



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

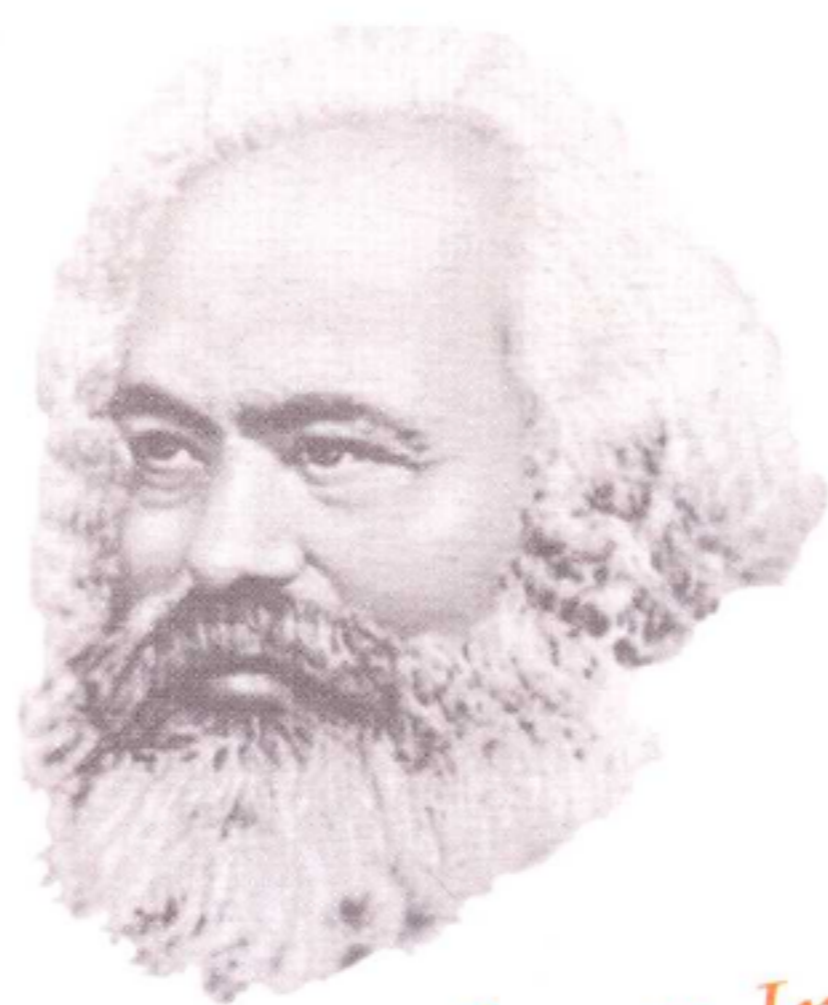
马克思主义与人类个体

[波兰] 亚当·沙夫 著 ● 杜红艳 译 衣俊卿 校



Marxism and the Human Individual

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



Marxism and the Human Individual

ISBN 978-7-81129-873-4



9 787811 298734 >

定价：50.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

马克思主义与人类个体

[波兰] 亚当·沙夫 著 ● 杜红艳 译 衣俊卿 校

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

马克思主义与人类个体 / (波兰) 沙夫著 ; 杜红艳译. -- 哈尔滨 : 黑龙江大学出版社, 2015.3
(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)
ISBN 978 - 7 - 81129 - 873 - 4

I. ①马… II. ①沙… ②杜… III. ①马克思主义哲学 - 个体 - 研究 IV. ①B0 - 0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 038146 号

MARXISM AND THE HUMAN INDIVIDUAL, New York: McGraw - Hill, 1970

Copyright© Adam Schaff

This book's right of translation about Chinese simplified characters is deputized by China Written Works Copyright Society.

Telephone: 010 - 65978906, E - mail: wenzhuxie@126.com.

本书中文简体字版翻译权由中国文字著作权协会代理。

电话:010 - 65978906, E - mail: wenzhuxie@126.com。

马克思主义与人类个体

MAKESI ZHUYI YU RENLEI GETI

[波兰]亚当·沙夫 著

杜红艳 译 衣俊卿 校

责任编辑 张怀宇
出版发行 黑龙江大学出版社
地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 19
字 数 252 千
版 次 2015 年 3 月第 1 版
印 次 2015 年 3 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 873 - 4
定 价 50.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主

义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人

^① 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,(台湾)森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,(台湾)唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^①,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究

^① 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继锋:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70、80年代之后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2015年,“译丛”预计出版40种,“理论研究”

丛书预计出版 20 种,整个翻译和研究工程将历时多年。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从 20 世纪 60 年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合 20 世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—2010)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić,

1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重要贡献。例如,南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać, 1914—1991)、日沃基奇(Miladin Životić, 1930—1997)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović, 1930—)、达迪奇(Ljubomir Tadić, 1925—2013)、波什尼雅克(Branko Bošnjak, 1923—1996)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、格尔里奇(Danko Grlić, 1923—1984)、苏特里奇(Vanja Sutlić, 1925—1989)、达米尼扬诺维奇(Milan Damnjanović, 1924—1994)等,匈牙利布达佩斯学派的女社会学家马尔库什(Maria Markus, 1936—)、赫格居什(András Hegedüs, 1922—1999)、吉什(Janos Kis, 1943—)、塞勒尼(Ivan Szelenyi, 1938—)、康拉德(Ceorg Konrad, 1933—)、作家哈尔兹提(Miklos Harszti, 1945—)等,以及捷克斯洛伐克的人道主义马克思主义理论家马霍韦茨(Milan Machovec, 1925—2003)等。考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,也考虑到目前关于东欧新马克思主义研究力量的限度,我们一般没有把他们列入东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共

同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面

的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大

的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时

^① 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的

^① 参见该书的中文译本——沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。

《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,

东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年

^① Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德腊格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1978.

宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中,围绕着人类生存结构、需要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二,对社会主义理论和实践、历史和命运的反思,特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思

^① Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

主义以不同方式共同关注的课题,因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲,西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权,他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思,而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式,也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问,探讨社会主义的理论和实践问题,如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实践纳入视野,加以深刻分析,是很难形成有说服力的见解的。在这方面,东欧新马克思主义理论家具有独特的优势,他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者,也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从20世纪80年代起,特别

^① Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家

^① 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统的马克思主义理论传统;再如,一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家,他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后,我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里,我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析,而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。

20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确

^① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^①。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^②

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^③英国著名马克思主义社会学家波塔默

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw - Hill Book Company, 1970, p. ix.

② Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

③ Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^①此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^②同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^③于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。^④其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

③ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

④ 其中,沙夫于2006年去世,坎格尔加于2008年去世,科拉科夫斯基于2009年去世,马尔科维奇和斯托扬诺维奇于2010年去世。

已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^①,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②,在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^③,在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^④,等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪(包括新世纪)国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、

① 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,郭官义、李黎译,学林出版社1999年版,第24、59页。

② 参见哈贝马斯:《交往行动理论》第2卷,洪佩郁、蔺青译,重庆出版社1994年版,第545、552页,即“人名索引”中的信息,其中马尔库什被译作“马尔库斯”(按照匈牙利语的发音,译作“马尔库什”更为准确)。

③ 参见哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第88、90~95页,这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

④ 参见哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,译林出版社2001年版,第36~37页。

中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的

理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义理论研究”丛书尚属于这一研究领域的基础性工作，因此，我们的基本研究思路，或者说，我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则，即是说，通过这两套丛书，要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来，由于东欧新马克思主义理论家人数众多，著述十分丰富，“译丛”不可能全部翻译，只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里，要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏，不仅要包括与我们的观点接近的著作，也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例，他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判，其中有一些观点是我们所不能接受的，必须加以分析批判。尽管如此，它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一，如果不把这样的著作纳入“译丛”之中，如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋，那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则，即是说，要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中，置于社会主义实践探索中，置于20世纪人类所面临的重大问题中，置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中，加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此，我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野，而在“理论研究”中，更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度，才能使我们东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译，而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时，我非但没有一种释然和轻松，反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域，对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验，而我组织的翻译队伍和研究队伍，虽然包括一些有经验的翻译人才，但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍，带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗，我感到一种悲壮和痛苦。我深知，随着这两套丛书的陆续问世，我们将面对的不会是掌声，可能是批评和质疑，因为，无论是“译丛”还是“理论研究”丛书，错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”（开始）而不是“结果”（结束）——我始终相信，一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启，肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域；好在我一直坚信，哲学总在途中，是一条永走不尽的生存之路，哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路，也是一条上下求索的艰辛之路，踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限，而且要有执著的、痛苦的生命意识，要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此，既然选择了理论，选择了精神，无论是万水千山，还是千难万险，在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

>>> 中译者序言

马克思主义个体问题的分析 与共产主义新人的塑造^①

20世纪50、60年代是东欧社会思想争鸣的年代,二战后东欧各国在苏联的帮助下建立了社会主义国家,然而按照苏联模式建立起来的社会主义在应用于东欧社会的过程中出现了各种不适应的症状,引发了1956年的“波兹南事件”、“匈牙利事件”和1968年的“布拉格之春”等一系列事件;加之马克思主义在长期的实践过程中被歪曲为一种经济决定论,特别是到斯大林时期演化为一种极端的教条主义,不但不再是促进社会主义发展的思想力量,反而成为苏联控制东欧国家的意识形态工具。这些都催生了人们对作为东欧社会意识形态的官方马克思主义的反思。东欧新马克思主义就是在这个背景下产生的,他们在早期西方马克思主义的影响下提出要重新思考马克思主义,为马克思恢复名誉,他们认为马克思主义并非是对人的自由本质的压制,而是以扬弃异化、实现人的自由和解放为目的的,在本质上是人道主义的理论;马克思主义指导的社会主义也不应该采取极权主义的模式,社会主义应该走向人道化。批判斯大林主义、恢复马克思主义的人道主义本质是东欧新马克思主义共同的理论主题。亚当·沙夫

^① 本书的翻译是译者在吉林大学哲学博士后科研流动站期间完成的,也是中国博士后科学基金“东欧新马克思主义对马克思的再解读”(2013M541320)的研究成果。

(Adam Schaff, 1913—2006)的《马克思主义与人类个体》正是复兴人道主义的马克思主义的理论,他在本书中试图通过对马克思早期思想的分析与阐释为马克思主义的人道主义正名。

复兴人道主义的马克思主义是东欧新马克思主义理论家共同的理论追求,而在东欧新马克思主义理论家中沙夫对马克思早期思想的直接研究与论证是最多的,占有十分突出的地位。在沙夫这里能够最明显地看到东欧新马克思主义复兴马克思主义、回到马克思的思想历程。《人的哲学》(1961年)、《马克思主义与人类个体》(1965年)和《作为社会现象的异化》(1977年)都是对马克思早期思想的直接研究。《马克思主义与人类个体》写作于《人的哲学》和《作为社会现象的异化》两部作品中间,与这两部作品具有主题上的前后相关性,人的问题是这些作品共同的主题,其中异化问题是最核心的问题。《马克思主义与人类个体》是在《人的哲学》的基础上对马克思主义个体理论的系统阐发,它从马克思主义的个体概念出发分析了马克思在各个时期对人的问题的阐释,以及为什么要谈论人的问题、以什么方式谈论人的问题,进而揭示了马克思主义的人道主义本质;并对社会主义新的历史条件下人的异化和共产主义新人的塑造问题进行了分析,以人道主义的马克思主义理论观照社会现实。

一、青年马克思与马克思主义的复兴

马克思主义在长期的发展过程中,经由第二国际理论家及苏联马克思主义者的解读和发展逐渐演变为一种教条的马克思主义。这种教条的马克思主义,首先把马克思在《资本论》中所说的经济的社会形态的发展是一种自然历史过程解读为人类社会的发展是一种自然历史过程,进而把马克思主义解读为一种经济决定论,导致了对马克思晚期思想的过度重视和对马克思早期作品的轻视。其次用经济决定论解释一切,推论出只要实现了经济层面的变革就能实现共产主义,

就能消除异化,达到人的解放,然而社会主义制度的建立虽然在政治经济层面使人从资本主义中解放了出来,却并未实现人的自由与解放,社会主义依然存在着异化。同许多东欧新马克思主义理论家一样,沙夫认为这种被东欧国家奉为意识形态的教条的马克思主义是被扭曲的马克思主义,已经背离了真正的马克思主义的本质,因而他提出马克思主义急需恢复名誉,他要做的正是要为马克思主义正名,复兴马克思主义的人道主义本质。

沙夫认为,马克思主义的人道主义本质长久以来之所以被遮蔽、人们对马克思主义之所以产生误解,主要是由于对马克思的著作特别是对其早期作品的不熟悉甚至是无知所导致的。《1844年经济学哲学手稿》《德意志意识形态》《〈黑格尔法哲学批判〉导言》这些马克思早期的作品对于理解马克思主义十分重要,但是这些作品往往被忽视,尤其是《1844年经济学哲学手稿》直到1932年才出版。对马克思这些早期作品的不熟悉,使得第二国际、第三国际理论家对马克思的认识并不完全,只是部分认识,导致了马克思主义的教条化倾向。特别是在第二国际理论家的眼中,马克思不是一个哲学家,马克思早期充满哲学人道关怀的理论从没进入他们的视野之中。最初对马克思青年时期思想的强调来自于反对马克思主义的非马克思主义思想家,他们通过引用马克思青年时期的作品来对抗所谓正统的马克思主义,却不自觉地促进了马克思早期思想的传播。但由于这些理论家认识能力有限,以及来自于传统马克思主义和斯大林主义的限制,马克思早期思想并未被充分认识。只是在法西斯主义和个人崇拜产生的严重后果被人们反思的时候,马克思早期思想中的个体问题、个体的命运与他和社会的关系才被看作重要的问题来加以研究,因为社会的动荡会导致传统价值体系的颠覆、个体与社会之间关系的分裂,会进一步引发个体对自己与其他个体及社会的关系的思考,这在某种程度上激励了人的哲学的发展。沙夫认为,在某种程度上当时东欧社会的人所面临的问题与马克思在他那个时代所面临的问题具有相似性,只不

过在今天这个时代更加严峻,“异化现象在社会中已经持续了很长时间——可能从社会生活最开始到现在都存在——但是它们从未像今天这样激烈和强有力,采取所有可能的形式:经济的、政治的、社会的和观念的形式”^①。今天异化已经渗透进社会生活的各个领域,所以在新的生存境遇下有必要再一次探讨人的问题;在今天这个异化的世界人的存在被扭曲、被威胁得最为严重,更加迫切需要将物统治人的世界转变为人道的世界。正是因为青年马克思的作品充满了对个体的异化与自由的探讨,所以在今天人的存在受到威胁的年代青年马克思的著作可以作为探讨人的问题的理论资源。

青年马克思的作品虽然对于探讨人的问题十分重要,但是沙夫认为也要警惕过度重视其早期作品的极端倾向。由于《1844年经济学哲学手稿》等马克思早期作品的问世,引发了两个马克思(青年马克思和老年马克思)以及两种马克思主义(人道主义的马克思主义和教条唯物主义的马克思主义)之间的争论。1932年《1844年经济学哲学手稿》的出版更是使马克思主义的人道主义的、伦理的、个人主义的形象深入人心,同时也出现了一种极端的倾向,即认为写作《1844年经济学哲学手稿》的马克思是真正的马克思,而对写作《资本论》的马克思加以否定。沙夫认为要警惕的就是这种极端倾向,他说:“远非如此:对于过于热情的青年马克思的‘崇拜者’来说,必须强调这部早期作品,尽管无可非议地是天才的杰作,但仍然缺乏成熟性,所以总是折中的,因而必然是混乱的、含糊不清的——这种情况事实上在青年黑格尔派的理性氛围中是十分典型的。如果马克思在1845—1846年就停止了写作,他不会——尽管存在着那些认为青年马克思是唯一‘真正的’马克思的人——在历史上立足。”^②沙夫反对这种极端的倾向,反对有两个完全不同的马克思的观点,认为马克思青年时期的作品和晚年的作品密切相关;同时他也反对那种认为马克思的思想一成不变的

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 12.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 28.

观点。沙夫用人的问题统摄了马克思的思想：“在他思想发展的过程中，马克思研究的问题和他对待它们的态度发生了转变。但是因为人的解放问题仍旧是他整个生命期间研究和行动的主要对象，他的成熟思想能够也应该根据他的哲学人本学来进行解释，这种哲学人本学的前提和原则在他青年时期就自觉地形成了。这种人本学解释了马克思晚期对于诸如经济这样的众多问题的兴趣；它也为理解晚期的如阶级斗争或者无产阶级专政这样的科学社会主义论断的人道主义意义提供了一把钥匙。”^①从马克思思想发展的历程来看，马克思最初从哲学问题转向了经济问题，但是并没有因转向经济问题的研究而脱离人这一主题。沙夫认为，虽然马克思从莱茵报时期就转向了对物质利益问题的研究，尽管马克思研究经济问题，但是经济学在他那里不是目的本身，人的问题才是核心问题，经济问题是哲学的实践方面。马克思研究经济问题，对资本主义进行剖析只是为了达到人的解放。共产主义要创造对于人的个性发展和幸福来说最好的条件，而经济异化阻碍了条件的创造，所以马克思才要从反对私有财产开始。后来马克思在寻求废除私有财产的方法的过程中又把注意力集中在了能够提供解决方案的社会力量和社会运动上，因为他认为无产阶级是哲学的物质武器，对阶级社会进行经济分析必然会使能够解决经济问题的社会力量出场。这是马克思思想发展的理论逻辑。马克思晚期思想只不过是转变了审视人的问题的形式而已，人的问题是贯穿马克思思想的主线。

沙夫认为，在新的历史条件下，即在社会主义制度下，个体问题以及关于生与死、生活的意义和幸福的哲学问题会再一次显示出其重要性，故而青年马克思思想自然会复兴。“随着对个体问题的进一步强调，马克思主义的社会 - 政治概念愈发关注人类个体。这个问题具有巨大的教育分量，而且对于社会主义社会的日常生活来说具有重大的

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, pp. 27-28.

实践意义。这大概是个体问题的复兴这么重要的原因——如同青年马克思思想的复兴一样：这是一个视野，从这个视野出发我们能够以一种新的视角来审视马克思主义。因此，历史上马克思主义中最旧的东西，使得发现其最近层面的隐藏意义对我们来说成为可能。”^①马克思早期著作中对人的问题的分析对 20 世纪的新马克思主义产生了重大影响，他们对马克思主义的人道主义本质的定位就是基于马克思的早期思想中对人类个体的分析，包括个体的存在及个体的异化和自由问题。可以说，对青年马克思思想的发现影响了马克思主义的发展，使得马克思主义的人道主义逐渐演变成为一种有力的意识形态武器。

二、马克思主义的个体概念及个体的异化 与自由问题

个体问题是马克思思想的出发点，也是马克思思想的目的地。斯大林时期的个人崇拜及极权政治使得马克思主义中的个体问题、人的哲学和人道主义这些问题被遮蔽了。而在新的历史条件下，个体与社会发生了分裂，人们虽然意识到不能再以旧的方式生活，却没有明确该怎样生活，从而引发了个体对自身地位和命运的反思，人的问题得以重新凸显。沙夫认为，就社会主义来说人类个体问题是核心问题，马克思主义作为社会主义的意识形态也是以人类个体问题作为理论出发点的，只有明确了个体问题，社会主义的意义才能得到理解，马克思主义的本质才能得以昭示。“当社会主义理想不把人当作核心问题时，社会主义就会迷失其本质而且其意义也无法得到理解。”^②沙夫具体分析了马克思主义的个体概念及个体的异化与自由问题。

沙夫认为个体概念是马克思哲学人本学的关键问题，因为它解决了个体的本体论地位并且是人本学和世界观之间联系的纽带，所以揭

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 44.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 49.

示马克思人本学的最好方法就是从个体概念开始。沙夫对马克思的个体概念进行了分析：人类个体及其问题是一切社会主义的出发点，也是马克思的科学社会主义的出发点，但是马克思的独特之处、与以往社会主义的不同之处就在于马克思的个体不是抽象的、一般的人，而是现实的、具体的人类个体。马克思对人类个体的这种理解来源于费尔巴哈的人是有生命的、现实的人；同时马克思超越了费尔巴哈，马克思的个体是社会的、历史的人。马克思最初运用费尔巴哈有关人的唯物主义理论来对抗黑格尔主义，然而又批判费尔巴哈只停留在抽象的人上，把人只看作是感性对象而不是感性活动，没有认识到人是现实的、具体的人，是社会中的存在，是感性活动存在。因此，马克思说：“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他不是一个唯物主义者。”^①马克思反对抽象的人类个体，认为费尔巴哈只强调人的构成因素的生物方面而忽略了社会发展方面，马克思强调的恰恰是社会方面。在马克思那里，个体具有社会的特征，人不仅是社会的产物，还是社会的制造者，正如他在《关于费尔巴哈的提纲》中总结的：“在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^②个体是自然和社会的一部分决定了个体的本体论地位。沙夫认为，人的问题应归结为个体的本体论地位，这也是马克思主义与基督教人格主义和存在主义的不同之处，人格主义、存在主义对人的理解是非社会、非历史的；而在马克思的思想中，人的本质问题离不开人与他人、人与社会的关系，人是社会的存在，同时人在改变他的生存条件的过程中也改变了自身、生产了自身，人是历史的存在。沙夫对马克思早期有关人的思想进行阐释并不是要对马克思的早期学说进行一种重建，而是要推论出对于阐释个体概念十分重要的“类本质”理论的那些因素。沙夫认为，从马克思的个体概念出发，对“类存在”的分析清晰地阐明了马克思主义人本学中社会个体概念的演变。人类

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第530页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第505页。

个体是一种复杂的身心统一体,个性是对个体的一种特殊描述,然而个性理论在马克思主义中被忽视了,“认知社会学帮助解释了这种疏忽:当马克思主义看不见个体问题并将强调焦点转移到群众运动研究上时,对与个体相连的一切事情的忽视都是一种自然结果”^①。通过对马克思主义个体概念的阐发,沙夫再次确证了个性理论的重要性。

在马克思的个体理论中,异化与自由是最关键的两个问题。在马克思青年时期的作品中充满了对异化的探讨。沙夫认为,异化问题涉及个体与社会的关系以及个体与社会人的多种产品之间的关系,是马克思个体理论中一个关键的问题。人的对象化活动是世界存在的基础,只是在某些条件下人的对象化活动才会走向异化。“也就是当人的产品获得了一种独立于他的存在和自律性,而且当人不能以一种有意识的方式拒绝他自己产品的自发运行时,这些产品使人自己服从于产品的规律而且甚至可能威胁人的生命。”^②马克思希望通过回答异化是如何发生的来说明如何在资本主义社会克服异化,如何创造对人性的全面发展有利的条件,这也是共产主义的本质意义。然而,沙夫认为今天异化问题以一种不同的形式展现了出来,即社会主义条件下也存在异化,资本主义条件下的异化问题并没有因私有制的废除而消失。故而沙夫提出了一系列问题:私有财产真的是所有异化的基础吗?资本主义的终结意味着一切异化的终结吗?社会主义条件下没有异化吗?

事实上,马克思所说的通过废除经济异化来废除其他形式的异化在今天并不可行,经济异化并不能作为其他异化形式的基础,社会主义已经废除了资本主义的经济关系,但是异化问题仍然存在。沙夫指出,经济基础并不直接影响意识形态领域,上层建筑的发展具有相对

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 98.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 106.

自律性,马克思就谈到过德国在经济和政治上发展落后但意识形态发展却远远胜于其他民族。沙夫认为青年马克思在作品中对异化的批判之所以从批判宗教异化开始,就是因为意识形态的这种自律性。费尔巴哈认为,宗教信念也是人的产品,但是往往会变为有异于人而且统治人、控制人的力量。沙夫认为对宗教的批判非常重要:“不克服上帝中心论,不在哲学人类学中为一种彻底的人类中心主义奠定牢固的基础,那么,那种用马克思的话来说是把握了人自身问题的根本的激进主义就没有丝毫进步。”^①马克思进行意识形态批判的目的是要确立以人为中心的世界观。正如马克思所说:“批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。理论只要说服人,就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人。所谓彻底,就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身。”^②沙夫不同意机会主义对意识形态的攻击,机会主义认为意识形态批判只是口头吟作,沙夫却认为意识形态领域的批判是最重要的,缺乏意识形态批判,通向共产主义的关键道路就会堵塞,意识形态革命的实践意义就是为其他革命铺平道路。“敌人不仅指代那些拿着枪的人,也指代那些动员人们在精神上反对我们的人。资产阶级经济的、哲学的和社会的理论有时比公开的政治动乱更加有效。”^③沙夫认为,对宗教异化的批判这样一种意识形态战斗引导马克思进一步走向政治异化问题。因为对宗教的批判最后可归结为人是人的最高本质,因而可以归结为必须推翻那些使人成为被侮辱、被奴役和被蔑视的东西的一切关系。这些关系是阶级关系,决定阶级关系的是财产关系,所以对意识形态异化的批判走向了对社会-政治异化的批判,走向了对作为基础的经济异化的批判。可见,经济异化并非是一切异

① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 114.

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。

③ Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 159.

化形式的基础。宗教批判和政治批判都是彻底的人道主义的一部分。

根据马克思的理论,最重要的异化形式是人的分裂。异化的世界中人分裂为两种角色:作为市民社会的成员和作为政治共同体的成员,导致人在异化的世界中感到自我陌生。而现代社会中,沙夫认为这种自我陌生以新的形式存在,一旦人处于其中的各种关系构成了制度或者社会组织的永恒形式,它们就具有了自律性,独立于个体的意志和选择。特别是国家,当国家增长为一种自律的力量并脱离个体的控制,异化就更危险了,异化就不再是市民社会的成员与政治共同体成员的分裂,而是碾碎反叛个体的强制机器的邪恶现实。国家异化是社会-政治分析的核心问题。按照马克思和恩格斯的逻辑,资本主义条件下异化的消失会伴随着国家的消亡,国家不是追求自身利益的私有个人存在的条件,相反市民社会是国家存在的条件。这样马克思把国家及其成员的利益联系起来,把政治国家和市民社会联系起来,转向了经济学:“因为资本主义社会所有异化的根源都是经济异化。经济异化是社会-政治异化的根基并且是意识形态异化的条件。因此,主要精力都应该聚集在经济异化这种现象上,不仅在理论上应该这样,因为这是阶级社会异化秘密之所在;而且在实践上也应该这样,因为如果想要克服异化并使人从压迫他和贬损他的条件下解放出来,经济异化就是攻击应该指向之处。”^①因此,马克思得出结论:为了消除异化、消除生活的非人化,必须废除私有财产。但是“在资本主义社会即使经济异化(其中私有财产是对经济异化的一种表达)决定了所有其他形式的异化,这也不意味着不存在其他原因——确保在不同条件下不会引起其他形式的异化”^②。沙夫认为,只要作为强制机器的国家存在,就不存在通过废除生产资料私有制来消除异化的自发过程;

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, pp. 121-122.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 127.

社会主义社会虽然废除了私有财产,但只要国家还存在,就依然存在着异化。同时沙夫认为,社会主义也有异化并不是问题,问题在于不做有意识的努力去与这种异化做斗争。“异化及其威胁必须被明确看待和有意识地抵抗。社会主义条件下也存在异化本身并不是一件坏事;麻烦开始于不做有意识的努力去与之斗争。社会主义优于资本主义,但不是因为它摆脱了所有异化,而是因为它为有意识地抵抗异化提供了更好的条件。”^①

反抗异化的斗争就是为了人的自由而进行的斗争,而自由问题涉及的是个体与社会、个体与历史的关系。对于个体与社会的关系、个体的特殊性等问题,人格主义、存在主义都表达了自己的观点,归结为一点就是个体具有相对于社会的绝对的自律性。沙夫认为,马克思与人格主义和存在主义的观点不同,“其反对观点来自于其个体概念的基本原则:作为生物界的一个具体部分,个体是社会的产物,并且在这种意义上是全部社会关系。如此看来,个体远不是与社会有关的‘自律性’存在,相反他是社会的产物,并依赖于社会。当一个马克思主义者谈论自律的人类学时,他想要说的是世界作为社会的人的自我创造的一个产品,是独立于任何超验的因素之外的;他完全不认为个体在人格主义或存在主义意义上是自律性的存在”^②。所以,马克思所说的个体的自律性与人格主义和存在主义谈的自律并不是一个意思。沙夫认为,马克思主义谈论的人是生理上独特的和身心不可重复的,是由社会决定同时受社会制约的,而存在主义与人格主义的人的概念却是非社会的,割裂了个体与社会的关系。另外,对于个体与历史的关系,马克思主义的观点是历史发展规律不排除自律个体的有意识的、有目的的行为。“人的自由不是通过他的自足的程度和与社会决

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 138.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 143.

定因素疏离的程度来衡量的(这在任何情况下都是一种幻想),而是根据他理解他的意图的程度和通过选择适当行为达到意图的方式来衡量的。”^①人虽然受社会决定,但仍旧有选择的空间,因此人是历史的创造者,“不仅因为他通过活动进行创造,而主要是因为他是在有意识地活动,在各种可能性之间做出一种有计划的选择”^②。人的有意识的选择也是在一定的机制体系框架内进行的,这种价值体系是通过教育灌输给个体的,虽然个体受制约,但还有行动自由,因为人具有选择性。特别是在社会主义制度下个体的选择是受外部条件限制的,马克思恰恰反对一切对自由的政治干扰,反对出于政治考虑对自由的限制,向往限制人的自由的外部条件消失的共产主义。沙夫认为,事实上人道主义和反人道主义之间的界限十分模糊,人对自己的选择负有责任,选择个体还是社会是一种两难困境,一个人是否有权以一个人的生命换取全人类的幸福,或者以全人类的幸福换取个人的幸福呢?这种困境不仅会发生在战争中,在日常生活中尤其在政治中当个体利益与社会利益发生冲突时也会产生这种困境,所以坚持个体的绝对自由不一定就是人道主义的,有时看似是人道主义的,事实上却是反人道主义的。

三、马克思主义的人道主义与共产主义 新人的塑造

沙夫认为,各种人道主义思想的流行说明人的存在面临着前所未有的威胁,人们渴望关于人的幸福的理论。人是至善的存在且为了推翻压制他的社会关系而战这一点是马克思主义的出发点,赋予了马克思主义以人道主义性质。

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 148.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 150.

马克思主义的人道主义与其他人道主义有别,是现实的人道主义、自律的人道主义、彻底的人道主义、激进的人道主义、纯粹的人道主义、乐观的人道主义。总之,马克思主义的人道主义是一种真正的人道主义。马克思主义是现实的人道主义,因为其出发点是现实的、具体的人类个体。由于出发点是现实的、具体的人类个体意味着人必须自己解放自己,故而马克思主义又是自律的人道主义,“马克思主义的人道主义从现实的个体和现实的社会出发,而且其学说是建立在这种设想基础上的,即人在改变客观现实的过程中,创造了自己的世界而且间接地影响了自身的发展”^①。马克思主义还是一种彻底的人道主义。“人,现实的人,不仅是自身命运的出发点,而且也是他命运的自主的锻造者、他的世界和他自身的制造者。只有这种否定凌驾于人之上的力量对人类事务进行干预的人道主义,才能被描述为彻底的人道主义。这是唯一可能的严格意义上的人道主义。”^②马克思主义的另一个特征是激进的人道主义,因为它反对压制人的一切。而且马克思主义是一种纯粹的人道主义,深深扎根于实践中。马克思主义还是一种乐观的人道主义,包含了更好的、更幸福的生活的可能性。总之,马克思主义的人道主义之所以是真正的人道主义,是因为人是马克思的社会主义的出发点,也是其目标。这里的人不是抽象的人,而是现实的、具体的人类个体,人的世界是人本身创造的,所以人的解放只能靠人自己。沙夫认为,因为马克思主义的共产主义的出发点是现实的人及人获得幸福的条件,所以决定了其目标是为人的个性发展及其幸福提供最好的条件。为此所进行的社会革命就是对非人生活的抵抗、一种人类自我解放的行为,是朝着实现人道主义的方向迈进的。所以,正如马克思所说,共产主义等于实践中的人道主义。

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 169.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 170.

沙夫认为,马克思的共产主义并没有将共产主义理解为一种制度。将共产主义理解为一种制度、理解为消除了异化因而是无异化的社会才是纯粹的教条主义。在有些马克思主义的宣传中仍然可以看到将共产主义理解为制度的观点,这种观点经不起推敲。马克思从未宣布自己对共产主义的看法是最终的结论,“那种试图通过对马克思的著作的教条主义解释来‘保卫’马克思的一贯正确,是一种幻想,而且是违背马克思学说的”^①。马克思青年时期就反对对自己的思想进行教条化理解。在沙夫看来,马克思没有对未来给予定论,他反对历史决定论,只是勉强做了关于未来的“预言”,但这种预言与空想社会主义不同,没有回答有关未来的结构问题。马克思总是不断地修正自己关于共产主义的观点。沙夫认为,在新的历史条件下要分析实现共产主义的条件的改变并得出关于如何实现改变了的条件的功能,一切条件都是实现人的全面发展这一目的的手段。但是沙夫也看到在新的历史条件下,随着科学的发展和知识的专业化,人越来越远离全面,“只有通过其基础的激进转变,我们才能克服由我们关于世界的知识的专业肢解所带来的僵局,并靠近一种整体科学和一种全面的人的理想”^②。共产主义意味着克服一切形式的异化并保证人的全面发展,而共产主义的全面的、完整的新人的实现需要人本身和社会基础的变化。

沙夫指出,马克思没有摆脱他自己批判的那种乌托邦。马克思对共产主义条件下的人进行了乌托邦设想,这与他那个时代运动的状况和他的知识经验是相关的。但是今天不同,从社会主义建设的角度看这是一个重要的问题。沙夫认为,在社会主义建设和实践中形成新人的问题不仅不足而且受到错误的关注。社会主义革命已经显示出异

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 190.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 235.

化的各种形式不会随生产资料私有制的废除而消失。“无论如何,清楚的是,甚至经济异化在社会主义社会也不会自发消失——而且扑灭滥用私有财产的努力显示在这种程度上异化仍旧是一个严重问题。关于其他形式的异化,如政治的或意识形态的异化,根据历史经验它们也已经呈现出了比本来预期的更坚实和更深刻的根基。”^①“在这种情况下,唯一合理的程序是回到马克思关于共产主义的思想,即共产主义不是给定的状态,不是应当确立的状况,而是反抗一个确定的价值体系公开谴责的一切的一个过程。按照共产主义条件下人的理论,这意味着今天的主要任务是培养一种新人——也就是,灌输批判社会生活中的异化的观点和态度,并且提供异化在其中可以得以扬弃的条件。”^②新人的个体利益与社会利益是一致的,应该打破自我中心的狭隘主义,个体利益的最大化是在尊重他人的和社会的利益的基础上达到的。但是社会主义制度下个人利益与社会利益仍旧不一致。“如果人们想要培养为共同利益而工作的勇气,想要发扬社会事务的责任,就有必要创造正确的条件。现在事实的真相是社会主义社会并不总是能够承担这点。”^③沙夫认为,苏联模式的社会主义对民主和个体自由的限制是形成新人的障碍。所以对于共产主义新人的培养不仅是提供给他们最大限度的民主和自由的问题,而且是教会他们运用这种民主和自由的问题。社会主义的任务是发展人的个性为共产主义的人做准备。沙夫认为,社会主义人的意识和态度的转变是自发的而且在这个社会决定人的社会地位的不是金钱,这是马克思当时没有预料到的,教育在这种情况下十分重要。沙夫认为,社会主义的任务是发展人的个性以为共产主义的人做准备,而做到这点需要进行教育,可

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 197.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 199.

^③ Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 213.

以通过文学、艺术等多种形式来对人进行教育。

通过叙述沙夫对马克思主义人类个体理论的分析,我们可以看到在《马克思主义与人类个体》这本书中沙夫批判了教条主义的马克思主义理论,运用青年马克思的理论打破了那种认为马克思主义与人道主义价值相对立的观点;提出了大多数马克思主义著作中忽视的问题,即人、个人主义、人格主义等问题,通过人的问题揭示出马克思主义的人道主义本质。而且沙夫没有停留于对马克思思想的理论研究,他总是从对马克思思想的分析中观照自己时代的问题,《马克思主义与人类个体》不仅是对马克思早期思想的研究,而且对于新的历史条件下人的问题进行了剖析。正是由于自己时代的问题促使沙夫重新回到马克思的理论中去寻找解决问题的思路,因为沙夫那个时代的人主要关注两个问题:人道主义和异化,而这两个问题都是直接与人相关的,所以沙夫才会回到马克思,因为他认为马克思的全部思想都没有离开人这一主题。难能可贵的是沙夫指出了马克思的思想在新的历史时期不是完全适用的,指出异化不像马克思所说的那样会随着资本主义的消亡而消失,社会主义社会依然存在着异化。同时,沙夫在分析问题时具有自己的理论判断力,他没有跟随正统马克思主义把马克思主义定义为一种经济决定论,也没有像有些东欧新马克思主义者那样(如瓦伊达)仅仅把《资本论》代表的晚期思想理解为一种经济决定论并对之加以批判,而是看到了马克思早期和晚期思想的相关性,看到了无论是早期还是晚期马克思从未放弃过人这一主题,指出人的问题是马克思思想的主线。比如在马克思的早期和晚期著作中都包含着对异化的分析,“异化问题在马克思的晚期著作中也被讨论了。异化在《资本论》中不断重现,或者是明确的或者是以商品拜物教的形式出现”^①。沙夫对马克思主义的批判性分析正是对马克思主义充满对人的关怀的人道主义的真正继承。除此之外,沙夫对新的历史条件

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 122.

下人的分析已经进入到微观政治哲学的视域,与布达佩斯学派一样看到了异化在新的历史条件下深入到社会生活的各个层面发挥作用,“这里人面对的是一个异化的世界,在这个世界里,他自己的产品——在经济、政治、思想领域(尤其在宗教领域),以及在社会生活中(尤其是家庭生活中)——正在获得某种独立;它们不再服从于个体的权力和意志,而是相反,开始统治和征服个体”^①。特别是在意识层面的异化,沙夫清楚地意识到了意识形态战斗的重要性。这既是对西方马克思主义的回应,又奠定了东欧新马克思主义在微观层面改变人的生存方式这一理论的基础,可见,沙夫的社会批判理论已经进入到微观政治哲学的视域。同时,虽然沙夫的理论比较注意全面性,通常不会用比较极端的话语来进行批判而使自己的理论走向极端,不过这个优点同时也暴露了他的缺陷,即意味着他总是采取折中的路线,使得自己的理论特色难以得到凸显。

从总体上看,《马克思主义与人类个体》这部作品反映了作者敢于面对现实社会问题、对社会充满了人道主义关怀的人生态度。正如弗洛姆在序言中所说的:“它反映了作者的勇气、诚实、谦虚和仁慈。它没有回避对非流行思想的表达,并且没有假装已经找到了那种还没有被彻底地思索的或者纯粹是意识形态的解决方案。它充斥着一种真正关注人的精神,因为作者忠于自己,从不隐藏他的疑虑,而是对人类下一步能够走向更人道的、更幸福的存在形式充满希望。”^②

杜红艳

2014年12月19日

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. 8.

^② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGraw - Hill Book Company, 1970, p. xii.

>>> 英文版序言

这本书的出版是一个重大的事件。首先这本书 1965 年的出版印 IX
刷在波兰内部是一件大事。作者是最出色的波兰哲学家之一,坦率地
说,他多年以来也是著名的政治人物;他对于自己体系的许多缺点进
行了批判,更重要的是提出了许多关于人、个体主义、人生的意义、生
存的规范的问题,这些问题直到最近还被大多数马克思主义著作所
忽略。

但是这本书的出版对于非共产主义世界也是一件大事,特别是对于美国来说。美国思想界有一种陈词滥调一直认为,马克思主义是“唯物主义的”,它使个体从属于国家(或社会),并由此得出它与西方社会建立于其基础上的人道主义价值相对立。沙夫在他的著作中说明,对于马克思主义的这种描述是错误的;我想说,这种错误就像在反宗教改革运动(counter - Reformation)那些年里一些人认为宗教法庭的行为代表了基督的教义一样。通过这一类比,我特别指涉斯大林统治下的苏联,在社会主义国家被称作“个人崇拜”的年代里所讲授的被歪曲的“马克思主义”。同样的歪曲,以稍微不同的形式,在非社会主义世界的大多数人中,甚至在大多数那些认为自己是马克思主义“专家”的人中也可以看到。

在美国,人们对构成“马克思主义”的东西的确定,是与之对马克思著作和思想的无知相匹配的。被认为是马克思主义的东西必然是陈词滥调的一种聚集,即一个作者从另一个作者那里抄袭而来,他们通常不会费心去读或者研究马克思主义的文本。对马克思主义的歪曲在美国比在欧洲更加厉害,主要是由于马克思最重要的哲学著 X

作——《1844年经济学哲学手稿》——一直没有被翻译成英文,该书直到几年前才被翻译成英文。在德国和法国,这些手稿已经非常有名,过去几十年那里的哲学家们已经热切地关注了这些手稿,尤其是在新教徒和天主教神学者那里。

这本书更为有力地论述了马克思的观点,因为历史发展已经证明对马克思哲学某个方面的忽视所展现出的后果是多么危险。马克思是最伟大的人道主义哲学家之一,像文艺复兴以来的人道主义者们一样,他强调所有社会安排必须服务于人的发展与演变;人应当一直是目的而非手段;每个个体自身承载着全部人性;人类在科学和艺术领域的进步依赖于自由;人有能力在历史进程中完善自我。马克思和他的伟大的人道主义前辈之间的主要区别不在于他们对于人的概念以及人生目标的理解,而在于这些目标不能仅仅通过教化来实现,而是需要通过必要的经济和社会转变来容许和推动人的全面发展。讽刺性的事实在于,资本主义国家对马克思主义的主要指控一直是其“唯物主义”;之所以讽刺是因为马克思的目标是与产生于资产阶级生活中的唯物主义进行战斗,并创造一个新的社会,在这个社会中人——创造的、“主动的”人——成为至善的(*summum bonum*)人,在这个过程中像马克思阐释的那样,富人就是自身具有丰富性的人,而不是占有财富的人。

我们的工业文明,无论在发达工业世界的社会主义还是在资本主义领域,都已经引发了一场前所未有的对人的忽视。人已经变得与他的生产相异化,与他的同胞相异化,与他自身相异化;他将自身转变为一个物,忙于生产和消费。他不知不觉地感到焦虑、孤独和困惑,因为他已经丧失了对人生意义的意识,以及对他是谁和他为何而活的信念。

XI 通过强调提出这些问题的至关必要性,沙夫教授传递了一个不仅对于他自己国家很重要而且对于我们也同样重要的信息。因为尽管两个敌对阵营间的政治和意识形态具有差异,寻找一种新的、真正的

目标框架的诉求和风险,对于所有工业文明而言都同样大。

这本书是在美国出版的第一套来自苏联阵营的人道主义的马克思主义哲学家丛书中的一本。但是它更加重要,因为沙夫教授绝非是唯一一位强调马克思人道主义思想是其哲学的基础、没有人道主义这一基础马克思主义就不能够存在的哲学家。马克思主义的人道主义的这种复兴正以相当的力度和强度在波兰、捷克斯洛伐克、南斯拉夫和匈牙利发生,以至人们真的可以说这是一场这些国家的绝大多数哲学家都在参与的运动。他们已经出版了很多著作并发表了很多文章,在这些作品中他们已经表达了他们的人道主义信念。但是这些作品在英语世界很少被知晓。^①

在社会主义者中这种人道主义的复兴甚至是一场规模更大的运动的一部分,其重要性还没有被充分认识到:人道主义的复兴遍及世界各地,并且在不同的意识形态阵营中发生。我们发现这场运动既发生在基督教精神的代表中,也发生在社会主义者和科学家中。在这里仅仅提到教皇约翰二十三世(Pope John XXIII)、德日进·夏尔丹(Teilhard du Chardin)、阿尔伯特·施韦泽(Albert Schweitzer)、阿尔伯特·爱因斯坦(Albert Einstein)和伯特兰·罗素(Bertrand Russell)的名字就足以代表这场运动了。

今天这场人道主义运动同样强调自文艺复兴以来甚至更早就作为人道主义特征的原则。它是作为一种对人所面临的前所未有的威胁的反应而产生的——核毁灭的威胁和对全部存在尤其是对人类的威胁:这一运动强调独立、活力、创造性,而且最为重要的是,对人的存在来说人是他自己的目的,而不是达到外在于他的制度或目标的手段。^{XII}

^① 一本由弗洛姆主编的国际论文集《社会主义的人道主义》(edited by E. Fromm, *Socialist Humanism*, Doubleday & Company, Inc., Garden City, N. Y., 1965)收录了大量文章(包括一篇沙夫教授的文章),其中近三分之一是由波兰、南斯拉夫、捷克斯洛伐克的作者所著;因此它描绘了今天有关人道主义-社会主义思想的范围和活力的画面。

不同意识形态阵营中的人道主义者并没有忽视他们之间存在的重要差别,而且他们也并不想要使这种差别最小化。然而,他们对作为人的全面发展的基础的和平与理性的共同关注构成一个重要的共同要素,也是不同的人道主义团体间进行前所未有的对话的基础。

沙夫教授的书代表了马克思主义的人道主义的一种重要态度。它不是,同时也没有自称是一种对真正的马克思主义的人道主义的教条式表述。在人道主义的社会主义者之间也存在巨大的差异;比如,这个作者在为幸福和人生的意义建立客观有效的标准方面就走得更远。但是这些差异只能说明社会主义者的新人道主义的真正的、非教条的特征。

关于作者和他的这本书还要说最后几句话。有些书在内容和风格方面反映了作者的个性,也有些书隐藏了这些个性。这本书属于第一种。它反映了作者的勇气、诚实、谦虚和仁慈。它没有回避对非流行思想的表达,并且没有假装已经找到了那种还没有被彻底地思索的或者纯粹是意识形态的解决方案。它充斥着一种真正关注人的精神,因为作者忠于自己,从不隐藏他的疑虑,而是对人类下一步能够走向更人道的、更幸福的存在形式充满希望。

埃利希·弗洛姆

目 录

| | |
|-------------------------|-------|
| 总序 全面开启国外马克思主义 | |
| 研究的一个新领域 | 衣俊卿 1 |
| 中译者序言 马克思主义个体问题的分析与共产主义 | |
| 新人的塑造 | 1 |
| 英文版序言 | 弗洛姆 1 |
| 导论 马克思主义原有内容的再发现 | 1 |
| 第一章 马克思主义的个体概念 | 49 |
| 第二章 个体和他的产品(异化问题) | 106 |
| 第三章 个体及历史(自由问题) | 142 |
| 第四章 马克思主义的人道主义 | 169 |
| 第五章 共产主义与个体 | 184 |
| 结 语 | 247 |

导论 马克思主义原有 内容的再发现

1

马科斯米里安·吕贝尔^①(Maximilien Rubel)在《卡尔·马克思思想传略》一书的前言中曾经写道,卡尔·马克思“尽管他享有盛名——或者恰恰是因为这一点——马克思迫切需要恢复名誉(rehabilitation)”^②。这种至少在不远的过去还一定会使“教条的”马克思主义者大吃一惊的说法,包含着一个正确的观点。简单地说,这些基本的马克思主义真理,长时间被遗忘或者忽略,需要恢复它们的正确地位和光芒。事实上,马克思主义者们已经在开始着手这项工作,并且不断获得成功。

毫无疑问,我们的时代是一个重新发现马克思主义的时代,进行这种重新发现的人,既包括那些范围广泛的研究学者,也包括那些作为意识形态消费者的门外汉。这一重新发现毫无疑问会带来一次马克思主义的复兴,以及马克思主义在这些群体中影响的剧增。

埃里希·蒂尔(Erich Thier)写道:“青年马克思是我们这个时代

^① 马科斯米里安·吕贝尔,法国学者,于1959年率先提出“马克思学”(Marxology)这一概念,1954年完成《卡尔·马克思思想传略》和《卡尔·马克思著作目录》两书并被西方马克思主义学者奉为重要的研究工具。——译者注

^② 马科斯米里安·吕贝尔:《卡尔·马克思思想传略》。(M. Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, Librairie Marcel Rivière, p. 14.)

的一个发现。”^①美国马克思主义学家罗伯特·塔克^②(Robert Tucker)在最近关于这个主题的一本书中谈道：“我们似乎可以说,通常被普遍接受的关于马克思的看法在20世纪一直在发生着变化。”^③我们可以引证关于这种影响的数不清的论述,这些引证说明了关于马克思和马克思主义的历史评判上发生变化的普遍意义。如果这些作品不是那些宣称自己是马克思主义者和代表马克思主义观点的作家所著,那么他们经常地向马克思主义接近的激进转变,以及因此产生的科学态度,会比任何仅仅是口头的声明更有效。

在大多数情况下,人们“发现”的仅仅是马克思作为经济学家、政治家和社会学家的传统形象被作为一个人道主义者、作为个体问题的研究者和个体幸福的捍卫者的形象所不断补充(甚至某种程度上为这种形象所遮蔽)。对那些熟悉马克思主义的起源和历史的人来说,这看起来可能是一个相当平凡的发现,但是它并不比以往的一切伟大发现更平凡——那时这一真理已经是众所周知的了。然而,这些发现对于我们有关世界的认识以及这些认识在实践上影响世界的方式极其重要。

古人说,书各有命(*Habent sua fata libelli*)。书的命运在历史进程中此起彼伏,而且它们主题的命运也是如此。这不仅是因为——引用另一句拉丁语——时代在变,我们应当与时俱进(*tempora mutantur et nos mutamur in illis*),不仅因为感知主体在变化,而且因为客观环境的变化使在任何给定时刻极其相关的主题得以被关注,使之得到更为清晰的阐述,并且常常使我们能够把握住我们以前低估或者是简单忽视的一些重要事情。这就是每个年代都重新书写历史的原因:不仅因为

① 埃里希·蒂尔:《青年马克思的人的形象》。(E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957, Vandenhoeck und Ruprecht, p. 3.)

② 全名罗伯特·查尔斯·塔克(1918—1992),美国著名哲学家,著有《马克思主义革命观》等作品。——译者注

③ 罗伯特·查尔斯·塔克:《马克思的哲学和神话》。(R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, England, 1961, Cambridge University Press, p. 12.)

人们知道了新的、以前不知道的事实,而且因为他们以新的方式看待旧事物。自然而然,他们自己的态度和关注点与当下条件下的态度和关注点有联系,倾向于将他们的注意力指向同样发生在过去在其他时期很容易被忽视的事件。同样自然的是,事件的进程应该揭示出历史原因和结果的演进——并且只有这些偶然联系允许对各种事实的意义和重要性做出恰当的评估。在当代发展的影响被揭示之前,这种评估通常是不可能的,或者至少是非常困难的。

在新的条件下,今天我们应该以一种新的方式解释马克思,更加强他的体系中那些长期在幕后存在的要素,这在事实上没有任何值得感到奇怪和异常的东西。但是真正重要的问题,尤其是从理论的观点来看,是解释为什么尤其在今天发生了这种观点的转变。

毫无疑问,青年马克思的发现真的具有重要的作用:他的某些未知著作的出版,尤其是《1844年经济学哲学手稿》的出版。如果我们记得《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》这两本著作的第一个完整的德文版是在1932年出版,以及《〈黑格尔法哲学批判〉导言》是在1927年出版,我们就会意识到前人对马克思的认识以及对马³克思主义的理解多么有缺陷。由于对这些著作的不熟悉,以及对马克思的一些不那么重要的著作的不熟悉,考茨基、罗莎·卢森堡、普列汉诺夫和葛兰西,甚至是列宁,对马克思主义只有一种不完全的认识——这是最伟大的天才们很难克服的一个缺陷。这里所牵涉到的东西是马克思主义思想的起源——这个起源重新阐明了这个思想的后来发展。

但是20世纪30年代出版的这些著作在第二次世界大战前几乎没有被人注意到也是事实。《1844年经济学哲学手稿》的确在各种各样的修正主义社会者的圈子内引起反响,而多半是作为一种对抗关于马克思主义的官方的、斯大林主义的解释的武器。在社会学和心理学领域,非常有趣的是,应用马克思自己的著作明显地去支持修正主义观点并抨击占统治地位的解释,在事实上应该引起对马克思主义的宣

传和对其影响的传播。因为无可辩驳的事实是青年马克思的遗产最初是由官方马克思主义的反对者所普及的；他们的目的是破坏马克思主义，但是不知不觉间他们却帮助促进了马克思主义的影响。这种影响的增长，连同对马克思主义解释上的发展，渐渐地吸收了青年马克思思想的更多因素，把它们整合成一个完整的构想。格奥尔格·卢卡奇在这方面是一个值得称赞的特例——更值得注意的是因为他曾经不得不为此付出的代价。无论马克思主义者们对于《历史和阶级意识》(*Geschichte und Klassenbewusstsein*)能够提出什么样的反对意见，卢卡奇很可能是唯一一个得出这种观点的人，这种观点在后来马克思早期著作出版后被证实为是正确的，尤其是卢卡奇关于异化和物化的观点。

对于为什么在这些著作首次出现的时候人们如此缺乏热情，有很多客观原因。

首先，短短几年时间对于充分地深入地研究和恰当地理解这些哲学上很难得，甚至是深涩的文本是太短了。为了把握它们的全部意义，有必要要求对整个青年黑格尔的背景进行彻底的认识——这是那个时代的马克思主义者唯一能够充分认识的一个领域；甚至今天我们也并没有完全认识这个主题。

第二，这些著作的传播很难得到已经被普遍接受的、传统形式的马克思主义理论的支持。这里有一种明显的相互影响：因为青年马克思的伟大著作还不为众人所知，马克思和马克思主义的传统的、陈旧的形象很可能牢固地树立了起来——并且，这种陈旧的形象反过来成为一种障碍，阻止那些被认为与原有理论相左的内容被吸收进来。对于考茨基、罗莎·卢森堡来说，马克思什么都是，但不是一个哲学家。

在过去那些重要的马克思主义思想家中,人类个体(human individual)^①的问题和人的哲学只有在葛兰西的作品中以一种清晰的和系统的形式能够被发现,就此而言,葛兰西在这一方面是被非-马克思主义思想家——首先是克罗齐(Benedetto Croce)^②——所启发的。这些成见深深地被确立而且严重阻碍了最新发现的因素并入马克思主义理论中,这可以很明显地从最新的——并且是最全面的——马克思和恩格斯著作的俄国版本的编辑中看出,在斯大林死后,苏联开始决定单独出版一卷马克思早期著作,而不把它编入《马克思恩格斯全集》。

第三,毫无疑问还存在着斯大林时代令人恐惧的影响。在20世纪30年代的氛围中,官方马克思主义没有给个体问题、人的哲学和人道主义留有空间。对于那个时代工人运动的领导者而言,用青年马克思的人道主义阐明马克思主义与他们根据社会主义的人道主义和对马克思主义的一种人道主义解读得出的政策一样,是不可能的和不可接受的。在这种氛围中,并且在当代政治要求的背景下,对马克思主义的传统的、严厉的成见——有时几乎把我们推向了一种机械人的概念的边缘——不仅被认可而且甚至更严格地被制造出来。

最后,也是最有趣的一点。只是自最后的战争开始,根据对法西斯主义和战争的可怕经历的回顾性评价,并且最近——这对于马克思主义者来说尤其有意义——根据共产主义运动世界中所谓的“个人崇拜”时代的经历和教训,才有积累起来的足够的诱因把个体问题、他的命运以及他与社会的关系看作是一个主要的问题或者至少是至关重要的问题。出于同样原因,不仅出现了能够适当欣赏马克思早期著作

① “human individual”是沙夫这本书的核心概念。一般说来,可以把这个术语直接翻译为“个人”或者“个体”。但是,在马克思的语境中以及在沙夫的理解中,个人的重要性不在于一种自然给定的存在,而在于人的自觉选择的存在状态,并且是与社会和类建立起自觉关系的存在状态,所以应当在“作为人的人”、“真正的人”的意义上加以理解。综合上述考虑,并参照人们的习惯译法,在这里把“human individual”译为“人类个体”。——译者注

② 克罗齐(1866—1952),又译柯罗齐,意大利哲学家、历史学家,新黑格尔主义的主要代表之一。——译者注

重要性的条件,而且出现了在它们的帮助下对马克思主义进行提炼,以一种清晰的、经过深思熟虑的人道主义意义重新思索其思想、目标和丰富内涵的条件。青年马克思在当下的“流行”不仅只是一个势利(snobbism)的问题,尽管这起一部分作用;也不能仅仅归因于改革主义的趋势,尽管它们也起了某种作用;而且这不仅仅是被一种陌生的意识形态混淆或者困惑的结果,尽管也不缺少这种意识形态的作用。但是所有这些都是不太重要的伴随性因素,而且如果把问题局限于它们就会错失问题的要点,这个要点就是在某种条件下产生了一种对于青年马克思所应对的问题的社会要求;各行各业的人,不一定是马克思主义者,在这些问题中发现了一些特别值得思考的问题。他们由此开始“探索”马克思。仍然需要加以解释的问题在于:这一现象为什么会发生?它是如何成为可能的?为什么会在今天发生?

当稳定的社会秩序开始摇摆,随之而来被社会接受的价值体系动摇的时候,人的哲学问题,尤其是个体与社会关系的问题,变成了具有历史重要性的问题。只要社会机制功能没有内在冲突,只要——用马克思的话来说——生产力和生产关系相适应,在这些社会关系下形成的个体,倾向于把这些社会关系看作是自然的;同样他接受占主导地位的社会交往规范,通过这种交往规范他与社会的关系得以调节。这是一个非常简单的过程,在大多数情况下它不自觉地发生,自人产生以来,凭借他们在社会群体中的教养,从社会接收一种语言、一种明确的看待世界的方式、一种思考方式,以及一种由其习惯、风俗和道德所构成的价值体系。只是社会秩序的崩溃,经济基础内在的客观冲突的增长,以及因此产生的上层建筑的冲突,一种传统的被接受的价值体系的颠覆和瓦解,引发了个体开始思考他自己的独立身份并去质疑他与其他个体及社会的关系。如何创造一种有尊严的生活?这是人类一直以各种形式所面对的一个问题。但是在革命的时代或者在从一种社会-经济制度向另一种社会-经济制度转型的时代,当个体与社会的传统关系间发生了分裂并且很难形成新的关系时,这个问题以特

有的力量展现在人类面前。人们变得清醒地意识到他们不再能够或者不再想以旧的方式生活,然而没有意识到他们应该怎样生活。这样的时代鼓励个体去反思他的地位和他的命运;并且它们激励了一种人的哲学的发展。从历史来看,每当把人视作首要的对象的苏格拉底式的哲学家在哲学史中成为主流,压倒那种把探索和阐述支配现实的一般规律作为最重要任务的德谟克利特式的自然哲学时,就会是这种关于人的探索“爆发”的时代。

历史冲突在人类意识冲突中起到了一种非常重要的作用,这在过去已经被清楚地看到,今天也被那些以人和他的问题为主要研究对象的思想者看到了。

一种不幸的、分裂意识的学说是黑格尔的作品;今天,在截然不同的历史条件下,他的思想被让·伊波利特^①(Jean Hyppolite)赞许地重复:

但是历史上的批判时代是那些旧秩序已经不过是一种假象、新秩序还未出现的时代。这些先于革命的转型时代也是精神痛苦的时代。辩证法只有作为一种否定的辩证法才能深入心灵。作为否定方面反面的积极一面,尚未被察觉到。自黑格尔时代开始,注意力已经不断地被吸引到已经被接受的价值的大转变产生前的危机上。但是黑格尔的分析在其时代对我们来说似乎极其新颖。^②

一个多世纪以前,在1845年——当马克思正在创作他的早期作品的时候——索伦·克尔凯郭尔(Søren Kierkegaard)在他的日记中说,大转变之前的时代看到的是像用它们的歌唱预示着风雨即将到来

^① 让·伊波利特,法国哲学家,法国黑格尔主义代表人物,著有《逻辑与存在》。——译者注

^② J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, Librairie Marcel Rivière, pp. 60-61. [Now available(1969) in English translation as *Studies on Marx and Hegel*, New York: Basic Books - Ed.]

的千鸟(*plover*)一样的人,能够预测即将来临的社会风暴。^①

根据汉斯·修普斯(Hans Schoeps)的观点,这可以适用于许多那个时代的思想家(我补充一下,当然也适用于马克思),这些思想家在他们的同时代人之前就正确地预见那个年代的危机及现存价值体系的瓦解。

这些情感被一个当代的大事观察者亚历克斯·德·托克维尔^②(Alexis de Tocqueville)以相当清晰的最有说服力的方式肯定地表达了出来:

对我来说,很明显,那些六十年来一直在预言革命的终结的人,他们是错误的。今天相当清楚的是,风浪仍旧在上升,海边最后的堤坝受到威胁;不仅我们没有看到在我们出生以前就发生了的强大的革命的终结,而且很可能一个今天才第一眼看到世界的光明的孩子也将看不到革命的终结。重要的不再是一场改革,而是社会制度的一种完全转变。哪里是世界的尽头?坦白地讲,我不知道,而且我认为这超越了我们所有人的认识范围。我们只知道旧世界行将终结。新的世界是什么样的?甚至我们这个时代最伟大的思想家也无法说出来,就像古代的思想家无法预知奴隶制度的结束和基督教世界的来临、野蛮人的入侵一样——简言之,无法预知所有那些改变地球面貌的重大事件。^③

这些话语,是托克维尔在1850年写给一个朋友的,生动地传达了那时关心个体以及个体与正迅速转变的社会的关系问题的那些人的
8 思想状态。而且这涉及到很多人的名字。正是这个以人道主义作为

^① Cf. S. Kierkegaard, *Tagebücher*, ed. Th. Haecher, I, p. 326. (after H. J. Schoeps, *Was ist der Mensch?*, Göttingen, 1960, Musterschmidt Verlag, p. 20.)

^② 亚历克斯·德·托克维尔,19世纪法国著名的作家和政论家,也是自由主义民主思想的代表人物之一,毕生追求民主,反对专制,无论是一人的专制还是多人的专制。——译者注

^③ A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, V, Paris, 1866, pp. 461-462.

综合名字的问题成为马克思在其中活动的圈子中的主音调,而且在某种意义上,这个问题塑造了马克思的态度。费尔巴哈(Feuerbach)、赫斯(Moses Hess)、布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)、麦克斯·施蒂纳(Max Stirner)和包括青年马克思在内的许多其他思想家,都沉浸在这些问题上,他们认为这些问题是最重要的问题。那些变成他自己产品的奴隶的人,如何能够成为他命运的自由创造者呢?人如何才能保证自己个性得到全面和不受限制的发展呢?他如何才能创造对于人类幸福最有利的条件,把人的存在转变成符合人类理想的东西、符合人的“本质”的东西呢(或者,用那个时代的语言,把现实的人转变成真正的人)?

仔细观察,那时被具有人道主义倾向的拥护者所解决的问题被证明仍旧极其有意义。这里人面对的是一个异化的世界,在这个世界里,他自己的产品——在经济、政治、思想领域(尤其在宗教领域),以及在社会生活中(尤其是家庭生活中)——正在获得某种独立;它们不再服从于个体的权力和意志,而是相反,开始统治和征服个体。像魔鬼的门徒一样,人具有他自己不能够控制的被解放的力量(unleashed forces)。因此需要将这个物统治人的非人道的世界转变为一个入道的世界——一个自由人的世界,这个世界中人是自己命运的建筑师,对于他们来说人才是最高善。这种人道主义是一种幸福的理论。其主要目的是使人快乐,使人能够得到幸福。

对这些问题来说,马克思绝不是开天辟地的人;在努力的过程中他也没有与世隔绝。相反,用列宁的简洁的话来说,马克思是沿着他那个时代的问题和思想的宽阔大道前进的。这是他伟大的原因之一,也是他与我们时代具有相关性的来源之一。这就解释了为什么当我们今天探讨这些问题的时候他好像离我们很近。

一时间青年马克思和他的同时代人所研究的问题具有广泛的历史有效性,能够回到遥远的过去,在他那个时代被人们特别感受到。⁹对所有人来说很明显——法国大革命的记忆就是一种痛苦的回

忆——旧世界就要走到尽头。新世界仍旧紧迫,揭露并激发了基本矛盾。旧的价值体系已经瓦解,新的价值体系还处于形成阶段,挑起了抗议和冲突。个体问题——迷失所以渴望稳定,受压抑所以渴望自由,受剥削所以渴望过一种丰富的生活,破碎所以渴望幸福——在清晰性和生动性方面比过去更为突出。这变为一个转折和革命时代的显著问题。

正是这一点触动了今天处在一种不同又相似的情境中、处在一个冲突和矛盾无比尖锐而又与旧的冲突和矛盾相似的年代里的人们的敏感的心弦。

马克思与他的同时代人——其中包括克尔凯郭尔——对人的存在和各种人道计划提出了问题,因为人的存在明显受到威胁,也因为社会明确要求对某些问题给予回答。黑格尔写道,没有哲学能够超越其时代的限制。但是这种思想也能够被积极地表达为:每种哲学,而且无疑任何一种找到应答的哲学,都给实际问题和难题提供答案。这就是为什么个体问题今天也被我们以各种各样的哲学形式所解决,这就是为什么青年马克思的著作在今天看起来如此亲切。

现代哲学中人的主题的优势产生于那个时代对人的存在问题的答案的需求,那时人的存在处于危险中,而且那时在两种社会形式的转折点上传统价值体系已经动摇。在这一点上,所有那些在哲学信念上即便不是直接对立,也是相去甚远的关于这一主题的研究者在观点上都达成了一致。

这里是一个共产主义者——罗杰·加洛蒂^①(Roger Garaudy)的观点:

两次世界大战对于存在主义哲学的形成和发展具有决定性的影响。首先,这在很大程度上是因为所有哲学——无神论存在主义、基督教哲学、马克思主义——不得不变为存

10

^① 罗杰·加洛蒂,法国著名的理论家、文艺批评家,著有《论无边的现实主义》。——译者注

在哲学,因为人的存在的基础遭到质疑而且对此的回答不能再被拖延。没有一种现代哲学,具有活力的哲学不去反映这种人类状况,即所有人被抛入普遍冲突和未知命运之中,面对死亡的不断威胁,经历着在各种产生的事件中都普遍存在的焦虑的状况。^①

在哲学的另一端我们找到了马丁·布伯^②(Martin Buber),在我看来他已经给出了对于该问题最有趣的分析——更有趣的是,正如我们今天的世界所知道的,他的观点在第二次世界大战爆发之前就已经形成了,因此在战争对人的生存境遇产生影响之前就形成了。

在《人的问题》(*Le problème de l'homme*)^③中,布伯谈到了人的思想哲学中的涨潮和退潮依赖于人的孤独感。如果对这种孤独感的来源和在突然变化的世界中人感到“无家可归”的原因做一种解释,即在这个突然变化的世界中人的关系和他们的基本的价值体系经历了革命性的变化,那么一个人就能够完全同意这种诊断。

但是布伯说,只是在我们这个时代,人的问题才完全成熟。他认为,除了革命和一般哲学思想现实化外,这是由两个因素引起的。

第一是社会因素:由资产阶级革命带来的传统的人类群居形式的瓦解,如家庭、农村和城市社区等的瓦解。

第二,在我看来这是他的论述中最有趣的部分,人已经丧失了对他自己创造的世界的控制——马克思和黑格尔曾经称之为异化的现象。

这涉及人和对象的关系,这种关系来源于人的活动或者说他的参与。人使自己被他自己的工作所压倒——这正是我想描述的这种现代危机的特点。人不再接受他自己行为

11

^① R. Garaudy, *Perspectives de l'homme*, Paris, 1959, Presses, Universitaires de France, p. 8.

