

新馬克思主義經典譯叢

[杜章智·沈起予]主編

自我批評 論文集



阿圖塞 / 著◎杜章智、沈起予 / 譯

本書是因劉易斯而產生的論戰文集，整部書中的內容包括阿圖塞對自己論點的重新釐清以及阿圖塞對自己以前的一些論著，例如《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》等的批評。在理解阿圖塞的思想發展和變化方面，本書是重要的著作。

ISBN 957-32-0900-4

L7003 NT\$200

自我批評
論文集

阿圖塞 / 著◎杜章智、沈起予 / 譯

新馬克思主義經典譯叢③

自我批評論文集

作 者 阿圖塞

譯 者 杜章智、沈起予

主 編 杜章智、沈起予

責任編輯 羅麗芳

發行人 王榮文

出版發行 遠流出版事業股份有限公司

台北市 10714 汀州路 782 號 7 樓之 5

郵撥 0189456-1 電話 (02) 392-3707

傳真號碼 341-0760

排 版 正豐電腦排版有限公司

印 刷 優文印刷股份有限公司

□ 1990 年 11 月 1 日 初版一刷

行政院新聞局局版臺業字第 1295 號

售價 200 元 (缺頁或破損的書，請寄回更換)

版權所有·翻印必究

ISBN 957-32-0900-4

主編總序

嚴謹的新馬克思主義研究在國內是一門新興的事業。隨著解嚴和開放的政策，現在已經有越來越多的讀者和學者對這門學科感到興趣。我們可以看到，不僅在學校課堂傳授這門學科的老師是日漸增多，把研究和學習的對象擺在這個方向上來的研究生，現在亦不在少數。而坊間出售的這類書籍目前更是普遍獲得讀者的喜愛，供不應求。這些發展亦說明我們的社會裡，還是有許許多多的人關心著思想、關心著社會。但是在這樣朝氣蓬勃的發展背後，目前卻仍然還存在著相當多的問題與難題。這些問題和難題是許許多多的讀者和研究者都有同感的，也是最迫切需要解決的。

首先問題最大的是：對於無法親炙這門學科或領域精彩內容的學生或讀者來說，這門學科或領域仍然是屬於少數人的讀書特權。他們或苦於沒有門徑進入這門領域，或是苦於進入這門領域後卻不知如何下手讀書。因此常令許許多多有心的讀者或學生對這門學問僅能「止於興趣」。對於比較想花精神深入這門學科的研究者而言，問題似乎也多。他們希望從事研究，希望這門學問能夠多少幫助他們從另一個角度來觀察世界、瞭解問題。可是經典的接觸、二手詮釋資料的蒐集、研究題材的選取等等，在在都是他們的困擾，使他們在這個領域無法海闊

天空的馳騁，挫折感很重。但是對教學的人員來說，感觸還更大。上課教學資料與教材欠缺，學生的參考資料付之闕如，常常使他們的教學效果大打折扣。許多人都感覺到教學困難，手脚被綁施展不出學問來，可是一時也沒有更好的解決辦法。

而這些問題多年來卻沒有人出來為他們設想，為他們解決這樣急迫的問題。我們的社會裡，對於人文科學或是社會思想比較熟稔的專家或學者，他們從事的工作多半只是負責研究。頂多做一些批評、介紹就已經了不起了。對於如何在各門領域「傳、幫、帶」以提昇社會的知識水平，好像熱心的程度還不是那麼的足夠。有鑒於此，我們不尚淺陋，願意貢獻一己之力，為一些有需求的讀者、學生、研究生和教學人員服務。

我們的做法是在這門學科上做了一些大的規劃，計劃分批、分類地出版六大類的叢書，設法分門別類為讀者、學生、研究生和教學人員分憂解勞，讓大家對這門學科和領域的要求與滿足俱無遺憾。我們要分批出版的這六大類叢書，分別是：《新馬克思主義經典譯叢》、《新馬克思主義新知譯叢》、《新馬克思主義入門叢書》、《新馬克思主義叢刊》、《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》。我們費盡心血網羅了海內外對於這門學問學有專長的學者和名家來為大家服務，希望好好地把這六大叢書的工作做好，為大家略盡一點心意。

這六大類叢書的設計構想，主要是想讓每一位入門的讀者、學生、研究生或教學人員都能夠直接成套地、全盤地利用我們這批叢書進行讀書、研究和教學的工作，不假他求。我們的構想目標，是希望做到從入門的學徒到專業人士我們都能照顧，甚至希望最後做到從學徒到專家的養成也都能仰賴我們的地步。

這六大類叢書在《新馬克思主義經典譯叢》方面，我們首先打算出齊所有新馬克思主義者的經典作品。國內目前這方面的中譯書籍非常的欠缺，已經出版的成品也是做得零零散散，譯筆又不算緊嚴，在學術運用上不太能派上用場。我們打算把這些問題都做改進，使這樣的經典能夠成套成批地呈現在國人的眼前。因此原來市面上已有的譯本不行的，我們改譯；不錯的，我們參考補譯。在譯本方面，我們儘量以原有經典的出版文字為主；情況不允許的話，我們在校訂的時候儘也可能地參考原外文版來補正。所有的版本，除非必要，否則我們絕對不做增補刪節的工作。這樣能夠讓原著以新的中文版的面貌和讀者見面，也能夠讓讀者放心地閱讀和進行學術的徵引。經典內的譯名、術語、地名或書名，我們是從習慣用法統一。如果無習慣用法，我們從已經有的專著和研究裡頭的用法，不另創新譯名滋生讀者的困擾。我們的要求是做到各種譯名能夠從俗統一，不但這套叢書裡頭所有的各類經典的各種譯名能夠統一，就是我們以下的其他五大類叢書內的各套書籍的譯名也能夠配合一起統一起來。這套叢書是所有以後各類叢書的構想得以成立和各類叢書能夠讓讀者順利應用的基礎，自然所有的格式從學術的慣例，在體例方面我們就不另做說明。

其次，我們想把現有在期刊或其他場合發表但未被收錄編纂成書的經典作品，以相關主題或思想人物作為一輯，有系統地加以整理，編譯出版。這種編譯出版品，我們也是以原有經典原發表的文字為編譯參考版本著手翻譯。情況不允許時，我們參考別種譯本校正。所有的譯文註明出處來源，格式悉遵照學術慣例。

《新馬克思主義新知譯叢》是我們配合著經典的譯著要出版的第二類叢書。這類的叢書涵蓋的範圍主要有兩種，一種是有關新馬克思

主義的各種思想家或學派的思想概述，另一種是與新馬克思主義有關的各種重要思想範疇的專門研究。這類的叢書我們打算翻譯出版論述各家和各派思想的著作各五種至十種，談論專門思想範疇的著作各五種至十種，配合著各類的經典的出版。在這類的叢書裡，我們打算把國外現在比較重要而且談得比較具體的相關作品，依次分批有系統完整地翻譯出版。同時另一方面我們也想有系統地把主題相關但不易找到的各種期刊論文的資料，整理編譯成套出版。這類叢書的翻譯，主要作用是想以中文的方式提供資料，讓讀者比較容易瞭解前述的各種經典的重要內容、著述的時空背景，以及它們在一個思想家的思想裡或者整個社會科學界，佔著什麼樣的地位。當然我們知道僅僅是這些譯作的出版，還不足以讓讀者全面的理解現有國際出版界和學術界研究和出版的方向、概況與素質。不過有了這些作品的譯述，讀者在閱讀經典時，至少可以有個方向摸索。不用說，我們也不會認為只仰賴這些作品，讀者就足以掌握所有經典裡的思想了。我們以為這些作品只是我們所提供讓讀者可以比較容易進入經典領域的「工具」而已，其他的認識和突破要靠讀者自己的努力。自然我們同樣期望著將來也能夠有更多的人力和物力投入這類的譯著，出版更多成批成套齊全的作品，來幫助讀者，讓讀者能夠更加全面地掌握這類的資源。

第三類的《新馬克思主義入門叢書》是針對著入門和希望從事研究工作的讀者而設計的，但是我們也想讓這類叢書能夠成為研究工作者和教學工作人員的一本小手冊。這套叢書編輯的方向主要是從兩方面著手。一是編纂適合瞭解各種新馬克思主義思想家的介紹性書籍，另一是編纂適合於理解各類新馬克思主義思想範疇的介紹性書籍。這類叢書的編輯在材料來源上，我們不限是編譯或者是創作，我們主要

扣緊的東西，是要讓這類叢書的讀者能用最短的時間，掌握住每一個相關的思想人物或者思想範疇的內容和進一步研究的方向與資料。因此我們把這套叢書的主要格式都做了統一的設計，不管叢書內的各類書籍屬於那一種領域，都是這樣的格式。這套叢書內的每一種書籍，基本上都分爲這五部份：思想家生平傳略(或思想範疇簡介)、思想重點研究、相關的書評、有關讀書入門建議和重要的參考書目等。我們在這套入門叢書裡，主要是想讓讀者對於一個新馬克思主義思想家或一個有關新馬克思主義的思想範疇有個大致的理解，知道思想的重點在那裡？以前是怎麼討論的？有那些東西可以研究？有那些題目可以進一步的研究？可以怎麼和其他的問題聯繫起來看？可以怎麼入門和可以怎麼研究？又有那些重要的原始經典需要看？有那些二手的詮釋可以參考？有了這套叢書，讀者大致可以掌握每一個新馬克思主義的思想人物或思想範疇的重要經典、思想重點、研究主題和方向、參考的資料等。有了這樣的一套叢書，至少讀者對於各種新馬克思主義思想人物或思想範疇不會陌生，對於要想進一步深入的領域該讀什麼書、有什麼書可看，也不會摸不到。當然按這套叢書提供的資訊，有心想研究的讀者一定很容易理解到，我們在前面的兩類叢書裡爲讀者提供了什麼重要的經典或二手詮釋，剩下什麼東西是自己應該去補足的。不過我們稍覺遺憾的是，國內社會科學一直都是處在落後的狀況，我們無法爲讀者再進一步的提供服務，指出那些地方可以找到那些資料，有那些先生或學者可以提供更多的資訊或研究的指導，不然這套叢書一定會更加完滿。我們只希望來日環境改善，有這個機會爲讀者增加這一項服務。

在第四類的《新馬克思主義叢刊》裡，我們打算出版討論新馬克

思主義各家和各派思想的研究各五種到十種，討論新馬克思主義各種思想範疇的研究書籍各五種到十種。這套叢書和前述第二類叢書《新馬克思主義新知譯叢》不同的地方是：前面的第二類叢書，我們主要是以翻譯出版西方的研究成果為主。我們在這類叢書是主要以出版國人的研究為主。但是我們在這套叢書裡出版的各種研究成果，在內容方面基本的要求是不和第二類叢書重複。我們要求作品的水準是起碼能夠站在西方已有的研究成果這個基礎上，「推陳出新」地創作，同時要求作品的內容應能夠適合我們國家的現實要求與需要。導論和簡介的書籍因而不是我們這套叢書主要的出版對象。

我們出版這類的叢書，主要的理由有兩點。首先是，我們都知道一件很簡單的事實，那就是：不是所有西方出版的研究成果都能適合我們國人的需要與現實，而且也不是所有西方的研究都是毫無缺點不可超越。所以縱使我們在第二類的叢書裡推出了西方的相關研究成果，同時也精挑細選出了比較可觀的成果，可是我們不能也不敢拍胸脯保證說，這些研究成果所研究的課題無需再深入探索，進一步提昇。這也就是說，我們實在需要在中文世界再出版相關的各項足以提昇這些研究成果的作品，以廣國內讀者的認識和見識。就針對著這一點，我們事實上是應該在中文世界出版這樣一類的研究成果，以合乎事實的需要。另外出版這樣的研究成果也有其另一面的作用。我們認為，如果能夠出版在原有西方研究成果的基礎上推陳出新的作品，那麼就能夠在中文世界對有心研究這門學科的研究者起示範作用，知道問題也可以「這樣的看」。因此我們在構想上也是希望有這樣的叢書作為借鏡，刺激研究者利用我們前述提供的各類叢書的條件，再深入的探討其他的問題，帶動研究的空氣。

其次，西方至今所有出版過的這類叢書，對所有相關主題的探索我們不能說都完全照顧到了。儘管我們也精挑細選，希望我們能夠在前述的第二類叢書裡頭儘可能把所有的重點書，都挑出來編譯出版。但是所有我們能夠挑到的書，也不見得全部都把我們認為應該處理到的問題完全涵蓋在內討論，可能西方的出版界根本都沒有出版討論這類問題的書籍。因此在現實上我們就有必要請學者專家針對這些被遺漏掉的主題，再撰寫一些書籍出版。這也是為什麼我們要出版類似第二類叢書的一些書籍的根本原因。

在最後兩類的叢書《馬克思學新知譯叢》和《馬克思學研究叢刊》裡頭，我們打算把和理解新馬克思主義有關的各種馬克思主義研究書籍拿來編譯出版。其實我們想出版這兩類叢書的最大因素，是因為過去國內在這個領域無論是研究或出版都嫌不足，這種不足讓我們一般的讀書和研究工作者無法站在這個基礎上來深入新馬克思主義的問題。如果不出版這類其實算是基礎知識的各種參考書籍，那麼我們花在新馬克思主義上的所有心血也都是白費。在這兩類的叢書裡頭，我們打算把跟新馬克思主義的理解有關、屬於詮釋馬克思主義這個領域的各種思想範疇、各類學科和各門各派的見解，都放在「馬克思學」(Marxology)的這個項下來出版。在《馬克思學新知譯叢》裡面，我們希望就西方現有的各項相關研究在各項思想範疇、各類學科和各門各派的見解的這個範圍內，各挑五本到十本分批的編譯出版。而西方的各項研究沒能照顧到的，的確又屬於國人自己的創見或新的詮釋，我們放在《馬克思學研究叢刊》這套叢書裡來出版。出版的數量與範圍，和《馬克思學新知譯叢》一樣。

這六大類叢書的出版和編譯，我們不敢說我們是做得盡善盡美了，

但是我們絕對可以「毫無愧色」地向讀者坦然交待。我們的編譯和出版請讀者支持，我們的缺失和舛錯也請讀者給我們指正。我們更歡迎有心得亦有志於這門領域的研究和發展的讀者，投入他的心血加入我們的行列，讓我們這門領域的研究和出版能夠綻放出更加燦爛的花朵來。

杜章智

沈起予

一九八九年六月

目次

主編總序	杜章智、沈起予
譯序	陳璋津
原序	5
導言	7
一 答劉易斯	
1. 前言	45
2. 答劉易斯(自我批評)	47
3. 關於「批評個人崇拜」的箋註	95
4. 關於「沒有主體或目的的過程」這個範疇的評論	113
二 自我批評材料	
1. 前言	123
2. 自我批評材料	127
3. 論青年馬克思的演變	179
三 在哲學中成爲馬克思主義者容易嗎?	
1. 在哲學中成爲馬克思主義者容易嗎?	195
2. 「某些新東西」	243
參考書目	253
譯名索引	265

譯 序

正如本書〈原序〉的作者洛克(Grahame Lock)所言，這本書是阿圖塞(Louis Althusser)回答劉易斯(John Lewis)在《今日馬克思主義》(*Marxism Today*)這份雜誌上批評他的論點的答辯論文經過爾後擴充和改寫後的一種論文集。阿圖塞的原來的答辯文原先也是發表在《今日馬克思主義》上面的，自然我們這裡所譯的文章(主要是〈答劉易斯(自我批評)〉)，和原來發表的那篇文章內容是有出入。我們在中文版裡是這樣處理阿圖塞這些論戰性質的作品：我們把原來就已經收在這個集子的英文版作品，還是照原來英文版的樣子譯成中文。目前讀者在這裡所看到的這個譯本，正是原來英文版集子的樣子。我們另外再把阿圖塞發表在《今日馬克思主義》上的作品連同批評他的論點的那些論戰文章，收在《自我批評論文集》(補卷)裡出版。讀者在那裡可以看到阿圖塞原來文章的樣子，而且也可以連帶地看到那些批評阿圖塞論點的文章，尤其是關鍵人物——劉易斯——的文章。關於阿圖塞在這兩處發表的同一篇文章，這之中有什麼樣的差異，就請讀者自己細細品味，我們不在這裡介紹。

所有在這本譯本裡的文章，原書雖然是分為三個部份，但是其實內容所提到的觀點都是大同小異。阿圖塞在這些文章裡強調：「哲學歸

根到底是理論領域中的階級鬥爭」，他以為這種論點是有政治實踐效果和科學實踐效果出現的，為此他批評了劉易斯的論點是站在唯心主義的立場上，「使革命的哲學家、理論家和戰士們癱瘓」，使他們解除了「武裝，因為實際上使他們失去一種不可取代的武器：階級鬥爭的條件、機制和形式的客觀知識。」不過，阿圖塞在這些文章中對自己也有所批評，他承認他對劉易斯所指出的一些事實，即在「認識論上的斷裂」以後繼續存在著所說的哲學範疇，是「注意得並不夠」。他說，他把「認識論上的(=科學的)斷裂」與馬克思的哲學革命等同起來了，沒有把馬克思的哲學革命從「認識論上的斷裂」分開來，從而犯了「理性主義傾向」的錯誤，使階級鬥爭從思辨理性主義的這個舞台實際消失了。

在這些文章中，我們認為比較重要的是阿圖塞提出的批評人道主義的觀點。阿圖塞在這裡強調指出，歷史是不能按照大的主體的這個唯心主義範疇、用它的制約模式來進行哲學的思考和的。因為，歷史的這些主體的當事人只是通過生產和再生產關係的規定性並以它們的形式在歷史中起作用，歷史是「沒有主體或目的的過程」。阿圖塞的這個論點對我們在理論上理解主體是怎麼形成或被建構出來的，在爭取主體的解放方面是有助益的。當代的許多社會哲學家在談到主體的解放，或研究言說、主體性、國家、大眾傳播、空間、都市建築、身體或儀式等理論領域的問題時，或多或少都是深受這種觀點的啓示的。不必說，阿圖塞的這種觀點跟他在《列寧和哲學》中談論「國家機器」和「主體性」理論是相通的。

本書的中譯文，原序、導言、第一部份的全部、第二部份的前言和第三部份的〈「某些新東西」〉是杜章智先生負責譯的，其餘的部份

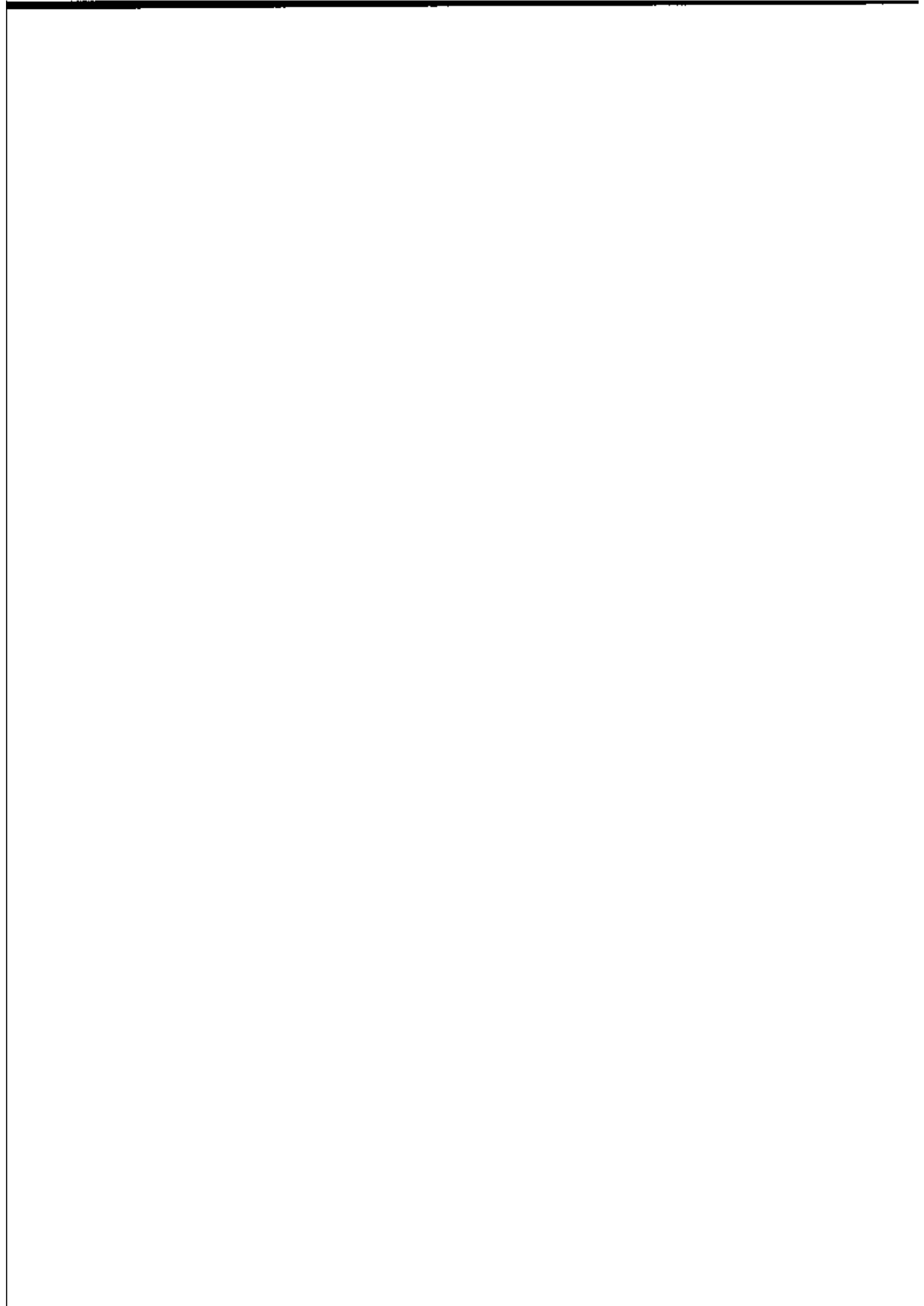
是我譯的。最後由我再按英文版總校一次，並把格式照英文版補正。在翻譯過程中，曾經參考顧良先生的譯文，在此謹表謝意。

本書的中文版能夠問世，我們要感謝「遠流出版公司」的負責人王榮文先生和詹宏志先生。同時，也要感謝執行的編輯們，沒有她們的幫忙，本書的版面和外觀絕對沒有辦法以這個樣子出現。

陳璋津 謹識

一九九〇年九月

於木柵指南山麓



原 序

一九七〇年我應邀在倫敦馬克思故居講授阿圖塞(Louis Althusser)的著作。劉易斯(John Lewis)坐在聽眾席的前排。在討論時，他表示不同意他所聽到的東西，隨後不久他表示要進行論戰。早在一九七二年，他就在《今日馬克思主義》(*Marxism Today*)上發表了〈阿圖塞的問題〉(*The Althusser Case*)一文。該刊主編克魯格曼(James Klugmann)請阿圖塞回答，這篇回答于同年十月和十一月發表。

阿圖塞的這篇回答爾後經過改寫和擴充，一九七三年與另外兩篇文章合在一起出了法文版。這個法文版在本書中是全文譯出，這裡還收入了一九七四年在法國發表的《自我批評材料》(*Éléments d'autocritique*)、一九七五年十月在《思想》(*La Pensée*)雜誌上發表的〈在哲學中成爲馬克思主義者容易嗎？〉(*Est-Il Simple d'Être Marxiste en Philosophie?*)一文的譯文。因此總括來說，本書包含了比原來《今日馬克思主義》上那篇文章中所包含的材料的份量還大約多了四倍。

在放在本書前面的一篇導言裡頭，我想通過把阿圖塞的某些概念應用於一個特殊的和有爭議的政治問題上的方式，來說明隱藏在阿圖塞著作後面關於政治意涵的東西。

書末所附的阿圖塞本人的著作和討論阿圖塞思想的著作書目，是

以卡爾茲(Saül Karsz)在他的《理論和政治》(*Théorie et Politique*)一書中提供的書目為基礎編寫的，但是增加了廿多本新書名單。

我應該感謝阿圖塞本人以及巴里巴爾(Étienne Balibar)在這篇導言準備過程中和我進行的有益討論。我要感謝 Ann、Jean-Tacques 和 François Lecercle 幫忙翻譯，感謝 Maria Peine 幫忙打字。

洛克(Grahame Lock)

荷蘭 萊頓(Leyden)

一九七五年

導 言

阿圖塞在一九六二年發表他的〈矛盾和多元決定〉(*Contradiction and Overdetermination*)一文後，成爲法國一位有爭議的人物。當〈馬克思主義和人道主義〉(*Marxism and Humanism*)一文於一九六四年發表時，他成爲一位在政治上有爭議的人物^①。原因是他抨擊了人道主義的概念。他在當時寫道：「十年前，社會主義人道主義只有一種形式，即階級人道主義。今天則有兩種形式：在依然實行無產階級專政的國家裡(如中國等)，是階級人道主義；在無產階級專政已被廢除的國家裡(蘇聯)，則是(社會主義的)個人人道主義。」但是，「『社會主義』實際上是個科學的概念，而人道主義則僅僅是個意識形態的概念」。他在那時的目的，因此首先是要把科學和意識形態區分開來，其次是想表明馬克思主義是科學，而所有各種形式的人道主義必須劃歸爲意識形態。

這就是他所謂的「理論反人道主義」(*Theoretical anti-humanism*)的基礎。阿圖塞對「人道主義」(*humanism*)這個詞的用法是特殊的，當然與「博愛主義」(*humanitarianism*) (指博愛、人道、關心人類幸福的原則和實踐)一詞毫不相干。然而，對其論點的反應卻遠遠超出理論領域，而深入到政治世界。我會努力概括地敘述這種政

治反應和阿圖塞對它的回答，因為這是探討他的哲學著作以及對他這個人有所了解的最好的途徑之一；這個人，法國的《新觀察家》(*Le Nouvel Observateur*)周刊認為把他描寫為「世上最神祕和最無人『知曉』的人物之一」，對我們會有幫助！

阿圖塞從一九四八年起是法國共產黨的一名成員，顯然法共不可能贊同他所發表的一切著作，因為它們在某些問題上對法共自己的立場提出了質疑。然而，這些著作是被打算拿來作為在黨內論爭的一種介入之用，而且它們所引發的重大關注不是一直都只是關注而沒有迴響。有些勉強贏得贊同的文章開始在黨的刊物上發表^②。可說是黨內資深的哲學家塞夫(Lucien Séve)在他的《馬克思主義與關於個人的理論》(*Marxisme et théorie de La personnalité*)一書中，專為阿圖塞寫了一個長註，概述了他的一些不同意見。但是阿圖塞堅持自己的立場^③。當時黨的總書記羅歇(Waldeck Rochet)鼓勵他做這項研究工作，然而要中央委員會與他的結論保持距離。

同時，哲學家加羅蒂(Roger Garaudy)與他長期來都是黨員的黨之間的爭吵愈演愈烈。形勢已經在發生變化。例如，一九六九年發表在黨刊《新評論》(*La Nouvelle Critique*)上的一篇由米約(Jacques Milhau)寫的文章，說到加羅蒂和阿圖塞時明確指出：「根本不可能把(加羅蒂的)徹頭徹尾的修正主義與可以被認為是研究過程中犯的暫時錯誤(*gauchissements*)相提並論，加羅蒂的修正主義的理論前提在十年前就有了，而研究工作總是伴隨著風險的。」《列寧和哲學》(*Lenin and Philosophy*) (一九六八年)這篇演講稿似乎在黨內受到了歡迎，但是〈意識形態和意識形態的國家機器〉(*Ideology and Ideological State Apparatuses*) (一九七〇年)一文則在某些圈子內引起了不安，

他們誤解這篇文章，以為這篇文章含有對為統治階級服務的教育制度的意識形態作用進行了簡單化譴責的意思在裡頭。

〈答劉易斯〉(*Reply to John Lewis*)這篇文章在一九七三年的一個法文版中出現時，引起了一些騷動。一家新聞刊物登了一個故事(雖然不是沒有任何根據)，大意說，這本書給黨的每個中央委員和官員送了一冊，以便他們能夠準備答案。梅斯杰爾(Joe Metzger)在黨的周刊《新法蘭西》(*France Nouvelle*) (一九七三年十月九日)上讚揚阿圖塞「提出了實質問題」，但是認為他支持了在社會主義制度下階級鬥爭尖銳化的「危險」論點，一個「肯定行政和鎮壓措施比意識形態對抗更重要」的論點。然而，這個意見似乎與該著作的意思不合。

對阿圖塞著作的反應在國際共產主義運動中也是各式各樣的。蘇聯《哲學問題》(*Voprosy Filosofii*)雜誌在《新評論》一九六五年至一九六六年展開討論之後，發表了薩哈羅娃(T. A. Sakharova)寫的一篇批評文章(不太尖銳)。但是保加利亞人安格洛夫(S. Angelov)在一九七二年《世界馬克思主義評論》(*World Marxist Review*)上發表的一篇文章中，則採取了更為尖銳的立場。他把阿圖塞的反人道主義說成是一種「極端」觀點，暗示(雖然不是直接地)它與「兵營共產主義」(*barracks communism*)有聯繫(「兵營共產主義」這個名詞當時是用來描述中國共產黨的路線的)。南斯拉夫人科拉契(Veljko Korać)一九六九年在《實踐》(*Praxis*)雜誌上論述「『理論反人道主義』的現象」時，甚至走得更遠。他寫道，阿圖塞的《保衛馬克思》(*For Marx*)一書是「憑藉傳統的史大林主義體系的名義」寫的；是把所有不能充當意識形態工具的東西都當作「抽象」人道主義加以拒絕的「史大林主義的教條主義」。

在更嚴肅的層次上，格魯克斯曼(André Glucksmann)在一九六七年試圖從一種頗為傳統的哲學立場來表明阿圖塞著作的「弱點」^①，而英國的杰拉斯(Norman Geras)則對《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》(*Reading Capital*)提出了一種即使有限但却嚴肅的批評^②。但是這些文章很少談到政治。看來，對阿圖塞的反應一般說來不是真正的然而頗為狹隘的理論關注，就是政治歇斯底里^③。科拉柯夫斯基(Leszek Kolakowski)發表在《一九七一年社會主義紀事》(*Socialist Register* 一九七一)上的文章〈阿圖塞的馬克思〉(*Althusser's Marx*)看來可能是一個例外；文章的篇幅至少適合於進行嚴肅的探討。但是科拉柯夫斯基對主題的誤解如此嚴重，以致他根本不可能進行建設性的批評。他指責阿圖塞進行「宗教性的思考」，抨擊他「未能記住」多久以前已經發現認識「與純粹的、直接的、單個的對象毫不相干，而總是與抽象打交道」，這在多久以前已成為「現代科學哲學中的常識」^④。但是阿圖塞已經白紙黑字地指出^⑤，「對象不能通過它可以直接看到和感覺到的現象來規定」，因此要把握對象必須迂迴地通過它的概念，這些論點「已經是老生常談了。至少它們是怎麼被反映在古典哲學裡頭的整個現代科學史的教訓，即使這些思考是在超驗(笛卡兒 René Descartes)、先驗(康德 Immanuel Kant、胡塞爾 Edmund Husserl)或者「客觀」唯心主義(黑格爾 George W. F. Hegel)等的經驗主義環境中產生的。」這只是對阿圖塞進行的那種批評的例子之一。

阿圖塞的批評者們不幸未能提出合理的論據，必然有其政治原因，不管這些原因是否明確。有時動機是相當清楚的，例如在梅札洛斯(István Mészáros)的評論裡他說，對症解讀的範疇是掩飾「官僚保守

的痴心妄想這種索然無味的教條主義」的一層面紗⁹。其他時候欠缺嚴謹的研究則似乎是由於完完全全沒有能力理解他的著作，麥克雷南(David McLellan)的情況就是如此。他說《保衛馬克思》「很有可能是深刻的，但確實是沒說清楚。」¹⁰有時甚至背景情況也被弄錯了，就如克蘭斯頓(Maurice Cranston)發表在美國新聞處的刊物《共產主義問題》(*Problems of Communism*, March-April 1973)上的文章裡的情形。這篇文章錯誤地把阿圖塞晉升為法國共產黨的中央委員！克蘭斯頓還把一些奇怪的哲學立場加在他頭上，他說，「對阿圖塞來說，無產階級的成員資格，是由個人頭腦中存有某些態度來決定的……，外部的經濟地位(不管是屬於低等、中等或高等收入的團體)沒有多大關係。」但是，不管克蘭斯頓的研究是否能算作是對討論做了有益貢獻，阿圖塞要是發現自己成為美國政府刊物上一篇長篇大論的文章的主題，一定會很得意。

從政治光譜的另一方面即「極左派」方面，有來自小說家索列(Philippe Sollers)和受到自己解釋「毛澤東思想」所鼓舞的《原貌》(*Tel Quel*)團體的攻擊。該刊一九七二年春季號上的一篇文章(*Le Dogmatisme à la rescousse du révisionnisme*)指責阿圖塞迴避和刪除了鬥爭概念，而且索列在與《圖畫》(*Peinture*)雜誌的談話中，把阿圖塞關於哲學沒有對象的論點描寫為「極端的修正主義」和「超級的修正主義」¹¹。

在這種混亂當中，〈答劉易斯〉發表了。在《鬥爭》(*Combat*)日報一九七三年六月十九日的一篇評論中，雷維(Bernard-Henri Lévy)這樣概括當時的形勢：「在各種沙龍中對阿圖塞的『獻身』有許許多多的猜測。他是毛派還是正統的共產主義者？他是史大林主義的

產物還是始終一貫的反史大林主義者？」最後阿圖塞介入了這些問題——「他把他的牌攤在桌子上，以便澄清有關他的哲學介入的政治意義。」首先：他把《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》放在它們的歷史背景——蘇共二十大和「非史大林化」——下。在某種意義上，赫魯雪夫(Nikita Khrushchev)的非史大林化是從右派的角度產生出來的。正像可能已經預料到的那樣，它造成了共產主義的知識份子理論工作向右轉。

它也使各國共產黨容易受到來自右的或左的方面那些想聲稱他們的馬克思主義是更始終一貫的人道主義者的攻擊。這對在其他方面像加羅蒂、馬庫色(Herbert Marcuse)、科拉柯夫斯基，甚至是寫《馬克思主義的異化理論》(*Marxist Theory of Alienation*)的曼德爾(Ernest Mandel)這麼不同的人物，大概也適用●。

但是阿圖塞的批評回溯到一九五六年更遠以前，涉及到史大林本人。史大林時期的確纏住共產主義運動，而且不僅是因為反共主義總要喚起「史大林主義」的幽靈。阿圖塞說，它將繼續纏住這個運動，直到對這個時期的左的批判取代在某些圈子裡占統治地位的「右派」分析為止。他建議，這種批判必須把這個時期當作是具有經濟主義和人道主義術語特徵的一種偏向的例子來處理。他提出了這樣的建議，但是沒能在可茲利用的篇幅中繼續把這個問題清楚地說明。

二

在阿圖塞的《答劉易斯》中令人不解的提到史大林，那麼我們如何的來理解這件事情呢？的確他對這個主題說得相當少，而且這已導致某些評論家聲稱他談到的目的是有純粹的政治用意。例如，朗西埃

(Jacques Rancière)認為，它們的作用是讓他把某些(或許尤其是包括貝特海姆 Charles Bettelheim ⑩在內的一些「親華」作家的)「當前有關史大林主義的流行思想」⑪拿來，使其能適合他自己的用途——或說得更正確一點，使其能適合「正統共產主義」的利益。但是朗西埃的論證本身顯然也是出於直接的政治考慮。按照我的看法，阿圖塞在這篇著作中所說的，連同他在別處說過的，讓我們可以構築一種真正關於史大林時期的新理論。因此把這篇導言專門拿來探討剛才這個問題，看來是有益處，這樣讀者至少能夠得到阿圖塞「哲學」後面究竟隱藏著何種政治的一種概念。

下面的情節說明也許簡單，而且事實上也不完全(它只想提供解釋的若干基礎)，可是它讓另外的一些解釋站不住腳。要繼續說下去，有這就夠了。

按照〈答劉易斯〉的說法，「可以把史大林偏向(Stalinian deviation)看作是**第二國際死後報復的一種形式**……，即第二國際的主要傾向的復活」；它的基礎是「一種經濟主義的概念和路線……，當時這些是被本身是極其『人道主義的』……說法掩蓋住。」⑫談論史大林的人道主義，不是談論一個簡單的哲學或理論錯誤，它是談論某種有政治原因和政治效果的東西。如果我們看看蘇聯歷史的某些方面，這些東西就能夠比較容易理解。

當工人階級和農民階級一九一七年在俄國取得政權的時候，在全世界的被剝削人民當中燃起了很大的希望。也許他們期望得太多太快了。無論如何，當歡欣鼓舞在實際任務面前，特別是在國內戰爭和新經濟政策面前冷卻下來時，人們開始明白，通向共產主義的道路不可

能是筆直的、沒有瑕疵的。必然會有曲折，有時甚至後退，會有錯誤，甚至災難。

蘇聯在經濟戰線上面臨了兩大問題：工業化和農業問題的解決。這兩個問題不只是經濟問題，而且也是意識形態和政治問題。例如，緊接著相當短暫的新經濟政策時期而來的農民問題，以採用集體化的辦法來處理，但是付出了慘重的代價。這個代價當然不是因為純粹「技術性的」經濟錯誤造成的。例如，富農抗拒集體化。全部的鼓動或社會主義宣傳，都無法讓他們相信，他們是應該主動地把他們的土地和財產交出來。

工業化極其重要。必須提供機器配合農業的發展，必須有武器，讓軍隊能夠抵禦任何更進一步的資本主義干預。一般說來，這是在一個在許多領域仍然缺乏最基本的設施、大部份的人口還是文盲、城市和工業區在全部人口中只占很小比例的國度裡，生產投資所必需的剩餘的問題。

在新經濟政策時期，爲了生存把某些政治和意識形態問題暫時拖到以後來解決。新經濟制度是代表一種退却。經濟實行分權管理；讓企業的金融和經營獨立自主；把某些小企業改爲民營；給外國公司特許權；個體經營的商店連同個體經營商店的商人一起出現了；農業和工業之間的聯繫再度又變成向市場的方向發展。列寧把這稱作「過渡時期的混合體制」，就是說，它本身不是穩定的東西，而是一種將被取代的狀態，或是（希望）被向共產主義的發展所取代，或是被向資本主義的逆轉所取代，這有現實的可能性，如果富農和「新經濟政策人」（Nepmen）成長得過於茁壯的話。

因此，當時看出了反革命的可能性，認爲是有兩方面的危險：一

方面，資本主義國家可能企圖進行干涉；另一方面，新舊資本家和**富農階級**可能企圖從內部推翻政權。這些的確是迫在眉睫的威脅。但是有另一個更深刻的威脅並沒有清楚地看到。爲了理解其中的原因，我們在方便的情況下，可以先看看蘇維埃國家當時所面臨的一個特殊的**問題**，那麼它就使更一般的矛盾清楚顯示出來了。

十月革命之後，人們很快就認識到，工業和農業迫切需要具有各種知識和技能水平的工人**以及**管理人員、技術專家等等爲它服務。這後一類人把一些特殊問題呈現出來了。一方面他們顯然並不構成資本家階級，然而也不能把他們說成是工人階級的一份子。甚至在二十年代中期，在實行第一個五年計劃以前，這些專家集團就有幾萬人之衆，總數或許有十萬人。

關於專家(我在一般意義上使用這個名詞，把管理人員也包括在內)的一個問題就是：他們中的許多人是政權的反對者。在一九五二年，蘇聯中央執行委員會主席加里寧(Mikhail Kalinin)解釋道，「共產主義在外省正在被那種說『我反對共產主義』的人建設著。」而且，這群人在工人階級當中並不特別受歡迎。例如，卡爾(Edward Hallett Carr)曾在他的《計劃經濟的基礎》(*Foundations of a Planned Economy*)一書中寫到，據說在這個時期發生了許多反對工程師和技術人員的「過火行爲」，都是一般工人幹出來的●。一九二七年夏季在烏克蘭(Ukraine)的一些礦區裡，實際上發生了好幾次企圖殺害專家的事件。這裡是什麼樣的矛盾在起作用呢？

政府對專家的政策至少到一九二八年前後不是以使用鎮壓手腕爲基礎的。甚至在一九二八年的沙赫特案件(Shakhty trial)(當時有許多技術人員由於被指控在頓巴斯 Donbass 地區的礦區中進行所謂「迫

害活動」而被處決和監禁)以後，官方仍繼續聲明反對「迫害專家」。看來這時金錢刺激是用來使他們順從的主要手段。當然當時嚴重缺乏專家，有許多必須從美、德、英等國招聘進來。而且，在現有的本國專家中，黨員人數不到百分之一。

第一個和第二個五年計劃的確需要同時也提供了數量大大增加了的專家和各種熟練工人。那些在人口中至少受了中等技術教育的人數，據估計在第一個五年計劃間增加了一倍半，教育、醫療等方面的專門人材也有同樣增加。從一九二八年～一九二九年起，我們事實上可以說為訓練培養新一代「紅色專家」盡了相當大的努力。然而，問題不僅是訓練專家不是一下子可以都做好，而且還在於新一代必須由老一代來培養，它包含有隱含著的各種意識形態的影響。事實上，在幾個五年計劃期間，有一種一般工資差別不斷加大的傾向，特別是專家工資較之體力勞動者的工資不成比例的增加。這一現象似乎反映了這樣的事實，即新一代專家不準備為了主要是意識形態的獎勵而工作。新的蘇維埃人在這麼一代人裡頭是生不出來的。

讓我在這裡停一會兒。我已經提出專家在蘇維埃國家早期裡頭的角色所暴露出來的問題。我想說清楚，這些問題不只是「技術」問題，而且也是政治和意識形態問題——就是說，事實上是階級鬥爭的問題。但是，其次，這些特殊的問題只構成更一般的問題，即工資制度(wage system)在社會主義制度下繼續起作用的問題的一個方面。

因此我們必須稍微回顧一下，看看資本主義制度下的工資制度。我們知道，這個制度的存在本身是與勞動力的技能和熟練程度的差異相聯繫的。我們也知道，熟練勞動力和非熟練勞動力之間的價格差異是以這一事實為基礎的，即前者「花費了更多的時間和勞動力……因

此有更高的價值」(馬克思在《資本論》*Capital* 第一卷中的話)。但是它**也有賴於別的一些東西**，因為這一價值必須體現出來。價格的差異(即工資差別的存在)**也有賴於意識形態和政治的條件**，是這些條件使得熟練工人能夠要求(通常能做到)比非熟練工人得到**更多的工錢**。專家和工人(包括熟練工人)之間的差別也同樣如此。

這些意識形態和政治的條件實際上是屬於資本主義生產關係再生產的條件，從而是屬於(資本主義的)剝削關係，也就是剩餘價值榨取關係的再生產條件。它們是由意識形態國家機器的運轉來實現的①。這些機器幫助保證一個階級即資本家階級對另一個階級即工人階級繼續的宰制。但是，正像我們將要看到的，這一點它們是(而且只能是)以一種矛盾的方式，即通過也是再生產**階級鬥爭**的方式來進行的。因此，最後我們能夠說，資本主義制度下工資制度的存在是與剝削和階級鬥爭兩者的存在相聯繫的。

然而，我們還可以更進一步。一般價值的生產過程(馬克思所謂的 *Wertbildung*)是與剩餘價值的實現過程(*Verwertung*)聯繫在一起的：的確，正像馬克思說的，後者只不過是前者「在一定點之外的」繼續(《資本論》第一卷第三篇第七章)。因此，不僅工資制度(勞動力作為商品的生產和變換)，而且**一般商品生產**(即價值生產過程)也一樣，都是與剩餘價值的實現過程，即與剝削**聯繫在一起的**。

價值的生產發生在勞動過程之內，這種過程既是「技術的」(使用價值的生產過程)，又是「社會的」(商品的生產過程)。因此，勞動的社會和技術劃分處於剝削過程的核心地位。

這一過程實際上是取決於勞動力本身作為商品產生作用的這個事實，當然這種商品有這樣一個特點，即它的使用價值是比它本身更大

的這種(變換)價值的一個源泉。因此，勞動的社會和技術劃分是跟多少複雜的各種勞動力形式的價格之間的差別制度聯繫在一起的。

我們可以以這種方式在商品生產、工資制度、勞動的社會和經濟劃分以及剩餘價值的榨取之間，建立許許多多一般的聯繫。

最後，我們應該看看通常所說的「中間階層」在資本主義社會中的特殊地位。集合在這個標題下的各種不同團體，實際上具有非常不同的性質●。的確，一般說來，它們與工人階級不同，因為它們的勞動力的再生產是與工人階級分開進行的(工人階級的成員在不同的勞動市場上競爭)。在資本主義發展的過程中，這些團體中的某些——特別是所謂「雇員」——趨向於「無產階級化」，即被投入到與工人同樣的勞動市場上。但**不是所有的人都處於這種地位**：遠非如此。有些還完全置身於無產階級化的過程之外。而且儘管雖不是生產工人的「雇員」有成爲剝削對象的傾向，其他的團體則不僅不是如此被剝削，而且實際上把他們的生產作用與管理生產和流通過程即剝削的任務結合起來●。

在上面通過資本主義兜一個圈子，對我們理解社會主義是必要的。我們以後將更確切地看到其中的原因。然而到那個時候，我們至少能夠提出幾個問題。例如：爲什麼工資制度在無產階級革命以後繼續起作用？爲什麼還一直——以不同的形式——進行商品生產？商品生產的繼續存在是否意味著在社會主義制度下繼續存在價值創造過程，也就是繼續存在剩餘價值生產過程？最後，我們知道，在無產階級革命以後，工人階級必定從資產階級那裡把組織生產的職能接收過來。但是，一方面，諒必它不會同時也繼續反對它不得不藉以組織生產的形式吧？因爲它的目的是完全消除剝削的條件(因此消除工資制度、商品

生產等)。另一方面，諒必它不會同時既利用舊的資產階級專家，又進行反對他們的鬥爭吧？

這些是年輕的蘇維埃國家所面臨的一些問題。但是，自然它們並不是自發地以這種方式表現出來。例如，史大林對問題的提法就很不一樣。相當奇怪的是，他常常對答案改變主意。例如，他顯然不能就蘇聯的內部階級鬥爭下定決心。在一九二五年，他談到需要進行反對「新資產階級」的鬥爭。在一九三六年實行新憲法時，他認為階級鬥爭已經結束了。但在一九三七年，他又談到需要跟舊剝削階級的「更尖銳的鬥爭方式」展開鬥爭。然後在一九三九年，他又再次提到蘇聯「已沒有任何階級衝突」。

史大林實際上承認兩種對社會主義發展的威脅。他承認蘇維埃國家和帝國主義國家之間的鬥爭；他承認（雖然不時地從他的演說中消失）蘇聯的工人階級和農民階級同以前的剝削階級之間的鬥爭。但是他不承認（或很少承認，並且是以歪曲的方式承認——例如在一九五二年）可以按照我提出來的這些問題來說明的一種威脅。特別是，他傾向於把蘇聯內部階級關係的矛盾發展造成的問題轉移到他承認的兩種階級鬥爭的形式上面，從而把它們解釋成或是國際階級鬥爭的結果，或是對抗以前的剝削階級的這種鬥爭的結果。這或許說明了他的搖擺不定：每當蘇聯內部的不同階級和集團之間的階級鬥爭變得劇烈時，史大林就會把「帝國主義」或「舊的剝削階級」從口袋裡掏出來。

我們已經說過，「史大林偏向」可以用經濟主義和人道主義這兩個術語來表明它的特徵。爲什麼呢？同一個偏向的這兩種形式之間的聯繫是什麼呢？爲了回答這些問題，我們必須利用馬克思主義的一些理論概念，包括生產方式和社會形態的概念。生產方式的特徵首先是一

定的生產關係體系，**其次是「物質生產力的水平」**。一種生產關係體系的再生產，不單單是生產方式運轉的作用而已，它也是包括其各種「上層建築形式」在內的整個社會形態運轉的作用。

「忘記」「上層建築」在生產關係再生產中的角色，想單用經濟基礎來解釋一切(例如，資本主義的危機或向共產主義的過渡)，當然是**經濟主義**。但是「忘記」上層建築的角色，也是忘記上層建築怎麼樣起作用的。上層建築是通過維持統治階級宰制的各種機器起作用的，但是付出的代價是不斷地再生產出**階級鬥爭**。因此，陷入經濟主義也就是忘記階級鬥爭，而忘記階級鬥爭就是**人道主義**。史大林既陷入了經濟主義，又陷入了人道主義，例如當他主張向社會主義過渡的問題主要是生產力發展的問題時是這樣。巴里巴爾就指出過：「這種對馬克思主義的解釋已在第二國際的某些社會黨領導人(如考茨基 Karl Kautsky)中占統治地位，在許多地方被史大林發展了，並清楚地把它講出來。」●

史大林實際上的確有「忘記」階級鬥爭的傾向。有些讀者可能對這種說法感到驚訝，因為畢竟人們都知道他有過階級鬥爭隨社會主義發展愈來愈尖銳的論點。的確，正是這個論點總是為史大林時期的「過火行爲」和「罪行」背黑鍋。但是，正如我們已經看到的，他所承認的階級鬥爭不是反對國際資本主義的鬥爭，就是反對舊剝削階級的鬥爭。他的立場有自己的邏輯。例如，如果這些階級已被打敗，如果只有**殘餘份子**仍然存在，那麼他們的明顯行動方針就會是與他們的天然盟友帝國主義合作採取恐怖主義、陰謀破壞等。對付這種恐怖主義活動的辦法，顯而易見就會是使用鎮壓性的國家機器(警察、法庭等)。因此，把被告當作罪犯，特別是當作外國間諜對待的審判演出，對史

大林就會具有重要性。

按我的看法，科學地對待史大林時期會表明，說明它的特徵的那些事件(審判、整肅等)不管「外表」如何，都是在經濟、政治和意識形態領域進行的(一種特殊的)階級鬥爭的結果。自然確實如此，例如，一九三六年～一九三八年的大審判案，從法律上說不是直接反對特定階級的代表人，而是反對某些資深的黨員的。再從法律的觀點看，它仍包含有許多荒誕的說法。但是那並不意味著能把它們解釋——以及輕易的寫——成單純是「破壞社會主義法制」。審判案和整肅扮演歸根到底由蘇聯內部階級鬥爭決定的一種角色，即使在實際上它們的受害者是「犯了錯」的一群人。但這是不可避免的，因為所使用的方法也是「錯誤的」方法：它們是用來反對資產階級的**資產階級方法**，因此，招致損失慘重適得其反的後果來。然而這也是不足為奇的，因為「史大林主義」——偏離列寧主義的傾向——畢竟是資產階級理論(經濟主義/人道主義)和資產階級實踐侵入馬克思主義的結果。

爲了說明這個論點，讓我們把蘇聯的情況和它的「對立面」的情況，即**資本家階級**不管爲了什麼理由而訴諸大規模鎮壓措施的情況，比較一下。這種政策當然從來不是整個「資產階級執行委員會」「決定」的結果。相反，在實際上這種政策促成了資產階級組織內部的大規模分裂。例如，納粹政權不僅鎮壓了工人階級的組織(共產黨、社會民主黨和工會)，而且還鎮壓了舊資產階級和「小資產階級」政黨，以及文化、藝術和科學機構，當然還有種族集團。它殺害的數百萬人屬於所有各個階級。正是這種情況使人容易對納粹政權產生誤解，甚至以爲在它和史大林的政府之間有某種本質的相似之處。人們可能經歷了法西斯主義，爲反對它進行了數年的鬥爭，甚至在鬥爭中犧牲，而不知

道它的根源在於**勞動與資本之間的階級鬥爭**。

讓我重說一遍，舉這個例子不是想要表明在史大林和納粹政權（反共陰謀之一）之間有相似之處，或它們之間有任何對映關係。相反，舉這個例子是為要警惕經驗主義，提醒人們不要錯誤認為，為了找出一個事件的原因，無需看到比結果更遠的東西。希特勒殺害和監禁了資本主義政黨的領袖，他是不是因此就是反資本主義的，是資本主義階級的叛徒呢？史大林的情況是不是多少簡單一點呢？

我認為在史大林的「罪行」後面隱藏著一種特殊的階級鬥爭。但是這種階級鬥爭的根源是什麼呢？為什麼我們說，儘管舊的剝削階級不見了，這種鬥爭還繼續在蘇聯存在？要回答這個問題，需要在理論上做進一步的說明。

在這裡，我們來到了論證中的一個關鍵地方。我們知道，史大林時期的馬克思主義正統用跟資本主義類比的方法來構想社會主義制度下**基礎和上層建築**之間的關係：資本主義是建立在資本主義生產方式的基礎上，這種生產方式當然歸根到底是在社會上起決定作用，而社會主義則是建立在**社會主義生產方式**（國有制等）的基礎上。這也是最終起決定作用的，因為它有助於（也許是緩慢地，但却仍然是不可抗拒地）產生出充滿「社會主義意識」的人，這種人的發展是向共產主義過渡必要的上層建築條件。基礎的條件當然由生產力的發展來滿足，這是社會主義經濟發揮效率的結果。

那麼這幅圖畫——它在社會主義制度下有效地消除階級鬥爭問題——是圍繞著一個關鍵概念（即**社會主義生產方式**的概念）編織出來的。然而正是這個概念不幸構成理解社會主義的主要障礙。因為沒有**社會主義生產方式**●。

明確表述這點最簡潔的方式，也許是說：稱作社會主義的這個過渡時期的社會形態不是建立在一種單一的、社會主義的生產方式上（也許打上了舊的資本主義社會的烙印），而是建立在**資本主義和共產主義兩種生產方式的矛盾的結合上**●。然而我們不應該忘記，這些生產方式並不以一種「純粹的」形式存在（共存），沒有任何一種具體革命的過渡是能夠用兩種生產方式一般形式的矛盾存在來說明的。我們在任何特定的**社會主義制度**中所看到的，事實上是經過無產階級革命變革和「**閹割**」了的一種具體特定的資本主義生產方式的形式跟那種類似的共產主義生產方式的形式的一種特殊的結合。儘管共產主義的生產方式是從那種革命的勝利和繼續進行的階級鬥爭基礎上產生和發展起來的●。

但是資本主義生產方式（列寧的「**資本主義的社會經濟形式**」）的特徵是什麼呢？按照馬克思和列寧的觀點，這是榨取剩餘價值。但是爲了獲得剩餘價值，你需要的不只是一種商品生產和變換的制度，也還要有「**這樣一種商品，……它的使用過程同時也是價值的創造過程。這種商品是存在的。這就是人的勞動力。**」●除非勞動力本身作爲商品來生產和交換，否則資本主義生產方式就不能存在。

然而，我們知道，工資制度——確實的說，作爲商品的勞動力的生產和交換——在無產階級革命後繼續起作用，馬克思的第一部類（生產資料的生產）和**第二部類**（生活資料的生產）的一般商品生產也繼續進行。

現在讓我們看看史大林（在他一九五二年的《**社會主義經濟問題**》*Economic Problems of Socialism* 一書中）想怎樣解決社會主義制度下商品角色的問題。他非常明確地認爲，「**商品流通是和從社會主義**

過渡到共產主義的前途不相容的。」他的結論是，「從社會主義到共產主義的過渡以及按照需要來分配產品的共產主義原則，是排斥任何商品交換的。」（見《答薩寧娜和文熱爾》*Reply to Sanina and Venzher*）。但是史大林是怎樣理解不要商品交換的呢？基本上是按照廢除集體農莊（社會主義的，但非社會的）所有制，按照它轉變為國家——或更確切地說社會——所有制的角度來理解的。因此，「將來在兩種基本生產成份即國營成份和集體農莊成份由一個包羅一切而有權支配全國一切消費品的生產成份來代替的時候，商品流通及其『貨幣經濟』就會作為國民經濟的不必要的因素而趨於消失。」（第二章）

這裡有兩件事可以說是對史大林不利的。**第一**，消除商品的角色肯定不單純是把一切生產成份變為社會所有制的問題。集中的國家控制和計劃本身可以是一種商品流通形式。**第二**，把生活資料賣給大眾，表示大眾有能力購買生活資料。但是，大眾能購買這種商品——即使向獨一無二「包羅一切」的社會所有的生產部門去購買——意味著他們能支付，也就是他們賺取了工資。換句話說，這意味著存在著一種**工資制度**。

然而，史大林明確地認為，（在一九五二年的蘇聯）「雇傭勞動制度已經不存在，而勞動力已經不再是商品」（同前揭書）——一種頗為奇怪的主張。他的理由是，說勞動力是商品「聽起來十分荒謬」，彷彿工人階級「把自己的勞動力出賣給自己」。但是，在那種情況下，為什麼——如果不是因為「價值規律」起作用——勞動人口中那些受過相當長期和昂貴的培養訓練的份子能夠要求得到更高的收入呢●？

在史大林看來，社會主義的商品不是「普通（資本主義）類型的」商品，而是「用來為社會主義生產服務的」商品。社會主義的商品是

資本主義的殘餘，但「實質上」不是「資本主義範疇」●。在他看來，價值的生產過程(*Wertbilauung*)和剩餘價值的實現過程(*Verwertung*)之間的聯繫的確已被打斷。他相信社會主義的商品生產，它雖然是資本主義的殘餘，却是一種不同的形式，正像有些經濟學家相信一種叫做「簡單商品生產」的生產方式不同於資本主義，因為它先於資本主義而存在一樣●。

史大林的政治立場與他的理論觀點是一致的。他想解決專家的問題的嘗試就是一個例子。因為他沒有用以指導其政策的社會主義制度下的階級鬥爭理論，他的政策總是根據特定的基礎來決定。這樣，它就經常在使用金錢刺激和政治鎮壓之間搖擺不定●。

另一個例子是他賦予生產力發展問題以優先地位。他在《論列寧主義的幾個問題》(*Problems of Leninism*)中問道：「為什麼社會主義能夠、社會主義必須、社會主義將要必然消滅資本主義經濟制度呢？因為……它比資本主義經濟制度更能使社會變得富裕。」●這種經濟進步當然只有在社會主義的基礎上才有可能；但是這裡的社會主義首先是指公有制和計劃性。像許多別的馬克思主義者一樣，他簡單地把資本主義的商品生產拿來跟社會主義的計劃生產相比對，忘記了商品生產和計劃性在原則上是可以相容的，因此所需要的差別不是在那裏。

關於商品生產和計劃性根本不能相容這種一般的看法，事實上有明顯的人道主義涵義。例如按照斯威齊(Paul Sweezy)的表述，價值規律是國王，經濟只受這一規律控制，而計劃性意味著「使生產活動的分配受到有意識的控制」。在〈答劉易斯〉中，阿圖塞把「人創造歷史」的人道主義論點與「歷史的原動力是階級鬥爭」這個馬克思主義論點相比較。我們可以把關於社會主義的「人創造社會主義」的這個

人道主義論點(通過有意識的計劃等等)拿來與「**社會主義的原動力是階級鬥爭**」的這個馬克思主義論點相比較。

如果社會主義的進步不能(簡單地)用生產力的發展來衡量；如果它反過來必須用資本主義生產方式和共產主義生產方式的具體形式之間矛盾的發展來衡量，那麼就可以看得很清楚，它取決於階級鬥爭的發展。因此，在兩個社會主義國家的情況中，一個在建設生產力方面**落在後邊**，却可能在建設共產主義方面**走在前頭**。例如，我認為，對東歐某些人民民主國家，至少就向共產主義前進的速度而言，最初有一種過度樂觀的情緒，其原因就是他們有相當發展的經濟基礎。但是古巴(舉一個例子)雖沒有譬如說像捷克那樣強大的、有統一意識形態和有教養的「中產階級」，然而至少在政治上**是同等先進的**，這是完全有可能的。

