

“物化”批判的理论越界*

——以卢卡奇和法兰克福学派为线索

苏振源

(南京大学哲学系, 江苏 南京 210023)

[摘要] 物化批判是卢卡奇针对成熟资本主义社会特定生产方式提出的批判构想。从客体层面来看, 资本主义商品经济将异质性的事物悉数整合为同质性的商品形式; 就主体层面而言, 人与人之间的关系完全为机械生产过程的技术规律所掩盖。后继的法兰克福学派思想家把物化批判扩张性地应用于人类一般物质文明发展批判。霍克海默和阿多诺认为, 物化的历史内嵌于人类文明发展史之中。无论是现代的科学理性还是古代的巫术技艺, 都遵循着“以此代彼”的“再现”原则, 都使得多样的事物从属于抽象的同一。为了消除人类文明发展历程中物化的“实然”, 马尔库塞试图建构人与自然、社会、自身相统一的“应然”。哈贝马斯的观点相对缓和。他主张建立普遍的交往伦理, 以弥补物化的世界对人的主体性的抹杀。从卢卡奇到法兰克福学派的理论越界, 是20世纪发达资本主义社会分工日益细化、生产高度集中、国际矛盾冲突更加剧烈、人们日益向往新型文明等诸多新变化的理论投射。然而, 该理论越界本质上是唯心史观的表现。一方面, 他们预设了抽象的人性规定, 未能看到人类本质的生成是一个历史的过程; 另一方面, 物化被它贬抑为与人性规定不符的消极事物, 进而导致物质生产与文明进步被当成了人类自由而全面发展的阻碍。

[关键词] 物化 历史唯物主义 卢卡奇 法兰克福学派 工具理性 交往理性 技术

[中图分类号] B0-0 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 2096-983X(2022)03-0128-08

在当下流行的网络用语中, “物化”逐渐成为一个高频词汇。譬如, 在探讨婚嫁彩礼问题时, 人们往往指责这种行为“物化女性”。又譬如, 面对琳琅满目的商品消费, 人们时常发出自己“被物化”的感慨。词语的滥用容易将人引向迷途——仿佛只要用物的形式来表现的人类活动和交往, 都可以被扣上“物化”的帽子大加批判。于是为了避免生活被物化, 人们转而去追求表面上极简主义生活方式, 并且对于新近出

现的技术和产品则抱以鄙夷和抗拒的态度。该思潮对于畅通经济循环、促进社会长足发展是极其不利的。本文试图说明, 从卢卡奇针对资本主义特定生产方式提出物化批判, 到法兰克福学派把物化批判等同于反对一般物质生产方式的学说, 是一个理论适用对象不断扩张的过程。这些扩张性解释, 既是对卢卡奇物化批判的非法挪用, 也是假借历史唯物主义之名、实则带着狭隘地域性的意识形态的产物。离开特定

收稿日期: 2021-07-26; 修回日期: 2022-02-15

*基金项目: 国家社会科学基金青年项目“美好生活视域下合理消费方式建构研究”(20CKS022)

作者简介: 苏振源, 博士研究生, 主要从事马克思主义哲学史研究。

的历史语境,把物化批判生硬地用以日常生活批判是绝不可取的。

一、卢卡奇对成熟资本主义社会物化结构的批判

“物化”是《历史与阶级意识》的核心概念之一。根据卢卡奇后来(1967年)的指认,该书将“物化”(以及在同一意义上使用的“异化”)和“对象化”混同,造成了“根本的和严重的错误”。对象化是人类实践的一般表达方式,即人类社会生活不可消除的中性现象;而物化只是发生于特定社会当中,此时它所描述的是特定的对象化形式对人的本质的压抑、扭曲和残害。当本书将两者混同,也就把“阶级社会中的不能消除的存在”上升为一种永恒的“人类状况”。^{[1](P18-20)}按照这个事后追认,《历史与阶级意识》所提出的物化批判,不是针对一般阶级社会中普遍存在的人类异化生存状况的批判,而是针对资本主义社会中特定异化现象的批判。其特定性表现在:资本主义社会在人类历史上第一次构建出经济统一体的异化形式,物化批判指向人与资本主义经济社会这个物化整体的对立。

