



后马克思主义：概念的谱系学及其语境

作者：周凡 来源：《河北学刊》

网络编辑：胡毅

发布时间：2010-08-02

点击数：

[打印本页](#)[【发表评论】](#) [【关闭窗口】](#)

摘要： 后马克思主义这一术语早在20世纪50年代末就已出现于波兰尼的后批判哲学语境中。到60年代，在麦克弗森的后自由主义的民主展望中，后马克思主义概念获得了后继性使用。70年代初期，贝尔在其后工业社会的理论背景下对后马克思主义概念进行了初步的描述。70年代后期，东欧国家以科拉柯夫斯基为代表的一批新马克思主义者纷纷转向后马克思主义的理论立场。80年代初，阿兰·图雷纳从社会运动和行为理论的视域着力构筑一种后马克思主义的分析方式，而琼·柯亨则通过对马克思的市民社会概念的批判性解读提出了后马克思主义分层理论构想。这充分表明，在1985年拉克劳与莫菲宣称自己的理论规划属于后马克思主义之前，后马克思主义这一概念早已在西方学术界的一定范围内使用和流传了。

关键词：

在马克思主义之前加上固定的修饰语以表示马克思主义的新流派，这种做法已司空见惯，比如，西方马克思主义、新马克思主义、生态马克思主义、女性主义的马克思主义，分析的马克思主义，等等。但是，在马克思主义之前加上一个“后”字词缀所形成的“后-马克思主义（post-Marxism）”却多少有点令人费解、让人不着边际。迄今为止，我们已发现了四种写法：postmarxism（Thomas Docherty在其1990年出版的After Theory: postmodernism/postmarxism用的就是这一书写方式），post-Marxism, post-Marxism（post斜体），post-Marxism（Marxism为斜体）。千万不要小觑这种书写之差异，它透露出多层意味：其一，就象后现代思潮并非统一的学派一样，后马克思主义亦非独家门户，有各种不同的后马克思主义取向，其意涵是多维度的；其二，后马克思主义，作为一种理论立场，它有一个渐进地成形和凝结过程，它的理论担负有一个递加的进度；其三，在“后”与“马克思主义”之间，加上连字符，恰切地折射出了后-马克思主义和马克思主义的策略关系：它闪开一段距离感并展示一种断裂感，它离开，但同时又守护着。正缘乎此，斯图亚特·西姆感慨地说，后马克思主义是“残余的乡愁”（a residual nostalgia）。[1]

现在，人们一提到后马克思主义，就情不自禁地把后马克思主义与后现代主义关联在一起，好象后现代主义对后马克思主义既具有时间先在性又具有逻辑先在性，或者说后现代主义是“因”，而后马克思主义是“果”，后现代主义是“蔓”，后马克思主义是这个蔓上结出的“瓜”，在此一视域下，好象这“后马克思主义”不过是“后现代”情境中的“马克思主义”或者说是“后现代主义”的“马克思主义”。作如此之想，当然有其一定的缘由，毕竟“后马克思主义”和“后现代”不仅具有相同的构词方式，而且在一些自称为后马克思主义者的理论家中也确实运用了后现代主义的某种方法，更有一些后马克思主义者其本身就是后现代哲学家。但是，如果完全把后马克思主义等同于后现代事业，或者不加分析地把后马克思主义与后现代主义的马克思主义混为一潭，那么就会产生许多学术上与理论上的混乱和错误。我们不能仅仅从理论分析的方式与工具来断言一种理论的性质，而更应该从理论的内容、核心观点出发来把握理论的实质。爱德华·伯恩斯坦应不算什么后现代派吧，岂不闻弗里德里克·詹姆逊高呼其为“第一代的后马克思主义者”；[2]黑格尔也谈不上后现代哲学家吧，而斯拉夫热·齐泽克则断言黑格尔就是“第一个后马克思主义者”。[3]丹尼尔·贝尔则在马克思的《资本论》第三卷寻找后马克思主义的源头（由此，雷诺兹曾问道：“马克思是最早的后马克思主义者吗？”），[4]斯图亚特·西姆（Stuart Sim）断言“卢卡奇早期著作，特别是他的《历史与阶级意识》已显示出后马克思主义方向”，[5]而约翰·巴尔达基诺（John Baldacchino）在他的专著《后马克思主义的马克思主义》中则干脆直接把卢卡奇和阿多诺归入后马克思主义的大脉络之中。[6]约翰·莱希特将汉娜·阿伦特1950年代的写作归入后马克思主义，[7]由此观之，完全在后现代界域之内来审视后马克思主义，是带有一定的片面性的，而将后马克思主义等同于后现代主义则是过于轻率的结论。所以，我们唯一的选择只能是进入后马克思主义的“话语”迷宫，对这一称谓进行一番“考古学”的追溯。

一、波兰尼的后批判哲学与“后马克思主义”意谓

在对后马克思主义这一术语的词源学追溯与考察中，头一个应该提到的恐怕就是匈牙利裔著名物理化学家、哲学家迈克尔·波兰尼教授（Michael Polanyi 1891-1976）。虽然麦克伦南（Gregor McLennan）把科尔（G·D·H·Cole）的《马克思主义的意义》（1948）及卡尔·波普的《开放的社会及其敌人》归于“较旧的后马克思主义”文本[8]，但是，在这两个文本中后马克思主义这个词都没有出现。而波兰尼在其长篇哲学著作《个人知识：走向一种后批判哲学》一书中却明确地使用了后马克思主义这个词。波兰尼在这部全面表达其哲学思想的宏篇巨帙中，提出了他的后批判哲学的知识学，系统论证了知识的个人性和默会性，阐述了知识的信念寄托、知识的形成与展示的内在信仰承诺。这种后康德哲学的个人知识论构成了“后马克思主义”一词的出现的哲学语境。

波兰尼的个人知识论明显受到了康德先验观念论的影响，因为他也象康德一样从认识形成的个人建构出发并把知识理解为观念性现象而不是对纯客观的物本身的复写。但是，波兰尼的个人知识论在很大程度上脱出了康德哲学的框架并在一定意义上形成了颠覆性的识见。康德把知识中的个人性诠释为直观形式和普遍的先验范畴；而波兰尼所说的知识的个人参与则是指个人的信念、求知兴趣、热情、不可言传的默会因素以及个人特有的技艺、独特的经验和灵悟，在他看来，“在每一项识知行为中，都有着知道什么正在被识知的个人的默会与充满热情的贡献；这一系数不是简单的不完善，而是一切知识必不可少的成分。[9]此外，他虽然和康德一样强调信仰的重要性，但是在康德那里，信仰高于知识，并且实践理性与理论理性是严格分置的，二者有一条断裂的鸿沟；而波兰尼恰恰相反，他强调的正是信念与知识的不可分离性，他断言，“信念是一切知识的源泉。默会同意与求知热情、群体语言与文化遗产的共享、融入志趣相同的共同体，这些都造成了我们赖以掌握事物的、对事物本质幻相的冲动。没有任何智力，无论它多么具有批判性或创造力，能够在这样的一个信托框架之外运作”。[10]由此他试图把康德的调节性原则替进知识的构成性机制之中，主张必须消除信念陈述与事实陈述之间任何形式的区别，正是在把信念、文化、道德，甚至社会组织形式都纳入知识构造机制中的意义上，波兰尼把自己的哲学称为是一种“后批判哲学”。

波兰尼的个人知识论将知识的具体生成和存在状态置于宏远辽渺的社会文化背景之中，因此言谈默会神契的意义、它的形式及其达成的诸种条件，也就是讨论知识的类型学或者说是知识的意识形态学，因而也是一种社会哲学和政治哲学。默会神契以思想的自由和思维的独立性的为前提，但同时，我们的默会能力又决定了我们对某一特定社会的依附并在这一社会的框架之内维持我们的求知、艺术、公民和宗教的生活部署，我们不可避免地要接受信仰的召唤，但这充满着高度的危险，波兰尼尖锐地指出，“现代的唯一科学主义原来竟与过去的教会一样残酷地禁锢着思维。它并没有为我们种种最有活力的信念留下什么余地，它迫使我们用滑稽而不恰当的词语把它们伪装起来。被这些词语框住的种种意识形态把人类最高的渴望罗致麾下为毁灭灵魂的暴政服务”。[11]因为看到了默会的个人性与共享的达成之间、思维与社会权力之间、自由与权威之间的内在紧张关系，波兰尼对以科学面目出现的信仰体系对信念和自由所造成双重的扭曲和伤害予以了激烈的抨击——如果没有信托纲领，自由就不是实在的，而如果没有了自由，信仰就蜕变成政治机器隐含的驱动力，所谓极权主义就是以追求最完美的自由为信仰招牌而疯狂践踏自由、剥夺自由的一种教义，顺着这样的思路，波兰尼自然而然地把默会共享的形成与对极权主义的批判结合起来。

现在，人们一谈到知识与权力之间的关系，就情不自禁地想到福柯，其实波兰尼早在二十世纪五十年代就进入了这一主题，他已经从知识与权力，特别是信仰与权力的关系的层面上对极权主义的根源作出了论证。在波兰尼看来，不论是法西斯主义还是斯大林式的独裁，它之所以能形成、它之所以能被大众接受，就在于它对信仰的伪装与滥用，它把福利性的实在的东西放在崇高而庄严的信仰名义下走私、偷运，它把人类完满自由的实现放在对当前具体自由的屠毒之下来许诺，“追求独立思考的伟大运动给现代心灵注入了一股不顾一切拒绝所有似乎绝对地与个人无关的知识的思想（其实并不绝对与个人无关），而这又反过来意味着关于人的一种机械观，这种观念必定会剥夺人的独立思考能力。这样的客观主义必然代表着福利和权力意义的公共利益，并因此而使自由走向自我毁灭”。[12]

对极权主义后果的极度反感、对道德倒位的伪装形式的深恶痛绝，使波兰尼把斯大林的死亡和极权主义的思想控制的终结描述为朝向“后马克思主义的自由主义”[13]迈出的第一步，“后马克思主义的自由主义”这一措辞，在波兰尼那里包含着一种理论解放的意味。他把在1956年匈牙利和波兰革命中达到高峰的思想解放过程称为“真理的革命”，把它们当作是这种“后马克思主义的自由主义”的真实表达。出于对极权主义的激进自由的欺骗性的警惕，波兰尼对“后马克思主义的自由主义”保持一种谨慎的姿态，他坚持认为，“在自由社会流行的不公正的特权只能通过精心的安排分阶段地逐步减少。那些要在一夜之间把它们废除的人只会建立更大的不公正来取代它们”[14]。这就是说，“后马克思主义的自由主义”就是在维护某种文化权威和某种价值

信念正统性的同时贯彻思想的独立性，也就是波兰尼一直表达的对自己自由和权威的合理性张力的维持。正是在对如此的“后马克思主义的自由主义”的展望中，波兰尼提出要通过抑制任何激进的建立正义与博爱的行动（即革命行动）来维护政治自由。为了避免使人陷入可怜的奴性状态中，为了自由主义的理想不再倒位成现代极权主义学说，我们首先必须接纳保守的自由主义，自由主义只能在基本的宪政主义确立的基础上进一步前行。

由上可以清楚地看出，波兰尼的“后马克思主义”这一指称，是从批判斯大林主义的极权政治的角度提出的，借助此一术语，波兰尼表达出了对斯大林主义的意识形态控制的欢快告别，所以从其最确切的意含上，这个“后马克思主义”应该称之为“后斯大林主义（Post-Stalinism）”。但这里的问题是，波兰尼并没有把斯大林主义与马克思主义进行区分，他没有想到斯大林时代的一些暴政是在马克思主义名义下进行的。在他看来，斯大林式的极权主义与马克思主义认识基础是一致的，斯大林时代对基本人权的践踏、对道德的扭曲、对自由的屠毒是马克思主义信仰的“悖论似的”[15]特征在实际政治运作中的展现。这就是说，在波兰尼的视域中，斯大林主义也就是马克思主义，马克思主义也就是斯大林主义，正缘乎此，波兰尼才将“斯大林死后苏维埃政权逐渐出现的人道化”以及“从那时以来一直在进行，而至今在1956年10月在匈牙利和波兰的革命中达到高峰的思想解放过程”[16]描述为“后马克思主义的自由”。

在《个人知识》这部“后批判哲学”的巨著中，后马克思主义这一术语仅仅出现在一小节的标题中，并且这次“现身”也是绝无仅有的唯一的一次，它似乎被淹没在个人知识论的浓墨重彩和默会神契的厚实论证之中而显得微不足道、无足轻重。但是，按照波兰尼的个人知识论的内在逻辑，知识的构成及其言述体系不可避免地承载着信仰寄托和个人系数，那么，波兰尼的个人知识论作为一种言述体系又怎能是一种无信念、无信仰的纯客观的表达呢？波兰尼自己也坦率地表示，“我要把我的哲学变为我的基本信念的宣言”[17]，“我相信，我的目标必须是发现我真诚地相信的东西并把我觉得确信的东西形式化”[18]这意味着，明确地拥护并宣布一种鲜明的信托纲领是后批判哲学的个人知识论的内在要求，也是保持其逻辑一贯性的自我验证。波兰尼借助于“后批判哲学”这一措辞所激发的灵感杜撰出“后马克思主义”这一用语，正是为了描述一种寄托框架或者说是一种真诚的信仰告白，从这个意义上，“后马克思主义”这一术语所表达的东西乃是波兰尼的个人知识论的内在原则在政治思想与信仰上的落实与贯彻。

