

# 国外马克思主义

· 张双利 ·

中文讲稿

## · 卢卡奇

### 第一讲：卢卡奇论物化现象

提纲：

- 一、“物化”理论与“总体性”的辩证法；
- 二、思想资源；
- 三、论“抽象劳动”范畴；
- 四、论“物化意识”；

#### 一、“物化”理论与“总体性”的辩证法；

我们要把卢卡奇的“物化理论”和“总体性的辩证法”之间的关系梳理清楚；

整个西方马克思主义传统，就其理论而言，主要有

两个向度：

- 1、资本主义社会批判理论：对当代资本主义社会的批判；
- 2、新革命理论：对可能的革命道路的探讨；

落实到卢卡奇这里，是非常鲜明的两块：

- 1、物化理论：对当下的资本主义社会的批判；

2、以总体性的范畴为核心的辩证法：在“十月革命”的背景之下，去思考，由“十月革命”所打开的这样一条道路，它如何能够在全世界的范围内被我们坚守住。

（似乎是纯粹的理论之内的事情，但其实这两个部分都是直接地和当下的资本主义现实相关的。基本上是一反、一正两个向度。）

反：反的方面是社会批判理论的先驱；

正：正的方面是对马克思革命理论的进一步探讨；

（这样一反一正两个向度，基本上是从卢卡奇开始，从卢卡奇开始，从整个西方马克思主义的发展过程中，都可以看到非常清晰的两条脉络，一直延续下去。）

第一讲：卢卡奇论“物化现象”：

主要分探讨其物化理论的基本结构，去挖掘其中的非常关键的批判见识；

第二讲：卢卡奇论“总体性的辩证法”

主要讲授其“辩证法”的思想；

一方面讲清楚他的辩证法的思想如何同德国古典哲学的思想相互关联；

另一方面要特别强调，这样的一种辩证法的理论，它为什么不是纯理论的事情，它为什么讲得是当下资本主义社会革命的问题。（一定要把“辩证法”同“革命”之间的内在关联梳理清楚。）

---

## 二、思想资源；

卢卡奇虽然是整个西方马克思主义传统的奠基人，但是他的理论不是凭空开始的。

之所以他开启的这样一个传统，后来能够被称为“西方马克思主义”的传统，归根究底就在于马克思方面的思想资源，或者说马克思本人的思想，是卢卡奇理论其中的一个重要的思想资源，但是他的思想资源又不仅仅局限在马恩的思想上。这也是西方马克思主义另外一个重要的思想特质。

这样的物化理论实际上是有自己多线条的思想资源的。

如果粗略地把他的思想资源进行概括，大体上来说是两条线：

1、马克思·韦伯：尤其是其合理化批判的思想。

2、卡尔·马克思：尤其是其成熟时期的商品拜物教的思想。

## 1、马克思·韦伯：

卢卡奇在写作《历史与阶级意识》，发挥他的“物化理论”的时候，他受韦伯的影响是多方面的。简略来说，大概有两个层次是非常清晰地渗透在《历史与阶级意识》这本书当中的。

· 一个层次是《新教伦理与资本主义精神》，这本书中明确地提出了“合理化批判”的思想，这个非常清晰地体现在卢卡奇的“物化理论”当中；接下来展开他对于抽象劳动范畴的探讨时久可以看到：合理化原则以及对合理化原则的批判，是如何地被内在包容在他的合理化内容当中的。

· 另一个层次是，卢卡奇在引证韦伯的著作时，很大方面是韦伯关于“政治学”的著作。换言之，韦伯对于当代官僚政治的批判，韦伯对于合理化的原则何以占领了现代政治领域的这样的一中的洞见，深深地影响了卢卡奇。也正是在这样的背景之下，卢卡奇才会继续去思索，“物化”为什么是资本主义社会当中的人的普遍的命运。他不是简答地落实在产业工人上的处境，不是只有产业工人才会如此悲惨地下降到物的处境当中。而是刚好相反，它已经成为笼罩在整个资本主义社会的最普遍的原则。一个最关键的领域是现代政治的领域。所以韦伯的大量的政治学思想就是要回答这样的一个难题。

假如说，现代政治学这一个最关键的领域，这样一个能够解决“在现在的个体化的社会当中普遍性原则如何被担当”的这个领域，也已经被合理化占领，那么现代政治的出路在哪里？——这是韦伯的思路。

在韦伯之后，有一左一右两条路线，

卢卡奇是韦伯的学生之一，是“左”的那条路线的典型代表人物。从某种意义上来说，左和右两条路线都是要回应这个难题的。假如说现代政治有被取消的危险，那么怎么样才能够拯救现代政治？卢卡奇走的是马克思主义的路线。他要用马克思的阶级的理论去拯救韦伯所看到的现代政治的危机。

另外的“右翼”，最典型的是卡尔·施密特，他走的是“天主教国家”的路线，保守主义国家的路线。

（我们在理解卢卡奇的“物化理论”的时候，在涉及到他的思想资源的时候，关于马克思·韦伯的这样一个方面，我们要知道其深受马克思·韦伯的对合理化原则的批判之外，也要知道，他深深地受到马克思·韦伯对于现代政治问题关注的影响。）

## 2、卡尔·马克思

大体来说，卢卡奇从一反一正两个方面都能够看出其直接地承接着马克思的思路。

**反：**从反的方面来说，对当下现代资本主义社会的批判来说，他极其关注的是以《资本论》为代表的马克思成熟时期的资本主义社会批判理论。具体而言，就是“商品拜物教”的思想。卢卡奇在《历史与阶级意识》当中，在论述物化现象开篇上来就直接地说：商品拜物教的结构它意味着什么。他基本上是直接地在商品拜物教的语境之内，展开他自己的非常独特的物化理论的。

**正：**马克思对于当下现代资本主义社会的批判同时就关联着着他对于无产阶级革命的道路的探讨。而它对于无产阶级革命的道路的探讨和他在理论上对于辩证法的难题的思索，是内在的关联在一起的。所以，卢卡奇在接受马克思的思想资源的时候，另外一个非常重要的方面，就是马克思的阶级革命理论与马克思的辩证法思想的内在关联。（这个是我们读卢卡奇的“物化理论”，去掌握他的思想脉络的时候，一定要特别关注的方面。）

马克思和韦伯在这里被卢卡奇创造性地糅合在了一起——这样的两个发源于两个不同领域的线索如何在他这里被糅合在了一起？（这个是我们进入西方马克思主义传统的一个非常重要的角度。这个角度基本上是把西方马克思主义的传统放在他发生的那个复杂的思想史背景当中了。）

还有一点，是非常重要的理论难题：卢卡奇的“辩证法”的这个最最哲学的理论，为什么其实是直接地应对当下的现实的难题的？（这是我们在读他的物化理论和总体性辩证法理论的时候，要特别关注的另外一条线索。）

（关于“马克思”的这个方面，要提醒的一点是：我们在他的文本当中，从他引证的文本来看，卢卡奇引证了一些他的早期的文本，比如《德法年鉴》时期的文本，但是大量引证的是他的成熟时期的文本，主要是1859年的《政治经济学批判》和后来的《资本论》的第一卷。换言之，1844年的《经济学哲学手稿》它并不是《物化与阶级意识》中的“物化理论”中的直接的文本支撑。虽然，1932年的《经济学哲学手稿》再次出版之后，人们普遍认为，《1844年经济学哲学手稿》当中的“异化”理论和卢卡奇在《历史与阶级意识》当中的提出的“物化批判”理论遥相呼应，但是二者之间没有直接地文本上的联系。这是我们在讨论文本联系的时候特别要记住的一个客观性的事实。）

**如何理解卢卡奇的“物化理论”，所要破解的第一个难题就是：他就是是怎样把韦伯的**

合理化批判的思想和马克思的商品拜物教批判的思想糅合在一起的？

第二个问题就随之而来，假如他成功地实现了这两方面理论的创造性糅合，那么它带出了什么样的新的洞见？（这个洞见可能是在马克思那里，并不是特别鲜明的，或者是在韦伯那里也不是特别鲜明的，只有经过卢卡奇对这两方面思想的糅合，才使得这样的洞见以极其鲜明的有力的方式被提出来。）

卢卡奇对于物化现象的批判，仔细阅读“物化现象”的那一节，大体上讲来，

分为两个层次：

**1、物化理论的第一个层次是非常具体深入地探讨“抽象劳动”何以成为关于当下的资本主义社会的规定性的范畴。**

换言之，如果我们要理解当下的资本主义社会，在卢卡奇看来，最根本的概念，最具有规定性的范畴，就是马克思意义上的“抽象劳动”。我们需要去理解，为什么“抽象劳动”会成为规定着当下的资本主义社会的关键性的本质性的范畴。

在这个方面，我们可以看到他有机地糅合了韦伯和马克思两个人的资本主义批判思想（或者说现代社会批判思想）。

**2、物化理论的第二个层次是其物化现象中的“物化意识”环节。**沿着这个角度继续下去，我们会看到，他对“抽象劳动”的展开的过程当中，他已经主义到了没有被马克思也没有被韦伯特别强调的一个环节。这个环节就是“物化意识”。

所以卢卡奇在对“物化现象”的批判当中，如果说有自己的独特的卢卡奇色彩的话，他的色彩就鲜明地体现在他物化现象当中的“物化意识”这个关键性的环节的批判。因为有了他的“物化意识”这个关键性的环节的批判，后来，他才有可能把德国古典哲学所代表的一个唯心主义哲学的道路和当下的资本主义现实之间的内在关联真正地梳理出来。

---

### 三、论“抽象劳动”范畴；

卢卡奇似乎是直接地把马克思的“抽象劳动”范畴借用过来，而且通过直接地借用马克思的“抽象劳动”范畴，然后把韦伯的合理化的原则直接地移植进去。

（这是表面上阅读文本的感觉。不是其理论的内在结构）

其实他在分析当下的资本主义社会的时候，有着非常明确的思路。

他的这条思路，既是马克思的，也是韦伯的。

卢卡奇去分析当下资本主义社会的时候，并不是简单地从马克思的“抽象劳动”的概念，这个理论领域当中的概念出发的，而是刚好相反，他是当下的资本主义社会现实出发的。

所以他的整个批判开始于这样的追问：**前资本主义社会和资本主义社会之间的最为本质性的差别究竟是什么？**

（这样的一个追问既是马克思的，也是韦伯的。）

• 马克思在《资本论》当中，他在分析当下的资本主义社会的时候，去揭示资本主义社会的内在危机的时候，他总是要去问：前资本主义社会和资本主义社会之间的差别究竟在哪里？他要在这个差别当中去标出资本主义社会的本质性的规定性。（这就是他的几大社会形态理论当中的所涉及到的一个重要的问题。）

• 韦伯从某种意义上说也是同样，在其《新教伦理与资本主义精神》当中，其研究这个问题不是从所谓的“新教伦理”这个概念出发的，而是从当下的这个基本的事实出发的。这个社会学意义上的事实是，有新教广为流传的地方，有所谓的现代精神。然后他去追问，现代精神、现代的生活方式和传统的精神、传统的生活方式之间的质的差别究竟在哪里？

一个用的语言是前资本主义社会和资本主义社会；一个用的语言是传统与现代。

（在中国的语境当中，在 80 年代以前，采用的是前面的称呼；在 80 年代以后，在现代性的问题成为学术界的一个主导性的问题之后，大多采用的是韦伯的传统的与现代的之间的区分。但是就其基本的思路而言，都是一样的。）

**这个基本思路为：只能从当下出发。**

卢卡奇在追问这个问题，所得到的结果看似是完全马克思主义：

规定着当下的资本主义社会的最本质的规定性是“商品形式的普遍性”。

换言之，**商品的形式**成为主导着我们社会生活当中的每一个方面的决定性的形式。从卢卡奇看来，这是一个质的规定性。这是区别前资本主义社会和资本主义社会的一个最根本要素。

以上的“判断”实际上隐含着另一个判断：

**从商品形式的普遍性，应该就能够必然地导出他所要批判的资本主义条件之下独有的**

“物化现象”。

（<前资和资的根本区别>商品形式的普遍性→<必然导致>物化命运）

整个物化理论下一步的探讨基本要回答以上的问题：

“商品形式”成为现代社会当中的“主导的形式”为什么会必然地带来“物化现象”？

（此时卢卡奇还没有对于物化现象进行深入解释，但是他已经将“物化现象”的规定性开门见山地扔给了我们。

他在《物化现象》第一节第一点就告诉我们：假如说我们非常熟悉马克思的商品拜物教的思想的话，我们就应该知道物化现象的根本的规定性。这个根本的规定性（换言之）就是：

“人与人之间的关系，这样的一个社会关系本身，它获得了‘物’的性质。这意味着这个具有‘物的性质的社会关系’：（似乎是跟人没有关系的；似乎是‘自律<自己给予自己前进的方向，一个个环节的规定性>’的；而且似乎还是‘合理’的、‘理性’的、‘合理化’的。”）

以上就是物化现象的基本规定性（该规定性是从马克思那里来的，资本主义社会最本质的特征也是从马克思那里来的。卢卡奇在马克思的一个大的框架之中去嵌入了自己的“物化现象批判理论”）。

从商品形式的普遍性为什么会普遍导致物化现象？

为什么会普遍导致人与人之间的社会关系这个时候失却掉了社会的含义而变成了一种具有“物”的性质的东西？

而这种具有“物”的性质的东西为什么又会是合理的，或者说又被我们“认作”是“合理的”？

如此一来，卢卡奇在对于资本主义现实的剖析当中，把整个的“物化理论”的问题提交了出来，然后去回答。

理论上，是不能够通过完全“理论的构想”去回答“现实的问题”的。

如果要回答现实的问题，需要通过“现实本身”。

所以，卢卡奇要回答“商品的形式”为什么能够普遍导致物化现象的时候，他需要去追问“商品形式的普遍性”意味着什么。这样的“商品形式的普遍性”它何以可能？为什么到今天会有“商品形式的普遍性”？

通过去追问这个历史的过程，才能找到蕴含在这个历史发展过程当中的真正发生作用的那个规定性原则。从这个规定性原则的高度来看，才能够真正理解当下的资本主义社会的事实。（这就是马克思在 57、58 年手稿中提出的正确认识现实的方法。）

——这个直接切中“具体性”的，但是这个“具体性”本身并不就是理论，并不就是我们关于现实的认识。要在这个具体性当中找到它的规定性原则和概念。通过找到它的规定性原则和概念，最后才能理解当下的现实。（这是马克思批判当下资本主义现实的一个基本方法。）卢卡奇在这里基本上是这样进行的。（这同《1844 经济学哲学手稿》，1845 年的《德意志意识形态》有某种类似之处。）

“商品形式的普遍性”在卢卡奇看来是一个立体的“结构”，换言之，商品形式其主导现在社会带来的是一个商品的结构，而这个商品的结构同时涉及到“对象”和“我们”两个维度。

•“对象”的维度：从对象的角度来看，它意味着在“质”上根本不同的各种各样的人们劳动的产品在这个时候被归结为“具有形式的相同性的商品”。即平常所说的“劳动产品转化为商品”。

卢卡奇说：“在对象的层次之上，所表达出来的这样一个特征，它内在地关联着在我们的这个方面所发生的变化。”

而在我们的这个方面所发生的变化是：抽象劳动它实际地规定着、主导着现实的生产过程。换言之，抽象劳动它不是我们在大脑中经过计算的那个所谓的各种产品都归结于其的那个最终的同质性，而是实际地发生在我们的生产过程当中的劳动。也就是说实际发生着的劳动生产过程它已然是抽象的。换言之，实际发生着的劳动它已然具有了形式上的同质性。这就是卢卡奇提交给我们的现实。然后他要去问：这何以可能？

首先要去找历史的根据，这不是凭空发生的，它是通过劳动分工的一步又一步的发展才走到今天这样的地步的。在这个发展的过程中我们应该能看到线索，应该能够找到在这些线索背后真正能够起作用的原则。然后他要在历史当中去找，他对于历史的梳理，也是看起来非常马克思主义的。去讲述劳动分工的发展的时候所用的是非常经典的马克思的论断：

是从中世纪的手工业，经过最初的简单协作，到资本主义发轫时期的工厂手工业（羊吃人的以织布机为主导的时代），最后到蒸汽机所代表的机器大工业时代。

这整个的发展过程当中，这个是我们一般去讲劳动分工的发展的一个关键性环节。（从



劳动分工的角度来看，资本主义如何来到人间？）

卢卡奇在这里关注的不是这个，**卢卡奇关注的是在这个劳动分工发生的实际过程当中，究竟发生了什么样的变化？**

（\*在卢卡奇看来，劳动从来是在这个结构当中展开的，劳动分工也从来是在这个结构当中展开的。既要涉及到劳动的“对象”，也要涉及到从事劳动的“我们”。所以这个历史上的劳动分工的发展过程，在卢卡奇看来，假如把它放在这个结构当中来看，则意味着在劳动对象的这个层次之上，我们的劳动对象被无止境地分解分解再分解。这就是他说的“**劳动对象的专门化**”。当劳动对象能够被无止境地分解和分割之后，劳动对象之间原本应具有的根本的质的差异就不存在了。每一个劳动过程所面对着的劳动对象都是没有自己独立的同一性的这样的一个局部。所以，所有的局部之间，没有根本性的差异。在形式上他们是相同的。）

劳动对象的专门化与发生在我们身上的变化遥相呼应。

•“**我们**”的**维度**：一旦劳动对象能够被分解为完全相似或者说是相同的东西，那么和劳动对象发生直接关系的劳动本身就可以被规定为大体上是相似的或者是相同的东西。尤其是在机器这个重要的中介之下，就有了劳动本身的机械化。（换言之，A工人和B工人是没有任何差别的。“你”完全是由机器主导着的这个劳动过程所规定着的。）

再进一步，这样的劳动它不仅是由机器所规定的，而且可以在劳动的具体的管理之上先对他进行精细的切割、规定和计算。在这个历史过程当中，在劳动对象和劳动主体两个方面所发生的实际变化，在这个基础之上，卢卡奇要进行自己的理论思考。

卢卡奇要说：**重要的是，这里起作用的原则它是什么？**——现实是“商品形式的普遍化”，从这个现实当中，他去追问，它何以可能？（这个现实意味着抽象劳动主导着整个世界。）**实际上是提问：抽象劳动何以成为主导着整个世界的原则（概念）。**——最重要的。

在这个追问“何以可能”的时候，很清楚的是他先要有历史的过程得到支撑。（在生活当中，它就是如此这般走过来，只是在这样的一个“走”的过程当中，人们并不明白：真正在其中起规定性的究竟是什么？——这是理论和思想的力量。卢卡奇说：最重要的是：在这里起作用的原则是什么？）

——在这里他引入了韦伯的“合理化”思想。（何为“合理化”，卢卡奇有非常简洁的界定，但是具有非常具体的内涵的。——**根据计算来加以调节的过程。**<根据可计算性来加以

## 调节的过程>)

假如我们把合理化的原则重新地落实在这个商品生产的过程所包含着的内在结构当中来看的话，就会明白，它为什么会具有非常深切的和具体的内涵。根据“可计算性”来调节、安排我们在生产过程当中所展开的人与人之间的关系，这就意味着在劳动对象的层次之上，所有不能够被计算的东西被“剔除”出去，或不被承认。

同样，在“我们”的这个方面，所有不可计算的东西也不被承认。最后被放进这个商品的生产过程中去的，只有去除了所有这些不可被计算的内容的抽象的形式的规定性。

（在这样的论证框架之下）卢卡奇说：来源于工人的任何创造性，（E.g. 我讲的课同别人不同因为包含着我独有的特色和创造性。）所有的创造性都是错误的源泉。换言之，所有的不可计算的，不可被纳入到那个形式的同一性当中去的质的内容、有差异的内容在这样的一个物化的有着“物化规定性”的生产过程当中，都是被排除出去的。

**在这个意义之上，卢卡奇去思考，这个“物化”，它对于“我们”而言究竟意味着什么？**

当卢卡奇去讲述这个“合理化”的原则的时候，虽然他只是轻描淡写地讲述了这一句，但是其中还有非常多层次的展开。这个多层次的展开当中一个最重要的环节就是他所讲的那个工人本身的直观的态度，以及由工人本身的直观的态度所带来的劳动时间的空间化。（这是卢卡奇和海德格尔可以直接对话的关键的地方。——有关“时间的空间化”思想。）

因为从这样的一个合理化原则我们能够看到，摆在我们眼前的资本主义社会当中的人的实际的生存处境就是他只有这样的一个完全的自我规定着的理性的商品的生产过程。在这个理性的商品的生产过程当中，人的因素被吸进去，处理好了之后再吸进去；同样的，物的因素被吸进去，处理好了之后再吸进去。一旦经过这样的过程，整个的资本主义社会在每一个人的眼睛来看，他就变成自动的和规律的。它就成了一个自我封闭的，自己给自己支撑不需要从人这里寻求支撑和任何动力的那样的自动的合规律的过程。

面对着这自动的合规律的过程，卢卡奇还进一步以黑格尔的语言进一步强调这个“自动的合规律的过程”的最根本的一点叫做“self-sufficient”，自己是可以足够的，不需要外在支撑的。它可以自己去不断地推出自己的下一个步骤，所有的人的因素和物的因素都只是资源被它吸进去而已。并不是要听从人的因素和物的因素的每一个新的加入而相应做出改变。在这种情况下，面对着这个自动的合规律的过程，工人对它只能采取“直观”的态度。

然后，最关键的是，工人对它采取最直观的态度意味着工人：“你是自动的、合规律的（self-sufficient）。”你是不需要来自我们的任何的支撑和凭靠。在这种情况下，卢卡奇说，

落实到工人的实际的生活当中，意味着：工人在这个过程当中是听从它的内在的规律的安排的。

最生动的表现是马克思所讲的：“人隶属于机器。”（《摩登时代》）

但是卢卡奇在这里所讲的不是这个，卢卡奇强调的是，人隶属于机器或者说工人对于眼前的这个自动的合规律的过程采取直观的态度，意味着：“时间就是一切。”它意味着，工人之间的差别在时间当中没有任何意义。（劳动时间决定一切）

——“我和你在同样的一个“Hour”当中，在劳动意义的时间的一个小时当中，我和你的差别在这个自动的合规律的过程当中是看不见的。能够得到承认的、能够被看见的只是蕴含在“我身上的一个小时和蕴含在“你”身上的一个小时是完全一样的。

在这个背景之下，卢卡奇强调的是这时候的“时间”就和人之间发生了根本的远离的关系。时间变成了一切，人能够被放到这个劳动时间当中，你身上能够贡献出多少劳动小时，你就被承认多少，除此之外，人，一无所是。在这个意义之上，时间和人的内在关联被切断，时间是失去它原本所具有的流动性、质的多样性，时间被下降为可被测量的，可完全按照同一个标准被一步一步分段标识出来的空间化的东西。所以卢卡奇说，“这意味着时间的空间化。”（换言之，这个时间相当于一个空间的容器，在这个时间当中，可以对它进行均匀的刻度化，然后可以在均匀的刻度化的基础上对其进行测量。每个人基本上是要被放到这均匀测量的标准之上才能够得到承认。除此之外，人与时间没有其他的关系。）

\*这是卢卡奇特别强调的东西。

劳动时间的空间化对于卢卡奇来说意味着什么样的结果呢？（合理化当中不仅包含着人和对象，被归结为不同形式的同一性，而且还包含着人的直观的态度。所有的这些糅合在一起，它意味着什么呢？）

就意味着人和人之间的关系这时候已经完全地被交给了自动的、合规律的过程。

所以卢卡奇反复强调，在这个背景之下，资本主义社会当中，没有所谓的具有着现实的社会感的人。只有孤立化的原子（每个人都是孤零零的，被合理化过程拎进去，被它承认。如果在竞争过程中被排挤出去，再被它剔除出去。）。

所以每个人同这个自动的合规律的过程发生关系的时候，他都只是一个孤立的原子。

但是问题是，人和人之间实际上是有关系的，实际上是在发生着关系的，那么这个人 and 人之间实际关系是如何发生的呢？

人和人之间实际的关系是由自由的合规律的过程规定的，给出的。在这个意义之上，卢卡奇说，人和人之间的社会关系获得了物的性质。在这个意义之上，卢卡奇说，这样一种具有物的性质的人和人之间的关系它还被看作是“自律的”，还被看做是“合理的”。这就是他一开始就提交出来的，在马克思那里所得到的，物化现象的根本的规定性。

**所以物化现象的根本的规定性是：人和人之间的关系被转换成物。**但是卢卡奇“物化理论”的创造性就在于他能够告诉我们在资本主义社会当中，人和人之间的关系为什么会获得“物”的性质？获得了这种物的性质的人和人之间的关系为什么会被当做是自律的、合理化的？（自律的、理性的？）然后再他的分析当中，我们看到是两个方面的：

一个方面是：资本主义社会上的人其实只是孤零零的原子，孤立无助。

每一个孤零零的原子所要面对的生活是另一个方面。那个生活的另外一个方面就是自动的，合理化的生产过程。

这两个方面糅在一起，也就是说在资本主义社会当中，真实的能够使得大家连在一起的人与人之间的社会关系，已经让给了被这个自动的合规律的过程来主宰。在这个意义之上，就要在资本主义社会当中发生“物化”。（不是我们平常简单地所想象的人变成“物”，或者人像奴隶一样地或者，重要的是“人与人”之间的社会关系发生了重要的转变。在这样一个人与人的社会关系当中，大家还被关联着，但是大家之间的相互关联的关系是由一个“自动的合规律的合理化的生产过程”来主宰的——这就叫物化现象。）

然后再这个背景之下，卢卡奇反复强调，这个“物化”它绝不仅仅是工人的命运，物化是资本主义社会当中人的普遍的命运。是一个“universal fate”。那么这个普遍的命运怎么论证？

（不是简单的一个领域一个领域地去检索：E.g. 在经济的领域中发生了这个过程、在政治的领域中发生了这个过程、在法律的领域中发生了这个过程……这些不足以给出理论上的判断。卢卡奇去论证“物化”是一个普遍的命运的时候，所以它的最终的结果就是“物化”它成为资本主义社会当中人的普遍的命运——这个是他在合理化的原则之下所看到的资本主义社会当中呈现出来的最终的结果。）

当卢卡奇在论证“物化”成为资本主义社会当中人的普遍的命运的时候，最根本的一点就是我们能够看到，当人和对象之间的关系和人与自身之间的关系都在这个商品化的过程当中被切断了之后，这个商品化的生产过程当中所展开的劳动本身它根本就不足以成就人与人之间的关系。于是资本主义社会当中的“人”无论是工人还是所谓的资产阶级当中的一员，

无论这个资产阶级是 capitalist 意义上的资产阶级，还是“？”意义上的资产阶级，它都是在这样的一个关系当中被彻底打散了的，它只是孤立的原子。一旦它能够生成人和人之间关系的这样的一个劳动彻底地失却掉了，把人的社会性现实地呈现出来的这样的一个意义，那么资本主义社会当中的人的物化的命运就成为普遍的了。因为人与人之间的社会联系它无非是人与人之间以劳动为中介的社会联系。

马克思在 1845 年的《德意志意识形态》中讲述得很清楚，人与人之间的联系无非是人与人之间的物质联系。这物质联系就是它一定是以可感可摸的实际的生产过程为中介的相互之间的关系。一旦这样的资本主义的生产过程它通过切断人和对象以及人和自身的关系，使得劳动失却了这个能力之后，那么资本主义社会当中就只有被打散的孤立的原子。在这个意义之上，物化是所有人的命运。不光是工人，资本主义社会当中所有的人都只能面对着这个自动的合规律的过程。

以上的是卢卡奇的“抽象劳动”的全面展开。

（到这里“我们”觉得他基本上已经讲完了，已经将“物化”理论全部都展开了，但是这个当中有一个环节特别难懂——劳动时间的空间化。显得比较独特，我们暂时很难有一个足够的理论框架把它安插进去。所以听起来一到这里就显得有点神秘。这个道理何在？道理就在于在卢卡奇看来，在整个物化现象当中，他其实隐含着—一个关键的环节，这个关键的环节就是“物化意识”。）

---

#### 四、论物化意识；

这个“物化意识”的环节卢卡奇要把它单独拎出来讲，等到他把这个环节单独拎出来讲述清楚之后，那个“时间的空间化”就比较自然地属于物化的内在结构了。所以在它的物化理论当中，很关键的一点是他的论“物化意识”。

在此很难充分展开，但是关于他的“物化意识”理论，主要要强调这样几个方面：

##### 1、第一个方面是：“物化意识”和“物化现象”之间是什么关系？

物化意识与物化现象在这一点上，是直接地承接着德国哲学当中的“唯心主义”的传统（这个“唯心主义”的传统在这里不一定是贬义的，它有它自己的独特的内涵。）他在这里

反复强调的是虽然物化意识来源于资本主义社会当中的商品形式等等，但是，这样的一种“物化意识”本身，它，参与塑造整个的物化现象。也就是说，生活决定意识，但是我们的生活是有意识的生活——这是马克思在《德意志意识形态》当中表述得非常清楚的。意识和生活之间的关系，一方面，意识的内容的确是关于生活的，但是另一方面，如此关于意识的生活他又是生活的一部分。卢卡奇是在这里通过这一点，通过对物化现象的批判表明得清清楚楚。他反反复复地强调，因为我们的意识已经被物化，所以我们在物化意识的这个环节之下，是自己在加剧着自己的被物化的命运。（不是因为“你”被物化，所以“你”可以去批判物化，而是刚好相反，这个“物化的处境”使得你的“意识”被物化，一旦你的意识被牢牢地停留在被物化的这个水平之上，你在完成着你的物化，你在奉献着对“你”的进一步物化。这个是他要反复强调的东西。）

**所以意识本身是生活其中的一个非常关键的环节，物化意识本身参与着对于物化现象的进一步塑造。**

## **2、第二个方面是：“物化意识”的两个“规定性的特征”：**

### **什么叫物化意识？**

我们还在“意识”着，为什么说我们的意识本身也被“物化”了？

（是人的意识变成物了么？ —NO，因为人还在意识着。）

### **• 卢卡奇要强调的是物化意识的最规定的特征是：直接性。**

换言之，我们刚才在讲述“合理化原则”的时候，在讲述“商品形式的普遍性”的时候，我们承认，这个“合理化原则”在强调“可计算性”，我们承认“商品形式的普遍性”代表着这个时候的劳动产品只被承认为“商品”。所有的这些可计算性，或者商品性，这些对象，或者我们，在资本主义社会的处境当中获得的新的规定性，在“物化意识”看来，是它的“唯一的”规定性。也就是说，**我们的意识只能够停留于我们和对象在这个商品社会当中所直接呈现出来的新的商品的性质、新的可计算性的性质。在这个意义之上，我们叫这种“意识”它是一种直接性的意识。**换言之，这个时候的对象，除了有这些形式的可计算性之外，它应该也还有内容。（E.g. 同样的工人在面临同样的岗位竞争的时候，除了他们是“一样”的之外，他们还“不一样”。一个人可能是男工、一个人可能是女工、一个人可能是成年工、一个人可能是童工……但所有这些东西，在物化意识当中，都被当做“不应该被看重的东西”

过滤掉了。更近一步来说，哪怕它不愿意过滤，它没有能力去理解这些东西。因为它不明白这二者之间的关系是怎样的。<它不明白为什么大家又是一样的，同时又是不一样的。二者之间的关系究竟如何处理，它没有能力去理解这样的关系。>）正是因为它没有能力去理解这些东西，所以它最终只能停留在最直接的形式的可能性。因为它只能够停留在最直接的形式的可能性，所以这种物化意识是看不见内容的意识，这种意识是无法带出历史的意识。这个对象在这样的一个物化意识当中，它是平面化的，它是永恒的。这就是资本主义社会的当中为什么会不断地有关于历史的、终结的、神话被创造出来一个根本性的原因。

• 卢卡奇要强调的是物化意识的另一个的特征是：普遍性。

这个同物化的普遍性是连在一起的。（这点对于中国的读者有理解难度，因为中国的读者总是强调劳心与劳力的区别。按照马克思的说法，劳心者就是指没有劳动的思想，只从事思想方面，劳力者指没有思想的劳动。可以说卓别林《摩登时代》中的工人从事的都是没有思想的劳动，他们的意识都是遭到了“物化意识”。但是疑问是：还有“精英”，资本主义社会是“精英之国”？这帮精英怎么样呢？）

所以（老师）要一再强调卢卡奇的思想资源，韦伯对现代政治的批判深深地告诉了他：这样的一种“物化意识”它是资本主义社会当中所产生出来的一种统一的思想结构。劳心者、劳力者、精英和大众完全地全部被“大众”。（所以他在一再强调，那帮新闻记者、那帮公务员，所有的所有的这一切，他们也都是一个有一个的理性的机械的过程的维护者而已。）在这个意义之上，“物化意识”是一种普遍的思想结构。如此以来，这样的物化意识，就在普遍地塑造着资本主义条件下的人的物化的命运。

（把所有的这些讲述完了之后，就有卢卡奇最后的给出的结论，这个结论是非常独特的，这个结论使他能够使他和韦伯分道扬镳。）

他在这个结论当中告诉我们，这个资本主义社会虽然是以合理化原则为原则的，但是，这个资本主义社会的社会在根本意义上，是非理性的。他用这样的一个判断，来和韦伯分离，来和马克思为伍。

那么这个社会为什么在根本上是非理性的？卢卡奇有他的根本的论证。论证和后面的辩证法的理论遥相呼应。基本上丝丝入扣。

——

这个资本主义社会，它在归根结底的意义上的是非理性的，因为他其实是过滤掉了与形

式实际上有关联的内容。换言之，他只承认形式，只承认商品的性质，但生活并不是只有商品的性质这一个方面，并不完全是由这个一个方面来构成的。这个被过滤掉的内容是大量的非理性的因素被埋藏在这个非理性的资本主义社会背后的。从这个角度，他就推导出来，在总体上，资本主义社会是非理性的。因为形式和内容之间的关系不能够真正的打开，那么我们就不能在这个基础之上得到一个总体性的生活的全部。我们只能有一个又一个局部的被合理化了的系统。至于这些局部的，被合理化了的系统之间是什么关系，是没有任何人能够保证的。在这个意义之上，卢卡奇说，资本主义社会如果沿着这样的一个合理化的道路走下去，他一定必然导致非理性的灾难。

（这就是他的物化理论的全部）

2012年4月8日（星期日）

---

---

## · 卢卡奇

---

### 第二讲：卢卡奇论总体性的辩证法

提纲：

- 一、辩证法与革命；
  - 二、德国古典哲学与有关于“内容”的辩证法；
  - 三、无产阶级意识与“总体性”的辩证法；
  - 四、关于“被赋予的”意识；
- 
- 

如果我们对西方马克思主义稍微有一点了解的话，会发现，辩证法的线索“源远流长”。所以后来的“梅洛·庞蒂”在他的关于西方马克思主义的著作《辩证法的历险》这部杰作当中就特别地以辩证法为核心线索来对于整个西方马克思主义的思想历程进行梳理。也因为，



辩证法的理论同德国古典哲学的传统直接相关，所以，在我们去讲述西方马克思主义的时候，有的人会直接说，从卢卡奇以来的这条西方马克思主义的传统所走的思想路线是一种“黑格尔主义的马克思主义”。（Hegelic Marxism）。“黑格尔主义的马克思主义”也成为人们理解西方马克思主义的一个很重要的术语。究竟这样的表述有什么意思，究竟有没有黑格尔主义的马克思主义这样一条思想路线？我们需要来看其辩证法思想。

## 一、辩证法与革命；

要去理解卢卡奇的辩证法思想，最关键的部分是要明白他的辩证法实际的内涵是什么？

卢卡奇也哈，布鲁赫也好，在某种意义上来说，他们都是关于“十月革命”的哲学家。换言之，他们之所以最终能走上马克思主义的道路，能够在自己的思想当中做出这样一个重要的转变，一个最直接的促动因就是“十月革命”的爆发。假如说他们以前的立场曾今受过新康德主义等方面的思想的印象，但是“十月革命”促使他们毅然决然地转向了马克思主义的立场。而且二者在转向之后，虽然经历了各种各样的曲折，但是始终坚持马克思主义。不管坚持马克思主义对于他们来说意味着多么大的困难，但是从来没有放弃。

这个背后涉及的问题是：“十月革命”与他们转向马克思主义之后所提出来的一系列的的思想，尤其是这样的一种辩证法的思想之间有什么关系？“十月革命”看起来只是当时发生在俄国的这样一场无产阶级革命，为什么这个无产阶级革命落实到理论，落实到他们对于马克思主义的反思，卢卡奇会明确地说，要想能够守住这个革命的道路，要想能够重新焕发马克思主义理论的“革命性质”，他的一个唯一的办法就是

**“重新复活蕴含在马克思主义内部的黑格尔主义的辩证法的传统。”**

这是卢卡奇在1967年的新版序言当中明确地写明的。

换言之，我们要重新拯救马克思主义，使得这个马克思主义不简单地是第二国际嘴里的科学，也不简单地是关于资本主义社会的某种理论，而是“十月革命”所打开的这条道路。在卢卡奇看来，若想完成这个任务，唯一的办法是回归“黑格尔的辩证法的传统”。

（这个听起来是非常费解的，因为黑格尔的辩证法的传统在我们的印象当中是包裹在唯

心主义哲学之内的。在我们的印象当中，这样的一个辩证法的传统它似乎是纯理论的、纯哲学的。或者再更近一步地说，联想到黑格尔晚年的立场，很多人甚至认为黑格尔这样的一个辩证法的传统是不是也包含着这样一种“保守的可能性”。)

那么为什么卢卡奇说，在德国古典哲学当中已经发轫的那样一种辩证法的传统，它其实被马克思接了下来，而且它一旦被马克思接了下来它，就能够直接地落实为无产阶级革命的道路。

(就是中间的包含着的**两个关键性的环节**是卢卡奇必须讲清楚的。):

**一个环节是：以黑格尔为最高代表的这样的一个德国古典哲学当中所蕴含着的辩证法的传统同马克思思想之间是什么关系？**(他基本上是抓着辩证法的这样一个线索，来去求解马克思与黑格尔之间的关系的。)我们都说，马克思最终超越了黑格尔的思想，或者说马克思是黑格尔思想的继承人，那么这样的超越和继承究竟意味着什么？(这个是卢卡奇在这个部分当中，在理论上必须交代清楚的。)

另一个环节是：这样的一种马克思主义的辩证法它为什么不是纯理论的方法，或者说不是局限在理论领域的纯粹的理论？它为什么是能够直接打中现实难题这样的一条革命的道路。(这不是一个简单的信仰问题，也是卢卡奇必须要讲清楚的。不是说信仰马克思主义的辩证法它就是革命，这个要实实在在把它讲清楚的。把这样的道理讲清楚之后，才能够求解欧洲革命的难题。需要注意的是，《历史与阶级意识》这样一部著作，或者说卢卡奇提出这样的理论，它直接要回答的难题是欧洲革命的难题。然后他为了要回答欧洲革命的难题，他从事的研究是关于“马克思主义辩证法”的研究。这个是非常明确的证据在向我们提出问题。我们必须去正面回答这个问题。)

(所以说，我们要去理解卢卡奇的“总体性的辩证法”不是简单的炫技，不是去炫耀自身对于德国古典哲学有多么深厚的功底，因为我有了如此这般的功底，所以我能够理解卢卡奇对于康德、对于黑格尔的解读。不简单地是理论上的炫技，要能够明白“辩证法”在这里对于他们来说，是关乎革命成败的关键。)

假如说要沿着这条道路去发问，中间又涉及到一个很重要的问题：

**在德国古典哲学那里，辩证法和革命之间是什么关系？在德国古典哲学那里，辩证法和资本主义社会的难题之间是什么关系？**

只有沿着这个思路出发，才能够进一步去理解马克思和黑格尔是什么关系。然后才能够

理解马克思是在完成着黑格尔没有完成的事业。换言之，马克思是要把在马克思和康德那里已经触摸到的辩证法和革命之间内在的关联在实际的无产阶级立场之上实现出来。（这个是卢卡奇去理解辩证法和革命之间的内在关联的一个非常重要的关节点。）

所以，最终的切入点还是当下的资本主义社会。要在这个当下大资本主义社会当中去解以德国古典哲学为代表的这样的一种辩证法它的实际内涵。一旦我们能够在这样的一个基础之上，明白了黑格尔辩证法的实际内涵，然后我们就能够明白，怎么样去继承黑格尔的事业。然后这样的一个对于黑格尔的事业的继承，就能够被落实为蕴含于历史当中的实际的革命的道路。

所以，辩证法和革命之间的关系要想能够梳理清楚，最重要的不光是卢卡奇是“十月革命”的哲学家，他要能够理解：为什么德国古典哲学从某种意义之上，也是关乎于那场可能的革命的。他要能偶理解：马克思为什么是在继承者德国古典哲学这条关乎那场可能的革命的道路。然后才有他自己是关于“十月革命”的哲学家。

以上是我们理解卢卡奇关于总体性的辩证法的一个重要的切入点。

（以下是具体的分析）

---

## 二、德国古典哲学与有关于“内容”的辩证法；

阅读《历史与阶级意识》最最困难的部分是卢卡奇讲述德国古典哲学的部分。所以他在那篇核心的论文《物化与无产阶级意识》当中，**整个文章分为三个结构：**

第一部分：论物化现象（第一讲已经讲到）；

第二部分：讲“德国古典哲学”；很明确地讲述蕴含在这样的一个思想传统当中的这条辩证法的道路。

第三部分：在讲述这个“德国古典哲学”这个基础之上讲述自己的立场，讲述无产阶级的立场——无产阶级的立场为什么就是总体性的辩证法在历史当中的实际展开。

卢卡奇去讲述辩证法与革命之间的关系的时候，或者说卢卡奇在展开辩证法的理论的时候，是非常清楚的两个步骤，而且他很明确这个步骤是不可省略的。如果省略这个步骤，那么我们现在只能有第二国际和第三国际的关于正统的马克思主义的无谓的守护。根本就不可能重新发掘蕴含在马克思主义思想当中的力量。（我们要看这个步骤是如何展开的？为什么

这个环节是不可省略的？为什么一定要讲述德国古典哲学？）

卢卡奇在讲述德国古典哲学的时候看起来是对隐含在德国古典哲学内部的思想史的一个非常明确的梳理，其中涉及到四个非常重要的人物：康德<Kant>、费希特<Fichte>、席勒<Schiller>和黑格尔<Hegel>。