關於沒有社會主義生產方式、社會主義是建立在資本主義和共產主義兩種生產方式具體形式的矛盾結合上的這種論點，使得我們能夠理解社會主義制度下階級鬥爭的根源。它也使我們能夠解決不可避免的問題：如果在社會主義之制度下有階級鬥爭，那麼鬥爭的各階級在哪裏？特別是，**資本家階級在哪裏？**

我們當然能夠回答這個問題(回答說沒有任何資本家階級)，並認為就是這樣。但是我們還沒有接觸到問題的核心。原因是社會階級並不先於階級鬥爭存在：相反，**階級鬥爭創造了階級**。因此我們必須把問題改變一下。問題不是找出資本家階級，而是找出在什麼條件下產生出資本家階級。

這不是一種怎樣奇怪的提問方式。列寧畢竟曾說過：「甚至在俄國，資本主義商品經濟還活著，起著作用，發展著，**產生著資本階級。**」●

(著重號是我加的)。問題在於列寧認為這種新資產階級主要是從農民和手工藝者當中產生出來。這樣，史大林遵照列寧字面的意義，就能夠宣稱集體化和國有化同時制止了新資產階級產生的過程。

但是我們必須更進一步，我們必須補充說，資本家階級並不先於剩餘價值的生產而存在；相反，是剩餘價值的生產創造出資本家階級。這個結論應該是很明顯的。如果社會主義是建立在資本主義和共產主義兩種生產方式具體形式的矛盾結合上，那麼產生新資產階級的一定條件是具備了的，唯有無產階級進行階級鬥爭才能夠防止新資產階級的產生。新資產階級產生的各種方式(它是從什麼社會集團中產生出來的？等等)，這裡不能詳細討論。然而，我們能夠說的是，正像資本主義國家的意識形態國家機器只能以再生產出階級鬥爭的代價來再生產出資本家階級的宰制那樣，無產階級國家的意識形態國家機器也同樣只能以再生產出階級鬥爭的代價來再生產出無產階級的宰制——這一階級鬥爭的風險是新資產階級的產生，最終是反革命和資本主義復辟。正因為如此，當列寧說「從資本主義向共產主義過渡需要一個整整的歷史時代」時，他是正確的。但是列寧最關心的是來自舊剝削階級的威脅，而且我們不清楚如果列寧不那樣說的話，他會提出怎樣的主張。為什麼阿圖塞按照偏離馬克思主義的傾向來描述採取經濟主義和人道主義形式的史大林時期，現在應該更清楚得多了。當然不是說這個時期的事件都是一個單純的理論錯誤的結果。這種偏向本身不僅是理論上的，而且也是政治上的，但是無論如何，它的根源在於階級鬥爭——在於資本主義制度下的階級鬥爭和社會主義制度下的階級鬥爭；前者使資產階級意識形態能夠深深浸透到早期社會民主黨內的馬克思主義裡頭，而後者則使史大林甩不掉那種影響。

我應該在這裡對關於史大林時期的其他看法說幾句話^⑧。**第一**，現在應該看得很清楚，我所說的或是按照法律意識形態來表達(史大林主義實質上是「破壞社會主義法制」)或是按照心理學來表達(史大林是一個瘋子，一個罪犯，或既是瘋子又是罪犯)的任何解釋。在可能有的最尖銳的範圍裡都是有衝突的。

第二，它與托洛茨基(Leon Trotsky)的解釋不能相容。我同意貝特海姆的看法，儘管托洛茨基進行了反對史大林的政治鬥爭，托洛茨基的理論立場在兩個重要方面還是與史大林是一致的：一方面，他也以為「私有制」的消失排除了新資本家階級的發展；另一方面，他也肯定「一切社會組織的根源在於生產力」^⑨。結果，他對蘇聯社會主義所謂「蛻化」的說明，無論如何是片面側重政治說明，特別就他關於相關的「官僚階層」角色所做的評論是如此^⑩。

但是，**第三**，我所說的也與貝特海姆的立場衝突。如果考慮到的不僅是他對於史大林的解釋，而且也是他對於史大林以後的時期所做的解釋，這一點就清楚了。

的確，貝特海姆正確地說到了史大林的經濟主義和他相信階級存在的客觀基礎已經消失。但是他補充說，這些教條上的弱點不僅讓階級鬥爭的存在而且也讓新階級即**國家資產階級**(state bourgeoisie)的興起遭到忽視。

正是國家資產階級這個範疇，呈現了第一個難題(我在這裡只說理論上的難題)。這是因為這個範疇不夠明確。畢竟在國家的行動是資產階級作為統一的統治階級之形成和再生產過程所必需的這個意義下，每個資產階級都是「國家資產階級」^⑪。貝特海姆的意思當然是說，這一資產階級是由一群工作人員和行政人員構成的，他們「事實上成了

生產資料的**所有者**(在生產關係的意義上)」。●。既然他確信這個新階級的產生在史大林逝世一些時候之後已在蘇聯引起資本主義復辟，那麼我們知道在嚴格的意義上它現在應該不只是資產階級，而應該是資本家階級(兩者不完全一樣)。

貝特海姆得出他的結論是一個原因(理論上的原因——我不說政治上的原因)，可能在於他對生產資料的法律占有和實際占有之間差別所做的討論。他關於這種差別的想法使**所有權**(property, 法律意義上的財產)和**占有**(possession)形成鮮明對比。然而，按照他的用法，所有權(財產)有時似乎只不過是一種幻覺。例如，好像新資本家階級與其說是通過創造新的法權關係，即通過在生產資料裡頭建立其**所有權**的辦法，還不如說是通過使國家所有權變為「僅僅法律上的關係」即一種虛構的辦法，來確立它對生產資料的**占有**。

這樣一來，貝特海姆(像中國共產黨一樣)就能比較容易得出結論，認為儘管蘇聯在所有權關係上沒有根本變革，但階級鬥爭還不僅促使新資產階級和新資本家階級產生，而且也使資本主義本身復辟。從貝特海姆顯然勉為其難地尊重的“中國人的”觀點看來，這正好意味著“社會主義生產關係”的消失。我們對這類解釋不能同意，將是很明顯的。

事實上，資本主義生產關係在社會主義內部的存在就包含有產生新資產階級的**傾向**，但是這種傾向是否實現，取決於階級鬥爭的結局。這種資產階級可能被產生出來，它可能本身變成為一個羽毛豐滿的資本家階級，它也可能成功地使資本主義復辟。但是，正像我們將要看到的，必須具備許多政治的和經濟的條件，才會發生這種事情。舉一個具體的例子，就舉蘇聯這個例子，就有關蘇聯這個範圍來說，有大量的證據(特別是它驚人的穩定性)可以反駁它是正經率向前朝這種復

辟的方向走的說法。

即使是如此，也沒有理由洋洋得意。反之，一九六八年的捷克、一九七〇年的波蘭就是證明。如果支配捷克事件複雜性的主要矛盾很清楚地在於它與蘇聯的關係的話（像阿圖塞和法共相信的那樣），那麼同樣很清楚，還有捷克社會內部的次要矛盾在起作用。但是這些內部矛盾絕不是捷克局勢所特有的。它們也涉及到蘇聯。這不是什麼秘密。例如，劍橋（Cambridge）經濟學家埃爾曼（Michael Ellman）已指出，「捷克在一九六〇年代早期，收入分配是極端平等的……。流產的捷克改革主要目標是克服這種局面。同樣，蘇聯經濟改革的特點之一是改進跟工人地位相當的地位。」●

波蘭事件也說明一些重要的事情。工人的反抗本身不是（與一般看法相反）直接針對著「史大林主義」的：毋寧說正好相反。它是經濟改革、特別是它的價格政策造成的，而後者實際上在廢除史大林年代的相對平等方面跨出了一步。至於這種反抗不得不採取暴亂的形式，則十之八九是由那些年代喜歡用的「行政方法」的遺風造成的。但那是另一個問題。

因此，不可能把史大林時期完全塗成黑的或白的顏色，同樣不可能妄想它的錯誤能夠簡單地通過使政治結構「民主化」或「自由化」（爲了「自由」）和「改革經濟」（爲了「效率」）的辦法來加以消除。史大林的人道主義和經濟主義的效果不能用一種更一貫的人道主義和一種更一貫的經濟主義來校正。

也許在這裡應該稍微說一下中國共產黨的政策，因爲讀者可能想到這個例子。的確，這些政策一直是有意識地反人道主義和反經濟主義的。一九六六年～一九六九年的文化革命肯定是這樣（然而它在西方

被廣泛地誤認為是一個烏托邦的、人道主義的構思；不管它是什麼，它絕對不是**這種東西**）。但是，就能夠確定的範圍來說，中國對史大林的批評因為沒有妥當的補充另一種論點而受到傷害。例如，最近發表的兩篇毛澤東論史大林《社會主義經濟問題》的著作（寫於一九五八年和一九五九年），提出了下述批評：史大林沒有論及向共產主義過渡的政治和意識形態條件；他注意專家們的「專」而不注意「紅」的這一面；他依賴幹部而不依賴群眾。

毛澤東也正確的認為，不應該把社會主義和共產主義之間的界線跟集體農莊所有制和公有制之間的界線混為一談。但是他的論證實際上是建立在史大林的這種論點上：社會主義制度下的商品生產是非公有的、集體農莊成份存在的結果。既然消滅這種成份不等於過渡到共產主義，兩條分界線就不能等同。因此，毛澤東和史大林一樣認為，「勞動（在社會主義制度下）不是商品」。最後，他有時傾向於把政治優先的原則（反經濟主義）與**計劃性**等同起來●。

根據《北京周報》（*Peking Review*）的材料判斷，這些觀點中的無論哪一點似乎直到今天都沒有改變●。除非可以得到相反的證據，不然必須認為，中國人仍然持有史大林的某些基本論點●。他們看來都承認有社會主義的生產方式這個東西的存在。

關於史大林時期和一般社會主義建設的其他解釋，就談到這裡為止。我們已經看到，他們未能抓住建設過程的某些基本特徵。直到現在為止，我們一直主要是在看社會主義經濟問題。但是我們也應該對政治領域很快地粗略的看一下。正如我們已經看到的，國家必定會在社會主義制度內部任何新資產階級的產生中扮演關鍵性的角色。它不只是工人階級與其潛在的敵人鬥爭的一種場所；它本身也是阻礙工人

階級獲勝的障礙。

這個問題的確應該澄清一下，因為它是許多混淆的來源。人人都知道，共產黨人相信「無產階級專政」(dictatorship of the proletariat)。每個人所不知道的是這個說法的涵義。有一種很普通的解釋認為它的確是一種專政，但不是共產黨人所說的那種專政。按照這種解釋，無產階級專政包含有一個很強大的國家機器，能粉碎一切對抗統治的人，但這種統治不是工人統治而是一小撮黨魁的統治。例如，不僅是坦率的資產階級思想家而且大多數社會民主黨人也都是這樣理解無產階級專政的。

他們錯了，專政這個術語按馬克思主義的意義，不是和民主對立(或等同)的。它是在一種不同的(雖然是有聯繫的)理論空間起作用的。馬克思主義者也談論資產階級專政，而且他們把這個術語用於最「民主的」資產階級國家。他們的意思是說由資產階級所統治，但不是必然(或主要)借助鎮壓。它的確是通過國家統治，但主要(至少在「自由的西方」)是使用意識形態機器——因此，恰好不是用資產階級意義上的「專政」的方法。「無產階級專政」這個術語同樣表示由無產階級統治，但不是(必然)主要借助鎮壓機器。資產階級在原則上能夠無限期中地這樣統治，但是正如我們將要看到的，無產階級却不能夠這樣。

當然，凡是讀過列寧的《國家與革命》(*State and Revolution*)的人都知道，「無產階級需要國家這樣一個反對資產階級的特殊暴力組織」。但是它需要的是「逐漸消亡的國家，即組織得能立即開始消亡」的國家。為什麼呢？

國家的消亡在這裡指消滅國家機器。為消滅國家機器進行的不斷鬥爭，事實上是加強無產階級國家政權的條件●。原因是，強化「無

產階級的國家機器」——甚至在爲了作爲鎮壓資產階級的手段來產生作用必須強化這個機器的時候——總是同時有削弱無產階級對其政治代表即(在這裡)國家代表控制的傾向。這是因爲每個國家都或多或少是官僚主義的，因此是遠離群眾的(列寧在《國家與革命》中說：官僚是「脫離人民和站在人民之上的特權人物」)。正是因爲如此，馬克思主義者堅持最終要消滅國家。

事實上，無產階級國家機器的(必然)存在令人奇怪就是新資產階級產生的條件之一。但是容我們指出，這只是一種條件，而且肯定不是一種充分的條件。的確，在社會主義制度下存在「官僚主義」，這本身甚至不是這個制度「蛻化」的證據，除非任何社會主義都是蛻化的。因爲在社會主義制度下存在**某些**官僚主義是必然的(這就是爲什麼社會主義不是共產主義的原因之一)。順便說一下，列寧似乎承認了這一點，他在一九二一年曾說「反對官僚主義的鬥爭需要幾十年的時間」^①。但是這是**狹義**意義上的官僚主義。在**更廣泛和更根本**的意義上，它是不可避免的，因爲，正像他一年前在和托洛茨基爭論時承認的那樣，「無產階級專政不能由包括全體無產階級的組織來實現。沒有一些把先鋒隊和先進群眾，把它和勞動群眾連結起來的「傳動裝置」，就不能實現專政。」換句話說，國家(無產階級專政)在社會主義制度下作爲一種必然的禍害存在，不僅因爲需要鎮壓舊的剝削階級等，而且因爲從資本主義和帝國主義那裡走出來的工人階級是「被分裂」甚至「被收買」了^②。

我們已經說過，在社會主義制度下存在資本主義生產關係，包含有產生新資產階級的傾向。這種傾向實現的條件之一，是國家機器的逐步官僚主義化。正因爲如此，反對官僚主義化的鬥爭，不僅僅是爭

取效率和反對濫用職權的鬥爭，而且是爭取共產主義的階級鬥爭。因此再說一遍，這個傾向（指官僚主義化的傾向）是不能避免的，但是實現的程度取決於階級鬥爭。

最後，我們應該補充一點，這同一個階級鬥爭將決定這兩種傾向（在經濟上傾向資本主義，在政治上傾向官僚主義）是否可以讓它們不僅發展出來，而且在關鍵時刻匯合起來，連成一氣。

因此，新的無產階級國家不僅必須摧毀舊的資產階級國家：它本身也必須是一種新型的國家，即「不再是國家的國家」（列寧）。這怎麼能做到呢？這能做到，因為無產階級國家既是「舊型的」國家（它的鎮壓機器特別是如此），也是一種「排除國家的組織」（anti-State）。它之所以是一種排除國家的組織，是因為它的某些意識形態機器——特別是黨、工會和各個群眾組織——被改造了能夠「控制」和最終取代國家的非國家組織●。

從非常概括的方面來說，無產階級是用國家來進行反對舊資產階級和反對帝國主義的階級鬥爭。它用它的非國家組織來進行反對新資產階級產生的階級鬥爭。

這就是無產階級的「不再是國家的國家」。這種表述不僅是矛盾的，而且現實也是矛盾的。換一個說法說，無產階級必須進行的兩種階級鬥爭，彼此之間永遠都不可能完全協調一致。一方成功的條件可能是另一方成功的障礙。

史大林在這方面發現自己面臨一系列非常複雜的兩難困境。舊資產階級（包括舊知識份子）構成的威脅利用鎮壓國家機器來對付（那是合邏輯的）。新一代專家構成的威脅——雖然史大林不敢肯定這是什麼樣的威脅，或甚至是否真是威脅——則由財政上的誘導配合使用同樣

的國家機器來對付。這些措施有兩個明顯的後果。一方面，它們把作爲一種擁有特權的社會團體的專家再生產出來，使危險永久存在；另一方面，它們使得鎮壓性的國家機器及其官員日漸茁壯並且獨立自主。

正像我們已經看到的，史大林完全忽略了新資產階級產生的問題。他認爲社會主義制度下的階級鬥爭主要是反對舊剝削階級的鬥爭。因此，當那個難題解決時，他就傾向於（然而只是**傾向於**，因爲他從來沒有**完全肯定過**）認爲，階級鬥爭在蘇聯已不再存在。因此，無產階級專政可以放鬆了。那是一種“右的傾向”。然而，事實上，它一被放鬆，就不能不使社會主義處於危險中。於是似乎有一種機制起了作用，它代替了這一不存在的專政，代替了這一不存在的**黨和群眾**的理論、政治和意識形態的鬥爭。或者更確切地說，還是保持了無產階級專政，但是是用鎮壓性的國家機器，用「行政方法」保持的。這是一種「左」的傾向（用花言巧語把政治警察說成是無產階級群眾的武器，等等）。不僅從使人蒙受了苦難的方面來看代價可觀，而且從給爲爭取共產主義的鬥爭造成損失的方面來看，代價也很可觀。因爲史大林建立的這種國家雖然的確是「無產階級國家」，但是在很大程度上是**舊型的國家**（即沒有充分相應的非國家組織），他在建立這種國家的過程中，解決一批問題的代價是產生出一大批新的問題。

「史大林偏向」尤其是一種偏向，因爲它表示，走向共產主義的道路與其說是通過階級鬥爭，還不如說是通過生產力的發展。正因爲如此，可以用**人道主義**和**經濟主義**的措辭來描繪它。但是，正是史大林的人道主義和他的經濟主義，赫魯雪夫既未觸及，也未改正。在這種情況下，我們能得出結論，說史大林的幽靈已被打倒了嗎？共產黨

歷史上這麼多年的錯誤能夠因為給馬克思主義注入**更大劑量**的人道主義而把它掃除掉嗎？這些就是隱藏在阿圖塞的〈答劉易斯〉後面的政治問題。

-
- ❶ 這兩篇文章都在《保衛馬克思》一書重印出版；見 Louis Althusser, *For Marx* (London: Allen Lane, 1969).
 - ❷ 例如參看 Christine Glucksmann, "A Propos d'Althusser: La Pratique Léniniste de la philosophie," in *La Nouvelle Critique*, No. 23 (April 1969).
 - ❸ 塞夫在同一部著作的第三版中回答阿圖塞。
 - ❹ 參看 André Glucksmann, "A Ventriloquist Structuralism," in *New Left Review*, No. 72 (Mar.-Apr. 1972), pp. 68—92.
 - ❺ Norman Geras, "Althusser's Marxism: An Account and Assessment," in *New Left Review*, No. 71 (Jan.-Feb. 1972), pp. 57—86;也請看梅法姆 (John Mepham)的答覆：John Mepham, "Who makes History: Althusser's Antihumanism," in *Radical Philosophy*, No. 6 (Winter 1973), pp. 23—30.
 - ❻ 例如參看阿圖塞以前合作者朗西埃 (Jacques Rancière) 的文章："Sur la Théorie de l'Ideologie: la Politique d'Althusser," in *L'Homme et la Société*, No. 27 (January-March 1973).他這篇批評文章後擴展成爲一本書，即 *La Leçon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974)。按照朗西埃的看法，阿圖塞的哲學起了「警察」作用。朗西埃更喜歡「反極權主義」、「反國家顛覆」

等的立場。

- ⑦ Leszek Kolakowski, "Althusser's Marx," in *The Socialist Register 1971*, edited by Ralph Miliband and John Saville (London: The Merlin Press, 1971), p. 1—5.
- ⑧ Louis Althusser & Etienne Balibar, *Reading Capital* (London: Verso Edition, 1979), p. 184.
- ⑨ István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper & Row Publishers, 1972), p. 96.
- ⑩ David McLellan, "Marx and the Missing Link," in *Encounter*, Vol. 35, No. 5 (Nov. 1970), pp. 35—45.
- ⑪ Philippe Sollers, "Tac au tac," in *Peinture*, No. 2 / 3 (1972).
- ⑫ 這甚至可以說明，爲什麼最近出的一個反對阿圖塞的托派論文集重新把科西 (Karl Korsch) 和盧卡奇 (Georg Lukács) 抬出來，作爲它的理論批評源泉：請見 Jean-Marie Vincent and Others, *Contre Althusser* (Paris: Universiety of Generale D'edition, 1974).
- ⑬ 特別參看 Charles Bettelheim, *Luttes de Classes en URSS* (Paris: Senil/Maspero, 1974).
- ⑭ Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974), p. 11.
- ⑮ 引自〈關於「批評個人崇拜」的箋註〉。
- ⑯ E. H. Carr, *Foundations of a Planned Economy*, Part I .C. ch.21: "The Specialists".
- ⑰ 參看阿圖塞的〈意識形態和意識形態的國家機器〉一文(收在《列寧和哲學》一書中)。
- ⑱ 「中間階層」並不構成一個社會階級。資本主義的發展有把現存的社會階級滅

少為只有兩個，即資產階級和無產階級的傾向。參看 Étienne Balibar, *Cinq Etudes du materialisme historique*, p. 134 (它們之間的對立是資本主義生產方式的定義的一個要素，而「中間階層」分別與資產階級和無產階級之間關係的性質則不是這樣。特別是，無產階級與「中間階層」之間的「聯盟」在任何特定情況下是否可能的問題，只有在具體的政治實踐中才能回答，而且不是以給新的「中產階級」或「小資產階級」正式下定義的方式。還可參看列寧一九〇二年對俄國社會民主工黨綱領草案的意見：「必須首先把自己同一切人劃清界線，即僅僅把無產階級一個階級專門單獨地劃出來，然後再說無產階級解放一切人，號召一切人，邀請一切人。」(列寧〈關於俄國社會民主工黨綱領的文獻〉中的「對委員會綱領草案中的階級鬥爭問題的補充意見」)，《列寧全集》，第六卷，北京：人民出版社，一九八六，頁二三八。)

- 參看 Étienne Balibar, *op. cit.*, pp. 144, 150.
- *Les Sciences de L'economie* (eds. A. Vanoli and J.-P. Januard) 中的文章 “Les Formations Sociales capitalistes,” p. 287.
- 「沒有任何社會主義生產方式」——這是阿圖塞一九七三年六月在「巴黎高等師範學院」講授馬克思的《政治經濟學批判》(*Zur Kritik der politischen Ökonomie*)時提出的論點。
- 參看列寧的〈無產階級專政時代的經濟和政治〉(一九一九年)一文有趣的第一節：列寧，〈無產階級專政時代的經濟和政治〉，《列寧全集》，第三十七卷，(北京：人民出版社，一九八六年)。
- 參看 Étienne Balibar, “Les Sciences de L'economie,” p. 305：「在所有現存的〈社會主義國家〉中，資本主義生產關係——從兩階級本身的結構——已受到深刻的變革。但是它們無論如何並沒有完全消失。」自然，這些生產關係的再生產也取決於相應的上層建築形式的存在。因此，兩種生產關係在社會主義制度

下的矛盾共存也包含有矛盾的上層建築關係(例如,正如我們將要看到的,在國家的層次上)。

- ⑫列寧,〈卡爾·馬克思〉,《列寧全集》,第二十六卷,(北京:人民出版社,一九八八年),頁六五。
- ⑬有一些例外(醫生的報酬相當低,礦工則相當高,等等)。這些例外是工人階級的力量和共產主義關係的發展的標誌。但是我們應該補充一點,向共產主義的過渡決不等於簡單的工資平等化的過程!
- ⑭見史大林,〈答亞·伊·諾特京〉,《史大林選集》,下卷,(北京:人民出版社,一九七九年),頁五七八~五七九。
- ⑮參看 Étienne Balibar, *Cinq Etudes du matérialisme historique*, p. 125;以及馬克思,〈經濟學手稿〉,(一八五七、一八五八年),《馬克思恩格斯全集》,第四十六卷上册,(北京:人民出版社,一九七九年),頁五一三;「交換價值本身的統治地位和生產交換價值的生產的統治地位所要求的是:他人的勞動能力本身是交換價值,也就是說,活的勞動能力與其客觀條件相分離:對客觀條件的關係……成了對資本的關係。」
- ⑯一九三九年,正如我們已經看到的,史大林又一次聲稱蘇聯已「沒有任何階級衝突」,這時他又能談論「決心全心全意為蘇聯人民服務的」「新的,社會主義的知識份子」(〈在第十八次黨代會上的報告〉)。
- ⑰赫魯雪夫把這作為他自己的觀點接過去了。這是很危險的——不是因為任何「道德的」原因(因為它使人「異化」、「物化」等),而是因為它的政治效果。社會主義世界的有些經濟改革的建議受到這種觀點的影響。一個例子是布魯斯(Włodzimierz Brus)提出的對史大林經濟政策的修改意見。他說,史大林描繪的社會主義的生產關係和生產力「完全適應」的圖畫是虛假的。事實上,社會主義的生產關係可能停止適應生產力發展的需要。這裡的理論架構與史大林的

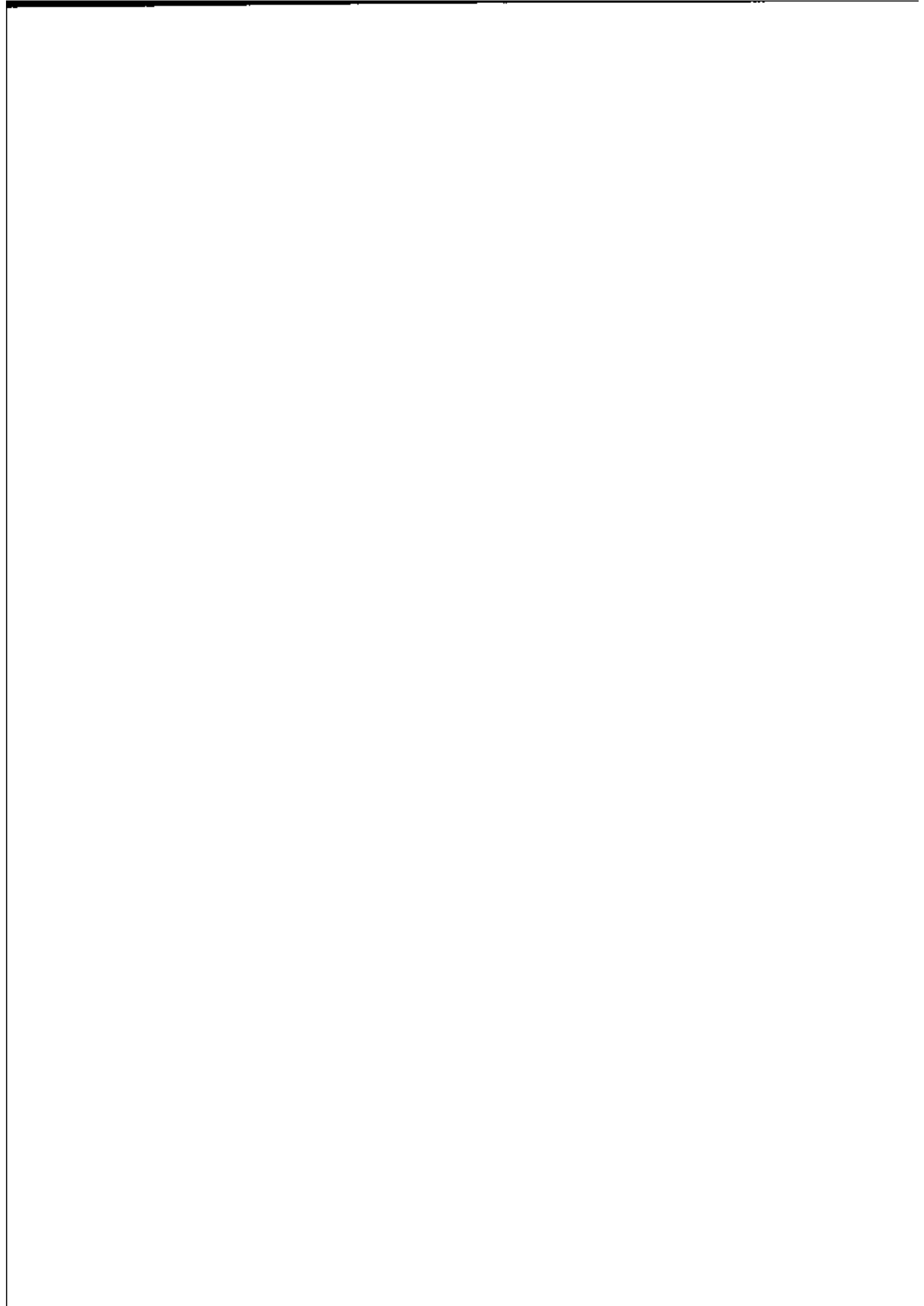
完全一樣(生產力占第一性)。只是對它的應用不同：增長現在當然要求市場(商品)關係的擴展。參看 Włodzimierz Brus, *The Market in a Socialist Economy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972).

- ④俄共(布)第八次代表大會文獻。列寧，〈《俄共(布)第八次代表大會文獻》中的「關於黨綱報告的總結發言」〉，《列寧全集》，第三十六卷，(北京：人民出版社，一九八五年，頁一六一)。參看他的〈提交共產國際第一次代表大會的報告〉：「馬克思主義的全部內容……闡明了在任何一種商品經濟制度下資產階級專政的經濟必然性。」列寧，〈關於資產階級民主和無產階級專政的提綱和報告〉，第三十五卷，(北京：人民出版社，一九八五年)，頁四九一。
- ⑤我不想在這裡提到許多「資產階級」的解釋。他們自然不能看到，史大林主義首先是**資產階級**的理論和**資產階級**的方法侵入蘇聯內部政策的結果，其次是這個新的和仍然極其虛弱的社會主義國家在資本主義世界被孤立的結果。「史大林主義」不是共產主義的代價：它是一種由蘇聯人民付出的，但最終被帝國主義勒索去的代價。
- ⑥ Charles Bettelheim, *Luttes de classes en URSS*, pp. 25-27.按照作者的看法，「這兩個論點(關於敵對階級在蘇聯已消失和關於生產力的發展居優先地位)在一九三〇年代時，「歐洲馬克思主義」，說來是一種「常識」。」
- ⑦參看普朗札斯(Nicos Poulantzas)的論點：官僚階層的問題「總是關係到國家機器而不是國家政權」。See Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London: New Left Books, 1973), p. 333.關於這一區別，請看下面。
- ⑧參看 Étienne Balibar, *Cinq Etudes du materialisme historique*, p. 177.
- ⑨ Charles Bettelheim, *Calcul économique et formes de propriété*, p. 87.
- ⑩ Michael Ellman, "What Kind of Economic Reform Does the Soviet Union Need?" in *Cambridge Review* (May 1971). p. 210.

- ① *Mao Tsé-Toung et La construction du socialisme*, edited by Hu Chi-hsi (Seuil, 1975). pp. 39. 41. 58.
- ② 例如參看南慶(Nan ching)的文章，他認為，「商品生產和商品交換在社會主義社會中仍然存在……，……因為並肩存在兩種社會主義所有制，即全民所有制和集體所有制……。然而，社會主義的商品生產與資本主義的不同。這主要表現在已沒有資本家剝削工人的經濟關係，生產中的無政府主義已被消滅和商品生產的範圍已經縮小。」（《北京周報》一九七五年五月三十日，頁十二）。
- ③ 中國人已經拒絕的東西（而這他們早就拒絕了），是生產力占第一性的論點。因此他們不再用物質極其豐盈來為共產主義下定義。這裡有趣的是一九五八年在中國為社會主義和共產主義的所謂「基本原則」的翻譯問題發生的一個小插曲。共產主義原則“From each according to his ability, to each according to his needs”原來譯成中文是「各盡所能，各取所需」，張仲實（中共中央編譯局副局長）說是譯錯了，因為它可被理解為任何人都可以自己取他所需的東西，想要多少就取多少。後改譯為「各盡所能，按需分配」，表示共產主義社會的成員應該盡可能努力勞動，並得到分配給他們的東西。
- ④ 參看 Étienne Balibar, *Cinq Etudes du materialisme historique*, p. 95.
- ⑤ 列寧，〈在全俄礦工第二次代表大會俄共（布）黨團會議上關於工會的作用和任務的報告〉，《列寧全集》，第四〇卷，（北京：人民出版社，一九八六年），頁二四七。
- ⑥ 列寧，〈論工會、目前形勢及托洛茨基同志的錯誤〉，《列寧全集》，第四〇卷，（北京：人民出版社，一九八六年），頁二〇〇～二〇一。
- ⑦ 在這方面簡單地把國家和黨加以對比，當然是荒謬的。黨像其他群眾組織一樣，也是階級鬥爭的場所。由於篇幅有限，這裡不能考察這一鬥爭的歷史。



一、答劉易斯



1 前 言

讀者在這裡會發現從一九七二年六月以來就有的一篇文章和一篇箋註。

由洛克翻譯的這篇文章〈答劉易斯〉，發表在英國共產黨理論和政治刊物《今日馬克思主義》一九七二年十月和十一月這兩期上面。

我「答覆」是因為幾個月前(一九七二年的一月號和二月號)同一本雜誌發表了劉易斯(英共哲學家,以其介入政治和意識形態問題而聞名)一篇長的批評性文章,題目叫〈阿圖塞的問題〉。

目前〈答劉易斯〉這篇文章的內文與英譯文的觀點一致。我只是改正了某些錯誤,爲了清楚起見增補了幾個段落,也增加了一篇評論。

我曾經給這篇文章的內文加了一篇沒發表過的箋註,這個箋註本來是我的〈答劉易斯〉一文的一部份,可是爲了避免超出已經過於冗長的一篇文章的這個限制,把它給刪掉了。

阿圖塞

一九七三年五月一日



2

答劉易斯(自我批評)

—

我想謝謝《今日馬克思主義》發表劉易斯評我所寫討論馬克思主義哲學這些書(即一九六五年在法國出版的《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》)的文章。劉易斯以一種特別的方式,就是以醫學專家對待病人的這種方式來款待我。在劉易斯大夫俯身下去細察「阿圖塞的病例」^①的時候,可以說全家人連同他沈默的同事都一動也不動地站在床的旁邊。等了良久,然後他做出這樣的診斷:病人遭到嚴重的「教條主義」這種病魔——一種「中世紀」的病症——的侵襲。預期後果不太樂觀:病人活得不久。

給我這種關懷是一種榮幸。但是這也給我提供一個機會,在事隔十二年之後來澄清某些問題。因為我第一篇關於「青年馬克思」問題的文章(重印於《保衛馬克思》中)實際上是在一九六〇年問世的,而我現在寫作的時間是在一九七二年。

自一九六〇年以來,歷史的這座橋下大量的河水川流不息地流過。工人運動經歷了許多重大事件:越南人民英勇而勝利的抵擋住了世界上最強悍的帝國主義;中國的無產階級文化大革命(一九六六年~一

九六九年)；一九六八年五月在法國發生世界史上最大的工人罷工(一千萬人參加, 歷時一個月)——這是一場有法國大學生和小資產階級知識份子深刻的、意識形態的暴動為「前景」和「伴隨」的罷工；捷克被華沙公約組織其他國家的軍隊占領；愛爾蘭的戰爭等等。文化大革命、一九六八年五月和捷克被占領，都在整個資本主義世界產生了政治和意識形態反響。

以後見之明能判斷事情判斷得更好。列寧習慣於說，實踐的標準只有它經得起一段時間「過程」的考驗，才是真正正確的。從寫出最早的一些文章以來，已經過十二年、十年或甚至七年，在這種「實際檢驗」的幫助下，我們能夠回顧看一下，而且更清楚地看出是對了還是錯了。這實在是一個絕佳的機會。

就此而論正好有一個小問題。劉易斯在他的文章中從來都沒有談到工人運動的這段政治史。我在《保衛馬克思》中，即在一九六五年，已經提到史大林、蘇共二十大和國際共產主義運動的分裂。而劉易斯卻描寫成好像史大林從未存在過，好像二十大、國際共產主義運動的分裂從未產生過，一九六八年五月從未發生過，捷克被占領、愛爾蘭的戰爭也是一樣。劉易斯是一個純潔的人，他比較不喜歡談論像政治這樣具體的事物。

當他在談論哲學的時候，他就只談論哲學。如此而已，就完全打住了。應該指出的是，這就恰好是我們的資產階級社會大多數所謂「哲學教授」幹的事情。最不像是他們所想談論的東西就是政治！他們寧可談哲學，就打住了。這正好是列寧為什麼會引用狄慈根(Josef Dietzgen)的話，來稱他們是資產階級國家「有學位的奴才」的原因。他們淪落到何等可憐的景況啊！因為從柏拉圖(Plato)以來，所有歷史上

偉大的哲學家都是談論政治的。甚至大資產階級哲學家——不僅唯物主義者是這樣，甚至像黑格爾(George W. F. Hegel)這類唯心主義者——也是如此。他們或多或少都承認搞哲學實際上就是在理論領域中搞政治。而且他們有勇氣公開地搞他們的**政治，談論政治**。

謝天謝地，劉易斯把這一切都改變了。劉易斯和我們在一九七二年都是馬克思主義者，但卻不感覺到有必要談論政治。就讓某人把這種政治挖出來談吧。

但是對《今日馬克思主義》給予哲學討論以一個重要的地位，我應當表達我的感激之情。這樣做是完全正確的。不祇是恩格斯而且史大林本人也曾經做過這點，當然列寧亦復如此。而且一如我們所知，葛蘭西(Antonio Gramsci)和毛澤東也都曾認為：無產階級在鬥爭中**需要哲學**。無產階級需要的不僅是馬克思主義的**歷史科學**(歷史唯物主義)，而且也是馬克思主義的**哲學**(辯證唯物主義)。爲什麼呢？

我想利用一種提法來回答這個問題。我(個人)冒昧地把它這樣說出來：原因就是**哲學歸根到底●是理論領域中的階級鬥爭●**。

這一切，正如劉易斯會說的一樣，完全是「正統」的。恩格斯在一八七四年他寫的《德國農民戰爭》(*The Peasant War in Germany*)的序言中提到，有三種形式的階級鬥爭，列寧在《怎麼辦？》(*What is to be Done?*)中就引證過這種論點。這種階級鬥爭不祇有經濟形式和政治形式，**而且也有理論形式**。或者如果你高興的話還可以說，同樣的階級鬥爭是存在著的，因此必然總是在無產階級政黨的領導下，由無產階級在經濟、政治和**理論領域**進行這場鬥爭。當階級鬥爭是在理論領域中進行的時候，濃縮了的階級鬥爭就是所謂的哲學。

那麼有人會說，這一切都不過是詞語而已。但是這話說得不對。這些詞語是在理論領域中的階級鬥爭的**武器**。而且由於這是整個階級鬥爭的一部份，由於階級鬥爭的最高形式就是政治的階級鬥爭，因此，哲學中所用的這些詞語也就是政治鬥爭的武器。

列寧曾經寫道：「政治是經濟的濃縮表現」。我們可以這樣說：哲學歸根到底④是政治的**理論縮影**。這是一種「概括性」的提法。不要緊！這種提法把它的意義表達得正好，而且又簡潔。

在哲學中所發生的一切事情歸根到底不僅在理論中會有政治後果出現，而且在**政治**中即政治的階級鬥爭中也會有政治後果跑出來。

我們等一下會說明為什麼是這樣。

當然，由於我引證恩格斯和列寧來支持我的觀點，劉易斯肯定會再一次說，我是像「捍衛困難重重的正統的最後一位鬥士」⑤那樣的話。好吧！我正是捍衛正統、捍衛那種稱作馬克思和列寧理論的正統的鬥士吧。那這種正統是不是「困難重重」呢？是的，現在是而且從它誕生以來已經就是這樣。而且這些重重的困難是一些資產階級意識形態的威脅所造成的困難。劉易斯會說，我是「在做沒人理睬的叫囂」(crying in the wilderness)。是這樣嗎？不，不是！

因為當共產黨人是馬克思主義者的時候，以及當馬克思主義者是共產黨人的時候，他們決不會做出沒人理睬的叫囂。即使當他們實際上是孤單一個人的時候。

為什麼呢？我們來看看。

為此我把我的立場擺在馬克思主義的這種理論基礎上，即在它符合馬克思和列寧的理論這個範圍而言，真正是「正統」的這個基礎。而且也正是在這個基礎上，即在像恩格斯和列寧說過的，需要在理論

領域進行階級鬥爭，以及我現在(一九七二年六月)提出的哲學定義：**哲學歸根到底是理論領域中的階級的鬥爭**的這個基礎上，我想跟劉易斯討論一下，同時討論一下**我自己**過去的錯誤。

爲此我要撇開所有相當魯莽的評論，其中有些是屬於「心理學上的」，這些話劉易斯在他文章的末尾認爲值得就阿圖塞的「整個生活和著述的風格」提一下。例如因爲阿圖塞「使用鉅細靡遺、極端教條主義的方式論證」，就是說使用一種使劉易斯認爲與其說是那些屬於中世紀偉大哲人的經驗哲學的方式，還不如說是不能超越引註水平的那些「學究」、評論評論家的人、愛做哲學無謂分析的人的方式來論證，對此劉易斯感到非常憂慮、非常不安、很不舒服——他真是優秀的「人道主義者」呢！謝謝您啦！但是的確，這種論證在共產黨刊物進行的共產黨人之間的辯論是沒有地位的。我不會跟著劉易斯步入這個領域。

我是把劉易斯當作一個同志，當作一個兄弟黨即英國共產黨的一名戰士來看待。

我會盡量清楚淺顯，用所有我們的同志都夠理解的方式來表達。

爲了不使我的答覆過於冗長，我只會挑那些從政治上來說，對我們一九七二年的今天最爲重要的理論問題。

二

爲了理解我的答覆，讀者顯然必須知道在劉易斯對我的「哲學著作」所作的「徹底」批判當中，他基本上拿什麼來對付我。

我們可以用幾句話把劉易斯的觀點總括如下。

劉易斯認爲：

1. 我不懂馬克思的**哲學**。

2. 我不懂馬克思思想形成的歷史。

總之，他指責我不懂馬克思主義的理論。

這是他的權利。

我將依次考慮這兩點。

三

第一點：阿圖塞不懂馬克思的哲學。

爲了說明這一點，劉易斯使用一種非常簡單的方法。他先詳細說明他所理解的馬克思的**真正**哲學。然後，他把阿圖塞的解釋拿來跟這種哲學比較！好像你就必須把它們比較一下，看看差別！

好吧，讓我們跟隨我們的馬克思主義哲學嚮導，看看劉易斯是怎麼總結他自己對馬克思的看法。他以三種我打算把它們稱之爲三個**論點**的提法，來總結他的看法①。

1. **第一個論點** 「是人創造了歷史。」

劉易斯的論據：不需要論據，因爲它顯而易見，完全不言而喻，人人都知道。

劉易斯的例證：革命。是人創造了革命。

2. **第二個論點** 「人是通過「否定的否定」，經由把現有的歷史重新加以創造、「超越」已經創造出來的歷史的辦法，來創造歷史的。」

劉易斯的論據：既然是人創造了歷史，那麼爲了創造歷史，人就必須改造他已經創造出來的歷史（因爲是人已經把歷史創造出來了）。改造人已經創造出來的東西，就是「超越」這個東西，就是否定現有的東西。而且因爲現有的東西就是人已經創造出來的歷史，那麼這種歷史就是已經被否定的歷史。因此，創造歷史就是「否定這個否定」，

而且無止境的這樣下去。

劉易斯的例證：革命。創造革命，人「超越」(「否定」)現有的歷史，本身就是對先於它而存在的那種歷史的這個「否定」等等。

3. **第三個論點** 「人只認識他自己所做的東西。」

劉易斯的論據：沒有論據；大概是因為沒有篇幅。所以就讓我們為他找出一個論據吧。他當時該拿科學這個例子，然後說科學家「只認識他自己所做的東西」，因為無論是通過實驗或通過運算(數學)，他都是必須把他的證據找出來的人。

劉易斯的例證：沒有例證。所以讓我們提一個例子吧。劉易斯該拿歷史作個例子：人的歷史的知識，是從他是創造歷史的人的這一情況產生出來的。這像是維科(Giambattista Vico)的論點：*Verum factum* ①。

接下來的這些就是總結劉易斯關於馬克思哲學觀點的三個論點：

第一個論點：是人創造了歷史。

第二個論點：人是通過超越歷史的辦法來創造歷史的。

第三個論點：人只認識他自己所做的東西。

這都非常簡單。誰都「懂」得這些牽扯到的詞語：人、創造、歷史、認識。只有一個詞語稍微複雜一點，是一種「哲學家的」詞語，這就是：「超越」或「否定的否定」。但是，如果劉易斯願意的話，他也能把同樣的東西說得更簡單一些。不說：人通過「否定的否定」在超越歷史當中創造了歷史，他可以說，人通過「改造」歷史的辦法來創造歷史等等。這不是更簡單嗎？

但是仍然還有一點小小的麻煩在。當劉易斯說是人創造了歷史時，

每一個人都理解。或者更確切地說，每一個人都以為自己理解了。但在這是一種解釋得稍為深入一點的問題時，在劉易斯誠實地把「人在創造歷史時人創造了些什麼東西？」這個問題拿來問他自己時，你就會發現，正是在一切看來似乎都簡單時出現了很難理解的問題，正是在一切看來似乎都清楚的地方有一種難以理解模糊不清的東西。

什麼東西模糊不清呢？「是人創造了歷史」這個論點中的那個微不足道的詞語——**創造**(*make*)。當我們談到**歷史**時，「創造」這個微不足道的詞語可能會有什麼意思呢？因為當你說「我犯了一個錯誤」(I made a mistake)或者「我做了一次環球旅行」(I made a trip around the world)時，或者當一個木匠說，「我做了一張桌子」(I made a table)等等時，每一個人都知道 *make* (犯、做) 這個詞語意思是什麼。這個詞語的意義根據用法而發生變化，但是在每個場合我們都能很容易說明它的意思是什麼。

例如，當木匠「做」(*make*)一張桌子時，那表示他把桌子**製造**出來。但是**創造**(*make*)歷史呢？那意思會是什麼呢？而且創造歷史的這個人，就是像黑格爾慣常說的那種「個體的類」(*species of individual*)，你認識這個人嗎？

於是劉易斯著手工作了。他並沒有試著想避開這個問題：他面對著這個問題。而且他把這件事情做了一番解釋。他告訴我們說：就歷史而言，「創造」(*make*)意思就是「超越」(否定的否定)，意思就是以超越的方式改造現有的歷史的原料。到此為止，一切都還不錯。

但是「做」(*make*)桌子的木匠，他面前也有一塊「原料」，即木頭。他把木頭改造成一張桌子。不過劉易斯絕不會說這個木匠爲了用木頭「做」一張桌子而「超越」了木頭。他是對的。因爲如果他那樣

說的話，那麼第一次出現的這個木匠和世界上所有其他的木匠以及所有其他的勞動者，都會叫他帶著他的「超越」捲著舖蓋走路。劉易斯是只把「超越」這個詞語(否定的否定)用在歷史上。爲什麼呢？我們必須把這個答案找出來，因爲劉易斯本人沒有提出任何解釋。

按我的看法，劉易斯緊緊抓住他的「超越」不放，是由於下述原因：因爲歷史的原料**已經是歷史**。木匠的原料是**木頭**。但是「做」桌子的木匠絕不會說他就是「做」了木頭的人，因爲他知道得很清楚，木頭是大自然生產出來的。在一棵樹能被鋸成木板賣出時，它首先必須在森林中成長起來，不管是在自己國內還是在赤道以南的幾千英里以外。

那麼在劉易斯看來，是**已經創造了**的人利用歷史來**創造**歷史。在歷史中，人生產一切：他「勞動」的產物，即結果，就是歷史；而且他所改造的**原料**也是歷史。亞里士多德(Aristotle)說過，人是有兩條腿、能思考、會說話同時也是政治的動物。富蘭克林(Benjamin Franklin)也說過馬克思在《資本論》中引用過的這樣的話：人是「製造工具」的動物。劉易斯說，從誇大的意義來說，人不僅是製造工具的動物，而且也是創造歷史的動物，因爲人**創造一切**：他「創造」了原料，「創造」了生產工具(劉易斯對這點保持沉默——而且理由充分。因爲不然的話，他就一定要談到**階級鬥爭**，他的「創造歷史的人」連同他的整個體系將一下子消失掉)。同時他也創造了最終產品：歷史。

你知道普天之下有那一種存在物有這種力量嗎？知道——在人類文化的傳統中有這種存在物存在著，那就是**上帝**。只有用原料「創造」世界的**上帝**才「創造」出原料來。但是有一個很重要的差別。劉易斯的上帝不是置身於世界之外：這個創造歷史的人神(man-god)不是

置身於歷史之外——他是**置身於它的內部**。這是更加無限複雜的東西！而且正是因為劉易斯這個微不足道的人類的上帝**置身於歷史內部**（像沙特 Jean-Paul Sartre 慣常說的，「置身於形勢裡頭」*en situation*），劉易斯才不賦予他以絕對創造的力量（當一個人創造一切時，相對說來這是容易的：沒有任何限制！），而是賦予他以某種甚至更令人驚愕的東西——即通過無限地**否定一拋棄**人在裡頭活著的那個歷史的限制，能夠進步、「超越」的力量，也就是利用人的**自由**來超越歷史的這個力量①。

劉易斯的人是一個微不足道的世俗的上帝。他像所有活著的存在物一樣，是身陷於現實，但是具有能夠隨時跨出那個現實，能夠改變它的性質的神奇力量。一個微不足道的沙特式的上帝總是「**置身於**」歷史的「**形勢裡頭**」，具有「**超越**」一切形勢、解決所有歷史呈現的難題，向著人道和社會主義革命的黃金未來前進的驚人力量：人是一種本質上革命的動物，因為他是一種**自由的動物**。

如果你不是哲學家的話，請原諒我所講的這一切。我們哲學家很熟悉這類議論。而且我們共產黨人的哲學家都知道，這種哲學上的陳腔濫調一向會有它政治的後果跑出來。

在哲學中談論「**超越**」的頭一批人，是柏拉圖學派（即柏拉圖派和新柏拉圖派的哲學家）這些唯心主義的宗教哲學家。他們迫切需要「**超越**」這個範疇來建立他們哲學或宗教的神學，這種神學在當時是奴隸國家的官方哲學。後來在中世紀，奧古斯丁派（Augustinian）和托馬斯派（Thomist）的神學家們又撿起這個範疇，把它納入為教會和封建國家服務的體系中。（教會是一種國家機器，而且是封建國家頭號的意識形態國家機器。）還需要再多說什麼嗎？

晚近，隨著資產階級的興起，「超越」的概念在黑格爾哲學中獲得了一種新的作用：範疇是同一個，但是被用「否定的否定」這種面紗「包」起來了。這一次它是替資產階級國家服務。它簡直就是**資產階級自由的哲學名稱**。就它跟封建「超越」的哲學體系的關係來說，當時它是革命的。但它是**百分之百的資產階級範疇**，至今依然如此。

從那以後，沙特在他「置身於形勢裡頭」的人的理論中又一次撿起同一種觀念，撿起了**資產階級自由的這個小資產階級觀點**。而這只是舉一個例子，因為沙特不是唯一幹這種事的人——「超越」以其威權主義的或末世學的形式，今天還在從德國和荷蘭到西班牙和拉丁美洲的大量神學家中盛行，其中有些是反動的，有些卻是非常進步的。資產階級不再同樣需要相信——而且不管怎樣從一九四〇年以來的這三十年也不再能夠相信他的自由無所不包。除了小資產階級的知識份子：他完全是一種不同種類的動物！他的自由越遭到帝國主義資本主義的發展粉碎和否定，他就越推崇那種自由（「超越」、「否定的否定」）的力量。一個**孤立的小資產階級**會抗議：他不會做得非常過火。然而，當小資產階級的**群眾**反抗時，他們就會更進一步的做。但是他們的反抗仍然受到階級鬥爭客觀條件的限制，不管這種反抗是得到客觀條件的助益還是受其阻撓。正是在這裡，小資產階級的**自由**滿足了需求。

在一九七二年的現在，輪到劉易斯在英國共產黨理論刊物上舊調重彈。假如我可以這樣說的話，那麼他盡可以放心：他不是「做沒人理睬的叫囂」！他不是唯一撿起這個話題的人，他有許多共產黨人做陪。每一個人都知道。但是從一九六〇年代以來，許多共產黨人在仍然自稱是**馬克思主義者**時還把這個用爛的小資產階級自由哲學重新拿出來用，為什麼竟會是這樣呢？

我們應該看看。

四

但是首先，我要順著劉易斯的做法。我要把他的「馬克思主義」論點跟馬克思列寧主義的哲學加以比較。而且每個人都該可以為自己進行比較和判斷。

我要按劉易斯的排列順序仔細檢察這些論點。那樣事情會更清楚。我採用他的排列順序，是向他做了很大的讓步，因為他的排列順序是唯心主義的。但是我們會幫他一個忙。

要理解下面的內容，請注意，就每一個論點(第一、第二、第三)而論，我開始都是先把劉易斯的論點覆述一遍，然後再陳述馬克思列寧主義的論點。

1. 第一個論點

劉易斯：「是人創造了歷史」。

馬克思列寧主義：「是群眾創造了歷史」。

這個「創造」歷史的「人」是什麼人呢？這是一個謎①。

「創造」歷史的「群眾」是什麼人呢？在階級社會中，他們是被剝削的群眾，也就是一些被剝削的社會階級、社會階層和社會類型，它仍聚集在那個能夠在反對掌握國家政權的宰制階級的一種運動裡把它們團結起來的被剝削階級四周。

能夠這樣做的被剝削階級並不總是最受剝削的階級，或最貧苦的社會「階層」。

例如在古代，從「創造」這個術語誇大的、政治意義上來說，不是奴隸「創造」了歷史(除開幾個時期——斯巴達卡斯 Spartacus)而是

「自由」人當中最受剝削的階級(在羅馬是城市或農村的「賤民」)⑩。

同樣的，在資本主義制度下，是一如馬克思所稱的「流氓無產階級」把最貧苦的人們、「工人階級的最底層」聚集在一起⑪。但是正是在無產階級的四周(在資本主義生產當中最受剝削的階級)，你會發現聚合著「創造歷史」、正要「創造歷史」的群眾——這是說，他們正要進行將在世界帝國主義鎖鍊「最薄弱環節」爆發的革命。

針對劉易斯的論點(是人創造了歷史)，馬克思列寧主義總拿群眾創造歷史的這個論點來跟它對抗。我們可以把群眾加以定義。在資本主義制度下，**這些群眾**不是指大量「知識份子」貴族或法西斯主義的意識形態專家；它是指那批被剝削的階級、階層和類型，它們聚集在那個在大規模生產中被剝削的階級周圍，它是能夠把它們團結起來，領導它們去反對資產階級國家的唯一的階級：無產階級。把這點與劉易斯的論點比較一下吧。

2. 第二個論點

劉易斯：「人是通過『超越』歷史的辦法來創造歷史的」。

馬克思列寧主義：「階級鬥爭是歷史的原動力」。(一八四七年《共產黨宣言》的論點)

這裡事情變得極其有趣。因為馬克思列寧主義粉碎了劉易斯的整個哲學體系。是怎麼粉碎的呢？

劉易斯說：是人創造了歷史。馬克思列寧主義回答說：是**群眾**。

但是如果我們不再說了，如果我們不再往前走，我們會給人一種印象，彷彿馬克思列寧主義是對**同一個問題提出不同的答案**。那個問題是：**誰創造了歷史？**因此這個問題就是假定歷史是一個**主體**(誰)行動(由主體做出來)的結果了？在劉易斯看來，這個主體是「人」。馬克

思列寧主義是不是提出了一個不同的主體，即群眾了呢？

既是又不是。當我們開始給群眾勾勒一種定義的時候，當我們談到群眾這個觀念的時候，我們看到這整個問題相當的複雜。群眾實際上是一些社會階級、社會階層和社會類型，它們聚集在一起的方式既複雜又不斷變化（不同階級和階層的立場以及階級內部階級派系的立場，是隨革命過程本身的方向變化）。而且我們是正在討論數目極其龐大的，例如，在擁有幾千萬人的法國或英國，在擁有好幾萬人的中國裡的那些人！就讓我們在這裡只問這個簡單的問題：我們還能不能談一個可由其「人格」的統一體證明的「主體」呢？跟劉易斯的主體比較一下，劉易斯的「人」就像你所能想像的那麼單純和純潔，而被認為是主體的群眾則產生出了認同和確證的這些嚴謹的問題來。你不能把這種「主體」捏在手裡，你也不能把它給指出來。主體是這樣一種存在物，我們不妨可以先這麼說它：「這個就是！」

正是《共產黨宣言》的論點（階級鬥爭是歷史惟原動力）把問題換一個方式來問，使有問題的東西明朗化，向我們表明如何正確地把問題提出來，因而如何來解決這個問題。是群眾「創造」了歷史，不過「階級鬥爭是歷史的原動力」。劉易斯的問題：「人怎樣創造歷史？」，馬克思列寧主義是用把他的唯心主義哲學範疇拿完全不同的範疇換掉的辦法回答。

問題不再是按照「人」的思考角度提出來。這點我們都知道。但是在「階級鬥爭是歷史的原動力」這一命題中，「創造」歷史的這個問題也被取消了。它不再是唯創造歷史的一個問題了。

馬克思列寧主義告訴我們完全不同的事情：階級鬥爭（新概念）是歷史的原動力（新概念），階級鬥爭推動歷史向前進：實現革命。這個

論點非常重要，因為它把階級鬥爭擺在第一位。

在前一個論點即「是群眾創造了歷史」當中，強調的是(1)聚集在那個能夠把它們團結起來的階級周圍的被剝削階級，和(2)它們進行革命的歷史變革的力量。因此是群眾被擺在第一位。

在從《共產黨宣言》取來的那個論點中，被擺在第一位的不再是被剝削階級等等，而是階級鬥爭。應該把這個論點看作是對馬克思列寧主義具有決定性的意義。它在革命派和改良派之間劃出一條基本的分界線。在這裡我必須把事情大大簡化一下，但是我不認為我背離了最基本的東西。

在改良派看來(即使他們自稱為馬克思主義者)，居第一位的不是階級鬥爭，而只是階級。讓我們舉一個簡單的例子，並且假定我們恰好正在討論兩個階級。在改良派看來，這兩個階級在階級鬥爭之前就存在著，有點像兩個足球隊在比賽之前分別存在一樣。每個階級存在於它自己的營壘中，按它特殊的存在條件生活。一個階級可能正剝削著另一個階級，但是在改良主義者看來，那和階級鬥爭不是同一回事。有天兩個階級彼此碰到一塊，發生衝突。只有在那時階級鬥爭才開始。它們開始肉搏，戰鬥越來越劇烈，最後被剝削的階級打敗了自己的敵人(這就是革命)，或者被自己的敵人打敗(這就是反革命)。不管你如何把事情翻來轉去，你在這裡總會發現同一個觀念：階級在階級鬥爭之前就存在著，跟階級鬥爭沒有關係。階級鬥爭只是後來才存在●。

在另一方面，革命派則以為，不可能把階級與階級鬥爭分割開來。階級鬥爭和階級的存在是同一回事。為了使在「社會」中有階級，必須把社會劃分為階級：這種劃分不是在事後發生的；它是一個階級被另一個階級剝削，因此它就是造成階級劃分的階級鬥爭。因為剝削就

