

第三章

拜物教理论的双重内涵及其在西方马克思思想中的演化路径

拜物教理论对于马克思哲学思想所具有的重要意义是毋庸置疑的。特别是马克思的商品拜物教作为《资本论》中最富有哲学意味的理论被诸多学者所关注。当代西方马克思主义者们在其理论的演进中都曾以各种方式触及这一理论。但拜物教作为一种理论形态并非肇始于马克思。它经历了人类学、哲学与心理学等多学科的洗礼。因此,为了更为全面地理解马克思拜物教思想及其在当代西方马克思主义当中的理论嬗变方式,我们首先需要有一个历史的视角,在其中,商品拜物教作为拜物教理论的特定阶段,获得了其特有的内涵。

一、马克思拜物教理论的双重内涵

从其自身的理论演进历史来看,对拜物教的研究可被划分为三个不同的发展阶段。

第一阶段,是以查尔斯·德·布罗斯(Charles De Brosses)

为代表的启蒙思想家根据早期航海笔记整理的关于现代原始人的种种人类学研究。1756年,查尔斯·德·布霍斯在《南半球的航海历史》(*une Histoire des navigations aux Terres Australes*)一书中首次提出了“fétichisme”(拜物教)这一概念。在这部书中德·布霍斯如同之前的诸多人类学家一样,主要考察了一些当代的原始部落的生活方式。只是德·布霍斯更为“理性”地摒弃了殖民主义的意识形态,在客观上承认了所有人,包括那些未被文明所浸染的原始部落同样有能力接受进步的教育。^①但这种超越是有限的。因为这些当代的原始部落,在布霍斯的研究视野中,仍然在与现代文明的“比较”视域中成为还未开化的族群。在这种比较中,他构造了“fétichisme”这一概念,用以指称这些原始部落所信奉的原始宗教,并在此基础上隐蔽地指认了拜物教作为一种宗教是前宗教的落后形态。

拜物教研究的第二阶段以马克思的拜物教理论为代表。1842年作为记者的青年马克思研读了翻译成德语的德·布霍斯的《神性物恋的崇拜》(*Du culte des dieux fétiches*)^②,在撰写《林木盗窃法》时,马克思运用讽刺的手法将那些推崇物质利益的资产阶级称为这个时代的拜物教徒,德·布霍斯等人对原始人“愚昧”的指认(以拜物教的方式)恰好是对当代资本家的一种反讽式的描述。^③马克思正是借助于这样的转换将作为原始宗教的拜物教拯救出来,使其变成对当代社会现实的一种批判方法,并在《资本论》的研究中将其发展为一种系统的批判理论形态。

与之相关,拜物教研究的第三阶段则是弗洛伊德对拜物教的再次改造。这次改造借助于精神分析,重新凸显了拜物教中 *fétish* 的原初内涵,由此展开了对“恋物癖”的研究。毋庸讳言,自马克思与弗洛伊德以来,拜物教研究才带上了哲学的色彩。两种不同的理论形态成为当代拜物教研究的两条主要的研究进路。

长期以来,学界大多将马克思的商品拜物教理论视为某种带有启蒙底色的思想,即马克思对于商品拜物教的批判意在指出物与物的关系对人与人之关系的“遮蔽”,这种遮蔽是一个有待启蒙的现实状态。一旦“遮蔽”被“解蔽”之后,拜物教所带来的商品的神秘性也将随之消失。但如果我们仅局限于这种启蒙视域下的拜物教理论,那么我们会在逻辑上得出这样一个结论:在马克思的理论批判结束之后,“商品拜物教”作为一种社会现象应该随之消失。但事实是,在今天高度发达的资本主义社会中,商品的拜物教化不是消失了,而是愈演愈烈。社会现实的存在促使我们转换到另一个视域来重新理解马克思的商品拜物教,即从带有现象学分析的

① A.-M. Iacono (1992: 40).

② A.-M. Iacono (1992: 50).

