

阿尔都塞在中国： 关于马克思主义研究“怎么办？”的思考

陈 越

我在阿尔都塞《怎么办？》的译后记里试图对这本书做出解读，更重要的是，试图解答我自己在翻译过程中的疑惑：就是在译后记开头说的，这本书“有一种难以说明的性质”。所以写这篇译后记的时候，我完全没有想好它的结论，写作本身是一个思考过程。现在看，这篇后记不适合照搬到讲座中来。马克思说，叙述方法和研究方法应该是不同的。思考在材料的密林中穿行，需要“迂回”、兜圈子；但“工作坊”的发言作为口头叙述和交流，需要简洁明快、开门见山。所以，我今天想一个从更接近事情核心的地方谈起。

一、阿尔都塞的自我批评与“新的哲学实践”

在译后记里，我谈到一个事实，即随着阿尔都塞绝大多数文稿在他身后被整理出版，我们可以发现，在阿尔都塞写作生涯中，有两个以往鲜为人知的高产期：1966—1967年（延伸到1968年2月的《列宁和哲学》）和1976—1978年。我的目的是要强调这两个高产期表现出来的惊人爆发力与阿尔都塞“自我批评”的关系：第一个高产期是我所说的阿尔都塞“自我批评的开端”；第二个高产期作为他在哲学写作和政论写作两方面达到的顶点，体现了这一自我批评过程（直到个人悲剧发生前）所达到的理论成果。

今天我想从这个问题谈起：这两个高产期也与阿尔都塞关于“马克思主义哲学”的核心论点从提出到论证的过程相重合。这个论点就是：不存在马克思主义哲学，只存在一种马克思主义的新的哲学实践。

在第一个高产期，1967年10—11月，阿尔都塞在巴黎高等师范学校（以下简称“巴黎高师”）讲授的“给科学家讲的哲学课”的导论中，开始提出“哲学实践”的概念。重点是，他提出了这种哲学实践的“新”的性质：“就在我们注意到哲学实践的同时，我们也在从事这种实践，但我们这么做是为了要改造它。”他还表明这种新的哲学实践与列宁的政治实践的一致性：“我们运用‘划清界限’‘论点’‘正确的’之类列宁主义的说法所尝试思考的这种哲学实践，是和列宁的实践站在同一边的。”^①到了1968年2月的《列宁和哲学》讲演的结尾，他正式提出：“马克思主义给哲学贡献的新东西，是一种新的哲学实践。马克思主义不是一种（新的）实践哲学，而是一种（新的）哲学实践。”^②在这之后的1968年3月，在《论布莱希特和马克思》未完稿中，他还把马克思的“新的哲学实践”和布莱希特“新的戏剧实践”相提并论。^③

① [法]路易·阿尔都塞：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越编译，吉林人民出版社2003年版，第9页。

② 同上书，第169页。

③ [法]路易·阿尔都塞：《阿尔都塞论艺术五篇（上）》，陈越、王立秋译，《文艺理论与批评》2011年第6期。

在第二个高产期，在《哲学的改造》《在哲学中成为马克思主义者》《写给非哲学家的哲学入门》这几个完整论述他的哲学观的核心文本中，关于“马克思主义的新的哲学实践”的论点与“不存在马克思主义哲学”这一直截了当的否定判断形成鲜明对照：“马克思主义所需要的哲学决不是被当作‘哲学’来生产的哲学，而无（毋）宁是一种新的哲学实践。”^①“不存在也不可能存在一种马克思主义哲学。”^②“我要谈的不是‘马克思主义哲学’，而是‘哲学中的马克思主义立场’，或‘马克思主义的新的哲学实践’。”^③可以说，阿尔都塞在第一个高产期提出了这个论点，在第二个高产期用几部著作论证了这个论点。

这个论点的提出和论证与两个高产期的重合不是偶然的。实际上，正是由于阿尔都塞的这两个高产期与他的“自我批评”的开端和成果相重合，所以，也就与自我批评的一连串理论后果存在着同样的重合关系。这些理论后果包括：他对哲学的重新定义（“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”）、他关于“马克思主义的新的哲学实践”的论点、在他的文本中出现的一条通向“对具体情况作具体分析”的道路，等等。它们是同一个过程的不同方面。它们共同证明了阿尔都塞的自我批评过程的重要性，证明了这一过程对于真正理解阿尔都塞思想的绝对重要性。

长期以来，人们从《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》出发，建构了一个共时的、静态的阿尔都塞形象，然后致力于维护或攻击这个形象，在某种程度上被这个形象包含的假问题所引导。当然，造成这个后果的原因之一来自阿尔都塞本人，因为他的自我批评的主要成果并没有在他生前发表。但是，经过三十多年阿尔都塞遗著的整理出版，如果我们今天还看不到他的自我批评过程的重要性，还达不到一个超出《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》的对阿尔都塞的重新认识——而这仍是目前国内阿尔都塞研究的普遍状况——那么根本原因只能说是思想的懒惰和学术的空疏。

