



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

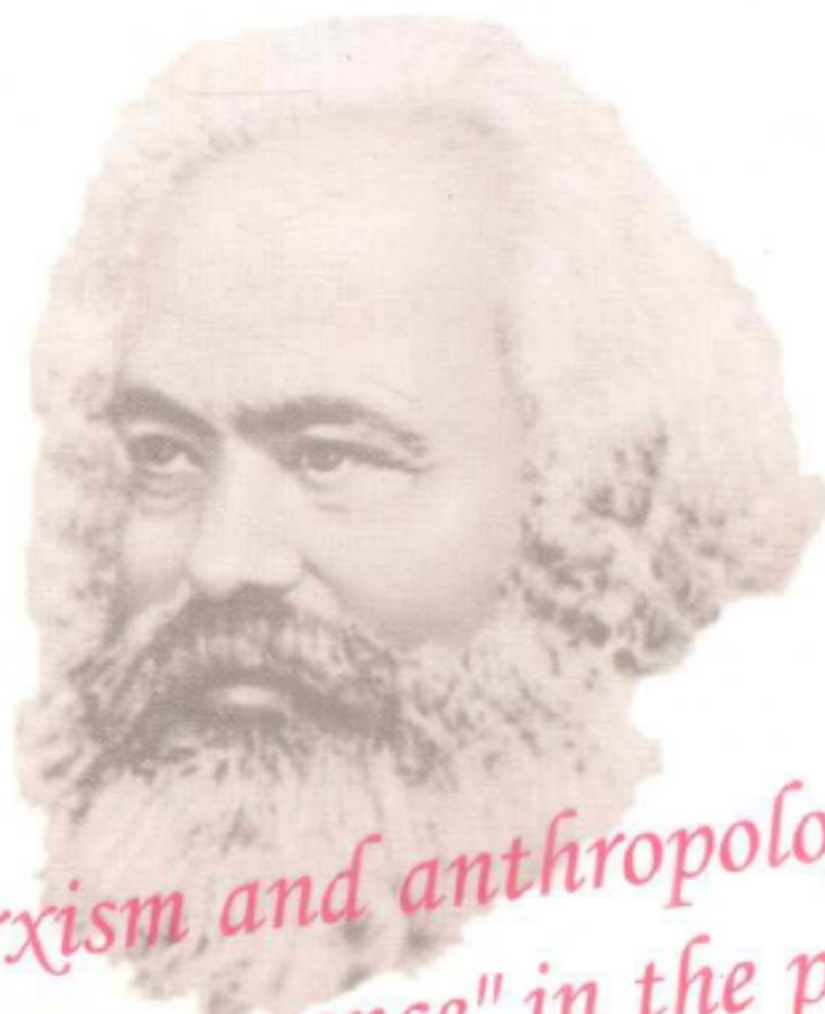
● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

马克思主义与人类学

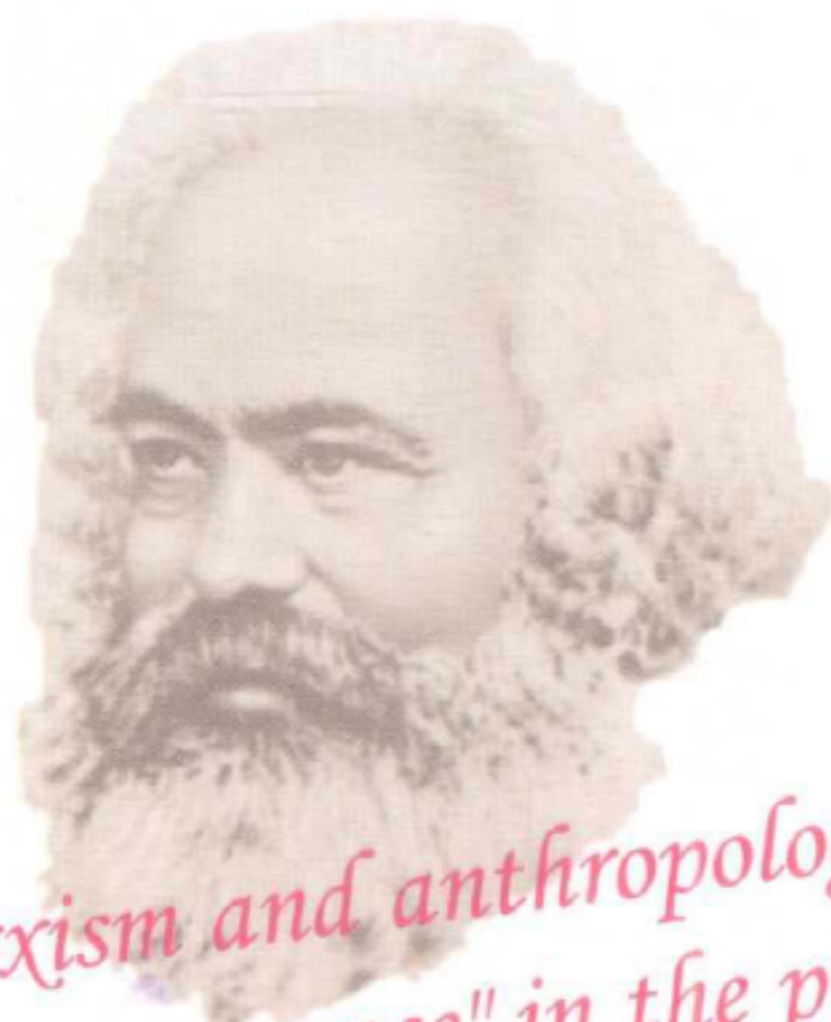
马克思哲学关于“人的本质”的概念

【匈牙利】乔治·马尔库什 著 ● 李斌玉 孙建茵 译 衣俊卿 校



*Marxism and anthropology
the concept of "human essence" in the philosophy of Marx*

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*Marxism and anthropology
the concept of "human essence" in the philosophy of Marx*

ISBN 978-7-81129-413-2



9 787811 294132 >

定价：38.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

马克思主义与人类学

马克思哲学关于“人的本质”的概念

[匈牙利] 乔治·马尔库什 著 ● 李斌玉 孙建茵 译 衣俊卿 校

黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 041

图书在版编目(CIP)数据

马克思主义与人类学：马克思哲学关于“人的本质”
的概念 / (匈) 马尔库什著；李斌玉，孙建茵译。--

哈尔滨：黑龙江大学出版社，2011.12

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 413 - 2

I. ①马… II. ①马… ②李… ③孙… III. ①马克思
主义哲学 - 哲学人类学 - 研究 IV. ①A811.63

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 065134 号

MARXISM AND ANTHROPOLOGY; THE CONCEPT OF 'HUMAN ESSENCE' IN THE
PHILOSOPHY OF MARX, VAN GORCUM ASSEN, The Netherlands, 1978

Copyright© György Márkus

MAKESI ZHUYI YU RENLEIXUE—MAKESI ZHIXUE GUANYU REN DE BENZHI DE
GAINIAN is published by arrangement with György Márkus

ALL RIGHTS RESERVED

书 名	马克思主义与人类学——马克思哲学关于“人的本质”的概念
著作责任者	(匈牙利)乔治·马尔库什 著 李斌玉 孙建茵 译 衣俊卿 校
出 版 人	李小娟
责 任 编 辑	杜红艳 梁 秋
出 版 发 行	黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址	http://www.hljupress.com
电 子 信 箱	hljupress@163.com
电 话	(0451)86608666
经 销	新华书店
印 刷	哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本	720×1000 1/16
印 张	15.5
字 数	187 千
版 次	2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 81129 - 413 - 2
定 价	38.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社将从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的

重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关

于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^②,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,台湾森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,台湾唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

^② 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继峰:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

过去 30 年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在 20 世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的 20 世纪 70 年代至 80 年代以后的欧美新马克思主义流派的

研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2011年,“译丛”预计出版赫勒的《日常生活》和《卢卡奇再评价》,费赫尔主编的《法国大革命与现代性的诞生》,马尔库什的《马克思主义与人类学》,马尔科维奇与彼得洛维奇主编的《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》,马尔科维奇的《当代的马克思》等译著;“理论研究”将出版关于科西克、赫勒、马尔库什、马尔科维奇等人的研究著作5~6本。整个研究工程将在未来数年内完成。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从20世纪60年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东

欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在对东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—2010)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安德拉斯·赫格居什

(Andras Hegedüs), 捷克斯洛伐克哲学家普鲁查 (Milan Prúcha), 南斯拉夫实践派的考拉奇 (Veljko Korać)、日沃基奇 (Miladin Životić)、哥鲁波维奇 (Zagorka Golubović)、达迪奇 (Ljubomir Tadić)、波什尼亚克 (Branko Bosnjak)、苏佩克 (Rudi Supek)、格尔里奇 (Danko Grlić)、苏特里奇 (Vanja Sutlić)、别约维奇 (Danilo Pejović) 等, 也是东欧新马克思主义的重要理论家, 但是, 考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素, 我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度, 各有不同的研究领域, 但是, 共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位, 使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先, 东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中, 他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知, 第二次世界大战后, 东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程, 普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式, 而 20 世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚, 强调社会主义的人道主义和民主的特征, 以及工人自治的要求。在这种意义上, 东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国, 就不是偶然的事情了。因为, 1948 年至 1968 年的 20 年间, 标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生, 上述东欧新马克思主义者都是这一改

革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升

了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS IN-

INTERNATIONAL) 杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以 20 世纪 70 年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20 世纪 50 年代到 70 年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续

出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产——范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。

象：东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期；而第二个阶段又是与 20 世纪 70 年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样，东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系，形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献，不同的研究者有不同的评价，其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者，由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性，片面地断言：东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸，没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解，需要加以澄清。

在这里，我想把东欧新马克思主义置于 20 世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究，主要是将其与西方马克思主义和 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派加以比较，以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看，东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致，然而，东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景，这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统，又有对当今世界和人的生存的现实思考，在实践层面上，既有对社会主义建立及其改革进程的亲历，又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位，我认为，研究东欧新马克思主义，在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一，对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统，但是，如果我们细分

析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德拉格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从20世纪80年代起,特别是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija——Očemu je riječ?* *Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛

是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思

^① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1970, p. ix.

主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^①

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^②英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^③此外,一些专门研究

① Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

② Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

③ Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^①同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。^③其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会

^① 例如,John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

^③ 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^①,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^③,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^④,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理

① 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

② 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

③ 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

④ 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。

论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”尚属于这一研究领域的基础性工作,因此,

我们的基本研究思路,或者说,我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则,即是说,通过这两套丛书,要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来,由于东欧新马克思主义理论家人数众多,著述十分丰富,“译丛”不可能全部翻译,只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里,要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏,不仅要包括与我们的观点接近的著作,也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例,他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判,其中有一些观点是我们所不能接受的,必须加以分析批判。尽管如此,它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一,如果不把这样的著作纳入“译丛”之中,如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋,那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则,即是说,要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中,置于社会主义实践探索中,置于20世纪人类所面临的重大问题中,置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中,加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此,我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野,而在“理论研究”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时,我非但没有一种释然和轻松,反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义

研究这样一个全新的学术领域,对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验,而我组织的翻译队伍和研究队伍,虽然包括一些有经验的翻译人才,但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍,带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗,我感到一种悲壮和痛苦。我深知,随着这两套丛书的陆续问世,我们将面对的不会是掌声,可能是批评和质疑,因为,无论是“译丛”还是“理论研究”,错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”(开始)而不是“结果”(结束)——我始终相信,一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启,肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域;好在我一直坚信,哲学总在途中,是一条永走不尽的生存之路,哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路,也是一条上下求索的艰辛之路,踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限,而且要有执著的、痛苦的生命意识,要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此,既然选择了理论,选择了精神,无论是万水千山,还是千难万险,在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

»» 中译者序言

马克思视域中人的本质思想和 文化理论的解读

对于中国学术界来说,乔治·马尔库什(György Márkus)是一个比较陌生的名字。作为20世纪60年代享誉学界的“布达佩斯学派”的主要成员之一,马尔库什也是东欧新马克思主义的重要代表人物。布达佩斯学派是一个以卢卡奇为核心、以卢卡奇的学生为主体的团体。马尔库什深受卢卡奇的影响,他与赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Fehér, 1933—1994)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等卢卡奇的另外几名学生构成了布达佩斯学派的主体。作为马尔库什早期最著名的代表作,我们寄望《马克思主义与人类学》的出版可以为深入了解与研究马尔库什的思想叩开第一道门扉。

一、从宏观到微观:马尔库什的学术沿革

为了便于学界比较全面地了解马尔库什,本文将首先对他的学术发展脉络作整体、简要的介绍。大体上可以把马尔库什的学术生涯划分为三个阶段。从时间上以布达佩斯学派作为分

界点,分别是布达佩斯学派前的理论萌芽阶段;匈牙利境内的布达佩斯学派时期以及布达佩斯学派解体后的时期。

马尔库什 1934 年 4 月生于匈牙利的布达佩斯。1952 年到 1957 年间,他在匈牙利国家奖学金的资助下前往莫斯科罗蒙诺索夫大学哲学系接受高等教育,毕业后他便任教于布达佩斯大学。1958 年到 1973 年期间,他同时还在匈牙利科学院的哲学所任研究员。1965 年,马尔库什在匈牙利科学院获得博士学位后,在美国福特基金会奖学金的资助下,先后到美国匹兹堡大学哲学系和哈佛大学哲学系跟随著名的分析学家塞勒斯和著名的逻辑学家奎因从事博士后的研究工作。马尔库什在这一阶段的理论旨趣与此间的求学经历密切相关,研究成果以学位论文为主。包括 1957 年的毕业论文《劳动与意识:关于一个现代哲学主题的历史》、1965 年的博士论文《语言、逻辑与现实:对维特根斯坦〈逻辑哲学论〉的批判性考察》等。从论文的标题可以看出,在这一时期马尔库什主要关注的是逻辑、意识等西方哲学的基本范畴和问题。

第二个阶段是布达佩斯学派时期。在此阶段,马尔库什的研究兴趣发生了转变,结合着东欧社会主义国家的历史变革,马尔库什的研究从纯粹的哲学问题转向了与社会和历史紧密连接的现实问题,这一时期也是马尔库什作为马克思主义学者确立研究立场和基本观念的时期。他在这一时期开始尝试用马克思的思想与理论解决现实问题。确切地说,马尔库什这一时期的学术研究与风云变幻、潜流汹涌的时局密不可分。1956 年,苏共二十大开始批判斯大林的个人迷信,这在东欧诸国引起了难以预料的连锁反应。政治上的“非斯大林化”既导致了抗议、反抗和镇压,也导致了哲学理论和意识形态方面的复杂后果。从 20 世纪 60 年代开始,马尔库什积极投身于布达佩斯学派的学术活动与社会活动之中。学派成员在卢卡奇的带领下开始转向

马克思主义哲学的研究,他们力图超越苏联官方马克思主义对马克思思想的教条式理解,与东欧新马克思主义各学派一致,从人道主义的立场出发努力回归真正的马克思思想。因此,在这一时期中,马克思的人道主义、异化、民主、社会主义体制等问题成为新的理论兴趣点。以《马克思主义与人类学》为代表,马尔库什这一时期的哲学思想可以视为以非斯大林化的方式解读马克思理论的典范。1971年意大利出版的《青年马克思主义认识论》、《青年马克思主义的著作和当今的社会科学》、《马克思的异化概念》、《马克思主义哲学中的争论与动态》以及《马克思主义的意识概念》等论文,尤其是《马克思主义与人类学》西班牙文、日文、意大利文、英文和德文版本的出版使马尔库什开始在国际学界崭露头角并逐渐产生影响。

马尔库什学术生涯的第三个阶段是20世纪70年代末至今的30多年,也是布达佩斯学派形式上解体后的时期。应该说,布达佩斯学派的解体是匈牙利当局实施高压政策的直接结果。1968年,苏联入侵捷克,当时马尔库什正在南斯拉夫科尔丘拉岛参加国际会议“科尔丘拉夏令学园”,122名会议代表发表声明谴责苏联,马尔库什也在抗议书上签名。捷克事件以后,布达佩斯学派整体遭到批判,而这种情形随着卢卡奇的逝世日益严峻。1973年,马尔库什被革除所有社会和政治职务失业在家。直到1977年情况才有所缓解,马尔库什夫妇与好友费赫尔、赫勒夫妇移居国外,最终定居澳大利亚。从定居澳大利亚开始,马尔库什一直在悉尼大学哲学系任教。在此期间,马尔库什的国际影响逐渐扩大,成为美国多所著名高校的客座教授,然而直到20世纪90年代,马尔库什才逐渐恢复了在匈牙利的学术地位。

从学术上看,这一个时期是布达佩斯学派思想的延续到马尔库什个人发展的完成阶段。在这个时期中,马尔库什的理论研究再次转变,布达佩斯学派时期对社会结构、政治体制、民主

革命等宏观问题的关注发生了微观转向。以“现代性文化”作为核心主题,马尔库什的研究达到新的高峰,马尔库什开始从微观文化层面展开对现代社会和人类生存现实的批判性研究。不仅如此,马尔库什的文化批判保持着与马克思主义的紧密联系,因此,他后期的理论在现代性和马克思主义这两个话语体系中均有积极建树。可以说,现代性文化批判理论使马尔库什真正融入到了国际性的热点讨论之中,也为他带来了更多的关注。哈贝马斯在《现代性的哲学话语》等著作中专门针对马尔库什的范式理论进行了分析,赫勒也在《现代性理论》中表达了自己对文化的理解深受马尔库什的文化概念阐释影响。他在这一时期的代表作包括专著《语言与生产——范式批判》、《文化与现代性》、合著《对需要的专政》以及论文《意识形态的意识形态:卢卡奇和哥德曼论康德》、《马克思和卢卡奇的异化与物化》、《马克思的意识形态概念》、《黑格尔的文化概念》、《黑格尔与现代性悖论》、《马克思主义与文化理论》、《一个文化的社会》、《隐喻的终结:基础与上层建筑》、《关于意识形态批判的批判》,等等。

二、批判与反思:对马克思核心概念的系统阐释

1965年,年仅31岁的马尔库什出版了《马克思主义与人类学》一书。这本不足百页的“小”书在国际学术界产生重要影响,被翻译为多种语言。这本书丝毫没有流露“非斯大林化”的态度,但是马尔库什的观点和研究方法已经明显地与教科书的“正统”马克思主义相悖。匈牙利国内的民族主义情结和国际社会主义阵营的非斯大林化的整体背景造就了一个相对宽松和自由的环境,马尔库什因而有机会发展和阐述自己的理论;另一

方面,马尔库什的理论工作也成为他后来遭到排挤和批判的缘由。

马尔库什在本书中所阐述的人类学——即哲学人类学——不同于一般意义上的人类学。哲学人类学并不致力于田野调查和考古研究,并不专注于具体的人群和具体的文化样态,也不研究人的某一特殊方面;哲学人类学所关心的是一个根本性的问题——“人究竟是什么?”马尔库什为自己设定的任务是以马克思论著为背景回答“人的本质”的问题。

为了揭示人的本质,一种最明显的思路是在人所具备的特性集合中寻找“本质性”的内容,这些内容不仅是人类所特有的、一切人类个人所共有的,而且是在一切历史时期中、为一切人类社会的成员所拥有的。在马克思的著作中,也不难找到丰富的相关论述。人是劳动的存在物、人是社会性的存在物、人是有意识的存在物。因此,“劳动”、“社会性”和“意识”是一切人类个体必然具备的特性。马尔库什对这三个概念进行了深入研究,细致考察了马克思各个时期的论述,力图精确地阐释马克思对“人的本质”的理解。

然而,马尔库什并不认为关于“劳动”、“社会性”和“意识”的研究回答了“人的本质”这一问题。恰好相反,他认为,通过考察每一个人类个体必然具备的特性根本无法揭示人类的本质,这种思路容易误入歧途。关键在于,真实的人类社会和人类历史中的每一个个人都是遭到异化的个人,都是“抽象的个人”,这种个人已然被剥夺了人的本质。

具体地说,在资本主义工厂中从事生产的工人确实在“劳动”,但是这种“劳动”不过是日常意义上的劳动,而非哲学人类学意义上的劳动。日常意义上的劳动是“抽象的”个人所进行的“抽象的”劳动。因此,把“劳动”视为人类的本质既曲解了劳动的概念,也曲解了人的概念。正是这种日常意义上的劳动使

个人沦为“片面的”、受制约的、狭隘地特定化的个人，即马克思所谓的“抽象的”个人。在这种劳动中，劳动者“不过是生产剩余价值的机器”，因此，这种劳动仅仅是“抽象的劳动”。在《德意志意识形态》中马克思反复指出，“消灭劳动”是共产主义社会的最重要的前提之一，这里的“劳动”即日常意义上的劳动。诚然，在资本主义社会中，“劳动”是每一个人都具备的特性，但不能因此得出结论说，“劳动”是“人的本质”。关键之处在于，这种“劳动”是抽象的劳动，它不是反映了人的本质，而是反映了人的本质被剥夺的状况。

就“社会性”的概念而言，存在类似问题。马克思指出，“个体是社会存在物”^①。社会性决定了个人的全部特质，渗透在个人生活的所有形式中。然而，这种“社会性”不同于真实的人类社会和人类历史中的社会联系。在资本主义社会中，社会联系的主体——人——是自我异化的存在物，因此，社会联系以异化的形式出现。在这种社会联系之下，劳动成为直接谋生的劳动，社会需求指挥劳动主体的行动，成为一种不得不服从的强制，而劳动主体沦为社会需求的奴隶。“这个异化的人的社会是一幅描绘他的现实的社会联系，描绘他的真正的类生活的讽刺画。”^②资本主义社会中的社会联系不是使人实现真正的类生活，而是使人片面化。这种社会联系不是“真正的社会联系”，而是“非本质的联系”。

就“意识”的概念可以进行类似的分析。显然，意识是每个人类个体、人类物种的每一个正常成员都拥有的属性。然而，现实生活和实际历史中的个人所具备的“意识”是被扭曲的意识，是“虚假的意识”。自从劳动分工出现以后，在脑力劳动和体力劳动之间就出现了分裂和对立，其结果是个人的日常意识与精

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第122页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第25页。

神生产的社会领域日趋分离。一方面,日常意识成为迷信,成为对现实的扭曲反映;另一方面,“意识形态”成为脱离实践、脱离现实的思想,成为孤立的、颠倒的意识,成为被异化的意识。这种意义上的意识不能反映人的本质。

以上分析的根据在于,可以从两个不同的层面——哲学层面和经验层面——来理解“劳动”、“社会性”和“意识”这三个概念。经验层面上的“劳动”、“社会性”和“意识”所反映的是“人的本性”(human nature),而非“人的本质”(human essence)。“人的本性”不同于“人的本质”。在马克思的语汇中,“人的本性”这个术语在大多数情况下表示在某个给定的历史时期典型的个人所拥有的力量、特性和潜能。在异化社会中,由于“人的本质”遭到扭曲,“人的本质”与“人的本性”是相互分离的。唯有在共产主义社会中,通过每个人“对人的本质的真正占有”^①,“人的本质”才能转化为“人的本性”。马尔库什之所以认为通过探寻“在一切历史时期中、为一切人类社会的成员所拥有的特性”不能把握“人的本质”,根本原因在于,这种探寻方法混淆了“人的本质”和“人的本性”,忽视了二者的根本差异。

在批驳了错误的研究纲领以后,马尔库什尝试正面回答“人的本质”的问题。马尔库什认为,“人的本质”的概念的基础在于,历史是一个连续的统一过程。列举出那些独立于实际历史过程的、每个人都具有的特征并不能揭示人的本质;相反,把人从历史性中抽象出来就遗漏了人最本质的特征。世界历史是一个渐进发展的过程,在这个过程中人自身转变为世界历史性的、社会性的、普遍性的个人。人类历史的发展过程就是人不断实现和发展更高的普遍性的过程。这个不断克服局限性和片面性、不断走向普遍性的过程,同时也是人的自主性和主体性不断

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第120页。

发展的过程。从这个意义上说,人的普遍化和人的个体化构成了一个统一过程,在这个统一过程中,人真正具备了人的内涵。人与动物的根本差别在于,动物无法选择独立于、外在于自身的历史过程,而人能动地参与这个过程。人的“真正的本质”就呈现在人创造和形成自身的主体性的自我行动中。

人类使历史成为一个具有发展趋势的连续的统一过程。历史之所以呈现为一个“发展”过程,正是因为人类在历史进程中指向一个稳定的、统一的方向。具体地说,人类的普遍性和自由的逐渐实现和不断扩展标志着这个发展方向。然而,“人类”实现普遍性和自由并不等同于“个人”实现普遍性和自由。例如,在资本主义社会中,从人类整体的角度看,人类的普遍性和自由获得发展;但是,从个人的角度看,个人遭到异化,沦为资本的奴隶,沦为单纯的手段,沦为片面的、抽象的个人,个人的普遍性和自由被抑制。从这个视角理解人类历史和个人命运,人类生活的真实状态表现为“人的本质”与“人的存在”之间的分裂和对立,换言之,我们在自身的实际生活中无法实现自身的本质。这一事实正是理解“人的本质”的概念的关键。这个概念的真实意蕴不在于揭示人在实际历史和实际社会中表现出来的稳定不变的特质,而在于揭示人在真实生活中遭到异化的事实。因此,“人究竟是什么”这个问题之所以被提出,要点从来不是为人的真实存在提供一种理论上的说明,而是揭露人的自我解放的必要性。

显然,马尔库什无意以理论陈述的方式回答这个问题,脱离历史连续统一性、脱离实践活动而作出一个如“人的本质就是……”的理论抽象是没有意义的。在他看来,马克思关于“人的本质”的概念不仅是一种“对世界的阐释”,这些思想本身——作为理论——也是无产阶级革命实践的一部分。

三、延伸与扩展：对马克思文化理论的当代阐发

鉴于《马克思主义与人类学》一书的篇幅非常小，加之该书写于20世纪60年代，距今已有比较长的时间，在这本书发表后的几十年中，马尔库什又发表了一系列有影响的作品，在国际学术界的地位更加突出，因此我们选择了马尔库什于20世纪80年代和90年代发表的四篇论文，作为本书的附录一并提供给读者。总的说来，马尔库什在《马克思主义与人类学》一书中，通过对马克思理论中的几个核心概念的分析，试图强调马克思的“人的本质”的意义呈现在人克服异化、克服自身片面性的实践过程之中。马尔库什对马克思思想所蕴涵的解放性、自由性的这种理解没有完全局限于哲学人类学，即人本学的视域，此后，他又进一步拓宽自己的研究视野，确切地说，他将这种认识延伸到了对马克思主义文化理论的研究之中。

严格地说，《马克思和卢卡奇的异化与物化》一文并不能算做马尔库什在马克思文化理论框架下的研究。应该是马尔库什微观文化转向过程中的一篇过渡性的理论成果。从这个意义上说，《马克思和卢卡奇的异化与物化》从思想脉路上是与《马克思主义与人类学》的研究最为接近的。从研究方法上看，马尔库什同样从马克思理论中最为重要的并引发众多争论的“异化”与“物化”概念入手进行了分析。马尔库什鲜明地阐释了自己的观点，他反对“认识论断裂”的观点，认为马克思并没有在晚年抛弃所谓“意识形态”的和“唯心主义”的异化概念。然而，他承认这个概念在马克思理论的发展过程中发挥了不同的作用，并对这种功能上和意义上的变化作出了分析和解释。通过对马克思的“异化”与“物化”概念的区分，马尔库什指出，在晚

年马克思那里，“异化”指的是历史社会化过程中的对抗性特征，而“物化”则是人在征服自然过程中产生的对抗性特征。尽管如此，异化与物化又是统一的，它们是同一历史过程中的不同方面。同时，马尔库什对卢卡奇于《历史和阶级意识》中在“物化”的名义下对马克思异化理论的重建给予了高度评价，但也对他把异化与物化同一对待的局限性进行了批判。卢卡奇用一种天才式的方式表现出了与青年马克思高度契合的特质，并且，他的物化理论不仅是对马克思相关理念的重建，还包含着对它们批判的萌芽，正是同时阐释了两方面的因素，卢卡奇让自己陷入了一种悖论的困境。

马尔库什在《马克思主义与文化理论》一文中从总体上阐述了自己对源于马克思的三个文化概念的理解。马尔库什认为，起源于启蒙的文化概念具有两个方面的意义，分别是广义的、“人类学”的文化与狭义的、“价值标示”的文化。而狭义的文化领域一直是马克思主义文化理论研究的主要对象。“基础与上层建筑”、“意识形态”以及“文化生产”这三个概念都可以追溯到马克思本人，并且在后来的马克思主义理论家中成为重要的文化阐释方式。在马尔库什看来，“基础与上层建筑”概念在马克思早期论战性的文论中发挥了重要的作用，并促生了众多文化社会学科的诞生。然而，由于二分法的理解方式，以及被曲解后形成的一种简单的因果决定关系，这一概念在今天不再具有批判性的洞察力。由此，马克思引入了“意识形态”理论来说明文化现象的特殊意义。马尔库什区分了马克思的意识形态理论的不同内涵，分析了马克思在对青年黑格尔派与对黑尔格、李嘉图等人的批判上体现了不同的意识形态批判意义。后一种意识形态批判强调了马克思理论的解放性，是一种超出二元模式的对文化特殊性的关注与说明。正是这种理论传统在卢卡奇、阿多诺、哥德曼等人的文化理论中得到了发展。马尔库什对

这种意识形态批判所具有的意义、产生的悖论进行了深入分析。作为近年流行的术语,“文化生产”概念最早出现在马克思 1844 年的经济学手稿之中。马尔库什不仅对这一概念的前提与内涵进行了阐释,而且对两种主要的“文化生产”理论趋势进行了批判性研究,指出了这一理论应用所面对的困境。作为进一步的阐释,《马克思的意识形态概念》与《隐喻的终结:基础与上层建筑》这两篇文章对前两个文化概念分别作出了细致分析。

事实上,三篇对马克思主义文化理论进行阐述的文章是马尔库什后期“现代性文化”理论中的重要内容。通过对“基础与上层建筑”和“意识形态”理论的批判性研究,马尔库什打破了因果决定论的思维模式并强调了对文化特殊性的关注。从逻辑上看,这些研究从不同侧面体现了批判现代性单一化、普遍化这一危机的根本指向。不仅采用一贯从概念分析入手的研究方法,马尔库什后期的研究始终倚重马克思的理论,高扬马克思理论中重视自由的解放性意义,这一点与早期的《马克思主义与人类学》是一脉相承的。由此看来,如果说早期的《马克思主义与人类学》奠定了马尔库什坚定的马克思主义立场与对人类重大问题关注的基础,那么后期的文化批判理论就是马尔库什向人类存在的内在机制的进一步的、更为细致的探索和延伸。

在《马克思主义与人类学》这本“小”书和系列论文中,马尔库什不仅展示了对马克思著作的精湛解读,更重要的是,他示范了一种研究态度:马克思不仅仅作为一个思想导师,而且更重要的是作为一个文本作者成为他的研究对象。从学术研究的基本规范出发,坚持这样一种研究态度当然是一个非常基本的要求,仅凭这一点,马尔库什就是值得中国学者了解的。

本书的翻译得到了马尔库什在版权等诸方面的关心和支持,附录中所收录的四篇论文就是马尔库什先生亲自选定的。值此马尔库什先生的著作第一次以中文版形式问世之际,特向

他表达谢意。《马克思主义与人类学》由李斌玉女士翻译,附录中所收录的四篇论文由孙建茵博士翻译,系孙建茵博士在复旦大学哲学博士后流动站期间学术成果。全书由衣俊卿先生进行了校译。

李斌玉、孙建茵

2010年7月

目 录

总序 全面开启国外马克思主义	
研究的一个新领域	衣俊卿 1
中译者序言 马克思视域中人的本质思想和	
文化理论的解读	1
英文版导言	1
人作为普遍性的自然存在物	5
人作为社会性的和有意识的自然存在物	30
人的本质与历史	61
附 录	103
马克思主义与文化理论	103
马克思的意识形态概念	121
马克思和卢卡奇的异化与物化	149
隐喻的终结:基础与上层建筑	182

英文版导言

马克思主义“哲学人类学”这个术语是否合理？如果合理的话，哲学人类学与唯物主义的历史概念是何关系？不仅在批评马克思的著作和以资产阶级的角度诠释马克思的著作中，而且在马克思主义哲学家的著作中，这些问题越来越频繁地出现。本书试图以对“人的本质”^①概念的分析为基础回答这些问题，人的本质的概念，在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中起着异常突出的作用。

^① 在德语中，“Wesen”这个词有三种含义：“存在”、“个体存在”，以及“本质”。我们把“das menschliche Wesen”翻译为“人的本质”，这已经背离了如下观点：马克思对这个主题的见解提供了一种解答“本质”这个古老的哲学问题的新答案（至少就社会历史环境而言）。马克思把人的本质定义为“社会关系的总和”（社会关系不仅包括个体之间的短暂的人际接触，也包括生产、消费、语言、习俗、文化等客观化的系统），并且把这些客观化系统与创造并参与这些系统的诸个体这二者之间的关系视为本质上历史性的。由此马克思提供了超越唯名论与柏拉图主义实在论的矛盾的第三条道路。马克思本人在批驳资产阶级政治经济学时明确强调了这一点：“只要资本的一般形式仅仅被看作是自行保存和自行增殖的价值，资本就被说成是非物质的东西，因而，从经济学家的观点来看——他只知道可以捉摸的物或者只知道观念，对他来说，关系是不存在的——被说成是单纯的理念了。”[马克思：《政治经济学批判（1861—1863年手稿）》，《马克思恩格斯全集》历史考证版第2版，第2部分，第3卷，第1册，柏林，1976，第133页（参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1998年版，第171页。——译者注）。]

虽然我们的分析首先以《1844年经济学哲学手稿》^①的文本为基础,但是为了说明我们采用的阐释方法的合理性,我们必须在此就阐明我们的观点:这一人的本质的概念以及更广义的人与历史的概念是马克思早期形成的哲学概念,但也呈现和延续在马克思晚期的“成熟”作品中。晚期作品确实反对《手稿》对某些问题的具体论述,对最初的论述作出了具体的调整和更正,然而,如果不详细考察那些仅在青年马克思作品中细致讨论和形成的哲学观念,我们不可能全面和正确地理解他的晚期作品。如果我们把马克思的历史唯物主义与人的本质的哲学概念——某些人喜欢称之为“人类学”概念[也许我们可以沿用格奥尔格·卢卡奇(Geörge Lukács)的说法,把与之相关的问题群总称为**社会本体论**]——割裂开,我们就会陷入不可解的二律背反,这种情况在批评马克思的历史中以及在马克思主义哲学自身的历史中是屡见不鲜的。于是,一方面我们发现,马克思的共产主义理论被阐释为从人类的“真正本质”中以人类学的方式推演出来的某种道德公理^②,或者更糟糕地被当做来世信仰或超验目标;另一方面我们同样频繁地听到这种指斥:马克思把人彻底地消解于历史,把历史从物质和精神两方面彻底地消解于严格决定的事件、时代和社会经济结构的简单的连续性,这使得一切价值都成为相对的,因而不可能对历史现象作出普遍有效的非实用性评判(例如道德评判)。事实上,许多马克思主义者一直就是这样理解唯物主义历史概念的,从这个方面说,阿尔都塞(L. Althusser)及其学派的理论的“反人道主义”不过是马克思主义思想中的一个普遍趋势的最新版本之一(无疑也是最合乎逻辑的版本之一)。

① 以下简称《手稿》——译者注

② 例如,在弗洛姆(E. Fromm)的《马克思关于人的概念》(纽约,1961)中可以找到这种观点的例证——如果抱着最积极的态度解读。

这两种研究人类历史的方法在标准的阐释中看起来根本对立,然而,在马克思本人那里,这两种方法构成一个统一体,而我们的目标就是寻找并阐释这个统一体的可能性及其内涵。一方面,马克思赋予共产主义社会如下特征:资本主义发展的社会环境导致的主客观矛盾通过共产主义社会获得历史-实践性的解决,从这种意义上说,共产主义社会是人类发展的“必然”阶段。他批判“真正的社会主义者”[其中包括他青年时代的朋友莫泽斯·赫斯(Moses Hess)]的要点就在于批评从对人类真实永恒本性的考察“推出”共产主义的必然性的企图。另一方面,我们无法否认,对马克思而言共产主义不仅仅意味着资本主义阶段之后的、具备“历史必然性”的“高级”阶段^①——资本主义和共产主义这两种社会生活方式之间的关系不仅是因果上的和时间上的连续关系,也是历史哲学的和道德上的矛盾关系。马克思把共产主义作为一切“史前”的对抗性时代的反面,视之为在道德上值得肯定的人类社会发展形式,其根据之一在于,在共产主义社会中人们将“在最有利于人类本性、最符合人类本性的环境中”实现与自然界的陈代谢。以上引文表面上看起来属于马克思的早期著作,但事实上出自《资本论》。^②

我们的观点是,在哲学-“人类学”思想方面,青年马克思和晚期马克思是一个统一体。^③ 为了论证此观点,我们不仅要

① 对马克思的历史决定论思想的全面考察已经超出本书的范围。不过,下文中我们有机会指出,马克思的这一思想在标准文献中经常被误解为机械决定论。

② 马克思:《资本论》第3卷,外文出版社,莫斯科,1959,第800页。

③ 我强调马克思的早期著作(特指1843年之后——即与唯心主义决裂之后——的著作)与晚期著作之间的统一性,但我并不否认这一事实:在早期著作和晚期著作之间不仅存在术语上的差别,而且在某些方面存在重要的概念分歧。我在以前的一篇文章中尝试剖析了《经济学哲学手稿》中的某些预设和特征,这些内容似乎只出现在这部手稿中,后来被马克思修改甚至抛弃。参见 G. Márkus: *Über die erkenntnis-theoretischen Ansichten des jungen Marx*. In: A. Schmidt (ed.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a/M., 1969。

引用《1844年经济学哲学手稿》中的文本,在适当场合我们还要诉诸马克思的晚期作品,主要是经济学方面的著作和手稿。

人作为普遍性的自然存在物

人是什么？马克思对这个古老的哲学问题的探索始于一个唯物自然主义前提：“人是自然界的一部分”^①，也就是说，人是感性的、物质的、自然的存在物，自然界的无意识的因果过程造就了人的存在。进而，人是有生命的自然存在物，人的生存依赖于与自然界持续不断的新陈代谢，这是由人自身的生命能动性实现的和保证的：人是“能动的自然存在物”^②。与所有自然实体一样，人也是受制约的和受限制的存在物。一方面，这意味着人是受条件制约的、受动的存在物，“也就是说，他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的；但是这些对象

① 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《青年马克思哲学社会学著作》，伊斯顿（L. D. Easton）、古达特（K. H. Guddat）主编，双日出版社，花园城，1967，第293页（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第272页。——译者注）。我在引用1844年手稿中的文本时尽可能采用这部书的译文（下文简称此书为《著作》）。然而此书是不完全的，对于此书没有收录的文本，我将采用米利根（M. Milligan）的译文（马克思：《1844年经济学哲学手稿》，国际出版社，纽约，1964，下文简称为“米利根译本”）。必须指出的是，在某些场合我发现我所采用的英文译文与德文原文明显不符，于是我对英文译文作了改动，在文中不再特别指出。

② 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，伊斯顿（L. D. Easton）、古达特（K. H. Guddat）主编，双日出版社，花园城，1967，第325页（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第324页。——译者注）。

是他的需要的对象；是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象”^①。可以说，这些不依赖于他而对他的存在所必需的对象构成了他的无机的身体，“客观的条件……他在无机自然界发现的他的主体的躯体”^②。（就普遍形式而言，这种关系对于人和动物都是成立的。）另一方面，人就如下意义而言也是受制约的：人作为一种自然生命被赋予了大量的需求、动机、自然力量和能力。

一般来说，在马克思的分析中，作为自然的、生物学意义上的存在物的人不过是一个前提（datum），他并不关心人类作为一个生物学物种得以形成的人类起源过程。无疑，马克思的兴趣点在于人的社会历史发展，而非人的自然发展。然而，有些论者在此基础上主张，马克思认为人的最初的发展过程——广而言之包括独立于人类能动性的自然界的全部进化过程——在原则上是不可理解的。例如，阿克塞洛斯（K. Axelos）写道：“关于人类历史的绝对开端这个问题尚无答案。马克思把这个问题视为无意义的，因为它不能在感觉—经验的领域得以解决；因而，历史没有绝对开端……他宣称，就逻辑而言不可理解的对象也就是在本体论意义上不存在的。”^③

然而，这绝对是对马克思观点的误解。马克思是这样——

^① 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，伊斯顿（L. D. Easton）、古达特（K. H. Guddat）主编，双日出版社，花园城，1967，第325页（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第324页。——译者注）。

^② 马克思：《大纲：政治经济学批判基础》，企鹅出版社，1973，第473页。（以下简称《大纲》。——译者注）另参考下文：“自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身体。”[马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第293页（参见《马克思恩格斯全集》第46卷上册，人民出版社1979年版，第473页。——译者注）。]

^③ K. Axelos: *Marx, Penseur de la technique*. Minuit, Paris, 1961. p. 56.

而且仅仅是这样——说的：“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织，以及由此产生的个人对其他自然的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究人们所处的各种自然条件——地质条件、山岳水文地理条件、气候条件以及其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”^①马克思后来对达尔文理论的热情接纳很可能显示了他在这个问题上的早期理论倾向。^②

“但是，人不仅仅是自然存在物，而且是人的自然存在物。”^③正是对人的这些特殊的人类特性分析和对人作为类存在物(gattungswesen)的刻画确定了马克思的哲学探索的基本方向。不幸的是，gattungswesen 这个词汇的通行英文译法(species

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，载于《著作》，第409页（参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第67页。——译者注）。

② 另一方面，我们认为下面这个更加流行的相反预设也是不可取的：认为费尔巴哈关于自然（以及自然哲学问题）的唯物主义本体论对马克思的影响是马克思思想的早期演变的决定性因素。这种理解在马克思的早期著作完全不能找到根据。马克思的早期著作（尤其是博士论文）无疑展示了一种符合当时在德国哲学中广泛流行的自然主义泛神论传统的唯心主义有机论自然观：强调一切自然现象的动态特征，马克思把这种动态特征归结为无所不在的精神无意识力量的显现。然而，这种自然观在一个渐次演化的过程中被动态的唯物主义自然观所取代，考虑到马克思在社会本体论的框架下彻底地重新研究了他对物质能动性和心灵—精神能动性关系的早期理解，这种转变完全不足为奇。马克思从唯心主义到唯物主义的转变的整个理智发展路径是通过考察社会历史问题并试图以理论和实践方式解答这些问题而实现的。费尔巴哈对马克思的影响只能这样理解：费尔巴哈对马克思的富于启发性的影响部分地在于他对宗教异化和哲学异化的批判，部分地在于他重新阐释黑格尔的个人与社会关系思想的自然主义基础的尝试。（在费尔巴哈哲学中，我与你作为感性自然个体的关系的建构性品质是一个核心概念。）

③ 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第326页。另见马克思：《政治经济学批判（1861—1863年手稿）》[《马克思恩格斯全集》历史考证版第2版，第2部分，第3卷，第1册，柏林，1976，第58页（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第326页。——译者注）。]，人被界定为一种“自然界的产物”。

being) 丢掉了马克思赋予这个德语词的一重含义:这个词中包含的关于人与动物的对立的意思。在《经济学哲学手稿》中,马克思反复强调,动物作为某一物种的成员从属于、归附于某一个类(gattung);而人则是一种类存在物(gattungswesen)——可以说是类的存在物,一种类存在物——属于一种自然属性和类本质都不断丰富存在物。^①

然而,人与动物的差异不仅表现为术语选择的不同,也表现为马克思的明确讨论。造成这种差异的原因,同时也是这种差异的本质,必须在人与动物各自的生命活动中寻求。“一个种的全部特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而人的类特性恰恰就是自由的有意识的活动。”^②人和动物都必须通过各自的活动来满足需求。然而,动物的活动局限于获取和消耗满足需求的给定的自然对象,这种活动与主动满足需求的过程直接同一。因此,动物的活动是局限性的生命活动。首先,动物行为非偶然性地涉及的对象是受局限的,或多或少地受环境范围的严格制约——一般说来,只有当对象的物理或化学等方面的特性与动物的由基因决定的需求相匹配时,这种对象才能成为这个动物物种全体的需求对象。换言之,动物的需求对象与其直接消耗对象趋向于同一。其次,不仅作为“目标”的对象是固定不变的,构成动物活动的基本要素——动物的基本“能力”——也是固定不变的,为动物的生物学结构所决定,在本质上不可更改,因而,动物行为是依据自然规定性的一个(在原则上)局限

^① Cf. L. Krader: *Dialectic of Civil Society*. Assen, 1976, p. 251. We also shall translate therefore 'Gattungswesen' everywhere as 'generic being'.

^② L. Krader: *Dialectic of Civil Society*. Assen, 1976, p. 294 (译文略有改动,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第46页。——译者注)。马克思通常把活动的模式和特性当做确定任何一种生活实体(或社会实体)的“本质”的决定性(或规定性)因素。

性的范围组织起来的,在动物活动中只能建立这样一种规定性。“动物生来就有它的地位、性情、生活方式……”^①当然,动物活 5
动不能仅仅归结为天生的本能行为,因为动物在其生命历程中作为一个特定的有机体个别地获得的适应性习惯和反应组成了一个系统,这个系统同样影响着动物活动。然而,动物物种的生物学-生理学结构始终限定着它的习得性反应,这是一个恒常确定的局限。

马克思把人与动物的差别概括如下:“通过实践创造对象世界,改造无机界,人证明自己是有意识的类存在物,也就是这样一种存在物,它把类看作自己的本质,或者说把自身看作类存在物。诚然,动物也生产。它也为自己营造巢穴或住所,如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是,动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西;动物的生产是片面的,而人的生产是全面的;动物只是在直接的肉体需要的支配下生产,而人甚至不受肉体需要的支配也进行生产,并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产;动物只生产自身,而人再生产整个自然界;动物的产品直接属于它的肉体,而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造,而人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产,并且懂得怎样处处都把内在的尺度运用于对象。”^②

因此,人依据其独特的人类生活活动与动物区别开来,这种

^① 马克思:《黑格尔法哲学批判》,载于《马克思恩格斯全集》历史考证版,第1部分,第1卷,第1册,第526页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第131页。——译者注)。

^② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第294-295页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第273页。——译者注)。

独特的人类生活活动就是广义的哲学意义上的劳动。^①“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一旦人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候,这一步是由他们的肉体组织所决定的人本身,自己就开始把自己和动物区别开来。

^① 在早期著作中(不仅包括《手稿》,也包括《德意志意识形态》),马克思通常用劳动(Arbeit)这个词表示这种特殊的人类生命活动,不过他也用生产(Produktion)这个词表达同样的含义——这两个词对他而言是同义词。然而,他在晚期的经济学著作中对这两个词作出了明确的概念区分(首先出现于《大纲》笔记本3)。在晚期的“经济学”方面的著作中——例如在《资本论》第一卷著名的第五章中——劳动(德语词是“Arbeit”,此处英文版却翻译为“Labour”)仅表示人与自然之间的过程:劳动是一种自然力(即劳动力)施加于自然物质的活动(见马克思:《资本论》,第3卷,第840页),即使一个单独的个人反常地、特意地与他人隔绝,劳动依然可以进行。也就是说,作为“labour”的劳动表示可以独立于其社会形式的技术过程。(把劳动过程等同于技术过程明确地阐述于《剩余价值理论》,见《马克思恩格斯著作》MEW版,迪茨,柏林,第26卷,第2册,第268、270等页。)但是在这种意义上,“劳动”仅仅是一个抽象,虽然不是“任意的抽象,而是在过程本身中进行的抽象”[马克思:《大纲》,第303页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第261页。——译者注)。]。这个技术过程实际上只能在某种确定的社会形态中存在,人对自然的能动关系唯有以人与人的关系为中介才能实现。因此,作为“labour”的劳动仅仅构成了一个统一的不可分割的过程的一个方面或侧面,这个统一的不可分割的过程的另一个方面表现为“社会-经济形态”得以形成的过程,即经济生活中的不同社会因素之间的确定的生产关系得以实现和变化的过程。后者被马克思在晚期经济学著作中称为生产过程,即“个人在一定社会形式中并借这种社会形式而进行的对自然的占有”。[马克思:《大纲》,第87页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第28页。——译者注)。]早期的哲学人类学意义上的“劳动”与经济学意义上的“劳动”概念(labour)无关,而与“生产”概念相关。当马克思在《手稿》中介绍对劳动的哲学人类学分析时,这一点已经显露出来:“劳动(Arbeit)生产的不仅是商品,它生产作为商品的劳动自身和工人。”[马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第289页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第267页。——译者注)。]更精确地说,马克思早期哲学手稿中用“劳动”(work或者production)这个范畴表达的东西,在晚期的经济学著作中借助如下术语得以表达:“人类创造物质生活的过程”、“真正的社会生活过程”、“社会的生产性的生活过程”等等(对应的德文分别是“der materielle Lebenserzeugungsprozess der Menschen”,“der wirkliche gesellschaftliche Lebensprozess”,“der productive Lebensprozess der esellschaft”)。这些术语显示了马克思的研究中尚未分析的对象和一般出发点,它们的纯经济学内容后来被清晰地表述为“社会生产的总体过程”的概念。

人们生产的生活资料,同时间接地生产着自己的物质生活本身”^①以及“正是在改造对象世界中,人才真正地证明自己是类存在物”^②。劳动造就了人对自然的真正的历史关系,同时决定了人与人的基本关系,因此,劳动构成了整个人类生活的基础。

劳动首先是一种以满足需求为目标的活动,这个目标不是直接的,而是通过中介的。劳动改造和塑造劳动对象,以其他对象——自然给予的对象或更常见的人造对象——为工具,从而使劳动对象适合人类使用。“劳动首先是人和自然之间的过程,是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。”^③

这种中介表现为:1. 作为中介性的活动,即先于人类对劳动对象的使用(“消费”)并使之成为可能的生活劳动本身;2. 被人置于人自身与需求的潜在对象之间的、充当人类活动的导体和媒介的劳动工具。^④ 动物的劳动工具——即动物的器官^⑤——只能通过生物进化的无法控制的漫长过程得以发展和变化,而人本身则利用分离的、独立的对象创造着日益复杂的生产工具。在《资本论》中,马克思重述了富兰克林关于人是“使用工具的动物”的定义。

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,国际出版社,纽约,1960,第7页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第67页。——译者注)。

② 马克思:《经济学哲学手稿》,米利根译本,第114页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第274页。——译者注)。

③ 马克思:《资本论》第1卷,外文出版社,莫斯科,1968,第177页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第177页。——译者注)。

④ “只是有了用于新生产的最初的产品——哪怕只是一块击杀动物的石头——之后,真正的劳动过程(der eigentliche Arbeitsprozess)才开始。”[马克思:《政治经济学批判(1861—1863年手稿)》,《马克思恩格斯全集》历史考证版第2版,第2部分,第3卷,第1册,柏林,1976,第87页(参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第109页。——译者注)。]

⑤ 马克思本人反复应用这个对比。见马克思:《资本论》第1卷,第179、341等页。

那么,从对劳动(作为以物质为中介的活动)这种特殊的人类生活活动的界定中,就劳动对象(即自然界)和劳动主体(劳动者,即人)两方面而言,牵涉到什么问题?可以推论出什么?

