

从物化批判到数字资本: 西方 马克思主义的演变历程^{〔*〕}

蓝 江

(南京大学 马克思主义社会理论研究中心, 江苏 南京 210046)

〔摘要〕西方马克思主义的发展不能看成一个连续的过程, 而是分成彼此分离的三个阶段。在一个新的阶段上, 由于之前的理论范式所依赖的历史背景消失, 这种理论无法在新的历史环境中继续存在, 因此也逐渐式微。最早的西方马克思主义出现于 20 世纪的初期和二战后的 50—60 年代, 在这个时期, 资本主义发展到科层制阶段, 个体被工具理性所物化, 所以, 这个时期的主要特征是对物化和工具理性的批判。进入到 20 世纪 80 年代之后, 新自由主义的全球化的崛起, 哈贝马斯的交往行动理论和吉登斯等人的生活政治成为与新自由主义合流的范式, 与此同时, 也出现了在全球化边缘的后现代主义和后马克思主义。但进入到 21 世纪之后, 通信技术和数字技术的突飞猛进, 让交往行为的主体间性模式让位于数字资本主义下的新无产阶级, 而今天的西方马克思主义再一次从马克思的政治经济学批判和阶级概念那里获得动力, 形成了数字资本主义下的非物质劳动的大众的新反抗形式。

〔关键词〕西方马克思主义; 物化批判; 数字资本

DOI: 10. 3969/j. issn. 1002 - 1698. 2021. 04. 004

2021 年 2 月 7 日, 美国历史学家布莱克·史密斯(Blake Smith)在著名的《外交杂志》(*Foreign Policy*)的网站上发表了一篇题为《为什么尤尔根·哈贝马斯不流行?》(*Why Jürgen Habermas Disappeared?*)的文章, 一时间在西方学界引起了巨大回响。尽管史密斯仍然立足于一个西方自由主义的立场, 但他却指出了广受西方马克思主义和左翼学者关注的问题, 曾经作为

上世纪末和本世纪最初十年里最重要的国外马克思主义的标志性人物哈贝马斯逐渐淡出了人们的视野, 在史密斯看来, 哈贝马斯在大众视野中的消失, 是一个标志性的事件, 代表着传统的国外马克思主义和左翼已经日暮西山。

无独有偶, 在国内一次国外马克思主义的学术研讨会上, 一位老师也提出了同样的问题: “为什么哈贝马斯在今天不流行了?” 不可否认的一

作者简介: 蓝江, 教育部青年长江学者, 南京大学马克思主义社会理论研究中心研究员、哲学系教授、博士生导师, 研究方向: 当代欧陆马克思主义和左翼思潮、数字资本主义研究。

〔*〕本文系国家社科基金重大项目“人类命运共同体视域下的 21 世纪西方激进左翼文论批判研究”(20&ZD290)阶段性成果。

点,在中国乃至全世界,哈贝马斯等人塑造的商谈伦理学和主体间性哲学的社会土壤正在日益崩塌,其理论的解释力度也日渐式微。尽管哈贝马斯在中国国外马克思主义研究中仍然占据了一定的地位,但是,这种影响力或许更多局限在狭小的学术圈子里。不过,哈贝马斯式学说的褪色,并不代表国外马克思主义研究陷入僵局,我们看到,越来越多的西方年轻人开始以一种全新的方式来理解马克思主义的理论、方法、立场。在今天,我们看到了克里斯蒂安·福克斯(Christian Fuchs)、约迪·迪恩(Jodi Dean)、南希·弗雷泽(Nancy Fraser)、尼克·斯尔尼塞克(Nick Srnicek)、尼克·迪尔-维斯福特(Nick Dyer-Witthoford)等人重新提出了马克思主义的问题。不过,为了理解这一历史变化,我们不能局限于文本,而是要从马克思的历史唯物主义观点出发,从具体的社会存在的历史背景中,寻找西方马克思主义研究历史动态变化的轨迹。

一、物化：科层制下的工具理性批判

尽管我们习惯上将当代西方马克思主义的源头溯及到卢卡奇、柯尔施、葛兰西等人那里。但是,西方马克思主义在世界舞台上大放异彩的年代却是在二战结束之后。他们一方面谋求的是承袭马克思主义对资本主义的批判,另一方面也需要在西方自由主义和代议制民主的体制下产生理论影响力的路径。不过,正如安德森指出,“将与经典马克思主义格格不入的资产阶级文化的一系列横向联系变成一种模式,本身便起了脱离它曾一度具有的与工人运动实践相联系的作用,这些偏颇又反过来把整个西方马克思主义推向低沉的悲观主义,其表现就是西方马克思主义对历史唯物主义主题领域总的种种创新”。^[1]当然,这些西方马克思主义思潮在西欧和北美国家试图将马克思主义的批判延伸到美学、艺术、文学、精神分析等领域,并与传统的无产阶级道路保持距离,在一定程度上发展和丰富了马克思主义的内容,与此同时,滥觞于卢卡奇、柯尔