二、从“理论实践”到“新的哲学实践”

在《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》里，阿尔都塞经常说，马克思主义哲学是“以实践状态”存在的。这个提法和“马克思主义的新的哲学实践”这个论点有根本区别。说马克思主义哲学以实践状态存在，是说：它存在于马克思主义的科学实践（如马克思的《资本论》）和政治实践（如列宁的“局势分析”）中。而他谈论这种“实践的存在”，是为了给它赋予“必不可少的理论的存在形式”^④，把马克思主义哲学从一种实践认识提高到理论认识，提高到他所说的“理论实践的理论”——这是他当时给哲学下的定义。

这个“理论实践”也和“新的哲学实践”有根本区别。理论实践指的是阿尔都塞运用马克思关于“从抽象上升到具体”的公式，提出的一个用理论工具（一般性乙）对理论原料（一般性甲）进行加工、生产出理论产品（一般性丙，即马克思所谓“思维总体—思维具体”）的

^① [法]路易·阿尔都塞：《哲学的改造》，载《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第246页。

^② [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者》，吴子枫译，北京出版社2022年版，第305页。

^③ Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris: PUF, 2014, p. 375.

^④ [法]路易·阿尔都塞、[法]艾蒂安·巴利巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，中央编译出版社2001年版，第26页。译文有改动。

“认识过程”。为了反对和批判关于“具体”的“经验主义意识形态”，阿尔都塞强调了这个作为理论产品的“具体”的理论特性：它“不是经验概念，不是对存在着的东西的确认”，而是“建立在对象本质自身基础上的理论概念——一个总是已经被给予的复杂整体”。^①在阿尔都塞看来，一切科学实践，包括马克思在《资本论》中的科学实践，就是这样的理论实践——也就是刚才提到的，马克思主义哲学“以实践状态”存在的第一种实践（请注意这一点）。

在1975年的《亚眠答辩》中（这个文本实际上揭开了1976—1977年第二个高产期的序幕），阿尔都塞以回顾的方式指出：“理论实践”这个概念或论点的好处，是与对立立场划清界限，它一方面与纯理论的唯心主义相对立，强调了理论作为一种实践的唯物主义特征；另一方面又与实用主义、经验主义相对立，区分了不同的实践，表明了理论的相对自主性、理论实践的检验标准的内在性，“表明了马克思主义理论有权不被看作政治决策的奴婢，有权既不背叛自己的需要，又能联合政治的和其他的实践一起求得发展”。^②

但他在1972年写作（1974年出版）的《自我批评材料》中，已经指出“理论实践”论点体现了他的“理论主义倾向”。^③阿尔都塞从1967年开始就对这种“倾向”展开“自我批评”。在这一年为《阅读〈资本论〉》意大利文版所写的序言中，他指出这种倾向的表现就是他给哲学所下的定义，即“哲学是理论实践的理论”^④。我们可以说明白点：因为理论实践指的是科学实践，说哲学是“理论实践的理论”，相当于说哲学是“科学的科学”，是“关于理论实践的理论实践”。正如他在《自我批评材料》中所说，“理论实践”意味着“把哲学实践归结为科学实践”。^⑤也正如他在1967年所写的另一篇序言——《保卫马克思》外文版序——中所说，他没有区分开哲学和科学，因为他没有认识到哲学和科学有一个区别：这个区别就在于哲学与政治有关系。^⑥“理论实践”的概念，特别是由此得出的“理论实践的理论”这个哲学定义，把哲学从与政治实践的关系中剥离出来，使“理论实践”变成了一个自足的循环。

所以，阿尔都塞把“理论实践”隐含的错误称为“理论主义倾向”。用他的话说，“理论主义意味着：理论对实践具有优先性；片面强调理论”^⑦，看不到理论与政治实践的关系。他把“理论主义”解释为“思辨理性主义”，例如，在他谈到的马克思的“认识论断裂”中，哲学的斗争是在真理/谬误的理性主义对立中思考的，是在关于科学和意识形态对立的思辨理论中思考的，而不是在阶级立场的转变引起的理论“场所的转换”中思考，不是在阶级斗争的实践（政治实践）中思考的。

在1966年的一篇题为《论理论劳动：困难与资源》的文章里，他开始区分马克思主义哲学的两种“以实践状态”存在：说马克思主义哲学“以实践状态”存在于《资本论》中，指的是哲学在理论实践中的存在方式，说到底是一种理论的存在方式；而哲学在马克思主义理论与工

^① [法]路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，商务印书馆2010年版，第202页。译文有改动。

^② [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者容易吗？》，载《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第177页。

^③ Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris: Hachette, 1974, p.50.