1. 由于这种特殊的人类活动形式并不是直接利用天然给予的对象满足需求,而是对物质形式的自然物加以改造以适应需求,因此,环境中可以进入人类活动而成为活动对象的事物和材料的范围不断扩大。一方面,劳动改造事物,使之适合人类消费,从而使可消费的对象的范围得以扩大。另一方面,那些自身即使通过改造也不能被人类消费的对象,可以作为工具应用于生产活动中。于是,在人类社会中,伴随着个体消费(马克思后来称之为“个体的消费性生产”)并在个体消费之上出现和发展了一种“生产性消费”,即“生产资料的消费,生产资料被使用、被消耗”,以及“原料的消费也是这样,原料不再保持自己的自然形状和自然特性,而是丧失了这种形状和特性”^①。于是,“使用”(use)和“消费”(consumption)这两个在动物生命中无差别的范畴在人类生命中历史性地得到分化;随着社会生产的发展,个体消费对象在人类可以有效使用的对象总体中所占的比例不断缩小。在物质生活中,在生存活动中,人类占有(aneignen)自然的程度不断加深,人类“无机的身体”呈现出不断增长的历史趋势,人与自然的交互关系日趋复杂化和多样化,生物学条件的制约越来越弱。

2. “……这种再生产^②,一方面表现为主体对客体的占有,另一方面,同样也表现为客体的塑形,客体从属于主体的目的,客体转化为主体活动的结果和容器。”^③劳动和生产不仅意味着

^① 马克思:《大纲》,第90页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第8页。——译者注)。

^② 即生产历史过程中人类个体的再生产。

^③ 马克思:《大纲》,第489页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第481页。——译者注)。

作为主体的人对作为客体的自然的占有,同样意味着作为主体的人及其活动的对象化(Vergegenständlichung):在生产中“劳动对象化(Vergegenständlicht)了,而对象被加工了。在劳动者方面曾以动(Unruhe)的形式表现出来的东西,现在在产品方面作为静(ruhende)的属性,以存在的形式表现出来(in der Form des Seins)”^①。动物活动的结果是使某些环境中的对象被消耗,另一部分转换为动物的躯体,物种的生命循环导致了动物自身与环境之间的稳定平衡。劳动最终自然也要指向诸多人类需求的满足,但是生产过程使得人造对象不断产生并成为人类环境中的恒常元素。于是,人类所处的环境取决于人类自身有意引发的改变,人类活动不仅实现和维系人与环境之间的平衡,而且经常扰乱并在更广泛的基础上重建人与环境之间的平衡。总之,历史的发展使得自然环境被社会文化环境取代,社会文化环境是前人和当代人的生产活动的结果,其基础是具体化的人类能力,是“人的本质力量”(menschliche wesenkrafte)的对象化显现。“这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产,自然界才表现为他的作品和他的现实。因此,劳动的对象是人的类生活的对象化:人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化(verdoppelt),而且能动地、现实地使自己二重化,从而在他所创造的世界中直观自身。”^②马克思在《费尔巴哈批判》中指出,旧唯物主义的缺陷之一在于无法认识到人周围的感性经验世界不是直接而恒定地给予的、自我同一的抽象“本质”,“而是工业和社会状况的产物,是历史的产物,是世世代代活动的结果,其中每一代都立足于前一代所达到的基础上,继续发展前一代的工

^① 马克思:《资本论》第1卷,第177页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第211页。——译者注)。

^② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第295页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第274页。——译者注)。

业和交往,并随着需要的改变而改变它的社会制度”^①,即使最简单、最常见的对象也是如此。

这种对前马克思的唯物主义的批判当然不能理解为如下正确但空洞无物的断言:人周围的世界留下了先前人类活动的印迹。马克思的“对象化”概念并不是简单地指涉人使用已适应人的需求而改造过的人造对象这一事实,而是指涉包含在这一事实中的人与环境关系方面的根本变化,强调在真正的人的生活中的对象发挥作用的特殊方式。当然,所有对象——包括自然对象和人造对象——都可以依据具体场合的需要而采取多种多样的方式方法加以运用。我们可以用杯子喝水,也可以投掷杯子打人,还可以用它充当镇纸,甚至可以用来盛蝴蝶。然而,自然对象就其使用方式而言可以说是“中性”的,而作为对象化的人类劳动产品则不然:在真实的社会生活情境中,它们有一种标准的、“正确”的使用方式,未经过一定的社会规范认可,是不允许随意违背的。杯子是用来喝水的,粗略地说,它是一只杯子,就是因为它的规范的和通常的功能是用来喝水。人类产品存在于一种规范和社会使用规则的网络之中(通常与“习俗”有关),人类产品在这个网络中获得定位和“意义”,这个网络规定了应用人类产品的正确的目标和方式。由于对象是为这种用法而实际制造出来的,为这个目标并且仅为这个目标进行了具体的改造,所以规范可以说已经内含在它的构成机制中。正是就这种意义而言,人造对象是人类能力的对象化:人造对象以物质形式呈现了行为的方式和方法,这些方式和方法是每个个体必须“拥有”的(把相应的使用规则内化于心)——至少就他环境中的最一般的要素而言,这样个体才能过一种(对他的社会而言)正常的人类生活。因此不同于自然界,社会生活即使在最

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第417页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第76页。——译者注)。

简单的形式中也表现出规范的模式,而劳动产品充当了这些规范的物质工具^①:劳动产品不仅是使用的对象,而且是运用价值的对象。

由于人生活在这样一个个人化的世界中这一事实,人从出生起就面对着通过历史演化形成的、表现为物质形式的人类的能力和需求,整个社会发展历程造成的结果以对象化的形式供他使用,正是基于以上事实,人不能从零开始,而只能从前辈已经到达的位置出发,继续发展。在这个“占有”(Aneignung)人化对象(这些对象构成了社会化的主要维度之一)的过程中,个体把历史创造的、对象化于环境要素中的社会性的需求和能力转化为个体生活的需求和能力——传统的物质—实践转化通过这种方式在社会中得以实现,历史连续性的基础得以延续,社会进步由此成为可能。因此,正是作为对象化的人的本质的劳动为历史创造了可能性。“人们之所以有历史,是因为他们必须生产自己的生活,而且是用一定的方式来进行的……”^②

然而,劳动不仅改变它所指向的对象,也改变劳动主体自身:它不仅变革外部自然,也变革人的本质。“在再生产的行为本身中,不但客观条件改变着,例如乡村变为城市,荒野变为开 9

^① 在社会生活中,劳动的物质产品当然不是规范的唯一载体;进一步说,劳动的物质产品也不是传递累积的社会经验的唯一中介。社会性即使在最简单的形式中也需要预设一个普遍的前提条件:存在另外两个对象化的规则系统——语言和习俗(就这个词的狭义而言)——规范个体的日常生活和交往。对象化的这三种基本形式——产品、习俗和语言——将在第二章至少部分地讨论。历史发展的一个重要方面体现在这个过程中:在生产和日常生活的原始的未分化的统一体中,以上述三种普遍系统为基础,衍生出新的、更高级的对象化形式——文字系统、法律系统、艺术系统、科学系统等等。关于这个发展过程,参见 Lukács: *Die Eigenart des Aesthetischen* (Werke. Vol. II. Luchterhand, Neuwied a/R., 1963), further A. Heller: *A mindennapi élet* (The everyday life-Akademia, Budapest, 1970) and G. Bence-J. Kis: *A nyelv a mindennapi élet elmeleteben* (The place of language in the theory of everyday life - 'Altalanos Nyelvészeti Tanulmányok' Vol. VII. 1970)。

^② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第421页。

垦地等等,而且生产者也改变着,他炼出新的品质,通过生产而发展和改造着自身,造成新的力量和新的观念,造成新的交往方式,新的需要和新的语言。”^①

3. 如果把创造新的人造对象的历史活动理解为消费产品或商品的方式,则这种创造不仅意味着人把自己的活动拓展到自然界的新领域,从主体的角度说,还意味着人发展了新的活动能力。正如新的消费对象的出现意味着产生了新的使人获得快乐和满足(*genuss*)的方式和潜在可能性^②,同样,新的劳动工具的出现意味着新的生产技术和生产能力的形成。“对这些力量^③的占有本身不外是同物质生产工具相适应的个人才能的发挥。仅仅因为这个缘故,对生产工具一定总和的占有,也就是个人本身的才能的一定总和的发挥。”^④

这样,一方面是社会财富的积累,另一方面则对应着人的能力的积累。“真正‘积累’起来的,但不是作为死的物质,而是作为活的东西‘积累’起来的,是工人的技能,是劳动的发展程度。(诚然……每一特定时刻所具有的、作为出发点的劳动生产力发展程度,不仅以工人的技能和能力的形式存在,而且同时存在于这种劳动为自己创造的、并且每天都在更新的物质工具之中。)这是形成出发点的真正的前提,而且这个前提是一定发展

① 马克思:《大纲》,第494页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第487页。——译者注)。

② “只是由于人的本质(*menschliches Wesen*)的客观地展开的丰富性,主体的、人的感性的丰富性,如有音乐感的耳朵、能感受形式美的眼睛,总之,那些能成为人的享受(*Genuss*)的感觉,即确证自己是人的本质力量(*Wesenskräfte*)的感觉,才一部分发展起来,一部分产生出来。”马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第309页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第305页。——译者注)。

③ 即生产力。

④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第421页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第129页。——译者注)。

进程的结果。”^①通常我们可以这样说：人只有通过物化的方式才能形成和发展自身的能力。从主体能力的角度考虑，历史上最早生产出来的对象通常是差强人意的——这种生产往往源于“幸运的巧合”，在某种特定环境条件下凭借陈旧的不充分的能力把对象创造出来。（这种“巧合”可以在没有任何人类干预的情况下自然发生，但也可以是——在高级阶段——人类主动探索的结果。）唯有通过生产的经常性重复的过程，人才能掌握他自身的活动方式，控制“自身力量的施展”，并发展自身的相关技能，形成统一的能力。^②

这种新获得的生产能力的客观内容是什么？主体掌握某种生产方法意味着劳动者形成了一种统一的活动，把为实现欲求的目标所必需的原料和劳动工具具体结合起来（关于目标和意图的问题见下文）。于是，所形成的能力表现为自然界的某种客观的结合转换为主体的活动。人通过发展新的生产能力，在 10 自己的活动中提升自己，并按照人的行动原则来改变那些并不属于其自身（生物学的）本性的自然法则。劳动（至少就其发达形式而言）“征服自然的力量并迫使它们为人的需要服务……”^③因此人有能力把范围更广阔的、在原则上无限的自然规律和自然联系转化为人的活动的规则和原理。正是在这种意义上，马克思把人（借用歌德的比喻）定义为“和一切自然力

^① 马克思：《剩余价值理论》，载于《马克思恩格斯著作》MEW 版，第 26 卷，第 3 册，第 292 页（参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，人民出版社 1974 年版，第 324 页。——译者注）。

^② “消费完成生产行为，只是……由于消费使得在最初生产行为中发展起来的素质通过反复的需要上升为熟练技巧（Fertigkeit）……”[马克思：《大纲》，第 93 页（参见《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 1995 年版，第 11 页。——译者注）。]

^③ 马克思：《大纲》，第 700 页。另见马克思对机器体系的界定：“单纯的自然力……变成社会劳动的力量”。[《马克思恩格斯全集》历史考证版第 2 版，第 2 部分，第 3 卷，第 1 册，柏林，1976，第 294 页（参见《马克思恩格斯全集》第 32 卷，人民出版社 1998 年版，第 366 页。——译者注）。]

(Naturkräfte)一样”^①的存在物。

4. 人的每一个行为在其自身中已经预设了存在着一个需要^②,它决定着这个正在进行的活动。但是在社会再生产的连续历史过程中,需要(needs)^③与生产能力之间的关系倒转了。

当然,人的劳动活动必须历史性地预设一个给定的需要系统,这个系统是由人的生物学结构决定的,并以它为出发点。尽管如此,我们不应把物质生产理解为指向那些被假定为永恒的、不变的、“自然的”需要的活动(所谓变化,只能表示越来越复杂,因而越来越有效、越来越安全等等含义)。真正指导和决定生产的需要不是那些“原始”的、抽象的、生物学需要,而是社会

① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第325页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第555页。——译者注)。

② 这正是马克思关于人的概念的特色:马克思从来不把“需要”和“能力”截然分开。人的本质在于“需要和欲望的总体”。[马克思:《大纲》,第245页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第200页。——译者注)。]在人的真实性格中,需要和能力结成一个活的统一体:“被动”的需要和“主动”的能力互为前提条件,并且相互转化。在《经济学哲学手稿》中,马克思用一个特殊的单独术语表示这个有机统一体:“人类的本质力量”(menschliche Wesenskräfte)。一方面,人是能动的存在物,即他可以仅凭发展和施展自身的能力来满足需要;另一方面,已形成的能力需要一个自身的范围,即表现为对活动的一种特殊需要。“他的每一种本质活动和特性,他的每一种生命欲望都会成为一种需要,成为一种把他的私欲变为追逐身外其他事物和其他人的需求。”[马克思、恩格斯:《神圣家族》,载于《马克思恩格斯全集》历史考证版,第1部分,第3卷,第296页(参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第321页。——译者注)。]在马克思的晚期著作中,这个问题同样占有重要地位,尤其是在关于劳动作为特殊的人类需要的理论中。例如马克思对亚当·斯密把劳动看做牺牲的观点的批判(马克思:《大纲》,第610页)。马克思当然知道,对现代社会中的人而言,在需要和能力之间存在巨大的鸿沟,但是马克思把这道鸿沟视为一种历史现象,视为劳动与异化的“自然形成”(naturwüchsig)的区分所造成的后果。

③ 关于如何翻译马克思的术语“Bedürfnisse”,存在争议。克拉德指出(《市民社会的辩证法》,第108页),马克思本人把“wants”译为“Bedürfnisse”[《资本论》第一页对巴尔本(Barbon)的翻译]。在一般情况下本书沿用“wants”这种译法,这与马克思所强调的“Bedürfnisse”的客观性和社会性本质更相符。只有在明显论及个人性和主观意识的要求的语境中,或者马克思著作的英文译本已采用“needs”的译法时,本书才采用“needs”。

性需要,社会性需要本身就是历史发展的产物,是先前的物质生产活动过程的结果。“……需要也如同产品和各种劳动技能一样,是生产出来的……历史地自行产生的需要即由生产本身产生的需要,社会需要即从社会生产和交换中产生的需要越是表现为必要的,现实财富的发展程度便越高。财富从物质(stofflich)上来看只是需要的多样性。”^①唯有通过大量地创造和生产一个新对象,人才能唤起对这个对象的社会性、集体性的需要。^②

需要的历史性建基于并且取决于劳动作为特殊的人类生命

^① 马克思:《大纲》,第527页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第524页。——译者注)。

^② 劳动与需要的关系问题是马克思文献研究中经常出现误解的领域之一。例如,科拉科夫斯基(L. Kolakowski)在论文《卡尔·马克思与真理的经典定义》中写道:“马克思全部认识论思想的出发点在于相信人与环境的关系是人类这一物种与其需要的对象的关系……”(科拉科夫斯基:《通向马克思主义的人道主义》。果园出版社,纽约,1968,第42~43页。)这个判断是错误的,因为它忽视了人与自然的关系的具体特征;这种特殊性不存在于由物种特征决定的、固定不变的人的需要中,而存在于作为人类物质活动的劳动所创造的新需要中。马克思明确强调:唯有生产使人真正成为人类,因此,生产造就了人与自然的历史关系;新需要的产生是历史的第一幕。(见马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第420页。)构成人与动物的主要区别的正是这个事实:“当然,物质生活的这样或那样的形式,每次都取决于已经发达的需求,而这些需求的产生,也像它们的满足一样,本身是一个历史过程,这种历史过程在羊或狗那里是没有的……羊或狗的目前形象无疑是历史过程的产物。”[马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第461页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第123页。——译者注)。]“人以其需要的无限性和广泛性区别于其他一切动物。”[马克思:《直接生产过程的结果》,《1863—1865年手稿》片段,载于《马克思恩格斯档案》,第2卷之七,莫斯科,1933,第234页(参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第130页。——译者注)。]在马克思看来,从需要和消费出发是保守主义经济学理论的标志性符号。(见马克思在《德意志意识形态》中对格律恩的批判,国际出版社版,第164页。)事实上,如果我们把需要视为社会生活中的原始的、非历史性的、固定不变的数据,我们会倒向相对主义,否认任何形式的历史发展——正如科拉科夫斯基在认识论研究中倒向了不可知论的相对主义立场(他却把这种立场归于马克思),认为一个人和一只苍蝇见到的“世界景象”、一切类型的有机生命(包括人)获得的对实在的感性描述拥有同等程度的“真理性”和“真实性”。(参见《通向马克思主义的人道主义》,第48页。)

活动的特性。

第一,满足人类需要的对象不是自然给予的、环境中的事物,而是最初进入生产活动的对象,经由人的物质活动改造和生成的自然物质。因此,具体的、历史性的个人的需要并不指向具有适当的物理、化学等方面属性的事物,而是指向那些本身具备社会-历史特性的产品。甚至人的通常固定不变的“生物学的”需要也在历史过程中改变了“形式和方向”^①,以至于其具体内容不适于用自然科学的术语描述。马克思经常以人的饥饿为例说明这个问题。他写道:“……生产使消费得以完成。首先,对象不是一般的对象,而是一定的对象,是必须用一定的而又是由生产本身所中介的方式来消费的。饥饿总是饥饿,但是用刀叉吃熟肉来解除的饥饿不同于用手、指甲和牙齿啃生肉来解除的饥饿。因此,不仅消费的对象,而且消费的方式,不仅在客体方面,而且在主体方面,都是生产所生产的。所以,生产创造消费者。”^②

第二,物质再生产的连续过程使得新的需要衍生出来,这些新的需要就起源和内容两方面来说都直接地是社会性的。由于劳动的中介特性,由于人类活动通过作为工具的其他对象的中介作用指向劳动对象,对这样一类产品的社会需求出现了:它们不能被任何个人消费,却是社会不可或缺的,因为只有它们使得现有形式的生产过程的连续性成为可能。在马克思看来,“生产需要”的动态变化是历史发展的主要推动力之一:“需要往往

^① 见马克思、恩格斯:《德意志意识形态》。《马克思恩格斯全集》历史考证版,第1部分,第5卷,第235页及第596页。

^② 马克思:《大纲》,第92页。另见马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第310页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第10页。——译者注)。20世纪的文化人类学研究以社会和社会文化规定性的不同来解释进食习惯和规范的广泛差异,这从经验角度证实了马克思关于基本个人需要的社会特性的观点,虽然这些需要在今天经常被视为纯生物学的。

直接来自生产或以生产为基础的情况。世界贸易几乎完全不是由个人消费的需要所决定,而是由生产的需要所决定。”^①除社会性的生产需要以外,还存在着“表现为社会需要的个人需要,即个人不是作为社会中的单个人,而是同其他的人共同消费和共同要求的需要——(这些需要的消费方式,按事物的本性来说,是一种社会的方式)……”^②无疑,马克思所说的表现为社会需要的个人需要不仅包括对产品(现在我们称之为经济“基础”的要素)的社会需求,也包括对这样一类对象的社会需要,这类对象的用处“来自于它们的社会功能”(如马克思在《资本论》中对货币的辨析),例如商品生产者团体对货币这种社会对象的需求。

① 马克思:《哲学的贫困》,外文出版社,莫斯科,第42页(译文略有改动——译者注)。

② 马克思:《大纲》,第532页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第530页。——译者注)。在马克思的晚期著作中,对个人的需要与公共的需要、消费需要与生产需要、必要的需要与奢侈的需要的辩证关系的分析也构成了一个重要部分(这些分析大多与对具体历史问题的研究有关)。之所以可以这样理解,是因为马克思认为这些辩证关系构成了人类历史的最重要的维度之一。马克思在《大纲》中指出,严格地说,“必要的需要就是本身归结为自然主体(Natursubjekt)的那种个人的需要”。但是历史发展(在资本主义阶段这种趋势尤为强劲)使得“过去多余的东西便转化为必要的东西,转化为历史地产生的必要”。[马克思:《大纲》,第528页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第525页。——译者注)。]例如,“手工业本身并不表现为必然要和自给自足的农业相并存,这种农业是把纺、织等等作为家庭副业来经营的。然而,举例来说,如果农业本身是建立在科学经营基础上的,如果它需要机器,需要通过贸易得到化肥,需要来自远方国家的种子等等,而且,如果农村的家长制手工业消失了(这一点已经包含在前提中),那么,机器制造厂、对外贸易、手工业等等就成了农业的需要。农业或许只有靠输出丝织品才能得到鸟粪。这样,丝织厂就不再是奢侈品的生产部门,而是农业所必要的生产部门了……由于这一原因,便发生了下述现象:以前表现为奢侈的东西,现在成为必要的了,而所谓奢侈的需要,例如对于那种完全自然产生的并完全从自然必要性中成长起来的部门来说,也成为必要性了”。[马克思:《大纲》,第527页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第524页。——译者注。)]关于个人的消费需要与直接社会性的生产需要的动态互动关系的最复杂的分析,见马克思在《资本论》第1卷第4篇中对工业革命历史过程的分析。

第三,由于社会的物质生活过程的具体特性,更重要地,由于劳动本身的社会性、自觉性本质,产生了新形式的个人需要(更一般地说,社会认可的行为动机),这些新形式的个人需要——至少就其实际与人相关的内容而言——不能简单地视为由基因决定的生物学需要在人类身上的体现。^① 其中某些需要,如从事有意义的、有目标的、追求成功的活动的需要,与人交往、获得认同的需要,可以作为人的存在的一般特征,虽然它们的“形式和方向”当然是在历史过程中不断改变的。另一些需要在更狭窄的意义上是历史性的,它们生成于某些特定的历史发展阶段(例如满足中立的科学的好奇心的动机),或者仅在某些特定的历史时期以特定的社会形式出现(例如马克思眼中的宗教需要)。^② 只有新性质的需要和需求在社会物质生活过程

^① 此处无法讨论这个问题,但是至少我们必须指出根本需要这个概念在马克思的革命理论中的决定性地位。这类需要在资本主义生产过程中产生,在被压迫的生产者阶级(即无产阶级)中发展,但是在现存的社会关系系统的框架内无法满足。例如,“个人对普遍性的要求以及全面发展的趋势就开始显露出来”,马克思认为这是工厂的“革命的一面”。[马克思:《哲学的贫困》,第144页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第169页。——译者注)。]马克思认为,对普遍性、“流动性”和劳动职能变换的要求被资本主义工厂组织劳动的社会形式所遏制,因为资本主义工厂必然再生产出“旧的分工及其固定化的专业”——正是这个事实构成了资本主义生产过程的“绝对的矛盾”。[见马克思:《资本论》第1卷,第4篇,第13章,第9节(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第213页。——译者注)。]马克思对“根本”需要——即被压迫阶级的就其本性和内容渴望超越现存的社会关系系统的需要——的革命重要性的强调与马克思的一般理论出发点完全一致,他把已经获得的生产力与现在的生产关系之间的矛盾确定为革命的终极基础,并把革命阶级本身视为“最强大的一种生产力”。[马克思:《哲学的贫困》,第174页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第194页。——译者注)。]在当前的发达资本主义国家,对生产者的基本社会团体而言,“饥饿革命”的情况已不再流行,在此局面下,马克思的以上思想对于这些国家的激进运动在理论上和实践上无疑具备特殊的重要意义。关于这个问题见对“新劳动阶级”——尤其是意大利和法国的——最新讨论。

^② 由于这些需要和需求直接与人的社会性和意识有关,必须在对“人的本质”的分析中思考它们的特性和出现。这个问题将在下一章讨论。

中的出现才能解释在物质生产以外(最终与物质生产的规定性相一致)出现的人占有自然和人自身的新模式,新的精神的或心灵的(*geistige*)生产形式。“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等,都不过是生产的一些特殊的方式,并且受生产的普遍规律的支配。”^①人与自然的关系不仅变得越来越复杂,越来越远离固定的生物学限制,而且逐渐失去了片面利用的特性。^②

马克思总结了关于经济生活不同领域(或不同要素)——生产、分配、交换和消费——之间关系的分析,他写道:“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。生产既支配(*greift über*)着与其他要素相对而言的生产自身,也支配着其他要素。过程总是从生产重新开始。”^③在社会再生产的连续过程中,一切惰性的事物和固定的定势都消解、再造和改变,成为历史性地相互关联的人类个体和人类世代的永无止息的实践活动的要素。“具有固定形式的一切东西,例如产品等等,在这个运动中只是作为要素,作为转瞬即逝的要素出现。直接的生产过程本身在这里只是作为要素出现。生产过程的条件和对象化本身也同样是它的要素,而作为它的主体出现的只是个人,不过是处于相互关系中的个人,他们既再生产这种相互关系,又新生产这种相互的关系。这是他们本身不停顿的运动过程,他们在这个过程中更新他们所创造的财富世界,同样地也更

① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第304页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第298页。——译者注)。

② “……自然界失去了自己的纯粹的有用性,因为效用成了人的效用。”[马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第308页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第304页。——译者注)。]

③ 马克思:《大纲》,第99页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第17页。——译者注)。

新他们自身。”^①

然而,首先由于生产和需要的辩证关系,由于人类需要本身的历史生产,在社会中劳动过程不仅不断地重新开始,而且通常在一个更广阔的基础上重新开始,就劳动对自然和人的影响而言,劳动在量和质两方面越来越具有普遍性。人潜在地具有这样的能力:可以把一切自然对象转化为他的需要和活动的主体
13 质料,可以“呼吸”一切自然能力,即可以把原则上范围无限的自然法则和规律转化为他自身的行动原则,从而持续地扩展自己的环境,乃至与日俱增的程度。因此,就这个意义而言,如果说劳动构成了人的本质活动,那么人在本质上是一个普遍性的自然存在物。“在实践上,人的普遍性正表现为这样的普遍性,在把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料,其次作为人的生命活动的对象、材料和工具——变成人的无机的身体。”^②

然而,必须强调的是:这种意义上的人的普遍性只是内在于作为特殊人类活动的劳动的一种趋势。如前文所述,哲学上的劳动概念不能简单地还原为技术性的行动,它表示总是存在于某种社会形式中的人类自我转化的物质活动。正是劳动在其历史具体性中的这种社会形式——即社会生产关系的某种历史类型——在每个历史时期,在给定的社会经济形式中决定着通向普遍性的实现形式、程度和限度。马克思明确强调,正是生产关

^① 马克思:《大纲》,第712页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第108页。——译者注)。

^② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第293页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第272页。——译者注)。

系“决定着生产的全部性质和全部运动”^①。生产关系不是简单地加速或减速、“促进或阻碍”被假定为不可抗拒的“技术性的”发展过程,而是在总体上确定发展过程得以实现的实际社会条件。首先,正是这个社会生产条件决定了发展方向,发展可以(而且事实上)接受这个方向。(马克思正是在这个意义上说生产关系是生产力的发展形式。)例如,马克思反复指出行会体制的手工业生产发展与资本主义工业生产发展的不同特性:前者本质上指向表现为使用价值的个人产品的艺术风格^②(并进而引导上文所讨论的发展进入经济学意义上的非生产性渠道),而后者以社会财富生产为目标,即通过大生产、劳动过程合理化等方法追求价值和使用价值,通常表现为这样一个趋势:无止境地扩张客观生产力,作为代价使“主要生产力,即人本身片面化,受到限制”等等。^③其次,正是生产关系的现存形式决定了积累的特性和速度(什么可以积累,积累的程度以及由谁积累),并进而决定了生产本身的经济可能性和扩展范围。只有在资本主义阶段,生产在质和量两方面的扩展程度才成为经济运行本身的必要前提。在所有其他的前资本主义社会经济形态中,劳动全面化的长期历史趋势使得劳动仅仅是自发的,并且受到经济组织本身的阻碍:在这些社会形式中,存在着各种各样的社会机制,它们不仅减缓劳动的主客观因素的发展进步,而且在某些历史条件下(例如马克思经常讨论的“亚洲停滞”)持续地

14

^① 马克思:《资本论》第3卷,第857页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第582页。——译者注)。

^② 手工业劳动中“表现为最终目的的也不是劳动的交换价值,而是劳动的使用价值。”马克思:《直接生产过程的结果》,载于《马克思恩格斯档案》第2卷之七,第110页。——此处马克思长篇讨论了这种社会生产系统的内在局限性。

^③ 马克思:《大纲》,第422页。另见693、708等页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第406页。——译者注)。

遏制这种发展进步。^①“资本把财富本身的生产,从而也把生产力的全面的发展,把自己的现有前提的不断变革,设定为它自己

① 在所有这些社会中,“发展的基础都是单个人对公社的被作为前提的关系——或多或少自然地或又是历史地形成但已变成传统的关系——的再生产,以及他对劳动条件和对劳动同伴、对同部落人等等的关系上的一定的、对他来说是前定的、客观的存在。因此,这种基础从一开始就是有局限的,而随着这种局限的消除,基础就崩溃和灭亡了”。[马克思:《大纲》,第487页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第478页。——译者注)。]马克思从未系统地讨论社会经济机制造成了前资本主义形态的“保守”(马克思经常称之为“僵化”)特性,但是他在对这些经济有机体的分析中经常简短地论及。他指出了内在于某些财产公有制形式(例如俄罗斯的村社组织或者各种亚洲农村社区)中的均衡趋势在某些特定阶段可以阻碍为进一步发展所必需的有效积累的可能性;他描绘了使现存生产模式固定下来的各种形式——通过直接公有规则或政府规则(例如在行会体制中),或者通过直接方式(例如他在《资本论》第三卷第四十七章讨论的地租在农业生产中的僵化效果);他分析了把劳动的社会分工严格控制在一个给定的水平上的社会体制(例如他非常关注的印度的乔杰马尼制度),以及破坏生产的基本要素(土地、劳动力、工具)在社会范围内自由流动的可能性的社会体制。关于最后一个问题有一个偶然的例证:“例如,在行会条件下,单纯的货币,如果它本身不是行会的、不是行会师傅的货币,就不可能买到织机,用来织布;一个人可以使用多少织机等等,是预先规定好的。总之,工具本身还同活劳动本身连在一起,还表现为活劳动所支配的领域,以致工具还没有真正进入流通。”[马克思:《大纲》,第505页,另参考第297页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第499页。——译者注)。]另外必须强调,马克思在几个场合提及,在特定历史条件下产生的某些生产关系类型导致了生产力的长期的(而非临时短暂的)倒退和衰落。例如,马克思正是如此界定高利贷资本(经济人类学方面的最新著作称之为“出租资本”)对亚洲和古代生产模式的影响。他指出,高利贷“使这种生产方式陷入贫困的境地,不是发展生产力,而是使生产力萎缩……”它“不改变生产方式,而是像寄生虫那样紧紧地吸附在它身上,使它虚弱不堪。高利贷吮吸着它的脂膏,使它精疲力竭,并迫使再生产在每况愈下的条件下进行”。[马克思:《资本论》,第3卷,第582页(参见《马克思恩格斯全集》第46卷,人民出版社2003年版,第674页。——译者注)。]第二国际的马克思主义理论和斯大林阐释的马克思理论都提出了这样一种观念:生产力(被理解为纯粹的技术过程)的发展作为某种不可避免的自发自律的过程具有本质必然性的力量,然而,这完全不是马克思的思想。

再生产的前提”，“这种趋势使资本同以往的一切生产方式区别开来”，这些生产方式“都随着财富的发展……没落了”。^①

人类实现普遍性的历史过程具有双重特征。一方面，这个过程表现为人的自然化，即他的“无机身体”的成长，与人的活动相适应的自然现象以及人与自然的相互关系的范围的扩展：人由一种受限制的自然存在物走向越来越具有普遍性的自然存在物。另一方面，这个过程表现为自然的人化，即“自然限制（*Naturschranke*）的退却”：人类活动对自然的改造使得不断拓展的人类物质环境中的要素越来越多地成为先前劳动的产品，成为人类本质力量的对象化。由此人与自然的“统一”在作为人类物质活动的生产中得以实现：这种统一不是最初给定的、稳定不变的人类存在的本体论事实，而是在历史进步中并且通过历史进步不断展开的过程。“自然界的人的本质只有对社会的人来说才是存在的……因此，社会是人同自然界的完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现（*durchgeführte*）了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。”^②因此，自然的人化与人的自然化是同一个过程的两个方面（虽然在这个历史过程中二者可能暂时地、相对地彼此分离和相互对立）。马克思借助“*sive*”这个符号表示这种统一，这个符号表示相等，他在《经济学哲学手稿》中特别偏爱这个符号：“自然界的人的本质，或者人的自然的本质”，“共产主义……作为完成了的人道主义 =

^① 马克思：《大纲》，第541及540页（参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第540、539页。——译者注）。

^② 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第305页（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第30页。——译者注）。

自然主义”^①等等。“历史本身是自然史的即自然界生成为人这一过程的一个现实部分。”^②

如同上面的引文所显示的,马克思赋予“劳动”双重维度和双重含义。他首先把人类生产活动视为一个具有人类学-社会学的特性的过程,视为人类在历史进程中自我创造、自我转化的过程。“因为对社会主义的人来说,整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程,是自然界对人来说的生成(Werden)过程,所以关于他通过自身而诞生、关于他的形成过程,他有直观的、无可辩驳的证明。”^③但是马克思也把劳动视为
15 一个具备自然进化特性的过程,视为自然进化的最高级的形式和类型。“劳动(Arbeit)是活的、造形的火;是物的易逝性,物的暂时性,这种易逝性和暂时性表现为这些物通过活的时间而被赋予形式。”^④当然,马克思并不把对宇宙而言的重要性赋予劳动,通常也不赋予人。谈论整个宇宙的发展当然是毫无意义的。但是就我们所知的自然界这个部分而言,就这个我们可以讨论的正在发生的进化过程而言,劳动和社会生产表现为自然界发展的最有效和最普遍的形式和模式——而不仅仅是单纯地从外

① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第311及304页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第297页。——译者注)。

② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第312页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第308页。——译者注)。

③ 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第314页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第310页。——译者注)。

④ 马克思:《大纲》,第361页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第329页。——译者注)。

部改造自然对象使之适合预定的人类的要求和消费。^①

① 在对马克思的诠释中,一个长期存在的误解可以归结为对马克思的劳动概念的狭隘片面的重构。某些学者(例如阿克塞洛斯,见前文引用的著作)完全无视劳动的人类学方面的含义,把劳动仅仅理解为外部的对自然对象的改造,仅仅理解为人类对自然的技术支配。另一些学者把劳动的人类学方面单独地归结为对人类需要更充分、更安全等等的满足,他们把生产完全置于消费之下,并把这种观点强加给马克思。“马克思把劳动过程——导致人在生产中物化的过程——命名为自我外在化或自我异化(Selbstentäußerung Oder Selbstentfremdung)……通过劳动,某些对象实现存在,其存在在一定程度上是独立的。然而,由于这些对象本身不是目的,而只是生存的手段,于是,只有在它们被终结(aufgehoben)和消灭时,只有在它们满足人类的消费和愉悦时,只有在它们成为这个再生产过程的手段时,它们才实现了自身的目的……通过自我异化,某些善获得实现。只要人类仍然生活在自然形成(naturwüchsig)的条件下,自我异化就呈现为未完成的形式。”[巴特(H. Barth):《真理与意识形态》,苏黎世,1945,第118页。]我们必须指出,首先,在这里巴特显然把作为对象化的劳动(Vergegenständlichung)与异化(entfremdung, Selbstentäußerung)混为一谈。而马克思认为,把这二者等同是唯心主义的重要错误,黑格尔的现象学和资产阶级政治经济学都犯了这个错误。(马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第327页。)这一点下文会继续讨论。此处我们最关心的是巴特加诸马克思的这个论点:唯有为消费而生产才是“人的”和“自然的”,因为唯有为消费而生产才能消除总是呈现(印证这个论点)在劳动中的异化。然而,马克思从未支持这种观点。而且,马克思明确为李嘉图的“为生产而生产”辩护,反对极具资产阶级特色的批评家的“为消费而生产”的口号。“李嘉图是完全正确的。他希望为生产而生产,这是正确的。如果像李嘉图的感伤主义的反对者们那样,断言生产本身不是目的本身,那就是忘记了,为生产而生产无非就是发展人类的生产力,也就是发展人类天性的财富这种目的本身。”[马克思:《剩余价值理论》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第26卷,第2册,第106页。另见《大纲》,第408页(参见《马克思恩格斯全集》第34卷,人民出版社2008年版,第127页。——译者注)。]资本主义生产模式是超越了先前社会形式的局限性和“狭隘性”、突破了内在于先前社会形式之中的阻碍因素的第一个伟大的历史形式。唯有在资本主义生产模式中,“生产表现为人的目的,而财富则表现为生产的目的”。这正构成了“资本的积极本质”。但是在资本主义体制中财富只是以物的形式作为生产的目标,它以外在的、偶然的、异于个人的形式单独存在。因此,“人的内在本质(Innern)的这种充分发挥,表现为完全的空虚化,这种普遍的对象化过程,表现为全面的异化,而一切既定的片面目的的废弃,则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身(Außerung des Selbstzwecks)”。[马克思:《大纲》,第448页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第480页。——译者注)。]然而,资本主义一方面在大众中非常成功地制造新的社会需求,另一方面降低了生产产品的社会必要劳动时间,这就增加了对作为生产者的个人的能力和博学的要求,于是“越来越使剩余劳动时间成为必要劳动时间的条件——生死攸关的问题”。[马克思:《大纲》,第706页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第101页。——译者注)。]资本主义本身通过这种方式为这样一种社会生产形式创造了前提条件,在这种社会生产方式中,财富告别了具体的实物形式,表现为“在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等的普遍性”。[马克思:《大纲》,第488页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第479页。——译者注)。]

人作为社会性的和有意识的 自然存在物

- 16 把人归结为劳动的,因而具有普遍性的存在物,并没有涵盖马克思“人的本质”概念的全部内涵。前文所描绘的人类存在的特征本身就必然推演出进一步的特征,这部分地是对前述规定的补充,部分地已经包含在前述规定之中,因此后者已经被前述规定所预设(至少是暗含于其中)。

首先,人是一种社会性的存在物,也就是说,他是群体(*gemeinwesen*)和类的存在物(*gattungswesen*)。“因为人的本质(*menschliches wesen*)是人的真正的社会联系(*gemeinwesen*),所以人在积极实现自己本质的过程中创造和生产人的社会联系、社会本质(*gesellschaftliches wesen*),而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般的力量,而是每一个单个人的本质,是他自己的活动,他自己的生活,他自己的享受,他自己的财富。”^①

^① 马克思:《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》,载于《著作》,第271页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第24页。——译者注)。

把人归结为社会性存在物包含两方面密切相关的含义。其一,一个人必须与他人保持接触和交往,否则他就不能成为一个真正的人,不能过人的生活。在马克思看来,人作为社会本体论的基本元素(这是社会契约论的意蕴之一),作为可以脱离群体(至少在本质特性上)界定的存在物的概念是一种哲学幻相,仅仅以扭曲的唯心主义的方式表达(和论证)了个人的生活条件,因为个人总是卷入具体的、纯粹功能性的、非个人的商品生产社会的关系之中。^①(马克思通常用 *gemeinwesen* 这个术语表示人类社会的这个方面——人的存在的群体特性。)其次,人之所以为人,正是因为他一定程度上占有了由前辈或同时代的其他人创造并对象化的能力、需要、行为方式、观念等等,并纳入他自己的生活和活动。因此,一个人类个体作为一个具体的人,即使单独地作为他自身,也是社会交往和历史的产物。“社会的活动和社会的享受(*genuss*)^②绝不仅仅存在于直接共同的活动和直接共同的享受这种形式中……甚至当我从事科学之类的活 17 动,即从事一种我只是在很少情况下才能同别人直接交往的活动的时候,我也是社会的,因为我是作为人活动的。不仅我的活动所需的材料,甚至思想家用来进行活动的语言本身,都是作为社会的产品给予我的,而且我本身的存在就是社会的活动……个人是社会存在物。因此,他的生命表现,即使不采取共同的、同其他人一起完成的生命表现这种直接形式,也是社会生活的表现和确证。人的个人生活和类生活并不是各不相同的,尽管个人生活的存在方式必然是类生活的较为特殊的或者较为

^① 参见马克思:《神圣家族》,载于《马克思恩格斯全集》历史考证版,第1部分,第3卷,第295页。另见马克思:《大纲》,第83页。

^② 在历史考证版中,这一段中的“*Genuss*”都被“*Geist*”(spirit)取代。

普遍的方式,而类生活必然是较为特殊的或者较为普遍的个人生活。”^①(马克思通常用 *gattungswesen* 这个术语表示人的社会性这一方面——虽然他对术语的使用从不完全一贯。)

人的生活的社会特性的这些维度都已被作为特殊人类活动的劳动所预设和假定。一方面,生产只能通过集体合作的活动(直接合作或通过中介合作)才能实现。在这些个人的社会生产力(从客观和主观两方面说)相对不发达、他们所面对的自然界被人类改造的程度相对较低的情况下,他们的劳动活动通常直接是集体性的,个人在某些社会组织中与他人合作进行劳动,或至少这是在某些“自然形成”的群体中被严格规范和确定的劳动。“共同体本身作为第一个伟大的生产力而出现”,并且“生产越是依然以单纯的体力劳动,以使用肌肉力等等为基础,简言之,越是以单个人的肉体紧张和体力劳动为基础,生产力的提高就越是依赖于单个人的大规模的共同劳动”^②。随着生产力的发达水平达到较高程度,“特殊化和个人化”的劳动过程可以并且事实上真正出现,劳动由相对独立的孤立的生产者完成,劳动者的活动不再直接依附于集体规则和集体控制。然而,这种孤立化的劳动过程只能通过社会分工和交换的发展实现,人们之所以可以不再彼此与他人一起生产,只是因为他们彼此为他人而生产:一个不断扩展的具体化的社会经济关系网络决定和主导了生产过程的内容,这个历史过程使得生产的直接群体形式被取代。“……人的孤立化,只是历史过程的结果。最初人表现为种属群(*gattungswesen*)、部落体(*tammwesen*)、群居动

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第306页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第301页。——译者注)。

^② 马克思:《大纲》,第495及529页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第526页。——译者注)。

物——虽然绝不是政治意义上的政治动物。交换本身就是造成这种孤立化(vereinzelnung)的一种主要手段。它使群的存在成为不必要,并使之解体。于是事情就成了这样,即作为孤立个人¹⁸的人便只有依靠自己了,然而,使自己确立为一个孤立的个人所需要的手段,又使自己成为普遍的和共同体的生物。”^①资本主义工业的发展在一定程度上再次引入了直接的集体合作劳动。然而,合作劳动的原则以外在的、异化的物的形式站在劳动者的反面——资本主义工厂里的机器和机器体系掌控了劳动者的合作。“劳动的社会精神在单个工人之外获得了客体的存在。”^②

另一方面,劳动个体的活动本身——即使不考虑他与他人的实际联系——总是具有社会历史的特性,因为他所应用的劳动工具和劳动技术是占有前人创造的生产力和对象化的能力的结果。^③这是由劳动作为物质性的中介活动的特性决定的:劳动只有通过使用和“消费”先前的对象化的劳动(作为“生产消费”的生产)才能实现,因此,每一个单独的孤立的生产行动都是被社会历史地决定的。^④

显而易见的是,人的社会性的上述两个方面(群体性和社会历史决定性)互为彼此的前提。只有在人类共同体中,通过

^① 马克思:《大纲》,第496页(参见《马克思恩格斯全集》第46卷上册,人民出版社1979年版,第497页。——译者注)。

^② 马克思:《大纲》,第529页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第527页。——译者注)。

^③ “如果这是一个生活在不论哪种社会形式中的人,那么出发点是,应该具有社会人的一定性质,即他所生活的那个社会的一定性质,因为在这里,生产,即他获取生活资料的过程,已经具有这样或那样的社会性质。”(马克思:《评阿·瓦格纳的〈政治经济学教科书〉》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第19卷,第362页。)

^④ 参考“因而,简单生产过程的情形就是:生产的前一阶段由生产的后一阶段保存下来……”[马克思:《大纲》,第361页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第329页。——译者注)。]

与他人的交往,个体才能占有历史的创生以及对象化的物质力量和精神力量。儿童一开始就发现自己处于人造的人化的、已内蕴着人类本质力量的环境中,但是对象作为环境的要素并没有被直接赋予“真正”的人的含义。“自然界,无论是客观的还是主观的,都不是直接地同人的存在物相适应地存在着。”^①人的对象不是简单地被给予人,而是作为任务被安置在人面前。一个人为了实际地和这些对象发生联系,为了使他们实际地成为人的对象,实际地成为人类力量的对象化,就必须在自身之内发展起运用或再生产这些对象的能力。就社会实践行为的基本形式而言,这个“学习”过程(人的能力在确定的社会形态中发展的过程)只能以“成年人”为中介,在其帮助下完成,也就是说,这个过程必须在社会中,在人类群体的实际现存形式(例如家庭)中完成。这就解释了为什么人“长大”的过程与动物相比如此之长,也解释了为什么这个过程与他需要占有的能力的实际历史发展过程相比如此之短。^②另一方面,人类个体之间的实际关系——抛开那些可以被视为人的历史进化的起点的、原始的、半本能的人类共存形式——从来不是直接生物性的、完全“自然”的关系:人作为具体的历史的个体,必须以物质交往和精神交往的某些形式为前提,这些交往形式对他们来说是已经存在和设定好的,他们可以在自己的生存活动中修改这些形式,这些形式与他们具体的个人特性共同限定了交往的内容和范围。

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,米利根译本,第182页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第326页。——译者注)。

^② 苏联心理学家列昂耶夫(A. N. Leontjew)从个体成长和心理学的角度精妙地分析了这个获得能力的社会学习过程。见 *The Problems of Psychological Development* (in Russian). Moscow, 1965。

当然,马克思对人类物质生活的社会特性的描述和分析没有停留在泛泛的哲学讨论的程度上。他的目标首先在于理解历史地给定的具体性(更一般地说,给定的“人口”^①)的社会生产性的生活,这种社会生产性的生活同时表现为社会自我再生产的总体能力,表现为历史发展过程的一个要素(这同时意味着在历史—实践的可能性中理解社会生产性的生活)。然而,即使对马克思分析方法的讨论也超出了本书的范围。此处我们只能对马克思关于社会生产的分析作一个简短的粗略描述,前文和下文讨论的某些问题与此相关。马克思把任何一个社会的经济结构视为一个由关系和制度构成的系统,这个系统使维系社会自身运行(wirkungsbedingungen)的物质性的要素和条件得以持续地再生产。在每一个可行的社会中,首先必须存在一种社会机制确保生产及其主客观条件的基本潜在要素经常性地反复地结成统一体——生产手段(首先是包括自然资源在内的劳动工具和劳动材料)与能动的、活的劳动能力的统一体,这个统一体表现为存在于给定的历史具体性中的、内化在全体人口中的生产力。“不论生产的社会的形式如何,劳动者和生产资料始终是生产的因素。但是,二者在彼此分离的情况下只在可能性上是生产因素。凡要进行生产,它们就必须结合(sich verbinden)起来。实行这种结合的特殊方式和方法,使社会结构区分为各个不同的经济时代。”^②使生产过程的潜在要素联系和统一

^① 人口作为“实在和具体……作为全部社会生产行为的基础和主体……”[马克思:《大纲》,第100页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第41页。——译者注)。]

^② 马克思:《资本论》第2卷,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第24卷,第42页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第279页。——译者注)。

起来的社会机制被马克思称为生产关系。生产关系的核心由“在先于社会产品的分配并作为其前提的生产要素的分配”^①构成,由“包含在生产过程本身中并且决定生产的结构”的分配^②构成。这种分配具有双重特性:它一方面意味着生产手段在人口的不同团体之间的分配(财产关系);另一方面意味着社会成员在生产手段的大类中的分配,这种分配与社会基本分支和一般的生产及经济类别相一致(劳动分工关系)。^③通过双重性的分工,人口——社会的活的总体——分化了,形成了基本的社会团体:阶级。于是,从属于各自阶级的个人获得了确定的社会特性——个人成为特殊的、历史性的生产主体。因此,在各种类型的生产关系中,直接生产者可以是农奴,可以是工匠,也可以是雇佣工人,这种差别仅仅取决于与直接生产者发生关系的对立面——领主、店主或资本家。于是,人与作为客观因素的物的关系以及与他们生产过程的条件关系成为社会中人与人关系的中介。通过这种中介,这些物本身获得了某种确定的社会-经济性质——它们现在表现出这样或那样的财产形式的特征,

① 马克思:《资本论》第2卷,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第24卷,第385页(参见《马克思恩格斯全集》第45卷,人民出版社2003年版,第427页。——译者注)。

② 马克思:《大纲》,第96页,另见第832页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第37页。——译者注)。比较以下文字:“分配关系(即资本和土地的分配,与消费产品的分配相对——本书作者注),却是在生产关系本身范围内,落到同直接生产者相对立的、生产关系的一定当事人身上的那些特殊社会职能的基础。这种分配关系赋予生产条件本身及其代表以特有的社会性质。”[马克思:《资本论》第3卷,第857页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第582页。——译者注)。]

③ “……在分配是产品的分配之前,它是(1)生产工具的分配,(2)社会成员在各类生产之间的分配(个人从属于一定的生产关系)——这是上述同一关系的进一步规定。”[马克思:《大纲》,第96页(参见《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1995年版,第14页。——译者注)。]

与其他的经济规定性相关联(因此,工具可以作为使用价值发挥作用,工具的主人可以提供工具但不能进行交换;也可以作为可交换的商品以固定的价格购买,但只有满足某种特定社会条件的人才能购买;也可以作为完全市场化的商品,既有价值又有剩余价值,等等)。在实际的社会生产过程中,对象不仅是“物质内容”和社会历史地创造出来的实用品,也是一种“社会形式”。基于前文的讨论,我们也许可以说,在社会生活中人的生产活动不仅在一个界定了对象的“技术性”的使用模式,从而也界定了对象的功用的特质规则体系中实现,同时也在一个界定了对象的社会功用的条件和特征的社会关系体系中实现。对象不仅是人类本质力量的对象化,也是社会关系的承载者,生产关系物质化和物化在对象中,正如对象被人化在生活的生产者中。通过这种方式,生活劳动与劳动对象的能动的实践关系(即狭义的、经济学意义上的劳动过程)同时也是人与人的确定的社会历史关系的生产和再生产的过程。“不仅生产过程的物的条件表现为生产过程的结果,而且物的条件的特殊社会性质也是如此;社会关系,从而生产当事人彼此的社会地位,即生产关系本身,被生产出来,是生产过程的不断更新的结果。”^①

^① 马克思:《直接生产过程的结果》,载于《马克思恩格斯档案》,第2卷之七,第176页(参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第547页。——译者注)。

当然,人的社会本质不仅限于生产领域和生产行为。^① 社会性决定了个人的全部特质,渗透在个人生活的所有形式中。马克思同样分析了导致最重要的社会活动的具体的相对独立的制度领域形成的历史过程,这些人类生活领域同时充当了真正的人类群体和社团的替代品:经济本身方面的(市场)交换领域,以及一般社会总体中以国家制度为核心的政治领域。对这些领域与物质生产领域的相互关系的分析构成了唯物主义历史观的最著名的方面之一,对此在此处我们不能详述。我们需要强调的是,我们不能认为这些领域是外在于它们所涉及的那些个人的。它们发展了属于自身的随历史而不断改变的形式,它们对相关的个人提出要求,这些要求(同样在一个历史性地可行和社会性地可行的程度上)被那些牵涉到或影响到的个人所内化、接纳或主动拒绝。通过这种方式,人获得并发展了历史地决定的能力以及进行狭义的社会交往和交流的需要。存在于一切人类社会生活形式中的人际接触的需要从不呈现为这种一般的抽象形式:人所需要的不是单纯地接触其他人,而是接触与他自身在社会中形成的人格结构相一致、相印证的特质。因此,对

^① 在分析人类历史发展的早期阶段时,马克思赋予男女之间的关系以及世代之间的关系以非常重要的地位。马克思认为,即使在人类发展的后续阶段,男女之间的关系也构成了评判人性发展程度的最直接的标准之一。“人和人之间的直接的、自然的、必然的关系是男女之间的关系。在这种自然的、类的关系中,人同自然的关系直接就是人和人之间的关系,而人和人之间的关系直接就是人同自然的关系,就是他自己的自然的规定(*bestimmung*)。因此,这种关系通过感性的形式,作为一种显而易见的事实,表现出人的本质在何种程度上对人来说成了自然界,或者自然界在何种程度上成了人具有的人的本质。因而,从这种关系就可以判断人的整个教养程度。”[马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第303页(参见《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第119页。——译者注)。]

人际接触的普遍需求总是表现为某种对社会—个人认同(黑格尔所谓的“*anerkennung*”)的历史性的具体要求。

马克思这样总结个人与社会的一般关系:“显然,由此可以得出结论:一个人的发展取决于(*bedingt*)和他直接或间接进行交往的其他一切人的发展;彼此发生关系的个人的世世代代是相互联系的,后代的肉体的存在是由他们的前代决定的,后代继承着前代积累起来的生产力和交往形式,这就决定(*bestimmt*)了他们这一代的相互关系。总之,我们可以看到,发展不断地进行着,单个人的历史决不能脱离他以前的或同时代的个人的历史,而是由这种历史决定的。”^①

此处有两点需要注意。其一,不能把决定具体个人的社会—历史条件理解为与个人相异化的、从外部强加到个人真实的“原始的”冲动和动机之上的、窒息和压抑真实自我的桎梏。^②这些社会—历史条件是个性的真实的内部条件,换言之,个人拥有和内化了这些条件,并转化为自身的性格要素。“……人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。”^③对象化(并因而成为客观物质性存在)的人类能力、需要、接触形式和行为形式通过被个人占有再次转化为生活个体的性格,转换为主观世界和个人生活的要素和成分。每个人

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《马克思恩格斯全集》历史考证版,第1部分,第5卷,第416页。

^② 许多有影响的当代哲学和心理学理论就是这样理解社会化的事实和过程的,这些理论之间除这一点以外在其他方面有广泛差异。例如,经典存在主义和弗洛伊德主义,布鲁勒(*Bleuler*)的孤独症理论,早期皮亚杰(*Piaget*)的儿童自我中心理论,等等。在维果茨基(*L. S. Vygotsky*)的《思想与语言》中可以发现从马克思主义出发的对上述心理学理论的深刻批评。(莫斯科,1934。遗憾的是,麻省理工学院出版社出版的英译本大大删减了这部分讨论。)

^③ 马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,载于《著作》,第250页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第1页。——译者注)。

具体的独特的性格就是以这种方式——通过主动地占有有人造的社会性的世界、通过占有某些特定方式——形成的。在特定历史时期,对于特定阶级的个人,这些社会条件以及它们所决定的社会形式确实表现为施加于相关个人的外在的偶然性的束缚和阻碍、破坏个性的表达的异己力量——在异化的整个时期这是一个普遍趋势。但是这是必然结果,因为这些特定的社会条件,这些历史性存在的具体形式以及对具体形式的积极占有,在个人之中发展了这些要求、目标、能力和潜能,与此同时又阻止(或者仅仅片面地许可)它们的实现和达成。这种内在的不一致和分裂使得个人感觉不到自身生命的真实存在,反而把这些社会条件当做不可抗拒的命运,这反映了个人生活于其中并在其中被决定的社会现实的分裂和自我矛盾:“有个性的个人与偶然的个人(zwischen persönlichem Individuum und zufälligem Individuum)之间的差别,不是概念上的差别,而是历史事实。在不同的时期,这种差别具有不同的含义,例如,等级在18世纪对于个人来说就是某种偶然的東西,家庭或多或少地也是如此。这种差别不是我们为每个时代划定的,而是每个时代本身在它所发现的各种不同的现成因素之间划定的,而且不是根据概念而是在物质生活冲突的影响下划定的。一切对于后来时代来说是偶然的東西,对于先前时代来说则相反,亦即在先前时代所传下来的各种因素中的偶然的東西,是与生产力发展的一定水平相适应的交往形式。生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行动或活动的关系。……在上述这种矛盾产生以前,是与他们的个性相适应的条件,对于他们来说不是什么外部的東西;它们是这样一些条件,在这些条件下,生存于一定关系中的一定的个人独立生产自己的物质生活以及与这种物质生活有关

的东西,因而这些条件是个人的自主活动的条件,并且是由这种自主活动产生出来的。这样,在矛盾产生以前,人们进行生产的一定条件是同他们的现实的局限状态,同他们的片面存在相适应的,这种存在的片面性只是在矛盾产生时才表现出来,因而只是对于后代才存在。这时人们才觉得这些条件是偶然的桎梏,并且把这种视上述条件为桎梏的意识也强加给先前的时代。”^① 23

其二,如果把马克思关于个人的社会历史决定性的理论等同于如下观念,那就大错特错了:每一个具体个人的性格可以完全消解和还原为一系列的社会学(或社会学兼生物学)的规定性,人只能被理解为这些规定性相互作用的结果。人不是只会被动地接收和记录社会环境提供给他印记的白板。如前文所述,唯有通过占有的过程,即唯有通过个人的选择活动,也正是由于个人的选择活动,个人的客观的社会性的世界中的物质“要素”和精神“要素”才能转换为他自身的性格的成分。每一个人的具体的不可还原的个性首先是由这种选择活动及其社会后果直接形成的。每一个具体的人都存在于一个在不同程度上严格地限定的、历史地可能的行为和活动的范围之内,这个范围取决于(并且伴随着)他的历史地位、阶级地位等等。正是出于这个原因,我们可以对生产的可能趋势和社会大团体的历史可能性作出总体上合理的“预测”。但是通过对社会环境的研究——不论这种研究多么详尽——无论如何也不能推出某个人“必然”做某件事或有某种性格。一个人具体的生命历程,即个人历史,是在连续不断的交互作用中,即施与取的自身行为、对

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第461页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第122页。——译者注)。

社会环境的“反应”中被决定的。用科拉科夫斯基(L. Kola-kowski)^①的话来说,人的个性在人与世界、主观行为与客观社会现实的连续对话中得以发展。人只有依赖他的历史环境和社会提供的材料的滋养才能生存。然而,即使在异化趋势占主导地位的时期,依然是人自身利用这些材料成就自己的生活(虽然也许只是在非常狭窄的范围内)。

如果说前文对马克思关于劳动的概念的讨论是从人逐渐成为普遍性的自然存在物的过程的角度考察历史发展,那么现在我们从人作为普遍性的社会存在物的角度考察这个过程。这个过程同生产发展的过程一样,它不仅在抽象形式上获得社会特性(就这个意义而言:每一个劳动行为总是社会性的,因为它预
24 设了通过个人之间的交往占有历史地创造的手段和能力),而在具体内容上获得社会特性,就这个意义而言:每个人开始互相为其他人生产,他们的产品互相供应给其他人,他们的劳动仅仅作为总体的统一的全社会的生产和再生产过程的一个构成部分而实现。个人的合作劳动,在小规模的独立的地域性群体中的直接合作劳动,被逐渐覆盖全世界的劳动分工与协作取代。于是,个人成为“协作工作团队”中的一个成员,劳动者之间的协作不是在自己掌控下的自觉自愿地结成团体来实现的,而是由隐藏在劳动者身后的社会关系的具体网络造成的结果。通过这种方式,每一个人的生活开始依赖于由其他个人组成的成长环境的活动,每个人不再单独地作为个人与他人接触和交往,而是获得了——至少在理论上获得了——利用人类经验的可能性,这些经验不仅包括在他所处的特定群体中积累的主观财富

^① See his stimulating essay: *Cogito, Historical Materialism and the Expressive Interpretation of Personality* (in Polish, in his volume *Kultura i fetysze* Warsaw, 1967).