我们在讲述德国古典哲学，尤其是卢卡奇对德国古典哲学当中的辩证法的传统的梳理的时候，我们主要要强调下面的三个方面：

——卢卡奇如何穿透德国古典哲学：其要看德国古典哲学与现在资本主义社会的内在难题。他要讲述这样的一个哲学为什么是关于资本主义社会的哲学？这样的一种哲学为什么是已经在思想上对于资本主义社会的根本难题的回应？（这是卢卡奇在解德国古典哲学当中的辩证法传统的一个最重要的前提。）这个哲学同资本主义社会的现实之间又是什么关系？

——在他对这个思想线索的梳理过程当中，又主要来讲两个思想环节：一个思想环节是在康德的思想环节之上来看他怎么样地告诉我们德国古典哲学本身意味着对于形式和内容的关系的求索。康德之后，讲述其对黑格尔的辩证法的解读，他会告诉我们一个全新的黑格尔，他会告诉我们，这样的一个黑格尔他其实是以关于内容的辩证法为根本诉求、为根本目的的。

——在所有以上这些基础上，要去看整个的德国古典哲学为什么归根结底的意义之上依然是具有着直观性质的物化意识，而不是真正能够冲破物化结构的思想本身。

这三个层次讲述之后，才能去讲述**无产阶级意识**本身。在讲述物产意识的这个结构之中，我们要特别去看在这个当中所蕴含着的总体性的辩证法是如何被展开的。

（正题）

卢卡奇说，德国古典哲学在整个哲学史上，在整个近代（modern）哲学史上究竟占有什么样的地位。

卢卡奇对于整个近代哲学史做了非常明确的区分：

早期近代（early modern），

由康德开创的批判哲学的传统（中国人所讲的德国古典哲学的传统。）

**当时他们所面临的那个时代的基本的思想特征：实证主义主导一切的时代。**

1、在这样的三步发展当中，卢卡奇要标明德国古典哲学所面对的资本主义社会的根本

性的难题。

德国古典哲学社会所面对的资本主义社会的根本性的难题是：我们似乎从自然当中被解放出来，其实我们依然被束缚在所谓的第二自然（second nature）当中。（卢卡奇所谓的第二自然无非是说在当下的资本主义社会当中，我们用我们的实际的生产过程造出了自然一样的物的新的世界）。我们依然是被裹挟于其中的其他的材料。换言之，卢卡奇认为从康德开始，整个的德国古典哲学回应的是：虽然生活被交到了现代人的手中，但是现代人又用自己的手最后又造出来一个新的世界（自然），在这个新的世界中，人依然不是生活的主人，人依然只是被命令被生活所安排的材料。——这就是第二自然的难题。

这个第二自然的难题同卢卡奇所讲述的“物化现象”的问题是遥相呼应的，卢卡奇说，德国古典哲学会把这样的一个问题从哲学的方式提炼出来。（哲学的力量：同样是一个问题，卢卡奇把它用哲学方法提炼出来是物化现象，德国古典哲学用哲学提炼的时候则有其独特的提炼方式。从哲学的角度对这样现实生活当中的难题进行提炼、进行理解的时候，他把这个问题理解为：“**面对着整个的现代的理性主义事业的根本性的难题**”

——这个难题就是所谓的“**非理性内容**”的难题。）

在现代社会，人被从各种各样的传统关系中解放出来之后，人以为自己是生活的主宰，人以为生活被交到了自己的手里，但是“我”凭什么去安排自己的生活？——（回答是）凭靠“理性”。于是整个现代（近代）哲学和前近代哲学、同传统哲学的分野就亮了出来：

——整个 **modern philosophy** 是一种“理性主义的哲学”（**philosophy of rationalism**），换言之，它要“理性”成为生活的唯一的原则。它要将生活中的一切都融化为、消解为理性的内容。在这样的一个现代人的视野当中，我们所遇到的最根本的问题就是生活当中是不是所有的一切都可以被人的理性加以安排？

这样的“非理性的内容问题”就成为整个的现代哲学必须回答的问题，从康德开始，他就把这个问题自觉地提了出来，因为在早期近代，这个问题是不被承认的（绝不承认生活当中还有不被理性消化的东西，理性就是一切，凡是不能被理性消化的，就是不存在的）。康德所要面对的是：人用自己的手造出来了这个不为自己所主宰的世界——“第二自然”。换言之，这个世界不是彻底地被我的理性所融化和消解的。康德问：要解决这样一个问题，最根本的道路是什么？（我们的理性还能够去融化和消解所有这些内容？）在这个意义之上，**整个德国古典哲学的最根本的核心线索是：形式和内容之间的关系问题。**也就是说，从康德的批判哲学开始，我们就要老老实实对待生活。一方面，生活的的确确被交到了我们的手

里，另一方面，似乎的确有很多内容还没有属于我们。因此，这个由我们造出来的世界，其实无法由我们来驾驭的。为了能够驾驭这个世界，为了能够在这个世界上真正成为这个世界的主人，我们就要发问：这些还没有被我们的理性照亮的内容能不能最终被照亮？我们的理性和这些没有被理性把握的内容之间的关系究竟是什么？在这个意义之上，德国古典哲学的核心线索成为形式和内容之间关系的问题。

以上就是卢卡奇所解释的资产阶级社会难题之下的德国古典哲学。

2、（然后我们来探索）卢卡奇怎样把它具体地落实到对康德和黑格尔的解读当中：

### （1）、康德：

在康德的这个环节之上，他告诉我们两点：

第一点、康德的哲学是对这样的一个问题的直接回答，而这一点集中地体现在其“物自体”的概念当中；

（通常的哲学史的课程上讲述康德的“物自体”意味着为理性划界、从而为信仰留下空间。）卢卡奇在这里关注的不是哲学和信仰的分界问题。卢卡奇承认康德的“物自体”的概念问题的确代表着为理性划界，但是这个“和理性划界”不简单地是同宗教抢地盘的问题，意味着，这样的“物自体”告诉我们：我们的理性根本没有能力去把握全部生活。生活当中就是有一些内容是人必须接受的，没有能力去消化它的。是（given to us），是必须被接受的。这个是物自体概念其中的一个维度——“内容的给定性”。人的理性可以去照亮经验的世界，人是没有能力对经验世界当中所有的杂多的内容进行融化和分解。在这样的意义之上，这样的一个经验的世界，它依然是不被“你”驾驭的。“你”在这个世界当中感觉到依然是受制于必然性的，而不是“自由”的。这样的“物自体的概念为理性划界”是在生活当中我们正遭遇到的难题，而不是简答的哲学和宗教之争。这个划界带来了另外一个更加根本性的问题。

（因为生活当中的大量的内容，实际上是完全超出我们理性的掌控之外的，所以，我们的理性所把握住的这样的一种生活，只能够是部分性的、局部性的。我们凭靠理性根本就没有能力和这个生活本身直接发生关系。）所以，作为总体的生活，跟“我们”之间相隔着无穷的距离。因而康德在其《纯粹理性批判》的最后一个部分，讲述辩证法的难题的时候，告诉我们，这个最根本的难题是：我们根本没有能力去和作为总体的生活本身发生关系。灵魂的问题、上帝的问题，所有的这些，在总体上去领会生活的概念都是人的理性没有能力去

驾驭的。

这一点告诉我们，康德的“物自体”概念已经清清楚楚地表明，整个的德国古典哲学从这个时候开始，要回应生活的难题本身了——人的理性其实没有能力去完全去掌控生活当中的内容的问题。它是一个内容的问题，同时也是一个“总体性”的问题。这二点从来是内在关联在一起的。

（卢卡奇认为，康德哲学在提出问题的同时，也带出了解决问题的道路。这个解决问题的出路究竟在哪里？——这是方面是卢卡奇对于康德的非常独特的解读，同别人非常不同，在这一点上他同恩斯特·布洛赫在《乌托邦的精神》当中对康德的解读遥相呼应。他们看似是非常黑格尔主义的，但是他要把黑格尔主义的这样的一个思路顺延到康德那里，这是他们对于德国古典哲学的解读。他强调，在康德的哲学当中，出路已经出现，就是所谓的实践的道路。）

第二点、实践的道路（practice）；（康德的三大批判：纯粹理性批判、实践理性批判和判断力批判，在卢卡奇看来，三大批判当中，真正重要的是“实践理性批判”，因为实践理性批判当中，康德已经企图去摸索真正解决内容问题的那条道路——这条道路是实践的道路。那么这条实践道路的具体含义是什么呢？）

**实践道路的具体含义就是：必须能够把实践接下来——怎么样才能够达到本体界，把内容接下来？**最重要的一点就是，人和生活打交道的时候，人关于生活的所认出来的所有的东西：人的概念、人给出的形式，它必须是直接地**源自生活本身的**，而不是人的纯粹的分析性的概念。

**所以在实践这样的一条道路之上，最根本的规定性就是我们的形式、我们的概念本身它源自于内容**（所以必须硬生生地同生活打交道，这就是实践。我们在硬生生地同生活打交道的过程当中，我们才能真正领会生活的新的、质的特性。而不是先有自己的成见、先有自己的一套看法，然后再面对世界，世界的一切都收归在自己以前有的一套理论当中，然后觉得自己的理论无所不能。这就叫“理论的态度”，实践的态度同其刚好相反，实践的态度相信，生活本身是敞开的，我们必须去硬碰硬地同它打交道，在这个过程当中，形式它不是原先在推论就已经现在我们的理性当中了，形式是源自于生活的。）

**卢卡奇很清楚，康德根本没有能力坚守这条道路，因为其毕竟走的是先验哲学的道路。**因为康德没有能力坚守这条道路，所以真正在卢卡奇看来，真正能够真正在这条道路上继续前行的经过了中间的费希特和席勒的中介之后，最终，德国古典哲学的最高成就的代表者是

黑格尔。

## (2) 黑格尔

关于黑格尔，其同样的是强调这样的两个方面。

第一点，卢卡奇告诉我们，由康德就已经提示到的这条“实践的道路”，在黑格尔那里就被实实在在地落实为“关于内容的辩证法”。（这一点同后来的布洛赫遥相呼应。）

当卢卡特别强调这个“辩证法”可以触及内容的时候，他们共同用的一个非常看重的概念是在黑格尔那里明确被提出来的“具体”的这个概念。所以黑格尔反复强调，形式和内容之间的这样的一个关系是一种“具体的统一”。他的逻辑学是由具体的概念所构成的逻辑学。卢卡奇就抓住（concreteness）这一点（具体性），然后他说黑格尔的辩证法，或者说体现于黑格尔的与具体的概念为内容的崭新的逻辑（new logic）当中的那样一个辩证法，是强调这个概念它必须是源自于内容的。因为概念是源自于内容的，所以概念是有内容的具体的概念。在这个意义之上，这样的一种逻辑所表达的辩证法是“关于内容的辩证法”。如此一来，所涉及到的另外一个根本性的问题就是怎么样去理解“我们是生活的主体？”（我们说整个问题，资本主义社会的最根本的难题是生活一方面被交给了我们，一方面我们没有能力去承担这个生活的重任。然后在这个背景之下，才有了所有的难题。）现在德国古典哲学要想帮我们承担生活的重任，无非是让我们重新成为生活的主体，让我们重新成为生活的主人（the master）。要让我们自己成为自己的生活的主体，不要过奴隶的生活。那么这样的一个主体，他究竟何以可能？在这个具体的辩证法的道路之上，当黑格尔的辩证法被解读为是关于内容的辩证法之后，卢卡奇反复强调我们怎么样去理解他。我们去理解他的最根本的一点是人之为主体不在于人事先已经掌控了一切，而在于人在和这个世界时时发生关系的过程当中，能够拥抱世界，获得内容。在这个意义之上，这样的一条关于内容的辩证法的道路是“实体即主体”的道路，是成就主体的道路。（这是卢卡奇在解释内容的辩证法的时候，特别重要的一个方面。一定要明白的是这样一个关于内容的辩证法它讲的不简单的是我们怎么样地获得一个有一个概念，它要强调的是：人之为生活的主体，是在和生活发生关系的过程当中，把对象这个环节接纳下来，然后使得对象成为“我”的对象。在这个意义之上，“我”才能成为有具体内容的主体。这是卢卡奇去解释黑格尔的关于内容的辩证法的时候，特别彰显的“实体即主体”的原则。<这是在阅读这一部分需要特别关注的>）

（在黑格尔这一环节当中，除了强调内容的辩证法之外，还要强调，这样一条“实体即



主体”的道路，是一条关于历史的总体性的道路。)这是一条历史的道路，但是这个历史它永远有着总体性的维度。这是卢卡奇在黑格尔哲学当中所解读出来的另外一个重要的维度。而这个维度，和他接下来自己去讲述无产阶级立场的时候直接相关。(这条历史的道路很好理解：这样一种人实实在在去对待生活提交给我们的一个又一个现实的难题，当然是在历史过程中的一个又一个突破。只有在这个突破当中，才会有人对内容的不断的获得。)卢卡奇要进一步强调的是，并不是一步又一步的进展就叫历史(这个是黑格尔历史哲学的最关键的一个方面)，历史之为历史不是一个又一个时间阶段的积累，这不叫历史。真正的我们想要能够进入历史，重要的是在每一个现实的、新兴的难题面前，都可以把这个难题纳入到对生活的总体性理解当中。所以在每一个当下都必须有总体性向度。去理解历史的生成的时候，所遭遇到的每一个新的难题，要想真正能够被拿下，一定是最终能够把这样一个新的难题其来龙去脉全部掌控然后让他成为你对生活的理解的一个新的步骤。在这个意义之上，你才能够成为所谓的“历史的主人”、“生活的主人”，否则只能不断“追梦”(adventure)，但是这些所有的“梦”都是散落的碎片，这些散落的碎片看似是我们生活的内容，其实不是，因为我们没有能力把它们“穿起来”，我们只是追求一个又一个 adventure，但是这个 adventure 和另一个 adventure 之间毫无关系。卢卡奇说，这不叫做“你进入了历史”。关于内容的辩证法更强调的是“在这个过程中，有我们共同面对的这样一个总体的历史”。

——这是卢卡奇在黑格尔的哲学当中所看到的两个方面。

(问题似乎已经解决，但是卢卡奇说问题根本没有解决：因为德国古典哲学在卢卡奇看来根本意义之上是一种停留于直观水平的“物化意识”。这个也是同第一讲<物化意识的根本规定性是它的直接性，这种直接性就意味着我依然停留于直观的水平，是一种直观的态度。>遥相呼应的。)

从康德到黑格尔的辉煌的思想上的发展为什么归根结底上只是一种直观的态度呢？(卢卡奇就讲一点，就可以将这种“直观态度”讲述得清清楚楚，明明白白。这一点就是：

**德国古典哲学对问题的所有的这些解决它讲的是生活的难题但是它讲的解决是在“哲学当中的解决”。**(这一点清楚之后我们就能够明白卢卡奇必须马上进入马克思。)——这是德国古典哲学的真正的抽象的地方。它的抽象性不在于它讲述一套概念，这套概念同生活无关，而在于它在哲学的领域内讲生活，而且只在哲学的领域内讲生活，并且声称在哲学的领域内“解决”生活的问题。

所以卢卡奇反复强调，黑格尔的哲学一方面是关于他的哲学是关于生活的，一方面他的

哲学又是同生活之间隔着无穷遥远的距离。哲学本身使得他同生活相互隔绝。——这是德国古典哲学和马克思主义哲学最根本的不同之处。（马克思从博士论文开始起就追求“哲学的实现”，哲学绝不能够被哲学所绑架，哲学它必须突破哲学自己，如果它只在哲学内部，它一定抽象，它一定无所作为——在这一点上，卢卡奇基本上继承了他的思路：要冲出去，要杀出去，要解决“哲学的实现”，要找到实现哲学的道路。<当然，这条道路阿多诺会反对、会批判，但是我们首先需要明白的是这条道路是被原封不动地传承了下来。>）

### 三、无产阶级意识与“总体性”的辩证法；

既然哲学要追求冲出哲学的领域，既然哲学本身就是寻求对生活当中问题的解决，那它当然要成为“生活之中的哲学”，问题在于，怎么成为“生活之中的哲学”？卢卡奇认为，十月革命已经表明哲学已经成为“生活之中的哲学”（“十月革命”表明着这样一种辩证法成为“生活当中活生生的展开着的辩证法”）。

（为了将上述的问题讲清楚，卢卡奇需要将“无产阶级意识”这样一个重要的概念讲清楚。）

#### 1、“直接性”与“中介”：

“无产阶级意识”为什么能够代表着对于“困在哲学当中的辩证法”的解放？让这个辩证法真的成为历史当中的辩证法。让这个辩证法真的成为我们能够在历史当中进行创造的这样一个重要的领域。为了把这样一个道理讲清楚，卢卡奇需要讲自己的这样一条无产阶级的道路，他的出发点究竟在哪里？所以卢卡奇反反复复地强调，这个辩证法它作为“内在于历史之中的辩证法”，它绝对不可能再从哲学出发了，而是从“生活本身”出发。

所以，卢卡奇从一开始就讲清楚“直接性”与“中介”，然后来讲我这样一条辩证法的道路是直接地插入生活的道路。不是像黑格尔那样，是在哲学领域之内从绝对精神出发的道路，或者在哲学领域之内，对生活当中的东西进行反观的道路。而是直接地从生活本身出发的，换言之，从直接的生活现实出发。在这里他特别地强调，这个直接的生活现实无非就是“物化”，就是这个所谓的普遍的物化的命运（所谓的工人被物化、资本家被物化、精英被物化、大众被物化……），这就是直接性。但是卢卡奇说，直接性从这里可以从这里出发，并不一定就停留在这里，关键在于有没有“中介”，换言之，关键在于把直接的现实性（生

活直接给予的东西<given to you immediately>，直接的，生动的，没有办法地必须接受的），辩证法从这里开始，从这里开始意味着能够从这个出发点上找到“中介”，这个中介是蕴含在它内在的结构，或者说蕴含在它的结构当中的一个又一个内在的环节，找到这个“中介”之后，然后同样是生活，拉开生活地方内在结构和层次，使得这个生活变成真正的“客观现实性”。（如果把它换算成第一讲所讲的内容，就是说这个“直接现实性”是人与人之间的关系现在变成了“物”，然后要有本事把蕴含在这个“物”内部的结构打开，打开完毕之后，直接呈现给我们的是“人与人之间的社会关系”。）整个“无产阶级意识”完成的就是这样一个经由“中介”，从“直接现实性”上升为“客观现实性”的过程。（所以卢卡奇先要从“直接性”和“中介”的角度先告诉我们这条马克思的辩证法的道路它为什么既是承接着黑格尔的，又是不同于黑格尔的。承接黑格尔是因为他依然要解决生活的难题，依然是需要把生活当中的问题接下来的；它不同于黑格尔是因为它直接地插在生活当中，所以它不再是哲学领域之内的抽象的辩证法。）

（以上问题解决之后，接下来要面对的问题就更加困难了。）

## 2、劳动时间：

为什么这个“直接的现实性”可以被打开？为什么之前所有被物化的人都没有打开？康德没有打开、黑格尔没有打开，为什么卢卡奇认为无产阶级可以打开？

所以我们要看，突破“直接的现实性”的一个最关键的步骤究竟在哪里？为了能够突破“直接的现实性”卢卡奇再一次把目光投注到劳动时间的问题的本身。然后他在劳动时间的领域去找打开这个直接的现实性的关键的突破口。这个突破口就在于蕴含在劳动时间领域当中的从量到质的跳跃。

量：每一个人，时间对于我来说意味着我可以被换算成时间当中的规定着的一个又一个的这样一个单人的单位。换言之，“量”意味着“我”在这样一个资本主义的条件之下我就被完全地还原为（reduce to）可以用单元时间来规定的这样一个形式的规定性。如此这般的形式的规定性就是“我”，“我”就是如此这般的形式的规定性。（e.g.老师的工作教学时，蕴含在老师身上的“量”的规定性，而这个规定性曾经被当做是唯一的的规定性，哪怕它没有被当做是唯一的的规定性，我们也不知道它同其他的规定性之间的关系是怎样的。）卢卡奇说，真正的突破之处就在于这样的一个劳动时间它是实际的人的生命展开的过程。所以，它也有可能被换算成这样的“量”（工人、资本家……都接受这样的换算），但是，它也有不接受

这样的换算的时候。当这个“量”的这样一种换算挤压到人的生活无法得到维系的时候，然后他反复强调：在工人身上，还有尚未枯萎的灵魂。在工人身上，它能明明确确地感到这种挤压本身，是“我”深恶痛绝的。所以这个“从量到质的转变”就意味着：这个劳动时间的另外一个向度也被呈现了出来——这个是卢卡奇所有的关于“总体性的辩证法”的最重要的前提。这个是辩证法能够被嵌进生活的一个最重要的方面。换言之，这样的一种形式的规定性，它要想能够真正地掌控或者消化内容，最重要的一点是：它和内容之间的不一样性、差异性必须在生活当中被呈现出来（现在的问题是，它虽然在，但是它不被承认，它虽然在，但是它不被计算，所以才有了整个资本主义社会的非理性的性质。）卢卡奇强调，劳动时间领域的“质变”能够带来蕴含在劳动时间领域当中的量的规定性和质的规定性之间的差异。这个不是量变到一定的地步（E.g.水烧开到 100° C 就会发生质变），他要强调在这个之间，没有那样一个固定的关节点的这样一个过渡的含义，重要的就是从 A 到 B，然后再这个背景之下，他接下来要讲：具体的辩证法的展开。

### 3、具体的辩证法的展开：

（所以我们就能够明白他为什么在讲“物化现象”的时候总是抓住时间的问题不放，因为解决问题还是在时间，换言之，解决问题还是在时间的作为人的规定性的那个维度的重新呈现。然后在讲辩证法的时候，他要强调这个关系如何展开。要去讲这个关系它真正展开的时候他强调三个方面：）

三个方面层层递进，环环紧扣：

（1）意识：第一个环节他强调的是：这样一种转变意味着工人开始从“意识”的立场转表到“自我意识”的立场。——这个是最关键的一个转变。（这个转变从某种意义上来说是我们最难以理解的。因为在这一点上他直接用的是黑格尔的术语，但是他没有告诉我们黑格尔的术语的背景。我们现在基本上要剖开黑格尔，讲他所讲的“从意识到自我意识”的转变。）“从意识到自我意识的转变”简而言之意味着：原本我们对于自己的理解都是停留在意识的水平上的，（E.g.上面的例子，教授大概可以换算成多少个工时……这个依然停留在“意识”的水平，而不是“自我意识”，因为我去看自己的时候，就像看所有的其他的东西一样，只不过这个时候碰巧我的注意力投射到的是“我”自己的这个对象<换言之，在这个意义之上，“我”对于“我”自己的理解同我对所有其他的对象的理解是在完全同一个水平上做出的>，所以意识的对象碰巧是“自我”，但是是“意识”水平上对“自我”的理解。）卢卡奇

说，我们现在要实现的是从“意识”向“自我意识”的跨越，这意味着：“我”要能够明白这样的一个意识的对象，哪怕这样一个意识的对象是“我”自己（自己现在被商品化，自己现在承载着单一的抽象的劳动时间，为什么它只是我生活当中一个环节，“我”是通过和这个环节发生关系而成为“我”的，也就是说“自我意识”的最根本的特点是：不光光是关于对象的意识，而且是使得这个对象成为“我”的对象，如卢卡奇说，在劳动时间领域的量变和质变也是这样：“我”不仅仅意识到这是我深恶痛绝的东西，而且我要能够把它理解掉。我要能够明白，我的生活怎能如此这般以这种方式呈现出来，所以不是简单地说意识到了在这样一个物化的命运之下，我被规约为劳动时间，因而我不愿意接受它，否定它、抛弃它，不是这样的一个水平而是要接纳它。要把它化为生活的一个环节，要能够明白这二者之间的关系是怎样的。）所以“自我意识”之区别于“意识”的最关键的一个部分就是自我意识在和对象发生关系的时候，既不是简单地停留于对象，也不是把对象抛掉，而是要把对象“扬弃”下来，要把对象接纳下来，这叫做“自我意识”。

（2）阶级：卢卡奇说，一旦我们进入到这个水平，我们就会发现，我们不仅要从“意识”向“自我意识”跨越，而且我们要从“个体意识”向“阶级意识”跨越。所以，“我”的“自我意识”它只能是“阶级意识”——这是卢卡奇的及其强烈的观点，没有“非阶级意识”性质的“自我意识”。道理何在？（依然在这里：“我”要想能够真正地理解我在现实当中何以被还原为纯粹的“量”，我为何被还原为纯粹的形式的规定性，我必须能够理解所有的他人为什么都被还原为同样的“量”的规定性。）也就是说，资本主义社会的最重要的规定性就是它解放了所有的个体，又把所有的个体都打为这样的纯粹的形式的规定性。（所以“我”一旦把这样的一个环节接纳下来，我就必须把社会性的这样一个环节接纳下来，从来不可能我自己作为一个孤立的个体，去理解我同我痛恨的这样一种社会的规定性之间的关系。如果要想能够达到“自我意识”的高度，必然意味着要重新打开同他人之间的关系<如果用嘴普通最普通的一点来讲，最典型的就是：“我”要想能够明白我和这个世界之间究竟是什么关系，非得其他人都停止工作我才能够知道这个世界是靠我转的，假如仅仅是我自己不转，那么“我”就只能被这个系统甩掉，这个系统将和“我”毫无关系。如果一定要明白“我”同这个系统之间究竟是什么关系，及必须要所有的和“我”一样的人都同时把他和系统之间的如此这般的关系呈现出来，才能够向“我”呈现。>在所有的无产阶级工人运动史上都是这样。E.g.上海纺织工人。他们发现到：所有的这些人的这样的一个同资本的关系必须共同给呈现才能够向他们呈现。这个“意识”它一定是“阶级意识”<这个“阶级”是马

克思意义上的意识，而不是之后普遍的庸俗化的“阶级”。这个阶级是普遍的，而不是简单的阶级斗争意义上的“阶级”，不是将人分为三六九等的意义上的“阶级”。卢卡奇所要强调的是：这个“阶级”所蕴含着的普遍性，这个阶级意识是我们共同和这个自动的合规律的过程之间的关系，在这个意义之上，“阶级意识”的实际的含义是“关于资本主义社会”整体的“自我认识”。>所以无产阶级肩负的是彻底颠覆整个资本主义社会的一个普遍性的使命。“阶级意识”的具体内涵是对资本主义社会这个“总体的”自我认识。

(3) 实践：(到这里，卢卡奇还没有完成跨越，最终完成的跨越是他的最重要的概念，他说，刚才我们从“意识”到“自我意识”，从“自我意识”到“阶级意识”，最后他说“无产阶级意识”就是“实践”。<一旦我们踏上了“阶级意识”的道路，它意味着这个直接的现实性在这个时候就变成一个被“中介”来的现实性。我就实实在在地知道，我们大家共同的在这个资本主义社会当中被如此这般地用什么样的方式还原为这样一个纯粹的“量”，换言之，真正的资本来源于我们共同的劳动。>在这个过程中，卢卡奇强调，这样的一个过程本身他就是对对象的结构本身的改变。也就是说，组织起来的工人和没有组织起来的工人就已经代表着历史当中的两个环节了：

没有组织起来的工人是“物化的量”，组织起来的工人虽然看起来还在这样艰难的过程当中，但是已经超出了这样一个“被物化的命运”。因为在他们身上已经有了对量的规定性的限制和制约。从这个角度来说，他强调无产阶级意识就是实践，然后他认为这样一条道路，它应该是总体性的道路。因为在这两个环节上我们最终从这个直接现实性出发所得到的客观现实性它是一个历史的总体。也就是说资本已经来到人间，它已经把世界历史的难题提交给我们，现在已经没有办法再走局部的民族的道路，要想解决问题，就走马克思所讲的普遍的阶级的道路。而这样一条普遍的阶级的道路它是一条总体性的道路。

(以上就是卢卡奇的“总体性的辩证法”的基本思想。在这个部分最重要的是要能够通过对他的“无产阶级意识”的理论的理解，要能够明白这样的“无产阶级意识”为什么就是“总体性的辩证法”的实际展开?)

#### 四、关于“被赋予的意识”；

<当然，这其中有一定的问题，但是恰恰有这些问题，才有了西方马克思主义的后来的发展。>这个问题就是，这个理论说的言之凿凿，在生活当中它就是一个艰难的跨越，而且他明白，他知道这是一个艰难的跨越。所以他有一个非常特殊的概念叫：“被赋予的意识”。换言之，名义测验意义上的，每一个工人（A、B、C……）的实际意识它根本不是阶级意识，但是卢卡奇认为真正能敲破历史的坎的，解决撬动历史杠杆的这个“阶级意识”它又只能是“无产阶级”的意识。所以这个意识从某种意义上来说好像是只能够被归于它，在这个意义之上我们叫它是“被赋予的意识”。就是由它这样的一个生存处境，它应该能够达到的意识。这二者之间存在着无穷的距离。<列林《怎么办》就是要解决这样一个问题。>

解决这个问题无非是两条路线：从来在国际工运的历史中，两条路线都是交织在一起的，这就是当今的很多左派和右派很多讨论都糅合在这一点：

1、民粹主义：必须顺应，必须从“直接现实性”出发。不从直接现实性出发，不从大众心理出发，那么这个共产党所代表的阶级意识就是 Noting。

2、先锋队：老百姓的心理意识不是阶级意识，在民粹主义的基础之上必须要有灌输论，要通过灌输把它提高到阶级意识的高度。

所以，这两条路线从来都是糅合在国际共运的历史当中的，这个问题很难解决，科尔施、葛兰西要解决这样一个问题，乃至后来的法兰克福学派的理论试图放弃这个问题，完全都是从这个难题出发的。

（这就是他的物化理论的全部）

2012年4月8日（星期日）

## · 科尔施

---

### 第三讲：科尔施论“哲学的终结”

提纲：

- 一、科尔施与《马克思主义和哲学》；
  - 二、哲学与革命；
  - 三、马克思主义的危机；
  - 四、马克思主要的辩证法与哲学的终结；
- 
- 

#### 一、科尔施与《马克思主义和哲学》；

在科尔施这里，他去批判当代资本主义世界的时候，他不是直接地展开对当代资本主义世界的批判，而是去批判在马克思主义阵营之内所表达出来的资本主义社会当中的意识形态对于人们的统治。表面上看起来，在《马克思主义和哲学》这本书当中，好像没有批判的维度，只有他的建构，只有他在马克思主义的阵营之内对于所谓的真正的马克思主义的辩证法的思考，其实，在他的这样的一个思考当中，同时蕴含着对于当下的资本主义社会阵营的批判，只是这个“批判”在《马克思主义和哲学》这本书当中并没有拉开整个普遍视野。他没有把整个资本主义社会作为一个对象纳入到他的考察范围之内，而是特别地关注在马克思主义的阵营之内他的危机是怎样的，而这个危机和整个资本主义社会当中的现代人的生存困境它是直接相关的。所以，就可以把他的理论同整个西方马克思主义的两条核心线索勾连起来。

《马克思主义和哲学》

（提到这本书的两个原因：

- 1、马克思主义的哲学与西方马克思主义的传统有着直接的关系，从某种意义上可以说



《马克思主义与哲学》加上《历史与阶级意识》就开创了整个西方马克思主义的传统。

在这本书的 1930 年的版本当中，科尔施加上了一个“反批评”，这个反批评的标题是：“马克思主义与哲学的关系问题的现状反批评”。在这个反批评当红总，科尔施特别提出了“西方共产主义”的概念，这个概念是后来所讲的“西方马克思主义”的最直接的渊源，而这个“西方共产主义”的概念勾勒出来的是 20 世纪初的马克思主义发展的基本情况，在科尔施所勾勒的这幅画面当中，能看到的是清清楚楚的对立：

一方是以《历史与阶级意识》和《马克思主义和哲学》为代表的所谓的“西方的路线”；

另外一方是以“第三国际”为代表的所谓的俄罗斯的路线，所谓的“东方的路线”。

而“东方的路线”被他和卢卡奇称作是“正统的马克思主义的路线”，而“西方的路线”被他和卢卡奇称作是特别地去强调德国古典哲学与马克思主义之间的思想渊源关系的路线。所以在这个意义之上，西方的路线直接对抗的是在马克思主义历史上的“布尔什维克化”的趋势，而这个西方的路线在思想内涵上直接地去探索马克思主义和德国古典哲学之间的思想继承关系。换言之，西方的路线强调的是马克思主义的事业是对德国古典哲学事业的传承和继续。而只有在这样的意义之上，我们才能够理解马克思主义的哲学和当代资本主义社会之间的关系。要理解它和德国古典哲学之间的关系，才能够理解它和当代资本主义世界之间的关系。这是马克思主义哲学在西方马克思主义历史上的一个独特的地方。

马克思主义哲学在西方马克思主义历史上的另外一个重要的意义就在于它直接地把卢卡奇还有科尔施等人的思想历程切割为不同的阶段。最典型的就是对于科尔施本人来说，1923 年发表了《马克思主义与哲学》就意味着他本人的思想的历程、他本人的政治的定义要彻底被重写，彻底被改变。以 1923 年《马克思主义与哲学》为重要的划分界限，他的思想历程分为这样的三个阶段：

1917-1923 这个阶段他是当时德国最为重要的工人运动的领导人之一，这里要特别注意的（同之后讲述葛兰西有着直接的关联）是俄国“十月革命”的爆发，对整个欧洲大陆的革命形势产生了直接的影响。其直接的结果就是席卷当时整个欧洲大陆的所谓“工人委员会运动”，而 1920 年成立的德国共产党它的最直接的使命就是领导德国工人委员会运动。科尔施后来之所以要和第三国际的“正统马克思主义”分庭抗礼，也是因为他要坚持自 1920 年以来的席卷整个欧洲大陆的这条工人委员会运动的路线。他认为工人委员会运动在直接地传承着“十月革命”的传统，而相反，来自于俄罗斯的这样的一种“正统的马克思主义”已经背叛了“十月革命”所开创的革命的传统。所以他是通过守护哲学、守护马克思主义的辩证法

来守护“十月革命”，与之相对，所谓的俄罗斯的马克思主义（Marxism）、正统的马克思主义在科尔施看来恰恰是对革命本身的背叛。

1923-1928 这段时期基本上是科尔施实实在在的被卷入到这场分庭抗礼的斗争当中时期。所以整个的这段时期，科尔施所做的最主要的事情就是反对席卷整个欧洲大陆的这场“布尔什维克化”的运动，在这个过程中，科尔施能够做的就是越来越“左”，所以他在思想道路上，为了同所谓的正统的马克思主义划清界限，他采取的方式是越来越坚守所谓的纯粹的革命的路线，而这样的越来越左的思想历程在他的实际的政治生活生涯当中首先就表达为他要在德国共产党内部坚持不懈地进行路线斗争。结果是，1926年，他被清除出党。所以，科尔施和卢卡奇面临着同样的命运。这个命运最典型地体现在1924年代的共产国际的第五次代表大会上《马克思主义和哲学》与《历史与阶级意识》同样是被批判、被指责的对象。而这样的一种批判，它导致的结果是：要么接受批判，要么被清除出党。卢卡奇选择的是第一条道路，所以卢卡奇自传的是一次又一次的自我批评，但是他在回首自己的思想历程的时候他会说，所有的这些自我批评在某种意义之上可以说是违心的，因为他是为了换取一张继续留在党内继续进行革命斗争的入场券。但是科尔施坚决不走这条路，科尔施要把斗争进行到底，其结果就是被彻底清除出党。1926年，科尔施被清除出德国共产党，他坚守这条路线一直坚持到1928年，等到自己所拉开的这条路线本身在整个的政治领域当中逐渐地消身匿迹之后，他本人也就渐渐地退出了整个的国际工人运动的这样一个舞台。

1928-1961 从1933年开始，科尔施开始了流亡的生活：1933-1936流亡在丹麦，同著名的马克思主义的戏剧作家布莱希特有非常密切的私下交往关系；1936以后，科尔施流亡美国直至逝世。在其流亡美国期间，在他的著述方面值得一提的是《卡尔·马克思》（《马克思主义与哲学》和《历史与阶级意识》在整个的马克思主义的内部正引起一场争论，这场争论后来被转变为青年马克思与成熟时期的马克思的争论。虽然卢卡奇、科尔施本人在这两本著作当中，都没有特别地讲述：青年马克思是我们要真正的要弘扬的马克思，老年的马克思是我们要批判的马克思。但是无论如何，这两本书给人们留下的印象是，在这两本书当中，他们塑造的马克思的形象与早年马克思的形象更相关。尤其是伴随着1932年的《1844年经济学哲学手稿》的出版，所以很多人都认为是这样的两本书使得整个西方马克思主义的传统和青年马克思直接地结合到一起。但是卢卡奇后来也反复声明，科尔施更是要在1938年《卡尔·马克思》当中反复强调：他们本人从来没有把青年马克思和成熟时期马克思作出如此的评价。第一没有把二者直接作非常明确的切割，第二更没有视青年马克思比老年马克思或者

成熟时期的马克思更加重要。《历史与阶级意识》是在成熟时期的马克思的商品拜物教的思想之上写下的，而在《卡尔·马克思》这本书当中，科尔施要反复强调，成熟时期的马克思他做出的理论贡献究竟是怎样的。为什么从青年马克思到老年马克思的发展代表着马克思思想的更加深入，为什么这样的深入会被体现为从哲学批判到政治经济学批判的这样一个转向，以及为什么这样的转向表明马克思的思想这时候真正具有了科学的性质。显然，在这个时候，他讲马克思的思想具有科学的性质的时候，他是持完全肯定的态度的。）在这样的一本著作中可以看到，像科尔施这样一个如此强调马克思思想的哲学性质的思想家为什么会同样特别看重马克思成熟时期的思想。所以说，强调马克思思想的哲学性质，或者说强调他的思想具有哲学的维度，并不一定要砍断青年马克思和老年马克思之间的关系，更不一定要彻底地否定老年马克思的思想贡献，科尔施给我们的是完全相反的答案。他一方面强调：哲学对于革命的极端重要性，强调马克思思想的哲学维度的必不可少性；但另外一方面他看重的是老年马克思所实现的理论的转向。从这样的一个关系，我们也可以带出他的几个非常关键的思考方向：强调哲学的性质并不定要使得马克思的思想是一种纯粹的哲学。而是刚好相反，他强调，马克思的思想的哲学性质和他所走的取消哲学的道路是直接统一的。他要通过彻底地走上一条取消哲学的道路来守住他的思想的哲学的性质，这个是科尔施所讲的马克思主义和哲学之间的关系的最奇特的地方。那么这样的一个关系要通过哲学和革命之间的关系来讲。

（为什么这个时期他特别关注哲学和革命之间的关系？）

---

## 二、哲学与革命；

1923 年的第一版的《马克思主义和哲学》当中，直接地去讲 20 世纪初以来的这个当代的世界，就革命的问题之上，我们遇到了最为困难的问题：我们根本没有能力再对革命本身进行思考。换言之，我们根本没有能力去抓住革命当中所存在的这个最根本问题，我们就根本没有能力就这些问题给出答案。而这个问题再科尔施看来，无非是两个方面的：

一个方面是革命当中所涉及到的国家的问题；

另外一个方面是革命但中所涉及到的哲学的问题。

他认为，国家问题现在已经出现了转机，因为列宁在《国家的革命》当中已经专门就革

命当中的国家的问题进行思考，那么真正的没有被正面回应的问题是革命当中的哲学问题。

而这样的一种无力回应，在科尔施看来，它不单单是马克思主义犯的错误，在当时，在所有的社会上，在社会上的所有的方面，包括资产阶级这一方，包括马克思主义这一方，所有人都无力再去回应哲学和这个时代，或者更进一步来说：

### 哲学和革命之间究竟有什么关系？

（换言之，这个时候的科尔施所面对的思想处境和写《历史与阶级意识》的卢卡奇面临的思想处境是一摸一样的。卢卡奇在《历史与阶级意识》当中，曾经非常明确地告诉我们，这个时代，它是一个“实证主义的时代”，如果一定要为资产阶级的思想的发展留下一定的这样的判断的话，那么很清楚资产阶级经过早期的理性主义哲学的道路，康德到黑格尔的批判哲学，现在已经到了一个彻底放弃思想的实证主义的时代。在这个已经彻底放弃思想的实证主义的时代，他的最明显的思想的无力及表现为它根本就没有能力再去摆放思想与我们眼前正在发生着的生活之间还有什么关系。而这个思想和生活之间的关系在科尔施开来，最集中地体现在哲学和眼前正在兴起的革命之间它还有什么关系。所以，思想的无力，或者说对思想的放弃，首先就表现在对思想与生活之间的关系本身的无力把握。这一点，科尔施说，在对马克思主义哲学的理解当中最显著地体现了出来，无论是资产阶级的哲学史家，还是马克思主义那帮理论家们，在面对马克思主义的时候都非常明确地说：马克思主义同哲学没有关系，哲学史家们会强调，整个的欧洲近代哲学，到黑格尔截止，黑格尔之后，是一个神秘的黑暗的时代，然后再到现象学，到存在主义，然后再慢慢地有整个的当代欧美哲学的兴起。换言之，从黑格尔之后的这段时间，也就是马克思和整个的青年黑格尔派不为区分的这段时间，在思想上他和生活之间还有什么关系，在整个思想史上他还有什么意义？整个对于资产阶级的哲学史家来说这个问题已经不再具有伟大的意义了。对于马克思主义的理论家来说，也是一样，马克思主义这个时候已经不必要再标榜自己是哲学，马克思主义是“科学”，当然它是科学可能是机械的判断，也有可能是消极的判断，假如说它是一个消极的判断，那么就用各种各样的哲学对它进行修饰，所以才会有新康德主义的马克思主义，会有所谓的新黑格尔主义的马克思主义等等，总归要给它附加上哲学的内容。换言之，之所以需要对它进行附加哲学内容是因为他没有哲学。所以美国的著名的批判理论的研究者马丁·杰他在《马克思主义总体性》当中批判卢卡奇在这个时候的贡献的时候说，卢卡奇几乎是单枪匹马地重新把马克思拉回到哲学领域当中，换言之，在卢卡奇写作《历史与阶级意识之前》，在所谓的哲学领域，马克思是毫无发言权的。所以说西方马克思主义的思想家们所面对的问题知道

直到现在还依然存在。换言之，他们所要回应的这个“实证主义时代”的这个难题直到现在它还依然存在。而这个实证主义时代的困境最典型的就表现在“思想”本身它已经不再被认为具有哲学的含义了，这个时代本身被认为是只需要“科学”。在这个大的背景之下，马克思主义也被迫地压缩为纯粹的科学。）

