

# 论“政治纯净主义”的特性和局限

——基于马克思主义的立场

张寅

**[摘要]** 在20世纪以来的社会批判和反抗运动中，拒绝让政治服从经济等因素、捍卫政治的自主性的政治纯净主义是一种强有力的倾向。从哲学的角度讲，政治纯净主义提供了一组对行动时机的多样的、悖论性的阐述。它从属于更加宽广的对政治理性主义的批判，为反抗的理论和实践提供了不容忽视的视角和经验，也让我们得以更好地理解马克思的某些思考。不过，它与马克思主义仍然有重要的距离，未能像马克思和列宁的某些文本那样深入理解革命与平淡生活之间的张力。

**[关键词]** 政治纯净主义 政治理性主义 行动 时机

**[中图分类号]** B0-0

## 一、“政治纯净主义”从属于对“政治理性主义”的批判

马克思与政治的关联引起了大量争论：谁都不会否认政治在宽泛的意义上对于他至关重要；然而，究竟如何判断政治在马克思的思想中的位置，以及如何分辨他对西方政治思想的深厚传统的继承和批判，或多或少还是悬而未决的问题。更确切地讲，马克思同时引发了两种恰好相反的“失望”：想要建设国家、巩固政权的人认为，他在驳斥了黑格尔的法哲学和国家哲学之后似乎并没有阐述一种新的国家哲学或国家理论；想要发动群众、推翻现存秩序的人却认为，他似乎把政治当成了一座次要的舞台，在上面表演的是一群由经济因素操纵的木偶。总之，一名极其重视政治的思想家仿佛既不能满足自上而下的政治企图，又不能满足自下而上的政治企图，因而仿佛完全错失了政治。

本文无法全面考察这个问题，只能聚焦于由上述第二种“失望”而与马克思

主义有重要距离的政治纯净主义：在批判和反抗时，政治纯净主义试图维护政治的自主性和政治主体的主动性，否认政治对经济等外部因素的服从。这种看法至少在西方政治传统中源远流长，不一定与反抗相关，如当亚里士多德断言“人类在本性上，也正是一个政治动物”（亚里士多德，第7页）时，他把（城邦）政治放在了人的本性或自然的层面，拒绝认为它依附于经济等等。

对马克思主义而言，政治纯净主义的首要体现是1789年革命以来经常与法国相联系的“高卢原则”。马克思挪用埃马努埃尔-约瑟夫·西耶斯在大革命前夕的说法，把这一原则概括为第三等级的激进口号：“我没有任何地位，但我必须成为一切”<sup>①</sup>（《马克思恩格斯文集》第1卷，第15页）。两百多年来，围绕它产生了大量讨论，如今，它的代表人物主要包括巴迪欧（Alain Badiou）、拉克劳（Ernesto Laclau）和墨菲（Chantal Mouffe）、朗西埃（Jacques Rancière）、巴利巴尔（Étienne Balibar）等激进学者<sup>②</sup>。

从马克思本人的思想发展来看，这可以说正是他在写于1843年底的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中已经批判的东西：至少“对德国来说……局部的纯政治的（*nur politisch*——引者注）革命，毫不触犯大厦支柱的革命，才是乌托邦式的梦想”（同上，第14页），因为倘若没有彻底的革命，那么任何较小的革命都不可能成功。恩格斯在晚年也宣称，“我曾不止一次地听马克思说过，正是他对林木盗窃法和摩泽尔河沿岸地区农民状况的研究，推动他由纯政治（*bloße Politik*——引者注）转向经济关系，并从而走向社会主义”（《马克思恩格斯文集》第10卷，第701页；cf. Callinicos, pp. 16-17），这些与下层的生产和生活息息相关的研究使马克思看到了经济因素的首要地位。然而，我们肯定不能单纯凭借马克思或任何人的思想发展来判定政治纯净主义或任何社会事业的成败。

从思想史的角度看，政治纯净主义从属于对政治理性主义的批判这个更大的背景，在这一点上与欧克肖特、阿伦特等偏向保守的非马克思主义者有共通之处。一般而言，政治理性主义的批判者持有一种对行动的看法：虽然近几百年的理性主义在科学和生产中带来了惊人的成果，但这决不意味着它可以顺理成章地适用于行动或政治的领域；相反，行动不必然乃至不可能被事先拟定的，纸上推演的，经过合理计算的方案、设计或纲领所主宰，而是具有无可抑制的主动性和当下性，或者说行动的时机总是不完全按照预期、不完全符合规划的。

① 这并不完全符合西耶斯本人的想法。

② 在当今著名的激进思想家当中，奈格里（Antonio Negri）、阿甘本（Giorgio Agamben）和齐泽克（Slavoj Žižek）以各自的方式不属于政治纯净主义：奈格里发展了一种独特的围绕生命政治生产的政治经济学批判，阿甘本持有一种对政治绝望的伦理主义立场，齐泽克则在哲学中肯定了政治经济学批判的关键地位。这事实上也表明，激进左翼的外延要大于政治纯净主义。

