

“无主体”的悖论：阿尔都塞结构主义 马克思主义观的一个审视

王文轩

(清华大学马克思主义学院, 北京, 100084)

摘要:从思想史的视角看,主体哲学与结构主义并非只是对立性的否定关系,而是还辩证地存在着肯定性的关联。这使得阿尔都塞结构主义的马克思主义观呈现出深刻的悖论:一方面,阿尔都塞认为只有宣告主体的彻底退场,才能帮助马克思主义摆脱理论危机,结构主义恰好可以提供这种理论支援;但另一方面,他对结构主义的痴迷却预设了一个更为隐秘的主体,这不仅重启了“意见”与“真理”的等级制对立,实际上又从结构主义走回了“我思”。在丧失马克思主义哲学的实践性之后,阿尔都塞必然陷入理论自证的逻辑悖论之中。

关键词:阿尔都塞;主体;结构主义;认识论断裂;逻辑悖论

中图分类号: B17

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2019)06-0058-07

与后期自我反思时的态度不同,20世纪60年代中期的阿尔都塞是以结构主义的马克思主义者形象示人的。他与人道主义针锋相对,并试图在“无主体”的前提下,为马克思主义理论的现实性和革命性重新找回科学的根基。对于这一思想,学界多认为这是20世纪西方马克思主义研究格局中,科学主义对人道主义的有力反驳;但事实上,这一理论立场也暗合了当代法国哲学思想中超越主体同一性和求证革命可能性的时代议题。一方面,20世纪日益加深的“主体危机”成为阿尔都塞走向结构主义的必要条件和思想背景;另一方面,阿尔都塞借用结构主义资源也能为其理论抱负提供充分条件和实质内容。不过,当我们沿着阿尔都塞这条主体批判的路径来审视他自身时,便会发现:阿尔都塞其实是在结构主义时代去重新完成现象学的目标,即动用其理性权威使马克思主义哲学成为其他一切科学的认识论基础。这使得马克思主义不仅没有摆脱危机,甚至还倒退回柏拉图的哲学中。

一、主体因何会成为一个问题?

阿尔都塞认为,人道主义是一个意识形态概念,它不仅无法保证马克思主义的科学性,而且由于片面

强调文化与意识上的批判而事实上放弃了对现实政治经济形势的分析及由此展开的革命行动。这一理论立场的产生,有着特殊的时代背景。当时法国的马克思主义面临两方面的挑战:一是共产主义实践在1956年前后遭遇的一系列挫折;二是在人道主义思潮的感染下,大批左翼知识分子在思想上激烈反转。但重回人道主义的解读在日渐强势的结构主义看来已然不再合法,反而将马克思主义带入更危险的境地。那么,结构主义为何会厌弃人道主义呢?20世纪日益加深的“主体危机”又如何成为阿尔都塞走向结构主义的前提呢?对这一思想史转向的解读,是理解阿尔都塞排斥主体的背景和原因所在,同时也是我们理解他与结构主义关系的前提。

首先,当代法国哲学的开篇即围绕主体问题而展开,这既是西方思想传统中关于主体问题长期争论的延续,也是法国对自身文化与历史困境的回应。我们知道,传统哲学的核心是坚持主体的先验性和独立性。在笛卡尔《第一哲学沉思集》中,“我思”作为认识的第一起源,是绝对真理的最终保证。这意味着:一方面,主体的性质将被限于“意识”之中,并成为自我与客观对象的同一性的最终保证,“我”“主体”“意识”成为“三位一体”的实体存在;另一方面,对客体存在而言,其意义就在于存在是可知的,存在就等同于

收稿日期:2019-04-15;修回日期:2019-05-31

作者简介:王文轩(1991—),男,河南焦作人,清华大学马克思主义学院博士研究生,主要研究方向:马克思主义基本原理、西方马克思主义,联系邮箱:mojie91@163.com

对存在的认识，而主体又必然是客体存在意义的决定者，因而存在是“唯我”的存在。但人类在遵循“我思”的主体规划来渐次展开现代社会时，却不得不面对一个无解的难题——主体的内意识性规定无法使来自主体理性的知识与客体世界协调一致，尤其是进入20世纪后，人们不得不遭遇越来越多的“非理性”困境，并思考真实历史中那些鲜活的个人。为何以“人”之名得到的却是“非人”的结果？海德格尔指出：“只有当被问及其本质的那个东西已经变得模糊不清，同时，人与这个被问及的东西的关系已经变得不确定或者甚至已经被动摇，这时候，关于本质的问题才会觉醒。”^{[1](9)}随着现代化转型带来的阵痛，对于主体这一概念必须要做修补了。