施、葛兰西,并经由法兰克福学派和法国马克思主义、意大利马克思主义等发扬光大的西方马克思主义传统,却很好地掌控了理论阵地又远离了政治实践,甚至在后来的1968年的运动以及后来的实验性文学艺术中产生巨大影响。尽管安德森对西方马克思主义的批判指出了他们的软肋,即在很大程度上回避了传统马克思主义中的政治经济学批判和阶级斗争问题,但是,将西方马克思主义思潮简化为一种资本主义的顾影自怜的反思,却并不一定准确。严格来说,西方马克思主义在两次世界大战之间,以及二战后的最初几十年里,获得如此重大的影响力,绝不仅仅是将其还原为布尔乔亚的伤感。与安德森的判断不同的是,马克思认为任何一种社会思潮,其能够获得重大历史影响力,一定存在着深刻的社会和历史根源,西方马克思主义也不例外。

那么,对于马克思以及之后的马克思主义传统来说,重要的问题是政治经济学批判,在于摧毁资本主义不平等的生产关系及其社会等级体制,简言之,19世纪的马克思主义反对的就是资产阶级在资本主义社会中的统治地位,以及在生产领域中对工人剩余价值的无偿榨取。但是,从卢卡奇开始,这个批判的矛头发生了转变,例如在《历史与阶级意识》中,他十分清楚地指出:

如果我们纵观劳动过程从手工业经过协作、手工工场到机器工业的发展所走过的道路,那么就可以看出合理化(Rationalisierung)的不断增长,工人的质的特征,即人的个体的特性越来越被消除。一方面,劳动过程越来越被分解为一些抽象合理的局部操作,以至于工人同作为整体的产品的联系被切断,他的工作也被简化为一种机械性重复的专门职能。另一方面,在这种合理化中,而且也由于这种合理化,社会必要劳动时间,即合理计算的基础,最初是作为从经验上可把握的,平均的劳动时间,后来是由于劳动过程的机械化和合理化越来越加强而作为可以按照客观计算的劳动定额(它以现成的和独立

的客观性同工人相对立),都被提出来了。^[2]

仔细阅读一下这段文字,不难发现,卢卡奇的批判目标已经变成了机械化和合理化,他并没有太多地谈论工人与资本家的关系,而是工人与机械性生产和合理化过程的关系。也即是说,在这个合理化的构成中,工人一方面与整个生产过程的总体相切断,这种机械化的生产,不同于手工作坊生产的原因恰恰在于,之前的手工作坊的师傅和学徒,能够整体上把握生产的各个环节过程,但是由于机械化生产之后,工人的生产环节被分割,他们只看到和感受到彼此孤立的生产环节,相反,整体的生产过程已经不在他们的范围之内。更重要的是,另一方面,工人的价值被转化为一个抽象的量,这个量可以用来被计算,于是,工人的价值不再是他的主观能动性,也不再是工人的特殊性和个性,而是一种被客观化的量。换言之,由于工人的劳动被贬损为一种合理化的量,那么意味着工人变成了物,即工人被物化(Verdinglichung)了。不过,在这里,卢卡奇巧妙地做出了一个置换,即造成工人悲惨命运的,不再是个别的资本家,而是一种看不见的合理化和机械化的体制,在这个体制之下,工人变成了悲惨的客观化的可以计算的量,这种在机械大工业条件下的物化的工人,成为了工人沦落的最根本原因。那么,卢卡奇的西方马克思主义批判路径的要害恰恰在于,从马克思的政治经济学批判(即批判资本家对工人阶级的剥削与压迫)转变成为了基于大工业生产的物化批判(因为机械和合理化过程将工人变成了物,而工人的阶级意识在于摆脱这种物化状态)。

不过,真正有趣的地方在于,卢卡奇接下来谈到了泰罗制(Taylor-system)。泰罗制和福特制一样,都是现代科学管理学科的先声,他们的初衷就是提高大工业生产的效率,从而让个体嵌入到高度组织化的生产过程之中,因此,卢卡奇十分清楚地看到:“人无论在客观上还是他对劳动过程的态度上都不表现为是这个过程的主人,而是作为机械化的一部分被结合到某一机械系

