

the
Post-Marxism Reader

后马克思主义读本

| 理 | 论 | 批 | 评 |

张永清 马元龙/主编



人 民 出 版 社

本书为中国人民大学“211工程”三期重点建设项目“文学
研究的国际视野与当代中国文化建设”项目成果

the
Post-Marxism Reader

后马克思主义读本

| 理 | 论 | 批 | 评 |

张永清 马元龙/主编

苏仲乐/译

 人 民 出 版 社

责任编辑:张益刚

装帧设计:崔青松

版式设计:常燕峰

本书收入文章全部选自 *Rethinking Marxism*

copyright © Association for Economic and Social Analysis reprinted by permission of
(Taylor & Francis Ltd, <http://www.tandf.co.uk/journals>) on behalf of Association for Economic and Social Analysis.

图书在版编目(CIP)数据

后马克思主义读本·理论批评/张永清 马元龙 主编.

-北京:人民出版社,2011.12

ISBN 978-7-01-010537-6

I. ①后… II. ①张…②马… III. ①西方马克思主义-理论研究
IV. ①B089.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 274811 号

后马克思主义读本·理论批评

HOU MAKESI ZHUYI DUBEN · LI LUNPIPING

张永清 马元龙 主编

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市文林印务有限公司印刷 新华书店经销

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:21.5

字数:362 千字

ISBN 978-7-01-010537-6 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

编选前言

今天，一个马克思主义者主要不是在革命实践领域面临挑战，而是在理论建设领域面临挑战。今天的马克思主义理论家，如果他仍然对未来坚持抱有一个美好的梦想，如果他还希望对现实展开有效的批判，就必须重新思考马克思主义，甚至必须通过自己理论和实践两方面的努力去改造和发展马克思主义。如今，成为一个马克思主义者，就意味着他必须坦然接受并创造性地回应针对马克思主义的一切积极批评。所谓坦然接受，便是承认一百多年前诞生的马克思主义不是绝对真理，也并不完美，而是存在各种局限和不足；所谓创造性地回应，便是坚持马克思主义的基本原理，坚决拒绝所谓马克思主义业已过时的观念。因此，问题的关键便是如何继承和发展马克思主义。

长期以来，我们习惯于以正统的马克思主义者自居，动辄对西方马克思主义思想家评头论足、指手画脚。西方马克思主义思想家，无论是早期的卢卡奇、葛兰西、戈德曼，中期的法兰克福学派诸公和阿尔都塞，还是当今仍非常活跃的伊格尔顿、杰姆逊、齐泽克、拉克劳和墨菲等，他们的思想固然各有可资争论之处，但他们几乎每个人都为马克思主义贡献了新的问题或者新的范畴，比如阶级意识、霸权、多元决定论、政治无意识、审美新感性、交往理性和社会战略，等等。与之相比，中国的马克思主义理论研究者显然要逊色得多。

继承和发展马克思主义其实是一个问题，因为只有真正发展了马克思主义才有可能继承马克思主义，没有发展的继承不是继承，也不可能是继承，而只能是死守，死守的结果只能是窒息马克思主义的全部生命力。因此，对中国的马克思主义理论建设者来说，问题的关键还是学习，学习西方马克思主义者融合新知、提出问题、回应挑战的方法。正是基于这种认识，我们编选了这套《后马克思主义读本》（文学批评卷和理论批评卷）。编者的根本目的当然是希望以此为推动马克思主义的发展作出一点微薄之力，而直接目的

则是希望国内的马克思主义者能够借此了解国外马克思主义的最新发展，同时让那些以为马克思主义业已过时的人发现其中的生机。

本丛书选编的文章分别从不同侧面、在不同程度上体现了当代激进政治的风格，以及它为定义自身所进行的严肃思考，虽然这些思考未必能给我们提供“正确”答案。丛书共两卷，分别为《后马克思主义读本——文学批评》和《后马克思主义读本——理论批评》。前者编选的文章出自英国的《新左派评论》(*New Left Review*)，后者所选文章来源于美国《重新思考马克思主义》(*Rethinking Marxism*)。这两家期刊可以算是当今英美世界最有影响的左派学术期刊，这就在一定程度上保证了这些文章的学术质量。