限于篇幅，这里无法详细引述欧克肖特、阿伦特等学者，不过政治纯净主义与他们的差别在于它并没有彻底反对现代理性主义在政治中的运用，而是予以批判地接受，同时它非常注重过去的斗争经验。本文将首先结合20世纪以来的激进思想说明政治纯净主义作为一种关于时机的理论和实践所具有的重大意义，然后从马克思和列宁的某些文本出发探讨它与马克思主义的距离。也就是说，本文将首先正面叙述政治纯净主义的特性，然后给出马克思主义的批判。

## 二、关于行动时机的“政治纯净主义”

“时机”源于用古希腊文写成的《新约》中多次出现的“kairos”，比如“日期（kairos）满了，上帝的国近了”（《马可福音》1: 15）；路德把它译为“Augenblick”。这个词被从蒂利希到齐泽克的不少哲学家赋予了多种深刻的含义。不妨顺带一提，他们对时机的理解完全不同于列奥·施特劳斯关于机运（chance）的著名说法：虽然“古典政治哲学追寻的是最好的政治秩序”，但它的“建立必然依赖于不可控制、难以把握的命运或者机运”，也就是依赖于“合适的质料”（施特劳斯，第35页），即当地人的本性，而非完全取决于政治行动者的努力。在这里，被视为不可抗力的机运实际上导向了一种隐蔽而强力的辩护：不论施特劳斯所赞同的古典政治哲学在实践中多么不成功、多么有害，他都可以把责任推给机运不佳、质料不良、当地人本性不行，于是他所推崇的政治哲学本身永远是尽善尽美、无需改正的。这种源自神学的辩护不能与时机的概念混淆起来。

一般而言，只要不认同现代理性主义在政治中的运用、而是注重当下的行动，那么行动的时机总是被视为关键问题之一。就连孟子对孔子的著名称赞，即“圣之时者”（《孟子·万章下》）也经常是在这个意义上得到理解的。然而本文将表明，政治纯净主义对时机的理解远远超出了常识性的观点，把它思辨地转化成了行动的（不）可能性条件（condition of [im] possibility）：所谓的时机表面上对于批判和反抗的行动恰好并不合适，是行动的不可能性条件，实际上这种不可能性本身却是至关重要的可能性条件。用马克思挪用西耶斯的话来讲，“我没有任何地位”正是“我必须成为一切”的（不）可能性条件。接下来将从不同的角度解释这种悖论性的、看似不合时宜的时机，同时说明政治纯净主义如何既批判地接受了现代理性主义，又把过往的经验放在了突出的位置上。不过，这些不同的角度并不总是相互一致。

### 1. 针对“不成熟的”政治主体

一般而言，只要对社会发展持有一种阶段式的设想，就会面临行动的时机是否成熟的问题，因为较低阶段的社会据说难以承受较高阶段的行动，相关的主体尚未具备必要的认知和动力。然而对政治纯净主义来说，这个问题应该分为两个层面。

第一个层面是卢卡奇以来的多种激进思想早已反复申明的：潜在的行动者是由他们长期居住的旧社会所塑造和教化的，因而不太可能完全自发地产生改造社会所需的认知和动力；换言之，潜在的行动者被系统性地培养成了不成熟的政治主体。例如在卢卡奇看来，“随着劳动过程越来越合理化和机械化，工人的活动越来越多地失去自己的主动性，变成一种静观（kontemplativ）的态度，从而越来越失去意志”（卢卡奇，第151页。中译文有改动），难以理解与机器和技术的合理性不同的活动方式。

类似的观点显然也适用于女性主义等等：大量女性生来就被灌输了用顺从来换取尊重、用虚弱来换取同情的作风，因而很难立刻转变为合格的政治主体。这一切在鲁迅等人那里也是最重要的话题之一。欧克肖特的保守主义观点在这里遭到了有力的质疑：欧克肖特宣称他所推崇的传统政治的优点是能够抵制“政治上没有经验的人”（欧克肖特，第23页），却没有看到这些政治上的无能之人似乎正是由传统政治批量生产出来的——它自己不断地生产出自己需要抵制的无数对象，或者更确切地讲，它驾轻就熟地生产出了它通过抵制而使自己显得富有智慧的对象。

此外，我们还可以在这个基础上补充一点：行动者的不成熟不仅可能阻碍行动，而且可能导致独断的、粗暴的行动，例如导致破坏机器、侮辱男性等做法，而这同样是对旧社会的延续有利的。从黑格尔的角度讲，不行动与独断的行动是同类，因为两者都缺乏规定。