统里去。”^[3]简言之,卢卡奇已经看到了属于他的时代历史背景,即整个资本主义社会在大工业生产时期,从马克思时代的彼此相对独立的生产范式,逐渐演化为一个被高度组织起来的生产模式,而借助泰罗制和福特制的方式,形成了整个资本主义社会的组织化,而这种组织化的体制,后来被称之为科层制(Bürokratie)。而卢卡奇在《历史与阶级意识》中,所批判的物化现象与其说是马克思探讨的资本家和工人之间的雇佣关系,不如说是肇始于19世纪末和20世纪初的现代科层制的形成。不过,卢卡奇所引述的科层制,与其说直接来源马克思,不如说来源于德国另一位重要的社会思想家马克斯·韦伯。在《经济与社会》中,韦伯曾经十分清楚地谈到了现代科层制的功能,“至关重要是,科层制提供了一种最大的可能性——按照纯客观考虑去贯彻行政职能专业化的原则。具体地执行接受了专业训练并通过不断实践积累了专长的官员分头负责。‘客观地’履行职责主要就是意味着按照可计算的规则履行职责,而‘无需看人下菜’。”^[4]韦伯已经指出了科层制的关键所在,“无需看人下菜”意味着在科层制行政体系中,所有的个体的特殊性被消除了,所有人都差不多,都被以同样的方式整合到巨大的行政机制之中,这里最重要的不是特殊的才能和品行,而是“可以计算的规则”,正是这个规则的存在,所有的人不能再保持自己的品质和特性,而是需要削足适履地纳入到科层制体系中,从而成为这个巨大机器的螺丝钉,成为被物化的人。

这样,从卢卡奇的物化批判开始,已经采用了一条不同于经典马克思主义的道路,他们不再是摧毁资本主义的不平等的生产关系,而是将批判的矛头指向了科层制之下的合理化和物化现象,也就是说,要让资本主义体系下的人得到解放,就必须打破这种科层制的支配和统治,而不仅仅是工人,所有处在这个科层制之下的人都毫无例外地被科层制的合理化体系物化了。于是,对科层制下的合理化和物化的批判,成为了西方

马克思主义思潮最佳切入点,例如,在霍克海默和阿多诺的《启蒙辩证法》中,他们指出:“理性成了用于制造一切其他工具的工具一般,它目标专一,与可精确计算的物质生产活动一样后果严重。而物质生产活动的结果对人类而言,却超出了一切计算所能达到的范围。它最终实现了其充当纯粹目的工具的风愿。”^[5]他们看到,韦伯和卢卡奇谈到的合理化,实际上是一种被充当工具的理性,在他们那里,物化就是工具理性化,正是由于人和思想变成了工具,他们可以被量化,被计算、被监控、被检测,他们并不是出于自己的理由从事生产和工作,而是成为了一种更庞大的科层体制下的工具。这种批判的思路,在一段时期,指引着西方马克思主义的前进,无论是马尔库塞的《单向度的人》,还是列斐伏尔的《日常生活批判》,甚至包括了阿尔都塞的《意识形态和意识形态国家机器》,事实上,都是将被物化的工具(或工人)与理性化科层体制对立起来,而西方马克思主义试图通过对这种物化的生命形式进行批判,来逃离被强制整合到巨大的科层体制中的命运。而这种呼声,在高度组织化的资本主义社会中,引起了共鸣,从工人到知识分子,从小职员到艺术家,他们都希望从这种物化状态下逃离出来,这也是为什么在那个时期,西方马克思主义更喜欢谈文学、谈艺术、谈美学,因为他们试图找到一个尚未被科层制的工具理性所玷污的理性,我们看到,阿多诺提出了自律艺术,而马尔库塞提出了“新感性”,本雅明提出了审美的星丛,事实上都是这种思路的延伸。

二、全球化下的歧途：交往理性或碎片化的身份

20世纪80年代是一个转折的年代。大卫·哈维曾在他的《新自由主义简史》中谈到:“自七十年代以来,在政治经济的实践和思考上随处可见朝向新自由主义的急剧转变。松绑、私有化、国家从许多生活供给领域中退出,这些变得司空见惯。从苏联解体后新成立的国家到老牌社会民主制和福利国家(诸如新西兰和瑞