其次，现象学的传入，恰好给法国思想界提供了突破思想和历史困境的理论借鉴。“他们遇到的与其说是一个新哲学，不如说是认出了他们一直在等待的某种东西。”^{[2](viii)}借助德国的思想资源，以萨特为首的存在主义者首先对传统主体哲学发出了诘难，试图使主体突破“我思”的内意识限制而具备现实性，并依据“存在”搭建一种辩证的历史哲学。但海德格尔在1946年《关于人道主义的书信》中却指出，存在主义的前提和预设仍是从此在的“基础本体论”出发来思考人的本质，并将“人的本质”置换为“人的生存”^①。也就是说，萨特依旧保留了主体性哲学的基本设定，“即人的自由在于人的主体性自身之中”^[3]。主体中心原则只是在法国现象学的视域中更加精致了，而并未遭到实质上的削弱，“主体”——无论是普遍本质意义上的“人”，还是历史生成中的“某人”，都始终是世界和历史的中心，承担着为自我和客观存在赋予意义的重任。但海德格尔对人道主义的批判，也开启了战后法国各类“反人道主义”思想的潮流。而同样因不满传统主体使世界贫困化的做法，结构主义则更加激进地喊出了“主体之死”。

最后，试图超越传统主体理性的结构主义的理论旨趣有两点^②。一是追求科学性。结构主义尝试将科学研究的精密客观性引入人文科学中，从而摈弃主体哲学的独断与虚妄，其核心在于寻找一种形式意义上的结构式模型。这一模型对于一类事物的构成来说将是普遍有效的。在这一模型中，每个结构性因素的性质与意义并不确定，它们要依赖结构进行重组才能获得意义上的给予。罗兰·巴特曾说：“所有结构主义行为的目标，无论是反思性还是诗性的目标，都是要‘重构’一个客体，从而揭示让它得以运作的规则。”^{[4](68)}二是体现反叛性。两次大战的冲击，宣告了欧洲中心

主义的进步史观的破灭。可以说，结构主义深深植根于对自启蒙以来西方传统理性主义的批判解读之中。而战后法国社会的巨大变化不仅强化了历史的断裂感，而且急需新的理论来替代基于主体原则所构筑起的古典人文科学。

因此当结构主义兴起时，它对主体的反对就不言而喻了。德里达在《书写与差异》一书中指出，结构主义是“一种向所有对象发问方式的改变”^{[5](1)}。结构主义在人文科学研究中，始终将考察的对象视为存在于一个客观整体结构或文化建制中并受操控的产物。这种追求结构总体性的理论旨趣，当然无法容忍主体仍作为世界的中心和意义的源头。更为重要的是，对主体哲学的反叛，还开启了理性向非理性拓展的进程。思想家们终于有一种可以通向人类思维与文化深处的革命性工具，通过探求潜藏在文化事物之后的无意识结构，揭开在传统理性中被“主体神话”长期封禁而无法触及之物，并深刻地批判主流意识形态对自我形象的美化，以及对“非己之物”的残酷规训。可以说，正是由于结构主义的科学性及其对历史与传统的反叛，导致强调空间而牺牲时间，强调结构而牺牲主体，思想的新时代已做好了同人道主义告别的准备。

对主体哲学的反思和超越，贯穿了当代法国哲学的发展历程。而正是借由主体同一性哲学的不断瓦解，法国知识界释放出了对革命可能性的追求。正如柯柯所言：“结构主义并不是一种新方法，而是被唤醒的、令人焦躁不安的现代思想意识。”^{[6](226)}阿尔都塞结构主义倾向的思想冒险，正暗合了法国社会文化中超越主体哲学和论证革命可能性的时代议题。“这正是阿尔都塞制定研究方案时置身其间的环境，它满足了新一代的需要，他们不想承担斯大林主义罪恶的重负，但又渴望绝对。”^{[7](372)}因而对于双方来说，结构主义的科学、精密、客观化和反建制的理论倾向，使阿尔都塞在面对马克思主义的危机时可以选择与结构主义合作，为马克思主义理论建构严密的形式框架；作为“回报”，阿尔都塞则毫不留情地将历史和主体排除出去，并补齐结构主义所缺乏的政治维度。结构主义思潮与阿尔都塞的理论抱负结合在了一起。当然，这种合作所要解决的第一个障碍就是——“主体”。

