

处境与实践视角下的社会事实

——梅洛-庞蒂的存在主义马克思主义
对于社会科学方法论的意义

孙飞宇 牟思浩

提要:二战前后,经典马克思主义的传统在法国知识界产生了广泛的影响,并与法国本土化的存在主义现象学结合在一起,呈现出了典型的“法兰西”特征。梅洛-庞蒂作为其中一位重要的代表,其基于知觉现象学的角度开展的工作对社会学的法国传统产生了明确的影响。这一影响主要体现在梅洛-庞蒂通过自己对于现象学式处境的研究强调了马克思主义的实践性,并在此基础上发展出了自己关于“社会事实”的理解和社会学研究的独特视角。

关键词:处境 实践 社会事实

历史即他人,是我们与他人所建立的相互关联。

——Merleau-Ponty (1964b:25)

自从20世纪30年代初期以后,现象学运动的中心逐渐从德国移往法语世界(施皮格伯格,1995:590)。从一开始,这一具有历史意义的“迁徙”就体现出两个实质性的特征:存在主义式的解读/误读,尤其是以萨特的工作为代表的误读,以及与早期马克思主义的交汇。^① 经典马克思主义在法国的传播正是与这一法国化存在主义思潮结合在一起,并通过对人的主体性(subjectivity)与个体性(individuation)等思想

^① 依波利特(J. Hyppolite)1939年所翻译的《精神现象学》以及他和科耶夫(Alexandre Kojève)对于该著作的解读,几乎成为此后法国知识界从3H一代(即受黑格尔、胡塞尔和海德格尔影响的一代)向3M一代(即受马克思、尼采和弗洛伊德影响的一代)思想史变迁的基本底色。用列斐弗尔(H. Lefebvre)的话来说,二战以后,法国知识界可以说是将重新发现黑格尔辩证法视为了“决定性的哲学事件”(波斯特,2015:5)。梅洛-庞蒂甚至明确以如下的陈词来致敬黑格尔:“在过去这个世纪,所有的伟大哲学观念——马克思和尼采的哲学、现象学、德国存在主义以及精神分析——都源出于黑格尔。正是黑格尔开启了探索非理性并将其纳入某种扩展的理性的尝试。迄今为止,这仍然是我们这个世纪的任务”(Merleau-Ponty,1964a:63)。

问题(Miller, 1979:8) 的讨论而发展成为一种法国式新马克思主义(new-Marxist)流派的(Miller, 1979:3)。

作为这一交汇的代表性人物,梅洛-庞蒂将关于“生活世界”的思考作为理解人之存在的入手点,^①发展出知觉现象学以及存在主义式马克思主义,成为法国20世纪中期在思想史上承前启后的重要工作。其思想中统领性的观点体现在前后一以贯之的“处境”(situation)这个概念之上。梅洛-庞蒂对这个概念的现象学理解一直都与马克思早期的工作存在着某种亲和力。

一、共在的处境

梅洛-庞蒂尤为重视“处境”这一概念。在其早期作品《行为的结构》中,梅洛-庞蒂开篇即指出,他试图去理解意识与自然之间的关系(Merleau-Ponty, 1963:3)。这一关系可以是有机体式的、心理学的甚至是社会的。对此种关系的界定几乎是他关于处境最早的理解,即“通过因果关系而既外在于彼此又绑定彼此的一种诸事件的多重性”(Merleau-Ponty, 1963:3)。在《行为的结构》一书中,梅洛-庞蒂通过一种现象学式的“共在”(Mitsein)的态度讨论了个体与处境之间的辩证关系,并将人的行为置于现象学意义上的生活世界之中(Merleau-Ponty, 1963:5)。

(一)梅洛-庞蒂的观看与还原(reduction)

对于梅洛-庞蒂来说,在胡塞尔之前,现象学作为一种“运动”已经发展了很长时间,可以在黑格尔(G. W. F. Hegel)、克尔凯廓尔(S. A. Kierkegaard)、马克思(K. Marx)、尼采(F. W. Nietzsche)和弗洛伊德(S. Freud)等人的作品中找到痕迹。因为现象学意味着一种思考的

^① 梅洛-庞蒂所受到的现象学影响主要来自于胡塞尔,尤其是胡塞尔的晚期手稿。1939年,梅洛-庞蒂在鲁汶大学查阅胡塞尔手稿,由此将“我思”(Cogito)通过己身(le corps propre)与生活世界(Lebenswelt)联系起来,成为其现象学思考的入手点。虽然同胡塞尔许多其他学生如舒茨(Alfred Schütz)和古尔维奇(Aron Gurwitsch)一样,梅洛-庞蒂并不满意胡塞尔对生活世界这一概念的分析走向,然而与生活世界相关的思考却成为了梅洛-庞蒂开展工作的关键入手点。

风格,而非某种固定的教条(Merleau-Ponty, 1962: viii)。从这一现象学的角度来说,“问题在于描述,而非解释或分析”(Merleau-Ponty, 1962: viii),这是“重返事物本身”这一现象学口号的首要要求。遵循这一原则,梅洛-庞蒂要求回到在科学世界之前的知觉世界,因为“我关于世界的所有知识,哪怕是科学的知识,也来自于我自己的独特观点,或者来自于我关于世界的经验,没有这些经验,科学的符号就会毫无意义”(Merleau-Ponty, 1962: viii)。所谓回到知觉世界,就意味着首先要理解和返回到“在知识之前的这个世界”(Merleau-Ponty, 1962: ix)。这并不是说要返回人的主体性,而是说对于主体性的理解要从处境出发,因为人“处于世界之中,只有在世界之中他才获知他自己”(Merleau-Ponty, 1962: x)。这一观点来自晚期胡塞尔,然而对于“处境”这个概念的强调,已经体现出他们二人在现象学道路上的差别。梅洛-庞蒂将处境视为“我思”与胡塞尔式超验主体间性(inter-subjectivity)的前提(Merleau-Ponty, 1962: xii)。在这一前提下,现象学的还原手段被梅洛-庞蒂当作“观看”生活世界及人的在世之在的方法。来自于这一还原的最重要的成果就是“完全还原是不可能的”(Merleau-Ponty, 1962: xiii)。因为我们的存在乃是一种在世之在,我们永远处于某种处境之中,“反思也在时间流中被执行”(Merleau-Ponty, 1962: xiii),所以,“不存在能够把握我们所有思维的思维”(Merleau-Ponty, 1962: xiii)。在这一前提下,思想不能将任何现象视为理所当然,意味着要求理解永远“不断更新的重新开始的体验”。总之,非反思性的生活乃是“反思的原初的处境”(Merleau-Ponty, 1962: xiii)。

由此出发,梅洛-庞蒂认为,胡塞尔关于“本质”(essences)的理解乃是一种手段,而非目的,不能由此而中止我们关于世界知觉的考察(Merleau-Ponty, 1962: xiv)。我们在世界之中的生存往往由于与世界的纠缠过于紧密而无法被认识到,所以我们总需要某种理念场域(field of ideality)来帮助我们“熟悉和克服其实在性(facticity)”(Merleau-Ponty, 1962: xiv)。梅洛-庞蒂所理解的作为手段的本质还原的意思就是去理解经验是如何被表达出来的。梅洛-庞蒂在此用了一个非常有名的比喻:“就好像渔夫的渔网从大海深处打出鲜活的鱼儿和海藻一样,胡塞尔的本质必然会带来关于经验的所有那些活生生的关系”(Merleau-Ponty, 1962: xiv)。沿着此种方向,梅洛-庞蒂决意要将他所理解的事物本身——世界——展示出来。也就是说,他试图要去“寻

求作为一种对我们存在的事实而存在的、在任何主题化之前的世界” (Merleau-Ponty, 1962: xv)。从胡塞尔现象学还原的初衷来说,梅洛-庞蒂对于知觉的分析可谓“离经叛道”,但是他认为自己在精神上是胡塞尔真正的追随者,因为他同样要求“必须对真实进行描述”(Merleau-Ponty, 1962: x)。只不过梅洛-庞蒂希望由此出发去探索“知觉的世界”亦即处境,将世界同时理解为部分的给定、部分的构成、暧昧含混性以及它们的综合。正如马克思在《1844年经济学哲学手稿》一文中对于“人”的考察是从他所处的关系中去考察的那样,梅洛-庞蒂在《知觉现象学》中所提出的“存在于世界之中”并非彻底否定传统的“我思”,而是如上所示,将主体性理解为同时在世界中的我思。这就是说,“世界完全在我之中而我完全外在于我自己”(Merleau-Ponty, 1962: 407)。主体与世界不可分割。所以在论及对人的理解时,梅洛-庞蒂尤为强调人的关系,甚至在《知觉现象学》中引用圣埃克苏佩里(Antoine de Saint-Exupéry)的《作战飞行员》一书中的句子来结尾:“人不过是一种关系的纽带,只有这一点对他来说才是重要的”(Merleau-Ponty, 1962: 456)。在这一方面特别能看出梅洛-庞蒂的思想与马克思早期思想的亲和力。从人与劳动的关系、人与劳动的产品的关系以及从“生产活动”本身来理解人的存在,而非仅仅将人理解为一种独立存在的主体性,是马克思早期思想的典型特征(马克思, 2012a: 53)。梅洛-庞蒂在这方面与马克思的亲和力是后来他接受和进入马克思主义的思想条件。