^④ [法]路易·阿尔都塞、[法]艾蒂安·巴利巴尔：《读〈资本论〉》，第2页。译文有改动。

^⑤ Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, p.51.

^⑥ [法]路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第254页。

^⑦ Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, p.51.

人运动相结合的政治实践中的存在才是通常意义上的实践的存在方式。^①“理论与实践相结合”无法在“理论实践”的自足的循环中完成，只能在理论实践与政治实践的结合中实现。归根到底，理论实践与政治实践的关系，才是理论与实践的关系。实际上，理论也只有与这个存在于理论外部的实践相结合，才有资格被称为“理论实践”。当阿尔都塞提出“理论实践”的时候，他是在没有思考理论与实践相结合的情况下就预支了这种结合。用他在 1967 年《保卫马克思》外文版序言中的话说就是：“我大概谈到了‘理论实践’中的理论与实践相结合，但我还没有触及政治实践中的理论与实践相结合的问题。”^②

对这种“理论主义”的“自我批评”在阿尔都塞的哲学观上产生了两个理论后果。第一个后果是对哲学一般的重新定义——从 1967 年开始，哲学开始被理解为“在理论中代表阶级斗争”^③；1968 年他在《列宁和哲学》中说，“哲学代表阶级斗争，即政治”^④；在 1972 年 6 月的《自我批评材料》和 7 月的《答约翰·刘易斯》中，他提出了哲学的新定义：“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”^⑤。第二个后果就是，作为对这种“理论中的阶级斗争”的自觉实践（也就是他所说的“哲学的改造”），从 1968 年的《列宁和哲学》起，阿尔都塞开始提出“马克思主义的新的哲学实践”的论点。

三、什么是“新的哲学实践”？

什么是“马克思主义的新的哲学实践”呢？要回答这个问题，首先要回答为什么说“马克思主义不是一种新的哲学”。

因为哲学总是用它的理论概念及其“体系”去掩盖或替代现实世界的存在，从而服务于“解释世界”^⑥——“克服一切矛盾”^⑦“使现存事物显得光彩”^⑧——的需要。当然这首先指的是哲学史上的唯心主义主流，它们在哲学中“用不同的方式”充当统治阶级的阶级斗争的代表。而唯物主义，要么在这门知识中处于从属的地位并最终落入对手的圈套，要么像阿尔都塞后来致力于描述的“唯物主义潜流”，不是在哲学体系的追求中，而是在撕开这个体系的缺口的实践中，在哲学中充当被统治者的阶级斗争的代表。而在哲学史上，也像在人类历史上一样，统治阶级的阶级斗争是在先的，统治阶级的阶级斗争从一开始就统治着被统治者的阶级斗争，被统治者的阶级斗争需要很长时间才能成形并找到自己的存在形式，阶级斗争从根本上来说就是不对等的，阶级斗争在统治阶级那边和在被统治阶级这边是通过不一样的实践而进行的。上面这段话，我是从阿尔都塞《论再生产》中关于“资产阶级的阶级斗争对工人的阶级斗争的统

^① Louis Althusser, *Penser Althusser*, Paris: Le temps des cerises, 2006, p.52.

^② [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第 254 页。译文有改动。

^③ [法] 路易·阿尔都塞：《哲学是革命的武器》，载 [法] 阿尔都塞：《列宁和哲学》，杜章智译，远流出版公司 1990 年版，第 25 页。译文有改动。

^④ [法] 路易·阿尔都塞：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第 166 页。

^⑤ Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, p.88.

^⑥ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 2012 年版，第 140 页。

^⑦ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 2012 年版，第 225 页。

^⑧ 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社 2012 年版，第 94 页。

治”^①的一段论述中改写而来的，但它完全适用于描述哲学这种“理论中的阶级斗争”。我们知道恩格斯和列宁把哲学史想象成唯心主义和唯物主义这两种倾向之间古老的斗争史的论点，阿尔都塞借助“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”的定义，重新认识了这个论点的理论意义。