第二个层面主要与巴迪欧和朗西埃相关。在前者看来，现存状态总是包含了在这个状态之内不能得到命名的元素，这些不可命名者通常很难被准确地理解，因而不太可能被看作合格的政治主体；在后者看来，现存状态总是企图把一部分人和社会现象排除在公众的视野之外，这些被排除的人，即无分之分（part of no part）往往被贬低为缺乏政治资格的人。

这两个看似雷同的观点实际上有不容忽视的差别：倘若贫民的境况和诉求遭到了有意的淡化，他们就属于朗西埃所讲的无分之分，却并不属于巴迪欧所讲的不可命名者，因为他们的情形对当下的观念来说并非不可名状；反之，古罗马的奴隶起义在当时无疑不是无分之分，没有被掩盖起来，却无法得到较好的理解，而是仅仅被视为暴乱，所以是不可命名者。更抽象地讲，巴迪欧着重于认知本身的历史局限，朗西埃则着重于对当前认知的管制和操纵。可是无论如何，巴迪欧和朗西埃所勾画的主体都不必然在政治上不成熟，只是被主流意见（doxa）当成了不成熟的行动者，这不同于卢卡奇等人所描述的旧社会不断制造的确实有欠缺的行动者。

由此，巴迪欧和朗西埃都对阿伦特感到不满：前者主张她所推崇的同侪中的卓越导致了“公众意见”（Badiou, p. 13）的支配地位，而政治的真理恰好意味着识别并追随多数同侪无法辨认的不可命名者；后者则批评说，她对“好”的领导和统治的赞美造成了据说不够卓越的人仅仅享有一种“自由”，即“保持沉默并服

从” (Rancière, p. 30), 从而使自己的认知屈服于意见, 甚至沦为无分之分。

结合这两个层面, 无论批判和反抗的主体是真的不成熟, 还是通常被认为不成熟, 这都构成了一个表面上的不可能性条件; 然而, 这实际上正是行动的可能性条件: 至少对激进思想而言, 无论是对大量政治上的无能之人的系统性培养, 还是主流意见对部分社会成员的无视或蔑视, 都直接标志着现存状态是成问题的、需要改变的。换言之, 谨慎地等待潜在的政治主体逐渐成熟, 然后开展行动是注定要失败的, 因为那一刻永远不会到来; 可是行动的必要性恰好出自这种等待的虚假性、虚伪性, 因为不行动相当于认同这种无用的等待。于是, 尚未成熟的时机被倒转为唯一可能的时机, 或者说每一刻对于行动都是不成熟的, 也都是可能的——正如本雅明所说, “时间的分分秒秒都可能是弥赛亚侧身步入的门洞” (本雅明, 第276页)。

此外, 这一切也符合前面提到的政治纯净主义的双重规定, 即在政治中批判地接受现代理性主义、并注重过往的斗争经验。在看似不成熟的时刻投身于革命行动决不是没有传统的, 例如在巴迪欧看来, 斯巴达克斯、18世纪海地革命的领袖杜桑·卢维杜尔 (Toussaint Louverture)、列宁、卢森堡等等提供了诸多有用的经验。(cf. Badiou and Finkielkraut, p. 118) 现代理性主义也没有简单地被抛弃: 改造社会的行动尽管并不依赖于据说拥有政治资格的人, 却仍然力图使更多的人——包括被制造为不成熟和被误以为不成熟的人——从不被接纳或不被注意的角色转变为社会沟通的积极参与者, 而这与现代理性主义对普遍性的追求是相通的。

## 2. 针对“稳定的”国家

除了主体是否成熟, 行动的时机还牵涉到客观条件是否有利, 尤其是国家是相对稳定, 还是面临危机。如我们所知, 马克思本人的姿态是设法抓住危机的关头, 即1848年、1857年 (这是他的误判)、1871年 (他私下觉得巴黎公社太仓促了 [参见麦克莱伦, 第385页]), 等等。然而对政治纯净主义来说, 事情在两个层面上并没有这么简单。

第一个层面是列宁和卢森堡以来的许多学者早已说明的: 强权国家的稳定完全可能是由于它把内部矛盾转移到了外部, 把阶级斗争装扮成了民族、宗教或文明之间的冲突, 利用从国外勒索和掠夺的财富来平息国内的不满; 普通的和弱小的国家虽然很难做到这一点, 却可以反过来在国内树立可怕的外部敌人的形象, 借此胁迫公民维护国家的“团结”, 减少批判和反抗。于是用列宁的话说, 只有当“垄断组织和金融资本的统治已经确立、资本输出具有突出意义、国际托拉斯开始瓜分世界、一些最大的资本主义国家已把世界全部领土瓜分完毕” (《列宁全集》第27卷, 第401页) 时, 全球资本主义才进入无法保持安定、彼此摩拳擦掌的帝国主义阶段, 各个资本主义国家的内部矛盾也才变得越发难以掩盖。

