

主体的符号转向： 从经典马克思主义到后马克思主义

冯月季

(燕山大学 文法学院, 河北 秦皇岛 066004)

[摘要] 主体是整个马克思主义哲学其中的一个非常重要的概念,但是人们对马克思哲学中的主体概念至今存在着许多误读,往往将其理解为一个封闭而固定的实体。实际上,在马克思本人的论述中,主体概念并非一个固定不变的实体,而是随着语境的变化,主体概念的内涵也在发生转变。从经典马克思主义,到其后的西方马克思主义和后马克思主义,主体概念的范畴和内涵发生了符号学转向,但从未偏离马克思主义精神的内核。可以说,从经典马克思主义到后马克思主义,主体发生了符号学意义上的转向,从而为“活的马克思主义”提供了有力的理论支撑,这也正是马克思主义理论与时俱进、不断发展的鲜明体现。

[关键词] 经典马克思主义;西方马克思主义;后马克思主义;主体;符号

[中图分类号]A81 [文献标识码]A [文章编号]1003-4307(2017)02-0089-05

一、经典马克思主义的“实体化”主体

马克思哲学与传统哲学一个很大的分歧,就在于对主体概念的不同阐释。在马克思看来,传统哲学对人的主体性问题的探讨,无论是本体论范畴还是认识论范畴,都具有某种程度上的绝对性,最后主体统摄客体,主体成为了纯粹的意识或精神。例如康德晚年在给朋友的书信当中,曾提出自己在纯粹哲学领域的研究计划,其中一个问题就是研究人是什么。康德从认识论开始对这一问题进行探索,确立“人是认识的主体”学说。康德在《纯粹理性批判》中提出了这样的命题,即“是否有这种不依靠经验,乃至不依靠任何感官印象的知识,这至少是需要去更缜密的审查的一个问题,而且是不能立即轻率答复的问题,这样的知识称为先验的。”^{[1]35} 主体具有先验的知识能力把外在的事物转化为现象和知识,这是康德确立先验主体的主要论据。

对主体研究具有突破性的是黑格尔,黑格尔的主

体性研究建立在对康德批判的基础上,在《精神现象学》当中,黑格尔指出:“一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”^{[2]11} 黑格尔在主体性问题研究上,突破了传统哲学主—客二元对立的状态,开始从主体间性的角度研究主体性。具体而言,这种突破表现在如下几个方面:其一,方法论转向:从认识论转向存在论;其二,主体意识是非先验的,而是一个生成过程;其三,主体意识的自反性模式;其四,主体存在与他者的共在。

黑格尔的主体性理论开始具有了存在论的色彩,以主体间的相互承认为核心,承认理论某种程度上体现了黑格尔精神概念的主体间性结构和模式。黑格尔虽然考察到了意识哲学自反性的矛盾,然而当他试图解决这个矛盾的时候,自身却深陷主体意识的权威性而不能自拔。黑格尔开启了主客体之间反思关系到主体间关系的思想转向,然而主体间的交往媒介,却是他试图用来克服主客体分裂的绝对精神。因此,黑格尔

[收稿日期] 2017-02-27

[作者简介] 冯月季(1977-),河北保定人,燕山大学文法学院副教授,博士,主要从事符号学研究。

的主体性理论最终走向了精神自我实现的维度,仍旧未能摆脱传统哲学中主体性的“无根性”特征。

马克思以敏锐的眼光观察到了黑格尔主体性理论的创新和瑕疵,对于前者,马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出,黑格尔主体性理论不同于传统哲学指出在于“黑格尔把人的自我创造看做一个过程,把对象化看做非对象化,看做外化和这种外化的扬弃。”^{[3]116}但同时马克思也认为,黑格尔的主体性理论尽管带有主体间性特征,但最终黑格尔“不是在具体的历史过程中发现主客体的自我扬弃和同一,而是将它归结为精神自我实现的过程。”^{[4]16}通过上述的分析可以看出,马克思在分析主体性概念时,是建立在对康德、黑格尔等意识哲学基础之上,从辩证唯物主义的观点出发,马克思明确了主体性概念的内涵。

马克思主义的主体性概念的第一层内涵是主体性的社会维度。马克思认为,人的存在本质上属于社会的存在,而传统意识哲学将人的主体性归结为绝对精神或意识,根本上是抽离了人的主体性,因此才造成了现代哲学的危机和主体性的危机。因此马克思反对这种原子式的孤立主体,马克思认为,只有当置于社会关系中,主体的意义才能显现出来。需要说明的是,马克思在他的著作中早期使用主体这个概念较多,但其后频次逐渐减少。