在成熟的商品交换体系里,生产商品所耗费的人类劳动以及人们为生产该商品所结成的社会关系,统统为物的形式所掩盖。人们只考虑不同商品之间的数量置换关系,亦即摆在他面前的,完全是一个由物以及物与物之间的关系构成的世界。另一方面,随着商品经济的普遍化,人自身也不再是交换体系的旁观者。每个人必须将自己的劳动对象化为商品参与市场交换,才能获取满足其生活需要的全部消费品。这时人的活动也被物化为商品,他同样受到交换体系的规律支配。总的来说,资本主义的商品交换体系是一个同时涵盖主客观两方面的物化整体。客观方面表现为商品交换的可通约性,主观方面表现为人类活动的可通约性。资本主义商品经济将异质性的事物悉数整合为同质化的商品形式。

商品交换领域的可通约性,也影响到社会生产过程的可计算性。同质化意味着商品的生产过程可以按照同样的标准被分解为若干个局部,按照某种客观的、可计算的标准来予以实施。既然质上面不同的产品仅变成量上面不同的商品,那么生产它所需要的劳动,也从具有质性差别的具体劳动变为用数量衡量的抽象劳动。客体的同质化进而引发主体的同质化。生产者只需要固守在自己的工位,按照特定的生产流程和操作指引就能合理生产。人们的分工与合作关系,完全为机械生产过程的技术规律所掩盖。

可通约性和可计算性的前提是存在一个普遍等价物。卢卡奇认为,普遍等价物不是任何实物,而就是资本主义的经济统一性本身。资本主义生产方式既以商品交换和严密分工两种具体的物化形式塑造出同质性的整体,又反过来为这些具体的物化形式提供意识形态的基础。资本主义物化整体既是原因,又是结果。美国的法兰克福学派研究专家普殊同(Moishé Postone)精准地概括了卢卡奇的批判思路:“具有历史特殊性的社会结构既建构了实践,又为实践所建构。”^{[2](P85)}每个人都把现实社会视为可通约、可计算的物化整体,并遵循客观的社会规律而行动,再反过来在共同实践中验证着物化意识的有效性。物化意识不是“误认”,它是生活中有效的行动方法。它的真正弊端是,把物与物之间的客观联系当成“社会的自然规律”,看不到这些联系本身是人类活动和社会关系的物化形式。

卢卡奇将社会变革的希望寄托于历史总体的辩证运动。与这一辩证运动相匹配的科学思维方法,就是他所谓的“历史辩证法”:“只有把社会生活中的孤立事实作为历史发展的环节并把它们归结为一个总体的情况下,对事实的认识才能成为对现实的认识。”^{[1](P56)}历史总体的现实化,与辩证法掌握群众是同一个历史过程。历史总体最初是自在的,在扬弃了物化整体的历史阶段后自为地实现自身;无产阶级由于

受到物化意识的遮蔽,在资本主义社会中最初也是自在的。只有当物化整体将其推向生存的边缘,无产阶级才能穿透物化的表象。相反,资产阶级的物化意识始终停留于悲剧性的两难。一方面,正是物化意识促就封建社会等级意识的解体,从而为阶级意识的公开化创造了有利的历史条件。在这个意义上,物化意识是激进的和革命的。另一方面,物化意识又试图掩盖新生的无产阶级意识,于是将自身伪装成自然的、永恒的理性形式,这同历史总体的辩证运动显然是相互抵触的。在卢卡奇的笔下,历史唯物主义被诠释为历史总体与物化整体相互作用的双重结构。从实践的层面来讲,物化整体仅仅表现为历史总体的特定阶段,前者终究为后者所扬弃。从理论的层面来讲,主观辩证法要建立在客观辩证法的基础之上,物化意识的克服要以实践层面对物化整体的克服为前提。