^② 马丁·布伯(1878—1965),奥地利-以色列-犹太人哲学家、翻译家、教育家,他的研究工作集中于宗教有神论、人际关系和团体。——译者注

^③ M. Buber, *Le problème de l'homme*, Paris, 1962, Aubier, p. 19.

所创造的世界；这个世界正在取得超越他的优势，正在脱离他的掌握，反对所有他的基本独立性，人不再知晓能够控制人造机器人并使机器人无害的魔咒。^①

布伯的话语表述可能是不同的，但是他参考了青年马克思和他的同时代人关注的同样的发展，这是他们在分析涉及他们那个年代巨大变革的个体的状态时所做出的。当后来他谈到技术、经济和政治这些主要领域的时候，他讨论的是同样的现象，在这些领域中人造物的优势和控制人的关系被揭露出来。

根据布伯的分析，这一问题在政治情况中表现得尤其尖锐——这是根据第一次世界大战的经验。自然，他的言语没有考虑到第二次世界大战的可怕经历和它的可怕后果，或者说达摩克利斯之剑^② (the sword of Damocles) 以原子弹灭绝的形式现在正在威胁人类。

所以人发现他自己面临一个危险的事实：他给予那时他不能降服的恶魔以生命。这种同时表现为无力感的力量含义是什么？问题被还原为关于人的本性的问题，获得了一种新的、最为实际的意义。^③

当然这是问题的本质之所在：在我们今天人的哲学已经获得了一种实践意义。这就解释了为什么这种探究会在第一次世界大战后甚至在第二次世界大战后爆发——一种被布伯和加洛蒂所强调的有趣的社会-心理学现象。

在20世纪20年代，马丁·海德格尔用这样的话概括了这一立场：

12 在这个时代之前没有积累起这么多关于人的知识，而且这些知识从来没有如此多样化。但是此前也从没有一个时

① M. Buber, *Le problème de l'homme*, Paris, 1962, Aubier, p. 60.

② 这一成语源自古希腊传说：狄奥尼修斯国王请他的大臣达摩克利斯赴宴，命其坐在用一根马鬃悬挂的一把寒光闪闪的利剑下，由此而产生的这个外国成语，意指令人处于一种危机状态，“临绝地而不衰”，或者随时有危机意识，心中敲起警钟等。——译者注

③ M. Buber, *Le problème de l'homme*, Paris, 1962, Aubier, p. 61.

代像我们这样对人的认识这么少。此前从没有一个时代像我们的时代那样,人成为这么多问题的对象。^①

异化现象在社会中已经持续了很长时间——可能从社会生活最开始到现在都存在——但是它们从未像今天这样激烈和强有力,采取所有可能的形式:经济的、政治的、社会的和观念的形式。

全部历史进程中,人的存在总是遭受到各种风险,但是在此之前这种威胁从未达到如此巨大的范围,并且从未充斥着像今天这样对人类存在的这么多可怕的后果。

自然,在过去,价值体系也遭受过动摇。但是之前从未像今天这样如此普遍和深远,在世界的一些地方这种信念正在增长,即旧的价值体系虽然还公开地受到崇敬,但是无法被理解并且不再有用,然而在世界的另一些地方人们被一种新的情况所困扰,即新的价值体系还未巩固,因此还未像它们应该的那样有用。

不足为奇,那时个体会感到受威胁、不安全、害怕,他感觉不到与社会的原始关联,因此会感到孤独和孤立。在转折的时代,在人与人的关系弱化的时代,这些是正常的事情。但是同样正常的是,在这样的年代人想要了解自己,想要去思考那些通常很难被注意到的问题;在这个时代哲学人类学的作用和重要性增加了。用布伯精练的语言表述就是:

在人类精神的历史长河中,我区分了人有家的年代和无家的年代。在前一种年代中,他定居的世界像一个大房子,在后一种年代中,他居住的世界像一个开放的领域,有时甚至不是必须用四个钉子来搭建一个帐篷。在前一种年代中,人类学思想只是宇宙思想的一部分,而在后一种年代中,人类学思想则变为意义深远的因而是独立的思想。^②

^① M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929, Verlag Fr. Cohen, p. 200.

^② M. Buber, *Le problème de l'homme*, Paris, 1962, Aubier, p. 19.

正是在这样的历史链接点上——当人不是居住在一个像房子一样的社会而是居住在一个开放的领域时——我们的世界在今天开始发现自我,尤其自第二次世界大战和原子时代开始之后。倘若许多关于人的问题的压力已经变得急迫,先前不为人知的青年马克思著作的出版是一个真正的发现。毕竟,马克思所提出的问题与我们今天所经历的问题类似。他讨论的问题仍然极其相关,他所建议的解决方案一定会吸引人们的注意。突然间,与我们熟悉的马克思主义旧有内容完全不同的一个新的马克思,被揭示出来;突然间,马克思主义的新方面,不为外行人所知的方面,被认识到。青年马克思的时尚“事业”,马克思主义的人道主义,人的哲学,尤其在过去两个时代,还不仅仅是赶时髦或者修正主义的问题,或者是对现代社会主义的科学特征的一种精巧的攻击。主要因素一直是问题的真正吸引力,问题讨论的新鲜性和直接性,尤其是含义广泛的异化问题,正是这些问题使马克思主义如此吸引知识分子大众——尤其是青年人——并且如此吸引像萨特、梅洛-庞蒂,甚至是海德格尔这样的思想家。但是毫无疑问最重要的是,这些问题吸引了马克思主义者自己,改变了他们的马克思主义视野,并且鉴于“个人崇拜”时期的体验,不仅在理论上而且在实践上影响了马克思主义。马克思主义的人道主义正在日益变为一种有力的意识形态武器——在工人阶级运动的内部和外部。这是一个宣传社会主义的因素以及对人进行社会主义教育的因素。

但是,归根结底,什么才是问题的关键?是一般的马克思主义,或者只是青年马克思的理论,不仅与马克思的成熟思想相距甚远,而且甚至与马克思的成熟思想完全相反?或者,以一种完全不同的方式来说:最近流行的马克思主义的人道主义、马克思主义人的哲学,特别是马克思的异化理论,是一种影响广泛和深远的真正的马克思主义,还是某种与传统的众所周知的马克思主义相反的东西?

这个问题绝不是杜撰出来的。它同解释青年马克思与成熟马克思之间关系的方式密切相连——这种方式不仅为修正主义者或反-

马克思主义者所运用,而且也为“正统的”马克思主义者所运用。这只是对问题进行密切分析的一个充分理由。但是,也有其他的更为积极的原因,在这些原因中更为优越的当然是要求更深地深入到马克思思想的本质中。

但是深入到两种不同的马克思主义中,还是只深入到一种马克思主义之中,这些问题包含着重要的和有趣的方法论意义,其范围远远超过了马克思和马克思主义的问题。但是它们也具有一种重要的实践意义;事实上我们接近马克思主义的方法,我们对于其信息的理解,在行为领域既有理论意义,也有实践意义。

一方面对《1844年经济学哲学手稿》的研究,另一方面对《资本论》或者《路易·波拿巴的雾月十八日》这样的历史著作的研究,揭示了两种明显不同的著作类型——关于它们的内容和它们的理论类型。无疑在把如《1844年经济学哲学手稿》和《德意志意识形态》这样的哲学著作与如恩格斯的《反杜林论》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》这样的哲学著作进行比较后,可以看到同样的情形。若只看表面价值,在马克思思想发展的两个不同阶段的理论是不同的——而且因此导致的两个马克思和两种马克思主义的理论——并不是没有根据的。但是当进行本应当开展的历史的、真正的分析时,而且在考虑到整体的因素不能被孤立地分析或者内容不能被孤立地分析时,这个要求就可以被看得如此表面和如此错误。如果这个背景被忽视,如果历史分析的方法论需求不能被恰当理解,那么很容易表明,不仅马克思思想的不同演变阶段是不同的,而且甚至是矛盾的。

声称有两个马克思——青年马克思和老年马克思——以及声称有两种马克思主义——人道主义的马克思主义和教条唯物主义的马克思主义——已经以各种形式和各种动机争论了很多年。

无疑在这个方面一个重要的因素是,新发现的马克思的著作在出版后的几年中就产生的魅力。然而,在那些年里关于这些新发现的著作与他晚期作品的关系很少为人所知,人们为他们原不熟悉的关于人

的问题的人道主义的、伦理的、个体主义的立场而激动着迷,这些观点与经济的和社会学的马克思主义形象,特别是与20世纪30年代的僵化的和狭隘的马克思主义的理解如此的不同。毕竟,一个思想者著作演化进程中这样的转折点以前在历史上就一直出现;经常会出现这样的时刻,在那时,一个与过去完全不同的时代开始了。比如,这曾经是宗教思想者转变成无神论者的情况,或者反之亦然。

除了由于缺乏对早期马克思思想历史的了解而产生的这种着迷之外,毫无疑问,至少在某个阶段上,还有一种倾向,刻意要求用一种伦理的、人道主义的马克思主义动机代替科学的马克思主义动机——无论如何,是一种把强调重点从描述和规律的领域转向价值和命令的领域的方法。这与唯心主义哲学基础更加适合,一些关于这种马克思主义和社会主义的理解的支持者坚持这种立场。另一个原因——或许对此人们并没有完全意识到——是这种理论基础的转变促进了反对马克思主义的战争。当社会主义仅仅在基于已经接受的价值体系的道德争论的帮助下证明其存在的理由(*raison d'être*)时,是一回事;而当出现了这种情形,它也就可能被基于其他价值体系的另一些理由所驳斥。但是当为了证明其存在的理由,社会主义唤起了社会发展的客观规律,因此对其行为基础做科学分析时,情况完全不同。后者对于马克思主义的社会主义的反对者来说当然是一种更困难的情形:因为要反对科学的论断,就要运用反驳的论据——正如历史已经展示的那样——这在涉及马克思主义的情况时不是那么容易。有意识的或者无意识的,马克思主义的各个理性对手无疑被一种由阶级所决定的对马克思主义革命特征的厌恶所激励。

在20世纪30年代,这也是基于马克思早期著作的对马克思主义进行伦理的—人道的特殊解释的主要因素。兰茨胡特(S. Landshut)¹⁶和迈耶(J. P. Mayer)^①、马尔库塞和德曼(Hendrik de Man)展示出一

^① 兰茨胡特和迈耶是德国右翼社会党人,1932年他们整理出版了马克思的《1844年经济学哲学手稿》。——译者注

种相似的趋势：通过批判 30 年代共产主义理论家对马克思主义的狭隘的、僵化的、官方的解释（并且很不幸，这些攻击不仅很容易而且总是能找到根据），他们试图以一种偏激的方式强迫马克思主义的概念道德化，这事实上将会导致排除掉以科学社会主义著称的一切。这是真正的、经典的修正主义。

在 1926 年，亨德里克·德曼出版了他的广为传播的《社会主义心理学》（*The Psychology of Socialism or Zur Psychologie des Socialismus*）^①，在书中他断然与马克思主义分裂。六年后，在 1932 年——《1844 年经济学哲学手稿》的全文首次出版的那年——德曼的一篇文章出现在奥地利马克思主义者的新闻媒体《奋斗》（*Der Kampf*）杂志上；这篇文章的题目是《重新发现马克思》^②（*Der neu entdeckte Marx*），这篇文章在我们讨论的语境中尤其重要。最初的论证很有特点，需要全部引用。任何概括出大意的努力将很容易引发偏见：

今年年初，马克思的一本不为人知的著作出版了，这对于正确评价马克思学说的意义和过程是至关重要的。这将迫使许多马克思主义的支持者和反对者修正他们的观点，至少修正有关马克思思想的历史哲学基础。因为这比任何其他马克思的著作都更加清晰地解释出了伦理的—人道的动机，这种动机决定了他的社会主义的态度和他的整个科学生活—工作的价值判断。

事实上，主要涉及的只是马克思思想的发展过程的某个阶段；因此，是否这种“人道主义”阶段应该被认为是后来他克服的最初阶段，或者是马克思理论的一种持续的、完整的一部分，这还是一个开放性的问题。但是问题本身不能被规避。教条的马克思主义者——那些直到现在还认为马克思

① 该书的最初法语版本的题目甚至更引人注目：《超越马克思主义》（*Au delà du marxisme*）。

② *Der Kampf*, Vienna, 1932, pp. 224-229, 267-277.

17 一生(至少从1843年开始)的全部成就是一个体系,并且支持引用《法兰西内战》(1871)和《黑格尔法哲学批判》(1843)对这个体系进行的解释——现在不得不做出抉择:或者这种人道主义的马克思属于马克思主义,如果这样的话,那么考茨基的马克思主义和布哈林的马克思主义都必须被彻底修正,或者它不属于马克思主义——那么就会存在一种人道主义的马克思主义,它可以被唤醒用来反对唯物主义的马克思主义。

但是正统马克思主义的异端分子(我与他们观点一致),面对着这样的问题,即他们在多大程度上有权在批判来自马克思著作的“马克思主义”的内容时引用马克思本人的思想?^①

这是非常有趣的,也是合理的。顺便说一下,我对马克思学文献的研究已经使我确信,对于马克思主义的这种有趣的和明智的解释总是能够在那些对马克思主义的批判的甚至是敌对的作者中发现。无论如何,就我对马克思主义的相关理解来说,我已经从他们那学到了很多。

当然,这也不意味着同一个作者不会做出明显错误的,甚至是荒谬的陈述。例如,在同一篇文章中,德曼说马克思思想最有价值的成就属于1843年,所以“真正的”马克思是写作《1844年经济学哲学手稿》的马克思,而不是写作《资本论》的马克思。这种观念被30年代的其他作者以不同的版本重复。第二次世界大战后——在波兰特别是在1956—1958年间——当青年马克思被描述为“真正的”马克思,成熟的马克思被描述为“教条的”马克思时,这没有任何新颖的和独创的东西。

然而,有趣的是所有这些作者都强调青年马克思的著作对于恰当

^① *Der Kampf*, Vienna, 1932, p. 224.

地理解他的全部晚期著作的本质和变化具有重要性。这个观点——尽管它确实是带着修正主义的目的被提出的——我认为它不仅正确，而且极其重要。

德曼在同一篇文章中写道：

有必要认清，在《1844年经济学哲学手稿》中，更广泛地说，在他1843年和1846年的著作中，马克思揭示了构成他全部晚期著作基础的情感和判断，包括他的研究，以及所赋予的恰当的意义。无论人们如何思考这些表述的理性结构和它们在历史唯物主义中的逻辑地位，这些价值-判断和情感阐明了马克思唯物主义产生的动机，也阐明了其目标和意义。如果马克思主义被认为是一种活生生的力量，而不是被限定在一种教条或体系内，如果不独立于马克思的个性看待其来源，或者从正在稳定转变的世界和产生的对象来看待转变的历史，那么1844年的马克思属于马克思主义，就像1867年的马克思一样，当然和1890年的恩格斯也一样。^①

18

对于青年马克思著作的这些有趣的评论，作为一种引导，指向了马克思的动机，以及马克思主义的目的和意义，我打算下面再回到这些问题上。它们是最有意义的。

同样的思想倾向在兰茨胡特和迈耶的陈述中甚至更清楚，二人都被认为与德曼属于同一阵营。在他们看来（正如被一些马克思思想的研究者正确地强调的那样，也正如我完全相信的那样），马克思的经济学理论的要点可以在他的人本学、他有关人的理论中找到，没有人本学和人的理论，经济学也是有限的和无力的。让我引用一下相关的一段文字，因为这会帮助我们进一步深入我们的推理过程。

在19世纪40年代的这些作品中，马克思一步一步地揭示了历史条件的全景，并保证了人类基础，如果没有历史条

^① *Der Kampf*, Vienna, 1932, p. 276. (黑体是我加的——亚当·沙夫。)

件和人类基础,他对经济关系的阐释将仍旧仅仅是一个狡猾的经济学家的精心杰作(*tour de force*)。任何没有掌握包含在这些早期作品中、弥散于马克思全部著作中的理性努力的内在模式的人,在他的理解中将总是落后于马克思。这些作品对于欣赏马克思内部发展具有基本的重要性。^①

所有这些引文都表明一个一般的观点,尽管这一观点从表面看起来似乎是老生常谈,但是根据现存于马克思主义之中的某种传统和判断来看,它绝不是一种陈词滥调:即由一位思想家的政治立场并不必然能够预先判定出他关于马克思主义的观点是对的还是错的。在最初的社会学解释中,真理问题被赋予一种简单的和直接的阶级承诺功能,这种做法在这里与在其他情景中同样是错误的和有害的。

那种认为存在着两种马克思主义的观点,以及认为青年马克思与老年马克思有区别的观点,不仅为那些否认马克思主义的科学性质、宣布青年马克思是“真正的”马克思的修正主义者所辩护,而且为那些貌似从正统立场出发在青年马克思和老年马克思之间划清界限的人所辩护。根据这种理论,青年马克思的作品还没有摆脱黑格尔唯心主义和费尔巴哈的影响;他只是处于即将向社会主义转变的大门口。他的作品不会反映他的成熟思想,不能被认为是完成了的马克思主义体系的部分。这种方法不仅设置了青年马克思与老年马克思的对立,而且简单地将前者作为一种微不足道的特征排除出去了;至多,某种思想或者表达被从马克思早期作品中提取出来作为对晚期成就的预测。对于马克思主义发展的这样一种“解释”不可避免地会导致否定马克思的人本学对于理解其整个思想体系、其思想本质和意义具有关键的重要性。很遗憾,那些总是能被来自修正主义阵营的作者所清晰地看到或者理解的东西——尽管他们有错误——对他们的批评者和反对派,即那些来自于马克思主义革命精神的正统派的解释者而言,则长

^① S. Landshut, J. P. Mayer, “Einleitung der Herausgeber,” in *Karl Marx; Der historische Materialismus, Die Frühschriften*, Leipzig, 1932, A. Kroner, Erster Band, pp. XII - XIII.

期作为被尘封的书籍而存在。这在科学心理学和社会学中提出了一个有趣的问题；让我们用一个具体的例子说明它。

新教哲学家艾瑞克·蒂尔(Erich Thier)出版了马克思的《1844年经济学哲学手稿》，附带了一个冗长的序言，这个序言后来作为一本独立的书《青年马克思的人的形象》^①(*Das Menschenbild des jungen Marx*) (1957)出版。蒂尔在介绍这本书时说道，“青年马克思是我们这个时代²⁰的发现”。

早些年任何关于或反对马克思晚期作品的论证——尤其是《资本论》——都具有社会学和经济学指向，在政治方面也具有这种指向，现在却围绕着马克思的“真正的人道主义”。这意味着什么？当马克思，在他的形成时期，超出了最狭隘意义上的哲学话语，并且看到他首先面对的是社会现实，他发现了人的无家可归以及“一个自我陌生的人”。他的忧虑在于这个人使他担忧；并且这种忧虑是他“自我妥协”的努力背后的驱动力。这不能被从他关于“自我-异化”是否以及怎样能被超越，人是否以及怎样能摆脱“异化”得到“解放”的问题中分离出来。在这种自我妥协的过程中，马克思的思想越来越体系化，变成一种高度连贯的理论。这事实上是马克思主义体系的最初形式，只是在1932年才被我们清楚地认识到，那一年许多此前不为大家所知的他于1843—1845年在巴黎停留期间所写的草稿被出版；这些草稿就是现在著名的“巴黎经济学哲学手稿”^②。

1960年，帕基特诺夫(L. N. Pazhitnov)的著作《一场哲学变革的来源》^③在苏联出版。应当强调的是，这是一种关于来源的研究，以专业

^① E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957, Vandenhoeck und Ruprecht.

^② E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957, Vandenhoeck und Ruprecht, p. 3.

^③ L. N. Pazhitnov, *U istokov revolyutsionnogo perevorota*, Moskva, 1960, Sotsekgiz.

的知识和历史的视野进行的写作。除其他内容之外,作者讨论了蒂尔的观点,蒂尔的观点是,青年马克思的人本学的意义在于它是理解他晚期革命和社会主义意义的关键。(事实上,帕基特诺夫引用了蒂尔早前给他的《1844年经济学哲学手稿》版本作的序,但是已经指出,关于青年马克思的人的图景只是这篇序的一个扩充。)下面是帕基特诺夫关于这个问题必须说的:

- 21 根据作者(蒂尔)的观点,包含在《1844年经济学哲学手稿》中的、代表马克思主义的本质的理解的“指导思想”是什么?这里作者有一些“新的”观点要说。“指导思想”似乎在,在《1844年经济学哲学手稿》中“这种对于人的本质和任务的理解”被揭示为“马克思全部世界观”的主要来源。《1844年经济学哲学手稿》表明,在制定自己的世界观时——“达到关于自然、社会和历史领域的创造问题和终极目标的理解”——马克思集中阐释了“人及其生命意识”,即一种“哲学-社会人本学”。

一个世纪以前,这种人本学的学说可以作为费尔巴哈的一种哲学学说,之后在车尔尼雪夫斯基那里成为唯物主义的一种形式。然而,在现代条件下,蒂尔所研究的人本学原则已经变为存在主义的一个主要基础——各种在西方非常流行的非理性主义的、唯心主义的意识形态哲学。^①

讨论帕基特诺夫的哲学人类学观点、其当下的一般角色,尤其是其在马克思主义中的角色,不是我的目的;在我看来,它们是在诊断现代哲学状况中对于基本错误问题的一种收集。我只是想要阐明我上面所说的东西。让我简单强调一下,尽管我认为我自己完全是一个马克思主义者,并且从政治上讲当然接近于帕基特诺夫的观点而脱离蒂尔的观点,但是,不是帕基特诺夫而是蒂尔,关于青年马克思的人本学

^① L. N. Pazhitnov, *U istokov revolyutsionnogo perevorota*, Moskva, 1960, Sotsekgiz, p. 11.

观点是正确的。我甚至担心,帕基特诺夫关于马克思的人本学及其在马克思主义思想体系中的位置的讽刺,证明是对马克思主义的一种深深的误读,这种误读在其实践效果上是有害的。^①

把青年马克思和老年马克思对立起来的尝试——或者把前者宣称为唯一“真正的”马克思,或者把后者宣称为唯一的马克思——必然²²会激起辩论,即马克思的作品是一个有机整体,在不破坏历史研究的基本前提的情况下,是不能把这一整体分割成部分的,因为这些部分并不能像彼此分割一样如此不同,甚至是意识形态敌对的。在我的进一步的评论中,我想要支持这种观点。但是在我能够心安理得这样做之前,我必须首先在我自己与某种保卫这种已经发生的状况的令人遗憾的方向之间划清界限。

根据关于这一问题的一些研究者的观点——并且我已经碰见了这种见解,尽管出版的和交谈的这种见解相对较少——为了证明马克思思想的完整特征,有必要说明并且能够充分说明,在马克思思想发展的各个阶段,我们必须处理同样的主题和同样的术语。那么就要进行这样的操作:例如,选择某个问题,异化问题或者人的本质问题;将马克思的精神发展分成阶段;最后,研究是否给定问题(乃至术语)能够在各个阶段都被发现。在大多数情况下,它们的确能够被发现——“通过探求被发现”。如果只是因为相似并不意味着一致,只有这样一个“证据”的价值是微不足道的。完全不同的是,有时甚至敌对的哲学家也关注同样的问题,比如人的问题;但是这完全不能作为他们“有机统一”的证据,他们常常更多的是完全相反的。在术语上这甚至是更

^① 在写作这本书的过程中,我有机会阅读了关于这一问题的一些更近出版的苏联作品:科舍拉瓦(V. Keshelava)的《两个马克思的世界》(*Mir o dvukh Marksakh*, Moskva, 1963, Politizdat)。然而,这本书恰恰批判了“两个马克思”的观点,作者重复了帕基特诺夫的错误:他认为它必然否认马克思哲学人类学在其整个思想体系中的作用,因为适合它的要求已经被他的敌人当作一种武器。尽管所有“意识形态进攻”的表现,这是一个典型的防御性的途径:当场被接受的战斗为敌人所选择,并且“胜利”存在于把他留在战场上——只是为了造成一种印象,即不为任何东西所奋斗。

加真正相似的。众所周知,同样的语音形式可能隐藏着不同的意义,并且发现了这种原始的同音异义词是语义分析的最初关注点之一。因此,对马克思思想一致性的这样一种“证明”不仅在方法上是错误的,而且也是在错误的语义前提基础上建立起来的。正如我已经说过的,这样的见解非常少,但是,出于纯粹的警惕,对于这样的问题还是应该时刻谨记。

马克思理论发展的统一性问题——或者缺乏统一性问题——必须历史地加以研究。然而,“历史的”不仅意味着对某种思想和观点来源的调查研究,尽管这无疑在这个研究领域构成了一切历史分析的一个非常重要的因素。“历史的”一词有一种更为宽泛的意义,相当于“发展的”、“动态的”。现在我们知道如何研究发展和动力学——这种需要是马克思历史主义方法的一个非常清晰的部分——从历史进程的某种现象的作用的角度来看。现象的历史位置和重要性常常只有在事后才能被确定,是在结果已经揭示了它们自身的某种因果联系之后。这不仅是因为同时代的人目光短浅;在许多情况下解决事件的一个巨大的困惑疑点不能被简单地预见。另外,这个疑点是被直接参与者的热情和情感承诺所蒙蔽的一个疑点。就像已经指出的那样,历史在各个时代被重写不仅是因为新的来源变得可以接近,而且因为过去事件新出现的效果使对过去进行一种新的评估成为可能。这就是马克思关于人体解剖是猴体解剖的钥匙这个隐喻的意义;他所指代的是方法论上的假设,即历史的全部意义只能事后被把握。这种方法绝不是目的论的;它没有断言事件的特征是由它们想要达到的目标所决定的。所宣称的是,它只是给定发生事件的完全发展的结果,这使得有可能对它们在整个事件链条中的历史意义进行一种恰当的评价。当然,这与目的论完全不同,并且如果参与讨论的人缺少这样一种基

本观点是非常尴尬的事情。^①

这个问题更好地被博格丹·苏霍多尔斯基(Bogdan Suchodolski)理解了,他在《现代人的哲学的起源》(*Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*)的前言中说道:

这种选择的起点(文艺复兴思想对人的哲学的深入发展至关重要)在延续到我们这个时代的人的思想的这种发展中是较晚的联系,现时代打开了这种思想的广泛视野。正如在历史的其他分支中一样,在历史思想中发展的晚期阶段可以使人们更好地评估早期阶段的特征和问题。我们不仅根据对历史来源的研究,而且根据对历史结果的调查来理解历史。^②

24

当“历史的”这个词被如此宽泛地解释时,马克思思想的展开问题就变得相对简单。这里我们面对一个富有四十多年创造力的思想家。在这期间,他在哲学上经历了从唯心主义到唯物主义的一种转变,在政治上经历了从资产阶级民族主义和自由主义到共产主义的一种转变。我们能够很容易地分辨出这种发展的各个阶段和他的思想形成的各个阶段;但是同时我们能够更清晰地看到它们是如何互相联结的,以及每个阶段是如何决定下一个阶段的。问题是:马克思思想发展的第一阶段和他的成熟期之间的关系是什么?

我们当然要反对那种认为我们面对着两个完全不同的马克思的观点体系的想法,其依据是这一思想发展的连续性,对于这种连续性,

① 我记得在我下面文章中的讨论,在《青年马克思的真实面孔》(*Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 1960, no. 19)这篇文章中我认为,青年马克思的观点只能根据他的学说被正确地评价;只是在这里某种早期的观点和思想的作用才能被揭示。由此而论,我指代的是马克思关于猴体解剖是人体解剖的钥匙的方法论假设。我的观点被一些法国马克思主义者所批判,尤其是被路易·阿尔都塞(Louis Althusser)所批判(《青年马克思论》, *La Pensée*, 1961, no. 96),他指责我为目的论者。所有这些似乎是一系列误解的结果,不仅是对我的观点的误解,而且是对马克思历史主义的方法论假设的误解。

② 博格丹·苏霍多尔斯基:《现代人的哲学的起源》。(Bogdan Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warsaw, 1963, PWN, p. 22.)

迄今还没有合理的理由能够加以反对,并且——最重要的一点——考虑到体系基本主题的连续性,无论它所提供的方法和解决方案可能会发生什么样的改变。

很明显——就像上面所强调的——我们也必须拒斥这样一种观点,即那种由于马克思的思想在各个发展阶段的动机和术语具有相似性就认为我们所讨论的马克思的思想保持不变的观点。因为,总是有可能对相似的主题采取不同的,甚至是相反的方式加以研究和解决。

在我看来,只有一种明智的观点:第一阶段从遗传学上讲与后期阶段相连,因为那时出现的是马克思一生都致力于追求的问题解决方案。实际上,有一种基本问题的连续性,构成了思想体系的坐标轴——尽管当这个体系的各个部分或阶段孤立地被分析时,这一点并不完全明显。如果是这样的话,就像我确定的那样,我们的论点更具有启发价值,因为这样的一种整体方法使得正确理解马克思成熟期的思想更加容易;只是当以他的早期思想启发他的哲学人本学思想时,²⁵这种成熟时期的思想才能显示出其全部财富及内在意义。我认为,这不仅对社会主义理论而且对社会主义实践都具有一种基础性的重要性,这由数千条具有理论和理想基础的线索联系起来。

让我再强调一遍,马克思回答了他的时代所提出的问题,并且像大多数他的同时代思想家一样,当他把个体以及个体与自然和社会的关系问题作为他的哲学关注的主要问题时,仍旧处在时代关切的主要范围内。他的哲学人本学源于他所看到的在这样一个世界中个体的冲突,这是一个价值体系坍塌的世界,一个被一种社会形态向另一种社会形态转变的困境所动摇的世界。

很自然,在马克思关于那个时代人的境况的分析中,马克思呼应了他的同时代人和当时流行术语的哲学关注点——人道主义和异化概念。这样做的过程中,他想要表达对人的各种各样的产品开始统治它们的创造者的特殊关系的关注。对于马克思来说,这些关系,其中人的行为和产品变得不仅对象化、物化,而且变得异化——即,它们呈

现了一种自律的存在并且使人服从于它们——是他那个时代最主要的问题。这已经被围绕着他的社会现实所显现出来,其中随着资本主义的发展异化被暴露得特别明显。它被暴露得如此明显以至于以人类个体的名义对这些关系的批判,不仅由革命思想家在进行,而且像巴尔扎克和卡莱尔(Carlyle)这样的保守派的作家也在进行这种批判。

马克思对各种异化类型——宗教的、政治的、意识形态的、经济的异化类型——的分析,以及对它们的等级的分析不只是一种理论的沉思练习;他的主要意图是找寻一条克服异化的出路。结果,他确立了他称之为现实的人道主义的立场,但是我更倾向于将之称为激进的人道主义。在这个时期马克思确定了这一领域的核心问题,直到他生命的终结这些问题一直占据着他的心灵,并且形成了理论主题,这些理论主题随着它们的内在逻辑力量而发展,使他在理论上走向了历史唯物主义,在政治上走向了共产主义。²⁶

那时马克思也看到了经济问题,在最广泛的词义上,在它们的人本学方面:这里是异化的基本形式,它们构成了异化的次要表现形式的基础;这里是这样一个领域,在这个领域中有必要找到人被挫败的手段,并且因此保证人的个性的全面发展,并为个人幸福创造最好的条件。在这个阶段,马克思只是刚刚开始研究经济学,这是他出于实际原因[作为《莱茵报》(*Rheinische Zeitung*)的主编,他遇到了社会和政治意义以及一些经济问题]和理论考究[作为他对人本学^①(anthropology)思索的一个结果]得出的。这段时间他的通信表达了他自身的教育缺口并补充自身知识的需要。所以他着手这些研究,以至于直到他生命终止时仍然在进行这种研究。

但是尽管他将一生都献给了这种研究,马克思并没有将经济学看作是目的自身。他过去是并且仍旧是一个哲学家和社会学家,对他来说人的问题是一个核心问题。并且也恰恰是从这一角度讲,他将注意

^① “Anthropology”既可以译为人本学,也可以译为人类学,为接近表述习惯,本书只有在涉及马克思和费尔巴哈思想的地方才译为人本学,其他地方译为人类学。——译者注

力集中在经济学上这一做法变得可以理解了。但是从同样的角度看，当马克思的经济学说被从他的观点的整个复杂关联中割裂开来时，他的创造性成就所获得的意义和重要性就丧失了。

让我们试着沿着马克思思想的路径前进，并从中得出逻辑结论。

我们按照异化是社会冲突的主要问题以及我们的任务是消除异化这一设想（而且那时对马克思观点的分析将这种设想看得毫无疑问）来展开分析。进一步的研究不仅揭示了异化形式的多样性，而且揭示了它们的具体等级——可以说是一个阶梯，运用这个阶梯，复杂的关系被认为是以经济异化作为基础。核心事实是生产资料的私人占有，它决定分工的特殊形式，以及劳动过程及其产品生产过程的异化——即商品。私有财产是人剥削人、社会的阶级划分以及其合成的政治制度，尤其是国家的核心点。

从这种人本学观点中能够得出什么样的结论？

首先是将共产主义作为一场致力于推翻一个建立在经济异化关系基础上的社会的运动。这是绝对清楚的：如果目的是创造对于人的个性发展及其幸福来说的最好的条件，如果达到这个目标的道路为经济异化、制度化所阻拦，就像以生产资料私人占有的形式阻拦一样，那么抨击的主要路线一定是反对私有财产的原则。这意味着将共产主义纲领看作是某种人本学理论，尤其是某种幸福理论的一个结果。

另一个结果是一个人的理智努力集中于政治经济学。如果斗争是反对经济异化，如果主要的打击对象是财产关系，那么这些关系的机制及其具体的社会表现必须被准确地把握。换句话说，就像马克思本人声明的，有必要对资本主义社会进行剖析。但是同时这也意味着，经济研究不是目的本身而只是达到目的的一种手段；这样解决经济问题的努力和解决政治问题的努力与它们紧密相连，只是达到某种目的——人的解放——的一种手段。

这样看来，马克思主义的人道主义的意义最清晰地显现出来，并且使以青年马克思的人道主义阐明晚期著作变得可能了。这样一种

起源分析具有重要的启发式价值,因此,取代关于两种马克思主义的荒谬论断和同样荒谬地宣称马克思主义是唯一的和不变的论断,使我们可以接受一种有关马克思的温和的、丰富的论断:在他思想发展的过程中,马克思研究的问题和他对待它们的态度发生了转变。但是因为人的解放问题仍旧是他整个生命期间研究和行动的主要对象,他的成熟思想能够也应该根据他的哲学人本学来进行解释,这种哲学人本学的前提和原则在他青年时期就自觉地形成了。这种人本学解释了 28 马克思晚期对于诸如经济这样的众多问题的兴趣;它也为理解晚期的如阶级斗争或者无产阶级专政这样的科学社会主义论断的人道主义意义提供了一把钥匙。

并不能因此推断,青年马克思的著作可以被认为是马克思主义的一种成熟的和独立的形式,能够轻易地与他晚期的思想情境相分离。远非如此:对于过于热情的青年马克思的“崇拜者”来说,必须强调这部早期作品,尽管其无可非议地是天才的杰作,但仍然缺乏成熟性,所以总是折中的,因而必然是混乱的、含糊不清的——这种情况事实上在青年黑格尔派的理性氛围中是十分典型的。如果马克思在 1845—1846 年就停止了写作,他不会——尽管存在着那些认为青年马克思是唯一“真正的”马克思的人——在历史上立足。这一切意味着马克思从 19 世纪 40 年代开始写作的作品不能与那些他在 19 世纪 70 年代以来写作的作品一样被任意地引证,不能认为它们作为这一学说的组成部分与这一学说具有同样的认识上的分量。另一方面,青年马克思的作品可以也应该被当作解释和说明他的成熟理论的专门化的组成部分的人道主义意义的一条线索。

在这种意义上,青年马克思的人本学可以被认为是理解他的经济学及其整个成熟作品的一把钥匙。这种观点被许多属于各种流派和趋势的马克思思想的研究者所分享。

这样,例如,让·伊波利特在他的文章《马克思主义和哲学》(*Marxisme et philosophie*)中讨论了对待青年马克思和成熟马克思之间关系

问题的两种可能路径。他驳斥任何把马克思 1847 年之后的观点解释为自足的体系,并且由此与马克思早期思想相割裂的尝试,认为这是根本站不住脚的;相反,他主张完整地对待马克思的全部作品,尤其要从马克思的哲学视角出发对马克思的经济学进行一种解释。

的确可以认为马克思只有在他的哲学著作的基础上才变得可以理解……

29

一个忽视了由黑格尔和费尔巴哈所发展的**异化**辩证法
的经济学家,像不熟悉对马克思产生重大影响的恩格斯的
《国民经济学批判大纲》的一位哲学家一样,不能够理解构成
资本本质的辩证运动……^①

德曼、兰茨胡特和蒂尔表达了同样的观点,在我看来,蒂尔增加了一种非常有趣的、刺激性的评论:不仅对成熟马克思的理解由马克思的早期著作所决定,而且反之亦然;青年马克思的哲学人类学的意义只能根据他的晚期作品来把握。

最近,美国马克思学者丹尼尔·贝尔^②(Daniel Bell)表达了同样的观点:

人为什么会一无所有的问题使马克思转向了经济学。对于一个其名字与“悲观的科学”密不可分的人,马克思从未真正对经济学感兴趣。他晚年与恩格斯的通信镶嵌着对于主体的轻蔑,他厌恶他的详细的探究阻碍他进行其他的研究。但是他还是继续研究,因为对于他来说,经济是哲学的实践方面——它将揭示异化的秘密——也因为他已经在政治经济学的范畴中发现了异化的物质表达:经济剥削的过程。^③

^① J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, Librairie Marcel Rivière, p. 110.

^② 丹尼尔·贝尔(1919—),当代美国批判社会学和文化保守主义思潮的代表人物,著有《资本主义文化矛盾》、《意识形态的终结》等。——译者注

^③ D. Bell, “The Debates on Alienation,” in L. Labedz, Ed., *Revisionism*, London, 1962, George Allen and Unwin, pp. 200-201.

这样,在弗洛姆(Erich Fromm)、罗伯特·塔克(Robert Tucker)、科斯塔斯·阿克塞洛斯(Kostas Axelos)、皮埃尔·比格(Pierre Bigo)和许多其他类似的作者那里,对于马克思思想的整体性达成了一致,尽管他们并不否认在其发展的各个阶段有重要的区别。当然不必提及那些马克思主义作家,对于他们来说问题应该是完全清楚的。

然而,我想要引证一个作者的观点:新教哲学家爱尔文·密茨(Erwin Metzke),因为他似乎给这种讨论增加了一个新元素。密茨想要驳斥这种指责,即《1844年经济学哲学手稿》和其他与《1844年经济学哲学手稿》同时期的此前不为人们所知的早期著作,只是由于在1932年才得以发表,无法影响马克思主义思想的发展,所以它们的作用被高估了。这是他的回答——在我看来这是毋庸置疑的。

正是因为这点,人们总是提出一种重要的反对理由,反对求助于这些手稿和给予这些手稿以特别的关注。因为它们在1932年以前是不为人所知的,它们不能够获得任何历史影响,因此,或者人们坚持认为,这些手稿对于理解马克思主义来说没有任何重要性。在某种程度上这种轻率的观点似乎忽视了这一事实,即正是在这些作品中,我们到达了根基点,深深被埋藏的根基点,从这种根基点出发,马克思的思想为其长远繁衍积聚了力量。手稿没有被公开这一事实并不能减轻它们的基本重要性,而是事实上确证了这种重要性。黑格尔的思想最初也是秘密繁殖的,他的例子已经教会我们去理解这样一种增长的力量是多么具有创造性和影响力,它们从外面看是看不到的,只有最后在其果实中才能被揭示出来,并且如何在一种新的整体的程度上达到黑格尔的哲学是后来从这种生长中被发展的。^①

这种判断明显很好地解释了早期马克思著作对马克思主义当代

^① E. Metzke, "Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens," *Marxismusstudien*, Zweite Folge, Tübingen, 1957, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) p. 4.

发展的影响。尽管还要进一步补充：只有当客观条件创造了对某种思想的要求并鼓励对它们的复兴的接受和传播时，这种情况通常才会发生。

我们已经谈及了来自于青年马克思的人本学思想的两种后果——接受共产主义和把创造性的努力集中于分析资产阶级社会的框架结构。但是还有第三种后果：集中注意力远离个体问题并关注群众社会运动。无论这看起来是如何矛盾，这种从哲学人本学向社会学的转变都不仅是马克思对于人的兴趣的逻辑结果，而且是对其的巩固。³¹

让我们再一次尝试去重建青年马克思的思想。青年马克思的任务是克服经济异化及其所有表现形式和后果，以此来确保为个性发展和个体幸福提供最好条件。但是经济异化已经采取了财产关系的制度化形式，以及它们的全部有用的机构，以维护把这种关系作为自己在社会中的统治和对无财产的阶级进行剥削的基础的那些人的阶级利益。因此，为了解放个体并克服异化，有必要在社会关系和社会制度上实施改变，从而通过克服阶级关系的通行模式来克服异化。这里经济与社会问题以及政治紧密地交织在一起。由此而论，个体解放的问题不能再根据精神的自我完善来审视，尽管这种要求的意义不能被否定。但是这个问题现在已经转变成一个社会问题——社会力量的斗争是为了并反对现存统治关系而进行的。当然只有一个无药可救的梦想家或者无药可救的乐观主义者可能会相信，剥削阶级的规则能够被推翻，并且仅仅通过道德上的自我完善和德性说教，就可以以最激烈的形式消除经济异化。在这方面，马克思是一个现实主义者；他分析了历史，并且在这种分析的基础上反对他之前的哲学盟友的理想主义幻景：他认为只有通过伟大社会力量的革命战争才能实现目标。他毫不妥协地坚持以这一斗争为基础，并在资产阶级社会中发现了一种社会力量，这种社会力量的目的是要通过其客观条件和无产阶级利益来实现这个任务。那时马克思创立了他的著名论断，即哲学是无产

阶级的精神武器——自然是一种革命的哲学——而无产阶级是这种哲学的物质武器和指令的执行人。这样,从个体问题和哲学人本学问题出发,倡导某种关于人类幸福的主张,马克思在逻辑上将他的焦点³²转变为阶级运动问题、阶级斗争问题。这不仅是日益强调对资产阶级社会进行经济分析的一个必然结果,而且是他更为深刻的人本学自我认知的一个必然结果。越来越少的人现在谈论个体,并且所说的也与以前的说法完全相反。马克思甚至嘲笑他自己两三年前关于这个问题的哲学思维方式,事实上嘲笑自己不到一年前的思维方式(毕竟,在《德意志意识形态》中已经能够发现这一点)。但是个体问题仍旧是占统治地位的问题;它们赋予马克思社会主义以最深刻的意义——当然,如果这种社会主义被恰当地理解和解释的话。这恰恰是要点——从理论和实践的观点出发。

在一些马克思主义研究中,这种方法已经确切被强调——不管怎么样我们可以将它们的作者的观点看作是一种整体的观点,科学完整性禁止我们为此给予它们应得的荣誉。科斯塔斯·阿克塞洛斯是他们中的一个,他认为:

不过,这可能是,一个人一定不能忘记,马克思,尤其是青年时期的马克思,能够掌握关于人的本质及其苦闷的人性的某些问题;普遍集体化的主张、激进社会化的主张,总是停下来反思人的戏剧、个体及社会个体的浪费的生命。人的存在——不仅是社会结构或者沉闷的上层建筑——在他的眼中是一条流血的伤口。但是马克思从未停留于这种景象——他匆忙地去制造这种武器和工具,因为要消除苦难的原因,并通过休克疗法去治愈需要治愈的伤口……当目的达到时,人的生命将会转变,导致私有生活和公共生活之间区分的所有异化将会消失,世界历史将会变成人的工业活动和普遍活动的历史。这样个体将会治愈他的疾病,社会将不再是人剥削人的基础。个体和社会间的彼此敌对将会消失,精

神和物质、主观和客观、自然和历史之间的矛盾也会消失。^①

千真万确。将个体问题作为他的出发点,在他寻求解决他所面临的问题的办法中,马克思将他所有的注意力都集中在能够提供这种解决方案的社会力量和社会运动上。人的问题不再以与他年轻时期审视这个问题的同样形式来加以审视,对他作品的进一步分析可能引起疑问,现行的人道主义或是哲学人本学是否在某个时刻被他终止了。可以在当代文学的各种流派和趋势,包括马克思主义者中找到这种疑问的充分证据。

这些疑问的根本原因可以在这样的事实中找到,即在其历史发展过程中马克思主义思想多年来放弃了其对人的哲学的直接兴趣和对哲学人本学的兴趣。

造成这种情况的原因,首先是由于人本学的具体化——这首先是对个体概念的具体化,即通过阶级和其他社会群体把个体卷入(enmeshed)社会之中——其需求的满足也需要与经济学、社会学和政治学的一种紧密联系,这造成了强调这些领域的一种自然改变。

更深层的原因是缺乏合格专家,尤其是理论领域的合格专家,这迫使革命工人运动将其努力集中在那些与群众斗争直接相关的领域。

最后,当培养以前被忽视的思想领域的条件成熟时(通过革命的胜利这可能达到),新的障碍以意识形态的习惯和抛弃人本学和个体问题的传统的形式出现——这种情况越来越严重,因为这个研究领域已经变成异化的意识形态领域,甚至是在其变成攻击马克思主义的平台领域以来,更是如此。

34 这些就是人本学问题被暂时地降格到马克思主义理论背景之中的原因。但是当工人阶级运动从摧毁旧的生活转变到建立新的生活时,关于个体的所有复杂问题一定会爆发。随着社会主义国家的出现、新制度的稳定,以及从革命英雄主义和战时共产主义向日常社会

^① K. Axelos, *Marx penseur de la technique*, Paris, 1961, Les Editions de Minuit, p. 49 (黑体是我加的——亚当·沙夫)。

主义的转变,个体问题以及关于生与死、生活的意义和幸福的敏锐的哲学问题等等,以从未有过的伟大力量和持久性开始显现自己的存在。人们发现,一个人在社会主义制度下也可能是不幸的,或者无论如何社会主义不能够保证每个人的个人幸福,即使它能够完全消除集体不幸的原因。结果是,在社会主义制度下,人也是会死的,这甚至是哲学都不能解决的重要问题;在社会主义制度下,关于生命道理的问题也是有意义的,人被自由问题所激励,甚至社会主义也可能在这一点上造成焦虑,这些焦虑是无法用美丽的辞藻“通过谈话而消除”的。在社会主义制度下,人们也专注于人的幸福问题。总之,人的哲学开始越来越多地敲击社会主义的大门。当敲击证明非常充足时,就会带来需要的压力——随着反对以“个人崇拜”之名对社会主义的扭曲而增长——这种压力只是踢开了这道门。不管我们喜欢不喜欢,不管赋予这个类型的问题什么名字,以及不管谁以马克思主义的名义批判它,这种汹涌的波浪都不会被任何人所中止。无论如何,今天的工人运动中谁敢反对马克思主义的人道主义呢?谁敢否认个体问题及其幸福是马克思主义的最重要问题呢?在这方面中国的与众不同的立场是由于这个国家发展的具体条件和阶段决定的。

在工人运动中人本学兴趣的这种自然复兴与对青年马克思及其著作的兴趣的兴起相伴随,这奇怪吗?在新的条件下,马克思主义者展示了日益增长的人道主义自我意识以及重新评价他们自己的意识形态的趋势,这奇怪吗?并且在这种条件下,人类个体问题的价值和重要性,无论其理论方面,还是其实践方面,都在马克思主义者中增长,这奇怪吗?³⁵

我们最初引证的吕贝尔认为,需要为马克思恢复名誉。任何为这种主张所震惊的人应该回想起更多彻底的恢复名誉,即共产主义运动一直在坦率地执行——在我们整个人生中有时对某种基本价值的痛苦的恢复。归根结底,这是在建构社会主义过程中对个体人的问题的一种恢复名誉;从某种角度看,当然是正确的角度,这是对马克思和马

克思主义的一种实践的恢复名誉。因为问题并不限于对青年马克思的评价上；问题涉及整个马克思，涉及马克思主义的视野及其内容。

在马克思主义体系内将个体问题恢复到恰当的行列，以及在人道主义背景下对整个马克思主义理论进行解释，首先对实践是十分重要的，尤其对教育实践来说是十分重要的。

思想的角色及其对人类生活的影响不应该被夸大，但是也不应被忽视——尤其是当思想使它们在人与人之间的表现以一种可接受的形式为教育和公共舆论所传送时。一个马克思主义者应该认为，那种宣称在石碑上书写新十诫的耶和华的角色是很荒谬的。毕竟，今天我们知道，甚至耶和华充其量也不过是一个文抄公(plagiarist)。没有用来命令的道德体系能够被制造，而且那些想要通过编纂法典(codification)的方式拯救我们的人简直是愚蠢的。另一方面，公共舆论问题是极其重要的；它实际上是由现存的社会关系形成的，它是道德戒律的实际编纂者。今天，它正在编纂一本新的、现代的社会主义社会的十诫——这制造了一种完全不同的情形，因为公共舆论一旦形成，就是一股强大的力量。这不排除滥用的可能性，违反公认的规范的可能性；但是这也当然意味着在没有罪恶感、没有做出邪恶或者下流的事的感觉的情况下，这样的违背是不可能的。这就是事情的关键。

36 但是公共舆论不仅是自然形成的，其作为一种上层建筑反映了经济基础的转变。它的形成也可以被有意识地影响——当然其演变的方向和速度也能够被影响。这恰恰是社会内部意识形态争斗的对象——它总是在充分意识到自己的目标的情况下进行。至少在原则上，这是社会主义意识形态的情形。这个要点是马克思在青年时期（在他将哲学描绘为无产阶级的理论武器的时候）得出的，这种观点之后被列宁谨慎并深思熟虑地重复了。在工人阶级运动的一个新的发展阶段，他坚持其社会主义意识要从外在带入运动中。这不只在工人运动的早期阶段是适用的，而且以一种转变的方式，这个问题在建立社会主义社会的过程中也是明显的。这就是意识形态在社会主义的

作用的首要的表现——当然,在今天“意识形态”这个词所具有的多种意义中,我们用它来表示决定人的社会行为的全部观点和态度,以及制定并规定这些行为目的的价值体系。

马克思主义的哪种视野通过教育、宣传、艺术等灌输进人的头脑中,当然不是无关痛痒的。是一种清晰的人道主义观点,其中个体及其幸福的问题作为至善、作为一切行为的目标被放置在最显著的位置上;还是另一种视野,在那里个体问题被遮蔽,甚至被通过制造公共利益与个体利益的对立而加以拒绝?正是这个教育社会主义成员——包括教育这个社会最高机构现在和未来的掌权者——的问题,按照马克思主义的人道主义精神,作为公共舆论形成过程中的一个因素而变得十分重要。重要的不是对这个或那个个体,甚至对一个群体暂时利益的过度关注。在社会学上讲,这将是毫无意义的,不只是与马克思主义不协调,简而言之是与常识不协调;发现社会中各个个体间不一致的利益是正常的,而且在个体和社会之间可能总是存在冲突。重要的是一些其他事情:生活在社会主义社会的人们坚决相信人是至善的,并且人的行为的最终目标是获得人的幸福,这种人除了作为个体³⁷不以其他任何形式存在。在一种社会紧急情况下,为了一个更高的目标,当行为必须被用来反对一个或另一个人类群体的暂时利益时,这必须总是被当作一种必要的罪恶,这种罪恶在时间和空间内必须被维持在最低程度。这听起来十分谦逊,但是如果公共舆论事实上能够以这种方式形成,则将非常重要。此乃马克思主义的人道主义憧憬的实践重要性之所在——并且,这是马克思主义的人类个体概念的主要元素。

然而,这个概念对于马克思主义的进一步发展也有一种重大的理论意义,尤其是对历史唯物主义来说。

在马克思主义的框架内对个体问题进行更深入的研究对于用马克思主义来解释与这些问题直接相关的那些人道主义学科——如心理学、教育、哲学人类学等是十分必要的,这并不是什么新观点。但

是,当涉及广义上的主观因素在我们的各种社会现实知识领域所起作用的问题时,这就变得不那么平凡和简单了。这样,当个体问题在马克思主义思想体系中获得其重要地位时,就可能在知识领域引进这种主观因素、社会学中的心理因素以及政治学中的个体因素——没有这些因素,所有这些领域可能很容易被以一种机械的和简单的方式来对待。对个体问题的一种更为强烈的兴趣,开辟了深化马克思主义理论发展的新的可能性。

主体因素在知识中所起作用的问题已经以各种各样的形式深入到现代认识论中了——首先是对认知语言角色进行全面研究和讨论的方式。对于认识者,主-客关系——没有这个问题,认知过程的合理讨论是不可能的——一直是必要的,但是也是最困难的问题。这个问题总是导致片面性,在主观唯心主义的范围内,它认为只有主体才具有重要性,知道对反映论的庸俗的和机械论的解释,它的唯一强调重点是客体。马克思主义作家已经照例批判了这些极端,替换提供了一个非常便利的公式:认知过程是客观的,但是包含主观的因素。无疑,在缺乏精确定义的情况下,这个公式仍然是一种陈词滥调,很容易屈从于更多样化的解释。在某种程度上说,这被对语言在认知过程中的作用的现代研究制定得很具体,这确认主体对认知过程的积极贡献,使得有可能拒斥对反映论进行简单解释。这使人回忆起青年马克思关于自然的人道化(humanization)、认识对象的人道化、人的感觉的历史性质等观点,这些观点与他的实践概念密切相关。这并不意味着一个人在这里可以简单地接受马克思的所有思想或者这些思想能为他的认识论的重建提供充足的基础。但是它们当然包含一些有价值的线索,这些线索填补着马克思在他的《关于费尔巴哈的提纲》中所说的关于理智的积极作用和在这方面唯心主义和机械唯物主义的关系的问题。总之,从主体在认知中的角色的观点出发,对个体问题的进一步分析为认识马克思主义理论打开了新的可能性和前景,使其能够重新评价许多传统问题(像反映论问题)并处理新的问题(像语言在

认知中的角色问题),以及运用对问题和思想的一种现代评价来装备它。

在马克思主义社会学领域,问题甚至具有更重要的意义。^①

“社会存在决定社会意识”;这是关于经济基础与上层建筑之间关系的基本论点。通过指出生产的社会模式转变与其意识变化之间的联系,马克思为历史的唯物主义概念奠定了基础,并为以认知社会学著称的人类认识的研究方法奠定了基础。他认为,生产方式的变化决定历史发展,而社会意识运动,依赖于经济社会基础的改变,这种观点起初处于最激烈的争论中;唯物主义与唯心主义有关历史概念的斗争在意识形态领域具有深远的意义,并且在政治领域也是如此。因此,更具有意义的在于,恰恰是马克思主义社会学的这个部分为现代社会科学所全部吸收;今天没有一个流派不以这种或那种修改来使之成为自己学说的部分,并且是重要部分。在即使不是全部,也是大多数的情况下,这些流派在这样做的时候并没有意识到这些思想的来源或作者是谁——但是毕竟这不是最重要的。

经济基础与上层建筑理论的启发价值以及二者的相互依存现在是无可置疑的——因此,这种理论的进一步发展愈加重要。其中的一个因素应该是更好地去把握经济基础影响上层建筑的方式。

对历史唯物主义的简单曲解——甚至马克思自己也曾嘲弄自己并非是一个马克思主义者——有很长的历史,但是对于这种简单地对待经济基础与上层建筑的关系也有两种纠正性方法,这两种纠正性方法都应归于这一理论的创立者。一种方法强调这不是一种单一的关系,即经济基础的变化也被已经形成的上层建筑所影响;另一种方法认为,经济基础的变化并不直接引起上层建筑的变化——更不用说要

^① 一些作为下面社会学评论基础的概念是我与弗洛姆教授交谈的结果,我与弗洛姆教授于1963年9月在墨西哥库埃纳瓦卡他的家中进行了交谈。然而,我现在不能说这些观念中的哪个来自于他,哪个是我自己的观点或者观点交流的结果,我必须强调概念的基本框架无疑是他的贡献。这点我深表认同;在我与他相聚的那些天里,我得知了很多问题,包括关于理解马克思主义的问题。

为许多间接的中介的联系所决定。

这里我们到达了问题的症结处：这些间接的联系是什么？

现今，我们嘲笑那样的“马克思主义”，它试图通过立陶宛粮食价格的上涨与跌落来解释密茨凯维奇^①（Mickiewicz）的《先人祭》的来源。没有人会想到今天的这种滑稽，但是——历史地说——他们事实上沉湎于此，而且并非是通过曲柄（cranks）。现在我们知道，问题更为复杂，即经济发展并不（无论如何，并不总是）直接影响意识形态领域，确实存在上层建筑的一种相对自律的发展——以及在这种自律的
40 框架中思想的微妙谱系。但是经济基础对上层建筑的实际影响机制是我们不能明确解释的。这里，缺失的环节是人——在人类环境中某种起源于社会经济基础的促进因素，引起了某种意识的出现或者改变。因为离开人的创造，就没有上层建筑，没有“自为的”社会意识；假如它存在，也只是一种唯心主义的幻想。顺便说一下，没有这种人类环境，就不会有经济基础，因为它是一种人的产物；或者，更准确地说，它是改变自然的人之间的某些联系的总和。因此很明显，在经济基础和上层建筑之间，除非存在着创造它们的人，否则没有任何关系，并且人总是二者之间关系的中介环节。

今天，众所周知，心理学是马克思主义研究社会问题的阿喀琉斯之踵^②（Achilles' heel）。原因之一当然是以简单化了的方法去找寻经济基础和上层建筑之间的关系，这种关系似乎排除了心理学因素的作用。事实上，马克思主义词典包括了如“国民特性”、“国民精神”、“文化传统”等范畴，在分析关于社会的意识形态上层建筑问题过程中，这

① 密茨凯维奇（1798—1855），波兰诗人、革命家，著有《青春颂》、《塔杜施先生》、《先人祭》等。——译者注

② 阿喀琉斯是古希腊神话中最伟大的英雄之一。相传，他的母亲是一位女神，在他降生之初，女神为了使他长生不死，将他浸入冥河洗礼。阿喀琉斯从此刀枪不入，百毒不侵，只有一点除外——他的脚踵当时被女神提在手中，未能浸入冥河，于是“阿喀琉斯之踵”就成了这位英雄的唯一弱点。后来人们用“阿喀琉斯之踵”来比喻无论再强大、再完美的人或事都会存在致命的缺陷。——译者注

些范畴很少被考虑。

然而,问题相当明确。在社会经济基础中发生着某些自我决定的转变——例如,由新的技术发明而引起的生产的激烈的变革。这些转变通常应该引起社会意识领域的相应转变,尤其是意识形态上层建筑的转变(包括意识形态及其引起的制度的转变)。但是甚至一种表面的观察也会显示出,在不同的社会环境中,经济基础的相似的转变引起了给定社会意识的不同的转变。

为什么?这是如何发生的?这些并不纯粹是学术问题。它们也涉及如原因这样的问题,即为什么在社会主义社会经济基础的相似转变中,其中一些转变会引起相对平稳和迅速的集体化,然而在其他社会它们却没能改变顽固的社会意识。

人是经济基础和上层建筑的创造者,也是它们之间相互关系的一个中介,这意味着在经济基础和上层建筑理论的进一步发展和说明中,个体或个体组成的群体能够起一种本质的作用。⁴¹

但是因为我们对社会认识教导我们,同样的原因会根据它们起作用的环境产生不同的影响,我们有权提出这样的假设,即在上层建筑的领域中有一种筛选和引导经济基础行为的过滤的社会制度。这些过滤无疑与人相连,因为在这种情况下人是唯一的中间人。但是它们是什么呢?隐喻是生动的;它们帮助表达某种思想,但是它们没有清理问题。

我们所讨论的是一种给定社会的心理,还是历史地形成的人的性格?——事实上,不管我们怎样称呼这个问题,我们仍然将停留在相对模糊定义的领域内,每个定义都需要进一步澄清。在所有这些情况下,重要的当然是整个精神态度的领域、人的情感状态、他们准备接受某种价值体系的意愿,甚至是人类精神的非理性成分,这种成分可能会从其起源的角度被合理地解释。如果这一切,甚至也有其他的一些事情,构成了我们称为人类“性格”的东西,那么,它是历史过程中发生改变的东西,以及由社会形成的东西。它由两个因素构成:一是身心

相关的因素,这是系统发生的一个社会产物;另一个因素是刺激个体生命的社会效应,这是个体发育的产物。它们的总和构成了过滤和指导经济基础促进因素的过滤器。认识这些过滤器对于我们预知促进因素的影响力是必要的,因此对于有意识地计划我们的行为也是必要的。就所涉及的“过滤器”自身的转变而言也是重要的,因为无论如何无奈和缓慢,它们也容易受这种转变的影响。

当然,这一切纯粹是心理学的,没有被准确地陈述或者清晰地描绘。对于研究者来说这只是一种设想,即心理学,尤其是社会心理学⁴²以及一般的行为理论,可能被纳入到历史唯物主义的分析中。这只能通过重视个体问题及其与社会的多方面联系来达到。

最后,还有第三个领域——政治领域——由马克思主义思想家所带来的这一领域的发展与通往个体问题的适当方法最直接相关。

关于个体的利益应该与社会的利益相吻合的假定是为了建立个体与社会之间的和谐关系而进行的战斗的典型特点之一。这与反对所有异化的斗争紧密相连,尤其是与反对经济异化的斗争紧密相连。只有在一个生产资料私有制——以及伴随着生产资料私有制而存在的人剥削人的可能性——得以废除的社会中,才能够使个体的私人利益避免与其他个人利益及整个社会利益发生冲突。无论如何这并不意味着,个体的显著特征消失在社会中,他不再作为一个个体而存在。不再存在的被超越的只是个体与社会的经济冲突。他的改善生活条件的要求只能通过共同体条件的改善来完成,但是他的个体性以及他的独特性质仍然是完整的。

这一点并不总是被重视——无论是对于社会主义的反对者还是对于社会主义的支持者来说,都是这样。

对于前者来说,这种理解的缺乏并非如此危险,尽管是有代表性的。许多反共产主义的乌托邦就是建立在这一主张基础上的,即在一

个集体主义制度下,个体和人的个性必然被摧毁。这是扎米亚京^①(Zamyatin)的小说《我们》(We)的潜在思想,这本著作很可能是这种类型文学的先驱;这也是赫胥黎(Huxley)的《美丽新世界》(Brave New World)和奥威尔^②(Orwell)的《1984》所基于的思想。在其中的每部小说里——最极端最可怕例子可能是扎米亚京——个体与社会利益的混淆已经降低到荒谬的极限,错误地被解释为个体与社会融合的意思,在这个社会中个体消失了,并且为了一个同质的团体,人的个性也被消灭了。最糟糕的是,这种小说(尤其是在奥威尔那里)实际上具有一个真实的基础;这就是人们越是了解现实,这种小说就变得越加恐怖的原因——因为,毕竟这不是纯粹的虚构。⁴³

但是更痛苦的是这一事实,即对个体利益与社会利益的一致性的要求为社会主义的支持者和建立者所误解。

很自然,事实上由于客观的斗争条件所迫而采取的半军事化的组织和纪律的一场激进的革命运动,通常应该躲避资产阶级社会中普遍具有的,特别是在知识分子中具有的过度的个人主义特征。个人主义,尤其是资产阶级社会的知识分子的个人主义,可以多方面地被评价为对抗资本主义摩洛克恶魔^③(Moloch)统治的一种反叛,或者相反被看作是顺应资本主义统治的一个符号,常常以致变成反革命。这两种评价都是正确的,但是也的确,这两种个人主义的形式都是不可接受的,而且客观上都是敌视革命运动的。

以其对于人的个性全面发展的固有的关注,社会主义被定义为一种制度,在这个制度中每个个体被赋予真实的、全面发展的权利。这

① 扎米亚京(1884—1937),苏联白银时代作家,著有《岛民》、《我们》、《洞窟》等。——译者注

② 乔治·奥威尔(1903—1950),英国记者、小说家、散文家和评论家,著有《动物庄园》和《1984》等。——译者注

③ 在古老的闪族文化中,Moloch是一个与火焰密切相关的神,因而常被翻译为火神。因为与其有关的迦南及巴比伦信仰伴随着将孩童烧死献祭的习俗,故其被后世称为邪恶丑陋的魔鬼。——译者注