以《1844年经济学哲学手稿》为例,这本著作被认为是马克思比较系统地论述主体性理论的代表作。在这部著作中,马克思非常明确地指出:“人始终是主体。”^{[5]195}但是马克思在这里所说的主体并非黑格尔意义上的,黑格尔的唯心主义哲学将历史和社会的运动都归结为人的自我意识或精神。在马克思看来,黑格尔所论述的人与历史或社会的关系正好相反,整个世界历史不过是通过人的劳动而产生,因此人的本质不是自我意识,按照马克思的观点,人的本质是一切社会关系的总和。

因此,社会才是人的主体性建构的根基,在《1857—1858年经济学手稿》中,马克思明确提出了主体性建构的社会维度,马克思说:“整体,当它在头脑中作为思想的整体而出现时,是思维着的头脑的产物,这个头脑用它专有的思维方式掌握世界,而这种方式是不同于世界的艺术精神的,宗教精神的,实践精神的掌握的。实在主体仍然是在头脑之外保持着它的独立性;只要这个头脑还仅仅是思辨地、理论地活动着,因此,就是在理论方法上,主体,即社会,也必须始终作为前提浮现在表象面前。”^{[6]328}由此,马克思确立了“主体即社会”原则,这是一种具有存在论色彩的主体性原则,但是与

存在主义哲学所不同的是,马克思所说的主体的存在主义指的是只有在社会范畴中,主体的存在才是有意义的,而存在主义哲学仍然将主体的生成归结为孤独的个体。

除了主体性的社会维度之外,马克思主义主体性内涵的第二个维度植根于历史性原则。在意识哲学的论述中,主体性的建构主要围绕“我思”展开,这是一种静态的、封闭的主体,主体被剔除了时间的、历史的因素。这样的主体被理解为“笛卡尔主义哲学意义上的思维主体,即意识中的内在主体性;与上帝交流中的‘孤独自我’;自我与他者共在机制中的主体。”^{[7]16}马克思并不赞同传统哲学中对主体的这种抽象思辨的理解,在马克思看来,人的主体性具有强烈的实践感,必须要和社会发生互动,在社会的动态过程中逐步显现出人的主体性。对于马克思来说,主体的社会性维度突出表现在人的生产劳动过程中,正如马克思本人所说:“生产不仅为主体生产对象,而且也为对象生产主体。”^{[8]10}在人的劳动实践过程中,主体表现出巨大的能动性和创造性,从而推动历史不断进步。因此,通过实践劳动,主体才能维系自身在历史和时间长河中的存在。

尽管马克思强调主体的历史性,但是在论及主体与历史的关系时,马克思并不认为主体能够超越历史而存在,主体对历史的创造总是有条件的,并且总是在继承前人创造历史的基础之上而创造历史的,马克思说:“人们创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲的创造,并不是在他们选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。”^{[9]603}这说明,马克思主义主体的历史性维度不是虚空的历史,而是实实在在的现实社会,历史性维度与社会维度共同构成了主体活动的空间和时间,在这个范畴里,主体既处在现实的各种社会关系中,也在纵向的时间轴上不断运动,既推动社会历史向前运动,同时在这个过程中主体性显现出来从而改造自身,使人的主体性与社会历史性达到融洽的平衡。

二、西方马克思主义主体的“文化与符号”转向

马克思主义的主体性建立在对以黑格尔为代表的意识哲学基础之上,某种程度上算是一种对意识哲学主体性原则的颠覆和重构。但是进入20世纪以后,伴随着社会历史语境发生了重大转向,马克思主义的主体性理论也随之发生了变化。但是需要指出的是,这种变化根本上仍然未能脱离马克思主义主体性理论在社会—历史维度中动态演进的原则。