卢卡奇的诠释兼具积极与消极两方面的思想史意义。在卢卡奇之前,第二国际的修正主义观点认为历史唯物主义只是对史实的搜集和整理,舍此以外不应幻想任何超越事实的形而上学之维。^{[3](P158-159)}卢卡奇重新恢复了历史唯物主义的哲学批判性。首先,历史唯物主义以资本主义社会的物化整体为批判对象,经济学、社会学、历史学等实证科学只是从不同角度描摹这一物化整体。其次,历史唯物主义以历史性为批判原则,它将这些具体学科所勾勒的社会现象以及总结出来的社会规律视作人类历史活动的阶段性产物。最后,历史唯物主义试图从物化整体的内部来寻求超越既定事实性的发展契机。历史发展就其总体而言表现为人类主体不断创造新历史的实践活动,就特定的资本主义历史阶段而言表现为无产阶级主体的革命斗争及其阶级意识觉醒。历史唯物主义是一种辩证的思维方法:把事物当做过程来研究,既承认其客观有效性,又充分把握这一客观有效性所以得以形成、运转和变革的历史条件。

但是,在卢卡奇那里,历史辩证法的真理性是由历史总体的先在性而予以保障的。他认

为在人类历史现实地形成一个总体之前、在人类发展历程的起点,历史就已经是一个总体了。老年卢卡奇对此有所反省:“我将总体在方法论上的核心地位与经济的优先性对立起来……总体被视为科学中的革命原则的思想体现。”^{[1](P15)}这一先验的历史总体性的悬设,对于卢卡奇以及后继的法兰克福学派来说都是致命的。由于幻想着在物化形式之外还存在着其他形式的历史总体化路径,他们把物化形式视为历史进程中的偶然的、不幸的产物。后继的法兰克福学派则沿着这一思路继续推进,甚至越过卢卡奇的规定,把对于资本主义物化整体的批判改造为更为激进的、对于一般物化形式的否定。

二、法兰克福学派早期代表对文明发展物化实质的揭示

卢卡奇的历史哲学发轫于对现代科学方法论的批判,霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》同样如此。该书开篇就将人类历史划分为两个截然对立的部分:“在通往现代科学的道路上,人们放弃了任何对意义的探求。他们用公式替代概念,用规则和概率替代原因和动机。”^{[4](P3)}古人认为,打雷是由于雷神发怒,生殖是因为爱神赠予,万事万物都由执掌它的神灵来操纵。现代科学把这些超自然的神秘力量统统祛魅了,而代之以粒子运动的科学话语。《启蒙辩证法》的写作目的不是为了重拾古代泛灵论打压现代科学,而是将两者一起看作“启蒙”的产物。它所表达的主题是,在现代科学兴盛以前,人类已然开始了物化的命运。

科学话语与泛灵论神话之间的共同结构是:“把每一事件都解释为再现。”^{[4](P9)}再现原则根植于同一与多样的辩证分离。以此物再现彼物,意味着彼此之间是相互分离的;而彼物被此物反复再现,又意味着彼此之间是一与多之间的关系。启蒙即是同一性与多样性的分离,是同一对多样的抽象。启蒙主义超越神话的地方并不在于溢出这个母题,而是把它推向极

致。过去的神话体系仅仅在局部实现了抽象的同一支配,而到了现代科学,同质性的科学话语适用于一切自然事物,风雨雷电等自然现象都被归结到同一个主体的支配之中。科学并没有像18世纪启蒙主义宣称的那样真正祛除了神话,相反神话本身就是启蒙。启蒙主义运动不过是对本就启蒙了的人们的进一步启蒙,亦即对再现原则的进一步推进。