已經是階級鬥爭。因此，如果你想要理解階級劃分、階級的存在和性質的話，你就必須從階級鬥爭開始。必須把階級鬥爭擺在第一位。

但是，那意味著，我們的第一個論點（是群眾創造了歷史）必須歸併到第二個論點（階級鬥爭是歷史的原動力）之下。那意味著，群眾的革命力量正是來自階級鬥爭。那意味著，如果你想要理解世界上正在發生的事情，只著眼於被剝削的階級是不夠的。你也必須看剝削階級。說得明白一點，就是你必須越過足球賽的觀念，即兩個對立階級團體的觀念，不祇是把階級存在的基礎而且也把階級之間對立的存在基礎（即階級鬥爭）都拿來考察一番。階級鬥爭絕對優先（馬克思、列寧）。永遠不要忘記階級鬥爭（毛澤東）。

但是當心唯心主義！階級鬥爭不是在空中進行，也不是在像足球場這樣的場所進行的。它是紮根在一定階級社會的生產和剝削方式之中的。因此你必須考慮階級鬥爭的物質基礎，即階級鬥爭的物質存在。歸根到底這是生產關係和生產力在一定生產方式關係下（在具體的歷史社會形態中）的統一體。這種物質性歸根到底同時就是階級鬥爭的「基地」（馬克思所說的基礎），也就是它的物質存在；因為剝削是發生在生產中，而且剝削根本上就是階級之間的對立和階級鬥爭。馬克思列寧主義表現在著名的基礎、「經濟」、階級剝削的階級鬥爭論點裡的一一以及表現在一切階級鬥爭形式都是紮根於經濟的階級鬥爭的論點裡的，就是這一深刻的真理。正是在這個條件下，階級鬥爭第一性的革命論點才是一種唯物主義的論點。

這點清楚以後，歷史「主體」的這個問題就消失了。歷史是運動中的一個龐大的自然和人的系統，而歷史的原動力是階級鬥爭。歷史是一種過程，而且是一種沒有主體的過程●。關於「人創造歷史」是

如何創造的問題完全消失了。馬克思主義理論斷然拒絕這個問題，並把它送回到它的出生地，即資產階級意識形態中去。

而且「超越」及其主體即人的概念的「必要性」，也跟它一起消失了。

這不是說，馬克思列寧主義在這個時刻**看不到**現實的人。完全相反！正是爲了如實地**看到**他們並且使他們擺脫階級剝削，馬克思列寧主義才帶來這一革命，摒棄把「人」看作是歷史主體的資產階級意識形態，**摒棄「人」的拜物教。**

有些人會因爲我膽敢說「人」的拜物教而感到惱火。我指的有些人，是以一種特殊的方式解釋馬克思《資本論》中關於「商品拜物教」的那一章，得出兩個必然互爲補充的唯心主義結論：譴責「物化」^①和頌揚人的那些人。（但是人和物這一對概念根本就是每個資產階級的意識形態！然而若無法律和資產階級法權的意識形態，社會關係則不是「人與人之間的關係」！）不過是那種社會幻覺的同樣機制在起作用——你開始以爲一種社會關係是一個**實體**或一個**主體**的自然性質、自然屬性。價值是一個例子：這種社會關係作爲商品或貨幣的自然性質、自然屬性，「出現」在資產階級的意識形態中。階級鬥爭是另一個例子：這種社會關係作爲「人」的自然性質、自然屬性（自由、超越），「出現」在資產階級的意識形態中。在兩種情況下，社會關係都是「用魔法驅除掉」了：商品或黃金具有**天然的價值**；「人」**天生**是自由的，**天生**能創造歷史。

如果說劉易斯的「人」消失了，那不是說現實的人消失了。它只是意味著，在馬克思列寧主義看來，他們是跟原來資產階級「人」的印象（即天生的自由主體）的複製品（任意複製）完全不同的東西。有人

注意到馬克思的警告了嗎？「我的分析方法不是從人出發，而是從一定的社會經濟時期出發」（《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》*Notes on Adolph Wagner's "Textbook"*）。「社會不是由個人構成的」（《政治經濟學批判大綱》*Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*）。

有一件事是肯定的：我們不能從人開始，因為那就會是從一種關於「人」的資產階級觀念開始，因為從人開始的觀念，即一種絕對出發點（＝一種「本質」）的觀念，是屬於資產階級的哲學。這種把「人」作為起點即絕對出發點的觀念，是一切資產階級意識形態的基礎；它是偉大的古典政治經濟學本身的靈魂。「人」是資產階級意識形態的一種「神話」●：馬克思列寧主義不能從「人」出發。它「從一定的社會經濟時期」出發；而且在它分析的最終，就是它「抵達」的時候，它可以發現現實的人。因此這種人是一種從現存生產方式的社會關係，從階級關係和從階級鬥爭出發的分析的終點。這種人是與資產階級意識形態的「人」完全不同的人。

馬克思說：「社會不是由個人構成的」。

他是對的：社會不是個人的「組合」和「相加」。構成社會的是它的社會關係體系，它的個人在這種體系中生活、工作和鬥爭。他是對的：社會不是由一般的、抽象的個人，即正好這麼多的「人」的複製品構成的。因為每個社會都有它自己的、受歷史和社會決定的個人。奴隸的個體不是農奴的個體，也不是無產者的個體，每一個相應的統治階級的個體都是這樣。同樣，我們應該說，甚至階級也不是由一般的個人「構成」的：每一個階級都有它自己的個人，這些個人是由他們的生活、工作、剝削和鬥爭的條件，是由階級鬥爭的關係按照他們

的個性塑造的。從他們的總體上說，現實的人就是由他們產生出來的這些階級條件。這些條件不取決於資產階級的「人的本性」：自由。相反：人們的自由，包括這些自由的形式和限制以及包括鬥爭的意願在內，都取決於這些條件。

如果說「人」作為「歷史主體」的問題消失了，這並不意味著政治行動的問題消失了。完全相反！這一政治行動實際上是從批判資產階級的「人」的拜物教而得到自己的力量：它不得不服從階級鬥爭的條件。因為階級鬥爭不是個人的鬥爭，而是為奪取和革命改造政權和社會關係而進行的有組織的群眾鬥爭。這也並不意味著革命政黨的問​​題消失了——因為沒有革命政黨，由無產階級領導的被剝削群眾就不可能奪取政權。但是它的確意味著，「個人在歷史中的作用」、革命政黨的存在、性質、實踐和目標，不是由「超越」的無上權威即「人」的自由決定的，而是由完全不同的條件決定的：這些條件就是：階級鬥爭的狀況、工人運動的狀況、工人運動的意識形態（小資產階級的或是無產階級的），以及它與馬克思主義理論的關係、它的群眾路線和它的群眾工作。

3. 第三個論點

劉易斯：「人(man)只認識他自己所做的東西」。

馬克思列寧主義：「人(one)只能認識存在著的東西」。(Ce qui est)

我是故意把這兩條命題這樣直接對立地擺在一起：這樣每一個人都能看出差別。

在劉易斯看來，「人」只認識他所「做」的東西。在辯證唯物主義、馬克思列寧主義哲學看來，人只能認識**存在著**的東西。這是唯物主義

的基本論點：「存在先於思維的第一性」。

這個論點同時是關於存在、關於物質性和關於客觀性的一種論點。它說，人只能認識**存在著**的東西；一切存在的原則是**物質性**；一切存在是客觀的，即「先於」認識它的「主觀性」，並獨立於那種主觀性之外。

人只能認識**存在著**的東西。這個論點難於理解，易於誤解，却是一切馬克思主義關於知識的論點的**基礎**。馬克思和列寧從未否定過思維的「能動性」，從自然科學到歷史科學的科學實驗工作，它們的「實驗室」就是階級鬥爭。確實馬克思和列寧堅決主張這種能動性。他們甚至不時說並且反覆說，某些唯心主義哲學家（例如黑格爾）對這種「能動性」的理解勝過某些非辯證的唯物主義哲學家，儘管他們理解的形式是「神秘化」了的。正是在這裡，我們接觸到了馬克思主義哲學的辯證論點。但是——而且正是在這裡，它基本上與劉易斯不同——**馬克思列寧主義一向使辯證論點從屬於唯物主義論點**。拿關於實踐先於理論的這個第一性著名論點來說吧：它只有從屬於存在先於思維這個第一性的論點才有意義。否則它就會陷於主觀主義、實用主義和歷史主義。肯定是由於實踐（科學實踐是其最發展的形式），任何人才能認識存在著的東西：實踐先於理論的第一性。但是在實踐中，人的第一性究竟只認識存在著的東西：存在先於思維。

「人只能認識存在著的東西」。就自然界而言，不應該有很大的問題：誰能宣稱「人」「創造」了他所認識的自然界呢？只有唯心主義者，或者更確切地說，只有那種把上帝的萬能賦予人的瘋狂的唯心主義者。甚至唯心主義者一般也不這麼愚蠢。

但是歷史怎麼樣呢？我們知道，「是人創造了歷史」的這個論點確

實毫無意義。然而，若以為歷史較自然更易於理解，因為它完全是「人的」，那麼這裡就還留有一些幻想。維科就是這樣想的。

那麼說，在這點上馬克思列寧主義的立場是明確的：歷史也和自然一樣難於理解。或者說得更恰當點，它甚至更難於理解。為什麼呢？因為「群眾」跟歷史並沒有像他們跟自然那樣的**直接實踐**的關係（在生產勞動中），因為他們總是由於他們以為自己理解歷史的這個幻覺而跟歷史脫離了關係。每一個統治的剝削階級都按照它的意識形態形式，給群眾提供「它自己」的歷史解釋；它的意識形態是占主導地位的，是為它的階級利益服務的，是鞏固它的團結的，而且也使群眾繼續接受它的剝削。

看看中世紀吧：教會及其意識形態專家們給所有的人——首先是被剝削的群眾，然而也包括封建階級和教會本身——提供一種極為簡單明瞭的歷史解釋。歷史是由上帝創造的，並且服從於上帝的律法，即目的。也是一種給「群眾」的解釋。

看看十八世紀的法國吧。情況不同了：資產階級尚未掌權，它是批判的和革命的。它給每一個人（沒有階級差別！不僅給資產階級及其同盟者，而且也給它所剝削的群眾）提供一種「清楚的」歷史解釋：歷史是由理性推動的，它遵守法則或者服從於真理、理性和自由的目的。也是一種給「群眾」的解釋。

如果說歷史難於科學地解釋，那是因為在真實的歷史和人們之間總是有一道屏障、一堵隔牆：一種人民群眾「自然而然」相信的**歷史的階級意識形態**；因為這種意識形態是由統治階級或地位昇上來的階級灌輸給他們的，而且為這個階級的剝削服務。在十八世紀，資產階級已經是一個剝削階級。

爲了能夠戳穿統治階級的這種意識形態和唯心主義的「煙幕」，必須有十九世紀上半葉的特殊環境：法國大革命後的階級鬥爭經驗（一七八九年、一八三〇年）和第一次無產階級的階級鬥爭，加上英國的政治經濟學，加上法國的社會主義。所有這些情況匯集的結果就是馬克思的發現。他是第一個向科學知識揭示「歷史大陸」的人。

但是在歷史中，正如在自然中一樣，人只能認識**存在著**的東西。爲了能夠認識到真正**存在**的東西，必須進行大量的科學工作和艱巨的實際鬥爭，這件事絲毫無損於這一點。人只能認識**存在著**的東西，即使這樣的認識在階級鬥爭的物質辯證法的作用下是**有變化的**，即使**存在著**的東西只有在它經過改造過後的這個條件下才能被認識到。

但是我們必須更進一步。你們會注意到，我說馬克思列寧主義的論點不是「人(man)只能認識存在著的東西」，而是「人(one)只能認識存在著的東西」●。這裡「人」(man)這個術語也消失了。在這一點上我們不能不說，認識的「生產」史也和所有的歷史一樣，是一個**沒有主體的過程**，科學知識（甚至當它是個別科學的成果等等的時候）實際上是沒有真正主體或目的的一種過程的歷史結果。馬克思主義的科學也是如此。是馬克思「發現」了它，但是是作爲一種把德國哲學、英國政治經濟學和法國社會主義結合在一起的辯證過程的結果，而且整個事情是在資產階級和工人階級鬥爭的基礎上進行的。所有共產黨人都知道這一點。

一般科學家們不知道這一點。但是如果共產黨人做好了準備，如果他們有足夠的科學史的知識，他們就能夠幫助科學家們（包括自然科學家和數學家）理解到科學史知識的真相。因爲所有的科學認識，在所有的領域裡，都確實是一個沒有任何主體或目的的過程的結果。這是

一個驚人的、無疑是難以理解的論點。但是它能賦予我們具有一定重要性的「洞察力」，不僅可以洞悉科學工作，而且也可以洞悉政治的鬥爭。

五

因為所有這些哲學論點、這些哲學立場(論點=立場)，在各種社會實踐中都產生效果。其中有在政治實踐中的效果和科學實踐的效果。

但是我們必須概括一下：不僅我們已經討論過的哲學論點產生這些效果，而且**所有的**哲學論點都產生這些效果。因為要是說有這麼一種今天流行的觀念——甚至在某些馬克思主義者當中——那它一定就是把哲學看作純粹的沉思、純粹的**與利益無關**的這種思辯的觀念。照情況看來，占主導地位的觀念確實是唯心主義本身創造出來的最具有私心的唯心主義表現。對把哲學說成是純粹思辯的，說成是對存在、起源和意義的純粹揭示有必要的，對唯心主義有必要的，正是唯心主義的一種神秘化。甚至思辯的意識形態，甚至滿足於「**解釋世界**」的哲學，事實上都是有作用的和實際的：它們的(隱蔽的)目的是影響世界，影響所有的社會實踐，影響它們的領域和它們的「等級制度」——即使只是爲了把「它們迷惑住」、讚美它們或改變它們，爲了保存或改良「現存的事務狀態」，反對社會的、政治的和意識形態的革命或偉大科學發現的意識形態反響。「思辯」哲學在使人相信它們**與利益無關**或者它們只是「道德的」而不真正是實踐和政治的方面，有政治的**利益**：目的就是要在他們用自己的論據來支持的這個政權的庇護下，取得他們實際所要的東西。這種戰略是否是「有意識的」和故意的，還是「無意識的」，關係不大：我們知道意識並不是歷史的原動力，在哲學中也

一樣。

你們會記得我在上面提出的哲學的定義。我可以把這一定義又應用到每一種哲學上面：哲學歸根到底是理論領域中的階級鬥爭。

如果說哲學是理論中的**階級鬥爭**，如果說它歸根到底取決於政治，那麼它作為哲學在政治實踐中、在進行「具體情況具體分析」、確定群眾路線和進行群眾工作的地方，就有政治的效果。但是如果說哲學是**理論領域中的階級鬥爭**，那麼它在科學中，而且也在意識形態的領域內部也就有理論的效果。如果說它是**理論領域中的階級鬥爭**，那麼它對理論和實踐的結合，對理解和實現這種結合方式就有效果。因此，它當然不僅在政治實踐和科學實踐中，而且也在從「生產鬥爭」（毛澤東）到藝術等的一切社會實踐●中都有效果●。

但是我在這裡不能什麼都談。我只想說，哲學作為理論領域中的階級鬥爭，在政治中和在科學中，在政治實踐中和在科學實踐中，有兩種主要的效果。這一點，每一個共產黨人都知道或者應該知道，因為馬克思列寧主義一直不停地重複說明這點和證明這點。

現在就讓我們通過把劉易斯的論點拿來跟馬克思列寧主義的論點加以比較的辦法，詳細說明我們的概要性的「證據」。那就可以讓我們把哲學是怎麼「起作用」的說明得稍微清楚一點。

劉易斯的論點：「是人創造了歷史」。

馬克思列寧主義的論點：「是群眾創造了歷史；階級鬥爭是歷史的原動力」。

讓我們來看看這些論點的效果。

1. 在科學領域的效果

當有人在一九七二年捍衛唯心主義這個論點的時候，就歷史科學

而言那會有什麼效果呢？更確切地說：人們能利用它來產生科學發現嗎？

這無疑非常遺憾，但是這個觀點事實上毫無用處。劉易斯本人沒有從它當中得出任何能幫助我們看到階級鬥爭如何起作用的東西。你會說，在單獨的一篇文章中他沒有足夠的篇幅。也許是這樣。那麼讓我們來看看他的(未明言的)大師沙特，來看看這位宣揚「人的自由」，宣揚人把自己投向未來(劉易斯的超越)，宣揚用「投射」的自由「超越」其世界地位的這種「置身於形勢裡頭」的人的哲學家吧。這位哲學家(他配得上馬克思讚揚盧梭的話：他從沒有向當局妥協)寫了兩部鉅著——《存在和虛無》(*Being and Nothingness*) (一九三九年)和《辯證理性批判》(*Critique of Dialectical Reason*) (一九六〇年)，後一部專門為馬克思主義提出了一種哲學。共有兩千多頁。那麼沙特從「是人創造了歷史」的論點中得出了什麼呢❶？它對歷史科學有什麼貢獻呢？沙特立場的獨創性發展是否最後可以讓一些關於經濟、階級鬥爭、國家、無產階級、意識形態等的科學知識(即可以幫助我們理解歷史的知識)的生產在歷史中行動呢？很遺憾，我們有理由懷疑這一點。

可是這時有人會說：這個例子正好證明與你關於哲學效果的論點相反的情況，因為正像你承認的，這種「人道主義」哲學對科學知識**完全沒有效果**。對不起！我認為，像劉易斯和沙特所捍衛的那些論點的的確確有這種效果，縱然是一種**滑稽**的效果：因為它們「妨礙」現有的科學知識的發展。列寧關於他那個時代的唯心主義哲學家們同樣這樣說過。這些論點是對知識發展的一種障礙。它們不是促使它前進，而是拉它倒退。更確切地說，它們把知識拉回到馬克思和列寧做出科

學發現**以前的**狀況。它們要我們返回到科學以前的「歷史哲學」中去。

人類歷史上發生這種情況已不是第一次。例如，在伽利略(Galileo Galili)之後半個世紀——即在物理學已作為**科學**建立起來之後半個世紀——仍然有哲學家捍衛亞里士多德的「物理學」！他們攻擊伽利略的發現，要把自然界的知識拉回到沒有成為科學以前的亞里士多德式的狀況。現在不再有任何亞里士多德式的「物理學家」了；但是在別的領域可以看到同樣的過程。例如：現在有反弗洛伊德(Sigmund Freud)的「心理學家」，現在有反馬克思主義的歷史哲學家，他們的言行舉止，彷彿馬克思從未存在過，或者從未創立過一種科學。他們在個別方面可能是誠實的。他們甚至可能像沙特那樣想要「幫助」馬克思主義和精神分析學。但是重要的不是他們科學中的**真實效果**。事實是，儘管沙特在馬克思和弗洛伊德之後才出現，但很荒謬的是，從哲學上來說，他在許多方面是一個**馬克思以前的**和**弗洛伊德以前的**意識形態專家。他不是去幫助發展馬克思和弗洛伊德的發現，而是堂而皇之地置身於那些阻礙馬克思主義研究比幫助馬克思主義研究還要多的人們的行列中。

最後這就是哲學如何在科學中「起作用」的。哲學**或是**幫助科學產生出新的科學知識，**或是**力圖消滅這些進步，把人類拉回到科學不存在的時代去。因此哲學在科學中或是以前進的方式，或是以倒退的方式起作用。嚴格地說，我們應該這樣說，**哲學傾向於**以某種方式起作用，因為一切哲學總是矛盾的●。

你們能看到什麼是生死攸關的東西。說劉易斯或沙特所說的無助於我們產生出任何科學的歷史知識，是不夠的。甚至說他們所說的是一種「認識論上的障礙」(epistemological obstacle)(用巴歇拉爾

Gaston Bachelard 的術語)，也是不夠的。我們應該說，他們的論點產生出或能夠產生出對科學知識極其有害的效果，即倒退的效果來，因為它不是幫助我們在一九七二年來理解我們在馬克思所給予我們的知識中所擁有的偉大科學寶藏，並加以發展②，而是讓我們一無所有，它讓我們退回到笛卡兒、或康德和費希特(Johann G. Fichte)、或黑格爾和費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)，退回到馬克思的發現以前、他的「認識論上的斷裂」(epistemological break)以前的時代去。這個唯心主義論點混淆了一切，從而使革命的哲學家、理論家和戰士們癱瘓。它解除他們的武裝，因為實際上它使他們失去一種不可取代的武器：階級鬥爭的條件、機制和形式的客觀知識。

如果你們現在看看馬克思列寧主義的論點——「是群眾創造了歷史」，「階級鬥爭是歷史的原動力」——對比就極為明顯。這些論點不會讓研究癱瘓：它們是站在科學的理解歷史的這一邊。它們不抹殺馬克思所創立的歷史科學——因為這兩個哲學論點同時是經過證明的歷史科學、歷史唯物主義的命題③。

因此，這些論點考慮到了歷史科學的存在。但是同時它們有助於產生新的概念、新的科學發現。例如，它們促使我們用階級來為創造歷史的群眾下定義。例如，它們促使我們來為構成群眾的各階級之間聯合的形式下定義。就資本主義制度下的階級鬥爭而言，它們把奪取政權、長期「過渡」(到共產主義)和無產階級的問題提到第一位。例如，它們促使我們在剝削以及勞動的分工和組織的物質形式中思考階級鬥爭和階級劃分的統一，以及它們的一切後果，因而研究和得以理解這些形式。例如，它們促使我們把無產階級定義為一個因為受剝削的狀況使得它能夠領導一切被壓迫和被剝削階級進行鬥爭的階級，並

把無產階級的階級鬥爭理解為一種史無前例的、開創了「新的政治實踐」^④的階級鬥爭形式，這種政治實踐是許多仍很神秘的或被迴避的問題的秘密。

這些問題的理論後果是很明顯的。它們迫使我們首先與政治經濟學的資產階級——這是說**經濟主義**——的概念(馬克思在《資本論》中是這樣「批判」的)決裂，與關於國家、政治、意識形態、文化等的資產階級概念決裂。它們為新的研究和新的發現奠定了基礎，這些研究和發現中有些可能產生出驚人的結果。

因此，一方面我們有唯心主義的哲學論點，另一方面我們有唯物主義的哲學論點。前者對歷史科學有理論上倒退的效果，後者在馬克思主義歷史科學的現有各領域中有進步的理論效果，而且在那些還沒有被歷史科學真正解決的領域中(例如在科學史、藝術史和哲學史等等中)能夠有革命的效果。

就理論領域的階級鬥爭而言，這就是生死攸關的東西。

2. 政治效果

我想，就政治效果而言，情況是相當清楚的。

在「是人創造了歷史」的這個哲學論點的基礎上，怎麼能夠進行階級鬥爭呢？人們可能說，這個論點在反對某種「歷史」的概念中是有用處的，這種歷史就是服從於神的意旨或上帝的目的的歷史。但是，嚴格說來，那已不再是我們的問題！

人們可能說，這個論點是為**每一個人**服務的，無分軒輊，不管他是資本家、小資產階級還是工人，因為這些全都是「人」。但是情況不是如此。它是為**那些**其利益在於談論「人」**而不是「群眾」、談論「人」**而不是階級和階級鬥爭的人服務的。它首先為資產階級服務，其次也

爲小資產階級服務。馬克思在《哥達綱領批判》(*Critique of the Gotha Programme*)中寫道：「資產者有很充分的理由給(人類)勞動加上一種**超自然的創造力**。」❶爲什麼呢？因爲使「人們」以爲「勞動是一切財富和一切文化的源泉」，資產階級就能夠對「自然」的力量，對人類勞動的**自然、物質條件**的極端重要性保持緘默。爲什麼資產階級要對勞動的自然物質條件保持緘默呢？因爲**它控制著這些條件**。資產階級知道自己在幹什麼。

如果告訴工人說「是人創造了歷史」，你不必是一個偉大的思想家就能看到，這遲早會使他們誤入歧途或解除武裝。這有助於使他們認爲，他們作爲「人」是萬能的，而實際上他們作爲工人在真正統治的政權，即控制決定歷史的物質條件(生產資料)和政治條件(國家)的資產階級政權面前，卻被解除了武裝。人道主義路線使工人遠離階級鬥爭，阻礙他們利用他們擁有的唯一力量：他們**組成爲階級**以及他們用以進行**其階級鬥爭的階級組織**(工會、政黨)的力量。

因此，一方面我們有這樣一個哲學論點，它帶有一切必然的政治效果，直接或間接爲資產階級的政治利益服務，甚至在工人運動內部(這叫做改良主義)，而且甚至在馬克思主義理論內部(這叫做修正主義)。

另一方面我們有這樣的這些論點，它們直接幫助工人階級理解它的角色、它的存在、剝削和鬥爭的條件，它們幫助它建立能領導一切被剝削人民從資產階級手中奪取政權的組織。

還需要我多說一點嗎？

這些沒有任何一點會因爲一九七二年有一位共產黨內的鬥士捍衛了這些資產階級或小資產階級的論點而受到影響。讀一讀《共產黨宣

言》第三章，你們會看到，在一八四七年馬克思區分了三種社會主義：反動的(封建的、小資產階級的、人道主義的●)社會主義、保守的或資產階級的社會主義，以及批判的空想的社會主義和共產主義。你們有選擇的自由！讀一讀恩格斯和列寧關於資產階級意識形態在工人政黨中的影響(改良主義、修正主義)的偉大論戰著作。你們也有選擇的自由！

現在我們要知道的是，在這麼多鄭重的警告和這麼多令人信服的經驗以後，一個共產黨人——劉易斯——怎麼可能把他的「論點」說成是馬克思主義的。

我們來看看。

六

爲了不耽誤讀者的時間，我將簡略地考察劉易斯的第二個指責：**「阿圖塞」根本不懂馬克思思想的形成史。**

在這裡我必須作點自我批評，承認劉易斯有一點是正確的。

在我的頭幾篇文章中，我曾提出，在一八四五年的「認識論上的斷裂」以後(在馬克思藉以創立歷史科學的發現以後)，**異化和否定的否定**(及其他一些)哲學範疇消失了。劉易斯回答說，情況並非如此。他是對的。你們肯定能在《德意志意識形態》(*The German Ideology*)，*《政治經濟學批判大綱》*(馬克思不曾發表的兩部作品)中發現這些概念(直接地或間接地)，而且在*《資本論》*中也能看到這些概念，雖然比較罕見(異化)，或者非常非常罕見(否定的否定明顯地只出現過一次)。

另一方面，劉易斯在*《共產黨宣言》*、*《哲學的貧困》*(*Poverty of*

Philosophy)、《僱傭勞動和資本》(*Wage Labour and Capital*)、《政治經濟學批判》(*Contribution to the Critique of Political Economy*)、《哥達綱領批判》或《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》中，卻大概很難看到這些概念。而且這是只列舉馬克思的幾部著作。至於說到政治著作——列寧^②、葛蘭西或毛澤東的著作當然也同樣如此——這個，他可以使勁地去找！

但是不管怎麼樣，從形式上說，劉易斯是正確的。所以，即使他只有把所有能使他為難的著作撇在一邊才能言之成理，我還是必須回答。

這裡就是我簡略的答覆。

(一)如果你們看看馬克思的全部著作，那麼毫無疑問在一八四五年存在著某種「斷裂」。馬克思本人也這樣說。但是當然對誰也不能光聽他怎麼說，對馬克思也一樣。你們必須根據證據來作判斷。然而，馬克思的全部著作表明他在這一點上是正確的。在一八四五年，馬克思開始奠定一種在他之前都不存在的那種科學(即歷史科學)的基礎。他為此提出了許多在他青年時代的人道主義著作中根本找不到的新概念：生產方式、生產力、生產關係、基礎—上層建築、意識形態等等。誰也不能否認這一點。

如果劉易斯仍然懷疑真的存在這種「斷裂」，或者更確切地說——因為「斷裂」只是效果——仍然懷疑一種新科學在一個仍然是「意識形態的」或科學以前的世界這樣闖進來，那麼他應該把馬克思對費爾巴哈和普魯東(Pierre-Joseph Proudhon)的兩種評價加以比較。

費爾巴哈在《一八四四年經濟學哲學手稿》(*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*)中被描寫為一位作出了非凡發現，

既發現了政治經濟學批判的基礎又發現了其原則的哲學家。但是一年以後，在《關於費爾巴哈的提綱》(*Theses on Feuerbach*)和《德意志意識形態》中，他是全面攻擊的對象。以後他簡直消失不見了。

普魯東在《神聖家族》(*The Holy Family*) (一八四四年底)中被描寫為這樣一個人，他「不單是爲了無產者的利益而寫作：他本人就是無產者，工人。他的著作是法國無產階級的科學宣言。」^④但是在—八四七年的《哲學的貧困》中，他挨了一頓永遠也恢復不了元氣的棒喝。以後他簡直消失不見了。

如果像劉易斯說的，在一八四五年真的**什麼也沒有發生**，如果我關於「認識論上的斷裂」所說的一切是「徹頭徹尾的神話」，那麼我願意被絞死。

(二)因此，在一八四五年的確開始了某種**不可逆轉的東西**：「認識論上的斷裂」是一個**不歸點**，開始了某種不會有止境的東西^⑤。我寫過，這是一種「延續不斷的斷裂」，像在任何其他科學中一樣，是一個漫長的工作時期的開始。雖然前面的路打開了，但是它坎坷不平，有時甚至頗爲險峻，充滿了各種理論事件(補充、修正、改寫)，這種理論事件關係到對一種特殊對象即階級鬥爭的條件、機制與形式的科學知識。用較簡單的話說，就是關係到歷史科學。

因此我們能夠說，這一科學並不是以現成的形式從馬克思的頭腦中產生出來的。它在一八四五年只是**有一個開頭**，還沒有擺脫掉它的全部過去——擺脫掉它出身所在的全部意識形態的和哲學的史前史。它在某些時候繼續包含有它後來擺脫的意識形態概念或哲學範疇，是毫不奇怪的。

我們也能夠說：看看馬克思的著作，看看他的科學概念的誕生和

發展(因為劉易斯堅持要談論它們)，你們就會同時看到這兩個從過去承襲下來的並且仍然作為殘餘存在的哲學範疇——**異化和否定的否定**——是逐漸消失了。那麼事實上，我們把時間越往後挪，這兩個範疇就越看不到。《資本論》只有一次以明確的方式談到否定的否定。的確，異化這個**詞語**馬克思用了好幾次。但是這一切在馬克思後來的著作中和列寧的著作中都消失不見了。是完全消失不見❶。因此我們可以簡單地說：**重要的是傾向**。而且馬克思的科學著作的確有排除這些哲學範疇的**傾向**。

(三)但是這還不夠。而且這裡也是我對自己的自我批評。

我對於劉易斯指出的**事實**，即在「認識論上的斷裂」以後繼續存在著所說的哲學範疇，注意得並不夠。那是因為我把「認識論上的(=科學的)斷裂」與馬克思的哲學革命等同起來了。更確切地說，我沒有把馬克思的哲學革命從「認識論上的斷裂」分開來。因此我在談論哲學時，把它看成彷彿就是科學，而且完全合乎邏輯地寫道，在一八四五年馬克思實現了科學的和哲學的**雙重斷裂**。

這是一個錯誤。這是在《解讀〈資本論〉》義大利文版(一九六七年)前言中所作的簡短自我批評中譴責過的**理論主義的**(=思辨理性主義)偏向的一個例子，這篇前言在英文版中也收入了❷。非常概括地說，這個錯誤就在於認為，哲學是一種**科學**，像任何科學一樣有：(1)**對象**；(2)**開端**(「認識論上的斷裂」發生在它**臚膾**出現於科學以前的、意識形態的文化世界中的時刻)；和(3)**歷史**(與科學的歷史可以相比)。這種理論主義的錯誤，在我的下述提法中表現得最清楚最純粹：哲學是「**理論實踐的理論**」❸。

從那以後，我開始「糾正錯誤」。在一九六七年的科學方法哲學教

程中，然後在《列寧和哲學》（一九六八年二月）中，我提出了其他的命題：

1. 哲學不是（一種）科學。
2. 哲學在科學有對象的意義上沒有對象。
3. 哲學在科學有歷史的意義上沒有歷史。
4. 哲學是理論領域中的政治。

結論是什麼呢？

1. 不可能把哲學歸結為科學，不可能把馬克思的哲學革命歸結為「認識論上的斷裂」。

2. 馬克思的哲學革命是先於馬克思的「認識論上的斷裂」。它使得這種斷裂成為可能。

當然，人們可以舉出嚴謹的論據，認為像黑格爾說的，而我又在《列寧和哲學》中複述過的那種關於哲學總是「落後於」科學的說法有道理。但是從在這裡是重要的另一個觀點看，則應該反過來說，並且認為在馬克思的思想史中，科學的突破是建立在哲學革命的基礎之上的，哲學革命賦予這種突破以形式：**革命科學**的形式。

關於其他科學，我們常常缺乏已發事件的證據和證明。但是就馬克思而言，我們能夠說，哲學革命和認識論上的斷裂是「同時」發生的，而科學的斷裂是建立在鬥爭革命的基礎上。

實際上，這個意思是指下面所講的內容。青年馬克思出生於萊茵地區（Rhineland）一個上等資產階級家庭，作為一家萊茵自由資產階級的報紙的主編進入社會生活。那是在一八四一年。這位才華出眾的年輕知識份子，在三、四年內經歷一種令人眼花撩亂的在政治上的演變。他要從激進的資產階級自由主義（一八四一年～一八四二年）過渡

到小資產階級的共產主義(一八四三年~一八四四年),然後過渡到無產階級的共產主義(一八四四年~一八四五年)。這些都是無可置疑的事實。但是與這種政治上的演變類似,你們能看到一種哲學上的演變。在哲學上,在這同一時期,青年馬克思要從一種主觀的新黑格爾主義(neo-Hegelianism)立場(康德—費希特型的)過渡到理論上的人道主義(費爾巴哈),從摒棄這一切當中,順勢又過渡到一種不再僅僅是「解釋」世界的哲學:一種完全嶄新的、唯物主義和革命的哲學。

如果你們現在把馬克思的政治演變與他的哲學演變加以比較,你們就會看到:

1. 他的哲學演變是建立在他的政治演變之上的;
2. 他的科學發現(「斷裂」)是建立在他的哲學演變的基礎之上的。

實際上,這就是說:因為青年馬克思「清算了」他以前的哲學信仰(一八四五年),徹底摒棄了他的自由資產階級的和革命小資產階級的理論立場,以便採取(即使只是在原則上,在他鬆開舊的纜繩的時刻)新的革命無產階級的理論立場,就是因為這一切,他才能夠奠定作為階級鬥爭史的歷史科學理論的基礎。在原則上:因為在理論上認識和採取這些新立場的過程需要時間。時間用在不斷進行鬥爭,遏止資產階級哲學的壓力。

(四)從這幾點出發,應該有可能說明像異化和否定的否定那些範疇斷斷續續出現的情況。請注意,我說的是斷斷續續的出現。因為從整體來說,除開它們在馬克思著作中消失的傾向之外,還有一個必須加以說明的奇怪現象:它們在某些著作中完全消失,然後接著又重新出現。例如,所說的這兩個範疇在《共產黨宣言》和《哲學的貧困》(馬克思於一八四七年發表)中完全沒有。它們在《政治經濟學批判》(一

八五九年發表)中彷彿處於隱蔽狀態。但是在《政治經濟學批判大綱》(馬克思在一八五七年~一八五八年寫的草稿,他**不會發表過**)中卻多次提到異化。我們從一封給恩格斯的信了解到,馬克思在一八五八年曾「偶爾」重讀黑格爾的《邏輯學》(*Logic*),並且爲之著迷。在《資本論》(一八六七年),異化又再出現,但次數少多了,而否定的否定則只出現了一次:等等●。

不管怎麼樣,而且假如要理解馬克思的發展及其著作詳盡細節的**矛盾辯證**,不預先進行其他該做的研究,有一件事實還是很清楚。馬克思的歷史科學並不是按照古典的**理性主義**架構沒有問題或內部衝突,由它自己控制,從「認識論上的斷裂」這個「不歸點」出發沿著一條簡單的直線向前發展的。的確有一個「不歸點」,但是爲了不被迫後退,就必須前進——而且,前進,是有多少的困難和鬥爭擺在那裡!因爲即使沒錯,馬克思爲了建立歷史科學必須在理論上過渡到無產階級的階級立場上來,他也不是一蹴即至,一下子就一勞永逸地完成了的。是必須把這些立場**辛苦地發展出來**,從敵人那裡一點一滴吸收養料,再用來反對敵人。哲學的戰鬥在馬克思自己身上、在他的著作中繼續不斷地進行:圍繞著是鬥爭爭奪對象之一的新的革命科學原則和概念。馬克思主義的科學在理論鬥爭(即理論中的階級鬥爭)中,在與更廣義的階級鬥爭的密切和經常的關係中,是一點一點地才奪得自己的地盤的。這一鬥爭持續了馬克思的整個一生。在他去世後在工人運動中繼續進行著,今天仍在繼續進行。這是一場無止境的戰鬥。

所以至少在原則上有可能理解,某些範疇在馬克思著作中部份地消失和以後的重新出現,是表明舊觀念的留存或者辛苦發展新觀念的嘗試,是表明在理論工作中汲取階級立場養料和建立歷史科學這漫長

的雙重鬥爭中的前進和後退。

因此，當我說「認識論上的斷裂」是主要的，並且當我說它同時就是哲學的「斷裂」的時候，我犯了兩個錯誤。就馬克思而言，主要的正是哲學的革命，而這一革命不是「斷裂」。理論術語本身在這裡很重要：如果我們能合理保留「斷裂」這個術語來表示歷史科學的開始、它突然闖入文化世界的明顯效果、那個不歸點，那麼我們在談論哲學時就不能使用這同一個術語。在哲學史中，正像在階級鬥爭的漫長時期中一樣，我們不能真正地談論一個不歸點。所以我要使用這個術語：哲學「革命」(就馬克思而言，在誇大的意義上)。這個說法比較正確：因為(讓我們再提階級鬥爭的經驗和條件)我們都知道，革命總是會受到攻擊，會退卻和逆轉，甚至會有反革命獲勝的危險。

在哲學中沒有任何東西是**完全**新的，因為舊的論點以新的形式再拿來用，會在新的哲學中留存和復活。也沒有任何東西可以**一勞永逸**地解決：總是有敵對傾向之間的鬥爭，總是有「回潮」，最老舊的哲學總是準備披上現代的、甚至最革命的外衣發動進攻。這是為什麼呢？

因為哲學歸根到底是理論領域中的階級鬥爭。因為革命的階級總是受到舊的保守的和反革命的統治階級的反對，後者永遠不會放棄它們報復的野心，即使當他們不再握有政權的時候。按照情況，這些階級或是會捍衛它們的權力，或是在它們的權力已經失去時會設法再把它奪回來，它們使用的武器中就有這麼一種哲學的論據：這種哲學能在政治上和意識形態上給它們提供最好的服務，即使它來自遙遠的過去。只需將它稍加改變，塗上一層現代的油彩。哲學論點最後就「不會變老」。這就是我提出馬克思在《德意志意識形態》中說的「哲學沒有歷史」的意義所在。

實際上，資產階級意識形態當階級鬥爭的狀況使得它能夠增加足夠的壓力時，能夠侵入到馬克思主義本身中來。理論領域中的階級鬥爭不只是一句話：它是一種現實，一種可怕的現實。不了解這一點，就既不可能了解馬克思思想形態坎坷的歷史，也不可能了解甚至在一九七二年的今天沈重地壓在相當多共產黨人所捍衛的「正統」身上的「重重困難」。

如果我們相信劉易斯的話，那麼馬克思及其思想的坎坷歷史就會被歸結為一種和平的和沒有問題的大學生涯！某一位馬克思出現在文學的和哲學的舞台上。他在《共產黨宣言》中開始談論政治，然後在《資本論》中開始談論經濟學，是相當地自然。他建立和領導第一國際，反對巴黎的起義，然後過了兩個月又堅決地站在巴黎公社這一邊。他對無政府主義者和普魯東的追隨者等等拚命進行鬥爭。所有這一切，都沒有說發生了問題、歷程是曲折的樣子，除開所有鬥爭中的各種攻擊之外，所有在這一鬥爭本身中尋求「真理」的苦惱，都跟這些困難、這些問題無涉。按照這種觀點，馬克思像一個有教養的資產階級知識份子，他也像他處在生活的安逸中一樣在他的思想中安置自己，總是想著同一樣東西，在他的思考中沒有任何革命或「斷裂」：他總是教導說，「是人創造了歷史」，通過「否定的否定」等等。我想這裡我能夠這樣說，只有沒有任何階級鬥爭經驗，包括理論領域中的階級鬥爭——或者甚至不知道科學研究怎樣進行——的人，才能同意這種無稽之談，從而不僅侮辱馬克思本人而且侮辱所有共產黨人（以及所有那些真正有所發現的科學家）的一生和所經受的痛苦。這麼說來，馬克思不僅「有所發現」（冒著何等的風險，而又具有何等的重要性！），而且他也是三十五年的工人運動領袖。他總是在工人運動的鬥爭中並且通過

這種鬥爭進行他的思考和「研究」。

工人運動的全部歷史充滿了無窮無盡的危機、曲折和鬥爭。我不需要在這裡提醒這些東西。但是就哲學而言，我們至少應該提到恩格斯和列寧反對杜林(Eugen Dühring)和伯恩施坦(Eduard Bernstein)的唯心主義介入的偉大鬥爭。杜林和伯恩施坦兩人都被宣佈為新康德主義者和人道主義者，他們的理論上的修正主義掩蓋了他們政治上的改良主義和政治上的修正主義。

但願劉易斯能重讀一下《怎麼辦?》一書的頭幾頁。在這本作品裡，一個名叫列寧的小資產階級知識份子，正捍衛著「困難重重」的馬克思「正統」。用「極端的教條主義」(我用劉易斯的說法)。對，列寧宣稱他以自己受到攻擊，被說成是「教條主義者」而感到自豪。攻擊他的是以「英國費邊社份子」和「法國內閣派」為首的這些「批評的」修正主義者的國際性聯盟!(我是援引列寧的話)。對，列寧宣稱他以捍衛這一古老充滿問題的「正統」，這個馬克思教義的正統而感到自豪。對，他以為這一「正統」是「困難重重」。原因是：改良主義和修正主義!

今天有些共產黨人正想著和做著同樣的事情。當然他們人數並不多。

情況就是如此。為什麼呢?我們來看看。

七

我們必須回答兩個問題。

1. 為什麼有像劉易斯這樣的共產黨人(他們人數相當多)，能夠在一九七二年公開地在共產黨的刊物上為一種他們稱作馬克思主義但實

際上只是資產階級唯心主義一種變形的哲學辯護？

2. 爲什麼捍衛馬克思哲學的共產黨哲學家人數這樣少？

要回答實際上是同一回事的這兩個問題，請劉易斯原諒，我們必須稍微回顧一下政治史。

我已經在《保衛馬克思》中提出了基本論點。但是劉易斯看來並沒有讀過《保衛馬克思》中有關政治的那幾頁，劉易斯是一個純潔的人。

然而我曾非常清楚地解釋過，應該把在《保衛馬克思》中的文章看作是對二十大和國際共產主義運動的「分裂」所宰制的政治和意識形態場合的一種哲學介入●，由於二十大，我才能進行這樣一種介入。

在二十大以前，一個共產黨人的哲學家，當然在法國事實上是不可能發表與政治有關(至少在某種程度上)而又不是對神聖不可侵犯的提法作實用主義解釋的文章。那是二十大好的方面，爲此我們應該感謝它。從那以後才有可能發表這樣的作品。就只舉一個例子來說，法國黨(一九六六年在阿爾讓台 Argenteuil 舉行的中央全會上)，明白承認黨員有權從事他們的哲學研究，並且發表自己的研究成果。

但是「對史大林的錯誤所做的批評」在二十大上是以這樣一種方式提出的，以致隨之在共產黨本身內部必然引起了我們應該稱之爲**資產階級的意識形態和哲學話題泛濫**的現象。在共產黨人的知識份子當中尤其是如此，但是這也涉及某些領袖，甚至某些領導人員。這是爲什麼呢？

因爲「對史大林的錯誤所做的批評」(其中有些錯誤——而且爲數不少——經證實是犯罪)，是以非馬克思主義的方式進行的。

二十大批評和譴責了「個人崇拜」(一般的崇拜，一般的個人……)，

而且把史大林的「錯誤」概括為「破壞社會主義法制」。因此，二十大本身只限於譴責與法律上層建築的實踐有關的某些事實，而沒有像任何馬克思主義分析所應該做的那樣，把這些事實首先與蘇聯上層建築的其餘部份(首先是國家和黨)，其次與基礎，即蘇聯的生產關係、階級關係和階級鬥爭形式，聯繫起來④。

二十大不是把「破壞社會主義法制」與(1)國家和黨，以及(2)階級鬥爭聯繫起來，而是把它與「個人崇拜」聯繫起來。也就是說，像我在《保衛馬克思》中指出的那樣，把它與在馬克思主義理論中無法「找到」的概念聯繫起來。我現在敢說，這個概念完全可以在別的地方「找到」，就是在資產階級的哲學和社會心理學的意識形態中。

如果你們利用共產黨人的哲學家和其他共產黨「知識份子」，而且把他們正式放在一條資產階級的意識形態和哲學的路線上來「批評」一個他們(和其他人一起)深受其害的政權，在這些共產黨人的哲學家 and 知識份子完全自然地走上資產階級哲學的道路時，你們不應該感到吃驚。這條道路早已完全在他們面前展開了！在他們用人權(推崇人和人的權利，其中首屈一指的是自由，反面就是異化)來構造他們小小的資產階級的馬克思主義哲學時，你們不應該感到吃驚。依靠馬克思的早期著作——這就是他們所要尋求的東西——然後依靠各種形式的人道主義，對他們來說是非常自然的事情！要不要加羅蒂(Roger Garaudy)的社會主義人道主義、劉易斯的純粹人道主義、其他人的「真正的」或「真實的」人道主義或者甚至(為什麼不呢?)「科學的」人道主義本身呢？在這些形形色色的人的自由哲學之間，每一個哲學家當然可以自由地作出自己的選擇！那一切是完全正常的。

說了這些之後，我們還應該補充一句：重要的就是不要把從政治

上說不應該混淆的事情混淆起來，它們相互之間是完全不同的。西歐的共產黨人的理論家的人道主義反動，甚至東歐的某些理論家的人道主義反動是一回事。然而，譬如說，根據一個形容詞（「人的」）就來判斷和譴責像「**帶有人的面孔的社會主義**」的口號這種東西，就要犯極為嚴重的政治錯誤。捷克群眾是用這個口號（即使形式有時被混淆）表達他們的階級和民族的不滿和期望。把這種全民的群眾運動、這種重要的歷史事實與我們西方的、有時是共產黨人的哲學家（或東歐的這類哲學家）的人道主義迂腐實弄混淆起來，就要犯極為嚴重的政治錯誤。在捷克的全民群眾運動中有知識份子，但那不是「知識份子的運動」。捷克人民所要的東西是**社會主義**，而不是人道主義。它要一種其**面孔**（不是**軀體**：這個提法中未提軀體）不受那種與它本身（捷克人民：一個有高度政治文明的人民）和社會主義不配的實踐毀損的社會主義。一種帶有人的面孔的社會主義，這個形容詞是用對了地方。捷克人民的這一全民群眾運動即使現在不再有人提起（然而鬥爭仍在繼續進行），但還是值得所有共產黨人尊敬和支持。正像西方（坐在學術安樂椅上或別的什麼地方悠然自在的）知識份子的「人道主義」哲學、「馬克思主義人道主義」的哲學（不管它們是叫「真正的」或是「科學的」），是值得所有共產黨人批評一樣。

因此，正是由於上面談到的種種原因，在西方共產黨中才有像劉易斯那樣的例子——而且他們的人數還相當多。

正是由於同樣的原因，在這些黨內才存有一定數量正對抗某種思潮的共產黨人的哲學家——而且他們的人數還相當少。

而且正是由於這些原因——直接的政治原因——對於英國共產黨的機關刊物《今日馬克思主義》同意刊載我的這篇答辯文章，我要再

致謝意。

一九七二年七月四日

於巴黎

-
- ①劉易斯這篇文章的名稱是 *The Althusser Case*。他在結論中把馬克思主義比作醫學，一點都不奇怪。(Case 有「情況」、「問題」、「主張」、「案例」、「病例」等意思，阿圖塞在這裡取其「病例」的意思，帶有諷刺意義。——譯者註)
- ②注意：歸根到底 (*in the last instance*)，我並不想讓我的話遭人誤解。我要說的是，哲學歸根到底是理論領域中的階級鬥爭，而不是說，哲學僅僅是理論領域中的階級鬥爭。
- ③這種高度概括的提法可能會使讀者感到困惑不解。爲了幫助讀者掌握方向，因此我想補充說明三點：(1)哲學就它的抽象性、合理性和系統來說，完全可以「歸入」理論領域。它與各門科學相近並同它們保持著特殊的關係，但是哲學並不是(一門)科學。(2)哲學同各門科學不同，它與意識形態的階級傾向保持著密切的聯繫。這些意識形態歸根到底是實際的，它們並不屬於理論(各種「理論的意識形態」歸根到底不過是各種實踐的意識形態在理論上的「支隊」)。(3)在所有這些提法中，「歸根到底」這一術語表示「歸根到底的決定」，即決定的主要方面或「最薄弱的環節」。因此，這一術語意味著還存在著一個或幾個次要的、從屬的、決定的和多元決定的方面——其他方面。因此，哲學不僅是理論中的階級鬥爭，意識形態也不僅僅是實際的，而且它們也「歸根到底」是實際的。我們可能一直沒有理解列寧關於「最薄弱的環節」這一政治觀點的理論意義。問

題不單純是從預先存在的和已經確認的環節中挑選出「最薄弱的環節」：鏈條已經這樣打造出來，因此我們應該把這一過程顛倒過來。要識別和確認這條鏈條的其他環節，我們也必須**首先**掌握這一「最薄弱的環節」

④參看上面註②。

⑤我是引劉易斯的原話。

⑥在一本《科學方法哲學教程》(*Philosophy Course for Scientists*) (一九六七年，即將出版)中，我提出下述定義：「哲學陳述了都是**論點**的那些假設」。(它因此不同於科學：「科學陳述了都是**證明**的那些假設」。)

⑦「真實的是已被做出的」。馬克思在《資本論》中談到工藝史時援引了維科的話。見馬克思，〈資本論〉，第一卷，《馬克思恩格斯全集》，第23卷，(北京：人民出版社，一九七二年)，頁四〇九脚註。

⑧我不知道劉易斯的個人的哲學歷程。但是我完全敢打賭，他對沙特有偏好。劉易斯的「馬克思主義哲學」事實上與沙特的存在主義有明顯的相似之處，只是稍微黑格爾化了，無疑是爲了使它更易爲共產黨人的讀者所接受。

⑨對我們在資產階級統治下進行鬥爭的人說來，創造歷史的「人」是一個謎。但是當革命的資產階級反對占統治地位的封建制度時，這個「謎」的確有意義。在那時，像偉大的資產階級人道主義者所做的那樣宣稱人創造歷史，是從**資產階級觀點**(當時是革命的)反對封建意識形態的宗教論點：**上帝創造歷史**。但是我們的處境已與他們不同。而且就歷史而言，資產階級的觀點一向是唯心主義的。

⑩我在這裡必須尊重馬克思主義歷史學家的判斷，不能肯定說，奴隸階級不管怎樣都不是悄悄地「創造歷史」，而是真正地「創造歷史」。羅馬從小規模奴隸制到大規模奴隸制的過渡也許在這裡有重要意義。

⑪《資本論》第七篇第廿三章第四節。這種次等的無產者被排除在生產之外，沒

有固定的工作或完全失業，(常常)流落街頭，是資本主義用來**反對**工人的產業後備軍、失業大軍的一部份。

- ⑫要弄清楚這一點，必須把這一改良主義「立場」與它的資產階級根源聯繫起來看。馬克思在一八五二年三月五日致魏德邁(Joseph Weydemeyer)的信中寫道：「無論是發現現代社會中有階級存在或發現各階級間的鬥爭，都不是我的功勞。在我以前很久，資產階級的歷史學家就已敘述過階級鬥爭的歷史發展，資產階級的經濟學家也已對各個階級作過經濟上的分析。」承認**社會階級存在並引起階級鬥爭**的論點不是馬克思列寧主義所特有的：因為它把階級擺在第一位，把階級鬥爭擺在第二位。在這種形式下，它是一個資產階級的論點，改良主義自然靠它支撐。而馬克思列寧主義的論點則把**階級鬥爭**放在第一位。從哲學上講，就是肯定**矛盾先於矛盾條件的第一性**。階級鬥爭不是先於(在法律上和事實上)鬥爭而存在的階級存在的產物：階級鬥爭是把階級劃分為階級(生產方式固有)的矛盾的歷史形式。

- ⑬我在一項稱作〈馬克思和列寧在黑格爾面前〉的研究(一九六八年二月)中提出了這個觀念，有關論文發表於 *Lénine et La Philosophie* (Paris: Maspero, 1972)。英譯文見 Louis Althusser, *Politics and History* (London: New Left Books, 1972)。更詳細的論述，見下面〈關於「沒有主體或目的的過程」這個範疇的評論〉一文。

- ⑭一切屬人的東西，即非物(人=非物=個人)，轉化為物。
- ⑮「人」這個詞語不單是一個詞語。它是在賦予它**意義**的資產階級意識形態和哲學中所占的地位和所起的作用。
- ⑯我說「人(one)只能認識存在著的東西」，是為了不使事情複雜化。有人可能反對說，這個「人」(one)與「人」(man)有某種類似的**地方**。嚴格說來，我們應該這樣寫：「只有存在著的東西才能被認識。」

- ⑫ 劉易斯在一點上批評我是對的：哲學不僅跟政治和科學「有關」，而且跟一切社會實踐「有關」。
- ⑬ 這些效果是怎樣產生的？這個問題很重要。讓我們只作下述評論：(1) 哲學不是絕對的知識 (Absolute Knowledge)；它既不是科學的科學，也不是實踐的科學。這就是說：它不擁有絕對真理，無論就任何科學來說還是就任何實踐來說。尤其，它對政治實踐既不擁有絕對真理，也不擁有權力。相反，馬克思主義肯定政治先於哲學的第一性。(2) 但是哲學不像它曾一度是「神學的奴婢」那樣，現在仍然不是「政治的奴婢」：因為它在理論中的地位以及它的相對獨立性。(3) 哲學中生死攸關的是社會實踐的現實問題。由於哲學不是科學，它與這些問題的關係就不是技術的應用關係。哲學不提供可「應用」於各種問題的公式：哲學是不能被應用的。哲學以一種完全不同的方式起作用。譬如說，改變問題的看法，改變各種實踐與其對象之間的關係。我只限於陳述原則，解釋起來的話就長了。
- ⑭ 沙特的論點顯然更加巧妙。但是劉易斯的說法儘管極為簡單和貧乏，在基本上並沒有背離沙特。
- ⑮ 沒有絕對純粹的唯心主義哲學或唯物主義哲學，即使只是因為每一種哲學為了占領它自己理論的階級立場，必須囿於它的主要敵人的立場。但是我們必須學會識別由其矛盾中產生出來並掩蓋這些矛盾的主導傾向。
- ⑯ 列寧說，馬克思賦予我們必須「在一切方向發展」的「基石」。
- ⑰ 科學命題在哲學論爭的背景中也可以「在哲學上起著作用」，這是很值得思考的問題。
- ⑱ 參看 Étienne Balibar, "La Rectification du Manifeste Communiste," in *La Pensée* (August 1972).
- ⑲ 着重點是馬克思加的。因此馬克思批評他那時代寫進德國社會民主黨和拉薩爾

(Ferdinand Lassalle)黨的統一綱領中的社會主義者劉易斯之流的說法：「勞動是一切財富和一切文化的源泉。」

- ③當時叫做「真正的」或「德國的」社會主義。
- ④他肯定能援引恩格斯在《反杜林論》(*Anti-Dühring*)中使用否定的否定的例子——在列寧的《什麼是「人民之友」》(*What is the "Friends of the People"*)中也能看到。但那是一種頗為「特殊的」辯護：一種反黑格爾的辯護。
- ⑤見馬克思和恩格斯，〈神聖家族〉，《馬克思恩格斯全集》，第二卷，(北京：人民出版社，一九五七年)，頁五一。
- ⑥列寧在談到關於帝國主義的研究時說：「這種研究還剛開始，實質上它也和一般的科學一樣，是無止境的。」(〈第二國際的破產〉)
- ⑦的確應該是毫無證據了，才不得不用列寧從《德意志意識形態》(一八四四年)中抄錄到自己筆記本上的幾行話作為列寧的「人道主義哲學」的證據！劉易斯顯然不怕自己獲得「註經家」的壞名聲。
- ⑧而且也收入 Petite Collection Maspero 出版的《解讀〈資本論〉》一九六八年版第一卷這版裡頭。
- ⑨我後來對這個提法所作的修改(例如：在《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》中的哲學是「與其他實踐相區別的理論實踐的理論」，或「知識生產過程的理論」，或「知識生產過程的物質和社會條件的理論」等等)，沒有觸及這一錯誤的根本。
- ⑩對一個一個列舉出來的哲學範疇必須小心：因為決定它們的「性質」的，與其說是它們的名稱，不如說是它們在有關連的理論環境中所起的作用。某一個範疇是唯心主義的還是唯物主義的？在許多情況下，必須用馬克思的話來回答：「那要看情況」。但也有些情況是沒有迴旋餘地的。例如，我真的看不到，從否定的否定這個範疇能指望得到任何積極的東西，因為它包含的唯心主義貨色簡直無可救藥。相反，異化這個範疇在我看來能提供一些暫時的好處，但必須有

下述兩個絕對的條件：(1)與任何「物化」(或「拜物教」、或自我對象化)的哲學「分割」開來，這種哲學只是唯心主義的人道主義變種；(2)被理解為從屬於剝削概念。在這兩個條件下，異化範疇在最初(因為它在最後的結果中消失)能幫助避免對剩餘價值作純粹經濟的、即經濟主義的理解。它能幫助引進這樣一種思想：在剝削中，剩餘價值與它被榨取的具體物質形式是分不開的。在我看來，在《政治經濟學批判大綱》和《資本論》中有許多地方都是這個意思。但是我知道在別的一些地方有不同的意思，而且更加模稜兩可得多。

③參看《保衛馬克思》的導言。

④列寧說：「在資本主義和共產主義中間隔著一個過渡時期，這在理論上是毫無疑義的。這個過渡時期不能不兼有這兩種社會經濟結構的特點或特徵。這個過渡時期不能不是衰亡著的資本主義與生長著的共產主義彼此鬥爭時期，換句話說，就是已被打敗但還未被消滅的資本主義和已經誕生但還非常脆弱的共產主義彼此鬥爭的時期。……在無產階級專政時代，階級始終是存在的。……在無產階級專政時代，階級依然存在，但每個階級都起了變化，它們相互間的關係也起了變化。在無產階級專政條件下，階級鬥爭並不消失，只是採取了別的形式。」(《無產階級專政時代的經濟和政治》)

3

關於「批評個人崇拜」的箋註

劉易斯一刻也沒有想到，「哲學和政治猶如唇齒一般緊密相依」，「歸根到底」，與**哲學論點**生死攸關的(間接地，但也是很直接地)總是許多**政治問題**或現實歷史的爭論；每一篇哲學作品(包括他自己的在內)，通過它的效果之一，今天是通過它的主要效果，「歸根到底」既是一種政治場合的理論介入，也是一種理論場合的政治介入。他一刻也沒有想到問一下我的著作(以及他自己的著作)寫作時的政治場合，問一下我在構思和發表它們時所想到的理論和政治的「效果」，問一下這事是在什麼理論爭論和政治衝突的架構內進行的或它引起了什麼樣的反響。

