



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

具体的辩证法 ——关于人与世界问题的研究

[捷克斯洛伐克]卡莱尔·科西克 著 ● 刘玉贤 译



*Dialectics of the Concrete:
A Study on Problems of Man and World*

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*Dialectics of the Concrete:
A Study on Problems of Man and World*

ISBN 978-7-81129-845-1



9 787811 298451 >

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

具体的辩证法

——关于人与世界问题的研究

[捷克斯洛伐克]卡莱尔·科西克 著 ● 刘玉贤 译

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2012 - 022

图书在版编目(CIP)数据

具体的辩证法：关于人与世界问题的研究 / (捷)科西克著；刘玉贤译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015.4

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 845 - 1

I. ①具… II. ①科… ②刘… III. ①世界观 - 研究
IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 281557 号

Translation from the English language edition: "Dialectics of the Concrete" by K. Kosík (edition; 1st; year of publication; 1976)

Copyright©1976 Springer, The Netherlands as a part of Springer Science + Business Media

ALL RIGHTS RESERVED

具体的辩证法——关于人与世界问题的研究

JUTI DE BIANZHENGFA——GUANYU REN YU SHIJIE WENTI DE YANJIU

[捷克斯洛伐克]卡莱尔·科西克 著

刘玉贤 译

责任编辑 佟馨
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 16.5
字 数 190千
版 次 2015年4月第1版
印 次 2015年4月第1次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 845 - 1
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^②,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

^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。

^② 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。

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,而且在对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期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者

^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。

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

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

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《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

^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: Clarendon Press, 1978.

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，围绕着人类学生存结构、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”

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

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。

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

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

^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。

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理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。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

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

② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. ix.

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。”^①

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。^②英国著名马克思主义社会学家波塔默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

^① Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

^② Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

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年在不莱梅获汉娜·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

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。

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、中国风格、中国气派的马

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。

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，才能使我们对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

具体的辩证法及其 对物自体的探究

辩证法作为马克思主义哲学中的核心概念,受到国内外学者的广泛关注与解读,在众多解释性文献中,科西克的《具体的辩证法》因其思想深刻而备受学界重视。在《具体的辩证法》中,作者不仅利用辩证方法摧毁了伪具体的世界,而且在对“物自体”的探究中,揭示了现实的辩证性特征,完成了对其具体辩证法理论的合理性证明,实现了对马克思辩证法思想的系统阐释,为理解马克思的辩证法提供了重要的思想资源,为科西克本人及他人对社会现实的批判奠定了理论基础。

仔细研究不难发现,科西克无论是对本书研究主题还是对研究方法的选择,都与他的学术背景和所处的社会现实密不可分。卡莱尔·科西克(Karel Kosík)1926年生于布拉格,是东欧新马克思主义的代表人物,捷克斯洛伐克人道主义马克思主义学派的最重要的理论家,享有世界声誉的捷克斯洛伐克哲学家。同许多东欧新马克思主义学者一样,他的学术生涯并不是一帆风顺的。早在学生时代,科西克就曾参加反对纳粹德国入侵捷克斯洛伐克的抵抗运动,并因此入狱。第二次世界大战结束后,他先后在布拉格、列宁格勒(今圣彼得堡)和莫斯科大学攻读哲学,这段时间的学习为

其以后的学术工作奠定了坚实基础。回到布拉格后,科西克在捷克斯洛伐克科学院哲学研究所从事研究工作,1963年被聘为查尔斯大学哲学系教授,此外,他还受聘于南斯拉夫“实践派”杂志《实践》,做国际版编委。这段时间是科西克在学术研究上最顺利的时期,其代表作《具体的辩证法》也在此期间问世,该书的出版奠定了他在学术上的地位。然而好景不长,1968年“布拉格之春”被镇压后,由于科西克持不妥协态度,在政治上他被免除所有官方职务并被开除出党,在学术上他被禁止从事教学和出版工作,活动受到监视,书稿受到搜查和没收。这种情况持续了20年之久,直到1989年他才重新担任查尔斯大学哲学系教授,再次开始教学和科研工作。然而,1992年7月,科西克又因其课程失去“官方”意义被再度解除教职。2003年,他因病逝世。