马克思主义理论不是提供一种新的哲学，而是建立一门新的科学——马克思曾叫它“历史科学”，我们习惯于叫它“历史唯物主义”，阿尔都塞在1976年以后使用了“关于阶级斗争规律的科学”作为它“最简洁也最正确的定义”^②——让这门科学更直接地在“群众”“改变世界”的行动中充当武器。但正是这门科学可以帮助我们认识到哲学作为“理论中的阶级斗争”无可避免地充当了统治阶级意识形态统一（即领导权）的工具。因此，在“拒绝把哲学当作‘哲学’来生产”的同时，马克思主义仍然要在这门科学的指导下，自觉运用这种“理论中的阶级斗争”，通过“哲学的改造”，从事“一种新的哲学实践”。关于这一点，阿尔都塞在《哲学的改造》中做过一个发人深省的类比：无产阶级的国家应当是一个“非国家”——一个走向自身消亡并将被各种形式的自由联合体所取代的国家，马克思主义需要的哲学形式也应当是一种“非哲学”——一个以打破哲学体系的方式打破统治阶级的意识形态统一，从而为新的自由联合体创造新的意识形态条件的哲学实践。^③

那么就需要回答一个问题：究竟什么是“马克思主义的新的哲学实践”呢？这种实践包含什么具体的方式呢？

一旦认识到“哲学归根到底是理论中的阶级斗争”，阿尔都塞从1967年“给科学家讲的哲学课”开始，直到1978年的《写给非哲学家的哲学入门》，不断地使用一整套军事术语来描述这种哲学实践。“战争是政治通过另一种方式的继续”，这套军事术语凸显了哲学不同于科学而与政治实践相联系的特性。与科学提供对现实对象的认识不同，哲学没有对象，哲学只提出论点，这些论点是一些立场（阵地），它们构成了哲学战场攻防体系，决定着这场战斗的目标或赌注。与一场科学革命必须开辟一个新大陆——如几何学、物理学、历史科学——不同，与一门新科学必须“转换场地”不同，哲学实践只能在已经存在的哲学战场上展开战斗，接受这场战斗的一系列规则，同时设法把对自己有利的规则强加给对手。为了在这个已经建立了众多堡垒、工事体系和陷阱圈套的战场上作战并取得胜利，它必须进行无休止的“理论的迂回”。哲学劳动总是从别的哲学那里迂回，然后通过差异和划分来确立与捍卫自己的论点或立场，但“人们说到底永远只能占领他们从对手那里所占领的阵地，因而只能占领对手的阵地”^④，而最杰出的对手总是已经占据着、决定着最重要的阵地。必须占领它们、重新部署它们，使其为我所用，从而推进战线，改变战场的空间和力量对比。事实上，所谓唯物主义和唯心主义的斗争，远远不是在壁垒分明的两个阵营之间进行的战斗，而是在犬牙交错、其间遍布“错误道路”（Holzwege）、占领者和对手不断转换的无数阵地上进行的搏斗……可以说，葛兰西关于“阵地战”的思考在

① [法]路易·阿尔都塞：《论再生产》，吴子枫译，西北大学出版社2018年版，第431—432页。

② [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者》，第272页。译文有改动。

③ [法]路易·阿尔都塞：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第248—249页。

④ [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者》，第153页。

这里被阿尔都塞运用得淋漓尽致。

这就是“理论中的阶级斗争”的表现形式，也就是在理论内部、在这个叫作“哲学”的战场上从事阶级斗争。阿尔都塞作为哲学教师的毕生工作都可以在这个意义上来理解。

四、通向“具体分析”的道路

但是，还有另一种“理论中的阶级斗争”的方式：“对具体情况作具体分析”。

我们知道这个“在……中”，法文的 *dans* 和英文的 *in*，都有“用……方式和手段”的意思，所以说，理论“中”的阶级斗争，也可以指“用”理论去从事阶级斗争，或干脆说，把理论直接地运用到阶级斗争当中去。这种运用，不是像马克思主义历史上无数次出现的教条主义那样，“把一种预先存在的理论应用到具体之上”^①，也不是像阿尔都塞在《怎么办？》中全力批判的葛兰西历史主义那样，使理论屈从于或简化为经验主义的“具体”，而是像列宁做过的那样，“对具体情况作具体分析”。

这个“对具体情况作具体分析”，不像在哲学战场上从事的那种“理论中的阶级斗争”的方式，阿尔都塞谈论得不多，或者说，他做得多、说得少。因为这和哲学教师的工作不同，而是更多地从属于党和共产党人哲学家的政治实践。我在《怎么办？》译后记中梳理了“对具体情况作具体分析”在阿尔都塞全部著作中留下的线索，说明了这个“具体分析”在阿尔都塞自我批评中的中心地位，虽然这一点在明确的自我批评文本中同样言之甚少，但我把它存在的证据全都摆在桌面上了。^②