在这样的一个**背景**之下，科尔施说：我们必须面对“哲学与革命”之间的关系问题。

（如何面对？）

### 1、德国唯心主义<是一个过程>与法国大革命（黑格尔论哲学与革命）

假如将《历史与阶级意识》和《马克思主义与哲学》这两本书对比来阅读的话，一个是什么是马克思主义的正义，一个是马克思主义和哲学，他们基本上走的道路几乎是完全遥相呼应的。虽然并没有直接的沟通，**如果要梳理清楚哲学和革命之间的关系，对于这批西方马克思主义者来说，他们要走的唯一的途径就是梳理清楚马克思主义的思想和哲学，尤其是和对之前的德国古典哲学之间的关系。**换言之，要通过讲透德国古典哲学和它所处的那个时代革命之间的关系，才能够领会到，作为德国古典哲学的继承者，马克思主义的思想和这个时代，以及和这个时代当中正在兴起的革命之间的关系。所以科尔施在讲述哲学和革命之间的关系的时候非常明确地同时要走这样的两个步骤。要先告诉我们，德国古典哲学为什么在根本的意义上是关于法国大革命的哲学，而这一点并不是马克思本人的构建。而是德国古典哲学本身对于自己和时代之间关系的把握。正如黑格尔本人在《法哲学原理》的序言中说道，**哲学是被把握在思想中的时代。**这个命题在其讲述德国哲学这一段发展的时候，在他的《哲学史讲演录》当中，就非常具体地表现为德国哲学，从康德到黑格尔的哲学和当时的时代之间的关系。这样的思想和时代之间的关系被非常明确地被表现为从康德到黑格尔的德国古典哲学和法国大革命之间的关系。

科尔施在这里是重新引述了黑格尔的时候，他分为**三个环节**把德国哲学和法国大革命之间的关系疏离清楚（在这个基础之上，然后再说，当下的马克思主义的哲学尤其是以马克思主义哲学为思想的无产阶级的工人运动本身它是如此这般的思想与革命的内在关联的直接的下一个环节、直接的继承者）：

#### （1）思想与革命

（黑格尔论哲学与革命）这个时候黑格尔需要讲哲学史，他要讲康德到费希特、到谢林再到他本人的德国哲学的发展，但是他在去讲德国哲学的发展的时候，他没有把哲学本身作为精神的非常独立的环节，然后单独地在那里去讲这个独立的环节内部的它的独立的发展历

程。而是刚好相反，他强调的是德国哲学之为哲学就在于它和它所处的时代之间的关系。所以他首先要强调，这个整个的革命是以思想所给出的形式而得到的安放和表达的。（在朴素的常识的水平之上，我们坚守的意识和现实之间的二分的原则，在这个意义之上，我们可以讲思想和革命、可以讲哲学与革命，这个时候我们可以说，思想和革命之间的关系是形式和内容之间的关系，往往会把内容理解为是先有的，然后思想作为对内容的表达，在这个意义之上它是关于革命的形式。——黑格尔说以上这并不是德国哲学和法国大革命之间的关系，或者说并不是体现在法国大革命当中的思想和革命之间的关系。而是刚好相反，**革命究竟以什么样的方式最终展开，它需要思想的共行。**）所以，革命的最终的展开的形式是由思想给出的。革命是在思想中给出的形式当中得到安放，最终在我们的生活当中得到呈现、得到展开，同时也得到表达。这个要具体地展开，这个要把它说的清楚明白一点，科尔施一再地收缩，从普遍的思想和革命之间的关系来具体地收缩到德意志民族和法兰西民族对于这场革命的独特贡献。

## （2）德意志和法兰西

黑格尔在《哲学史讲演录》中反复强调，德意志名族和法兰西民族对于整个的这场革命来说，每一方都是不可或缺的，换言之，不是说先有法国人实现的 1789 年的法国大革命，然后再有德国人从纯粹的哲学领域当中以哲学的形式来对革命进行思考、反映和表达。而是刚好相反，黑格尔在这里反复强调，真正参与革命的，或者真正地对革命有所贡献的使得革命最终以如此这般的样态在现代世界当中得以完成的只有两个民族：一个是德意志民族，一个是法兰西民族。

马克思在 1844 年《法哲学批判》导言当中非常清楚地给出了论断：德国人在哲学上是历史的同时代人。因为他要强调以黑格尔的法哲学为最高成就的德国哲学本身是属于由法国大革命所开创的这个现代世界的，换言之，要对这个现代世界本身进行批判，就不可能弃以黑格尔的法哲学为最高成就的这样一个思辨哲学于不顾。德国思辨哲学本身它参与着由革命所带来的这个现代世界。在这个意义之上，他反复强调莱茵河彼岸的由革命所开创的这样一个现代世界和莱茵河此岸的从康德到黑格尔的哲学发展之间不是简单的 A 和 B 互为反映、互为表达的关系，而是在共同地完成着同一个事业。在这个意义之上它强调，虽然在现实的政治上，德国（当时的普鲁士）是极其反动的，因为在现实的政治之上，他是对于莱茵河彼岸的任何一个革命的措施的直接的发动，在这个意义之上，它是跌落到比当下的历史更加低的水平，所以它根本在现实政治上不配被称为现代世界，但是德国人依然是站在现代世界的。

道理就在于：她是在思想上参与着由法国大革命所开创出来的这样一个现代的生活秩序。

### （3）自由的原则（卢梭和康德）

那么她在思想上如何能够参与呢？这样的一个参与她究竟意味着什么？

在这一点上，科尔施特别引证了黑格尔对于卢梭和康德之间关系的论述：当黑格尔在讲述康德思想的时候，他强调的不是康德所实现的“哥白尼革命”，它强调的不是康德所带来的空前绝后的转变，而强调的是康德之对卢梭的完成。他要强调的是，在卢梭那里，法国大革命的原则已经在思想上得到了提炼和表达，这就是以自由为绝对。换言之，“自由”是生活当中唯一的根本性原则，所以卢梭在他的著作中反复强调：人生而自由。但是人又无望而不被束缚。这样的一个自由的原则在康德在著作中同样地被奉为是绝对的原则或者是最高的原则。但是康德所要思考的是在卢梭的这样一个判断当中没有完全拉开的自由内容的关系。因为人一方面生而自由，另一方面人又从来要与他人生活在一起，而人从都要与他人生活在一起，就迄今为止的一切的历史而言，卢梭给出的判断是人无望而不被束缚。康德要具体解决这个问题。在这一点上，科尔施反复强调，黑格尔说，当我们只坚守以自由为绝对的原则，而没有对这样的一个绝对的自由的原则内部所包含的具体一个又一个的环节（比如说自由同时意味着人和他人之间的可能的相互束缚的关系进行安放的时候，这样的一个原则它是一个抽象的原则。）当这个抽象的原则被我们直接放到现实生活当中的时候，它意味着破坏。所以自由为绝对的原则，但是又没有能力以自由为的原则来对人与人之间的关系进行重新安放的时候，这个时候的原则仅仅意味着对于以往关系的破坏，仅仅意味着一种抽象自由的实现，它不是具体的。从康德到黑格尔的哲学，在黑格尔本人看来，在科尔施看来，它都属于对于这样一个自由的原则的一步又一步的具体化。所以在这个意义之上他强调，以自由为原则的德国古典哲学，是关于法国大革命的，而且是参与着法国大革命的事业。换言之，如果抽象掉，抽取掉整个的这样的一个以自由为原则的德国古典哲学在思想上的鼓励，那么现实的法国大革命开出来的现代世界就不会是当代的这样的样子。他不会由整个的从家庭到市民社会到国家的一个又一个伦理原则的安放，我们更多的所看到的是在革命当中所体现出来的对自由原则的抽象的实现，它体现为自由的敌人是人民的敌人的这样一个简单的破坏。所以在这个意义之上，科尔施反复强调，德国古典哲学本身它和法国大革命之间是互为内容的关系，而不是简单的一方是内容，另一方是对内容的表达的关系。它是关于法国大革命的，法国大革命也是关于德国古典哲学的自由的原则。所以，思想和革命在生活当中，是现实的共同的参与者，而不是说，现实仅仅是革命，思想是关于现实的表达和反映。（科

尔施反复强调的德国古典哲学所告诉我们的东西。)换言之,德国古典哲学在哲学与革命的关系上告诉我们的最为重要的道路,这个道路是现实本身它是有思想的。人们所身处于其中的这样一个现实本身他是有意识的形式的。

(以上是他所强调的意识与革命的一个层次,但是他更加强调第二个层次)

## 2、马克思主义哲学与无产阶级革命(工人运动是德国古典哲学的继承)

通过讲清楚德国古典哲学和法国大革命之间的关系之后,科尔施要强调的是,马克思主义哲学本身是对德国古典哲学的真正继承。

这个“继承”大概体现在这样的两个层次:

### (1) 一个过程

第一个层次他要强调的是:从“法国大革命”到“俄国十月革命”,我们要去理解这个过程的时候,最重要的是要去理解“生活只有一个”(这是其从德国古典哲学当中又得到的一个重要的观点)。在法国大革命的时代,只有法国大革命所开出来的这一个现代世界,德国古典哲学不是在这个现实的世界之外又开出了一个哲学的世界。德国古典哲学是属于以法国大革命为开端的这样一个现代的世界的。在这个意义之上,法国大革命的时代它只有一个现实的历史。同样的,俄国“十月革命”和所谓的马克思主义哲学之间的关系,或者说,国际范围内的工人运动和所谓的马克思主义哲学之间的关系也是一样的。并不是说有着以工人运动为具体内容的现实,在此基础上再有一个思想和哲学的世界,而是刚好相反,这个所谓的思想和哲学的世界它本身是属于这个唯一的现实的。在这个意义之上,生活只有一个。假如要对这一个历史过程进行分析的话,也许能够从其中抽取四个要素、或者四个环节,有法国大革命、有德国资产阶级哲学、有工人运动和马克思主义的哲学。但是这所有四个要素是从生活当中抽取出来的结果,就它属于这个唯一的现实而言,它们属于同一个历史的过程。这是它要强调的一点。所以是同一个历史的过程保证了工人运动是德国古典哲学的继承人。而不是纯粹的思想上的内在的思想师承关系保证了马克思主义哲学是德国古典哲学的继承人。这是他所强调的第一个层次。历史只能一步一步走,不可能在现实,在所谓的城市 and 所谓的天国之间同时摇摆。不是说有一个城市的空间,再有一个思想所开出来的纯粹的精神的领域,然后再这两个领域之间同时摇摆。只有一个“生活”,历史只有一个,这是他反复强调的。我们去理解马克思主义哲学和德国古典哲学的最重要的背景。

### (2) 哲学的终结



在这个基础之上，他强调：如果认真看的话，这个历史是有步骤的，或者说，它是有裂缝的。同样的历史过程，的确我们可以说历史有发展，历史的前后阶段有不同，在这个意义之上他强调，我们去看工人运动和法国大革命的时候，这个时候的工人运动会出现一个性质，同样，如果去看马克思主义哲学的话，会看到，相对于德国古典哲学，马克思主义哲学本身有着所谓的自己的自律性，中文翻译为：自发的（这个翻译还不能完全传达他的意思）。他要强调的是工人运动有属于自己的原则，换言之，马克思主义哲学有属于自己的形式。所以在马克思主义哲学和德国哲学之间，在工人运动和所谓的法国大革命之间，是有“裂缝”的。而这个裂缝是他在这里要特别关注的。然后他说这个裂缝最最集中地就表达在：德国古典哲学就它和思想的关系的处理上，它最终走的还是“纯粹哲学”的道路。而马克思在主义的哲学就它在思想和革命关系的处理之上，它最终走的是“扬弃哲学”的道路，或者更加干脆地说是取消哲学的道路。所以在这里他会提出一个“哲学的终结”的问题。哲学的终结是在这个背景之下提出的：是在马克思主义哲学和德国古典主义哲学的思想传承关系的背景之下去追问：“马克思对于黑格尔的超越究竟在哪里？”德国工人运动，或者说整个国际范围内的工人运动和资产阶级的革命之间它的不同的原则性究竟在哪里？在这个意义之上，科尔施提出：“哲学的终结”的问题。

（然后问题在于怎么解决这个问题。）

作为一个马克思主义哲学家，不是说他可以给出一个完美的答案，而是说，完全可以在马恩自己思想道路当中看到这个问题是怎样解决的，以及马克思所给出的这条解决问题的道路，现在如何被我们背叛。这个是马克思主义哲学的最主要的论证。

在这个部分他强调，马克思本人是怎样解决这个问题的，马克思解决这个问题的道路，为什么在当下被我们背叛了？因为我们背叛了马克思解决这个问题的道路，所以革命的问题迟迟不能被把握。

（那么马克思本人如何去解决这个问题？）

他讲到马克思本人去解决这个问题，他特别强调，去看马克思主义的历史发展。

在这样的一个历史发展过程当中，可以看到，他解决问题的方式。但是，显然的这里的马克思被科尔施作了切割，因为1848年是一个分界线。（青年时期的马克思——1848——成熟时期的马克思），但是他所强调的是，无论是青年时期的马克思还是成熟时期的马克思，都同样地走上了这条解决问题的道路。这个中间最困难的表述是，既要讲明白，马克思在坚持取消哲学的这条道路上是从来没有中断的，又要能够同时地解释青年马克思和老年马克思

之间的差异。但是就他看来，就马克思所走的这条取消哲学的道路而言，青年马克思和老年马克思从来没有根本性的差别。但是另外一方面他也的确承认青年马克思和老年马克思就他的主要的理论形态而言有了重要的变化。所以既需要将这条道路的一致性表述出来，又要能够把这个变化安放下去。

1848年之前的早期的著作在马克思看来，马恩在这个时期的思想主要有两大特征：

**A、第一个特征是：他显然已经开始了同黑格尔为代表的德国哲学拉开距离，而这个距离最积极地体现在，这个时期的哲学已经不是所谓的纯粹哲学（pure philosophy）。科尔施在这里反复强调“三重超越”使得他已经同纯粹哲学的道路相互分离：**

第一是他对以青年黑格尔派为代表的所有的所谓的德国哲学家的批判，不仅仅是批判他的某个哲学论断，而是去批判他的整个的思辨哲学的根本前提。

第二然后再进一步，他不仅仅是批判他的整个的思辨哲学的根本前提，而且是去批判使得这种哲学能够得以产生的那个所谓的社会现实，换言之，他能够把这个哲学作为一种意识形式安放在使他得以产生的这样的一个总体性的现实生活当中。

第三是他不仅仅是他对这样一个产生了如此这般的虚假意识的社会现实的总体进行批判，而且要把这样的一个理论上的批判作为一个环节放在对它的实际的实践上的批判的这个过程当中去。

所以他追求的不仅仅是在理论上对于以德国古典哲学为代表的这样的一种意识的批判，而且追求的是对于产生了德国古典哲学的这种意识的社会现实的改变。在这个意义之上他强调：他已经离开了德国哲学的纯粹哲学的道路。

**B、第二个特征是：最重要的是：这样的东西，这样的“思想”它具有“哲学的性质”。**

这一点是需要特别耐心地体会的。

科尔施是通过讲述马恩思想的哲学性质来讲这样的一个总体性范畴的极端重要性的。这个总体性的范畴和他的哲学性质之间的关系具体地表达为：

首先，在去批判这些意识形式的时候，尤其是批判各种各样哲学的意识形式的时候，因为从1843年到1848年，马克思这个时候的最主要的任务是和各种各样的哲学进行搏斗。同新旧哲学的搏斗，可以被看作是青年马克思的主要任务。而当他对于所有这些哲学进行批判的时候，他特别强调的是：要能够对所有这些哲学的意识形式进行安放，要能够就他们与整个使得他得以产生的这个社会生活的整体之间的关系进行考察。所以这个第一个总体性范

畴是把这样的一种意识形式作为这个总体性的现实的一部分把它安放在现实生活当中。（如果对马克思早期文本比较熟悉的话，可以就马克思本人的宗教批判的思路来理解科尔施在这里所强调的这样一条思想道路。）马克思和费尔巴哈之间的最根本的区别在宗教批判的道路上，这个中间最根本的区别是：

在费尔巴哈那里，他的宗教批判所要强调的是，在宗教批判当中，要把然从上帝那里拽回来。所以费尔巴哈的批判的最根本的命题是：人创造的宗教，而不是宗教创造了人。上帝的本质是人的本质的投射。

马克思要强调的是：这个“人”有宗教信仰的人，我们要问，他的宗教信仰和他所生活的这个世界之间是什么关系。所以马克思反复强调，人不是纯粹的人，人就是人的世界，人的世界就是人所身处其中的市民社会和国家。所以要去批判如此这般的宗教意识，就要讲清楚如此这般的宗教意识和它所生活于其中的这个世界究竟是怎样的关系。为什么在这样一个世界当中，我们需要鸦片功能的这种宗教。（这个是马克思在这里反复强调的）它和那条纯粹的哲学的道路之间的不同，但它依然是哲学。依然是哲学就在，在他那里，宗教这个局部的意识形式并不是他关注的唯一内容，他关注的是宗教这样的一个重要的意识形式和产生了宗教这种意识形式的生活的总体之间的内在关联。所以在这个意义之上，这个总体性是体现在这里的。然后同样，不仅仅是批判的对象本身要被安放到产生了它的社会总体生活当中，而且这个正在进行着的“批判”一方面是批判的对象（宗教、或者是德国哲学），另外一方面是自己正在重视着的这种以哲学批判为内容的独特的理论思考。这样的一个理论批判本身，我同时要把它安放在正在改变着的总体性的社会现实当中。所以他要强调，这个批判它从来都是被安放在正在兴起的这场革命当中的。

所以不仅仅是要对别人的要有清晰明白的判断，对自己也要有足够明澈的洞察。不仅仅要明白，别人，那种哲学，是如何被从地上升到天国的，而且也要明白，我正在进行着的这样一个理论它如何能被沉降到能够改变这个世界的这样一个宏大的革命当中去。所以这样的一个总体性它同时既体现为对于批判对象的安放，也体现为对于我们自己正在从事着的理论批判本身的安放。在这个意义之上，他强调他的思想是具有哲学的性质的。

（那么他的整个早期的这样的一个表达，在《马克思主义和哲学》这本书的流传过程当中，产生了爆炸式的影响。所以所有的批判基本上都是围绕着这一部分展开的。（虽然这一部分在整个马克思主义哲学当中只是很小的一个部分，但是出版之后，所有的批判几乎都是针对着这个部分的思想。道理就在于，在这个部分，我们能够清清楚楚地看到科尔施已经明

确地提出马克思与之搏斗的这些意识它是现实的维度，这个意识它作为各种各样的意识形式，它是属于这个总体性的社会现实的，所以当人们科尔施的马克思主义进行批判的时候，反复强调的是他承认某种精神现实<spiritual reality>哲学是一种精神，宗教是一种更精神，包括政治精神学它是一种精神<consciousness>，但是他所情调的是，在各种 consciousness 本身，是 reality。换言之，这个 reality 本身它包含着各种各样的意识。就这一点而言，《马克思主义和哲学》被认为是反唯物主义的。但是科尔施认为，这个道理不需要马克思来讲，因为在黑格尔的德国哲学当中就早已经讲述清楚了。他要强调的只是，马克思在这里对于这样一种意识现实的独特的批判的道路。)这是《马克思主义和哲学》的一个重要的理论前置点，就是在这样一个实证主义的时代，在这个朴素的常识长期笼罩人的头脑的时代，他强调精神、现实，他强调，意识是现实的重要组成的环节。(以上是早期))

### 三、马克思主义的危机；

对于科尔施来说，最难的是这个时期。在第二个时期，科尔施强调：(在这里我们可以非常清楚地看到两条道路：)

第一条道路是马恩所走的他继续是坚守思想的哲学性质的道路

第二条道路是背叛革命的道路。

由马克思对思想的哲学性质的坚守当中，坚守革命。而所谓的修正主义的马克思主义者和正统的马克思主义者，在对思想的哲学性质的被判中，背叛了革命。——这个是科尔施在对于《马克思主义和哲学》的关系的一个非常重要的解析。

(首先看，马克思在这个时候是怎样的？然后看，背叛他的是怎样的？)

这个时代对于科尔施来说是非常艰难的时代，从这个时代开始，从 1848 年以后，革命的高潮在欧洲大陆隐退，实证主义逐渐成为垄断人们思想的意识形态。在这个背景之下，我们能够看到遥相呼应的两条道路：在马克思那里，它清清楚楚表现为这样的两个方面：

马克思的理论在这个时候的发生了非常重要的转向，这个重要的转向最典型的就体现在以《资本论》为代表的著作当中。因为在以《资本论》为代表的著作当中，我们可以清晰地看到，马克思的论战对象不在主要是各种各样的哲学。而是政治经济学。

所以他反复强调的第一点是，马克思的这个时候的整个的理论，转为对政治经济学意

识的批判。

第二点他要强调的是：他虽然转向了对政治经济学意识的批判，他的著作似乎不再因为是对哲学意识的批判而具有直接的哲学色彩。但是他的思想依然具有哲学的性质。这个时期的“哲学的性质”同青年时期思想的“哲学的性质”可以遥相呼应。

首先，他要强调的是这个时候以政治经济学意识为最主要的批判对象重要不在于政治经济学意识本身，而在于政治经济学意识在整个资本主义社会当中的核心重要作用。所以去批判政治经济学意识的时候，最关键的一步依然是去揭示出在市民社会当中，起着虚假意识作用的这样一种政治经济学意识和使得它得以产生的整个资本主义社会之间，是什么样的关系？所以从政治经济学意识整个独特的角度出发，同样要切入的是整个资本主义社会的总体。这样的一个对资本主义社会整体的把握和批判依然是晚期著作的主体。这是他要强调的第一点。

其次，第二点是他要更加强调的东西。就是在这个过程当中，要与他搏斗的对象披上了科学的外衣，因为这个时候的搏斗对象是政治经济学，而政治经济学是被称作为“科学”，不是简单的“哲学”，所以在这种情况之下，很多人会认为，因为它批判的对象是科学，所以他本身也变为一种中立的科学。而科尔施所要反复强调的是，刚好相反，之所以要对政治经济学这样一种意识进行批判，就是因为马克思已经意识到，政治经济学的意识在现实的生活当中，它是现实的一个最最重要的核心重要的一个部分。所以，他绝不是认为现实生活是没有意识的。而是刚好相反，他通过批判政治经济学意识这种独特的意识形式，同样要达到对于正在资本主义社会当中以可能性的方式生存着的无产阶级革命的表达。所以依然是这种批判，是属于那样一个总体性的革命运动。换言之，这个批判的背后，依然是革命意识。从这样的两个角度，从这样的两重总体性，依然在坚持着思想的哲学性质。但是可惜的是，马恩的这个坚持，并没有能够抵挡得住资产阶级意识形态的作用，所以这个时候，科尔施看到的是，大批的马克思主义者们成为了资产阶级意识形态的奴隶。那么他们是如何陷入到资产阶级意识的统治的呢？

在这一节他所要特别强调的就是，表面上看起来两条尖锐对立的路线，其实是一回事。

修正主义明确地强调，马克思主义要想能够在这个时代发挥作用，它必须改变，变成科学。而这样的“科学”，它的根本的前提是：意识和现实的划分。作为科学，它是对眼前以事实般的形式呈现给我们的各种各样的现象的表达和认识。所以意识和现实的划分，是如此这般的科学，能够成为主导一切的信念的一个重要的背景。而在这个背景之下，修正主义强

调，在政治上，工人运动，也应该在眼前的现实的范围内展开。所以他要在资本主义国家合法斗争的这样一个领域当中争取工人的权利。

那么正统主义的马克思主义者就他在坚持马克思主义的科学的性质，或者说坚持历史和现实的二分而言，基本上是同修正主义的马克思主义是一样的。

唯一的不同就在于，他们认为马克思主义是讲革命的，马克思主义是讲颠覆这个所谓的私有财产的制度的。所以就这一点不能够承认合法斗争是马克思主义的主要行为。所以他依然要坚守革命的语言，而这个最终导致的结果是，19 世界末 20 世纪初，当整个的资本主义社会当中的危机再度成为现实，革命再度成为可能性的时候，这样的一种坚守着革命的语言的正统的马克思主义的理论，他就以具有非常讽刺意味的意识形态的面目呈现在历史之上。所以在这个背景之下，我们看到的是：在生活当中，革命在此成为主题，但是这种革命它是尚未有思想维度的革命，它是各种各样的反抗，各种各样的破坏，各种各样的反抗性的诉求，但是没有对革命所表达的原则的思考。而另一方是关于革命的各种各样的空洞的意识形态，而且这些意识形态的存在，它只能够进一步地遮蔽和强化革命的无思想性。因为它已经有意识形态在了，因为它已经强调要通过灌输的方式把意识形态融入到革命的队伍当中去。所以这种不能够担当起思想的任务的意识形态本身它进一步强化了、遮蔽了革命本身的无思想性。

---

#### 四、马克思主义的辩证法与哲学的终结；

这样一种情况到 20 世纪初以后，在科尔施看来就陷入了空前的无作为状态。

（这种情况很奇怪，“十月革命”已经打开了革命的道路，已经将这个问题解决了，但是在科尔施看来，尤其是在他的第二版的《马克思主义和哲学》（1930）当中，非常清晰地看到，以第三国际所代表的正统马克思主义和第二国际正统的马克思主义之间没有任何的“质”的差别。在这个时期他特别提出一个问题——“意识形态专政”，他要强调的是面对着正在兴起的，席卷整个欧洲大陆的革命的高潮，在这个背景之下，思想和革命之间的关系最明确地表达为思想没有能力通过介入革命而成为革命的一个部分，换言之，思想没有办法找到中介进入革命本身。在这种情况下之下，这样的一种思想和革命之间的关系伴随着在整个共产国际内部所谓的“布尔什维克化”的运动，它就被明确地以意识形态专政的形式实现下

来。意识形态专政的形式换言之就是在意识形态的问题之上，用政治专制的方式来解决。意识形态这样一个思想领域的问题、革命中的意识形态的问题、或者革命中的思想问题这个时候被以政治强权的方式解决了，意识形态的问题被还原为政治专制的问题。在这个背景之下，科尔施就认为“马克思主义进入了前所未有的危机”。而且他也强调，这样的一个“马克思主义的危机”，并不是他本人的发现。<这个意识形态专政的问题如果对整个国际工运比较了解的话，其实就是两个方面的问题：

一个方面是当时卢卡奇和列宁在所谓的“灌输论”的问题上的争论。卢卡奇在《历史与阶级意识》上提出阶级意识问题，但是这个阶级意识和工人所直接地在当代社会当中的所负有的意识之间具有着无穷的区别；列宁提出了著名的“灌输论”，卢卡奇认为“灌输论”也许不应该是解决问题的办法。然后科尔施在这里反复强调，灌输论只是从临时的需要当中提出的一种临时的办法，但这样一种临时的需要绝对不能够成为永久的美德，换言之，绝对不能以灌输论的方式完全来解决革命当中的思想问题、革命当中的意识形态问题。

另一个方面，在往下走就是斯大林主义的“社会主义论”国家当中所谓的专政的问题。或者进一步来说都和意识形态的专政问题直接相关。科尔施在这个时候已经意识到了以意识形态专政的方式来解决意识形态问题这说明我们已经无力解决意识形态问题了。而这种无力解决意识形态问题换言之就是我们已经无力再用思想来把握革命，再换言之就是我们已经无力再进一步担当起革命当中思想的原则。在这个意义之上，科尔施说，马克思主义陷入了空前的危机。而且他反复强调，这样的一个关于马克思主义的危机的论断不是专属于他自己的，从某种意义上来说，西方马克思主义所产生的直接的思想背景就是他们对于这场马克思主义危机的自觉意识。<卢森堡在同样的时期提出了马克思主义的停滞，马克思主义在这个时候已经不再和这个时期的生活具有同步性了，生活还在继续，矛盾还在展开，作为矛盾中的一方，对生活的抗议，这样一种革命的可能性还在生活当中不断地涌现，但是另外一方，作为对于这样一种可能性的思考的思想，已经不再具有活力，马克思主义和生活之间似乎被切断了关系，这个是他们所要面对的共同的问题。在面对这个共同问题的时候，他才会提出要再一次地去解决马克思主义和哲学的问题。然后他才会提出解决马克思主义和哲学的关系的最重要的一点就是怎么样能够在理论与实践之间的辩证关系当中来守住马克思主义的辩证法。>

所以科尔施最后所要强调的是：马克思主义的辩证法究竟在这个时代如何被重新地获得，马克思主义的辩证法在这个背景之下究竟该怎样被重新唤醒。在这个意义之上可以说

《马克思主义和哲学》与《历史与阶级意识》遥相呼应，二者基本上都是在马克思主义的危机的背景之下在资产阶级的意识形态似乎已经垄断一切的背景之下，要重新地冲破资产阶级的意识形态，要重新地复活表达着生活当中可能性的那样一种革命的思想。那么马克思主义的辩证法它究竟怎样才能被复活，换言之，这样一种思想在生活当中究竟怎样才能被重新唤醒，这样的问题才是《马克思主义和哲学》所要解决的最主要的问题。>这个“困难”究竟表现在什么地方？在科尔施看来，这样的困难主要表现在两个环节中：

第一个环节就是他清楚地意识到，要想能够真正地在当代的背景之下重新唤醒关于生活的思想，我们就必须真正地能够理解生活和思想之间的不可能被切开的关系。而在这一点上，就意味着必须冲破所谓的唯物主义的思想的垄断。E.g.列宁在处理这个关系的时候，他深深地意识到，他必须把这个问题解决掉，但是在科尔施看来，列宁完全没有能够解决这个问题。就是因为当列宁想要重新唤醒马克思主义的辩证法的时候，他要去考虑马克思主义的辩证法和黑格尔的辩证法之间的关系。当他要考虑马克思主义的辩证法和黑格尔的辩证法之间的关系的时候，他把黑格尔的辩证法简答地颠倒为所谓的唯物主义的辩证法。而在这样的一种唯物主义的辩证法当中，我们得到的最真实的结果是把我们的思想下降到德国古典哲学之前的朴素的唯物主义的水平、常识的水平。而之后葛兰西会再进一步地讲如此这般的唯物主义的立场，它不仅仅是一种朴素的常识的立场，而且这种朴素的尝试立场在根本上来说，它依然还是前现代的宗教的信仰。在这个背景之下，科尔施反复强调，这种所谓的唯物主义的辩证法，它最根本的谬误就是意识和现实的二分，而意识和现实的二分是早在德国古典哲学的这个环节之上就已经被解决掉的问题。科尔施引证黑格尔的《精神现象学》当中的大段的思想来强调，之所以会有所谓的唯物主义和唯心主义之分，它所要强调的无非只是一点：我们在对整个的生活的理解当中，只抓住了一个抽象的片段，并且把那个片段吹为“绝对”，吹为“唯一”在这个意义之上，才有所谓的威武主义和唯心主义之争。所以在黑格尔的绝对精神的哲学当中，早已经表述出来的生活只有一个的这样的一个最为重要的现代哲学的道路在这种唯物主义的辩证法当中被重新地丢弃。所以他首先强调，假如说我们在今天真的要还能够唤醒马克思主义的辩证法，还能够使得我们的思想再有能力同生活发生碰撞的话，唯一要走的最重要的道路就是：首先要在在思想上要能够传承德国古典哲学的哲学的道路。要先能够达到德国古典哲学的高度，要能够领会生活本身原本就是有思想的，然后才能和有思想维度的生活通过思想来发生关系。生活本身就是有思想的，所以马克思所走的一个最重要的去把握生活的道路就是他通过与蕴含在生活当中的各种各样的意识形式进行搏斗来和有声



有思想规定性的生活发生关系。所以在这里科尔施反复强调，所谓的正统的唯物主义的马克思主义就哲学立场来说，无非是坚持最朴素意识和现实二分。而这样的一种坚持意识和现实二分的朴素唯物主义哲学无非是把哲学下降到前德国古典哲学的常识的水平。而如此这般的思想，它只是属于资产阶级意识形态一种形式，它当然不可能担当起表述革命的任务，所以在这一点上他反复强调，走出这样一种意识形态的危机，首先就意味着走出唯物主义哲学和唯心主义哲学的这样一种简单的对立。意味着我们要重新去接续德国古典哲学的思想的事业。这是将马克思主义辩证法的一个重要的方面。

另一个方面，如果要接着黑格的道路往下走，同时另一个方面要去特别地去呈现，马克思和黑格尔之间的最根本的不同究竟在哪里？因为这个时候毕竟不是在重新地续写德国古典哲学的又一个环节，而是要在精神上去传承德国古典哲学的遗产，去成就关于新的世界的哲学。而这样的一个重要的步骤，就被他表述为“哲学的终结”。那么哲学的终结在这里究竟意味着什么？在文本上其常常用“继承哲学”或者是“扬弃哲学”的概念，或者是黑格尔在《法哲学批判导言》当中所讲的那样一种“扬弃宗教”的道路，换言之，就是我们要把哲学所要担当的东西担当起来，又要把哲学它原本的有限性清清楚楚地表达出来，那么在这个背景之下，他为了强调“哲学的终结”意味着和那种纯粹的哲学的形式的彻底的分离，然后他有的时候也直接地使用“终结”用“取消”用“废除”，用这样的更强有力的语言来表述“哲学的终结”。

科尔施在讲述哲学的终结的时候，这里涉及的非常困难是关于马克思和黑格尔之间观念。最困难的地方在于，这二者都是有多个维度的。我们去讲黑格尔的时候，我们一开始只讲了黑格尔所强调的哲学是把握在思想中的时代，但是在这个时候，我们所强调的是德国哲学，尤其是德国法哲学它是实实在在地作为法国大革命的一部分参与着这个现代世界的现实的原则。在这个意义之上我们才会说，德国哲学是关于法国大革命的。但是德国哲学还具有另外一个非常重要的特点，他的哲学不仅仅具有关于现实生活的思想的这样一个非常重要的向度，而且他的哲学作为“最终的真理”，他还可以是历史的最终的目的。所以黑格尔在讲述德国古典哲学的时候，这个德国古典哲学不仅仅参与着现代世界的生成，而且这个德国古典哲学还作为整个的世界历史的最终的成就，他站在历史的终结之处。换言之，像拿破仑这样的“骑在马背上的精神”他并不能够真正地领会他所处的那个时代的真实的含义，而要能够领会他所处的那个时代的最真实的含义，还需要超出那个时代的最终的最纯粹的哲学。所以关于世界的最后的道路，在德国古典哲学当中，是在哲学当中被处理的。在这个意义之上，

科尔施认为，黑格尔的哲学他有一个非常重要的维度就是他最终是把世界嵌入哲学。而马克思的哲学和他最根本的不同就在于在马克思那里，他不仅仅是把他批判的对象、各种各样的意识形式把它嵌进产生了他的那个社会生活总体，那个所谓的人就是人的世界当中，而且他还非常明确地把这个哲学、或者说这样一种批判本身嵌进正在改变着眼前生活的这个革命的世界。在这个意义之上我们能够看到，科尔施在《马克思主义和哲学》当中和卢卡奇在《历史与阶级意识》当中一样要反复强调的是马克思关于费尔巴哈的提纲第二条提纲。在这第二条论纲当中，马克思反复强调，关于所谓的对象性的真理（objective truth）的问题，一个思想它究竟是否具有那样的一种客观性的真理、实实在在的真理，最重要的这样一个问题它不是一个在思想本身，或者在理论本身能够解决的问题，它是一个实践的问题。所以我们要在实践当中证明自己的思想的此岸性、证明自己的思想的力量。换言之，这个理论它的真理性不是在理论当中能够得到守护的，这个理论的真理性它完全地要寄托于它所属于的那个实践。在这个意义之上他反复强调，马克思主义所走的道路，是把哲学作为一个非常重要的思想的环节，嵌进“实践”，而黑格尔所走的道路是把世界当中的各种内容嵌进那个最终的哲学。在这个意义之上，马克思的辩证法和黑格尔的辩证法是有着重要的区别的。而且这个区别如果对它进行一个总结性的言说的话，最主要的就体现为马克思主义的辩证法它是理论和实践的辩证法，它不仅仅要把那个批判的对象本身安放好，而且要把自己的理论本身作为一个有限的环节安放在这个正在改变着世界的实践过程当中，理论本身永远服从真理性，理论本身没有所谓的真理性，理论的真理性是从属于它所属的那个实践。在这个意义之上，这样的一种哲学它就不再具有纯粹哲学的形式，所以说这种辩证法它真正的实现意味着“哲学的终结”，或者说意味着“对哲学的扬弃”，它以一种具有哲学性质的思想的方式被扬弃在包含着它的那场实践运动当中。在最根本的意义之上这个哲学它不再是纯粹的哲学，而是属于革命的一个思想的环节，这个是科尔施反复去强调的，我们去解决革命当中的思想问题，或者是革命当中的意识形态的问题一个很重要的方面。就是必须要重新地进入到革命，然后成为革命中的一个内容，而不能作为一个所谓的纯粹的精神领域当中的意识形态来和革命发生外在的联系。至于说这个道路怎么走，在《马克思主义和哲学》当中没有非常明确的展开。但是贯穿于《马克思主义和哲学》当中，我们能够看到，他已经很清楚，走的非常重要的方式就是和各种各样的虚假的意识本身进行搏斗，当你去和笼罩在现代世界当中的政治经济学意识进行搏斗的时候，这个时候，作为对于政治经济学意识的批判，你本身也是一种意识形式，而这种意识形式通过揭示政治经济学的神秘性，就和这样一个颠覆现代世界的革命发生

了内在的关联。所以在这个意义之上，他强调，以批判各种意识形态为内容的这样一种思想，它恰恰是能够成就革命的思想。换言之，你要能够真正成就革命的思想的维度，你必须尊重现实生活当中的思想本身的现实性，当你尊重生活当中的政治经济学意识、宗教意识、哲学意识，承认所有这些意识本身它是现实，而且在意识的领域当中和所有这些意识进行搏斗的时候，你作为一种新的思想才能够参与着一场新的革命。所以，从这个角度我们也能够看到，这样的一种批判理论的前身在他这里已经有了一个非常明确的梳理。

以上是科尔施论“哲学的终结”。

从文本互度的角度来说，有两个文本可以作为参考：

- 1、《历史与阶级意识》和《马克思主义和哲学》（互证）
- 2、《卡尔·马克思》（1938）（在某种意义之上是对《马克思主义和哲学》的直接的梳理、进一步的补充说明。）

2012年4月22日（星期日）

---

---

## · 葛兰西

---

### 第四讲：葛兰西论“知识分子问题”

提纲：

一、葛兰西与《狱中札记》；

二、革命中的“知识分子问题”；

三、知识分子与领导权；

---

#### 一、葛兰西与《狱中札记》；

《狱中札记》涉及到政治、历史、哲学……诸多领域，但是从总体上来说，《狱中札记》所要解决的最根本的问题就是：“阶级革命究竟遇到了什么问题。”所以在这个意义之上，《狱中札记》和《历史与阶级意识》以及《马克思主义和哲学》一样，同样是对革命的反思。

葛兰西自己有一个非常生动的说法：在革命的这个大环境当中，人人都想当扶犁者，没有人担当肥料，但是真正的一场革命运动要想收获果实，它既需要扶犁者，也需要肥料。

然后他认为，他在狱中能够做的事情就是担当革命的肥料，而这样一个革命的肥料如何才能发挥自己的功能，要去思想革命本身。假如说科尔施在《马克思主义和哲学》当中已经告诉我们，当前的革命的最重要的危机就是这个革命已经变成一场没有思想的革命的话，葛兰西就很清楚，《狱中札记》所要担当的就是充当革命当中的思想。

（《狱中札记》当中给予自己的形象不是普罗米修斯的形象<光辉的英雄的形象，为了人间的幸福去冲锋陷阵>，而他的形象是《旧约》当中的及其痛苦的又极其坚韧的约伯的形象，这个约伯的形象向我们非常清晰地展示了革命当中的思想的任务是如何难以担当的。这意味着要怎样的坚韧、意味着怎样地在生活当中的一次又一次的困顿和失望。然后要在这个失望当中进一步地去思考：革命它究竟问题在哪里？这样一条革命的道路，就如同约伯在各种各

样的人生的苦难当中，在不停地去问：面对着各种各样的毫无理由的苦难，为什么还要坚守对上帝的信仰。从某种意义上来说，在革命当中的思想也是一样的。要面对着在革命当中的一次又一次的受挫，要去问：这条道路到底还有没有可能还被坚持？这条道路它遇到的问题究竟在哪里？它所遇到的这些问题究竟有没有可能被解决？在这个意义之上，《狱中札记》就是他的最主要的东西。）

《狱中札记》的写作背景？

同德国、匈牙利非常相似，当时意大利也是革命的高潮。

但是它也有一个不同，主要表现在以下方面：

在意大利正在兴起的这场革命，和在德国、匈牙利所在兴起的这场革命对于葛兰西来说，其最主要的不同就是不能够单单只想这场革命的普遍性质，必须要把它坐落在意大利的独特的背景之下去思考这场革命、这条道路所遇到的具体的困难。

所以要真正地成为革命当中的思想者，就必须面对革命所展开的全部的具体的内涵。这个具体的内涵首先就表现在这样的几个层次。

（1）这个革命在意大利展开的时候首先遇到的问题是所谓的农民和工人的问题。（葛兰西出生在南部意大利，而南意大利并不是所谓的工人运动的发源地。在南意大利同样是各种各样的反抗的力量，极其活跃。但是这个时候，反抗的最主要的靶子是北方。）所以，它是一种强烈的民族主义情怀，强烈的民族之间抗争的色彩。然后，在这个背景之下，葛兰西来到了北方的都灵，这个时候的都灵是意大利工业资本极其发达的地方，这个时候他意识到北方的工人本身也是资本的敌人。

Q、这样一场反抗的运动、这样一种革命的运动，究竟怎么样去解决所谓的工人和农民之间的关系的问题？

（原本他是带着强烈的南方主义的情怀来到都灵的，可是来到都灵之后他直接感受到的是都灵这样的红色的城市一次又一次爆发出来的工人的运动，这个工人的运动是直接反对资本，这样的工人和南方的那些农民之间究竟是什么关系？由谁来把这个问题打通，这个问题直到现在依然存在。）

在整个的一战当中，这个所谓的革命当中的农民问题一直存在，所以他才会特别地强调这个革命它不单单是一个阶级意识的问题，它是一个把大众凝结在一起的所谓的“文化领导权”的问题。所以他的提法不再一样。他不再单单强调一个阶级，他要强调的是这些大众；他不仅仅是工人，他还是农民；他不仅仅是北方的先进的资本的发展的地方的反抗者，他还