(二)从知觉(perception)到历史

对于此种世界和人的理解要从知觉开始,因为“这个世界就是我所感知到的东西”(Merleau-Ponty, 1962: xv)。从感知出发,这个世界就并非一个外在、客观、独一无二的客体,而是一种个体身处其中的处境。这一处境不是行为主体思考的对象,“而是我所生活、历经的东西。我向这个世界开放,我非常确定我与其处于沟通之中,但是我并不拥有这一世界,它是无穷无尽的”(Merleau-Ponty, 1962: xvi)。这就是“构成了世界之世界性(Weltlichkeit der Welt)的世界的事实性(facticity)”(Merleau-Ponty, 1962: xvi)。显然,梅洛-庞蒂在此通过海德格尔式的思考推进了胡塞尔的方法,甚至可以说颠倒了胡塞尔的方法。这种颠倒与阿尔弗雷德·舒茨对于胡塞尔的颠倒又不相同。舒茨悬置了胡塞

尔式的对于日常生活的疑问与悬置,同时保留了意向性的取向,由此带来了考察作为意义之构成的生活世界的可能性。这是一种更贴近社会学的处理方法。梅洛-庞蒂的思考在基本方向上与舒茨的工作是一致的,然而由于对世界的理解更贴近海德格尔,所以对我们从社会理论的角度来理解他构成了更大的困难。不过,这一困难也意味着丰富的成果:在对事实与世界的理解上,梅洛-庞蒂甚至比舒茨更接近韦伯,也更像是一种现象学式的理解社会学。在这一方面,梅洛-庞蒂是通过拓展胡塞尔的意向性概念实现这一认识的。在梅洛-庞蒂这里,意向性的主要功能就在于“将世界作为现成的已经‘在那里’(d \acute{e} jà là)的世界揭示出来”(施皮格伯格,1995:758)。由此,梅洛-庞蒂也扩大了“理解”这个概念,使得这一概念不仅局限于传统意义上对于“真实不变之本质”的把握,也使得现象学成为了发生现象学。无论所要理解的对象是所感知的事物、某个历史事件还是某种理论,这种理解所关心的就是“要领会整体的意向”,这种领会关心的并不只是表象的过程,还扩展到了在各种存在物即其处境之中所“表达的存在的独特方式”(Merleau-Ponty,1962:xvii)。就对于每一种文明的理解而言,这种理解并非是去寻找客观性思维所发现的那种数学—物理类型的规律,而是发现某种关于他人、自然、时间与死亡等存在的独特行为方式的准则:“历史学家能够利用并重述的表达世界的特定方式”(Merleau-Ponty,1962:xvii)。梅洛-庞蒂称其为“历史的维度”。在这一理解的角度下,“所有的人类词语和举动,即使是出自于习惯或者心不在焉,也都有其意义”(Merleau-Ponty,1962:xvii)。偶然性成为一个重要的概念。在这一逻辑下,偶然性相互补充,成为重重叠叠的无数种“这个世界”的必然维度。堆叠的事件再度成为处境。在这个意义上,我们理解历史,或者说理解具有历史性的人类社会,就要从意识形态、政治、宗教以及经济等角度去进行(Merleau-Ponty,1962:xvii)。梅洛-庞蒂借用马克思的名言“历史并不用其头脑走路,同样,历史也并不用其脚来思考”,将这种整体性的理解风格比喻成“身体式”的理解,要求我们去关心作为整体的身体。由此,马克思对于梅洛-庞蒂的影响也愈发明显起来。我们甚至可以说,这种从知觉到历史的思考线索,就是经典马克思主义式的思考风格。因为马克思将人理解成为一个完整的人,也就是“以一定的方式进行生产活动的一定的个人,发生一定的社会关系和政治关系……是现实中的个人”(马克思,2012b:151)。受其影响,

梅洛-庞蒂也明确主张历史的不可分割性(Merleau-Ponty, 1962: xviii)。这样的理解必须要对作为理解者的研究者加以反思,因为我们都身处历史之中,而这样的历史有其自身的开放性。所以对于历史意义的理解就要明白:主体不仅在时间之中,而且还承受着时间,被投入到时间中(Merleau-Ponty, 1962:422)。

通过这一思考,梅洛-庞蒂试图将“极端的主观主义与极端的客观主义”结合进“关于世界的概念或关于理性的概念之中”(Merleau-Ponty, 1962: xix)。这是一个我与他人同时共在、彼此互相掩映和嵌入的结构。所以主体性和主体间性的概念是统一而无法分离的,正如我无法彻底区分开在当下的经验和过去的经验,也无法彻底区分开我自己的经验和他人的经验一样。

总结而言,梅洛-庞蒂将“真实的”物体理解为“一系列不确定视角的无限综合,其中每一个视角都与它有关,但任何一个视角也不能将其穷尽”(梅洛-庞蒂, 2002: 11)。这并不意味着我们无法达到真理。梅洛-庞蒂只是要求对思想的过程进行具体分析(梅洛-庞蒂, 2002: 23)。从对知觉的研究出发,梅洛-庞蒂希望能够观看到思想和现实的事物本身,并带来一种理解世界的方法,以便能够“使我们面对着在场的、鲜活的存在”(梅洛-庞蒂, 2002: 32)。这种方法造就了梅洛-庞蒂对历史和社会的理解:将历史视为一种沟通交流的关系。如此一来,主体间性就成为主体性的基本维度(梅洛-庞蒂, 2002: 34)。他人和我通过身体性的方式而非类推的方式在同一个世界之中共存。这就是梅洛-庞蒂所理解的知觉的首要性,也是梅洛-庞蒂解决怀疑论和悲观主义的关键(梅洛-庞蒂, 2002: 34)。这种对于历史和社会的理解,还需要在与萨特思想的对话中进一步表现出来。

二、处境、偶然性与实践:萨特、韦伯与卢卡奇

(一)对萨特的批评:从历史的处境到历史唯物主义

梅洛-庞蒂与萨特在思想上的相互影响与批判以及二人友谊的决裂是20世纪法国思想史的一桩公案。众所周知,这一决裂与二人对马克思主义的理解和对苏联及法国现实政治的态度分歧都有着密切的关系。从梅洛-庞蒂本人的思想发展历程来看,这一决裂并不难理解。

他与萨特在哲学上的观点差异首先就是在“身体化现象”上的观点对立。尽管梅洛-庞蒂至少在1955年的《辩证法的历险》之前都可以说是一位萨特主义者(波斯特,2015:135),然而这并不意味着他对萨特没有批评。这一批评从1945年的《知觉现象学》里对自由概念的考察以及在该著作结尾部分针对萨特的论断中就已经出现了(Merleau-Ponty,1962:455)。后来,在对萨特的《存在与虚无》一书的评论中,梅洛-庞蒂又明确批评了萨特所重视的“我关于我自己的观点和他人关于我的观点之间的对立,自为与自在的对立”这一观点,认为人与人之间的关系应该是“活生生的结合与沟通”(Merleau-Ponty,1964a:72)。从这一点出发,梅洛-庞蒂对萨特的系统批评最后集中在了后者缺乏社会理论这一点上。这一批评对于梅洛-庞蒂极为重要,因为他认为,如果缺少这一点,就无法真正理解马克思主义。梅洛-庞蒂强调,要真正理解和发扬马克思关于“改造世界”的观点,并将其引入其存在主义现象学。所以他强调说:“我们必须分析介入,也就是历史的主体与客观条件相结合的那一刻,分析阶级是如何在意识到自身之前而存在的——简言之,社会的状况和共在(co-existence)的现象。《存在与虚无》尚未提供这种社会理论”(Merleau-Ponty,1964a:81)。可以说,梅洛-庞蒂1946年在法国哲学学会的演讲“知觉的首要地位及其哲学结论”中所下的判断“历史即他人,是我们与他人所建立的相互关联”(Merleau-Ponty,1964b:25),就是针对萨特那句著名的“他人即地狱”的回应。这一在社会理论面向上的判断来自对“存在”这个概念的不同理解。对于梅洛-庞蒂来说,身体是一个积极交往的主体。从身体的角度来理解存在,那么,“‘存在’一词有且只有两个含义:一个作为物而存在,另一个作为意识而存在”,而身体则表明了这二者在存在意义上的混融状态(Merleau-Ponty,1962:198)。梅洛-庞蒂的英译者曾对这两位学者做过如下比较性总结:“对于萨特,身体是陷于他者注视下羞耻的、恶心的和最终异化的载体。在梅洛-庞蒂看来,身体乃是世界以及我们和其一起在爱和理解中劳作的他者的载体,并且是我们纠正错误或克服暴力必须诉诸的根基。在萨特看来,身体是世界腐坏的媒介;而在梅洛-庞蒂看来,身体象征着世界和社会的组合”(奥尼尔,2010:370)。这两种对于身体化的不同理解必然意味着不同的政治和社会观点。对于梅洛-庞蒂来说,“集体主义和个人主义、劳动和暴力这些极端总是我们基本社会生活的历史维度”(奥尼尔,2010:371)。