在《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》中，阿尔都塞各有一次轻描淡写地提及列宁的这句名言，但关于列宁的“局势”（*situation*，也就是“具体情况”——*concrete situation*——中的“情况”）“分析”、关于“具体”在理论实践中的地位的论述，却用了浓墨重笔。这些论述都强调了一点，就是前面提到过的：“具体”作为理论实践的产品只能是“理论概念”，而不是“经验概念”。这是为了批判把“具体”等同于直接经验的经验主义意识形态，但是，当阿尔都塞把“具体”视为一个纯理论过程的产物，好像“具体分析”能够不言自明地出现（或隐藏）在这个从抽象到具体的“理论实践进程”的终点，他就陷入了我们前面所说的理论主义的“自足的循环”。

随着阿尔都塞对“理论主义倾向”的“自我批评”，随着他把哲学重新定义为“理论中的阶级斗争”，这个循环就被打破了，外部的实践——政治实践、阶级斗争实践取得了对于理论进程的优先性。那么“对具体情况作具体分析”正如列宁的实践那样，不再是单纯的理论产品，而是理论与政治实践的结合，是理论在阶级斗争中的运用。

1966年6月26日，在从《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》出版后的一次精神危机中恢复过来之后，阿尔都塞在巴黎高师做了题为《哲学的形势和马克思主义理论研究》的报告。在那里，他第一次正面论述这个被列宁称为“马克思主义活的灵魂”的问题，公开承认自己忘

^① [法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，陈越、王宁泊、张靖松译，西北大学出版社2023年版，第33页。

^② 参见[法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第179—209页；陈越：《通向“具体分析”的道路：从〈怎么办？〉重新认识阿尔都塞》，《马克思主义与现实》2023年第6期。

了谈论这个极为重要的、他称之为“经验认识”的问题。^①在同年12月写作的那篇《论理论劳动》里，他放弃《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》的做法，没有把“经验概念”从“具体”或“具体分析”中断然排除出去，而是通过对“经验概念”的重新加工，承认了它在理论生产实践中应有的位置。他把马克思关于“具体”所说的“许多规定的综合”明确定义为“认识的两类要素（或规定）的正确结合-汇合”，即理论概念与经验概念的结合。^②

理论概念是关于抽象-形式对象（如马克思主义理论中的“生产方式”“资本主义生产方式”“社会形态”“阶级斗争”等）的认识。它们并不提供关于具体对象的具体认识，但对于这种具体认识的生产来说又是必不可少的。经验概念是对实在-具体对象的独特性的认识（如1917年俄国或1966年法国的阶级斗争的“形势”或“具体情况”），但它们并不是现实的单纯给定物，而是一个复杂认识过程的结果，包含了若干层次或程度的理论加工。

所以阿尔都塞把“从抽象上升到具体”的过程重新定义为：经验所提供的素材和原料经由理论概念的加工而被转化为经验概念的过程。他明确说：“‘对具体情况作具体分析’为我们提供了这种加工劳动的例证。”^③

这样一个概念的加工和转换，通过把关乎实在-具体对象的经验概念放到认识过程的结果或实现的位置上，达到了阿尔都塞所说的“在理论自身中确保实践对于理论的优先性”^④，也意味着阿尔都塞在对“理论主义倾向”的自我批评中，向“马克思主义的活的灵魂：对具体情况作具体分析”发出的召唤。

阿尔都塞说，他是在马克思主义革命政党的政治实践中，在马克思的历史著作（如《路易·波拿巴的雾月十八日》）、列宁的历史分析（如《俄国资本主义的发展》）和政治“局势”分析（《怎么办？》及写于1917—1922年的那些文章）、毛泽东对矛盾的分析等文本中，甚至在马基雅维利的政治“战略”或斯宾诺莎的“第三种认识”中，发现了这种关于具体-实在对象的具体认识，也就是作为政治实践中的理论干预形式、作为一种政治实践形式的“对具体情况作具体分析”。

阿尔都塞的政论写作——特别是他在第二个高产期留下的那些对党内政治进行干预的演讲、他生前在法国出版的最后两本小册子，而其集大成者是《黑母牛》手稿，还有他在自传《来日方长》中删去、准备挪作他用的一个关于政治局势关系的章节——便试图站在与那些被他视为典范的文本相同的“对具体情况作具体分析”位置上。

而《怎么办？》难以说明的性质就在于：它在阿尔都塞的哲学写作与政论写作之间，占据了一个独特的位置。它把“具体分析”作为主题来论述，这个“具体分析”既是理论话语的对象，又是政治实践的目标。正是因为这个原因，这部著作把两种“理论中的阶级斗争”的方式结合起来，一方面是“理论的迂回”，从葛兰西、马基雅维利那里迂回，另一方面是“对具体情况作具体分析”，主要对象是“欧洲共产主义”。这是一个在理论的迂回中确立的立场（“具体分

^① Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris: Stock /IMEC, 1995, p.408.

^② Louis Althusser, *Penser Althusser*, p.37.

^③ Ibid., p.40.

