



La philosophie française après
la guerre et la signification contemporaine
de la pensée de Marx

战后法国哲学与 马克思思想的当代意义

莫伟民 姜宇辉 著



上海人民出版社

014033688

B565. 59
124

La philosophie française après
la guerre et la signification contemporaine
de la pensée de Marx

战后法国哲学与 马克思思想的当代意义

莫伟民 姜宇辉 著



北航

C1721734



上海人民出版社

B565.59
124

图书在版编目(CIP)数据

战后法国哲学与马克思思想的当代意义/莫伟民,
姜宇辉著. —上海:上海人民出版社, 2014

ISBN 978-7-208-11987-1

I. ①战… II. ①莫… ②姜… III. ①哲学-研究-
法国-现代 ②马克思主义哲学-研究 IV. ①B565.5
②B0-0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 298605 号

责任编辑 于力平

封面装帧 人马艺术设计工作室·储平

本书由上海文化发展基金会图书出版专项基金资助出版

战后法国哲学与马克思思想的当代意义

莫伟民 姜宇辉 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟新骅印刷厂印刷

开本 635×965 1/16 印张 27.75 插页 4 字数 383,000

2014 年 1 月第 1 版 2014 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-11987-1/B·1033

定价 62.00 元

目 录

绪论.....	1
第一章 主体观	27
第一节 萨特:意识主体.....	28
第二节 梅洛-庞蒂:知觉主体	43
第三节 列维-斯特劳斯:无先验主体的康德主义	59
第四节 福柯:话语主体.....	68
第五节 利科:我能主体.....	83
第二章 历史观	91
第一节 萨特和梅洛-庞蒂:人道主义历史观	92
第二节 阿尔都塞:反人道主义历史观	103
第三节 阿隆:综合论历史观	110
第四节 福柯:话语历史观	125
第五节 德里达:批历史终结观	132
第三章 国家观.....	142
第一节 萨特:作为群体的国家	144
第二节 阿尔都塞:意识形态国家机器	149
第三节 利奥塔:异化与国家	156
第四节 福柯:国家理由	165
第五节 德勒兹:国家机器	184
第六节 德里达:新国际	207

第四章 身体观	220
第一节 梅洛-庞蒂:从“感性”到“自然”.....	221
第二节 福柯:从历史的维度到自我的关切	232
第三节 德勒兹:无器官的身体与欲望机器	249
第五章 语言观	260
第一节 德里达:语言的“起源”和“他者”	262
第二节 梅洛-庞蒂:“思”—“言”—“身”.....	275
第三节 福柯、德勒兹:语言与视觉.....	289
第六章 审美观	299
第一节 杜夫海纳:“审美经验”与“存在的深度”	303
第二节 萨特:自我的超越性与艺术的使命	312
第三节 巴特与巴什拉:“写作”与“想象”	322
第四节 德里达论绘画中的真理.....	330
第五节 马恩:作为反抗与启示的艺术	345
第七章 科技观	351
第一节 巴什拉、塞尔与马克思:“科学精神”的“起源”.....	358
第二节 福柯、利奥塔:生命—技术.....	370
第三节 马克思、维利里奥:技术、异化与时间	381
第八章 马克思思想的当代意义	392
第一节 不可超越性及其界限.....	392
第二节 遗产、未来和革命	401
第三节 开放、批判和解放	410
第四节 差异哲学.....	415
结论	420
参考书目	435

绪 论

战后法国哲学是现代西方哲学的重要组成部分,许多法国哲学家对马克思思想的论述和研究成果已成了对西方哲学产生重大影响的经典作品。面对当代人类生存境遇和社会生活世界的普遍问题,马克思思想的当代意义只有通过当代哲学进行最广泛和不断深入的批判性和建设性对话才能凸显出来。从总体上说,虽然国内外学者对战后法国哲学家有关马克思思想的论述有不同程度研究,甚至对某些哲学家(如萨特、阿尔都塞)和某些问题(如总体性、人道主义)的研究甚为深入,取得了令人瞩目的重要成果,但尚缺乏对战后法国哲学视野中的马克思思想进行整体研究,马克思思想的当代意义也有待于更加深入地挖掘和进一步展现。