③ 马克思,恩格斯(1995a: 256)。

视角来看,马克思的商品拜物教理论不仅意指“物与物的关系”对“人与人的关系”的遮蔽,同时更意味着物与物的关系成为人与人的关系的一种显现方式。换言之,商品以及商品拜物教的存在是资本主义社会无法逃避的社会现实。因此在《资本论》的分析中,关于拜物教的分析与其说是在“批判”,不如说是在“呈现”。

在资本主义社会中生活着的人都是商品拜物教徒,但马克思这样描述这些拜物教徒:“人们使他们的劳动产品彼此当作价值发生关系,不是因为在他们看来这些物只是同种的人类劳动的物质外壳。恰恰相反,他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等,也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点,但是他们这样做了。”^①从这一表述中,我们需要注意的是,这里的关键并不在于物的关系(价值)对人的关系的遮蔽,而在于这种遮蔽的真相在人们的实践中早已作为一种社会现实而被接纳了。

从这一意义上说,马克思的商品拜物教所具有的批判意义并不仅仅在于启蒙,因为拜物教徒们并非完全处于蒙昧状态。相反,它的意义在于呈现一种社会现实,让原本就已经存在的现象显现出自身。其中通过物来透视人是呈现这一社会现实的一条可行的理论路径。

与马克思不同的是,弗洛伊德的拜物教理论则倾向于对于性倒错状态的一种精神分析。正因为其理论的根基在于一种非正常的心理现象,使得其拜物教理论的重心与马克思有了根本的不同。如果说马克思的拜物教所侧重的是对社会现实的呈现和批判,即对作为一种现象的呈现方式的拜物教做出一种描述和分析,那么弗洛伊德的拜物教则更着重于分析拜物教中人对物的迷恋机制。因此,对于马克思来说,拜物教的关键问题在于其神秘性根源在哪里?究竟是“物”的什么特质导致了这一神秘性?而对于弗洛伊德来说,对拜物教的理解首先要讨论的是人何以对某物产生这样一种迷恋?基于此,马克思的分析侧重于指向于外,从而关注于被拜物教化了的“物”本身(即商品)的神秘性,而弗洛伊德则显然向内求诸人本身。

进一步说,马克思拜物教理论批判的最终旨归是双重的:“解蔽”(揭开物与物的关系对人与人关系的“遮蔽”)与“呈现”(作为社会现实的拜物教)。而弗洛伊德的拜物教理论所指向的或可概括为“替代”。即拜物教作为一种非正常的心理机制,其病症的根源在于一个人对另一个人的迷恋而不得,于是不得不用这个人所使用的物作为替代,以满足这一迷恋所带来的欲求。换言之,表象上所表现出的人对某物的过分迷恋,实际上是对人的迷恋的一种替代。从这一意义上说,马克思与弗洛伊德有着内在的一致性,即拜物教所指向的“物”在本质上都需要回归到对

^① 马克思(2004: 91)。

“人”的理解之上。只是对于这一遮蔽或者替代的形成原因的分析,马克思与弗洛伊德产生了两种不同研究路径:马克思将拜物教的研究朝向“物”的分析,而弗洛伊德则将其引向了对“人”的分析。

二、卢卡奇——经典西方马克思主义的拜物教研究

富有复杂性与跨学科性的拜物教理论成为西方马克思主义思想演进中从未消失的主题。但马克思关于拜物教批判的双重内涵在其中被分解为两条不同的研究路径,左右着拜物教理论的变迁:卢卡奇继承了“解蔽”的一维,早期西方马克思主义者大多延续这一路径来思考拜物教的相关问题,拜物教理论借此成为一种意识形态批判方式。而本雅明则着力于对马克思拜物教思想中的“呈现”维度的凸显,拜物教中的现象学维度得以显现。商品,对于本雅明来说成为资本主义的特有“意象”。对于卢卡奇来说,拜物教是一种遮蔽现实的意识形态,因此对拜物教的批判意味着一种透过“现象”之遮蔽看其被遮蔽之“本质”的纵向批判过程。而对于本雅明来说,拜物教批判的核心在于阐发某种“意象辩证法”,从而展现一种表象通过自身的异化同时实现异化之扬弃的过程。这种驻足于表象的异化及其辩证发展的批判路径,在我看来是一种横向的批判。因为在此左右批判之路径的不是本质与表象的纵向颠倒,而是表象自身的横向转变。对于卢卡奇的纵向拜物教理论,我将其称为假象拜物教批判,而对于本雅明的横向批判路径,我将其称为幻象拜物教批判。