通过将这一身体置于历史、政治和社会现实之中,通过强调群体在“筹划上的交互性和主体间性”(the mutuality and inter-subjectivity of projects),梅洛-庞蒂推进了存在主义在社会理论中的面向,尤其是马克思主义社会理论中的面向。在这一推进中,从含混状态而来的偶然性非常重要,因为如上所述,这带来了对于历史的不同理解。梅洛-庞蒂将偶然性视为实存状态。对他来说,世界并非完全理智性的,而是存在着许多“被黑暗的广阔区域所分割开来的发光的星云”(radiant nebulae)(Merleau-Ponty,1964a:4)。相应的,文化的世界也是非连续性的,有其“隐秘的突变”(secret mutations):“理性的最高形式与非理性接壤”(Merleau-Ponty,1964a:4)。

正是在这一意义上,在梅洛-庞蒂看来,萨特所理解的社会和马克思主义都是既没有历史(梅洛-庞蒂,2009:110)、也没有社会性他人的孤独者的社会和马克思主义(梅洛-庞蒂,2009:112)。所以他认为,萨特的共产主义观念“是对辩证法和历史哲学的抛弃”(梅洛-庞蒂,2009:114)。与萨特不同,梅洛-庞蒂将处境的共在理解为马克思主义辩证法的发生之处:“辩证法不像萨特所说的那样表现为一种目的性……而是一个经验场——每一要素在这里都向其他的要素敞开——的整体的、原初的融合……这是一种并不构造整体,而是已经处在整体中的思想”(梅洛-庞蒂,2009:238)。

在梅洛-庞蒂那里,这种对于辩证法的理解始终如一。作为与萨特决裂的标志性作品,《辩证法的历险》一书就明显体现了这一点。承接着科耶夫关于“主奴辩证法”的理解(波斯特,2015:11)和依波利特对于苦恼意识和异化等概念的考察(波斯特,2015:22),梅洛-庞蒂在这部作品中更加明显地将人理解为人的不足。也就是说,人需要从自身之中出来,在不是他自己之处成为他自己:“人是这样一种存在,他不是其所是,而是其所不是”(波斯特,2015:31)。这是一种非常法国式的辩证法:“自我隐秘的、私人的结构是一个共享的、公共的现实”(波斯特,2015:22)。不过,这一理解仍然遵循着从哲学到社会理论的路径:“主体-客体的二元性正是梅洛-庞蒂给出的主奴辩证法的抽象版本”(朱特,2016:103)。与之相比,萨特并没有提供对历史的此类理解。在梅洛-庞蒂看来,无论是萨特的他人概念、自由概念还是介入概念,都只是纯粹意识下的个体决定,而没有关照到交互性和主体间性的世界,历史的辩证法因此成了不可能的幻觉。

这一理解被梅洛-庞蒂完全应用到了对历史唯物主义的讨论之中。不过,在梅洛-庞蒂那里,这一理解和应用很早就出现了。《知觉现象学》中关于性别身体的讨论部分已经初步显示出梅洛-庞蒂的历史唯物主义观与他在本书中发展出来的存在主义之间的亲和力:“使得经济成为历史的经济,同样使得历史成为经济的历史”(Merleau-Ponty, 1962:171)。这一说法意味着梅洛-庞蒂拒绝将经济理解成一种封闭的客观现象,而是要将这种作为历史基础的经济理解为“生产力与生产形式的一种对抗(confrontation)”,^①只有当生产力“从其匿名化状态中浮现,意识到自身,并能够向未来赋予一种形式时”,这种对抗才会消失(Merleau-Ponty, 1945:199)。此种视角下的经济是嵌入在历史中的。当然,他同样强调社会的维度对于理解经济的重要性。梅洛-庞蒂将经济置于社会中,强调它的处境性,即:“经济并非一种封闭的体系,而是整体和社会实在存在的一部分”(Merleau-Ponty, 1962:172)。由此,梅洛-庞蒂自认就像弗洛伊德扩展了“性欲”这个概念一样扩展了“经济”这个概念。

对于梅洛-庞蒂来说,这是其理论从哲学走向社会理论的必然路径,因为经济处境是人之生存的实质部分。在这种视角下的行动者是鲜活的:“不仅是经济主体,即作为生产中的一种要素的人,而且在更为一般的意义上是鲜活的主体,是作为创造性的人,是一个试图为他的生活赋予形式的人,是爱着的或恨着的,是艺术作品的创造或不创造,是有孩子的或没有孩子的人”(Merleau-Ponty, 1962:171)。总之,梅洛-庞蒂式的历史唯物主义远非经济中的因果性逻辑,而是要从生产和工作方式的领域扩展开来,在更为一般的意义上将其建基于社会存在,即“存在与共存的方式,建基于人的关系之上”(Merleau-Ponty, 1962:171),或者毋宁说建基于社会学的行动者之上。如此,对于处境的理解就扩展到了历史性的社会之中,并且带来了关于“含混性”的理解:“含混性是内在于事物之中的”(Merleau-Ponty, 1962:172)。通过这一工作,梅洛-庞蒂实现了从个体到社会的过渡。

所以,对于处境的重视必然带来对历史和社会的重视。在梅洛-庞蒂看来,历史作为社会存在的核心要素,“不仅是冲突的领域,而且

^① 此处英文译本译为“correlation”(关联),而法文原文是“confrontation”,即交锋、对抗之意,在此采用了梅洛-庞蒂原文的概念。

是实现意义的领域”(施皮格伯格,1995:742)。正是在这个意义上,梅洛-庞蒂拒绝像萨特那样在理论和实践之间做出强制区分。在他所理解的辩证法中,梅洛-庞蒂明确承认哲学思考的限度,并相信经典马克思主义也是如此(梅洛-庞蒂,2000:33)。所以,如果要在历史和社会的层面上讨论辩证法,那么这一辩证法只能是关于人类的,而非关于“客观事物”的,因为一方面人类通过作为共在的实践而克服了异化的状态,另一方面,“人类事件的偶然性……不再是历史逻辑中的一种失败,而是其条件”(梅洛-庞蒂,2000:33)。所以对于梅洛-庞蒂来说,萨特的“他人即地狱”这一判断恰好使他背离了马克思主义,因为“真正的马克思主义通过否认世界是他者而解决了这个问题。马克思证明人已经完全进入(penetrate)世界之中,在实践中终结了二元论”(波斯特,2015:162)。

从《辩证法的历险》到其遗著《可见的与不可见的》,梅洛-庞蒂对萨特的批评愈加彻底,主题仍然集中:萨特否认个体与世界之间的关系,而这并不是真正的马克思主义。这一存在主义式马克思主义的观点和批评,也体现在梅洛-庞蒂对于具体社会与政治现象的讨论中。