就象后批判哲学的知识学是对康德批判哲学的认识论的颠覆一样，波兰尼“后马克思主义”这一称谓中的“后”字所蕴含的也是颠覆之意。而无论从文理脉络上，还是从波兰尼的基本理论立场上，这个“后马克思主义”的颠覆意义都折映出两重性：一是它的否定性，也就是对马克思主义作为科学信仰的拒斥，因为，从波兰尼的个人知识论出发，无论何种信仰都不会是“科学的”，马克思主义之所以把自己“浇铸成科学的肯定形式”[19]，是为了满足社会主义的道德渴求，“它保护着种种道德感情免受疑为唯情论的指责并同时使它们给人一种科学的必然性的感觉”[20]，从这个意义上，“后”显然可解释为“过后”或“终结”。二是它的肯定性，它指向的是一种反激进主义的自由价值观，因为波兰尼不主张把资产阶级对自由的追求完全当作是该阶级物质利益的体现，也不赞同将资本主义的自由作为一种虚伪的意识形态加以全盘剔除，正如人们可以从资本主义那里继承强大的生产力一样，也可以从资本主义那里接受合理的民主与自由理念，从这个方面看，“后马克思主义”中的“后”又可以理解为“后来”。至此，我们从波兰尼对“后马克思主义”的运用的分析中得出结论，波兰尼所使用的“后马克思主义”这个指意符号，并不是从后结构主义、后现代主义那里获得的灵感，他主要基于对被斯大林所歪曲的马克思主义的批评与抨击，而从后批判哲学的比附意义上提出这一术语的。

如果谈论波兰尼对二十世纪晚期兴起的后马克思主义思潮的影响，首要的并不在于他是最早使用后马克思主义一词的哲学家，更重要的在于，他的“后马克思主义”的概念的思想情境性或者说它所展现出来的问题域，从大的方向上给后来的“后马克思主义”言说定下了一定的基调，这体现在三个方面：一是从总体上拒斥马克思主义的思想倾向，也就是说，它不是否定马克思主义的某一部分、某一命题或某一原理，而是在整体的意含上对之进行指摘和攻击。二是把后马克思主义与意识形态批判、极权主义的批判联起来，虽然波兰尼只是从信仰的伪装与滥用的角度笼统论之，但从后来的后马克思主义理论皆注重于意识形态分析以及对马克思主义所蕴含的总体性的批判上，波兰尼的“后马克思主义”概念显然就具有一定的引导性。三是把后马克思主义与反激进主义和拒绝革命的保守主义以及重申自由宪政主义的政治立场联系起来。可以说，这三方面都直接影响了丹尼尔·贝尔，而贝尔的后工业社会及后马克思主义概念无疑对七十年代末期以来兴起的后马克思主义思潮与运动产生了极大催生作用。

二、麦克弗森的后-自由主义的民主与后马克思主义

后马克思主义作为在50年代被“启用”的较新的词汇，它在60年代不仅没有昙花一现式地倏然消失，反而获得了后继性的运用并在一定范围流传。著名民主理论家麦克弗森（C.B.Mcpherson）在1964年发表于《加拿大经济学与政治科学杂志》（The Canadian Journal of Economics and Political Science）上的《后-自由主义的民

主?) (Post-Liberal-Democracy? 此文后来被收入1973年麦克弗森的论文集《民主理论: 补救的尝试》) 就使用“后马克思主义”这一术语并对它的基本含义作出了一定程度的界定。[21]在这篇文章中, 麦克弗森感于当时常被谈论的“后-资本主义(post-capitalism)”和“后-马克思主义(post-Marxism)”作了这样的评述:

“目前, 对被叫作‘后-资本主义’的东西的不精确的论述之作纷纷涌现。同样使用这一术语的时事评论员和理论家们也很容易谈到后马克思主义。两种情形中包含的观念是相同的: 都暗示着如今(在前面)被加上连字符的东西实际上已经消失了并且它已被某些确实相当不同的东西所取代。在这两种情形的任何一种中, 尽管人们不能否认: 表面上与旧的东西相似的事物仍然随处可见, 但是, 人们或许能通过把它叫作‘后-某某’(即在它前面加上词缀‘后’)而驱除它的核心精神。如此一来, 由于从任何可接受的社会伦理来看, 旧式的资本主义难以得到正当的辩护, 所以达至它已让位于其他东西的结论就变得十分有益。由于旧式的马克思主义不断地陷入困境, 所以人们或许能通过宣告它的逊位或被取代而更容易地对它加以处置。”[22]

麦克弗森的这一评述有两点特别值得我们关注: 其一, 在20世纪60年代, 许多理论家已在谈论“后-资本主义”, 而“后-马克思主义”乃是同“后-资本主义”处于同一个层面的描述性概念, 与“旧式资本主义”相应的是古典马克思主义, 而与后-资本主义相应的当然也就是“后-马克思主义了”。所以“后-马克思主义”这一概念表示着资本主义社会的结构性转变已超出了原来自由资本主义的基本框架, 以致于能够对这一结构模式提供有效分析范式的古典马克思主义变得无能为力了; 其二, 麦克弗森对“后-马克思主义”这一复合词中的“构件”作了经典性的诠释: 连字符表示一种断裂, 而“后”字表示一种祛除和置换, 在所谓的“后-马克思主义”中, 从表面看, “马克思主义”的某些东西似乎还持存着, “表面上与旧的东西相似的事物仍然随处可见”, 但实质性的东西已悄然改变, 麦氏用的是*exorcize its spirits by calling it 'post-'*, *exorcize*的本意是驱魔、祛魅之意, 这说明所谓“后-马克思主义”是在最大程度地抛开马克思主义的基本精神和核心要义, 以致于仅仅用“修正主义”来描述后-马克思主义已不那么恰当了。

令人感兴趣的是, 麦克弗森在60年代对后-马克思主义作出的这种勾画与80年代颇为时兴的后-马克思主义思潮赋予后-马克思主义这一概念的意义是基本吻合的! 这是否意味着在60年代实际已经存在着确定的后-资本主义和后-马克思主义? 答案当然是否定的。在《后-自由主义的民主?》一文中, 麦克弗森指出, 资本主义确实发生了某些变化, 它日益成为一种被管理的经济——它在一定程度上被定价公司所管理以使之对管理及技术资本达到充分的运用; 它也在一定程度上被国家所管理, 以追求劳动力的充分使用和整个制度体系的稳定性, “以如此方式被管理的资本主义和任由生产单位处于无控制的竞争状态的旧式的资本主义确实不大一样, 然而, 我还是说, 这种状况只允许我们说资本主义发展了, 而不是说它已被取代了”。[23] 同样, 马克思主义也发生了变化, 但这种变化只是“既定体制对事实上的变化的一种适应, 并且这种适应依然保留着原先的体系的基本设定”。[24][9](p172) 麦克弗森的意思再明白不过了: 就像资本主义所发生的变化还没变到必须用后-资本主义来描述的地步一样, 马克思主义所发生的变化也没有变到必须用后-马克思主义这一语词才能妥当地加以指认的程度。

正是基于这种考虑, 麦克弗森提出了两个切实需要认真加以回答的问题: “第一个是, 难道说自由主义的民主理论(Liberal-democratic theory)已经变得与它的最初的表达形式相违甚巨以致于必须要给它配一个新的名称? 换言之, 我们已经拥有了一种后-自由主义的民主理论(post-liberal-democratic theory)? 我将说, 答案是不。第二个问题是, 我们需要对这一理论加以发展变化以致于变到值得给它起上一个新的名号吗? 换言之, 我们需要一种后-自由主义的民主理论吗? 我将说, 答案是: 是的”。[25][9](p172)显然, 在麦氏看来, 自由主义的民主作为旧式资本主义的意识形态面对正在变化着的资本主义已显得“捉襟见肘”了, 因此, 有必要对这一理论进行最大幅度的“革故鼎新”以便能重新界定资本主义的当代语境并揭示其现实的发展趋向。我们还没有阐述精当的后-自由主义的民主理论, 但我们确实需要它。颇为遗憾的是, 尽管麦克弗森抱怨当时一些理论家关于后-资本主义的谈论过于粗糙、散漫、不精确, 然而他本人对后-自由主义的民主的论述既缺乏完整的理论分析也令人难以获得明晰的印象, 麦氏只是提出一种展望和期待。但麦克弗森工作无疑具有先导性的意义, 因为他确立了对破坏自由主义与民主之间的有效的颠覆性接合的“独占的个人主义(possessive individualism)”的批判定向并大胆信誓后-自由主义的民主承诺, 在80年代, 拉克劳与莫菲对新自由主义“反民主攻势”的谴责、鲍尔斯和金蒂斯对新霍布斯主义的自由主义的抨击都是在承继着麦氏的抱负和设想并使之后-自由主义的民主的观念具体化、概念化、理论化。

特别值得提到的是, 鲍尔斯和金蒂斯在他们合著的后马克思主义经典文本《民主与资本主义》(1986)一书中, 对自由主义的缺陷和后自由主义的民主的特征以及它对自由主义的矫正和扭转作了十分详尽地论述, 他们认为, 后自由主义的民主将

“继续扩展个人的权利, 并因而使财产权和国家权力的行使变成民主的负责责任的。它肯定代议制民主和个

人自由这种传统的民主形式，并且筹划独立于国家的新颖的社会权力形式主义……后自由主义的这种展望无疑是自由主义时代本身抱负的结果，它还在两个方面与自由主义传统截然决裂。它把个人描述为积极地致力于不断改革自身和他人能力、情感和友情的天生的社会存在；它不是把对生产资料的私人控制描述为用于国家过度权力的有益栅栏，而是描述为经济依赖的基石，人民主权的障碍”。[26]

在鲍尔斯和金斯蒂看来，后自由主义的民主既肯定杰佛逊对生产手段的分散控制的信誓，同时又肯定马克思关于生产的分散化不能采取个人财产所有制形式的断言。但是，无论杰佛逊的个人财产普通化还是马克思的私人财产集体化都是不可接受的，我们所需要的是由民主的个人权利取代财产权并实现经济领域的民主控制，正缘乎此，他们颇为自信地宣称：“今天的民主理论也必定是后马克思主义的民主理论，它保持马克思主义对传统的统治的敏锐关注，但包纳着多种形式的统治和社会冲突的多种区域，并且克服马克思主义（和卢梭）表达的行动理论”。[27]显而易见，鲍尔斯和金斯蒂已经明确地把后自由主义的民主认同为后马克思主义理论。在此意义上，我们完全可以说，麦克弗森对自由主义的不满以及他对后自由主义民主的倡导与展望从民主理论补救、拓展与深化的论域上开启了后马克思主义的研究路向。

三、马克思的“第二图式”与贝尔的后马克思主义宣称

无论在社会学的发展和后马克思主义的生成史中，我们都不应忘记丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）所作出的不可磨灭的贡献。1970年6月在苏黎世召开关于后工业社会的小型国际讨论会上，贝尔表示，他虽然反对苏联模式的社会主义，并且对马克思本人的理论多有背离，然而，他还是乐于被人较为客观地称为“后马克思主义者”。（贝尔的发言稿以“后工业社会：思想演变的过程”为题刊于1971年冬季号的伦敦《评论》杂志上）。但贝尔在这之前可能就已使用过后马克思主义一词。道格拉斯·拉米斯在《激进民主》一书中甚至说，“在美国，像罗伯特·达尔（Robert Dahl）、西摩·马丁·利普塞特（Seymour Martin Lipset）和丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）这样的社会科学家早在冷战时期的20世纪50年代就发展出他们的‘后马克思主义’政治理论”。[28]在1973年出版的《后工业社会的来临：对社会预测的一项探索》中贝尔不仅详尽地论述了他早在1959年提出的“后工业社会”观，还对前此提出的“后马克思主义”概念进一步加以阐述。[29]值得一提的是，在“后马克思主义”这一术语的“东渐史”上，贝尔可谓是最早的一位理论家，因为早在20世纪80年代，贝尔的主要著作已被译成中文，而在1989年《资本主义文化矛盾》中译本绪言中赵一凡在介绍贝尔与马克思主义的关系时还特意提到了贝尔本人愿意接受“后马克思主义者”这一称号。这表明，早在八十年代，“后马克思主义”一词就已经以中文形式在贝尔名下“登陆”中国。我们国内学界在最近几年才开始关注并研究作为国外马克思主义最新思潮的后马克思主义，但是很少有人论述贝尔与20世纪80年代以来在西方世界兴起的后马克思主义思潮的关系，而此一疏漏，有可能割断后马克思主义的术语的历史关联并悬置对后马克思主义思潮的语境考察，从而导致对后马克思主义理论的狭隘的理解和臆测妄断。

我们看到，在《后工业社会的来临：对社会预测的一项探索》中，贝尔想以“后马克思主义”为他的工业社会理论提供一种理论支撑，所以他不仅将后马克思主义置于第一章的开头来加以讨论，而且把后马克思主义作为第二节的标题，并就后马克思主义的内涵和意义进行了粗线条的勾勒，虽然他的研究取向和材料运用都是从社会学的视野出发的。

针对爱德华·希尔斯（Edward Shils）对后工业社会概念的评论，贝尔指出，后工业社会的思想可以从马克思本人那里获取借以构想的根源。那么，希尔斯何以漏掉了马克思呢？贝尔多少有点嘲讽式地说道：“或许因为我们已经成为后马克思主义者了。”[30]贝尔认为，虽然马克思将社会变革归根于社会结构或体制，但是，马克思对资本主义社会结构的看法并不是一成不变的。马克思对资本主义社会发展结构的描述并不是一套图式而是二套图式：第一套图式是在《资本论》第一卷表述的，生产的社会化同资本垄断产生日益尖锐的矛盾，社会分化为两大对抗阶级：资本家和无产者，其他第三种人（地主、农民、手工业者）都将消失，当生产资料集中的劳动社会化达到同资本主义外壳不能相容的时候，外壳就要炸毁了，社会主义就会诞生。在贝尔看来，马克思关于资本主义社会发展的第一种图式并不是一种经验性的描述，而是一种纯粹形式的设想，它脱胎于“纯粹资本主义”的理论假设模式，到了马克思写《资本论》第三卷的时候，马克思已敏锐地观察到了资本主义社会结构的三大重要变化，一是新银行制度的出现使资本的储蓄社会化；二是作为股份公司运作结果的所有权与管理权的分离所产生了新型职业；三是办公室人员和白领增加。贝尔认定，马克思在《资本论》第三卷表述了第二套图式——资本积累形式的变化，产业经理、“指挥劳动”大量涌现、白领工作的扩大，利润的社会化。在贝尔看来，正是马克思的第二个图式预示了后工业社会的到来，“20世纪上半叶所阐述的资本主义未来的社会学理论……几乎所有都是同马克思的第二套图式的对话”。[31]