和客观财富中,而且包括在全人类积累的财富中。世界历史不过是一个渐进发展的过程,经历了从宗族、部落、民族直到国家的演化,在这个过程中人自身转变为世界历史性的、社会性的、普遍性的个人:“……只有随着生产力的这种普遍发展,人们的普遍交往才能建立起来……狭隘地域性的个人为世界历史性的、真正普遍的个人所代替。”^①

从人类历史一般趋势的角度看,人类交往范围不断扩大的过程同时也是人在与其直接环境和社会群体的关系中自主性成长的过程,也是以自主性为基础的人的主体性发展的过程,简言之,也是个性出现的过程。“我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现为不独立,从属于一个较大的整体……”^②——在人类历史的原始古老的阶段占主导地位的小而封闭的地域性群体表现为人的一种社会实质,人在这种群体中仅仅是一种偶然性。^③ 为了使人真正具备人的内涵,必须经历这样一个历史过程:通过社会接触的发展(首先是交换的发达)使这些充当个人生活的自然的前提的群体(个人在这个群体中是一个设定好的、不能改变的物)解体。从这个意义上说,人的普遍化和个体化构成了一个统一过程,这个统一过程本身——后文将继续讨论——也只能在一个大历史时期的整体中通过持续而深刻的矛盾而统一实现(这种矛盾统一是异化阶段 25

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第427页(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第86页。——译者注)。

② 马克思:《大纲》,第84页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第25页。——译者注)。

③ 见马克思:《大纲》,第474、484等页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第25页。——译者注)。

中个人化和非个人化的统一的普遍形式)。^①

马克思所讨论的人的本质的另一个特性是意识。“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,也就是说,他自己的生活的对他来说是对象。”^②

一个动物生活在它的受限制的生活活动框架中,与它的对象处于直接关系之中,而它的对象是生物学地决定的、固定不变的。它的行为受它有能力利用,它能与之发生联系的环境要素的范围所限制。对于它来说,只有少数对象和客观特性有方向性的意义,可以充当它的心灵活动的对象(就我们可以谈论的心灵活动而言,高级物种无疑有心灵活动)。即使那些事关动物的生存的对象,也只有它们的某一部分特性对于动物是有意义的,这些特性传递或“显示”了生物学方面的影响。如马克思所言,动物不仅可以依据其物种的“尺度”和需要把行为施加于环境,也可以在环境中为自己定向,但是仅停留在这种程度上。进而,人的“心灵”中的世界“图像”(借用简单反映论的术语)与动物“心灵”中的世界“图像”的差别不是简单的细节丰富程度方面的量的差别:二者的结构不同。动物生活活动具有直接性的特征,也就是说,在动物生活活动中,动机(引发行动的动机)与对象(行动所指向的对象)必然重合。因此,对象永远不能独立于实际需要,必须和实际需要融为一体。动物对所感知

^① “先是个性摆脱最初并不是专制的桎梏……而是群体即原始共同体的给人带来满足和乐趣的纽带——从而是个性的片面发展。”[马克思:《人类学笔记》。阿森,1974,第329页(参见《马克思恩格斯全集》第45卷,人民出版社1985年版,第646页。——译者注)。]

^② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第294页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第273页。——译者注)。

的环境的体会总是依赖于此时此刻的需要和身体状态,更严格地说,依赖于实际呈现的主客观状态总体的特征——它缺乏客观持续性。那种作为外在于独立于需要的客观事物的世界,对动物而言并不存在,同样,动物自身也不是作为一个独立于对象的主体而存在,换言之,动物没有意识。“凡是有某种关系存在的地方,这种关系都是为我而存在的;动物不对什么东西发生‘关系’,而且根本没有‘关系’。”^①

如果动机和行为对象直接重合,劳动就不再是作为物质性中介的人类活动。劳动行为不等同于直接满足某个需要,它不是获取在环境已然存在的适合消费的事物,而是以改变这些事物为目标(通常经过众多中间步骤),因此劳动必然以需要与对象的分离以及主体与客体的分离为前提,并发展这种分离,换言之,劳动预设并发展了意识和自我意识的出现。事实上,具体的人类生产行为得以可能的前提是,目标,即人所欲求的、要生产出来的对象的理想形式与实际现存的被感受到的对象本身之间的对立和差异。也就是说,只有当行为被目的,被希望实现的客观性所引导和控制时,生产行为才能获得可能性。“劳动过程结束时得到的结果,在这个过程开始时就已经在劳动者的想象存在着,即已经观念地存在着。他不仅使自然物发生形式变化,同时他还在自然物中实现自己的目的,这个目的是他所知道的,是作为规律决定着他的活动的方式和方法(Art und Weise seines Tuns)的,他必须使他的意志服从这个目的。”^②

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第422页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第81页。——译者注)。

^② 马克思:《资本论》第1卷,第178页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第178页。——译者注)。关于劳动的目的论结构,见我的《从社会存在到本体论:劳动》。诺依维德—达姆施塔特,1973。

在这种意义上一个由独立于人与他们的关系而存在的现存事物构成的外在的客观实在,对人呈现出来,与之相对,由人的欲望、目的、需要,以及人的内在的理智生活和情感生活构成的主观意识得以形成。劳动本身作为其意向和目的的特性的结果成为连接手和心灵的纽带,劳动产品同时是物理能力和智力能力的对象化。“单个人如果不在自己的头脑的支配下使自己的肌肉活动起来,就不能对自然发生作用。正如在自然人体(natursystem)中头和手组成一体一样,劳动过程把脑力劳动和体力劳动结合在一起了。”^①

马克思在界定人类意识时经常强调意识的意向性。意识总是关于某物的意识,它是指向对象的。一方面,意识是实在的“心中再现”,即对环境世界、他人、活动和物质性的主体自身的认知。“这些个人所产生的观念(vorstellungen),是关于他们同自然界的联系,或者是关于他们之间的关系,或者是关于他们自己的肉体组织(beschaffenheit)的观念。”^②另一方面,意识表现为需要通过实践获得实现的目标、理想和价值的“精神再现”。马克思认为,正是由于意识的对象指向性特征——它呈现为“表达”(“反映”)的形式,或使主观目的客观化的努力——意识是完全向语言表达和交流敞开的。因此,在他看来不存在关于主体间性的特殊问题。作为内在的不可交流的经验是完全主

^① 马克思:《资本论》第1卷,第508页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第215页。——译者注)。

^② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第414页。

观性的情感的意识概念与马克思的理解格格不入。^① 在马克思 27
看来,这种意识概念不过是使人不能充分表达和实现自己的个性的社会环境的必然结果和扭曲反映。

正是出于这个原因,意向性的事实不是通过“现象学还原”或直接地经验和获得的意识数据(据认为这是唯一可以直接给予的数据)的直觉而得到确认和证明的。虽然意识现象的“直接性”可以表现为一个无可质疑的反省的事实,但是这仅仅是一个表面现象(就马克思对这个词的使用而言),也就是说,意识现象的直接性只是表面特征,如果我们把这个表面特征孤立地确定下来,就遮蔽了意识现象的深层规定性和本质。尽管意识是经反省确认的、直接给予的,尽管它与其他生活表象形式有绝对差异,但是它实际上不过是物质社会性的人的生活活动中的一个子环节,它的特性是由它在生命活动中实现的功能决定的。如果脱离了意识的实际主体即脱离了具体的、历史地决定的个人去研究意识,如果通过“加括号”研究意识,就必然把超历史的关系赋予意识,使意识与其主体即社会的具体的个人相分离,从而把意识的某些特性神秘化。“……这些观念都是他们^②的现实关系和活动、他们的生产、他们的交往、他们的社会政治组织的有意识的表现,而不管这种表现是真实的还是虚幻的。相反的假设,只有在除了真正的、受物质制约的个人的精神以外还假定有某种特殊的精神的情况下才能成立……人们是自

^① 另一方面必须强调,马克思经常用“意识”(Bewusstsein)这个术语表示比今天的习惯用法更广的含义。他不是在与“无意识”相反的含义上使用这个术语,而是把它等同于广义的“心理”。因此,马克思的“意识”概念不仅包括清晰地掌握(“知道”)的内容,也包括如下全部领域:继承于传统的无意识的假定和信念,社会性地植入的不自觉地接受的心理习惯、倾向和感情。

^② 指个人。

己的观念、思想等等的生产者,但这里所说的人们是现实的,从事活动的人们,他们受着自己的生产力和与之相适应的交往(verkehr)的一定形式——直到交往的最遥远的形态——所制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在(das bewusste sein),而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^①换言之,意识不是别的东西,意识就是“对现存实践的意识”^②,而意识的对象指向性是人类实践的客观物质性的结果。

同时,马克思的意识概念不仅与唯心主义意识概念,即心灵现象的实体^③相对立,也与老的资产阶级唯物主义的意识概念相对立(斯大林主义者对马克思的阐释在整体上接受了这种概念并加以调整)。作为出发点,前马克思主义的唯物主义认识论未经反省地预先假定:在物质现实和个人意识之间存在着分裂和对立,而后试图证明在这二者之间存在一种“相似性”关系或“反映”关系。抛开这种反映论的知识论类型所遇到的困难,这种唯物主义只能通过把意识,即“内在世界”降格为某种第二性的、在本体论意义上不真实的“影子世界”和副现象来维系“身体”的人与“理智-道德”的人的统一。与之相反,马克思的观念同时强调意识的本体论意义上的实在性和“此世性”^④,把它视为人类生活活动的一个本质方面,在历史发展过程中,意识逐渐分化为社会活动的相对独立的孤立形式(理智的“精神”产

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第414页。

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第423页。

③ “不是意识决定生活,而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发,把意识看作是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发,把意识仅仅看作是他们的意识。”[马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第415页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页。——译者注)。]

④ 此处原文为“this-wordliness”,疑为“this-worldliness”之笔误,译作“此世性”。——译者注

品的形式),并通过“心灵”的各种对象化形式(语言、文字等文化表达的高级形式)外在化。意识不仅是人类生活中的一个不可避免的伴随物,而且是所有社会活动中的创造性和规范性的因素。在历史中发展和在社会中传播的正确的或错误的观念,即现实的概念化和价值化,本身就是“物质力量”,它们不是对社会现实的被动反映,而是现存社会关系的生产与转型的本质因素和决定性因素之一,人通过它们理解和解释世界并由此获得行为动机。这种思想贯穿于马克思的全部著作中,在他的博士论文中已经呈现出来。^① 这种思想对于马克思后来的“拜物教(fetishism)”概念有特别重要的意义。关于拜物教的理论不仅指出资本主义生产主体对他们自身的社会关系的意识必然采取扭曲的物化形式——他们的日常生活环境不断地强化和再生这种意识,而且阐明这种“错误的”意识对于整个资本再生产社会过程是一个必要因素和前提条件。马克思在论述作为货币拜物教的一种特殊历史形式的重商主义体系时写道:“在这里所阐述的货币的规定(bestimmung)中,隐藏着关于货币性质的幻想,——也就是说,死抱住货币的一种抽象规定,而无视这种规定中所包含的矛盾,——这种幻想在个人的背后赋予货币以这种确实神奇的意义。实际上,货币由于这种自相矛盾的、因而是幻想的规定(bestimmung),由于货币的这种抽象,便在社会生产

^① “古代的摩洛赫不是曾经主宰一切吗? 德尔斐的阿波罗不曾经是希腊人生活中的一种现实的力量吗? 在这里康德的批判也毫无意义。如果有人想象自己有一百个塔勒,如果这个表象对他来说不是任意的、主观的,如果他相信这个表象,那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个现实的塔勒具有同等价值。譬如,他就会根据他的想象去借债,这个想象就会起这样的作用,正像整个人类曾经欠他们的神的债一样。”[马克思:《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》,附录注释,载于《著作》,第65页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第100页。——译者注)。]

力的实际发展中成为如此强大的工具。”^①正是由于这个原因，对于日常意识中的这些拜物教观念的批判（《资本论》的副标题即表示这种批判）不可简单地等同于详尽阐述一种科学理论，
29 通过对给定的独立于主体的现实进行正确的、可检验的描述，用正确的观念取代错误的观念；这种批判要求并且意味着创造这样一种革命理论：这种理论的目标是改变主体的意识，并借此改变意识所反映的社会现实的存在条件，也就是说，这种批判要求一种本身就是改变事物的现存秩序的革命斗争实践的一部分和其中的创造性因素的理论。

以上论述或许已经清楚地说明，即使最简单形式的意识也不可视为被动地接受，就好像单纯地把外部对象施加给人的器官的影响“记录”下来。正如物质生活和消费的对象不是“给予”人的，意识的对象也不是“给予”人的：人也必须为接收心智的输入作好准备。^②作为人类生活活动的一个成分，意识本身是以一种特殊方式指向对现实的“占有”活动的一种具体类型。“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质。人同世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱，——总之，他的个体的一切器官……通过自己的对象性关系（*verhalten*），即通过自己同对象的关系而占有对象。对人的现实性（*wirklichkeit*）的占有……是人的现实性的实现（*Betätigung*）。”^③即使知觉（*innlichkeit*），通常被视为被动的沉思，也是“实践的、

① 马克思：《大纲》，第225页（参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第178页。——译者注）。

② 见马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第293页。

③ 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第307页（译文略有改动，参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第303页。——译者注）。

人类感性的活动”^①，这种活动发生在这个过程中：人在由环境到达人的器官的连续的刺激之流中“选择”出一些刺激，在这些刺激的帮助下他可以识别和辨认作为一个确定的感性的社会实践对象的对象。

与所有其他形式的具体的人类活动一样，这种活动本身在特性和起源两方面都是由社会性决定的。“……因为直接的感性自然界(sinnliche natur)，对人来说直接就是人的感性(sinnlichkeit)(这是同一个说法)，直接是另一个对他来说感性地(sinnlich vorhandne)存在着的人；因为他自己的感性，只有通过别人，才对他本身来说是人的感性。”^②人必须学着去看、听、想，等等，而在学习过程开始以前，学习的结果(作为任务，作为他必须掌握的东西)早已为他规定好了，表现为人类语言的形式，或者表现为一种现存的社会意识的形式，这种社会意识的主体结构纲要是在一种给定语言的语法-语义特征中确定的。为了参与社会生活，个人必须通过“学习”或占有来发展和获得一种对现实的相对稳定的现象关联，这种关联的结构同存在于作为外

^① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，载于《著作》，第401页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第56页。——译者注)。霍克海默(M. Horkheimer)在他的一篇早期论文中如此评论马克思的这个观点：“感官呈现给我们的事实通过两种方式成为社会的东西：通过被知觉对象的社会特性和通过知觉器官的社会特性。这两者不仅仅是自然的東西；它们是由人类活动塑造的东西，但个人却认为自己在知觉活动中是接受的、被动的。然而，在知识理论中以感-知觉和理智的二元论形式出现的被动和活动的对立，却不像适用于个人那样适用于社会。个人认为自己是被动的，依附的，但社会(虽然它由个人构成)却是主动的主体，尽管是一个无意识的，因而是不太恰当的主体。这种人的存在和社会存在的区别，表达了那种至今还影响着社会生活的历史形式的分裂。”(霍克海默：《传统理论与批判理论》，法兰克福，1968，第22页。)

^② 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第312页(参见《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社2002年版，第308页。——译者注)。马克思在此处采用的术语是典型的费尔巴哈式的。尤其见费尔巴哈的《未来哲学原理》第41章。

30 化的社会意识的语言中的、被独立地给予他的关联和结构相对应。^① 只有通过把对感觉发生影响的具体情境拆分为元素——这些元素与这种固定在语言的语义结构中的关联相对应,即这些元素中的每一个都具有社会性地决定的、稳定的一般意义——人才能把环境世界感知为独立于他的事物,感知为一种由持存的元素(“事物”)构成的客观现实。如果我们只考虑作为自然存在物的人与他的环境之间的物理-心理交互关系,就无法理解这种存在于人的观念中的世界的关联,也无法理解人对于他的自然环境和社会环境的各个方面和各种元素的实际经验知识的出现和真实发展。它们是历史的-社会的产物,是被人的物质性实践和社会生产决定的——至少归根结底是被人的物质性实践和社会生产决定的。“……只有音乐才能激起人的音乐感;对于没有音乐感的耳朵来说,最美的音乐毫无意义,不是对象,因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证(Bestätigung)……因此,社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉。只是由于人的本质客观地展开的丰富性,主体的、人的感性(sinnlichkeit)的丰富性,如有音乐感的耳朵、能感受形式美的

^① 马克思认为,语言不是额外附加在已经存在的意识内容之上并从而使之进入交流的外在形式,而是个人为了发展和获得具体的人类意识能力和心灵能力(首先是利用观念和概念进行思考的能力)必须占有的对象化的社会系统。掌握语言意味着重建使人成为有意识的人的全部心灵能力。“语言和意识具有同样长久的历史;语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样,只是由于需要,由于和他人交往(Verkehr)的迫切需要才产生的……因而,意识一开始就是社会的产物,而且只要人们还存在着,它就仍然是这种产物。”[马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第421页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第112页。——译者注)。]而且,“把货币比作语言同样不正确。观念不是这样转化为语言:观念的特性消失了,而观念的社会性同观念并存于语言中,就像价格同商品并存一样。观念不能离开语言而存在”。[马克思:《大纲》,第162页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第81页。——译者注)。]

眼睛,总之,那些能成为人的享受的感觉,即确证自己是人的本质力量(Wesenskräfte)的感觉,才一部分发展起来,一部分产生出来。因为,不仅五官感觉,而且连所谓精神感觉、实践感觉(意志、爱等等),一句话,人的感觉、感觉的人性,都是由于它的对象的存在,由于人化的自然界,才产生出来的。五官感觉的形成(bildung)是迄今为止全部世界历史的产物。”^①

但是马克思认为,意识的历史性不仅是被实践所决定的意识形式的连续不断的变化。这种变化本身表现为一个具有确定方向的过程,一种进步,马克思在《手稿》中把它界定为“感觉的人道化”——在上面的引文中已经可以看出。

随着人的物质实践活动发展并获得更高的普遍性,随着实践所覆盖的对象及客观关系的范围日益扩展,越来越多的对象及其特性等等进入人的意识。那些在对象与感官的接触中没有直接意义,在对象与感官之间的相互作用中没有被主体觉察的对象特性,在这个对象与其他对象的关系中作为工具和结果可以获得重要意义,它们真正成为知觉关注的对象,真正成为有意识的知识断定的对象。随着人类走向实践上的普遍性,作为必然结果,人类发展了精神上的普遍性,也就是说,人类发展历史可以归结为超越阻碍人类认知的一切现存的具体限制的趋势。然而,这种普遍性不能简单地从范围方面理解为知识总体在数量上的扩张。在实现普遍性的过程中,意识本身作为心理活动

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第309页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第305页。——译者注)。另参考“但钢琴演奏者生产音乐,满足我们的音乐感,不是也在某种意义上生产音乐感吗?事实上他是这样做了……钢琴演奏者刺激生产;部分地是由于他使我们的个性更加精力充沛,更加生气勃勃,或者在通常的意义上说,他唤起了新的需要,而为了满足这种需要,就要用更大的努力来从事直接的物质生产”。[马克思:《大纲》,第305页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第264页。——译者注)。]

的特性发生变化,这种变化同时涉及到意识与认知主体的关系以及意识与认知对象的关系。

当意识在人类起源过程中刚刚出现时,“原始”意识就它本身和它与物质实践活动的关系两方面而言都是完全未分化的。一方面,它实际上仅仅是原本未分化的日常生活(即物质活动的没有社会性地特定化的形式和确保个人的日常再生产的社会交往的总和)的一个子环节:意识的发生与基本的动物“思维”的发生类似,是在由实际对象和可直接感知或记起的可操作的事物及其关系的领域中作为一种活动出现的。“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。”^①另一方面,这种意识活动的各个方面和各种元素——认知、意志、情感态度等等——也表现为一个混沌的统一体。各种心理能力的分化、明晰和“精致化”也是一个最终依赖于日常生活和生活活动的历史过程。随着劳动分工的发展导致这个无所不包的日常生活的统一体分裂,随着从这个统一体中衍生出关于生产(以及一般的经济)、政治等方面的具体的特殊的制度和制度领域,衍生出社会性地分化的活动类型,“精神”活动领域本身也伴随着这个领域的制度,首先伴随着具体的物化的系统产生了。除了发生在人类起源的过程之中,与劳动、语言和最初的社会形式的进化相平行并且不可分离的概念思维的出现以外,人类意识的发展首先意味着这些独立的对象化的系统的出现和历史地展开,这些系统从

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第414页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72页。——译者注)。

日常思维中分化和分裂出来,形成了心智生产和“精神”生产 (geistige production) 的特殊领域。在历史进程中,理智成就的“更高级”形式——艺术、宗教、科学理论等掌握现实的方式——就是通过这种方式从对世界的日常的“实践-心理”的掌握中发展出来,凭借自身的对象以及与对象的关系彼此区分开来。^① 随着它们的发展,它们对所涉及的个人提出了新的社会要求,从而使这些个人发展出新的心灵能力和心灵要求。例如,理论科学在古典时期的出现造成的后果之一是,以逻辑的方式显示事物的能力与以艺术-诗歌的方式感召的能力、以修辞学的方式劝说的能力相分离,这种能力在科学发展过程中历史地展开自身,而“逻辑证明”、“证据”、“确定性”等等方法和标准的变化在应用于具体科学时影响了这种能力。类似地,理论思维的出现意味着与功利无关的科学好奇心作为独立的、被社会认可的行为动机(柏拉图和亚里士多德的“惊异”)的出现,在艺术、宗教、法律等等领域存在同样的过程。如果说精神生产的各种形式彼此之间的以及与日常物质生活的鲜明而根本的分离(这种分离从来不是彻底的断裂和分裂,只不过它们在相互作用中出现矛盾,它们对人提出的要求相互排斥)被马克思视为异化的后果之一和“意识形态”发展的决定性因素之一,那么它们分化为活动的这种形式(与人类心灵能力的展开过程相适应)被马克思——至少在他的晚期作品中——视为历史进程中

^① 见马克思关于理论思想家对世界的掌握与“对世界的艺术的、宗教的、实践精神的掌握”的根本差异的论述。[马克思:《大纲》,第101页(参见《马克思恩格斯全集》第46卷上册,人民出版社1979年版,第39页。——译者注)。不幸的是,英译本在此处出现错误。]关于这些相对独立的精神生产形式从日常生活和日常意识的起源(用马克思的术语来说即:从对现实的“实践-心理”的掌握中的起源)以及它们与后者的关系的详细分析,见 G. Lukács' *Das Eigenart des Aesthetischen* (Werke, Vol. 11. Neuwied, 1963)。

的一个本质性的标志和要素,马克思假定在未来共产主义社会中这个过程也会延续。^①

然而,人类意识走向普遍化的过程不仅意味着在形式方面,在与主体的关系方面的变化,同样意味着在内容方面,在与对象的关系方面的变化。原始人依赖自然对象,对他们而言,唯有那些对他们有用的对象才是存在的,只有实用方面的特性才能被他们的智力把握。^② 这种意识是抽象的和片面的,因为它无视对象的具体性,在当前社会发展阶段没有实用价值的所有特性和关系它都视而不见。然而,随着对象开始卷入人的生产活动和日益多元化的交往活动,对象也被以多维度的方式领悟了。这不仅意味着在量的方面丰富先前的抽象认识,也意味着认知态度的变化。一个历史地发展的社会性的个人即使在经验的日常意识中,或者如马克思在《手稿》中所言,在他的“感性”(sinnlichkeit)中也超越了仅仅关注功用的视角,而是试图在对象的(永不枯竭的)个体性和具体性中把握它;通过以丰富的、多维度的方式把握显示,他也实现了自身的个体性(以及其他特性)。“人化的感觉”的对象由此成为具体的对象,在自身的具体性中的自在自为存在,这种具体性从来不是给予的,而必须是为之奋斗的。“囿于粗陋的实际需要的感觉(sense)只具有有限的意义。对于一个挨饿的人来说并不存在人的食物形式,而只有作为食物的抽象存在;食物同样也可能具有最粗糙的形式,而且不能说,这种进食活动与动物的进食活动有什么不同。忧心忡忡的、贫穷的人对最美丽的景色都没有什么感觉(sense);经

① 见马克思:《大纲》,第705、712页等。

② 尤其见马克思在《评阿·瓦格纳的〈政治经济学教科书〉》中对日常思维的基本抽象的实践-实用特性所作的认识论方面的精彩评论。(《马克思恩格斯著作》MEW版,第19卷,第362页。)

营矿物的商人只看到矿物的商业价值,而看不到矿物的美和独特性;他没有矿物学的感觉(*mineralogischen sense*)。因此,一方面为了使人的感觉成为人的,另一方面为了创造同人的本质和自然界的本质的全部丰富性相适应的人的感觉,无论从理论方面还是从实践方面来说,人的本质的对象化都是必要的。”^①通过这种人的本质的对象化,作为人的社会实践普遍化的结果,“感觉在自己的实践中直接成为理论家。感觉为了物(*sache*)而同物发生关系……”^②感觉—意识以及一般意识的这种“理论化”因而意味着认知活动的终极目标的变化,认知活动的视角从固定的有用性转向“自在的对象”和对象自身。因此,意识的“普遍化”意味着认知态度的变化,这是从抽象、主观的认知态度转向具体、客观的认知态度。对此必须补充说明的是,马克思所谓的事物客观本质绝非不可知的物自体(*ding-an-sich*),或者隐藏在可知的属性和关系背后的实质或基质。一个事物的“特殊本质”无非是它在实际的和潜在的物质性交互作用中显露出来的性质和关系的总体统一。“具体之所以具体,因为它是许多规定的综合(*zusammenfassung*),因而是多样性的统一(*einheit des mannigfaltigen*)。”^③因此,人类意识的普遍化不仅标志着知识在广度上拓展的历史趋势,更标志着非拟人化(借用卢卡奇的术语)的趋势,即按照现实本身的存在,按照独立于特殊的需

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第310页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第305页。——译者注)。

^② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第308页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第304页。——译者注)。

^③ 马克思:《大纲》,第101页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第42页。——译者注)。当然,这种观点是黑格尔主义的。尤其见黑格尔的罕被提及的重要论文《谁思考抽象?》(在《哲学全书》第82章有几乎相同的论述)。

要和人类感知器官的特殊性的方式来理解现实,这也就是指向客观性的趋势。^①

然而,许多研究马克思认识论的诠释者提出了与上述理解相反的观点。他们主张,写1844年手稿^②的马克思认为独立于人而存在的实在不能成为知识的对象,实际上“自然本身”这个概念对马克思而言是完全无意义的。例如,卡尔韦(J. Calvez)在对马克思的长篇研究批判中写道:“断言实在的基础是建立在人与自然的基本辩证关系之上的,这意味着已经排除了独立于人而存在的自然辩证法的可能性。脱离了人的自然没有意义,没有运动,是混沌的、未分化的、无差别的物质,因此最终就是无。”^③科拉科夫斯基(L. Kolakowski)提出了相同的观点。他

① 就前文提到的“感觉的理论化”而言(也是为了更好地理解从马克思在1844年手稿中摘出的认识论方面的论述),我们必须考虑这个事实:在《经济学哲学手稿》中马克思的出发点是一个在晚期著作中不再出现的前提。也就是说,他假定在一个非异化的社会中个人有可能在他的经验意识和“感性”中完全地占有和实现社会意识的全部丰富性以及历史地展开和获得的知识的全部丰富性。(这与他当时的一个非常浪漫的观点——在克服异化以后人与自然可以实现直接“同一”——相一致。)因而他也认为,在这一时期科学以及(更一般地说)抽象的理论思维将失去相对对立性,不再作为一个孤立的人类活动形式存在,而作为感性直觉和思维的统一体成为真实的人类感性中的一个直接和短暂易逝(但不断重现)的环节。“感性(sinnlichkeit)(见费尔巴哈)必须是一切科学的基础。科学只有从感性意识(sinnliches Bewusstsein)和感性需要这两种形式的感性出发,因而,科学只有从自然界出发,才是现实的科学。全部历史是为了使‘人’成为感性意识的对象和使‘人作为人’的需要成为需要而作准备的发展史。”[马克思:《著作》,第311页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第308页。——译者注)。另见马克思对黑格尔的抽象思维辩证法的批判,马克思把它归结为对异化的异化理解(马克思:《著作》,第318页。)]但是马克思在晚期著作中显然重新思考了先前的观点和预设。如前文所述,他在晚期著作中认为,即使在未来的非异化的社会中,科学和所有其他的精神“生产”的高级形式将作为人类活动的不同领域继续存在,不会被吸收到个人经验意识整体中。(但是马克思似乎并不认为它们必然作为只能由少数人从事的孤立的职业存在,而是作为单独的排他性的消遣。)关于早期马克思的“认识论乌托邦”思想,详见我在导言中提到的我的论文。

② 指《1844年经济学哲学手稿》。——译者注

③ J. Calvez; *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956. p. 380.

认为,在马克思的理论中,自然是为人的而存在的,自然只有在与人的动机和活动相遇并成为它们的未分化的外在阻力和对立面时,才成为人的认知对象。因此,只有人才能依据自身给定的需要,借助由社会提供并在历史中改变的语言工具和抽象能力把这个“混沌”解开,人为地把它清晰表达为由归属为种和属的单独事物构成的世界。^①

确实,马克思在《手稿》中说过:“……被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界,对人来说也是无。”^②也就是说,对于人而言,只有在人进入他与环境的实践关系之后,自然才作为人的意识对象而存在。但是正因为人的实践,即劳动(“人类学”意义上的劳动)“再生产整个自然界”,因为“人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产,并且懂得处处都把内在的尺度运用对象”^③,人不仅可以通过主观折射(出于某种固定的需要)把握世界,也可以客观地把握世界,即按照对象“内在的尺度”把握世界——因为人的需要是广泛的、趋向于普遍性的。对于马克思来说,知识的社会实践决定性并不与认识论方面的

① 见前文引用的 J. Calvez 的论文《卡尔·马克思与真理的经典定义》。

② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第 335 页(参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷,人民出版社 2002 年版,第 335 页。——译者注)。

③ 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第 29 页(参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷,人民出版社 2002 年版,第 274 页。——译者注)。活动把对象的“内在尺度”运用到对象上去这一观点在《资本论》中有进一步的具体阐述。马克思在分析机器和大规模生产时指出,在机器生产中所有过程分解为自然的、“内在”的、与人类操作的拟人性特点完全无关的元素,而后通过对自然科学的应用重新形成了新的客观的联系。马克思在手稿中写道:“如果说工人会适应这个过程,那么这个过程也就事先适应了工人。在机器生产中,这个主观的分工原则消失了。在这里,整个过程是客观地按其本身的性质分解为各个组成阶段,每个局部过程如何完成和各个局部过程如何结合的问题,由力学、化学等等在技术上的应用来解决。”[马克思:《资本论》第 1 卷,第 380 页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第 44 卷,人民出版社 2001 年版,第 436 页。——译者注)。]

实在论观点相对立。把知识的实践功用与知识的认识功能对立起来,把“有用性”和客观真理性对立起来——这几乎是所有现代资产阶级哲学的典型趋势,这种观点可能来自于尼采[其根源可以追溯到天主教护教学对新兴的自然科学的反应,例如奥斯安德(osiander)对哥白尼的著名阐释],然而,这完全不是马克思的观点。当然,人类知识在任何一个历史时期都在内涵和外延两方面受到限制,非拟人化永远只是一个向前推进的过程,对客观性的探寻是人类社会的努力方向,这个过程的命运广义而言依赖于历史进程。但是马克思强调,人的“感觉印象”(empfindungen)在其真正的历史趋势和发展中“不仅是在(狭
35 隘)意义上的人类学的规定(bestimmungen),而且是真正本体论的本质(自然)肯定”^①。

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于米利根译本,第165页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第150页。——译者注)。

人的本质与历史

迄今为止,我们简要地研究和分析了马克思关于“人的本质”³⁶的概念的主要特征。如前文所述,根据这个概念,人的本质必须在劳动、社会性和意识^①之中寻找,在包含这三个要素并在

^① 克拉德(Lawrence Krader)就本书英文稿与我进行了友好讨论,使我受益良多。克拉德反对把劳动、社会性和意识这三者并列作为人的本质的三个要素这种表述。为了反驳我,他引证了一些马克思的广为人知的论述来强调劳动和社会交往对于意识的第一性。马克思这样写道:“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候……他们就开始把自己和动物区别开来。”以及“意识一开始就是社会的产物,而且只要人们还存在着,它就仍然是这种产物”。[马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第3卷,第21、30~31页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第81页。——译者注)。]这种反驳无疑是至关重要的,所以我应当明确回答这个问题。本书提出的观点以这个事实为基础:马克思把劳动(物质生产)视为人类起源和随后的人类历史发展的决定性因素(见第一章)。在这种意义上我们承认,物质生产相对于“精神”生产——所谓的“意识的社会形式”——具有第一性。但是我认为这并不意味着,在时间顺序或者逻辑秩序上可以把劳动界定为“第一性”而把意识界定为“第二性”;在本体论的实在方面也不能作出这种界定。我们确实强烈赞同柯尔施(K. Korsch)对马克思的诠释,柯尔施强调:“根据马克思-恩格斯的唯物主义方法(不是抽象的自然主义方法,而是辩证方法,因而是唯一科学的方法),前科学意识、超科学意识以及科学意识对自然世界以及对(尤其是)社会历史世界的认识不再自动地站在世界反面,而是作为自然世界和社会历史世界的一个真实、实际(即使是‘精神性的理念’)的组成部分居于其中……从经济学的角度对资本主义社会物质生产关系的阐释与所阐释的现实之间的关系也是如此,前者与后者的关系是一个整体中的一个具体的特殊的部分与同一个整体中的其他部分的关系,只不过表面看来二者的关系是一幅图像与它所描绘的对象的关系。”(柯尔施:《马克思主义与哲学》,法兰克福-科隆,1976,第131、135页。)人通过生产活动所形成的类,如果脱离了同时出现的最早的社会生活形式、组织和意识,是不可想象的;任何形式的物质生产活动,如果脱离了有意识地、有目的地行动的主体,也是不可能的。在我看来,这是马克思特别强调的。《资本论》第1卷中关于劳动的著名定义尤其强调劳动的有意识、有目的的特性,以此作为区分人类物质活动与任何动物活动的特征(关于“最蹩脚的建筑师从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明”的比较)。马克思在另一处甚至更明确地写道:“我们已经看到,价值建立在这样的基础之上,即人们互相把他们的劳动(Arbeiten)看作是相同的、一般的劳动,在这个形式上就是社会的劳动(Arbeit)。如同所有的人的思维(Denken)一样,这是一种抽象,而只有在人们思维着,并且具有这种对可感觉的个别性和偶然性进行抽象的能力的情况下,才可能有人与人之间的社会关系。”[《马克思恩格斯全集》历史考证版第2版,第2部分,第3卷,第1册,第210页(参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第263页。——译者注)。]因此,劳动、社会性和意识是社会生活的所有历史形式中统一的、不可分割的元素和特性,在这种意义上三者是“人的本质”的相互平等的要素,虽然就在理论解释中的“重要性”以及在历史变化中的实践导向作用而言它们并不平等。这是因为马克思的唯物主义首先是一种实践的唯物主义:它不是立足于关于一般性的“物质”与“精神”关系的某种本体论考虑,而是立足于一个历史实践前提——根据这个前提,人无法根本性地改变现存的社会现实,除非通过改变社会的物质生活条件,进而通过改变这种个人物质生产活动的特性。

每一要素中显示自身的普遍性之中寻找。现在我们首先必须面对如下问题：“人的本质”这个概念的含义是什么？在马克思的哲学中这个概念表示什么？对这一问题的回答使我们有可能解释马克思关于历史的概念的某些特征，并同时有助于阐明“人的本质”的某些更重要的特征——首先是关于人作为自由的自然存在物的规定。

回答上述问题的最自然的答案是这样一种阐释：马克思用“人的本质”这个术语表示那些在人类历史发展中保持不变的、与人本身不可分离的、任何社会形式中的人类个体必须具有的特征的集合。例如，波兰哲学家弗里茨汉德(M. Fritzhand)针对这个问题的有趣研究就代表了这种立场：“也就是说，‘人的本质’只包括这样的一些特性：它们不仅是唯有人才具有的，而且是人类全部特性集合中稳定不变的构成部分，即在人类社会存在的所有形式中都与人不可分的。”^①从这种阐释出发，他得出结论：“无产阶级的本质在很大程度上与‘人的本质’重合，因为

^① M. Fritzhand: 'Human essence' in Marx's Thought (in Polish, in the author's volume of essays: *Człowiek, Humanizm, Moralność*. Warsaw, KIW., 1961. p. 102. 在弗洛姆(E. Fromm)的研究中有类似观点(《马克思关于人的概念》)。确实，弗洛姆强调人的本质的历史性特征，但是他所理解的历史仅仅是前存在的潜能(以及历史的心理学潜能)的修正和展开，而历史是由人的存在本身决定和给定的。[这种方法是不同寻常的。类似观点可以在大多数的至少希望从理论上解释人类历史的人类学意义的资产阶级哲学人类学中发现。在狄尔泰(Dilthey)和杜威(Dewey)的哲学中可以发现关于人的本质这个问题的基本相同的解答，虽然他们的思想有很大差异。]弗洛姆这样写道：“马克思认为，人的潜能是一种给定的潜能；人仿佛是人的原材料，因此是不能改变的，正如人脑的结构有史以来就一直保持不变一样。”(E. Fromm: *Marx's Concept of Man*. New York, Ungar, 1961. p. 26.)弗洛姆的某些结论比这种观点走得更远。例如，他——很大程度上在启蒙精神的启发下——把马克思关于不变的需要与历史地变化的需要的对比引申为真正的需要与虚假的需要的区分，“真正的人需要是根植于人的本性的”，区别于“人为创造的人的需要”。由此他把社会主义的根本目标界定为识别和实现人的真正需要。(E. Fromm: *Marx's Concept of Man*. New York, Ungar, 1961. pp. 62 f.)

在马克思看来,资本主义条件下无产阶级所拥有的除了单纯的人性(即人的本质)所剩无多,对于无产阶级的大多数而言,人的本质在生活中和在活动中的全面的自由的显现被资本主义制度扼杀了。”^①

然而,这种阐释与马克思的文本并不一致。首先,马克思在《经济学哲学手稿》中非常详尽地讨论了“人的本质”问题,他明确表示,作为异化的一个结果,“人的本质”被异化,被从无产阶级剥夺(就无产阶级无法在自己的生活中实现人的本质而言),因此,为了重新获得“人的本质”只能通过整个社会的革命性的 37 转型。——这显然不是说无产阶级缺乏那种单纯的人性,即属于每一个人并作为人的特征的全部特性的总和。“异化劳动造成如下的结果:人的类本质(*gattungswesen*)——无论是自然界,还是人的精神的、类的能力——变成人的异己的本质,变成维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体,以及在他之外的自然界,他的精神本质,他的人的本质同人相异化。”^②马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中作出了更宽泛、更一般的论述,依然与前述阐释相矛盾:“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质并不是单个人所固有的抽象物,实际上,它是一切社会关系的总和。

^① M. Fritzhand: 'Human essence' in Marx's Thought (in Polish, in the author's volume of essays: *Człowiek, Humanizm. Moralność*. Warsaw, KIW., 1961. p. 103. 但是需要指出的是,他在这篇论文的一开始作出以下有趣的论述:“我不认为马克思会捍卫这种立场:每一个人类个体无一例外地具有这些特性的总和——他通常称为‘人的本质’。相反,这些特性的总和属于‘人类物种’,标志着与动物的‘物种的存在’相对立的人的‘物种的存在’。它是只出现于人类社会中并且无一例外地出现在某一种社会形式中的特性的总和。”然而,这段论述是含混不清的,没有深入阐述。实际上,下文的分析不仅没有承续这段论述,而且与之矛盾。

^② 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第295页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第60页。——译者注)。

“费尔巴哈不是对这种现实的本质进行批判,所以他不得不:

“(1)撇开历史的进程,孤立地观察宗教感情,并假定出一种抽象的——孤立的——人类个体;

“(2)所以,他只能把人的本质理解为‘类’,理解为一种内在的、无声的、把许多个人纯粹自然地联系起来的共同性。”^①

我认为,这段批评不仅指向把个人理解为孤立的自然存在物的观点,它也批判了这样的观点:把‘人的本质’理解为独立地存在于历史进程中的、构成每个时代的每个人的特征的、被假设为每个人都拥有的特性的总和。马克思设想了一个人的本质转化为人们的本性的历史过程^②,在这个过程中“人的本质”成为“自然地”属于人们的。^③ 这个过程只有在共产主义社会中才能适当地实现:“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有。”^④

通过研究马克思关于人的本质的论述的具体内容(以及上

① 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,载于《著作》,第402页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第274页。——译者注)。

② 对马克思而言,“人的本质”(human essence)与“人的本性”(human nature)绝不是同一个概念。“人的本质”概念是我们现在分析的主题。而“人的本性”这个术语在大多数情况下表示在某个给定的历史时期典型的个人所拥有的“本质力量”、特性和潜能——如同弗里茨汉德正确地强调的。因此,“人的本性”是历史地变化的,虽然它包含着某些不变的元素,因为马克思明确承认,存在着某些在历史发展中稳定不变的人的特性、需要等等。(例如,参考《资本论》第1卷,第609页脚注2。)正是就这个术语的这一层含义,马克思写道:“整个历史也无非是人类本性的不断改变而已。”[马克思:《哲学的贫困》,第147页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第172页。——译者注)。]

③ 见马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第303页。

④ 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第304页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第297页。——译者注)。

文所分析的内容),可以得出同样的结论。无论人的普遍性涉及什么内容,我们很难把人的普遍性理解为个体的人或单个的社会形式的不变的性质或条件。即使我们如此理解人的普遍性,我们也不能把它赋予每个时代。实际上,如我们已经看到的,普遍性在马克思的理论中表现为一个特性,表现为贯穿于整个历史发展的一个特定趋势。

劳动、社会性和意识这三者与人的本质的其他元素有所不同。这三者确实可以视为每个人类个体在每个时代必然具备的特性。但是如果我们真的以这种方式理解它们,它们的含义就会发生变化,从而失去某些哲学特质,而这些特征被马克思视为它们的本质。对于马克思而言,劳动不仅是作为人类生活的必要前提的人与自然之间的新陈代谢过程;劳动——就其“人类学”意义而言——同时意味着人形成、发展和占有自身的能力的自由的自我活动。但是异化条件下的个人劳动,即雇佣劳动,是被迫的、外部强加的活动,导致与日俱增的片面性和劳动主体,行动的个人的解体;因此它“只是活动的假象”^①。马克思在《资本论》中指出,在资本主义工厂中劳动者“不过是生产剩余价值的机器”,因此他的活动并非“人类学”和哲学意义上的劳动,而仅仅是“抽象的劳动”(就马克思在《经济学哲学手稿》中的这个术语的使用而言^②,不同于他晚期对这个术语的经济学意义上的使用)。哲学意义上的“劳动”概念与日常意义上的“劳动”概念(作为个人获得工资的活动)——后者是从资本主

^① 《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》,载于《著作》,第281页。——参见马克思:《大纲》,第693页,“一种单纯的抽象活动”(参见《马克思恩格斯选集》第31卷,人民出版社1998年版,第91页。——译者注)。

^② 例如,见马克思:《经济学哲学手稿》,载于米利根译本,第71页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第297页。——译者注)。

义社会的劳动活动的具体特征和条件中经验性地总结出来的——的不同在这一事实中清楚地显示出来：在《德意志意识形态》中马克思反复指出，“消灭劳动”（Aufhebung der Arbeit）（指日常意义上的劳动）是共产主义社会的最重要的前提之一。^①

在人的社会性中有类似问题。显然，个人总是一个“社会的存在物”，即个人只能在社会中并通过社会生活，他的存在和本质是由现存的社会关系决定的。但是在资本主义社会中，个人对社会整体的依赖并不意味着集体性的存在，他与别人的关系并不是构成集体性的生活的基础的人与人的关系，他的存在的社会规定性并不是对全人类历史性地创造的需求和能力的多方位的占有。作为商品生产的原子化和非人性化的结果，“这个异化的人的社会是一幅描绘他的现实的社会联系，描绘他的真正的类生活的讽刺画”^②。最后，类似问题也发生在意识的概念中。显然，意识是每个人类个体、人类物种的每一个正常成员都拥有的属性。但自从劳动分工出现以后，在脑力劳动和体力

^① 参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，国际出版社，第49页。另参考：“共产主义革命则……消灭劳动”[马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，国际出版社，第69页（参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第90页。——译者注）。]等等。马克思也说过，这种“抽象的劳动”是“有害的、造孽的”。（马克思：《经济学哲学手稿》，载于米利根译本，第71页。）马尔库塞（Herbert Marcuse）正确地指出，马克思在所有这些文本中使用“劳动”这个词“是要表明通过劳动这一在商品生产中创造剩余价值和‘生产资本’的活动的分析所理解的实际的资本主义……因为劳动表明了自由和普遍的发展，所以是否定劳动的个体的。很明显，在关系状态中，个体的自由直接表现着劳动的否定”。（H. Marcuse: *Reason and Revolution*. New York, Oxford U. P., 1941. p. 293.）以上译文摘自上海人民出版社2007年中译本及重庆出版社1993年中译本，恐有错误，译者以为这一段应译为：马克思使用“劳动”这个词表示前文分析中资本主义实际赋予这个词的含义，即在商品生产中创造剩余价值的活动，或者“生产资本”的活动……因而劳动意味着劳动者个体的自由全面发展被否定，显然，在这种状态下，个人的自由是对劳动的直接否定。“消灭劳动”这个概念在《大纲》中重新出现——在一个修改过的基础上。（见马克思：《大纲》，第325、693等页。）

^② 《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》，载于《著作》，第272页（参见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第25页。——译者注）。

劳动之间出现了分裂和对立,其结果是个人的经验性的日常意识从社会意识和自我意识的类发展中日渐剥离出去,从精神生产的社会领域,即科学与艺术的发展中日渐剥离出去;日常意识³⁹成为迷信,成为在被社会所决定的、渗透到事物的现存秩序中的、对现实的扭曲反映的囚徒。另一方面,与此相应,在精神生产和真正的社会意识的层次上,“意识形态”演变为脱离实践和现实的,孤立和异化的思想的,被扭曲和被异化的表现形式。这个问题的重要性显示在马克思对“虚假的意识”的所有质疑中。

综上所述,我们可以说,“劳动”、“社会性”和“意识”这三个概念,就其是每一个人类个体所共同具有的经验性的不变的特征而言,不同于马克思在界定“人的本质”的要素时所说的“劳动”、“社会性”和“意识”。这是因为,在异化的条件下,施加于个人的这三个要素只是片面地、抽象地生效,而非在“人类学”-哲学的完全意义上生效。正是基于这种意义,马克思把异化社会中的人称为“抽象的个人”。

因此,基于上述分析,把“人的本质”解释为每一个人都拥有的、基本的、不变的特性的集合看来是难以接受的。但是这并不意味着马克思否认存在着在人类发展中本质上固定不变的、历史性地持续存在的特性。(例如,可参考《德意志意识形态》中对贯穿于每一个历史时期、仅在形式上发生变化的那些需要和“欲求”的论述。)显然,马克思并不把这些特征和特性视为理解人和人类历史的决定性因素;他并不把它们等同于“人的本质”。

与此同时,事实上马克思已经意识到这些不变的特征的存在,已经考虑到“人的本质”中的普遍特性,因此,不能把马克思的观点理解为一种彻底的历史相对主义。这里的要点不在于在具体的真实的人的本质的历史变形和改变中存在着稳定不变的

抽象的特征,而在于这个永远处于不断生成的过程中的“人的本质”本身毕竟构成了一个统一过程,这个过程可以理解为并归结为一个统一体。

这最后一点在某种意义上为我们提供了理解马克思关于“人的本质”的概念的钥匙。看来,马克思用“人的本质”这个概念首先表示人类的真实的历史存在的那些特性,这些特性使得我们可以把历史理解为一个具有发展趋势的连续的统一过程。人的普遍性和人的自由(下文将讨论)标志着人类历史进程的普遍方向,而把人界定为参与物质的生产性的自我活动的有意识的社会的存在物则显示了以上述历史趋势得以展开并在其中
40 得以显现的领域为基础的总体发展过程的必然特征和维度。^①

为了解决“人的本质”这个问题,必须揭示那些一方面建立起人类物种的统一性,另一方面使人类物种区别于生活世界中的其他物种的特性。马克思思想的一个突出特征就在于,他并

^① 下文将继续讨论这个问题,不过此处必须指出,马克思把历史视为统一的发展过程的观点——“人的本质”的概念清晰地表达和阐释了这种观点——不可理解为完全描述性的、价值中立的抽象,不可理解为可以用某种方法单独地从经验确证的历史事实中“推出”的“解释”。这种历史观预设了接受这样一种确定的视角——在这种视角的方向中强调肯定那些决定性的现存的社会需要、肯定无产阶级的根本需要,而价值选择从这种视角出发,被这种视角所决定。“人的本质”的概念界定、澄清和显示了这些价值,与此同时,通过分析人的(同时也是历史的)真实条件显示了实现这些价值的根本条件:它从我们当前的冲突和选择出发,提供一种梳理历史的经验数据的方法,使得我们可以把历史理解为一个连续的发展过程,使得我们选择的历史视角是值得欲求的和可以实现的。它试图以这种方式使我们的根本性的社会实践决定“理论上合理化”。但是这种“合理化”“仅仅”意味着说出我们的实践决定的“意义”和后果,决不意味着通过从一系列独立建立起来的无可置疑的“事实”推出我们的价值选择来“证明”其合理性。我们也许最好把这种合理化视为通过详尽阐释一种哲学体系(一种历史观范式)来实现实践劝说的理性行动。当然,这种理论解释体系(对历史的重新梳理)必须是可行的,必须被经验数据所允许,因此它可以而且必须与理论思维的内在标准相一致,与科学的标准相一致。但是一般而言,这些标准会遇到不同的“观点”、解释和观念,它们也是关于历史(以及关于人、关于社会)的,生发于不同的实践历史视角,关涉不同的(甚至相反的)需要和兴趣。因此,马克思关于“人的本质”的概念必然地、不可消除地预设和包含了实践选择的环节,即在现存的社会冲突中、在当前所给予的社会可能性之间作出决定的环节;它的理论内容本身就包含了实践的环节——即彻底地改变现存情况的革命实践的环节。

不认为列举出那些独立于实际历史过程的、每个人都具有并且唯有人具有的、稳定不变的特征就等于解决了这个问题。这是因为,在马克思看来,正是人拥有历史(就这个词的严格意义而言)这个事实使得人的存在获得真正的具体性,而把人从这种历史性中抽象出来就意味着遗漏了人的最本质的特征。当然,“……尽管羊或狗在目前形象无疑是历史过程的产物——诚然, *malgré eux* (不以它们的意愿为转移)”^①,但是对于动物来说,它们的“历史性”归根结底不过是外在于和独立于它们的物种的偶然性的环境因素所造成的改变的选择性累积的后果(所以动物的历史“与它们本身无关”——不以它们的意愿为转移)。人则不同,历史不是简单地“发生”;人类自身创造自己的历史,人通过自己行动和需求本质性地形成和转变自己的本质。马克思认为,这个历史过程不能单纯地视为一系列不连贯的独立的社会变化外在地并且(或者)偶然地施加于人的结果;而是人“自我创造”的过程,是人通过他自己的行动,通过他自己的劳动而形成和转变他自身的连续过程,这个过程的方向是自由和普遍性的增长。^② 人的首要特性,即人的“真正的本质”,就呈

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第461页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第123页。——译者注)。

^② 参见马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第314页。另见:“黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于,黑格尔把人的自我产生看作一个过程,把对象化看作失去对象化,看作外化和这种外化的扬弃;可见,他抓住了劳动的本质,把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。”[马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第321页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第320-321页。——译者注)。]对比黑格尔本人的论述:“人并不直接地就是精神,人本质上是某种回到自身的东西。这种中介运动是精神的一个本质性的环节。它的活动是这种对直接性的超越,是否定直接性并由此回到自身。因此,精神是通过它的行动使它成为它的东西。精神只是作为自身的结果而存在。”(Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*. Akademie Verlag, Berlin, 1966. p. 57 f.)。原文中黑格尔的名字为 Hegl, 疑为拼写错误。引自黑格尔的这段引文由译者据本书提供的英文引文译出。——译者注

现在人创造和形成自身的主体性的自我行动中。个体之所以成为和作为人类个体,就是因为主动地从事和参与这个过程,而这之所以可能只是因为他占有了先前的人类发展所取得的对象化的结果和成就,前人的发展是在自身的时代局限性之下和社会可能性的范围之中实现的。因此,为了真正理解人类物种自身的这种实际统一性,不能脱离这个历史过程,而只能在这个历史过程中,通过这个历史过程来理解。这种统一性实际上不过是**人类历史过程的内在的统一性和连续性**。如果我们用“哲学人类学”这个术语表示从超历史(或非历史)的角度研究人的特征,那么马克思是没有人人类学的,他会否认这样一种人类学对于

41 理解人的本质有什么用处。相反,如果我们借助人人类学的理解对“人的本质”这个问题的回答,即对“人究竟是什么”这个问题的尝试性的解答,那么马克思是有人人类学的,前提是人类学不是**从历史中抽象出来的,而是历史本身的抽象**。也就是说,马克思的观点与这样一种思想趋势,即把人类学和社会性截然分开并对立起来,把关于人的“本质”的研究与关于人的社会历史的研究对立起来的趋势完全相反。马克思所理解的“人的本质”就存在于人类社会发展整体的“本质”或内在的统一性之中。^①

^① 对马克思的“人类学”的这种阐释显然在很大程度上与安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)在对克罗齐的评论中详尽阐述的“人的本性”和“人是……”的观念相一致。随便说一句,他没有诉诸马克思的早期著作就得出一种观点,而我们的阐释是以马克思的早期著作为基础的。葛兰西认为,“人是什么”这个问题——作为“哲学的首要问题 and 最基本的问题”——的答案不能在“单个的人类个体”中寻求,因为这个问题不是“抽象的客观的”问题。当我们提出这个问题时,我们实际上是在追问:人可以是什么?人现在可以是什么?人是否可以掌握自己的命运、创造自己的生活?从“人是什么”这个问题衍生出的全部问题本身就已经说明,通过追问生物学意义上(“物质”意义上)的人的本质或者通过追问“思想”(或“精神”)都无法解决这个问题。这种统一性不是在历史之前给予的,而是在历史之中创造的,历史就是实际的积极的统一过程,是一个未完成的继续进行的过程。从这种理解出发,葛兰西揭示了全部哲学理论的实践“乌托邦”特性以及马克思关于人的理论作为“实践哲学”的革命特性。以上分析见 A. Gramsci: *Selections from the Prison Notebooks*, Lawrence & Wishart, London, 1971. pp. 351 ff.