我们的编选原则是：首先，为了保证体现最新的理论成果，时间上我们所选的文章基本上发表于2000年之后，此前的文章如无特殊原因一般不予考虑；这个标准无疑比较武断，但是任何原则都不可能绝对公允，我们也就因此而原谅自己；其次，所选文章必须尚未被翻译为中文；第三，在保证学术质量的前提下，尽量选择国内学人相对陌生的国外马克思主义学者的文章，目的是尽可能介绍更多的学者所做的思考和探索。

《后马克思主义读本——文学批评》选文19篇，所选文章主要由两部分构成：第一部分主要是关于文学世界和世界文学的争论，又可以分为两个方面：前一方面的文章以经过发展的后马克思主义观点重新思考文学作为一个特殊的世界与现实社会之间的关系，不再囿于再现与升华的传统思维去思考这个命题，而是强调文学对象征世界的生产能力。后一方面的文章思考了真实世界在文学境域中被表征、想象和接受的图景，以及支撑这种想象与折射的物质动力。第二部分共有九篇文章，展现了部分作者对一些传统命题和重要作家的创造性阅读，比如对历史唯物主义、乌托邦、善与恶、灰色地带和黄金时代等等这些主题的阅读，以及对布莱希特和托马斯曼的阅读。这部分文章的理论思辨色彩更加浓厚一些。

《后马克思主义读本——理论批评》选文16篇，主要围绕现代性、后现代性、后殖民主义、全球化、帝国、身份、身体、马克思主义与反种族主义、马克思主义的伦理学、马克思主义与生态政治等主题展开。这些主题并非全新的问题，但关于它们的争论从未平息，通过这些文章，我们可以发现，这些主题依然不断对人们提出全新的挑战，激励人们进一步深入思考我们目前置身其中的世界。这些文章的作者虽然并不都是严格意义上的马克思主义者，但是其理论的根据与批判的视角都与马克思主义具有不同程度的渊源关系。

我们深知，这套丛书所包含的文章绝不能概括西方马克思主义今天的全貌，当然这也不是我们奢望的目标，我们只希望为有兴趣的研究者打开一扇窗户。这套丛书从编选文章、洽谈版权到联系译者，其间经历了许多曲折，所幸现在终于可以和读者见面了。为此，我们要感谢赵文先生和苏仲乐先生，以及秦晓伟女士，他们为这套书的翻译付出了艰辛的努力。我们还要感谢人民出版社的编辑张益刚先生，感谢他为丛书的出版所做的大量工作。

编者

2011年11月9日

译 序

本书收录的十六篇文章，严格地讲，没有一篇与传统意义上的“哲学”有关。启蒙时代以降的西方经典哲学传统建立起了极为坚强的话语阵地，相当长一段时间，马克思主义思想的发展也有赖于在固定的阵型队列中使用同样的斗争武器——同样的概念范畴——而进行战斗，马克思恩格斯对黑格尔哲学的使用，列宁对经验批判主义的批判，葛兰西对克罗齐哲学的研究，等等。甚至可以说，从卢卡奇开始的“西方马克思主义”最大的历史功绩在于使马克思主义具有了真正的“哲学”特点。但翻开“后马克思主义”的诸多著作，印象却截然不同，好像一下子从运动战转移到了游击战，论题千差万别，论点游移不定，论证随物赋形，唯一表面上的共通点是反复对马克思主义经典作家观念的引用和阐释，哲学的标准崇高形式烟消云散了。应该说本文集特别强化了这种知识景观，但这只是表面现象。

后马克思主义的“后”意味着一种对知识断裂的认知，相对于经典“西方马克思主义”理论的断裂，这是知识自觉的表现。“西方马克思主义”有着各不相同的理论诉求，很难在其中寻找到完全统一的指向，其理论特征总是复数。可以说，我们所熟悉的“西方马克思主义”整体很早就具有了后现代的复调特征，这种情况在后马克思主义中逐渐地发生了某种逆转，具备了理论统一性的可能，虽然在前期西方马克思主义中存在着对“总体性”的展望，但后马克思主义却以其自身的方式形成了“总体”。