(二)科斯特勒的问题

1947年,梅洛-庞蒂第一部重要的马克思主义作品《人道主义与恐怖》出版。作为对亚瑟·科斯特勒(Arthur Koestler)轰动一时的披露苏联大清洗的小说《正午的黑暗》(*Darkness at noon*)和政论集《瑜伽修行者和委员》(*Le Yogi et le Commissaire*)的回应,本书也旨在讨论对于革命(revolution)与暴力(violence)之间那种紧密关系到底该作何理解。它的出版在法国知识界引发了广泛讨论,甚至导致了法国左翼知识分子群体的分裂,^①早已成为20世纪法国知识分子史一个重要的章节(朱特,2016;阿隆,2012)。对于这部著作,其英文译者约翰·奥尼尔(John O'Neill)认为,我们必须将其置于法国在冷战中的处境和法国知识分子对这一处境的反思中才能理解。在“二战”中,法国知识分子曾做出过抵抗或合作/通敌(collaboration)两种完全不同的选择。在“二

^① 《人道主义与恐怖》出版后,加缪与梅洛-庞蒂公开决裂,并在自己的著作中对梅洛-庞蒂本人加以抨击(加缪,2016:220-221),阿隆的《知识分子的鸦片》更是这方面的著名作品(阿隆,2012)。

战”之后,法国知识界普遍陷入了政治的激情之中(班达,2005)。诸如暴力、性、背叛、通敌等相关主题成为这一时代几乎所有知识分子的思考维度(朱特,2016)。法国的知识分子讨论苏联问题的时候,必然会将自己的历史和生命情境带入到思考中。而梅洛-庞蒂所要做到的,就是提醒思考者们注意到自己的这一历史处境和生命情境。

在美苏冷战这一背景之下,梅洛-庞蒂的思想所呈现出来的面貌就更为复杂了。在梅洛-庞蒂看来,《正午的黑暗》这部小说在法国引发的轰动正是当时法国知识界缺少实质综合思考力的表现。奥尼尔在为《人道主义与恐怖》一书英文版所作的序言里指出,在这部作品中,梅洛-庞蒂致力于“对理论马克思主义的创新性解读”(Merleau-Ponty, 1960: xi),而我们需要在法国当时具体的语境下来理解这一对马克思主义理论哲学性与历史性的解读。奥尼尔认为,梅洛-庞蒂在《人道主义与恐怖》一书中并不仅仅是要讨论“革命与责任之间命运式的关系”,而是基于其一以贯之的知觉理论,发展出了一套关于政治行动、真理和责任之间关系的理论(奥尼尔,2010: 355)。在这一理论的基础上,我们才能理解这部著作。

对于梅洛-庞蒂来说,科斯特勒的这部著作提出了时代的问题,也成为理解何谓真正的马克思主义的契机。梅洛-庞蒂自认追随马克思,拒绝仅仅从制度或者被宣称的观念层面,而是从人与人的现实关系层面来理解社会和社会事件。他认为,我们从马克思那里学到的不应仅仅是一种可以用来辩论的唯物主义哲学,而更应该是“一种关于社会的具体研究(concrete study)准则”(Merleau-Ponty, 1960: xiv)。这一准则要求我们,对于社会的理解与评判必须穿透其“基本结构”而到达“人的关系”层面,这就不仅要求分析法律关系,还要求理解“劳动的诸种形式,爱恋的通路,生存与死亡”等等(Merleau-Ponty, 1960: xiv)。所以他认为,资产阶级自由主义下的人道主义是虚伪的,因为真正的人道主义一定涉及人与自然、人与人的本质关系,涉及人与人之间的相互承认和共存。而这样的人道主义如果要完全实现,那么其承载者一定是无产阶级。在梅洛-庞蒂那里,这种无产阶级具有如下的历史形象:既是政治经济的客观因素,也是主体意识的体系,更是一种既是事实又有价值的共存方式——历史逻辑把劳动力和人的真实经验联系在了一起(Merleau-Ponty, 1960: 127)。

梅洛-庞蒂由此强调,任何关于马克思主义及其实践的严肃讨论,

都必须要在“人的关系”(human relations)的基础上来进行(Merleau-Ponty, 1960: xv)。他承认,当时对于共产主义的理解确实与暴力有关,然而仅仅从这一理解出发,无助于我们理解马克思主义的理论与实践更为广阔的内容和目标,也就是“在人与人之间建立人性的关系”(Merleau-Ponty, 1960: xv)。这是梅洛-庞蒂回应科斯特勒的抨击时所秉持的态度。他提出,为了理解发生在苏联的事情,法国知识分子有必要反躬自省一下20世纪40年代发生在法国的事情,以便设身处地体会一下在具体情境下对革命暴力的理解。只有在理解了具体时代背景与处境的前提下,才有可能真正展开讨论。也就是说,要将行动者置于他所身处的具体历史、社会和政治现实之中来进行理解(Merleau-Ponty, 1960: xvii)。

在梅洛-庞蒂看来,《正午的黑暗》一书的主人公卢巴雪夫(N. S. Rubashov)和作者科斯特勒两人马克思式的历史理解都并非马克思的原意,因为马克思式的历史是“人类的各种价值通过一种进程展现出来,这一进程可能会包含辩证式的曲折,但是至少不会完全忽略人的意愿”(Merleau-Ponty, 1960: 16)。而对于上述两人来说,历史成为一种与个体完全无关的“外在强力”(external force),成为“事实的纯粹力量”(Merleau-Ponty, 1960: 16)。梅洛-庞蒂认为,卢巴雪夫错误地理解了黑格尔的名言“存在的就是理性的,而理性的就是存在的”,将其误解为“对一切历史之名存在的事物的任意辩护——而这个历史比我们更知道其自身的走向”(Merleau-Ponty, 1960: 16)。若不考虑科斯特勒在小说背后预设的态度,那么这部小说本身只是描述了一系列辩证的处境,这种辩证的根源在于,人类没能从外部找到与他内部自我相一致的形象,但是又无法避免从外部去看待自身。对于梅洛-庞蒂来说,科斯特勒的真正问题在于,将马克思主义视角下的“历史”(History)视为一种“不可知的上帝”的形象,忽略了个体,同时“也没有注意到作为马克思主义之关键的主体因素与客观因素的排列”(Merleau-Ponty, 1960: 23)。然而无论如何,科斯特勒确实通过《正午的黑暗》提出了现代马克思主义者乃至一般知识分子必须要面对的问题,即个体与社会和个人与历史之间的关系问题。问题的关键不在于个人,在于其历史角色(Merleau-Ponty, 1960: 60)。对于梅洛-庞蒂来说,命运就是政治,政治意味着在历史核心的可能性(contingency)与所发生之事(the event)之间的冲突,也就是说,是在“多变性(eventful)的多重性(multiplicity)”

与“必要性的唯一性”(the uniqueness of the necessity)之间的冲突,后者是当我们在将某种可能性处理为一个现实时,在将某种未来处理为当下的时候所身处的状态。所以梅洛-庞蒂说,“人既不能将他的本性压缩为自由与判断力(freedom and judgment)——他称之为事件的过程的,不过是他所看到的过程而已——也不能质疑历史审判的能力,因为在行动之中,他已经与他人并且越来越与人性的命运建立了密切的关系”(Merleau-Ponty, 1960:64)。

梅洛-庞蒂信奉马克思那句对于批判理论的著名界定:“批判,就是从根源上掌握事物。但是对于人来说,根源就是人本身”(Marx, 1970:137)。所以他重视个体。他认为,马克思真正的贡献并非在于将人的问题还原为经济问题,而是将经济问题还原为人的问题。正是在这个意义上,他认为《资本论》是《精神现象学》的实在(concrete)版本,因为前者真正关心的,是“经济的运行与人的实现”(Merleau-Ponty, 1960:101)。

梅洛-庞蒂拒绝科斯特勒关于马克思主义的诸多简单假定,如在瑜伽修行者(将政治行动精神化)和政委(用历史强制力的名义来客观化其行为)之间的简单二元对立。他认为,政治行动和革命责任之间具有本质性的两难性(essential ambivalence)。因为一方面暴力是人类存在/生存的基本境况,另一方面,如前所述,梅洛-庞蒂将马克思主义理解成为一种共在的实践哲学:所有的人互相拥有,而真理是具有普遍性的。正是在这一点上,奥尼尔认为梅洛-庞蒂并非是从事后论证的角度来为苏联的大清洗辩护,而是试图“根据马克思主义历史哲学的主体话语来理解”这整个事件(奥尼尔,2010:361)。