二、结构主义的马克思主义观

借对主体哲学的反思和超越，结构主义展示出当时的思想界追求科学严密性的理论气质和反抗现存制

度的革命精神,在一定程度上,也具备了与马克思主义相互融合的理论资质。阿尔都塞正是在这一逻辑支撑下对马克思主义展开了整体化的哲学改造。

(一)“理论反人道主义”与“认识论断裂”

首先,阿尔都塞结构主义的马克思主义观体现在“马克思主义是理论反人道主义”这一鲜明立场中。在他看来,所谓的理论人道主义就是“以人这个术语的哲学意义来说,人处在其世界的中心,认识其世界的原始的本质和目的”^{[8](230)}。阿尔都塞认为这种问题式由两个重要的理论基点支撑:“1、存在着一种普遍的人的本质;2、这个本质从属于‘孤立的个体’,而他们是人的真正主体。”^{[9](223)}这是一个相互补充而又不能分割的稳定的理论框架。每个主体具有普遍的“人”的本质,而每个主体又是经验的孤立个人,因此,“人”就成为同一性诉求的中心,并使经验主义和唯心主义完满组合起来。阿尔都塞认为,这是科学的马克思主义所彻底远离的,“就理论的严格意义而言,人们可以和应该公开地提出关于马克思的理论反人道主义的问题;……必须把人的哲学神话打得粉碎;在此绝对条件下,才能对人类世界有所认识”^{[9](225)}。

其次,围绕“认识论断裂”而展开的概念群进一步凸显了阿尔都塞的结构主义倾向。他认为,在马克思的思想发展中存在一个“认识论断裂”,他将马克思的思想分成两大阶段:1845年之前为“意识形态”阶段,归属于“理论上的人道主义”或“人道主义的问题式”;1845年之后则为“科学”阶段,在这一阶段马克思创立了一门新的科学(辩证唯物主义),并相应诞生了新的哲学(历史唯物主义)。哲学家的任务就是通过阅读“科学”著作《资本论》,阐明马克思未直接言说的新哲学,即一场“认识论的根本变革”^{[10](3)}。但阿尔都塞反对“直接的阅读”,因为在这种阅读模式中,主体通过直接地“看”,就可发现隐藏在文本现象背后作者想要表达的涵义,而这是一种主体必然能表现并把握客体本质的“阅读神话”^{[10](5)}。阿尔都塞认为:“历史的文字并不是一种声音在说话,而是诸结构中某种结构的作用的听不出来、阅读不出来的自我表白。”^{[10](5)}所以只有通过“症候阅读”,才能发现在每一个文本之后都存在着一个不可见的但又决定了文本内容和意义的隐秘结构——“总问题”,即“一个思想以及这一思想所可能包括的各种思想的特定的具体结构”^{[9](55)}。在阿尔都塞看来,正是对古典政治经济学著作的这种阅读,马克思看到了在意识形态“总问题”中被忽视的内容,进而创立了新科学。阿尔都塞自信地认为自己解读《资本论》的方法,就是马克思未曾

直接言说的新哲学认识论:①新的科学是从意识形态中产生而来^③;②科学产生的过程必然伴随“认识论断裂”;③因而有关科学知识产生过程的认识理论,不再是事物认识自身的辩证运动,认识方法也不再是主客同一的辩证法;④这一科学知识产生过程的理论一般化后就是有关一般实践活动的“总理论”,也就是马克思所创立的新哲学认识论。

无疑,这是一种全新的阅读方式,也是一种全新的普遍认识论和意义赋予体系。如果这种在主体语言之外包含着客观历史结构和社会关系,同样也包含着主体在此之中先天所采取的立场的“总问题”,主导着作者与读者的书写方式和阅读方式,这也就彻底破除了由主体私自主导的阅读密谋,转而由结构来负责打开读者和文本之间沟通的可能。事实上,这种阅读方式深受结构主义对当时的文学理论和文学批评的巨大影响^④。今村仁司曾对阿尔都塞的阅读和认识方式评论道:“所谓‘看’是‘问题结构’在‘看’,这种‘看’的行为已经完全不是人的主体的‘看’的行为,而是其相反。总之,可以说是结构把‘我的头’作为手段进行思考的。”^{[11](158-159)}