典),几乎所有国家都接受了某种形式的新自由主义理论——有时出于自愿,但有时是为了回应外界压力——并至少对一些政策和实践做出相应的调整。”^[6]在这个时期,凯恩斯主义和传统的社会民主党人的福利社会主义路线几乎都陷入僵局,前苏东阵营的动荡也加速了全球许多国家先后转向了新自由主义。在哈维看来,这次近乎一致地转向新自由主义,并形成了新自由主义的全球性机制,产生的一个结果是,这次新自由主义转向被直接视为全球化运动,而在新自由主义全球范围内摧枯拉朽攻城略地的时候,传统的理论和学派都渐渐地黯然失色。

对于西方马克思主义来说,新自由主义在全世界范围内的高歌猛进,或者说在新自由主义全球化背景下,是否还有可能保持批判理论的锋芒?在这个方面,首先做出改变的就是作为法兰克福学派第二代标志性人物的哈贝马斯。在1976年出版的《重建历史唯物主义》中,哈贝马斯就已经看到了从卢卡奇以来的西方马克思主义批判的问题所在,他指出:“合理性结构不仅体现在目的合理化行为的扩大上,即工艺、战略、组织和技能中,而且也体现在交往行动的调解中,体现在冲突调解的机制中,世界观的同一性的形态中。我甚至认为,这些规范结构的发展是社会进化的起搏器,因为新的社会的组织原则意味着新的社会一体化的形式。”^[7]我们可以这样来理解哈贝马斯的这段话:因为西方马克思主义的批判的标的物是在科层制下的物化现象,也就是说,西方马克思主义将个体的活动(无论是工人的生产活动或者行政人员的工作)定位为完全被一个巨大的机制掌控并操纵的消极理论,人的主体性在这种力量面前遭到了排斥,人被掏空了灵魂,成为了在机器旁按照规定动作活动的行尸走肉。但哈贝马斯指出,这种将社会凝结成一个整体的方式不仅仅只是被卢卡奇、霍克海默、马尔库塞等人批判的合理化行为,而且还存在另一种将社会凝结成一个整体的行为,与之前的抽象的总体性对个体的物化不同,哈贝马斯提出的交往

行为,希望借助主体间性的概念,来重构社会的根基。各个孤立的主体或许可以被大机器生产和冷漠的科层制所物化,但一旦各个主体能够在交往行动中进行沟通,通过合理的商谈和协商,建立了新的规范,便能打破韦伯所说的科层体制的支配形式,从而开创一种新的社会形态。

进入到80年代,在那个新自由主义崛起的时代,日益转向公共理性和商谈伦理,哈贝马斯看到了第一代西方马克思主义在面对资本主义社会发展时,已经变得孱弱无力。在1981年出版的《交往行动理论》第一卷中,哈贝马斯进一步指出霍克海默、阿多诺等人的批判理论已经不适合于新的时代,逐渐走向式微。

我坚持认为,早期批判理论纲领的时代并非偶然,而是由于意识哲学的范式已经衰竭。我想指出的是,向交往理论的范式转型实际上是回过头来从工具理性批判终止的地方重新开始,这就允许我们把社会批判理论未能完成的使命重新承担起来。^[8]

哈贝马斯认为早期西方马克思主义的问题恰恰在于,不能走出主体意识哲学的藩篱,因为在他所处的时代,整个社会的背景已经从主体解放问题转向了社会规范的问题,而主体意识哲学也因此必须转向生活世界哲学。事实上,哈贝马斯与第一代批判理论和早期西方马克思主义不同的是,他们在80年代面对的不再是德国纳粹主义,不需要让人们从总体化的机制中将人解放出来。相反,他们面对的是另一个问题,即新自由主义带来的全球化下的公共理性问题,即人们如何在生活世界中重新建立合法性。正如哈贝马斯所说,在这样的生活世界里,“自我认同是一个符号结构,随着社会变得日益复杂,也必然越来越脱离自己的重点,这样才能使自己保持稳定,个体面临着日益增多的偶然因素,他被日益抛进一种越来越紧密的网络当中,在这个网络里面,个体互相不提供保护,因而也就渴求保护”。^[9]由此可见,在日益变得全球化,变成哈贝马斯所谓的“越来越紧密的网络”中的个体,