总结说来,梅洛-庞蒂强调,马克思将人与动物的区别理解为人可以创造其生活、文化和历史的“生产方式”,因此意味着人具有“绝对的原创性”(absolute originality, Merleau-Ponty, 1960: xviii)。然而这一关于人的理解并未成为马克思式政治行动的第一原则。梅洛-庞蒂认为,其原因在于,马克思认为非暴力只会强化既有的暴力和相关的生产系统——暴力总是存在的。然而,使用暴力是有危险的,这一危险就在于暴力会长期持续下去。所以,对于马克思主义来说,“实质性的工作是要找到一种会伴随着人的未来的到来而消退的暴力(Merleau-Ponty, 1960: xviii)”。这也是为何马克思认为无产阶级的暴力正是这种暴力的原因,因为无产阶级的阶级属性可以使他们在所有差异之外而认清

彼此,并因此而能够“建立人性”(founding humanity, Merleau-Ponty, 1960:xviii)。

(三) 韦伯式马克思主义

在面对上述这些历史、自由和真理的问题时,马克斯·韦伯(Max Weber)的工作对于梅洛-庞蒂变得特别重要起来。如上所述,梅洛-庞蒂已经明确认识到了个体与历史之间的复杂关系,主张要在切身的生存环境之中来思考“西方马克思主义”。主体既生活在历史情境之中,经历历史的偶然性,又觉醒并创造历史。这一在哲学视角上的含混性带来了立场的含混性,然而这并不意味着梅洛-庞蒂是一个两面派。梅洛-庞蒂在此转向了韦伯关于责任伦理和信念伦理的理论,认为韦伯的表述是他本人态度最为犀利的表达。通过对韦伯“政治作为天职”那篇演讲的回顾,梅洛-庞蒂认为,我们不能简单地在责任伦理和信念伦理中二者选一。在现代处境下,直面事实的勇气非常重要。因为政治的主要内容是权力,而权力会带来暴力,所以“政治就其本质来说是非伦理的”(Merleau-Ponty, 1960:xii)。然而,在经历了二战之后,欧洲人已经无法直接面对和思考暴力,所以在面对苏联和马克思主义的传统时,“他们没有办法承受仍然遭受暴力威胁的思想,也没有勇气承担实践自由的代价”(Merleau-Ponty, 1960:xii)。

面对这一困境,秉承“面对事实本身”的勇气,梅洛-庞蒂通过重返西方马克思主义历程中辩证法问题的演变来寻求答案。在《辩证法的历险》一书中,梅洛-庞蒂基本延续了他此前从知觉哲学中发展出来的历史观与社会观,更为明确地将其与现实实践结合在一起。他将马克思主义视为“一种关于历史理解、多样性(Vielseitigkeit)和创造性选择的理论,同时也是一种历史拷问的哲学”(Merleau-Ponty, 1973:29)。

梅洛-庞蒂对于此种马克思主义的理解首先从反对两种历史观或政治观出发:他既反对根据某种构想出来的“完美”原则讨论政治和理解历史的方式,因为这种方式是不真实的——当然也是不严格的(梅洛-庞蒂, 2009:1),也同样反对阿兰(Alain)所主张的与“理性的政治”(politique de la raison)相对的“知性的政治”(politique de l'entendement)。梅洛-庞蒂依然从整体的意义上来理解政治,他认为,“政治从来都不是意识与逐个发生的事件的面对面,它从来都不是一种历史哲学的简单运用,它也从来不是直接地考虑全体。它始终针

对的是一些局部的整体(*des ensembles parties*),一个时间周期,一组问题。它不是纯粹的道德。它不是一部已经写就的普遍历史的某一章节。它是一种被创造出来的行动”(梅洛-庞蒂,2009:2)。

这种对于政治的社会学理解,成为梅洛-庞蒂的典型视角。他强调历史和社会生活的复杂性,进一步从社会学的角度,将上述这种思考政治与历史的方式视为一种现代人心灵的映射:“这种关于历史的绝对净化的观念,这种关于没有惰性、没有偶然、没有危险的制度的观念,乃是我们的焦虑和孤独的颠倒的反映”(梅洛-庞蒂,2009:4)。梅洛-庞蒂说,真正的革命家,比如马克思,并非这种意义上的革命家,因为马克思有着介入和创造的一面,也关注在每一个历史当下时刻的“切身”,而非总体性概览历史:“(真正的革命家们)亲历他们的时代,而不是像小人物那样在那里寻求遗忘那些极其个性化的念头。他们清楚地知道历史不是需要去沉思,而是需要去创造;他们从自己那里贡献给革命的东西,不是关于千禧年主义(*millénarisme*)的模糊根据,而是对各种事件的敏锐理解”(梅洛-庞蒂,2009:4)。在这个意义上,革命并非一蹴而就的某件事情,而是某种类似于韦伯所说的“志业”,在每时每刻都经历着考验,因为每一时刻都是总体性的历史与它自己的创造的结合,而前者并不意味着理性政治式的关于历史的总体性理解:“真正的革命者,在革命后如同在革命前一样,每一天,面对每一问题,都重新发现有待于创造的东西;他不用航海图,基于当前的视景而航行。关于历史的秘密知识并不会给出其道路的知识”(梅洛-庞蒂,2009:4)。从此种马克思主义社会学的视角出发,梅洛-庞蒂敏锐地把握了理性的政治和知性的政治这两种分歧同时面临的问题,并将其视为现代性的问题:“知性的虚假谨慎没有避开整体的问题,而理性的自信也未能躲过境况的问题”(梅洛-庞蒂,2009:5)——我们必须积极地寻找一种恰当的综合。

梅洛-庞蒂之所以重视韦伯,首先是因为韦伯的工作正是寻求上述这种综合的尝试。更为重要的是,韦伯的工作向梅洛-庞蒂表明了“在何种条件下一种历史辩证法是严肃的”(梅洛-庞蒂,2009:27)。梅洛-庞蒂认为,韦伯对新教伦理与资本主义精神之亲和力的研究合理地理解了历史与作为一种实践的自身认知之间的关系。韦伯的社会学研究向梅洛-庞蒂清晰地指出了这样一种思考:“它不是一种没有摆脱认知与现实之循环的历史小说,而是对这个循环的沉思”(梅洛-

庞蒂,2009:27)。对于梅洛-庞蒂而言,这种对待历史知识的态度是一种沉思的恰当起点。韦伯并不承认存在着某种独立于主体与历史的知识。社会学家的“目光”和其所看到的问题与知识之间存在着密不可分的关系(梅洛-庞蒂,2009:2)。实践不同于认识。如果说针对历史实在的无限性,认识“通过增加视点,通过各种临时的、开放的、机动的,即有条件的结论来回应它”,那么实践“则通过各种绝对的、偏执的、无法辩解的决定来回应它”(梅洛-庞蒂,2009:3)。梅洛-庞蒂认为,韦伯为我们克服认识和实践的二元论提供了一种严肃途径。韦伯的社会科学方法论,例如理想类型的理论,实际上表明了一种梅洛-庞蒂尤为赞赏的立场。就历史性的和社会性的研究而言,这种立场认为:“问题不在于与已经经历过的事情相符合,而在于破译所做过的事情的整体意义”(梅洛-庞蒂,2009:3)。为了理解一个行动,需要构造起视域,而这视域“不仅是行动者的视角,而且还有‘客观的’背景”(梅洛-庞蒂,2009:3)。韦伯尤其清楚研究者自身与其所身处历史和所沉思、所研究、所叙述的历史之间的关系:“认识和行动是一个单一实存的两极。我们与历史的关系因此不仅仅是一种知性关系,一种旁观者与场景的关系。如果我们与过去无关,我们就不可能成为旁观者;行动如果不对整个过去的事业做出结论,为整个历史剧展示最后一幕,它就是无关紧要的。历史是一个奇怪的客体:一个属于我们自身的客体;我们不可替代的生命,我们的原始的自由在如今已经消失的另一种自由中已经被预示、被牵连、被上演过了”(梅洛-庞蒂,2009:4)。

所以可以说,梅洛-庞蒂通过阐述韦伯关于新教伦理与资本主义精神之亲和关系的研究,建立了一种关于历史的辩证法。在韦伯眼中,历史是有意义的,但是这并不意味着将历史简单理解为某种观念的“某种纯粹发展”,历史的意义与偶然性通过某种人类的创造而结合在一起——在韦伯这里,这一创造是“通过重新聚集离散的材料而建立起一个生活系统”(梅洛-庞蒂,2009:11)。以韦伯所做的工作为例,梅洛-庞蒂试图表明思想家与所思之物的关系,他说:“一个系统的意义在开始时就像一幅画的图像意义,它更多引导着画家的动作,而不是指向他产生的结果,并且与哲学动作一起进展;或者,我们还可以把它与被说的语言的意义相比较,这种意义不能通过概念归结到言说者的思想中,或归结到语言的某种理想类型中,它毋宁是一系列不知不觉汇聚在一起的言语活动的潜在的中心。当历史想象力的这些产物之间的

