋律谱线）——但因为结构上的原因，它不能被弹奏。它的状况是一种不可能的真实，只能在书面的假象形式中存在，也就是说，其物质的存在将摧毁我们实际上听到的两条旋律谱线（正像在弗洛伊德的“被打的儿童”中，中间的幻想场景从来不是有意识的，不得不作为第一个场景和最后场景之间缺少的一环而被重构出来）。舒曼将这不在场旋律的处理手法引向了一个看似荒谬的自我指涉，当在《诙谐曲》后来的同一片段中，他重复了两个已经演奏过的旋律，而这一次乐谱不再包括不在场的第三旋律曲谱，不再包括内在的“心声”——这里不在场的是“不在场的旋律”，也就是不在场自身。就实际上弹奏的音符而言，它们完全重复了先前的音符，但我们该如何演奏这些音符？实际上被演奏的音符只被剥夺了那里所不存在的东西，被剥夺了作为它们的组成部分之一的缺失，或者引用《圣经》的说法，它们甚至失去了它们从未拥有的东西。真正的钢琴家因此要有一种演奏在场的、肯定性音符的才华（*savoir-faire*），让人能听出相伴随的未演奏的“沉默的”虚拟音符的回声及其不在场。

难道这不是意识形态运作的方式吗？明确的意识形态文本（或实践）是通过一连串“没有被演奏的”隐晦的超我补白（*obscene superego supple-*

ment)而得以维持的。在实际现存的社会主义中,明确的社会主义民主意识形态是通过一套隐晦的(没有言明的)强制和禁令得以维持的,教导主体如何不要认真对待一些明确的准则,如何遵守一套未公开承认的禁令。因此,近来一种反对社会主义的策略就是比它本身更认真、咬文嚼字地对待官方意识形态,也即忽略它实质的不成分的阴影:“你要我们实践社会主义民主?好啊,我们就这么干!”如果一个人从党那里得到令人绝望的反馈,暗示他事情不是这么运作的,他要做的就是不要理睬这些暗示……这就是作为意识形态批判实践的“搬走地狱”之意义所在:不直接改变法律的字面文本,而是宁可干扰它的实质性的隐晦补充。想一想在士兵团体中,与同性恋在两个不同层面上展开的关系:外在层面上,同性恋受到野蛮的攻击,那些被认为是同性恋的人每晚都被排斥,都遭到痛打;然而,与这种对同性恋的外在憎恶相伴的,是一套“不要太过分”的隐含网络——对同性恋的影射、内部的玩笑话、淫秽的践行等。因此,对于军人对同性恋的憎恶,真正激进的干涉不应专注于对同性恋的外在抑制,而是要“搬走地下”,即破坏隐含的同性恋实践——它们维持着对同性恋的外在憎恶。

正是这种隐晦的地下使我们能以一种新的方式分析阿布格莱布现象。还有人记得不幸的萨哈夫(Muhammed Saeed al-Sahaf)吗?萨达姆的新闻部长,在他每天的记者招待会上坚守着伊拉克的阵地,英勇地否认甚至是明显的事实——当美国的坦克距离他的办公室只有几百米时,他继续声称美国电视镜头显示的在巴格达大街上的美国坦克只是好莱坞的特效。然而,一旦他确实发现一个奇怪的事实——当他面对美国军队已经控制巴格达部分地区的声明时,他反驳说:“他们没有控制任何东西——他们甚至不能控制自己!”当有关巴格达阿布格莱布监狱发生的不可思议事的新闻曝光时,我们瞥见了美国人确实没有控制自己的真正维度。

乔治·布什在他对伊拉克囚徒被美国士兵拷打、侮辱的照片的反应(2004年4月底公开)中,像人们料想的那样强调士兵的行为怎样和犯罪无关,犯罪没有反映美国代表的、并为之奋斗的东西,没有反映民主、自由

和个人尊严的价值。而且,事情转变成了一个公众丑闻,使美国政府处于一个辩护性位置,这个事实本身实际上是一个积极的信号——在一个真正的“极权主义”政权中,事情很容易摆平。(同样的,让我们不要忘记美国军队没有发现大规模杀伤性武器是一个积极的信号:一个真正的“极权主义”势力应该像警察常做的那样栽赃,种植毒品然后“发现”犯罪证据……)

然而,许多令人不安的特征使简单的照片变得格外复杂。一目了然的主要特征是以前的萨达姆政权虐待囚犯的通常方式与美国军队的虐待方式之间的明显区别:之前政权的特征是直接野蛮地施加折磨,而美国士兵专注于心理耻辱。此外,与萨达姆政权的秘密酷刑相比,用相机记录(*recording*)耻辱,通过将犯罪者纳入(*included*)相片,他们愚蠢的笑脸和囚犯扭曲的赤裸身体并排,是构成这一过程的一部分。当我看到一张很有名的照片——一个囚犯头戴黑罩子,肢体与电缆相连,以一种可笑的戏剧性的姿势站在椅子上,我的第一反应是这是最近下曼哈顿区戏剧表演艺术展的一个镜头。囚犯的姿势和服装让人想到戏剧舞台,一种活人造型(*tableau vivant*),不能不让我们想到美国表演艺术和“残酷戏剧”、梅普尔索普的摄影、大卫·林奇电影中的怪异场景……

而正是这一特征将我们引入问题的关键:对于任何熟识美国生活方式的现实的人来说,照片立刻让人想到美国大众文化可憎的阴暗面——例如,为了得到一个密闭团体的接纳,第一步必须是经受折磨人、侮辱人的仪式。难道我们没在美国的定期出版物中看到类似的图片吗?某部队或高校校园爆发了若干丑闻,接纳仪式太过火了,士兵或学生所受的伤害超过了可容忍的水平,被逼采用受人凌辱的姿势,做一种屈辱的姿势(比方说,在他们的同辈面前把一个啤酒瓶塞入肛门),遭受针刺等等。(顺便说一句,由于布什本人就是耶鲁大学最排他的秘密社团“骷髅会”的一员,了解他在入会时不得不经受的是哪种仪式,将很有意思。)

当然,明显的区别是,在接纳(*initiativ*)仪式中——正如它们的名字所见证的——一个人出于自由选择而经历它们,完全知道一个人必须期待什么,怀着得到我所等待的回报的明确目的(被核心集团接受,且——

最后也是最重要的——被允许对新成员实行同样的仪式……),而在阿布格莱布,仪式并不是囚犯为了被接受为“我们中的一个”而付出的代价,相反,是他们被排斥(*exclusion*)的标志。然而,经历那些侮辱性的入会仪式时的“自由选择”,和工人出卖劳动力的自由一样,不正是虚假的(*false*)自由选择的典型吗?更糟的是,一个人在这里应该想起美国南方反黑人暴力中最令人作呕的仪式:一个黑人被白人恶棍们逼入街角,然后被迫做挑衅性动作(“伙计,向我的脸吐口水!”,“说我是屎!”……),以期证明随之而来的痛打或私刑是正当的。此外,在阿拉伯囚犯遇到的美国接纳仪式中,最终存在着一种犬儒主义的信息:你要成为我们中的一个?好哇,现在你尝到我们生活方式的滋味了……

回想罗伯·雷恩(Rob Reiner)的《义海雄风》(*A Few Good Men*,又译《好人无几》),这是一出有关两名海军被控告杀害他们的战友的军事法庭的戏:军事检察官声称这一行为是蓄意谋杀,然而辩护律师(由汤姆·克鲁斯和黛米·摩尔扮演——他们怎能失败?)成功证明被告遵守了军事团体中被称为“红色法典”的不成文规则,有权在晚上偷偷痛打违反海军道德标准的战友。这样的法典宽恕了犯罪行为,它是“非法的”,同时又再一次确证了集体的凝聚性。它必须呆在黑夜里,未被公认,也不言明——而在公开的情形下,每个人都装得什么不知道,乃至积极地否认它的存在(可以预料,影片的高潮就是,下令执行晚间痛打的长官杰克·尼科尔森的发怒;当然,他公开爆发之日,也就是他完蛋之时)。这种法典违反了团体的明文规则,却代表了最纯粹的“团体精神”——向个人施加了最强的压力,使之遵守团体身份。与书面的(*written*)外在法律相比,这种超我的隐晦法典在本质上是口语的(*spoken*)。而外在的法律是由作为象征权威(父亲之名义)的去世的父亲维持的,非书面的法典是靠对父亲之名义的幽灵式补白、弗洛伊德的“原始父亲”的隐晦幽灵而得以维持的。它们就在科波拉的电影《现代启示录》给出的教训之中:在科茨的形象中,弗洛伊德的“原始父亲”(不隶属于任何象征性法律的隐晦的父亲快感,敢于直面可怕的享乐之真实的“完全主人”)并不作为野蛮过去的某种残余而出现,而是现代西方力量的必然产物。科茨是一个完美的士兵——因此,由于

他对军事权力体系的过度认同，他变成了体系必须排除的多余物。《现代启示录》的最终视域是透视权力如何产生了它自己的剩余，它必须仿效它所反对的东西（威拉德杀掉科茨的任务对官方纪录而言是不存在的，“它从来不存在”，正像相信威拉德的将军表明的），去歼灭剩余。我们因此进入秘密运作的范围，即从不承认的权力之运作。

阿布格莱布的酷刑既不仅仅是士兵个人的罪恶行径，也不是他们执行命令的行为——某种隐晦的“红色法典”的特殊版本使之合法化。宣称这些行为是“这个领域的叛徒、逃兵、卖国贼”干的，与声称“3K党的私刑是西方基督教文明而不是它自身阴暗面的爆发”或“天主教牧师虐待儿童的行为背叛了天主教”一样是胡说。阿布格莱布不仅仅是美国傲慢无礼地面对第三世界人民的典型事例：在向侮辱性的酷刑屈服的过程中，伊拉克的囚徒有效地被接纳进美国文化(*initiated into American culture*)，他们尝到了它可憎的阴暗面的滋味，这种阴暗面形成了对个人尊严、民主以及自由的公共价值的必要补充。因此，布什错了：当我在荧屏和头版看到蒙受耻辱的伊拉克囚徒照片时，我们所得到的恰恰是对“美国价值”的直接透视，恰恰看到了维持美国生活方式的隐晦快感之核心。这些照片因此使我们对塞缪尔·亨廷顿有关正在进行的“文明的冲突”的著名理论作出适当展望：阿拉伯文明和美国文明之间的冲突不是“野蛮”与“尊重个人尊严”之间的冲突，而是匿名的残忍折磨与作为媒体景观的酷刑之间的冲突，在该景观中，受害者的身体充当了拷问者带着傻笑的“无辜的美国”面庞的匿名背景。与此同时，化用一下本雅明的断言，可以说，人们在这里见证了“所有文明的冲突，都是其下的野蛮的冲突”。

当哈立德·穆罕默德(Khalid Sheik Mohammed)的供认占据我们媒体的标题时，对他罪行的道德愤慨伴随着怀疑。他的供认能相信吗？如果他承认的比他所做的多，怎么办？要么是出于渴望作为大的恐怖策划者而被记住，要么是他已经准备好承认任何事，以免再受到水刑(water boarding)或其他“高级的讯问技术”？而人们相对不大注意到的，是一个简单的事实：酷刑第一次正常化(*normalized*)了，作为可以接受的某种东西出现，其道德或法律结果成为某种要考虑的东西。

在对穆罕默德恐怖罪行的强烈抗议中，我们很少听到社会为最顽固的罪犯所准备的命运——审判并严惩。就好像通过他行为的性质（以及美国当局对他的处置方式的性质），人们甚至不能像处置最低级的儿童谋杀犯那样处置穆罕默德。看起来，不但恐怖分子自身用非法的方式、在法律的灰色地带范围内进行，与恐怖分子的斗争也都必须如此。我们因此实际上（de facto）有了“合法”和“不合法”的罪犯：按法律程序对待（如用律师等）的那些罪犯和那些在法律之外的罪犯。目前为止，对穆罕默德的审讯和惩罚是无意义的，任何一个在我们法律体系的框架内运作的法庭都无法处理通过非法拘禁、刑讯而得到的供认等。

这个事实告诉我们的还不止这么多。它几乎将穆罕默德置于“活死人”的境地，占据了意大利政治哲学家乔治·阿甘本所说的神圣的人（*homo sacer*）的位置：在法律上死了（被剥夺了一定的法律地位），但在生理上仍然活着——而处理他们的美国当局也处在神圣的人的对应位置上：充任法律的力量，他们的行为不再遵守法律或被法律约束——他们在一个由法律维持、却没有被法律规则管制的空场中运作。那么，现实主义的反面论点又怎样呢：反恐战争是肮脏的，数千计的生命取决于我们从我们的囚犯那里获得的情报？（附带说一下，刑讯的拥护者提出的合法化理由，对穆罕默德的酷刑并不适用：穆罕默德的供认没有拯救生命。）与这种“诚实”相反，一个人应该坚持表面的伪善。我可以设想在一个异常的情况中，我将诉诸刑讯——然而，在这样的情况中，关键是我没有把这种绝望的选择提升为一种普遍的原则。与这一不可避免的残忍的紧急时刻相随，我只是做了它。只有通过这种方法，在把我所必须做的事情提升为一种普遍原则的“不可能性”之中，我保留了对我所做之事的适当的恐怖感觉。

在某个意义上，那些没有直接支持刑讯，而只是将之作为合法的论辩主题的人要比那些明确支持它的人更危险。道德从来不只是凭个人良心来决定的问题。只有在黑格尔称之为“客观精神”的支持下，在一套构成每个个体行为背景、告诉我们什么是可以接受而什么是无法接受的非书面规则维持下，道德才会茁壮繁荣。例如，在我们社会中，进步的标志是人们无需反对强奸：在“教义”上，每个人都清楚强奸是错误的，且我们都

感到反对它甚至是多此一举。如果某人拥护强奸的合法性,反对他本该是一种可悲的标志——应立刻当他不够格,显得荒唐可笑。对酷刑也应该持一样的态度。

我们是否意识到,刑讯正常化所开启的这条道路的尽头出现的是什么?穆罕默德供认的一个重要细节给予了一个暗示。据报道,折磨他的人们自己也受到了水刑,并且在招认一切之前仅仅能够忍受10—15秒,而穆罕默德因忍受了两分半钟获得了他们并不情愿的赞扬,这是他们记忆中最长的时间。我们是否意识到这样的说法作为公众话题的一部分(离现在)最近是发生在很久以前的中世纪晚期,当刑讯仍然是一种公众景观,一种考验被捕的可敬敌人的体面方式,他在忍受痛苦时保持了尊严,获得了大众的称赞?我们是否真地需要这种原始的战斗伦理?

这就是为什么公众承认的刑讯的最大受害人就是我们所有的人,被告知刑讯的大众。我们应该都认识到我们集体认同中一些珍贵的部分不可挽回地失去了。我们正处在道德堕落的过程中:那些当权者确实试图打碎我们道德脊梁的一部分,压制并毁坏可论证的文明最伟大的成果和我们自发的道德敏感度的成长。

自由主义对这一问题的伟大解答是“宽容”。这里提出的问题是:今天为什么如此多的问题被看做是不宽容的问题,而不是不平等、剥削、不公正的问题?为什么被提出的补救措施是宽容,而不是解放、政治斗争、甚至武装斗争?直接的答案是自由主义的多元文化论者的基本思想机制:“政治的文化化”——政治差异、以政治不均均为条件的差异,不同的“生活方式”是既定的,不可克服的而只是“被容许的”。对此,当然,一个人应该从本雅明的角度予以回答:从政治的文化化转向文化的政治化(*from culturalization of politics to politicization of culture*)。这种文化的过程是直接的政治解决方法(福利国家、社会主义计划等)的退却、失败。宽容是它们的后政治(post-political)的代用品。

也许,后政治的自由主义规划之内在矛盾,再好不过地体现在它把文化和自然这两个传统的对立面荒谬地等同起来:文化自身被自然化、被假设为既定的东西。(当然,文化作为“第二自然”的观念是老观念。)当然,

正是将今天冲突的主要根源定位于“文明的冲突”的萨缪尔·亨廷顿提出了这种“政治的文化化”的最成功范式，而在我们这里它将被称做亨廷顿的“时弊”——正如他提出的，冷战后，“意识形态的铁幕”已经被“文化的天鹅绒幕布”代替了。看起来，亨廷顿对“文明的冲突”的悲观看法恰恰对立于福山以全球自由民主为幌子而提出的“历史的终结”的光明前景。但是，亨廷顿《文明的冲突》中提出的 21 世纪主要的政治斗争，难道与福山在《历史的终结》一书中的伪黑格尔观念（最好的社会可能秩序的最终范式将以资本主义自由民主为基础，进一步的概念进步将没有空间，只有经验性的障碍要克服）有什么不同吗？《文明的冲突》正是《历史的终结》之处的政治。

当代自由主义形成了一个复杂的意识形态网络，制度的和非制度的实践；然而，这种多样性下面是整个自由主义观点所依赖的东西的基本对立，对立的一方是由文化规定、完全被他们诞生于其中的生活世界所决定的人，对立的另一方是那些仅仅“享受”他们的文化，并处于文化之上、能够自由选择其文化的人。这将我们引入下一个悖论——野蛮的最终来源是文化自身，对特殊文化的直接认同将使一个人不宽容其他文化。因此，基本的对立涉及集体和个人之间的对立：根据定义，文化是集体的和特殊的、狭隘的、排斥其他文化的，而就个体使自身摆脱特殊文化并将自身提升到特殊文化之上而言——这是又一个悖论——她/他是普适的个体，是普遍性的位置。然而，因为每一个体必须以某种方式“特殊化”，它必须栖居于一个特殊的生活世界，打破这一僵局的唯一途径是将个体分离为普遍个体和特殊个体、公共个体和私人个体（“私人个体”包括家庭的“安全港湾”和市民社会（经济）的非国家的公共领域）。在自由主义中，文化存活下来，但是被私人化了：作为生活方式，一整套的信仰和实践，而不是作为规范和规则的公共网络。文化因此确实变质了：同样的一套信仰和实践从一个集体的凝结力量变成了个体言说和私人癖性。

既然文化本身便是野蛮和不宽容的源头，不可避免的结论是：克服不宽容和暴力的唯一方法是把主体存在的核心及其普遍本质从文化中解脱出来：在它的核心，主体必须是无文化的（*kulturlos*）。温迪·布朗（Wendy

Brown)在很多层面质疑了自由主义的观念：

首先，它并不是真正普遍的、无文化的。因为，在我们的社会中，支配性的性别分工使得男性的花样（自治、公共行为、竞争）作为基本的自由范畴，并且将女性放逐至家庭团结等私人范围。在私人和公共的对立中，自由主义庇护了男性的统治地位。此外，只有在西方资本主义文化里，自治、个体自由才比集体团结、联系、对依赖你的他人的责任、尊重共同体风俗的责任占据更高的地位——再一次，自由主义本身赋予了某个文化以特权——现代西方文化。

布朗攻击的第二条路线是选择的自由——这里，自由主义也表现出了强烈的偏见。如果其他文化没有赋予个人选择的自由（阴蒂切割、童养媳、屠婴、群婚、家庭内强奸……），它表现得毫不宽容；然而，它完全没有注意到自由社会中的女性为了在“性市场”上保持竞争力，同样也面临着强迫接受整形手术、整容移植、注射肉毒杆菌毒素等等巨大的压力。

最后是自我关涉的悖论，即容忍“不宽容”（tolerating intolerance）的死胡同。自由主义的多元文化主义宣扬文化间的宽容，并且搞得好像真正的宽容唯有在个人主义的西方文化中才可能实现，这样一来，为了与他人的不宽容作斗争，武装干涉的极端方式甚至也是正当的了——美国某些男女平等主义者支持美国对阿富汗和伊拉克的占领，视之为帮助那些国家的妇女获得解放的方式……布朗对如今的反伊斯兰主义的讨论，使这个问题变得很容易理解——但是，比方说，反对纳粹主义的斗争又怎么说呢？代表宽容与和平的盟军跟与法西斯主义打了一场残酷野蛮的战争——这难道不是一个“悖论”吗？那又怎么样？宽容是有限度的，对不宽容的宽容，就意味着支持（“宽容”）不宽容。

关于“自由选择”的自由主义观念——如果主体需要，她/他可以选择她/他诞生于其中的那个地方性传统，但是必须提供其他可选项，让她/他作出自由的选择——总是陷入僵局：当安曼派中的青年在形式上具有了选择的自由时，他们发现他们作选择时的条件使选择变得不自由了。为了让他们能够自由地选择，本应告知他们一切可选项，让他们获得足够的信息——然而，这么做的唯一方法就是把他们排除出安曼教派的团体，也

就是使他们成为“英国人”。这也清楚地证明了在穆斯林妇女戴面纱问题上占主导地位的自由主义态度之局限：如果这出于她们的自由选择，而不是由她们的丈夫或家庭强加给她们的选择，她们可以做这件事。然而，妇女一旦出于个体的自由选择而戴面纱（比方说，为了体现她们自己的情操），戴面纱的意义就完全改了：它不再是她们所属的穆斯林团体的标志，而是她们特殊个体的表现；一位中国农民吃中餐，只是因为他的村子从来如此，在他和西方特大城市中一位决定到本地一家中餐馆就餐的市民之间，也体现出同样的差异。这一切的教训就是：选择总是元选择，一个选择模态本身的选择。实际上，只有选择不戴面纱的妇女才作了选择。因此，在进行选择的世俗社会中，保持牢固宗教属性的人处于从属地位：即使他们被允许保持自己的信仰，这种信仰是作为他们特殊的个人选择、观点而“被容忍的”；一旦他们公开说明它对他们所意味的东西（牢固的归属感），他们就被指控为“原教旨主义”。这就是为什么宗教象征和祷告在公立学校是如此敏感的话题：它们的拥护者被指控模糊了私人 and 公共之间的界线，玷污公共空间的中立框架。这意味着“自由选择的主体”只能呈现为撕掉一个人的特殊生活世界、砍掉一个人的根基的极端暴力过程。

正是在这里我们遭遇到布朗的致命局限。首先，她忽略了自己的文化背景所偶然经历的一个强有力的解放方面。存在着一个政治自由主义的可靠内核：让我们不要忘记，自由主义是在天主教和新教之间 30 年战祸之后在欧洲出现的；它是对一个紧迫问题的回答：基本宗教忠诚不同的人怎样能共存？它要求市民不仅仅对有歧见的宗教保持谦逊的宽容——作为暂时妥协的宽容：它不是要求我们不管 (*in spite of*) 内心深处的宗教信仰而尊重其他的宗教信仰，而是要求我们由于 (*on account of*) 内心深处的宗教信仰而尊重它们——对他人的尊重是真正信仰的证明。这种态度在阿布·哈尼法 (Abu Hanifa)——8 世纪伟大的穆斯林智者那里得到了最好的表达：“团体中意见的差异是神慈悲的标志。”此外，它要求将无神论纳入这一不同立场的列表中。

此外，布朗的叙述中有一个显而易见的缺陷，不是把其他文化斥之为不宽容的、野蛮的文化，而是别有用心地承认它们的优越性。西方自由主

义的传统主题(*topoi*)之一,不就是褒奖他者(Other)说他们过的是一种更和谐、更天人合一、更少竞争、更讲究合作而非控制的生活吗?与此相关的是另一种运作方式:对其他文化中的压迫视而不见,代表了对该文化的“尊重”。这里甚至经常以歪曲的方式提及选择的自由:那些人已经选择了他们的生活方式,包括烧死寡妇,尽管对我们来说这是悲惨不幸的、令人厌恶的,但我们应该尊重这些选择。

这使我们看到布朗的下一个缺陷。她对自由主义的批判停留在马克思主义的一般水平上,即谴责虚假的普遍性,揭示一种假扮为中立而普遍的立场是如何有效地赋予某种特定文化(同性恋、男性、基督教……)以特权的。马克思主义的症候阅读可以令人信服地证明,“人权”观念中的特殊内容赋予它资本主义意识形态的特征:“普遍人权确实是男性白人的私有者在市场中自由交换,剥削工人和妇女的权力,也是运用政治统治的权力……”然而,在占统治地位的普遍形式中辨认出特殊的内容,这只是故事的一半;它的另一半,至关重要的一半在于一个更难解答的追问,即真正的普遍性形式的出现:在什么样的特殊历史条件下,抽象的普遍性本身变成“(社会)生活的现实”?在什么条件下,个人体验到他们自己是具有普遍人权的主体?于是达到了马克思的“商品拜物教”分析的观点:在一个商品交换支配的社会中,在日常生活中与他们自身发生联系也与他们遭遇的对象发生联系的个体自身,仿佛只是抽象的普遍性观念之偶然体现。我是什么,我具体的社会或文化背景是什么,都被体验为偶然的東西,因为最终规定我的是思考与或工作的“抽象的”普遍能力。或者,任何可以满足我欲望的对象都是被体验为偶然的東西,因为我的欲望被想象为一种“抽象的”形式内容,与可能满足(但永远不会完全满足)它的特殊物质的量无关。比方说,“职业”的现代观念暗示我将自己体验为一个并不“生来就是”其社会角色的个体——我将成为什么,依赖于偶然的社
会环境和我自己的自由选择之间的相互作用;在这个意义上,今天的个体有一个电工或教授或侍者的职业,而宣称“中世纪的奴隶从事的是农民职业”则是毫无意义的。这里的关键依旧是:在一定的特殊社会条件中(商品交换和全球市场经济),“抽象”变成了实际社会生活的直接特征,变成

了具体个人的行为方式、与他们命运及社会环境相联系的方式。抽象普遍性的现象模式及其对现实生存的介入,于是就成了扰乱社会生活先前组织形式的一步极其凶猛的行动。

因此,揭穿抽象普遍性之特殊偏见的传统马克思主义解释学应该用它的对立面来补充完整:即通过(适当的黑格尔式的)步骤,揭示本身作为特殊立场呈现的普遍性。这难道不是黑格尔的“理性的狡计”教给我们的东西吗?单个的资本家坚持为自己的利润活动,而不会考虑到他怎样效力于普遍资本的扩大再生产。不仅每种普遍性都困扰于玷污它的特殊内容,而且每一特殊立场也受到在它的内部且破坏它的普遍性之纠缠。资本主义不仅仅是自在的普遍性,它也是自为的普遍性,是与所有特殊的生活世界、文化、传统相抵触并将它们卷入其漩涡中、损毁它们的“巨大的腐蚀性力量”。在资本主义中,追问“这种普遍性是真的普遍性还是特殊利益的面具?”是无意义的——这种普遍性直接成为实际上的普遍性,作为连接和毁坏一切特殊内容的否定性力量。

在确切的意义上,布朗对自由主义所宣称的无文化(*kulturlos*)的普遍性所作的嘲讽性拒绝,丢掉了(马克思主义的)要义:资本主义(其意识形态是自由主义)确实是普遍的,它不再根植于一种特殊的文化或“世界”中。这就是为什么巴迪乌最近声称我们的时代是世界的缺乏(*devoid of world*):资本主义的普遍性存在于这样一个事实中,即资本主义不是对文化的命名,不是对一个特殊的文化象征世界的命名,而是确实中立的经济—象征机器的名字,这一机器在亚洲文化和其他文化中都将同样运作,所以欧洲在世界范围内的胜利正是它的失败、自我消除、对以欧洲为中心的联系的切断。“欧洲中心主义”的批判家努力发掘资本主义秘密的欧洲偏向,但在这里他们的不足暴露了出来:资本主义的问题不在于它秘密的欧洲中心的偏向,而在于它确实是普遍的(*really is universal*),它是社会关系的中立母体(*matrix*)这一事实。

反对资本主义普遍性的一种可能论据是,在每个文明中,相同的资本主义机制是“具体化了的”,以不同的方式整合到了具体的社会总体之中(它对新教社会的影响当然不同于它对穆斯林社会的影响)。因此,资本

主义当然是一套跨文化的、在不同社会中运作的特征,但它在每个社会中发挥作用时,仍然作为被整合进了每个时期的具体的、多元决定的表达(articulation)——也就是社会象征关系的组织结构——之中的特殊子系统。这就好比不同的社会团体使用同样的话:虽然,我们都谈论“电脑”或“虚拟现实”,但是在旧金山计算机迷团体中或经济不景气的小镇工人阶级中,这些术语的意义范围是不一样的……对此观点的回答是,正因为如此,资本主义的社会关系母体是“真实的”:正是它,在所有可能的象征世界中,以相同的跨象征方式(trans-symbolic way)发挥作用。即使它对不同团体中的个人有不同的意义,即使它不以同样的方式将自身铭刻于他们的生活世界总体之中,它也的确产生了一套追求自我再生产的循环运动的同一形式的社会关系:在美国或中国,在秘鲁或沙特阿拉伯,起作用的利润导向母体是同样的。

解放斗争持同样的逻辑:拼命试图捍卫其身份认同的特殊文化,必须抑制恰恰活跃于其核心之中的普遍性维度,也就是从内部使它不稳定的、居于特殊性(其身份认同)和普遍性之间的裂缝。正因为如此,“把我们的文化留给我们”的论争失败了。在每个特殊的文化中,个体确实受苦受难,当妇女被迫面临阴蒂切除时也确实在抗议,而这些对自身文化的狭隘限制的抗议乃是通过普遍性的立场才得以形成。实际的普遍性不是“超越所有的差异”、“不同的文明分享相同的基础价值观”等“深深的”感觉;实际的普遍性呈现为(将自身现实化为)否定性的体验、自身匮乏的体验和特殊身份认同的体验。革命团结的方式不是“让我们宽容我们的差异”,它不是文明之间的盟约,而是超越了文明的斗争事业的盟约,是每种文明中从内部损坏其身份认同、与其压抑性内核作斗争的东西之间的盟约。因此一个更好的方式就是:尽管我们有差异,在反抗斗争中我们可以认同我们都遇到的基本对抗(basic antagonism);所以让我们分享我们的不宽容,一起参与共同的斗争。换句话说,在解放斗争中,不是各种身份认同的文化携起手来,而是每种文化的“非部分的部分”——被压抑的、被剥削的和受苦受难的部分,在共同的斗争中走到了一起。

(蒋天婵 译 夏凡 校,单位:南京大学哲学系)

被假设为相信的主体^①

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克

—

有这么一种现象，不知中国有没有，那就是，欧洲有一种“哭丧妇”的职业，就是从事这些职业的妇女被死者亲人雇佣到现场去哭丧。哭丧原本是亲友们的事情，有了哭丧妇他们就可以处理诸如分遗产等更“重要”的事宜。我们今天的理论分析，不仅要处理很多复杂的现象，而且还要处理日常生活中一些简单的、司空见惯的现象，比如我们说的那个“哭丧”，这本来是非常个人化，非常私人化的事情，但我们可以从中看出很多不一样的东西。我这里还有一个类似的例子，就是西藏的佛教中有一种叫“转经轮”的东西，以前是人用手去转动“转经轮”，现在信徒们让风来代替他们去转这个“转经轮”。当风在为信徒们转动“转经轮”时，尽管他们脑子里想着的可能是一些黄色段子、裸体女郎等，但仍却是“客观地”在祈祷。再举一个例子。中国很明显地参与到了全球化中，这两天我在中国观察到，美国很多的电影电视在中国都有盗版。大家一定注意到，如《六人行》这样的美剧中，都会预先配有一些笑声。人们一般认为这些“罐装笑声”

① 2007年6月15日，于南京大学学术交流的尾声，斯拉沃热·齐泽克还被邀请到上海社会科学院作了《被假设为相信的主体》(Subject Supposed to Believe)的演讲，此为演讲全文。

的作用,是用来激发观众的笑声,而实质上,这种笑声的作用恰恰是代你笑:当你回到家,打开电视,也许并不觉得这电视剧有什么可笑的地方,但看完电视、听完那些笑声后,仿佛你自己也笑过一样。

生活中常常有一些不为人所注意的现象,比如恋爱,往往是他人代替我们;再比如伐木,都是机器来代我来做的;再如有人想报复他的敌人,他到我面前挑拨离间,我便冲去攻击他的敌人,这时,他对他的敌人的报复是通过我来替他完成的……而在另一面,人们便可以采取一种“伪主动性”的姿态。这种“伪主动性”,就是去积极“行动”,来保证什么事情都不变化,还是举一个生活的例子,如果在一个朋友圈里发生某个尴尬事情,而责任主要在我,那么在朋友聚会时,我就会变得很主动,不停地说话,讲一些黄色笑话,或乱七八糟的事情,使别人忘记去提那件尴尬事情。再举一个我自己的例子。二十年前,我去看精神分析师,我一刻不停地说话,从而使我的精神分析师没有机会提出真正使我尴尬的问题。这便是“伪主动性”,即“王顾左右而言他”,不断地行动,使得真正的行动不会发生。

二

再一步考察,马克思主义通常认为暴力能使社会产生改变。然而,其实社会上存在很多暴力的,但这些暴力,恰恰是使得社会去保持原状,使得什么都不会被改变。这便是马克思主义解释的一个缺陷。

这是意识形态的例子,还有一个与性有关的例子,比如看色情片,色情片的一大功能就是手淫,通常情况是人们边看边手淫,而现在的状况已不完全是这样,色情片的功能恰恰是它代替你快乐。因此,我不建议你们看,看多了会障碍性功能。

刚说到色情片时,听到大家在笑,我们还是继续说色情片,一般人们认为,色情片给人们呈现一个自由的领域:其他电影一到性爱镜头便开始遮遮掩掩、转换镜头,但色情片却是性爱的完全呈现,什么都可以看到,但它的代价是剧情的缺失。以前老式的色情片,还有一些故事情节,现在的色情片则是根本没有什么情节。色情片其实不是一个解放性、颠覆性的

文化产品,而是保守主义的文化产品,你看到全部性交过程,但里面肯定没有故事情节,如今一些法国导演尝试拍一些“严肃的色情片”,这类色情片既有故事,又可以看到其他全部的表现,但我们看到,这类色情片在市场上惨遭彻底失败。

三

我们不再讲色情片,还是回到被假设为相信的主体。在人类学中,我们常常会看到这样的现象:某个古代原始部落认为自己是从某一动物发源而来。但是如果要真的去问这些原始部落的成员:“你们真的是从鱼到人吗?”他们会毫不思索地回答你:“当然不是,我们不是傻瓜,认为自己是从鱼变化出来。”这个说法,恰恰是因为他们的祖先这样认为。我们看到,他们自己不相信,但却需要别人去代替他们相信。

另一个是关于基督教的例子。如果我们去问今天的基督徒,是否真的相信两千年有那么个人,跑来跑去做出那么些事情来,答案多数是否定性的。但为什么这样的故事仍被信仰?人们多是为了不让儿女们失望。换言之,为了他人而继续假装相信下去。另一方面,孩子也不相信,但同样他们也不想让父母失望,他们也想继续拿到每年的圣诞礼物……于是,一个系统便可以这样不断地运转下去,即使没有任何人相信这个系统,在其中,每个人都相信另一人在相信着那些无聊的原始故事,即使这“另一人”根本不存在。

正因此,假设有人真的相信这些原始故事,这样的人在今天就被称做“野蛮人”,或“原教旨主义者”。美国学术界当今的一个最大的潮流便是“文化研究”。而尽管常常被错误地归入其中,我恰恰是“文化研究”的一个批评者,什么是“文化”?“文化”便是:当一个信仰不再真正被相信的时候,它便成了“文化”。人们不再相信,但一边同样还在实践着那些东西,以尊重“文化遗产”的名义。我有一个朋友是犹太人,但同时又是一个毛主义者,即一个无神论者。他一次吃饭时点“毛家肉”,我说你是犹太人不能吃的,他说这不是信仰的问题,而是文化的一部分。

四

这儿还有一个人类学的故事。有人类学家远足去考察某一原始部落。在考察之前，人类学家就听说这个部落里的人会跳很怪异的舞蹈，戴着骇人的面具。人类学家认为终于找到了他们需要的那些蒙昧的东西。但当他们到了这部落时，同行的人中有人会一点点翻译，部落的人也通过翻译知道了人类学家想要看的东西。于是，第二天晚上，人类学家便看到了该部落的人们真的跳着很怪异的舞蹈，戴着骇人的面具。而这正是他们所要看到的東西，于是他们回来后写了大量论文，记下了他们所看到的東西——有这么一个怪异的部落戴着那样的面具，跳着那样的舞蹈。若干年后，另一批人类学家也去了，这次，他们至少学会了当地语言，他们得到的，是完全不同的另外的故事。事实是：部落的人们知道远来的客人的想法后，他们连夜照着那些说法编造出来，跳出来给他们看。所以，可以说，这些怪异的舞蹈恰恰是被发明出来的，是基于礼貌的原因而被发明出来的。原来的那些人类学家想要看到各种不同的东西，他们看到的，便正是他们自己欲望的投射，而不是真正的本真的东西。

今天很多人对人类学或许都会感到生疏。那么再让我举一个电影的例子。日本著名导演黑泽明，他的电影大致可分为两类范畴：一类是历史题材的电影，诸如武士题材；另一类则是现代背景的电影，电影里面的人物都西装革履的。前一类在西方很是流行，后一类则相反，在日本很是流行。《罗生门》的影响正说明了这一点，这个电影在日本本土很是失败，然而在西方却很受欢迎，这跟原始部落编排出舞蹈给西方人看是一个道理。

这便涉及身份认同的问题。他者想要看到这个样子，你便照着这个样子去做。希腊人就是这样的，他们忘记了自身伟大的传统，但人家说，你们可是柏拉图、亚里士多德的后裔啊，那么，希腊人就认同他们是柏拉图、亚里士多德的后裔。还有印度，19世纪晚期印度社会发生了变化，然而，推动印度社会向“民族—国家”变化的并不是印度的传统主义者，而是那些从牛津大学等学校留学回来的一批自由主义者，这些民族国家的建

立、民族的认同,都恰恰是肇因于一个外部的注视。阿根廷人也是,人家说你阿根廷人是浪漫的民族,他们也就认为自己是浪漫的民族……我相信今天的中国人已足够坚强,能够冲破这一恶性循环。

五

今天,似乎弥漫的是这么一种犬儒者:他们的为人处世非常随便,认为人们该干什么就干什么,似乎一切都与我无关。而我看到的却是相反的一面,表面上是犬儒姿态,什么都不信,其实是最相信的。就如我们斯洛文尼亚人,他们往往会说:爱国?有什么好爱国的!似乎一无所谓的样子;但是一旦有外国人那样说,他们立时就会跳起来。所以,他们的无所谓是虚假的,表面上不信,实际上却是非常相信的。所以,犬儒背后有很多东西。

这就引出商品拜物教的问题。我们还是从一个笑话开始吧。有一个人一直认为他自己是一颗谷粒,会被鸡吃掉,并为之惊惧,于是他到精神病院去求医问病。精神分析师反复对他灌输说,你是一个人,不会被鸡吃的,最后宣布他已被治愈,可以出院了。然而,在他出院的几分钟后,他忽然又跑回来了。医师问他为什么又回来,他说,医院门口有只鸡。医生说:“你不已经知道自己是人,鸡吃不了你?”那个人回答道:“我是知道我是人,但是那只鸡并不知道我是人……”

我们常被告知商品有着某种神秘力量。而马克思主义的唯物主义批判似乎是在指出:商品并不具备那些神秘的力量,它只是社会关系的对象和中介。然而,即使人们理解了这一点,却并没有实际作用。因为当我们抱着这样的信念跑到社会上时,我们跟那个怕被鸡吃掉的人一样,又马上跑回来,“我是知道了商品并不神秘,但商品本身不知道啊,它似乎还正是以某种神秘的方式在运作着”。所以,意识形态批判的理论论点,并不是上课就能弄得懂,真正问题在外部现实中的社会实践。那种马克思主义的唯物主义批判,实质上正是把马克思本人简单化了。

在马克思的《资本论》中,有这么一个论述,大家都可能读到,但并不

定都注意到,其意是说,商品是这样的东西,我们第一眼看上去,它就是一个非常明显、非常琐碎的东西,看似司空见惯,然而,实质上它充满了形而上学的、神学的神秘。换言之,在马克思看来,商品并不是简单普通的事物,而是有着神学的微妙与精细。在今天,你去问一问白领阶层什么是商品。他们并不会告诉你商品有多神秘,相反,他们会告诉你商品不神秘得很(钱无非就是纸头而已,通过这些纸头,你可以得到你所想要得到的东西,等等)。然而,当他们跑到股票市场进行交易时,却又开始把商品当做神秘的东西。所以,他们在实践领域,恰恰是在实践着商品拜物教。问题在于,表面上看商品很简单,但实际遇上商品的时候,却又会认为它们很复杂。就如在西方社会,我们一提到警察,就可能形成这么一个刻板印象,人们都会认为99%的警察是腐败的,这看法可能有其合理的成分,但是当你被人揍了一顿,或身陷困厄之中,你便会想到找他们,想得到他们的帮助。你这个行动暗示了,你还是相信警察的。所以表象与现实在哲学上往往是对立的。

最后,你们对毛泽东的评价是三七开,我希望大家对我的发言也是三七开。

六

提问:你如何看待当代包括您在内的左翼知识分子的中产阶级生活方式?

齐:这个问题所追问的,乃是左翼知识分子如何处理实践与理论之间的矛盾。我们不妨先来看马克思本人。其实马克思本人对待工人的态度是非常傲慢的,他提到工人时,常常用到一些脏词,诸如笨蛋、蠢物、动物等,他本人也过着非常资产阶级的生活……这是左翼知识分子理论同其个人生活之间的矛盾。其实,个人生活是不能按理论来生活的,诸如,今天我来这作讲座,这个讲座是有报酬的,我如果说我批判资本主义,我不要报酬,这不恰恰正是一个极度虚伪的姿态?我拒绝这种姿态。我不要这钱,这些钱就可能会最后落到那些大腹便便的官僚

手中。

我尽管也被称为是“负有盛名”的理论家，作为持批判姿态的左翼知识分子，我常常并不如你们所想象的那样生活奢侈，要风得风，要雨得雨。我在生活中，实际上处于一个被知识分子围攻的境地，他们说我的学术分析不正宗，一会儿是黄色笑话，一会儿是一些小故事，其实没什么东西。所以，我并不是你们想象的那种有权有势的人。杰姆逊是那种人，他有权有钱，过得非常奢华，也非常有权，如果他要推荐一个人去干某份工作，那是十拿九稳的事情，而如果要我推荐，却往往会适得其反，本来这个人还有拥有这份工作的一线希望，我这一推荐，他的工作反倒会没有任何希望。（笑）

提问：请问，在你讲座开始时，你谈到自我肖像与他者眼中的肖像之间的关系，在讲座之末，你又谈到了主观形式上的幻象与客观形式上的幻象之间的关系。那么，这两种关系之间的关系是什么？

齐：这个问题提得很好。简单地回答您：这两者并没有某种辩证的关系，但还是有关联的。举例来说，在斯大林社会里，很残酷，既清洗，又镇压，然而，他们不遗余力地维持一个团结幸福的表象，即使每人都知道这是一个假象。问题在于，既然每人都知道，那么，他们在坚持这个表象，是在做给谁看呢？在拉康主义中，这个“谁”就是 the big Other（大他者）。正是对大他者，我们努力保持作为幻象的表象。他们不是做给自己看，而是给大他者看，这不仅适用于斯大林社会，还可以适用到我们日常生活的方方面面。

我们假设有一个五六个人组成的朋友群体，发生了一件很糟糕的事情，其实每个人都知道了这个事情，但大家都没有公开提起。然后这个群体就仍继续下去，大家都伪装着一个表象。倘若，其中有个人吃饭时不小心地把这件事说了出来，一下子，大家都极度尴尬，甚至这个群体也因此而走向解体。然而，实质上大家都只是“知道”了自己早已知道的事情，但为什么还会有这样的变化呢？那么，用拉康主义的术语来说的，就是大他者知道了。大家努力维持的那个表象，就是做给“他”看，一旦他知道了，那么这个表象（该朋友群体仍亲密无间的表象）就彻底崩溃了。

若要再进一步回答您的问题,我就不得不使用更多拉康主义的术语,如小他者、大他者、对象 a 等等,那么,我就在这里停住。

(吴冠军 口译 陈占彪 整理)

斯拉沃热·齐泽克南大之行系列访谈录

“第二次天真”的眼睛

——齐泽克首次访华暨南大之行的言说纪要

孙登峰 付清松 整理

2007年6月6日至13日，斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)——这位被誉为西方学术黑狗的当代左派思想大师——首次访问中国并走进南京大学校园。南大师生和众多拉康哲学的知名研究者与爱好者与其进行了广泛的学术互动和交流，留下了值得整理和继续研究的思想素材，我们将其分成几个小的专题，呈现给读者。

一 齐泽克眼中的马克思主义

正如齐泽克在南京大学马克思主义理论研究中心座谈会上所言：“我所做的全部工作，包括大众文化、拉康、马克思，都是为了使黑格尔和其他德国学术大师的思想能够存活下来并发生作用。”通过拉康哲学的介入，他将黑格尔的统一性哲学阐释为差异性哲学，从而让古老的黑格尔重焕生机，并将这种重构的哲学方法与马克思对资本主义批判的框架相映照，获得了新的批判维度和视野。对于马克思的理解，齐泽克映照逻辑的开口，主要是从马克思对资本主义“崩溃点”——即齐泽克所谓的“症候”——的揭示上来切入的。齐泽克举例说，马克思从资本主义的普遍自由入手，通过对工人在交换市场中自由出卖劳动力这一特殊现象的探秘发现，工人最后所购买的是被资本家的普遍奴役，因此，在资本主义普遍

自由下蕴含着与普遍奴役相抗衡的特殊悖论，这正是资本主义制度大堤崩溃的逻辑“蚁穴”（“症候”）。在此意义上，马克思与从另一条精神分析路径上指认“症候”的拉康殊途同归。为此，齐泽克在马克思的文本中找到多处例子来验证自己的论断。由此，从“症候”出发，齐泽克也就开掘了将拉康嫁接马克思的关键入口。在此基础上，齐泽克进一步拓延了对拉康和黑格尔的双向建构，由此获得了其哲学基础和概念、分析框架等方法论的双重支援，以马克思的拜物教批判为跳板，最终介入意识形态和文化、政治领域的批判，进而为西方马克思主义的发展贡献了独特的理论努力。正是这种复杂的理论构成要件和特殊的理论掘进模式，构成了齐泽克思想和行为特征。

齐泽克自己在座谈中坦言：“我出生在斯洛文尼亚这个很开放的国家，它使我了解到思想深刻的马克思主义，而同时，又能接触到西方的最新思想，所以才能写出像《意识形态崇高对象》这样一些书。所以说我很幸运。”这种特殊的社会环境，也在一定程度上影响了齐泽克对马克思主义的开放态度，因为他是在“最新思想”的透视下解读马克思的，也因此，他的许多观点都让人颇感新鲜。

齐泽克并不认同马克思是可以还原的，这不仅是指马克思思想形成的时代背景及其思想内容的不可还原，也涉及了他的批判领域和方法的不可还原。为此他举证说，在《资本论》里面，马克思解释了早期资本主义的历史发展情况，但他并不认为先有生产力的发展，然后生产关系就会自然而然地随之发生变化。马克思意思恰恰相反：资本这种生产关系内含一种真实的组织形式，当资本主义发展起来以后——这是一种形式上的成熟形态——在很长的一段时间里，它所内含的生产力却都是一样的，并没有多么明显的改变，还是以前的生产力；但是从商业化的维度观察，它已经具有资本主义生产关系的性质了，也就是说生产力没有变化，资本主义却给它们一种结构性的工具。所以，马克思其实讲的是生产关系在生产力之前。然而，在《政治经济学批判（导言）》里面，马克思却给出一个简单相反的判断，即先是生产力增长，然后是生产关系发生改变。齐泽克认为，在这个论断中，马克思本人就把自己简单化了。

齐泽克认为,生产力与生产关系的辩证法现今还是值得分析的。生产力在今天的资本主义社会中已经不再仅仅是人工意义上的劳动力,而更多地表现为一种综合性的知识生产力。长远来看,资本主义还是存在问题的,但这些问题比马克思讲的更加开放、更加多。我们还是能够看出来以后会发生什么问题,比如,资本主义还没有出现一种完全维权的状况。面对这些问题,我们只能重新定义共产主义,而不能再以马克思的方式定义共产主义。共产主义这个词还是可以继续用,但意义本身和马克思的所指已经不一样了。齐泽克强调,他并不赞同马克思主张共产主义社会中的人会拥有更多的能力去控制自然,因为这种对共产主义的理解还和资本主义的发展模式很像,即认为共产主义以前社会所蕴含的内在动力不断发展,直接达到共产主义诞生的线性进步观。

固然,齐泽克的上述观点,我们并不能全部苟同,然而,对待马克思主义本身要持有一种开放的态度,这倒是我们可以认同的地方。齐泽克自己也认为,对一个理论的真正忠诚,并不是对传统理论原则的简单固化。在他看来,最伟大的哲学家们,例如马克思,从来不会料想到自己理论逻辑的实际存在的全部。并且,他们通常也没有意识到自己真正的成就是什么。因此,为了忠诚于以这些伟大名字命名的理论,我们恰恰必须破除传统的成见。为此,他还专门以第二国际的正统理论家为例,考茨基是正统理论的捍卫者,但正由于这个原因,他才从来没有说出什么有意义或有趣的东西来。齐泽克认为,在马克思主义的谱系中,当我们把马克思和毛泽东加以比较,就会发现两人对革命的对象的界定是非常不一样的,可后者的“异端”思想却是一种重要的进步。可见,有意思的东西总是由“异端”说出来的。几乎所有历史真理的发展都是按照这一方式进行的。也是在这个意义上说,齐泽克自认为比其他西方马克思主义理论者更加激进,但也同时通过这种方式更忠诚于马克思。

齐泽克声称,对马克思必须保持一个批判性的态度。然而这种批判性并不是从细小的方面,即不能责难他没有关注到的很多状况,而是要反思性地质疑他的一些概念和范式,比如,上文已经提及的生产力,在马克思的时代,生产主要是操作性的体力劳动,而当下知识变成了一个很重要

的生产元素。范式内涵的变化也由此波及到资本主义剥削的概念,对于马克思而言,剥削只能是面对体力劳动才会发生,因为体力劳动在马克思那里是相对更为重要的概念。今天的现实语境下,我们可以继续使用剥削这个概念,但已经更多地是指知识的剥削。知识何以被剥削?要回答这个问题,就不能把马克思的剥削理论直接拿过来分析今天的剥削现状。要真正忠诚于马克思主义,就要勇敢地直面它,甚至超越它。对马克思主义思想中根本性的东西我们要忠诚,非根本的东西我们可以超越。齐泽克举例说,列宁视十月革命为一件令自己很满意的事情,因这他自认为意识到了马克思也有不对之处。齐泽克说,我们今天为什么还需要马克思主义呢?因为今天的资本主义本身面临各种各样的局限、危机和内部的对抗,而资本主义自己的解决方案显然不能令我们满意,我们不能坐等资本主义的自我改变。这就需要马克思主义的批判性思考。我们应该对马克思主义保持一个开放的状态,这就使我们不会终结面对现实的答案。

不难识别出,齐泽克对于马克思主义的这种领会还是受到其分析方法论的深刻影响的,在他看来,正是资本主义对剩余价值追求的无限性影射出剩余快感的永远不可及性,从而衍生出人们对资本主义的永远依赖。虽然在新的历史境遇中,他在比马克思更广泛和更深层的界面揭露了资本主义的种种“症候”,并对资本主义进行意识形态和文化政治的批判,却身怀找不到现实革命主体和道路的隐忧和苦恼,因此他也只能用自己编织的拉康哲学的柔软皮鞭,再一次去抽打资本主义的影子。那个可欲而不可得的“对象 a”(objet petit a),就明显反映了他的这种矛盾心态。

齐泽克强调,我们不要那个想返回到传统社会中去的保守主义,也不要所谓的自由主义。他认为对马克思的坚持基于对一些更困难问题的更天真的拷问。一些问题对普通人来说很复杂,理论家则需要将之简约化,我们的责任要反过来,让事情看上去对所有人都很简单。比如,政治权利就是权力统治我们。然而到底什么是权力?这种批判的思维在马克思主义传统中以及在今天的激进话语中都是最重要的东西。齐泽克认为,今天资本主义中存在的事物已经丧失它不证自明的正当性和自然性。理论家就要给人们一个惊讶,让大家意识到有必要去探究今天的现实情况究

竟是不是很自然。我们最重要的任务就是不让那么多人认为生活中的一切现象都很自然。如果有人现代化是进步的,就要问他们:什么是进步?我们教育小孩子说要工作、要有纪律,那么就要问:为什么要这样?这或许可以算做理性的狡计,事实上真正的狡计是非常天真的。真正的知识分子其实就是要去问一些看起来天真的问题。

正如张一兵教授在与齐泽克的座谈中所赞赏的那样,“马斯洛曾经有一个比喻,把新的深刻称之为‘第二次天真’。儿童其实是要经历一个成人化的过程,用拉康的话说就是大他者在象征界被收编了,被编码化了。齐泽克先生刚才所讲的东西实际上非常重要,他讲的天真实际上已经是一个在大他者之外的更深刻的认识问题,即‘第二次天真’的问题。所以我的观点是,达利的眼睛始终是天真的眼睛,他的作品保持了一种天真的眼睛。”所以,用“第二次天真”的眼睛来评价齐泽克的学术方法论应该也是合适的。

二 齐泽克与张一兵教授和姚顺良教授对马克思劳动价值论的探讨

马克思正是在古典政治经济学的劳动价值论基础上,通过区分劳动和劳动力的概念,指出资本主义生产条件下劳动力的商品属性,进而发现在劳动力与资本在市场等价交换外衣下隐藏着的真相,即劳动力使用价值在生产过程中创造比本身价值更大的价值,最终揭示了资本主义剥削的秘密。然而当代资本主义生产方式的不断调整也同时丰富着劳动的形态,马克思在分析资本有机构成的过程中,虽然也预见未来社会知识型劳动有可能成为显著的劳动形态,但囿于历史条件,他并没有对此进行展开论述。但20世纪中叶以来,随着科技革命的纵深发展,特别是知识经济的勃兴,知识型劳动越来越成为占主导的劳动形态。因此深化对马克思主义劳动价值论的认识,对于进一步揭示当代资本主义的剥削特征具有重大的理论和现实意义。

在与齐泽克的座谈中,南京大学马克思主义理论研究中心姚顺良教

授认为,在《资本论》尤其是《政治经济学批判(1857—1858年手稿)》中,马克思根据当时资本主义的工业发展状况,看到了一般知识和劳动的社会性结合,看到了自然科学知识的一般应用在资本主义生产发展中的巨大作用,因此他预测,随着资本主义的发展,直接操作的劳动(体力劳动部分)在产品价值形成中所占的份额将越来越少。根据这个趋势他进一步预测:劳动价值论将越来越缩小它的范围,最后将导致资本主义摆脱商品经济,从经济本身达到资本主义生产的限度。姚顺良认为,当前西方资本主义的现实发展表明,马克思的预见既有正确的方面,同时也有他的局限,也就是马克思低估了资本主义包括普遍商品经济和市场经济的潜力,资本主义商品经济、市场经济,包括它的价值形式并没有随着直接生产过程当中那种直接操作劳动的降低而失重,反而随着科学技术在生产过程中的作用的提高,随着劳动的社会结合及其在生产力中作用的扩大,而进一步从原来的物质生产领域扩展到精神生产、社会交往过程中,这也就是西方所谓知识经济、服务经济、体验经济等等所激发的新的经济形式的历史意义。

根据这个情况,姚顺良主张:一方面,不能局限于马克思原来劳动价值论的某些具体观点,而要根据新的经济发展情况,不再简单地只在直接生产过程中,而是要在再生产,包括精神生产和物质生产、社会交往过程与生产过程这样一种相互联系的总体中把握、推进他的劳动价值论。因此,当下的理论任务是要把劳动价值论从原来所侧重的直接生产过程推进到再生产过程,扩展到知识的生产过程和交往过程中去。但是,另一方面,这也不是全盘否定马克思主义,而是要坚持马克思原有劳动价值理论中的基本方法论。如:活劳动才能创造价值和剩余价值,而死劳动或物化劳动只能保存或转移价值,却不能创造新价值和剩余价值。这一点是马克思劳动价值论中最基本的核心观点。在这个基础上,我们应将生产知识的劳动、科学管理的劳动以至一些服务性劳动等,纳入到创造价值的劳动当中去;但是,作为知识结果和服务产品本身,它们一旦成为被凝结化的劳动,就不能再认为它们具有创造新价值和剩余价值的属性,就是说,作为物化结果的知识和服务产品本身虽然可以提高活劳动的效率,从而

可以增加相对剩余价值,但它们本身只是增加相对剩余价值的条件和手段,而不是剩余价值的源泉。因此,姚顺良实际是坚持脑力劳动和交往活动价值论(即活劳动价值论),而非知识和服务产品价值论(即死劳动价值论)。

当然,在坚持、发展、超越以至于创新劳动价值论的过程中,要重新研究有关知识产权、人力资本等等新范畴。首先,知识产权和原有的一般物的所有权不一样,它是有一定时限的,它跟物权和财产权的垄断不一样。另外,人力资本和马克思的劳动力商品概念不一样,在马克思那里,劳动力商品相对于工人而言仅仅是一种商品而不是资本;而作为人力资本,它相对于人力所有者已经是一种潜在资本。所以,如何看待人力资本的人格化,也就是如何界定一些管理人员的阶级属性及其在生产中的地位问题,这些都需要重新研究。但是有一点还是值得坚持的,也就是人力资本相对于物的资本和物化资本仍然带有潜在的资本性质。

姚顺良据此总结认为,马克思强调资本主义归根结底是死劳动对活劳动的统治、过去劳动对现实或未来劳动的统治,这一点即使是在人力资本出现以后,也仍然值得坚持。比如,某人受雇于某公司创建了一个网站,但当公司开始盈利时,股东却把他解雇了。这就表明物的资本、物化资本相对于潜在的人力资本还是具有绝对的话语权。因此,只要资本主义存在,马克思关于物化劳动对于活劳动和潜在劳动的统治这一事实的揭露还是具有重要价值的。

南京大学马克思主义理论研究中心主任张一兵教授则主要从西方马克思主义学者的视野和方法反观马克思的劳动价值论。他认为,姚顺良讲的问题正是南京大学马克思主义理论研究中心资本主义研究课题第二步要着重研究的重大现实问题。他说,实际上欧洲已经有人作过一些尝试。比如法国的布尔迪厄就发明了几个概念,其中一个学术资本,即居有死的知识的那个学者,通过吸收研究生创造的科学实验或思想动力中活劳动,以获取新的剩余价值,这是一种新型的学术剥削。其实,这个所谓的死的知识某种意义上很像拉康所讲的大他者。布尔迪厄另外一个非常重要的概念是社会资本,它的本质实际上是与地位、象征性相关联。另

外,张一兵又介绍了自己即将出版的新著《反鲍德里亚》(商务印书馆出版)的一些情况,比如鲍德里亚在《生产之镜》一书中对马克思物质生产范式进行了批判,他把马克思作为社会历史存在和发展基础的整个物质生产指认为拉康意义上一个镜像式的幻觉。但张一兵本人并不这样看,他认为物质性生产仍然还是整个社会发展的基础,不过,鲍德里亚注意到了一个非常重要的方面,即“象征性生产”。这里鲍德里亚所关注的问题,并不仅仅是我们一般所讲的知识,知识只是其中一部分。而符号生产或象征性生产最核心的内容是差异性。张一兵发现,鲍德里亚不同于德里达和德鲁兹之处在于:差异性在后者那里是作为哲学的本体论概念被用来反对现代性和同一性的,而鲍德里亚实际上是把差异性看做今天资本主义生产里面的核心部分,正是在这一点上,鲍德里亚认为当代资本主义商品生产过程中,实际上是通过差异性和自我差异性形成一个模式系列,如冰箱 1、冰箱 2、冰箱 3……,类似于齐泽克所提出的能指 1、能指 2、能指 3……这样一个系列。当然,他强调用象征交换来解释对现代性资本主义差异性生产的批评。

张一兵提出,还应重视马克思劳动价值论研究深化的另外一个视角,就是西方学者所提出来的女性主义视角。女性主义对马克思劳动价值论的批评,主要集中在马克思对家务劳动和妇女劳动所承担的一部分劳动的忽视。我们的透视点过多聚焦于马克思的那个物质生产过程中的活劳动,即体力劳动(价值构成中的 C);而女性主义者认为,实际上,家务劳动是劳动力商品维持本身或创造劳动力本身的一个基础。所以,她们甚至认为马克思、恩格斯事实上仍然处在父权制的话语当中。张一兵进而指出,过去的讨论都集中于对马克思劳动价值论中的活劳动的范围扩大上,然而在发达资本主义生产过程中,新的剥削形态并不产生于马克思所关注的体力劳动创造的价值当中,而存在于知识创作、甚至是软件设计(包括象征性生产)之中。但是,中国和其他发展中国家的现实情况并非完全如此。中国在现代化生产过程中,劳动力(操作性劳动)仍然是主体部分,不过最新的以知识创作为基础的部分也有。因此,马克思所讲的劳动价值论主体部分在中国还是存在的,同时新的问题也在出现。

齐泽克肯定了张一兵观察到的鲍德里亚的洞见,并赞成姚顺良对马克思主义对当代社会某些局限的看法,他认为,的确不能仅仅维持那种旧的马克思主义观点,即只是关注体力劳动的剥削。他也认同马克思没有看到新的领域比如女人家务劳动中的剥削问题。然而,他指出,更重要的问题在于我们不能仅仅把马克思主义导引至当下并解释新的问题——比如女性剥削、符号资本(象征性生产)等等——就完事大吉了,不能简单把马克思的理论直接运用到对知识经济的分析和研究中,似乎它们都生产着剩余价值一样。他认为,关键的问题是要对马克思主义理论本身进行突破。

他继续分析指出,当马克思讨论剥削的时候,他是用非常精确的术语进行阐释的。马克思所言称的那种劳动剥削不同于传统家庭里面的那种剥削,不是直接看到的一种体验,即在工作中承不承认被剥削了。我们不能简单地混用马克思的概念,而要创造性地使用。他通过下面的例子进一步说明,比如,有人甚至想把马克思主义的剥削理论直接运用到性领域,他们认为快感也是可以剥削的,即存在剩余快感(不同于齐泽克意义上的男根快感之后剩余的那个“剩余快感”),这是存在问题的。齐泽克认为,在高速发展的西方社会里,以前被传统排斥在市场之外的东西,即并不直接用于交换的东西,在今天反而越来越被商品化,几乎可以说所有的东西都商品化了,私人性的快乐、文化等等都变成了商品。甚至生态也变成了新的商品,即环保商品,并成为资本主义新的投资项目。政治也是如此,投票人投票的时候就是为了钱而投,就像拍卖,谁出价更高就把票投给谁,这就是市场交换。采取这种不同的方式,人就被统治了,当你投票的时候,好像是你决定去买什么,实际并非如此,你已经事先被决定了。齐泽克主张,权利不应该这样操作。因此,他说商品化触角的不断延伸及商品概念的不断泛化是当时的马克思并没有看到的问题。这些情况比马克思原理所想象的更为激进,马克思甚至无法预料,他当时没有提及到的那些交换在今天都出现了。

对待劳动价值论,齐泽克也重申了他的观点:要对马克思忠诚,但要批判地忠诚。比如,女人在家庭里被剥削了,那么如何来理解这种剥削概

念？我们应该通过揭露这些剥削来表达对这些可怜女子的同情。然而，仅仅套用马克思的理论框架，效果并不理想。因为在马克思那里剥削很简单，就是剩余价值的夺取。那么在今天的环境下，如何以新的分析方法阐述这种家庭剥削是值得认真对待的。他认为，从人力资源这个角度思考上述问题似乎是一种可行的探索方向。马克思只是看到了用于工厂工作的劳动力本身的商品属性，他当时不能想象今天这种商品化的程度。比如，教育在今天也已经被看做一种投资。更可悲的是，我们自由的时间及快乐也被看做投资，放松、享受其实是为了更好工作，这就是今天所说的生物政治学或者说生命政治学的意思，即从生命本身来考虑人力资源，生命本身也是被投资的了。

三 齐泽克对当代资本主义文化政治的简要评点

不难发现，齐泽克对当代资本主义的研究与批判，是借助于对拉康晚期的实在界、剩余快感和对象 a 的深刻体认和重新阐发，在马克思商品拜物教批判的基础上逐步将批判的维度从认识论转向主体分析的，同时，他也将把批判的范围拓展到当代资本主义的大众文化和政治领域。恰如齐泽克在南京大学所作的一次讲座上所说，“政治拉康是我们（拉康精神分析的斯洛文尼亚学派）挖掘出来的。”

在马克思那里，他是从资本主义商品的生产领域撕开了由商品生产的条件和交换领域所催生的资本主义的民主、平等、自由、权利、正义等资产阶级法权的虚假面纱；而齐泽克则从大他者中的裂缝中窥见了资本主义民主政治的幻象。他认为，资本主义民主只是一种工具，即权力使用表面上很民主，但都是假装民主，从资本主义法权的字里行间去看，每一个权力都是强制的，事实上是假民主，资产阶级的民主不过是我们对剩余快感追逐的欲望。齐泽克同意列宁和毛泽东对统治权力的看法：不管哪一种民主，实际上都是专政。任何一种权力，最后都要服从专制。民主是自由主义对权力的幻想：权力仿佛变得很驯服了，仿佛只是一个社会工具，是我们共同设计的一个方案，比如，我们需要一个警察在校园里面维持治

安,社会似乎就是权力为我们提供的这样的一个商品,但事实并非如此。今天西方学界的资本主义研究基本上也都看到了这些问题,尤其是阿尔都塞提出的国家意识形态机器的问题。但是,齐泽克认为阿尔都塞提出的问题还是太简单化了,进一步要问的是,我们到底是在什么意义上行使权力?到底是因为什么要去控制权力?权力到底是什么东西?齐泽克认为,权力其实是一个很辩证的概念,它既比我们想象的更多,又比我们想象的更少。真正的政治权力永远不是工具,它永远有更多的另外一个层面。我们分享的权力似乎可以向任何方面发展,但事实上它的范围还是很有限制的。这就像一个银行,我们每个人都投进去一点钱支撑起它,每个人又都可以拿一部分出来,但如果所有人都同时拿钱出来,银行就垮掉了。权力也是一样,看起来好像我们每个人都能享有权力,但实际上是不行的。原则上,好像民主社会的人来决定权力,好像我们有权利去选择权力的方式,但其实我们并不能选择。齐泽克批评民主化的权力,却也不是希望新的专制形式,他的意图是要质询如何正当行使权力,如何使权力自我正当化。他认为,在今天的西方资本主义社会,和意识形态正当性一样,权力的自我正当化实际上也已经不存在,因为正如他在《意识形态的崇高客体》中引用斯洛特迪吉克所指认的那样,“他们对自己的所作所为——清二楚,但他们依旧坦然为之”,^{[1](p.40)}这种犬儒主义已经不需要正当性的证明。今天的资本主义社会的权力现象是一个意识形态的幻象,没有任何的权力是中立的、自然的、纯粹工具性的,都有各种各样意识形态的价值嵌在里面。

齐泽克并不反对民主,但他要质询的是:今天的人们在民主的框架中到底可以选择什么?对于正义,他指出今天的资本主义表面上给人的是一个正义的社会,而实际上纯粹是一种功利主义的自我操作,没有一种真正的正义,他们只是使一切事物运作就可以了。这就是专家的工作,专家知道在细节上该怎样做,但在宏观方面他们不提供论证。

四 资本主义与中国

齐泽克在《意识形态的崇高客体〈中文版序〉》中将遥远的中国“置于难以捉摸的神秘他者(other)之境”,^{[1](p.1)}中国在他心目中仿佛具有某种“传说中”的神秘。然而,这或许是他所谓的“越喜欢越不敢轻易靠近”的缘故吧。其实,齐泽克很早就在关注和研究中国的理论与现实问题,从关注和谐社会到主张不要理想化中国,从站在法家立场而对抗孔子学说;从批评对中国“东方主义”式的冥想到对中国电影如数家珍式的评论,可以看出,他对中国文化与现实走向,并没有跟在西方某些后现代学者和“时差错乱”的中国学者(即忽视或否认中国与西方发达国家不同历史时间的空间化布展的事实而被一些西方学者的后现代性迷药灌醉的中国人)的判断后面做应声虫,而是有着自己独立深刻的见解的。他满怀深情地说“很期待能从中国学到一些东西”。这在一定程度上也反映了许多西方左派资本主义批判理论家对中国现实发展比较一致的态度,希望中国的发展能给世界共产主义一个惊喜。

那么,齐泽克又是如何理解资本主义与当下中国正在发生的中国特色社会主义伟大经济实践的关系呢?首先,齐泽克批判了资本主义发展的西方模式论特别是“唯美国论”,他指出当今资本主义最大的问题就是当人们进入这个体系之后,唯一的选择就是根本无从选择,人们变得越来越被美国式的文化和政治所同化。然而奇怪的是,西方几乎所有的主流学者都在围绕文化问题争论不休,但是这些文化争论的资本主义背景被有意无意地删除了。问题是,当人被问及要可口可乐还是百事可乐的时候,我们的答案只能是选择其一,而没有其他的选择。在此,齐泽克对当下资本主义生产逻辑对日常生活和消费的全面控制提出了强烈抗议,他说他宁愿生活在一个奉行毛主义的社会中,因为在那里只有人民的学者。人们现在越来越意识到政府不能把所有的事情都交给自由市场解决。他举例说,在南加利福尼亚,在洛杉矶,在美国那些最发达的城市,20年前实行的是电力私有化,政府把电力全部交给了市场,结果是一片混乱。齐泽

克认为不应该这样,还有另外更好的出路。美国模式不是唯一的发展模式。

其次,齐泽克通过对“剩余快感”和对象 a 的分析发现,当今发达资本主义意识形态编织的欲望的永不可缝合性,不仅欲望在不断地变化,欲望的成因(对象 a)更是变幻莫测和不可居有的,因此资本主义意识形态崇高对象的不可及性给人的假象是意识形态稀薄了甚至终结了(福山的意识形态终结论),并因此误认为发达资本主义国家越来越中立化,其作用也正在日益销蚀。跨国公司,全球市场……仿佛国家已被隐匿在身后。齐泽克根据这种误判指出,仔细观察一下美国,就会发现根本不是那么回事。齐泽克认为,在所有的民众权力中——包括总统(里根或布什)——他们实际上真正做的事情就是把民众的金钱挥霍到军工企业中去以便保持经济的继续运行。所以,美国统治者口头上称国民经济运转得有多么好,而实际上他们想的却是完全相反的事情。事实上,在美国,国家在经济中的作用空前强大。齐泽克以洛杉矶为例进行了说明,在该地区,百分之六十的企业是依赖于政府才得以运转的,像与国防、军队等等有关的企业。这样我们就可以知道,洛杉矶这一美国最发达的地区,除了好莱坞,其所有的经济,都和政府有着密切的关系,因为这一地区缺少水和能源,它们依靠政府来分配这些资源,否则就得从别处获取。由此,齐泽克把洛杉矶称为“洛杉矶人民共和国”,并且诘问:美国自由主义的意识形态家说的是一套,但他们到底做了些什么呢?齐泽克控诉美国政府在所有的事情上都在干欺骗的勾当,喜欢向别的国家施压,使它们解体;或者向其他国家大谈特谈自由市场的好处,但他们自己却从来不打算实行这些自由市场的东西。在美国当代的资本主义社会中,人们生活在一个说谎的世界中,意识形态从来不直接告诉人们任何事情。在这一意义上,齐泽克坚持认为,尽管现在中国政府在经济中的作用表面上看起来可能要比美国政府大,但是在某些领域,中国政府远远比不上美国。所以,对中国而言,关键要看所谓的自由市场经济在西方是如何运作的,不要盲信美国的意识形态幻象。