感到缺乏必要的保障,因此,在哈贝马斯这一代西方马克思主义者看来,问题不再是打破资本主义生产关系的桎梏,甚至不是消除人的异化行为,而是消除这种个体在更巨大的全球化网络下带来的渴望获得保护的感觉,个体的生活保护只能依赖于交往理性,在不断的主体间的沟通和交往中,建立公共理性和商谈伦理的根基,在这个根基基础上,为彼此提供协商政治学的保护。在这个意义上,哈贝马斯的西方马克思主义不再是批判理论,而是一种社会规范和公共理性的建构理论,旨在为不安定和渴求保护的个体提供一个相对稳固的合法性基础,从而让他们共同生活在一个全球化的世界上。而与哈贝马斯处于同时代的另一位左翼思想家,英国的安东尼·吉登斯也看到了同样的问题,吉登斯指出:“在一个充满交往的世界里,单纯从上至下的强权政治不再是有效的。”^[10]吉登斯这句话的含义恰恰是指,早期西方马克思主义所依赖的韦伯式科层制政治格局,在新自由主义的全球化背景下不复存在,而这种传统的批判理论也自然丧失了其理论价值。因此,吉登斯提出了用全球化背景下的“生活政治”来取代以往西方马克思主义中“解放政治”,正如吉登斯所说,“生活政治关涉的是来自于后传统背景下,在自我实现过程中所引发的装置问题,在那里全球化的影响深深地侵入到自我的反思性投射中,反过来自我实现的过程又会影响到全球化的策略。”^[11]

不难看出,无论是哈贝马斯的交往理性行为,还是吉登斯的生活政治,以及这个时期其他的许多西方马克思主义者,他们在全球化背景下重构了批判理论,也将原来旨在让人们从不平等的剥削和压迫下解放出来的“解放政治”转化为通过社会交往和对话构成全球化背景下的普遍合法性基础的生活政治或协商政治。在一定程度上,我们可以认为,这样一批曾经的西方马克思主义者,在新自由主义全球化的冲击下,主动拥抱了滥觞于20世纪70年代的新自由主义理论,他们意识到自卢卡奇以来的那种基于物化的

工具理性批判已经不适于 80 年代的全球化发展,他们试图在个体的对话和协商基础上,在主体间性或自反主体性基础上重新建立左翼的合法性基础。

不过,尽管哈贝马斯等人努力让自己的交往行动理论和商谈伦理学可以成为西方马克思主义的新的路径,但是,也随之产生了一个新的问题。如果说,哈贝马斯等人的交往行为建立在协商和对话的基础上,那么谁可以参与对话?因为在《交往行为理论》中,哈贝马斯的理论构建是立足于抽象的主体间性的概念基础上的,这种抽象的概念当然可以成为一个理论普遍性的基础,但是这种抽象的主体间性是否可以符合实际中的所有有生命的个体?也就是说,在进入对话之前,还有一个可以参与对话的承认(Anerkennung)问题,这也是为什么哈贝马斯的学生不得不将“承认”纳入到交往理性的范畴的原因。但是,无论这种抽象的主体概念如何普遍,它的“承认”事实上都会遇到现实的边界,也就是说,既然存在着被承认的主体间性,那么也必然存在着被排斥在外的生命体。这迫使另外一些西方马克思主义者在这个时期去拥抱一些被主流的主体概念所排斥的那些个体,如女性、黑人、少数族裔、第三性别、甚至包括了动物和生态,他们试图做的就是将这些可能的生命体也同等地纳入到对话和协商机制当中。我们也将这种思想称为“后现代主义”或“后马克思主义”,诸如利奥塔、鲍德里亚、朱迪斯·巴特勒、弗里德里克·詹姆逊等人,他们试图打破传统资本主义和马克思主义所谓的解放政治的宏大话语,试图让主流对话协商机制不能看到的生命体被看到,让他们也可以拥有与主流的主体间性同等的政治权利。

这是全球化背景下的歧途,或者说是一种在新自由主义框架下,西方马克思主义的系统性地迷失方向(disorientation)。实际上,这个并不是哈贝马斯和吉登斯等转向与新自由主义联合的西方马克思主义理论本身的缺陷,而是全球化本身就是建立在冷战崩溃之后的新自由主义的框

