

论东欧马克思主义文化理论的核心命题

傅其林

(四川大学 文学与新闻学院,四川 成都 610064)

摘要:东欧马克思主义对文化进行了多维度的理论思考,形成了独特的文化理论,彰显出马克思主义理论的深度及其阐释现实的力量,丰富与发展了马克思主义哲学与美学。同时在东欧马克思主义文化理论之中,可以寻见某些思想观念与知识话语的共同性,从而凝聚为核心命题。这些核心命题主要包括文化实践论、文化符号学、文化现代性理论、文化政治论、人道主义文化观。把这些核心命题凝聚起来,就能够构建东欧马克思主义的文化理论体系。由此,文化在本体论层面上是一种实践,在话语层面是一种符号意指化结构,在历史层面是现代性的建构,在功能层面是政治权力的颠覆与重构,在价值层面是人道主义的自由创造。虽然东欧马克思主义文化理论与西方、俄苏马克思主义文化理论密切相关,但是又具有自身鲜明的民族性、原创性,尤其关注对东欧社会主义文化问题的深刻批判及其问题解决的探索,透视出现实性。东欧马克思主义文化理论复杂多元,甚至存在对立,也有教条式的演绎,还存在非马克思主义元素,需要进行细致的辨析。

关键词:东欧马克思主义;文化实践论;文化符号学;文化现代性理论;文化政治论;人道主义文化观

中图分类号:G02:I0 文献标识码:A 文章编号:1000-579(2020)01-0063-10

On the Core Proposition of the Marxist Cultural Theory in the Eastern Europe

FU Qilin

(College of Literature and Journalism, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064, China)

Abstract: Marxism in the Eastern Europe contains multi-dimensional theoretical thinking on culture, forms a system of cultural theory, demonstrates the depth of Marxist theory and the power of interpreting reality, and enriches and develops Marxist philosophy and aesthetics. At the same time, in the Marxist cultural theory of Eastern Europe we can find the commonality in some ideas and knowledge discourse, so as to agglomerate as the core proposition. These core propositions mainly include cultural theory as praxis, cultural semiotics, theory of cultural modernity, theory of cultural politics and humanistic cultural view. If we put these core propositions together, we can construct the Marxist cultural theoretical system of Eastern Europe. Accordingly, culture is a kind of praxis in the ontological level, a symbolic signifying structure in the discourse level, a construction of modernity in the historical level, a subversion and reconstruction of political power in the functional level, and a free creation of humanism in the value level. Although the Marxist cultural theory of Eastern Europe is closely related to the Marxist cultural theory and the Russia-Soviet, it has its own distinctive nationality and originality. It pays special attention to the deep criticism of the socialist cultural problems of Eastern Europe.

收稿日期:2019-11-03

基金项目:国家社科基金重大项目“东欧马克思主义美学文献整理与研究”(编号:15ZDB022)

作者简介:傅其林(1973-),男,四川岳池人,四川大学文学与新闻学院教授,教育部长江学者特聘教授。研究方向为中外马列文艺理论、东欧马克思主义美学。

and the exploration of solutions, thus with actual significanes reality. The Marxist cultural theory of Eastern Europe is complex and multidimensional, even opposite, and the dogmatic deduction and non-Marxist elements exist, thus we should analyze carefully.

Key words: Eastern European Marxist; culture as praxis; cultural semiotics; cultural modernity; cultural politics theory; humanistic cultural view

在当代,文化成为美学研究的重要维度,在一定意义上说,美学进行了文化的转向。不仅如此,人文社会科学也普遍地介入文化场域,形成了关于文化的跨学科研究状况。伊格尔顿指出:“在当代有关现代性、现代主义、后现代主义等的争论中,‘文化’似乎是分析和理解晚期资本主义社会的关键范畴。”^{[1](p1)}可以说,文化成为分析和理解现代社会的重要切入点。西方马克思主义以文化为突破口,催生了一系列深刻的文化理论,实现了马克思主义的文化转向以及马克思主义美学的文化转向。东欧马克思主义同样没有无视文化命题,提出了既具有普遍性又有本土特征的文化理论。其关键命题主要包括文化实践论、文化符号学、文化现代性理论、文化政治论、人道主义文化观等五个核心方面。这些核心命题既是东欧马克思主义的理论构建,也是社会主义革命与建设的现实的迫切需要。尽管其中存在一些谬见,但总体上是对马克思主义美学的有益的探索,对新时代中国特色社会主义美学和文化理论的深入思考有借鉴意义。

一、文化实践论

东欧马克思主义的哲学基础主要是实践,其文化理论的根基离不开实践的哲学基础。文化实践论构成了其文化理论的本体论建构,认为文化是一种人类实践活动。如果文化是原初意义的陶冶(cultivation),那么它本身就是实践的。