首先，政治斗争问题在后马克思主义中得到了理论的重现。众所周知，“西方马克思主义”的产生是政治斗争失败的结果，“西方马克思主义首要的最根本的特点就是：它在结构上与政治实践相脱离”，“整个西方马克思主义的隐蔽标志只是一个失败的产物而已”。^① 将政治实践与理论研究严格区分，

^① 佩里·安德森《西方马克思主义探讨》，人民出版社1981年版，第41、58页。

形成了马克思主义在知识上的重要变化。但后马克思主义在直接的政治实践上表现出了理论的直截了当。像阿多诺和哈贝马斯这样西方马克思主义的代表作家出于对大众文化的批判，出于对“交往哲学”的理解，总是保持与直接政治行动的距离。

从拉克劳和墨菲开始强调的“激进政治”思想包含有多种类型，在差别政治、身份政治、性别政治等等表述下集中了各种理论资源。后现代主义对差异的强调具有浓厚的形而上学特征^①，而后马克思主义将这种差异的哲学发展为具体的政治实践理论。如本文集中阿比盖尔·B. 柏肯的文章就指出马克思对剥削、压迫的经典分析就已经体现出了差异政治的特点，强调可以在差异政治的反种族主义理论与马克思主义之间拓展对话的空间^②，资本主义生产方式是以复杂的方式在制造着差异的不断产生，种族、肤色等等冲突植根于剥削、压迫和异化之中。同时，差异政治的具体诉求也表现在不同的领域中，罗布·卡弗的文章阐述了一个鲜明的论点：“酷儿”理论中性别权利的争取和斗争正在向着反资本主义的方向发展，“唯物主义酷儿理论”试图将单纯的性取向平等权问题引向对整个资本主义上层建筑/经济基础的分析批判，正是资本市场的无道德扭曲了道德与法律的限制，因而产生了制度化同性恋敌意的需要，以提供一种维持性迷恋的状态，在其中赚取利润。^③

后马克思主义政治理论具有一种突出的论争特点，在基本的政治判断上往往针锋相对，这正体现了后马克思主义政治思想的丰富性，具备着充分的理论发展空间。文集中论及奈格里和哈特《帝国》的两篇文章就能说明这一点。《帝国》代表了后马克思主义对晚期资本主义社会中革命政治潜能的认识，使之区别于当代很多左翼思想在自由主义思维框架下所做出的政治判断，如空洞的民主诉求，对福利国家的维护，对保守价值的修订。但也正在这种激进的革命思想中存在着批判的空间。马赫穆德·穆特曼的文章基本上从正面肯定了《帝国》思想中现实分析的有效性，但他通过将奈格里和福柯、德

① 如利奥塔所言：“差异的状态包含了沉默，这是一种否定的陈述，但也在召唤着一种在规则的可能中的陈述。” Jean - Francois Lyotard, *The Different*, University of Minnesota Press, 1988, p13.