从以上分析可以看出,“人的本质”的承担者或主体不是单个的人,而是在历史变化和发展的连续体之中的人类社会。这一点被批判马克思的人,例如卡尔·波普尔利用,他们指责马克思把社会实体化为超个人的独立的实体,指责马克思(直接地或间接地)为极权主义辩护。但是这种指控是最不公正的。在马克思的观念中,社会只不过是真实的、具体的、历史的个人所构成的实际关系的总和;不能把社会理解为在这些个人之外或之上而存在的,不能理解为独立于个人并且超越个人的价值(或目标)。以这种方式把“社会”从构成社会个人的生活活动中割裂出去,把社会作为个人的对立面,是异化的历史阶段的现实产物,在马克思看来这是典型的意识形态幻象。^①如同马克思所强调的,个人总是从他们自身出发。^②但是马克思也指出,社会不是构成它的个人的机械的汇集。“社会不是由个人构

^① 例如,见马克思对鲁道夫·马太(Rudolf Matthai)的批评:“我们的作者不是把社会、‘总和的生命’看做它赖以构成的‘单个的生命’之间的相互作用,而只是把它看做还同这些‘单个的生命’发生特殊的相互作用的一种特殊的存在。如果这种论断也有一点和现实关系的联系作为基础的话,那么这只是一种关于国家对于私人生活具有独立性的幻象,只是把这种表面的独立性看做某种绝对的东西的信念。”(马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,国际出版社,第107页。)

^② “对于各个个人来说,出发点总是他们自己,当然是在一定历史条件和关系中的个人,而不是思想家们所理解的‘纯粹的’个人。”[马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第458页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第119页。——译者注)。]

成,而是表示这些个人彼此发生的那些联系和关系的总和。”^①因此,马克思的观点与唯名论—还原论的社会观相对立,又与“本质主义”的实体化的社会观相对立。

不过我们现在所关心的不是关于个人与社会关系的一般性问题。马克思在试图解决“人的本质”这个问题时,首先寻找那些使人的历史成为历史,使人的历史成为人的自我转变过程,构成人的存在的最重要标准的特征。然而,唯有从社会的视角出发,历史才可以被理解为一个统一过程。这是因为,从社会的视角出发,历史不仅表现为技术的发展,同时表现为“人类学”的进程,表现为社会整体所推动的能力、需求、交往形式和知识的范围不断拓展和深化的发展过程。从社会整体的视角出发,正是在人转变为普遍的自由的的存在物的逐渐的无止境的过程中,

^① 马克思:《大纲》,第265页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第221页。——译者注)。这是阿尔都塞对马克思的“结构主义”诠释所依据的为数不多的马克思的实际文本之一。我们甚至可以同意阿尔都塞的这个观点:不能把社会关系、“生产关系”视为“单纯的人的关系”(参见《读资本论》第2卷,马斯佩罗,巴黎,第102页。)——如果把人的关系理解为个人之间的短暂易逝的个人接触的话。在这种意义上,马克思写道:“这不是个人和个人的关系,而是工人和资本家、农民和地主的关系。”(马克思:《哲学的贫困》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第4卷,第123页。)进一步说,社会关系变成对象化的和制度化的,构成了马克思所说的“活的统一体”,或者称之为“结构”。在这种意义上,这种关系具备客观的不可还原的存在性。个人对这些他们的对象化的客观的存在条件的控制越少,这些条件就越成为施加于个人的自主力量,越表现为社会生活和历史中的真正主体。只是在马克思看来,这是一个标志着社会发展的一个特定类型(即异化)的历史事实,一个必须在实践中否定和克服的事实;但是在阿尔都塞看来,这却成了隐藏在全部历史中的真理(作为一个“没有作者的剧场”——参考上文所引著作,第177页),只能通过科学(理论的实践)建立和揭示。马克思认为,消除这些条件和关系的异化特性的可能性——至少是理论上的可能性——基于以下事实:这种异化(社会关系脱离所涉及的个体)从来不是彻底的,从来不能消除社会个体的主体性,从来不能把社会个体还原为既定的生产关系系统中的单纯的“位置”和“功能”(对比阿尔都塞在上文所引文献第156页的论述)。“生产力和社会关系”归根结底只是“社会的个人发展的不同方面”。[马克思:《大纲》,第706页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第101页。——译者注)。]

历史展开了自身。但是到此为止,历史中的这个过程还没有同时意味着普遍性和自由不断增长的个人的出现。从个人的视角看,并不存在一个统一的明确的标准帮助我们历史理解为“发展”。当然,即使在异化的时期,在人的个人发展和社会的发展之间也没有完全的绝对的割裂。首先,如果我们就广义(而非具体的含义)理解发展,把发展单纯地视为所有不可逆的过程。那么,即使从一系列单个的人的视角出发,历史也是“发展”:显然,较晚历史时期的个人拥有大量的前辈人不可能拥有的属性。进而,即使在“史前”(就马克思对这个词的使用而言)时期,也有可能出现(尤其是在某个社会的进步的发展阶段)或长或短的这样的历史阶段:范围比较广泛的个人群体获得了相对多元化和和谐的发展条件。^① 尤其在我们考虑的对象不是典型的个人而是连续的历史时期和世代中的平均个人时,以上概括更加有效。从个人的视角看,我们不能把历史界定为具有一个单一的确定方向的过程,因为存在着相互矛盾的趋势。也就是说,对于个人而言,不可能找到一个单一的标准把绵延的历史时期明确地判定为“更加先进的”或“更加优越”的。今天文明中的人们无疑拥有范围和种类更广泛的需求以及满足需求的更充分的可能性,相比之下,先前历史时期中的个人的可能性范围狭窄得多,但是他们可以集体性地(虽然在确定的限度之内)通过创造性的有意义的劳动满足他们的需求,在我们今天的资本

^① 这是理解马克思对希腊古典时代(“正常的儿童”)的历史角色的论述的关键。在希腊历史发展的一个短暂时期,出现了这种可能性:一个确定的规模较大的个人群体(“自由民”)在他们的社会和活动中以一种比较自由和和谐的方式拥有了他们自己的社会整体历史地创造的人类本质力量和社会文化能力。(见马克思:《大纲》,第110页。)恩格斯对文艺复兴时期的著名论述指出了类似的历史现象。(见恩格斯:《自然辩证法》,纽约,国际出版社,1940,第1页。)

主义社会关系中作为一个一般现象这是不可能的——我们可以说前者比后者更优越吗？无限制增长的对象范围以及通过市场和商品生产实现的功能化的社会关系是否可以补偿伴随这个过程⁴³的真正个人性的接触和真实的共同社会的解体？我们可以继续追问许多类似的问题。这不是文艺复兴立场的老调重弹。毋庸置疑，从社会整体的视角看来表现为进步，表现为统一过程的东西，从个人的视角看来却表现为退步；从社会整体的视角看来标志“艺术和科学”的发达的东西，从个人的视角看来却被抱怨为“道德”的衰退。就处于历史绵延中的典型个人的视角而言，历史无所谓进步，也无所谓退步，因此历史根本不是一个统一过程。显然，人类作为类的普遍化并不必然意味着历史地导致个人的普遍性和多元化日益增长。走向普遍化的总体历史趋势有可能通过关系和相互作用的多样化和广阔化实现，与此同时，个人却沦为“片面的”、受制约的、狭隘地特定化的，或用马克思的话说，“抽象的”个人。

就这一点而言，马克思的“人类学”与他的异化理论密切相关。我们的任务不是详细讨论涉及异化理论的复杂问题。马克思在多部作品中从各个角度研究了这个问题：最初在早期著作中采用个人的视角（首先在《经济学哲学手稿》就是如此——这部作品的明确特色是马克思试图运用以唯物主义方法重新阐释的黑格尔现象学），而在后来的著作中总体上采用社会的视角（主要在《德意志意识形态》和《1857—1858年经济学手稿》中）。下文的几处论述主要立足于马克思后面这两部著作，我们以更加全面（在某种意义上更加成熟）的研究为基础。

在《德意志意识形态》中，马克思把异化过程界定如下：“受分工制约的不同个人的共同活动（*zusammenwirken*）产生了一种

社会力量,即扩大了的生产力。因为共同活动本身不是自愿地而是自然形成的(naturwüchsig),所以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、在他们之外的强制力量。关于这种力量的起源和发展趋向,他们一点也不了解;因而他们不再能驾驭这种力量,相反地,这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不依赖于人们的意志和行为反而支配着人们的意志和行为的发展阶段。这种‘异化’(用哲学家易懂的话来说)……”^①在资本主义社会,异化现象已经变成占主导地位普遍现象^②,首先表现在经济领域:“数量已经增加了的,同时是劳动的客观条件,再生产条件的劳动产品,经常作为资本,作为从劳动异化出来的、支配劳动的和在资本家身上个性化了的力量同劳动相对立。”“产品支配生产者,物支配主体,已实现的劳动支配正在实现的劳动……在这种形式中,劳动和劳动条件的相互关系被颠倒了,以致不是工人使用这些条件,而是劳动条件使用工人。”^③也就是说,“一切社会生产能力(potenzen)都是资本的生产力,因此,资本本身表现为一切社会生

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,国际出版社,第24页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第85~86页。——译者注)。——对比后来的一段论述:“个人相互间的社会联系作为凌驾于个人之上的独立权力,不论被想象为自然的权力,偶然现象,还是其他任何形式的东西,都是下述状况的必然结果,这就是:这里的出发点不是自由的社会的个人。”[马克思:《大纲》,第197页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第148页。——译者注)]

② “……只是在资产阶级生产时期,商品才成为财富的基本的元素形式,异化才成为占有的主导形式。”(马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,莫斯科,进步出版社,1970,第58页。)(在中文版《马克思恩格斯全集》第一版中,这段文字出现在第13卷,第48页,其中“异化”一词译作“转移”。)

③ 马克思:《剩余价值理论》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第26卷,第3册,第270、273页(参见《马克思恩格斯全集》第26卷,人民出版社1974年版,第299、303页。——译者注)。

- 44 产能力的主体”^①。这意味着,生产的客观条件,包括工人的合作形式和生产过程总体所依赖的知识,变得与具体的活的劳动相分离,与劳动主体相分离,转变为以剥削工人为目的的占有和增加剩余价值的工具,即资本支配劳动的权力。^②

同时,异化概念不仅揭示了经济领域的特性,也揭示了社会生活总体的特性——这个概念突出强调了在人类历史的一个确

^① 马克思:《大纲》,第585页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第587页。——译者注)。更具体的论述:“于是,劳动的一切力量都转化为资本的力量。在固定资本中体现着劳动的生产力,这种生产力存在于劳动之外,并且(客观地)不以劳动为转移而存在着。而在流动资本中,一方面,工人本身有了重复自己劳动的前提条件,另一方面,工人的这种劳动的交换以其他工人的并存劳动为媒介,——这种情况表现为,资本对工人实行预付,另一方面资本又造成各个劳动部门的同时并存。……在流动资本的形式中,资本表现为不同工人之间的媒介。”[马克思:《大纲》,第701页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第587页。——译者注)。]以及:“活劳动被对象化劳动所占有,——创造价值的力量或活动被自为存在的价值所占有,——这种包含在资本概念中的占有,在以机器为基础的生产中,也从生产的物质要素和生产的物质运动上被确立为生产过程本身的性质。从劳动作为支配生产过程的统一体而囊括生产过程这种意义来说,生产过程已不再是劳动过程了。相反,劳动现在仅仅表现为有意识的机件,它以单个的有生命的工人的形式分布在机械体系的许多点上,被包括在机器体系本身的总过程中,劳动自身仅仅是这个体系里的一个环节,这个体系的统一不是存在于活的工人中,而是存在于活的(能动的)机器体系中,这种机器体系同工人的单个的无足轻重的动作相比,在工人面前表现为一个强大的机体。在机器体系中,物化劳动在劳动过程本身中与活劳动相对立而成为支配活劳动的力量,占有活劳动的资本就其形式来说就是这样的力量。……知识和技能的积累,社会智慧的一般生产力的积累,就同劳动相对立而被吸收在资本当中,从而表现为资本的属性,更明确些说,表现为固定资本的属性,只要固定资本是作为真正的生产资料而加入生产过程。”[马克思:《大纲》第693页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第91页。——译者注)。]

^② “其次,雇佣工人的协作只是资本同时使用他们的结果。他们的职能上的联系和他们作为生产总体所形成的统一,存在于他们之外,存在于把他们集合和联结在一起的资本中。因此,他们的劳动的联系,在观念上作为资本家的计划,在实践中作为资本家的权威,作为他人意志——他们的活动必须服从这个意志的目的——的权力,而和他们相对立。”[马克思:《资本论》第1卷,第331页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯选集》第44卷,人民出版社2001年版,第385页。——译者注)。]《资本论》中其他关于异化的论述见第310、360、435等页。

定时期出现于社会现实所有领域中的某些一般性的相互关联的性质和特征。在政治领域,这个概念表现为脱离真正的(以及私人化的)个人生活的“异化的公共权力”和“虚幻的群体”;在一般的人际关系领域,这种概念表现为个人之间的交际和往来的物化和随之而来的“自然形成”的群体的瓦解和个人之间的疏离;在精神生产领域,这个概念表现为对日常意识的崇拜和那种把脑力劳动与体力劳动的分离转变为观念对物质和物质生活的统治的意识形态登场。在另外一种意义上,异化也是一种“总体”的社会历史现象:它不是仅仅体现在被剥削阶级身上,而是涵盖和影响社会的所有阶级,当然它对不同阶级发生作用的方式有所不同甚至截然相反。“有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。但前一个阶级在这种自我异化中感到自己是满足的和稳固的,它把这种异化看作它自身的强大有力,并在这种异化中获得合乎人性的生存的外观。而后一个阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的,并在这种异化中看到自己的无能为力和违反人性的生存的现实。这个阶级,用黑格尔的话来说,就是在被唾弃的状况下对这种状况的愤慨,这个阶级之所以必然表现出这种愤慨,是由于它的人类本性和它那种公开地、断然地、

全面地否定这种本性的生活状况相矛盾。”^①

在《德意志意识形态》中，通过研究异化的历史起源和“必

^① 马克思、恩格斯：《神圣家族》，载于《著作》，第367页（参见《列宁全集》第55卷，人民出版社1990年版，第9页。——译者注）。在一部后来的手稿中——这部手稿正好在马克思完成《资本论》第1卷最后一稿以前——马克思重新研究了异化概念，总结了对资本主义社会批判性分析的结论。“实际上，资本家对工人的统治，不过是独立化的劳动条件、独立于工人的劳动条件（除生产过程的客观条件——生产资料——以外，保持劳动力和使劳动力得以发挥作用的客观条件即生活资料，也属于劳动条件）对工人本身的统治……资本家所执行的职能，不过是用意识和意志来执行的资本本身的职能（通过吸收活劳动来自行增殖的价值的职能）。资本家只是作为人格化的资本，作为表现为人的资本执行职能，正像工人只是作为人格化的劳动执行职能一样，这种劳动对于工人是一种痛苦，是一种消耗，而对于资本家则是创造财富和增大财富的实体，劳动本身事实上就是以这种实体的形式表现为在生产过程中被并入资本的要素，表现为资本的活的可变因素。因此资本家对工人的统治（herrschaftsmittel），就是物对人的统治，死劳动对活劳动的统治，产品对生产者的统治，因为变成统治工人的手段（但只是作为资本本身统治的手段）的商品，实际上只是生产过程的结果，是生产过程的产物。这是物质生产中，现实社会生活过程（因为它就是生产过程）中与意识形态领域内表现于宗教中的那种关系完全同样的关系，即把主体颠倒（verkehrung）为客体以及反过来的情形。从历史上看，这种颠倒是靠牺牲多数来强制地创造财富本身，即创造无限的社会劳动生产力的必经之点，只有这种无限的社会劳动生产力才能构成自由人类社会的物质基础。这种对立的形式是必须经过的，正像人起初必须以宗教的形式把自己的精神力量（geisteskräfte）作为一种独立的力量来与自己相对立完全一样。这是人本身的劳动的异化过程（entfremdungsprozess seiner eigenen arbeit）。工人在这里之所以从一开始就站得比资本家高，是因为资本家的根就扎在这个异化过程中，并且他在这个过程中找到了自己的绝对满足，但是工人作为这个过程的牺牲品却从一开始就处于反抗的关系中，并且感到它是奴役过程（knechtungsprozess）。”[马克思：《直接生产过程的结果》，载于《马克思恩格斯档案》，第2卷之七，第32页（参见《马克思恩格斯选集》第49卷，人民出版社1982年版，第48页。——译者注）。]由于马克思是否在晚期著作中放弃了异化概念和异化理论这一问题迄今仍存在争议，我们也应当注意到，在这部很少被讨论的写于1863—1865年的手稿（当然不属于“早期”）包含了对异化的讨论和分析，在马克思一生的著作中，这部分内容是对异化的最详尽的研究之一。这一章名为“*Mystification des Kapitals etc*”《资本的神秘性等等》。[马克思：《直接生产过程的结果》，载于《马克思恩格斯档案》，第2卷之七，第152~166页（参见《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1982年版，第114~127页。——译者注）。]需要补充的是，这一章之后紧接着一大段手稿讨论资本主义生产作为特定的资本主义生产关系的生产和再生产——这个问题马克思晚期从《资本论》的第1卷直到未完成的第3卷一直在研究。

然性”，马克思把异化界定为总体历史过程的一个方面和元素，它同时也是自发地形成的(naturwüchsig)劳动分工^①和私有财

① 正确理解马克思关于历史和社会的理论的最重要的实际前提之一——这个要求今天肯定仍未达到——是对他关于劳动分工的理论进行多元分析和重构。马克思甚至在晚期的经济学手稿中仍然把劳动分工界定为“政治经济学的一切范畴的范畴”。[《马克思恩格斯全集》历史考证版，第2部分，第3卷，第1册，第242页(参见《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社1998年版，第304页。——译者注)。]这不是偶然的。就我们的讨论主题，我们只需要指出：就最一般、最抽象的意义而言，劳动分工即社会劳动总量在给定的人口的全体成员之间的分配，这种分配必然出现在生产的所有历史形态中，因为这是劳动本身的社会特性所要求的前提。劳动的这种“分配”转变成具体的就这个词的狭义而言的劳动分工、转变成劳动的社会分工的前提是：社会劳动总量表现为“不同种类劳动的并存”的形式(马克思：《剩余价值理论》，载于《马克思恩格斯著作》MEW版，第26卷，第3册，第266页。)即指向不同需要的活动形式转变为社会性地分化的，转变为社会性地确立的“职业”，而个人通过社会机制分配到各个职业之中；也就是说，个人在各个生产分支中的分配不是依据其自然差异(年龄、性别等等——所谓的“自然的”、“生理学的”劳动分工)，而是依赖其社会特性。只有在生产力发展达到一定阶段以后，才会出现劳动的社会分工，但是从它出现的那个历史时刻开始，“分工作为一切特殊的生产活动方式的总体，是从物质方面、作为生产使用价值的劳动来考察的社会劳动的总体形式。(Gesamtgestalt der gesellschaftlichen Arbeit nach ihrer stofflichen Seite, als Gebrauchswerte produzierende Arbeit betrachtet)”。[马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，第51页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第445页。——译者注)，译文略有改动。]就此而言，劳动的社会分工在共产主义社会当然也会保留，表现为从社会角度规划和控制各种生产功能的正确比例的分配的形式。马克思在批驳资产阶级经济学家时说：“如果劳动条件属于联合起来的工人，如果这些工人同劳动条件的关系，就像同自然的劳动条件的关系一样，也就是象同他们自己的产品和他们自己活动的物的要素的关系一样，那末，分工似乎就不是同样可能的(虽然分工在历史上不可能从一开始就以它只有作为资本主义生产发展的结果才能表现出来的那种形式出现)。”[马克思：《剩余价值理论》，载于《马克思恩格斯著作》MEW版，第26卷，第3册，第271页；另见马克思：《资本论》第1卷，第76页(参见《马克思恩格斯全集》第26卷，第3册，人民出版社1974年版，第300页。——译者注)。]

在“前历史”时期，劳动的社会分工只是作为自然形成的(naturwüchsig)劳动分工的形式出现和存在。(需要指出的是，马克思经常——在早期著作中尤其如此——在“自然的”劳动分工和“自然形成的”劳动分工之间作出术语区分，如果把二者都称为naturwüchsig，容易导致误解。)自然形成的劳动分工的特性如下：1. 个人被归入某个具体的生产分支，与他们的天赋、兴趣以及一般的个人特征无关，而是由来源不明的社会力量(他们的社会“地位”)决定的，个人无法有效地施加影响。2. 劳动的社会分工的历史起点是体力劳动与脑力劳动的分工。(见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，载于《著作》，第422页。)随着自然形成的劳动分工的发展，体力劳动与脑力劳动的分离越来越成为根本而尖锐的区分和对立。其结果是，劳动活动作为设定目标和实现目标的物质力量的付出的内在统一性削弱和丧失了；设定

目标作为劳动的心理—智力环节现在从身体活动本身中分离出来,一部分变成某些凌驾于体力劳动者之上特定个人的特定任务,一部分转化为如自然力一样运作的非个人化的机智。于是,体力劳动的具体种类变得越来越片面和机械;它们要求个人发展狭窄的特定能力而牺牲所有其他能力;因而它们成为人的能力全面发展的阻碍。在自然形成的劳动分工的约束之下,个人的劳动丧失了作为人的发展的特性,沦为摧残人、限制人的发展的力量。3. 劳动的社会分工历史产生的基础是脑力劳动与体力劳动的分离,这种分离与最早形态的剥削和阶级社会的形成,即“亚细亚生产方式”的形成必然重合。在阶级社会的框架之下,劳动分工的发展与涉及到的活动分支的社会等级的出现和发展相重合,就社会总产品的分配而言,劳动分工的发展与参与决定社会共同事务的可能性的出现和发展、与社会声望的出现和发展等等相重合。马克思认为,“消灭旧分工”(马克思:《资本论》第1卷,第488页),即消灭“自然形成的”劳动的社会分工的形式,是共产主义社会变革的根本目标。正是这一点构成了历史性地克服异化的最本质的方面之一。但是,必须指出的是,在马克思的著作(《德意志意识形态》,《哲学的贫困》和《资本论》)中废除资本主义劳动分工还有另一个方面的含义:消灭专业化。马克思预设,现代工业生产从资本主义社会形态的桎梏中解放出来以后,不再要求个人穷其一生局限在社会分工的一个分支之内活动;相反,个人经常性地改变活动形式(在社会对诸个人的总体、对个人之间的比例进行调整的框架内)将成为新基础之上的一般规则。马克思的这种观点正是立足于(至少在他的晚期著作中)他关于技术进步前景的明确预设。也就是说,他设想机器工业以与日俱增的速度把一切类型的复杂劳动简化为简单劳动,最终简化为“为数不多的重大的基本运动形式”,从而使废除专业化获得技术可信性和社会可欲性。(见马克思:《资本论》第1卷,第420、484等页。引号中的文字见中文版《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第533页,这一句如按照英文直译则为“为数不多的人的基本运动形式”。——译者注)事实上,马克思发现的这个历史趋势是真实存在的,它不仅存在于马克思的时代,而且在我们这个世纪初叶——在某些产业分支甚至今天依然如此——以泰勒制的极端形式表现出来。另一方面,在我看来,消除自然形成的劳动分工(从而消除异化)与消灭专业化之间并无必然的相互联系。(需要强调的是,马克思并没有把这二者分开,例如在《资本论》中。)以上分析已经说明,消除自然形成的社会分工意味着转变劳动过程的特性以及在不同生产(就广义而言)分支之间分配个人的社会机制的特性,而这并不直接涉及如下问题:个人在何种程度上可以在他们的生命历程中——不是作为单个人的个案,而是作为社会规则——改变和更换他们的生产活动的形式和类型。这种观点似乎得到这一事实的支持:在《大纲》中,马克思也详尽讨论了消除“旧”社会分工、消除异化和消除体力劳动和脑力劳动的分裂等等,但是与《资本论》相反,马克思没有提到消除专业化(就上文中的含义而言);他的思想轨迹似乎偶然地与预设发生矛盾。很可能是这样:《资本论》与《大纲》之间的差异涉及这一事实——马克思在这两部著作中就未来技术发展前进、就一般的生产发展采用了截然不同的预设。(这个差异可以通过对比清楚地发现。例如,依据《资本论》,在“自动工厂”里只有“在数量上微不足道的一群人”照看和修理所有机器(马克思:《资本论》第1卷,第420页);而在《大纲》中,“工厂的自动体系”是通过这一事实刻画的——工人通常“以生产过程的监督者和调节者的身份同生产过程本身发生关系”。[马克思:《大纲》,第705页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第100页。——译者注)。]澄清这两种理解的相互关系迄今仍是未完成的任务。无论如何,在最近出版的一部马克思写于1861—1863年的手稿(《机器。自然力和科学的应用》,仅以俄文译本出版)中,我们可以发现一个清楚的迹象:从《大纲》到《资本论》之间存在一个概念的渐变过程。[见《机器。自然力和科学的应用》,载于《科学技术史问题》,第25期,1968,第45、67页(关于马克思的《机器。自然力和科学的应用》一文,参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第276~368页。——译者注)。]

产的结果。“最后,分工立即给我们提供了第一个例证,说明只要人们还处在自然形成的(naturwüchsig)社会中,也就是说,只要特殊利益和共同利益之间还有分裂,也就是说,只要分工还不是出于自愿,而是自然形成的,那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量,这种力量压迫着人,而不是人驾驭(beherrscht)着这种力量。……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。”^①进而“各个人过去和现在始终是从自己出发的。他们的关系是他们的现实生活过程的关系。为什么会发生这样的情况:他们的关系会相对于他们而独立?他们自己生命的力量会成为压倒他们的力量?总之:分工,分工的阶段依赖于当时生产力的发展水平。”^②“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。”^③

45

在后来的经济学著作中,马克思进一步具体阐述了自然形成的劳动分工、私有制和异化这三者的相互关系和相同之处。在分析前资本主义社会的形成和所有制形式时,马克思得出结论:从家庭和家族内部的“自然的”劳动分工向传统的、世袭的“自然形成的”社会劳动分工的转化(这种转化是由社会接触的扩大和更大的社会单位的形成造成的)依然发生在土地公有制的基础上。在阶级社会的最早的、“过渡”形态的(尽管它抵抗

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,国际出版社,第22页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第85页。——译者注)。

② 马克思:《摘自1.费尔巴哈》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第3卷,第540页(这段文字出自名为“1. Feuerbach”的手稿,写于1845年。中文版《马克思恩格斯全集》第一版没有收录这段文字,而《马克思恩格斯选集》第二版收录了这段文字,在《德意志意识形态》文末,参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第135页。——译者注)。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,国际出版社,第22页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第85页。——译者注)。

变化的实践力量非常强)例子——亚细亚生产方式^①——中,已经出现了某种异化特征,虽然只是基本的、原始的,因而是粗鲁的、残酷的形式(例如种姓制度)。^② 最先在古希腊特有的历史条件中衍生出来的土地所有制与以财产私有制为基础,并最终通过创造出资本主义世界市场而把全球全部人口拖入这条“典型的”发展路线的阶级社会的“经典的”路径,在异化逐渐加深,逐渐扩张到人类活动的全部领域的过程中携手前进。异化走向普遍化的趋势在资本主义社会达到巅峰。必须再次强调的是,在马克思看来,异化并非一个静态的状态,而是一个有明确趋势的历史过程;异化的趋势走向普遍化并不意味着它可能在某个时间成为完全的、绝对的,把构成给定社会的个人的自主性和主体性的痕迹彻底消灭。而且,由于异化的历史性发展与人类个体性的历史性出现重合(下文将讨论),所以在某种意义上,异化的增长过程同时就是为消灭异化创造和形成主观前提的过程。

正如劳动分工的特性必然导致自然形成的劳动分工,自然
46 形成的劳动分工必然导致个人从他自身的生产活动中异化出来。就个人而言,劳动失去了自我行动的品性,不再服务于劳动主体的多维度发展,不再自由地发展自己的能力。相反,劳动的社会分工越发达,劳动越成为外在的强制性的活动并导致劳动者个人变成片面的人,劳动越成为“不是自由地发挥自己的体

① For a concise characterization of the Marxian concept of Asiatic mode of production see F. Tökei: *Zur Frage der asiatischen Produktionsweise*. Berlin-Neuwied, Luchterhand, 1969. (In the meantime there appeared also the very-important in this respect Ethnological Notebooks of Marx (*Die Ethnologischen Exzerptheft*. Hrsg. von L. Krader. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1976). (See also the fundamental monograph of their editor: L. Krader: *The Asiatic Mode of Production*. Assen, Van Gorcum, 1975).

② 例如,见马克思在为《纽约每日论坛报》撰写的《不列颠在印度的统治》中对“田园风味的农村公社”的界定。[载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第9卷,第127页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第771页。——译者注)。]

力和智力,而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残”^①的活动(但是另一方面,由于蕴涵在社会劳动分工之中的片面化活动的互补和交换,从社会整体的视角看,劳动却维持了作为创造和发展新的人类需要和能力的活动的特性)。私有财产制度使劳动者与他的劳动产品相分离,使他自身的活动脱离他而成为属于另一个人的对象,这另一个人因而可以支配他的活动。通过这种方式,对象化的劳动转变为异化劳动,在此基础上,异化作为普遍现象弥漫于社会生活的各个领域和各个方面,从而导致个人失去对自己的需求和自己的创造物的掌控,失去对人类活动的社会力量 and 产品的掌控,而这又进一步变成加诸于他们自己生活的异化的客观力量。资本主义生产作为异化的最高级形式不过是“劳动社会生产力发展的一个特殊形式,不过,这种劳动社会生产力是作为与工人相对立的资本的独立力量,因而直接与工人本身的发展相对立”^②。因此,在异化状态下必然出现个人发展与社会发展的不一致(前文论述过这种不一致)。更确切地说,异化正是这种不一致,人类的历史发展因此与单个人的发展相割裂,人类活动的自我肯定方面和创造性方面只能表现在一个更大的背景,即社会整体中,而不能呈现在个人活动对个人自身的影响中。因此,按照马克思所使用的术语,异化不过是人的本质与人的存在的分裂和对立。于是,超越异化就意味着消灭这种人的本质和人的存在之间的不和谐和冲突——也就是说,为历史发展创造条件,并终结社会生活的丰富与社会生活的全面性之间的颠倒的、敌对的关系,从而终结个人生活的局限性和片面性。因此,终结异化就意味着创造一种社会体制,使以单个人的发展水平为标准衡量社会发展和人类进步的一般水平成 47

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第292页(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第583页。——译者注)。

^② 马克思:《资本论》第3卷,第858页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第43页。——译者注)。

为可能,从而使人类的普遍化和自由直接呈现在人的生活的自由和全面性之中。“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有;因此,它是人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归,这种复归是完全的、自觉的和在以往发展的全部财富的范围内生成的。这种共产主义……是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。”^①而且,“……‘人’类的才能的这种发展,虽

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第304页(参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第297页。——译者注)。值得一提的是,这段引文的语境涉及到一个在对马克思的诠释中经常讨论的问题——前异化时期的问题。马克思在《经济学哲学手稿》中的某些论述(异化意味着“失去”人的本质,共产主义意味着“重新获得”和“恢复”人的本质,等等)似乎暗示,马克思预设了一种历史状态:在自然形成的劳动分工和异化出现以前,人的本质和人的存在现实地统一着,社会的发展和个人的发展现实地统一着。“重新统一和回归的幻想包含着这样一种观念:人必须重新回到他的最初。在历史的开端预设了他的统一形式。”(H. Barth: *Wahrheit und Ideologie*. Zurich. 1945. p. 115.)然而,对于所有类似诠释——认为马克思预设了一个前历史的黄金时代(类似于卢梭的“野蛮时代”)——我们应持保留态度。确实,根据马克思的说法,在私有财产和自然形成的分工出现以前的历史时期,劳动的产品没有成为独立于人并统治人的力量,而是成为人的真实(共同)“财产”——他们的主体性的无机身体。因此,在这种意义上,劳动在真实的人类学意义上直接表现为发展人的力量和能力的活动。但是另一方面,我们很难把它称为真正的人类劳动,因为这种活动几乎没有超出对直接的生理需要的满足,它被狭窄地限定了,人依然直接地依赖于他周围的几乎没有被劳动所触及的自然环境。其次,更重要的是,在这种背景下,我们很难在严格和精确的意义上说个人发展与社会发展合一以及人的本质与人的存在合一。这是因为,个人性——就马克思赋予这个词的含义而言——在这个时期根本就不存在。在马克思看来,个人的概念并不等同于单一的单个的生物有机体;在获得必要的“独特性”之前,在从物理学—生物学方面甚至心理学方面彼此区分开以前,人还不能称为个人。一般而言,马克思的个人性概念不是一个本体论概念,而是一个社会—历史范畴。人只有在相当于他们所属的社会整体历史性地获得了一定程度的实践距离和相对自主性以后,才可以称为“个人”。马克思给维·伊·查苏利奇(Vera Zasulich)的信(第一稿,见《马克思恩格斯著作》MEW版,第19卷)和《大纲》中对前资产阶级的财产形式的讨论都指出,我们从异化成为普遍趋势的资本主义社会出发,越是向前追溯,个人面对他的直接社会环境所拥有的自主性越少:他的社会关系作为他自身存在的一个自明性的框架呈现给他,他所属的群体作为不容置疑并且因而不可改变的单纯的客观前提和客观现实呈现给他。在这种意义上马克思说,在真实的历史发展的开端,人仍然是“动物性的”(tierisch——马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第422页),人本身只是“部落体”、“群居动物”、“共同体锁链上的一环”,而他的群体只是“群的存在”(herdenwesen),等等。(见马克思:《大纲》,第496页。)个人性本身的出现是通过“抽象的个人”的形成实现的,也就是说,必须通过异化的历史途径。

然在开始时要靠牺牲多数的个人,甚至靠牺牲整个阶级,但最终会克服这种对抗,而同每个个人的发展相一致;因此,个性的比较高度的发展,只有以牺牲个人的历史过程为代价……”^①

以上思想说明,马克思关于某些抽象的和一般的社会经济范畴与社会发展的关系的论述也可以在某种程度上应用于“人的本质”概念。在谈到一般经济学意义上的“劳动”范畴时,马克思强调:“直截了当的劳动这个范畴的抽象,这个现代经济学的起点,才成为实际真实的东西。所以,这个被现代经济学提到首位的、表现出一种古老而适用于一切社会形式的关系的最简单的抽象,只有作为最现代的社会范畴,才在这种抽象中表现为实际真实的东西。”^②类似地,一般哲学概念的“人的本质”可以“有效地”应用于人类历史总体过程。但是它只有在共产主义中才能实现实践的真理,因为只有在共产主义中人的本质才能成为人的真实“本质”,才能变成具体的个人的特性。把这个概念应用于先前的“史前”时期唯有在指定情况下才是有效的,即在真实的生活环境和活动中抽象掉相关的个人,即不考虑一切涉及人的本质的内容,研究作为整体的社会的进步。因此,在异化的历史时期,这个概念只是抽象地有效,只是“在它自身中”有效。它的具体有效性和具体内容只能通过人的全面化和自由的个人性的实现来获得,这种个人性在共产主义发展的实

^① 马克思:《剩余价值理论》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第26卷,第二册,第111页(参见《马克思恩格斯全集》第34卷,人民出版社2008年版,第127页。——译者注)。参考“资本主义生产……是最节省物化劳动,即实现在商品中的劳动的。但同时,资本主义生产比其他任何一种生产方式都更加浪费人和活劳动,它不仅浪费人的血和肉,而且浪费人的智慧和神经。实际上,只有通过最大地损害个人的发展,才能在作为人类社会主义结构的序幕的历史时期,取得一般人的发展”。[《马克思恩格斯全集》历史考证版第2版,第2部分,第3卷,第1册,第326页(参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第405页。——译者注)。]

^② 马克思:《大纲》,第105页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第45页。——译者注)。

践历史过程中逐渐展开。

这就是为什么对于马克思而言资本主义和共产主义的差别不仅是两个前后相继的社会形式之间的差别,同时也呈现为秩序和价值的差别。人就其本质而言是一种普遍性的自由的存在物,通过他自身的自我活动形成自身,他的方向是不断拓展对自然48 然的掌握,不断拓展普遍性的交往、自主性和意识。人类发展的这个趋势在每一种社会形态中自我肯定,但是在一般的异化时期,它仅仅抽象地有效,“在自身中”有效,表现为社会进步总体的一个特性。当然,社会进步的抽象和人的类的抽象作为这个趋势的主体和承担者并不是空洞的;它们在对象化和客观化的社会关系系统中,在它们的发展中有客观的经验性的关联。尽管如此,从先前的历史角度看,它们都是抽象,是“抽象的决定性”,不仅就琐细的逻辑方面的意义而言,而且就(黑格尔-马克思的)哲学的意义而言,这是因为,为了把对象化的绵延的历史变化等等理解为进步,我们不得不忽略关于它们的最本质性的事实,忽略使它们不是单纯的死的对象,而是人和社会关系的客观化的事实,忽略使它们结合在具体的历史性的个人,即社会生活的终极的真实主体的生活中的事实(连同这个事实的路径和方式)。只有通过历史地和实践地超越异化,人的本质才能成为“对自身”的具体的规定性,才能成为活的个人和他们的真实共同体的特性。正是这个原因使得共产主义赢得马克思在道德方面对它的肯定,共产主义使人作为类的自由发展和作为个人的自由发展在相互作用中同时成为可能,并进而使人的本质的“适当的”实现成为可能。正是这一点使得人类的“史前史”,即“还不是作为既定的(vorausgesetztes)主体的人的现实的(wirkliche)历史,而只是人的产生的活动(erzeugungsakt)、人的

发生的历史”^①，与人类未来的“真实的”真正的历史区分开。“史前史”是一个贯穿马克思一生全部著作的概念，不能把这个概念理解为一个单纯的隐喻。在马克思看来，人类起源过程并没有随着智人作为一个生物学物种的形成，即具备了确定的、稳定的、鉴别性的、生物学—人类学特性而完成。相反，这仅仅是社会性—历史性的人类起源的起点和基础，人作为“类存在物”的起源从这里才刚刚开始。这种社会性的人类起源是一个“史前”的过程，这个过程最终一方面导致人的物种作为人类、作为整体上相互作用和联系的个人的真正的自觉的统一体出现^②，另一方面导致具体的全面的多维度的人的个人性的出现，这种个人性真实地呈现在历史地实现的“类”的这个发展阶段中。这两个方面是一个统一的过程，只有通过共产主义革命转变现存的异化的社会关系系统，才能实现这个过程。“全面发展的个人——他们的社会关系作为他们自己的共同的（*gemeinschaftlich*）关系，也是服从于他们自己的共同的控制的——不是 49 自然的产物，而是历史的产物。要使这种个性成为可能，能力（*vermögen*）的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生出个

① 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第317页（译文略有改动，参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第201页。——译者注）。另对比马克思：《大纲》，第162页。

② “……随着现存社会制度被共产主义革命所推翻……以及与这一革命具有同等意义的私有制的消灭……每一个单个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的。至于个人的真正的精神财富完全取决于他的现实关系的财富，根据上面的叙述，这已经很清楚了。只有这样，单个人才能摆脱种种民族局限和地域局限而同整个世界的生产（也同精神的生产）发生实际联系，才能获得利用全球的这种全面的生产（人们的创造）的能力。各个人的全面的依存关系、他们的这种自然形成（*naturwüchsig*）的世界历史性的共同活动的最初形式，由于这种共产主义革命而转化为对下述力量的控制和自觉的驾驭，这些力量本来是由人们的相互作用产生的，但是迄今为止对他们来说都作为完全异己的力量威慑和驾驭着他们。”[马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，载于《著作》，第429页（参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第89~90页。——译者注）。]

人同自己和同别人相异化的普遍异化的同时,也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性(allseitigkeit)。”^①这种背景中的异化不仅是人的本质展开的否定性的前提(如同“尘世的艰辛”是“拯救”的前提),同时也是人的本质——以一种矛盾的形式——肯定性的形成过程。只有通过异化的时代和异化的机制,纯粹“自然形成的”,局部的和受制约的群体才会解体,一个范围不断扩展的人类交往领域才能展开,这个领域最终将实际包括人类总体(世界市场)。这个过程同时表现为把所有这些个人的规定性(关于他们的生活地位等等的特性)——这些因素是在较早的发展这段中表现为不变的自然特征(虽然它们本身是社会性的)不可摆脱地附着在他们的人格上——转变为分离的形式,外在于他们的社会规定性,他们可以通过自己的活动加以改变。^②无疑这是一个非个人化、“清空自我”的过程,但是唯有通过这个过程才能为人掌控自身的社会关系和社会规定性创造主观前提。最后,或许也是最重要的因素在于,只有通过异化的过程,对象化的人的需要和能力作为积极的财富才能出现,这是人的解放的客观前提。马克思辩证法的伟大和勇敢正是显示在这个事实中:马克思把异化在历史中最“进步”最积极的方面与异化最明显(也最令人痛恨)的消极方面,在道德上最受谴责的方面,即剥削的无限膨胀直接联系起来。“即使仅仅考察劳动对资本的形式上的隶属,资本的生产性,首先在于强迫进行剩余劳动,强迫进行超过直接需要(Bedürftigkeit)的劳动。这种强迫,是资本主义生产方式和以前的生产方式所共有的,但是,资本主义生产方式是以更加有利于生产的方式实行并采用这种

^① 马克思:《大纲》,第162页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第112页。——译者注)。

^② “由于一切都成了出卖的对象,工人就认定,一切他们都能摆脱,都能割弃;因此,他们就第一次摆脱了对一定关系的依附。”(马克思:《工资》,载于《马克思恩格斯全集》历史考证版,第1部分,第6卷,第462页。)

强迫的。”^①“资本的伟大的历史方面就是创造这种剩余劳动,即从单纯使用价值的观点,从单纯生存的观点来看的多余劳动,而一旦到了那样的时候,即一方面,需要发展到这种程度,以致超过必要劳动的剩余劳动本身成了从个人需要本身产生的普遍需要,另一方面,普遍的勤劳(arbeitsamkeit),由于世世代代(ge- 50
schlechter)所经历的资本的严格纪律,发展成为新一代(ge-
schlecht)的普遍财产……资本作为孜孜不倦地追求财富的一般形式的欲望,驱使劳动超过自己自然需要(Naturbedürftigkeit)的界限,来为发展丰富的个性创造出物质要素,这种个性无论在生产上和消费上都是全面的,因而个性的劳动也不再表现为劳动,而表现为活动本身的充分发展……”^②

与我们的主题相关的另一个问题是马克思历史观的“目的论”特征的问题。如前文所述,马克思关于人的本质的概念预设了把历史理解为一个有确定方向的统一过程。然而,在整个马克思思想内部,这种理解的合理性何在?