本书探讨第二次世界大战以后法国哲学家们所谈论的马克思思想及其在当代所具有的理论意义和现实意义,本书研究的哲学理论背景是“二战”以来的当代法国哲学,研究的侧重面是当代法国哲学家对马克思思想的论述以及马克思思想的当代意义,时间跨度约为半个多世纪。“二战”后,对马克思思想进行重新解释是法国哲学的重要使命之一。我们并不认同有些人所说的这样的解释工作是巴黎知识界的一种时尚,这是因为虽然无论哪一种解释工作都有其时代的必要性,但它们不仅有各自的哲学基础,而且 20 世纪法国哲学自身发展的逻辑线索也表明了这些重新解释工作的连续性,尤其是,自 19 世纪中叶以来,马克思系统、深入地阐发了一种关于资本主义的重大理论,处于资本主义世界的法国哲学家们在研究各自所面临的时代问题时不可能绕开马克思

从宏观上对资本主义所作的种种诊断,无论他们是认同这些诊断,还是质疑这些诊断。显然,马克思在 20 世纪法国哲学的持续出场充分证明一点:马克思仍然是我们的同时代人,而马克思在战后法国哲学舞台的闪亮出场也将是一种持久在场。

虽然我们可以像德贡布(Vincent Descombes)那样笼统地说法国现象学受惠于“3H”(黑格尔、胡塞尔、海德格尔),结构主义从三位怀疑大师(尼采、弗洛伊德、马克思)那里汲取灵感,但在法国哲学与马克思的关系问题上,1960 年并不是一个不受质疑的分界线。其实,从 20 世纪二三十年代起,随着《1844 年经济学哲学手稿》的出版以及科耶夫和伊波利特对黑格尔思想所作的译介、评论和研究,再加上列斐伏尔(Henri Lefebvre)、戈德曼(Lucien Goldmann)的工作,马克思就愈来愈引起法国学界的关注,只是到了 20 世纪 50 年代中期,经过萨特和梅洛-庞蒂的主要努力,马克思才成为法国哲学家们的主要解释对象之一,成了人道主义者马克思。而在 1968 年“五月风暴”以后,马克思的思想也并不因受到新哲学家们的批判而丧失了其理论阵地,毕竟阿尔都塞所解释的那种马克思在那时也还主导着法国哲学界。恰当说来,深受黑格尔思想影响的法国哲学从战后直至 60 年代初在与一个作为人道主义者的马克思打交道。梅洛-庞蒂曾经赞同把《资本论》与具体的《精神现象学》相提并论,而萨特则借助马克思主义要再度征服人,人成了哲学关注的中心论题。法国哲学家们的关注点,从黑格尔到马克思,是一个连续的,甚至相互重叠的思考过程。在诸多哲学家中,黑格尔和马克思一直都是萨特、阿尔都塞、德里达等哲学家主要读解的对象。只是到了 20 世纪 60 年代中期,随着阿尔都塞《保卫马克思》和《读〈资本论〉》这两部著作的问世,标志着法国哲学对马克思的读解已经从人道主义转向客观主义、转向反人道主义了,人要被消解了。随着人道主义的式微而淡出人们视野的并不是马克思本人的全部思想,而只是存在主义的马克思主义,因为另一种对马克思思想的解读把马克思思想的另一方面,即反人道主义,展现在人们面前了。而在阿尔都塞的结构主义马克思主义之后,我们还见识了福柯、德勒兹的新实证主义马克

思主义,利奥塔的弗洛伊德马克思主义、德里达的解构主义马克思主义。这充分说明,马克思并不是从1960年开始随着结构主义而登上法国哲学舞台的,也不随着60年代末新哲学的崛起而被其他哲学家们所超越。马克思的思想一直是法国哲学的理论参照点。