(二)历史是无主体的过程

既然马克思主义的认识论不是辩证的,那么其历史观自然也不能是辩证运动的历史观。在1968年的《马克思与黑格尔的关系》的学术报告中,阿尔都塞就以结构主义的历史见解来解读马克思主义的历史观。他认为,与以主体为中心的历史观不同,黑格尔的哲学历史观是没有主体的辩证过程,如果非要说有一个主体的话,那么也是这个无主体过程的过程本身,即“异化过程的唯一主体,是在它的目的论中的过程本身”^{[12](129)}。因为在黑格尔的辩证法中,并没有起源与开端,一切起源仅仅是为了过程的展开所不得不做的一个安排,存在在被肯定的那一刻起就注定了它被否定的命运,而否定后的肯定又会被新的否定所否定,因而存在永远是一种非存在。阿尔都塞于是得出结论:“如果把目的论去掉,那就会剩下马克思所继承的哲学范畴:无主体的过程的范畴。”^{[12](130)}也就是说,在阿尔都塞看来,马克思和黑格尔之间亲密的理论联系就在于其消除了过程本身的目的性之后,借用了黑格尔的无主体过程的概念,这一概念就是马克思主义唯物史观的核心范畴。历史的辩证法没有任何主体的身影,既没有历史的哲学起源,也没有主体的逻辑开端。而那些将经验个人或抽象本质的“人”视为历史主体的做法,都不过是资产阶级意识形态的产物,是为了论证资本主义社会才是人类社会的最终形态。

既然科学的历史观意味着历史不再是依赖主体的辩证法而展开的历史哲学，那么它的科学性就在于启用了全新的概念系统，即马克思主义中由生产力、生产关系、经济基础、上层建筑等一系列科学的也更具实证性的范畴，构成了历史唯物主义的科学学说。阿尔都塞认为，马克思主义的生产关系概念在任何意义上都不能还原为简单的人与人之间的关系，其只能在结构整体性的层面来理解，因而任何涉及人的关系的表述都是不被允许的，因为这种还原必然是对“主体间相互关系”的承认。而马克思主义的社会生产关系并非主体的“人”的关系，在社会经济过程中也根本不存在独立的保持自我超越性的“人”。“人”的角色只是一个庞大生产结构中的担当者，是一定社会历史条件下劳动和资本的具体人格化。因此，马克思的生产关系概念就只能表现为生产的当事人和生产过程的物质条件的特殊的结合。

事实上，与在认识论问题上借鉴福柯的思想相似，阿尔都塞在此借用了拉康的思想资源。在拉康的精神分析学中，主体在自身的建构过程中始终被嵌入了一个异在的“他者”。因而建立在主体同一性基础上的主体间性问题，就被转换为主体与主体间的关系始终要有一个第三方来确定。因此，主体与主体便永远无法真正地“相遇”。这种全新的诠释无疑是对笛卡尔以来“我思”哲学的致命打击：不是主体在决定，而是结构在主宰，主体的意义仅仅由于他在结构中的位置而得以肯定。那么放在资本主义的历史条件下，真正的主体就绝非先验既定的主体，也绝不是历史存在中的个人；承担“主体”责任的只能是决定生产当事人地位和功能的生产关系。由此，在阿尔都塞看来，历史过程中真正的主体只能是结构功能化生产关系，而历史唯物主义正是对“无主体的历史过程”的科学表述。这样一来，人类社会的演进也就如同“无主体”的自然历史进程一般了。

（三）意识形态与被建构的主体

在分别破除了认识论和历史哲学中的主体性原则后，阿尔都塞在意识形态理论中还逻辑性地推进了对主体本身何以可能的批判。他对意识形态概念做了极富结构主义色彩的阐释：“意识形态是具有独特逻辑和独特结构的表象(形象、神话、观念或概念)体系，它在特定的社会中历史地存在，并作为历史而起作用……因为在意识形态中，实践和职能压倒理论的职能(或认识的职能)。”^[9](227-228)]在《意识形态和意识形态国家机器(研究笔记)》中，阿尔都塞认为，意识形态国家机器通过宗教、教育、家庭、法律、政