用更理论化的方式来讲, 这一切意味着把国家的体制、核心制度、主流文化等

等作为研究重点的社会政治理论在现代是严重不足的，是对根本问题的回避。例如，一个拥有全球霸权的国家或国家联盟之所以社会状况较好，未必是由于优良的制度或文化，而是由于对外的狂妄和残暴；单纯修补和改进国家体制的努力受制于国家的框架，很难思考本国的稳定可能是与何种外部形势相适应的。

在今天，巴迪欧特别把这个观点发展成了对主流民主的批判：倘若民主被理解为“一种国家形式”，那么既然马克思和列宁的共产主义始终坚持“国家的消亡”，“一切国家形式、显而易见也包括民主的形式”（Badiou, p. 79）就必定趋于消失。反过来，对主流民主的支持有时实质上是希望霸权国家长治久安，不论代价如何。这样的批判在当今的现实意义甚至可能比列宁和卢森堡的时代有过之而无不及。

第二个层面是墨菲在 20 世纪末已经看到，后来不断得到证实的：国家稳定的另一面可能是政治激情的爆发变得越发暴戾、下流和绝望。

按照墨菲，罗尔斯和哈贝马斯所推崇的“商谈民主”——诚然，它比主流民主进步——对政治激情持有过于负面的看法，从而试图“消除激情或把它们下降到私人领域，以便让合理的共识成为可能”（Mouffe, 1999, pp. 755 - 756）。可是这只会引发更加糟糕的后果：一方面，由于政治领域中减少了激烈的对抗和交锋，这就助长了“对政治参与的冷淡和不满”，例如当两个候选人相差无几时，选民很容易失去兴趣。另一方面，压制激情的“结果可能是与民主程序无法应付的问题相关的集体激情变得具体化，并引爆社会对抗，撕碎礼俗（civility）的基础本身”（Mouffe, 2000, p. 104）。例如 21 世纪的欧洲、中东和拉丁美洲都有不少国家由于年轻人的大规模失业而出现了严重的骚乱，近年来右翼民粹主义的崛起也是由于许多公民怀有怨言却无法在平常的民主程序中开口。

于是，国家的完整景象是大体的稳定和冷淡加上间或爆发的令人惊惧的政治激情，是常年的贫血加上偶尔的冲昏头脑的热血；后者虽然不太可能带来正面的、建设性的成果，却在弗洛伊德的意义上是一种被压抑者的返回：被压抑的东西总是趋向于重新浮出水面，尽管经常采取扭曲的表现形式。墨菲由此提出，真正的激进民主必须致力于“动员那些激情，借此改善民主的设计”（Mouffe, 1999, p. 756），拒绝那种为了促成共识而淡化对抗的鸵鸟姿态。

由此可见，无论是把国内的矛盾输出到国外，还是把激情排挤出政治舞台，表面上都加强了国家的稳定，削弱了行动的可能性；实际上，这恰好意味着必须开展批判和反抗的行动，否则就是默许了帝国主义或政治激情的下流而绝望的形式。我们不应该指望危机发生时再行动，而应该把稳定的时期本身倒转为行动的时机。

此外就政治纯净主义的双重规定而言，这一切不论与列宁主义的、还是与 21 世纪的斗争经验都密切相关。现代理性主义在这里也得到了一定程度的接受，因为上面的论述显示出了强烈的总体性倾向：国内不能与国外分割开来，平常的情况也不能与偶尔的情况分割开来——总体性的倾向显然是现代理性主义的首要特征之一。

### 3. 针对“局部的”改良

在主体性和客观条件之外，还需要考察的是行动的影响范围，即它的效果是局部的，还是更加深远的。很少有人把这个问题与时机联系起来，而拉克劳对引申 (connotation) 的思考非常有帮助。

拉克劳是在符号学的意义上以罗兰·巴特 (Roland Barthes) 的方式谈论字面 (denotation) 与引申这对概念的<sup>①</sup>。初看起来，一个词的字面意义与引申意义是不难区分的：字面意义取决于这个词所指的对象的客观内容，引申意义则取决于这个词在使用中引起的联想、暗示等等。然而在社会世界中，所谓的客观内容似乎最终是无法确立的，一切客观性都被诸多实际的、让学究感到不够精确的用法玷污了，这促使后期的巴特干脆否认了两者之间的严格区分。

拉克劳也赞同这一点，认为“联想的网络是语言的结构本身不可分割的一部分” (Laclau, 2005, p. 26)。他举了现代民族主义的例子：俾斯麦企图把民族主义与传统的、封建的、威权的秩序联系起来，法国的资产阶级却在民族主义的旗帜下一边反对封建制、一边调和阶级冲突。而毛泽东发明了一种与社会主义相适应的民族主义。在这里，我们不能以为民族主义的概念有若干不同的内容，仿佛上述三者不过是在历史中实现了这个词的潜在意义，相反，它的“意义的某些共同内核是以引申的方式与多个意识形态的和接合的 (articulatory) 领域相联系的” (Laclau, 2015, pp. 123 - 124)。