战后法国哲学家们立足于各自哲学思想对马克思的重新读解为我们提供了提神聚力的思想盛宴,刻画了一幅又一幅马克思的思想肖像,形成了一个又一个华丽而偏执的神圣家族。马克思成了人道主义者、反人道主义者、怀疑主义者、客观主义者、综合主义者、新实证主义者、弗洛伊德主义者,甚至徘徊不去的幽灵等。我们相继见证了存在主义马克思主义、结构主义马克思主义、综合论马克思主义、实证主义马克思主义、弗洛伊德马克思主义、解构主义马克思主义等多个神圣家族。这些神圣家族都是某种法国哲学与马克思思想进行联姻的产物,战后法国不同时代的哲学思想相互角逐,一起竞争与马克思思想进行联姻的资格和权利。马克思仍然是我们的同时代人,马克思思想作为关于资本主义的系统理论始终是战后法国哲学在剖析资本主义问题时的主要理论参照点,如果一种哲学思想在当时不能解决所面临的哲学理论问题和具体现实问题,那就会失去与马克思思想进行联姻的资格和机会。当然,这个参照点还不是理论标准、思想权威,也不可能是标准和权威,因为马克思的思想太过丰富,涉猎领域甚广,也颇具时段性,有的地方甚至还具模糊性,这就为战后不同时代的法国哲学家选取自己所需的思想部分提供了理论条件和思想资源。这种立足于各自哲学立场对马克思不同时期的思想所作的各取所需式的挖掘、读解,把马克思思想定性为哪种主义,以与自己的哲学思想相融合,形成了一个特色鲜明、思想新颖但观点片面的法国马克思主义派别,在西方马克思主义发展史上形成了一个又一个神圣家族。

与战后法国哲学流派层出不穷相一致,我们也见证了一种又一种

对马克思思想的重新解释和思考,这些解释从各自的思路、切入点、研究方法和理论态度等方面为我们系统、深入了解马克思整体思想提供了丰富的可能性。如果抽离了这个法国马克思主义神圣家族系列,不仅 20 世纪法国哲学研究,而且 20 世纪马克思主义研究,都将黯然失色。我们之所以认为战后法国哲学视野中的马克思思想相继形成了一个又一个神圣家族,乃是因为我们受马克思、恩格斯《神圣家族》一书对鲍威尔及其同伴的批判戏称的启发,发现一个又一个法国哲学家及其追随者们都不同程度地以耶稣及其门徒自居,执著地在从事所谓的“批判之批判”,在对马克思思想作出以偏概全的重新解释。当然,我们在进行“批判之批判的批判”时,注意到法国的这些神圣家族们不可能像鲍威尔及其追随者那样都主张一种主观唯心主义,都否认人民群众的历史作用,而是在新的时代氛围下有所挖掘和创新。

战后法国哲学形成的第一个神圣家族无疑是存在主义化的马克思主义。萨特的意识哲学从处于境遇中的人出发,认为人的“筹划”(projet)(《存在与虚无》)或“实践”(praxis)(《辩证理性批判》)赋予境遇以意义和存在方式,在强调人的主体性和自由具有首要性的前提下探讨人与境遇之间的交互作用,把马克思早期著作《1844 年经济学哲学手稿》的思想解释为人道主义,旨在融合、调和存在主义与马克思思想,其实就是把马克思思想存在主义化。诚如阿隆所说的,梅洛-庞蒂也反对马克思的社会现实决定个人意识的观点,也主张个人主体性与外部环境之间存在着辩证关系。存在主义的人是处于境遇中的个体,我们不难理解老人与职业导游会赋予高山不同的意义。“我所看到的事物只相关于激励我的意向或我想要完成的筹划而获得其意义”^[1]。虽然人是被罚为自由的,人不能不自由,但人又是境遇中的人,这种境遇中的人的自由不可能是完全自由,意识会物化、异化,意识外化为客观现实而不断被异化,直至最终完全内化整个客观现实或异化现实。透

[1] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire, Cours du Collège de France*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, pp.58—59.

过这些黑格尔式的用语,我们不难发现存在主义是通过聚焦于马克思思想的黑格尔源头来重新解释马克思主义。萨特和梅洛-庞蒂的存在主义不同于马克思的思想,存在主义虽然强调环境对意识的刺激和促进作用,但否认有决定作用,从而否认历史演变规律,否认历史整体决定论,否认大写的历史观。按照阿隆的理解,无论是梅洛-庞蒂最终所谈论的“真正主客关系”,还是萨特在《辩证理性批判》中所谈论的相互合作以克服对象化和异化中的互为主体、相互承认,我们从中看到的至多是一种准决定论(quasi-déterminisme)。当然,我们并不认同阿隆的一个看法:“在萨特和梅洛-庞蒂那里,这一认识观点上的首要性(意识先于客观现实)延伸为一种存在论上的首要性了”^[1],其实,萨特的自在的存在早已存在,只是在自为的存在没有意识到它之前它是没有意义而已,而梅洛-庞蒂那里具有首要性的知觉也并不简单地就是个人意识,而是具有身体并与他人、世界连成一体的感知活动。再者,虽然阿隆认为萨特和梅洛-庞蒂在对待法共与无产阶级的关系问题上有分歧,却武断地认为梅洛-庞蒂和萨特从自由意识的激进个体主义出发,都不能重新发现历史决定论及其结果——历史可预见性。其实,梅洛-庞蒂恰恰不像萨特那样坚持激进主体主义,而是倡导一种模糊主客体、身心界限的模棱两可的哲学。