治、工会等现代生活的各种制度性安排，向人们宣传和灌输有利于统治的观念，不断生产出顺从现代资本主义生产关系和资本主义制度安排的“主体”。在此意义上，不论个人还是群体都是资本主义制度的“服从者”。进一步讲，个人也总是在一定的意识形态背景中呈现他们自身的生存状况，但这种由意识形态而呈现出来的图景也不是真实的，它并不是对现实关系的反映，而只是来源于意识形态的想象。更为关键的是，意识形态国家机器还在主体的各种日常实践活动中不断维系和得到强化。阿尔都塞指出，所谓的主体自在自主性，就是通过由渗透着意识形态的各种仪式所支配的实践活动而不断得到确认和刻画，主体在早已被意识形态统摄的实践中享受着支配自己的虚假自由。可以说，主体的观念就是由意识形态机器生产出来的，“主体”只是虚假的概念。主体在被意识形态所构建的过程中，意识形态就成了“人”通向“主体”过程中必不可少的结构性中间物。

在此，阿尔都塞再次化用了拉康的理论。阿尔都塞认为，意识形态要想达到驯化个体的目的，就必须借助主体的概念。“主体”与意识形态是一种双向构建。在日常生活中，主体间互相承认对方的主体性，比如碰面打招呼，而意识形态正是通过这种方式使主体不断地重复实践意识形态所默许的各种仪式。生活中每一个仪式和微观细节，都是意识形态询唤主体的场所。这些场景不断向我们证明，你是一个受人认同的、唯一的、独特的、不可替代的主体。在此，阿尔都塞得出了一个基本命题：“你我从来都是主体。”^[13](363)]他还以宗教为例进一步延伸出：在基督教的各种实践和仪式中，个人虽被询唤为一个宗教主体，但在此过程中，却只有一个“独一的、中心的、作为他者的主体即上帝”。这个“大写的他”询唤服从他的人，而被询唤之人，则承认自己的主体之身，自动臣服于大写的“主体”，并作为一个被驯服的“主体”而存在。那么，上帝才是真正的主体，信徒只不过是上帝的“镜像反映”。“所有意识形态的结构——以一个独一的绝对主体的名义把个人传唤为主体——都是反射的，即镜像的结构；而且还是一种双重反射的结构：这种镜像复制是构成意识形态的基本要素，并且保障着意识形态发挥功能。”^[13](370)]也就是说，大写的主体——上帝、类本质、绝对精神等——在镜像关系中不断询唤臣服于他的小写的主体，而每一个小写的主体又都通过大写的主体(意识形态)来反思确证自己的存在，从而获得他人的认可。

这种意识形态结构最终得到的结果是：①把“个

人”传唤为主体;②他们对主体的臣服;③主体与主体之间的相互承认,以及主体最终的自我承认;④绝对保证一切都是这样^{[13](371)}。因此,所谓的自由主动和完全自治的主体都是虚假的,主体的本质就是他无意识的臣服性,即臣服于意识形态的教化。

三、“无主体”的悖论

在《亚眠答辩》中,阿尔都塞曾表示:“我当时已经是一个共产党人了,因此我也在努力地成为一个马克思主义者——也就是说,我在努力地尽我所能,去理解马克思主义意味着什么。”^{[13](173)}而从上文的论述中,我们可以清晰地看到,阿尔都塞“努力理解的”马克思主义,就是结构主义所特有的“无主体”烙印下的马克思主义。但问题在于,阿尔都塞凭借结构主义所作出的理论“努力”是否能成立?从思想史的视角看,“主体”与“结构”代表的哲学思潮是否只是单向度的对立、否定关系?

(一)“理论反人道主义”背离了马克思主义哲学的精神旨趣

马克思主义哲学是建立在实践基础上的历史生成性学说,在其理论框架中绝不会排斥“人”,但也绝不是单纯地从抽象的“人”出发。恩格斯就曾把唯物史观精确地定义为“关于现实的人及其历史发展的科学”^{[14](295)}。一方面,马克思主义哲学实现了合目的性与合规律性的统一。人从自然界中产生,在面对客观物质对象时,必然是一个主体,但他并非自然的宰治者,主体只有通过劳动来改造客观物质世界才能满足自己的要求,同时又要充分尊重和掌握客观的物质运动规律。另一方面,在社会科学领域中,马克思主义哲学揭示了社会历史的客观辩证法,实现了科学理性和价值理性、事实判断和价值判断的统一。人不断寻求自我解放和全面发展,这是其自身崇高价值的体现,但这些价值的产生并非来自永恒的价值真理,而是必须置于人与社会的关系中来考察,置于改造世界的劳动实践和革命实践中来求得,是必须彻底消灭私有制和阶级对立后才能完全实现的社会理想。所以,即使是在马克思哲学最成熟的著作《资本论》中,也绝不会否认马克思从青年时期就开始坚持的使人从异化中得到解放,并实现个体自由而全面发展的理想信念。事实上,正是在历史概念的前提下,在物质生产实践的历史和现实基础上,马克思主义引出了关于“现实的人”和“现实的个人”的概念,这无疑是思想史上