^④ [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者》，第153页。

析”），是一条不断经由理论的迂回通向“具体分析”的道路。实际上，这部著作把一个立场展开为一条道路，因为立场并不先于通向它的道路而存在；著作本身的未完成，不过是为证明这条道路属于一个“没有终点的过程”提供了偶然的证据。

正像阿尔都塞为《亚眠答辩》起的标题“在哲学中成为马克思主义者容易吗？”那样，一旦放弃“理论主义”的自足的循环或心安理得，投身于群众实践的历史，我们就会看到什么是一个“没有终点的过程”，就会在“经验概念”这个称呼的平静外表下，看到一个哲学家战士（法共对党员的称呼）在自己身上验证“理论与实践相结合”的痛苦过程。

五、阿尔都塞在中国：“人道主义论争”

关于阿尔都塞的哲学实践，以及《怎么办？》这部著作，我只打算谈这么多了。为了涵盖今天工作坊的主题，我想再谈谈“阿尔都塞在中国”。我谈一个我一直感兴趣的问题，我觉得这可以让我们从另一个角度来理解阿尔都塞。这个角度就是阿尔都塞在改革开放后来到中国的那个时刻，那个语境。不过请原谅，我谈这个问题时要离阿尔都塞远一点。

我们不应忘记，阿尔都塞的作品是在 1980 年代最初几年那场著名的“人道主义和异化问题论争”中被批量翻译成中文的。^①从 1980 年起有零星几篇译文，到 1983 年 2 月，《保卫马克思》先是在复旦大学出版社的《西方学者论 1844 年经济学—哲学手稿》一书中被翻译了近一半篇幅，而后在 1984 年 10 月由商务印书馆以“内部发行”名义正式出版，这个版本很可贵的一点是，以附录的形式收入了《自我批评材料》。而这个时段正好与人道主义论争基本重合。在当时的数百篇文本中，我们可以特别关注王若水《人是马克思主义的出发点》（1981 年 1 月）、周扬《关于马克思主义的几个理论问题的探讨》（1983 年 3 月 16 日，王若水、王元化、顾骥起草）、胡乔木《关于人道主义和异化问题》（1984 年 1 月）这几篇文章发表的时间点，它们构成了最重要的、公开讨论的理论节点。阿尔都塞就是伴随着这些理论节点的步伐来到中国的。

这场理论论争的实质，是知识界兴起的人道主义思潮（其代表人物是一些知名的党内知识分子）对正统的马克思主义理论（阶级斗争学说）的挑战。但其理论上的表现形式，是关于马克思主义“是不是”人道主义的论争。这种形式和实质的差异，决定了这场论争的不彻底性。

历史地看，这一论争是当代史自 1950—1960 年代以来多次论争的重演和模仿，对《手稿》、“异化”和“社会主义人道主义”的鼓吹都来源于这些论争，例如 1960 年代法共在伽罗蒂和阿尔都塞之间的论争。有意思的是，1960 年代，国内就有研究者大量翻译伽罗蒂的著作，当然是内部发行，但对阿尔都塞的著作却未加理睬。伽罗蒂对人道主义的鼓吹，和其他当时就引起知识界关注的东欧和西方马克思主义一起，为后来 1980 年代这场论争提供了火药，当然主要是为主张人道主义的一方提供了火药。

^① 早在 1964 年，阿尔都塞的著名论文《矛盾与过度决定》（“Contradiction et surdétermination”）就被译为中文，当时的中文标题是《矛盾与多元的决定》，详见 L. 阿尔杜塞：《矛盾与多元的决定》，丁象恭译（按：即徐懋庸），《哲学译丛》1964 年第 7 期（“辩证法问题专号”）。阿尔都塞在这篇文章中论述马克思主义辩证法思想时，高度评价了毛泽东的《矛盾论》。这篇文章之后被收入《保卫马克思》。

王若水的文章《人是马克思主义的出发点》在理论建树上乏善可陈，仅仅通过复述马克思主义的“三个来源”来证明自己的论点，对引证经典文本的时间性和内在历史脉络毫不理会，远不及周扬或胡乔木的文章讨论得深入。但它像一个口号的标题，赋予了这个文本以“宣言”的性质，并且暴露了论争的实质：“人是……出发点”是对阶级斗争学说的直接挑战。