如果说存在主义马克思主义为我们勾画了作为人道主义者的马克思的思想肖像,那么,结构主义马克思主义则在我们面前展开了作为反人道主义者的马克思的思想画卷。结构主义重在研究那些支配人的意识和行动的无意识系统以及系统内各要素之间的相互关系,把人当作人所不能加以控制的这些要素关系的产物,以便发现能用来说明现象的一般规律,而存在主义则聚焦于作为意义源头的人,作为伦理和政治目的的人,旨在揭示那些通过参照预先确定的目的就能确定历史事件的历史规律。列维-斯特劳斯在1962年就宣称人文科学旨在消解人,

[1] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire, Cours du Collège de France*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, p.57.

而不是像存在主义那样去构建人,从而与“二战”后占主导地位的存在主义人道主义处于对立地位。阿尔都塞虽然强调马克思主义的结构概念截然不同于列维-斯特劳斯的结构概念,但他在1964年的《保卫马克思》中也指出,只有当关于人的哲学话语完全被归为灰烬时,我们才有可能知晓关于人的一切。阿尔都塞不再把主体奉为至高无上,而是依据种种不能事先被确定的关系来分析社会结构。阿尔都塞虽然与西方马克思主义传统一样关注哲学思想,接受非马克思主义,拒斥经济决定论,批判斯大林主义,但他并不像西方马克思主义者那样倾向于黑格尔主义、历史主义和人道主义,而不是反对它们,并为福柯、德里达、利奥塔、德勒兹的相关思想做了理论准备。当然,由于学术生涯期的接近和师生关系等原因,福柯、德里达、利奥塔、德勒兹也影响了阿尔都塞后期的思想。阿尔都塞及其追随者们使用一些主要概念(劳动者、生产工具、生产对象、非劳动者、与财产的关系、实际占有权)及其相互关系来重构每个社会制度的特殊结构和社会形态的一般形式。鉴于以萨特和梅洛-庞蒂为代表的第一个神圣家族参照马克思《1844年经济学哲学手稿》而对马克思思想作了主体主义的重新解释,以阿尔都塞为家长的第二个神圣家族则通过读解《资本论》而对马克思思想作了客观化解释,对马克思的历史进化论做了批判。阿尔都塞诉诸马克思的政治经济学、索绪尔的共时性和系统理论、斯宾诺莎的理论以及巴什拉的认识论,要客观研究马克思对历史材料进行的处理,断言由于马克思并不使用自然科学方法,因而马克思在研究历史这个科学对象时并未得出历史规律。

阿尔都塞明确反对存在主义对马克思思想所作的黑格尔式的主体主义解释,强调马克思哲学在1845年发生了认识论断裂:1845年以前是黑格尔式的人道主义时期,1845年以后则是历史的科学时期、唯物史观时期。黑格尔把世界历史视为绝对精神自我展开、自我实现的按照目的论展开的过程,斯大林主义把历史看作人类朝向共产主义这个确定目的的漫长旅程,阿尔都塞所理解的马克思则认为社会是一个经济、政治、法律、科学、哲学等不同层面组成的复杂统一体,其中每一个