最后,齐泽克进一步谈论马克思主义理论如何转向现实的问题。齐

泽克认为今天的中国社会似乎存在着很矛盾的现象,中国是个社会主义国家,却又有最快的资本主义市场发展。但他也并不认为这是所谓的机会主义,这也并不是我们今天的发明,其实马克思在早期的《黑格尔法哲学批判导言》中,在论述德国无产阶级解放与全人类解放的关系时已经含蓄地揭示了这种可能的发展道路。齐泽克相信,马克思主义本身就内含了历史性的资本主义发展(生产力)和共产主义统治(政治和生产关系)。二十世纪的列宁、毛泽东都认为,人们可以在贫困的条件下直接建设社会主义,但二十世纪的教训表明,这会带来灾难。中国现在的建设方案,恰恰是马克思的洞见,社会主义是不能从贫困开始的,而应该从比较富裕的时候开始。

齐泽克进而阐明,当今中国的发展之所以有意义,原因就在于,人们一方面很清楚一定要现代化、要发展,并承认最有效的发展方式还是资本主义(市场经济)。另一方面,人们还要看到资本主义(市场经济)产生的问题并去克服它们。中国的问题是如何去利用资本主义,而不是向它投降,这就是齐泽克眼中的中国道路。

但是,齐泽克并不完全认同中国目前欲通过源于儒家的和谐理念来解决资本主义发展带来的问题。他认为,这种传统的方式可能会使社会问题在一段时期、一定范围内得到控制,但对马克思主义而言并不是最好的答案。因此,有人会很天真地问:为什么不直接放弃共产主义呢?为什么不利用资本主义这种看起来更令人有激情的东西?齐泽克解释说,有人认为这是因为共产党想继续掌权,所以要维持共产主义。但齐泽克并不赞同这种看法,他觉得中国的现状并非如此。他认为,共产主义一方面是好的,今天的共产主义,不是仅仅挂一面旗帜摆在那里,然后就直接跑到纯粹的资本主义怀抱;另一方面,我们又不是直接退守到传统的有机秩序中去。

20世纪80年代末期以来,随着西方资本逻辑的界限暂时得到凸显及资本主义社会矛盾的不断加深,西方一些所谓后现代学者“突然”间把目光瞄向了中国,特别是被盛传的几位诺贝尔奖获得者1988年在巴黎的一个宣言,即“如果人类要在21世纪继续生存下去,就要到2000多年前的

孔子那里去汲取智慧”，这句话本身并没有什么不对，然而一旦在学术上被炒作起来，就很容易中西方阴险家的计策。他们的阴谋是把中国（甚至许多发展中的文化大国，如印度）当做西方人的度假村和精神栖息地，其目的实际上是要束缚中国现代化发展的手脚，在本质上，这仍然是一种后殖民主义。因此，齐泽克坚决反对对中国的理想化态度，在此次访问研讨会上，他形象地揭穿了某些阴险的西方殖民主义者的诡计。他特别提到了西藏，认为西藏的文化被西方理想化、崇高化了，被当做是失落的文明。这正是为何达赖在西方好莱坞式的现代消费文化的意识形态中如此受欢迎的原因。他指出，西藏文化中的藏传佛教现在是被西方的意识形态所利用了。实际上，西方人是依据自身的意识形态需求来建构中国文化的。齐泽克举例说，一位曾演过《莎翁情史》的演员对他说：“我去了西藏，那里的人虽然物质上很穷，但是他们精神上很快乐。”齐泽克反问他们说：“你们怎么知道西藏人很快乐呢？”在齐泽克看来，西方人就是希望中国能继续保持这样的“快乐”，而他们又可以继续做着一些肮脏的事情。齐泽克不无讽刺地指出：“有你继续做好事，而我就可以放心地继续做坏事，好让世界平衡嘛。”这就是西方人的逻辑，这就是他们对待发展中国家和落后地区的原始文化的意识形态策略。他们总希望别的文明继续保持原始状态且乐而不觉。齐泽克一语道破他们的伪善：中国人继续保护原始，而我们则继续开发自然。其实，西方人并不希望其他文明更西化，他们希望中国人继续坚持“天人合一”，而他们则继续发展他们的工业文明。对印度他们也是如此。这也是上文所提及的齐泽克并不太赞同目前中国以儒家的“和合”理念来解决当下问题的原因之一。

齐泽克进一步认为，西方对中国文化遗产的解读是完全错误的。在西方，从精神领域来说，印度文化比中国文化的要更流行，比如瑜伽之类的东西。因此，西方很多人觉得印度比中国更具东方的特色，所以他们更喜欢印度（这实际正验证了齐泽克所讨论的西方的阴险性，他们更喜欢印度只是因为印度文化目前比中国更“纯”、更“原始”）。齐泽克以一个英国指挥官的回忆录为例进一步揭穿了这种伪善。这个指挥官在20世纪初曾率英军进占拉萨，他指挥部队用枪杀害了几千西藏人，但是一进拉萨，

他便写道：“我感到我离上帝很近。”齐泽克气愤地说，英国人的“机枪立刻变成了宗教”。因此，齐泽克说文化殖民在今天非常盛行，这种流行不仅是指影响着我们所有人的美国流行文化，还是指假装赞美中国、印度等发展中国家文化的原始性。他们不愿意看到中国人学习西方现代文化。在这里，齐泽克也不避谈他对中国文化的喜爱，他认为中国文化与印度相比是更具有理性色彩的，它与物质主义保持着很好的平衡。最后，齐泽克赠送给中国的警言是：既不能简单地反对“资本主义”和“美国化”，也不可一味强调“发扬民族文化”，应在开放、创新和现代化的环境中保持民族性。就这点而论，齐泽克的判断与中国对当今世界与本国发展道路的清醒认知是契合的。

五 齐泽克关于苏联马克思主义哲学及哲学家伊林科夫的简要评论

齐泽克注意到，反对斯大林体系的苏联哲学家伊林科夫（又译伊里因科夫）50多年前就提到，列宁坚持认为马克思主义哲学就是“辩证唯物主义”是非常荒唐的，事实上马克思和恩格斯从来没有使用过这个词，而只愿意使用历史唯物主义。这个判断基本上是正确的，马克思和恩格斯只是用“新唯物主义”或“实践的唯物主义”指称他们的学说。

1886年，德国工人哲学家狄慈根在《一个社会主义者在认识论领域中的漫游》提出了“辩证唯物主义”的概念，以后普列汉诺夫、拉布里奥拉都较早地用“辩证唯物主义”来概括马克思主义的总体特征，后来列宁也在《向报告人提十个问题的提纲》、《唯物主义和经验批判主义》二版序言等多处文献中，曾多次明确用“辩证唯物主义”来指认马克思主义哲学，列宁还在《马克思主义的三个来源和三个组成部分》将马克思主义理解为是“把唯物主义对自然界的认识推广到人类社会的认识”。^{[2](p.443)} 俄国革命时期的斯大林也深受普列汉诺夫影响，曾在《无政府主义还是社会主义？》中把马克思主义哲学称为“辩证唯物主义”。^{[3](p.274)} 俄国十月革命胜利后，特别是二三十年代，以布哈林、希洛柯夫、米丁、罗森塔尔等人为代表，在

苏俄或苏联哲学界更是出现了把马克思主义哲学“部门化”“肢解”的倾向,因此,撇开意识形态不论,仅从理论角度来看,斯大林《辩证唯物主义和历史唯物主义》的出现并不是偶然的。

上述这些理论倾向在也一定程度上都直接影响了后来斯大林对马克思主义哲学体系的整体认知,即认为马克思主义的历史唯物主义是“辩证唯物主义原理在社会历史领域中的运用”,这种观点构成后来苏联哲学中斯大林体系架构的重要认识要件,同时也说明苏联马克思主义哲学中斯大林教条模式的形成不仅仅是斯大林在政治统治上出于意识形态的考虑,其中也与俄国或苏联早期马克思哲学的理论倾向和他所受的影响存在深层的关联。第二次世界大战后一直到七八十年代,一些具有理论勇气的马克思主义理论家,如凯德洛夫、柯普宁、马马尔达什维利、鲁宾斯坦、伊林科夫等人对斯大林“原理+实例”式的马克思主义解释框架提出了质疑,他们的努力在一定意义上为后来苏东地区和其他社会主义国家摆脱斯大林僵化体系的束缚发出了理论先声。有关“整个世界”能否作为马克思主义哲学研究对象的问题,是当时官方意识形态理论家与具有独立理论思维的哲学家所争论的焦点问题之一。伊林科夫鲜明地反对马克思主义哲学将“整个世界”作为研究对象,他认为马克思主义哲学只有与自然科学、其他社会科学相互作用和协作,才能得到对客观世界的正确认识,在此意义上马克思主义哲学只是辩证的方法论和认识论。

当然,这些理论家当中,齐泽克最喜欢伊林科夫,声称自己在年轻的时候就关注过他,并认为他或许是目前唯一应该认真对待的苏联马克思主义哲学家,认为他富有开创精神,他提出的许多观点都涉及到马克思主义哲学的根本性和原则性问题,并且是斯大林统治时期理论研究的“盲区”或长期为人们所忽视的问题,因此一经提出就会引起当时苏联理论界的激烈争论。齐泽克知道,伊林科夫对列宁的《唯物主义与经验批判主义》也有精辟的研究和许多独立的见解,甚至对其中的许多观点提出了批评,这也是齐泽克欣赏他的原因。伊林科夫的研究认为不能人为地将《唯物主义与经验批判主义》与《伯尔尼笔记》简单地等同起来。伊林科夫反对对斯大林体系的实证主义、教条主义和经济决定论,他的《〈资本论〉中

从抽象到具体的辩证法》一书,从方法论和认识论的角度试图冲破斯大林铁板一块的体系,为马克思主义哲学在苏联向新的开放性维度发展注入了活力。伊林科夫坚持辩证法就是马克思的认识论,它们以实践为中介;思维不是心理主义的主观联想,而是通过科学的中介对自然和社会的认识,而逻辑就是关于思维的科学,因此不懂黑格尔就不能理解马克思的《资本论》。伊林科夫不回避敏感和尖锐问题的理论品格、独立思考的学术态度、发现真理即一以贯之的精神是齐泽克十分敬佩的。伊林科夫受到了诸如鲁特凯维奇、伊林切夫等被斯大林官方意识形态笼罩过的众多苏联学者的围攻,齐泽克评论说伊林科夫对苏联的做法很失望。

齐泽克对伊林科夫的看法与南京大学已故教授孙伯鍤先生开创的许多思想见解具有许多相通之处。孙先生很早就注意到伊林科夫的《〈资本论〉中从抽象到具体的辩证法》那篇文章,在中国马哲学界,孙先生的《探索者道路的探索》较早地开辟了中国思想家冲破斯大林模式而对马克思主义哲学进行独立思考的氛围,也体现了作为一个真正哲学家身上所应具备的学术品格和理论素养。张一兵教授也认为伊林科夫值得重视,认为他的作品是做得非常好的,其学术成果对于摆脱苏联哲学的斯大林逻辑具有重大的价值。张一兵教授在《回到马克思》中还对广义历史唯物主义与狭义历史唯物主义作了进一步深入的区分,中国学术界许多理论家已经基本不再认同“辩证唯物主义”的提法,对此齐泽克也表示赞同。

六 对几个文本概念翻译的讨论

齐泽克此次南大之行重点讨论的一个问题是弗洛伊德和拉康的精神分析哲学。拉康哲学理解上的困难不仅源于其思想的深邃与玄奥,还在于其语言的相对晦涩,这也同样反映在齐泽克与之相关的文本的中文翻译上。张一兵教授是国内较早立基于马克思主义视野引介与探讨拉康思想的学者,因此也较早地遭遇到齐泽克相关重要概念的中文翻译问题。利用齐泽克本次访华的机会,张一兵也就他较关心的几个概念翻译与齐泽克交换了意见。比如,张一兵提到齐泽克“*The Sublime Object of Ide-*

ology”中的“object”一例，他说，这个词在目前中国学术界普遍存在两种翻译，一是将其翻译成“客体”，即“客观的、相对于主观的物质或物体”；另一种是将其翻译成“对象”，即人们欲望追求的一种目标性的东西。爱人，在中国的俗语当中就是对象。齐泽克从德国唯心主义哲学视域对这个词进行了解释，认为对象和客体是完全不一样的：客体是主体沉思的东西，而对象则是动态的，主体要和它斗争，在费希特意义上讲就是自我和非我的关系；在拉康的意义上，“object”就是对象，就是欲望的一个东西。两位教授讨论的另外一个语词翻译就是拉康精神分析学中的重要概念“objet petit a”。在中国它有两种翻译，一种是台湾地区的学者将其译为有形式的小东西，具有形象的小东西，即“小对形”，或者说是以约定的形式表现出来的小东西；另外一种翻译将其理解为“对象 a”，它来源于法语词汇“autre”，这个对象就像前面讨论的那个“object”所具有的对象含义一样，“对象 a”就是在欲望当中朝向小“a”，小“a”成了不可把握的东西，我们直接称为“对象 a”，它与 Autre(大他者)区分开。张一兵的问题是哪一种译法更接近拉康的本意？齐泽克认为两种翻译都基本没有违背原意，关键是如何把握它们的真正所指。他指出虽然第一种翻译也不错，这个小东西确实带有确定的形式，但它并不是可以直接面对和触碰的东西，它只是表征某种欲望的间接成因。齐泽克举例说：“比如我喜欢一个姑娘，但什么使我喜欢她呢？”如果仅仅是姑娘身上散发的某种魅力让“我”喜欢，这还不是“对象 a”；如果这种欲望是传递性的，“我喜欢这个姑娘？是因为你也喜欢她，也就是所谓的‘妒忌’。我喜欢你的欲望，于是就希望被你的欲望所欲望。”齐泽克总结说，这完全是象征界发生的事情；而拉康更深层一层，他要探究他者欲望之谜，如果别人对我欲望的有所欲望的话，那么他在我的欲望里究竟看到了什么？齐泽克认为这种欲望是很神秘的，并且是无法控制的，拉康一直在讨论这个问题。

参考文献：

- [1] 斯拉沃热·齐泽克，意识形态的崇高客体[M]，季广茂译，北京：中央编译出版社，2002

[2] 列宁选集,第2卷[M],北京:人民出版社,1972

[3] 斯大林全集,第一卷[M],北京:人民出版社,1953

(整理者单位:南京大学哲学系)

“我并非愤世嫉俗，我只是天真”^①

陈颖 唐硕

齐泽克，出生于斯洛文尼亚的著名哲学家，拉康哲学的现代继承人。他同时也被认为是近十年来最炙手可热的“学术明星”，其论述电影、音乐、大众文化的哲学著作风行各国。2007年6月，齐泽克首度访华，造访著名学府南京大学，为南大学子们进行了四次精彩演讲。

他身材魁硕，发型凌乱，满腮的大胡子格外惹眼。2007年6月8日，一身蓝衬衫和蓝牛仔裤的大哲学家大步流星地走上南京大学高等研究院报告厅的前台，一边双手作揖，一边不忘用带有浓重口音的英语说着“谢谢”，笑脸相迎台下抱以热烈掌声的听众们。

他就是斯拉沃热·齐泽克，今年58岁，当今世界最优秀的拉康诠释者，最有影响力的哲学家和精神分析学家之一，后现代精神分析领域的旷世鬼才。与世界地图上袖珍的小国相比，斯洛文尼亚在观念世界中享有的声誉可谓大得不成比例。而这种声望完全归功于眼前这位貌似凶悍、实质和蔼可亲的“大胡子”。

这是他的首次中国之行，而享有国际声誉的南京大学更是他的首选站点。在这里，他得到了意外的惊喜：江苏人民出版社社长刘健屏先生送给他一套带着墨香的中文版《齐泽克文集》，南京大学副校长张异宾教授聘请他为哲学系兼职教授并为他佩戴上了南京大学校徽。而大师的慷慨

① 文后附本文作者在齐泽克南京大学访学期间对其访谈的记录。

回报则是一次学术盛筵：从6月8日到13日，在短短的6天时间里，他在南京大学举行了四次演讲。而每一次在演讲结束后，他都会被手持他的著作或是相机的热情学生们团团围住。他会满足每一个人签名或是合影的要求：一本书或是两本；一张不行就再来一张。“我不喜欢摄影，其实我连照相机都没有，”齐泽克说，“所以你们和我合影，只要你们满意就行。”

就在齐泽克给排着长队的学生们不厌其烦地签名的时候，他或许会想，在这一位位眼中充满激动的光芒的学子中，究竟有多少是真正能理解他的人，或者退一步说，认真读过他的书的呢？“我希望能在中国遇到真正能理解拉康或是我的哲学的人，”他耸耸肩，“至少这里的情况并不比别的地方更糟。”

双面齐泽克

作为哲学家的齐泽克无疑具有举足轻重的地位。他是拉康哲学传统最重要的继承人，被誉为是黑格尔式的哲学家，近十年来他的大部分时间都在欧美各大高校讲学，而此次造访南京和上海则是他的首次中国之行。他著作等身，每年两到四本著作问世，今年已经出版了四部。他的朋友圈中包括朱迪丝·巴特勒和詹明信这样的学术“大腕”，与他们交流时碰撞出的火花是他灵感的重要源泉。天马行空式的写作足以被称做“下笔如有神”，而洋洋洒洒的叙述风格更是将心理分析、政治以及难登大雅之堂的黄色笑话融会贯通，为读者在开怀大笑之后留下思考的空间。

而另一方面，齐泽克也是一个“入世”的思想家。他的老朋友格林·戴里评价说：“在过去的十几年中，齐泽克的作品一直站在哲学、政治和文化辩论的最前线。”他的研究领域极广，作品被译为20多种文字，从电影到女性主义再到政治哲学，从拉康、黑格尔到希区柯克、大卫·林奇再到9·11恐怖袭击，而这两年他又高喊着“回到列宁”并为毛泽东《实践论》和《矛盾论》的英译本写了长长的序言。他的作品属于最畅销的哲学著作之列，连好莱坞都在读他对希区柯克电影的分析——或者说，拉康的希区柯克式解读。拉康是他最重要的学术资源，但在他笔下，晦涩的拉康不再是

“不可理解”的代名词，而是大众文化中一个激进的、极端的、甚至被扭曲的面孔。有人曾开玩笑的说齐泽克是在“油炸拉康”，而他则回应说：“我从来不是用拉康的意思去理解拉康，我就是使拉康能产生些激进化的产物。”

他在南京大学的四次演讲，只有第一次是讲他的老本行：拉康、弗洛伊德和精神分析学。一位南京大学英语系的学生在自己的博客里记述了那一次讲座：“我就是来追星的，带着富士 S5000。人群中我绝不孤独，三个说英语的留学生也来了，拿着 DV 和三脚架。连参加研讨会的几位教授也拿着摄像机和等待齐泽克签名的书……”然而那一次的讲座，很多人都没有听懂。“他的英语口语很重，听他演讲有很多时间我不知道他在讲什么，只是间或能听懂他蹦出的几个词而已。”南大英语系的研究生桂涛说。第一次演讲最后“吓跑”了一班人，这让齐泽克颇有几分自嘲地引用了一段拉康的逸事：有一次拉康告诉自己的朋友，在他的学生中，终于有一个人能够理解他的思想，“虽然那种理解也是错的”。

“这其实是他常遇到的一个困境，”张异宾教授说，“欧美很多大学争相请他去讲学，但是谁都不知道他在讲什么。”于是，后三次演讲，齐泽克基本上不讲概念，而是从讲电影、讲故事入手，让大家听懂他到底讲了些什么。第三场演讲的题目是“意识形态的家族神话”，他通过对《泰坦尼克号》、《天地大冲撞》、《廊桥遗梦》等大众化的影片的另类解读，抽丝剥茧，临近结束时才提出自己对于意识形态的看法，水到渠成。最后一次演讲，他讲的是礼貌和习俗，中间还插了好几个让他的翻译吴冠军都面红耳赤的“黄段子”。吴冠军是最早将齐泽克介绍给中国大众的青年学者之一。“这就是老齐的策略，”吴冠军说，“既然现在的人追求的就是这东西，而无人再对哲学、思想、理论关心，那么就索性让他们在他的书里去‘黄’个过瘾，然后一不小心，创痛性地遭遇了哲学。”不过吴冠军也为齐泽克“辩解”说：“他是一个好孩子（‘个人’层面上），尽管他看上去很坏（‘理论’层面上）。”

会场上不再是低声耳语的骚动、悄悄离场的尴尬，而是一阵阵轻松的笑声以及一声声发自肺腑的称赞。一位天文系的大二同学在听过齐泽克

的电影讲座后表示,他之前一直听说齐泽克的思想很是晦涩,但听过演讲后感觉很有趣,“回去要多找几本他的书来读读。”于是,似乎我们所熟悉的齐泽克又回来了,那个极有个性的,充满了对大众文化的颠覆性解读和黄色笑话的激进思想家,那个在网络上大红大紫,著作列入畅销书行列的学术明星。

然而,哪一个才是真正的齐泽克?也许这个问题连齐泽克自己也很难回答。他不愿意被定义为一个“学术明星”,但他认为要让普通大众都能理解拉康,要让拉康变得清晰易懂,他只有去借用大众文化,也许这就是他刻意追求的效果,撕掉枯燥的哲学理论的面具,与流行的大众文化相结合,近距离地剖析人性,揭示人性中的缺陷。

“他的后三次讲座,虽然在学术性上有所降低,但这并不是说他没有认真对待,”张异宾说,“齐泽克是一个非常敬业的人。为了准备演讲,他在南京的几天里每天修改稿子到深夜,第二天演讲前还在争分夺秒地修改。”

天真的旷世鬼才

“他的思维十分活跃,就像跳动着的脉搏。从精神分析跳到黄色笑话,在大家莞尔一笑的时候,又跳到了严肃的政治领域。他的分析总是能给人醍醐灌顶的感觉,在你似乎明白他所说的话的时候,又被全盘否定。”南京大学哲学系学生兰森鑫一边说着,一边拨弄着数码相机为心中的大师拍下第23张照片。

齐泽克不断以公众关注的通俗文化、时事政治,乃至黄色笑话为例,对它们加以分析。而貌似难登大雅之堂的黄色笑话更是他写作、演讲时不可或缺的部分。“我经常感到困惑的是,人们对我的批评往往来自两个完全相反的极端,”齐泽克说,“有的人会说我的书里笑话太多,不够严肃。而另一些人则批评我的作品太晦涩难懂。我想在他们批评我之前,他们自己应该先弄明白,我的作品究竟是太难懂,还是太通俗。”不过让他欣慰的是,他有几本“没有笑话”的纯学术书卖得和他那些充满笑话和电影的

书一样好,这让他“对大众充满信心”。

所以他在最后一次在南京大学演讲时,当一位学生问他为什么要举“黄色”的例子,问他是不是一个愤世嫉俗的人,他立刻变得激动起来,洋洋洒洒说了一大段的“辩护词”,“我的理论看上去很流行、很大众,但是我并没有真正的影响。”他说那些批评他的人不希望人们去理解他真正的思想精髓。他说他讲性爱、说黄色笑话是想用通俗的方式把弗洛伊德、拉康的非常严肃的性欲、欲望、男人和女人以及性倒错这一系列问题介绍给人们。“我不是一个愤世嫉俗的人,而是一个非常天真的人,”他认真地说,“因为我从不用隐秘的书写,我心中是怎么想的就会怎么说,坦诚而毫不隐瞒,因为我认为真理是要给每一个人去分享的。”

他就是这么一个天真的人、感性的人。每次演讲的时候,当主持人和很多听众都身着正装,系着领带,他总是套一件最简单的圆领T恤,穿着牛仔裤。来到南京,他不愿意住高档的宾馆,却会因为是在街边的盗版碟屋发现了一张指挥大师富特文格勒的纪录片而激动万分。他不喜欢正式的宴会,而是和朋友们一起去吃大排档。他不喜欢西方学院中教授间的勾心斗角,却很快和南京大学哲学系几位老师成了“哥们儿”。他在这里找到了共同语言,找到了“知音”:哲学系教授胡大平翻译过他的两本著作,对他的学术了如指掌;而张异宾本人就长期研究齐泽克,并且是国内屈指可数的拉康研究专家。离开南京前一天,他和几位“哥们”一起去了夫子庙吃小吃。他不喝酒,但是他的嘴从没有停过,天南海北地侃。他告诉我们,当他不工作的时候,他也会去玩电玩,或者和小儿子一起兴奋地看李连杰的武打片或是张艺谋的《英雄》,那是他最喜欢的中国电影。当说起这些家常的时候,你会觉得他只是个操着极重口音、絮絮叨叨的可爱外国老头儿。

然而齐泽克的哲学家之路并非从一开始就是平步青云。他在卢布尔雅那大学攻读硕士学位时因为没有对其中着重考察的拉康、德里达等欧陆哲学家进行批判,学校拒绝授予他硕士学位,直到他同意增加附录,对上述哲学家的资产阶级思想进行了驳斥,才通过了考察。研究法国哲学让他与当时斯洛文尼亚的主流思想格格不入,这让他有四年都没法找到工

作。于是他只能前往巴黎，在拉康女婿和继承人雅克-阿兰·米勒的指导下学习，这也让他从此走上了拉康研究的道路。

“他就是一个出生在小国的普通人，通过自己的努力才成为了大思想家，所以他的身上还是透着那种朴实的平民气息，”张异宾评价道。

当我们用崇敬、关注或是惊讶的目光注视着齐泽克的时候，他也在用自己天真而睿智的目光注视着中国的巨变。他对这里正在发生的一切都充满了兴趣。他请张异宾替他买了三本介绍中国传统文化的英文图书。他还说他还要再到中国来，要带着他的一帮朋友一起来，专门讨论中国的发展对世界的意义。

“我并非愤世嫉俗，我只是天真。”脸上洋溢着和藹的微笑让这位相对年轻的大师又年轻了几岁。他继续语不惊人死不休，继续天马行空地讲演着，继续在学术界钻研，继续在耀眼的光环下前行。

而这，至少是齐泽克光环以外的真实一面。

附：访谈记录——“中国是一座活的实验室”

提问：这是你首次访华，是什么原因让你接受了邀请？

齐泽克：首先，我对中国历史一直很感兴趣，也有所了解。中国是我最喜欢的东方国家。在西方，很多人对印度、日本更感兴趣，但我不喜欢印度的唯灵论(spiritualism)，而日本太好战了。其次，我对中国的未来政治发展很有兴趣。中国现在是一座活实验室。中国的未来会怎样？会被“逼”出怎样的新制度？这让我很感兴趣。我还会再来中国，而且要带一帮朋友来讨论中国发展对世界的意义。此外，我十分喜爱中国的传统艺术和流行文化。

提问：你见到的中国和你之前的认识有什么不同？

齐泽克：我是一个现实主义者，很少会持成见，中国没有让我失望。来中国之前，有人告诫我，中国人并不那么彬彬有礼，他们也追名逐利。

对此,我并不惊讶,我接触过各种学术圈子,不喜欢中庸之道。我知道表面礼貌,其实背后隐藏着权利关系。在美国的任何一所普通大学里,人际关系比中国冷漠得多:每一个人,教授、院长,都在勾心斗角。不过有一点,虽然没有让我吃惊,但让我着迷——这里到处在盖高楼,每天都在天翻地覆地变化,这种变化是可喜的,也是一种前所未有的局面。中国人需要做的工作还很艰巨。

提问:你说希望在中国结识真正读懂你的作品和拉康思想的人。你遇到了吗?

齐泽克:南京大学的学者做得并不差,至少不比别的国家更糟。在西方,很难在一所大学里找出一个很好地理解拉康的教授。评判一个真正的理论的标准,要看它能不能放之四海而皆准。从这个意义上说,我希望你们不仅能理解拉康的思想,更能够重新解读拉康,发现一个和法国人眼中不一样的拉康。我对拉康的解读常常是激进的。

提问:你用大众文化解读拉康,有人说你这是在“油炸拉康”。你怎么看?

齐泽克:拉康的理论一向被认为是极其复杂难懂的,有时候连我也读不下去。这也许是我借用大众文化的最主要原因。我一直认为,一个真正的理论是可以清晰的话语来解释的。我不喜欢某些后现代的理论,总是故作神秘。

提问:你用拉康的理论成功地分析了包括电影、音乐等大众文化,但是对此,有两种质疑。其一是说,你作为一个哲学家,更多只是拉康哲学的现代诠释者,而较少自己的原创性理论。其二认为,你用拉康哲学去分析比如希区柯克的电影,是一种“理论先行”的方法。你选择了一些特定电影的片断场景去对应拉康的特定理论。针对这两种质疑,你怎么认为?

齐泽克:针对第一种质疑,我想绝大多数的拉康研究学者都不会那样认为。其实,很多时候我是批判拉康的。我对拉康的解读常常是激进、极端和非正统的。举例来说,我尝试把拉康和黑格尔联系起来,但是,拉康本人一直攻击黑格尔。他认为自己不是黑格尔主义者。我对拉康的解读是非常个人化的,甚至有时是片面的。谈到对希区柯克等人电影的分析,

其实我通常所做的,并不是诠释电影,而是以电影为例解读拉康。不过在最近的一些著作里,我也会花很大篇幅,详细解读一部电影,比如希区柯克的《惊魂记》。人们往往会忽略,用理论诠释对象时,理论本身也会受影响、被改变,所以我的观点是,诠释的方法有很多种。

提问:为什么你在演讲和著作中,经常会用“荤段子”来举例?你是否是一个愤世嫉俗的人?

齐泽克:我的理论看上去很流行、很大众,但是并没有真正地产生影响。那些批评我的人不希望人们理解我真正的思想。之所以讲性爱、说黄色笑话,是想用通俗的方式把弗洛伊德、拉康的非常严肃的性欲、欲望、男人和女人以及性倒错这一系列问题介绍给人们。我不是一个愤世嫉俗的人,而是一个非常天真的人。我的书从不隐秘,怎么想就怎么写,坦诚而不隐瞒,真理是要让每个人分享的。

提问:你会推荐哪部作品作为了解你和拉康思想的入门读物?

齐泽克:《拉康要怎么读?》(How to Read Lacan),这是一本很薄的介绍拉康的书,不过应该还没有中译本。如果要在中译本中选的话,最好懂的应该是《幻想的瘟疫》,那本书很适合。

(作者单位:《南京大学报》编辑部)

我们仍然需要马克思主义^①

蒯乐昊

我希望成为第三种力量

蒯乐昊：有评论说您“对当代社会展开的心理解析，几乎单枪匹马地复兴了意识形态概念”。您本人是否同意这一评价？

齐泽克：今天很多人认为我们已经处在后意识形态的社会中，没有人再去关心那些宏大的事业、宏大的意识形态的方案，相反，每个人都在关心快感，关心金钱，关心那些很实际的东西，这是非常恐怖和有害的。我并不认为我自己复兴了意识形态的概念，我认为其实今天我们仍然处在意识形态、而非后意识形态中。但是意识形态不再是大的政权方案或哲学方案，而是非常琐碎、微小、不足道的个人体验，遍布在你的日常生活、以及你与他人的互动之中。当我们以为我们可以遗忘意识形态之争的时候，今天恰恰是意识形态最强之时，因为当人们认为没有意识形态时，意识形态就化身在他们的日常实践中。

蒯乐昊：听说从卢布尔雅那大学硕士毕业时，尽管您修订了论文，学校还是认为您不适合任教。

① 本文是《南方人物周刊》记者蒯乐昊在齐泽克访问南京大学间隙对其采访的记录，略有删节。

齐泽克：这倒是真的。直到现在，也许他们依然认为我不适合任教。我现在也只是在这所大学里担任高级研究员。我年轻时，国家仍处在旧的南斯拉夫时代，当权者认为我不够马克思主义，因此不允许我教书。今天斯洛文尼亚的当权者又认为我太过于马克思主义，也不适合教书。这反而给我提供了一个很不错的职位——政治压迫所带来的政治位置。假设30年前学校就给了我不错的教职，也许我现在是一个大学教授，但是除此之外什么都不是。

蒯乐昊：跟许多哲学家不一样，您不仅研究政治与意识形态，还是政治的积极参与者。您说过权力本身是一个空洞，那您为什么还希望去参与权力？

齐泽克：我当时在政治上确实非常积极活跃。当我说到权力的时候，我只是在讨论民主的问题。民主是一个空位置，不同的帮派去抢夺这个位置，但是没有任何人能够宣称其生来就可以占据这个位置，从这个意义上说，权力本身是空的。当你处在权力位置上时，并不是说你就拥有权力，而是权力通过你来行使它自身的力量。

蒯乐昊：您当时参选的具体情形怎样？

齐泽克：那是一个所谓的民主选举，也是我们国家第一次民主选举。我当时出于非常特定的原因卷入政治。在共产主义的政治环境下，当时我们国家的政党分为了两个阵营：一边是前共产主义者，另一边是保守主义的民族主义者。而我希望成为第三种力量，既对前共产主义者保持批评，同时也对民族主义进行批判。

我当时对政治的参与，并不代表我对政治最根本的理论思考。我参政是为了阻止更大的灾难发生。我从头到尾都是一个马克思主义者。我从政的主要责任是阻止保守主义的民族主义接管政权，以后的左翼斗争也会在这个方向上展开。但两三年后我就失去了兴趣。

蒯乐昊：您说过，理论上您并不赞成斯洛文尼亚的独立，但是你却很享受独立所带来的政治权益。为什么这么说？

齐泽克：我想我并不在乎斯洛文尼亚本身独立与否，在这一点上我跟我的左翼朋友意见相反，米洛舍维奇在国内取得统治权的时候，整个南斯

拉夫、前南联盟的统治已经结束了,那时已经别无选择。在当时的斯洛文尼亚,大多数人并不在争取独立,但是每个在前南斯拉夫的人都预见到了战争的降临,很多人当时只是简单地想摆脱战争。后来发生的内战以及成千上万的人死亡,就是当时的政治所导致的状况。我认为斯洛文尼亚的独立并不对后来南斯拉夫的解体负责,南斯拉夫在1986年已经结束了。1986年民族主义的阵营——其头领就是米洛舍维奇——在塞尔维亚取得权力,从这一刻起,南斯拉夫其实已经结束了。现在整个斯洛文尼亚的人根本不期待南斯拉夫的复合,因为现在斯洛文尼亚已经是欧盟的成员国,经济上很成功,发展迅速而巨大,因此没有人怀念南斯拉夫。

没有一个东欧国家,有能力像中国这样

蒯乐昊:您如何看待上个世纪末的一系列东欧前社会主义国家发生的剧变?

齐泽克:问题在于东欧的国家系统并未很好地正常工作,因此它们必然崩溃。现在回过头来看的话,我们可以说,在上世纪70年代中期,这些前社会主义国家已经开始出现问题了。你看今天的中国,一方面保持着共产主义的东西,另一方面经济保持着快速的、爆炸式的发展,而当时没有一个东欧国家有能力做到这一点。所以悲剧在于,并非是敌人的反攻导致了社会主义的崩溃,而是东欧所谓的进步力量并不能提供新的可能性,比如发展现代化的积极方案。

这种情形有点像我们常在卡通片中看到的很有趣的一幕:在《猫和老鼠》里,猫在空中的钢管或者绳子上走,其实它已经走出绳子、脚下已经没有东西了,但是它们并不马上掉下来,只有当它往下一看,发现脚下一片悬空,才心里一惊,马上坠落下去。东欧的情况也是如此:早在他们知道自己脚踏空之前,他们已经失去了基础。这就是真正的悲剧,我们到现在还在付出代价。

今天在大多数的东欧前共产主义国家,有所谓的“迟到的反共产主义”,他们认为共产主义已经过去了,新的右翼政党宣称大多数的人们也

对资本主义感到或多或少的失望，他们以前认为资本主义来了生活水平会提高，但是穷人依然很穷，一些人甚至比共产主义时代更穷。如何解释这个问题呢？一个反动的解释是：共产主义并未真正丧失权力，他们仍然秘密地通过黑手党控制着经济，所以要发起清洗，把共产主义力量彻底干掉。这是多么悲哀的现象，东欧的有些政治势力，对灾难和危机就采取了这样全然反动的姿态，如果这个趋势胜出的话，斯洛文尼亚甚至都无法成为一个成功的资本主义国家，而是成为一个退步的反共产主义和现代主义的国家。这一点非常需要警惕。

蒯乐昊：在您的祖国以及东欧剧变的过程中，您是否遭遇过马克思主义信仰危机？

齐泽克：第一个对此作出反应的是东欧国家，在过去 20 年里，没有人再相信马克思主义，这是一种完全犬儒的姿态。我是一个坚定的马克思主义者，但我从来不是疯狂地信仰马克思主义。对我来说，马克思主义仍然是对资本主义进行分析的很好的工具。今天的资本主义已经有足够的对抗内部矛盾的本领、有貌似民主多元的环境。要重新分析资本主义，就要对马克思主义原先的一些理论进行改进。

我们仍然需要马克思主义，我从不认为资本主义就是全球的最终答案，我从不认为资本主义就是人类未来的命运。当今的社会有新的危机、新的紧张，我们需要保持批判性，这从来不是一个躺下去信仰马克思主义的问题，问题在于，我们是不是已经接受当下的资本主义的秩序，并把它作为一个最终的现实？如果你承认现有的东西，怎么改变它已经是无意义的了，或许你可以在一些小的地方作些微的改进，但是不对整个系统作出批判就没有意义。后现代左翼力量只是在资本主义体系下作微小的斗争，但是微小的斗争根本不触及资本主义的根本逻辑。

对一个哲学家保持忠诚，是坚持他们放弃和妥协掉的东西

蒯乐昊：您的思想体系在何时得以成型？黑格尔、马克思、拉康等人分别在多大程度上影响了你？

齐泽克：绝对是黑格尔对我的影响最大！我虽然写了很多关于电影、大众文化的评论，但在内心深处，最根本地，我跟从黑格尔的哲学。黑格尔的哲学思想在今天依然是鲜活的，在今天展示这一积极而活跃的哲学思想，让我感到兴趣。假设必须要我在马克思和黑格尔之间作出选择，我会选择黑格尔。年轻的时候我从海德格尔开始研究，然后转向法国的哲学思想：德里达、福柯，然后到拉康，从拉康到黑格尔。到 25 岁的时候，我作为现在这样一名理论家的姿态基本上已经成型。

我并不认为社会主义已经解体，你就必须改变自己的思想立场，我不是，我完完全全可以延续自己以前的理论。我的第一本书《意识形态的崇高对象》（也译作《意识形态的崇高客体》）尽管是 1989 年出版的，但却是在社会主义的环境下写的，那时我的状态和风格和现在的著作是统一的。

蒯乐昊：今天，对已有的哲学经典与理论的重读和重建意义何在？拉康重新解读了弗洛伊德，而你又重新解读了拉康……

齐泽克：你说得不错。因为重要的并不是对拉康保持忠诚。每个伟大的哲学家并不是简单地发展出一个理念，这些伟大哲学家中的大多数并未把自己的理念推进到底，他们可能提出很多洞见，但他们中途妥协了。真正对一个哲学家保持忠诚，并不是从字面上忠诚于他所写下的内容，而是坚持那些哲学家们自身并未坚持下来的理念，那些他们放弃和妥协掉的东西。你必须对他持有一个批判的态度。举例来说，拉康并不是简单地重复弗洛伊德，他恰恰展示了弗洛伊德自己并未意识到的东西、弗洛伊德在文章中存在的矛盾。我对拉康也做了同样的事情。

今天我们对马克思主义也应该持同样的态度，以批判的态度来展现马克思本人的局限，正是在这个意义上，我们恰恰做到了对马克思精神保持忠诚——忠诚于马克思，但是超越了马克思。

（作者单位：《南方人物周刊》杂志社）

“我没有理想化中国”^①

张璐诗

2007年6月6日至14日,斯洛文尼亚左派明星学者斯拉沃热·齐泽克(Slavoj zizek)首次访华,并先后在南京大学面向国内外拉康研究专家、大学生进行了四场讲演,内容分别涉及拉康思想、精神分析、好莱坞电影分析等。在齐泽克喜欢的南京清凉山上,这位西方学术评论界眼中“知识分子界的摇滚巨星”,与本报记者进行了75分钟的对话。

值得一提的是,除了哲学家身份外,齐泽克还是电影、歌剧的“追捧”者。今年九月,齐泽克将跟与之合作过纪录片《变态者电影指南》的电影制片人苏菲·费恩斯(好莱坞影星拉尔夫·费恩斯之妹),开拍两人的第二部“指南”:《变态者意识形态指南》。齐泽克介绍,这部纪录片将先由苏菲选择方便在屏幕上呈现的理论著作,然后齐泽克会在镜头前即兴解说。齐泽克还透露,第三部纪录片将是《变态者歌剧指南》,初步的想法是以“从莫扎特到瓦格纳”为线索。

谈中国

张璐诗:这是你第一次到中国。以前有人请过你,你没来。这次为什么答应了?在过去的一周里,可有出乎你想像的见闻?

① 本文是《新京报》记者张璐诗在齐泽克访问南京大学期间对他的一次专访的记录,略有删节。

齐泽克：我一向都梦想到这里来。但人就是那样，越喜欢这个地方，越不敢靠近，怕神秘感被戳穿了以后会失望。很奇怪，南京就跟我想象中的中国一样。如果要我在我曾读到过的中国城市里，选一个最有兴趣到实地去的地方，我恐怕就会选择南京。西方人一听到南京，只会联想到南京大屠杀，但我知道这是一个美丽的古都，有中山陵这些值得一去之地。另外我喜欢山林密布的地方。我还想到戈壁滩去，那里空旷无人。下次我的路线肯定是这样：从欧洲飞来北京，然后坐火车上拉萨。在火车上，有书有电脑，一边工作，还可以望着窗外，再好不过。

张璐诗：第一次踏入陌生的国家，会不会容易将它理想化呢？

齐泽克：我并没有理想化中国，但即使是中国的敌对国也得承认，中国即使强大也不会殖民别国。在西方最流行的是道家和儒家，但我最偏爱没那么流行的法家。往往跟人辩论的时候，我都站在秦始皇法家治国的一边，对抗孔子学说。全球化的背景下，世界是不可能平等的。我们正在寻求一种新的世界秩序，关键的是强大起来的国家懂得自律。

张璐诗：西方世界对中国存在幻想，学术研究也会受到这种幻想的影响，比如汉学界就会受到“东方主义”学说的干扰。

齐泽克：中国文化、旧小说、政治形态都很吸引我。在西方，有所谓的东方主义，就是把西方人的幻想投影到“东方”之上。这些人着迷的更多是西藏、印度式的冥想。但我感兴趣的却不是这种“独修其身”的形式，我更宁愿看到融进日常生活实践的智慧：中国人怎样沏茶、倒茶，怎么切猪肉。我经常跟我七岁半的小儿子一起看娱乐性很强的电影，他特别喜欢张艺谋，我不仅喜欢《英雄》的叙事，片子中还有一种芭蕾舞般的柔软。还有《霍元甲》里头的“侠客”，也总是有礼有义，这样的片子对西方世界太重要了。全球化的一个好处是，美国失去了用好莱坞垄断我们想像力的这颗按钮——好莱坞也拍过许多好电影，但如果把《英雄》跟好莱坞类似题材的片子《角斗士》比较：老天，你们比他们好多了。抵挡好莱坞对想像力的垄断，不能单指望艺术片，各国的主流电影、流行文化都应找到自己的视点。就像在过去20年前间，侦探小说热遍全球。这种最早被盎格鲁·撒克逊民族垄断的小说形式，如今即使是只有30万人的小国冰岛，也已

经有了三位闻名世界的侦探小说家。

谈大众文化

张璐诗：你曾在一篇时评中提到，当今的斯洛文尼亚也已淹没在美国的大众文化中。

齐泽克：其实现现在的东欧国家中，最令我担心的不是大众文化，而是保守狭隘的民族主义者对大众文化的反应。15年前许多东欧人梦想市场、自由，到头来生活并没有改善多少。可怕的事都是从非主流势力开始抬头的，东欧社会与保守派关联的有宗教压迫、反堕胎、反同性恋，这些虽只是暗涌，却极有威胁性。从这种意义上讲，美国大众文化便有积极正面的作用。你看罗伯特·奥特曼的《银色性男女》(Shortcuts)是多棒的电影。“美国化”在这种意义上代表的是开放、宽容的文化；“反美国化”则是固守本土狭隘的民族主义与权威。这是很复杂的现象。

张璐诗：照你的意思，本国文化到底该不该发扬，怎样发扬呢？

齐泽克：不要只一味说“要发扬本国文化”。本国文化的发扬，还得靠重新创造。我的悖论是：传统文化，只有我们在每个时代对其重新打量、从头创造的前提下，才有可能真正存活下去。就像17、18世纪的莎剧一直被视为B级剧本，直到浪漫主义时期，人们才重新发现它。在流行文化中也有这种例子：我有很多朋友觉得《斯巴达300勇士》是部反动片子，说当中隐喻的是美国伊拉克之战。我一点不觉得。我只觉得电影是在对历史的重新叙述，将漫画改成电影，也很有创意。

张璐诗：有没有看过近期同样由漫画改编成的电影《我在伊朗长大》？

齐泽克：啊对不起，还没有，但我很想看。我把太多时间都花在旅行和吃饭上面了。告诉你一个秘密：很多影评我都没看过电影就写了的。我很会编故事的。我的问题是挤时间。但即使别的保证不了，我也先得保证跟上黑格尔理论的研究进展，还有马克思主义理论的意识形态研究。接下来才关注电影和心理学方面的问题。老天，时间也就这么多了。幸好，即使出行在外，我的工作时间都能保证每天在四五个小时左右。

谈电影

张璐诗：你曾说电影在 20 世纪与社会生活、政治之间的紧密联系，跟 19 世纪文学在社会生活中的优先地位相似。

齐泽克：如果你要问 21 世纪会是哪种媒介，我不知道。也许是某种数码形态的艺术。电影业在如今仍然繁盛，而且像《罗拉快跑》这样由不同假设拼贴成的片子，大概会盛行一阵。基耶斯洛夫斯基早期的电影《命运与机会》(Blind Chance)跟这部片子很相似：分别假设一名男子搭上火车与错过了火车，命运便牵引他变成了共产主义者与机会主义者这两种截然不同的角色。一念之差，经常能改写历史。我一向喜欢观察：一种文化的衰落引致另一种文化的起步。从这种角度上讲，我们可以从保守派学者那儿学到不少。打个比方：卓别林的电影，在《摩登时代》里开始有声音，但只是作为客体的背景发出声响，人还是没有直接说话。声音是个独裁者，在很多场合，人的吼叫嘶喊就像一种殖民主义的强力，会盖过一切。于是，在每个历史关头，那些抱怀疑态度的保守派，往往能比大声嚷嚷的人看到更多。有此参照，我们都不需要绝望地追逐最新潮流。事实上最好的现代主义者，暗地里都是保守派。就像 20 世纪音乐界最伟大的改革者是勋伯格，他就一直致力于复兴巴赫时代的“赋格”形式。新流派其实永远是在对传统的再创造。马克思也都说过，对法国社会最好的了解途径，不是通过自由主义者，而是巴尔扎克。今天对左派知识分子而言，最好的一课就应从保守派学者那里学，并应该不断提出悖论。

张璐诗：你曾说你百分之七八十的影评，都只是在拿来作为你观点的论据。看电影的时候，是不是总是用批评的眼光坐在那儿呢？会丧失普通观众的乐趣吗？

齐泽克：大多数时间，我都习惯于在解说观点时引用一两部主流电影为例。但电影分析的真艺术，是从摄像机怎么移动、音乐与画面的配合这样的纯粹形式中，去发掘哲学意义。就像在奥特曼的《银色性男女》中，通过多个际遇不同、但互相都有某种联系的个体，你可以了解到从主体的视

角,置身于当今美国生活形态中的滋味,不是吗?这里面便有一整套的意识形态。我一般很少这样分析,只有在看希区柯克、大卫·林奇、塔可夫斯基这些大导演的片子时才偶尔为之。我发现亚洲电影跟西方电影的一个区别:脸部大特写在西方电影中很平常,但在你们的电影中就会显得很突兀。我还想做的是对中国当代电影的分析,可惜我还了解得不够。但我最想做的还是对音乐作品的分析,可惜我相关知识太浅薄。

谈歌剧

张璐诗:我知道你是个瓦格纳歌剧迷,会专程跑到拜罗伊特去听《尼伯龙根的指环》。

齐泽克:瓦格纳是个很有意思的现象。他也恰是我之前提过“再创造”的一个范例。五六十年前,瓦格纳是个保守的符号,甚至跟纳粹扯上关系。可在最近三四十年的欧洲,瓦格纳却被“绑架”去了左派阵营。在欧洲每排演一场瓦格纳的歌剧,像皮埃尔·布列兹指挥的最著名的《尼伯龙根的指环》版本,都象征着左派的一次宣言。我藏得最深的梦想,就是自己排演一场瓦格纳的歌剧。如果在中国演,我不希望像几年前全球直播的那场紫禁城的《图兰朵》,那是媚俗。我最讨厌普契尼的《蝴蝶夫人》、《图兰朵》,都只是西方世界的幻想。要做,也要做成像小泽征尔执棒的《麦克白》那样,在莎剧中也可见日本的历史。我最想看到的是,与中国的视角交融的瓦格纳,会呈现出怎样的面孔。通常当事物离你很近的时候,最有意思的方式是从侧面去了解,不是吗?就像你想去了解一个国家,去读外国人写的书会很有用。因为外国人会用天真的凝视,去发现居住在本地的人所不察觉的现象。在那部好莱坞烂片《艺伎回忆录》里,导演用了中国演员来演艺伎,这是中国最大的胜利。我跟一些日本人聊过,他们很愤怒,说日本演员更精致,中国演员那么笨拙。哈哈,真笑坏我了。

张璐诗:《特里斯坦与伊索尔德》的电影与歌剧对比,你有什么评价?

齐泽克:电影里面我惟一喜欢的地方,是导演让伊索尔德活下来了。在20年前拜罗伊特《特里斯坦与伊索尔德》的一个歌剧版中,特里斯坦在

第三幕独自死去，伊索尔德的最后到达只是他的回光返照。对伊索尔德而言，这就像是一场爱的报复，全剧因而更有悲剧性，也更有说服力。我在专门写瓦格纳的书《歌剧的第二次死亡》中，用了16页的章节来写形形色色的“特里斯坦”，当然包括了肖斯塔科维奇的“社会主义特里斯坦”——《麦克白夫人》。还有好莱坞老片《邮差总按两次铃》，里面又有一个“行动派特里斯坦”。我真喜欢这些。先锋艺术有时候很烂，但有时候真能做得很出彩。

张璐诗：音乐界中，巴伦博伊姆是当今一个介入社会生活的代表人物，有点像作为哲学家的你经常介入时事政论。

齐泽克：我跟他差点就能碰上面了。当时我在弄一个瓦格纳的专题，我们共同的朋友萨义德都已安排好我们相见了，不幸萨义德忽然去世。我很喜欢他的政见，他代表了文化的真正宽容：为中东问题身体力行，而不是摆出一副慈善家的架子。尽管他有时对于瓦格纳的理解有点太天真。

谈哲学

张璐诗：相比于主流哲学家，你的姿态通常是：摆出一个基本问题，然后解读一番，接着却会掉过头颠覆之前的观点。

齐泽克：哲学这种游戏的规则，不就是绕着一个问题转上两圈吗？这是我们的责任。当人们提问：今天的哲学家可以干什么？坦白说，我们没有答案。我不知道该怎样解决生态危机问题。我们只能去做别的事情，比方说，换一种方式提问。这很重要。有时候我们也提出错误的问题，但真正的问题在于，人们在用错误的公式去解读问题。举个例子：种族主义。在西方，人们一直认为，解决种族主义的关键在于大家互相宽容。可“宽容”并不是自来的，你看马丁·路德·金的宣言里，“宽容”二字连个影都没有；他认为问题的所在，是平等、正义等因素的缺失，他是从政治的意义上阐明的。可今天西方世界却尝试通过文化的手段去解决政治问题。行不通的。打个低级一点的比方：我年轻的时候，当时还没有黄片子看，

我会收集一些情色明信片——正面看是穿衣服的，稍微侧一点看，衣服就不见了。这就应该是哲学家的责任：引导公众从一个不同的角度看问题。

张璐诗：你觉得你的工作令各种问题变得简单了还是复杂了呢？

齐泽克：许多问题确实变得更复杂了。不过我不是个后现代主义者。我不信那一套。

张璐诗：插一句，对你而言，什么是“后现代主义者”？

齐泽克：后现代主义者不再需要研究重大的课题，他们的终极价值观就是：每个个体对快乐的追求。后现代主义者认为，每个人都应该意识和承认自我的快乐，不需要客体的估量。每个人都有权躲避痛苦，大家能做的就是保持一定的自由，人人都能畅所欲言。这种相对的享乐主义，我持反对态度。

谈自己

张璐诗：你怎么看纪录片《齐泽克！》里你自己的形象？

齐泽克：我还不喜欢看。太可怕了，看着自己在电影里。不过我喜欢里面一个自己设计的镜头：晴空之下，放着一个梯子，我躺在下面，似乎想自杀，哈哈。还有一幕是我光着膀子躺在床上跟人解说些理论。别人不明白为什么这样。其实是当时有个记者要采访我，我说我实在太累了，能不能我就躺着，你问一两个问题，之后我马上就能睡觉了。另一部我参与制作的片子《变态者电影指南》(The Pervert's Guide to Cinema)我就喜欢得多，因为不是关于我自己的。

张璐诗：为什么不喜欢看见自己在电影里？

齐泽克：我太紧张。尤其看到自己在一套一套讲大道理的时候，感觉很荒诞。我从来不拍照，只有护照上的小一寸。从心理因素上讲，我害怕令公众失望，于是就不停地讲、讲、讲，而且要讲得生动，讨人喜欢。

张璐诗：那你作为曝光率极高的“明星学者”，甚至有人会把称做“知识分子界的摇滚巨星”，感觉岂不是更怪？

齐泽克：也许听上去我像是疯掉了，可这种现象完全可以用传统的马

克思主义理论来解释：这些人是在利用一种巧妙的方式攻击我。他们刻意将我塑造成一个“明星人物”，也就是把我当成一个笑话来看。觉得我嘴里随时都能喷出挑衅的、逗乐的话题。不要对他们当真。

张璐诗：“他们”是谁？

齐泽克：普罗大众、记者们。假如我写一些关于列宁、关于政论的书，他们就恨得牙痒痒，责备我干吗不多写些影评。渐渐地，我对这些已经很厌倦。我刚写完了关于暴力、政治的新书，现在准备着手写一本黑格尔的。我最在乎的还是黑格尔，我有时间就是不断阅读黑格尔的辩证法。哲学是我的真爱。有时候我会为某些事情妥协，但到了时候我便会回归。

谈婚姻

张璐诗：你平常主要是通过什么途径获得新闻的？

齐泽克：互联网。我也喜欢看报纸，但我全年三分之一的时间都在国外，所以没办法。一般我会上 CNN。到了中国我会看 CCTV，可以看到跟 CNN 不一样的立场。我喜欢这样——在两者之间找到自己的解读。

张璐诗：经常处在解读、发掘意识形态的状态，你是否有一种时候是特别放松的？

齐泽克：当我手头上没有电脑、又没有书的时候，或者有时候因为飞机晚点，不得不在机场旁边的酒店里呆一晚上时。那简直是离幸福最近的时刻了：我什么都不干，就看电视，我喜欢看天气预报的频道，就这么看上几个小时。真是理想的“神经质痴迷症”。只要看着主持人不断在说“4号风球已经过去；可是看、看，5号风球已经形成”，我真喜欢极了。就像那里永远有需要你担心的事情，可同时你具有错觉：以为一切都在你的控制之下。

张璐诗：你曾说过你没有朋友，只有学术上的联络。

齐泽克：我确实没有什么志同道合的朋友。其中一个原因也是因为我老在国外跑。

张璐诗：那你的新婚妻子呢？是你的朋友吗？

齐泽克：哈哈，引用一句欧洲的讽刺语：“你难道真相信你跟你太太能成为朋友吗？”她是阿根廷最权威的拉康学者的女儿。不是都说要门当户对吗——当你爱上了“同党”的女儿，这段姻缘自然是最恰当不过了！

张璐诗：在之前一次与南大学生的交流中，曾有女学生对你最新的婚姻提问：“很难想像这么一位哲学先锋跟阿根廷一个走天桥的走在一起。”

齐泽克：西方学界经常用美女与野兽形容我俩，我很生气：怎么能把我太太比喻成野兽呢！哈哈！

张璐诗：你曾有过三次婚姻，也曾说过“爱与婚姻走不到一起的话”。很好奇你对爱情的观点。

齐泽克：很深的爱情，现在已经很少见。无爱的性，等同于借助对方来自慰。不过即使如此，人类的性爱已经高于动物性行为，因为它需要幻想。真爱如同自尊，不需要放在生活的中心，越集中在上面，越容易受到羞辱。我也许过分浪漫，但真爱应该是形而上的，不需要幻想。是两个人手牵着手，共同去完成一个目标，就像从前列宁有过的一场轰轰烈烈的爱情一样。

（作者单位：《新京报》社）

怪才齐泽克：究竟还有什么话题不能拿来耍？

——评斯拉沃热·齐泽克《捍卫已逝的事业》^①

[英国]特里·伊格尔顿^②

齐泽克与其说是个哲学家，毋宁说是个怪才。这个斯洛文尼亚共产党之子，也可以说是晚期法国心理分析大师雅克·拉康的全球代言人，20多年来像个学术界的摇滚巨星巡游世界，如同经营着一家超大粉丝俱乐部，所到之处，都被团团围拢。他放纵，煽情，又能逗乐。他告诉我们，他急欲向我们展示一下他一本书的护封，上书：“一有时间，齐泽克就喜欢泡在网上浏览儿童色情图片，并指点其小儿子如何将蜘蛛五马分尸。”

他曾是名为“齐泽克不存在”的艺术置景(art installation)^③的主角，

① 原文刊载于2008年4月23号的《泰晤士报文学副刊》(*The Times Literary Supplement*, April 23, 2008)。

② 特里·伊格尔顿(1943—)：当代著名文学批评家和文化理论家。1964年大学毕业后任雷蒙·威廉斯的助理研究员。1969年到牛津大学任教，长期担任凯瑟琳学院沃顿英文和文学理论讲座教授，现任曼彻斯特大学英文讲座教授。主要著作有《批评与意识形态》、《马克思主义与文学批评》、《文学理论引论》、《审美意识形态》、《后现代主义幻象》、《理论之后》、《莎士比亚与社会：莎士比亚戏剧论文集》、《力量的神话：对勃朗特姐妹的马克思主义研究》等，近作有：《神圣的恐怖》(2005)、《生活的意义》(2007)、《如何读诗》(2007)。

③ 有人译为“艺术装置”。当代全新的艺术创作手法，不同于传统的摄影或图片。“艺术置景”中的布景要素之间的关系(人、模具、光线、科技手段等等内在与外在的各种关系)是置景者通过空间与媒介的互动人为建构的，置景效果呈现以后，也更多地是通过旁观者与效果的互动来观赏或体验的。呈现后的效果主要有两种形式，静态的和动态的。前者主要表现为图片、特定时空情境中的雕塑等；后者主要表现为现场的体验，这种效果在科技手段的中介下，旁观者通过参与(气流、光线、声音等)改变置景的面貌。

主演过两部电影：《齐泽克》和《性倒错者电影入门》。在自己一本书的护封上有张画面，齐泽克躺在西格蒙德·弗洛伊德的长椅中，头顶上方悬着一副女性生殖器图。他的四十余部著作，诸如《意识形态的崇高对象》、《敏感的主体》、《享受你的症候》、《不敢问希区柯克的，就问拉康吧》等等是裹扎着各种思想的大杂烩，从康德到电脑科学，从圣·奥古斯丁到阿加莎·克里丝蒂^①。天上人间好像没有他玩不转的。每本书都会节外生枝，话题层出不穷，直至最后作者和读者都云里雾里，不知所云。更让评论家心惊肉跳的是，其书厚度每年都在“发福”。仅仅2年前面世的《视差风景》就厚达400页，从生物政治学、罗伯特·舒曼到脑科学、亨利·詹姆士，内容无所不及。而《捍卫已逝的事业》又重新把列宁与海德格尔、耶稣与罗伯斯庇尔、毛泽东与生态学悉数抬出来，书既厚又沉，远超过他家的制门器。

如此一来，齐泽克就成为欧洲后现代哲学家中的头号典范。他既能成为领袖与圣人，又能扮演牛虻和小丑。他的作品以典型的后现代风格，在雅俗文化的前沿领域肆无忌惮地跳来跳去，他可以在文章中的一段突然从克尔凯郭尔一下子蹿到梅尔·吉布森^②。尽管在卢布尔雅那和巴黎是作为哲学家接受的教育，但他却是个十足的电影迷和心理分析学家，同时也不忘以神学家与政治分析家的身份客串。他是卢布尔雅那大学拉康学派的一员，该学派如同哈德斯菲尔德大学存在着黑格尔派一样让人不可思议。至于政治，他解密卢梭与卡尔·施密特的精致理论，评点最近被新闻评论热议的法国骚乱、反恐战争以及土耳其与欧盟的关系，都是一样轻车熟路。在他的斯洛文尼亚老家，他也一度是个政治家，南斯拉夫政治冲突的阴影，深刻影响了他对战争、种族主义、民族主义和民族冲突的泼辣评论。

① 阿加莎·玛丽·克莱丽莎·克里丝蒂女爵士(Dame Agatha Mary Clarissa Christie, 又译阿嘉莎·克莉丝蒂, 1890年9月15日—1976年1月12日), 别称马洛温爵士夫人(Lady Mallowan), 是英国侦探小说作家。玛丽·维斯马科特(Mary Westmacott)是她写浪漫爱情小说所用的笔名。

② 好莱坞顶级电影巨星, 代表作:《勇敢的心》、《致命武器》、《疯狂麦克斯》、《爱国者》等。

然而,如果说他的著作在方法上是后现代的,那么文风却是鲜亮明快的。在这个层面上,他让那些意识到了大陆哲学家语无伦次的人陷入某种尴尬。齐泽克的文章脍炙人口,雅俗共赏。路德维希·维特根斯坦曾说,他宁愿只用笑话写他的哲学作品。对齐泽克而言,虽然其作品内容不仅仅只是有趣的玩笑,但是,滑稽的段子不失为其风格的一大特色。他骨子里散发着一股东欧人所特有的爱嘲弄人的幽默气息,在区别前苏联与更具温和改革色彩的南斯拉夫时,他这样评论:在前苏联,不论在什么地方,都是人民步行而他们的公仆驱车代劳;而在南斯拉夫,却是人民驾车从公仆身旁呼啸而过;他以骇人的口吻告诉我们,中国许多规定何为国家机密的法规本身被分拣为国家机密;为了例证缺场与在场的互动关系,他在其另一本书中描绘了那个率团去东欧旅行的导游的故事,该导游引导游人在苏联时期的一处名为“列宁在华沙”的文化展厅前驻足观看。画面上并没有列宁的身影,相反,却是列宁的妻子与中央委员会一名年轻的帅哥同床共枕。“可是,列宁哪去了呢?”茫然不知所措的游客询问道,而导游严肃地回答说:“哦,列宁在华沙呢。”

这里有两个特别的玩笑可以说是开给齐泽克的读者的。第一个,我已经简要提及过,就是齐泽克表面上读起来很好玩,当然多数情况下也确实如此,但他毫无例外也是在欧洲哲学深厚传统的哺育下成长起来的极具能量的思想家。第二个,他根本不是一个后现代主义者;事实上,正如他最近这本著作所证明的那样,他尖酸刻薄地敌视整个当代思潮。如果说他也从一些后现代主义者那里偷来某些理论外衣披在身上装模作样的话,那么这也只是用于表现对他们所持的多元文化主义、拒斥同一性、理论上的矫揉造作、时髦的文化迷恋的蔑视。这本《捍卫已逝的事业》就是站出来挑战如下见解的:传统意识形态已经终结;宏大叙事已走向穷途末路、大而化之的解释时代已日薄西山;全球解放(实质是独裁——译者注)观念也随着《每日镜报》的老东家投水自尽而归于沉寂。

尽管自己也有明显的地方互相矛盾,但是齐泽克对上述一切却极为严肃。他是作为一名后马克思主义者开始其著述生涯的,如今他已退守于马克思主义之列。他之所以让人讨厌,缘于他整体上的敏锐感,因为既

成观念(idées reçues)都被他这个捣蛋鬼颠覆了。齐泽克的悖论在于他的叙事风格如何与其表达的辩证思想取得一致。然而,最具悖论意味的莫过于,他好不容易爬上革命的战船,此时船底却被人凿开了洞。他自己越时髦,在政治上也就越显得老土。他只得把手伸进某种正统观念的身体里挠到它的痒处,然后试图超越过去;结果,如今马克思主义已风光不再,他是否应该如此坚决地回到马克思主义,在逻辑上实际是纠缠不清的。与其前几本著作一样,在这本书里,他将有人称之为后现代技巧的东西——反讽、悖论、水平思考、多样性、甚至有时露骨的诡辩——全部打发进服务于精致的传统立场而惯用的伎俩当中。

这本书不得不阐释的一件事是存在某种“救赎时刻”,作者已经意识到它可能会让人无法接受,它从作为雅各宾主义和列宁、斯大林、毛泽东主义的失败的革命事业中导引出来。齐泽克决非是政治恐怖的捍卫者:比如,他在这里所呈现给我们的毛泽东就是一个群众杀手,毛在大跃进期间曾若有所思地感叹道“或许半数中国人将不得不死掉”,甚至还说,核战争尽管会给星球炸个大洞,但宇宙大部将安然无恙。齐泽克的目的不是为这种疯狂的想法辩护,而是使典型的自由中产阶级更难以抛弃这些想法。在追求它的理论目标时,该书在政治和哲学上为我们提供了深刻的洞见,但是在论证自己的核心命题时却一点也不够清晰。

我们还可以从如下例子来加以说明,即:齐泽克不仅为海德格尔与纳粹的那段轶事辩护,还为约40年后福柯为伊朗革命摇旗呐喊而辩护。齐泽克认为两者的忠诚都让人深为反感,但起码又是顺应了革命变化的要求,尽管两者都押错了宝。这个例子的背后反映出齐泽克受益于法国先锋哲学家阿兰·巴丢的思想,该书用几页的篇幅向后者表达了批判性的同情。对巴丢而言,在伦理与政治上,善的生活包含着对某种“伟大事件”的执着,它可能会出人意料地呈现在历史舞台上,改变人类现实生活的坐标,彻底重塑依然对其情有独钟的男男女女。耶稣的生与死就是无神论者巴丢所举的这种事件的一个例子。

这种观念还有一种更“高卢”化的形式。正如它赞成存在主义又反对奇迹出现的事实一样,这种充满救赎情结的事件的确切内容,并不是问题

的要害。齐泽克赞同巴丢之处在于：坚持去揭示这样一种真理虽然不幸，但总比对其漠不关心要好，肯定不是这么回事。忠诚本身并无任何崇高之处；三心二意也不是十恶不赦。法国激进思想常会在真理的特权时刻与日常生活的游移和迟钝之间彰显某种张力，在这方面，巴丢也不例外。事关此类伦理问题，书中荡漾着一种思想精英主义，这与该书所声张的民主理念是难以取得一致的。

对齐泽克、巴丢和拉康而言，伦理生活的要义是拒斥退缩，要顽强地忠实于自己的欲望。只有从始至终以类似于那种古典悲剧中的主角方式推进自己的欲望，人才能生机勃勃。因此，拉康的崇高偶像就是拒绝半途而废的安提戈涅。这种伦理学既惊险又充满诱惑，然而齐泽克在这本书中的观点，却使得他在捍卫革命理想的同时又抵制革命的恐怖。就这点来说，他坚持认为罗伯斯庇尔和斯大林不是太极端，而是不够革命；如果他们足够革命，政治恐怖就完全是多余的了。比如，雅各宾派的专政让人难以置信地见证了该派执行政治经济改革的无能。这种相似性，在毛的文化大革命那里也同样被指认出来。

这本书让人叹为观止，不是其中间的理论大厦，而是蛰伏一旁的厢房亭榭。和往常一样，齐泽克依旧无法让人满意地说明他在追求什么，书中充斥的仍然是精妙绝伦的题外话：解析萧斯塔科维奇“谐虐曲”主题的变奏，探究席勒的《欢乐颂》，考察爱因斯坦遗失的杰作。《捍卫已逝的事业》是一部有识之士操刀的狂热的折中主义模仿诗文，他确信他洞悉到了卡夫卡或约翰·卡雷的核心，并试图对其稍加发挥。

（付清松 译， 单位：南京大学哲学系）

列宁思想研究

《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》序言

张一兵

在今天中国的马克思主义哲学研究中，马克思的哲学思想已经在—个注重第一手文献精读的文本研究和全新思考语境中被激活和光大了。这正是十年前，我在《回到马克思》一书出版时对未来的憧憬。马克思的哲学思想，在摆脱教条主义构架之后能够以显学的方式再一次重现于中国学术界的哲学聚光灯下，这对全世界都将是—件重要的事情。^①可是，此时我却发现，这种光亮之外却存在着—种不应出现的遗忘：我们忘记了作为重要的马克思主义哲学家的列宁。依我的观点，在马克思主义哲学思想史中，列宁构成了—个不可被忽视的历史性环节，没有列宁，就没有十月革命，自然也就不可能有一直持续到今天的中国当代的马克思主义。但令人遗憾的是，在苏东事变之后，俄罗斯以及相关的独联体国家的学术界除去布尔乔亚意识形态非学术反弹，以及微弱的传统性申辩，人们似乎有意无意地在删除那段并没有被科学说明的俄国共产党人和整个苏联哲

① 我最近在与英国学者卡弗教授、雅索普教授、柯林尼可斯教授，美国学者凯文·安德森教授、凯尔纳教授、德里克教授、布隆纳教授，以及斯洛文尼亚的齐泽克教授等人谈到中国学界的这一研究进展时，这似乎也是他们共同的想法。