是南方的反抗者。这样的一些人，这样的反抗的力量如何能够被整在一起

——这就是他需要思考的一个重要的问题。

(2) 另外一个他要思考的特殊性：各种各样的革命风起云涌，工人为了革命，生命和鲜血一次又一次地挥洒，可是这个革命没有任何胜利可言。道理何在？

道理就在于没有任何一个力量能够来领导革命。

一方面是非常清晰的工人委员会的运动，这个就相当于俄罗斯的苏维埃运动，是扎根民众的，是要把民众真正地组织起来的，是要把民众真正地唤醒的。

另一方面，所谓的具有先锋意识的政党；

这二者之间究竟怎么样才能糅合起来？这样的一个政党究竟怎么样才能担当起把民众组织起来的任务？

——这是他所要思考的另外一个最关键的问题。

(换言之，在十月革命当中，我们看到了这个政党的两个向度，一个是由苏维埃的制度所代表的民粹主义的向度，一个是由布尔什维克党所代表的先锋队的向度，这样的两个向度是矛盾的吗？这样的两个向度是否能够被真正地糅合起来？如果是被糅合起来，应该用什么样的方式被糅合起来？这个在意大利是以德国共产党内部的路线斗争的方式醒目地体现出来的。

所以在这个意义之上，葛兰西他必须思考，所以他会把辩证法变为大众和知识分子的问题。而在讲知识分子和大众的辩证法的时候，他在讲政党。这个是他所遇到的又一个具体的问题。)

(3) 然后他遇到的最不能够让他忍受的问题是，在意大利，法西斯主义为何能够兴起？

最最让他难以理解的是，在法西斯主义兴起的这样一个现实面前，知识分子他究竟做了什么？在法西斯主义兴起之前，这大批的知识分子是左翼的，但是这大批的左翼知识分子在面对着法西斯主义的上台，或者以默许的方式，或者直接成为法西斯主义的思想的武器。然后再这个背景之下需要去追问：这个知识分子究竟出了什么问题？为什么这样的一批知识分子在面对法西斯主义的兴起，他会自动地成为法西斯主义的思想的力量而不是革命的思想的力量。

(所以在这个意义之上，我们可以说葛兰西在写这个章节的时候一定是怀着非常痛苦的

心情写下的，因为所有这些问题都是生活所提交出来的问题。而这些问题在那个时代，其实是尚未被解决的。这些问题一直都在：农民的问题、政党的问题、知识分子的问题……尤其是政党和知识分子的问题，可以说他是以知识分子的问题的提问方式把科尔施和卢卡奇以为已经解决了的问题又重新地撕开来看。

卢卡奇认为这个问题已经解决了，可以通过无产阶级的阶级意识的方式来解决。

科尔施认为这个问题已经解决了，可以通过理论和辩证法的方式把所谓的革命当中的思想的问题安放在革命当中的知识分子或者革命当中的政党问题之上。

但是葛兰西通过追问意大利革命的实际情况，他发现，这个问题仍然没有被解决。）

所以他整个的言说，最终带来的是对资本主义社会的重新理解。这样一个以资本为原则的社会，它究竟怎么能够掌管住人的思想，这个是他在领导权的问题当中清晰地勾勒出来的。

---

## 二、革命中的“知识分子问题”；；

革命当中的知识分子的问题首先是要提出问题，然后要进一步地提出，这个知识分子是（有机知识分子）organic intellectuals，（具有统一和组织功能的知识分子，与传统的知识分子相对）。

在这个背景之下，然后他去讲：知识分子如果解决好了，就能够解决领导权的问题。

1、问题的提出；

（先看其如何提出这个问题）

关于知识分子问题的提出，大体上来说，葛兰西提出这个问题的最主要的背景是：

在葛兰西看来，如果以意大利的革命为直接背景的话，那么它可以在知识分子的身上所得出来的论断是：只有资产阶级的知识分子，没有革命的知识分子。

（同样面对的是马克思主义的危机，同样面对的是革命的窘迫的境地，他凭什么在分析这个问题的时候，得出的结论是根本没有革命的知识分子？）

其强调的是：

首先，去看革命的民众，在革命的民众身上可以非常清晰地看到的是这些民众本身是自我分裂的，换言之，这些民众一只脚已经踏上了革命的节奏，可是另一只脚被牢牢地束缚在

现存的社会秩序当中。而这样的分裂，在这些革命的民众身上就体现为他们的思想和他们的行动之间的分裂。换言之，他们没有能力用思想去讲出他们已经正在跨出的新的一步。

在这个过程中他要告诉我们的是，在工人身上所发生的思想和行动之间的对立（E.g. 都灵是一个红色之都，工人已经一次又一次地加入到工人委员会的运动之中，已经一次又一次地不惜为革命流血，在这个意义之上，依然得出工人无力成为革命的主体，道理何在？——因为他们在思想上根本不明白自己在干什么。他们只知道要反抗自己目前直接要直接针对的“敌人”。）

葛兰西说，这样的一种理论和行动的对立，永远不能够说它“自我实践”，因为它不会少数，不是生活当中的特殊现象，它是生活的常态，它是生活当中的普遍的现象。面对着这种现象，能够强调的只是一点，就是如此这般的社会，它所给与的它关于生活的理解牢牢地笼罩着这批革命者。他们根本没有能力去打破统治型的意识形态所加注在他们身上的对生活的这种理解。（E.g. 中国革命的“翻身得解放”，如果用中国的“翻身得解放”来理解无产阶级的革命的内涵的话，会发现，思想和革命本身是有着很大的距离的。）

“革命”在马克思的文本当中最重要的一点就是，革命本身意味着对于各种各样的特殊利益的扬弃，最重要的是它不是成为一个新的特殊的阶层，然后居于社会的上层，然后有新的被他压迫和操控的对象。所以不是简单地通过剥夺剥夺者来使得自己成为新的剥夺者。但是这样的道理很难在现在的革命者身上找到。所以他反复强调，他们现在迈出的新的一步只是他们生活当中灵光乍现的东西，而且这个灵光乍现的东西只是当他们参与到群体性的行动当中才会成为他生活的内容。一旦这个群体性的革命引退，一旦它重新回到自己的正常的生活当中，它就属于当下的这个生活。他没有能力把这样的跨越彻底地弥合掉，因为他没有能力去思想在这样的一个灵光乍现般的群体性运动当中所迈出的新的一步和他正在生活于其中的现存的社会秩序之间的内在关联是什么。（你可以知道它不一样，但是光知道它不一样并不意味着你已经获得了思想的能力。你要能够思考它为什么是不一样的，它和这个部分之间的关系是怎样的。而在这一点上，工人是没有这个能力的。）

而这帮所谓的马克思主义者们，所谓的革命的理论家们，他们其实完全没有能力去和代表着这个眼前的生活秩序的德国唯心主义哲学进行搏斗。因而在这个意义之上，马克思主义的思想的真正的力量——实践哲学不是被马克思主义的理论家所继承了，而是被唯心主义的思想家所继承。



这个背景就是整个的，葛兰西对于当时的文艺复兴以来的这样的现代化的道路的基本的判断是：这样的一个迄今为止的现代化的道路，它一直走着精英和大众遥相分离的路线：一方面是精英在思想上代表着现代化的原则，一开始就文艺复兴，而文艺复兴作为一个非常典型的精英的运动根本是下不庶人的，老百姓是根本不受到文艺复兴的影响；然后真正发生在底层民众身上的这样一个现代化的运动是以宗教改革运动的方式进行的，但是宗教改革运动是完全没有精英参与的，没有思想的民众运动。等到整个宗教改革在整个欧洲大陆完成之后，然后才有了作为宗教改革的思想的环节，而这个思想的环节就是德国唯心主义哲学。而这个德国主义唯心哲学在这个意义之上，它代表着关于当下的世界的最高的思想的规定性。所谓的马克思主义的理论家为了能够具有所谓的无产阶级的立场，它所走的道路是诉诸如此这般的精英和大众分离的背景之下的大众，诉诸这样的大众。所以这批马克思主义的理论家是通过诉诸大众的常识的立场来谋求所谓的群众性，在这个意义之上，它完全不可能站在时代的高度来去理解眼下正在进行着的对这个时代的既有现状的突破。所以他反复强调，实践哲学真正的继承在意大利的思想界是唯心主义的思想家，而绝不是这帮马克思主义的理论家。知识分子在革命的队伍当中根本还没有出现。——这个是他要解决革命当中的一个重要的思想问题的一个基本的看法。通过判断他所要告诉我们最主要的一点就是：

他之所以要在这个时候提出知识分子的问题就是因为，困扰着意大利的革命的最关键的现实的难题就是根本没有革命的知识分子。

然后他要去讲革命当中的知识分子如何才能够产生？

## 2、Organic Intellectuals（具有统一和组织功能知识分子）。

（Q、什么叫知识分子？讲清楚什么叫做知识分子之后，才能够将革命所需要的知识分子。而这样的一种革命所需要的知识分子和其他的传统社会当中的知识分子有什么不同？）

在这个背景之下，他提出了非常独特的有机知识分子的概念。

他要强调的是，知识分子的这个概念，它是一个功能性的概念。（所以在理解葛兰西的知识分子的概念要特别强调，知识分子的概念不是就劳动分工的意义之上知识分子是从事精神劳动而言的，这个是同我们平常所说的知识分子的概念完全相反的）**他要强调的是，没有严格意义上的，没有思想的劳动。**

所以，葛兰西去讲知识分子的时候，完全是从社会功能的角度所讲讲知识分子。这样的知识分子从社会功能的角度，他心目当中的革命知识分子是能够把这样的一个碎片般散落开

来的革命民众统一起来，同时使得革命的民众不仅仅是社会当中的一个特殊的群体，而且具有代表着整个社会的普遍性的这样一种形象。所以这个知识分子就他的社会功能而言，他一方面实现的是统一的功能，他要能够把这些碎片般散裂开来的被资本打碎了的自我竞争的劳动者们（在被打碎了的情况之下，他只是被动的碎片，只是资本材料）而知识分子要做的事情是能够使得他们统一起来。

因为知识分子使得他们统一起来，所以他们才能够成为一种有力量的新鲜的要素加入到眼前的过程当中。他不仅仅要使得他们能够统一起来，最主要的是，他还要能够使得他们能够达到一种代表着整个社会的普遍性。换言之，他不仅仅是要被代表着所谓的从属于、被迫地居于从属地位的特殊的社会群体，而且能够超出当今的统治性的群体。能够代表着，包含着当今的统治型的群体在内的整个社会。在这个意义之上，他强调，他是一种具有统一和组织功能的知识分子。

这个过程当中我们所看到的是，葛兰西讲到的同一功能的时候，他似乎是和传统的马克思主义所讲的那个阶级的性质直接相关的，因为他毕竟所表达的是这个属于从属地位的这样的一个社会的群体，但是他不仅仅具有这种传统意义上的阶级的性质，而且他要能够从一种特殊的阶级转而成为代表着整个社会的一种普遍的阶级。这是他反复强调的知识分子的作用。这样的一个知识分子的作用就是他所讲的要使得他成为一种：从一种散落的大众变成一个有自己的原则的、有自己的思想的这样一个群体，而且这个群体能够达到整个社会的高度。换言之，这个时候不是主导着他们的那个阶层代表着当下社会，而是他们代表着当下的社会。——这个是他所讲的 *organic intellectuals*。而这样一个 *organic intellectuals* 并不是现在的社会当中已经具有的知识分子的形象。现在的社会当中已经具有的知识分子的形象是同他刚好相反的另外一种形象，这个形象他称为是：传统的知识分子 *traditional intellectuals*。

所谓的 *traditional intellectuals* 他所强调是任何一个新的社会群体在他要登上历史舞台的时候，他都会发现在这个现存的社会当中似乎有那样的一帮人，这帮人以思想为业，而且这帮人他似乎代表着某种永恒的原则。在这个意义之上，他把这帮人理解为是传统的知识分子。（这帮传统的知识分子的传统性就在于，似乎和他所讲的有机的知识分子刚好相反，他似乎不是阶级性的，他似乎是超历史的、他似乎是超阶级的。他要强调的是的是当工人运动作为一种现实的可能性在生活当中展开的时候他所面对的已经在历史当中呈现出来的都是这样的传统的知识分子。<E.g.唯心主义的哲学家。当用马克思主义的立场去分析，可以说他代表着现代资产阶级等等，但是他们是以思想为业的，在他们的思想当中，他所追溯的是那

个普遍的自由的的原则。在这个意义之上，他似乎是具有永恒的价值。>)

然后葛兰西要问：为什么这帮传统的知识分子会具有这样一种神话般的形象？

他要强调的是，这个背后是整个的自罗马帝国以来的对于这个所谓的和知识分子的这样一个群体的凝固化，所以在整个的《狱中札记》当中能够读到他去讲知识分子的历史问题的时候，首先要讲的是在罗马帝国那个时代对于知识分子社会身份的固定化，然后到了中世纪通过教士来垄断思想的事业，然后到了文艺复兴时代的大众的、精英的分离。

所有的这样的一系列的过程，使得这帮知识分子具有了传统的知识分子的神话般的形象。面对着这种传统的知识分子，他要呼唤的是有机的知识分子、具有统一和组织功能的知识分子的产生。那么是不是要用具有统一和组织功能的知识分子来替代传统的知识分子？葛兰西说，对于革命来说，重要的不是这样的一个环节，重要的是能够把传统的知识分子包容进革命的队伍当中。而这个“包容”本身就意味着这样一个新的革命的运动能够挺过包容这批传统的知识分子来实现对于先前的社会当中的最高思想环节的扬弃。

所以重要的不是去替换掉先前的传统的知识分子，重要的是能够把先前的传统的知识分子作为依然达到的最高的思想成就包容进新的社会的运动的当中。

---

### 三、知识分子与领导权；

所以区分传统的知识分子和有机的知识分子所强调的就是知识分子应该承担的社会使命和社会功能是什么？

（既然知识分子的问题是如此重要，既然整个革命的最关键的困难是根本没有这样的知识分子，那么怎么样才有可能有这样的知识分子，这样的知识分子他如何才能够产生？）

---

要想把这样的问题梳理清楚，首要要明白的是葛兰西提出了一个非常独特的市民社会理论。（这个市民社会理论和我们接受的传统意义上的市民社会理论有着非常大的差别。）

在这个市民社会理论当中，我们看到的依然是这个 structure(经济基础)和 superstructure（上层建筑）之间的分离，但是在这个 superstructure 当中，他分离出来两个独特的领域，一个是 civil society，另外一个才是 state.

我们在讲经济基础和上层建筑的过程当中，我们总是强调，经济基础和上层建筑可以和黑格尔和马克思的术语遥相对应。这个经济基础大概对应黑格尔意义上的使命社会，也是马

克思意义上的市民社会。这个上层建筑大概对应黑格尔意义上的现代国家，也是马克思后来所讲的现代国家。但是葛兰西在这里做了一个跨越，葛兰西在这里强调，一个社会的结构和他的上层建筑之间的关系是：这个经济基础它还在，这个经济生产的领域它还在，然后现代国家的这个领域它也还在，但是重要的是我们要知道，一个阶级之所以能够垄断一个社会并且在这个社会当中成为一个统治性的阶级，最重要的是在他的上层建筑的领域当中，有一个独特的市民社会的领域。而市民社会的领域是他要特别拉开的领域，因为这个领域是知识分子发挥他的极端重要功能的一个领域。这个领域意味着这样一个统治的阶层，他可以在这个领域获得社会所有的成员的同意。换言之，在现代社会当中，统治阶级之对于这个社会的统治，不是简单的通过强制，不是简单的通过由国家机器所带来的这样一个暴力的工具所实现的对于每一个人的强制。他不需要通过对于每一个人的强制，最主要的一个原因就是，在市民社会当中，他已经得到了对全体的社会成员的控制，而这样一种控制是以主动同意的方式实现的。所以国家机器只是在对于那些不能够同满足同一原则的成员实行强制。

所以如此一来，他就在整个的资产阶级这样一个统治的命令当中拉出了一个重要的领域——市民社会，而这个市民社会是知识分子发挥功能的领域。

在这样的一个领域当中，这个知识分子能够把他的这个阶层的自己的独特的利益不经能够把他们整在一起使得他们获得统一性，而且还能够使得他们的利益成为全社会的利益。

所以葛兰西说，真正意义上的具有统一和组织功能的那个所谓的 *organic intellectuals* 必须能够占领这个领域，占领了这个领域就意味着占领了社会的领导权。换言之，占领这个领域就意味着你不仅仅明白了“你”在这个领域当中所代表的新的突破，而且你代表的这个新的突破能够成为整个社会所接受的新的原则。所以在这个意义之上他反复强调，知识分子和文化领导权 (*hegemony*) 之间的关键性的关联。

所以在领导权的理论的背后，是他的新的市民社会的理论。而这个新的市民社会的理论（如果在理论上进一步去逼问）似乎同传统的马克思主义的理论是想差别的。但是另一方面，它又和卢卡奇、科尔施所讲的那个政治经济学的意识，或者说那个物化的意识能够真正在社会当中发挥领域的那个独特的领域直接地呼应。

假如说马克思的意识形态批判能够有这样这样一个内在的向度的话，那么葛兰西实际上是在这里通过市民社会以及文化领导权的这样一个概念把这样一个向度直接地呈现出来。告诉我们，整个的资产阶级的同志的秘密有一个关键的环节在这里。因为有这个关键的环节，所以才有知识分子问题的重要性，所以才有所谓的思想对于革命的极端的重要性。而这个领导权

归根结底无非是要塑造所谓的革命的团体、所谓的革命的主体。有两个特点：

(1) 第一是它的普遍性；它不仅仅能够代表着这个领域当中的统一的原则，而且能够通过进入到上层建筑的领域完成升华代表着整个社会。

(2) 第二是它的创造性；因为它已经进入了上层建筑的领域，所以他能够进入的和原本在整个社会当中占据着统治性的原则地位的那样一个旧的社会原则的关系发生直接的碰撞。在这个问题之上，他要强调的是文化领导权的真正的建立意味着展开知识分子和大众之间的辩证。

换言之，马克思主义的辩证法在卢卡奇、科尔施和葛兰西这三个人身上分别被逐步地具体化。

卢卡奇：是历史的主体与客体之间的辩证法；

科尔施：把他具体化为理论的和实践的辩证法；

葛兰西：进一步变为知识分子与大众之间的辩证法；

知识分子和大众之间的辩证法究竟如何展开，是有很多不同的向度的。

一个向度他强调，这样的一个人能够真正实现统一和组织功能的这样一个知识分子，他完成的使命是去塑造差别意识以及包容着这种差别意识的自我意识。（这个差别意识意味着他能够在经济基础的这个领域当中把正在发生着的这样一个新的倾向清清楚楚地表述出来、把握出来。）在这个意义之上，所谓的革命者和这个现存的生活秩序之间的关系是通过对差别的自我意识方式来得到理解的。换言之，任何一个登上历史舞台的新的群体，最重要的一步就是先是明白自己和这个社会是不一样的。而这个差别意识它如果不进一步地得到升华，换言之，他要进一步地知道在我所代表着的这样一个新的原则和已经具有的这样的一个新的社会原则之间，他具有怎么样的一种内在关系。假如说他不能够真正地占领现存社会的最高思想成就从而把握新的原则与整个的现存社会之间的内在关系的话，那它就不能真正进展到上层建筑的领域。

掌握了领导权就意味着，一定要突破在结构的领域当中的简单的差别的意识。要能够进展到上层建筑的领域，要能够在上层建筑的领域当中实现对以往的重要的原则的包容和扬弃。在这个意义之上，他不仅仅是一种差别意识，而且是扬弃了以往的指导性的社会原则的整个社会的自我意识。这个是葛兰西在这里反复强调的，就是所谓的工人运动是德国古典哲学的继承。假如说真的能够在上层建筑的领域掌握文化领导权的，就必须和代表着这个社会的最高原则进行对话。不仅如此，必须能够实现对它的包容和扬弃。在这样的一个包容和扬

弃当中，就达到了真正的普遍性。

所以任何一个新的阶级之登上历史舞台，都不是说，“我”是和“你”不同的阶级，而是说，“我”代表着整个社会。这就是在上层建筑当中占据文化领导权。这样的一个过程，在葛兰西看来，就意味着，在政党和这样一个重要的中介当中，然后塑造知识分子。换言之，是以政党为中介，来实现知识分子和大众之间的辩证法。

所以政党的最重要的作用在葛兰西看来，就在于他一方面是促成革命的知识分子的生成，另一方面在于吸纳传统的知识分子。没有对传统的知识分子的吸纳，就不可能有革命当中的知识分子的一步又一步的向前。至于这样的一个政党，它如何能够完成在生成新的知识分子和吸纳传统的知识分子的双重的使命，他要强调的，其背后的前提是，这个知识分子和大众之间的关系是永远不能被斩断的。用纯粹的角度来看，在葛兰西看来，马克思主义的道路，他的真实的意义是他要去去实现自文艺复兴以来，整个的现代欧洲世界都没有实现的任务——就是要彻底地把知识分子和大众之间的这样一个绝对的距离弥合掉。

在这个意义之上，他认为，马克思主义的哲学继承的是自文艺复兴以来的这样一个宏伟的事业。而整个的这个事业，到今天之所以没有能够被完成，一个关键的环节就是知识分子和大众之间的关系在整个的欧洲现代化的历程当中它是通过精英和大众之间的绝对的分离展开的。所以在这个意义之上，马克思主义等于是去完成他们所至今没有完成的任务。换言之，他要使得这样一个自文艺复兴以来的启蒙的道路在生活当中真的能够通过知识分子和大众之间的辩证法而得到落实。所以他反复强调，真正地代表着现代社会的精神不是这帮劳动者（这帮劳动者在思想上完全还处在前现代的宗教信仰的水平，虽然在耕耘着、劳作着，他处于现代的经济生产过程当中，但是他是被动的，被组织的材料。他根本不知道，自现代实验科学以来，整个的这个社会它已经是放到人的手中的社会，但是这样的事业，这个启蒙所要完成的把生活交给人们的这样一个事业，，假如说没有对这样一批被动的大众的主体性的塑造的话，他也不可能得到完成。）

所以，意大利的革命在这个意义之上，他的功和过就在于：

功：他使得知识分子的问题得到呈现。

过：他没有解决知识分子的问题；

接下来，再去讲述整个的西方马克思主义的时候，会发现，这个知识分子的问题它一直都会与这个思想的批判的向度的问题、一直都会停留在那里。而且一直都会有所谓的知识分子的道德，或者说精英的道路和大众的道路，或者说是阶级革命的道路之间的张力。

2012年4月22日（星期日）

---

## · 恩斯特·布洛赫

---

### 第五讲：恩斯特·布洛赫论“具体的乌托邦”(the concrete Utopia)

提纲：

一、布洛赫与“犹太人”问题；

- 1、革命的浪漫主义；
- 2、中欧犹太知识分子；
- 3、犹太教弥赛亚主义；

二、欧洲文明的危机；

三、内在的历程；

- 1、自我遭遇 (self-encounter)；
- 2、使内在的成为外在的；

四、马克思主义是“具体的乌托邦”。

---

西方马克思主义早期代表人物的最后一位重要的思想家：恩斯特·布洛赫

其思想和卢卡奇几乎是沿着同一个节奏展开的。

其出版于1918年再版于1923年的《乌托邦的精神》同卢卡奇的《历史与阶级意识》有着内在的相互应和的关系。

布洛赫的思想比较独特，体现在两个方面（宗教和辩证法），而且这两个方面看似是相互矛盾的：

一个方面：布洛赫的著作看上去第一感觉是这根本不是马克思主义的著作（不仅仅充斥着犹太教和基督教的思想、语言，而且在犹太教和基督教的方面，他过多地关注着又是其中

的神秘主义的线索。在当时，其有着鲜明的犹太知识分子的形象，其语言、其思想已经有着非常浓重的犹太教弥赛亚主义的色彩。

另一个方面：这个时期的布洛赫开始让卢卡奇重新地思考从亚里士多德到黑格尔的这样的一条传统哲学的路线，换言之，卢卡奇是在布洛赫的影响之下开始严肃认真地对待黑格尔的哲学，尤其是对待黑格尔的辩证法。与之遥相呼应，在这个时候卢卡奇给予布洛赫的影响同人们想象的刚好想法，不是带给他严肃的理性主义的思想特质，而是卢卡奇在这个时候将他引向三位非常重要的思想家：基督教神秘主义的思想家埃克哈特以及作为存在主义思潮先驱的基尔凯戈尔和陀思妥耶夫斯基。

从两个人分别给出的访谈和传记性材料来看，布洛赫代表着对于德国的传统哲学的继承，而卢卡奇代表着当时非常具有影响的在德国风行云涌的浪漫主义思潮，在这个思潮中，他们去追索比较有影响的一系列的神秘主义思想家。这就说明，在这之后，无论是卢卡奇本人的思想当中，还是布洛赫本人的思想当中，一定有这两条线索同在。所以宗教和辩证法这两条线索，既同时在卢卡奇的思想内部，也同时在布洛赫的思想内部。

<读西方马克思主义的著作，非常困难的一点就是这样两条线索，是如何地在他们的著作当中被有机地糅合在一起的。>

---

## 一、布洛赫与“犹太人”问题；

（犹太人的问题同这批犹太知识分子之间有什么关系，为什么这个关系使得他们在自己的思想当中会自觉糅合犹太教方面的思想资源。换言之，为什么这样的一种关系使得他们再这个世俗化的时代、这个被去了媚的现代世界当中，依然敢于并且堂而皇之地去采用来自宗教方面的思想资源以及这样的思想资源它所带来的思想结果究竟是怎样的。）

正值 19 世纪末，20 世纪初，是一战所代表着的资本主义危机彻底显露的时候，俄国“十月革命”所代表的一条新的道路开始生成。在这个背景之下（犹太人的问为什么会凸显，凸显之后为什么会带来宗教的维度。）

马克思关于犹太人问题的早期著作：

《黑格尔法哲学批判导言》（1843）

《论犹太人的问题》（直接通鲍威尔<犹太人问题根本上是一个宗教的问题，这个问题要



想得以解决，最重要的是犹太人和基督教国家双方同时放弃宗教（进行争论）：做出了一个非常鲜明的论断，这个非常鲜明的论断被我们看做是马克思主义关于犹太人问题的最主要的思想结论：

**犹太人问题在根本上不是一个宗教的问题，是宗教问题背后的世俗基础的问题。**

经由了 19 世纪末到 20 世纪初，历史翻过了一页，这个时候犹太人的问题在欧洲再一次的出现，尤其是在中欧（当时的德国和当时的奥匈帝国）。

在这样的一个中欧的背景之下，当犹太人的问题再次出现的时候，这个时候的犹太人的问题具有了非常明确的宗教向度。我们似乎不再能够用马克思的关于“犹太人的问题不是一个宗教问题”的这样一个论断再来理解 20 世纪初中欧的重新出现的醒目的犹太人的问题。

（这个时候的马克思·韦伯已经明确的看到，当时的德国正在经历一个快速的工业化过程，带来了德国以及相关帝国，即德语世界的国家的迅速崛起。在这个迅速崛起的背景之下，出现了所谓的蕴含在资本主义的文明当中的各种各样的问题的产物。继续借用马克思·韦伯的思想，这一点最明显地体现在马克思·韦伯所谓的“正在逐渐的被祛了魅的世界”。换言之，现代世界正在成为一个没有了精神的世界，再换言之，现代世界正在逐渐成为一个不再关注人的存在的意义的世界。所以“祛魅”本身它原始含义只是对各种各样的虚假的召灵唤鬼的仪式的祛除。或者说，它的原始的含义只是对人和上帝之间的各种各样的中介的关系和中介的形式祛除。但是这个“祛除”它实际带来的是（讲卢卡奇的时候所提到的）那样的一种“物化”现象。换言之，它实际带来的是在这个世界之上，除了能够被还原为理性的量的东西之外，所有的其他的一些内容都被过滤干净、不予承认。用当时的话来说就叫“平庸主义”。这样的一个高速的发展带来的是德国的强大，但是德国的强大同时带来的是蕴含在资本主义文明内部的深刻的危机，这个文明的内部的最深刻的危机最典型的就体现在它失却了所谓的生活的深度和厚度，只剩下了单薄的对利益的追求和规定。）

### 1、革命的浪漫主义

在这个背景之下，在德国思想界，兴起了所谓的浪漫主义思潮：“反资本的主义的浪漫主义”。这个浪漫主义的思潮的发动者们（借用葛兰西的概念）是大批的所谓的传统的知识分子（traditional intellectuals）。其最典型的思想特征是“通过回溯过去（传统），来寻求对当下的资本主义文明的批判。”而这个浪漫主义的思潮和当时在哲学界具有广泛影响的新康德主义所坚持的文化和文明之间的对立遥相呼应。所以传统知识分子在这个时候要担当对于生

活的责任，要担当拯救生活的义务。担当的办法就是“要守护文化”，通过守护文化来批判这样资本主义的文明所带来的庸俗不堪的现代生活。——这是当时基本的“思想背景”。

（生活正在发生着剧烈的变化，这样的一个剧烈的变化使得人和人之间的关系被重组，它不仅仅使得人和人之间的关系被重组，而且同时带来的是人的生活本身的意义感的缺失。）

在这样的一个背景之下，路在哪里？一个显而易见的道路就是“回溯那美好的生活”、“回溯过去”。回溯过去的目的是为了拯救当下，是为了能够诊断出当下的病症，是为了能够找到拯救当下病症的出路。——这个是当时兴起的一个浪漫主义的思潮。

（在这里特意加上了一个 **Revolutionary** 的形容词，因为浪漫主义可以有各种不同的政治取向。除了有革命的取向之外，它完全可以有另外一个取向，被称为 **conservative** 保守的浪漫主义，或者称为 **reactionary** 反动的浪漫主义。）布洛赫自己在《乌托邦的精神》当中他去指认在一战之后，重新兴起的这些反动的民族主义的时候他就说，那是一种 **reactionary romanticism**，这个反动的浪漫主义虽然同样的也是回溯过去，但是它在回溯过去的时候，并不能够带来对于现在世界当中问题的诊断和指认，更不用说带来进一步的对于问题的冲破和解决了。（这是后话）

先要讲的是，在这样的一个背景之下，为什么会有这批犹太知识分子登上历史舞台。这个时候的犹太知识分子的生活处境是和当时大多数的犹太人的生活处境密切相关的。

犹太人的处境：

（1）**assimilation**（同化）：同化似乎在这个时候取得了显著的成果。

这个是马克思在写作《犹太人的问题》的时代的时候，鲍威尔所坚决拒斥的一条道路（鲍威尔不同意对当时身处于普鲁士国家当中的犹太人给予同化的政策，但是同化的政策最终在德国得以施行，约 19 世纪的七、八十年代，同德国工业崛起的时间约为同一段时间。）同化首先带来的是城市化，与城市化同时带来的是，这个时候的犹太人他们的身份具有非常明确的两个特征。

第一是大量的犹太人在这样一个城市化和工业化的过程当中迅速崛起，他们成为在大城市当中非常重要的中产阶级、资产阶级。这类犹太人是成功地被同化了的资产阶级。（最典型的代表是卢卡奇，卢卡奇的父亲是当时的匈牙利的非常富有的银行家。所以卢卡奇最后走上马克思主义的道路，用布洛赫在晚年的访谈当中的话来说就是：自断其栖身于其上的树枝。）——这个时候的犹太人第一个规定性的特征是他们已经借助于这个过程上升为他们所在的民族国家当中的资产阶级。

第二、犹太人虽然处于一个大流散的状态，但是他并没有被完全地消磨掉自己身上带有的可被辨认的痕迹。所以这个时候的犹太人依然是可被辨认出来的。这个时候凭什么把这帮犹太人和其他的非犹太人辨认出来？-因为此时的犹太人虽然已经接受了同化的思路，已经认同了德国文化是其唯一之根，已经试图成为德国的最纯正的德国市民，但是其依然具有着自己的宗教方面的生活习俗。（这帮所谓的成功人士，一方面是被同化了的德国市民，但是这个被同化了的德国市民同时又是有着自己的独特的宗教信仰的德国市民。——信仰犹太教的德国市民。<但是这个时候的信仰犹太教对于他们来说仅仅是一种识别身份的作用，并不具有真实的宗教内涵>换言之，韦伯在这个时候所讲的整个现代世界变成一个祛了魅了世界对于这帮犹太人来说依然有效。<所以他们之信仰犹太教在这个时候更多的是一种外在的形式意义上的礼仪，是一种生活习俗。>）

（2）Anti-Semitism（反犹主义）；伴随着犹太人的崛起，同时再一次兴起的反犹主义。（这个时候的反犹主义在同化政策的映照之下，不可能排斥犹太人正常的工作的机会，要排斥的是犹太人进入所谓的与公共生活、与国家生活相关的领域；<无权参军、无权进入非常重要的行政管理岗位，无权进入到对整个国家的管理的队伍当中。>此外，也没有权利进入文化的领域，特别是文化领域的最核心支处，比如说大学）

——以上就是犹太人当时的一个基本身份处境：此时的犹太人，是被同化了的，具有自己的犹太教信仰的德国市民。

在这个背景之下，有犹太知识分子的社会现象的产生。

## 2、中欧“犹太知识分子”

（这个时候的犹太知识分子又是什么样的处境，这帮犹太知识分子为什么一定要被逼迫、一定要在思想上寻求突破、一定要会走出一条比另类的思想道路？）

在这个背景之下，犹太人为了能够冲破各种各样的反犹主义的政策所导致他们生活当中的实际的被排斥、被边缘化的这个现象——犹太人所走的一条道路是“教育”，他们希望通过教育使得孩子能够在社会地位上有所提升，然后真正赢得尊重。导致这个时期犹太人在大学里的比重远远高出犹太人在一个区域甚至整个国家的比重。

这批犹太知识分子在被送入大学之后所遭遇到的最重要的问题就是他的身份的危机：

犹太知识分子在此时的反犹政策的映照之下，犹太知识分子们就想走出一条能够超出他

们父辈们的道路。（假如说他们所走的是同他们父辈一样的道路，那么此时的反犹主义就是针对着他们父辈的那种生活方式的。所以父辈们所走的典型的资产阶级的生活方式，对于这帮青年人来说，已经不值得仿效了。他们进入大学之后，充斥着整个人文学科讲坛的是对于这样一种资产阶级生活方式的批判，是对如此不堪的平庸和世俗的生活的批判，是对于所谓的有意义的生活的追问）所以这个时候的犹太知识分子所遭遇到的第一个问题就是和传统的生活方式的决裂。而这里的“传统”是他们的父辈所代表的现代资产阶级的生活方式。

在这个背景之下，犹太人的身份对于他们来说显得非常难以把握。

什么样的身份叫做：Jewish Identity？显然父辈们所代表的那样一种身份不能够是算作是真正的犹太人的身份，但是他们又不可能完全地忘却掉自己所带有的犹太人的身份，因为充斥在大学内的反犹主义的思路告诉他们，他们完全不可能走这些传统的知识分子所走的道路。因为传统的知识分子的那个领域的当中没有任何职位留给他们。（理解：假如说“我”在思想上持这样的一种非常明确的反资产阶级的生活方式的浪漫主义的立场，那么我在生活当中可以被安放，因为我可以做一个非常有批判意识的所谓的传统知识分子。守住大学的这样一个文化领域，然后在文化领域当中展开对文明的批判，但是这条道路对于这帮犹太知识分子来说是根本不可能的。他们当时根本没有可能在这样的大学当中谋得这样的职位。）——这个是当时的反犹主义对于他们来说非常真实的这样一个逼迫。在这样的逼迫之下，他们必须走出一条属于自己的道路，既和父辈的那条大路不相一致，又和传统知识分子所代表的通过文化来批判文明，换言之，在现实的这个体系的内部充当着精英的一方来指认着大众的一方的问题的这样一种传统的、精英的知识分子的道路对于他们来说也不可能。

（在资本主义的社会当中，在卢卡奇的思想历程当中它就民明确地看到，在资本主义社会当中对立的两极：一极是资产阶级文明的这一极，它由资本所代表，按照资本的原则所带出的整个的合理化的社会；和文明的相对，由现代主义的艺术所代表的是另外一极，这一极意味着“我”在文化的领域当中展开对文明的批判。这个是同属于资本主义内部的两极。一般的浪漫主义的思潮可以综合在这样的两极的对立当中，但是卢卡奇当时就已经清清楚楚地看到，这一极本身它也是无效的，他之所以能够看到这一极本身是无效的）<假如说我们通过对于犹太知识分子的生活处境的分析再来看的话，也是由于他们生活的逼迫，使得他们真真切切地知道，他即使认这一极是有效的，他也没有可能走这一极的道路。这样的一种 traditional intellectuals 所守护的文化的领域不属于他们。虽然他们可以在这个领域当中得到非常精深的修养，但是这个领域对于他们来说是关闭的。>

所以在这个背景之下，如何继续走出一条自己道路来和自己的犹太人的身份想和解。换言之，如何在这个背景之下走出一条安身立命的道路。对于这批犹太知识分子来说，这个首要的问题。这个是他们真真切切的生活道路的选择。

然后在这个背景之下，可以看到清清楚楚的三条道路的选择：

### （1）同化的道路

要坚持走和这样的两极都不同的道路，但是要依然彻底地坚持同化的道路。坚持相信犹太人的身份本身不应该被放大，坚决地相信人和人之间不应该有犹太人和非犹太人的区别。所以这条道路在归根结底的意义之上，是同化的道路，但是这个同化的道路有不能简单地走刚才所提到的由资本所带来的同化，带来的资产阶级生活方式。这条道路就转化为所谓的社会主义的道路、共产主义道路。（这个时候的“社会主义”不是中国人所理解的社会主义，而是以德国社会民主党所代表的这样一条社会注意的道路，换言之，是德国民主党所代表的工人运动的道路。<再接近一点，就像卢森堡一样，不仅仅走的是社会主义的道路，而且这个社会主义的道路是超过社会民主党的那样一种修正主义的路线的。所以他认为自己走的是马克思主义的道路或者是共产主义的道路。>）

在这个意义之上，可以同时跳出这样的两极。既不和父辈们同流合污，不再过这样一种平庸的资产阶级的生活，也不走这样一种传统的知识分子的路线，因为这样一条传统的知识分子的路线从某种意义上来说它依然是在这个体系的内部。并不足以解决在这个体系内部所产生的问题。所以社会主义、或者说马克思主义可以被看做是一条解决犹太人问题的道路。这条道路是和马克思在 1843 年在《论犹太人问题》中的道路是直接一致的。就是不愿意对于犹太人身份这个问题多做停留，依然像马克思一样，犹太人的问题不是宗教的问题，犹太人的问题是资产阶级社会的问题。要解决犹太人的问题，唯一的办法是跳出资产阶级社会的这样的限制，进入下一个环节。所以可以走激进的路线，可以是 revolutionary，但是不一定要走包容犹太人传统的路线。

### （2）犹太复国主义

这一条道路是和第一条道路遥相呼应的另外一个非常激进的一极，被称为 Zionism。犹太复国主义的精神领袖是马丁·布伯。有了犹太复国主义才有了我们现在的二战以后的犹太人的问题被转化为巴勒斯坦的问题和以色列的问题。

犹太复国主义在这里强调的是犹太人身份的问题其实是一个真实的问题。而要解决这个

真实的问题，唯一的办法是要能够逼问出犹太人得到身份的真实含义是什么：究竟什么东西代表着犹太人的身份？而在这样的背景之下，在同样的浪漫主义思潮的影响之下（E.g. 马丁·布伯，他在走向自己的犹太复国主义的道路之前，走的是德国浪漫主义的立场。）他开始意识到，犹太人身份的真实含义是犹太人的宗教的真精神。所以要进一步地把犹太人的身份和犹太人的宗教本身之间建立起内在的关联来。而犹太人的宗教的真实含义是什么？是犹太复国主义所要阐发的。在这个阐发的过程当中，他们强调的是，在犹太人之辈拣选的这样一个特殊的使命之上，他所承担的是普遍的救赎的义务。所以在这个背景之下，他们强调，犹太人的身份和犹太人所信仰的宗教和以有太宗教为核心的犹太文化传统是密不可分的，完全不可能把犹太人的身份完全地还原为犹太人所代表的这样的一种急功近利的、唯利是图的现代资产阶级的生活。而是刚好相反，犹太人的身份的真实含义是以犹太教为核心的犹太人的传统的文化。而这样的一种传统的文化、这样的一种犹太教的精神，他具有着能够回应现代资本主义社会的真问题的能力。这是犹太复国主义在精神上的内涵。

当然它也有它的复国主义的倾向，这个复国主义的倾向就是它强调，要想在如此这般的这样一个庸俗的资产阶级的社会当中守护这样一种犹太人的深厚的文明是不可能的。尤其是在同化的背景之下，它一定会带来对这样的一种文明的否定和戕害。唯一的办法是使得这样的一种文明能够获得一个单独得到守护它的那个地方，所以他要追求建国。它一定要回到以色列，要建立犹太人的自己的国家。

所以，他反复强调犹太人的问题来源于犹太人被迫要被同化，它之所以被迫要被同化，要被接受这样一种庸俗的资产阶级的生活，是因为他没有属于自己的那块土地，没有属于自己的国家。

所以犹太复国主义在理论框架上最终他依然强调民族国家。

### （3）犹太弥赛亚主义（Jewish Messianism）

（第二条道路和第三条大陆直接相关，和我们非常熟悉的布洛赫、本雅明……这批中欧犹太知识分子最后所选取的道路直接相关。相关点就在于：这样一种对于犹太人身份的公开的、大胆的承认，影响了一批犹太知识分子。）

＜所以布洛赫在其第一版的《乌托邦的精神》当中，有一个附录，叫做犹太人象征。在这个附录当中，他就明确地说，犹太人的身份对于我来说是一种自豪。我在这个时候根本没有必要讳言自己的犹太人的身份，犹太人的身份是完全可以得到我的清楚、明白、大胆、自

豪地确认的。

本雅明此时也是一样，他反复强调，一定要对自己的犹太人的身份本身进行接受，哪怕我是一个地地道道的德国人。换言之，接受我的犹太人的身份，和接受我被同化的命运，和接受这样的一个同化给我带来的德国文化的根源，完全不相矛盾。