架下,对世界的重新架构。而这种架构在现实政治中就是排斥性的,一方面,它可以承认原先框架下的弱势群体身份,转向一些发达资本主义社会曾经忽略的问题,如生态、性别、后殖民、种族等问题,但是,对原有的马克思主义和其他解放途径采取了排斥态度,排斥了阶级问题(或者说将阶级问题简单还原为工会问题),排斥了解放问题,也排斥了政治经济学的问题。曾经的无产阶级概念,碎裂成无数的更为细微的身份,如西班牙裔女性工人、黑人失业者等等,这是一个被斯图尔特·霍尔称为“身份政治”的时代,也是原来统一性的革命力量被肢解为各种零碎的身份的时代,由于这种身份的肢解,各个个体只能在黑人、女性、亚裔、无证工人、残疾人等碎片化的身份下为自己争取权益,唯有被还原为在新自由主义的对话协商机制下获得承认的身份时,他们的吁求才能被主流所听到。在协商政治的框架下,一旦人民或无产阶级被打碎,他们不再拥有挑战资产阶级统治的力量,而资本主义在这个时代里狂飙猛进,不断蚕食西方马克思主义和左翼的心灵和地盘,让这些理论家和政治家成为他们的傀儡,而真正的无产阶级只能在碎片化的身份下充当着被耕犁的肉体。

三、重新凝聚：数字时代的革命

2011年9月17日,美国纽约的示威者们占领了代表着当代金融资本主义象征的华尔街,他们打出了“我们是99%”的口号,将运动的矛头直接指向了当代资本主义。自从20世纪80年代以来,尽管西方资本主义世界的街头运动并没有停止,但是各种街头政治实际上是以碎片化的身份来指引的,例如出现了以女性为主导的堕胎自由运动、以倡导第三性别的权利运动、也有黑人和西班牙裔少数族群的运动等等,也就是说,在占领华尔街运动之前,那些街头政治运动大多都可以还原为明确的身份主题和政治议题。然而,占领华尔街运动的不同之处在于,他们的口号不再是某一种身份,而是99%。这个99%的

意义在于,西方新自由主义体制下的人们突然发现,无论他们是黑人、白人还是西班牙裔,无论是男人或女人,抑或第三性别、无论他们是年轻人还是老人,无论他们来自于何方,他们都遇到了一个共同的问题,在当下的资本主义的体系下,他们的生活难以为继,他们生活在一个经济极其严峻的时代里,他们的声音不被听到,他们的房子由于支付不起利息和房租而被银行和房东收走,他们或者只能支着帐篷在纽约、洛杉矶、旧金山的街头露宿。事实上,这种局面的形成,恰恰是20世纪80、90年代,西方马克思主义一部分拥抱新自由主义转向了交往理性和协商政治,而另一部分转向后现代主义,立足于碎片化的身份所造成的结果。因为无论是左翼的协商政治,还是自诩为激进左翼的身份政治的实际作用就是将作为反抗资本主义和资产阶级统治的无产阶级统一体消解了,前者让部分身份可以加入到实际上由资本主义主导的对话协商机制中,他们羸弱的声音根本无法撼动主流的资产阶级的决策。也就是说,协商政治和身份政治在打破了作为反抗身体的无产阶级之后,在取消了阶级概念的合法性之后,实际上让资产阶级及其新自由主义意识形态获得了前所未有的宽松环境,他们以正当性和合理性的理由,以对话和协商的手段,合法地介入和侵袭着那些已经不能凝聚为统一整体的99%的赤贫群体,让后者的生活状态在21世纪的第二个十年里陷入了深渊。在2008年席卷全球的金融风暴中,大多数资产者能够全身而退,与之相对应的是那些中产阶级被强行掠夺了他们为之奋斗一生的财产,而底层阶级陷入更加赤贫的状态。而在这个打着金融危机的口号,实质上完成了全世界范围的收割的过程,在现实中没有遭到任何挑战性的抵抗,以致于在2020年的危机中,这些零散和碎片化的阶层再一次沦为资本刀俎上的鱼肉。

或许,与哈贝马斯处于同一时代的迈克尔·哈特与安东尼奥·奈格里更加清楚地看到了这一切,他们否定了哈贝马斯等人从主体间性

的协议来赋予新世界秩序(即新自由主义的全球化秩序)合法性的可能。

在这里,我们可以开始提出新世界秩序的合法性问题。其合法性并不是来自于预先存在的协议,也不是来自于第一个尚处于萌芽状态的超国家组织的运作,而这种超国家组织本身恰恰是建立在国家法律条约基础上的。帝国机器的合法性至少部分是建立在传播通讯产业之上的,也就是说,它们将新的生产方式变成一个机器。这种合法性的形式仅仅建立在自己的基础上,不停地发展出自行确定的语言。^[12]