一点总是通过对资本主义条件下生活状况的攻击而加以宣布和宣传。然而,实践上,它没有制止反个人主义倾向的传播——不仅是在与资本主义精神传统战斗的意义上,而且是在否定个体权利的错误意义上;而且它是一种为奥威尔的乌托邦类型提供肥沃土壤的否定。如果这在马克思主义自身中没有根据,那么肯定在“工人阶级反对派”的反理性主义精神中具有基础——并且只要在资本主义条件下,特别是在不发达国家,工人阶级的反理性主义的偏见特征不消失,这种情形就将存在。这种反个人主义不会推动社会的进一步发展;相反,来自于对旧制度的怨恨阻碍了社会主义社会的发展。

随着社会主义社会的稳定,这个问题也得到了关注。旧的精神创伤消失了,由于从人民之中形成了一个新的知识分子阶层,从而使怨恨也失去了所有意义。对于一种更美好、更幸福的生活的要求变成一个更紧急的理论问题,而且这意味着,人需要一种与共同体的经济和文化水平共同发展的个性标准。于是就会出现那样一些趋势和态度的自发增长,从而推动马克思主义中一些被遗忘的方面的复兴。如果它曾经被传统扭曲,现在对于恰当解释马克思主义的复兴是一个更大的机会。青年马克思和对整个马克思主义的人道主义理解在这个社会有许多潜在的支持者;一个火花能够引起一场爆炸,并且有可能变成现实。

随着对个体问题的进一步强调,马克思主义的社会-政治概念愈发关注人类个体。这个问题具有巨大的教育分量,而且对于社会主义社会的日常生活来说具有重大的实践意义。这大概是因为个体问题的复兴这么重要——如同青年马克思思想的复兴一样:这是一个视野,从这个视野出发,我们能够以一种新的视角来审视马克思主义。因此,历史上马克思主义中最旧的东西,使得发现其最近层面的隐藏意义对我们来说成为可能。

青年马克思精神世界的复兴与其早期著作的传播具有不可分割的联系。但是这也有其风险,对此更值得关注,因为其后果已经开始

显现。

在《资本论》第一卷的跋中,马克思写道,他在用黑格尔的方式进行“卖弄”。这是相当明显的,列宁甚至说不了解黑格尔的《逻辑学》就不能理解《资本论》的结构。但是在他的早期著作中,马克思并没有更多按照黑格尔的方式塑造自己的风格,他干脆把黑格尔的方式当作自己的方式进行写作。如果一个人记得马克思思想形成的环境和他生活的环境,这会是非常自然的。那时,黑格尔主义,尤其在这个圈子内,不仅是唯一流行的趋势,而且是占统治地位的哲学,这首先表现在研究的风格上。这严重影响了马克思的早期著作,并且使它们与他成熟时期著作的文学风格清楚地区分开来。这个伟大的作家,具有成熟的和简洁的措辞表达,被认为是他那个时代最伟大的德国文体家,然而,他年轻时期写的东西以一种令人无法忍受的僵硬方式和烦琐方式,使得他早期的作品对于现代不特别熟悉那个时代的读者来说不具有可读性。更糟糕的是,青年马克思是令人遗憾地晦涩的——尽管这可以说他是一个我们尊敬和爱戴的伟人。当然,以一种真正的黑格尔式的风格陈述问题是难以理解的——这是一些在他晚年变得谨慎小心的时候完全不能想象的东西。马克思本人,正如我们已经指出的那样,后来嘲讽了自己的风格,并且在某些情况下,正如运用“异化”这个词时,他甚至走得更远,抛弃了他早期的术语。黑格尔哲学的影响可以以各种方式加以评价;但是我认为没有无偏见的后黑格尔哲学学者能够否认,很久以来这种哲学风格不仅损害了德国哲学,而且影响了其他国家为它的魅力所折服的哲学潮流。⁴⁵

问题甚至更复杂,因为哲学人本学问题——所谓人的哲学问题——绝不意味着轻易地屈从于精确的和简洁的思考。这只是因为它总是在处理问题,这些问题——当它们以某种方式被提出时——并没有答案,或者也许因为答案与科学和严格推论相比更接近诗。很久以来,这些棘手的问题被那些认为促进非科学的(特别是宗教的各种趋势)或者混乱的(像在各种存在主义那里)思维方式是一个原则性

问题的思想流派据为己有。这绝不是偶然的；相反，这更是一个物以类聚的问题。哲学和纯文学间的界限被彻底混淆——在有些人看来这是一件好事——但是这对于不再是纯粹的文学和不再是科学的哲学都是有害的。

当更新人本学的需要叩响我们的大门时，我们的马克思主义研究领域呈现出这样的情形：一方面，我们面对着黑格尔和早期马克思研究这些问题的风格和方法；另一方面，存在着宗教的或者存在主义的⁴⁶传统。因此，这个研究领域会有这么多毁灭性的受害人，尤其是以乐观精神投身其中的青年人，这有什么值得奇怪的吗？会有人试图按照一种存在主义的方式去尝试解释马克思主义，甚至制造了一个马克思这样的存在主义者，这有什么值得奇怪的吗？当在马克思主义人的理论的发展中有人赞同混乱的思维和扭曲的语言，并且认为如果认真地追求精确化，就将意味着丢失一些重要的因素，这有什么值得奇怪的吗？我认为这一点是最大的危险。最后，哲学和文学间的界限在这种情况下应该被混淆，科学哲学应该被抛弃吗？

正如我以前说过的，这种状况的结果已经使得它们自身被察觉到，尤其对某些青年马克思主义者所采纳的哲学方式而言。在波兰，这是非常明显的。这是一个严峻的问题。我们将继续发展科学和人的哲学，而且我们不会只是因为危险即将来临而放弃这条道路。但是如果我们不想要伤害一般的哲学，尤其是哲学人本学，那么一定要看到哲学的科学特征所产生的威胁，并且竭力加以阻止。

让我们首先宣布，人的哲学能够以完全严格的思维方式加以研究和发展，而不损害哲学的科学特征；区分文化和哲学既是可能的，也是必然的——它们都在以自己的方式掌握这些问题，尤其对于方法的风格。

人的问题，个体的问题，是文学关注的核心，很自然，人的哲学的主要问题应该在小说、戏剧和诗歌中如此广泛地展开。但是在我看来，如果只是因为在一部艺术作品中一般问题的解决是从具体的特殊

性,也就是从个体的基础上得出结论,它们的作用与在哲学中的作用就不相同;而哲学方法是相反的:从一般到个别。它经常宣称,这种区分被临界个案所掩盖,如哲学小说(卡夫卡)。这是事实,但是原则得以保留,并且当风格问题被考虑时更是如此。在小说和诗歌中,隐喻⁴⁷能够并且应该被运用,使一个陌生的新世界形象化也是合法的,如果这提升了对能够被经历而很难被表达的东西的观察——尤其是情感。这事实上是卡夫卡的世界的情形,而且他的文学风格传达了他的情感经历。但是这种散漫的风格不能在哲学中被运用;我觉得,这简直是不许可的。它曾经被存在主义者尝试做过,但是产生的混合物既不是好的哲学,也不是好的文学。当最后一个纲领形成,它把混乱的思维变成了一个哲学原则,这种哲学原则必须被遵循,除非我们允许某些重要的信息被丢失,这很清楚地表明,这种观点的提倡者自己就非常糊涂,而且还想把他们的混乱表达为有价值的东西。

在我看来,至少有两种关于精确表达的要求,一个涉及问题本身,应该由马克思主义人的哲学组成。

首先,有必要在那些有答案和没有答案的问题间画一条线。这种区分(它与逻辑实证学派将其区分为有意义的和无意义的观点绝不一致,因为由这个学派定义为无意义的问题,其答案是可以被发现的)是极其重要的。那么多哲学争辩将它们长久的争论仅仅归因于没有很好地表述问题!但是一个人必须记住,说问题不能被回答也是一种答案——有时是一种极其有效的答案。

就人本学思想表达的方式来说,有必要重申通常有效的规则:在使用某种表述时,要尽最大努力赋予它一种精确的意义。这不仅是对定义的一种呼吁,而且尤其是对排除语词的含混性的一种呼吁;如果细心准确地陈述它们的意义,而且使各种意义不会彼此混淆,那么就能做到这一点。这就是以语义分析著称的一般程序,它总是被误认为是逻辑实证主义。历史地说,其实它是逻辑实证主义者,为其传播做了主要贡献,但是因为过程具有一种技术性质,它不能被任何单独的

48 学派所主张。如果我们小心翼翼地运用这种技术,我们就能够消除许多“问题”,并将许多流派连根拔掉。事实上在许多“问题”和流派上的这种压缩不会是一种伤害。

最后,关于这种情形的优点还有一个一般性的要求:哲学人本学应该尽最大的可能充分利用由各种特殊科学所得出的涉及人的成果。人的哲学总是应该避免反驳个体科学的数据。这诚然是一种适度要求,但是除非尊重这种要求,否则没有任何研究可以宣称科学之名。

第一章 马克思主义的个体概念 ⁴⁹

让我们从一条陈旧的真理开始：对于一切类型的社会主义——乌托邦的和科学的——来说，人及其事务是核心问题。而且在这里人指的不是一个抽象的人、一般的人，而是具体的人类个体。

在某种情况下，这种毋庸置疑的老生常谈——甚至看起来可能是自相矛盾——捕获了一个重大发现的本质。因为不运用这一理论，我们就不能把握住社会主义的意义，无论是社会主义的理论前提还是其实践重要性。

社会主义思潮总是产生于一种对非人道现实的批判，一种对人剥削人与人压迫人的反抗，以及对人与人关系中的憎恨的反抗。“解放、平等、友爱”——这些法国大革命的口号——表达了永恒的人道渴望，这些口号经过几个世纪的发展，已经被赋予了多种意义并以多种方式被阐释。这些思想和态度的根基甚至可以[如凯莱斯-克劳泽(Kelles-Krauz)认为的]追溯到原始公社时期，而且是反对阶级制度的第一个破坏性因素。毕竟，无论采取什么样的形式——宗教的、世俗的、乌托邦的，还是科学的——它们总是在表达一种抗议，尽管不是在表达斗争的必然性；而且活生生的人总是以其痛苦的遭遇和对美好明天的希望将这种抗议作为出发点。这就是为什么任何一种社会主义都是一种幸福的理论的原因，尽管社会主义并不总是一种为了这种幸福而

斗争的理论——这种斗争指的是真正的战斗。而且,当社会主义理想不把人当作核心问题时,社会主义就会迷失其本质而且其意义也无法得到理解。

就这一点来说,马克思主义并不是一个特例,而是社会主义意识形态历史发展的一部分。在一种全新的和更为发达的条件下,当人的关系的性质愈来愈被清晰地得以理解的时候,当技术的进步使得曾经是乌托邦的东西变得切实可行时,社会主义思想就能够呈现出一种全新的并且更为发达的形式。马克思的科学社会主义,尽管保留了社会主义的出发点——人类个体及其问题,却是对许多先前存在的社会主义的根本颠覆。

在1844年一篇论战性文章中,马克思写道:

社会革命之所以采取了**整体**观点,是因为社会革命……是人对非人生活的抗议;是因为它从**单个现实的个人的观点**出发;是因为那个脱离了个人就引起个人反抗的**共同体**,是人的**真正的共同体**,是人的本质。^①

一旦步入社会,个体就获得了一种社会来源和性质,但是在某种意义上说他仍然是自律的。而且无论讨论的主题是什么——无论是阶级斗争还是统治历史的规律——真实的、具体的个体,历史的真正创造者,才是一切分析的基础;因为他是苦难和行动的真正对象。马克思从不质疑这一点,无论是在青年时期还是在成熟时期。

从马克思理论研究伊始,有生命的人类个体就是马克思的出发点。正是在这个领域,马克思追随着费尔巴哈,公然向唯心主义宣战,尤其是向黑格尔派宣战;他首先关注的是有生命的、现实的人。

德国哲学从天国降到人间;和它完全相反,这里我们是

^① K. Marx, "Critical Remarks on the Article of 'A Prussian,'" *Marx Engels Historisch - Kritische Gesamtausgabe* (简称为MEGA——亚当·沙夫), Berlin, 1932, Marx - Engels - Verlag, I/3, p. 22. (参见马克思:《评一个普鲁士人的〈普鲁士国王和社会改革〉一文》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第394~395页。——译者注)

从人间升到天国。这就是说,我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的的东西出发,也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发,去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实活动的人,而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。……不是意识决定生活,而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发,把意识看做是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发,把意识仅仅看做是他们的意识。^①

51

同一篇作品的另外一段话是:

我们开始要谈的前提不是任意提出的,不是教条,而是一些只有在臆想中才能撇开的现实前提。这是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。因此,这些前提可以用纯粹经验的方法来确认。

全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。^②

个体是社会的个体,因此总是与社会条件相关;这是马克思很早的时候就掌握的思想,但是出发点一直是个体。

“各个人的出发点总是他们自己,不过当然是处于既有的历史条件和关系范围内的自己,而不是意识形态家们所理解的‘纯粹的’

^① K. Marx, *The German Ideology*, Parts I and III, edited by R. Pascal, pp. 14-15 (MEGA I/5, pp. 15-16). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第525页。——译者注)

^② K. Marx, *The German Ideology*, Parts I and III, edited by R. Pascal, pp. 6-7 (MEGA I/5, p. 10). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第516~519页。——译者注)

个人。”^①

从《神圣家族》(*The Holy Family*)时期(在前言中马克思和恩格斯将唯灵论描绘为真正的人道主义的最大敌人,因为它用“自我认识”代替了真正的个体的人)开始,他们一直在重复他们在那本书中所写的东西:即历史是由现实的个体创造的,不是历史利用人来达到它的目的;是人创造了他的历史,历史就是人的活动。

这种思想后来在《1857年政治经济学批判》的导言中被生动地、明确地重申了。在他关于生产的讨论中,马克思说:

“在社会中进行生产的个人,——因而,这些个人的一定社会性质的生产,当然是出发点。”^②

52 马克思在青年时期和晚年时期,都把入当作是理论出发点这一点是毋庸置疑的,这在他的著作中可以明显地表现出来。但是在马克思的思想体系中,人是否既是出发点又是归宿,这一点在理论上是否正确就另当别论了。换句话说:将人看作是基础的马克思主义,持有一种个体的观念,并且依据其体系能够最终获得这样一种观念吗?这个问题看起来似乎是一个奇怪的问题,但是却是不能被排除的问题——只要它是论战的一个实际主题。

举例来说,我们可以引用一个质疑这个问题的波兰新托马斯主义者的话,尽管他并没有特意拒绝他的同伴让·拉克鲁瓦(Jean Lacroix)、卡尔韦(Calvez)、考蒂埃(Cottier)或者皮埃尔·比格(Pierre Bigo)这些人所持有的人道主义是马克思主义的一个典型特征的观点。

① K. Marx, *The German Ideology*, Parts I and III, edited by R. Pascal, p. 76 (MEGA I/5, p. 69). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第571页。——译者注)

② K. Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, edited by T. B. Bottomore and M. Rubel, Middlesex, 1963, Penguin Books, p. 33 and New York, 1964, McGraw-Hill (abbreviated as Bottomore and Rubel), or in *A Contribution to the Critique of Political Economy, introduction* (posthumous appendix), translated by N. I. Stone, Chicago, 1904, Kerr, p. 265. (参见马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第5页。——译者注)

甚至可以进一步说,对卡尔韦来说,马克思主义是一种完整的、系统的关于人的理论。

因此,现代唯物主义者不能认识或者提供任何有关人的哲学概念,这一点不足为奇,与其说是因为他的哲学的、唯物主义的方法,还不如说是由于他的方法论原则,这种方法论原则在本质上并非与实证主义和新实证主义的方法论不同。这与传统唯物主义不同,传统唯物主义很难发现独立的哲学人类学,因为传统唯物主义认为人在本质上与动物并非截然不同。然而,现代各种唯物主义首先让位于一种方法论的论述,这种方法论的论述基本上否定一种有关人的哲学的理论的可能性,并且拒绝将形而上学当作过去时代的一个遗迹和人类的一个重大误解。^①

这是一个令人吃惊的观点——当然除非根据规定性它假设一个个体概念唯有建立在基督教人格主义基础上才是可能的——但是这个观点也是有意义的。几十年来有关该主题的马克思主义著作完全缺失,导致人们将一种马克思主义的教条灌输进人的头脑,这种马克思主义的教条没有给个体问题留有讨论的空间。

我们几乎不能指责非马克思主义者;在马克思主义思想家那里也能发现相似的疑问——不仅在那些对于他们来说确立起来的传统解释已经变成一种神圣不可侵犯的教条的马克思主义思想家中,而且对于那些不能够把握马克思主义社会学关于人类历史理解的人道主义意义的马克思主义思想家也一样。这里也涉及常常被描绘为修正主义的一种趋势,这种趋势令人回想起(在我看来,没有任何理由)卢卡奇的《历史和阶级意识》。因为这样一个有时被称作“卢卡奇家族”的趋势,在波兰和法国都存在,甚至在别处也存在,为了澄清在我看来是一种明显的误解的一些思想,道出关于这个主题的一个新词语很可能

^① Swieżewski, *Rozum i tajemnica*, Cracow, 1960, "Znak", pp. 224-225.

是明智的。

在《历史和阶级意识》中,卢卡奇认为“历史过程的总体性”不能通过使个体的立场与任何社会群体相脱离来掌握(就像在存在主义或者人格主义那里一样)。从马克思主义的观点看这是正确的,因为这样的一个个体只是一种社会幻想。

在此基础上,根据卢卡奇的理论,现在可以说,马克思主义没有为一个人类个体概念留有空间,而只是为如群体、社会阶级等这样的概念保留了空间。这种主张完全是判断错误的,因为它并非来自于卢卡奇的观点。从卢卡奇的观点出发进行推断,在马克思主义中没有为个体概念保留空间是一种不合逻辑的推理(*non sequitur*)。更不用说这能够从马克思那句名言中推理出来——这个名言有时也被这种观点的支持者所援引——即人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切关系的总和。这只是他对自然主义片面性的抗议,无论如何不能被解释为对马克思个体概念的一种否定。

这种观点也不能够通过援引这样一个假设而得到支持,即在共产主义条件下,个体利益融入社会利益,变得与社会利益一致。这种利益的一致并不意味着个体不能根据他的存在本身的意义存在(这事实上是奇怪的!)或者根据他的愿望的意义存在,而只能意味着他没有把从社会角度看对他不利的东西看作是有利的(当然,这不能进一步排除这个事实,即个体生活的一个重要部分超越了这种社会中立的评价的范围)。^①

54 然而,这种争论使马克思主义的个体问题尤其凸显出来。这将是下面篇章的核心问题。

费尔巴哈关于哲学的出发点是感性的人的存在,作为有血有肉的个体是自然界一部分的论述,今天听起来很平凡。然而,在历史上,这是一个大胆的发现,就像马克思曾经说的,这个发现使那时的黑格尔

^① 这些问题不是我的虚构;我在华沙大学哲学人类学研讨会期间的讨论中偶然发现了它们。因此,它们可能也逗留于其他地方。

哲学转向了正确的道路。许多曾经使人大开眼界的论述,若干年后也都成了循环往复的陈词滥调,变成了大家公认的、容易被接受的真理。

费尔巴哈关于人的理论使他彻底地从以神为核心的人本学转向了以人为核心的人本学。尽管被马克思批评为一种忽视历史视野的狭隘的自然主义,费尔巴哈哲学在唯物主义发展过程中也仍然起着重要的作用。事实上,由于个体概念,这种人本学与社会和历史因素几乎没有什么吻合之处;这是费尔巴哈人本学的失败之处。

但是,费尔巴哈人本学彻底地在以神为核心的人本学理论链条上打开了一个缺口并因此不自主地对人类世界进行了解释,这也是事实;没有这个缺口就不可能克服黑格尔的影响,也不可能巩固唯物主义。所以,它在马克思主义建立者的理性革命进程中起着如此重要的作用不足为奇,这种作用后来被恩格斯在他关于费尔巴哈的著作中所强调。而且,尽管马克思对费尔巴哈人的理论进行了批判,马克思仍然完全同意费尔巴哈观点的这个方面也不足为奇。

因此,出发点是被认为是一个生物种类的一个有血有肉的标本的人类个体,是作为自然界一部分的人类个体。这是马克思唯物主义的人类个体概念的首要因素。

人直接地是**自然存在物**。人作为自然存在物,而且作为有生命的自然存在物,一方面具有**自然力、生命力**,是**能动的自然存在物**;这些力量作为天赋和才能、作为**欲望**存在于人身上;另一方面,人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物,同动植物一样,是**受动的、受制约的和受限制的存在物**,就是说,他的欲望的**对象**是作为不依赖于他的**对象**而存在于他之外的;但是,这些对象是他的**需要的对象**;是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的**对象**。说人是**肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物**,这就等于说,人有**现实的、感性的对象**作为自己本质的即自己生命表现的对象;或者说,人只有凭借现实的、感性的对

象才能**表现**自己的生命。说一个东西是对象性的、自然的、感性的,又说,在这个东西自身之外有对象、自然界、感觉,或者说,它自身对于第三者来说是对象、自然界、感觉,这都是同一个意思。……

非对象性的存在物是**非存在物**。^①

所以马克思在《1844年经济学哲学手稿》中写了这些话,尽管他后来嘲笑自己早期著作中费尔巴哈及其术语对自己的影响,而这种影响在马克思的个体概念中一直可以看到——因为事实上它一定存在于一种唯物主义哲学中。就唯物主义而言,上面的引证是有意义的,因为它反复尝试从青年马克思的观点中推论一种主观的认识论。甚至做出了这样的论断,即根据马克思的早期哲学思想,甚至不能说世界独立于人而存在,所以不能问世界在人出现之前是否存在。从成熟时期马克思的观点出发——因为甚至当对马克思思想的历史进行一种表面研究,也会显示出,也不能把他完全与恩格斯在《反杜林论》(*Anti-Dühring*)中的观点分离开来——这纯粹是无稽之谈,因为事实上对任何唯物主义来说都是这样。但是青年马克思还不是一个羽翼丰满的唯物主义者,他谈到了很多东西——谈到了人化自然并将完成的自然主义描绘为人道主义。另一方面,如此着重强调人类认识的主观方面的同一个青年马克思,在本体论上是一个唯物主义者;而且无疑当他的著作无偏见地被阅读时,从他的本体论出发不能得出唯心主义结论。显然,他的认识论应该根据他的本体论来解读和解释,而不是把认识论与本体论截然对立起来。在这方面,马克思认为,尽管人是一种主观的存在,对象仍然独立于人而存在、外在于人而存在,这一

^① K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, translated by T. B. Bottomore, in Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York, 1961, Frederick Ungar Publishing Co., pp. 181-182 (MEGA I/3, pp. 160-161). *Ed. note*: See also the translation by M. Milligan, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, edited by D. J. Struik, New York, 1967, Doubleday, pp. 249-264. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第209~210页。——译者注)

点没有任何疑问。

因此,我们从人类个体有生命的、具体的、对象性的存在开始,这种存在从属于自然,是其他个体的对象——尽管它们是一个特殊种类的对象。

马克思很快认识到个体问题能够——而且应该——被当作对抗黑格尔主义的一个武器,尽管直到明确阐释了个体问题的《1844年经济学哲学手稿》中这个问题还没有被当作对抗黑格尔主义的一个武器。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》^①(*An Introduction of Critics of Hegel's Philosophy of Right*, 写于1843年)中,马克思认为,如果黑格尔从作为社会基础的现实的主体出发,他就不会诉诸一种将国家转变为主体的神秘转换了。马克思写道,“因此”,“现实的主体作为结果出现,其实正应当从现实的主体出发,考察它的客体化。因此,神秘的实体成了现实的主体,而实在的主体则成了某种其他的东西,成了神秘的实体的一个环节”。^②

马克思继续了这种神秘化,当他写道:

这样也就造成了一种印象:神秘和深奥。说人一定是肉体出生的,这个通过肉体的出生而有的存在会成为社会的人等等,直到成为国家公民;说人是通过他自己的出生而成为他现在这个样子,这种看法是非常粗浅的。但是,说国家观念是直接生出来的,这种观念通过君王的出生而生出自己并且成为经验的存在,这种说法就颇为深奥,令人惊异了。通过这种方法是得不到任何新的内容的,只不过改变了旧内容

^① 在这里沙夫实际运用的是《黑格尔法哲学批判》中的内容,但是英文写成了《〈黑格尔法哲学批判〉导言》。——译者注

^② MEGA I/1/1, Frankfurt a. M., 1927, pp. 426-427. *Ed. note*: See the translation of the *Introduction to Marx, Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law* in L. D. Easton and K. H. Guddat, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York, 1967, Doubleday, pp. 249-264. (参见马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第32页。——译者注)

的形式而已。现在,这种内容获得了哲学的形式、哲学的证书。

57

这种神秘思辨的另一结果就是:特殊的经验存在、单一的经验存在与其他的经验存在不同,它被看作观念的定在。硬说我们看到观念所创造的特殊的经验存在,因而我们在一切阶段上都遇到上帝人化,这种说法又造成了一种深奥的、神秘的印象。^①

自然主义是唯物主义,但是是一种有限的唯物主义,不能重建人类问题的全部领域。所以,无疑尽管马克思有关人的理论与费尔巴哈的观点相似,在这个问题上他们也分道扬镳了。但是马克思在揭露费尔巴哈人本学的失败的过程中,通常也使费尔巴哈唯物主义的缺陷暴露了出来。正是在批判费尔巴哈的过程中,马克思得出了他的人的概念的另一个方面的意义,这是他自己的观点、独创的观点。

《德意志意识形态》在《1844年经济学哲学手稿》写作后两年就完成了,但是已经包含了对自然主义人的概念及其社会方面基础的一种完善的批判。

诚然,费尔巴哈与“纯粹的”唯物主义者相比有很大的优点:他承认人也是“感性对象”。但是,他把人只看做是“感性对象”,而不是“感性活动”,因为他在这里也仍然停留在理论领域,没有从人们现有的社会联系,从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们——这一点且不说,他还从来没有看到现实存在着的、活动的人,而是停留于抽象的“人”,并且仅仅限于在感情范围内承认“现实的、单个的、肉体的人”,也就是说,除了爱与友情,而且是理想化了的爱与友情以外,他不知道“人与人之间”还有什么其他的“人的关系”。他没有批判现在的爱的关系。可见,他从来没

^① MEGA 1/1/1, Frankfurt a. M., 1927, pp. 446-447. (参见马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第51页。——译者注)

有把感性世界理解为构成这一世界的个人的全部活生生的感性活动,因而比方说,当他看到的是大批患瘰疬病的、积劳成疾的和患肺病的穷苦人而不是健康人的时候,他便不得不求助于“最高的直观”和观念上的“类的平等化”,这就是说,正是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会结构的必要性和条件的地方,他却重新陷入唯心主义。

当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探讨历史的时候,他不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史是彼此完全脱离的。这一点从上面所说的看来已经非常明显了。^①

我引用了这一整段话,因为这段话对于我们的目的十分重要,而且它为马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中的某些论断提供了充分的说明,《关于费尔巴哈的提纲》很简略,而且很难理解。

这就是马克思论述的阐释方式:

1. 费尔巴哈是一个唯物主义者,与其他唯物主义者相比的优越性在于他也对人进行了唯物主义的解释,把人解释为一个感性的对象(sensuous object)。

2. 狭隘的自然主义分析人的方法只把人看作是一个生物种类的一个标本,而不是真正在社会中存在和活动的人。因此,费尔巴哈的自然主义停留在抽象的“人”上,没有认识到现实的、具体的人;在各种类型的人类关系中,费尔巴哈只认识到爱与友情。

3. 对抽象的人的概念的指责原则上可以归结这一事实,即费尔巴哈只是从一个生物种类的视角分析人,而不是从这些人的社会联系方面出发,不是从使人成为其所是的那些生活条件出发。

^① R. Pascal edition, *op. cit.*, quoted by permission, pp. 37-38 (MEGA I/5, p. 34). *Ed. note:* See also the complete translation, edited by S. Ryazanskaya, Moscow, 1964, Progress Publishers, pp. 58-59. (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第530~531页。——译者注)

4. 费尔巴哈对人的世界的解释是思辨的;他没有将人的世界看作是创造这个世界的人类行为的一个总体。

5. 结果,费尔巴哈的自然主义面对全部社会问题都是无效的;他求助于原则和思想,而不是改变现实的人的活动。因此费尔巴哈,当他面对历史的时候,只能被迫回到唯心主义,而且当他是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外。

59 两个基本理念在对费尔巴哈自然主义的批判过程中占有主导地位:

(1) 在人类关系的框架内,个体通过成为某些社会群体的一员参与社会活动。

(2) 将世界解释为人类活动的一个产品,因此这个世界反过来创造了人,通过社会实践的中介,将社会的人理解为独立的力量。

在我们进一步深入分析的过程中,我们将分析这些因素中的第一个;这里让我们先来分析第二个因素。

作为人(*Homo sapiens*)的类,人是自然的一部分,其中人类个体是标本。但是如果个体的本体论地位只被限制在这个问题上(尽管在与唯心主义、上帝中心论,或者一般地说他律的概念的争斗中这是最重要的问题),它将会被还原为在具有特殊物种特征的每一个个体当中的存在,这种物种特征在这里被提升到人的“本质”行列——如果这个术语被用来表达那些把人类世界与动物世界区分开来的特征,也就是人的属性,而不是生物界其他部分的属性。那么,“存在的人”被降低为一系列抽象特征,这些抽象特征被期望内在于一切个体当中,尤其是作为一个阶级的元素内在于个体当中。

马克思反对——而且恰恰反对——这种人类个体概念,因为其自然主义是被限制的和片面的:它只注意作为人的构成因素的生物方面而忽视了社会方面。然而,人的类不仅依靠其生物学特征被区分,而且——在某种意义上,主要地——是根据其社会-历史特征被区分的。

然而,在对费尔巴哈的批判中,马克思运用了一个不适当的论点(在《德意志意识形态》和《关于费尔巴哈的提纲》中都运用了)。关键不是——像马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第六点中明确表达的——通过将人的本质设想为一个类、一种纯粹的自然存在,费尔巴哈将人的本质降低为内在于每个个体中的一种抽象。这将意味着当社会界限呈现出这种状况时,将会在这方面发生改变。但是这种状况⁶⁰只有具有个体的构成性特征时才会改变,不仅包括那些来自于生物联系的特征,而且包括那些应归于社会联系的特征。全部构成性特征将会发展并且将会发生一场质的变化,但是个体概念的逻辑地位仍旧不变:每个个体仍会具有某种特定的构成类的抽象特征,但是现在这些特征将不仅是生物意义上的特征,而且是社会意义上的特征。

但是,由此而论这不是最重要的。因为,实际上,当社会因素被引进时,个体概念就获得了一种与众不同的属性;当与忽视人的社会参与性这种纯粹生物学观点的抽象特征进行比较的时候,个体概念就变成了具体的。然而,人不仅是生物进化的产物,而且作为这种进化的结果,他是一种历史-社会产物,在依赖于每一社会发展阶段以及社会的不同阶级和阶层的某些方面发生变化。只有在所有人类共享的一般生物学特征的基础上进行诠释时,例如,因为不同于其他动物,人只是一个“抽象的人”,一个“一般的人”;这与在他的社会交往基础上将人具体解释为是达到了历史发展的某个阶段的社会的一个成员,解释为是在社会劳动分工、文化等中占有一席之地的一個阶级的一个成员,是相反的。

费尔巴哈关于人类个体首先是自然界的一部分,是一个生物种类的一个标本的发现,简要地说,是天才之笔,尽管这一发现在今天听起来很平凡。虽然这一观点的影响仍然清晰,它对马克思的简单的发现的激励还是不小,与历史唯物主义的进一步发展是如此紧密相关,即认识到个体是社会的部分,处于具体的人类关系中——尤其是在生产领域——并且被这些条件所创造。

这一点马克思早在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中就看到了,并且在《1844年经济学哲学手稿》中很明确地表达了出来。他说,人不仅是社会的产物,而且是其制造者,而且因此他是一个社会个体:

61 个体是社会存在物。因此,他的生命表现,即使不采取共同的、同他人一起完成的生命表现这种直接形式,也是社会生活的表现和确证。人的个体生活和类生活不是各不相同的,尽管个体生活的存在方式是——必然是——类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式,而类生活是较为特殊的或者较为普遍的个体生活。……

因此,人是特殊的个体,并且正是人的特殊性使人成为个体,成为现实的、单个的社会存在物,同样,人也是总体,是观念的总体,是被思考和被感知的社会的自为的主体存在。^①

之后,在《〈政治经济学批判〉导言》中,马克思对上述阐释做了最佳的说明。他解释道,生产分析的出发点总是生产中的个体(为了强调这一点,马克思将自己与他描绘为拜物教的一切形式区分开来——在拜物教的条件下,人与人的关系被外化,尤其在市场经济条件下,被外化为他们生产的产品之间的关系),他强调人总是一个社会的个体;而且在他那个时代非常流行的所有的鲁宾孙·克鲁索^②,都是纯粹的虚构。然而,他没有简单拒绝这些荒岛的故事,而是对它们的来源进行了一种社会学解释。一个孤立的个体的幻象只有在一个原子化的没有竞争的社会能够变为现实,但是一旦这个幻象不能变为现实,就很容易接受这一直是个体的人的自然状态。于是,这种思想被回到过去的“黄金时代”来阅读。因此,一个历史的产物被拿出来作为思想出发点。然而,实际上,个体总是社会的个体,而且所有这些都关于他的错

^① K. Marx, *Economic and philosophical Manuscripts of 1844* translated by M. Milligan and edited by D. J. Struik, p. 130 (MEGA I/3, p. 17). (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第188页。——译者注)

^② 《鲁宾孙漂流记》的主人公,一个与世隔绝、独自生存在荒岛上的人。——译者注

误观念最初出现在 19 世纪,在新兴的资产阶级社会出现。

产生这种孤立个人的观点的时代,正是具有迄今为止最发达的社会关系(从这种观点看来是一般关系)的时代。人是最名副其实的政治动物,不仅是一种合群的动物,而且是只有在社会中才能独立的动物。^①

62

但是,就个体的概念而言,从这一点得出的结论没有局限于人是自然或社会的一部分这种一般的论断上;它们也需要对个体的社会-心理结构进行说明。马克思在《马克思论费尔巴哈》的第六条中说:“但是,人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和。”^②这一论断——经常被引用,但很少被解释,而且我担心很少有人能理解它——我将这一论断看作是马克思青年时期最重大的成就之一,这一论断为历史唯物主义的进一步发展铺设了道路。

在我们详细地研究马克思将个体描写为社会关系的总和之前,似乎有必要就应该有助于更好地理解马克思的论断的含意和意义的方法谈两点。

在《神圣家族》第二段以“思辨结构的秘密”^③命名的论述中,有一段与我们的主题直接相关的关于抽象和具体之间关系的有趣的方法论论述。

黑格尔方法的本质创造了我们绝对化了的抽象概念——即,我们

① K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, translated by N. I. Stone, Chicago, 1904, Kerr, pp. 267-268. (参见马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第 8 卷,人民出版社 2009 年版,第 6 页。——译者注)

② K. Marx, *Selected Works*, London, 1948, Lawrence and Wishart, vol. 1, pp. 472-473 (MEGA I/5, p. 535). *Ed. note*: See the different translations in Easton and Guddat edition, *op. cit.*, p. 402. (参见马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 505 页。——译者注)

③ MEGA I/3, pp. 227-232. *Ed. note*: See *The Holy Family*, translated by R. Dixon, Moscow, 1956, Foreign Language Publishing House; London, 1957, Lawrence and Wishart; New York, 1956, International Publishers Co., Inc. (参见马克思和恩格斯:《神圣家族》,见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社 2009 年版,第 276 页。——译者注)

想象这些抽象概念拥有一种独立于我们的存在。于是,将问题头足倒置,我们试图从这种抽象出发建立具体。^①

马克思分析了思辨哲学家的窘境,他们试图从自己创建的抽象概念中寻找一条通向具体的道路,他们把感觉的一般产物与抽象观念的自发神秘过程弄混了。这样他实际上起到了对方法的保护作用,因此具体的特性被用来当作分析的基础。这个前提就人本学来说也是有效的——这里具体的人类个体应该成为分析的出发点。

63 但是这里在对自然主义的批判中,我们遇到了一个重要的问题:不是抽象的“人”,而是有生命的、具体的人应该作为出发点。然而由此而论“具体”意味着什么呢?

马克思之后在《〈政治经济学批判〉导言》中给出了一个具体的答案。但是他的方法论论述将兴趣放在了这样一个重要问题上,即为了达到具体的最大限度应该怎样理论地构造个体概念。

在《〈政治经济学批判〉导言》中,马克思的问题是一种生产分析的具体出发点。可能看起来群体才能作为具体的充足基础。但是仔细考虑后发现只是表面上是这样的,因为如果我们不了解组成它的阶级,群体也只能是一种抽象。反过来,当我们忽视构成群体的成分时,

^① “如果我从现实的苹果、梨、草莓、扁桃中得出‘果品’这个一般的观念,如果我再进一步想象,我从各种现实的果实中得到的‘果品’这个抽象观念就是存在于我之外的一种本质,而且是梨、苹果等等的真正的本质,那么我就宣布(用思辨的语言来表达)‘果品’是梨、苹果、扁桃等等的‘实体’。因此,我说,对梨说来,梨之成为梨,是非本质的;对苹果说来,苹果之成为苹果,也是非本质的。这些物的本质的东西并不是它们的可以用感官感触得到的现实的定在,而是我从它们中抽象出来并强加于它们的本质,即我的观念的本质——‘果品’。于是,我就宣布,苹果、梨、扁桃等是‘果品’的单纯的存在形式,是它的样态。诚然,我的有限的、有感觉支持的理智能把苹果和梨、梨和扁桃区别开来,但是我的思辨的理性却宣称这些感性的差别是非本质的、无关紧要的。思辨的理性在苹果和梨中看出了共同的东西,在梨和扁桃中看出了共同的东西,这就是‘果品’。各种特殊的现实的果实从此就只是虚幻的果实,而它们的真正的本质则是‘果品’这个‘实体’。”[K. Marx, F. Engels, *The Holy Family*, in *Reader in Marxist Philosophy*, selected and edited by Howard Selsam and Publishers Co., Inc. Copyright© 1963. Ed. note: See the Dixon translation, *op. cit.*, pp. 78-79. (参见马克思和恩格斯:《神圣家族》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第276~277页。——译者注)]

一个社会阶级也是一种抽象——比如雇佣劳动力、资本等等。总之，如果我们以群体概念开始我们的分析，对群体更详细的定义将会引导我们得出非常简单的概念，并因此得出抽象的概念。那么我们就将不得不逆转我们的轨迹，从抽象退回到具体，这次后者将不再是众多术语中的一个混乱的马赛克，而是它们的丰富的综合整体。马克思认为，后一种方法是正确的，并且总结道：

具体之所以具体，因为它是许多规定的综合，因而是多样性的统一。因此它在思维中表现为综合的过程，表现为结果，而不是表现为起点，虽然它是现实的起点，因而也是直观和表象的起点。……从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体、把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。^①

对具体进行理性重建的方法论假定是通过抽象来重建的，并且也能够用来表示人类个体的概念。自然而然，这里观察的出发点是真实⁶⁴的人类个体。因此，当规定个体的本体论地位时，有必要从作为一个生物种类标本和自然界一部分的个体的存在出发，就像自然主义所做的那样。然而，当我们需要对个体概念进行进一步详细说明时，我们必须从抽象和简单上升为具体和复杂。根据马克思的思想，只有通过这个方法我们才能不把一幅复杂的具体个体的图景看作是思辨的大杂烩，而是看作为一个连贯的整体。因此，观察以现实的个体开始，对现实的个体的社会分析应该揭示在对具体个体进行理性重建的过程中作为我们的参考框架的全部关系。通过简明扼要地将人的本质描述为社会关系的总和，马克思想要解释为什么一个给定的人，由具体社会条件塑造，有具体的态度和观点这样的特征。

上述一番话是为了介绍马克思主义分析的方法论预设的思潮而

^① K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, translated by N. I. Stone, Chicago, 1904, Kerr, pp. 293-294. (参见马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第25页。——译者注)

说的——因为这可能有助于更好地理解问题。现在让我们回到我们讨论的主题上。

马克思分析的逻辑出发点是这个信念,即人作为类的存在物和这个类的一个个体标本,是历史发展的一个结果,也就是说,是一种社会产物。在叙述这个信念的过程中,马克思没有简单地重复亚里士多德的老生常谈(因为实际情况是这样),即人是一个政治的动物(*zoon politikon*)——换句话说,他总是与他人合作来生活和生产,并且从童年开始,就依赖于社会,脱离社会他就不能够生存。他说得更多的是——人是一种社会的产物,是社会使人成为其所是。这是马克思在非常早的时候就已经看到和理解了的;无论如何,他在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中就已经表达了这个意思了,而且在《1844年经济学哲学手稿》中以一种更深刻和更成熟的形式这样做了。但是,一旦人不仅是一种自然的产物,即他不是出生时就被赋予某种不可变的“人的本性”,即在历史条件的影响下,他改变了他的态度、观点、价值判断等——总之,他是一种社会的产物,他就必须正确地解释所有这些思想的意思。

在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中,马克思指出宗教批判已经更为尖锐地提出了人的问题,他写道:

“但是,人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。”^①

关键不只是人与世界和社会相连,而是——这个思想将会走得更远——他也是由这个世界构成的、创造的。

《关于费尔巴哈的提纲》在解释这个主题的过程中是另一种进步:

^① Bottomore and Rubel, p. 41 (MEGA 1/1/1, p. 607). (参见马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第3页。——译者注)

人的本质 = 全部社会条件。^①

从历史唯物主义观点出发,思想相对简单和清晰。如果意识不决定存在,而是存在决定意识,如果人的态度、观点、价值判断等,是一种历史的产物和经济基础与上层建筑之间相互关系的结果——然而,除了长期看来整个运动最终是由经济基础的运动所决定的之外——那么给定条件下人的一般心理结构依赖于社会关系的形式,尤其在生产的领域。这些关系是他的意识的基础——这些关系创造了他的意识——尽管这个创造过程是一个极其复杂的过程。哲学家称为“人的本性”或者“人的本质”的东西因此被降低到一种社会关系的产物——或者社会关系的一个功能。

然而,当历史唯物主义的一种成熟理论的存在被认为是理所当然的时候,本来清晰和简单的事情在其还不存在的时候看起来更复杂。这是一个历史事实,即在马克思主义理论中人类个体的概念不是从历史唯物主义前提中推论出来的,而是相反,马克思的社会学是从个体问题发展而来的。但是这只涉及到达最终构想的方式而不是这种情况的实质。在上面引用的《德意志意识形态》的段落中,这点已经被解释得非常清楚了。

人出身于一定社会条件和人类关系下的一个确定社会;他不选择⁶⁶社会条件和人类关系:相反,这些社会条件和人类关系是前一代人活

^① 在这一点上,《德意志意识形态》也是对《关于费尔巴哈的提纲》的一种详细阐述:“这种观点表明:历史不是作为‘源于精神的精神’消融在‘自我意识’中而告终的,历史的每一阶段都遇到一定的物质结果,一定的生产力总和,人对自然以及个人之间历史地形成的关系,都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境,尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变,但另一方面,它们也预先规定新一代本身的生活条件,使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见,这种观点表明:人创造环境,同样,环境也创造人。每个个人和每一代所遇到的现成的东西:生产力、资金和社会交往形式的总和,是哲学家们想象为‘实体’和‘人的本质’的东西的现实基础,是他们加以神化并与之斗争的东西的现实基础,这种基础尽管遭到以‘自我意识’和‘唯一者’的身份出现的哲学家们的反抗,但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫也不因此而受到干扰。”[Pascal edition, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 29 (MEGA I/5, pp. 27-28). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第544~545页。——译者注)]

动的一个结果。正是在这些社会条件和人类关系基础上而不是在其他社会条件基础上——建立在生产关系基础上的社会条件——包含观念结构、价值体系及与它们相伴的制度在内的整体,被创建。对于什么是好什么是坏,什么是有价值的什么是无价值的,即一定的价值体系,是社会地给定的——而且对世界的认识也是由社会的历史发展所决定的。凭借占主导地位的社会意识,社会关系使在具体社会条件下出生和受教育的个体得以形成。在这个意义上,社会关系创造了个体。这一点也只有那种自诩的天然朴素论(nativism)才会加以否定——这种观点在今天除了种族主义者外,不会有人把它视为任何具有科学价值的东西。这是心理认识发展的一个结果,也是影响马克思主义的社会学发展的一个结果。

人不是与生俱来就具有许多关于世界的先天理念,当然也没有天赋的道德理念——至少,正如被这种观点的巨大变化所证明的那样,不仅在历史发展的不同阶段,甚至在不同社会的相同时期的不同条件下这种观点都会发生变化。另一方面,人与生俱来就具有某种发展的可能性,而且这些可能性依赖他们历史地形成的身心结构。这是系统发生的一个结果,系统发生反过来也是由历史决定的。但是在变化非常缓慢的生物进化的某个层面,人——在他的态度、观点、价值判断等的意义上——是个体发育的一个产物,一个完全社会的产物。因为在个体发育过程中他变成什么样完全是社会地决定的;这在某种程度上完全超出了他的掌控——凭借囊括某种思想的语言和传授某种习俗、行为方式、道德模式等的教育来完成。教育在这方面做得如此彻底以至于甚至在我们认识到它们的来源和有关性质之后,我们通常仍然不能够使我们自己摆脱它们。事实上,甚至我们耳濡目染的方式——我们对音乐和艺术的反应、我们的文学品位等——都是以同样的方式形成的,在大多数情况下独立于我们对这些事物更为成熟和有意识的沉思。

67 这样人的精神面貌,他的意识,作为某种社会条件的结果和表现,

得以形成。他的个体发育,是全部社会条件在一个给定时代的一种机能,可以间接地被描述为一个整体。自然,这是说话的一种比喻方式,但是我们想要通过这种隐喻传达的意思是明显的。

对个体的这种描述与个体是一个生物种类的标本这个论断不冲突,因为二者都不要一个定义的作用。当涉及这样一个复杂的整体的时候,作为人,尝试分析只属于他的许多方面和因素。现在,如果个体人作为一个生物种类的一个标本是自然的一部分的这种论断,通过将其与上帝中心论或者他律规律区分开来解决了一个方面的问题,那么人的意识以多种形式是全部社会关系的一种功能的论断,研究了问题和疑问的另一个领域。没有竞争,这里就不会有相互排斥。相反,两个调查研究的领域具有互补性,尽管甚至当一并进行的时候,它们也不会解决全部问题。一些重要的问题仍然未被回答——在我们进一步思考的过程中,我们将至少尝试去回答其中的几个。正如这里陈述的,这些也将指向完善人类个体概念,而不是提出一些争辩性的构想。

基于这点将关于个体描述的启发性价值(就他的态度和意识而言)看作是占统治地位的社会条件的一个功能,可能是有用的。

至少在两种意义上,这种思想允许个体观念变成具体的。

首先,就方法论需求而言,具体应该通过抽象和简单的东西达到。无疑,任何社会分析必须都从之出发的具体的人类个体,是一个结构上最复杂的实体。如果这个复杂结构的物质和精神成分被搁置一旁,那么“人”或“人类个体”的头衔将会太过抽象,其普遍性也将很少被运用。但是如果我们以组成要素开始,并通过将这些要素降低为某些社会条件来分析它们,那么我们可能就实现了对具体个体的一种无比丰富的重建。而且,这给人类生活的秘密的、总是神秘的领域带来了光明,价值体系、评价方式和行为方式是建立在这些制度基础上的。

其次,当个体的人的问题被解释为社会条件的一个功能时,个体的概念就能够通过澄清他与群体和社会的关系的方式来具体化。这

对于任何哲学人本学来说无疑都是一个主要问题——并且它在马克思主义那里,在个体和社会(或社会群体)之间的交互作用基础上找到了一个明确的解决问题的方案。

个体在一种非常具体的意义上是社会关系和社会条件的一个功能;也就是说,他是社会的一个产物,一个给定的社会以这种具体的形式存在。如果社会关系是阶级关系,由生产模式所决定,那么个体就是这些关系的一个产物,受他的阶级身份影响。但是问题不能被简化为广泛的社会阶级;它也包括社会阶层、职业群体等,社会阶层、职业群体等取决于一个社会的结构,而且取决于这种具体安排在一个给定时间、在一种给定条件下所起的作用。因此,个体的概念获得了一种更为具体的形式,并且变得更稳固地扎根于社会中,其独立部分是现存条件的产物。

当这方面问题引起了人们的注意时,马克思主义概念的启发性意义就变得明显了;它通过愈来愈被现代人本学所广泛地接受而得以显现。

然而对这种观念的批判具有另一个论据。因为个体被简化为社会关系的总和,因此他完全沦为群体;因此,尽管理论事实上给社会群体留下了空间,却没有真正的个体概念能够在此基础上被建构。

我已经暂时参考了这个论据,并且我只能再次说它是一个伪论据⁶⁹ (psuedo - argument)。它只是在这种条件下才有意义,即我们要么明显地接受了建立在对物理个体和精神个人进行区分基础上的基督教人格主义的观点,要么接受了作为自由意志的一个精神单子的个体的存在主义概念,这种存在主义概念归根结底与人格主义观点没有什么区别。问题应归为个体的本体论地位领域,这是一个其中马克思主义与人格主义和存在主义完全不同的领域。这里没有什么能沉默地被假定;每种观点都必须被明确地说明——对于人格主义来说更是如此,因为有关这个理论的形而上学散发出一股发霉的味道,在清晰地表达和显示其反科学和形而上学特征的时候会散发出这种味道。它

不仅一定会被马克思主义所拒斥,而且一定会被那些不愿意与现代科学发生争执的思想流派所拒斥。这是关心自身影响的哲学所不能够负担的东西。

然而,如果这个理论明显不被接受,全部伪论据都会倒塌,因为为什么作为一个生物种类的一个标本人类个体,如果他的观点和意见从遗传角度被设想为是由社会决定的,并且是一种社会产物,不再是一个个体?除非我假设——在什么基础上而不是在形而上学信念基础上,无论如何我都能够这样做——我称为一个个体的东西不能被这样决定,全部论证都倒塌了:科学数据为这种社会条件提供了大量证据,并且解决了问题。但是如果我做了这样一种假设,那么从这种科学论证的角度出发,就能够把态度作为形而上学的沉思加以拒斥,而且问题可以被认为是封闭的。

现在让我们考虑一下马克思主义个体概念的第三个重要因素。

将个体解释为自然界的部分和社会关系的一个功能适用于以人为核心的、自律的概念,这种概念认为人的世界是其出发点,人仍旧存在于其中,并且使其自身与所有认为人的命运被许多超人类的因素的影响所掌控的理论相分离。为了完成这幅图画,更多的问题必须被回答:社会的人是怎样形成的?他是怎样发展的?因为说人与自然和社会具有一种联系并没有在本质上为这个问题——人是什么——提供一个完整的答案。⁷⁰

要上哪里去寻找答案呢?马克思认为,应该在人的劳动、人的实践中寻找——人的劳动和人的实践是人改造客观现实的一个过程——并且,随着客观现实的变化,也改造了自身。自我创造——这是马克思对这个问题的回答,而且没有这种回答,就不可能把握住他的人类个体概念的基本特征。

这个答案不是马克思创造的——这里他也要感激黑格尔,马克思通过黑格尔走向英国经济学家(尤其是亚当·斯密)。自然,马克思没有借用黑格尔的自我创造思想作为立足点:既然这样,他也“使黑格尔

的理论转向了另一面”。他也与英国经济学家不一样。^①重要的是马克思的出发点是一个个体,这个个体不仅自觉地、理智地进行思考和推论,而且也自觉地、理智地进行活动。

劳动是这种改造活动的基本形式——与精神力量不同,因为人是从有而不是从无中创造了一切。人的劳动改造了客观现实,因而将其转变为人的现实,即人的劳动的一个结果。在改造客观现实的过程中——自然和社会——人改造了他自己存在的条件,并因此也改造了作为一个类的自身。这样,人的生产过程,从人的角度看,是一个自我创造的过程。正是以这种方式——通过劳动——人(*Homo sapiens*)诞生了,并且正是通过劳动他继续改变和改造了自身。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中阐释并发展了这种观点:

因此,黑格尔的《现象学》及其最后成果——辩证法,作为推动原则和创造原则的否定性——的伟大之处首先在于,黑格尔把人的自我产生看做一个过程,把对象化看做非对象化,看做外化和这种外化的扬弃;可见,他抓住了劳动的本质,把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为人自己的劳动的结果。……黑格尔是站在现代国民经济学家立场上的。他把劳动看做人的本质……^②

71 虽然黑格尔没有把劳动看作是具体实践,而是将其改造成了一种精神活动,这种错误的观念在那个时代绝不一般。例如,关于这个主题歌德(Geothé)让浮士德说了一段优美而深刻的话语(vv. 1224 - 1237):

我写下一句:原始有名!

^① 这个问题被科尔纽(Auguste Cornu)在《卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯》(*Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, 1961; Presses Universitaires de France, pp. 142-166, and in particular, on p. 159-160)的第三卷中具体讨论了。

^② Struik edition, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 177 (MEGA I/3, pp. 156-157). (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第205页。——译者注)

写到这里就停顿！谁帮助我继续前进？

这名字我不能评价过分，

如果我精神上得到正确的启示，

必须另译从新。

我改译为：原始有意。

这第一行要十分仔细，

下笔切莫躁急！

这意字怎能把万物创造化育？

应该译成：原始有力，

可是我刚把它写在纸上，

就已经醒悟到它并不合适。

蓦然间豁然贯通，必须神会，

放心地译作：原始有为！^①

行为哲学——包括做和工作两个范畴——在那个年代主要是唯心主义哲学家所关注的东西，契希考斯基(Cieszkowski)就是他们中的一员。在这个方面，马克思已经从他们身上学习了很多——正如他自己在《关于费尔巴哈的提纲》中诚实地认识到的，在《关于费尔巴哈的提纲》中，他也批判地评价了唯心主义的狭隘方法。⁷²

在《关于费尔巴哈的提纲》的第一条中，马克思批判了从前一切唯物主义的思辨特征，批判其只关注客观方面而忽视了主观方面。这就是为什么人的活动的积极方面被唯心主义所发展的原因，尽管它没有将活动当作实践。

但是在《关于费尔巴哈的提纲》的第三条中，在我们论证的环境下进行了具体说明。

有一种唯物主义学说，认为人是环境和教育的产物，因

^① Goethe's *Faust*, translated by Louis MacNeice, 1954. Reprinted by permission of Oxford University Press and Faber and Faber, Ltd. (参见歌德：《浮士德》，董问樵译，复旦大学出版社1983年版，第64页。)

而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物，——这种学说忘记了：环境正是由人来改变的，而教育者本人一定是受教育的。……

环境的改变和人的活动的一致，只能被看做是并合理地理解为**变革的实践**。^①

这就提出了内在于人的自我创造思想中的最深刻的观点：人在改变他的生存条件的过程中，也改变了自身，生产了自身。在这些论述的深入过程中，我们将试图展示这个假设对于解决历史进程问题和人的完善的无限可能性问题是多么有成效。

正是根据自我创造的内容，实践(*praxis*)范畴的意义才变得清晰。这个范畴在马克思主义哲学中一般具有多种意思和用途，尤其是在人本学和认识论中。但是其历史起源注定与政治领域相连。马克思通过理解**革命实践**在人类生活中的作用得出了他对人的活动的解释。我不同意科尔纽关于马克思的**实践**是对异化观念的一种替代的观点。事实上实践与异化相连，但是各种联系间是有区别的：从他对克服异化⁷³的方式的研究的观点出发研究异化，马克思得出了结论，即这不能通过思索来得出，而只能通过人的革命实践得出。他在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中写道：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁。”^②这种对实践作用的欣赏来自于马克思对异化和克服异化方法的哲学研究，来自于推动他一步一步走向激进共产主义的政治活动。他的精神演变——特别是在哲学领域——如果脱离他的实践活动和他的哲学经历来研究，是无法得到理

^① Selsam and Martel edition, *op. cit.*, reprinted by permission, pp. 316-317 (MEGA I/5, p. 534). *Ed. note*: See the different translation in Easton and Guddat, p. 401. (参见马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第504页。——译者注)

^② Selsam and Martel edition, *op. cit.*, reprinted by permission, pp. 283-284. (参见马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。——译者注)

解的。

人的通过劳动自我创造的观念是对上帝中心论及与之相关的他律主义的一种完全彻底的否定。按照葛兰西的一段精巧的表述^①，只有根据这个概念，“我们是我们自己的生命、自己的命运的铸造者”，而且只有根据那个概念，我们才能说“人是一个过程，或者更严格地说，是他活动的一个过程”。这种人的哲学固有的视野是多么的宽广和充满希望！

人类个体是自然界的一部分，是一个客观对象；个体也是社会的一部分——其态度、观点和价值判断被解释为社会关系的一个功能；最后，作为历史创造者的一个产物、人的实践活动的一个产物，人是历史的创造者——这些是马克思主义的个体概念的基础。

这幅图景没有囊括这个概念的所有因素；它没有如它所应该的那样可能和必然。它也不是一种定义上的尝试——尽管对于亚里士多德来说，这不一定是最重要的，也不是必要的——尽管这样一种定义的所有材料都被给予了。但是最重要的可能是，作为这个概念的一个结果，人类个体的本体论地位问题能够以使其完全不同于人格主义和存在主义的竞争人类学的方式解决。

没有对“人的本性”(human nature)、“人的存在”(human being)、“类存在”(species-being)、“现实的人和真正的人”(real man and true man)、“完整的人”(integral man)等这些马克思早期著作中出现的概念的思索，我们就不可能形成关于马克思主义个体概念的完全的评论。无论这些观点具有什么样的价值，它们一定补充了我们对青年马克思的人道主义思想的评价，并使我们了解即使我们拒绝了它们的表达形式或所提倡的解决方案，这些概念也会丰富我们的个体观点。许

^① A. Gramsci, *Wstęp do studiów nad filozofią*, *Pisma wybrane*, Warszawa, 1961, KiW, vol. 1, pp. 38-39. *Ed. note*: The original context is to be found in Antonio Gramsci, *Il Materialismo Storico e la Filosofia di Benedetto Croce*, in *Opere*, Rome, 1953, Einaudi. An extensive English selection is in Gramsci, *The Modern Prince*, translated by L. Marks London and New York, 1957, Lawrence and Wishart, and International Publishers Co., Inc., especially pp. 58-75.

多这些问题与前面对个体概念的分析具有有机的联系。不过虽然先前它们对个体观点的结构形成威胁破坏,并使其模糊不清,但它们现在将有助于更加关注已经分析的东西——或者至少使这种分析更完整。

我们已经指出个体概念不同于对个体的定义,在这里定义不是最重要的。然而,当谈论“成为人的”(to be human)这个短语的意义或者是更传统的术语“人的本质”的时候,这是一个我们想要的定义。就个人来讲,由于形而上学的负担,我想要避免用“本质”的概念。但是本质这个概念不仅许多次被运用,而且很不幸被青年马克思在多重意义上运用;此外,这个概念隐藏了一个应该反映出的意思。让我们更深入地来分析这一点。

我常常见到人们在多种意义上对“人的本质”概念所进行的最敏锐的和最尽心的详细分析,其中可以在 M. 弗里茨汉德(Marek Fritzhand)的论文《马克思构思的“人本质”概念》^①(*Istota człowieka' w ujeciu Marksa*)中找到马克思对这个概念的运用。它使我从不得不进行的一种相似的分析中解脱出来——更加重要的在于,因为严格来说这不是一种“马克思学”的研究。因此,我将会仔细思考与个体概念直接相关的“人的本质”方面的问题。

当我们谈论“人的本质”的时候,我们想要了解完全复杂的特征,这种特征可以使作为某些个体的一个种类的人与现实的其他部分区分开来。换句话说,我们想要一个定义,根据这个定义我们能够辨别人和非人。需要的是一系列特殊性质——这些性质如此一般和普遍,
75 在无论人的类存在不存在的地方都适用,而不管在时间、空间、发展水平、人种等方面有什么样的区别。在根据经典的属加种差(*per genus proximum et differentiam specificam*)线索概括这样一个定义的过程中,我们想要辨别我们的对象种类——人的类——也就是说,不是辨别矿

^① M. Fritzhand, *Człowiek - humanizm - moralność*, Warszawa, 1961, KiW, pp. 75-112.