层面都有其相关于整体之确定性结构而被构建的历史。马克思从黑格尔那里继承了一个经过改造的历史观：历史是一个没有主体或目的之进程，在历史中并无作为其起源之涌流的目的，历史的展开也不体现所谓大写理性的内在本质。阿尔都塞的马克思既批评黑格尔，又感恩黑格尔。鉴于存在主义从多种多样的实际经验出发来探寻经无产者这样的行动者裁决的整体历史的意义，阿尔都塞结构主义则始于抽象概念（价值、劳动、价格、剩余价值等），用这些抽象概念来重建和寻找经过科学构思、科学理解、作为科学研究对象的具体历史整体和社会经济制度。阿尔都塞批评存在主义始于具体经验最终得到的只是无多样性的统一性，批评存在主义偏爱某个历史视角胜于其他历史视角的伪整体（pseudo-totalité）。阿尔都塞对马克思《资本论》作了与众不同的读解，鉴于有马克思主义者认为《资本论》表述了社会主义取代资本主义的历史主义发展和演变规律，阿尔都塞则从根本上把《资本论》视为“一种关于资本主义之自我再生或不断再生的理论，而非一种资本主义之自我毁灭的理论”^[1]，把作为历史科学研究对象的社会经济制度当作一个由生产关系这个关键要素决定其他要素的系统，一个由多元化经济机制最终起决定作用的系统，把生产力与生产关系看作是有可能适应或有可能不适应的关系，而不是看作矛盾关系，从而拒斥了由生产力和生产关系的矛盾运动所引发的革命最终导致一种制度代替另一种制度的历史演变规律。显然，阿隆发现，阿尔都塞要通过返回马克思来复活马克思，但他所阐发的马克思主义有着包括非马克思主义在内的多种理论源头，就不会是一种马克思主义哲学了，而将是一种支持马克思主义的哲学。这说明阿尔都塞在哲学上从未简单地是马克思主义者。

在存在主义和结构主义这两个神圣家族相继在法国哲学舞台粉墨登场，对马克思思想做了相互对立的重新解释之后，阿隆专门对它

[1] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire, Cours du Collège de France*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, p.91.

们做了研究和评论,并阐发了自己的综合论马克思主义。阿隆明言,虽然马克思的主要作品“已恰好问世一个世纪了,但他仍是我们的同时代人”^[1]。阿隆把“二战”后法国学界对马克思思想的解释归结为三种:一是以萨特和梅洛-庞蒂为代表的存在主义者对马克思思想作了存在主义解释,认为人类历史现实主要由处于特定境遇的人类活动或意向活动组成并由此获得其意义。二是阿尔都塞的结构主义对马克思思想作了不同于存在主义的结构主义解释,鉴于存在主义马克思主义把个体活动视为历史真实性,结构主义马克思主义则把外在于个体的客观化的社会关系,把作为社会关系之结构并具有无限自我复制能力的生产方式看作历史真实性。三是遵循第二国际正统马克思主义者的解释思路,认为马克思思想阐发了关于社会形态和经济社会制度从资本主义过渡到社会主义的历史演变规律。在阿隆看来,以上三种对马克思思想的解释都不够全面,都存在问题。存在主义马克思主义面临一个根本问题:以个体的、有意向的活动出发,如何去完成马克思主义的历史使命,即重建历史的整体运动?如果说存在主义马克思主义必须解决历史的整体运动的必然性问题,那么结构主义马克思主义面临的根本问题是:如何从具有无限自我复制能力的生产方式过渡到历史演变,因为结构内的变化,一个文化系统内的变化根本不同于结构间的变化,即从一个系统到另一个系统的变化。虽然阿尔都塞的“复因决定论”能说明结构内部的共时性关系,“却不能说明从一个结构到另一个结构的过渡”^[2]。只有本质上不同于说明结构的因素,即历史的因素,才能说明从一个结构向另一个结构的过渡。至于第三种解释,它最为简单和通俗,它是马克思本人针对俄国评论家的一篇文章而给出的解释,揭示了资本主义制度内在矛盾推动资本主义向社会主义转变的历史发展规律。但阿隆指出,在《资本论》问世一个世纪之后,资本主义经济一直定向持续增长,“即使苏联的经济学家们现在也很少提到将导

[1] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire, Cours du Collège de France*, Éditions de Fallois, Paris, 1989, p.534.

[2] Ibid., p.256.

致资本主义制度灭亡的那种灾难了”^[1]。社会发展不再需要政治革命,“必需的革命是现代化革命,而不是社会主义革命^[2]”。阿隆的观点非常明确:马克思本人的马克思主义肯定是以上三种解释的结合,这意味着马克思的马克思主义既是一种人道主义,又是一种关于历史发展规律的科学理论,而且资本主义依据这些规律在某个时段能自我复制和进行转化^[3]。虽然阿隆用“神圣家族”来称呼存在主义和结构主义,但我们依据其对马克思思想的综合解释并不妨碍我们也把他列入战后法国马克思主义神圣家族的行列。