而他在这里要强调的是，之前的犹太人，也就是父辈们所代表的犹太人，他的最大的问题就是，他虽然在整个的德国当中，通过他的宗教被识别为一个特殊的人群，但是宗教对于他们来说是假的。所以他们和父辈们之间的抗争所走的是和当今的我们比较熟悉的美国的青年和父辈之间的抗争是完全不一样的。这里不是说父辈是保守的宗教主义派别的信徒，然后年轻人要接受思想自由、要挣脱宗教的羁绊、要开始走出宗教。而是刚好相反，他要强调的是，父辈们所代表的是典型的无信仰的、无精神的现代资产阶级的庸俗的生活方式，而这样的一种现代资产阶级的庸俗的生活方式在对待宗教的时候，就是把宗教完全还原为一系列的僵硬的、没有生命的外在的习俗。尽管还保有外在的一系列的形式，但是已经被抽取掉了真正的宗教的内涵。所以他们和犹太复国主义者一样，在这样的一种浪漫主义的思潮的影响之下，要想能够真正跳开现代资产阶级的这样一种生活方式，要回溯自己的传统，回溯自己的传统就意味着对于自己的犹太人的身份的认同。而此时的认同的出来的一个最重要的结论就是犹太人是问题它还是宗教的问题。

看似同马克思的结论已经相反了，他要强调的是犹太人的问题它还是宗教的问题，而对于这样的一个宗教的问题，我们现在所面临的最困难的问题是，“我”凭什么能够把如此这般的宗教的精神传承下来，而同时我又是一个地道的现代人，我又是一个地道的德国人。这就是这一批知识分子所要面对的非常困难的任务。

即：Both German and Jewish

（的的确确是一个犹太人，同时也的的确确是一个以德国文化为根的人。）

在这种情况下，道路究竟在哪里？

所以在这个背景之下，以本雅明、以布洛赫为代表的这样一批犹太知识分子就要强调，同化的道路不能够被完全地抛弃。换言之，我们并不能够走犹太复国主义的道路，因为在他看来，犹太复国主义的理论的框架依然是现代民族国家。而在这一点上，他和他要反对的以德国这样一个民族国家为代表的这样的一种在民族国家的框架之内实现的现代资产阶级社会之间没有质的差别。所以犹太复国主义看起来是对现代资产阶级生活的坚决的拒斥和否定，但在他们看来，在根本精神上是一致的。所以重要的不是把这样一种犹太文明安插在现

代民族国家的框架之下，为犹太人寻找一个自己的国土建国，重要的是能够像黑格尔所说的那样，能够对如此这般的传统的宗教精神进行扬弃，而不是使得它在现代世界当中彻底地衰落和死去。使得这个现代的世界成为一个彻底的嫡基督的世界，或者是一个彻底的虚假的世界。

那么怎么样才能够把这样一个宗教的精神传承下来、继续下来？这个是本雅明和布洛赫他们所遇到的最困难的难题。在这个问题之上，他们才会提出来犹太弥赛亚主义。

这个时候他们要强调是，犹太人身份究竟意味着什么？犹太人身份意味着我和赞美诗时代的犹太人、我和先知时代的犹太人其实是直接相连的。我就是如此那般的犹太人。而这样的一些犹太人在生活当中究竟有着什么样的特质呢？布洛赫在他的《乌托邦的精神》的附录犹太人象征反复强调，他的特质无非就是一点：弥赛亚主义。而这个弥赛亚主义体现为：

犹太人的所有的宗教信仰，既是建立在弥赛亚的基础之上的。换言之是建立在弥赛亚对于即将到来的救赎的宣称的基础之上的，又是建立在我们作为犹太人对于弥赛亚盼望的基础之上的。

所以这个犹太教弥赛亚主义在这里面它重要的不是对于弥赛亚所带来的救赎的被动的等待，重要的是弥赛亚之所以能够来，就和我们的等待直接先关。假如没有我们对于弥赛亚主义的盼望，假如没有我们对于最终的救赎的盼望，也就没有所谓的犹太教，也就没有所谓的弥赛亚所带来的救赎。这一点对于他们去解释反资本主义的各种思潮具有非常重要的意义。所以带着这样的一个非常独特的印记，他们再去看现代资产阶级社会，他就看出来，浸透在现代资产阶级社会当中的最根本的问题。这个最根本的问题就是，不再有我们对于弥赛亚的这种盼望，换言之，我们对于眼前的这样的一种生活基本上是采取放弃和认命的态度——我就接受它，我就认它为生活本身，而不再坚持和它之间的张力和斗争。因为你坚持着盼望就坚持着生活的真理在你这里，而不在于现实的资本所给出的这样一个现代世界当中。

所以他们所走的是一种犹太教弥赛亚主义的立场，他们会和马克思主义直接相关。到了卢卡奇的 1923 年的《历史与阶级意识》时候都没有任何的宗教的色彩了，基本上看不出有任何的宗教的色彩。但是这个并不意味着它没有宗教的背景，因为从思想史上来说有两个重要的论据，一个论据是布洛赫所说的《乌托邦的精神》和卢卡奇的《历史与阶级意识》的内在应和之处，另外一个来自于本雅明，本雅明作为一个犹太知识分子，刚开始，他首先把握到的是对犹太人身份的摸索和认同，在这个基础之上，才有了他在 30 年代转向马克思主



义，而在他转向马克思主义的过程当中，起着决定地位的书是《历史与阶级意识》，他对于《历史与阶级意识》的评价是：卢卡奇竟然能够在马克思主义当中看到我在犹太教弥赛亚主义的立场中所看到的相同的东西。所以在这个意义之上，他才认马克思主义和犹太教弥赛亚主义并不是相背离的。卢卡奇在《历史与阶级意识》当中所强调的那样一种有灵魂的生活，然后他在那个过程当中所强调的这样一种从史前史向人类历史的跨越其实是由人自己带出来的。所有这一切，和本雅明所要强调的那个弥赛亚主义的救赎之间有着内在的一致之处。所以从这个角度来看我们可以看到，我们走到了第三条道路，这个第三条道路它是 Jewish Messianism 加上 Marxism。

第一条道路看上去是合法框架之下的 Marxism，它或者是社会民主党所代表的 Marxism，或者是当时的布尔什维克所代表的 Marxism；

第二条道路是 Zionism，犹太复国主义表面上来看只是强调犹太人独特的特性，犹太教或者是犹太弥赛亚主义；

第三条是试图把这二者真正融合起来的，它要把同化的道路进行到底，最后拯救的是整个人类，但是，他一定认为这样一个对拯救人类，这样的一个普遍的拯救人类的事业需要犹太民族的独特的文化的加入。这也是中国人去研究中欧犹太教知识分子的一个最重要的含义。就是当这样的一种资本所带来的世界与全球化的方式铺陈开来之后，他是带来了一个彻底的扁平化的世界，还是说，这个同化的道路要想真正地进行下去它需要不同的文明的独特的传统的加入，每一个文明都要给它带来拯救的力量和拯救的可能。

这个是犹太人去探讨犹太传统的时候对于整个的资本所代表的文明，对于突破这样一种文明的方向所给出的一个提示。

#### （4）自我憎恨

（还有不可想象的第四条道路==|||但是实际上在生活当中也发生了。一般不提，因为我们是在研究左翼的大的框架之下去讲述犹太知识分子的出路的。犹太知识分子还有另外一条出路：）

（从某种意义上来说，可以和中国的思潮遥相呼应。）

这条道路所要强调的是反犹主义所指认的犹太人所有的这些应该批判的东西都是对的。在这个背景之下，我作为犹太人，我究竟应该走什么道路，他走的是这样一种浪漫主义的道路。但是他回溯到了传统去了，但是 German Nationalism，是德意志民族主义，而不是犹太

传统。也就是说，有一帮犹太知识分子，在反犹太主义的逼迫之下，在犹太人问题的逼迫之下，最后走了非常明确的保守主义的民族主义的路线，保守主义的德意志民族主义的路线。

看似是不可思议的，但是在当时的确存在。

（为什么这样的保守主义的民族主义的路线最后导致的是对犹太人的屠杀和迫害，但是大家不能忘记，在这个思潮的形成当中，有一批犹太知识分子的加入。）

假如说这一点同我们遥相呼应的话，也就是说我们在这个过程中不仅仅求的是一种同化，而且求的是有文化地被同化，有根的被同化。不是简单地在生活上接受所谓的 Coca Cola culture. 而是在精神气质上要成为这个 Coca Cola culture 背后的精神贵族。这个是他们所走的右翼的道路。

这个右翼的道路不是犹太知识分子真正主义。最主要的还是天主教的知识分子等。比如说：卡尔·施密特。

所以马克思·韦伯当时他的学生当中有一批这样的浪漫主义的学生，这批学生就思想上来说是极其有魅力的，因为他们要直接解决的是这个被祛了魅的世界的危机的问题。但是从马克思·韦伯的这样一个浪漫主义的思潮当中走下去的有明确不同的两条线索。

既有卢卡奇等人所代表的左翼

也有卡尔·施密特等人所代表的右翼

（在当今的中国思想舞台当中，最独特的是卡尔·施密特所代表的右翼和卢卡奇所代表的左翼，所谓的“新左派”，最终在对于诉求的方面又走到了一起。这个是在中国的另外一场思想的演进。）

我们在这里所要强调的是在这个背景之下，是欧洲的文明的危机的凸显，在欧洲文明的危机凸显之下，才有文化和文明的问题。这个是大的思想背景，而在独特的中欧的这样一个场景当中，出现的问题是犹太人的问题的再一次出现。犹太人的问题的再一次出现最后被直接地表达在犹太知识分子的安身立命的问题之上，通过这个问题带出来的是犹太教弥赛亚主义的这个向度的被自觉。由犹太教弥赛亚主义的这个向度，才有了后来的这批中欧的犹太知识分子的独特的思想的道路。

我们要特别了解的是，在当时的背景之下，有这样的三种非常有代表的出路：

一种出路是彻底的同化的道路，它往往被表达为我们比较熟悉的社会主义的，或者马克思主义的立场；

一种出路是以马丁·布伯为代表的犹太复国主义的出路；

最后一种就是以本雅明布洛赫为代表的这样一种有着犹太色彩的马克思主义的道路。到了他们这里，犹太人的问题要先被还原为、或者先辈凝练为宗教的问题，然后再被转化为马克思主义的问题。而不是在这里简单地是马克思主义取消市民社会的问题。

（以上是我们所讲的第一个问题，接着来看这个问题怎样在布洛赫的思想中具体地呈现出来。）

---

## 二、欧洲文明的危机；

（关于布洛赫要讲两句话：

第一句话：他的思想当然是有发展的，比如说最初的这样一种思想到后来的思想当中能够非常明确的看出，他的马克思主义的色彩越来越明确，他的黑格尔主义的色彩到了晚年之后也越来越明确。而且这个在他的生活经历之上也有表现。

他在一战的时期是一个流亡的时期。这个时候主要是在欧洲流亡。

到了二战时期，从 1938 年开始，他开始流亡美国。他的大量的著作，比如说《希望的原理》就是在流亡美国期间写作的。但是这个时候他出了写作之外，基本上没有其他的任何的影响。他在当时的流亡美国的左翼知识分子之间其实不是一个非常被欢迎的角色。道理就在于他是一个坚定的关于“十月革命”的哲学家。如果说卢卡奇是一个关于“十月革命”的哲学家的话，那么它就是一个更加坚定的角色。他在二战时期，在当时的左翼知识分子已经普遍认为斯大林主义的马克思主义，或者说斯大林主义的社会主义和那个国家社会主义是同样的“恶”的时候，他是坚决地反对对于斯大林主义的社会主义持如此批判的否定的态度。他的道理是，当时的斯大林所代表的那一方，斯大林所代表的那一版本的社会主义是人们去对抗以纳粹主义、或者是以法西斯主义为代表的这样一种极致的“恶”的唯一的希望。所以他反对当时普遍流行于左翼思想界的东西两种社会主义的这样的一种划分、这样的一种抹平化的处理。然后他要坚持对斯大林主义的立场的拥护。并不是拥护斯大林主义的各种各样的具体的思想，而是他认为这是唯一的希望，必须守护住。如果放弃掉对这样的一方的守护就意味着加入到对于法西斯主义的赞成。这一点使得他在这一批左翼流亡知识分子当中显得非常地被孤立。后来到了二战结束之后，然后他回到东德，在莱比锡大学度过了十几年。等到他和东德政府交恶，柏林墙刚刚建起，他的晚年是在西德度过的，在著名的图宾根大学。

其在晚年开出了非常重要的思想现象，他在晚年、在图宾根期间，在他的学生当中有一批基督教的神学家。这批基督教的神学家在他的影响之下，在基督教的新神学的领域当中开出了所谓的“希望神学”，所以由此开出了以布洛赫为重要思想依据的所谓的马克思主义和基督教神学之间的思想互通关系。这个是他的晚年所带出来的有一个非常重要的思想现象。

所以其早年是一个非常重要的犹太思想家，但是他的犹太教的色彩和他对于基督教的领受这二者是可以打通的，所以他在晚年出版的一本著作《基督教中的无神论》当中可以看到，他不仅仅要把犹太教和马克思主义打通，而且他要把犹太教和基督教当中的一些重要的思想打通，并且把这样的一种思想在无神论的境界之上加以扬弃。所以从这个角度来看，整个基督教圣经当中弥漫出来的是一种有宗教性的无神论的立场。这个是他所讲的对宗教的扬弃的立场。

另外一句话就是：他的乌托邦的思想一直是他的的一生的思想的核心。所以虽然他的思想有一步一步的发展，但是没有所谓的根本的转向。所以我要真的去理解布洛赫的思想的时候，还是要一开始要明白在早期的这样的一个思想背景之下，他开始走自己的思想道路的时候所走的这条乌托邦的道路，或者说乌托邦哲学的道路。只有把这一点弄明白，才能够去理解其晚期的大量的著作。在这个意义之上，我们在讲布洛赫的思想的时候，基本上也采取了这样的一种直接的组合。）

（所以第二点、第三点基本上也依托他早期的思想。然后第四点当他提出来马克思主义是一个具体的乌托邦的时候，这个时候已经在比较成熟的时期、晚期的在《希望的原理》当中所提出来的一个重要的结论。）

当然，在马克思主义的内部，布洛赫的最著名的思想是：马克思主义是一种具体的乌托邦，但是我们要能够理解这一点，必须先理解他的乌托邦的思想。没有去理解他的乌托邦的思想，也不可能理解他所说的它是一种具体的乌托邦的真实内涵是什么。

这样的两个部分的内容，这个部分要略讲（？这里面也有一个思想的背景，就像在第一讲当中将卢卡奇的《历史与阶级意识》，在卢卡奇的著作当中，有非常明确的两个向度，一个向度是以他的物化理论为代表的，它意味着对于当下的资本主义社会的危机的诊断和批判，另外一个向度是以他的总体性的辩证法的理论为代表的，它意味着对于新的可能性的探求。），重点要讲解第三部分。

类似于卢卡奇，同样，在布洛赫的思想的内部，也能够非常明确地看到，两个向度：

这个向度可以在卢卡奇的物化理论当中可以得到非常清晰的印证，所以真正的这个向度

的影响，布洛赫并不是特别地重要的，在这个向度之上，倒是卢卡奇的物化理论对于后来的西方马克思主义的思想家产生了重要的影响。

（当然如果我们要进一步追问：布洛赫在这个向度当中，又带出了什么和卢卡奇不一样的呢？）

那么另一个就是布洛赫对于宗教的色彩和资本主义社会之间的关系的一个独特的洞见。。布洛赫在他的著作当中明确地提出资本主义本身已经沦为一种宗教，而当他在做这样的论断的时候，他的最直接的思想资源是马克思·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》The protestant ethic and the spirit of capitalism.

所以在马克思·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》当中，非常明确地把这样一种 Christian ethic 和这样的一种 spirit of capitalism 之间的内在关联直接地梳理了出来。而在这个基础之上，布洛赫的出来的一个判断是在新教促成资本主义生成的过程当中，新教本身不给资本主义所取代，资本主义本身变成一种宗教，当然这是一种假的宗教。

所以他在对欧洲的文明的危机的诊断当中，除了有对科学技术的批判，除了有对现代国家的批判之外，还有最著名的是对于现代世界的宗教性质的揭露。而这一点对于卢卡奇去接受马克思的商品拜物教的思想具有直接地影响。对于本雅明、对于资本主义社会的批判具有直接的影响。这一点，也对于他后来所讲的解决问题的道路，具有直接的影响。换言之，他们对于韦伯的思想做了进一步的转型。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》当中所给出我们的是一个“祛魅”的结局，是一个新教的伦理促成资本主义的长成，资本主义的长成又使得新教所代表的宗教的向度逐渐褪去，所以最后所剩下来的是一个被彻底“祛了魅”的所谓的世俗的世界。而他要强调的是，这个被彻底的“祛了魅”的所谓的世俗的世界，它并不是真正意义上的属人的，因为它尚未是真正属人的，它依然是属神的，只是这个时候的神是假的，这个时候的神是恶的。所以他要非常明确地告诉我们，如此这般的世俗化的世界，它依然具有宗教的性质，而我们现在所要解决的最根本的问题是对这样一种虚假的宗教性的揭露和破坏、揭露和颠覆。

（这个是他的关于欧洲的文明的危机反非常重要的一个论断，所以在他的这个乌托邦的精神当中 the spirit of utopia 可以经常能够看到，他把整个的现代世界理解为一个敌基督的世界 the world of Antichrist 的这样的一个论断。

（这一段大致略去，以为这一段的更加通俗的讲法是在卢卡奇的物化理论当中，而比较

---

重要的是第三部分。

---

### 三、内在的历程；

Q 卢卡奇的的确确揭示出了这个物化的现象的重要问题，然后在这个物化的现象当中只剩下这种抽象的形式，只剩下商品形式。然后他的那个整个的一条解决物化现象的道路，是从哪里开始的呢？他要在这种商品形式之下要找到尚未被这种商品的形式完全吞没掉的所谓的工人的尚未枯萎的灵魂。然后这就是他所说的时间领域当中所要产生的质变。然后在这个背景之下，然后他反复地去强调，拉开这样的一种灵魂和形式，或者说内容和形式之间的辩证关系。这就是他所讲的无产阶级的阶级意识的形成。

然后再卢卡奇的理论背景之下，很多人会发问：卢卡奇在这里所讲的在工人身上依然具有的上未枯萎的灵魂究竟是什么，他凭什么能做如此的推断？<这个是卢卡奇在实际的欧洲的革命的风暴当中所看到的蕴含在投入在工人委员会当中的大批的工人身上的这样的一种和资本的形式不想融合的东西。这样的所谓的尚未被形式消解掉的灵魂。>）

恩斯特·布洛赫在这里通过回溯犹太教的传统，最后他要把这样的一个马克思主义和犹太教的传统能够完美地结合起来，这个结合所带来的最重要的理论的贡献是，它能够让我们明白这样的一个灵魂的向度不是假的。虽然它在生活当中可能是经常地被遮蔽，虽然它可能是零星的、点状的，但是他在生活当中是真的，而且它不仅是真的，还恰恰是使得人的生活能够被重新拯救的唯一的根据。

所以他整个的在《乌托邦的精神当中》所展开的这条乌托邦的哲学的道路反复强调的只有一点：这条道路的开端之处在哪里？这条道路的开端之处既不在眼前的所谓的社会内部的客观的矛盾，也不在所谓的拯救我们的上帝。它的开端之处就在我们自己身上。

（该书乍看充斥着如此这般大开大合的写法：I am, We are……我在，我们在……）因为他对整个的资本主义社会当中的危机的基本的论断就在这样一个大开大合的写法当中体现出来。这样的论断在他的每一章每一节的开端之处都被重复。他反复强调的是这样的三个方面：

### 1、生活现在已经属于我们；

换言之，韦伯所讲的新教伦理与资本主义精神是对的，上帝的确在生活当中引退，在这个意义之上他们都已经不是后尼采的哲学家。我们的生活不再是被上帝所主宰着的，生活已经被交到了我们的手中。——这个是他对于 humanism 的基本论断。

所以现在的人所能够走的唯一的道路只是 humanism，哪怕我作为犹太人重新去回溯我自己的传统，重新找到我的犹太教弥赛亚主义，但是我的犹太教弥赛亚主义所完成的唯一使命是真正的人、人本主义 true humanism，再也不可能使得我的生活重新被上帝拥抱，再也不可能使得上帝来重新拯救我们这些渺小的人类，这条道路是不可能回去的。

**2、如此这般的被交到我们手里的生活已经变得只剩下 empty forms, life has become empty long ago. 生活早已经变得纯粹的空洞。**

父辈的生活和他们所追求的生活之间最根本的差别就是：父辈的生活是空的，所以他们反反复复地强调父辈虽然每个周末都去犹太会堂，但是在犹太会堂当中，他们所过的是一种空洞的没有宗教的宗教生活。这个是和卢卡奇在他的“物化理论”当中对于那样的一种物化把人抽象为纯粹的量遥相呼应。

### 3、生活只能被我拯救

所以生活虽然被交到了我们的手中，但是被交到我们手中的生活并没有被我们掌管好，如此这般的生活被我们变得空洞无物。然后才有第三句话，这个是他对于欧洲文明的危机的诊断。在这个诊断的背景之上才是他所讲的那样一个犹太文明给他的一个重要的支撑。这个重要的支撑是面对如此空洞无物的生活，假如说我们依然坚守住对于生活的责任，那么这个生活最终还是只能够被我们所拯救。所以拯救如此空洞生活的唯一目的，只在我们自己身上。这就是对于西方马克思主义所走的人本主义道路的最明确的表白。

所以说我们在整个的西方马克思主义的内部，大体上来说有这样的两个路向，一个叫人本主义的马克思主义 humanist Marxism，还有一个是从阿尔都塞开始，被称为科学主义的马克思主义 Scientific socialism Marxism。

人本主义的马克思主义的人本主义强调的只有一点，这一点就是：上帝不能拯救人类。要解决当下的资本主义世界的问题，唯一的希望在人自己身上。在这个意义之上他才说，的乌托邦的道路走的是一个内在的历程 internal journey——先要能够找到和这样的一个空洞无物的生活遥相对立的“我”他的真实的含义究竟是什么？凭什么我觉得这样的生活是空洞的、是无物的？是毫无意义的？凭什么我能和父辈的生活作如此决然的断裂。这样的一种作如此

决然的断裂的我的生活它意义究竟是什么？他要寻求。在这个寻求的过程当中，首先是在思想的渊源上，他走的这个道路非常明显的是黑格尔之后再重新去激活黑格尔的道路。换言之，在黑格尔的哲学之后，有两条看似完全呼应的从不同方向去冲破黑格尔体系的道路。这个是卡尔·罗维特在其《从黑格尔到尼采》这本书当中写得非常清楚：

一条道路是基尔凯戈的道路，另外一条道路是马克思的道路。

而对于布洛赫来说，在海德堡时期，在马克思·韦伯的沙龙里，他遇到了卢卡奇，卢卡奇对于他的最终要的启发是使得他认识到基尔凯戈尔、陀思妥耶夫斯基等等这样一批思想家们重要的意义。所以他是在基尔凯戈尔的启发之下，要重新激活黑格尔。要走从康德到黑格尔的道路。（卢卡奇要去拯救，埋藏在马克思主义的内部的黑格尔主义的辩证法的时候不是从黑格尔开始的。要从康德开始。要从康德那里才能够看到，辩证法之为辩证法它解决的最根本的问题是使得如此这般的空洞的形式如何重新具有内容。）所以布洛赫走的也是同样的道路，但是他比卢卡奇来的更加的明确，他要告诉我们，他要走的这样一条从康德到黑格尔道路，并不是他发明的重新解读黑格尔的道路而是在基尔凯戈尔的直接影响之下。他告诉我们，哲学之为哲学，要追问的最根本的问题只有一个：何谓人的存在。但是他把这个问题没有解释为 I problem，而是解释为 we problem。道理就在于他在整个的乌托邦的精神当中反复强调，当我们去追问我们的存在本身的内容的时候，唯一可能得到的关于存在的内涵的呈现一定是在我们的共在当中才能够呈现出人的存在。所以他把这个问题定义是为：we problem。然后他把这样的一个问题看做是所有的哲学所关注的唯一问题。这个问题被他界定为 pure question。纯粹的含义是对于这样的一个问题的答案的追寻永远只可能在这个问题的追问当中，换言之，永远不可能找到一个关于这个问题的最终的、明确的答案。关于这个问题的答案的追寻，关于人的存在的真正内涵的追寻永远是在追问的过程当中不断地呈现的。永远不可能在一个已经写下的完备的体系当中找到关于这个问题的最终的答案。而人类历史当中所犯的所有的错误就在于把某种暂时的、有限的答案认作是最终的、绝对的答案，认作是真正的上帝。他认为黑格尔哲学的最大的问题就在于，他把已经实现出来的截止普鲁士制度这样的已经实现出来的这样的现代伦理世界认作是关于人的存在的最终的答案。这也是卢卡奇对于黑格尔的批判。所以卢卡奇在他去讲黑格尔哲学的时候也反复强调，在黑格尔那里，哲学是在历史之后的。换言之，历史到了如今的这样一个现代伦理世界的状况它已经写述完毕了，不可能再有对于这样一个问题的新的答案了。所以，我的哲学是对于已经写在生活当中的已经完备的 final answer 的解读。所以在黑格尔那里，最重要的问题就是他把这样的一



这个问题的答案认作是在生活当中已经给出的，哲学只是在哲学上对于在生活当中已经给出的关于我们的问题的最终的答案的解释。在这一点上，卢卡奇和布洛赫是坚决不能够认同黑格尔的。因为他们看到的是如此这般的现代伦理世界的真实内涵是 **empty Forms**，是毫无意义的，空洞无物的，一系列的商品的形式所主导的生活。所以他们所强调的是如此这般的现代伦理世界绝对不代表着对于我们的问题的最终的解决。要想能够冲破这个空洞无物的现代形式的世界，**最根本的道路是重新地去问：人的存在真实内涵。**（这个就是后来的存在主义关于存在者和存在之间的区分的最原初的开端之处。）我们不能够在存在者当中读出关于存在的秘密，关于存在的秘密它永远只能在对存在的秘密的追问当中不断地呈现，然后他要给出本体论上的证明。（这个是他的最重要的地方。他的最重要的地方主要是在这里和接下来的在艺术和爱的总结当中。）

（前面的引子讲述完毕之后，需要来看，他凭什么做出这样的论断。为什么这个问题他永远不可能像黑格尔那样被处理。为什么这个问题永远只能走另外一条道路，这另外一种道路又是什么样的？<美国的马克思主义者 Jameson 在《马克思主义与形式（Marxism and Form）》给布洛赫的思想给出了一个基本的判断：布洛赫这个看似非常空灵的神秘主义的神学家，他的思想是最脚踏实地的。>为什么他是最脚踏实地的？因为他是从我们人之为人的最实在的这样一个 **living condition** 出发的，这个 **living condition** 用他的话来说就是黑暗。而这个黑暗就是所谓的“我在”“我们在”这样的一种对于“我”的存在这样的一种追问和叙述，其实我们在这种追问和叙述当中永远不能够用自己的理性的意识去把握“你”的存在。“你”所能够把握到的永远只是已经过去的瞬间。我永远只可能在“我”的存在本身已经滑落，滑落完了之后它只是一个可被把握的死的对象的时候，“我”把它用“我”的理性意识加以准确把握。这就是卢卡奇所说的工人的商品意识就是这样的一种“意识”<“我”可以说我作为老师，我不过是付薪水的，用“我”的劳动率去换“我”的薪水的这样一个商品而已。可是当“我”作如此这般的把握的时候，“我”不是把握我之为我的独特的命运，“我”把握的是像“我”看一个黑板擦一样，“我”从“我”的身上所看到的那样的摆在那里的僵硬的、外在的、规定性的形式。>从这个角度来说，他就说，“我”的存在永远不可能在“我”意识的领域得以呈现。我眼前能够意识到的东西，都是每一个已经过去的瞬间，“我”在每一个已经过去的瞬间曾今在过，但是当我回过头来重新把握那个曾今在过的“我”的，“我”已经不在那个曾今在过的那个瞬间当中了。）

在这个意义之上，他就强调，这个存在的秘密，对于我们来说，它永远像是躲藏在黑暗

当中的神秘一样。The secreting darkness.人之为人就在于人不断地要追求对这个“黑暗”的照亮。但是这个黑暗的神秘之处就在于它永远要躲过意识对它的穿透。

然后他说：<那么我不在意识当中，是不是可以像心理分析学家，像弗洛伊德讲的那样，在“不在意识”当中，在“我的睡梦”，在“我的回忆”在“我的潜能”当中然后能够找到“我的生命的真实的存在”，这个就是后来的弗洛伊德的马克思主义的一个最重要的内涵。弗洛伊德的马克思主义在某种意义之上也是要解决刚才所讲的“soul & form”的问题。这个form是呈现在这里的，然后“我”深深地觉得它不是我生活的全部。而且我要反抗它 struggling with the Forms，如何反抗这些 forms，很明显我还有我的“东西”，这些“东西”是本能？还是我的最根本的爱欲？……这个是又一个路向。但是布洛赫说这个不是他要找的路向。>他有一个非常明确的界说，他说所有的所谓的 no longer conscious 比如童年的伤痕记忆……这些东西都是曾经在我的 conscious 领域当中的，当它曾经在我的 conscious 领域当中，她都没有能够把握住“我”的存在的命运，现在它已经被淡化了，它已经被放到过去了，它怎么可能再守住关于“我”的存在的秘密？（不仅如此，很多人说，那么“我”所讲的这样一种爱欲或者“我”讲的这样一种本能，它不属于曾经在“你”的意识领域当中么，“你”从来就没有清楚地把它纳入到意识的层次。所以它叫做潜意识 sub-conscious.）如果是在这个意义之上，他要强调的是，这样的一种所谓的潜意识，它往往指向着人尚未从自然界挣脱出来的那样一种动物性的存在状态，而“我”现在要追问的是刚好把人提升到人和人之间能够在圣灵的打通之下相互相悻相惜那样一种高于单个的独立的人的状态。所以一个是指向天国的东西，一个是指向自然的东西。这二者之间没有可以共同的地方。（尤其是把整个的生命的秘密放在“性本能”的问题之上，布洛赫是绝对不能接受的。）他要接受的是在对弥赛亚主义的盼望当中所守护住的对人和人之间的那样一种彻底、通透、无障碍的关系的盼望，不可能是在最原初的人和动物尚未分离的境界当中所呈现出来的“性本能”的问题。、

所以这个是他要打掉的第二个东西。

然后他要守住的唯一的一个东西就是所谓的 the not-yet conscious，这个是他在大量的分析当中，特别重要的是他对于艺术家的传记的小说和侦探小说之间的分野当中，他反复强调，假如说我们要去读一个艺术家的传记的小说的话，会发现，艺术家在他的一个生活当中他是极其痛苦的，因为他追求的某种东西它永远是不能够以清晰的方式呈现给他的，但是他永远觉得那个东西是“我之为我”的真正的所在，所以这个 he not-yet conscious 在这里意味着就是真正的“我”的存在的秘密不死靠我在理性当中，更不是靠我在科学和技术当中精确地把

握出来的，“我的存在的秘密”在于“我的永远不被止住的盼望，而这样的一种盼望 expectation or emancipation，这样的一种盼望，它本身并不是说就带来存在的秘密的呈现，这个盼望，和盼望遥相呼应的，作为盼望的一个实际的样态的，是所谓的“惊奇”。<他对于艺术的讲述很重要的是他有一个“天才观”，他认为艺术家面对着最后的呈现出来的艺术作品的时候，他不敢相信是自己创造的。就像很多的浪漫主义文学作品当中所讲的，最后你感觉到的那个 that's it，生活就是如此那般的某一种感觉的时候，那个东西是在盼望的状态当中对于盼望的一种短暂的充盈。>

他要强调的是，人的存在的秘密，就是要在这样的“惊奇”当中以一种潜在的方式才能够得到照亮。换言之，他不是以真实的人的存在的秘密完美无缺地 actualized 的状态给你看的，而是你恰恰在那个没有完全 actualized 的状态。因为“惊奇”和“盼望”，在“盼望”当中所感受到的“惊奇”意味着那样的一种追求的状态尚未彻底实现。它只是以一种短暂的方式，以一种灵光乍现的方式让人突然间感觉到好像在盼望着某种东西。而这样的一种“盼望”并不是实现在“惊奇”当中的，而是这个“盼望”在“惊奇”当中能够得到短暂的照亮。而这样的状态，用他的本体论的解释来说就是人的存在的秘密永远是在自己的潜在性当中得到照亮的，在这样的一种“惊奇”当中黑暗得到了共鸣。他通过这样的看似非常神秘主义的表述，所要告诉我们的无非是：在生活当中，还存在着另外一个向度。这个向度是我们用理性的意识没有办法完全覆盖和遮蔽的。这个向度在这里讲起来非常地神秘。他告诉我们这个向度它并不神秘，在实际的生活当中它在各种各样的领域当中非常真实地呈现给我们。他讲的这样的非常真实的呈现，当然最重要的是艺术和宗教。他去解释艺术和宗教的时候他最后得出的结论是“爱”。在这个基础之上，往下再走才有了马克思主义的末世论的革命。但我们要强调的是，这个宗教的时代，不是这个时代。

（张老师刚才讲这个“历程”的时候反复强调，这个时代是一个宗教之后的时代。虽然他在这个时候要重溯自己的犹太的传统，重新要唤醒犹太教赛亚主义的精神，但是他也深深地知道韦伯所讲的这个时代的“祛魅”的命运就这样了。所以在这个时候，他的宗教的精神是常在的，但是他要艺术的领域当中读出对宗教的精神的守护和扬弃。换言之，我们在这样的惊奇当中，所守住的对人的存在的秘密的不懈地追问，在当下的现代世界当中是由“艺术”来守护的。

所以整本的《乌托邦的精神》前半讲“艺术”，后半讲“关于黑暗的形而上学”，最后的结尾讲马克思主义的革命。）

所以这个内在的历程最重要的是对艺术当中所依然留守着的人的存在的这样的一个不被理性所遮蔽的向度的呈现。然后在这个领域当中他特别关注的是“音乐”。但是在这个一点上一定要知道他所走的这条道路和卢卡奇所批判的那个现代主义的艺术的道路在境界上是有差别的。那个现代主义的艺术它所追求的是艺术和生活之间的分离，它是文化和文明分离的这样一个立场。在这个现代主义艺术的空间，艺术是为了艺术，美是为了美本身。但是和美的空间拉开距离之后的这个平凡的世俗的生活是没有“真善美”的。而他在这里所要强调的是我们能够在艺术的领域当中找到在这个领域当中依然被守护着的关于人的存在的秘密。而这样的一种关于人的存在的秘密，进一步地来问，它究竟是什么？然后他反复强调，这个艺术的真理归根结底是所谓的“人与人之间的互爱”。

### 基督之爱

（是不是回到费尔巴哈，因为费尔巴哈在他那里强调最后建立一个爱的宗教。）

#### （1）exodus

他在这里强调，这样一个互爱的关系在这里他特别强调的是，爱对于我们来说之所以如此重要，因为爱使得我在和他的关系当中把“我”和“他”都取消掉了，最后只剩下我们。只是“我们”中的“我”和“我们”中的“他”。在这个意义之上，这样的一种“爱”它最终一定是彻底的普遍的“爱”，一定是彻底的基督之爱意义之上的“爱”。但是当他去说“基督之爱”的时候，这个时候他和费尔巴哈的这个向度就非常明确地差别出来。他要强调的是，在基督身上最后所呈现出来的人和人之间的、彻底的、无障碍的“互爱”，这个东西对于我们来说首先意味着 *exodus*，意味着从当前的被隔离的关系当中挣脱出来。所以他所给出的基督的形象绝不是以清白之身替人赎罪，这个不是他给出的基督的形象。他要强调的是基督的形象的真实的含义刚好相反，不是让他用清白之身替人赎罪最后使得这个现存的制度最后维持下去，而是基督的形象意味着“跟着他走就意味着彻底地走出这个现存的秩序”，要走出这个使得人被打散为孤立的、分离的、碎片的这样一种现存的秩序。而这样的 *exodus* 它的真正的含义以为着最后的一场决战。

#### （2）apocalypse 最后的决战、末日灾难

要从现存的秩序当中出来，而在这个现存的秩序当中，它被认作是生活的唯一的全部，这个现存的秩序被认作是上帝的秩序，被认作是绝对的秩序。所以要从这个秩序当中走出来就意味着要彻底地和它之间展开正面的冲突。在这个意义之上，这种基督之爱决不是完美的、和谐的、慈善的互爱的关系，它一定带有如此这般的绝对的冲撞的色彩。所以犹太教弥赛亚

主义的一个非常重要的含义就是这样的一种犹太教弥赛亚主义一定意味着末日灾难，一定是生活已经如此这般，这样的一种生活已经彻底地空洞无意义，而要从这样的空洞无意义的生活当中挣脱出来，唯一的办法是把这样一种生活撕碎、扯烂。而这种撕碎、扯烂这样一种决战的过程，它绝不是进步的历史主义所带来的。所以犹太教弥赛亚主义所带来的第一个最致命的特点就是他是进步的神话的彻底的瓦解。就像卢卡奇和布洛赫作为十月革命的哲学家，在列宁的“十月革命”的实践当中他们看到的绝不是和平掌握社会主义、或者和平掌握共产主义。生活是靠斗争赢取出来的。从来不可能有任何的和平的进步、自然的进步带来对生活的问题的解决。生活的问题永远是在我们针对性的和导致问题的症结的斗争当中才有可能得到突破。这个是他所讲的基督之爱的第二个方面。

(3) 如此的基督之爱，换言之，就意味着我们自己拯救自己

所以在这样的意义之上他说，这样的基督之爱，无非意味着，我们在自己的生活当中守住宗教的神的维度。因为最终拯救人的生活的是“我们自己”，这个是在他那里反复强调的地方。

和这个相关的是他接下来所讲的，这样的一种自我遭遇所带来的关于存在的真理，它必须要在生活当中展现为实际的这样的革命和斗争。

(这个环节在这里先过滤掉，感兴趣可以自己去看阅读和探索。这个环节是使得他走向马克思主义的一个最重要的中介。换言之，“我”走的这条内在的历程最终落实下来绝不是神秘主义的体验，而是像本雅明所讲的生活的道路千条万条，最后只剩下一条道路，而且本雅明认为这条道路是马克思讲出来的——生活是斗争。然后他在这里也强调，基督教所说的“原罪”它的真实的含义就是我们现在的人的生存状况。我们现在的人都处于“原罪”当中，所以“原罪”绝不意味着骄傲，这样的一种骄傲在实际的现代世界当中它反而被表达为一种忧郁和懈怠。<就是生活是怎样的，生活如此不堪又如何，只有跟着生活走。>就这样一种忧郁和懈怠是本雅明所讲的原罪的最根本的含义。

如果说在有神论的时代，原罪还拥有着那样的一种有气概的内涵，它还意味着偷食知识之果，试图自己去辨别善恶的话，到了现代世界，当形式成为了主导一切内容的时候，“原罪”就意味着让形式主导吧，就意味着让商品的形式主导生活。)

然后真正的乌托邦的道路意味着对于这样的一种原罪所导致的虚假的世界的彻底的抗争，所以在这个意义之上他强调，马克思主义是属于这条乌托邦的道路的。而且在当今直接，

马克思主义是这条乌托邦道路的集大成者。关键就在于他在这里所讲的“具体的乌托邦”。

#### 四、马克思主义是“具体的乌托邦”。

布洛赫自己在《希望原理》当中所有的这些关于马克思的论述集成为一个单独的小册子，叫做 on Karl Marx，在这本小册子当中，当他去讲马克思主义就是具体的乌托邦的时候，他其实很清楚，他说当他去用“具体的乌托邦”这个词的时候，他就是内在矛盾的。乌托邦之为乌托邦就其本质而言，它原本应该是抽象的，他在这里说马克思主义是“具体的乌托邦”，它究竟意味着什么？

1、“具体的乌托邦”的思想从某种意义上来说是接续着马克思所讲的哲学的实现的道路（the realization of philosophy）。

换言之，在这里所追问的关于人的存在的真理，绝不在他的乌托邦的哲学当中，也不在所谓的马克思主义的哲学当中，这样的一个关于人的存在的真理，它一定就同时流淌在我们实际的斗争当中。或者换言之，它一定就流淌我们在斗争当中所展开的实践当中。这就像卢卡奇所说的，无产阶级意识就是实践，或者是像马克思在《费尔巴哈的提纲》中所说的，关于人的意识是否具有真理性的问题这绝不是一个理论当中的问题，这个真理本身它一定就是 struggle，就是反对现存秩序的实践。

（以上是他所强调的第一点，第二点他所强调的是和我们的想法完全不一样的。而这一点，恰恰是对于整个的马克思主义的传统具有重要意义的。）

2、马克思主义作为这样的一种对于人的存在的真理的追问。它和整个的资产阶级革命之间是有着解不开的渊源关系的。

##### （1）natural law

这个解不开的渊源关系的最典型的体现就在于它一定意味着对于支撑着资产阶级革命的自然法的原则的继承和扬弃，绝不意味着和它的分离。

换言之，我们所讲的这样一种 freedom，虽然马克思在他的一系列的著作当中对于自由、

平等、博爱进行驳斥，指出它是资产阶级的意识形态，但是马克思只是说，这样一种 freedom 在实际的商品所主导的社会当中，它变成一种交易的自由、买卖的自由 freedom of dealing，然后这个再变成资本对于劳动的奴役，但是这个绝不意味着对于 freedom 本身的祛除。所以在这个意义之上，他反复强调，如果说我们也要继承法国大革命的传统的话，继承的是这个背后自然法的传统，所以我们现在所学的整个的 early Modern 的关于自然法的传统，在布洛赫看来，它是属于马克思主义的题中应有之义。所以他说，罗森堡说没有民主就没有社会主义 NO democracy, NO Socialism 是绝对正确的，社会主义绝不是反民主的。

## (2) human dignity

然后在这一意义之上他反复强调，这个对于人的尊严的 human dignity 尊重是马克思主义的最重要的内涵之一。这个是他对于斯大林主义的马克思主义的一个最重要的批判。他认为斯大林主义的马克思主义是在没有自然法的原则的洗礼之下的马克思主义。这种马克思主义落实下去，最重要的就是对 human dignity 的否定和戕害。所以他有一本书就叫做 human dignity and Socialism。

(这个是他要强调的第二点)

3、直接回应“我”这样的一种乌托邦，它为什么既不是那种 abstract utopia，又不是马克思意义上的彻底的剥离掉的乌托邦的 science？

(刚才所说的看似是玄而又玄的，对于整个的人的存在的神秘的追问，这个存在的秘密在艺术的领域当中得到呈现，这个艺术的真理是人与人的互爱的关系，然后这个互爱的关系推到极致是“基督之爱”，这个基督之爱推到极致是这个末日灾难意义之上的革命的情怀，所以这一切)和他所讲的形形色色的抽象的乌托邦的最重要的差别究竟在哪里？

然后他反复强调，最重大的区别就在于(和卢卡奇一摸一样)马克思所讲的乌托邦是有中介的乌托邦。

这个“中介”意味着它既在“我”和我所面对的这样一个资本主义的世界之间有中介(这个是他所强调的一个方面。)

另外，这样的一种有灵魂的人在实际的生活当中它不是神秘主义者，他反复强调，这个所有的 oppressed 都是他所讲的承担着这样的一种弥赛亚主义的使命的人。

所以弥赛亚主义的盼望是属于历史上的所有的人的，只要所有的这些人，在人和人的权利关系当中被置于奴隶的一方，它就是马克思主义的这样一种乌托邦的立场被嵌进我们的生

活的最重要的中介，然后要在这样一种主奴关系当中，这个世界当中的主人，规定着我的奴隶的身份的存在，在这样的一种人和世界的主奴关系当中去拉开我冲破这个世界的唯一的可能的道路。所以他反复强调，这个是和马克思所批评的那些 abstract utopia 之间是完全不一样的。

所以他反复强调，马克思主义的可能的弱点就在两个：

(1) 一个可能面临的缺陷就在于：马克思主义在对资本主义社会进行政治经济学批判的时候，他有可能不自觉地把自己下降为一种政治经济学。换言之，他有可能不自觉地把自己下降为一种 science.