物质,因为矿物质是琐碎的、简单的,而是辨别来自于对象的另一个种类,这是最接近于人的一种类型,也就是说辨别动物。

在许多种意义上,“人的本质”问题对于青年马克思来说(在其成熟时期,他小心翼翼地避免这个他在《德意志意识形态》中嘲笑的措辞)有这种特殊意义,在我看来,这种特殊意义尤其重要,因为它提供了对马克思个体概念更深入的洞悉。毕竟,这个因素甚至在今天对于这个概念的结构来说也是必需的,并与关于这个主题先前所说的东西密切相关。

马克思在生产的过程中看到了“人的本质”。

可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始生产自己的生活资料,即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候,人本身就开始把自己和动物区别开来。人们生产自己的生活资料,同时间接地生产着自己的物质生活本身。^①

这样马克思没有否认人是根据他的意识的各种表现——除了宗教,还有许多其他的表现,首先是语言——与动物相区分的,但是他将所有这些归纳为生产劳动。毕竟,就起源来说,它们是彼此不可分割地联系在一起的:劳动、概念思维和语言。

这种联系不仅是遗传的,而且是现实的。生产劳动是一个有意识的过程——这使生产劳动与动物的行为区别开来了。

动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是自己的生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象。他具有有意识的生命活动。这不是人与之直接融为一体那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活

76

^① Pascal edition, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 7 (MEGA I/5, p. 10). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第519页。——译者注)

动直接区别开来。^①

许多年后,马克思在《资本论》第一卷中重复了这个思想——在著名的蜜蜂与建筑师之间的比较中。蜜蜂比最聪明的建筑师制造的蜂巢都要好。但是建筑师比蜜蜂高明的地方就在于他在开始工作之前就已经在头脑中计划好了他想要建造的东西。或者依据心理学来说,蜜蜂的活动是本能的,而建筑师的活动是有意识的。

正是人的劳动的这种特征,与生产工具的生产密切相关。工具,就这个词的恰当意义而言,与有意识的生产活动相关。在《资本论》中,马克思引用了富兰克林的格言,人是**制造工具**的动物,但是——正如弗里茨汉德指出的那样——这不是对人的一种定义,也不是把人的劳动的特性归结为劳动手段的生产的一种尝试;它意味着这种生产具有人的劳动的特征(即,它是这种劳动的特征并且只是这种劳动的特征,但是不是其唯一的特征;这是一个必要条件,而不是一个充分条件)。^②

在恩格斯的文章《劳动在从猿到人转变过程中的作用》(1876)中,生产劳动是人的本质的思想被扩展至人的起源问题。

正如我指出的那样,对“人的本质”这个短语的语义学分析——就像马克思的运用所展示的——也有另一层意思。根据弗里茨汉德的分析,它可能相当于社会、人的世界、人的需要等。这些意义相互联系,却仍旧有所区别。这样,当寻求关于人和动物的区别是什么——贯穿于人类存在的历史的最一般的特征是什么(不管类的全部内部差异是什么)——这个问题的答案的时候,我们追随马克思主要指劳动

^① Struik edition, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 113. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第162页。——译者注)

^② “劳动资料的使用和创造,虽然就其萌芽状态来说已为某几种动物所固有,但是这毕竟是人类劳动过程独有的特征,所以富兰克林给人下的定义是,制造工具的动物。”[Dona Torr, ed., K. Marx, *Capital*, London, 1938, George Allen and Unwin, and New York, 1939, International Publishers Co., Inc., p. 159. (参见马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第210页。——译者注)]

这种有意识的生产活动。

这样一种研究“人的本质”问题的方法使我们更恰当地理解“类本质”及其问题和含义所表达的思想。顺便,这里需要提及两点警告:第一,提防从形而上学传统中继承下来的术语;第二,提防与这种运用相关的语言本质的危险。这样“本质”就具有了多种意义,“人的本质”和“类本质”都具有多种意义。

在《德意志意识形态》中,马克思明确地抛弃了这个术语,尽管他早在一两年前就已经自由地运用它了:

当时由于这一切还是用哲学词句来表达的,所以那里所见到的一些习惯用的哲学术语,如“人的本质”、“类”等等,给了德国理论家们以可乘之机去不正确地理解真实的思想过程并以为这里的一切都不过是他们的穿旧了的理论外衣的翻新……须要“把哲学搁在一旁”……须要跳出哲学的圈子并作为一个普通的人去研究现实。关于这一点,文献中有大量的材料,当然,哲学家们并不知道……哲学和对现实世界的研究这两者的关系就像手淫和性爱的关系一样。^①

这就是为什么马克思抛弃了这个“哲学的”术语,尽管他绝没有贬低这个设计得如此模糊的问题。

正如我们从他已经说过的话中了解的,马克思故意将具体的个体当作他分析的出发点。但是他也坚持后者与社会的关系——这是为什么他坚持人是一种类存在的原因之一。那么根据这种观念他将什么理解为“类”或“社会”?如果使那些构成社会或类的个体处于孤立状态,那么马克思就只能把个体理解为语言的一个本质(hypostasis)。由于充分意识到这一点,马克思就谨防过度运用类似的表达。

在批判所谓的“真正的社会主义”的过程中,马克思和恩格斯于

^① MEGA, I/5, pp. 215-216. *ED. Note*: See the slightly different translation in Ryazanskaya edition, pp. 254-255. (参见马克思和恩格斯《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第261~262页。——译者注)

1846年写作了《反克利盖的通告》(*Circular against Kriege*),在这里他们明确抗拒这种具体化,批评克利盖关于共产主义者为自己设立的目标与类的目标一致的思想,他们事后补充道:“似乎人类是一个可以有自己目标的人。”^①在另一页上,涉及克利盖有关人类的陈词滥调,他们谈论了“对于脱离了‘人格’并且与人格对立的‘人类’(人类于是变成形而上学的臆想,而照克利盖的说法甚至变成宗教的臆想)”^②的奴性。

这种态度在马克思对蒲鲁东(Proudhon)的批判中最尖锐地反映出来:

为了证明任何劳动必然留下某些剩余,蒲鲁东先生把社会人格化;他使社会变成**作为人的社会**,这种社会决不是由人所组成的社会,因为它有自己的特殊规律,这些规律与组成社会的人毫无关系,有“自己的理性”,这种理性不是普通的人的理性,而是丧失理智的理性。蒲鲁东先生责备经济学家们不了解这种集合体的个性。美国有一位经济学家从完全相反的角度来责备别的经济学家,我们认为有必要引用他的一段话来和蒲鲁东先生的话作对照:“人们给被称为社会的精神**实体**(the moral entity)——即文法的存在(the grammatical being),硬加上一些实际上只存在于那些无中生有的人们的想象中的属性……这就在政治经济学中引起许多困

^① MEGA, Moskau - leningrad, 1993, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der USSR, I/6, p. 14. (参见马克思和恩格斯:《反克利盖的通告》,见《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第13页。——译者注)

^② MEGA, Moskau - leningrad, 1993, Verlagsgenossenschaft Ausländischer Arbeiter in der USSR, I/6, p. 8. (参见马克思和恩格斯:《反克利盖的通告》,见《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第18页。——译者注)

难和可悲的误解。”^①

这里重要的是赞成引用库珀(Cooper)的思想。为一种唯名论的精神所弥漫,它没有留下任何疑问——特别是当与马克思的其他陈述进行比较的时候——他不喜欢语言的本质;而且很明显他完全知道语言的本质在人类思想中的作用。

追随这些评论,我们可以更安全地转向“类本质”学说的不稳定的基础及其意义。让我重复一下:对马克思早期学说进行一种详尽的重建不是我们的目的(这里我们再次涉及弗里茨汉德的“人—人道主义—道德”⁷⁹)。我只是想推论出马克思“类本质”理论的那些能够阐明他的个体概念的因素。

正如马克思本人晚年承认的那样,“类本质”是那个时代流行的哲学语用学的一部分。是他从费尔巴哈那里借鉴来的。正如我已经指出的那样,这不是一篇寻求影响的文章;我对马克思主义关于个体思考的形成感兴趣,因为它是在马克思的理性发展的过程中形成的,或者虽然无论何时他自己都不能从他的思想中得出所有结论,但是能够从他的理论中推导出这个观点。但是在某些情况下一定有例外,尤其是当关于马克思思想影响的一种研究能够促进更好地理解马克思思想的时候。对于他从当下这些词汇中借用的“语用学”(正如他称之为的)来说尤其真实——不必然隐藏、囤积和移动,而是无论如何具有很多语用学设备:不领会这些不利因素,许多问题的意义,有时候是所有问题的意义就都丧失了。

对于费尔巴哈来说——也对他之后的马克思来说——人的本质问题离不开人与他人的关系,他的人的类的身份——因此离不开这个事实,即人是——如那个时候的术语表述的那样——类存在物。

^① Reprinted by permission of International Publishers Co., Inc. Copyright© 1964. K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, edited by C. P. Dutt and V. Chattopadhyaya (MEGA I/6, P. 166.) Ed. note: See the different translation in Bottomore and Rubel, p. 109. (参见马克思:《哲学的贫困》,见《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1960年版,第128页。——译者注)

人的本质,即人的一系列特征,根据费尔巴哈的观点,不取决于个体本身,而是取决于共同体中的他人。今天我们可以说这与社会个体是相关的,但是费尔巴哈——被马克思所质问——还没有在恰当的语义上理解社会,而只是在爱和友情领域理解了人与上帝之间的关系。虽然如此,这种学说的意义不仅非常清楚,而且——除了其有限特征外——完全能够为马克思所接受。

80 人类个体本身(*für sich*)不包含人的本质,既不作为道德存在,本身也不作为思想存在。人的本质只包含在共同体中,人与人的共同体——但是在这样一个共同体中,这个共同体同时是建立在人与上帝之间关系的真正区别的基础上。^①

正如马克思后来在《关于费尔巴哈的提纲》中指出的那样,费尔巴哈认为人的本质是每个个体固有的一种抽象,因为他仅仅将其解释为一种自然纽带、一个“类”,而不是社会关系的一个功能——因此是非历史的。但是费尔巴哈称为人的本质的东西与一切具体个体都不相关,因为所涉及的是一个整体的种类的一系列特征,而不是任何种类的要素。正是这点引导了费尔巴哈,尽管他的概念还不稳固,而且限制了他的学说的性质,走向反对施蒂纳(Stirner)的主观个人主义并维护一种社会个体的思想。他在对施蒂纳有关“类”的问题的批判中强调了这点:

在费尔巴哈那里,类不是指定一种抽象,而只是某种与一个具体的自我确定的我相反的你、一些其他存在于我自身之外的人类个体。这样当我们在费尔巴哈那里读到“个体是有限的,类是无限的”时——这只是意味着这种具体个体的有限性不必然是他人的有限性,所以现在人的有限性不是未

^① L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 59, in *Kleine Philosophische Schriften*, Leipzig, 1950, Felix Meiner Verlag, p. 168.

来人的有限性。^①

因此,这里“类”仅仅意味着“我之外的其他个体存在”。或者,换一种说法,当我说“类本质”时,我想要表明的是“作为人的人”(being human)的意义不能根据任何单独个体来解释,因为他的有限性不必然是他人的有限性。尽善尽美是多数个体的性质,也是时间和空间中创立的类的性质。因此,“人”的模型的意义或者“作为人的人”的理想类型只能指代类——也就是说,指代共时地和历时地形成的一个个体的种类,而不指代某个具体个体。尽善尽美只有作为一个可以从类的角度出发满足的过程才是可达到的。这是费尔巴哈的观点。

“实现类”意味着什么?认识某些观点、某些能力,一般是人本性的某些特点。毛毛虫是一种昆虫,但是还不是整个昆虫……只有蝴蝶才是完成了的昆虫、完全实现了的昆虫。同样的蜕变既发生在人的生活中,也发生在单个个体的生活中。^②

81

唯有通过把握费尔巴哈著作中的“类”观念的意义,我们才能够完全理解马克思的“类本质”。

马克思解释费尔巴哈的思想的方式,在他与费尔巴哈在1844年8月的通信中表现得非常明显,这是他写作《1844年经济学哲学手稿》的时期。马克思对费尔巴哈《未来哲学原理》和《基督教的本质》的评论是这样写的:

在这两部著作中,您(我不知道是否有意地)给社会主义提供了哲学基础,而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一,从抽象

① L. Feuerbach, 'Über das Wesen des Christentum in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigentum,"' *Kleine philosophische Schriften* (1842—1845), pp. 187-188, Leipzig, 1950, Verlag Felix Meiner.

② L. Feuerbach, 'Über das Wesen des Christentum in Beziehung auf den "Einzigsten und sein Eigentum,"' *Kleine philosophische Schriften* (1842—1845), p. 190, Leipzig, 1950, Verlag Felix Meiner.

的天上降到现实的地上的人类这一概念。如果不是**社会**这一概念,那是什么呢?^①

这是一个法学家将之称为可靠解释的东西的一个实例,它证明了当马克思在与人的联系中运用“类”时,指代的是“社会”,而且当他谈论作为一种“类存在”的人时,指代的是一个“社会个体”。这些词语,正如他们在1844年夏天写的那样,是马克思早期著作的一个重要线索。

在那些年,马克思分析了资本主义社会人的多元性:这时他指的是一个为自我利益所驱动的个体——也就是说一个市民[资产阶级(bourgeois)],市民社会的一员——以及追求共同利益的一个政治共同体的成员[公民(citoyen)]的人——的多元性,甚至是内部冲突。在这种联系中,“类本质”短语的意义变得尤为清晰。^②

82 “类存在”(Gattungswesen)在马克思的著作中也有其他的意思:

1. “……人只是在历史过程中才孤立化的。人最初表现为类存

^① *Mark Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlin, vol. 278, p. 425. (参见马克思:《马克思致路德维希·费尔巴哈》,见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第13页。——译者注)

^② “可见,任何一种所谓的人权都没有超出利己的人,没有超出作为市民社会成员的人,即没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体。在这些权利中,人绝对不是类存在物,相反,类生活本身,即社会,显现为诸个体的外部框架,显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的唯一纽带是自然的必然性,是需要和私人利益,是对他们的财产和他们的利己的人身的保护。” | K. Marx, *Zur Judenfrage* [MEGA I/1/1, p. 595 (黑体是我加的——亚当·沙夫)] *Ed. note*: translation by T. B. Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*, reprinted by permission of C. A. Watts & Co., Ltd., London, 1963, p. 26 and McGraw-Hill, Inc., New York, 1965; see the different translation in Easton and Guddat, pp. 236-237. (参见马克思:《论犹太人问题》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第42页。——译者注) | “类本质”问题同样被马克思在同一本著作中做了相似的回答:“社会一旦消除了犹太精神的经验本质,即做生意及其前提,犹太人就不可能存在,因为他的意识将不再有对象,因为犹太精神的主观基础即实际需要将会人化,因为人的个体感性存在和类存在的矛盾将被消除。” | K. Marx, *Zur Judenfrage* [MEGA I/1/1, p. 606 (黑体是我加的——亚当·沙夫)] *Ed. note*: translation by T. B. Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*, reprinted by permission of C. A. Watts & Co., Ltd., London, 1963, p. 40 and McGraw-Hill, Inc., New York, 1965; see the different translation in Easton and Guddat, p. 248.] (参见马克思:《论犹太人问题》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第55页。——译者注) |

在物,部落体……”^①

2. 一个从事一种有意识的生命活动的存在。(“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,就是说,他自己的生活的对他来说是对象。”^②)

3. 一个将他的类看作是自身的存在的存在[附带说一下,“存在”这个词——存在(*wesen*)——这里在两种不同的意义上被运用了两次]。

4. 进而,“……通过实践创造对象世界,改造无机界,人证明自己是有意志的类存在物,就是说是这样一种存在物,它把类看作自己的本质,或者说把自身看作类存在物”^③。

这样,“类存在”或“类本质”这个短语被马克思至少在四种意义上使用,尤其是作为以下短语的同义词:

1. “社会存在”(参见上面与费尔巴哈的通信和在马克思的《论犹太人问题》中的引文^④)。

2. “一个构建类的标本的存在”或者一种“群体存在”(参见出自

^① K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, Dietz Verlag, p. 395. Ed. note: Karl Marx, *Pre - Capitalist Economic Formations*, translated by Jack Cohen and edited by Eric Hobsbawm, London, 1964, Lawrence and Wishart, p. 96; New York, 1965, International Publishers Co., Inc. [参见马克思:《政治经济学批判大纲》,即《政治经济学批判(1857—1858年手稿)》,见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第147页。——译者注]

^② K. Marx. *Economic and Philosophical Manuscripts*, Bottomore translation as in Fromm edition, *op. cit.*, p. 101. See also *Karl Marx: Early Writings*, p. 127. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第162页。——译者注)

^③ K. Marx. *Economic and Philosophical Manuscripts*, Bottomore translation as in Fromm edition, *op. cit.*, p. 102; See also Bottomore, p. 128. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第162页。——译者注)

^④ 这里指英文版第38个注释,指代“可见,任何一种所谓的人权都没有超出利己的人,没有超出作为市民社会成员的人,即没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体。在这些权利中,人绝对不是类存在物,相反,类生活本身,即社会,显现为诸个体的外部框架,显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的唯一纽带是自然的必然性,是需要和私人利益,是对他们的财产和他们的利己的人身的保护”这一段文字。——译者注

《政治经济学批判大纲》的引文^①)。

3. “从事一种有意识的生命活动的存在”(参见出自《1844年经济学哲学手稿》的引文)。

4. 一种“与人的固有形象相对应的存在”(参见出自《1844年经济学哲学手稿》的引文)。

这里最重要的是在“类存在”这个短语的两种意义之间画一道线：首先，一种意义强调作为一个标本的人属于一个生物类，与这个类的其他标本共享一些普遍的特征；第二，另一种意义强调人具备某种人希望成为的类型的特征，这是他自己对他自己类的性质和任务进行反思的一个结果——这种类型是“类存在”的人类行为规范的一个来源，⁸³“类存在”也就是与人的某种固有形象相一致的(人的“本质”)一个存在。

第一种意义的要点是类的成员，然而第二种意义涉及的是符合某个模型。后一种意思尤其关注这个内容，因为这与马克思主义人本学的其他范畴相关——那些“人的本质”范畴和“真正的”、“现实的”人的范畴(“人的本质”是构成人的模型的东西，唯有与他的模型相符合，人才是“真正的”人)。

我已经让这个问题占用了很大的篇幅，只是想指出，在马克思词汇运用的准确性和语义学精确性方面，青年马克思不是拘泥小节的人。如果谈起许多年以后他自己嘲笑了这些矫揉造作并批判了这个专业术语，这将足以警示我们在对同样的文本进行解释的过程中要小心翼翼——或者至少在将它们用作以马克思主义之名构建独创性理论的一个基础之前要再三考虑。当然，这些意义包含很多刺激性因素，并且它们说明了马克思主义的人道主义——并且这占很大部分。但是人们不应该试图在这些意义之间“寻找”那里不存在的东西。

从马克思的个体概念的观点出发，“类存在”的分析格外清晰地阐

^① 指代“……人只是在历史过程中才孤立化的。人最初表现为类存在物，部落体……”这一段话。——译者注

明了马克思主义人本学中社会的个体的概念的演变。人类个体是出发点,但是他从一开始就在与其他个体的关系的意义上被看待,因此是社会地被看待。但是由于脱离了费尔巴哈的唯物主义,马克思愈发重视个体的社会性质,而且他与费尔巴哈的最终决裂是类存在这个“哲学术语”的消失;这被根据全部社会关系进行解释的社会个体所替代。“人的本质”,也就是以术语“人”所指代的对象类型为特征的一系列属性,最初被马克思看作是与类相连的,每个“类存在”都是类的一个标本;随后它变得相当明确地与社会相连,然而由于吸收了生物种类的特征,特别是将社会特征增加到纯粹生物特征中,因此允许对“人的本质”进行一种更深入的理解。由此而论,“类存在”概念——以及其对于马克思理性发展的重要性——变得更加清晰,但是当根据⁸⁴他充分考虑的个体概念来审视时,也展现出了“类存在”概念的有限性。

马克思著作中的另一个范畴,而且要是因为这个原因,需要解释和考虑个体概念的含义,是指“人的本性”(human nature)。

根据马克思本人的思想,这也是在他青年时期学术圈内流行的“哲学术语”的一部分。其传统根源于启蒙时代,相信像一种不变的人的本性这样的东西的存在。这样一种学说显然与马克思主义的历史理解不一致,它显然不可能在马克思自己的思想体系中拥有地位。然而,马克思没有回避这个短语,而且在他早期著作中常常提到“人的本性”。有时声称他历史地将它解释为一系列随着条件而变化的特征,然而“人的本质”对他来说是一系列一般的和普遍的特征,这些特征在整个人的类的发展过程中没有经历任何改变。只要拿出著名的《关于费尔巴哈的提纲》的第六条,这种观点就能轻易地被驳倒,《关于费尔巴哈的提纲》的第六条将人的本质描述为社会关系的总和并且因此用历史的术语对其进行理解,强调与社会关系相一致的人类个体的变动性。对我来说这似乎是一种对马克思早期词汇进行理性解释的尝试,马克思的早期词汇既不一致,也不准确。

然而,问题仍然存在,而且是否它真正被青年马克思所接纳了,值得我们在反思马克思主义的个体概念的背景下进行分析。

有两种对立的方式,能够解决“人的本性”的问题。一种方式被启蒙哲学、理性时代所提出,它把一种不变的、自然给予的人的“本质”或“性质”视作是理所当然的。相反的方式是作为条件的一个产品和功能的人的相对主义观点。

马克思拒斥那种与人的存在不相容的不变的“人的本性”思想——以及与那种对人的存在进行理论概括的历史理解不相容的思想。⁸⁵ 这是否意味着他接受了相对主义,因而拒绝任何或多或少稳定的不变因素,不仅在人的组织结构和生理结构上,而且在人的心理结构上?当然不是。甚至马克思的晚期词语都在证明这一点。

在《资本论》第一卷对边沁(Bentham)的批判中,马克思写道:

效用原则并不是边沁的发明。他不过把爱尔维修和18世纪其他法国人的才气横溢的言论平庸无味地重复一下而已。假如我们想知道什么东西对狗有用,我们就必须探究狗的本性。这种本性本身是不能从“效用原则”中虚构出来的。如果我们想把这一原则运用到人身上来,想根据效用原则来评价人的一切行为、运动和关系等等,就首先要研究人的一般本性,然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。^①

在这段话中——它当然不能被称作一种“青春偏差”(youthful aberration)——马克思指的是“一般的”或“历史修改的”人的本性。然而,无疑他清楚地使自己与相对主义分裂开来,恰好他指代的“一般的人性”更难以澄清。就此而言,马克思的观点看起来不是决定性的,而且不可能只是一种解释。让我指出问题所暗含的思想。

弗洛姆(Erich Fromm)在其很多作品中分析了这个问题,提出了

^① Capital, *op. cit.*, (Dona Torr edition) p. 622, note 2. (参见马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第704页。——译者注)

一个在我看来十分有趣的问题：

所有人享有同样基本的结构和生理特征是常识，没有医生会觉得他没有平等地对待所有人，不管什么种族和肤色，他都将同样的方法应用于自己的种族。但是人也共同拥有同样的精神结构：所有人共同拥有同样的人性吗？有作为“人的本性”这样的一个实体吗？^①

他回答道：

86

“人性和人道主义的全部概念乃是建立在凡是人都具有人的本质这一思想基础上的。”^②

让我们从一种消极的论证开始：一种对相对主义的保护在这种情况下相当于一种对种族主义的保护。因为如果我们同意不同的条件培育不同类型的人，那么，即使我们把这种原则的范围限制在人的精神组织上，我们也给出了一种种族主义者能够运用的学说：如果在组织的高级和低级层面上都有人的类型（不是生理上的就是精神上的），一种高级和低级种族的学说就会变得无懈可击。

然而，这是黑暗中的乱打乱撞，不是一种论证；因为如果事实能够被引用来支持相对主义，它就不能因为我们对其含义的担心而简单地被拒绝。那么让我们抓住积极的论证。

正如弗洛姆在我们刚刚引用的那段文字中指出的，没有医生会向往否定所有人的精神结构和生理的一致性，不管他们的肤色或者其他与众不同的身体特点什么样——因此，在所有情况下诊断和治疗都具有相似性。但是人的精神结构的位置是在哪里呢？

我们能够假设这种结构完全依赖于条件并因而具有随着时空变

① 它首先在《健全的社会》(*The Sane Society*)中被提出，然后在《马克思人的概念》(*Marx's Concept of Man*)和《在幻想锁链的彼岸》(*Beyond the Chains of Illusion*)中被讨论——一系列显示了弗洛姆在关于人的本性问题的讨论中从弗洛伊德主义向马克思主义的转变。

② E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Freud and Marx*, New York, 1962, Trident Press—Simon and Schuster Book, p. 27. (参见弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，张燕译，湖南人民出版社1986年版，第28页。——译者注)

化的不稳定成分吗？如果这是真的，我们将不能够理解来自于不同历史时期的人们的观点和态度；事实上我们不能理解我们的时代生活在不同条件下、具有其他历史传统的那些人。

情况并非如此，这一点被 20 世纪两种精神相对主义的最广泛的努力的失败所证明：即莱维 - 布吕尔^①(Lévy - Bruhl) 的新词使用理论 (prelogism) 和所谓语言相对主义的沃尔夫假说 (Sapir - Whorf Hypothesis)。因为完全不同的生活条件，以及与我们完全不同的一种精神结构，我们在这里不进入到细节，只能根据这些理论来回忆所谓的原始人；这是建立在一种不同的逻辑基础上的，正如新词使用理论所坚持的（在他死之前，布吕尔承认这是一种幻想），或者建立在一种不同语词发音的基础上，正如沃尔夫假说的激进版本所声称的那样，尽管以这种形式它总是被拒绝。

事实上，人，不管在历史、文明、文化或种族上有什么样的差异，不仅可以彼此理解，而且能够经历相似的心理状态，尤其是情感。最低程度上，这是由于他们共同的种系发生 (phylogenesis)，种系发生在所有属于人的类的群体中创造了共同的精神结构和生理结构。如果不是人的生活的基本条件上的相同的、理智的、情感的和意志的反应，这种种系发生及相应的生理结构就会促进类似的 (analogous) 反应。这里重要的不仅是行为，而且是与这些反应不可分割地联系在一起的各种心理过程。他们对不同本能的角色强调没有必要追随弗洛伊德（尽管本能当然在这方面发挥着作用，然而我们可以解释这些本能）去确定人类心理的同质性——而且按照定义有必要认识“人”作为一个类的标本的给定存在。

因此我们将如何对待在不同条件下和理性生活、风俗和习惯、情感反应等不同发展阶段上形成的不同人类群体间的明显区别呢？当然，当反驳沃尔夫假说，即不同的语言体系决定感受世界的不同方式

^① 吕西安·莱维 - 布吕尔 (1857—1939)，俄裔法国社会学家，人类学家和哲学家。——译者注

的时候,会采取与语言学家同样的方式。首先,与建立于不同群体基础上的把所有语言和思想体系联合起来的东(是使将一种语言翻译成另一种语言成为可能的这些联系,正如它们可能在文化意义上一样遥不可及)相比,这些差别是无关紧要的;第二,每种语言都能够适当地适应变为另一种相关的语言,因为它潜在地能够不仅以一种方式记录客观现实。

费尔巴哈——在上面引用的段落中——将“类”理解为一种确定的可能性,一种发展的倾向;他说“实现类”意味着将这些倾向转变为现实(正如毛毛虫变成蝴蝶)。因此,我们应该把所有人共享的东西——这种东西被“哲学语用学”描述为人的本性——与那些同种系⁸⁸发生中人的类的精神结构和生理结构相连的心理发展的潜力等同起来吗?这并不意味着我们应该忽视民族群体的特殊变化——甚至在他们的生理结构领域。当然存在一些像特殊民族心理、特殊性格等的东西。但是也可以肯定有一系列的特点,至少潜在地是“人”这个类的所有标准样本的特征,并且——尽管这些特点也是历史地形成的——变化得非常缓慢而且具有相对过长的发展阶段;正是由于这些特点,一个有生命的存在可以被归类为人。这是不是令人联想到马克思对于“一般的”人性和“历史改变的”人性,即各个时期和社会的具体形式之间所做的区分?就这点来说,弗洛姆似乎是对的:

马克思反对以下两种观点:一种是非历史主义的观点,即认为,从历史一开始起,人的本质就是作为一种实体出现的。另一种相对主义的观点认为,人的本质并不具有诸如此类的特性,人的本质不是别的,正是社会状况的反映。然而,马克思并未摆脱这两种观点,全面提出自己关于人的本质的理论,他仅仅停留在对各种不同的、矛盾的观点的思考。^①

^① E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter with Freud and Marx*, New York, 1962, Trident Press—Simon and Schuster Book, p. 31. (参见弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,张燕译,湖南人民出版社1986年版,第32页。——译者注)

与这个问题密切相关的是“现实的”和“真正的”人之间的区分，这种区分尽管潜伏在“哲学语用学”时代，其含义是极其有趣的。为存在主义者所如此挚爱的存在和本质之间的这种区别——正如我们看到的，在它们的时代到来以前很久就被知晓了——一定对某些学术圈具有吸引力，这无疑增强了青年马克思的知名度。然而事实本身并没有得到历史的诠释，个体概念问题的含义相当重要。

“现实的”和“真正的”人的差别的背后可以追溯到什么语义学含义呢？我们不去探究这些表达的微妙之处和思维差别，我认为问题在⁸⁹本质上可以归结为下面的观点：在当代，存在着生活在一个扭曲人、限制人的发展的异化世界中的具体人类个体。这些是真正存在于我们周围世界中的真实的个体。但是除此之外，还有一种理想的人，人的理想类型，正如我们今天要说的，与他的潜在发展（人的“本性”、“本质”）的景象相对应的是，它不被限制和扭曲。这是一种理想意义上的真正的人，因为与其实情况意义上的“现实的”人不同。

人的理想类型，真正的人的形象，是以人类世界的所有渴望为基础的——努力“使人人性化”[正如马克思写给卢格（Ruge）的信中说的]，反抗“非人性的”世界。在这里蕴含着重要性——当讨论马克思主义的人道主义和反对异化的抗争时，我们将会回到的一种观点。很明显，这种景象是建立在某种价值体系基础上的——而且它是我们对这种体系的选择，这种体系是我们认为是“人的本性”的东西的原因，而且是在给定时期给定条件下认识“真正的人”的原因。也很容易理解将马克思“真正的”和“现实的”人之间的差别与他对存在着他称为“人的本质”和他的“本性”的某些东西的思想的接受连接起来的纽带。

“真正的”人的概念是一种“类存在”，与“真实的”个体不同，是直接来自费尔巴哈那里拿来的——然而，正如我们上面强调的，费尔巴哈只是在共同体中看到了人的本质。

参考黑格尔和费尔巴哈，马克思密切联系了他对政治异化以及人

[既是生活在经济异化条件下的一个自私的个体(个体是中产阶级市民社会的一员——一个资产阶级),也是从属于社会的一个个体(个体作为“政治共同体”的一员——一个市民)]的多元化的分析,发展了他的“真正的人”的概念。然而,“现实的”人是与人的本质、“真正的人相冲突的资产阶级。因此,对这种多元性一定会被克服的假设——后来引导马克思逐步走向了共产主义。

“现实的人就是现代国家制度的私人”,这是马克思在《〈黑格尔⁹⁰法哲学批判〉导言》^①中写的。^② 马克思的《论犹太人问题》包含了对这种观点的逻辑阐释:

完成了的政治国家,按其本质来说,是人的同自己物质生活**相对立的类生活**。这种利己生活的一切前提继续存在于国家范围**以外**,存在于**市民社会**之中,然而作为市民社会的特性存在的。在政治国家真正形成的地方,人不仅在思想中,在意识中,而且在**现实中**,在**生活中**,都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是**政治共同体**中的生活,在这个共同体中,人把自己看做**社会存在物**;后一种是**市民社会**中的生活,在这个社会中,人作为**私人**进行活动……人在其**最直接的**现实中,在市民社会中,是尘世存在物。在这里,即在人把自己并把别人看做是现实的个人的地方,人是一种**不真实**的现象。相反,在国家中,即在人被看做是类存在物的地方,人是想象的主权中虚构的成员;在这里,他被剥夺了自己现实的个人生活,却充满了非现实的普

^① 在这里沙夫实际运用的是《黑格尔法哲学批判》中的内容,但是英文写成了《〈黑格尔法哲学批判〉导言》。——译者注

^② MEGA I/1/1, p. 499. (参见马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第102页。——译者注)

遍性。^①

“真正的人”的范畴与“完整的人”(totaler Mensch)的范畴是密切相关的,并且只有在“完整的人”的参照下才变得完全清晰。

正如“真正的人”的范畴只有在与“现实的人”的范畴相对照的时候才能被理解,“完整的人”的范畴(“全面的人”)的意义也只有出现在与“异化的”人因而是被剥夺了特权的残缺的人相区别时才能被理解。我将在讨论异化和共产主义的过程中回到这些问题上,共产主义作为一种社会秩序使人性的全面发展得以可能。这里只有就澄清某些能够加强我们认识马克思个体概念的范畴和态度来说,我们才会涉及这个主题。

- 91 全面的人是理想的个体,即完全认识到了构成人的“本质”的特征或他的“本性”的人。他是一个全面的人,他的完全发展没有被主要的社会关系的各种形式的异化所限制。首先,这些异化包含经济异化(基于生产资料私有制的关系),政治异化(国家、官僚),意识形态异化,等等。这是我们从马克思关于个体的普遍性的观点的乌托邦成分中抽象出来的(尤其是在《德意志意识形态》中憧憬了具有所有才能的一个个体,他突发奇想,这个个体是由猎人、工人、艺术家、思想家等交替成为的)。现在重要的是抓住这个思想的核心,并激发其所提供的视角。

私有财产制度,运用典型的劳动分工,损害了个体,阻碍了他的个性的完善。在这个制度里只能找到“现实的”人——而不是仍只是一种理想的“真正的”人。另一方面,只有真正的人能够成为全面的、整体的,与资本主义制度下残缺的真实的人不同。事实上,“真正的人”和“整体的人”构成了一种同义反复,因为两个概念是同一件事情的语义上不同的方面。这样,“人的本质”、“真正的人”和“整体的人”的范

^① MEGA I/1/1, p. 584. Ed. note: From Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*, op. cit., reprinted by permission, p. 13; see also Easton and Guddat editon, p. 225. (参见马克思:《论犹太人问题》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第30~31页。——译者注)

畴不可分割地彼此相连。一个“真正的”或“整体的”人是一个“人性”得到实现的人。除了这种逻辑关系外,这些范畴具有一种实践联系,因为每种联系的实现都依赖于社会生活中异化的消除——这本应该引起个体向一种类存在的转变。对于马克思主义的共产主义来说,下面将涉及到这种状况的实践意义及与实践对应的问题。但是应该立刻指出,人们不管怎样感知陈述这些问题的“哲学术语”,都没有离开它们的真实意义和含义。

除了人的个性的发展和共产主义之间的联系,出现在马克思早期著作中的“整体的人”的问题,对于世界的人道化概念和人道主义与自然主义之间的联系来说,具有某种更为普遍的含义。这些是有点模糊的,而且关于它们的错误观念已经积累了起来。因此,一种更为相关⁹²的分析将会有序地进行。

在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思写道:

人以一种全面的方式,就是说,作为一个完整的人,占有自己的全面的本质。人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱,——总之,他的个体的一切器官,正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样,是通过自己的对象性关系,即通过自己同对象的关系而对对象的占有,对人的现实的占有;这些器官同对象的关系,是人的现实的实现。^①

马克思继续争辩道,只有在社会实践中人的感觉才会变为人类的感觉,人才能占有作为人类现实的客观现实。这使他得出了这个结论,即彻底的自然主义等于人道主义,反之亦然。整个论断,正如它在他那个时代的“哲学术语”中表达的一样,只有根据马克思的实践概念,只有当现实不是被动地而是作为活动的产品被解释时,才会

^① MEGA I/1/3, p. 131. Struik edition, *op. cit.*, reprinted by permission, pp. 138-139; Bottomore translation, *op. cit.*, p. 159. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第189页。——译者注)

变得可以理解。

这样一种方法涉及两个相关的问题。

其中一个问题与“整体的”人的概念相关。他是一个全面的人,因为他远离异化而且远离他所创造的物的限制。但是这恰恰是为什么客观世界对他来说不仅是只能被沉思的外在现实,而且是人类活动的一个产品。对象因此是对象化的、物化的人的活动;在这种活动中,人发现了自己和他人,而且向他人证明了自己,因为——直接地或间接地——他们是人的活动的产品。这个世界是人性的世界,而且在占有世界的过程中——只有非异化的人能够做到这点——一个人在精神上更富有而且增强了他的才能。正是在这种意义上,世界的人道化与整体的人的概念相关。

93 但是还有另一个问题:这种方法蕴含了对客观现实的否定,因而也是为了支持主观主义对唯物主义的一种拒斥吗?

我们已经看到这多么没有根据。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思明确地阐释了(我们引用了相关段落)独立于人的现实存在,而且这绝不是与他的人道主义不相容的。重要的是他的通过实践达到世界人道化的思想与唯物主义完全不相容,尽管它具有有一种对于明确对待这种唯物主义来说尤为重要的形式。

当我们说世界是人的活动的一个产品的时候,我们指的只是一种给定的现实,正如人感受到的那样,社会地行动为人的活动所转变;在人基于社会经验感受这种现实的意义上,在他的感觉和器官——感觉——是种系发生的一个产品等等的意义上,也为人的活动所创造。这一切都不包含唯心主义最轻微的暗示,而且与一个物质世界的学说完全兼容,这个物质世界在某种意义上外在于人并独立于人,这个世界不是人的意识的一个产品,尽管是他们的生产的一个产品。无论对于试图吸引主观性的某种沉思来说——还是对于从为唯物主义奠基道路的这些论断得出的唯心主义结论来说,这都没有根据。这种尝试不能归咎于青年马克思。

另一方面,关于自然和客观世界的人道主义学说——在他们的存在为人的活动和实践所感知的意义上——包含一些对于我们的人类个体概念和我们的普遍的世界观来说是必要的东西。事实上,涉及的是直观唯物主义与辩证唯物主义之间的分界线,直观唯物主义将世界与人区分开来,并以纯粹被动的方式解释人类认识;辩证唯物主义意识到客观世界和人之间的相互依赖性——以及人的认识中的依赖的作用。

在《历史和阶级意识》(*Geschichte und Klassenbewusstsein*)中,卢卡奇指出了极其关键的问题,即经济宿命论蕴含着“伦理社会主义”,因为如此有限的一种观点没有为革命提供理由;更一般地说,对世界与人的分离进行的一种哲学解释产生了人的世界与自然界相分离的一个概念。唯物主义和唯心主义之间的争斗是司空见惯的事情,每一方都抓住了另一方的夸大言行,这种夸大言行由于妨碍世界的一种完整景象,为攻击提供了一个目标。⁹⁴

一种彻底的唯物主义概念必须认识到自然和社会的客观性。但是这个概念必然是对实践作用的一种认识,对改变世界的社会的人的活动的一种认识。任何没有抓住这一真理的人只能睁一只眼闭一只眼来看待问题。但是一旦他这么做了,他必须考虑自然和社会人之间的相互作用,并领会自然和社会人之间的不可分割性。在这种意义上,唯物主义与人及其活动完全相连,并因此与特殊词义上的人道主义相连。在青年马克思的言语背后,正如它今天看起来那样匪夷所思和不精确,展现的是不仅真实而且重要的问题。因此,它们作为思想的激发值得我们关注,而且值得将它们在马克思成熟时期研究的基础上凸显出来。

马克思主义个体概念也包含着个性(personality)问题吗?当然。但是它涵盖一种发达的个性理论吗?对于这个问题不是简单的是或不是能够回答的:马克思主义对待个体确实包含一些理论的线索,但并非以一种发达的形式。

马克思熟悉个性和个体观念,而且运用了恰当的术语。从他早期青年时期开始,对于个性的本体论地位他也具有一种清晰的认识,因此创造了他的个性理论的基础:这是一个真实个体的最典型因素,尤其是对个体来说。个体和人因此不能被分开,因为他们只不过是同一真实客体的两种完全不同的命名。这种论断——对于一种基于唯物主义基础上的个性理论来说是尤为重要的——遵循马克思对黑格尔唯心主义的批判,但是其意义更广泛,延伸到了其他唯心主义的个性理论中——尤其延伸到了基督教人格主义中。

95

黑格尔说:“但是,真正的主观性只是作为**主体**才存在,人格只是作为人才存在。”这也是神秘化。主观性是主体的规定,人格是人的规定。黑格尔不把主观性和人格看作它们的主体的谓语,反而把这些谓语变成某种独立的东西,然后以神秘的方式把这些谓语变成这些谓语的主体。

各谓语的存在是主体,因此主体是主观性等等的存在。黑格尔使各谓语、各客体变成独立的东西,但是,他这样做的时候,把它们同它们的现实的独立性、同它们的主体割裂开来了。……因此,神秘的实体成了现实的主体,而实在的主体则成了某种其他的东西,成了神秘的实体的一个环节。^①

这可能是在沉闷中写下的,以“哲学术语”的深奥语言写下的,但是意义非常清楚:有一种真实的人类个体,这种个体应该作为分析的出发点。他是一种复杂的身心统一体,并且因此作为一个类应该根据他的各种属性和特征被检验。某些特征,即精神的或者心理属性,被称为给定个体的人性,他的观点、态度和性情的综合体。尽管这仍旧使个体问题有点模糊和不精确,并且需要科学细化(尤其需要被心理

^① MEGA I/1/1, pp. 426-427. Ed. note: From *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* translated by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat, pp. 165-166. Copyright© 1967 by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Reprinted by permission of Doubleday & Company, Inc. (参见马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第31~32页。——译者注)

学家和人类学家细化),但我们至少认识到了关键问题:作为一个精神统一体的人不能够与作为一个真实存在的个体区分开来。个性只是对个体的一种特殊描述,一种与物理面貌同样的性质。因此,要使个性具体化为“人”并将其与个体区分开来,就像它将会使个性与其物理面貌或其阴影分离开来并赋予它们[像夏米索的《皮特·施乐密尔》(*peter Schlemihl*)的奇怪故事一样]一种独立的存在一样,是一个骗局。

个性可以曲折地和充分地加以讨论——不仅如此,还可以更加容易地加以讨论,因为没有科学的思想流派如此成功地说出了关于这个主题的任何东西。但是对所有理论共同的是个性理论的核心问题依赖于个体的本体论地位问题的解决,而且选择相对简单:要么个性被构想为一个真实主题的一系列性质——这因此变为进一步分析的自然出发点——要么它自发地被当作一个精神上的人——这意味着一种唯心主义方法,不仅是通向个性而且是通向一般个体的方法。

因此马克思主义通往个性问题的方法与其对个体的本体论地位问题的唯物主义回答密切相关。认识到个体的社会特征并将它当作社会关系的总体隐含着另一个结论:个体的个性是社会地形成的,它具有**一种社会特征**。

国家的各种职能和活动同个人发生联系(国家只有通过各个人才能发生作用),但不同作为**肉体的个人**,而是同作为**政治的个人**发生联系,同个人的**政治特质**发生联系。因此,黑格尔说它们“是**以外在的和偶然的方式**同这种特殊的人格**本身**联结在一起”……之所以会有这些谬论,是因为黑格尔抽象地、孤立地考察国家的各种职能和活动,而把特殊的个体性看作与它们对立的東西;但是,他忘记了特殊的个体性是人的个体性,国家的各种职能和活动是人的职能;他忘记了“特殊的人格”的本质不是它的胡子、它的血液、它的抽象

的肉体,而是它的**社会特质**……^①

这是对唯心主义的(人格主义的)个人概念的另一种打击:个性不是某种独立的或自律的精神存在(自律,即,物质世界是自律的,而且具体的个体世界也是如此)——但是它是一种**社会产品**,具体个体之间的社会关系的一个作用。因此人的个性在历史进程中发生了改变,正如形成它的条件一样。

最后,来自马克思主义个体概念的第三个推断:恰恰因为其社会特征,人的个性不是被给予的,而是被制造的;这是一个过程;这不是某种非人力量的一个产品,而是**社会人的自我创造**,人的自我创造的产品。这里是马克思个性理论和一般马克思主义个体概念之间的另一个联系——然而是以彻底的人类中心主义武器对唯心主义怪念头的另一种打击。

对马克思主义理论的个性问题的另一个评论是:个性范畴与个体范畴不可分离地联系在一起——被认为是独特的、非重复性的。事实上,马克思主义者持有这种观点,即个性是一种社会产品,具有社会特征,但是这只是对其**起源**的另一种解释。人的个性是由社会决定的,是社会决定因素的一种交织,但是,正是由于它的复杂性,个性——作为一个实体——是不可重复的,并且在这种意义上是个体的。^②

事实上,作为一个**完整的结构**,并且作为一种身心结构,非重复性是个体的一个属性。因此,它首先涉及人的态度、性情、观点、意志、偏好和选择等人的特征。正是在这种意义上,马克思主义,在批判人格主义(personalism)探讨人格(human person)的形而上学方法时,提出了作为个体的人格的一种全面发展的理论——或至少是其人类学体

^① MEGA I/1/1, reprinted by permission, pp. 423-424. (参见马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第29页。——译者注)

^② K. Marx, *The German Ideology*, MEGA I/5, pp. 418-419. Ed. note: See English translation in Ryazanskaya Moscow edition, part III, section entitled "Solomon's Song of Songs or the Unique", pp. 470-488. (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版。——译者注)

系为这种理论提供了空间。这种论战涉及对现象的解释,而不是现象本身。

这蕴含了一个结论,尽管没有为马克思主义理论家所明确地表达,也是完全被认可的:作为一种非重复的、结构的实体,个体构成了某种独特的、只有其死亡才会消失的价值。因此,在某种意义上,个体,尽管不是一个单子——相反,他以多种方式与社会相连,而且是这个社会的一个产品——作为一个非重复性的整体,表现了会随着其死亡而消失的世界本身。这里再一次,当拒绝存在主义的形而上学时,马克思主义没有否认存在主义学说中的一个明显事实;再一次,争论⁹⁸是关于解释的而不是关于现象的存在。这蕴含着道德理论和影响他人生活的人的行为的基本结论。

那么,这些是对与马克思主义个体概念相符合的个性理论的一般概述——而且因此可以认为这样一个理论存在于马克思主义之中,或者至少可以从其假设中推论出来。但是这不意味着它实际上在马克思主义中得到了发展;这当然不是仍旧开放的情况和问题——情况之所以如此,更是因为重要的不是哲学反思而是来自于心理学、社会人类学、社会学等专门化的学科领域的一般推论。

这个特别领域在马克思主义中明显被忽视了——因为具有所有涉及个体心理学和社会心理学的东西。认知社会学帮助解释了这种疏忽:当马克思主义看不见个体问题并将强调焦点转移到群众运动研究上时,对与个体相连的一切事情的忽视都是一种自然结果。难怪一个开始探讨个性的马克思主义者会遭遇许多观念,这些观念一般是在唯心主义前提基础上形成的,从他的立场来看,除了方法论之外他提供不了什么东西。这就是为什么在这里马克思主义一定是破坏性的,驳斥关于个性的错误观点和主张,尽管它自然没有放弃它自己的建构。否定也引起了肯定。在这个方向上科拉科夫斯基在论文《我思,历史唯物主义,个性的表现理论》中做了一种有益的努力,在这篇论文

中,个体的人格主义概念被从一种马克思主义者的角度进行批判的分析。^①

这个工作的建设性方面仍旧被进行。如果没有其他原因,这必然会获得我们对个体的性质的全面理解。作为一种工作提议,我可能会回到弗洛姆的主张——我在引言中已经提到了这点——人的性格(character)应该被作为一种过滤体系来研究,通过这一体系经济基础的促进因素被选择并引导向了上层建筑。这个主张提供了研究个性问题的一种有价值的线索——至少在对个性的社会特征的完全认知的意义上,就起源方面而言,涉及研究其具体心理内容的必要性,包括潜意识在内。当人的个性被研究时,如果非理性因素在人类行为中展现了自身,就必须允许非理性因素的作用,在人类行为中一种对任何这种非理性因素起源的切实可行的非理性解释应该加以尝试。这当然不是一项容易的任务,而且将会迫使马克思主义者修订许多先人之见,批判许多禁忌。但是如果我们要继续发展我们自己的个体概念并成功地应对相反的理论,就必须做出这种努力。

在我看来,个体概念是一切哲学人类学的关键问题——这只是因为它必须解决个体的本体论地位问题并因此提供人类学和整体世界观之间联系的一个纽带。因为哲学人类学——尽管所有表现与此相反而且其支持者总是发表非常激烈的免责声明——与世界观有着千丝万缕的联系;重要的是,这些联系以两种方式行事:在一个连贯的制度下,世界观蕴含着某种人类学领域不可避免的选择,反之亦然。

一种人类学体系应该被如何解释是有争论的。在我看来,最好的和最便利的方式就是以人类个体概念开始,因为那时全部主张可以被安排到一个假设体系中。但是事实上在调查和反思的过程中,个体概念不是一个出发点,而是一个目标。只有在关于各种个体生活问题的解决中,一种完善的个体理论才能够被建构。这恰恰是为什么这个体

^① *Studia Socjologiczne*, Warsaw, 1962, no. 3.

系能够被逆向地提出——以研究的结果、个体概念开始。

至少,正是围绕着个体概念,特别是围绕着个体的本体论地位,各种人类学流派之间的主要区别循环出现;这也是为什么这个概念能够作为这些流派的类型学的一个基础。¹⁰⁰

个体的本体论地位显然是在马克思主义学说的框架内被定义的:个体是自然和社会的一部分,而且这决定了个体的本体论地位。他是自然的一部分,思索着世界并有意识地改变世界,同样他是社会的一部分。作为一种自然-社会存在,个体可以不借助于附加因素、脱离客观现实被理解。这样一种理解个体的本体论地位的方法——以整个马克思主义世界观为基础——使构建一种彻底的以人类为中心的哲学人类学成为可能,这种人类学因此在一种特定意义上是自律的。

无论它的外表怎么样,人类学的概念取决于它作为出发点的东西:或者是进行社会参与的具体个体,或者是超人类的世界。

在前一种情况下,可能建立完成不需要超人类助手的以人为中心的人类学,将人的世界作为其产品的人类学。这种人类学,也只有这种人类学可以与唯物主义世界观相融合:一方面,它可以被认为是其逻辑结果——恩格斯曾经说过在没有来自外部现实领域的附加条件的情况下唯物主义是通往现实的一条路——另一方面,作为一个立场产生了这种世界观。

这样的一种人类学——以人为中心因而是唯物主义的——也是自律的;也就是说,人类世界被认为是独立于任何外在于它的力量的(自然和社会),被认为是人的一个产品。自律一定总是相对于某物——在这种情况下,相对于一些可以影响人类命运和主导人的行为的超自然的东西,超人类的力量。一定不能忘记“自律的人类学”(autonomous anthropology)这个词语的意思,而且一定不能与人格主义所解释的“自律”混淆,后者是一种建立在作为精神统一体的人类个体概念的基础上的人类学。在这样的解释中,基本精神被理解为与现实世界关系上的自律——一种与我们谈论“自律的人类学”所指谓的东西

101 直接对立的关系。对于这些意义的任何困惑都可能会导致基本概念的误解——甚至是对马克思主义人本学的自主性格的否定。

在后一种情况下,也就是,当人类学始于一个超人类世界的时候——上帝,超自然的力量,绝对观念,一个客观价值的世界,等等——人类不是其出发点,而是一个终点。那么当(正如传统人类学中通常的情形一样)它建立在宗教信仰基础上时,它就具有了一种上帝中心论的特征,或者更广泛地说,当隐含的意思是一种超人类因素的影响时,也就是说在传统词义上不必然是超自然的时,是他律的。“他律”因此是比“上帝中心论”更广泛的概念。以上帝为中心的人类学(例如,基督教人格主义)是他律的,因为它以上帝的超能力和对于人类世界的主导作用为基础;但是,黑格尔的人类学,尽管是他律的,并不以上帝为中心,因为它是绝对观念,这种绝对观念的作用被认为类似于在宗教体系中的超自然能力的作用。

人类学的出发点当然不是偶然的;它与整个已经发展了的人的理论的世界观是紧密相连的。认为一种人类学理论不参考一种世界观、“脱离哲学基础”就可以被解释是一种幻想。除非他已经准备好反驳并且推翻自己的思想体系,一个唯物主义者不能接受基督教人格主义解释的人的概念;反之,一个存在主义者或人格主义者也不能——在冒着相似结果的危险的情况下——接受这些唯物主义(正如萨特哲学发展的最近时代存在主义与历史唯物主义的不愉快的结合说明的)。

当一种人类学选择了其出发点,这种选择不仅决定了其一般特性,而且决定了其对很多具体问题的处理。这样一来,例如道德责任的问题在一种意义上被一种假设了超自然力量和创造性行为的存在的人类学所审视,并且在另一种意义上被一种将唯物主义与人的自我创造学说联合起来的自律的人类学所审视。这就是为什么哲学人类学具有明确的意识形态性质的一个原因。

在“意识形态”一词的许多通常意思中,这里我们最感兴趣的是这一意思,即它在作为“社会主义意识形态”、“资产阶级意识形态”等这

样的短语中表现的意思。这些词语隐含的是影响人的社会行为的观点和态度,这种观点和态度与一种被接受的社会发展目标和使它们选择这些目标的价值体系有关。这样定义的“意识形态”同样包括哲学人类学。这并不意味着,给定的实践的结论,尤其是政治的结论是被人类学直接假设的,但是当然具有一种间接联系。由于这个原因,哲学人类学是一个意识形态战场,是各种流派和趋势进行斗争的地方。例如,从某种角度说,个体概念是一个高度抽象的问题,已经唤起了激烈的争论,这种争论的性质和影响只有当它们的意识形态意义被充分考虑的时候才能被把握,也就是说,它们的影响,即使是间接的,也形成了人的社会理念,因此形成了它的行为和行动。直接地说,没有一种实践的结论可以从遵守一个或另一个个体理论中得出。然而,间接地说,这样的结论非常有意义。归根结底,这里社会的重要性不仅存在于个体的概念中,而且存在于一般哲学人类学中。

第二章 个体和他的产品 (异化问题)

各个人过去和现在始终是从自己出发的。他们的关系是他们的现实生活过程的关系。为什么会发生这样的情况：他们的关系会相对于他们而独立？他们自己生命的力量会成为压倒他们的力量？^①

在这些普通的语词中我们被巧妙地引导至众所周知的核心问题，运用修辞学说是“异化”、“疏离”。在《德意志意识形态》中，马克思更加详细地阐释了这种关系：

社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量，这是迄今为止历史发展中的主要因素之一……

这种“异化”（用哲学家易懂的话来说）当然只有在具备了两个实际前提之后才会消灭。要使这种异化成为一种“不

^① K. Marx, from the manuscript “L. Feuerbach,” MEGA I/5, p. 537（黑体是我加的——亚当·沙夫）。*Ed. note*: See the different translation in Ryazanskaya edition, *op. cit.*, p. 658.（参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第587页。——译者注）

堪忍受的”力量,即成为革命所要反对的力量,就必须让它把人类的大多数变成完全“没有财产的”人,同时这些人又同现存的有钱有教养的世界相对立,而这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。^①

“异化问题”对于哲学家来说是一个真正的金矿,尤其是对哲学史学家来说。其持久活力实际上显示出社会生活的学生很久以来就已经意识到人的产品可能会变得自律,甚至统治人(根据弗洛姆的理论,这个问题可以追溯到偶像崇拜,因此可以追溯到《圣经》);显示出思想谱系的复杂的、相互交织的影响;在马克思那里显示了这个问题的巨大的完整的理智背景——所有这些已经激发了成百上千的有关这个主题的博学研究。这是为什么我们可以抛弃进一步研究这个“影响”所涉猎的广阔领域的一个原因。不管在这方面马克思应该感谢别人多少、感谢谁,他自己的概念是不同的,正是因为他摆脱了唯心主义形而上学的一系列问题并且一针见血地指出了其不同。值得注意的是,为了免于尴尬的传统及其祖先(首先是黑格尔),马克思加速批判了当代的专业术语(在《德意志意识形态》的同一段落的另一处,他讽刺地讨论了异化的哲学语言并总是把这些话语放在引证标记中间)。另一方面,他从未放弃问题本身(在不抛弃其立场的基础的条件下,他也从未这样做);而且之后,当混淆的风险已经明显降低时,当(正如他在《资本论》中所说的)黑格尔开始被当作一条“死狗”来对待时,他事实上,尽管保守地,又回到了“异化”(Entfremdung)这个词。

在我们进一步分析之前,让我们简单阐述一下这个术语。在这些文章中,我已经决定运用“异化”这个词(我将在下面尝试更准确地阐释其意义),只是因为我不能想出更好的词来更适当地表达其所涉及

^① Reprinted by permission of International Publishers Co., Inc. Copyright© 1939. K. Marx, *The German Ideology*, Parts I and III, edited by R. Pascal, pp. 22-24. Ed. note: See the different translation in Ryazanskaya edition, pp. 45-47 or Easton and Guddat edition, pp. 425-426. (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第537~538页。——译者注)

的内容。事实上,这个术语具有一个悠久却模糊不清的传统;它具有被各种学说运用的可能性,其中的一些甚至接近神秘主义;它一直与一种同历史无关的因此是抽象的“人的本质”或“人的本性”的概念相关;它是异化的;这就是为什么马克思放弃了他曾经那么喜欢的一个术语的原因。但是同样正确的是,“异化”代表了某种现实的社会关系而且与没有人想出过一个更好的词来定义它这个现实问题有关。¹⁰⁵ (“拜物教”与“异化”的主张在意义上与范围上一样,都是混乱的。)另外,因为运用一个似乎为其他思想流派现在和过去所污染的词语的危险,现在已经是极小了。(除了专业人士,有谁了解黑格尔、卢梭或者马克思之前的其他思想家的学说中的异化呢?)我没有找到任何理由去反对回到一个更符合问题且现在可以表达出一种清晰的意义的术语。

异化问题涉及个体与社会的关系,以及个体与作为社会的人的多种产品之间的关系。就像我们说过的,出发点是人类个体——但是是一个现实的、具体的个体,这个个体以多种方式参与社会生活。考虑到这个个体是“社会关系的总和”,不仅从遗传学角度上讲是社会关系的一个产品和一种功能,而且此时此刻——即从他在日常活动中与社会的关系角度说也是这样。这不仅适用于占统治地位的劳动力分工占有物质产品生产的过程,还适用于人的社会生活在一个国家组织、一个给定价值体系等中的位置。在每一种类似的情形中,我们探讨的是在社会中活动的人,因此探讨人与人之间的关系,在某种程度上是直接地探讨,在某种程度上是以那些来源于人的产品的东西为中介。在这个领域展现了一个过程,在这个过程中经由人类行为的对象化和物化且在特定条件下,人的创造物变得独立于它们的造物主,而且随后在它们的运行中完全自律;因此,它们使人隶属于物,而且导致了异化的现象。

从人的社会活动和社会关系出发,我们必须继续追随马克思的脚步,将人活动的对象化(物化)现象与这种活动的产品的异化现象,它

对人的活动的结果,并因此对人作为人的结果(自我异化)区别开来。

“……对象作为为了人的存在,作为人的对象性存在,同时也就是人为了他人的定在,是他同他人的人的关系,是人同人的社会关系。”^①

在社会中活动的人以对象化的形式揭露了自身,以便可以被他人理解:首先,以人创造的物的形式(物化),而且以转变人的关系和物质化精神价值的形式,或许是以书面语言或许是以口头语言的形式。这种活动的对象化,特别是人的精神活动的对象化,有着巨大的社会意义。对于人来说,一个对象是“为了人的存在”;也就是说,这个对象在理智上是可感知的,而且除了所有其他目的之外,是充当其他一切的一个符号——尤其是充当他性格的目的、意图、能力的一个符号,是充当价值的人造物。因此人变为一个“为了他人的定在”;他变为“人同人的社会关系”等。

人的活动的对象化和物化因此是人的世界性存在的基础,因此也是一个基本的人类学范畴。除了由黑格尔本体论带来的阴影和转变为“用脚站立”外,对象化是一个理性的范畴。

只有在某些条件下,人的行为的对象化和物化才会走向异化:也就是当人的产品获得了一种独立于他的存在和自律性,而且当人不能以一种有意识的方式拒绝他自己产品的自发运行时,这些产品使人自己服从于产品的规律而且甚至可能威胁人的生命。对现实的征服已经超出了他的控制——因此是非人性的——剥夺了人的人性,限制了他的个性的发展,而且使他成为物质世界的一个附属物:机械、国家官僚等等。因此,异化同时是人的自我异化——人这个物质世界的创造者,迷失在了这个已经统治他的客观的、非人性的世界。不仅人的产品与他疏远了、“异化了”;他也使自身异化了,变得像一个客体一样

^① K. Marx, F. Engels, *The Holy Family*, MEGA I/3, p. 213. Dixon translation, Moscow, 1956, Foreign Languages Publishing House, p. 60. (参见马克思和恩格斯:《神圣家族》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第268页。——译者注)

与自己相疏离。人开始感觉自己是周围物质世界的一部分,通过这些物质的媒介来回应自身。

正是根据这个复杂现象,马克思提出了本章开头引自《德意志意识形态》的异化的来源问题:人的产品是如何获得独立于他的一种存在,一种超越他的力量的?马克思希望对这个问题的一种回答能够说明如何在资本主义社会克服异化,如何创造有利于人性的全面和自由发展的条件,如何在实践中实现人的“本质”。这就是作为一场运动的共产主义的本质意义,从个体幸福问题出发和使个体幸福成为最高目的的共产主义的本质意义。

马克思的问题今天以一种不同但是仍然重要的形式呈现出来:资本主义条件下的异化问题中又增加了社会主义条件下的异化问题。

对于马克思来说这是一条自明之理,因为经济异化是其他所有异化形式的基础,经济异化的消除——通过废除生产资料私有制来达到——或许可以自动废除其他形式的异化。但是情况真是如此吗?异化在社会主义中真的不可能吗?或者有没有可能在私有财产之外异化还有其他的来源?这就是使得异化不仅在资本主义条件下而且在社会主义条件下成为一个显著问题的问题。

当我们说异化是人被他的产品所统治时,我们指的是一种基本的社会发展,在这种发展中市场上商品的流通、国家间的军备竞赛、民族主义、种族仇恨、宗教冲突等等,不再屈服于意志和人类个体的控制,反而是它们统治了个体,威胁了个体的存在而且限制了个体的自由。因此,反抗异化的斗争是以由人设计并服从于人的意志的力量取代一种主要发展力量的一种努力。换言之,这是一场为了人的自由而进行的斗争,这种自由是一种真正的、非表面的自由,在这种斗争中,人有意地塑造了自己的命运。恩格斯说过,向社会主义的过渡,是从必然王国向自由王国的一种飞跃。今天当试图重建马克思关于社会主义的思想以抓住其人道主义核心时,我们必须遵循其关于资本主义制度条件下异化的见解。只有到那时马克思的社会主义意义才能被完

全理解。但是,当我们面对马克思主义研究人类个体问题的更广阔的途径时,我们必须——面对不为马克思所知的经验——重申这个问题,这个问题如下:私有财产真的是所有异化的基础吗?并且,因此资本主义的终结意味着一切异化的终结吗?异化在社会主义条件下是不可能的吗? 108

在我们对各种异化形式的进一步分析中——从中我们希望得出某些一般的结论——我将尝试考察这个问题,不仅因为它出现在一种私有财产制度中,而且因为它出现在与社会主义条件下终结异化的论题的联系中。

按照时间顺序,异化问题首先是作为宗教异化的问题出现在马克思的著作中的。如果我们考虑到时代的环境和青年黑格尔派(马克思和恩格斯都产生于这个派别)思考的主要问题,这只是自然的。他们不能避开那时的主要争论或者对那些吸引他们周围人的重大问题无动于衷。如果我们记得费尔巴哈有关人的理论的革命性影响,这尤其会使一贯反抗宗教异化的斗争主题暴露无遗。

更重要的是,这是发生在人的思维中的意识形态急剧变革中的一场重要斗争。恩格斯后来写了很多法国人在实践——革命——中已经实现了的东西,这是德国人努力在抽象的思想领域追求的东西;而且如果这是对人的行为的辛辣讽刺的话,那么这就是为他同胞的麻木不仁和缺少革命活动所厌恶和不再着迷的东西,它也包含了一个重要的积极真理。德国人,尽管他们在经济上和政治上的发展是落后的,但是在意识形态上的进步远胜于其他民族,而且他们在这个领域取得的革命成就——尤其是在哲学上——具有重要意义,这种意义远远超出了德国的范围。

有趣的是——这也是最有特点的——进行这种意识形态活动的人完全知道其革命的、实践的意义。这是重要的,因为很明显这场斗争在一个阻止引发法国 1789 年暴力革命的环境的国家中是有意识的革命,意识形态斗争在这样一个战场上决出了胜负,在这个战场上战

109 斗尤其为传统所喜爱,但是其充分意识到这样做是在为革命实践铺平道路。这使得对宗教异化的猛烈攻击显得清楚明白。

1842年——当马克思24岁,仍旧远离唯物主义和共产主义时——他在为《莱茵报》(*Rheinische Zeitung*)写的一篇论文中写下了一些优美的但很少为人所知的文字:

我们坚信,构成真正危险的并不是共产主义思想的**实际试验**,而是它的**理论阐述**;要知道,如果实际试验**大量地**进行,那么,它一旦成为危险的东西,就会得到**大炮**的回答;而征服我们心智的、支配我们信念的、我们的良心通过理智与之紧紧相连的**思想**,是不撕裂自己的心就无法挣脱的枷锁;同时也是魔鬼,人们只有服从它才能战胜它。^①

唯有意识到意识形态的**实践意义**,才能清楚地洞见反抗宗教异化的斗争的目标,正如青年马克思所掌握的:

批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。理论只要说服人[*ad hominem*],就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人[*ad hominem*]。所谓彻底,就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身。德国理论的彻底性的明证,亦即它的实践能力的明证,就在于德国理论是从坚决**积极**废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为**人是人的最高本质**这样一个学说,从而也归结为这样的**绝对命令**:**必须推翻**使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西**的一切关系**,一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声,再

110

^① K. Marx, "Communism and the Augsburg", *Allgemeine Zeitung*, MEGA I/1/1, P. 263. *Ed. note*: English translation from *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* translated by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat, p. 135. Copyright© 1967 by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Reprinted by permission of Doubleday&Company, Inc. (参见马克思:《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》,见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第295~296页。——译者注)

恰当不过地刻画了这种关系,他说:“可怜的狗啊!人家要把你们当人看哪!”^①

直到最近,一部分被视作正统理论的马克思学文献还依旧坚持一些陈旧的观点,这种陈旧的观点可以部分地归咎于恩格斯的一些论述:德国人,由于无力进行革命的**行动**,就将重点集中在对宗教的批判上,因为这没有什么危险;换句话说,他们的攻击被机会主义所口头吟作。这里我不能讨论19世纪激进的德国知识分子的机会主义,但是我认为有必要纠正基于那个时代对意识形态争斗的误解基础上的错误观点,即对宗教的批判只是理性机会主义的一种托词,与政治问题相比没有多少意义。事实是,在意识形态领域,这种批判是最重要的;没有这种批判,通向共产主义的关键道路就会被堵塞。因为处于成败关头的是执着的人类中心主义的胜利,以及对人来说最重要的存在、最高的善是人本身这个论点。这种论证的含义对于那个时代德国激进主义革命来说具有决定性的意义,而且对于掌握群众也具有决定性的意义。马克思清楚地知道这一点,正如从他的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中引用的那段话中表述的那样,而且许多他的同时代人也持有相同的观点,那时候马克思与这些人是联合在一起的。对于这一点,没有比费尔巴哈用来结束他的《对宗教本质的批判》(*Lectures on the Essence of Religion*)的感人的话语可以作为更好的证据了:

当我们不再停留于相信一种更美好的生活,而是并非各自的,而是一直地**追求**这种生活的时候,那么我们将成功地**创造**这种生活,至少消除压迫人类的最突出的、最可怕的、最悲惨的罪恶和不公正的事。但是为了渴望和达到这点,我们必须认识到人之爱而不是神之爱才是唯一真正的宗教,而且

^① K. Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, pp. 283-284 (MEGA I/1, pp. 614-615). *Ed. note*: English translation from Easton and Guddat, *op. cit.*, reprinted by permission, pp. 257-258. See the different translation in Seisam and Martel, *Reader in Marxist Philosophy*, pp. 283-284. (参见马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。——译者注)

不是对上帝的信仰传播了人对自身及其力量的信仰,这是这样一种信仰,相信人的命运不依赖于人之外或者超越人的存在,而是依赖于自身,即人的唯一罪恶是人自身——原始的、迷信的、自私的和罪恶的人——而且人是人的唯一上帝。^①

还有更显著的同时更优美的论述可以将人性理论划分为以人为中心和以上帝为中心、自律的和他律的吗?将马克思之前的哲学家思想的清晰性和理性广度与今天以马克思主义的名义否定宗教信念的意识形态意义和以异化的形式进行斗争的那些人的观点进行比较,会令人很尴尬。一个人可能是一个信徒或者是一个无神论者;这是一个个体选择的问题,当然这是每个个体的权利。但是没有一个人,尤其是一个知识分子,会使完全清晰的东西难以理解。对宗教的接纳——以及随之对上帝中心论的接纳(不管喜欢不喜欢,都是不可避免的结果)——不仅是“彼岸”世界而且是“此岸”世界的事务。建立在这种信仰之上的是引导人的最一般行为的政治纲领。它代表了一种意识形态(从根据一种社会发展的公认目标形成人的社会活动的观点和态度的意义上说),这种意识形态与在两难困境(对人来说要么上帝要么人是最高存在)中直接进行选择有关。如果不是这样的,如果上帝中心论不包括意识形态领域的结果和这个世界的冲突,这些问题就不会激起这样痛苦的争斗。如果发生了这种争斗,那是因为人们——至少是那些指挥战斗和试图影响群众的人——知道它们的意识形态含义和意义。

我们可以认为,费尔巴哈发现了这一真理,或者至少使这一真理彻底公式化,这就是认为不是上帝创造了人,而是人根据自己的形象创造了上帝。上帝,一种超然的存在,只是根据人的属性进行的一种推测和绝对化,完全是根据理想的形式制造出来的,呈现出一种理想的类型。因此,上帝的形象——甚至是激进的特性——随着社会及其

^① L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, Stuttgart, 1908, Fromman's Verlag.