实际上,历史过程内在统一性的思想早已蕴涵在马克思关于人和社会的观点的基本原理中。人不是某种以自由的“纯粹的”自我行动为规定性的,与物质世界完全无关的“纯粹的自我意识”。人类个体是物质性的自然的存在物,他依赖于他所处的实际环境,受他的需要和能力的社会对象制约,受独立于他同时又为他的生活所必需的对象制约。但是人同时又是一个能动的存在物,具备人的能动性,对于他来说,环境不是一个外在于他的给定的事实,而是被他自身的活动所占有和转化的物质现实。每一代人继承和占有社会环境(首先包括积累起来的生产

^① 马克思:《剩余价值理论》,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第26卷,第1册,第353页(参见《马克思恩格斯全集》第26卷,人民出版社1972年版,第446页。——译者注)。

^② 马克思:《大纲》,第325页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第286页。——译者注)。

力和社会关系),这些社会环境是先前的世代所创造和对象化化的,这一代人以一种由它自身的特性所决定的方式改变社会现实,而它的特性本身又是在积极地占有社会现实的过程中并通过这个过程形成的。先前世代活动的产物决定了下一代人的生活条件,并通过这些生活条件以一般的方式决定了下一代人活动的“方向”、可能性和局限。“历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力; 51 由于这个缘故,每一代一方面在完全改变了的环境下继续从事所继承的活动,另一方面又通过完全改变了的活动来变更旧的环境。”^①仅仅因为这个原因,历史呈现为“一个有联系的交往形式的序列”,呈现为一个统一过程。

因此,人类历史的统一性与马克思的历史决定论密切相关;前者以后者为基础,因为这种统一性不过就是历史过程本身的内在决定性。这意味着社会生活中的变化应理解为社会自身的内在动力导致的“自我运动”。对马克思的历史决定论的研究要以对他的社会理论的总体分析为背景,这远远超出了本书的范围。我们只想强调,马克思的历史决定论观念并不意味着社会活动机械地依赖于由先前世代的劳动提供的既定的外在物质条件,因而也不意味着,而是甚至排斥整个历史过程的宿命论,它不承认自我肯定的、凌驾于真实人类活动之上的、超越并独立于真实的人类生活的宿命。当然,每一代人的行动发生在“被决定的环境中”,基于从前人那里继承和占有的生产力、交往形式、习俗以及文化价值;但是每一代人也修改和转变这些环境和条件——原因仅在于这些条件不得不通过人类活动不断地再生产。这意味着对于每一代人来说,存在着一个由他们生活的继承而来的客观条件所限定的既定的确定的行动范围,存在着—

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第428页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第88页。——译者注)。

个发展可能性的范围和一个可选择的范围(这些范围或多或少地依赖于上述条件的特性),而人本身在实践活动中(有意识或无意识地)从这些可能性中作出“选择”。这些可能性中的哪一个得以实现,由具体的人类活动总体(这个总体是有意识或无意识地结成的)所决定。历史的未来不是作为某种社会因果性的结果或由某种历史神学而给定的。它只能通过创造性的社会实践得以实现,因而只能被理解为这种实践的一个环节和对象。

对马克思的历史决定论概念的庸俗机械论理解,不仅在批评马克思的著作中,而且在某些马克思主义者的著作中(实际上相当频繁)都会遇到,这种理解在否定历史选择的可能性的问题时,它本身已经鲜明地显示了马克思和列宁所强调历史选择的可能性的存在和重要意义。因此,尽管表述方式不相同,但在这种理解中纯粹自然决定性和社会历史决定性之间以及两种决定性形式之间,是不存在任何差别的。(在斯大林关于“社会规律”特性的观念的迷信中以及在一般的“标准”马克思主义的迷信中,这种趋势表现得最为明显。)这种历史观可以准确地形象化为一个不可靠的列车时刻表:它预先规定好了列车要到达哪些车站,只不过列车到达的时刻不能预先一股脑儿地给定。然而,马克思所说的一种进步的(在给定的条件下)社会变革(或一种历史性的“优越”的社会的形成)的历史必然性不是指它无论如何是不可避免的,而是指这样一个事实:为了解决给定的历史形态的内在危机,为了超越它的基本社会矛盾,只能对现存的社会关系进行一种确定的彻底的变革和替换,这种变革的实践可能性由所取得的物质生产和精神生产的水平保障,符合特定的较大社会群体(即阶级)的利益。“为了不致丧失已经取得的成果,为了不致失掉文明的果实,人们在他们的交往方式(die art und weise ihres verkehrers)不再适合于既得的生产力

时,就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。”^①这种“解决”是否实际发生并不由这些客观矛盾、社会利益的冲突和这种危机本身的存在所确保。任何历史危机都不会仅有一条解决出路;危机的实际解决总是众多具体历史选择中的一个。这些可能性中的哪一个获得实现依赖于人,依赖于人的行动,依赖于阶级的革命实践;在基本的经济规定性以外,这些社会活动受到多种具体的历史因素的影响(其中某些因素——就与危机本身有关的基本结构特性而言——可能是完全偶然的)。如果作为各种具体环境的结果,没有一种主观力量承担“历史地解决”这种危机的革命实践任务,这种危机可能演变为长期持续的萧条,不断地反复制造无声的冲突和矛盾,甚至也可能是既定的社会形态解体,造成文明的历史衰退。这一切当然会对历史的长期发展发生或多或少的影响。这就是为什么《共产党宣言》陈述了这一事实:“每一次斗争的结局都是整个社会受到革命改造或者斗争的各阶级同归于尽。”^②

以亚细亚生产模式为基础的东方大帝国不断地解体又反复地重建,这可以充当一个例证:即历史的发展不断地重新产生基本的内在矛盾但无力解决,最终(至少在某些场合)演变为严重的长期萧条。然而,甚至在社会发展的“经典”道路我们也遇到过“死胡同”——这里举两个例子就足够了:古希腊发展的衰退以及15—16世纪意大利资本主义早期开端的窒息。卢卡奇在对马克思的诠释中正确地指出:“即使封建社会也决不是从自身中有机地产生出资本主义。它只是‘造成了消灭它自身的物质手段’。它‘使社会内部感到受它束缚的力量和激情’释放出

^① 马克思:《致巴维尔·瓦西里也维奇·安年柯夫》,1846年12月28日,载于《马克思恩格斯选集》,国际出版社,纽约,1968,第670页(参见《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社1995年版,第532页。——译者注)。

^② 马克思、恩格斯:《共产党宣言》(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第36页。——译者注)。

来。而这些力量在‘包含一系列暴力方法’的发展中打下了资本主义的社会基础。只有在这种过渡完成以后,资本主义的经济规律才发生作用。”^①

同样基于这个原因,对上述意义上的某些“历史必然性”的理论阐释作为对社会事件的预言形式不同于自然科学的预言,不是单纯的理论行为。社会思想通过简单地提供一个具体的历史视角,使得人们意识到一种可能的发展道路,意识到当前局面下的社会行动的可能结果和可能导致的后果,这本身就必然构成为实现(或者相反,反对)这种可能性而进行的斗争的一个环节、一个部分,它本身就是动员社会力量去支持或反对某种可能性的一种方法,因此理论行为本身蕴涵着内在的实践品质。如葛兰西所言:“我们只能预见斗争,无法预见斗争的具体经过;连续运动中的相互对抗的力量必然存在结果,这些力量不可归结为固定的量,因为在它们之中量总是变成质。实际上,我们在这种意义上作出‘预见’:我们依据这个预见行动,我们故意作出努力,因而具体参与了创造所‘预见’的结果。因此,预见不是作为一种科学行为,不是作为知识宣示自身,而是作为我们努力行动的抽象表达,作为创造集体意志的实践方法显示自身。”^②马克思关于“人的本质”的概念必须在这种意义上理解。只有从共产主义“解放劳动”的视角出发、从无产阶级革命斗争的立场出发研究人类生产活动,才能在劳动中,在人的自我生成的自由的普遍性的行为中理解历史的统一性。因此,马克思关于“人的本质”的概念和关于人作为社会历史存在物的马克思主义哲学不仅是一种特殊的“对世界的阐释”,一种对社会历史

^① Lukács: *History and Class Consciousness*. Merlin Press, London, 1971, p. 246. -Lukács' quotations are from volume one of *Capital*.

^② A. Gramsci: *The Modern Prince*. International Publishers, New York, 1957, p. 101. (这一段引文由译者据本书提供的英文引文译出。——译者注)

生活的解释。这些思想本身,作为理论是为实现人的普遍性和自由、为变革和改造“世界”而进行的斗争的一部分,是无产阶级革命实践的一部分。^①

54 从马克思的历史决定论可以推出,实践的历史进程和特定历史时期的发展趋势都不能通过抽象的公式把握,而只能通过对实际的生活关系、社会经济条件以及从这二者衍生出来的活动形式的分析来把握。马克思尖锐地反对每一个认为历史服从不同于并外在于具体的和历史的个人的活动内容的合法性或目的性(在这个问题中合法性和目的性表示同一个东西)的理论流派。这种思辨的历史观认为,各历史时期的结果是由某种更高的超验性的目标或目的决定的,它为了用一个抽象的体系解释人类发展的历程而把历史和社会本身当做积极地行动着的人物,这与马克思的思想完全不容。^② 马克思关于历史和社会的理论并不提供通用公式,让我们从中推出历史事件的要旨并进而先验地建构人类发展的未来路径。这种历史观是一种方法,

① 我们在这里介绍的对历史决定论的这种诠释以卢卡奇、柯尔施和葛兰西的著名著作为基础。我们相信,这是唯一能与马克思的社会理论整体相一致的诠释。同时,一个无可争议的事实是,马克思的某些阐释(尤其在《资本论》中)与这种诠释相矛盾,至少初看起来矛盾。只有通过《资本论》的详尽分析,只有从整体上研究这部著作,才能发现这个矛盾的深度和意义(如果确实存在矛盾的话)。在此背景下,马克思评论或解说《资本论》中的命题的段落,尤其是他的通信中的相关段落,也值得特别注意。例如,见马克思致《祖国纪事》编辑的信,载于《马克思恩格斯著作》MEW版,第19卷,第107页。

关于我们对历史决定论的诠释,也见下述匈牙利马克思主义研究文献:A. Heller: *Toward a Marxist Philosophy of Values. Kinesis*, Fall 1972; A. Heller: *Alltag und Geschichte*. Luchter-hand, Neuwied-Berlin, 1970; M. Vajda: *Marxism, Existentialism, Phenomenology. Telos*. 1971. No. 7.

② “历史什么事情也没有做,它‘并不拥有任何无穷尽的丰富性’,它并‘没有在任何战斗中作战’! 创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的正是人,现实的、活生生的人,而不是‘历史’。‘历史’可不是利用人作为达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。它不过是追求着自己目的的人的活动而已。”[马克思:《神圣家族》,载于《著作》,第385页(参见《列宁全集》第55卷,人民出版社1990年版,第19页。——译者注)。]

它使我们得以从理论角度把握过去和现在,把握历史统一性中的真实的经验历史内容,把握从具体人类活动的生动的相互作用中生成的历史运动,并在尊重与现存的需求和迫切需要相符合的客观条件和历史运动的实现条件的前提下形成统一理解。

但是,这一理解不是与马克思(联系人的本质的概念)把整个人类历史理解为有确定的方向和“内在的目的”的统一体的观点相矛盾吗?^①我们必须看到,“人的本质”概念所表达的这种历史一般趋势不是存在于具体的历史变化过程之外和之上,作为一种规律指导和掌控这个过程;而是一系列的具体历史转换和历史行动的片面的特性和概要的结果。这些转换和行动相互联结、互为基础,只有抽象的思维才能与这些历史过程相分离。有人可能提出一种类比论证:当一个系统的状态变化是其自身内部的动力和规律的结果而非单纯地取决于外部影响时,面对所有这样的相对独立的系统时,我们确定我们所研究的这个系统的“发展趋势”(作为一条与之相关的“现象学”规律)是有可能的。这些相对独立的“自我运动”的系统在无机自然界和有机自然界中存在的前提是,或者它们与环境相对隔绝(例如热力学系统),或者它们与环境的关系相对持久而稳定,但是人类历史发展却首先以这一事实为特征:它的基础是与作为环 55
境的“自然界”处于一种变化的、日益拓展的动态相互作用中。正是由于这个原因,这种发展的一般趋势和“内在目的”不是呈现为对某种不可避免的、预先决定的终极状态和“命中注定的

^① 通常,马克思为了与唯心主义历史哲学的目的论观点保持距离,避免在不直接与个人相关的语境中使用“目的”、“目标”之类的术语。但是我们有时也能在他的著作中见到这样的论述:“但是很明显,这种颠倒的过程(Verkehrungsprozess,即物化转变为异化的过程——本书作者注)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,但决不是生产的一种绝对的必然性,而是一种暂时的必然性,而这一过程的结果和目的(内在的)(immanenter Zweck)是扬弃这个基础本身以及扬弃过程的这种形式。”[马克思:《大纲》,第831页(参见《马克思恩格斯全集》第31卷,人民出版社1998年版,第244页。——译者注)。]

结局”(例如熵的最大化和有机体的死亡)的逐次近似,而是呈现为一种原则上不受限制的进步趋势。

然而,这种类比论证在根本上是无效的,甚至导致严重的误解。也许我们可以说,社会“系统”在某种意义上不是独立的,在同样的意义上,所有的无机系统和有机系统本身却是独立的,相关知识本身却是独立的。但是真正的差异在于问题本身的特性。如前文所述,为了把握历史的一般方向,我们需要探寻人类发展的当前历史状态所导致的问题和冲突的角色和位置,并以此作为决策的出发点和行动的支撑点,探寻使我们在当前的社会斗争中得以前行的发展可能性,而这种发展可能性只能通过“集体意志”、通过总体的实践社会活动实现。我们所面对的这个任务不是单纯的“客观性的”、理论性的,而是历史性的、实践性的。根据理性主义的伟大原则——马克思主义不仅接受这条原则,而且以它为坚固的理论基础——人只能“知道”他自身可以创造的东西。因此,只有在人为自身的历史定向成为一个真正的实践任务时,确定历史的“方向”才成为一个有意义的理论问题;后者是以前者为原因的。历史本身无所谓“目的”,脱离人的有意识活动,历史既非“有意义的”,亦非“无意义的”,人的有意识活动不仅赋予历史意义,而且创造了历史的意义。在正确地(至少相对正确地)认识自身的具体环境、既定的现实社会条件、社会冲突和实践可能性的基础上,人成为有能力为自己的行动规定历史视角和历史意义的人,正是在这种意义上,历史成为有目的、有意义的历史。因此,归根结底,只有当行动着的人自身有能力掌控自身的社会行为的历史后果时,只有当人有能力在既定的自身可能性的范围内,通过自身有意识的集体决定来确定自身的发展时,历史才能成为“有意义的”。为了使这成为可能,某些确定的客观条件是必不可少的,而这些客观条件本身是长期历史发展的结果。但是一旦这些客观条件被创造和呈

现出来,在理论上澄清历史发展的方向就等同于认识时代所赋予的发展的一般可能性。这种澄清本身不仅是单纯的理论事件,同时也是**实践行为**,是把意义赋予历史的过程的不可分割的一部分。

“人的本质”概念是在上述意义上确定总体历史过程的一般方向的基本方面和基本特性的哲学抽象。从马克思的这个概念的内涵可以推出,我们无法从这个哲学概念演绎出特定历史时期的具体特性以及这些特性的出现和解体(例如,我们无法演绎出异化的出现和被超越的历史必然性)。马克思通过对资本主义社会关系、社会条件以及它所创造的内在矛盾的分析,得出共产主义革命转变现存社会秩序的历史必然性,他强烈反对从人的本质推出共产主义及其必然性的理论家,例如费尔巴哈和19世纪40年代中期的“真正的社会主义者”^①。与黑格尔相反,马克思强调,人的本质并非像一个虚拟的人那样自身运动、行动或存在,而是在真实的人——即个人,具体的、历史性地被决定的、社会性地变化的个人——的存在之中,通过个人的活动而存在。归根结底,人的本质是从彻底地革命性地转变当前状态的视角出发,对涉及历史总体发展的世代延续的个人的历史发展过程的抽象和片面界定。与此同时,这种抽象在马克思的历史概念中无疑扮演了一个重要角色,因为它本身使得清楚地阐明历史连续性概念和历史发展概念成为可能。因为马克思的历史发展概念与广为流行的庸俗诠释相反并不把技术意义上的生产力发展当做历史进步的单一的排他性的标准。对马克思而言,衡量历史发展的首要尺度是这些使得人的本质力量

^① “从这些分析中还可以看出,费尔巴哈是多么错误。他……借助于‘社会的人’这一规定宣称自己是共产主义者,他把这一规定变成‘人’的宾词,认为这样一来又可以把表达现存世界中一定革命政党的拥护者的‘共产主义者’一词变为一种空洞的范畴。”[马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第435页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第96页。——译者注)。]

(需要和能力)快速地无拘无束地发展成为可能,使得与这种发展相关的全面的自由的个性的展开成为可能的客观条件被创造的程度,是“人的本质”在具体的个人的存在中进化和实现的程度(生产力的发展只是这些符合条件中的一个——虽然是至关重要的一个——环节)。唯有通过这种方式,我们才有可能从一种普遍有效的价值论视角出发,不是以某种超验的价值尺度为标准,而是以客观地、历史性地内在的,同时又是普遍的对人类发展的界定出发,观察历史中的特定时期和个别现象。因为马克思所理解的人的价值——这种价值在历史变化的过程中生成和存在,而一旦被创造出来就具备了客观性和一般性——正是以客观的或主观的形式来表现和促进人的本质展开和实现的人的发展的这些方面。

一般来说,“人的本质”的哲学概念与具体的历史社会分析的关系作为一个例证清楚地反映了马克思所主张的哲学与历史研究的关系:“对现实的描述(darstellung)会使独立的哲学失去生存环境,能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察(betrachtung)中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便,指出历史资料的各个层次的顺序。但是这些抽象与哲学不同,它们绝不提供可以适用于各个历史时代的药方或公式。”^①在马克思主义中,在哲学与“社会科学”,即对社会存在的历史性的具体形式的批判性分析之间不存在本质性

^① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第415页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第73页。——译者注)。当代学者关于马克思主义哲学的历史概念问题所涉及的任务和主题的争论,见 M. Vajda: Objective View of Nature and Social Praxis. *Magyar Filozofiai Szemle*, 1967, No. 2. (In Hungarian); Gy. Markus: Diskussionen und Tendenzen in der marxistischen Philosophie. In the volume by A. Hegedüsi, M. Vajda and others. *Die neue Linke in Ungarn*. Vol. 2. West Berlin, Merve Verlag, 1976。

的截然分界。

通过研究马克思关于人的本质的概念与历史决定论的关系,我们可以得出一些关于人的自由的结论,作为对以上分析的补充。人的自由是人的本质概念中的另一个重要方面,在马克思看来至关重要,但迄今我们尚未细致讨论。“人是类存在物,不仅因为人在实践上和理论上都把类(gattung)——自身的类以及其他物的类——当作自己的对象;而且因为——这只是同一件事情的另一种说法——人把自身当作(er sich zu sich selbst... verhält)现有的、有生命的类来对待,当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。”^①

那么,与人的本质相关的这个自由概念的含义是什么?马克思明确否定了那种唯心主义诠释:即认为自由独立于真实世界(Lossein von der wirklichen Welt),不受“外部的”(物质的、社会的)影响和决定。如果我们把自由理解为所有人类个体作为理性存在物都具备的、使人得以在一个根本性的意识活动中超越所有社会历史的局限,得以免受各种外部规定性束缚的特性,那么自由就只能是一种意识形态的幻象。一般来说,马克思并不把自由视为人所具有的某种外在的,作为已给定的存在的、本体论的特质;自由不是人的存在的一个确定事实,而是一个在社会发展过程中不断展开的,与日俱增的历史性的能力和状态。

对马克思而言,自由的概念同时具备两种密切相关的含义,抽象的消极含义和具体的积极含义。从消极自由的方面看,自由是从某物摆脱出来的自由,即人有能力通过自己的实际活动使自己从那些已历史性地转变为限制和制约人社会地形成和表达个性的条件、关系和特性中解放出来。一般而言,这种可能性已经蕴涵在人的意识的事实之中。人不仅与外部环境相关联,

^① 马克思:《经济学哲学手稿》,载于《著作》,第293页(译文略有改动,参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第272页。——译者注)。

也与自身和自身的生活活动相关联；在某种意义上，在一定范围内，人可以把自身生活的社会性的乃至生物学的规定性作为自身活动的对象，即他可以有意识地影响和改变的东西。“动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是自己的生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象。他具有有意识的生命活动。这不是人与之直接融为一体的那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物。或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，就是说，他自己的生活的对他来说是对象。仅仅由于这一点，他的活动才是自由的活动。”^①

在这种意义上，自由表现为消极性原则的表达，表现为人不断超越自身，不断通过自身的有意识活动转变自身本性的能力。但是这种从消极方面来理解的自由，这种从束缚中的不断解脱和解放在历史趋势中同时表现出某种积极性的东西。“……把各种限制的真正消灭——这种消灭同时也是生产力的非常积极的发展，是迫切需要的实在动力和满足，是个人权力的扩展……”^②这种积极意义上的自由是人为自身引申出的权力^③；它意味着人掌控和支配自然力（外部的自然）和人自身的本性的能力的发展；它意味着人——作为个人或集体——可以处置的可能性的范围的扩展；它是人的创造性和本质力量的形成和培育，超越任何固定的局限，终止于自身。

^① 马克思：《经济学哲学手稿》，载于《著作》，第294页。〔在原著中，此处引文脱落“或者说，正因为人是类存在物，他才是有意识的存在物，就是说，他自己的生活的对他来说是对象”一段（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第273页。——译者注）。〕

^② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，载于《马克思恩格斯全集》历史考证版，第1部分，第5卷，第283页。

^③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，载于《马克思恩格斯全集》历史考证版，第1部分，第5卷，第293页。

但是到此为止,就社会整体而言的人走向这种自由的创造和增长的历史发展并不等同于自由的个人的形成。异化的资本主义社会中的人一般而言摆脱了作为先前时代的标志的个人依赖和个人束缚,但是他是“抽象的”个人,这意味着他是“偶然的”个人——也就是说,虽然从法律上说,他的生活和活动以及他的个人性的表达是自由的,事实上却被客观的独立于他而运作的条件和环境所决定,被对他而言具有“偶然性”的条件所决定。因此,他的生活并没有构成他的个性的表达,他的生活并不意味着个人潜力的实现和他的自由的实现。^① 共产主义通过消 59
灭私有财产和自然发生的劳动分工,首先为真正自由的人的发展和真正自由的个人生活创造了条件。马克思并不把共产主义视为固定不变的社会形态或者一旦建立就不断地复制的不变的社会关系类型;他把共产主义视为现存社会关系的转化,这种转

^① “如果考察的是产生出不发达的交换、交换价值和货币的制度的那种社会关系,或者有它们的不发展程度与自身相适应的那种社会关系,那么一开始就很清楚,虽然个人之间的关系表现为较明显的人的关系,但他们只是作为具有某种规定性的个人而互相发生关系,如作为封建主和臣仆、地主和农奴等等,或作为种姓成员等等,或属于某个等级等等。在货币关系中,在发达的交换制度中(而这种表面现象使民主主义受到迷惑),人的依赖纽带、血统差别、教养差别等等事实上都被打破了,被粉碎了(一切人身纽带至少都表现为人的关系);各个人看起来似乎独立地(这种独立一般只不过是错觉,确切些说,可叫作——在彼此关系冷漠的意义上——彼此漠不关心)自由地互相接触并在这种自由中互相交换;但是,只有在那些不考虑个人互相接触的条件即生存条件的人看来(而这些条件又不依赖于个人而存在,它们尽管由社会产生出来,却表现为似乎是自然条件(naturbedingungen),即不受个人控制的条件),各个人才显得是这样的。在前一场合表现为人的限制(bestimmtheit)即个人受他人限制的那种规定性,在后一场合则在发达的形态上表现为物的限制即个人受不以他为转移并独立存在的关系的限制……这些外部关系并未排除‘依赖关系’,它们只是使这种关系变成普遍的形式;不如说它们为人的依赖关系造成普遍的基础。”[马克思:《大纲》,第163页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第113页。——译者注)。]“人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形式,在这种形式下,人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形式,在这种形式下,才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。”[马克思:《大纲》,第158页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第107页。——译者注)。]

化使物质生产和精神生产、交往形式、人和人类的本质力量的不受干扰和束缚的自我发展成为可能,这种发展服从组织成集体的个人的有意识决定。共产主义意味着一种新的生产方式,“这种生产方式的基础,不是为了再生产一定的状态或者最多是扩大这种状态而发展生产力,相反,在这里生产力的自由的、无阻碍的、不断进步的和全面的发展本身就是社会的前提,因而是社会再生产的前提;在这里唯一的前提是超越出发点”^①。这种个人的自由是通过消除人的本质与人的存在、社会发展与个人发展、对象化与自我实现之间的对立而实现的,显然,它并不意味着在共产主义社会中个人可以免受社会的影响,摆脱社会规定性,也不意味着一劳永逸地克服了人的所有自然束缚和历史束缚。它意味着每一个个人可以有意识地在社会总体发展提供给他(历史地限定的)可能性范围内选择自身,从自己的决定、要求、能力和兴趣出发,在自己的生活中和谐地实现这种选择。这意味着历史地获得的物质力量和精神力量这些先前世代发展出来的力量的对象化,处于联合起来的个人的有意识的掌控之下,这些力量真正成为人的“财富”,不再作为独立于人的外在的异己力量。“共产主义所造成的存在状况,正是这样一种现实基础,它使一切不依赖于个人而存在的状况不可能发生(Unmöglichmachung alles von den Individuen unabhängig Bestehendes),因为存在状况只不过是个人之间迄今为止的交往的产物。这样,共产主义者实际上把迄今为止生产和交往所产生的条件看作无机的条件,然而他们并不以为过去世世代代的意向和使命是给他们提供资料,也不认为这些条件对于创造它们的个人来说是无机的。”^②

^① 马克思:《大纲》,第540页(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第539页。——译者注)。

^② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载于《著作》,第461页(参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第122页。——译者注)。

附 录

马克思主义与文化理论^①

1. 文化概念——由于起源于启蒙的设计 (project)——是一个系统上多义的概念。这体现在它具有两种清晰可辨的意义，然而，实际中的使用却证明这两种意义并不能够完全划清界限。一方面，“文化”指的是某些社会实践活动及其产生的结果所能渗透到的所有方面：在当代的理解中，它是意义承载和传播的维度，是所有社会的表意系统 (signifying system) [广义的、人类学 (anthropological) 意义上的文化]。另一方面，它指的是一系列限定的、特殊的实践活动——像艺术、科学等等——它们在西方现代性的条件下成为自律的，也就是被社会地设定为本身有价值的，并且具有自己原生的——内在的规范和评价标准的活动 [狭义——部分的、“价值标示的” (value-marked) 文化概念]。

2. 关于人类学的文化观念，无法用一种“历史唯物主义”的概念方式明确表述。这当然并不意味着马克思主义无法解释此现象领域里的各个方面和元素，而只是表明，从其自身的内部逻辑来看，它们并不是能用同一的方式探讨和理解的统一体。

问题在于对立的观念阐述逻辑。人类学的文化概念基于一种一体化的社会形象 (integrative image of society)：文化是一个

^① 该文发表于 *Thesis Eleven*. 1990. No. 25, pp. 91 - 105, 是马尔库什于 1989 年 8 月提交给美国社会学协会年会上的论文文本。

社会的全体成员共享的东西,对文化的参与可以使他们在一个通常意义的世界中以互相理解的方式行动。此外,它也是那些共享的意义,在这些意义的基础上,个体形成了共有的一致性,其时间上的持久又确保了社会持续的统一。

另一方面,马克思主义想要从不同结构制度领域间的动态关系入手去研究这个社会,正如它通过分析处于不同结构位置的社会力量之间的经常性冲突所实现的那样。它将社会的统一性和连续性与所有共享的共同归属感进行了彻底的区分——它把前者理解为支撑它们的那些关系和制度的不断再生,而正是这些关系和制度决定了基本的社会对抗特征。并非语言学的交往,而是生产中的分工,为马克思提供了社会交往的范式:以制度分化活动之间的互补性和互联性为基础的相互作用,它主要设想的不是共有的,而是不同的能力(competences),同时也包括现实利益的对抗。

既然“人类学”的文化概念在我们的(日常的和科学的)思维中毫无疑问地发挥着一种重要、有效的作用,那么声称马克思主义的理论方法不能阐明它,似乎是对后者作出一种非常严苛的判断,至少暗示了它需要被与其逻辑相异的原理来补充。然而,如果要使这个结论成为令人信服的,除非人们认为关于“完美”理论的想法是可以实现的,换句话说,认为存在那样的可能性,即单一的理论框架可以在原则上令人满意地解释归于其概念领域之下的所有现象(至少基本的)的特征。我没有这种期望并且不知道在什么研究领域里有这样的例子,哪怕是能够接近于满足这个条件的。不仅如此,在社会理论和人文科学领域里,这种增补完善的想法似乎尤其存在问题,在这些领域里,不同的理论范式对于社会行为往往提出实践上不可调和的观点和导向,然而却不能彻底区分它们合法的适用范围(这也恰恰是

它们争论的问题所在)。在这种情况下,虽然它们存在公认的理论“不足”,但人们需要在它们中间作出选择——这种选择当然不能独立于实践的承诺,因此也暗含着实践的责任。

3. 另一方面,狭义的、价值标示的文化概念,对于马克思主义来说,从其发端时起,便构成了其理论兴趣的一个重要领域。断然对立于启蒙的观点,马克思主义与那种认为文化和教化是导向一种合理和自由社会的主要手段,以及同时声称它自己也属于文化领域的理论具有一种激进的实践意义的启蒙观点截然相反,对马克思主义而言,这种观点的问题在于,它既表现为一种理论上的困境,也代表一种实践上相关领域的理论化。(在此意义上的)文化概念阐述的三种方式,在马克思主义理论家远见卓识的思想中发挥了突出的作用,并且这三者都可以追溯到马克思本人。尽管它们好像往往以不同的方式彼此联合,但是它们却代表着完全不同的思路,可以分别概括为不同的特征。它们可以分别表达为基础和上层建筑的隐喻,意识形态的观念和文化生产的概念。

4. 经济基础和从属的上层建筑的概念——在其表述和理解的所有的变体中——明确表达的思想是所有政治的、法律的、宗教的和文化的制度与实践(关于它们的特征和变化)对经济结构和社会进程的必然的依赖性。用经济变化对于上层建筑领域中的变革既具有强制性也具有刺激性来解释这种依赖性合理的。在马克思那里,这种观点具有强烈的论战的、唤醒的(disillusioning)特征:它直接反对马克思时代普遍流行的那种认为政治和文化是普遍利益的表达和体现的思想,也就是认为普遍价值与仅仅作为所谓私人利益领域的经济完全相分离,并且相对立的观点。人们同样应该承认,基础/上层建筑的二分(dichotomy)构成了早期马克思关于文化问题论著的框架——无论

今天我们以什么方式评价它们——这种二分实际上促成了文化社会学部分学科的生成(如文学社会学、艺术社会学、科学社会学等)。

5. 然而,即使人们把长时间以来关于这种二分法的理解所产生的一些观点(如把基础等同于“物质”,把上层建筑等同于“意识-观念”;两者之间单一的因果关系等)作为简单化的曲解而加以摈弃,对我来说,似乎这一理论的有用性也已经被耗尽。抛开许多当然并非不重要的理论困难不说,主要的观点可以总结如下:那些似乎可以从上层建筑被基础所“制约”的观点中合理地保留下来的内容,不再表现出一种批判的洞察力。那些政治和文化活动在某种意义上和程度上依赖于,并反作用于经济变化进程的思想,那些存在于前者领域中的实践常常受到不同关联的群体利益的影响和诱导的种种思想——一般而言,在今天呈现出一种经验事实的形态。代表真正理论和实践旨趣的是研究这些事实是如何被理解和解释的。然而,想要说明这一点,这个包含着完全不同的制度和实践的,极端抽象的上层建筑概念无法提供足够的理论工具——因为有一点是十分明确的:由于它包含不同的组分,这个问题必须用根本上不同的方式来加以回答。断言这种概念表述是一种还原论的概念,不是因为它不承认上层建筑对于基础的一种“反作用”——它显然是承认的,而是因为它所能理解的这种能动作用只是在一种表达还是压制特定利益,在促进或阻碍一定经济发展趋势之间的单一的二分法的意义上理解的能动作用。或者换句话说:谈论上层建筑的相对自律性仍旧一直保留一种辩护性(defensive)的一般特征。因为要给一种自律性观念赋以意义(不论它是怎样相对的),人们必须不仅能够指出来自于什么(from what),还要说明去做些什么(to do what)也是自律实践的一种既定形式。然

而,基础/上层建筑的二分恰恰缺乏这种能力:去详细说明使不同上层建筑的实践(和体系)成为特殊实践的根本特征是什么。因此,最近那些深奥的(sophisticated),意欲研究出这种概念阐述在今天仍然存在有效内容的尝试[古德利尔(Godelier)、雷蒙德·威廉斯(R. Williams)、柯亨(G. Cohen)],对我来说似乎是相当有问题的,在他们所有的分歧争论中不仅存在同样知识上扭曲的特征,而且最终都是以恰恰违背了马克思引入这一隐喻初衷的观点而告结束。

6. 在某些场合意识形态概念被马克思(尤其是他早期著作中)用于直接论战的目的:将历史中赋予观念以某种超越性力量的思想和表现体系,还原为明确的、特殊的(有意识的或无意识的)社会利益。在这个意义上,意识形态概念只是把依赖性的上层建筑的思想转换成解蔽的(demasking)文化批判的有效方法。但是,马克思还在另一种超越了基础/上层建筑二分的方式上使用这个概念。这种意识形态的意义,主要以他著名的和反复的对黑格尔、亚当·斯密、李嘉图等人的批判为例。很明显,在这些批判的分析中,对一定利益的特殊形态的理论阐释,只是发挥了次要的作用,尽管马克思一贯地将之描述为“资产阶级社会的意识形态”。但他分析的重心在其他方面:在于揭露这些理论的那些尚未主题化的(unthematized),理所当然的假设,它们有效地把这个社会的一些构成性的特征最终转化为思想的方法论前提,更普遍地转化为它们所构成的合理的话语和表述方式。因此,这种意识形态理论开始着手揭示那些结果,那些竭力普遍化这些非反思性预断的现实尝试所引发的结果——正如在重要的文化著作中所做的那样——那些结果主要出现在分析作品中的矛盾和断裂之处。文化上具有重要性的意识形态,在这个意义上是典型的对思想的禁锢,把历史限定的实践中

的束缚转变为思想和想象上不可超越的局限。对它们的批判是一种社会批判的一部分,这种社会中占统治地位的文化,系统地排除了对于其自身产生其他社会可能性和选择性的理解。同时这种批判也是对文化对象化(objectivations)意义的一种重建,这种意义从不单独存在于作品中,而是依赖于那些实现意义构成的文化实践的客观条件,并且它们对于作品的创作者来说似乎已成为不证自明的必然。在这种意义上,意识形态批判——正如近来很多人已经强调的——代表了一种辩证的调解,是在依赖于它的非文本的、社会实践的背景下,对意义解释学的理解与客观性说明之间的一种辩证的调解。

7. 正是这后一种对“意识形态”的理解构成了那些马克思主义者著作的基本框架[如卢卡奇(Lukács),阿多诺(Adorno),马尔库塞(Marcuse)和哥德曼(Goldmann)等人],这一点毋庸置疑塑造了我们对于当代文化及其传统的整体理解。尽管如此,马克思已经在一种相当偶然的方式下指出了意识形态批判所面临的两种主要困难。第一种是关于基本的文化形式(cultural forms)或体裁(genres)的起源和特殊功能的问题。第二种是关于文化传统的问题,也就是那些在它们最初被创造和接受的社会条件已经消失(也许甚至无法重建)之后却依然长久地延续着意义和重要性的文化传统。这两个问题显然彼此联系——长期有效的传统,在前面提到的意义上只存在于某些文化形式之中,在其他形式中却未曾发现。

无疑,后来的马克思主义者的著述便致力于这些问题的研究——人们只需要参考那些明确围绕着一定文化传承形式(genretic forms)的历史变化(和社会重要性)的著述便可以发现(如卢卡奇和哥德曼关于小说,威廉斯关于戏剧,阿多诺关于古典音乐形式等著述)。然而,尽管如此,总的来说问题仍然没有

找到答案。或者更确切地说,通常,这些答案要么是用一种非历史的人类学方式(一般把基本的文化类型划分为人类与世界可能关系的刚刚分离,或者交往关系不同方面的分离),要么就是一种浪漫的历史主义的方式(把文化传统当做人类鲜活的记忆,是对其历史累积的自我意识)。并且,人们可以发现,这种解决方式甚至出现在那些对于这种理论立场没有表示出什么好感的作者那里[例如,詹姆逊(F. Jameson)]。然而,这类答案,在马克思强烈的历史主义的框架内似乎显得相当古怪(odd)(即使他自己也许偶然间曾考虑过它们),并且几乎无法与一些历史事实相调和,这些历史事实证明了不仅在有效传统的储备中,并且在文化编纂成文的体裁分类(genric classification)的结构中也同样存在着基本的变化。尽管如此,我把这些难以令人信服的答案首先视为一种有益的自我防卫的表现——反对把意识形态批判变成一种“总体的”(total)自我防卫,反对把它从一种文化干预的方法转化为一种普遍的文化理论的防卫。

马克思主义的“意识形态”是一个批判的概念。它曾经是而且现在还是干预传统 - 传递和传统 - 维持的统治性过程的一种有效媒介,是打开思想新视野,刺激新的社会感受性和想象力的途径,进而从文化束缚中解放出来——达到社会的解放。作为一种批判形式,它在涉及到自己的对象时必然要求一种特权地位(a privileged position),它把那些仍然不透明的并因此在实际的分析作品中被当做自明的预断,视为特殊的和社会导致的。要把这样一种方法转化为一种普遍 - 总体的文化理论只可能意味着两种结果。要么是,如今的批评家主张一种普遍性的特权地位,宣称他/她自己的观点在原则上独立于所有历史限制视角的形式,并且也因此将之置于文化传统的连续性之外。要么是,能够承认批判观点本身在原则上也被嵌入其对象所陷的同样扭

曲的境况中——因为，它们可以被反思地和事后（post festum）地认识，却从不可能被超越。毋庸置疑，马克思自己倾向于第一种选择：他认为（尤其在他晚期著作中）他自己的理论态势是沿着自然科学的形态发展的，尽管也是历史限定和不能“无先决条件的”，但只是带着不断在物质实践中得到验证的，经验可证实的前提而发挥作用。在这方面，阿尔都塞关于科学和意识形态之间严格的二分法在经典文献本身中是能够找到合理根据的。然而，大多数意识形态批判的代表，不能接受对科学的实证主义的理解（也包括马克思和阿尔都塞）或批判理论与自然科学方法的等同。但是，另一种选择对于他们来说同样有充分的理由不能接受。因为，意识形态概念自我反思的“总体化”（totalization）——正如近来法国后结构主义的一些趋向所说明的——作为一种社会批判的工具总体上是无力的。由于批判在这里针对的是一些根本上无法超越的事物；针对语言，或是任何表述话语的强制力量，或是所有思想不可避免的历史规定性和视角等等——对于这些方面的人类有限性，这种理论不是表现为一种绝望的抗议，就是一种愉悦的顺从，这使得意识形态批判丧失其实践的—社会的相关性。由此，马克思主义最杰出的代表们在文化理论的某些基本问题上，遁入了抽象的人类学的普遍性之中。

8. 文化生产（geistige produktion）这个术语从1844年到最后的经济学手稿，多次出现在马克思的著述中，但是其意义和内涵却从来没有被详细澄清过。如果说这一表达在最近20年变得有些流行的话，部分是与这样一个事实有关，即它恰好符合一种幻灭的态度，这种态度认为文化不再是能够产生永恒价值的个别英才深不可测的创造性行为的结果，而是一种世俗的社会制造过程的结果，这个过程只是为了满足不同消费品位和选择

的需要而制造某类物品。基本上,像珍妮·沃尔夫(Janet Wolff)或桑切斯·巴斯克斯(Sanchez Vazquez)这样的作者就完全是在这个意义上使用这个术语的。

然而,在马克思那里,“文化生产”意味着,或者至少象征某些更重要的东西;是生产概念在专属于特殊的文化活动领域中的一种典型延伸。这至少包含着两个前提。第一是这样一种观点,它认为这些实践的社会功能主要是由它们在全部分工中的(历史变化的)位置决定的,因此也意味着需要去研究那些使它们联系着,并整合入后者的制度机制。第二,也是更有争议的一项计划,要借助于某些从专属于物质生产分析中得来的概念特征和观点来理解这些文化活动的特殊性。到底是什么,也即生产范式在什么意义上对于所有制度化的实践形式而言是典范性的,这是今天争论的一个主要问题。在这里我只能陈述我对于那些观点的不同意见,反对那些常常遇到的,把生产范式等同于对所有人类活动的一种工具主义的理解,反对把它们还原为劳动这一目的理性(goal-rational)活动的观点。在我看来,这种范式包含三个部分:

(a)用人类活动和需要的对象化和占有(appropriation)的方式来解释社会活动;

(b)同时就这些活动及其产物而言,在“物质内容”和“社会形式”之间作出一种分析上的划分;以及

(c)把所有这种“生产”行为都理解为再生产进行过程中的一个独一无二(singularized)的时刻。

9. 尤其是在最近几十年的文献中,一直存在这样的尝试,试图在这种更加严格的意义上使用“文化生产”概念。其中至少有两种尝试值得特别注意。第一种是,直接把马克思对商品形式的批判分析应用到现代文化上,尤其是应用于艺术领域。首

先在德国,有一部重要的关于“商品美学”的文献,研究了商品化对于美学实践及其产物的历史影响。然而,显而易见,此类分析最成功的要数被应用到日常消费功利产物的“泛审美化”(aesthetization)之上[豪格(Haug)]。他们能够对“大众文化”发展上的趋向提供有用的,尽管往往是片面的观点,但是当它们试图处理“高级文化”作品时却陷入相当大的困境。这几乎不是偶然的。高级文化的自律性,作为现代性的一种构成性的制度特征,代表了对抗这些实践活动彻底的、真正的商业化的不可轻视的补偿性因素。而且也应该补充一点,马克思的商品形式理论(尤其是他的劳动价值理论)在被用来分析当代(“大众的”或“高级的”)文化生产的经济方面时特别失效——因此“商品美学”理论在这方面往往被迫运用相当表浅的、修辞学上的一般原则。

第二种是一直存在的更普遍的尝试——从本雅明开始,在阿多诺的晚期著作和威廉斯等人中得到继续——试图将马克思对生产力和生产关系之间的划分(即内容/社会形式二分法的一种具体化)再一次运用到现代艺术的分析中。这些理论意义只能分别地、详细地加以讨论——这是我在这里无法做到的。我当然受惠于它们的某些方面。与此同时,人们感到吃惊的是所有这些作者各自使用概念意义时明显的多样性,例如在阿多诺那里,这种多样性似乎联系着相当不同的、甚至不可调和的理论计划。总的来说,关于两种文化生产理论的研究方法,在我看来它们的重点在于主要地并片面地强调那些从属于(pertain to)文化领域的社会体系和关系,即那些确保其整合到社会再生产的总体进程中的社会体系和关系,而不是那些构成(constituting)文化领域的社会关系。

10. 为了使这最后的,我担心会难以理解的评注有意义,也

为了可以用一些积极的建议结束这个论文,请允许我指出,到底是什么构成了每一种“文化生产”观念都会涉及的主要困难。生产范式其实暗含着作为它的一个方面的再生产概念,如果这一说法可以接受的话,那么谈论“文化生产”似乎是完全没有意义的,至少在现代性文化方面是如此。因为这种文化将革新的原则,也即对**新奇性**(novelty)的要求设置为构成性的条件,它必须被所有理解为属于文化领域的对象所满足。因此专门的文化活动应表现为**创造行为**(即被社会上设定为独一无二的——当然与它们心理学上被理解的创造力无关),而不是生产行为。

再生产概念不适用于这样的文化活动这一点似乎在马克思应用它们的术语中得到了承认——但是,是以一种自相矛盾的方式被承认:**精神**(geistige),它是**观念的对象化**。根据马克思的观点,一般而言,再生产的必然性以这样的事实为前提,即对社会生产的使用价值的适当消费,它们的使用同时也是它们被消耗的过程,是它们目的形式的一种损毁——所以一个人类创造的物质客体的社会世界只有通过不断地再制造、再生产才能生存。但是,文化作品是“脑力”劳动的产物,是“观念”的对象化,黑格尔的术语“精神”(geistige)道出了其中的事实,那就是它们履行它们有目的的,特别是文化上的功能,主要就是“表达”在某些物质形式之中的**意义复合体**(meaning-complexes)。因此,它们适当的使用行为,即文化的接受和理解行为,原则上没有把它们耗尽,事实上恰恰是这些行为在文化对象化的功能中完全保存了它们。所以,一种“观念的-文化的生产”概念似乎是自相矛盾的——这些观念“产物”的特征使它们的再生产变成无对象的(objectless)概念,因此谈论它们的“生产”也丧失了严格的意义。

11. 然而,正是这些考量说明了在什么意义上文化实践和对

象化可以,甚至应该在这个词的真正意义上被理解为构成社会再生产的一个特殊的领域。可以这样阐述上述所表明的文化接受的特殊性,即关于这些对象化,它们的“消费”行为不仅构成——正如马克思在关于“物质”活动产物已经表述的那样——“生产的完成”,同样也构成了它们再生产的行为。文化作品,首先是不同种类的文本,只有当它们在适当的不断重复的接受行为中被直接赋予一种意义,而这种意义被设定为内在于它们并且与正在进行的、现今的文化实践相关时,它们才能保有一种有效的文化意义——否则它们将只不过是意义丧失的历史或社会的文献,并且只有为它们提供一种适当的背景才能重建其意义。但是,文化对象化的这种看起来固有的意义在历史中是不断变化的(而且如果它们想要与正在进行着的文化实践保持相关性的话就必须变化),这个事实表明它们所以“拥有”这种意义只是因为,它们被设定和理解在一种已然存在的、无声假定的背景中——一个不断再生的关系体系,照此在其特殊的联结和分支中构成了文化领域。

12. 这一点可以回到作为现代文化实践构成性之特征的创新(innovation)问题来加以说明。严格地讲,一种普遍的“新奇性”要求是没有意义的,因为人们一直以来既可以认为每一种事物都是新的(根据难以辨别的同一性原则来说必然如此),同时也可以认为太阳底下没有新事物。新奇性的构成标准能够具有意义,只是因为文化实践每个领域的任一时刻,无论对于作者还是对接受者来说,比照什么(有效的传统)和在什么方面,以及根据什么标准判断一部文化作品应该是“新颖的”,这显然是预先给定的。并且,相关的标准在不同的文化体裁中基本上也是不同的:自然科学中对早前的一个实验的“再试验”,与绘画中的“临摹”或者哲学中的“折中兼容的模仿”意味着完全不

同的意义。此外,只有提供一种适当的背景时,一部文化作品才可能去有意义地声称,并被认为是“新颖的”,从而既再次确认又(有可能)修正了这个框架本身。

13. 所提到的这种背景,对任何(一定形式的)文化对象化来说既建立了直接意义的条件也建立了新奇性的条件,这种背景可以被概念化为一种复合的体系,它把任何声称与文化相关的作品都设定在标准的关系之中,包括作品与它被赋予的作者之间(固定在某种交往的位置),与一个“专属的”公众之间(其特征由某些针对文化对象的特殊要求所赋予)以及与适当选择和组织的,构成一种有效传统的其他大量的作品之间的关系,而这传统需要它再一次以一定的方式嵌入其中。这些给定的作品必须满足这些关系才能被接受成为一定种类的“文化创造”。这些便是在基本的分支和联结中构成了自律的文化领域的独特的、特殊的文化关系。如果这个词使用得恰当的话,它们主要“存在(exist)”于各种制度化的标准和需求的形式中,一定类型的期望和评价标准中,其次则同样存在于作者和接受者的能力中,这种能力——或多或少成功地——受到在能力施展过程中同时被再造和修正的这些标准的导控。所以,对于接受者来说,他/她的“再造”一部作品的内容(即意义)的能力,也就是以某种适当的方式理解它,是以具备将这些内容理解成满足和体现一系列这样标准关系的能力为前提的,换句话说要把它理解为具有一种特定的形式。文化形式(在广义上对应于一种体裁的形式)被视为是直接存在于所提到作品的结构和组织中的凝结成的文化关系——而事实上,习惯上被长期传统所接受的作品形式,伴随着主导性文化关系体系实际中的变化,往往在历史上发生基本变形。

14. 文化形式确定了有意义的文化对象化在一定时代中可

容许的形式范围——它们可能被解释、被参考和被使用的方式，它们可被称赞或批评所根据的立场，它们可以与其他（相似或相异形式的）文化作品发生联系的方式。它们构成了一种限定了大多数立场和观点的制度化了的语用学，根据这些立场和观点，我们赋予这个世界和我们在其中的生活以意义，或至少使它们成为可以理解的。

15. 现代性的文化关系既是赋予权力的又是抑制性的。它们没有叙述性地确定谁来扮演相关的作者和接受者的角色，也没有确定在这种或那种文化形式中应该说什么或表现什么——在所有这些方面原则上的开放是它们主张的自律性和普遍性的一个基本方面。但是它们规范地限定了作者的“声音”，要求以某种成文的意义—形式用“适当”的接受态度来再造一个文本或描写的意义。这些被要求的能力和感受力，事实上是社会限制和约束的。并且这不只是一种经验事实；现代文化不仅将自身设定为对每个人来说都是内在有价值的和有重要意义的，而且还是“非凡的”：也就是高级文化。这种“高级”和“大众”文化之间的对立，根本上不同于我们在前现代社会中在“精英的”与“平民的”或“低级的”文化之间作出的划分。在后者的情况中，对于那些社会来说，所涉及到的实践活动并不被理解为同一种实践；它们在归属上属于不同的社会力量并且具有相当不同的、不可比较的功能和重要意义。只有在现代性的条件下——由于文化作品基本上专指向一个社会学上非特指的公众，由于市场机制使它们的分配普遍地均质化等等——以往一直不同的问题才开始转化为如此构成的文化领域的内部矛盾。

16. 不同文化形式的特征，标准的“作者——作品——受众”关系的分化体系，最终依赖并取决于照此区分的实践及其产物在一个时期所具有的社会功能。例如，一门主要服务于

“启迪”(edifying)目的的关于自然的科学(science of nature)(像16世纪到18世纪的“自然哲学”),区别于一门主要作用是开启新的技术可能性的自然科学(natural science),并且区别不仅在于它的社会组织和实际的受众,而且还在于它的认知结构、文献对象化的形式、允许的批评标准等等。

另一方面,某些文化实践社会功能中的变化——或企图的变化——(往往至少也包括那些制度结构的不完全的重组,相关的活动通过这个过程被整合入整体劳动分工中——一个我在这里无法讨论的问题)通常只有通过主导性文化关系和形式的变革才具有可能性。社会的压力和要求始终通过成文的有效传统和先在的文化形式的多棱镜折射出来,同时它们为改变提供了重要的驱动力。不同的自律的文化领域里关于形式问题的“内在”争论和对抗,转为围绕着远不只是“形式上的”问题而展开;它们涉及到不同的文化实践之间划分的内容问题,涉及到它们所设定的适当接收态度的特征问题(因此间接地涉及到潜在的受众),还涉及到所表达和被理解的意义形式和影响力问题(因此间接地涉及到所主张的社会重要意义)。这些是反映在自律的文化领域内的社会对抗。人们可以重述青年卢卡奇的格言:形式是突出的社会因素——不仅在文学中,也在普遍的文化中。

仅仅作为一种非详尽的说明,我在这里可以参照哲学中的**体系(system)**问题。这个概念既不能混淆于某些对相关性和全面性的永久要求,也不能混淆于一种特别的文学阐述形式——“体系”作为哲学的(并且只要实证科学没有完全从中区分出来,还属于它们)主导性的(尽管当然是无竞争的)文化形式,几乎已有三个世纪之久。一般而言这类作品要满足和符合它们应该被理解的样子,这一事实暗含着一系列详尽而标准的假设。

产生于17世纪早期的这种思想,是基本媒介之一,哲学-科学通过这些媒介在文化上从制度化的宗教和神学的监管中解放了自身并且提出了自律性的主张。后来的争论是关于这种形式的合法性问题——首先是两波伟大的“体系批判”(critique of systems)浪潮,法国的启蒙主义和德国的浪漫主义——(无论使用什么论点)基本上是关于一种自律性哲学与日常意识和生活间的适当关系的斗争,关于其可能的任务以及与其他伟大文化形式(例如文学)之间关系的斗争。这种文化传承形式从19世纪晚期开始缓慢瓦解和消失,部分是所有社会成文的知识形式的专业化和特殊化这一潜在文化进程的结果,而且即使在今天,针对哲学实践的适当形式所提出的不同建议——从它的“科学化”到它的解构——亦代表了对其合乎需要的社会文化功能非此即彼的、对立的计划,这些计划要针对不同的受众,以不同的方式重新划定高级文化体裁上的界限。

17. 虽然文化实践中广泛的历史变化依赖于总的分工体系以及它们在其中的位置转变,但是文化关系具有它们自己特殊的物质基础。人们可以说存在着特殊的“文化生产力”,共同决定着文化关系和形式的发展。粗略地讲,它们与交往的技术和手段以及各种承载意义的信息的再造紧密相连。然而,具有普遍文化生成意义的,不是这些交往和再造的技术,而是使用它们及其产物的能力和权力的社会分配。换句话说,举个例子,不是智识技术上的写作形式,而是社会规定的知识读写(literacy)形式,不是印刷技术,而是阅读公众中有效的社会范围和组织等等,才是文化变化中的决定因素。因此,文化关系在某种特定的意义上,确实具有一种“上层建筑的”特征:它们只有通过社会权力和分层这一给定体系的调解,才能与自己的技术“基础”产生联系。

18. 在现代性条件下,当文化实践自身被社会地赋予一种价值,同时新奇性成为其产物所必须满足的构成性要求时,可以理解,它们不同的形式将获得强有力的驱动,朝向一种自生的、自动的发展。的确,文化变化的短暂周期,根据问题-生成、问题-解决的解释程式可以很好地理解——无疑,在自然科学的例子中尤其如此,当然不只是它们的例子。然而,一般而言,这两种“外部”的决定类型均表明了以上所述仍然有效。文化的自律性并不意味着其不同的子域具有各自发展的逻辑。文化实践及其对象化的特征上的变革仍旧受到来自于其他的“外部的”社会生活领域的要求和压力的影响,以及它们自己物质基础的发展所产生的新的可能性的影响。从这一点上看,自律性只是意味着,每一种具有自己的调节标准和独立评价尺度以及强化这些标准和尺度的制度结构的文化实践类型,以一种高度选择的、积极的和特殊的方式,反作用于所有外部的驱动力和可能性。