人是自然的一部分。当人类将丰富多样的自然纳入到抽象同一的体系中,按所谓的体系的“规律”行动,他也为自己建造了强制同一性的牢笼。这个论述显然是卢卡奇物化逻辑的延续。《启蒙辩证法》将物化的历史追溯到古代社会。因循着自然现象再现神灵、巫师又再现神意的链条,巫师获得了能让普通民众对其服从的崇高地位。特权统治的历史也由此肇始。在这里,统治个体的不仅仅是巫师的肉身,而是巫师所代表的抽象的同一性。此种抽象同一性有其现实的社会基础,即部落征服蛮族、将蛮族人纳入部落分工的历史进程是一致的。^{[4](P18)}不过,由于泛灵论时代的抽象同一性仍只在各个局部发挥作用,统治者阶层同被统治者阶层还未形成绝对的力量对比。直到启蒙使人把目光转向现代科学,“泛灵论使对象精神化,而工业化却把人的灵魂物化了”^{[4](P25)}。这里的“物”指的是一个普适的、同质的、完全由技术分工的合理性所规准的世界。诸神之间不再冲突,科学知识成为最高的裁决。

不难发现《启蒙辩证法》在叙述上的一个盲点:现代科学相对于古代巫术的真理性。恩格斯曾说:“一切哲学上的怪论的最令人信服的驳斥是实践,即实验和工业。既然我们自己能够制造出某一自然过程,按照它的条件把它生产出来,并使它为我们的目的服务,从而证明我们对这一过程的理解是正确的。”^{[5](P279)}认知主体、被认知的对象以及人们用以认识的手段,在实践中都获得历史性的改造,人们的知识体系与思维方式也获得提升。^[6]现代科学之所以能够战胜神话,归根结底是因为它相对于巫术

在实践中更有效性,含有更多的真理的成分。该书仅仅抓住了神话和启蒙形式上的相似性,从而片面地将两者都归结为外在于自然的、人为的强制同一性。前苏联的哲学家奥伊则尔曼(Т.И.Ойзерман)也指认说,该书“把任何合乎理性地改造社会关系的做法同资本主义的合理化混为一谈”^{[7](P316-317)}。这导致《启蒙辩证法》概然地把迄今为止所有的人类文明形式同自然对立起来。那么接下来,如何从高度物化的现代文明手中拯救被束缚的自然,就成了法兰克福学派社会批判理论的主题。

马尔库塞通过诠释《1844年经济学哲学手稿》的人本主义哲学来提出超越物质文明的途径。他认为,马克思的贡献在于:“从经济事实到人的因素的突破,从事实到行为的突破,把被凝固了的‘情形’和它们的规律(这些规律在其物化的形式中是同人的力量没有关系的)放到运动中,放到它们的历史发展的进程中加以理解。”^{[8](P304)}历史唯物主义的第一步是思想上的去蔽,即认识到物化现实的背后是人类主体的历史活动。历史的真正本质建立在“对象化”的基础上,物化只是对象化的某种特殊形式。那么,什么是更为本质的“对象化”呢?

马尔库塞从三个层面叙述了它的内在规定。首先,对象化指向人与自然的统一。人是一种“对象性的存在物”。^{[8](P310)}人所面对的自然就是被对象化了的自然,它并非孤立地存在着等待外来人客观中立的观察。其次,对象化指向人与社会的统一。人不仅以一般的自然物为对象,也以同为人的社会同伴为对象。在马尔库塞看来,这种交互对象化的活动就是马克思所说的“劳动”。^{[8](P316-317)}劳动建立起共同的生命活动的领域,人们在劳动中相互揭示自身的对象性存在。最后,对象化指向人与自身的统一。只有当人创立一个现实的对象世界,以外在性的形式表现其本质,他才可谓“自我实现”。在这个辩证的过程里,既存的对象性世界为其提供活动的前提和条件,他的对象化活动又在不断地改造着既定的世界,从而推动历史的不断

发展。

在解蔽物化意识的层面上,马尔库塞的努力是值得肯定的。但就哲学逻辑而言,他同卢卡奇的错误是类似的。卢卡奇在历史现实地联系为一个总体之前,预先设定了自在的历史总体;马尔库塞则在人类现实地改造自然之前,预先设定了人与自然和谐统一的自在自然。脱离现实的历史进程和规律,仅仅把历史唯物主义理解为一套批判现实的超越性原则是行不通的。

三、哈贝马斯对社会历史物化趋向的“纠偏”