形成的时代而变化。但是出于同样的原因,有一些不变的特性,因为它们反映了那些在任何社会都能找到的经久不衰的人类特性和关系。在各种情况下,上帝,作为一种超然的存在,都是人的创造物,是人对他自己的特征和属性的一种外化和对象化。这使人贫穷,因为上帝从人那里盗去了他的特点和内容,这些特点和内容支撑着具有社会信念外观的人的思维的计划和产物——而且因此,通过使其存在独立于创造者,变成一种异化的而且总是敌对的力量,渐渐去统治人。一旦被创建,而且在社会上对象化,宗教信念就会变成一种不仅异于人而且统治他、控制他的力量,正如它总是呈现出的那样危险和具有毁灭性,人不能够摆脱这种宗教信念。这种人的产品对人的控制,马克思认为是宗教异化的关键,然而后来他只是不想运用这种表达,《资本论》的作者没有忘记:“正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样,人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配。”^①但是马克思在他的博士论文中已经感觉到了这点,在博士论文中,尽管仍旧运用唯心主义哲学的语言,马克思提出了自己关于宗教异化的基本观点,特别是促使一场为了实现世界与人的需要和谐相处而反对宗教的战斗。马克思年轻时对人从宗教束缚中解放出来的呼吁是以这样一段话语结束的:

哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白“总而言之,我痛恨所有的神”就是哲学自己的自白,是哲学自己的格言,表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。^②

很明显,那个时代反对异化的斗争也是为了一种彻底的人道主义

^① *Capital* (Dona Torr edition), pp. 634 - 635. (参见马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第717页。——译者注)

^② MEGA I/1/1, p. 10. See the conclusion to the Foreword of Marx's doctoral dissertation; English translation in Selsam and Martel edition, *Reader in Marxist Philosophy*. (参见马克思:《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别〈序言〉》,见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第12页。——译者注)

而进行的斗争,只有从一种以人为中心的观点出发才能达到。同样明显的是,就那个时代关注自我认知而言,这就是一场反对**根本问题**的战争,而不只是一个机会主义的借口;除非为了人类中心主义而进行的战斗赢得了胜利,否则不可能有人道主义的持续的和完全的发展, 113 这种人道主义引发了共产主义。青年恩格斯在他对托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)的批判中清楚地阐释了这种观点——而且他的话语更有价值,因为这些话语显示出恩格斯和马克思作为同一个知识分子圈子的成员的完全一致性。因此,这些话语特别具有他们二人出生于其中的周围环境的意识形态态度的特点。

恩格斯坚持自己的立场,宣称要推翻卡莱尔所描述的那种无神论,他写道:

……我们要把人因宗教而失去的内容归还给人;这内容不是神的内容,而是人的内容,整个归还过程就是唤起自我意识。我们要消除一切预示为超自然的和超人的事物,从而消除不诚实,因为人和大自然的事物妄想成为超人的和超自然的,是一切不真实和谎言的根源。^①

恩格斯在自己的人道主义宣言中继续写道:

迄今为止总是提出这个问题:神是什么?德国哲学就这样回答问题:神是人。人只须认识自身,使自己成为衡量一切生活关系的尺度,按照自己的本质去评价这些关系,根据人的本性的要求,真正依照人的方式来安排世界,这样,他就会解开现代的谜语了。不应当到彼岸的太虚幻境,不是超越时间和空间,不是到存在于世界之中或与世界对立的什么“神”那里去寻找真理,而应当到最近处,到人的心胸中寻找真理。人所固有的本质比臆想出来的各种各样的“神”的

^① F. Engels, "Review of Thomas Carlyle's Past and Present," *Reader*, p. 236 (MEGA I/2, p. 426). (参见恩格斯:《英国状况》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第519页。——译者注)

本质,要美好得多,高尚得多,因为“神”只是人本身的相当模糊和歪曲了的反映。……人在宗教中丧失了他固有的本质,使自己的人性外化,现在,在宗教由于历史的进步而动摇之后,他才觉察到自己的空虚和不坚定。但是,他没有其他拯救的办法,只有彻底克服一切宗教观念,坚决地真诚地复归,不是向“神”,而是向自己本身复归,才能重新获得自己的人性、自己的本质。^①

114

这里没有运用过多的“哲学术语”,而是具有恩格斯的典型的清晰性和鲜明性,我们获得了关于反对宗教异化运动的人道主义意义的陈述。

不管我们认为这种消灭宗教的要求的功效怎么样,甚至是以激进的形式,其纲领都与今天这个时代没有任何相关性,它解释了为什么这些特殊问题能如此独占那个时代。不克服上帝中心论,不在哲学人类学中为一种彻底的人类中心主义奠定牢固的基础,那么,那种用马克思的话来说是把握了人自身问题的根本的激进主义就没有丝毫进步。

因此,这是一场至关重要的意识形态战斗,必须成为进攻的起点。但是这是一场坚定不移的战斗,不能被认为是战争的结束。因此,这引导马克思进一步走向政治异化的问题。正如他自己说的(在引自《〈黑格尔法哲学批判〉导言〉的文字中),对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样的绝对命令:必须推翻那些使人成为被侮辱、被奴役和被蔑视的东西的一切关系。彻底的人道主义因此变为对政治关系进行批判性分析,而且首先是对国家进行批判性分析的一个激励因素。

当人受到独立于他的力量的影响,而且当这些力量(虽然是他自

^① F. Engels, "Review of Thomas Carlyle's Past and Present," *Reader*, p. 238 (MEGA I/2, p. 428). (参见恩格斯:《英国状况》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第521页。——译者注)

己的产品)限制了他的生活方式的时候,人就变成了被奴役的、堕落的,并且在某种意义上说是被蔑视的存在。因此,反对这种状况的战斗如果成功了,那么它一定是反抗异化的战斗;而且事实上不仅是反抗宗教异化的战斗。

115 人的产品的“自我疏离”,囊括了发生在意识形态、社会-政治和经济领域的精神,人与人之间的关系以及物质商品这些事物。

首先是宗教,但是它今天并不是唯一的也不总是主要的因素。我们已经解释了为什么青年马克思和他的同时代人都从宗教异化开始,因为为一种真正以人为中心的世界观而进行的战斗正在进行,而且战斗的结果对于他那代人的哲学自我认知来说是决定性的。但是马克思完全了解一般意义上的意识形态异化的意义,尤其是哲学异化的意义。这种意识是他的意识形态理论的基础。

意识形态是社会意识的一部分,以它从事的大部分控制行为事实上在于执行社会发展的一个选定目标为特征。因此,它与一种确定的价值体系不可分割地联系在一起,这种价值体系的选择依赖于人的社会利益;而且在一个阶级社会里,选择必然具有一种阶级特征。在这种意义上说,意识形态等同于上层建筑,其运动和变化最终(而且由此,我想要强调在社会的经济基础与上层建筑之间的相互作用中,前者在长期发展阶段上是决定性的因素)由生产的经济基础的变化所决定,也就是由给定社会的生产方式所决定。就一般社会意识而言,意识形态是客观现实在人头脑中的一种“反映”(在一种特殊的哲学词义上)。但是因为人的利益影响他们审视和表现这种现实的方式,反映的图像被社会地决定;因此,这一图像会随着一个给定阶级或群体要求的特殊利益而被扭曲。这也解释了不同时期或在不同的社会环境下对同样的或者相似的现象做出不同判断的原因。但是一旦一种意识形态被创造,它就开始具有了自己的生命而且获得一种相对的自律性,正如它在社会经济基础上的反映所呈现的那样。意识形态可以塑造人的行为,意识形态自身通过思想的谱系得到进一步发展,而且

由于保守主义的顽固坚持使它能够抵抗经济基础的变化。

让我们简要概括一下马克思关于意识形态理论的一些论述,以及可能从这些论述中得出的符合其体系的一些结论。 116

马克思写道,意识形态一经掌握群众就能变为一种物质力量。这就是其力量之源,不管这种力量是破坏性的还是建设性的。但是同时这也是其异化的一种潜在风险。

一般在意识形态中,尤其在哲学中,重要的并不是理论的作者的意图,而是理论事实上被赋予的功能。历史提供了许多案例,兄弟之爱的最高理想本着极端苦恨的精神足以处死成千上万的受害者。而且这不仅是对已经产生的宗教学说的回应。

在《德意志意识形态》中,关于哲学的异化有一段经典的论述;由于这段话影响广泛也值得引用:

对哲学家们说来,从思想世界降到现实世界是最困难的任务之一。语言是思想的直接现实。正像哲学家们把思维变成一种独立的力量那样,他们也一定要把语言变成某种独立的特殊的王国。这就是哲学语言的秘密,在哲学语言里,思想通过词的形式具有自己本身的内容。从思想世界降到现实世界的问题,变成了从语言降到生活中的问题。

我们已经指出,思想和观念成为独立力量是个人之间的私人关系和联系独立化的结果。我们已经指出,思想家和哲学家对这些思想进行专门的系统的研究,也就是使这些思想系统化,乃是分工的结果;具体说来,德国哲学是德国小资产阶级关系的结果。哲学家们只要把自己的语言还原为它从中抽象出来的普通语言,就可以认清他们的语言是被歪曲了的现实世界的语言,就可以懂得,无论思想或语言都不能独 117

自组成特殊的王国,它们只是现实生活的**表现**。^①

从马克思的这些话语中可以得出两个基本结论。

第一,一切意识形态都应该被看作是现实生活的、人与人之间现实关系的表现,而且有必要将其“转化”成这种现实的语言。

第二,人的思想和观念的独立性,因此也包括意识形态的独立性,是人与人之间关系独立化的结果(马克思在这里避免用“异化”这个词),是一种具体劳动分工的结果。

第一条规则在打击唯心主义神秘化的过程中具有重要性,尤其在“价值世界”、“规范世界”等中具有重要性,它们总是被认为是一种独立于人的存在,而且由于它们具有他律性,被认为是神圣的。毕竟,这里涉及的是人的思想和观念,是现实人的关系的表现。它们的“客观化”或“对象化”(用“哲学术语”来表达)对于它们的语言交流或文字交流十分必要,因此对于它们的存在来说是不可缺少的条件,不仅对于他者来说而且对于自己来说也是一样。然而,它们的异化是由于具有自身社会背景的一条基本原理。因为人们并不总随时随地都准备接受这样的原则。

这里我们得出了第二条规则:为了克服意识形态异化,我们必须抨击那些使异化成为可能的关系。这些关系是阶级关系,而且决定它们的是财产关系。这样,对意识形态异化的反映将我们引向了社会-政治异化的问题,并引向了它们的基础:经济异化。

青年马克思用他那个年代特有的理性争论和意识对待社会-政治异化问题。尽管形式有点奇怪而且对于现代读者来说很沉重,但是
118 内容是理性的和简单的。今天由于经过成熟的马克思的阐释和表述,我们对它很熟悉,但是即使是这样,在马克思理性发展中也具有连续

^① MEGA I/5, p. 424. *Ed. note*: English translation from Ryazanskaya edition., part III, section entitled “Solomon’s Song of Songs or the Unique,” pp. 491-492. (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第525页。——译者注)

性——至少是问题的连续性。

吸引青年马克思的问题——像受黑格尔影响的整体环境一样——是人的分裂,人尽管是同一个人,但是却呈现出两种角色:作为“市民社会”的成员(市民, *bourgeois*)以及作为“政治共同体”的成员(公民, *citoyen*)^①。在前一种情况下,我们必须处理经济个体——资产阶级社会的产物,因此是真实的人们、“真实的人”;在后一种情况下,处理国家与政治共同体的成员,他们分有“真正的人”的理念。这种角色的二元性导致了内部冲突,并且导致了“不幸的意识”,这种不幸的意识显示出在异化产品的世界中人自我感觉陌生,因为他与自己的“本质”疏远了。

市民社会和国家是彼此分离的。因此,国家公民也是同作为市民社会成员的市民彼此分离的。这样,他就不得不与自己**在本质上分离**。作为一个**现实的市民**,他处于一个双重组织中:处于**官僚组织**——这种官僚组织是彼岸国家的即不触及市民及其独立现实性的行政权的外在的和形式的规定——和**社会组织**即市民社会的组织中。但是,在后一种组织中,他作为一个**私人**处于国家之外;这种社会组织不触及政治国家本身。^②

马克思不仅阐释了由于异化人是分裂的;他也得出了在那个时代成为他行动纲领基础的结论,这些结论之后引导他走向了共产主义。

只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系

119

① 马克思是在区别的意义上运用市民(*bourgeois*)和公民(*citoyen*)这两个词的,在词源上讲“*bourgeois*”和“*citoyen*”含义相近,都可以指城市的自由民。但是在民族国家形成之后这两个词语的含义就发生了变化,“*citoyen*”是相对于统一的政治国家而言的,一个人只有作为政治国家的一员才是“公民”(*citoyen*),而“市民”(*bourgeois*)的存在并不以政治国家为前提。——译者注

② K. Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, MEGA I/1/1, p. 494. (参见马克思:《黑格尔法哲学批判》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第96~97页。——译者注)

中间,成为**类存在物**的时候,只有当人认识到自身“固有的力量”是**社会力量**,并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以**政治力量**的形式同自身分离的时候,只有到了那个时候,人的解放才能完成。^①

语言是陌生的,而且对于今天的读者来说,提出问题的方式也是陌生的。但是问题本身是完全可理解的和当代的。

在人的社会生活中,人进入到多重关联中,这些关联在稳定的结构中安排了自身,总是以制度的形式存在:国家及其官僚机构、政党、民族、社会阶级、职业群体、家庭等。我有意列举了具有不同结构和制度的不同类型的人的关系。然而,所有这些关系也有一些共同之处。一旦它们构成一种制度(国家、政党、家庭等)或者构成一种社会组织的永恒形式(人民、阶级、家庭等),它们就开始过一种自律的生活,独立于出身于社会组织的制度和形式中以及为它们所吸引的个体的意志和选择。这种个体对人的自律产品的附属,根据一个给定机构或者组织形式代表的社会关系类型,可能在性质上发生改变——但是附属关系总是无条件的和不可改变的。有时候,尤其是当涉及到国家时,人的产品的疏离尤其严峻、困难,甚至是对个体的破坏。

根据马克思主义,国家是统治阶级依靠武力维持其经济和政治统治的一个机构;但是国家也是管理社会生活的复杂事务的一个机构。在某种意义上,国家可以被比作武装人员(军队、警察等)的集合。它的力量越大,它增长为一种自律的力量和脱离个体的控制它的异化就越危险。涉及的不再是黑格尔式的个体意识的分裂、市民和公民的分裂,而是碾碎反叛个体的强制机器的邪恶现实。在日益发展的程度上——当我们讨论社会主义条件下异化的可能性的时候我们将回到

^① K. Marx, *On the Jewish Question*, MEGA I/1/1, p. 599. Ed. note: English translation from Easton and Guddat, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 241. See also the different translation in Bottomore, *Early Writings*, p. 31. (参见马克思:《论犹太人问题》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第46页。——译者注)

这个要点——尽管人们曾抱有幻想,但是实际上,一个日益独立化的管理事物的机器是不可能不同时是管理人的存在的;而且尽管以一种不同的方式,但是同那种强力压制相比,它对个体的危险一点都没有减少。

国家的异化提出了特别关注一切社会-政治异化的问题。因为它与社会阶级及阶级斗争密切相连,而且随之一定会产生经济和生产的问题。因此,很自然,马克思主义的创始人认为他们的社会-政治分析的核心问题是国家的异化,不仅在资本主义条件下是这样,而且在未来社会主义社会的景象中也是这样。

许多年后,当不再运用“异化”的语言时,恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》(*Ludwig Feuerbach*)中写下了这段话,这也是对他早年理论的一种回顾性评价:

社会创立一个机关来保护自己的共同利益,免遭内部和外部的侵犯。这种机关就是国家政权。它刚一产生,对社会来说就是独立的,而且它越是成为某个阶级的机关,越是直接地实现这一阶级的统治,它就越独立。被压迫阶级反对统治阶级的斗争必然要变成政治的斗争,变成首先是反对这一阶级的政治统治的斗争。^①

正是这些理论观点将马克思和恩格斯反对资本主义条件下异化的斗争与他们的社会主义条件下国家的“消亡”学说联系起来——正如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》(*The Origin of the Family, Private Property and the State*)中所说的,全部国家机器有一天将会被放在古物博物馆里,与纺车和青铜斧并列。对于马克思和恩格斯来说,按其规定性,共产主义是无国家的制度(国家被理解为一个强制机器,

^① F. Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*, in *Karl Marx, Selected Works*, vol. 1, New York, 1938, International Publishers Co., Inc.; see also p. 463 in Feuer edition, Marx and Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, New York, 1959, Doubleday, p. 236. (参见恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,见《马克思恩格斯文集》第4卷,人民出版社2009年版,第307~308页。——译者注)

121 而不是一个管理机器),这一点列宁在《国家与革命》(*State and Revolution*)中也没有否定。斯大林后来对这些主题的修正纯粹是修正主义,损害了马克思主义革命内容的一个支柱。

重要的一点是,在这方面马克思和恩格斯的观点在他们整个思想发展过程中仍旧是不可动摇的。打碎资产阶级国家机器的学说、国家“消亡”学说和共产主义是无国家的制度的学说[可以在《反杜林论》(*Anti-Dühring*)、《哥达纲领批判》(*Critique of the Gotha Programme*)、《爱尔福特纲领批判》(*Critique of the Erfurt programme*)和列宁的《国家与革命》(*State and Revolution*)中找到]于1846年在马克思的《哲学的贫困》(*The Poverty of Philosophy*)中就已经形成了:

“劳动阶级在发展进程中将创造一个消除阶级和阶级对抗的联合体来代替旧的市民社会;从此再不会有原来意义的政权了。因为政权正是市民社会内部阶级对抗的正式表现。”^①

同样的思想在《共产党宣言》^②中表达得更尖锐、更中肯。

尽管完全认识到了政治权力的性质,马克思还是察觉到了国家和其成员的阶级利益之间的联系、政治国家和“市民社会”之间的联系。

① MEGA I/6, p. 227. *Ed. note*: Reprinted by permission of International Publishers Co., Inc. Copyright© 1964. From the Conclusion of Marx, *The Poverty of Philosophy*, edited by Dutt and Chattopadhyaya, pp. 146-147; also in Bottomore and Rubel edition, *Karl Marx Selected Writings*, *op. cit.*, p. 239. (参见马克思:《哲学的贫困》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第655页。——译者注)

② Cf. MEGA I/6, p. 546. *Ed. note*: See the final passages of the *Communist Manifesto*, part II ‘Proletarians and Communists,’ as in Feuer edition, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 29. (参见马克思和恩格斯:《共产党宣言》,见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第30页。——译者注)“当阶级差别在发展进程中已经消失而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候,公共权力就失去政治性质。原来意义上的政治权力,是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级,通过革命使自己成为统治阶级,并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系,那么它在消灭这种生产关系的同时,也就消灭了阶级对立的存在条件,消灭了阶级本身的存在条件,从而消灭了它自己这个阶级的统治。代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”(参见马克思和恩格斯:《共产党宣言》,见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第53页。——译者注)

国家不是追求自身利益的私人存在的条件,而恰恰相反,“市民社会”是国家存在的条件。

因此,把市民社会的原子联合起来的不是国家,而是如下的事实:他们只是在观念中、在自己想象的天堂中才是原子,而实际上他们是和原子截然不同的存在物,就是说,他们不是超凡入圣的利己主义者,而是利己主义的人。在今天,只有政治上的迷信还会妄想,市民生活必须由国家来维系,其实恰恰相反,国家是由市民生活来维系的。^①

虽然仍旧表达得有点奇怪,但这是马克思思想的核心;从这里出发,他在逻辑上得出了共产主义结论,同时转向了经济学:因为资本主义社会所有异化的根源都是经济异化。经济异化是社会-政治异化的根基并且是意识形态异化的条件。因此,主要精力都应该聚集在经济异化这种现象上,不仅在理论上应该这样,因为这是阶级社会异化秘密之所在;而且在实践上也应该这样,因为如果想要克服异化并使人从压迫他和贬损他的条件下解放出来,经济异化就是攻击应该指向之处。¹²²

异化问题在马克思的晚期著作中也被讨论了。异化在《资本论》中不断重现,或者是明确的或者是以商品拜物教的形式出现。但是,关于他的思想的一种详尽阐释是包含在马克思的早期著作中的,尤其是在《1844年经济学哲学手稿》中,而在这一点上,这一思想当然是理解他晚期著作的关键并且解释了他转向经济研究的原因。因此我们自己的论据首先必须基于《1844年经济学哲学手稿》。

异化理论的出发点是对发达资本主义社会市场关系的考察。资本主义毋庸置疑的优点在于,它通过毫无保留地暴露人压迫人、人剥

^① K. Marx, F. Engels, *The Holy Family* (MEGA 1/3, p. 296). *Ed. note*: English translation in Dixon edition. Reprinted by permission of International Publishers, copyright © 1956; and Lawrence & Wishart, copyright 1957, p. 163. (参见马克思和恩格斯:《神圣家族》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第322页。——译者注)

削人的模式而揭露了封建时代神秘的经济关系。它也毫无保留地展示了人的产品与其制造者的疏离,展示了在市场上人的产品作为商品而获得的独立性。这种现象及其经济和社会作用,很难逃过经济学家的注意;黑格尔正是从经济学家那里接收了异化思想,在他的唯心主义的神秘伪装下将其继承下来。所以马克思将创造性的注意力集中在这种困扰人的社会现象上是有其根源的。通过把黑格尔“颠倒过来”,马克思回到了真正的经济现象并分析了它们,尽管马克思的分析仍旧以“哲学术语”的语言在表达,这推动他不断前进直到得出了革命共产主义的结论。

首先,观察迫使他得出了关于人的劳动产品的异化的结论:这个产品被转化成为一个商品,即转化成为能够在市场上进行交换的抽象价值的承载者。在这些环境下工作,人不是在生产用来满足他的需要的物品,而是生产在市场上获得了一种独立存在的商品,并且这种商品也导致了它们的生产者——工人的贫困化。劳动产品是劳动的对象化,但对工人来说它意味着异化——劳动对象的消失。

……工人对自己的劳动的产品关系就是对一个异己的对象的关系。因为根据这个前提,很明显,工人在劳动中耗费的力量越多,他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大,他自身、他的内部世界就越贫乏,归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多,他留给自身的就越少。工人把自己的生命投入对象;但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此,这种活动越多,工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动的产品东西,就不再是他自身的东西。因此,这个产品越多,他自身的东西就越少。工人在他的产品中的外化,不仅意味着他的劳动成为对象,成为外部的存在,而且意味着他的劳动作为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量;意味着他给予对象的生命是作为敌

对的和相异的东西同他相对立。^①

马克思在他的全部著作中,包括在《资本论》中,都遵从这种劳动产品的异化概念,尽管这个词语本身在他的晚期作品中用得很保守、不频繁;在《资本论》中,我们看到“商品拜物教”观念指代一种关系,尤其是物(在市场上进行交换的商品)之间的关系,但是事实上它代表的是作为生产者的人之间的关系。

可以扩展到人的劳动的一切物化产品的拜物教关系与异化紧密相连,但是这两个概念并不一致,“拜物教”不能简单地代替“异化”。因为唯有当人的产品与它的制造者相疏远并且变为独立于他的存在¹²⁴时,才会使情况神秘化,才会产生人与人的关系在表面上呈现为物与物的关系(同样地,似乎独立于它们的人类制造者而存在的价值、意义和类似的“精神产品”之间的关系,使人与人之间的现实关系模糊不清)。但是如果异化是拜物教出现的一个条件,如果商品(或者另一种)拜物教是异化的一种特殊功能,那么异化就是一个更宽泛且更丰富的概念,不能降低为拜物教。^②

不只是产品而且劳动的过程也遭受了异化。

关键是工人是被迫从事劳动的,不是把劳动当作满足工作需要的手段,而是当作获得其他生活必需品的一种手段。这就是为什么人尽最大努力逃避劳动,为什么他在工作中感觉到不幸,为什么只有在远离劳动的时候才感觉到自在。另外,因为工人的劳动不属于自己而属于他人,人开始认为他的动物的(生物的)功能是不受强迫的,而他独特的人的功能——劳动——是非人的。

^① K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, translated by T. B. Bottomore, in Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York, 1961, Frederick Ungar Publishing Co., pp. 95-96 (MEGA I/3, pp. 83-84), or see Bottomore edition, *Karl Marx: Early Writings*, p. 122. Ed. note: See the different translation in Struik edition, p. 108. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第157页。——译者注)

^② Roger Garaudy's interpretation of this problem (in *Humanisme marxiste*, Paris, 1957, Ed. Sociales, pp. 30-31, footnote) is, in my view, mistaken.

这个主题贯穿于马克思的全部思想中：它以一种几乎没有改变的形式，而且在某种意义上甚至以一种更敏锐的形式（因为其有效性可以延伸至整个体系）在《资本论》的第三卷中再现出来。

事实上，自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然搏斗一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形式中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为一种盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。^①

125

根据这段论述，我们在讽刺（正如马克思主义文献关于这个主题不断进行的那样）作者之前应该慎之又慎，作者认为马克思没有将异化现象限制在资本主义制度内。

马克思进一步区分了劳动过程的异化和作为人的一种具体活动的劳动的异化。为了理解这种区分，我们必须回到我们前面在人的“本质”那一章中所说过的话。

^① *Capital*, vol. 3, Untermann translation, Chicago, 1904, Kerr, pp. 954-955. See the somewhat more fluent translation in Bottomore and Rubel, pp. 254-255. (参见马克思：《资本论》，见《马克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年版，第928~929页。——译者注)

根据马克思,人与动物世界的区别在于人是**有意识地生产**满足他需要的资料的存在。如果人的劳动是疏离的,他就丢失了他独特的属性、他的人性。这样,他疏离了自己,变为自我异化的。

……劳动这种**生命活动**、这种**生产生活**本身对人来说不过是满足一种需要即维持肉体生存的需要的一种**手段**。而生产生活就是类生活。这是产生生命的生活。一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。生活本身仅仅表现为**生活的手段**。^①

作为这种异化劳动观点的一个逻辑结果,马克思假设了共产主义条件下劳动的消失以及被频繁地选择的**活动**所替代。^② 然而,这一定是一个“年轻时的错误”,因为正如我们从上面《资本论》的那段话中看到的,马克思后来认识到劳动在所有社会制度下都是必需的。 126

异化劳动削弱了人的个性,使人屈服于劳动分工,并且甚至将人转变成机器的一个附属物。(这个观点在《资本论》中不断出现。)人的劳动的对象和自由活动的可能性被剥夺了,并且人的个性被削弱,人丧失了自身并异化了自身,正如他人使自己与他相异化一样。

在追溯非人性化的来源的过程中,我们发现了异化劳动,这是私有财产的结果而且同时——通过相互作用——是其原因。从此出发得出了直接导致共产主义的一贯结论:为了消除异化——并因此消除生活的非人性化,必须废除私有财产。

对**私有财产**的积极的扬弃,作为对**人的**生命的占有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等

^① K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, Fromm edition, p. 101 (MEGA I/3, pp. 87-88); see also Bottomore edition, p. 127, and Struik edition, p. 113. (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第162页。——译者注)

^② Cf. *The German Ideology*, (MEGA I/5, P. 59). Ed. note: See Pascal edition, pp. 68 - 69 or Ryazanskaya edition, pp. 85-86.

向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归。^①

几乎同时异化世界的观点被恩格斯中肯地提出来了：

封建奴役制的废除使“现金支付成为人们之间唯一的纽带”。这样一来，财产……就被捧上宝座，最后，为了完成这种外在化，金钱，这个财产的外在化了的空洞抽象物，就成了世界的统治者。人已经不再是人的奴隶，而是变成了物的奴隶；人的关系的颠倒完成了。^②

那么结论呢？这种状况必然会导致一种崩溃：国家将会消失，同时也会产生社会的原子化；“理性秩序”将会胜利，并且“……人，如果正像他现在接近于要做的那样，要重新回到自身，那么通过金钱的统治而完成外在化，就是必由之路”^③。

沿着马克思和恩格斯的思想演进之路，我们可以看到，对通常以“异化”命名的现象的观察和理论分析，使得他们一步一步地意识到整个资产阶级社会生活中经济异化的基本作用，而且从那里出发走向了共产主义。

生产资料私有制的废除是在资本主义社会消除异化并消除与其相伴随的“人类状况”的前提。马克思和恩格斯在他们青年时期的著作中已经得出了这个无懈可击的结论。但是从这个结论出发可以认为私有财产的废除自然会导致所有异化的终结吗？（在他们的晚期著作中，马克思和恩格斯没有直截了当地承认这一点。）这是一个能够有

① K. Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, Fromm edition, *op. cit.*, p. 128 (MEGA I/3, p. 115); see also Bottomore edition, *op. cit.*, p. 156 and Struik edition, *op. cit.*, p. 136. (参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第186页。——译者注)

② F. Engels, *The Situation of England: The Eighteenth Century*, MEGA I/4, p. 298. (参见恩格斯：《英国状况》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第94~95页。——译者注)

③ F. Engels, *The Situation of England: The Eighteenth Century*, MEGA I/4, p. 298. (参见恩格斯：《英国状况》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第95页。——译者注)

效地从他们运用的前提中得出的结论吗?异化在社会主义社会一定会消失吗?从这一观点,即从我们的社会主义社会的观点来看,这些的确是急迫的问题。

逻辑地讲,这不能从经济异化在资本主义社会是所有其他异化形式的基础这一事实中推断出来,也不能从私有财产的废除自然会终结社会生活中所有形式的异化这一事实中推断出来。因为,在资本主义社会即使经济异化(其中私有财产是对经济异化的一种表达)决定了所有其他形式的异化,这也不意味着不存在其他原因——确保在不同条件下不会引起其他形式的异化。这只能经验地被确定是正确的。在这方面的经验教训是什么?

这里我们应该明确区分两方面的问题:

首先,像我们这样正在建设社会主义的社会的异化问题。

其次,从我们当下社会主义社会的异化经验中可以得出的关于未来共产主义社会的推论。

关于第一个问题,情况是清楚的:在所有迄今为止存在的社会主义¹²⁸社会,各种形式的异化已经出现了。换句话说,不存在通过废除生产资料私有制就可以消除异化的自发过程——只要作为强制机器的国家持续存在的话。

从马克思主义理论观点出发,当私有制被废除后各种异化形式继续存在,这没有什么不正常的东西:毕竟,马克思主义谈论的是一个转变时期,这一时期既顾及社会的阶级组织的不断废除,又为社会意识的保守性留有余地。因此,作为社会主义社会发展的两个阶段的社会主义和共产主义之间的区别,不应该以纯形式化的方式来对待,即只是考虑到废除生产资料私有制,而是要在现实上充分考虑构建社会主义制度和向共产主义转变的整个**关系模式特征**。(这包括国家的消亡和其他异化形式的消除,加之一种比其物质基础持续时间更长的不同的阶级意识。)那么可以有把握地假定,过渡阶段是——而且事实上必须是——整个历史时代,在这期间,各种异化形式的存在是十分可以

理解的。

更重要的一点必须清楚：因为社会主义没有同时在整个世界范围内取得胜利，也没有在最先进的资本主义国家和具有资产阶级民主的长期传统的国家取得胜利，一个附加因素开始起作用，延长了异化的有效生命。这不仅在外部（国家是一个防御武装攻击或者破坏的机器），而且在内部（由于经济的原因和异化的意识形态对人们头脑的影响而导致的消除阶级结构的困难）起作用。

因此，有可能解释异化在社会主义国家持续存在的原因。而否认其存在是没有说服力的，或者至少是欠考虑的，正如，很不幸，甚至在¹²⁹ 宣称是科学的书中也总是做的那样。想象人的意识、态度和社会制度作为废除生产资料私有制的一个结果能够突然转变是很虚伪的。这种观点从不为马克思主义所主张，而那种更加关注国家的和政治的“自尊”而不是历史的真理的宣传，注定会导致事与愿违的结果。

当我们进入到第二个问题的时候，当我们试图使未来共产主义社会的轮廓在现存经验的基础上形象化的时候，困难就开始了。当然，这不是一个反思的问题，也不是详细阐释依据定义（*ex definitione*）来描述的特征的问题。这在一百年前是可行的，但是甚至在那时也只能以被指控为乌托邦主义论处，这种指控针对马克思和恩格斯，因为他们所具有的良好感觉和他们对未来社会蓝图的勉强描绘。部分是为了避免这种情况，即在他们的早期著作中，他们认为生产资料私有制的废除理所当然会终结所有异化。但是今天我们可以从我们的现实及其发展趋势出发；我们并非被迫去创造一个社会主义社会：我们正生活在一个社会主义社会中。

让我们从国家开始。

很难否认国家在社会主义社会的存在。不仅我们承认这一点，而且在一般事物运行上我们也为其权力感到骄傲。但是国家是一种异化的力量。

这不仅是武力和战争威胁的一个问题，尽管这是今天世界的主要

问题,在这个世界中——尽管存在着我们与资本主义世界之间的差别——我们所有人利益攸关。当然,很明显这是一个人已经在其中已经达到了权力的巅峰、完全掌控了自然、同时面临着完全毁灭的明显威胁、不能控制曾经使自己得到解放的力量的世界,是一个异化的世界;它不仅独立于人而存在,而且事实上威胁着人的存在。在一个像这样的世界中,人一定会感到有威胁,即使他生活在一个社会主义社会。一点不用惊讶,人屈从于卡夫卡的《审判》(*Trial*)或《城堡》(*Castle*)的怪诞世界,尽管我们在社会主义现实主义的帮助下坚定他的意志。他被马克思的异化理论所吸引也不奇怪,即使我们防范他可能陷入其中的存在主义的悲观情绪的陷阱。

但是在这方面,异化一定与资本主义世界的存在有关;国家作为
一种强制制度应该与这个世界一起消失。问题的症结在于别处。 130

作为一种强制制度,国家不仅是一种对外的力量,而且是一种对内的力量。国家异化的能力也被所谓的“个人崇拜”的时代所说明,事实上个人崇拜影响了所有社会主义国家。毕竟,这是一个可怕的异化故事,作为人所创造的力量以最崇高的信仰和最高尚的人性目的使自己脱离了自己的控制,转变为一种敌对的力量,并开始粉碎和歼灭它们的创造者。这是一个仍旧等待社会学分析的问题;到目前为止马克思主义者的分析还停留于表面。

让我们假设最好的可能性选择:异化将会随着敌对的外在环境的消失以及社会中阶级的消亡而被废除。但是仍旧存在着国家的异化,而且这是在马克思、恩格斯公开质疑的领域。在我心里,国家是一个行政管理机器,一种管理事物的制度。根据马克思主义的创始人的思想,国家作为一个强制机构将会消亡,但是仍旧会保留其管理事物的职能。马克思和恩格斯对这一点毫不质疑,尽管在他们反抗无政府主义的战斗中,他们还没有认识到国家的功能和力量的暴行仍将存在。国家负责规划整个社会生活及其发展,负责全部国有经济的管理,负责指导科学、文化和艺术、社会福利、健康服务、交通等。因为其管理

能力,国家已经变成一个巨大的机器,囊括着技术的进步,甚至人类生活的更广泛范围:以一百年前未能预测到的速度发展着。甚至在一种近乎完美的民主中,接近生产者的自由和自愿的联合是马克思主义创始人的理想,出于纯粹技术的原因,现代条件需要对社会生活各个领域进行集中管理。因此,国家将仍旧是其所是:由于不断的专业化而导致的131 一个摩洛哥,不可避免地是一个专家组织。尽管一切民主都限制国家机构,使之服从社会控制,但官僚机构在现代条件下仍然是一种必然。可以达到的最好效果就是获得一个能干的和明智的官僚机构;我们不应该去幻想我们可以期待更多的一些东西。作为一个行政机器,国家将不会消亡;这是一个梦想,是一个无论成熟期的马克思还是恩格斯都不曾怀有的梦想,当然也不为列宁所怀有。反对官僚机构的战斗因此应该被想象为反对一种官僚机构的战斗,这种官僚机构是坏的、不合理的、不适当的、不稳定的等,而不是反对“一般的”行政机器、反对“一般的”官僚机构的战斗。有时它意味着,因为目前情形不可能实现马克思冠以作为社会主义条件下强制工具的国家消亡的假设,我们应该着手进行行得通的东西——国家作为一个行政机器的消亡——但是从马克思主义的观点出发,这完全停留在了一种痛苦的误解上。

这种状态,而且是看起来无可置疑的状态,就社会主义制度中所涉及的异化而言,蕴含了一种深远的影响。

首先,存在着——而且很明显必须存在着——一个庞大的权力机器,即使这个机器不能实现强制工具的作用,其仍旧监督着个体。在一个曾经更具普遍联系的世界中一定是这样,当它们与现代生产技术和交往手段相联系的时候,一定会(撇开所有其他问题和困难)颠覆自律的“自由生产者的联合”的观念,这种观念来自乌托邦社会主义者的思想,而且对青年马克思的观点产生了影响。假设现代世界完全转变,一切激进的变革都有助于社会生活的民主化,生活必须在某种程度上被集中组织而且必须被一个高度专业的机器所管理,与其相比,

个体就是一个原子。这不一定是一件坏事,但是在某种情况下,它可能是这样,而且愈发厉害,因为很难说这样一个行政机构是否与一种强制制度完全不同。这些当然是需要关注的问题。¹³²

但是实践中更深刻的是社会主义条件下国家的第二种异化:国家的社会作用的异化。

根据马克思主义理论,共产主义社会应该是无国家和无阶级的。按其规定性社会阶级的消灭是与生产资料私有制的废除联系在一起的,阶级地位要依照这些资料所有制关系来规定。但是这种阶级划分不是唯一的社会划分,或者至少不是唯一可能的社会划分。在一个阶级社会的框架内,有一些群体,如职业的、社会的和其他的群体会导致某种按照在社会等级中的声望、地位等进行划分的社会划分。相似的划分在废除私有财产和阶级的社会中不会被取消,相反,从前的经验表明它们的存在需要被承认。

在许多可能的划分和它们的标准中(当然,假设绝对平等是一种幻想),一种基于权力经验基础上的划分——只要行政权力如上面所描述的那样——似乎是至上的。当然很明显,如果巨大的、复杂的国家行政机器仍旧存在,那么也一定会存在着一个群体或者阶层来执行这些行政功能。这个机构作为技术必然性的一个结果变得越大,行政阶层就会越庞大;而且行政机器(也是技术必然性的一个结果)就会越复杂、越严格,这个等级体系在这个阶层中发挥的作用就会越大。这不会创造社会异化的额外风险吗?

在马克思主义阵营,对待这些问题的态度趋向于防守。他们反驳一种反共产主义的宣传,这种反共产主义的宣传严重依赖于一种“红色资产阶级”或一种“新阶级”的论调,而且目的是在资产阶级社会的阶级结构基础上削弱共产主义的进攻。这个题材可以在赫胥黎(Huxley)和奥威尔(Orwell),在伯纳姆(Burnham)(他的“管理者”)和吉拉斯(Djilas)(他的“新阶级”)等人那里找到。但是重要的是这些防御反应不应该模糊我们看待现实问题的视野。¹³³

一个社会阶级,正如我们前面说的,根据规定性不可能存在于已经废除了生产资料私有制的社会。因此很容易证明伯纳姆、吉拉斯和其他人关于社会主义社会的阶级特征不得不说的东西是没有意义的。但是在本质上,这不是一个名称或社会范畴的问题;真正的问题存在于异化领域。而且它无疑值得反思。

我们不是先知,而且我们无法依据社会异化来预言人们在国家机器中所占据的位置基础上所形成的社会差别的最终效果(而且,让我来重复一下,这意味着**管理事物**的机构不能消失,并因此能够间接变为一个**统治人的机构**)。但是我们能够也应该看到**这个问题**。

这是尤其必要的,因为至少在过渡阶段上,社会地位和声望方面的差异与一种现实因素紧密相关:即财政和物质条件上的差异。关于马克思对共产主义条件下人的需要的完全满足的假设将如何在实践中得到满足,很难做出任何有力的和快速的预测。然而,我们应该牢记,重要的不是一个**特殊国家**(而且如果我们不想要破坏共产主义的基础的话,一定不能如此理解这些问题),而是整个世界,而且这个世界在绝大部分上仍旧是一个匮乏的世界,或者仅仅是一个能够养活人们的世界。那么只能说,除非这个假设只是一种乌托邦倒退(是一个可以围绕着熟练地将“需要”解释为“合理的需要”,并对“合理的”这个词在给定时刻、给定条件下的意义进行解释的困难),它的完全实现还不得不延迟很多很多年。然而,同时它必然生活在标准条件下,也就是说,因为对物品的一种限制性供应,物品必须在社会成员间进行合理分配。通过什么原则进行分配?马克思主义从未宣扬一种抽象的平均主义——无论社会主义的“按劳分配”,还是共产主义的“按需分配”,都不是抽象的平均主义:两者都接受差别的存在。很明显那些给予社会更多的人应该获得更多的回报。但是可能有更大的复杂性,不仅是因为对“更”的意义可能出现歪曲,而这是(正如我们从经验中了解到的)一种真正的风险。

今天,经历了比马克思能够想象的更为长期和复杂的发展,人们

应该以一种更加严厉的目光看待这些困难。在这些困难中,异化的风险从特定形式的国家地位的生存必要性中生长出来。

社会主义社会中异化的第二个主要方面是劳动的异化。

对于马克思来说,这是经济异化的一个组成部分,是完全自然的东西,因为他的分析关注的是资本主义社会。连同私有财产一起,社会主义以一种在资本主义社会已知的形式消除了异化。但是这种消除绝不是彻底的:马克思所描述的这种异化的所有成分,至少在社会主义社会(在共产主义社会第一阶段的意义上),以改良的形式依旧存在。

人的劳动产品仍旧是一个商品,而且这意味着市场规律继续以某种形式发挥作用。用马克思主义的话语来说,异化还没有消失,尽管其作用模式已经被私有财产的废除所改变。我已经提出了这个问题,因为很可能可以断言在发达共产主义社会商品生产将会消失,尽管目前的经验使这种论点看起来是成问题的。

另一方面,毫无疑问马克思描绘为异化劳动的东西会而且将会持续存在。

正如我们看到的,成熟的马克思不会坚持他“消灭劳动”的梦想及劳动会被“自由选择的活动”所取代的梦想。只要工业社会发展,这个设想将会如“全面的”人一般是空想的,这个“全面的”人被设想能够熟知一切事情,可以做一切事情,而且无论什么时候只要他高兴就能改变他的职业。我认为,这些思想最好作为它们的青年作者天真的怪念头而加以注销。即使完全自动化和机器人使人能够生活在这样一个天堂中的那一天将会到来,我们也不要沉溺于乌托邦的预言中,在安排我们今天的生活上它不会带领我们前进一步。当然,所有这些设想都被马克思在其成熟时期所断然拒绝了。¹³⁵

换句话说,甚至在社会主义社会也有必要去工作;根据马克思的思想,这是一种令人不快的必要性。可以说他不应该将劳动纳入到异化的范畴内。他所做的是与“人的本质”和“类本质”密切相关的事,

并且——遵照马克思本人的建议——这种对异化的解释我们完全有把握把它搁置到一旁,连同他其他一些理论构造一并搁置起来。经验已经显示出,在适宜的条件下人可以喜欢他们的工作;尽管它仍旧是马克思所说的“劳动”,但它同时也是“自由选择的活动”,没有这种活动人就会感到不快乐。

然而,劳动过程的异化问题使我们处于更尴尬的层面上,而且那个巨大的问题与劳动分工和专业化是联系在一起的。马克思认为,在资本主义条件下这种异化会损害人的本性。不幸的是,问题的技术方面径直贯穿了所有制度——例如,无论什么样的政府在集中生产线上,工作本质上是一样的;唯一可能的区别是其条件。更糟糕的是,自从马克思时代开始的技术进步已经加重了这种情形。进入到这种专业化及相关问题的细节,既不是我的任务,也不是我的目的。我只是想要唤起人们对社会主义条件下存在的异化形式的注意,使人注意去强调克服异化的唯一方式是减少劳动时间——也就是,缩短工作周和工作日。这样,并不能使我们自己摆脱这种异化(至少直到人的劳动完全被自动化所替代),我们唯一的目的在于减轻和缩减其严酷性。

为了记载说明社会主义条件下异化的活动机制,让我们随便讨论下一个例子:家庭制度。

136 马克思主义曾揭露,家庭的社会特征是异化。在这个领域,人的社会产品——人与人之间的有组织联系——不仅变成了自律的并开始引导其自己的生活,而且使人从属于这种产品。马克思主义表明,随着历史条件的转变家庭也改变了其特征——而且家庭和普遍道德框架中的女性的情况也是如此。根据马克思主义理论,很容易预测在一个阶级社会中形成的、已经适应了其财产关系的家庭的类型,将会随着阶级制度基础的破坏而发生根本改变。对于一般的现代工业社会而言,同样真实的是,由于工业化和城市化,曾经是家庭的凝聚力和持久性的保证的传统的家庭社会-经济功能(现在不断转移到工厂、学校和其他社会机构中)现在将会被削弱。也可以预见条件的改变将

会带来对人类具有深远影响的现象的完全转变,所以对个体的发展和幸福至关重要是男女之爱。

现在我们可以观察到这些转变事实上正在发生。妇女的地位已经发生了巨大的变化,甚至在如道德判断这样一个如此平常的保守领域。爱的思想正在变化:在家庭关系的持久性和那些妻子与丈夫、父母与儿女之间的关系方面,家庭关系的形式正在被改造。尽管如此,家庭的传统形式不仅存活了下来,而且挑战了关于其未来发展的所有合理性预测。

这不是一种异化的社会情形的唯一例证,这种异化的社会情形已经由社会主义从资本主义制度那里接过来了。另一个例证——这一度看起来有些模糊——是那种会导致民族主义甚至是种族主义的国家的异化和民族情感的异化。社会主义革命所发表的关于消灭这些问题的天真的言论并非是合理的,当事实很明显地反对这些言论的时候。然而,这些是危险的发展,不仅因为它们对人的个性的有害影响以及它们与社会主义条件下人的形象明显不一致,而且因为它们以一种最直接的方式妨碍了一个新社会的建构。 137

所以在社会主义社会也能发现异化,不仅作为过去的一个遗迹,而且作为更持久的和与新世界条件更有机相连的东西。无论如何,问题是真的,而且应该思考和注意。

很明显,在人与人之间的社会联系中,个体发展问题和他的个性的完全发展问题,主要依赖于异化的存在及其性质。如果人想要与他人交往,他就必须不断使他内部的精神生活外化,并且如果他愿意,就必须使自己的行为对象化和物化,正如为了在社会中生存,他必须做的那样。

这种对象化和物化,在适当的条件下,会导致人的活动的异化及其产品的异化。使人成为物的奴隶,使他屈从于一种自发的基本现实的盲目必然性,并通过挫败他的有意识的活动而使他异化,这种有意识的活动在本质上是人(*Homo sapiens*)的类的唯一特征。

异化的人,存在并活动于一个异化的世界中,他的发展被限制而且个性残缺。共产主义阶段理想类型的人是一个使自身从异化统治中解放出来的人;总体的、全面的人。这种理想可能是不可企及的,就像数学的极限一样,但是即使如此,人们也可以而且应该试图达到这种理想。当然,方式是反对各种形式的异化。但是如果这种斗争是有意识的,我们也必须了解情况,知道异化存在于何处或者可能存在于何处,并且以什么形式存在,而不是对现实视而不见,武断地断言新的社会制度已经结束了异化,因为按其规定性这在新社会是不可能的。

如果马克思事实上说过这样的话,它也必须被当作错误被拒绝。幸运的是,我们不需要走那么远;他从未做出过任何这样激进的宣言。事实上在他的早期著作中,特别是在《1844年经济学哲学手稿》中,有大量的这方面的乌托邦思想^①——即所有的异化将会随着私有财产的废除而自动消失。但是这些年轻时的错误在他成熟期的作品中是没有的。写作《1844年经济学哲学手稿》后不久,在《德意志意识形态》
138 中,马克思谈到了在共产主义社会消除异化的过程,而不是立即废除异化:

“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。”^②

这里我们已经回答了我们的问题:异化及其威胁必须被明确看待和有意识地抵抗。社会主义条件下也存在异化本身并不是一件坏事;麻烦开始于不做有意识的努力去与之斗争。社会主义优于资本主义,但不是因为它摆脱了所有异化,而是因为它为有意识地抵抗异化提供

^① In a fine essay, “On the Problems of Alienation” (*Studia Filozoficzne*, 1959, no. 6), Bronisław Baczko draws attention to the prophetic and chiliastic character of these views.

^② Reprinted by permission of International Publishers Co., Inc. Copyright© 1939. K. Marx, *The German Ideology*, Parts I and III edited by R. Pascal, p. 26 (MEGA I/5, p. 25); slight variant in Ryazankaya edition, p. 47. (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第539页。——译者注)

了更好的条件。所有需要的就是将这些优势变成好理由,并且这意味着,当异化确实存在时,我们首要的不是希望它立即消失,而是要去探究和克服这一罪恶。

第三章 个体及历史(自由问题)

历史什么事情也没有做,它“不拥有任何惊人的丰富性”,它“没有进行任何战斗”!其实,正是人,现实的、活生生的人在创造这一切,拥有这一切并且进行战斗。并不是“历史”把人当做手段来达到自己——仿佛历史是一个独具魅力的人——的目的。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。^①

是马克思赞成个体在历史中的作用,是马克思将“历史”当作一个本质,是马克思确证了历史与人的有意识活动的同一性:这与断言马克思只描写阶级和阶级斗争、历史发展的客观规律、包含人的意识在内的经济决定论等这种陈词滥调的说法形成了鲜明的对比。然而,这是一个完全真实的马克思,这种观点不仅直到他工作的末期还不断地被重申,而且也不断被恩格斯所重复。不过,最重要的一点是它与马克思的学说是绝对兼容的,马克思——正如恩格斯在他墓前的讲话中

^① K. Marx, F. Engels, *The Holy Family, in Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* translated by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat, p. 385. Copyright© 1967 by Lloyd D. Easton and Kurt H. Guddat. Reprinted by permission of Doubleday&Company, Inc. (MEGA I/3, p. 265). *Ed. note*: See also the different translation in Bottomore and Rubel, p. 78. (参见马克思和恩格斯:《神圣家族》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第295页。——译者注)

所说的——“发现了人类历史演进的规律”，而且这个规律对历史的意义相当于达尔文的发现对于自然科学的意义。尽管如此，这是一个开启了看待马克思思想的全新视角并嘱咐我们重新对它进行思索的观点。

在一个关键环节，一切有关人的理论——像一切历史学派一样——开始反对“个体及历史”的核心问题——这只是诉说“个体及社会”的另一种方式。一般的考察不亚于科学考察，揭露了两方面的事实，其明显的矛盾需要加以反思。一方面，我们使人类个体以一种有意识的和有目的的方式活动，而且正如我们从我们经验中所了解的那样，这是一个很大范围的选择；另一方面，历史的发展总是与这些努力背道而驰，而且很明显，人进行选择的条件总是存在于他们有意识的活动中。个体和历史，有意识活动和自发发展，选择自由和决定这种选择的因素——这些只是问题的一些方面，这些方面必须作为一切哲学人类学、历史理论和一切社会学研究的对象，这些理论研究还没有表达出一种理论抱负和渴望，去避免在建构理论体系时由于内在的不一致和由此而产生的不可避免的冲突所导致的混乱。¹⁴⁰

这种分析可以用两种方式中的一种来进行——或者将社会或者将个体作为参考的框架。鉴于这本书的需要和特定视角，我选择了后一种方式。因此，读者将不会在这些段落里发现对于个体角色的一般解释（至今在马克思主义研究中是传统的），尤其是对历史中的“伟大个体”的一般解释。这种一般解释被忽略了，不是因为它不重要，而是因为它是已经熟悉的东西，而且在这种特殊情况下它不是关键的因素。因此，让我们将它当作给定的并从个体的角度集中考虑问题。我们因此将会获得一种补偿，补偿到我们对马克思主义个体概念的深思中，而且首先，补偿到对个体的本体论地位的深思中。

人类个体是自律的吗？这是所有这种分析都必须首先从之出发的问题。它也将澄清这一术语的精确意义。

一种关于自律以及独立性的讨论，只有我们确认了内容时才有意

义;换句话说,什么的自律,以及关于什么方面的自律?独立性与谁或什么有关?因此,我们通常记住了这样的问题:个体是在区别于和独立于其他个体和他们有组织的集体的意义上——独立于社会吗?在差异性和独立性上他是一个不可重复的整体吗?他作为一个不可重复的整体和这种意义上的个体,构建了一个具体的微观世界吗?

在我构想这些问题及其语义学解释的过程中,我故意运用了非马克思主义文献中流行的语言和方法,尤其是在人格主义和存在主义中流行的语言和方法。这并不是因为我赞同提出问题的这些方法,而是因为这是对抗他们关于这个问题的观点的唯一方法。无论如何,我相信没有对马克思主义、人格主义和存在主义学说的一定研究——从这些学说的基础出发,它们的启发式价值可以被展示出来——当代马克思主义关于人的理论不可能获得任何发展。有一天我想要自己做这件事,而且如果我不运用这本书中的比较原则,那么,只是因为一系列关于马克思主义对待这一主题的研究的缺席就会使得任务的完成即便不是不可能,也是相当困难的。然而,这不意味着应该避免这种评价和对抗。远非如此。

这样,个体的自律问题,正如人性理论、哲学人类学所提出的那样,不只具有一种意义;它涉及了一系列尽管是相互关联的但却是不同的问题。

个体与其他个体和社会相比较,是一个独特的并且在这种意义上是一个独立的整体吗?如果这个问题涉及把个体当作在建构以人的类的现实实在为特征的身心整体(psychophysical whole)的意义上独特的存在的话,那么没有人会反对——无论是从生理方面还是从心理方面。毕竟,作为整体,作为具体的结构,它恰恰是这些心理实体的出生、存在和死亡。它们不能被分割——在这个方面整体的特性不是其部分的特性;而且它们不能被整合为一个较大的整体,合成作为有机部分的个体。但是这种“自律的存在”对于一切生灵都是适用的——除了最低级的类以外——说个体存在具有这种特点是一条自明之理。

它不涉及人类个体自律存在的问题。

人类个体,作为区别于自然和社会的一个整体,他的存在独立于其他个体和社会吗?这一问题的答案不再是无异议的,正因如此它依赖于所采用的假定。事实上,正是在这里各个流派明显分道扬镳。

很自然,现在没有人会在意识中否认人生活于社会中,而且没有人会否认他以各种方式依赖于他人。但是再次声明,这不是那些持有个体的自律存在论点的人的观点;他们说,个体对社会的依赖(以及对自然的依赖),在人的存在的动物性方面是真理,而且在这个方面人与动物没有区别。他们认为,人的特殊性在于关注作为个人的人,而且只要是一个精神存在就具有自由选择的特点,当这样构思的时候,个性应当说是自然赋予人类的;个性与社会或者他人没有关系而且不能被降低为社会和人。因此,个体可以说是自律的,也就是说独立于自然和社会,是一个具体的精神实体。¹⁴²

正如我们已经指出的那样,这样一个个体自律的概念只能被那样一些思想流派所接受,它们在定义上把个性与关于个体存在的自律性这样一种解释联系起来。然而,它注意到,这种关于人的定义需要某种形而上学的假设:或者是作为一个精神存在的人的存在——这种存在由上帝创造出来,分享了神圣的存在(基督教人格主义);或者是作为一个精神单子的自我的存在——由于这种类型的其他单子的不可预测性,这种存在是“注定要单独存在的”[海德格尔的被抛(*Geworfenheit*)]。在两种情况中,接受这个前提(就存在主义来说,这是以难懂的语言伪装的)必然依赖于一种信仰的行为,这种信仰的行为(由于它们所有的其他特点)对于宗教人类学和无神论存在主义来说是共同的。现在,不仅没有承担这种信仰行为的责任(没有对它有利的理性论证,甚至也没有任何论证被建议),而且事实上,这对于所有理性主义者来说都是完全不可能的(在反-非理性主义的意义上)。

事实上,在人格主义那里,个体(在上述意义上)自律的提倡者在这种自律性中隐藏了一个恰恰意味相反意思的观念:对于一个只分享

神的本质和存在的人来说不能被认为是他独立意义上的自律(人被推测独立于其他人和社会,但是同时完全依赖于一个超自然的存在)。

143 存在主义形而上学避免了这种矛盾,但是即使这样,在面对现代社会学和心理学存在的时候也需要相当大的勇气来宣称信奉这个新版本的单子论。这件事可以被存在主义哲学家充分证实,但是他们的例子毫无争议是认为它必须如此,正如存在主义的许多反对者和批判者所证实的那样。

马克思主义完全不同意对个体“自律性”这样的一种解释。其反对观点来自于其个体概念的基本原则:作为生物界的一个具体部分,个体是社会的产物,并且在这种意义上是全部社会关系。如此看来,个体远不是与社会有关的“自律性”存在,相反他是社会的产物,并依赖于社会。当一个马克思主义者谈论自律的人类学时,他想要说的是世界作为社会的人的自我创造的一个产品,是独立于任何超验的因素之外的;他完全不认为个体在人格主义或存在主义意义上是自律性的存在。这样一种主张一定会为马克思主义的彻底的自律的人本学所反对。

但是当我们正在谈论个体的自律性存在的时候,我们不能将我们自己限定在思考他在自然和社会中的特殊位置的范围内(在他独立于社会的意义上)。因为还有另一个重要问题留给我们:个体存在的不可重复性。正如已经提到的,重点不是个体生理结构的独特性和不可重复性,更重要的是他的心理结构的独特性,我们将这种独特性称为个体的个性,即他的观点、态度和性情的总和。对于人格主义或彻底的存在主义来说,唯有个体存在的这方面是重要的;马克思主义者——而且在这里,他在现代人类学中的地位绝不是孤立的——将会强调组成人的个性的生理和心理特征的有机统一。但是,无论他的途径如何不同,马克思主义者将仍旧接受人类个体的不可重复性并因此接受人类个体的独特性。这样做时,他也将认识到每个个体——恰恰

144 是由于其唯一性——建立了一定的价值,尤其在道德领域。正如特殊

之处的问题在本质上没有差别,意识形态环境的差别不会阻止各个流派在关于个体的可重复性问题上达成一致。如果这意味着对个体自律存在的认知,那么马克思主义认识到这样一种自律。

然而,这对于个体自律性问题的一个可能的版本来说具有更深的意义:个体,作为一个不可重复的实体,不是一个不可重复的身心结构、一个具体的微观世界吗?而且因此他的死亡不代表某个世界的死亡和终结吗?

这个问题已经被存在主义提出了,而且是出于众所周知的原因。但是这对于马克思主义来说也是一个完全正当的问题;而且,即使对“个体”、“不可重复的结构”和“微观世界”这些词语进行恰当的解释,在我看来,也必须肯定地回答这个问题。是的,每个个体都是一个具体的微观世界,而且他的死亡意味着某个世界的终结。

对这种论断的接受一定会引发关于政治和道德界限的深入分析。

在拒绝个体自律存在的人格主义和存在主义形而上学概念的时候,马克思主义认识到人类个体是生理上独特的和身心不可重复的存在——因此是一个具体的微观世界。因此,它证实了对于个体的自律存在概念来说是必要的东西,但是否定了所有神秘的猜想以及这些猜想的含义。

这点必须在着手深入考虑个体和历史之间的关系之前就被明确。

马克思主义的特征不是它发展了一种人类个体自律性的有机理论,而是它对于历史发展的客观规律进行了始终如一的分析,这种历史发展规律不排除这些自律性个体的有意识的、有目的的行为,而恰恰是以这些自律性个体的有意识的、有目的的行为为先决条件(在特定意义上的自律)。这是历史的唯物主义的最深刻含义,而且马克思¹⁴⁵的“科学社会主义”的理性结构是建立在这一基本原理基础上的。

人们有意识地活动;然而,他们的意识不是一个独立于客观世界的精神单子,而是以客观现实为存在条件。不是意识决定人的存在,而是相反,人的社会存在决定他们的意识,这一思想是马克思在他早

期著作中的一个发现。^① 但是同时他承认在某种意义上个体受社会“制约”——既因为人是社会关系的总和,他是社会的产品,又因为人是一个积极的元素,他参与了社会发展的客观规律;人帮助创造了这些东西,但是同时他也从属于它们。

这个历史唯物主义概念的基本论点,曾经是对关于人和历史的唯心主义概念的一种巨大冲击(而且对于各种各样的人本神秘主义来说仍旧是),这一论点现在已经渗透进现代社会科学中,对于马克思主义来说不再是特殊的。这或许是一种科学理论可以获得的最高赞颂。

这里不是讨论历史发展的客观规律的地方,我们所感兴趣的问题也不在这。有充分理由可以说对这种规律的信念与人格主义或存在主义构想出来的个体自律的观念是不相容的。取舍选择是显而易见的:或者我们一致扩大个体的自律概念并接受历史上的唯意志论,或者为了避免这种结果,我们采纳某种历史发展的客观规律理论,那么我们必须抛弃对个体自律性的一切激进的解释。这是一种不舒服的选择,因为在某种意义上相信个体自律的奢求只有付出高昂的代价——科学威望的丧失——才能够达到。历史学家、社会学家或经济学家将会准备接受什么样的历史唯意志论的结果呢?人们或许可能以这种风格“进行哲学探讨”,但是绝不是追求一种科学。

拒绝对个体自律性的一种解释不意味着——正如我们已经指出
146 的——否认其他的、更折中的解释。相反,不可能否认个体的自律性,在某种意义上,也不可能否认与个体和历史的密切相关的问题。

当谈论这种自律的时候,意思主要是个体通过他创造的历史进行自由选择。但是如果我们认为历史的过程是客观的,也就是独立于人类意志并使个体屈服于它,那么哪种自由能够这样呢?给定这样一个

^① “不是意识决定生活,而是生活决定意识。”[Reprinted by permission of International Publishers Co., Inc. Copyright© 1939. K. Marx, *The German Ideology*, Parts I and III edited by R. Pascal, p. 15 (MEGA I/5, p. 16). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第525页。——译者注)]

概念,那马克思主义关于人是历史的创造者的论点还能够被坚持吗?而且有任何自由选择的空间吗?而没有这种自由选择的空间不仅道德责任理论会落空,甚至常识也会被威胁而破产。毕竟,对于那些像马赛尔(Gabriel Marcel)^①那样的人或许有一些话可以说,这些人为了保留人的自由思想及其在历史中的创造作用,谈到了“人与历史的抗争”。^②

自由问题可以形而上学地加以讨论,但是也可能以实践的方式加以对待。

首先,我们问“什么是自由”——而且等待一个定义。当问题以这种方式被提出时,情况就无可救药了。采用一个或另一个自由的特殊定义很明显依赖于定义在其中得以形成的整个体系;而且它遵从某种哲学假设,为保持内部的一致性需要接受一些东西并拒绝其他东西。因此,任何关于自由意义的讨论,不可避免地会导致哲学体系的一种对峙,而且不进行关于自由意义的讨论就不能解决这种对峙。这意味着在某种意义上说,人们只能够阐释意见的不同之处以及如何不同,并接近讨论,因为它无法补救地陷入了僵局。结果是,哲学史充满了各种有关自由的“本质”的论述,而且似乎可以有把握地说,在天底下也没有任何新东西。无论如何,获得独创性的概率是十分渺茫的。

然而,在我们的语境中,似乎没有任何绝望的理由。因为当我们说到个体与历史之间的关系、人类行为自由与历史发展客观规律之间的关系时,我们主要不是对于“什么是自由”这个问题的答案感兴趣;¹⁴⁷相反,我们想要知道一些更实际的东西:当人活动时,他只有一种可能选择行动,或者有更多?这样,我们从形而上学进入到实践领地——不问“它是什么”,我们问“怎样做”。在我看来,这是问题的关键所在。

^① 马赛尔(1889—1973),法国哲学家、剧作家,有神论存在主义的代表人物,著有《形而上学日记》、《存在与所有》等。——译者注

^② G. Marcel, *Les homes contrel' humain*, Paris, La Colombe, p. 173ff.

我不怀疑有必要探讨自由的性质。我否定的是那种主张只有这些问题是必要的,而且主张这些问题必须在人的行为的自由问题可以被讨论之前首先被回答的观点。重要的是,我相信在对人的行为的研究中,第一种研究方法并不总是有益的——除非其界限被明确地认识到。

如果我们像人格主义者一样,强调自由是人的一种性格特点,那么我只是表达了我的唯意志论的哲学信条,但是对于具体的人的行为的性质我真的无话可说。如果我与斯宾诺莎和辩证唯物主义者一样说——正如我就自己而言当然想要那么做的——自由是对必然的认识,我只是在表达人的活动的社会条件问题,但是尽管显现这样的面貌,关于个体存在能够在一些可供选择的方案之间做出选择的可能性或不可能性我也并没有说出什么。因为事实上人并非总是遵守一种已知的必然性,而且人更不会只有在他认识到必然性的时候才能够自由地行动。另一方面,事实上,在自己的有意识活动中,人总是做出一种选择,尽管被各种各样的因素所决定,这种选择一般是思想的结果,因此也是自由的结果——只是由于这不是强制地加之于他,因为他还有别的选择。

人的自由的问题,以及从这个角度看个体与历史的关系问题,也不是对自由本质的抽象反思的问题;它真的是一个特别考虑人在各种可供选择的方案中做出具体选择的方式的问题。这个真理不仅为马克思主义者所欣赏,而且为那些远离马克思主义的思想家们所欣赏。

148 让我再一次引用马赛尔的话,他在另一段文字中表达了同样的观点:

看来关于“自由的人是什么”的问题,无法行之有效地进行抽象研究,也就是那种不参考相关的历史状况,而且是最灵活的方式进行的研究。因为这是人的一个特点,他发现自己身处某些境遇中——这是某些抽象的人道主义太容易忘记的东西。因此重要的不是自由的人“自身”是什么,本质是什么——因为这或许是相当不重要的——而是在历史条

件下自由的人总是怎样存在以及此时此地(*hit et nunc*)我们必须怎样面对这种可以被构思和记录的自由。^①

这恰恰是问题的关键:理解人是如何社会地受制约并从属于客观历史过程——迄今为止历史的唯意志概念可能被秘密地委托给那份存在主义神话故事——能够以一种有意识的和有计划的方式活动,并且从各种可能性中做出正确的选择。

这样看来,自由不是绝对的,但是,即便其范围如此,尽管被人的个性的社会决定因素所“限制”,自由仍是无限的。这就是为什么我们能够把人——一个历史的产品——看作是历史的制造者。无论如何,我们可以说人指向某种目的的选择活动越是有意识的,他就越自由——尽管这种选择是基于一种信念做出的,即相信由于某种超出人的控制的理由,特定的发展是不可避免的,换句话说,自由选择意味着向必然性的一种有意识的屈服。因为重要的不是由人做出的选择应该是无条件的,而是应该出于自由意志做出选择,且不是由于一些外在力量的强制而做出选择。人的自由不是通过他的自足的程度和与社会决定因素疏离的程度来衡量的(这在任何情况下都是一种幻想),而是根据他理解他的意图的程度和通过选择适当行为达到意图的方式来衡量的。在这种解释中,个体的自由是历史发展过程中的自发性的反面,但是不与其客观特征相对立(在独立于每个个体的意志的意义上)。但是这里我们又一次清楚地将自由的概念看作是对必然的认识。

让我们回到是否我们只有采纳“人与历史的抗争”的观念才能维持个体自由的问题。马赛尔的格言可能被另一种更为现实、也更积极的格言“人创造历史”所反驳。

这两种解决方案当然表达了两种对待“个体和历史”问题的不同态度。第一种方案蕴含的是唯意志论的观念,即对历史过程客观性的

^① G. Marcel, *Les homes contrel' humain*, Paris, La Colombe, p. 2.