贝尔承认马克思的第一套图式是决定性的，因为它是古典马克思主义的主导思想，正因为如此，马克思的第二套图式是微弱而闪烁的，它所表现的倾向大大地“打了折扣”，也就是说马克思关于资产阶级和无产阶

级二元对抗的理论强音淹没了第二图式。贝尔指出，历史的事实是，发达资本主义社会结构的运转方式并没有按照“强图式”进行，相反，它是“弱图式”的进一步展开。贝尔以社会学家的眼光对马克思没有充分预见到的结果作出了经典的刻划：“后马克思主义时期中经理与业主的分离，企业的官僚科层化，职业结构的复杂化，这一切都使得一度明确的财产统治和社会关系的情况模糊了。”[32]显然，贝尔吸纳了马克斯·韦伯关于资本主义与社会主义并不是两个相互矛盾的制度而是同一官僚科层体制类型的变体的观点，认为这些社会结构性征象是后资本主义和后社会主义共同具有的，所以他的后工业社会概念的最大效力就在于把后资本主义和后社会主义同收一囊之中的共时性诉求。合理性的追求必然导致科层化的增强从而使专业技术人员的社会地位提高，这样一来，“新中产阶级”的崛起就是不可避免的了。在贝尔看来，“新中产阶级”作为经济和社会发展的预期产物，带来了一个古典马克思主义者不曾料到的明确的政治后果：它改变了阶级体系的社会学性质，也就是说，社会阶级的对抗性质及状态并不象马克思所预言的日益简单化、二元化并最终造成一种单边的发展轨道。

社会阶级的结构性变迁一直构成贝尔关注的重心，他以挑战的姿态向马克思的第一种图式所蕴寓的二元阶级模式发难。但是，他并没有停留于此，而是把批判引向了对马克思的整个社会分析逻辑的质疑。贝尔认为，马克思在《黑格尔法哲学批判》中尚表现出对政治秩序、官僚机构的直接关注，但是，到了《德意志意识形态》，马克思的思维方向发生了变化：集中注意社会而不是国家；注意经济而不是政体，即是说，马克思的思想有一个从政治学到社会学的演变，“马克思认为一切基本的社会关系不是来自政治，而是来自生产方式。阶级关系都是经济关系；不可能有政治和军队那样的独立政治阶级或秩序。”[33]正因如此，贝尔坚信，在马克思那里，政治没有自主性，它不过是社会力量的反映。他认为马克思关于“基础”和“上层建筑”之间的特殊决定论是成问题的。

我们看到，贝尔所谓的后马克思主义与后工业社会的概念密切联系在一起，可以说，它是对后工业社会结构变化的一种理论观照和提升，尽管贝尔声称他不会象欧洲新马克思主义理论家那样陷入关于新旧工人阶级的冗长乏味的辩论，但实际上他对以工人阶级为主体的社会变革方案明确地采取了弃绝态度，他的后马克思主义概念所要表明无非是：由社会关系的复杂化、阶级的多元化所造成的社会结构的变化已使古典马克思主义以社会整体的方式摧毁制度结构的革命模式成为不可能，因此，社会的改变只能从社会制度全盘废除转向政治体制的调整与改良，正因如此，贝尔才反复指责马克思忽视了政治的自主性，极其强调“上层建筑”在社会结构中轴变化中的作用，但是，作为一位社会学家，他本人也没有深入政治领域，而且对后工业社会政治自主性何以可能、何以完成的问题也没有给出一个清晰的理论图景，况且他关于马克思的第二套图式之说也缺乏令人信服的论证。贝尔之所以在后马克思主义谱系学中占有重要地位，是因为贝尔开创了从马克思的思想资源中寻找后马克思主义因素的先河。尤其是他把对马克思的阶级模式的批判置于后马克思主义概念的阐释之中，这一点正切合于当代后马克思主义着力于缔造后马克思主义的建构维度的学理进路。

四、后马克思主义在东欧的“艰难浮出”

后马克思主义的语境包括两个相互联系的方面，一方面是资本主义社会的变化（即“后资本主义”概念所表达的东西）；另一方面是社会主义社会的变化（即“后社会主义”的概念所表达的东西）。有些人主要是基于马克思主义对当代资本主义解释的失效而得出后马克思主义的结论；而有些人主要是基于“现实存在的社会主义”的弊端与挫折而得出后马克思主义的结论；有些人也可能基于这两个方面的综合影响而转向后马克思主义立场。如果只看到一个方面而忽视另一方面，那么我们就有可能因为背景的残缺而对后马克思主义作出偏颇之论。如果我们妄下断论说，所谓后马克思主义只是西方发达资本主义国家的一些知识分子的理论思考主题，它似乎难以进入社会主义国家的知识分子的思想构成经验之中，实则大错特错矣！事实上，70年代以降，东欧社会主义国家的知识分子中出现了许多后马克思主义者，从时间上要早于英国的后马克思主义（以拉克劳与莫菲为代表），并且我们看到，在著名社会学家汤姆·巴托摩尔1983年（Tom Bottomore）主编的《马克思主义辞典》中，对后马克思主义的解释是在“东欧的马克思主义”这一条目下进行的（该条目的撰写者是Andrew Arato），[34]这说明早在拉克劳与莫菲宣称自己的理论规划属于后马克思主义之前，后马克思主义这一概念在学术思想界已经确立起来了，而这一确立过程的重要场域之一便是东欧社会主义国家的现实经历和思想情境。

在东欧社会主义国家,最早使用后马克思主义一词的是匈牙利左翼激进份子伊万·塞列尼（Ivan Szelenyi）和乔治·拉康德（George Konrad），他们在合著的《在通往阶级权力之路上的知识分子》一书中提出了一种具有独特视角和分析深度的新知识分子阶级理论，他们虽然仍沿用阶级的概念，却明确地反对马克思主义阶级理论关于无产阶级构成历史的代言人和进步的承担者的断定，而把知识分子阶级权力的到来看作是不可避免的。在这部著作中，他们把自己对新知识分子作为阶级所作出的论证和理论阐释宣称是“后马克思主义”的。[35]

新知识分子论在塞列尼和康拉德那里以更复杂的方式被阐述，他们的著作将知识分子资讯丰富的历史社会学语境与对一个社会体制的系统分析联系起来，与古德纳把知识分子的作为新阶级所进行的理论透视主要建基于资本主义社会结构不同，塞列尼和康拉德关于新知识分子阶级的观点的主要参照背景是他们具有构成性政治经验的苏联式的国家社会主义上。尽管知识分子群体是一个组成成份复杂的混合物，这一宽泛的名称下面可以有界线分明的种种不同划分，比如科技知识分子、人文知识分子、官僚知识分子、文化精英、边缘知识分子等；尽管知识分子在社会经济中的位置、它在政治权力场中的作用、它与其它社会集团的关系等都颇具争议性和模糊性；尽管知识分子中只有一小部分跻身于权力中心层面；但塞列尼和康拉德一直固执地坚持：中心性的计划结构的存在可以看作是赋予知识分子以阶级利益的特定场域，在国家社会主义体制下，目的和技术的融合、国家与社会的同一化，是内在于再分配的中央计划的结构性的位置之中的，它构成了所有特权与权力的根源。所有的知识分子，不论是技术型的、官僚型的、还是人文型的抑或是边缘型的，它们都被圈入体系的掌握之中从而形成对其它社会阶级特别是直接生产者的优先地位。

我们看到，塞列尼和康拉德的观点明显指向苏联极权主义模式，虽然难免有偏激之处，但他们的论述毕竟涉及到了现代性和知识分子的转变这一重要问题。由革命的党到建设的党的转向必然带来社会主义社会中知识分子作用的微妙变化，因为国家的现代化确保了官僚权力向各个层面的扩散和增殖，随之而来的便是管理知识阶层的迅速增长，对效率的着迷、对工作场的控制取代了原先的雅各宾主义的激进革命干预，创造性的革命动员于是蜕化为意识形态依附，批判性的文化话语堕落到阐释性赞同。正如塞列尼和康拉德指出的，“清除所有受任何个人动机鼓舞的知识分子（他们喜欢展示任何独立行为），这正是精英阶层无限权力的先决条件。另一方面，那些享受这一特权但是又顺从得足以从清洗中幸存下来的人，被迫放弃所有的创造性，并只好采纳国家统治机器工作人员的思想”。[36]社会主义现代化进程的加速以及经济理性化不可抗拒的影响的扩大，奏响了管理型现代主义者和技术知识分子胜利的凯歌，而新型知识分子在有效维护理性化社会主义秩序的同时，也被极权主义国家重新塑造。

塞列尼和康拉德的核心观点正在于把国家看作是“新知识分子阶级”产生重要的动力机制。对于西方资本主义世界，他们认为，市场和国家垄断资本主义的再分配机制是分层的两个主要原则，它们对处于资本和劳动间的知识分子阶层的增殖负责。而反对把这些新知识分子视为一个阶级的关键论据是，在西方并不存在任何能够将他们的利益同质化并能统一那些在此起作用的分层机制的离心倾向的原则和结构，而且，将一部分知识分子的特权地位加以合法化的原则必定构成与其他人的对抗：私人财产和议会国家内获多数派地位的政治代表制。

撇开新知识分子阶级论的普适性不论，单就它在国家社会主义语境之下，知识分子在国家社会主义中构成一个阶级的这种论点，有赖于如此的主张：完全能发现同质化的、统一性的原则和机制。对塞列尼和康拉德而言，“目的论的合理性再分配”的意识形态原则，和国家的中央计划机制一道，完成了这一功能。这就说，尽管不同派别之间存在着权力斗争，新知识分子阶级还是共同分享“合理性的再分配”与计划的合法性意识形态，正是国家的这种结构担保了知识分子地位的优越性和特权身份的正当性诉求。

从历史上看，斯大林式社会主义体制的新特点——国家对社会的渗透、布尔什维克党对国家的渗透——激发塞列尼和康拉德提出了对在那里发现的分层和权力的机制所作的被他们称之为“后马克思主义的”的分析。诚如琼·柯亨所言，塞列尼和康拉德对“知识分子阶级”的认定和论证确实表现出了“后马克思主义的冲动（post-Marxist impulse）”[37][4](p17)，因为这种冲动明显地以两种方式展示出来：“一是，国家被看作一种分层机制，这一机制并不反映社会的阶级关系；二是，从分析看来，在一种要求社会主义的市民社会的批判的政治规划的情景之下，市民社会区别于资本主义”。[38]但是，我们发现塞列尼和康拉德的这种后马克思主义冲动由于重建的马克思主义阶级理论和对马克思主义的套词（如生产方式）的使用仍然在场而不断地受到挫抑，特别是，他们并不是追求“政治优先性”的主题，而是集中于计划者（再分配者）的政治、经济功能上。对剩余的控制和分配对他们的阶级分析仍然是关键。塞列尼和康拉德想把他们的著作当成一种国家社会主义的“资本论”，由于反复运用那些由批判完全不同的社会体制、资本主义而引发的范畴，尽管他们有后马克思主义意向，但是他们的系统分析（在古德纳那里是完全没有的）在关于这些社会中支配和分层的结构方面并没有表达出什么新的东西。或许是由于这个原因，琼·柯亨指出，塞列尼和康拉德的“新知识分子阶级学说”还称不上是后马克思主义，恰当地讲，它应归入新马克思主义者（Neo-Marxism）之列。[39]

按阿拉托（Andrew Arato）的划分，东欧的马克思主义经历了“修正主义（Revisionism）”、“马克思主义的复元[即回到马克思]（Renaissance of Marxism）”、“重建马克思主义（Reconstruction of Marxism）”[亦称作“新马克思主义（Neo-Marxism）”]、“后马克思主义（Post-Marxism）”这四个阶段。“修正主义”明确反对斯大林主义；“马克思主义的复元”把列宁主义也作为批判的对象；“马克思主义的重建（即新马克思主义）”则对马克思主义的一些基本原则和方法提出了挑战（如无产阶级的特权地位、马克思的劳动价值理

论、社会变化的生产关系模式等)；而“后马克思主义”则基本上与马克思主义的传统断裂——它与马克思主义保持着一定的相关性并认同马克思对资本主义的激进批判，同时它也仍然张扬社会主义的价值目标，但是，它完全拒斥了马克思主义的理论基础和分析范式并对马克思主义的基本概念与范畴进行了“清洗”。我们或许可套用孙中山先生当年对马克思主义的评价来形容后马克思主义的理论旨趣——“师马克思之意则可，用马克思之法则不可”。[40]

但许多原来持“修正主义”立场的人，在转到“新马克思主义”界域之后并没有停下来，在理论上他们走得比塞列尼和康拉德更远。这些“后马克思主义者”为他们所坚持的理论立场付出了巨大的代价，他们大多遭到当局的逮捕、关押或流放，套用拉克劳与莫菲的一句话，东欧的后马克思主义者们的后马克思主义视域真正说得上是“艰难浮出”。70年代以降，东欧国家原马克思主义理论家中明确转入后马克思主义立场上的主要有：科拉柯夫斯基（Leszek Kolakowski）、库龙（Jacek Kuron）、莫泽列夫斯基（Modzelewski）、米奇尼克（Adam Michnik）、基思（Kis）、瓦热达（Vajda）、本斯（Bence）、巴赫罗（Rudolf Bahro）、吉拉斯（MiloAn Djilas）等，而赫勒（Anges Heller）80年代初的写作(A Theory of History)也应归于后马克思主义之内。[41]