哈贝马斯主张建立普遍的交往伦理,以弥补物化的世界对人的主体性的抹杀。哈贝马斯总的观点是,传统历史唯物主义,包括卢卡奇、霍克海默、马尔库塞所诠释的历史唯物主义,都只不过是建立在“生产范式”上的历史唯物主义。这种历史唯物主义不能全面地解释历史进化问题。社会发展不仅需要生产,也需要调节对生产资料和劳动产品的分配。传统历史唯物主义的劣势就在于把生产和分配混为一谈。生产指向“物的处理或者对物的有目的的和协调的使用”,而分配则需要“相互期待或者相互利益的系统联系”。^{[9](P141)}在处理分配关系时,主体间需要借助语言达成理解,不能把彼此看作可计算的工具。只有把交往范式考虑在内,历史唯物主义才适合用于描述“人类特有的生活方式”的生产和再生产。

哈贝马斯认为社会进化是生物进化与文化进化共同作用的结果,并由此将历史分为三个阶段。最初的阶段,亦即灵长类阶段,只有纯粹的生物进化。这个阶段主要是生物学的研究对象。马克思恩格斯的历史唯物主义主要关注第二个阶段,哈贝马斯称之为原始人阶段。比起前一个阶段,人们已经形成了以手势为语言和呼叫信号的系统,也形成了策略性的协作关系,并据此建立分配规则。他们的分工与分配同他们协同狩猎的生产方式是相一致的。在此阶段以

上,还存在着一个更高的、使得人真正为人的第三阶段,它的典型特征是家庭规范结构的形成。在灵长类和原始人的阶段,等级是一维的,“每一个动物,都过渡性地占有一个,而且只占有一个位置。”^{[9](P144)}分工仅及于两性分工,两性各自的内部、两性之间的地位既是平等的关系,彼此之间又是不可通约的。而在真正的人类社会的伊始,父母之间、父母与孩子之间的关系并不平等,并且每个个人的身份会随着通婚、繁衍后代等行为而变化,身份之间存在着局部可交换的关系。马克思和恩格斯并没有对这个新的规范结构的阶段予以特别考虑。

人类何以从原始社会进入等级社会呢?哈贝马斯认为条件有三。^{[9](P145-147)}第一,必先预先存在着某种普遍的交往伦理。社会成员不把同伴当成物性的、无声的工具,而是试图通过语言交流理解他人以及令自己为他人理解。第二,必先预先形成某种共同的社会文化。离开这种共同遵从的文化,参与者们将无从对彼此的行动产生合理预期,也不可能形成现实的交往。第三,必先预先具备某种监督性的惩治机制。其中第一个条件亦即交往伦理,由于内在于人们日常语言交流的基本结构,是最为核心的要件。后两个条件是否能够同交往伦理相匹配,关乎社会整合的有效性。一个运转有序的社会共同体应当以交往原则为标尺,建立起良好的交往文化以及保障交往的法治体系。

哈贝马斯的新诠释旨在将文化、法律等“上层建筑”拔高到与“经济基础”相当的位置。经济、政治、文化被视为社会系统中不同的子系统,各自以不同的方式发挥着作用,没有哪个更为本质。这种新诠释深受哲学家汉娜·阿伦特的影响。阿伦特认为,奠基于劳动和阶级斗争的唯物史观所描绘的仅仅是动物的历史。^{[10](P24-25)}劳动者面对的是无声的世界,他以暴力的手段作用于他的对象物而从不理会对方的意愿,他也在这种对象性的活动中反过来将自己当成了无声的动物。而真正的伦理的人类的生活应当是建立在对话之上的生活。人是语言的动物,