承认并不简单意味着消除个体的自由,从而使个体要么绝对自由,要么完全不自由。另一方面,第二句格言基于这样的观点,即不管个体在不被强迫的情况下能不能够在一些行为过程中进行选择,他一定能够发现自由,即使他的选择被一些社会的或者个人的因素所决定,而且能够根据这些因素进行解释。从前面论述中所说的话来看,不仅这些可供选择的哲学性质而且拒绝第一个格言的理由应该是明显的:个体自由的存在主义概念仅仅是没有任何现实基础的哲学思辨。

但是在接受马克思主义的解决方案的过程中,我们如此大范围地限制个体自由领域,不会在事实上导致自由的丧失吗?如果我们不将自由问题与人格主义的观点关联起来,绝不会这样。

当马克思主义者谈论社会发展的经济决定因素的时候,不是在谈论某种经济宿命论,而仅仅是分析发展的影响因素,这种影响因素是从生产方式出发的,并且最终影响了人接受某种观点和态度的倾向。仅此而已。因此,所阐述的并不是历史发展一定不可避免地会获得这样或那样的形式,而只是假设人的有意识活动的参与作为发展必然性的一部分,会使历史朝着这个方向或那个方向移动。但是这种活动仍然是一个选择的问题,而且正是因为这个原因这种活动可能不会即将来临——只要是由于意识形态上层建筑引起了障碍或推迟。如果马克思主义没有认识到这个因素的重要性,即这个因素能够颠覆事件的过程可能会达到社会灾难程度(马克思在《共产党宣言》中明确地阐释了这一点),那么提倡意识形态斗争将是无意义的。

根据马克思主义的观点,人的活动总是被社会地决定的,但是这从来就不是一个定论。因此,在客观进程中,仍旧为人的活动选择留下了空间——事实上,人的活动是被决定的,但不是被强制决定的,而是基于有意识的深思熟虑,因而在这种意义上是自由的。因此,人不是某种控制他并在他之上的力量的一个盲目的工具,而是历史的创造者——不仅因为他通过活动进行创造,而主要是因为他是在有意识地活动,在各种可能性之间做出了一种有计划的选择。证据在于不管他

们的社会条件怎样,人的活动不是一致的,而是存在着差异的——因为只要出于阶级利益考虑,这些决定因素就是多样化的,而且因为个体在种系发育和个体发育上同样发生了变化。

这样以马克思主义的观点来看,人是历史的创造者,不是哲学幻想领域的具有完全绝对自由意志的一个单子,而是历史的一个产品,因此作为一个真正的、社会地决定的身心统一的个体,他做出某种选择。与人格主义乌托邦相比,这种观点并不多些什么,但是事实上它走得更远,因为重要的不是一种想象的自由,而是一种现实的自由。从这样一种观点出发,我们不需要诉诸像人与历史的抗争这样的绝望的构想;考察历史创造者的现实状况就足够了。但是这是一件微妙的事,只有通过理解辩证唯物主义和存在主义的哲学观点之间的整个鸿沟才能得到理解。

因此,自由问题不是作为一种精神概念向我们敞开,而是以可供选择的活动过程这种真正形式向我们敞开。由此而论,特别是从道德角度看,特殊利益是在矛盾情景中进行选择的问题。

一切有意识的选择(这是个体自由的本质意义)都是在某种价值体系的框架内做出的,建构了一定规模的值得的和不值得的东西,善、高贵、正确、社会有用性等等。这样一种价值体系是社会地形成的,而且通过各种社会教育形式被灌输给个体。这是个体受社会制约的方式之一。但是在这种社会地发展和授予的价值体系中,仍旧有足够多的行动自由。之所以这样,不仅是因为规模具有许多个层次,还因为个体是根据各种因素的平衡选择他的地位的,并且因为在正常生活中,不同的价值趋于整合甚至相互冲突。最后,就像已经指出的那样,人的个性本身是一种价值——因此各种价值平衡中的个体化因素也是如此。当从这方面看个体自由问题时,对其满足条件的分析是极其复杂的。

在这样一种研究中,必须小心地区分两种情况。第一种情况涉及在不同价值体系中做出选择。当一个个体不得不在保守的计划或革

命的计划的社会行为间做出决定的时候,无论选择了哪种计划,都会出现这种选择的典型情况。所有个体都是受社会制约的,但是他们在这方面的选择是变化的。为了做到这点,他们正在实现他们的自由(即便选择在某种程度上是被决定的,不仅在社会层面而且在个人层面都是被决定的),但是同时他们在某种意义上正在通过把他们自己投入到未来选择的某种形式来限制自由。这里我们的分析事实上是相关的,因为它将会触及社会的和个人的决定因素。然而,观点相当简单:一个给定价值体系的选择决定了后续选择的方向,通过后续的选择个体实现了他的自由,如果他的态度一贯如此的话。

真正的错综复杂以第二种类型的情况开始,在这种情况下个体在某种价值体系中进行选择,无论他的选择如何都会与这种价值体系发生冲突。当一种选择挑战了某些被接受的价值体系的时候会发生这种情况。这种困境总是发生在生活中而且是个人悲剧的最通常的来源。¹⁵²传统的道德思想,实际上立足于这种乐而忘忧的信念基础上,即生活中的一切可能性在道德上都可以是明确的,只是通过起草一项命令和禁令就可以完全忽略矛盾状况的问题。对这个问题的集中探讨要归功于存在主义,特别是法国的存在主义;很明显,存在主义的倡导者未能领会在这个领域他们的发现或他们的贡献的重要性。

事实上,正是矛盾状况的重要性指引了存在主义,在他们对个体自由问题的分析中,谈到了个体存在的“孤独”以及“命定自由”等等。这些是需要马克思主义人的哲学认真研究的问题,只是因为它们长久以来被完全忽视。无论如何,这些问题不能随着对衰落的哲学的嘲笑或者随着有关人在社会主义条件下不是孤独的存在(和他在资本主义条件下一样)的陈词滥调而被忘却。这种沾沾自喜要么来自于对问题的失败理解,要么来自于对细微表达的一种粗糙的和单面的解释。在某种意义上讲,人是“孤独的”、“命定自由的”和“感到恐惧的”,人在社会主义条件下进行选择和在资本主义条件下进行选择是一样的。尽管看起来很奇怪,也很可怕,这种语言隐藏了一个真正的人类生活

的问题,这个问题不是任何政治制度所特有的;它需要各种思想的交流而不是轻蔑的陈词滥调。这些在情感上可能是令人满意的,但是他们没有再进一步进行分析,然而那些经历过真正的两难困境的痛苦的人不是在寻找陈词滥调,而是在寻找这些困扰人的问题的答案。任何一种处于意识形态斗争失败的痛苦中的哲学,都不能承担忽视这些问题的责任,不管它们如何新颖,也不管它们在反抗已经建立起来的传统的果实方面走得多么远。

一种冲突的境遇的本质是什么?从根本上说,它意味着具有选择的自由,人们必须进行选择,但是不能决定选择什么。这不单纯是主观因素的问题:假如彻底认识一种价值体系及其所涉及的命令和禁令,一切选择都不可避免地蕴含对一些规则的颠覆,而且一切为善的努力都不可避免地作恶交织在一起。人们将怎样选择?善更好,恶更坏吗?对此没有答案。为了得出答案,必须进行一种详细的计算,充分考虑主观因素,不考虑主观因素不可能得出答案。这些就是当一个人说“如果我是你我将这样做或那样做,但是你必须自我决定”时的境遇。没有更多的东西可以说或应该说。在这种困境中,人是孤独的,因为他不得不自我决定,而且因为在大多数情况下不管喜欢不喜欢,他都有义务做决定,他是被判定自由的。¹⁵³

就这点而言,存在主义是对的;他们的观点来自于事实上人是一个不可重复的个体并组成了一个具体的微观世界。另一方面,不能说他们的这种看法的主观主义和唯意志主义的泛化是合理的,从这种观点出发,不会得出人是有意识的单子或者世界是人的意志的随意产品这个结论。这也不意味着人在社会中是孤独的并被抛回到他自己的起源处,或者说他像蜘蛛编网一样编织了自己的行为规则。但是这些谬论并没有挫败有关矛盾状况下的自由性质的主张的真理。一种宣称历史规律的客观性质的人的理论不仅能而且必须认识到这种假定;如果没有认识到,它就不能理解和解释人类生活的广泛的和重要的领域——这个缺陷是在任何人的哲学中都不可宽恕的错误。

在操作方法上,个体自由因此沦为在各种行为过程中进行选择的可能性。就人能够运用一种或另一种方法,从事或放弃某种行动而言,他是自由的。剥夺了他做选择的可能性,就是带走或剥夺了他的自由。

154 这种一般叙述在创造性领域尤为重要,没有自由,这种创造性是不可思议的,即没有不受限制的选择行为的可能性,这种创造性是不可思议的。这无疑是这一领域的人类行为的具体特征。

理论上讲,这是一种老生常谈:没有人会认为有必要去宣称,科学和艺术只有在一种自由讨论和观点冲突的氛围中才能够茁壮成长。但是在实践上,包括社会主义建设在内,这都变为一个主要问题。由于很多原因,尤其是因为其与社会内部政治斗争的联系,创造性在任何时间和地点都不是完全自由的,不能完全摆脱外部的压力和合力的限制。一个正在建立社会主义的社会在这方面也不是例外。但是无产阶级专政只是通向共产主义社会的道路的一个阶段,而且在共产主义制度下,人的异化产品施加给他的创造性努力的压力应该随着阶级和国家的消亡而消失。由于这一点,有必要在思维中完全清楚创造性自由的现存限制、这些限制的性质以及尽快加速它们消失的必要性。

在这里唤起一个值得重复的熟悉事实可能是有用的:马克思彻底地理解了科学和艺术的社会、政治含义,他强烈并彻底反对一切对创造性的政治干扰,反对出于政治考虑对艺术自由的一切限制。事实上,他的批判直指资产阶级的政治干预,但是他的评论具有更普遍的姿态。因此,当读到他反对书报检查制度的充满激情的演说时,如果我们让自己感觉马克思只是在批判普鲁士当局及其明显的封建色彩,那是错误的和有悖常理的。任何熟悉马克思主义的人都知道,直至他生命结束之时他一直保持着在这一点上的信念,即它们具有更普遍的特征;而且事实上它们是与当马克思被女儿问到他最神圣的原则——怀疑一切(*de omnibus dubitandum est*)——是什么时候他的回答紧密相连的。如果不能理解笛卡儿式怀疑主义这剂药给马克思主义所带来的

帮助,那么我怀疑人们是否可以真正理解马克思主义。

现在让我们听一听马克思关于探求真理和关于那种干涉研究的 155
尝试的论述:

书报检查不得阻挠的对真理的探讨,在这里有了更具体的规定:这就是**严肃**和**谦逊**的探讨。这两个规定要求探讨注意的不是内容,而无宁说是内容以外的某种东西。这些规定一开始就使探讨脱离了真理,并硬要它把注意力转移到某个莫名其妙的第三者身上。……难道真理探讨者的首要义务不就是直奔真理,而不要东张西望吗?假如我必须记住用指定的形式来谈论事物,难道我不是会忘记谈论事物本身吗?……

你们赞美大自然令人赏心悦目的千姿百态和无穷无尽的丰富宝藏,你们并不要求玫瑰花散发出和紫罗兰一样的芳香,但你们为什么却要求世界上最丰富的东西——精神只能有一种存在形式呢?……**一片灰色**就是这种自由所许可的唯一色彩。每一滴露水在太阳的照耀下都闪现着无穷无尽的色彩。但是精神的太阳,无论它照耀着多少个体,无论它照耀什么事物,却只准产生一种色彩,就是**官方的色彩!**……精神的实质**始终**就是**真理本身**,而你们要把什么东西变成精神的实质呢?^①

许多年后,在马克思死后,德国社会民主领导人反对重新发行马克思对拉萨尔的批判。这引发了他们与恩格斯的争辩,恩格斯为这场辩论所打动,在1891年5月2日给倍倍尔(Bebel)写了一封信。

你们——党——**需要**社会主义科学,而这种科学没有发

^① K. Marx, "Comments on the Latest Prussian Censorship Instruction," MEGA I /1/1, pp. 153-154. *Ed. note*: English translation from the Easton and Guddat edition, *op. cit.*, reprinted by permission, pp. 70-71. (参见马克思:《评普鲁士最近的书报检查令》,见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第110~111页。——译者注)

展的自由是不能存在的。因此,对种种不愉快的事应该采取容忍态度,而且最好泰然处之,不要急躁。在德国党和德国社会主义科学之间哪怕是有一点不协调,都是莫大的不幸和耻辱,更不用说二者之间出现裂痕了。执行委员会和你本人对《新时代》以及其他所有出版物保持着并且应该保持相当大的**道义上**的影响,这是不言而喻的。但是,你们也应该而且可以以此为满足。《前进报》总是夸耀不可侵犯的辩论自由,但是很少使人感觉到这一点。你们根本不知道,那种热衷于强制手段的做法,在国外这里给人造成何等奇怪的印象,在这里,在党内毫不客气地追究资格最老的党的领导人的责任……同时,你们不要忘记:一个大党的纪律无论如何不可能像一个小宗派那样严厉……^①

因此,这些观点不仅是青年马克思时期的问题,而且在马克思主义奠基者的著作中是前共产主义时期的问题。在这里不能获得任何安慰;问题更严峻、更复杂。

这意味着马克思主义主张精神领域中的绝对自由吗?对这个领域的限制在社会主义社会也可以发现,这仅仅是错误和扭曲的结果吗?尽管这两个问题都必须以一种否定的方式来回答,然而这也没有解决根本问题。

就艺术和科学的理性创造而言,存在着两套相互作用的规则和要求:那些涉及科学和艺术本身发展的东西,以及那些与它们在社会中的操作有关的東西。它们相互联系但并非完全相同,而正是这一点引起了各种各样的不安和混乱。

不可否认,科学和艺术进步的最好环境是由自由争论和无拘无束的讨论所创造的——只是因为这是一个最卓越的创造性领域,其特别

^① F. Engels, *Briefe and Bebel*, Berlin 1958 Dietz, Letter No. 55 [1(-2) May, 1891] cited from pp. 177-178. (参见恩格斯:《恩格斯致奥古斯特·倍倍尔》,见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第612~613页。——译者注)

之处在于没有一个人可以获得或者预先知道结果,而且真理只有在与相反观点的碰撞中随着实践检验不断变化才能被加以消灭。这是辩证法的核心,而且首先应该被马克思主义者所重视。

如果真是这样,事实上无疑是这样,那么在科学和艺术事务中来自外部的任何干扰,比如给表达、讨论和实验等的自由设置限制,都不利于它们的发展。以清除错误理论或反动学说的需要为理由进行侵犯是经不起推敲的。除了某种极端的和平庸的情况外,它假设有些人 and 制度理所当然地——事实上是依据职权(*ex officio*)地——拥有否认一切他人的知识,即能够确定真理是什么。这确实是一种奇怪的信念,因为它寻求用真理代替探索,而真理原本只能在争斗的过程中实现,总是通过审判和误判、判决来实现。关于什么的权威?一个虔诚的信徒可能会宽恕这样一种情感,但是一个马克思主义者——从不会这样宽恕。对于马克思主义者来说,科学成果只有通过科学家的调查研究才能得到,艺术真理也只有通过艺术家的探索才能得到,这必然是一条公理。对于他们中的一部分人来说,探索者应该采纳马克思所推荐的笛卡儿的怀疑主义作为最高原则:怀疑一切(*de omnibus dubitandum est*)。不允许教条、不允许僵化的观点;当事实似乎挑战了学说的确定性的时候,一切都必须被重新检验。

如果科学和艺术在真空中发展的话,情况将会格外清晰和直白。但是,就像每个人都知道的那样,事实并非如此;科学和艺术在社会中得到发展,并因此不仅它们的发展受社会影响,而且反过来,科学和艺术也对社会的发展有所影响。这就是错杂和冲突的开端之处——因为在一个参考框架内是好的、令人满意的东西,从他人的立场出发却并不总是可以接受的,而且甚至可能是明显有害的。

科学和艺术发展的最好条件是由完全的自由讨论所创造的,所有的观点都能够被倾听,因为甚至错误的或者社会反动派的学说可能也保留着一丝真理或者至少包含某些对深入反思具有刺激的特定的东西,而且这样有助于最后生成文化产品。从这个角度看,值得冒着被

错误理论污染的危险(无论如何,其有害成分将会最终被科学的有机体排除),因为它们可能会带来有益的影响。最重要的是,通过避免出现这种禁令,人们预先阻止了审查制度的危险,这种审查制度不会把
158 自己限定在明显错误和反动的范围内。就此而言,关于这个问题谁又能事先说清楚什么?因为要想知道梨子的滋味,显然要先尝一下。

然而,此时政客们带着否决权参与进来了。他是对的——因为从社会角度来看,这些问题既不是抽象的,也不是中立的。一种错误的或者从社会的角度看是反动的,并且形成了人的信念的理论,会对社会的历史建构留下印记。这是任何对自己命运负责的人都不能容忍的事情,不管他是否正在反对借助艺术的帮助而得以表达的科学理论和新革命观点,反之亦然。从科学和艺术的社会意义来看,绝对自由的实践不能存在而且也不应该存在。社会地讲,绝对自由的满足是有害的。

因此,在科学和艺术发展的纯粹文化方面和社会方面之间存在着明显的冲突。在这样一种情形下我们应该如何行为?特别是,一个马克思主义政治家的反应应该是什么?

他首先必须记住,从文化进步的角度看,任何对科学和艺术活动自由的干扰总是有害的,尽管它可能是被社会地授权的,甚至是必要的。因此,他必须能够证明每一个和所有的干涉行为都是合法的,并且不再继续乐观地坚信他正在对科学和艺术发展施加一种健康的影响。因为这当然不是事实——至少我们应该期望的是奉行最小化原则:干扰不超过必需。这个原则看起来对于布尔什维克来说太过谦逊,但是其被政客所接受将意味着事实上向前迈进了更大一步!

无产阶级专政为科学和艺术的自由设置了限制,因为这是社会斗争的必然结果。没有理由不去坦白这点;没有什么可以感到羞耻。就来自资产阶级阵营的批判而言,这种批判可以被蔑视:不考虑自己眼中的梁木就想去掉别人眼中的刺,要么需要大量的勇气,要么需要真

正的伪善。^① 但是谈论到此为止：尽管这很吸引人，它要压倒我们的批判，但是在这里几乎不值得为此烦恼。因为重点不在于我们正面临着来自于柏林墙另一侧的训斥，而在于我们面对一种制约我们自身发展的内部障碍系统，这是某种事实上足以令人烦恼的东西。我们必须限制创造性的自由，因为一场社会斗争正在进行，而且我们太虚弱了，以至于使我们的敌人在这个领域畅行无阻。敌人不仅指代那些拿着枪的人，也指代那些动员人们在精神上反对我们的人。资产阶级经济的、哲学的和社会的理论有时比公开的政治动乱更加有效。而且《战争就是地狱》(*À la guerre comme à la guerre*)的戏剧、电影、小说，甚至诗歌怎么样？如果这种限制不被当作优点而是当作一种必要性——一种**悲伤而短暂的必要性**——观点就完全清晰了，而且自以为是的自由主义者只能被建议去仔细看看他们自己政治制度的历史。这些限制有一天将会被撤销吗？当然，随着我们的政治制度的不断稳定以及敌对意识形态实践影响的降低，这些限制会被撤销。

无论如何，重要的不是这些限制本身，而是它们的过分应用、它们的异化。这里至少有两种可能性：对自由的限制扩展到非意识形态领域，以及这种限制从针对敌对派别向马克思主义的转移。

为什么在试图传播敌对的经济社会理论或其他理论的背景下采取行动？原因很明显：这些理论只是意识形态的一部分，并且就这点而言形成了群众的意识。它们与政治活动和政治斗争紧密相关。现在关于社会科学，甚至哲学，政客们拥有了某种资格，而且有时候（例如，关于经济学或社会学）实践者可能比理论家更具有明显的优势。但是政客们在如物理学、化学或生物学领域可能会说什么吗？自然，什么都不会说；甚至从社会角度讲，这里他的参与是完全没有理由的，

^① 这是来源于《圣经·马太福音》的话，原文是：“为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说，容我去掉你眼中的刺呢？你这假冒伪善的人，先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，以去掉你弟兄眼中的刺。”——译者注

160 而且其作用也总是可怜的：限制研究的自由使科学发展停滞不前，并且因此使得实践的发展也被阻碍了，其结果是必须付出高昂的代价。

当戏剧、电影或文学被作为敌对政治宣传的中介的时候，为什么在艺术领域采取行动，原因也很明显。但是为什么侵害如音乐、抽象绘画、建筑这样的非语言艺术呢？（它们不传达任何信息，而且作为政治家的政客对于它们根本一无所知。）

最后，当它们代表敌对的意识形态并运用科学和艺术的语言宣传敌对政治观点的时候，为什么马克思主义政治家干扰和限制艺术家和知识分子的自由，原因也很明显。

但是他为什么要干扰和限制那些具有马克思主义立场的艺术家和知识分子的自由呢，尽管他知道甚至承认没有言论自由马克思主义只能停滞不前？他为什么要反对在马克思主义中出现各种流派，为什么他要这样做，似乎所有的马克思主义者可以具有相同的观点，尽管这已经被历史和各国的马克思主义的当代发展所否定？他不懂得思想具有各种民族模式吗？这种思想的民族模式的存在等于宣称建立在民族传统和特色的基础上的不同思想流派存在吗？

这些问题以及相似的问题可以由社会和个人心理学做出最好的回答。但是某种与权力的异化有关的东西可能被社会学所增加。对文化问题的干预（犹如它是基于这种没有根据的观点基础上的，即文化价值的创造者在意识形态争斗中不是中立的，而且有时在政治理解力和判断力上是缺乏引导的）开始显现出一种扩散的趋势，不是真的吗？当然，存在着更多的因素：对文化和政治之间关系的一种错误评价；在文化领域对政治斗争方法的无根据运用；思想上关于科学和艺术一般有效标准的一种同样错误的扩散；等等。但是一定政治权力和民主的固定模式所起的最重要的作用，源于对无产阶级专政的一种扭曲的解释——根据这种解释，党的领导权与自上而下的行政领导权是

161 一致的，这对行政领导权来说不仅是有害的，而且在政治上是不必要的。

这不是对这种困扰人的、复杂的问题进行详细分析的地方——我只是希望将注意力引向这种问题。结论很重要：从马克思主义的观点出发，不管对文化和艺术创造自由进行什么样的限制都没有根基，除了在过渡时期当政治有必要控制那些对政治斗争本身能施加影响的创造性活动的领域的时候。相反，共产主义的理想是使人的个性得到充分发展，而且不受所有那些阶级社会的异化强加给自由的限制。在社会主义条件下，如果这种自由已经受到了限制，这些限制就应该尽快地被排除。

由此出发得出了下面两个实践性结论。

第一，对于那些在社会主义国家行使权力和处理文化政策的人来说，对自由的限制程度绝不应该大于严格意义上的必需，而且文化事务的领导权绝不应该混同于一种在思想和艺术争论中进行专制仲裁的权力。

第二，对于艺术家和知识分子来说，他们应该意识到文化和政治之间的联系，并带着对这些联系的政治含义完全负责的态度着手处理科学和艺术的问题。同时他们必须坚持确信在所有争论中客观真理应该是最高目标。这一原则必须以明确的理解加以捍卫，即必须清楚地理解，文化和艺术创作具有一种使命，它对如何诚实地、不妥协地进行追求探索负有道德责任。

布莱希特(Brecht)的《伽利略》(*Galileo*)在伽利略最后的、悲痛的演讲中提出了这一点。我怀疑还能写得比这更好——或者还能增加些什么：

甚至一个羊毛商，除了便宜买进高价售出外，也必须关心羊毛买卖可以顺利地进行。在这方面，科学追求对我来说似乎需要特别的勇气。科学与认识有关，经历怀疑才能达到。使关于万物的认识能够为一切人所利用，科学努力怀疑一切……我，作为一个科学家，有一个难得的机会。在我的时代里，天文学达到了市场化。在这些相当特殊的环境下，

人的毅力能够撼动世界……我已经背叛了我的专业。一个做了我已经做过的事情的人不能为科学行列所容忍。^①

什么更重要？个体还是社会？

从这些方面提出的问题藐视合理的讨论。在思想的历史上，多少次一个框架不良的问题被证明是研究的一个主要障碍。正是这种羊毛-思想(woolly-mindedness)培植了“人与历史的抗争”这样的空话。

但是事实仍然是，各种应付人和社会的理论使自身关注以这种方式表达的问题，而且当然，得出了不同的答案，其中一些赋予了个体和他人相对于社会的优先性。

在《拉西克·罗伊斯沃茨暴风雨一般的生活》(*The Stormy Life of Lasik Roitschwantz*)中——这是伊利亚·爱伦堡^②(Ilya Ehrenburg)有点名气的小说，我认为这是他最好的一部小说——有一段关于个体和历史关系的论述，其倾向值得许多哲学家叙述。罗伊斯汪茨(Roitschwantz)在一辆去往图拉的火车上，一位乘客给他讲述了关于一个来自贝尔格莱德的医生罗斯托柴夫(Rostovtsev)的故事，后者因为与一个契卡^③特工有相同的名字而被白人带走，并被处决。那个人评论道：“那个时代就那样，难道不是吗”，“没有必要感到不安；当你砍树的时候，一定会飞出小木屑”。^④

① Bertolt Brecht, *Galileo*, Ed. note; Cited from the Charles Laughton translation (copyright Bertolt Brecht, 1952) of *Galileo in Seven Plays by Bertolt Brecht*, Eric Bentley, ed., New York, 1961, Grove Press, pp. 399-400. For a different version, see *The Life of Galileo*, London 1960; Methuen, p. 117.

② 伊利亚·爱伦堡(1891—1967)，苏联犹太作家及新闻记者，著有长篇小说《巴黎的陷落》、《暴风雨》、《九级浪》等，中篇小说《解冻》；回忆录《人·岁月·生活》在苏联和西方引起强烈反响，《暴风雨》被誉为苏联“解冻文学”的开山巨著和“欧洲的文艺史诗”。——译者注

③ 契卡，苏联秘密警察组织。——译者注

④ I. Ehrenburg, *The Stormy Life of Lasik Roitschwantz*, London, 1965, Elek Books, p. 62. Ed. note: Compare the different English version, New York, 1960, Polyglot Library - Lyle Stuart, pp. 76-77.

但是这对于罗伊斯汪茨来说还是太多了。人对历史怨恨的水闸已经裂开了：

当历史百分之百涌入大街,唯一可以做的事情就是立即死去,带着眼中闪耀的胜利光芒。那就是你的中国的二加二等于四,为所有人所熟知。但是你和我都不是历史。我们只是许多碎片的车厢中一个幸运的乘客,毫不迟疑我们可以马上问为什么医生不得不为一个伟大的时代付出代价。也许医生甚至有他自己喜欢的小东西,也许他会想要再活25年……你认为当一个人被杀害了,而且一封秘密文件封杀了他,就像他不是一具行尸走肉,而是一个明显未来的二的二倍,血液就不再是血液吗?①

163

这个问题曾经被伏尔泰在《老实人》中清楚地提出过:牺牲个体达到历史的更高目的是对的吗?

罗伊斯汪茨的答案是不——他在一个关于别尔季切夫的圣贤(Zaddik of Berdichev)的迷人的小故事中给出了答案,这个圣贤几乎使上帝相信有必要送弥赛亚来到人间以拯救人类,但他还是中断了他的恳求,因为他的延期缺席可能已经杀死了可怜的海尔施(Hersch)。他告诉上帝:

也许我非常愚蠢。我应该停止向你证明不可能再等待。那样的话,你将会拯救全部人类群众。但是我现在不能再对你说些什么;我没有时间了;如果我再在天堂停留一分钟,做了所有别尔季切夫人羞于洗礼的事情,老海尔施一定会死去。哪里写着我有权利以老海尔施的生命换取全部人类的幸福?②

这里是一个重大的哲学和实践问题,这个问题必须使所有那些曾

① I. Ehrenburg, *The Stormy Life of Lasik Roitschwantz*, London, 1965, Elek Books, pp. 62-63. New York edition, p. 77.

② I. Ehrenburg, *The Stormy Life of Lasik Roitschwantz*, London, 1965, Elek Books, p. 70. New York edition, pp. 84-85.

经在个体和共同体的善之间进行困难抉择的人承受重担。通常建议的答案因其明显的人道主义看起来可能是吸引人的,但是事实上是极度反人道主义的。

164 在哪里人们有权以一个海尔施的生命换取全人类的幸福?没有这样的地方。但是谁认为人们有权以无数人的生命和幸福换取个体的生命和幸福?这也从未被记录过。

拿将军来讲,为了拯救他的军队,必须指派一个营去完成阻止敌人前进的自杀任务。他有权这样做,即为了拯救成千上万的人或者数百万人而牺牲一百个人的生命吗,只是因为一场败仗可能会比实际上的伤亡人数还要多得多?没有一个将军在这种情况下会犹豫,如果他没有其他办法来拯救他的军队的话。应该如何从道德的角度对此进行评价呢?当然为了拯救一个个体而牺牲成千上万人的生命是残忍的,极其反人道主义的。这些伤亡人数不是一个抽象数字;他们是成千上万的人类,有生命的、具体的人类个体。

但是这种困境并不限于战争;同样的情形在一般生活中也时常发生,尤其在政治中,当个体的利益和社会的利益、人民大众的利益发生冲突时,也会产生这种困境。关于那些相信个体的绝对优先权并坚持认为这是人道主义的人的道德我们能够说些什么呢?别尔季切夫的圣贤的争辩很好,不过也很坏。

但是,让我们拿相反的情况来看并仔细观察那些认为与社会相比个体什么也不是的人。他们是对的吗?当然不对——历史已经给了我们许多有关这种观点和思想的结果的惨痛教训。当问道“……当一个人被杀害了,而且一封秘密文件封杀了他,就像他不是一具行尸走肉,而是一个明显未来的二的二倍,血液就不再是血液吗”时,拉西克·罗伊斯汪茨无疑是对的。

血液不再是血液,而人类苦难依旧是苦难,即使血液是为了光辉的未来而流淌的。人们永远都注定无法摆脱这种冷漠或者虚伪措辞带来的苦楚。这种麻木不仁的代价可能是很高的,甚至是堕落——这

是应当永远被记住的风险。

所以这两种选择都是错的。但是无论如何选择本身毫无意义。

在有关犹太人的政治解放的一篇有争论的文章中,马克思写道: 165

任何解放都是使人的世界即各种关系回归于人自身……

只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身,并且作为个人,在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间,成为**类存在物**的时候,只有当人认识到自身“固有的力量”是**社会力量**,并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以**政治力量**的形式同自身分离的时候,只有到了那个时候,人的解放才能完成。^①

“个体还是社会”的问题只有在社会和个体都已经变得彼此异化的时候,在个体利益不同于社会利益的时候,才能产生。在这样的社会,随着利益的原子化,两难困境呈现出“自然的”状态而且确实可以由那些赞成这种社会状态的哲学家所提出的一个基本原则组成。但是这些都是表面现象,除了表面现象什么也不是。转变社会关系,克服个体戏剧性地被分裂为**国家和市民社会**,从而实现私人利益和公共利益的一致,这就足够了——而两难困境也随之丧失了一切意义。并非像有些人担心的那样,并不是因为那样的话个体将不会再作为一个个体而存在,似乎个体由他自己的利益和社会利益之间的对抗而构成,即只能够依据资产阶级社会的陈规而存在。而是因为,社会将不再与个体相敌对。

这将我们带回到了两个相互敌对的座右铭中:“人与历史的抗争”和“人是历史的创造者”。这些不仅反映了抽象的理论立场,而且主要

^① K. Marx, *On the Jewish Question* (MEGA I/1/1, p. 599). Ed. note: English translation in the Easton and Guddat edition, *op. cit.*, reprinted by permission, p. 241. See also the different translation in Bottomore and Rubel, p. 241. (参见马克思:《论犹太人问题》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第46页。——译者注)

反映了对待生活的态度。它们概括出个体与社会之间关系的一定的、相互敌对的景象。这些选择不仅由人们对待阶级制度及其异化的态度所决定,而且由人们的人道主义概念的广泛复杂性所决定。因为这是¹⁶⁶ 是对与人和社会密切相关的一切事情的最高概括,而且对于许多相互对抗的人道主义概念的选择是人类事务领域所有选择的顶点。这个或那个人道主义概念因此都是人类行为和反思人类事务的结果和基础。因此在这里蕴含着某种人道主义概念胜利的重要性和为这种胜利而战的意義。

第四章 马克思主义的人道主义

167

我们的时代可能很容易被称作一个各种人道主义相互对垒的时代：不仅有许多思想流派承认这个名字，而且它们彼此竞争甚至互相打击。因为我们正生活在这样一个时代，个体生活问题与日俱增的重要性总是引起政治斗争，形成了相互指责缺乏人道主义性质，甚至指责对方具有反人道主义的性质的状况。这种指责并不能证明指责者本身是一个人道主义者，也不能作为对抗反方指责的证据。这种人道主义的流行和越来越多的冲突只能说明人的存在现在面临着前所未有的威胁，人们至少是渴望聆听一些关于人类幸福的令人安慰的话。

也不缺乏有关人和人的幸福的言论，尤其是在宣传中。这可能是这些词语现在已经丧失了那么多它们拥有的意义的原因，这当然是因为人们怀疑地以行动测试言论。人道主义的争论首先要在实践中加以解决。但是这并不意味着理论已经完全贬值。一方面，实践并非是不证自明的，它也没有给我们提供对这些问题的直接解决方案；另一方面，当我们提到未来的时候，我们必须求助于解释，因而求助于理论。另一个原因是，尽管公众的疑虑日益增加，意识形态在人的思想和情感的形成过程中仍然起着重要作用——任何人道主义都是一种意识形态。

因此，意识形态争斗已经就人道主义展开争论。各个方面都在磨

刀霍霍,剑拔弩张。奇怪的是马克思主义长久以来阻碍了这种争论,尤其是在它已经拥有关于人道主义的如此充足的装备的情况下。

168 我们这里说的人道主义指的是什么?不回答这个问题,争论——一点也说不精确——可能会变得完全混乱。

有学问的人可能很容易证明,“人道主义”这个词不仅具有一种意义。情况当然是这样的,我不打算对这个词进行一种语义学分析。相反,我将试图依照它在“马克思主义的人道主义”、“天主教人道主义”等这样的短语中的运用来更精确地辨别它的意义。

这样,我们用人道主义来指代一个关于人的反思体系,这个体系将人看作是最高的目的(the supreme good),目的是在实践中为人类幸福提供最好的条件。在这种广泛的人道主义框架中,很自然不同的思想流派都会占有一席之地,而且根据它们对个体、社会和人类幸福的解释,根据它们对各种通往幸福的道路的有效性的评价,它们可能不仅是完全不同的,而且甚至是直接矛盾的。因此,分歧的实质在于,相互竞争中的各个人道主义流派哪派是“正确的”或对的。当然,这取决于接受什么样的定义,而且反过来这些定义取决于一种公认的哲学体系以及与其相关的价值体系。因此,这是一个不能脱离广阔的理论背景和实践,只根据自己的价值优点而加以决定的争论。另一方面,我们能够做的是从最终目标的角度讨论有效性,这种讨论将会为人类幸福创造最好的条件,并因此能赢得人们对于一种与人道主义特殊版本相关的价值体系的思考。

马克思主义是人道主义,一种激进的人道主义(radical humanism),由于它与实践和行动的理論一致性以及有机统一性,它优于其所有对手。这里的一个问题就在于它吸引所有那些不仅寻求口头安慰而且寻求从阻碍通往幸福之路的一切障碍中实际解放出来的压迫者。

马克思写道:“所谓彻底,就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身……对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学

说,从而也归结为这样的绝对命令:必须推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系……”^①

这正是——正如我们不断指出的那样——马克思主义的出发点: 169
人是最高的目的,而且为了推翻压制他的社会关系而战。这个出发点赋予整个马克思主义思想体系以特殊性质,也赋予马克思主义以人道主义性质。马克思主义是人道主义——但是,是一种特殊的人道主义。最重要的事情是确定标志着马克思主义的人道主义,并将其与许多其他种类的人道主义区分开来的特点。

首先,就像马克思本人描述的那样,这是一种真正的人道主义,尽管它应该更准确地被称为唯物主义的人道主义,以区别于各种唯心主义的人道主义,甚至唯灵论的人道主义。恰巧,马克思本人强调了这两种人道主义的对立。他写道:“现实人道主义,在德国没有比唯灵论或者说思辨唯心主义更危险的敌人了。思辨唯心主义用‘自我意识’即‘精神’代替现实的个体的人……”^②

这里很明确,人道主义的特征与马克思作为出发点的人类个体概念紧密相关:如果出发点是现实的、具体的个体(从他的社会关系角度看也是具体的),那么这种人道主义是现实的;但是当我们从唯心主义对于“自我意识”、“精神”之类的东西的思考出发,建立在这种基础上的人道主义就是唯心主义的人道主义。

马克思支持哪一种人道主义是很明显的——唯有现实的人道主义可以与他对世界和社会的看法紧密相关。

^① K. Marx, *Introduction to Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*, reprinted by permission of C. A. Watts & Co., Ltd., London, 1963, p. 52 and McGraw-Hill, Inc., New York, 1965 (MEGA I/1/1, pp. 614-615). *Ed. note*: See slightly different translation in Selsam and Martel, p. 284 and in Easton and Guddat, pp. 257-258. (参见马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。——译者注)

^② K. Marx, F. Engels, *The Holy Family*, MEGA I/3, p. 179. *Ed. note*: See a slightly different translation in the Dixon edition, p. 15. (参见马克思和恩格斯:《神圣家族》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第253页。——译者注)

紧密联系现实是马克思的人道主义的另一个主要特征：它是贯穿始终的自律的人道主义。

这个问题在前一篇文章中已经详细讨论过了，这里只需要简要回顾一下。马克思主义的人道主义从现实的个体和现实的社会出发，而且其学说是建立在这种设想基础上的，即人在改变客观现实的过程中，创造了自己的世界而且间接地影响了自身的发展。因此，这种人道主义在将人类世界解释为发挥自身力量的结果的意义上始终是自律的，不求助于任何极端的人道主义（ultra - humanism）和外在的力量。这不仅使马克思主义与所有宗教形式的思辨理论格格不入，而且与那种例如采取一种客观价值世界的他律的观点的客观唯心主义格格不入。人，现实的人，不仅是自身命运的出发点，而且也是他命运的自主的锻造者、他的世界和他自身的制造者。只有这种否定凌驾于人之上的力量对人类事务进行干预的人道主义，才能被描述为彻底的人道主义。这是唯一可能的严格意义上的人道主义。

对于人道主义的这种基本特征，对于这种马克思主义的人道主义的世界观来说，又产生了一个特征：战斗的人道主义（militant humanism）。

当把“战斗的”人道主义称号只赋予马克思主义的时候，人们总是会提出很多反对意见，尤其天主教哲学家们。比如，一种基于宗教思想的人道主义不能被描绘为战斗的人道主义吗？当然可以，而且人们甚至可以举出这些例子。但是在这种情况下重要的是一个战斗的人道主义者的态度是否是它的理论前提的逻辑结果，或者独立于这些理论前提，是一种偶然的附加物。

从这个角度来看，一种基于现实个体以及他们的社会关系，而且将人看作是最高的目的的人道主义，一定会反对任何压制人的东西。战斗的人道主义的态度在这种情况下具有绝对的逻辑：逃避斗争将意味着缺乏信念，意味着自相矛盾。另一方面，如果人道主义从“精神”、“人”、“自我意识”等出发，它可能反对但是不必然要反对实践生活中

的恶,因为它的职责并非实践生活而是哲学思辨。

在这方面,马克思主义是一种纯粹的人道主义,并深深扎根于实践中:它不仅宣传了某些原则,而且从这些原则之中得出了实践结论。这恰恰是马克思青年时期已经得出了他的人道主义是一种革命斗争的结论的原因。

哲学把无产阶级当做自己的**物质武器**,同样,无产阶级也把哲学当做自己的**精神武器**;思想的闪电一旦彻底击中这块素朴的人民园地,**德国人**就会解放成为人。……

171

德国唯一**实际**可能的解放是以宣布人是人的最高本质**这个理论**为立足点的解放。……**德国人的解放就是人的解放**。这个解放的**头脑是哲学**,它的**心脏是无产阶级**。哲学不消灭无产阶级,就不能成为现实;无产阶级不把哲学变成现实,就不可能消灭自身。^①

毫无疑问,马克思人道主义的战斗的态度是他性格的一个主要部分。马克思在回答他女儿对“幸福”的“问卷”时说,幸福意味着“斗争”,而不幸意味着“投降”,他不满足于只是思索人类苦难的原因。但是马克思的人道主义的这个方面也是他理论前提的一种逻辑结果。

在阐释他的世界观的过程中,马克思不仅使自己坚决从一种思辨的立场中脱离出来,而且使自己从唯心主义中脱离出来。事实上,这与我们在先前章节中指出的东西是紧密相关的:马克思的世界观的关键应该在他有关人的理论中去寻找。马克思从活生生的、现实的个人出发,不是从沉思出发,而是从行动、从世界的变革出发。像歌德的浮士德一样,他说“开始就是行动”,而且对于他来说“行动”就是人的实践。因此,马克思与包括唯物主义在内的传统哲学的被动的思辨相

^① K. Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (MEGA I/1/1, pp. 620-621) in Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*, reprinted by permission of C. A. Watts & Co., Ltd., London, 1963, p. 59. *Ed. note*: See the different translation in Selsam and Martel, pp. 286-287, and in Easton and Guddat, pp. 263-264. (参见马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第17~18页。——译者注)

反。他认为,唯心主义在这方面的优越性在于:它发展了哲学思想的积极方面,尽管它没有也不能得出一种实践理论。马克思思想中的这种趋势在他对费尔巴哈的哲学批判中达到了顶峰,著名的《关于费尔巴哈的提纲》的第十一条包含了他的信条:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”由于这样一条走向哲学的路径,显然,马克思不能满足于一种对人类命运的人道主义思索。一个将哲学看作是无产阶级的精神武器而把无产阶级看作是哲学的物质武器的人,一定会选择一种战斗的人道主义。

然而,我们千万不要认为马克思人道主义的这个特点是从他的一般哲学前提推论中得出的。情况恰好相反,尽管看起来这是相互作用的一个典型例证。

正如已经指出的那样,战斗性是逻辑结果,主要是马克思的人道主义的出发点,是一种现实的人道主义这一事实的一个结果,这种现实的人道主义将人的世界解释为自主的世界,是而且只是由社会人创造出来的。

如果人的世界和人本身是自我创造的产物,那么人不能也不应该期望依靠某种超验的力量——善或恶——把他从痛苦中解放出来,而是必须着手于自己解放自己。换句话说,自我创造的信念意味着人们必须接受自我解放的思想。这正是无产阶级自我解放的基本思想,即为了解放作为一个阶级的自身,必须解放全人类,这是马克思社会主义的基础;因此,他的人道主义必须接受为了其自我实现而战斗的原则,因此他的人道主义变成了一种战斗的人道主义。

只有在自我解放和战斗的人道主义基础上,人们才能理解马克思的阶级斗争理论以及关于无产阶级在阶级社会形成中的历史使命的理论——两种理论如此巧妙地凝结在了《共产党宣言》中。只有根据这些思想,我们才能把握马克思社会主义理论中关于阶级形成和超越阶级的辩证法、一般社会利益的辩证法,也才能把握在其实现的过程中形成的爱与恨的辩证法。

人是马克思的社会主义的出发点；也是其终点、目标。

我们已经知道马克思所说的人不是抽象的——事实上，他批判抽象的方法——而是一个具体的、现实的个体，这个个体生活在社会关系中，并参与由社会关系产生的冲突和斗争。因此，为了从现实的个体出发，马克思最初就断言他的观点是建立于现实存在的社会阶级和社会阶层基础上的。由此出发，他发现了无产阶级及其普遍的社会作用。¹⁷³

但是马克思的目的、他想达到的目标，是全面的人，是求得每一个人类个体的幸福。这是马克思的人道主义辩证法的深刻意义之所在：不在纯粹的“爱人如己”的情感理论中或者关于“完整的”人道主义的莫名其妙的话语中，它恰恰朝着实现完整的人道主义(integral humanism)而努力，因为它包括全部的人类，而且关注每个人的全面发展。不仅如此：由于其现实主义及其通过一场战斗而实现的保证，唯有这种人道主义的目标才能真正被称为是完整的——尽管它坚决反对那种停留于完整的人道主义的口号，拒绝为实现人道主义目标而进行真正的斗争的做法。

依照这种斗争的辩证法，以阶级为条件的存在和彻底的人的存在之间的相互作用的辩证法，是与旨在追求全面的人类理想的爱和恨之间的辩证法相互关联的。

因为社会主义——以一切形式——将人和对生活非人化的反抗当作其出发点，因此它从对人的爱和对人的非人化、堕落、不幸的不满的感觉出发。社会主义是一种相当于待人以爱的感觉，而仇视人的社会主义在术语上就将是一个矛盾背反。然而马克思主义的社会主义避开所有“爱人如己”这类空泛的和抽象的说教；它是斗争的学说，因此要求以爱人如己之名恨你的敌人。这是矛盾的吗？只有在表面上似乎是这样。事实上，这是一种比“完整的”人道主义这个不冷不热的口号更一致的而且更真实的矛盾，尽管有时完整的人道主义在主观上是真诚的，但在大多数情况下是虚伪的、不真实的。

社会主义在出发点和目标上都是一种爱人如己的学说。但是因为它不是抽象地而是以一种具体的方式处理爱的问题的——也就是说,在为了其相关基础和目标而战的艰难基础上——马克思主义的人道主义必须同与这种爱相矛盾的东西做斗争,并且与一切使人被贬损、被压迫、被剥削的东西做斗争——总之,与不幸做斗争。但是“斗争”¹⁷⁴不只是一个空洞的词语,它意味着一种行动,要挫败那些以他们的私利之名阻碍人通往幸福之路并因而否定了待人以爱的人。因为在一个阶级社会,仍旧有这种爱的敌人——不管他们的行为是有意识的,还是无意识的。任何理解这点的人也会理解友爱之爱的敌人——人类事业的敌人——必须被积极地对抗——这与恨的感觉紧密相关。待人以爱绝不是排除待人以恨——事实上意味着——恨那些以恨的名义客观行动的人(如果伴随着主观意识,多少更令人憎恶)。纳粹是这种人的典型代表。尽管表面上,任何处于这种状况的人都否认争斗的必要性——同样否认对敌人之恨的必要性——不是以一个人道主义者的身份活动,而是以一个典型的反人道主义者的身份活动。因为宣传在任何环境下都禁止伤害另一个人的待人以爱,一个人伤害了成千上万无辜的人,他们是阶级、民族、种族或者其他类型的压迫和暴力的受害人。没有一个明智的人会在实践中这样做是不同的问题;但是这种原则的宣布——它们总是根据自身利益被提出以带来理智的混乱并用来困惑敌人——相当于主张反人道主义的思想。就这点而言应该进行理论的澄清。

所以我们具有一种爱人如己、待人以爱的爱,这种爱不排除恨,因为它不排除斗争,而是相反,把斗争当作前提。但是如果已经采取了这样一种立场并通过实践遵循这个立场,我们必须特别小心谨慎,其在相关理论的发展过程中也是不可缺少的。在这两种情况下,最重要的事情都是记住人是关键,而恨总是服从于另一项事业——待人以爱。毫无疑问,在这样的问题上做到恰如其分总是困难的。这是需要记住和回忆的另一个重要原因——如果只是出于说教目的——真正

起决定性作用的是人的问题。这里再一次,正如在许多其他情况下一样,思想已经显著地和彻底地被一个诗人所表达,是贝托尔特·布莱希特(Bertolt Brecht)写下了这些优美的和深刻的人道主义话语:

甚至肮脏的仇恨使眉毛变长。

175

甚至对不公正的怨恨使声音沙哑。

唉,我们,想要为仁慈奠定基础的人自己本身不能仁慈。

但是你,当这一点最终发生的时候,

人能够帮助他的同伴,

不要评判我们,

太苛刻了。^①

最后,有另一个使马克思主义的人道主义与众不同的特征,尤其是在我们这个时代:这是一种乐观的人道主义(optimistic humanism)。

阅读了马克思主义关于共产主义条件下的人的经典文献,人们有时会感觉它们是乌托邦的空想。毫无疑问它们确实包含了一种乌托邦的残留。但是这可能是因为我们被自己时代的狭隘视野所限制,达不到学说的创始人所具有的广阔眼界。如果谨防太过大胆的幻想是明智的,也同样有必要避免使我们的脚步太难以自拔地扎根于大地之上的错误。根据现代技术革命,随着生产的自动化和原子能的释放,我们不应该对于这样的目标采取不同的看法,这样的目标指的是消除体力劳动和脑力劳动之间的差别,消除城市和乡村的差别,或者在实践上对人的需要的无限满足的可能性——所有这些在几个世纪以前不是还只属于幻想的范围吗?¹⁷⁶

现代工业技术当然提出了许多新问题,有些问题是没有被预见到的。但是如果为其创造了适当的社会条件,现代技术也提供了解决古代没有解决的问题的可能性;如果没有别的办法,它能够引发工作日的缩短。

^① Bertolt Brecht, "To Posterity" from *Selected Poems*, translated by H. R. Hays. Reprinted by permission of Harcourt Brace & World, Inc., New York, 1959.

有趣的是,尤其从社会心理学角度,可以看到对同一个社会现象如何——随着工业和技术进步——能够根据观察者的社会视角变化采取不同的解释方式。

一方面,它形成了一种绝望的哲学的背景,这种哲学将社会看作是孤立的、原子化的单子的集合,在一种完全丧失了人的价值、去人性化的大众文化的背景下在生命各阶段上漫无目的地游荡。这是现代社会即资产阶级社会文化状况的某种特征的奇怪扩张。只有这些特征被感知无疑应归结为一个“去人性化世界”视野的偏见——运用青年马克思的话来说。但是这种视角导致了悲观的世界观。如果存在主义是一种人道主义——如萨特带着正义宣布的那样——它就是一个垂死世界的人道主义,因此是悲剧的和悲观的。

但是同样的现象可以从另一个视角来看,作为未来将要产生的新事物的一个先驱。这是社会主义人道主义的态度,其视角是由完全崭新的社会状况决定的,或者至少是由对这种情况的预期所决定的。正在使世界瓦解的技术革命也孕育着创造新世界的可能性。在历史上第一次真正有机会使人类最古老的梦想——一种所有人都幸福的生活——得以实现。这个梦想能够完全实现吗?未来将会显示出来:就个人来讲,我是持怀疑态度的。但是当然会有更好的、更幸福的生活的可能性;这已经有很多了,并且无疑可以期待更多。当从这个角度审视问题时——而且只有从适当的社会角度这才是可行的——有关个体和社会的未来发展的观点会立刻转变。

177 这不意味着卡夫卡的《城堡》或萨特的《恶心》所表达的观点一定会被一种乐观主义的社会的一现实主义的观点所替代,在那种乐观主义中,美德总是像美国西部牛仔中的诚实警察那样会胜利。在这里问题当然是——而且幸而如此——更复杂的。但是这无疑是一种乐观主义的人道主义,不是因为它毫无理由地认为人是向善的而且善一定会取得胜利(正如萨特的存在主义持有或有过相反的信念),而是因为它相信世界是人的产物,而且人本身是自我创造的产物;因此,由于他

变革世界的可能性在实践上是无限的——此外,正如被我们眼前的现代技术革命证明的——人在实践上具有改造自身的无限可能性。

这种乐观主义不是一种信仰行为,而是基于事实的一种信念。因此,它不是一个公理,而是从激发人的社会活力的角度来看具有高度可能性和巨大实践重要性的一种可行的假说。这样一种假说是意识形态的一个组成部分,但是其启发意义绝不比社会科学中的许多其他主张更小。这就足够了。

每种完全发展的人道主义体系都包含有自己的幸福理论。在某种意义上说,每种人道主义都是一种幸福的理论,因为任何对人和人的事务的反映都一定会在对一种幸福生活条件的讨论中达到顶点。马克思主义的人道主义也不例外。它也包含一种幸福的理论,或者至少暗含一种幸福的理论;明确阐释这种幸福理论对于更好地理解这种马克思主义的人道主义特征是必不可少的。

幸福问题可以从两个方面去理解:积极的方面——我们称之为“幸福”的方面——或者消极的方面——我们称之为“不幸”的方面。两种理解之间的区别很关键,尤其是从一种实践的角度来看,而且不能被简化为在某个肯定的命题上加上一个“不”这样的简单问题。

第一种方法是传统的方法,经过了各种幸福理论的测试,在人类思想的历史上已经展现出来了。但是经验显示出,积极的理解没有——也不能——产生任何结果,或者只产生了很少的结果。关于这个主题我们的宣传多么丰富,而且这些态度是多么不同,甚至多么矛盾都不足为奇:基本由主观情感、反应和感情构成的一种条件很难被定义(除非是一个十分广泛而毫无实际意义的定义),更何况是通过规范和禁令来规定。多年来我一直告诉一些人在给定条件下他应该快乐,通过我的眼睛看到他的状况或者想出一种定义幸福的标准——例如,斯多葛学派的标准——然而这也改变不了任何事情:被谈论的人将继续不幸,甚至可能会自杀,因为在他的心中情况已经变得不可容忍了。我和你对一种状况看法的差别恰恰是不能被忽视或者被避开

的问题,这是问题的关键所在。因为重要的——哲学家们总是忘记了这点——不是一个抽象的人,而是有生命的、现实的人,这些人在细节上或者在本质上总是彼此完全不同,他们构成了具体结构、具体微观世界。幸福问题不可能完全被归结为主观因素,但是它与主观因素如此紧密地、有机地相连,以至于当试图一般地构造有效性而不考虑这一点时——并且因此是抽象的——定义一定是弄巧成拙的。我们都知道而且不必惊讶,使一个人感到幸福的东西可能会使另一个人感到不幸,甚至在有关社会决定因素的同样的社会框架内、同样的历史时期和同样的社会制度内也会这样。行使权力过程中的某种幸福,反而会使其他人深深受到伤害;养尊处优的某种幸福,在其他那里会因不能积极工作而感到绝望;一个人将会因做杂乱的喜欢之事而狂喜,另一些人则会认为这是不能容忍的苦差事;等等。尽管看起来似乎是悖论,但是在心理学上的确如此,满足的感觉对某些人一定是不幸福的,或者至少他们有一些抱怨——他们竭力去寻找不满的原因。总之,人是不一样的,而且不能在同样的事情上感到满足。因为幸福的感觉总是一种个人感觉,这种感觉与感知主体的心理结构有关,任何

179 试图通过彻底的定义,或者更为糟糕,试图通过规定在什么时候和在什么环境中人们应当感到幸福,来以一种“一般的”方式解决幸福问题的尝试都注定会失败;而且在国家着手通过实践活动来达到这一效果时,可能带来真正的人类痛苦。

一个社会主义社会应该尤其关注这个问题——不仅是因为在社会主义条件下比在其他政治条件下具有更大的集中行动的可能性,而且也是因为试图为了人类行为而颁布条件的诱惑是一种真正的危险。

正是这一准则为各种反共产主义的乌托邦提供了基础,指出这一点并非是无关紧要的:一个社会,为了达到个体利益和公共利益的有机融合,努力实施一种人类幸福的一般性约束模式(generally binding model),这不可避免地会以一种恐怖的暴政而告终,这种暴政以完全非人化的生活扼杀了个体。让我用一本鲜为人知的书,尤金·扎米亚

金的《我们》的例子来说明这点,这本书可能是这一类作品中最具原创性的著作。我选择这部小说不是因为我认可其主旨,而是因为像奥威尔的《一九八四》一样,它揭示了社会主义意识形态的某些合乎逻辑的极端结论,以及社会主义国家的某些发展,因此能够更好地帮助我们看到风险。

扎米亚金的书大意如下:当个体与社会完全融合的思想达到极致(注意马克思主义关于个体利益与社会利益的融合的假设已经被扭曲成暗示个体消失的一种非马克思主义的观念;没有这种理性骗局,小说就不能完成)时,这一定会导致对个体权利和个体幸福的否定。通过废除个体身份,国家将同样的幸福模式强加于每个人身上(在书中,这种模式的实施直至强制性地把那个为人们的个体性趋势负责的“想象中心”从所有市民的大脑中清除掉)。地狱从这里开始。不要剥夺个体的个性是作者的唯一主旨:不要把你自己的幸福观念强加给别人,因为在这样做的过程中你只能使人类的存在非人性化,只能使人不幸。 180

扎米亚金是对的,尽管他正在与虚构的对手进行搏斗,很容易被反驳,因为没有人曾经试图引发他所描绘的状况,或者他通过依据清算个体来讨论个体和社会的融合而故意扭曲了马克思主义的理想。这些批判是切中要害的,但是即使这样,书中仍然存在着一个核心思想,而且应该得到深思。

利用一种特殊的文学手法,扎米亚金使某种观察到的趋势降低到荒谬的程度,并指出如果它们被充分控制会发生什么。后来,奥威尔紧跟其后。事实上,这导致了对事物的一种奇怪的或者令人啼笑皆非的扭曲。但是事实仍然是,这面镜子反映了应当仔细思索的某种事实。

虽然扎米亚金的反共产主义乌托邦是错误的,但是在这个谎言中有一些核心真理,而且这些真理不应该被忽视。当然,当幸福的定义开始被阐释,而且为了使一种相应的行为模式对于所有人都有约束力

时——历史上多少事情没有以拯救和幸福的名义来做啊！——那么由于法令、强制带来的“被幸福”有危险，根据已经被接受的幸福模式，人们在社会主义条件下也受到威胁；这可能会导致大量普遍的不幸。毕竟，那时需要对人类自由的某种限制——每种这样的限制的趋势都是在减少而不是增加幸福的机会。很不幸，经验已经显示出这种趋势是有代表性的一种左翼共产主义的幼稚病的症状，而且通常会随着生活在新的管理体制下的稳固而逐渐消失。因此，只以一种警告的方式推论出评论就足够了：因为没有——很不幸不能有——一种所有人都幸福的类型，任何构建相似的理论的尝试都应该被避免。社会主义不反对人类个体——而且恰恰相反。那么让我们使这种个体在追求幸福的过程中自由前行，至少使每个人以他自己的方式幸福——即使他需要的的是一个嗜好，或者如果他坚持有点古怪的或者不同的嗜好的话。那是他自己的事情。对这种自由的认知——不会对社会主义产生伤害——是所有人的真正的、真实的幸福的一个前提条件。

因此，如果通往人类幸福问题的积极方法没产生任何效果——而且甚至有胡闹的风险——在相反的研究中我们的利益应该是最大的：即研究什么会导致不幸，这种条件的特征是什么。

不能得出一个一般的有约束力的人类幸福的定义，因为，从其个体性质的角度看，这样一种定义完全是不可能的。另一方面，找出一般的人类不幸：饥饿、死亡、疾病、坐牢，所有这些剥削和压迫等的原因相当容易。人们拥有不断变化的需要，我们无法从一般幸福的观点出发对这些需要进行积极的编撰、整理。但是可对之进行消极的编撰、整理：任何一个正常的人，除非他能够满足他自己的或他家庭的最低限度的需要，否则他不会感到幸福，如果他挨饿或受冻、他生病、他受战争死亡的威胁、他的国家被奴役、他不能以各种方式享受他的自由等等，他都不会感到幸福。

这是为了人类幸福而行动的一个合理基础——不是在使人幸福的意义上，而是在消除一般不幸的原因的意义上。

马克思主义的人道主义的战斗性与这种幸福概念密切相关：它号召一种与作为群众现象的人类苦难的根源展开一场毫不妥协的战斗——因此与其社会根基展开战斗。这是一个现实目标，目的在于为一种幸福生活创造机会。依靠任何社会秩序都不能够获得更多，因为没有一个人可以保证幸福。这毕竟是个体的事情。甚至在理想的社会和理想的经济条件下，人们也可能个别地感到不幸——没有经济制度或社会制度可以保护他们使他们免遭疾病、他们附近人的死亡、单相思、个人失败等的伤害。关键不在这里——正如试图通过外力使人们幸福或者试图消除所有个体苦难的来源是不可能的和不可行的，它是不可能也不可行的一个目标。但是根除广泛的大规模的苦难的根源是可能的，也是可行的，这些苦难的来源不在于个体而是外在于个体，在于社会条件和社会关系。因此，马克思主义的人道主义不能许诺任何乌托邦天堂，也不会自称能为一切人的幸福提供一把钥匙。它甚至不能保证人类幸福的新障碍不会在未来出现；甚至，尽管一个理性的有组织的社会会有意识地反对这种情况，这具有高度的可能性，但是也依旧不能保证这一点。但是马克思主义的人道主义提倡其他的事情：清除人类不幸的现存社会根源。这是十分重要的——而且它使这种人道主义对所有那些在当下社会关系下遭受苦难的人具有吸引力。是这点决定了其反抗和好战的特征，因为它努力满足我们上面引用的马克思的话：“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样的绝对命令：必须推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系……”

第五章 共产主义与个体

马克思主义的社会主义的出发点——现实的人及人获得幸福的条件——决定了其目标：能够为人的个性发展及其幸福提供最适宜条件的一种社会秩序。由此而知，社会发展和无产阶级革命的目标（通过无产阶级革命，目标得以被认识），显示了共产主义作为一场运动和一个社会制度的更高阶段的真正意义。因此，最简洁的同时也是最本质的马克思主义的共产主义的定义是：共产主义 = 实践中的人道主义（humanism in practice）。

这是马克思早期的思想。他在《1844年经济学哲学手稿》中写道：

正像无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成，而共产主义作为私有财产的扬弃就是要求归还真正人的生命即人的财产，就是实践的人道主义的生成一样；或者说，无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义，共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。^①

^① K. Marx. *Economic and Philosophical Manuscripts*, Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*. Reprinted by permission of C. A. Watts & Co., Ltd., London, 1963, p. 213 and McGraw-Hill, Inc., New York, 1965 (MEGA I/3, p. 166). (参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第216页。——译者注)

在《1844年经济学哲学手稿》的另一段,马克思说道:

共产主义是对私有财产即人的自我异化的积极的扬弃,因而是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有;因此,它是人向自身、也就是向社会的即合乎人性的人的复归,这种复归是完全的复归,是自觉实现并在以往发展的全部财富的范围内实现的复归。这种共产主义,作为完成了的自然主义,等于人道主义,而作为完成了的人道主义,等于自然主义,它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且知道自己就是这种解答。^①

184

如果共产主义作为一个社会目标被认为是实践中的人道主义,那么这个目标就有机地与革命的特征相连,这种革命的特征促进了目标——社会革命的发展。根据马克思的思想,这在本质上是对非人生活的一种抗议,一种人类自我解放的行动,有意识地朝着实现人道主义的方向迈进。

社会革命之所以采取了整体观点,是因为社会革命——即使只在一个工厂区里发生的时候也是一样——是人对非人生活的抗议;是因为它从单个现实的个人的观点出发;是因为那个脱离了个人就引起个人反抗的共同体,是人的真正的共同体,是人的本质。^②

因此,共产主义首先被马克思看作是这样一个社会,在这个社会

^① K. Marx. *Economic and Philosophical Manuscripts*, Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*. Reprinted by permission of C. A. Watts & Co., Ltd., London, 1963, p. 155 and McGraw-Hill, Inc., New York, 1965 (MEGA I/3, p. 114). (参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第185~186页。——译者注)

^② K. Marx, "Critical Remarks on Prusak's Article," (MEGA I/3, p. 22.) *Ed. note*: Adapted from Easton and Guddat edition, *op. cit.*, pp. 356-357. (参见马克思:《评一个普鲁士人的〈普鲁士国王和社会改革〉一文》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第394~395页。——译者注)

中人从异化中解放出来,显现为完整的、全面的人,个性得到全面的发展的人。对于马克思,从他年轻时期到写作《资本论》后的完全成熟,共产主义仍然是主要的目标,其他一切都是实现这一目标的手段。

马克思很快发现“人性”与“非人性”这两个词语有着一种历史的意义。《德意志意识形态》照射出了他关于反抗生活的“非人性化”的论点的重要光芒,因此,在我们呈现一幅马克思主义的共产主义的积极画卷之前,我们首先要研究生活的“非人性化”问题。