在东欧后马克思主义理论家中，科拉柯夫斯基特别引人注目，这不仅因为他是一位著述甚丰的哲学家，也不仅因为他个人几乎经历了一个从“修正主义”到“回归马克思”再到“新马克思主义”最后到“后马克思主义”的全程式漫长演变过程。更为重要的是，在1956年之后，当波兰许多“修正主义者”在否定斯大林主义的范围内拒斥教条主义的马克思主义之时，他已从多方面对列宁主义产生质疑和批判，而1968年之后，当东欧许多具有党员身分的理论家主张回归马克思之时，科拉柯夫斯基已开始把理论批判的矛头指向马克思本人。迈尔斯（David Myers）认为科拉柯夫斯基是在70年代末转向的后马克思主义的，[42]他可能是按《马克思主义的主流》（Main Currents of Marxism）第三卷的完成（1976）或全书的出版日期（1978）来界定的，但是，要知道，该书的第一卷的补写、修订与改动在1970年就已结束，而科拉柯夫斯基的后马克思主义观点不只是体现在第三卷中，在第一卷中科拉柯夫斯基的后马克思主义立场已昭然若揭。

在第一卷第十四章和第十六章，科拉柯夫斯基对马克思、恩格斯关于生产力决定生产关系、经济基础决定上层建筑、社会存在决定社会意识、历史发展的动力、阶级概念、国家概念、无产阶级概念、社会主义的概念进行了全面的质疑和批驳。在科拉柯夫斯基看来，马克思主义的基本概念是含糊不清的，它的基本命题如果解释得严格，就违反正常的理性，如果解释得不严格，它就是十足的老生常谈，马克思的科学社会主义一点也不“科学”，充其量它只表达了一种大团圆的希望，但“怀有这种希望的人在思想认识上的地位决不比别人优越”。[43]科拉柯夫斯基认为，马克思主义有三个动机：其一是浪漫主义动机，它体现为马克思取消中介，消除对抗，使社会价值达到统一一致。科氏认为，这种理想在工业社会中只有通过专制政府才能实现，废除中介就意味着国家与市民社会的直接的绝对的同一，就意味着权力的分散、三权分立只能是资产阶级的异化性政治。其二是普罗米修斯主义动机，它表现为马克思相信人作为自我创造者的无限能力，无产阶级就是马克思所设想的“大写的人”，科氏认为，这一主题已经导致经济上的唯意志论和通过警察手段来组织社会生活。其三是唯理主义的、决定论的启蒙运动的动机，从这个意义上，马克思的哲学并没有超出近代哲学的范围。基于这种识见，科拉柯夫斯基得出结论说，马克思主义是不可修正的，也不可能使之富有成效，“作为一种解释体系，它已经死亡，而且它也没有提供任何有效地用之于解释当代生活、预见未来或培育出乌托邦规划的方法”。[44]他进而宣布，“现在，马克思主义既不能解释世界也不能改变世界：它只是作为一种口号被用来组织各种利益，而这些利益大多与马克思主义当初所认同的相去甚远”。[45]

我们不难看出，科拉柯夫斯基的基本立场和1950年代末波兰尼所达至的结论大体上是一致的，只不过波兰尼当时是“以偏概全”式地由批判斯大林式的极权主义而错误地把马克思主义信仰作了根本上的否定，即是说，波兰尼没有将马克思的原典和教化式的马克思主义区分开来；而科拉柯夫斯基则从马克思主义的基本范畴、核心概念和主要命题本身的问题性出发来批判马克思主义，尽管他实际上并没有将马克思、恩格斯的观点与斯大林主义混同在一起，但他仍然认为苏联社会主义政治实践中产生的极权主义不仅仅是斯大林主义或斯大林个人的问题，其根源也不仅仅是信仰的滥用与伪装，而问题恰恰就出在马克思主义的内容本身上，正是出于此一判断，科拉柯夫斯基才把批判的目标直指马克思、恩格斯本人。然而，我们认为，科拉柯夫斯基对马克思主义问题性的定位和定性无疑存在着许多臆测、武断和谬误之处，他对马克思主义哲学基础和方法论原则的责难是完全站不住脚的，因为科氏的说法根本上就没有严格的理论论证。他的一些命题往往自相矛盾，前后相违：他有时在谈到某一点时清楚地表现出彻底否定的倾向；而有时他又不得不承认马克思思想的优点，比如，他也坦言“马克思和恩格斯两人所作的更加详细的历史分析和政治分析，表明他们本身并不是自己的‘简化论’公式的俘虏”[46]、“每当马克思谈到细节，他确实没有把他的假说夸张到这样荒谬的极端”[47]、“这些话都不表示马克思考察历史的原则是空洞的或没有意义的东西。正相反，那些原则深深地影响了我们对

历史的的了解，很难否认假设没有马克思，我们的研究工作就不如目前情况完备而精密了”。[48]

可以说，从整体上对马克思主义作为一种思想体系能表达当代世界的新变化表示根本的怀疑，并且不再对这一解释范式的哲学基础抱以任何信守和膜拜，这是所有马克思主义者发生“后马克思主义者”转向时的共同“症候”。对科拉柯夫斯基来说，马克思主义展示了一个逐渐“祛魅”的过程，它最终呈现的外观使一度投出的热情和执著难以合情合理地得到定位——毕竟走了那么漫长的马克思主义之路，即便现在便突然感到了一种“错认”，但它毕竟构成了活生生的历史并塑造了一代人真切的思想际遇和心路历程，正如利奥塔德所描述的：“对我们来说，马克思主义曾经是一种普遍的语言，它以辩证法的名义，本身包含了抽象普遍性的裂隙与矛盾以及具体普遍性的悖论和无限运动。通过经验和反思，我们以不同的方式明白了陷入一种特定生活、观点，一种特定语言，并且只能通过冲突和悖论来摆脱它，这是一种什么滋味啊！”[49]

我们知道，波兰尼在50年代末提出“后马克思主义的自由”本来就是针对56年波兰和匈牙利事件而发的，而科拉柯夫斯基在70年代初的“后马克思主义转向”实际上是对68年“布拉格之春”和当时波兰的“社会运动”以及法国“五月风潮”的理论反思与回应。所以东欧社会主义的现实经历以及东欧的马克思主义形态的变化是后马克思主义产生的一个重要语境，看不到这一点，我们就无法理解何以在“苏东剧变”的酝酿、发生前后“后马克思主义”迅速增殖为一种广泛的思潮与运动。

东欧的后马克思主义作为从“现实社会主义”的意识形态中演化出来的一种思想倾向，它不是象麦克弗森和贝尔那样聚焦于现实资本主义的结构性变化，提出什么“后-自由主义的民主”或“后工业社会”的概念，而是根据东欧社会主义政权的集权、专制，针对性极强地提出了国家与市民社会的关系问题，阿拉托曾正确地指出，“从哲学上讲，后马克思主义是基于对黑格尔和青年马克思曾经论述过的国家与市民社会问题的一种再思考，正是在这种语境下，后马克思主义是‘回归马克思’工作的直接继续。在科拉柯夫斯基的带动之下，后马克思主义理论家们倾向于把马克思对内在于国家/市民社会二元性中的异化的解决——即国家与市民社会的民主同一当作一种必然的独裁主义而加以拒斥。”[50] 所以东欧的后马克思主义者的理论诉求一般是主张重建国家与市民社会之间的制度性中介并把社会运动作为市民社会的积极建构性因素。

众所周知，波兰的“社会运动”在东欧社会主义国家中是最活跃的：50年代后期有“工人委员会”、60年代有“工人自治代表会议”、70年代有“工人保卫委员会（KOR）”和“民族解放阵线”、80年代初有“团结工会”，波兰的后马克思主义者实际上也就是“社会运动”的理论家和精神先锋。这清楚地表明，东欧的后马克思主义的实践品格和现实批判意向非常鲜明突出——以“社会运动”来消解国家的极权主义和专制，从而建构出一种与国家概念并不完全同一的多元化的自治性的市民社会。也许正是由于过于直接、过于急切的政治干预指向，东欧后马克思主义者往往是以激进的方式提出并引发了许多值得深入探讨的问题，但他们似乎缺乏从理论上进一步“建构”的耐心和细密，比如，他们拒斥了马克思在市民社会问题上对黑格尔的批判，而又没能提出自己对市民社会概念的充分阐释，恰如阿拉托分析的那样，这使得“后马克思主义理论家们难以澄清他们与黑格尔及马克思对资本主义形式的市民社会的批判到底是一种什么关系，如果这种批判只是简单地被抛开（科拉柯夫斯基就是如此），那么这些理论家就近乎为资本主义社会做辩护，如果这种批判至少部分被接受（瓦热达就是如此），那么理论家就得为一种可能的市民社会规划——它不仅从极权主义国家中解放出来，而且也从它同资本主义的历史联系中走出来——作出概念化的理论说明，这些问题的许多方面实际上在1980-1981年波兰社会运动中已经突显出来，但在此理论反思却没有跟上现实的实践”。[51]然而，无论如何，东欧后马克思主义这种理论质点的拓入对80年代的后马克思主义无疑产生了十分重大的影响。且不说长期研究“社会运动”的法国社会学家阿兰·图雷纳以及对长期研究市民社会问题的琼·柯亨正是沿着东欧的后马克思主义理论家开拓的思路及问题性在“接着说”，就连拉克劳、莫菲及齐泽克对葛兰西的、马克思的和黑格尔的市民社会概念的批判性阐发都是这一线路的自然延伸。

五、阿兰·图雷纳的行动理论与后马克思主义

波兰的社会运动引起了法国一位著名社会学家的极大兴趣，他试图创造性地从社会运动中“抽象”出一个非决定论的建构主义的行动理论空间，这个人就是阿兰·图雷纳（Alain Touraine, 1925-）。自1960年代以来，图雷纳就一直关注发达工业社会阶级结构的变化及现实社会主义国家的社会运动，致力于从社会运动的视角给社会理论确立一个新的分析维度，1978年[法文版]他在《声音与眼睛：对社会运动的分析》（La Voix et le Regard）中明确提出要在社会理论中构筑一种“后马克思主义的分析”方式。（笔者注：《声音与眼睛》法文版于1978年问世，英文版于1981年出版，此部著作发表于70年代末，但其产生普遍影响却在80年代初。另外，图雷纳阐述其后马克思主义的社会学思想的重要著作还有：Sociologie de l'action（1965）、Production de la société（1973）、L'Après-Socialisme（1980）、Solidarity:An analysis of a Social Movement:Poland 1980-1982（1982）等）在后马克思主义发展史上，图雷纳是在20世纪70年代继丹尼尔·贝尔之后明确将自己的理论分析自

称为“后马克思主义”的理性论（la théorie de l'action）的研究成果对20世纪90年代的后马克思主义社会学家安德烈·托塞尔（André Tosel）产生了构成性影响。也许正是充分考虑到图雷纳在后马克思主义概念谱系中的重要地位，约翰·莱希特在其《当代五十个思想家》一书的“后马克思主义”一节中，列出了五位后马克思主义理论家，而紧排在拉克劳后面的就是阿兰·图雷纳。[52]

图雷纳将集体行动者和他们的斗争模式作为社会分析的出发点，由此探寻社会运动的性质、规划和利害关系。但是，图雷纳并不认为所有的集体行动都可以叫作“社会运动”，他划分了三类集体行动：一是防御性的行为，它与具体的合法的或不合法的利益保护有关，这种冲突形式通常不带有普遍性意义；二是明显具有政治意识的社会斗争，这类行为旨在修改决定、影响决策或者变革制度体系，这一类型的集体行为虽然具有普遍性诉求，但却自甘堕落地接受某种政治意识形态和策略的制约，从而成为宗教的、政治的或经济的行动的附庸；三是以主体的名义、要求主体真正发挥它的自主作用并最终使主体摆脱一切权力与从属关系的束缚的自治性行动。依图雷纳之见，只有第三种集体行动才配享“社会运动”的美名，因为“社会运动之出现，既与经济学家或政治学家强调其客观重要性的革命形势无关，也不是由于某种意识形态学家的一番演说或某种政治导向的作用而引起的。它的形成，是一个能进行创造性活动的行动者的能力造成的，即说，这个行动者既投身于社会冲突之中，同时又能捍卫社会生活的准则；此种社会生活准则不会变成行动者自己的利益，因而也不会消灭对方”。[53] 质言之，图雷纳不是从先验的社会意识规定或者某种既定的意识形态样式去“认定”社会运动，而是从社会运动作为社会关系的建构场所来把握社会运动的规范性和创造价值。因为，把社会构想成由内在逻辑驱动的社会体系的观念必然导致对社会运动的表象主义的理解，在这种视域下，社会行动只不过是“被赋予”的阶级意识的表演性释放，图雷纳要拒斥的正是这种“体系”与“阶级”之间关系的先验设置。他甚至激进地认为，同时谈论体系的矛盾和社会行动及冲突是不可能的，通过诉诸于事实中的更高秩序——不论这一秩序是形而上学、历史哲学或进化理论——来评价社会行动的规范性必然造成对社会行动所关涉的创造及引发的动力的盲视，从而使主体的自主性集体行动从属于某种权力或政治意识形态。图雷纳反复强调社会运动要以主体概念为中心，之所以如此“是为了使社会运动（不论它是何种社会运动）不蜕变成政治工具，从而把它从意识形态的宣传机器中解脱出来，因为意识形态的宣传机器掩盖了社会运动的本来面目，不让人们知道所有一切这种类型的社会运动都是为了给主体以自由——不是社会真空中的政治自由，而是在涉及统治、财产和权力的社会关系中的自由。由此可见，一个社会运动既是对某种权威的斗争，同时又是为了实现某种社会憧憬而进行的斗争”。[54]可以清楚地看到，图雷纳一方面强调社会行动对本质的优先性，一方面将行动的社会功能纳入到社会本身的自生成之中，所以，在一定意义上，图雷纳对社会行动在社会关系中的构成性作用的理论阐释是萨特的存在主义和帕森斯的功能主义的奇妙结合。