由于科西克曾两次被解除教职,特别是第一次解除教职并被禁止做学术工作长达20年之久,导致他的学术成果并不多。他的主要著作有《捷克的激进民主主义》、《具体的辩证法》、《我们的政治危机》和论文集《危机的辩证法》、《现代性的危机》以及论文《人的哲学》、《个人和历史》、《人是什么》等。从研究主题看,科西克非常关注人的问题;从数量上讲,科西克的学术成果不多。然而,无论在学术上还是在社会上,他都产生了重大影响。在学术上,科西克堪称是具有世界影响的哲学家;在社会上,他的演讲为著名的“布拉格之春”改革开了思想之先河。

科西克非常有限的学术著作竟产生如此之大的影响,根本原因在于其思想之深刻,批判之彻底。然而,在科西克的所有作品中,思想最深刻,对当代社会批判最彻底的当属其代表作《具体的辩证法》,在学术上为其赢得世界声誉的也主要是这本书。该书在1963年一经出版就引起了国际学术

界的广泛关注,并被迅速翻译成多种语言,在众多国家得到广泛阅读和解释。20世纪60年代陆续出版了《具体的辩证法》的意大利文版、荷兰文版、塞尔维亚文版、斯洛文尼亚文版、西班牙文版、葡萄牙文版,此后,又陆续出版了它的英文版、法文版、希腊文版、俄文版、日文版等。1989年《具体的辩证法》中文版的出版也迅速引起国内学术界的关注,各类介绍性、分析性文章相继刊出。然而,这些研究基本上局限于对科西克具体辩证法思想某一方面的阐述上,缺少对该理论的全面分析和系统把握。

《具体的辩证法》之所以受到广泛关注,主要是由该书在科西克思想体系中和在马克思主义哲学发展史中的重要地位以及它对科学哲学产生的重大影响所决定的。在本书中,作者不仅对充斥于当下的伪具体的世界展开了批判,而且从理论根基上对伪具体的世界进行了彻底的摧毁,通过探寻社会-人类现实是怎样形成的,确立了自己的具体总体的辩证法思想,从而为科西克整个理论大厦奠定了坚实的基础。可以说,他的所有理论都建基于具体总体的辩证法之上,而当代科学与理性则建立在笛卡儿个人唯理主义理性之上。在科西克看来,这正是当代科学与理性的问题之所在,他认为要认识现实,必须超越作为当代科学与理性之基础的个人唯理主义理性,摧毁伪具体,按照具体总体辩证法的认识论原则和方法论规则来认识现实,因为在他看来现实本身是辩证的,正是现实本身的辩证性决定了要正确认识现实只能采取辩证的方法。正是由于科西克对当代科学与理性的批判是从其基础进行的,他的批判才彻底而深刻;又由于科西克的所有理论观点都建立在具体总体辩证法思想之上,因此准确把握具体的辩证法思想对全面理解科西克的思想至关重要。《具体的辩证法》不仅在科西克个人思想发展中

处于重要的基础性地位,在东欧马克思主义乃至整个马克思主义哲学发展史中也占有重要地位。它被看作是东欧新马克思主义的最具思辨色彩、最富有深刻内蕴和影响最为深远的著作之一。^① 美国学者皮科纳称赞此书“忠实地根据马克思的观点成功地提出了我们时代的伟大哲学问题”^②。此外,由于科西克在本书中对构成当代科学与理性之基础的个人唯理主义理性进行了有效的批判,它直接动摇了现代科学与理性的根基,因此,本书无论是在西方批判理论界还是在科学哲学界都产生了一定影响。