这种社会历史语境的变化大致可以分为两个方

面,其一,马克思主义在苏俄获得了巨大成功,苏联的革命模式和社会模式被当作马克思主义的唯一正统,这样就将马克思主义作为一种封闭的教条来对待,不符合马克思主义哲学的动态演进特征;其二,二战以后,西方资本主义世界重新焕发了巨大的生产力,资本主义市场空前繁荣,但是在这种表象繁荣下面,人的主体性被异化。西方马克思主义者正是在这种新的时代背景下,重新审视马克思主义的主体性,随着冷战结束,政治意识形态对抗今非昔比。西方马克思主义者看到,马克思主义如今面临的时代主题不再是充满阶级意识形态对抗严重的“政治经济学”批判,而应当是强调争夺“文化意识形态领导权”的斗争。这种时代背景和问题视域的转变,也使得马克思主义的主体性原则发生了转向。

这种转向一个最明显的特征是,随着时代转换,经典马克思主义逐步被机械化、教条化,特别是在第二国际的理论阐述中,马克思主体几乎被等同于经济决定论,在这样的背景下,马克思主义主体性理论更接近于一个整体性的实体,从而成为了一个封闭的主体,如此已经完全背离了早期马克思主义提出的主体性原则。马克思主义要想保持其开放性和活力性,必须对马克思主义的主体性进行重构。在这样的时代背景下,西方马克思主义开始了对主体性的理论探索。

西方马克思主义出现于 20 世纪 20 年代,作为一种国际性的思潮,包含派别众多,但在某些理论倾向方面是共同的,表现为:“继承西方思想文化传统,对马克思主义进行某种非正统观念的重新诠释和非正统路线的重新探索。这种诠释和探索的结果,与马克思主义的某些基本原则和传统观念不免发生这样或那样的分歧或偏离。”^{[10]392}

西方马克思主义的主要代表人物卢卡奇认为,第二国际机械化的马克思主义不可避免地导向了历史宿命论。主体的能动性完全被经济决定论所压制,因此若要恢复马克思主义主体性,必须首先将主体从机械化、教条化的经济决定论中解放出来,从社会、文化、意识形态等不同角度重构主体,这样才符合马克思主义是“一种把社会发展作为活的整体来理解和把握的理论,或者更确切地说,它是一种把社会革命作为活的整体来把握和实践的理论。”^{[11]22-23} 卢卡奇认为,随着资本主义社会的全面发展,整个资本主义社会都存在一种普遍的物化现象,物化现象之于人的主体性的危险,卢卡奇指出:人在实践活动中变成了抽象的符号,从而被动地被整合到机械化的社会劳动中,人的主体性也在经济活动、意识形态和政治运作中被物化。这个过

程中存在着主体迷失的风险,因此,当前紧要的是要在社会现实的总体性当中,重建主客体统一的历史辩证法。

卢卡奇的目的在于希望借此恢复主体认识社会、发现历史的精神和意识力量,将主体从资本主义物化的泥淖当中解放出来。卢卡奇总体上对社会历史发展持一种非常乐观的态度,他在很大程度上也继承了马克思关于资本主义批判的社会理论,认为只有无产阶级才能拯救资本主义的危机,最终实现全人类的解放。但前提是无产阶级如何克服资本主义社会发展中“人的异化”,并时刻保持清醒的无产阶级主体意识。以卢卡奇为中心,西方马克思主义的主体性理论发生了明显的转向,主要表现在:经典马克思主义强调主体对资本主义社会的认识和改造主要从社会经济和政治活动着手,西方马克思主义将重点转移到主体的意识和文化符号范畴,更加强调主体的意识能动性。

卢卡奇极其反对将马克思主义“庸俗化”,以实证的经验科学来评判马克思主义,这导致了人的主体性的缺失。如何重新恢复人的主体性,卢卡奇经历了两次思想上的转变,在其早年时期,卢卡奇渴望回到马克思,卢卡奇认为黑格尔等人的主体性理论强调“绝对精神”,实质上最后导致了主体的虚无,只有马克思强调的无产阶级才能最终实现历史中主体和客体的统一。只有当无产阶级成为社会历史中的真正主体,同时它也就成为了社会客体的主宰者,如此无产阶级就能实现全面的真正的自由。但是在其晚年,卢卡奇对此理论进行了反思,开始更多地从劳动实践的角度探讨主客体统一的问题。

与经典马克思主体所不同的是,西方马克思主义实现了从经济学和政治学到文化符号的转向。这种转向最突出的表现在对意识形态的批判上,经典马克思主义的意识性形态批判重点,在于分析“商品拜物教”对人的异化,以此揭示资本主义意识形态的荒谬之处。而西方马克思主义者,从卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞一直到法兰克福学派,对意识形态的批判主要从文化和符号的角度着手,探讨意识形态对人的主体性塑造问题。