马克思主义者普遍认为,文化属于上层建筑,是社会存在的反映。东欧马克思主义并没有简单理解文化,而是揭示文化与实践的内在关联性。南斯拉夫实践派的实践观包括了文化维度,在某种意义上实践就是文化,文化也是实践。马尔科维奇明确地提出:“实践是人创造其存在的最大可能性的人类活动,这种活动是目的本身,而不是达到其他目的的纯粹手段。因而这种理想性的活动明显是规范的。一方面,它基本上不同于描述意义上的中性的工作概念,另一方面,它是具有否定意义的异化劳动的对立面。”^{[2](p28)}这种作为人类自我实现过程的实践本身就是文化。匈牙利布达佩斯学派肯定了文化的实践性,认为文化及其价值具有社会存在的特性,有着日常生活的基础。赫勒认为:“价值是一种社会本体论意义的普遍范畴。”^[3]马尔库斯把文化概念追溯到西塞罗的定义 *cultura animi* 概念,这是作为陶冶的概念,文化使社会上的男性精英得到支配性的力量。在现代,这个概念被高雅的文化意指活动取代,被科学和艺术为主要内容的社会实践所取代,从而具有了独立自律的特征。在他看来,文化是具有普遍有效性的社会实践。不论是人类学意义上的文化,还是高雅文化意义的文化,都是人类的实践。他融入了海德格尔的文化表演性概念、文化人类学家吉尔兹的作为社会事件的符号的文化概念、威廉斯的文化唯物主义观念,从而赋予了马克思文化概念的实践性重构。在他看来,马克思提出了关于文化三种概念即作为基础和上层建筑隐喻的文化,作为意识形态的文化和作为文化生产的文化。尽管这些概念存在疑惑,但是都指向了实践。作为上层建筑,文化也是构成基础的重要维度;作为意识形态,文化也是处于意义理解和客观说明之间的辩证性中介之中,依赖于非文本的社会实践;作为文化生产,文化成为马克思的生产观念向文化活动领域的延伸。马尔库斯反对把生产范式等同于目的理性活动的劳动,认为生产范式包括了三个重要元素:“(a)就人类能力和需要的对象化和挪用而言的对社会活动的解释;(b)就活动和产品而言的对‘物质内容’和‘社会形式’的明确区分;(c)把这种‘生产’行为理解为持续展开的再生产过程中的单一时刻。”^{[4](p445)}如此理解生产,就赋予了生产以文化的意义。波兰马克思主义理论家鲍曼明确提出了“作为实践的文化”命题。他认为,文化不是一种抽象的概念,也不是纯粹的符号化的结构系统,而是人类经验的构建,现实和理想的调节,知识和利益的融合,“文化是融合知识和利益的人类实践模式”。^{[5](p173)}鲍曼的文化实践论得到了南斯拉夫实践派成员格鲁博维奇认可,后者认为这种概

念显示了与现有的西方文化概念的差异,因为文化的实践性透视出“文化是人类人道化的过程和结果”,^{[6](p171)}这种过程与结果本身是实践的对象化活动。

东德马克思主义理论家科赫根据马克思的“巴黎手稿”的实践哲学观界定文化的本质属性。在他看来,“社会劳动,是所有文化的源泉”。^{[7](p13)}劳动赋予文化的内容和文化的形式,作为人类对象化活动,是人的类本质力量的对象化。这种对象化活动具有普遍的人类属性和社会性,同时具有个体性和历史性,因此人类文化是个体性和普遍性相结合的实践,是体现必然性和自由性的活动,是主观和客观的历史性的生成。科赫依据马克思的实践观和列宁的实践哲学,赋予了人类实践和动物活动的本质性区别,认为人类劳动体现了类本质力量,本身属于文化。

正是赋予文化以实践的本体论地位,东欧马克思主义对文化的形而上学命题进行尖锐的批判,捷克的理论家科西克具有代表性。在他看来,文化的形而上学观主张文化是自律的,是所谓的自然性的文化观念,忽视了文化的实践性与具体辩证法。这种文化观在分析研究过程中把社会整体中的不同维度抽象化,转变为特有的自律的范畴:“人类社会活动的个别性瞬间——法律、道德、政治学、经济学——在人们头脑中被转变为支配人类活动的自律的力量。……这种思维方式把社会活动的产物变为统治人的自律的力量。”^{[8](p61)}文化的形而上学没有把握实践的反映性和投射性的辩证性,没有认识到主客观特征深刻铭刻在人类的创造物之中。因此,文化产品不仅是时代的记录,不仅是其时代及其条件的确证,而且是“人类、阶级和民族的存在的构成性元素”,^{[8](p80)}是人类存在的不可或缺的内在元素。

事实上,东欧马克思主义文化实践论存在两种倾向,一种是新马克思主义文化实践观,赋予了实践以自由创造的精神活动意义,甚至认为精神活动本身也是实践。另一种是正统的马克思主义实践劳动观,侧重实践劳动的人类普遍性与类本质属性,文化是人类本质的对象化活动。前者赋予了实践非常复杂的文化内容,后者的理解没有明确区分实践和劳动、工作之间的关系,因而这种文化实践观的原创性和深刻性不够突出,受苏联主导的话语模式影响较大。

二、文化符号学

东欧马克思主义文化理论把文化作为人类实践的符号意指过程加以系统地分析,包含了较为丰富的具有原创性的文化符号学思想。这在匈牙利、波兰、罗马尼亚等国家得到较为突出的发展。

匈牙利布达佩斯学派文化理论融入符号学机制,主要以赫勒的话语文化和马尔库斯的文化语义学为代表。赫勒从哈贝马斯的文化公共领域与话语交往的研究中获得启发,认为:“于尔根·哈贝马斯现在很著名的《公共领域的结构转型》,写于40年前,此书持续不断地为理解17世纪和18世纪的社会现象,特别是文化现象的转型提供了有效的指南。”^{[9](p79)}赫勒提出了话语文化概念,并深刻分析康德的午餐宴会上的话语交往。这种话语文化是现代性的产物,同时扎根在日常生活之中,玩笑文化也是文化话语之一。赫勒认为,玩笑作为现代性话语,具有政治意义,这是一种符号意义结构,体现了笑的逻辑,也是人的存在条件的投射,这种条件就是不可能达到个体遗传符码和偶然被抛入的社会符码的完美切合,这种具有偶然性的错位是此在的意义的条件,也是玩笑符号化的内在机制。马尔库斯则关注文化的语义机制,融入语义学的分析模式,从而深化了文化的意义过程与接受过程,尤其对文化概念进行了历史性的结构分析,这就是文化的历史语义学分析模式。他提出要领会意义的主要维度及其复杂的历史机制。在他看来,这些意义维度彼此联系或者重叠,部分是不可调和的。历史语义学遵循“词语的主要用法的历史及其在相关话语中日益变化的作用与功能,至少关注它在哪里进入日常谈话的领域,伴随着历史积淀意义的丰富性”。^{[4](p308)}通过这种语义分析,文化在现代具有个体的、社会的、文化和文明的、对象化的、价值的维度等复杂意义,这体现了文化话语的差异性和历史的变化性。