概而言之,卢卡奇准确地抓住了拜物教理论中的物化环节。物化是商品形式的外在表现。更确切地说,所谓物化就是物的“商品形式化”。并非所有的物都是商品,只有那些为了交换才被生产出来的物才是商品。因此,物在交换中的价值形式就是物的商品形式。而这些规定都蕴含在这个叫作“商品”的存在当中。因此当卢卡奇凸显了拜物教中的“物化”问题的时候,他所意指的其实是资本主义社会中“商品形式”的普遍化。商品形式的秘密是拜物教的核心。“物化”,是卢卡奇对于商品拜物教理论富有穿透性的一种解读,因为“物化”能够较为准确地表达出他所探求到的资本主义现实的本质。

在卢卡奇看来:“我们需要辩证方法来戳穿这样产生出来的社会假象,使我们看到假象下面的本质。”^①而所谓辩证法“不顾所有这些孤立的和导致孤立的事实以及局部的体系,坚持整体的具体统一性。它揭露这些现象不过是假象,虽然是由

^① 卢卡奇(1999: 53)。

资本主义必然产生出的假象”^①。由是,辩证法是揭示“假象”的最好方法,因此辩证法也成为达到总体性范畴的敲门砖。因为辩证法与历史性的关联是直接的,而当任何一种既定的存在都最终转变为一个暂时性的存在的时候,对于整体化的体系性的追求就是必然的。黑格尔的哲学在意识哲学的范围内达到了这种总体性。但在卢卡奇看来,由于黑格尔不能深入理解历史的真正动力,“黑格尔和马克思是在现实本身上分道扬镳的”^②。这个“现实”作为人的现实生活,在马克思那里被归结为生产和再生产,在其相应的哲学语境下将成为人的“感性活动”。基于这一感性活动(实践)最终将人规定为社会现实的主体与客体。换言之,人本身就是社会现实的整合,人就是一种总体性。这种总体性在资本主义社会中通过商品生产(人的劳动)的普遍化实现了,但资产阶级却对此毫无意识,因为资产阶级总是试图将商品形式的逻辑看作永恒不变的科学定律,并将其视为可以支配一切社会生活的内在规律。那么感性的,因而是带有总体性色彩的劳动就变成了片面的。而对这一总体性认知的历史任务因此最终落在了无产阶级的肩头。这就是卢卡奇对马克思思想阐发的最终落脚点:如何唤起无产阶级的阶级意识。卢卡奇在这样一个思路之下将物化理论的批判方法展现出来:以对物化的批判为起点,以辩证法的介入为路径,以总体性范畴为落脚点。

这种批判方法相对于本雅明的“幻象”拜物教来说更为传统。本雅明的拜物教研究基于一种对特殊性的直观。资本主义固有的生产方式必然导致拜物教的生产。它以人的劳动为中介,需要将人的能量对象化到客观世界当中,这种对象性的存在构成了拜物教之“物”。这个物表现为大量商品的堆积。而商品,作为某种“感性而又超感性”的存在物,一方面包含着资本主义所有社会关系的秘密,同时却又有其独特的感性特征。这些感性特征的特殊性决定了本雅明对于拜物教研究的独特路径。本雅明将商品看作资本主义社会的普遍意象,因此,马克思的商品拜物教被其转变为一种意象分析和批判,其分析方法为意象辩证法。对此,我们将在对本雅明的讨论中进一步展开。在此不予赘述。

如果说马克思的商品拜物教存在着对既有现实的呈现之维度,那么本雅明的意象批判则是这一维度最为出色的继承者。我将其视为马克思商品拜物教的本雅明式的表达。只是这个意象作为某种幻象并非意图遮蔽什么,本雅明看到了意象自身自我颠覆的力量,意象的神秘性正是其自我颠覆的爆破点。因此对意象的批判,本雅明所关注的始终不是导致意象的社会历史条件的分析。这一点在卢卡奇