亲缘关系变得显而易见时,历史的话语就以‘理性化’或‘资本主义’来宣告结束了。但历史并不是根据一个模式而发挥作用的:它恰恰是意义的来临。说那些合理性因素在凝结成一个系统之前就已经是相关的,这只是一种谈论方式,即这些因素一旦被人类的意向所占有并加以发展,它们就应该能够相互确认并形成“一个整体”(梅洛-庞蒂,2009:12-13)。

韦伯承认历史的含混多样,承认其多种的亲合力关系。这种立场极其困难。韦伯试图保全欧洲历史的某种独特性,同时又要承认这一独特性处于一种发展之中。更为重要的是,韦伯必须要承认,他本人及其研究也处于这一历史之中。一方面,他作为欧洲的文化人(Kulturmensch),亦即“欧洲文明之子”,固然是一种现代性的理想类型,而另一方面,韦伯清楚地知道,“科学的历史本身就是历史的一种产物,就是‘理性化’的或者说资本主义历史的一个环节”(梅洛-庞蒂,2009:16)。就此而言,韦伯面临着一个非常困难的挑战:承认这种历史转向它自身,“并假定我们可以在理论上和实践上主宰我们的生活,对生活的阐明是可能的”(梅洛-庞蒂,2009:17)。为了做到这一点,韦伯将“头脑的清明”置于必要的前提之中。这一清明不仅是指承认自身选择能力和赋予意义的的能力,同时还包括对于文化的清醒理解。韦伯清醒认识到知识的关联性,认识到任何知识都是既成的“文化人”所看到并赋予意义的某个无限世界中的片段。由此,对于历史的理解并非是任意的,而是与自身的、我们(作为群体的)当下息息相关的,是“属于我们的过去”在理解中成为“我们的”,最终目的是“能够生活在真理之中”(梅洛-庞蒂,2009:18)。这种历史观认为,“历史不是一个外在的上帝或我们只能记录其结论的隐匿的理性,它是这样一种形而上学的事实,即同一个生命、我们的生命,既在我们这里又在我们之外运作,既在我们的现在又在我们的过去中运作”(梅洛-庞蒂,2009:18)。梅洛-庞蒂认为,对历史偶然性的深刻认识使韦伯同时拒绝了完全的理性政治和彻底的知性政治所意欲的连贯的推理或僵化的伦理要求,而试图在针锋相对的两条道路之外,采取一种自由主义的态度。这意味着:承认不存在没有希望的境遇,但也不存在能够终止所有偏离、耗尽其创新能力并枯竭其历史的选择。或许能够克服这种不确定性焦虑的一点是:每当作为“文化人”的个体试图整理过去以对历史做出解释即进行实践时,我们就重新展开了过去的运动本身。

然而在梅洛-庞蒂看来,作为自由主义者的韦伯又与其他的自由主义者不同。因为韦伯代表了一种可以自我怀疑的知性政治。韦伯承认恶之花,并将其作为清明的头脑所必须认知的一部分。所以韦伯基本上是在用一种英雄主义的方式同时维持着链条的两端:“让真理和决断,认识和战斗同时运行”(梅洛-庞蒂,2009:24)。也就是说,同时承担起价值伦理和责任伦理,作为一个真正成熟的人,不仅理解,而且采取立场——去行动。正是在这个意义上,梅洛-庞蒂认为韦伯回应了知性政治与理性政治的困境。他的英雄主义固然对于人有极高的要求,然而这一立场“使领导者真正地激活了政治机器,使他们的最个人化的行动成为所有人的事情”(梅洛-庞蒂,2009:26)。对于梅洛-庞蒂来说,这正是列宁和托洛茨基在1917年的俄国革命中所做的事情。这种对于历史的理解,也是他所认识到的严格意义上的马克思主义。

(四)作为实践的马克思主义

不过,对梅洛-庞蒂来说,韦伯在“相对主义”的道路上停住了,没有推进到底,“依然受到一种无条件、无视点的真理观念的主宰”(梅洛-庞蒂,2009:29)。而自认是经典马克思主义者的梅洛-庞蒂并没有止步于此,所以在《辩证法的历险》中接下来将主要讨论线索集中在卢卡奇(G. Lukács)的研究,尤其是其《历史与阶级意识》一书上。在他看来,卢卡奇承接了韦伯所发起的那个开端,深化了韦伯的思考。卢卡奇试图在韦伯之后将思考“推进到‘把主体和客体的概念相对化’的地步”,并试图由此而“重新找到某种总体性”(梅洛-庞蒂,2009:29),这种总体指的是“支配权的总体”,是指“我们已知的全部实施的融贯汇集”(梅洛-庞蒂,2009:30),以及主体自身“在历史中认识到自己,又在自身中认识到历史”——这并不意味着一种黑格尔式主宰一切的历史观,而是“参与到一个总体化的任务中”(梅洛-庞蒂,2009:30)。在这部作品中,卢卡奇承接韦伯对加尔文教徒的分析,并指出清教徒式自我证明救赎行动的总体性效果是“加尔文主义的选择要求与所有其他的选择进行比较,而如果每一选择最终都应得到理解的话,那么所有的选择要求共同组成一个单一的行动”(梅洛-庞蒂,2009:30)。对于卢卡奇来说,这是辩证法的活生生的案例,因为“辩证法就是这种连续的直觉,就是对实际历史的连贯的读解,就是对主体与客体之间的让人痛苦的关系和无休无止的交换所作的恢复:只有一种认识,即对我们的

处在生成中的世界的认识,而这种生成把认识本身包含在内”(梅洛-庞蒂,2009:30-31)。这是鲜活的认识与行动之间的关系。就此而言,“历史是已经实现的哲学,正如哲学是形式化的、被还原为其内在关联、其可理解的结构的历史一样”(梅洛-庞蒂,2009:31)。梅洛-庞蒂认为,这是卢卡奇所理解的马克思主义,这种马克思主义是“完整的、没有教条的哲学”(梅洛-庞蒂,2009:31)。正如马克思并不将资本理解成一种物,而是理解成一种人与人之间的社会关系一样(马克思,1975:834),梅洛-庞蒂认为,“历史唯物主义不是把历史还原到它的某个区域:它是对个人与外界、主体与客体之间的同源关系的陈述,这种关系确立了主体在客体中的异化,而且,如果我们把运动倒转过来,它也将确立把世界重新整合到人之中”(梅洛-庞蒂,2009:32)。与前人不同,马克思“将这一事实看作是原初的”,也就是说,梅洛-庞蒂理解的马克思的辩证法与黑格尔的不同之处在于,马克思主义需要“求助于人的创造”(梅洛-庞蒂,2009:32)。承接此前的讨论,梅洛-庞蒂再度强调马克思主义之中必然性与历史合理性二者的区分。对于梅洛-庞蒂来说,马克思主义意味着这二者“既非在物理因果性的意义上是必然的,甚至也非在系统的必然性的意义上是必然的”(梅洛-庞蒂,2009:33),而这就意味着一种主体也在其中起作用的总体性辩证法。这种马克思主义必然是一种革命哲学,这种革命哲学意味着两个环节不断交替上升:一个环节是“对历史的解读”,以便“使历史呈现出哲学意义”,而另一个环节就是“回到现在”,这样就能够使得“哲学作为历史而显现”(梅洛-庞蒂,2009:34)。在卢卡奇这里,马克思主义在历史中发现意义并不是说存在着某种必然朝向于某种目的“不可抗拒的趋向”,而是说“有一个问题或拷问内在于历史”(梅洛-庞蒂,2009:38),从而使得对于历史的理解“可以和过去其他的结果一道被积累,以便构成一个单一的有意义的整体”(梅洛-庞蒂,2009:38)。对于卢卡奇来说,历史不是某种预先写好答案的问题,也不是依据某种精确观念建构出来的,这是梅洛-庞蒂此前再三强调的观点。卢卡奇将资本主义描述成“社会的社会生成”(Vergesellschaftung der Gesellschaft)。这一观点已经非常接近梅洛-庞蒂所说的共在状态。然而,这并不是说社会的发展从属于某种“永恒的本质”,而是说,“这个生成的诸环节彼此连锁,相互应和,逐步构成了一个单一的时间,一种解决的否定性条件便因此汇集在一起了”(梅洛-庞蒂,2009:38)。