福柯与德勒兹在思想气质上属于同一类,虽没有专门著书立说来重新解释马克思思想,却为我们展现了另一种类型的、可称之为实证主义的神圣家族。虽然他们与结构主义者阿尔都塞、列维-斯特劳斯一样都反人道主义、反黑格尔主义、反表象主义、反萨特存在主义,但他们因倡导尼采透视主义、探寻唯一真实世界以及对具体事件保持的敏锐感受,而区别于结构主义对体现于融贯理论系统中的不变结构的科学主义探求以及在表层结构与深层结构之间所作的区分。“这种对黑格尔的怀疑以及尼采式的对系统和目的论的怀疑将对后结构主义者们探讨马克思思想产生强大影响”^[4]。我们认为把福柯、德勒兹归入结构主义、后结构主义甚至后现代主义都不太合适,姑且称之为新型的实证主义者。从总体上看,福柯对马克思的态度是既有批评,又有赞扬,既决裂,又结盟,而不是一种单一的、统一的态度。福柯早期著作《精神疾病与人格》受马克思影响较为明显,也曾有三年法共党龄,但不久就开始与马克思主义保持距离。萨特曾批评福柯《词与物》在否定历史的同时攻击马克思主义,成了资产阶级用来反对马克思的最后堡垒。其实,福柯在《词与物》中主要批评了以萨特为代表的一切人道主义者,当然也

[1] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Cours du Collège de France, Éditions de Fallois, Paris, 1989, p.540.

[2] Ibid., p.550.

[3] Ibid., pp.256—257.

[4] Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism*, Continuum International Publishing Group, London, 2010, pp.15—16.

包括马克思本人。福柯断言马克思主义并未带来西方知识史的深刻转折,马克思在19世纪如鱼得水,但在别处却是英雄气短。福柯把马克思视为深处人类学沉睡之中的近现代人道主义的典型,并认为正是尼采第一次把我们从这个人类学沉睡中唤醒,并宣告随着上帝之死、人之死而开启的新型知识的可能性。虽然福柯与德里达、利奥塔一样都反对马克思的人道主义,但他并不像德里达那样把这种人道主义所导向的末世论视为向未来开放的,而是像利奥塔那样认为这种末世论实现了所允诺的目的性。福柯在《知识考古学》中一改其在《词与物》中对马克思人道主义的指责并注重把马克思与马克思主义区分开来,强调我们在马克思那里找不到马克思主义传统所说的历史具有作为总体性科学的优先性,进而把马克思与尼采一同视为去中心、反主体的思想家,批评了马克思主义依据某个本质核心或总体性原则去说明一切,反对马克思主义所说的主体与真理的关系被从外部强加在主体上的生存状况、社会关系或政治形式所遮蔽、遮掩和侵犯,而是认为政治和经济生存状况并不阻止主体获取知识,知识主体恰恰是借助这些状况得以形成的,并质疑阿尔都塞把科学与意识形态区分开来,而是认为意识形态并不排斥科学性,至多是具有人道主义基调的意识形态不能说明知识与权力之间的复杂关系。福柯的权力谱系学要探讨不受任何因果性原则和目的论支配、处于社会、政治、经济领域中的事件的特殊性以及反对总体化话语暴政的力量斗争关系。福柯在《性史》第一卷《知识意志》中更是不赞同马克思把政治权力视为一个阶级对另一个阶级进行压迫和抑制的否定性力量,而是把权力看作一种无处不在的、生产性的、积极的力量关系。福柯欣赏马克思在历史问题上的远见卓识,认为历史学的马克思可与物理学的爱因斯坦相提并论,在成为一个史学家与成为一位马克思主义者之间没有啥区别,福柯也认可马克思在历史和政治意识上带来的深刻变革,马克思社会理论开辟了全新的认识论空间,但福柯低估了马克思在经济学上的理论贡献。福柯认为无论马克思对李嘉图思想的改造有多重要,马克思的经济分析仍处在由李嘉图确立起来的认识论空间之中。《监视与惩罚》关注的并不简单地是资本主义

生产的再生产,而且还有学校中的知识和技能的再生产,医院中的健康的再生产,军队中的摧毁力量的再生产等,因为资本主义社会有多重特殊的、不能混同于资本主义生产的力量关系,尽管资本主义仍然支配着人们生活条件的生产和再生产。在政治学上,如果说马克思阐发了有关阶级、政党、国家、人类解放的系统理论,福柯则强调处于国家与个人之间中间层(学校、医院、工场、军队)在力量关系分析中的重要性。