使用语言意味着假定对方是有着共通的理性、共同的文化、共同生活的平等主体。语言的世界比起物性的世界,更加真正地属于人的世界。

哈贝马斯宣称,他无意驱逐经济系统的物化逻辑,物化逻辑与交往逻辑之间仅仅是补充关系。交往伦理必须拥有其物化的形式,亦即具有暴力性和事实性的依法治国的形式,才能真正地发挥效力。商谈的依法治国“对于在赤裸裸暴力不应该介入的时候必须用理由来说服的人们来说,这种‘能够说不’的规范性断层线,是他们的有限自由的标志”^{[1](P401)}。也正是在这最终的政治诉求上,我们抓住了哈贝马斯理论当中的两极:一极是暴力的物化世界,另一极是人的有限自由。无论在社会层面物化逻辑与交往逻辑如何交融,在个体层面物化与自由的对立是始终不变的阿基米德支点。该支点将哈贝马斯带回卢卡奇的形而上学:在近代的主体意识觉醒之前,在资本主义革命确立保障个人自由的法律制度之前,自由作为一种不可磨灭的人类本质就业已存在了。哈贝马斯继而遵从社会契约论的立场:自由的本质为每个人划定一块绝对不受社会侵犯的净土,除非他自愿让渡这些自由。于是可以进一步得出推论,暴力的、罔顾个人意愿的物化逻辑不可能真正实现社会整合,也不能全面地解释社会进化。反倒阿伦特在这个问题上的判断要比哈贝马斯准确。古希腊的主人和奴隶之间不会发生任何交往关系,即便奴隶能够说话,他说的话也被当作动物的呢喃。哈贝马斯没有注意到,假定每个人拥有同等的说话的权利,不过是近代资产阶级意识形态的拟设。

四、“物化”批判理论越界的社会历史根源

将技术的发展和制度的完善同“人的本质”相对立,是特定历史环境的意识形态。从卢卡奇到法兰克福学派的理论越界,是以20世纪发达资本主义社会的新变化作为现实参照物

的。这些新变化大体可分为三个方面。

第一个方面,现代科技的不断进步。人类对于自然界的认识日益细致又日趋全面。这带来生产分工的进一步细化,也带来生产范围的进一步扩大。卢卡奇敏锐地注意到这个历史新现象,并借助他的老师韦伯的术语将其概括为合理化。理性之光既纵深式地照进和穿透事物的内在肌理,又延展式地建立起事物之间的联系。以往的万事万物间的联系以及他们在旧体系中的意义被颠覆,取而代之的是他们作为现代科学之对象物的联系和意义。意义体系的重组也关乎人类主体对自身意义之把握的变革。在过去由宗亲血缘与祖先神话所奠基的意义体系中,人将自己视为家族网络的一个节点,并根据其家庭出身来确定其社会地位。而在现代技术所建立的分工体系里,他把自己视为商品生产与再生产的一个环节。卢卡奇的“物化”并不是说人本身变成了麻木不仁的机器,而是说他的行动与思想为技术体系所全面中介,他自视为体系当中一种可计算的因素。同时,也只有当现代技术体系将万物都祛魅为地位平等的科学对象,现代认识论那种超越万物、主宰万物的人类主体意识才能最终确立。

第二个方面,社会体制的高度统一化。法兰克福学派的思考同法西斯势力极度非人道的政治迫害直接关联。饱受奴役的犹太人在纳粹的集中营内过着形同动物的生活,乃至被投入精密的而残酷的屠杀流水线里。理性与人性的对立第一次以公开的形式表现出来。物化批判也因此从卢卡奇的认识论批判的维度之外,增加了伦理学的维度。卢卡奇以冷静的历史主义分析告诉人们,资产阶级由于其阶级局限永远也不能摆脱物化意识。而法兰克福学派的思想家则相信,物化意识是文明发展中的歪路,全体人类都有可能避免并且应当予以纠正。这一分歧进而导致卢卡奇和法兰克福学派不同的政治诉求。卢卡奇寄希望于统一的无产阶级革命联盟,因为只有无产阶级才代表着扬弃物化意识的辩证思维。而在早期法兰克福学派的蓝图

里,超越物化就是抵制任何将人们凝聚团结起来的政治集权形式,乃至回到前国家的、人们联系松散的田园生活。这种对已经逝去的乌托邦的怀念非但不能成为真正超越资本主义社会的有效路径,反而极有可能被资本逻辑所俘虏而转化为承载主体虚假欲望的“商品”。^[12]