这当然不是指一种一般意义上的“文明的进程”或者历史性的“进步”，因为只有在“整体结构中才有进步”（梅洛-庞蒂，2009:39）。

历史“只有通过各种不对称、残存、消散和退步才能显露出来”，是不完善的，意识的功能在于使它完善（梅洛-庞蒂，2009:41）。历史与意识通过辩证法而联系在了一起。这是卢卡奇意识形态理论的意义。对于卢卡奇来说，“把主观性融入历史又不将它当作一种副现象的马克思主义，是马克思主义的哲学精髓、它的文化价值，最后，还有与之密切关联的它的革命意义”（梅洛-庞蒂，2009:41）。

通过对卢卡奇的这一解读，梅洛-庞蒂与许多马克思主义者区分开来。他认为，卢卡奇的贡献就在于将哲学视为一种实践，而非教条。哲学成为“历史在人的经验中的链接本身”（梅洛-庞蒂，2009:45）。对历史进行解读，并不是要用某些庞大而华丽的概念如意识、真理、总体等来做简单分析，而是要在具体的社会存在（如无产阶级）那里进入到历史本身之中。正如马克思所说，“‘解放’是一种历史活动，不是思想活动”（马克思，2012b:154）。所以重点在于实践。这种实践是一种深刻的概念，是马克思主义理论的基础，其“意义是把我们安置在一种秩序里，这不是认识的秩序，而是交流、交换、交往的秩序”（梅洛-庞蒂，2009:53）。在此，梅洛-庞蒂的理论基础再度落实到了共在上。这种共在是一种运动性的共在，是一种历史性的共在，是无产阶级这一概念的核心与这一历史存在的先进之处。进而言之，这不仅是一种对于无产阶级的认识，也是对于共产主义意义上的政党的认识（梅洛-庞蒂，2009:54）。正是在这个意义上，马克思主义才具有创造性，也才具有真理性。问题不在于寻找关于历史的抽象真理，而是必须要介入。介入实践的同时需要摒除对确定性的紧张感，对有待被造就的将来的无限距离以及行动的曲折保持宽容。

在这种意义上，梅洛-庞蒂重新强调了偶然性，要求恢复自然的偶然与神秘性，尤其承认历史中的偶然性与含混性，将偶然性视为历史的条件，惟其如此，才存在真正的历史，也就是说，梅洛-庞蒂所捍卫的是历史的未完成性与开放性。反过来说，“如果我们知道历史不可避免地走向何处，一个接一个的事件就既不再具有重要性也不再具有意义”（梅洛-庞蒂，2000:33）。同样在这种意义上，梅洛-庞蒂发展出了非常独特的关于社会事实的理解。这一理解接近韦伯所开创的理解社会学的传统，同时又有着法国 20 世纪思想史的印记。

三、对社会事实的新理解

虽然梅洛-庞蒂的思想在后期有所变化,不过,他的核心坚持仍然一以贯之,即将“实践”理解成为一种“交流和表达”,而非仅仅是在和理论相区分的意义上的那种实践(奥尼尔,2010:372)。在这一前提下,梅洛-庞蒂认为自己的工作与社会学密不可分。在《哲学家与社会学》一文中,梅洛-庞蒂强调了哲学和社会学之间的亲和力(Merleau-Ponty,1964c:98)。他认为,二者之间的分离既来自于对哲学和社会学的流俗误解,也会带来严重的后果。其中最主要的后果就是社会学学者的基本学科取向:“在研究社会事实的时候,就好像后者外在于他一样,就好像其研究与他所具有的社会主体(social subject)的经验即主体间性毫无关系一样”(Merleau-Ponty,1964c:99)。对于梅洛-庞蒂来说,客观主义的社会学忽略了一个明显的事实,那就是“只有经由类比或与我们自己的生活经验相对比,我们才能扩展对于各种社会关系的经验并获得关于他们的恰当观点”(Merleau-Ponty,1964c:100)。简言之,“只有将我们所经验的社会关系置于一种想象的变动(imaginary variation)中”,我们才能够获得对于这些经验的新的社会学理解(Merleau-Ponty,1964c:100)。所以梅洛-庞蒂认为,至关重要的事情在于,“决不能把社会学研究与我们关于社会性主体的经验(当然既包括我们自己的经验和我们通过举动、故事或同伴的写作而感知到的行为)割裂开来”(Merleau-Ponty,1964c:101)。社会学家如果想要用某种“方程式”来表达某一社会,那么这一方程式也一定要具有社会性才会被理解。社会学家若想要理解社会事实,就必然离不开哲学在这方面的努力所带来的关于社会事实的理解(Merleau-Ponty,1964c:101)。当然,这并不是在反对科学化或者科学化的社会学,而是在要求不能够遗忘“完整的经验”(Merleau-Ponty,1964c:102),而这一点也并不意味着用偏见取代了“事实本身”在科学之中的地位。梅洛-庞蒂坚持认为,“事实”和“意义”是可以共存的,也就是说,关键在于理解“社会是如何能够既自在,又在我们中存在的(exist both in itself and in us)”(Merleau-Ponty,1964c:102)。同时从哲学和社会学的角度来说,对于某物的反省,首先并不意味着用另外一套话语体系消解原有的事实,而是要如马克思所说的那样,要追寻事物的根源:“反思不再是消

解了既有事物的秩序的通往另外一种秩序的过程；反思总的来说更是一种对于我们扎根其中的方式的敏锐察觉”（Merleau-Ponty, 1964c: 105）。就此而言，在现象学运动中出现并随即成为重要主题的生活世界概念和我们所寓居其中的语言概念就变得特别重要。梅洛-庞蒂的工作又回到了处境的概念，落实在了对于世界的理解之上。

所以，在梅洛-庞蒂看来，社会学的研究必须要基于如下现象学的发现才得以可能：“知识必须要基于这样一个无可指摘的事实：我们在处境中，并非像一种客体在客观空间中一样。对我们来说，我们的处境是源泉，于其中，我们才有了好奇、探索和兴趣；他们首先针对的是作为我们自身处境之变体的他者处境，然后是被他者的生活所照亮了的我们自己的生活（作为他者生活的变体）”（Merleau-Ponty, 1964c: 110）。在这一分析框架下，在社会学研究中，尤其是在质性研究中，个体的经验与作为整体的人的经验联系起来。而在梅洛-庞蒂看来，这既是作为科学的社会学的基本前提，也可以是其研究对象。“只有关于主体间性的哲学意识，才能够让我们理解科学知识”（Merleau-Ponty, 1964c: 110）。所以哲学与社会学并不应该相互隔绝，反而是互为一体、彼此不可或缺的。只有在这一前提下，不将社会理解为一种客体，而是“从我的处境开始，并且当我在我自己内部意识到这种社会即我（social-which-is-mine）的意识”（Merleau-Ponty, 1964c: 112），才是一种真正“面向社会事实本身”的社会学研究。

从1948年的《意义与无意义》一书，到1959年的《从莫斯到列维-施特劳斯》一文，梅洛-庞蒂逐步清晰地表达出了他对于“社会事实”的理解。梅洛-庞蒂非常清楚法国社会学的传统，尤其是涂尔干对于社会学的界定——希望确立作为社会学研究对象的“社会事实”，而不再用观念的方法来研究社会。然而梅洛-庞蒂对涂尔干的批评恰恰在于他对这一概念的理解，因为“涂尔干将社会视为一种外在于个体的实在”（Merleau-Ponty, 1964a: 89-90）。他认为，这种法国社会学的传统无法真正进入被研究者，因为在这里“社会学家成为一个绝对的观察者”（Merleau-Ponty, 1964a: 93; 1964c: 115）。这样做的效果似乎是社会学家“可以随意漫步于其观察的客体之上”（Merleau-Ponty, 1964c: 115）。在这样的研究传统中，缺少“对于其客体的耐心细致的进入，缺少和它的沟通”（Merleau-Ponty, 1964c: 115）。然而这种沟通和进入极其重要，因为“社会的并非集体意识的（collective consciousness），而是