德勒兹赞扬马克思的伟大,自称是马克思主义者。相比于福柯、德里达和利奥塔,德勒兹受马克思思想的影响是最大的,他的思想甚至要比马克思还马克思主义,是超马克思主义。虽然死亡中断了德勒兹打算在最后一部著作中研究马克思思想的计划,但这并不影响我们去发现马克思对资本主义所作的历史分析对德勒兹和加塔里合著的《反俄狄浦斯》产生的重大影响。虽然德勒兹很少直接评论马克思思想,但他也与德里达、福柯一样有批判性、选择性和创造性地使用马克思思想。德勒兹批判传统哲学的表象主义把主客体关系归结为同一、相似、类似和对立关系,否认主体、客体是简单给定的既成事实,而是认为主客体产生于差异发生和生成的动态过程。德勒兹遵循尼采思想,从具体境遇出发,通过创造概念,去表明这种差异运作的方式,展开一种关于生成的存在论,以反对黑格尔式的抽象的、缺乏细微和创造并忽视隐秘差异机制的辩证思维。这说明德勒兹所称道的马克思并非倡导黑格尔式辩证法的马克思,而是关注具体力量之细微的、有差异互动的、具创造性的马克思。因为如同尼采把历史视为偶然性、间断性的历史,马克思也主张资本主义产生于自由劳动与自由财富之偶然结合之时。德勒兹也像马克思一样把产生于偶然结合的资本主义看作对人类历史作回溯既往式读解的优先参照点。因为人类历史能依据资本主义而得到理解,就像猴子解剖的钥匙就在人体解剖之中。不过,德勒兹与马克思的差异在于德勒兹并不像马克思那样依据生产方式,而是通过由流变的关系组成的机器过程,来定义不同的社会形态。德勒兹用这种机器过程来说明每个特殊社会形态都有其选择、连接和关联不同要素的方式,有其中断和排列人群流、财富流、信念流、欲望流的方式,且物质与观念

之间不是决定或被决定的关系,而是搭接叠覆的关系,从而避免了物质经济基础与观念上层建筑之间的区分以及决定与被决定的关系。虽然德勒兹赞赏阿尔都塞也把社会生产视为机器,但批评阿尔都塞把这个机器归结为不变的结构了。一切皆生产,而机器进程打破了欲望生产与社会、政治、经济生产之间的区分。消费社会的形成和快速发展使得欲望生产越来越成为当代资本主义主要生产类型之一,从而使得在马克思那儿仅仅占据边缘地位的欲望问题越显其重要性。西方发达国家的大多数人不再仅仅是被剥削的工人,还是能动的消费者。私人所有权范围内的社会生产与资产阶级家庭范围内的性生殖这两种生产是同一的,只是社会生产的社会流是在资本上被组织起来,而欲望生产的欲望流是在无器官身体上被组织的。劳动和欲望只是同一种资本主义生产的两个制度。德勒兹看到马克思的生产理论在资本主义发展的新时期需要更新、补充和发展。德勒兹所说的欲望并非一个预先存在的个体的自发能量,而是产生于集体的投入;欲望并不是对所缺者的欲求,欲望生产现实,欲望创造新的关联、对象和能量流。德勒兹赞赏弗洛伊德把欲望认可为生产,但批评弗洛伊德在揭示欲望的本质时又在资产阶级家庭和俄狄浦斯情结中重新疏远了欲望的本质,恰如马克思赞扬亚当·斯密正确地认为一般劳动隐藏着财富的本质,却又在私人所有权中重新疏远了财富的本质,弗洛伊德和亚当·斯密的问题都在于:恰恰需要加以说明的私人所有权和俄狄浦斯主体被他们当作已知的前提了。德勒兹没有采纳马克思的社会发展史理论,而是叙述了三种不同的社会机器及其编码、解码和界域化、解域化:原始社会把货物流、人群流和欲望流与信仰、习俗和意义的编码关联起来,原始地域机器的一切生产都来自于地球;而奴隶社会的帝国专制机器则进行超编码,旧的编码系统仍存在,但被侵占剩余价值的专制国家所超编码了,一切生产都源自于君主;从原始地域机器向帝国专制机器运动就是德勒兹所说的第一个重大的解域运动,即那些流从地球释放出来而在君主那里被重域。而从帝国专制机器向文明资本主义机器的运动就是德勒兹所说的第二个重大的解域运动。马克思谈论工人从他们的土地解放出来,德