我不指望劉易斯對法國的政治和哲學的歷史，對法國共產黨內在戰後特別是一九六〇至一九六五年之間的思想(甚至是不重要的或錯誤的思想)鬥爭，有非常詳細的了解。反正一樣！共產黨人都有一部共同的歷史：一部漫長的、困難的、既愉快又不愉快的歷史，它在很大程度上與第三國際聯繫在一起，第三國際本身從三十年代起又被史大林的政治「路線」和領導所統治。我們共產黨人都有一個共同的過去，這就是人民陣線、西班牙戰爭、第二次世界大戰和反法西斯的抵抗運動，以及中國革命。但是我們也有只不過是意識形態的李森科(Trofim

Lysenko)的「科學」，以及一些被宣佈為「科學」但只不過是「意識形態」的公式和口號，它們掩蓋了很奇怪的實踐①。我們共產黨人都共同擁有一個包括赫魯雪夫(Nikita Khrushchev)在蘇共二十大上「批評個人崇拜」和國際共產主義運動分裂的考驗在內的過去。我們都共同擁有中國的文化革命，不管我們對它有什麼看法，我們也共同擁有法國一九六八年的五月。總之，我們都共同經歷過各式各樣的起伏波折，根據它們應該能夠進行抽象，以便一九七二年在共產黨人之間「談論哲學」……。

這並不太嚴重。因為終有一天真正應該設法叫出事物的真正名稱，而為了做到這一點，我們作為馬克思主義者就必須尋找這個名稱；我指的是正確的概念(即使在我們提出來的時候我們必須如此)，以便我們能夠理解我們自己的歷史。我們的歷史正像馬克思本人的歷史或本世紀頭二十年的悲壯而光榮的歷史一樣，不是一條在安全的河岸之間川流不息、路線預先就已標出的寧靜的長河。即使我們不回溯得這麼遠，即使我們只說不久前的這段日子——我們今天還記憶猶新，甚至還感受到它的影響——那麼誰也不能否認，三十年來我們度過一段由一條政治路線和政治實踐統治，充滿考驗、英雄氣概和曲折坎坷的時期，這段時期由於缺乏概念，我們不得不用一個合適的人名，即史大林的名字來稱呼。我們是不是因為史大林的逝世，因為蘇共二十大上對這件事「蓋棺論定」(在一切意義上)說出「個人崇拜」這幾個字，就非常簡單地把這一切都解決了呢？我曾在六〇年代是劉易斯目前看到的一篇哲學文章中寫道，「個人崇拜」的概念是一個「在馬克思主義理論中不可能找到的」概念；它對知識來說沒有任何價值；它沒有說明任何問題，而且什麼都不讓我們知道。道在當時是很清楚的，今天

仍然很清楚。

「一個在馬克思主義理論中不可能找到的概念」，這一點是必須承認的。以它無論在理論上還是在政治上被提出和使用的方式說，「個人崇拜」的概念不單單是某個事物的名稱：它本身不祇是指出事實（「濫用職權」、「破壞蘇聯法制」）而已。它同時還有——這是人們公開承認的——理論上的意圖：大家期望它說明它所揭示的事實的「本質」。它在政治上就是這樣被使用的。

那麼這個在衆所周知的曲折坎坷莊嚴氣氛中宣佈的虛假概念，的確揭露了某些實踐：「濫用職權」、「錯誤」以及某些「罪行」。但是它絲毫沒有說明它們產生的條件、原因，總之，沒有說明它們的內在規定性，從而沒有說明它們的形式^④。然而，既然它聲稱說明了它在事實上並沒有說明的東西，這個虛假概念只能使那些它應該啓發的人們誤入歧途。要不要我們說得甚至更明顯呢？把蘇聯歷史和共產黨歷史上三十年代的嚴重事件歸結為這種用「崇拜」所做的虛假說明，不是也不可能是一個反對宗教崇拜的知識份子的錯誤或疏忽：正如我們大家都知道的，這是負責的領導者們的政治行動，是對這麼一種現象提出問題的片面方式，這種現象不是通常所說的「史大林主義」，我想必須用一個概念的名稱（除非人們反對用概念思考）把它暫時稱作「史大林」偏向（The “Stalinian” deviation）^⑤。同時這是一種不提出問題的某種方式。更確切地說，這是（今天仍然是）在法律上層建築實踐的某些缺陷（「破壞社會主義法制」）中尋找嚴重事件及其形式的原因一種的方式，絲毫不考慮（甚至以假設的形式！）構成上層建築的整個國家機器（鎮壓性機器、包括黨在內的意識形態機器），尤其是絲毫不考慮問題的根源（它是如此嚴重，延續時間如此之久），不考慮社會主義建設

及其路線的矛盾。也就是說，絲毫不考慮生產關係、階級關係和階級鬥爭的現存形式；前述三者之中的階級鬥爭，當時被宣佈在蘇聯已經被「超越」（這個提法至今尚未推翻）了。然而正是必須在這裡尋找「崇拜」事實的內在原因——儘管要冒找出其他事實的危險。

當然，並不是每一件事總是和其他一切事有聯繫（這不是一個馬克思主義的論點），我們並不需要動用整個基礎和整個上層建築來處理一個簡單的法律上的細節，如果這只是一個細節，而且只是法律上的細節的話。但是「史大林」偏向難道是一個細節嗎？一個簡單的法律上的細節嗎！？當然，任何時候也不可能一下子徹底改變許多年來已經改變的事情——這不是一個馬克思主義的論點。當然，有些歷史的結構與毗鄰的建築物如此緊密相連，完全靠這些建築物來支撐著，因此不能簡單地和魯莽地把它們四周的建築物統統推倒，讓它們突顯出來：我們有時必須「小心謹慎地」進行。但是二十大的小心謹慎……！？

雖然「史大林」偏向以官方聲明的語言向我們揭示的形式指出了某些事實，但由於缺乏馬克思主義的說明，未能避免陷入背誦最反共的資產階級意識形態和托派「反史大林」理論譴責的這個陷阱。一如它向我們顯示的，它的範圍僅僅限於「破壞社會主義法制」——而蘇聯和世界的共產黨人對它有更「廣泛」得多的切身體會——這樣最後這個偏向就只能引起兩種可能的反應（撇開反共和反蘇份子對它所做的「典型」利用不談）。或者是左翼的批評，或者是右翼的批評。左翼的批評接受「偏向」這個名詞（即使是在很矛盾的意義上），而且爲了說明它，認真研究它的基本歷史原因，就是說，請劉易斯原諒我，不是研究人（或個人），而是研究上層建築、生產關係，從而研究蘇聯的階級關係和階級鬥爭的狀況。這種批評在不僅談論對法律的破壞，而

且談論造成這種破壞的原因中，這時（而且也只有這時）可能就有道理。右翼的批評只抨擊法律上層建築的某些方面，當然那樣就能援引人和人權，並用人來與破壞人權相對立（或用簡單的「工人委員會」來與「官僚政治」相對立）。

事實是，除了這第二種批評以外，我們從未聽到任何別的批評。批評「崇拜」和「破壞社會主義法制」的官方提法遠沒有與最粗暴的反共主義和托派的反史大林主義保持距離，實際上為它們提供了他們求之不得的歷史證據：使它們有了正當的理由，重新獲得了活力和生命。順便說一下，這能說明許許多多表面上很奇怪的現象：例如，在十月革命五十年和中國革命二十年之後，四十年來從未獲得一次歷史性勝利的組織（因為與今天的某些「極左派」不同，他們是組織，而且他們有理論），即托派組織又復活了。不要說資產階級的反蘇主義在史大林格勒三十年以後如何「有效」！

不管怎麼樣，我們無需等很久就看到對「史大林」偏向的官方批評、對「個人崇拜」的官方批評，在這種特殊的形勢下產生出了它的不可避免的意識形態效果。在二十大以後，一般公開的右傾浪潮，不僅在資本主義國家中，而且在社會主義國家中捲走了（只說他們）許多馬克思主義的和共產主義的「知識份子」。這當然不是把社會主義國家的知識份子同西方馬克思主義者放在一鍋煮的問題，特別不是把我們在布拉格（Prague）的同志們所謂「帶有人的面孔的社會主義」的群眾性政治抗議與加羅蒂的「全面的人道主義」（integral humanism）等等混為一談。在布拉格，他們對詞語不能做相同的選擇（詞語並沒有相同的涵義），對道路也不能做相同的選擇。但是在這裡……！在這裡，我們看到共產黨人在利用馬克思青年時期著作的作為上，跟在社會民主

黨人和甚至宗教思想家(他們在這方面一向擁有幾乎得到保證的壟斷權)屁股後面走，目的是從中得出一種關於人、自由、異化、超越等的意識形態——不用問這裡概念的體系是唯心主義的還是唯物主義的，是否這種意識形態是小資產階級的還是無產階級的。正像劉易斯說的，「正統」幾乎被淹沒了：這說的不是史大林的「思想」，史大林的「思想」無論就它的基礎、「路線」和某些實踐而言，它對過去和現在都逍遙自在地凌駕於這種鼓噪之上——這說的完全是馬克思和列寧的理論。

正是在這種情況下，在我撰寫關於一系列譯成法文的蘇聯和東德論文的批判性評論的形式中，我終於介入了，可以說是「偶然地」。〈論青年馬克思〉(On the Young Marx)這篇評論發表在一九六〇年的《思想》(La Pensée)雜誌上^①。我盡我最大的可能，用手頭現有的材料，對一些被認可的思想進行了批評並提出了一些問題，以此來反對正在「威脅著」我們的傳染病。當時的情況就是這樣。起初我們的人數不很多，劉易斯是對的：「我們」當時是在做「沒人理睬」的叫囂或在某些人可能認為的「荒野」中叫囂。但是對這類「荒野」必須當心：更確切地說，必須知道怎樣才能不被荒野嚇倒。實際上，「我們」從來不是孤獨的。共產黨人永遠不是孤獨的。

這樣，針對把馬克思主義理論看作「人的哲學」、把馬克思主義看作理論上的人道主義的右傾唯心主義解釋；針對不管是實證主義的還是主觀主義的把科學和馬克思主義「哲學」故意混為一談；針對相對主義的、右傾或左傾機會主義的歷史主義；針對進化論者把唯物主義辯證法歸結為「黑格爾」的辯證法；總之，針對資產階級和資產階級的立場，我，我們，不顧一切，不惜付出行動魯莽和犯錯誤的代價，

曾經努力捍衛過一些可以概括為一個簡單思想的極其重要的觀念。這些觀念是馬克思所特有的，在理論上和政治上都是革命的，而且這是跟資產階級和小資產階級的意識形態對立的；馬克思為了成為共產黨人和創立歷史科學必須跟這種意識形態**決裂**；甚至在今天，我們為了成為、繼續保持或重新成為馬克思主義者，仍然必須而且永遠必須跟這同一種意識形態**決裂**。

形式可能已發生變化，但是問題的實質在一百五十多年以來大體上仍是一樣。這種資產階級的意識形態是**占統治地位**的意識形態，對工人運動有極嚴重的影響，除非這個運動根據它自己的立場，根據因為是**無產階級的**而與資產階級意識形態完全不同的立場，堅決進行反擊，不然就會威脅到它極其重要的作用——這種資產階級意識形態實際上按其最深刻的本質來說，是由**經濟主義**(economism)／**人道主義**(humanism)這個意識形態對子構成的。躲在哲學抽象範疇後面，為哲學提供稱號和氣派的，正是這一對概念。這是在發起連帶的進攻：**既反對理論的人道主義**(我重說一遍：理論的；不是反對一個詞語，或幾句話，或甚至對未來的憧憬，而是反對一種把「人」作為有**理論作用**的範疇的**哲學語言**)，又通過與它連在一起的黑格爾主義或進化論的庸俗形式來反對**經濟主義**時，所瞄準的目標。

因為沒有人(至少沒有一個革命的馬克思主義者)看不到，當在階級鬥爭中由人道主義的套套占據理論和意識形態的舞台時，悄悄獲勝的是經濟主義。甚至當人道主義意識形態在封建制度下是革命的時候，它也始終完全是資產階級的。在資產階級的階級社會中，它一向扮演而且至今仍在扮演這樣的角色：掩蓋受生產、剝削和交換關係以及資產階級法律支配的階級的經濟和經濟主義實踐。在資產階級的階級社

會中，當人道主義意識形態不只是偶然的筆誤或政治演說中的華麗辭藻，而也是帶有持久和有機性質的時候，它總是有為工人組織中的經濟主義傾向掩護的危險性（工人組織對占統治地位的意識形態的傳染病是沒有免疫力的）。這種傾向在原則上是與無產階級的階級立場對立的。人權的整個歷史證明了這一點：在人的背後，成為勝利者的是邊沁（Jeremy Bentham）^⑤。列寧曾譴責過第二國際中占統治地位的傾向，第二國際的大部份歷史也證明這一點：在伯恩施坦的新康德主義的唯心主義背後，占上風的是經濟主義思潮。誰能嚴肅地聲稱，這整個漫長的歷史連同它的一切衝突和危險，已拋在我們身後，它永遠不會再威脅我們，我們也永遠不會再受到威脅呢？

我是正在談經濟主義／人道主義這對意識形態的對子。這是一個雙方互為補充的對子。這不是一個偶然碰在一起的對子，而是一個有機的和共存的對子。它是從資產階級的生產和剝削實踐中自然地、也就是說必然地產生出來的，同時也是從為資本主義的生產和剝削關係及其再生產提供支持的資產階級法律及其意識形態的法律實踐中自發地、也就是說必然地產生出來的。

而且這是千真萬確，資產階級的意識形態從根本上說是經濟主義的，資本家是從商品關係的觀點，從能夠讓他剝削工人的勞動力這種很特殊的商品的物質條件（生產資料也是商品）的觀點來看待一切事物。因此，他是從榨取剩餘價值的技術（這是與資本主義組織和勞動分工聯繫在一起的）的觀點，從剝削的技術、經濟的「效率」和發展的觀點，也就是從資本主義積累的觀點看待事物。資產階級的經濟學家是幹什麼的呢？馬克思已經表明，即使當他把自己按照資本主義的思考角度提高到思考的高度時，他也只不過是把資本家的經濟主義觀點加

以理論化而已。馬克思批判「政治經濟學」的那種構思就是照這樣批判的，因為它是經濟主義的。

但是同時這也是真的，同一件事的這個反面，這個經濟主義必要的「掩飾」、託辭和「面子」，就是人道主義或資產階級自由主義。這是因為思想在資產階級法律 and 對資產階級法律運行絕對不可缺少的法律意識形態的這些範疇裡，即在人的自由，也就是說，在按照原則，人有權自由處置自己、自己的財產、自己的自由意志和自己的身體（無產者：能「自由」出賣自己的人！），以及自己的其他東西（私有財產：真正的財產是能消滅別人財產的財產，即生產資料的占有）裡，找到了自己的基礎。

資本主義的生產和剝削方式，這就是經濟主義／人道主義產生的基礎。而且這就是這兩種意識形態藉以聯結在一起作為一個對子、作為資產階級法律的這種恰到好處的聯繫，這就是這兩種意識形態在其中聯結在一起作為一個對子、作為資產階級法律的這種恰到好處的場所，而它們同時也為資本主義的生產關係提供真正的支持，把範疇提供給包括資產階級在內的自由主義和人道主義的意識形態來用。

於是人們會問：當這個資產階級的意識形態對子侵入馬克思主義的時候，當「它已經不是站在自己獨立的基地上而是站在馬克思主義一般的基地上，作為修正主義繼續鬥爭」（列寧）的時候，它變成什麼了呢？它依然如故，它還是一種資產階級觀點，但這一次已經是在馬克思主義內部「起作用」。不管這點可能看來如何令人吃驚，工人運動的整個歷史和列寧的論點都可以證明⑥：在某種情況下，能夠把馬克思主義本身當作一種資產階級觀點來考慮和對待，甚至加以實踐。不祇是那些把馬克思主義歸結為一門資產階級社會學課程，始終只不過

是「統治意識形態的官員」的「講壇馬克思主義者們」這樣做，而且工人運動的某些派別及其領導人也是這樣做。

這是取決於階級鬥爭中的力量對比的事情，而且同時這也是取決於階級鬥爭中、工人運動所進行的階級鬥爭「路線」、組織和「實踐」中的階級立場的事情。這是說，它是這樣的一種歷史形式，工人運動和馬克思主義理論在這種歷史形式裡的結合（唯有它能保證「運動」的客觀「革命」性質——列寧），面對著或許爲了理解起見也必須這樣稱呼的「結合」，是受到妨礙不能結合或者加速結合：但是這是完全不同的另一種結合：這是工人運動和資產階級意識形態之間的結合。

經濟主義／人道主義這個對子在傳入馬克思主義之後，形式並沒有真正改變，即使它不得不在措詞上作一些改變（僅僅是一些）。人道主義依舊是人道主義：它採用社會民主黨的調子，即不是提出階級鬥爭和通過工人階級的解放來消滅階級鬥爭的問題，而是提出保衛人權、自由和正義、甚至「個人」或「完整個人」的解放和自由發展的問題。經濟主義依舊是經濟主義：例如，頌揚生產力的發展、生產力的「社會化」（什麼樣的社會化？）、「科技革命」、「生產率」等等的時候。

我們能作一對比嗎？能。而且我們發現了那個使我們能夠把經濟主義／人道主義這個對子及其實踐看作資產階級的因素：這就是取消某種在經濟主義或人道主義中根本談不上的東西，取消生產關係和階級鬥爭。

資產階級在它自己的意識形態中對生產關係和階級鬥爭保持沉默，不僅是爲了要頌揚「拓展」和「生產率」，而且是爲了要頌揚人及其自由——這是它自己的事情，這是完全合乎事理的，合乎「資產階級的事理的：因爲它需要這種沉默，這種沉默能讓表達資產階級觀點

的經濟主義／人道主義在幫助保證生產關係，使生產關係再生產出來的同時，掩飾生產關係。但是如果工人政黨在革命前或甚至革命後自己對生產關係、階級鬥爭及其具體形式①保持沉默(或半沉默)，同時既頌揚生產力又頌揚人，那就完全是另一回事了！因為，除非這只是說說而已，如果真的把它作為一條首尾一貫的政治路線和實踐，那麼你們可以打賭(正像列寧在說到一九一四年戰爭前的第二國際時所做的那樣)，這種資產階級觀點是一種能夠在**馬克思主義**本身內部威脅或甚至壓倒**無產階級觀點**的污染因素。

既然我們已經談到第二國際，讓我們簡略地談一下第三國際，談一下它存在的最後十年。畢竟，對一個明擺著的問題為什麼要閉口不談呢？為什麼要對官方的沉默保持另一種沉默，從而對它表示認可呢？因為對這個時期仍籠罩著一種官方的沉默——以一些假裝的或尷尬的「解釋」掩飾著——然而這個時期的英勇、偉大和悲壯我們都是親身經歷過或非常了解的。不管我們這樣說會冒什麼風險，我們為什麼不應該設法了解共產國際的功績，設法了解它的立場和它的路線不可避免的矛盾(以及它在所處的那種悲劇時代是怎麼能夠避免這種矛盾的)？我很擔心，我們有一天可能不得不承認在它內部存在著某種**傾向**；這種傾向過去由於列寧的努力曾受到控制，但最終未能控制住，終於悄悄地取得了統治地位。我很擔心，我今天想提出來的諸如此類的一種假設，可能還要經過一段很長的時間(由於無疑具有最深刻根源的明顯的實用主義原因)，才能有希望說用白紙黑字寫出來，**讓它接受真正馬克思主義分析的考驗**。現在我不揣淺陋，想以必然是概括性的命題這個方式，把這種假設提出來：

1. 國際共產主義運動從三十年代以來，在不同的國家和組織中在

不同的程度上和以不同的方式受到**同一個**偏向的影響，這個偏向暫時可以叫做「史大林偏向」。

2.把事物**恰如其份**的拿捏住，即尊重基本的差別，然而撇開最表面的現象——它們雖然性質極為嚴重，在歷史上卻只有次要的意義：我指的是各國共產黨內一般歸在「個人崇拜」和「教條主義」項下的那些現象——那麼就可以把史大林偏向看作是**第二國際死後報復的一種形式**（一種被世界階級鬥爭狀況、唯一一個社會主義國家的存在和布爾什維克黨掌握的政權所改變了的**特殊形式**），即第二國際的主要傾向的復活。

3.這種主要傾向正如我們所知，基本上是一種經濟主義傾向。

這只是一個假設，我只是記下它的一些衡量的標準。它自然揭示了很多問題。這些問題中最明顯的一個可以這樣表述：一個基本上是經濟主義的傾向，**怎麼能夠**跟我們所熟知的上層建築效果、它作為自己的形式變化產生出來的效果結合在一起呢？使得這種傾向能夠在現存形勢下產生出這些效果的這種傾向的物質存在形式是什麼呢？這種從一定的時候起以蘇聯為中心的傾向是**怎樣**傳播到整個國際共產主義運動中去的，它採取了什麼特殊的——有時是不同的——形式呢？

如果有些讀者對第二國際的經濟主義和「史大林偏向」的經濟主義之間的對比感到困惑，那麼我首先要這樣回答。為有助於理解工人運動史中的**傾向**，你必須察看列寧在《第二國際的破產》(*The Collapse of the Second International*)第七章開頭所推薦和使用的**第一項**分析原則到底是什麼。你必須做的**第一件事情**就是要看看這個偏向是否「跟社會主義中某種舊有的思潮有關係」。這不是因為某種庸俗的「歷史主義」，而是因為在工人運動的歷史上，它的困難、問題和矛盾、其

正確的解決以及**各種偏向**都存在著連續性，因為反對資產階級的獨一無二的階級鬥爭和資產階級反對工人運動的獨一無二的階級鬥爭（經濟的、政治的和**意識形態—理論的**）持續不斷進行著。「死後的報復」或「復活」這些情況的可能性，就是建立在這種連續性的基礎上。

但是我還想補充另外一些東西。當然，在我提出的這個極其概括的假設中有生死攸關的嚴重政治問題——不過首先可能有必須全力加以預防的嚴重含糊不清的地方。列寧在譴責第二國際的唯心主義經濟主義傾向方面是毫不妥協的，但是請看看他是怎樣對待這個組織的：他從來沒有把第二國際歸結為它的偏向。他承認它的歷史中的不同時期，他把主要問題與次要問題區分開來——例如，他總是稱讚第二國際發展無產階級階級鬥爭的組織、工會和工人的政黨；他也從不拒絕引用考茨基的論點或捍衛普列漢諾夫（Georgy Plekhanov）的哲學著作。同樣，而且也因為若干更為明顯和有利的理由，不能把史大林歸結為我們把他的名字聯在一起的那種偏向；對他從三十年代起開始宰制的第三國際甚至更不能這樣做。他有其他的歷史功績。他懂得**必須拋棄「世界革命」**即將來臨的神奇想法，反過來在一個國家從事「社會主義的建設」。他得出了這樣的結論：必須把這個社會主義當作世界社會主義的基礎和最後防線全力捍衛，必須把它建成能夠抵禦帝國主義包圍的不可攻克的堡壘；而為了這個目的，必須配以重工業。正是這一重工業造出了史大林格勒的坦克，為蘇聯人民奮力從納粹主義下解放世界的英勇鬥爭作出了貢獻。我們的歷史**也是**按那個方向走過來的。儘管這段歷史要對無數的扭曲、醜化和悲劇負責，但是必須記住，數百萬共產黨人即使史大林是以教條的方式來「教導」他們的，他們也還是知道在那裡有**列寧主義的原則**。

因此，把事物恰如其份的拿捏住，假如看來還有可能談論第二國際死後的報復的話，那麼就必須附帶說明，說它是一種在另外的時代，另外的條件下，而且自然是以另外的形式發生的報復，不能把這種報復弄成確實比對的主題。但是儘管有這些較大的差異，還是可以談論一種基本上是同樣傾向的報復、復興或復活，即一種經濟主義的概念和「路線」的報復、復興或復活，即使當時這些是被本身是極其「人道主義的」（「人是最寶貴的資本」的口號，一九三六年蘇聯憲法上終歸是一堆空話的措施和規定）說法掩蓋住。

如果情況是這樣，如果不能把「史大林」偏向單單歸結為「破壞蘇聯法制」；如果它跟歷史上的和階級鬥爭與階級立場這個概念中更為深刻的原因有關；而且甚至假定蘇聯人民現在不再受到任何破壞法制的危害——也不能由此得出，他們或我們只因為譴責「個人崇拜」，或者因為耐心地進行未經任何分析闡明的訂正工作，就都已經完全地克服了「史大林」偏向（無論是它的原因、機制還是效果，都從來不是列寧主義意義上的「具體分析」，亦即科學的馬克思主義分析的對象）。在這種條件下，根據我們所能掌握的過去和現在的一切資訊（包括對這些事實表示認可的官方沉默在內），我們能夠斷定，已經把「破壞法制」清算清楚因而是「解放了的」——與經濟主義和人道主義一起產生作用的——史大林「路線」，好歹在史大林之後而且——不應該驚訝！——也在二十大之後還殘留著。我們甚至可以料想得到，在談論不同的種種「人道主義」後面，不管有沒有受到限制，這條「路線」在有時滔滔不絕，有時噤若寒蟬，偶爾被爆炸或分裂的噪音打破的一種特殊沉默中，還是一直備受推崇。

所以我不必有所保留，我要再提出一個冒昧的假設，這個假設肯

定可以向中國政治問題專家劉易斯「簡單說幾句話」。如果我們回顧我們過去四十多年的整個歷史，我覺得，要算賬的話（這不是一件容易做的事情），唯一可以找到**歷史上存在著的對「史大林偏向」的基礎所做的（左的）「批評」**——而且還有，它是與這一偏向**同時代的**，因此絕大部份是在二十大以前進行的——是一種具體的批評，即存在於事實情況中、中國革命的鬥爭中、路線中、實踐中、實踐的原則和形式中的批評。這是一種沉默的批評，它是通過它的行動、通過從長征到文化大革命的政治和意識形態鬥爭的結果而表達出來的。這是一種從遠方進行的批評，一種「從幕後進行的」批評。需要仔細察看，需要細心譯解。而且這也是一種矛盾的批評——哪怕只是因為行動與作品之間存在著差異。但是不管你願意與否，這是一種我們能從中學習，有助於我們檢驗我們的假設，也就是說，有助於我們把我們自己的歷史看得更清楚的批評。但是在這裡，當然也必須按傾向和特殊的形式來說明，不要讓形式掩蓋住了傾向及其矛盾。

如果我能夠利用我所掌握的資料，從遙遠的地方把這些歷史鬥爭反映出來（即使是非常微弱的反映），並且指出在它們的意識形態效果後面存在著某些真正的問題，那麼這對一個共產黨人的哲學家說來，只不過是盡了他的責任而已。

就說到這裡為止，這些就是一些非常具體的「問題」，在那裡政治就迫在眉睫，不管怎麼樣，這些問題出沒在我十多年前所撰寫的那部簡單的哲學著作的邊緣。

至於劉易斯，似乎他從來沒有想到要問這種問題！對我們說來，我希望是這樣。因為，如果他知道了事情的要害，仍然保持沉默，以便自己不要沾邊，那問題就會更嚴重。

一九七二年六月

- ①舉幾個還是**理論**方面的例子：史大林的《辯證唯物主義和歷史唯物主義》的經濟主義進化論；把托洛茨基等人在布爾什維克革命中的歷史角色用魔法驅除掉（《聯共（布）黨史簡明教程》）；社會主義制度下階級鬥爭愈來愈尖銳的論點；「幹部決定一切」的提法等。在我們這裡則有「資產階級科學／無產階級科學」的論點、「絕對貧困化」的論點等。
- ②對馬克思主義說來，對任何現象的說明歸根到底是**內在的**：它是屬於「原動力」的這內在的「矛盾」。外部環境能起作用：不過是「通過」它們多元決定的內在矛盾起作用。為什麼在這一點上要這樣確切表述呢？因為有些共產黨人發現用「崇拜」作出的「說明」太不夠，就想給它增加一點**補充**，這種補充只可能是**外在的**：例如用資本主義的包圍來說明，這種包圍的現實性是誰也不能否定的。然而馬克思主義不喜歡補充：當你太需要補充的時候，你可能已放過了**內在**的原因。
- ③蘇聯領導人至今避免使用「史大林主義」這個術語，但是它已被資產階級意識形態家和托派份子所廣泛使用。這個術語在傳到共產黨人圈子裡來之前，一般說來與「個人崇拜」這個術語有同樣的「弊病」。它是指一種無數共產黨人首先或以直接和悲慘的方式，或以不那麼直接但帶來比較嚴重後果的方式所經歷了的**現實**。現在這個術語在資產階級意識形態家和許多托派份子當中也有理論上的意圖。它沒有解釋什麼。為了走上作出馬克思主義解釋的道路，為了能夠提出解釋這些事實的問題，至少需要提出**馬克思主義的概念**，並看看它們是否合

適。正因為如此，我建議用「偏向」的概念，這是一個在馬克思列寧主義理論中肯定能「找到」的概念。這樣，我們最初可以談論「史大林」偏向：說最初，是因為談論一種偏向，必然要求接著對它作出限制，即說明它到底包括什麼內容，而且始終要用馬克思主義的術語。在現階段，有一件事必須說清楚，即談論「史大林」偏向不是用「造成」這種偏向的某個人來說明它。這個形容詞肯定是指歷史上的一個人，不過尤其是指國際工人運動史上的某個時期。

- ④後被收入《保衛馬克思》一書——譯者註。
- ⑤馬克思《資本論》第一卷第二篇第四章。
- ⑥參看〈馬克思主義和修正主義〉、〈第二國際的破產〉、〈叛徒考茨基〉等。
- ⑦列寧說：在資本主義和共產主義之間的「過渡」中，仍然有階級，仍然有階級鬥爭，只是採取了新的形式。

.....

4

關於「沒有主體或目的的過程」
這個範疇的評論

這個提法（「沒有主體的過程」、**「沒有主體或目的的過程」**）具有一切非要違反常識的「證據」，即（葛蘭西的）占統治地位的意識形態的證據不可的魅力，從而毫不費力地就樹立了一些確定無疑的敵人。

例如，人們會反對我說：「群眾」和「階級」終歸是由**人們**（men）「構成」的！而且，如果不能說人（man）（這個範疇那麼就被簡單地宣佈為一種「抽象」，或者為了加重語氣，叫做「思辨的抽象」）創造歷史，至少**人們**具體的、活生生的人們、人的主體這樣做了。為了支持這個想法，人們會援引馬克思本人來作證，他的證詞就是《路易·波拿巴的霧月十八日》（*Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*）的一小段話的**開頭**：「人們自己創造自己的歷史……」。有證據和引述的支持，結論很快就得出了：歷史具有「主體」；這些主體顯然就是「人們」；因此「人們」如果不是歷史的大的主體（The Subject），至少是歷史的**一些主體**（The subjects）……。

遺憾的是，這種證據之所以能成立，只是靠含糊其詞、轉移詞義和玩意識形態的文字遊戲：人——人們、大的主體——一些主體等等。

因此，讓我們注意不要玩文字遊戲，讓我們稍微把事情仔細地看一下。

按我的看法，具體的人們(複數)必然是歷史中的一些主體(複數)因為他們在歷史中是充當主體(複數)。但是沒有歷史的大的主體。我甚至要更進一步說：「人們」(men)不是歷史的「一些主體」(subjects)。讓我來說明。

要理解這些區別，我們必須把所討論的這些問題的性質弄清楚。關於個人建構成爲歷史的主體，在歷史中活動的這個問題，原則上和「歷史的大的主體」無關，或者甚至跟「歷史的一些主體」無關。第一個問題是科學性質的問題：它涉及到歷史唯物主義。第二個問題是哲學性質的問題：它涉及到辯證唯物主義。

第一個問題：科學的問題

人，即社會個體，作爲生產和再生產這種歷史過程的各種不同社會實踐的當事人，在歷史中活動，這是一個事實。但是，被看作是當事人的人的個體，在這些名詞的哲學意義上並不是「自由的」和「建構的」主體。他們是在生產和再生產這些社會關係的歷史存在形式(勞動過程、勞動的分工和組織、生產和再生產過程、階級鬥爭等)的規定性中並通過這些規定性而起作用的。但是還不僅如此。這些當事人只因他們是主體才成爲當事人。這一點，我想我在我的〈意識形態和意識形態的國家機器〉一文已經說明了(參見《列寧和哲學》一書)。任何人，即社會個體，若沒有主體的形式，就不能成爲實踐的當事人。

「主體形式」實際上就是每一個個體、每一個社會實踐的當事人的歷史存在形式：因爲生產和再生產的關係作爲把各部份組合在一起的因素，必然包括列寧稱作「(法律)意識形態社會關係」的東西，而這種社會關係爲了產生作用，就把主體的形式強加在每一個個別當事人身上。因此，個別當事人總是在主體形式中作爲主體起著作用。但是他

們必然是主體的這一事實，並不會使社會歷史實踐的當事人變成歷史的主體或一些主體（在哲學意義上的「歷史的主體」）。這些主體的當事人只是通過生產和再生產關係的規定性並以它們的形式在歷史中起作用。

第二個問題：哲學的問題

正是爲了這些考究的意識形態目的，資產階級的哲學才選擇主體的法律和意識形態的概念，把它變成一個哲學的範疇，變成它的頭號哲學範疇，並且提出知識的這個大的主體（「我思故我在」中的我，康德或胡塞爾的先驗主體等）、道德的主體等等以及歷史的大的主體的問題。這個虛幻的問題當然是有目的的，但是在它的立場和它的形式方面，就完全排斥它的辯證唯物主義來說，是沒有任何意義。因爲唯物主義不談（例如）上帝存在的問題。在提出「沒有主體或目的的過程」這一論點時，我想要簡單而明白地說明這一點。馬克思主義哲學要成爲辯證唯物主義的哲學，就必須跟這種唯心主義範疇決裂，這種唯心主義範疇是把大的主體看作是起源、本質和原因，大的主體在其內在性中爲外在「客體」的所有規定性負責^①，在這當中大的主體還被說成是內在的「大的主體」。對馬克思主義哲學說來，不可能有任何作爲絕對中心、根本起源、唯一原因的大的主體。我們也不能爲了擺脫困境，仰仗像「本質無中心(ex-Centration)」(塞夫)(Lucien Séve)這樣的範疇，因爲它是一種虛幻的妥協，用一個表面上「大膽的」、實質上完全因循苟且的名詞(無中心)來維護本質和中心之間的臍帶，因此仍然是唯心主義哲學的俘虜：既然沒有任何中心，任何中心的去除都是多餘的，或是一種偽裝。實際上，馬克思主義哲學用完全不同的範疇而且按照完全不同的範疇來思考，它們是：歸根到底的決定(完全不

同於唯一的起源、本質或原因)、關係的決定(同上)、矛盾、過程、「波節點」(nodal points)(列寧),等等。總之,是以跟古典唯心主義哲學完全不同的思路,按照完全不同的範疇來思考。

自然,這些範疇不僅是跟歷史有關。

但是如果我們把自己限制在歷史(這是我們這裏的話題)上面,那麼哲學問題就以下述方式呈現出來。問題不是爭議提到個體是在歷史中受到生產和再生產關係的存在形式制約的一些主體的當事人的這些歷史唯物主義的長處。完全是另一回事:問題是認識歷史是否能夠按照大的主體這個唯心主義範疇、用它的制約模式來進行哲學的思考。辯證唯物主義對這個問題的立場在我看來是非常清楚的。我們不能這樣來掌握(*begreifen*:領會),即這樣來思考現實的歷史(社會形態的再生產過程和社會形態的革命變革),好像我們能把它歸結成會是歷史的大的主體的一個起源、一種本質或一個原因(甚至是人),這個歷史的大的主體也就是一個大的主體,一種被視為是相同的這樣的「存在物」或「本質」,這是說以一種內在性統一的形式存在著的,而且(理論上和實際上負責的同一性、內在性和可靠性,是其他東西當中構成每個主體的元素),因此是可以說明的,因此是能夠說明整個歷史「現象」。

當我們面對在公開宣佈的自由範疇內把人(=人類=人性)當作歷史的大的主體和目的的古典唯心主義時,問題很清楚:請參閱一下啓蒙運動和資產階級意識形態「最純粹的」哲學家康德。當我們面對講人的本質是歷史的起源、原因和目的(在一八四四年手稿中還贏得馬克思尊敬)的費爾巴哈這種哲學小資產階級公有社會的人本主義時,問題也很清楚。

但是同樣的立場在胡塞爾以後和康德以前的(笛卡兒的)現象學解釋中，例如在沙特的解釋中，顯然採取了更虛偽的態度：在那裡，康德關於先驗主體(因為只有一個，所以是唯一的)和人類自由的論點，被混合、「攪碎」在一起；在那裡，大的主體在關於無數「具體的」先驗主體的先天自由理論裡被重複生產出來。陳德草(Tran Duc Thao)在解釋胡塞爾時說道：「我們是所有的人，是你和我，我們中的每一個人，都是『先驗的我』和『先驗的平等者』(egos 和 egaux)。」這使我想起「人們」(具體的個人)是歷史的(先驗的、組成的)一些主體的這個論點。這是沙特對《路易·波拿巴的霧月十八日》中的「一小段話」和恩格斯的一句類似的話特別感興趣的基礎，這「一小段話」正好符合他的口味。那麼這一立場——它把康德的範疇降低到不再是人本主義哲學(費爾巴哈)而是庸俗的哲學心理社會學的水平——就不僅與馬克思主義毫不相干，而且實際上也構成不可能理解和維護的一種完全可疑的理論立場。你們只要讀一讀那部宣佈一種從未出現過的倫理的《辯證理性批判》，就會認識到這一點。

因此，我們在提出「沒有主體或目的的過程」這個範疇時，就在辯證唯物主義的立場和資產階級或小資產階級唯心主義立場之間劃清了「界限」(列寧)。自然，不能指望第一次介入就把一切都解決了。還必須使這條「界限」產生作用。但是，正如列寧說的那樣，界限如果劃得正確的話，一條界線在原則上剛好實際足夠讓我們防止唯心主義，並釐出前進的道路。

當然，這些哲學立場都不是沒有它們的重要性的。例如，它們不僅表示馬克思主義與「人本主義問題」(「人是什麼?」)毫不相干，與關於人的本質的實現——對象化——異化—非異化的理論(像在費爾巴

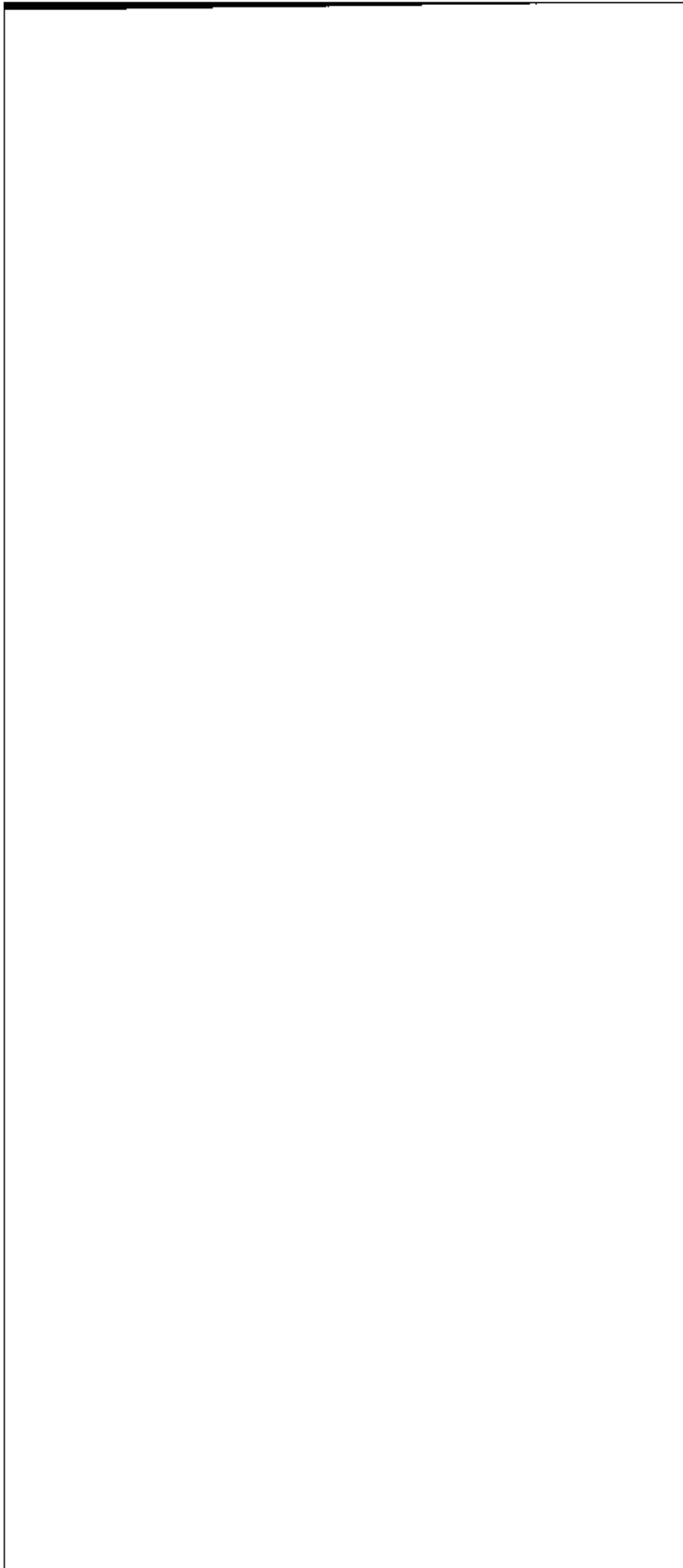
哈和他的後繼者，即哲學的物化和拜物教的理論家們那裡那樣)毫不相干，甚至與「人的本質無中心」理論也毫不相干；最後面的這種理論只是用《關於費爾巴哈的提綱》第六條「社會關係的總和」的標誌喬裝打扮，從大的主體的唯心主義這個範圍裡頭批評主體的唯心主義——不過，這些哲學立場也讓我們理解到《路易·波拿巴的霧月十八日》中馬克思那著名的「一小段話」的意義。

這段評論全文是這樣的：「人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地(*aus freien Stücken*)創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的(*vorgefundene*)、既定的、從過去承繼下來的條件(*Umstände*)下創造。」而且馬克思好像預見到了人們有一天會利用這開頭的五個詞語，甚至沙特從這些「條件」中引出「實踐隋性」(*practico-inert*)即自由這樣令人眼花撩亂的結果來——他在十七年後(一八六九年，即發表《資本論》兩年之後)在《路易·波拿巴的霧月十八日》序言中寫下了這樣幾行文字：「我說明完全不同的東西(不同於兩果 Victor Hugo 和普魯東的意識形態，他們兩人都把拿破侖三世個人當成爲政變「負責的」〔可惡的或光榮的〕原因)，即說明法國階級鬥爭(著重號是馬克思的)怎樣創造了一種條件(*Umstände*)和局勢(*Verhältnisse*)，使得一個平庸而可笑的人物(主體)有可能(*ermöglicht*)扮演了英雄的角色。」

我們對一個作家的所有著作必須細心解讀。歷史的確是一個「沒有主體或目的的過程」，在這個過程中，「人們」在其中作爲受到社會關係制約的一些主體的這個既定條件是階級鬥爭的產物。因此歷史在大的主體這個名詞的哲學意義上，並不具有一種大的主體，只有一種「原動力」，這就是階級鬥爭。

一九七三年五月一日

-
- ①因此，「沒有主體或目的的過程」這個範疇也可以說成是「沒有主體或客體的過程」。



二、自我批評材料

2 3 4 5 6

I 前 言

讀者將在這裡看到兩篇以前未發表過的論文。

第一篇署的日期是一九七二年六月。它原來是收錄在《答劉易斯》裡頭，從而是附在那裡可以看到的自我批評材料上面的；讀者可能記得，那篇東西事實上僅局限於改正哲學的定義。但是最後卻沒有收錄在那篇作品裡頭，因為那篇作品實際上只是一篇雜誌的論文，必須維持在一定篇幅以內，其次也是因為同一篇作品在用法文發表時，我想要保存它的一致性。

在這篇論文中，可以第一次看到對我在《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》中採取的立場所做的批判性考察——在這兩部著作發表兩年之後，我曾在《解讀〈資本論〉》義大利文版序言中，把這些立場說成是受到「理論主義傾向」(theoreticist tendency)的影響。

我趁這個機會，把一篇早期的論文(一九七〇年七月寫的)作為一個附錄，附在這些〈自我批評材料〉上面。這篇早期的論文是探討青年馬克思的發展的，同時也指出了我當時的研究工作是遵循著什麼方向。

按照會打亂我們討論這個主題的思路方式進行的這種自我批評，我把它「邏輯」和「內在」論證呈現在這裡，自然不是一種純粹內

心的現象。只能夠把它理解爲一種完全不同的、外在的、「邏輯」的結果，即我在《答劉易斯》中提到的那些政治事件的結果。

讀者沒有忘掉實踐先於理論的這種第一性，即經濟和政治中的鬥爭先於理論中階級鬥爭的這種第一性，就可以自己找出這兩種「邏輯」之間的必然關係。

一九七四年五月二十日

獻給羅歇(Waldeck Rochet)
他讚賞斯賓諾莎(Baruch Spinoza)
而且在一九六六年六月花了一整天
和我一起談論他

2

自我批評材料

我確實認為，在劉易斯提出他對我的一些論文（從收在《保衛馬克思》的第一篇一九六〇年寫的文章以來，現在有七年到十二年的歷史了）的看法，同時事實上也有這麼多評論家提他們的看法以後，現在我應該提出我自己的觀點了。

我從來都沒有否認過我的一些論文的正確性，因為並沒有合適的理由那樣來做。但在一九六七年，即在論文集出版後兩年，我在《解讀〈資本論〉》的義大利文版（以及其他外文版）中曾承認，這些論文有一種錯誤的傾向。我指出了這個錯誤的存在，給它取了一個名稱，叫做**理論主義**。今天，我想我能夠進一步說明這種錯誤的主要「對象」、它的基本形式和它的反應。

我應該補充說，不談錯誤，換過來談偏向，即理論主義的偏向，會更好。你們會看到我要求改變措詞——假如這樣的話，就是改變範疇——的理由，而且會看到在我強調這一**細微的差別**時，什麼是哲學上的和政治上生死攸關的東西。

全部情形可以用幾句話來概括。

我想要保護馬克思主義免受**資產階級意識形態**實際的威脅。為此，就必須強調馬克思主義革命的新的性質；因此就必須「證明」馬克思

主義和資產階級意識形態之間有一種對立，除非跟資產階級意識形態做徹底的和持續的**決裂**，並同這一意識形態的攻擊進行堅持不懈的鬥爭，否則馬克思主義就不能在馬克思的思想中和在工人運動中發展起來。這個論點過去是正確的，現在也是正確的。

但是，我沒有在所有的歷史領域——社會、政治、意識形態的領域——解釋這一**歷史事實**，我把它歸結為一個簡單的**理論事實**，即在馬克思一八四五年後的著作中可以看到**的認識論上的「斷裂」**。結果，使我陷入了對「斷裂」的**理性主義解釋**中，按照把**科學和意識形態**之間進行思辨上區分的方式，按照簡單的和一般的方式，把**真理和謬誤**對立了起來。因此馬克思主義和資產階級意識形態的對立就變成只是這種對立的一個特殊的例子而已。由於這種歸結和這種解釋，階級鬥爭便從思辨理性主義的這個舞台實際消失了。

我的理性主義的種種表現，都起源於這種思辨理性主義的解釋。

因此，爲了澄清我的觀點，我必須從批判的思考角度檢討這種情況。這並不是爲了要引進新的討論主題（這會產生牽制），而是爲了要回到出發點，回到我的理性主義傾向賴以成立的那個主要對象；總之，是要回到「斷裂」的問題，回到在馬克思一八四五年後的著作成形和發展的那次不尋常的政治和理論冒險中。因此，在我把這一歸結落實後，我才能說明我是怎麼解釋這點的。

一 「斷裂」

「斷裂」並不是一種幻覺，也不是像劉易斯所說的那樣是一種「徹頭徹尾的神話」。在這個問題上，很遺憾，我是寸步不讓的。我剛說過，

我們應該在沒有將「斷裂」加以歸結的情況下來解釋「斷裂」。但請看一下這種情況：我把「斷裂」歸結為一種簡單的思辨理性主義對立；而我的大多數批評者卻把它分解得不成樣子！他們把斷裂擦掉、抹去、刪除、加以否定。他們是何等起勁地在從事著這項排斥和破壞的工作啊！讓我們明確指出在馬克思理論反省的形成過程中，的確存在著有幾分像的一個「斷裂」，這個「斷裂」不但不是一種無足輕重的東西，反而對整個工人運動史是極為重要。而且在那些確認「斷裂」事實的人和那些想把「斷裂」分解得不成樣子的人之間，存在著我們必須承認歸根到底是一種政治的對立。

讓我們把這個問題看得仔細一點。

每個知道馬克思的這些著作——我們可以(根據列寧的意見)把它們分為三類，即德國的哲學(包括法哲學和歷史哲學)、英國的政治經濟學和法國的社會主義(空想社會主義和無產階級社會主義)——之前的理論工作的讀者都知道，從《德意志意識形態》開始，在馬克思的著作中出現了一個新的和空前的、一直都不會消失的重要東西。這是顯而易見和毋庸置疑的事實，因為只要分析這些作品產生作用的結構和方式，而不是只抓住這個或那個孤立的提法，這個事實就能通過比較的過程而從經驗上得到證實。誇張一點說，這是個歷史事件，不過這個歷史事件跟理論領域有關，而且是發生在我用隱喻所說的「歷史大陸的開放」的理論範圍內。因此使用我們應保留的這些隱喻(兩個隱喻我們都應予以保留，並利用它們之間的區別●)，我們就可以把這一事件說成是「歷史大陸的開放」，或者(以及)我們就可以提到一種突然的闖入，提到歷史大陸在科學理論中的突然出現。

事實上，一個嶄新的東西確實在理論舞台上出現了，這是前所未

有的，事實上也是空前的事件，而且以後見之明，一如我們現在所知，它注定現在還是如此。儘管在詳細擬定它的新對象和新術語④當中，它還是以往往往很不確切的方式來表達，同時樣子也粗陋，或者甚至還深深陷進舊哲學的範疇⑤的圈套中，可是它仍然非常渴望在這個世界展露頭臉。

我堅持著這個我的批評家們毫不寬容的論點。當然，無論就我原先必須把它給呈現出來的方式來說，或就我現在再把它給提出來的方式來說，它都還是十分地粗淺，它都還是需要長期的研究和分析來支持它，因為它還只是假設。但在我看來，拿來反對這個論點的理由，即令它們是多少嚴謹一點的反對理由當中的理由，也都沒有從原則上動搖過這個論點。因為即使事實上很勉強和很粗淺，這個論點在最後分析下來只不過是記錄了一項事實而已。

我已經講過，即使在《德意志意識形態》這部含糊不清和晦澀難懂的著作裡頭，也有可能把一系列的基本理論概念找出來。這些概念是人們在馬克思早先的著作中找不到的，而且它們呈現出能夠以完全不同於它們史前史時期的另一種方式產生作用的這種性質。這裡，我將不研究新體系賦予完全新的意義和新的作用的這些新概念：生產方式、生產關係、生產力、在生產力和生產關係的統一中立足生根的各社會階級、統治階級和被統治階級、統治的意識形態和被統治的意識形態、階級鬥爭等等。只舉可以通過比較過程無可置疑地證明的一個例子來說，我再說一遍，《一八四四年經濟學哲學手稿》的理論體系相對的是依靠人的本質、異化、異化勞動這三個基本概念⑥。而且應該注意到，這種新的概念體系或概念架構證明是跟早期的各種概念體系「產生作用的方式」顯然完全不同（二者在「性質」上沒有關係，既沒

有繼承也不是「顛倒」)。因為我們在這裡看到的是一次「場地的更換」(我稍早時提過這個重要比喻的效用)，因此是一種「新場地」。經過辛苦的醞釀之後，新概念就能在「新場地」上面奠定一種科學理論的基礎，或用另一個隱喻來說，「開闢道路」往將不可抗拒地變成爲一門科學、一門非比尋常的科學、一門**革命的科學**的這個方向發展；但這一種科學理論是包含我們在科學中所認識到的這些東西的一種理論，因爲它提供了**客觀的知識**(*connaissances objectives*)。確實，在這個新場地上，通過使用新概念的方式，以科學問題的形式，逐漸而且第一次提出具體歷史的現實問題，這是有可能的。像馬克思在《資本論》中所做的那樣，把一些有根據的理論成果生產出來，也就是說，把一些經得起**科學實踐和政治實踐**●檢驗的並且可以由方法來調整的理論成果生產出來，這也是有可能的。

那麼，這一科學新大陸和這一基本理論概念新架構的歷史出現①，跟在理論上**拋棄**已經被認定是**錯誤的**並因此而被否定的舊基本概念和(或)舊概念體系，就是配合在一起了，正如你們在經驗上從馬克思那裡看到的，即使這個過程顯然是矛盾的。

注意：我們已經到了一個在理論上和政治上都十分敏感的關頭上面。

這一明確的**拋棄**過程在一八四五年的《德意志意識形態》中開始，不過這是被它十分一般和十分抽象的形式給遮蔽住了：這十分一般和抽象的形式把研究經驗現實的「**實證科學**」跟**意識形態**的和恰恰就是哲學(在這時候被認爲只是意識形態：說得明確一點，就是被認爲只是**典型的意識形態**)的謬誤、幻覺和夢想對立起來了。但在一八四七年的《哲學的貧困》，「清算」便直接在新的科學「場地」上進行，而且三

年前在《神聖家族》中曾被稱頌為無產階級科學理論家的普魯東的冒牌科學概念，恰恰成了這場「清算」的靶子。

一切的關鍵還在於清算的方式。我們不再有局部產生作用或者有需要的话就能夠通過「顛倒」⑦產生作用的一種哲學批判。反過來，我們有的是科學地把謬誤當作謬誤加以完全駁斥、消滅和清除的這個東西：馬克思**結束了**概念謬誤的統治，他所以能夠把概念的謬誤稱為謬誤，這是因為他提出了「真理」，即科學的概念。這種十分特別的「清算」的方式是不斷地進行下去的。在馬克思的全部著作中，在《資本論》以及後來的著作中，清算都在繼續進行（例如，馬克思對社會民主黨領導人和對瓦格納 Adolph Wagner 的連番批評，前者是由於在哥達綱領 *Gotha Programme* 中包含了理論錯誤，後者是由於在他談價值概念和價值概念「分割為」使用價值和交換價值時說出了黑格爾式的理論蠢話）。清算接著由列寧（跟民粹派 Narodniks 和「浪漫派」的論戰，在《資本論》問題上同羅莎·盧森堡 Rosa Luxemburg 的論戰，在國家和帝國主義問題上同考茨基的論戰，等等）、葛蘭西（在歷史唯物主義問題上同布哈林 Nikolai Bukharin 的論戰，等等）和毛澤東進行下去。它一直沒有停止過。這是一種永無止境的科學（列寧在談到歷史唯物主義時，反覆重申了這個觀點）。

但是，一切科學⑧都有開端。當然，它也總有一段史前時期，並且從史前時期中脫胎而出。不過它是在這兩種意義下脫胎而出的：既有普通的意義，又有另外一種意義，即它本身特有的意義。這另外一種意義使科學首先跟在理論中伴隨著它的哲學有分別，同時也跟實踐意識形態和理論意識形態等其他的現實有分別。

它是在這種普通的意義下脫胎而出：這是說，科學不是憑空產生

的，它是從孕育的辛苦過程產生出來的。而這是一種複雜的和多樣的過程，雖然間或有希望的閃光劃破黑暗的夜空，但往往是盲目的工作著，因為「它」一直都不知道朝向何處走，假如它曾到達過目的地的話，它也不知道在何處將脫胎出來。科學是從各種意識形態的、政治的、科學(跟其他的科學有關)的、哲學的和其他的「要素」這種不可預測的、無比複雜的和離奇古怪的——但在其偶然中也是必然的——結合中誕生出來的。各種要素在某一時刻①「發現」(但在事後)，它們彼此是相互需要的，因為在新生科學的理論形式裡它們儘管彼此不認識，可是會合在一起了。這就是科學從其史前時期中脫胎出來的第一種意義，就像誕生出來的每一種東西(原子、生物和人，也包括它們遺傳符碼的再生產)一樣。

但科學也是以它自己的特殊方式從其史前時期中脫胎而出的：就是說以至少在理論上本身特有的完全另一種方式，因為科學在其他事物當中把它跟哲學從它的歷史「脫胎出來」的方式區分開來。在這第二種意義上，你們幾乎可以說，科學從其史前時期脫胎而出，方式完全就像馬克思從共產主義者魏特林(Wilhelm Weitling)的屋內走出來，抓緊門把把門猛然關上，帶上這麼著名的一句話說：「無知不是論據！」一樣。這就是說，科學要拋棄它的史前時期的全部或一部份，把它說成是不對的，把它說成是一種謬誤。那麼，至少在最初，科學對於「細節」不是太在意。它幾乎不管它的判斷嚴格地說「並不正當」——它不是一種道德的問題。而且它幾乎不管——其實正好相反！——較後來的一些時候思想家登上的舞台，而我們都知道，再也不能把這個沒有父親的孩子丟掉，以便把這個孩子用魔法驅除掉②，要為它準備一份可以查出它的史前時期的正式系譜。這份系譜是為孩子挑

選的，而且（爲要讓孩子安靜一點）在孩子身上硬塞上一定要擁有這孩子的這一個父親。它更幾乎不管——或者說，正好相反，它是非常的關心！——一些真正的學者（當然是相當異質的）在更加後來的一些時候登上了舞台，重新把在其必然性中如此複雜、如此偶然的因而他們不得不下結論說孩子是生下來就沒有（一個可以指認的）父親的這種血緣傳承的存在加以確定：但是我們仍然必須接受這個證據，試著考慮這一事實。所有已被公認的科學，不僅已經從它的史前時期中脫胎而出，而且也按照巴歇拉爾所說的「認識論上的斷裂」這個過程，通過摒棄它認爲是謬誤的東西的辦法，永無止境地繼續這樣做（它的史前時期仍然總是同時代的東西，即有幾分像它的他我的東西）。

我向巴歇拉爾借用了這個概念，而且（用一個隱喻來說）給它盡可能銳利的鋒芒。我把它稱之爲「認識論上的斷裂」，並且使它成爲我前面幾篇論文的中心範疇。

我是多麼的小題大作！使用這一表達方式，我招來了結盟起來對付我的一種真正的神聖同盟；這個同盟先把資產階級那些人團結起來，然後也把那些共產黨員和那些多少帶有無政府主義成份的人囊括進來了。資產階級不但會爲他們是身爲主人的這一歷史的延續性，也會爲了信仰他們的帝國與他們綿延不絕的未來而提供他們所需的門面的這一文化延續性奮戰到底；按照列寧的說法，共產黨員都知道，一旦進行革命，爲了建設社會主義是需要一切的人類知識的資源，不過那些共產黨員——像起草《哥達綱領》的馬克思主義者一樣——卻認爲，在聯合綱領中是不值得爲少數「替換過來的」科學概念冒著失掉政治聯盟的危險；而帶有無政府主義成份的人則使用不同的政治論據，指責我把「資產階級的」概念引進馬克思主義裡頭，因爲我是按

照「斷裂」來談馬克思主義的。

可是我應該不斷為我的論點辯護，同時當然把它們加以訂正，至少一直到其他——更合適的，因此是更正確的——的論點提出來為止。我再說一遍：我應該為了顯而易見的政治理由和為了迫不得已的理論理由，繼續為它們辯護。