19. 最后,关于文化现代性的起源问题,以及文化因素在西方资本主义的兴起中发挥怎样作用的问题(马克思和韦伯之间构想的“争论”),可以用两点作为总结。一方面,似乎很清楚,只有商品关系的普遍发展才能为那些指向个人与社会非特指、匿名公众的文化实践对象化的持久再生,创造一种稳定的社会经济体制。另一方面,构成这些实践自律化的基本方面和先决条件的根本的文化变化,往往比所涉及活动或其产物最初的商品化更早发生(有时差了几个世纪),这是一个历史事实。例如,当有关的实践仍然在个人依赖(惠顾)与社团(行会)组织这两方面关系构成的体系中运行时,现代艺术概念和体系,伴随着对作者身份变化性的理解(甚至还有归属),在此条件下已经开始发展进化。此外,某些文化领域在市场组织和相应经济实践

形式的发展演进中,发挥的先锋作用也是十分明显的。例如,图书和剧场表演那样的文化展景,实际上是最先正式刊登广告的商品(从15世纪晚期开始),图书交易(早在18世纪)是真正达到全国性组织(national organization)的一种产品市场的最初实例之一,等等。总的来说,这种假定似乎并非是不合理的——与韦伯一致,但是不依赖于他最终由其个人主义的理论框架所决定的动机主义(motivationalist)的论述——对于经济中商品关系的普遍化来说,某些必要的制度机制、社会承受力和态度,是在狭义理解的文化活动领域中最先形成和运行起来的。如果历史有什么训诫的话,它似乎预示着,重要的文化变革既是结构社会变化的结果,同时也是它的前提。

马克思的意识形态概念^①

人们对马克思意识形态理论重要性的认识具有惊人的一致性,因为总体上说,它被视为马克思对一般社会理论和哲学两方面所作出的主要贡献之一。通过引入这个理论,人们认为,马克思在对待关于人类知识和认识的问题上,根本地促成了一种基本的全新定位——一种历史和社会导向的“转向”。但是伴随着这种对理论历史重要性的共识,对这些重要观点内容上的理解却产生了几乎完全不同的见解。对于马克思的意识形态概念,马克思主义和非马克思主义的解释,甚至在关于其意义的最基本的问题上,似乎都难以取得一致。意识形态概念是否带有一种消极贬义的强调,或者在这方面它是否是价值中立的(value-neutral)并因此也可以应用于马克思自己的理论,进而(至少在其意向上)具有“科学的意识形态”特征?科学,包括自然科学,是否原则上与意识形态对立,抑或恰恰是它的表现形式之一?意识形态理论本质上是否是一种起源的(genetic)理论,首要研究的是被视为其他原因产生之结果的那些观念的历史源头问题?或者它是否是一种功能的理论,基本上研究的是关于结果的问题,即那些观念和它们的体系——被当做相对独立的原因——在其他社会意义重大的行为领域里,可能和确实产生的结果问题?对于所有这些显然非常基本的问题,人们可以找到差异巨大的,甚至完全相反的答案。

如果你从这些二手的解释性文献转向那些试图沿着马克思意识形态概念所开启的传统继续下去的或许更为重要的文献,

^① 本文是1981年提交给纽约新社会研究院(New School for Social Research)的讲演稿的扩充修订稿,发表于*Concepts of ideology in Marx, Canadian Journal of Politics and Social Theory*, vol. 7(1983) No. 1-2上。

你会发现这种状况将越发矛盾。一方面,似乎很难理解究竟这些理论是如何诉诸同一个源头的,因为它们处理着相当歧异的,几乎是不相关的主题。例如,在由阿尔都塞(Althusser)发展的结构主义的马克思主义中,在所谓“意识形态的国家机器”里,意识形态这个词基本上指的是,像家庭、教育体系、教会以及大众媒介这些体制的职能。但是,在卢卡奇(Lukács)或哥德曼(Lucien Goldman)这样的马克思主义者的著作中,意识形态几乎专指高级文化典范式的产物——伟大的哲学体系、经典的艺术作品、历史上最重要的社会和经济理论,等等。另一方面,他们尽管在共同的意识形态名义下处理着根本上歧异的问题,但是有一点是共同的,那就是,他们的观点很奇怪地与最著名的,可以称为“导言”(introductory)的马克思对意识形态的陈述相互冲突:创造或变革历史的不是观念,因为观念仅仅是物质生命活动在个人大脑里的升华。因此,阿尔都塞认为,意识形态的国家机器是组织机构,通过它的运行,经验个体第一次被建构为社会的所谓积极的主体;这些机器在主导性社会关系体系的再生产中被赋予一种决定性的作用。相类似,所谓人道主义或人道主义的马克思主义的代表们——尤其体会到法西斯主义的历史创伤后——不是强调自律的高级文化产物(至少是某些)的解放性潜能,就是[像阿多诺(Adorno)和霍克海默(Horkheimer)那样]强调高级文化自律性在现代社会的丧失已经成为阻碍现实解放可能性的基本原因之一。

我在这里之所以引用这些标志着马克思主义意识形态概念接受史和解释史的奇思妙想,主要是为了修辞的目的,试图为解开一个古老又相当令人困扰的问题所作的全新尝试寻找某些论证理由:马克思的“意识形态”意味着什么?而刚刚表述的这些问题或许也可以为我自己所强调的意识形态理论概念的复杂性和异质性提供一些基本的支持,正如它在马克思的文本中被实

际运用的那样。因此接下来我想要证明,马克思是在明显不同的背景下,出于不同的目的来使用这一概念的,因此,在他的作品中这个概念具有清晰可辨的不同含义。虽然我想要区分的三种不同的意识形态含义很明显是相互联系的,但是任何试图把这些含义理解成一个统一宽泛方法的不同方面的尝试,都将不仅包含着某些重要的缺陷(lacunae)——这是马克思自己说明的一个事实——而且隐藏着一些很难克服的内在张力。

—

如果翻开那些马克思直接针对(或至少间接提及)意识形态问题的文本,相当明显的是这个词最频繁地用于一种批判的、直接论战的(polemical)方式。例如,在《德意志意识形态》中,意识形态概念始终具有一种否定的含义,更重要的是一种揭露(unmasking^①)的含义。它指向的是那些把观念及其体系当做历史进步的主要动机的哲学和社会学、政治学理论。意识形态理论把它们自己——也因此把它们创造者,即知识分子——转化为隐藏的历史造物主。诚然,在某些方面,甚至在这些论战的背景中,马克思似乎运用一种更宽泛的概念,这个概念从总体上包括所有那些参照某种元历史(metahistorical)、永恒原则来理解历史的文化对象化(objectifications)(因此,费尔巴哈的宗教理论也被认为是意识形态,因为它用非历史的人类本质的观点来解释宗教)。但是,根本上说,意识形态批判理论在此意义上意味着“揭露”历史上所有试图证明精神至高无上性的企

^① Unmasking 是马尔库什表述批判性的、否定性的意识形态概念时所使用的概念。这个词的本来的含义是“脱去假面具”、“去屏蔽”、“揭屏蔽”、“暴露真相”等,在本文中我们一般译为“揭露”或“暴露”——译者注

图。^① 意识形态概念是直接反对所有历史唯心主义变体的论战工具。与这种唯心主义相反,马克思提出了自己理论上的,并且首要的是实践上的唯物主义:它不是一种对如何解释世界的理论上的变革,而是对社会的物质生活条件和产物的物质生活活动进行实践上的变革,正是这些构成了人类进步命运得以获解的决定性的社会斗争地带。这正是著名的(相当简单的)经常被过度阐释的观点,即关于暗箱(*camera obscura*)隐喻的观点:在意识形态中,正如在一个暗箱里,所有事物好像都是颠倒的,因为——根据定义(*per definitionem*)——意识形态的信念体系把自身假定为人类物质活动的最终决定因素,但是在现实生活中,对于从文化上被详细阐述的社会信念体系来说,恰恰是生产者之间实践上被制定和制度化的关系,既构成了它的最终源泉,也构成了它的效力标准。

这一意识形态概念对应着一种特定的思想实践——通过说明它们的社会规定性和起源从而批判地揭露信念体系。在这些论战的背景下,马克思使用了一种起源的意识形态批判方法,其本质在于把思想体系还原为它们所表达的有意识或无意识的社会利益。由此发现在思想超凡力量或永恒统治傲慢的话语背后,隐藏的明确的——但是完全尚未主题化的(*unthematized*)——少数阶级或群体利益的支配,从而从根本上驳斥它们的有效性。正是在这种揭露的批判背景中,意识形态——也许乍看上去以矛盾的方式——既表现得相异于现实生活的思辨,又好像是从统治性的物质权力关系到思想领域的调换。如此一来,通过把特定的社会利益转变为人类理性的要求,这些思想体系促成了既定社会统治关系的稳定化:信念的固定变成一种合法化模式。

^① *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 3, p. 49.

可能从法国启蒙运动最后的代表德斯杜特·德·特拉西 (Destutt de Tracy) 和他的小哲学团体那里借用了“意识形态”术语,马克思表明了对于他自己概念阐述的传统和根基的认识。不管怎样,清楚的是,他的论战的、揭露的意识形态概念与启蒙传统的某些基本要素,尤其与被视为社会诱导的理性变形的“偏见批判”具有一脉相承的关系。所以人们可以把这个概念的思想源头追溯到——正如汉斯·巴特(Hans Barth)所做的那样——培根对市场和戏剧假相的批判——甚至更远,笼统地说追溯到诡辩论和希腊的启蒙。但是人们应该还要补充一点,马克思既是这种传统的继承者也是它的批判者。从他的意识形态理论观点来看,在一种公平理性或者永恒的、规范地构想的人性(human nature)之名义下,这种偏见批判本身就深深地打上了意识形态的烙印。马克思针对构成和决定意识形态体系的隐藏利益所展开的论战,并不是在一种所谓能够克服所有历史局限的非历史的合理性名义下进行的,而是在由同样的社会利益产生和诱导的,历史和社会限定的、具体的、“有限的”需要和遭遇的名义下进行的。在我们谈论的背景下,意识形态理论在很大程度上提供了一种批判,甚至是一种自我批判,批判了知识分子的“职业良知”,他们作为“思想的生产者”,下决心赋予自己的活动一种神话式的效力。通过这种方式,他们为自己的活动制造了一种伪造的合法化,因此他们自身无法理解其真正的社会规定性和功能:由于缺乏这种批判的自我意识,他们成为——通常相当不经意地——一种既定的、提前确定的社会统治和不公正体系的辩护者。

二

如果说这种论战性的、揭露的意识形态概念是马克思著作

中使用最频繁、影响最大的一种类型的话,那么在他作品的很多章节中,同一个术语却具有另一种系统的—解释的含义(systematic-explanatory)。人们只需要看一下著名的《〈政治经济学批判〉序言》,就可以发现这种非论战性含义类型的例子。在这里,意识形态很明显指的不是一种特殊的、可批判的社会学—哲学理论类型,而是一个更宽泛的人类活动范围:一定的“文化生产”(geistige produktion^①)分支及其产物,以及相应层次的社会交往和冲突。这一解释的、本质上是功能性的(functional)意识形态概念的主要职能,是为马克思已经在《德意志意识形态》中提出的问题提供一部分答案:怎么样,并且通过什么机制,统治阶级的思想能够成为这个社会的统治思想?这个问题很明显,相当于韦伯(Weber)的那个问题,即社会统治体系是如何在不平等和剥削的条件下成为合法化的?

对于这一点,需要作一个“哲学上”的评注。正如科尔施(Korsch)指出的,在自己的全部著作中,马克思从未把“意识形态”这个词应用于日常意识现象。对他来说(这与当今的马克思主义者相反),统治阶级思想对社会的统治,从根本上说不是作为统治阶级对思想传播手段进行垄断的结果;它不是灌输成为一种特定的,从日常实践生活之外产生的并且只是从思想上附加于它的行为者之上的文化类型的问题。相反,正是马克思关于日常思维社会规定的理论,既为解答上述问题提供了基础,也为理解意识形态在社会中的功能作用提供了基础。因此有必要详细阐述这一可以称为“虚假意识”理论的观点——这一当然只能出现在恩格斯话语中的术语。

根据马克思的观点,像资本主义这样的社会体系,至少在某种否定的意义上,是自我合法化的(self-legitimizing)。通过它的

^① geistige produktion 更准确地应当译作“精神生产”,但是,马尔库什所使用的英文形式是“cultural production”,故译作“文化生产”。——译者注

社会-经济机制的运行,它对于陷入其实践之中的个体,生产出一种思想基质(matrix),一种直接感知和解释社会现实的方式,这种方式系统地排除掉了想象和行为上克服它的可能。当然,我在这里指的是马克思晚期经济学著作中主要讨论的拜物教理论。在这些著作中,马克思认为,对于那些从事市场买卖活动的人来说——实际上是对资本主义社会的每一个人——与其他人的社会关系,不可避免地表现为物与物之间的关系;重要的是,这些匿名的社会功能却把这些事实伪装成好像是由个人自由选择的结果。这种社会作用的拟人化(personification)构成了社会关系拜物教物化(reification)的反面。个体对于生活和置身其中的世界所形成的这种扭曲和被蒙蔽的理解方式,主要不是某些特殊的文化适应(acculturation)过程的结果,具体说来就是传递给被制度上固定了某些“教条”的个体并被其占有的这一过程。确切地说,它是相关个体经验的生命活动的直接结果。马克思当然没有否认语言的作用,以及一般而言广义上承袭的文化在“虚假意识”形成过程中的作用。事实上,他对语言的社会功能非常感兴趣,尽管他在这方面的评论几乎没有超过天真的历史词源学的水平。但是他确实坚持认为,“思想的附魅”主要不是来自于“语言的闲聊”,而是来自于历史构成的生活条件。他一再强调的事实是,拜物教的思想形态“从生产关系本身中产生”,它们是个体基本的社会实践“直接和自发的结果”。这些思想形式只是直接固定和普遍化了孤独社会行为者实际的生活经验而已;拜物教的思维形式使个别的社会代表能够成功地在既定的社会关系体系中为自己定向,而这成为他们生活的一种固定的先在(prius)^①。毫无疑问,马克思的拜物教理论在很大程度上受到黑格尔“现象”(appearance)这一术语的影响,这

^① prius 在《列宁选集》中被译作“第一性”,也有学者译为“优先性”、“先时”等——译者注

不仅仅指的是表象 (semblance), 还有一种“虚假的现实”, 一种直接的形式, 在这种形式中现实本身扭曲地“表达”和“证明自己”[如黑格尔所写的“表现自己”(sich darstellt)]。而这一点提出了一系列令人忧虑的问题, 不只是关于一种本体论真理理论的可行性这种高度抽象的哲学问题, 初看起来, 马克思的术语似乎包含着这样的问题。马克思一贯坚持认为拜物教的理解力和概念不仅仅是一种混乱思维的“幻觉”和谬误, 资产阶级经济学的范畴对整个历史时期来说还是“社会有效的, 并因此是思想的客观形式”, 这些思想也完全包含着这样明确的观点, 即这些思想的形式不仅是由社会产生和决定的, 而且事实上是具有实际效用的, 并且在这个意义上也是真实的、正当的和“正确的”。只有在这些条件下, 陷入这些关系之中的个体在给定的框架内才能成功地为自己定向。例如, 如果他们去购物并且不想浪费钱, 他们必须把不同商品的价格当做好像是独立于这些商品实际效用之外的一种特性: 只有通过把相对的价格与相对的实际效用相比较, 个体才能作出一种“明智的”选择, 一种“划算的交易”。这也意味着, 一种商品的价格仅仅是其价值的现象形式, 后者依赖于社会必要劳动时间等等相关知识与一笔“划算的交易”之间的相关性, 就好像量子电子动力学的详尽知识之于一个更换电阻丝的人一样。^①

此外, 确实在虚假意识的实际效用背后隐藏着它的社会有效性, 它有能力排除合理的集体变革既定社会条件的可能性。正如拜物教思想成功地引导孤独个体在这些既定的社会关系之

^① 我在这一点想要表明的是拜物教——资本主义条件下历史特殊的日常意识形式——对马克思来说这些个体对直接生活其中的世界扭曲的经验和解释并不是唯一受到社会诱导而产生的类型。在研究前资本主义社会时, 他至少短暂地参照过类似于拜物教这一历史现象的“对自然的盲目崇拜”。正如《资本论》第3卷明示的, 这种盲目崇拜既涉及自然力的拟人化和一些人类活动仍然依赖的事物, 也涉及社会作用相应的自然化, 在其中个人的依赖和奴役关系得以自我证明。

中努力维护其私人利益一样,这些思想也能使总体变得完全模糊不清,从而把它转变成一种难以理解的自然性或技术必需性问题。在这个意义上讲,对马克思来说,拜物教在日常思维的水平上证明了社会和个体可能性之间的鸿沟,它的日益扩大就是他称之为异化的整个“史前史”的基本趋势之一。用马克思自己的例子来说:只要人们还是把价格或价值当做事物本身的一种神秘的、“自然”的特性,那么关于一个社会中的实用性客体可以不具有商品功能这样的观念便仍然是不可想象的;只要工资还是被理解为劳动所得的报酬,那么人们也许会要求公平、公正的工资,但是甚至无法想象一个社会里人类生产性的活动还可以是雇佣劳动以外的某种其他社会形式;等等。“颠倒”了现实关系并使它们变得“无形”的拜物教范畴不仅表达了非反思性接受既定社会世界的那些思想,而且这些自发性日常理解的荒谬的“范畴错误”,还系统地排除了一种总体化反思的可能性,排除了既反思这个世界历史-实践的构成,也反思这种思维方式的社会规定性的可能性。而且因为这些范畴在个体形成和表述他们的实践意图、希望和动机的框架内,构成了想象和思维的自然语言,因此它们便获得了一种真正的因果效用。虚假意识不是被动地反映那些独立于这种意识的,以某种方式被构成和再生产的社会“表面关系”;这种意识在创造、再生产和非意向性地、社会无意识地变革这个社会的过程中是一个必要因素。《大纲》中的一个引证就说明了这一点。谈到商业主义的早期形式,马克思强调虽然货币拜物教是荒谬的“关于货币性质的幻想并无视其中所包含的矛盾”,但它也一直是“社会生产力的实际发展中的一种强大的工具”,主要是因为“它在个人的背后赋予货币以一种确实神奇的意义”^①。这就是为什么马克思的

^① *Grundrisse* (Berlin, 1953), pp. 136 - 137 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第178页。——译者注)。

拜物教理论首先是一种日常意识的批判——主要是对它自己的主体和接受者、工人阶级意识的一种批判。通过阐明自发的社会认知具有的社会规定性，马克思试图培养一种旨在获得真正的自我意识的理论驱动力。当然，这种自我意识最后只能在实践中获得，因为最终对拜物教思维的克服不是一个知识问题，而是集体实践选择的创造问题，根据这种选择的创造，当今社会制度难以理解的自然性和神秘的不变性将被消除。

如果说关于统治阶级的思想是如何“理所当然地”统治整个社会这一问题，为马克思的答案提供基础的是这个“虚假意识”概念的话，那么很明显，拜物教理论并没有构成马克思答案的全部内容。可以肯定的是，在一种否定的意义上，资本主义作为社会统治体系，意欲合法化它自身。但是即使一种自发的、拜物教的思维形态不可能产生一种激进的和理性的批判，但同时，它极度的混乱、零散及自我矛盾，也使它不能把自己从实践-思想的批判中隔离出来。更重要的是，当市场生产的自动机制不能保证基本社会关系稳定的再生产时，拜物教范畴也将失去它们实用的合法性和有效性。在那些经济危机的时期，“现象”的网将会消散而社会统治关系也将在相对透明的形式中显示自身。仅仅是日常生活实践的再生产，对于合法的资本主义社会来说也是不够的——主要因为这种再生产过程本身不时被客观的压力和干扰所打断。

正是在这一点上，解释-功能性的意识形态概念进入到马克思的社会理论体系之中。马克思注意到，制度上散播的统治思想体系系统化了日常思维混乱和无序的概念表述，把一定程度的逻辑黏附性赋予其零散的结构，为最常遇到的与拜物教范畴表面上的自明性相矛盾的经验而辩护（也因此为之辩证）。教会、教会统治的学校体系和各种政治与司法机构，是马克思最常与这项任务的实行联系起来的社会组织。因此，在自己的晚

期著作中,马克思有时把意识形态这个词应用于分析这些机构的功能上,它们的人员被依此描述成“统治阶级的意识形态阶层”^①。然而这些机构仅被他视为是被到处详细阐述的思想的传播者和宣扬者——在文化生产领域里,在作为整个社会分工内部分化分支的高级文化领域里。总体而言,正是这些属于宗教、哲学、社会理论、政治经济和艺术领域的文化——“精神”的对象化(objectivations)——但应当注意,不包括自然科学——是马克思用意识形态这一共同名字来正式命名的事物。正如马克思在《序言》中陈述的,这些便是人们开始借以意识到其社会冲突并力求克服它的形式。

尽管事实上马克思把意识形态概念普遍延伸到了所有这些活动和它们的社会功能之上,但是他对于文化创造的这一广阔范围的态度却是明显不同的。在马克思最详尽和最著名的意识形态批判的实例中,也就是对资产阶级经济学的批判中,这种区别得以鲜明表述并且对于马克思自己的经济学理论来说,具有极其重要的意义。尽管马克思反复强调表示,资产阶级经济学作为一个整体是一种意识形态形式,但同时,他把“科学的”古典经济学[首先是,重农学派,亚当·斯密(Adam Smith)和李嘉图(Ricardo)]直接与“庸俗”经济学的辩护性的伪科学对立起来。(这个事实也清楚地表明,对于马克思来说,在一个特定背景中,成为科学的与成为意识形态的不是相互排斥的计划。)如果人们把马克思对青年黑格尔派的批判与他对黑格尔的反复批判相比照,就能发现同类的区别:这些批判不仅语气上具有惊人的差异,而且更重要的是,整个批判方法本身也是如此,马克思对于斯密和马尔萨斯(Malthus)的不同态度也如出一辙。甚至

^① 例如,参见 *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 26, 1, pp. 145 - 146, 256 - 259 (参见《马克思恩格斯全集》,第26卷第1册,人民出版社1972年版,第298页。——译者注)。

在马克思零散的对艺术的评注中——相较于他对欧仁·苏 (Eugene Sue) 和巴尔扎克 (Balzac) 的处理方式——人们可以发现相似的实际区别。

冒着过度解释的风险,我想要说明的是马克思始终在那些所谓“历史片段的意识形态 (ideologies of historical moment)”与那些代表着划时代的文化价值的意识形态之间作出区分。^① 关于第一种 (即庸俗经济学), 情形非常清楚。它们是文化的“产物”, 为那些传播直接服务于辩护目的的思想的 (上述) 组织机构直接提供思想材料。这些意识形态声称的 (科学的、哲学的或艺术的) 真理只是一种虚饰, 隐藏了它们对特殊的、狭隘的, 与现在直接的、实际的现实性相关联的特别利益的保护和表述。^② 正是在涉及这些意识形态时, 马克思采取了之前描述为“揭露的”批判类型: 把观点的内容还原为一种特殊的利益形态。但是如果人们从这种观点出发, 仅仅瞥视马克思对黑格尔或李嘉图确实浩繁的批判就会发现, 马克思极少把这种“通过利益的解释”方法应用于他们身上。当然, 他把他们表述为资产阶级社会的理论家, 是其观点的代表。不过马克思只有在想要表明和解释黑格尔国家理论的某些内在的不一致性, 而不是黑格尔哲学的理论核心和重要性的情况下, 才会提及 19 世纪早期德国资产阶级特殊的、具体的情境和利益。

对于这一点可以提出两个问题。一方面, 马克思是怎样, 并

^① 这个简短的用词当然明显不同于马克思。他唯一一次明确表述过相似于这里这一术语的一种相对用法 (就我的知识所言) 是他对施托尔希 (Storch) 的批判 [*Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 26, 1, pp. 257, 377], 在那里他把“统治阶级的意识形态的组成部分”从它“自由的文化精神 (geistige) 的生产”中区分出来。从他整个理论的观点来看, 后一种 (当然偶然的) 区分非常有问题, 因此在这里没有使用 (参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 1 册, 人民出版社 1972 年版, 第 296 页。——译者注)。

^② 例如, 参见马克思对庸俗经济学的一般特征描述, 载于 *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 26, 3, pp. 430 - 494。

基于什么标准在这两种意识形态类型之间作出划分的？此外，另一方面，这里被描述为“划时代的文化价值的”这些文化创作的社会意义是什么？在某种意义上，这两个问题是紧密相联的。诚然，马克思在庸俗的和古典的经济学之间的区分，在很大程度上是基于公认和“通俗的”文化标准。在对马尔萨斯或斯密的批判中，马克思占用巨大（人们可能会说是不成比例的）篇幅来证明他们缺乏创新性，或者甚至是直接的剽窃，存在折中的混乱或逻辑矛盾，对经济生活的规律性的基本观察丧失解释的力量，等等——这一事实如果值得一提，那是因为它表明他把这些专属于一个特定文化活动领域的，并在这领域中被接受和承袭的评价标准当做自明有效的。但是这样的考量当然不能详细尽述马克思的批判。因为，实际上，正是马克思批判那些事实上满足了这些基本标准的作品的方式，最好地证明了对他来说到底是什么构成了它们的意义，是什么最终使它们成为一种“文化价值”。

一方面，马克思对黑格尔哲学的批判，与另一方面，对英国古典经济学的批判，两者之间存在一种明确的方法上的类似[对此德拉·沃尔佩(Della Volpe)已经注意到了]。首先，在所有这些批判中，马克思实际上脱离了对一种思维方法的批判。无须证明，这一点在黑格尔的例子中尤其明显，而人们也应该记得，他对斯密体系的整个分析也根植于对他二元的、奥秘的与通俗的解释模式之间矛盾性的阐述，而对李嘉图经济的讨论却脱离了对后者分析方法的剖析。^① 并且在所有这些情况中，他确

^① 参照 *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 26, 1, pp. 40 - 48, 60 - 69; vol. 26, 2, pp. 100, 161 - 166, 214 - 217; vol. 26, 3, pp. 491 - 494, 504 (参见《马克思恩格斯全集》第26卷第1册, 人民出版社1972年版, 第46 - 84页; 《马克思恩格斯全集》第26卷第2册, 人民出版社1973年版, 第112页、第163 - 168页、第211 - 214页; 《马克思恩格斯全集》第26卷第3册, 人民出版社1974年版, 第551 - 552页、第556页——译者注)。

实试图证明,一定的思维方式是怎样导致排除一定问题的,甚至无法陈述一定类型的问题。所以马克思认为,李嘉图似乎单纯的、平常意义的经验主义,使他无法提出关于价值形式本身的社会-历史起源这样的理论问题;李嘉图逻辑上被迫接受实用客体(作为不证自明)的价值和商品特性,好像它们就是所有以劳动分工的发达体系为基础的经济学不可避免的、“自然”的特性一样。^①类似的情况是,黑格尔自我意识唯心主义的实体化(hypostatization),在马克思看来,必然导向他把异化与人类活动物质上的客观特性视为同一,以至于在最终的分析中,把异化与人类有限性视为同一——并且因此不可避免地剔除了设想在实践上克服它的能力。

是什么使李嘉图或黑格尔的著作具有划时代的意义,是什么使这些思想家成为一种社会类型的理论代表,并且不仅是在一个既定国家中,在一个既定时刻下的一定社会群体的意识形态,答案可以归纳为以下三点:

1. 它们的尚未主题化的(unthematized)、理所当然的主张和前提,不是表现为专断的假设,而是表现为思维的必然,一种方法的结果、一定“逻辑约束”类型的结果。

^① 以下是马克思关于这一系列思想相当典型的表述:“古典政治经济学力求通过分析,把各种固定的和彼此异化的财富形式还原为它们的内在的统一性,并从它们身上剥去那种使它们漠不相关地相互并存的形式;它想了解与表现形式的多样性不同的内在联系……在进行这种分析的时候,古典政治经济学有时也陷入矛盾;它往往试图不揭示中介环节就直接进行这种还原和证明不同形式的源泉的同一性。但这是它的分析方法的必然结果,批判和理解必须从这一方法开始。它感兴趣的不是从起源来说明各种不同的形式,而是通过分析来把它们还原为它们的统一性,因为它是从把它们作为已知的前提出发的。但是,分析是说明起源、理解实际形成过程的不同阶段的必要前提……最后古典政治经济学的缺点和错误是:它把资本的基本形式,即以占有别人劳动为目的的生产,不是解释为社会生产的历史形式,而是解释为社会生产的自然形式,不过它自己已通过它的分析开辟了一条消除这种解释的道路。”[*Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 26, 3, pp. 490 - 491 (参见《马克思恩格斯全集》第26卷第3册,人民出版社1974年版,第555~556页。——译者注)。]

2. 同时,它们体系“无意识”的先决条件,实际上表达了固定在思想中的某些资本主义社会的基本特征;这些先决条件联系的并不是这个社会里特殊利益的短暂星丛(momentary constellation),而是其基本的生活条件。正是这些后者,被他们提升为——通过其方法上展开的逻辑——普遍的约束标准,或者换句话说,不可超越的自然必然性。

3. 这些思想家不仅一贯地(“愤世嫉俗地”)始终固守自己的结论,而且还试图从思想上解决——从其固定的出发点开始——这个社会日常生活中显示出来的一系列问题和矛盾。这些文化作品的“创造力”不仅可以在其个别的独创性中发现,而且主要存在于他们竭力在思想里克服那些现实生活冲突的努力中,因为这些冲突挑战着,并潜在地破坏着他们默默接受的原则的普遍有效性。在这个意义上,他们不是简单地把利益标榜为普遍的,确切地说他们试图普遍化那些统治着既定社会生活形式的利益。就他们在这种尝试上取得的成功而言,他们把一种思维明确的界限清晰化并显示出来,这种思维理所当然地把一种特定社会类型存在的基本条件设定为不可变更的。这些文化作品不仅在知识上,而且是历史-范式上的思想禁锢。如果可以自由地设想另一种未来,如果这种被主张的未来不仅是一种合乎需要的乌托邦,也是合理可能的话,那么这些类型的文化作品就必须被拆解或者批判地克服。

在这些意义上,马克思的意识形态概念不仅是一种社会解释形式;它也代表了一种特定的解释学类型,一种“带着解放意向的解释学”[借用塞拉·本哈比(S. Benhabib)的表达]。这种解放的解释学的本质,不能被还原为寻找文本中思想观点的某种“社会等价物”。意识形态批判作为一种过程的解释学,坚持不满足于仅仅对文本“内涵的阅读”,因为它要求对将文本置于自己的社会-历史背景中的,传承下来的文化传统作出理解和

解释。但是它这么做的同时也带着一个目的,去发现“经典”文本本身中那些“无意识的先决条件”、那些既为它们中的合理对话建构可能性又为其设置限制的,非反思性的“偏见”。马克思提供了一种解释学,就是把概念的束缚当做一种环境束缚的结果,这种解释学由一种通过拆除第一种束缚来促成拆除第二种束缚的意向所引导。根据马克思的观点,只有这种阅读类型可以在同一次行动中,捕捉到一个文本最原本的意义和真实的历史重要性,并且因此也实现了启蒙最经典的解释学主张:比作者自己更好地理解一部作品。

三

我已经尝试着指出马克思意识形态概念发生的两种语境的类型,以及与此相对应,意识形态这一术语在马克思著作中的两种含义。但是还有第三种含义——相对于论战的—揭露的和解释的—功能性的使用方法——我把它命名为批判的—哲学的(critical-philosophical)意识形态含义。当论述到体力劳动和脑力劳动的划分在整个历史文明过程中产生的所有结果和后果时,马克思有时使用或暗示一种意识形态概念,似乎指的不是可指定的作品(那些要么揭露和批判的,要么通过历史阐述而解释的作品),更确切地说指的是一般意义上的特定的文化类型,以及理解文化对象化的一定方式,根据马克思所说,这方式既是虚伪的,同时对这种文化类型来说又是“充分的”。“思想和观念成为独立力量是个人之间的私人关系和联系独立化的结果……无论思想或语言都不能独自组成特殊的王国,它们只是

现实生活的表现。”^①这种意识形态概念暗含的批判锋芒,主要针对的是所有把文化创造当做“对应”于现实的表现的理解(或同样卓越的价值的具体体现),因此便获得了一种所谓永远的有效性。马克思把这种概念阐述与另一种关于文化对象化的理解对立起来,即认为文化对象化是一定(实际的和潜在的)社会主体(social agents)积极实践的生活处境的表达,通过这些生活形式这些社会主体将意识到他们历史定位的需要和可能性。在这个意义上,文化从未成为一种超越实践和社会生活的自律的价值领域。在最后的分析中,其最终的功能在于使这些冲突的解决得以可能的正是对这种社会生活冲突的表述。

在某种意义上说,来自于社会生活的高级文化外在的自律性,是那种意识形态的幻觉,一种在其总体上履行意识形态功能的文化的幻觉。因为任何文化作品最终及隐藏的先见(preconception)和基本的问题要义,始终仍由那些实践的可能性和意向所决定和限制,这些可能性和意向,在其存在的既定条件下,向典型的社会行为者——其潜在的接受者——敞开。所以当马克思致力于研究所有哲学家的古老实践时——用他自己的语言说明哲学传统的“真实意义”时——他总是坚持把甚至是最抽象的和永恒的问题及范畴,转译成实践-历史的问题。在他看来,关于物质和精神之间关系的思辨问题,最终指向的是关于体力劳动和脑力劳动之间关系的实际问题;关于“实体”(substance)的哲学词语应该被译解为尝试和谋划澄清人类活动与承袭的对象化体系之间的可能性关系,这个体系对每个时代来说构成了其生活已然建立的先在。

关于高级文化具有自律性这一意识形态幻觉,从另一个意

^① *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 3, pp. 432 - 433, 也可参见 *Grundrisse* (Berlin, 1953), pp. 82 - 83 (参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第525页。——译者注)。

义上讲又是完全真实的：一个社会中的高级艺术已经成为一个从大多数人的生活中分离出来的领域，真实的是其创作和享受都是少数人的特权。文化精英主义不仅是一个教育和知识的普及问题，克服它要求拆除其意识形态的转换，这相应地要求一种新的文化能够把它自身直接和敞开地指向现实的——历史生活的问题，这种文化不是从一种公平判定所授予的永恒真理的优势出发，而是从一个投身其中的参与者的观点出发来裁定世俗的冲突。哲学的实现只有通过哲学的克服才能成为可能。马克思的特点是——始终极力避免把自然科学称为意识形态——就相关的文化形式而言，似乎在某些方面涉及到它们，而且使用了同样的批判类型。“科学（他在关于机器生产的发展中写道）通过机器的构造驱使那些没有生命的机器肢体有目的地作为自动机来运转，这种科学并不存在于人的意识中，而是作为异己的力量，作为机器本身的力量，通过机器对工人发生作用……知识和技能的积累，社会智慧的一般生产力的积累，就同劳动相对立而被吸收在资本中，从而表现为资本的属性……”^①

在这个最宽泛的、批判的——哲学的意义上，意识形态是异化社会的文化，在异化社会里目标实现和目标设定——先前传承的意义的批判、社会地规定的、有意义的任务的实行以及新的社会意义的创造——根本上变成彼此分离的。因此人类无法——不论是个体的还是集体的——控制自身活动的一般结果以及其自身后来的发展方向。意识形态是社会自我意识的异化形式，因为它使历史冲突只有转换成好像只是想象和思想领域里的冲突时才能被意识到。因此，只有在实践的集体活动中才能解决和实现的社会任务及可能性，也采取了永恒问题的形式，对这些问题人们在寻找着宗教的、哲学的或艺术的答案。意识形态批

^① *Grundrisse* (Berlin, 1953), pp. 584, 586 (参见《马克思恩格斯全集》第46卷下册，人民出版社1980年版，第208、210页。——译者注)。

判在这个意义上是一种对文化对象化的批判,使这些文化对象化正视它们的现实生活基础,这种批判反对它们自身主张的自律性,并且反对对它们来说仍然是隐藏的和非反思的,外部强加给想象和思想的屏障。反过来,这种意识形态批判还——也许主要是——采用将生活基础与其典范的文化对象化对立起来而对之加以批判的方式。意识形态批判是对社会存在形式的批判,在这种社会中,只有在一个从生活分离出来并与之对立的领域里才能实现对社会需要和可能性的自觉认识,而这一领域仍必须只能是一种“文化”、价值和观念的领域,它对绝大多数人来说既是难以企及的也是不相关的。

四

这个简略的概述也许成功地指明,三种似乎同样出现在马克思毕生之作(*oeuvre*)中的意识形态概念并不是完全独立和彼此孤立的,至少在实践意图上以及在它们三者最终设想的理论框架上具有模糊地统一性。然而,如果无法指出在马克思概念阐述中存在的一些在某种程度上和在某些场合中他本人已经注意到的“断裂”的话,那么即使在最低限度上也没有哪一种对马克思意识形态观的讨论能够算得上是充分的。对于这一点,有两个成问题的断裂似乎至关重要。

在《资本论》的一处脚注中,马克思作了以下评注:“事实上,通过分析找出宗教幻象的世俗核心,比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式要容易得多。后面这种方法是唯一的唯物主义的方法,因而也是唯一科学的方法。”^①这一段再一次明确表明,马克思本人的意识形态批判思想绝不等同于对

^① *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 23, p. 393 (参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第428~429页。——译者注)。

某些文化创作内容作出的还原论的、社会学的解释。但是这个评注也使一个要求必备的条件显得更加突出,而这个必要条件的满足在马克思本人的理论实践中似乎是相当成问题的:即需要对文化形式(cultural forms)本身,对宗教、艺术、哲学、科学等类型(genres)及其各种变体作出历史的解释。文化内在地分化为多种实践类型是一个变化的历史现象,与此同时,这种现象在每一个历史时段,为创造性活动提供大量规范上确定的可能性和标准,毋庸置疑这个事实也是意识形态理论(尤其在它最宽泛的,批判的—哲学的意义上)不能旁绕的主要问题。人们可以列举马克思对于相关问题作出的大量论述。这些论述包括在《德意志意识形态》中他对思辨哲学的起源和一般特征的讨论;他在《大纲》中(人们公认很难超越黑格尔)关于资产阶级社会对像史诗这样的特定艺术形式的敌意所作的注释;他在各部经济学手稿中非常感兴趣地、尽管分散和不系统地对作为科学的政治经济学兴起的社会先决条件所作出的论述;等等。然而,所有这些论述不仅具有高度概括的特征,而且也表现出相当偶然的特征。它们当然无法表明一般而言马克思如此积极叙述的问题能够并且应该如何来对待。关于文化类型问题答案的缺失显得尤为重要,因为在他本人的批判实践中——正如我上面表明的——马克思似乎确实把那些(从19世纪)继承下来的和受到主导文化形式限制的评定标准当做是不证自明而有效的。在某种意义上,的确可以这样说——尤其是在他的晚期著作中——马克思似乎把继承的文化类型当做理所当然的,这使他的作为一个异化社会的文化的“哲学的”意识形态概念变得相当(并至少)含糊不明。只有相当后期的一代马克思主义者——包括卢卡奇(Lukács)、哥德曼(Goldmann)、本雅明(Benjamin)和阿多诺(Adorno)——才直接正视了文化类型的问题,尽管大部分只单单涉及到艺术。

第二个问题并不是与第一个问题完全无关,并且可以再一次从引用马克思的一段论述加以介绍。在《大纲》中,在他有些难以理解和突然终止的方法论讨论的最后,他作了如下陈述:“困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定社会发展形式结合在一起。困难的是,它们何以仍然能够给我们以艺术的享受,而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本。”^①仍然十分清楚的是这种“困难”比给出的例子还要更宽更深。这是因为马克思“功能性”的意识形态概念,有时依赖于对文化创作的范式特征或划时代的重要性的解释。这些创作范式被认为表达了想象和思想的限度,这些想象力和思想不是与瞬时的、短暂的群体利益相关联,而是与社会发展整个阶段的本质、结构上的特征相关联。但是这个被马克思发展了的概念也有它的限度——它仍然是绝对历史的。照实际情况来看,它没有直接说明一个事实,即至少在某些像艺术或哲学这样的文化类型中,一些过往时代的(我们很难重建的社会条件)文化遗产对于当下的文化创作和接受实践来说依然保留着它的重要意义。这个问题——文化将远远超过它起源的时代而产生一种活的相关性——毫无疑问无法仅仅通过参考现今基本的观察结果而加以解决,这一结果便是一系列“经典”(classical)作品本身在文化传播和接受的历史过程中经历了深刻的变化,无疑,这个事实表明,一种文化传统理论应该是历史的理论,但是它不会让这样一种理论成为多余的。

马克思本人对这一“困难”给出的简短答案,似乎与目前初步的观察结果相矛盾。然而,这不是他答复中唯一和最令人困惑的特征。概括地说,他通过指出希腊古代遗产在人类发展历史上所占有的特殊位置,回答了关于一些古老希腊作品持久的

^① *Grundrisse* (Berlin, 1953), p. 31 (参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第29页。——译者注)。

艺术意义的问题。这一古典被视为代表了人类“正常的童年”，“它发展的最完美的地方”，它的表现——正如普遍的童年记忆——施展给我们一种“永久的魅力”。抛开马克思的（无疑的）欧洲中心主义不谈，这种答复从字面上理解，暗示出一种最令人困扰的，把生物学的“成熟和生长”的意象用于历史的应用。十分清楚，这将给马克思整个社会进步的概念阐述带来一种公然的目的论特征。也许人们应该更加开放地解释这种表述，尤其可以把它与一种黑格尔式的、解释学的作为“回忆”（Er-innerung）的记忆概念联系起来。这实际上正是卢卡奇的计划：他在晚年的《美学》中，正是通过借鉴马克思的这种表述发展了一个作为人类集体回忆的艺术概念。但是即使接受这个最自由和富有想象力的解释，马克思指出的困难，似乎比沿着他设定的线索所能解释的所有答案都更宽、更普遍。马克思完全没有说明在不同的文化类型中，传统所发挥的不同作用（和它采取的不同形式）；也就是说，他忽略了不同文化形式内在历史性的特殊形式和特征。因为继承传统的功能是意识形态“相对独立性”这一经常谈论问题的一个重要方面和组成部分，因此马克思所留下的这一个完全开放的问题便从根本上极具理论意义。

五

在这一点上，指出马克思从未打算也没主张要创造一种系统的意识形态理论，毫无疑问是正当合理的。通过回顾他所划定的特定研究领域以及他已经提示/描画出对此领域根本上统一的理论方法，可以发现他对这个概念异质性的和最富批判性的使用。毫无疑问，谈到“马克思意识形态理论中的断裂”意味着依据某种标准——即全面性——而作出的一种批判性的判

断,这一标准在这种情况下当然是不合适的。但是,可以很正当地询问,这种理论方法无法充分说明它所划定领域中某些最全面和醒目的特征,这是否意味着问题不仅仅是缺乏(或许从未想要的)全面性。难道我所提到的“断裂”不是比缺失暗示更多吗?难道它们不是概念本身内在张力的表现吗?

一篇很短的论文当然无法回答这个问题。但是既然对于那些其对马克思的兴趣不只是古物收藏的人而言,谁都无法忽视这个问题,那么我想在结论中提示一些也许和这个答案有关的思考。不作进一步的解释,我仅针对一个问题,即关于马克思意识形态概念的内在一致性经常遭到质疑的问题,也是之前的说明已经涉及到的问题。这就是马克思的意识形态和自然科学之间的关系问题。

正如已经表明的,马克思极力避免把意识形态这个词语应用到自然科学理论的内容中,虽然他的批判显然既涉及到了自然科学理论发展的文化-制度上的形式,也涉及到了其结果在当代资本主义社会中的社会应用特征。实际上,尽管他完全意识到自然科学兴起与资本主义生产模式之间存在的历史联系^①,但是他仍坚持选择把自然科学知识的特征用明显一般化的——而不是历史-社会特殊性的——观点来描述。例如,他把它描述成“社会发展的一般精神成果”;“历史发展总过程的

^① 例如,参见 *Grundrisse* (Berlin, 1953), p. 313: “以资本为基础的生产,一方面创造出普遍的产业劳动,即剩余劳动,创造价值的劳动,那么,另一方面也创造出普遍利用自然属性和人的属性的体系,创造一个普遍有用性的体系,甚至科学也同一切物质的和精神的属性一样,表现为这个普遍有用性体系的体现者,而在这个社会生产和交换的范围之外,再也没有什么东西表现为自在的更高的东西,表现为自为的合理的东西……由此产生了资本的伟大的文明作用……只有在资本主义制度下自然界才真正是人的对象,真正是有用物;它不再被认为是自为的力量;而对自然界的独立规律的理论认识本身不过表现为狡猾,其目的是使自然界(不管是作为消费品,还是作为生产资料)服从于人的需要。”(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第389~390页。——译者注)

产物,它抽象地表现了这一发展总过程的精华”;(不同于共同劳动的)“一般劳动”;“社会智慧的一般生产力”;以及“财富的最可靠的形式……既是观念的财富同时又是实际的财富”^①。今天当然可以认为这种一般化隐喻的使用表明了一种理论中严重的非一致性,这种理论坚持认为意识别无他物只能是一种现行历史实践的意识,强调所有思想体系具有的社会规定性及历史嵌入性和局限性。根据这种观点,把自然科学当做“非意识形态的”形式来对待,一定被认为不过是一种逃避的象征,是从彻底的历史主义无以维持或不受欢迎的相对论后果中撤退的一个特例,而这种彻底的历史主义使马克思整个意识形态概念陷入了内在矛盾的困扰。

照实际情况来看,对我来说这种批判似乎是无效的,因为它错误地建构了马克思意识形态理论针对的问题。概括地说,这个问题不是所有思维的历史性问题。确切地说,马克思的理论关注那些特殊的社会-历史条件,这些条件使思维不可能自我反思地认识到自身的历史处境,也因此把这种思维封锁在一种既为自己的历史局限辩护又试图使之永恒化的范畴或表象的体系之中。马克思理所当然地认为,没有思想是“无先决条件的”,他认为所有的思想体系——自然科学和“意识形态”——都是历史定位的并因此也是历史限定的。对他来说同样自明的是,仅被理解为满足一系列纯粹认识论或方法论标准的科学性形式,从来不可能保证自身具有排除掉“意识形态禁锢”的可能

^① 两个问题中的第一个出现在 *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Marx-Engels Archiv (Moscow, 1933), vol. 2, vii, pp 156, 160; 对“一般劳动”的引用出现在 *Marx-Engels Werke* (Berlin, 1958), vol. 25, p. 114; 最后两句分别来自 *Grundrisse* (Berlin, 1953), pp. 586, 493 (参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第115、117页;《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第120页;《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第210页;《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第539页。——译者注)。

性。他把自然科学理论从意识形态理论中区别出来,不是因为他为前者描述了一种非历史的有效性,而是因为他想要区分在广阔的文化领域中两种不同的——通过它们不同的社会构成和功能上的优点——对立的历史变化过程。一方面,自然科学在作为批判性探究的连续过程而存在的意义上是历史的,在这种探究中,早前的理论在无限扩展的实验和观察的基础上,不断被更加抽象—普遍的和更加精准的理论所取代,这既受到生产性物质实践经验和要求的不断驱动,同时也由其控制。正是自然科学与生产过程的日常实践结果及经验之间的这种有机联系,最终保证了它们的历史变化采取了一种智力上进步的形式,也即,知识的积累和增长。另一方面,意识形态概念解释了,为什么在其他文化创造领域中没有发现这种进步。意识形态概念表明,在对抗性的社会中,个体只有通过文化对象化和世界观之间作出深思熟虑的选择才能达到社会的自我意识水平(作为区别于关于他们与自然关系的社会意识),而这些对象化和世界观之间的斗争和争论不可能通过纯粹思想上的方法获得解决,因此它们的历史变更也不能根据一种积累和增长的态势来设想。

由此,马克思在自然科学与意识形态之间作出的区别,不仅是内在互联的,而且完全对应于某些最基本和最普遍的概念差异,这些差异属于他历史理论的基本框架:物质内涵和社会形式之间的差别;生产力和生产关系之间的差别,以及总地说来,人类对自然的实践关系与人类之间的社会交往关系之间的差别,他同时将这种区别等同于历史中连续性和非连续性的坐标。因此自然科学和意识形态之间的对比可以被理解为,这些主要的二律背反在文化生产的专属领域里的一贯应用。

所以某些批评家表明的问题很难证明,马克思应当为某种直接的不一致性感到愧疚。然而,简单勾画出他对这一问题的

(很大程度上是隐含的)“解决办法”,又引出许多相当令人不安的问题。首先,这样一种概述清晰地表明,至少马克思意识形态概念的某些特殊的先决条件,相当直接地受到19世纪的一种科学进步观点的影响,这种观点在今天很难自守。人们不必一定接受费耶阿本德(Feyerabend)或库恩(Kuhn)的观点,把科学发展的概念理解为一种直线的、累积式的增长,这既不适合历史事实,用自然科学中观察和理论之间复杂关系的观点来看也是不能为之辩护的。从当代的角度来看,马克思似乎特别忽视了一点,自然科学明确的经验基础没有使它们的历史处境变得明晰,这主要是因为,只有在一些选择性和竞争的解释方式被提供以后,它们的经验数据得以构建的基本和潜在的范式才能被如此清楚地认识。其次,对马克思的意识形态概念的再审视表明了它嵌入一种建立在一个关键的二律背反基础上的历史进步理论的程度,这一二律背反就是人类对自然征服的持续增长与广义理解的社会交往关系中不连续的变化二者之间的对立——这种进步理论在今天可能遭到诸多质疑。

但是此处讨论的问题不仅表明马克思观点中特殊细节与最抽象—一般的先决条件之间存在的困境。它也使马克思的一种相当奇怪的结合变得易于理解,即把对资产阶级社会异化—意识形态的总体文化所进行的激进的、哲学的批判,与对继承文化标准的有效性,首先是科学有效性的不加怀疑的接受这两者结合在一起。毫无疑问,至少在他晚年的全部作品中,马克思把自己的理论视为遵循了从资本统治中解放出来的自然科学的文化模式。由于直接与其社会接受者的日常生活经验发生关联,理论使这些经验在其历史特殊性和必然性上变得易于理解,因此,与此同时,理论转化为能够无限进步的“真正的科学”(因为它使自己的历史先决条件像“经验上可见的和可证实的事实陈述”一样明晰)和一种“通俗力量”。

马克思对自然科学的文化形式所采取的非批判态度,不仅使他对文化遗产认知内容一贯“科学化”的计划从理论上变得不再可信。这一弱点似乎还有它的另一面,也就是,马克思理论在本质上对日常意识的“否定论的”理解。马克思的日常意识理论,至少就它系统化的成就而言,总地说来把所有强调重点放在了资本主义社会中日常思维必然的拜物教特点上,这似乎绝非偶然。理论能够以不可表述(unarticulated)的需要、挫折和焦虑,或者更通常的“客观利益”的形式来定位其主体和接受者,即工人阶级的解放冲动。因此它回避了这样一个问题,即甚至对资本主义社会“自发”的抵抗都能在一定的文化形式中找到它的表达[第一个正视这种现象所涉及到的问题的是葛兰西(Gramsci)]。因此,马克思的意识形态理论实际上把批判理论和它的接受者之间的关系比拟成“学习一种科学”的模式。而这似乎反过来取消了批判理论的激进概念本身。马克思对那些在今天可能被贴上“工人阶级文化”标签的一切近乎于藐视的态度——想到他与魏特林(Weitling)的争论——相当戏剧性地说明了这一点。

但是最重要的是,通过使一般理论和文化同时“科学化和通俗化”从而克服“意识形态幻觉”这一方案,其问题具有一种实践的本质。如果今天如此经常听到的口号——“马克思主义的危机”——具有任何意义的话,它应该指的是这样一个完整的历史过程,其最终结果正是我们现在所面对的。在这个过程中,在深刻地和普遍地认识到社会危机的处境中,马克思主义的理论享有一种空前“科学的”(即学术的)名望,但同时它理论上“可敬”的(思想上忠诚与严肃的)形式却没对任何形式的激进的社会运动产生影响或发生联系。在某种意义上,马克思主义的历史已经转回到原点。在这些时刻,马克思的理论已经再现了它如此坚定地想要改变的最初情形——理论和实践上的完全

分离。然而,如果有人倾向于把这种失败追溯(至少部分地)到理论初始的自我解释(self-interpretation)——追溯到缺乏对作为一种特殊文化形式的自我批判性的反思——人们也应该记得,在社会解放的名义下直接挑战高级文化自律性的激进尝试的历史经验已经被证明同样是消极的,并且甚至往往是损失更加惨重的。这些对自律的高级文化的挑战显然已经被轻而易举地同化到文化生产和接受的主导性制度形式之中[正如许多艺术实验和运动的例子:布莱希特(Brecht)、超现实主义等等];或者(正如文化“政治化”的布尔什维克计划的例子所表明的)在最赤裸裸的意义上讲,它们已经造成了高级文化向意识形态的转化——转化成为对统治和压迫的现存关系彻头彻尾的辩护,其后果就是文化上的荒芜。理解这个历史,把意识形态理论应用于意识形态理论本身,今天似乎已经成为一种势在必行的任务。

马克思和卢卡奇的异化与物化^①

一、关于异化的讨论

在最近 20 年关于马克思主义的意义和相关性原则的讨论中,异化问题具有相当重要的分量。至少“回到马克思”是 20 世纪 50 年代中期同时从东方和西方开展起来的,有时也被指称为“人道主义的”马克思主义的趋势所代表的意识形态/思想运动(intellectual movement)的主要标语之一。毫无疑问,“复兴马克思”的理念首先反对的就是制度化的马克思主义完全僵化的构架,反对将官僚体制对东欧社会总体的统治变成合法化的这种“宗教信仰状态”。对青年马克思的“再发现”和“复兴”,对其思想连续性的强调,不仅仅意味着重新引入大量范畴、问题和思想,也就是那些对当代处境的批判性洞察中富有成果的思想,以及在官方共产主义意识形态中被毫无创造性和歪曲的马克思主义版本(有意地)忽视的那些思想。它还意味着向辩护性的意识形态所占有的马克思主义传统发起全面挑战,挑战那些通过守旧的、教条主义的形而上学形式隐藏其实证主义内容的意识形态;这种趋势就是试图在 20 世纪的现实中恢复这种传统批判的/解放的意义。“异化”概念正是在这一背景中重新出现的——借助这一概念,人们可以对西方资本主义社会以及所谓“社会主义”的东方社会同样持有批判的态度。在东欧现实的框架内,甚至在青年马克思那里才能找到的这一概念相当抽象的特征,也相当适合于本国社会新形成的左翼批判的理论含糊

^① 该文发表于 *Thesis Eleven* Nos. 5/6 1982. (139 - 161)。

性和实践局限性的需要。

然而,从20世纪60年代中期开始,这个“人道主义”的马克思主义的概念表述不仅受到官方共产主义意识形态的攻击,而且也受到了一部分“非正统的”西方左派的攻击,这种攻击首先让人想到的便是阿尔都塞(Althusser)。“人道主义”的马克思主义被驳斥为试图从理论特异性及社会具体性两方面把马克思主义传统化解为本质上自由主义的意识形态,这样马克思思想的革命优势将就此丧失。这种批判在一定程度上预示了,也在一定程度上表达了至少是一部分西方新左派的政治/意识形态上的转变,一种对经济问题和传统阶级分析问题的逐渐关注,这与以往把工业社会中的日常生活问题和人类交往特征当做关注核心的做法是不同的,这种转变尤其在经济衰退之后开始普遍盛行。阿尔都塞认为在仍然保留着哲学和意识形态基础的“人道主义的”青年马克思,与作为理论上的反人道主义者及一种新的、严密的、“没有主体的历史”之科学的创立者的成熟的马克思之间存在一种“断裂”的想法,正是在这一背景下广泛地流行并获得了理论影响。

就马克思主义理论家而言,关于异化的争论在更广的框架范围之内发生并得以表达,不幸的是,其过程首先表明了意识形态违反事实和理性论证的抗力和弹力。而在更广的意识形态背景里,异化这个术语和概念是否被马克思在晚年的经济学著作中所摒弃这个问题成为争论的根本。在这种形式下,这个问题——由一种几乎被所有争论者支持的(而且为了避免误解,作为此讨论中的一个无关紧要的参与者,我也是如此)“真正正统”的主张所指引——涉及一些似乎不容置疑的相当确实的语言学事实。尤其当早前无法获得的一部分马克思晚期文本于近期出版之后(称为《资本论》“第六章”的再版,1861—1863年手稿的一大段理论部分的出现),在我看来,一个毋庸置疑的事实

就是马克思在他晚年的经济学手稿中绝非偶然地既使用了“异化”(Entfremdung)术语又表述了这一思想,并且这种思想与其经济学理论主要的、批判的意向有机地联系在一起。事实上,写于1863—1865年间的“第六章”《直接生产过程的结果》(在“资本的神秘化等”标题下)是马克思全部著作中关于资本主义异化问题的最详细的讨论之一。所以如果人们不想继续支持那种决断的“认识论断裂”观点,即比《资本论》第一卷组编和抄录的最终文本早一年出现的,并据此宣称随后三卷全部(由恩格斯和考茨基主要以早前手稿为基础而编辑的)都是“不可靠的”的这一观点的话,那么就应当接受马克思保留了所谓的意识形态和唯心主义的异化观念这一事实。而且当然,正如许多人曾经令人信服地指出的那样,异化问题在《资本论》本身的文本中也被研究过——在第三卷中频繁出现过这个术语。

然而,就算这些都得到承认,人们还可能从另一方面提出异议,那就是异化观念和理论在马克思早期和晚期的作品中具有不同的分量并且发挥着不同作用。在《经济学哲学手稿》中“异化”履行这样一种概念的功能,就是将哲学—历史地确定资本主义社会在整个人类发展中的位置,与批判—经验地描述其非人性的、对抗的和冲突压迫的功能联合成一种直接和非分化的统一。该学说理论上和实践上的(描述的和批判的)要素正如其经验和思辨的(经济学的和哲学的)要素那样,在这个概念中相遇并不可避免地彼此交织。因此,全部作品围绕的中心以及使其内容得以表述的方式正是这个概念。不管如何解释这种现象,但清楚的是,后来马克思经济学手稿中的“异化”不再发挥这种作用——它相对地被降低为背景。那些(包括我自己)曾经强调马克思思想的连续性的人们,往往倾向于忽视这个相当明显的事实——甚或否认它,至少正如某些“人道主义的”马克思主义代表所做的那样,把《资本论》描述成是早前那些详尽的

哲学理论的简单应用,或充其量不过是一种经济学的具体化和丰富。鉴于这一点,我现在倒宁愿认为,对“连续性”观点的批判在某种程度上是合理的。

二、马克思思想发展中的“异化”

所以关于马克思的异化理论的真正问题,并不在于他是否在后来放弃了这个概念,而是要求在他全部观点中对这种理论功能上的变化作出一种解释。当然这也随即提出了另一个问题:伴随着异化观念功能作用上的这种外在变化,是否也牵涉着它意义上的变化,如果是这样的话,那么又是以何种方式在何种方向上的改变呢?