葛兰西主体性理论的核心概念是“文化霸权”和“市民社会”。葛兰西的“文化霸权”理论不是政治意义上,更主要是从文化和意识形态角度来谈论人的主体性问题。葛兰西尤其关注世俗的意识形态,从中葛兰西能够窥见权力的生产和运作的机制,并进而建构起社会生活中的主体。因此,在葛兰西的思维视野中,主体的建构和生产区别于传统的马克思主义政治经济学

主体,而是通过日常和世俗的文化生产完成主体的建构。

可以说,葛兰西的“文化霸权”理论为主体的生成提供了另外一条新的路径,其实质是“霸权是将历史上一个阶级的意识形态自然化了,赋予它以常识的形式。这里的关键在于,霸权可以不依凭武力推行,而被表现为生活的“权威”和“文化”方面这个事实,是被非政治化了。那些唾手可得并且得到官方鼓励的阐明个人和世界意义的策略,似乎不是策略而是“人性”自然而然、毋庸争辩的属性。”^{[12]41}

从中可以看出,“文化霸权”理论区别于传统的暴力统治,而是采用非政治非暴力化的统治形式。在葛兰西看来,大众传媒、学校、工厂等都是作为国家机器而存在的,只不过它们控制主体的方式是以一种“文化”的形式而已。葛兰西“文化霸权”理论的提出有其具体语境,在资本主义社会快速发展,阶级意识形态对抗已经弱化的状况下,这种社会语境被葛兰西称为“市民社会”,葛兰西认为“这个市民社会的活动是既没有‘制裁’,也没有绝对的‘义务’,但是在习惯、思想方式和行动方式,道德等方面产生集体影响并且能达到客观的结果。”^{[13]191-192}由此可见,“文化霸权”理论实践的具体语境必须是市民社会。

某种程度上,阿尔都塞继承了葛兰西的理论遗产,阿尔都塞提出主体建构的“询唤”理论。意识形态在阿尔都塞的主体批判中占据重要的位置,在阿尔都塞看来,意识形态不是像马克思所说的具有虚假性和欺骗性。恰恰相反,阿尔都塞认为意识形态就是笼罩在人们日常生活周围的一张网,它是真实的存在,是人们认识社会的文化结构,阿尔都塞说:“意识形态是个表象体系,但这些表象在大多数情况下和‘意识’毫无关系;它们在多数情况下是形象,有时是概念,它们首先作为结构而强加于大多数人,因而不通过人们的‘意识’。”^{[14]202}从阿尔都塞的观点来看,主体是被意识形态“询唤”出来的,这也就意味着主体不在场,历史是一个无主体的过程。

法兰克福学派早期关于主体的认识与阿尔都塞具有相似性,霍克海默、阿多诺等人持有一种精英主义的观点,认为在大众媒介、科学技术等意识形态的控制下,人的主体性被抽离,丧失了批判性和独立性。到了法兰克福学派晚期,以哈贝马斯为主要代表提出“重建历史唯物主义”的口号,试图通过交往理性重构人的主体性。哈贝马斯对人的主体性的论断,主要是基于“主体间性”基础之上,因而是一种“共在主体”。

三、后马克思主义的“符号身份”主体

根据学者的考证,迈克尔·波兰尼在1958年出版的《个体知识:走向一种后哲学批判》中最先使用“后马克思主义”这个概念。但是,在“后马克思主义”理论体系建构中,贡献最大的当属墨菲和拉克劳。“后马克思主义”的兴起也受到了当时后现代主义思潮的影响,对经典马克思主义的理论体系进行全面,并且建构了强调事物发生的偶然性话语逻辑。

关于主体性的批判,“后马克思主义”同样持有一种后现代的视角,拒斥传统的、作为实体的主体,例如拉克劳认为无产阶级大写的主体已经死亡,取而代之的是多元化、碎片化的主体。拉克劳和墨菲从三个维度展开对传统主体观的批评:“对作为代表的合理和透明主体的认识;假定的统一和它的所有立场的同质性;作为社会关系本源和基础的主体概念。”^{[15]127}因此,在拉克劳、墨菲等“后马克思主义”者的眼中,传统的、固定的、统一的主体就应当被结构,从而解放主体,赋予主体一种新的可能。