鲍曼的文化理论充分吸收了波兰的语义学分析传统,从马克思主义社会学角度创造性地推进文化的符号学阐释,认为符号学为“文化实践的普遍方法论提供了关键点”。^{[5](p97)}对他来说,文化是一种复杂结构的人类形式,包含着符号意义的意指化过程。这种结构过程包括两个过程,一是指向人类外在环境的结构性同化,二是人类有机体向内的结构性适应。文化因而是拥有结构化过程的精致的形式,是从低级的前文化的动物物种发展起来的:“在所有物种中,有机体的生命过程是建立于行为模式和从外在

世界的环境中进行选择的结构之间共同的形态结构的关系之上的。”^[10]这种同化－适应的辩证过程模式更新了对传统文化功能的解释。传统观点把文化视为人类适应环境的方式，强调文化过程的消极的保守的维度。鲍曼通过对文化过程的符号化考察，看到了文化的双重结构化方向，尤其看到了积极的创造性的价值功能。他指出：“从符号学角度看，文化的功能在于减少人类世界的不确定性。这种功能的效用，第一是减少某些事件发生的可能性，因而实质上提高了人类环境的可预测性；第二是实现信息转移，即对来自现实环境结构中的信号加以解释。”^[10]

罗马尼亚马克思主义理论家瓦尔德有意识地融合马克思主义与符号学，为马克思主义文化符号学做出新的贡献，认为符号学的引入形成一种“新的文化理论”。^[11]其思想充分借鉴法国结构主义符号学，尤其批判地吸收了戈德曼、巴特等人的结构主义与马克思主义的融合的成就。他从人与符号的关系出发建构文化符号学理论，在一定程度上超越了卡西尔的“人是符号的动物”观点的限制。他认为，文化是一种意指结构，但是这种符号的意指结构不是外在的客观的符号之间的联系，不在于外在的信息之间的交往传递。它不仅仅在于信息媒介的交往，而且存在着物质与精神、主体与客体、现象与本质的介入。在人类社会，文化作为符号中介机制具有重要的功能：“文化是符号系统，人类借助于这种符号系统调节人和自然与社会的关系。”^[12]借助于人的符号意指关系，物质被转变为文化，文化也获得自然性。在瓦尔德看来，符号学就是文化的批评理论，符号本身就是文化，文化也是意指化的符号，两者形成了内在的关联性。这种关联性也是基于人的参与的，人是创造符号的个体存在者。文化不是纯粹精神的，而是有着物质基础、人类条件和文化传统。在自然界，不存在以符号为媒介进行的不同物种之间的交往，在这里能指和所指是不可能存在的，也不存在符号的中介机制。在人类社会生活中，符号展示了人类与符号中介之间的现实关系，依赖自然与社会的基础。自然本身不是创造的，而是自然地发展，冬去春来，阴阳代序，周而复始，而人类则是创造符号的，体现着创造性和新颖性，包含人类的意图。因此，瓦尔德明确指出：“只有人才是创造者……创造就是造反的行为。人类不满足于自然所赋予的东西，所以一开始就赋予自然以文化。”^[12]不难看出，瓦尔德在马克思的“巴黎手稿”提出的人与动物之间的区别中添加了文化符号机制，融合了人与自然的文化符号关系，以符号的人为核心建构了具有鲜明马克思主义特征的文化符号学理论。不仅人的创造性在符号意义化过程中起着重要作用，而且文化意义的交往也是极为关键的。瓦尔德对文化意义的交往也是有深入思考的，认为交往不是简单的意义传递，而是具有媒介性的，因此他把麦克卢汉的“媒介即信息”的思想融入其文化交往理论之中，彰显出文化符号学最新的发展倾向。

东欧马克思主义文化符号学不同于非历史的法国结构主义符号学，它不但充分考虑符号的意义结构与语言符号的逻辑规则，而且赋予符号意指化的实践性与社会历史性，同时看到人作为主体是如何在意指化过程中编码与解码的。虽然德国符号哲学家卡西尔较早提出人是符号的动物的论断，但是缺乏马克思主义的社会历史与人本身的属性的分析，最终陷入新康德主义的困境之中。东欧马克思主义文化符号学则克服了这种缺陷，既吸收西方马克思主义符号学理论，又立足于东欧深厚的语义学符号学传统，表现出话语的多元性和开放性，这种方法论与价值立场推动了马克思主义文化理论的创造性探索。

三、文化现代性理论

东欧马克思主义把文化置于现代性过程中加以考察，既以启蒙现代性思考文化现代性命题，又从社会主义现代化进程出发反思文化现代性、当代性与未来建构，形成了既具批判性又具建构性的文化现代性理论。其对文化现代性结构性与大众文化的分析尤其具有理论的锋芒。

对文化现代性的结构机制的分析，布达佩斯学派的赫勒和马尔库斯从不同角度进行阐释，改变了学界对文化现代性的固有观念。赫勒从现代性的三重逻辑即技术－科学逻辑、社会职位、功能和财富分配逻辑与政治权力逻辑出发，结合现代性的双重束缚即技术想象制度和历史想象制度，建构了现代性的复杂结构机制，并以此挖掘文化在现代性中的多重意义。她把现代的文化概念区分为具有浓密意义的高雅文化、以对话为基础的话语文化和以人类生活方式为核心的人类学意义，指出其文化现代性的悖论与演化机制，寻觅良性的文化生态结构的可能性，因而形成了文化理论的新维度。她认为，文化作为普遍

的概念是难以定义的,她主要从德语文化概念 *Kultur* 来清理,认为现代的三种文化概念彼此联系,共同形成了文化的定义,这三个文化概念并不是遵循现代性的单一逻辑,而是复杂的,“可以从三种逻辑中,从其中两种逻辑,或者其中一种逻辑加以选择。对这些现象的抱歉式的或批判性的讨论,通常激发两种主要的想象制度(技术或历史)之一,有时意识到双重束缚,有时没有意识到”。^{[13](p115)} 赫勒从后现代视角解构了单一的普遍主义的文化概念,赋予了文化现代性概念的多样性与差异性。在前现代,文化受制于固定的制度与单一的文化选择标准,文化消费也是基于习惯性与制度性的,文化的需要要适应文化共同体的等级需要。现代性打破了文化传统的标准与制度性力量,获得了技术想象和历史想象的动力与束缚,这样文化标准和制度性机制走向了多元异质的可能性。赫勒把这种具有后现代特征的文化现代性称之为“杂食的现代性”(Omnivorous Modernity)。在这种结构性框架中,文化构成了与文明的相关性,同时也形成了彼此的区别。在赫勒看来,文明涉及技术文明与道德文明,指向了日常生活,是进步的、乐观的和面向未来的意义,是一套由日常语言、对象和习俗所构成的对象化系统。尽管赫勒区分了德语意义的文化(*Kultur*)与文明(*Zivilization*)概念,但是她的阐释存在着文化与文明界定的混乱,尤其是混淆了人类学意义上的文化概念与文明的日常生活界定,因为两者都以日常生活作为基础。