与哈贝马斯等人将新世界秩序合法性的基础建立在抽象的主体间性的商谈之上不同,哈特和奈格里认为这种合法性的根基是通讯、传播、互联网带来的新兴传播通讯产业。换句话说,当哈贝马斯谈到抽象的交往理性的时候,他已经摒弃了构成马克思主义的物质基础,一定社会历史条件下的生产和生活状况,这是马克思在《德意志意识形态》中对青年黑格尔派和费尔巴哈进行批判的前提,即传统的哲学家们往往忘却了在主体意识下面,所蕴含的是珍妮纺纱机和蒸汽机带来的变革,以及海洋贸易带来的前所未有的全球化。所以,在这里,哈贝马斯等人犯下了和青年黑格尔派一样的错误,他们以为通过一种抽象的主体间性和商谈伦理的革命,就能实现全球化意义上的变革,而奈格里和哈特再一次提醒我们,在这个变革下面,真正起到根本性作用的,或者说类似于马克思时代的珍妮纺纱机和蒸汽机作用的,就是通讯、传播、互联网等产业革命。这种新型的通讯传播革命产生了新的交往圈,让在互联网上交往的群体,可以忽略掉性别、种族、文化差异、收入差异、国籍、民族等信息,在一个抽象的平台上与世界各地看不见脸庞的个体进行交往,而这恰好是哈贝马斯式的交往主体间性的物质性根基。所以,哈特和奈格里继续批判道:“这让我们远远超越了于尔根·哈贝马斯描述的旧领域。事实上,当哈贝马斯提出交往行为的概念

时,非常有力地证明了交往行为衍生出来的生产形式和本体论结果。但他仍然立足于传播通讯的全球化效应之外,也处在那些对抗着信息殖民化的生命之外。”^[13]因此,哈特和奈格里看到的不仅仅是所谓的交往行动理论的传播通信产业的物质性根基,也看到了在这个以通信、传播、互联网为基础的新世界秩序之下,实际上,真正的革命主体不是那些边缘化的身份,而是被这种产业制造出来的新无产阶级,即大众(multitude)。

人和机器的融合,不再发生在社会的边缘,相反,他成为了大众及其力量构成最核心的基本内容。

因为针对这种变化,就必须动员形成更庞大的集体,那么我们的目标就是要形成一个集体目的。这一切已经成真,众多主体在此汇聚,并构成了大众的机制。^[14]

由此可见,在世纪之交的哈特和奈格里与其是对那些拥抱新自由主义的左翼知识分子的批判,不如说他们已经看到了走向未来社会的根基,即以传播通信产业为基础的社会结构。这种社会结构同时生产出两个对立的阵营,一个是掌控着数字和传播通信权力的新帝国资产阶级,在今天,我们可以称之为数字资产阶级;而另一个是被传播通信产业所掌控的大众,他们在受到传播通信产业的资本家的剥削压迫的同时,也将自己构成为一个革命性的力量,即大众。

尽管《帝国》是一本写于二十多年前的著作,其对今天数字社会和数字资本主义的发展作出了很好的预测,也为数字时代的新西方马克思主义的形成提供了有力条件。在21世纪进入20年代之后,数字资本主义及其带来的数字空间、数字剥削、数字生产方式已经成为今天的西方马克思主义不得不面对的问题,而这些问题,显然,已经不能仅仅以立足于抽象的交往行为理论来理解。也正因为如此,今天的西方马克思主义者会更加明确经典马克思主义的生产方式和生产关系的主题,从马克思的《资本论》和《政治经济学批判大纲》中提出的“活劳动”和“一般智力”

来重构对数字资本主义的批判。除了哈特和奈格里等人之外,今天还涌现了一批如克里斯蒂安·福克斯、约迪·迪恩、尼克·斯尔尼塞克、肖莎娜·祖博夫等新一代西方马克思主义学者。正如福克斯在不断研究了今天的资本主义的数字劳动和生产方式之后,开宗明义地指出:“伴随着新一轮全球资本主义危机的爆发,我们似乎也进入了新的马克思主义时代。”^[15]是的,尽管我们今天已经进入到数字时代,大数据、智能算法等已经成为了我们生活中的日常,但隐藏在我们生活中的不平等并没有消除,资产阶级仍然高高在上,仍然有着大量的人被剥夺了一切,沦为完全没有任何所有物,甚至还欠下无法偿还债务的新无产阶级,随着智能手机的广泛使用,无产阶级的状况没有得到改变,反而让他们陷入到更加万劫不复的境地,例如迪尔-维斯福特就指出:“在这种情况下,手机进一步让人们无产阶级化,而不是消除了这种趋势。那些不安全的、游牧的全球劳动力很快地接受了这种技术,不断地应对危机,在很大程度上,那些人根本没有最基本的社会服务,受到战争的威胁,秩序混乱,面临自然灾害,基础设施脆弱,但他们有手机,是资本而不是国家为他们提供了家庭和社区的网络安全。”^[16]这是一个相当讽刺的画面,在没有基本生活保障,没有安全,甚至缺乏食物的几乎一无所有的第三世界的穷人,他们却有手机,他们拥有手机并不仅仅是去消费,而是去接受监控,在工厂里,他们需要用手机打卡,在资本家眼里,手机和网络是监控他们的行为,掌控他们的习惯,并榨干他们最后剩余价值的利器。实际上,不仅仅是这些第三世界的最贫困的人群成为数字资本的牺牲品,而且那些生活相对丰足的中产阶级也面临着他们生活的方方面面都受到数据和监控的控制。祖博夫毫不客气地将这个时代称为“监控资本主义时代”,她用十分犀利的笔法写道:“他们提供的自动化机械装置,不仅能预测我们的行为,更能大幅调整我们的行为。业者将重心从知识转移到力量上,发现只让群众个人咨询