在这几篇文章中，围绕马克思主义“是不是”人道主义的问题争论的焦点之一，就在于这个待定的“出发点”的性质或资格。胡乔木和所有反对人道主义话语的人都一致认为：这种话语中的“人”是一个“抽象的东西”。实际上，王若水、周扬和所有赞成人道主义话语的人都首先会假定或澄清：他们用以作为马克思主义“出发点”的“人”，已经不再是资产阶级人道主义抽象的“人”，而完全是一个“具体的”即社会的、历史的、现实的人。王若水文章中对对方论点最有力的攻击是：“……把人性全部归结为阶级性……单纯以阶级观点看人……这种‘人’同费尔巴哈讲的那种单纯生物学的人一样，也不是现实的人，而是抽象的人……是从那种公式化概念化的头脑里产生出来的。”^①也就是说，马克思主义经典作家批判过的资产阶级人道主义的“抽象性”，成了论争双方努力要为对方贴上或为自己撕去的标签。

也就是说，双方唯一的共识就是：具体而非抽象，是成为这个“出发点”的资格。但是，双方在争论这个“出发点”的问题时，谁都没有想到马克思本人在《〈政治经济学批判〉导言》中关于这个问题的方法论讨论。周扬的文章甚至专门提到过马克思的这个讨论，目的是用来反对人们所熟知的《实践论》关于感性认识和理性认识的两分法。这部分的撰写者王元化的观点是：马克思关于“从抽象到具体”这种“正确的方法”的讨论，和德国古典哲学区分“知性”和“理性”如出一辙。“从抽象到具体”，就是从知性到理性，从形而上学到辩证法。但这个观点误解了马克思，也误解了德国古典哲学。因为康德的“理性”不是认识的构成原则，而是实践的构成原则，他的“实践理性”也和马克思“感性的实践”八竿子打不着。而马克思强调自己仅仅是在讨论科学认识的方法、思维的过程，而不是现实的进程；他批判了黑格尔的“幻觉”，因为黑格尔把思维产生“具体”的过程混同于“理念”产生出现实的神秘过程。

阿尔都塞认为，马克思的这个方法论讨论中最重要的是指出，在充满意识形态错误意识的世界里，任何科学认识都不能从经验主义虚假的“具体”出发，而在这整个论证里让他“着迷的地方，就是我们必须从抽象出发”^②，在理论抽象的过程中达到思维的具体。理论抽象的过程，是一个逐渐接近这个“具体”的过程。

我们从中可以得到的启示是，如果只能从抽象出发，那么首要的问题就并不是“出发点”，而是作为结果的“思维具体”。马克思说过，离开对现实生产方式的全面理论认识，“人口”和“阶级”都可能是“抽象”和“空话”。^③1980年代人道主义的兴起，作为对抽象的“阶级”话语在实践中所导致的阶级政治简单化的反动，有其现实具体的历史合理性，但不能忘记和否认的是，它本身是一种更抽象的东西。试图用更抽象的东西取代更具体的抽象，并作为一个“出发点”，在认识上，对于认识的目标——“具体”——而言，无异于缘木求鱼。

^① 《人是马克思主义的出发点：人性、人道主义问题论集》，人民出版社1981年版，第9页。

^② [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者容易吗？》，载《哲学与政治：阿尔都塞读本》，第201页。

^③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第700页。

所以，这场论争的重要性与认识关系不大。它主要是实践的和意识形态的。历史的进程表明，在人道主义的鼓吹者那里，马克思主义在“人是……出发点”这个句式中的存在最终是被他们抹掉了。而以这场论争为标志，形成了某种“分权”，即知识界的“政治正确”和正统的“政治正确”产生了分离。两者既矛盾又合作，既对立又妥协的关系，从此构成了 1980 年代至今当代中国政治文化的根本关系之一。研究今日中国独特的意识形态领导权的分配和构成形式，是正确认识现实的重要途径。而另一个实践的、意识形态的结果，是这个作为出发点的赤裸裸的人，最终大胆拥抱其物质欲望。正如阿尔都塞在批评苏联和西方马克思主义最初的人道主义化中指出的，“人道主义”必然的理论配偶就是“经济主义”。两者的联姻，也为中国社会各种力量的相互妥协和共谋提供了意识形态的基础。

六、阿尔都塞的非同时代性

我们可以看到，阿尔都塞进入中国本身就有一种“不合时宜”的特点。实际上，1988 年，阿尔都塞还活着的时候，在美国就举办了一场名叫“阿尔都塞的遗产”的讨论会。但他的学生巴利巴尔却说，连举办这样的讨论会在法国和欧洲大多数国家都是不可想象的。巴利巴尔演讲的题目是《阿尔都塞的非同时代性》。这个“非同时代性”也可以翻译为“不合时宜”。巴利巴尔思考的是阿尔都塞当时在法国和西方的命运。但在这之前，1984 年，《保卫马克思》刚刚在中国“内部发行”，中国思想理论界的时髦口号是“人是马克思主义的出发点”，青年马克思取代老马克思，人道主义和异化取代唯物史观和阶级斗争。在这种背景下，与其他符合中国思想界胃口的“西方马克思主义”理论家不同，这个提出“理论的反人道主义”的阿尔都塞，与其说是为反对人道主义化的正统理论请来的援军，不如说是为代表“思想解放”的人道主义拥护者们提供的靶子。但在整个 1980 年代甚至更长的一段时间里，阿尔都塞都是一个无人理会的靶子。这就是我所说的阿尔都塞在中国的“不合时宜”。