马尔库斯尤其关注文化现代性的结构机制,从匈牙利移居澳大利亚之后实现了文化转向。他从文化、科学和社会三个维度展开对文化现代性制度化的阐释,提出了文化现代性的悖论统一的命题。不同于赫勒三种现代文化概念,马尔库斯强调高雅文化与人类学文化的二元结构的悖论性分析。他指出,理性和想象构成了文化现代性的对立性,但同时又是现代性的产物。这种悖论统一在高雅文化中体现得很显著,成为马尔库斯阐述的关键点。高雅文化涉及艺术、哲学、科学、宗教等较为广泛的内容,但是主要是艺术和科学。马尔库斯认为,从18世纪以来到二战结束的西方现代社会或者说经典的现代文化时期,艺术与科学形成了文化的悖论统一的结构机制。在这个时期,科学与艺术具有统一性框架,两者作为文化实践具有类似的结构机制:“一种事物要归属于文化领域,它就必须承担一种功能性的角色,这些角色是通过作者—作品—接受的关系来确定的,并且它以规范的方式涉及这些术语相关的人或物。正是根据这种关系——‘文化关系’——所有文化实践所必须具有的共同特征能够得到表达,并且区别于功利—技术的活动。”^{[4](p61)} 根据这种文化关系,所有的文化实践被对象化、理想化、自律性和新颖性这四个概念所界定。建基于这种文化概念的框架,马尔库斯看到了艺术与科学构成了文化现代性的对立性与矛盾性。但是这种对立性与矛盾性又通过这个关系建立统一性,愈对立也就愈统一,差异愈明显,统一愈有可能。他指出:“我们的文化关系不仅包括不同的文化实践与创造形式的共同特征。这种关系也让我们表达主要领域的根本差异。尽管很悖论,但是赋予文化的实质性统一的不是它们的共同特征而是它们之间的差异。文化最重要的决定性领域即艺术与科学,被系统地建构起来,被赋予了根本对立的特征。文化具有一种束缚性的结构,这种结构至少在150年是稳定的,它的主要领域被视为处于严格的互补的关系之中。”^{[4](p64)} 通过艺术与科学的文化关系结构的对立性考察,马尔库斯不仅寻找各自不同的结构机制,而且这种对立在文化、法律、经济学等制度性机制中得到展现,从而构成了更为广泛的影响力。所以艺术与科学均被视为文化,但是构成了范畴上和制度上的对立两极,形成文化现代性的悖论,也是现代性悖论的镜像。

在这种文化现代性的结构中,大众文化是一个重要维度。东欧马克思主义文化理论从不同角度加以论述,譬如赫勒、马尔库斯从高雅文化的悖论中引出对大众文化的思考,拉德洛蒂从现代艺术解放与现代艺术自律观念的建构来审视艺术与大众文化的辩证关系。尽管东欧马克思主义对大众文化持有鲜明的批判性态度,但是并非截然否定,多持有辩证的严肃的立场,充分肯定了大众文化的积极价值。马尔库斯对西方马克思主义大众文化理论进行了批判性反思,主要涉及阿多诺和本雅明的观点。他认为,阿多诺极为深入和准确洞悉资本主义的大众文化即文化工业,揭示了文化工业的破碎性、欺骗性、非本真性,这种批判是合理的,但是存在限度:“无论对错,就通常狭义的理解而言,文化工业作为消费者的心理技巧的病理学机制或者儿童幼稚病机制是有道理的,——但是就阿多诺对此概念的延伸而言,显然是不充分的。”^{[4](p617)} 因为阿多诺没有如本雅明那样看到大众文化的积极性,他把文化工业概念延伸到资本主义文化产品,也包括了对严肃的文化产品的商业性表现,如贝多芬音乐的当代演奏,这种延伸与

概念扩展导致了其大众文化理论的根本问题。阿多诺通过经济学推论形成了身份强制方法(*status compulsion*)，这种方法与心理社会方法(*psychosocial*)构成了其文化工业的批判理论，但是这两种方法出现了截然的矛盾，而且是不可调和的。南斯拉夫实践派成员日沃基奇对大众文化的思考类似于阿多诺的立场，但是反对加塞特著作《大众的反叛》中蔑视大众文化的观点，因为加塞特从精英文化立场否定大众文化的非个人性，没有看到现代社会解决的具体办法。日沃基奇从苏联社会主义文化中的“人民文化”概念出发批判了大众文化，当然这种大众文化主要不是阿多诺意义的大众文化，而是南斯拉夫的大众文化，不过对大众文化的界定仍有相似之处：“大众文化就是对社会现实标准化、类型化的再生产，并且这种再生产彰显出完整的价值体系。”^[14]虽然基本观点类似，但是日沃基奇抛弃了阿多诺的悲观绝望论调，表达了重建真正的个体性的人民文化思想的积极性。斯洛文尼亚激进的批判理论家齐泽克对大众文化也进行创造性的辨析，建立了拉康精神分析与大众文化的内在联系。他既运用拉康的精神分析理论阐发大众文化的深层次的快乐机制，又通过大众文化形象地图解抽象的拉康范畴。他自己明确主张，一方面充分利用大众文化，“把它作为一个颇为便捷的材料来解说拉康理论大厦的朦胧的框架，而且也阐明拉康主要的接受者所忽视的但更为精微的细节”；另一方面也是很明显的，“拉康理论可以作为沉醉于大众文化的偶像式愉悦的借口”。^{[15](p3)}齐泽克的这种结合既揭示了大众文化的心理欲望机制，又袒露了大众文化的欺骗性与欲望的沉醉，彰显出大众文化的欲望辩证法，既明显受到阿多诺的大众文化批判的影响，又显示出大众文化不可根除的必然性，也超越了阿多诺的悲剧主义。