只有对马克思观点的发展作整体观照,才有可能回答这个问题——这篇论文当然无法描画这样一幅全景画面的轮廓,哪怕只是尝试性的。然而还是有必要作出一些概要的评注,因为马克思在《经济学哲学手稿》中用最详细和全面的方式精心表述了异化理论,因此可以理解,最近几乎所有关于这个话题的讨论都把重心放在这部作品的论述之上。然而,1844年手稿既不能被简单地看做一部早期作品,即在那一时期的作品里马克思详细讨论了那些基本的哲学理念,被他后来视做理所当然的并构成了他经济学著作未及详细说明的基础的那类作品(尽管这个论断包含着重要的真实性要素),也不能被视为一部不成熟的作品,即反映出他尚未克服黑格尔和费尔巴哈影响的那类作品(这种论断几乎是完全错误的,因为理论上对他们思想的破除在那时已经基本上完成)——它是一部以大量特殊的和广泛深远的理论与实践预设为基础的作品,这些预设后来被马克思放弃或明确修改,尽管它们无一在内容上是“黑格尔式的”或“费尔巴哈式的”。

首先,《经济学哲学手稿》是从否认批判的资本主义经济学理论的可能性出发的(一种来自于无产阶级立场的经济学理论)。根据马克思那时明确表述的坚定信念来说,所有的经济学理论都是虚假的,恰恰因为它们**是经济学理论**,也就是说,由于它们把资本主义社会的经济生活描述为受到一种或另一种法则的支配:无政府主义的特征,无理性和偶然性的压倒性作用,而这些都是片面和专断的抽象观念,忽视了一种经济是以竞争为基础的基本特征。因此经济学理论在本质上是辩护性的——因为把资本主义的经济分析为一种具有自身逻辑的体系就暗示着——有意识地或不经意地——它是理性的。由此对资本主义的根本批判只能通过对理解为“必然的虚假意识”的政治经济学进行一种哲学的批判来实现;照此它必须通过把经济发展的物化“法则”的外在表现与“国民经济学”由之抽出来的那些真正的主体、生产的个人和他们的阶级的具体性、有生命的活动和需要进行相互对抗,来超越经济学的观点。这种对经济学和政治之间关系的理解,构成了马克思早期异化理论详细表述的一般理论框架,但是在1845—1848年间,当一种批判的经济学理论理想第一次在他脑中浮现之后(尽管还是一种有限的形式),这种理解就被他搁置起来了。诚然,马克思从未否认,在对社会现实进行哲学的与“科学”的/经验的研究之间存在有机的联系的理念就暗含在“批判理论”这一观念中,而且正是这一点构成了其思想连续性的主要坐标之一。当马克思把他自己的经济学著作的主要任务——以及区别性的原则——设定为发现社会的—经济学的形式规定性的“起源”时,他提出并实现了一种关于哲学导向的和历史定位的资本主义政治经济学的计划。然而,这个计划中所暗含的哲学与经济学之间的关系与1844年手稿中预设的那一种已经发生了改变,它否认了哲学作为激进批判的唯一知识性工具的特殊作用——随之而来也将导致“异

化”哲学理念的方法论功能上的改变。

其次,《经济学哲学手稿》中关于哲学与经济学理论关系的这些特殊预设赋予哲学一个批判性分析具体经验现实的任务(通过批判它们在作为资本主义社会基本的意识形态的“国民经济学”中的歪曲表现)。为了解决这一任务马克思从方法论上追溯到了黑格尔,这位他认为是资产阶级哲学思想的集大成者。他对于黑格尔哲学的一般态度基本上与《资本论》第二版跋中,即力图把辩证法“再倒过来”的著述中简洁表述出来的态度别无二致——实际上,1844年手稿结束部分对黑格尔辩证法的批判,在马克思的全部著作中是最激进和最全面的。区别在于马克思对于什么才是黑格尔哲学的“精髓”和顶峰的认识:如果《资本论》意味着明确地从唯物主义的角度利用黑格尔《逻辑学》这一关于过程中的总体性的辩证法中的某些见解,那么《巴黎手稿》则显然以尝试激进的唯物主义的转变为特征,并且运用黑格尔《现象学》中的某些被理解为理论上再现历史之具体内涵的方法。这种“唯物主义的现象学”方法首先意味着马克思从个体工人(作为资产阶级社会现象学上的典型代表)与社会财富世界的关系(由于这种关系根植于“国民经济学”之中并且被马克思在哲学上解释为基本的、物质实践的主客体关系的一种特殊的、历史的类型)出发,进而试图用无产阶级与他/她自己的活动之间的关系的方式来对这种关系以及工人与他/她对抗性的对应体、与资本主义之间的关系这二者作出说明。异化劳动,这一手稿中的核心范畴因而被界定为历史代表性(因为是生产性的因此也是“历史创造”性的)个人的生命活动。应该再一次强调的是,对个人生活境遇的指涉仍然还是马克思后来使用“异化”这一术语的构成性特征:这个概念所有理论上的和批判的意义关切着“史前史”,尤其是资本主义历史中对象化的社会与现实个人的发展之间所具有的对立和对抗性的

关系。后来异化被界定为两个方面之间历史性生长的一条鸿沟,一方面是在整体社会对象化的形式中不断发展的人类能力、需要、社会交往和知识形式的丰富与多面性,另一方面是作为这种对象化的人类财富的生产者,这些个人身上的单面性、抽象性、贫乏与依赖性,这种特征表述在某种意义上只是清楚地解释了《手稿》将异化定义为“人类本质”(human essence)与“存在”(existence)之间的对抗的意义所在。但是由于放弃从个人与他/她的生产活动之间的关系中“推演”出所有社会经济生活复杂的相互关系(在《德意志意识形态》中已经清晰呈现出来的一种放弃),马克思把异化分析的焦点转向了社会总体,转向了资本主义社会里社会的—经济的交往活动的特殊性之上。这种分析法拜物教的定位和目标——竭力把人类历史性存在的所有固定的、类物的(thing-like)先决条件理解为社会规定性活动的结果和产物——仍然没有改变,但是它现在不是通过“现象学还原”为“典型”个人的生命活动这种方式来完成,而是通过概念上把分析的中心定位在围绕着总体上的社会关系再生产的问题而完成。在另一方面这也涉及强调重点上的一种变化。《经济学哲学手稿》的特点在于具有一种奇怪的张力:虽然论证的整个逻辑很清晰地把异化定位为一种历史处境的客观的—结构上的特征,但是其作为个人关系状态的定义却导致要用主观的、经验心理学的术语进行明确表述(如疏远感、无力感等等)。无疑,马克思后来也强调了客观处境与其意识之间的关系[而且甚至可能引起争论的是他因为在黑格尔的意义上使用“现象(appearance)”一词来表示现实本身的一个方面而对此引起一种新的歧义],但是尽管如此,异化的特征表述已经明显转向了这个术语的客观意义。

再次,在《手稿》中使用的“唯物主义现象学”方法不仅依赖于那种批判理论公认的方法论预设,而且也依赖于一种实践类

型的前提,关于共产主义革命性集体活动之目标的那种个人与社会之间非异化的关系。对于马克思来说共产主义意味着,到那时人类本质将与个人存在完全并总体地和谐统一,意味着创造出一种社会条件使每一个人和所有的人都能实际地适合于它,并在他/她的生活中实现历史创造的和对象化的社会潜能(作为“人类基本力量”的需要和能力)无所不包的全部。在哲学层面上,马克思鲜明地拒斥黑格尔把对象化(*vergegenstaendlichung*)与异化(*entfremdung*)视为同一的做法以及伴随着这种同一将自由唯心主义地表述为从一切外在的决定形式中解放出来。他明确地摆脱了人是一种有限的自然存在的思想,进而把解放问题从形而上学的—伦理学的领域转换到实践的—社会的领域之中,对他来说这不是意味着一般地从人类存在的历史的—社会的局限中解放出来,而是意味着按照对于联合的个人来说具有可能性的方式转换社会生活体制的任务,去不断自觉地消除所有那些已经对他们具体形成的个性展示造成障碍的社会限制。然而,这种“现实主义”的哲学定位却与《手稿》表述的实践的—社会的计划中明确的乌托邦特征相冲突,后者把每一种分工的种类,每种功能的或工具的人与人的关系类型,人类交往的每一个量化的方面都理解为应该被扬弃的异化表现。马克思思想中这种“哲学的现实主义”与“实践的乌托邦主义”之间的张力构成了他后来全部思想发展的基本驱动力之一,只是这种冲突逐渐趋向消除,尽管这个过程是从1845—1848年间的写作中开始的。

这里只能概略表述的这些变化,在其最一般的方向上,不仅是对一种观念的修正性表述和解释,尽管它的基本内涵和批判锋芒仍然是一样的:它们还(正如马克思对于资本主义经济学本质的观点变得越来越具体化)将之前被称为“异化”的这种总体的历史现象,按照不同的抽象水平分解为许多方面。或者,为

了对此显得更加谨慎,人们可以如下叙述:在马克思后期的经济学著作中有许多显然彼此相关的术语,它们在之前要么完全没有出现过,要么至少不具有一种系统的意义。人们可以列举出以下基本术语:异化[异化(entfremdung)或者外化(entaussierung)]、物化[物化(verdinglichung)或者物象化(versachlichung)]与其对应的人格化转化或颠倒[转化(verkehrung)或者位移(verrueckung)]以及很罕见地,术语“变体(transubstantiation)”在应用中与神秘化(mystifikation)和拜物教也具有了相似的含义。据我所知,还没有关于马克思实际应用这一系列术语的含义和关系的研究。在围绕异化的讨论中,只有关于“异化”与“拜物教”之间关系的问题被一再提出——并且具有相当不确定的结果,因为“异化”一般都被理解为《经济学哲学手稿》中所赋予的意义。至于“异化”和“物化”,这两个术语常常被当做同义词,或者“物化”要么被认为是异化的精神的—经验上的结果[例如沙夫(A. Schaff)],要么就是马克思在晚期用来取代早前“异化”所使用的一个概念[例如伊斯雷尔(J. Israel)]。我下面即将研究的正是异化与物化之间的关系。

三、马克思晚期思想中“异化”的意义

在《德意志意识形态》中,马克思用以下方式界定异化:“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、在他们之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向,他们一点也不了解;因而他们就不再能驾驭这种力量,相反地,这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不以人们的意志和行为为转移的,反而支配着人们的意志和行为的

发展阶段。这种异化……”^①正如我们所看到的,这种描述与马克思晚年经济学著作中的表述一样,包含了异化意义的全部基本要素。在这里,为了便于说明,我引用《资本论》第一卷中的一段惊人相似的章节。“工人作为独立的人是单个的人,他们和同一资本发生关系,但是彼此不发生关系。他们的协作是在劳动过程中才开始的,但是在劳动过程中他们已经不再属于自己了。他们一进入劳动过程,便并入资本。作为协作的人,作为一个工作机体的肢体,他们本身只不过是资本的一种特殊存在方式。因此,工人作为社会工人所发挥的生产力,是资本的生产力。”^②

我们可以对这一概念的使用得出以下看法:

1. 异化在这里不是被理解为“可操作的”术语,即作为对个人或他们的社会学群体的描述性定语,而是被理解为那些哲学上的“次序概念”之一,其功能是说明整个历史时期(首先是关于现在的)和社会体系在历史发展全部过程中的位置,并且主要是从激进的批判和革命性克服的角度出发。无疑,这样的“异化”在马克思后来关于经济学的全部著作中举足轻重:它的作用在于从对马克思来说代表着人类解放潜能的那些矛盾和对抗性的观点出发,把资本主义经济学关系的自我再生体系描述为人类历史发展中的一个“时刻”、一个阶段。因此,它肯定不是一个“纯粹描述性”的、价值无涉(value-free)的概念。但是,其价值内涵不是以一种标准的元历史的(meta-historical)“人性”概念为基础,就像普遍的人和特殊的每一个个人不变的本质那样[正像沙奇(R Schacht)等某些人所维护的],而是以作为进步

^① *Marx-Engels, Werke*, (Dietz), Bd. 3, p. 34 (参见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第38~39页。——译者注)。

^② *Marx-Engels, Werke*, (Dietz), Bd. 23, pp. 352 - 353 (参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第370页。——译者注)。

的历史概念表述为基础。然而,这种进步的思想,至少根据马克思的意图来说,指的不是某些超凡的目标:从一种社会历史限定的目标的观点看它是用一种“实用的观点”来表述的,但同时它又是非限定性的,因为像需要这样重要的“必要性”,不仅被理解为经验到的—感知到的遭遇,而且也被理解为创造性、实践的—革命性的可能。

2. 异化概念尤其关系着历史发展的一个方面,可以被称为“起源学(philogenetic)方面的社会化”——关系着个人深陷其中的社会交往网络的历史扩展和强化。这一点连结着马克思的“世界历史”思想,它不是一种主观的—认知的,对历史事实进行共时性和历时性语言学描述的研究方式,而是历史生成的现实。然而,从“地方历史”到世界历史的转变,社会关系范围的扩展,不是由相关个人自觉自愿的联合协作完成的,而是从他们每一个人对这种社会的,却非集体性创造的客观条件逐渐增长的依赖而完成的,这一点不可能靠任何个人的自觉活动而产生本质上的改变和影响。异化概念便开始关注这种“无意识的社会化”过程所产生的后果,这种后果在资本主义社会中达到了顶峰。

3. 异化概念的核心思想在于,在上述条件下,不管是各自的还是总体的个人,丧失了对他们社会活动结果的控制力,而且他们自己的产物作为无法改变的客观生活条件与他们对立,他们被制度化地纳入这些条件,这些条件按照自己不依赖于个体意愿的逻辑决定着他们的命运。在马克思的晚年作品中,异化的所有特征指向一个事实,即产品(不论是何种类)“变成自律的”并且“控制”、“利用”、“统治”、“支配”着生产者,等等。

4. 这种产品对生产者的支配,通过非生产者,也就是客观的—对象化的生产条件的所有者,对直接生产者的统治得以体现和实现。由此异化指的是在人类社会化发展中的对抗性阶

段,换句话说当“‘人’类的才能的这种发展在开始时要靠牺牲多数的个人为代价”时,“劳动社会生产力发展的一个特殊形式……直接与工人本身的发展相对立”。^① 社会交往的扩展和这种扩展的结果,对象化的社会财富的增长,通过客观上互相交织和互补的孤立的和“抽象的”,也就是,单面的、物质和精神上无力的个人活动得以实现;异化导致社会发展与个人发展之间出现了一道鸿沟。

5. 照此理解,异化是历史发展一定阶段的一种客观-结构上的特征:这一点是马克思在晚年的著作中积极强调的。“工人劳动的‘社会的东西’等等,不仅‘在想象中’,而且‘在实际上’,不仅作为异己的东西,而且作为敌对和对立的东西,作为物化和人格化于资本中的东西,与工人相对立。”^②

马克思对资本主义的历史主题(*topos*)进行特征描述应用的就是这一异化概念:应用于规定其冲突的历史意义以及克服它们的方向和可能性。概略地说,他讨论了资产阶级社会中异化的四种基本类型和形式,其中两种指的是两性之间特殊交往的自主化过程,还有两种指的是他们社会活动的对象化“产品”的自主化过程。

第一,马克思指出,市场关系的异化特征是资本主义条件下社会交往的普遍形式,已渗透到它的所有领域并均质化了所有形式的社会关系。“以交换价值和货币为中介的交换,诚然以生产者互相间的全面依赖为前提,但同时又以生产者的私人利

^① “Theories of Surplus Value”, *Marx-Engels, Werke*, (Dietz), Bd. 26/2, p. 111; *Das Kapital III*, *Marx-Engels, Werke*, (Dietz), Bd. 25, p. 833 (参见《马克思恩格斯全集》第26卷第2册,人民出版社1973年版,第124页;《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第996页。——译者注)。

^② “Results of the immediate Process of Production”, *Archiv*, Moscow, Vol. II/VI, p. 98 (参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第84页。——译者注)。

益完全隔离和社会分工为前提,而这种社会分工的统一和互相补充,仿佛是一种自然关系,存在于个人之外并且不以个人为转移。”^①“活动的社会性质……在这里表现为对于个人是异己的东西,物的东西;不是表现为个人的相互关系,而是表现为他们从属于这样一些关系,这些关系是不以个人为转移而存在的,并且是由毫无相干的个人互相的利害冲突而产生的……个人从属于像命运一样存在于他们之外的社会生产;但社会生产并不从属于把这种生产当作共同财富来对待的个人。”^②资本主义通过商品生产不仅消除了那些地方的—狭窄的共同体借以把个人联合在一起,同时也把他们从更广阔的交往中隔离出来的社会关系;它不仅用一种“个体与一切的联系”取代这些关系,使得社会活动、需要和能力的动态的普遍发展成为可能;它还通过市场消除了所有固定的、个人的依赖关系,那些呈现为相关个人“自然”特征的关系,呈现为附加在他们个性之上的社会规定性,也可以说,在这些关系中,他们被自然所“囚禁”。历史社会化的自发的—客观的过程,在资产阶级社会中达到了它的顶峰,同时也意味着一种“个体化”的过程,这个过程的主要内容在于使个人越发有可能远离他/她自己直接的社会环境并且远离这种环境所强加的社会角色。但是地方的—个人的依赖性关系以及个体性发展的“自然”的—个人的限制在资本主义条件下得以消除,就要为所有个人创造一种对客观的—外在条件的普遍依赖,而这些又形成一种适合于自身,由自己法则所支配的体系。个人从预先给定的、已然建立的以及永久不变的社会关系的束缚中解放出来,因为这些关系将个人束缚在了一个预先规定的个

^① *Grundrisse*, (Dietz, 1953), p. 76 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第108页。——译者注)。

^② *Grundrisse*, (Dietz, 1953), pp. 75 - 76 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第107~108页。——译者注)。

人和活动的范围之内,然而只有通过商品和它们最一般的化身,即货币这一中介,个人所有的社会交往才能得以建立和实现——换句话说,要通过能够完全从社会行为者的个性中分离出来并且变成对其来说是无关紧要的这样的事物来实现。个体化的历史过程表现为一种个人的去个性化(depersonalization)的对抗性形式。

第二,资本主义不仅消除了地方的—狭窄的共同体的所有形式,即在早期曾经——以一种或另一种方式——直接调节(和限定)个人的生产性活动的共同体形式。而且资本主义在发展中还创造了一种专属于自身的生产性的协作形式:工厂。通过现实地把劳动纳入资本之中,它发展出了历史上最初的社会生产组织,不再受制于传统的强制和抑制而实际上由理性目标来支配。但是,这种工人的协作,由他们的联合和共同的、协调的物质活动直接产生的社会生产力,不是由他们自身,而是由资本产生的。“雇佣工人的协作只是资本同时使用他们的结果。他们的职能上的联系和他们作为生产总体所形成的统一,存在于他们之外,存在于把他们集合和联结在一起的资本中。因此,他们的劳动的联系,在观念上作为资本家的计划,在实践中作为资本家的权威,作为他人意志——他们的活动必然服从这个意志的目的——的权力,而和他们相对立。”^①此外他们自身活动的社会联合与这些活动的直接代表之间的异化也越来越得以表现,正如“工人的劳动能力本身由于上述形式而发生了形态变化,以致它在独立存在时,也就是说,处在这种资本主义联系之外时,就变得无能为力,它的独立的生产能力被破坏

^① *Das Kapital* I, p. 351 (参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第368页。——译者注)。

了”^①。“直接劳动到社会劳动的这种上升,表现为单个劳动在资本所代表、所集中的共同性面前被贬低到无能为力的地步。”^②正是异化的这个方面,被马克思越来越多地加以强调,首先不是由于其起源的重要性(协作是历史上工业资本最初的存在形式),毋宁说是因为,在用最直接的方式表达异化的同时,它本身也带来了从根本上扬弃这种异化的希望和可能性。

第三,生产者之间直接和间接关系的异化形式通过资本主义私有制的机制,通过生产的客观条件与其主观条件、与生产者本身制度化的分离得以产生和再生。通过这种分离,资本主义一方面把生产资料的发展从对生产个人历史地、但缓慢—有机地进化着的技能的依赖中解放出来,另一方面也从对类似变化着的,作为生产预先注定之目标的社会需要的依赖中解放出来;它赋予生产资料一种独立的发展并把它们转化为直接的社会力量,现在它们本身已经获取了社会技能和需要的急速增殖。但是这些社会上创造的生产力,工人生产活动的对象化结果,却聚集在已经控制它们的少数人的手中,通过这种控制,进而控制直接生产者的生活条件。“资本主义生产第一次大规模地发展了劳动过程的物的条件和主观条件,把这些条件同单个的独立的劳动者分割开来,但是资本是把这些条件作为统治单个工人的、对单个工人来说是异己的力量来发展的……劳动条件作为同工人相对立的社会力量积累起来,并且在这种形式中资本化了。”^③正如资本主义历史地创造并随后扩展了满足自身需要的

① “Results of the immediate Process of Production”, *Archiv*, Moscow, Vol. II/VI, p. 158(参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第117页。——译者注)。

② *Grundrisse*, (Dietz, 1953), p. 588(参见《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第212~213页。——译者注)。

③ “Results of the immediate Process of Production”, *Archiv*, Moscow, Vol. II/VI, p. 160(参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第118页。——译者注)。

技术基础一样,这种对象化的—物质的劳动产物对生产者的统治在工人与机器间的关系中变成了一种技术上的现实。“在机器体系中,物化劳动在劳动过程本身中与活劳动相对立而成为支配活劳动的力量,占有活劳动的资本就其形式来说就是这样的力量……”^①“不再是工人使用生产资料,而是生产资料使用工人了。不是工人把生产资料当作自己生产活动的物质要素来消费,而是生产资料把工人当作自己的生活过程的酵母来消费,并且资本的生活过程只是资本作为自行增殖的价值的运动。”^②

第四,资本主义不仅使生产者与其劳动的物质条件相异化,还与那些生产性活动思想的—精神上的要素相异化,而这些始终存在于前资本主义社会的体力劳动形式中。在资本主义社会中,不是生产经验的缓慢积聚,而是对科学有意识的应用——对“历史发展总过程的抽象精华的产物”的应用——逐渐成为技术发展的基础。从作为整体的社会总体性方面来看,这意味着“高级文化”产物被重组到直接生活过程的开始,通过这个过程它们被彻底地分离(伴随着脑力与体力劳动之间等级结构划分的历史性出现)。但是对劳动个体而言,这只能导致现在个人的劳动变成完全没有灵魂和机械化的劳动。“科学通过机器的构造驱使那些没有生命的机器肢体有目的地作为自动机来运转,这种科学并不存在于工人的意识中,而是作为异己的力量,作为机器本身的力量,通过机器对工人发生作用……知识和技能的积累,社会智慧的一般生产力的积累,就同劳动相对立而被吸收在资本当中,从而表现为资本的属性……”^③

^① *Grundrisse*, (Dietz, 1953), p. 585 (参见《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第209页。——译者注)。

^② *Das Kapital I*, p. 329 (参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第344页。——译者注)。

^③ *Grundrisse*, (Dietz, 1953), pp. 584, 586 (参见《马克思恩格斯全集》第46卷下册,人民出版社1980年版,第208、210页。——译者注)。

四、马克思的“物化”观念

就我所知，“物象化”（*Versachlichung*）这一术语，马克思第一次使用它是在《大纲》中——但是还没有其固定和特殊的意义。在一些背景中^①，它似乎只是代表“对象化[物化（*Vergegenständlichung*）]”，即人类活动在产物中的外化和物质上的固定，是劳动过程本身基本的——确实的一面；而在另外一些地方，很明显它被用于“拜物教”的意义，即人与人的关系到物与物之间关系的转变。^②但是在马克思随后的经济学著作中，这个词语逐渐被一个同义词取代——物化（*Verdinglichung*），它也获得了一个特殊的意义，最清楚地表达在《资本论》的第三卷中。这里我们看到：“在资本中……社会关系的物化，物质生产关系和它的历史社会规定性直接融合在一起的现象已经完成……”^③

然而，这个“定义”需要一些解释——由于“物质生产关系”这种表达具有令人质疑的特征（对照其“历史——社会的”规定性）。马克思一般使用“物质的”（*stofflich*）这个词语指谓同人与自然之间物质变换过程相关的事物，换句话说，同人类活动的“技术”层面和生产相关的事物（在他的著作中，“物质内容”与“技术的”直接和外在的同一出现过多次），这些是历史“传递”和“积累”的——与“生产关系”和“形式的历史——社会规定性”相对立（后者是人与对象凝结合一的作用，由所在关系中的位置决定），在历史中发生了根本变革并经历了“蜕变”。所以“物质的（*stoffliche*）生产关系”似乎是一种矛盾的措辞。

① *Grundrisse*, (Dietz, 1953), pp. 12 - 13.

② *Grundrisse*, (Dietz, 1953), p. 78 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第110页。——译者注)。

③ *Das Kapital III, Marx-Engels, Werke*, (Dietz), Bd. 25, p. 83 (参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第938页。——译者注)。

理解“物化”的关键就是马克思对经济学功能一般性的概念阐述,也就是直接先于它的,在《资本论》和手稿中详细论述的(或至少暗示)的那样。这里他强调每一种历史上的经济学体系都要履行某种一般任务,这些任务理论上讲对于所有的社会-经济学构成来说都是一样的,是由作为经济学的中心问题的再生产这种要求所规定的。再生产的持续性始终并且不可避免地要求在物质再生产的不同因素之间保持各种比例(propor-tionality),包括各种人类活动,与其一定的客观元素相联(一般是生产与消费之间,尤其是生产不同分支之间,消耗的资源和有用的产物之间的比例等等)。“……人人都同样知道,要想得到和各种不同的需要量相适应的产品量,就要付出各种不同的和一定数量的社会总劳动量。这种按一定比例分配社会劳动的必要性,决不可能被社会生产的一定形式所取消,而可能改变的只是它的表现形式,这是不言而喻的。”^①

但是所有历史上已经存在的经济体系都通过社会机制创造并保持着各种劳动工具及材料与不同的人类活动(理解为劳动力的历史说明,本身就是一种自然力)二者之间定性规定的、“技术上的”联合,这种联合把人分布并纳入生产资料群体之下,而资料本身又在不同的人群之间(不公平地)分配;马克思偶然间指称为“技术分工”的那些事物要通过社会分工和所有权划分的关系来实现和完成,这些划分关系赋予生产过程的行为者和物质元素以特定的、固定的社会特征,“社会形式”。社会劳动不是作为一种技术活动来分配,也就是包含着对作为一般的劳动资料的自然而具有的特殊积极的态度和能力的那种活动,而是被当做某种社会规范说明的劳动,包含着人与人之间从属性的固定关系的劳动:例如奴隶、苦役的劳动,雇佣劳动,在某

^① Marx to Kugelmann, 11. 7, 1868(参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1974年版,第541页。——译者注)。

些特定“职业”中的一种社会范畴。劳动的技术功能通过生产者固定的社会-经济学作用来调节。在这个意义上再生产指的是各种活动之间“物质”比例关系的再生产以及人与人之间社会生产关系的再生产。并且正是这些后者规定了——以一种自发的方式——特殊的内容,规定了在物质-“技术的”比例要求强加的限定条件之内应该实现的特殊的历史经济学目标:通过各种社会机制来决定何种需要应该被视为经济学上正当-有效的“要求”以及哪种资源的使用应该被视为“成本”,它们根据保持合理比例的“有效利用”的功能性要求来设定生产应该实现的目标-职能。

所以,在所有经济学的构成中,设定生产目标的社会功能与其合理的-技术上的实施机制不可分解地彼此交织,紧密融合在一起。资本主义条件下这种“结合”的特殊形式[马克思通过“合并”(verquickung)、“交织”(zusammengewachsenheit)等术语表明的]被马克思称为“物化”。

所有前资本主义的生产方式的特点体现为一个事实,一方面,再生产过程是由彼此极其独立的局部单位完成实现的,所以在全社会上下,生产因素是不可以在这些单位中间自由移动和转移的[生产在这里具有一种“地方的-狭窄的”(borniert)特征]。另一方面,更为重要的是,经济学活动在这里仍然根植于依赖关系,并通过这种关系而实现,这些关系源于专门生产之外的领域:亲缘关系的纽带、政治、宗教或者个人的束缚等等,所有这些的多样性被马克思用“个人的统治与奴役关系”(Herrschaft und Knechtschaftverhaeltnisse)的方式来表述。在这里生产领域还没有分离为一个制度上特殊的活动领域。因此,生产的客观目的被社会地设定为“单个人对公社的被作为前提的关系的再

生产”^①，并且劳动的技术活动开始受制于一种直接的、传统固定的社会规则（使用各种劳动工具的“仪式化”，通过标准认可和成文的分工对生产作用的固定，等等）。那些“技术上的”在这里被嵌入和纳入特定的社会交往形式，具有一种“个人的”特征并构成生产力发展的“内在限制”（grenze）。资本主义同时破坏了其发展上的地域限制和传统的——社会的限制——它把生产，即人与自然的物质变换分离为一个独立的活动领域，其目标设定为不断增长的“财富”生产。由此它把人与自然活跃的物质变换从外部强加给生产过程本身的限制中解放出来：“只有在资本主义制度下自然界才真正是人的对象，真正是有用物；它不再被认为是自为的力量；而对自然界的独立规律的理论认识本身不过表现为狡猾，其目的是使自然界（不管是作为消费品，还是作为生产资料）服从于人的需要。”^②但是它能做到如此只是限于它在一种对象的形式上把社会财富设定为生产目标，把对象化的抽象的社会劳动当做价值而言。由此它不仅为社会生产力的发展设定了一个与个体劳动者的发展相矛盾和敌对的方向（异化），不仅为这种发展强加上新的，目前来自于资本主义的生产过程特征本身的障碍（schränke）——那些资本在其运动中不断颠覆的障碍，只能通过经济——社会的冲撞并再次强加给它们。而且它也把技术和社会的规定性与再生产过程的要求又一次不可分离地融合在一起，但是现在是通过市场使生产目标和方向的社会规定性服从于价值和剩余价值实现的自主功能机制，市场按照自己的逻辑行事，具有一种自然法则的力量，因此这一过程特殊的、历史——社会的形式表现为“自然的”或技术的

① *Grundrisse* , (Dietz, 1953) , p. 386 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷, 人民出版社1995年版, 第478页。——译者注)。

② *Grundrisse* , (Dietz, 1953) , p. 313 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷, 人民出版社1995年版, 第390页。——译者注)。

必然性。如果说在前资本主义社会里,即便是劳动过程的技术要求也呈现为个人依赖体系所表达的特殊权利与义务形式的话,那么在资本主义社会中社会统治关系则呈现为劳动过程本身的技术-功能要求的形式。“在资本主义生产过程的基础上,使用价值(资本在这种使用价值上以生产资料的形式存在)和作为资本(资本是一定的社会生产关系)的这些生产资料即这些物的用途,是不可分割地融合在一起的……”^①因此“监督和指挥的劳动,只要由对立的性质,由资本对劳动的统治产生,因而为一切以阶级对立为基础的生产方式和资本主义生产方式所共有,那末,在资本主义制度下,这种劳动也是直接地和不可分离地同由一切结合的社会劳动交给单个人作为特殊劳动去完成的生产职能,结合在一起的”^②。

从这个讨论中可以清楚的是“异化”和“物化”观念被晚年马克思从概念上区分开来:前者指的是历史中发展着的“社会化”过程的对抗性特征,后者指的是人类对纯粹自然力进行性支配的历史性经营产生的对抗性特征,指的是矛盾的发展过程,在其中与自然进行物质变换的劳动从人与人之间社会的相互作用中分离出来。因此,在马克思晚年的经济学著作中异化便开始主要与私有制的统治关系紧密联系在一起,而物化则主要与社会分工的特殊历史形式相联系,即他所谓的“自然生长的”(naturwuechsig)。另一方面,同样清楚的是异化与物化两者都是同一个历史过程的方面,只是通过抽象而区分为不同方面,而在现实中彼此互为前提。马克思竭力强调这一点,把两者都视

^① “Results of the immediate Process of Production”, *Archiv*, Moscow, Vol. II/VI, p. 20(参见《马克思恩格斯全集》第49卷,人民出版社1982年版,第41页。——译者注)。

^② *Das Kapital*, pp. 399-400(参见《马克思恩格斯全集》第25卷,人民出版社1974年版,第434页。——译者注)。

为“史前史”基本趋势——即主客体之间颠倒的趋势的历史表达。^①这种“颠倒”意味着生产的客观条件对主观条件的统治，对生产者的统治，人们尚未达到对自身物质的和社会的生活过程的掌控，这种状况以人对人的支配得以表现和发掘。“实际上，资本家对工人的统治，不过是独立化的劳动条件、独立于工人的劳动条件对工人本身的统治……”^②异化和物化的统一只是说明了一个事实，联合中的人们还没有成为历史真正自觉的主体，还不能通过自己的决定和统一的行为确定他们个人的和集体的命运。从自然过程的支配中解放出来，这种伴随着有节奏地重复性规律和不易察觉的变化，在前资本主义社会中控制着人类生活的解放，只能导致一种持续加速的技术的—社会的变革过程，但是，其真正的主体却变成了资本这样的“积累下来的死劳动”。

这一点要强调的不仅是马克思“异化”和“物化”两者共同的历史哲学特征，也是它们明确的批判意义。两者的目的都是要在历史过程的连续性中寻找资本主义的定位，因此也要揭露它自我封闭功能的统一与自我推进过程的历史特征——当然是在展现其暂时性，即实践上战胜它的可能性的意义上。两者都把资本主义社会置于过去的背景中，但是却从一种未来的视角，从超越和克服其基本对抗性的实践观点出发，这种视角已经由这些概念本身表述出来了。

异化与物化之间的相互联系也意味着——在一种实践的意义上——对二者的克服只有联合地并且同时地发生才有可能。

^① Zur Kritik der politischen Oekonomie (1861 - 1863), *Marx-Engels Gesamtausgabe*, (Berlin, 1927 -), 11/3/, p. 100; “Results of the immediate Process of Production”, *Archiv*, Moscow, Vol. II/VI, p. 34; *Das Kapital* III, p. 55, 等。

^② “Results of the immediate Process of Production”, *Archiv*, Moscow, Vol. II/VI, p. 32 (参见《马克思恩格斯全集》第49卷，人民出版社1982年版，第48页。——译者注)。

这一点应该特别强调。正如我们在《资本论》“批判的经济学”中所看到的，社会主义的整个概念阐述基于一个事实，那就是在“生产者的自由联合”中有可能把再生产过程的物质的—技术的先决条件和功能上的必要条件同那些社会目标的制定彻底区分开来，这些社会目标将决定这些功能真正的历史内容、经济学的方向和特征，由此也决定了社会的发展。社会与个人发展之间对抗性(异化)的消除预先假设了“必然王国和自由王国”的分离和独立的制度化，“必然王国”也即“真正物质生产”领域，不管在什么社会形式中，它始终由“必需和外为目的”决定，并且在这样的领域中任务只能是“合理地调节”和“共同控制”的任务，而“自由王国”则与此相反，它外在于直接的生产活动，是“作为目的本身的人类能力的发展”领域^①，不仅是在闲暇的文化活动的意义上，而且还是联合的共同的自治(正如马克思在与巴枯宁的论战中强调的，这“无疑是全部问题的出发点”)。而这种“自治”的核心任务恰恰在于自由和直接民主地决定社会生产目标，决定要满足的社会需要的特征和范围。只有这些决定被采纳，经济管理的中央机构才能开始运行，而机构自己只是通过把它们转化成总体“计划”的一系列“成比例的”、平衡的、满足物质—功能理性的所有要求的生产性任务，从而工具化这些共同集体意愿的表现。在这些条件下中央机构事实上“只不过是一个共同生产性社会的记账部门”(并且假定了所有经济关系相互关联的模糊性，这些功能也会特别简单以便社会所有的成年人遵循着循环原则都可以完成)。然而，如果第一种条件没有满足，如果集体的社会决定的相互作用过程没有从它们“技术上的”实行中分离出来，因而如果物化一直存在，那么这个中央机构(正如马克思如此令人信服地证明它不同于普鲁

^① *Das Kapital III*, p. 828(参见《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社1974年版，第926~927页。——译者注)。

东主义)必然成为“生产的专制的统治机构和分配的管理者”^①。

所幸恩格斯关于“对物和生产过程的管理”与“对人的统治”相互对立的公式完全表达了马克思在最后的经济学著作中设想的社会主义最基本的信条和方面之一。而且应该强调的是这种思想不是《资本论》中对资本主义经济学功能的批判性分析的一个“未来主义的附录”，它不是那些事实上只属于马克思传记的，可以干脆从“文本”中丢弃的坚定信念之一：它是那种视角，通过它可以观察并从概念上表述资产阶级经济的结构和运行，所以它也完全渗透到了似乎是纯粹描述性—分析性范畴的内容之中。它或许足以指明一个事实，至少《资本论》中定量的价值理论预先假设了一种可能性，即在产生于资本主义关系特殊的社会形式的那些经济学任务和功能，与社会再生产过程物质要求所产生的经济学任务与功能之间可以清晰地划出界限，也就是说它预设了借助已经存在于资本主义社会的“抽象化力量”来克服物化的可能。并且马克思不断（并且，似乎是，相当不成功的）与“生产劳动”问题的斗争表明，至少他完全意识到了这个事实。人体解剖是猴体解剖的钥匙这一比喻对他来说不仅在资本主义与前资本主义社会的关系中是有效的，同样在社会主义与资本主义的关系中也是如此。共产主义作为人类对自然积极的物质变换过程与自由的社会交往过程之间区分的第一次历史性经营的结果和实现，对于晚年马克思来说正如对青年马克思那样“是历史之谜的解答，而且知道自己就是这种解答”^②。

^① *Grundrisse*, (Dietz, 1953), p. 73 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷, 人民出版社1995年版, 第105页。——译者注)。

^② *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, (Reclam 1974), p. 184 (参见《马克思恩格斯全集》第42卷, 人民出版社1979年版, 第120页。——译者注)。

五、卢卡奇《历史和阶级意识》中的物化

把马克思的异化理论看做是卢卡奇在《历史和阶级意识》中以“物化”为名义的“再发现”——至少在社会主义思想中遗忘了几十年之后——这已经成为某种老生常谈的论调。同样平常的观点是，卢卡奇的重建主要以《资本论》文本为基础（因为1844年的手稿在当时还没有出版），介绍了马克思理论中的重要改变——至少与其晚年的变化相对——不管是作者本人在书的新版序言中表达的自我批判，还是他近来的批评家都将这一重建视为错误的或曲解的。卢卡奇本人，把他的作品贬低为仅仅是走向马克思的“道路”，认为主要的错误在于他没能使黑格尔的传统服从于一种彻底的唯物主义的批判和重新解读，因而导致一般地把“物化”（异化）与“对象化”相等同，也因此偏离了哲学唯物主义立场。其严厉的批评家，例如科莱蒂（L. Colletti）基本上赞同这种评价，但是更加强调了卢卡奇理论浪漫的反资本主义及其与现代非理性主义原则的联系。

然而，这些批判似乎都不能令人信服，至少乍看起来如此。那种认为卢卡奇用某种浪漫的方式否定所有进步，即否定以科学应用为基础的，已经引入人类发展的资本主义及其机器工业的断言，与卢卡奇把资本主义描述为第一个“社会性的”社会的表述截然矛盾，他认为资本主义社会历史上成功地“使自然范畴服从于社会化进程”^①。对于卢卡奇不仅在《经济学哲学手稿》出版之前便重新提出了异化问题，而且他坚持认为前资本主义与资本主义的经济学之间具有结构上的差异^②，第二国际对马克思主义线性“进化论式的”解释使这一差异变得模糊不

① *History and Class Consciousness*, (Merlin, 1971), p. 233.

② *History and Class Consciousness*, (Merlin, 1971), pp. 232 - 238, 55 - 59.

清,但是卢卡奇这一观点却与马克思在《大纲》中对于同一主题的著名论断高度契合,而马克思的这一文本也是卢卡奇当时不曾知晓的,但是一般而言,却很少有人对此作出高度评价[也有一些例外如阿纳森(J. P. Arnason)]。这一点仍然是真实的,即便人们承认作为创造性的活动直接指向其对象质的个体性,卢卡奇的“实践(praxis)”概念(对立于“沉思”)由此在逻辑上包含着对工业生产的拒斥并且似乎预设了一种除非用艺术创作来比拟,否则无法用世俗的观点(完全地)来解释的“新技术”。然而,这并不是源于对资本主义社会相对于过去所取得文明成就的一种否认,而是——用他后来的说法——源于对未来的一种“救世主自居”的想象。(他对自然科学无疑矛盾的态度原则上也是一样的。)

但是卢卡奇的自我批判似乎仍然是笼统的。他所说的将异化与对象化等同应该指的是他那时把“物化”的起源定位在人类生命活动的物质特征上——而这当然完全无法用文本证实。对作为历史主客体同一的无产阶级的概念阐述明确表明了马克思在历史概念阐述中的黑格尔式的和神话-神学的(如果人们想说,“唯心主义的”)元素,这证实上述是有疑的。但是很难用这种概念阐述唯物主义特征的基本错误来说明这一点,或者也不能用有时表现出来的对现实实践活动贵族气的蔑视来说明。

似乎更接近真实情况是通过在马克思晚年著作的基础上重建他的异化和物化理论,卢卡奇以一种奇妙的方式回归了青年马克思的立场——这种立场是他无从详加了解的。他跌入了异化和物化的同一个概念,而这两者已经在《资本论》被区分开来,这一事实在这里具有一种极其重要的意义。因为马克思正是通过作出这种区分明确克服了青年时期的“实践乌托邦主义”。“物化”不仅假定了在革命性的未来,专门的社会交往和决策领域从物质的-技术活动领域中分离出来的必然性,同时

还竭力强调了全面说明那些任何社会都必定会发现物质-功能上限定条件的必然性,技术和经济理性的要求。通过异化和物化的融合,更具体地说是通过对资本主义理性化过度普遍化的批判[也许反映出受韦伯“附魅”(enchantment)与个性“唯理性的”包装之间不可妥协的困境的影响],卢卡奇——也许受到质疑——已经无意间在他后革命(post-revolutionary)的热情中,甚至在细节上,恢复了所有那些乌托邦元素(一般地对劳动分工的否定、量化的否定、所有工具化的否定等等),反映出某种与直接的前革命情景相似氛围的这些元素构成了《经济学哲学手稿》的特色。

如此看来甚至黑格尔的影响也获得了一种新的意义。因为这还不足以说明卢卡奇[与科尔施(Korsch)一起]最先注意到了(这里忽略了那时未出版的列宁《笔记》)黑格尔遗产对于理解马克思思想和意向的重要性,也因此开启了一种一直存续至今的新争论。同样重要的是要看一看卢卡奇在这遗产本身中到底认为什么才是基础。通过把唯物主义历史概念的本质理解为研究客体性形式和相关主体意向所经历的变化^①,卢卡奇实际上已经在哲学层面上把《资本论》解释成对黑格尔《现象学》所提出问题的根本重述和解答(通过康德关于经验世界先验构成问题这一资产阶级哲学问题的调介)。这种思想——一种最富有成果和对整个作品具有挑战性的思想,同时构成了卢卡奇自己关于“物化”伟大评论的方法论框架——在此背景中吸引我们的只是它指出了在早期马克思主义的卢卡奇与青年马克思之间相似性上的一个更加重要的方面。

也许在这个背景下看《历史和阶级意识》会更多关注这本书在马克思主义思想发展中的独特性和位置,而不仅仅是之前

^① *History and Class Consciousness*, (Merlin, 1971), pp. 83, 153, 186, 等。

提到的批判特征。尽管如此,这种与早期马克思的相似性还误导向一个最重要的方面:它错过了著作最主要的方面,即不是向青年马克思的复归,而是一种无意识的、非常成问题的并且当然不成功地试图超越晚年马克思的尝试:“经验的”和“被赋予的”(zugerechnetes)阶级意识问题。

书中这个著名问题往往被误解,因为它被马克思特别是第二共产国际多次讨论的另一个问题所同化:个体的无产者如何可能并确实与其他雇佣工人一起达到对其处境和基本利益共同体的意识?然而,这并不是卢卡奇的问题(尽管他本人并不一直清楚)。对他来说,“经验的”阶级意识同样包括特定的资本和劳动关系框架内个体劳动者对于他自身客观处境的错误认知,以及他所谓的“大众心理学的”意识:在这些公认的特定关系体系中对整个阶级的特殊和暂时利益的经验上正确的认知。“被赋予的”阶级意识概念的全部观点在于强调,无产阶级在资本主义经济物化的结构中发展时,其直接的经济利益本身是由这种物化决定的并且无法超越它的局限。因为卢卡奇既坚定反对对于纯粹特殊的阶级利益的改良主义的迷恋,也照此反对对这种“终极目标”的宗派-乌托邦式的迷恋^①,他书中的主要问题在于寻找两种观点之间的中介,寻找社会实践的“阶梯”,它不是使认知的个人而是斗争的阶级到达——从即刻开始——它自身“世界历史使命”的立场,历史总体性的立场。

在这种黑格尔式的语言中,并且可能受到了康德二元论的影响,卢卡奇事实上确实提出了(正如我们后来所知的)关于在西方发达资本主义工业国家中社会主义革命可能性的基本问题——这个问题可以在“正统”马克思主义阶级分析的概念框架中得到系统阐述的形式(并且就其所能达到的范围而言)。

^① 参见 *History and Class Consciousness*, (Merlin, 1971), pp. 22 - 23。

在马克思主义思想的历史中这是一个新问题。诚然,马克思确实曾以最抽象的形式不经意间涉及过这个问题。正如我们在《大纲》中读到的:“……私人利益本身已经是社会所决定的利益,而且只有在社会所设定的条件下并使用社会所提供的手段,才能达到;也就是说,私人利益是与这些条件和手段的再生产相联系的。”^①但是在19世纪这个问题无法从理论上或实践上得以明确说明。马克思放弃了无产阶级“绝对异化”的理论,根据这个理论无产阶级实际上不可能作为资产阶级社会的一个阶级并因此在其中没有自己的特殊利益,放弃了这一理论之后,马克思依旧能够坚持认为,无产阶级生活处境基本的不安全感是同资本主义再生产的循环特征联系在一起的,并且这种不安全感不仅危及其传统的生活水平也危及其作为一种“历史特定”劳动力的再生产,伴随着资本主义经济发展不可避免的社会后果(大工业过程中无产者的不断集中,所有雇佣工人社会经济状态的一种整平,整个人口持续增长的两极分化),这种不安全感在个体劳动者的“私人利益”与阶级的革命使命之间客观地创造了中介。作为急需(Not)的基本(尽管是历史的)需求与功能的—经济上的必需之间的相互作用对于社会主义改革来说构成了一种充分的驱动力——作为生产力要素的工人阶级(正如马克思一直不停强调的)正处在一种与资本主义生产关系越发深化的对抗之中。这样一来不管是阶级的特殊利益与其解放性使命之间的关系问题,还是经济必需与自觉的革命性活动之间的关系问题都无法被清楚地提出。

反思了西方革命的失败,卢卡奇提出了这两方面的问题——而且主观上他还没有意识到革命时期已经结束这一事实,很可能,促使他有可能如此激进地提出这些问题(这构成了

^① *Grundrisse*, (Dietz, 1953), p. 74 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第106页。——译者注)。

他的作品与科尔施的《马克思主义和哲学》之间相似性的基础,尽管这里是相似性的结束)。并且通过这种方式他不仅发掘出马克思理论的全部解放性的意义,而且也超越了马克思——不经意和不自觉地。他所立足的并且用以阐述自己问题的物化理论,既不是对马克思相关观点在现代境遇下的一种重建,也不是对它们的唯心主义的或浪漫的曲解——它包含着对它们批判的萌芽。因为有一点无疑是真实的,正如科莱蒂和其他人认为的那样,所有那些马克思明确等同于“资本的教化使命”的技术和经济发展的要素,在卢卡奇那里都表现出一种批判的洞察力:所有复杂劳动形式的还原,通过自然科学的应用对劳动过程本身的祛人格化(dis-anthropomorphization),在生产和其他生活领域中的一种理性组织的发展,等等。但是他把它们当成物化的现象不是因为他要否定它们同前资本主义历史相比的进步特征,而是因为他证明并且表明,这种进步的资本主义特征不仅决定了这些教化成就的社会应用形式,而且也控制着它们的物质内容。尤其在对作为物化表现的“理性化”和“思辨的态度”的分析中,卢卡奇证明了在资本主义社会中价值不仅是使用价值“物化的调解者”,正是由于它,甚至在一种社会财富不断增长的条件下最基本的需求还是无法得到完全满足,而且它还渗透到使用价值的内容本身之中并且成为它的先决条件(并且并非反之亦然),因为它遵循资本主义经济需要所确定的方向对人类需要进行社会变革;他论证了资本主义不仅决定机器应用的条件,而且也决定了其技术发展的方向,使自主性的断裂和丧失在一部分工人身上成为一种直接的技术必然性,等等。书中被经常引用和争论的名言“自然是一个社会范畴”,不是一种唯心主义认识论的思辨,而是对整个论证的一种相当不合时宜的表述方式,即表明人类对于自然的态度,无论在消极还是积极的形式上(正如需要和劳动)都不是单纯通过社会关系调介的,它不

仅在所有社会现存的形式中与它们杂乱地彼此交织,而且本质上由它们决定,并因此与它们不可分解。然而,如果这是事实,那么马克思的物化概念就是虚幻的,这一概念断言,无论是思想上就过去的社会而言,还是实践上就未来的解放而言,这种分离都是必然的。但是因为卢卡奇也同时坚持作出这种区分,与马克思一致,因为他特别强调把历史理解为进步过程,更具体地说理解为在对自然征服领域中的生产力的进步,因此他从理论上为自己制造了一种完全矛盾的处境(应该补充的是同样的悖论也出现在他对经济宿命论和自由自觉的革命性活动问题的研究中)。并且既然他从理论和实践上发展了令人非信不可的理由来同时接受这种悖论的两个方面,所以他不仅为自己,而且也为所有后继的激进思想制造了这样一种处境。

卢卡奇个人从来没有意识到这种悖论——也当然从未解决过它。在经过很长时间带着问题的斗争之后,在这个过程中许多后来独立发展的思想倾向开始涌现,《历史和阶级意识》以惨败告终。理论上它导向了一种末世论的—目的论的历史观,实践上它把无产阶级自由自觉行为的解放性实践过程转变为这样一种要求,即把个人的全部个性和全部存在交付给作为“被赋予的”阶级意识化身的党^①,并由此给出了唯一合乎逻辑的布尔什维克的哲学表述作为“替代”的理论和实践。当卢卡奇在20世纪30年代早期否定这本书的时候,不仅是对斯大林主义压力的一种屈服,作为运动遗留的代价,而且也是从与布尔什维克原则的完全同一和内化中解放自身的一种方式——他反对政党思想上垄断的“宗派斗争”,在所有的妥协和犹豫中,而且在延续的40年中,都作出了见证。

《历史和阶级意识》中提出的主要问题很多年之后才再度

^① *History and Class Consciousness*, (Merlin, 1971), p. 336.