一、作为探究“物自体”之前提 与结果的具体的辩证法

(一) 辩证的现实观——研究起点和终点

在本书中,作者首先从建立在辩证的现实观基础之上的辩证思维出发,对伪具体的世界进行理论上的摧毁,以便暴露表象世界下面的真实世界,不仅如此,作者还对建立在这样一种现实观基础之上的唯物主义认识论和方法论进行了系统阐释,在第二至第四章作者遵循第一章介绍过的唯物主义认识论原则和方法论规则,让现实在自身的矛盾运动中得到展开,揭示了现实的本质,展示了现实的辩证性特征,在第四章借助唯物主义的核心概念对具体总体世界给出了概念性阐述。

^① 衣俊卿,丁立群,李小娟,王晓东:《20世纪的新马克思主义》,中央编译出版社2001年版,第618页。

^② 薛晓源:《简论科西克的具体辩证法》,载《安徽大学学报》(哲学社会科学版)1995年第3期。

由此可见,对现实之辩证性的认识既是整个研究的起点,又是整个研究的终点。然而对比一下这两章对现实之描述,我们会发现明显的不同,这些不同主要表现在描述方法和描述深度上。

在第一章中无论作者对伪具体的摧毁,还是对唯物主义认识论和方法论的阐述,都以对具体总体的朦胧认识为出发点和立足点,这种朦胧认识体现在下述表述中。

被伪具体所掩盖,又在伪具体中显示自身的真实的世界……是人的实践的世界……是一个事物、含义和关系在其中都被当作社会的人的**产物**,而人自身则表现为社会世界的真正主体的世界……是人类和个体**实现**其真理的过程,即,使人人化的过程。与伪具体的世界不同,现实世界是一个**实现着**真理的世界,在这个世界中,真理既不是给定的和命中注定的,也不是摹写在人类意识中的现成的、不变的东西,更确切地说,它是一个真理在其中**发生**的世界。这就是为什么人类历史可能会是一个关于真理和真理发生的故事。^①

每一种认识论,都或明或暗地以某种关于现实的理论为基础,都预设了某种现实概念。唯物主义认识论,作为对社会的理智的再生产,它以一种有别于还原论方法的现实概念为基础。^②

近代唯物主义不是让不变的实体运动起来,而是把存在的“动力学”和辩证法设定为“实体”……

① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 7.

② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 13.

人的“实体”是客观活动(实践),而不是人内部的某些动力化的实质。^①

现实作为具体的现实,作为一个结构化的整体(因而是非混乱的整体),是进化着(因而不是不变的和一劳永逸的整体),处于形成过程中的(因而不是只有它的部分和结构会经受变化,而整体却是现成的)。^②

上述对具体现实的描述构成了整部书的研究起点,而第四章对现实的描述构成了整本书研究的终点。将上述对具体总体的描述与第四章中在完成了从抽象上升到具体认识过程后作者对现实之具体总体的阐述进行对比,我们不难发现,虽然研究的起点和终点保留了形式上的一致性,即都是具体总体之现实,然而在认识程度上却有很大的差别,在结论部分,不仅得出了某些一开始并不知道的内容,如“物自体”具体内容,而且对现实之总体的认识也从模糊的理念走向了清晰的概念性认识。由此我们不难发现,从整本书来看,作者经历了从整体到部分、从部分到整体的认识过程,而作为研究起点和终点的总体都是具体总体的辩证现实观。

(二) 具体的辩证现实观——探究“物自体”的逻辑前提与结果

辩证的现实观不仅是整个研究的起点与终点,也是探究“物自体”的逻辑前提与逻辑结果。

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 13.

^② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 19.