由于社会运动不是单个个体的行为，它的发生、发动和开展如果根本没有总体性观念的设计和引导而纯粹是一种集体无意识的产物，那么社会运动的理论说明本身便会陷入尴尬的悖论，图雷纳当然明白这一点，他并非要将社会关系的所有规定都一扫而空，而是力图将社会关系从劳动结构或生产方式的传统中心场域中解放出来，这就象哈贝马斯试图用“交往行为”取代马克思的劳动概念一样。在图雷纳看来，马克思虽然把社会关系当作总和、总体看待，但由于其本质主义的作祟，这种总体具有不可忍受的还原论倾向，这使得社会关系的多样性、复杂性和异质都浸泡在简单的阶级关系之中。图雷纳竭力打破社会关系与经济机制、结构矛盾和被归结的利益的固定联系，而将社会关系视为向对立的解释开放的文化领域之内种种对手间具有规范定向的相互作用关系。正缘乎此，我们看到，在《声音与眼睛》中图雷纳虽然仍使用阶级这一概念，但它的意义规定已发生的巨大的变化，阶级不再是从生产关系的角度来定义，而纯粹从社会行动方面来界定，它被看作是那些将自己的特定利益认同为历史真实性的人们与寻求重新取得对拒绝给予他们的历史性的控制的人们之间的关系。围绕历史真实性（知识的定义和模式，研究的类型，文化样式等）的斗争构成了每一历史行动体系的阶级关系，阶级斗争和社会运动变成了同义词，它们表达的无非是在社会规范和惯例构成上的有意识竞争。

有两种努力发生在图雷纳这里：一方面，尽力将阶级斗争与体制或政治权力的改变的联系松开，这可以叫做去中心化；另一方面，是将阶级斗争与社会运动同一起来，把阶级斗争看作是争夺社会行动规范的创建与解释的活动，这可以叫做重新中心化的过程。就象他本人所总结的那样，“我希望建立一种后马克思主义的分析方式，这种分析方式最终归之于阶级关系和社会运动的，因而也是归之于那种为了对文化领域进行社会控制而发生的冲突性行动的，是这些关系和运动在马克思主义思想那里所无以获得的中心价值，阶级关系和社会运动在这种意义上的重要性是那些除了国家再也看不到任何敌人的人所拒绝承认的”。[55]图雷纳的后马克思主义分析的实质就是通过把马克思主义阶级理论再概念化而将社会运动从对历史发展的附属（马克思主义）、从对秩序的附属（功能主义和结构主义）、从对权力的附属（后结构主义）中拯救出来。为了达到这一目的，他严格区分了两种分析轴心：历时轴心和共时轴心。马克思主义阶级理论在体系、矛盾、革命和发展的主题下所作的分析被定位于历时轴心，这种历时轴心所指向的行政国家和政治行动乃是对秩序或制度的改变的分析所关涉的对象，它把国家当成从一种历史行动体制向另一种行动体制演进的关键因素，所有的社会范畴都锚定于同

国家的关系之中，在这里，对立发生在指导国家和历史改变的统治精英与被统治精英所支配的大众之间；因为革命与社会运动明显不同，它向国家发难，它诉诸于从一种制度向另一种制度的改变。

而社会正常功能的发挥，规范的创造与解释，阶级关系和社会运动被定位在共时分析轴心上，在此，基本的社会对抗发生在把自身认同为历史性的统治阶级与力图建立一种对立的文化模式阐释的大众阶级之间。这种斗争不是象马克思主义模式那样构筑一种未来的社会制度，而是引入一种规范阐释和文化模式惯例化的替代方式，共时轴心所强调的是：阶级斗争不再以国家为直接对象；社会冲突不再把夺取国家政权视为不可避免的目标；社会行动不同于策略性的工具性行为；社会运动不是社会功能失常的表现而是社会机体健康的表现。通过两种分析轴心的区分，图雷纳确实突显出了各种斗争形式在社会本身自生产过程中的建构性意义，在历时分析轴心下表现为边缘性的斗争方式在共时分析轴心之一跃而成为担负规范主导阐释权的中心。这种同由边缘到中心的转变使社会运动成为社会集团建构其自身、获得社会认同的过程，各种社会运动被带到一个平面上，而这种等同性的平面消解了等级式的分层机制和既定社会秩序的制度化规范权，社会运动在这种视野下远离了无序的混乱、激烈的崩溃偏向以及破坏性的动乱或革命，它成为新规范和新认同的策源地，成为社会自身得以激活和机理更新的契机。

图雷纳对社会运动的性质与特征的规定透出了浓厚的后马克思主义气息，尽管这种阐述以社会学的方式进行，但它的理论抱负和实际的理论任务已远远超出了社会学的边界。因为这种对集体行动的新诠释广泛地触及到了主体概念、阶级概念、国家理论、革命学说以及人类解放和政治的真正意义等哲学的、政治学的、历史学的一系列重大问题的重新界定，并且他通过建构主义的视角重塑了社会自我生产的空间、政治的中介与反应界面和集体主体的自治性要求，从这个意义上，图雷纳的社会理论的无论在广度和深度上都超过了贝尔的后工业社会学说，而且，图雷纳把社会建基于集体主体的行动之上动态式的建构主义的把握方式对拉克劳与莫菲在 politics 与 the political 之间、society 与 the social 之间著名区分以及对霸权接合实践 (hegemonic articulatory practice) 的强调都具有直接的启示性和先导意义，以致于在《霸权与社会主义战略》中拉克劳与莫菲提到图雷纳时称赞他的分析“非常有趣”。[56]

图雷纳企图扩大社会运动的空间和范围并赋予集体行为者的斗争以中性的文化意义和民主的政治目标的意向是显而易见的，但是，两种轴心的关系，社会斗争和政治斗争的关系，社会运动和国家的关系，在图雷纳这里都没有清楚地理论说明，更为要害的还在于，种种社会运动既然都在为争夺文化规范权和历史性而斗争，那么，最终获得文化霸权地位的社会集团又是以何种机制连接不同利益集团并得到认同的呢？特别是，当一种不以夺取政权为宗旨的社会运动与志在推翻国家为目的的社会运动来建构社会认同时，他们间的共识如何在民主的政治空间下面达成呢？这些都是图雷纳的后马克思主义分析的困境所在。

六、市民社会与琼·柯亨的后马克思主义的批判性分层理论

20世纪80年代是“后马克思主义”术语从“沉积层”演变为被“露天开采”的“景观时代”，西方一些相当重要的学者纷纷撰文试图对后马克思主义这一术语进行理论化阐释，比如，1981年，理查德·洛文塔尔

(Richard Lowenthal) 在《交锋》杂志 (Encounter) 上发表《我们时代“缺席的革命”：对后马克思主义者关于社会变化的新原理的反思》[57]，该文第一次明确地把后马克思主义的兴起与革命在西方发达资本主义社会的“缺席”联系起来，将后马克思主义指认为一种后革命时代的“革命焦虑”，从而肯定了后马克思主义一词的激进内涵。当然，在这一术语的建设性的运用上，美国哥伦比亚大学政治科学系教授琼·柯亨 (Jean L Cohen, 1946—) 做出了更为积极的贡献，她在1982年出版的《阶级与市民社会：马克思主义批判理论的局限》一书中提出了自己的后马克思主义的分层理论。[58]在该书的导论中琼·柯亨宣称，她的这项研究试图“为一种后马克思主义的批判性分层 (stratification) 理论的奠定基础，以使这一理论能够在不忽视马克思主义成就的情况下把握当代资本主义社会的多样性与创新。我所说的‘后马克思主义’是指一种方法，这种方法对教条主义的马克思主义的前提进行反思并从中解脱出来，同时又仍继续从事于对现代市民社会的彻底批判工程”

[59] 在她看来，新马克思主义者们尝试发展出当代资本主义的新阶级理论的企图一开始就陷入偏见之中，因为他们首先预置了这样一个前提：对生产关系，社会-经济集团，资本主义再分配机制和阶级斗争的分析是当代市民社会的逻辑和潜在的激进社会运动的关键所在。为了揭示新马克思主义的新阶级理论的困境所在，琼·柯亨列举并分析了新马克思主义的四种基本类型：寻求替代性的革命主体来完成原先指派给无产阶级的任务 (马尔库塞)；关注福利国家的资本主义体制内劳工结构的变化，提出一种新的劳工战略的“新工人阶级”理论 (马勒和高兹)；普兰查斯和赖特所代表的结构主义的马克思主义的阶级分析；古德纳、塞列尼和康拉德等人的“新知识分子阶级”理论。在对每一类型的逻辑思路进行详细探析之后，琼·柯亨得出结论说，这四种新马克思主义的阶级理论都没有试图对原初马克思主义综合物的基础性前提作出批判性的评价，每一种探讨立场均抽取马克思主义阶级理论的特定方面作为其对当代社会进行修正的阶级分析的基础，而缺乏对作为整体的马克思主义理论的批判分析必然无以达到对分层的新形式、社会运动、国家与社会的关系作出充分的、非教条的审

理。

作为一位长期研究市民社会问题的学者，琼·柯亨对马克思主义阶级理论的批判紧紧围绕着马克思关于市民社会的观点而展开，但她并不是接受马克思对市民社会的分析，恰恰相反，她认为正是这一分析，在阶级理论的核心之处，是必须要加以重估和改动的。基于此种考虑，她仔细甄别出蕴含着马克思阶级概念的马克思主义理论的哲学的、社会学的和体制性的诸因素，在对它们进行内在批判的基础上确立一种批判性的分层理论。琼·柯亨的主要论据是，“马克思的阶级理论一开始就背负着市民社会分析的重荷，而这种分析一直在两个完全相反的冲动之间纠缠撕扯：首先，按照对当时主要社会运动的分析，它努力表达私人领域（家庭）与公共领域（国家）之间新关系的社会性；第二方面是，将社会领域和工人运动都还原为生产方式——资本主义经济的逻辑和矛盾的趋势。而后者在马克思著作中的完全优势说明了原先对具体的现代分层原则的分析变成了一种教条式的阶级理论。如果不对以阶级分析为基础的市民社会理论作出修正，就不可能发展出新的批判性分层理论——它面向社会运动发言或者说估价结构性矛盾，因此，我使用分层这一术语而不用阶级这一概念”。[60]

在琼·柯亨看来，马克思从黑格尔那里继承了市民社会的概念，但是，马克思对市民社会的态度比之于黑格尔来说，辩护性更少并且更具双重性，对马克思而言，市民社会的出现和发展既可以看作是自由、自律、个体性和社会正义的必要条件，同时，它也是统治、限制、异化和不平等的诸种新形式的基础。马克思主义一方面对市民社会和政治国家相分离的政治意义给予了一定的肯定，认为政治制度本身只有在私人领域达到独立存在的地方才能发展，市民社会只有从政治国家或专制权力的束缚中挣脱出来获得独立存在的时候，代议制民主才能获得坚实的基础，这表现出马克思对黑格尔市民社会理论合理内核的认同与吸取。另一方面，马克思对市民社会的历史性和局限性又具有清醒而深刻的认识，与黑格尔不同，马克思不是把国家作为市民社会的前提，而是相反，他坚持市民社会构成了国家的基础，而且，不论是市民社会和政治国家都是阶级关系变化的产物。在阶级社会中，随着阶级利益分化为公共利益和私人利益而产生了政治国家和市民社会，而伴随着阶级社会的消失，政治国家和市民社会也必将一道消亡。

马克思市民社会理论的这一内在紧张关系并不是琼·柯亨非议之处，她所诟病的是马克思将公民的、政治的、司法的、规范的和文化的要素化约为资本主义社会解剖学中的从属方面，质言之，马克思的根本错误在于将市民社会化约为资本主义社会，而马克思完成这一化约的最重要的手段正是与生产方式相对应的马克思的阶级概念。琼·柯亨认为，任何将阶级关系描绘为现代社会统治和解放的普遍基础的分析都内在具有双重倾向，一方面，如此的分析妨碍了对那些不符合阶级关系结构或者不能视作是阶级的工具的统治的基本形式的认识，另一方面，它通过把冲突性利益、需要的结构以及这一领域的合法基础看作是生产关系、阶级关系的外观性的表达，从而模糊了以社会和国家之区分出现的社会领域的复杂性。

马克思分析市民社会的最重要的洞见是：如果没有社会问题的解决，民主和自由问题就得不到真正的解决。由此，马克思把社会问题之最终解决的任务交给了无产阶级这一普遍的历史主体，琼·柯亨指出，马克思的“阶级理论是将工人运动、政治民主斗争以及对资本主义生产方式的系统分析综合成‘辩证的’总体的宏大努力，但是，马克思把政治的互相作用化约为阶级关系的工具性，把市民社会化约为资本主义，导致他将政治化解为社会问题”。[61]马克思的阶级理论在柯亨看来俨然已成为通达当代市民社会理论的路障和绊脚石，她提出批判性分层观无非是要寻求一种理论替代，恰如她自己所概括的那样，“后马克思主义的分层方法应该能够使结构矛盾、危机的趋势和分层机制符合于当代社会体制，并在摒除了经济和社会-经济的阶级斗争的优先性的预设下，来评价各种社会运动的潜势”。[62]市民社会不会随资本主义而消亡，相反它会沿着多元化、异质性、民主形式的多样化的方向与社会主义汇聚在一起，用琼·柯亨的话来说，“市民社会制度和内在动力，民主政治文化的固有活力，并不排除社会主义的和多元主义的市民社会”。[63]

十分明显，琼·柯亨并不认为马克思的市民社会概是一个完全荒谬的思想虚构，马克思把市民社会置于根基处来突显它的本源性的这一取向仍然是当代思考不应跃过的关键点，问题是，我们不能从生产方式“规定”市民社会的视角将其化约为“经济基础”。跳出“基础”与“上层建筑”的二分模式，跳出二元对立的阶级对立模式，在“分层”的视域下把市民社会看作是一个具有自发性、自治性和自我调节性的建构空间，这是柯亨理论努力的一个基本方向，正是在积极为市民社会概念提供一个新的解释构架和普遍的规范设计的意义上，柯亨称自己是一个“后马克思主义者”。[64]在1992年出版的《市民社会与政治理论》一书中，琼·柯亨和阿拉托对他们的后马克思主义转向和这一理论的性质作了相当精确的描述，这一描述对我们恰切地把握后马克思主义概念或许具有“解蔽”与“澄明”的功效，所以把这段较长的引文摆在这里似乎很有必要：