② 阿比盖尔·B. 柏肯 (Abigail B. Bakan) 《马克思主义与反种族主义：对差异政治的反思》，见本文集。

③ 罗布·卡弗 (Rob Cover) 《唯物/酷儿理论：表现性，主体性以及晚期资本主义文化中基于相似性的斗争》，见本文集。

勒兹以及萨义德的对比,看到了《帝国》理论中的先验特征,认为奈格里首先建立起了一个“大框架”,在这个论证框架中,帝国的图景完全是经验的(也就是抽象)的呈现在读者面前。对当代帝国地域区隔,统治模型等等描述确立了一个很可能是完全产生于“内部”的理论话语空间,这限制了奈格里思想的批判性深化。^①因为这种表面上激进的政治实践规划却有着一系列完全是抽象的、前马克思主义的前提。齐泽克的文章则更尖锐,他甚至说:“他们没能重复马克思的论断,即无产阶级革命的前景源于资本主义生产方式的内在矛盾。在这方面,《帝国》仍然是一本前马克思主义的著作。”^②在齐泽克对列宁所代表的马克思主义思想的重新理解之下,他强调了在当代政治实践中双重拒绝——对经济主义和纯政治活动的拒绝——的重要性,虽然齐泽克对后马克思主义的很多政治口号表示不满,但实际上很能代表后马克思主义政治理论的特点:当前的政治斗争理论最需要的是对一切虚假行动承诺的拒绝,拒绝去“做些有用的事”,拒绝“对政治民主的要求”,拒绝为环境污染奔走呼号,拒绝为“弱势群体”献爱心,在当前的斗争形势下,拒绝去做那些在资本主义生产方式内部早就被安排好了的虚伪的行动才是真正的行动。可以说,在这里体现了葛兰西的“消极革命”概念在当代语境中的新阐释,不可能对革命形势进行完全的判断,反对历史决定论,反对任何对未来所做的勾勒描绘。^③

从纯知识角度看,后马克思主义哲学中传统知识命题重新得到了重视。在“西方马克思主义”经典形态里,大量新概念范畴的产生是普遍现象,传统知识话语方式被排斥。但后马克思主义逐渐重新对那些传统命题,如价值、主体、道德和伦理等,对其进行定位和理解。再次重回这些问题,后马克思主义以其从马克思和其他现代思想资源中寻找的阐释力量使之有了新的意义。如塞拉普·阿伊塞·卡亚特钦和S. 查鲁希拉“将主体性定义为所有不同的过度决定身份认同构成的社会过程的所在。因此,它是被

① 马赫穆德·穆特曼 (Mahmut Mutman) 《论帝国》,见本文集。

② 斯拉沃热·齐泽克 (Slavoj Žižek),《迈克·哈特和安东尼奥·奈格里为21世纪重写了〈共产党宣言〉吗?》,见本文集

③ 这是一种理论的态度,葛兰西说“消极革命的理论……在其他积极因素极其缺乏的时候不是作为一个纲领而是作为一个阐释标准而存在的。”(《狱中札记》,中国社会科学出版社2000年版,第84页)

产生的而不是既有的，而且是可改变的。”^①。而遵循着从马克思到葛兰西的基本分析方法，封建主体性建立的过程是封建剥削过程中的话语制度建立过程，由于这一将剥削者与被剥削者置于不同位置的等级制度被认为是一种“自然”的秩序，想象的关系复制了剥削过程。所以，在被剥削者的身心中，他者在更高的地位被创造，被剥削者也就自然地被认为“低于”剥削者。与之相似，约翰·鲁兹运用拉康学说分析马克思的商品拜物教理论，指出资本主义“社会主义主体”完全有可能在资本主义社会关系的基础上产生，因为资本强化了人类对沉溺于消费欲望的可能，以确保资本的增长；但正是通过这一过程，资本主义必然产生了消费其产品的人的需求与审美情感。它通过将物质满足与商品形式联系在一起而将其理想化，创造出了新的社会主义主体及其“自治计划”的可能。^②亚设·霍洛维兹和迦得·霍洛维兹则以列维纳斯哲学为参考，分析了马克思主义伦理学的任务，列维纳斯认为预言的欲望是朝向他者的实在的物质性的伦理倾向，而不是乌托邦想象或脱离现实的唯心主义假设。当代马克思主义如果要避免因遗忘它那种预言的力量而产生的危险，避免再次错过革命的历史时机，这种哲学的补充是非常重要的。因放弃预言的力量只能导致马克思主义者接受“实际性”的诱惑，这种“实际性”表现在将共产主义降低为一种辽远的理念，只能加强那种对“按劳分配”甚至是对市场社会主义的满足感。^③这些极有代表性的后马克思主义知识研究对传统理论命题的创造性改写增加了现时代社会思想的理论想象力和阐释功能。

哲学即是哲学史，后马克思主义哲学也非常积极的反思马克思主义哲学批判传统中的经典问题。文集中埃斯特韦·莫瑞拉、埃蒂安·巴里巴尔的文章就是向这样的传统致敬的代表作，^④从葛兰西、阿尔都塞到阿伦特、朗西埃的理论传统在这些论文中都得到了细致的剖析。