可以看出，东欧马克思主义文化现代性理论在悖论的展示与文化的批判中，体现了积极重建的态度，这不仅不同于经典的西方马克思主义对现代性的激进批判，还对这种激进批判进行不同程度的批判。譬如瓦伊达就对卢卡奇、海德格尔的文化批判模式进行质疑。卢卡奇不满意充满罪孽的现代性及其文化，海德格尔也走向了大写的存在。他们的文化批判虽然深刻，但是导致了文化批判本身的危机。瓦伊达对此进行了深刻的分析，立足于后现代的视野，从青年卢卡奇到海德格尔、米兰·昆德拉再到罗蒂，他在文化批判的危机中探寻后现代东欧人的文化存在的可能性。当然，海德格尔的文化批判是他关注的核心。他指出：“在罗蒂看来，海德格尔是一位所谓诊断时代的批判家，尽管他是最伟大之列。他以超验的尺度来衡量世界的状况。”^{[16](p172)}这种超验的尺度就是以文化普遍主义和形而上学的标准质疑现代社会，这是卢卡奇和海德格尔文化批判的典型模式。在瓦伊达看来，这种模式忽视了文化现代性的积极性与人的存在的偶然性。卢卡奇把长篇小说视为罪孽时代的史诗，本身是充满问题的文学样式，他没有看到这种样式的存在的意义。昆德拉以自己的小说创作实践与理论反思，认识到这种样式的存在意义，而且看到了长篇小说的反讽性，奠定了长篇小说的合法性，“昆德拉认为，长篇小说是宽容的世界的艺术样式”。^{[16](p144)}长篇小说从一开始就再现了不同于哲学的欧洲的另一个欧洲，笛卡尔眼中的欧洲忘却了塞万提斯笔下的欧洲，前者是人的存在的遗忘，而后者是存在的彰显，“在存在被遗忘的世界，长篇小说寻觅着存在——而且是充满激情地寻觅”。^{[16](p145)}不过，卢卡奇和海德格尔的文化批判中包含着偶然性的历史意识与个体存在的思考，从而为新的文化建构创造了可能，为后现代的海德格尔奠定了基础。这种重建现代性的后现代文化观在赫勒、科拉科夫斯基那里有类似的倾向。

四、文化政治论

文化政治论是东欧马克思主义文化理论的关键命题之一。这种维度渗透在文化现代性之中，文化作为一个关键词在现代兴盛，尤其在德国、法国、英国的盛行，具有政治和意识形态的缘由。文化成为政治权力角逐的场域。东欧马克思主义文化政治论是复杂的，甚至矛盾对立，既有对抗资本主义文化政治的考量，又有面对社会主义政治权力的建设及其困境的剖析。一般来说，其文化政治论主要包括文化革命论、民族文化身份论与文化政策论三个维度。

文化政治论在东欧有着悠久的历史传统，可以追溯到 19 世纪后期，波兰的卢森堡、保加利亚的格里亚、季米特洛夫等有不少论述。保加利亚的格里亚学派值得研究。在 19 世纪后期，马克思主义者格里亚以马克思主义文化政治观与资产阶级美学家马伊奥内斯库(Titu Maiorescu)的“为艺术而艺术”观展开论辩与斗争，他强调文化的唯物主义基础、社会性、阶级性，为无产阶级文化建设做出了探索工作。他

认为,马伊奥内斯库搬用德国形而上学的柏拉图主义美学,尤其是叔本华的美学理论,体现了唯心主义和资产阶级特征,与此不同,无产阶级应该拥有自己的文化政治。^{[17](p28)}

在当代,东欧马克思主义文化革命论有两种主要倾向,一是新马克思主义文化革命论,二是正统马克思主义文化革命论。前者以卢卡奇、赫勒、斯维塔克、格尔利奇、科西奇等为代表,重视个体存在的民主政治与自由的政治价值,关注个体生命的尊重。捷克的著名马克思主义理论家斯维塔克的文化革命的定义具有代表性。他认为文化革命不仅仅是关于艺术的观点的革命,不仅仅是艺术风格与艺术哲学的革命,不仅仅是美学、艺术理论和哲学问题的革命,而且涉及更为广泛更为重要的领域,“文化革命是对整个社会意识及其形式的普遍转变”。^{[18](p60)}在斯维塔克看来,文化革命至少包括五个基本的过程:对既定文化内容的改变,对社会意识的结构或形式的改变,对文化生产和消费的社会特征的改变,对整个社会关系所决定的人的类型的改变,对现代人的社会生活方式或生活形式的改变。在20世纪,艺术在文化革命中具有关键的意义,因为艺术表达了人的创造性和真正的自由。南斯拉夫的科西奇考察了文化创造性与自由性同权力垄断的对抗,他以高尔基的“为言论自由而斗争”的追求真理的精神,批判欧洲主要是南斯拉夫的社会生活。他尖锐地指出:“在迄今全部的欧洲的历史过程中,权力及其附属物——意识形态、政治和强制——一直是和人的创造本质相对立的。”^{[19](p253)}他说,思想和创造的悲剧在当代达到了令人恐怖的程度,而真正的文化就具有革命的力量,“正是这种人的力量,创造了文化和革命的精神气质,并使之统一于一种历史的含义。在我看来,这正是人性的本质和核心,其中作为一种行动的革命的集体行动,在普遍的人类需要和创造人类灵魂之全新而永恒的价值的个人活动的方向上,彻底改变了社会现实”。^{[19](p254)}因此,他提出,文化革命就是实现真正自治的社会,实现社会主义的创造性自由,实现追求真理的自由和反对谬误的自由,对科学思想和艺术思想的自由选择,还需要一种社会保障。这种保障就是确认思想和想象不是人的罪孽,思想和想象的问题应该通过思想论辩来根除,而不是通过定罪和惩戒来根除。