学思想生成和发展的历史。^①从思想史的逻辑射线来说,这显然是一种不可能的虚无主义幻象。我觉得,在马克思主义仍然是我们这个民族国家意识形态的国度里,这一历史性的任务此时理当由我们来启始和完成。^②

回到列宁!以一种全新的方法和情境去重新厘定和清理列宁哲学的思想史研究平台,从而更好地走向今天。这已经是我们今天不得不面对的历史责任。其实,“回到列宁”与我十年前提出的“回到马克思”一样,都不是什么从今天回到过去、从现实生活回到尘封的书本这种可笑的肤浅知性判断^③,从我自己的原初思想构境出发,这不过是借喻了胡塞尔—海德格尔那种现象学意义上的“回到事情本身”的逻辑方法,但我主要想做的,则是要解构第二国际以后,特别是前苏东学界强加于经典文本的意识形态文饰和伪学术构境。仅此而已。

从《回到马克思》到《回到列宁》,在我自己的学术思想进程中,并非一种偶然。这理当是我们中国马克思主义哲学界在离开前苏东意识形态教条构架之后,用自己独立的研究态度、立场和全新的解读模式来真诚面对马克思主义哲学经典文本宏大研究工程的一个有机组成部分。^④当然,《回到列宁》一书的理论主旨,是想以一种比《回到马克思》那种文本学解

① 2008年5月,我率南京大学马克思主义社会理论中心代表团访问俄罗斯。这也是我第二次访俄。期间,我们在莫斯科列宁故居、俄罗斯国家档案馆和国家社会历史博物馆查阅和复制了一批重要的学术文献、图片和影音资料。在莫斯科,我们参加了以莫斯科大学和俄罗斯科学院组织的学术研讨会,并与巴加图利亚等俄国马克思主义专家进行了深入的交流。在这次重要的学术访问中,我们直接感受到了这种历史性的学术断裂。

② 在2007年5月苏州举行的中俄哲学研讨会上,当着俄罗斯学者的面,我坦率地谈了这个想法。显然,这对他们有很大震动。

③ 令人哭笑不得的是,常常有人在“回到”与“发展”、“超越”马克思这种非学术问题上做文章。

④ 我现在特别想说的一句话是,千万不要成天停留在对什么“文本学”、“回到马克思”、“史论关系”之类口号或宏观问题的空泛讨论和争论上,如果我们都能把时间放在认认真真对文本的精心解读上,不久的将来,能有一大批由中国学者自己直面马克思主义经典文本所撰写出的原创性成果不断问世,那才是我们中国马克思主义哲学界应有的学术正果和真正辉煌。据我的了解,清华大学韩立新博士、中国社会科学院哲学所的魏晓萍博士以及南京大学的夏凡博士等一批青年学者都已经在依据第一手的德文原文,对马克思的经典文本展开严肃认真的科学研究。这正是我们未来的希望所在。我以为,这些研究比那些跟着西方马克思学、西方列宁学和西方毛泽东学后面作应声虫,不懂文本原文且无批判地挪用他人文献成果的所谓“文本学”或伪文献学来说要重要得多。

读更诚实的新的方式——思想构境法重新来拟现列宁哲学思想的历史原像,使其从前苏东的意识形态迷雾特别是传统教条主义的研究模板中重新绽现出来。之所以采用这种异常的解读方法,也因之于《回到列宁》一书的主要研究对象,大多为阅读笔记和批注性的拟文本、亚文本或生成性文本。特别是由于,本书核心的解读对象是列宁哲学思想的晚期发展中最重要“伯尔尼笔记”。^①而在我看来,这些文本在前苏东学界传统研究中那种主观强制性的解读话语和理论伪境中,从来没有被真正打开过。

当然,我并不是现在才开始研讨列宁的“哲学笔记”。仔细算来,这已经是我第四次学习和解读这一经典文本群了。记得我曾经在自己的一本“自选集”的一个专题引言中说过前几次学习的大概经历。^②最早接触列宁的“哲学笔记”,那还是上一世纪70年代中后期,我只是南京大学哲学系的一名二年级的学生。依稀记得,当时是胡福明老师一页页、一段段地领读和解释这一组笔记文献中《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》的主要文段。那时候,坐在下面听课的我们,在那些极晦涩的文字和高深的观点的轰炸下,满心是对哲学神殿的敬畏。有一天下课时,一位三年级的男同学神秘而得意地对我们说:“黑格尔说的‘越是抽象,就越是具体’这句话够你们理解一辈子。”后来这一“论断”,与另一位老师的“进来一碗面条,出去一团糊涂”一语,共同成为哲学系高年级学生的著名警句。老实讲,第一次读“哲学笔记”,除去记下几个陌生而古怪的名词,什么也没弄清楚。那时虽然常常腋下夹着《列宁全集》(中文第1版)的第38卷,内心其实是很虚的。甚至有一天夜里,我还为恐怕一辈子也弄不懂列宁而好伤心了一把。说真的,列宁在“伯尔尼笔记”中的许许多多论述,倒是后来在三年级迷狂于黑格尔时搞懂了一些。

第二次系统地读“哲学笔记”是研究生的最后一年,大约是1981年前后。我的毕业论文选了一个大家都不愿写的“哲学原理”的题目:“否定之

① “伯尔尼笔记”是我对列宁在1914—1915年写于瑞士伯尔尼的一组哲学笔记的重新命名。这由八个笔记本组成的摘录性笔记中,其核心部分是列宁弄懂和研究黑格尔哲学的学习性笔记和心得,而非先前人们所认定的关于唯物辩证法专著的未完成手稿。

② 《张一兵自选集》,广西师范大学出版社1999年版。

否定”。可是，辛辛苦苦得来的二十万字的初稿一上来就被“枪毙”了，专业上负责研究生的孙伯鍪先生不满意我那又长又灰色的“逻辑建构”，声称宁可读到我写些实在点的辩证法学说史。于是，那个辩证法逻辑建构的庞然大物被痛苦地删改为一个几万字的缩水物，而在最后一章关于马克思主义哲学史中辩证法发展线索的尾巴上，有了我对列宁《唯物主义与经验批判主义》和“哲学笔记”等文献的索引式阅读。在这次有选择的专题式研读中，我本来是想具体找一下列宁关于否定之否定的论述，因为受到孙伯鍪教授关于马克思主义哲学史研究方法的那种深层历史逻辑思想的影响，我也自觉地关注了一下列宁的哲学思想有没有什么变化，令人惊异的是，我的结论竟然是肯定的。其实，这个重要的开始，已经把我与前苏东那种教条式的“列宁主义哲学”认知模式：静止的和非历史的绝对真理说分叉开去。固然，这不是一次对列宁“哲学笔记”全面而深入的探讨，可是，在搜索和整理资料时，我还真的意外发现列宁的辩证法思想的确存在一个变化和发展的过程。虽然列宁的哲学思想没有经过青年马克思和恩格斯那般剧烈的革命性总体转换，但是他的哲学认识始终是在向前推进的，这主要表现为列宁在撰写《什么是人民之友？》和《唯物主义与经验批判主义》之间哲学观念，以及他后来在十月革命前夕阅读黑格尔哲学文献前后时段对辩证法的理解，并不是完全同质的。可是，我十分惊讶地发现，前苏东学者竟然从来都没有提及这一点！关于这种想法，我在这篇毕业论文的最后有简单的说明。但在那里，我只是指出了列宁辩证法思想在不同时期的不同质点，并没有真正去发掘其中内含的理论逻辑线索。然而我知道，以后自己还会回到这个题目上来的。

1990年，我再一次重新阅读列宁的“哲学笔记”，主要是解读这一文本中最重要《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。这一次，我有了新版的“哲学笔记”中文译本，并且，这回是专门地有目的地精心研读。此时，我已经事先居有了关于《德意志意识形态》新译手稿（1988年）的第一次文本学诠释的新鲜体验。虽然我还没有确立自己的解读方式，可还真的有些雄心勃勃。于是，我首先把“哲学笔记”特别是“伯尔尼笔记”研究中的传统思路（即用哲学教科书体系去注解经典文本）搁置起来，直接参照黑格尔的《逻辑

学》、《小逻辑》和《哲学史演讲录》等书，一页一页地跟着列宁的笔记向前走，同时十分细心地注意列宁在读书中出现的每一个话语片断，由此，我觉得第一次还原式地体会到了列宁读书时的真实情境（这一方法后来也是我在《回到马克思》一书中解读马克思《巴黎笔记》等摘录性文本时的做法，可是，现在我已经意识到这是一个现代性文本学的幻象）。然后，我再去接触与此有关的众多支援性背景资料。最后，我才去翻阅第二手的研究文献。这一过程大约反复了几次以后，我有了一个新的专题思考的路子，也写下了国内第一批在研究列宁“伯尔尼笔记”方面从逻辑生产式上异质于前苏东学界理论构架的论文。^①当时，我在发表的一篇论文中突出了“探索”的主题，主要是想表明我并不认定自己这种理解列宁“哲学笔记”的思路就是绝对本真的。我恰恰是想通过这些论文的特殊撰写，提供一种新的研究马克思主义经典文献的逻辑：即用马克思主义的历史的观点去真实地探讨经典作家的文本。我当时已经意识到，对列宁而言，他本人从青年时代就开始走了一条初步接触马克思主义（在这一点上他不同于马克思恩格斯），进而逐步理解马克思主义哲学的一些最重要的基本理论规定，然后才在革命实践和理论研究中更加深刻地把握了这一科学学说的重要内容。这本来是一个十分正常的思想过程。可是，我们的传统哲学解释框架硬是要把这一过程非历史地强制性同一起来，似乎列宁从一开始就是一位马克思主义的思想大家，他起初写下的每一句话都一定是正确的，并且与后来说的每一句话又一定是一致的。看起来，这似乎是维护了经典作家的至上性和完整性，而实际上这种解读框架恰恰使经典文本蒙上了一层非科学的色彩。我坚定地认为，这种从前苏联理论研究中承袭而来的旧逻辑应该被打碎了（在列宁的“哲学笔记”研究方面，最有代表性的就是前苏联学者凯德诺夫的“计划构想”论，这也是本书主要拒斥和反对的解读模式）。“哲学笔记”的确是列宁的一部十分重要的哲学

① 张一兵：《列宁深化唯物辩证法的真实逻辑》，《哲学研究》1992年，第5期；《列宁“十六要素”新探》，《探索》1992年，第3期；《列宁实践辩证法思想的最终形成》，《南京社会科学》1993年，第2期；《同一的认识论、逻辑学和辩证法理论在实践辩证法上的统一》，《南京大学学报》1993年，第2期。

文献集,但这主要是一部真实记录列宁通过学习和研究哲学唯物主义、黑格尔哲学,进而深入理解马克思实践辩证法的本质,不断形成新的思想飞跃和发展过程的原始文献。因而,按照我的想法,学习和研究这部文献集最重要的方面,不是力求让列宁笔记中的每一句话都变得无比英明,而是要真正理解列宁是如何掌握哲学唯物主义立场,进而十分艰难地、逐步地进入黑格尔大厦,而后又在黑格尔的逻辑巅峰上比肩于马克思,终而获得**实践辩证法真谛**的总体逻辑思路。我以为,我们要向大师们学习的绝不是外在的词句,而是活生生的立场、观点和方法!应该说明的是,在这次研究中我犯了一个与列宁“哲学笔记”传统研究通常的错误,即只是简单地关注“伯尔尼笔记”,而不是将列宁哲学学习和研究和整个历史过程放置到一个有着内在关联的逻辑理路中去理解,这就使列宁的“伯尔尼笔记”仍然成为一个孤立的解读对象。这一错误,只是在新近的研究过程中才被逐步克服了。

大约又是在十多年之后,2004年,我获得了一项国家社会科学规划重点研究项目,内容就是列宁哲学思想研究。不久,这一课题又被认定为教育部重点研究基地的重大研究项目。在课题组分工的时候,我主要研究列宁的“哲学笔记”。^①这样,我便开始了列宁“哲学笔记”的第四次研究。这是我对列宁“哲学笔记”最系统也是最深入的一次研究。2005年,我完成了关于拉康的研究和《文本的深度耕犁》第二卷(西方后马克思思潮的文本解读)的写作之后,便正式开始了自己的资料准备和思考工作。在这一次研究中,十五年前我对列宁哲学思想的重要认识被系统地重新反思了,我将过去只是孤立地关注“伯尔尼笔记”的点式研究,转变为通过原始文献把握列宁哲学思想的全景视域。这样,我就不得不再一次重读《列宁全集》,当然,这主要集中于1915年以前列宁留下的各种文献,由此,我获得了“伯尔尼笔记”以前列宁哲学思想发展的众多第一手线索和逻辑思考点。在这一次的研究中,我自觉地界划于西方列宁学的观点,即不是简单

① 我们的这一课题分为三个专题:一是由刘怀玉教授主持的关于列宁《唯物主义与经验批判主义》的研究;二是由我主持的关于列宁“哲学笔记”的研究;三是由张传平教授主持的西方“列宁学”研究。

地将青年列宁特别是《唯物主义与经验批判主义》与后来的“伯尔尼笔记”对立起来,而是具体探讨了青年列宁与普烈汉诺夫的理论和实践关涉、列宁与哲学唯物主义的学术关联,以及列宁与《马克思恩格斯通信集》文本阅读的思考关系等更加微观深入的思想史环节,这的确使我获得了不少新的认识,从而也为自己后面的“伯尔尼笔记”研究的准确逻辑定位提供了极为重要的背景支援。在这一次的研究中,特别是在“伯尔尼笔记”的研究上,较之上世纪90年代初我自己的研究,无论是研究方法、思考深度还是文本的精读解析方面,都有更加深入的推进。尤其重要的是,通过这次系统研究,我还在研究方法论和列宁哲学思想的总体认识上获得了一些非常重要的新收获:

第一方面,我第一次注意到,所有前苏东学界和西方列宁学的学者在研究列宁“哲学笔记”的过程中,都有意无意将其视为一本书,然而,这个作为一本书的《哲学笔记》是根本不存在的,存在的只是一个列宁在长达20年之久的时段中学习和研究哲学的不同摘录笔记、札记、心得和阅读批注的有明显理论性质级差的文献汇集。这个新认识的意义在于:

首先,从理论思想的深刻度上看,列宁这些文献的理论性质并非都是同质性的。重要的是,由于不同于青年马克思和青年恩格斯,列宁并没有一个非马克思主义的思想时期,他自登上理论舞台就是一位马克思主义者,所以,当列宁在不同历史时期写下的笔记、心得的阅读批注类的文献被不加甄别地集结在一起的时候,人们就不会意识到在他同样属于马克思主义的哲学笔记中,也可能包含着不够深入、不够准确的东西;进而忽视在列宁的哲学思想中,也有可能存在着一个由浅入深、从一般的正确观念到具体的科学的本质认识的发展进程。这也就是说,当我们简单地、非历史地按照哲学原理的专题剪裁列宁不同时期的哲学文献时,就有可能出现非科学的同质性的逻辑强暴。其次,各种版本的“列宁笔记”的文献编排被人为地设置成一种等级化的结构,非摘录性笔记特别是阅读批注都被放逐于次等文献的地位,以至于这些重要的阅读批注长期得不到应有的关注和研究,造成了列宁“哲学笔记”研究中的某种逻辑盲区和文献断裂。这也导致人们会在面对“哲学笔记”时,都会不自觉地将列宁1914

年写于伯尔尼的研究黑格尔哲学的“伯尔尼笔记”简单地等同于“哲学笔记”，而对其他笔记性文献则很少投以深入的关注。^①也因为对以上问题的内省，所以在我的这一次研究中，列宁的“哲学笔记”被第一次历史地“还原”到列宁思想发展全程的具体历史情境中去，精细地圈点出每一文献的历史意义和思想深刻度，特别是在一定思想语境中的相对比较质。此外，我还认真厘定了列宁思想构境与他的实践建构的内在关联。可以说，这是国内外列宁“哲学笔记”和相关文献研究中到目前最全面的一次“田野工作”。

第二方面，由于历史地甄别了列宁在不同时期、针对不同现实或理论问题形成文献的特设思考语境和复杂背景，我们就不难“第一次”看到20年间列宁哲学思想真实存在的变化、发展甚至是重大认识飞跃的基本逻辑线索和理论构境空间。这是令我最兴奋不已的事情。我发现，早在19世纪末，作为一名马克思主义革命实践者的青年列宁，在反对民粹主义的斗争中，其理论着眼点显然是历史辩证法的**客体向度**，他与普烈汉诺夫等人一样，强调了资本主义在俄国发生、发展的必然性，这种实践意向在哲学逻辑中的对象化则是突显了社会历史发展是一个“自然历史过程”。然而，当20世纪初，以列宁为核心的布尔什维克党与孟什维克在俄国革命前途问题上发生重大争论的时刻，列宁明确提出要发挥无产阶级和革命政党的革命能动作用，从关注**客体向度**转向了以一定的客观现实条件为前提的**主体向度**。可是，此时的列宁并没有找到这种新的实践意向在哲学上的落脚点。固然，列宁在1908年反对俄国马赫主义的斗争中正确地站在了普烈汉诺夫一边，以《唯物主义和经验批判主义》这一重要的学术文本有效地保卫了马克思主义哲学的理论基础，可是，哲学唯物主义却无法更深地支撑列宁此时的革命实践创造性。显然，列宁需要真正的革命性的历史辩证法指导。这是他1914年在世界大战之中下决心研究黑格尔哲学弄懂辩证法学说最重要的原因之一。我发现，只是在列宁研究黑

① 2007年10月，我与来访的美国著名的西方列宁学家凯文·安德森教授就此问题交换过意见，他也承认这是西方列宁学研究中不够重视的问题。

格尔哲学的过程中,他才逐步通过读懂黑格尔的《逻辑学》进而深刻理解了马克思改变现实、“消灭存在”的实践辩证法观念,最终获得了指导俄国十月革命胜利的哲学理论武器。这是一个十分复杂的思考转换过程。

第三方面,我第一次明确提出了列宁的“伯尔尼笔记”的命名问题。“伯尔尼笔记”,听起来似乎是一个新东西,其实,这就是1914—1915年列宁在瑞士伯尔尼写下的关于黑格尔哲学的读书笔记群。这一文献群,过去处于研究焦点中心的主要是《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。而实际上,“伯尔尼笔记”包括了以黑格尔哲学特别是辩证法(认识论)问题为中心思考点的一批重要读书笔记,共计八个笔记本。在这一次对“伯尔尼笔记”的研究中,我原来已经发现的列宁在黑格尔哲学学习和研究进程中发生的重要思想变化,被进一步精细地解读、思考和具象式地重新构境了。特别是在与黑格尔哲学原初语境的对比性分析、列宁读书进程思想转变的微观考证以及列宁最后的思想总结和思考方面,都有不少新的深入进展。

最后一个方面,这里还需要专门说明的问题,是关于本书的研究方法。这算是我在自己独立的哲学思考的基础上形成的又一次新的方法论创新尝试,即文本构境法解读(也可以称思想构境论或理论逻辑构境论)。说起来,这也是对我自己在《回到马克思》一书中创立的文本学解读法的一次超越。这一次,我不再仅仅停留于现代性的文本学讨论域之中,即哲学解释学意义上的那种对文本原初语境的逼近假想中,换句话说,我在一定的意义上承认了后现代文本学的合法地位,特别是晚期巴特那种“文本阅读的本质不是还原,而是创造性的生产”的思想。关于这个新方法,我可以再多说几句。

其一,发生这种改变的重要原因,是我逐步意识到在过去的研究中,我们把太多自己的理解强加在历史文本之上,当我们拼命坚持说“马克思认为”、“列宁的辩证法”或“海德格尔主张”的时候,并为自己的理解和认识争得真理霸主地位的吵得面红耳赤时,我们都没有觉察到,这些观念不过是在让文本进行当下性的我性言说的结果,而非对象文本语境的

真实绽出。^① 所以,在这一次对列宁“哲学笔记”的研究中,我首先自觉地放弃把自己的主观认识直接等同于列宁原初观念的幻觉,从一开始就将文本作者的不在场认定为前提,也承认这种心得性文本的原初语境绝对还原的不可能性。这样,我只能依据已经成为历史的不再当下言说的文本及其所有可能的症候细节,重新建构出我所理解的列宁的思想之镜。

其二,之所以选择在此书中标识出这一新方法,还因为这一次我所面对的列宁哲学思想的依托物,不仅不再是**完成性文本**(我在《回到马克思》一书中称为第三类文本,即公开发表的论著),甚至连**生成性文本**(原来我称为第二类文本,即未完成的手稿和书信)都很少,主要为**亚文本**(原来我称为第一类文本,即读书笔记、提要、札记和心得)^②与**拟文本**。这个所谓的拟文本,也就是列宁“哲学笔记”中大量收入的**读书批注**(这些批注恰恰是以往研究者所忽略的东西)^③与独立的读书笔记不同,这些批注是直接写在被阅读文献上的,通常为各种记号和少量的评语。^④ 这种拟文本被记载、有选择性地排印成文这一事实,已经是某种人为的文本重新建构。我觉得,这第四种“文本”可能会在一些方面真切地反映原读者的基本阅读构架和实际学术水

① 最令人心痛的事情,莫过于在我们一些马列主义公共课上发生的现象,那些从来不认真研读马克思恩格斯列宁毛泽东经典文献的老师们,把他们仅仅从一些二流教科书上复制来的教条主义概念掺上自己狭隘的肤浅认识,直接等同于僵硬的绝对真理(同学们哪怕是背错一句,都会被无情地扣分)。这里的霸权逻辑是:“我就等于马克思”,“我所说的话就等于真理”。这哪里是宣传和传播科学,简直就是糟蹋马克思主义,这种教学是把真理降低为谬误、本质降低为现象的过程。我觉得,在场于现实生活中的青年学生不信这种所谓的“马克思主义”,显然是不应该被责备的。

② 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社1999年版,第13—20页。

③ 值得注意的是,马克思恩格斯也为我们留下了一大批时间跨度大、内容非常丰厚的读书批注,这是MEGA2第四部分最后的内容,在前苏东MEGA2编委会的原出版计划中,约有30—40卷。可惜的是,这一计划由于特殊的历史事件而被中断,以至于这些批注至今还没有全部出版。我们知道,毛泽东也留下了内容十分丰富的哲学、历史和文学方面的读书批注。对这些拟文本的研究,将会是我们今后马克思主义文本研究中的一个十分重要却必然艰巨而复杂的工程。我期望,自己的这种关于拟文本的命名和初步研究,会给后来者一些必要的学术经验。

④ 这也不是绝对的,有的批注也会由大量文字构成。比如,在我们做研究生的时候,孙铂铤老师给我们讲马克思的早期著作,他手中的一本《1844年经济学哲学手稿》上,所有空白之处都写满了批注。并且,他告诉我们,这已经是他读的第N本手稿了。前面的几本书,都被他看坏了。我们交给他的作业,每一次拿回来,几乎所有空白处也写满了他的修改意见和评语。

平。但也正由于批注中的记号与评语并非都是有明确意向和价值判断的，这就必然会造成我们在面对这些拟文本时，更多地不是有直接而明确文本证据的指认，而是对阅读本身进行再阅读和再解读，在一种当下的思想构境中呈现再解读者（第二位读者）本人的**猜想、推论和主观认定**。这种复建性的猜想和认定，主要基于批注者面对阅读文本话语时，他所表现出来的**看见与看不见的逻辑症候**。并且，这种认定主要不是在记号细节和微观词语中，而是一种整体性的重新思想构境，即将已经不在场的读者思考活动重新模拟再现出来。这显然是过去我所说的文本解读方法根本无法直达的方面。由此，我不得不提出新的构境理论。与原先我的文本学解读不同，我不再口口声声提出列宁哲学的思想逻辑就是什么，而是小心翼翼地指认这种今天由自己生产出来的**本质为模拟的思想构境**。也因此，我也真正做到了内心的诚实和学风上的踏实。我的就是我的，别硬说是他人的。

最后，这种新想法的形成，还是来自于两个方面的批评和质疑之结果：一是我的一些老师特别是孙伯铤教授曾当面批评我：我们做了一辈子的马克思，为何没有看到你所言说的马克思文本中的东西？二是在许多次课堂讨论中，同学们总是提两个问题：“为什么我们在同一文本上看不到你所指出的东西？”“你书里写的一些东西，到底是原作者的思想还是你的？”过去面对这些质疑，自己总是躲躲闪闪。因为，那时我的确害怕伪造圣人言之罪名。其实，在相当长一个时间段中，中国的马克思主义哲学工作者多是在以他人（圣人言，过去是“六经”，现在是马克思和列宁）的名义言说。^① 因为，在我们的理论讨论域中，马克思主义与真理是同义词，在下意识中，似乎将自己的观点说成是马克思的意思，这就上了政治保险。这

① 还有一个有意思的现象，即斯大林教条主义的深层语法结构无意识内居问题。在其他并不是马克思主义研究的学科中，一些论者将自己的研究对象（这可以是一个当代西方的哲学家，也可以是一个艺术大家），无批判地视为膜拜的对象，他们从来没有想一下研究对象是否存在错误和无思之处，因为虽然他们不是在研究马克思主义，但他们内心深处的语法结构仍然是斯大林式的，所以，他们也从来不曾想过这样一个问题，在他们精心地复述和评论一个思想文本或对象之后，有什么自己独立和原创性的思想！这种斯大林教条主义的另一种典型是新理论法西斯主义，这种“文革”残余物的表现形式常常是简单地宣布东方、西方的什么东西已经死亡，然后搞出一个更加恐怖的伪宏大叙事逻辑，并宣称这种伪大他者就是真理。

是过去那个年代给人们留下的某种学术后遗症。其实,这种态度并不是马克思主义的科学态度。我们对马克思主义的继承和发展,绝不应该通过塞私货和理论逻辑上的故意混淆来实现。

关于这个所谓的思想构境理论,我将在本书的导言中加以一定的说明,此处,我只能非常概要地对其作一引导性讨论。构境论是我关于人的存在论的一个东方式的总体看法,它不涉及传统基础本体论的终极本原问题,而只是讨论人的历史性存在的最高构成层级和高峰体验状态。^①我区分了社会生活空间中的物性构序结构和人的不同生存层级,特别是不同生存状态和意识体认可能达及的不同生活情境,我将主体存在的最高层级界定为自由的存在性构境。在当代思想的形而上学内省和焦虑中,人们因为担心存在变成石化的在者、概念变成死亡的逻各斯本质,于是做作地在存在和概念的文字上打叉(海德格尔的“删除”和德里达的“涂抹”),而构境之存在就是当下自体发生的建构与解构性。情境之在不存留,只是每每辛苦的重建。当然,在现实历史事实中,构境存在通常是与他性镜像^②与伪构境^③(幻象)自体共在的。关于这个理论,我会在以后的研究中,通过专门的著述逐步进行全面的阐述。在此书中,我只是在文本研究这一讨论域中,第一次采用了思想构境的解读方法。它正好是与我先前已经在文本研究提出的文本学解读方法相接合的,相比之下,构境论的思考会更加深入一些。

与现代性的结构主义逻辑不同,我提出的构境理论不再是停留在某一种线性关系系统的统摄、先在理念支配构架之中,思想构境即是完整的

① 在2007年11月台北的一次关于学术范式与学科整合的学术讨论会上,当我提及自己的构境理论与历史学研究的关系时,台湾中央大学的一位史学界的老先生在提问中将我误指为“唯心主义”。

② 他性理论镜像:他性是拉康意义上的支配性误认,这主要是指一个思考主体依附于他者观念时形成的结构化思考方式。

③ 关于伪构境问题,拉康的大、小他者理论、阿尔都塞的意识形态理论和鲍德里亚的拟真理论中都有十分深入的讨论。而我在此处借喻和重新建构的伪构境观念,除去拉康、阿尔都塞和鲍德里亚意义上的反指性意识形态质询关系以外,还指涉一种历史性的思想史环节,即一个时期中被人们假定为存在真谛和真理的东西,在新的存在层级和认知阶段上被重识为伪构境现象。这是一个十分复杂的理论问题。

意识现象突现,它表明了一个人、一种思潮历史性生成的复杂性样态和建构性本质。^①原来康德式的科学结构主义的理性构架座架和索绪尔式的语言符号系统编码只是思想构境的一个简单性呈现,因为相同的理性构架与符号系统中,不同个人主体和群体的意识情境生成可能是完全不同的。当然,意识与思想构境的实现,其最重要的现实基础是历史性的社会生活,实践性的存在构序是全部精神现象真正的本体性依托,可是,思想理论逻辑本身实现为特定条件下的认识与意识则更复杂得多。信仰、情感、价值尺度,以及个体或群体的隐秘心理情结,都可能是构境的偶发性主导因素。意识和思想构境是一个精神生活的全景式突现,人们只是在写作、言说和表言情态中显现了其可明示的理性结构、逻辑意向和情感冲动而已。在这个意义上说,思想构境往往会是无意识发生的。其中,不可言明的各种逻辑射线在思想构境中起到了关键性的作用。

在本书中,我不可能十分详尽地讨论自己的构境理论,而只是在文本解读的语境中提出这种新的想法。这也算我自己哲学创新的一个小小的尝试。当然,全部的社会历史发展证明,任何意义上的革新并不可能总是成功的,尤其是在思想史的平台,但在一个提倡创造性的时代中,我愿

① 先在理性构架统摄论的典型体现,是在新康德主义潜在影响下,于上个世纪 50—60 年代逐步形成的一种认知结构理论。它由几条不同论域中的逻辑线索构成:一是当代自然科学史学方法研究中的突破性,这由波普开创的科学历史学派和法国巴什拉的新认识论科学观异曲同工地体认出来,前者由库恩抽象为范式说以描述科学发展的结构性“革命”;后者则由巴什拉的“认识论断裂”说以概括常识与科学的异质性历史递进,这一观点后来为早期的福科用“知识型”理论和阿尔都塞的问题式理论所共同标识。二是结构主义思潮的逻辑线索,这由索绪尔开创的语言学结构主义和皮亚杰为代表的科学结构主义共同突显,前者强调了语言符号自身差异性关系系统的共时性支配结构,而后者则主张认知主体不断发生和建构起来的功能性认知心理匹配结构。与结构主义思潮相关的理论线索还有认知科学中的西蒙的符号产生式和乔姆斯基的深层语言转换系统。三是当代自然科学方法论中的复杂性科学,在系统论、协同论和突变论的基础之上,耗散结构理论主导了一种功能性的动态建构存在样态和系统结构,这也是理性构架支配观在当代自然科学方法论中的最早消解。在上一世纪 60 年代中期以后,先在理性构架论在所有领域遭到解构,库恩的范式说经过拉卡托斯的软性特设说明,最后死于费耶阿本德“怎样都行”的知识无政府主义;福科的知识型毁于他自己新的话语布展逻辑的“手榴弹”之中;索绪尔的语言结构消解在德里达的解构理论、晚期巴特—克里斯多娃的互文观、拉康—齐泽克的大他者理论和犬儒意识形态之中。所以说,今天认识论论域也可以被指认为“后范式时代”。有意思的是,当我在上面提到的那个“范式转移”的研讨会上提及“后范式时代”时,大多数与会的文史学者们都显得十分的惊悸和木然。

意先走一步。

本书的基本结构是这样的，一个导言和上、下两篇。在导言中，我主要是介绍列宁“哲学笔记”一书的文献情况，评说传统列宁“哲学笔记”研究中已有的工作和存在的问题，而重点是说明我在本书中新提出来的思想构境理论，特别是与其同构的拟文本解读方法和思想史构型。上篇主要是青年列宁在哲学理论认识上的一个概要的早期思想线索，这从1894年他所写下的第一篇哲学论文《什么是“人民之友”？》开始，一直到他写作《唯物主义与经验批判主义》前后的哲学思想变化过程。当然，其主体一是1908年以前青年列宁早期政治实践斗争中形成的各种历史文献的解读，二是1908—1913年列宁学习和研究哲学时留下的大量阅读批注和少量笔记的解读。这里的新认识是青年列宁在马克思主义哲学语境中的哲学唯物主义他性理论镜像与他的政治实践立场的链接与脱节。下篇，则集中于列宁在1914—1915年关于黑格尔哲学学习和研究的摘录性笔记，以及少量心得。这算是“伯尔尼笔记”的专题研究。整个下篇的中心思想，是在颠覆前苏联学者的“计划构想论”先验构架后，发现列宁在接近黑格尔哲学的认识过程中发生的深刻思想转变，即从他性理论构架向自主性阅读构境空间的转换。关于这种转变分析和讨论，是本书关于列宁哲学思想研究最重要的进展。它彻底改变了长期以来前苏东学者在列宁哲学研究中的传统观念。并且，我的最新研究成果表明，即使是在“伯尔尼笔记”的最后的革命性思考语境中，列宁的理解也远没有超越马克思历史辩证法的思想深度。最后，我将自己25年前写下的关于辩证法理论逻辑的一篇论文作为本书的附录，因为它多少与黑格尔的《逻辑学》思想空间和列宁在“伯尔尼笔记”最后获得的实践辩证法观念相关联。

显然，与《回到马克思》一样，此书的主要思想将是颠覆性的。

令人有些感慨的是，今天回过头去想，我关于列宁“哲学笔记”的研究全程的时间跨度竟然长达25年。在这几乎贯穿我已有的全部理论生命的时间绵延之中，我与列宁的思想间距似乎近了一些，然而却从假想的真理向主观构境论后退了。

2002年深秋，莫斯科的红场上已经飘起了凉凉的雪花。当真的站在

列宁墓中的那个看起来只是熟睡了的伟人身前时,我只是长时间地仔细地地看着他那透着神性的面容,心想,真是这个头脑想出了这么多鼓励世界上落后地区、被压迫人民起来反对资本霸权的激进话语吗?真是在这个头脑支配下写出了那么多让整个近代东方世界左派激动不已的文本?真是这个头脑中生成了我日日夜夜为之苦恼的那些复杂多变的哲学逻辑和话语之境吗?是的,在这些年思考和写作关于列宁哲学思想历史进程的文字时,我的脑海中出现的始终就是这一幕幕滚涌着战火硝烟和高昂革命激情的历史画面,不过,那个我梦想见到过的列宁不是在熟睡,他永远精力充沛地到处演讲,读书,写作和战斗。

可能是和我一样激动,在我身边有一位访客低声地自语了一句,此时,那个始终像雕像般无声站立在一旁的长着一副稚嫩面庞的俄国士兵,用食指放在自己的嘴边,轻轻发出了嘘声,似乎,是怕我们吵醒了这位熟睡的伟人。

是的,列宁,您安睡吧。即使将来有人埋葬了你的物性存在,您的思想,已经再一次被世界重新认识^①;你所开辟的解放道路,在东方那块黄色的土地上,再一次响起了巨人踏实的脚步声。

回到列宁,也就是走向未来。

(作者单位:南京大学马克思主义社会理论研究中心)

^① 齐泽克最近写有一文,标题竟然也是《回到列宁》(*Repeating Lenin*)。2007年6月,我邀请他来南京大学讲学,我们当面讨论过这一问题,显然与我的研究不同,他要回到的列宁,是作为永不妥协的激进革命家的列宁。一说到这一点,他就十分激动,因为并不是所有人都能理解他的立场。齐泽克告诉我,为此,他的老朋友拉克劳甚至与他翻了脸。

列宁“伯尔尼笔记”的意义

——《列宁文集》第9卷序言^①

[前苏联]德波林^②

—

1914年,弗拉基米尔·伊里奇开始很认真地研究黑格尔,似乎是准备写一本有关唯物主义辩证法的专门著作。他仔细研读了黑格尔的主要著作、亚里士多德的《形而上学》、拉萨尔的两卷本著作《爱非斯的晦涩哲人

① 本篇序言是根据1929年俄文版《列宁文集》第9卷(Ленинский Сборник, IX, под редакцией Н. И. Бухарина, В. М. Молотова, М. А. Савельева, Москва-Ленинград, МСМХХХХХ)的序言3—19页进行翻译。《列宁文集》第9卷上发表的内容,是列宁1914—1915年写于瑞士伯尔尼的关于黑格尔哲学研究的“伯尔尼笔记”的主体部分,即《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》。这也是整个“伯尔尼笔记”的八个笔记本中最重要的前三个笔记本。“伯尔尼笔记”的其他内容第一次发表于1930年俄文版的《列宁文集》的第12卷上。——译者注

② 阿布拉姆·莫伊谢耶维奇·德波林(1881—1963),苏联哲学家,历史学家。1903年加入俄国社会民主工党,1907到1917参加孟什维克,1908年毕业于波恩大学哲学系,1921年在斯维尔德洛夫大学从事哲学教学工作。1926年到1930年成为《在马克思主义旗帜下》杂志的责任编辑,1928年加入苏联共产党(布尔什维克),1929年起成为苏联科学院院士,1935年到1945年间在苏联科学院工作,历任哲学研究所所长,科学院历史和哲学部主任,科学院主席团成员。德波林的世界观深受黑格尔的辩证法原理和马克思的社会政治学说的影响,其著作《辩证唯物主义哲学入门》先后出了6版。有关列宁《哲学笔记》俄语版的前言共有三个版本,德波林所写是第一个版本。——译者注

赫拉克利特的哲学》、一大批研究黑格尔哲学的新旧作品以及与此相关的探讨自然科学理论和历史问题的各类著作。我们在列宁的“哲学笔记”中找到了一份用以深入研究黑格尔的书单。遗憾的是，列宁没有能将这个材料全部加以整理，也没有能将自己的研究成果系统地加以说明。因为政治上的相对“平静”，列宁才有了在这一“间歇”时期认真从事科学研究的可能，但“平静”很快就中断了，他被迫放弃了自己的学习教程。

毫无疑问，如果他能将已经开始的研究工作进行到底的话，将会对辩证唯物主义的进一步发展带来巨大的影响，并将其提升到一个更高的阶段。如果有人能在相似性中找寻差异，就很容易发现列宁对唯物主义辩证法的理解开创了辩证唯物主义发展的新阶段。普列汉诺夫和列宁之间存在着差异，该差异反映了无产阶级阶级斗争和革命运动发展不同历史阶段的特点。帝国主义时期是资本主义发展的最终阶段，列宁的纯哲学著作依靠了这一时期阶级斗争所积累的丰富经验，也依靠了自然科学领域的伟大革新，他期望通过这些革新纯粹从理论上进一步深化辩证唯物主义哲学，并强调与马克思主义方法论原理、唯物主义辩证法相关的所有问题。因此，他提出了要在社会和自然科学成果的基础上进一步研究和发展辩证法。毫无疑问，发展和研究唯物主义辩证法工作的基本出发点是黑格尔的辩证法，对于他来说是这样，对于马克思主义奠基者来说也是如此。列宁写道：“我总是竭力用唯物主义观点来阅读黑格尔：黑格尔是倒置过来的唯物主义（恩格斯的说法）——就是说，我大抵抛弃上帝、绝对、纯观念等等。”^①因此，我们从本书中，即黑格尔《逻辑学》一书摘要中，找到的单独的标记、格言和片断中可以看出，列宁将对黑格尔进行唯物主义的建构作为自己设立的首要任务。但与此同时，列宁在自己的摘要全文中也经常会强调黑格尔体系唯心主义和神秘主义的特性，并指出在整个体系中从一些范畴到另一些范畴的过渡是非常勉强而又空洞的。

① 中译文参见中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《列宁笔记》第55卷，人民出版社1990年版，第86页。

二

科学应该描绘出客观活动的图景,而逻辑是思维自身必然性、内在活动的发展,虽然这种发展同时也是一个不由思维决定的客观世界的特定发展。因此,列宁十分重视在对客体的认识进一步深化的过程中所形成的科学认识活动。他正是以这样的观点来解读黑格尔的《逻辑学》的。一方面,列宁竭力找寻《逻辑学》中的唯物主义建构;另一方面,他也关注个别范畴内作为物质客观发展反映的我们的认识发展的阶段。如果说黑格尔是把意识的运动看成是整个日常生活和精神生活的发展,这一发展是以“纯本质的现实”为基础的,即以逻辑范畴的实质为基础,那么,列宁则是认为逻辑活动的唯物主义意义在于其内容,即认识的逻辑和理论,是自然界所有生命和精神发展的理论概括、结论和结果。与这一认识相符,他给逻辑学做了以下的界定:“逻辑不是关于思维的外在形式的学说,而是关于‘一切物质的、自然的和精神的事物’的发展规律的学说,即关于世界的全部具体内容以及对它的认识的发展规律的学说,即对世界的认识的历史的总计、总和、结论。”^{[1](p. 77)}

形式主义逻辑学是同思想的形式、同人类的思维相联系的,而黑格尔的辩证逻辑学与形式主义逻辑学不同,黑格尔在思想形式中准确地看到了“富有内容的形式”,是活生生的实在的内容的形式。范畴并不像康德认为的那样,是思维的主观形式,用列宁的话说,范畴是自然和人类客观规律性的表现。而依据黑格尔的观点,客观规律性是纯本质,即逻辑范畴运动的结果,而自然界和精神则是这些思想本质的反应。列宁在逻辑学规律、在其内容中看到了自然界和人类历史规律性的反映,根据他的观点,逻辑学的范畴是人类认识客观世界的历史阶段,是自然现象之网上的“纽结”。这些纽结也是我们认识的方法,可以帮助我们掌控世界,因为它们反映了客观世界本身发展的现实进程。更何况,不光是事物的外在形式,也包括事物的内容,即“事物的概念”,那被归结于事物运动规律、归结于其内部发展的实质都可以引入逻辑分析。因此,逻辑学似乎是把本质

内容从所有的知识中分离出来了,因为方法就是所有科学的灵魂和哲学自身的本质内容。综上所述,“方法”,用黑格尔的话来说,“就是对于内容自身内部运动形式的意识”。客体内容的辩证法形成了其自身运动的辩证法。列宁重点强调了黑格尔的这一思想,因为物体本身的、事件自身进程的辩证法,发展的客观过程组成了最本质的东西。所有有限的辩证法在于否定自身的对立面并逐渐成为无限。事物的内部矛盾将会使旧的内容被更替为新的、更高级的内容。

往下,列宁认为,辩证逻辑学和形式主义逻辑学的不同在于,辩证逻辑研究的是世界整个进程、所有方面、该领域中各种现象的实质和趋势之间的合理联系及客观必然性,与此同时也揭示了一类形式向另一类形式的客观转变,也就是建立在内部矛盾发展基础之上的客观进化。如果逻辑学如我们所知,是有关世界和我们的认识的发展规律(也就是认识论)的科学的话,那么根据列宁的观点,辩证法则是“对立面同一”的学说。

我们的概念如同事物一样都是运动的,因此,“概念的全面的、普遍的灵活性,达到了对立面同一的灵活性”,这就是辩证法的实质所在。主观地运用的这种灵活性等于折中主义与诡辩。“客观地运用的灵活性,即反映物质过程的全面性及其统一性的灵活性,就是辩证法,就是世界的永恒发展的正确反映。”^{[1](p.91)}

这样,从总体上而言逻辑学是有关世界发展过程这一运动规律和形式的科学。范畴组成了这一发展进程的阶段。列宁主要关注的是认识的方面,因此通过范畴的发展和复杂化看到了我们认识过程的深化。但同时我们也不能忽视一个情况,即更为复杂或具体的范畴反映了客观现实本身的形成过程和复杂化。更深意义上的逻辑学还要取决人类认识发展的历史进程。列宁强调了黑格尔的这一思想:“在科学上是最初的东西,也一定表现为历史上最初的东西”^{[1](p.88)},并注意到了这一命题中的唯物主义性质。在另一个地方列宁做出了如下说明:“看来,黑格尔是把他的概念、范畴的自身发展和全部哲学史联系起来。这给整个逻辑学提供了又一个新的方面。”^{[1](p.97)} 这样,逻辑的范畴发展进程依赖于人类认识发展的历史进程;逻辑学系统因此同时是逻辑的历史、人类认识的历史和科

学概念的历史。

三

黑格尔逻辑学的结构是多么正确还是多么不正确,列宁看起来并没有在这个问题上花太多精力,他认为,如果能够在其中加入唯物主义的内容,黑格尔的逻辑学从总体上而言是可以让唯物主义者接受的。我们在列宁的笔记中,找不到任何同黑格尔范畴排列顺序问题相关的反对意见。不仅如此,列宁甚至认为,黑格尔逻辑学的分类法是同人类认识真实进程相符的。在自己的一本笔记(还没有出版)中谈到黑格尔的《小逻辑》^①纲要时,列宁表达了下述思想,这些思想对于我们弄清列宁的指示非常重要:

概念(认识)在存在中(在直接的现象中)揭露本质(因果、同一、差别等等规律)——整个人类认识(全部科学)的一般进程确实如此。自然科学和政治经济学(以及历史)的进程也是如此。所以,黑格尔的辩证法是思想史的概括。从各门科学的历史来更具体地更详尽地研究这点,会是一个极有裨益的任务。总的说来,在逻辑中思想史应当和思维规律相吻合。^{[1](p. 289)}

毫无疑问,根据上述引文可以看出,列宁认为黑格尔的体系基本上是正确的,它反映了我们的认识活动(等于是人类认识及所有科学发展的历史进程的总和)是从直接存在(质、量、度)转变为实质、概念及列宁视之为完全真理的绝对观念。

列宁后来发展了自己对黑格尔《逻辑学》,即科学认识的辩证法结构问题的想法:

① 人们对于黑格尔《哲学全书》[Гегель, Энциклопедия философских наук (в трех томах) Москва: Мысль, 1975.]第一部分《逻辑学》的通常叫法,同他的巨著《逻辑学》(大逻辑学)相区别。以下所引黑格尔《哲学全书》同这一版本。——译者注

起初有一些印象闪现,而后有**某个东西**分出,然后**质**(物或现象的规定)和**量**的概念发展起来。然后研究和思索使思想去认识同一——差别——根据——本质对现象的关系——因果性等等。所有这些认识的环节(步骤,阶段,过程)都是从主体走向客体,受实践的检验,并通过这个检验达到真理(=绝对观念)。^{[1](p. 290)}

因此,列宁的这一论断说明他和黑格尔在有关人类认识发展总体进程问题上的观点是一致的,因而在逻辑学体系的问题上观点也是一致的。列宁的这些指示对于消除辩证唯物主义者之间就唯物主义辩证法建构原则问题而产生的不同观点和疑问来说非常重要。

涉及到黑格尔《逻辑学》开端的问题时,列宁将其与马克思的《资本论》进行了比较,《资本论》将单个商品作为**直接存在**的开端。黑格尔将纯存在或者抽象的存在作为《逻辑学》的开端,而列宁则将其视为总体发展进程中的一个环节。然而,纯存在本身并不是开端,或者说,开端在自身中包含着存在和无,它是二者的统一,该统一通过**变易**概念和发展概念表现出来。列宁强调说,在黑格尔那里,存在和無的统一和不可分性是可以**过渡**的。因为所有的一切都处在“过渡”和形成的过程中,处在变易的过程中,因此,“没有什么东西不是在存在和无之间的中间状态”。^{[1](p. 88)}列宁完全接受了黑格尔的这一思想,正是因这一思想反映了形成、发展过程的实质。所有有限的短暂应该转化为自己的对立面。所有的**有限**都会**终结**。有限的存在也就是它的非存在,即有限存在的真理在于它将不存在。“某物,从其内在界限的观点来看”,列宁这样表述黑格尔的思想,“从其自身矛盾——这个矛盾推动着它(这个某物)并使它超出了自己的界限——的观点来看,是有限。”^{[1](p. 91)}

有限的自然界因为蕴含了内部矛盾,从而正在从有限向无限变化。有限和无限形成了统一。它们双方并不能同时独立存在,“但他们每一个在自身之中都包含了这种统一”,就像是黑格尔所说的,“并且每一个都只是自身的扬弃”。因为有限中“包含了自身的出路”,因此有限中“包含了无限,包含了另外一个自己”,也就是它的对立面。列宁认为黑格尔的这

些思想应该“应用于原子和电子”的关系，因为列宁认为它们都是无限的。

对于黑格尔“自为存在”的概念，列宁表达了强烈的反对意见。后来，自为存在的概念被理解为无限质的存在，组成了一个整体并且形成了从质到量的过渡。列宁认为这一过渡是没有根据的。“为什么‘自为存在’是一的，他这样写，我不明白。依我看来，在这里黑格尔是非常费解的。”^{[1](p. 96)}

四

在量的一章中，我们又一次看到了列宁对于这种没有根据的过渡的困惑，或者说是对于其叙述的费解。但是，黑格尔在《逻辑学》这一部分中所发展的基本原则性思想，看起来，列宁是承认其正确性的。列宁和黑格尔就数在科学中所起的作用和意义这一问题达成了共识，这一点值得我们特别关注。黑格尔指出，思想的规定性越丰富，从而它的关系越丰富，通过数这种形式对思想作出的表述，一方面越紊乱，另一方面就越随意和越没有意义。^{[1](p. 99)}列宁认为这是精辟的论断。

有关度这一章，我们在这里找不到任何列宁的个人评语；这一点看起来只能解释为他和黑格尔的基本思想一致。但对于我们来说，无论是在这里还是在其他任何地方，重要的是列宁关注了些什么，哪些是他认为有必要在自己的《摘要》中记录下来并予以强调的。

关于“度”向“本质论”的过渡列宁再次强调，黑格尔对这一过渡的叙述也是“非常费解”的。正如恩格斯强调的那样，“本质论”是组成《逻辑学》的篇章中最有趣和最深刻的部分。自然，列宁对于这一章的要点也就记录得尤为详细。

如果说《存在论》(质、量、度)是直接存在的逻辑，那么《本质论》意味着我们认识内部的深化，意味着对间接经验的内部规律的揭示。

科学认识并不是仅仅是直接存在的反映，它试图去认识这一直接存在的基础，去认识其本质。这样，统一的存在好像分裂成了两个部分：本质和直接存在，即现象。本质首先是同外观、外表、或者是非本质的东西

相对的。在外观中有着非存在的环节^{[1](p.107)}，但外观同时也是本质的反映，因此外观也是客观的，或者说像列宁说的那样“外观中包含了客观世界的一个方面”。

黑格尔就本质和外观相互关系这一问题对康德和费希特的怀疑论及唯心主义进行的批判揭示了这些哲学流派的矛盾性。怀疑论和唯心主义将外在同存在的基础、同本质相剥离。如果说现象不能反映存在的客观本质，不能反映自在之物，那么它就仅仅只能是外观。但同时这些思想流派必须承认，外观（或者现象）是世界所有财富的内容。针对这一问题的提出，列宁是赞同黑格尔的批判的，他写下了以下的笔记：“你们把世界的全部丰富性都包括在外观里面，而你们又否认外观的客观性!!!”^{[1](p.108)}

列宁有关外观和现象问题的笔记相当有意思。列宁在唯心主义者黑格尔那里找到了对抗怀疑论、主观唯心主义和机械性的依据。用辩证法加以武装的唯心主义者黑格尔成为了列宁唯物主义战斗中的同盟者，尽管黑格尔自己捍卫的是绝对唯心主义的立场的。

根据列宁的观点，什么是外观或者外在呢？他首先赞同黑格尔的观点，认为外观组成了“实质的对立属性”，接着又用以下词句说明了自己对这一问题的理解：“一、外观是无，是存在着的非存在的东西；二、外观是作为瞬间的存在。”^{[1](p.110)}这就意味着，外观并不是完整的本质，而只是它的一个环节，是本质的一个规定。“外观是本质在自身中的反映。”^{[1](p.110)}与此同时，当大多数的哲学家不能够在“直接外观”和本质之间，在现象和自在之物之间，在主观和客观之间架设关联之桥时，黑格尔解决了这一问题，将它们统一起来，确认了外观、直接外观的“客观重要性”，对于这一点列宁是完全赞同的。

众所周知，黑格尔在“本质论”一章中对形式主义逻辑学的原理进行了深刻的批判。而列宁在这一部分中最为关注的是矛盾律。伟大的辩证法学者黑格尔和伟大的无产阶级的领袖对“通常对事物抱温情态度”的论断是一致的，认为这将否定存在着的矛盾，或者将会使其“蜕化”。矛盾只有依靠斗争的方式解决。“（庸俗之辈）对自然界和历史‘抱温情态度’，”列宁说，“就是企图从自然界和历史中清除矛盾和斗争”^{[1](p.113)}……修正

主义的庸人“对于事物抱温情态度”将会否定世界中的现实矛盾,也会将其转化为主观的反思。黑格尔不断重申,“一切事物自身都是矛盾的”^{[1](p. 115—116)},而矛盾反映了事物的真理和本质,“矛盾是一切活动和生命力的源泉”。^{[1](p. 116)}

有关黑格尔的这一观点,列宁给予了简明扼要,但极为形象的评论,他认为“黑格尔主义”的实质在于普遍运动、自我运动和变化的思想之中。

必须揭示、理解、拯救、解脱、澄清这种实质,马克思和恩格斯就做过了这一点。

普遍运动和变化思想(《逻辑学》,1813年*^①)还未被应用于生活和社会以前,就被猜测到了。这一思想应用于社会,是先被宣布的(1847年*^②),应用于人,是后来得到证实的(1859年*^③)。④

和黑格尔相同,列宁认为运动是存在着的矛盾,是“对立面的统一”。辩证法上的运动是将回到初始点的运动,因为它是对立面的统一。因此,列宁认为辩证法的基本特点在于对立面的统一,应该理解为是客观世界和人类认识的规律,这一观点在1925年出版的他写的《谈辩证法问题》片段中也可以清楚地看到。

普遍运动和变化的思想进一步发展。

万物之间的世界性的、全面的、活生生的联系,以及这种联系在人的概念中的反映——唯物地颠倒过来的黑格尔;这些概念还必须是经过琢磨的、整理过的、灵活的、能动的、相对的、相互联系的、在对立中统一的。^{[1](p. 122)}

① 很明显的笔误,应该是1812年。

② 列宁指的是马克思和恩格斯的《共产党宣言》。

③ 查·达尔文《物种的起源》的出版年代。

④ 列宁指的应该是以下三部著作的发表:乔·威·弗·黑格尔的《逻辑学》(前两册于1812年和1813年出版)、马克思和恩格斯的《共产党宣言》(1847年底写成,1848年2月出版)和查·达尔文的《物种起源》(1859年发表)。

认识世界的辩证法本质就是如此。列宁在以下形象的表达中对世界的这一画面进行了精彩的论述：

一条河和河中的**水滴**。每一水滴的位置、它同其他水滴的关系，它同其他水滴的联系，它运动的方向，速度，运动的路线——直的、曲的、圆形的等等——向上、向下。运动的总和。概念是运动的各个方面、各个水滴（=“事物”）、各个“细流”等等的**总计**。按照黑格尔的逻辑学，世界的情景大致是这样的，——当然要除去上帝和绝对。^{[1](pp.122-123)}

在对黑格尔的进一步研究中，列宁做了许多摘录探讨**现象和规律**的概念。列宁对于黑格尔所做的“规律就是现象静止的反映”这一定义尤为赞赏。列宁说：“这是非常唯物主义的和非常确切的（从‘静止的’这个词来看）规定。规律把握住静止的东西——因此，规律，任何的规律都是狭隘的、不完全的、近似的。”^{[1](p.127)}

规律是对世界进程联系和同一性的反映。列宁很欣赏黑格尔同盲目崇拜规律、使规律绝对化的企图之间的斗争，也因此开始关注在现代物理学中提出这一问题的重要性。规律反映的只是对于事实的不断接近，并不是什么绝对的东西。

“规律是宇宙运动中**本质的东西的反映**”，^{[1](p.127)}规律是本质之间的关系。现象世界是同本质或者规律世界相对立的。如果说规律王国是现象“静止的”、固定的内容，那么现象和规律相对，就是内容本身，但却处在黑格尔所说的“不静止的更换”之中。现象的世界因此要比规律王国丰富得多，充实得多，因为它本身就包含了其表现的规律和形式，包含了“不静止的更换”，或者用黑格尔的话来说，包含了“自我运动形式的环节”。列宁认为，现象世界和世界自身的本质是这个或者那个内容的两个方面，从认识论上来说它们组成了人类认识自然界的环节或者阶段。

在黑格尔《逻辑学》一书“现实”一章中出现的因果性、必然性、实体和相互作用的概念反应了人类认识发展进程中更高级的阶段。

黑格尔在每一个范畴中都会提到“绝对观念”这一定义，绝对观念是

在自己活动的过程中形成的,并且在这一过程中自身或者“变成”了实体,或者规律,或者“变成”了概念及其他。同黑格尔不同,列宁在人类认识自然界过程中关注的是对观念这一虚假自我运动做的唯物主义的、合理的思考。因此很自然的,根据列宁的观点,不是观念在自我的发展进程中提升到了所谓的实体的阶段,而是人类的认识上升到了实体的概念。理所当然的,所有剩下的范畴也是一样的。黑格尔认为:“实体只是作为原因才具有现实性。”列宁对此作出了评论,他是这样评论实体和因果之间的关系:“一方面,应该从对物质的认识深入到对实体的认识(概念),以便探求现象的原因;另一方面,真正地认识原因,就是使认识从现象的外在性深入到实体。”^{[1](p.133)}这样因果性和主体性就彼此紧密联系地一起了。

列宁在黑格尔论述因果性问题上的想法很有意思,对于这个康德主义者所喜爱的题目黑格尔谈得比较少,因为他只是将因果性看成是“普遍联系的规定之一”。

五

概念是从客观逻辑学向主观逻辑学的过渡。黑格尔的客观逻辑学是同存在和本质相关的,其存在和本质的活动组成了“黑格尔概念的叙述”。列宁就黑格尔的“概念的变易”这一观念作出的唯物主义的注解为:“概念是人脑(物质的最高产物)的最高产物。”^{[1](p.139)}在客观逻辑学中没有实体,没有意识,因此也没有概念。主观逻辑学组成了存在特殊的、高级的领域,当中是有意识的人和实体。“生命或者有有机界,”黑格尔说,“就是自然的这样一个阶段,概念就出现在这个阶段上。”^{[1](p.141)}列宁认为黑格尔的这一观点就是“客观唯心主义转变为唯物主义的‘前夜’”。^{[1](p.141)}

事实上,处于弄虚作假形式之中的事情表现出这样一种形式,即概念在自身的运动中好像具有了生命、本性,在高级阶段表现为实体,低级阶段只能表现为存在和本质的形式。事实上,生理本性的形式是非固有的,生命是物质发展的特定阶段。随着生命一起发展的还有意识、思维和概念。这样,黑格尔所做的唯物主义的建构应该会促进唯物主义辩证法的

深化。列宁竭尽全力、尽可能全面地了解黑格尔的所有思想，他用这种方式进行研究，揭示了黑格尔那里真实客观、唯物主义的内容。

看起来，列宁认为黑格尔的《主观逻辑学》具有重大的意义，因为在阅读《逻辑学》这一部分的内容时，列宁所写的深刻评语和有趣格言是最多的。当然，列宁所有的评语都具有重大的原则性意义。从今往后，任何一个对方法论感兴趣的马克思主义者都不能无视这些评论的存在，或者说，他的这些评论为进一步研究唯物主义辩证法确立了特定的宗旨和一系列方向性的指导意见。

本篇简短的序言不可能完全展现散落于《哲学笔记》中的丰富的思想，尽管如此，我还是认为应该提醒读者关注列宁所提出的几个重要的基本原理。

感觉世界同抽象思维之间的相互关系如何？这个问题具有重大的理论意义。黑格尔正确地解决了这一问题，他说，现实中的可感觉物质一点也不会因为抽象思维的活动而遭受损失，抽象思维的实质在于规律、概念的普通的、可感觉到的现象的信息。列宁基本上赞同黑格尔的观点，更清晰地表述了自己对这一问题的理解。他写道：

思维从具体的东西上升到抽象的东西时，不是离开……真理，而是接近真理。物质的抽象、自然规律的抽象，价值的抽象等等，一句话，一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地反映自然。从生动的直观到抽象的思维，并从**抽象的思维到实践**，这就是认识真理、认识客观实在的辩证途径。”^[1]（p. 142）

因为科学抽象反映的是现象中本质的东西，所以一切科学抽象第一更为深刻、更为全面地包含了现实，将比可感觉的多样性更为真实。价值的抽象，列宁说，将会比供求规律更具有真理性。恩格斯也表述过这样的思想，他说，活动的总体规律要比活动的具体形式更为真实。

黑格尔在另一个地方确认说，表象要比思维低一个等级。对于思维和概念的区别，列宁认为在于思维应当把握住“运动着的全部表象”。那

么,是不是表象要比思维更接近于现实呢?对于这个问题列宁的回答是:“也对也不对。”事实上,从一个方面来说,表象更接近于现实,因为它直接反映了现实;但从另一方面来说,正因为表象是现实的直接反映,而思维,用列宁的话来说,则是从整体上涵盖了事物的运动,因此表象要比思维贫乏一些。这一思想很深刻,完全从一个新的角度揭示了消极的旁观和思维之间的相互关系。对于“表象”,列宁说,“不能把握整个运动,例如它不能把握秒速为30万公里的运动,而思维则把握而且应当把握。”^{[1](p.197)}因此思维反映的是作为一个整体的运动中的现实,并在整体中使矛盾的概念达到同一。在辩证法的思维中矛盾是在相互渗透和相互接触时表现出来的。“但是形式的思维”,黑格尔写道,“把同一奉为规律,把它面前的矛盾内容贬入表象的领域,贬入空间和时间,而在那里,矛盾的东西各不相连地保持着并列和先后相继的状态,并且就这样互不接触地出现在意识面前。”^{[1](p.196)}根据黑格尔在概念和思维关系这一问题上的观点,列宁准确地看到了其中的“唯心主义的马脚”^{[1](p.196)},黑格尔把时间和空间的概念看成是列宁所说的“比思维低级的东西”。^{[1](p.196)}

黑格尔认为,客观性的领域中有三种形式:机械性、化学亲和性和合理性。因为篇幅不够,我们不可能在这里解释客观性的这些形式的性质,同样也不能解释他们之间的联系了。但我认为,必须提醒读者注意列宁对这一章所作的唯物主义的注解。列宁强调,黑格尔在探讨机械性和化学亲和性时充满了神秘主义的成分(他说,机械性就是精神、概念及其他的另一种存在方式),但列宁同时也在这里找到了可以帮助我们可能找出合理性种子的正确思想。在“唯物辩证法”标题下面列宁特别写了一段话表明自己的观点,一方面阐述了自然界机械性和化学性进程中的相互关系,另一方面也论证了借助这些进程进行的人类活动的合理性。自然(机械性和化学性进程)的规律形成了人类活动合理性的基础。

“机械的和化学的技术之所以服务于人的目的”,列宁说,“是因为它的性质(实质)就在于:它为外部的条件(自然规律)所规定。”^{[1](p.158)}黑格尔的思想也是如此。因此,黑格尔不但了解技术的概念,而且这一概念在黑格尔那里扮演了相当重要的角色,我们甚至可以称其为“黑格尔的历史

唯物主义的胚芽”。^{[1](p.159)}黑格尔在“实现了的目的”这一章中专门谈到了劳动工具的作用，“人因自己的工具而具有支配外部自然界的力量，然而就自己的目的来说，他却服从自然界”。^{[1](p.159)}很自然，列宁在黑格尔的这些论断中看到了历史唯物主义的胚芽。人类的合理活动，其实践对自然界的影响就是通往绝对真理，或者用黑格尔的话来说，是通往“观念”之路。因此列宁强调说，黑格尔“很赞成这样的观点，即人以自己的实践证明自己的观念、概念、知识、科学的客观正确性”。^{[1](p.161)}

列宁在另一处直接说，“马克思……把实践的标准引进认识论时，是直接和黑格尔接近的”。^{[1](p.181)}黑格尔赋予了实践以如此重要的地位，认为实践中包含了认识进程的必要核心。除此之外，在范畴体系中实践就位于理论观念之后，排在客观真理之前，这就意味着实践是认识的标准，也是往绝对真理的过渡。“主观和客观之间的调和”，黑格尔说，“在于意志要回到知识的推测，意志要承认理论观念同实践的统一” * ^①。这样，以理论和实践互相统一为出发点，主观和客观互相统一这一课题也得到了正确的解决。有关这一思想，应该首先了解马克思《关于费尔巴哈的提纲》中的第一条的论断，以及由第一个论题直接推断出来的第二个论题是有关实践的，将实践视为真理的标准。在第一个论题中，马克思指出，旧的唯物主义认为现实仅仅是客观的形式，不是主体的形式，不是实践的形式。“因此”，马克思接着说，“能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的”。

谈到发展了能动方面的唯心主义，马克思首先指的当然是黑格尔。马克思是赞同他的，但同时也是不赞同他的，马克思强调说唯心主义发展的能动方面是不现实的。这些话恰当地反映了马克思对黑格尔的态度，同时也公正地表达了马克思对于康德学派和所有主观唯心主义、不可知论和其他类型的人的态度。理论和实践，认识和意志不会直接融合为一个整体、进行同一，而只有克服一系列的中间阶段，经过一系列的环节才

^① 参见《哲学全书》黑格尔词条，第234页；同时可参看黑格尔：《逻辑学》第二部分“善的观念”章节，第193—197页。

能将其联系成为一个整体。这一状况导致了理论和实践之间、认识和意志之间出现如此频繁的脱节。“人类的意志,人类的实践”,列宁说,“之所以会阻碍达到自己的目的,就是由于意志把自己和认识分隔开来,由于外部现实对意志来说,没有获得真实存在着的東西的形式……”^{[1](p.185)}谁坚持反对或者不承认外部现实,谁就同时割断了自己影响这一现实的道路和可能。要想改变世界,要求有对现有的存在的充分的可知和我们对它的实践影响。世界并不是同主体格格不入的东西,相反,我们认知范畴中的主体掌控了客体,或者用黑格尔的话来说,为自己“剽窃”了客观性。认识是逐渐接近客观现实的,而实践则是在实现人类自己设定的那些目标过程中逐渐克服客观阻碍。人类并不满足于既存现实,总是试图按照自己对它的想象和概念来改变它,因此,人类不仅仅是在自己的意识中反映世界,而且也在创造世界、改变世界。但与此相同,认识是不可能“脱离活动,脱离矛盾”存在的,就好像是人类的活動、人类的实践也必须同“矛盾”、同各种可能的阻碍作斗争。顺便说一下,认识本身就应当被看成是人类实践的反映,另一方面,实践也是认识的特定形式。所以理论和实践之间的矛盾不是绝对的,而只是相对的。

列宁十分公正地强调,根据黑格尔的观点,理论和实践为消除主观性或者客观性的“片面性”提供了两种方法或者手段。

处在主观观念和客观真理之间的是人类的实践(和技术)。根据黑格尔的学说,观念自身的发展中经过了三个阶段:生命,包括了人的实践的认识过程和绝对观念的阶段。列宁在以下的句段中对黑格尔的这些思想进行了唯物主义的评论,“生命产生脑。自然界反映在人脑中。人在自己的实践中、在技术中检验这些反应的正确性并应用它们,从而也就达到客观真理”。^{[1](p.170)}

对于那些根本不熟悉《逻辑学》,也不熟悉黑格尔学说的人来讲,列宁的评价似乎有点出乎意料,列宁在“观念”部分写道:“这几乎就是关于辩证法的最好的阐述。”^{[1](p.162)}在谈到《绝对观念》一章时列宁的表述更为明确,他强调说这其中没有任何特殊的唯心主义的东西存在。“黑格尔逻辑学的总结与概要,最高成就和实质,就是辩证的方法——这是极妙的。还

有一点：在黑格尔这部最唯心的著作中，唯心主义最少，唯物主义最多。‘矛盾’，然而这是事实。”^{[1](p. 203)}列宁在对黑格尔的《逻辑学》进行了扎实的研究之后得出了这样的结论。

这样，我们在列宁的“哲学笔记”中可以找到一系列很有意思也很深刻的辩证法思想，这些思想可以帮助所有对马克思主义方法论问题感兴趣的人更好地理解黑格尔，也可以更进一步地深化唯物主义辩证法。列宁指出了应该如何唯物主义地评论黑格尔，如何去阅读和研究黑格尔。我们觉得，在这一问题上列宁是唯一一个态度正确的人。应该使包含在神秘主义外皮下的珍珠显露揭示出来，这样的珍珠在黑格尔的《逻辑学》中有很多。

列宁对于黑格尔《逻辑学》的评价结果或许可以通过以下简短的论断表达出来：

黑格尔在概念的辩证法中猜到了事物的辩证法。和自己坚持的唯心主义相悖，黑格尔已经触摸到了辩证法的唯物主义根源，或者说，他是在“观念”中，即客观现实中，而不是在理性中找寻到了辩证法的唯物主义根源。

黑格尔将认识论、辩证法和逻辑学综合成了一个整体。

黑格尔至少在理论上解决了理论和实践相互关系的问题，这使得马克思能够将实践的标准引入认识论。

在黑格尔那里我们找到了历史唯物主义的胚芽，因为他涉及了生产过程中劳动工具（和总体技术）的作用。

黑格尔的《逻辑学》揭示了辩证法的基本原理，尽管他的论断是为唯心主义服务的，但形成了体系。应该承认，范畴排列的顺序基本上是正确的，也是符合人类认识发展这一现实进程的。在标题“辩证法的要素”下方，列宁综合考虑了整个《逻辑学》的内容，用完整的一段文字列举了辩证法中最为本质、最为主要的原理。这个带有相应评论的最完整的片段（也同许多其他的片段一样）应该要进入我们辩证唯物主义的教科书，应该成为总体研究唯物辩证法工作的出发点。要知道，我们所有的人在大多数情况下对于辩证法的研究都已经习惯了过于肤浅和简单化。

毫无疑问，列宁“哲学笔记”的问世在我们的智力生活中是一个大事

件,将会对辩证唯物主义理论的进一步发展和深化带来巨大的影响。列宁在自己的“哲学笔记”中就发展方向给出了非常具体的指导意见,辩证唯物主义的拥护者应该沿着这个方向继续工作。“要继承黑格尔和马克思的事业”,列宁说,“就应当辩证地探讨人类思想、科学和技术的历史。”^{[1](p.122)}

译者说明:

- (1) 序言俄文原文中的斜体词在本篇译文中用黑体字标出。
- (2) 译文中带有*的页下注为德波林序言俄文原文中的页下注。

参考文献:

- [1] 《列宁全集》,第55卷[M],北京:人民出版社,1990

(陈黎阳 译,单位:南京大学哲学系)

列宁和布哈林有关弗·涅夫斯基的文章

——《辩证唯物主义和僵死反动派的哲学》的便条往来^①

陈黎阳 编译

以下是列宁和布哈林在便条上的交流，刊载于1920年9月，列宁的《唯物主义和经验一元论》（《列宁文集》第13卷）一书第二版出版之时，同该书的附录——弗·涅夫斯基的文章《辩证唯物主义和僵死反动派的哲学》（参看《列宁文集》第13卷，第517页）相关。看起来，这次交流是在某次会议上进行的；交流的开头没有能保存下来。

所有这三张便条都是写在一张活页纸上（25601号档案）。列宁的便条以其字迹大而奔放为特点。

布哈林的便条

不，这不行。

以前波格丹诺夫的观点是承认哲学的，现在他正在毁灭哲学（我说的不是他的观点正确与否，而是有关这些观点的评定问题）。据波格丹诺夫的观点，“构造学”是可以替换哲学的。

^① 本篇译文根据1930年俄文版《列宁文集》第12卷（ЛЕНИНСКАЯ СОБОРНИК, XII, под редакцией В. В. Адоратско, В. М. Молотова, М. А. Савельева, Москва-Ленинград, МСМXXXI）第384—385页的内容进行翻译。《列宁文集》第12卷上刊载的内容是除《列宁文集》第9卷上已经发表的三本笔记（黑格尔《逻辑学》一书摘要）外，列宁研究院档案中所有其余的列宁有关哲学问题的笔记。书中包含了列宁对赫拉克利特、亚里士多德、莱布尼茨、黑格尔、费尔巴哈、马克思等哲学家著作的笔记摘要。——译者注

构造学正在消除“认识论”^①。

他的推论过程如下：

- 1) 所有的一切都可以看成体系，也就是特定类型的联系中的成分。
- 2) 如果是这样，那么就可以引出一些总体的规律。
- 3) 这样，哲学就变成了多余的东西，并且会被普遍地组织起来的科学^②所替代。

同经验一元论相比，这一问题的提出处在另外一个平台上。有关这一问题可以争论，但即便这样，也应该理解它。涅夫斯基那里却没有这样的基本认识。

列宁的回答

波格丹诺夫欺骗了您，变换了(面目^③)，并努力地变更原先的争辩。而您上当了！

布哈林的回答

但正是这个问题值得论证。

据我看来，究其本质而言的确不是哲学，而是构造学——就是经验一元论，除此之外没有别的了。

在这种事情上要想欺骗我还不是那么容易的。

(编译者单位：南京大学哲学系)

① 本句的俄语原文为：Она не уничтожает «гносеологию».