主体间性的”(Merleau-Ponty, 1964a:90)。所以梅洛-庞蒂主张要更新我们对于科学或客观性知识的理解,或者说更新我们对于知识的理解。就社会学的方法论来说,关于人的社会学知识,如果要追求真正的客观性,那么就“要求我们检讨事件中的‘主观性’因素”(Merleau-Ponty, 1964a:91)。也就是说,真正作为科学的社会学必须要认识到,关于人的科学认识同样是由人作出的,绝非简单的沉思,而是尽可能去理解他人的行动,“并非是在设定一种客体,而是在与一种存在的方式进行沟通”(Merleau-Ponty, 1964a:93)。也就是说,梅洛-庞蒂对于社会科学的这种理解和要求来自他对作为个体的人的理解,研究不仅仅是研究,而是一种存在意义上的相遇和沟通:“在这一刻,我认识到,我的经验,恰恰由于它是我自己的经验,使得我与非我相接触了,即我感知到这个世界和他人,所有那些被客观性思维置于远处的存在者,都与我近在咫尺。或者反过来说,我认识到了我与他们的亲和力;我有能力与他们相呼应,理解他们,回应他们。我的生命绝对个体化又绝对普遍化”(Merleau-Ponty, 1964a:94)。

梅洛-庞蒂认为,在法国社会学的传统中存在着向这种理解推进的趋势。在涂尔干之后,莫斯的工作正好在这一点上有所发展,有着不同的理解社会的方法论。莫斯强调研究者必须要反思自己进入现象和解释现象的方式:“这种解读就在于理解在人与人之间的交换形式”(Merleau-Ponty, 1964c:115)。对于莫斯来说,这就必然要求进入生活世界——社会事实不再是一种实体(reality),而是“一套符号的有效系统或者符号价值的网络,是要进入到个体深处的”(Merleau-Ponty, 1964c:115)。但是这些围绕在个体周围的“规定”(regulation)并不意味着会取消个体。我们没有必要在个体和群体之间进行非此即彼的选择,因为在任何地方都存在着总体,区别不过是丰富性的多少而已。在这种将社会视为一个符号系统的过程中,梅洛-庞蒂认为莫斯“提供了一种同时尊重个体、社会实体与文化多样性,使他们相互渗透的方法”(Merleau-Ponty, 1964c:116)。从莫斯到列维-施特劳斯,法国的社会人类学在这个方向上的工作逐渐明晰起来。在列维-施特劳斯这里,社会事实最终“既不是物也不是观念,它们是结构”(Merleau-Ponty, 1964c:117)。梅洛-庞蒂用语言结构和言说的关系类比这种结构:生活在社会中的主体未必会意识到他所在的结构,而只是视其为理所当然,主体并非占有结构,而是“寓于其中”。这种结构就是一种意义结

构。将社会事实理解为结构,并没有取消社会的厚重感,“社会本身就是关于各种结构的结构”(a structure of structures, Merleau-Ponty, 1964c:118)。在这一理解下,社会研究者在研究中,必然要同时反思自我和他人对生活世界上的相遇,反思自我理解与理解他人的界限。

四、结语:重返马克思的历史假定

从《行为的结构》及《知觉现象学》中对心理学的经验主义和理智主义及其所代表的因果思维的批评,再到对他人、反省等概念的现象学解读,最后到对社会科学的直接反思,梅洛-庞蒂的研究从身体领域逐步过渡到了社会历史领域,并从研究者的角度反思了社会科学对于事实之“观看”或者说理解。对于梅洛-庞蒂来说,这不仅仅是理解人的生存结构的基本思路,更是理解社会和历史的的社会科学研究者必须要具备的视角。梅洛-庞蒂拒绝简单地依附种种传统二元对立之中的任何一方,而是坚持着清醒、审慎的态度,试图在理解命运之偶然性的基础之上,还原出一个人和人共存于其中的世界。这是梅洛-庞蒂从存在主义现象学的角度对经典马克思主义的理解。正如马克思通过批判此前的唯物主义的缺点所主张的那样,对于人的理解,要当做“感性的人的活动,当做实践去理解”,要“从主体方面去理解”(马克思,2012c:133)。^①从社会学的角度来说,梅洛-庞蒂所理解的意义不在琐碎的经验材料和感性表象中,也不在绝对而封闭的主观精神世界和理性能力中,而在无时无刻不在发生着的关联与表达中。这一现象学存在主义式的马克思主义,既非超越而存在的乌托邦,又非纯策略性的政治,而是历史与哲学真正的融合。这样一来,观念与事实的对立,主体和感性世界之间的界限以及片段的历史和超验的人性的二分都重新找到了弥合的可能性。通过对知觉的描述和对世界的发现,梅洛-庞蒂在存在主义的维度上“把马克思主义的政治转入到了自然和历史世界的变迁中”(奥尼尔,2010:378)。这一变化意义重大,因为这意味着对政治

^① “从前的一切唯物主义(包括费尔巴哈的唯物主义)的主要缺点是:对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当做感性的人的活动,当做实践去理解,不是从主体方面去理解”(马克思,2012c:133)。

和社会的理解从此都必须从生活世界开始,以避免对马克思主义的理解走向僵化与教条。最后,这一工作对我们理解法国社会学的发展,尤其是布迪厄(P. Bourdieu)等人的工作,都有着重要的借鉴意义。

不可否认,在梅洛-庞蒂的存在主义与马克思主义思考之间确实存在着张力或者说困境(Miller, 1979: 205; 波斯特, 2015: 141 - 147)。这一张力主要体现在他对资本主义的分析没有集中在主流马克思主义的政治经济学传统上,而是从存在主义现象学的角度去理解和发展了经典的马克思主义,并在这一基础上发展出了独特的关于社会和历史的观念以及社会科学的方法论。梅洛-庞蒂向来被称为“含混的哲学家”(the philosopher of ambiguity),这一评价既说明了其思想中的局限性与弱点,也是其独特性所在——从其自身的主张来说,这一评价恰好表明了真正的思想所应该持有的态度:面对事实本身,冷静地提出问题并承担提问的责任,拒绝简单粗暴地给出看似明确但却虚幻的答案。用奥尼尔的话说,这正是他对于社会科学方法论的基本意义所在,也就是:“恢复马克思思想的历史假定”(奥尼尔, 2010: 356)。

参考文献:

- 阿隆,雷蒙,2012,《知识分子的鸦片》,吕一民、顾杭译,南京:译林出版社。
- 奥尼尔,约翰,2010,《梅洛-庞蒂对马克思主义中科学主义的批判》,牟春译,《当代国外马克思主义评论》第8期。
- 班达,朱利安,2005,《知识分子的背叛》,余碧平译,上海:上海译文出版社。
- 波斯特,马克,2015,《战后法国的存在主义马克思主义:从萨特到阿尔都塞》,张金鹏、陈硕译,南京:南京大学出版社。
- 加缪,阿尔贝,2016,《加缪手记:第二卷(1942.1 - 1951.3)》,黄馨慧译,杭州:浙江大学出版社。
- 马克思,1975,《资本论》第一卷,中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- ,2012a,《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯选集》第一卷,中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- ,2012b,《德意志意识形态》,《马克思恩格斯选集》第一卷,中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- ,2012c,《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第一卷,中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- 梅洛-庞蒂,莫里斯,2000,《哲学赞词》,杨大春译,北京:商务印书馆。
- ,2002,《知觉的首要地位及其哲学结论》,王东亮译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2009,《辩证法的历史》,杨大春、张尧均译,上海:上海译文出版社。

- ,2014,《行为的结构》,杨大春、张尧均译,北京:商务印书馆。
- ,2016,《可见的与不可见的》,罗国祥译,北京:商务印书馆。
- 余碧平,2007,《梅洛-庞蒂历史现象学研究》,上海:复旦大学出版社。
- 施皮格伯格,赫伯特,1995,《现象学运动》,王炳文、张金言译,北京:商务印书馆。
- 杨大春,2005,《作为西方马克思主义者的梅洛-庞蒂》,《教学与研究》第1期。
- 朱特,托尼,2016,《未竟的往昔:法国知识分子,1944-1956》,李岚译,北京:中信出版集团。
- Marx, Karl 1970, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Translated by Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945, *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- 1960, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*. Translated by John O'Neill. Boston: Beacon Press.
- 1962, *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. London and New York: Routledge.
- 1963, *The Structure of Behavior*. Translated by Alden L. Fisher. Boston: Beacon Press.
- 1964a, *Sense and Non-Sense*. Translated by Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen Dreyfus. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- 1964b, *The Primacy of Perception, and Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Edited by James M. Edie. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- 1964c, *Signs*. Translated by Richard C. McCleary. Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- 1973, *Adventures of the Dialectic*. Translated by Joseph Bien. Evanston ILL: Northwestern University Press.
- Miller, James 1979, *History and Human Existence, From Marx to Merleau-Ponty*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

作者单位:北京大学社会学系(孙飞宇)
法国国立东方语言与文明学院、
法国东亚研究所(牟思浩)
责任编辑:杨可