需要强调的是，后马克思主义涉及的论域之广不是这样一个文集所能涵

① 塞拉普·阿伊塞·卡亚特钦 (Serap Ayse Kayatekin)、S. 查鲁希拉 (S. Charusheela) 《还原封建主体性》，见本文集。

② 约翰·鲁兹 (John Lutz) 《关于主体的马克思主义理论：商品拜物教、自治与心理剥夺》，见本文集。

③ 亚设·霍洛维兹、迦得·霍洛维兹 (Asher Horowitz and Gad Horowitz) 《马克思主义的伦理学初探：格拉斯和列维纳斯》，见本文集。

④ 埃斯特韦·莫瑞拉 (Esteve Morera) 《葛兰西批评的现代性》，埃蒂安·巴里巴尔 (Etienne Balibar) 《民主的历史困境以及其与公民身份的当代相关性》，见本文集

盖得了的，在很多方面我们只能付之阙如。诸如后马克思主义哲学对阶级政治的科学分析，对古典哲学的反思理解和再评价等等，这些问题都需要更独立和完整的编辑整合，而本文集中所反映的思想特质将与其他议题一起构成对后马克思主义思潮的初步探讨，望读者鉴察。

苏仲乐

目 录

编选前言	(1)
译 序	(1)
葛兰西批评的现代性	(1)
马克思、自然以及非同一性伦理	(37)
作为历史之终结和开端的全球化： 一种新范式中所隐含的矛盾意义	(59)
身体的医学知识：殖民遭遇	(81)
论《帝国》	(104)
迈克·哈特和安东尼奥·奈格里为 21 世纪重写了 《共产党宣言》吗？	(123)
马克思主义的伦理学初探：格拉斯和列维纳斯	(133)
自然、进步与史提芬·杰·古尔德的生物政治学	(150)
马克思关于道德、正义和权利的思考	(171)
唯物/酷儿理论：表现性，主体性，以及晚期资本主义文化中 基于相似性的斗争	(193)
还原封建主体性	(213)
马克思主义与反种族主义：对差异政治的反思	(235)

民主的历史困境以及其与公民身份的当代相关性	(258)
超越价值的使用：吉奥乔·阿甘本与资本主义批判	(277)
价值与知识：马克思主义价值理论对数字经济中工作变革的启示 ...	(297)
关于主体的马克思主义理论：商品拜物教，自治与心理剥夺	(314)

葛兰西批评的现代性

埃斯特韦·莫瑞拉 (Esteve Morera)

鉴于“领导权”一词如今在众多社会理论和政治理论中都占据核心地位，不妨说葛兰西是马克思主义传统当中的第一位后现代思想家。毫无疑问，很多观点的阐发都可以支持这一思想。《狱中札记》提供了足够的证据证明葛兰西也在设法解决一些与文化政治、语言和意义、科学与客观、权力与真理、对启蒙运动的批判以及社会多样性等类似的问题，这些问题已然成了社会和政治思想领域争论的焦点。

要评价葛兰西的精神遗产，我想先提出一个论题，即葛兰西的确预见到了现在的许多观点，并且他的思想或明确或隐晦地具有后现代性。为此，我将论证，在葛兰西看来神话和元叙事为我们误以为是客观知识的事物提供了依据；启蒙运动中的伟大思想家错误地相信理性的力量，千方百计以新的神话来替代旧的神话，相信真理就是权力，抑或一种规训的形式。然而，鉴于从葛兰西思想中发掘的这些基本的后现代主义论题已被证明，我拟说明，对《狱中札记》更为全面的解读并不能说明将葛兰西的作品解释为后现代主义的先声是正确的。相反，我们会看到这样一个葛兰西，他具有谨慎而批判的现代性，尽管他不是（狭义的）唯理主义者或实证主义者。