自动流入还不够,他们的目标是让群众自动化。在监控资本主义演进过程的这个阶段,生产方式必须配合日渐复杂的全面的‘行为修正主义’。基于这个目标,监控资本主义催生出一种前所未有的力量,我们将其称为‘机械控制主义’。”^[17]这就是今天的西方马克思主义必须面对的情境,他们必须找到新的路径,来突破资本主义的新秩序和新形态,找到真正能通往未来社会的道路。

在这个方面,美国新马克思主义思想家约迪·迪恩给出了她的思考,和奈格里一样,她认为需要建立一个新的集体性,但奈格里的大众是一种松散的联合体,不足以形成抵抗资本主义的真实力量。所以,2016年,迪恩在她的《群众与党》(*Crowds and Party*)一书中指出:“在数字资本主义下,个体的反抗、抵抗、文化生产和意见表达等行为,无论多么鼓舞人心,它们都很容易被全球媒体网络的循环内容所消化。这些抵抗不能扩散,不能持久。”^[18]为了解决这个问题,迪恩认为只有重新借助党的力量,“形成同志间的关系,来取代个体倾向的特殊关系”。^[19]迪恩的方案说明,在西方马克思主义的视野中,在数字资本主义时代,只能通过马克思主义的共产党才能重新凝聚人心,避免一盘散沙式的毫无效力的抵抗,将散布在世界各地的无产阶级重新凝结为一股革命性的力量。

译,北京:东方出版社,1989年,第13页。

[2][3][匈]格奥尔格·卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,北京:商务印书馆,1992年,第149、150页。

[4][德]马克思·韦伯:《经济与社会》第二卷上,阎克文译,上海:上海人民出版社,第1114页。原书中科层制翻译为“官僚制”,因本文的需要,这里改为“科层制”。

[5][德]霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法:哲学断片》,曹卫东译,上海:上海人民出版社,2020年,第26页。

[6][美]大卫·哈维:《新自由主义简史》,王钦译,上海:上海译文出版社,2010年,第3页。

[7][德]于尔根·哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,郭官义译,北京:社会科学文献出版社,2000年,第32页。

[8][德]于尔根·哈贝马斯:《交往行动理论第一卷:行为合理性与社会合理性》,曹卫东译,上海:上海人民出版社,2004年,第369页。

[9][德]于尔根·哈贝马斯:《合法性危机》,刘北成、曹卫东译,上海:上海人民出版社,2000年,第166页。

[10][英]安东尼·吉登斯:《失控的世界》,周红云译,南昌:江西人民出版社,2001年,第68页。

[11][英]安东尼·吉登斯:《现代性与自我认同》,赵旭东、方文译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第252页。

[12][13][14]Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, pp. 33, 33-34, 405.

[15][瑞典]克里斯蒂安·福克斯主编:《马克思归来》(上),传播驿站工作坊译,上海:华东师大出版社,2016年,第3页。

[16]Nick Dyer - WitheFord, *Cyber - Proletariat, Global Labour in the Digital Vortex*, Toronto CA: Plutobooks, 2015, p. 121.

[17][美]肖莎娜·祖博夫:《监控资本主义时代(上卷):基础与演进》,温泽元等译,台北:时报文化出版公司,2020年,第38页。

[18][19]Jodi Dean, *Crowds and Party*, London: Verso, 2016, pp. 252, 268.

注释:

[1][英]佩里·安德森:《当代西方马克思主义》,余文烈

[责任编辑:汪家耀]