第三个方面,反复的战争创伤和剧烈的意识形态对抗造就文化心理的逆反,人们急切期待着一种和平对话的新型文明。哈贝马斯不赞同逃向田园的幻想。真正的批判应当将物化结构置于人类主体的控制之下。这种控制不是私人主体对客观规律的把握和遵从,而是人类共同体对种种物化形式的调动和利用。在应对物化结构之前,应当预先思考人何以为人的界限,并以依法治国这一物化形式赋予该界限具有事实性和强制力。为了捍卫人的世界,人们必须以物化对抗物化。相对而言,哈贝马斯的设想更具现实主义色彩。不过,由交往理性所标识的人类共同体,仅仅是西方文明在世界大战反思期所历史地呈现出来的文化心态。特定历史时期的文化愿景不能真正解决资本主义社会的内在矛盾。并且,商谈依法治国专为应对社会体系运行过程中的合法化危机而建构,它旨在延缓危机而非改变现存的资本主义制度。从政治立场来说,哈贝马斯已然站到了前辈们的对立面。

西方马克思主义的物化批判未能正确把握人与生产工具的辩证关系。在马克思和恩格斯看来,工具不管从其具体形态还是其本质规定来说,都不是外在于人的事物。最原始的工具就是人的器官,人只有运用他的身体器官才能同自然发生联系,哪怕到社会生产力高度发达的阶段仍是如此。人作为生产工具仅仅是一个事实判断,它并不掺杂任何伦理色彩。并且,马克思恩格斯始终是在人与人的关系的视域中来理解包括工具在内的诸多“物”的。^[13]正因如此,马克思恩格斯才认为,人们的共同活动方式本身就是“生产力”。^{[14](P532-533)}后来的《资本论》亦延续了这一思路。协作、工场分工与机械生产就本质而言都是对生产工具与从事生产劳动的人

的配置,它们的区别是生产力在量上的差别。人既是生产工具的一部分,也是使用其他生产工具的主体;他在使用工具的同时也在延续着先辈所传承下来的生产力,在人与人的关系中从事其生产活动。马克思恩格斯虽然批判造成人的生产能力片面发展的工具配置方式,同时也肯定人的主体性必须借助工具体系的延展才能得以实现。一方面,工具体系为人们的联合与团结提供了必要条件。“中世纪的市民靠乡间小道需要几百年才能达到的联合,现代的无产者利用铁路只要几年就可以达到了。”^{[15](P40)}另一方面,工具体系的发展使得人们免去许多劳作的苦役,节省出大量可自由支配的闲暇时间,进而“为个人生产力的充分发展,因而也为社会生产力的充分发展创造广阔余地”。^{[16](P103)}然而从卢卡奇开始,经典历史唯物主义所勾勒出来的人与生产工具间的直接同一性已然开始破裂。卢卡奇仅仅抓住生产工具所有制批判的向度,忽视了人本身作为生产工具的规定性。于是在他那里,人类历史的总体性成为脱离工具体系发展史的先验存在,也为后来法兰克福学派虚构出人类精神与工具世界的二元对立、把历史唯物主义推向抗拒生产力进步和新兴技术物涌现的“畏物主义”埋下了伏笔。

不能否认,物化批判固然展现出人类物质文明发展中的一些弊端,但它从根本上颠倒了物质与精神的关系——这正是马克思恩格斯在创立历史唯物主义时所竭力批判的“德意志意识形态”:秉持唯心史观的哲学家们相信,在人们现实的物质生产过程以外存在着独立的道德、宗教、形而上学,这些凝固不变的意识形式超越于历史之外,在历史尚未发生之际就指明了历史的终点。马克思恩格斯的历史唯物主义建立在科学的前提与严密的推论上。其前提是,人要创造历史,就必须先能够生活,因此第一个历史活动必定是生产物质生活本身。^{[14](P530)}这一原则在本体论的意义上支撑着整个历史的进程,无论在任何时代它都是颠不破的真理。在战后经济迅速恢复以及所谓“富裕社会”的