一次伟大的哲学革命。因为只有历史观点的引入,只有实践领域的转向,才可能把“人”从抽象的本质拉回到现实的、具体的人间,也才可能产生真正意义上的能动的社会历史的“现实的个人”。

总之,马克思主义的社会历史科学永远不能缺少主体的主动性,但同时又坚决同抽象的哲学人道主义决裂。其超越人道主义的方式是肯定进行物质生产实践的、作为社会关系总和的“现实的人”和“现实的个人”这种历史主体,而非阿尔都塞所认为的,通过科学阶段同人道主义阶段的结构性的“断裂”。

(二)“认识论断裂”的合法性问题

就阿尔都塞围绕“认识论断裂”来解读马克思主义而言,他认为马克思主义之所以是科学、新认识论之所以能诞生,就在于其以科学的“结构”概念(可以是总问题、认识结构、过程、生产关系)取代了意识形态的“主体”概念去赋予事物意义;结构的科学性,抑或说是分析方法本身的科学性,确保了这一目标的达成。这毫无疑问带有浓重的结构主义色彩,主要体现在:①寻求某种客观整体性的“结构”来顶替“主体”去赋予事物意义;②进而开启对无意识领域的科学研究(突出表现在对意识形态问题的重视);③最终揭露人道主义哲学的意识形态虚伪性。

但是,依靠结构主义来求证马克思主义科学性的做法未必经得起推敲。

首先,从逻辑上看,阿尔都塞陷入了一个无解的循环论。要回答马克思主义为何分为“科学”与“意识形态”两个阶段,阿尔都塞不得不从“科学著作”《资本论》中寻找这一“断裂”的合法性。因而,为了论证《资本论》中马克思主义的科学性,我们必须以科学的方法(断裂)来解读《资本论》,而解读的结果恰恰发现马克思的科学性就是我们解读《资本论》的科学方法。也就是说,论证的前提就是论证的结论。在此处,阿尔都塞也无奈地承认:“这个过程是个不可缺少的循环过程,……运用马克思主义哲学来研究马克思,……都是绝对的前提条件。”^{[9](22)}

其次,如果社会历史和人类思想史的发展是一次次突然的“断裂”而非“辩证”运动,那么,我们便无法理解马克思主义是如何做到在“科学”阶段竟分享着和黑格尔没有任何关系的“辩证法”。而一旦存在关联,马克思主义对黑格尔的超越就是一个辩证的思想发展过程,而非毫不相干的“断裂”。

再次,由于意识形态具备能动性和实践性,理论实践也就因此成为科学的唯一内容。这就使得阿尔都塞只能将“科学”赋予理论,而将实践丢给“意识形

态”。而科学与意识形态又是真实同虚假的“断裂”，那么，这就不可避免地造成马克思主义的革命理论同革命实践之间产生实质性的分裂。

最后，必然产生阿尔都塞所承认的“理论主义”错误。马克思主义被局限于一种认识论，“理论和实践相结合”^{[9](254)}的问题也就无从探讨了。因而他不得不煞费苦心地说明“理论实践”也是一种生产实践与政治实践，从而尽量找回马克思主义的实践维度。亨利·费兹班曾批评道：“在我们看来，有些同志提出了支持理论反人道主义及其他问题的论断，这些同志应该自问并且说出，他们是如何看待自己立场的有害政治后果的。”^{[9](260)}

因此，阿尔都塞不仅没有帮助马克思超越人道主义，反而彻底摒弃了马克思主义中的主体能动性和历史辩证法，将马克思主义变成脱离历史实践的“基础主义”认识理论。正如列斐伏尔所言：“阿尔都塞使马克思主义僵化了，他把一切机动性都从辩证法中剔除了出去，……阿尔都塞与马克思主义的关系，无异于托马斯主义者与亚里士多德主义的关系：纯洁化、系统化，但不再与现实有什么关系。”^{[15](135)}实际上，结构主义与马克思主义虽具备相似的理论气质，但二者从一开始就存在着巨大的裂痕。因而，阿尔都塞一方面暧昧不清地采用结构主义的方法和话语，另一方面又以马克思主义之名标榜与结构主义的不同。为了化解由此产生的矛盾并回避理论指责，阿尔都塞只能在结构与主体之间，在科学与意识形态之间，拼命设置各种“断裂”和对立。雅克·朗西埃指出：“某些巨大的对立，诸如主体与结构之间的对立，或者无主体试验的概念，被抬到了十分重要的高度，因为它们可以用来掩饰概念上的暧昧不明，我们正是在这样的概念内部运作。”^{[7](362)}