② 《构造学》或者《普遍地组织起来的科学》——这是波格丹诺夫给自己的书所起的书名，书的第一部分首次出版于1912年，用以叙述他的世界观。波格丹诺夫完全站在自己的经验一元论的立场上对马克思的辩证法进行了批判，而他的经验一元论在列宁的《唯物主义和经验一元论》一书中遭到了驳斥。借助马赫主义对于经验的理解，波格丹诺夫认为思维的活动将自然界的现象联系起来放入了顺序完全机械的体系之中，而世界则是思维已经组织好的活动的消极材料。在这里波格丹诺夫发展了自己的平衡理论，这一理论对于布哈林《历史唯物主义理论》一书和其他著作的影响很大。有关构造学的专门介绍参看弗·涅夫斯基《列宁文集》第13卷和H.卡列夫(《为了唯物主义辩证法》，1929年)的文章。

③ 原文中“面目”一词用的是德语单词 verkleidet。——译者注

西方“马克思学”研究

马克思研究：“历史科学”化，还是“马克思学”化？

姚顺良

一

近年来，对马克思主义哲学解读模式的反思已成为国内学界关注的热点之一。围绕这一问题，包括南京大学马克思主义社会理论研究中心的一些同仁在内，国内许多学者都发表了不少真知灼见。我认为，到目前为止，超越从前苏联学界继承下来的“神学叙事”的传统解读模式，实现马克思研究的科学化，已成为学者们的一种共识。这无疑是近年来关于这一问题的讨论的最大收获。但是，我们也必须看到，对这一问题的讨论还有待进一步深入。因为，套用马克思曾经说过的话，大家尽管对于“从何处来”即在对原苏东解读模式的弊端看法上已经比较清楚和一致了，但对于“向何处去”即在如何实现马克思主义哲学研究的科学化问题上却存在着迷惘和分歧。

二

我认为，在“向何处去”问题上出现的种种误解和分歧的焦点，在于如何看待西方“马克思学”。这是因为，在马克思主义哲学的诸多解读模式中，战后影响最大、堪称“显学”的主要是三大模式：“苏东马克思主义哲学

解读模式”、“西方马克思主义解读模式”和“西方马克思学解读模式”。随着西方资本主义世界 60 年代造反运动的失败和 70 年代以来新自由主义和新保守主义的上台，“西方马克思主义解读模式”就其特定逻辑来说已经终结；而 80 年代末 90 年代初的苏联解体和东欧剧变，又进一步宣告了“苏联马克思主义解读模式”的破产。这就在国际上客观上形成了似乎只有西方“马克思学”“硕果仅存”的假象。特别是伴随着所谓“意识形态的终结”，人们开始大谈什么“马克思主义之后的马克思”。这种情况反映到国内学界，已有相当一部分学者也跟着提出“建立中国的‘马克思学’”的口号。

这样，一系列极其尖锐的问题就摆到了我们面前：如何看待西方“马克思学”；“马克思学”是否代表了当代马克思主义研究的方向；马克思主义哲学研究的科学化是否等同于“马克思学”化；建构当代水平和中国特色的马克思主义哲学解读模式，是否就意味着出离“苏联模式”、皈依“马克思学”。这是我们不能回避、必须解决的带有方向性的重大问题，不可不辨析清楚。

我认为，把马克思主义哲学研究的科学化等同于“马克思学”化的主张是不正确的，某些学者提出这一主张是由其认识上存在着一系列的误区造成的。

误区之一，是在研究对象或理论界域上将“马克思学”等同于或主要限定为“文献学考证”。我注意到，主张皈依“马克思学”的学者们存在一个共同的想法：似乎“马克思学”就等于“文献学考证”。因此，只有按照“西方‘马克思学’”的榜样，建构“中国的‘马克思学’”，把对马克思主义哲学的研究转变为对马克思文本的“第一手”资料的单纯文献学考证，才能真正实现马克思研究的科学化。

必须承认，这种误解的产生有着直接的国际背景。首先是确实有一些原来主要从事马克思文献整理和考证工作的前“苏东马克思主义研究者”（如巴加图利亚和英格·陶伯特），在苏联解体、东欧剧变后“告别意识形态”，将文献学考证“独立化”；其次是几乎与此同时在一些“西方‘马克思学’”学者中也出现了“去西方化”与“文献学化”的新动向，即在充分肯

定前苏东马克思文献学研究的前提下,主动将自己的研究由“文本学解读”和“思想史诠释”转向“文献学考证”。于是乎,两者在 MEGA2 的新编委会中会聚了,形成了一种似乎“马克思学”已经“全球化”与“文献学化”的表象。

正是上述情况在中国一些马克思主义研究者那里造成了思想混乱:他们认为苏联解体、东欧剧变后“西方‘马克思学’”与 MEGA2 的合流代表了马克思研究的“大趋势”;中国马克思主义研究也必须跟在前苏联东欧学者屁股后面,转向“马克思学”和单纯的“文献学考证”。

这其实是一种“误解”。因为人们忘记了对前述表象必须进行一点批判的考察:“马克思学”是否等于单纯的文献学考证,而“文献学考证”又是否只能采取“马克思学”的范式呢?

实际上,文献学考证不是一种范式,它与文本学解读、思想史诠释之间的区别来自于研究对象或研究界域的划分,它从来都不是独立自主的,其使命只是为文本学解读和思想史诠释提供支点和基础。可以说,任何一种马克思主义的解读模式,任何一种稍为严肃的马克思主义研究,都不能不依赖某种文献学考证的基础。不仅西方“马克思学”力图构建自己的文献学基础,苏东马克思主义研究有着自己的文献学考证基础,即使在许多反马克思主义的马克思研究中,也经常求助于文献学考证的支持。一个不争的事实是,迄今为止在文献学考证方面作出最大成就的 MEGA 编辑工作,恰恰是在前苏联首先发展起来的。

同样,“马克思学”也不等于“文献学”,它本质上不是文献考证,而是一种解释范式或解读模式。西方“马克思学”从未将自己局限于文献学考证的范围在内。尽管在“马克思学”一词的创始者吕贝尔那里,对建构马克思研究的文献学基础具有高度的自觉,也确实作出了一定成绩,但从根本上说,他的这种努力是为了与“苏东马克思主义解读模式”相抗衡,为自己将“马克思”与“马克思主义”绝对对立起来的解读模式作论证。即使在苏联解体、东欧剧变之后,这种状况也没有改变。美国杜克大学的汤姆·洛克莫尔教授 2000 年的《论在马克思主义之后恢复马克思》的论文,尽管被国内某些学者盛赞为代表了“一种旨在从学术层面上避开先定‘框架’、

情绪化‘评判’和中间的‘环节’，‘直接而全方位’地面对原始文本，回到马克思当年的历史语境，重新阐释其思想的研究趋向”，实际上不仅没有作任何文献考证工作，甚至连文本解读都谈不上，不过是一种纯粹的“思想史叙事”！

误区之二，是在研究性质或理论范式上将“马克思学”看成是超越意识形态的真正科学研究类型。主张“马克思学”化的学者认为，在各种马克思文本研究类型中，不仅“苏东马克思主义”对马克思文本的解读充满了意识形态色彩和政治性考量，就是在“西方马克思主义”和东欧“新马克思主义”那里亦是如此；只有“以西方‘马克思学’和 MEGA 版的编纂原则为代表的文本研究类型”“不受任何意识形态的影响，完全是独立的”，是唯一真正科学的研究类型。事情真是如此吗？

诚然，西方“马克思学”一开始就标榜自己是中立的，超越意识形态的；并且我们丝毫不怀疑确实有相当一部分西方“马克思学”学者在主观意图上“专门以马克思的生平和著述作为研究和阐释对象，力图不抱意识形态的偏见”。但是，“标榜”不等于真实，“主观意图”不等于客观结果，如果把人们的“声明”当做“现实”，那就真是过于天真了！只要稍稍回顾一下历史，就可以看出，从费切尔的“两个马克思的对立”，到莱文“马克思与恩格斯的对立”，西方“马克思学”不仅研究的论题本身来自意识形态斗争，而且其研究的结论也与某些“西方马克思主义”者甚至公开的反马克思主义者毫无二致。其实，这种情况并非偶然，因为吕贝尔提出的“马克思学”本身，就是以马克思同“马克思主义”的彻底分离为前提的。“马克思学”这一概念本身，就预设了马克思同马克思主义毫不相干的“前判断”，隐含着用“马克思”反对“马克思主义”的意识形态陷阱，西方“马克思学”得出的许多明显带有意识形态偏见的“科学结论”，其实正是一种地地道道的“解释学循环”。因此，与国内某些学者的断言恰恰相反，西方“马克思学”与“苏东马克思主义”或“西方马克思主义”之间真实存在的，不过是“隐性意识形态”与“显性意识形态”的区别，而不是什么“科学”与“意识形态”的对立。

值得注意的是，“马克思学”的这种在“非意识形态化”形式下进行意

意识形态斗争的状况,在苏联解体、东欧剧变之后不仅没有改变,反而更加自觉了。新 MEGA2 的编者英格·陶伯特等人不再延续以往《德意志意识形态》各个版本(包括 MEGA2 试编本在内)“把留传下来的各篇手稿编辑和解释成一部著作的传统”,而是要将其“作为独立成篇的文稿加以收录和编辑”的“新思路”,集中反映了这一倾向。陶伯特直言不讳地声称,《德意志意识形态》“以往的版本大多打下了政治意图的烙印,试图证明《德意志意识形态》是历史唯物主义的系统形成”,其实它不过是“《神圣家族》的回声”,这实际上是企图釜底抽薪,从根本上否定马克思恩格斯创立唯物史观的思想史事实!而在《马克思恩格斯年鉴》的编者看来,陶伯特等人的编辑新思路不仅适用于《德意志意识形态》,也适用于《资本论》,它“具有纲领性意义,表明在意识形态时代终结之后能够重新对马克思进行哲学的解构”。

误区之三,是在研究目的或理论旨趣上将“马克思学”看成是同各种“马克思主义研究”根本不同的纯学术研究。主张皈依“马克思学”的学者们认为,后者在对马克思的解读和诠释中之所以出现各种理论偏差或“意识形态歧见”,根本原因在于“并不是把它当做一种单纯的学术对象,而主要是将其视为一种诠释时代问题和解决现实矛盾的策略、手段来考虑的”。从这一判断出发,他们认为要实现马克思研究的科学化,就必须“回到学术层面”,甚至提出了“不要思想家,而要学问家”的口号,而体现这一要求的只有“马克思学”。这里有两个问题不能不加以澄清:一是“思想史研究”与“意义阐释”、“应用研究”能否绝对地分离开来,二是“马克思学”是否与“意义阐释”、“应用研究”真正无关。

在第一点中我已指出,尽管研究的侧重点可能各不相同,但任何马克思研究都是“文献考证—文本解读—思想诠释”的统一,归根结底都是要对马克思的思想及其意义作出自己的诠释。绝对意义上的“唯文献而文献”、“唯文本而文本”实际上是不存在的。特别是对于一个主张“哲学家们只是解释世界,问题在于改变世界”的人,不但单纯的学问家无法真正读懂,就是单纯的思想家也无法完全读懂。在文献学考证与文本学解读、思想史研究与应用研究之间当然应有分工,但决不是什么“要学问家,不

要思想家”。离开文本学解读,文献学考证只能是死的、纯技术的、警察意义上的技术鉴定;离开马克思对诠释时代问题和解决现实矛盾的巨大影响,又如何能科学地评价其思想的意义和价值呢?从马克思思想的科学阐释角度说,“离开马克思的马克思主义必然是扭曲的,而离开马克思主义的马克思只能是已死的”。将马克思研究同阐释、发挥马克思思想和方法的现实批判功能割裂开来,不仅否定了“武器的批判”,而且必然把“批判的武器”变为“考古学的对象”和“鉴赏学的文物”。这种“科学研究”至多只是“折戟沉沙铁未销,试将磨洗认前朝”。而从发生学的意义上说,如果没有马克思就没有马克思主义,那么“没有马克思主义(包括马克思之后的马克思主义)就没有‘马克思学’”。事实上,20世纪西方“马克思学”的产生,恰恰是由东方马克思主义的崛起和西方“马克思主义”的复兴引发的。一个对当代不再具有意义的人是不会受到当代人特别是学界关注的,更不能成为一种“显学”。资本是最现实的,它不会出于单纯游戏或鉴赏的目的去出钱资助“马克思学”的。同样,资本主义只有仍然感到马克思“幽灵”的威胁,才会想方设法去驱逐他的“幽灵”。令国内某些学者欢呼雀跃的“在马克思主义之后恢复马克思”的“马克思学”新动向,实际上是要将马克思同化为黑格尔,“在马克思主义之后恢复”的并不是马克思,而是黑格尔!撇开洛克莫尔等人的主观愿望,仅从把马克思对现代性的批判归属于黑格尔这一点来说,甚至可以认为这种倾向客观上构成了弗兰西斯·福山“历史终结论”的共谋。

国内某些学者对“马克思学”在上述对象(“纯客观”)、方法(“纯科学”)、目的(“纯学术”)三个方面的误解合到一起,就是要把马克思主义研究学术化、实证化、学院化。如果说这种倾向在理论上主要是受到已被后来的历史主义特别是费耶阿本德所颠覆了的西方实证主义科学观的影响,那么在实践中则是“后冷战”和“全球化”时代资本主义意识形态霸权的反映。要知道,“非意识形态化”恰恰是所谓“意识形态终结之后的意识形态”的本质特征。所谓建构中国“马克思学”的主张,实际上正是适应了西方马克思学的“去西方化”和“全球化”的潮流,陷入了西方资产阶级所谓“意识形态终结”的全球化陷阱,不自觉地成为资本主义全球话语霸权

的共谋。

因此,走出马克思主义研究的“苏联模式”的“神学叙事”或显性意识形态,决不能走入“马克思学”的隐性意识形态;马克思主义研究的科学化,只能是马克思在《德意志意识形态》中所说的“历史科学”化。

三

当然,我们不赞成在走出“苏联模式”之后走进“马克思学”模式,并不等于全盘否定“马克思学”,更不等于不要加强“文献学”的研究,特别是吸收 MEGA2 的研究成果。这里需要正确处理三个方面的关系:

一是文献学考证、文本学解读、思想史诠释三者之间的关系。迄今为止,我国在马克思研究中文献学基础十分薄弱,甚至可以说是刚刚起步,不仅无法企及前苏联的 MEGA 编辑成果,就是同原西方“马克思学”相比也差距甚远。因此必须高度重视这一工作,这里包括必须充分关注和吸收新 MEGA2 的一切研究成果,也包括亟需培养和造就自己的文献学研究专家,建构自己的文献学研究基础。但是,同时不应忘记,在马克思研究中,文献学考证是前提和基础,文本学解读是中介和核心,思想史诠释则是结果和目的。马克思研究要真正成为一门“历史科学”,关键在于文本学解读。我们只有抓住文本学解读这个关键环节,才能真正把我国的马克思研究推进到一个新的阶段。

二是科学与意识形态的关系。这里的关键是要在推动马克思研究科学化的同时,充分注意到历史科学的特殊性。历史科学本身不可能完全摆脱叙事性质。我们可以走出“神学”叙事,但永远不能摆脱历史科学的“叙事”性质。费耶阿本德就曾指出,自然科学史本身就是一个理性与非理性异质混杂的过程。哲学史更是如此,马克思主义哲学史尤其如此。非批判的实证主义恰恰不能避免意识形态,而是堕入最坏的“意识形态”,即鲍德里亚所说的“零度化的意识形态”陷阱。当然,这并不是说,研究马克思主义哲学必须以首先信仰它为前提,像宗教信徒所说的那样“诚则灵”。马克思主义信仰本身是一种基于科学的信念,它包含着非理性的因

素,但不是反理性的。马克思研究范式的性质只能是马克思所谓的“历史科学”,它不是神学,也不是西方实证主义意义上的“科学”。它要求我们将“事实判断”与“价值判断”、科学精神和批判态度统一起来。在当前,我们必须在充分吸收“马克思学”和新 MEGA2 研究成果的同时,对其范式和结论中可能带有的意识形态偏见保持应有的警惕和审慎的批判态度。

三是思想史研究与应用研究的关系。马克思研究的科学化,并不等于学术化、学院化。片面地强调“古为今用”“洋为中用”固然是一种低劣的实用主义,但“任何思想史总是当代视野中的思想史”却是无可争议的。企图通过“回到学术层面”,把马克思变成“书斋里的学者”,恰恰无法使思想史由“神学叙事”转变为“历史科学”。我们必须把思想史的研究与创建具有当代水平和中国特色的马克思主义、充分发挥马克思主义对当代资本主义现实的批判功能和对中国社会主义实践的指导作用结合起来。苏联历史上强调“理论为现实服务”确实导致了马克思主义沦为官方意识形态,但那并不是应用研究本身的“原罪”,而是由于专制主义的文化管理体制扼杀了马克思主义的革命批判的本质,把马克思变成了现行体制的“辩护士”。这只能靠恢复马克思主义的批判精神,坚持科学态度和批判精神的统一,才能得到纠正,而不是通过“回到学术层面”“退回书斋”就能够解决的。

(作者单位:南京大学马克思主义社会理论研究中心)

学园版 MEGA 与西方“马克思学”的渗透

夏 凡

作为冷战思维的产物，在意识形态领域与马克思主义分庭抗礼的西方“马克思学”不仅没有随着冷战的结束寿终正寝，相反，它也分享到了冷战的胜利果实。在我看来，西方“马克思学”取代了前苏联、东欧哲学原理教科书的传统解释模式，一跃成为国际学术界解释马克思主义的主导模式——比方说，原来由苏联共产党中央马列主义研究院和原民主德国统一社会党中央马列主义研究院编辑出版的《马克思恩格斯全集》历史考证版(Marx-Engels-Gesamtausgabe, 缩写为 MEGA)转由 1990 年新成立的国际马克思恩格斯基金会(International Marx-Engels-Stiftung, 德文缩写为 IMES)主持出版——就是这种胜利的外部标志之一。

马克思著作的编辑出版，一向是西方“马克思学”和正统马克思主义的兵家必争之地。西方“马克思学”的始作俑者马克西米利安·吕贝尔认为，苏联人编辑出版的马克思著作是不可靠的，并针锋相对地提出了编辑“客观中立”的《马克思全集》的计划。吕贝尔也确实出版了若干卷的马克思著作。为了争夺对马克思主义的解释权，20 世纪 60 年代，苏联共产党和德国统一社会党决定共同编辑出版以原文文字刊出马克思和恩格斯全部著述的《马克思恩格斯全集》，即 MEGA。由于在斯大林时期曾经由达维德·梁赞诺夫(1870—1938)主持编辑出版过一个 MEGA(12 卷)，通常人们把新的 MEGA 叫做 MEGA2。1975 年，MEGA2 的第 1 卷由柏林狄茨出版社(Dietz Verlag, 在前民主德国的地位相当于我国的人民出版社)

出版。到1990年10月德国统一之前,MEGA2共出版了36卷。德国统一之后,为了防止MEGA2再像当年的MEGA1一样夭折,掌管了马克思大部分原始手稿的荷兰阿姆斯特丹社会史国际研究所(德文缩写为IISG)决定担负起出版MEGA的学术责任。为此,它和德国柏林—勃兰登堡科学院(德文缩写为BBAW)、特里尔马克思故居的弗里德里希·艾伯特基金会、俄罗斯国家社会史和政治史档案馆(缩写为RGASPI)等单位联合成立了国际马克思恩格斯基金会(IMES)。在1990—1992年间,又陆续出版了已编辑好的5卷(册)MEGA:1990年出版了第3部分第8卷,1991年出版了第2部分第10卷、第4部分第9卷,1992年出版了第1部分第20卷、第2部分第4卷第2分册。

虽说成立IMES的目标就是把MEGA2编完,但原有的编辑工作被迫中断并进行了调整。1992年2月,德国的一些科学研究机构与IMES签订了合作协议,在将MEGA的编辑工作纳入德国国家学术规划之前,必须通过“科学咨询理事会”(Scientific Advisory Council)的评审,并得到“国家教育规划与研究促进委员会联合会”(Confederation of States' Commission for Educational Planning and the Promotion of Research)的批准。柏林-勃兰登堡科学院的规划申请还必须获得一个由哲学家迪特·亨利希(Dieter Henlich)领导的“国际科学委员会”的肯定评价。1993年10月,在修改了编辑计划(从164卷削减为114卷)和通过了新的编辑方针之后,MEGA的出版事业终于获得了德国学术规划的资助。亨利希的评估报告认为:“编辑工作具有很高的科学水准,并符合西方的标准。”

但是,IMES制定的新编辑方针已经在MEGA身上打下了西方“马克思学”的深深烙印。换言之,假如我们把西方“马克思学”的方法论模式比作一种病菌,那么学园版MEGA无疑就是它在冷战结束之后找到的新宿主。新MEGA的编辑工作不再处于马克思主义信仰者的支配下,而是呈现为“去政治化”、“国际化”和所谓“学术性”的基本特点。^[2]首当其冲的是“去政治化”。和吕贝尔的观点相同,原有的MEGA编辑方针因其政治目的而受到了质疑。为了“去政治化”,MEGA的出版机构也从狄茨出版社改为柏林学园出版社(Akademie Verlag)。“国际化”则意味着编辑工作

不再由原苏联和德国专家垄断,而是由德国、俄罗斯、法国、荷兰、丹麦、意大利、美国和日本等国的学者共同参与。曾经的意识形态斗争的对手——西方“马克思学”的学者和原苏联、东欧的马克思主义研究者,现在工作在同一旗帜下。应当承认,这体现了一种历史的进步。对马克思主义的研究不再受到官方意识形态的干扰,不再成为执政党路线、政策的工具。像斯大林把梁赞诺夫送进集中营并扼杀 MEGA 的悲剧,再也不会上演了。现在,世界各国的学者都能对 MEGA 的编辑工作畅所欲言,展开自由的学术讨论。例如,MEGA 第 1 部分第 5 卷(《德意志意识形态》专题卷)的编辑思路不仅遭到了前苏联著名学者巴加图利亚(现任 MEGA 编委会主席)的反对,而且遭到了日本学者大村泉、涩谷正、平子友长和韩国学者郑文吉等人的反对。为此,MEGA 编委会不但出版了《德意志意识形态》第一、二篇的先行本^[3],广泛征求意见,又专门邀请日韩学者参加学术研讨会(2006 年 11 月 24—28 日,柏林),并邀请他们参与《德意志意识形态》卷的编辑工作。这说明新的学园版 MEGA 的编辑工作是非常慎重的,其学术质量是有保障的。再者,从 1998 年出版的 MEGA 第 4 部分第 3 卷开始算起,到 2006 年底为止,学园版 MEGA 一共出版了 11 卷。和狄茨版 MEGA 的出版速度(17 年出版了 41 卷)相比,这个进度相当缓慢。新编辑方针下 MEGA 工作的学术严谨性由此也可见一斑了。

可是,在更深的层次上看,学园版 MEGA 的“学术性”恰恰是和西方“马克思学”一贯自诩的“客观中立”等方法论原则衣钵相传的。“学术性”不过是虚晃一枪,要害是“去政治化”。所谓“去政治化”,无非是对马克思主义进行“无害化”处理。也就是说,把马克思本人的思想同马克思主义在人类历史上掀起的现实效应割裂开来,把马克思思想的“学术性”价值同马克思主义的科学性和革命性割裂开来,把作为一种“历史性存在”的马克思的思想同依然具有现实生命力的马克思主义割裂开来。

前面提到,《德意志意识形态》卷的编辑思路受到众多学者的反对,原因之一就在于编者认为《德意志意识形态》“以往的版本大多打下了政治意图的烙印,试图证明《德意志意识形态》是历史唯物主义的系统形成”^{[3](p.3)},而学园版 MEGA 则坚持把《德意志意识形态》看做是“《神圣家

族》的回声”^{[3](p.7)}，也就是说，马克思、恩格斯仅仅是在继续批判青年黑格尔派哲学而已。这等于否定了马克思和恩格斯在《德意志意识形态》第1卷第1章《费尔巴哈》中正面阐述他们新创立的唯物史观的思想史事实！MEGA编者一语道破天机，新的编辑方针能够“在意识形态时代终结之后对马克思进行哲学的解构”^{[3](p.4)}。这样看来，今天的MEGA实际上从事着冷战时期的西方“马克思学”未竟的事业——解构马克思主义。

不信请看，主编《德意志意识形态》卷2004年先行本（学园版）的英格·陶伯特与主编1972年MEGA试编本（狄茨版）的同样一位英格·陶伯特前后就判若两人：

在1972年试编本中，编者认为《费尔巴哈》章反映了“工人阶级的革命世界观”的形成过程，“马克思和恩格斯首次阐明了唯物史观的基本问题和科学共产主义的观点”。^{[4](p.399)}

在2004年先行本中，编者认为《德意志意识形态》的写作缘起于布鲁诺·鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》一文（刊登在1845年10月16—18日之间出版的《维干德季刊》第3卷上）。因为鲍威尔在该文的最后一部分批评了马克思、恩格斯合著的《神圣家族》和赫斯的《晚近的哲学家》，所以马克思、恩格斯与赫斯组织了反批评。这种编辑思路完全无视马克思在1845年春夏之交的思想变化，尤其是无视《关于费尔巴哈的提纲》。似乎没有鲍威尔的文章，就不会有《费尔巴哈》章了。

在1972年试编本中，编者认为《德意志意识形态》对青年黑格尔派哲学和“真正的社会主义”的个别代表人物进行的批判，都围绕着一个核心的目标，即批判他们“共同的意识形态前提和共同的哲学基本观念”——唯心史观。^{[4](p.400)}

在2004年先行本中，编者认为《德意志意识形态》不过是对布鲁诺·鲍威尔的反批评，所以干脆把马克思写于1845年11月20日的《答布鲁诺·鲍威尔》作为《德意志意识形态》的第一篇文章，放在全部手稿的最前面！其实，《答布鲁诺·鲍威尔》仅仅指责鲍威尔的批评剽窃了《威斯特伐里亚汽船》杂志上的一篇评论《神圣家族》的文章，与唯物史观、唯心史观毫无关系。此外，这篇文章一文并未署名，是不是马克思写的还有待

考证。

在 1972 年试编本中,编者认为马克思和恩格斯在批判鲍威尔和施蒂纳的过程中,意识到应该单列一章批判费尔巴哈,以“系统阐述唯物史观以及唯物史观与唯心史观之间的根本分歧”。^{[4](p.405)}也就是说,编者认为《费尔巴哈》章是《德意志意识形态》的第 1 卷第 1 章,该章手稿由“7 个相对独立的部分组成”。其中两个部分是“章开头的两种异文”,另外两个部分是“该章导论的草拟稿”。^{[4](p.404)}但是编者将《费尔巴哈》章手稿各部分连续编排。

在 2004 年先行本中,编者推翻了自梁赞诺夫以来把《德意志意识形态》手稿编为一部著作的传统,将该章手稿变成了按“写作时间”顺序排列的 7 篇完全独立的文稿。“章开头的两种异文”成了第 3 篇和第 4 篇,“该章导论的草拟稿”变成了“片断 1”和“片断 2”,分列第 6 篇和第 7 篇。——试问,如果这还不叫“解构”,那还要怎样才算是“解构”? 这哪里还是 MEGA2,毋宁说是 MEGA3 了!

我认为,上面列举的种种区别,首先倒还不在于英格·陶伯特本人的思想发生了多大变化,根本原因在于西方“马克思学”的“病毒”已经侵袭了 MEGA 之中。和以往西方“马克思学”公开反对马克思主义的显性立场相比,这种更为隐蔽的解构策略不仅让人难以反对,相反还颇具吸引力——谁敢说“学术性”不好,甚至敢于亮出“反对学术性”的旗号呢? 然而,这种“学术性”实际上等于把马克思送进了亚里士多德、斯宾诺莎、休谟、康德、黑格尔等人组成的“历史博物馆”,说得不好听,简直是在把马克思当做“死狗”进行尸体解剖!

对于中国的马克思主义研究者来说,如果不注意西方“马克思学”和学园版 MEGA 的上述“合流”现象,在用 MEGA 进行马克思主义经典文本研究的时候就很容易感染上“寄生”在其中的“西方‘马克思学’”病菌,也就是说,把西方“马克思学”对 MEGA 文本的处理方式看做检验马克思主义文本研究的唯一标准,甚至把西方“马克思学”的“去政治化”范式奉为“金科玉律”。

近年来,MEGA 得到了许多中国的马克思主义文本研究者的青睐。

事实上,和其他《马克思恩格斯全集》版本相比,原文版的 MEGA 确实具有独特的、不可替代价值。然而,一旦对 MEGA 的推崇超出了合理的限度,便会把 MEGA 神圣化,陷入一种堪称“MEGA 拜物教”的情结。我以为,国内学界第一部以 MEGA2 的最新资料为基础解读马克思思想的著作《回到马克思》^[5]就暗含着这种倾向。该著作隐含的前提是:在马克思生前未公开发表的、未翻译成中文的 MEGA 新材料(尤其是马克思的经济学研究笔记)中,隐藏着“另一个”截然不同于前苏联、东欧的“传统哲学解释框架”(以下简称“苏联模式”)的马克思,只要“回到”MEGA 里那个“未知的马克思”,就能一举颠覆苏联模式!

不幸的是,即使在《回到马克思》的批判者那里,这种隐性的 MEGA 拜物教的苗头不仅没有得到纠正,反而愈演愈烈了。在他们看来,《回到马克思》一书的错误不在于它利用了 MEGA 新材料,而在于它利用得还很不够。相反,中国学者的马克思文本研究必须“紧密跟踪马克思著作最权威的历史考证版(即 MEGA2)新的编辑、研究状况”^[6]，“马克思文本解读研究要走向深入,就不能无视国外‘马克思学’研究(包括版本)的新成果”^[7]。按照这种逻辑,在 114 卷的 MEGA 出齐之前(按计划要到 2025 年左右),几乎谈不上什么马克思的文本研究,而 160 多年来国内外学者对马克思主义的研究成果似乎都不可靠了。果不其然,他们还认为,鉴于 20 世纪对马克思文本的解读“充满了意识形态色彩和政治性考量”^[8],从而伤害了研究的学术性,所以现在必须“把马克思作为一个客观的学术研究对象看待”^{[8](p. 278)}，“把作为研究对象的马克思及其文本还原为一种历史性存在”。^{[8](p. 236)}据说,这就是“以西方‘马克思学’和 MEGA 版的编纂原则为代表的”文本研究模式。^{[8](p. 196)}

我认为,所谓“西方‘马克思学’和 MEGA 版的研究模式”,说穿了,不过是西方“马克思学”的模式。不能因为学园版 MEGA 和西方“马克思学”一样宣称“不受任何意识形态的影响”,就认定自梁赞诺夫以来的 MEGA 编辑方针统统“与西方‘马克思学’的学术取向是一致的”。诚然,梁赞诺夫曾经为了马克思手稿中一个逗号的有无,在寒冬的子夜时分踏上了从维也纳到伦敦的火车的四等车厢,这体现了集马克思主义信仰者

和研究者于一身的前苏联学者的学术品格。但是,就此在梁赞诺夫的“治学严谨”与西方“马克思学”的“学术性”之间划上等号,在梁赞诺夫主持编辑的 MEGA、狄茨版 MEGA 与西方“马克思学”“寄生”的学园版 MEGA 之间划上等号,在学术上是相当不严谨的。姑且不说在 MEGA2 刚开始出版的时候就遭到了西方“马克思学”学者的激烈反对,单拿当初梁赞诺夫与格律恩堡、霍克海默领导下的法兰克福大学社会研究所商谈出版 MEGA1 的事情来说,就一直便存在着学术性(去政治化)的编辑思路与“政党意识形态”的编辑思路之间的尖锐对立,双方最终闹得不欢而散。^{[9](p. 552)}怎么能简单地得出“MEGA 的编纂原则同‘马克思学’是一致的”的结论呢?

西方“马克思学”的中国“粉丝”们至少说对了一点,学园版 MEGA 的编纂原则与西方“马克思学”是一致的。然而,对于梁赞诺夫乃至阿多拉茨基主编的 MEGA1 和狄茨版的 MEGA2 来说,其编辑方针不仅和西方“马克思学”不一致,甚至是根本对立的。因此,我们在谈论“MEGA 的编纂原则”的时候,一定要多问一句:哪个 MEGA? 最重要的还不是区分 MEGA1 和 MEGA2,而是要区分狄茨版 MEGA 和学园版 MEGA。学园版 MEGA 和狄茨版 MEGA 的根本区别,就在于它打着“学术性”的旗号,对马克思主义实行“文献学的解构”。这些特征恰恰和吕贝尔等人创立西方“马克思学”的初衷是一脉相承的。如果不注意识别学园版 MEGA 中反映出的西方“马克思学”的方法论倾向,中国的马克思主义研究就会“才离龙潭,又入虎穴”——在尚未彻底摆脱苏联模式的时候,又陷入新的西方‘马克思学’神话。

参考文献:

[1] 柏林-勃兰登堡科学院网站[Z], <http://www.bbaw.de/bbaw/Forschung/Forschungsprojekte/MEGA/>

[2] Ulrich Raulff, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*[N], 1998—10—7

[3] 英格·陶伯特、汉斯·佩尔格等,马克思恩格斯年鉴·2003[M],

柏林:学园出版社,2004

[4] MEGA 试编本[M],柏林:狄茨出版社,1972

[5] 张一兵,《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》[M],南京:江苏人民出版社,1999

[6] 聂锦芳,文本研究中的版本考证:必要性和有限性[N],光明日报,2006—12—11

[7] 鲁克俭,“马克思文本解读”研究不能无视版本研究的新成果[J],马克思主义与现实,2006(1)

[8] 聂锦芳,清理与超越——重读马克思文本的意旨、基础与方法[M],北京:北京大学出版社,2005

[9] Thomas Kuczynski, *Anfang und Ende der ersten Marx-Engels-Gesamtausgabe*[J], Utopie Kreativ,2002(6)

(作者单位:南京大学马克思主义社会理论研究中心)

“马克思学”与中国化马克思主义哲学新形态建设

周嘉昕

作为一种学术舶来品,“马克思学”在中国并非新物,上世纪80年代初便伴随“青年马克思”的有关讨论而得到介绍,到了90年代中期,更是借由“恩格斯问题”而声名鹊起(狼藉),成为中国马克思主义哲学研究所着力批判的错误倾向之一。今天,“马克思学”仿佛一夜间得到了“平反”,不仅成了马克思文本研究的标尺,更俨然大有取代马克思主义研究之势。正确对待这种特殊的学术潮流,特别是它在中国化马克思主义哲学新形态建设中的地位 and 作用,需要我们回到现实的社会历史和思想语境之中,梳理中国马克思主义哲学研究的发展历程和“马克思学”在中国的历史命运,并在此基础上作出理论判断:“马克思学”问题的凸现是中国马克思主义哲学研究进展的历史性产物,该讨论近年来的升温从一个侧面反映出学界在拓展国际学术交流、深化马克思文本研究等方面所作的努力;但是,作为一种“隐性的意识形态”产物,“马克思学”与真正的马克思主义研究存在本质差别;就其潜在理论旨趣和方法而言,它与中国化马克思主义哲学新形态建设这一学界的共识是背道而驰的。

一 中国马克思主义哲学研究的推进与“马克思学”问题的凸现

近三十年来,中国的马克思主义研究取得了长足的进展,多年的学术积累为马克思主义的发展创新提供了坚实的理论基础,与此同时,深刻变

化了的社会与时代也给中国的马克思主义哲学研究提出了新问题^[1]。迈进新世纪以来,建构中国化马克思主义哲学新形态正越来越成为哲学界的一个共同追求和理论自觉。众所周知,在过去的二十多年里,世界社会主义运动风云际会、国内改革开放稳步发展,社会政治环境和人们思想观念都发生了巨大的改变。在这一新的社会历史条件下,中国的马克思主义研究所取得的成绩弥足珍贵。总的来说,这些进展可以概括为以下三个方面:

第一,冲破传统苏联哲学教科书体系的樊篱,拓展哲学的当代审思,体系哲学日渐式微。经过二十多年的努力,中国马克思主义哲学研究走出苏联哲学教科书体系的理论“镜像”,涌现了许多具有重大历史意义的理论探索。其中,实践唯物主义讨论和存在论(生存论)马克思哲学讨论堪称典范。尽管这些讨论中提出的个别观点(如“实践本体论”等)在今天看来仍有待商榷,但毋庸置疑,它们都是建立在当今世界变化和中国社会主义建设实践基础上对马克思哲学当代形态的积极理论探索;惟其如此,马克思才能真正成为“我们的同路人”。第二,广泛引进国外学术资源,积极开展学术对话和交流,充分吸收人类文化的一切先进成果。中国马克思主义研究的发展也离不开同国外各种学术潮流,包括“西方马克思主义”和“马克思学”在内的对话和交流。上世纪80年代以来,经过二十多年的积累,针对“西方马克思主义”乃至整个国外马克思主义的研究都获得了许多重要的进展。近年来,有关“后马克思主义”、“晚期马克思主义”等思潮的研究方兴未艾,又集中展现了今天中国马克思主义研究在捕捉当代最新学术动态积极开展学术对话方面所取得的重大进展。第三,在“马克思与我们同行”、“回到马克思”等口号引领下,经典思想家的文本学研究已经蔚然成风。针对“原理反注文本”的传统研究方式在理论上所带来的巨大戕害,学界已经达成了共识,即对马克思主义的推进必须结合对马克思主义经典文献的深入研究,任何科学创新都离不开扎实的文本学基础。秉承老一辈学者所开创的马克思主义哲学史研究传统,在《马克思恩格斯全集》(以下简称《全集》)编译工作的推动下,该研究近年来已经收获了许多重要成果,也为新世纪中国马克思主义哲学新形态建设奠定了

坚实的理论基础。

实际上,上述“三个方面”只是一种“方便说法”,中国马克思主义研究在过去的三十年里所取得的发展是一个完整的统一体。对苏联传统哲学教科书体系的反思、对国外相关学术资源的引介、对马克思主义经典文本的关注,相互促进共同发展,内在地结合于构建中国化马克思主义哲学新形态的共同努力之中。无疑,回到经典作家的原初文本与吸收国外学者的最新成果是其间最富成效的两条创新之路。也正是在此基础上,“马克思学”以其独特的理论外观在国内马克思主义哲学研究领域产生了一定的学术吸引力:首先,就“马克思学”所标榜的去意识形态“纯学术性”而言,它迎合了上世纪九十年代以来学界对苏联哲学教科书体系所持的批判性立场;其次,文本(献)研究的确可以在“马克思学”那里获得某些有益的启发,同时,斯大林主义在马克思文本编辑研究中的强暴态度从反面强化了“马克思学”的“正面形象”;再次,“马克思学”学者从不同于传统苏联理解模式的角度提出了不少新颖且具有一定理论价值的观点,客观上增加了这一学术思潮的吸引力。然而,正如许多学者已经指出的那样,作为一种遮蔽得紧的意识形态产物,“马克思学”尽管有其可资借鉴之处,但就理论旨趣和研究方法而言决不能等同于科学的马克思主义研究,更遑论以之为基础完成中国马克思主义哲学的创新大业。为了更好地说明这一点,除了对“马克思学”的立场、方法和观点有一个全面的认识外,更重要的是在中国马克思主义哲学研究的真实历史进展中把握“马克思学”在中国的历史命运。回顾历史,我们可以发现:国内学界对“马克思学”的关注和批判性研究早在上个世纪60、70年代便已开始;时至今日,“马克思学”在中国已经走过了一段曲折复杂的历程,并且在今天的中国马克思主义研究中呈现出一种特定的历史性特征。相信对这段学术史的回顾与反思,将有助于我们更好地理解“马克思学”的学术立场和方法论本质,并以一种更加科学的方式推动中国马克思主义哲学的发展。

二 “马克思学”的引介与初步反思

尽管作为一种特定学术潮流的“马克思学”问世不久即在西方学术界产生了重大的理论反响,并且涌现出了以吕贝尔(Maximiliem Rubel)、费切尔(Iring Fetscher)、巴特莫尔(Tom Bottomore)和李希特海姆(George Lichtheim)等为代表的一大批“马克思学”学者。但对于上世纪60、70年代的国内学界而言,“马克思学”并未产生太多实质性影响,“马克思学”被混同于其他国外学术思想,要么是以“资产阶级言论”的形式载于各种“内部参考”资料上,要么是作为苏联马克思主义研究专著的批判对象被中介到国内。七十年代后期以来,在《马克思恩格斯全集》中文第一版(尤其是第40—50卷补卷部分)翻译出版工作的推动下,主要围绕“青年马克思”问题和《资本论》及其手稿研究,包括“马克思学”在内的相当数量国外马克思研究成果被介绍到国内。^①在这些研究中,对“马克思学”的先驱人物胡克(Sydney Hook)和代表人物科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)的介绍与评价,可以看做是这一阶段国内“马克思学”研究的典型,集中反映了当时研究的特点,即研究的目的是主要用作批判对象或参考资料,研究的方式主要是服务于相关主题的翻译和介绍,而非对研究对象本人思想的历史性考察。这也决定了上世纪八十年代国内“马克思学”研究的一般特征:对“马克思学”这一概念本身缺乏反思和界定,更多是直接沿用苏联或西方学者的说法,学界尚未达成针对“马克思学”的一致理解;与之相关,与“马克思学”相关的研究表现出一种多样化特点,缺乏内在一以贯之的逻辑,换言之,这种研究仍处在收集资料过程中的准备阶段。

进入上世纪九十年代以来,对包括“马克思学”在内的国外学术思潮

① 今天回顾“马克思学”的历史,应该特别感谢中央编译局、中国社会科学院以及相关高校的编译工作者,除许多专门的译著之外,《马列主义研究(编译)资料》(中央编译局主办,人民出版社)、《马克思主义研究参考资料》(马克思恩格斯列宁斯大林著作研究会编辑出版部)、《哲学译丛》(中国社会科学院哲学研究所)等许多杂志刊物上都收入了数量颇丰、译文精湛的学术资料,不但在当时极大地促进了国内理论研究的进展,而且在今天仍是每一位中国马克思主义研究者所不可或缺的重要文献资源。

的研究进入了一个新的阶段,从着重文献资料的译介转向对各种思潮的历史性梳理和反思。较之此前“印证原理+裁减文句”的评述方式,单就“马克思学”的研究而言,几年时间内涌现了一大批具有重大理论意义和价值的研究成果,如陈先达先生《被肢解的马克思》、孙伯鍈先生《西方“马克思学”》等等。这些带有综述性质的批判性研究成果,一方面充分吸收了这一时期译介工作的相关成果,集中体现了国际国内学界对话交流的深化,另一方面,也更加重要的,是中国马克思主义学者坚定地站在马克思主义立场上针对以“马克思学”为代表的形形色色的西方学术思潮展开的批判性反思和对话,特别批判了那种抽去了马克思主义对资本主义的科学批判,放弃了社会主义革命目标的“肢解马克思”的倾向。^{[2](p.5)}可以说,这些研究成果具有两个基本特点:第一,它们是对以“马克思学”为代表的西方马克思研究成果进行的历史性考察,形成了对“马克思学”的基本理解;第二次世界大战后在西方学术界兴起的针对马克思恩格斯思想的“纯学术性”研究;^{[3](pp.216—221)}第二,这些研究的根本立场和出发点是马克思主义,正如孙伯鍈先生指出的那样,“能否根据马克思学说的宗旨来阐释马克思的著作,运用马克思主义的观点和方法来研究马克思主义,这是在研究马克思和马克思主义中产生分歧和争论的最深刻的根源”,^{[4](p.41)}中国的马克思主义研究和“马克思学”之间,“存在着诸多分歧,……这种分歧重要的……是表现在世界观和方法论上”。^{[4](p.41)}

概而言之,从上世纪六十年代到九十年代中期是“马克思学”被逐步介绍到国内并产生一定的学术反响的一个阶段。经过二十多年的积累和深化,学界已经初步形成了对“马克思学”的基本判断,并在自觉坚持马克思主义基本立场和方法的基础上对这种学术潮流隐蔽的意识形态特征进行揭露和批判。也就是说,“马克思学”的许多重要理论观点和学术成果在国内已经产生了一定的影响,对于国内学者视野的开拓以及文献研究的深化具有积极的推动作用;但是其基本立场和方法论原则的反(非)马克思主义性质却受到了老一辈马克思主义哲学家的严厉批判,这笔理论财富对于我们今天正确对待“马克思学”仍具有指导意义。

三 中国马克思主义研究的突破与“马克思学”的漫画式发展

苏东剧变之后,世界社会主义运动陷入低潮,全球马克思主义研究也受到了不同程度的影响。与之相关,“马克思学”在西方也表现出新的特点:首先,由于苏联的解体,作为冷战意识形态斗争产物的“马克思学”也因其意识形态色彩而受到西方马克思研究学者的摒弃^[5],这实际上反映了“马克思学”这一特定社会政治背景下产生的学术潮流在新的历史条件下走向衰落的过程。其次,我们还应看到,上世纪九十年代后的苏东马克思主义研究者随着马克思主义丧失其理论上的主导地位逐渐将重点转向马克思恩格斯生平思想的研究,这样,马克思研究便逐渐远离马克思主义的讨论。结合这两大特点,“马克思学”的发展一方面呈现弱化、消解的趋势,另一方面随着苏联马克思主义破产又以非意识形态“纯粹学术研究”的面孔吸收新的力量,获得了新的发展。特别是 MEGA2 研究近年来在某种程度上也表现出一种与“马克思学”方法合流的趋势,结合中国马克思主义研究在近十年来所取得的重要进展,“马克思学问题”更值得我们高度关注。

针对现代西方思潮的挑战,特别是苏东剧变后马克思主义研究在全球范围内面临的严峻形势,中国的马克思主义理论工作者在摆脱了苏联传统哲学模式的束缚之后,力求以马克思恩格斯经典文献的研究为基础,结合当代中国所面对的社会历史环境推动马克思主义研究的深化和发展。正是在这种条件下,受“马克思与我们同行”、“回到马克思”、“走进(近)马克思”等口号的鼓舞,中国马克思主义研究在短短不到十年的时间里取得了许多重大进展,张一兵先生的《回到马克思》(1999年)便是这些成果中最具代表性的一例:走出传统教科书体系、批判性地对待各种学术思潮,使得《回到马克思》在理论上达到了相当一个高度,对于包括“马克思学”在内的马克思研究中五大解读模式的反思和研究一开始便为该书的理论基调奠定了基础;该书还充分利用了 MEGA2 相关的相关文献和资料,在吸收前人既有研究成果的基础上,另辟蹊径,从经济学语境剖析

了马克思哲学变革的微观历史过程,并且极大地提升了国内马克思文献的研究水平。简而言之,《回到马克思》一书代表了当代中国马克思主义研究“返本开新”的一次重要尝试,这既是理论积淀的产物,又是时代的内在要求。这里需要特别说明的是,“回到马克思”并非回到故纸堆里“言必称希腊”,而是为把握现实所进行的一种科学的理论准备,绝不等同于那些“钻进大鲸口腹”的“马克思学”。^①

然而,令我们感到遗憾的是,尽管国内外马克思主义者曾多次针对这一学术倾向的意识形态本质提出批评,但近年来国内学界还是或多或少受到它的影响,甚至提出了创造“中国特色马克思学”或“中国马克思学”之类的口号。当然,在批判性地借鉴“马克思学”的理论成果建设中国化马克思主义哲学新形态的意义上,上述口号具有一定的启发性,但在它们背后折射出的某些理论趋势却更值得我们高度关注(警惕):在强调“马克思学”的过程中,如果缺乏充分的理论自觉意识,矫枉过正,就会执着于外在的文本考证而忽视了文本学研究的根基,即马克思主义研究所应持有的基本立场和科学方法,就会缺乏清醒的理论反思,为“马克思学”外在的片面优势所吸引,将中国马克思主义理论工作者所负有的责任和使命同一般的学院研究混同起来。客观说来,今天“马克思学”在国内某些学者中间之所以产生较大的影响,还是基于我国马克思主义研究三十多年来的发展和积淀,但同时这一情况也反过来告诫我们:在学术探索中,如果缺乏清醒的理论自觉,有时候进步恰恰会变成倒退。

结合中国学界接触、研究“马克思学”三十多年的历程,可以说,“马克思学”在中国呈现出一种先有批评后被接受的漫画式发展态势:在接触“马克思学”之初,中国马克思主义哲学家便坚定地站在马克思主义研究的立场上对这种以客观中立为表、以消解马克思主义革命性为里的特殊的学术潮流进行了尖锐的批判和深刻的反思,更是为我们留下了宝贵的理论遗产和思想指南;近十年来,随着中国马克思主义哲学研究的深化,

^① “钻进鲸鱼口腹”(inside the whale)语出奥威尔(G. Orwell),汤普森(E. P. Thompson)以之来批评北约自由主义意识形态中的学院化学者。“马克思学”因放弃了马克思主义的现实批判指向,转向一种“纯粹学术”研究,以之形容并不为过。

“马克思学”以“学术新动向”、“文本研究”等新的形式得到了学界的普遍关注,并且表现出某种不恰当的发展趋势——“马克思学”与马克思主义研究之间的边界被人为地模糊化。出于“马克思学”非(反)马克思主义的意识形态本质及其方法论上与马克思主义的根本差别,今天在建设中国化马克思主义哲学新形态的过程中,我们更加需要对这种获得漫画式发展的学术潮流保持高度的警惕。

四 在中国马克思主义哲学创新的背景下正确对待“马克思学”

如上文所述,建设中国化马克思主义哲学新形态已经成为国内学界的普遍共识,并且中国马克思主义研究者已经进行了诸多积极的理论探索。也是在此意义上,我们姑且将“马克思学”近期在学界影响的扩大可以看做中国马克思主义哲学创新过程中的一种尝试。然而,“马克思学”在中国马克思主义哲学语境中的历史命运,即从文献译介、历史评述到批判反思,再到依托文献研究获得新的发展这一漫画式历程,提醒我们:为了真正实现中国马克思主义哲学的科学创新,必须正确对待“马克思学”这一特殊的学术潮流,即一方面充分吸取“马克思学”研究的优秀成果,特别是文献研究和学术史考证方面的最新成果;另一方面又必须坚决反对以“马克思学”奠基甚或取代马克思主义的思想倾向。换言之,必须坚持对“马克思学”的批判性吸收。尤其是面对中国马克思主义研究在新世纪的社会历史条件下所遭遇的理论挑战,这一科学的批判任重而道远,其中原因有三:

首先,“马克思学”的意识形态本质决定了它与马克思主义研究的根本区别。对于“马克思学”意识形态本质,国际国内的马克思主义理论家在历史上已经进行了深入剖析和批判,在此恕不赘述。这里需要值得特别注意的是,近年来“马克思学”之所以在中国能够获得发展,除了世界社会主义运动的低潮等外部环境的因素外,还与中国马克思主义研究的微观环境有关。这就是说,上世纪九十年代以来国内马克思主义研究的进展客观上为“马克思学”影响的扩大提供了条件,其中的一个关键便是

“《马克思恩格斯全集》历史考证版”(MEGA2)的影响。需要注意的是,MEGA2 相关文献自上世纪八十年代初便已经介入国内的相关讨论,只是上世纪九十年代中期以来随着全集中文第二版的出版以及直接以之为基础的一批研究成果的出现,MEGA2 才在国内学界受到了普遍关注,对它的跟踪研究才逐渐成为热点话题。然而,荻茨出版社(Dietz Verlag Berlin)关闭之后的 MEGA2 编辑工作较之以往也已经发生了重大改变,呈现出一种与“马克思学”相近的特征。如果对这一历史背景缺乏清醒的认识,国内部分学者在强调 MEGA2 研究重要性的时候,难免与“马克思学”走得过近。换句话说,尽管 MEGA2 研究的很多成果曾经并将对国内马克思主义哲学研究的深化起到重要的推动作用,但这并不意味着“马克思学”之枝就可以直接拿来嫁接到中国马克思主义哲学之干上,因为二者本非同根所生。同时,这又涉及到另外一个必须予以明确界定的问题,对马克思文本的研究并不是“马克思学”的专利,科学的马克思主义文本学研究恰恰是“马克思学”理论视域中的“盲点”,因为这一研究所依赖的除了对文本的仔细分析之外更重要的是自身理论方法的锤炼。在某种意义上说,真正的文本学研究本身离不开科学的方法论指导,放弃方法论的反思而奢谈文本解读注定是一种理论上的“不可能”。因此,强调中立立场和实证方法的“马克思学”,作为一种隐性意识形态所建构起来的神话与马克思主义研究存在本质的差别。^[7]

在前者的基础上,让我们将对“马克思学”的剖析再推进一格,这就首先需要回答一个问题:“马克思学”本身能否成立?换言之,马克思的思想能否简单僵化为一门学问?答案显然是否定的,原因在于马克思主义并不是一种可以对象化为一种囿于学科体制之中的狭义的“学问”,而是一种“改变世界”的立场、观点和方法。尽管马克思在世时曾经对庸俗的“马克思主义”表示厌恶,但这并不表示科学的马克思主义研究根本异质于马克思本人的理论追求。与社会主义运动和人类解放事业结合在一起的马克思主义就其根本特征而言,就是马克思本人理论探索的直接继续,并且二者都不是一种近代学科意义上的研究,而就是一种改造世界的革命性方法。“马克思学”作为一种学院化色彩很浓的研究模式,在其出发点上

便忽视或抹杀了这最最根本的一点,也就是说,无论在作为出发点的理论旨趣、所运用的研究方法还是现实的社会理论效应上,“马克思学”都从根本上不同于马克思主义,二者之间绝不能轻易地划上一个等号或是连接号。马克思主义作为实现人类解放的革命性方法论,要想获得深化和发展,对马克思恩格斯等经典思想家的研究是基础,但后者并不能简单取代马克思主义的整体研究,更不消说以持实证主义方法消解马克思主义立场的“马克思学”奠定马克思主义的基础。在此意义上,真正科学地研究马克思,并不是把马克思的生平思想作为一种可以对象化的学问,而首先是理解马克思并运用马克思主义的立场、观点和方法变革世界的过程,对此,阿尔都塞曾经作出了精辟的阐述:“运用马克思主义哲学来研究马克思,不但对于理解马克思,同时对于建立和发展马克思主义哲学,都是绝对的前提条件”。^[6]因此,“马克思学”从根本上背离了马克思的理论旨趣和现实指向,这在一个更深的层次上又涉及到如何对待马克思这个根本问题。

再者,对话还是解剖,这是马克思主义与“马克思学”对待马克思思想的根本区别。作为一种建基于实证方法之上的对象性学问,“马克思学”研究中的主体和客体之间的关系是外在的、僵化的,即如果依照“马克思学”的研究方法,那么主体与对象之间就成了一种冷冰冰的直观,马克思的思想则不但被阉割了革命性精神,而且被当做一具丧失了生命力的尸体摆在手术台上等待解剖。“马克思学”所面对的不是马克思活的精神和思想,而是已经僵死的马克思著作和手稿。反观马克思主义研究,则力图揭示一个与当下的社会历史情境紧密相关的马克思形象,针对马克思文本的研究也不仅仅是一种拿着放大镜、手术刀的文本考据,更是一种立足现实的研究者与马克思理论的对话,在这场对话中,获得一个怎样的马克思形象,则不仅取决于遗留下来的马克思文本,还依赖于研究者自身的理论方法和学术旨趣。尽管不同的马克思主义者,通过与马克思的对话也会得出对马克思不同的理解,但是作为马克思主义者,以批判资本主义中的拜物教现象、寻求人类解放之路为出发点,我们所理解的马克思注定生活在当下,“回到马克思”也就是“走进马克思”,而马克思也必定是“我们

的同时代人”。回顾近三十年的学术史,我们所做的不是真的去寻找一个所谓的“青年马克思”,而是探求马克思主义形成的历史之路;科学的唯物主义历史观,不是去建构一种外在的历史哲学,而是从方法论根基上反思和建立一种批判资本主义现实的有效工具。对待马克思文本研究中的文献和资料,同样如此:马克思恩格斯生平和文献的考据性研究并不是最终的目标甚或用来衡量学术成就的唯一标准,而仅只是深化同马克思的对话,提高中国马克思主义研究的理论脚手架。在对话还是解剖马克思的问题上,“马克思学”与马克思主义存在根本性的差别,也注定无法担负起构建中国化马克思主义哲学新形态的伟大历史使命。——“马克思学”近期在国内学界所激发的理论混响可以看做是中国马克思主义哲学突围、创新所取得历史性成果之一,然而这一学术潮流从本质上有别于真正的马克思主义研究,其局限性也必将随着中国化马克思主义哲学新形态建设的推进而得到历史的证明。

参考文献:

- [1] 赵剑英,《论中国化马克思主义哲学形态的当代建构》,载《中国化马克思主义哲学新形态》[M],北京:社会科学文献出版社,2006
- [2] 陈先达等,《被肢解的马克思》[M],上海:上海人民出版社,1990
- [3] 徐琳、唐源昌主编,《恩格斯与现时代》[M],北京:中国人民大学出版社,1995
- [4] 孙伯燮、曹幼华等,《西方“马克思学”》[M],南京:江苏人民出版社,1992
- [5] 张亮,《特瑞尔·卡弗教授访谈录》[J],载《江海学刊》第1期,2006
- [6] 阿尔都塞,《保卫马克思》[M],北京:商务印书馆,1984
- [7] 胡大平,《穿越西方“马克思学”神话,走向马克思主义哲学的深处》[J],载《福建论坛》第4期,2006

(作者单位:南京大学哲学系)

西方“马克思学”学者眼中的 唯物史观

技术与生产方式

[美国]曼德尔·默顿·鲍勃^①

《物种起源》问世的十二年前出现了这样一本书，它阐述了一种包罗万象而又富有挑战性的历史进化论，宣称自己既说明了过去又令人信服地预见未来，而且没有哪个阶段的社会生活能逃出它的法眼。几个月后，该作者与他的朋友合作出版了一本小册子，具体运用这一理论勾画出了从封建主义向资本主义的过渡，指明了那种逐渐破坏现存秩序并为社会主义铺平道路的力量。这本书就是卡尔·马克思的《哲学的贫困》，而那本小册子则是《共产党宣言》。这种有关历史与社会的观点有各种各样的称呼：历史唯物主义、唯物史观、经济史观、经济决定论，然而每一种称呼都遭到了非议。这一理论，或以一般框架，或以具体应用的方式，贯穿于马克思恩格斯《德意志意识形态》——该书写于1845年但大约九十年之后才得以出版——之后的所有作品。它在社会科学诸领域中都产生了深远的影响，激起了持续数十年的争论。在现实政治中，对一些人而言，它标志着人类革新的希望，对另外一些而言，它则意味着邪恶动乱的

^① 曼德尔·默顿·鲍勃(Mandell Morton Bober, 1891—1957)，美国经济学家、马克思研究专家。他曾任哈佛大学讲师，后任美国劳伦斯学院经济学教授，代表作有《卡尔·马克思对历史的阐释》(1927)、《中间价与所得理论》(1962)等。在对马克思的理解上，鲍勃受到了以考茨基为代表的第二国际的影响，首先，他把马克思和恩格斯的思想看做是一致的。其次，他认为马克思主张历史具有类似于自然规律的特征，遵循进化论式的决定性道路，在其中生产起着支配性的作用。本文选译自他的代表作《卡尔·马克思对历史的阐释》。该书初版于1927，经过大量修改之后于1950年发行了第二版，其后多次重印，流传很广，影响颇大。

威胁。

马克思反对这样一种观念，即让社会历史以神正论的方式，在伟大人物的伟大观念的灵光闪现中，或者黑格尔绝对唯心主义的形而上学幻想中展开；或者在王公贵族的王朝野心与政治权谋中寻找社会事件的基础和原动力。他极力主张人类历史不是事件的偶然聚合，也不是令人莫衷其是的抽象因缘轮回，而是这样一个内在结合起来的现象领域，它的特征就在于那种类似于自然规律的规律性，且依循一种进化论式的决定性道路。在该领域中存在着的支配文明的可认知的客观力量。它们形成了人与人之间的关系，并在人的动机和观念的确立、体制的构建以及将事件发展的趋势引向可预见的目标等方面发挥了主要作用。他宣称，在他这里，这些力量将以一种科学的方式被研究，并从历史自身中总结出来。

马克思宣称，社会生活的基础并非建基于“神圣”领域，而是存在于俗世事实之中。为了生存下去，人们以某种方式组织他们的生产活动。这是群体文化的决定性因素。生产——社会谋生的方式——“归根结底”是压倒性的原因，而其他的一切——团体的利益、机制、观念、发展不过是它的结果。这正是恩格斯在总结马克思的生平时所讲到的：“马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁芜丛杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，从而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成基础，人们的国家设施、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”^①

本书的目的就是分析这一错综复杂的历史观的主要要素。为了正确地并在与整体的关系中了解所考察的某个要素，我们需要在一开始就概要地描述一下这种理论的突出特点。马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中常为人所引用的一段说明则最为合适：^{[1](pp. 22—23)}

① 恩格斯：“在马克思墓前的讲话”，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，参见《回忆马克思》，人民出版社 2005 年版，第 13 页。

(1) 人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。

(2) 这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑坚立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。

(3) 物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。

(4) 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。

(5) 社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾。

(6) 于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。

(7) 那时社会革命的时代就到来。

(8) 随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或快或慢地发生变革。

(9) 在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。

(10) 同样,我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据,相反,这个意识必须从物质生活的矛盾中,从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。

(11) 无论哪一个社会形态,在它们所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是决不会灭亡的;而新的更高的生产关系,在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前,是决不会出现的。

(12) 所以人类始终只提出自己能够解决的任务,因为只要仔细考察就可以发现,任务本身,只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候,才会产生。

(13) 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

式可以看做是社会经济形态演进的几个时代。

(14) 资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式,这里所说的对抗,不是指个人的对抗,而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗;但是,在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力,同时又创造着解决这种对抗的物质条件。

(15) 因此,人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。

技 术

本节的目的是考察马克思的历史基础(理论)的本质,即他关于生产的理解。在论述的过程中,我们在将不只一次地遭遇下述情况:马克思并不总是习惯于下力气对他所使用的概念作出清晰的说明,也不习惯对他自己提出的理论进行详尽的陈述。因此,产生了许多使细心的读者感到困惑的晦涩之处与矛盾之处。就我们所考察的内容而言,马克思的学生们对此的理解其实也颇多分歧。一些人认为,在马克思看来社会组织的基础在于技术进步;而另一些人则坚持认为马克思所想的要比这个复杂得多。那么,这个说法有何凭据呢?

马克思在许多地方相对明确地赋予了工具在社会发展中所起的重大作用。他在《德意志意识形态》中写道:“现在生产面包是用蒸汽磨,而从前是用风力磨和水力磨,更早的时候是用手推磨……”他在这里似乎把生产等同于技术。更为明显的是这段话:“随着新生产力的获得,人们改变自己的生产方式,随着生产方式即保证自己生活的方式的改变,人们也就会改变自己的一切社会关系。手工磨产生的是封建主为首的社会,蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。”^{[2](p.144)}《共产党宣言》中亦有一段广为人知的断言:“资产阶级除非对生产工具,从而对生产关系,从而对全部社会关系不断地进行革命,否则就不能生存下去。”^{[3](p.275)}

同样,技术在《资本论》第1卷的一些段落也被赋予了突出意义。马克思写道:

动物遗骸的结构对于认识已经绝迹的动物的机体有重要的意义,劳动资料的遗骸对于判断已经消亡的社会经济形态也有同样重要的意义。各种经济时代的区别,不在于生产什么,而在于怎样生产,用什么劳动资料生产。劳动资料不仅是人类劳动发展的测量器,而且是劳动借以进行的社会关系的指示器。^{[4](p. 204)}

任何一种消弭这段话重要意义的尝试都不得不面对下面一段话的棒喝,马克思在一个脚注中写道:

尽管直到现在,历史著作很少提到物质生产的发展,即整个社会生活以及整个现实历史的基础,但是,至少史前时期是在自然科学研究的基础上,而不是在所谓历史研究的基础上,按照制造工具和武器的材料,划分为石器时代、青铜时代和铁器时代的。^{[4](p. 204)}

在另一个脚注中,我们可以找到一个更加清楚的判断:

达尔文主义到自然工艺史,即注意到在动植物的生活中作为生产工具的动植物器官是怎样形成的。社会人的生产器官的形成史,即某一个特殊社会组织的物质基础的形成史,难道不值得同样注意吗?……工艺学会揭示出人对自然的能动关系,人生活的直接生产过程,以及人的社会生活条件和由此产生的精神观念的直接生产过程。^{[4](pp. 409—410)}

同样,在这一卷的其它陈述中似乎也存在着一一种将技术等同于生产方式的倾向。例如,马克思指出:“资本起初是在历史上既有的技术条件下使劳动服从自己的。因此,它并没有直接改变生产方式。”^{[4](p. 344)}跳过几页,他指出剩余价值将通过劳动生产力的提高而非工作日的延长而得到扩大,“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”。^① 需要指出的是，上述两条观点中的第一条与马克思的另一看法——资本主义确实导入了生产方式的变革，而这种变革就在于劳动的组织和状态的变化——完全矛盾。马克思是一位尖锐的思想家，却也是一位马虎的作者。^②

在马克思研究者中，偶尔会有人极力主张对上述提及的一些引文作有保留的理解。以上面引用的《哲学的贫困》中的一段话为例，那段话的最后说“手工磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会”，在正统社会主义的理论喉舌、《新时代》杂志的前任主编亨利希·库诺夫博士看来，马克思在这句话里仅仅是想声明通用手工磨的阶段和封建主义相适应，而蒸汽磨盛行的时期则与资本主义相适应。他认为，我们不能就此认为马克思赞成技术决定社会形式的观点，因为马克思紧接着指出：“人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。”^{[5](p.144)} 库诺夫博士认为这句话传达了这样一种观念，即生产方式，^③ 而非技术，决定了社会关系的变化。

库诺夫博士的立场是经不起推敲的。马克思说手工磨“产生”的是封建社会，蒸汽磨“产生”的是资本主义社会，其含义不是表明使用手工磨的社会与封建主义相应，使用蒸汽磨的社会与资本主义相应。“产生”意味着手工磨带来、培育、导致了封建秩序，蒸汽磨和资本主义的关系也是如此。同样，在有关手工磨和蒸汽磨的表述之前，马克思明确肯定生产方式和社会关系将随着生产力的改变而改变。随后，他以手工磨和蒸汽磨为例说明了生产力的变革。换言之，技术是一种生产力，而技术的变革引起社会秩序和机制的变革。显然，技术在这里占据了突出的地位。这种关系中能够插入的唯一保留性观点是：在马克思的方案中技术不是唯一的生产力，社会关系和机制的变动也可能由它之外的生产力的变化引起。

① 《资本论》第1卷，人民出版社1975年版，第350页。注意他在条件前加了“社会”这个定语。

② 参见《卡尔·马克思对历史的阐释》第15、第57、第60等页，以及第四章。——作者注

③ “生产方式”(mode of production)并不精确。英文翻译还有“物质生产力”(material productivity)，和最初所采纳的 productivité matérielle，后者是马克思写的法文。

尽管有些保留性理解可能在或多或少的意义上有其合理性,但作为一个整体,上述引文倾向于表明,马克思强调技术的发展,而那些对他的历史动力论观点做出狭隘理解的人们的观点并非没有牢固的支持。威廉·李卜克内西(Wilhelm Liebknecht)告诉我们,有一次马克思注意到了伦敦摄政街展出的电动机车,由此想象到了即将到来的革命并为此兴奋异常,马克思宣称:“现在问题解决了——结果不能确定。经济革命之后政治革命必然到来,因为后者是前者的唯一表达方式。”^{[6](p.57)}

在恩格斯看来,可能更保险的说法是不能无条件地承认工具构成了社会的根本力量。最为典型的是1894年的一封信,恩格斯在信中指出:经济条件决定了社会产生相应的生活方式的方式,并且将生产技术涵盖在内;这一技术决定了交换、分配以及社会生活的其他方面。他接着说到,经济条件也包括地理环境。跳过一两段,他又宣称:“经济条件归根到底决定着历史的发展。种族本身就是一种经济因素。”^{[7](p.199)}从信里的这些和其他观点来看,当恩格斯把技术视作首要环节时,他渴望将非技术的因素纳入他所认为的支配着历史的“经济条件”中。

在《家庭、私有制和国家的起源》中,当恩格斯总结路易·摩尔根(Lewis Morgan)对原始社会的划分时,恩格斯同样把工具置于突出的地位。他指出,鱼和火的使用引出了蒙昧时代的中间阶段,弓箭的发明导致了它的高级阶段,而野蛮时代的三个阶段则分别以陶术、农业、驯养家畜以及冶炼铁矿的知识的出现为标志。^{[8](pp.33—37)}然而,我们必须记住原始社会主要是以家庭组织,而不是以生产的发展为基础。^{[8](pp.8—9)}同样,在马克思和恩格斯看来,蒙昧时代和野蛮时代的各个时期也不是以生产的不同方式区分的,相反,所有这些阶段联合起来代表了一种生产体制,这一生产体制被他们称为氏族或原始共产主义。在这本书中,恩格斯对上述结果作了一些阐述。^①正如在接下来的第三章中将看到的那样,马克思在迄今为止的历史中发现了四种生产方式,其中的第一个是氏族(其后是古代

^① “氏族在蒙昧时代中级阶段发生,在高级阶段继续发展起来,……到了野蛮时代低级阶段,它便达到了全盛时代……”《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第179页。

奴隶制),而不是蒙昧或野蛮阶段。尽管如此,如该著作的下文所述,火的发明被视作一个划时代的现象。

最后是恩格斯在《反杜林论》中的一段著名论述。^①同马克思(以及黑格尔)一样,他认为文明进步的本质在于人类自由的进步。他说,在历史的前夜,摩擦生火的发明为人类挣脱自然的束缚提供了有力的帮助,并且是标志人类区别于其他动物的杰出成就。在现代社会,给人带来自由的首要要素是通过蒸汽机的发明而实现的由热能向机械能的转化,蒸汽机尽管在社会中实现了“巨大的解放性变革”,但就意义的重要性和深入性而言仍然不及火的发明。恩格斯以显著的事实观察结束了这段话:“到目前为止的全部历史,可以称为从实际发现机械运动转化为热(如火)到发现热转化为机械运动这么一段时间的历史。”在这里,尽管技术并不就是制度和观念的温床,在恩格斯看来它显然是历史过程中的一个极重要的因素。

生产方式

在马克思和恩格斯历史理论的经典表述中,他们强调生产方式或生产力是原动力。例如,上文所引用的马克思《政治经济学批判》序言很长的一段话可以印证这一点。下面是恩格斯的一段典型表述:

唯物主义历史观从下述原理出发:人们赖以生存的资料的生产和随之而来的产品交换是一切社会制度的基础……所以,一切社会变迁和政治变革的终极原因……应当在生产方式和交换方式的变更中去寻找。^{[9](p288)}

① 《欧根·杜林先生在科学中实行的变革》(下文统称为《反杜林论》),参见《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1971年版,第126页。有必要指出这本书的观点本质上是马克思的观点,恩格斯承认这本书囊括了马克思的主要观点,因此在出版前马克思曾阅读过该书的手稿(《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第11页)。

一些研究马克思的学者想当然地认为生产方式或生产力只涉及技术。维尔纳·桑巴特(Werner Sombart)引证马克思《政治经济学批判》前言中的表述来说明这一点,这段话的重点是“生产方式”和“生产力”,而没有涉及工具和技术,他宣称“大体上说,如果这些话有什么意义,那么其意义也只能是:技术发展的特定基础得以确定——因为如果不是用技术潜能的话,很难理解‘生产力’究竟是什么。技术决定了经济生活的结构……这一结构决定了所有文化现象”。^① 保罗·巴尔特(Paul Barth)教授认为马克思把一切社会现象都视做技术进步的结果,仅仅是为了代替技术他才使用了“生产力”或“物质生活的生产方式”这一表述。为了表明马克思把集体的思想、行为、遭遇设想为物质生产力发展直接或间接的派生物,而后者则是原发现象且不需依赖任何原因,巴尔特列举了一堆马克思的原话,用来强调诸如“生产”、“生产和交换方式”、“物质生产力”等概念。他是这样总结的:“因此,在马克思的观点中存在着一个因果链:一种一定的技术状况——一定的工业形态——一定的所有制体系……——一定的政治结构——一定的社会意识形态,这些形式被归纳为宗教、艺术或哲学。”^②

然而,当我们不再想当然地考察概念的意义,特别是生产方式和生产力,而是探究它们的本质时,很容易发现将它们等同于技术是毫无根据的。让我们先从生产力入手。马克思在《资本论》第1卷中考察了生产过程。^{[4](pp. 201—211)} 他一直认为,“劳动过程的简单要素是:有目的活动或劳动本身,劳动对象(Gegenstand)和劳动资料。”^③这使人想到一种“三位一体”结构,即土地、劳动和资本;但是马克思赋予这些生产要素以不同的含义。

众所周知,马克思将劳动视做生产不可缺少的要素。除非经过劳动的“发酵”,一切都没有价值。“经过劳动之火的锻炼,并成为劳动有机组成不可或缺的部分”,自然资源得以变成使用价值或进一步生产的手段。

① *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, X X X III (1911), 316.