马克思写道,对于施蒂纳来说,人类解放的过程意味着人创造了一个人类理想,而且尽可能解放自己,以便能够实现这一理想。但是,马克思反驳道,实际上人的自我解放并没有达到人类理想所表示的那个程度,而只是达到了现存的生产力可能达到的程度。而且至今为止
185 这些生产力量如此受限以至于相应的生产只有在人们以牺牲他人为代价满足自己的需要的时候才可能发展。

这一方面可以解释被统治阶级用以满足自己需要的那种不正常的“非人的”方式,另一方面可以解释交往的发展范围的狭小以及因之造成的整个统治阶级的发展范围的狭小;由此可见,这种发展的局限性不仅在于一个阶级被排斥于发展之外,而且还在于把这个阶级排斥于发展之外的另一阶级在智力方面也有局限性;所以“非人的东西”也同样是统治阶级命中所注定的。……“人的”这一正面说法是同某一生产发展的阶段上**占统治地位**的一定关系以及由这种关系所决定的满足需要的方式相适应的。同样,“非人的”这一反面说法是同那些想在现存生产方式内部把这种统治关系以及在这种关系中占统治地位的满足需要的方式加以否定的意图相适应的,而这种意图每天都由这一生产发展的阶段不断地

产生着。^①

这样，“人的”与“非人的”不是绝对的概念，而是历史地与给定的生产方式相关。但是在这种关联中，也可以从反抗“非人的”生活的社会角度对之加以规定，因此人们尽力创造一种理想的“人的”生活。

现在，在这个历史框架中，一种“人的”生活只有在所有异化都被消除，尤其是经济异化被消除的情况下才有可能。就马克思而言，这是作为一种社会制度的共产主义的主要目标。

施蒂纳关于个体是“从他们自身开始”的观点在《德意志意识形态》中没有受到挑战。马克思只是否认个体是与社会分离的，因为人的需要迫使他进入到各种相互关系中。因为我们没有涉及一个纯粹的“自我”，而是涉及处于需要的特定水平上的个体，他们围绕彼此的行为创造了事实上的社会关系。结果，每个个体的发展都是被社会地决定的。

从这个角度看，马克思观察到了人与人之间的相互关系的进一步物化以及个体向对象化行为的转变：¹⁸⁶

在现代，物的关系对个人的统治、偶然性对个性的压抑，已具有最尖锐最普遍的形式，这样就给现有的个人提出了十分明确的任务。这种情况向他们提出了这样的任务：确立个人对偶然性和关系的统治，以之代替关系和偶然性对个人的统治……要求摆脱一种十分明确的发展方式。这个由现代关系提出的任务和按共产主义原则组织社会的任务是一致的。^②

^① K. Marx, *The German Ideology* (MEGA I/5, P. 410). *Ed. note*: Adapted from Ryazan-skaya, part III, section entitled “Solomon’s Song of Songs or the Unique,” pp. 475-476. (参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第507~508页。——译者注)

^② K. Marx, *The German Ideology* (MEGA I/5, P. 410). *Ed. note*: Adapted from Ryazan-skaya, part III, section entitled “Solomon’s Song of Songs or the Unique,” p. 417. (黑体是我加的——亚当·沙夫)(参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第515页。——译者注)

因此,共产主义的社会组织对于马克思来说,与发展一个人们有意识地控制社会条件而不是社会条件控制人的社会的需要是一致的。这只有在这种情况下才是可能的,即“在共产主义社会中,即在个人的独创的和自由的发展不再是一句空话的唯一的社會中……”^①这个论点在成熟时期的马克思的著作中也不断出现:共产主义作为一种社会制度是废除了异化因而人的个性可能得以全面发展的一个社会组织。

此时此刻我不会讨论共产主义条件下完全消除异化的前景问题;这在前一章已经被考虑了。至少有一段时间,马克思认为废除私有财产会引起各种异化形式的消失,包括劳动分工的消失(劳动本身将被自由创造所代替)。必须承认,根据技术和社会劳动分工的进一步发展,马克思对这个主题的看法听起来明显是乌托邦的,尤其是他设想,当共产主义作为一个社会出现时,在这个社会中,人可以根据自己的喜好改变职业,甚至如绘画这样基于特殊天分的活动,也是任何人都

^① K. Marx, *The German Ideology* (MEGA I/5, P. 410). *Ed. note*: Adapted from Ryazan-skaya, part III, section entitled “Solomon’s Song of Songs or the Unique” (I/5, p. 417). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第516页。——译者注)

可以参与的领域。^① 但是这并非关键；重要的是共产主义条件下一个全面的人的理想的实现。这个设想贯穿于马克思的全部著作，从他青年时期直至他生命终结时：共产主义应该确保所有人的个性的全面发展。¹⁸⁷

在《德意志意识形态》中，马克思写道：

个人力量(关系)由于分工而转化为物的力量这一现象，不能靠人们从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新驾驭这些物的力量，靠消灭分工的办法来消灭。没有共同体，这是不可能实现的。只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由。^②

① “由于分工，艺术天才完全集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑。即使在一定的社会关系里每一个人都能成为出色的画家，但是这决不排斥每一个人也成为独创的画家的可能性，因此，‘人的’和‘唯一者的’劳动的区别在这里也毫无意义了。在共产主义的社会组织中，完全由分工造成的艺术家屈从于地方局限性和民族局限性的现象无论如何会消失掉，个人局限于某一艺术领域，仅仅当一个画家、雕刻家等等，因而只用他的活动的一种称呼就足以表明他的职业发展的局限性和他对分工的依赖这一现象，也会消失掉。在共产主义社会里，没有单纯的画家，只有把绘画作为自己多种活动中的一项活动的人们。”[K. Marx, *The German Ideology* (MEGA I/5, p. 373), Ryazanskaya edition, pp. 431 - 432. (参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第460页。——译者注)]问题在同一著作中的其他段落更明显地被提出来：“当分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量，这是迄今为止历史发展中的主要因素之一。”[K. Marx, *The German Ideology*, Ryazanskaya edition, pp. 44-45 (MEGA I/5, pp. 22-23). *Ed. note*: See a slightly different translation in the Pascal edition, *op. cit.*, pp. 22-23. (参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社2009年版，第537页。——译者注)]

② K. Marx, *The German Ideology* (MEGA I/5, pp. 63-64). *Ed. note*: Adapted from the Pascal edition, *op. cit.*, p. 74. (参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第570~571页。——译者注)

仅仅两年后,马克思和恩格斯在《共产党宣言》中写道:

当阶级差别在发展进程中已经消失而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候,公共权力就失去政治性质。原来意义上的政治权力,是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级,通过革命使自己成为统治阶级,并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系,那么它在消灭这种生产关系的同时,也就消灭了阶级对立的存在条件,消灭了阶级本身的存在条件,从而消灭了它自己这个阶级的统治。

代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。^①

许多年后,在1875年,马克思在《哥达纲领批判》中重申了这些观点——¹⁸⁸ 点——强调了他的共产主义概念的一贯性质:

在共产主义社会高级阶段,在迫使个人奴隶般地服从分工的情形已经消失,从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后;在劳动已经不仅仅是谋生的手段,而且本身成了生活的第一需要之后;在随着个人的全面发展,他们的生产力也增长起来,而集体财富的一切源泉都充分涌流之后,——只有在那个时候,才能完全超出资产阶级权利的狭隘眼界,社会才能在自己的旗帜上写上:各尽所能,按需分配!^②

恩格斯和马克思具有同样的想法,然而更强调这种思想。在为

^① [MEGA I/6, p. 536(黑体是我加的——亚当·沙夫)]. *Ed. note*: See for example, Feuer edition, p. 29. (参见马克思和恩格斯:《共产党宣言》,见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第53页。——译者注)

^② From *Critique of the Gotha Programme*, as translated in Feuer edition, p. 119, or in Selsam and Martel edition, pp. 262-263. (参见马克思:《哥达纲领批判》,见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第435~436页。——译者注)

《共产党宣言》奠定基础的《共产主义原理》(*The Principles of Communism*)中,他说:

由整个社会共同经营生产和由此而引起的生产的新发展,也需要完全不同的人,并将创造出这种人来。共同经营生产不能由现在这种人来进行,因为他们每一个人都只隶属于某一个生产部门,受它束缚,听它剥削,在这里,每一个人都只能发展自己才能的一方面而偏废了其他各方面,只熟悉整个生产的某一个部门或者某一个部门的一部分。就是现在的工业也越来越不能使用这样的人了。……根据共产主义原则组织起来的社会,将使自己的成员能够全面发挥他们的得到全面发展的才能。……

由此可见,城市和乡村之间的对立也将消失。从事农业和工业的将是同一些人,而不再是两个不同的阶级,单从纯粹物质方面的原因来看,这也是共产主义联合体的必要条件。^①

189

许多年后,当恩格斯承担与杜林(Düring)进行论战的任务时,他重复了这些思想并强调通过废除异化,共产主义为人的真正自由创造了条件。废除私有财产也就废除了产品对生产者的支配,以及随之而来的市场混乱。

于是,人在一定意义上才最终地脱离了动物界,从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件,现在受人们的支配和控制,人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人,因为他们已经成为自身的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律,这些一

^① F. Engels, *The Principles of Communism*, MEGA I/6, pp. 517-518. Ed. note: See The somewhat different translation by P. M. Sweezy, *Monthly Review Pamphlet No. 4*, New York, 1953, pp. 17-18. (参见恩格斯:《共产主义原理》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第688~689页。——译者注)

直作为异己的、支配着人们的自然规律而同人们相对立的规律,那时就将被人们熟练地运用,因而将听从人们的支配。人们自身的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的,现在则变成他们自己的自由行动了。至今一直统治着历史的客观的异己的力量,现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起,人们才完全自觉地自己创造自己的历史;只是从这时起,由人们使之起作用的社会原因才大部分并且越来越多地达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。^①

完成这一解放世界的事业,是现代无产阶级的历史使命。深入考察这一事业的历史条件以及这一事业的性质本身,从而使负有使命完成这一事业的今天受压迫的阶级认识到自己的行动的条件和性质,这就是无产阶级运动的理论表现即科学社会主义的任务。^②

在那里从马克思和恩格斯的著作中看,这是对作为一种实践人道主义的共产主义版本的忠实的重建,用他们自己在那里的话来说这是可能的。

此时此刻我们可能会问:这种共产主义版本的实际价值是什么?对于那些在我们时代的现实条件下正在不同情况下,因此以不同方式建立社会主义的人而不是被马克思和恩格斯所构想出来的人来说,真正的意义是什么?

对这个问题的回答明显有两条路径。

^① F. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, in K. Marx, *Selected Works*, vol. 1, New York, 1968, International Publishers, pp. 185-186. *Ed. note*: See the different translation in the Feuer edition, pp. 108-111. (参见恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第564~565页。——译者注)

^② F. Engels, *Socialism: Utopian and Scientific*, in K. Marx, *Selected Works*, vol. 1, New York, 1968, International Publishers, pp. 185-186. *Ed. note*: See the different translation in the Feuer edition, pp. 108-111. (参见恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第566~567页。——译者注)

一条路径——在我看来这是不能被一个马克思主义者所接受的——在于对这种观点的一种文字的和教条的接受,它不可避免地包含着这样的理解,即共产主义是一种制度,在那里完全消除了异化,因此可以断言共产主义是摆脱了异化的社会。当然,这是纯粹的教条主义,不仅与经验主义不相容,而且显然与一般的健康常识也不相容;不幸的是,这种思想的某些残留仍旧可以在马克思主义的宣传中找到,甚至在声称是科学文献的东西中找到。作为宣传,它不起什么作用;作为科学,它经不起推敲。

在第二条路径中——我感觉是唯一合理的路径——马克思和恩格斯关于共产主义的观点(在他们的青年时期和成熟时期都持这种观点)都表现为历史事实,而且这是通过分析马克思所强调的实现他的设想所依赖的条件得出的,通过对马克思在具体的参考框架内的观点的价值判断得出的,而且是根据对这些条件可能发生的改变及为我们这个时代社会带来的实践结果的经验调查得出的。

然而马克思主义本身对于这一点没有任何怀疑,似乎只是应当小心谨慎地明智地指出,那种试图通过对马克思的著作的教条主义解释来“保卫”马克思的一贯正确,是一种幻想,而且是违背马克思学说的。马克思不是预言家,而是一个科学家。他关于未来的看法——作为一个共产主义者他当然会有这样的看法——具有一种科学的特征:它由对事实的描述而来,由对发展规律的揭示和对现实条件的评价而来。这样一种看法从未宣布是最终的结论;它是关于现实知识现状的函数,而且这个函数一定会发生改变。如果马克思关于共产主义的看法包含——事实上包含——某些乌托邦社会主义的残留,那么,尽管马克思本人努力在他的社会主义的科学性质和乌托邦性质之间进行强烈区分,依然会有这种乌托邦的残留。心理学上讲,在这个过程中似乎有某种规律:甚至当他毫不妥协地攻击已经建立的观点时,人们仍旧总是受这些观点的影响。

甚至反抗某些条件和观点的一场革命,在某些方面也是它们的产

品并带有它们的印记,尤其是在心态上。因此,明智的是,要理解耶和华(Jehovah)关于阻止给那些出生于奴隶制中的人——包括在三月引导他们走向自由的人以应许之地的决定的象征性价值。

无论如何,马克思本人,早在他年轻的时候,就断然拒绝任何这种“保卫”。纵观他的一生,他勉强做了关于未来社会的“预言”;他拒绝回答有关未来的结构的问题(除了在其最概要性的大纲中),毫无疑问认为未来的人——因为实践经验会继续——会比任何“空想主义者”都明智;不仅如此,还由于他对乌托邦社会主义者的预言记忆犹新,这些社会主义者不仅“知道”如何在共产主义条件下最好地组织人的生活,而且准备像傅立叶(Fourier)一样,沉溺于对未来人的结构的预言中。这可能是青年马克思写信给卢格(Ruge)的原因:

看来内部的困难几乎比外部的障碍更严重。虽然对于“从何处来”这个问题没有什么疑问,但是对于“往何处去”这个问题却很模糊。不仅在各种改革家中普遍出现混乱,而且他们每一个人都不得不承认自己对未来应该怎样没有确切的看法。然而,新思潮的优点又恰恰在于我们不想教条地预期未来,而只是想通过批判旧世界发现新世界。以前,哲学家们把一切谜底都放在自己的书桌里,愚昧的凡俗世界只需张开嘴等着绝对科学这只烤乳鸽掉进来就得了。而现在哲学已经世俗化了,最令人信服的证明就是:哲学意识本身,不但从外部,而且从内部来说都卷入了斗争的漩涡。如果我们的任务不是构想未来并使它适合于任何时候,我们便会更明确地知道,我们现在应该做些什么,我指的就是**要对现存的一切进行无情的批判**,所谓无情,就是说,这种批判既不怕

自己所作的结论,也不怕同现有各种势力发生冲突。^①

在这种明确的阐释中,我们获知马克思自己祈祷纠正他关于共产主义的观点,或者至少对自己有关共产主义的观点采取批判的态度,如果这些观点背离了他自己的原则的话。

这种一般的观点必须被放到具体条件中,马克思依据这些条件得出了他关于共产主义和关于共产主义条件下的人的设想:生产资料的巨大发展和共产主义在全世界范围内的胜利:

这种“异化”(用哲学家易懂的话来说)当然只有在具备了两个**实际**前提之后才会消灭。要使这种异化成为一种“不堪忍受的”力量,即成为革命所要反对的力量,就必须让它把人类的大多数变成完全“没有财产的”人,同时这些人又同现存的有钱有教养的世界相对立,而这两个条件都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。另一方面,生产力的这种发展(随着这种发展,人们的**世界历史性的**而不是地域性的存在同时已经是经验的存在了)之所以是绝对必需的实际前提,还因为如果没有这种发展,那就只会有**贫穷**、极端贫困的普遍化;而在**极端贫困**的情况下,必须重新开始争取必需品的斗争,全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃。……共产主义只有作为占统治地位各民族“一下子”同时发生的行动,在经验上才是可能的,而这是以生产力的普遍发展和与此相联系的世界交往为前提的。^②

没有这种共产主义发展的物质条件的思想,“全部陈腐污浊的东

193

① K. Marx, *Letters from the Deutsch - Französische Jahrbücher*, [MEGA I/1/1, p. 537(黑体是我加的——亚当·沙夫)]. *Ed. note*: Adapted from Easton and Guddat edition, *op. cit.*, p. 212. [参见马克思:《马克思致阿尔诺德·卢格(1843年9月)》,见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第7页。——译者注]

② Adapted from K. Marx, *The German Ideology*, *op. cit.*, p. 24(MEGA I/5, p. 24). (参见马克思和恩格斯:《德意志意识形态》,见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第538~539页。——译者注)

西又要死灰复燃”，并且“交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义”，这些理解绝不会被马克思所抛弃。可以补充说，在这点上马克思获得了所有马克思主义者的支持，包括列宁。因为，甚至当列宁关于帝国主义的分析使他看到资本主义的链条可以在一个国家被打碎时，他无论如何也没有宣称这是唯一能够建设社会主义的国家，而只是世界革命将会从之开始的国家。关于在一个国家建设共产主义的可能性的思想只是后来才被列宁提出的，是在世界革命的潮汐退却而苏联革命已经胜利的时候提出的。

马克思没有预见到今天社会主义现实地实现的条件。当然，抱怨历史采取了这个过程而不是另一个过程是愚蠢的。但是同样愚蠢的是，对于这个过程具有差异以及不是发生在那些最初想象的条件下仍然一无所知，并坚持适合于其他条件的旧方法。

因此，今天我们的任务是分析实现共产主义的条件实际上已经发生的变化，并得出关于作为改变了的条件的功能的实现方式的相关结论。

194 从这个角度看待这个问题，我们可以说有一种思想倾向，过于轻率地无视对马克思关于共产主义必然是同时的、在世界范围内取得胜利的假设的修正。这不是针对列宁关于帝国主义的分析，列宁的分析创造了在最薄弱的环节打碎资本主义链条的可能性；毕竟，其正确性已经被历史所确证了。我们的抱怨涉及对这样一种改变共产主义思想的效果的评价——尤其是对共产主义条件下人的问题的评价。马克思设想，作为一个个性得到全面发展的全面的人是建立在这种物质前提基础上的，即一种能够确保全面满足人的需要（马克思是一个现实主义者，看到了如果不能满足人的需要，“全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃”）的生产水平和一种随着全世界范围内社会主义的胜利将会加速国家的消亡，以及与之相伴随的特别严重的异化形式的消亡的政治局面。然而，同时在马克思主义的概念中暗含的是这样的前提，即那些要求建立新的社会秩序的人应当具有较高的素质和基于悠久

传统的民主准备。然而,如果问题在对生产力水平的分析中被提出(这种处理进行得太小心翼翼了,通常带有错误的要求,似乎问题只属于过去,而对今天不发生作用——假如像中国这样的工业不发达国家正在形成社会主义势力范围,这种理解明显是错的),那么这种分析几乎不提及国家问题并完全忽视共产主义的人性基础的问题。多么错误!尤其因为共产主义首先是关注人的。人作为一种社会关系的总和的功能发生着改变,这囊括了社会生活的文化背景和社会生活的传统形式。在生产手段发展过程中弥补滞后和积压相对容易;社会主义国家的经验以及在资本主义国家(如在日本)的某种环境中的经验证明,这很快可以被完成。但是在生产过程中改变人的因素更困难,正如可以从正在改变的不同文化和文明状况中的相同技术的有效性中看到的那样。但是当面对组成文化一般形式的人际关系中的改变时,人的因素显示出了最大程度的抵制。这只是马克思关于共产主义条件下人的理想——一个免遭异化的因而是全面的、个性得到充分发展的人。就此而论,一切社会条件,包括社会的物质基础,只是达到目的的一种手段而不是目的本身。 195

所有这些构成了一个相关的、多方面的问题,其在大多数情况下——尽管相当缓慢——完全被忽视:要用马克思主义关于共产主义条件下人的理想去干什么?在现存条件下怎样实现?在多大程度上可以被实现?

毫无疑问戏剧发生在不同的阶段上而且有不同的指向,超出了马克思曾经想象的。那么,行动离开了马克思的规划一点也不奇怪——而且继续背诵他的文本,仿佛什么也没有改变过,这毫无意义。不论戏剧的实质如何,无论采取什么样的形式或选择什么样的行动,重要的在于,如果不一致的话,是否还会保持不变。对于这个问题唯一的答案是是的。

创造一个共产主义的新人是一个只要不抛弃共产主义本身就不能被抛弃的原则。共产主义——至少马克思这样看待——是实践中

的人道主义。马克思的观点可以以不同方式被修改,并且可以将之解释为乌托邦社会主义的遗物或者是一个年轻人的毫无经验的结果即“年轻时的错误”而加以清除,但是原则本身一定不能被违反。因此对共产主义条件下一种人的新形象的要求仍然是完整的;能够和应该被调整的是使其实现的方法。因为在这种情况下社会经济基础对意识不具有自发的影响——不能把这样的一种信念归咎于马克思,不论年轻时期的马克思还是成熟时期的马克思,如果他的理论被认真研究的话;我们的手无论如何也不会被某种对马克思关于这个问题的观点的“忠实”所捆绑——不仅是因为这种“忠实”将无异于一种教条主义、不是马克思的观点,而且是由于已经改变了的条件使我们有权利和义务去做更为深入的思考。

196 在社会主义社会废除所有形式的异化是可能的吗?为了达到这个目的能够并应该采取什么样的行动?这些是发展共产主义新人的理论和实践中的主要问题。

社会主义革命的经验,现在不再局限于一个国家,已经清楚地证明了它绝没有废除异化;甚至在革命胜利之后异化也依然以多种方式存在着。当然,异化的终结将发生在社会主义的高级阶段——共产主义阶段——至今还没有一个社会完全到达这个阶段(并且在全世界的革命胜利之前也不可能达到这样的阶段,这只是因为国家继续以一种政治制度的形式存在,然而共产主义根据定义是一种无国家的社会秩序),关于这一理解可能存在着反对意见,而且现在试图对共产主义条件下的异化做出任何判断都是不成熟的。这种反对是一种有效的反对,尽管这种反对根本不认为在这方面研究社会主义社会的发展趋势是错误的;这些趋势是有意义的,而且可以告诉我们更多未来解决这些问题的可能方式。但是无论如何这种反对意见都批判了那种缺乏关切的粗心大意,后者除了对马克思的文本进行一种教条的解释外,没有任何根据就愉快地宣称,异化在社会主义社会将会消失,因为根据定义它就应该消失(这是错误的,甚至作为对马克思话语的一种文

献解释也是错误的,因为马克思指代的是共产主义,不是其低级阶段——社会主义)。

社会主义革命的过程已经显示出,异化的各种形式不会随着生产资料私有制的制度的废除而自发消失;甚至经济异化也不例外。当然,它也不会随着劳动分工和劳动过程的发展而自发消失(相反,随着工业化的加剧它进一步扩大并强化了这种分工);而且这种复杂的事情更进一步,它没有自动地和完全地消除产品对于生产者的异化,也没有消除金钱及其社会功能的异化——特别强调的是——没有改变人与私有财产的关系。这种最后的关系展示出一种特殊的生存能力,尽管制度本身已经被破坏,但它还像一只臂膀在截肢之后继续痛苦。¹⁹⁷ 比喻可能是不完整的,但是有一些需要得到关注:如果病人感觉到腿“疼”,尽管已经截肢了,这是因为他的神经系统仍旧有引起疼痛的某个神经核,尽管是一种错误的寄托。对待私有财产的态度以某种形式被“切断”了,然而社会产品运行中的转变没有完全从人的头脑中移除所有回忆,这种立场不是粗糙的吗?

无论如何,清楚的是,甚至经济异化在社会主义社会也不会自发消失——而且扑灭滥用私有财产的努力显示在这种程度上异化仍旧是一个严重问题。

关于其他形式的异化,如政治的或意识形态的异化,根据历史经验它们也已经呈现出了比本来预期的更坚实和更深刻的根基。从新人的形成的角度来看,这些有联系的异化类型的最痛苦的症状是民族主义和种族主义,它们与国际主义完全相反尤其令人悲痛,而且同时,正如社会主义社会的发展所显示的,它们在实现共产主义的人的理想的途径中是极其难以根治的障碍。

正如已经指出的,考虑到社会生活组织的现存状态和可能性,这些其他异化形式是否能够消失(甚至当共产主义已经完全实现的时候)看上去是可疑的。最重要的是作为社会生活的管理机构的国家以及必然的官僚和等级机构持续的存在对人们思想的影响。

存在着另一个重要因素：社会主义正在这样的一个世界中被建立，在这个世界中资本主义持续存在而且对社会主义世界人的意识发挥其影响，两种制度之间的联系变得越来越有生气和多样。这是马克思没有预见到的另一件事情，而且这是一个使克服各种形式的异化更为复杂的因素，因为，正如今天普遍承认的，两种制度的共同存在会持续很久。在现存社会和政治条件下，资本主义世界的变革（就高度发达的国家而言）很可能将具有一种革命特征，而且很难想象两个世界——社会主义世界和资本主义世界——之间的联系只是基于社会主义世界对资本主义同伴的单边影响的基础上的。

所有这些评论只审视相关的问题和困难并试图说明一些老套的东西，但是就其相关结果而言并非是不重要的主张，即事情同马克思当年讨论共产主义条件下人的未来时所想的那样相比，已经发生了变化。

那么从实践的观点出发，关于这种未来可以理智地说什么？当我们相当清楚地看到，同马克思所预见的相比，情况已经完全不同且更为复杂时，这就成为今天最重要的东西，如果同时我们拒绝抛弃马克思关于共产主义条件下人的理想的观点的话——至少把它作为一盏引路的明灯，那关于未来还可以说什么？

我认为这个问题的答案可以在马克思本人关于共产主义是一场正在改变现实的运动而不是事务的稳定状态的思想中获得；相关的论述我们已经在前面引用过了，但是由于其对于我们的论证具有重要性，我们再一次引用它：

马克思写道：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。”^①

^① Adapted from K. Marx, *The German Ideology*, op. cit., p. 25 (MEGA I/5, p. 25). (参见马克思和恩格斯：《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第539页。——译者注)

这些话与马克思对共产主义社会的乌托邦想象的批判完全一致，早在他给卢格的信中，他就将自己对现存世界的激进批判与之形成对比了。改变这个世界，与现实的邪恶进行抗争，而不是预测一种不可预测的未来——是马克思的座右铭。的确，这似乎与他关于共产主义的人的某些声明不符，但是，正如众所公认的，马克思没有——而且出于实践的目的不能——完全摆脱他自己所批判的对乌托邦思想的理解。避免这种压力是难上加难的事情，因为他关于作为一种理想模式¹⁹⁹的共产主义条件下的人的想象，关于在无止境过程中人不断接近的极限的想象，对于描述共产主义社会的完整图景是不可缺少的。毕竟，马克思只是告诉我们共产主义的人应该像什么，而没有告诉我们怎样达到。事实上，他的某些声明给人以更倾向于回答最后这个问题的印象，但是鉴于他那个时代运动的状况以及他的知识和经验的当时状态，这当然是情有可原的。这个特殊问题在他那个时代不是一个实践问题。今天的立场完全不同了：从社会主义建设的角度看这是我们面临的最重要的一个问题，而且或许也是最困难的一个问题。

在这种情况下，唯一合理的程序是回到马克思关于共产主义的思想，即共产主义不是给定的状态，不是应当确立的状况，而是反抗一个确定的价值体系公开谴责的一切的一个过程。按照共产主义条件下人的理论，这意味着今天的主要任务是培养一种新人——也就是，灌输批判社会生活中的异化的观点和态度，并且提供异化在其中可以得以扬弃的条件。

这听起来可能没什么特别之处，但是，根据一个人的方法和解释，它也可能是完全有意义的、十分重要的。

当然，人需要被教育是一些不仅马克思主义者已经知道很久的东西。对于他们来说这是一个自明之理，而且我想要说这是一个被轻视的道理。有这样一个马克思主义者吗，他没有说过新人还有待被创造和塑造，创造新人是社会主义建设的主要任务之一，共产主义应该是新人的社会，等等？

但是,背诵熟悉的陈词滥调,最后忘记了这只是装腔作势的陈词滥调而且变得对话语和行动之间、理论和实践之间的矛盾视而不见,这是一回事;而认识到这些话语的具体意义并彻底得出它们的实践结论,则是另一回事。那时,也只有在那时可以要求共产主义的新人必须在我们仍旧不完善的社会关系和条件下开始接受教育——这个原则相当于攻击那些其来源存在于各种异化之中的不受欢迎的特征——这一做法获得了新的色彩和意义。无论如何,这当然不再会是一种老生常谈。

我是在暗示在迄今为止的社会主义建设的实践中关于形成一种新人的问题已经被忽略了吗?没有朝此方向做任何理论和实践的努力吗?一种影响深远的质的转变没有完成吗?这样一种论断明显是错误的。我所坚持的而且是我眼下言论的主要观点在于,这个问题已经获得的关注不仅是不足的,而且是错误的;社会主义社会人的意识和态度的转变基本上是自发的过程,产生于接踵而至的社会变化,这个领域有预谋的行动一直是不充分的和设想错误的,尤其是当传统术语与实践不符的时候;因此更具体地和更有效地说,在这个领域有区别地行动是可能的和必要的。让我们尝试证明这个观点。

法国大革命的口号“自由、平等、博爱”用社会关系的实际形式表达了资产阶级革命的社会目标。但是其内涵更加深刻,因为在革命的高潮时期资产阶级使自己承担了——它如果想要胜利的话不得不这样做——人们的利益拥护者的角色。因此,很自然,对于我们问题的回答将会在已经被法国大革命关于人及其在社会中的命运的思想所接受的思想框架中找到。这些愿望的具体本质可能会改变,但是它们的一般形式和特征仍然是完整的。

共产主义社会的理想的人的最有前途的特征是那些由阶级社会的条件以及它的分工和经济的社会的的不平等所塑造的人的观点和态度的对立面。“平等”作为一个箴言表达了对经济和社会异化的一种反抗,这种经济和社会的异化使精神畸形并抑制了人的个性的全面发

展,不仅那些被剥削和被压迫的人,而且那些剥削和压迫他人的人都变成了这些相同的限制和扭曲的受害者,虽然在具体情况下他们所起的作用不同。这个问题至少展现在两种形式之中,这两种形式仍然非常紧密地与一个其任务是发展一种类型的新人的社会相关:即经济异化的方式和社会异化的方式。

新社会的人形成中的主要问题是发展尽可能全面的和多才多艺的个人,祛除产品对于人的自发统治,因为在这种统治中,人已经从产品的制造者转变为它们的奴隶。这个问题在经济活动领域最生动地呈现了出来。这里人的产品的(以及人与人之间关系的)自主化——人的产品变得不仅独立于它们的创造者,而且以人不能控制的运作发展成为反对人的一种敌对力量——尤其显著和阴险,并威胁着摧毁人的个性。在潜伏在“经济异化”这个术语背后的许多问题中,我们可以挑出那些如劳动分配的结果或者劳动过程的性质的东西,其与生产力和生产关系自身的长期发展紧密相关,所以通过劝告几乎没有什么作用,而且那些比如对待私有财产和金钱的态度的东西则与个人的观点和信念直接相关。当然,在这种情况下,主观因素是某种客观条件的一个功能,而且主要依赖于客观条件的转变,但是至少在一定程度上人的态度是自发的,而且因此教育因素具有一种特别的重要性。

教育的目标可以简短地归结为:个体的私人利益,在他的思想中因此也在他的行为中,应当被认为是与社会利益重叠的。这绝不仅仅意味着,正如它有时被错误地解释的那样,个人身份或利益的毁灭(甚至在经济领域也不是),而只是一种社会态度的发展,一个不是以狭隘的自我主义为特征的问题。这并不反对每个人的个性或者他的具体利益的维持,而只是反对一种完全愚蠢的以自我为中心的方法,这种方法最终也与个体的最大利益不一致。这种要求在前阶级社会是不证自明的,并且在前资本主义社会,虽然有某些变动,但也是如此。随着商品生产者的利益的原子化,经济自我主义上升为一种生活的原则是资本主义社会的产物,对于它来说市场竞争是经济发展的基本形

式,因此金钱被提升到最高价值的地位。

这样在这个领域寻求的东西是相对谦逊和简单的,尽管就其结果而言是至关重要的:将阶级社会的市场经济,特别是资本主义市场经济的影响从人的头脑中彻底根除。换句话说,关键是他们应该抱着这样一种信念行动,即他们的最大利益总是要求他们尊重其他人的利益以及社会的利益,而且这种如此形成的心态应该建构一种在通常的意义上反映“正直”(decency)的标准的行为模式。即使这种思想现在得到广泛传播,这也是一个艰难的任务;因为目标是要使人不仅把类似于盗窃等事情视作不诚实的和不得体的,而且把任何按照资本主义社会的标准来看与诚实和责任完全相容的自私的行为也视作是不诚实的和不得体的。

但是,这显然是最高的理想,并且明显地与长期和深远的经济和社会转变过程紧密相关。利己主义的态度和心态,商品生产者的典型特征,当然不是先天的,而是某些生产关系的结果。它随着这些生产关系产生并随着它们消亡。但是这种消亡的过程不是自发的,这是因为这些是来自于意识领域的现象;无论如何,它的变化的节奏从社会的角度来看并非是不重要的。

然而,除了这些重要的,且不说是划时代的和革命性的变革之外,还有一些出现在日常生活中并且更适应于教育影响检验的小问题:在所有社会都被接受的关于诚实的标准的传播。比如,要求人们不应该偷窃并不过分。但是只要基本的诚实被轻视——社会主义社会公共财产被偷窃的案例有力地证明了这不是罕见的——人们对于扬弃异化及合并私人利益和公共利益这个主题的博学论文读起来就会持怀疑的态度。

在这些多样问题的领域中,制度的改变会带来一些革新吗?答案毫无疑问是是的。革命的影响在这方面是巨大的,而且只是因为不诚实尚未消失就忽略这些转变是错误的,因为我们仍旧困扰于盗窃和挪用公共财产,因为私人利益与社会利益仍旧不一致。

比如,拿对待金钱的态度问题来说。生活在社会主义社会的人们精神中最有特色的一个转变,一个更为迅速的转变,是对作为贮藏手段的金钱的偶像崇拜的消失,这在资本主义国家是如此明显,由于人被拖进繁重枯燥的获取之中,不仅是人的特征,甚至是人的生活被毁灭了。可以简单地揭示这种转变:贮藏是没有意义的。财产不能被出售,不值得给予保险,工作无论如何都会找到,所以为什么要烦恼呢?这种转变不是由美德引起的,而是由环境引起的,但是当然这样一种转变是更好的,因为它有可能更持久。就其对人性的影响而言,这种影响既无法估量,也无法预见。

现在,影响着人的个性一般模式的这种转变,可以说是由社会主义革命自发达到的,而且不仅局限于对待私有财产的态度领域。另一个例子是财产在评估一个人的过程中不再发挥作用,或者在衡量一个人在社会等级中的位置的过程中不再发挥作用。很明显,金钱不被轻视:隐士在社会主义社会不会大量出现,但是决定社会地位的不是金钱。这种情况与美国完全相反,而且无疑比美国更有利于适当发展人的个性。

一般的结论是生产资料私有制的废除消灭了基于财产的社会特权,因此改变了对作为一种社会地位的符号的金钱的公共态度。这²⁰⁴本身就是一个突破,而且某些症状从一开始就明显变得可见,然而其他症状——尽管是潜在的——也吸引了社会生活。

在下面的实际问题中有一个有趣的问题:为了加速对待私有财产的态度转变进程,以及从社会主义的角度看促进人类行为的私有利益和社会利益之间的关系重组,应该做什么?

很明显,这种转变,像所有意识的转变一样,不是快速完成的,而是社会生活的现实转变的一个因变量(function)。这些是我想要讨论的。

这里首先应该被提及的发展是贪婪的欲望越弱化就越会出现这些转变,因为这些转变被看作是无意义的,行窃社会财产数量减少,人

的一般生活水平就会提高,社会主义生产关系变得越稳固,对侵犯公共物品的大众批判就越强,等等。

所有这些都是需要时间和劝说的转变,尤其是依靠实例以保持与“言语易逝,行动胜之”(*verba volant, facta trahunt*) 的原则一致。

存在着从这些问题出发来看无论如何都是遥不可及的特定的生活领域,它对这些问题的发展产生巨大的影响,因此,它通常总是被忽略的作用应当得到清晰的理解。我正在思考塑造了社会内部结构的因素,也就是其精英的性格和愿望,后者有助于社会价值的出现,及体现在共同体的一般运行中的个人模式的出现。这是社会生活中真正转变的一个非常重要的代理人,其与私人利益和社会利益之间的关系的关系是很重要的,尽管不总是清楚的。

我们面临的教育问题可以被归结为克服社会成员的利己主义的需要,如我们说过的,利己主义是资本主义社会的一个产品。这种利己主义,其症候是想要不计任何代价发家致富,在一个具体社会的千篇一律的人性模式中变成决定性因素。其特点在于强调“获得成功”、支配他者是决定性的,其优势主要基于财富。共产主义的人性模式的特点与上述人性模式的特点正相反,最重要的是一种温和的平均主义。无论如何,凭借财富对他者的优势在这里不起作用,因而也没有相应的态度。当然,这里我们正在讨论的是需要追求的一种理想,我们充分意识到,这里所涉及的是这样一种态度,它一旦形成,就会十分持久。

问题可以这样加以陈述:教育的目标是通过实例和理想的劝说宣传一种明智的平均主义态度,这种态度抑制对财富的追求和为了提高社会地位而对个人财产的放大。这不是一个将人们转变成禁欲主义者的问题;相反,共产主义寻求帮助每个人以一切形式完全享受生活。它也不是一个制造某种绝对的平均主义的问题,这种绝对的平均主义不仅与健康常识相反,而且也与马克思主义相异,如果我们考虑到人和他们的需要之间的区别的话。这样共产主义保护个人财产,而且也

保留了人们之间在这方面的差别。它只是从影响一个人的社会状况的角度为了阻止这种差别而战,而且因此努力引起态度和个人特征的改变。

必须明确地看到,这个目标的实现不仅被传统遗留下来的态度的压力或者被以私有制为基础的国家的渗透所阻碍,而且为所有那些社会主义社会生活中鼓励和复兴反平均主义趋势的事情所阻碍,并且其结果通过社会分层引起物质条件的过度分化并创造了一个经济上有特权的精英阶层。这引起了不健康的欲望和刺激,而且在共同体中找到了出路——因为否则它们不能被满足——在愈演愈烈的作为一种生存手段的拜金主义中被有权有势的“大人物”塑造成一种时尚。榜样能吸引人(*Exempla trahunt*)——尤其各种群体的生存环境之间的鸿沟是巨大的,而且最低标准仍然很低。

在社会主义社会的发展中,不可避免地存在一个较长的过渡期,²⁰⁶在过渡期间,出于各种原因,显著的差别将在个人的境遇中继续存在:不仅体现为物质的富足差别,而且表现为城市和乡村之间的差别,或者体力劳动和白领职业之间的差别,在管理机构中的位置,等等。如果没有其他原因,那么,在社会主义社会中,由于传统阶级趋于消失,会出现新的社会差异和一种复杂的社会分层。在这个领域,经典马克思主义理论提供了小小的指导。

1. 由于明显的实践原因,关于大阶级的分析在剖析资本主义社会及其动力学中发挥着显著的作用。

2. 这种理论是对资本主义社会现存状况的一种分析,而且不能够——用一种前社会主义的话语说——预见未来社会主义社会分层的复杂性。

在当下发展阶段,当社会主义建设不仅是一个事实而且正在稳定发展的时候,马克思主义理论面临着扩展其兴趣领域并发展其概念体系的必要性。这一变化被一种传统主义所阻塞,这种传统主义试图摆脱马克思主义理论在这个领域的差距与不足以证明问题不存在或不

重要,而且在心理上勉强得出令人尴尬的和如此不言而喻的事实——就像沉默寡言可以抵消客观存在的事情,或者我们的沉默可以迫使其他方面同样圆滑一样。这种方法只能产生一种结果:人们只能听到我们的对手的声音,而且是越来越大。

207 这些现象已经鼓励了反共产主义文献得出如“一个新阶级”、一个“红色资产阶级”等这样的虚构的想象。理论上讲,这是荒谬的:出现在社会主义社会的精英,根据定义不是一个阶级,然而由于这个原因,“资产阶级”这个词语只能够被当作一种便宜的花招。但是这不能够使我们安静:揭露敌人的骗术要比解决问题本身更容易。关键是在社会主义社会出现了享有社会特权的社会群体。这是完全自然并有正当理由的,而且没有理由羞愧地掩盖这种事实。但是,尽管在某个阶段这是自然的,甚至是不可避免的,但是它却充满了危险,因此我们至少应当对之加以仔细的研究和思考。风险在于,如果特权超出了一定的限制,并且其结果不被批驳,那么,从社会主义角度看,尤其是在教育领域就不可避免地会有不良的后果。

这里我们回到我们的关键问题:一种新人的塑造,与资产阶级“市民”相比具有不同的精神,因为资产阶级市民的经济贪婪和利己主义,其模式需要被转变,这是人的陈规旧习的一种转变。这不仅是言论的问题;它无法被许多关于社会主义人的本性的流行讲座所解决。在言语和行为不一致的情况下,这种说教弊大于利。因为实践在这里是非常重要的。在社会影响的复杂体系中,人格榜样占据相当重要的位置,尤其对于那些受公众瞩目的人而言,因为无论如何他们是其领导者,他们掌握权力。在流行的话语中有一个古老的真理,即最糟糕的服务是由那些言行不一的人所提供的。

这样,重要的是精英的生活方式在社会主义社会没有遇到任何阻碍,这是塑造新人的一个因素。这个主题尽管事实上很微妙,但绝非是一个新主题。幸运的是,我可以访问马克思本人,他关于这个问题的观点为列宁所完全赞同。然而,我的目标不是无条件地接受马克思

的观点。在对巴黎公社经验的热情关注中,当他劝告那些在社会主义社会的掌权者所得不应该超过一个技术工人、要服从于频繁的和无条件的轮流执政等等的时候,他可能和大多数人一样理想化。但是基本上这种观念毫无疑问是正确的,而且指向待解决的问题的关键之处;从社会教育和普遍形成一种新人的角度看,这是一个巨大的关键问题。

这意味着提倡绝对的平均主义吗?根本不是。这将有悖于常识,更不用说事实上马克思主义从未如此简单地相信任何事情了。对近 208 代“平等派”的攻击在那时也是合乎情理的,而且这根源于马克思主义理论,是对原始的和有害的平均主义的煽动家的一种回应。但是也应该领会到,这些合理的反对意见在斯大林时期被公然滥用。这些问题应当通过探索社会学分析而加以解决,而我们仍旧在等待所谓的“个人崇拜”,个人崇拜深深根源于社会现象而不是根源于“个体”的个性特征。一言以蔽之,社会主义的人的教育模式中的许多不良因素可以追溯到斯大林时期及其歪曲。缺少对其社会根基和原因的一种深入探究,不可能理解这些现象并因此有效地反击和克服它们。

社会主义阶段人的培养,不仅需要根除内在于资本主义模式中的缺陷,而且需要灌输标志着新模式的态度。在各种仍旧需要被引导为一种新的和优秀形式的品质中,最重要的是社会承诺和公共精神,以及应该与自由的原则(libertarian principles)密不可分的特征。与通常的观点相反,这不仅是一个提供给社会成员最大限度的民主和自由的问题,而且是教会他们运用这种民主和自由的问题。同时,民主原则和自由原则是相互依存的:不仅平等主义态度依赖于社会生活的民主程度,而且,反过来,一个社会所达到的民主程度取决于其成员的自由态度的活力和深度。

马克思主义的奠基者对此毫不怀疑:尽管共产主义意味着“向自由领域的跃升”,人们仍旧不得不学会运用这种自由。阶级社会的条件及其占主导地位的人与人的关系没有为发展自由的态度奠定良好

的基础。当然,这不意味着它们在一个阶级社会是完全不可能的;相反,从经验中我们知道,在这种社会中可以找到这种态度的杰出拥护者。但是他们几乎毫不例外处于反抗者的行列中。需要的是按照这个模式创造一种平常的人(average man)。否则,我们如何能够追求一种具有全面发展的个性的人的目标?马克思称谓的全面的人是什么样子的?列宁关于在一个共产主义社会每个家庭主妇应该能够管理公共事务的论点是这种理想的一种表达。

没有一个共产主义者曾经否认过这种要求的正义性。就此而言,谁敢否认呢?列宁的这一断言如此频繁地被重复以至于处于变成一种被广泛采用的陈词滥调的危险中,而没有意识到,认可列宁的断言要承担特定的结果,并且这事实上是非常重要的。因为就与在共产主义条件下形成一种新人的任务和前景有关的东西而言,所涉及的东西是真正第一重要的问题。

这意味着列宁的令人钦佩的观点仍旧是一句空话,一片痴心妄想吗?远非如此。社会主义在苏联和其他国家的发展恰恰在这个领域已经带来了巨大的、真正革命性的变革,带来了人民群众的社会责任及他们的社会能动性、他们对自由的有力驱动。社会主义革命,不管它是通过武力手段还是通过和平手段来完成的,在革命之后的时期都应当使群众能动性的极大强化与经济社会的其他方面的变革,以及不可估量的文化变革等,处于相同的地位。就社会主义国家正在发生的与此相关的事情而言,或许最鼓舞人心的发展是达到人灵魂最深处的东西,并且构成了满足马克思要求的共产主义条件下人的质变的一种真正保证。西方一些“马克思学家”和“专家”对社会主义的判断和预测,由于一种相当显著的单面的愚钝性,完全没有感知到这一点,只是集中于错误的、落后的和明显的反自由的东西上,这只能证明西方马克思学的巨大弱点。他们陷入了最严重的而且是最频繁的意识形态错误中:他们不关心发现客观真理,而是忙于告诉他们的赞助者其想要听到的东西。这些“专家”是否有意扭曲事实或者简单屈服于他们

所信奉的目光短浅的意识形态——这是频繁的并且在心理上是可理解的过失——对于他们的传记作者而言是不相关的,或者无论如何只是兴趣的问题。我只是想说,这种“马克思学”可能造成有害的宣传,但是作为一场严肃的、长期的战斗中的一个武器,它是无效的,甚至是自掘坟墓的。如果它只坚持自己方面的论据,那么,通过提供一幅错误的图画,它恰恰误导了那些需要知道事情真相的人。就此而言,这种评论不仅仅对于资产阶级思想家是适用的。

因此,就此而言,我们可以嘲笑资产阶级的“马克思学”。与他们虔诚的希望相反,社会主义条件下人形成得过于迅速和极端,发展了一种明确的公共精神,并且发展了社会事务中的一种多方面的承诺,因此两者都是人类意识的自发转变,这种转变是随着社会经济基础与意识形态劝说和教育发展的改变而发生的。

但是,正是因为社会主义能够表明这个领域的成功和成就,如此大声地敲击胜利之鼓,同那种想要淹没所有不和谐的声音的做法一样是一个愚蠢的错误。毕竟,令人不安的音调以一种相当清晰的方式使他们听到,扰乱了普遍的和谐。因此,让我们不要表现得像我们批判的与我们背道而驰(*à rebours*)的资产阶级思想家一样。如果我们想要获得进步,我们必须移除挡住去路的罪恶。如果我们想要转变事物的消极状态,我们必须首先要正确地理解它,解释它,找出其原因等。鸵鸟政策(*ostrich policy*)没有任何帮助,而只能是有意识的教育努力的一个障碍。

自由态度的发展——体现在现存社会主义成员的社会责任和能动性之中——绝不遵循一条笔直的大道:伴随着一种巨大的上升一起,也有限制发展的消极弯路。除了司空见惯的观察外,这种进步——由于它们的复杂性——从不是简单的或者直截了当的,我们尤其感兴趣的现象至少有两个主要原因:一个是正在建设社会主义的社会的人性基础的具体性质,另一个是“个人崇拜”期间所犯错误的性质。²¹¹

第一个原因的重要性已经被意识到了。从社会主义建设的角度出发,重要的是这些相关国家不具备一种资产阶级民主的传统及其所有的相应制度。这一点具有重要性,首先是因为涉及人的态度的发展。由于其阶级局限,自由主义与资产阶级民主相连,社会责任数世纪的古老传统起因于资产阶级代议制政体,而且随之的战争(为了其制度的胜利及扩张,为了制度的正常运转)已经深深地影响了这些资产阶级民主社会的成员的观点,反复灌输了最终成为部分社会心理的某种态度和习惯,并且创建了具有深刻根基的特征。关键是更为重要的事情在于,它关系到整个社会,也就是说不仅包括“普通人”,而且包括各行各业的精英。关于什么是或什么不是社会可容许的或可尊敬的东西的公共意见毕竟对所有这些有权之人也产生了影响,由于社会成员的明显的和独立的权利比最好的法律规范更加强有力地运转,假如后者不是对深深扎根于人的思维方式之中的态度、习惯和感觉的一种反映的话。这种根深蒂固的传统和观点,建立在古代社会实践基础之上,不仅在如上公共汽车排队一样有纪律的行为一类琐碎事务中显现,或者在如在匮乏的年代遵守食物短缺规范并自愿拒绝黑市交易这样不光彩的实践一样的更为严肃的事情中显现,而且在涉及市民权利的最重要的社会要务中显现。让我重复一下:这种社会教育——尽管有阶级决定的局限性——是一个有说服力的教育者,尤其是如果它长期存在的话。当前社会主义社会成员没有从这样的学校中毕业并非是无关紧要的事情,而且社会主义革命必须——在某种程度上可以说——完成资产阶级民主革命的事业,这也不是无关紧要的事情。这在任何领域都不是舒适的情形,在这一领域尤其不是,只是因为时间

212 因素的影响和重要性,这也就是需要放松特定因素对精神的控制的时代。毕竟,像俄国或波兰这样的国家,尽管它们具有激动人心的反对暴政和压迫的革命高潮的记忆,但很不幸它们缺乏实行议会民主制的长期经验,无论如何都被一种阶级特征所减弱。相反,像波兰和其他在某种程度上正在建设社会主义的国家的历史已经提高了不屈从和

不墨守成规的程度,这是由一场对统治现状和压迫状态的正义的反抗所引起的,形成了跨越一切社会阶级的民族美德。这不仅表现在不墨守成规的反抗中,而且表现在一种对社会纪律规则的更根深蒂固的和致命的不恭上,因为这些规则是敌人强加的。因此,社会主义革命在进行中(*en passant*)不得不执行相当艰巨的任务,一个深入到达社会心理核心的任务。

第二个原因与斯大林时代所犯的错误密切相关。撇开一种明确的病理特征,我们可以将这个问题归结到社会主义条件下尖锐的阶级斗争的学说和阶级敌人必须用恐怖行为来消灭的思想。当然,在这种环境中,自由态度和民主习惯的形成,很少被审检。

在这里,一个社会主义社会面临的任务是发展人的个性以为共产主义的人做准备,而且以一切形式灌输一种对自由的深深爱恋,这种爱受到个人勇气和对于人的行为的一种社会责任感的支持,保证了个体对社会事务的真正责任。但是对于遥远未来理想的口头协议还不够;如果这个理想没有变成一句空洞的口号,或者至少如果其满足没有被严重拖延,那么,需要的是立刻进行精力充沛的教育行为。但是为了能够朝这个方向追求有效的和适当的行为,仅仅拥有全部教导性原则和建议的编目还不够(比如,通过教育和文化标准的普遍改善提高公民意识,倡导马克思主义关于社会及其发展规律的知识,通过在社会组织中的工作征募积极参加社会生活的市民,通过转移某种权力发展政治和社会生活,尤其是在行政领域发展自律的民间组织,等等),这在抽象上全是合理的,但是具有一条基本的规律:对于当下问题它们没有给出具体回答,而且掩盖了充斥于实现它们的道路上的困难和冲突。²¹³

关于这样一种冲突让我再说一点,在我看来这是主要的一点。

很明显而且不言而喻,如果人们想要以一种积极的方式不仅激励对自由的抽象之爱,而且能够鼓励将这种爱转变为行动;换句话说,如果人们想要培养为共同利益而工作的勇气,想要发扬社会事务的责

任,就有必要创造正确的条件。现在事实的真相是社会主义社会并不总是能够承担这点。这是需要被公众承认的一些事情,而且产生的情况应该被详细分析,因为障碍具有一种客观特性,不仅来源于一种主观性质的某种错误。

如果社会主义社会的一个任务是反复灌输某种令人满意的态度和人性特征,一个同等重要的任务是巩固其政治存在及其未来发展。在当前环境下,这强加了某种必要性,这种必要性不总是有利于新人的具体特征的发展。正如我已经说过的,事实上社会主义没能同时在全世界范围内取得胜利,更不必说没有在那些军事上和经济上具有决定性的国家中取得胜利,这一事实所蕴含的深远后果尚未得到足够客观和清晰的讨论。主要的结果是马克思称为过渡阶段的时代,无产阶级专政将是一个相对短暂的后革命阶段,不仅将长期存在,而且也改变了其特征。正是这样,阶级斗争的性质不可避免地一定会在资本主义的包围下改变,后者比那时的第一个和唯一的社会主义国家在经济上和军事上明显更为强大。随后,形势开始有利于社会主义:出现了更多的社会主义国家,并且这些国家比之前变得更加强大。但是外部和内部争斗的问题仍然存在,这同样给发展带来了很多问题。在这些环境中,社会主义国家能够允许它们自己如它们所想的那样广泛发展民主吗?它们能够如它们所想的那样解决公民的个人自由问题吗?不,它们不能。

从这个角度看,在障碍的另一面被吹捧的自由是否是完整的和真实的并不重要。指出其限制和欺骗不会改变我们周围的情形。就此而言,从个人偏好出发的(*ad hominem*)争论在这场争论中从没有产生重大影响。然而,重要的是在我们这边的缺点不是来自错误的信念,而是来自一种具体历史状况的客观必然性。即使社会主义民主在许多方面已经优于资产阶级民主了,也没有一个理性的人会宣布社会主义民主已经达到了民主的顶峰,或者宣布社会主义民主已经撤销了对自由的所有限制。假定资产阶级民主只是形式上的民主,也没有理由

为这一事实而高兴,因为某些“形式的”自由,出于某种原因,在我们的世界中是被限制的。这不是一种优点,而是被争斗强加的一种必要性。正是由于这个原因没有什么值得羞耻,而是应该坦率承认,尽管不是骄傲地承认这一点(正如有时发生在过度热情中的情形一样)。无论如何,这些是为了找到出路需要严肃思考的问题。

因为有一条走出这种冲突的路径:它在于经过深思熟虑,循序渐进地清除非必要的限制。如果形成新人的障碍包括对民主和个体自由的限制,如果这些不是仅由于错误的政策或有缺陷的判断而是起源于力量配置的政治必要性,那么随后解决在社会主义社会各种趋势之间发生的冲突的唯一方法是缓慢而持久和明智地根除那些不属于其状况的本质而只属于其状况的具体过渡形式的东西。

这种一般结论,如果被转化成具体的术语,如果原则本身不仅在社会上宣传,而且要被社会所接受,那么就不再是一种陈词滥调。但是假如那样的话,它涉及某种实践指南,即各个层次的政策制定者应该做好准备跟随实践,尽管因此,他们在履行职责的过程中无疑将会面临着困难和麻烦,即使做好准备,这些困难和麻烦也足够强大。正是在这里存在着一种对思想启蒙的要求,为的是清楚说明问题的严重性,因为几乎不可能有人自愿地使事情变得更为困难,除非他能够非常确信他正在做的事情的重要性。

这里公众教育的一般目标应该是思想独立性和人们积极参与公共事务的行为的极度增长。按照日常实践,这恰恰是自由态度培养所意味的东西。

这会把政治家或负责一部分公共事务的人置于何地?对于这些事情,当对某些特殊任务的高效执行的需要被权衡为对人类态度的一种教育影响的要求时,一种冲突的状况一般会出现。很明显,最有效的——即使不总是最恰当的——执行一项任务的方法在于有人负责并像军队训练一样对待它。命令的来源集中于一处,而且行动在于对秩序不加疑问地执行。错误的风险越大,其有效性就越大。完全可以

相信那些发出命令的人的判断的可靠性,因为从人类行为学(praxological)的角度来看,制度被认定是理想的。斯大林时期的思想按照这些原则总是运用如“向前”、“作战任务”等这样的军事语言,这并非偶然。再加上这对于那些负有领导责任的人来说如此方便:当时间紧迫的时候,命令代替了旷日持久的劝说和讨论。对于一个任务的执行来说,战场上的人对他们的上级负有责任是确定的,任何反对意见和分歧都会使任务处于危险中。如果你没有感到足够安全并害怕这种观点上的冲突的话,参与争论并平等看待那些不同的意见会令人感到难受。一点也不奇怪,在战争的喧嚣中,政治领导人常常会依赖于命令和行政指令而不是领导权,这种倾向的发展与他们在政治和意识形态上的弱点成正比例的关系。

要证明这种管理模式在社会的意义上只是表面有效的和方便的,这是很平常的。问题不仅在于错误的风险越来越大:而且那种按照盲目的纪律的执行,那种抑制了执行它的那些人的主动性的执行,至少是有缺点的。政治和日常生活与前线操作不一样——如果按照字面意义解释的话,这是一种不幸的类比——而且无论如何,现代军事理论很久之前就拒斥了19世纪过时了的军人模式。我想说的是,社会主义社会的公民不能简单地被看作是战斗中的一个士兵,并且,如果我们关注具有新共产主义社会特征的新人的出现的话,那么需要被反复灌输的就应该是其他态度,而不是绝对的纪律和盲目的服从。相反,鉴于由阶级社会所形成的人的缺点和缺陷,我们应该做各种事情以培养一种新的人性,这种人性的突出特点是对社会关切的承诺以及对它们的责任,正如在社会福利所需要的情况下,他们表现出思想的独立性和理智的反抗;这包括了表达观点的勇气,即便这些观点不是流行的观点,尤其是与上级的观点相比。因为没有这种勇气,对于社会事务的承诺和责任的要求仍然是空话。

那么,管理者喜欢什么样的批评者和对手呢?我们不能期望人们成为受虐狂。这也不是重点。这不是一个喜欢批判者或反对者的问

题——这需要一个人放弃自己的想法并否认管理者的个体性——而是简单承认这条令人不舒服的真理,即我们并非不会犯错,并且其他人也无须毫无疑问地执行我们的命令,尽管我们可能处于社会等级的最高处。换句话说,有必要承认,不仅他人有权自行思考,而且有社会责任这样做,并且他们有权利和义务对此进行实践表达。从民主的角度看,并且不只是从社会主义国家的民主的角度看,这是非常小的一步,但是这也是很重要的一步,尤其在这种没有经过资产阶级民主制度的长期训练的社会条件下。²¹⁷

很难对这个问题给出具体的建议——事实上如果我们记得来源于生活的情形的复杂性的话,就不可能对这个问题给出具体的建议。主要的问题在于把涉及社会偶然事件的某种程序看作是正常的,并因此将他人和我们自己的某种行为方式看作是正常的。假如斯大林时期没有对所有社会主义社会的生活方式、思维方式和行为方式施加如此大的重负,那么这一切都可能不值得提及,甚至包括那些以某种方式反对斯大林的做法。通往无产阶级专政的某种方法——尤其在其实践行为中而不是意识形态解释中——很难克服,尤其如果它发现了在反抗中产生的——至少在心理上——同盟的话,对这种方式的坚持是那些负责社会主义各个领域的人们基于便利而做出的——正如我们不断重复的那样——也是由于缺乏民主制度运行的传统导致的。

那么这个目标是可行的吗?当然是的,因为这为生活所需,为社会主义发展的实践所需,它迟早要清除各种阻碍和偏见,强力为自己开辟道路。但是有必要促进这个过程并确保它沿着合理的和顺理成章的路线前进。就这点而言,大部分——虽然不是一切——可以通过理论反思来实行,后者会影响流行的占主导地位的意识形态的形成。而且正是由于这个原因,这种探索在暴露错误和缺点时应该是勇敢的和激进的,而且,只要可能,在尝试勾勒一个积极的纲领时也应该是勇敢的和激进的。

《共产党宣言》以一个已经变成社会主义革命的一般标语的口号

结尾：“全世界的无产者，联合起来！”

然而，马克思和恩格斯给予这个口号的意义，只有根据《共产党宣言》的另一个论点理解才变得完全清楚，即无产阶级没有祖国。对此可以进行各种各样的解释，而且它已经引发了关于国际主义和爱国主义之间关系的激烈争论，这些争论远未过时，其所呈现出的各种不同要旨自然依赖于它们得以开展的时代。但是无可争议的是，国际主义是共产主义态度的一个不可分割的部分，马克思主义的两个创始人以及所有他们的信奉者和追随者都将其看作是共产主义人的个性的一个典型特征。国际主义态度应该被有意识地培养也是无可争议的，它们无法自发地产生，尤其在充满了民族主义情感的时代，它们只能在反对各种类型的民族主义和种族主义的战斗中才可能形成。那么，这里我们面临着另一个突出的教育任务，就形成社会主义社会成员的个性而言，尤其在后希特勒时代的具体条件下，在一个被民族主义矛盾所撕裂的世界的条件下，社会主义国家也没能逃脱这种矛盾：在与所有民族主义和种族主义现象的激烈争斗中培养和培育无产阶级国际主义的情感和态度。

与工人阶级运动的领导者们曾经想象的相比，民族问题发生了不同的转向。比如，罗莎·卢森堡明显低估了民族问题的重要性，虽然她无疑是历史上最伟大的马克思主义理论家之一，这不仅是因为她没有足够深入地研究所抓住的问题，而且主要是因为像她那个时代所有的马克思主义者一样（列宁除外），她确信社会主义革命将会迅速（即使不是立刻）在全世界范围内扩张，而且在这样一个社会主义世界中，民族问题，像边界问题一样，将不再具有任何重大意义。然而，环顾一下今天的世界，我们不必为这一观点而悲哀地摇头，因为它所思考的是完全不同的社会主义发展的条件，即那些为马克思所设想的条件；关于这种环境下民族问题将会如何发展我们无法断言。我只想说，我们的世界是不同的，而且正是因为这个原因民族问题发挥着马克思主义的创始人完全没有预期到的巨大作用。那时假如有人断言民族主

义的矛盾,甚至种族主义的性格有可能在一个社会主义共同体中出现 219 的话——而且不仅在社会主义的最初阶段出现——他肯定已经被开除,要么被视作无知,要么被视作疯狂。然而,生活已经显示出这是可能的,这再一次证明现实比任何理论都要丰富。

这只是过去遗存的并至今仍然折磨人们的思想的问题吗?无疑,这些是在阶级社会的历史中有深刻根基的现象:它产生了这个问题及其经济和社会来源,而且它培育了相应的态度和情感。但是将全部问题归结到遗存和遗留的问题上则过于简单化了,这样做什么也无法解释。

为了解释社会主义社会的民族主义问题,我们必须追溯到那些因素,它们使过去的遗留问题充满活力,并为附属于它们的情感和态度提供一种新的刺激。

这些因素应该首先在世界的划分中加以寻找,在这种条件下,社会主义国家在经济上仍旧落后于最发达的资本主义国家,很不幸,在它们赶上发达资本主义国家之前仍旧有很长一段道路要走。这是基本的因素,因为它颠覆了马克思的社会主义在全世界范围内同时取得胜利的设想。那种胜利将会保证对劳动力和资源进行一种恰当的国际分工,而且将会消除制度间的政治斗争,否则这些制度难免会利用民族主义作为它们的一个主要武器。

第二个因素是社会主义国家自身的发展水平之间的差距。这导致了不同的经济目标和任务,因为在一个政治上分裂的世界,缺少那些马克思所设想的迅速消除落后的可能性。一定要记住,在社会主义和资本主义世界,都有一些经济上发达的国家和另一些经济上不发达的国家,比如,苏联和越南民主共和国的发展之间的差距事实上不比美国和越南之间的差距小。结果,如果苏联提出在经济领域超越美国的任务,这个目标不仅是因苏维埃社会主义共和国联盟的内部发展的需要而产生的,而且是因西方共产主义运动的进步和成功的需要而产生的,那么这样一个目标会被例如中国所拒斥。 220

第三,我们应该补充这一事实,即现在正在建设社会主义的国家历来是民族斗争和公共冲突的竞技场。这些对抗是不需要在这些国家中加以制造的一个商品;唯一的问题是在多大的范围内,新的条件允许原有的偏见、态度和冲突持续存在。

需要再一次强调,在这个问题上社会主义权威已经获得了很多,而且是在一个非常短暂的时期内。我们不要忘记生活在监狱国家、沙俄条件下的那代幸存者仍旧存在。在炽热的民族仇恨的白热化时期长大的人不可能因为触碰共产主义的魔术棒,就转变为国际主义的天使。否则思考将变成廉价的和愚蠢的乌托邦主义。事实上这些偏见的来源可以被历史地解释,但是这一点也不会改变这些国家开始建设社会主义时的现实状况。我们的敌人——他们出于自己的智力而甚少说什么——可能无法或者不愿意看到在这个领域发生的改变,可能不能够或不愿意感觉这些国家今天与过去刚刚走上这条道路的时候相比完全不同。

还存在另一个盲目的范畴,关于这个范畴我想要在这种条件下评论:它是幻灭的追随者。

我已经在别处写了关于“日常生活中的社会主义”的困境的东西,但是我至少必须再一次提及这个主题。我们知道马克思看待革命的视角太短:在1848年他就认为世界处于一种形势的前夜,但是一个世纪之后这种形式仍然没有到来。我们可以概括出,尽管耐心应该是革命的一个品质,但大多数革命者倾向于焦躁。这在心理上是自然的,而且无论如何这是一个性格的问题。但是这样做的结果可能是极其有害的,特别是当理论让位于实践、让位于理想的实现时更是如此。

马克思主义者不知道,作为社会存在转变的一个功能,意识的转
221 变比经济变革发生得更为缓慢吗?进而,马克思主义者不知道一场社会主义革命在主要机构中的完成不会自发地和直接地导致整个社会生活的转变吗?他不知道在很多领域,尽管有革命,但旧传统仍然苟延残喘,就像什么也没发生过,而且几乎不会如他所愿尽快地消失吗?