后者在东德产生了一系列成果,主要以科赫为代表。科赫对社会主义文化理论进行了系统的建构,其中文化革命是其重要部分。他从《反杜林论》《德意志意识形态》等经典文本中挖掘马克思恩格斯关于文化革命的思考,重点强调列宁对文化革命的突出成就,建构了具有马列主义特征的文化革命论,赋予了文化革命的合法性基础。在他看来,文化革命作为人类历史上的新型的文化类型,其合法性基础在于:这是工人阶级的历史使命的组成部分,是来自意识形态领域的革命的需要,是充分实现文化生活民主化的需要。党在文化革命中具有关键的地位,马列主义政党“不能丧失文化政治领域的引领作用”。^{[7](p229)}可以看到,东欧正统马克思主义文化革命理论形成了理论话语与社会主义主流意识形态、政治权力的紧密结合,具有制度性力量,重点不是个体的自由而是国家文化民主政治的构建。

民族文化身份论关注东欧各民族国家的文化政治,承担民族国家甚至欧洲文化政治身份的凝聚与反思。这种理论立足于马克思主义理论话语,有意识地结合不同民族的历史文化传统和现实需求。科赫注重民主德国的文化政治身份,提出了与西德不同的具有社会主义特征的文化理论。当然它的理论不是民族狭隘主义,而是考虑了国际文化与本土文化的辩证关系,正如他所言,“在德意志民主共和国,产生了社会主义的德国民族。其本质就是工人阶级的特征。作为社会主义社会的主要力量,工人阶级也是这个民族的主人”。^{[7](p117)}这个民族的主要意识形态是马克思主义,这个民族的文化就是社会主义民族文化,是在世界文化体系中继承德国历史而形成的民族文化,是德国民族身份与社会主义的当代发展,具有民族生活的内容和形式。保加利亚的马克思主义者日夫科娃也重视民族文化身份,认为文化是一种普遍的现象,包含了世界上产生的所有现象与过程,直接关乎个体与人类整体的人性,是人创造的物质价值和文化价值。但是,这种文化的普遍性与全球性不能无视文化的民族性,需要重视民族文化传统的遗产与民族文化意识:“保加利亚人民建立了他们自己的国家,建立了他们自己的民族意识与文化。”^{[20](p249)}保加利亚作为东西地理的交汇地,在历史过程中人民继承了宝贵的物质文化和精神文化,也创造了优秀的艺术作品和文化,构成了其精神财富。当代的社会主义保加利亚充分吸收民族精神价值,并呈现在现代精神之中。对日夫科娃来说,“这种新的社会制度维护并进一步发展了保加利亚最进步的文化传统,这些传统从不同时期产生,增强了创作者的民族自信,为创造性作品提供了并打开了新

的机遇和景观”。^{[20](p249)}

罗马尼亞马克思主义者关于民族文化身份的探讨更为深刻,格里亚引入西欧现代文化的同时关注罗马尼亞的文化传统、现实境况与未来命运,在已有的文化传统中建构罗马尼亞的新的现代文化,从而避免欧洲文化的危机。他清楚地认识到,“在西欧现代制度中,现代社会是资产阶级的产物,而资产阶级及其权力和文化又是这个制度的产物”,这种制度与文化是“失常”(anomalii)的。^{[17](p258)}格里亚利用现代文化而极力避免现代性的危机,重新创造罗马尼亞的革命的民族文化,尖锐地批判罗马尼亞文学中的资产阶级形式主义弊端,尤其是马伊奥内斯库文学观念中的忧郁情调和悲观主义,充分肯定作家措西比奇(Coșbuc)的民族政治表达所体现的积极性,称赞其诗歌作品是“最具民族的”和“革命的”。^{[17](p685)}格里亚的追随者艾布尼娅奴进一步增强民族文化的自觉意识,详细地考察了罗马尼亞文化中的批判精神。他认为,罗马尼亞文化一直受到外来文化的入侵,同时也没有为欧洲文明作出独特贡献。但是从19世纪以来尤其1848年以来,罗马尼亞受到西欧现代资本主义文化的影响,批判精神开始得到彰显,在接受西方文化的过程中民族文化意识开始觉醒,文化的民族性得到彰显。一系列批评家深入挖掘罗马尼亞的民族文化传统,建构具有现代意义的富有政治性的批评话语,形成了现代罗马尼亞文化中的批判精神史。在他看来,“批评具有新的维度。它不必再去考察选择问题,而是探究结果。如果说语言和文学的问题是旧批评所看重的,那么现在虽然仍然需要这些,但是不再发挥重要的力量,因为现在的共通感已经挫败了这些。”^{[21](p110)}社会问题、阶级政治、民主等问题成为文学批评的重要元素,但是民族文化得到有意识的张扬,譬如艾米内斯库(Eminescu)利用Transylvania和Moldovan两个地方民族文化资源展开了对马伊奥内斯库的美学观的批判与论争,其批判精神既是现代的,又是民族的,也是政治的。