① 卢卡奇(1999: 53-54)。

② 卢卡奇(1999: 68)。

的物化批判中已经得到了淋漓尽致的发挥。相反本雅明仅仅关注意象本身。商品的意象是一个资本主义社会的寓言画。对于本雅明来说：“寓意画家并没有‘在形象背后’含蓄地表现本质。他在写作中把所描绘的本质拉到形象面前，如同寓意画册中的字幕构成了所描绘画面的不可分割的一部分。”^①换言之，商品的意象本身就是商品之神秘性的根源所在。我们无须在物与物的关系之下探寻人与人的关系。商品意象中的灵韵，带来了商品的移情，这种移情一方面即是其神秘性的根源，同时也是去除这一神秘性的可能契机。通过这种移情，商品的物化特性反而被弱化了。价值不再仅仅是一种商品交换的工具，同时还是某种情感的相互交流的可能路径。本雅明至此构造了所谓“膜拜价值”的概念，并将这一概念视为古典艺术所特有的价值。而古典艺术对于当时以法兰克福学派为主导的西方马克思主义者来说是可用以反叛资本主义的乌托邦诉求。由此本雅明对于资本主义的批判与法兰克福学派的批判有了方向上的差异。后者以“大拒绝”的态度否定了资本主义，而本雅明则在意象的自我颠覆当中“扬弃”资本主义。更进一步说，商品是一朵“恶之花”，在其肯定性的存在当中包含着否定性的内涵。因此本雅明对于商品意象的批判归根到底是一种“呈现”，呈现商品意象中的辩证性：商品意象中所包含着的自我异化与自我救赎的双重特性。

因为商品意象所构筑的社会幻象本身就是资本主义的社会现实的本身，本雅明试图驻足于这一意象的分析意味着他承认了资本主义既有现实的合法性，并且在此基础上通过意象的自我颠覆来实现对资本主义的颠覆。马克思的批判理论的现实性正体现在这一点上：在承认既有现实之合法性基础上的颠覆。批判是一种内在的自我颠覆，而非彻底的抛弃与否定。就这一意义而言，本雅明的拜物教批判较之卢卡奇与法兰克福学派更贴近马克思的批判本意。

三、拜物教的精神分析化及其批判转向

本雅明之后，拜物教研究在当代西方马克思主义当中的发展越来越带有弗洛伊德的色彩，将马克思与弗洛伊德的思想进行整合几乎成为当下拜物教研究的一个核心特性。在与弗洛伊德的对峙当中，马克思关于拜物教的研究成为仅仅朝向物的分析，但在拜物教的形成当中，这只是问题的一个方面。物固然因其神秘性而具有一种魔力，但它究竟是如何让人产生对它的迷恋，显然还需要着眼于对人的“迷恋”本身的一种分析。而马克思的商品拜物教理论的传统，显然缺乏这种对人

^① 本雅明(2001: 153)。

的主观心理的分析。这正是弗洛伊德拜物教所讨论的一种视域。

这种从“客观”分析向“主观”分析的视角转变,在当代西方马克思主义研究的过程中分别对应着拜物教理论发展的两个阶段。从卢卡奇到本雅明,都隶属于第一阶段:他们都注重于对拜物教中的“物”的研究。他们都试图通过理解拜物教中的“物”何以具有神秘性来理解拜物教。这种批判内含着一种异化逻辑,即拜物教作为一种社会现实,其非合理性主要表现在人的产物反过来对人的控制。因此异化逻辑下的批判理论着力于对这种操控人的主观意识的客观世界的分析,并以恢复人自身的本真内涵,或者人与人之间的本真关系为批判的最终旨归,其基本的逻辑带有着三段论的色彩:原初状态——异化——异化之扬弃的乌托邦。