“当然，从马克思主义转向自由主义和新保守主义或宗教原教旨主义的任何立场的可能性一直存在。但是，如果一个人刻意避免以反马克思主义的教义来取代马克思主义的教义，如果一个人不愿意用为一种形式的

支配作出的辩护来换取为另一种形式的支配所作的辩护的话，那么，他必得承认这种可能性：马克思确实确立了某些批判性的优越点，而只要资本主义社会还继续存在，这些优越点就不能被抛弃掉。在很多情形之下，这意味着对马克思的主要概念进行重新诠释或重新建构，这意味着导向一种更新的理论规划，这一规划远远超出了任何版本的古典马克思主义理论（包括卢卡奇、葛兰西及法兰克福学派）的规范和分析的方法论意义。正是这种理论规划，我们愿意将其归属在后马克思主义的标题之下加以描述。所有的后马克思主义，不论其术语如何的不同，它们的共同立场是修正马克思在市民社会与资产阶级社会之间作出的等同化，是修正马克思旨在使国家和社会一致化的种种政治方案。后马克思主义者们不仅象葛兰西那样充分注意到了在资本主义民主之下市民社会的持久性以及随之而来的对古典马克思主义意义上的革命的存疑乏信，而且他们对维护市民社会保持着一种标准的想往。后马克思主义也有别于所有的新自由主义，新自由主义以它们特有的方式在市民社会与资产阶级社会之间作出等同，而后马克思主义总是试图把激进民主或者现存各种形式的市民社会的激进多元主义的改造变换作为理论探讨的主题。” [65]

从这段话中，我们发现《市民社会与政治理论》（1992）与《阶级与市民社会：马克思主义批判理论的局限》（1982）在表述后马克思主义的问题域及理论内涵时有一个重大的变化：琼·柯亨在《阶级与市民社会：马克思主义批判理论的局限》一书中只是将后马克思主义与市民社会问题关联起来，而并没提及激进民主，当时她虽提到了“多元主义的市民社会”，但绝没有用“激进多元主义”这样的表达，而《市民社会与政治理论》则刻意将市民社会与激进民主或激进多元主义连结在一起，这表明在1982年和1992年之间有人从激进民主的角度重新对后马克思主义作了理论上的拓展，并且这一拓展在影响上远远超过了琼·柯亨和阿拉托仅从市民社会问题阐述后马克思主义的理论规定。不言而喻，从后马克思主义发展的历史进程看，这一变化恰恰就是拉克劳与莫菲1985年《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》一书所带来强有力的后马克思主义话语增殖效应。

七、拉克劳与莫菲的后马克思主义理论规划

在后马克思主义概念的谱系中，拉莫只是这一概念的众多后继使用者之一。对于这一点，拉莫二人也直言不讳，在《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》（*Hegemony and Socialist Strategy: towards a Radical Democratic Politics*, 1985）一书英文第二版序言中，在重申后马克思主义这一概念时，他们写道：“为了从当代的问题出发重新阅读马克思主义理论，必然包含对其理论核心范畴的解构，这就是我们所说的‘后马克思主义’，在本书的序言中，我们并没有发明这个标签，它仅仅边缘性地显现出来”。[66]然而，这一“边缘性地显现”却造成了巨大的反响！在后马克思主义这一概念的演变进程中，拉莫对后马克思主义概念的运用所产生的影响确实是其它任何人所无法比拟的，以致于人们言“后马克思主义”则必提“拉克劳与莫菲”，拉克劳和莫菲几乎成了“后马克思主义”的代名词，台湾有些学者索性将拉克劳和莫菲的后马克思主义理论直接称为“拉莫理论”。[67]国外学者也是着力突显拉克劳和莫菲在后马克思主义理论家中的优先地位：保罗·雷诺兹（Paul Reynolds）称拉克劳和莫菲为后马克思主义的旗手[68]；艾伦·伍德（Ellen Meiksins Wood）认为拉克劳和莫菲在《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》一书中总结了后马克思主义的“所有主题和最终结”论，因此它是一个“美丽的范型”[69]；詹姆斯·奥康纳（James O'Connor）则说，拉克劳和莫菲的《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》是“最深刻的后马克思主义著作”[70]；斯图亚特·西姆（Stuart Sim）称拉克劳和莫菲是后马克思主义理论家中“最引人注目的代表”[71]，道格拉斯·拉米斯（Douglas Lummis）把拉克劳和莫菲的这一后马克思主义经典著作同当代西方世界家喻户晓的著名小说家安伯托·艾柯（Umberto Eco, 1932-）的小说相提并论[72]。保罗·雷诺兹曾表达了这样一种看法：“E·拉克劳和C·莫菲明确地宣称自己是后马克思主义者，即便仅仅出于这个原因，也导致他们的著作在后马克思主义理论立场和政治发展中占据最为重要的地位”，[73]似乎拉莫二人不经意地喊了一声“后马克思主义”，于是他们就成为了“后马克思主义的旗手”了。其实问题并非这么简单。问题是：在20世纪70年代，丹尼尔·贝尔（Daniel Bell）、伊万·塞列尼（Iván Szélenyi）和乔治·康拉德（György Konrád）以及阿兰·图雷纳（Alain Touraine）都曾明确宣称自己的后马克思主义者，他们为什么就没有获得后马克思主义旗手的美名呢？在80年代初期，琼·柯亨（Jean L Cohen）也曾把自己的分层理论标识为后马克思主义，她为何就没有在后马克思主义理论发展中占最重要的地位呢？拉克劳和莫菲所以能成为后马克思主义理论的典型代表，不仅仅在于他们的后马克思主义宣称，更为重要因素是他们后马克思主义理论本身的独特性。

（一）拉克劳与莫菲对“后马克思主义”概念的运用

拉克劳（Ernesto Laclau, 1935-）与莫菲（Chantal Mouffe, 1943-）在合著的《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》（1985）一书的导论中，第一次把他们的理论阐述归属在“后马克思主义”名下，是在二人合著的

“通过缩减马克思主义理论的狂妄及有效性范围，我们与这一理论中根深蒂固的某些东西——即以它的范畴来把握宏大历史的本质或根本意义的强烈的一元论渴望——发生了决裂，我们的著作的总体倾向是不是这样的呢？毫无疑问，答案只能是肯定的。只有我们抛弃以普遍阶级的本体论式的特权地位为基础的任何认识论优势，才真正有可能讨论马克思主义范畴有效性的现实程度，正是在这一意义上，我们应该非常清楚地声明：我们现在正处在后马克思主义领域（post-Marxist terrain）。已经不再可能坚持马克思主义所阐述的主体性和阶级概念，也不可能再维持马克思主义关于资本主义发展的历史进程的看法，自然也更不可能再抱有关于共产主义是没有对抗性的透明社会的观念。不过，如果说，我们这本书的思想规划是后-马克思主义的（post-Marxist），那么，显然它也是后-马克思主义的（post-Marxist）。正是通过把在马克思主义之内生成的某些敏锐的洞察和话语形式显示出来（development），并对它另外的一些方面加以抑制（inhibition）或消除（elimination），我们才建构出一种霸权概念——这种霸权概念，在我们看来，可以是一种为激进的、自由的和多元的民主而斗争的有用工具。” [74]

这是该书唯一一处使用“后马克思主义”概念的地方，后马克思主义概念也正是在这一语境中第一次出现了书写形式上的差异。可以肯定的地说，在“后马克思主义”这一术语的二十多年发展史上，没有哪一种运用获得了如此精细的阐述与充分的概念化。这段诠释性文字概括了整个著作的核心要旨，并把他们的理论思考的文理脉络突出地展现出来；而“后马克思主义”这一概念似乎很难能感受到是从外面借来的，也不容易辩明他们在用“后马克思主义”这标签来记录自己的理论特征，还是以其独特的理论阐述重新规定“后马克思主义”这一指符。

说到拉莫的后马克思主义概念，有一点必须引起足够的重视。由于国内学术界对后马克思主义的译介与研究刚刚起步，很多人对*post-Marxist*（*post*为斜体）和*post-Marxist*（*Marxist*为斜体）表示的意思不甚明了，以致于臆测迭出，谬见不断，比如有人认为斜体的“*post*”可解读为“*anti*”，*post-Marxism*也就表示*anti-Marxism*（反马克思主义）；而*post-Marxist*中的非斜体的“*post*”可解读为“*after*”，*post-Marxism*也就表示*after-Marxism*（马克思主义之后）。其实，从《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》导论的全文及后马克思主义出现的这个段落看，拉克劳和莫菲的本意并不是要区分两种不同的或对立的后马克思主义形态，他们所以要以字体的倾斜变化造成书写外观上的差异，是强调他们的“后马克思主义”无论如何是与马克思主义相关的（relevant）。*post-Marxist*表明他们过去曾经是坚定的马克思主义者，具体而言，他们曾经是结构主义的马克思主义的信徒和辩护者，但现在他们已超越了这一理论地平线，所以斜体的“*post*”（拉丁词，“在后”，如*post meridiem* = *afternoon*）在这里主要是时间意义上的*after*，*Marxist*在这里用的是“正体”，表示他们曾经走过漫长的马克思主义之路。实际上，在这一段的前面，拉莫已对他们何以以马克思主义作为理论反思的出发点给予了清楚地说明：“马克思主义是这样一种传统——通过它，阐发出一种新的政治观念才成为可能。对我们而言，这一出发点的正当性完全建立在这一事实的基础上：马克思主义构成了我们自己的历史（it constitutes our own past）”。[75] 而 *post-Marxist*是突显他们现在从事的工作虽然不再处在“传统的马克思主义”理论界域之内，而是对马克思主义进行新的建构和再激进化，但这一思想规划仍然以马克思主义内部的“某些敏锐的洞察和话语形式”为其借以滥觞的根据，并且仍然遵循马克思主义对资本主义的批判和对社会主义价值目标的追求。非斜体的“*post*”除具有一定的时间意味外，还有空间秩序或等级程度上的延伸、转换之意（如 *postgraduate*, *postdoctoral*），相应地，也就用斜体的*Marxist*表示一种越过了经典马克思主义的一种新的社会主义战略和激进主义的方案。笔者认为，不仅斜体的*post*与正体的*Marxist*之间、以及正体*post*的与斜体的*Marxist*之间在意涵是一致的，而且*post-Marxist*与*post-Marxist*之间的意涵也是统一的，质言之，两种不同的书写形式是从两个不同的方面来描述同一个理论对象，而这同一个理论对象无论从对一些东西“决裂”还是对另一些东西的“改造”，它都是对“马克思主义”的介入。当然，拉莫的后马克思主义与马克思主义之间的关系是一个颇为复杂的问题，国外学者也有截然不同的看法，一些人（如Ellen Wood、Norman Geras、James petras等）认为，拉莫的这种“介入”方式表明他们已不再是马克思主义者，也有一些学者（如，Michèle Barrett、Judis Butler、Anna Smith等）坚持说这种“介入”仍然是马克思主义的。但无论如何，就拉莫本人而言，他们一直坚信他们的理论探索仍然是“马克思主义的”，拉克劳在一次访谈（1990）中明确地说“我并没有拒绝马克思主义。不是这么一回事，是马克思主义自己解体了，我相信我抓住不放的是它最好的碎片……这是一个相当微妙的连续性与非连续性过程，它比由简单的拒绝所引发的问题要复杂得多” [76]。在拉克劳和莫菲看来，他们对经典马克思主义一些基本范畴的违反与决裂，不仅不会妨碍他们对激进的人类解放事业的执著和对社会主义的憧憬，而且，正是这种违反和决裂才能保证马克思主义在已改变了的社会政治及文化条件下有可能融入新的话语形式并对之发生建设性的影响。

英国研究后马克思主义的著名学者斯图亚特·西姆对拉莫的后马克思主义概念以及两种不同的书写方式作出了自己的解读。他从总体上对后马克思主义持一种辩护性的立场，认为后马克思主义的明确特征是不同意马克思主义的控制性方面、一般的总体化理论、神化马克思以及个人对共产主义所要求的体制的服从

“拉克劳和莫菲确实没有‘发明’后马克思主义，但是，他们所提供的东西是将20世纪60年代和70年代以来滋生出来的对经典马克思主义和共产主义的零碎的、孤立分散的反对意见加以理论化，《霸权与社会主义战略》最大的优点是：它使我们能够将这些零散的反对意见变成一种理论视野，这样一来，我们就能达到这样的共识：一种新的理论立场已经在这一时期逐渐展现出来了……成为后-马克思主义者（post-Marxist）就是背弃马克思主义的基本原理（比如让-弗·利奥塔德和让·博德里亚的情形就是这样）；而成为后-马克思主义者（post-Marxist），就拉莫的风格来说，就是尝试着把后结构主义、解构、后现代主义和女性主义之中的新近理论发展嫁接到马克思主义中来，从而使马克思主义与那些不再响应经典马克思主义教条的新文化氛围具有相关性。从外在特征看，后马克思主义是各种兴趣的不稳定联合，但把它们连在一起的东西是它们对马克思主义的介入的视角，可以把后马克思主义概括为在其人生经历中一度把自己视为马克思主义者抑或其思想发展进程曾经被经典马克思主义传统深深地影响和塑造的那些人从后结构主义的或后现代主义的或女性主义的方向对马克思主义的种种抵制性的或修正性的回应。” [77]