出现,但是现在是自觉地并直接对质(而不是作为一种解读)马克思的思想。两位或许是最重要的战后“新马克思主义”的代表——马尔库塞(Herbert Marcuse)和哈贝马斯(Juergen Habermas)——实际上在他们的理论反思中是从这样的观察结果出发的,即——至少在当代资本主义的条件下——不再可能在作为社会发展的载体和宝库的生产力与“对抗的”资本主义生产关系之间划出一条鲜明的界线,因为高度发达的工业资本把生产资料本身转变为统治资料。并且不仅是西方实践和理论上的经验,还有东欧所谓“社会主义”社会的命运现实指出了——一个事实,马克思的物化理论及其所谋划的所有现实性,基本上都是乌托邦的。在社会交往领域与特有的技术劳动活动领域之间存在一种完全制度化的分界的看法,在任何目前可以预知的条件下都是不能实现的,除非在科学-虚构中所设想的一个全面富足的社会里。尽管如此,特此对所有与马克思传统相关联的激进的社会思想提出一些重要和基本的问题:1. 理论上:马克思理论中基本的二分法的范畴——生产力对生产关系、物质内容对社会形式、劳动对生产、使用价值对价值,等等——通过这些范畴他同时对历史过程的连续性和非连续性提供了解释,怎样才能从概念上证明使用这些范畴是正当的并且经验上如何应用到历史分析的具体实例中? 2. 实践上:关于对资本主义社会的批判:在哪里可以找到这种批判的标准和这种实践的-批判活动的主体,尤其当“生产力的逻辑”既不能支持前者也不能支持后者的时候? 3. 实践上,关于社会主义改革的前景:当一种经济的-技术理性的要求的适用性和有效性领域严格的制度化分离无法实现的时候,它怎样才能顺从于那些民主自治和经济上自我管理的要求?

马尔库塞和哈贝马斯是最先试图从它们的相互关系和哲学后果来彻底思索这些问题的结论的。在这个过程中,一方面,二

人实际上脱离了(并且本质上这不是一种批判)马克思无情的历史内在论而回归到一种传统哲学(马尔库塞,在弗洛伊德元心理学的基础上,复兴了一种哲学人类学;哈贝马斯,通过现代交往理论的同化,转向一种康德先验论);另一方面,二人脱离了马克思在阶级分析的形式中实现的社会学具体性。[所有这一切,正如费赫尔(Ferenc Feher)即将面世的对晚年卢卡奇的研究所表明的,二人与卢卡奇晚期的,“正统马克思主义的”发展存在广泛结构上的相似之处。]所以在某种意义上,《历史和阶级意识》,虽然存在所有这些矛盾并且伴随着它最终的惨败,仍然是在马克思理论最初的意图和含义的框架内试图与这些基本问题达成某种协议的最伟大的尝试。其范式上的意义正在于此:它是第一个并且或许是最引人注目的文本,证明了20世纪批判的社会主义思想想要超越马克思的必要和无力。

隐喻的终结：基础与上层建筑^①

有一些理论术语如此紧密地联系着——处于中心和独特位置的——某些思想家的思想，以至于——提到它们立刻就会联想到一个名字。我思“意味着”笛卡儿，“单子”“意味着”莱布尼茨，同样地“基础与上层建筑”（base and superstructure）立刻让人想到马克思。

在这种联系的紧密性上有一些地方相当奇异——不仅是语言学上的还是实质上的。作为一个语言学事实，这样一对术语：基础（basis）（或者有时：grundlage）与上层建筑（Überbau）在马克思著作数以千计的章节中（包括他生前未出版的手稿）可能出现过几十次，尽管其中的一些例子无疑是重要的，但是最著名的当数他在《〈政治经济学批判〉序言》中所归纳的大致结论和纲领性原则的特征。实质上，人们很难能够想象出比这个从建筑学中借用的古老直喻更不适合于解说马克思历史和社会概念基本推动力的隐喻了。因为马克思的理论主要是关于历史进程的理论。很明显，它致力于消解社会制度、秩序安排和关系的固定性之类的外在表现（appearance），而这些对于孤独个体来说实际上是他/她自己只能去适应的预先给定的现实。马克思试图说明这一切是怎样在那些被社会定位的个体所进行着的集体活动中被日渐生产和再生产的，这些个体在这个过程中不断地、并且往往是不知不觉地重新创造并改变他们自己活动的社会条件。而关于持久的、实质的要素—实体之间的这种静态关系的隐喻，在涉及到整个理论基本的、核心的思想时却非常容易产生误解。

^① 该文收录于 C. C. Gould and Cohen (eds.), *Artifacts, Representations and Social Practice*, 419 - 439, 1994 Kluwer, Academic Publishers, Printed in the Netherlands.

尽管如此,毋庸置疑,独立于所有相关比喻的限制,“基础与上层建筑”这一隐喻表达了对马克思历史唯物主义而言同样基本的思想,而且马克思常常不用这些术语来表达这一思想:这就是,所有政治、法律和文化生活的现象[相应的实践、其制度结构以及它们的对象化(objectivation)]对“物质生活的生产方式”存在必然的依赖,特别是对社会的经济结构的依赖。^①对于这种动态依赖关系的确切本质,马克思的著作并没有给出一种明确的答案。在有些地方他相当明显地是在一种因果的意义上解释它。^②(并且恩格斯始终都是这样理解它的,即便是他后来对上层建筑各种成分“相对独立性”作出的限定和修正也始终是用两种不平等力量领域之间的因果关系的方式来表述的)。然而,总的看来,这样的观点并不始终属于马克思。他尤其强调^③经济基础与上层建筑各领域的发展之间的关系是“不平衡的”,这不仅意味着两者之间某种重要的“时滞”(time-lag),同时还意味着一个事实,那就是上层建筑内容上的改变可能先期发生(anticipate),并因此促进“基础”的发展。(对此他关注的不仅是文化方面,还包括上层建筑的法律成分,他自己举的是罗马私法与资本主义生产方式之间关系的例子)。并且他同样承认上层建筑的某些元素甚至在“限定”它们的经济基础完全消失之后仍可能保留它们的社会重要性和有效性。所以这种依赖和限定(bedingen)关系应该在一种较弱的意义上来理解。而事实上它在(相当模糊)一种定式中包含并概括了大量

① 作为研究马克思主义文化理论的一部更大作品中的一部分,这篇论文主要研究基础/上层建筑隐喻在应用到文化现象中的适当性问题。然而,对我来说它所提出的观点似乎在其更广泛的,即政治和法律的应用中也同样有效。

② 例如,“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”。[Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 13, p. 9(参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第33页。——译者注)。]

③ 尤其参阅 Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 29 - 31。

更加特殊和异质的关系：经济发展抑制、限定上层建筑的改变，主要不仅是决定其范围，而且还决定那些为其他类型社会实践所调动的社会资源的特征。同时它为后者提供了重要的刺激性和驱动力（以一定的社会需要和利益的形式），并在这种意义上对后者施加了指导性的压力。对于上层建筑的“意识形态”元素来说，这首先意味着在这些形式中“人们借以意识到并力求把它克服”的正是经济领域里被最终决定的社会冲突。^① 此外，上层建筑活动与其他类型的社会实践互相联系和彼此整合的方式是由社会中经济结构基本要素之一的分工的一般特征来决定的，例如，资本主义社会中文化产品盛行的商品形式不同于前资本主义文明中组织这些活动的庇护关系（client-patron relation）。在这种意义上，在社会再生产的总过程中生产便构成了“贯穿性”的要素。最后，还有一种思想，认为在两种社会活动领域的某些特征之间存在一种难以捉摸的结构上的对应性或同源性，例如，一方面是简单的商品交换代表之间的相互关系，另一方面，与资产阶级社会主导的意识形态所表述的“平等、自由和边沁（Bentham）[即功利（utility）——乔治·马尔库什]”等基本价值思想之间。^②

尽管这样理解的经济“制约”（conditioning）的思想相当模糊不清，但是总的来说，表述它的“基础/上层建筑”的隐喻却描

^① Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 13, p. 9（参见《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1995年版，第33页。——译者注）。但是也可以参见马克思关于自然科学的评注，例如，“甚至这个‘纯粹的’自然科学也只是由于商业和工业，由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得材料的”。引自 Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 3, p. 44（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第49~50页。——译者注）。

^② Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 152 - 160 and 910 - 915. 马克思相关的一些表述似乎相近于韦伯的“选择性亲和”（elective affinity）的思想，例如，他关于基督教和资本主义之间关系的评注，参见 Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 26/3, pp. 441 - 442。

绘了一个界限清晰的研究计划：通过把政治的、法律的和文化的变化与经济发展的基本趋势联系起来（通过各种方式和不同的中介）的方式说明这些变化的过程，并由此主要用社会冲突的观点来解释上层建筑现象的社会意义（在历史有效性的意义上），而这些冲突的最终起源则应该在物质经济活动的社会组织特征中寻找。当然并不是要成为完全非历史的，但人们需要认识到这个计划强烈的论战特征。马克思对它的表述直接与当时普遍盛行的把政治和文化领域理解为（不同设想的）普遍利益的体现和表达的观点相对立，并且它鲜明地区别和反对代表私人利益领域的整个经济领域。尤其反对那种观点，即认为“高级文化”是最终和普遍人类价值的宝库，它的积累是那些天才精神劳动的结果，这些活动是不适合用世俗社会的分析方法研究处理的观点。马克思对这种对立两分的两个方面均予以否定：“私人利益”始终是社会地和差异性表达的利益，而即使最“高尚”的文化领域也不过是在一种无所不包的分工之中组织起来的社会实践，并且通过这种实践关联于、依赖于世俗—物质活动及其组织所产生的利益。在这个意义上，“基础”和“上层建筑”概念是一种不可分割的历史决定论（historicism）的总体计划的组成部分，它否认存在单独和独立的政治、精神的历史^①——一种在今天十分常见的观点（在这种否定的一般原则上）。并且我们也应该记得，即使是马克思早期那些用基础/上层建筑的区分表达关于文化问题的著作，虽然在今天看来由于它们过度简单化和还原论的研究方式而理应受到批判，但在它们所处的时代，的确为促成全新科学的文化学科的生成发挥过

^① “我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学……意识形态本身只不过是人类史的一个方面。”以及“不存在政治、法律、科学的历史，还有艺术、宗教等等”。引自 Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 3, pp. 19, 539（参见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第20页。——译者注）。

先锋作用[如梅林(Mehring)、豪森斯坦(Hausenstein)和普列汉诺夫(Plekhanov)在社会学和艺术人类学方面的著作,赫森(Hessen)在一种历史的科学社会学方面的著作,等等]。

与此同时,我们应该注意到,从“马克思主义”形成之初起,马克思的相关思想就已经在一种极端头脑简单的实证主义和经济还原论的方向上被转换,这种转换随后在苏联马克思主义中被编撰成文并制度化为官方的意识形态。这种重新阐释最致命的一步是将基础与上层建筑之间的差异等同于“物质的”与“观念的”之间的差异,自此,后者被理解为那些在不同程度上依赖于“思想”,也即依赖于意识而存在的一切。通过这种方式——在一种“唯物主义”的名义下——“经济基础”被转换为绝对的真实性和客观性,由此它完全自然地独立于所有概念阐述和解释,并且,作为本体论的存在领域,从总体上与属于(尽管没有排除)上层建筑领域的所有意识现象全然相对立。马克思本人对于这种曲解难辞其咎:除了他过于过分强调的、尖锐论战式的、但在其意义上却高度模糊的表述方式的偏好外^①,他所有的用词也都牵涉其中。他在试图使黑格尔关于主观与绝对“精神”(geist)的区别世俗化时,使用了两种不同意义的“意识”(bewusstsein)。一方面,他借由它指的是个人的认知(awareness)和思想状态(其本身就是——主要通过语言构成性的作用——“社会产物”);另一方面,它意味着——往往使用“社会意识”或“社会意识形式”的表达方式——文化对象化(哲学和

^① 还应该指出的是,在《德意志意识形态》中,当第一次全面阐释一种唯物主义的历史观念时,马克思辨明了自己研究方法的前提:具体的个人在一定物质条件下以及在与他人的一定的交往形式中生产着他们的生活,带着依靠经验观察而严格建立起来的前提(Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 3, pp. 20, 25, 等等)。然而,这种天真的经验主义的实证论在马克思对其经济学分析方法的成熟反思中再也没有出现过(参见 Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 21 - 29)。

科学理论、艺术作品等等)的整个复合体,这些对象化是一个时代或一个阶级的主体间意义和解读特征的宝库。在第二种意义上,“意识”毫无疑问是一种上层建筑现象。但是马克思的表达有时(尤其在他早期作品中)是如此的一带而过,以至于即使是它们的使用语境也不可能确定他在某个特定的场合使用的是这个词语的哪一种意义。

不管马克思的某些孤立的陈述可能引起何种混淆,看起来不可争议的是,这种对基础与上层建筑区别的“本体论”解读,即把它转换为物质与精神二分(dichotomy)的社会折射,完全歪曲了他的理论。这种物质与精神的二分明确地使用一种预设,即人类活动及其产物(无论何种类型)始终是被诠释的,带有一种意向性的意义、有责任的含义,被社会编纂成文体现在语言中,其基本要素被一个社会的所有成员所共享并使他们之间的交流成为可能。这种预设对于他的理论来说是多么基本,看一下他对劳动这一理论核心概念的阐释便非常清楚了。正如他强调的^①,只有当劳动自身受到一种自觉意向的指挥并趋向这种意向的时候,人们才能够把劳动说成是特殊的人类活动,而这种自觉的意向超越了给定的事物和工作的现实情境中可感知存在的事物。同样,正是对劳动产品有计划的、自觉设想的最终使用,构成了“它们概念上的规定”^②,而且只有通过消费行为,生产才能获得它的“完成”,这种消费作为其设定的目的从一开始

^① 参见 Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 23, p. 193。然而,这种思想(事实上起源于黑格尔)已经出现在 1844 年的巴黎手稿里马克思对劳动最早的分析中(参见 Marx-Engels: *Gesamtausgabe*. Berlin, Dietz, Part I, vol. 2, pp. 239 - 241),并且一直以这种或那种表述形式反复出现在他相关的所有著作中。

^② Marx-Engels: *Gesamtausgabe*. Berlin, Dietz, Part II, vol. 3/1, p. 63.

就内在地规定并控制它。^①此外在1861—1863年的“伟大手稿”中,马克思明确地表述:“……只有在人们思维着,并且具有这种对可感觉的个别性和偶然性进行抽象的能力的情况下,才可能有人与人之间的社会关系。”^②同时,意识和思想只是存在于语言中:“……语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样,只是由于需要,由于和他人交往的迫切需要才产生的……因而,意识一开始就是社会的产物,而且只要人们还存在着,它就仍然是这种产物。”^③此外,“语言本身是一定共同体的产物,同样从另一方面说,语言本身就是这个共同体的存在,而且是它的不言而喻的存在”^④。

“基础”和“上层建筑”在马克思那里指的是不同的社会实践领域,即社会地组织起来的和加以调节的自觉的和有意识的人类活动领域。经济活动也是被其行动者本身以一定的、社会预示的方式来加以解释和理解的,并且在这种意义上“意识”(一定的思想、信仰和相关的社会化个体的日常交谈方式)属于它们作为人类行为的构成本身(因此,在这个词广义的理解上,它们始终是被“文化”调介的)——马克思从未否认或怀疑过这

① 参见 Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 12 - 13. 也可见 Marx-Engels: *Gesamtausgabe*. Berlin, Dietz, Part II, vol. 3/1, pp. 54 - 55 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第31 - 32页。——译者注)。

② Marx-Engels: *Gesamtausgabe*. Berlin, Dietz, Part II, vol. 3/1, p. 210 (参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1998年版,第263页。——译者注)。

③ Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 3, pp. 30 - 31. 也可参见:“把货币比作语言同样不正确。观念不是这样转化为语言:观念的特性消失了,而观念的社会性同观念并存于语言中,就像价格同商品并存一样。观念不能离开语言而存在。” [Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, p. 80 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第112页。——译者注)。]

④ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, p. 390 (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第482页。——译者注)。

种没有什么惊人之处观点。他的拜物教理论实际上正是依赖于这种观点,并在资本主义社会特殊的历史条件下详细阐述它的理论。所有这一切并不能抹杀基础与上层建筑之间的差异,因为后者包含着一种完全不同意义上的“文化”[政治、科学或者艺术这样特殊社会实践的狭义的、价值标示的(value-marked)文化意义]。正如阿多诺确切评注的那样:“包含着人类劳动和思想,并使这种劳动第一次真正成为社会劳动的社会物质基础也是一种文化,但是这并不减少它与上层建筑间的差异。”^①

一旦这种按照唯物主义形而上学精神对马克思关于基础和上层建筑的区别所作的转换得以完成,那么许多更进一步的后果将接踵而至(尽管这些后果也往往表现为与马克思的观点无关——但它们现在已经被确定为学说)。与物质实体唯一有效的观念相一致,上层建筑由经济基础“限定”的思想被重新阐释为一种单向的因果依赖。其结果是上层建筑的成分被理解为某类社会现象,尤其文化对象化的意义被还原成它们——以直接或通常隐蔽的方式——所表达的,阶级的某些预置的经济利益(“社会学等价物”)。^②这种趋势正是恩格斯在他晚年通信中(尽管使用不适当的概念方式)想要努力消除的。当然,在这种理论的框架之内是不可能说明一种社会批判理论思想的,因为这种理论是作为旨在根本变革这个社会的一项社会实践的组成部分——这样的政治和文化-意识形态斗争的观念便成为无意义的。对此人们只需要补充一点,虽然毫无疑问马克思为他自己的理论主张一种不同的地位(与意识形态相对立的科学地位),但是他从未把历史有效性的先决条件和某些文化组织或

^① Adorno, T. W.: *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 1964, p. 83.

^② 这整个“理论”因为极端简单地反思历史和社会生活无疑是不成熟和基本矛盾的,以至于它从未——甚至在斯大林主义时期也不曾——被一直坚持。但是这仅仅意味着只有当其后果的悖谬过于明显之时才接受了特别的限定。

活动的现实社会影响当做“真理”(科学的或任何其他类型的)。所以,他把货币体系的特征描述为政治经济学炼金术之后,继续说道:“关于其性质的幻想(货币的性质——乔治·马尔库什),也就是说,死抱住货币的一种抽象规定,而无视这种规定中所包含的矛盾——这种幻想在个人的背后赋予货币以这种确实神奇的意义。实际上,货币由于这种自相矛盾的、因而是幻想的规定,由于货币的这种抽象,便在社会生产力的实际发展中成为如此强大的工具。”^①

尽管如此,即便人们摒弃了所有这些应运而生的完全歪曲和错误的解释,在基础/上层建筑隐喻的运用以及它所表述的研究计划的实现方面,仍然存留着重要的并且无法轻易消除的困难。首先就是关于其历史有效性范围的问题。^② 关于经济基础对上层建筑的限定这一论题是历史唯物主义最普遍的断言之一。不管今天人们以什么方式理解这种“限定”关系,它毫无疑问地预设了,这两个相关的社会实践领域可以(至少理论上)彼此清晰地区分开来。然而,在“经典的”(基本上是19世纪)资本主义社会之外这似乎就不是事实。因为在所有前现代社会中,经济在制度上并不是独立的、可以按自己的特殊的关系和机制来组织的活动领域。在所有这些社会中,正如波兰尼(Karl Polanyi)^③表述的那样,“经济”活动(即确保社会调节性生产、交换和分配物质产品的活动)“嵌入”社会交易的一个更加广泛的网络中以至于它们的组织要依赖于血缘关系、宗教/或政治的体

^① Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 136-137(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第178页。——译者注)。

^② 卢卡奇在20年代早期就已经认识到了这个问题。参见卢卡奇的著作, G: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. (Werke, Vol. 2) Neuwied, Luchterhand, 1974, 特别见第405-408页。

^③ 参见 Polanyi, K: *Primitive, Archaic and Modern Economies*. Garden City, Doubleday. Part I.

系与关系。通过这种方式,那些平常被认为属于上层建筑的基本元素在这里却构成了经济基础本身。在一个所有权关系只是由社会成员间政治地位上的差异(例如公民与外邦人之间)来限定的社会里,谈论——举一个粗浅的例子——经济对政治体制和实践的决定和制约有什么意义呢?或者,怎样描述一个共同体在完全不是用于消费而只是用于仪式—礼仪目的的种植作物上所付出的劳动(其程度具有重要的社会意义)的特征?

然而,马克思并不是不知晓这类问题。事实上,他在《大纲》中对于“前资本主义社会生产方式”的著名论辩(更确切地说:是对说明其特征的一系列所有权形式作出的论辩)一定程度上是基于这样一种思想,那就是,生产活动是从它们直接“从属”并受制于维持一种既定社会组织形式的要求中逐渐解放出来的,而这些组织形式在一定的环境下主要具有宗教或政治等方面的特征。^① 并且他从这些事实中也得出了方法论上的结论:即使这样的劳动,这种“被现代经济学提到首位的、表现出一种古老而适用于一切社会形式的关系的最简单的抽象,只有作为最现代的社会范畴,才在这种抽象中表现为实际上真实的东西……劳动这个例子令人信服地表明,哪怕是最抽象的范畴,虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代,但是就这个抽象的规定性本身来说,同样是历史条件的产物,而且只有对于这些条件并在这些条件之内才具有充分的适用性。资产阶级社会是最发达的和最多多样性的历史的生产组织。因此,那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解,同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来,其中一部分是还未克服的遗物,继续在这里存留着,一部分原来只是征兆的东西,

^① Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 375 - 388, 393 - 395, 等。

发展到具有充分意义,等等”^①。

马克思在这里清楚地表明,他自己的范畴框架能够适用于前现代社会只是因为有所保留的态度上(*cum grano salis*),他说从现今的资本主义角度来看,那些社会构成了导向资本主义这一历史演进过程中的一些阶段(并且毋庸置疑,正是这种对发展的目的论式的理解使他声称这一视角本身具有非相对化的优越性和“真理性”)。而一旦这一点被承认,那么在某种意义上他认为上述困难是“无足轻重”的这种态度就是相当正常的:“资产阶级以前的历史及其每一阶段也有自己的经济 and 运动的经济基础这一事实,归根到底不过是这样——这样一个同义反复,即人们的生活自古以来就建立在生产上面,建立在这种或那种社会生产上面,这种社会生产的关系,我们恰恰就称之为经济关系。”^②也就是说,在前资本主义社会中“经济”在制度上并没有分化为一个独立的领域,这个事实并不意味着我们(用我们自身的观点)不能用一种合理鲜明的方式来界定这一实践领域。因为在所有历史生活形式中这些活动直接影响着社会存在的物质条件持续地再生产,换句话说,这些活动直接关系到物品和服务结构上的供应,以满足在一种生态稳定的环境中社会规定的(和适当分层化的)集合性需求^③——这些活动处于相当强大的体系-约束之中。换句话说,它们必须满足一定的“比例”(和

^① Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, pp. 25-26(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第46~47页。——译者注)。

^② Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin, Dietz, 1953, p. 388. 也可参照 Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 23, 第96页脚注(参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第481页。——译者注)。

^③ 这种特征表述只适用于前现代社会,而我们在这里只关心它们。资本主义最基本的特征之一在于,其经济机制使(长期来看)不稳定的生态环境下可以满足动态需要体系的技术持续发展既成为可能也成为必要。

不成比例的^①)要求,既在使用相关自然和社会资源方面(输入-产出的关系)也在它们彼此的相互联系方面。因此在每一个社会中必然存在相应的社会机制来维护这些合乎需要的关系并因此一方面确保“文化”环境的再生产,另一方面确保满足由作为适当实践活动载体的个人所组成群体的社会成文的需要。正是这些机制(在实践活动与其行动者之间社会上强加的和再生的关系)构成了马克思意义上的社会经济结构。既然有可能通过这样的方式在所有社会中界定一种经济领域(而且经济人类学和经济历史学的人士也能在与前资本主义社会的关系中用相对直接的方式做到这一点),那么历史唯物主义关于经济“功能上的第一性”的论题至少仍是(在某种微弱的意义上)有意义的:有相当多的论证支持经济对所有其他类型的社会实践兼具“限制”和“影响”的作用。事实上,这将继续成为一种相当富有成果的思想,尤其在比较社会学-历史学的研究中。

然而,所有这些还不足以说明在前现代社会中“上层建筑”对经济基础具有依赖性的思想可以得到证实。因为在那些社会中,如此理解的经济结构将包含着这样的社会关系和机制,这些关系与机制得以可能只是因为存在一定的血缘关系、宗教、政治等形式,而这些组织通过这种方式已经直接并入“基础”本身之中。并且正是这些“上层建筑”因素(正如马克思反复强调的那样,尤其在所谓的“亚细亚生产方式”方面)往往对经济和技术可能的扩大和发展施加巨大的、起到“障碍”作用的抑制力。所以,虽然由于它们特殊的“系统性”,有可能界定出一个经济(或经济上相关的)实践领域,但是在这些情况下它们的界限还无

^① 对于后者的、重要的观点参见 Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 24, p. 475。这些“物质”的一般思想,即独立于它们社会组织的特别的特征,经济活动的体系-约束的思想,从1868年11月7日开始在马克思给库格曼的信中得到广泛表述。

法使我们清楚地将其同整个马克思主义传统(包括马克思)理解的集合在“上层建筑”名义下的那些现象区别和对立起来^①——后者中的一些成分构成了经济并且在这个位置上共同决定了经济整体发展的特征。我将在下面的论述中再来谈论试图解决这一困难的一些理论尝试。关于这一点我只是想说明马克思本人似乎从未意识到因此也没有阐明人们如何能够不顾这种困难而维持基础/上层建筑二律背反的一般有效性。

当面对资本主义类型的现代社会(尤其是涉及到19世纪的“经典的”、自由的资本主义)时这种困难便消失了,因为相应的领域从制度上鲜明地独立出来,甚至当代的某些经济与政治体系不断彼此渗透的趋势也没有消解这种分化。基础/上层建筑隐喻的有意义性在这里不再成为问题。然而,有疑问的是它所描画的研究计划是否还保留着以往马克思主义传统中它所具有的批判性意义。

首先,人们应该注意到上层建筑这一概念极端广泛因而抽象的特征。它在最低限度上还包含着如此不同的现象,如国家和法律体系、宗教和整个自律的文化活动的多样领域。当然,在马克思那里这种抽象性不是没有动机的。从他的观点来看,所有这些实践和体系具有共同的特征,那就是它们的这种独立在内部的、对抗性的社会划分中具有历史根基,表面上它们好像一种广泛性和集体性的当代表现,而事实上它们只是调换并歪曲了某些以经济为基础的特别利益的根本统治的现实。我已经强调过这些思想在它们自己时代所具有的揭露的、唤醒的功能。然而,今天这种功能在很大程度上已经丧失了。不管对政治或

^① 当然,这些体制、实践,等等,例如宗教或政治的,再次,属于我们——在大多数情况下“本地的”分类学不研究这样的范畴,他们以不同的方式划分他们的实践。但是始终,我们在这里研究的是我们对这些社会的理解——关于上述略述的经济观点也成为我们词汇表里的一个理论术语。

文化功能和特征理解上的共识还会继续增加什么幻想,它们都不太可能沿着黑格尔式或浪漫主义的线索而提升。从上层建筑对经济基础依赖的思想中可以合理保留的那些内容,正如早前提到的,弱化了了的“制约”概念不再代表一种真正批判的观点。关于政治和文化活动在某种意义上及一定程度上联系并依赖着经济活动的观点,关于在前者领域中的实践往往受到不同关联的群体利益的影响和刺激的观点——在今天,它大多呈现出一种经验事实的形态。所有的一切取决于这个事实——其特征、分量和后果——是怎样被理解和评价的。然而,要说明这一点,上层建筑概念却无法提供充分的理论工具——因为有一点是清楚的:鉴于其不同的元素和构成,这个问题需要用根本上不同的方式来回答。

因此,要想保留一种批判的锋芒,基础与上层建筑隐喻需要在一种比已经表明的意义更强、更特殊的形式上来使用。关于文化领域方面,这不可避免地意味着要趋向于将其对象化的意义—内容解释为隐蔽的特别(阶级或群体)利益的“反映”或“表达”。然而,这并不符合马克思本人在实践中对他所理解的具有真正文化意义作品的分析。因为,虽然毫无疑问的事实是,他本人是通过将其还原为特别的“外部”利益的特殊形态这一方法解释内容的,但是只有在对待他认为是一种具有辩护性质的瞬时产物的作品时,他才采用这种方法。相当明显的是,当他认为相关的文化创作对其领域来说具有一种真正的和永恒的贡献时(例如,黑格尔哲学或英国古典经济学),他毫不畏缩的批判便不再依据这样的方法(最多当他说明被分析的观点中存在某些调节的矛盾时才会使用它)。他把这种“划时代的”意识形态视为与一定社会类型相关的某种历史观点的理论表达,由它们特殊的方法具体体现,并因此将其基本的生存条件转换成真实的思想约束,却不是把它视为对这个社会中某阶级或阶层具体、

短暂利益的辩护表现。^①

但是,离开关于马克思自己的观点和理论实践的问题,这种如此极端的社会学还原论是很难站住脚的。因为试图在特别的文化作品与经济基础之间建立一种直接的联系,必然要把前者从那些制度化的实践和传统构成的整体背景中隔离出来,在这个背景中作品单独便可以具有意义,这样一来便把关于它们意义的问题还原为(由此它们实行任何它们所具有的社会功能)其“社会意义”的某些预置和原始的定式。在今天没有人在理论上明确为这样一种立场辩护,尽管它绝没有在实践中绝迹。因此就有了关于上层建筑“相对自律性”,关于其不同成分与经济基础之间的“调解”等等问题的不断讨论。当然,这些是完全正当的限定。问题只是在于它们往往保留着辩护性的一般特征。因为要给自律性观念以意义(尽管是相对的),人们必须能够不仅仅说明来自什么(from what),并且要说明去做什么(to do what)也是“自律”实践(或其代表)的既定形式。然而,基础/上层建筑的二分恰恰缺乏这种能力:去详细说明使不同上层建筑的实践(和体系)成为特殊实践的根本特征是什么。不仅仅无法如此详细说明,它同样无法提供研究和支撑它们的概念方法。断言它是还原论的概念不是因为它不承认上层建筑对基础具有一种“反作用”——它显然是承认的——而是因为它只能以表达还是压制一定的利益之间,促进或妨碍一定的经济发展趋势之间的单一的二分来理解这种积极的作用,这就是它对于上层建筑体系与实践所能说出的一切。

因此,对我来说,似乎基础/上层建筑隐喻的批判意义和理论有效性已经耗尽。在今天使用它要不安地徘徊在两种情况之间,一方面是接受这个曾提出某些合理的,但在今天却是相当微

^① 更多细节参见我的论文 *Concepts of ideology in Marx*, *Canadian Journal of Politics and Social Theory*7(1983) No. 1-2。

不足道的问题的(在其变得没有争议的意义上)无止境的研究计划,并且作为有意义的研究用法之一,任何对文化感兴趣的社会学家都可以承担它;另一方面是在实践应用中使用更强的预设,如果它们可以被明确表述的话,将不再被认为是辩护性的。在这一点上这实际上是一种征象,表明那种阐明这一理论概念中今天仍然存在着有效内容的认真的理论尝试不仅具有明显辩护性的特征,而且最终都是以恰恰违背了马克思引入这一隐喻初衷的观点而告结束。为了举例说明这一点,我想简要地提及两个尝试,它们根植于完全不同的理论传统,都是为了文化分析的目的而竭力复兴这种理论概念,但是,“文化”则具有相对立的意义(即人类学的文化与狭义的、价值标示的文化):这两个尝试引自莫里斯·古德利尔(Maurice Godelier)和雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)的某些作品。

古德利尔在法国“结构主义”的马克思主义立场上放弃了对基础/上层建筑二元论思想的再阐述。为了应对之前表明的那些困难,阿尔都塞(Althusser)严格区分了“经济归根到底的决定性作用”的观念与主要表述在某些特殊的社会等级或“场合”中(后者指的是相对自律的制度化社会关系和像经济、政治、意识形态等实践的领域)的一定类型的社会矛盾的“主导或主要作用”的观念。只有在这个意义上,经济才构成所有社会组成成分的“基础”,即经济在特定的社会构成中能决定哪些不同层级能够并确实具有主导性功能——而假定后者的作用一定由经

济状况来实现这种观点本身就是一种站不住脚的“经济主义”^①。

然而,这种解决方式显然并不能够令古德利尔这样关心前资本主义社会体制的人类学家满意。因为,抛开所谓经济把这种或那种社会层级“选择”和“安排”到主导地位的方式在阿尔都塞那里仍是完全隐秘的[充其量它不过是一种演绎的(apriori)预设]这个问题不谈,这种重新概念化(reconceptualisation)的前提是人们可以清楚地把经济从政治、宗教、意识形态等其他社会层级中区分出来。然而,在那些(在前资本主义社会中构成统治权的)经济领域已经内在地合并了属于“上层建筑层级”的血缘关系、宗教或政治关系和体系的情况中,又该怎么做?为了回答这个问题,古德利尔重新解释了基础/上层建筑划分的含义:它不是在不同社会层级、等级或机构之间建立一种关系,而是区分一个单独机体可以履行的不同功能。所以,例如在一个像澳大利亚土著人那样的传统社会中,血缘关系建立的不仅是婚姻、居住等方面的规则,而且同时也具有直接生产关系这样的

^① Althusser, L.: *For Marx*. Harmondsworth, Penguin, 1969, pp. 99 - 116, 200 - 216. ——这种解释构建主要依赖于马克思在《资本论》第1卷中的一个单独的表述。他在那里批判了将经济的“基础性”作用只限于现代资本主义社会,即“物质利益是占优势的”资本主义社会,而区别于所谓天主教信仰支配的中世纪,或者区别于政治统治的雅典和罗马。马克思反驳道:“很明白,中世纪不能靠天主教生活,古代世界不能靠政治生活。相反,这两个时代谋生的方式和方法表明,为什么在古代世界政治起着主要作用,而在中世纪天主教起着主要作用。”(参见《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第99页脚注。——译者注)(Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 23, p. 96, 脚注——我的强调,马尔库什。)——值得比较一下阿尔都塞的解决方法与韦尔南(J-P Vernant)对经典城邦的表述方式,马克思同样的表述:“4世纪在城邦体制内涉及不同社会群体的冲突,这些冲突既不是没有基础的也不是纯意识形态的:它们根植于这些社会的经济。但是这些物质利益既不是直接也不是专有地源自个体在生产过程中所占据的位置。它们始终来自这些个体在政治生活中所占据的位置,这在城邦体系中发挥着主导性的作用。换句话说,不同个体的经济功能——决定他们物质利益的,制定他们社会需要并引导他们的社会和政治行为联合或对立其他群体的功能——是由社会地位调解的。”(Vernant, J-P: *Myth and Society in Ancient Greece*. London, Methuen, 1980, p. 10.)

功能,因为“血缘和亲属关系为狩猎和收割以及产品分配建造了协作的框架”^①。“只有在某种社会里,尤其是资本主义社会,这种功能之间的区别才偶然与机体之间的区别不谋而合。”^②

在我看来,这种解释开始正确地关注一个事实,即在前资本主义条件下人们只有在一种功能的(从属的)体系的意义上才能谈论一种经济“领域”或“层级”。它也使古德利尔能够从形式上把马克思的经济基础的观点与前资本主义社会中“上层建筑的统治”的外在事实进行调和:如果并且当上层建筑的某些机体和关系,除了它们明确的功能外,同样发挥直接生产关系的作用时,便可以获得一种统治性的作用。^③

因为一种社会活动——和伴随着它的相应的和组织化的思想及体系——要想在社会的功能和演进中发挥一种支配性的作用,并且因此也在组成它的群体和个人的思想和行动中发挥这种作用,只是履行一些功能对这种活动来说还是不够的;它必然需要,除它自己表面的目的和外在的功能以外,直接并内在地发挥一种生产关系的作用。^④

然而,口头上(verbal)保留“经济归根到底的决定”这一观

① Goderlier, M: “Infrastructures, Societies and History”. *Current Anthropology*, 19 (1978), No. 4, p. 764.

② Goderlier, M: “Infrastructures, Societies and History”. *Current Anthropology*, 19 (1978), No. 4, p. 765.

③ 在马克思那里有一段单独的表述表明这种解决方法也并不相异于他。参照“如果一个人把他对自己的本性、对外部自然界以及对其他人的关系以宗教形式想象成某些独立存在的力量,以致被这些想象所统治,那么,他就需要祭司和祭司的劳动。但是随着意识的宗教形式以及与此相联系的关系的消失,这种祭司的劳动也就不再进入社会生产过程”。[Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 26/3, pp. 486-487(参见《马克思恩格斯全集》第26卷第3册,人民出版社1974年版,第551页。——译者注)。]

④ Goderlier, M: “Infrastructures, Societies and History”. *Current Anthropology*, 19 (1978), No. 4, p. 765. 这个表述几乎一字不差地又出现在他的晚期作品中。参见 *The material and the Mental*. London, Verso, 1986, p. 147.

点是要付出相当沉重的代价的。后者对于古德利尔来说意味着存在着功能(关于它们在社会组织和发展中的分量)和前提上的普遍的等级制度(hierarchy),也就是说这种等级制度中的统治作用始终被那些同时发挥着生产关系作用的体系所占有。^①其含义是前现代社会的实际发展主要是由在社会中具有统治作用的“上层建筑”机体和关系的矛盾冲突决定的。所以古德利尔似乎相当乐于把在印第安发展中的主导作用归于关于纯洁与不洁(purity and impurity)的宗教思想——这种观点是马克思在《德意志意识形态》中特别嘲弄过的。^②总的说来,似乎在他看来社会变化源起的原因,就所涉及到的前现代社会而言,主要从统治性关系和体制的观念性-解释性(ideatory-interpretative)方面的发展中去寻找。^③因此,从无阶级到阶级社会变迁中的基

① 甚至这种等级本身,如其所述,由于大多数前现代经济分裂和制度上异质的本性,在我看来对于具体研究似乎完全没有作用。所以根据古德利尔的观点,在遥远的美索不达米亚(Mesopotamia),宗教关系发挥着主导性的作用,因为它们直接发挥着生产关系的功能。而现在,在那里无须置疑的是,宗教体制、实践和表现内在地嵌入苏美尔寺庙经济(Sumerian temple-economy)之中。但是这种经济能够存在,并只能与城市居民(city-dweller)的“私有经济”在紧密共生中得以存续,这些居民在特殊经济体制结构中(“银行”、市民工会等等)功能巨大,这种经济还与乡下的田园游牧者之间保持不断的相互作用,这些游牧者的经济活动因血缘关系而组织起来,并且这种经济依赖于一种主要由政治因素影响的远距离的对外贸易(所有这方面的细节参见 Oppenheim, A. L.; *Ancient Mesopotamia* Chicago U. P., 1964, chapt. 2)。给出的事实说明了,所有这些关系和体制对于这样一个整体上特殊的生产体系的功能来说是内在必要的——那么是什么决定了它们之间的等级关系?

② Marx-Engels: *Werke*, Berlin, Dietz, Vol. 3, p. 39.

③ 古德利尔——关于这一点我没有异议——强调:“所有社会关系产生并同时存在于思想之中及其外部……所有社会关系从一开始就包含一种观念上的元素,不是对它事后的反思,而是其兴起的条件并最终是其基本的成分。”(Goderlier, M: “Infrastructures, Societies and History”. *Current Anthropology*, 19(1978), No. 4, p. 766.)然而,这一点,他关联着以下的逻辑前提:“……因为统治和剥削关系要以一种永恒的形式形成和再生,它们必须表现为一种交换,一种仪式的(services)交换……在这些历史过程中曾影响过社会地位的内部分化以及集团、等级和阶级划分基础上的等级制度形成的因素之中,统治阶级提供的仪式多半联系着控制宇宙再生的无形力量,这个事实始终是决定性的。”(*The material and the Mental*. London, Verso, 1986, p. 160.)

本因素是宗教表现的演进,即关于控制(在这些社会的思想中)宇宙和生命再生产的无形现实与力量的宗教表现的演进:

对宇宙和生命再生产的资料(对我们来说是想象中的)的垄断必然先于对有形的物质生产资料的垄断,即每个人为了再生产而能够 and 必须生产的那些资料的垄断,被赋予相对的简单性……宗教领域以这样的方式发展以至于开始建立稳定的社会等级,建立了贵族(aristocracies),由此为从平民大众中抽出补充劳动创造了条件^①……国家的起源在宗教世界里……^②

所以他对马克思基础/上层建筑二分的深奥的辩护的结论性观点,无非表现为一种“文化学的唯心主义”(culturological idealism)的特征——这种观点当然与马克思自己的根本意愿无关并且对我来说——作为关于社会进化机制和过程的一般逻辑前提——它似乎并不比“经济决定论”的(同样站不住脚的)理论更有建树。

关于“原始”社会和非西方文明的问题,与英国批判文化研究的元老雷蒙德·威廉斯的关注点和兴趣相去甚远。他的著作主要研究的是现代欧洲戏剧和小说的发展(并且一定程度上充满了英国马克思主义史学的丰富经验上的传统)。所以当20世纪70年代早期他提出关于决定的基础和被决定的上层建筑对马克思主义的文化理论所具有的意义和重要性的问题时^③,可以理解,他指的是狭义的、价值标示的文化。

然而,在批判的出发点上,他的观点却恰好与古德利尔一

① Goderlier, M: "Infrastructures, Societies and History". *Current Anthropology*, 19 (1978), No. 4, pp. 467 - 468. 也可参见他的论文 "L' Appropriation de la nature". *La Pensée* (1976), No. 198. pp. 38 - 45.

② *The material and the Mental*. London, Verso, 1986, p. 16.

③ "Base and superstructure in Marxist cultural theory" in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso (1980), 最初发表于1973年。

致：他同样反对所有把这种关系指定为静态理解中的两个“对象”（objects）领域之间带有任何固定的“对应性”的观点。尽管如此，他强调的重点是具有不同构成成分的社会实践之间的相互关系和相互作用所具有的过程性的历史特征，而这些实践是对一种始终特别客观的情境的重要反应：

我们必须根据文化实践的相关领域重新评价“上层建筑”，抛弃被反映、复制、决定的内容。至关重要的是，我们必须根据现实的社会和经济关系中的具体活动来重新评价“基础”，抛弃固定的经济和技术抽象的概念，因为具体的活动包含着基本的矛盾变化，因而总是处于动态的变化过程中。^①

如此一来，“决定”就意味着一种普遍观点，一个领域的实践，带着其特征性的矛盾，对其他实践设置限制并实施压力（通过成为这些后者反作用的客观情境的组成部分）——这种更广的方法论的指导方针只能在对适当的、单独的历史过程研究的个别具体情况中才具有意义和有效性。

然而（似乎看起来如此），这样一种解释，对威廉斯来说仍然太过宽泛和模糊，可能导向彻头彻尾的历史经验主义。为了平衡这种危险，他引入了——通过参考卢卡奇——作为对历史变化过程的特殊性及其相应的偶然性的限定的社会总体性概念。但是这个概念再一次被证明本身是不适当的，或者至少是不充分的，因为它现在制造了一种反向的危险，“抛却了存在着任何

^① “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso (1980), p. 34 (参见威廉斯：《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》，傅德根译，载刘纲纪主编：《马克思主义美学研究》第2辑，广西师范大学出版社1999年版，第330页。——译者注)。

决定性过程的主张”的危险。^① 最终威廉斯从葛兰西的“霸权”概念中找到了解决方法。通过教育过程和广泛的社会培训,通过工作组织和闲暇,通过对传统的选择,一个主要的意义、价值和相关的文化实践体系被创造和再造,它“认可”的存在的统治关系不是某组强加的抽象概念,而是通过渗透到意识中,构成了生命体验的一般理解和由实践确定的实际期望的框架。这种霸权绝不是单一或静态的,它是活跃的和调整中的,不断被更新、再创新和保护的。在其动态的复杂性中,它允许新体验的兴起,由此它有可能受到挑战,但是通常它都会成功地合并及随即抵消掉它们。

特殊的文化实践在很大程度上接受,并因此强化这种主导的意义和价值体系:“不管存在多大的内部争议和变化,它们最终还是没有逃脱主要的共同定义的限制。”^②但是文化生活绝不可能还原为单一的主流文化,它始终包含着替代的和对立的,既是残余的也是新生的形式和元素。它们能被主流文化合并到什么程度,它们的社会意义和有效性是什么,等等——所有这些依赖于现实的社会和政治力量的具体结合。然而,理论上,对于一种批判的文化理论而言,关键问题是关于新兴实践和意义的源泉问题。“从理论的角度来说,如何对新兴的文化实践作出非形而上学的和非主观主义的解释,这就是我们所面临的最为艰巨的任务。”^③

① “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso(1980), p. 36(参见威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,傅德根译,载刘纲纪主编:《马克思主义美学研究》第2辑,广西师范大学出版社1999年版,第332页。——译者注)。

② “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso(1980), p. 40(参见威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,傅德根译,载刘纲纪主编:《马克思主义美学研究》第2辑,广西师范大学出版社1999年版,第336页。——译者注)。

③ “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso(1980), p. 42(参见威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,傅德根译,载刘纲纪主编:《马克思主义美学研究》第2辑,广西师范大学出版社1999年版,第339页。——译者注)。

威廉斯对于这个问题的解答包括两个部分。一方面,是他很早就作出的一种确实有力并且相当稀奇(*curious*)的评论:

对于文化理论中的总体性的概念来说,关键的问题是:总体性的概念是否包含着意图的概念……因为,虽然任何社会都是这些实践构成的复杂总体,但任何社会同样具有特殊的组织和特殊的结构,这些组织和结构的原则直接与某些社会意图相联系,我们通过这些意图解释社会,在我们的所有经验中,这些意图始终是特定阶级的准则。^①

因为没有更进一步展开,所以很难决定该如何理解这一阶级联合的社会意图。但是必须认真对待这一思想,因为它提供了唯一与主要论证相联系的路径,即威廉斯(在其他地方没有完全详细阐述的)关于一个新阶级的兴起以及它作为新的实践和意义源泉的觉悟的论证。缺少这一点,似乎仅仅是对马克思主义正统所做出的礼貌的姿态。无论如何,正是在这个背景中提出的第二点应该引起更多关注:既然主流社会秩序总是选择一系列特定的实践和意义,它也必然忽略并排斥发生在主导模式之外的其他实践。看起来似乎后者部分自发地出现在直接的人际关系中,部分出现在像科学和艺术这样特殊的领域中,这些领域具有一种特殊的创新性特征。^② 所以如果说第一个答案特别难以理解的话,那么第二个答案就是同义反复的:它把问题本身转换为解决方法——新的意义和实践的兴起,因为它们始终如此。

① “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso(1980), p. 36(参见威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,傅德根译,载刘纲纪主编:《马克思主义美学研究》第2辑,广西师范大学出版社1999年版,第332页。——译者注)。

② “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso(1980), pp. 43 - 44(参见威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,傅德根译,载刘纲纪主编:《马克思主义美学研究》第2辑,广西师范大学出版社1999年版,第339~340页。——译者注)。

不管这种不够成熟的分析的内在价值是什么,但清楚的是它依然与最初的基础与上层建筑的概念阐述是无关的。不论是以某种方式属于阶级的社会意图,还是人类交往的不竭性(in-exhaustibility),或是某些文化实践形式特殊的创新特征,不论多么自由地加以解释都不合乎这个计划。所以威廉斯的论文同样以一种绝境而告终:从解释文化变化的基本问题的观点来看,文中本打算详细阐述其当代意义的这个马克思的二分,在实践中却被证明是没有用的。而实际上论文最有趣的观点之一在于这样一个事实,在其论证的整个过程中,威廉斯逐渐脱离了他本想详细阐述和为其辩护的范式。因为当他用一个基本要求作为结论时说道:“我们寻找的不是产品的组成部分,而是实践的环境。”^①事实上他已经发出了向同样源于马克思的,另一种阐述文化现象的方式转换的信号:把它们理解为特殊的社会生产形式。在他的晚年著作中^②,威廉斯试图——通过特殊的文化生产力和生产关系概念——把马克思的生产范式扩展到文化生产领域本身当中,并且果断告别了基础与上层建筑隐喻:“我们不能预先假设不同种活动之间的基本结构关系本身是非历史的,产生可应用于任何特殊的社会和历史境遇中的规律的一致性和法则。”^③

① “Base and superstructure in Marxist cultural theory” in Williams, R: *Problems in Materialism and Culture*. London, Verso (1980), p. 48 (参见威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,傅德根译,载刘纲纪主编:《马克思主义美学研究》第2辑,广西师范大学出版社1999年版,第345页。——译者注)。

② 尤其参见 *Culture*. London, Fontana, 1981。

③ R. Williams: “Culture”, in the vol Marx: *The First 100 Years* (ed, by D. McLellan). London, Fontana, 1983, p. 41.