（三）不能缺席的主体：主体哲学与结构主义的肯定性关联

不难发现，这一系列问题的根本原因在于——结构主义方法实际上使阿尔都塞陷入了理论精英主义的独断论。科拉科夫斯基对此曾准确地点评道：“阿尔都塞给出的解释原则是自相矛盾的，尽管他口口声声称这是‘科学’，但他整个理论建构都是一种毫无理由的意识形态表述，是旨在维持一种斯大林式的马克思主义的传统版本。”^[16]阿尔都塞既无法解释《资本论》为何是一本科学著作，也无法说明马克思主义为何要分为“科学”与“意识形态”两个阶段，以及无法论证“认识论断裂”的合法性，更不清楚马克思主义所创立的新哲学认识论究竟是什么。总之，这一系列分

析和“断裂”对保卫马克思主义来说既不合法也无必要，而只是为了配合阿尔都塞故弄玄虚的理论表演。阿尔都塞认为：“科学一旦获得真正确立和发展，它就不需要通过外部实践来证明它所生产的认识是否‘正确’。”^{[10](47)}也就是说，马克思主义的科学性与真理性不必来源于实践，而只需来自阿尔都塞所发现的“认识论断裂”；理论的权威不是来自现实政治，而只来自某一知识分子。如此一来，阿尔都塞也就更为隐秘地继承了现象学的衣钵而使自己成为“真理”的保证。在此，阿尔都塞与人道主义一起暗中完成了“精神的返乡”，他也成了一位在结构主义时代乔装打扮的传统哲学家。我们不仅看到了绝对精神的借尸还魂，甚至看到了耶稣基督的重生。难怪德里达在批评整个结构主义思潮时，一针见血地指出：“现代结构主义或多或少是在对现象学直接或公开的依赖中成长壮大这一事实足以把它纳入西方哲学的最纯粹的传统性中，这个传统越过它的反柏拉图主义，将胡塞尔引回到柏拉图。”^{[5](46)}

这其实也是结构主义自身的悖论。结构主义希望寻找某种客观结构来顶替居于现象学核心的“主体”去赋予事物意义，并证明结构对人的主宰。但这个证明却依赖于对结构本身规则与运转程序的先在制定，我们可以比喻为，这里要先借助某一“工程师的思想”。但谁来做“工程师”^{[17](137)}？结构主义方法本是反抗权威，但结构主义者却成为新权威，在一个客观的结构背后，始终有一个无法摆脱的“我”存在，笛卡尔的“我思”根本没有远去。这就是阿尔都塞逻辑悖论的症结所在，在经过了一系列“断裂”之后，他仍没有摆脱主客同一的窠臼，反而预设了一个更为隐秘的具有至上理性特权的主体存在，再一次完成了主体与理性的共谋。因此，阿尔都塞的努力最终吊诡地使马克思主义成为主客同一性哲学的新变种，成为另一种控制和占有理论。这也就不难理解，当“五月革命”爆发时，阿尔都塞为何会遭到严厉的批评。因为学生相信，阿尔都塞已经背叛了马克思主义信仰，他们的这位老师已把他自己及其理论视为不可挑战的权威。他喜欢保持纯粹的马克思主义，喜欢把无产阶级作为纯粹的概念来把玩，喜欢高高在上做一位大写的理性独白者来指导人类前行的方向。

事实上，在寻求绝对确定性真理的道路上，主体是不能缺席的。阿尔都塞的理论悖论就证明，在主体哲学与结构主义的矛盾中，两者并非只是对立性的否定关系，同时还辩证地存在着肯定性关联。从思想发展史的视角看，二者有着鲜明的历史承接。毕竟，理