这种不合时宜今天也许正在发生变化，而我觉得变化的根本原因是四十年来神州大地的沧桑巨变，以及这种巨变对人们特别是青年一代的教育。所以我们应该感谢历史的成熟。但在那些看似更加激进的西方左翼成为理论时髦的今天，这种不合时宜还会以新的方式继续存在下去。更何况，我认为这种不合时宜出自阿尔都塞的理论本性，而这种理论本性的源头是马克思。

有意思的是，阿尔都塞自己就讨论过什么是“同时代性”的问题。在《阅读〈资本论〉》中，他谈到马克思历史观与黑格尔的根本不同：黑格尔的历史是理念的实现，每一历史时代都表现着理念的总体性，时间是同质性的、连续的，同时代性是理念在某一历史阶段中表现出来的同质化的实现；马克思的历史时代概念，建立在一个复杂的生产方式和社会形态的整体基础上，其中每一个层面都是现实存在的、相对独立的、不可还原的、归根到底是物质的，而不是理念的影子，每一个层面与其他层面都不是因果论的、决定论的关系。^① 马克思本人在原文中并未说过经济基础“决定”上层建筑，阿尔都塞把一种远远超出决定论的复杂的、矛盾的关系称为“过度决定”。因此，在每一历史阶段中的一切现实层面，如基础和上层建筑、政治的上层建筑和观念的上层建筑等，都具有来自自身条件的自身的存在方式、自身的发展方式、自身的运

^① [法] 路易·阿尔都塞、[法] 艾蒂安·巴利巴尔：《读〈资本论〉》，第 102—119 页。

动节奏，也具有被其他现实打乱和打断的、非连续性的可能性。每一历史时代中的一切层面的发展都是“不平衡的”。

因此，在现实历史中不存在黑格尔式的同质化的同时代性，只存在非同质化的同时代性。罗兰·巴尔特在谈论尼采的“不合时宜的思考”时一言以蔽之：“同时代性就是不合时宜。”而尼采的原话是：“这思考本身是不合时宜的……因为它试图把这个时代引以为傲的东西，把这个时代的历史文化，理解为一种疾病、无能和缺陷。因为我相信，我们都已被历史的狂热所消耗，但我们至少应该对它有所意识。”^①我认为这种不合时宜的思考，就是对马克思曾经指出的精神生产（或知识生产）相对于一般社会发展的不平衡性的自觉。

从唯心史观出发，一种思辨的、同质化的同时代性强迫我们接受某种“时代精神”、某种“历史潮流”、某种“政治正确”。阿尔都塞的立场是不合时宜的，是政治不正确的：在人道主义马克思主义的主流面前，他宁可去寻找“从左面批判斯大林主义”这种“近乎不可能的立场”；在把马克思黑格尔化的主流面前，他宁可去追寻历史上真正的“唯物主义潜流”。他给我们的启示是：如果从一种唯物史观出发，那么真正介入时代，而不是成为这个时代附赘悬疣或虚假装饰的理论思考，必须时刻对一个时代的主流和政治正确——像尼采说的那样，对“历史的狂热”——“有所意识”。如果看看人类思想的历史，我们就会发现，理论上的真正的同时代性通常反潮流的。

（作者系陕西师范大学文学院副教授）

作为我们同时代人的阿尔都塞

吴子枫

感谢林凌的邀请。刚才陈越老师提到阿尔都塞的不合时宜，也就是阿尔都塞与他自己时代的非同时代性。这种非同时代性来自他的思考与占统治地位的意识形态之间拉开的距离。阿尔都塞的不合时宜，是在占统治地位的意识形态眼中的不合时宜。

但我想说的是，如果从阿尔都塞的思考总是在直面他的时代的难题——马克思主义理论危机和共产主义运动危机——这个角度来看，他又恰恰与自己的时代保持了高度的同时代性。悖论的是，阿尔都塞的这种同时代性，并没有因为他所生活的时代变成历史而发生变化。也就是说，尽管从历史时间来看，阿尔都塞已经是我们的非同时代人了，但在理论上，他仍然是我们的同时代人。

如何解释这种悖论呢？在我看来，一切同时代的非同时代性，或非同时代的同时代性，实

^① 转引自〔意〕吉奥乔·阿甘本：《裸体》，黄晓武译，北京大学出版社2017年版，第19页。