② *Philosophie der Geschichte als Soziologie*, pp. 629, 633-635. A. H. Hansen, *Quarterly Journal of Economics*, X X X VI (1921-1922), 73-76.

③ 《资本论》第1卷,人民出版社1975年版,第202页,有人把“Gegenstand”翻译成“subject”,“object”更好写。法语中的翻译是“l'objet”:参见 G. Deville 版的《资本论》(巴黎,1897), p. 117.

劳动者引起并控制了自身与自然界的物质反应。然而,与蜘蛛不同,人不是在本能的支配下工作,而是规划步骤并预料结构;并在与自然的竞争中
使用理性和狡计。^{[4](p. 202)}

劳动将自身的能量释放到第二个要素——劳动对象之上。这就引入了自然资源——水、木材、矿石。劳动对象也包括原材料,或者已经被其他人使用的资源,如种子、棉花、纱线;以及“辅助材料”,如燃料,或是用于改变主要材料的物质,如氯和染料。第三个要素,劳动资料代表了“劳动者置于自己和劳动对象之间……劳动者利用物的机械的、物理的和化学的属性,以制造其他的物质”。马克思将土地视做农业劳动资料和其他生产类型的立足点;家畜、厂房、运河、炉子。最后两个要素,劳动对象和劳动资料构成了马克思所说的客观要素,即“生产资料”并且被另一个要素——劳动所操作。^{[4](pp. 202—206)}

第三个要素——劳动资料似乎是一个很宽泛的概念,它包括“物的机械的、物理的和化学的属性”、动物、土地、房屋、道路。^① 这一提示的要点在于,在马克思看来,技术和人的发现、发明以及科学紧密相连,而在资本主义中这一联系尤为密切。早在资本主义的开端,上升的资产阶级就意识到了科学的必要性并联合它一起反对天主教。^{[11](p. 348)} 而自工业革命以来,这一联盟变得更加坚固。马克思告诉我们,英国不断成长的市场扩大了对商品的需求,当手工劳动无法满足这一需求时,对机械的需求出现了,而对科学的集约利用也就开始了。马克思观察到,机器消除了手工法则,在每一步都运用科学。“自然科学整体”导致并分析了现在生产中出现的问题,生产方式把相互协作的体力劳动与“人类意识的普遍的脑力劳动”联系在一起,即“科学劳动,如发现与发明”。^{[4](p. 555)}

马克思倾向于轻视第四个要素,企业主,也就是“资本家”,尽管他已经意识到了他的作用。现代生产的复杂性,资本积聚的集中以及单个企业中的大量工人需要一个头脑来指挥、组织所牵涉的一切因素,来调整、

① “劳动资料的自然资源,例如奔腾的瀑布、可以航行的河流、森林、金属、煤炭等等。”参见《资本论》第一卷,人民出版社1975年版,第560页。

分配多种多样的工作,并保证平稳运行的商业体所需要的协调及功效。此外,管理日常的买卖、雇佣与开除以及监督变幻莫测的市场也是必要的。马克思说,资产阶级宣称自己实施了这些行为,但他实际上是在欺骗人。真正从事这些工作的是资本家雇佣的管理者,而自命不凡的资本家则在荒废自己的时间。^①

由此可见,生产方式并不仅仅是由技术定义的,还包含其余两个要素的功能在内。在《资本论》和其他作品中并不需要那种确定性的判断,即这两个要素的特性构成了生产的特征和内容。因此,在描述和区分生产体系时,处在分工规划、劳动合作以及劳动者的社会状态中的工人状况扮演着关键角色。就像我们在第三章中将要看到的那样,技术工人在资本主义发展的第一阶段即工场手工业阶段是生产的基础,在与工业革命相伴的第二阶段,即“现代大工业”出现之前,这一阶段持续了两百年。^② 马克思说:“即使劳动方式不变,同时使用较多的工人,也会在劳动过程的物质条件上引起革命。”^{[4](p.360)} 此外,他记录到,行会试图通过限制师傅可以雇佣的劳动者的人数来阻止他们变成资本家,(在这里)我们想起了一条辩证原则“单纯的量的变化到一定点时就转化为质的区别”。^{[4](pp.342—343)} 同样很重要的是劳动的地位,在讨论资本主义独有的特征时,马克思说:“……劳动作为雇佣劳动的形式对整个过程的面貌和生产本身的特殊方式有决定的作用。”^{[10](p.997)}

在形成生产秩序的过程中,第二个要素——劳动对象起到了调整的作用。土地是人的食物贮藏和“原始的劳动资料库”。它不断提供着被人们逐渐学着利用的材料。^{[4](p.203)} 它的资源决定了生产过程的范围和特性,而与其慷慨一样,它的任性同样激励了科技研究。荷兰一方面缺少“落差很好”的河,但在其他方面水又太多了,这就“使荷兰人不得不用风作为动力”。在英国,因为风“无法控制”,人们采用了水能。而在水能的使用中所面临的困难又促使人们研究生产过程中的“科学要素和技术要

① 参见《卡尔·马克思对历史的阐释》第281页。——作者注

② 《资本论》第一卷,人民出版社1975年版,第406页。

素”。^{[4](p. 412/414)} 马克思认为：“不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料（即，劳动对象和劳动资料）和不同的生活资料，因此它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。”^{[4](p. 390)} 我们或可以这样认为，马克思打算将这一观点应用于以往的历史和国家，因为和过去相比，现代的交往方式、国际贸易以及科学的发展同那种生产对直接自然环境的依赖性之间关系不那么密切了。

然而，应该看到的是，将这样一种观点归入马克思名下是不确切的，即生产方式是三大要素的显著功能，当一个或多个要素改变时生产方式将自动重铸。马克思是相对性的信奉者。一个不适应相关环境复杂性的既定事件并不能实现自身的转变。先前的条件，宽松的环境，成熟的演化背景都是必要条件。因此，劳动分工是早期资本主义生产方式的突出特点，但只有当它成为趋向资本主义的历史性发展的一个环节时其自身才能被确立。^① 此外，自然所起的作用同样是视情况而定的。的确，如果自然十分吝啬且不允许人类的生产率达到一定水平，从而使人无法获得超出自身需要的盈余，那么就不会有剩余劳动这一现象，“从而不可能有资本家，而且也不可能有奴隶主，不可能有封建贵族，一句话，不可能有大私有者阶级。因此，可以说剩余价值有一个自然基础”。自然可以激发“剩余劳动的可能性，从而只提供剩余价值或剩余产品的可能性，而绝不能提供它的现实性”。由剩余价值表征的资本以及与之相伴随的人类关系是一个复杂的演变的成果，而“作为资本关系的基础和起点的已有的劳动生产率，不是自然的恩惠，而是几十万年历史的恩惠”。^{[4](pp. 559—562)}

同样，一种新的技术不消说也无法外在地进入一个社会并改变后者的生产组织。有利条件和准备步骤是不可或缺的。马克思告诉我们“但是，沃康松、阿克莱、瓦特等人的发明之所以能够实现，只是因为这些发明家找到了相当数量的、在工场手工业时期就已准备好了的熟练的机械工人”。^{[4](p. 419)} 不考虑社会环境，机器的本质并不是资本。“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—

① 参见《卡尔·马克思对历史的阐释》第 57 页。——作者注

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。”^{[4](pp. 834—835)} 机器和其它现代技术的使用并不能证明资本主义生产方式的存在。如果这些生产要素被工人集体拥有,我们所拥有的就是共产主义生产方式;如果它们被劳动剥削者所拥有,相应的则是资本主义模式:二者的区别尤其取决于不同的劳动状况。马克思说,在以提供生活必需品为目的的劳动与生产资料的联合中,劳动的地位对于生产体系的区分有权威作用。^{[4](pp. 841—843)}

生 产 力

生产方式和生产力源自从不同的角度对同一种东西的透视。生产方式这一术语是卷入生产过程的各要素的总称,而生产力则涉及这些要素的特定方面。生产力,“生产的力”,“生产能力”,赋予生产体系以血肉和外貌。如果统治性的生产力是初级的,那么生产方式也就是初级的。在讨论农奴制下的剩余劳动时,马克思指出“这种剩余劳动……是建立在一切社会劳动生产的不发展……的基础上”,与发达的生产方式相比,它提供的剩余劳动较少^{[10](p. 894)}。由于生产力的性质发生了变化,新的生产组织以及与之相适应的新社会秩序也发展起来。这就揭示了资本主义从那里来又将往哪里去的秘密。马克思宣称并表明表示:“它和人和其它一定的生产方式一样,把社会生产力……发展形式的一定阶段作为自己的历史条件。”^{[10](p. 993)} 生产力的发展是“资本的历史任务和存在理由,资本正是一次不自觉地为一个更高级的生产形式创造物质条件”,这一任务的完成有赖于许多要素的作用,在其中信用是加速器而竞争则是主动力。^①

确切地描绘出什么是生产力并非难事。在批判普鲁东的过程中,马

① 《马克思恩格斯全集》第25卷(上),人民出版社1974年版,第288—289页。马克思的研究者认识到了生产力在他的方案中的地位。P. Barth 为他论述马克思历史理论的文章起了这样的名字“Die Geschichte gelenkt durch die Produktionskräfte”(Philosophie der Geschichte als Soziologie, p627)。M. I. Tugan-Baranowsky 在论述马克思理论的基础时,将其分析限定在生产力上,参见他的“*Theoretische Grundtory des Marxismus*”。

克思评论道：“如果普罗米修斯只是教训我们说，分工、使用机器以及利用自然力和科学的力量可以增加人的生产力……”^{[5](p.134)}而在《共产党宣言》中，马克思列出了一个更加宽泛的说法：

资产阶级争得自己的阶级统治地位还不到一百年，它所造成的生产力却比过去世世代代总共造成的生产力还要大、还要多。自然力的征服，机器的采用，化学在工农业中的应用，轮船的行驶，铁路的通行，电报的往返，大陆一洲一洲的垦殖，河川的通航，仿佛用魔术从地底下呼唤出来的大量人口，——试问在过去哪一个世纪能够料想到竟有这样大的生产力潜伏在社会劳动里面呢？^①

如果将这些生产力进行梳理，我们会再次看到这是一个包括三要素在内的广义概念，而不仅仅是技术。这一点可以在很多处论述中得到确证。当对资本主义条件下的劳动者状况进行详细阐述时，马克思宣称：“他的存在的全部价值只不过在于他是一种生产力而已；资本家就是这样来对待工人的。”^{[5](p.456)}和自然资源、劳动资料一样，工人被统称为生产资料。马克思指出，资本主义生产的一个主要特征就是“生产资料集中在少数人手中，因此不再表现为直接劳动者的财产，而是相反地转化为社会的生产能力”。^{[12](p.296)}恩格斯则看到：“资产阶级……不能把(它们)有限的生产资料变成强大的生产力。”^{[9](p.230)}对于第三个要素——技术以及与之有紧密联系的科学，情况同样如此，马克思说“机器只是一种生产力”。^{[5](p.163)}在讨论作为劳动过程的必要条件的智力与工人的分离时，马克思指出：“(这个分离)……在大工业中完成，大工业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。”^{[4](p.400)}

俄国经济学家杜冈·巴拉诺夫斯基(Tugan-Baranowsky)可能是第一位强调生产力在马克思理论中地位的人，他试图分析生产力的本质并认

① 《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第471页。其他的例子见马克思《资本论》第一卷，第839页；《剩余价值论》，II，No. 2，第301、第310页。

为马克思本来只想通过这一术语指明参与生产过程的物质要素,这一过程以土地所提供的原料为起点而以产品的完成为终点。尽管他清楚地意识到马克思和恩格斯都赋予二者以特定的地位,但却坚决认为科学和民族性,尤其是科学不能被作为有深刻影响的要素纳入生产。^①他强调说,在马克思看来科学是一种精神、文化力量,像其它意识形式一样,它依赖并派生于经济状况。如果科学被视做生产力,那么其它的观念形态如哲学、宗教、法律包括逻辑在内就都是生产力了。对于民族性来说同样如此。根据对历史的唯物主义阐释,他认为民族性是经济环境的产物,因此不能被归入生产力。把科学和技术纳入生产力就意味着宣布唯物史观既不是一元论也不是唯物主义,这一做法抹杀了横亘在马克思的历史观同他所强烈批判的前人及同时代人的唯心主义观念之间的区别。

杜冈的理由看上去很正当,但他的结论却不正确。他提出了历史唯物主义哲学,认为不能把科学看做主要因素,这必然使其自身局限于物质要素而将其他要素看做次要的和派生的。然而,人们必定会质疑杜冈的论述,即为了给予马克思的思想一种连贯性,我们应该忽略马克思有关科学的论述,并推断马克思本来只想通过生产力说明生产中的物质要素。马克思和恩格斯将科学当做生产力,多次强调技术及技术与科学和科学进步之间不可分割的联系。对于马克思而言,现代大工业就是科学工业。他认为科学对劳动剥削、资本积累、不变资本与可变资本有机构成的改变以及工业的集中都有巨大影响,而正是工业的集中对资本主义起到了破坏作用并导致其最终的灭亡。在下面这段话中考茨基(Kautsky)很好地阐述了马克思的思想:

在最宽泛的意义上,自然科学的发展与技术的进步相一致。我们不当将一个既定时代的技术发展仅仅理解为工具和机器。化学研究的现代方法和现代数学构成了当下技术的主要部分。少了数学,你建造轮船或铁路桥梁试试!没有今天的数学,就不可能有资本主义。像机械技术

^① 杜冈认为马克思和恩格斯将种族视为生产力,这是不正确的。他们二人认为种族特性在生产中和历史总体中处于附属地位。参见马克思《资本论》第一卷,第562页,第三卷,第919页,以及《马克思恩格斯通信选》,第517页。

和世界商业一样,数学的在今天所处的状态属于现存社会的经济条件。它们彼此紧密相连。

做一个马克思和恩格斯的解释者最好发现什么就说什么,而不是根据连贯性和合理性的标准调整他们的观念。马克思试图提供唯物主义的历史观,他经常将科学视作现代技术和生产的组成部分而加以强调。马克思的理论基础中含有科学这一点并不比它包括其他一切非物质现象更难证明。但马克思应该对这种不确切负责,而他的解释者要指出这一不足,却非挪开它。调整有时是不可避免的,因为马克思并不是因清晰性和连贯性而著名;但绝不能忽略他反复说的话。一旦解释者承担了重塑马克思理论观念的任务,他将不知道在何处才能停止下来。杜冈认为马克思的意思肯定只是通过生产力来说明生产中涉及的物质因素。杜冈会把劳动分工、劳动合作、劳动技能、一般的劳动组织以及劳动的状态称做物质因素吗?然而在马克思的方案中恰恰是这些因素预示了资本主义的到来并体现了资本主义发展第一阶段上生产体系的特色——正如杜冈反对将马克思的思想归入历史的技术决定论时自己所指出的那样。

经济阶段

现在我们将论及为我们问题的解答提供线索的第三个资源。根据马克思和恩格斯的著述,我们可以叙述生产秩序的演替,在他们二位看来这些秩序从历史之初到现在一直存在。马克思和恩格斯对造成生产体制转变的环境的看法可能为我们想到的提供又一指示,即当他们二人把生产作为社会组织及其变化的基础时想到了的是什么。

这一叙述的要点将在下面的第三章中提到;我们或许可以在这里简要概括下从中得出的相关推论。只有在一种情况下,生产商品的新方式的发现才能被用来解释,且是部分地解释一种生产方式向另一种生产方式的转变。这就是原始共产主义的瓦解和古典时期奴隶制的诞生。迄今为止,在没有作为支配原因的新技术干涉的情况下,生产秩序似乎被一代代继承下来。据我所知,由于制造商品过程中分散的技术程序,马克思和

恩格斯在自己的著作中没有任何一处宣称封建生产和它之前的生产——奴隶制有所不同。同样，在封建主义的没落与资本主义的出现这一链条中技术也没有发挥作用。只有在资本主义诞生两百多年后的十八世纪，也就是它的“第二阶段”，机器才开始发挥压倒性的作用，但这却没有引入一个历史性的新的生产方式。

在马克思看来，随着社会主义——共产主义的第一阶段的到来情况也不会有什么不同。《共产党宣言》列举了“称为变革全部生产方式所不可避免的手段”的措施。但这些措施并不包括技术；其重点是信用体制和财产分配中劳动力状况的改变。恩格斯宣称在社会主义中“旧的生产方式因此必须彻底变革，特别是旧的分工必须消灭”。在详述这一主题时，他仅仅解释了对新的劳动分工的看法。^① 社会主义的斗争口号不是新的生产资料，而是私有制的消灭和劳动者新的社会地位。社会主义非但没有抛弃资本主义的技术，并且引以为傲的是它在未来将彻底利用潜藏在资本主义中的一切生产力。在《法兰西阶级斗争》中，马克思给出了被恩格斯称之为社会主义条件下“经济重组”公式，该“公式”说：“占有生产资料，使生产资料受联合的工人阶级支配，从而消灭雇佣劳动、资本及其相互间的关系。”^{[11](pp. 593—594)} 这一说法还是为了改变劳动者的地位。

结 论

这就是证明。一方面，马克思和恩格斯的某些陈述，以及在某种程度上他们对氏族制向古代奴隶制转变的一些讨论，表明他们认为技术在社会组织中具有主导性的影响。另一方面，对他们有关生产和生产力概念的分析，以及对他们有关生产体制演化的阐述的研究则表明他们在更宏大的视野中来考察历史的根源。面对这两种观点，我们将何去何从？

最好是两种都要考虑。我们没有理由忽略马克思和他的同仁反复陈

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第318页。另外还有一种说法，即社会主义将引起生产模式的变革，但没有地方提到机器的变革。参见马克思《资本论》第三卷，第713页；恩格斯《费尔巴哈》第112页；《反杜林论》，第166—174页。

述并清楚表达的东西。但是如果一定要选一种,他们著作的文句和精神都偏向于后者那种更宽泛的理解。当他们把生产方式视作历史中控制性因素时,他们“最终”涉及的是由下述组成部分所标志的独特有机整体:(1)分工与合作框架中的劳动组织、劳动技能,与自由程度和奴役状态相关的社会环境中的劳动力状况;(2)地理环境以及资源和物质利用的知识;(3)技术手段及其过程、科学的一般水平。因此,我们可以认为正是维持生活的方式决定了社会的阶级划分,以及相应的处于统治地位的利益,这些利益在形成社会机制和观念、引发矛盾冲突以及确立事件的内在关联上起到了决定性作用。

我们将在下面几章中表明这一理论面向反对意见的开放性。而这里,我们紧扣该章主题可以得出两个总结性的观点。首先,在史前阶段,群体生活的基础与其说依赖于生产的发展,不如说依赖于家庭的结构。在《德意志意识形态》(第18页)中,马克思和恩格斯认为在不断增长的需要创造新的社会关系之前,家庭在“历史发展”中是很重要的,但是当需求增殖时,家庭的历史重要性就被生产取代。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》(第9—10页)的前言中又重复了这一点。

第二,除生产外,马克思和恩格斯习惯于赋予交换以显著的重要意义。我们可以在马克思一篇未完成的论文和一些分散的陈述中发现他们对交换的理解。这篇论文在表达上很是含糊,但却极富启发性。它浅议了经济学及其内容和方法,其中的一部分则触及生产与消费、分配、交换的关系。^①由于这一部分阐明了生产的寓意以及与之密切相关的方面,它的兴趣可能在于概要厘清论证的头绪而不是故意省略直接涉及交换的那一部分。

马克思从一个假设入手,即生产和消费在一些方面存在互动。需要是生产背后的动力,而为市场提供各种商品的生产提升了消费者的品位,扩大了他们的需要。^{[13](pp. 29—30)}然而,在论述了一些相似的观点后,他赶紧指出消费对生产没有任何影响并宣称“对于一个黑格尔主义者来说,把生

^① 这篇论文后来作为《政治经济学批判》的附录再版。——译者注

产和消费等同起来是最简单不过的事”，但实际上它们表现为一个过程，“在这个过程中，生产是实际的起点，因而也是居于支配地位的要素。消费，作为必需，作为需要，本身就是生产活动的一个内在要素。但是生产活动是实现的起点，因而也是实现的居于支配地位的要素，是整个过程借以重新进行的行为……所以，消费表现为生产的要素”。^{[14](p. 744)}

以同样的方式，分配也被处理为生产的创造物。首先，只有生产的结果才能被分配。其次，一定的生产组织、一定的组织参与生产的要素的方式决定分配的特定形式，决定生产成果分配的特定方式。^{[13](p. 33)} 在批判“哥达纲领”的过程中，马克思指责它错误地强调了分配的重要性。他认为：“消费资料的任何一种分配，都不过是生产条件本身分配的结果。”^{[9](p. 23)} 他在这篇文章中继续谈到，在某些情况下分配可能看上去先于并决定了生产。取得胜利的入侵者可能把被征服者变为奴隶，并建立一个基于奴隶制的生产方式。但是，马克思认为这只是意味着，入侵者不是引入一种新的分配方式，倒是引入了一种新的生产秩序。此外，与随征服者而来的盛行的生产方式必定已经拥有适合奴隶劳动的特征，否则，革新终将昙花一现。

同样，革命可能将大地产分割为小块，法律可能产生小地产或通过财产的再分配而推行一个新的生产组织。然而，马克思主张除非土地的分割确实与现存的生产体系相适应，否则这一方案将无济于事，地产的集中将迅速重新发生。通过上述两个例子，我们没有证明对财产的新的分配方式构建了一种新的生产方式，而是论证了一个新的生产结构，伴随着生产过程中要素的新的整合，将使分配的相应改变成为必然。^{[13](pp. 32-33)} 同样，当马克思深信作为资本主义生产的前提，必然发生对劳动者的剥夺和财产的集中时，他在《资本论》第3卷中指出这不是他通常意义上所说的分配，并在一些含混模糊的段落中详细阐述了这一点。

起先，这篇文章对交换的处理也没什么不同。广义或狭义的交换，即城市中的、城乡的、或者距离遥远的商业市场的生产者之间的交换对生产并不能使生产发生转型。交换是受生产支配的，“并且其本身是包含在生产之中的行为……可见，交换就其一切要素来说，或者是直接包含在生产

之中,或者是由生产决定”。^{[14](p. 749)}

这一观点以一种摇摆和多少有些矛盾的方式被表述出来。我们正在讨论的是一份创作过程中的草稿,它在马克思去世后才得以出版且难称完美。然而,当马克思总结自己的论述时,他看起来确定性地说出了自己的观点。他改变了语气,明确地为交换、分配和消费提供了一套评价体系。他坚定地推断说:

我们得到的结论并不是说生产、分配、交换、消费是同一的东西,而是说,它们构成一个总体的各个环节、一个统一体内部的差别。生产支配着……其它要素……当然,生产……就其片面的形式来说也决定于其它要素;例如,当市场扩大,即交换范围扩大时,生产的规模也就增大,生产也就分得更细。随着分配的变动,例如,随着资本的集中……,生产也就发生变动。最后,消费的需要决定着生产。不同要素之间存在着相互作用。一个有机整体都是这样。^{[14](pp. 749—750)}

不管在这篇文章中交换处于什么地位,总体说来,马克思总是将其置于一个重要的理论位置之上。交换、商业、市场都对分工影响巨大,并且扮演着旧生产体系崩溃的加速器,它们甚至在资本主义崛起、在资本主义工场手工业和大工业阶段中都发挥了重要作用。^{[5](pp. 159—160)} 1850年时,马克思写道:资产阶级的统治只有在其自身的工业夺得世界市场的国家才能彻底实现,因为国家的境界是不能满足资本主义的发展需要的。^{[15](p. 21)} 在马克思和恩格斯合作完成的著作中,在指涉社会事务中居于统治地位的要素时他们把交换和生产结合起来进行分析。^① 恩格斯在概述自己和战友的历史观时几乎从没有在生产之后竟不提交换。^{[3](p. 257)}

参考文献:

[1] 马克思恩格斯选集,第2卷[M],北京:人民出版社,1995

① 参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社,第33—34页、第40、第49、第73页等。

- [2] 马克思恩格斯全集,第3卷[M],北京:人民出版社,1960
- [3] 马克思恩格斯选集,第1卷[M],北京:人民出版社,1995
- [4] 马克思,资本论,第一卷[M],北京:人民出版社,1975
- [5] 马克思恩格斯全集,第4卷[M],北京:人民出版社,1958
- [6] Karl Marx, Biographical Memoirs
- [7] 马克思恩格斯全集,第39卷[M],北京:人民出版社,1974
- [8] 马克思恩格斯全集,第21卷[M],北京:人民出版社,1965
- [9] 马克思恩格斯全集,第19卷[M],北京:人民出版社,1963
- [10] 马克思,资本论,第3卷[M],北京:人民出版社,1975
- [11] 马克思恩格斯全集,第22卷[M],北京:人民出版社,1965
- [12] 马克思恩格斯全集,第25卷上[M],北京:人民出版社,1974
- [13] 马克思恩格斯全集,第46卷上[M],北京:人民出版社,1979
- [14] 马克思恩格斯全集,第12卷[M],北京:人民出版社,1991
- [15] 马克思恩格斯全集,第7卷[M],北京:人民出版社,1959

(蒋天婵 译 周嘉昕 校,单位:南京大学哲学系)

历史唯物主义

[英国]以赛亚·伯林^①

有一个好汉一天忽然想到，人们之所以溺死，是因为他们被关于重力的思想迷住了。如果他们从头脑中抛掉这个观念，比方说，宣称它是宗教迷信的观念，那么他们就会避免任何溺死的危险。他一生都在同重力的幻想作斗争，统计学给他提供愈来愈多的有关这种幻想的有害后果的证明。这位好汉就是现代德国革命哲学家们的标本。^{[1](p.16)}

——马克思：《德意志意识形态》

马克思本人从未发表过关于历史唯物主义全面或系统的解说(exposition)。这一理论散见于他在1843年到1848年所写的早期著作之中。在1859年，他简洁地阐明了这一理论，并在后来思想中接受下来。他并没有将历史唯物主义看做为一种新的哲学体系，而是把它当做一种社会

① 以赛亚·伯林(Isaiah Berlin, 1909—1997)，英国哲学家和政治思想史家，二十世纪最著名的自由主义知识分子之一。伯林出生于拉脱维亚的里加(当时属于沙皇俄国)的一个犹太人家庭，他的母亲是一位坚定的犹太复国主义者，对他影响很大。他儿时随家庭迁居俄罗斯，十月革命后回到家乡，随后于1921年迁往英国。1928年进入牛津大学攻读文学和哲学，1932年从牛津大学毕业后留校任教。“二战”期间，他曾供职于英国驻美国外交和情报机构。1945—1946年曾访问苏联，会见了一些知识分子。重返牛津后，他的学术兴趣日益从哲学向观念史转变。1957年，他当选牛津大学社会与政治理论齐切利讲座教授，在次年的任职典礼上，他发表了著名的演讲“两种自由概念”。1966年，他出任牛津大学沃尔森学院首任院长，并于1974—1978年间任英国科学院主席。本文选译自其在西方流传广泛的早期著作《卡尔·马克思传：他的生平与环境》(1939)。

和历史分析的实际方法,当做政治策略的基础。他晚年时曾抱怨他的某些追随者对历史唯物主义的运用,他们似乎以为历史唯物主义可以提供一种算术表,只要有足够的事实数据,就可以从这张表中机械地读出所有历史问题的自动解答,从而无需他们花费精力来研究历史。在临终前,他曾给俄国一位通讯员写过一封信。在这封信中,他举了一个例子证明,尽管罗马的平民和欧洲的工业无产阶级有着相类的社会条件,但他们的历史发展却是不同的。他写道:“如果把这些演变中的每一个都分别加以研究,然后再把它们加以比较,我们就会很容易地找到理解这种现象的钥匙;但是,使用一般历史哲学理论这一把万能钥匙,那是永远达不到这种目的的,这种历史哲学理论之所以能够解释一切,原因在于他什么都解释不了,它的最大长处就在它是超历史的。”^①[2](p. 342)

这种理论在他的思想中日臻成熟。在《黑格尔法哲学批判》和《论犹太人问题》两本书中有可能追溯到它的发展痕迹;在这两本书中,无产阶级第一次被作为注定要按照哲学预示的方向改变社会的承担者,然而,这一理论由于仍是一种与行动分离的哲学,因此其本身只不过是无能为力之象征和表现。该理论在《神圣家族》中得到进一步发展。该书是与“批判的批判家”(critical critics),即青年黑格尔派——主要是鲍威尔兄弟和施蒂纳——论战的产物(amalgam),其中散布着有关历史哲学、文学社会批评以及其他古怪问题的片断;该理论在另一本著作中获得了最充分的阐述,该书有600多页,是他与恩格斯在1846年合写的,标题为《德意志意识形态》,但从未发表。这部啰嗦的、组织极差的冗长著作,讨论了那些早已逝去但却被公正地忘却的人物和观点,在这部著作的长篇序言中,包含着马克思历史理论的最有生命力、最富有想象和最能给人留下深刻印象的论述。正如他同一时期所写的简洁而又光彩夺目的《关于费尔巴哈的提纲》以及《1844年经济学哲学手稿》——这两个文本都包含着对黑格尔异化概念的新的运用——一样,《德意志意识形态》的绝大部分内容也是在作者逝世之后几年才见诸于世(《关于费尔巴哈德的提纲》发表于

① 译文与中文版译文有偏差。——译者注

1888年,另外两本则是到了20世纪才被发表)。从哲学上来看,这本书比马克思的所有其他著作都更令人感兴趣,它代表着马克思思想上一个被湮没但却是最关键、最具独创性的阶段。他的直接追随者(包括俄国革命的发动者)对这一文本一无所知或完全忽视了这一文本,这致使人们仅仅强调他思想中历史和经济方面,残缺地理解了他思想中的社会学和哲学方面的内容。这一事实造成了一种对马克思思想的明显的、半实证主义半达尔文主义式的理解,我们把这主要归之于考茨基、普列汉诺夫以及最重要的恩格斯——这一传统已经对以马克思名字命名的运动的理论和实践产生了决定性的影响。

新理论的框架是不折不扣黑格尔式的。它认为人类历史是一个单一的、非重复的过程,它遵循那些能够被发现的规律。这一过程的每一瞬间(moment)都是新的,也就是说它拥有诸多新的特征,或已知的诸特征的新组合;然而,尽管这一过程是独特的和不可重复的,但它仍然是遵循同样的规律、紧随前面状态而来的,正如这最后的状态也是从自身的前面状态发展而来一样。然而,在黑格尔看来,在构成历史的交替状态中,其单一的本质是永恒的、自我发展的、普遍的“大写的精神”(Spirit),其诸要素之间内部冲突在,例如,宗教冲突或民族国家之间的战争中得以具体化,这每一项都是自我实现的“大写理念”(Idea)的体现,而要想理解这种“大写的观念”则需要一种超感性(super-sensible)的直觉。有鉴于此,马克思追随费尔巴哈,将其斥之为神秘之物,而任何知识都是无法建立其上。因为,如果世界就是这样一种形而上学的本质,那么,它的行为便不可能由在我们能力(power)范围内惟一可靠的方法,即经验主义的观察来检验;因而,关于这一本质理论也无法为任何科学的方法所证实。当然,黑格尔主义者可以不惧怕任何驳斥,把他所希望的任何事物归之于一种难以理解的世界本质的某种无法观察的活动,就像虔诚的基督教徒或唯神论者将其归之于上帝的活动一样,但是这样做的惟一代价就是什么也解释不了,就是把答案宣布为一种正常人的能力所无法理解的神秘之物。就是这种把一般的问题转换成难解的语言这一行为,导致了由这转换而产生晦涩性看上去似乎是一种真正的答案。以不可知解释可知,就犹如用一

只手拿去了另一只手想要给予的东西。无论这种程序价值如何,它都不能与科学解释相提并论,即不可把它等同于用相对少量相互联系的规律,对大量有区别的、表面上(*prima facie*)互不联系的现象所作的说明(*ordering*)。这些对正统黑格尔主义而言尤其如此。

不过鲍威尔、卢格、施蒂纳、甚至费尔巴哈等“批判”学派的解决方法,原则上也未见得好多少。他们在无情地揭露他们老师的缺陷之后,自己随即也陷入更为糟糕的幻觉之中。因为,鲍威尔的“自我批判的批判精神”(spirit of self-criticizing criticism)、卢格的“人类进步精神”以及施蒂纳所呼吁(*apostrophise*)的“惟一者”(individual self)和“它不可剥夺的所有物”,甚至费尔巴哈所追寻的有血肉之躯构成的人的发展,都只不过是普遍化的抽象,与正统黑格尔主义的所提供同样是幻想的(*insubstantial*)但却是极其宏伟和富有想象力的体系(*edifice*)相比,是一样的空洞,也没有更多的能力诉诸那种超越现象并作为其原因的东西。然而,虽然正统黑格尔主义的体系有点模糊不清,但却是丰富和全面的,并没有被降格为某种简单苍白的抽象。

寻找历史动力的原则惟一可能的领域,只能是那种向科学的即规范的经验主义的考察敞开大门的领域。马克思认为,由于要解释的现象都是社会生活的现象,所以,这种解释在某种意义上必须存在于构成人们生活范围的社会环境的性质之中,存在于私人 and 公共关系的网络之中;个人形成了这些关系的术语,同时又是这些关系的焦点,是形形色色分流的交汇处,这些分流的总和被黑格尔称之为市民社会。黑格尔的过人之处,在于他看出了历史的发展,不是一帆风顺的进步,也会偶尔遭受挫折——如后来的思想家圣西门及其弟子孔德所宣称的那样——这种发展是那些保证历史不断向前运动的对立力量之间持续对峙的产物:有规则的行动和反应在表面上看是一种错觉,它是由这一事实——即接连不断的冲突趋势使人们能够强烈地感受到这种冲突——引起的。事实上,进步是非连续性的,因为当对峙达到临界点时,便促成了巨变,强度上量的增长变成质的变化;潜在地起作用的对立力量成长、集聚、爆发成公开的斗争;它们碰撞后产生的影响,改变了冲突产生的中介(*medium*);正如恩格斯后来所

说的,冰成为水,水成为蒸汽;奴隶成为农奴,农奴成为自由人;自然界和人类社会的一切进化都同样以创造性的革命而告终。在自然界,这些力量是物理的、化学的、生物的;而在人类社会中,则是明确的经济和社会的力量。

引发社会冲突的那些力量究竟是什么?黑格尔假定,在现代世界这些力量体现在国家中,国家代表了特定文化的发展,或者是绝对观念、世界精神的具体化身(incarnation)。马克思追随圣西门和傅立叶——可能也受到了西斯蒙第危机理论的影响——就此回答道:这些力量主要是社会经济力量。他在十二年后写道:“我的研究得出这样一个结论:法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质关系的总和,黑格尔……概括为‘市民社会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”^{[3](p.412)}冲突总是那些在经济上被决定的阶级之间的冲突。一个阶级被定义为社会中这样一群人,他们的生活是由他们在决定了这个社会结构的生产安排(productive arrangements)中的地位决定的。一个人的社会地位是由他在社会生产过程中所起的作用决定的,而这一点又直接取决于生产力在任何一个给定阶段中的性质和发展程度。人们是根据他们与社会中的其他成员所结成的经济关系,不论他们意识到这些关系与否,而行动的。正如圣西门曾教导的那样,这些关系中最强大的关系,是建立在生存资料(means of subsistence)所有制的基础之上的:一切需要中最迫切的需要是生存需要。

黑格尔的中心概念仍然保留在马克思的思想基础之中,尽管已经被改造成半经验主义的术语。历史不是外部环境或不变的法规制度对人产生的一系列的作用后果,甚至也不是像早期的唯物主义者所假定的那样是这些因素之间相互作用。历史在本质上是人为实现人的全部潜能而进行的斗争;由于人是自然王国的成员(因为没有任何东西可以超越这个王国),所以人为了全面地实现自己所能作的努力,就是力图使自己摆脱成为那些乍一看来神秘的、专断的和无法抗拒的力量的玩偶,换言之,就是力争达到主宰这些力量和支配自身,这就是自由。人对他所处的世界的

这种征服,并不是(像亚里士多德曾设想的)通过玄思苦想获得的知识的
增长而取得的,而是通过行动、通过劳动,即人对他自身环境的有意识的
塑造以及他们之间的互相塑造——这是意志、思想和行动,或者理论与实践
统一最为根本的方式。劳动在活动过程中一方面改造人类世界,另一
方面也改造人本身。某些需要比其他需要相比更为基本——赤裸裸地生
存需要先于更高级的需要。但是,人之所以不同于动物,在于人拥有发明
创造的天赋——尽管人和动物同样具有基本的肉体需求,因而人改变了
自己的本性和需求,摆脱了动物的周而复始的循环,在后者那里,它们
是不变的,故而也就无所谓历史。社会历史就是创造性劳动的历史,它改
变人,改变人的需要、习惯和看法,改变人与人以及人与物质自然的关系。
通过这种创造性的劳动,人在身体和技能上就会处在永不停息的新陈代
谢之中。人的有意识或无意识的创造性活动之一就是劳动分工,它产生
于原始社会,极大地促进了生产力的发展,创造出超过其直接需求的财
富。这种财富积累反过来又为休闲和文化创造了可能性,从而也开辟了
这样一种可能性,即把财富的积累——这些囤积的生活必需品——用作
压制他人利益的手段,因而欺辱他人,强迫他人为财富积累而工作,强制
他人,剥削他人,从而把人分成不同的阶级——统治者和被统治者。这种
结果在所有发明、技术进步和随之而来的产品积累的无意结局中,可能
是最有深远意义的(far-reaching)。历史就是行动者——那些为获取自主性
(self-direction)而参与斗争的人——的生活与他们活动结果之间的相互
作用。这些结果也许是有目的的,也许是无意识的;它们对人或对自然环
境的影响也许是可以预料的,也许不可以;这些结果可能发生在物质领域
或思想和情感领域,或者发生在人的生活中的无意识层次;它们可能只作
用于个体,或者以社会制度或社会运动的形式出现;但要理解和控制这个
复杂的网络,只有抓住决定这一过程发展方向的主要动因。黑格尔最先
在绝对精神中以一种如此透彻、如此深邃的方式看到和发现了这一问题,
在黑格尔看来,绝对精神追求的是在制度——无论是抽象的还是具体的——
中理解自身,这些制度正是绝对精神本身在意识的不同层次上创造的。
马克思接受了这种宇宙体系,但他指责黑格尔及其门徒给予起作

用的最高力量以一种神秘的解释——这种神话本身就是人的人格外在化过程的非预期的结果之一——即赋予事实上是人类劳动产物的那些东西以某种独立的、外在的物和力量的表象。黑格尔曾讲述过客观精神的发展历程(march)。而马克思则把这一主要因素看做寻求可以把握人类目标的人——这种目标不是诸如快乐、知识、安全或死后救赎那样单一的,而是一种与理性原则相一致的人的所有能力的和谐实现。在这一追求的过程中,人改造了自己,以至于一些范畴(predicaments)和一些价值——它们决定了一个群体、一代人或一个文明的行为,同时通过这些范畴和价值来向那些试图理解这些行为的人解释它们——在其部分实现并且必然地部分受挫的过程中,改变了后来人的范畴和价值。这种不断的自我改造(self-transformation),是一切工作和创造的核心,它使那些固定不变的无时间的原则、不变的普遍目的和永恒的人类范畴的概念,沦为荒谬绝伦的。在马克思看来,他所研究的时代特征是由阶级斗争的现象所决定的;个人和社会的行为与观念完全是由这个因素决定的;这是文化最重要的历史真理,文化是建立在积累的基础之上的,它取决于那些努力实现自己力量的人为了控制这种积累而展开的斗争,这些斗争往往是以无效的或自我毁灭的方式进行的。但正是因为这是一种历史的范畴,所以它不是永恒的,它过去虽是不同的,但也不会永远持续下去。它临近毁灭的征兆,也确实非常明显地为明眼人所见到。人类历史中惟一永恒的因素就是人本身,这一点只有根据人类还没有选择的斗争——即支配自然并以一种内在与外在和谐共存的理性方式来组织生产能力的斗争,这是人类本质的一部分(这是马克思的形而上学的因素)——才可以理解。马克思的宇宙观中的劳动(work)就相当于但丁的宇宙之爱——正是劳动才使人成为人、使人际关系成为人际关系,考虑到人诞生于其中的这个外部世界的诸多因素都是相对不变的;然而劳动分工和阶级战争却扭曲了劳动,这导致堕落、非人化、反常的人际关系以及那些为了维持这一秩序并掩盖事实真相的自觉和不自觉的虚假意识。理解了这一点后,具体地表达这种理解的行动由此产生,劳动,不是分裂和奴役人,而是团结他们、解放他们:使人的创造力以人性的完整和自由的惟一形式得到充分的表

达——在共同的、能被合理地理解并接受活动中，作出共同的努力和社会合作。然而，马克思对其体系中所有核心概念，一直都非常难以确定：有时他把劳动等同于自由的创造，后者是不受阻碍的人性的最充分表现，是幸福和解放的本质，是人的内部和人与人之间完美无缺的理性和谐；而在其他时候，他却又把劳动和休闲对立起来；并且认为随着阶级战争的消除，劳动将降低到最低点，但不能完全被消除；它将不再是被剥削的奴隶的劳动，而是自由人根据自己制定（self-imposed）并自由采纳的规则来建设他们自己的社会化生活的劳动，但就像他在《资本论》第三卷结尾处告诉我们的那样，劳动的形式将仍然滞留在“必然王国”中。真正的“自由王国”始于对这条界限超越，但是，劳动仍只有“建立在必然王国的基础上，才能繁荣发展”。这种最低限度的劳动（toil）需要，是物质自然的一个不可避免的事实，只有乌托邦主义才期望摆脱它。这些观点最终是前后不一致。前一种理解可能受到傅立叶全面发展梦想的鼓舞，后一种则更为冷静，两者之间明显地互不相容，这是引起关于“青年”马克思和“成熟的”马克思之间关系争论根源之一。这种含混不清同样也影响了他对进化决定论和自由选择中自由信念的综合；这两者在他的思想中表现为一种“辩证”矛盾，它一直困扰着他的追随者，并促使他们分裂，尤其是在东欧，在那里，这种矛盾决定性地影响他们的革命性实践。

费尔巴哈曾正确地认识到人首先要吃饭然后才能思考（reason）。而要想充分地保证这种需要的满足，就唯有通过掌控物质生产资料，即人的力量和技能、自然资源、土地和水、工具、机器、奴隶。这些东西一开始自然是匮乏（scarcity）的，因此，谁拥有它们，谁就能够支配未拥有这些东西的人的生命和活动——直到他们也失去这些资料，将占有权移交到他们的臣民手上，后者在劳动中逐渐地变得强大和狡猾，从而推翻并反过来奴役他们的主人，只不过是后面将会轮到他们被推翻、被剥夺了。不胜枚举的制度，无论是社会的、政治的还是文化的，被创造出来，目的是为了保持现存所有者手中的财产，实际上，这并不是有意为之的政策，而是无意识地产生于特定社会的统治者对他们生活的某种普遍的态度。但是，黑格尔曾假定赋予任何既定社会以具体特质的是它的国家性质，对黑格

尔来说,国家(是从更为宽泛的整个文明的意义上来讲的)就是世界精神的发展在某一特定阶段的体现,而对马克思来说,支配该社会的不是国家而是经济关系体系,在达到这一立场十年之后,他在一本著名的文章中,将这一观点概括如下:

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成了社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。社会的物质生产力发展到一定阶段,便同它们一直在其中运动的现存生产关系或财产关系(这只是生产关系的法律用语)发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就来到了。随着经济基础的变更,全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时,必须时刻把下面两者区别开来:一种生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据,同样,我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据;相反,这个意识必须从物质生活的矛盾中,从社会生产力和生产关系之间的现存冲突中去解释。无论哪一个社会形态,在他所能容纳的全部生产力发挥出来以前,是绝不会灭亡的;而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。所以人类始终只提出自己能够解决的任务,因为只要仔细考察就可以发现,任务本身,只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程的时候,才会产生。^{[3](pp. 412—413)}

资产阶级社会是这些对抗形式的最后一种。它消亡以后,冲突将会

永远消失了。前历史阶段将终结，自由人的历史终于开始了。

此时马克思确信，使一类人区别于另一类人，一套社会制度和信念对立于另一套社会制度和信念的惟一起因，是它由以构成的经济环境以及由占有者构成的统治阶级与被他们剥削的阶级所结成的关系，这种关系根源于他们之间始终存在的对峙性质。马克思坚信，人们生活中行动的根本动力——由于人们无法认识到这些力量，因而显得更为强大——就是他们在经济斗争中与阶级联盟所结成的关系：这种因素便是他们实际的社会地位，任何了解这种因素的人都能够成功地预测人们行为的基本路线，不论他们是在统治阶级之内还是之外，无论他们的幸福(welfare)是否取决于统治阶级的成功还是失败，无论他们被置于是否有必要维持现存秩序的立场之中。一旦了解了这一点，人们各自特有的动机和情感对研究来说，便相对地成为无关紧要的了。他们可以利己或利他，慷慨大方或卑鄙小气，聪明或愚蠢，雄心勃勃或安分守己。他们的自然品性受到了他们生存环境的限制，从而使其沿着某种既定的方向向前发展，不论他们的自然倾向如何。其实，谈论某种“自然倾向”或某种不变的“人性”本身就是一种误导，这些趋向或许可以根据人们产生的主观感受(对科学预测而言，这是无关紧要的)，或那些由社会条件决定的实际目的加以分类。人们总是先行动，然后才会思考他们的行为合理性或正当与否；一个共同体中的绝大多数成员，都会以相似的方式行事，不论他们的主观动机是什么，正因为此，他们似乎将会按照对他们而言像他们所行事的样子来做事。而这一点却被这一事实变得模糊不清了，即人们总是试图使自己相信他们的行为是由理性、道德或宗教信仰所决定的，于是，人们总是倾向于精心地建构行为的理性化。这些理性化在影响行为时并不是完全无能为力的，因为当它们逐渐地演变为诸如道德规范或宗教组织那样的大的制度时，即使在那些能够解释它们予以产生的社会压力消失之后，它们也常常会滞留(linger on)很久。因此，这些被组织起来的巨大错觉本身，成为客观社会情形的一部分，成为改变(modify)个人行为的外部世界的一部分，它们发生作用的方式与那些不变的因素、气候、土壤、物质有机体同社会制度发生作用的方式是完全一样的。

马克思后继者都倾向于将黑格尔对马克思的影响缩减到最小化；但是，如果我们忽略或削弱了他赖以思考的那个统一的、不可或缺的巨大模式，力图把他表述为他自己所设想的那样一个严谨的、严格以事实为依据的社会科学家，那么，他的世界观(view of world)就会崩溃，产生的将是一些孤立的见解。

像黑格尔一样，马克思也把历史看做为一种现象学。在黑格尔那里，人类绝对精神的现象学，常以巨大洞察力和独创性，致力于揭示人类意识发展以及一系列文明——绝对精神的具体体现——的客观秩序。黑格尔受到了文艺复兴时一个非常重要概念的影响，但他却回溯到早期神秘的宇宙论之中，他认为人类的发展是与单一个体的发展相似的。就像一个个体一样，在他的其它能力还未得到发展之前，他处理现实的具体能力、观念或方法就不可能形成——这的确是一个人成长或教育概念的本质——同样，种族、国家、宗教、文化，也都是以一种固定的秩序交替出现的，它们都是由表现在艺术、科学和整个文明中的人类集体能力的发展决定的。当帕斯卡(Pascal)把人类看做为惟一一种代代相传的悠久的存在物时，他也许已经有几分道出了这层意思。对黑格尔而言，一切变化都归之于辩证法的运动，这种运动通过不断的逻辑批判发挥作用的，即通过反对思维方式和情感构造的斗争以及它们最终的自我摧毁来发挥作用，这种思维方式和情感构造已表现在人类精神不断发展(黑格尔称之为逻辑上的自我实现)所达到最高点之中；由于它们体现在规范或制度中，并被某个既定社会或观念误认为是终极的和绝对的，以至于它们成为发展的障碍，成为在逻辑上被“超越”的阶段的垂死残余；然而，由于这些残余是极端片面性的，因而就会滋生出逻辑上的悖论和矛盾，正是通过这些悖论和矛盾，它们才会被揭示出来，从而被摧毁掉。马克思把这种拟人化(incarnate)的观念斗争的历史观翻译为阶级之间进行斗争的社会术语。在他看来，异化(黑格尔追随卢梭、路德以及早期基督教传统，将其称做为人与自然的、人与人之间、上帝的统一相分离的一种永恒状态，这是对立方相互斗争不可或缺的条件)是社会过程所固有的，它的确是历史本身的核心。当人们行为的结果与他们的真正目的相矛盾，当他们的官方价值

观或他们所起的作用歪曲了他们的真实动机、需要和目标时，异化就产生了。例如，下面这个例子就是如此：人们为了满足人的需要便发明了某物，譬如说，一套法律体系或音乐作曲的规则，但是当这件物被创造出来之后，便获得了一个独立自主的地位，它不是被人们看做为了满足某种共同的社会需要（这种需要也许早已消失了）而创造出来，而是被看做为一种客观的法则或制度，它在权利上拥有着永恒的、非人化的权威，就像科学家和普通人眼中不可改变的自然法则或某个信徒眼中的上帝及其旨意一样。在马克思看来，资本主义制度恰恰就是这样一种实体，即由那些可以理解的物质需要所产生的一种庞大的工具——在它所处的时代中，它是一种改善生活、拓宽生活的进步力量，产生了它自身的精神、道德、宗教信仰、价值和生活方式。无论拥有它们的人是否知晓，这类信仰和价值支持的仅仅只是资本主义制度所体现其利益的那个阶级的权力；然而，它们却被全社会人看做为永远适应于全人类的客观存在物。因此，例如，大工业和资本主义的交换方式并不是永远合理的制度，它们是由农民和手工业者对盲目的自然力量的依赖日益激烈的抵抗产生的。它们已经展现了它们的瞬间（moment）；随着它们的改变或消亡，它们所产生的价值也将改变或消亡。

生产是一种社会活动。任何一种形式的合作或劳动分工，无论它的起因是什么，都创造共同的目的和共同的利益，它们并不能仅仅被看做为所涉及的个人目的或利益的总和来加以分析。就像在资本主义社会中那样，如果一个社会的全部社会劳动产品被这个社会的一部分人盗用为自己独享的利益，将其视为不可抗拒的历史发展的某种结果——恩格斯比马克思更清晰（但也更机械）地描述了这一点，那么，这是与人的“自然”需求相违背了，是与人——他的本质是社会的——为了自由而全面地发展所提出的要求相违背的。按照马克思的看法，那些积聚生产资料从而也以资本的形式积累其成果的人，强制性地剥夺绝大多数生产者——工人——所创造的东西，进而把社会分成剥削者和被剥削者；这些阶级的利益是对立的；每个阶级的利害，都取决于他在一场连续不断的战争中控制对手的能力，这场战争决定了这个社会中所有的制度。在斗争的过程中，

技术技能发展了,以阶级划分为基础的社会文化变得更为复杂,社会产品变得更加丰富,社会物质发展滋生出来的需求更为多样、更加人为化、即更加不“自然”了。其所以不自然,是因为参战的两个阶级都变得“异化”了,冲突取代了出于共同目的的合作,背离了一体化的公共生活和创造。根据这种理论,这种创造是人的社会性质必然要求的。一群特殊的人对生产资料的垄断,使得它们把自己的意志强加于其他人之上,并迫使他们去做违背他们自身需求的任务。由此,社会统一被破坏了,两个阶级的生活皆被扭曲了。从这一观点来看,大多数人,即一无所有的无产阶级现在为了别人的利益而工作;他们的劳动果实以及劳动资料都被夺去了;他们的生存方式、他们的观念和理想,并不是与他们自己的真正处境相一致——作为人,却被人为地剥夺他们本性所要求的生活(即作为一个统一社会的成员,能够了解他们这样做的原理,能够享有他们自己统一的、自由的、理性活动的果实)——而是与他们的压迫者的目的相一致。因此,他们的生活是建构在一个谎言之上的。他们的主人,无论是自觉的还是不自觉的,都禁不住要力图证明自己的寄生性生活既是自然的也是合乎要求的。在这个过程中,他们创造出观念、价值、法律、生活习惯、制度(马克思有时把这一混合体称为“意识形态”),其全部目的就在于支持、解释、捍卫他们自己享有的特权的、非自然的、因而也是不合理的地位和权力。这些意识形态,如国家的、宗教的、经济的等等,都是集体的自我欺骗的形态;统治阶级的牺牲品,即无产阶级和农民,却把其当做正规教育的一部分,当做这个非自然社会的普遍观念的一部分,从而把其看做为客观的、公正的和必然的东西、当做自然秩序的一部分接受下来,这种自然秩序就是被创造出来的伪科学所辩解的对象。正如卢梭所宣称的那样,这一点起到了进一步加深人类的错误、冲突和挫折的作用。

异化的症结在于,最高权威或者被归之于某种非人的力量,譬如说供求规律,就是从这种非人力量出发,资本主义的合理性才被表象为逻辑上的可推演性;或者被归之于想象中的人或力量,如神、教会、神秘人物如国王或主教,或其他压迫性神话的伪装形式,由此,人便被从“自然”的生活方式(只有这种生活方式才有可能使全部社会成员认识真理、和谐相处)

中剥离出去,试图寻求对这种非自然状况的辩解。如果人们确实想要解放自己,就必须教导他们看透这些神话。在马克思的黑名单(demonology)中,最难以忍受的是资产阶级经济学,它把商品或货币的运动,即生产、消费和分配过程,表述为一种非人的过程,这种过程类似于自然过程,后者是一种永不改变的客观力量的模式,在其面前,人只能俯首称臣,而试图抵抗这种过程将是极其愚蠢的。尽管马克思是决定论者,但是他决心向人们证明,那种把任何既定的经济或社会结构看做为一种不可改变的世界秩序的一部分的观点,都是由于人与对他而言是自然的生活方式相异化所产生的某种错觉,这是一种典型的“神秘化”,它把纯粹人类活动的结果伪装成自然规律。要想消除(“揭开”)这种错觉,就只有依靠同样的人类其他活动,即运用“去神秘化”的理性和科学;但这还不够,只要产生这种错觉的生产关系,即社会和经济结构依然存在,这种错觉必定会持续下去;惟有运用革命这一武器才能改变之。这些解放活动本身可能是由客观规律所决定的,但客观规律所决定的,只是人的思想和意志的活动(特别是大众的思想和意志),而不仅仅是物质实体的活动,它们依照的是它们自己的不可抗拒的方式,这些方式是不以人们的决定和行动为转移的。就像马克思所坚信的那样,假如人的选择能够影响事件的进程,那么,即使这些选择本身最终是被决定了的,是可以被科学预测的,但情况仍然如此,即黑格尔主义和马克思主义者称人是自由的这一点仍是合法的,因为这些选择与自然中的其他事物不同,它们不是被机械地决定的。

历史的规律不是机械的,历史是由人创造的,但不是“凭空捏造”的,而是以人所处的社会情境为前提条件的。遵照马克思的看法,这些规律与人(无论是个体的还是集体的)的自由的关系是什么呢?很清楚,他的社会发展的概念——他将其等同于对自由的逐渐获得——在于通过有意识的、共同的、合理计划的,因而是和谐的社会活动对自然的日益增长的控制,“达尔文并不知道,当他证明经济学家们当做最高的历史成就加以颂扬的自由竞争、生存斗争是动物界的正常状态的时候,他对人们,特别是对他的同胞作了多么辛辣的讽刺。只有一个有计划地从事生产和分配的自觉的社会生产组织,才能在社会方面把人从其余的动物中提升出来,

正像生产一般曾经在物种方面把人从其余的动物中提升出来一样”。^{[4](p. 275)} 或者还有，“人们自身的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了……这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃”。^{[2](p. 643)} 这是什么样的自由？马克思在总体上把社会发展说成为一个客观的过程。在《资本论》的序言中，经济形态的交替被描述为“一种自然史的过程”。1873年，马克思在《资本论》第二版跋的结尾处引用了一段一名俄国人对第一版的评语，他说：“马克思把社会运动看做受一定规律支配的自然史过程，这些规律不仅不以人的意志、意识和意图为转移，反而决定人的意志、意识和意图。”^{[5](p. 21)} 马克思宣布这段话正确地解释了他的目的，即发现了支配社会发展的规律。

正是诸如这些论述，促使马克思对人类历史以及决定人类历史的规律的概念，严格地作出了决定论式即“铁的必然性”的理解。这种历史进程至多可以被减慢或加快，但是“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律，它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段”，它只能“缩短……分娩的痛苦”。这就是为什么“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象”。很清楚，恩格斯在马克思墓前的讲话就是这个意思，他说马克思的伟大成就就在于他发现了“人类历史发展的规律”，即在生产力和生产关系之间发展的矛盾，导致一系列的无法改变的经济关系，正是这些经济关系决定了共同体生活的政治、经济，最终是所有方面。不过，人“自由发展”的概念——在人类互相联系的状态中，每一个人的自由发展是一切人自由发展的条件（《共产党宣言》）——仍然不是一个乍一看（*prima facie*）就非常明显的概念。如果人本身只是客观条件的产物，不仅是经济的而且是环境上的——地理的、气候的、生物的、生理的等等，如果人是这一事实——即（根据马克思在《资本论》中通过研究已经意识到的规律来看）这些力量不单单作用于他们，而且是“通过”他们起作用——的产物，同时，如果运用对这些规律的认识至多只能缩减无阶级社会到来之前的“分娩的阵痛”而无法改变这一过程的话，那么，人的自由的概念，无论就社会方面还是个人方面而言，显然都还有

待解释。除非人们能理解统治他们的规律,否则就会与它们发生冲突,成为他们所不知道的力量的牺牲品,指出这一点是一回事;然而说人的一切所作所为均服从这些规律,说自由仅仅是这些必然性规律的认识,是不可改变的过程中的一个因素,则是另外一回事。在这种不可改变的过程中,人的选择——无论是个人的还是社会的——都服从于那些充分决定这种选择的原因,从原则上讲,这种选择是完全能够被某位对外部世界有足够了解的观察者所预测到的。马克思本人的话可以被用来支持这两个说法的任何一种。那些试图阐述这两种显然自相矛盾的观点的努力,无论其目的是使这种矛盾更加尖锐还是调和这种矛盾,已经产生出大量的、而且仍在不断增长的著作,尤其是在我们的时代里。

由于资本主义的历史作用以及它与某个特殊阶级的利益之间的关系还尚未被人们理解,所以资本主义并没有丰富、而是践踏和扭曲了数以百万计的工人的生活,甚至也践踏和扭曲了压迫他们的人的生活,正如一切没有被合理把握,进而被盲目地奉为偶像(fetish)的东西一样。例如,货币在使人摆脱物物交换的岁月中曾经发挥过积极的解放作用,但是现在已经成为了一种为金钱而金钱的追求和崇拜的绝对目标,摧残和毁灭把它发明出来旨在求得自身解放的人本身。人与自己辛勤劳动的产品分离开来,与他们用以进行生产的工具分离了:产品和工具获得了自己的生命和地位,在保存和改善它们的名义下,活生生的人却被当做牲口和买卖的商品对待,受到压迫。这对一切制度、教会、经济体系、政权形式、道德规范而言都是真实的,由于人们系统地(在阶级斗争的特定阶段上,必然地)误解了这些形式,结果,它们竟变成了比它们的发明者更为强大的东西,成为了它们的制造者即那些盲目的不幸的做孽自毙者(Frankenstein)顶礼膜拜的怪物,它们阻碍、扭曲了他们的生活。同时仅仅看透或批判这一困境,在青年黑格尔派看来是足够了,并不会消减它。要产生实际的效果,人们用以战斗的武器以及观念,就必须是历史形势所要求的那些武器和观念,既不是在以前阶段起过作用的,也不是历史进程尚未要求的武器和观念。人们首先必须弄清楚阶级斗争——这是在发挥作用的辩证法——已经达到了什么阶段,然后才采取相应的行动。这是“具体的”而

不是永恒的、唯心主义的或“抽象的”。异化——即用没有生命的物体或观念之间的想象关系或对它们的崇拜，来代替人与人之间真实关系或对人的尊重——只有在最终的阶级即无产阶级战胜资产阶级时，才会消失。到那时，由这个胜利者所产生出来的思想观念，将会是自主地表达和有利于一个无阶级社会即全人类的那些观念。而任何建立在篡改人类特质，从而导致(或体现出)他们的相互对立之上的制度或思想观念，都将不复存在。在资本主义制度下，人被当做劳动力任意买卖，工人仅仅被看做劳动的源泉，这个制度明显就是一种歪曲了人是什么以及人能够是什么的真理的体制，同时，资本主义制度朝着使历史从属于某个阶级的利益的方向发展，因此，它也必将会被作为这一制度的悲愤的牺牲者日益积聚的力量推翻，后者正是该制度本身的胜利所带来的产物。在马克思看来，一切挫折都是异化的产物，即是那些不可避免的阶级斗争所造成的隔阂和扭曲的产物，它们把这一群人或那一群人从人的本性所渴望的人与人之间相互和谐的合作之中抽离了出去。

在《德意志意识形态》一书中，新黑格尔派的主张都被逐一地考察过，并且都被给予了相应的“奖赏”。在这本书中，鲍威尔三兄弟布鲁诺、埃德加和埃克贝尔特受到了简单而粗暴的对待，就像在那本已出版但却鲜为世人所读的《神圣家族》中一样。他们被看做为兜售低下形而上学的肮脏小商贩，相信只要有一批苛求严谨的批判精英——正是由于他们智力上的天赋，才是他们从那些平庸的乌合之众中脱颖而出——就能够把人类中值得解放的那部分人解放出来。这种认为通过某种与社会经济斗争僵硬脱离的力量就能够改造社会的信念，只能是一种疯狂错乱的经院主义(academicism run mad)，是一种掩耳盗铃式自欺欺人的态度，这种态度，像其所属的那个世界的其他事物一样，终将会被即将到来的真正的革命彻底地铲除。施蒂纳遭到了更多地攻击。在“圣麦克斯”标题下，他经受了长达七百页的粗劣嘲笑和侮辱。施蒂纳相信，一切纲领、理想、理论，以及政治的、社会的、经济的秩序，都是人为地强加于思想和精神的枷锁，是抑制人的意志的手段，使人看不到自己的无限的创造力量，由此，他指出，一切制度都必须被摧毁，这并不是因为它们是邪恶的，而是因为它们是制

度,对它们的屈从就是一种新的偶像崇拜;也唯有完成了这个目标之后,人类才可能从他的非自然的枷锁中解脱出来,真正成为自己的主人,从而获得人之为人的完整形象。这种学说极大地影响了尼采,可能也影响了巴枯宁(这或许是因为这一学说非常准确地预示了马克思的经济异化理论),然而,这种学说却被看做为一种病理学现象,被当做一位遭受虐待的神经病患者的痛苦的呼喊,被看做为某种只属于医学界而非政治理论界的问题。

对费尔巴哈的处理略显温和。他被认为是一位冷静的作家,并做出了诚实的(即使是粗糙的)努力,以剖析唯心主义的神秘化。在同时期写的《关于费尔巴哈的提纲》的十一条中,马克思宣称道:从前的唯物主义思想家正确地看到了人是环境和教育的产物,但他们没有进一步看到环境本身则是由人的活动来改变的,而教育者本人也是时代的产儿。这种学说(马克思这里主要指欧文的学说)人为地将社会分成两部分:毫无希望地处于各种影响之下的大众,他们必须被解放;以及那些以某种方式努力使自己不受环境影响的导师。可是,精神与物质、人与自然的关系,是相辅相成的,否则,历史就会降格为物理学。费尔巴哈揭示出:在宗教中,人通过发明一个幻想世界来欺骗自己,以求得平衡现实生活中的苦难——这是一种逃避方式、一个美梦,或以马克思的名言来说,是人民的鸦片,费尔巴哈因为指出了这一点受到了赞扬;所以,对宗教的批判必然是与人类学的批判相一致的,必须要采取揭示和分析它的世俗起源的形式。但费尔巴哈并没有触及到这一主要任务,由此受到了谴责。他看到了宗教是那些不幸的人为了缓解由物质世界的矛盾所引起的痛苦而不自觉地制造出来的一服镇痛剂,但他却没有看到,在这情况下,必须要予以根除的恰恰就是这些现实的矛盾,不然的话,它们仍将会继续滋生出惬意的、宿命论式的幻觉。而要想做到这一点,只有通过革命,这种革命必须发生在物质基础即人与物的现实世界中,而不是发生在上层建筑即思想世界中。迄今为止,一切哲学都把观念和信念看做为拥有自身固有合理性的某种东西,这绝不是正确的。信念的真实内容是体现信念的活动。人或社会的真实信念和原则不是体现在话语之中,而是体现在行动中。信念和行

为是同一的；如果行动没有体现被承认的信念，那么，信念就是谎言，就是“意识形态”，其总会自觉或不自觉地掩盖着它们所承认的东西的矛盾。理论和实践是或应该是同一个东西。“哲学家只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。

被称为“真正的社会主义者”的格律恩和赫斯，遭遇更坏。毫无疑问他们写到了现实境况，但他们把观念的重要性排在了利益的前面。他们两人都远远没有达到关于事实的清楚观念。他们正确地指出，政治不平等和他们这代人在情感上的普遍病症(malaise)，都可以追溯到经济矛盾，这些矛盾只有通过私有制的彻底废除才能被消除。但他们也相信，虽然技术的发展使经济矛盾的消除成为了可能，但技术发展本身并不是目的而是手段；只有诉诸道德观念的行动才是合理的；那种对武力的使用，不论其目的多么崇高，都会玷污它的目的，因为武力将使斗争双方变得更加残忍无情，同时也无法使双方在斗争结束后获得真正的自由。人的解放，必须只能以和平的和文明的方式进行，而且必须要在工业化尚未扩散到使一场血腥的阶级战争成为不可避免之前尽可能迅速地、无痛苦地进行。确实如此，如果做不到这一点，那么，剩下的只有暴力一条路了，而暴力本身最终也必将失败；因为，一个由剑创立起来的社会，即使正义最初站在它这一边，它也终将会发展为胜利的阶级对其他人的暴政——即使是工人的暴政，这仍然是与真正社会主义试图创造的人类平等背道而驰的。“真正的社会主义者”反对那种认为公开的阶级斗争是必然性的学说，其理由是：这种学说使工人对他们为之而奋斗的权利和理想视而不见。只有从一开始就平等待人，把他们当做人来看待，换言之，只有从一开始就摒弃武力，诉诸人类的团结、平等正义和宽宏情怀，才能获得一种长久的利益和谐共存。最重要的是，无产阶级的包袱切不可通过将其转嫁到其他阶级的肩上予以消除。他们坚持认为，马克思以及他的党，仅仅期望颠倒现存阶级的角色，剥夺资产阶级的权力，而其目的只不过是为了毁灭和奴役资产阶级而已。但是，除了道德上无法接受外，这样做仍然会使阶级斗争继续存在，因而也无法以这种惟一可能的方式——即通过把相互冲突的利益融合为一个共同的理想——来调和现存的矛盾。