不仅民族文化身份在东欧马克思主义文化理论中得到深入探讨,欧洲文化身份问题也得到关注。波兰的科拉科夫斯基对欧洲中心主义文化观进行了批判性反思。他列举一些欧洲中心主义观点:“欧洲人没有理由对世界的其他部分感兴趣;欧洲文化从来没有从其他文化中借鉴什么;欧洲的成就归功于欧洲人的种族纯粹性;欧洲的天命就是永远统治世界,以及她的历史是理性和德性胜利和纯洁的故事。”^{[22](p16)}这种欧洲文化普遍主义受到科拉科夫斯基的质疑与拷问,因为他看来欧洲文化身份是一个充满悖论的矛盾体,在一定程度上是无法定义的。无论是在地理空间,历史起点还是文化内容方面,都难以找到明确的欧洲文化的普遍界定。欧洲文化身份不仅在于其文化价值和理性精神,而且在于世界文化的历史性混乱中以欧洲最繁盛时期的特征建立起来的,这种身份也是在外来文化的对抗中确立的。欧洲文化身份来自克服排外性、拷问自身、用他者的眼光审视自己,因而怀疑自身、失去文化自信的能力成为欧洲文化的精神力量。在对他者和自己的怀疑中,欧洲文化身份得到清晰的意识和强化。在科拉科夫斯基看来,“所有文化都是平等”这一论断忽视了文化的价值判断,因为没有文化能够摆脱价值立场。他没有激进地持有欧洲中心普遍主义幻觉,也没有抛弃欧洲文化身份建构的可能性,而是重视欧洲文化中的重要价值元素,试图在文化悖论中找到平衡点。他认为:“在绝对的尽善尽美与完全的自我毁灭之间的选择不是我们的;无尽的忧虑,无尽的不完善,这些才是我们的命运。因此,在欧洲怀有的对于自己的疑虑中,欧洲文化能够找到其精神平衡以及对其自称的普遍性的证明。”^{[22](p33)}

东欧马克思主义政治论还涉及文化政策思想,这是与西方马克思主义文化政治论不同之处。这主要是东欧现实社会主义制度建设与国家治理的必然要求,文化建设方案急需要提出并不断推进,既是新的社会主义个体塑造的需要,也是国家政治方针与意识形态的重要部分,从而形成了国家文化治理理论思想。日夫科娃为保加利亚文化政策推进提出了一些重要的方略。她在列宁主义文化原理的基础上,深化了“发达社会主义文化”的政策思想,主张社会主义社会各个领域的审美化,加强文化制度建设,提高文化管理效率与水平,推动文化繁荣,满足人民的文化需求与社会主义建设的历史使命。她认为:“文化进一步成功的发展需要不断改善文化过程的组织、管理和引领,提高这些活动的水平和效果。”^{[20](p31)}她总结了保加利亚60年代以来所形成的文化管理政策的基本原则,即“公共-国家原则”:“公共-国家原则的引入,是坚持马克思列宁主义的鲜明体现,也是党的文化政策的创新特征。”^{[20](p32)}这个原则融合了文化活动的自律性和党对文化活动的领导,是有意义的文化政策探索,与中国新时期以来的文化政策有类似性。不过,大多东欧马克思主义文化政策是苏联化的,注重坚持马列主义原则,加

强党的统一领导,促进文化革命,原创性思想与大胆探索的精神较为缺乏。

五、人道主义文化观

东欧马克思主义文化理论具有突出的人道主义特征,人的创造性价值与存在的尊严是其文化理论的核心命题。文化体现了人的现实性与可能性,既是人的历史性生成,也是人的潜力和可能性的预示与实现。这是文化价值的重要归属。文化实践论、文化符号学、文化现代性、文化政治论等核心命题都渗透了对人存在与命运的现实关切。

南斯拉夫的格鲁博维奇把文化视为人道化过程的体现,“在创造文化过程中,人能更好地解决其存在的问题,不断发展新的生活维度,更好满足其基本需要,丰富动机,形成更为完美的个人”。^{[6](p171)}赫勒提出的马克思主义的重建就是以人的历史、需要、本能、情感等为核心的社会人类学,其追求的文化价值的理解立足于青年马克思的人类物种价值,认为文化价值就是人类物种本质的多维度展开,既包括人的生产性展开,也包括对人的自然性的克服,^[3]体现人的丰富性,也就是马克思所提出的人的丰富性存在。捷克的斯维塔克的代表性著作《人及其世界》扉页上写着:“献给马克思主义人道主义者,他们相信具有人性面孔的社会主义理念”,并引用了马克思的话:“人类的根本是人。”文化的人类学条件是斯维塔克文化理论的重要基础。他从马克思主义的哲学人类学和新兴的文化人类学角度探索人的文化模式,分析人类对象化历史活动中特别是艺术活动中人的模式及其演变,辨析人的存在的问题及其新的可能性。在他看来,面对现代社会日益科学化、技术化,人处于理性的牢笼之中,逐渐沦为阴森的理性主义者,人的情感、幻想被理性控制,人成为太监一样的存在,成为庞大国家机器的齿轮,人被剥夺了自由的选择,变成非人或异化之人。但是斯维塔克并没持有悲观主义态度,而是认为文化精神建立了积极的人道主义维度,因为这种文化活动是精神性活动,强调想象力、创造性幻想,在艺术活动中得到突出的呈现,这促进了对科学技术的抗衡。因此人类活动是充满矛盾的结构:“人的精神活动只存在于永恒的对立的结构张力中,存在于科学方法与幻想,想象与合理,理智与情感,荒诞与共通感的对立统一之中。”^{[23](p58-59)}艺术在现代文化中具有独特的人类学基础,因为艺术不是纯粹的模仿,始终具有世界的整体观,具有宗教、哲学、神学或科学的意义,体现了创造一个不存在的世界的人类能力,直接关乎人的意义:“艺术持续不断地寻找对人的意义的解说,它呼吁本质上还不为人知的维度。艺术交往的意义也是人的实质特征。”^{[23](p59)}因此,艺术体现了人的非异化的创造性,当艺术家进行创造时,他参与文化的建构,成为私人世界的现实创造者,成为普遍价值的人格化,也就是“人的唯一性”。文化的历史同样是人的命题:“历史上不同文化之间的区别在于人类解释自己的方式,在于人的理性化认知,在于人衡量自己的尺度模式,在于文化走向以人为中心的程度。”^{[18](p64)}