作为后现代主义者的葛兰西

在一篇批评布哈林 (Bukharin) 论证外部世界之独立存在性的文章中，葛兰西写道：

公众“相信”外部世界是客观实在。但问题就出现在这里：这种“相信”的根源是什么？它“客观上”又有什么批判价值？事实上，这种相信自有宗教的根源，即便其持有者对宗教漠不关心。既然一切宗教都曾经而且还在教导说，世界、自然、宇宙，都是上帝在造人之前创造的，所以人发现世间万物都已经一劳永逸地造好了、分类了、规定了；于是，这种相信就成了属于“常识”的铁的事实，即便宗教情感死去或沉睡，它仍将与世长存，顽固不化。（1975，2:1411—2）

由于许多原因，这段话显得饶有趣味。它可以说明葛兰西反对的是唯物主义的现实主义认识论，接受的是唯心主义认识论，这也许是由于他受到了克罗齐（Benedetto Croce）的影响（Finochiaro 1979，26）或是受到了某个版本的有关结构的现象学理论的影响，而这一理论的着眼点就是胡塞尔哲学的真正起源（Nameth 1980，13）。然而，人们可以进一步推论并断言，这段话毋庸置疑是后现代主义认识论的症状，而后者正在葛兰西的思想深处慢慢浮现，他并没有清楚地认识或发展该理论，最终这一思想便根植于思想的现代形式当中了。确实，他发展着一种理论，也许是从社会学视角，这种理论在某些方面非常接近尼采对真理和宗教的看法。例如，对比一下葛兰西的论述和德国哲学家的一些作品。如尼采（1990，32）写到，“本末倒置”的柏拉图主义是对“一切前景的否定”，而“基督教是大众的柏拉图主义”；或者进一步关注他对于苏格拉底式的理性以及基督教对将理性、美德以及幸福连接在一起的哲学的盗用（1968，33—4）。

有这样一个论点，认为信仰的起源要在一般性的话语中去探索——既然如此，就要在有关事物起源的宗教叙事中去寻求。也就是说，它不是任何概括性的哲学论点，不是任何有关独立世界之存在性的经验主义或超验主义的论点（或许罗伊·巴斯卡（Roy Bhaskar [1979]）即是一例），也不是有这种信仰的任何人的知觉经验都可以被当做信仰的根源。对世界的特殊信仰的起源要在一般叙事中探求，这些叙事散布在人群中并成了第二天性，一种不可或缺却无意识的存在和信仰形式。葛兰西作品的价值在于它们准确地揭示了隐藏在外部世界客观实在的信念之后的叙事，如此，更加揭示出一切信念或我们对所谓的世界之态度那推论性（或者自我推论）的本质。

要说对外部世界的独立存在性的相信有宗教起源，有人会提出理由说明

葛兰西突破马克思主义狭隘的现实主义（突破它批判宗教是意识形态的、非科学的偏见）而达到对知识的后现代性的再评价，这种再评价恰恰能导向当前“对元叙事的怀疑态度”（Lyotard 1984, xxiv）。他的语言，往往是克罗齐的语言，并不能充分证明他接受黑格尔唯心主义的元叙事，因为它暗示葛兰西还没有发展一门新语言来诠释崭露头角的新概念（而且，直至去世，他也没能做到这一点）。克罗齐的语言只是探索认识论的一些深刻论题的便利工具。尽管这仅仅是一个萌芽，是对世界新态度的开端，却含意深远：它涉及的客观现实的可能性不亚于深奥的怀疑论。

自然世界的独立现实性本身建立在既有的元叙事的基础上，因此它不能被看做知识整体，尤其是自然科学的基础，所以科学的客观性基于一个主观因素——即神学思想的元叙事、对作为知识对象的话语建构。神学是建立在文本阐释基础之上的叙事，这些文本是产生了重要结果的长期的话语实践当中的话语元素。因此，正是话语实践首先给我们一个世界，它由一个知识的对象组成：这不是随便一个无从把握的世界，而是一个天主教的世界，一个泛灵论的世界，等等。知识生产完全依赖最初的元叙事：它只能发现或复原元叙事建立的世界。在这个特定的话语世界之后，我们的知识生产完全依赖最初的元叙事。因而，没有空间来容纳一个类似的真理理论，因为真理只能是元叙事或话语实践内部的聚合形式，在话语实践中人们思考、讲话和行动。正如几年前拉克劳（Laclau）所说，“知识的对象由理论实践本身产生……自相矛盾的理论只是谬论”（1977, 60）。与此相类，纳尔逊（Nelson）在其对古典认识论的批评中写到，她“不赞同理论/世界，或语言/世界这样的二分法。论争的焦点是世界经验……和联系理论、方法和实践的系统之间的关系”（1993, 139）。这是语言结构功能理论的基础——换言之，历史、自然等都是语言的构成要素。