马克思将此视为愚蠢至极的异想天开。他不耐烦地指出道，他们的整个论点都是建立这个前提的基础之上的，即所有人，甚至资本家，都服从于某一理性的观点，在适当的条件下，出于道德的原则，会自愿放弃他们通过出生或财产或能力取得的权力，以便创造一个更加公正的世界。在马克思看来，这是所有理性主义谬论中最古老、最熟悉、最无用的一种。他已经在他父亲以及与其同时代的人的信仰中，以一种更加恶劣的形式遭遇过这种认为理性和道德之善最终必将胜利的谬论了，这种理论被法国大革命惨淡结局中的事件，批驳得威信全无。现在鼓吹这种理论，似乎人们还生活在十八世纪，或者是犯了愚蠢至极的错误，或者是犯了怯懦地躲进纯粹的词藻之中的错误，再或者就是犯了明知故犯的乌托邦主义的错误，而此时所需要的恰恰是对实际情境的科学考察。马克思小心翼翼地指出，他自己没有陷入相反的错误之中：他没有简单地否定这种人性的论点，没有简单地说由于这些理论家们都把人假定为在本质上是宽容的、公正的存在物，所以他认为人是贪婪的、自私的、不会做无利可图的事情。如果他这样做的话，他的结论就将会与他反对者的观点一样，是一种非历史的主观臆断。这两种结论均因这种谬误而丧失合理性，即人的行动最终是由他们的道德特征所决定的，这种道德特征则是可以在与他们的环境相对脱离的孤立语境中描述的。即使马克思没有坚持黑格尔的结论，但仍忠实于他的方法，马克思认为，人的目的实际上是在他们所处的社会情境即经济环境——不论人们是否了解这一环境——中形成的。无论他们的观点是什么，人的行动都不可避免地由他们的真实利益和物质环境的需求引导的。无论如何，绝大多数人的有意识目标，都不是与他们的真实利益相冲突的，也就是说，都不是与他们所属的阶级相冲突的，尽管这些目标有时候被伪装成独立的、客观的和利益无关的多种目的出现，如政治的、道德的、美学的、情感的，诸如此类。大部分个体都隐瞒了他们对环境和情境的依赖，特别是对他们阶级属性的依赖，这种隐瞒是如此有效，以致他们极真诚地相信心灵的改变将会导致生活方式彻底变革。这是现代思想家们所犯的最深的错误。它部分地起源于新教的个人主义——这是随着自由贸易和生产的日益发展而产生的“意识形态”的对应物，它教

人相信,每个人手中都掌握着幸福的手段,信仰和能力是获得幸福的充分条件,每个人都在他获取精神和物质福祉的能力中获得幸福,而对于他的弱点和不幸,他最终只能责怪他自己。马克思根本不同意这种观点,他认为,行动的自由,即人能够选择的现实的可能性范围,是由他在社会地图上占据的实际位置所决定的。一切对错、正义与非正义、利人与利己的观念,都没有切中主题(beside the point),都仅仅指称思想状态而已,尽管它们本身都是非常真实的,但它们只不过是持有者所处的现实状况的征兆而已。惟有行动——特别是某一群体的客观行为,无论其成员的主观动机是什么——才是决定性(count)的。有时,当一个患者本人通晓医学时,那他就可以准确地诊断自己的身体状况;这对社会哲学家而言恰恰就是真正洞察力的内涵所在。但更常见的是,这种症状将会伪装成惟一真实的现实,吸引了患者的整个注意力。由于在这里症状是精神上的状态,它由此产生了一种无法理解的幻觉,即现实在本质上是心理的或精神的,或者历史是可以由不受束缚的人的意志所做出的孤立决定改变的。原则和动因,除非与导致行动的真正利益结合在一起,否则就只是些空洞的词语而已;以它们的名义引导人们,就会使他们丧失物质根基,将他们降格到这样一种境地之中,即因无法领悟真实状况而陷入混乱和毁灭之中。

要想改变这个世界,首先必须理解与之打交道的物质世界。资产阶级不想改变这个世界,希望维持现状,他们按照概念进行行动和思想,这些观念本身是物质世界特定发展阶段的产物,无论它们伪装成什么,都是作为暂时的维持现状之工具在起作用。而无产阶级,他们的利益在于改变世界,却盲目地接受了资产阶级思想——它是在资产阶级的需要和社会条件中诞生的——的全部智力工具,尽管两个阶级存在着悬殊的利益分歧。当资产阶级自由主义者谈正义或自由的词藻时,这多多少少表述了某种确定的含义,即他们对自己的生活方式的态度以及对他们与其他社会阶级成员之间的实际或期望的关系的态度——无论这种态度多少具有欺骗性。但是当“异化”了的无产阶级也重述这些词藻时,它们就成了空话,因为这些词藻根本没有描述他们生活中的任何真实的东西,而只是泄露了他们思想的混乱状态,这是被词藻催眠所导致的后果,这些词

藻把相关问题混淆在一起,不仅没有提升反而阻碍了他们的行动能力,使这种能力趋于瘫痪。互助主义者、“真正的社会主义者”、神秘的无政府主义者,无论其动机多么纯洁,仍是无产阶级的敌人,甚至比资产阶级更危险,因为资产阶级至少是一个公开的敌人,人们可以通过教育的方式使工人不要相信资产阶级的言行。而其他这些人,他们声称与工人团结一致,并断定始终存在着普遍的人类利益,它对所有人都是共通的,即人有着独立于或超乎阶级属性的利益,这样,他们便在无产阶级营垒内部散播谬论,宣扬无知(darkness),从而也就削弱了为即将到来的斗争而奋斗的无产阶级力量。必须使工人懂得,现代工业制度就像它以前的封建制度以及其他任何制度一样,是阶级统治的制度,只要统治阶级仍将自身作为一个阶级继续存在下去,它就仍然是资本主义生产和分配体制所强加的铁的专制,没有任何人可以逃脱,不管他是主人还是奴隶。只要为了控制生产资料的斗争还继续存在,那么,一切人类自由——那时人们就最充分地发展他们的天赋,自发地生活和创造,不再依赖于他人,而是自由地做其所做,想其所想——的梦想就依然是可望而不可即的乌托邦。严格地说,这不再是一场为争取生存资料的斗争,因为现代发明和发现已经消除了自然的匮乏;现在是一种人为的匮乏,是由为获得新工具而进行的斗争本身造成的匮乏,这一过程必然会在社会天平的一端导致垄断的产生以及由此而带来的权力集中,而在另一端则是日益增长的贫穷和堕落。正是在经济上被决定的群体之间的战争,将人们互相隔离,使他们看不清他们社会状况的真相,使其成为了他们不敢质疑的习俗和戒律的奴隶,因为,一旦他们接触到历史的解释,便会自行崩溃;惟有一种药方,即阶级斗争的消亡,才能达到消除这条日益扩大的鸿沟的目标。但是,一个阶级的本质就是与其他阶级的竞争,因此,这种目标是无法通过创造阶级之间的平等——这是一种乌托邦的概念——来实现的,而只有通过彻底地废除阶级本身才能完成。

在马克思看来,人潜在地是聪明的、富有创造力的和自由的,在这一点上,他毫不逊于以前的理性主义者。如果人的特征已经退化地无法辨认,那么,究其原因就在这场漫长而又血腥的战争,自从原始共产主义被

超越以来——按当代人类学家的说法，社会是由原始共产主义中发展而来的——人类就一直生活在这场战争之中。除非这种共产主义能够被再次实现——此时它体现了人类在荒漠长期徘徊的过程中所赢取的所有技术上和精神上的征服，否则，不论是和平还是自由都是无法得到的。法国大革命仅仅只是依靠改变政治形式——这种政治形式恰恰正是资产阶级所需要的——来取得和平和自由的一种尝试，因为资产阶级已经掌握了经济的现实，因此，法国大革命成功地完成的所有事情（确实也是其发展阶段对它所提出的历史任务），就是最终摧毁陈旧的封建主义政权的腐败残余，建立资产阶级的统治地位。这项任务不能不由拿破仑来继续，没有人怀疑他诚心地解放人类的理想；不论他的所作所为的个人动机是什么，历史环境的要求不可避免地使他成为了社会变革的工具；正如黑格尔确实认知到的那样，在拿破仑的作用下，欧洲在实现自己的命运道路上又跨出了一大步。

人类的不断解放已经沿着一个确定的、不可逆转的方向向前发展：迄今为止，每一个受压迫的阶级的解放都开辟了一个新的纪元；而一个阶级一旦被摧毁之后，也就再也不能复活了。历史不会倒退，或者循环往复，它的一切征服都是最终的，都是不可抗拒的(irrevocable)。以前大多数理想的制度都是没有价值的，因为它们忽视历史发展的实际规律，用思想家的主观幻想或想象代替了这种规律。认识这些规律是进行有效的政治活动不可或缺的条件。古代世界让位于中世纪，奴隶制代之以封建主义，封建主义又为工业资本主义所代替，这些转变没有一个是和平进行的，都是经过战争和革命洗礼的，因为没有任何既定的制度不经过斗争，就拱手让给它的接替者的。

如今，只有一个阶层仍然屈尊于其他阶层之下，只有一个阶级仍被奴役，即由技术的进步而产生的没有土地、没有财产的无产阶级，他们一直都在帮助居于其上的阶级摆脱他们共同的压迫者设下的枷锁，但是，当共同的事业完成之后，他们总是要注定受到他们自己过去的同盟者即新的胜利阶层的压迫，受到主人的压迫，后者此时是主人，但不久将变成奴隶。在社会的标尺上，无产阶级可能处在社会的最低层：再没有什么阶级在它

之下了；无产阶级通过解放自己，从而也就解放了全人类。无产阶级不像其他阶级那样，它没有任何特殊的要求，没有任何不能与人共享的自身利益，因为它除了自己赤裸裸的人性之外，所有的一切都被剥夺了；它的极度赤贫使它代表了人类本身，即那些被赋予它的东西，乃是赋予所有人的最低限度之物。因此，他们的斗争并不是为了某一特殊社会阶层的自然权利；因为自然权利只不过是资产阶级对私有财产的神圣态度的理想式表达；惟一真正的权利是历史赋予的权利，即承担着被历史强加在阶级身上的角色的权利。从这一意义上讲，资产阶级有充分的权利来与大众进行最终的决战，但这项任务是毫无希望的：它必将失败，正像封建贵族当时被击败一样。至于大众，他们为自由而战，并不是因为他们作此选择，而是因为他们必须这样战斗，确切地说，他们作此选择是因为他们不得不这样选择：战斗是他们生存的前提；未来属于他们；在战斗中，他们像其他一切冉冉上升的阶级一样，为了全人类的利益，同那些注定要灭亡的敌人战斗。但是，尽管以前的所有胜利都是把一个注定要消亡的阶级推上权力的宝座，可是，这一次冲突却是无后来者的，它注定要终结所有斗争的条件，废除阶级；把迄今为止都作为某个单一阶级统治工具的国家消解为一个自由的——因为它是无阶级的——社会。必须使无产阶级知道，任何与敌人的真正妥协都是不可能的：尽管资产阶级为了打败某些共同的敌人，可能会同无产阶级结成暂时的同盟，但资产阶级最终必将会转而反对无产阶级本身。在落后的国家，资产阶级本身仍在为了权力而进行不懈的斗争，而无产阶级必须与其同舟共济，他们能问自己的并不是资产阶级的理想可能是什么，而是在这种特殊的形势下他们能被迫做什么；他们必须使自己的策略适应于这种形势。尽管历史是被决定的——因此，那个不断上升的阶级会取得最终的胜利，无论任何既定个体是否期望如此——但是，这一胜利到来的迅速程度、有效程度或痛苦程度，以及这种胜利在何种程度上是与自觉的大众的愿望相一致，这些都取决于人的主动性，取决于大众对其任务的理解程度以及他们领袖的魄力和才能。

因此，根据马克思的观点，明确这一点并教育大众知晓他们的命运，就是当代哲学家的全部职责。但人们不禁要问：怎么可以从一门历史理

论的真理中演绎出该做什么、不该做什么的命令呢？历史唯物主义也许可以解释事实上发生的事，但因为它只关心“是什么”，所以它不能回答价值问题，即告诉我们“应是什么”。马克思没有清楚地做出这种区别——这一问题已被休谟和康德推到哲学探讨的最前沿——但是，在马克思看来似乎是很清楚的（他在这一点上步黑格尔后尘），事实判断是不能与价值判断截然分开的，人的一切判断都是由在一个特定社会环境中的实践活动决定的，而社会环境反过来又是某一阶级在其历史演变中达到的阶段的各种功能，人们相信，某物之切实存在和对该物褒贬取舍是相互渗透的。如果道德判断要具有客观合理性，就必须根据经验活动加以确定，根据经验活动加以检验。他并不承认存在着非经验、纯思辨的或特殊的道德直觉或道德理性。只有证明某物是符合还是不符合历史进程，是促进还是阻碍人类集体的进步活动，是延续下去还是必然灭亡之后，才有可能揭示该事物好坏、对错与否的意义。在复杂但却由历史决定的人类发展中，一切永远失败的或终将失败的事业，就根据失败这一事实，就足以证明其是坏的和错误的，正是这一点构成了这些术语的意义。但这是一种危险的经验主义标准，因为那些看似失败的事业，实际上只是遇到暂时的挫折，它们最终将会取得胜利。

从总体上看，他的真理观直接来自于这种立场。有时有人批评他坚持这样一种看法，即由于一个人的思想完全是由他的社会环境所决定的，因而，即使他的某些言论是客观真实的，他也无法知晓这一点，因为它们被认为是真实的，这是根据物质原因所决定的，而不是因为它们自身的真实性。马克思对这一主题的阐述有点含糊不清；但是，总体而言，我们可以说马克思接受了这样一种解释，即当我们说自然科学或常识经验理论或命题是真实的或虚假的时候，它所意味的实际上是一种规范性解释。但他对现代哲学家所探讨的这类最普通的真理丝毫不感兴趣。他所关心的是社会的、道德的和历史判断之被认为是正确的或错误的原因，在这里，争论者双方的论点都无法通过直接诉诸双方都可获得的经验事实而被轻易地解决。他可能会同意，这个赤裸裸的命题即拿破仑死于流亡途中可以被资产阶级和社会主义历史学家一视同仁地当做事实接受下来。

但他会接着说,真正的历史学家不会把自己仅仅限制在一张充满各种事件和日期的清单,历史学家对过去阐释的可靠性(plausibility)——它要求不能仅仅停留在单纯的编年史上——至少取决于他对基本观点的选择以及他强调和排列次序的能力;而选择材料的过程本身就暴露出一种倾向性,即把这个或那个事件和行动强调为重要的或微不足道的,对人类进步有利的或不利的,好的或坏的。在这种倾向中,历史学家的社会根源、环境、阶级属性和阶级利益便跃然纸上。

马克思把黑格尔理性观点看做必然性规律的必备知识,而上述这种态度似乎构成了这一论点的基础。马克思几乎不从事任何哲学分析;他在知识、道德、政治方面的理论的总线条,必须从诸多零散的评论(observation)以及他毫无疑问地予以肯定和接受的东西上推论出来。他对诸如自由或理性概念的使用,对伦理学术语的使用,似乎是建立在下述观点之上的:(在他的正统弟子普列汉诺夫、考茨基、列宁、托洛茨基以及他的更为独立的追随者卢卡奇和葛兰西那里,尽管都没有引用具体的章节,但是在他们的思想中都体现这些观点)如果你明了世界进程的方向,你就可以同它保持一致或不一致;如果你没有同它保持一致,而是跟它斗,那么,你将因此而招致自身的毁灭,必然被历史的车轮碾得粉碎。故意地选择同历史相对抗则是非理性的行为。惟有完全的理性存在者才能在两种选择之间彻底地做出自由选择:如果某种选择不可避免地导致他的自我毁灭,那么,在这里,他是不能自由地选择这种选择的,因为说某项行动是自由的,正如马克思使用该词的意义那样,也就是承认该行动是与理性相一致的。资产阶级作为一个阶级是注定要消亡的,但它的个体成员也许会在它最终崩溃之前脱离它,从而遵循理性,拯救自己(正如马克思主张所做的那样)。除非社会已经成为理性的,已经克服了那些滋生幻觉、扭曲了对主人和奴隶理解的矛盾,否则,真正的自由是根本无法达到的。但是,人通过发现各种力量平衡的真实状态并依据此行动来为自由世界而工作奋斗,因此,自由之路是需要关于历史必然性的知识的。马克思对诸如“权利”、“自由”或“理性”等词藻的使用,无论何时他都没有不知不觉地滑入日常用法之中,都赋予了它们异常的意义,原因就在于这些词藻都根

源于他的形而上学的观点，因此，它们的用法与日常用法有着天壤之别，后者主要旨在记录和交流某些他根本就不感兴趣的东西——被阶级所歪曲的个人的主观经验，被感觉或自我意识所揭示的灵魂和身体状况。

这就是构成共产主义的“潜在的”形而上学基础的历史和社会理论的大致轮廓。这是一个博大全面的学说，它的结构和基本概念都来自于黑格尔和青年黑格尔派，它的发展动力原则来自圣西门，物质至上的信念来自费尔巴哈，而无产阶级观点则来自法国共产主义传统。尽管如此，它完全是独创的；在这里，各因素的结合没有导致拼凑(syncretism)，而是形成一种大胆的、内部一致的体系，范围之广泛和构造之恢宏，使它成为一切形式的黑格尔主义思想的最大骄傲，也体现了它的致命弱点。但是这一学说并没有浸染黑格尔对他那个时代的科学研究结果所抱的武断和鄙视的态度，相反，而是试图遵循经验科学所指出的方向，把其普遍的结果综合起来。马克思的实践并不总是与这种理论上的理想相一致，而他的追随者的实践与之相比有时相距甚远：诸多事实虽然实际上没有被扭曲，但在为了使它们迎合那种难以理解的辩证模式的过程中，有时也遭受了某种奇特的变型。它决不是一种彻底的经验主义理论，因为它没有把自己局限于描述现象和形成有关它们的结构与行为的假设。马克思主义的辩证冲突运动的学说，不是一种根据事实证据证明其可靠性大小的假说，而是一种模式，是由一种非经验主义的、历史主义的方法予以揭示的模式；这种方法的有效性是不容置疑的。在马克思看来，否认这一点就等于退回到“庸俗”唯物论上去，后者忽视了黑格尔甚至是康德的重要发现，仅仅把那些以感官的可纠正证据为基础的关系看做为真实的。

历史唯物主义在表述问题的时候是尖锐的和鲜明的，在寻求答案时所使用的的方法是严谨的，同时，历史唯物主义也把注重细节与广泛综合的普遍化(generalisation)能力结合起来，就这些方面而言，历史唯物主义是无与匹敌的。即使它的所有具体结论都被证明是错误的，但是，它的重要性——开创了一种分析社会和历史问题的全新态度，由此，开辟了一条人类知识的新途径——仍然丝毫不减。关于历史发展的经济关系的科学研究，以及关于它们对共同体和个人生活的其他方面的影响的研究，是从运

用马克思主义所理解的原则开始的。以前的思想家,如维科、黑格尔、圣西门,描画了总的图式,但他们的直接结果——例如,在孔德和斯宾诺莎的庞大体系中的都有所体现——都太过于抽象,太过于模糊了,在今天,只有观念的历史学家们还记得它们。现代经济学史,甚至是现代社会学的真正开山鼻祖,如果个人能够声称获得此项称号,那就是卡尔·马克思。如果把原来自相矛盾的东西转化为真理乃是一种天才的标志,那么,马克思受此荣誉是绰绰有余的。他在这一领域中的成就,必然会被部分地忽略掉,因为这些成果已经成为了文明思想的永恒背景的一部分。

参考文献:

- [1] 马克思恩格斯全集,第3卷[M],中文第一版,北京:人民出版社,1965
- [2] 马克思恩格斯选集,第3卷[M],北京:人民出版社,1995
- [3] 马克思恩格斯全集,第31卷[M],北京:人民出版社,1998
- [4] 马克思恩格斯选集,第4卷[M],北京:人民出版社,1995
- [5] 马克思恩格斯全集,第44卷[M],北京:人民出版社,2001

(孙乐强 译校,单位:南京大学哲学系)

新唯物主义

[美国]罗伯特·C. 塔克^①

德国哲学从天上降到地上,和它完全相反,这里我们是从地上升到天上。

——马克思(1846)

马克思的历史理论,经常通过引述他本人的在《政治经济学批判》序言的评论得以体现。但是,一种把所有实在都视为其研究领域的理论,不可能用一段话来作充分的总结。而且,在与恩格斯一起写于1845—1846年的大部头《德意志意识形态》里,马克思已经对这一理论作了全面的展示。当时这部著作并没有出版,因为其中大部分的内容构成了对以往青

^① 罗伯特·C. 塔克(Robert C. Tucker, 1918—),美国著名历史学家、杰出的苏联问题专家。他出生于美国密苏里的堪萨斯城,曾在1944年至1953年期间服务于美国驻莫斯科大使馆,1958年获哈佛大学博士学位,后于普林斯顿大学开始俄国研究计划,并担任政治名誉教授和国际研究IMB名誉教授。塔克以苏联研究见长,他所写作的斯大林传记曾被美国斯拉夫研究促进协会视作其最伟大的贡献,此外,他还提出了“军事社会主义”(military communism)用来识别使政党军事化的社会主义政权。同时,他也是有影响的“马克思学”家,曾出版过《卡尔·马克思的哲学与神话》(1961)、《马克思的政治思想》(1970)两部声誉卓著的著作,以及在西方流传广泛的《马克思恩格斯读本》(1978)。本文选译自他的代表作《卡尔·马克思的哲学与神话》(1961)。

年黑格尔派的沉闷抨击。

不过,这部著作的第一部分,马克思自己冠以标题“费尔巴哈:唯物主义和唯心主义观点的对立”,这一部分是形成马克思主义立场的系统论述。在这一部分里,马克思大概以75页的篇幅详述了1845年春天写下的关于费尔巴哈的十一条提纲。当1888年恩格斯出版这些著作的时候,他发觉他重读了这部著作,并且发现那个时候的他和马克思的经济历史知识不足。然而,他也赋予了这部著作是马克思主义历史观的解释特征,并且称这一著作包含了“新世界观的天才萌芽”。^{[1](p. 213)}《德意志意识形态》的第一部分显然可以归入成熟时期的马克思主义。现在我们可以说,这一章节的讨论将基本以这一章节的文本为基础。

正是在此书后来写的序言里,马克思把《德意志意识形态》描述成这样的一部著作:在此著作中,他和恩格斯决定“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”。^{[2](p. 83)}在这里,我们着实遭遇一位相信他已经与自己过去的德国哲学彻底决裂的马克思。对他来说,“唯物主义”和“唯心主义”观念的对立并非是哲学内部的一种立场与另一种立场之间的对立,而是科学与哲学的对立。他自己的新唯物主义立场则与各种唯心主义立场对立,尤其是与作为区分哲学世界观的后哲学的黑格尔的唯心主义观念对立。正如这一点所暗示的那样,马克思在自己的特殊的方式上使用“哲学”、“科学”、“唯物主义”以及“唯心主义”等术语,我们不能把马克思这些术语与其同时代以及我们时代惯常的用法互相混淆。

在马克思的心里,古代哲学术语“唯心主义”和“唯物主义”具有了独特的新含义,这一新的含义完全受马克思更早的思想历程支配,我们已经在其早期思想看到了这一点。刚开始使用的“唯物主义”,马克思所用这一术语的含义并非是在哲学讨论时惯常所用的含义。马克思所用的“唯物主义”既不具有一种自然的、机械的或生理上的内涵,也不追问意识心理的实在。“唯物主义”不是指有关构成宇宙的材料的本性,尽管马克思断定构成宇宙的是物质材料。而术语“唯心主义”在马克思的使用里也相应地区别传统哲学讨论中所使用的“唯心主义”。

对马克思而言,唯物主义—唯心主义的对立是历史的理解方法的对立。总体而言,这种对立就是人类历史过程的本质问题,我们可以从两种观念的对立中看出这一点。这种对立源于环境,在这种环境中,从根本上说是生产性存在的人既是进行体力的生产,也进行智力的生产。作为脑力劳动的人他从事“精神的生产”,因而人就是一个“观念的生产者”。另一方面,比如工人,在马克思诸如称“物质生活过程”、“物质活动”、“物质实践”或者“物质生活的生产”过程中,他生产了非观念的对象。^{[3](p.42)}现在,依照马克思的说法,唯心主义的历史形像反映了这位思想家要根据自身的精神生产活动把这种对立形象化的倾向。因此,黑格尔的唯心主义把历史描述为从根本上代表思维精神的思想生产过程。

唯心主义者从理论的“天上”出发,并且力图降到实践的“地上”。力图把历史过程理解为一个整体时,唯心主义者从人的“神圣历史”或者思想过程出发。相反,唯物主义者则从“真正的生命过程”或者“人的发展过程”出发。唯物主义者站立“地上”,并把人的“世俗历史”作为理论的起点。他放弃了从天上到地上的徒劳努力,取而代之从地上升到了天上。唯物主义者把神圣历史看做对世俗历史的精神反映,把精神生产的历史看做物质生产历史的表象(epiphenom)。其理解的原则就是:“不是意识决定生活,而是生活决定意识”。^{[3](pp.29—30)}根据这一原则,马克思为唯物主义者辩护,如果不生产物质的生活手段,那么人不可能生存,也根本不可能思考。这就是经济基础以及意识形态上层建筑的学说,其中更为著名的是在马克思后来《政治经济学批判》序言的表述:“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。”^{[2](p.82)}

因此,对马克思而言,唯物主义与唯心主义之间的二分法显露了在你的人类历史观念中,你是否始于地上并上升还是始于天上并下降这一问题。这就是你要么把人类的实践生活要么把人类的想象生活视为理论基础的问题。借用马克思后来的表述来说,唯物主义从根本上来专指“历史唯物主义”。它是一种历史的思维模式,把实践的发展过程视为基本的基准,而把人类思想过程视为其反映。马克思坚持认为,这种思维模式根本

上是新的和前所未有的：“到现在为止的整个历史观念里，这种真正的历史基础不是被全部忽略掉就是被认为是与历史过程毫无关系的小事情。”^{[3](pp. 30—31)}

在马克思的观点中，由唯心主义到唯物主义的转变等同于从哲学到科学的转变。哲学—科学的对立显然就是唯心主义—唯物主义的对立，并以此作为辨别谬误与真理。如马克思所解释的那样：

思辨终止的地方，即在现实生活面前，正是描述人们的实践活动和实际发展过程的真正实证的科学开始的地方。关于意识的空话将销声匿迹，它们一定为真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境。^{[3](pp. 30—31)}

这就表明了“科学”和“哲学”的用法与“唯物主义”和“唯心主义”之使用同样是独一无二的。马克思着实利用“科学”指明具有真正的生活作为其对象的思考。科学就是世界原本的知识，或者是清楚的、直接的、毫不含糊的现实观点。而这正是唯物主义的观点，重点在于把实践的发展过程视为基本基准的唯物主义观点。就人或者历史作为思维对象而言，科学的思想意味着是唯物主义，即马克思主义的思想，而使之成为科学的只不过是真实的事实。

与此相反，“哲学”意味着无法描述现实令人困惑的思想。马克思的意思并非说哲学思想缺乏真正的对象。一切意识都是实际生活的意识：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的实际生活过程。”^{[3](p. 28)}为了阐明这一前提，马克思说已有时代的革命意识或者革命观念的存在意味着实际革命阶级的存在。当然，实际上哲学意识也是对现实的反映，不过是通过一面镜子的模糊反映。哲学意识代表了现实世界的反映，但并非是现实的真正反映。哲学就哲学本身而言属于唯心主义。正是理论的意识使意识本身而非“真正的生活”成为基本的要求，并因此颠倒了生活与意识之间的真理优先性次序。戴着变形的唯心主义眼镜把现实的生活看做思想过程的表现形式，因此，马克思“黑格

尔化了”哲学的真正定义。他早期说过的哲学,尤其是手稿中说过的黑格尔哲学,正是马克思所描述的一般意义上的哲学。马克思尝试作出了这样的判定,他说黑格尔的历史哲学是整个人类哲学事业的最后结果和顶点。

马克思进一步归纳了论证的同时,他以普遍的“意识形态”范畴的名义,把哲学错误的意识融进了宗教和其他非科学的意识形式。意识形态是指现实中的意识,而在意识形态中“人们与他们的关系就像在照相机中一样是倒现着的……”^{[3](p.28)}因此,意识形态是虚幻的意识,尽管意识形态的思想者并不知道它是虚幻的。^①整个德国哲学,整个表现最好的黑格尔主义都属于“德意志意识形态”。甚至声称超越了黑格尔的青年黑格尔派仍然是虚幻的囚犯和意识形态的传播者。他们把宗教意识(费尔巴哈)或者批判意识(鲍威尔)、或者个人意识(施蒂纳)认为是首要的基准。只有把“现实的生活”而非任何意识视为首要基准的真正唯物主义(马克思)的实现,人类思想才能第一次在历史上不再受到意识形态的干扰。从唯心主义到唯物主义的转变乃是对“代表实践活动”的哲学和所有意识形态的超越。

显然,前面描述的整个推理的过程乃是对马克思手稿中有关黑格尔主义的推论的重述和归纳。马克思在手稿里论证,黑格尔哲学是现实的错误的意识,因为黑格尔把物质的“生产历史”展现为精神的思想生产的历史;也因为黑格尔主义颠倒了那些赋予的一种正确的意识,这种意识在历史过程中存在着,并的确正在发生。现在,马克思拓宽了论证。从历史一开始,黑格尔主义便成为所有意识形态思想的原型。马克思从黑格尔主义到颠转的黑格尔主义,现在则称唯物史观的转变,乃是人类从神秘的意识形态思想的哲学阶段到正确科学阶段的转变。论证已经拓宽,但是仍然是同一个论证。马克思说的正是其《1844年经济学哲学手稿》的文本。

① 马克思认为,虚幻的意识形态意识为统治阶级的利益服务,可是他并没有认为意识形态的思想家必然是这一阶级的轻蔑的付薪公务员。意识形态的思想既有无意识的一面,也有意识的一面。因此,在前面一章引述过恩格斯《费尔巴哈论》的一段话,他说“即便是无意识,他也在错综复杂的体系里向我们指出了世界的真正的正面知识”。

二

在《费尔巴哈提纲》和《德意志意识形态》马克思对唯物主义学说的阐述中,我们可以进一步看到这一论证的连贯性。在马克思看来,一个唯物主义者不仅其历史观要从实践的发展过程出发,而且在人的感性经验理解物质对象的世界观念时,唯物主义者也要从历史出发。对于马克思特殊意义上的唯物主义者而言,“感性”(sinnliche)的外在世界是人类过去所有生产性活动的物质化。人周遭的感性世界是由历史衍生的自然界,或者用马克思话的来说,就是“历史的产物,世世代代活动的结果……”^{[3](p.48)}

马克思完全意识到这种唯物史观的新奇。他把这种唯物史观称为“新唯物主义”的同时,^{[3](p.8)}批判了过去所有唯物主义的学说,因为过去所有的唯物主义学说都没有把外在的物质对象理解为人类活动的物质化。这就是费尔巴哈提纲第一条的思想负担,第一条的内容如下:

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,而不是把它们当做感性的人的活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解。因此,和唯物主义相反,能动的方面却被唯心主义抽象地发展了,当然,唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体,但是他没有把人的活动本身理解为对象性的活动。^{[3](p.6)}

在《德意志意识形态》一书中,马克思详述了对过去唯物主义的批判,他说费尔巴哈的错误在于他没有“把感性世界理解为构成这一世界的个人的共同的、活生生的、感性的活动”。^{[3](p.50)}他还认为即便最简单的“感性确定性”的对象实际上也是历史的产物。因此,几个世纪以前因为贸易才把樱桃树移植到欧洲,只是用这一历史事实来比作费尔巴哈的感性。在

此,马克思以反讽性的脚注评述道,费尔巴哈“要是不用哲学家的‘眼光’,即带上‘眼镜’来观察感性,便对感性束手无策”。^{[3](p.48)}总之,对哲学家而言,要是他没有带上眼镜看历史,根本不存在感性的世界。

马克思继续指出,只要关注先于人类历史而存在的自然界,那么除了澳洲新出现的一些珊瑚岛以外几乎不存在这样的自然界,因此,对费尔巴哈(他住在德国)而言,这样的自然界也根本不存在。费尔巴哈提过对自然科学的看法,但是,如果没有工业、生产、无尽的感性活动以及人的创造,会存在自然科学吗?与其说后者是整个感性世界的基础,不如说现在的存在是:哪怕停顿一年时间,也许费尔巴哈就不仅看到自然界的巨大改变,而且还会发现整个人类世界(Menschenwelt),包括他自己的直观能力正在消失。马克思总结性地补充道:“当然,在这种情况下外部自然界的优先地位仍然保存着。”^{[3](p.50)}

故此,在成熟马克思主义的框架内,马克思以善辩的方式重述了他在原始马克思主义里曾系统地论述过的世界观。在《费尔巴哈提纲》的第一条里,马克思承认其自身的“新唯物主义”的真正联盟既非从前的诸唯物主义学说,也非称自身为“唯心主义”、黑格尔主义的哲学。这两种思想都具有一个普遍的观念,对象或“现实”必须从主体方面去理解,即理解为历史过程的创造性主体的自我外化。其所不同的在于:黑格尔唯心主义把创造世界的活动解释为精神的生产,即抽象思想之不切实际的活动,而马克思的唯物主义则把创造世界的活动解释为人类的物质生产活动。当然,这一说法只是重述了《1844年经济学哲学手稿》的基本论证。

显然,“新唯物主义”是马克思用以详述世界观念的新名词。其本质上就是历史唯物主义,正如马克思本人所强调的那样:“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;当他探讨历史的时候,他绝不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史彼此完全脱离的……”^{[3](p.51)}与此相反,在马克思那里,唯物主义和历史以“感性”的物质世界是人类历史过程逐步积累的产物这一观念紧密结合在一起。马克思并没有让自然学说中的“辩证唯物主义”与历史相分离。他本人的“新唯物主义”是辩证唯物主义,在于它把人类自认演进的历史过程视为辩证的

历史过程。马克思辩证法在这种综合而独立的词意上说是历史的辩证法。

作为与人类历史相分离的自然理论，“辩证唯物主义”乃是后期学院派马克思主义时期的发展，然而，这种理论在这位奠基者一生中皆处于开始阶段。在后来恩格斯的作品中，我们看到这一理论的起点。在《反杜林论》里，以及在他逝世后才冠名《自然辩证法》出版的未竟文集里，恩格斯力图以自然辩证法的学说来补充马克思的“现代唯物主义”（恩格斯如是称呼），这种自然辩证法乃是最糟糕时候的黑格尔和19世纪如海克尔（Haecker）般的唯物主义的混合物（melange）。甚至在这本未竟的文集里，我们仍然发现对作为人的物质化的马克思物质世界理论的回应：“日耳曼人移入时期的德意志的‘自然界’，现在剩下的已经微乎其微了。地球的表面、气候、植物界、动物界以及人本身都发生了无限的变化，并且这一切都是由于人的活动，而德意志的自然界在这一期间未经人的干预而发生的变化，简直微小得无法计算。”^{[1](p. 274)} 这就是恩格斯对马克思的唯物主义的最后致敬。

三

《德意志意识形态》一书不仅重申了原始马克思主义的第一个前提，即我们周围的物质世界是历史过程中人类生产性劳动的物质化。而且，此书还重申了第二个前提，即被创造的世界对抗其活生生的创造者，并成为了异化世界和巨大的枷锁束缚着他们。因此，我们在这里读到“人自己的确成为了与自身对立的异化力量，这种异化力量束缚着他，而非受到他的控制”。马克思说到了“人与他们自身生产的东西之间的异化关系”，他进一步指出：“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量，这是迄今为止历史发展的主要因素之一”。^{[3](p. 37)} 异化世界依然是马克思的主题。

这一观点的描述已经是原始马克思主义与成熟马克思主义之间的一

个连贯性。然而,除此以外,我们面临着一个明显的大分歧。因为马克思不再讲“自我异化”了。例如,他也不再利用人在生产活动中与自身异化来解释我们周遭的对象世界的异化特征以及客体的奴役。相反,马克思提出了人在“分工”内生产客观世界这一事实来作为解释:

“受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量,即扩大了的生产力。由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的,因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量,而是某种异己的、在他们之外的力量。”^[3](pp. 38—39)

表面上,“分工”似乎完全不同于“自我异化”或者“异化劳动”的观点。然而,再仔细分析,“分工”表明了这种转变本质上是同一种基本观念的变形。在《1844年经济学哲学手稿》里,马克思决定把人的自我异化视为工人与另一个外在于其自身的人之间的社会关系,这是观念变形的杠杆。由此,异化的自我关系被转变为生产的社会关系,并赋予这种异化的自我关系“分工”之名。马克思从政治经济学家里借用了“分工”这一术语,而这些政治经济学家用以指职业的专门化。可是,与其他借用来的关键术语的情况一样,马克思扩大了分工的含义。他把分工解释为自我异化的社会表现。从以下《1844年经济学哲学手稿》里的这段话来看,我们能更清楚这一点:

分工是关于异化范围内的劳动社会性的国民经济学用语。换言之,因为劳动不过是人的活动在外化范围内的表现,不过是作为生命外化的生命表现,所以分工也无非是人的活动作为真正类活动——或作为类存在的人的活动——的异化的、外化的设定。^[4](p. 144)

至此,源于生产过程的作为自我异化的“社会性”概念,“分工”成为了成熟马克思主义的理解范畴,它对应于原始马克思主义的“自我异化”范畴。手稿里的自我异化在其所有的分支与形态上转变为分工的历史。在分工范围内,对抗自身的异化了的人的分裂变成了人与人、阶级与阶级、

工人与自身之间的对抗分裂。这几个异化了的生产性生活的非经济因素,现在被称为分工的因素。其中明显的例子是国家。故此,马克思在《哥达纲领批判》中写道,他们“把‘国家’了解为政府机器,或者了解为构成一个由于分工而和社会分离的独特机体的国家”。^{[2](p. 31)}

在《德意志意识形态》中,马克思在家庭的范围内探讨了分工的起源到性行为的分工,并因此把其历史理论变成了如《旧约》般的关系了。不过,马克思继续指出,分工只是从精神和体力劳动的分离的时候才开始产生真正的分工,而且,通过分工,“不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由各种不同的人来分担这种情况成为可能,而且成为现实。要使这三个因素彼此不发生矛盾,只要消灭分工”。这一阶段的分工也始于家庭的范围内,在那里,妻子和孩子们是丈夫的奴隶,因此也是私有财产的第一形式。

因此,作为社会生产关系的分工,本质上是生产者本身一方面是与他们所生产的东西之间的财产关系,另一方面是生产者与非生产者之间的财产关系。它是占有生产活动的生产与另一个不生产但把产品或大部分产品占为自己的私有财产的人之间的关系。因此,马克思说的分工即是之前曾说过的异化劳动,即私有制是分工的结果:“其实,分工和私有制是两个同义语,讲的是同一件事情,一个是就活动而言,另一个是就活动的产品而言。”而且,马克思还进一步说:“分工意味着……资本和劳动、所有制本身不同形式之间的分离。”^{[3](p. 37)}

如果说异化是原始马克思主义中的人的普遍历史状况,那么,分工则是成熟马克思主义中的人的普遍历史状况。马克思把每一种历史生产方式描述为人类生产性的自我表现方式,它受到已有劳动工具的性质的制约,或者受到我们今天所说的技术状况的制约。因此,现代工业是受到机器技术制约的生产方式。每一种历史生产方式皆由一种特殊的“交换关系”(Verkehrsform)或“社会生产关系”所伴随。而马克思则把每一种对应的交换关系或者社会生产关系描述为社会分工的表现。换言之,交换关系或者社会生产关系是一无所有的生产者和不生产的物质拥有者与生产手段之间的关系。技术的变化带来了生产方式的变化,因此带来了具

体的生产分工的变化。因此,与土地所有制,或言与封建主与农奴之间的分工联合在一起的中世纪农业开出了现代的资本主义工业,而资本主义工业则伴随着资本形式的所有制和资本主义者与工资工人之间的分工。在《德意志意识形态》里,马克思尝试对各种所有制形式作出一种历史研究,在这种研究当中,他认为原始社会、古代社会、封建社会以及资本主义社会阶段的所有制形式乃是由生产方式的发展所决定的分工的不同表现。

马克思在这里第一次阐述的阶级冲突理论,在每种分工形式的内在固有的对抗性质上得到明确体现。马克思早期把异化劳动中的自我关系视为敌对的关系,现在,他把分工视为人与人之间敌对的社会关系,把阶级斗争视为这种敌对关系在整个社会的扩大化。过去周期性反对生产关系的生产力革命已经称为反对分工相应的形式、反对受益阶级的生产者革命,而且,“正如我们所见,生产力和交往形式之间的这种矛盾在以往的历史曾多次发生过”。^{[3](p. 83)} 尽管,对马克思而言,阶级斗争是历史运动的最高形式,但它决不是唯一的形式。由于在历史过程中分工无所不在,它体现在家庭之内、在家庭与家庭之间,在共同体之中、共同体与共同体之间,在阶级之中、阶级与阶级之间,整个种族的历史表现为全部的矛盾。正如马克思现在所看到的那样,自从原始家庭范围内的分工开始,人与人之间的敌对总是遍及社会组织的每一个缝隙。

参考文献:

- [1] 马克思恩格斯选集,第4卷[M],北京:人民出版社,1995
- [2] 马克思恩格斯选集,第2卷[M],北京:人民出版社,1995
- [3] 马克思恩格斯全集,第3卷[M],北京:人民出版社,1972
- [4] 马克思恩格斯全集,第42卷[M],北京:人民出版社,1979

(陈开华 译,单位:南京大学哲学系)

异化与财产

[以色列]希洛姆·阿温纳里^①

唯物主义的前提

马克思的“异化”观点是在黑格尔《精神现象学》中的“异化”观点的启发影响下形成的,也就意味着:马克思的相关讨论与一般哲学意义问题是联系在一起的,而异化劳动的特定含义也只有在更广泛的背景上来理解才是有意义的。在批判黑格尔对待异化问题的唯心主义方式时,马克思重申了自己对哲学唯心主义的总体批判,而他自己唯物主义学说也正是从这次关于异化问题的讨论中开始形成的。所以,马克思的异化观点和他的唯物主义实际上是不可分割的。

在不朽名著《历史与阶级意识》(1923年)中,卢卡奇第一次提到了马

^① 希洛姆·阿温纳里(Shlomo Avineri, 1933—),现代著名政治哲学家和“马克思学”家。他1933年出生于波兰的毕斯科,1939年以后移居以色列。他曾先后在以色列耶路撒冷希伯来大学和英国伦敦经济和政治科学学院获得两个博士学位,1964年以后一直任教于希伯来大学,1974年获得政治学教授职位,2001年退休;在此期间,他还曾在耶鲁大学、康奈尔大学、卫斯理学院和加利福尼亚大学等美国大学短期任教。作为一名政治哲学家,阿温纳里专长研究马克思、黑格尔的政治思想以及莫泽斯·赫斯、阿罗索洛夫和西奥多·赫茨尔的犹太复国主义思想。此外,他还写作了大量的关于中东事务和国际事务以及民族主义、社会主义方面的著作与文章。他的著作大多被翻译成多种文字出版,具有广泛和重要的学术影响。本文选译自他的代表作《马克思的社会与政治思想》(1968)。

克思著作中的异化主题。在尚不知悉《1844年经济学哲学手稿》的存在的情况下，卢卡奇成功地解读出了马克思早期著作中的黑格尔式的异化问题，并由此确立了异化问题在马克思理论中的重要性。这是一项非凡的思想成就，因为卢卡奇的大多数洞见后来都在新发现的《1844年经济学哲学手稿》中得到了证实。尽管如此，我们还是应当看到，卢卡奇在一些重要问题上是错误的，因此，必须有保留地阅读《历史与阶级意识》。^①

既然异化在黑格尔的著作中是在一种方法论的意义上出现的，马克思只能在同样的水平上面对异化问题，《1844年经济学哲学手稿》的最后一章也是常被忽略的标题为“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”的一章就说明了这个问题。对于黑格尔来说，异化是这样一种状态：意识通过外部的、客观的、现象世界而熟悉自身。在这个阶段，物对人来说是外在的和相异的（external and alien），意识感觉到自身在他在（otherness/Anderssein）中是疏离的与异化的。（p. 97）根据黑格尔的理论，意识通过认识到什么是外部客体并因而否定意识的独立是意识自身的一个投射（即意识在只观察它自身这一点上而基本上成为一种“自我意识”）而把自身从这种异化状态中解放出来。存在于意识之外的客体至多（in the last resort）只是意识的现象表达罢了，意识的最终目标就是达到这样一种认知（recognition），用黑格尔的语言来表达就是，意识最终（thus）返回到自身。这句著名的“否定之否定”原理——对否定意识的客体的存在的否定——认为客体仅是异化的、具体化了的意识。当意识认识到这种关系以后，他就能在这种对象化了的、异化了的“他在”中认识到自身。结果，在意识自身之外就不存在可认知的客体了，这当然就是哲学唯心主义的精髓了。

马克思批判这种理论犯了一个致命的错误：他把客体的存在[“对象化”（objectification），vergegenständlichung]等同于异化（alienation/En-

① 这一点尤其体现在卢卡奇把异化等同于对象化上，这不仅仅是误导性的，而且还彻底搅乱了马克思对黑格尔的批判。在他的后期著作中，比如《青年黑格尔》一书，卢卡奇考虑到了手稿中的文本依据。对于卢卡奇的个人变化，尤其是《历史与阶级意识》的出版所造成的影响，参见 M. Watnik 《相对主义与阶级意识：乔治·卢卡奇》，载《修正主义》，L. Labedz 编，第 142—165 页。

tfremdung)。在把客观世界归结为只是意识的幻想和一个谓词以后,马克思再次运用了颠倒法(transformative method)。既然对外在于意识的客观世界的存在的否定对于马克思来说是不可接受的,他就重新考虑了异化与对象化之间是如何进行等同化的。他认为对象化是物质存在的前提,而异化作为意识的一种状态则来源于处理人与客体之间的关系的一种特殊方法。^{[1](p. 237)}

马克思认为,通过征服客体并否定它们的独立存在,黑格尔实际上把人归结为内在自我,因为他把所有的物都当做只是意识的一个映射。在马克思看来,这样一种推断无非是把人归结为一个内在的自我满足的实体而不是人类的自我发展与自我创造的产物。因此,黑格尔假定人类是自我形造的(man is what he makes himself),却仍然赋予人类一种不是由他的自我创造和自我生成而产生出来的实在性。(p. 98)而且,把人归结为他的内在自我的这样一种推断默认了(accept)人类隔离于他的同类这样一种现象(image)。根据对于马克思来说似乎是正确的观点反对古典个人主义的同时,黑格尔又重新把这种个人主义从后门放了进来。所以黑格尔尽管他自己立足于“政治经济学的立场”,但在此之前他就把人类的真正谓词归为一个抽象的主体。^{[1](p. 163)}

这里还体现出黑格尔思想的另外一面:如果对象化是最终回归于自身的意识的虚幻映射的话,人类形塑自身的全部努力与他的整个世界就是纯粹的幻想,所以异化自身就是幻象的。既然马克思把异化看做是居于人类与其产品之间的一种具体关系,那么这种关系就不能是虚幻的,正如马克思所认定的产品是真实存在的一样。对于马克思来说,人类劳动总是前设了一个物质基础,一个不同于意识和人类劳动(human effort)的“自然基础”。这当然是唯心主义与唯物主义之间的区别,但是马克思与黑格尔在更深层次上的遭遇揭示出他是在多大程度上由于黑格尔思想的内在困难/张力(internal difficulties)而建立他的体系的。既然马克思承认了物的独立存在,他就不能仅仅满足于异化的认知上的克服而是必须在创造客体的实践中找到他的解决办法。对于黑格尔来说,异化是意识的一种状态,而这种状态会被另一种意识状态所取代(elimination);而对

于马克思来说,异化是与真实的存在着的客体相联系的,它只有在与客体相关的活动这个真实领域中才能被消灭。这一观点对于马克思的批判来说具有特殊的重要性,因为黑格尔把一切都归结为没有任何实际存在的现象的影象(phenomemal image),黑格尔极其正确地把他的理论称之为“现象学”,除此之外,别无他物。^{[1](p.162)}正如在黑格尔的理论中一直坚持的那样,主体在这里变成了客体。所以,在黑格尔的理论中人是一个非对象化的存在物,马克思跟随费尔巴哈的结论说道,非对象性的存在物是非存在物。^{[1](p.168)}

马克思对黑格尔异化观点的批判与他对黑格尔哲学中神秘因素的整体拒斥之间的联系从下面摘自手稿中的最后一节的段落得到了最有力的表达:(p.99)

这个过程必须有一个承担者、主体;但主体首先必须是一个结果;因此,这个结果,即指导自己是绝对自我意识的主题,就是**神,绝对精神,就是知道自己并且实现自己的观念**。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,作为过程的绝对主体,作为使自己外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又是外化回到自身的主体,以及作为这一过程的主题;这就使在自身内部的纯粹的、不停息的旋转**。^{[1](p.176)}

马克思接下来展示了黑格尔的思路不可避免地导致了深远的后果。首先,历史被归结为思想的行动,它不再关心具体的事件而是把自身局限于与具体事件相矛盾的沉思和臆测,它从具体事件中抽象而来,却把具体事件看做只是精神的显现。^{[2](p.109)}第二,这样一种观点导致了无为主义(quietism)和保守主义,马克思把黑格尔政治上的保守主义的矛盾性十分清晰地讲了出来。黑格尔并没有从他对同时代的历史事件的反应中导出他的保守主义,在这一方面,有时他表现出令人吃惊的激进的观点。他的保守主义来源于其方法论的悖论,它最终使思想依赖于现存的历史现实,

尽管它否认这样做。

在探究了黑格尔的方法论与其政治结论之间的联系后,马克思指出仅在意识层次上取消异化就承认了取消现实的异化的内在不可能性。^{[1](pp. 171—180)}所以意识只赞同一个现实,那就是现实是不能被改变的。这样一种仅是精神上的解放迫使人类身上的镣铐合法化。马克思认为,在黑格尔那里,异化生活的每一个领域都在一个更高的层次上重新出现了。扬弃(aufhebung)只是保留了异化,而并未取消它,因为黑格尔以这种方式使用这一词语,异化从来没有被真正地克服掉。(p. 100)所以,尽管黑格尔的哲学有其思想上的力度,却驯顺地(docilely)使异化合法化了:

因此,把否定和保存即肯定结合起来的扬弃起着一种独特的作用。例如,在黑格尔法哲学中,扬弃了私人权利等于道德,扬弃了的道德等于家庭,扬弃了的家庭等于市民社会,扬弃了的市民社会等于国家,扬弃了的国家等于世界史。在现实中,私人权利、道德、家庭、市民社会、国家等等依然存在着,它们只是变成了环节,变成了人的存在和存在方式,这些存在方式不能孤立地发挥作用,而是互相消融,互相产生等等。^{[1](p. 172)}

所以,马克思以同样的理由批判了青年黑格尔派:一旦他们接受了他们的老师关于客体的非现实性的观点,他们的社会批判与他们自己的理论前提就变得格格不入了。一旦他们接受了黑格尔主义的意识作为自我意识的观念,他们就不能彻底地面对社会现实了。马克思在《神圣家族》的开篇中直入这个主题:“在德国,对真正的人道主义说来,没有比唯灵论即思辨唯心主义更危险的敌人了。它用‘自我意识’即‘精神’代替现实的个体的人。”^{[2](p. 7)}对于青年黑格尔派来说,解放的问题被归结为一个纯粹的精神问题,然而真正的问题是怎样为意识创造客观条件:

但是,要想站起来,仅仅在思想中站起来,而现实的、感性的、用任何观念都不能解脱的那种枷锁依然套在现实的、感性的头上,那是不行的。可是绝对的批判从黑格尔的“现象学”中至少学会了一种技艺,这就是把

现实的、客观的、在我身外存在着的链条变成只是观念的、只是主观的、只是在我身内存在着的链条，因而也就把一切外部的感性的斗争都变成了纯粹观念的斗争。^{[2](p. 105)}

所以鲍威尔的批判学派(Critical School)把自身局限于解放意识的层面上，好像意识是真正的主语而人只是它的谓语一样。从社会层次来说，这一立场也使批判学派如其定义所蕴含的那样把自身局限在一小撮知识分子精英(elite of literati)的范围内，而不能使它等同于人类这样的任何普遍性假设。(p. 101)黑格尔的普遍主义在批判学派这里又一次缺席了(fall short of)。对鲍威尔的这种批判，马克思在1843年夏天写给费尔巴哈的信中这样总结道：

所以，鲍威尔的这个《文学报》的基本特征是：“批判”变成了某种超验的存在物。这些柏林人认为自己不是从事批判的人，而是由于偶尔的不幸才成为人的批判家。因此他们只承认一个现实的需要——进行理论批判的需要。因此像蒲鲁东这样的一些人遭到非难，被指责是从某种“实践的”“需要”出发。因此这种批判就成了灰心丧气但又妄自尊大的唯灵论。意识或自我意识被看成是唯一的人的本质。例如，爱情之所以被否定，是因为情人在这里只不过是“对象”。打倒对象！因此这种批判认为自己是历史上唯一的积极的因素。与这种批判相对立的是作为群众、作为怠惰的群众的整个人类，群众只是作为精神的对立物才有意义。因此，对批判家来说，滔天的罪行就是具有感情或情欲——批判家应该是善于冷嘲和冷若冰霜的哲人，……我将出版一本小册子来反对批判的这种堕落。^{[3](p. 451—452)}

有鉴于此，马克思认为批判学派不能抓住现实的历史人物的具体问题并局限于不能面对现实的抽象。两年之后，马克思把同样的批判指向了“真正的社会主义者”，他们由于方法论上的立场不能够把异化看做是

根源于历史条件的后果。^① 同样地,马克思也间接地用这种概念式的语言作为反对普鲁东的证据:普鲁东跟随古典经济学来使用范畴,好像问题存在于概念之中而不是存在于现实之中似的。所以,普鲁东把全部精力都投注在了如何克服概念的二分上。^{[4](p. 143)}

(p. 102)马克思他自己的立场与传统的黑格尔主义的唯心主义之间的这种差异也使他认为必须要在现有的与未来的社会之间作出区别。于是,马克思说,在当前的社会中客体的创造(对象化,即生产)不但没有帮助人实现自身反而导致了异化;但是在将来的社会中,对象化将导致所有人类潜能的充分实现。在现象学层次上,异化与对象化在当今社会已经混淆了,虽然他们在本体论层次上是迥异的;而在将来社会,异化与对象化将会彻底区分开来,那里异化也将会消失。^②

异化与对象化之间的这种区别至少在马克思的两个主要文本中得到了更加详细的讨论,值得注意的是,它们同时覆盖了马克思的早期发展和后来的成熟时期。第一个例子是《1844年经济学哲学手稿》,第二个是《1857—1858年的资本论手稿》,即众所周知的《政治经济学批判大纲》。这再一次证明了马克思思想的连续性以及在他紧张的经济学研究期间对异化问题的持续关注。

在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思开篇这样说道:在资本主义经济的条件下,生产是在异化的状况下进行的,因此它把人的创造性活动即对象化转变成了一种非人性化的过程,

劳动所生产的对象,即劳动的产品,作为一种异己的存在物,作为不依赖于生产者的力量,同劳动相对立。劳动的产品就是固定在某个对象

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第551页,“因而,理论在这里被说成是‘生活的分裂’的原因。如果‘真正的社会主义者’和哲学家们认为所有现实的分裂都是由概念的分裂所引起的,那么不知为什么他们一般还谈论社会”。

② 近来关于异化问题的一些研究好像忽略了马克思在异化与对象化之间作出的区分,例如,D. Bell“关于异化的讨论”,参见《修正主义》第195页(“the debate of alienation”, in Revisionism, p. 195)。对于一些相关的哲学问题的极令人感兴趣的说明参见 Rotenstreich,《马克思的哲学的基本问题》,第144页及其后。(Basic Problems of Marx's Philosophy, pp. 144 ff.)

中、物化为对象的劳动,这就是劳动的对象化。劳动的实现就是劳动的对象化。在被国民经济作为前提的那种状态下,劳动的这种实现就表现为工人的失去现实性,对象化表现为对象的丧失和被对象奴役,占有表现为异化……

对象化竟如此表现为对象的丧失,以致工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象,而且是劳动的必要对象。甚至连劳动本身也成为工人只有靠嘴紧张的努力和极不规则的间歇才能加以占有的对象……工人把自己的生命投入对象;但现在这个生命已经不再属于他而属于对象了。因此,这个活动越多,工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动产品的东西,就不再是他本身的东西。因此,这个产品越多,他本身的东西就越少。工人在他的产品中的外化,不仅意味着他的劳动成为对象,成为外部的存在,而且意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量,意味着他给予对象的生命作为敌对的和异己的东西同他相对抗。^[1](pp. 91—92)

是对象化“在政治经济学领域中”的特定状态而不是对象化本身的本质使得这种活动变成异化的,结果客体变成了人类的主人,因为异化颠倒了主—谓关系。

在《政治经济学批判大纲》中,马克思在三处讨论了这个问题。首先,因为人类的活动需要真实的客体来实现,所以作为一个创造对象的存在物,财产与财富是人类的属性。因此,财富的资产阶级形式必须要从它被异化了的形式中解放出来以归还其创造对象的活动的真实本性。^[5](p. 34) 马克思接着讲到,在以前的时期内,财富被看做是存在于自然对象之中而不是存在于作为人类劳动结果的商品之中,所以根本就不存在什么异化,因为异化只与人类活动的颠倒了的形式联系在一起。但是异化的非存在同样也暗示了人类对象化活动的非存在,所以在史前愚昧时期是不能实现人类潜能的全面性与丰富性的。因此,原始共产主义在任何情况下都不能成为充分发展了的共产主义的模板,因为后者不但以异化为前提,也以异化的取消为前提。^[6](p. 520)

第二处,是关于这同一主题的不同层面的讨论。马克思在这里采用了亚当·斯密的观点,即人们花在工作上的时间应该被考虑成一个价格,而这个价格必须从正常的休闲状态推导出来。在斯密看来,休闲必须被看做是人类的理想状态。结果政治经济学把人类的活动分割成了强迫性活动(劳动)和自发的与自由的活动(休闲)。(p. 104)对于马克思来说,这个观点又一次证明了政治经济学对人类活动本质的重大误解,因此,政治经济学变成了只是人类异化的理论表达。马克思否认劳动是强迫性的,相反,他主张劳动实现了人类的自发性(spontaneity)。劳动成为强迫性的并不是它的自身本质使然,而是它所处的历史条件造成的。因而,亚当·斯密的分类不自觉地批判了使人处于强迫与自发这种双重性的市民社会。社会将会取消异化,取消的不是劳动,而是它的异化条件。马克思非常清楚地意识到非异化的劳动实际上是困难的,他特别地提到了艺术创造。在他眼中,艺术创造就是非异化劳动的模型,尽管艺术创造确实是十分艰苦的工作。任何类型的工作在身体上的轻松或繁重都不是问题所在,问题在于工作是否只是他生存的一个手段或者是他生活的真正内容。^{[5](pp. 112—113)}

《政治经济学批判大纲》中对异化问题的第三个也是最后一处讨论无疑地是最有趣的。尽管这段表述文采平平,英语词汇和表达非常奇怪地出现在德语文本中,但是它在考察《1844年经济学哲学手稿》和《资本论》之间思考的严谨连续性方面却具有无比的重要性:

在劳动生产力发展的过程中,劳动的物的条件即物化劳动,同活劳动相比必然增长——这其实是一个统一反复的命题,因为,劳动生产力的增长无非是使用较少的直接劳动创造较多的产品,从而社会财富越来越表现为劳动本身创造的劳动条件,——这一事实,从资本的观点看来,不是社会活动的一个要素(物化劳动)成为另一个要素(主体的、活得劳动)的越来越庞大的躯体,而是(这对雇佣劳动是重要的)劳动的客观条件对活劳动具有越来越巨大的独立性(这种独立性就通过这些客观条件的规模而表现出来),而社会财富的越来越巨大的部分作为异己的和统治的权力同劳动相对立。关

键不在于物化,而在于异化、外化、外在化,在于巨大的物的权力把社会劳动本身当做自身的一个要素而置于同自己相对立的地位。

从资本和雇佣劳动的角度来看,活动的这种物的躯体的创造是在同直接的劳动能力的对立中实现的,这个物化过程实际上从工人方面来说表现为劳动的异化过程,从资本方面来说,则表现为对他人劳动的占有,——就这一点来说,这种错乱和颠倒是真实的,而不单是想象的,不单是存在于工人和资本家的观念中的。但是很明显,这种颠倒的过程不过是历史的必然性,不过是从一定的历史出发点或基础出发的生产力发展的必然性,但绝不是生产的某种绝对必然性,倒是一种暂时的必然性,而这一过程的结果和目的(内在的)是扬弃这个基础本身以及过程的这种形式。

资产阶级经济学家受一定的社会历史发展阶段的观念的严重束缚,在他们看来,劳动的社会权力物化的必然性是跟这些权力同活劳动相异化的必然性分不开的。但是随着作为单纯单个劳动或者单纯内部的或单纯外部的一般劳动的或劳动的直接性质被扬弃,随着个人的活动被确立为直接的一般活动或社会活动,生产的物的要素也就摆脱这种异化形式,这样一来,这些物的要素就变成作为单个人的个人,不过是作为社会的单个人的个人借以再生产自身的财产,即有机的社会躯体。^①

异化与财产的形式

(p. 105)在马克思看来,在现代社会中,异化有三个方面:人与他的本质、与他自身以及与人相异化。这些方面是相互联系的,因为在人与他的本质的异化中,马克思看到了人与他的塑造世界的属性的异化。反过来,异化的这个层面又通过下面这个现象得到了表证:由人形造的世界成

^① 《马克思恩格斯全集》第46卷下,人民出版社1979年版,第360—361页。尽管这段话自1939年就可以获得,但悉尼·胡克(Sidney Hook)仍然在1962年写道“除了‘商品拜物教’这一特殊的社会学学说……‘自我异化’的中心思想与马克思的历史的、自然的人道主义无关”(New Introduction to the Ann Arbor Paperback edition of *From Hegel to Marx*)。

为了人类的主人,并决定了他的生活条件。(p. 106)人类的创造性活动同样地也表现为只是人类维持实体存在的一个手段。因此,异化的观念预设了人类作为客体创造者的本质形象(essential image),而这种形象的获得在现存社会中越来越受挫(being frustrated)。人类的这种形象不是由物质条件本身所产生的,毋宁说是使人类能够控制他的物质条件的才能使然。正如物质条件是人类的创造性与生产性潜能实现的必要条件一样,它们也能限定这些潜能。^{[1](p. 96—97)}因此,黑格尔在定在(existence/Dasein)与现实性(actuality/wirklichkeit)二者之间所做出的区分再一次出现在马克思的著作中,同时也证明黑格尔弥合二者之间沟痕的工作并不是令人满意的。^{[7](p. 249)}

异化最明显的现象上的表达就是在资本主义社会中,工人不能拥有他自己劳动的产品。当马克思说现存的生产条件使工人非人性化了,他是在暗示,工人的创造性的与自我实现的活动的产品一旦从他手中被夺走,他就只是留存了自己的生物学上的动物般的功能:

那么,劳动的外化表现在什么地方呢?

首先,劳动对工人说来是外在的东西,也就是说,不属于他的本质的东西;因此,他在自己的劳动中不是肯定自己,而是否定自己,不是感到幸福,而是感到不幸,不是自由地发挥自己的体力和智力,而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此,工人只有在劳动之外才感到自在,而在劳动中则感到不自在,他在不劳动时觉得舒畅,而在劳动时就觉得不舒畅。因此,他的劳动不是自愿的劳动,而是被迫的强制劳动。因而,它不是满足劳动需要,而只是满足劳动需要以外的需要的一种手段。劳动的异化性质明显地表现在,只要肉体的强制或其他强制一停止,人们就会像逃避鼠疫那样逃避劳动。

结果,人(工人)只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为,至多还有居住、修饰等等的时候,才觉得自己是自由活动,而在运用人的机能时,却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西,而人的东西成为

动物的东西。^①

(p. 107)在1849年出版的《雇佣劳动与资本》中,马克思重新论述了劳动的这些方面,尽管纯经济的因素明显地多了起来,但是哲学成分同样是十分清晰的:

可是,劳动力的表现即劳动是工人本身的生命活动,是工人本身的生命表现。工人正是把这种生命活动出卖给别人,以获得自己所必需的生活资料。可见,工人的生命活动对于他不过是使他能够生存的一种手段而已。他是为生活而工作的。他甚至不认为劳动是自己生活的一部分;相反,对于他来说,劳动就是牺牲自己的生活。劳动是已由他出卖给别人的一种商品。因此,他的活动的产物也就不是他的活动的目的。工人自己生产的不是他织成的绸缎,不是他从金矿里开采出的黄金,也不是他盖起的高楼大厦。他为自己生产的是工资,而绸缎、黄金、高楼大厦对于他都变成一定数量的生活资料,也许是变成棉布上衣,变成铜币,变成某处地窖的住所了。一个工人在一昼夜中有12小时在织布、纺纱、钻孔、研磨、建筑、挖掘、打石子、搬运重物等等,他能不能认为这12小时的织布、纺纱、钻孔、研磨、建筑、挖掘、打石子是他的生活的表现,是他的生活呢?恰恰相反,对于他来说,在这种活动停止以后,当他坐在饭桌旁,站在酒店柜台前,睡在床上的时候,生活才算开始。在他看来,12小时劳动的意义并不在于织布、纺纱、钻孔等等,而在于这是挣钱的方法,挣钱使他能够吃饭、喝酒、睡觉。如果说蚕儿吐丝作茧是为了维持自己的生存,那么它就可算是一个真正的雇佣工人了。^[8](pp. 335—336)

马克思认为,这种异化在现实生活中同样反映在社会意识当中,反映在它的意识形态当中,与这个社会本身相适应的观念体系也表达了异化。

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第93—94页。我们应当牢记,马克思的“异化”概念在这里特指工人,而不是人的无差别的状况。

所以在马克思看来,政治经济学在意识形态上折射了被异化了的生活,正如它的一贯主张所显示的那样:它的概念有着客观的、本体论的现实性,而它所试图表达并使其体系化的组织原则却是外在于特定的人类关系的。在政治经济学看来,在资本主义社会中,异化并不是由商品的生产而导致的,而是由这种生产从对象化的人类活动转变成独立地掌控人类活动的“客观”规律而形成的。人类主体变成了他自己的产品的客体,而政治经济学的法则是一种颠倒了的意识彻底的与极端的表达(p. 108),这种意识把人类变成了自己的产品的谓语并进而使人类现实神秘化。^①

马克思使用李嘉图的劳动价值理论和“使用价值”和“交换价值”之间的区别来证明这一点。马克思承认发现商品的使用价值要相对容易一些,因为它直接与从商品的物质内容所得到的功用联系在一起,而发现交换价值的工作则使问题变得复杂起来。根据古典经济学的观点,商品的交换价值是商品相互之间交换的比例,即它是使用价值的一种相互度量。尽管如此,这个问题还是关涉到度量的标准问题。古典政治经济学对此的回答是这个标准是商品生产的社会必要时间^{[9](p. 52)},认为尽管商品的使用价值与商品的自然物质基础有关(盐的使用价值取决于我们对矿物质的需要),交换价值却是人类劳动的一个产物。但是衡量一种商品的生产的社会必要劳动的数量却需要有一个公认的标准。这里马克思认为劳动的数量取决于它所能挣得的东西(The amount of labour is determined by what is paid for it),交换价值与商品自身的存在之所以是可能的只是因为劳动(labour)被当做了一种商品。政治经济学把劳动看做是所有商品价值的源泉,但是它也预设了商品的价值与存在。马克思说资本主义社会中劳动的神秘性就是它看上去不再是劳动而是别的什么东西。^{[8](p. 279)}

商品有交换价值并决定于劳动,这个事实表达了异化。对政治经济学概念的这种彻底分析使马克思能够得出这样一种结论:当生产关系把人类之间的关系异化成客体之间的关系,当经济学家还不知道商品的本

① 在《资本论》的第一部分(商品)中讨论的这些主题总是被恩格斯所忽略,在恩格斯自己的《资本论摘要》(resume of Das Kapital)中,他只用了两页来讨论这个内容,尽管他觉得在同样的部分,马克思要用6页来论述商品流通。考茨基对这些主题也没有给予充分的重视。

质只是人类的对象化了的劳动时,异化就不能被克服,(p. 109)“最后……人和人之间的社会关系可以说是颠倒地表现出来的,就是说,表现为物和物之间的社会关系。……因此,如果交换价值是人和人之间的关系的这种说法正确的话,那么必须补充说:它是隐蔽在物的外壳之下的关系”。^[10](p. 22)

资本是人的自我异化这个观点重新又回到了《1844年经济学哲学手稿》,尽管马克思在那里把“金钱”与“资本”交互使用。马克思的这种用法受到了同一时期莫泽斯·赫斯的某些著作的影响是毫无疑问的,尽管马克思十分清晰地区别了资本而赫斯却没有作出这种区分。^①而且,正是由于马克思受惠于赫斯,在关于财产的观点上他才与黑格尔发生了碰撞,并进而获得了一个高度原创性的表述。

黑格尔认为财产通过在外部现象世界的对象化而实现了人类个性。对于黑格尔来说,这种客观化是一种现实化和确证,正是由于所有客体最终是虚幻的,唯一的现实性是作为创造性与生产的源泉的人类精神。所以,对于黑格尔来说,财产使人类在现象界中实现自身的自由,而财产的缺乏则阻止人们参加到这种普遍性当中来。^②

马克思关于财产和异化的论述试图推翻黑格尔把财产和个性等同起来的做法。对于马克思来说,财产不是个性的实现而是对它的否定:不仅没有财产的人是异化的,那些有财产的人同样也是异化的。一个人拥有财产必然以另一个人没有财产为前提——在黑格尔那里彻底缺席的一种辩证关系。所以,问题不是保证所有人拥有财产——对于马克思来说这是一种内在的不可能性与固有矛盾——而是取消一切财产关系。

(p. 110)马克思通过颠倒法的又一次运用而得出了财产与个性的彻底分离。在《1844年经济学哲学手稿》中,金钱就是人类的被异化了的自

① 关于马克思在多大程度上受惠于赫斯,参见 E. Silberner, “Beitrage zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess, 1841-1843”, *Annali dell’Istituto Giangiacomo Feltrinelli*, VI (1963), 387-437.