我們不要再試著騙自己了：這場辯論和論爭歸根到底都是政治的。不僅是我的資產階級批評家的情況是這樣，其他人的情況也是這樣。如果說，除了單純有關詞語的爭論之外沒有什麼東西是生死攸關的，而馬克思主義的理論、馬克思主義的科學——而且反覆地由工人運動的歷史和由馬克思、恩格斯、列寧和毛澤東的著作加以肯定——還會產生出我們已經看到的風暴、責難和熱誠●，有誰還會真正天真到相信這樣的一種講法呢？這不是關於語義學的一場辯論！堅持這些詞語或抵制這些詞語，為這些詞語辯護或摧毀這些詞語——在這些鬥爭裡頭某種真實的東西是生死攸關的，其意識形態的和政治的性質是顯而易見的。在有關這些詞語的論點背後，今天生死攸關的是列寧主義，這不是一番的大道理。這不僅是承認馬克思主義理論和科學的存在與角色的問題，這也是工人運動和馬克思主義理論、唯物主義與辯證法的概念之間結合的具體形式的問題。

我知道要做到公平總不是件很容易的事情。我同意意識形態的鬥爭通常都是一團混亂的，鬥爭中的陣營部份是混淆在一塊的，有時候上場的論點也是深奧得讓爭鬥的人都不能理解。我承認，不是每一個宣佈自己是站在哪一方的人在實際上都是採取它所具有的立場的，他也許在謀求這一項成果時達成了另一項的成果。針對著馬克思主義科學觀念的這些攻擊，甚至會因為利用了某種的論點把某種明顯的謬誤

漂掠出來，而被這些漂掠出來的某種明顯的謬誤擊垮了。容我們這樣說，公開的立場總是必須按照實際採取的立場體系和它們所產生的作用來加以判斷。例如，只看問題的一面，你也許會宣佈你自己是支持馬克思主義理論，可是實際卻是站在**實證主義**的立場因此是非馬克思主義的立場上來為這個理論辯護——雖然有許多的後果出現。因為除了站在辯證唯物主義（因此是非思辨的和非唯心主義）的立場，來試著評估這個非常**特殊的**（因為是史無前例的）現實（即作為一種**革命**理論的馬克思主義理論、作為一種**革命**科學的馬克思主義科學）以外，你是不能夠真正的捍衛住馬克思主義理論和科學的。

在這些講法中真正史無前例的東西是「革命」和「理論」這些術語的結合（列寧說：「沒有客觀的革命理論，就不會有客觀的革命運動。」），而且，因為科學是理論客觀性的指標，因此史無前例的東西也是「革命」和「科學」這些術語的結合。不過在這些結合裡頭，假如說嚴謹一點來看的話，這種結合會推翻有關理論和科學已有的想法，然而「理論」和「科學」這兩個術語還是一樣。這不是「拜物教」也不是資產階級的「物化」，更不是筆誤。從政治上和從理論上來說，我們沒有這些詞語我們就不能做事情：因為一直到它在其他方面獲得證明為止，在現有的實踐限度內，**我們沒有其他的詞語，我們也沒有更好的詞語**。而且如果說馬克思、恩格斯和列寧在他們一生的政治鬥爭和理論工作中，都把它們當作南針和武器一直沒有放棄過，那麼這是因為他們認為這些詞語對他們的政治和理論鬥爭、對無產階級的革命解放是不可或缺的。

因此假如說，我們不因此而陷入理論主義、思辨或實證主義裡頭的話，我們就有權利也有義務（像所有古典作家所做的那樣）提一下馬

克思主義的**理論**，而且在馬克思主義的理論裡頭提一下**科學**和**哲學**。這一來就直接觸及到了最敏感的關鍵地帶了：是的，就理論來說，我們有權利也有義務從政治上根據馬列主義來使用和捍衛——通過為**詞語**而戰的辦法——科學的哲學範疇，來談論馬克思所奠定的**革命科學**的基礎。但這時我們必須把在我們的科學概念中產生決定性「轉變」的原因（即這一史無前例的結合的條件和意義）說明一下。爲了要抵制資產階級主觀的唯心主義和小資產階級的馬克思主義者，在這項綱領的背景下使用和捍衛「科學」這個詞語是有其必要性；如果說，我們想抵制不管是馬克思主義或不是的那些小資產階級的思想家，在這項綱領的背景下使用和捍衛「科學」這個詞語也是有其必要性。前面的那些所有的馬克思主義者一聽到這個詞語，就大叫這是「實證主義」，無疑的是因爲關於科學的歷史和實踐他們能夠從幻想中想出的唯一圖像，就只有古典的實證主義或庸俗的資產階級圖像，而且關於馬克思主義科學**不容置疑**的唯一圖像，也只有古典的實證主義或庸俗的資產階級圖像。後面的那些思想家喜歡詠嘆客體活動的「物化」和「異化」（像斯蒂納 Max Stirner 習慣詠嘆「神聖家族」一樣），無疑的是因爲他們依附構成資產階級法權和哲學意識形態基礎的這種對立，即人（自由 = 自由意志 = 法律）和**事物**的對立●，一點都沒有困難。是的，爲了要在下面這兩造之間劃出一條極其重要的、清楚的和明確的界線（即使你必須——而且你確實必須——永遠不斷地在這條界線上「工作」，以避免陷入實證主義和思辨中），對我們來說提一下馬克思主義（即歷史唯物主義）的一個無可置疑、不容爭辯的科學核心，這是完全正確的。這兩造，一方面是工人，另一方面不僅是資產階級也是另外的那樣的一些人；工人需要客觀的、可以驗證的和被驗證過——易言之，即科

學——的知識，目的是要不僅在詞語上而且也要在實際上戰勝他們階級的對手；資產階級當然拒絕把馬克思主義說成是科學的任何說法；而另外的那一些人，或是對於憑著他們自己的印象或按照他們小資產階級的「願望」來湊合的個人或假造的理論甘之如飴，或是基於每一種科學或甚至每一種理論基本上都是「物化的」、異化的因此是資產階級的這種口實，拒絕科學理論的這種觀念，甚至拒絕「科學」這個詞語和「理論」這個詞語①。

而且我還應該補充一下：我們也有權利提到「認識論上的斷裂」，並使用這種哲學上的範疇來表明一種科學誕生的這個歷史理論的事實，這包括通過馬克思主義從它史前時期脫胎而出的可見徵兆，通過它對於這個史前時期的**謬誤所做的摒棄**，來表明馬克思主義革命科學誕生的這個歷史理論的事實，而不管它獨特的性質是如何。當然條件是不把只是結果的東西當作是原因——而反過來是要把翻出這一闖進的社會、政治、意識形態和哲學條件老問題的這些「斷裂」的記號和結果，看成是理論史上一門科學出現的理論現象。

二 「科學和意識形態」

那麼正是在這一點上面，我必須——因為沒有其他的人幫我這個忙②——表明我在「斷裂」這個問題上面的**理論主義**的錯誤。

不管我是有多麼謹慎的小心，我最後還是按照科學和非科學的理性主義思想方法來思考這一「斷裂」和界定這一「斷裂」。我不是公開地按照**真理和謬誤**的對立這種「古典」（把從最初、從柏拉圖主義 Platonism 以來就「固定的」一種對立再提出來的笛卡兒類型）的思想

方法。我不是按照**知識和無知**的對立(啓蒙哲學)的思想方法。而是(如果我可以這樣說的話)更糟的東西：按照**科學**(單數形式)和**意識形態**(單數形式)的對立的思想方法。

爲什麼說是更糟呢？

因爲這樣就把站在跟科學對立的基礎上的一個非常重要但是非常含糊——因此是誤導——的概念調動起來了：這是出現在《德意志意識形態》上的一個概念，在這裡同樣的一種術語扮演著兩種不同的角色：一方面指的是哲學的範疇(幻覺、謬誤)，另一方面指的是科學的概念(上層建築的形態)，即**意識形態**的概念。而且雖然《德意志意識形態》促成了這種混淆，但是馬克思畢竟把它給克服了，因此讓我們比較不會掉到這一陷阱裡頭。可是我卻把這一含糊不清的意識形態概念在真理和謬誤對立的這一**理性主義的背景**中調動起來了。因此把意識形態歸結爲謬誤，把謬誤稱作是意識形態，賦予了這整個理性主義遊戲一種虛假的面貌。

在意識形態上和**在實際上**這導致了什麼樣的後果來，我就不需要再說了●。實際上這個沒有把任何東西隱藏起來的偽裝，確實有它的後果跑出來。不過雖然馬克思主義是理性的，但它卻不是理性主義，甚至更不是「現代」的理性主義(其中我們的一些前輩在戰前反納粹Nazi的反理性主義鬥爭方酣之際，曾夢想過這種理性主義)。儘管我在另一種脈絡中所說的每一件東西都是有關意識形態根本的**實際**、社會和政治作用的**問題**，可是因爲(《德意志意識形態》支持)我根據兩種意義來使用這同一種術語，我把重要性放在它的第一種使用法，即哲學的和肯定的理性主義的使用法(=幻覺、謬誤的揭露)上面，因此使我的說明在這個節骨眼上客觀地陷進了**理論主義**。

然而，即使按照《德意志意識形態》含糊的思想方法，把謬誤當作是意識形態的這一偽裝也能夠呈現另外的一種意義，而且實際上確實也呈現過這種意義。意識形態只是謬誤的馬克思主義式「名稱」而已。可是即使是在本身進行的這種歸結的《德意志意識形態》裡，你也能夠感覺到，在「明確的真理」和意識形態的幻覺對立的背後有一種與過去決裂（不僅是理論上，而且也是政治上和意識形態上）的那種完全不同的斷裂，同時是以完全不同的——使它出現，並使它得以完成的——規模在進行著。這一斷裂是這樣的一種斷裂：這不是馬克思跟一般意識形態所做的一種斷裂，這是馬克思不只是跟現有的意識形態的歷史概念所做的一種斷裂，而且也是跟**資產階級**的意識形態、跟占主導地位統治的**資產階級**世界觀的意識形態（這種意識形態不只支配著社會實踐，而且也在實際的和理論的意識形態裡頭、在哲學甚至在政治經濟學和空想的社會主義裡頭占著支配的地位）所做的一種斷裂。資產階級意識形態的這種宰制不是絕對的宰制，而是跟殘餘的封建世界觀、跟新無產階級的世界觀脆弱的基礎進行鬥爭的結果——這也是理解馬克思立場的一個極為重要的事實。因為他只能夠跟整個**資產階級**的意識形態斷裂，因為他是從無產階級意識形態的基本觀念裡、從這一意識形態變成現實的無產階級首次的階級鬥爭裡取得靈感的。在「明確的真理」和意識形態的幻覺對立這一理性主義的門面後面，正是這一「事件」賦予這一對立真實的歷史性。我確實「感到」在這場辯論中生死攸關的是跟**資產階級**意識形態的斷裂，因為我馬上（按照人道主義、歷史主義、進化論、經濟主義、唯心主義等）開始把這種意識形態指出來，並表明它的特性。可是因為要同時瞭解意識形態的機制、形式、作用、**階級傾向**以及它跟哲學和科學的必然關係，我沒有

能夠真正地澄清一方面是馬克思跟資產階級意識形態的斷裂，另一方面是「認識論上的斷裂」這之間存在的聯繫。

這後一種斷裂不是一種幻覺。

在把謬誤當作是意識形態的這一偽裝後面，有一個事實存在著：宣佈真理和謬誤之間的對立，這種宣佈客觀上（當實際上科學出現、誕生時）是一種科學出現、誕生的一種徵兆。不管別人說過什麼話，無疑的我確實沒有堅持過科學和意識形態的「非辯證的」對立：因為我說過這種對立是周而復始地發生的，因此是歷史的和辯證的，因為僅僅是在已經「發現」了和「取得」了真理這個條件下，而且也只在這個條件下，科學家才能夠從這個已經確定的立場往前追溯到他的科學的史前時期，宣佈它是由部份或整個謬誤、「連篇累牘的謬誤」（巴歇拉爾）所組成的，即使在它裡頭有他刪除掉的部份或他保留住的一些預測（例如：政治經濟學、空想的社會主義）。但是這一刪除有其可能，也只有因為在最後發現了和確定了真理的這個基礎上，現在是以這種方式認識到了並且確認了部份的真理和關於它史前時期的預測。「**因為指出真理才掌握到真理……。**」（*Habemus enim ideam veram*…）（斯賓諾莎 Baruch Spinoza）正是因為（*enim*）我們占有（*habeamus*）了正確的概念，……我們才能夠說：「**真理指出了自己和謬誤。**」（*Verum index sui et falsi*）真理的東西就是本身和謬誤的東西的記號，而且對於謬誤（和對於部份真理）的認識取決於從什麼是真理的東西出發。

可是情況還是一樣，在把「斷裂」歸結和擴大為科學和意識形態這一簡單的對立當中——即使我確實稱它為周而復始的、甚至是「永恆的」和「無止境的」斷裂——我還是毫無批判地就把「科學」（單數）對於它本身（而且非常明顯的不只是對於它自己）所持有的觀點接受下

來；或者說得更明確一點——因為這種提法還是唯心主義的提法——我接受了科學實踐的「當事人」對於他們自己的實踐和他們實踐的這一歷史結果所持有的觀點；或者說得更明確一點——因為這種提法甚至到現在還是唯心主義的提法●——我接受了「科學家的自發哲學」（列寧）的觀點：這些科學家是認為：在科學的開端處只有以前和以後之間、已經發現到的真理（和各種真理）和已經加以拒絕的各種謬誤之間的完美對立。於是從那時候（一九六七年的《科學方法哲學教程》）以後，我曾打算過要明確地說明「科學家的自發哲學」不是自發的哲學，說明它完全不是從科學家本身的哲學印象裡衍生出來的：因為它完全都是這些學者和科學家從哲學本身——即最後是由「哲學家的哲學」——公開發展出來的關於這些矛盾傾向的論點那裡複製過來的東西。

那麼我確實是注意到了這一「斷裂」的存在，不過因為我是按照馬克思主義把謬誤當作是意識形態的偽裝這一角度，而且——儘管我打算把所有的歷史和辯證法「注入」●到它裡頭——也按照歸根到底是理性主義的範疇來討論「斷裂」，所以我不能說明這一斷裂的基礎是什麼東西；如果說窮究到最後，我是感覺到了這個斷裂，那我也是不能夠掌握到●它，把它表示出來。

因此，實際上我是把馬克思主義和資產階級哲學之間的斷裂歸結為「認識論上的斷裂」，把馬克思主義和資產階級哲學的對立歸結為科學和意識形態之間的對立。

就像正確的立場一樣，這一種錯誤的立場有它的後果跑出來。如果說用幾句話把它給說出來我就已經滿足，或許不會有什麼後果跑出來。可是我天真到（或者說，頭腦符合邏輯到）要用它把一種理論論點

製造出來，同時把它放到嚴謹得夠我必須付出代價的一系列相關論證中去。

儘管有各種必然起不了作用的保留，我還是按照三種把我的理論主義（即思辨理性主義）傾向體現和概括的輪廓，把科學（各種真理）和意識形態（各種謬誤）之間理性主義對立的這種「謬誤」加以**理論化**：

(1)一種關於科學（單數）和一般意識形態（單數）之間差異的理論（思辨性）概括。

(2)「理論實踐」的範疇（就在現有的背景中它有把哲學的實踐歸結為科學的實踐的傾向來說）。

(3)把哲學當作是「理論實踐的理論」的（思辨性）論點——它把這一理論主義傾向發展的最高極至表現出來了●。

當然，這最後有關哲學的論點對馬克思主義的科學（即歷史唯物主義）概念不是沒有它的間接影響的。會有影響的原因，與其說是因為我使用了科學和馬克思主義「哲學」之間的這一（原則上正確的）劃分，還不如說是因為我拿這種方式來討論這種關係（最後把哲學當作是像科學一樣是由同樣的材料做出來的理論來加以討論，而只加上補充的大寫字母：Theory）。就馬克思主義科學、歷史唯物主義這一形式的展現來說，產生了非常不幸的後果來——尤其是在《解讀〈資本論〉》當中。

在這個時候，無疑的我的理論主義傾向偶然的附產品，即這個稱

之為結構主義的小狗，就在我的雙腿間溜出來了……。

三 是結構主義嗎？

我應該承認，爲了同時說明古典經濟學的「錯誤」、生產關係甚至是拜物教(可是我不這樣做：拜物教理論似乎對我來說總是意識形態)，爲了通過**結構因果性**(structural causality)(請參考斯賓諾莎)這個術語來宣佈實際上是馬克思「重大的理論發現」可是在馬克思主義的傳統裡也能把它說成是**辯證唯物主義的因果性**的這種重要東西，這一來就變成是冒著風險來賣弄(kokettieren)例如「無因之果」這個概念——我必須說，它是更斯賓諾莎主義而不是結構主義——了，而不是賣弄結構和它的成份等(因爲在馬克思的著作中所有的這些概念都是結構和結構的成份)。假如說，他們的批判效果得到控制，那麼這些概念就不是完全沒有用處——一個例子是「無因」這個概念●。然而我們在一九六五年那個春天的《解讀〈資本論〉》的若干片斷裡，並非總是能夠克制住我們自己，而且因爲批判我們的人除了少數之外，並沒有看到我們打算進行的諷刺和惡意模仿，因此我們「賣弄」起結構主義的術語顯然就超出了大家可以接受的限度。其實我們在心裡面所想的完全是另一位人物，而不是結構主義主題的匿名作者和它們的時髦人物！我們很快會看到這個人物是誰。

可是在我們可以提供思考動機的文章中還有某種的跡象。例如，我總覺得奇怪結構主義怎麼能夠吞下並消化像「歸根到底決定」、「宰制／從屬」這些範疇(只提這些)。可是這有什麼關係呢？由於這些罪大惡極的便宜的理由，我們被扣上了「結構主義者」的帽子，而且來

自各黨和各國的社會民主黨人的這個大家庭正是以馬克思主義的名義——這是說，用他們的馬克思主義的名義——用標上「結構主義」記號的這口棺材，莊嚴地把我們抬進我們的墓穴裡埋葬。一鏟一鏟的泥土——「歷史」、「實踐」、「辯證法」、「具體」、「生活」，而且當然還有「人」和「人道主義」——頻頻地灑下來。就葬禮來說，它是一次隆重的葬禮。它有這種相當特殊的性質：幾年的時間都過去了，可是葬禮卻還在持續進行著。

對這些插曲我不再多說什麼，因為即使它們還是具有重要性（這一重要性仍然有待說明），可是它們卻會使我們偏離重點。而且還有一個非常單純的理由。這個理由就是，這時針對我們展開的批判把事情放到不正確的類別裡：它們說我們是結構主義者，可是它們卻很少提到我們的理論主義。就某種意義來說，它們確實埋葬了重要的東西：主要的偏向，即理論主義，是被埋葬在次要的偏向（和問題設定）即結構主義的底下。而且理由在那裡是容易理解：重點是在馬克思主義關於理論反人道主義——這個提法也許跟若干重要的思想家（索緒爾 Ferdinand de Saussure 和他的學派）（他們當然不是馬克思主義者）某種好的「結構主義者」（反心理學的、反歷史主義的）思考有「重疊」之處——的論點是直接跟它們的人道主義意識形態相互衝突的。被虛假的結構主義和人道主義對立迷住、被適合它們的一種對立吸引住的那些批評我們的人，他們所不能看到的和理解的東西，就是能夠以這種方式重疊、能夠在某一個敏感的地方會合的某種分界線；就是在哲學的鬥爭中爲了要使若干的重要論點成爲你自己（所捍衛住的立場的一部份，有時候你必須從其他人（也許是敵人）的手中把若干的重要論點接收過來（這時也許它已經改變了意義，因爲它這時成爲完全不同的體

系的一部份)；就是這種整合的過程不是任何人可以預先保證的，而且它冒著一些風險，馬克思在《資本論》第一卷「賣弄」黑格爾和他的術語時所注意到的，正是這些風險。正因為如此，我們必須把事情放回到它們合宜的類別裡。以後見之明和從針對我們的批評(我沒有忽略掉它們：有些批評是十分的中肯)、進一步的思考那裡所獲得的好處，我相信在六年之後的今天，我還能夠信守我在一九六七年那些簡單明瞭的自我批判中許下的諾言，指出在我第一批作品(《保衛馬克思》、《解讀〈資本論〉》)裡頭的基本的**理論主義**(=思辨理性主義)傾向，同時也指出在《解讀〈資本論〉》中的它偶然的附產品，即用結構主義術語來進行的那一種非常曖昧的「賣弄」。

不過因為結構主義的問題已經跑來了，我想對這點說幾句話。

就是這一項法國特產不是一種「哲學家的哲學」：沒有任何一個哲學家賦予它結構主義的名稱或結構主義的印記，也沒有任何一個哲學家因為要從它裡頭創造出系統化概念的統一性而採納過它那曖昧不明和舉棋不定的論點。這不是偶然。從科學家在他們實際的工作當中(在索緒爾時代以來的語言學當中、在波阿斯 Franz Boas 和李維·史陀 Claude Lévi-Strauss 時代以來的社會人類學當中、在精神分析學等當中)碰到的理論問題裡產生出來的結構主義，不是「哲學家的哲學」，只是一種「哲學」或者「科學家的哲學意識形態」。它的論點是曖昧不明和舉棋不定、它們的界線是非常的含混，這些並不是說不能把它一般的傾向描繪成理性主義的、機械的傾向，而尤其是描繪成**形式主義的傾向**。說穿了(而且在某些李維·史陀的作品裡和在語言學家或者其他討論哲學的邏輯學家當中都能夠看到這點)，結構主義(或說得明確一點：某些結構主義者)是傾向於最後把現實的產物看作是由

各種要素結合的一項結果。不過當然因為「它」利用了從現有的學科取來的一整套概念，我們就不能躉直地指控結構主義，說它是第一個使用結構的這一概念。

在這個節骨眼上，重要的是要記住，結構主義不是一門圓滿地辛苦完成的哲學，而是在某種一定的條件下只實現它最後傾向的一些含混的論點的湊合物。按照你所「理解」的結構主義是什麼（例如，反心理學思想）它就是什麼，在你碰到實際上是借來的一些概念時，按照你認為它是什麼它也就是什麼，而且也按照你是不是追隨著產生它的那種極端的邏輯來決定它就是什麼，也不管你不是結構主義者或者你多少有一點是結構主義者，或者壓根兒你就是結構主義者。那麼就沒有人能夠說，我們曾向根據各種要素的結合來生產現實的這一想法的瘋狂形式主義的唯心主義讓過步。馬克思確實提到過生產方式結構中的各種要素的「結合」。不過這種結合（Verbindung）不是形式上的結合：我們特別把這點指出來，是刻意的。實際上，所劃清的最重要的界線就是在這裡。

例如，通過一些要素各種可能的結合這一形式的作用，是不可能推論出（因此預測出）各種「可能的」生產方式的；尤其是不可能按照這種方式，即先驗地……建構共產主義的生產方式的！馬克思經常利用身份地位和作用的這些概念，以及意思是各種關係的一種支柱的這一支柱（supports）的概念：可是這不是爲了要使具體的現實消失，要把現實的人歸結爲支柱的純粹作用——這是爲了要利用通過它們的概念掌握它們的辦法來使這些機制可以讓人理解。而且從這些概念開始（因爲這是唯一可能的方式），是要讓人理解只有利用通過抽象兜一個圈子的辦法才能夠掌握住的這一具體現實。可是正因爲馬克思利用了

結構、要素、位置、作用、支柱、關係、根據關係決定、形式和轉變過的形式、替換等等的概念，才不使他成為結構主義者。因此他不是一個**形式主義者**。這裡是劃清的第二條界線。

馬克思的概念實際上是在明確的範圍內使用，而且限制在明確的範圍裡頭：它們是附屬於說明它們的**妥當性範圍**的其他概念。即關於過程、矛盾、傾向、範圍、宰制、從屬等等的概念。這裡是劃清的第三條界線。

有那麼一些人，他們說過，或者有一天會說，馬克思主義是因為**過程先於結構的第一性**而跟結構主義有所區別。就這件事來說，形式上這是沒有錯；可是這種說法也適用在黑格爾身上！如果你想深入到問題的中心，那麼你就必須更深入一點。就拿有可能想出**過程的形式主義**（其中資產階級的經濟學家每天都跟我們提供一幅諷刺畫）這點來說，因此結構主義也有可能想出過程的……形式主義！實際上我們需要考慮的東西是馬克思主義理論裡頭一種關鍵概念，即傾向（傾向性的規律、傾向性過程的規律等）這一概念的奇怪地位。在傾向概念裡，在那裡顯露的不只是過程內在的**矛盾**（馬克思主義不是一種結構主義，不是因為它肯定過程先於結構的第一性，而是因為它肯定矛盾先於過程的第一性：但甚至這也還不夠），而且還有其他的一些在政治上和哲學上遠為重要的東西，這一重要的東西就是使馬克思主義成為一門**革命科學**的這一特別獨特的地位。這一種革命的科學，就不只是革命家要進行革命能夠加以利用的一種科學了，它也會是因為它是站在**革命階級的理論立場**上革命家才能夠加以利用的一種科學。

當然，在一九六五年我們沒有很清楚地看出這最後一點。這表示說，在馬克思哲學和《資本論》本身的理論架構中，我們還是沒有評

估到階級鬥爭角色的特殊重要性。雖然我們懷疑馬克思主義科學不是「像其他科學一樣的一種科學」，可是最後我們還是把它看成是「像其他科學一樣是一種科學」，因此就陷入了理論主義的危險境地，這是一個事實。不過我們從來都不是結構主義者。

四 關於斯賓諾莎

如果說我們從來都不是結構主義者，那麼現在我們能夠解釋為什麼：即使我們不是結構主義者，為什麼我們看來像是；為什麼根據所寫的這些書會產生這種奇怪的誤解。我們犯有既具有強烈的激情也具有妥協的激情這種過失：**我們曾經都是斯賓諾莎主義者**。當然，是以我們自己的方式，不是以勃倫斯維格(Léon Brunschvicg)的方式！而且是通過把他確實不曾承認過的一些論點認為就是《神學政治論文集》(*Tractatus Theologico-Politicus*)和《倫理學》(*Ethics*)的作者有過的論點的這種辦法，即使這些論點實際上跟他講的並不衝突。但是如果說能把斯賓諾莎主義說成是我們在這個世界上所看過的異端中最偉大的教訓之一，那麼這些論點成爲一種異端的斯賓諾莎主義的論點，這些論點也幾乎就是正統的斯賓諾莎主義了！不管怎樣，除了很少數幾個例子外，我們那些充滿說服力但又受時尚左右的神聖批評家們從來都不曾懷疑過其中任何一點。他們走捷徑：湊在大伙人裡頭，喊一下「結構主義」，這是多麼簡單啊！結構主義風靡一時，你不必在書裡把它讀通就可以談它。可是你必須讀通斯賓諾莎，而且要知道他的存在：知道他今天仍然存在著。要認識他，你至少就必須知道他。

讓我們用幾句話把這件事說清楚。畢竟把結構主義和理論主義併

在一起是沒有辦法讓人滿意的，而且也沒有辦法說明問題，因為在這種結合中總是有東西被「隱藏」住了，這個東西就是碰巧是對結構主義必要的**形式主義**！在另外一方面，把結構主義和斯賓諾莎主義併在一起，就理論主義的傾向來說，可以把某些重點和某些範圍說清楚。

可是這時有人提出重要的反對意見說：如果說一切我們所要的也只是成爲馬克思主義者，我們提斯賓諾莎做什麼呢？爲什麼兜一個圈子呢？有沒有必要呢？我們必須爲兜這個圈子付出什麼樣的代價呢？事實上我們過去確實兜了一個圈子，而且也付出了高昂的代價。可是那不是我們要討論的問題。我們要討論的問題是：這一問題的意義是什麼？說**只是想**（在哲學上）成爲馬克思主義者，所講的是什麼意思呢？事實上我發現（而且我不是唯一發現這點的人，可是我在這時候提出來的理由到今爲止所有的都還很貼切）要在哲學上成爲馬克思主義者在實際上談何容易。經過多年面壁苦讀那些艱澀的作品和有關這些作品的那些內容貧乏的評論後，我們必須下定決心退後一步，兜一個圈子走。

這本身並沒有什麼是可恥。它不只是一些跟這裡有關的偶然的、個人的因素而已：我們所有的人都是從我們毫無選擇的一定觀點出發的；而且爲了要認識它、理解它，我們必須費盡心血從這一點往前挪動。在這裡生死攸關的東西正是哲學本身的工作：**因爲它需要退後和兜個圈子**。馬克思整個一生無止境的研究，除了爲要擺脫黑格爾而退回到黑格爾那裡去之外，馬克思確實還做過什麼其他的事情呢？除了爲要使他自己有別於黑格爾並且表明自己，還有什麼呢？這確實可以純粹是個人自己的事情——迷惘、拋棄，然後再回復年青時代的熱情——嗎？有一些重要的東西在馬克思的思想裡起作用，這是遠遠超出

個人層次的重要東西：即需要每一種哲學取道其他的哲學兜一個圈子，目的是要根據它跟別的哲學有的差異、它的區分來說明自己和理解自己。在現實裡頭（而且不管它有什麼樣的藉口），沒有任何的一種哲學是按照它表面的單純、確實的樣子推出來的——更不必說馬克思主義哲學了（馬克思主義事實上從來沒有這樣說過）。在哲學「找出」它跟其他哲學、跟那些通過類比的方式來幫助它理解、認識和掌握自己的哲學之間的差異，因此使它能夠採取它自己的立場這個範圍來說，它才存在著。列寧對於黑格爾的態度是一個例子：從「廢墟」中和沒有用的「垃圾」中努力挑出那些能有助益的「成份」，以求找出不同的界限。只有現在我們才開始稍為清楚地看出這一必然的程序④。我們怎麼能夠否認說這個程序對於每一種哲學（包括馬克思主義哲學本身）都是必要的呢？人們總是指出，馬克思並不以取道黑格爾兜一個簡單的圈子為自滿；在馬克思堅持使用某種範疇的時候，他也經常明顯的拿他自己跟亞里士多德這個「造詞的偉大思想家」較量。而我們怎麼又能夠否認說，是他們所必要的這些彎路仍然必須支付代價，我們還不知道（儘管我們懷疑）這一理論的代價真正是什麼，而且我們只能夠通過我們自己在這些彎路上的努力來找出來呢？

這是——（當然）把事情拿捏得恰到好處——我們怎麼大膽或輕率地（隨你怎麼說）研究斯賓諾莎的。在我們主觀的歷史裡面，在現有的意識形態和理論場合當中這種彎路變成是非繞不可。

爲什麼呢？

如果說一定要提出一個理由，即一個簡單因此是基本的理由來，那麼理由就是這樣：我們取道斯賓諾莎兜一個圈子，目的是要改進我們對馬克思哲學的理解。說得明確一點：因爲馬克思的唯物主義迫使

我們要思考取道黑格爾這一必要彎路的意義，爲了要澄清我們對於馬克思取道黑格爾兜一個圈子的理解，我們就要取道斯賓諾莎兜一個圈子。所以這是一條彎路；可是這條彎路跟另條彎路有關。生死攸關的是十分重要的這些東西：比較清楚地理解從絕對唯心主義的《大邏輯》(*Great Logic*)「最富思辨的」那些篇章裡借來的(是靠「扳正」和「破除神秘性質」有條件地借來的，這點也必須加以理解)辯證法，怎麼能夠而且又是在什麼樣的條件下能夠是唯物主義的和批判的。由於唯心主義和唯物主義之間這一驚人和莫測高深的策略手法，在斯賓諾莎的這一哲學(嚇壞它那一時代的這一哲學，「不是從精神，不是從世界，而是從上帝」出發的，而且它一直都沒有偏離它的道路，不管它可能採取什麼形式或者呈現出什麼唯心主義和「教條主義」的面貌)過去如何能夠是唯物主義的和批判的這些驚人的條件下，在兩個世紀以前以其他(黑格爾在象徵上玩過)的形式已經曾在歷史上出現過。在斯賓諾莎預示黑格爾當中，我們就打算看一下(而且我們也以爲，我們已經成功地找到了)，在什麼樣的條件下一門哲學可以在它所說過的或沒說過的東西裡頭(而且不管它的形式是什麼——或者，相反的，恰恰因爲它的形式；這是說，因爲它的論點的理論架構；易言之，因爲它的立場)，產生出對唯物主義有益的效果。因此會使哲學真正是什麼東西清楚地顯示出來，因而也會使一門哲學是什麼和唯物主義清楚地顯示出來。然後其他的事情也就開始變得清晰起來了。

我提到黑格爾和《大邏輯》，不是沒有理由的。黑格爾從邏輯開始出發，從「是創世之前的上帝」開始出發。不過由於邏輯在自然中異化，自然在精神中異化，精神又在邏輯中達到它的終點，這就有一個在自身中旋轉無始無終的循環。《邏輯學》開頭的前幾句話告訴我們：

存有是虛無。這揭示出來的開端遭到了否定：沒有開端，因此就沒有起源。對斯賓諾莎來說，開端是上帝，不過目的是要在上帝唯一無限的權力中否定作為存在物(大的主體)的上帝(*Deus = Natura*)。因此像黑格爾一樣，斯賓諾莎拋棄每一種起源、先驗、或不可知的世界的論點，甚至在本質絕對的內在性裡偽裝起來。但是由於這一種不同(因為斯賓諾莎的否定不是黑格爾的否定)，因此在黑格爾存在物的虛無裡頭，通過否定的否定，即一種關於目的的辯證法的沈思，就有在歷史(精神、主觀的、客觀的和絕對的、顯而易見的絕對的存有的那些歷史)中達到它的目標的一種辯證法存在。可是因為斯賓諾莎是「以上帝為開端」，因此他從來沒有跟任何的目標攬在一塊。這個目標即使當它在內在性中「往前開闢它的道路」時，它還是先驗的形態和論點。取道斯賓諾莎的彎路，因而讓我們能夠利用對比發現黑格爾所沒有的徹底性質。在否定的否定中，在奧伏赫變(=保存它所揚棄的東西的揚棄)中，讓我們能夠發現目標：黑格爾辯證法「神秘性質」的特殊形式和所在。

除了把目標的概念說成是一種必然因此是基礎穩固的幻想外，是不是有必要補充說明一下，說斯賓諾莎是拒絕使用目標的概念的？在《倫理學》第一卷的附錄裡和在《神學政治論文集》裡，我們找得到實際上無疑是曾經為人所想出來的有關意識形態的最早的一種理論。這種理論所講的意識形態，具有三種性質：(1)它虛構的「現實」；(2)它內在的顛倒；(3)它的「核心」：關於主體的幻想。可以說，它是一種關於意識形態的抽象理論。我同意這點：不過我想找出一些在馬克思出現之前有的比較好的東西來。馬克思自己對這個主題說得不多——除了在《德意志意識形態》以外(在這個地方他話又說得太多了)。而且

尤其是：把一種理論這一字母清楚地說出來是不夠的，我們也必須看一下它是怎麼產生作用的；這是說，因為它總是一種論點的架構，我們也必須看一下它拋棄什麼、接受什麼。斯賓諾莎的「理論」拋棄每一種對意識形態的幻想，尤其通過指出它就是虛構的這一方式，拋棄對那時代的第一號意識形態(宗教)的幻想。不過同時這種理論也拒絕把意識形態看作是一種單純的謬誤，或是坦率的無知，因為它是把這一虛構現象的體系的基礎放在由人的身體的狀況所「表現」的人跟世界的關係上面。這個有關虛構的唯物主義打開了通往驚人的第一類知識概念的道路：不過這種知識概念不完全是「一種知識」，而是人所生活的物質世界，即他們具體的和歷史的存在的物質世界。這個解釋不對嗎？或許在某些方面是，可是這樣來解讀斯賓諾莎是有可能的。確實，他的範疇以這種方式在關於猶太人、它的先知、它的宗教、它的政治的歷史中，在政治先於宗教的第一性明顯地突出來的地方，在馬基亞維利(Niccolò Machiavelli)之後提供歷史理論的第一本著作裡，大膽地產生了作用。

但這一關於虛構的理論更往前踏進了一步。通過它徹底的批判關於虛構的幻想的這一中心範疇，即大的主體，它直搗從十四世紀以來就已經建立在關於大的主體的法的意識形態基礎上這一資產階級哲學要害。斯賓諾莎堅決的反笛卡兒主義，本身有意對準這個重點，而且這種著名的「批判」傳統在這裡沒有做錯。在這點上斯賓諾莎也走在黑格爾前面，不過他走得更遠。至於批判一切主體論點的黑格爾，不僅是在「實體轉化的主體」的形式裡(他通過這點「責備」斯賓諾莎，說他「不該」在實體的原地打轉)，而且也在經由否定的否定實現觀念的構想和使命這一沒有主體的過程的目的內在性裡，仍然為主體找到

一個位置。因此斯賓諾莎向我們展示了使黑格爾辯證法「神秘化」的主體和目標之間的秘密聯盟。

我還能夠繼續的說下去。可是我只要討論最後一個論點：即著名的「真理指出了自己和謬誤」這個論點。我說過，它似乎對我來說是可以讓「斷裂」的概念周而復始地發生的。不過它不是只有這一個意義。在斷定「真理的東西就是本身和謬誤的東西的記號」時，斯賓諾莎避開任何有賴於「真理標準」的問題假定。如果你想通過某種「標準」來判斷某種東西的真假，你就面臨了這一標準的標準問題——因為它也必須是真理，問題就會如此等等無止境的糾纏下去。不管這個標準是外在的（以亞里士多德的傳統來說，就是精神和事物之間合適的關係）或者內在的（笛卡兒的不言而喻），在這兩種情況中都能把標準加以拋棄：因為它只代表一種裁判權的形式而已，它只是使真理的東西的妥當性得到證實和保證的法官而已。而且同時斯賓諾莎避開了談論真理的這一誘惑：作為一名真正的唯名論者（一如馬克思所承認的，當時的唯名論可以是唯物主義的接待室），斯賓諾莎只談論什麼是「真理」。實際上，關於真理的觀念和關於標準的裁判權觀念總是扣在一起的，因為標準的作用是證明什麼東西是真理的那個真理。一旦他把知識論的（唯心主義）誘惑撇開，在真理出現在真理本身的生產當中時，這時斯賓諾莎就說，「真理的東西」，在「產品」（「發現」真理的過程努力的產物）這個術語的雙重意義下，不是作為一種存在而是作為一種產品「證明了自己」。那麼這個立場就不是跟是馬克思主義哲學重要論點的那個「實踐標準」無關：因為這一馬克思主義的「標準」不是在實踐的外部，而是在實踐的內部，而且因為這種實踐是一種過程（列寧堅持這點：實踐不是一種絕對的標準——只有過程才是蓋棺論定的東

西),這一標準就不是裁判權的形式;各項的知識也就出現在關於它們的生產過程中了。

通過它們之間的比較,斯賓諾莎又再度讓我們看到了黑格爾的錯誤。黑格爾的確因為把真理的東西認為是屬於真理過程的本質,不去考慮任何真理的標準,可是在過程本身的內部,他又送回了作為目的的那種真理的信用狀,因此每一種環節永遠只是它前面的那個環節的「真理」。在一段拿列寧的話(「馬克思的學說所以萬能,就是因為它正確。»)來直接對付占主導地位的實用主義和每一種(唯心主義的)裁判權觀念的煽動性提法當中,當時我把知識「界定」成「生產」,而且肯定各種形式的科學性是屬於「理論實踐」的**內在性**,我自己是以斯賓諾莎為基礎的:目的不是要提供答案,而是要對抗占主導地位的唯心主義,和**取道**斯賓諾莎打開(即使是冒著風險)唯物主義可以找到除了詞語以外的重要東西的一條通路。

我們用這些論據做後盾,在斯賓諾莎那裡找到支持它們的其他論點,而且我們也把這些論點拿來利用,甚至不惜誇張地利用,這是可以理解的。

斯賓諾莎幫我們看出,主體/目的的概念構成了黑格爾辯證法「神秘化的一面」:可是要提出馬克思主義的唯物辯證法,通過去除和扳正的簡單過程除去神秘化的一面就夠了嗎?一點也不,因為解除了這些桎梏,新的辯證法會無止境地盤旋在唯心主義的真空中,除非它在黑格爾所不知的和能賦予它唯物主義身份的**新形式**上紮根。

那麼,馬克思在《哲學的貧困》、《政治經濟學批判》和《資本論》裡所說明的東西是什麼呢?恰恰是在這裡:唯物辯證法能產生作用是有賴於一種**表示位置**(Topique)的架構。我現在是提用大廈所做的這

一著名的隱喻。馬克思爲了理解一種社會形態的現實，在這座大廈裡面安置了一個下層建築(經濟「結構」或「基礎」)和在其上的一個上層建築。我現在是提這一架構所揭示出來的一些理論問題：「經濟條件(下層建築)歸根到底決定(上層建築)」、「上層建築(的各種要素)相對獨立性」、它們「對下層建築的作用和反作用」、決定因素和主導因素之間的差異和統一等。而且我現在也是提例如在下層建築裡頭的關鍵問題，即在生產關係的主導下生產關係和生產力的統一問題，因此也是一方面是生產關係起決定作用的問題(你在馬克思那裡到處都能夠看到這個問題的踪跡：請參考結構／要素、地位、作用、支柱等概念)，另一方面是主導的問題。

那麼現在在這裡我們就不是在談一些馬克思偶然筆誤的提法，而是在談一種必然、談一些反映出對唯物主義是必要的而且要嚴謹地加以對待的立場的重要東西了。你看不到有任何的地方黑格爾是在表示位置的結構裡頭思考的。不是黑格爾沒有提出表示位置的劃分：就拿一個例子來說，他確實談到了抽象的法權、主觀的法權(道德)和客觀的法權(家庭、市民社會、國家)，也把它們當作是領域來談論。可是，黑格爾是爲了把它們描繪成「領域中的領域」才談這些領域，是爲了把它們描繪成「範圍中的範圍」才談這些範圍：後來是爲了把它們擱置一旁、劃掉和加以揚棄(奧伏赫變)才提出表示位置的劃分，因爲它們的真理對它們每一個來說，總是不在它們自身裡面。我們知道這一唯心主義退卻的後果：它是首屈一指的抽象法權！道德是法律的「真理」！家庭、市民社會和國家是道德的「真理」！而在最後一個領域(*Sittlichkeit*)裡頭，市民社會(讓我們說：馬克思主義的下層建築)是家庭的「真理」！而且國家是市民社會的「真理」！奧伏赫變在這裡產

生作用：每一種表示位置的奧伏赫變！不過更糟糕的是：已經提出來的「領域」是以可以讓這種退卻有其最大可能性的秩序來安排的。所有《法哲學》(*Philosophy of Right*)的領域都只是法律的形態，都只是自由的存在。還有，爲了「證明」這點，黑格爾把經濟塞在處於抽象法權和道德之後的家庭和國家當中。這就使我們可以瞥見陷入否定的否定狂妄狀態的辯證法會變成什麼：它會變成這樣的一種辯證法，從存有=虛無「出發」，通過否定的否定，自己產生所有它藉以產生作用並且在這之中它就是辯證的那些狀態：它會變成生產它自己存在的「領域」的辯證法；它更會變成——說得直截了當一點——生產它自己的物質實體的辯證法。這一論點忠實地轉換並轉化資產階級意識形態的這個基本論點：生產資本的正是(資本家的)勞動。

現在有可能理解關於馬克思主義表示位置的那種特性了。結構的隱喻是一種隱喻，這一點並不重要：在哲學裡頭你只能通過隱喻來思考。不過通過這個隱喻我們會碰到沒有半點隱喻性質的理論問題。因爲馬克思利用了他的表示位置，他提出了通過奧伏赫變的媒介才搭配在一起的一些現實的、獨特的領域：在「底下」是經濟下層建築，在「上面」是上層建築和它的各種的決定因素。黑格爾的體系被推倒了：國家總是「高高在上」，法律不再是占首要地位或者無所不在，經濟不再被擠到家庭和國家(它的真理)之間。下層建築的地位指出一個不可迴避的現實：經濟條件歸根到底還是具有決定意義的。因爲這樣，下層建築和上層建築的關係跟黑格爾的這種「……真理」的關係不再有任何的關聯。國家確實總是「高高在上」，但不是作爲經濟的真理高高在上：國家在直接跟真理的關係產生衝突當中，實際上產生了以剝削(因爲武力和意識形態而使它有可能產生)爲基礎的神秘化關係。

結論是顯而易見的：馬克思主義表示位置的立場保護了辯證法，使它不受生產自己物質實體的這一狂妄狀態的唯心主義概念所影響。反過來，它強迫辯證法使它不能不承認它自己的有效性是取決於物質條件。這些條件跟這些場合（「領域」）的限界、跟它們的範圍、跟它們在社會形態「整體」中制約方式是有關聯的。如果它想掌握這些現實，唯物辯證法就不能以殘餘的黑格爾辯證法形式為自滿。它需要在黑格爾的辯證法中找不到的其他的形式。正是在這裡，斯賓諾莎作為一種（有時候是直接的，有時候是非常間接的）參照點符合我們的需要。斯賓諾莎符合我們需要的地方，是在他努力的掌握住不僅僅是過渡的（按照笛卡兒的方式）而且也是無法表達的（按照萊布尼茨 Gottfried W. Leibniz 的方式）一種「不突出」的（這是說，非先驗的）因果關係；這種因果關係不但可以說明整體部份所起的作用，還可以說明部份對整體所起的作用——它也是僅僅是整體的部份跟部份之間相互作用關係的一種無邊際的整體。斯賓諾莎在這項努力中，作為一種最早的而且也幾乎是獨有的南針符合（即使是間接的）我們的需要。

一名馬克思主義者當然不能取道斯賓諾莎兜一個圈子而不支付代價。因為這一冒險是險象環生，而且不管你做什麼，你都不能在斯賓諾莎那裡找到黑格爾給馬克思的東西，這個東西就是矛盾。舉一個例子來說，這種「知識論」和這種把「第一類知識」當成是活在虛構的物質性裡的人的具體和歷史世界的解釋，使我直接得出（《德意志意識形態》能夠提供支持的）這些概念：物質性／虛構／扳正／主體。可是我認為意識形態是歷史存在的普遍要素，而且我在這時並沒有踏出任何一步。因此我忽略了穿透、分割、重組意識形態各個部份和各種對立階級傾向並使它們對立起來的它們之間的這種差異。「矛盾」的這種

欠缺敲響了自己的喪鐘：意識形態中的階級鬥爭這個問題就消失了。由於有這種意識形態「理論」所產生出來的縫隙，理論主義（科學／意識形態）就溜出來了，以及諸如此類的東西等等。

可是不管怎樣，從我看來好處不是沒有。我們需要理解馬克思取道黑格爾所兜的圈子。我們取道斯賓諾莎兜一個圈子：找尋唯物主義的論據。我們找到一些論據。而且通過這條即使令許多人猜疑但也是出乎他們意料之外的彎路，要是我們不能夠揭示或者結合一些問題，我們至少也能夠「提出」（就像你或許趕一隻動物，出其不意地驚嚇到牠一樣）一些問題。不然的話，這些問題可能就仍然蟄伏，就永遠顯然安祥地酣睡在《資本論》封閉的段落裡。在等待其他的人或是說明這些問題毫無用處或是更爲正確地回答它們時，的確我們會一直被人指責，說是搞結構主義……。

五 關於哲學的傾向

我早先說過一種理論主義的**錯誤**。現在我想提一下一種理論主義的**傾向**。我使用第一種措詞，目的不是要想盡辦法來推卸我的責任或者寬恕我自己。不過第二種措詞，如果說我可以這樣說的話，甚至是更具有破壞性的意含，因爲它是正確的：它是一種錯誤的傾向，或者說得更正確一點，它是一種方向不對因此是偏離的傾向。就是一種**偏向**。因爲如果說你根據理性主義的範疇（真理／謬誤）（這是說，按照非馬克思主義的哲學論點）來思考哲學本身，從馬克思主義的觀點來看，你終究只能夠談談哲學中的謬誤。要是我只談我的哲學「謬誤」，不用傾向和偏向這種措詞來糾正這一種說法，那麼我就會陷入真理和謬誤

的理性主義對立的陷阱中，接著就會以我現在所具有的「真理」之名來指責我過去的「錯誤」。這一來我就不知道爲什麼我會收到這份贈禮，這一來我就不會管在不是科學而是理論中的階級鬥爭的這一哲學實踐中產生作用的這個非常特殊的辯證法了^②。讓我們提出這樣一種論點：嚴格地說，按照聯繫科學和它的史前時期（它還是跟科學同時期的東西，而且總是陪伴著它，它也是科學在歷史上的另一個他我）的這種周而復始的關係而言，所有的理論謬誤都是科學的謬誤。在哲學裡頭，我們現在是在討論彼此在現有的理論「戰場」上對立的各種傾向。這些傾向歸根到底本身是圍繞在唯心主義和唯物主義之間這種對立的周圍，而且它們也是以體現這些傾向、它們的變化和它們的結合的「哲學」形式「存在」著。在哲學裡頭，生死攸關的東西正是這些社會（政治的、意識形態、科學的）實踐。因此爲了表明這種差別，你必須引進一個在馬克思主義政治實踐和有關哲學論點與傾向的理論思考中扮演極重要角色的範疇，這個範疇就是**正確性**的範疇。正是因爲如此，我（在我一九六七年的《科學方法哲學教程》裡）提議明確地使用這一範疇來說明哲學命題（即論點）（或者，**立場**：是劃分出來的一種立場，因此也是以在其他**立場**的基礎上占有一個**立場**並反對其他**立場**的方式來採取立場）的特殊「性質」，譬如說：「哲學陳述是一些被說成是**正確的**或**踐誤**的論點的命題。」你同樣可以對是論點架構的效果的傾向這樣說。一種傾向或者是正確的或者是偏向（它是跟隨一條正確的路線或者多少偏離正確的路線，甚至會到變成跟它對立的這一地步）。正確不是從天上掉下來的：必須要努力以赴而且要費盡心血，也一定要不斷地一再努力，就是說必須加以**調整**。無疑的，哲學也有理論的作用，可是問題是：是什麼樣的理論作用？又是在什麼條件下有理論的作用？

要回答這個問題，你大概需要擴大處理這個主題。我想讓大家清楚認識到的而且在目前的情況下從我看來對馬克思主義具有決定意義關鍵的重點，不僅僅是哲學的理論和實踐作用「混合在一起」的性質，而且也是在哲學本身中**實踐作用先於理論作用的那種第一性**。正是爲了要表明這種立場(論點)決定性的意義，爲了要澄清實踐作用的第一性，我才提出這一論點：「哲學歸根到底是理論中的階級鬥爭。」

正確的論點、正確的傾向、偏向……這些範疇可以讓我們提出一種完全不同於在「哲學」中產生的理性主義說明的那一種說明。哲學不是由提出來供判斷是對或是錯的一些同質的命題所組成的整體。哲學是**各種立場(論點)**的一種體系，而且通過這些立場，它本身在理論的階級鬥爭中占有這些立場。它在涉及到敵人和反對敵人的鬥爭中占有這些立場。可是敵人也不是一種統一體：哲學的戰場因而不是以對立「體系」的形式對於單純的真理和謬誤的理性主義對立所進行的一種再生產。不可能有同質的好的一方和壞的一方。通常雙方的立場都是混淆在一塊的——並不是所有的敵人同樣都是敵人，而且在鬥爭方酣之際總是不容易在一群人當中把**主要的敵人**認出來，也總是不容易知道也還存在著也許是爲了過去的立場(彷彿戰線一直都沒有改變)或爲了「部份」或搞錯的利害關係而戰的次要敵人。因此，如果說不是同時四面出擊的話，那麼在把所有的時間都「花」在占有正確立場的時候，至少一定要在幾個戰線上戰鬥，就是說**既要考慮到主要的傾向也要考慮到次要傾向，既要考慮到主要的利害關係，也要考慮到次要的利害關係**。所有這一切顯然都不是通過能夠非常清楚地處理一切問題的意識奇蹟產生出來的。沒有奇蹟。一個馬克思主義者要能夠介入到理論階級鬥爭中，是必須從在工人運動史的理論戰場上已經知道的

和確定的立場出發——不過如果說他在鬥爭中並通過鬥爭才從理論上和實踐知道現有的理論和意識形態「領域」的狀態，那麼他也只能夠理解到這一現有的理論和意識形態「領域」的狀態。事情也許是這樣：在他努力的過程中，為向公開的或隱蔽的敵人展開攻擊，他從已經確定的立場出發，但即使在那時候他也會採取在鬥爭過程中表明是偏向、脫離他所力爭的正確路線的那些立場。這件事情沒什麼好奇怪的。重要的是這時他應該承認他的偏向，同時應該修正他的那些立場，以使它們更加正確。

不過讓我們再深入一點。如果說，哲學，即「理論中的階級鬥爭」，歸根到底是恩格斯、列寧和毛澤東所說的各種傾向（唯心主義和唯物主義）之間的這一介入的衝突，這是沒錯的話，那麼因為這一衝突不是憑空產生的而是在理論戰場上產生的，因為這一戰場在歷史過程中改變了它的特質，同時又因為生死攸關的東西這個問題也呈現了一些新的形式，因而你就能夠說，在一切哲學鬥爭中在戰場上彼此對立的唯心主義和唯物主義傾向從來都不是以純粹的形式在任何「哲學」裡取得實現的。在每一種「哲學」裡，即使它盡可能明顯地和「一貫地」呈現兩種大的對立傾向其中的一種，也會有明顯的或隱藏的**其他**傾向的成份在。如果說每一種哲學的角色都是想圍剿敵人的立場，因此是使這場衝突深入內心以便控制衝突，在哲學裡面怎麼可能有其他的東西出現呢？那麼這一種控制可能恰好就是任何想建立控制的人所沒注意到的東西。道理很簡單，哲學的命運不是只取決於它們所堅持的立場——因為理論中的階級鬥爭跟一般的階級鬥爭相比總是居次要地位，因為在哲學的外部有某種重要的東西把哲學建構成為哲學，即使哲學本身確實不想承認這個事實。

正因為如此，要想談論、要想判斷哲學，從毛澤東的矛盾範疇出發是正確的。由於毛澤東首要的是談論政治，即使是在他的哲學性作品裡——而且在這裡他是正確的，遠超出我們的想像——還有他也把相信恩格斯和列寧所講的話（這是對不僅是黑格爾、絕對的唯心主義而且也是對**所有的**哲學家包括恩格斯、列寧和毛澤東他們自己毫無例外地進行列寧主義的「唯物主義解讀」的理論基礎）的這番道理講出來了，因此在每一種哲學裡，在每一個哲學立場上，你都必須考察**其矛盾中的傾向**，而且在這種矛盾裡頭考察矛盾的**主要傾向和次要傾向**，在每一種傾向裡頭考察主要的層面和次要的層面，如此等等。不過不可能進行無限的和形式上的柏拉圖式的劃分。我們所必須理解的是在一系列的**交會點**裡頭，在政治理論的場合限定的**重要交會點**（決定性環節）和次要交會點，或者換這個譬喻說：主要「戰線」和次要「戰線」、主要攻守地帶和次要攻守地帶裡頭，要如何把這種劃分確定下來。確實以目前的形式來說，這是非常概略，甚至或許是非常的學究氣！研究莫里哀（Jean-Baptiste Molière）的哲學家說到「區分」，因此是通過把區分轉換成單純確定**對象和本質的差別**，笨拙地模仿**劃分**（這是在哲學實踐中主要的作法，哲學實踐通過它的劃分**體現鬥爭中的傾向**）。可是列寧和毛澤東的「差別」實際上不是確定結果的差別，而是開闢一條道路的路線的劃分。在這個基礎上，才能開始——工具當然總是要加以改進——對「哲學」和「一種」哲學裡頭所發生的事情進行比較好的理解。

爲什麼要做這些一般性的評論呢？目的是要能夠比以前更爲適切地說明我第一批作品裡的「傾向」。就這些作品的**主要傾向**來說，儘管我必須對它們提出嚴厲的批評，我還是認爲，它們以它們自己的方式

使用可行的辦法在關鍵的場合捍衛住了對馬克思主義理論和無產階級的階級鬥爭有益的立場：抵制了資產階級意識形態的那些最具威脅的形式，例如：人道主義、歷史主義、實用主義、進化論、哲學的唯心主義等等。可是就它們次要的、理論主義的傾向而言，這同一批作品表現了有害於馬克思主義立場和階級鬥爭的一種偏向。

可是在這一方面或另一方面來談論資產負債還是不夠。你必須同時把整個結果（這就是說，每一種傾向對另外一種傾向和整個結果所產生的影響）重新估算一下。這時你才能夠談到（主要的、基本上正確的傾向和次要的、偏離的傾向之間的）矛盾的統一體。批評我的那些比較具有政治方向感的人看出了這一點：在《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》裡頭，就階級鬥爭本身來說，幾乎沒有涉及到階級鬥爭的任何問題；在我談到意識形態的實際和社會作用時它只是顯露出來而已；自然（確實這是在討論馬克思主義哲學的作品裡所犯的最大錯誤）沒有提到理論中的階級立場。不過在另外一方面，我們也不能忽略，在它們的矛盾裡頭主要（正確）傾向對次要（偏離）傾向所產生的影響。我的一些經過把它們拿來跟主要傾向對照加以修正過的理論主義的論點，尤其是那些從斯賓諾莎那裡提取來的論點，也在鬥爭中起了作用。

這樁事業的結果是什麼，闡明了什麼問題，澄清了什麼其他的東西，提出了什麼樣的範疇和概念，這些範疇和概念或許是讓我們更能理解到刻上馬克思名字的非凡理論所提供給我們保留給我們的東西，這些問題我都沒有置喙的餘地。可是我能夠說，我已經開闢了一個「戰線」了；即使沒有按照同樣的方式以同樣正確的論證一直堅守和捍衛住這條路線，不過確實（就主要傾向來說）這是站在辯證唯物主義原理的基礎上把它的本質堅守住了。反對我的人確實看出這些弱點。而且

即使他們不能「全面觀照」（對他們當中的某些人來說這是無關緊要的），他們也硬把那些能夠這樣利用的細節轉化為對他們有利的東西，剩下的東西他們就捏造。這是一場公平的戰鬥。可是更為重要的是，他們對我們所攻擊的某些論點不能不讓步：例如，人道主義和歷史主義的論點等等。

不過既然我已經學到了「實際」的教訓，而且像列寧所說的，知道不承認錯誤是比單純犯錯誤還要嚴重，我就能夠回顧過去，根據纏繞著它們的矛盾來重新評估我的論點，並且「把要點給挑出來」。

有一些顯然是必須加以剔除的論點，因為按它們目前的情況來看，它們是錯誤的（方向不對）因此也是有害的。例如，把哲學說成是「理論實踐的理論」這一定義，從我看來就是完全站不住腳的，必須加以剔除。但把一種提法丟掉還是不夠：這是在它們的理論架構內部把一切其迴盪的效果和反響加以糾正的問題。同理，在另外一種環境中非常有用的「理論實踐」的範疇，在它們的含糊不清方面仍然有危險性在，因為它使用同一種術語來涵蓋科學的實踐和哲學的實踐，因此產生了哲學能夠成為（一種）科學的觀念，但是在不使這種含混不清變成思辨上的混淆這個背景上，這個範疇偶而還是可以起著一種作用，因為它適合作為一種唯物主義的暗示，來提醒實踐的「理論」。就科學／意識形態的對立來說，我已經說得夠多了，因此大家都可以理解到，必須拋棄它一般的、思辨理性主義的形式，從另外的觀點「重新加以改造」。這個觀點必定把這種形式分開成為知識「生產」這一複雜過程的各種元素，在這裡，實際意識形態的階級衝突就跟理論意識形態、現有的科學和哲學結合起來了。