在哲学史上，这意味着拉克劳反对柏拉图在《理想国》中用洞穴比喻来表达的思想。在柏拉图那里，概念之间“固有的逻辑关系”与“引申的或唤起的 (evocative) 的联系”被划分开来，前者通向真正的知识，后者则通向充满错乱的习俗、常识和意见。“于是，知识预设了一种切割的操作：我们必须切断观念与那些引申的领域之间的接合——观念与这些领域看上去是以必然性的形式相连的，但这种必然性是误导性的——才能够随后重构观念之间的真实的接合” (Laclau, 1977, pp. 7 - 8)。最终，经过“净化 (purification)”的、“超出常识性话语的、与一切引申的接合相分离的概念可以单纯通过解释它们的逻辑性质来重构整个现实” (ibid., p. 9)。

在拉克劳看来，这不过是哲学家的不切实际的野心和凌驾于群众之上的幻想：哲学家自以为可以达到通常的话语不能企及的真理，实际上恰好丧失了理解社会现实的能力，更不可能以哲学王的姿态评估或统治社会。

这一切与批判和反抗的行动有不容忽视的关联：一项反抗的提议在字面上也许只是要求提高工资、缩短工时，但是显而易见，它在实践中会以无法预见的方式产生引申的后果，例如彻底动摇工厂的管理、引发其他行业的斗争、导致广泛的思考

<sup>①</sup> 在普通逻辑中，这两个词分别是“外延”与“内涵”，与拉克劳的用法不同。

和讨论。

进一步讲，引申的强度和方向总是取决于具体的情形，例如工业时代的工人运动或许能够唤起多方面的强烈呼应，如今发达国家的工人运动则未必，而一些新型的斗争可能在这个方面更加接近当年的工人运动。也就是说，工人运动之所以是一个时代的反抗的标志，不是因为它植根于经济领域，而是因为它远远不止是它自身；在退回自身之后，它或多或少就变得平平无奇了。

拉克劳还提到，“民主”究竟是使人联想到暴民统治、还是联想到自由的权利，事实上是经过了“贯穿19世纪的革命与反动相互交替的整个过程”（Laclau, 1977, p. 8）才尘埃落定的。

总之，对于种种“借题发挥”的引申，最初的行动者很难预见和控制，也未必会认同，例如路德对自己掀起的宗教改革的后续发展不无疑虑。我们在这里当然不难想到巴特的著名口号“作者之死”：最初的作者并没有不可比拟的权威，与其说后来的引申误解了作者，不如说作者总是倾向于误解对自己的引申、乃至误解自己。

由此可见，虽然彻底的行动在很多时候看起来是不可能的，仿佛只有局部的、零碎的、改良的工作才有可行性，但是引申的力量实际上是无法预先判定的，因而任何最初只是星星之火的反抗都完全可能演变为燎原之势。也就是说，拉克劳对行动者的建议并不是“要奋力推动根本性的变革！”而是“如果只能开展一些适度的工作，那就去做，反正谁也不知道它会变成什么”——局部的改良被倒转成了可能的时机。

此外就政治纯净主义的双重规定而言，这一切与过往经验的密切联系可以从前面的许多例子中看出来。这条思路与现代理性主义的关联也是清晰可见的：它反对停留于照本宣科的、有教条主义倾向的字面意义，注重在经验中观察和接纳实际的、脱离了固定作者的用法，这分享了现代理性主义的风格。

### 三、“政治纯净主义”与马克思主义的重要距离

以上从多种对行动时机的思辨把握出发阐述了政治纯净主义的特性，接下来将辨别这种与马克思主义接近的立场如何不同于马克思主义。为了做到这一点，最有效的办法或许是考察马克思本人几乎站在这种立场上的某些时刻——这既适用于政治纯净主义，又适用于浪漫主义、民主社会主义、无政府主义、技术进步主义等等。除了本文开头提到的在左翼黑格尔主义的影响下热衷于政治解放的早期马克思之外，后来他还以更加深刻的方式重新召唤过政治纯净主义。

这里的关键文本正是《路易·波拿巴的雾月十八日》第1节的著名段落：

无产阶级革命……经常自我批判，往往在前进中停下脚步，返回到仿佛已

经完成的事情上去，以便重新开始把这些事情再做一遍；它十分无情地嘲笑自己的初次行动的不彻底性、弱点和拙劣；它把敌人打倒在地，好像只是为了要让敌人从土地里汲取新的力量并且更加强壮地在它前面挺立起来；它在自己无限宏伟的目标面前，再三往后退却，直到形成无路可退的局势为止，那时生活本身会大声喊道：