如果说，后马克思主义两种书写形式的差异在拉克劳和莫菲那里表现的是过去的忠诚与现在的超越之间的关系，或者说是入乎其中与超乎其外的关系，那么，在西姆的眼里，这种差异则分明标示着两种具有紧张关系或相对立的理论态度：一种是对经典马克思主义抵制与背离（消极性态度）；一种是对马克思主义的重建（积极性态度）。拉克劳和莫菲对两种书写的区分是自身思想发展的纵向比较，而西姆则使之溢出拉克劳和莫菲自身思想历程并凸显其横向的共时性维度。虽然西姆也承认两种“后马克思主义外观（post-Marxism in both its main guises）” [78]在对经典马克思主义的怀旧之情和后现代思想的吸取方面是共通的，但是，他毕竟认为这种“后马克思主义外观”可以各自分立独存，而这意味着单是对传统马克思主义的某些主要内容的否定或脱离就可以作为后马克思主义的鉴别性因素。正是基于这种考虑，西姆才在卢卡奇的早期著作中中寻找后马克思主义的萌芽。西姆甚至杜撰出“后马克思主义之前的后马克思主义（Post-Marxism before post-Marxism）”这一提法——后面的“后马克思主义”指拉莫及其追随者的后马克思主义；前一个“后马克思主义”系指“暗含在经典马克思主义传统内部的类似于后-马克思主义（post-Marxism）和后-马克思主义（post-Marxism）的潜流” [79]，西姆的作法就是在卢森堡、卢卡奇、阿多诺、霍克海默、马尔库塞、布洛赫、布莱希特、萨特、阿尔都塞、卡斯托里亚迪斯等人的思想中寻觅“后马克思主义成分”。这一思路的实质是把拉莫的后马克思主义看作是马克思主义内部长期以来业已存在的对“正统马克思主义”的不满、异议、偏离和被当作是“异端”的另类的阐述的进一步扩大和发展，它的恰当性和优越点在于把拉莫的思想置于第二国际以来马克思主义的历史发展的大脉络之中来加以考量，而其不足之处在于只是分析了后马克思主义与西方马克思主义之间的某些连续性而没有指出其断裂点和理论旨趣的悬殊，并且它潜伏着可能导致把“后马克思主义”脱离某种必要的时限而进一步“前移”的危险。

（二）葛兰西主义在拉克劳与莫菲的后马克思主义生成中的作用

西姆在《后马克思主义思想的演变历程》中作出了许多大胆的论断，诸如，“卢卡奇的早期著作显示了后马克思主义方向”、“‘否定辩证法’预示着后马克思主义的到来”、“至少在隐含的意义上，马尔库塞已涉入后马克思主义的边界”、“布洛赫开启了某种后马克思主义的视域”、“阿尔都塞的结构主义的马克思主义对后马克思主义的出现起了很大的激发作用”，但是，令人十分遗憾的是，他却偏偏漏掉了一个不该漏掉的人物——这个人对于拉克劳和莫菲的后马克思主义理论是至关重要的，如果掠过了这个人的思想，我们根本无法理解拉克劳和莫菲后马克思主义的“来龙去脉”，也无以把握拉克劳和莫菲后马克思主义的独特性，这个人就是西方马克思主义的早期著名理论家安东尼奥·葛兰西（Antonio Gramsci）。巴丽特曾指出：“《霸权与社会主义战略》的实质性的论点取决于拉莫对葛兰西的解读……对于拉克劳和莫菲来说，葛兰西是一个关键性人物，因为他代表马克思主义内部可以达到的最远点以及理论问题性的内在局限” [80]。在一次访谈（1999）中，鲍曼（Paul Bauman）问拉克劳：如何评价后马克思主义与葛兰西的关系？如果只从德里达、拉康、福柯这里汲取理论滋养而没有葛兰西的“恩惠”，会有后马克思主义吗？拉克劳不无动情地答道：

“就‘后马克思主义’而论，答案非常简单：不。如果没有葛兰西，我们的整个思想规划是不可能的。我并不是说它不能以别样的方式得到阐发，不过，那将不再是‘后马克思主义的’。你一定得想到：我们的根基在马克思主义那里，正是对马克思主义的脱出，我们才开始建立与后结构主义和后维特根斯坦传统的对话。对于我们所喜爱的那种特别类型的马克思主义来说，葛兰西的中介是至关重要，《霸权与社会主义战略》建构的所有基本范畴都起于对马克思主义历史的解构，而重新阐述、重新发挥葛兰西的范畴一直是我的作品的主旋律” [81]。

拉莫在20世纪60年代都是结构主义的马克思主义的信徒，70年代中后期开始从葛兰西的思想中借取思想资源来反批阿尔都塞和普兰查斯。他们认为，结构主义的马克思主义的意识形态理论虽然在克服意识形态的经济

决定方面做出了可贵的努力，但是，意识形态的相对自主性始终受到根深蒂固的阶级还原论的限制和损害，而葛兰西的霸权概念（concept of hegemony）则打开了走出阶级还原论的可能性。在葛兰西看来，政治意识形态并不简单地是经济结构的产物，而是不同的意识形态成份为取得主导地位而进行斗争的过程，在这一建构性过程中，某一历史集团的意识形态要素（element）将其他意识形态素材“收编”、“缩合”到这样一种境地：其他历史集团心甘情愿地对自己的意识形态成分的从属性表示“同意”，这样一来，具体的历史性的意识形态就是一种组织赞同（organizing consensus）的政治实践，葛兰西把具体意识形态确立其主导权的建构过程称之为霸权（hegemony）。霸权概念的意义重心在葛兰西那里，已不是普列汉诺夫意义上的无产阶级在民主革命中对资产阶级的领导权，也不是列宁意义上的无产阶级在社会主义革命中对同盟——农民的领导权，而是道德上的、思想上、智识上的领导权，正是在这个意义上，一些学者直接将葛兰西的hegemony译为“文化霸权”。支撑葛兰西对霸权概念进行拓展的基本理念是：在一个主导权已巧妙地渗透到文化、教育、宗教、工会、学术机构、民间团体、私人组织等等之中情形之下，以暴力的方式夺取国家政权就象在战斗中仅仅攻占了“外围的壕堑”，但在纵深地带一个个坚固的“堡垒”仍然蹒跚在那里，也就是说，完整国家=政治国家+市民社会，“政治国家”实行直接统治，而“市民社会”却是霸权操作的场所，只有在市民社会获得了意识形态的主导权方能真正确立历史集团的统治地位。拉莫认为，葛兰西的霸权概念中蕴藏着极其珍贵的脱出阶级还原论的思想酵母：其一，在葛兰西那里，并不是所有的政治主体都是阶级主体；其二，并不是所有的意识形态因素都必然具有阶级归属；其三，社会阶级并不必然具有一个意识形态范型。基于对葛兰西的这种解读，拉莫坚决主张存在着非阶级的中立性的意识形态因素——中性的意识形态因素的在具体的政治斗争中获得某种阶级性并不是由于这一历史主体在生产关系中的地位先验决定的，而是意识形态因素耦合式（coupling）建构的结果，用拉莫的术语来表达，就是意识形态因素的接合原则（articulative principle）造就了具体意识形态的阶级性。比如，民族主义话语孤立地看并不必然具有特定的阶级性，作为一种中立的意识形态因素，它可以被“接合（articulate）”到封建主义的意识形态中，也可以被接合到自由资本主义的意识形态之中，也可能成为军国主义的意识形态的有机成分，还可能成为社会主义意识形态的内在要素。所谓接合（articulation）就是意识形态的不同组成因素在一定条件下通过话语聚合在一起从而“造就”出一个有机的具体意识形态的方式，由于具体的意识形态建构的过程也就是某一意识形态要素取得主导权的过程，所以，接合就是意识形态因素有效建构霸权的方式。拉克劳和莫菲在70年中后期最大的理论贡献就是从葛兰西的霸权概念中提炼并“萃取”出接合（articulation）这一概念。articulation一词本来就具有两种含义，一是用语言清楚地表述；一是把分离的东西通过联结装置构成一个统一体。拉克劳和莫菲同时取其双重意义将之提升为一个理论概念，以表示某一意识形态要素“占据”主导权固然是一种“连接”，但更重要的是，这种“连接”不是用强力去消除异己的因素，也不是强制性的灌输，而是通过春风化雨般的“有效的语言表达”让“外在”的因素不知不觉地成为“内在”因素，至少是让其感到它不再是“外在”的东西。不难看出，接合概念是拉莫对葛兰西的moral and intellectual hegemony（道德的、智识的领导权）思想的一种“发挥”或“解读”，至少在拉克劳和莫菲看来，“接合”是对葛兰西霸权概念更机制化的描述，也是对其更充分、更动态、更自治化的表达，但是，无论如何，葛兰西本人从来没有明确地断言存在着非阶级的意识形态、存在着非阶级的政治主体，正是由于这个原因，西方一些学者将拉莫的这种“理解”称之为“新葛兰西主义（Neo-Gramscianism）”。

拉克劳和莫菲这一看似深奥的“接合理论”显然是受到了70年代中期兴起的“欧洲共产主义（eurocommunism）”的深刻影响——作为1968年“五月风暴”之后左翼思潮，“欧洲共产主义”淡化严格的阶级冲突，主张无产阶级把新小资产阶级争取到社会主义一边，通过意识形态渗透而实现由资本主义向社会主义的和平过渡。当然，拉克劳和莫菲对阶级性的稀释比“欧洲共产主义”更加显明，因为他们的接合理论预设了一个广阔的非阶级区域，无产阶级意识形态的霸权关键就在于对中立的非阶级意识形态的成功“召询（interpellation）”。由于承认中立的非阶级意识形态因素的存在，意识形态接合就打破了线性的决定关系和表象式的再现结构，从而消解了直接的先验规制和严格的阶级还原论束缚，但是，直至70年代末，拉克劳和莫菲仍然坚守葛兰西的一道“底线”：并不是所有的意识形态因素都可以成为霸权意识形态，只有在生产方式中占主导地位的“基本阶级”的意识形态才可能成功接合其他意识形态因素。这样一来，意识形态霸权实际上就是一种阶级霸权，接合实践不过是“基本阶级”争夺中立性的意识形态的思想、文化斗争。这意味着接合并不是完全脱离了生产方式和阶级规定的制约的自主性话语建构，而是部分地受到间接“决定”的相对自主活动。需要特别指出的是，就在拉莫精心阐述他们的接合概念之际，英国的左派理论家赫斯特（Paul Hirst）和辛达思（Barry Hindess）已经从后现代话语理论的视角得出完全脱离经济结构和阶级规定的彻底自治的意识形态概念，故尔才有学者将赫斯特和辛达思称为“英国后马克思主义的先行者”[82]。但此时，拉莫根本无法接受赫斯特和辛达思的结论并将之视为一种异端：“尽管他们提出了事实上消除经济主义问题的解决方案，但这样的解决是以牺牲历史唯物主义为代价的，实际上，通过把经济主义等同于经济的最终决定这一论点，通过把意识形态的完全独立作为解决方式，他们对历史唯物主义的原则提出了质疑。”[83]这表明拉克劳和莫菲虽然部分拆解了阶级属性与意识形态的关联，但还没有将意识形态视作完全脱离了经济决定的非阶级层面的话语实践，经济不直接决定政治意识形态，但毕竟是经济决定“基本阶级”，而只有“基本阶级”才可能成为意识形态霸

权阶级，可见经济仍然是政治意识形态这只看似自由飞翔的“风筝”背后的长长的牵线，而意识形态接合不过是在经济最终决定（determination in the last instance by economy）与意识形态尽可能最大自主化之间的一种“妥协”或“兼容”方案。

20世纪70年代末到80年代初，随着“欧洲共产主义”的失败，欧洲国家的左翼知识界被浓重的“马克思主义危机”的氛围所笼罩。拉莫在短短一年多的时间里思想发生了戏剧性的变化：1981年他们在合撰的长篇论文《社会主义战略，下一步在哪？》中来了一个180度的大转弯：他们认为葛兰西在意识形态的自主性与经济的最终决定之间的相容论解决损害了接合概念的应有的解释潜势，这使得葛兰西的霸权概念陷入本质主义的巢臼之中，因此，他们明确宣告要“超越葛兰西”、“走向一种新的霸权概念”、并将社会主义建立在“激进民主”观念的基础之上 [84]。尽管在这篇论文中拉莫还没有使用“后马克思主义”这一标签，但就其思想实质而论，它俨然是拉克劳和莫菲告别新葛兰西主义走向后马克思主义的一篇宣言，1985出版的《霸权与社会主义战略：走向激进民主政治》一书不过是对这篇论文的核心论点更详细的阐述和进一步的发挥。

（三）拉克劳和莫菲后马克思主义的解构与建构

拉克劳和莫菲在20世纪70年代中后期的工作是为意识形态部分地“松绑”，也就是拓展“接合”的空间从而使“霸权”能在非阶级意识形态领域运作，但是，意识形态毕竟还没有“独立”，妨碍意识形态成为“崇高客体”的“孽障”就是“经济的最终决定”，所以解构“经济”这个“本质主义的最后城堡”就成了拉克劳和莫菲后马克思主义的“第一要务”。拉克劳和莫菲认为，在传统马克思主义理论中，经济占据了一个“特殊位置”，它成了赋予所有历史过程一种有倾向意义的最后理性基础。其具体表现有三：一是生产力对生产关系的必然优越性，也就是说，在马克思主义那里存在一个中立性的先验的生产力概念；二是社会代理人的统一性必然是在经济层面上建构的，比如，工人阶级的“阶级性”是由工人在生产关系中的相同地位决定的；三是社会代理人在生产关系中的位置必然赋予他们以历史意义，即是说，社会代理人在其它层面的活动及其意义必须最终在经济利益的基础上得到解释，比如，工人阶级必然追求社会主义，即工人阶级对社会主义的“兴趣”必然在其经济关系上得到说明。在拉克劳和莫菲看来，这三个命题所断定的“必然性”根本没有严格的论证，不论是生产力还是社会代理人的统一性，都不是一个绝对封闭的自足的空间，而是一个多种因素的动态建构过程。在相同的资本主义生产力水平之下，生产关系完全可能出现不同的效应，比如，英国有强大的工会，所以工人抵抗的组织与动员就比美国容易得多，不能把工人的对资本的对抗都归结到生产力的决定。社会主体经济处境与地位的相同，并不能绝对保证他们政治意识形态的一致性；工人阶级与社会主义追求之间也并不一定具有必然的关系。拉莫并非一定要把经济排除在政治建构进程之外，也不是一定要否认物质利益可以对政治层面产生影响，而是拒绝承认经济关系对政治目标和政治认同的必然的线性的“主宰”。既然经济不能必然确保社会主体的意识形态统一性，那么，马克思主义的阶级概念也就丧失了其合理性。纵使仍然要使用“阶级”这一概念，它也不再是传统马克思主义意义上的由经济单一决定的“阶级”；意识形态不是围绕“阶级”构成的，相反“阶级”是围绕意识形态构成的，拉莫把他们的这一理论翻转称之为“马克思主义理论中哥白尼式革命” [85]