因此,在理论上,每个马克思主义者都已有准备去理解——甚至在革命后——马克思称之为“古老的污秽事物”的东西将会附着于新生活,而且任何关于一场突如其来的转变的希望都是虚假的。但是在实践上很少有人能够维持一种斯多葛派的平静,在他们的鼻孔充斥着“古老的污秽事物”的臭气的时候,在他们遭遇到不诚实、偷盗、怨恨、民族主义、种族主义等等的时候。在革命之后,这比之前更令人苦恼:于是它与固定的形式、一部分景象相一致,但此时此刻又与之格格不入。如果至少那些名义上与我们在思想上接近的人被圈入其中,那么,它会损害更多的人。人具有不同的思想——或许是一个民族主义者、种族主义者这样的敌人——这是一个人可以处理的问题。但是他是我们中的一个吗?如果我们运用这些烦恼来思考它,我们将会意识到日益扩大的群众运动不能避免社会疾病,如果这些在各个社会广泛分布,那么将会达到它可以承受的任何程度的政治和社会完整性。但是即使这样,它也是一件不得不做的苦事。这或许解释了为什么敌人的监狱和折磨没能打败老兵和经验丰富的革命者,而在“过去的年代”中,在他们不得不面对来自于他们自己人的劣行时却能像火柴棍一样被折断。

这种幻灭的心理已经使许多辉煌的梦想成为革命斗争,并且看到革命的发生并没有带人走向天堂,而是产生了巨大伤害。我不知道是否对这种现象的分析可以做得更好:毕竟,这是一个非理性主义在其中占统治地位的领域,因为犯推理的具体错误的人们总是知道,对此他们一般应该如何思考。但是或许这值得尝试,尤其是在与民族主义情感有关之处,因为在这里,我们所探讨的问题可能最为严重。

太过急躁地做出反应是错误的,因为理性告诉我们要充分考虑到²²²时间因素和转变的渐进主义,但是,阻碍我们在根本上对这种问题进行深入思考,则是同样错误的。无论我们如何成功,或者可能不对一些问题的根源加以解释,但是,丢脸的事情是不会消失的。一个共产主义者总是义不容辞地反对这样的事件的发生,试图通过教育克服它

们,尽管他完全意识到它们并非是偶然的,而是——恰恰相反——已经深深扎根于社会和历史根基中。如果我们能在一个极端看到与失望和顺从没有任何关系的一种夸张反应的错误,在另一个极端就会看到那种不再因错误而愤怒的同样严重的相反的错误,因为它们的历史地“记录的”,或者拒绝与它们进行争斗,因为它们——在某种意义上——处于由于它们的社会条件而产生的有序的事物规则中。错误在于忽视了人的意识的转变不是完全自发的这一事实;相反,这些转变的速度并非不重要,而且一个人的个性的一切污点都给其整体蒙上了一个阴影。在这个问题上的一种明确的姿态应该是为教育共产主义阶段新人而战的一个组成部分。

这里我们被带回到我们的基本问题,而且由于这个原因需要尽可能具体地使这些问题形式化。

共产主义的人的理想与人对人来说是至善的概念紧密相关。因为只有在这种环境下自由、平等、社会正义,尤其是兄弟关系的思想,才能变得有意义和清楚。在马克思主义体系中,国际主义也不仅是由在一种超民族的规模上团结一个阶级反对另一个阶级的需要决定的一种战斗的决策,它也是使得兄弟关系的观念成为现实的一种平等的原则。因此,如果一个共产主义者按照定义是平等和友爱的拥护者,是人是人的最高目的这一思想的拥护者,他不能冷漠地对待一些小错误,并且认为黑人、犹太人、亚美尼亚人、希腊人或任何其他(依赖于种族主义的地理分布)是非人类或者至少是人类种族的二等成员。他只是一个种族主义者,而不是一个共产主义者。因此,结论在于,如果这种态度和观点在社会主义社会成员间被发现,甚至在那些自称为共产主义者的人中间被发现,那么采取反对这种观点的有力行动是这些社会的职责。否则,就会犯这样一个错误,即阻碍社会主义进程,甚至在其发展过程的具体步骤中也包含永恒的风险。正如我们说过的,一个社会是在一种集体主义的意义上发展的,并且这个社会废除了私有制这一事实,并不意味着一种符合马克思主义的共产主义社会理想的

状况将会自发地和不断地被实现。

在欧洲社会主义国家,与反犹太主义进行战斗并进行相关的社会内部必要的教育行为具有特别的重要性。为什么在所有民族仇恨和种族仇恨分支中,恰恰是反犹太主义存在?因为这是有历史根基的,因为它总是涉及极端反动的政治后果,这种政治后果已经被希特勒的纳粹主义及其余波进一步加重。对于革命工人运动在反犹太主义方面的社会意义从未有过任何质疑,工人阶级运动总是与反犹太主义进行激烈的和坚决的斗争。这种斗争的模式是由列宁创立的,列宁在革命后立即宣布与反犹太主义的斗争是一个主要任务,对此写了一些文章并录制了一些演讲,这些文章和演讲被广为传播。(值得注意的是这个无产阶级政党精神的榜样已经失去了意义,并且它的传统也没有延续下来。)

新人的教育不能抽象地加以对待。它一定具体地与正在建立社会主义的社会的实际缺点和问题有关。因此,在培育国际主义态度的过程中,我们不能放任其宣称与黑人团结在一起,因为只要黑人问题在我们这部分世界不存在,这就仍旧是一种抽象。需要做的是反复灌输一种兄弟友爱的精神,并认同那些生活和工作在我们中间的人,专 224
注于我们自己严重的种族主义风险并与反犹太主义展开斗争。

为此,我们必须实话实说并敢于面对真理。我们也有许多成就,这些成就可以使我们在关于这个问题上的模糊的自豪具有合法的依据:通俗地来讲,如果我们对这些问题伴有果断的行动,及时与我们的敌人相比,也只会提升我们的道德股份和权威。考虑到我们的国家和历史,设想使反犹太主义一夜间全部消失是一种轻信:反犹太主义的存在并非丢脸的;丢脸的是它没有得到解决。这使得它更被误导去诉诸欺骗,通过援引一般原则,辩称这一现象不存在,因为显然这在社会主义条件下是不可能的。这里的谬论在于,这个问题绝不能逻辑地由社会主义的定义(共产主义另当别论)推导出来,而且疾病的存在这一事实是无法隐瞒的,因为它有时以非常宽泛的可见形式显现出来。

因此,这种否定既没有为我们增光,也没有增加人们对我们的信赖,此外,很可能弱化我们为正义事业而进行的战斗。

我们应该怎样与这种现象展开斗争?应该采取什么样的教育行动?我们的目的不是在这些页面提供一本有关形成共产主义新人的所有问题如何进行的规则手册。这种手册在任何情况下都是无意义的和错误的。不可能预测所有的趋势,这也不是工人运动所完全不知道的一个重要问题。我们只要回顾我们已经引用过的列宁在十月革命后行动的例子就能够再一次想起这些。但是有一件事情是确定的:这场战斗是社会主义社会义不容辞的,而且尤其是马克思主义政党义不容辞的,它与民族主义的风险程度成正比。因为如果不在社会主义的人中发展一种国际主义姿态,换句话说,不在精神上和行为中克服民族主义和种族主义的影响,就没有一个人能够在马克思主义的意义上建设共产主义。因为社会主义社会发展中的引导力是它们的马克思主义-列宁主义政党,只有在根本上依赖这些政党——无论涉及它们的队伍的意识形态纯洁性还是社会整体的前景——才会拥有完成这一紧迫任务的政治的和道德的责任。

在共产主义社会克服所有形式的异化,在积极的意义上可以表述为保证人性全面发展的需要。共产主义的新人在马克思看来是一个普遍的、全面的、完整的人。每一个形容词都是因为异化而残缺不全的人的特性的对立面,这些因异化而残缺不全的人已经被剥夺了一部分个性、一部分人性,因为人的产品转变为独立的力量,使人降低到物的地位。

我们知道马克思所思考是什么。我们也知道这个目标只能通过转变人本身和变革社会基础来达到;他不得不接受一种新模式的教育。但是这是可行的吗?没有挡住道路的客观的和不能克服的障碍吗?

当分析马克思的异化概念时我们已经触及了这个问题。这里让我们回到教育新人这个问题上。

复述马克思的思想还可以说更多,但是,还应该关注以显示观察为基础的、体现在现代人类学和社会学文献中有关工业社会中人的非人化的不断增长的问题的论述。这不仅是资本主义社会人与人的关系特有的物化和异化的结果,而且从更为深远的发展来看,它与特定的制度没有关系,它是来自现代社会基础的质的变化。

某种趋势存在于当代文学中(以卡夫卡及对他的回应为象征,这在社会主义社会不亚于其他地方),而且存在于哲学中(这里以萨特为主),这是现代人的孤独感的强有力证明。让我强调一下,我不关心作为一个作家的卡夫卡的风格或作为一个哲学家的萨特的风格。这些可以被认为是孤立的特性,这种孤立的特性最终可能是某种社会团体堕落的证明,甚至是个体不正当行为的症状。令我感兴趣的是这种写作或者哲学思考的影响。如果它吸引了广泛的读者,如果它在社会主义国家说服了读者(关键的问题不在于当作品被禁止时人们无法阅读²²⁶到这些作品,而是这些作品已经出版,不仅被大规模阅读,而且——这从官方的视角来看至少是很凄惨的问题——有些被不加批判地阅读),这不是一个它们颓废的符号,而是说明它们包含着某种触及敏感之弦,以及无法从其他来源和更好的书中得到的思想。在这些思想中突出的东西是现代人的孤独感,及其所有相关的含义和并发症。

对于马克思主义者来说,会比其他哲学的代表更容易理解这个现象的来源,这恰恰是因为他更好地理解社会意识如何以社会基础的改变为条件,而且因为他准备在他对文化事务的分析中运用必要的方法论原则。因此,当看到一些马克思主义的效忠者们试图用所谓颓废的空洞叫喊来贬低这个问题,甚至还有一些认为在资本主义社会是自然的现象而在社会主义社会不可能产生(根据定义或许是这样)这种更为乏味的陈词滥调的时候,的确更令人窘迫。

根据社会学,先进的工业在人际关系的领域创造了许多副产品是可以理解的。工人及其劳动产品之间的关系有一种日益增长的非人化趋势,在劳动过程中也是,因为这一过程是日益专业化的、分化的和

机械化的[正如汉娜·阿伦特在她的《人的条件》这本书中明确表达的,在工业社会手艺人(*homo faber*)越来越让位给劳动的动物(*animal laborans*)]。各种社会微观结构被打破,并由此带来了如邻里关系或家庭纽带这样的人际纽带在最广泛的意义上的撕裂和破坏,而且这些纽带被新形式的城市或工业行会(政党、工会、体育俱乐部等)所取代。这导致了个人生活的日益原子化,尽管广义上个体与社会之间的联系比之前更紧密。在家庭生活上有更深刻的转变,如双职工之间、孩子和父母之间的相互态度等都发生了转变。再加上曾经给予个体一种有关他在社会中的位置的稳定感的传统价值体系的坍塌,一个给定共同体的快速转变挑战了,有时甚至是破坏了其结构,考虑到战争武器的破坏力的当前发展,国际形势的紧张和不安使全世界的人们面临着灭绝的危险,而且焦虑和孤独的感觉和态度因为客观因素的影响变得不仅是可理解的,而且甚至是可解释的。当然,社会制度也给这个领域施加了一种有力的影响——资本主义加强了社会的原子化和随之而来的反应,社会主义减轻了这种现象。但是它也不会随着社会主义而消失,因为后面隐藏的因素一般与工业社会相连,因此在某种程度上至少是前政治的,显然也不能说,这些现象在社会主义社会一定会采取更加温和的进程。如果社会主义社会的快速工业化进程发生在农业结构占主导地位的社会主义社会,并因此产生了由于农业人口向工业中心迁移导致的由打碎现有的微观结构带来的额外困难,这对人的意识的直接影响可能比在稳定的和具有传统根基的资本主义社会更加严重。比如,我们可以拿英格兰及其根深蒂固的思想来反抗存在主义,这种存在主义无疑有深刻的社会原因。

无论这个问题的细节怎么样,有一件事情是确定的:从社会成员的个人和私人生活孤立的意义上说,工业化和城市化在它们所经之处引发了社会的原子化。这导致了异化的一种尤其痛苦的形式——人的个性的贫瘠。一个社会在个人生活方面越是原子化,人就越孤独,他的生活异化和非人化的程度就越大,因为社会及其关系和制度,作

为一种客观的和异化的力量都越发地反对它。周围世界,包括传统上与私人领域(像邻里、家庭或者工作)有关的人际关系,开始或者似乎越来越与个体不相关,与个体不相容,一个人越是异化,结果越是孤独。这里对于社会主义社会是一个大问题,这个问题终归为反对与其相关的异化和非人化的斗争做了充足的准备。 228

但是所有这些可能只是一种理性的幻想,而完全与社会的无产阶级骨干不相关,并且完全是工人阶级所不了解的吗?我已经按照这些术语来表示这个问题,因为它们反映了一种在带有对知识分子的传统不信任的某些区域发现的态度(尽管他们忘记了,从阶级和意识形态的角度,大部分人、绝大多数人,早已成为他们自己的一员)。这样一种立场是对社会现象的一种贫瘠理解的证明。事实上,对这些问题的有意识反思最初一定是在知识分子中进行的,但是其他人没有明确形成这些问题这一事实并不意味着他们没有感觉到这些困境;只是意味着他们没有清楚地意识到它们或者阐明它们。对生活的“存在主义”态度不仅为那些理性地思考个体的孤独感的人所拥有,而且为那些在酗酒、性虐待、流氓行为等中展现了他们的“混乱状态”的人所拥有。这是同样的态度不仅在理论中而且在实践中表达的一种征兆。就个人来讲,我喜欢理论中的表达,因为它较少带来直接的社会危害。

无疑,这是一个远远超出狭隘的社会团体的真实的、广泛的问题。这是一个困难的问题,因为它也与工业进程中所运用的现代技术的非人化影响紧密相关。这些在社会进程中是不可取消,也无法避免的。那么如何避免它们对人的个性的影响呢?我怀疑今天是否有人能够回答这个问题,但是这是一个必须回答的问题,如果我们能明确地意识到状况并能够设计出一些正确的补救措施的话。

另一个这类问题是大众文化问题。这里我们只对这个问题的一个方面感兴趣,对与人的个性发展紧密相关的问题感兴趣。“大众文化”(mass culture)这个术语可能意味着“在大众中传播的文化”。无论作为与社会的发展和民主化紧密相关的一个假设(文化不仅是对于 229

精英来说的,而且是对于整个社会来说的,因为每一个社会成员都有权全面发展他的个性),还是作为一种已经获得的关于进步的陈述(这明确被马克思在《资本论》中预测,考虑的是提升工人阶级的知识水平的需要,以及对生产技术进步和所伴随的“专业知识”的需求),这个定义没有引发反对意见。但是很明显“大众文化”具有另一层意义——同样在实践中传播并扎根于实践——这层意义引发了争议和讨论:这里它只是意味着与精英文化相反的“大众文化”,精英文化更加难懂,因为它更加困难和深奥。

毫无疑问,社会教育标准的不同引发了社会具体阶级和阶层中的文化差异。现代社会的历史起源和传统结构仍旧阻碍着所有文化产品——尤其是那些其同化需要特殊准备和认识的产品——变成一般可接近的。从这种观点出发只能得出一个结论,尤其是从社会主义社会教育任务的角度来看:为了尽快弥合大众教育中的这种差距并将它们提升到一个更高的水平,也就是使大众变为文化精英,做什么都不为过。这个原则包含着特殊的结论,不仅通识教育水平的标准在共产主义条件下稳定增长,以达到柏拉图的乌托邦的水平,而且体现在改善艺术文化、人的品位和审美偏好等领域。

但是这种要求——对于社会主义来说是唯一正确的一个——明确反对作为一种面向大众的特殊文化的“大众文化”的观念(和现实),也就是以这样的方式经营的文化,为的是使大众更容易接近和更容易接受。因为正是这样一种“大众文化”由于种种原因正在发展,它以某种特殊的方式加剧了异化的现象,打击了全面发展人的个性的目标。

这里让我们指出现代社会引起这种现象加剧的两个原因,这是从许多其他原因中挑选出来的。

230 一个原因被称作“文化的商品化”(the commercialization of culture)。在这个术语背后潜藏着使文化产品生产——书、音乐、戏剧、电影、收音广播、电视等——成为有利可图的产业的明确要求。这种方

法给其社会作用带来了灾难性的影响：它是低级趣味的迎合者，而不是教育和修养水平的迎合者，它使教育和修养的水平降低了。结果导致了廉价惊悚片、喜剧、西方电影和“性爆炸”电影等的泛滥。这在资本主义社会并不令人惊讶，事实上，在资本主义框架中，这些趋势无法被有效地反对。另一方面，看到它们在社会主义社会出现确实是令人震惊的，在社会主义社会它们反对社会制度的本质。波兰 1956 年 10 月事件之后的一段时期内意识形态混乱的最悲惨的一个后果是，这种疾病也深深扎根于这个国家，而且直到今天也没有完全消除。这里一些众所周知的事可能值得重复，因为在某种情况下甚至众所周知的事也有一些价值。文化的“营利性”应该根据其对人的意识的影响来判定，而不是根据其金钱收益来判定。在文化上的消费应该达到一个社会在给定经济条件下能够承担的程度；而且它应该被认为是对社会精神生活的一种投资，而不是一种经营性风险。文化不是对金钱的消耗，而是有一天将会在完全不同的领域结出果实的一种投资，不能根据金钱来衡量文化的价值。不掌握这点就是对社会生活及其工作机制中文化作用的误解。从这种错误观念中得出的实践结论——认为文化应该埋单——不仅是错误的，甚至对于社会主义教育的努力也是有害的。

第二个原因被称为“通俗文化”（intelligible culture for the masses）。这需要更仔细地分析，因为它特别与社会主义相关，在特征上更为复杂。

因为在许多其他社会发展的战略与战术问题中，文化问题的策略一定在两个极端之间寻找一条合适的道路：一个极端是先锋派（*avant-gardism*），先锋派提出了一个没有准备好的、公众所不了解的深奥实验，只能使其沮丧；另一个极端是为已经建立的大众审美提供给养，结果是向小资产阶级、俗气的审美投降——因为，考虑到现代社会²³¹的结构（包括社会主义社会，在那里大多数工人阶级具有农村农民背景），这些文化产品仍然占主导地位。因此，在这个领域必要的是一

种教育大众和提升他们的文化水平的持续努力。

就“大众文化”(culture for the masses)这个短语而言,它至少有两层意思。

一层是,它是一种警示,反对用“大众消费者”不愿意接受的文化产品和那种——太匪夷所思以至于他不能理解的——他必须加以否定的文化产品来击晕他。在这种情况下,任何教育活动都一定会归于失败。而且在这种适度的意义上经常听到对一种大众可以接受的文学、艺术或者音乐的要求(即,他们为继续教育准备的文化),这无疑是正确的。另一方面,款待一个农民观众一起聆听一场所谓具象音乐的音乐会或者观赏一场贝克特(Beckett)或尤内斯库(Ionesco)的戏剧将是完全错误的——事实上是荒谬的。

另一层意思是,“大众文化”意味着文化产品的生产应该符合能为大众所欣赏、易为大众所接受的类型和标准。不幸的是,这第二层意思——尽管明显相当于文化标准的下降——但是可以看到已经蔓延到各种文化政策的说明中。不仅是十二音技法,而且如贝多芬(Beethoven)的《第九交响曲》(*Ninth Symphony*)或巴赫(Bach)的《马太受难曲》(*St. Matthew Passion*)这样不朽的天才杰作,都是超越大众的。所以或许它们都应该被废弃吗?而且它们应该为所有人都能够接受的东西——轻音乐、爵士乐、流行歌曲——所代替,作为唯一的音乐表演被音乐无知者所选择吗?对那些文学杰作(毕竟,大众,除非完全准备好了,将不仅为乔伊斯或卡夫卡所困惑,而且也为歌德的《浮士德》所困惑),或者绘画[关于埃尔格列柯(El Greco)、印象派会怎么样,更不用说更多走在前端的趋势]等,我们也同样对待吗?

当然,这些纯粹是反问句——我只希望证明这种学说是多么的错误。没有创新的权利——创新作为一个规则超越了大多数同时代人的头脑,而且不仅是大众的头脑——而且没有反对流行趋势的权利,文化将注定停滞不前,并因此走向毁灭。没有实验——只有在“精英”这个词的最好意义上,文化精英才是可以理解的——就不会有文化的

进步或发展。因此,事实上大众不喜欢或不理解他们时代的某些文化要素并不必然意味着这些要素是错误的;这通常意味着他们的眼睛或耳朵——换句话说,他们的审美——没有恰当地形成或被训练。结论很明显:不是将艺术家降低到大众的水平,而是有必要将大众提升到文化的主要代表人物的水平。因此,一个人自己的无知和贫瘠的审美品位一定不会被当作美和进步的标准。相反,艺术的历史教给我们——而且文化通常也会教给我们——在与专家尤其是创新者(这些创新者为新潮流铺平了道路)的联系中应该学习并谦逊地锻炼——对我们来说它们看起来也许很奇怪,因为我们习惯于其他东西,但是对我们的孩子来说它们通常会变成司空见惯的事。没有人能够强迫我们去喜欢与我们审美品位相反的事情——但是常识应该告诫我们不要使我们的审美品位具有一种绝对的标准,并向我们显示出在这些问题上需要节制和谦逊。

在为教育行动承担确保个性的全面发展的背景下可以得出什么样的实践结论?在一个社会已经建立的文化标准形式和可能成为一种未来文化的核心的东西之间具有差异是社会发展的—条标准规律;因为它不能被任何社会制度所推翻,有必要运用其不朽的某种模式和原型的倾向抵消人类保守主义。这只能通过正确的教育来达到,在这种教育中新的模式及其理性价值被用来接近最广泛的公众圈。这里最重要的是,选择(毕竟,它涉及整个社会,导致把某种思想接受下来作为社会文化的一个永恒珍视的部分,并把其他的思想作为“意识形态削屑”而加以拒绝)应该在完全意识到所有相关问题的前提下做出。但是为了达到这个目的,社会及其行政机关一定不能扮演监察官的角色,特别是那种监察官,他们宣称自己知道别人都不知道的关于给定流派和思想的价值和未来前景,而且他们能够阻止这些流派和思想作为无价值的和有害的东西影响公众。相反,社会的管理机构应该充当信息渠道和教师,提供所有那些对于文化产品的消费者而言是新颖的东西,并且给他们提供最大量的关于新思想的历史和亲源关系的客观

信息。归根结底,社会是这些问题最高的——和唯一的——仲裁者,唯一可能宣称最终决策的人。

只有沿着这条道路我们才能遵守教育的社会主义思想和人的个性全面发展的社会主义思想。只有以这种方式,我们才能消解人类生活特定领域的异化(在这种情况下,是指艺术品位和艺术观点),而且通过抵御保守主义,鼓励人的个性朝着不可达到的完美目标发展。

在这个背景下提到的最后一个问题与意识领域是相似地相关的。我记得科学发展的过程,不可避免地导致了狭隘的专业化并因此导致一种更大程度的知识蜕变,然而全面的人的个性的目标恰恰意味着相反的演变——朝着一种普遍的、完整的知识前进,这在今天听起来可能是乌托邦。这里是共产主义的人所面临的另外许多问题——即便如此,考虑到所涉及过程的客观特性,它超越了一切特定的制度。

古代聪明人的理想形象——哲学家、“知识的真正的朋友”或者说文艺复兴时期的思想家,他们拥有普遍的和包罗万象的关于现实的知识,这样的人早已过时了。今天,正如波特兰·罗素(Bertrand Russell)已经机智地观察到的,关于越来越少的东西我们想要知道得越来越多,直到有一天关于无,我们知道了一切。这不是因为人们今天智力欠缺,或者因为社会的阶级性质。这是一个客观的过程:我们知识的界限正在蔓延,而且任何单独的思想都不再能够囊括它。

在大量专业文献泛滥的时期,没有一个人——甚至在他的有限领域内——可以精通一切,在一个人类知识不仅快速增长而且正在经历一场有意识的革命的时期,科学家日益的专业化稳定地缩小了他们追求的领域并使他们与甚至更密切相关的利益领域隔离开来,这是一个客观过程,这在资本主义和社会主义条件下都是同样有效的。

一方面,这一过程不仅是必要的,甚至是进步的,因为它促进了人对世界的认识及出于自身利益控制和改变这个世界的的能力;另一方面,它也是不受欢迎的和反动的,因为它瓦解了人的认识并将我们的世界图景打碎为更松散的(如果有这种图景的话)相互连接的片段,它

打算检验知识的发展,并因此把人的能力归结为理解世界、掌握世界并改变世界。在这个方面尤其令人苦恼的是加深了自然知识和人的知识之间的深渊。所以,我们经历了一个以相反的趋势为特征的过程,正如经常发生的那样,而且——这是非常特殊的——也直接影响人的个性的形成。

科学整合是今天理性生活的一个突出主题:能够超越他们工作的纯粹技术方面的最开明的思想家,在为瓦解的日益增长而沮丧。不幸的是,关于这个主题的实践价值迄今为止几乎一点都未被谈论。而且,我害怕,除非我们忘记了当前的条件并求助于未来,为了一个小小的幻想留下一些自由,否则没有什么可说的。科学史已经教给我们,对未来发展的预测已经不止一次被证明是科学发展过程中的一个重要因素。

我们不能断言对于促进整合没什么可做的:首先有大量的讨论,而且甚至有一些尝试来使有关专家“达成一种理解”并制定一个共同的概念体系。这些努力通常是失败的,而且适得其反留下了——至少就我个人而言——一种令人沮丧的印象,因为它们只是证明了在相关学科(而且有时甚至是在同一个学科)专家们必须相互告知的东西是多么少,他们之间的相互交流是多么无力。(我个人经常在哲学家、社会学家或者语言学家中看到这种现象。) 235

可以做什么?

正如我看到的,未来社会将面临两个选择。

一个选择与教育体系中的一场转变的可能性和需要有关。这种教育体系是非常保守的——而且社会主义所引进的任何改革与资本主义国家相比都是微不足道的。

最重要的首先是通识教育。只有通过其基础的激进转变,我们才能克服由我们关于世界的知识的专业肢解所带来的僵局,并靠近一种整体科学和一种全面的人的理想。这当然是真的——但是普通学校的长度和范围对这个目标产生了不利影响。

今天教学花费了如此多的时间,而且与19世纪初具有同样的科目。然而人的知识增长得如此迅速——不仅在量上而且在质上——以至于我们事实上生活在一个与19世纪完全不同的世界中。这个事实没有在教育的学期或课程中体现出来——甚至与希腊古典时代相比也没有体现出来,希腊古典时代很好地理解到艺术教育(包括仍然为我们的学校所完全忽视的语言文学)是完整的人的形成过程中的一个必要因素,正如可以归结为美而卓越(*kalos kai agathos*)这个短语。出人意料地,这只能通过还原为一种古代乌托邦才能得以修补——其现在最终可以成为现实。根据柏拉图的思想,这些人注定会管理公共事务——而且这样一个完整的社会阶层——直到他们40岁会学习各种艺术和科学,而且唯有到了40岁,知识才会丰富,而且生活经验才会成熟,他们才被允许从事管理实践。但是与我们今天必须学的相比,知识的总量在柏拉图时代是多么不值一提,特别是如果我们倾向于教育一种全面的人的话。

因此,以一个相对更长的学期来为专业化提供一个比较牢固的通识基础是必要的——那时教育将会走上正轨并且不会通过将人转变成为一个狭隘的、专门的“科学工匠”,一个总是尴尬地忽视外在于他自己领域的一切东西的人来削弱人的个性。这自然蕴含着课程的一种全面改革,这种课程改革一定会在一切层次上被完全整合而且补充了那些没有构成学生后来专业研究的一部分的学科分支——而且这将对现在在我们初高中教育中占主导地位的原则的一种完全脱离。这是一个在本质上理解人与生活和实践的关系的问题;这在学生更为成熟的那个年代,如果其他弊病将被避免的话,是尤为重要的。所有这些都是开放性问题,很少对外触及乌托邦的领域;为了回答这些问题我们必须首先认识到这些都是现实的问题和可行的任务。而且我们必须知道必要的改革将花费多长时间,社会是否有足够多的时间来进行这些改革。

延长教育的时间是可行的吗?我认为这不仅是可行的而且是必

要的措施,因为有一天社会将会面临自由时间的问题。这直接与自动化相关:革命的结果是科学发生了改变,我们都处在一场新的工业革命的开端。每个人都知道这点,但是并非每个人都能有充足的想象力去设想——甚至在模糊的轮廓上——这种革命的作用。其最重要的特征将是自动化——而且这不仅会实现关于消除手工劳动和脑力劳动之间、城市工作和乡村工作之间的差异的曾经的乌托邦梦想;而且也会将人从耶和华的诅咒——必汗流满面才得糊口^①——中解放出来。这并不像它看起来那么遥远——而且,与世界其他国家相比,我们明显正在追踪我们所分析的将会发生的事情。因为必须记住,如大规模失业这样的自动化的社会负面作用将不仅在资本主义国家被经历,而且那些已经废除了生产资料私有制且不害怕失业的社会也将不得不面对人类的强大的新问题——空闲时间的问题。因为回到伊甸园既不简单,也不容易。工作不是唯一的一个诅咒:它也是满足的一个来源,而且没有办法知道人在摆脱工作的时候是否会高兴。这也不能保证——没有先前的培训——他会合理利用他的空闲时间。这看起来是瑞典青年的问题,比如,他们总是被容易的、富裕的生活推向反常的临界点;这只是证明了在不利的社会条件下,幸福可以变得令人扫兴。另一个重要的因素是当不运用合理的手段利用人的空闲时间的时候,任何工作时间的快速减少都一定会造成犯罪的增长,而且不仅在资本主义国家是这样。简单地说,为了解决空闲时间的问题,绝对有必要设计令人感兴趣的特别项目和保持人们在空闲时间忙碌起来的社会有用职业。在这种情况下有什么比旨在实现人的个性的全面发展的实际的通识教育综合项目更受欢迎?

所有这些都可以做到,而且,应该做到这点是社会不可或缺的——不仅因为自动化会引发劳动力过剩,也因为需要根据共产主义理想形成一种人的个性。就基本思想和准备工作而言,任务确实是紧

^① 《旧约·创世记》。——译者注

急的。的确,这不是未来几年的问题——我们具有其他更直接的担忧和怀疑,当听到这些讨论时可以一笑了之。但是这些都是愚蠢的怀疑,事实上非常愚蠢——因为不能设想并理解未来发展,不能描绘未来的现实景象,这些只是思想狭隘的证明,而不是智慧或现实主义的证明。这不只是一个单独一代人的问题;2000年——其一个模型已经被世界各地深思熟虑的人设计出来了——将不仅标记着我们这个千年的结束:它也将是一个新时代的开始。我们都站在人类历史的最伟大变革的开端处,而且我们一定不能让它使我们感到意外。正如已经说到的,一场社会还没有充分准备的繁荣,可以是困难和混乱的一个来源,甚至是不幸的一个来源。就这一点来说,社会主义社会具有非凡的机会来为整个人类标出道路。

238 无论如何,这个新观点在看似毫无希望的困境中传播了一道希望之光——这也是对人的个性的一个巨大威胁——人的知识一般发展及其解体和崩溃之间的不协调,会威胁削弱人的个性。

存在另一个因素——至少就所涉及的未来视野而言——或许会有一定帮助。我正在思索“电脑”——或者具有“记忆”的其他机器。

今天文明面临的巨大问题——并开始影响人的个性及其发展的可能性——是我们关于世界的知识的稳定增长所必需的大量信息:这已经超越了人的大脑可以吸收的程度。一个解决方案是将这些大量信息委托给自动机器来“记忆”以供每个个体使用,从而为人的大脑保留空间储存不可或缺的一般知识及其理性“进程”的功能。这目前确实是一个非常模糊的计划——而且,至今仍然几乎没有机会使其更精确。当谈论机器将在它们的“记忆”中储备信息以及人将只是保留一些一般知识时,我们想说的是什么呢? 还不确定是否——并且如果是这样,是在何种程度上——这一点在实际上是可能的,甚至关于“一般”信息将会适当地被规划,如同在一个不间断的学习过程中可以通过机器收集的详细数据使人们获得某种综合知识这一设想是否可能也不确定。但是无可置疑的是这在知识积累的过程中是一种有价值的帮

助,而且这些机器的未来发展可能打开新的——至今仍不可预知——可能性。无论如何,这更表明人的个性全面发展的难题在未来可以找到一个新的和有趣的解决方案。问题值得反复思考——只要能够防止其从我们的视线中悄悄溜走。

个体问题——以及共产主义社会的个体问题——将有关人生的意义问题推向了高潮。只要人活着,人类个体就“存在”——并且所有²³⁹与他有关的东西都会掉入如开端与结束这样的生死循环中。关于人生及其意义的问题——尽管在大多数情况下是以模糊的和模棱两可的方式提出的——从许多角度看都存在于最重要的关于人的哲学反思中。但是那些真正在心中提出这样的问题的人做了什么?

当我们思索人生的意义时,我们首先关心的是人生的价值——我们想要知道是否人生值得度过。

一个的确非常古老的问题——这个问题是否被认真地提问,并且有意得出实践性结论,其回答恰巧应当是消极的,或者只是为了能解除一点怨言。因此,我们在《圣经》中读到了“虚空的虚空,一切都是虚空”(Vanity of vanity, all is vanity)^①。另一方面,斯多葛学派认为,不需要因为死亡的不可避免而去安慰人,人应该因生的原因被劝说。

无论如何,推动对于生的意义进行反思的主要刺激因素是死亡的迫近,即我们自己死亡的迫近或者更为经常出现的我们所爱的人的真实死亡。尽管他们对于死亡的不容置疑感到害怕,人认为他们自己的死亡只是一种可能性,然而它是所有能感觉到的恐怖中最接近的一个。事实上,只有这种经验能使他们认清自己死亡的现实。如果不是这样,如果人们不断地意识到死亡的无情接近,他们无疑将会发疯。为了过上正常的生活,他们必须意识到时间的流逝——生命在他们的血管里流淌——只是在某些特定的时刻发生的。在里克尔(Rilke)的《布里格手记》(*The Notebooks of Malte - Laurids Brigge*)中,布里格·尼

^① 参见《旧约·传道书》。——译者注

古拉斯·库斯密斯(Brigge Nicholas Kusmitch)发现,当他变得能意识到时间及其价值的流逝的时候,他无法再继续活着。

但是人生是否值得度过的问题不仅为死亡所推动,根据其必然性,它还对人类的所有努力和奋斗构成了挑战——尤其当这些问题从作为所有其他评价的参考框架的个体生活的视角来加以审视的时候。这也导致了生理或心理的痛苦,尤其是当不值得的时候,会使我们发问:为什么要遭受痛苦?这是值得的吗?

我们现在可能对使我们思考人生是否值得度过这个生命意义问题有更深刻的洞见——但是我们仍旧不知道怎样回答这个问题。我将如何为我们的答案辩护以便能够使他人相信?

当然,我们对肯定的回答感兴趣,肯定的回答建立在这样的信念基础上,即尽管死亡不可避免,痛苦不可逃避——尤其是由我们所爱之人的死所引起的痛苦——人生仍值得度过,而且在这种意义上生命具有意义。但是为什么?如果我们想要令人信服,如果我们的态度不是仅仅维持我们纯粹个人的表达和完全未经证实的观点,我们也必须回答这个问题。

这使得问题十分清楚,即我们立足于其上的基础是多么不稳定,以及我们的思索是多么迥异,这不仅是从严谨的或经验的科学来看的,而且是从具体科学基础上的认识论和本体论研究来看的。按照演绎规则我们可以谈及确定性,在实证概率上,这可能具有各种不同程度的理由,但是总是依赖于事实。尽管在不同程度上以不同的方式,科学的哲学科学也是真实的。但是在这里涉及我们时,立场是不同的:因为目标不是确定某种判断的真理或错误,而是去评价和评估。而且在这个领域叙述是否可以合理地评价所遵循是有争议的,因为一种真正的叙述是否自然而然地认可所做出的判断是值得怀疑的。我的目的不是在讨论价值论的理论问题;我只是想要强调这些问题是如何变化的,而且它们可能会产生多么多的额外问题。

一个逻辑实证主义者可能提出不同的意见,认为我的论述和判断

不能明确地被还原为可检验的事实,并且我处于滑入主观主义的危险中。就这点而言他无疑是正确的。但是他认为这因此是一个甚至不能被考虑的伪问题,他就不对了。如果他这样做了,他就将宣称某种需要证明的东西——他将当然地假定一个无意义和科学的标准,并且预先就对问题做了评断。

事实上,例如一个哲学家对待生活态度的问题,采取了一种与一 241
些人关注自然科学的方法不同的方法。他必须这样做,因为这隐含在他感兴趣的问题中。但是这不意味着他的方法模式是不合理的,或非科学的。他也概括出了经验事实并使他的发现基于社会学和心理学这样的具体科学的结论基础之上。但是他的方法是不同的,因为,正如我们指出的那样,他没有只是叙述,而是进行了评价。而且评价意味着他必须选择一个参考框架,一个价值范围。很自然,选择不是任意的,而是社会地决定的。但是社会决定并没有彻底探讨问题。还存在着其他的因素,包括心理和生理因素,并且涉及一个个体元素到底是什么。每当选择被暗示——包括一般世界观的选择,情况都重复了自身。但是这不仅涉及理性,也涉及情感——因此舞台是为主观主义设置的。而且同自然科学的方法相比,它以不同的形式在更大的范围内显现。

这恰恰是为什么一般化的过程也假定了一种不同的形式:经验确定的事实和它们的哲学概括之间的差距越来越大——不同的解释和观点的可能性也越来越大。在这个领域,古代圣贤哲学家思索人类生活的方法比经验科学家更多,只是因为后者的方法模式在这种情况下没什么用。这里我们具有一种完全不同的分析领域,而且至少是在我们知识的当前层次上(尽管科学进程是否会在在这方面改变一些东西是可疑的),这并没有对根据准确的或自然的科学方法进行的研究产生帮助。

诚然,情况不容乐观,而且就个人而言,如果我们对于这些问题能够做出更为可靠和更加坚定的论述,我会更高兴。不幸的是,我们做

不到。另一方面,正如它看起来那样令人沮丧,这种情况既不会去除问题,也不会降低其重要性。任何为问题的不精确性和不确定特征而恼怒的人和对“科学”感兴趣拒绝思索它的人,将会被对手打败,这些对手有更充分的准备抓住这些问题——尽管他可能经常以一种完全不真实的视角来提出这一问题,实际上是使之神秘化。无论如何,没有全面配方可以提供一种适合研究不同问题的科学方法。然而,一个原则应该得到遵守:即必须用一种科学的精神来对待它们,这种科学精神与一个特定学科所允许的实际成就的框架相一致。这恰恰是一个哲学家思索人生意义的问题不应该超越建议一种选择的方案的原因。他应该意识到这个主体不容许一种清楚的和权威的决策。如果这不是科学哲学,但也不意味着——正如似乎对逻辑实证主义者而言——它是非科学的。这里,这种“科学”和“非科学”的观点只是没有意义,因为这是一种不适于这个等级的哲学思维方式。逻辑上讲,问是否爱是一个二次方程式并且从一个否定的答案中可以推断出这不是一个二次方程式同样愚蠢。我们已经说过在他对生命意义这种问题的反思中,哲学家类似于古代圣人。但是圣人和学者得出的是两种不同的东西。学术学习和智慧总是紧密相关的,但是它们不是同一个东西。学者是一些掌握一部分现实知识的人;圣人是智慧和有经验的人;尤其是在关于与他人关系的问题上。不难看出——而且无论何时实践都指向这个方向——在一些专业领域学识与智慧不同,无论是一般智力或者生活的经验,还是与他人相处的能力。相反,不拥有任何专业知识也可能成为一个智慧的人——一个圣人。

这里在我们感兴趣的领域中,一个哲学家表现得更像一个圣人而不是一个科学学者:他的著作根据“睿智 - 不睿智”、“有用 - 没用”而不是根据“科学 - 非科学”这样的术语被评价。对此没有丝毫诋毁——这只是研究的一个不同领域。在某些情况下,对于其同伴能够有最大帮助的人是聪明的和具备经验的人。因此,一个哲学家应该不仅是一个学者,而且是一个智慧的人。在这种情形中,科学知识的因

素并非完全不重要。知识,一种特殊的知识,有助于思索人生和人类²⁴³关系。对如“人生的意义”这样的问题的解决取决于很多因素,但是主要取决于人的一般世界观。这里在各种观念间有一种明显的联系,可以被分为“科学”或“非科学”。但是一定要再一次强调对“科学观点”或“非科学观点”的叙述既不能直接应用于肯定人生具有意义和值得度过的观点,也不能直接应用于否定这一点的观点。

但是让我们回到我们的主要问题:我们怎样能回答人生意义的问题(正如上面解释的)?我们如何能证明这个答案是正当的?

当然,这关键取决于我们的答案的哲学内容。我们刚才已经指出在许多因素中对这个问题的看法取决于哪个因素,最重要的是一般世界观。

对于一个信徒来说,问题很简单:人生总是有意义的(即,在所有条件下都值得度过),因为甚至苦楚、疼痛和死亡是一个更高的存在者的部分设计,这个更高的存在者将在信徒死后对他们遭受这些疾病加以补偿,或者他把这些疾病加诸信徒是对其此生的罪行的一种惩罚。必须承认在很多情况下,包括这种情况,即成为一个信徒是方便的:甚至最困难的问题也变得非常简单。但是代价是昂贵的——科学态度的牺牲,这就是提供这种“舒适”和便利的简单解答越来越困难的原因。

但是在非宗教的意义上——无论哲学观如何——以一般的方式和通常绑定的方式回答关于人生的意义问题是不可能的。无疑,在一种给定条件下,人生是否值得度过取决于对生活条件和前景的一种估量——而且,这明显是由生命岌岌可危的个体所决定的。这种评价一定会涉及所有单独经历的因素,这些因素只能被相关的人归结和评价。他的同伴只能通过提醒他生活中一切都是美好的来帮助他达成积极和消极的平衡,生活中的美好在某些额外压力的影响下很容易被忘记:人只有一次生命,时间会缓解一切痛苦,人对他的家庭和社会负²⁴⁴有责任,等等。但是仅此而已;我们能做的只是这些。因为除非我们

准备好了接受最终是宗教的绝对道德律令(无论我们是否相信超自然的存在),我们无法预先判断个体的回答;我们不能替他进行选择——除了他自己没有人可以替他进行选择。我们能够做的就是告诉他:如果我是你,这将是我的选择。仅此而已。

但是那些询问人生意义的人也关心其生活的目的:他们想要知道为什么我们活着。这与第一个问题——人生值得度过吗——是密切相关的,但是,虽然如此却不是同一个问题。在实践上,这当然是关于人生意义问题的一个更重要和更令人感兴趣的说法。

这个问题被渴望知道他应该如何生活的一切人所提出。我们的行为——尤其在困难的充满冲突的情况下——取决于我们认为是我们人生中的目标的东西,取决于我们的目的的价值层级——这可以被我们的行动或缺乏行动所担保。很自然,这对于那些有意识地反思这些事情的人是主要的。但是在那些情况下,在那里,作为广义的教育的结果,人们自发地被人格楷模所影响,“人生意义”的问题,以及对这一问题的各种答案的影响,使人们可以感受到,即便只是间接地感受到。因为这些答案不仅可以在学术论文和学术话语中发现,而且可以在为了某些理想而牺牲自己生命的英雄的行为中发现;在叛徒(为了金钱站到了敌人一面)的行为中发现;在为了真理而战因此忽视了私人利益的人的行为中发现;或者在机会主义者(忘记了他自己的巴结的信念)中发现;等等。

因此,如果有人向我们询问关于人生的意义问题,以便他能够找到所有他的行为和选择应该从属的目的,如一种最高原则;换句话说,当他想要知道他应该怎样生活的时候,他只是在探索我们关于主体及其原因的观点。当我们被要求为一些其他人做出选择的时候,这是不同的情况——那只是在一个人的自由裁量的范围内。既然这样,我不仅能够回答这个毕竟涉及我们自己的态度的问题,而且我也能并应该为所有对它有利的有效观点进行辩护——事实上是加以宣传。

宗教方法和世俗方法之间的区别应该再一次被提出——它们不

仅是不同的,而且完全属于相反的思维方式。

从信仰的角度看,问题再一次成为简单的和“便利的”问题:人并非必须思考,因为他被他律规则所绑定——他律规则来自于外在于他的东西,来自于上帝,他受他律规则的制约。这些规范规定了一种体面生活的目的——因此在当前情况下在人生的意义方面指导人。而且仅此而已。无论如何——需要做的一切就是很好地理解使我们自己被启示的神圣规律,这是没有问题的。当然,可以说这些规范具有人类的起源:不是神创造了人,而是人根据他们的样子创造了神。但是这样的观点并不能说服一个思维上拒绝理性主张的人,或者出于情感原因坚决拒绝理性主张的人。对于那些相信启示的人来说,这种错误的主张是一个预先决定的结论。虽然如此只有一种对待这些态度的方式:持续关注宗教主张和科学主张之间的矛盾,并强调在二者之间做出选择的必要性。我感觉,这是与宗教偏见展开斗争的唯一有效方法。我们只能告诉那些执着坚持宗教方案的人,对于科学思维而言这是不可接受的,并且超出了理性思考的范围。

彻底了解人生意义的非宗教尝试是什么?这里必须指出考虑到哲学家对这些问题由来已久的关注,所有可能的方法的详尽分类已经被进行了——而且,除了新的名称之外,几乎不可能考虑一些新的方案。人们可以很容易地借用所罗门王的“日光之下,并无新事”^①来说。

然而,这可能是一个错误的结论,因为如果我们超越了抽象描述并探查我们于其中追寻我们的目的的社会的环境的话,情况就会迅速改变。因此,作为一个马克思主义者,如果我认为社会主义的人道主义是我行动的最高原则,是由我的目标所引起的,那么我将会看到我的态度适用于“社会幸福论”(在具体意义上)的鸽笼式分类法。但是同时我能感觉到将我的主张与这个范畴中的其他人的主张区分开来的特征。我也将看到我对这个问题的情感与我的一般世界观有

^① 参见《旧约·传道书》。——译者注

关——在最广泛的意义上与马克思主义相关。

我已经强调了对人生意义问题的回答和回答者所拥有的世界观之间的紧密联系。联系不是简单的、直接的原因和影响；例如，一个唯物主义者不会必然选择利他主义和理想主义的利己主义，或者相反。这些态度的任何一个可能都会被唯物主义者或者唯心主义者所接受，相信一种世界的静态理论或者一种动态理论等的人——正如从问题的长期历史出发可以被许许多多的例子所说明。附带地讲，这些将只是对一些理想态度的一般的、抽象的描述，在特殊情况下，可以对之进行多方面解释。毕竟，在现实生活中，纯粹利他主义是如纯粹利己主义一样的幻想。

社会幸福说认为人生的最高目标是最广大群众的最大幸福，这是通往幸福的唯一道路（我认为，把这种观点等同于一种功利主义是错误的、没有历史根据的）。它可以被各种本体论和认识论学说的支持者所声称。但是社会主义的人道主义不能被一个非马克思主义者所公开承认。因为在这种情况下重要的——（尽管这种观点也可以在“社会幸福说”标题下在某种意义上被分类——毕竟，这个短语是如此模糊以至于它可以以一百种不同的方式来解释）——不是一种不同理论的追随者都可以遵守的一般的构想，而是一种明确的概念，与一个系统框架的其他部分如此紧密相关以至于不拥护整个体系就不能被拥护的概念。

社会主义的人道主义的原则及其实践指导来源于一定的理论态度。首先，重要的是人类个体的具体概念是如“社会关系的总和”一样的社会产品，这种产品有助于明确人的态度以及它们的形成问题。第二，²⁴⁷通往个体和社会之间关系的一个具体方法，建立在历史唯物主义所代表的社会发展的概念基础上。第三，运用历史唯物主义的观点，理想的论点只有在适当的社会条件下才能实现，否则它们会简化成乌托邦主义。

结果，取代模糊的推理或者胡思乱想，我们获得一种科学的世界

观——从这种观点出发可以得出实践结论以指导行动。

一个社会主义的人道主义的支持者相信个人幸福只有通过社会幸福才能够达到——因为这只是对人的个性领域的一种扩展及满足社会的人的多方面愿望的可能性,而这种愿望的满足为人们自己的愿望的满足创建了一种持久的基础。但是他不满足于对善良意志或者兄弟之爱的模糊的呼吁——尽管这些是他最珍视的理想,对这个理想的违背是苦难的主要原因。一个相信社会主义的人道主义的人意识到他的目标只有通过斗争才能达到,而且他正在服务的事业是社会地决定的,而且需要社会条件的具体改变。在敌对社会中,他因此首先受他的目标的实现和伴随着由目标引起的阶级制度的财产关系的转变之间的关系所影响。以人道和兄弟之爱的名义,他主张阶级斗争,而且这看起来可能很矛盾,但正是他的待人以爱使他承认仇恨那些压迫人的人。

一个社会主义的人道主义的支持者知道人是社会条件的产物,但是他也知道这些条件是人的产品。

他是一个辩证学家——而且这恰恰是他进行斗争却能够公开表示和平的原因。

他的社会主义理想与他的人道主义概念最紧密相关——因此得出他的“社会主义的人道主义”。社会主义作为一种理想是这种人道主义的逻辑表达——但是也是人道主义理想的实质性的实现。以这些理想的名义,社会主义的人道主义的追随者准备做出最大牺牲——因此他自己可以为牺牲呐喊并要求他人牺牲。他相信爱人如己,但是鄙视所有那些口头承认这些高贵理想而在实践上背叛这种理想的人。²⁴⁸因为社会主义的人道主义不仅是一种相信某种理想的义务;它也意味着一场战斗的开展以便使这些理想变为现实。或许其最重要的方面是劝说他人相信社会主义的人道主义是对的,转变他们的观点。

这是社会幸福说吗?在某种意义上是。但是这样的名称几乎没有什么意义。重要的是观点的连贯体系,而采取这种特殊形式的这种

观点的连贯体系,只有以马克思主义为基础才是可能的;这是其结果,而且反过来,是其基础。因此,不论一个人是不是一个马克思主义者,对人生的意义这个基本问题的解答都具有重要意义。因为唯有一个马克思主义者能够变成人道主义的最高形式的代言人:即社会主义的人道主义的代言人。

结 语

249

人类现在处在革命的十字路口。这听起来有点悲怆；这正是平凡的真理。

人的知识,尤其是技术,已经达到了可以非常有益但也具有巨大破坏性的程度。核能的发现实际打开了取之不尽的能源之门;这些在征服太空阶段就已经开始了,而且将人从地球的主宰者转变为宇宙的潜在主宰者。电子工业已经使生产完全自动化的梦想变成了现实,这意味着许多人有一天将完全摆脱体力劳动。“电脑”,尽管仍旧处于初级阶段,却已经大力增强了人类记忆的功能和其他理智功能,以至于使无所不知的梦想接近于实现。同时,随着越来越多的自然秘密的不断解开,人已经接近生命秘密的源头。当他最终了解如何革新生命组织并延长人类生命的时候(他也离此不远);当他能够运用生物化学影响性别和人类胚胎的其他身心特征的时候(人的知识也正在朝着这个目标大步迈进)——那么人类,长久以来一直向圣经的耶和华的宝座爬坡,将拿到他的权杖。

人的力量前所未有地被他的知识所增强;而且之前没有——甚至在普罗米修斯给人提供他从神那盗来的火种时也没有——在革命变革上如此丰富,当人类经验接近于神秘的上帝的经验之时,一种可能的未来就处于人的视野内。

一个世纪以前,共产主义景象看起来一定像一种乌托邦。今天要求实现按需分配似乎不过是一个乌托邦;因为意味着从体力劳动中解放出来,并因此而消除体力劳动和脑力劳动之间的差别及其所有社会后果;或者消除农业劳动和工业劳动之间的差别,及其同样的甚至更严重的社会后果。所有这一切,至少在理论上讲,都是现实主义的,因为作为达到这些目标的方式和手段已经依稀可见——并且它们更丰富地稳定增长。对于马克思的进步观点,我们现在能够增加更多的因素,尤其是在健康和优生学领域,这甚至是他自己都没有梦想到的东西,而且是他已经无疑地——而且正确地——当作纯粹幻想摒弃的东西,就像傅立叶(Fourier)描写的人们,其眼睛总是盯在尾巴上。

人类历史上第一次一个美好的新世界、一个真正的美好新世界,而不是奥尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley)的幽灵般的幻想,似乎触手可及。这是人们能够满足他们所有的物质需要的世界,一个体力和智力上都完美的人的世界,适合于柏拉图的美善统一体(Kalogatic)^①,接近于马克思主义的多才多艺的、全面的人性的理想。人的历史上第一次,这个理想的一切都潜在地出现在这里。马克思的人道主义思想及其共产主义社会观点今天牢牢扎根于现实可能性中。但是所有人,甚至最顽固的教条主义者,都完全意识到了可能性并不是现实。这至少带来了两个问题:

这些可能性一定会变成现实吗?——如果不能,实现这些可能性的基本条件是什么?

可能向现实的转变将会自动地解决人类幸福的问题吗?——换句话说,会为这种幸福的实现提供充足的条件吗?

对于第一个问题,马克思主义很久以前就做出了回答,这种回答已经失去了曾经具有的新鲜感和辉煌性:当下隐约可见的可能性不会命中注定变成现实——它将依靠社会条件——而且这些社会条件转

^① 沙夫在这里采用的“Kalogatic”一词由于无法考证出处,只能根据构词法及上下文意思译为柏拉图的美善统一体。——译者注

过来依赖于人的**战斗和行动**,要把人的斗争和行动作为社会力量及其发展规律的一个要素加以考虑。

在《共产党宣言》中,马克思概括了他的从一种社会经济制度向另一种社会经济制度转变的理论,马克思并没有作为一个天真的乐观主义者,宣称由生产方式的转变所导致的胜利的**不可避免性**。罗马帝国²⁵¹的事例显示出战斗可能以灾难结束,而不是以进步结束。这是一个普遍的论题;它推论,如果一种新的社会经济形态要取得胜利,那么这一胜利所需要的条件要靠整个社会通过**战斗来争取**;社会发展不是经济基础变革的自动的、自发的结果——人类因素、**人类活动**起着非常重要的作用。在他自己的时代,马克思不能够预见原子能时代的破坏的可能性——所有都是如此,因为他不能预期社会主义只在部分世界胜利,如果这样做了,结果就是世界的政治划分以及阶级斗争扩大到国家间的武力冲突。但是今天我们可以看到,更清晰地看到,他关于进步或灾难的纯粹理论困境的恐怖。他认为可能毁灭某个国家和制度的东西现在假设了全球毁灭的不祥维度——不仅是人类的毁灭,而且是所有地球生命的毁灭。

被人的天赋所开发的人类发展的辉煌可能性可能也是人类毁灭的来源,这已经是一种人们即便不顺从,也已经慢慢变得习惯的司空见惯的事。关于这些强大力量的异化感——人创造这些力量的目的是为自己服务,然而这些力量现在不仅独立于它们的创造者,而且事实上是创造者的敌人——已经引发了一种广泛的和深远的挫败感。这种挫败感直接或间接地影响现代社会生活。

马克思主义对这些问题的回答在许多年的实践中已经证明了:唯一的解决方案是为进步的条件而进行的无情的战斗。因为唯一的风险是战争——以及由此导致的人类灭绝——马克思主义的方法今天被表达为“**为和平而战**”。任何理解马克思主义的人都将理解,在当前条件下这既不是一种机会主义也不是一个战略口号。

为了和平而战可以采取多种形式,从建立社会主义国家的政权以

便阻止处于壁垒另一侧的军国主义分子,到为了全世界人们的思想和心理进行一种意识形态战斗。在只有那种真正的疯子才会渴望另一次世界大战的情况下,由于即便一个罪犯也会在将会导致他自己灭亡的行动面前犹豫不前,意识形态战争因此获得了青年马克思曾经阐述的252 决定性的的重要意义。而且这场战争增加了马克思主义的人道主义和马克思主义的人的哲学的分量。

在保护和平和社会进步的战斗中,没有比人道主义和人的哲学更有力和有效的武器了——这是因为它们关注那些所有人都感到不安的问题,并且关注那些所有人都寻求答案的问题。在这里马克思主义,至少潜在地,具有特别精良的装备:它掌握了一种已经被历史地证明是与实践紧密相连的现实理论——这吸引了那些尤其为当下条件所折磨的人的常识。马克思主义认为人道主义和人的哲学具有特别的重要性的另一个原因在于它在这些问题方面的缺陷——正如我们在导论中解释的那样,这些缺陷来源于历史因素——今天被其意识形态对手所掌握;而且这些攻击尤其危险,因为它们倾向于破坏其权威。在马克思主义阵营中,这只能被那些不理解马克思主义的重要意义的人所忽视,或者被那些忽视马克思主义思想的核心创造性特征的保守派和教条主义者所忽视,这些保守派和教条主义者错误地认为,因为某种解释和语言在过去被接受,因而它们一定是正确的,而且是今天唯一法定的版本。这种观点的命运今天被尘封了——而且如果这些观点在未来被提到,也不过是使人们回想起,即便革命运动也不能免于理性的保守主义和传统主义。

然而,相对简单的答案可以回答第一个问题,当我们转向第二个问题时问题似乎更复杂。

当前人类发展的可能性——当然,假设这些可能性会变成现实——在新世界是人类幸福的保证吗?

253 由于问题包含着多种意义,所以它是很困难的;在马克思主义理论的框架内,还存在一个额外的困境:与第一个问题不同,它从不被认

为是一个真正的问题,只是因为积极的回答被认为是不证自明的。

在试图发现是否当下革命性变革在人类生活的条件下会使人幸福的过程中,我们实际上问了两个问题中的一个:在新的条件下人能够比之前更幸福吗?或者他们将消灭所有不幸的原因以便人能够达到彻底幸福的理想吗?

按照人类幸福的理论,对后一个问题的回答只能是,不。绝对的和平只能在墓地流行。只要人还活着,人的和平就总是麻烦的,而且——不管他多么富有和有力——他有很多原因可以不幸。马克思主义者不是江湖骗子,他们不能以绝对幸福的乌托邦景象欺骗人们——这无论如何将是令人厌烦的,在心理上等同于挫败和不幸。马克思主义者许诺的只是一般不幸的原因的逐渐消除(不是马上废除)——也就是,他们致力于为每个人的幸福生活创造可能性。他们没有许诺更多的什么——但是他们许诺了很多。

当关于未来社会的问题以更温和的术语被提出时——当我们想要知道是否新的条件会使人比之前更幸福时,问题更为复杂。

当按照某种方式来解释时,答案一定是积极的。很明显,由于引起大众不幸的原因的消除,甚至是正常生活逆境的消除,人将一定会比那些曾经遭受过灾难的人幸福。一个衣食无忧的人比一个饥饿的人要幸福,而且一个能够满足所有物质需要的人要比他贫穷和贫困的时候幸福。同样,有知胜于无知。贫穷和无知要比富有和受教育更幸福的理论是特权阶层为了抚慰大众的心灵发明出来的。但是甚至在那些愚蠢的语言中也有一点真理:财富、权力、知识等等,当然不能保证幸福——或许,一种陈词滥调反而具有深刻含义。它值得今天来回254忆,处在财富前所未有之多和人类力量前所未有之大的新时代的开端,我们想知道人在未来是否会幸福。

这不是一个自发的必要性已经被明确表达的问题。但是问题不能——也不应该——局限于否定。

只要人作为人——即使他们中的每一个人都有自己的私人飞机,

除了发展他的个性以外也没有其他任何东西能够吸引他的注意力,并使他在银河系度假。——他们将面临生命中的冲突,并且将会为个人不幸寻找原因。而且只要各种社会异化仍旧存留——而且只有通过废除社会和人自身才能消除异化——那就将会存在这些冲突的社会来源和原因。消除过去存在的不幸的社会来源,根本不意味着未来社会不可能有更加不幸的新原因。因此,尽管新条件在某些方面(从一种幸福生活的可能性的角度出发)比旧条件更好,但是,不可能保证新的条件在其他方面也不会更坏。这是更不可能的,因为甚至今天我们正在目击工业化、大众文化等一些负面的和不可预期的作用。

在这个领域有一件事情可以做并应该做:观察事实,并且出于对人类幸福问题的关心,我们必须分析这些事实并有意识地消解那些可以被预见到的,甚至更加糟糕,那些已经发现的负面影响。在这个领域,正如在许多与个体和社会相关的其他领域中一样,没有成功的绝对保障——我们只能为了发展的合适路线而战。

这包含了特别为社会主义社会负责的任务——而且为作为其发展的一种平衡理论的马克思主义负责的任务。任务甚至更困难,因为马克思主义是不自称具有先知天赋的科学;而且因此在这方面它并没有制定方法或公式。更糟糕的是,马克思主义充满了断裂——这事实上在历史上是合理的,但是虽然如此,却非常令人心痛。

255 这里占有首要地位的应该是关于个体、他的生命、他与社会的关系以及他的幸福的广义理论。这样一种人的哲学——被认为是对科学各个分支研究的一种科学概括,而不是纯粹思辨——意味着马克思主义必须鼓励心理领域的研究(包括潜意识问题,这个问题不能因为谴责弗洛伊德理论而被抛弃掉,尽管事实上弗洛伊德主义绝不应该被认为是潜意识的唯一真正的理论),包括各种形式的社会学、社会教育学和其他人的科学的研究。一般的趋势应该围绕着所有这些学科的整合来进行。

马克思主义没有——而且也不能,正如指出的那样——停止回答

这些问题。但是由于马克思主义的方法,它比其他理论更有机会得出正确的答案。这是一个很大的理论成果——但是必须在思想上承认,这只是一种可能性、一个机会,它们将依赖于研究是否进行和如何进行。因为只有寻找的人才会找到。

只要与马克思主义人的哲学有关,就可以从这些评论中得出两个结论。

一个是写给那些仍旧不愿意承认人的哲学是马克思主义中的一个合法研究领域的人。但是其合法性不仅为历史因素所确证——马克思主义理论的起源——而且为引导代表人并为了人的社会主义的社会发展的强烈的和直接的必要性所确证。换句话说,这是马克思主义的人道主义所必需的。

另一个结论是写给那些尽管声称与社会主义团结一致但曾经感觉或者或许仍旧感觉个体问题只有在马克思主义之外才能够被讨论的人——甚至通过拒绝马克思主义才能被讨论的人。然而,反过来说也对:只有在马克思主义基础上,人的哲学才能够以一种一致和有效的方式得到发展——与常识相吻合,并与实践紧密相连。马克思主义在这个领域的缺陷只是显示出马克思主义很多年来——出于各种原因——不关注这些问题;但是这不能证明他们不能或者不会解决这些问题。作为对斯大林时代的狭隘的、教条的马克思主义的一种心理反应,一种信念已经在知识分子圈中发展起来了——这是一种国际现象²⁵⁶——即认为社会主义运动中的进步只有超越马克思主义才能达到——不是通过促进马克思主义的发展来达到的,而是通过否定其基本原则、拒绝它来达到的。但是真实的情况是,社会主义运动中的真正进步、真正革新,只有在马克思主义思想的框架内才能够达到。任何没有抓住这个真理的人不仅会走向自己的理性灾难;他也在伤害他主观承认的东西。

国外马克思主义研究文库·东欧新马克思主义译丛

近期出版书目

- 1.《日常生活》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 2.《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》
[南]米哈伊洛·马尔科维奇,加约·彼得洛维奇 编
- 3.《法国大革命与现代性的诞生》 [匈]费伦茨·费赫尔 编
- 4.《当代的马克思——论人道主义共产主义》
[南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 5.《激进哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 6.《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 7.《卢卡奇再评价》 [匈]阿格妮丝·赫勒 主编
- 8.《超越正义》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 9.《后现代政治状况》 [匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 著
- 10.《理性的异化——实证主义思想史》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 11.《马克思主义与人类学——马克思哲学关于“人的本质”的概念》
[匈]乔治·马尔库什 著
- 12.《语言与生产——范式批判》 [匈]乔治·马尔库什 著
- 13.《现代性能够幸存吗?》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 14.《从富裕到实践——哲学与社会批判》 [南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 15.《经受无穷拷问的现代性》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 16.《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著

- 17.《历史与真理》 [波]亚当·沙夫 著
- 18.《美学的重建——布达佩斯学派论文集》
[匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 编
- 19.《人的哲学》 [波]亚当·沙夫 著
- 20.《社会主义的人道主义——布达佩斯学派论文集》
[匈]安德拉什·赫格居什等 著
- 21.《被冻结的革命——论雅各宾主义》 [匈]费伦茨·费赫尔 著
- 22.《马克思主义与社会主义》 [南]普雷德拉格·弗兰尼茨基 著
- 23.《道德哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 24.《个性伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 25.《历史理论》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 26.《作为群众运动的法西斯主义》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 27.《具体的辩证法——关于人与世界问题的研究》
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 28.《作为社会现象的异化》 [波]亚当·沙夫 著
- 29.《现代性的危机——来自 1968 时代的评论与观察》
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 30.《人和他的世界——一种马克思主义观》 [捷]伊凡·斯维塔克 著
- 31.《二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作》 [南]加约·彼得洛维奇 著
- 32.《马克思主义与人类个体》 [波]亚当·沙夫 著
- 33.《国家与社会主义——政治论文集》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 34.《马克思主义的人道主义与实践——实践派论文集》
[美]格尔森·舍尔 编
- 35.《碎片化的历史哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 36.《一般伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著