这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧！

这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧！（《马克思恩格斯文集》第2卷，第474页）

马克思这时的期望是无产者应当坚持用包含自我批判的政治行动来谋求胜利，然而这在某种意义上不完全符合他和列宁所提出的一些更加现实的观点。

### 1. 由失败而来的成功

一个明显的疑问是为什么“玫瑰”会在不断败退的、乃至“无路可退的局势”中绽放。包括卢森堡在内的许多学者仅仅把这视为一种政治宣传：据说马克思真正强调的是无产阶级革命的自主性，即它不是被决定的、被理论家预言的，而是永远离不开复杂的、曲折的、或然的斗争，因而总是显得“不合时宜和一反常态”（Bensaïd, 2009, p. 30）；同时，马克思仍然试图为这些斗争树立乐观的前景，于是把反复的自我批判和重新开始描绘成了通往“玫瑰”之路，无产阶级在这条路的终点将不仅获得现实的胜利，而且对先前的磨难取得充分的理解。（cf. Luxemburg, p. 104; Wolfenstein, p. 407）

也有人宣称马克思所用的修辞是反讽：他颠倒了引自《法哲学原理》的那两句话的原意，不是像黑格尔那样要求“始终享受当下”，而是要求“以革命的方式在未来克服当下”。（cf. Wendling, p. 22）无论如何，马克思的这段引文据说不是在描述一个实在的过程：从再三退却到无路可退再到获得成功的过程似乎并不存在。

这样的阐释错失了黑格尔哲学最重要、最著名、却又备受误解的原则之一，即否定之否定。按照常识性的看法，从否定到否定之否定的进展应该是一种从低级到高级、从不完善到完善的转变；然而，我们很容易借助《法哲学原理》证明这个看法的错误。这部著作的第2篇“道德”与第3篇“伦理”恰好构成了从否定到否定之否定的进展：这里的道德是以后康德主义的方式理解的，是对外部的感性世界的否定和对崇高的绝对命令的设立，尽管人们在实践中根本不可能单纯敬重地服从绝对命令；通过进一步的否定之否定，人们又回到了现实社会，而它据说是以高于道德的所谓伦理的方式建构的。

这里有必要提出一个看似天真的问题：黑格尔所设想的伦理是否改进了绝对命令得不到遵循的状况？换言之，人们原本应当做到却无法做到的事情在更加高级、更加完善的环节是否终于可以做到了？答案当然是否定的；不仅如此，伦理甚至要求人们不再用主观的道德与它“抗衡”，而是承认民族的“风尚（Sitte）”和由此形成的“习惯”（黑格尔，1961年，第170-171页），也就是承认绝对命令的一定

程度的失败。

可见，伦理相对于道德与其说是前进和改善，不如说是倒退和妥协，正如两年来的康德主义者所指责的那样。然而，一切的关键在于首先肯定这个结论，然后从现实的立场出发倒转这个结论：黑格尔所设想的伦理的确没有办法为绝对命令提供保障，但它已经是绝对命令在现实中所能达到的最高限度；倘若企图在当时的历史条件下打破伦理、超出这一限度，结局据说只会更坏。

因此，从否定到否定之否定的进展恰好表现出退让的形式（这当然不是先撤退、再反击的意思）。只有在这个意义上，我们才能确切地理解《小逻辑》中的一个十分古怪的观点：“无限目的的实现不过是扬弃那种以为目的尚未实现的错觉”（黑格尔，2002年，第352页；cf. Žižek, p. 16）。

仍然以《法哲学原理》为例，绝对命令的实现根本不是得到严格的敬重和遵循，而是扬弃那种以为它在伦理中尚未实现的错觉——有所欠缺的实现才是真正的实现，尽善尽美的实现则是误导性的幻想。在扬弃这个错觉之前，人们以为无限目的处于永远不可企及的前方，只能在内心怀有向往，却不知道早已实际地达到了目的，只要回头承认伦理的合理性即可。

可是黑格尔仍然面临一个问题：他心目中的伦理即使能够在当时的普鲁士确保最高限度的道德（这一点本身显然是值得争论的），也不能逃过历史的变迁。尤其是在社会变革比较剧烈、现存状态难以维系的时期，比如对当今的全球资本主义而言，黑格尔式的、更不用说古代的各种伦理直接来看并没有说服力，人们必须在充满不确定性的行动中摸索绝对命令或其他各种值得敬重的社会目的究竟能达到什么程度。