(2) 另一个可能面临的缺陷就在于：马克思所讲的无产阶级和哲学的联盟的那个无产阶级是未经反思的无产阶级（就是“我”认定他现在属于工人的身份他就是无产阶级，这个对于布洛赫来说是不对的）这里面所讲的这样一种被压迫的人们要有对于弥赛亚主义的盼望，因为有了对于弥赛亚主义的盼望，有了和这个世界之间的抗争，才有可能再去拉开这个层次之上的中介，否则的话绝无可能。

所以没有无产阶级和哲学之间自动的、不需要经过任何反思的联盟。

然后，它和 science 之间最重大的区别在于：马克思在归根结底的意义之上马克思主义是关乎最终的 utopia ideas，而这个最终的 utopia ideas 他认为在《1844 年经济学哲学手稿》当中已经讲得清清楚楚：那就是人和自然之间的关系的彻底地、通畅地展开。这叫做“自然的人化”和“人的自然化”。

而他在这里加到的唯一的一点（这个是后来在法兰克福学派当中被彻底展开的），这个一定意味着人和人之间一定不再是主奴关系。换言之，黑格尔的整个的哲学告诉我们的一个最重要的道理就是从古希腊时代所开展的这样的一个主奴关系直到现在尚未被冲破。而要真正地冲破主奴关系，才能够解决韦伯所讲的合理化的世界当中人和自然之间的关系。

#### 4、concrete utopia & dialectical materialism

最后一点他要强调，如此这般的具体的乌托邦 concrete utopia 和辩证唯物主义 dialectical materialism 是什么关系？

布洛赫在这里的论述没有本雅明生动和难以忘怀，本雅明在这个时候做了一个换法，本雅明说的是 historical materialism & theology，本雅明在他的《历史哲学的论纲》当中他问：神学和历史唯物主义之间的关系是什么？



本雅明说这二者之间的关系是躲在桌子底下的侏儒和被他所操纵着的木偶之间的关系。而这个被操纵着的木偶是历史唯物主义，躲在桌子底下的侏儒是在这个世俗化的时代不能够公开面世的宗教的精神，是神学，在它的操纵之下，如此这般的木偶才能够赢得敌人，这个敌人是法西斯主义。

布洛赫在这里面强调，这个二者之间的关系就是 concrete utopia & dialectical materialism 之间的关系，这个 concrete utopia 就相当于在本雅明的比喻当中藏在桌子底下的侏儒，它对于 dialectical materialism 的最重要的作用是激活它。而激活的最重要的一点是什么？因为在本雅明的笔下的侏儒是一个吸食着鸦片的侏儒，这个吸食的鸦片是进步的神话 the myth of progress：对于历史的自动的规律的相信，对于进步的规律的相信。

所以他要强调的是，马克思主义作为这样的一种有着弥赛亚主义情怀的乌托邦，他对于辩证唯物主义的最重要的作用就是防止它被麻醉，防止它放弃掉自己本身的使命，使得它变成一种辩证的、乌托邦的唯物主义 dialectical & utopian materialism.

所以他对于马克思主义是一种具体的乌托邦的最后的结论其实是：马克思主义在根本的意义之上是一种具体的乌托邦和辩证唯物主义之间的有机的共同体。

2012年5月6日（星期日）

---

---

## · 法兰克福学派

---

### 第六讲：法兰克福学派

提纲：

一、法兰克福学派

二、启蒙辩证法

---

---

#### 一、法兰克福学派；

法兰克福学派缘何重要？

在整个西方的学界，尤其是在英美的世界当中，对于西方马克思主义传统的重新发现是在 70 年代，伴随着佩里安德森等人的努力，然后西方新左派的力量在社会中崛起，成为一支重要的政治力量，在这个背景之下，从卢卡奇、到科尔施、到葛兰西……这样一个西方马克思主义的传统在英美世界当中有了一个重新被发现的过程。而这个重新被发现的过程（《历史与阶级意识》和《马克思主义和哲学》等书的英文翻译的时间大概就是在 70 年代这个时候）。

但是法兰克福学派的奇怪之处在于，这样一种对于西方马克思主义传统的重新发现，其实在西方世界的影响不是很长久。但是法兰克福学派不同，自 70 年代以后，基本上在英美世界和在德法世界都成为最重要的、受尊重的学术对象。也就是说，法兰克福学派在整个西方马克思主义的传统当中，它是最具有理论的影响力的一支。直到现在，无论是英美学术界还是德法学术界，依然有大量的关于法兰克福思想家的研究。而且他们的思想也被非常自觉地被吸收到当代的思想家处理问题的思路当中。

从某种意义上来说，是法兰克福学派在坚守着西方马克思主义传统的这条道路，而且也是它使得西方马克思主义传统的这条道路直至今今天都依然具有着理论的活力。

（法兰克福学派大体上的发展有这样的三代：

第一代：霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、班杰明、洛文塔尔、维特福格尔等；

第二代：哈贝马斯、施密特、内格特等；

第三代：霍耐特、韦尔默尔、奥非等）

### 法兰克福学派产生的背景：

依托法兰克福学派社会研究所产生，并且产生之初并没有这么大的影响力。直到霍克海默尔本人开始成为法兰克福学派社会研究所的主要负责人之后，才在理论上开辟出一条独特的道路。

法兰克福学派社会研究所的产生：

20 世纪 20 年代初的时候，在当时的德国它是两重处境（背景）：

#### 1、魏玛共和国的成立；

（一般来讲的时候都是从国际的角度来讲，这其实不能帮助我们进入德国思想的内部，要理解这个时代要特别注意它在德国有一个非常独特的思想处境，这个处境就是魏玛共和国。之后讲的那一批 20 世纪非常重要的思想家基本上都是从魏玛共和国中走出来的。）

#### 2、十月革命以及十月革命之后苏维埃政权的建立。

这两重背景对于所谓的马克思主义的思想者来说都是比较困难的挑战。两重背景都意味着问题，都意味着挑战。

第一重挑战，从国际上来说，十月革命后，苏维埃政权成一段作为一个国家政权被建立起来之后，它在国际上的形象开始明显地发生了扭转。它的形象由革命的变为保守的。它要守住已有的革命成果。（1924 年共产国际第五次代表大会上，季诺维也夫非常明确地去批判科尔施和卢卡奇。该历史事件表明，从苏联那个方向发动的这样一个革命到此基本上已经结束了，在整个的精神上，它已经由革命变为保守。）所以后来很多思想家说，从 1924 年开始，基本上就是一个背叛革命的时代。

这个背景同德国思想家的关系：（当时苏联的布尔什维克党当时是代表着共产国际的，所以它在精神上的变化直接地影响着国际工运的发展。）最直接的结果就是席卷整个欧洲大陆的所谓布尔什维克化运动。这个布尔什维克化运动本身它所传达出的最根本的信息就是苏

联的布尔什维克党这个时候已经成为保守性质的了。这一重背景使得德国的马克思主义的思想者们要认真地面对。科尔施是面对这个问题的一个重要的代表人物，接下来的这些人物都必须要认真面对这个问题。

第二个挑战是魏玛共和国的成立，19世纪末20世纪初是整个德国崛起的时间。伴随着德国在工业上的崛起，它很快地成为欧洲的强国。而在这个时候，它在政治上的最直接的结果就是魏玛共和国的成立。魏玛共和国的成立对于德国境内的思想家提出来的最重要的任务就是：是不是“我们”眼前的任务也是保守的魏玛共和国？因为当时德国在政治路线上，左翼路线当中非常明确分出两条线，一条线就是德国社会民主党，另外一条线是从德国社会民主党<当时已经非常明确地亮出了保守魏玛共和国的基本立场，在这个背景之下，才有德国共产党的成立>当中独立出来的德国共产党<成立之后又遭受了共产国际范围内的整个的保守的力量>。

在这两重背景之下，一方面是在共产国际的范围之内，1924年以后基本上革命的高潮已退，另外一方面是在德国的境内，伴随着魏玛共和国的成立，资产阶级的政治似乎已经成为根久的事实。在这种情况下，德国的马克思主义的思想者们要去思考，革命的可能性它是否还是真的？

在这样的背景之下，才有了后来的法兰克福社会研究所的成立。

#### **法兰克福社会研究所的基本使命：**

它依然要继承自青年黑格尔以来的这样的一条路线：让哲学成为生活当中的变革命力量，让思想成为生活当中的变革性力量。

这个路线到了马克思那里得到了极致的发挥，但马克思之后，在一波又一波的正统的马克思主义者那里，被一次又一次地背叛。然后又有了卢卡奇、科尔施。所以，卢卡奇和科尔施是法兰克福社会研究所的直接思想资源。在法兰克福社会研究所成立之初，科尔施是他们的非常重要的一个参与者。在酝酿这个社会研究所成立的时候，科尔施是他们的非常重要的一个成员。在这种情况下，他们要继承的是卢卡奇和科尔施在20世纪初重新开始、复活的这样一条让哲学成为生活当中的变革性力量的道路。追求理论和实践的统一。依然希望理论在实践当中开出新局面。

在这个背景之下，就成立了法兰克福社会研究所。

法兰克福社会研究所有这样一个基本的性质：它相对地独立。

虽然它坐落的地方离法兰克福大学非常接近，但是它在经济上是完全独立的。因为在当时的德国，在所谓的体制内的机构当中，是不可能有这样的一个空间去完成和担当这样的理论使命的。所以它是一个私人投资兴建的研究所。

其还有另外一个性质：附属法兰克福大学。

由于法兰克福社会研究所得到当时的教育部的批准，附属于于法兰克福大学的，所以必须要拿到教授头衔的学者才能够真正地担当法兰克福社会研究所的所长。所以，法兰克福社会研究所成立之初，并非由霍克海默尔担当所长。而是格律贝恩（Grunberg）<主要研究国际共运史>，期间并没有批判理论的理论框架出现。法兰克福的批判理论框架并没有得到真正的成型。

法兰克福社会研究所的理论框架：批判理论

**Critical Theory:** 法兰克福的理论框架真正得以建立起来是在霍克海默尔的领导之下。

这个理论框架的理论成果首先就体现在《社会研究杂志》上。

刊登在这个杂志上的一波又一波著作，开始开辟出一个新的理论的方式：批判理论。

**特点:**

继承着自青年黑格尔派以来的路线，追求着理论和时间之间的内在关联。（以马克思的语言来说，追求的就是“哲学的实现”。）

其和卢卡奇、科尔施等人拉开距离的地方（新的地方）主要有两步：

第一步是从早期的批判理论开始就和他们拉开距离。

第二步是在 30 年代晚期 40 年代时候，在理论上有了有一次转型（E.g.《启蒙辩证法》），转型之后，他们和早期的西方马克思主义者的距离就更加明显了。

所以说，西方马克思主义的早期代表人物，在理论上与批判理论的思想家之间的距离其实分为两个非常重要的步骤。

（第一步是与早期的批判理论之间是不是有差别，第二步是批判理论在经历了自己的理论的发展，又进一步有了自己的新的理论框架之后，他们之间的差别又在哪里？）

**早期的批判理论**

（霍克海默尔在就职演说中分析 social philosophy 的近况，然后讲社会哲学的这条道路

如何走下去。以下内容主要探讨其同早的卢卡奇、科尔施之间有什么不同。)

大的使命其实是一致的。也正是因为如此,所以他依然在传承着西方马克思主义的传统。但是去具体实现这个使命的时候,在霍克海默尔开辟的这条理论路向当中,他特别强调的是在这样第一个理论处境当中,最根本的是要走跨学科的研究路线(interdisciplinary)。

### 跨学科研究路线

这个创意就主要体现在,要去理解这个跨学科的必要性的时候,其实背后是有一套哲学理论的。这个背后的理论是和当时的已经发生影响的实证主义的思潮正好争锋相对。他要强调的其实和卢卡奇很相似,切入点是一样的

(我们和对象的关系,不是简单的我们去把握所谓的对真实的 Facts,我们和对象的关系原本是经由中介的。我们的哲学要想能够嵌入生活从而在生活中发挥作用,那么我们必须找到某种中介使得我们能够进入到生活的内部。——大体的理论框架如此。在这个理论框架之中,霍克海默尔才引出跨学科研究的重要性:

<当你去嵌入生活的时候,生活本身它是无穷复杂的,所以你只能傍着一个有一个中介,去切中你要研究的这个生活本身。在这个时候你要特别注意的是,你这个 mediation 本身它是有限的<从不同的角度、学科领域出发,这些都是经由中介来和生活打交道的>,但是重要的是生活本身它是一个无穷复杂的总体。所以你要想能够守住你相对于生活的这样一种真实的关系,那么你必须承认,研究必须是超出我现在所能够把握的这个有限的学科的中介的。它必须是跨学科的。)

所以“跨学科研究”它是由我们和对象世界之间的关系决定的。我们只能经由一个又一个的中介,去够展开同对象之间的关系,但是我们经由每一个中介,所展开的和对象之间的每一种关系,它都只是规定着对象总体的某一个关系、某一个方面。所以,我们必须能够和其他的中介发生关系,为其他的中介的重要性的地位留下空间。在这个意义之上,每一个从事研究的人,他既要有跨学科的视角,又要有自己的独特的学科的视角。这是其所要强调的一点,这一点上,他要打掉的是实证主义关于对于事实的崇拜。

(这一点上,同卢卡奇、科尔施很不一样。卢卡奇也强调我们要经由中介,但是卢卡奇强调的是我们能够经由中介最后达到对历史的总体的把握;而他们所要情调的是,我们经由中介,最后能够进入对象本身,但是对象本身的总体永远是离我们还远着一步的。所以他对总体性的理解和卢卡奇等人对于总体性的理解是不一样的。跨学科的研究包含了一个总体性的角度,但是这个总体性的角度并不能够实实在在的以完成了的理论的方式被你现成的某种

理论某种跨学科的理论成果所把握住。)

所以，我们对于社会生活，对它进行认识的时候，它应该有一个无穷性、无限性的空间，这样一个视角在那里。

这个是他的批判理论和卢卡奇等人的总体性的辩证法的一层差异。在这层差异当中，他特别推出来两点（批判理论非常重要的两个规定性）：

### 1、第一个规定性：

因为如此，所以批判理论永远不可能持所谓的纯客观的、中立的立场。无立场的立场是不可能的。（因为理论总是以某种中介的方式使对象向我们敞开，而在这个过程中，你看到的任何一种关于对象的内容他都是和你自己所由以出发的这个立场、这个前提密切相关的。<E.g. human body 中医和西医>对象所向我们呈现的东西是经由中介的，而这个中介本身和这个对象最后呈现出来的东西是裹在一起的，它规定着的对象向我们呈现的内容。所以绝对不可能有某种 Purely objective and scientifically research，强调这一点，就是为了强调，要实现理论和实践之间的关联，最重要的一点就是，我们要去展开自己的理论的时候，要对自己的理论本身的前提有批判的自觉。）——这是批判的理论和所谓的科学的实证主义之间的最根本的差别。<假如说采取了实证主义的立场，那么你要追求的就是你尽量地把自己的主观的前提全部剥离干净。以最可观的方式来面对客观对象本身。批判理论所要强调的是，真正的最客观的方式去面对对象的时候就是你知道自己是带着怎样的色彩怎样的前提去面对对象，而不是说 pretend to be pure, pretend to be objective. 假装自己是最客观的、是最纯粹的。他要强调的是，当他假装自己是最客观的，最纯粹的，我得到的只是对最最纯粹的事实的观察和记录的时候，这个时候的 Theory and praxis 之间的关系已经是以一种不触动的，或者说，已经是以一种把当下的生活当作是不可改变的事实加以崇拜的态度。在这种态度之下，这个理论它所担当起来的其实是为当下的实际的生活辩护的意识形态的功能。>（实证主义的最根本的一点就是不承认，我们和对象之间的关系永远是由我们和对象之间的某种绝对抛不开的中介规定着的关系。）<法兰克福学派不仅仅有法西斯这个敌人、不仅仅有大众文化这个敌人，然后它还有一个最重要的敌人，最重要的意识形态的支柱：实证主义。对科学主义精神本身的崇拜。>

### 2、第二个规定性：

它依然有独特的哲学的维度。

（霍克海默尔在其就职演说中讲述批判理论的时候，用的是 social philosophy，换言之，

当他去讲述跨学科研究的时候，虽然这个跨学科的研究为每一个学科都留下了空间，为每一个学科都留下了为自己发挥空间的领域，但是他也强调，在这个跨学科的研究之所以可能，是因为蕴含在每一个学科当中都要有一个哲学的立场。换言之，就是在每一个学科当中，都要有对自己经由这个学科和这个对象打交道的这个对象的总体有一个基本的把握。虽然这个总体性的把握是留下了大量的留白和空间的，但是它需要这个总体性的维度，而这个总体性的维度就是哲学的维度。虽然法兰克福学派在各个不同的领域都有相关的研究及相关的学者，但是实际上真正在学术界发挥影响的主要的还在哲学领域。也就是说，经济学方面的、实证的心理学的方面的、政治学方面等这些研究，其实从某种意义上来说，都是为它这样一个跨学科的研究提供素材。而真正能够把这个跨学科的研究所把握出来的这个对象的意义呈现出来的还是这批哲学家。所以它特别地强调，这个哲学的维度对于他的批判理论的极端重要性。它不是 Purely philosophy，绝不是纯哲学，纯哲学绝对没有能力去把握对象本身。<E.g. 他们对于法西斯主义的研究，他就绝对不能只像《启蒙辩证法》当中的那样，去对理性进行批判，最后就得出来“反犹主义”的主张。这样的研究是有抽象的嫌疑的。所以他有大量的社会实证性的调查的研究。通过实证的经验的研究，最后为哲学提供素材>但是在他的批判理论当中，也有一个非常重要的问题，这个问题一直伴随着整个的法兰克福学派：虽然哲学维度在这里是更加重要的，但是真正撕开这个理论的两个面向，你会真正发现他的哲学的理论和他的这个实证的研究的理论，在对待同一个问题的时候，得出结论的时候，有的时候是会有差距的。<E.g.关于“反犹主义”的问题。其在理论上得出的结论是非常的悲观的一个结论，但是他在加利福尼亚大学所从事的一个关于人们反犹偏见的实证学的调查的时候，得出的结论却是看似比较肯定的。>这就表明，这样一个跨学科的研究，虽然他们认为他们找到了一个最好的使他们可以进行下去的道路，实际上它的内部还是存在着张力的。<最典型的是其在北美所做的一系列的关于大众文化、反犹主义的实证性研究，其结果都是同在《启蒙辩证法》当中所得出来的理论上的结论要更加地乐观。>)

（批判理论的早期，到此为止还寄希望于跨学科的、哲学维度的研究，然后能够切入生活本身，通过切入生活本身的话，最后能够在生活当中开出一条变革生活的道路。

但是这个显得显著蓬勃生命力的理论到了 40 年代以后，就显得比较萎缩。)

（以上是其第一个方面）

第二个方面，在讲述其历史的时候，除了其早期创立之外，在他的历史当中，接下来还



有两个很重要的阶段。

第一个阶段就是其流亡时期

第二个阶段就是其重回德国

### 流亡时期：

30年代，希特勒上台，（霍克海默尔是在大学当中被第一批开除的教授当中首当其冲的。因为这样的一个理论其本身就具有两重身份 two identities，一个是 Marxism，一个是 Jewish。这其中的很多人都是犹太人。

在这里，这个 Jewish identity 和他们的理论之间的关系一直有两种说法：

第一种说法：根据一些传记性的材料：传记、访谈……可以看到，这批法兰克福学派的成员实际上他们不太承认他们明显地感觉到犹太人的身份的压力。尤其是在纳粹上台之前。他们觉得这样的身份对于他们的理论不具有直接的重要性。换言之，反犹主义在那个时候没有对他们的生活造成直接的威胁。然后纳粹上台之后，反犹主义似乎是一夜之间突然的事情。<阿伦特《集权主义的起源》特别提到过魏玛共和国时期的反犹主义的问题，他强调这是难得的黄金的二十年。看似平静的时期后，反犹主义在社会当中似乎突然地集体爆发。而这也印证了为何霍克海默尔等人当时并不承认犹太人身份对于他们来说是极致重要的东西。>但

第二种说法，也就是另一个方面，在阅读他们的著作、尤其是晚年的思想逐渐展开的时候，会发现，the Jewish thinking 对于他们来说还是非常重要的。

（the Jewish thinking 对于他们来说最重要的是什么呢？）

最重要的就是那个否定性的维度。换言之，犹太传统的最重要的一点叫做弥赛亚主义的盼望。而这个弥赛亚主义的盼望最核心的内涵就是“不认假上帝为上帝”。再往下推的话，就是他反复强调，人本身并不能够带出关于上帝的真理，人本身并不能够给出关于生活最后的秘密的答案。所以，他要强调的是，这个所谓的 enlightenment thinking，所谓的“启蒙之思”，它归根结底只是一种 negative thinking，它就是让人在思考生活的时候，能够不断地打掉人经由自己的思想所创造出来的关于生活的最后的秘密的一个又一个谎言。这个 negative thinking 被他们非常自觉地糅合到自己的理论当中，并且被他们看做是启蒙的内在精神气质之一。——这一点是他的犹太人身份和他的批判理论之间的关系。<这一点最主要的是体现在阿多诺的身上，所以阿多诺同卢卡奇的辩证法<总体性的辩证法>的说法刚好相反，叫做否定性辩证法。其晚期的最终要的一部著作就叫做 negative dialectics 《否定辩证法》；另外一

个代表人物就是本雅明，在当今的法兰克福学派当中，其中最能引起人们的理论兴趣的因该就是本雅明，同霍克海默尔他们不同的最重要的一点就是他非常自觉地把他的犹太人的身份以及犹太人身份背后的含义作为他的理论思考的一个非常重要的对象。在这个背景之下，他企图在历史哲学之上带来新的突破。把犹太人的思考这个维度融入到他的哲学当中，企图能够打破进步的神话（the myth of progress）然后再历史哲学当中带来重要的突破，这点非常明显地体现在他晚年的著作 *thesis on the philosophy of history* 《历史哲学论纲》，于自杀之前不久写下的。也就是说本雅明并不像其他的法兰克福学派成员一样，他并没有成功流亡到美国，于德法边境自杀。>。

（在法兰克福社会研究所逃亡美国之后，并没有变走美国理论的道路，依然坚持批判理论的道路。最典型的就是其杂志依然没有变为英语语言的杂志，坚持使用德语。《社会研究杂志》更名为《社会哲学和社会科学研究》，在其流亡时期，该杂志在巴黎出版，一直以德语为 *working language*。这也是他们要坚守自己的理论的独特性的一个重要的方面。）

其在流亡美国之后，发现美国的境况全然不像想象中的那么美好。如果说欧洲已经有了法西斯主义的灾难的话，其认为美国有同样的灾难。其对美国的灾难表述就是所谓的“大众文化”，或者说“文化工业”。所以对文化工业的批判成为他们在美国期间一个重要的理论的任务。另外一个就是在理论上同实证主义之间的搏斗。所以这个时候其两个非常重要的两个任务就是：

1、mass culture（大众文化）<在他们看来，这一点其实是和法西斯主义其实是遥相呼应的两种不同的灾难。>

2、positivism（实证主义）

在美国期间有两个阵地。（纽约哥伦比亚大学，新学院大学）

（在美国期间，此外还有一个社会分析的项目（略））

（\*在北美期流亡期间主要有两个要点比较重要：一个就是坚守住自己的批判理论的思想道路；另一个就是在美国的实际问题的触动之下，有了文化工业的问题，有了实证主义的问题。）

### 重建（重回德国）时期：

重返德国后，首先霍克海默尔是所长，之后是阿多诺是所长。

这段时期，其理论进一步深化。并且在回到德国之后，他们开始在全世界发挥影响。因

为其当时在巴黎所守住的这个杂志，这个阵地上当时发表了一系列的文章，开始得到更广泛的流传。所以法兰克福学派的批判理论开始发挥广泛的影响。

这个时期，更加关注的是其 60 年代之后所遇到的一个最重要的挑战：68 年的学生运动（红色五月风暴）。在这产运动中可以看到，其一开始守住的这个 theory of praxis 理论和实践相统一的目标，在这个时候，可以看到，这个目标要想能够被坚守住是何其的艰难。所以在讲述 68 年红色五月风暴的时候会讲两个完全不同的人物：

马尔库塞 Herbert Marcuse

阿多诺 Theodor Wiesengrund Adorno

马尔库塞在此时红极一时，在 49 年之后没有回到德国，60 年代的时候还在美国，还在加州大学，所以加州大学是一个红色的阵地，马尔库塞在当时是其全职教授。马尔库塞在学生运动当中，被人们奉为 3M（马克思、毛泽东和马尔库塞）之一，是整个的学生运动的精神领袖。他所强调的那种“爱欲的解放”，“革命本身是对爱欲和理性的精神的的同时的释放”对于青年学生来说具有无穷的感召力。这个时候的马尔库塞虽然在学生运动当中红极一时，但是其实际的学术和思想处境非常困难。因为其和学生运动之间有如此密切的关联，其在整个的立场上面同时受到三个方面的批判。一方面是保守的一方，因为其同学生运动有着如此的关联，所以很快的加州的大学集体运动企图取消其教授职位；一方面同当时的各种各样的工人的政党也发生了正面的冲撞，因为这个时候他认的是学生，这个时候的主体“变为”这样一批极左的学生，而不是传统意义上的，马克思主义的革命的主体，工人同他已经没有关系了，这个时候他强调的是“边缘人”，而这个边缘人很大一部分就落在了学生的身上，因而同正统的工人政党之间也发生了很激烈的冲撞；还有一方面就是同法兰克福学派的整体的立场发生了直接的冲撞，所以他同学生运动之间的直接的相关，是完全不为其于法兰克福社会研究所的其他同事所认同的。所以在三个方面，他都受到攻击。这个也就表明，法兰克福学派对待这场所谓的“新的革命”的抱有极其审慎的和警惕的态度。

这样一种理论和实践之间的关联能否直接地走思想和群众路线相结合的道路，这个对于法兰克福学派来说，基本的答案是不可能的。

然后就有了阿多诺非常悲惨的处境。

法兰克福社会研究在学生运动期间是被学生占领的，换言之，学生的愤怒已经被燃烧到了极点，他们根本不能够忍受这帮大学教授们对于他们现在要冲锋陷阵的这个运动丝毫不发生兴趣，不仅不发生兴趣，而且是保持着非常明确的距离。他们认为这个是对他们所要守住

的思想的批判的维度的败坏，他根本就无法守住思想的力量。在这个背景之下，当时最年轻的哈贝马斯，所长是阿多诺，收到学生的攻击，直接死于 1968 年的学生运动。

所以能够看到，这条理论与实践同一的道路，是否可以直接化为所谓的阶级的革命，或者化为群众的运动，这个在法兰克福学派的思想的历程当中，逐渐有了越来越清晰的思考。伴随着这个思考，他也和群众运动之间的关系越来越遥远。因为他和群众运动之间的关系越来越遥远，所以才有 60 年代的法兰克福社会研究所的这样一个极其尴尬的处境。当发生了极其 left 的运动的时候，学生们最痛恨的其实就是他们，因为他们显然要保持同学生之间的距离，而之所以保持，学生们都不理解，觉得他们是假的，所以才有女学生侮辱阿多诺的现象，因为学生们认为他们是假的，不敢直面真实的事实。

但是他们认为，这并非是不敢直面生活的真正的事实，而是刚好相反，群众的运动本身带来的一定是对思想的力量败坏。就像他们对于法西斯主义的群众的基础的分析一样，他对于红色五月风暴的群众的基础其实上也是有着非常不乐观的判断。

（红色五月风暴之后其实对于法兰克福学派理论也有很重要的冲击，然后就有了社会研究所的批判理论的转向，所以才有了第二代<诸如哈贝马斯……>哈贝马斯的理论路向就同他们完全不一样了。哈贝马斯在理论路向上首先是他和马克思之间的距离非常明确地划开，第二，此时的哈贝马斯强调的已经不是革命的可能性，他要强调是在如此这般的境遇当中，新的建构的可能性究竟在哪里？所以所谓的 democratic politics 民主政治重新成为批判理论思考的一个主体。哈贝马斯在思想资源上，也和他们不同。之前的批判理论走的是非常明确的 Hegelian Marxism 黑格尔主义的马克思主义的话，哈贝马斯在这个时候又重新地认真地对待康德的思想，尤其是康德所发扬的德国启蒙的精神，哈贝马斯在他的 the philosophical discourse of modernity 《关于现代性的哲学话语》当中非常明确地提出，modernity as a project is not yet accomplished 现代性的事业实际上还没有完成。在这个意义之上，我们依然是走在建构现代性的道路之上，然后他的理论资源又再次地把康德的哲学作为一个重要的理论资源，<所以才有我们现在去讲述思想的时候，尤其去讲德国思想的时候，总是会绕不开康德和黑格尔之间的关系。是借助于黑格尔的思想资源还是借助于康德的思想资源，还是希望通过黑格尔坚守住康德的思想资源，这些是完全纠缠在一起的。>）

（以上是法兰克福学派的基本的历史）

（Q、这样的一条追求理论和实践相同一的道路的哲学，看似从发端之初也是一个有着马克思主义色彩的这样一条道路，为什么到后来，会有了 60 年代以后所出现的明显的批判的思想和所谓变革的群众运动之间明显的分裂。这个分离究竟是如何发生的？这个分离的背后究竟意味着什么？）

<正是有之上难题，所以法兰克福学派后来才成为左翼的知识分子的非常敬重的一个思想资源。>（作为一个知识分子 intellectual，“我”其实就是以能够介入生活、变革生活为任的，但是我这样一个使命恰恰要通过保守住我的思想和普通的群众运动之间的关系才能达到，清晰地保守住之间的距离才能达到，清晰地守住自己的思想的领地，才能够使得自己成为一个有担当的 engaged intellectuals.）

在 70 年代以后，法兰克福学派在左翼思想界产生了广泛的影响，why?

（很多人认为）之所以如此，是因为两个原因：

第一个原因：

他实际上以非常自觉的理论的探索向我们敞开了一条所谓的有担当的知识分子的道路如何可能。

第二个原因：

70 年代之后资本主义社会从“福特制 Ford”（政府的强力介入，针对三、四十年代的经济危机）走向“后福特制 Post-Ford”（73 年之后再次在福特制的背景之下发生经济大衰退 recession），有了现在的新自由主义 Neoliberalism（在后福特制的背景之下发生，很大的特点是：不是靠政府去介入经济，而是靠金融。）所以，在 70 年代之后的后资本主义是一种金融资本主义 financial capitalism. 所以此时的资本主义同政府之间发生了非常明确的关系，资本要能够溢出民族国家的界限<政府和资本之间的关系已经不简单地是政府对于“我”这个民族国家范围内的资本的市场进行干预和控制>。在这个背景之下，有了资本主义新的发展，而这个新的发展使得法兰克福学派的理论得到进一步的认同。因为伴随着整个资本主义的新在转型，这样的一种金融资本主义他在他的整个文化和社会政治方面都发生了重要的转型，法兰克福学派对于文化，尤其是大众文化，尤其是从广播、到电影、到电视，到互联网……所带来的文化的批判，和金融资本主义之间是密切相关的。在这个背景之下，才使得法兰克福学派的这个理论一直处于经久不衰的状况，尤其是在 70 年代以后。

70 年代以后尤其有两个非常重要的征兆，（如果我们说当初在建立法兰克福社会研究所

的时候还说“革命的背叛”：苏联的布尔什维克党、德国的社会民主党背叛了革命，70年代之后，没有人说是“革命的背叛”了，革命本身已经“没了”，革命本身已经不再是生活中的话题。在这个背景之下，再去关注当下的时候，要特别关注的就是原本能够撑开那个新的可能性的那个文化，怎么样能够跌落到生活的内部。文化跌落到生活的内部之后，怎么样使得这个生活变成永远的反复的循环。看似好像没有任何新的可能性。所以说所谓的文化、或者说所谓的 modality 后来就在革命已经完全不可能的情况之下，还要担当者对革命的模仿和替代。所有的之前可以倒向革命的东西，现在都可以在这里找到替代。从此以后，革命和生活之间就绝缘了。重要的是，这个时代的 ethos 其实是远离革命的。）

## 二、《启蒙辩证法》；

《启蒙辩证法》的困难之处：

首先、其借助的资源非常的复杂；

其次、阿多诺本人写作的风格原本就是晦涩无比。

《启蒙辩证法》是整个法兰克福学派最重要的理论著作：

### 1、其几乎是之前的法兰克福学派社会研究所的所有的理论的结果的总结。

在当时的德国，在理论上是试图把心理分析和批判哲学的两种不同的研究方式能够糅合起来，然后就有了所谓的弗洛伊德的马克思主义，这个是理论上的突破。

从研究对象上来说，在当时的德国，他们所做的最主要的事情（包括一开始流亡到美国的时候）就是去分析纳粹主义 studies in Nazism。到了美国之后，还有一个重要的事情就是对文化工业的分析。

所有的这些在《启蒙辩证法》当中都被完全地囊括在其中。

所以从这个角度来说，它是对整个的法兰克福社会研究所之前的所有的研究的一次总结。

2、从《启蒙辩证法》开始，批判理论开始有了自己非常明确的思想转向。之前如果我们说它是社会批判 social philosophy 的话，那么之后的话，这个社会批判就使得它开始要进一步的转向对于所谓的理性本身的批判。启蒙辩证法这里表现的是对于“启蒙”的批判。（这

里的理性是黑格尔意义之上的理性，换言之，这个理性不仅仅是一个 concept，而且是一定被实现为现实的 actualize as reality)。这个对于理性本身的批判，就成为启蒙辩证法所要捍卫的这样的一个理性主义道路的最重要的任务。《启蒙辩证法》很重要的一点就是对于理性本身的批判，换言之就是对启蒙本身的批判。

（Q 为什么对于启蒙本身的批判意味着它在整个的批判理论的过程当中有一个重要的转向？为什么这个意味着和早期的批判理论之间已经拉开了距离。）

这个转向对于霍克海默尔来说特别明显，对于阿多诺来说其一开始就同别人很不一样，一开始就是醉心对于思想和理性本身的批判。

这个转型（法兰克福学派非常明确的转向）主要体现在：

**理论更加激进，但是在实际的政治立场之上更加保守。**

### **1、理论上更加激进：**

其不仅仅要对当下的各种社会现象 social phenomenon 进行批判，而起他要能够使得这个社会现象本身所包含着的规定着它的那个理性的原则本身进行批判。在这个意义之上，它似乎能够把整个的现代世界推到极致作为被批判的对象。这叫在理论上更加激进。

### **2、实践上更加保守：**

在这个时候，它其实是批判理论它原本所具有的那两个关联对于它来说都没有了，这个时候的批判理论就好像身处于深渊之边，因为它没有一个非常实在的领地可以站立其上展开其批判哲学的道路。所有的知识分子作为流亡者，很清楚，流亡知识分子不仅仅是自己的政治身份，而且是自己的思想身份。思想身份换言之，无论我是在英国还是美国，只要我身处于这个所谓的 modern world 当中，都是永远的永远的 outsider，换言之，“我”是不可能找到一个属于“我”自己的阵地、自己的立场。（卢卡奇在《历史与阶级意识》当中说其立场是无产阶级，但是在他们看来，他们却找不到一个可以安放自己的社会根据。）

（Q 为什么没有办法安放？

——很重要的一点，批判理论原本认为“我”是批判的，这个批判的就是意味着“我”是发展的。所有的这些传统的理论，当然是“我”批判的对象，但是“我”批判它是为了把它作为一个环节纳入到“我”对这个社会现实的这样一种跨学科的批判的研究当中。到了这个时候，他就认为这个传统理论本身所蕴含着的那样一种思想的原则已经走向了反面，在各种各样的、各个学科的传统理论当中，都蕴含着他自己的一个独特的思想的原则，而那个思想的原则已经走向了启蒙的反面。所以传统的所有这些学科本色本身，它并不能够

成为“我”去展开自己思想的一个重要的基地。所以所谓的认识论、本体论、心理学、政治学、经济学……所有这些，在他看来，并不能直接地对它的批判和限定划为“我”理论的内容，现在已经不可能了。道理就在于蕴含在这些传统理论当中，支撑着这些传统理论使得它成为一种理论的那个思想的原则本身已经走向了反面。这就是后来他所讲的“思想已经取消了自己的思想，他成为纯粹的工具”，工具理性 *instrumental rationality*。这个思想本身它已经以工具，或者说以手段为自己的使命，它已经取消掉了思想原本所因该诉求着对人的目的的追求。)

传统理论走向了反面意味着，为所有这些传统理论所规定的人们的语言，现在其实已经变成了一个非常重要的意识形态的工具。当所有这些为传统的科学所规定的这些“语言”成为重要的意识形态的工具的时候，那么生活于这样一种条件当中的人们就不可能再真正地有所谓的以变革现实为真实内容的那样一种突破性的实践，那种否定性的实践。所以所有的实践本身在这个时候它其实已经失却了革命性和否定性的内涵。所以这个时候，它和所谓的无产阶级政治之间也就没有关系了。（卢卡奇那个时代还是非常有信心的，卢卡奇说，这样一种立场它应该是无产阶级的立场，我可以把这种能够真正地把握住历史的转折点的立场当做 *attribute to* 是无产阶级的立场，因为和他们的社会地位是相谋的，到了这个地步，他就已经很清楚，“我”现在已经没有办法把这个批判理论所坚守的这个立场 *attribute to* 把它还原为、追溯到某个社会团体那里。因为所有的为传统科学所笼罩着的人们的生活本身它已经沦为意识形态的工具了。）如果借用马克思在 1843 年《黑格尔法哲学批判导言》中所说的“革命需要物质基础”的话，这个时候它的批判理论是没有物质基础的。如此这般的批判理论，其实是没有物质基础的。到了批判理论这里，他就非常清楚了，在当下的这样的一个正在走向全面宰制的现代社会当中，找不到这样的物质基础。

所以称为“理论上更加激进、实践上更加保守”

所以才会有其同整个的群众运动之间非常疏离的关系。

（Q 有何根据？）

其中最重要的判断就是这个支撑着整个现代世界的那个理性的原则已经走向了自我瓦解、走向了自我毁灭。（所以这个判断本身是要有根据的。凭什么说支撑着整个现代世界的那个理性的原则它本身已经走向了自我毁灭？而这个就是《启蒙辩证法》的主要的论点。《启蒙辩证法》就讲述这一点，整个的 *bourgeois society* 在他看来就是启蒙的事业的展开。因为启蒙它不仅仅是一个 *concept*，启蒙一定会转化为使得这个 *concept* 得以实现的各种体制。



而整个的 bourgeois society 就是这样一个 project of enlightenment，而这个 project of enlightenment 本身隐含着自我毁灭的趋势，现在这个自我毁灭的趋势已经成为眼前的现实。——这就是《启蒙辩证法》的一个最重要的任务。）

（如何展开这个任务？——先看这个问题本身，然后看这个问题如何被它分析，最后看这个分析下来的线索怎么样落实在他的著作当中。总共三个层次）

**1、第一个层次：the problem;**

**2、第二个层次：self-destruction of enlightenment;**

**3、第三个层次：three chapters of the book;**

（具体展开）

**1、the problem;**

如果翻看其 1944 年和 1947 年的导言的话，可以看到，他很清楚地把自己这本书的 problem 分为两个不同的层次：

**(1)、barbarism;**

第一个层次是其在 1939 年开始动手写这本书的时候，他要解决的这个问题。这个问题就是：barbarism；就是整个的这样一个自文艺复兴以来的所谓的人本主义的事业为什么带来了野蛮主义？这个野蛮主义背后所指的是（本书写作与 1939-1944，此时纳粹主义依然在台上，但是很清楚，二战即将结束。所以他们作为敏感的思想家应该知道，这是时候虽然纳粹主义依然是触目惊心的现实，但是我们可以很清楚地看到，纳粹主义要完蛋了。但是在这个背景之下，在临近二战结束的时候，应该觉得这个生活是有希望的。他们所要强调的是，出了纳粹主义之外，纳粹主义所代表的那个样的趋势 tendency 根本没有完结。那个 tendency 就是整个这样一个现代社会正在变成一个 administered <人作为一个材料完全地成为一个被组织的、被管理的对象。称为高度宰制的>of society、the highly administered of society，这个 tendency 本身没有伴随着纳粹主义的瓦解而瓦解。）<在这个意义之上>意味着人被非常野蛮地做成是整个的体制当中的一文不值的材料。

所以在这个背景之下，其说《启蒙辩证法》所关心的最根本的问题是这样的一种野蛮主义它何以可能？问什么整个的人本主义的事业会走向自己的反面？它不仅没有带来新的人性 the new humanity，而是刚好想法，它带来是新的野蛮主义 the new barbarism.