性的每一次扩张都需要一个创造性的理论主体来推动,这既是法国哲学中“我思”传统的延续,也是知识与权力的必然合谋。德里达说:“人在那危在旦夕之时感受到了结构。”^{[5](6)}这是因为,只要存在本身的焦虑,以及对意义和真理的追寻不停止,结构主义者就一定会不自觉地接替“主体”去继续支撑逻各斯中心主义的幻想。这也就有了解构主义者的看法:结构分析也只是“一种对已成的、已构筑的、已创立的东西的反省”。它的命运也注定了将是“历史的、末世的和迫近黄昏”的^{5}。这或许才是对主体与结构关系最精辟的解读。

四、结语

在马克思主义发展史上,阿尔都塞无疑是一位理论特色鲜明的思想家。他在反对人道主义、捍卫马克思主义的科学性的同时,也猛烈批判了近代以来的主体形而上学和唯心主义学说,揭示了掩盖在现代国家意识形态面纱之下的冰冷现实。可以说,阿尔都塞以其敏锐的理论洞察和强烈的危机意识,重新证明马克思主义具有强大的理论生命力,启发了至今已蔚为大观的激进左派思想。但是,当阿尔都塞借用结构主义来解读马克思主义时,也使他在与“人道主义”论战的过程中陷入了另一个“理论主义”极端。这样做的结果就是,对唯心主义的抽象反叛带来的也仅是对实践行动的抽象辩护,主体的退场只会导致自己理论的封闭和窒息^⑤。

注释:

- ① 《关于人道主义的书信》写于1946年,1953年被转译为法文后进入法国。
- ② 确切地说,并没有严格意义上的结构主义流派,但不可否认的是,结构主义思潮中存在一些共同的理论旨趣。
- ③ 阿尔都塞以“理论生产”和“理论实践”的概念来表达这一科学知识产生的过程。
- ⑤ 这种在文本内部的游戏确实属于当时的结构主义时尚。比如,阿尔都塞本人在《读〈资本论〉》一书中承认,对“总问题”概念的认识来自米歇尔·福柯;而“症候阅读”又近似于拉康的精神分析法。

- ⑤ 从阿尔都塞的本意出发,他并非是为了宣告人道主义必须在哲学和现实层面上彻底地消亡,而只是反对以思辨抽象的“人道主义”来解读并论证马克思主义的科学性。此外,也正是因为对政治斗争和理论实践在更根本意义上的强调,阿尔都塞才能在后期不断突破结构主义身份的限制,为不断进行新的理论探索打开了大门。

参考文献:

- [1] 海德格尔. 同一与差异[M]. 孙周兴, 陈小文, 余明峰, 译. 北京: 商务印书馆, 2014.
- [2] MAURICE M. P. Phenomenology of perception[M]. London: Routledge & K. Paul, New York: Humanities Press, 1962: viii.
- [3] 张旭. 海德格尔论人道主义的双重意义[J]. 中国人民大学学报, 2009, 23(2): 75-80.
- [4] 乔纳森·卡勒. 罗兰·巴特[M]. 陆赟, 译. 南京: 译林出版社, 2014.
- [5] 雅克·德里达. 书写与差异[M]. 张宁, 译. 北京: 三联书店, 2001.
- [6] MICHEL F. The order of things: An archaeology of the human sciences[M]. New York: Routledge, 2002: 226.
- [7] 弗朗索瓦·多斯. 结构主义史[M]. 季广茂, 译. 北京: 金城出版社, 2012.
- [8] 阿尔都塞. 自我批评文集[M]. 杜章智, 沈起予, 译. 台北: 台湾远流出版公司, 1990.
- [9] 阿尔都塞. 保卫马克思[M]. 顾良, 译. 北京: 商务印书馆, 2013.
- [10] 阿尔都塞, 巴里巴尔. 读《资本论》[M]. 李其庆, 冯文光, 译. 北京: 中央编译出版社, 2008.
- [11] 今村仁司. 阿尔都塞——认识论的断裂[M]. 牛建科, 译. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [12] 阿尔都塞. 列宁和哲学[M]. 杜章智, 译. 台北: 台湾远流出版公司, 1990.
- [13] 阿尔都塞. 哲学与政治——阿尔都塞读本[C]// 陈越, 编. 长春: 吉林人民出版社, 2003.
- [14] 马克思恩格斯文集: 第4卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [15] 弗朗索瓦·多斯. 解构主义史[M]. 季广茂, 译. 北京: 金城出版社, 2012.
- [16] LESZEK K. Althusser's Marx [J]. The Socialist Register, 1971(8): 12.
- [17] 文森特·德贡布. 当代法国哲学[M]. 王寅丽, 译. 北京: 新星出版社, 2007.

(下转第117页)