基于人道主义文化观念,东欧马克思主义展开了对非人道或者异化的文化现象与理论的尖锐批判。异化在马克思那里非常丰富,包含异化劳动、异化产品、人本质的异化、社会关系的异化、文化的异化等多种维度。这些维度在东欧马克思主义那里得到多方面的系统研究。其中很强调异化与人的关系。正如斯维塔克所看到的,“异化与对人的观念的联系,其起源只能在某种人类学语境中才能加以解说。异化理论立足于人的某种理论,因而异化起源的解释以及克服异化的方法的解释,都依赖于其最初开始的人的理论。”^{[18](p123)}波兰的著名马克思主义哲学家沙夫关注到思想与文化的异化命题,指出文化产品成为人的异己的力量。南斯拉夫的日沃基奇指出,当代文化异化主要体现为集权主义文化和现代享乐主义—功利主义文化两种类型。前者是一种非自治的规范和价值占支配地位的文化,人被定义为自觉适应现存条件和社会环境的理性动物,人也就缺乏总体性、自由精神和自我意识。后者把人引向消费,把人的需要归结为消费需求和商品积累的需要,这种文化“使人发展了一种不受控制的占有欲,即他的一个有利于消费价值的非生产性关系的方面。这种虚假的需要使人丧失了对所有真正价值的敏感性”。^{[23](p223)}这两种文化独特的融合成为南斯拉夫文化的重要问题,都指向了对人的忽视,对人的真正价值的忘却,是非人道的文化,文化成为异化的存在,其真正的功能被扭曲,文化成为对人的真正需要的专政。

可见,东欧马克思主义人道主义文化观具有强烈的现实针对性,直击东欧文化现象的非人性与社会

中的异化现象,他们看到人的存在的危机及其文化的危机。同时也清楚地认识到文化的人道性及其强大的人性力量,仍然积极批判勇于探索人的自由与人的尊严的可能性,文化人格不仅是文化本身的创造性的彰显,也是道德正派与政治自由与民主的图景。

综上所述,东欧马克思主义文化理论体现了文化的实践性、符号性、现代性、政治性、人道化五个基本命题,这五个命题密切相关但又有侧重点,在不同理论家那里有不同的探索。尽管存在对立与矛盾,但是凝聚这五个命题,就构建了东欧马克思主义文化理论的系统。这个系统既有苏联模式的持续与对抗,也有西方马克思主义文化理论的批判性吸收与反思,更有对东欧不同民族的文化传统与现实关切,体现出文化话语的全球化与本土化的辩证关系。其文化理论的丰富性、原创性和开放性是有价值的。不过,也存在一些非马克思主义甚至反马克思主义的因素,还有教条主义的演绎与意识形态机械的制度化等问题。这些问题在中国特色社会主义文化理论建构过程中需要加以警惕与避免。

参考文献:

- [1] [英]伊格尔顿. 美学意识形态[M]. 王杰,等译. 桂林:广西师范大学出版社,1997.
- [2] Mihailo Marković. *Dialectic Today* [A]. in Mihailo Marković and Gaio Petrović (Eds.). *Marxist Philosophy in Yugoslavia: The Praxis Group* [C]. Holland & Boston:D. Reidel Publishing Company,1976.
- [3] Agnes Heller. Toward a Marxist Theory of Value [J]. trans. Andrew Arato. *Kinesis/Graduate Journal in Philosophy*, 1972, (1) :7 - 76.
- [4] György Markus. *Culture ,Science ,Society* [M]. London:Brill,2011.
- [5] Zygmunt Bauman. *Culture as Praxis* [M]. London:Routledge and Kegan Paul,1973.
- [6] Zagorka Golubovic. *Culture as a Bridge Between Utopia and Reality* [A]. Mihailo Marković and Gaio Petrović (Eds.). *Marxist Philosophy in Yugoslavia: The Praxis Group* [C]. Holland & Boston:D. Reidel Publishing Company,1976.
- [7] Hans Koch. *Zur Theorie der Sozialistischen Kultur* [A]. Berlin:Dietz,1982.
- [8] Karel Kosík. *Dialectics of the Concrete* [M]. trans Karel Kovanda. Holland & Boston:D. Reidel Publishing Company,1976.
- [9] Agnes Heller. *Joke Culture and Transformation of the Public Sphere* [A]. John Rundell(Eds.). *Aesthetics and Modernity: Essays by Agnes Heller* [M]. Maryland:Lexington Books,2011.
- [10] Zygmunt Bauman. Semiotics and the Function of Culture[J]. *Social Science Information*, 1968, (5) :69 – 80.
- [11] Henry Wald. O Noua Teorie a Culturii:Semiotica [J]. *Familia*, 1973,(1).
- [12] Henri Wald. L' Homme et les signes[J]. *RRSS*, 1971, (4) :301 – 313.
- [13] Agnes Heller. *A Theory of Modernity* [M]. London:Blackwell Publishers,1999.
- [14] Miladin Životic . Socialism and Mass Culture[J]. *Praxis*, 1965, (1) :2 – 3.
- [15] Slavoj Žižek. *Looking Awry: an Introduction to Jacques Lacan through Popular culture* [M]. Cambridge, Mass: MIT Press, 1991.
- [16] Mihaly Vajda. *Die Krise der Kulturkritik: Fallstudien zu Heidegger,Lukács und Anderen* [M]. Wien:Passagen Verlag,1996.
- [17] C. Dobrogeanu Gherea. *Studii Critice* [M]. Bucuresti:Minerva,1976.
- [18] Ivan Sviták. *Man and His World:A Marxian View* [M]. New York:Columbia University Press,1971.
- [19] [南]多布尼卡·科西奇. 文化与革命[A]. 马尔科维奇,彼得洛维奇编. 南斯拉夫“实践派”的历史和理论[M]. 郑一明,曲跃厚译. 重庆:重庆出版社,1994.
- [20] Lyudmila Zhivkova. *Her Many Worlds,New Culture & Beauty,Concepts & Action* [M]. Oxford:Pergamon Press,1982.
- [21] Garabet Ibrăileanu. *Spiritul critic în Cultura Românească* [M]. Iași:Tipa Moldova,1984.
- [22] [波兰]科拉科夫斯基. 经受无穷拷问的现代性[M]. 李志江译. 哈尔滨:黑龙江大学出版社,2013.
- [23] [南]米拉丁·日沃蒂奇. 在现代文化的两种类型之间[A]. 马尔科维奇,彼得洛维奇编. 南斯拉夫“实践派”的历史和理论[M]. 郑一明,曲跃厚译. 重庆:重庆出版社,1994.

(责任编辑:刘伏玲)