这种主体观转向的背景是,随着资本主义社会生产方式的进步,社会福利的提高,意识形态和阶级斗争的矛盾冲突日益缓和,资本主义开始从物质主义社会向后物质主义社会转向,由此带来的人的权利意识增强,公共空间拓展,公众参与社会公共活动的场合越来越多。这就使得传统的主体从生产关系中解放出来,人的主体性不在纯粹由生产关系界定。而是更多地参与到社会公共生活中去,人的单一主体性就被身份多元化所取代。这样,主体就摆脱了生产关系的必然逻辑的束缚,落入到一个充满偶然性和多元性的社会关系中。

“后马克思主义”所倡导的去中心化或碎片化的主体,为重构一种全新的“主体解释学”提供了另外一种可能。在“后马克思主义”者看来,无论是经典马克思主义还是西方马克思主义,它们的主体性理论实质上是抹杀了主体性,不论是政治经济学意义上的主体,还是文化意识形态意义上的主体,主体都被某种东西所限制,是被动的建构起来的,主体根本不具有能动性。

随着社会语境的转换,需要寻找一种新的主体理论,这种新的主体理论必然不是“实体”的,也不是被动的被某种东西建构起来的。真正的主体必然是符号化的,是一种话语的表达或意义的显现,真正的主体必须超越实体性的主体,必须超越意识形态的阶级对抗,也必须超越符号秩序的统治。齐泽克指出:“符号的再现总是扭曲主体,它总是一次位移、失败——主体无法找到‘他自己’的能指,他总是说得太少或太多——一言以蔽之,他说出的东西总是不同于他想说或打算说的

事物。”^[16]²³⁹

齐泽克的主体理论更加激进,并且透露出一股鲜明的“对抗”色彩,但是这不同于经典马克思主义的阶级对抗,而是一种符号对抗,只有当社会的符号秩序失败之时,主体的自我意识才能从中显现出来。齐泽克认为,真正的主体性是拒绝被符号化的,是一种无意识的主体。但是这里所说的无意识是充满理性的,拒绝接受来自符号秩序的整合,主体的内容来自符号秩序之外,只有这样,主体才能保持其独立性。

尽管齐泽克在关于主体的认知上与拉克劳和墨菲有分歧指出,但是他们的主体性理论总体上具有一致性,都是从符号的角度阐释主体。拉克劳和墨菲将统一的主体性分解为多元的社会身份,齐泽克将统一的主体性转换为主体自我意识在社会集体意识之外的一种显现。从“后马克思主义”的主体性理论来看,已经在相当大程度上背离了经典马克思主义的主体性理论,甚至不少人“后马克思主义”消解了主体性。这显然是一种不客观的评价,不管是拉克劳、墨菲还是齐泽克,他们的主体性理论实际上在当今的时代语境下,为重建主体性提出了一种全新的理论可能,使得马克思主义的主体性理论内涵在新时代得到了扩容,不至于成为僵化和教条的马克思主义。

参考文献:

- [1][德]康德.纯粹理性批判[M].韦卓民,译.武汉:华中师范大学出版社,2004.
- [2][德]黑格尔.精神现象学(上)[M].贺麟 王玖兴,译.北京:商务印书馆,1983.
- [3]马克思.1844年经济学—哲学手稿[M].北京:人民

出版社,1979.

- [4]张汝伦.主体的颠覆:从黑格尔到马克思[J].学术月刊,2001,(4).
- [5]马克思恩格斯文集:第2卷[M].北京:人民出版社,2009.
- [6]马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [7]李荣.马克思主体性建构的三重意蕴[J].山东师范大学学报,2009,(6).
- [8]马克思恩格斯选集:第2卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [9]马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [10]张翼星.“西方马克思主义”思潮的启发和借鉴意义[J].当代西方马克思主义研究(第三卷),1995,(4).
- [11][德]柯尔施.马克思主义和哲学[M].重庆:重庆出版社,1989.
- [12]陆扬,王毅.大众文化与传播[M].上海:三联书店,2000.
- [13][法]葛兰西.狱中札记[M].葆煦,译.北京:人民出版社,1983.
- [14][法]阿尔都塞.保卫马克思[M].顾良,译.北京:商务印书馆,1984.
- [15][英]拉克劳 墨菲.领导权与社会主义的策略:走向激进民主政治[M].尹树广,译.哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003.
- [16][斯]齐泽克.意识形态的崇高客体[M].季广茂,译.北京:中央编译出版社,2001.

[责任编辑:康继尧]