毫无疑问，这样的摸索会遇到大量的失败，但只有经历了这些失败，新的秩序——它依然是有欠缺的，是一种在“应当”面前的退让——才能更加成功。用曼海姆的话说，制度化的秩序无非是乌托邦的努力消散之后的“恶劣的残留”（*qtd. in Bensaïd, 2007, p. 212*），或者毋宁说这种恶、这种从乌托邦的退让或倒转正是乌托邦的唯一现实的出路。

由此可见，马克思在1848年革命失败之后的《路易·波拿巴的雾月十八日》中描述的无产阶级革命的再三退却、无路可退和获得成功构成了一个实在的过程：在激昂的年代，最有价值的社会成就并不是简单的成功，而毋宁说是数不清的失败，是疲惫、失望和从头再来；最终，当原本满腔热血的行动者逐渐心灰意冷、不愿继续推进依然高不可攀的目的时，“玫瑰”就会直接在他们脚下、在那时的“生活本身（*die Verhältnisse selbst*）”<sup>①</sup>中绽放，因为如前所述，否定之否定不过是放弃和回头。

<sup>①</sup> 这里的“生活”并非 *Leben*，而是 *Verhältnisse*，实际上是“处境”。

的确，无产阶级革命的“无限宏伟的目标”并没有充分实现，但这个事实已经作为错觉被扬弃了。值得一提的是，革命者在如此造就的新社会中很可能并不满足，而是感到乏味和无力，尽管这一感受在新的火焰升起之前并没有现实力量。

## 2. 平淡生活的重要性

当1851—1852年的马克思赞美并期待自我批判的无产阶级革命时，他再度接近了充满热忱的“高卢原则”，接近了政治纯净主义，但也正因为如此，他在这时相对偏离了他本人和后来列宁所表达的一些更加现实的观点，这些观点明确指出了与政治行动截然相反的平淡生活的重要性。

当代的政治纯净主义也不能免于类似的批判。应该注意到，当代的政治纯净主义有时把列宁塑造为一名特别热衷于刚猛的政治行动的领袖，或者塑造为一种圣保罗式的领袖；这固然在学术上是很有意义的，但更多地是为了在政治上冲击新自由主义时代不断退却、不断变得伪劣的西方主流左翼，因而淡化了列宁的复杂性。

早在《论犹太人问题》中，马克思就针对法国大革命的进程强调了单纯的政治行动的局限，政治国家用以克服市民社会的方式也同宗教克服尘世局限性的方式相同，即它同样不得不重新承认市民社会，恢复市民社会，服从市民社会的统治。（参见《马克思恩格斯文集》第1卷，第30—31页）

在这里，革命期间自以为超越了市民社会、超越了经济条件的政治行动与自以为超越了尘世的（启示）宗教一样，它们的“超越”在马克思看来是一种不可持久的、注定破灭的幻想。启示宗教不可能把所有人乃至多数人变成僧侣，而是不得不承认俗人（即便是信教的平信徒 [layperson]）的生殖和情欲的必要性，尽管它还是不停地念叨俗人的罪恶，以便为自己的统治提供道德依据；法国大革命的历任主导者也只能在短暂的、不无血腥的狂欢中凌驾于市民社会之上，仿佛为政治确立了经济之外的自主性，却最终只是为资产阶级的崛起和统治充当了垫脚石。

总之，政治或宗教的热忱很快会不可避免地被平淡的生活所取代。假如片面地渲染政治行动的热忱，并在这个意义上利用前文所展示的时机理论，只会被马克思斥责为一种复制法国大革命的粗糙企图，而无产阶级革命原本就不应该无批判地照搬曾经的革命经验。

政治纯净主义对此可以反驳说，重新服从市民社会的不过是《论犹太人问题》所谈论的资产阶级革命，它通过巩固市民社会已经完成了自己的历史使命；相反，无产阶级作为市民社会的根本困境的体现是能够或应当更加积极地坚持推进革命的。

马克思仿佛预料到了这一反驳，在随后的一段话中把“生活（Leben）”放到了显眼的位置上：“当政治生活感到特别自信的时候，它试图压制自己的前提——市民社会及其要素，使自己成为人的现实的、没有矛盾的类生活。但是，它只有同自己的生活条件发生暴力矛盾，只有宣布革命是不间断的，才能做到这一点，因此，正像战争以和平告终一样，政治剧必然要以宗教、私有财产和市民社会一切要

素的恢复而告终。”<sup>①</sup>（《马克思恩格斯文集》第1卷，第33页）

可见，自信满满的、不愿被经济条件制约的政治生活被认为与自身的生活条件处于暴力的矛盾中，或者干脆地讲，这时已经不再有生活。马克思断定这种非生活是不可持续的，尽管这种非生活、这种对生活的质疑和厌烦绝不是单纯消极的、应该摒弃的东西。