**(2)、tendency;**

在 60 年代，重新再版这本书的时候，其反复强调，这样的一个人 the new barbarism 实际

上它还存在着。60 年代的时候，它依然还存在着。也就是说，其在 40 年代所看到的这个正在往全面宰制所发展的这个趋势 *the tendency toward the administered society* 直至 60 年代，它依然是真理。为何在 60 年代依然是真理？因为在 60 年代的时候主要分为两块：

一块是看得见的世界（*The cold War*），在美苏冷战的背景下，在全面宰制的社会当中，或者说是纳粹主义当中，所存在的那种恐怖的体制（任何人都成为国家暴力毁灭的对象），在冷战时期依然是残酷的现实。（这个其实有两解，第一解是说这个冷战本身，国家和国家之间的战争关系他会使得这样的一种战争关系反过头来规定国家内部的国家 and 人群之间的关系。E.g. 当时的苏联。国家是由外部敌人所规定的外部关系它返回来成为国家内部的关系，在情况之下就有了恐怖主义 *terrorism* <不是现在意义上的，而是国家的暴力机器原本按照 *modern politics* 的原则，按照葛兰西的原则，不是直接地对普通老百姓 <普通百姓只是在市民社会当中接受统治，在情况之下，暴力机器同其是没有关系的 > 施用的，只是对所谓的外部或者内部的敌人。而现在葛兰西所诉说的那种 *civil society* 和 *ideology* 已经没有了，人和国家的暴力机器之间只剩下一步了——直接的权利关系：任何人都可能成为暴力机器所摧毁的对象。>。）在这种情况下他就强调，60 年代时期，他所看到的这个趋势依然是生活当中的真理。

另一块是大家不是很注意的第三世界（*the Third World*）。其所看到的则是集权主义 *totalitarianism*，其不是通过冷战，不是通过外部敌人来规定自己的内部敌人，集权主义的很重要的一个含义也就是 *terror*，也就是恐怖，任何人也都会成为阶级专政的对象。这个阶级专政的对象是对内的。国家内部强调的是阶级专政，国家内部强调的不是人民主权 *people's sovereignty*。不是说每个人是国家的主体，而是刚好相反，每个人都可能是专政的对象。在这个背景之下，他就说，在这样一个野蛮主义所包含着的通向全面宰制的社会的这样一个倾向在 60 年代依然是生活的真理。所以启蒙辩证法才能够不断地再版。

（以上是其所说的问题的第一方面，这个方面，到这个时候，他去讲 *barbarism* 的时候，他还很清楚，其去研究这个的时候，是不是可以走一种跨学科的方式，去探究一下纳粹主义的起源、或者说纳粹主义实际形成的社会的条件是什么。所以在那个时候（39 年），他认为他所坚守的还是这点，基本上还有早期批判理论的影响。等到其真正地开始写这本书的时候，他发现这个问题本身需要被扭转的。这个问题变成启蒙的自我毁灭。

## 2、self-destruction of enlightenment;

换言之，当他发现他去研究这个问题的时候，其无所凭靠，所以在这个时候需要研究的第一个问题就是其为什么无所凭靠？

要去研究这个新的启蒙主义的难题，需要借助资源、借助传统的理论、要借助各种各样已有的学科所取得的成果，但是其发现，所有的这些现有的已经具有的这些资源对于其来说不足信，不可依靠。然后其发现，蕴含在这个启蒙主义其中的一个很重要的难题就是以往的所有思想的努力在这个时候似乎都被完全地取消掉了。以往的思想的努力所带来的所有的成果在这个时候似乎都变成是无意义的了。然后这个问题就必须转化为为什么现在会有这样的境况？)

<一开始这是一个很大的 **problem**，面对着整个人类文明的 **the new barbarism**，然后要去研究这个问题，去看透这个 **new barbarism** 的实质，要用一个办法去看透它，要通过思想，然后经由思想去思考这个实际的问题的时候，就会发现这个思想本身在这个时候几乎不可能了。因为思想可以凭靠的所有现有的资源在这个时候都无法凭靠，在这个背景之下，这个问题就必须扭转，就必须被转变为为什么在这种情况下，要去思考这种野蛮主义几乎不可能。所以他问题就是在实际的写作当中自然地扭转过来了。>

真实的问题当然还是野蛮主义，但是如果能够看清野蛮主义，首先要老实地说，为什么我们在这个时代认真地去思考野蛮主义的时候，这个思考在这个时候似乎都无法展开。所以这就叫做 **self-destruction of enlightenment**。以往的所有的思想，为什么对于我去思考 **new barbarism** 这个问题好无用处。然后通过问这个问题然后进一步去求索新野蛮主义。

为什么会毫无用处？

三个原因：

**A、science;** (科学自身的问题) ——发现真理，找到生活当中 **what is real?**

**B、social thought;** (各种各样的社会思想，尤其是批判的思想的问题。) ——**critical. What is not acceptable? (which is unjust, which is immoral)** 尤其是批判思想。

(然后他认为以上两点现在都彻底完蛋了。重要的并不是说科学本身现在被战争利用，重要的是使得科学能够做出各种各样科学发现的科学的思考的方向、思考的原则本身发生了变化。这样的一种发生的变化最极致地体现为这个时候的 **science** 追求的是 **fact**。然后它的实际的这个的对于 **fact** 的发现一定要与所谓的清晰自明用这样的一种方式表达出来。这两项规定了 **science** 是否能够展开，而这两项实际上就使得 **science** 成为当前的这个社会的一个最重要的工具。<除了这个之外，还有启蒙的传统？人文的传统？E.g.法国启蒙、苏格兰启蒙、德

国启蒙……可惜的是整个的这个 social thought 本身在这个时候也被转化了。一个最典型的  
就是法国的百科全书派在这个时候被变成孔德和斯宾塞的社会静力学的一个最重要的思想  
资源。孔德和斯宾塞的社会静力学或者说实证主义的社会学被当做是这样的一个 social  
thought 的传统的真正继承人。>如此一看，这两方面就一定彻底完蛋，他们所秉承着的这样  
一种科学可以展开的这样一种语言足以抵挡掉他们能够带来任何否定性的批判。) 然后在这  
个背景之下他说，假如说这两个还不够的话，就是说自己语言本身所设置的障碍，他自己的  
科学的方向所设置的障碍还不够的话，他还有一个社会检查机制。

**C、social mechanism of censorship<社会检查机制>**；（当以上两者在生活当中实际地能  
变成 real thinking 的一个重要的中介。）

（这个社会检查机制他说可以是外在的，也可以说是内在的。E.g. 中国的社会书报检查  
机制：不是像马克思在 42 年的莱茵报时说的《论普鲁士的书报检查制度》是如何地不合理、  
不能够言论自由……现在的中国的很多学者的文章是经过自己的检查的。<什么话是可说的，  
什么话是不可说，这个每个人心里都很明白的，作为一个头脑清明的学者都知道这个是怎么  
回事。>而这个就是他所要讲到，这个这个 censorship 的重要性或者说厉害性、彻底性就在  
于它不是一种外在的强制的干预、而是它会化为一种内在的彻底的自我检查机制。）

而以上三个东西叠加，就使得整个的启蒙所代表的这样一种 thinking 在生活当中显得彻  
底地走向了反面。或者说，这种 thinking 在这个时候显得丢掉了自己的本分。

在这个背景之下，他就说，这个问题需要有这样的一个扭转。这个问题要从对 barbarism  
的批判的思考转向对于启蒙的所蕴含着的自我毁灭趋势的批判的考察。Critical investigation  
into the self destruction tendency within enlightenment 这个是他的问题。

（这个自我毁灭的意识在其文本当中如何展开？其所说的 self-destruction 在这里究竟  
指的是什么？）

他要强调的是，关于这个 self-destruction，关于启蒙的自我毁灭，他首先要强调的是：  
启蒙的自我毁灭的确成为我们现在要考察的最主要的对象，但是我们考察启蒙所包含着的自  
我毁灭的趋势，并不是为了加速启蒙的毁灭。而是刚好相反，他要强调的是，要想能够传承  
启蒙的事业，唯一的道路是对启蒙所包含着的自我毁灭的趋势进行批判地反思。只有经由这  
样的一种批判的反思，才有可能使得启蒙的事业能够被继续下去。（所以他反复强调，假如  
说我们所面着是启蒙已然走向自我毁灭的这样一种 reality，如果在这种背景之下，如果我们

把这个 reflection on the self-destruction tendency，把这个任务扔给敌人，让敌人把这个东西表达得清清楚楚，或者把这个任务扔给所谓的强权者，就是启蒙的反面，那么这个只能使得启蒙的命运就此盖棺定论，the destiny of enlightenment was seen，再也没有下一步了，启蒙再也不可能被拯救了。）

假如说启蒙的事业还有可能被继续、启蒙的精神还有可能被拯救，他认为唯一的道路是对启蒙所蕴含着的自我毁灭的趋势进行诚实地批判地反思。所以《启蒙辩证法》做的事情就是这个。换言之，从此以后，批判理论的任务就是这个。

所以说《启蒙辩证法》这部著作，或者说对启蒙的批判的反思本身，它最终为的是启蒙，所以这本书的一个最重要的理论目标是能够给出一个关于启蒙的一个积极的概念 **positive conception of enlightenment**.（这个是它的最根本的目标）

（怎么样能够在充分地把握了启蒙所蕴含着的内在毁灭趋势的前提之下，依然告诉我们启蒙的精神是怎样的，这个精神可以被继续，这就叫做 **positive conception of enlightenment**。）

（Q 如何展开？）

他去讲启蒙的自我毁灭的时候，他特别强调了这样的

三个层次：

A、enlightenment and truth；

B、progress and regress；（进步和退化，这个看似是人变成自然的主人，实际上他是退化为奴隶，）

C、enlightenment and barbarism；（启蒙和野蛮，最终的启蒙主义带来的是野蛮主义。）

（具体分析）

**A、enlightenment and truth**

我们在启蒙当中能够看到，启蒙之所以走向内在毁灭，他说，不是法西斯主义的结果，不是所法西斯主义这帮强权者最终戕害了启蒙，使得整个启蒙的道路在他们手里被毁灭。他要反复强调的是启蒙是由于自己的内在缺陷走向现在的自我毁灭。这个内在的缺陷最根本地体现在启蒙和真理之间的关系。启蒙和真理之间的关系最大的悖谬之处就在于：表面上看起来这个启蒙是追求关于人的自由的真理的 the truth of human freedom，而实际上，这样的一种对于关于人的自由的真理的这种启蒙的事业的实际展开，它的展开又变为它是来源于人

不敢面对生活本身的难题、不敢面对生活本身的这样一种似乎超出了人力的这样一种重担 **fear of truth**. 所以整个的启蒙在发端之处，就有了 **fear of truth**，就有了对整理的畏惧的这样的一种线索。他认为启蒙的毁灭在根本上就来源于已经内在地蕴含于启蒙事业之初的人们发自内心的对于真理的恐惧。（人都愿意把自己说成是胜利者，人都不愿意坦诚自己的无力，人都不愿意坦然地面对自己的无法把握，在这个意义之上，启蒙把人塑造成一个 **master**，这个 **master** 的形象之所以被塑造起来，是靠人非常自觉地对于真理、对于困难、对于超出人力的东西进行遮蔽、进行覆盖、进行忘却。）所以他说 **we fear of truth** 我们对于真理的畏惧一开始就埋在其之初，而整个的这个东西，现在才表现为启蒙的自我毁灭。而这个毁灭现在最典型的就表现在我们现在这里实证主义的泛滥，这个泛滥现在最主要的就表现为，这个 **fear of truth** 现在已经表现为 **fear of social deviation**。（“我”害怕真理的这样一个精神，在生活当中会实际地被表达为人被社会疏离，害怕不被这个社会所认同。你只要被这个社会认同，你觉得你才有自己存在的价值。你如果要被这个社会认同，那么你就必须说关于这个社会当中已有的东西的话语。）这个 **fear of truth** 就是对于真正的生活的难题的不敢面对，在这里就表现为“我”不敢脱离掉这样的一条错误的道路。（假如说我脱离了这条错误的道路，就意味着我要重新地以自己的一己之力来面对生活的道路，这个对于人来说基本是不可能的。）——这个是其所说的启蒙的自我毁灭的最根本的线索。这个最根本的线索在他这里同时一定要展开为两个线索：

**Enlightenment** 和 **truth** 之间的关系最后导致启蒙自己的毁灭，而这个毁灭一定会表达为“人与人”和“人与自然”的两重关系。（当然，最后他一定要讲到人的自身。）

### **B、progress and regress;**

human & human and human & nature

启蒙在这个时候带来的是“生产的发达”，“经济的发达” **economic growth**，经济的发展一定不光是“人和自然”之间的关系。（所谓的 **economic relationship** 绝对不是 **the relationship between human and nature**，人和自然之间不能发生关系。它一定是经由人和人之间的中介所发生的关系。人和自然之间，以人和人之间的社会关系为中介的关系。换言之，这<人和人>一定是作为一个中介嵌在人和自然的关系当中的。<这个是我们的实际的经济关系。>而这个嵌进去的东西意味着两点：

第一点：（你）要掌握所谓的生产的安排的那样一种资源，叫做各种各样的生产工具 **apparatus**；

第二点：掌控着生产工具的强权者。

在这个背景之下，人和人自然的关系之间的展开就使得人成为少数人所掌控着的生产工具所掌控着的材料。人沦为掌握在少数人手里的生产工具当中的螺丝钉。

这就叫人与人之间的这样一种自然的关系。

所以在这个关系当中，表面上看起来是人成为自然的主人，实际上通过这个中介他达到的结果是人成为自然的奴隶。就是人经由了这个中介最后沦为被组织的、被安排的材料。在这个意义之上，人变成被安排的奴隶。

（以上是他强调的一点，在这一点上他强调了他和自然关系，在人和自然的关系上，这个自我毁灭表达为人重新地沦为自然的奴隶。但是我们一定要知道，这个人沦为自然的奴隶一定意味着人和人之间是一种非常明确的权利关系 **power relationship**。然后他在这里还特别强调，人和人之间的这种权利关系在这个现代社会当中他有一个非常独特的特征。这个独特的特征就是经济的发展一定带来所谓人的生活条件的提升。所以人的生活环境的提升是这样的一个关系在发展过程当中必然着相伴随着的东西。但恰恰是由于人的生活条件的提升，他使得这个关系能够永恒地继续下去。换言之，人在这个过程当中，人实际上是沦为奴隶了，但是人沦为奴隶这一点对于人来说不会成为不可接受的事实。因为在这个过程中，人同时得到的回报，是人的生活条件的不断地提升。）

在这一点上我们必须明白，在 **human** 和 **nature** 之间的关系当中，一定是 **human** 和 **nature** 以及 **human** 和 **human**。没有那种赤裸裸的自然和赤裸裸的人和人之间的关系。

所以人和人之间一定是物质联系，而人和自然之间一定是以社会为中介的关系。——这个是他所反复强调的东西。

然后在这个过程中，再讲他的自我毁灭的第三个层面

### **C、enlightenment and barbarism;**

**culture and civilization;**

在这个过程中，很多人认为，假如说这个是一个纯粹的经济生产 **economic production** 领域发生的事情，那么“我”可以把人的生活切为两面，一面叫 **culture**，一面叫 **civilization**。然后“我”把整个的这个所谓的 **economic growth** 都打为 **civilization**，（把整个的经济领域的东西都当做是纯粹的物质层次的文明。）然后再这个基础上可以说，“我”还可以把这个作为一个 **necessary condition**，在这个背景之下对它进行批判，然后守护文化。他要强调的是启

蒙的自我毁灭在这里面最根本的一点就是它使得这个文化本身成为文明领域当中一个被消遣的对象、被消费的商品。（这个就是他在《文化工业》当中所要讲到的。）所以在这个时候对于我们来说，根本没有所谓的文明和文化之间的对立，要去守护文化。最重要的是能够搞清楚这个文化如何在生活当中已经被下降为是为人所消遣的一种商品。而这样的一种文化被下降为被消遣的对象本身它有重要的功能的，它有使命的。（不是说文化被下降为被消遣的对象这个只是文化衰落，因为文化衰落对于人来说只是 nothing）重要的是如此这般的被下降为被消遣的对象的文化它反过来使得这个过程越来越把人推向被奴役的地步。因为它反过来使得属于这个过程当中的人丧失了任何批判思考的可能性，丧失了任何抵制的可能性，所以在这个意义之上，文化之衰落，它返回头来，它实现的功能是使得人更加地成为整个的过程当中的被奴役的对象。

### 3、 three chapters of the book;

（第二个方面展开之后，可以看到，enlightenment 和 truth 之间的关系是根本的。

那么接下来展开的是人和自然以及人和人当中的人被奴役。

然后第三个方面就是这个被奴役的 slaver 最后一定会带来 barbarism，而这个 barbarism 最典型的体现就是 fascism。）

（Q、它为什么一定会带来 barbarism 呢？）

这里面强调的就是，在这个背景之下，人被虚无化<人被奴役，完全被变成生产工具当中的材料，然后每一个人都没有了，人被彻底地虚无化。>这样的一种对人进行虚无化的过程带来的是：整个社会无主体。整个社会无主体的过程它只要一转就变成了纳粹主义<Nazism 就是在整个社会无主体的情况之下，伴随着经济危机，对于这个经济危机的一个自然的反动，这个自然的反动就是塑造一个能够掌控所有的这样一个局面的主体。这个被塑造出来的主体变成最终的强权者。>所以他要强调的是，这样的一种启蒙，最终它会带来，人对于人所实施的直接的野蛮。<这个一开始的野蛮，这个第二层次的野蛮还是有中介的。这个是发生在资产阶级社会 bourgeois society 当中的。E.g.在经济生活当中可以抱怨老板压榨自己，但是无论怎么说，“你”同老板之间的关系还是有中介的，不论如何还有 civilized 这个方面。等到这个方面到了第三个层次的时候，这个时候人和人之间就变成了直接的暴力和权利之间的关系。这是他所讲的真正的野蛮的本质的释放。>）

（以上是他对于这个的内在分析，然后这个内在的分析在他那里就被分为三个 chapters



把它打开。)

(该书总共有三个 chapters, 本课程需要阅读的是其第二个 chapter,)

**Chapter1、The Concept of Enlightenment;** (启蒙的概念)

**Chapter2、The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception;** (文化工业: 作为大众欺骗的启蒙)

**Chapter3、Elements of Anti-Semitism: Limits of Enlightenments.** (反犹太主义要素: 启蒙的界限)

(内在关系:)

(1) 其现在 chapter1 当中, 把启蒙的内在毁灭的趋势说清楚, 而在这个说启蒙的内在毁灭的趋势的时候, 它的大的框架是:

启蒙和神话(在尼采之后, 我们再去重新探讨启蒙的时候, 不能光从文艺复兴讲。在尼采之后, 一定要通过回溯古典来理解现代, 所以他得出来最重要的是启蒙和神话之间的关系。这个当中主要强调两点<关于启蒙和神话, 他主要得出这样的两块: >)

A、第二个环节, enlightenment and myth; 他要反复强调的是那个所谓的 myth, <在《荷马史诗》的时代当中, 关于奥德修斯的神话已经蕴含了启蒙的原则。>所以, 神话已经是启蒙。这是第一个环节。

B、第二个环节, 这个展开了的启蒙最终又跌落为神话, 关于命运的神话(人完全被这样同一性的命运所掌控。)

所以关于启蒙和神话之间的关系主要强调两点: 第一是神话已经蕴含着启蒙的原则, 即“神话已经是启蒙”; 第二是启蒙它如此这般地跌入到了神话, 通过取消掉思想的维度, 跌为神话。(这里面很重要的一点是这里的 thinking 如何被取消掉)

这个部分有两个附录:

**Excursus1、Odysseus or Myth and Enlightenment;** (奥德修斯或“神话与启蒙”)——阿多诺撰写

论述的是《荷马史诗》笔下的奥德修斯, 通过论述这个来说明: 启蒙在开端之初, 它为什么就蕴含着内在的缺陷? 他要讲述启蒙的缘起。

**Excursus2、Juliecce or Enlightenment and Morality;** (朱莉埃特或“启蒙与道德”)——霍克海默尔撰写

刚好相反，它所讲述的是康德、尼采，康德基本意味着启蒙发展到了最高峰了<这个就意味着启蒙开始走向跌落了>，尼采当然意味着启蒙的结束。

（两个附录基本上是一头一尾，通过一头一尾他要强调的是，这个启蒙它是个历史的任务 historical project，而这个历史的任务绝对不是一个纯粹的理智的、纯粹概念的东西 pure intellectual or concept，在这个当中，这个 rationality 和 reality 之间从来就是纠缠在一起的。你绝对不可能能够剥离出来一个纯粹的、理智的启蒙。）

（2）Chapter2、所要处理的主要的问题是：启蒙怎么跌落为 ideology？

这里面最困难的地方就在于：这个文化工业它可以把自己的 ideology 的责任推脱掉。<看上去其只是提供商品，这个商品只是提供消费的。并没有说其东西是……真理。>其要强调的是，为什么它所担当的这样一个塑造谎言的这样一个错误、这个责任其推脱不掉。

文化工业其为什么有意识形态这样一个功能？

（3）Chapter3、其讲述的是 Anti-Semitism；

其讲述的是启蒙怎样退化为野蛮？

这里很重要的一点就是，（从启蒙退化为神话、到启蒙跌落为意识形态，最后启蒙沦为野蛮主义）他不认为反犹主义是一个当时的短暂的独特的社会历史现象。他认为反犹主义它有一个 philosophical pre-history，如果从哲学的角度来看，去看整个的启蒙所蕴含着的这个东西的话，你会发现在反犹主义这里被放大的所谓的极致的、非理性主义的原则其实已经蕴含在启蒙里面了。

综合起来，我们可以很清楚地看到这个结构是立体的，conception analysis，最终这个 conception analysis 最终让我们进入的是 the new barbarism 的两个表现：一个在北美的表现，一个在欧洲表现。所以他最终还是要去面对野蛮主义的问题，只不过是面对这两个问题之前加了一个 enlightenment of self-destruction 的自觉的反思，从这个反思入手，才能够处理 barbarism 的问题。

所以两个问题在他那里是合二为一的。

（并非抛弃了第一个问题，第一个问题并不能这样直接地进入，他必须通过去分析启蒙的自我毁灭的趋势，通过启蒙的自我毁灭的趋势让我们能够直接地面对 barbarism 的两个向

度，two dimension of the new barbarism.

（以上就是《启蒙辩证法》的整个的思路）

2012年6月3日（星期日）

---

---

## · 文化工业

---

提纲：

一、文化工业的两重背景；

二、文化工业的具体内容；

1、同一性原则；

2、文化工业与娱乐；

3、文化工业与意识形态；

---

---

### 一、文化工业的两重背景；

基本背景：

1、启蒙与文化工业的批判；

2、文化工业与晚期资本主义；

我们要把卢卡奇的“物化理论”和“总体性的辩证法”之间的关系梳理清楚，需要了解现实和理论两重背景。

（\*现实背景：第一层背景，大的尺度之上，当代社会走向了自由的反面，进入了一个 highly administered society，这个高度宰制的社会，一正一反两种表达形式，一个是在欧洲的集权主义，一个是在北美看似是自由的天堂的，看似是最能够体现人的个性和创造力的这样的一个地方——文化工业的这个独特的领域；第二层背景，他要更仔细地去区分当下的资本

主义的阶段性的特点，这个样的一个阶段性的特点是在对比当中得到揭示的，是自由资本主义和垄断资本主义的不同：在讲述垄断资本主义的时候，和我们平常人所讲的垄断资本主义纯粹从经济的角度界定这两个阶段不同有一点不一样的，他关注的是，这个时候人和人之间的关系不完全是由纯经济的关系所决定的，而是由人和人之间的再一次的直接的权力关系，直接的服从和操控的关系决定的，表现在我们的现实生活当中就是传统的自由资本主义时代的那样一种时代精神其实是不存在的，那个自由、自立、自主的精神其实是不存在的，而这个时候的所谓的 middle class 其实是命悬一线的，其实在根本上他们是 employees，他们是雇员，然后在这个背景之下才有了整个社会被高度操控的可能，因为这些 middle class 不可能撑起来一个自由的天地。）

### **（1）当代社会走向了自由的反面，进入了一个高度宰制的社会；**

启蒙辩证法之所以在第二章去批判文化工业，在第三章去批判反犹主义，是因为在他们看来，当时在欧洲的反犹主义和北美的文化工业，都表明，整个现代社会正在走向所谓的自由主义的反面，就是整个的现代社会，发展到今天，看似它高调地以自由为原则，实际它带来的结果是一种所谓的“高度宰制”（highly administer society）的社会，换言之，它走向了“自由”的反面，在这个社会当中，人变成了彻底被操控的材料和对象。

这个高度宰制的社会有一正一反两种表达形式：

正：正的表达形式就是在欧洲，就是在法西斯主义，就是在集权主义，就是非常明确的任何人之间是直接的权力关系，是直接的权力上的操控和被操控的关系。

反：就是在当时这帮作者流亡的美国，在这个有着深厚的自由主义传统的社会当中，他看到的不是自由的现实，而是对自由本身的背叛，他看到的是，在这个社会当中，人和社会之间的关系就是：人是完全被控制的 highly controlled。（在《文化工业》当中，他在反复提到文化工业的意识形态功能的时候，他强调最重要的一点无非是人是怎样被操纵的。整本书所关注的最重要的一点就是所谓的高度宰制的社会，换言之，就是所谓的自由走向了它的反面。）

### **（2）更仔细地地区分当下的资本主义的阶段性的特点（是在对比当中得到揭示的）；**

在资本主义的发展过程当中，他会特别区分两个阶段：

Liberalism（自由主义的阶段）：以市场为主导的，以自由竞争为原则的这样一个资本主义的发展阶段。这个阶段最典型的的就是所谓的小业主的精神 spirit of entrepreneur。（在这个阶段大家相信，我凭借自己的勤劳、理性的计算，“我”可以成为“我”的事业的主人。）所

以这个阶段的 middle class 是由这样的 entrepreneurs 组成的。换言之，就是在经济领域当中还是自由竞争的原则。

晚期资本主义（垄断资本主义时期）：在这个阶段，经济的领域出现了一个又一个的主体，不是小企业的形式，而是各种各样的联合体 economic combos，垄断时期和自由主义阶段之间“质”的差别也是他们去批判“文化工业”的一个现实的背景。（这个“质”的差别究竟在哪里？）

在《文化工业》这一章当中，关注的不是经济的问题，关注的是人的精神生活。他强调的是在早期的自由主义的阶段，人们还有所谓的自由主义的原则——self-independence，我们每一个人都可以凭借自己的“工作能力”（hardworking & rationality）就一定可以掌握自己的命运。这些人成为 middle class 的中坚力量。到了垄断资本主义阶段，情况刚好相反。（马克思 1848《共产党宣言》，资本的最主要的一个必然趋势就是把人际关系干净利落地抖抖干净，到最后这些所谓的大量的夹在中间的业主等等，肯定是抖落掉的。）<要不就抖落掉成为纯粹的 employees，要不成为 economic combos 当中的那个 leaders>在这个背景之下，现在这个 middle class，最主要的不是现在所谓的 entrepreneurs，而是 employees<所谓的白领、金领>，这个是他所强调的晚期资本主义特色的一个很重要的方面。

（在这个背景之下他要看，维持着整个社会运转的那个意识形态它是如何凭借着“文化工业”而发挥着作用的。）

（\*理论背景：在这里是直接地为了去读他的“文化工业”批判的理论，所以在这里的理论背景讲述的比较局限一点、贴近一点。这个理论背景我们主要关注的是他在《启蒙辩证法》的第一章当中对“启蒙”的批判。因为他对“文化工业”的批判，实际上，就是他对“启蒙”的批判，因为对这两位作者来说，对“启蒙”的批判，它从来不可能是对纯粹的思想史上的某种观念的批判，它一定就是对和这样的一些观念有着密不可分的关系的社会现实的批判，所以对“文化工业”的批判和对“集权主义”的批判在这本书当中，它其实就是对“启蒙”的批判，而不是说仅仅是第一章是对“启蒙”的批判，而第二章就转移到其他地方去了。他在文化工业这一章当中他反复强调，“启蒙”在文化工业当中的这样一个特殊的领域当中它以什么样的姿态出现，它以什么样的方式发挥作用等等，这个是他的“文化工业批判”的核心线索。）

（在这个大的背景之下，如果我们要理解他的“启蒙”的批判<毕竟整个的《启蒙辩证

法》当中最核心的部分、最浓缩的部分、理论型最强的部分是关于启蒙的概念>所以他在对“启蒙”的批判当中究竟带出了什么样的重要的理论的结果，这个理论的结果怎么同时又在文化工业的批判当中再一次被展开，这个是我们去读《文化工业》的时候，要特别留意的一个理论的背景。)

以上是非常复杂的，而简单地进行概括性的表述的话，主要要强调一点，就是他对于“启蒙”的批判，有非常明确的两个特点：

**(1)、“启蒙”在实际生活当中既表现为对所有人的操控，也表现为一帮人对另一帮人的操控；(《启蒙辩证法》非常独特的地方。)**

启蒙在实际的生活当中被落实为对所有人的操控，换言之，被落实为对所有人的自由的抹杀，这一点在对“启蒙”的批判当中就最集中地表现为：他要强调，“启蒙”在这个时候重新地被转化为一种以命令为原则的神话。再进一步，这样的一种启蒙，它的核心的原则是“同一性”原则 (the principle of identity)。在这个同一性的原则之下，所有的人都不可能具有传统的自由的原则所崇尚的那样一种“自由的发展”，所有的人在个同一性的原则之下其实它都是被削减为同样的材料——这一点是同卢卡奇的“物化批判”直接呼应的，同时也是同另一点直接地交织在一起的。

这样的一种所有人均被操控的状态，它实际在生活当中是以一批人对另外一批人的掌控为实现方式的。所以他要强调的是，在当今的现代社会当中，在人和人之间，最重要的关系是：一方主导一方、一方统治一方的这种权力 (power) 关系。(这个是我们去理解他对“启蒙”的批判的时候，一定要把从他那里，到卢卡奇那里，以及到马克思那里贯穿到一起，在他们的心目当中，折射出来的当下的生活不简单的是阶级斗争了，不简单的是一方对另一方的压迫，而是在一方对另一方的权利关系，它最终带来的结果是所有的人都被削减为纯粹的材料，换言之，就是马克思在《1844年经济学哲学手稿》当中所讲的那个“普遍的异化”，和马克思后来在《共产党宣言》当中所揭示出来的资本对劳动的、死劳动对于活劳动的统治，二者在生活当中都是真理。不是说只有一方，不是说早期的那个理论是错误的。<卢卡奇的“物化理论”当中，卢卡奇在这一点上加强的是第一点的线索。他强调的是“物化”是资本主义条件下的人普遍的命运>在启蒙的批判当中，它要告诉我们的是，这样一个“普遍的命运”是通过人和人之间的权利的关系被实现出来的。)

(在阅读《文化工业》的时候要特别注意，尤其是在阅读其“意识形态功能”的时候，要特别注意这一点。<通常去理解“意识形态”功能的时候，总是会很简单地理解为“意识

形态”总是统治阶级的一方，用来掩盖自己的真实的动机，然后美化自己的虚假意识。>如果仅仅从这个角度来理解意识形态的话，就会把它的“同一性”原则所具有的普遍的批判的性质遮蔽掉。)

**(2)、(我们在这里阅读的是他的“文化工业批判理论”，是一个 critical theory。)**

这个“批判理论”在任何一个点上，都有“一正一反”两个维度，从反面来说，它是对当下的文化工业的批判，而它对文化工业的批判之所以可能，包括它对于文化工业的批判之所以有意义，就是因为这个批判本身还映照出一条肯定的道路。

(所以在阅读“文化工业批判”理论的时候，一方面要弄清楚他对于“文化工业”的批判，另外一方面要弄清楚在他对当今的“文化工业”的批判当中是否还包含着、暗含着突破如此这般的文化工业的道路。——这个在他的文化工业批判理论当中是非常明确的体现出来的。因为“文化工业”是一个非常独特的领域，这个领域它既是一个 industry，它又是和通过文化而和传统的艺术勾连在一起。所以当他去批判“文化工业”的时候，尤其是批判他 industry 方面的时候，它的批判性是非常强的，但是他要强调的是，这个 industry 它之所以可能，是因为它把自己包装成文化，而它之所以它能把自己包装成文化，是因为它借用了很多的艺术的材料。换言之，另外的一种可能性在他这里被它所败坏了，被他它背叛了。也就是说当我们理解它如何背叛了人类的另外一条道路的可能性的时候，也就明白了在文化工业当中还包含着那种可能的、肯定的道路在哪里。)

所以它的肯定的方面主要体现为它的艺术的哲学，而它的否定的方面主要体现为它对于文化工业所具有的工业性质的批判。

(以上是去阅读其“文化工业批判理论”的时候需要去理解的两重背景：一重现实背景、一重理论背景<这里理论背景的讲述比较狭隘，并没有把从韦伯到马克思，包括弗洛伊德的三重背景全部都交代出来。这是把他们自己对“启蒙的批判”这个框架稍微拎出来。>

<在这个“启蒙批判”当中主要强调：

第一点：启蒙的批判在这里最重要的一点是对“启蒙”所蕴含着的“同一性”原则的批判，但同时要明白这个“同一性”原则和它的权力的批判是永远“同一”的关系。

第二点：他的文化批判理论不仅仅有批判的内容，同时也有一条、隐含着一条肯定性的道路。>)

## 一、文化工业的具体内容；

整个“文化工业”最核心的内容就是：

“文化工业”它怎么样能够实际地变成一种使得这个社会成为一种高度宰制的社会的意识形态？（文化工业的本质是“意识形态”。）

（为了能够讲清楚“文化工业”的本质为什么是“意识形态”，就需要能够进入到文化工业的内部去。）

进入到“文化工业”的内部有很重要的两条线索：

（1）通过“同一性”的原则进入到文化工业内部的这个技术理性的具体的展开过程当中。

（2）分别从“生产”和“消费”两个角度去揭示文化工业的娱乐性。通过揭示文化工业的娱乐性然后能够讲清楚文化工业它和艺术之间的背叛的关系。

### 1、“同一性”原则；

（文本中会非常清晰地划分出三个“层次”）

（1）怎样去引导出这个“同一性”原则？

“启蒙”的最根本的原则是“同一性”原则。“文化工业”是一个独特的场所，能够以最醒目的方式向我们展现出蕴含在“启蒙”内部的“同一性”的原则。

（开始的几个自然段都是在讲述这方面的问题。）

（2）“同一性”的原则借助了一个很重要的类比的说法，来把这个“同一性”的原则得到实现得到具体机制呈现出来。

“同一性”原则在“文化工业”这个特殊的领域当中怎样地被实现出来，它具体的机制是什么，究竟是凭借什么得到实现的？

在这个过程中涉及到一个很重要的概念就是与康德的哲学相类比他提出来蕴含在“文化工业”内部的那个“图示”（schema）。

（这个是在阅读当中会立即遇到的第二点的内容，这个是理解“同一性”原则的一个核心的概念。）

（3）这个 schema 是使得“同一性”的原则实现出来的一个重要的机制，一旦实现出来之后，在文化工业的产品当中呈现出来什么？它呈现为什么以及这样一种对“同一性”原



则的实现它究竟具有什么样的功能和什么样的意义？

对于这两个问题的回答就是：风格（style）

（所以去理解同一性原则的时候，如果能够把这样三个层次把握住，对于“同一性”原则基本上就可以理解了。如果要更高层次地去理解，就需要将其“同一性”的原则和“意识形态”的功能糅合在一起理解，这个是更深层次的问题。）

### （1）第一点是对“同一性”原则的引入；

他是把文化工业坐落在垄断资本主义的社会背景之下来讲述文化工业它的使命从哪里来，文化工业它所具有的那个最原初的去发动的那个动力它从哪里来？然后从这个角度来引出“同一性”的原则。

所以他去引“同一性”的原则的时候，他是从社会批判的角度引出来的，还没有直接进入文化工业的内部：

第一步：先告诉我们这个时候的文化变成了具有垄断性质的文化工业，这个文化工业所面对的是对打散了的、原子化了的零星的个体。然后在这个背景之下，接下来要把这样的新出现来的文化工业和拖着它的这个社会之间的关系讲述明白。这里面它有一个很关键的机制（只要把一个机制弄清楚，就会知道“同一性”的原则从哪里来），那就是在“文化工业”的领域当中非常特殊的这样的一个“供需”之间的关系。在讲述“供需”关系的时候，他要通过两个环节把他的“同一性”原则引导出来：

第一个环节：在这个“供需关系”当中，他先把这个“需”的这个方面，就是“文化工业”的受众对于各种各样的文化工业产品的需求的这一方面。他把需求的这一方纳入到“文化工业”的内部，作为“文化工业”内部的一个环节，而不是像我们想象的那样，把文化工业理解为是简单的供应的一方，把这个需求的一方让位给普通的消费者。

（即：先是把消费者本身纳入到“文化工业”的内部，这个是他在“供需关系”当中所做的第一点。）

第二个环节：在这个“供需关系”当中，他所做的第二点是他把那个“供应”的一方从“文化工业”那里延展出去，他告诉我们，“供应”那一方它之所以有如此这般的供应的驱动力，必须要有这样的要求：要把什么东西贡献给社会，把什么东西呈献给民众，这一方他不是来自于文化工业本身，也不是来自于掌管着文化工业的那一批资本本身，也不是来自于

文化工业的那个资本所购买的那个独特的文化工业的技术设备 *technical apparatus*，而是由整个社会加诸给它的。这个供应的这一方的“供”它直接地把文化工业嵌在这样的一个现代社会当中，然后在这个背景之下，整个的文化工业的供求关系的发动者是现代社会的不断地维持自己和复制自己的需要。文化工业是对于现代社会的这个需要的最忠诚的这个服务者。

（这个是他在引出“同一性”原则的一个很重要的缘由之处。在把这个“供需”关系在做了很细致的分解之后，然后这个“同一性”的原则首先就表达为由“文化工业”所供出来的所有的这些产品，它其实都源自于同一个目的，而这个目的发散出去之后，我们能够看到，这些产品之间的差别其实是无根本意义的。这个产品之间的差别它只具有界定人和人之间的不同地位关系的意义，不具有相互之间的质的差别的意义，在这一点上，文化工业的产品合在一起构成一个统一体，这个统一体和人和人之间的有地位差别的那样一种政治同一体是完全相互应和的——<这个是它引出“同一性”原则。所以我们在理解他的“同一性”原则的时候，首先要阅读前面几个自然段，把文化工业和整个社会之间的关系弄清楚，这个是“同一性”原则的发端之处。）

（以上是第一点，简略言之，主要说明在哪个部分，供求关系是如何分析的。第二个步骤就是“schema”）

第二步：去理解在蕴含在“文化工业”内部的图示的时候，要特别强调是，要先要能够明白这个 *schema* 本身它具有什么含义，因为它完全是一个类比，完全是一个 *analogy*。

所以首先要明白，在康德哪里的 *schema* 是什么意思，然后我们才能够明白在文化工业当中，这样的作者怎么敢于用康德意义上的 *schema* 来讲文化工业本身的运行机制。

（背景：*schema* 在康德那里的具体意思。在康德的所以理论当中，特别是第一批判当中，在他的知识的理论 *theory of knowledge* 当中，他特别强调，知识它一定是来自于两个方面，一个方面是来自于知性的概念 *concepts of understanding*，另外一个它一定需要由我们经由直观而接受过来的各种各样感性杂多的材料，这两个方面缺一不可。但是最关键的问题是这两个方面它怎样能够发生关系，怎样能够通过这两个方面发生关系而使得我们获得关于对象世界的知识，这个是他在第一批判当中最为困难的地方。然后他的 *schema* 就是解决这个问题。这个 *schema* 就是告诉我们，这个来自于人的先天知性的所有的这些一般性的或者普遍性的概念 *universal or general concepts* 它怎么样地就能够通过我们的想象力的中介直接

地被放到这些感性的杂多的内容当中去，这就是 schema。所以，在康德的哲学当中，schema 所解决的最根本的问题就是源自于人的那个统一的形式如何从我们从世界当中经由直观而得来的这些杂多的内容建立起一致的关系来的。这就是在康德那里的“图示”的作用。〈这里不需过深讲述，因为它在这里是一个类比，而不是完全在细节上的运用。〉)

这个 schema 的概念从康德那里被他转移到文化工业当中，他要强调的是，这个 schema 所发挥的作用，其实在文化工业当中得到了做好的体现，换言之，文化工业就是这样独特的工具，就是这样一个独特的场所，我们通过文化工业这个独特的领域，就能够最好地把来自于我们的“同一”的目的、“同一”的要求、“同一”的形式把它用各种各样的不同的感性的材料的方式呈现出来。其实文化工业在最根本的意义之上，它的最原初的那个“供应”的发动者，所以要端出如此这般的各种不同的文化工业品出来，最原初的那个动力它只有一个，而那个最原初的动力就相当于那个最 general & universal 的 form，文化工业就像我们的那个第一批判当中的那个“想象力”一样，经由整个的过程，然后这个最一般性的形式，变成了各不相同的具有感性的形象的、各种各样的文化工业产品，这就是对“同一性”原则当中 schema 为什么这么重要。

然后他在这个背景之下去分析他的具体的这个 schema 它是如何能够得到呈现的时候，他特别强调的是，看似它端给我们的是各种各样的内容 contents，每一个文化工业产品都有内容的，但世界上，在它整个地去完成图示化所需要的这样的一个从一到多的这样一个生产过程的时候，在他这里面，其实那个“多”并不是重要的，而是所有的“多”完全是由“一”推出来的。那么这个“多”怎么可能由“一”推出来呢？这个是它的 schema 的最重要的一个方面。他在这里就反复强调，在文化工业当中，这样的所有的在文化工业产品当中所体现出来的这些感性杂多的东西，其实它都是经由一个统一的计算的过程而得到的，这个统一的计算的过程最原初的只有一个动力，只有一个形式，或者说只有一个动机，那么“我”这个“动机”最终要通过什么？“我”这个“动机”要得到实现就意味着“我”要得到在受众那里的 effects，所以“我”整个的这个“动机”如何实现，就靠“我”怎么样地去计算“我”如何才能达到“我”想要的、“我”期望的那种 effects，那么“你”的这个的动机怎样才能经由“你”的 calculation 实现你所要实现的这些 effects，这个中间就是一个非常艰难的 technology 的过程。而在这个 technology 的过程当中，很重要的一点就是，所有的看似是感性杂多的内容其实它不具有感性杂多内容的意义，它只具有在我的计算之下，所安排的一个又一个的工作流程的意义。在工作的过程当中，每一个 details 都是由预先的这个计算推导

出来的。所以在这个背景之下，他强调，在文化工业当中，我们能够看到对唯心主义意识哲学的最绝对的实现。

（我们在康德的哲学当中知道，整个知识在最根本的意义之上是我们对于我们所给出来的东西的认识，但是无论如何，这个“材料”还需要大自然给予的，还需要有“物自体”的世界，而且还不能够讲清楚，虽然有个 schema，讲的还不是很明白，总是不能讲清楚来自于“我”的东西怎么样的就能够和这个来自于大自然的东西，这个“馈赠”就这样地完美地糅合在一起，最后“我”认识到了又只是“我”的东西。最后还是不得不承认，这个世界不是“我”造的。在康德的 schema 的理论当中，还是不得不承认这个世界依然不是“我”造的。

但是在文化工业当中，这个文化工业的产品的世界完全是由“我”造的。这就是他引入“schema”来讲述“文化工业”的最重要的一点。文化工业当中的各种各样的文化产品，他的所有的内容，他不是来自于生活的馈赠，而是来自于“我”本身的、维持自己存在的意识形态的需求。然后这个需求转化为对于普通民众的反应的计算，通过这个计算，把它折算成一个又一个制作的图形 E.g 流行歌曲有流行歌曲的 pattern，电影有电影的 pattern……在这个 pattern 当中通过技术的无穷尽的进展，然后把这样一种从抽象的形式到感性杂多的内容的这个过程做的无比地生动。<其实你是对你脑子中的那个要求的一个感性的呈现，“你”技术越先进，“你”呈现出来的看似就越真，看似越感性，看似越不是来自于你的纯粹的人的抽象的主观的要求。>）

（以上是其 schema 所讲述的最主要的内容。）

（E.g.在这个过程当中可以想象，Titanic 的 3D 版本，Pirates of the Caribbean 的 3D 版本，其实就内容来说，2D 和 3D 没有什么质的差异，但是人们依然要去看 3D 版本的，就是因为它 true，这个东西真的对人造成“感性”了，造成了“真实的感觉”，这就是他讲的。所以在这个 schema 当中，最后它真正得到关注的是 technology 本身，因为 technology 在这里它似乎具有上帝的创世的作用。它能够把你脑子当中那个空洞的那个 abstract idea，那个纯粹的抽象的需要变成最丰富的、最感性的东西，告诉你，“我”是通过技术真的是在文化工业领域当中造出了一个“世界”。这个世界端给你虽然是在屏幕上，但是它可以端给你，你觉得在这个意义之上，人真的成为了绝对的唯心主义者。所以他用 schema 来讲文化工业就是为了强调，文化工业终于实现了意识哲学一辈子永远都没有实现的梦想——就是把这个世界变成人造的世界。）

（我们去理解 schema 的时候一定要强调，他通过 schema 最后要告诉我们的是，在文化工业所给出的产品当中，content 实际上是不存在的，内容实际上是没有意义的，所以他是对于内容本身的意义是完全地一步一步地消解掉的。在最终完全是 technology 取得主导作用的，或者说，以 technology 为中介的这种 calculated rationality 起了主导作用，它远远是超过内容本身的。

第三步：风格。style 其实是对于 schema 的进一步的呈现，它要告诉我们这个 schema 要从一到多的话，最后它的表达方式就是使得这个工业产品带上了“一”的东西，这个“一”的东西，从某种意义上，使得它看似出自同一个上帝之手，带上了同样的风格。

这个 style 我们需要特别关注的是解析出去一正一反两个方面：

反：反的方面就是在文化工业当中它怎么样成为一个 new style。（一般情况下，我们总是认为，文化工业当中的这个 new style 是不是强行加入的？artificial？他说根本不存在，这里根本没有必要批判它是一种 artificial style.因为这个 style 它原本看似它要解决的那个 form 和 content 之间的张力的问题在文化工业产品当中是不存在的，文化工业产品当中不存在二者之间的冲突，不存在这二者之间的张力。因为这个 content 把它碾到最精细的部分都是由那个“同一”的人的目的、那个人的 form 出来的。所以这二者之间，这个 content 一开始就 predefined，是被我们预先规定好了，这二者之间根本就没有张力、没有冲突。所以在这个意义之上，这样的一种 style 只是能够把这个文化工业产品它源自于同一个形式、或者同一个 pattern 这一点遮蔽住。Veil the style.一方面它来自于同一个人，或者说来自于同一个发动者；另一方面它又显得各不相同，就是每一个都显得是 naturally different from each other——这个就是 the new style 的具体含义。

——即怎么样以“多样性的方式”遮蔽掉它的“同一性的原则”。)

正：（然后这个 new style 和它相对的是和它在艺术当中的 style 的含义。这里面有它正面的含义，但是需要清楚，这个艺术当中的 style 即使这里他是从正面的意义上面来讲述 style，但是这个 style 它也是一个 negative truth.就是说这个 style 的正面意义可以得到释放，但是它得到释放的方式也是以否定性的真理的方式才能够得到释放的。)

Style 代表者社会的权力，style 的真理是 social power，这个社会在这个时候它规定的是一种什么样的主导的方式，这个主导的方式就是这个作品的 style.任何的伟大的作品的伟大

性，在于它能够把作品的内容和作品所带上的这个 style 之间的矛盾和张力凸显出来，在这个意义之上，style 可以有肯定的作用，但是它只能够通过否定的方式来发挥肯定的作用。所以他说 style 是一个 negative truth.