可是還是有其他甚至能夠以它們古老的形式在鬥爭和研究中作出

理論和政治貢獻的論點和範疇，儘管有時候要把它們位置掉換一下（即使我們感覺不到——列寧的「意見的陰影」），把它們放到更正確的理論架構中，就是說，放到整頓得比較好一點的架構中。現在我不打算全面考察一番：任何希望這樣做的人可以把證據找出來。全部的重點是必須嚴謹地掌握理論階級鬥爭指標，才容易看出並知道階級的敵人——這是說，在（本身必須更完善地把握住的）現有的理論領域裡——而且才有可能採取更為正確的理論階級立場，以堅守和捍衛住調整得比較好一點的戰線。

在我第一批作品中主要沒談到的內容是階級鬥爭和它在理論中的影響——實現這一點，就可以使我把作為我出發點的某些範疇以（更）正確的立場替換下來。暫時回過頭來談一下，一個例子就是著名的「斷裂」。利用同一個術語，我想使它能夠為我服務，可是是把它的位置給掉換一下，或說得更明確一點，是在辯證唯物主義戰線這一堅實基地給它安插一個位置，而不是讓它在危險的唯心主義理性主義氣氛中危險地漂浮著。不過，談到在一個調整得比較好的架構中給它安插一個位置是什麼意思呢？首先，它指的是承認——這是我所沒做的——假使說，在這裡確實有跟其中斷裂是指標的那些特殊和無可爭議的事實有關的生死攸關的重要東西在，那麼這種斷裂本身就不是這件事最後的定論。因為我們不僅必須承認，斷裂本身不能說明自己，因為它只是把一個理論事件即歷史上一門新科學出現所產生的徵兆和影響這個單純的事實記錄下來。而且我們必須說，這種理論史的事件仍必須通過把它產生出來的各種物質、技術、社會、政治和意識形態的條件這種會合加以解釋。而且在這些條件當中，在某種情況下（而且無可否認的在馬克思的這種情況）最重要的是階級理論立場的介入，或者所謂的

哲學「領域」的介入②。

在馬克思主義理論的情況中，能夠稱之為一種「斷裂」（一如我上述所下的定義）的事件，由於列寧所稱的三個主要來源之**會合**，或者用更精確一點的術語來說，因為**交會**或**結合**，在一八四〇年到一八四八年階級鬥爭（其中，資產階級和無產階級之間的階級鬥爭是比封建階級和資產階級之間的歷史鬥爭更為重要）、劃清界線和極為複雜的理論與意識形態**傳承**（這種傳承是沒有目標的，而且每一種單獨都是傳承，在它們交會的終結場域**交錯在一起**）的背景烘托下，實際上看來已經產生了像是一個「沒有父親的小孩」。

那麼在我們可以稱之為歷史上的「個體」（馬克思和恩格斯）的**階級理論立場變化**的這一矛盾過程中，就有可能而且有必要把作為**占主導地位**的東西區別開來。在政治階級鬥爭和它們在**哲學中的教訓**影響下，這種階級理論立場的變化產生了。如果說，像我所說的，哲學確實歸根到底是理論中的階級鬥爭的話，那麼這種主張一點都不奇怪。

我必須堅持這一點：實際上它也使我直接回頭看看我的第一批作品。在那時我說過：主要的問題是馬克思主義**哲學**的問題。我現在還是這樣認為。可是，如果說我確實（在一九六〇年到六五年之間）看出主要問題是**什麼來**，那麼我現在看到我那時並不是對它很瞭解……。我把科學界定成為「**理論實踐的理論**」，因此通過使用「**理論**」這個單純的術語的方式，我就賦予它像科學一樣的地位了。由於**理論上**高估了哲學，就像那些正確地指責我沒有把階級鬥爭「**引進來**」的人很快地指出來的一樣，我是在**政治上**低估了哲學。關於這點的另一個證據是《**列寧和哲學**》的那篇導言。在那裡，我確實糾正了我偏向中的要點，提出哲學（「**理論中的政治**」）、在科學和政治的領域「**雙重、平等**

展現」的這一體系的新定義，並從黑格爾那裡借來（不是偶然）的這種論點：哲學總是在夜幕低垂的時分、在緊接一次獨特事件——不是政治意識形態革命事件，而是科學本身的誕生或糾正事件——而來的歷史時期產生出來。但這仍然是臨時性的解決方案，這是說，它還是部份的妥協。這種部份的妥協，在對科學的歷史事件和對哲學對它們所做的反應做某些讓步時，並沒有真正把它們適當地加以處理，因為，它假定也對它們適當地加以處理過了。如果說，我現在提出不同的提法來：就是說，「哲學歸根到底是理論中的階級鬥爭」，那麼這確實是爲了能夠既賦予階級鬥爭（歸根到底）又賦予其他的社會實踐（其中有科學的實踐）在它們跟哲學的關係中有的合適的關係。

在這個基礎上，才開闢了新的研究領域。

-
- ①而且後來又再創造了更爲「正確」的隱喻，同時再度玩起在它們和使它們產生作用之間區分的把戲。因爲在哲學裡頭，你只能使用隱喻來思考——即，在所採取的理論立場需要的這種限界內，調整原有的、借來的範疇，並生產新的範疇。
 - ②請參考「交往關係」（Verkehrverhältnisse）這個術語。在《德意志意識形態》這個概念是理論的中心，牽引著所有新的概念：不過這個概念也「環繞著」一個到現在爲止還沒出現、還沒有以其明確的形式生產出來的概念打轉：這個概念就是生產關係這一概念。
 - ③請參考「分工」。在《德意志意識形態》裡頭，分工實際上是作爲替代異化概念的一種替代物的方式產生作用的。因此在這本作品裡我們也可以找到關於個人、

人的「個性」和共產主義的理論。

- ①劉易斯可以像其他許多批評我的人一樣，很有理由地反駁我說：我們可以在《一八四四年經濟學哲學手稿》找到古典政治經濟學的絕大部份概念——例如：資本、積累、分工、工資、利潤等。很正確，這些都是馬克思原封不動地借來的古典政治經濟學的概念，一點都沒有更動，沒有加進任一個新的概念，完全沒有改變它們的理論體系。馬克思在《一八四四年經濟學哲學手稿》確實提到作為經濟學最高權威的這些經濟學家。他沒有動過他們的概念，在他批評他們的時候，他是從「哲學上」來批評他們，因此是從外部、以他承認是受到啓發的一種哲學的名義來批評他們：「除了這些批判地研究國民經濟學的作家以外，**整個實證的批判……全靠費爾巴哈的發現給它打下了真正的基礎。**」費爾巴哈即是馬克思當時認為具有關鍵性的「真正理論革命」的發起人。見馬克思，〈一八四四年經濟學哲學手稿〉，《馬克思恩格斯全集》，第四十二卷，（北京：人民出版社，一九七九年）頁四六。

要衡量我們所稱的差異，我們只需要考察幾個月後發生的跟費爾巴哈的決裂（見《關於費爾巴哈的提綱》），同時請注意一下這個事實：《一八四四年經濟學哲學手稿》沒有一個地方談到構成了開始出現在《德意志意識形態》裡頭而迄今為止還沒有人知道的理論體系基礎的這三個嶄新概念——生產方式、生產關係和生產力。從《德意志意識形態》這時候起，這種新的體系的出現產生了對古典政治經濟學概念的新安排。它們改變了它們的位置，也改變了它們的意義和作用。很快的，被放在資本主義生產方式理論（剩餘價值＝資本主義剝削＝階級鬥爭）中心的剩餘價值這一「發現」（恩格斯），在這些概念當中產生了翻天覆地的變革。這時，完全不同的政治經濟學批判形式出現了，這一批判跟《一八四四年經濟學哲學手稿》的（費爾巴哈式）「哲學批判」毫無關係，它不是以「費爾巴哈的偉大發現」為基礎的，它是以資本主義生產方式的矛盾過程這一現實和

就是場所(即原因和結果)的這一對立的階級鬥爭的現實為基礎的。政治經濟學的批判(《資本論》的副標題)現在變成是對古典政治經濟學的經濟主義、這種政治經濟學本身的一種譴責——同時，它變成是關於資本主義生產方式的矛盾的一種內在說明，即從資本主義本身傾向(在無產階級鬥爭的打擊下宣佈其未來滅亡)的規律觀點，對資本主義生產方式所進行的批判。以上所說的，都能夠從作品中得到證實。

- ⑤這小小的「和」(科學和政治實踐)字，自然提出了在這裡沒有討論到的一些重要的問題。不能把這些問題和它們的解答歸併到所謂的工人運動和馬克思主義理論的「結合」或「聯合」這個領域來：列寧、葛蘭西和毛澤東對這些問題已經寫過一些重要作品。
- ⑥剛剛我爲了讓大家理解我所做的這一「歸結」，我把這一「斷裂」簡單的「理論事實」跟馬克思主義和資產階級之間斷裂的「歷史事實」對立起來。可是，拿本身來考慮的話，這種斷裂也是歷史的事實。是歷史的：因爲我們有權提到歷史中的理論事件。是歷史的：因爲它是具有歷史意義這一事件的一個個案。它具有這種重大的意義，因此假定說這比較有意義的話，我們就能夠把馬克思的發現說成是從希臘某地「出現」跟泰勒斯的名字連在一起的數學以來在知識史上的最重大事件。我們到現在爲止都還沒有充分地評估這一理論事件和其政治後果的全面意義。
- ⑦自我批評關係到「顛倒」這個問題。在我第一批論文裡，我打算把哲學歸結爲科學，結果我不肯承認「顛倒」的比喻在哲學關係史上有它的地位。在一九六八年的〈馬克思與黑格爾的關係〉(收在《政治與歷史》裡頭)這篇文章中，我開始修正我的立場。可是我必須說，哲學不是(一門)科學，在哲學史裡頭的各種哲學立場之間的關係並不產生一套科學命題和它們(史前時期)的史前史之間的關係。「顛倒」是各種哲學立場之間內在辯證的必然形式之一：可是是只在某

種非常明確的條件下。因為如果說有其他的條件的話，同樣的關係也還會有許多其他的形式。只承認一種形式（「顛倒」）是陷入了思辨的唯心主義。唯物主義看待這些關係形式的多樣性和它們的一定條件，是懷著非常嚴謹的態度。

- ⑧ 不要把下面的東西理解成是向完全是思辨的一種科學（單數）理論倒退，而要把它理解為是能夠掌握具體對象所必要的**最低限度的一般性**。科學（單數）並不存在。不過「一般的生產」也不存在：可是馬克思有意並自覺地談到「一段的生產」，**目的就是要能夠分析具體的生產方式**。
- ⑨ 不必然是在任何一確定的時刻（雖然在特殊的情況下，恰好可能這樣：有某些科學家仿效帕斯卡爾 Blaise Pascal 在他們突然具有「識見」的時候，談論著他們「摸索」，就是說，談論著「破曉時分」突然獲得的證據。），而是在仍然能夠在歷史時間和它的時期粗略確定的一個時刻。
- ⑩ 何如，資產階級的思想家：他們發現馬克思不過是李嘉圖，《資本論》不過是黑格爾《法哲學》裡頭討論倫理（家庭除外）的那一章而已：即顛倒過來（當然的）市民社會 + 國家。偵探小說的名言說：「在女人身上找線索」。在這句口號是「在父親身上找線索」的時候，那麼顯然就放棄小孩了：目的是要讓他消失。不教列寧怎樣沒有深入細節討論問題，即使就是順便一筆帶過，他也這樣說，馬克思主義起碼有三個「來源」！——大家都沒有理解到，這就是把這一個父親的問題撇開的一種方式。
- ⑪ 有需要我們回顧一下說，這些都不是最近的事情……，早在阿宏 (Raymond Aron) 和克羅齊 (Benedetto Croce) (他不是第一個人) 走上舞台的好久以前，就有人全盤否定《資本論》的科學價值了嗎？有需要我們回顧（不必要回顧到斯蒂納 Max Stirner「反理論」的反動）說，在青年盧卡奇、科西和潘涅庫克 (Anton Pannekoek) 等人身上已經可以找到「左派」對馬克思主義科學思想的批判嗎？
- ⑫ 我們只需翻開一本關於法律或法理學的教科書，就可以清楚地看出來，法律

(Droit)——唯獨法律是以跟它的意識形態合為一體的方式產生作用的，因為法律需要意識形態才能「產生作用」——因此法權的意識形態歸根到底而且通常出奇明顯地是一切資產階級意識形態的基礎。我們需要有一位馬克思主義的法學家來說明這點，也需要一位馬克思主義的哲學家來理解這點。就一般哲學家來說，他們還沒有撥開把他們團團圍住的迷霧，因此他們在他們的反復思考（在哲學本身）中幾乎都不覺得法律和法權意識形態的存在。可是證據就在這裡：佔統治地位的古典資產階級哲學（及其副產品、甚至於現代的副產品）是建立在法權意識形態的基礎上，它的「哲學對象」（哲學沒有客體，哲學有的是它的一些對象）是法權範疇或實體：主體、客體、自由、自由意志、財產權（性質）、展現、人、物等等。可是那些業已承認這些範疇的資產階級性質和批判它們的思想家、馬克思主義者，必須找出他們的出路，擺脫陷阱中的陷阱：即「知識論」的觀念和計劃。這是仍然佔統治地位的古典資產階級哲學的基石。在這樣一種情形下，除非（像列寧和毛澤東一樣）我們（按照哲學的意義而不是按照科學的意義來說）在指出從那裡擺脫這一循環論證的一種情形下使用這種說法，否則這種觀念就會被當作是哲學、甚至是「馬克思主義哲學」的組成元素，那麼你也還是陷進資產階級意識形態陷阱中的陷阱裡頭。因為「知識論」要答覆的第一簡單的問題，仍然是按照知識妥當性的方式提出來的一種法律的問題。

- 有天將有必要澄清為所有這種「物化」作品充當哲學口實這一理論問題（《資本論》第一卷第一篇的商品拜物教理論）。同時，有人會盼望所有那些仍然不厭其煩地稱自己是馬克思主義者的人（儘管他們對馬克思主義的科學思想、甚至馬克思主義理論懷有惡感），不會對那些取自賴希（William Reich）（他也寫過一些好的文章段落）、馬庫色（Herbert Marcuse）（他沒寫過什麼好的文章段落）和其他人的一些糟透了的文章段落感到滿意，而會不厭其煩地解讀施蒂納（巴黎階段的真正的人）和馬克思在《德意志意識形態》裡頭對他所做的答覆。這些都

是在理論問題上不乏穿透力的作品。

- ①可能有人幫忙過了，只是我沒有聽說而已。請原諒我。在我所能讀到的東西裡頭，我經常碰到獨斷的譴責、非常強烈的保留以及某些嚴苛不過是正確的評論：可是就是沒有一篇批評條理分明，能夠深入到問題的根本，確實發人深省而且具有說服力。不過或許只是我視而不見、充耳不聞而已……。
- ②我只提一個人的名字當作例子，當作特殊的個例：就是李森科。還有和這名字連到一塊的他那騙人的對比：「資產階級科學／無產階級科學」。一言蔽之，這是有關某一時期的兩種記憶(不再多說了)。有一些批評我的人(共產黨人和其他的一些人)在我發表第一批論文的這時候(一九六〇年～一九六五年)瞭解得非常清楚：甚至就是在它們介入政治問題的這一非常中肯的地方，也是生死攸關的。至少在當時確實是完全正確的。因為大家經常忘掉的是，過去十年來「場合」已經改變了，在它某些比較不那麼明顯的方面，而且在它因事而異的方面，正如同政治鬥爭的陣線一樣，理論鬥爭的陣線已經轉移了。不過基礎絕大部份還是不變。
- ③有關這一主題，請參考從無條件地使用巴歐拉爾「找證據的工作者」這一提法——就像在獵人的足跡上的鳥兒——所產生的一切混淆，尤其當他們聚集到「智者之城」的時候。不過「智者之城」只存在體力勞動和腦力勞動之間的這種資產階級劃分裡頭，而且只存在資產階級「科學和技術」的意識形態裡頭。(這種意識形態通過從簡單的資產階級觀點加以認可和證明的方法，有助於這種資產階級的劃分產生作用。)無產階級對這個問題的看法完全不同：他們要求取消「智者之城」，科學家和工人、黨員「結合」，朝從資產階級的觀點看來完全未知的、不可想像的共產主義分工形式前進。
- ④就想把辯證法「注入」到一切論點和理論裡頭所產生的不可避免地造成——而且不可避免地造成消極——的後果來說，請比較馬克思在普魯東身上的經驗：

「我想把黑格爾的辯證法注入到他的身上……。」這種注入沒有成功。如果說，我們相信批判《貧困的哲學》(The Philosophy of Poverty)的《哲學的貧困》的話，那麼確實或許我們甚至應該提到一種災禍！辯證法不能夠「注入」，也不能嚴格地仿效科技的隱喻，加以「應用」。黑格爾非常有力地把這點指出來了。在這一點上，至少我們必須跟著黑格爾走。在這一點上——仍然還有其他有待爭議的東西在——馬克思和列寧都是黑格爾派。我們不能夠談論辯證法的注入或應用。在這裡，我們觸及到了一個非常敏感的(用兩個簡單的詞語指出來的)哲學重點。在哲學上，「分界線」是在這些重點上交會和邂逅，因此它們變成敏感的重點，變成十字街頭的交會處。

- 我說：不能夠掌握到它。因為如果說你想進行嚴謹的工作，仍然對一般的和既有的提法感到滿意(這種提法寄生在其他的提法之下，讓你產生你是走對了路，已經為事物找到恰當的正確字眼的印象和信念)，那麼這就不可能掌握到它。
- 你只需要把這三個論點湊在一起就會理解我拿來稱呼我的偏向這一術語：理論主義。在這裡理論主義的意思是：理論先於實踐的第一性；對於理論的片面堅持；不過更正確的說法是說：思辨理性主義。我只解釋純粹的形式：按照真理和謬誤對立的角度來看問題，實際上是理性主義。不過在關於科學和意識形態的一般理論與關於它們之間的劃分的一般理論內部想思考現有的真理和已經確認的謬誤之間的對比，這是思辨的。自然，我是把事情簡化並且推到極頂，從它們推論出它們最後的結論——至於我們的分析實際上從來都沒有分析到這麼遠，所以確實沒有取得這些結論。可是這種傾向是不可否認的。一如往常的情形一樣，它是圍繞著一個詞語的明顯形式組織起來的，它的可信度看來是毫無疑問的，這個詞語就是**認識論**。因此我們是往前追隨經常使用這個術語的巴歇拉爾，也往前追隨很少使用這個術語的康吉列姆(Georges Canguilhem)(即使我們沒有注意到)。我們(尤其是我)使用過這個術語，亂用這個術語，而且確實

不知道如何控制用法。我把這點指出來，是因為有一大堆我們的讀者對這個術語迷得很，因為他們的哲學傾向，加強了我們論文裡頭的理論主義傾向。

我們所理解的**認識論**到底是什麼呢？從字面上來說，就是關於科學實踐的條件和形式的理論，以及關於不同的具體科學裡頭的科學史的理論。可是能夠以兩種方式來理解這個定義。從**唯物主義**的方式來說，這種方式可以引導我們研究跟已經存在著的知識的理論「生產方式」和「生產過程」有關的那些物質、社會、政治、意識形態和哲學的條件：可是這本身已經落入到**唯物主義**的領域！或者以**思辨**的方式，按照這種方式認識論可以引導我們構成和發展有別於其他實踐的科學(單數)實踐的理論：可是它現在如何跟也界定成爲「理論實踐的理論」的這一哲學分別開來呢？在這種情形下我們是在「辯證唯物主義」的領域內，因為哲學過去和現在不過是認識論。這是十字路。如果說，認識論就是哲學本身，它們的思辨統一體只能夠加強理論主義。可是如果說，認識論是站在歷史唯物主義的基礎上(然而自然具有是它自己的而且指出它的對象的起碼的概念)，那麼就一定要把認識論放進歷史唯物主義裡頭；而且同時必須認出牽扯在這一構想裡頭的幻覺和所造成的蒙蔽。可見(一如我們已經指出的)我們必須放棄這一構想，批評跟一切的認識論有關的唯心主義或唯心主義內涵。

●有三種意思：

- (1)政治的意思：例如，很難「正確地指出」有些人所謂的「史大林主義」和其他人所謂的「個人崇拜」的「這一」原因。作用的確是存在，可是卻沒有原因。
- (2)科學的意思：假設說，通過科學的分析找到了「這一」原因，我們把這一原因稱爲(以便把它稱呼爲某種東西)「史大林偏向」。可是即使如此，這種原因本身也只是跟處在受一國社會主義建設支配的形勢裡頭的工人運動有關的這一階級鬥爭辯證的一環而已。後一形勢本身又是處在資本主義帝國主義階段

世界性的階級鬥爭中的國際工人運動史的一個階段。整件事情「歸根到底」，是受生產力之間的「矛盾」所制約。

不過像這一原因一樣，也是不可能「正確地指出」「歸根到底」是決定因素的這一矛盾。我們只能夠在以嚴格的意義說來是構成矛盾的歷史存在的這些階級鬥爭的形式內，來掌握矛盾和理解矛盾。根據歷史唯物主義的觀點，因而說「原因是不在場」意思是說，「歸根到底是決定因素的矛盾」從來都不是親自出現在歷史的舞台上（「歸根到底決定的時刻永遠不會到來」），我們從來都不能夠直接地就像我們能是「在場的人」一樣掌握到它。它是一種「原因」，不過是在辯證的意義上，在它決定階級鬥爭的舞台上什麼是我們必須掌握住的「關鍵性一環」這種意義上才是如此。

(3)哲學的意思：確實辯證法是一種關於這一「無」因的論點，不過這是根據一種意義來說的，即我們必須把它理解成跟人們所認定的關於這一術語的結構主義內涵完全不同。辯證法使得佔支配地位的原因成為不在場的原因，因為它抹去、遮蔽和「揚棄」這種黑格爾以前的機械的原因的範疇，即被看作是撞球台上的這個球本身、我們能夠掌握住、被指為實體、這種主體等等的這種原因。辯證法在提出完全不同的「因果性」的論點當中，使得機械的因果性不在場。

❶請參閱 Dominique Lecourt, *Une Crise et son enjeu* (Paris: François Maspero, 1973).

❷這是在我的〈答劉易斯〉裡頭提出來的一種提法。

❸又是一個講究精確的例子。我確實是故意用領域這一個術語。這又是一個範疇，這個範疇直到比較合宜的範疇出現為止我們都必須拿來使用，不過要用的得體。由於最近在共產黨的哲學家裡頭刮起了一陣風，風勢強烈到足以把每一種領域都刮得亂七八糟。……可是正因為有些人每每都用「領域」這一術語，不管它

是否有任何相關性，我們是不需要跟他們一樣。就我來說，我確實用「領域」用得相當浮濫，因為在當時我沒有更好的術語；但是我現在不會再談「經濟領域」，只不過會一直把領域這一有價值的術語用在上層建築（國家、法律和哲學）上面。

3

論青年馬克思的演變

如果有人要我用幾句話來總結我在我的哲學論著中想捍衛的基本論點，我會說：馬克思建立了一種新的科學，即歷史的科學。我還會補充說：這種科學的發現是人類史上史無前例的理論和政治事件。而且我會詳加說明：這是不能改變的事件。

這是一種理論的事件。在馬克思之前，人們能夠稱之為「歷史大陸」的東西是由從宗教、道德或法權政治領域取來的意識概念——易言之，即歷史哲學——占領著的。這些概念自認為是提出了有關社會和歷史中所發生的事件的一種說明。實際上，它們只是在使人曲解和誤導人的概念裡頭成功地把真正支配社會和歷史的機制掩飾起來而已。這種神祕化不是偶然的，它跟它們的作用有關聯。這些概念事實上只是一些實踐意識形態（宗教、道德、法權意識形態、政治等等）的理論支隊而已，它們的基本作用就是在階級社會中把生產（剝削）關係再生產出來的。馬克思通過跟這些意識形態概念決裂的方式，「開放」了「歷史大陸」。他開放了歷史大陸：是通過歷史唯物主義的原理、《資本論》和他的其他著作的方式。他開放了歷史大陸：因為一如列寧所

說，馬克思只奠定他的繼承者們繼續利用的龐大領域的「基石」而已，而這一巨大的領域和它所生產的一些新的問題還需要人們不斷的努力。

這是一種政治事件。因為馬克思的科學發現從一開始就已經是而且也越來越變成是一場激烈的和無情的階級鬥爭的對象與賭注。在馬克思說明人類的歷史是階級社會的歷史，因此是剝削和階級宰制的歷史，因而最後是階級鬥爭的歷史，以及他說明剝削和資本主義宰制的機制時，它就直接跟統治階級的利益相衝突了。他們的意識形態向他發射，而且甚至到現在還在加強他們的攻勢。可是被剝削階級，尤其是工人，在馬克思的科學理論裡頭認識到了「他們的」真理：他們採用這種真理，並且使它成為他們革命階級鬥爭中的一種武器。這種認識在歷史上有一個名稱：這就是工人運動和馬克思主義理論的結合（或者像列寧所說的融合）。這一邂逅、結合、融合，從來都不是自發地產生的或者輕易地產生的。因為在馬克思主義理論出現和散播之前很久就存在的工人運動，是受到小資產階級意識形態概念的影響，像空想的社會主義、無政府主義等等。在結合能夠產生並取得一種歷史的存在之前，是需要進行許許多多的工作，而且是需要進行非常長期的意識形態和政治的鬥爭。它實現和所存在的這些條件意謂著這種結合不能是一次就可以永遠了結的事情。它不是孤立於階級鬥爭而存在的，在艱苦的反對偏向和威脅著它的各種危機（證據是過去第二國際的背叛和今天國際共產運動中的分裂）的階級鬥爭過程中，必須持續不斷地維護它。

有一個事實是無可爭議的：一百多年來，整個人類的歷史都是取決於工人運動（和被壓迫人民）跟馬克思主義理論（它已經變成馬列主

義理論了)的這種結合。我們只需往後挪一點就看得見，無產階級和被壓迫人民反對帝國主義鬥爭的這個現實現在是以不同的但是滙合的方式輕易地宰制著世界史的舞台。這個事實是不能改變的。

二

我們自己可以對這些說明感到滿意。可是如果我們希望(不管在這場鬥爭中我們的位置在那裡)在「歷史大陸」的探索中提昇，或者(說得精確一點，內容還是一樣)希望對目前無產階級鬥爭的形式取得理解，那麼我們就必須更深入一點。我們必須問一下我們自己：馬克思的科學發現是在什麼條件下才具有其可能性的？

這一問題也許看來像是兜一個圈子，其實不然。它也許看來是一種理論問題，其實它具有顯然極其重要的政治意涵。

三

在我一些早期的文章裡頭，當我說馬克思的科學發現用以前的意識形態的歷史概念把「斷裂」(coupure 或 rupture)給展現出來的時候，我說過什麼話呢？當我提到科學和意識形態之間的「斷裂」時，我又說過什麼話了呢？當我提到意識形態時，我還說了什麼呢？

我拓展了一種形式分析。現在必須把它的意義指出來。而且必須把它的範圍描繪出來。

尤其，我取得了一種結論。我注意到了一種事實、一種理論的事件：這個事件就是在迄今以來由我稱之為意識形態的概念所占領的領域內，出現了一種科學的歷史理論。讓我們暫時把意識形態這種說法拋開。

我說過，在那裡存在著一種馬克思理論和這些概念之間無法磨滅的差異。為證明這點，我把它們的概念內容和它們的作用方式拿來比較一下。

它們的概念內容：我說過，馬克思用完全新的、從來沒有聽過的、在舊的概念裡找不到的概念，來取代歷史哲學老舊的基本概念（我稱之為觀念）。在歷史哲學談論人、經濟主體、需欲、需欲體系、市民社會、異化、竊盜、不公正、精神、自由——它們談論「社會本身」——的地方，馬克思開始談論生產方式、社會形態、下層建築、上層建築、意識形態、階級、階級鬥爭等等。我總結說：馬克思主義的概念體系跟馬克思主義產生以前觀念之間是沒有連續性存在（甚至就是在古典政治經濟學的情況中也一樣）。這一沒有連續性的關係、這種理論的差異、這種辯證的「飛躍」，我稱之為「認識論上的斷裂」（*coupue* 或 *rupture*）。

它們作用的方式：我說過，在實踐上，馬克思主義的理論產生作用的方式跟馬克思主義產生以前老舊的概念完全不同。從我看來，馬克思主義理論的基本概念體系產生作用的方式就像一種科學理論一樣：即如同一種「基本」的概念體系，容納「無限」（列寧）多的對象，這就是說，打算不停地提出新的問題，面對新的問題，而且不停地生產新的知識。容我們這樣說：它產生作用的方式如同一種（臨時性）的真理，目的是為了（永無休止地）取得本身能夠（在某種場合）更新這一初步真理的新知識。相比之下，看來舊概念的基本理論非但不像目的是為生產新知識的（臨時性）真理一樣生產作用，它還實際上打算像歷史的真理、像完全的、明確的和絕對的歷史知識一樣產生作用。易言之，它還實際上打算像一種因為在對像這個術語的科學意義上沒有對

象而排斥發展，因此只永遠在現實中找尋它自己反射的反映的封閉體系一樣產生作用。在這裡，我也取得了結論：馬克思的理論和最先的概念之間有一種根本的差異，而且我也談到這一「認識論上的斷裂」(coupue 或 rupture)。

最後，我稱這些早期的概念為**意識形態**的概念，把「認識論上的斷裂」、我已經確定的證據，理解為一方面是馬克思主義的**科學**和另一方面是它的**意識形態**史前時期之間的一種理論上的中斷。我應該詳細說明：不是一般科學和一般意識形態之間的一種理論上的中斷，而是馬克思主義科學和**它自己的**意識形態史前時期之間的一種理論上的中斷。

可是有什麼可以讓我說馬克思主義產生以前的概念是意識形態的概念呢？或者，內容還是一樣，我講的**意識形態**這個術語究竟是什麼意思呢？

不管你賦予意識形態這個詞語什麼樣的意義，一種意義形態的概念在它的前額或者它的內在裡頭都不會有刻上的**意識形態**這幾個字眼。相反地，它把自己說成是真理。意識形態只能在事後從外頭把它給指出來：就是從馬克思主義歷史科學的觀點。我再說一次：不只是從作為科學的馬克思主義科學存在的觀點，而且也是從作為歷史科學的馬克思主義科學的觀點。

實際上，每一種科學祇要它從理論史中出現而且被說成是一門科學，就會使它所斷裂的它自己的理論史前時期看來成為謬誤的、不對的和不正確的。這就是它怎麼在實際上對待它的史前時期的：這種對待也是它的歷史中的一個環節。雖然如此，還總是有哲學家會取得富有教訓意味的結論：他們會從這種周而復始(回顧)的實踐裡，取得真

理和謬誤、知識和無知，甚至(假如說，意識形態這個術語是以非馬克思主義的意義來看的話)在一般科學和意識形態之間對立的唯心主義理論。

在馬克思主義的科學中這種周而復始(回顧)的作用也是一種因素：在這一科學出現時，它必然把它自己的史前時期當作是謬誤明白地顯現出來，不過以馬克思主義意義的意識形態這個術語來說，它同時也會把它當作是意識形態明白地顯現出來。說得明確一點，因為它的史前時期是意識形態，它是把它自己的史前時期當作是謬誤明白地顯現出來，同時在實際上也照這樣來看待它。它不僅指出了謬誤——而且它也解釋謬誤的歷史原因。因此它排除了把科學和它的史前時期之間的「斷裂」看作是真理和謬誤、知識和無知的這一唯心主義對立的用法。

這一史無前例的優點是以什麼樣的原則為依據呢？是以這種事實為依據的：馬克思所創立的這一科學是社會形態史的科學。因此它首次賦予**意識形態**概念以科學的內容。意識形態不是純粹的幻覺(謬誤)，它是存在制度設施和實踐裡頭的一套說明：它們出現在上層建築裡頭，而且紮根在階級鬥爭當中。如果說馬克思所創立的科學把它自己史前時期的理論概念看作是意識形態明白地顯現出來的話，那就不僅是把它們看作是不對的東西加以譴責了：也是指出它們認為是正確的和被大家接受下來並一直接受下來當做是對的東西——同時說明為什麼是這樣。如果說馬克思所決裂的理論概念(把問題說得簡潔一點，讓我們說：歷史哲學)配得上稱之為意識形態的話，那麼這是因為它們是在一定的階級社會生產關係的再生產裡頭履行著必要功能的各種實踐**意識形態的理論支隊**。

如果說這沒錯，那麼馬克思主義的科學和它意識形態史前時期之間的「斷裂」，就告訴我們完全跟科學和意識形態之間的差異理論完全不同、跟認識論完全不同的重要東西了。它一方面告訴我們一種關於國家和意識形態出現在裡頭的上層建築理論(我曾打算在有關意識形態的國家機器的這篇文章中把這點簡單地加以說明)，另一方面告訴我們一種關於知識生產過程的物質(生產)、社會(分工、階級鬥爭)、意識形態和哲學條件的理論。這兩種理論歸根到底都是以歷史唯物主義為基礎的。

可是如果說這也沒錯的話，那麼馬克思的科學理論本身就必須回答它自己「闖進」它與之決裂的這一意識形態概念領域裡頭的那些條件的問題。

四

優秀的馬克思主義者(首先是馬克思、恩格斯，然後是列寧)確實都感覺到，光注意到一種新科學的出現是不夠的，也必須對它出現的各種條件提出符合馬克思主義科學原理的一種分析。這種分析的基本要素可以在恩格斯和列寧身上、在馬克思主義的「三個來源」的形式(德國的哲學、英國的政治經濟學和法國的社會主義)裡頭找得到。

可是這一老舊本身包含著唯心主義觀念(潮流的來源和內在性等等)的「來源」的隱喻，不一定會使我們陷入錯誤。這種「古典」理論十分值得注意的地方是，首先，它不是打算按照個別的和原作的特質而是打算按照不同的和獨立的理論要素(三個來源)的結合來理解馬克思的發現。其次，就已經結合的要素的內容來說，它把這種結合說成是已經產生了一種基本上新的效果出來了：這就是屬於唯物主義辯證

法基本範疇的「飛躍」或者「質變」的一個例子。

可是恩格斯和列寧並沒在這裡停頓下來。他們不替產生馬克思主義科學的純粹內在、純粹「認識論」的概念辯護。他們回想起來說，這三個理論要素是在一種歷史背景的襯托下才存在的。這種歷史背景就是物質、社會和政治的歷史，由於幾世紀以來使崛起的資產階級跟封建貴族對立起來的階級鬥爭，它們受到生產力和生產關係關鍵性的變革所支配，而且最後受到無產階級階級鬥爭首度偉大的行動所支配。一言蔽之，他們提醒我們，在德國的哲學、英國的政治經濟學和法國的社會主義裡頭以多少抽象的方式從理論上展現出來的東西，正是實際（經濟、政治、意識形態）的現實。

它們被展現出來，可是同時也遭到了扭曲、被神秘化和受到矇蔽，因為這些理論要素本質上完全都是意識形態。正是這裡才產生關鍵性的問題來。

事實上，光指出這三種理論要素的結合使馬克思主義的科學產生出來這點是不夠的。我們必須問一下，這種意識形態的結合怎麼會產生科學的分裂，這種邂逅又怎麼能夠產生「斷裂」。易言之，我們必須問一下，在這種結合產生的時候，馬克思主義思想怎麼能夠拋棄意識形態，馬克思主義思想為什麼又能夠拋棄意識形態：或者，再者，產生這樣驚人變革的這一替換到底是什麼東西，能夠使隱藏住的東西昭然若揭、推翻已經被大家接受下來的東西並且在事實中發現一種為人所不知的必然性的這一變化到底又是什麼。

我想用提出下列論點的方式，來提出關於回答這一問題的一些答案的基本原理：正是由於馬克思採取行動來採取完全新的無產階級的階級立場，所以他才有可能實現從中產生歷史科學的這一理論的結合。

五

這點能夠通過貫穿青年馬克思思想「演變」「各階級」的主要路線來加以說明。《萊茵報》自由激進的文章(一八四一年)，跟記錄在《關於費爾巴哈的提綱》和《德意志意識形態》裡頭以著名的句子宣稱：「把我們從前的哲學信仰清算一下」，並取得不再「解釋世界」而要「改變世界」的新哲學的一八四五年的革命斷裂，時間相距是四年。在這四年，我們看到萊茵河畔的資產階級青年子弟從資產階級激進的政治和哲學立場轉到小資產階級人道主義的立場，然後又轉到共產主義唯物主義的立場(一種史無前例的革命唯物主義)。

讓我們詳細說明這一「演變」的幾個方面。

我們看到青年馬克思同時改變了他的思想對象(粗略地說，它是從法律轉到國家，然後轉到政治)，改變了他的哲學立場(他是從黑格爾轉到費爾巴哈，然後轉到革命的唯物主義)，而且改變了他的政治立場(他是從激進的資產階級自由主義思想轉到小資產階級的人道主義，然後轉到共產主義)。雖然這些變化並不完全是同時協調著改變，可是它們彼此間都有密切的聯繫。不過不應把它們搞混成一個單純的、沒有形式的統一體，因為它們是在不同的層次上介入的，而且每一種改變在青年馬克思思想的轉變過程中都扮演著獨特的角色。

我們能夠說，在對象占住了舞台前面的第一過程裡頭，占著決定性位置的正是(階級)政治立場；可是占據重要位置的正是哲學立場，因為它保證政治立場和馬克思的思想對象之間的理論關係。這能夠在青年馬克思的經歷中從經驗上加以驗證。確實是政治才使他能夠從一個對象轉到另一個對象(概略地說，是從新聞法轉到國家，然後轉到政

治經濟學)，不過這種轉變每一次都是以新哲學的立場這一形式獲得實現和表現的。一方面，哲學的立場好像是政治（和意識形態）階級立場的理論表現。另一方面，從政治立場到理論的這一轉化（以哲學立場的這一形式）看來卻是跟思想對象產生理論關係的條件。

如果說這是沒錯的話，而且如果說哲學確實在理論中展現政治的話，那麼我們就能夠說，青年馬克思的哲學立場以它各種的變化方式展現了他思想中的**階級理論條件**。假如說這也沒錯的話，那麼展示新科學的一八四五年的斷裂，首次以哲學斷裂（rupture）、「把我們從前的哲學信仰清算一下」的形式而且按照宣告史無前例的哲學立場的角度表現出來，那也就沒有什麼可以大驚小怪的了。

我們能夠看到這一驚人的辯證法在《一八四四年經濟學哲學手稿》中產生作用。在你仔細地考察它們的時候，你就會意識到馬克思在這一作品（這篇作品他從來都沒有發表過，從來都沒有再提起過）中所必須經受的理論坎坷程度。我們以在處理對象（政治經濟學）時彼此對立的政治和哲學立場這之間站不住腳的矛盾，來總結一下《一八四四年經濟學哲學手稿》的危機。從政治上來說，馬克思是以一名共產主義者的身份來撰寫《一八四四年經濟學哲學手稿》的，因此是進行了一種矛盾的理論冒險，打算利用資產階級經濟學家的概念、分析和矛盾來為他的信念服務，把他稱之為「異化勞動」（他在那時候還不能把它理解為資本家的剝削）的東西放到首列來。從理論上來說，他是站在小資產階級的哲學立場上來撰寫這些手稿的，因此是進行了把黑格爾引進費爾巴哈思想裡頭的一種矛盾的政治冒險，以便他能夠用異化來談勞動，用人來談歷史。《一八四四年經濟學哲學手稿》是承受不住危機的這種動人但又不能壓抑的象徵：這種危機讓封閉在它意識形態領域

裡的對象在矛盾的政治和理論階級立場這一背景中拱托出來。

我們在《關於費爾巴哈的提綱》和《德意志意識形態》裡頭找出解決這一危機的方式：或者至少我們能夠找到解決危機的一種說法，這就是：「新的世界觀」的「萌芽」（恩格斯）。《關於費爾巴哈的提綱》大略地指出的這種變化，是一種不是在馬克思的政治立場裡頭的變化，而是在他的哲學立場裡頭的變化。馬克思最後拋棄費爾巴哈，跟整個「解釋世界」的哲學傳統決裂，前進到還沒有人知道的革命唯物主義的領域。這種新的立場現在在哲學中表現了馬克思的政治立場。易言之：馬克思是朝向無產階級理論（哲學）立場走了第一步，但這是決定性和不能回頭的一步。

在這裡，政治又是決定性因素：越來越深入地捲進無產階級的政治鬥爭中。在這裡，從理論的觀點來說，哲學又是占著重要的位置。正是因為這一階級理論立場，馬克思對他的對象（政治經濟學）所做的討論才呈現著嶄新的性質：跟一切的意識形態概念決裂，奠定並發展歷史科學的原理。

這是我冒昧解釋「三個來源」的理論方式。這三個理論要素（德國的哲學、英國的政治經濟學、法國的社會主義）的結合，只有依靠不僅使青年馬克思走向無產階級的階級立場而且也使他走向無產階級的理論立場的一種替換，才能夠產生它的作用（馬克思的科學發現）。沒有政治，什麼都不會發生；但是沒有哲學，政治就會找不到對其對象的科學認識不可或缺的理論表現。

我想再補充幾句。首先能說，在《關於費爾巴哈的提綱》所宣佈的新的哲學立場只是宣佈而已；因此不是一口氣就把它賦予我們，或者現成就有；它是沈默地或明顯地在馬克思和他繼承人後來的理論和

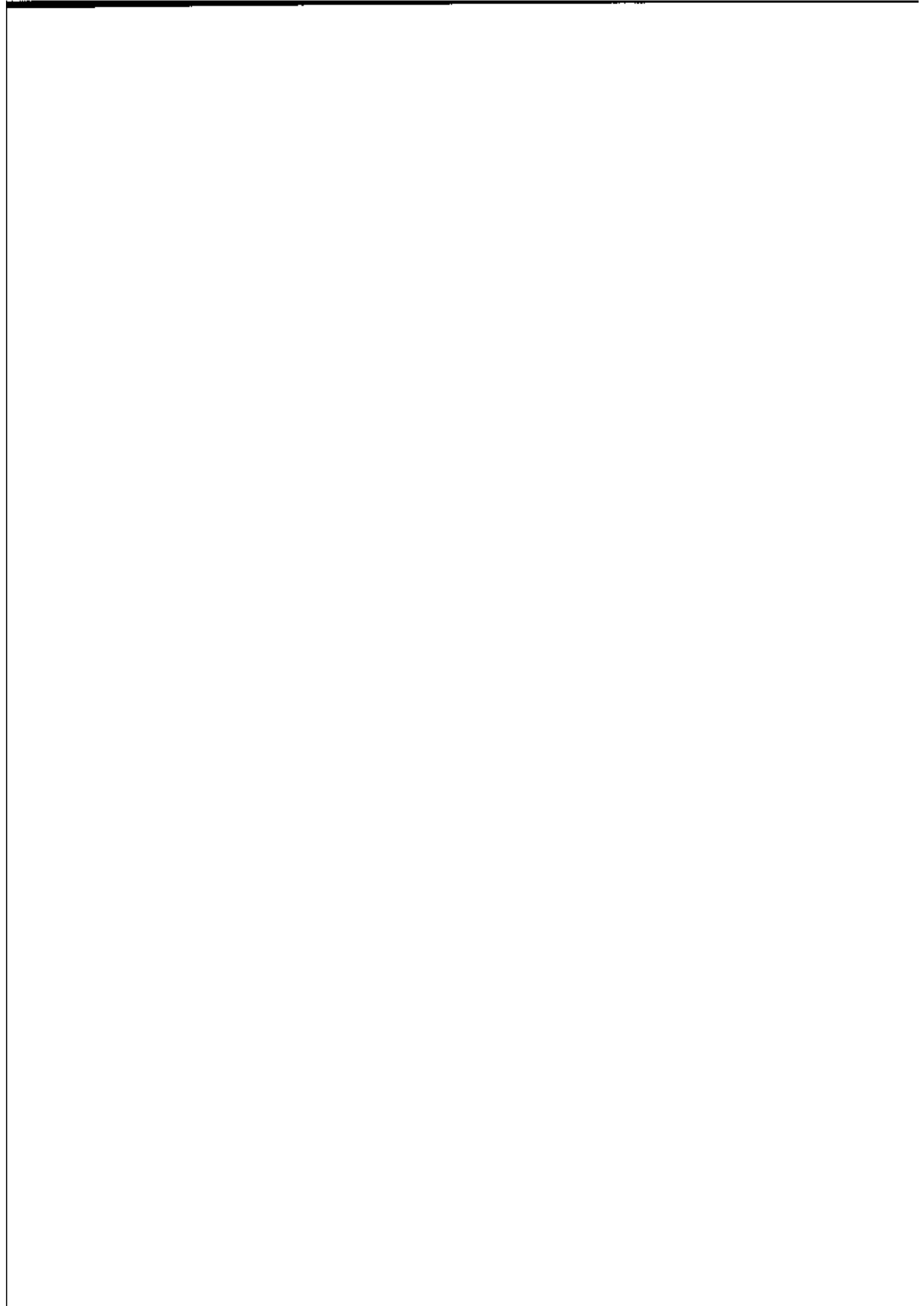
政治著作中，更一般地是在工人運動和馬克思理論的結合中，陸續發展起來的。而且這種發展是受馬列主義科學和實踐的雙重作用所決定的。

其次，能夠指出來，採用無產階級的哲學立場（即使在「萌芽狀態」）對於歷史科學的建立（即對於階級剝削和宰制的機制之分析）是必要的，這是不足為奇的。在每一種階級社會裡頭，這些機制是被意識形態展現（歷史哲學等等是理論的形式）的龐大外衣掩蓋住、偽裝著和並使其神秘化。要這些機制變成顯而易見，就一定要拋棄這些意識形態，就是說，一定要「清算」是這些意識形態基本理論表現的哲學信仰。因此一定要放棄統治階級的理論立場，採取使這些機制變成顯而易見的一種立場：即無產階級的觀點。光採取無產階級的政治立場是不夠的，一定要把這種政治立場努力發展成爲一種理論（哲學）的立場，這樣才可以把從無產階級的觀點來看顯而易見的那些原因和機制加以掌握和理解。沒有這一些替換，歷史科學是不能想像的，而且也是不可能的。

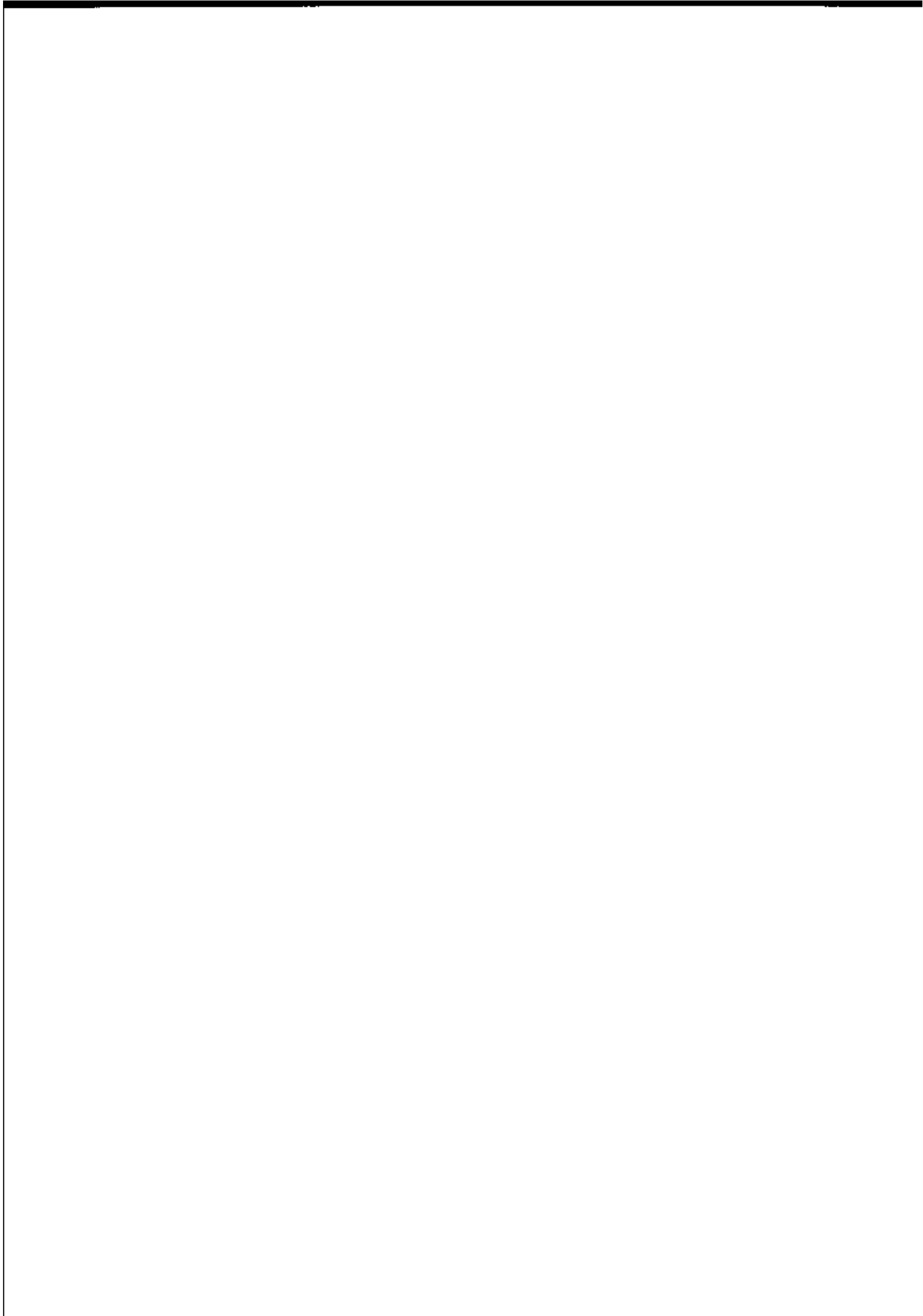
六

最後，我想回到我開頭的地方附帶補充一句。取道產生歷史科學的那些條件兜一個圈子，不是一件關於尊重傳統學風思想的事情。相反的：它使我們回到現實中來。因爲對青年馬克思所提的要求益發（而且比以往的任何一個時候更）是對我們所提的要求。爲了要「發展」馬克思主義的理論，這是說，爲了要分析新的資本主義的帝國主義剝削和宰制的形式，爲了要使工人運動和馬列主義理論有可能正確的結合，我們比以往任何一個時候都還需要在理論（在哲學）上站在無產階級的

立場上；站在這種立場上，意思是說，通過關於一切統治階級意識形態的激烈批評，站在無產階級政治立場的基礎上，努力把它們實現出來。列寧說，沒有革命的理論，就不會有革命的運動。我們可以附帶補充一句：在理論(哲學)上沒有無產階級的立場，就不會有馬克思主義理論的「發展」，就不會有工人運動和馬克思主義理論的正確結合。



三、在哲學中成爲馬克思主義者容易嗎？



I

在哲學中成爲馬克思主義者容易嗎？

下文包含有阿圖塞在皮卡第大學(University of Picardy)把他早期的一些作品^①提出申請國家博士學位時所提出的一些主要的論點。

「敘述的辯證形式僅在一定限度內才是正確的。」

——馬克思，《政治經濟學批判》

我認爲在我承認我所寫的這些作品——《政治與歷史》(*Montesquieu: Politics and History*)小冊子在《保衛馬克思》裡頭的一些文章、在《解讀〈資本論〉》裡頭的兩章——沒有一篇是帶有把它們提出來當作普遍的論點的這種看法時，我應該不會讓任何人感到驚訝或不快。可是事實上在二十六年前(從一九四九年到一九五〇年)，我確實把附有討論盧梭《第二篇論文》(*Second Discourse*)這一副標題而正標題(如同習慣上所稱呼的)是討論法國十八世紀政治和哲學的計劃，提給伊波利特(Jean Hyppolite)先生和楊凱萊維奇(M. Jankélévitch)先生。而且，一如我在討論孟德斯鳩(Charles de Secondat Montesquieu)的文章裡所說的，我確實從來都沒有放棄過這個計劃。爲什麼我把這點提出來呢？因爲它跟放在你們面前的作品有關。我已

經是一個共產黨員，因而我也想成爲一名馬克思主義者——這是說，我是想儘量瞭解馬克思主義的意思。因此我打算把這本討論十八世紀哲學和政治的作品成爲瞭解馬克思的思想所必要的預備科目。事實上，我已經開始用某些方法（一種我從來都沒有放棄過的方法）在熟悉哲學。

首先，我開始利用十八世紀的作家們來**兜理論的圈子**，這一過程從我看來不僅對理解哲學不可或缺，而且對哲學本身的存在也都是不可缺少的。哲學不會像智慧女神(Minerva)出現在衆神和人的社會一樣，出現在這個世界上。就它占據一個立場這個範圍來說它才是存在的，而且就它在已經被占領的世界的中心取得這一立場的範圍來說，它才占有這個立場。因此，就這種衝突使它成爲特別重要的東西這個範圍而言，它才是存在的。而這種獨特性質通過牽扯到永無休止地研究其他現在的立場的一種彎路，才能夠以間接的方式取得並產生影響。這一彎路是決定在戰鬥中、在哲學的「戰場」(Kampfplatz) (康德)上哲學要站在那一邊的衝突形式。因爲如果說哲學家的哲學是這種永無休止的戰爭(康德想通過引進他哲學裡頭的永久和平的方式來撲滅戰火)，那麼沒有任何一種哲學能夠在這種理論的力量對比中存在，除非直到它自己跟它的對手劃清界線，包圍它們所必須占領的這部份立場，以便保證它們的力量凌越被它們烙上敵人印記的這個敵人。假如說——像霍布斯(Thomas Hobbes)所說的，或許是無的放矢，可是跟哲學和人的社會同樣都有關係——戰爭是一種普遍化的狀態，世界沒有任何一塊地方可以躲避戰爭，又假如說，它把它自己的條件當作是它自己的產物來生產，(它意謂著每一種戰爭基本上都是**預防性的**)，那麼我們就可以理解到，體系相互衝突的各種哲學的戰爭是以各種立場

之間彼此進行預防性的攻擊爲前提，因此也是以哲學必然利用取道其他哲學兜一個圈子以便說明和保衛它自己的立場爲前提。如果像我最近所說的，哲學歸根到底是理論領域中的階級鬥爭的話，那麼這一鬥爭就採取了哲學特有的一種獨特立場的理論分界、兜圈子和生產的形式了。要證明這點，暫且不論整個哲學史，我只需要提一下馬克思本人。馬克思是通過他跟黑格爾的關係，通過他自己跟黑格爾劃清界線，才能夠明確地表明自己的。而從遠的來看，因爲我讓自己回溯到斯賓諾莎以便理解馬克思爲什麼必須回溯到黑格爾，所以我是仿照了他的例子。

當然，這種把哲學看作是鬥爭、看作是歸根到底是理論中的階級鬥爭的概念，意謂著哲學與政治傳統關係的逆轉。所以我取道霍布斯、斯賓諾莎、洛克(John Locke)、孟德斯鳩、盧梭和康德，開始研究從馬基亞維利到黑格爾的政治哲學家 and 「普通」的哲學家。我說過，必須捨棄哲學和政治之間可疑的分法。這種分法是不分青紅皂白把政治人物看作是低等人，這就是說，看成是不懂哲學的人或是周日下午的哲學家，而這也意謂著說，必須完全在哲學家公開地談論政治的作品裡來尋找他們的政治立場。一方面，我有這種看法：每一種政治思想家即使他像馬基亞維利一樣壓根兒就很少談到哲學，我們還是能夠以誇大的意義來把他看成是一個哲學家；另一方面，我認爲，每一個哲學家即使他像笛卡兒一樣壓根兒就很少扯到政治，我們還是能夠以誇大的意義來把他看成是一個哲學家。因爲哲學家的政治——這是說，使哲學成其哲學的政治——跟它們的作者的 political 思想是完全不同的東西。因爲假如哲學歸根到底是理論領域中的階級鬥爭的話，構成哲學的政治(就像支撐政治思想家思想的哲學一樣)也並不等於政治鬥爭某

某一段插曲，甚至也不等於作者的政治傾向。構成哲學的政治跟完全不同的問題有關，而且也變成完全不同的問題：即統治階級的意識形態文化霸權問題，不論它是不是一種關於組織、強化、捍衛或對抗意識形態文化霸權的問題。在這裡，我現在利用一種不是早先在一種立場把它給提出來的提法。不過如果我可以這樣說的話，在我向某些傳統想法挑戰時，我是一點一點地發現到了類似我後來稱之為「新的哲學實踐」的重要東西，不管怎樣我就逕自開始付諸實踐——總之，結果它後來的確提供給我一種研究馬克思的特殊的方式。

如果說我看來是放棄了事實上一直鼓舞著我的這種十八世紀的理論科目，那確實不全是因為個人的理由。我稱之為環境的東西，即我在《保衛馬克思》導論所提到的那些東西，蘇共二十大後以「個人崇拜」這個名稱(缺乏一種概念)命名的東西，連同這時捲進馬克思主義裡頭的右派的解釋，即慶祝或利用自由化，或者在人、人的自由、人的目的、超越等等的哲學當中盼望它的來臨——這些環境使我不得不把自己投進入戰鬥中。把每一件事情分寸都拿捏得準，你就可以說，像為《萊茵報》撰稿「不得不在某些實際的問題(林木竊盜或普魯士書報檢查)上面發表意見」的青年馬克思一樣，我也馬上被迫——由於我的沈默會遭到別人誤解——在某些馬克思主義理論緊迫的問題上面「發表意見」。我這樣做時機很偶然；那就是，在一九六〇年我必須替《思想》雜誌撰寫一篇簡短的書評，評論一本有關青年馬克思的國際性論文集。這篇書評卻變成了不只是批評傳統的論點而且也是從正面來抨擊它們的一篇反擊；因此我轉移了辯論的場地，最後提出從那時候起我不斷的證明、加工然後修正的一些論點。

我回顧這些情況的原因，就是我想重新說明有關我的哲學論著的

論爭或者——說得坦白一點——政治性質。那些現在放在你們面前的論著，必須公開地宣佈：鬥爭是每一種哲學的重心。當然，我剛剛說過的東西應該表明了，它們不是由赤裸裸的政治所構成的，因為它們是哲學性的論著。它們也不只是爭論性的、逞口舌之快的一些論著，因為它們是從經過思考過的論證裡頭產生出來的，而且因為這份工作的全部意義在提出這樣一種簡單的看法，並爲它辯護；這種看法就是：馬克思主義者不能不思考鬥爭、不思考他所從事的並使他捲入的這場戰鬥的條件、機制和利害關係，就在他所寫的東西和所做的事情裡頭戰鬥。這些作品因此是在一定的場合裡頭的明顯介入：在目前的馬克思主義哲學界裡頭的政治介入，目標完完全全是針對教條主義和右派對教條主義的批判；也是在政治裡頭的哲學介入，目標是針對經濟主義和它人這主義的「附屬品」。不過因為它們是求助於工人運動史和馬克思，所以不能把它們歸結爲有關場合的單純評論。同時我想這樣說：不管大家怎麼思考它的缺點和限制，這種哲學的介入都是在工人運動內部努力並爲它努力——即使我當初受到孤立，即使總沒有人理睬我，即使從那個時候起到現在爲止我還一直因爲我講過的話而遭到批判——是一名共產黨員的心血，因此也是想嚴謹的看待政治，以便在理論本身的內部找出它的條件、範圍和作用，從而想確定介入的路線和形式的一名鬥士的心血。無可否認的是，這樣的創舉牽扯到一些巨大的努力和風險。而既然我現在談到了風險，就姑且讓我談一下其中一個風險吧（其他的不談），這個風險跟我論著裡頭的理論立場有關。