对马克思来说，平淡的生活具有极其实力的力量，它的实在性足以抵消各种昂扬的政治标语，迫使行动者在高傲地无视经济条件的阶段之后迅速滑向屈从于经济条件的阶段。换言之，超经济政治生活总是处于时而自信到高傲、时而滑向屈服的两极摇摆中，甚至这种“时而……时而”已经不再是两个交替的相位，而是可以同时发生，但这样的自相矛盾本身就证明了它不足以抗衡平淡的生活。马克思后来的思想发展表明，他的激进政治绝不导致他轻视对平淡生活的科学分析。

最后，由于十月革命在某种意义上的突然性，对列宁的定位往往片面地趋近于政治纯净主义，但他恰好在至关重要的1918年反复批评了轻视经济因素的政治行动。针对“那些叫嚣组织‘起义’委员会、大叫‘拿起武器’等等的左派社会革命党人和无政府主义者”，列宁强调说，“为了进行重大的战争而加紧作战的准备工作，需要的不是冲动，不是叫嚷，不是战斗口号，而是大量持续、紧张、顽强和有纪律的工作”。（《列宁全集》第34卷，第304页）

与前面《论犹太人问题》中的论述不同的是，马克思还只是描绘了激昂的政治剧在能量耗尽之后让位于平淡生活的必然性，列宁则提出了主动阻止政治剧、主动恢复平淡生活的必要性。用黑格尔的著名术语来讲，这里发生的正是从“自在”到“自为”的转变：对马克思来说仍然是按照外在的客观必然性来进行的过程被列宁扭转成了可以有意识地主动实现的目的。既然坚持自我批判的革命必定会陷于沉寂，不如让它以受到控制的方式冷静下来，以便在合适的时机使它以受到控制的方式再次开启。

因此，列宁正由于毋庸置疑地善于把握看似不可能的行动时机（而不像单纯的学者那样仅仅在理论中阐述这种不可能性的悖论），才特别有资格给注重时机问题的政治纯净主义提供有益的告诫——“台上一分钟”的革命冲动必须立足于“台下十年功”的经济分析。

然而，这一切决不意味着马克思主义简单地反对政治纯净主义，因为马克思主义毕竟不是平淡生活的歌颂者。本文的结论可以用黑格尔的概念来表达：马克思主义需要把政治纯净主义扬弃为自己的一个环节，需要既肯定那种抛开经济因素、在看似不可能的时机投身行动的决心，特别是参考20世纪以来的激进学者的更加复杂的思考，同时又保持对非生活的抵制，甚至如列宁一样有意识地制止战斗的冲动。

<sup>①</sup> 这里的三处“生活”均为Leben。

## 参考文献

- 古籍 《孟子》等。
- 本雅明, 2008年 《启迪》, 张旭东等译, 北京: 生活·读书·新知三联书店。
- 黑格尔, 1961年 《法哲学原理》, 范扬等译, 北京: 商务印书馆。
- 2002年 《哲学全书·第一部分·逻辑学》, 梁志学译, 北京: 人民出版社。
- 《列宁全集》, 1985年、1990年, 北京: 人民出版社。
- 卢卡奇, 1996年 《历史与阶级意识》, 杜章智等译, 北京: 商务印书馆。
- 《马克思恩格斯文集》, 2009年, 北京: 人民出版社。
- 麦克莱伦, 2016年 《马克思传》, 王珍译, 北京: 中国人民大学出版社。
- 欧克肖特, 2004年 《政治中的理性主义》, 张汝伦译, 上海: 上海译文出版社。
- 施特劳斯, 2008年 《苏格拉底问题与现代性》, 彭磊等译, 北京: 华夏出版社。
- 亚里士多德, 1983年 《政治学》, 吴寿彭译, 北京: 商务印书馆。
- Badiou, A., 2005, *Metapolitics*, London: Verso.
- Badiou, A. and Finkielkraut, A., 2014, *Confrontation*, Cambridge: Polity Press.
- Bensaïd, D., 2007, "Revolutions", in M. Haynes and J. Wolfreys (eds.), *History and Revolution*, London: Verso.
- 2009, *Marx for Our Times*, London: Verso.
- Callinicos, A., 1995, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, London: Bookmarks.
- Laclau, E., 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London: Verso.
- 2005, *On Populist Reason*, London: Verso.
- 2015, *Ernesto Laclau*, London: Routledge.
- Luxemburg, 2008, *The Essential Rosa Luxemburg*, Chicago, I. L.: Haymarket Books.
- Mouffe, C., 1999, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?", in *Social Research* 66 (3).
- 2000, *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Rancière, J., 2010, *Dissensus*, London: Continuum.
- Wendling, A. E., 2009, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Wolfenstein, E. V., 1993, *Psychoanalytic-Marxism*, London: Free Association Books.
- Žižek, S., 2005, *Interrogating the Real*, London: Continuum.

(作者单位: 复旦大学哲学学院)

责任编辑: 黄慧珍