要绕开这种乌托邦的预设,只能彻底改变理论的运思方向,即转入第二个阶段,这个阶段就是以齐泽克为代表的拉康化的马克思主义意义上的商品拜物教。齐泽克讨论问题的起点就是前一个阶段的结点之处:这个结点,在我看来或可在鲍德里亚对于物的符号化(结构化)解读中找到。当物被结构化为一种无指涉的能指,这条从“物”讨论拜物教的道路也就走到了尽头。无指涉的符号-物仍然无法摆脱作为物的存在状态,非物之“物”仍然是“物”。其神秘性仍然来自符号-物的“结构”。虽然鲍德里亚的这一结论来自马克思关于“商品的价值之形式才是商品的神秘性源头”的基本观点,但显然鲍德里亚对此的阐发仍旧是沿着卢卡奇的物化路径而来的,并且实际上有将其极端化的倾向:当物被结构化为“符号-物”,从而成为无指涉之物之后,物的神秘性源头更具有不“以人的意志为转移”的特质。虽然这种分析在某种意义上推进了对人的异化状态的理解,但因为其强烈的“客观性”维度使得这种异化无法获得一种更为深入的理解。所谓更为深入的理解,需要我们回到对人自身的一种内在异化的关注。它将意味着人无法求助于外在的客观世界来寻找异化的根源,而要回到人自身来探寻人的精神本身所具有的异化性维度。这就是齐泽克的拜物教研究较之前一阶段所具有的最大不同之处。尽管齐泽克同样以马克思对商品价值之“形式”的分析为讨论的起点,但其对于这一形式的追问方式却与鲍德里亚之前的西方马克思主义者完全不同了。如果说从卢卡奇到鲍德里亚,从商品价值之形式的神秘性看到的总是商品本身的构造对于人的本真性的一种遮蔽,那么齐泽克的问题在于,人为什么会对商品之形式有一种“明知故犯”(用齐泽克常用的表达方式:“我很清楚……但是……”^①)的迷恋。这里问题的关键已经转向为该如何看待这种“非合理的”心理现象之问题了。

齐泽克着重于拜物教中的“物恋”所揭示的一种“短路”,也就是说,它所揭示的

^① 齐泽克(2002b: 24)。

恰恰是一个“缺席”的存在。“物恋”是因为要掩盖这种缺失才产生的一种迷恋。在这一视角下,拜物教的形成绝不是因为对人与人的关系的无知,而是源于商品的“形式”——价值形式的缺失。价值,作为一种“关系性”的存在在商品中是不可见的,它无法被“客观化”或者“物化”。价值的这种“幽灵化”在马克思那里已经获得了指认。^①但由于马克思在历史性视域中考察了价值的抽象性的形成过程,因此能够将这种幽灵的对象性存在归结为人的劳动时间的凝结与比较。“人与人的关系”(即前文所谓的价值的社会性)就成为价值的本质维度。由此,由商品的价值所带来的商品的神秘性,最终导致的拜物教才获得了所谓“物与物的关系对人与人的关系的遮蔽”的一种界定。但对于齐泽克来说,“价值的幽灵化”本身就是价值的真正的内涵。它本身就意指一种缺失,今天的物恋以其“物恋-物”(fetish-object)的消逝直接呈现了这种缺失。但对某种“缺失”的呈现,在齐泽克的语境下,从来不可能是直接的,它总是需要借助于一种新的物化形式,只是此时的“物”已经不再是马克思意义上的幽灵化价值的**承载物**,而是遮蔽这一价值幽灵化的**替代物**。由此,对于替代物的迷恋因为迷恋之物永恒的缺失而成为永恒,物恋由此成为无法依赖启蒙加以消除的意识形态。

齐泽克从主体的视角所展开的对拜物教的分析揭示了当下社会新的意识形态的基本样态:犬儒主义意识形态的存在模式。在经典的马克思主义拜物教批判完成之后,这种明知故犯的“物恋”是这一意识形态的典型形象。在我看来,齐泽克自身也就此陷入了理论的僵局,社会批判的精神分析路径并不能带来改变社会现实的物质力量。它只能让理论驻足于理论本身,让批判的武器再次成为对武器的批判。这是当下激进左派思潮的普遍宿命。而拜物教的理论在其中的演进仅仅是当代西方马克思主义发展的一个缩影。