（这个是他的“同一性”的原则，在阅读的时候很清楚，“同一性”的原则无非是这三点，第一点弄清楚“同一性”的原则是从哪里来的，文化工业的理论批判告诉我们，这不是由“老板”们发出的，这些老板们从某种意义上来说，也是一个中介的环节。这个最根本的意义之上，这个社会他自己要想能够 self-sustaining，它就需要的这样的意识形态的支撑，这个时候它找到的一个最感性的意识形态的支撑是一个产业的支撑，是“文化工业”。）

所以如果和卢卡奇相对应的话：

卢卡奇告诉我们，现代社会的最大的秘密是：我们不是靠被绑在机器上而成为这个世界的一个创造者的，而是靠我们自己把自己绑在机器上而成为这个世界的创造者的，也就是说，这个世界其实它不是纯物质的，这个世界它是精神的，哪怕你是工人，你的存在的状态也是由你的“物化”的意识所参与决定的。它在这里做的事情就是（卢卡奇在这个是一个论断，他说这个是如此这般的机器，而工人一定是如此这般地被绑在机器上的，然后有了这个感官之后，工人一定直观的态度，这个“直观的态度”一定是“物化意识”的源泉。）

阿多诺他们然后告诉我们，这个“直观的态度”光靠被绑在机器上是不行的，要在生活当中一次有一次被强化，反复被强化，这个“直观的态度”才能够真的成为让你成为被绑在机器上的一个强大的支柱。

卢卡奇揭示了“物化意识”的存在，他们要揭示，“物化意识”何以在生活当中被不断地制造出来？不断地被深化？这个是他的整个的观点，

（为什么说“西方马克思主义”它是一个“传统”？为什么说这个“传统”接着“唯心主义”的哲学？“唯心主义”这些就这一点而言讲述地清清楚楚。这个“文化工业”简直是以最醒目的方式把唯心主义的哲学没有完成的事情完成掉了，在这个意义之上，当代人是唯心主义地活着，而不是说，你是唯心主义者，唯心主义的哲学家，这个就是西方马克思主义的内容。它告诉我们，人是有意识的，人的生活不完全是纯物质的，这个是它的很重要的内容。）

## 2、文化工业与娱乐

（“娱乐”这一块其实哲学性很强，同时同现实实际的媒体业结合地挺紧密的。）

在讲述“娱乐”的时候，主要有两块：

（其在讲述“文化工业”的时候，总是有 production 和 conception 这两个视角。这一点可以看到其在各个 paragraph 之间的流转，十分清楚。）

第一块：他讲的“娱乐”其实能够帮助解决“同一性”所讲的那个 identical form 究竟来自于哪里？（来自于“社会”？社会需要自我维持，才有了“同一”的东西在文化工业当中被一次又一次地制造出来。但是那个东西究竟来自于哪里？它虽然是一个抽象的同一的东西，但是这个“同一”的东西究竟要表达什么？——这个是他的“娱乐性”所能帮助我们解决的第一点。）

文化工业的产品之所以能够让我们感觉到轻松、快乐，这就能够被叫做“娱乐”，就其秘密而言，它是对这个“娱乐”，或者说是休闲之外的那个生产、生活的再一次的延迟和复制，这个是它的“文化工业”批判理论的很重要的一点。他反复强调，（ps:从马克思、到卢卡奇、到韦伯，这个三个人基本上都是“work”，这个是从亚当·斯密的传统，是古典政治经济学的传统，完全是在工作的领域当中来看人的世界发生了什么样的问题。其认为，这个问题产生于工作的领域，然后解决问题，也在工作的领域。<E.g.马克思的劳动学说，异化劳动&解放劳动……；卢卡奇“物化理论”的一个原则：抽象劳动原则：为什么劳动在发生的过程当中已然是抽象的？其物化理论的最核心的东西；<他为了能够顾把抽象劳动的原准则讲述清楚，他带出了物化意识>>）

（这个时候已经是美国了，这个时候的资本主义已经转型到了，韦伯所讲述的“工作伦理”，亚当·斯密所讲述的“劳动分工”，已经不能够涵盖人的生活的全部了，这个时候的人已经不是成天被绑在机器上的，这个时候的人的生活它似乎已经不完全被劳动所覆盖了，然后在这个背景之下，如何来阐述。<这里需要非常重要的理论铺垫，这个理论铺垫就是这个 freedom<马克思说劳动使得人变成 slave，韦伯说劳动使得人呢变成 material>这里还有 freedom 的另外一个理论，这个理论也可以和“马克思主义”衔接上，那就是可以将时间规定为“劳动时间”和“自由时间”：free time & labor time；>如果说劳动的时间是受限制了，他认为 ok，那个是必要的，可以通过技术不断地压缩“劳动时间”，然后就可以为“自由时间”留下空间，然后这个 freedom 就可以得以实现了。）

所以这个时候的 necessity 和 freedom 之间的关系是支撑起当代的关于自由的理论的一个很重要的思想基础。文化工业理论所要打掉的就是这一点，他要补上的就是卢卡奇和马克

思没有关注的工作之外的所谓的 free time 的问题。他要告诉我们，工作之外的 free time 和 labor time 根本没有区分，就为了讲述清楚这一点。

——labor time 和 free time 之前没有区分。

再进一步来说就是，在 labor time 当中之所以有那样一种主观的态度，凭借着这个主观的态度，让人或者是被迫的、或者是心甘情愿的然后去投入到工作当中，很重要的一点在于，在于在 free time 当中发生了很重要的操纵的现象。人在 free time 当中已然是被操纵的、被控制的。所以这个是和他的“娱乐”相关的。

（他讲述“娱乐”主要是讲述这一点，一开始讲述这个是为了讲述“同一性”的原则，讲述 schema 是为了讲述“同一性”的原则，然后突然转向讲述 amusement 和 entertainment 就是为了讲述清楚这个社会在归根结底的意义之上是一体的。这个“同一性”的原则不仅仅打到工作，也打倒自由时间的领域。）

所以这个“娱乐”的最主要的内涵就是，它一方面似乎是能够带来工作和休闲的两元，一方面娱乐的娱乐性看似来源于它意味着对于工作的逃避。

（E.g.1844 年马克思《经济学哲学手稿》，马克思证明“异化”的一个最重要的证据是：一旦有任何松动，人们就会像逃避瘟疫一样地逃避劳动。这说明劳动本身的的确确意味着一种 burden，人在这种 burden 之下的的确确是一个 slave，只要能够逃避劳动，那么就是“free”，就是“liberation”。）

所以“娱乐性”首先来自于它意味着对于“工作”的逃避。它意味着对于那个由工作的原则所主宰着整个社会的原则的逃避。

（以上是“娱乐性”一方面的原因。<这个作者和别人不同的地方就是在于，人在这个时间当中去看如此这般的 culture product，会感觉到更加快乐。>

E.g.如果干坐在一个地方会感觉非常无聊，但是如果这个时候有各种各样的“文化产品”可以 enjoy，会感觉到更加快乐。）

（Q、为什么会感觉到更加快乐？）

原始的冲动是逃避，逃避玩了之后为什么会让我们 feel amused（被娱乐），在这个过程中，他还强调的就是，这样的一种 amusement 的内在的机制是，“我”之所以能够逃避工作，而且在这个时候“我”之所以能够在不付出任何劳动的情况之下还生活有内容。（这就是作者非常独到的眼光之所在）即：很重要的是“我”可以在看似非劳动的情况之下重复劳动的动作，重复劳动的事情。换言之，“你”已经像马克思 1844 年《经济学哲学手稿》当中



所讲的，“你”是 absolute poverty.

(E.g. migrant worker, 现在所谓的民工几乎是不看报纸的，因为看报纸是需要一个 reading habit, 如果没有这个 habit, 去做对应的事情是非常痛苦的。但是他们依然会觉得他们的生活 not empty, 是依然有内容的，是 full of content, 但是这个 content 从哪里来?)

所以它们要分析的就是这个道理。要分析的就是这一个 secret, 这个 secret 就在于：“你”其实除了去干你在工作当中“你”干的事情之外，“你”其实什么也不会。

现在，就让人有一个逃离工作的假象，但是这个整个的 response, 整个的和人的对象发生关系的那个内容，还是劳动当中的 response。在这个意义之上，人会 feel very at home. 所有这些东西都不需要去耗费精力去“懂”，但是依然会觉得生活很有内容，那么这些内容从哪里来呢？其实这些内容只有可能是从“工作”当中来的。所以整个的 consumer, 和他所欣赏的 culture product 之间的这样一个关系完全是工人和机器之间的关系的复制。

Q、如何复制？

这个是同 schema 有关系的，schema 整个的就是它要计算出这些 effects, 它在它的整个的 product 当中，它重要的不是它的 meaning 和它的 contents, 它就是各种各样的 signs, one sign, one effect; another sign, another effect, 什么地方“你”肯定会笑，什么地方“你”肯定会觉得 heart-broken……整个的这个过程是 well calculated, 所以这样的一个过程被称作：calculated rationality (不是说去计算“我”的劳动对象本身，而是“我”是把“你”作为一个计算的对象纳入到整个的这个过程当中) 所以在这个意义之上，这个 amusement/entertainment 它的最主要的秘密是：它是对于工作当中的人和他人之间的关系、人和机器之间的关系的复制。

所以：娱乐意味着对于工作的逻辑的延续。

——娱乐的秘密：一方面是逃避，另一方面，逃避之后一无所获如何让生活还有内容？它就让人在这种方式当中继续运用人在工作当中习得的本领。所以如此一来，就没有了娱乐所具有的逃避生活、远离生活进而代表着另一种生活的意义。它只是对工作生活的进一步的继续和强化。所以工作生活成了 everything.

第二块：(涉及到娱乐的“正”的方面的可能性。)

它怎样代表 resistance 的一种可能性？为什么它就像 style 一样 (style 作为一个 negative truth 它原本代表着一种对于 social power 的抵抗)，为什么这个 amusement, 这样一种看似

不付出的，看似很低级的、很低俗的这些东西，它为什么在作者的眼睛当中它其实不一定仅仅是一个意识形态的功能，他也可能是一个 *resistance* 的功能。这是他讲述 *amusement* 的另外一个向度。

（如果要理解 *amusement*，如果将这两个向度理解透彻，基本就清楚了。）

讲述这个的时候，他依然离不开艺术。

这个 *amusement* 最原初不是来自于简答的讲的对于工作的逃离，他来自于所谓的 *light art*（区别于 *serious art*, *classical art*, *high art*……），是和 *light art* 勾连在一起的，而它的 *serious art* 它代表着 *truth*（清楚体现在黑格尔的《艺术哲学》当中，这个 *truth* 的三个场所就是 *religion art & philosophy*），所以这个 *art* 是代表着对于绝对真理的思考。然后在这个情况之下，这个 *amusement* 和 *light art* 相关联，这个 *light art* 它意味着生活的某种真理。这个是阿多诺和霍克海默尔解释出来的。

*Light art* 意味着这个真理是什么？*light art* 和普通的老百姓的生活之间也有一层逃避的关系，它也是工作以及工作当中的重担，对这样的一个逃避，然后就有了。

（E.g. 《漂亮朋友》）

这样的 *escape* 是有一个映照的，这样的映照就是它还有另外一种 *art*，那种 *art* 不仅仅给予人“真”，而且能够给予人更大意义上的 *satisfaction*，这样的两个相互映照之后，这个 *light art* 它对于揭示社会生活本身的这样一个悖论性的意义就呈现出来了，它其实是表明生活的真理。（即：在生活的重担之下，其实是无艺术的可能性的。）当时的所有的艺术，它其实都只是为所谓的 *privileged people* 而造的，也就是真正有特权的人才能够享有艺术，所以我们说它一定是宫廷艺术、教会艺术。除此之外，基本上就没有什么艺术了。其他的就是民间的了，民间的话就属于 *light art* 这个范畴。所以 *light art* 的这个娱乐性他表达的是生活本身的无艺术，或者说它表达的是艺术本身和生活是相互矛盾的。*serious art* 所追求的真理它其实是不可能达到真理的。也就是说在严肃艺术当中去寻找生活当中的真理是找不到的，它以真理为己任，但是它不可能找到真理。因为这个“真理”是和享受 *light art* 的人们的生活绝缘的。在这个意义之上，他强调，这个 *amusement*，这个在 *light art* 当中的这个娱乐它其实是蕴含着一种 *possibility for resistance* 的，它其实是蕴含着一种抗议的可能性的。它通过对于严肃艺术的这样的一个远离，它其实表达着对于以严肃艺术为代表的的生活的真理的抗议的。

然后在这一点上，他强调，文化工业所做的事情是：

它首先把 serious art 和 light art 之间的区分抹掉，所以文化工业的背景它一定是所谓的 democratic society.也就是说，它把 light art 所具有的这样一种 resistance 的力量先吸收下来，它认为它已经完成了 light art 的 resistance 的使命，而且不仅仅完成了这个使命，而且很好地解决了这个问题。

其解决的办法就是通过把 art 和 technology 结合，最后让 art 乃至这种 serious art 能够成为一种民主社会当中的普遍的供应 universal providence that everybody could accept.

(E.g.农村的孩子也可以通过 CD 接触到新春音乐会。这是每个都有机会能够接触到的。)

在这个意义之上，文化工业它对于娱乐的原始功能的背叛很重要经由的一个中介是这个所谓的民主的社会，经过民主的社会，艺术本身完全被市场的原则所操控。所以在这个意义之上，艺术其实是被市场的原则所枪杀掉的艺术。一旦艺术被市场的原则所枪杀掉之后，这个是阿多诺的很明确的立场，他认为在以市场为主导的民主社会当中，是没有艺术的。因为这样的一个市场的原则是已经渗透到艺术的每一个创造的环节之内，根本不需要外在的人去检查这个艺术能不能被接受，自己其实就能够根据市场的原则来改变艺术的创造。在这个背景之下，然后他在文化工业当中所表达的娱乐性和在 light art 当中所表达的娱乐性它完成的功能是刚好相反的。如此这般的文化工业一方面它依然继承着 light art 逃离生活的性质，在这个意义之上它依然具有 amusement 的性质，但是另外一方面，它又把 light art 所具有的抗议社会的性质，同过它把艺术下降为技术过程当中的因素而彻底地远离，彻底地丢弃掉了。

(以上是他在讲述“文化工业”其中的一个很重要的概念——“娱乐性”。)

所以，历史的渊源就是它和艺术之间的关系，实际的渊源就是要讲清楚 work time 和 free time 之间的关系。它为什么在这个时候一味的对于工作本身的进一步的复制和继续？

(其他的很多细节在这里不作过多讲解。)

具体的分析：

关于“动画片”的分析：

一旦文化工业变成一种大众文化，它的主题无非是两个：一个是色情，一个是暴利。

对于“暴力片”的分析：

没有直接分析暴力片，而是分析看似非常娱乐性的卡通片里的唐老鸭的故事。

我们看到的是一次有一次的厄运，却引得孩子们哈哈大笑……他分析的是，每一部这个

片子看似他好像都是有一个 program，都是有一个框架。（E.g.虽然屡遭厄运，但是唐老鸭最后一定胜出。看似十分老套。）但是对于阿多诺他们来说，这里老套的故事其实是没有意义的，因为真正“你”同它发生关系的（laughter，感觉有娱乐性）点都是它遭受暴利的那些具体的过程。那个过程越具体、越生动、越细致，就会越觉得好笑，就会越觉得有娱乐性。这个其实在 effects 的过程当中带来的其实是对于这样的一个 violence 的过程、这样的一个承受 violence 的过程的本身的强化。你去承受这个命运当中一次又一次的折磨，一次又一次的 violence，对于这样的一种你的内在心理机制的强化。

（E.g.电影当中特技性的动作。为什么会成为导演追逐的一个东西。因为这个是真正和观众发生关系的因素，而非“故事情节”。而当观众同它发生关系的时候，这个时候它对观众产生的实际的影响是：观众其实接受的是对于这样的一种命运般的折磨的无止境的忍耐。而不仅仅是“唐老鸭”的忍耐。而最后是人自身对于这个世界的“厄运”的无止境的屈服和接受的方式就在这个机制当中被植入了进去。）

这里的“娱乐性”没有任何的我们平常所讲的 light art 的所谓的“和工作的远离”。这个完全是 signal & effects，然后在这个 signal 和 effects 当中还包含着它要实现的机制。

所以这里的“娱乐性”是对于工作当中的内在机制的重复。而这个重复又具有“意识形态”的功能。

对于“色情片”的分析：

在分析“色情片”的时候他就揭示出“文化工业”的一种“欺骗”的性质。它为什么是一个 promise？然后这个 promise 对于人来说一定意味着是永远没有办法得到实现的 promise。然后在这个过程中，人在和“文化工业”产品提供的这样的一个关系当中永远地去经受自己对于 promise 的如此这般的 experience，它也就使得在生活当中这个 promise 也就失去了它的冲破性的可能。

所以这个也是用这种方式来解释“娱乐”发挥作用的具体的机制。

### 3、文化工业与意识形态

（为什么这个种“文化工业”它实际上发挥的是一种意识形态的功能？）

（在阅读文本时候要特别注意：“意识形态”的功能在这里最重要的不是简单的它是一种<但是他说它也是一个“谎言”>。但是最重要的是，它不仅仅是一个 lie，不仅仅是一个

deception，最根本的是这个过程实际带来的结果是 control.

所以 control 是其意识形态功能的最重要的因素。)

为什么经由这样一种“文化工业”，人会感觉到很快乐，人享受它而且还可以自由选择它，它有不同的东西，人似乎主动权完全掌握在人自己的手里。但是在这个过程中，人其实是完全被它操控的最被动的对象。而且在这个意识形态功能当中，为了能够把这个 control 的这一点讲述清楚，最后他要讲清楚，这个文化工业直接地和“法西斯主义”相关的。在最根本的意义之上，它直接地是和法西斯主义相关的。就在“文化工业”当中就能够看清楚，它的内在机制就是对人的高度控制。就它对人的高度控制而言，最后使得这个人和人之间的关系是人主动地、自愿地服从所谓的自己要服从的对象，在这一点上，它和法西斯主义就不谋而合了。所以它和法西斯主义内在的呼应这是在理论上，在思想上有必然性的。

具体内容：

整个的这个“娱乐”多带来的这样一个意识形态的功能最简单地来说就叫做为现存社会辩护。（“意识形态”就是对已经有了的东西进行辩护。）

所以他在讲意识形态的时候要从对已经有的东西进行辩护。然后讲到怎么样控制你。最后讲到它怎样同法西斯主义基本上是一脉相通的。这三个层次如果把握清楚的话，就能够把握清楚它对于文化工业的意识形态功能的批判。

“文化工业”经由自己的“娱乐”的功能、“娱乐”的性质，它怎么样能够去实现自己的“意识形态”的功能？他强调的是，它的“娱乐性”表面上来说，它依然是对生活的逃避，但是即使这里面它最重要的是对作为唯一的“否定性”的载体的思想本身的逃避。这个是他将作为“辩护”功能的一个很重要的方面。然后他再具体地解释是什么意思？

说它是“娱乐性”是因为它意味着 free time 所做的事情。Free time 所坐的事情意味着对于工作的逻辑的重现。无论如何，它看似是对于工作的世界的逃避。然后他在这里要强调的是，它不仅是对工作的世界的逃避，而且最根本的是，在这样的一个逃避的过程当中，他逃避掉的是在这个无法承受的生命之重的条件之下，可能对这个“重担般的生活”进行面对的可能性。（也就是说，这个是生活本身，这个生活本身是充满着问题的，是一个“重担”，然后去解决它有两种方式，一种方式是远离它、逃避它，这就是“文化工业”的一个“娱乐性”的功能，还有一种解决方式是必须去面对它，在面对它的过程当中，才蕴含着去理解它、去把握它，从而进一步去冲破它的可能性。所以“文化工业”在这里它代表着它对于生活的逃避，在最根本的意义之上，它逃避掉的是在如此这般的有问题的生活之下，人其实要承担

起来的对生活本身进行思考的责任。)

所以在大的意义之上，文化工业在这个意义之上，它意味着对于这个社会的辩护。这是最一般性的论述。接下来会进行进一步的展开。

(我们首先需要理解的是它怎么能够完成它对于整个社会的辩护，它完成“辩护”第一步是逃避，逃避本身就使得这个生活被继续摆在那里，哪怕他是有问题的。但是逃避之后还是要回去，这是一个反复的二次循环，这也就意味着丢失掉了对于生活本身否定性的思考的可能性。所以在这个意义之上，他说我们去理解它的逃避的时候，最根本的是把它理解为对生活本身进行思考的这样一种责任，对于这种责任本身和对这种可能性本身的逃避。)

那么在这个逃避的过程当中又发生了什么呢？为什么在逃避的过程当中去看别人的故事呢？（其实，“我”在逃避的过程当中就是不做自己的事情，所以无非去看别人的事情。逃避之后，将自己的时间精力投射到这些方面，“我”在做的又是什么？其实这个时候内容都不重要了，重要的是这个 effects 和 signal 之间的关系。然后他要将这个 effects 和 signal 之间的关系其实也有一层内容的含义的，因为这个时候，当人去看电影的时候，其实很清楚的，电影当中的所有的人也都是分为三六九等的。然后在这个分成三六九等当中的人当中其实也很清楚，“我”也不属于这个特权阶层的，同那所谓的“权贵阶层”不是一回事。在这个背景之下，他要强调的是“我们”去看别人的故事为什么会看得津津有味？这个背后还是有道理的。在这个时候，“我们”其实还是能够和“我们”看的这个“人”的故事发生深深的认同感。<E.g.电影当中除了有暴力和色情之外，还要有明星的加入，人们去追星的过程中，看到的是这个明星不是自己，但是同时看到的是自己和明星之间的关系也就是一个“概率”的问题。换言之，这个所谓的明星所代表着的对于自己来说，是自己在生活当中作为自己生活的逃避的那种可能的逃避的方式，去过那样的一种生活，而不是这种有负担的这种 working class 的生活，这个二者之间的关系是一种纯粹的几率的关系。这个二者之间完全不是平常所说的“勤奋+才能”的结果，其实是在整个的现代文化工业的背景之下，二者之间的关系已经被解构为是“我们”作为一个人的样本和它作为人的另一个样本在何种几率的条件之下被拣选出来的这样一种关系。所以这些普通的年轻的人才会去追星，追星一方面是觉得自己和他们是如此地不同，但是另一方面其实是认为他代表着自己要追求的生活的全部的梦想。因为他代表着自己所属的人本身在“我”自己看来“最巅峰的”“最能够实现”的东西。但是为什么是“他”<明星>而不是“我”？>在这个过程中，重要的不是对所谓的工作伦理的崇拜，而是对于“几率”的崇拜。<E.g.各种各样的“达人秀”无非所讲述的就是这

一个道理：“我”其实也是由机会的。>其实这个 chances 实际上是把“我们”和“我们”所要逃避的“他人”之间建立起关系来。——这个是他所解释的 escape 的一个很重要的机制。<当“我” escape 掉之后，我不在考虑“我”自己令人头疼的生活，“我”开始关注别人的生活了，为什么要去关注别人的生活？如果别人的生活同“我”不会有任何的关系的话，“我”是不会对这个“别人”发生兴趣的，“我”去关注别人的生活，特别是那些新演绎出来的“别人”的生活，很重要的一点就是这个时候每个人其实在这个现代社会当中，人完全认为自己只是一个材料，这个材料也许属于这个类，这个类被称为 human 我们经常会感慨人和人是如此地不同，那么为什么人和人之间是如此地不同？而人和人之间之所以不同就是因为“different chances”，各种不同的机遇。最重要的是这些 chances 本身是有人计划出来的。<E.g.幸运观众、幸运大奖……>所有这些 chances 本身看似是纯粹的无几的，纯粹的 chances，然后只是在这个 chances 当中看谁能够抓住机遇，可是这个 chances 本身是 planned，是别人计划好的。然后计划好的 plan 以 chances 的方式表达出来，然后通过这种方式实现了对于整个的受众的掌控。>)

所以我们在现在的文化工业当中所得到的“成功”的神话，一定不简简单单的是勤奋，一定不简简单单的是意志，很重要的一点是，在这个成功的神话当中其实我们相信，背后有某种机遇的。最后是“机遇决定一切”。（而我们要弄清楚的是，这个“机遇”不是上帝给予的，这个“机遇”是在社会当中被安排出来的，整个的文化产业要维持，这个社会要维持，就要用这种“机遇”的方式把它套进去。）所以，在这个意义之上，这个 escape 本身实际上是使得你在和他人之间的这种关系当中接受了这个社会所安排给你的可能的命运。

这个是他所要强调的一点。但是这一点他看来其实还没有达到真正的意识形态功能的全部的展开。意识形态再往下展开的话，他会告诉我们什么？

意识形态再往下展开，最重要的一点就是，直到最后它能够帮我们彻底地变成法西斯主义的对象，或者说被掌控的对象。然后接下来他要强调的这个意识形态所带来的 welfare society，然后接下来才有了所谓的强权阶层等等。

关于 welfare society:

福利社会就是让每个人都有所养

文化工业的意识形态功能如果想要发挥出来，它有一个非常重要的方面，这个非常重要的方面就是它要塑造关于福利社会的神话。

这个关于福利社会的神话就是依靠“文化工业”塑造出来的，这个塑造的方式很简单，就是将劳资关系颠倒起来（马克思说劳资关系最根本的是工人养活资本家）：通过“文化工业”，它能够带来的很重要的一点就是它对于 technology 的释放（重要的不是带来所谓的 3D/4D），通过对于 technology 的意义的无穷的释放，然后告诉“你”，你在这个社会上其实是多余的，technology 其实就是一切。Technology 完全可以完成“你”在生活当中所能做的一切，或者说完全可以不断地取代掉“你”在生活当中正在完成的东西。

在这个意义之上，整个经济的运转，整个社会的运转，靠的不是“你”这些 workers，而是那些掌管着 technology 的人对“你”的关爱（完全可以不把这个社会变得如此地人性化，完全可以把这些 workers 彻底地扔掉）。

所以在这个背景之下，这个 welfare society 的这个概念就会被制造得非常地明确，而在 welfare society 的背景之下，这个时候人和人之间的关系就会重新地以直接的方式出现，这个是他们去解释“启蒙的批判”的很重要的一点。整个的现代资本主义社会的最文明的地方在什么地方？最文明的地方就在于人和人之间的权力关系是以经济为中介的（E.g.员工和老板，老板不能对员工施加暴力，也不能把员工像奴隶一样捆绑着，员工完全可以炒老板的鱿鱼，在这个意义之上，这个叫做 bourgeois civilization，叫做资本主义文明）。资本主义文明的最重要的一点就在于：人和人之间的权力关系是在经济领域发生的，是在经济领域发生的权力关系。

（如果了解这个背景的话，应该会提出一个疑问：既然这样，那么法西斯主义又是如何在这个背景之下发生的？）

一个很重要的一点就是，在人和人之间的以经济为中介的关系它可以不是生活的全部。“你”在这个社会当中之所以能够存在，不是因为你在经济当中有“立足”之地，完全可以让“你”在经济当中没有立足之地。完全可以把“你”驱逐到经济之外，所以在这个背景之下，“你”在经济当中依然有地位，是因为他人对“你”的直接的关系。这个是使得整个的这样的一种 liberal 的人和人之间的关系，在重新转回直接的权力关系的一个很重要的一个中介。所以他在讲文化工业的时候，他要讲文化工业当中会有所谓的“福利社会”的观念，这个观念为什么这么重要。

最重要的是，“你”要主动地、自觉地加入到对于这样的一种人和人之间的关系的安排当中。不是说它是强迫的，法西斯主义的非常重要的一点是你主动地自觉地自愿地，这个是从卢卡奇的“物化意识”的传统（不是说有人动用暴利，“你”在武力的征服之下不得不这



样，马克思认为在经济领域当中的劳资关系是被迫的，因为有一方掌控生产资料，另一方不掌控生产资料)。为什么说“你”会主动地、自愿地去和别人发生这种关系？而不是说在别人的强迫之下去和别人发生这种关系？

这个就是他对于整个现代社会的批判和他的“同一性”原则遥相呼应的另外一个方面，就是在整个的现代社会当中，“文化工业”一方面需要 liberalism，这个时候人们没有三六九等、没有贵贱之分，这个时候人人都有机会，机会均等（“我”可以成功，成功凭靠的是“我”的 chances），在整个的这个背景之下，这个是一个大的 liberalism 的神话。然后他要强调的是，在这个神话之下，其实这个社会是一个非常封闭的系统。这个非常封闭的 system 和人之间的关系就是，假如说“你”不接受这个 system，那么“你”就是很清楚的，对于这个 system 来说，“你”是一个 outsider，那么这个 system 里面所具有的所有的 welfare 的这个方面同“你”没有任何关系，所以“你”完全可以被剔除出去。（这个所谓的“剔除”其实有很多方式，在法西斯主义那里就是集中营，outsider 在这个 system 当中是没有位置的。）

所以他反复强调的是，“文化工业”只能在 liberalism 当中产生，但是要命的是这个 liberalism 它绝对不是一个 open society，它是一个 system，而且这个 system 它是有自己的很明确的边界的，“你”可以作为 outsider 被剔除出去，“你”只要不接受这个制度对你的安排。

“文化工业”在这里就教会“你”一点：学会接受 system.

“文化工业”当中很重要的一点，除了以上所讲述的那些例如唐老鸭一类直接从“心理机制”上让“你”接受之外，有的时候也可以看到一些看似 high-product 的东西，看似比较高雅的东西。

E.g. 电影当中区别于商业片的“文艺片”；

这些所谓的有思想的“文艺片”在他看来，从某种意义之上，就是要从原来 art 当中借一点东西。从 art 当中借的最多的东西就是在我们看来最有深度的往往是 tragedy，是悲剧。然后他把这个悲剧同以上的 amusement 和 style 一样，一体两面，讲述得清清楚楚：在原来的那个（art）当中论悲剧意味着什么？在这里（文化工业）又意味着什么？然后这个悲剧在这里被转化完了之后又为什么帮助大家认命？（就是帮助大家认识这个体系，就是帮助一起去排斥这个体系的 outsider，在这个背景之下，liberalism 就刚好走向了它的反面——fascism.）

所以这个“意识形态”功能是很清楚的一条线。

何为“悲剧”？

悲剧不仅仅只有悲伤，悲剧它需要就有悲壮性，悲壮性的意义在于有人和命运的抗争。

对于文化工业来说，它把悲剧引进来是极其必要的，因为现实生活本身 is not happy, is not sweet, 生活本身充满着各种各样的，排解不开的苦难，这些苦难像阴云一样笼罩着人的生活不散，这个文化工业就是 produce the society, 为了能够仿照地更加真实 reproduce it as real, 就必须要把这个 tragedy 借用过来。这个时候“我”才能作为一个对生活有思考的人，才会去关注文化工业的产品，关注它无非是要去体会生活当中还有“我”无法操控的东西，体会生活本身的艰难，生活本身的沉重，生活本身的无助……tragedy 借用过来首先完成了其 produce 的功能。

所以对它来说，同它的“同一性”的原则一点都不矛盾，并不是将 tragedy 借用过来，它就具有两重性了，一方面正、一方面反，然后同“同一性”原则违背了，事实不是这样。它要维持的这个生活本身它就不是一个完美的，本身就是有苦难的。所以它一定要把 tragedy 借用过来以实现其第一个功能，而这个功能实现完毕之后，这个借用到“文化工业”产品当中的这个 tragedy 在整个的文化工业当中，它自己的命运是这个“悲剧”本身被消解掉了。它可以有《辛德勒的名单》等等，它可以讲述地非常地沉重，但是所有的这些无比沉重的悲剧都可以被消解掉，因为它是对于生活的复制。如果从“悲剧”当中读出来的是如此这般的生活它就是 life itself, 就是生活本身，所以你可以 feel touched, 可以觉得这个电影或者其他文化产品非常 deep, go into heart, 这些都可以，但是他最后要告诉我们的唯一的真理却是——this is life, 在这个意义之上，它消解掉了 tragedy, 因为 tragedy 本身它要赞颂的恰恰是 even if this is life, 即使它是命，即使它是生活，也要 fight against it, 这才是真正的 tragedy, tragedy 表达的是和生活本身抗争的那样的一种无比的勇气，而引进 tragedy 最后表达的就是生活这样的一种“命运”的力量，所以引进 tragedy 使得“文化工业”在现代社会的语境当中重塑“命运”，这个对于整个的“启蒙的批判”来说是最要害的。

重塑命运使得人接受这样的一种封闭的命运，而这个是使得人能够最后走向法西斯主义，主动地、自动地、自愿地成为法西斯主义的臣服者的最重要的机制。

（这里略将几条线，这里最根本的是把其“意识形态”的功能凸显出来，作为铺垫，把它的“同一性”的原则理解掉，然后把它和“娱乐”这个独特的机制之间的关系弄清楚。剩下的需要自己阅读。）

2012年6月25日（星期一）

## · 寄语

如果对国外马克思主义或者西方马克思主义这一块比较感兴趣的话，一定要主义还缺少这样的几块重要的几大步骤，如果今后感兴趣，可以沿着这个方向去走：

一个是德语世界的国外马克思主义（课堂上其实是交代了最根源的地方，主要话气力来讲解早期的，法兰克福学派主要以《启蒙辩证法》为一个典型的代表把法兰克福一代的代表人物的主要思想交代了。）

（除了这些之外，在德语世界的西方马克思主义的传统当中，还需要关注法兰克福学派的第二代的，尤其是哈贝马斯对它的转型，这个是一个步骤。）

第二个是法国的马克思主义；因为随着黑格尔主义在法国的复兴，马克思主义也在法国的哲学界复兴。法国的马克思主义如果要走进这个领域的话，最关键的就是要能够明白从萨特到阿尔都塞的这样一个转型。一开始为什么还是非常典型的紧接着德国哲学往下走的，然后他又有了语言学当中的解构主义的理论引进了哲学之后，阿尔都塞开始对整个的人本主义的哲学传统进行发难；

（如果对这个方面感兴趣的话需要知道，从萨特到阿尔都塞是另外的两个非常重要的关节点）

（如果对英美哲学感兴趣的话，因为我们常常说，当代哲学，包括大陆哲学<Continental philosophy>和英美哲学<Anglo-American philosophy>两条线索，其实把它折射到马克思主义的研究领域也是一样，也同样有英美的一条线索和大陆哲学的一条线索。

大陆的话主要是德语、法语和意大利语。）

第三个（如果对英美这一块感兴趣的话就主要关注两块，也是两条线索）

一条线索是非常典型的，直接的用哲学当中的主导的分析哲学的研究方式来研究关于马克思主义的问题，这个叫做 **Analytic Marxism**，叫做分析主义的马克思主义，最典型的代表就是科亨；

另外一条线索基本上是属于 60 年代以后，（法兰克福流亡美国……这些看似没有在英美世界留下影响，其实是留下影响的。）60 年代以后，在英美世界，有新左派的复兴，被称作 **new left**，或者是 **new leftist**，新左派的复兴导致在英美留下了 60 年代的马克思主义的遗产。当代的英美的马克思主义学者当中有另外的一拨人基本上是靠 60 年代的这份精神遗产一直在耕耘着马克思主义的园地。（比如说佩里·安德森……）所有这些英美世界当中，屈指可数的几位基本上都是在这个背景之下。他们的研究主要有两大特色，一个特色是上面传承着我们比较熟悉的传统（批判理论、卢卡奇……这些是他们必提的思想资源，因为 60 年新左派复兴的话，复兴的一个很重要的思想上的支撑就是对所谓的西方马克思主义传统的再发现。）另一个特色是他们对于晚期的资本主义的研究，（在对晚期的资本主义研究当中会涉及到现代主义的问题，后现代主义的问题。）

整个的西方马克思主义的传统，整个学期主要交代的是在德语世界当中的西方马克思主义的起源的这样一个部分。它主要包括两大部分，一个是早期的几位代表人物，是属于开拓性的、先驱性的。另外一个就是在整个的西方马克思主义传统当中影响最为持久的法兰克福学派，我们所特别关注的是法兰克福学派的第一代的代表人物的主要思想。这个是交代的一块。这一块如果再补上法兰克福新近的发展，基本上就完整了。

另外的在欧陆的传统当中，另外一条线就是法国的马克思主义，这个要特别关注。因为法国的马克思主义，就西方马克思主义传统的这个研究范围而言，它有萨特、阿尔都塞，但是除此之外后来的新近的所有的这些激进哲学家 **radical philosopher**，大多数都是在法国哲学的背景之下，就是后现代主义哲学的背景之下都是在福柯之后重新地回到激进哲学的立场。所以这个也是一个很重要的背景。这个背景就是整个的法国哲学的这一块在课堂上几乎没有涉及。

第三块就是英美的，在英美的马克思主义哲学当中，其实又分为很明确的两个部分。它相当于在英语世界当中对于哲学内部的大陆哲学和分析哲学的浓缩。所以一部分人是传承着大陆哲学的传统的，主要凭靠着的是对西方马克思主义传统的再发现，是对晚期资本主义的再研究；还有另外一部分人就是要把英美哲学内部的主导的研究方式即分析哲学的研究方式引入到马克思主义的内部，被称 analytic philosophy.

以上就是整个的一张图谱，如果去研究国外马克思主义的话，大概当今的所有的重要人物都可以从它的精神遗产上好好追溯到这张图谱之内。

2012年6月3日（星期日）

---

---