表象下,许多西方思想家轻率地以为该前提已经普遍得到满足,进而试图离开物质生产的地基而为人类社会规定更高层级的本质。他们的判断是短视而且自私的。然而从世界范围来看,不少欠发达地区的人口仍生活在贫困线以下,“创造历史”的前提要件尚未满足。世界历史的形成离不开生产力的普遍发展与人们普遍交往。其中物质生产力又是决定性的因素,没有高度发达的生产力,非但普遍交往无以形成,社会还可能因贫困而重新开始争夺必需品的斗争。^[14](P538)]世界历史性个人的生成既是个人不断延展工具性器官,现实地同广阔世界发生联系的过程,也是全人类共同利用工具体系战胜贫困,共享历史发展成果的过程。马克思恩格斯的历史唯物主义既是科学的历史哲学,也是真正人道主义的伦理学,它同小资产阶级带着狭隘地域性的解读是根本异质的。

总的说来,“物化”批判的理论越界是一场以偏纠偏的思想史历程。它力图从资本主义社会的物化结构中重新拯救人类的主体性,却又离开现实的历史地基构想出抽象的主体,最终造成物质生活生产的历史与人类发展历史的二元对立。物质生活的生产是历史唯物主义的理论基础,全人类共同发展是历史唯物主义的理论目标。在任何情况下都不能割裂两者的统一关系,以免落入唯心史观的窠臼。

参考文献:

[1]卢卡奇·格奥尔格. 历史与阶级意识[M]. 杜章

智,等,译. 北京:商务印书馆,1996.

[2]莫伊舍·普殊同. 时间、劳动与社会统治[M]. 康凌,译. 北京:北京大学出版社,2019.

[3]殷叙彝. 伯恩斯坦文选[M]. 北京:人民出版社,2008.

[4]马克思·霍克海默,西奥多·阿多诺. 启蒙辩证法:哲学断片[M]. 渠敬东,曹卫东,译. 上海:上海人民出版社,2003.

[5]马克思恩格斯文集(第4卷)[M]. 北京:人民出版社,2009.

[6]苏振源. “巨大的历史感”:恩格斯对唯物辩证法根本特征的阐发[J]. 河北学刊,2021(2): 70-76.

[7]中央编译局. 马列著作编译资料第十四辑[M]. 北京:人民出版社,1981.

[8]上海社会科学院哲学研究所. 法兰克福学派论著选辑(上卷)[M]. 北京:商务印书馆,1998.

[9]尤根·哈贝马斯. 重建历史唯物主义[M]. 郭官义,译. 北京:社会科学文献出版社,2000.

[10]汉娜·阿伦特. 马克思与西方政治思想传统[M]. 孙传钊,译. 南京:江苏人民出版社,2007.

[11]尤根·哈贝马斯. 在事实与规范之间:关于法律和民主依法治国的商谈理论[M]. 童世骏,译. 上海:三联书店,2003.

[12]黄玮杰. 当怀旧成为商品——逆托邦及其批判[J]. 山东社会科学,2020(12): 106-113.

[13]徐丹. 马克思哲学思想的三层面:物、关系和过程[J]. 深圳社会科学,2019(6): 86-94.

[14]马克思恩格斯文集(第1卷)[M]. 北京:人民出版社,2009.

[15]马克思恩格斯文集(第2卷)[M]. 北京:人民出版社,2009.

[16]马克思恩格斯全集(第31卷)[M]. 北京:人民出版社,1998.

【责任编辑 刘红娟】

A Transgressing Theory of Critique on Reification: From Lukács to Frankfurt School

SU Zhenyuan

Abstract: Lukács proposes “reification” as a critical conception for the specific mode of production in mature capitalist society. The capitalist commodity economy integrates all heterogeneous things into a homogeneous form, and the relations among men are completely concealed by the mechanical production process. Subsequent thinkers from the Frankfurt School extends the critique on reification to the critique on

(下转第159页)