^① 参见马克思(2004: 51)。

第四章

“我思”的超越与固守

当代西方马克思主义的主战场是法国。这正如西方哲学的转变一样,如果说近代哲学的发展主要是在德国的话,那么当代哲学思潮则萌发于法国。因此当代法国哲学不是一个国别哲学,而是当代哲学的基本形态。同样,当代法国马克思主义不是一个个别国家中的马克思主义思潮,它同时是当代西方马克思主义思潮发展的主体部分。因此回顾当代法国马克思主义发展语境,无疑对我们理解当代西方马克思主义的走向十分有益。

法国学界对于马克思思想的独特解读肇始于 1933 年左右的科耶夫研讨班。尽管在此之前,诸如乔治·普利策(George Politzer)、亨利·列斐伏尔(Henri Lefebvre)、诺伯特·居特曼(Norbert Guterman)、皮埃尔·莫安琦(Pierre Morhange)和保罗·尼赞(Paul Nizan)等人已经开始了对于马克思思想较为系统的传播和研究,其中列斐伏尔的日常生活批判在整个法国学界还占有了一席之地,但问题在于他们大多还着力于将马克思的思想作为一种科学体系来理解,甚至将其作为狄德罗的唯物主

义的一种延续。^①

从理论层面上看,这样的马克思主义不仅脱离了当时居于法国思想统治地位的柏格森与布伦茨威格的哲学,同时更为彻底地丢弃了法国传统的笛卡儿主义。而对于任何一种试图在法国生根的思想来说,对笛卡儿主义的回应是必不可少的,尽管这种回应完全可以在否定的意义上展开。从现实层面上看,这种马克思主义所构建的理论框架不能解决当时法国所面对的现实问题。这些问题包括“一战”之后法国在现代工业资本主义的统治下发展道路的重重困难。它亟须法国思想家们对于“如何在不失去自身传统的同时获得国家的全面的现代化”这一问题给出回答。同时,在随后不久的“二战”中,整个法国所遭受的战争创伤进一步召唤着法国思想家们对于历史的进步与人类的自主选择等问题的思考。而在当时的科耶夫研讨班上,所有这些问题都似乎找到了一种切中的路径。^②同样是在这一研讨班上,马克思的思想作为科耶夫解读黑格尔的一种理论资源被科耶夫反复提及。特别是马克思意义上的劳动,更是成为科耶夫“哲学人类学”中人的生存结构中的一维。

更为重要的是,科耶夫的哲学人类学间接地影响了萨特的存在主义马克思主义的形成。这一影响表现在:如果没有科耶夫将我思之我等同于现实的人,萨特不可能转向对马克思思想的关注。

科耶夫哲学人类学通过这样一个问题开始:“为了能以笛卡儿的方式提出同样的问题,《精神现象学》必须回答自以为能到达最终或绝对真理的哲学的问题:‘我思故我在’;但我是什么?”^③在此,科耶夫运用追问方式的转换来改变答案本身。在黑格尔那里,对于笛卡儿问题的改进实际上是以“我思是什么”为出发点来展开研究的,到了科耶夫这里,他所追问的却是“我是什么”。经过这样一种转换,原本指向意识,并且似乎只能通过对“意识”的改造才能解答的问题,现在突然变成了对“我”的追问。从“意识”到“我”,科耶夫通过这一似乎并不起眼的转换偷换了整个意识哲学的基础。

科耶夫认为,笛卡儿对于“我是什么”的回答将是:“我不仅仅是一个能思维的存在;我也是——首先是——黑格尔。那么,这个黑格尔又是什么?首先,他是一

① Mark Poster (1975: 36-37).

② 当时科耶夫所热衷讨论的黑格尔哲学中的苦恼意识以及主奴辩证法的历史逻辑凸显了异化与冲突的理论,但同时也提供了一种信念:这些危机的要素,尽管是历史的经验,但并不是确定性的;它最终必将被克服,达到一种封闭的形式。在这一封闭的形式中,苦恼意识所带来的苦难将被消融。这种辩证法所带来的理论上的乐观主义缓解了当时法国现实中存在的悲观主义情绪。

③ Alexandre Kojève (1980: 33).