這裡就是我所談的風險。在一場我所捲入的辯論中，關於某些政治和理論的策略觀點，我選擇一些激進的論點辯護。從表面上來看，這些論點看來是有矛盾的，而且甚至在理論上蓄意挑釁。我且挑選兩

三個例子來說明這種選擇。

我認爲而且我也寫過，「理論是一種實踐」，同時提出理論實踐的這一範疇，即一種以某些人的眼光看來極令人反感的提法。那麼這種論點像每一個論點一樣，就必須根據在劃清界線（這是說，確定對立的立場）時它所產生的作用這種角度來考察了。**跟所有形式的實用主義相反**，它的第一種作用是證明理論相對獨立性的論點，因爲證明馬克思主義有權不被看作是一種策略性的政治決策的奴婢，有權得以不拂逆它自己的願望跟政治實踐和其他的實踐結合起來發展。不過同時**跟純理論的唯心主義相反**，這種論點有另外一種用實踐的唯物主義來說明理論的作用。

另外一種激進的提法：即關於理論實踐妥當標準的這個內在性質。我能夠引用列寧的說法來說。列寧自己（在許許多多的其他論點當中）提出這種引發爭議的論點：「馬克思的學說所以萬能，就是因爲它正確。」（不是因爲它通過它的成敗來證明它是正確的，而是因爲它是正確的所以通過它的成敗來證明）。可是我引進了其他的論證：要證明數學，並不需要把數學的定理應用在物理學和化學上面；爲證明經驗科學，並不需要把經驗科學的成果在技術上加以應用。因爲論證和證明是明確又獨特的這一物質的、理論的架構與程序之產物，這是每一種科學所固有的。在這裡，理論的相對獨立性還是生死攸關的東西，不過這次不是跟理論的唯心主義相反，而是跟實用主義和經驗主義毫無分別相反；後者因爲毫無分別，使它不可能把各種彼此區分開來，就像在黑格爾的黑夜裡的牛群一樣。

最後一個例子：我用論證證明馬克思理論反人道主義的論點。這是一個明確的論點，不過也是有人不願意理解它的明確意義的一種論

點，而且它激起全世界資產階級和社會民主黨人的意識形態一起來反對我，甚至就是在國際工人運動的內部。爲什麼我採取這樣激進的立場呢？我不應躲在仍然有用不過是在適當的時候有用的那種顯然無知的論證後面。首先，我想爲採取這些激進立場的原則辯護。因爲很明顯，它們碰到了蔑視實踐、具體、人等等的思想教條主義的聲浪。這種憤怒不是沒有幾分尖刻傷人的。

對我來說，既然我不是不曉得我以上所提的哲學與政治之間的關係，我就牢牢地記住馬基亞維利。馬基亞維利很少說出來不過總是在做的方法準則就是：必須**極端地**思考。這個意思是說，一個人從一種立場裡頭把模擬兩可的論點說出來，或者站在矛盾的立場使思想不產生矛盾。馬基亞維利做了什麼事呢？爲了使他的國家的歷史有所變革，因此爲了使那些他想刺激思考因而可以判斷的讀者的腦筋有所改變，馬基亞維利似乎是站在幕後說明，我們必須仰賴個人的力量，即事實上**不是仰賴任何一種東西**（也不是仰賴現有的國家或仰賴現在的君王），而是仰賴不存在著的矛盾：新公國裡的新君王。

我在列寧身上找到這一論證的迴響和基礎。列寧針對某些對他的提法所做的批評提出答覆時，在《怎麼辦？》發表過後幾年，自然是以使木棍恢復原狀的理論形式來回答這些批評。列寧說，在一根木棍是朝一個不對的方向彎曲時，如果你想讓東西恢復正常——這是說，如果你想把木棍弄直，並且讓它一直保持筆直的情況——就必須抓緊它，以相反的方向持久的把它給壓直。這種簡單的想法，我覺得包含著一整套深深地紮根於馬克思主義實踐裡頭的理論，這套理論實際可以讓說出真理變成可以說得很有力量。跟只要筆直、正確的思想，以便矯正彎曲、矯正錯誤思想的整個理性主義的傳統相反，馬克思主義認爲，

就思想是呈現在和體現在社會關係的物質性裡來說，思想只具有一種歷史的存在。在單純的思想之間關係的背後，因此樹立著使某種思想發號司令(即那些能夠概略稱之為統治意識形態的意識形態)和使其他的思想(即能夠稱之為被壓迫的意識形態)從屬的力量的對比，一直到這一力量的對比改變為止。可見，如果說你想改變歷史上存在著的思想，即使是在顯然抽象的，我們稱之為哲學的領域，你也不能以單單是鼓吹毫無保證的真理，等待它在分析上讓「接受開導的」人都看清楚為滿足，這就正像我們十八世紀的前輩通常講的那樣。他們說：因為你想迫使思想產生改變，你就不得不認識通過能夠破壞這一彎曲力量的反作用力，以相反的反向把木棍弄直的這一種力量，以便把思想扳正過來。

所有的這一切，概括了範圍顯然比任何一種書寫出來的作品都還要廣泛的一種社會過程的邏輯。不過在像《怎麼辦?》這種書寫出來的作品裡，這一力量對比唯一能夠採取的形式是它在某種激進的提法裡所做的表現、認識和預測，這些東西能夠讓人在關於這些論點本身的陳述裡，感覺到新的思想和占主導地位的思想之間的力量對比。用我自己謙遜作風來說，如果說因為這些例子我可以讓我自己得到啓示和力量，我會說：是的，我確實意識到我面對著作為力量對比的這些思想之間的關係，而且我也是有意識地在討論著這些關係；同時我也會說：是的，我確實有意識地「極端地思考」我認為重要的而且以相反的方向把木棍弄直的若干論點。我這樣說，不是因為挑畔的快感，而是因為要讓我的讀者們警覺到這種力量對比的的存在，在這一點上刺激他們，產生一定效果出來；不是因為相信理論萬能的某種信仰在作祟(為此我還曾經被一些哲學學派的「龍頭老大」指責過)，相反地是因

爲唯物主義地認識到了理論本身所流露出來的弱點。這是說，是因爲自覺到了理論所必須承認的各種力量的條件，以及自覺到了假如說理論想要擁有把自己轉變成一種真正的力量的這一機會的話，它就必須服從的各種力量的條件。

由於我已經說過這一論證，在機會降臨的時候，我就能夠高興的說，力量這一對比、反彎曲和彎曲，在論點提法裡的這種極端作法，嚴格地說完全都是屬於哲學：即使偉大的哲學家們並不像列寧順便一筆帶過並躲在普遍格言的後面那樣加以承認，可是他們總是在做，不管他們是把這件事實藏在唯心主義的否認後面也好，或者在他們處理唯物主義的「惡意批評」時把它給暴露在光天化日之下也好。

把木棍朝相反方向弄直時，你會有風險，這還是沒錯：每一個哲學家都有弄得太彎或弄得不夠彎的風險。因爲在社會力量和利益是生死攸關可是從來都無法準確地解決這種情況中，根本沒有任何扳回的機會。如果你太猝然地介入，你就有冒著馬上找不到目標的這種風險：如果你把木棍弄得不夠彎或弄得太彎，你就有冒著發現自己被拉回到謬誤的境地的這種風險。一如或許你們所知道的，這也是我公開承認在我自己的情況中在某種程度上已經發生過的事情，即使我在一九六七年就承認過，而且最近在《自我批評材料》裡也說明過：我的一九六五年的著作（這些著作已經擺在你們面前）受到理論主義傾向的破壞，同時因爲賣弄結構主義的術語，做了一點點的讓步。然而，要能夠說明這些缺點，我需要有有關時間的這一思考角度——不只要有十年的間隔，而且要有關於我的作品所產生的這些效果、關於進一步努力、關於自我批評的體驗。寫過的：你需要瞭解。我願附帶補充一句：尤其是要瞭解你自己所寫過的。

在討論我的作品的詳細論證之前，對於它們一般的目標我要談一下。

這一目標可以從我的書《保衛馬克思》、《解讀〈資本論〉》的標題找得出來。因為這些標題都是口號。我認為，在這裡我能夠代表經歷納粹主義和法西斯主義、人民陣線、西班牙內戰、世界大戰和抗德戰爭，以及史大林時期的我那一代人。我們本身被捲進當代歷史這一偉大的階級鬥爭中，從事著工人運動的鬥爭，想成為馬克思主義者。當時要成為一名馬克思主義者、要在馬克思主義理論裡頭獨立行動並不容易，即使是在二十大之後。因為前一段時期的教條主義還一直存在著；當時是跟它對偶，即關於人的所有這種「馬克思主義」哲學的蠢話並存著。而因為這種蠢話是以青年馬克思的著作文字為基礎，要想稍稍理解被歷史的審判所覆蓋住的思想，就必須回到馬克思身上。我的確沒有強調這種運用的政治重要性；可是這種運用裡頭確實有原創作者的重要東西在，因為它批評教條主義不是從右派人道主義意識形態立場，而是從左派理論的反人道主義、反經驗主義和反經濟主義的立場，因此我從來都沒有獲得寬恕過。我不是唯一從事這種運用的人，一如我後來發現的，其他的人——不只有在義大利的德拉沃爾佩(Galbano della Volpe)，而且也有著作尚未廣泛發行的一些年輕的蘇聯思想家——也以他們自己的方式開始在同一條道路上工作。我們都打算把身份地位是一種理論、一種革命理論的重要東西，歸還給已經被教條主義和馬克思主義的人道主義看作是第一等合用的意識形態的馬克思主義理論。馬克思在《資本論》的序言裡表達過這樣的願望，希望有「願意……自己思考的讀者」。為了試著理解馬克思想過什麼，我

們所必須做的，最起碼是回向馬克思，「我們自己思考」他想到過什麼。

例如：要對抗馬克思思想已經遭受到的顛覆、破壞，我認為強調這一種簡單的觀念是有必要的：即這種思想史無前例的和革命的性質。史無前例的，是因為馬克思已經——在從《德意志意識形態》開始和在《資本論》達到極頂的概念制定勞動中——建立我們以粗略近似的方式可以稱之為歷史科學的東西。革命的，是因為這種把鬥爭中的無產階級武裝起來的科學發現，不僅是通過使哲學修改它的範疇以便使它們跟新科學和它的作用搭配起來的方式，而且尤其也按照它跟階級鬥爭的現實關係的理解，按照負責它自己的實踐和改造它自己的實踐的思考角度，通過賦予哲學手段的方式，促成了哲學全面的大動亂。

正是這種革新，馬克思和他的前輩之間這種根本的差異，我不僅想把它揭露出來，而且也想把它說明清楚，如果有可能的話，還想加以解釋。因為我認為它在政治上和理論上對工人運動及其聯盟極其重要，而我確實也一直認為它對**要掌握住的這一差異極其重要**。為此我必須使自己立足在馬克思在他科學革命的過程中所創造的這一新哲學的高度上，同時在接近斯賓諾莎和得到馬克思肯定的思想運動中，站在新取得的真理的基礎上試著掌握這種差異。不過，為著相同的目的，我也必須掌握這一能夠掌握差異的哲學。這是說，我必須取得關於馬克思自己的哲學的一種清晰的觀點。現在每一個人都知道，成年的馬克思除了《政治經濟學批判》這篇特別的一八五七年導言和他從來都沒實現過的關於撰寫十來頁討論辯證法的念頭外，在這方面沒有留下任何東西給我們。一如列寧所說的，無疑地，正像馬克思的哲學也包含在工人運動這一偉大的鬥爭裡頭一樣，馬克思哲學除了包含在實際

狀態中以外，它同樣也包含在《資本論》裡頭。我下定決心，一定要把它淬取出來，而且我打算自己根據合用的片斷和例子，賦予它一種跟它的概念類似的形式。正因為如此，馬克思主義哲學的問題自然盤據了我注意力的中心。我不使它成為世界的中心，不把哲學提昇到統轄的高度，不過我必須兜這一哲學的圈子，以便抓緊馬克思著作的這種激進的性質。

我一直抱持著這個信念。我現在打算以不同於《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》的方式把它給提出來，可是我認為在把能夠理解馬克思的這種身份地位出現的哲學加以定位時，我並沒有做錯，因為正是在這裡，馬克思的**立場**才能夠得到概括。

「歸根到底……」

我現在向你們建議，我的論著應該從三條貫穿論著並交錯著的粗略途徑來加以研究。

我首先要採取「歸根到底」這條途徑。

我們都知道，馬克思和恩格斯說過**歸根到底**經濟起決定作用的這種論點。這一小段措詞看來好像根本沒有什麼，實際上卻讓整個關於社會和歷史的統治概念翻天覆地。對馬克思用來在一八五九年《政治經濟學批判》的序言中提出他關於社會的概念的比喻和隱喻，大家注意得不夠。這種比喻是一種**表示位置**（這是說，在空間上給既有的現實設定一種位置的空間架構）的比喻。

馬克思主義的表示位置按照大廈（它的上層建築——按照大廈的邏輯總會有的——是建立在它的基礎之上）的隱喻來呈現社會。用德文

來說，基礎是 *die Basis* 或 *die Struktur*。傳統上都把它給譯成是**基礎**，或者更常是把它給譯成下層建築：它是經濟，是受生產關係支配的生產力和生產關係的統一體。從底層的基礎築起以轉譯來說就是法權、政治和意識形態的上層建築的這一上層或者這一**上層建築** (*überbau*) 的幾層。

可以說，一個簡單的形象呈現了現實。同意：不過它也把這些非常重要的**現實區別開來**，例如把黑格爾包含在市民社會裡的成文法放到上層建築的範疇，因此把跟單純現實非常不同重要東西（它們的**效能和它的辯證法**）區分開來了。

在馬克思說基礎或下層建築歸根到底起決定作用時，他意思是說，它制約的是上層建築。

例如：「從直接生產者身上榨取無酬剩餘勞動的獨特經濟形式，決定著統治和從屬的關係，這種關係是直接從生產本身產生的，而又對生產發生決定性的反作用。」①

不過馬克思在這種思考的決定性因素，**只是歸根到底起決定作用**。一如恩格斯（在一封致布洛赫 Josef Bloch 的信中）所寫的：「根據唯物史觀，歷史過程中的決定因素**歸根到底是現實生活的生產和再生產**。無論馬克思或我都從來沒有肯定過比這更多的東西。如果有人在這裡加以歪曲，說經濟因素是**唯一決定性的因素**，那麼他就是把這個命題變成毫無內容的、抽象的、荒誕無稽的空話。」②

在這一表示位置的決定性因素當中，**歸根到底確實是終審**。如果說，它是**終審**，就像在它所訴諸的法權形象比喻（終審法庭）裡一樣，那麼這是因為還有**其他的審判**，即那些在法權、政治和意識形態上層建築裡以比喻表示的審判。歸根到底起決定作用的這種提法，因此扮

演著雙重的角色：它截然把馬克思從所有的機械論的解釋裡劃分開來，在決定性因素裡頭揭開了各級審判的作用（即刻劃著辯證法的現實差異的那種作用）。表示位置因此表明，只能夠在一種有差異的、因此是複雜的接合的整體（the “Gilederung”）裡頭，來掌握經濟基礎歸根到底起決定作用。在這種整體裡頭，歸根到底起決定作用限定了其他動因的現實差異、它們的相對獨立性和它們自己對基礎本身的反作用方式。

在取得結論之前，我想強調一下太常被人認為是哲學的模仿或俗化的「歸根到底」這個範疇的明確理論意義。論證支持經濟歸根到底起決定作用，是把自己從所有的唯心主義歷史哲學裡頭劃出來，即是接受了唯物主義的立場。可是談論經濟歸根到底起決定作用，是把自己從每一種機械決定論的概念劃開來，也是接受辯證的立場。然而，當你在黑格爾的影子底下工作時，你就必須小心提防，不要受到捲進辯證法裡頭的這些唯心主義的誘惑。馬克思小心提防，因為當他在表示位置的這一動因的作用裡頭描寫辯證法時，他有效地保護住自己，不陷進能夠在它自我發展這一自發運動中生產自己物質內容的這種辯證幻覺裡頭。在把辯證法提出來讓它接受表示位置的束縛時，馬克思是把它提到它作用的現實條件裡，是保護它使它免受思辨的愚弄，是迫使它走進唯物主義的模子裡，迫使它承認它自己的比喻是受到關於它自己條件的唯物主義性質所規定。我同意，這種刻劃和這種規定本身不足以從外貌上提供我們關於唯物辯證法的比喻，可是它們確實拯救我們，使我們至少避開一種誘惑：即在黑格爾身上尋找這些現成的比喻。

我們以這種方式回到我在論著中發展、目標是區分馬克思和黑格

爾的這些論點。我在別處說過黑格爾有恩於馬克思，也說過馬克思爲了找尋它自己前進的道路，爲什麼老是不得不取道黑格爾兜一圈子④。

是的，馬克思接近黑格爾，不過首先是因爲那些沒有被提到過的緣因，因爲回溯得比辯證法還要遠的那些原因，因爲就從笛卡兒到康德的古典資產階級哲學的理論前提而言，跟黑格爾的批判立場有關的那些原因。總括一句：馬克思在他堅決拒絕每一種起源和主體的哲學裡頭（不管是理性主義、經驗主義或先驗哲學），在批判我思故我在、感性主義和經驗主義的主體和先驗的主體，因此是批判知識論觀念的這裡頭，是跟黑格爾接近的。馬克思在他批判法權主體和社會契約，在他批判道德主體，易言之，在批判每一種大的主體的哲學意識形態（不管牽扯到什麼樣的變種，通過不僅是把再生產占主導地位的法權意識形態的概念發展出來，而且也是從哲學上把占主導地位的法權意識形態的概念發展出來的方式，都賦予古典資產階級哲學保證它的思想、實踐和目標的手段）時，是接近黑格爾的。而且如果你考察這些批判主題的集合體，你就必須承認，正是就黑格爾公開地從斯賓諾莎借來的那些特質而言，馬克思才是接近黑格爾的。因爲所有的這一切都能夠在《倫理學》和《神學政治論文集》裡頭找得到。這些根深蒂固的密切關係，一般都以虛假的沈默方式加以忽略；它們仍然構成馬克思唯物主義——從伊壁鳩魯（Epicurus）到斯賓諾莎和黑格爾——的前提。幾乎不曾有人提過它們，就只因爲馬克思本人沒有提過，因此馬克思和黑格爾的全部關係被編造成是繫於辯證法上面，因爲這點馬克思談論過！評判一些人你永遠都不應該根據他自己自覺的印象，而要根據在這種意識的後面生產這種意識的整個過程來評判。彷彿馬克思大概不是第一個同意這點的人一樣。

我希望我這麼強調這點有人會原諒我，可是，它是解決有關馬克思跟黑格爾的關係以及在馬克思思想裡頭有辯證法跟唯物主義的關係這許多問題(不管是現實的或是虛構的)的關鍵。確實我認為，除非辯證法是附屬於唯物主義的第一性，而且研究辯證法必須採取什麼樣的形式以使辯證法成爲這一唯物主義的辯證法，否則就不能把馬克思主義辯證法的問題適當地提出來。從這個觀點來看，就很容易理解辯證法思想怎麼能夠硬纏在像黑格爾的這種哲學身上。這不僅是因爲法國大革命劇烈的動亂和它的副作用提供了一種嚴酷的教訓，而且也是因爲辯證法是這樣的一種哲學裡頭的唯一思考手段，這種哲學有很好的理由在原先就拒絕(即使它後來改造它們和重新把它們引進來)使用起源和主體的範疇、拒絕起源和主體範疇的保證。當然在拒絕起源和主體之後，黑格爾並不只有致力於尋找辯證法。在一種單純的運動中，他也創造了他需要的使他自己從古典哲學區分開來的那種辯證法，而且迫使辯證法爲他的目的服務。用馬克思的話來說，就是「辯證法在黑格爾手中神秘化了」。不過這不是意味著說，黑格爾的神秘化本身並不是一種證明，說明從伊壁鳩魯的時代以來(或許從他之前以來)唯物主義(只能夠以在本身和每一種起源——不論是存在、大的主體或是意義——的哲學之間劃清界線的方式起著作用)跟辯證法之間經常維繫著的一種關係。用幾句話來說明，就是說：在你拒絕事物的基本起源時，不管使用什麼樣的比喻，你是需要創造一種跟古典完全不同的範疇，以使緊緊地掌握住從這種起源得到權威的那些——本質、原因或自由——概念。在你拒絕把起源的範疇當作是哲學的發行銀行時，你也必須連帶拒絕它的貨幣，發行其他的範疇：即辯證法是範疇。這是大略地說明了把在伊壁鳩魯、斯賓諾莎和黑格爾身上發現的唯物主義

前提聯繫起來的深刻關係。這種深刻的關係不僅支配著有關辯證法的一切事情，也支配著辯證法本身。

這就是從我看來比「沒有前提的結論」遠為重要的東西。「沒有前提的結論」是馬克思對黑格爾所下的唯一的判斷，而且是在他只提到辯證法的問題和爲了辯證法問題本身的原故才提到辯證法問題的地方所下的判斷。他這樣做，當然是爲了在黑格爾身上認識到——我引述——「第一個敘述了辯證法的一般形式」的優點（這段話是正確的，確實也是有相當保留的說法），不過也是爲了說明（這次就毫無保留了）辯證法在黑格爾手中「神秘化」了，馬克思自己的辯證法不僅不是黑格爾的辯證法，而且還是「和它截然相反」。不過，我們也知道，按照馬克思的說法來說，要揭開黑格爾辯證法神秘的面紗，把辯證法扳正過來就夠了。在過去我費盡唇舌說明，這種扳正的想法並沒有做過扳正過來的工作，只是對這一辯證法的形態進行真正的唯物主義轉變的一種隱喻而已。（馬克思對於這點，過去曾答應我們要寫十來頁後來他還是一直都沒寫出來的文章。）這種沈默確實不是偶然。無疑的，這是一項努力的成果，需要沿線從結論往前追溯回到辯證法的唯物主義前提，而且站在這個前提的基礎上，以誇大的意義來說，找出它們所隱含的和在《資本論》與列寧著作的運用當中能夠找到的新範疇。不過這種新範疇並不是總有它們的名稱，或者還不是很明顯地有它們的名稱。

在我開始在馬克思和黑格爾非常近似的情況當中找出他們之間的差異時，我就已經捲進了這個問題裡面了。很明顯，如果說馬克思從黑格爾借來辯證法的觀念和詞語的話，那麼他仍然不可能接受這一雙重神秘化了的辯證法——不只是在唯心主義地打算生產它自己的物質內容這方面神秘化，而且尤其也在實現它自己化身（否定和否定的否

定，或奧伏赫曼)的奇蹟這種比喻方面的神秘化。因為如果黑格爾的辯證法拒絕每一種起源(這是在《邏輯學》的開頭所說的，在這裡存有馬上跟虛無同一)，它也是把這個起源體現到它自己的過程中回過來創造它自己的起源和它自己的大的主體的這一目的的終點上。在黑格爾的思想裡頭沒有可以指得出來的起源，不過這是因為在最終的總體裡頭獲得實現的這整個過程，在全部預示它的目的、它自己的起源的各個環節中都是無限的。在黑格爾的思想裡頭沒有主體，不過這是因為實體轉化中的主體，作為一個否定的否定完成了的過程，是這個過程本身的主體。如果說馬克思從黑格爾那裡接收了辯證法的觀念，那他就不僅是把它給「扳正過來」以便把它自我生產的矯飾和幻覺去除掉而已，而且他也必須把它的比喻加以改造，這樣它們才不會再產生隱含著的作用出來。列寧在一九一八年到一九二三年期間一再的提到這點說：假如社會主義不能成功的改造小商品生產，那麼只要容許讓小商品生產存在，它就會一直滋長出資本主義來。我們可以以同樣的方式來說：只要馬克思主義不能成功的改造黑格爾所神秘化了的這一辯證法的比喻，那麼這些比喻就會一直滋長出黑格爾的神秘化了的作用出來。在這種情況下，這種改造就不是我憑空想像了，也不是在未來才找得到，而是要公開地在馬克思和列寧的作品，在無產階級的階級鬥爭這一實踐裡頭找出來。

因此我是簡單地試著從概念上把在實際狀態中已經存在著的東西提出來了。

正因為是從這個方向來研究問題，因此我斷言：馬克思並沒有像黑格爾那樣的相同的社會形態性質的觀念，而且我認為，通過黑格爾把社會看成是一種總體性，而馬克思把社會看成是一種有主導結構的

複雜整體這一說法，我就能夠說明這種差異。如果可以容我放肆一點，我認爲我們能夠把**總體性**的這個範疇留給黑格爾，而替馬克思要求**整體**這個範疇。有人或許會說這是言辭的詭辯，但是我不認爲這完全是正確無誤。如果說我喜歡爲馬克思保留整體的範疇而不是總體性的範疇，這是因爲在總體性裡面經常出現一種雙重的誘惑：即把它認爲是鉅細無遺地包含著所有它的表現的一種普遍本質，以及——結果相同——如同在一個循環或一個範圍（使我們再想到黑格爾的一種隱喻）裡一樣，在它裡頭找尋一個會是它的本質的一個中心。

在這點上我認爲，我已經在馬克思和黑格爾之間找到一個重要的差異。就黑格爾來說，社會像歷史一樣，是由循環中的循環、範圍中的範圍組成的。宰制它整個概念的是表現總體性的觀念，在這種總體性裡頭，所有的要素都是整體的部份，每一種要素都表現這個總體性的內在統一體，這個總體性在全部它的複雜性裡頭，卻永遠只是一種簡單原則的對象化、異化。確實，在你讀《法哲學原理》(*Rechtsphilosophie*)的時候，你發現到在生產它們的客觀精神辯證法裡頭，黑格爾正展開抽象法（倫理和道德）的範圍，因此每種範圍通過否定的否定都生產其他的範圍，爲的是在國家內部找到它們的真理。它們之間有許多的差異，不過既然它們的關係總是「真理」的關係，因此這些差異總是只有在其他的差異中遭到否定和揚棄時才能得到肯定。之所以可能這樣，是因爲在每一種差異裡頭已經呈現著一種未來自爲之物的這一自在之物。而在你讀《歷史哲學》(*Philosophy of History*)導言時，你發現到同樣的過程，我們甚至可以說是相同的程序：觀念發展的每一種環節都存在國家裡，國家體現了一種簡單的原則——古希臘的個性之美、古羅馬的法律精神等等。而且從孟德斯鳩借來這樣的看法：

在歷史的總體性裡頭，所有具體的規定，不管是經濟的、政治的、道德的或甚至是軍事的，都表現一種簡單的原則：黑格爾是按照表現總體的範疇這種思考角度來構思歷史的。

對馬克思來說，差異是現實，它們不僅是活動、實踐和客體領域裡頭的差異：它們也是效能上的差異。在這裡歸根到底是以這種方式作用的：它揭穿循環或領域和平的謊言。馬克思拋棄循環的隱喻換上大廈的隱喻，決不是偶然。循環是封閉的，總體性對映的概念是以我們能夠完全掌握一切的現象，然後在它的中心簡單的統一體內部把它們再聚合起來為先決條件。在另一方面，馬克思用大廈呈現給我們一個基礎和一個或兩個上層建築——正確是多少個並沒有說。他也沒有說，每一種東西都可以納入到這些範疇，每一種東西不是下層建築就是上層建築。你甚至能夠據理支持對《資本論》必要的這種觀念：馬克思主義的社會和歷史理論必須包含整套關於它們的附帶成本和它們的式微的理論。馬克思只說你必須劃分；這種劃分是現實的、不可歸結的；在決定性因素的秩序排列上，基礎和上層建築的份量不是相同的；這種主導的不平等或不平衡是整體統一體的組成部份，整體因此不再能夠是一種簡單的原則的表現統一體，整體的所有要素不再會是現象。

正因為如此，我談到一種**整體**，說明：在馬克思主義的社會形態概念中每一種東西都是結合在一起的；一種要素的獨立永遠都不過是整體依賴的形式；而且差異在交互作用是受到歸根到底起決定作用的統一體所支配；不過正因為如此，我不談**總體性**，因為馬克思主義的整體是複雜的和不平衡的，而且是通過歸根到底起決定作用來表明這種不平衡性。正是這種交互作用、這種不平衡性，才使我們理解到某

種真實的東西在社會形態裡頭可以產生，通過政治的階級鬥爭是有可能掌握到真實的歷史的。我順便說明這一點：由黑格爾所喚醒的世界從來都是看不到政治的。當你被扣住在循環中時，你在什麼地方可以牢牢的抓住這個循環呢？從形式上說來，馬克思主義的表示位置在它這樣說時它提供了一個答案：這就是歸根到底起決定作用的東西——即經濟，因此是延伸到奪取國家政權的政治階級鬥爭的這一經濟的階級鬥爭——而且這就是基礎的階級鬥爭跟上層建築的階級鬥爭怎麼聯繫上(或沒聯繫上)的。可是這還不是全部。在指出這點後，馬克思主義的表示位置向任何一個問問題的人指出他在歷史過程裡頭的位置：這就是你所占據的位置，這就是你要改變事物所必須移動的位置。要舉起世界，阿基米德(Archimedes)只需要一個簡單的定點。馬克思主義的表示位置把你必須戰鬥的這個位置指出來，因為這是改變世界的這場戰鬥要發生的地方。不過這個位置不再是一個點，也不是一個定點，它是歸根到底起決定作用所支配的各種立場的接合體系。

沒有人會否認，在我所提到過的《政治經濟學批判》裡頭所有的這一切都還是形式。可是在《共產黨宣言》是以事物的名字來稱呼事物，而且在《資本論》也是這樣做。《資本論》是充滿表示位置的這一比喻的例子。正是通過這一比喻的使用，理論上的決定性因素才會變成實際的決定，因為它是以馬克思談到的工人能夠掌握它們的這種方式來安排的。得到掌握的概念(*Begriff*)，在馬克思的思想裡變成是表示位置的理論實踐架構，變成是實際掌握世界的手段。

容易看出來，在這個新的整體裡頭，產生作用的辯證法完全不是黑格爾的辯證法。如果你嚴謹的看待馬克思主義的整體和它的不平衡性，你一定取得這種不平衡性必然是反映在矛盾的**多元決定**(over-

determination)和**不足決定**(underdetermination)上面的這一結論。我想通過指出這點，把它跟矛盾的問題聯繫起來說明前述的看法。自然，這不是按照決定因素總量的增加或減少，從先前存在的矛盾增加或減少的一定量，這是說，一種決定因素在某個地方**主導著法理上**的存在，來討論多元決定或不足決定的問題。就純粹的矛盾來說，多元決定或者不足決定不是例外。正如馬克思所說的，人在社會裡頭只能夠是孤立的；正如馬克思所說的，簡單的經濟範疇的存在是歷史例外的產物；同理，純粹狀態的矛盾只能夠作為不純粹的矛盾的一種**特定產物**存在著。

這個論點的作用完全是要改變我們看矛盾的這一參考點。尤其，它警惕我們不要有我稱為簡單矛盾，或者更正確的說，按矛盾這個術語的邏輯意義來說的矛盾（它的條件是兩種對等的實體，每一種實體只具有相反的記號+或-，A或非A）的這種想法。如果說我現在可以比我在我的第一批論著中所談的稍稍深入一點的話，我應該說，如同你在《資本論》裡頭所發現的一樣，矛盾呈現了具有**不平衡**、使相反的條件產生作用的這種驚人的性質，這是你不能只通過賦予第二種實體一個經過否定第一種實體的記號而得到的記號來取得的東西。這是因為它們是被扣在正是由於這一矛盾不斷地把它存在情況再生產出來的一種**不平衡關係**裡。我現在正在談到的，例如有關資本主義生產方式的存在和在傾向上判定它要死亡的第一矛盾，即資本主義生產關係的矛盾、把階級劃分為兩種完全不平等彼此對立的階級（資本家階級和工人階級）的矛盾。因為工人階級不是資本家階級的對立面，所以它就不是被否定、剝奪它的資本和它的權力的資本家階級——而且，資本家階級不是工人階級加上其他的一些東西，即財富和權力。他們並

沒有相同的歷史，相同的階級鬥爭，可是他們確實相互對立著。這確實是一種矛盾，因為對立的關係把對立的情況再生產出來，而不是以一種柔美的黑格爾的昇華和調和方式來超越它們。

我認為，如果你把眼光放在馬克思主義矛盾的這一特殊（不平衡）性質上面，你就會提出若干有意思的結論來。這些結論不僅是跟《資本論》有關，而且也跟工人階級鬥爭的問題，即跟有些時候的工人運動顯著的矛盾和社會主義矛盾的問題有關。要是你想理解這種不平衡性，你就必須跟著馬克思和恩格斯走，嚴謹地考察使矛盾不平衡的這些條件。這是說，我稱之有主導結構的整體的物質和結構條件，在這裡，你就可以看到關於列寧主義不平衡發展的理論基礎。因為在馬克思的思想裡頭，一切的發展都是不平衡的，在這裡還是一樣，不是從所謂的平衡發展增加或減少的問題，而是基本性質的問題。每一種發展都是不平衡的，因為，是矛盾驅動發展，而且因為矛盾是不平衡的。正是因為如此，盧梭（他是黑格爾之前主要談論異化的理論家）提到了《論人類不平等的起源》（*Discourse on the Origin of Inequality*）。我曾經把它補充作為我的論文〈論唯物辯證法〉（*On the Materialist Dialectic*）的副標題，名稱是〈論起源的不平衡〉（*On the Unevenness of Origins*）。我用複數 *origins* 標出來，這個起源不是這個術語在哲學意義上的起源，而是每一種東西都打上不平衡這個烙印的起源。

我只概略說出一些論題，只指出歸根到底這個論點對於理解馬克思極其重要。自然沒錯，每一種關於馬克思主義理論的解釋不僅都包含理論的利害關係，也包含政治和歷史的利害關係。這些有關歸根到底、有主導的結構整體、矛盾的平衡性的論點，都具有支配著表現它們的方式的這一眼前的主要的目標：即認識和指出理論在馬克思主義

的工人運動裡的地位和角色。這樣做不祇是因為注意到了列寧著名的口號：「沒有革命的理論，就沒有革命的運動。」而且也是因為深入到了細節以便從理論身上清除混淆、神秘化和竄改。可是除了這個首要的目標以外，我的論點還有其他遠為重要的目的，就是抵擋住工人運動所面對的誘惑：即辯證法的彌賽亞或批判的唯心主義誘惑（這個誘惑從青年盧卡奇的時代，甚至是舊的和新的青年黑格爾派的時代以來，老是迷惑反叛的知識份子），和我稱之為窮人的黑格爾主義的誘惑（即在工人運動中總是採取經濟主義形式的進化論）。在這兩種情況裡，辯證法都以老舊的馬克思主義產生以前的哲學方式，作為革命和社會主義來臨的哲學保證產生作用。在這兩種情況裡，唯物主義不是遭到竄改（在第一種假設的情況下），就是被歸結為生產力機械的和抽象的物質性（在第二種假設情況下）。在所有的這些情況裡，這種辯證法的實踐就不期而遇地碰到了事實毫不容情的考驗：革命並沒有發生在十九世紀的英國，也沒有發生在二十世紀初的德國；它根本沒有發生在先進的國家，反而發生在別的地方，發生在俄國，然後接著是在中國和古巴等地。沒有指點我們回溯矛盾的不平衡性和它的多元決定與不足決定的這一系列主義不平衡發展的範疇，我們如何能夠理解帝國主義的主要矛盾轉移到最薄弱的環節的這一種位置變換呢？而且跟這相關的是，我們如何能夠理解階級鬥爭在那些階級鬥爭顯然勝利的國家遲滯不前呢？我故意強調不足決定，因為雖然有些人容易接受對於決定性因素的無條件補充，可是他們還是不能接受不足決定這種觀念，這是說，決定性因素的一種門檻（這種門檻如果沒有跨過去，就會使革命流產，革命運動遲滯下來或者消失，以及帝國主義走下坡路可是還是一直發展著等等）的觀念。如果馬克思主義能夠把這些事實記錄下來但

是不能理解它們，如果以誇大的意義來說，它不能夠掌握到我們知道是成熟或是不成熟或是流產的革命這一「顯而易見」的事實，而從除掉不成熟性和流產這一種規範性概念（這是說，除掉一種規範性觀點）的一種理論內部走出來，那麼可以看得出來，辯證法的這一面還是有問題，它還是被絆住在還不能明確地清算黑格爾的某種觀念裡。

正是因爲如此，我認爲要把使馬克思不同的地方看得更清楚，我們就要把辯證法合適的思考角度放進到他表達他跟黑格爾辯證法之間的關係的那種直截了當的提法裡頭。要這樣做，我們必須首先考察馬克思的唯物主義是怎麼表達的，因爲辯證法的問題取決於這點。而且這裡還有討論這個問題的一種相當不錯的方式，這個方式我剛剛才試著仿效：這個方式就是使用歸根到底起決定作用的這一範疇。

關於知識的過程

我現在想更簡單一點走另外一條路來瀏覽一下我的論著，以便看看在那裡發展出來有關「知識」問題的另一批論點。

毋庸諱言，在這個問題上我相當仰賴斯賓諾莎。我不久前說過，馬克思在他批判知識論的觀念時是接近黑格爾的。可是這種黑格爾式的批判已經呈現在斯賓諾莎那裡了。當斯賓諾莎以一句著名的措詞寫下：「**因爲指出真理才掌握到真理……**」時，實際上他講的是什麼意思呢？我們真有正確的觀念嗎？不：這句措詞的份量在「**因爲**」上面。**事實上因爲並且只因爲我們占有了正確的觀念，按照它的規範我們才生產出其他的觀念。而且事實上因爲並且因爲我們占有了正確的觀念，我們才知道它是正確的，因爲它「指出了自己」。**這種正確的觀念是從

何處來的呢？這完全是另外一個問題。不過這是一個事實：我們確實占有 (*habemus*) 正確的觀念，而且不管它可能是什麼，都產生出這種結果出來，它支配著有關正確的觀念可以說到的一切事情和從它引申出來的一切事情。例如斯賓諾莎預先創造取決於我們已經占有的這一知識事實的每一種知識理論 (它的邏輯跟知識的證明有關)。因此，每一種是所有知識根據的關於知識的起源、主體和證明的問題，通通被丟在一邊。不過這並沒有阻止斯賓諾莎談論知識：不是爲了要理解它的起源、主體和證明，而是要確定過程和它的環節，即如果你注意看它們就更加顯得奇怪的這著名的「三種層次」，因爲第一種層次完全是經驗世界，最後一種層次特別合於理解在《神學政治論文集》裡從異端的角度來討論的猶太人的「獨特本質」——或者黑格爾用他的語言稱呼的「普遍的具體」。

如果有人顯然由於理論的機會主義認爲我因此是屬於一種異端，我感到抱歉。可是我會說，馬克思——不只是一八七五年《政治經濟學批判大綱》導論裡的馬克思 (這本作品事實上取道斯賓諾莎反對黑格爾)，而且也是跟列寧結合的《資本論》裡的馬克思——實際上跟斯賓諾莎的立場關係密切。因爲雖然他們同樣拒絕每一種關於知識的起源、主體和證明的理論，可是他們也同樣談論知識。而且假如你瞭解到列寧是把知識論說成……辯證法的話，列寧力主馬克思主義有「知識論」的這種說法，這件事就不是一件讓人困窘的事情。實際上，馬克思和列寧爲描述知識過程的一般方面，都以非常一般的說法來談論知識論。我們一定對於馬克思陳述這種一般性的那些段落感到疑惑。在許多情況當中，至少有一種情況跟他自己的說明有關，這種情況就是「生產」。在同一時刻，他概括了生產的——般性質，可是也表示一般的生產和

——更不容置疑的是——生產的一般並不存在，因爲只有在具體的社會形態內部才有特定的生產方式。這是說明的一種方式：每一種東西都是在特定過程的具體結構裡產生的，不過爲了能夠理解發生了什麼事，你就必須乞援於這一最起碼不存在的一般性，沒有這種一般性，就不可能領悟和理解存在著的東西。好吧，我認爲《政治經濟學批判大綱》的導言有這種論調。我認爲，它既沒有提出「知識論」也沒有提出它的代用品，即認識論：我認爲，它只說明最起碼的一般性，沒有一最起碼的一般性，就不可能領悟和理解知識的具體過程。不過正如同生產的一般概念一樣，知識的一般概念唯獨在具體過程的具體分析、在知識過程的複雜歷史中消失了。

這整件事情我自己盡可能的緊緊地站在馬克思的一八五七年《政治經濟學批判大綱》導言的基礎上，如果我利用這篇作品產生了若干理論挑畔的必然後果來，我認爲我仍然還是沒有違背它。

馬克思有幾次使用知識「生產」這一種概念，我用論證證明我的這一中心論點：即知識就是生產的觀念，就是直接而且也是在字面上得到馬克思啓發的。我顯然在心中對斯賓諾莎的「生產」也起了共鳴，而且我抽取了既示意勞動、實踐又示意真理的表現的這一個詞語的雙重意義。不過基本上——而且目的是要激發讀者——我是緊緊地（我甚至能夠說是呆板地）抱緊字面意義是一種過程和把工具應用到原料上的這種馬克思主義的生產概念。我甚至通過提出實踐的一般概念（它是仿照在《資本論》中找到的勞動過程這個概念）的方式，使這個概念具有遠超出馬克思所使用的這個詞語的概念意涵，同時回溯到理論的實踐，我利用而且無疑也是牽強的使用了小小的一篇馬克思的作品，目的是爲了要取得三種一般性的劃分●。這三種一般性，第一種是以理

論原料的方式來產生作用的，第二種是以理論加工工具的方式來產生作用的，而第三種是以思維的具體或知識的方式來產生作用的。我承認，因為斯賓諾莎的「三種層次的知識」和第二種層次（即科學的抽象）的重要角色，所以他也被牽扯進這件事裡來。

在馬克思的作品裡尤其引起我注意的其他東西，是他對經驗主義和對黑格爾徹底的雙重對立。跟經驗主義相反，馬克思主張知識不是從具體上升到抽象，而是從抽象上升到具體，而且所有的這一切都是——我引述一下——「**在思維中**」進行的，而產生這整個過程的現實客體卻存在於思維外部。跟黑格爾相反，馬克思主張從抽象上升到具體的這種運動，不是生產現實的一種方式，而是認識現實的一種方式。在所有的這個論證裡頭讓我感到困惑的，就是**我們必須從抽象出發**。在這種情況下馬克思寫過：知識是「**思維的、理解的產物；……把直觀和表象加工成概念這一過程的產物。**」而且也寫道：「從實在和具體開始，……例如在經濟學上從……人口開始，似乎是正確的。但是，更仔細地考察起來，這是錯誤的。……**人口就是一個抽象。**」^⑥我得出結論說：直觀和表象（*Anschauung und Vorstellung*）是被馬克思看成是抽象。而我把這種抽象賦予一如你們在斯賓諾莎的第一種層次的知識那裡發現到的具體或經驗的地位，即用我的語言所說的意識形態的地位。自然，我不是說站在第一種一般性（Generalities I）的基礎上加工的第二種一般性（Generalities II），只是在意識形態的材料上加工，因為它們也能在已經由科學具體化了的抽象上加工，或者在兩者上面加工。不過，那裡確實還有一種純粹意識形態原料這一難以確定的兩可情況，即還有一種假設，這種假設能夠使我提出科學／意識形態對立，以及遠在巴歇拉爾之前斯賓諾莎就在他的第一種和第二種層

次的知識之間放進去的那種認識論上的決裂，因此我生產出若干的意識形態效果出來，這種效果一如我在《自我批評材料》裡所指出的，並沒有除掉所有的理論主義成份。

但是，當然因爲我有盧梭所說的有點像是「相信推理的力量的弱點」，所以我並沒有停頓在那裡，而是在**現實的客體**和**知識的客體**之間作出一種重要的區分。這種區分是包含在馬克思討論知識過程的這些段落裡。作爲一名唯物主義者，他表示知識是一種關於現實客體的知識（馬克思說：現實的主體），這種現實的主體（我引述）「仍然是在頭腦之外保持著它的獨立性」^⑦。而且，在稍後，提到研究的主體（社會）時，他寫道（我引述）：它「也必須始終作爲前提浮現在表象面前」。馬克思因此把在思維之外的這一現實客體的存在提出來，作爲關於現實客體整個的知識過程的前提。可是這種現實客體的外在性同時也像他肯定知識（它是把直觀和表象「加工」成概念的「產物」）過程的特殊性質一樣得到了肯定。同時在這種過程的終點，是過程的結果的思維具體、思維總體，本身表現爲現實具體、現實客體的知識。在馬克思的作品裡頭，現實客體和知識過程之間是有這種區分，這是不容置疑的，正如同它提到具體化的加工及它的各環節的多樣性、思維具體和賦予我們知識的現實客體之間的這種區分一樣，是不容置疑的。

我利用這篇作品的目的不是要建構一套「知識論」，而是要使顯然是被人視而不見的世界（某種的馬克思主義哲學爲了保護自己免受敵人的攻擊躲到裡頭）內部的重要東西流傳開來。我認爲，如果說我們真正占有的一切知識都是「仍然」是在頭腦之外保持著它的獨立性的現實客體的一種知識，那麼在思考從這一個「以後」劃分出這個「以前」的間隔和承認這種過程時，或許就有若干重點了。（這個間隔是知識過

程本身；而受到「具體化的加工」所限定的這個過程，確實從頭到尾都是被記錄在不僅是影響著現實的客體^⑧，而且還影響著它的替身，首先是影響到直觀和表象，然後是影響到從它們產生出來的那些概念的一種加工裡頭。）因此我得出了我的論點：如果知識的過程並沒有把現實的客體拿來加工，而只把它的直觀加工成概念，然後加工成思維具體，而且如果所有這一過程一如馬克思重複指出的，是在「**思維中**」而不是在**現實客體中**進行，那麼這就表示說，就現實的客體來說，爲了要瞭解現實的客體，在過渡形式上作用的「思維」是在加工的過程上指出現實的客體，以便最後把它的概念(思維具體)生產出來。我是按照「知識的對象」這個範疇的角度，提到由這種作用所產生出來的這種形式的傾向。在使這種自發的直觀和表象變成現實客體的概念這一運動中，每一種形式確實都跟現實客體有關，不過沒有跟它混淆在一塊的轉化。不過也不能讓最後生產出來的思維具體跟現實混淆在一塊，馬克思攻擊黑格爾正是因爲黑格爾讓這種混淆發生。我再一次地想到斯賓諾莎，想到他縈繞在我耳邊的話：循環的觀念不是循環，狗的概念不是叫吠聲——易言之，你一定不能把現實的東西跟它的概念混淆在一塊。

自然，如果這種必要的區分沒有得到紮實的論據支持，它會導致唯名論，甚至唯心論。一般人都同意，斯賓諾莎滑入了唯名論。不過無論如何，在發展具有無限屬性的實體理論和提出論證證明外延和思維兩種屬性對應時，他確實採取措施防止自己落入唯心主義。馬克思以另外一種更安全可靠的方式來保護自己，即利用**現實客體先於知識客體的第一性和第一種論點先於第二種論點的第一性(現實客體和知識客體之間的區分)**。在這裡你通過在唯物主義的論點跟唯心主義之間

劃清界線的方式，就可以使起碼的一般性，這就是說，在我們所談的這種情況中，就可以使起碼的唯物主義論點打開一個研究知識生產具體過程的空間。而且最後，就任何想從事比較的人來說，進行現實客體和知識客體之間區分的這個論點，「起作用的」的方式跟列寧區分絕對真理和相對真理的方式類似，也達到非常類似的目的。

列寧寫道：「你們會說：相對真理和絕對真理的這種區分是不確定的。我告訴你們：這種區分正是這樣『不確定』，以便阻止科學變成惡劣的教條，變成某種僵死的凝固不變的東西；但同時它又是這樣『確定』，以便堅決果斷地同信仰主義和不可知論劃清界限，同哲學唯心主義以及休謨和康德的信徒們的詭辯劃清界限。」^⑨說得明確一點，這段話的意思是說：我們的論點是足夠確實，不致滑入到唯心主義，是足夠確實，可以在本身和唯心主義之間劃清界限，這是說，在它的一般性方面是足夠正確，可以防止科學生動活潑的自由被埋葬在它自己的成果之下。

我討論現實客體和知識客體之間差異的論點同樣是正確的，同樣是把事情分寸拿捏得恰到好處。這是有相當大的利害關係。這是防止馬克思所創造的科學被看成是「僵死的教條」的一個問題，這是使馬克思所進行的巨大批評和具體化的工作恢復活力的一個問題，沒有這點馬克思就不夠——用他的方式來說，就還是傳統的——發現隱藏在事物表象後面、跟這種表象截然相對的那些事物未為人知的「內在關係」。這是使人們瞭解和意識到馬克思必須跟傳統的表象世界（即跟占統治地位的資產階級意識形態大量「顯而易見的真理」）進行史無前例的決裂的一個問題。同時因為我們自己都跟這件事情有關，所以它也是把這種真理為我們改造成生動活潑和有活力的真理的一個問題，因

爲我們必須跟其他有時候用馬克思自己的辭彙(它的意義已經在宰制的意識形態或工人運動的偏向中被扭曲了)掩飾起來的那種「顯而易見的真理」決裂。這是回顧下列問題的一個問題：如果說，像列寧所說過的，「馬克思主義的活的靈魂是對具體情況作具體分析」，那麼具體的知識就不是在分析的開端產生，而是在分析的**結尾**產生，而且站在馬克思概念的基礎上才有可能進行這種分析，站在具體直接的、「顯而易見的」證據基礎上是不可能進行這種分析的——沒有具體我們不可能進行分析，不過從具體掛在臉上的記號確實也還是不可能理解具體。

最後——而且這不是不重要——它是回顧馬克思這種想法的一個問題：關於現實的知識在現實裡頭改變了某些東西，因爲它確實給現實加進了對於現實的認識，儘管每一種東西都使它看來好像這種追加在現實知識的產物中本身被抵銷了。因爲**關於現實的知識**本身事先就屬於現實，因爲它**只是關於現實的知識**，它只是在沒有給現實加進什麼的這一奇怪的條件下才是給現實加進某種東西①，而且一旦把知識生產出來，不必經過批准就把知識送還給現實，並且消失在現實裡面。知識的過程在每一步都給現實加進到自己關於這個現實的知識，不過現實都在每一步把知識放進到自己的口袋裡，因爲這種知識是它自己的知識。知識客體和現實客體之間的區分產生這種奇怪的情況：它**只有在被取消的時候才得到肯定**。不過它不是一種取消：因爲要被取消，一定經常要得到肯定。這是正常的，這是一切只有在把知識歸還的情況下才給現實——準確的說是關於現實的知識——加進某種東西的知識的無窮盡循環，而且這種循環只是一種循環，因此**只要它把本身生產出來**，它就是生動活潑的循環，因爲只有新知識的生產才使舊知識的生命延續下來。這些事情多少像在馬克思的作品中一樣進行著：馬

克思的作品表示：要使包含在生產資料裡的「死勞動」的價值得以保存下來，並且轉移到產品裡頭，活的勞動就必須「把新價值加到原料上」，因為（我引述）這是「由於勞動的單純的量的追加；（才使）生產資料的舊價值在產品中（得以）保存。」❶

關於這些論點有什麼是生死攸關的呢？讓我們以馬克思主義的科學為例，假定政治條件是壞得沒有人再在現實上加工，沒有人再加進任何一種新的知識。那麼現實已經包裝起來的舊知識，就以許多沒有生命的「顯而易見」的事實的形式存放在現實裡頭，就像沒有工人的機器一樣，甚至不再是機器而只是東西而已。在這種情況下，像列寧所說的一樣，我們就不再能夠有把握防止科學「變成惡劣的教條，變成僵死的、凝固不變的東西」。換另外一種說法說，在世界需要有關帝國主義、國家、意識形態、社會主義和工人運動本身的新的知識時，馬克思主義本身就有冒著再把徒具虛名的真理搬出來的風險。這是一種回顧列寧驚人的提法的一種方式，這種提法是說：馬克思**只奠定**我們必須不惜任何代價向各方面發展的理論**基石**。這也是一種說法，這種說法是說：馬克思主義理論如果曾相信它達到過目標，那麼它就落在自己的後面，甚至落在它自己的後面。

馬克思和理論的人道主義

我現在很簡單的遵循前面一條途徑來瀏覽我的論著，以便驗證另外一種挑釁性的關於馬克思的理論反人道主義論點。正因為有幸看到我的論點所碰到的這場意識形態的戰火，要不是我已經把這個論點提出來了的話，我真會這樣說，無論如何我也非得要把它給捏造出來不

可。

只要嚴謹地解讀這個論點，尤其只要認真地注意構成這個論點的這兩個詞語其中的一個，而且不是窮凶惡極的那個詞語，而是「理論的」這個詞語，那麼它就是一種嚴謹的論點。我說過，我也一再地講過，人的概念或範疇在馬克思的思想裡頭不起理論的作用。可是不幸的，「理論的」這個術語被那些不想瞭解它的人給忽視了。

讓我們試著來瞭解它。

同時，爲了瞭解起見，讓我先談一下費爾巴哈（我翻譯過他的一些作品）。沒有人會否認，費爾巴哈的哲學是公然的一種理論人道主義。費爾巴哈說，每一種新哲學都是以一種新的名稱來宣佈自己的。他說，現代的哲學，即我的哲學，是以「人」這個名稱來宣佈自己的。而實際上，人、人的本質，是整個費爾巴哈哲學的中心原則。這不是說費爾巴哈對自然沒有興趣，因爲他確實談到太陽、行星，也談到植物、蜻蜓和狗，甚至談到大象，以便說明它們沒有宗教。不過，如果我用這種方式來說的話，在他談到自然的時候，在他平靜地告訴我們說，每一族類都有它自己的世界（這個世界只是其本質的顯現）時，他是先在奠定他的基礎。這個世界是由各種客體組成的，其中有一種典型的、族類的本質已經完美無缺的客體，即基本的客體。因此每一種行星都有太陽作爲一個基本的客體，太陽也是行星的基本客體，等等。

在這個基礎已經打好的情況下，我們就能把我們的注意力拉向人。人是他的世界的中心，一如他是處在圍繞著世界的地平線（即他的客觀世界）的中心一樣。在他的生活裡，沒有任何一樣東西不是他的：或者說得明確一點，沒有任何一樣東西不是他，因爲就他的世界的一切客體是他的本質的實現和反映而言，他的世界的一切客體都只是他的客

體。他直觀的客體只是他直觀它們的方式，他感覺的客體只是他感覺它們的方式。就客體賦予他的只是一度是他自己的本質而言，所有他的客體都是基本的客體。人只有在人裡頭才總是人，人從來都沒有離開過人的領域，因爲——在青年馬克思從費爾巴哈接收過來而且在莫斯科去年夏季黑格爾會議與會者當中引發一些學術爭議的一段微不足道的小小段落裡——世界是人的世界，人也是人的世界。太陽和行星、蜻蜓、直覺、理智和熱情，都只是通往決定性真理之路的許多過渡：人不像行星和動物，人的特殊性質是把他自己的族類、他的族類的本質、他整個的類本質當作是客體，而且把這一切都放進跟自然或宗教無涉的客體裡。通過對象化和顛倒的機制，人的類本質就以外在客體、另一個世界的形式，以宗教的方式，賦予了本身辨別不出來的人。人在宗教裡頭，把他自己的力量、他的生產力想成是另一個絕對物的力量，人在這個絕對物之前顛抖，向牠頂禮膜拜乞求憐憫。而且這是非常實際的，因爲所有宗教崇拜的儀式，甚至確實是在這虛構的世界裡產生的這些奇跡的客觀存在，都是從這裡產生出來的。由於，用費爾巴哈的話來說（我引述），它們只是「需欲的體現」（*Wunscherfüllung*）。是人的這個絕對的客體因而碰到了上帝這個絕對，不過他不瞭解他所碰到的東西竟是他自己。這整套哲學本身的範圍，並不只限於宗教，它也兼處理藝術、意識形態、哲學，此外還有——比較少人知道——政治、社會甚至是歷史。這整套哲學，是故就寄託在主體和客體之間本質的同一上面。從而這種同一就通過人的本質把自己投射到這一自我實現、異化上面的這一種力量來說明；自我實現構成了它的客體，而異化則把客體跟主體分離開來，使客體成爲主體外部，將主體具體化，而且把本質的關係顛倒過來，這一來主體很驚異地發現自己在無非只

是自己的客體、上帝或國家等等的形式中受到自己的宰制。

我們一定不能夠忘掉，我在這裡只概括前提的這一言說有某種崇高的地方。因為它要求把由宗教或政治異化產生出來的這種顛倒本身給扳正過來。易言之，它要求把人主體的屬性虛構的宰制扳正過來；它號召人最後把他的宰制中被上帝和國家異化的、他的被占有的本質索回來；它要求人最後——不再於宗教虛構世界、「國家的天堂」或黑格爾哲學異化的抽象中，而是在此時此地的塵世、現實的社會——實現他真正的、人的共同體的人的本質，即「共產主義」。

以人這個術語的哲學意義來說，人處在其世界的中心，人是其世界的原始的本質和目的——以誇大的意義來說，這就是我們所謂的一種理論人道主義。

我認為，大家都會同意，原來支持過費爾巴哈關於人的類本質和異化這一問題設定的馬克思，後來跟他決裂了；跟費爾巴哈的理論人道主義所進行的這一種決裂，在馬克思的理論史上是一種基本的事件。

可是，我想說得清楚一點。儘管費爾巴哈是具有「洩露秘密」這種怪癖（如果可以容我這樣說的話）的一位奇怪的哲學人物，可是費爾巴哈也是一位已經認了罪的理論人道主義者。不過在他的背後，還有一整排哲學的前輩。雖然他們沒有勇敢地公開地認罪，可還是在搞人的哲學，即使是用偷偷摸摸的方式。我決不會侮讕其歷史的功績是在向封建制度、教會及其意識形態階級鬥爭，賦予人身份地位和尊嚴的這一偉大的人道主義傳統。不過產生偉大著作和偉大思想家的人道主義意識形態表達了崛起的資產階級的野心，把新法權體系（即被修改為資產階級商業法的古羅馬法）所認可的商業和資本主義經濟需求用另外一種形式表現出來並加以轉換。這種人道主義意識形態跟崛起的資

產階級是密不可分的。我認爲，我們也決不會否認這項事實。人作爲自由的主體，自由人作爲其行動和思維的主體，首先就是自由地占有、買賣的人，即首先就是法權的主體。

我要把問題濃縮一下，在這裡提出這樣的看法：除了一些不合時宜的例子外，古典哲學的偉大傳統都是以其體系的範疇既把人認識的權利也把人行動的權利再生產出來。從人認識的權利，古典哲學就製造了它的知識論的主體，從我思故我在的主體到經驗主義和先驗的主體；從人行動的權利，古典哲學就製造了經濟、道德和政治的主體。我認爲——不過顯然無法在這裡證明——我有權這樣說：以既被分割又被喬裝的不同主體的形式，人、人的本質或人的族類的範疇在古典的馬克思主義產生以前的哲學裡扮演著基本的理論角色。而當我談到範疇所扮演的理論角色時，我的意思是說，它是跟其他的範疇緊緊地結合在一起，不改變整體的作用，不能把它跟這套東西切割開來。我認爲我能夠這樣說，除了極少數的例子外，這一偉大的古典哲學以隱含的形式展現了無可爭議的人道主義傳統。如果說，費爾巴哈用他自己的方式「洩露秘密」，如果說，他把人的本質四平八穩地放在整個事物的中心，這是因爲他認爲他能夠擺脫使古典哲學不能不把人隱藏起來，放在一種把人分割成幾種主體的劃分後面的這種限制。這種劃分——容我們說，把人分成了兩種主體，目的是要把問題簡化，使人成爲知識的主體和行動的主體——是古典哲學特有的標幟，防止它提出費爾巴哈荒謬的宣言。費爾巴哈自己認爲，他能夠克服這種劃分，因爲他用人的主體屬性的多元性來替代主體的多元性。同時他認爲，按照性活動的角度他能夠解決另一個政治上重要的問題，即個體和族類的這種劃分，性活動能夠克制個體，因爲性活動總是至少要有已經創