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第371页。参见 J. Ritter, “person und Eigentum”, *Marxismusstudien*, IV, 196-228.

我,因为它把所有的人类品质都化约成数量性的、没有任何特定价值的相互之间可交换的价值。另外,金钱的积累也削弱了人的客观化与自我表达的真实才能。既然存储起来的金钱就是延迟了的消费,那么内在于金钱中的价值就被存留于自身之中,因为它们没有被人类实现:

你越少吃,少喝,少买书,少上剧院、舞会和餐馆,越少想,少爱,少谈理论,少唱,少画,少击剑等等,你就越能积攒,你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的宝藏,即你的资本,也就会越大。你的存在越微不足道,你的表现你的生命越少,你的财产就越多,你的外化的生命就越大,你的异化本质也积累得越多。国民经济学家把你那里夺去的那一部分生命和人性,全用货币和财富补偿给你,你自己不能办的一切,你的货币都能办到:它能吃,能喝,能赴舞会,能去剧场,能获得艺术、学识、历史珍品和政治权力,能旅行,它能为你占有这一切;它能够买这一切;它是真正的能力。^{[1](p.135)}

所以,马克思把资本主义形容成“实践的”禁欲主义就不足为奇了。这种形容——典型的马克斯·韦伯后来对资本主义精神的追寻——暗示了资本主义以怀疑的目光看待资本主义活动自身所创造的价值。然而只有这样一种精神被社会广泛接受时,才能为资本主义的出现创造出必要的前提条件。所以,马克思在刚才引述过的段落中说到,政治经济学“尽管它具有世俗和纵欲的外表,却是真正道德的科学,最最道德的科学。它的基本教条是:自我克制,对生活和人的一切需要克制”。这种禁欲主义是异化的最大的意识形态表达,它的顶峰是把人类的繁衍本身看做是一种浪费的马尔萨斯理论。^①

① 资本主义伦理学的禁欲主义本质被马克思多次论述到,比如:“因此,政治经济学是一门关于财富的科学,同时也是一门拒绝的学问,一门缺乏与积攒的学问……这个大工业的科学同时也是禁欲主义的科学。它的真正理想是禁欲但同时是进行高利剥削的守财奴,是苦修者同时是生产的奴隶。它的道德理想是把自己的一部分工资放到储蓄银行里的工人”。参见 K. Lowith,《马克斯·韦伯与卡尔·马克思》,《社会政策与社会科学档案》,第 67 卷,Routledge 出版社,1932 年版。

(p. 111)在马克思看来,金钱的倒转力量来源于它能够赋予它的拥有者们迷溺于其中的特质,现在他们能够通过资本的力量获得这些特质。在这个颠倒了的世界里,人的能力由他的金钱所决定,他的个人属性变成了他所追求的权力而不是他的内在自我的一个功能。在引用了莎士比亚的《泰门》与歌德的《浮士德》后,马克思说道:

依靠货币而对我存在的东西,我能付钱的东西,即货币能够买的东西,就是我——货币持有者本身。货币的力量多大,我的力量就多大。货币的特性就是我——货币持有者的特性和本质力量。因此,我是什么和我能够做什么,这决不是由我的个性来决定的。我是丑的,但是我能给我买到最美的女人。可见,我并不丑,因为丑的作用,丑的吓人的力量,被货币化为乌有了。我——就我的个人特点而言——是个跛子,可是货币使我获得二十四只脚;可见,我并不是跛子。……既然我能够凭借货币得到人心所渴望的一切东西,那我不是具有人的一切能力了吗?这样,我的货币不是就把我的种种无能变成它们的对立物了吗?^{[1](pp. 152—153)}

既然只有有钱的人才能产生有效需求,只有有钱并能够实现他的需求的人才有实际的需要,那么没有钱的人就没有任何的有效需求与客观现实性。财产又一次是对个性的否定而不是对它的实现。^{[2](pp. 38—46)}

马克思的后来著作中并不是这样看待财产和金钱的,一个大不相同的方法出现了。尽管马克思在《1844年经济学哲学手稿》中的早期评论确实包含了一种历史分析,但是在《神圣家族》和《哲学的贫困》中则更加审慎地对待了这个问题。^{[2](pp. 38—46)}普蒲东的非历史方法同样也促使马克思在1865年致施韦策(Schweitzer)的信中提到,普蒲东的“什么是财产”的著名命题也不能完全用这些术语来回答。^{[11](pp. 28—36)}

所以,马克思必须对财产的历史形式的发展进行一次系统的考察(p. 112),这样的一种讨论出现在《德意志意识形态》和《政治经济学批判大纲》中。根据马克思的论述,第一种所有制形式是由生产关系所决定的部落所有制,此时定居和农业尚未出现。^{[12](p. 25)}一旦农业开始发展起来以

后,这种类型的原始公共所有制就逐渐消失了。在以农业为基础的古典城邦制中,同时存在着两种财产形式。理论上讲,财产仍然归属于共和国所有,个人只享有所有权和使用权。

在《政治经济学批判大纲》中,马克思对古代部落财产的评论增加了一种思辨因素(speculative element)。① 在思想发展的这一阶段(1857—1858),这样一种因素的出现对于他的理论主题的连续性又一次具有了相当的重要性,尤其是它极大地援引了马克思在1843年的《黑格尔法哲学批判》中所得出的洞识。马克思证明财产最初必然以部落形式出现,因为它起源于一个人类群体获得土地所有权的能力。这样一种行为依赖于集体联合(即某种社会的、部落的组织)的优先存在。即使这种共同所有制的获得的直接结果是把这些土地分到个人手中,变成一种私人所有物,但是部落财产的优先存在是使这样一种分割成为可能的。所以个人财产的根源只有在共同财产中才能发现,财产也不是先于社会而是来源于社会。马克思推断到个体的部落存在是第一个历史财产,并重申了我们不能把一个历史个体从他的历史背景中分离出来的信念。这个讨论中使用的术语也指向了这同一个方向,马克思使用“公社”(Gemeinwesen)这个词表示共同的、部落的财产与部落组织中的成员。^{[12](p. 99)}既然在这种社会框架内,人们与财产的关系是通过群体中的成员关系来协调的,财产就成了标志着社会的身份认同的一种系谱,而这是一种没有异化因素的财产形式。财产实现了人们与他的部落同族的积极的关系,所以部落财产由于它的公共的与合作的形式(p. 113),在社会上只是一种限制性因素。它抑制了个人把自身从社会的整体中脱离出来并建立一个区别于社会的总体利益的动力。当然,在这个阶段,国家与市民社会之间的区分也不会发生。尽管如此,马克思认为人类历史上并没有曾经存在过部落财产的一种统一的或共有的形式;他深入研究了某些细节以证明大量的部落财产的存在形式不能简单地被归结为生产方式的一个变量。在马克思看来,决定这

① 《大纲》中的这些篇章的英文版本的题目是“卡尔·马克思,‘前资本主义社会的经济形式’”,科恩译(J. Cohen),霍布斯鲍姆编(E. Hobsbawm)。

种变化的是一种广泛的多元主义原因：气候，土壤的质量，临近部落与民族的性格，部落自身的历史，等等。^{[6](pp. 483—485)}

马克思认为，这种质朴的和仍未被区分的个人与社会的原始统一体——通过与共同财产的关系来协调——主要通过两种形式在更加复杂的社会中保留下来：东方专制主义和古典城邦制。在东方的独裁政治中，财产只属于标志着社会总体性的君主一个人。而且所有的财产最终都属于他一个人。^{[6](p. 471)}另一方面，在城邦制中，居住的形式就是社会的形式。私人财产出现(develop)了，但是正如马克思在另外一本著作中指出的那样，它是由于通过商业或战争而与外部世界的共同体发生交往发展起来的。不过，至少在社会意识之中，它仍然是边缘性的并次于原始的共同财产。^{[10](pp. 35—36)}财产的主要形式仍然是公共的；政治权利依赖于对公共土地所有权的参与，而这反过来又决定于私人财产的拥有。因此，公共财产与私人财产之间的一种辩证关系出现了。经济活动依赖于群落为取向的因素。马克思指出，至少在城邦制的公众意识中，比如说在罗马，农业的不同形式被作为他们的政治优点来讨论。所被采纳的农业政策的提议是那种看上去会产生更好的、更多的爱国公民的形式。既然经济因素是第二位的，农业被认为是道德上的，所以在公众那里农业便是先于商业的了。^{[6](p. 478)}

(p. 114)既然在城邦制中，经济活动是以政治因素来判断的，那么，在公共的与私人的领域之间、在国家与市民社会之间便不存在任何异化。此外，城邦也使人们通过以同样标准来评测的经济活动和政治参与实现自己的社会的、以群落为取向的本质。因此，经济人与政治人完全是一码事。

如果这种等同没有导致马克思对城邦制的浪漫主义的理想化和一厢情愿地认为古代共和主义存在复活的可能性，那么他则是同时避免了这两种想法，因为他的标准意味着历史的变化和转变。正如所有其它的历史现象一样，古典城邦制孕育了自我解体的种子。这种田园牧歌般的社会形式尽管不存在着异化，却不能成为人类社会的最终形式的模型。这种社会形式的纯朴的、未分化的结构束缚了它的自我存活的能力。任何

一个使这种社会形式永久化的企图都加速了它的最终瓦解。所以,试图保留公有土地的公共性质中的某些东西只会促进作为商业阶级的骑士阶层的出现,而阿吉斯与克莱奥门尼斯(Agis and Cleomenes)的改革则只会使斯巴达政体的危机更加严重。其因在于,这些古典形式的政体再加上马克思顺带提到的封建形式是建立一个特殊主义原则的基础上的,这个特殊主义原则是由于古代财产的形式依赖于自然物质的唯一(即土地)而造成的。古代财产建立在自然主义物质的基础之上总是具体的和有限的;它不是人类劳动的一个总体抽象产品。在这个意义上,只有资本是普遍的。^{[8](pp. 272-278)} 马克思描述资本出现的历史方式强调了它的矛盾性。一方面,在马克思看来,作为对象化的人类劳动,资本的普遍性导向一个潜在的可能性,即最终能够产生这样一种生产形式:在这个形式里,生产过程将会促进人作为工匠人(homo faber)的才能的实现;另一方面,资本的人类根源使得它的历史出现伴随着异化的产生。

(p. 115)资本主义的异化层面是通过这样一个事实而得到揭示的,那就是资本的历史出现发展了一种摆脱了任何的社会限制与因素的财产形式。相反地,既然资本使生产者与他的生产手段和工具相脱离,资本主义也矛盾性地结束了个人的私有财产,因为在传统社会中,生产者是拥有他自己的生产工具的。我们从第一章中看到,马克思批判了土地财产的一种特定形式——财产继承制(the entailed estate),在这种形式中,财产的“社会脐带都被切断了”,对马克思来说,现代资本主义的财产变成了与任何以群落为取向的因素无干系的财产形式。当然,这种从以群落为取向的财产发展到与群落没有任何依附性的财产是完全属于其所有者的。但是马克思也指出了——一个矛盾,那就是资本主义社会越发展,这样一种生产形式就变得越狭隘(rarer),因为现在的复杂生产需要的是由个体财产不能满足的联合协作。这样一个过程似乎完结了。

另外,尽管以前的所有财产形式促进了个人与社会之间的整合,但是资本主义社会中的经济生活在市民社会从国家的普遍主义假设中解放出来的冲击下变成了完全以自然主义的必然性和无限的任意性为基础。^{[7](pp. 428-430)} 在《德意志意识形态》中,马克思认为资本给社会凝聚力和

团结以致命打击的力量。在《共产党宣言》中，他也同样表达了这一点，指出资本主义社会剥掉了财产先前的伪装与幻象。^{[8](p. 275)}

在资本主义条件下，个体的私有财产被取消，这是马克思在论述未来社会中财产的本质时作为出发点来使用的。在《共产党宣言》中，他说“共产主义的特征并不是要废除一般的所有制，而是要废除资产阶级的所有制”。^{[8](p. 286)}在《资本论》中，他间接提到了一种未异化的财产的新形式，这种财产形式意味着个人与群体又一次联合起来。(p. 116)尽管如此，在资本主义社会，个人被他的私有财产所否定就是否定他作为一个个体的存在：

资本的原始积累，即资本的历史起源，究竟是指什么呢？既然它不是奴隶和农奴直接转化为雇佣工人，因而不是单纯的形式变换，那么它就只是意味着直接生产者的被剥夺，即以自己劳动为基础的私有制的解体。

私有制作为公共的、集体的所有制的对立物，只是在劳动资料和劳动的外部条件属于私人的地方才存在。

不管是农业的、制造业的又或者是二者，劳动者对他的生产资料的私有制是小生产的基础，而小生产又是发展社会生产和劳动者本人的自由个性的必要条件。^{[9](pp. 829—830)}

这并不仅仅是试图证明资本主义反对它自身的方法论的基本前提（即私有财产）的反对资本主义的雄辩，这恰恰是因为马克思发现的内生于资本主义的内在发展之中的社会的与集体的本质。在任何情况下，资本主义的独特性是由私人财产不能左右的运动所组成的，尽管它并没有总是认识到这一点。在《法兰西内战》中，马克思论证道：

是的，诸位先生，公社曾想消灭那种将多数人的劳动变为少数人的财富的阶级所有权。它曾想剥夺剥削者，它曾想把现在主要用作奴役和剥削劳动的工具的生产资料、土地和资本变成自由集体劳动的工具，以实现个人所有权。但这是共产主义，“不可能的”共产主义啊！^{[13](p. 362)}

当然,这并不意味着回退到小规模的手工生产上去,因为马克思向来对那些试图忽略工业的发展和它的潜力的社会主义学派持批判态度。马克思确实从没有详细论述过这样一种新的个体组织形式(即社会的财产)^①,但是他头脑中想的大概可以从他对财产的早期描述中体会到:只有在现代社会,财产才变为只是一个经济上的联系,竖立在所有权与政体之间的屏障。(p. 117)马克思试图克服这种分裂并把财产从它的所有权性质中剥离出来:

事实上,如果抛掉狭隘的资产阶级形式,那么,财富岂不正是在普遍交换中造成的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性吗?财富岂不正是人对自然力——既是通常所谓的“自然”力,又是人本身的自然力——统治的充分发展吗?财富岂不正是人的创造天赋的绝对发挥吗?这种发挥,除了先前的历史发展之外没有任何其他前提,而先前的历史发展使这种全面的发展,即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展成为目的自身。在这里,人不是在某一种规定性上再生产自己,而是生产出他的全面性;不是力求停留在某种已经变成的东西上,而是处在变易的绝对运动之中。在资产阶级经济以及与之相适应的生产时期中,人的内在本质的这种充分发挥,表现为全面的异化。^{[6](p. 486)}

商品拜物教与劳动分工

马克思从两个方面来看待资本主义社会中人与他的产品之间的关系:当人类的产品——商品成为人类的主人时,作为人类的工人就变成了非对象性的存在物。这两个方面并不是自相矛盾的,因为它们的相互依赖性是通过颠倒法建立的。一旦客体不再成为人类活动的对象而是变成

^① 在《资本论》中,马克思说到,在后资本主义社会,财产将会保留资本主义社会的财产的社会内容,但是不会保留它的异化的方面。(《资本论》第三卷,第427—428页)

了独立的存在物,从客体变成主体(subject unto themselves),人类自身被淘空了对象与现实化。

我们已经指出,马克思认为商品的交换价值最终建立在对象化了的人类劳动的基础之上。所以,交换价值是利用(draw on)了人的以他人为导向性与社会性(other-directedness and sociability)的一个与社会相关的概念。马克思在《资本论》的商品一章的一开头就暗示了这一点,他说“商品首先是一个外界的对象”。^{[9](p. 47)}“首先”(in the first place)意味着商品最终可能是某种别的东西,商品最终是主体间关系的一种对象化表达。一旦把捉住了这种关系,主导经济过程的规律就永远再也不会以好像经济规律存在于人类之外一样的方式来讨论。

(p. 118)商品中的这种主体因素被物化使包含在其中的人类关系变成了一种物之间的关系,马克思把这种倒置叫做“商品拜物教”——人类的创造性好像是一种自然物的表达。^{[10](p. 23)}这种倒置同样也出现在资本主义社会使人不能作为社会关系中的个人而是作为资本的谓语而出现;不仅是工人,就连资本家也被剥夺了他们的个性。^①人被降低到客体的地位,客体却获得了人的属性。社会不再是人们相互之间的一种关系结构,而倒是更像是依赖于物和客观规律的一个体系。为了把这个观点讲清楚,马克思有时用资本先生(Monsieur le Capital)这一短语来指称这一过程的结果。^{[14](p. 938)}

从这一点来看,《资本论》就是对马克思在他的《经济学哲学手稿》中所宣称的过程的经济方面的详尽研究:1844年在哲学上所作的假设现在在古典政治经济学这个工具的帮助下通过对资本主义经济活动的分析而得到证实与确立。所以,当马克思在下面这段著名章节中讨论商品拜物教时,对颠倒法的使用的思想又一次出现在《资本论》中:

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

① “资本家只有作为人格化的资本,他才有历史的价值。”(《资本论》第一卷,人民出版社1975年版,第649页);“但是,正如每一个资本家只是资本家阶级的一个分子一样,每一个资本只是社会总资本中一个独立的、可以说赋有个体生命的部分。”(《资本论》第二卷,第390页)

社会性质反映成劳动产品的本身的物的性质,反映成这些物的天然的社会属性,从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换,劳动产品成了商品,成了可感觉的而又超感觉的物或社会的物。正如一物在视神经中留下的光的印象,不是表现为视神经本身的主观兴奋,而是表现为眼睛外面的物的客观形式……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得虚幻形式。因此,要找一个比喻,我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里,人脑的产物表现为富有生命的、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。……价值没有在额上写明它是什么。不仅如此,价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来,人们竭力要猜出这种象形文字的涵义,要了解他们自己的社会产品的秘密。^①

(p. 119)马克思在1849年的《雇佣劳动与资本》中第一次试图解释这一观点的经济内容:既然商品作为交换价值是客观的、对象化了的人类劳动,那么资本家从商品中所获得的任何利润都来源于生产商品的劳动。所以,资本使已经付出的劳动确定下来了。“在当今社会,资本统治了劳动”这一表述是下面这个表述的精缩版本:“在当今社会,凝固化了的与对象化了的劳动,即死劳动,正如在资本中所表现出来的一样,统治了活劳动。”在马克思看来,这是资本主义社会中劳动的二重性:

在资产阶级社会里,活的劳动只是增殖已经积累起来的劳动的一种手段。在共产主义社会里,积累起来的劳动只是扩大、丰富和提高工人生活的一种手段。

因此,在资产阶级社会里是过去支配现在,在共产主义社会里是现在支配过去。在资产阶级社会里,资本具有独立性和个性,而活动着的个人

^① 《资本论》第一卷,人民出版社1975年版,第88—97页。

却没有独立性和个性。

而资产阶级却把消灭这种关系说成是消灭个性和自由！说对了，的确，正是要消灭资产者的个性、独立性和自由。^①

(p. 120)这也是资本与劳动之间的历史对抗的重要性。马克思认为，所有以前的财产与非财产之间的对抗都不存在体系的原则问题。只有在资本与劳动之间的对抗中，财产的这一秘密才被解开：这就是人类劳动。所以，财产与非财产之间的对抗本身就是人类活动的两种方式之间的张力。由于这个原因，所有以前的阶级对抗不能提供阶级对抗的本质解决方案。只有在对抗被清晰地了解了的现在，解决这一张力的可能性才出现。正是在这种背景下，马克思引用了古罗马（和现代土耳其）的极端的阶级冲突来证明他的一个观点——在提供任何解决方案以前，我们必须抓住体系问题。^{[1](p. 117)}

对于马克思来说，这些思考还产生了另外一个推论：技术上的变化经常地会加大活劳动与死劳动之间的鸿沟。我们从本章一开始所引用的《政治经济学批判大纲》中的一个长篇段落中已经看到，生产过程常常以直接劳动(immediate labour)为代价而发展起来。这就是机械取代工人这一陈述的理论背景：机械的发展增加了机械对剩余价值的贡献，而由工人的直接劳动得出的增值通常却减少了。^② 马克思指出，这并非如某些过分乐观的社会改革者所认为的那样，机械的发展减少并逐渐消灭了“剥削”。相反，(p. 121)因为机械与它的进一步激增依赖于资本的投资，而资本反过来又依赖于工人对它的生产。这样，技术的日益精密再次归结到人类

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第287页。另见选集第1卷，第346页：“只是由于积累起来的、过去的、对象化的劳动支配直接的、活的劳动，积累起来的劳动才变为资本。”

② 《资本论》第一卷，人民出版社1975年版，第708页：“一切发展生产的手段都变成统治和剥削生产者的手段，都使工人畸形发展，成为局部的人，把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容，并且随着科学作为独立的力量被并入劳动过程而使劳动过程的智力与工人相异化，这些手段使工人的劳动条件变得恶劣，使工人在劳动过程中屈服于最卑鄙的可恶的专制……由此可见，不管工人的报酬高低如何，工人的状况必然随着资本的积累而日趋恶化。”

劳动上,尽管机器为资本家增加了剩余价值的有用性与持久性。如果资本之前是用来雇佣更多的工人的话,那么现在则是用来购买新机器。“死的”对象化的劳动对活劳动的统治在逐步增长。所以,机器扩大了异化:人类才能对象化为不断进行生产的机器,而机器对人类生活的统治却达到了前所未闻的程度。在马克思看来,在这个过程中,工人变成了“机器的附件”^{[9](p. 279)},而他的产品变成了他真正的主人。^{[12](p. 83)}

在这些前提下,资本的废除是消灭异化的一个必要的前提条件。因为对于马克思来说,资本从定义上看就会产生异化,只要资本仍然存在着,劳动条件的改善并不能从根本上改变工人的地位。尽管马克思总是承认在资本主义社会工人的地位可以在心理上和经济上得到改善的可能性,但是马克思没有能够指出以下这个问题的解决方案:只要资本与劳动之间的关系仍保持在它的目前状态,工人的基本的人类学上的境遇如何解决。因为马克思所关心的并不是工人本身的生活标准问题,而是以工人为缩影的整个人类的生活质量问题,数量因素在重要性上只能居于第二位。所以,马克思对工会活动的态度总是存在着两个方面:一方面,马克思认为工会的活动因为在工人中产生出以社会的、他人为取向的行为的核心,从而促进了阶级意识,且由于他坚持阶级斗争等,所以它能够帮助工人获得更好的经济条件;另一方面,他从来不相信工会活动本身能够重新创造世界,因为在资本的条件下,它不能改变社会的结构与人类劳动的性质。^{[8](p. 309)}所以,他反对拉萨尔及其他人所宣传的“工资铁律”(p. 122)不仅仅是因为它的无为主义和消极主义含义,而且还因为它用一种对资本的机械主义解释来代替了对它的运动的辩证理解。但是他从来不相信工会活动能够做比消灭资本主义社会的某些显眼的暴行更多的事情。

马克思进一步认为资本主义社会中人类关系的倒置扰乱(dislocate)了生产的功能。基本上,生产拓宽并加大了人类的机遇与个人的才能。在资本主义社会中,由于经济生产完全不具有人类活动的总体取向,个人通过生产行为不是发展相互之间的潜能,而是变成了着眼于使自己的潜能最大化及使其他人的潜能最小化的对手。所以经济活动和财产并不是

相互依存的纽带,而是分离个人的力量,因为一个人以另外一个人作为代价而达到自己的目的。个人变成了自我封闭的原子,相互性只存在于竞争之中。^{[7](pp. 438—439)}

从这些因素看,劳动分工才有它的历史重要性。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思把劳动分工看做是阶级与阶级对抗出现的历史根源。^{[1](p. 144/120)}他也认为劳动分工在不同的人类个体中产生了不同的能力。^{[1](p. 149)}劳动分工不仅使脑力劳动与体力劳动分离开来,也因此创造了人类两种不同的原型存在方式,它也摧毁了人向全面生产发展的才能。在马克思看来,人是一个全面性的生产者,而劳动分工却把人降成一种单面的存在物,因为分工把他的职业(比如说农业,为工资而工作)变成他的主要特征(农民,工人)。这种排他主义的出现使一个人反对另外一个人,使人与人之间的相互依存关系变成了一种对抗关系。这意味着劳动分工否定了人作为一种普遍存在物,把他封闭在他自己的片面的自我之内。(p. 123)不同特征类型的人代替了普遍人性而出现,他们彼此激烈对抗并把这种特性的持存作为他们存在的理由。人的全部被归结为努力为自己获得生存的物质手段,这一活动变成了人类生活的所有目的。每个人都被网罗在一个保护壳之内,只有以他的整个存在为赌注,他才会从这个保护壳里出现。^{[12](p. 61)}所以,当马克思展望劳动分工的取消时,他考虑到的不仅仅是技术因素。劳动分工的取消也使差异的消除成为必然,这些差异使达到普遍人性的努力付之一炬(frustrate)。

我们已经几次指出,马克思在《共产党宣言》中对“真正的社会主义者”和他们对“异化”这个词语的用法的批判是对他早期思想发展阶段的一种批判。前面的讨论应该已经提供了足够的证据驳斥了“晚期”、“老年”马克思没有考虑异化问题的论点,而且《资本论》中的分析论辩如果不在异化讨论的背景下来理解就是毫无意义的。那么,对“真正的社会主义者”的反对言辞为何是如此剧烈呢?有人认为,马克思和“真正的社会主义者”都使用了“异化”这个词语,但是却是在不同的意义上。因为“真正的社会主义者”以一种未加区分的方式把它表示为一种比较笼统的悲观主义(Weltschmerz),这令人感到厌恶,马克思一定会想到他们对这个词

语的非批判性使用有可能会遮蔽由他自己的著作所提供的对哲学问题与经济现象之间的联系的分析性洞见。《资本论》表明异化是经验上可证实的。在《共产党宣言》中,马克思批判的不是异化这个词语,而是“真正的社会主义者”对这个词语的滥用。马克思从来没有抛弃这个词语,他自己的体系如果没有这个词语也是无法理解的。

参考文献:

- [1] 马克思恩格斯全集,第42卷[M],北京:人民出版社,1979
- [2] 马克思恩格斯全集,第2卷[M],北京:人民出版社,1959
- [3] 马克思恩格斯全集,第27卷[M],北京:人民出版社,1972
- [4] 马克思恩格斯全集,第4卷[M],北京:人民出版社,1960
- [5] 马克思恩格斯全集,第46卷下[M],北京:人民出版社,1979
- [6] 马克思恩格斯全集,第46卷上[M],北京:人民出版社,1979年
- [7] 马克思恩格斯全集,第1卷[M],北京:人民出版社,1956
- [8] 马克思恩格斯选集,第1卷[M],北京:人民出版社,1995
- [9] 马克思,资本论,第一卷[M],北京:人民出版社,1975
- [10] 马克思恩格斯全集,第13卷[M],北京:人民出版社,1962
- [11] 马克思恩格斯全集,第16卷[M],北京:人民出版社,1964
- [12] 马克思恩格斯全集,第3卷[M],北京:人民出版社,1960
- [13] 马克思恩格斯全集,第17卷[M],北京:人民出版社,1963
- [14] 马克思,资本论,第3卷[M],北京:人民出版社,1975

(杨兴林 译 蒋天婵 校,单位:南京大学哲学系)

当代法国马克思主义研究

弹性政治学：普兰查斯关于发达资本主义条件下的社会主义政治战略规划

刘力永

在《政治权力和社会阶级》中，普兰查斯^①就提示说，资本主义国家理论的相关概念可以转用于或稍加改造后用于资本主义向社会主义过渡时期，或社会主义生产方式与社会主义社会形态。^{[1](p.16)}他认为，资本主义生产方式固然存在着内在危机但也表现出自我调节的弹性特质，现代资本主义似乎不断地在脱胎换骨中得以幸存。资本主义从绝对剩余价值的生产（外延式剥削）的主导模式转向了相对剩余价值的生产（内涵式剥削）的主导模式，剩余价值的生产从民族的层面扩展到国际层面，世界各国已成为帝国主义链条的各个组成部分。相应地，资本主义政治权力也表现出弹性特征，例如资本主义国家系统之中形式权力和实际权力之间的变换；普遍理性的合法性（资产阶级政治法律意识形态）向工具理性的合法性（技术专家治国论）的转移；凭借资本主义国家实施的对被统治阶级的物质利益妥协（福利国家），资本主义国家甚至能操纵经济危机来化解资本主义生产方式的内在矛盾等等；与此同时，发达资本主义社会也涌现了许多异质性的群众斗争形式。普兰查斯强调，为了整合阶级斗争形式和群众斗争形式，为了实现资本主义向社会主义的民主过渡，亟待提出一种基

① 关于普兰查斯的总体性评价，参见拙文《尼科斯·普兰查斯：一个非典型的西方马克思主义者》，载《国外理论动态》，2007年第2期。

于发达资本主义条件的弹性政治学规划。

资本主义法律、权威主义国家主义与资本主义民主的衰落

资本主义法律是资本主义民主的基石。资本主义法律仿佛是一个自明的系统,由一系列抽象、普遍、形式和调节性规范组成,它宣称在法律面前人人平等。个体公民作为法律主体享受着形式上的自由和平等。关于资本主义法律系统的本质,普兰查斯反对从资本流通和商品交换角度进行研究。他坚持认为从根本上来说资本主义法律的抽象化、普遍化和形式化的特点是由资本主义生产关系和劳动的社会分工决定的。劳动的社会分工造成了生产者的个体化,而资本主义法律构造了作为法律政治主体的个体,所有的主体在法律面前自由和平等。法律的话语不但塑造了差异化的个体,而且隐藏了一个事实,这种差异是刻写在同质性的框架之中的。资本主义的法律的普遍形式主义屏蔽了实际上的差异,它确立了个体和阶级差异,又把他们组织成为一个连贯和有组织的系统之中,把这些个体和阶级差异统一起来,把这些个体和阶级进行同质化处理。资本主义法律与资本主义的脑体分工有着密切的关系。资本主义法律成为理性的化身,在个体之外,个体主体不包含知识或真理。现代法律表达了资本主义的知识和权力的关系。资本主义法律确立了公共和私人的差异。为了统治阶级的利益和国家的利益,生产者完全被剥夺了智力权力,出现了专门化的法律工作者集团,如议员、政治家、警察、公务员、法官、律师、社会工作者等等。这些人作为国家的代表知法懂法,大众对法律的秘密却一无所知。现代法律成为国家的秘密,国家垄断了法律知识。

从阶级斗争的角度来观察的话,资本主义法律与生产关系和劳动的社会分工之间的关系就会更加明了。资本主义法律把被统治阶级分配到相应的地位,扩展了资本对劳动的统治。资本主义法律分隔了统治阶级和被统治阶级的地位和代理人。法律面前人人平等,这是资产阶级法律的公理,它的前提却是,必须成为资产阶级的一分子。法律的公理化系统服务于资本主义的扩大再生产。对于资本的各个不同派别来说,法律的

公理化系统具有战略性的地位。法律的公理化系统具有的抽象、普遍、形式和严格的规范可以使统治阶级内部拥有稳定的游戏规则并允许一定程度的预期。在国家机器中,法律的普遍、抽象和形式法则可以调节权力的实施。法律作为统治的专门形式调节权力集团内部的力量对比关系。资本主义法律可以消解政治危机,由于法律的调节作用才不会引发严重的国家危机。资本主义法律是资本主义国家的相对自主的必要形式,资本主义法律可以把权力集团统一在一个阶级或派别的领导权之下。考虑到被统治阶级的斗争,资本主义法律系统组织了妥协平衡的结构。与暴力镇压的形式不同,形式和抽象的自由征服了大众。现代法律不是国家暴力(恐怖)的直接对立面,相反,由于大众对暴力统治的反抗,法律在组织暴力实施方面发挥着积极的作用。

普兰查斯认为发达资本主义国家形式发生了显著的变革。他称之为权威主义国家主义(authoritarian statism)。强权国家控制了社会的每一个领域,与之相伴的是政治民主的机构急剧衰落,形式自由缩减的程度达到极致。今天的国家与以前的国家形式相比表明了真正的转向^{[6](pp.203-204)},这种转向的根源在于资本主义再生产的国际化。资本关系的国际化导致帝国主义链条中的统治国家与依附国家的各自国家形式都发生了根本性的变化。生产关系和劳动的社会分工在世界和民族层面都具有了新的特征。因此国家的经济作用和政治意义之间建立了不可分割的联系。权威主义国家主义的出现也和社会阶级、政治斗争和力量对比关系相关,它是代议制民主的特殊形式。普兰查斯告诫道,对于左派来说,只有导致国家的新形式的因素被实际改变才能消灭权威主义国家主义。通过保卫、发展和拓展形式自由的方式不可能实现对资本主义的替代。^{[6](p.205)}

权威主义国家主义与政治危机和国家危机相关。在政治科学的主流观点看来,这些政治危机和国家危机是不可想象的。他们认为政治系统的功能紊乱可以通过自我调节达到和谐。政治学中的多元主义流派则认为自由社会的多元化可以克服政治系统之中的内在矛盾,甚至可以消除社会生活中的阶级斗争。普兰查斯认为,权威主义国家主义与政治危机

和国家的危机相互链接,它的出现是危机的反应。这种国家形式不仅仅是国家作用的增强,而是表现出增强与减弱的双重趋势。国家大规模介入资本的再生产,介入经济危机,它不是制止危机而是培育了危机,进一步深化了政治危机的类元素。权威主义国家主义就是这些结构变化的反映。权威主义国家主义的出现是政治危机和国家危机的反映。普兰查斯提醒我们,当代国家的权威主义国家主义是一个恐怖化实在。尽管国家是一个泥足巨人,变幻莫测,在大地上挣扎,但受伤的野兽最危险。^{[6](p. 205)}

普兰查斯认为第三国际之后危机的概念被简单化了。危机的概念充满了经济主义的想象:资本主义自动衰落,具有不可避免的垂死性,而社会主义的命运是与经济危机捆绑在一起的。普兰查斯认为,政治危机和国家危机与资本主义的经济危机相链接。政治危机和国家危机在一个特殊的形势领域表现出来,在这个形势中矛盾被凝缩,在国家机构中集中表现出来。但是政治危机绝不是晴空霹雳,它是一个持久性和结构化的过程。政治危机和国家危机的类元素刻画出这个过程的特征。权威主义国家主义表明了国家危机的存在,例如在 20 世纪 70 年代西班牙、葡萄牙、希腊、意大利和法国所出现的形势。不过国家危机为资本主义向民主的社会主义的过渡提供了新的客观可能性。普兰查斯认为这种政治危机既不同于“双重权力”的政治危机,也不同于导致法西斯主义的政治危机,因为这种政治危机与向社会主义的民主过渡链接在一起。^{[6](pp. 206—207)}

权威主义国家主义限制了代议制民主和基本自由,但它与法西斯主义国家形式是不同的。法西斯主义对应于政治危机和真正的国家危机。法西斯主义属于国家的例外形式。工人阶级和大众运动的历史性失败为法西斯主义敞开了道路。各种国家的民主形式(自由国家)和极权主义之间存在根本差异,但是也有某些共同特征。例如资本主义的一个时期可以采取两种国家形式的并存(罗斯福新政和 30 年代法西斯主义国家)。事实上每一个资本主义国家的民主形式都有极权主义倾向。它们的共同根源在于资本主义生产关系和劳动的社会分工。个体化过程、现代法律成为现代国家的权力技术,在个体化和法律中这些关系很明显地表现出

来。空间时间母体包含了这些关系并刻写(*inscribe*)在民族和国家的结构中^①。〔6〕(p. 207) 为了阻止大众斗争和威胁他们持有的阶级领导权,权威主义国家主义确立了整个机构化结构。法西斯主义因素和民主形式国家之间共生,这是权威主义国家主义的结构化特征。

国家的经济作用越来越强大,导致了议会的衰落和行政的强化。议会通常被认为是法律和立法权的庇护所。议会以法律的形式颁布普遍规范,它是普遍理性的化身,普遍和形式特点构成了现代法律的基本特征。为了保障资本再生产,国家不再制定普遍形式和一般规范,因为普遍形式和一般规范不能够解决多样性的社会经济问题。制定法律的权力转移到国家行政机构中来,议会的普遍理性转换为行政机构的工具理性,新法案直接由行政机关制定。法律的逻辑不再建立在普遍理性规范的基础之上,而是建立在行政机器的具体、日常的经济政策之上。

议会的衰落和行政的强化导致政党的机构化系统发生重大变化。政党和阶级之间的代表纽带的松弛导致垄断资本的领导权和资产阶级整体的危机,这也是政治危机的类元素的题中应有之义。国家行政部门把政党从传统位置移走,从而引发危机。政府介入了权力集团和大众阶级之间的不稳定的平衡,允许大众阶级在国家中表达自己的利益。政党作用的衰落影响了国家的总体结构。议会成为了一个注册会所。政府责任从议会转移到了行政高层,政府疏远了国家的代表参与决策的过程,代表和国家之间的纽带被革除了。在权威主义国家主义的形式之中,国家官僚掌握了实际权力。国家政策往往在议会之外制定,政府成为垄断资本的利益的合法代表,国家政策逃脱了公共舆论的监督,这是资产阶级代议制民主形式的重大变化。政府和行政机器成为政治决策的主要中心。官僚反对代议制民主,因为民主正是对行政的特权限制。在国家政策的制定中,增进了垄断资本的利益,排除了大众的需求,实际权力越来越紧密地集中到政府和行政机构高层,于是国家机器走向了集权化。权力的集中

① 空间时间母体与民族国家的关系,参见拙文《民族、空间、时间与资本主义国家:以普兰查斯为中心》,载《常熟理工学院学报》(哲学社会科学),2008年第3期。

和强化造成民主自由的减少。这种转变导致权力党派也发生了变化,这些党派成为了行政决策的传送带。尽管政党的实际政治作用已经衰落,但他们在政治意识形态和社会认同方面仍有重要的作用。政策的合法化过程由公民直接投票或由政党控制的媒体履行。这个变化对于权力政党的组织有重要影响。通过民意调查、民意测验等手段收集信息传达到国家的决策中心。这些政党成为大众信息和要求的沟通渠道。政党是代议制民主的基本要素,政党系统作为一个根本机制,公民可以通过政党控制国家活动和确保民主自由的存在。虽然在西方民主制度中,两党制或多党制从来都不会提供一个对于资本主义来说的真正的政治替代。但是多党制的颠覆决定了权威主义国家主义条件下的民主自由的衰落。权威主义国家主义决定了政党除了隶属于行政机关别无选择。公民直接面对行政机关,不再受党派的影响,国家机关可以代表他们。

“福利国家”神话的幻灭:社会民主主义不是社会主义

社会民主主义把自己说成是反对资本主义社会的力量,同时又把自己说成是“苏联模式”的对立物,这是它容易被社会各阶层接受的一个重要因素。^{[8](p. 263)}他们认为,生产资料所有制已经不是判断社会本质特征的根本依据。当代资本主义中的大规模的股份制企业的出现造成了所有权和管理权的分离,经济所有权实际上从资本家手中转移到管理者手中了,这种变化导致了资本主义性质的根本变化。所有权和管理权的分离导致当代资本主义社会中的阶级关系已经发生了变化。他们否认马克思主义的阶级分析方法,认为马克思主义的阶级划分方法已经过时,不能再以与生产资料的关系来划分阶级,服务业从业人员、技术和管理人员成为了“中间阶级”。现代资本主义社会成为没有统治阶级的阶级社会。在他们看来,马克思主义对资本主义社会的分析是建立在匮乏的基础之上的,而现代社会随着技术进步已经成了丰裕社会,因此在现代社会中以工作关系作为阶级判断标准的意义逐步缩小,以消费关系和休闲关系作为阶级判断标准的意义逐步增大。他们根据工资标准或职业地位划分阶级,认

为工人阶级在减少,而几乎其余所有人口都成了中间阶级。克罗斯兰认为,资本主义的内部矛盾将首先导致大众的逐步贫困化,最终使整个制度崩溃的观点,现在已十分明显地被否定了。当代资本主义社会虽然不是社会主义,但它也不是纯粹的资本主义,已经具备了某些社会主义的因素,成为所谓的混合经济或福利国家。

在社会民主主义者看来,当代资本主义社会的变化和阶级关系的变化引起了国家性质的变化。政治权力已经不掌握在资本家手中,总的经济权力也从资本家阶级手中转到政府手中了。国家成为一个控制着社会经济生活的“独立的中间力量”,它已经成了各阶级间的“仲裁者”,成为公共利益的保护人,国家已不再是资产阶级性质的国家。国家对经济生活的干预,不再具有政治性和阶级性。社会民主主义反对阶级斗争,它不是要消灭资本主义制度,而是要在资本主义的范围内进行改良。社会民主主义反对马克思列宁主义的基本原则,否定革命斗争的形式,主张通过议会道路实现社会主义,主张改良,不提倡议会外的群众革命斗争,强调技术专家在社会改革中的领导作用。通过民主手段改造资本主义经济制度,不再强调工人阶级在社会变革中的主导作用,而是强调职员、知识分子、青年及其他集团和力量共同努力。^{[8](p. 263)}

普兰查斯对社会民主主义进行了全面的批判。他认为所有权和管理权的分离并没有从根本上改变资本主义的根本性质。所有权和管理权的分离与自由资本主义向垄断资本主义转变相一致。管理权的独立,可以使一部分资本家脱离管理职能成为食利者,另一方面股权的分散实际上扩大了资本所有权,资本可以用少数份额控制更多的股份进而在所有权方面占据更有利的地位。高级经理人员和低级管理人员之间有着严格的权力界线。他认为高级管理人员成为了资产阶级的一部分。但所有权和管理权的分离并没有改变生产资料的资本主义私有制。社会民主主义认为马克思主义根据生产资料所有关系划分阶级的方法已经过时了。这是对马克思主义社会阶级分析方法的误解。在普兰查斯看来,马克思主义的阶级划分方法不仅依据与生产资料的关系,而且包括政治和意识形态因素。这就是阶级的结构化判定原则。并且阶级划分是与阶级斗争联系

在一起的。普兰查斯区分了阶级的结构化判定和在形势中的阶级立场。工人贵族根据阶级结构化判定属于工人阶级,但是在一定的阶级斗争的形势之中采取资产阶级的立场。在垄断资本主义阶段,服务业从业人员、技术和管理人员、政府公务员等大量涌现。社会民主主义认为他们既不是资产阶级也不是工人阶级而是所谓的“中间阶级”。从这种阶级分析出发,社会民主主义认为工人阶级的衰落、中间阶级的涌现表明工人阶级已经不是社会主义变革的主体,资产阶级已经不是统治阶级,所以阶级斗争的革命道路已经不适用于当代发达资本主义社会。普兰查斯认为,这些阶层的涌现从阶级的结构化判定来说属于小资产阶级,他把服务业从业人员、技术和管理人员、政府公务员等阶层归类为“新小资产阶级”。他们虽然不是工人阶级,但是一样受到资本的剥削和统治,因此他们在一定的阶级斗争形势之中会采取工人阶级的立场,从而成为社会主义的支持力量。社会民主主义认为社会主义的根本目标是社会平等,因而强调机会平等。与此同时,社会民主主义强调要保护私人财产。机会的平等掩盖了私有财产造成的分配的不平等。形式上的机会平等反映了私有者之间的商品生产和商品交换的原则,实际上是难以实现真正的社会平等。在普兰查斯看来,社会民主主义是“小资产阶级意识形态亚总体”侵入的结果。在商品生产和交换领域提出社会主义的要求,反映了小资产阶级的特性,阻碍了真正的社会主义的要求。

普兰查斯认为社会民主主义的主张蕴含着一种主体化的国家概念。这种概念的错误在于未认识到资本主义国家的相对自主性,资本主义国家从来就不是资产阶级专政的国家。社会民主主义相信福利制度可以变革资本主义制度中不合理的现象甚至克服资本主义生产方式的内在矛盾。实际上国家的经济职能正是其政治性和阶级性的体现。为了维护资产阶级的整体利益和长远利益,国家对经济进行广泛的干预和调节,刺激投资和消费,从而缓和生产和消费之间的矛盾。国家的经济职能服务于资本的扩大再生产。普兰查斯指出,“福利国家”具有两面性:通过对被统治阶级的经济利益作出妥协,这触及到统治阶级的经济权力,但从不威胁到它们的政治权力。劳动阶级的政治策略就在于要适当辨明在这种具体

形势中,什么是这种妥协平衡设定的界限,以及哪里是经济权力和政治权力的分界线。^{[1](p. 263)}

普兰查斯把当代资本主义国家干预经济的职能增强现象概括为“权威主义国家主义”。他认为“福利国家”产生了一个悖论:权威主义国家主义作为处理危机的手段,本身导致了危机。为了遏制利润率下降趋势,国家采取了反趋势举措,国家为了避免危机,却变成了危机的重要因素,这种危机的程度超过了直接的经济危机。国家干预经济加深了权力集团内部的矛盾,由国家组织资产阶级领导权和代表资产阶级普遍利益的功能遭到质疑;国家介入了城市规划、交通、医疗、环境、社区服务等资本再生产的边缘领域,把它们整合入资本的再生产和积累之中。这种整合却导致了大众斗争的政治化。在这种状况下大众直接面对了国家。这种整合成为政治危机的重要的类元素,因为这种整合把国家为资本利益服务的本质彻底地暴露在大众的面前。在大众眼中,国家不再具有合法性。权威主义国家主义造成了福利国家神话的幻灭。^{[6](p. 213)}

质疑“双重权力”:革命不是伟大的一天

在普兰查斯看来,列宁解决了在俄国的具体情境中资本主义向社会主义过渡的问题。列宁指出,资本主义国家已经处于危机之中,工人阶级可以通过前沿攻击、砸碎资本主义国家机器,用苏维埃国家取代资产阶级国家。这就是著名的双重权力的模式。普兰查斯认为这种战略体现了工具主义的国家概念。资本主义国家被认为是资产阶级操纵的实体或工具。国家是铁板一块,没有任何裂痕,缺乏内部矛盾,统治阶级和大众阶级之间的矛盾斗争外在于国家。国家对于大众来说如同堡垒和要塞一般,大众的斗争只能从外部进行攻击。在伟大的一天或某一个确定的时刻,大众通过暴动或政治总罢工的形式一举征服资本主义国家。普兰查斯认为这种战略缺乏向社会主义过渡的战略视野。政治危机提供了向社会主义过渡的时机,但是社会主义革命不是消极地期待伟大的一天,大众征服资本主义权力和改变资本主义国家机器是一个长期的过程,需要

持久的工作去创造这样一个时刻。^{[5](p. 133)}

普兰查斯认为“双重权力”的战略还包含着对代议制民主机构和政治自由的不信任,代议制民主机构和政治自由被视为是资产阶级的专有物。苏维埃国家并不是要消除国家,实际上是一种与资本主义国家平行的国家,从根本上来说这是对工具主义的资本主义国家概念的复制。这个国家之所以是无产阶级性质的,因为国家的高层已为单一的革命政党所掌握,这正是斯大林主义国家主义的来源。普兰查斯说,在列宁那里存在斯大林主义的种子,但是列宁和斯大林主义又有根本区别,因为列宁是基于俄国的具体情境提出的“双重权力”的战略,而斯大林主义及其第三国际的政治路线试图将俄罗斯特色的社会主义模式演绎成为社会主义的普遍模式。^{[6](p. 252)}普兰查斯认为“双重权力”的模式上所体现的工具主义国家概念从根本上阻止了大众介入资产阶级国家的可能性,因而不可能信任大众运动。斯大林主义类型的国家主义和传统社会民主党之间在国家概念上存在着深刻的共谋,它们都不信任直接草根民主和大众的首创性。在这里,大众与国家之间是一种外在性的关系。在社会民主党看来,国家成为主体,它承担内在化理性的功能,政治精英和代议制民主的各种机制具体化这种内在化理性。因此,只要由左派精英取代资产阶级上层领导,从而调整既有机构的功能,就可以实现对资本主义国家的替代。因此,社会主义革命是一种自上而下的革命,左派从国家的上层把社会主义交到大众的手中。普兰查斯认为这是专家的技术——官僚化的国家主义。^{[6](p. 255)}

普兰查斯认为,权力概念是与阶级斗争领域联系在一起的。权力应该被理解为一个或几个阶级所实现的客观利益,这种实现涉及到一个阶级与另一个阶级之间的力量对比关系。一个阶级实现自己利益的能力与其他阶级的能力和利益是生死攸关的,权力因此是关系性的概念。阶级之间统治和支配的不平等关系来源于它们在劳动的社会分工之中所处的地位,权力是与劳动的社会分工联系在一起的。政治权力特别地刻写在国家之中,国家是阶级力量对比关系的战略性场域。有的社会范畴和国家结合在一起,国家成为它的权力组织,这个社会范畴在一定形势中采取

一定的阶级立场。小资产阶级、官僚阶层等虽然不构成一个阶级但是可以成为影响历史的社会力量。一个阶级的政治权力，即实现政治利益的能力，不仅依据考虑其他阶级的阶级地位，也要考虑这些社会范畴在一定形势中的阶级立场和战略。普兰查斯说，权力的关系体现在这种对手战略之中。^{[6](p.147)}

国家不是一个物或实体，而是由阶级关系和社会力量构成的。国家权力不能仅仅理解为统治阶级独享的权力，实际上统治阶级与其他阶级处于权力关系之中。政治权力是一种阶级力量对比的战略关系，国家是由统治阶级组织起来的统治阶级与被统治阶级之间关系的战略性场所。被统治阶级的斗争成为政治权力的限制条件，并且这种限制刻写在国家机器的实体性之中。国家不是一个简单关系，而是力量对比关系的物质性凝缩。普兰查斯认为，国家的工具主义概念删除了资本主义国家的相对自主。实际上，国家具有双重作用：一方面国家的相对自主促成了统治阶级和被统治阶级之间物质性的妥协，另一方面这种相对自主有利于确立权力集团的领导权。国家与被统治阶级的关系不是外在性的关系，国家是阶级力量对比关系的物质化凝缩。作为国家的组织结构，国家集中的不仅是权力集团的派别之间的力量对比关系，而且是权力集团和被统治阶级之间的关系。在工具主义的国家概念的视野之中，国家俨然铁板一块，强加在阶级之上，好像是不能穿透的堡垒，只能用外在攻击和包围的方式作用于它。统治和被统治阶级的矛盾，仿佛是国家和国家之外的大众阶级之间的矛盾。国家的内部矛盾只归因于统治阶级和派别之间的矛盾。被统治阶级的斗争不在国家之内，仅仅是一种外在的压力。实际上大众斗争自上而下地贯穿于国家之中，而不是从外部渗入这个内在化实体。大众斗争在国家的结构之中，这个在场是通过国家的物质框架与生产关系的联系表现的，通过等级制官僚化组织表现的，通过国家中劳动的社会分工的再生产表现的。^{[6](p.141)} 统治和被统治关系的再生产就在国家的核心之中，这个目的不仅是对抗被统治阶级，在国家的核心中再生产统治和被统治关系，这种再生产不仅有利于抵制被统治阶级的反抗，而且说明了统治阶级的敌人就在国家之中。军队、行政、学校、教会等等

国家的机器或部门的组织都依赖于这种力量对比关系,不仅是权力集团内部的力量对比关系,而且是权力集团和大众阶级之间的力量对比关系。^{[6](p.141)}

国家在组织统治阶级领导权和分化大众阶级发挥着特殊的作用。国家安排了小资产阶级和农民阶级作为权力集团的阶级道具,从而分化他们和工人阶级的联盟。统治阶级与被统治阶级的妥协联盟和力量对比关系,体现在国家机器的结构之中。法国的教育机器再生产了资产阶级和小资产阶级的妥协联盟,在军队机器之中再生产了资产阶级和农民阶级的联盟。国家机器之间、国家人事之中的内部分化和矛盾都应归因于大众斗争在国家中的存在。^{[6](p.142)}

国家具体化的统治阶级和被统治阶级之间的妥协只是再生产出统治和从属的关系,国家机器的这种物质性结构使被统治阶级依然作为被统治阶级而存在。即使力量对比关系倾斜到大众阶级一边,但是国家仍然会或早或晚地确立有利于资产阶级的力量对比关系的新的形势。对于大众阶级来说,它们不是从外部围攻国家机器,而总是处在国家之中的。但是大众阶级的行动是国家权力力量对比关系根本改变的必要条件而不是充分条件。利润率下降的趋势是大众反抗剥削的表现,它导致了权力集团的内部矛盾。对于统治阶级来说,解决矛盾的政治选择权范围却很广,它可以采取不同的国家形式(例外国家形式或议会民主制)来化解大众的斗争和权力集团的内部矛盾。资产阶级不是一个整齐划一的整体,权力集团内部存在着不同派别之间的斗争。它们可以利用大众的斗争去争取自身的利益,例如垄断资本和工人阶级之间的妥协、垄断资本与小资产阶级的妥协,从而与非垄断资本进行斗争。非垄断资本也可以采取同样的措施对抗垄断资本的支配权。这些力量对比关系的状况都凝缩在国家之中,国家的各个部门、网络和机器的分化和斗争就是凝缩的真实写照。

弹性政治学:向民主的社会主义过渡的政治战略

关于发达资本主义条件下的社会主义政治战略,普兰查斯提出了弹

性政治学规划。弹性政治学规划主要是批评对于资本主义国家的工具主义式理解,其核心问题是社会主义民主与资本主义民主之间的关系。普兰查斯认为马克思没有把代议制民主和政治自由归属于资产阶级的专有物,但是列宁的“双重权力”战略中却把代议制民主等同于资产阶级民主,把资产阶级民主等同于资产阶级专政。列宁认为苏维埃才是一种真正的民主形式,必须用工人委员会的直接民主形式取代代议制民主形式。普兰查斯指出,苏联的集中化和国家主义在列宁这里就已有征兆。^{[6](p. 253)}他赞同罗莎·卢森堡对列宁的批评。被列宁誉为“革命之鹰”的罗莎·卢森堡却从根本上批评列宁领导的布尔什维克革命,她责备列宁的错误不在于忽略了直接草根民主,而恰恰是解散了立宪会议,把工人委员会当做民主的唯一形式,从而彻底取消了代议制民主。卢森堡认为:

如果这一切都取消了,现实中还剩下什么呢?列宁和托洛茨基用苏维埃代替了根据普选产生的代议机构,认为苏维埃是劳动群众惟一真正的代表。但是随着政治生活在全国受到压制,苏维埃的生活也一定会日益陷于瘫痪。没有普选,没有不受限制的出版和集会自由,没有自由的意见交锋,任何公共机构的生命就要逐渐灭绝,就成为没有灵魂的生活,只有官僚仍是其中惟一的活动因素。^{[9](p. 31)}

在普兰查斯看来,社会主义民主和资本主义民主之间没有万里长城。^{[5](p. 31)}代议制民主虽然是随着资本主义的发展而产生的,但是并不意味着代议制民主形式是资本主义专属的。在资本主义向社会主义过渡的历史进程中,代议制民主和直接民主之间存在着根本的两难困境:要么依旧保存既存国家,改进完善代议制民主的形式,这条道路只能走向社会民主党的国家主义和自由主义的议会制主义;要么彻底取消代议制民主形式,实行直接草根民主或自我管理的运动,但是这样的道路将导致国家主义或专家专政。如何走出这个两难困境,实际上也是走向社会主义的民主道路需要解决的根本问题,也就是说,政治自由和代议制民主机构的改进与直接民主和自我管理的结合形式是实现国家的根本变革的关键性

所在。

列宁主张无产阶级专政是实现资本主义向社会主义的过渡的关键。普兰查斯批评了无产阶级专政的概念。普兰查斯认为无产阶级专政不能提出代议制民主和直接民主自我管理相结合的问题,甚至遮蔽了这个问题。他认为,在马克思那里,无产阶级专政只是一个已经应用了的战略概念,最多起到路标的作用,它具有历史功能。他认为,对于十月革命的开始时期的列宁,还有离我们时代最近的葛兰西来说,这个概念是适用的。民主的社会主义道路应当放弃无产阶级专政的概念。葛兰西的理论贡献毋庸置疑,但是葛兰西的著名分析,即运动战(俄国的布尔什维克革命)和阵地战之间的差异,基本上也是列宁的模式和战略在西方的不同具体条件下的一种运用。葛兰西表现了卓越的洞察力,这也导致葛兰西走入了死胡同。^{[6](p. 256)}普兰查斯认为,大众的斗争在国家的战略性场域之中,因此不是一个在运动战和阵地战之间的选择问题。在葛兰西使用的术语之中,阵地战意味着一种对堡垒式国家的包围。在葛兰西的分析之中,大众斗争与国家权力之间依然是一种外在性的关系。^{[6](p. 258)}

普兰查斯分析了阶级斗争与大众运动之间的关系。在他看来,权威主义国家主义的出现与生产关系和劳动的社会分工的过程的变化相一致,同时国家机构形式的变革也与阶级关系的变化相关。在国际层面(尤其是美国和欧洲之间)和每一个欧洲国家的内部,劳动的社会分工的国际化加剧了工人阶级和统治阶级之间的不平等。相对剩余价值的增长强化了对工人的剥削,而且剥削采取了更加复杂的伪装形式,工人阶级生活条件的恶化促进了欧洲工人阶级的斗争形势持续高涨。

国家与跨国资本的紧密联系使每一个国家资本主义的不平衡发展增强了。国家设立的经济特区损害了别的发展,这种情况导致了民族统一的破裂,因而产生了意识形态危机。地方主义运动或各个民族的觉醒因此具有政治性质,也成为政治危机的类元素。少数民族和少数民族的觉醒,他们的斗争成为平行于大众斗争的新的斗争形式。^{[6](p. 213)}

移民工人加入了斗争队伍之中。以资本积累为目的的工业化进程导致了大规模的不平等,对老人、年轻人、妇女产生了深刻的影响。农民和

传统小资产阶级(工匠、小商人)现在大量加入进来。更重要的是,新小资产阶级(技术人员、办公室工人、熟练职员和公务员等)中的绝对多数也遭受生活条件的恶化,加入到斗争的队伍中来。学生运动、妇女解放运动和生态运动等原先视为次要的斗争形式已经成为斗争的主要形式。

随着资本主义的发展,反对资本主义权力的斗争也出现了多种形式。既有阶级斗争形式,也存在一些不是阶级斗争的形式。普兰查斯认为资本主义国家的新的特点把阶级斗争和大众斗争(妇女运动、生态运动和学生运动等)链接在一起,并且赋予了这些运动以阶级斗争的意义。权力关系超越了阶级关系。男女关系的性别分工就不是建立在生产关系和阶级分化的基础之上的劳动的社会分工。但是通过国家、公司或工厂的作用,这些性别关系作为阶级关系被再生产出来。尽管在阶级社会中所有权力承担了阶级意义,但阶级分工不是唯一的权力构成领域。普兰查斯指出,正因为如此,在向社会主义过渡中国家机器的激进变革并不足以废除或变革所有权力关系的总体。虽然权力关系超越阶级关系,但是如果离开专门机器和机构(夫妇、家庭),权力关系不可能实现和再生产出来。国家的活动和影响具有重要的意义:国家介入权力关系为了赋予这些权力关系以阶级相关性,把它们纳入到阶级权力的网络之中。国家接管了这些异质性的权力关系,使这些权力关系与统治阶级的经济、政治和意识形态权力链接在一起。阶级权力利用了其他权力,这一举措具有政治意义。由是观之,国家是阶级国家,它不仅集中了阶级关系基础之上的权力而且通过一种特别机制把阶级关系拓展到所有权力关系之中。^{[6](pp. 433—444)}

20世纪70年代末,普兰查斯乐观地预见到当前欧洲的形势创造了走向社会主义的民主道路的成功契机。这种形势包容了改进了的议会制民主同直接草根民主的链接。这种形势亟待制定一个大众掌握国家权力的新的战略。国家不是与大众斗争相孤立的象牙塔,大众斗争贯穿在国家之中。“双重权力”的战略号召在一个确定的时刻发动前沿攻击,然后用第二种权力取代它。实际上权力不是一个国家掌握的可以量化的实体而是社会阶级之间的关系。走向社会主义的民主之路是一次长征,大众的斗争不是寻求创造一个平行、外在的有效权力。国家是政治斗争的战

略性场所,大众斗争就在国家之中,它可以修改国家机器内的力量对比关系。对于“双重权力”战略来说,力量对比关系的决定性改变不是在国家之内,而是在国家的外部。改良主义认为国家权力的改变意味着在一个不发生破裂的链条的持续的改良,国家机器可以一点一点地去征服,或者通过占据政府的地位去改变力量对比关系。普兰查斯认为在国家的战略性场域之中力量对比关系的改变实际上是一种根本的断裂。^{[6](p.259)} 社会主义的民主道路不是简单地通过议会或选举道路,力量对比关系的实际改变似乎只是等待取得选举的大多数(议会或总统候选人)的时刻。选举的成功并不必然是国家力量对比关系向大众的倾斜。国家内的力量对比关系涉及机器和机制的总体,不仅包括议会等代议制民主机构,而且包括意识形态国家机器和镇压国家机器。我们不应该想象国家内的力量对比关系的改变战略仅对意识形态机器有效,镇压机器好像与大众斗争孤立开来了,仿佛镇压机器可以通过前沿外在攻击获得这个改变。普兰查斯认为镇压机器内的力量对比关系的改变,这是一个特殊而难以对付的问题。在葡萄牙的军事独裁垮台的案例中,已经表明大众斗争也贯穿在镇压机器(军队、警察等)之中。^{[6](p.260)}

走向社会主义的民主道路,代议制民主的变革和直接草根民主的发展(自我管理运动)这两种斗争形式是联结的。在“双重权力”战略之中,工人委员会取代了国家机器被视为对资本主义国家权力的废除或取代。但是国家机器的变革并没有解决,力量对比关系的改变是一个长期过程,国家权力的攫取也伴随着国家机器的变革。由于国家机器保持一种特殊的物质性,国家内的力量对比关系的改变不足以改变这个物质性,而且国家机器物化了这个关系,因此国家内的力量对比关系的改变一定要变革国家机器。^{[6](p.261)} 向社会主义过渡的民主道路上国家机器的彻底变革并不表明要砸碎国家机器。资本主义向社会主义的过渡,砸碎国家机器实际上是马克思的设想。普兰查斯认为,为了直接草根民主和实际自由而废除了代议制民主或形式自由,马克思只是在描述一种历史现象,实际上走向社会主义的民主道路容纳了政党、意识形态多元、承认普选权、包括承认反对派在内的政治自由的扩大这些代议制民主的因素。代议制民主

机构不是一种遗迹的幸存,而是民主社会主义的根本条件。^{[6](p. 261)}“彻底变革”这个术语指示了国家机器改变的方向和手段,这种改变不是自上而下的变革,而是让大众介入国家之中。这是长期的过程,而不只是国家的民主化(议会、政治自由、政党、联盟和政治机器的民主化)。普兰查斯认为,对于资本主义国家机器的变革可以通过大众的工会、大众代表的政治形式、在国家之中的大众首创性的形式来进行。

民主的社会主义道路包括两个方面的链接过程,即国家的变革和直接草根民主的展开。普兰查斯认为,社会主义的民主道路不是一条和平之路,需要依靠广泛的大众运动去战胜资产阶级的反动。70年代智利的经验表明,资产阶级成功地使工人阶级和小资产阶级之间的大众联盟破裂,从而造成了社会主义的失败。为了赢得大众运动的支持,左派必须采取更多的行动,包括重视妇女运动和生态运动。在国家的变革进程中固然需要代议制民主的变革和直接民主的链接,但是二者的关系如何也是一个棘手的难题。普兰查斯指出,这不是一个整合的关系,也不是一种平行并列的关系,然而这种关系似乎总是回到了“双重权力”的情境之中。直接民主优先于代议制民主,并不意味着社会主义的胜利,它可能产生权威主义国家主义的类型;代议制民主优先于直接民主,无疑又走在了社会民主主义的老路上。两者的对立正好使资产阶级钻了空子,法西斯主义类型或专家的权威主义独裁就是这种形势的结果。

普兰查斯认为两者的关系不容易找到一个解决的秘方,甚至不存在一个正确的答案。他的理论探索在这里悲观地止步了。民主的社会主义成为了一封无法投递的信。普兰查斯认为:

神圣文本或其他的文本都没有提供一个理论担保的模式。历史没有提供给我们社会主义民主的道路的成功经验,它所提供的——不是不重要——是必须要避免的负面的例子以及反映在其中的错误。以实在主义的名义(无产阶级专政或正统的新自由主义),民主的社会主义从未存在过,因为它是不可能的。我们不再分享那种太平盛世的信念,即存在着民主的社会主义革命的不可避免的铁律,也享受不到民主的社会主义的祖

国的支持。有一件事是确定的：社会主义是民主的或者根本不存在。此外，对社会主义民主道路的乐观主义不应该使我们认为有一条虔诚的、顺利的和自由的道路。这条道路存在着风险：尽管他们不再是过去之所是，我们最坏被送入集中营里去，成为大屠杀的牺牲品。我的回答是，如果我们估量到了这种风险，无论如何，我们倒在公共安全委员会或无产阶级专政的刀下要比屠杀其他人更为可取。避免民主的社会主义的道路的风险，唯一确凿的方式是在发达的自由民主的保护下埋头长征。^{[6](p.265)}

参考文献：

- [1] 尼科斯·普兰查斯,《政治权力和社会阶级》[M],叶林、王宏周、马清文译,北京:中国社会科学出版社,1982
- [2] Poulantzas, Nicos, *Political Power and Social Classes* [M], Tr. Timothy O'Hagan, London: New Left Books, 1973
- [3] Poulantzas, Nicos, *Fascism and Dictatorship* [M], Tr. Judith White, London: New Left Books, 1974
- [4] Poulantzas, Nicos, *Classes in Contemporary Capitalism* [M], Tr. David Fernbach, London: New Left Books, 1975
- [5] Poulantzas, Nicos, *The Crisis of the Dictatorships* (2nd edn) [M], Tr. David Fernbach, London: New Left Books, 1976
- [6] Poulantzas, Nicos, *State, Power, Socialism* [M], Tr. Patrick Camiller, London: Verso, 1980
- [7] 刘力永,《民族、空间、时间与资本主义国家:以普兰查斯为中心》[J],《常熟理工学院学报》(哲学社会科学),2008年第3期,34—38页
- [8] 黄颂杰等,《当代西方学术思潮》[M],杭州:浙江人民出版社,1987年
- [9] 罗莎·卢森堡,《论俄国革命·书信集》[M],贵阳:贵州人民出版社,2001
- [10] 克劳斯·奥菲,《福利国家的矛盾》[M],郭忠华等译,长春:吉林人民出版社,2006

[11] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategie: Towards a Radical Democratic Politics* (2nd edn) [M], London: Verso, 2001

[12] Stanley Aronowitz and Peter Bratsis, Editors, *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered* [M], Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002

(作者单位:中共江苏省委党校哲学部)

出离当代资本主义：经济、政治、文化多元斗争策略

——安德瑞·高兹的当代资本主义批判理论解读

汤建龙

安德瑞·高兹(André Gorz, 1924—2007年)法国当代著名左派思想家,他的一生历经了存在主义、存在主义的马克思主义和“后马克思主义”等几个主要的阶段,并从早期的纯哲学研究转到了对当代现实资本主义的研究和批判。其思想涉及广泛,主要包括存在主义、存在主义的马克思主义、生态学的马克思主义、后工业社会主义、资本主义经济理性批判、福利资本主义批判等领域。针对当代资本主义的现实,高兹从他的存在主义的、生态学的后马克思主义立场出发,认为当代资本主义已经在经济理性和工具理性的逻辑中陷得太深了。他认为在后福特制资本主义条件下,由于劳动生产率的极大提高和资本主义不合理的劳动分工,工人需要的不再是在资本主义的“努力工作”的意识形态下工作,而是要改变这种不合理的劳动分工,并从工作中解放出来自由地管理自己的时间。高兹认为,只有这样才有可能出离当代资本主义社会,从而实现人的自由全面发展。他认为这是一个复杂的工程,需要针对当代资本主义社会的经济、政治、文化等多方面的多元斗争,为此他提出了一系列的相关策略,以期达到出离资本主义、实现人的自由全面发展的图景。本文即是对其相关策略的解读。

一 时间的解放和时间的自我管理

高兹认为时间问题一直是社会主义工人运动的一个关键问题,从最初的工人运动一直到当代资本主义国家中的工人斗争情况一直是如此,所不同的只是在以往的斗争中,工作时间的缩短只具有量变的意义,而在当代资本主义社会,时间问题具有质变的意义。高兹认为在当代资本主义条件下,实现个体的全面自由发展和实现社会主义的直接条件是时间的解放和时间的自我管理。他认为这种时间政策具有鲜明的政治意义,是一种时间的政治:从工作社会中解放出来,为个体的自由发展创造条件;实现对时间的自由管理,进而实现对自己生活的自由管理。根据当代资本主义社会的客观情况,高兹对此作了详细的分析和说明。

首先,我们来看一下高兹关于出离资本主义的时间解放策略的客观依据和理论基础。高兹认为微电子革命已经预言了工作的废除,这主要表现在两个方面:大多数物质生产和组织化活动所需的劳动量被边缘化;工作不再包含工人与物质之间的直接接触,物质的转型不再是直接的、独立自主的个体的活动的结果。^{[1](p. 33)}高兹指出,依据马克思,这样一种转变正好预示着资本主义的终结和共产主义,因为马克思认为劳动方式转化为自动化的过程将会伴随着直接的个体劳动的废除和直接的个体劳动转化为社会劳动。^①高兹认为马克思所说的工作的社会化已经完成了:现在工作的性质已经无关紧要,工作不再是个体与活动的认同。但是高兹指出,这种工作的社会化并没有带来如马克思所说的个体与社会的认同,在当代资本主义社会,工作是越来越少的专业人士的社会认同的源泉,大多数人被排除在工作之外,这就导致了资本主义工作社会的危机。但高兹认为这样一种现实正好蕴藏着一种出离资本主义工作社会的可能:通过减少工作时间从而增加自由时间,使工作在人们生活中不再占主导地位,

^① 马克思:《政治经济学批判大纲》(1957—1958年手稿),转引自 Gorz, A. *Paths to Paradise*, Pluto Press, London and Sydney, 1983, p. 33.