《狱中札记》中有很多证据表明葛兰西在竭力探究客观性这一概念，为此他区分了多种含义（Moreira 1990, 44—5）。但是，他并不总是能成功地在语境中抓住其要旨；他的踌躇不定显示了他的许多困惑，尽管可能没有人们想象的那么多。他认为客观仅仅意味着“普遍的主观”，这一概念使很多问题悬而未决。比如说，我们不知道要达到如此全面的共识必须要什么条件，也不知道在哪种意义上这种共识能被称作客观。然而，他在其他方面的晦涩论述解决了一个重大课题：葛兰西显然没有想过要摒弃普遍性，尽管要证明这一点在实践和理论上都非常困难。从某种意义上说，他走得没有尼采那样远，

因为他没有杀死上帝。他逐渐形成的人性观，以及他把康德目的论的一些说法看做政治理论（后面我们会看到）的有效工具，都妨碍了超人的完全个人主义的形成。

不过有些人可能会争辩说葛兰西的普遍共识充其量只不过是幻象而已。已经披露的札记表明，葛兰西强调即便其他文化在世界文明的统一过程中发挥了重要作用，“它们现在也有着共同价值，因为它们已经成了欧洲文化的组成要素，欧洲文化才是唯一历史的、具体的普遍模式”（1975，3：1825）。很多人会说这明确表示正在形成的普遍的人性只是欧洲文化的统治方式，或者如葛兰西所说“欧洲文化对整个世界文化的领导权”（1825）。对于他思想中的这些方面，在对葛兰西的批判性阅读中应该予以摒弃，但是当我从整体上重新审视葛兰西的理论时，我不再认为他主张必须排斥普遍性。毋宁说是，由于普遍的人性的内容是漫长的历史过程、而非一个假定的出发点的结果，因而葛兰西的理论本身就为摒弃欧洲中心论所隐含的话语闭合提供了批判性的要素。

简而言之，葛兰西似乎赞同普遍的人性的普遍主观性，普遍的人性是逐渐形成的而不是在历史之初就被给定的。如此一来，他当然拒绝接受对自然状态或失乐园的一切虚构，因为前者被当做诠释人性本质的方式，而后者被当做对所犯错误的解释。所以无论是霍布斯或洛克、卢梭或《创世纪》，都未能提出葛兰西的定义人性的方法论。后现代主义者声言，当前的时势不能提供任何证据来证明如此普遍的人性完全可信，且任何想要建设人性的尝试都是危险游戏，正如过去所有此类游戏一样，只能导致专制、压迫的社会形态。因此，葛兰西会从极权主义或后现代主义的态度转变到客观现实和话语实践上来。在他所提出的“领导权”这一概念的前提下，后者似乎更有可能性。

宗教改革将相对性话语当做良知提了出来，而且将其当做对天主教叙事的客观话语的摒弃。但众所周知，良知是四分五裂的，而客观的、普遍的话语加强了一致的形式。人们会发现葛兰西对天主教教义诸多批评都可以被理解为这些规则的应用，然而他本人似乎并没有意识到。如此解读《狱中札记》，我们便会逐渐明白激进多元主义的根源所在，当庸俗唯物主义的天主教客观性与有关既定现实主观本质那不同且零散的观点产生对抗的时候，便产生了激进的多元主义。在这种客观性缺席的情况下，叙事的多样性、语言游戏的多样性就成为可能。

对宗教重要性的详述以及对元叙事重要性的概说，或许可以为我们重新