造出族類的兩個人。我認爲，從費爾巴哈討論問題的方式看很顯然的是，甚至在費爾巴哈之前，哲學的主要關懷就是人了。不同的是：人是在幾種主體之間被劃分開來，還是在個體和族類之間被劃分開來。

可見，馬克思的理論反人道主義不只是清算費爾巴哈而已：它也是直接既針對著現存的社會和歷史哲學，又針對著哲學的古典傳統，因而是通過它們針對整個資產階級的意識形態。

我想要這樣表示：馬克思的理論反人道主義首先是一種哲學的反人道主義。如果說我剛剛說的還有幾分道理在，你們只需要拿它跟我早先說過的有關馬克思跟斯賓諾莎和黑格爾在他們反對關於起源、主體的哲學當中所具有密切的關係比較一下，看看這些含義就夠了。其實如果你們檢視這些可以視爲是馬克思主義哲學的真正作品，你們是看不到人的範疇或者任何一種它過去或者可能的偽裝的。湊成壓根兒都沒有半點馬克思主義哲學存在那裡的這一整體的唯物主義和辯證論點，可以作任何的一種解釋。不過，我看不出它們怎麼可以任由任何一種人道主義來解釋：相反的，這種論點的設計是用來排除其他東西當中的一種唯心主義變種，並且要我們用**完全不同的**方式來思考。

可是我們仍然還沒有說完，因爲我們仍然必須瞭解歷史唯物主義的理論反人道主義，就是說，必須瞭解馬克思主義的社會形態和歷史理論不把人當作是一種重要的概念的這一作法。

或許我們應該先討論兩種反對意見。其實，我們確實應該嘗試一下，因爲它們老被提出來談。第一種反對意見取得的結論是：任何一種以上述方式來思考的馬克思主義理論，都是因爲輕視人、使他們的革命鬥爭癱瘓而告失去生命力。不過《資本論》通篇都是在講被剝削者從原始共產主義時期到資本主義取得勝利時期所經歷的苦難，寫《資

本論》也是爲了要幫助他們從階級受奴役狀態解放出來。可是這並不妨害馬克思，反而促使他把具體的個人加以抽象，從理論上把他們看作是關係簡單的「支柱」，而正是在《資本論》這同一本著作裡，分析了關於他們的剝削機制。第二種反對意見拿人道主義意識形態這一存在跟馬克思的理論反人道主義對立起來。人道主義的意識形態即使它們確實一般說來有助於資產階級的文化霸權，可是在某種環境和某種階層裡頭，甚至以宗教的形式，表現了群眾反對剝削和壓迫的這種反抗。不過祇要你們瞭解到馬克思主義承認意識形態的存在，並且根據它們在階級鬥爭中所扮演的角色來判斷它們，這就不會有什麼難題跑出來。

在這裡生死攸關的是完全不同的重要東西：從人的本質、自由的人的主體、需要、勞動、需欲的主體、道德和政治行動的主體出發，來說明社會和歷史的人道主義概念理論意圖。我認爲，馬克思是唯一能夠建立歷史科學和寫《資本論》的人，因爲他跟所有這類的人道主義的理論意圖決裂。

跟全部的資產階級意識形態相反，馬克思宣佈：「社會並不是由個人構成的。」（《政治經濟學批判大綱》）而且：「我的分析方法不是從人出發，而是從一定的社會經濟時期出發。」（《評阿·瓦格納的〈政治經濟學教科書〉》）而且針對著在《哥達綱領》宣稱：「勞動是一切社會財富和一份文化的源泉」的人道主義和馬克思主義的社會主義者，他說：「資產者有很充分的理由給勞動加上一種超自然的創造力。」我們還能夠想像一種性質截然不同的決裂嗎？

這些效果可以在《資本論》裡頭看得出來。馬克思說，歸根到底決定社會形態而且讓我們能夠理解它的，並不是任何一種空想的人的

本質或者人的性質，也不是人甚至或是「人們」，而是一種關係，即跟基礎、下層建築不可分割的生產關係。同時，跟一切的人道主義唯心主義相反，馬克思說，這種關係不是人與人之間的關係，個人與個人之間的關係，也不是主體之間或心理上的或人類學上的關係，而是一種雙重關係：跟這幾群人和事物(生產資料)之間的關係有關的一群人與一群人之間的關係。正是這個你能夠虛構地思考的最有可能性的理論神秘作用，能夠把社會關係歸結為人與人之間的關係，或甚至是一群人與另一群人之間的關係：因為這是假定說社會關係只是包含著人的一些關係，但實際上它們也包含著從物質的自然取得物(生產資料)的關係。馬克思說，生產關係是分配的關係：按照它把生產資料分配給階級的情況因而同時它也把人分配到階級裡頭。各階級是從也是一種屬性的這種分配中的對立裡頭產生出來的。自然，人的個體是這種關係的一部份，因此也是活動的，不過首先就這種情況而言他們是在這種關係裡頭受到約束。正是因為他們是它的一部份，如同是自由簽訂的契約的一部份一樣，他們才是在它裡頭受到約束，而且正因為他們在裡頭受到約束，他們才是它的一部份。要瞭解為什麼馬克思在這種情況中把人只看作是關係的「支柱」或是由生產關係所決定的生產過程的一種作用的「承擔者」，這點非常重要。這絕不是因為他把具體生活中的人歸結為作用單純的承擔者：他把他們在這方面看成是這樣，因為資本主義的生產關係把他們歸結為生產(即剝削)中這一下層建築裡頭的這種單純作用。實際上，被看成是生產當事人的生產中的人，就資本主義的生產方式來說只是這種東西：他是被規定為關係單純的「支柱」，「作用」單純的「承擔者」，完全是匿名的而且是可以替代的，就拿如果說他是工人這點來說，可以把他丟到街頭，就拿如果

說他是資本家這點來說，他可以致富或者破產。總之，他必須服從是剝削關係因此也是對立的階級關係的這一生產關係的規律；他必須服從這種關係及其作用的規律。如果說你不讓無產階級和資本家個別具體的規定、他們的「自由」或者他們的個性從屬於理論的「歸結」，那麼你就理解不到資本主義生產關係讓個人服從的這一可怕的實際「歸結」，你也就理解不到把個人當作是經濟作用的承擔者而不當作其他任何東西的這一可怕的實際「歸結」。

不過，把個人當作是經濟作用單純的承擔者，對個人有後果跑出來。不是馬克思這個理論家把他們這樣看待，而是資本主義的生產關係！把個人當作是可以替換的作用的承擔者，在基本上是資本主義階級鬥爭的資本主義剝削內部，是在他們的現實中在他們身上打上無可彌補的烙印，是把他們歸結爲只是機器的附屬品，是把他們的妻子和兒女丟進工廠的煉獄裡，是把他們的工作日延長到極限，是給他們剛好夠把自己再生產出來的報酬，而且也創造了能夠裁撤其他匿名的承擔者，目的是對那些現在就業、夠幸運能有工作的人施加壓力的巨大產業後備軍。

可是同時，它也創造了工人階級鬥爭的組織條件。因爲正是資本主義階級鬥爭的發展，即資本主義剝削的發展，本身才創造了這些條件。馬克思就一直這樣堅持，正是資本主義的生產組織才不只是在把工人集中在工作場所，把他們混雜在一起時，而且尤其是在把嚴酷的工作紀律和日常生活強加在他們身上時，用強制手段教導工人階級鬥爭的教訓。所有工人所承受的這一切，結果卻反過來以普遍行動的方式對抗著它們的主人。

不過，要讓所有這一切發生，工人必須成爲其他關係的一部份，

而且要在**其他關係**裡頭受到約束。

確實，不能把資本主義的社會形態單單歸結成爲資本主義的生產關係，因此歸結爲它的下層組織。沒有上層建築的支持，沒有歸根到底是受生產關係決定的法權政治和意識形態關係，階級的剝削不能持續下去，這是說，不能把它的存在條件再生產出來。馬克思除了在幾處簡單的提一下外，沒有進行這項分析。不過從每一處他所說的話裡頭，我們能夠取得結論說，這些關係也是把具體的人的個體看作是關係的「承擔者」，看作是作用的「支柱」，人只是這些關係和作用的一部份，因爲他們是在這些關係和作用裡頭受到約束。例如，法權關係是從現實的人抽象出來的，目的是要把現實的人看成是一種單純的「法權關係的承擔者」、能夠占有財產的單純法律主體，即使他占有的僅有財產是他沒人保護的勞動力。又例如政治關係是從活生生的人抽象出來的，目的是要把活生生的人看成是單純的「政治關係的支柱」、自由的公民，即使他的選票不過是加強他的奴役狀態。又再例如意識形態的關係是從活生生的人抽象出來的，目的是要把他看成是從屬於統治的觀念或是反抗統治的觀念的單純主體。但是所有的這些關係(每一種都把現實的人用來當作是它的支柱)在人的現實裡仍然支配著人，在人的身上烙上印記，正如同生產關係所作所爲的一樣。而且因爲生產關係是階級鬥爭的關係，因此正是階級鬥爭才歸根到底決定著上層建築關係、決定著它們的矛盾，並決定著上層建築藉以影響下層建築的這一多元決定。

同時正如資本主義的階級鬥爭在生產的內部創造工人階級鬥爭的條件一樣，所以你也看到，法權、政治和意識形態的關係通過它們強制的這些限制能夠促進它的組織和意識。因爲無產階級的階級鬥爭

確實是在資產階級關係的架構裡頭學到政治，而且取道資產階級的鬥爭本身。每一個人都知道得很清楚，只有資產階級利用促使人民群眾加入它的鬥爭的辦法，才能夠推翻舊的政權、它的生產關係和它的國家。每一個人也都知道，只有資產階級通過使工人參加政治鬥爭的辦法（自然隨後加以屠殺），才能夠打敗大地主。通過它的法律和它的意識形態，也通過它的槍彈和它的監獄，資產階級在政治和意識形態的鬥爭中教育了他們。在教育他們的東西當中，其中一項是迫使他們理解到無產階級的階級鬥爭跟資產階級的階級鬥爭無關，必須掙脫其意識形態的桎梏。

正是在這裡，歸根到底和它在「大廈」裡頭產生的矛盾效果，才介入說明這些奇特的現象的辯證。（馬克思不是靠荒謬的人的概念而是靠完全不同的概念的幫助，來理解這些現象。這些完全不同的概念就是：生產關係、階級鬥爭、法權、政治和意識形態關係。）從理論上說來，歸根到底的作用使我們能夠說明從經濟的鬥爭到政治和意識形態的鬥爭這些形式的階級鬥爭之間的差異和不平衡，因此能夠說明這些鬥爭之間存在著的交互作用和這種鬥爭中存在著的矛盾。

馬克思的理論反人道主義一如它在歷史唯物主義中產生作用一樣，因此意味著不把關於社會形態及其歷史的說明紮根在帶有理論偽裝的人的概念上。意即不把這些說明紮根在作為**起源的主體**、產生人的需欲（**經濟人**）、人的思維（**理性人**）、人的行動和鬥爭（**倫理人**、**法律人**和**政治人**）的人的概念上面。因為在你從人出發時，你就躲不開相信自由萬能或者創造勞動萬能的這一唯心主義的誘惑——這是說，你只會完全「自由」地匍伏在占統治地位的資產階級意識形態萬能的腳下。占統治地位的資產階級意識形態的作用就在於按照人自由的力量力的這

一虛幻的形式，掩飾另外一種更加真實而且更加有力的資本主義的力量，並把它強行加在人的身上。如果說馬克思不從人出發，如果說他拒絕在理論上從人的概念引申出社會和歷史來，那麼這是爲了要跟只表現站在資本主義生產關係基礎上的意識形態力量對比這種神秘作用決裂。因此馬克思從產生這種資產階級意識形態作用（即支撐著你應該從人出發的這種幻覺）的結構因素出發，就是說，馬克思是從一定的經濟形態出發，而在《資本論》這一特定的情況中是從資本主義的生產關係和歸根到底決定上層建築的這些關係出發。而且每一次他都說，這些關係制約著人，並且在人身上烙上印記，還有它們是如何在人的具體生活中在人身上烙上印記，以及通過階級鬥爭的體系，活生生的人是如何受到這些關係體系的制約。在一八五七年的《政治經濟學批判大綱》裡頭，馬克思說道：具體是許多規定的綜合。我們可以把他的意思加以解釋，然後這樣說：以具體意義來說，人是受到這些關係（他們在裡頭是受到約束，而且他們也屬於這些關係的一部份）的許多規定的綜合所制約。如果說馬克思不是從資產階級意識形態壓得死死的、是空洞想法的人出發，那麼這是爲了最後要抓住活生生的人；如果說他取道活生生的人是承擔者的這些關係來兜一個圈子，那麼這是爲了最後能夠掌握統治他們的生活和他們的具體鬥爭的這一規律。

我們應該注意，這種取道關係所兜的圈子，沒有一次使馬克思脫離了活生生的人，因爲在知識過程的每一個環節，這是說，在他分析的每一個環節，馬克思都說明每一種關係——從資本主義生產關係、歸根到底的決定因素，到法權政治和意識形態關係——在受到階級鬥爭形式和效果所支配的人的具體生活中如何在人身上烙上印記。馬克思的每一種抽象都跟這些關係在人身上強加的「抽象」取得一致，而

且這一可怕的具體的「抽象」就是使人成為被剝削的工人或是剝削人的資本家的東西。我們也應該注意到，這種思維過程的最後終點，即思維過程產生的「思維具體」，是說明具體現實的許多規定的綜合。

因此馬克思把自己放在階級的立場上，而且他看到了階級鬥爭的大量現象。他想幫助工人階級來理解資本主義社會的機制，找出它生活的關係和規律，以便加強和它指明鬥爭的方向。除了階級鬥爭以外，他沒有別的目標；他的目的是幫助工人階級進行革命，因此最後在共產主義下消滅階級鬥爭和各種階級。

我應該老老實實地承認，對馬克思理論的反人道主義所提出來的唯一比較嚴謹的反對意見，是跟那些在《資本論》裡頭回到異化命題的文章有關聯。我故意說「命題」，因為我不認為把這個命題提出來的這些段落具有理論的意義。我想說的是，異化在那裡不是以確實是深思熟慮的一種概念這姿態出現的，而是以一種現實的代用語這姿態出現的。對馬克思來說，他還沒有思考得足夠可以把現實提出來指涉這些東西：亦即才剛冒出來的這些工人階級的組織和鬥爭形式。因此我們能夠把《資本論》裡頭的異化命題說成是以還沒有形成的一種概念或者一些概念的代用語方式產生作用的，因為客觀的歷史條件還沒有把它們的對象生產出來。如果這種假設沒錯，我們就有可能理解，巴黎公社在符合馬克思的期望時已經使得異化這個命題變成多餘，正如同列寧整個政治實踐所做的一樣。確實，在巴黎公社後，異化在馬克思的思想中消失了，而且在列寧大宗的作品中也一直沒有再出現過。

不過這個問題不只跟馬克思主義的理論有關，它也牽扯到馬克思主義理論跟工人運動結合的這些歷史形式。我們今天坦率地面對著這個問題：我們會研究這個問題。

- ①《政治與歷史》、《費爾巴哈的「哲學宣言」》、《保衛馬克思》和《解讀〈資本論〉》——英文版譯者。
- ②馬克思接著說：「這種由生產關係本身產生的經濟制度的全部結構，以及它獨特的政治結構，都是建立在上述的經濟形式上。任何時候，我們總是要在生產條件的所有者同直接生產者的直接關係——這種關係的任何形式總是自然地同勞動方式和勞動社會生產力的一定的發展階段相適應——當中，為整個社會結構，從而也為主權和依附關係的政治形式，總之，為任何當時的獨特的國家形式，找出最深的秘密，找出隱蔽的基礎。」見馬克思，〈資本論〉，第三卷，《馬克思恩格斯全集》，第二十五卷，（北京：人民出版社，一九七四年），頁八九一～八九二。
- ③恩格斯接著說：「經濟狀況是基礎，但是對歷史鬥爭的進程發生影響並且在許多情況下主要是決定著這一鬥爭的形式的，還有上層建築的各種因素：階級鬥爭的各種政治形式和這個鬥爭的成果——由勝利了的階級在獲勝以後建立的憲法等等，各種法權形式以及所有的這些實際鬥爭在參加者頭腦中的反映，政治的、法律的和哲學的理論，宗教的觀點以及它們教義體系的進一步發展。」恩格斯，〈致約瑟夫·布洛赫〉，《馬克思恩格斯全集》，第三十七卷，（北京：人民出版社，一九七一年），頁四六〇～四六一。
- ④請參考“Marx's Relation to Hegel,” in *Politics and History* (London: New Left Books, 1972) 和《自我批評材料》。
- ⑤請參考“On the Materialist Dialectic,” in *For Marx* (London: New Left Books, 1977), pp. 183-190.——英文版譯者。
- ⑥馬克思，〈經濟學手稿〉（一八五七年～一八五八年），《馬克思恩格斯全集》，第

四十六卷上册，(北京：人民出版社，一九七八年)，頁三七～三九。——**中文版譯者。**

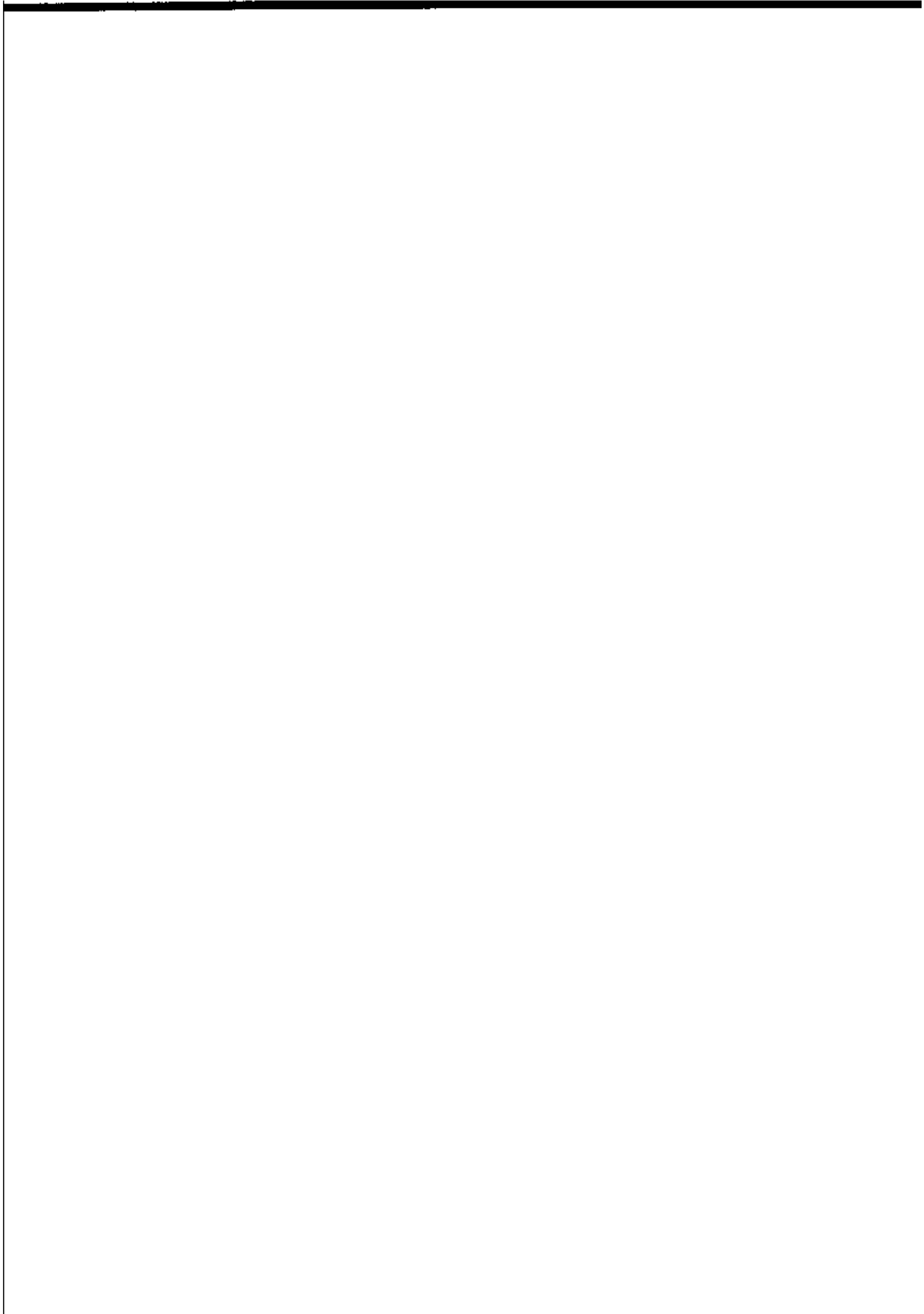
⑦同前揭書，頁三九。——**中文版譯者。**

⑧「只要這個頭腦思想僅僅是思辨地、理論地活動著」(馬克思)。他把理論態度(關於現實客體的**知識**)和實際態度(關於現實客體的**加工**)區分開來。

⑨列寧，〈唯物主義和經驗批判主義〉，《列寧選集》，第二卷，(北京：人民出版社，一九七六年)，頁一三五。——**中文版譯者。**

⑩請參閱恩格斯：「認識自然本來的樣子，**不要任何外加成份。**」也請參閱列寧的反映論。

⑪馬克思，〈資本論〉，《馬克思恩格斯全集》，第二十三卷，(北京：人民出版社，一九七二年)，第三篇第六章〈不變資本和可變資本〉(頁二二七)。



2

「某些新東西」

下面的評論，是阿圖塞投稿給《人道報》(*L'Humanite*)公共論壇的稿件的重要部份。該論壇討論的是有關提給法共第二十一屆——臨時——代表大會(一九七四年十月召開)上的決議草案。這一決議讀者可以在一九七四年十一月出版的《共產主義手冊》(*Cahiers du communisme*)第十一期讀得到。

憑本能，共產黨人瞭解，第二十一屆代表大會提請考慮的決議包含有某些可能是重要的新東西。

這顯然不是路線變化的問題，而是在同一條路線內，決議提供了更確切的表述以及修正和創新。

一、政治路線被規定得更精確了。簡言之，現在階級鬥爭的目標是「民主變革」，即將施行包含在左翼聯盟(The Union of the Left)簽字同意的「共同綱領」(Common Programme)裡的這一「民主革命」的「新民主」。民主變革的原動力將是能把法國人民「聚在一起」成爲「絕大多數」的「法國人民聯盟」(Union of the French People)。目前的鬥爭證明，這種聯盟「正在形成中」。

哪裡創新了呢？基本上它們涉及到兩點：

1. 誰將在這種「新民主」中掌權？不單是聯合的左翼(the United Left)，而且也是「關注民主變革的一切政黨和組織的同盟」。當然，左翼聯盟將仍是這一廣泛同盟(Broad Alliance)的核心。

2. 正像第二十屆代表大會強調「人民聯盟」(Popular Union)一樣，決議強調「法國人民聯盟」。

但是，首先，爲什麼有這個額外的概念呢？它不是與廣泛同盟的概念重疊了嗎？決議在這個很重要的地方說得不很清楚(參看第四章第二十四條)。

在左翼聯盟和人民聯盟之間，在廣泛同盟和法國人民聯盟之間，原則上有什麼差異呢？這是在各組織之間結成聯盟和群眾之間形成的聯盟之間存在的差異。前者是少數，後者則能成爲「絕大多數」。

當然，在各組織之間的政治聯盟和群眾之間的聯盟之間有一種辯證法在起作用。當結成左翼聯盟的時候，它的影響遠超出左翼支持者的成員，在群眾當中都感覺到。結成廣泛同盟的時候，情況也會是這樣。但是——而這是關鍵所在——是什麼使得爲聯盟奮鬥多年的法國共產黨跟社會黨和左翼激進派之間的聯盟有其可能，又是必要和不可避免呢？是人民群眾的階級鬥爭，因而是行動中的群眾聯盟在一九六八年五月和以後的空前發展。

群眾聯盟在階級鬥爭中發展：於是各組織之間的協議；於是群眾聯盟進一步發展；於是各組織之間的同盟不斷擴大，等等。這就是運動的辯證法，在其中起決定作用的是階級鬥爭中的群眾聯盟。

因此我們必須清楚地區分各組織之間的同盟和法國人民聯盟，以便能領會它們的辯證法，而且也免得賦予「多數」這個名詞一種純粹

選舉的意義。因為，一旦贏得選舉，執政的同盟就只有依賴在未來階級鬥爭中聯合起來的人民的力量，才能頂住壟斷勢力進行統治。

按照定義，法國人民聯盟在基層才能實現。如何實現？「圍繞『共同綱領』提出的改革」。但是達到這個目的的手段是什麼？是黨和其他結盟組織的成員們所作的解釋及其傳播。也就是討論。在這種情況下這一切都是正確的。但是需要的東西不止於此：馬克思主義者知道，在群眾的層次上，思想事實上只是在行動中和通過行動進行交流的。

因此，我們必須明確。法國人民聯盟是勞動人民，在工人階級周圍的民主份子和愛國者的聯盟；是進行抗議和鬥爭的人民群眾，即工人、農民、雇員、手工藝者、商販、知識份子、婦女、士兵等的基層的聯盟。政治組織、工會組織和其他組織的聯盟既是這一鬥爭的效果，又是它的條件：但是法國人民聯盟是這一鬥爭的決定性的原動力。

這一聯盟正在形成中。但是，如果它要贏得勝利的話，就必須繼續不斷地獲得力量，特別是凝聚力。指望「危機」和普遍不滿是不夠的，積聚「局部的」行動也是不夠的。以為這些行動將自行「滙合起來」，那會陷入自發論的幻想。這種不滿和這些行動必須密切結合在一起，成爲一種共同的政治意願。那麼什麼東西能夠使這些行動和抗議真正密切結合在一起呢？工人階級和它的組織，以及它們的前鋒，即黨。正因爲如此，法國人民聯盟只能建立在工人階級的周圍。

我希望決議能說：(1)法國人民聯盟是未來政治變革的決定性的原動力；(2)法國人民聯盟必須緊密團結在工人階級的周圍；(3)法國人民聯盟將由群眾的行動和在群眾當中的行動緊密團結在一起：黨的角色在這裡是主要的。

由於決議就談論法國人民聯盟來說比第二十屆代表大會有所創

新，這些說明就尤其必要。爲什麼呢？這裡的想法是要不僅把民主派，而且把關心法國的獨立和未來的愛國者（例如戴高樂主義者 Gaulists）都團結在工人階級的周圍。有人會說，這是一種「選舉花招」。一種越過著名的「障礙」，而贏得選票的途徑。

共產黨人永遠不會患選舉痴呆症。他們知道，選舉中的力量對比能夠（在這裡就是這樣）模糊階級力量的對比。

當決議爲他號召團結起來的法國人民下定義時——「全體人民，只有封建大財閥除外」——它說的是實話，不過是以口號的方式。

的確，在客觀上而且從長遠的觀點來看，只有壟斷資本家及其代理人（加上：世界帝國主義）對維持壟斷資本在法國的專政有實際利益。

但是這也同樣是實情：如果說這一壟斷資本家集團直到今日爲止能夠維持自己的政權，那是因爲它能夠而且有足夠的聰明才智代表「資產階級作爲階級的共同利益」（馬克思），而且它能夠只是這樣做，因爲它有群眾基礎：不僅在資產階級中，而且在小資產階級中，甚至在部份工人階級中。這樣就產生了如此多意外事情的選舉「障礙」。

左翼的競選遇到了什麼「障礙」呢？正是資產階級壟斷集團所宰制的資產階級群眾基礎的這一目前的邊界。

把這一「障礙」歸結爲只不過是偏見，或乾脆是反共攻勢（即歸結爲「思想」），是唯心主義的。這當然有「傳統」：但這是由統治階級與其群眾基礎之間的具體聯繫構成和維持的，這種聯繫不僅是意識形態的聯繫（意識形態與單是「思想」有點不一樣），而且它也是物質的聯繫。這些關係很複雜，但總是很準確並按照社會集團而變化。壟斷資本家並不蠢：他們知道怎樣利用現存的關係讓事件發展，或者用如此

這般的措施介入以保持這些關係，通過這些關係他們就「牢牢地抓住」他們群眾基礎的不同成份了（從成百個例子中只舉兩個：他們知道怎樣閉眼不看某些社會集團中的逃稅行爲；他們用分配郵局 DPO 等「牢牢抓住」某些勞動人民）。

要爲法國人民聯盟爭取這些份子，宣傳（= 思想）雖然必不可少，然而是不夠的。在每一種場合，你必須研究這些關係的物質的和意識形態的性質。只有這樣你才能找到正確的反應，從而正確解釋、宣傳和行動的方式。只有這樣你才能進行一場符合群眾實際情況的正確的意識形態鬥爭：不然你就會無的放矢。《人道報》所面臨的難題是不是也從這個角度考慮了呢？

事實上，所需要的是通過把資產階級群眾基礎的大多數爭取過來的辦法使人民聯盟變成法國人民聯盟。在這裡你也不能指望任何，甚至是由危機激起的自發性的奇蹟（在過去，危機曾爲法西斯主義開闢了道路）。所需要的是一場政治勝利，即以工人階級爲中心，以進行階級鬥爭的工人階級組織爲工具取得政治行動的成果。如果這種勝利實現了，那時而且只有那時法國人民的敵人才會縮小成爲壟斷資本家及其代理人。正因爲如此，決議在一個若要實現還需要詳細具體分析和行動的口號中對法國人民所下的定義是正確的。

二、決議包含有一些理論上的修正，它們在政治上都趨於同一方向。

它已不再是按照惡名昭彰的公式，即「用需要的邏輯（the logic of needs）」（什麼？）「取代利潤邏輯（the logic of profit）」（資本主義？）來爲「先進民主（advanced democracy）」下定義的問題。第二十屆代表大會已經把這個公式的調子放低，但保存了基本用語。那時，勞

倫(Paul Laurent)說道：「需要的邏輯」毋寧暗指共產主義(「各盡所能，各取所需」——馬克思；而且是以分配關係而不是以生產關係為共產主義下定義的一個公式)——「它的使用不應推廣」。事實上，既然先進民主連社會主義都不是，要這個模糊地暗指共產主義的東西做什麼呢？

的確，決議由於某些原因仍然談論「適合於人的政策」和「理性的政策」(原文如此)。但是它在好幾個地方做了修正：重要的是滿足**人民需要**。使用後一類語言，就有可能避免陷入空想主義，就是說政治上的唯心主義，和產生過高的希望，因而引起失望——就可以避免誘惑，不會想要在精神至上主義方面比任何人都出價更高(參看一九七三年二月《新評論》上一篇有關集中談「人的需要」的「共同總綱」的文章!)

決議沒有重複「**開拓走向社會主義之路的先進民主**」這一舊公式。相反，它強調「新民主」、「民主變革」。事實上，民主不能用任何以民主的「本質」衡量一定現實民主的形容詞(真正的、正確的、先進的)來限制，而只能用以其階級內容來衡量它的形容詞來限制，在我們的情況下就是：**適合於人民的民主**。同樣，決議強調「**有限的民主改革**」。那並不是意味著社會主義被忘記了！也並不是意味著改革的政策必然要陷入改良主義。共產黨人知道，階級鬥爭中的每一個勝利，從比較長遠的意義上說都是向社會主義邁進的一步。這不是針對他人的策略手法的問題：「社會主義使他們害怕嗎？那麼我們就不說社會主義！讓我們保證這不是得寸進尺的開端！」相反，這是拒絕空想主義及其危險的問題。

因為的確，而且首先對我們說來是這樣，並沒有任何得寸進尺的

開端。那就是說：你不能為革命制定進度表，不管它是和平的還是非和平的。列寧曾說過那麼多次：說革命（向社會主義的過渡）應該「提上日程」是不夠的。「形勢」也必須是「革命的」，它以相當大量的國內國際的矛盾積累和密切結合在一起為前提。最後，「主觀條件」（群眾的階級鬥爭組織）必須跟上客觀條件。

這一切沒有一樣是能制定進度表的。沒有一樣像是得寸進尺的開端。但是有一定的政治重要性：你需要足夠堅強和足夠靈活能夠甚至在革命還很遙遠的時候培育黨的一條群眾政治路線，使黨不僅在「革命形勢」一旦出現時能善於應付，而且首先就在現在，在預先不知道它會在什麼時候或以什麼方式阻礙自己的情況下培育它、幫助它成熟起來。

決議拋棄或正確地修正的空想唯心主義公式的危險是能看得到的。這些公式可以把黨員和黨推向歷史自發性的幻想或「思想」萬能的唯心主義——使他們離開他們的革命任務。革命之前革命的任務不在於滔滔不絕地空談革命，而在於切實準備自己，以便在時機到來時能夠進行革命。

至於改良主義，問題是很清楚的：當一個政策在推銷阻礙革命的改革措施時，它就是一種改良主義的政策，當它在爭取促進革命的改革措施時，它則是一種革命的政策。

我認為，決議應該促使人對一定數量的其他空想唯心主義公式（例如，關於國家、法律和「壟斷資本主義」的等等）提出修正或重新加以考察。最近幾年，在決議已正確地放棄的那些口號掩護下，那些公式頗為流行。

三、最後，關於黨說幾句話。

所建議的一切措施都導致同一個方向。就是爲了使黨成爲一個**群眾性政黨**的先鋒隊黨：通過大膽吸收黨員的政策、提拔與群眾聯繫最密切的年輕黨員（工廠中的優秀份子，「最得人心者」），以及呼籲全體黨員採取主動。

這些措施勾勒出了一個以馬克思列寧主義理論武裝起來的、清除了教條主義和宗派主義殘餘的偉大群眾性政黨的形象。

口號已經提出：我們在談論的是一個「新黨」，或者概要地說，強調的已不再是**幹部**（請比較史大林的「幹部決定一切」），而是**群眾**。

由此必然得出，落在黨的基層即支部上的責任更重了。理由很簡單：黨是通過它的基層，即支部，才能夠成爲在群眾行動運用群眾路線的群眾性政黨。黨在能成爲群眾性政黨之前必須有許多黨員，但這樣還不夠：使黨成爲群眾性政黨的是它與群眾的聯繫、它參加的群眾行動，尤其是那種它能夠在其中「比群眾先一步、而且僅僅先一步」（列寧）採取主動的群眾行動。

在這最近的幾年中，有些黨員必須在列車已經開動時跳到列車上去，或者甚至被留在站台上。爲什麼呢？因爲他們沒有及時理解群眾中正在發生的事情；他們對群眾的需要和反應注意的不夠，也沒有對他們進行細緻的分析，以便通過建議採取適當的聯合行動的辦法使這些需要和反應獲得滿足。呼籲採取主動，像馬謝（Gerges Marchais）呼籲「要思考」一樣，是向每一個黨員，但首先是向黨的支部發出的。

沒有一個群眾性政黨，就不可能有任何群眾路線（法國人民聯盟）：但是沒有出自「黨的基層」（黨章第十五條）即**支部**的明確的主動性，就不可能有任何群眾性政黨，因爲**支部**是群眾的核心。

因此我建議，決議應該在第五章第十四節後面詳細寫明：

「因此，黨爲了真正實現它的先鋒作用，必須成爲能夠運用法國人民聯盟的群眾路線的偉大群眾性政黨。黨必須大大增加它的黨員人數：但是爲了這樣做，而且因爲它這樣做，它就必須與群眾保持聯繫，與他們的反應與願望保持聯繫，以便使這些需要和反應獲得滿足，並『比群眾先一步、而且僅僅先一步』（列寧）主動採取必要的行動。這條群眾路線賦予黨的基層、支部、特別是工廠支部以更重的責任，因爲它們是群眾的核心。」

阿圖塞

（巴黎——第五支部）

參考書目

一 阿圖塞的著作

Montesquieu. La Politique et l'Histoire (Paris: Presses Universitaires de France, 1959).

"Note du Traducteur," (1958) in Ludwig Feuerbach, *Manifestes Philosophiques. Textes Choisis* (1839-1845), edited and translated by Louis Althusser (Paris: Presses Universitaires de France, 1960).

"Problèmes Etudiants," in *La Nouvelle Critique*, No. 152 (January 1964).

Presentation of Pierre Macherey, "La Philosophie de la Science de Georges Canguilhem," in *La Pensée*, No. 113 (February 1964).

"Freud et Lacan," in *La Nouvelle Critique*, No. 161-162 (December 1964-January 1965).

Pour Marx (Paris: François Maspero, 1965).

內容有：

(1) Preface: Aujourd'hui

- (2) *Les Manifestes Philosophiques* de Feuerbach [in *La Nouvelle Critique*, No. 121 (December 1960)].
 - (3) *Sur le Jeune Marx* (Questions de Théorie) [in *La Pensée*, No. 96 (April 1961)].
 - (4) *Contradiction et Surdétermination* (Notes pour une Recherche) [in *La Pensée*, No. 106 (December 1962)].
 - (5) *Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht* (Notes sur un Théâtre Matérialiste) [in *Esprit*, Vol. 30, No. 12 (December 1962)].
 - (6) *Sur la Dialectique Matérialiste* (De l'Inégalité des Origines) [in *La Pensée*, No. 110 (August 1963)].
 - (7) *Marxisme et Humanisme* [in *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, No. 20 (June 1964)].
 - (8) *Note Complémentaire sur l'Humanisme "réel"* [in *La Nouvelle Critique*, No. 164 (March 1965)].
- "Préface: Du 'Capital' à la Philosophie de Marx," in *Lire le Capital, I*, By Louis Althusser, Jacques Rancière and Pierre Macherey (Paris: François Maspero, 1965).
- "L'Objet du *Capital*," in *Lire le Capital, II*, By Louis Althusser, Étienne Balibar and Roger Establet (Paris: François Maspero, 1965).
- "Matérialisme Historique et Matérialisme Dialectique," in *Cahiers Marxistes-Léninistes*, No. 11 (April 1966).
- "Sur le 'Contrat Social' (les Décalages)," in *Cahiers pour l'Analyse*, No. 8 (1966).

- “Sur le Travail Théorique. Difficultés et Ressources,” in *La Pensée*, No. 132 (April 1967).
- “Prefazione,” in *La Revolución Teórica de Marx*, By Louis Althusser (Mexico/Buenos Aires: Siglo XXI, 1967).
- Cours de Philosophie pour Scientifiques* (油印出版) (November 1967).
- Lénine et la Philosophie* (Paris: Francois Maspero, 1969). 原稿發表於“Lénine et la Philosophie,” in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, No. 4 (October/December 1968).
- “La Philosophie comme Arme de la Révolution (Réponse à Huit Questions),” in *La Pensée*, No. 138 (April 1968). 原稿先是曾以濃縮版的形式發表於 *L'Unità* (February 1, 1968).
- “Comment Lire *Le Capital*?” in *L'Humanité* (March 21, 1968).
- “Avertissement aux Lecturs du Livre I du *Capital*,” in *Le Capital*, By Karl Marx (Paris: Garnier-Flammarion edition, 1969).
- Letters to Maria-Antonietta Macciocchi (1968-1969), in *Lettere dell' interno del P.C.I.*, By Matia-Antonietta Macciocche (Milan: Feltrinelli, 1969).
- “A Propos del l'Article de Michel Verret su 'Mai Etudiant',” in *La Pensée*, No. 145 (June 1969).
- “To My English Readers,” in *For Marx*, By Louis Althusser (London: Allen Lane, 1969).
- “Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat (Notes pour une Recherche),” (1969-1970) in *La Pensée*, No. 151 (June 1970).
- Reading Capital* (London: Left Books, 1970). (只收入阿圖塞和巴里

巴爾的作品)

Lenin and Philosophy and Other Essays (London: New Left Books, 1971).

內容有:

- (1) Freud et Lacan [in *La Nouvelle Critique*, No. 161-162 (December 1964-January 1965)].
- (2) *Lénine et la Philosophie* [(Paris: François Maspero, 1969)].
- (3) *Lénine et la Philosophie* [(Paris: François Maspero, 1972)]: (但沒收入這版裡頭的“Sur le Rapport de Marx à Hegel”這篇文章).
- (4) Avertissement aux Lecturs du Livre I du *Capital* [(Paris: Garnier-Flammarion edition, 1969)].
- (5) Idéologie et Appareils Idéologiques d'Etat (Notes pour une Recherche) · (1969-1970) [in *La Pensée*, No.151 (June 1970)].
- (6) Réponse à André Daspre [“Deus Lettres sur la Connaissance de l'Art,” in *La Nouvelle Critique*, No. 175 (April 1966)].
- (7) Cremonini peintre de l'Abstraction [in *Démocratie Nouvelle*, No. 8 (August 1966)].

Lénine et la Philosophie (Paris: François Maspero, 1972) (第二版).

內容有:

- (1) Sur le Rapport de Marx à Hegel (1968) [in *Hegel et la Pensée Moderne* (Paris: Presses University de France, 1968)] 參加伊波利特 January 23, 1968 的討論會論文).
- (2) Lénine devant Hegel [in *Hegel-Jahrbuch 1968/1969*, edited by

W. R. Beyer (Meissenheim a. Glan, 1970)].

“Sur une Erreur Politique. Les Maîtres Auxiliaire, les Etudiants Travailleurs et l'Aggrégation de Philosophie,” in *France Nouvelle*, No. 1393 (July 25, 1972).

“Reply to John Lewis (Self-Criticism),” in *Marxism Today*, Vol. 16, No. 10 (October 1972) and Vol. 16, No. 11 (November 1972). *Politics and History* (London: New Left Books, 1972).

內容有：

(1) Montesquieu. *La Politique et l'Histoire* [(Paris: Presses Universitaires de France, 1959)] (英譯,標題是 Montesquieu: *Politics and History*),

(2) Sur le ‘Contrat Social’ (les Décalages) [in *Cahiers pour l'Analyse*, No. 8 (1966)] (英譯,標題是 Rousseau: *The Social Contract*).

(3) Sur le Rapport de Marx à Hegel (1968) [in *Hegel et la Pensée Moderne* (Paris: Presses University de France, 1968)] (參加伊波利特 January 23, 1968 的討論會論文(英譯, 標題是 Marx's Relation to Hegel).

“The Condition of Marx's Scientific Discovery (On the New Definition of Philosophy),” in *Theoretical Practice*, Nos. 7-8 (January 1973).

參加討論關於“Les Communistes, les Intellectuels et la Culture”的論文 [Fête de l'Humanité, in *France Nouvelle*, No. 1453 (September 18, 1973)].

收入Satil Karsz, *Théorie et Politique: Louis Althusser* (Paris: Faurard, 1974)一書裡的四篇文章:

- (1) *Projet de Préface pour un recueil de Textes* ["A Magyar Olvasóhoz," (1968) in *Marx-Az Elmélet Forradalma*, By Louis Althusser (Budapest: Kossuth, 1968)].
- (2) [Texte Ronéotypé] (1970).
- (3) *A Propos de Lénine et la Philosophie et de l'Article "Comment Lire Le Capital?"* [in "Foreword," (1970) in *Lenin and Philosophy and Other Essays*, By Louis Althusser (London: New Left Books, 1971)].
- (4) *Préface à la Second Edition en Espagnol du Livre de Marta Harnecker, Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico* (Mexico-Buenos Aires: Siglo XXI, 1971) ["Prefazione," (1970) in Marta Harnecker, *Los Conceptos Elementales del Materialismo Histórico* (Mexico-Buenos Aires: Siglo XXI, 1971)].

Eléments d'Autocritique (Paris: Hachette, 1974).

Philosophie et Philosophie Spontanée des Savants (Paris: François Maspero, 1974) [*Cours de Philosophie pour Scientifiques* (油印出版) (November 1967)的修訂版].

二 關於阿爾塞的二手詮釋

Badiou, Alain, "Le (re)Commencement du Matérialisme Dialectique," in *Critique*, No. 240 (May 1967).

- Bottigelli, Emile, "En Lisant Althusser," in *Raison Présente*, No. 2 (1967).
- Brossat, A. "Les Epigones," in *Critique de l'Economie Politique*, No. 9 (October-December 1972).
- Central Committee of the French Communist Party, "Débates sur les Problèmes idéologiques et Culturels," in *Cahiers du Communisme*, Nos. 5-6 (May-June 1966).
- Colmbel, J., "Althusser, le PCF et les Trobpettes de la Renommée," in *Politique Hebdo* (October I, 1973).
- Conilh, J., "Lecture de Marx," in *Esprit*, Vol. 35, No. 360 (May 1967).
- Cornforth, Maurice, "Some Comments on Louis Althusser's Reply to John Lewis," in *Marxism Today*, Vol. 17, No. 5 (May 1973).
- Cranston, Maurice, "The Ideology of Althusser," in *Problems of Communism*, Vol. 22, No. 2 (March-April 1973).
- Dufrenne, M. *Pour L'Homme* (Paris, 1966).
- Fargier, J.-P., and Others, "Pratiques Artistiques et Luttes de Classes: Une Conception de la Philosophie," in *Cinéthique*, Nos. 13-14 (Winter 1972).
- Fargier, J.-P., and Others, "De la 'Nouvelle' Pratique Philosophique," in *Cinéthique*, Nos. 15-16 (Spring 1973).
- Gabel, Joseph, "Marxisme Hongrois, 'Hungaro-Marxisme', Ecole de Budapest," in *L'Homme et la Société*, No. 35-36 (January-June

- 1975).
- George, François, "Lire Althusser," in *Les Temps Modernes*, Vol. 24, No. 275 (May 1969).
- Geras, Norman, "Althusserian Marxism," in *New Left Review*, No. 71 (January-February 1972).
- Gianotti, José Arthur, "Contra Althusser," in *Theoria e Pratica*, No. 3 (1968).
- Gilles, A., "Maître Althusser et la Politique," in *Communisme*, No. 6 (September-October 1973).
- Glabermann, M., "Lenin versus Althusser," in *Radical America*, Vol. 3, No. 5 (1972).
- Glucksmann, André, "Un Structuralisme Ventriloque," in *Les Temps Modernes*, Vol. 22, No. 250 (March 1967).
- Glucksmann, André, "A Ventriloquist Structuralism," in *New Left Review*, No. 72 (March-April 1972).
- Glucksmann, Christine, "A Propos d'Althusser: La Pratique Léniniste de la Philosophie," in *La Nouvelle Critique*, No. 23 (April 1969).
- Glucksmann, Miruam, *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974).
- Hyppolite, Jean, "Le 'Scientifique' et l'Idéologique' dans une Perspective Marxiste," in *Diogène*, No. 64 (1968).
- Jour, H., "Louis Althusser Révisionniste 'de Gauche'?" in *Prolétariat*, No. 5 (Summer 1974).

- Karsz, Saül, Pouillon, J., Badiou, A., De Ipola, E., Ranciére, J.,
Lectura de Althusser (Mexico-Buenos Aires: Siglo XXI, 1970).
- Karsz, Saül, *Théorie et Politique: Louis Althusser* (Paris: Fauard,
 1974).
- Kolakowski, Leszek, "Althusser's Marx," in *Socialist Register 1971*,
 edited by Ralph Miliband and John Saville (London: The Mer-
 lin Press, 1971).
- Korač, Veljko, "The Phenomenon of 'Theoretical Anti-
 Humanism'," in *Praxis*, Nos. 3-4 (1969).
- Lefebvre, Henri, "Sur une Interprétation du Marisme," in *L'Homme
 et la Société*, No. 4 (1967).
- Lefebvre, Henri, "Les Paradoxes d'Althusser," in *L'Homme et la
 Société*, No. 13 (1969)
- Lewis, John, "The Althusser Case," in *Marxism Today*, Vol. 16, No.
 1 (January 1972).
- Lewis, John, "The Althusser Case," in *Marxism Today*, Vol. 16, No.
 2 (February 1972).
- Lipietz, A., "D'Althusser à Mao?" in *Les Temps Modernes*, (Novem-
 ber 1973).
- Lock, Grahame, "Real Problems and Real Answers," in *The Times
 Higher Education Supplement* (January 4, 1974).
- Lock, Gramhame, "Louis Althusser: Philosophy and Leninism," in
Marxism Today, Vol, 16, No. 6 (June 1972).
- Lowy, Michael, "Objectivité et Point de vue de Classe dans les Sci-

- ences Sociales," in *Critiques de l'Economie Politique*, No. 9 (October-December 1972).
- Luporini, Cesare, "Réflexions sur Louis Althusser," in *L'Homme et la Société*, No. 4 (1967).
- Mandel, Ernest, "Althusser Corrige Marx," in *Contre Althusser*, edited by Jean-Marie Vincine, and Others (Paris: University of Generale D'Editions, 1974).
- Metzger, Joe, "Après avoir lu le Dernier Livre de Louis Althusser," in *France Nouvelle*, No. 16 (October 1973).
- Nancy, J.-L. "Marx et la Philosophie," in *Esprit*, No. 349 (1966).
- Nemo, P., "Althusser est-il Maoïste?" in *Le Nouvel Observateur* (August 6, 1973).
- Oelgart, B., *Idéologues et Idéologies de la Nouvelle Gauche* (Paris, 1970).
- Paris, Robert, "En Deçà du Marxisme," in *Les Temps Modernes*, Vol. 21, No. 240 (May 1966).
- Poulantzas, Nicos, "Vers une Théorie Marxiste," in *Les Temps Modernes*, Vol. 21, No. 240 (May 1966).
- Pouillon, Jean, "Du Côté de Chez Marx," in *Les Temps Modernes*, Vol. 21, No. 240 (May 1966).
- Rancière, Jacques, "Sur la Théorie de l'Idéologie: La Politique d'Althusser," in *L'Homme et la Société*, No. 27 (January-March 1972).
- Rancière, Jacques, "La Nouvelle Orthodoxie de Louis Althusser," in

- Le Monde* (September 12, 1973).
- Ranci re, Jacques, "On the Theory of Ideology (The Politics of Althusser)," in *Radical Philosophy*, No. 7 (Spring 1974).
- Ranci re, Jacques, *La Lecon d'Althusser* (Paris: Gillimard 1974).
- Riboulet, Pierre, "Quelques Remarques   Propos de La Lutte des Classes dans l'Idéologie," in *L'Homme et la Société*, No. 35-36 (January-June 1975).
- S ve, Lucien, "Méthode Structurale et Méthode Dialectique," in *La Pensée*, No. 135 (December 1967).
- Sich re, Bernard, "Sur la Lutte Idéologique," in *Tel Quel*. No. 52 (Winter 1972).
- Terray, Emmanuel, "Le Livre de Louis Althusser, un  v nement Politique," in *Le Monde* (August 17, 1973).
- Thévenin, N.-E., "Sur Réponse a John Lewis ou les yeux et la Mémoire," in *La Nouvelle Critique*, No. 73 (April 1974).
- Thibert, G., "Pour Lire Althusser," in *Quatrième Internationale*, No. 30 (March 1967).
- Veltmeyer, Henry, "Towards an Assessment of the Structuralist Interrogation of Marx: Claude Lévi-Strauss and Louis Althusser," in *Science and Society*, Vol. 38, No. 4 (Winter 1974-75).
- Vilar, Pierre, B. Franenkel, Robert Paris, S. Pullberg, François Châtelet, Jean-Claude Forquin, "Dialectique Marxiste et Pensée Structurale," (Seminar on Althusser), in *Cahiers du Centre d'études Socialistes*, Nos. 76-81 (Feb.-May 1968).

Vilar, Pierre, "Historie Marxiste, Histoire en Construction. Essai de Dialogue avec Althusser," in *Annales*, No.1 (1973).

Vilar, Pierre, "Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser," in *New Left Review*, No. 80 (July-August 1973).

Vincine, Jean-Marie, and Others, *Contre Althusser* (Paris: University of Generale D'Editions, 1974).

譯名索引

A

- | | |
|-----------------|-----------------|
| Angelov, S | 安格洛夫 9 |
| Aquinas, Thomas | 阿奎那 56 |
| Archimedes | 阿基米德 215 |
| Aristotle | 亞里士多德 55,72,155 |
| Aron, Raymond | 阿宏 172n |
| Augustine | 奧古斯丁 56 |

B

- | | |
|---------------------|------------------------|
| Bachelard, Gaston | 巴歇拉爾 72-73,134,140,222 |
| Bacon, Francis | 培根 55 |
| Balibar, Étienne | 巴里巴爾 6,20,37-41,92 |
| Bentham, Jeremy | 邊沁 102 |
| Bernstein, Eduard | 伯恩施坦 85,102 |
| Bettelheim, Charles | 貝特海姆 12,28,29,40 |
| Boas, Franz | 波阿斯 146 |
| Brunschvicg, Leon | 勃倫斯維格 149 |

Brus, Wlodzimieru 布魯斯 39
 Bukharin, Nikolai 布哈林 132

C

Canguilhem, Georges 康吉列姆 175n
 Carr, Edward Hallett 卡爾 15,37
 Chang Chung-shih 張仲實 41n
 Communist Party of China 中國共產黨 29-31
 Communist Party of France 法國共產黨 8-9,29,86,95,243ff
 Communist Party of Great Britain 英國共產黨 51,57,88
 Communist Party of the Soviet Union 蘇聯共產黨 12,21,48,85-86,96,107,199, 204
 Cranston, Maurice 克蘭斯頓 11
 Croce, Benedetto 克羅齊 172n

D

Della Volpe, Galvano 德拉沃爾佩 204
 Descartes, René 笛卡兒 10,73,117,197
 Dietzgen, Joseph 狄慈根 48
 Dühring, Eugen 杜林 85

E

Ellman, Michael 埃爾曼 30,40
 Engels, Friedrich 恩格斯 49,50,163,168,185,186,206,217, 240

-
- | | |
|--------------------------------|--|
| Epicurus | 伊壁鳩魯 209,210 |
| F | |
| Feuerbach, Ludwig | 費爾巴哈 73,77,81,117,170,187,228-232 |
| Fichte, Johann Gottlieb | 費希特 73,81 |
| Franklin, Benjamin | 富蘭克林 55 |
| Freud, Sigmund | 弗洛伊德 72 |
| G | |
| Galilei, Galileo | 伽利略 72 |
| Garaudy, Roger | 加羅蒂 8,12,87 |
| Geras, Norman | 杰拉斯 10,36 |
| Glucksmann, Andre | 格魯克斯曼 9,36 |
| Gramsci, Antonio | 葛蘭西 49,77,113,132,171n |
| H | |
| Hegel, Georg Wilhelm Friedrich | 黑格爾 10,49,54,73,80,152-159,174,187,
197,207-215,232 |
| Hitler, Adolf | 希特勒 22 |
| Hobbes, Thomas | 霍布斯 196,197 |
| Hugo, Victor | 雨果 118 |
| Hume, David | 休謨 225 |
| Husserl, Edmund | 胡塞爾 10,117 |
| Hyppolite, Jean | 伊波利特 195 |

- J
- Jankélévitch, M. 楊凱萊維奇 195
- K
- Kalinin, Mikhail 加里寧 15
- Kant, Immanuel 康德 10,73,117,196,197,225
- Karsz, Saül 卡爾茲 6
- Kautsky, Karl 考茨基 20,132
- Khrushchev, Nikita 赫魯雪夫 12,35,96
- Klugmann, James 克魯格曼 5
- Kolakowski, Leszek 科拉柯夫斯基 10,12,36
- Korač, Veljko 科拉契 9
- Korsch, Karl 科西 37n
- L
- Lassalle, Ferdinand 拉薩爾 92
- Laurent, Paul 勞倫 247,248
- Lecourt, Dominique 列庫特 176n
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 萊布尼茨 159
- Lenin, Vladimir Ilyich 列寧 14,23,26,27,33,34,48,50,77,93,103-107,132,136,155,163,168,185,186,200,201,218,220,226
- Lévi-Strauss, Claude 李維·史陀 146
- Levy, Bernard-Henry 雷維 11

- | | |
|------------------------------------|---|
| Lewis, John | 劉易斯 5,47-88,90,95,109,170 |
| Locke, John | 洛克 45,197 |
| Lukács, Georg | 盧卡奇 37n,172n,218 |
| Luxemburg, Rosa | 羅莎·盧森堡 132 |
| Lysenko, Trofim, | 李森科 95,193 |
| M | |
| Machiaveili, Niccolò | 馬基亞維利 154,197,201 |
| Mandel, Ernest | 曼德爾 12 |
| Mao Tse-tung | 毛澤東 31,40,49,77,132,163,164 |
| Marchais, Georges | 馬謝 250 |
| Marcuse, Herbert | 馬庫色 12,173 |
| Marx, Karl | 馬克思 16,17,23,64,82-84,102-104,168,
170,174,184-188,197,205-217,
226-239,240 |
| McLellan, David | 麥克雷南 10 |
| Mepham, John | 梅法姆 36n |
| Meszaros, István | 梅札洛斯 10,37 |
| Metzer, Joe | 梅斯杰爾 9 |
| Milhau, Jacques | 米約 8 |
| Molière, Jean-Baptiste | 莫里哀 164 |
| M Montesquieu, Charles de Secondat | 孟德斯鳩 195,197,213 |
| N | |
| Nan Ching | 南慶 41n |

-
- | | |
|-------------------------|-----------------------|
| Napoleon III | 拿破侖三世 118 |
| P | |
| Pannekoek, Anton | 潘涅庫克 172n |
| Pascal, Blaise | 帕斯卡爾 171 |
| Plato | 柏拉圖 48 |
| Plekhanov, Georgy | 普列漢諾夫 107 |
| Poulantzas, Nicos | 普朗札斯 40n |
| Proudhon, Pierre-Joseph | 普魯東 77,78,84,132,174n |
| R | |
| Ranciere, Jacques | 朗西埃 12,13,36n |
| Reich, Wilhelm | 賴希 173n |
| Ricardo, David | 李嘉圖 172n |
| Rochet, Waldeck | 羅歇 8,125 |
| Rousseau, Jean-Jacques | 盧梭 197,217,223 |
| S | |
| Sakharova, T. A. | 薩哈羅娃 9 |
| Sartre, Jean-Paul | 沙特 54,56,71,72,117 |
| Saussure, Ferdinand de | 索緒爾 145 |
| Séve, Lucien | 塞夫 8,115 |
| Shakhty trial | 沙赫特案件 15 |
| Sollers, Philippe | 索列 11 |
| Spartacus | 斯巴達卡斯 58 |

Spinoza, Baruch	斯賓諾莎 141,149-159,197,205,210,219-224
Stalin, Josef Vissarionovich	史大林 12,19-35,87,96-99,110
Stirner, Max	施蒂納 137,172n,173n
Sweezy, Paul	斯威齊 25

T

Thales	泰勒斯 171n
Tran Duc Thao	陳德草 117n
Trotsky, Leon	托洛茨基 28,33,110

V

Vico, Giambattista	維科 53,67
--------------------	----------

W

Wagner, Adolph	瓦格納 64,132
Weitling, Wilhelm	魏特林 133
Weydemeyer, Joseph	魏德邁 90n