人们能够在自由时间中全面发展自己的才能,以实现社会的转变和人的全面发展。这一点就当代科学技术的发展和生产率的提高而言是可以实现的。这可以说是高兹通过缩短工作时间增加自由时间从而出离资本主义社会的观点的一个客观的基础。

高兹这一策略是受马克思的人的全面发展的思想和实现社会主义、共产主义的理想引领的。马克思在《资本论》里曾经提出,工作日的缩短是实现共产主义的根本条件。建立在相对剩余价值生产基础上的必要劳动时间的永恒递减,为经济世界在人的生活世界中所占地位的下降创造了可能性。即使不废除资本主义,单凭工作日的大大缩短,资本的统治就其范围和影响而言还是会降低到无足轻重的地步。虽然高兹认为在当代资本主义社会由于时代的变化和现实的发展,马克思的一些观点已经失去了实现的现实基础和历史载体,但是它们的价值导向和对未来社会的美好憧憬还是具有很强的现实意义的,特别是在当代资本主义社会,这样一种价值导向和对未来社会的憧憬对于左派和工人运动是有着很好的指导意义的。如果没有这样一种价值指引和对未来社会的展望,那么就有可能出离资本主义社会实现社会主义。但是我们也要看到,高兹的这样一种出离资本主义社会的策略虽然具有现实基础,也以马克思对未来社会的憧憬为价值导向,但是这与马克思的理论本身还是有着重要的区别的:高兹和马克思的理论都具有客观向度和主体向度两个层面,但是马克思的理论是建立在客体向度的基础上的,而高兹的理论虽然有客观的社会历史基础,但主要是建立在作为其主体向度的人本主义基础上的。这是我们需要注意的地方。

其次,我们来具体解读一下高兹的相关策略,这主要可以分为两大部分:时间的解放和时间的自我管理。高兹认为工作时间的缩短具有以下几个方面的意义:把社会必要劳动时间在社会劳动人口中平均分配,使每一个人的工作时间缩短了可以克服失业和工人的二元分化;工作时间的缩短,可以使自由时间增加,可以使工作不再成为人们生活的唯一中心,而实现人们生活的多元化,并通过在自由时间中的自由活动来实现人的全面自主和自由发展;从而工作时间的缩短可以作为出离资本主义社会、

实现社会主义的一个重要措施。^①高兹认为所有这些都能够改变一个社会的基本秩序和社会的生活方式,因此是一种强有力的社会措施^{[2](pp. 132-137)};时间的解放“就其能够导致对生产主义的社会文化的质疑来说,它是一种革命或者刺激革命的形式……在或大或小的层面上,所有人都在寻找一种与时间问题相关的替代性的发展模式。与生态学、能源的去中心化管理、愉悦、自我依赖、相互间的帮助和社会实验等相关的每一件事情都是建立在不同的时间管理模式的基础上的”。高兹认为,在信奉“时间就是金钱”这个信条或者“没有什么比出卖时间能够挣得金钱更值”这样的观点一百多年后的今天,已经有很多东西是金钱不能买到的了,因而,工资劳动开始不再成为人们生活的中心,人们在工作和时间的解放两者中间更加看重时间的解放。^{[2](p. 141)}工作时间的缩短和时间的解放作为一种社会策略,它本身并不会必然导致个体的全面发展和社会主义的实现。自由时间要成为一种解放和实现人的全面发展和实现社会主义的条件,必须使由于工作时间的缩短而出现的自由时间不能被资本主义经济理性所控制,而应该被用来从事非经济理性的活动。高兹认为这需要—个时间政策,这个政策应该包括城市和自然环境的重塑,以及使文化政策、教育、训练、社会服务等能够为自我管理的活动、相互间的帮助、自愿的合作和以自己使用为目的的生产开辟更大的空间。^{[3](p. 61)}

这也就是说,工人要对自由时间有自由的支配权。不仅如此,高兹认为要实现真正的个人的发展和向社会主义的转变,在实现时间的解放和对自由时间的自我管理的同时还必须能够对工作时间也实行自我管理,进而由对时间的自我管理实现对生活的自主管理。高兹认为个体的自主来自于个体能够自由地安排自己的时间^{[2](p. 138)},他认为必须废除强制性的工作时间,从而使个体能够真正有自由来决定何时去工作,何时不工作,这是一种对时间和工作的自我组织。当然,这种对时间和工作的组织也不是绝对自由的,正如高兹所强调的,社会必要劳动本身就是一种必

① Laurence Cossé (edited), *The Revolution of Choosing Your Time Schedule*, Paris, 1980. from Gorz, A. *Farewell to the Working Class*, Pluto Press, London and Sydney, 1997, p. 137.

要的强制,在实现社会必要劳动时间平均分配以后,每一个个体都必须为社会进行一定时间的劳动,这是一个必要的前提,也是不可能消除的“异化”,但是这样一个一定数量的劳动在何时来兑现,这是可以由个体来自由安排的。并且高兹指出自由选择工作时间的雏形在西方某些国家的企业中已经存在。

高兹认为“通过自由选择工作时间而实现的时间的解放是改变生活”同时也是创造地工作的最好、最快的方式^{[3](p.144)},这不仅可以缓解当代资本主义生活所谓的“工作的危机”,同时也能够为实现社会公平和正义,防止剥削、压迫和社会分化,实现个人和社会的全面发展,为实现社会主义创造必要的条件。高兹的观点受到曼德尔的拥护和支持,曼德尔在《权力与货币》一书的最后一章中直接论述了出离资本主义达及另一个可能的社会的可能性。他的观点与高兹有极大的相似性,他认为“把弹钢琴、绘画、制作花瓶、运动、登山、做爱、漫步于公园或森林、赏鸟、饲养动物、与友人聊天、教育儿童、赡养老人、看护患者、著书立说之类当做消费至少是很不合适的。像这样‘真正具有人性的’实践的繁盛,恰恰需要减少用于物质产品及服务的获取和消费上的时间。实现这一点要以丰裕程度和闲暇时间的增加为前提”。^[6]他主张把缩短工作日,而不是增加实际工资,作为发达资本主义国家工会的主要斗争目标。他认为,如果一个大国未来的社会主义政府推行半天工作日,其影响将比十月革命更为深远,全世界的雇佣劳动者也将为之无比振奋。在曼德尔眼中,真正的社会主义包括以下标准:联合起来的生产者自己占有生产资料;他们有计划地使用生产资料,生产不是为了利润,而是为了满足需要;资源配置目标的优先次序必须经过民主程序、由多数裁定;迅速减少由市场因素造成的不平等;官僚和国家机器的消亡;大大缩减工作日。大大缩减工作日是最关键的一条,舍此其他一切将沦为空谈。曼德尔这样写道:“倘若每个人一天在工作上花费十小时(包括从家里到工作场所的往返时间)……他们就既无时间也不情愿再花上四小时出席会议或从事管理劳动。即便不考虑政党、政治家或冥顽的官僚有任何‘不良图谋’,自治也基本上流于形式或虚构。……为此我们必须把大规模发展自治的理想条件设定为四小时即半

天工作日,或一周工作二十小时。”^[6]

工作日的大大缩短和基本必需品的丰裕一道,也曾被凯恩斯看做是“人类的经济问题”最终得到解决的标志。他认为自由意味着为每个人的存在确保一个自由的空间,而时间正是人的发展的空间。其实,在凯恩斯与马克思主义者之间表面的相似背后,潜藏着深刻的分歧。凯恩斯显然相信,实现丰裕是纯粹的“经济问题”,可以实现于资本主义制度的既定框架内;而在高兹和曼德尔等人看来,这种纯粹的“经济问题”根本就不存在,实现丰裕的最大障碍,并非生产力发展的绝对水平,而是建立在私有制和竞争基础上的资本主义制度。凯恩斯期望,一俟人类的经济问题得不到解决,社会应当把经济问题交由经济专家来处理,就像患者找牙医就诊一样;而在高兹和曼德尔等人看来,资本家、官僚或专家治国论者对权力的垄断,应该让位于生产者的自治,群众应该掌握决定资源配置优先目标的决策权,“丰裕的制度前提是资本家阶级、官僚和国家的消亡”。^[6]事实上高兹的这些策略在经济和社会层面上都是可行的,并且也存在着一定的雏形,但是真正能否得到具体的实行这仍然是一个政治问题,需要政治实践来解决。应该说,高兹把它归结为政治问题是十分有道理的。

二 有保障的收入权和工作的权利

收入权和工作权问题是与时间的解放和时间的自我管理紧密相关的,在高兹看来,时间的解放的同时还必须保证工人有保障的收入和工作的权利。他认为收入的安全性是建立在多元活动基础上的社会的一个重要的前提条件。^{[4](p. 80)}他认为,虽然每一个工人的工作时间缩短了,但是由于自动化生产的效率的提高,并且为了保证人们的购买力,工人的收入不能随着工作时间的缩短而减少。^{[5](p. 200)}他认为这样一个政策可以促使以越来越少的成本生产出越来越多的社会财富。^{[5](p. 200)}他分析了这样一种政策的实现的可能性。他认为工作时间应该有计划地缩短,但是他也承认不是所有的工资劳动都可能在劳动时间不断减少的情况下实现工资的不减少甚至不断增加。他认为这样一个问题可以通过“第二支票”的形式

来解决。高兹认为具体来说情况是这样的,工作时间缩短工资收入可以减少,但是这种减少的收入应该以“第二支票”的形式来实现。这样一种“第二支票”是一种社会性的补偿,它以一种有保障的社会收入作为基金。因为,在高兹看来,随着工作时间的缩短,工作收入已经不再是人们收入的主要来源,“第二支票”开始成为人们收入的主要来源。这样一种“第二支票”与 Jacques Duboin 所说的“分配基金”、1930 年代的再分配主义运动以及一种关于“社会工资”的思想有很大的相似性。这样一种社会再分配的功能不是依据每一个人的工作来支付报酬,而是为了确保所生产的社会财富的再分配。高兹这样一种“第二支票”的社会资金主要来自于对自动化生产所生产的工业产品所征收的非直接税。这样一种税收可以针对那些成本越来越低的工业产品以及不可再生的资源和奢侈品等,比如汽车、燃料、烟酒、化妆品等,这样一种税收不是以生产税的形式来征收——因为这会加重企业生产的成本,而是以产品税和服务税的形式来征收。同时如果这些产品是用于出口的那么这些税收是可以扣除的,这样可以保证产品的竞争力不受影响。同样,这样一种政策从纯经济层面上来说是可行的,但是这本身绝对不是一个纯经济问题,因为,经济问题本身就是社会问题和政治问题。这一策略最终还是有赖于政治实践的。

事实上,高兹是在讨论一个关于有保障的社会收入的问题。这一问题是包括社会主义者和自由主义者以及保守派在内的欧洲左派和右派共同关注的问题,这也是欧洲福利国家所现实经历的一个重要问题。高兹认为有保障的社会收入问题是存在着明显的左与右之分的。高兹对此进行了具体的分析,首先我们来看一下高兹对右派的逻辑的分析。他认为现代资本主义国家的一些低于生存水平的有保障的社会收入——它的倡导者们希望它代替大多数的再分配形式(家庭奖金、住房、失业和疾病救济、基本的国家养老金等)——的功能是迫使失业者以低微的报酬接受肮脏的、社会地位低下的工作。芝加哥学院的新自由主义、德国的自由主义者米奇克(Mitschke)以及英国的保守主义者基本上都持这样一种逻辑。高兹认为在他们看来,失业是因为有大量的低技术要求的工作的报酬比较低,因而很少有人愿意去做。因而这样一种政策越推行,就会出现越多

的新型“奴隶”。^{[4](p.81)}高兹认为美国克林顿政府在1996年通过的劳动福利计划即以很少的福利去迫使人们从事无报酬的或者低报酬的工作。法国、英国、德国的福利政策都以取消福利为威胁要求福利的获得者从事公益活动。这样的一种社会收入并不能使得那些失业者重新获得就业的技术和机会,从而正常参与到社会系统中去,因而它不可能改变资本主义社会的工人两极分化的现状,也就是说,这样一种政策是被用来维护资本主义统治的,它并不是以本身为目的的。^{[4](p.82)}

高兹认为左派关于这个问题的逻辑是与之相对的。左派的观点是使每一个市民拥有一个足够的社会收入,它的目标不是迫使受益者去从事任何形式的劳动,而是把他们从劳动市场的强制中解放出来,“社会基本收入必须能够使他们拒绝工作和非人道的工作环境。它必须成为社会革命的一个组成部分,这样的社会革命将促使所有市民能够在他们的时间的使用价值和交换价值之间作出选择”。这样的一种社会收入不能被理解为社会帮助和社会保护,也不是使个人依赖于国家,它的目的不是使人们根本不用劳动,而是保证他们有劳动的权利,但是这种劳动不是雇佣劳动,而是一种不需要支付报酬的劳动,是一种与交换价值无关的劳动。也就是说,这样一个政策要以在雇佣劳动和劳动的减少的同时非金钱的交换和自给以及集体服务能力的提高为目的。^{[4](p.83)}

高兹的这样一种政策可以概括为“一定的劳动,一生的收入”,也就是个体在一生中为社会提供一定数量的必要劳动,社会为个体提供一生的有保障的社会收入。这样的一个方案有几个基本的条件:第一,这样一种社会收入应该是无条件地获得的,而不应该使接受者从事被迫的劳动。当然在这种社会收入是有条件的还是无条件的问题上,高兹和其他一些理论家如克劳斯·奥菲(Claus Offe)、杰瑞米·里夫金(Jeremy Rifkin)、戴安娜·埃尔森(Diane Elson)等争论了好多年,最后高兹认定唯一的出路是无条件的社会收入,因为有保障的收入的目的是保证个体能减少工作时间而趋向一种多元活动的生活,只有这种有保障的收入能够使他们减少在商品市场上为了金钱而出卖自己的时间。这样一种有保障的收入是工资劳动和非工资劳动重新分配的一个最好的工具。^{[4](p.85)}第二,这样

的政策是建立在这样的条件下的,即科学技术已经成为第一生产力,并且直接的劳动时间大大缩短,机器生产已经成为财富生产的主要形式,也就是说,社会以越来越少的必要劳动时间生产出越来越多的社会财富,直接的劳动时间已经不再是财富的主要源泉。第三,虽然有保障的社会收入不以强迫性的劳动为条件,但是并不表示人们不需要从事他主性的生产。因为不管生产力发展到何种程度,这种他主性的劳动总是不可能被完全消除的,因而这样一种活动仍然需要有人来从事,高兹认为这种社会必要劳动时间应该在社会所有劳动人口中平均分配。因为生产力极度发达,这样的必要劳动时间已经大大减少,并且是可以由自己自由管理的。因而,在高兹看来,由于财富主要是由自动化生产所实现的,有保障的社会收入与这样一个一生的必要劳动之间并没有直接的关系。他认为这是一种对“劳动价值论”和政治经济学的超越。^① 商品的价值也不再由社会必要劳动时间决定,而主要是有一种政治的价格体系来决定,^②“按劳分配”被废除。当然,高兹认为这样一个政策不可能马上就成为现实,但是他强调我们应该有这样一种观念并为它作准备。第四,高兹的这样一种策略在保障个体具有无条件的社会收入的同时还要求他们拥有劳动的权利,也就是说,劳动在高兹看来已经不仅仅是一种义务,并且是一种权利。虽然社会收入不要求强迫劳动,但是这种社会收入不能剥夺个体劳动的权利,也就是不能剥夺个体的有偿工作权,因为现代意义上的工作它是一种由社会决定的现代性的活动,它表示一种社会有用的活动,这样一种工作使人们从私人领域中出来走进公共领域,就获得市民的身份。^{[4](p.84)}

阿伦特也提出过一种“有保障市民收入”的观点,并且这样一种有保障的市民收入不需要市民从事任何有偿劳动。高兹认为虽然阿伦特的目的也是为了限制经济理性的活动范围,但是这与“一定的劳动,一生的收入”的观点是存在明显区别的,并且高兹认为阿伦特的观点本身存在的缺

① Gorz, A. *Reclaiming Work*, Polity Press, Cambridge, 1999, pp. 88-93; *Paths to Paradise*, Pluto Press, London and Sydney, 1983, pp. 44-46.

② Gorz, A. *Reclaiming Work*, Polity Press, Cambridge, 1999, p. 90; *Paths to Paradise*, Pluto Press, London and Sydney, 1983, p. 44.

陷在本质上陷入了右派逻辑之中。从高兹的角度来看,阿伦特的观点存在三个问题:第一,一种不需要任何有偿劳动的社会收入在当代资本主义条件下必然会加深社会的分化。因为当代资本主义社会已经存在一部分工人具有稳定的工作,而另一部分处于失业半失业的状态,并且资本主义为了维持它的统治正试图维持这样一种状态。如果国家能够提供一种社会收入,并不要求任何社会必要劳动,那么工作就不可能实现重新分配,失业者被局限在私人领域不可能参与真正的工作生活获得社会承认,而具有稳定工作的工人也因为没有自由时间而不可能自由发展。这必定达不到限制经济理性的目的。第二,一种不需要任何社会有偿劳动的市民收入,在本质上忽视了社会存在的基础。根据马克思和高兹,社会的存在是以一定的物质生产为前提的,不管生产力如何发展,自动化如何多地创造社会财富,社会必要劳动时间不可能减小为零,因而必定需要一定的社会必要劳动。不需要任何有偿劳动的市民收入显然在这一点上是存在问题的。^{[3](pp. 95—97)}第三,阿伦特的观点还是建立在她对工作的“诗创”理解的基础上的,她认为工作能够变为完全的“诗创”活动,也就是他主性活动(异化)能够被完全消除的基础上的。根据高兹的观点,这是不可能的。

三 关键与先导:生活多元化和文化转型

高兹认为出离资本主义工作社会并实现向社会主义的转变的一个关键是使个体的生活多元化,而不是让个体被资本主义社会的工作所吞没。这样一个出离需要一个社会文化上的转变作为先导,这样一种文化转变是整个社会心理的转变过程,它为整个社会的其他方面的转变创造社会心理条件。他认为工作时间的缩短可为社会多元化创造条件,因而问题和冲突的核心可以被概括如下:“要么工作能够被作为多元活动的一个组成部分而整合到多元活动中,要么多元活动被作为工作的一种形式而整合到工作之中。要么工作时间能够作为生活的多个维度之一而被整合进生活之中,……要么生活的节奏要服从于资本获利的需要和公司弹性生产的需要。”也就是说,“要么我们使生产的机器和生产的社会过程服从于

生命活动的力量,要么我们使那些活动更加进一步地、更加完整地受那种机器和过程的奴役”。^{[4](p.73)} 这样一种冲突并不是新的东西,新的只是它开始成为不可避免的并且越来越成为冲突的中心。高兹认为生活的多元化将会使经济理性受到限制,并使其不再成为社会的主导价值。这样一种要求代表着一种从资本、市场的权力、经济领域中解脱出来的可能性,同时也是步入经济之外的领域的可能性。高兹认为“工作社会”必须让位给多元活动为基础的社会^{[4](p.76)},这事实上要求工资劳动的消失和对资本主义的超越。^{[4](p.77)} 在这样的冲突背后所隐含的是在全社会范围内重新分配权力的要求和朝向一种新世界的可能,这样一种新社会是以文化为基础的社会。^{[4](p.78)}

在当代资本主义社会,高兹认为对自由和多元生活的追求首先要以社会文化的转变为前提,“经济和社会要改变,态度必须先改变”^{[4](p.59)},只有整个社会文化发生了转变才能为其他领域的转变提供社会文化和心理基础。高兹一直都强调要有一个“文化革命”,这种文化不是狭义的文化,而是一种广义的文化,这种“文化革命”在某些层面上特别是广度和深度以及社会影响力上要使整个社会文化发生根本性的变革。他认为这样一种革命在当代欧洲正在非显性地进行着,要求超越工资社会、要求自由就是这样一种变革的先声。高兹认为,在欧洲发达资本主义国家,在生产力提高的同时也出现了一种新的文化意识的转变:“自由时间开始比工作更重要,时间的使用价值开始比交换价值更重要。”^{[1](p.70)} 高兹以一系列的统计数据为此提供了现实依据:在瑞士认为工作比生活中的其他部分更重要的人数比例从1955年到1977年由33%下降为17%;在西德认为自由时间活动比工作更重要的人数比例在1962年为36%,而到1976年上升为56%;^{[1](p.33)} 而高兹在《资本主义、社会主义和生态学》(1991年)一书中提供的新的数据表明德国只有15%的劳动力认为工作比非工作的自由活动更重要。^{[3](p.22)} 这一系列数据表明,一种文化转变正在悄悄地发生。高兹认为这样一种文化转变有着它自身的力量,即使是那些与这种转变有直接利益冲突的人也会受到影响。^{[3](p.101)} 他认为现在正在发生的文化变化具有重要的意义:“它正在消解着工业主义的道德和意识形态的

基础。”^{[1](p. 34)}

在高兹看来,这样一种文化变革的要求——从另一个方面来看正好是资本主义“统治的危机”的一个反映——从1960年代开始就一直存在于资本主义社会之中。并且在福特制资本主义时期,也存在着一些明显拒绝“福特制妥协”的社会运动,它们有意识地要求改变生活,并改变那些决定和组成他们生活的东西。“通过出离生产的逻辑,同时也通过出离抽象劳动的逻辑、标准化的逻辑、大众消费的逻辑、一致性的逻辑、数量化的逻辑和同步化的逻辑来改变它;通过强调那些不能用金钱和商品的形式来满足的需要和渴望的特殊性来改变它”。^{[4](p. 10)}在现阶段,高兹认为在当代资本主义国家存在着“X的一代”,他们拒绝“30岁死亡,70岁入土”^①。在北美、英国和挪威的一个针对年轻毕业生的国际性调查表明,对于大多数人来说,建立在全职工作基础上的养老金承诺和职业发展对他们没有吸引力,他们不愿意从事全职的、长期的工作。“‘X的一代’不再通过与工作的联系来界定自己,他们有一个比工作更重要的个人计划,他们是由伦理价值和一般的社会有用性所激发的,这是一种价值伦理而不是工作伦理”。高兹认为这个调查所证明的是“人们开始能够在技术、兴趣、价值、渴望等直接与个体经验相关的甚至直接与他们所从事的工作对立的逻辑基础上来质疑工作的目的和效用,质疑工作社会”。^②1990年代法国的情况也是如此,“(人们)愿意花更多的时间来从事个人活动”。^{[4](p. 62)}

高兹认为这样一种新的变化表明社会文化正在发生转变,但是为了使更多的人接受这样一种观念,与工作社会决裂并实现一种建立在文化和多元活动基础上的生活方式,必须在三个方面来促进这种改变:首先,“要使人们的思想和想象力得到解放,消除那些不被质疑的假设”,人们必

① 这一口号是对当代资本主义社会工人的一种现实——30岁一参加工作就意味着生活的死亡,而由于工作对人们的身心的伤害,70岁(比欧洲平均寿命短)就去世——的反抗。参见 David Coupland, *Generation X. Tales for an Accelerated Culture*, St Martin's Press, New York, 1991, p. 29.

② Gorz, A. *Reclaiming Work*, Polity Press, Cambridge, 1999, p. 62。这段原文是 Finn Bowring 对 David Cannon 的名为《X的一代和新工作伦理》(Demos, London, 1994)的研究的一个概括,见该书第13页。

须通过生活、合作等活动来反思那些假设。第二,“我们必须接受那种关于不同的经济和社会的观点”,这样的观点能够导向现存社会的消亡和一个新社会的诞生。它能够使我们更好地理解斗争的意义,它能让我们更好地理解资本主义正在自毁它的存在的基础,只有在这种意识的指导下,我们才能判断应该做什么以及怎么做。第三,我们必须尽可能地扩大社会与资本主义之间的断裂,也就是说尽可能地增加可能导致新社会的因素,使出离资本主义的道路最大化,从而达到“应许之地”。^{[4](p.79)}高兹指出,在这个过程中知识分子特别是左派知识分子应该发挥应用的作用来促进这种变革。因为这样一种转变不可能自发地成为集体行动,这就要求有“实践知识的专家”,即萨特所说的“作为正在生成的运动的有机的器官的知识分子”。这样的知识分子能够解释这种文化转变的意义,并使它成为被大众普遍接受的理念。要完成这样一种解释就必须使自己与现有的文化模式决裂,并把自己提升为一个有意识的主体。只有当知识分子把这种文化转变的意义传播给大众并被大众所接受之后,公众的意志才可能发生作用。

四 多元斗争:出离资本主义社会

高兹认为在生活的多元化成为关键而文化转变成为先导的情况下,出离资本主义的斗争已经多元化。这样一种与资本主义的冲突虽然有一个中心问题,但是并没有一个主要的前线,这些斗争与阶级斗争相似,但是又不完全等于阶级斗争。虽然阶级斗争仍然是主要矛盾之一,但是阶级分析方法并不是当前资本主义社会冲突的唯一的分析方法。^{[3](p.100)}现代工人和后工业无产者希望把工资关系变革为一种新的自由,这样一个斗争是一个多元的斗争。这样一种与资本主义的斗争不可能存在部分性的解决方案,障碍只能通过整体性的重建和整体性的转变来克服。^{[1](p.1)}高兹分别从工会、社会民主党的角度,从经济、文化、政治的角度,从生态、女权运动的角度,从改变工作和改变城市等角度进行了论述。

1. 工会和社会民主党的任务

工会的任务。高兹认为在当代与资本主义的斗争中,劳工运动——工会斗争——仍然是重要的。如果没有一个可以被称为“运动”的工会运动,那么社会就不会改变。为了与资本主义斗争,工会政策必须要能够创造社会环境使个体通过他们的自我选择来达到自我实现和选择自己的生活方式。这样一种斗争与旧式的工会斗争不一样,人们主要不是作为生产的代表而与资本主义体系进行斗争,而是作为一个不能满足于和认同于他们的工作的人来同资本主义进行斗争。^{[3](p. 89)}这样一种斗争不能被界定为阶级斗争,因为在这样的斗争中,人们的目标是重新占有被大工具异化的环境、重新控制自己的生活。这样一个斗争在本质上是为个体和集体的自决和整合而进行的斗争。这样的斗争涉及到各个层面的工资劳动者,因而,这样的斗争在各种不同的领域同时存在,并且公司并不一定是这种斗争最激烈的地方。因而工会运动要超越工厂斗争,并与整个社会的结构性运动相结合、与大众相结合,使自身民主化和公开化才能有成效。

社会民主党的任务。高兹认为社会民主党是欧洲主要的左派政党,社会民主党的政策对于欧洲社会有很大的影响力。就目前而言,高兹认为社会民主党的策略在三个方面是有创新性的:对工业社会的生态重建;缩短工作时间、带薪休息年、为那些要照顾孩子和病人的人提供额外的休假、年平均工作时间 1 000 小时;要求男女平等,即要求一种后工业人道主义,以及建立在劳动力作为商品的基础上的生产主义社会的终结。^{[3](p. 28)}就出离资本主义而言,高兹为社会民主党在社会主义的界定、经济策略、生态重建和文化变革方面指定了任务。他认为经济理性的界限问题是资本主义社会的一个核心问题,朝向社会主义的斗争就是要限制经济理性的界限使它服从于非经济的理性。高兹认为社会民主党必须把非经济理性占主导地位作为社会主义社会的一个重要标志。就经济政策而言,社会民主党应该把缩短工作时间作为战略的一个组成部分,但是这必须在全社会范围内实行,否则就不具有可行性;但是要在全社会范围内实行,对社会的生态重建和社会的文化转变是两个前提。生态重建主要是要使经济理性服从生态理性。高兹指出,生态理性与经济理性是明显对立的,

因而要防止生态资本主义的逻辑,走生态社会主义的道路。在这同时还必须使经济理性服从于文化理性,个体必须以一种非异化的名义得到全面发展的权利。^{[3](pp. 29—36)}

2. 经济、文化和政治策略

经济策略。在经济策略上,主要的目标是使经济理性不再占据统治地位,也就是说,使经济价值服从社会价值,服从于人的全面发展。在具体策略方面,主要是缩短工资劳动的时间(但是收入不能减少);为公民提供一个有保障的社会收入即“一定的劳动,一生的收入”,同时要保障个体的劳动权,但不应该是被迫的强制劳动。这主要要通过时间的解放和社会必要劳动的重新分配来实现。

文化策略。高兹认为与资本主义的文化斗争不仅在工厂层面上发生,并且主要在工厂之外的社会生活中进行。“在当代社会,工人阶级的对资本主义的批判和对社会主义的敏感性主要不是来自工作生活和阶级斗争,而是来自于他们作为市民、父母、消费者、作为一个社区和城镇的居民等发现资本主义的发展剥夺了他们的社会的和自然的日常生活”。用韦伯和芒福特(Lewis Mumford)的术语来表示就是人们发现官僚工业的巨大机器侵蚀了人们的日常生活。但是高兹认为:“对日常生活的殖民化的文化抵制本身确实是一种新的社会运动,但是这些运动本身并没有有意识地具体攻击具体化在资本主义的统治中的经济理性。这些运动是直接反技术的——也就是直接反对统治阶级和领导阶层的文化霸权,但是它们所反对的只是这种统治关系的文化假象和社会结果,而不是它们的经济物质的核心”。^{[3](p. 72)}应该说高兹的这个分析是十分准确的。因此,高兹认为,文化斗争必须要以经济斗争为基础,只有通过使工人不认同于工作、与旧的认同结构决裂,才能使他们寻找自己的认同。但是高兹明确指出,这样一种文化转变必须要表现为政治实践和政治计划才能得到实现。^{[4](p. 59)}

政治问题。高兹认为,经济策略和文化转变最终要具有意义,从根本上来讲需要政治实践来提供保障。时间的缩短、有保障的收入、生活的多

元化等等本身并不仅仅是经济和文化问题,而是一个政治问题。^① 经济策略和文化策略都需要一个根本的政治决裂来提供政治前提。^{[1](p. 72)} 高兹认为政治就是要为一个新社会的诞生创造空间。他认为自主性的扩展是一个政治问题,“这不是权力的执行,它的功能是使国家的机器和管理部门最好地为限制他主、扩大自主领域而服务”^{[2](p. 125)},并且政治只有在社会已经被社会斗争所渗透的情况下才有意义。高兹认为就目前的情况而言,政治行动远远落后于社会的文化价值的转变,“现在的问题是政治世界没有能够跟上态度的转变”。^{[4](p. 64)} 所有的经济、文化和社会策略都是为了使每一个个体成为平等的市民。所有问题及其解决都是一个政治问题,因为它们在于界定新的权利、新的自由、新的社会形式——一个自由选择时间的社会和多元活动的社会。高兹认为现在资本主义国家的政党正处于危机之中,这主要表现为政党成为了一种以统治为目的的组织。高兹认为现在资本主义国家的政党和政治行动要能够成功,必须要能够使大多数人联合起来,并把各种冲突引向为更高的价值和伦理所进行的斗争,引向一个新社会的诞生。

3. 生态运动和女权运动

生态运动。生态运动必须以社会的生态重建为目标,这样一种重建是依据生态理性来进行的,生态理性是完全不同于经济理性的,它要求以最小的生态消耗生产最大的财富。但是生态运动本身并不必然导向社会主义,生态科学作为一种客观科学本身也能够为资本主义服务,这就要求把生态理性与社会主义的目标相结合,不能走生态资本主义的道路。同时也不能失却社会主义的价值目标,使生态运动降格为环境保护主义。^{[3](p. 94)}

女权运动。女权运动作为当代资本主义社会的一种斗争形式,它的目标是实现男女平等和妇女的解放。这样一种斗争要真正成为妇女解放甚至是人类解放的运动,就必须不能使它陷入经济理性的逻辑之中。也

① 参见 Gorz, A. *Reclaiming Work*, Polity Press, Cambridge, 1999, p. 20, p. 73, p. 77; Gorz, A. *Critique of Economic Reason*, Verso Press, London and New York, 1989, p. 157.

就是说,不能使妇女的活动和妇女的特性经济理性化。因为在当代资本主义国家,已经存在——甚至在妇女运动内部都存在——一种倾向,即要求妇女的家务劳动工资化,甚至为母亲的社会功能支付工资。高兹认为这样一种倾向一方面在经济理性逻辑的布展,另一方面也不可能真正实现妇女的平等和解放。

4. 改变工作,改变城市

改变工作。高兹认为在当代资本主义社会,工作被视为是人类的一种基本需要,是不可或缺的社会纽带,是一个种道德,是自己和他人的自我的源泉。但是这样一种观点完全是资本主义社会所特有的,是一种意识形态。如果工作不再和社会权利和经济理性直接相关,那么工作将失去这种魅力。因而高兹强调改变社会必须改变工作,他认为可以按照以下四点来进行:a. 改变它的各种强制——时间、等级制和生产性,这些强制都表明工作对经济理性的臣服,并且正是这些强制使工作成为了工作。b. 通过使它与日常生活的文化和艺术生活相结合来改变它,而不是使它与日常生活相分离。c. 对个体来说,使工作从孩童时代开始就成为一种能够被占有的活动,并且工作不再是一种受罪,而是多元的生活中的一个组成部分,并且是个体发展的一种途径,也是控制自身和外部世界的一种方式,并成为与他人关系的一种纽带。d. 通过从孩童时代起就把获取知识与能够从事一些活动相结合来改变工作。^{[4](pp. 98—99)}这样一来,“工作会很自然地成为生活的一个维度”。同时要使工作愉悦化,这主要通过生产工具的改变和人类知识和实践能力的普遍提高。

改变城市。高兹认为城市的结构能够给予以自我为基础的活动以各种空间和时间。通过对时间和空间的组织,通过各种便利和愉悦的设施和自由安排自己的生活,城市能够促使人们发展那些自主的活动,并为他们提供各种资源。正如马尔库塞所说的,“革命之后,我们必须摧毁城市并重建它们”。高兹认为通过改变城市和城镇,能够为人们生活的改变提供一个条件,并能够为他们发展相互之间的关系创造条件。这要求使社区的生活便利化、自主化、自助化,能够为人们的多元生活提供各种条件和可能,并使各种自主活动不再受经济理性的逻辑所主导。^{[4](pp. 100—101)}

应该说,这样一种出离资本主义的设想和主要策略从理论层面上来说已经十分具体,虽然是建立在个体主义的人本主义的基础上的,但是确实存在着现实的社会历史基础,并且也具有可行性。但是高兹所提供的也仅仅只是一种现实的可能性,而不是一种出离资本主义和实现社会主义的蓝图。这样一种可能性从根本的意义上来说是希望哲学层面的,这样一种哲学可能性能否真正变为现实完全依赖于实践。

参考文献:

- [1] Gorz, A. *Paths to Paradise* [M], London and Sydney : Pluto Press, 1983
- [2] Gorz, A. *Farewell to the Working Class* [M], London and Sydney; Pluto Press, 1997
- [3] Gorz, A. *Capitalism, Socialism, Ecology* [M], London and New York; Verso Press, 1994
- [4] Gorz, A. *Reclaiming Work* [M], Cambridge: Polity Press, 1999
- [5] Gorz, A. *Critique of Economic Reason* [M], London and New York; Verso Press, 1989
- [6] 曼德尔,权力与货币[M],北京:中央编译出版社,2002

(作者单位:南京师范大学公共管理学院哲学系)

域外之声

1844年前后的赫斯与马克思

[日本]中野英夫

在过去的传统理解中,莫泽斯·赫斯被认为是“真正的社会主义”的代表者,即将费尔巴哈异化论应用于社会的“费尔巴哈式人文主义的社会主义”^①的意识形态的代表者。但是,另一方面,他又是从正面批判“真正的社会主义”的《德意志意识形态》第二卷第五章《“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言》的执笔人。因此,无法单纯地冠之以“真正的社会主义者的意识形态的代表者”。本文将以前《德意志意识形态》执笔之前,即1844年前后的赫斯的思想与马克思的思想进行比较的方式,探讨赫斯在哪些方面超越了、哪些方面没有超越“费尔巴哈式的社会主义”。

一 赫斯与“真正的社会主义”

马克思在《德意志意识形态》第二卷第四章“卡尔·格律恩《〈法兰西和比利时的社会运动〉或‘真正的社会主义’的历史编纂学》”中,对“真正的社会主义”的思想作了如下概括:

“格律恩先生装备有对德国哲学如费尔巴哈所说的那些结果的坚定

^① 从广义而言,《德意志意识形态》执笔之前的马克思和恩格斯也可以说属于这一类社会主义流派吧。

信念,即深信“人”、“纯粹、真正的人”似乎是世界历史的最终目的,宗教是异化了的人的本质,人的本质是人的本质和万物;格律恩先生还装备有德国社会主义(见上文)的其他真理,如货币、雇佣劳动等等是人的本质的异化,德国社会主义是德国哲学的实现,是外国的社会主义的理论真理等等”。^{[1](576)}

在同一篇文章中,马克思还就“真正的社会主义”与赫斯的关系作了如下论述:

“我们首先指出一个图式。它(卡贝的思想——作者注)和两三种陈旧思想一起构成格律恩的著作的要点。二者都是从赫斯那里抄来的,格律恩先生总是以最冠冕堂皇的手法来转述赫斯。赫斯的东西虽然已经带有非常模糊的和神秘主义的性质,但是最初——在‘二十一印张’上——得到了一定程度的承认,它只是由于有人在它已经陈旧了的时候还在‘德国公民手册’、‘新秩文集’和‘莱茵年鉴’上不断地加以重复,因而才变成了枯燥的反动的东西,而在格律恩先生那里变成了十足的无稽之谈”。^{[1](580)}

以上的引用,从表面上来看可以说一般的所谓“赫斯=真正的社会主义者”的观点似乎是正确的。但是,我们应该注意以下几个事实:

1. 第二卷第四章发表于1847年8—9月,是在《德意志意识形态》的众多篇章中唯一发表于马克思和恩格斯生前的文章^①,该时期,赫斯与马克思、恩格斯的分歧已经相当明显,我们注意到这一马克思对赫斯的评价有着“党派性”的倾向。

2. 马克思说“格律恩把陈旧了的赫斯的思想变成了更无稽的东西”,但是,并没有说赫斯的思想就是“真正的社会主义”的思想。

3. 赫斯是从正面批判“真正的社会主义”的《德意志意识形态》第二卷第五章“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言》的执笔者,至少在组织上、运动方式上不属于“真正的社会主义者”。

① “Das Westphaalische Dampfboot”第8、第9册,马克思执笔,恩格斯誊写。

4. 执笔在先的《德意志意识形态》第一卷中见不到对赫斯的批判。^①

由上述的几点我们可以推定,至少在《德意志意识形态》执笔的一段时期中,赫斯不属于“真正的社会主义”,而是马克思、恩格斯的同志。然而,上述的根据仅仅是文献学上的事实,是“形式性根据”。真正重要的在于赫斯与“真正的社会主义”的思想性差异。上述的第2点中我提出了马克思的论断,但是,马克思本身并没有具体地提到差异,我们必须以自己的眼睛来对此加以确认。因此,我想我们还是来看一下《德意志意识形态》执笔前^②赫斯所写的“货币体论”。

“每一个人,对于其身体的生命活动交换的领域,即地上的大气,以没有意识的个体、以身体与之产生关联。但是,对于社会生活的交换领域,则以持有意识、有意识的行动的个体与之产生关联。人无法脱离其社会性生活的媒介物而生存。这就像将抽去人的身体性生命的媒介物——夺取其氧气——身体就无法存活一样。人与社会整体的关系,就像身体的各肌体、各器官与整个身体的关系一样,将它们分离就意味着死亡。人的现实生活只能在生产性生命活动的相互交换、协作、与社会整体相互关联中得以成立。个体的生命活动的相互交换、交流、个体的诸多力量的相互诱发,诸如此类的协作是诸个体的现实形态、现实能力。”^{[2](p.117)}

正如在上述的论述中所能看到的那样,对于赫斯而言,首先,存在着“个体的生命活动的相互交换、交流、个体的诸多力量的相互诱发”,因此,“人类”以及“类的本质”这一概念——尽管在这一论文中使用这样的用语^③——不是首先存在的。因此,赫斯在1844年这一时段,可以说已经超越了“费尔巴哈式的人本主义”即抽象的人本主义(至少是试图进行超

① 第一卷中言及赫斯的部分,参见中文版《马克思恩格斯全集》第3卷中的第90、第112—114、第116、第262、第293、第294、第387、第391、第486、第524页,仅从上述的部分而言,赫斯被视为马克思、恩格斯的思想上的同志。

② 该文章正式发表于1845年的《莱茵年刊》第一卷上,但在这之前的1844年赫斯就已经将文章送给《德法年刊》了,可以推定马克思在该文章正式发表之前就已经阅读过了。

③ 如“货币是互相被异化了的人类的产物,是外化的人类”等等,参见中文版《马克思恩格斯全集》第3卷,第130页。但是,这里包含着“人类的相互关系”的视点,从这一点而言,可以说比“真正的社会主义”更进了一步。

越)。并且,诸如“交换”、“交流”、“协作”等用语,与之后的《德意志意识形态》的思想有着很深的联系。

因此,“赫斯=真正的社会主义者”这一一般的提法缺乏可凭的依据。“真正的社会主义的思想是赫斯思想的基础,但是,赫斯本身并不是真正的社会主义者”,这一见解才是比较妥当的。

赫斯的思想与马克思的思想究竟存在着怎样的关系呢?下面,我想对1844年前后的两者的思想进行一下对比。

二 “货币体论”与《手稿》“第一手稿”

1844年,非常巧合的是,在赫斯发表“货币体论”的前后,马克思执笔了《1844年经济学哲学手稿》。那么,就让我们来通过对这两个文献的比较来对比两者的思想。我的焦点集中在:一、两者的人类、社会观;二、两者分析对象的不同点。

首先是第一点。

马克思在“第一手稿”的“异化劳动”片段中论述了“异化的四个规定”,其中“第三规定”,可以说表达了他的基本的人类观和社会观。

“人类是一种类的存在。无论是实践性的人类还是理论性的人类。不仅是因为,人类,以自身的类或以其他事物的类作为自己的对象,更是因为——这只是同一事端的另一种表现——人类与自身,以相对于眼前的活生生的类的方式联系在一起,并且与自己,以一种普遍的、也因此是自由的存在的方式联系在一起。”^{[2](p. 80-81)}

“对象世界的实践性生产,非有机的自然加工。这些是人类以一种意识的类的存在的确切明证。”^{[2](p. 82)}

在马克思那里,人类首先是意识的“类的存在”,确切地证据就在于“对象世界的实践性生产”,即“劳动”。与马克思的观点相对,正如在前面论述的那样,在赫斯那里其逻辑构造是,首先存在着“个体的生命活动的相互交换、交流、个体的诸多力量的相互诱发”,作为上述的抽象物,才有了“人”以及“类的本质”。马克思在此所使用的“类”这一术语中当然也包

含了“与他者的关系”这一意义,但与赫斯的观点相比,不能否认带着一定的抽象性。因此,从这一点而言,可以说赫斯的观点更进一步。^①

让我们来看一下第二点。

这一点,从卢卡奇以及科尔纽以来的研究中可以见到,日本也有着中山隆次、畑孝一、广松涉、良知力等一系列的“赫斯、马克思研究”的成果。^②在这些研究中,一般而言(除广松涉之外),马克思的分析以“雇佣劳动—资本关系”为对象,赫斯的分析以“小商人世界”即“一般商品经济”为对象,两者有着明显的不同。简而概之,也就是说马克思以“生产”、赫斯以“交换”为分析的焦点。从这一点上而言,一般认为马克思的眼光已经突破了交换、流通的表层,而到达了更为深层次的“资本主义生产”,由此导出了马克思具有先见性的结论。

事实也正如一般所公认的那样吧。但是,一般的公认,却忽视了这一时期马克思还没有看到资本主义这一阶级社会是以“自由、平等”的商品交换为基础的特殊阶级社会这一点。例如,所谓“四种异化”的全部也适用于封建社会以及亚洲专制社会中的农民——不是通过商品经济,而是由经济外的强制所产生的榨取。也就是说,马克思在这一阶段中,确实以资本主义的生产为其分析的对象,但是,他并没有非常清晰地认识到该资本主义的生产是通过商品关系得以成立的。

“基督教是利己主义的理论和逻辑学。与此相对,实践性利己主义的古典性土壤是近代基督教的小商人社会(Kramerwelt)……今日的小商人社会世界中,实际上,个人是生活目的、类只是其手段。同样,在此,类的生活之于个人,并不是以个人为媒介来实施的。在这里也与天堂同样,处

① 与我们的观点正好形成相反,有观点认为,赫斯的人类观、社会观,其出发点是费希特的“行为哲学”,最终停留在“主观唯心主义”(如赫斯《初期社会主义论集》的译者畑孝一氏的解说)。这是无视赫斯从费希特到费尔巴哈到脱离费尔巴哈的思想的变迁,而将其思想固定化的产物。

② 代表性的研究成果有,中山隆次“赫斯与马克思”(经济史学会编《资本论的成立》,岩波书店,1967年所收)、广松涉“初期马克思批判的再构成”(《马克思主义的成立过程》,至诚堂,1968年所收)、良知力“赫斯能成为青年马克思发展的坐标轴吗”(《思想》1969年5月号,岩波书店)等。

于个人之外,被个人的手段所降低。这里的类的生活是货币。对于颠倒的世界的理论性生活而言,如同神一般的,在实践性生活中就是货币。即,货币是人类被外化的能力,是被商品左右的生命活动。”^[3](p.127)

这里,引用的前半部分,与马克思“异化的四个规定”中的第三规定几乎是相同的内容,马克思仅仅指出了“类是个人的手段”这一事实,而赫斯则指出“这里的(作为手段被降低——笔者)类生活是货币。”^①^[3](p.128)

从上述的讨论中我们可以看到,两者虽然都是以资本主义社会为分析的对象,但是,马克思主要指出了其“阶级社会”的特征,而赫斯则指出了其“商品经济社会”的特征。因此,只要资本主义社会是“由商品经济而得以成立的特殊阶级社会”,那么,两者的观点就存在着各自的长处和短处,马克思的认识具有“预见性”的说法也未必就是正确的吧。

但是,马克思在之后的研究中认识到了“商品经济”的重要性。毫无疑问,这一成果就是《穆勒笔记》,是“第三手稿”。

三 与《穆勒笔记》“第三手稿”的比较

首先,我们来看一下,与“第一手稿”相比,马克思的人类观、社会观发生了怎样的变化。比较完整地展现马克思的人类观、社会观的是“第三手稿”中的“私有制与共产主义”的片段。

“社会本身,正如人类生产着人类那样,社会是由人类所生产的。人的活动与享受,无论是从它们的内容来看,还是从现存的方式来看,都是社会性活动、社会性享受。自然的人类本质只有对于社会性人类而言才是成立的。”^[2](p.135)

“将‘社会’作为与个人对立的抽象概念来进行固定性地把握,这是最应该避免的。个人是社会性的存在。因此,个人的生命发现——尽管并非是以与他人同时实施的共同体的生命发现那样直接的形态表现出来——是社会性发现,是其确实的明证。”^[2](p.136)

① 因此,赫斯不仅指出“劳动者的异化”,也指出“资本家的异化”。

马克思在这一段文字中,我们至少可以看到,比在“第一手稿”中“由意识性的‘类存在’所产生的对象世界的实践性生产”这样的纯费尔巴哈的人类理解,更是提出了“社会存在”这一观点。就连用词都发生了变化,毫无疑问更加接近了赫斯的“协作”这一概念。可以说,在这里,马克思与赫斯都已经向《德意志意识形态》迈进了一步。

那么,在对“商品经济”的认识度上又是怎样一种情况呢?这一点马克思在《穆勒笔记》中进行了翔实的分析。

马克思在《穆勒笔记》的开头部分这样论述:

“货币的本质,不在于所有都被外化这一点上,而在于人类对生产物进行相互补充的媒介性活动乃至运动——即人类的、社会性行为——被异化,变成了在人类之外存在的物质性事物,即货币的属性这一点上。”^①

接下去,马克思又发出了这样的疑问:“为什么私有的东西必定变成货币形态呢?”他提出了如下的回答:“这是因为,人类作为社交性的存在必须进行交换,并且,交换——在私有的前提条件下——必定形成价值。也就是说,进行交换的人类的媒介运动,既不是社会运动,也不是人类的关系,而是私有与私有的抽象的关系。这一抽象的关系就是价值,这一价值,作为价值的现实的存在正是货币。”^{[2](p. 95)}

这一部分,正可以说是对应赫斯的“货币体论”中的下面的部分吧:

“货币是相互被异化的人类的产物,是被外化的人类。货币不是‘贵金属’——今天,我们拥有比金属货币更多的纸币、国债证券——货币被视为人的生产力、人的本质的现实的生命活动。因此,按照国民经济学的定义,资本是积累起来的劳动。只要生产是因生产物交换而产生,那么货币就是交换价值。”^{[3](p. 130)}

马克思在这一点上,随着对经济学研究的深化,产生了与赫斯几乎相同的认识。尤其是“价值的现实存在就是货币”这一点,对之后的马克思

① 马克思著、山中隆次译:《巴黎手稿》,御茶水书房2005年版,第94页。在《1844年经济学哲学手稿》的“货币”这一章节中更是带有“文学性”地论述了这一点(山中译,第206页)。

的思想而言是一个巨大的认识。

但是,马克思的认识的深化并没有停留在这里,他在认识上对赫斯的超越在《穆勒笔记》中也能够见到。

“如果将交换关系作为前提的话,劳动,一开始便就是赚取工资的劳动(Erwerbsarbeit)……由于交换的存在,人的劳动部分地成为了赚取工资的源泉。劳动目的及其现状变成了另外一种东西。生产物作为价值、作为交换价值、作为等价物被生产出来,而已经不是与生产者的直接人格相关的生产了。”^{[2](p.105)}

“赚取工资的劳动”的这个术语,既不同于“第一手稿”中的超历史性的“劳动对于劳动的人^①而言是外在的”认识,也不同于赫斯的“小商品世界”中所有人的“货币欲”这一认识。即,可以说两个认识合起来成为一个新的认识,即对于资本主义特有的劳动的存在方式的发现。毫无疑问,这一认识与之后的“劳动力商品”的概念联系在了一起。^{[2](p.105)}

马克思在《穆勒笔记》“第三手稿”这一时期,追上了赫斯的认识,并在视点开始超越。正可谓“乌龟超过了兔子”。但是,赫斯“并没有意识到自己被超越”,他还维持着与马克思、恩格斯的合作关系——也许这一时期马克思本人也没有意识到超越了赫斯——最终,在《德意志意识形态》的执笔过程中,赫斯与马克思、恩格斯产生了决裂。

四 结论——双重异化的资本主义雇佣劳动

正如我们上面所讨论的那样,大概可以说马克思在“第一手稿”的执笔时,对于人类、社会的认识还是抽象的,没有脱离费尔巴哈的框架(类的存在及其作为其明证的劳动)。在这一点上赫斯的认识(协作与交流)应该可以是更为先进的吧。同时,马克思虽然以资本主义的雇佣劳动为分析对象,但是,其理论性的解释与其说是资本主义的雇佣劳动,更是阶级

① 使用“劳动者”这一术语的话只能限定于资本主义制度下的雇佣劳动者。因此,使用“劳动的人”,马克思本身当然使用的也应该是“雇佣劳动者”的意思吧。但是,正如前面已经看到的,实质上“劳动的人”是普遍的用法。

社会一般意义上的“被异化的劳动”。而与此相反，赫斯却正确地指出了“商品经济社会”这一资本主义经济的一个特征。因此，在这一时期，可以得出“兔领跑于龟”的结论。

马克思随着其后的经济学研究的深入，在自己的思想中吸收了赫斯的认识，从而，在《穆勒笔记》和“第三手稿”的执笔时期，获得了“赚取工资的劳动”的新的视点。换言之，马克思获得了“劳动的异化”与“商品经济中的异化”的统一的视点。

“劳动异化”这一视点，发展为之后的《资本论》中的“剩余劳动”（在资本主义为“剩余价值”）的概念，“商品经济中的异化”这一视点，发展为《资本论》的“货币的物质性”这一概念。^①“劳动力商品”这一赋予资本主义决定性特征的概念，正是两个概念的统一。

《穆勒笔记》和“第三手稿”成为了之后的《资本论》中的重要概念的出发点。因此，我们认为在这一时期“龟（马克思）超越了兔（赫斯）”。

参考文献：

- [1] 马克思恩格斯全集，第3卷[M]，北京：人民出版社，1995
- [2] 马克思，巴黎手稿[M]，山中隆次译，东京：御茶水书房，2005
- [3] 赫斯，初期社会主义论集[M]，山中隆次、畑孝一译，东京：未来社，1971

（作者单位：南京大学外国语学院、南京大学马克思主义社会理论研究中心）

^① 使用宇野理论的术语来的话，则前者是“实体=生产过程中的异化”，后者是“流通形态中的异化”。

Contents

1. Freud-Lacan(Slavoj Žižek)
2. The Limits of Capitalism(PC; the Speech Made by Slavoj Žižek)
3. The Family Mythology of Ideology(Slavoj Žižek)
4. The Cultivation as the Category of Ideology(Slavoj Žižek)
5. Subject Supposed to Be Believed(Slavoj Žižek)
6. To Have Innocent Eyes for the Second time—Discourses and Speeches by Slavoj Žižek of His First Visit to China&Nanjing University (Slavoj Žižek)
7 “I am not a man indignant about society, I am just innocent.”—Slavoj Žižek (Chenying, Tangshuo)
8. We Still Need Marxism—Slavoj Žižek(Kuai Lehao)
9. “I Haven’t Idealized China.”(Slavoj Žižek; Zhang Lushi)
10. Introduction to *Back to Lenin—A Textological Reading on Philosophical Notes*(Zhang Yibing)
11. The Significance of Lenin *Berne Notes*—Preface of Volume 9 of *Collected Works of Lenin*, (Deborin, Abram Moiseevich)
12. The Notes between Lenin and Бухарин about the Article *Dialectical Materialism Rigid Reactionaries Philosophy* by Vladimir Kwasniewski (Chen Liyang)
13. Research on Marx: History-Scientificalized or Marxologized? (Yao Shunliang)

14. Academic Edition MEGA and the Osmosis of Western Marxology(Xia Fan)
15. Marxology and the New Development of Philosophy of Marxism of China (Zhou Jiaxin)
16. Technology and Mode of Production(Bob)
17. Historical Materialism (Isaiah Berlin)
18. New Materialism (Tucker)
19. Alienation and Property(Shlomo Avineri)
20. Flexibility in Political Science; Poulantzas on the Socialistic Political Strategic Planning under the Conditions of the Developed Capitalism(Liu Yongli)
21. Getting out of Capitalism: The Economic, Political and Cultural Tactics of Pluralistic Struggles—A reading on André Gorz's Critical Theory of Contemporary Capitalism(Tang Jianlong)
22. Hess and Marx around 1844(Nakano Hideo)

中文摘要

弗洛伊德—拉康

[斯]斯拉沃热·齐泽克

摘要:精神分析在今天真的过时了吗? 在三个互相交错的层面上看, 好像是这样的: (1) 科学知识的层面, 关于人类心智的认知——神经生物学模型似乎推翻了弗洛伊德的模型; (2) 临床精神病学的层面, 精神分析治疗在化学疗法和行为疗法面前很快失去了存在的理由; (3) 社会语境的层面, 压抑个体性欲的社会图景和社会规范已经不复存在, 已经不再有效, 享乐主义的宽容在今天占据了压倒地位。然而, 对于精神分析来说, 追悼会也许开得太匆促了, 好比是在悼念一位还能活好多年的病人。对弗洛伊德的批判似是而非, 人们应该坚信, 只有在今天, 精神分析的日子才刚刚到, 弗洛伊德最关键的洞见才体现了其全部价值。什么样的伦理适合这一现实呢? 拉康的回答是他的格言: “人唯一有罪的地方, 就是给他的欲望寻找理由。”这一箴言看似简单明了, 但是在人们试图搞清楚它的确切含义的时候又难以捉摸——在今天的各种伦理选项面前, 它的立场是什么? 它似乎符合三种主要的伦理学版本: 自由宽容的享乐主义、非道德的伦理学和“西部佛教”。

关键词:弗洛伊德; 拉康; 精神分析; 伦理学; 超我; 本体论

资本主义的界限

[斯]斯拉沃热·齐泽克

摘要:当代资本主义发展中所面临的生态问题、各种各样的无形的隔离墙、知识产权的垄断、前沿科学技术尤其是生物基因科技所带来的社会和伦理后果等为资本主义自身发展带来了自身的种种限制。答案不是要

用国家的直接干预和国家所有制来限制市场和私人所有制。国家领域本身,以其自身的方式——恰恰是在康德所谓国家管理机构和意识形态机器对“理性的私人运用”的意义上——也是“私人的”。唯有联系到那些居于国家领土之空白处的那些被排斥者——他们才使真正的普遍性成为可能:被排斥者,“没有角色的角色”,直接代表着普遍性。

关键词:资本主义;界限;方案

意识形态的家族神话

[斯]斯拉沃热·齐泽克

摘要:我们可以把这个对象 a 和现实框架的矛盾看成视觉与听觉的矛盾,这样的话,声音就可以作为视觉的对象 a,成为画面回眸凝视的盲点。也许有声电影的意义即在此。无声电影加上声响的效果是什么?我们所期望的自然化的反面,或对现实更加真实的模仿。从有声电影一出现开始,声音的出现并不是附属于影片里的现实的某物(某人),也不属于画外的评论者,而是在某个神秘的中间地带自由飘浮、恐怖的、无所不在的观者之声。

关键词:意识形态;家族神话;对象 a;凝视;好莱坞电影

作为意识形态范畴的教养

[斯]斯拉沃热·齐泽克

摘要:试图将基本属于礼貌范畴的行为模式道德化甚至给予直接惩罚的企图,虽然是“政治正确”的,却是完全错误的:它们潜在地暗中破坏了宝贵的“文明之中间地带”——无拘无束的个人幻想和严格规范的主体间行为方式的中介。文明礼貌也分有了“本质上是副产物的状态”的所有悖论:顾名思义,礼貌不可有为之——假如这样,我们则完全有权力说它是伪君子,而不是真的。文明礼貌的理论核心在于必须通过假装来维持自由的主体性——然而,并不是像人们可能会设想的那样,在明明被迫做某事或有义务做某事的时候,假扮出一种自由的姿态。由此,自由是通过一种悖论维持的,将斯宾诺莎的自由定义“自由是假设的必然性”稍加变换,可以说:自由是假装的必然性。

关键词:意识形态;文明礼貌;教养;自由

《回到列宁——关于“哲学笔记”的一个后文本学的解读》序言

张一兵

摘要:《回到列宁》一书的理论主旨,是想以一种比《回到马克思》那种文本学解读更诚实的新的方式——思想构境法重新来拟现列宁哲学思想的历史原像,使其从前苏东的意识形态迷雾特别是传统教条主义的研究模板中重新绽现出来。之所以采用这种异常的解读方法,也因之于《回到列宁》一书的主要研究对象,大多为阅读笔记和批注性的拟文本、亚文本或生成性文本。本书的研究方法是一种文本构境法解读(也可以称思想构境论或理论逻辑构境论)。它不再仅仅停留于现代性的文本学讨论域之中,即哲学解释学意义上的那种对文本原初语境的逼近假想中,或者说,它在一定的意义上承认了后现代文本学的合法地位,特别是晚期巴特那种“文本阅读的本质不是原还,而是创造性的生产”的思想。

关键词:回到列宁;思想构境;拟文本

列宁“伯尔尼笔记”的意义——《列宁文集》第九卷序言

[前苏联]德波林

摘要:德波林认为,列宁《哲学笔记》的问世在我们的智力生活中是一个大事件,将会对辩证唯物主义理论的进一步发展和深化带来巨大的冲击。德波林说明列宁的《哲学笔记》在回到黑格尔的辩证法思想的基础上,是如何进一步研究和发展辩证法的。德波林认为,列宁在自己的《哲学笔记》中就辩证法发展方向给出了非常具体的指导意见,“要继承黑格尔和马克思的事业,就应当辩证地探讨人类思想、科学和技术的历史”。

关键词:列宁;伯尔尼笔记;黑格尔;辩证法;辩证唯物主义

马克思研究:“历史科学”化,还是“马克思学”化?

姚顺良

摘要:近年来,在建构具有当代水平和中国特色的马克思主义哲学解读模式过程中,出现了一种将马克思主义哲学研究的科学化等同于“马克思学”化的片面理解。它根源于一系列认识上的误区:在理论界域上将

“马克思学”等同于或主要限定为“文献学考证”；在理论范式上将“马克思学”看成是超越意识形态的真正科学研究类型；在理论旨趣上将“马克思学”看成是同各种“马克思主义研究”根本不同的纯学术研究。走出马克思主义研究的“苏联模式”的显性意识形态，决不能走入“马克思学”的隐性意识形态，而只能“历史科学”化。这就需要正确处理三个方面的关系：一是文献学考证、文本学解读、思想史诠释三者之间的关系；二是科学与意识形态的关系；三是思想史研究与应用研究的关系。

关键词：马克思主义哲学；“马克思学”；文献学考证；意识形态；“历史科学”化

学园版 MEGA 与西方马克思学的渗透

夏凡

摘要：在冷战结束之后，西方马克思学对马克思主义的解释模式，已经取代前苏联、东欧哲学原理教科书的传统解释模式，成为国际学术界中的主导模式。MEGA 的编辑工作也不再处于马克思主义信仰者的支配下，而是呈现为“去政治化”、“国际化”和所谓“学术性”的特征。这些特征恰恰和吕贝尔等人创立西方马克思学的初衷是一脉相承的。MEGA 的编辑工作往往带有对马克思主义进行“文献学的解构”的马克思学倾向。如果不注意识别新版 MEGA 中反映出的马克思学倾向，中国的马克思主义研究就会在尚未彻底摆脱苏联模式的时候又陷入新的西方马克思学神话。

关键词：西方马克思学；狄茨版 MEGA；学园版 MEGA；文献学的解构

“马克思学”与中国化马克思主义哲学新形态建设

周嘉昕

摘要：“马克思学”问题的凸现是中国马克思主义哲学研究进展的历史性产物，该讨论近年来的升温从一个侧面反映出学界在拓展国际学术交流、深化马克思文本研究等方面所做的努力；但是，作为一种“隐性的意识形态”产物，“马克思学”与真正的马克思主义研究存在本质差别；就其潜在理论旨趣和方法而言，它与中国化马克思主义哲学新形态建设这一

学界的共识是背道而驰的。

关键词:马克思学;马克思主义哲学;中国化马克思主义哲学

技术与生产方式

[美]曼德尔·默顿·鲍勃

摘要:一方面,马克思和恩格斯的某些陈述,以及在某种程度上他们对氏族制向古代奴隶制转变的一些讨论,表明他们认为技术在社会组织中具有主导性的影响。另一方面,对他们有关生产和生产力概念的分析,以及对他们有关生产体制演化的阐述的研究则表明他们在更宏大的视野中来考察历史的根源。

关键词:技术;生产方式;生产力;经济阶段

历史唯物主义

[英]以赛亚·柏林

摘要:马克思本人从未发表过关于历史唯物主义全面或系统的解说(exposition)。这一理论散见于他在1843年到1848年所写的早期著作之中。在1859年,他简洁地阐明了这一理论,并在后来思想中接受下来。他并没有将历史唯物主义看做为一种新的哲学体系,而是把它当做一种社会和历史分析的实际方法,当做政治策略的基础。

关键词:历史唯物主义;马克思;黑格尔;历史;生产;实践;环境

“新唯物主义”

[美]图克尔

摘要:“新唯物主义”是马克思用以详述世界观念的新名词。其本质上就是历史唯物主义。在马克思那里,唯物主义和历史以“感性”的物质世界是人类历史过程逐步积累的产物这一观念紧密结合在一起。马克思并没有让自然学说中的“辩证唯物主义”与历史相分离。他本人的“新唯物主义”是辩证唯物主义,在于它把人类自身演进的历史过程视为辩证的历史过程。马克思辩证法在这种综合而独立的词意上说是历史的辩证法。

关键词:“新唯物主义”;历史唯物主义;辩证唯物主义

异化与财产

[以]阿温纳里

摘要:马克思的“异化”观点是在黑格尔《精神现象学》中的“异化”观点的启发影响下形成的,也就意味着:马克思的相关讨论与一般哲学意义问题是联系在一起的,而异化劳动的特定含义也只有更广泛的背景上来理解才是有意义的。在批判黑格尔对待异化问题的唯心主义方式时,马克思重申了自己对哲学唯心主义的总体批判,而他自己唯物主义学说也正是从这次关于异化问题的讨论中开始形成的。所以,马克思的异化观点和他的唯物主义实际上是不可分割的。

关键词:异化;财产;商品拜物教;劳动分工

弹性政治学:普兰查斯关于发达资本主义条件下的社会主义政治战略规划

刘力永

摘要:资本主义国家不是一个物或实体,而是由阶级关系和社会力量构成的。国家不是一个简单关系,而是力量对比关系的物质性凝缩。社会民主主义的主张蕴含着一种主体化的国家概念。这种概念的错误在于未认识到资本主义国家的相对自主性。国家的工具主义概念也删除了资本主义国家的相对自主。弹性政治学规划主要是批评关于资本主义国家的主体主义式理解或工具主义式理解,其核心问题是社会主义民主与资本主义民主之间的关系。政治自由和代议制民主机构的改进与直接民主和自我管理的结合形式是实现国家的根本变革的关键性所在。但是两者的关系不容易找到一个解决的秘方,甚至不存在一个正确的答案,民主的社会主义仿佛成了一封无法投递的信。

关键词:资本主义国家;主体主义;工具主义;弹性政治学;民主的社会主义

出离当代资本主义:经济、政治、文化多元斗争策略
——安德瑞·高兹的当代资本主义批判理论解读

汤建龙

摘要:安德瑞·高兹认为在后福特制资本主义条件下,由于劳动生产率的极大提高和资本主义不合理的劳动分工,工人需要的不再是在资本主义的“努力工作”的意识形态下工作,而是要改变这种不合理的劳动分工,并从工作中解放出来自由地管理自己的时间。他认为这是一个复杂的工程,需要针对当代资本主义社会的经济、政治、文化等多方面的多元斗争,为此他提出了一系列的相关策略,以期达到出离资本主义、实现人的自由全面发展的图景。

关键词:当代资本主义;时间;解放;多元;斗争策略

1844年前后的赫斯与马克思

[日]中野英夫

摘要:在过去的传统理解中,被认为莫泽斯·赫斯是“真正的社会主义”的代表者,但中野英夫认为:真正的社会主义的思想是赫斯思想的基础,但是,赫斯本身并不是真正的社会主义者。通过对比赫斯“货币体论”与马克思《1844年手稿》的“第一手稿”、《穆勒笔记》的“第三手稿”,分析1844年前后的赫斯的思想与马克思的思想的关系,阐明赫斯在哪些方面超越了、哪些方面没有超越“费尔巴哈式的社会主义”,以及赫斯的思想对马克思思想历史发展的意义。

关键词:赫斯;马克思

稿 约

一、《社会批判理论纪事》是教育部人文社会科学重点研究基地南京大学马克思主义社会理论研究中心主办的学术集刊，主要刊发与国内外社会批判理论的历史发展、研究现状与未来走向等有关的论文及译文。

二、本刊实行匿名审稿制和三审定稿制，取舍稿件重在学术水平。

三、来稿以 10 000 字左右为宜。欢迎简明扼要而又论证充分的短文。所论重大学术问题的论文篇幅可不受此限。

四、本刊发表的所有文章均为作者的研究成果，不代表编辑部的观点。译稿请附原作者或有关出版社的委托书。稿件凡涉及国内外版权问题，均遵照《中华人民共和国版权法》及有关国际法规执行。

五、稿件请径寄编辑部，且勿一稿多投。稿件寄出三个月后未收到刊用通知者，可另行处理。来稿一经采用，即奉薄酬和当期刊物 2 册。

六、投稿格式参照本刊已出刊物，并于后文附上作者简介，要求著名作者真实姓名、性别、年龄、职称职务、工作单位、详细通讯地址及联系电话或电子信箱。

七、投稿请寄：210093，南京市汉口路 22 号，南京大学马克思主义社会理论研究中心《社会批判理论纪事》编辑部，或电子信箱：Marxism@nju.edu.cn。

《社会批判理论纪事》编辑部

第4辑专题预告

莫泽斯·赫斯(Moses Hess)这个在马恩早期著作中经常映入我们眼帘的名字,在传统马克思主义早期思想研究中并没有给予过多的关注,对于这位马恩早期思想布展的“同行者”,其思想与早期马恩思想之间到底是一种怎样的互动和影响关系,尤其是前者对马克思“劳动异化”思想、甚至是《德意志意识形态》中广义历史唯物主义的形成为底起到了何种程度的促成作用,我们的理论考察尚不是十分具体和细致,在某些地方或许还存在暗处。对这些问题的进一步解答,一方面依托于相关文献研究深度的推进和广度的拓延,另一方面依赖于我们对马克思本人思想的态度,如果对马克思思想进程仍然作同质化、平面化和简单机械化的处理,在马克思耀眼光环的旁边,我们是无法把捉到一个原初语境中的赫斯及其思想的。在这个意义上,要获得对历史情境中一个较为真实、客观的赫斯的认识,取决于对同样处在历史情境中的马克思思想的认知。因此,本刊将在第4辑中,试图在这方面为读者筑起一个平台,呈现学界对上述相关问题的新近理论进展,以期引起更广泛、更深入的仁智之见,在丰富相关思想研究的同时,也能带动相关文本研究的不断推进。





继臭名昭著的《共产主义黑名单》(The Black Book of Communism)罗列共产主义罪状之后,2005年出版的《精神分析黑名单》(Catherine Meyer, *Le livre noir de la psychanalyse*)罗列了精神分析的所有理论错误和临床骗局。通过这种否定的方式,至少能够让大家看到马克思主义和精神分析之间牢不可破的深刻联系。

——[斯]斯拉沃热·齐泽克

从这个意义上讲,《达芬奇密码》从属于我们所分析的那个系列:这不是一部关于宗教信仰、基督教被压制的秘密,而是一个精神上受到创伤的无性别的年轻女子挽回、解放自己,为自己疗伤的故事。故事用一个虚构的叙述让她完全接受自己无性别。

——[斯]斯拉沃热·齐泽克

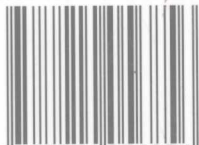
“回到列宁”与我十年前提出的“回到马克思”一样,都不是什么从今天回到过去、从现实生活回到尘封的书本这种可笑的肤浅知性判断,从我自己的原初思想构境出发,这不过是借喻了胡塞尔-海德格尔那种现象学意义上的“回到事情本身”的逻辑方法,但我主要想做的,则是要解构第二国际以后,特别是前苏东学界强加于经典文本的意识形态文饰和伪学术构境。仅此而已。

——张一兵

历史唯物主义在表述问题的时候是尖锐的和鲜明的,在寻求答案时所用的方法是严谨的,同时,历史唯物主义也把注重细节与广泛综合的普遍化(generalisation)能力结合起来,就这些方面而言,历史唯物主义是无与匹敌的。即使它的所有具体结论都被证明是错误的,但是,它的重要性——开创了一种分析社会和历史问题的全新态度,由此,开辟了一条人类知识的新途径——仍然丝毫不减。

——[英]以赛亚·伯林

ISBN 978-7-214-05685-6



9 787214 056856 >

定价:28.00元