面对如此的结论，拉莫指出，第二国际的“正统”理论家一直把政治紧紧锚定在经济之中，卢卡奇和柯尔施尽管极力强调意识形态的作用，但他们仍然是在把革命主体等同于工人阶级这个阶级还原论观点的范围内思考问题，在这些情况下，接合意义上的霸权是完全不可思议的。只有葛兰西把政治理解为一种接合实践，从而使脱出严格阶级规定的霸权接合（hegemonic articulation）成为可能，所以葛兰西构成了马克思主义理论中的“分水岭”；然而，残存于葛兰西思想中的两个本质主义因素却最终为霸权逻辑设定了限制：“一是，他坚决主张，霸权主体必然构成于基本阶级这一层面；二是，他假定，除有机的危机形成的间歇期外，每一社会形态都围绕一个单一的霸权中心建构其自身” [86]。第一点意味着霸权主体的同一性（或身份）是在接合领域之外构成的，即霸权不是由接合实践造就的，它有一个先验的本体论基础，也就是说，接合之外的东西决定着接合；第二点表明霸权结构中存在着一个固定的中心，这使再接合或重新接合成为多余，即接合的开放性和活动性受到损害。显然，对葛兰西的这两点“超越”导致了两方面的突破：其一，外在于接合实践的霸权主体的合法性彻底被取消，主体的主导权不来自于其在生产关系中的确定位置或者其固定的阶级属性，不仅主导权取决于接合，就是其政治身份本身也是接合的产物；其二，霸权结构体中存存着主导力量，但它再也不能一劳永逸地作为“天然”的中心，它处于随机性的建构之中，也处于随机性的解构之中，换言之，互相取代的多元化的“中心”消解了固定中心存在。可以清楚地看到，拉克劳和莫菲所谓“超越葛兰西”就是从后现代的视角把“霸权接合”中的基础主义、本质主义和中心主义成分全部清除掉，从而使接合实践在偶然性逻辑的空间无所羁绊地自主运作。

拉克劳和莫菲的努力在于使霸权接合充分自主化，这并不意味着放弃建立意识形态统一性和政治认同的可能性。“接合”虽有“接”的随机性、“合”的偶然性，但毕竟还是要“接”、还要是“合”；“霸权”虽没

有固定的中心，但毕竟还需要暂时的“流动”的中心，无论如何，只要谈及“霸权”，就不可规避一个主导力量将各种差异性因素组织成一个“统一体”，尽管这个“统一体”是一种非本质主义的松散的结构体。看不到这一层，就无法抓住拉克劳和莫菲后马克思主义的宏旨要义——拉克劳和莫菲并非像博德里亚、利奥塔德那样极端后现代主义者将一切都化为不可连接的“碎片”，相反，他们在承认断裂和非连续性的同时，仍然相信在祛除了必然性逻辑的“专制”之后，完全可能在后现代主义的理论地平线上重建非本质主义的政治认同。正缘乎此，解构本质主义的霸权概念并不意味着拉克劳思想规划的终结，建构一个“新的霸权概念”才是他们的理论着眼点和落脚点。为此，拉克劳和莫菲阐述了一种新的话语理（New theory of discourse）论以作为后马克思主义的霸权概念的理论支撑。

拉克劳和莫菲的新话语理论整合了诸多不同的思想资源而又有独出机杼的创新与突破。在话语的维度和范围方面，他们主要借取了阿尔都塞关于“一切实践都在意识形态之中并通过意识形态进行”的观点、后维特根斯坦分析哲学关于“语言和行动构成了一个完全的语义整体”的观点以及德里达关于“文本之外一无所有”的观点，他们认为话语构成了霸权接合的全部领域，并不存在福柯所说的话语与非话语（between the discursive and the non-discursive）的区别，一切都是话语，超话语（extra-discourse）或外在于话语（ex-discourse）的东西是没有意义的。拉克劳和莫菲拒绝话语与非话语的区分是为了彻底颠覆隐含在传统马克思主义霸权概念中表象主义症结，从而根除“本质”的“病灶”，使霸权接合完全在“话语平面”上运作。在话语的一致性方面，他们借用了福柯的“离散中的规则性（regularity in dispersion）”，认为话语的统一性不取决于各种要素内在的逻辑连贯性，也不取决于主体的先验同一性，也不在于经验的类同性，恰恰是不同的话语成分的差异性位点构成的不规则性本身成为具体话语的统一原则。拉克劳和莫菲所以坚持“分散”本身建构了话语统一性，意在瓦解本质主义的同一性逻辑，使霸权接合在多元、异质、平等的状态下进行。在话语的开放性方面，他们吸吮了德里达的“延异（différance）”观念和拉康的“缝合（suture）”概念，认为话语的意义不可能完全凝聚和固定，从“因素（element）”到“环节（moment）”的转换永远不会完全实现，意义处在永久的绵延和推迟完成之中，最后的“缝合”永远不会到来。拉克劳否定终极意义是为了粉碎所指（the signified）的先验性和固定性，从而为能指（the signifier）漂浮不定的意义“外溢”提供可能性。在一具体的话语体系内，不断从指意义链条中“外溢”的部分就是“意义剩余”，它“决定了每一话语对象的必要的话语特征以及任何特定话语实现最后缝合的不可能性”[87]。“意义剩余”彰显了意义最终固定的不可能性，但同时造成了意义的局部固定；也就是说，在一个纽结点（nodal point）上意义的滑动暂时被阻止，某种意义姑且被“缝制”出来。意义剩余构成的话语开放性是拉克劳和莫菲新话语理论中最核心的部分，它构成了新霸权概念的拱心石。因为，在一个差异体系中，如果每一因素的意义都是绝对确定的、封闭的，那么接合就丧失了活动空间；而如果每一因素的意义都是绝对不确定的、非缝合的，那么接合根本就无从谈起。

既然一切都是话语，那么，霸权接合就不限于意识形态层面，它获得了普通性维度。如果把社会看作是一个开放的和非决定论的领域，那么，社会也是一种“接合”。拉克劳和莫菲反对把社会看作是由单一原则所决定的固定结构，他们将实证性的社会称之为“Society”而把接合意义上的社会称为“the social”，他们的著名命题是：“社会（Society）不是一个有效的话语对象”。如果政治不被局限于一种制度，不被看成是由生产方式决定的特定阶级的“利益场”，而把它视为内在人类社会并决定人的存在论条件的一个真正维度，那么，政治也是一种“接合”。拉克劳和莫菲拒绝把政治简化为阶级冲突和阶级斗争，认为政治根源于“对抗（antagonism）”，对抗不同于阶级矛盾，阶级斗争不是不可避免的，而对抗则是不可根除的，对抗是社会成为可能的条件，不可能设想一个消除了对抗的完全透明的和谐社会，他们的著名提法是：“社会围绕对抗关系而构成”，既然如此，作为控制对抗、调整对抗的“政治”也不会随阶级的消失而终结，拉克劳和莫菲把这种最宽泛意义上的“永不消失的”政治称之为“the political”以区别于传统意义上的“politics”。基于这种新的社会观和政治视野，拉克劳和莫菲提出，在发达资本主义社会，对抗形式已多元化、对抗点以分散的状态高度增殖，各种“新社会运动”——诸如生态主义的、女权主义的、反权力主义的、反制度化的、反种族歧视的、争取少数民族权力的、性征的、同性恋的、绿色运动、和平运动、反全球化运动，等等——各种服务性行业、各种社会关系领域、各种边缘化群体都可以成为反抗不平等、抵制压迫性权力关系和要求新权利的斗争场所。在一个身份变化迅速、认同过程困难、主体位置多样化、利益追求多元化的后现代状况下，“坚持本来就成问题的阶级斗争观念已毫无意义”[88]；通过一个团结起来的特定阶级来解放全社会或全人类已不再是预期中的革命模型了。为此，拉克劳和莫菲为社会主义设计了新的方案和不同于古典马克思主义的斗争策略：社会主义不是同资本主义来一个千禧年式的大决裂，而是一方面吸收资本主义在自由、民主建设方面可资借鉴的积极成果；一方面深入批判、坚决抵制资本主义反民主的“攻势”，将各种反资本主义压制的不同抵制和斗争形式在追求“激进民主”的想像中“接合”起来，从而彻底铲除种种带来压迫和奴役的不公平的政治关系，使民主真正推广到所有政治领域、所有的社会群体、所有的生活空间。在拉克劳和莫菲看来，社会主义就是对“激进民主”的承诺与建构，所谓激进民主，就是承认社会主义主体的零碎化、分散性及多样性；没有哪一种政治主体拥有凌驾“他者”之上的特权并成为固定不变的永久中心，在民主话语中，它们都是“等同链条（a chain of equivalence）”中的一个环节；异质性的政治认同各自具有高度的自主性因而相互之间存在着“边界

(frontiers)”，哪一种主体能够将差异性的多元身份“接合”成一个松散的“彩虹联盟(rainbow coalition)”，哪一种主体就获得了临时的“霸权(hegemony)”，所以社会主义政治斗争就是通过接合实践(articulatory practice)来建构平等的多重主体之间的政治认同的主导权的过程。

拉克劳和莫菲抛弃了古典马克思主义一系列基本命题和核心范畴，并拒绝了它的总体理论逻辑和分析模式，力图在当代文化氛围下运用后现代主义最新近的理论成果来重新阐发激进政治图景，正如凯尔纳和贝斯特所指出的，他们观点最独特的地方“在于运用后结构主义的武器来捍卫社会主义与民主的价值”[89]，而西姆的评论似乎更高：“后-马克思主义是一种目前业已确立的理论立场，像在诸如欧内斯特·拉克劳和尚塔尔·莫菲这样的重要理论家们的著作中那样，它试图在20世纪晚期从作为全球文化和政治力量的马克思主义的崩溃中挽救马克思主义思想的一些方面，并对之重新调整定位以使它在迅速变化的文化氛围中呈现出新的意义。”[90]拉克劳和莫菲后马克思主义最大的悖论就在于它以最大程度“脱出”马克思主义的方式来弘扬马克思的激进批判精神、来重申社会主义的价值目标、来继承马克思的解放事业。正由于这一悖论状态，拉克劳和莫菲的后马克思主义自20世纪80年代中期以来，引起了各种不同的回应和反响、激发了一波又一波的学术上的和政治上的广泛争鸣，谩骂者有之，颂扬者有之，左派说它右者不乏其人，右派说它左者亦不乏其人。记得德里达在《马克思的幽灵》中谈到何为马克思主义的真精神时说：“那些把自己的学说固定在马克思主义学说的躯干上，固定在它假定的系统、形而上学的和本体论的总体性中（尤其是固定在它的‘辩证法’或者说‘辩证唯物主义’），固定在它的有关劳动、生产方式、社会阶级等基本概念中，并因此固定在它的国家机器（谋划的或实际的：工人运动国际、无产阶级专政、一党制以及最终的极权主义的残酷性）的整个历史中”[91]的所谓马克思主义者并不是马克思主义精神的真正继承人，也许德里达的话可以看作是对拉克劳和莫菲的一种绝好辩护，但接下来人们不禁要问：难道只有以抛弃马克思主义基本原则为代价，才能继承马克思主义的真精神吗？

注释：

[1] Stuart Sim: Post-Marxism: A Reader,Edinburgh University Press,1998,p5

[2] F.詹姆逊：《论现实存在的马克思主义》，《马克思主义与现实》1997年第1期,第46页

[3]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译 中央编译出版社，2002年，第7-8页

[4]Mark Cowling , Paul Reynolds: Marxism , the Millennium and Beyond , Palgrave Publishers Ltd , 2000, p276

[5] Stuart Sim: Post-Marxism: A Reader,Edinburgh University Press,1998,p3

[6] John Baldacchino: Post-Marxist Marxism:Questioning the Answer, Avebury 1996,p4

[7] John Lechte:Fifty Key Contemporary Thinkers,Routledge,1994,p175-200

[8]G.McLennan:“post-Marxism and the Four sins of Modernist Theorising”, in New Left Review,218,July-Aug.1996,p59

[9]迈克尔·波兰尼：《个人知识》，许泽化译，贵州人民出版社，2000年，第479页

[10]同上，第408页

[11]同上，第265页

[12]同上，第329页

[13]同上，第372页

[14]同上，第376页

[15]同上，第352页

[16]同上，第373-374页

[17]同上，第411页

[18]同上，第409页

[19]同上，第352页

[20]同上，第353页

[21] 20世纪60年代，除麦克弗森之外，还有一些学者也使用过“后马克思主义”这一术语，比如，1965年哈斯纳（P.Hassner）发表在《法国政治科学杂志》（Revue française de Science Politique）（15,1,Feb.40-66）上的《寻找统治阶级：关于种种学说史的争论》一文中使用了“关于新阶级的后马克思主义理论（post-Marxist theories of the 'new class'）”一语。1968年斯托克温（J.A.Stockwin）在《太平洋事务》（Pacific Affairs）[vol.41 no.2,summer,1968]上撰文《日本是一个后马克思主义社会吗？》（Is Japan a Post-Marxist Society?）（此文是斯托克温提交给1967年11月7日在圣安东尼学院召开的远东高级研讨会的会议论文）1969年戈德曼（Lucien Goldmann）在《人与社会》（L'Homme et la Société,1969,14,Oct-Dec,49-62）杂志发表的《经济学与社会学：写在朗格的〈政治经济学专论〉出版之际》一文中使用了“后马克思主义学者（post-Marxist scholars）”这一表述。在该文中，戈德曼称卢森堡、布哈林、卢卡奇和科尔施这些反斯大林主义的学者为“后马克思主义学者”。