众所周知,任何一种认识论和方法论都是建立在某种现实观基础之上的,由此可见,现实观是认识论与方法论的基础,然而现实观作为一种对现实的认识,本身正确与否要看这种认识与现实本身是否相符。因此,正确的认识论和方法论取决于构成其基础的现实观是否与现实本身相符。而认识论和方法论作为指导认识的基本原则,是认识得以展开的前提,由此可见,对现实的正确认识取决于建立在对现实正确认识基础之上的正确的认识论与方法论,正确的认识过程构成了正确认识的基础。对现实的正确认识是正确认识现实的基础。对“物自体”的揭示作为对现实之本质的认识,它的认识对象恰恰是现实本身。从逻辑上看,在探究“物自体”过程结束后得到的对现实本身的认识如果在本质上与作为认识之基础的现实观相符,就说明这种理论能自圆其说,证明作为认识之基础与结果的现实观具有合理性。否则,如果二者从本质上不一致,就说明这一理论存在逻辑断裂,对现实的认识存在问题。

按照上述逻辑,作为本书第一章所说的唯物主义认识论与方法论之基础的具体总体的辩证现实观本身正确与否取决于现实本身是不是辩证的,如果现实本身是辩证的,那么该基础就是有效的。而现实本身是不是辩证的要靠探究“物自体”的过程来揭示。因此,辩证的现实观不仅是探究“物自体”的前提,还必须是这一过程的研究结果,否则,就只能说明这个理论本身存在问题。

(三) 伪具体的世界及其毁灭

在本书中,作者首先从辩证法出发,指出充斥于我们日常生活中的世界是一个伪具体的世界,在对伪具体的本质进

行充分揭示与批判的基础上,摧毁了现象的拜物教化的和虚构的客观性,展现了它的真实的客观性,实现了对伪具体世界的摧毁,为展示被伪具体所掩盖的具体世界之本质奠定了基础,开启了暴露表象世界下面的真实的世界,揭示现象表象背后的规律,展示可视运动后面真实的内部运动,揭示现象背后的本质的进程。

在书中,作者从辩证法出发,在对理念与概念进行区分的基础上,引出人类对现实的两种认识——熟悉事物与理解事物,并在此基础上,引出两类人类实践——日常功利主义实践与人类的革命实践。通过理念与概念的区分,表象世界与现实世界的区分,人们日常的功利主义实践与人类革命实践的区分,作者发现充斥于人类生活的日常环境和日常氛围中的各种现象以其规律性、直接性和自明性渗入人们的意识中,并给人们带来自主与自然的假想。在非批判的反映性思维和日常功利主义实践中,人们被这种假象所迷惑,并把它当成原初的自主的东西接受下来。与此相反,辩证思维作为一种批判性思维,它不把确定的人造物、形成物、客体以及物质世界与理念的和日常思维的世界与整个复合体看作是原初的、自主的东西,它不在现成的形式上接受它们,而是对它们加以研究。在研究中,它发现,被人们在日常思考和拜物教实践中当作真实世界的表象世界不是一个“真实的”世界,尽管它有真实世界的确定性和有效性,同样,关于事物的理念也摆出“物自体”的姿态,形成某种意识形态外观,然而它也不是物与自然的自然特性,而是某一僵化的历史环境在主体意识中的投射。作者在对现象、本质、现实进行辩证分析的基础上,指出充斥于人类生活的平日环境和日常氛围中的各种现象聚集在一起构成了一个伪具体的世界,它包括人的拜物教化实践的世界、日常理念的世界和固定的客体的世

界。而被伪具体所掩盖,又在伪具体中显示自身的真实世界是人的实践的世界,是一个事物、含义和关系在其中都被当作社会的人的产物而人自身则表现为社会世界的真正主体的世界,现实世界是一个实现着真理的世界。

通过分析,作者发现充斥于日常生活中的各种现象之所以具有伪具体的特征,不是由于这些现象的实存,也不是由于这些现象所具有的客观性特征,而是由于其实存所具有的表面上的自主性,正是这种表面上的自主性具有巨大的迷惑性,因此,在摧毁伪具体的过程中辩证思维不需要,实际上它也不能够否定这些现象的实存或它们的客观性特征,辩证思维所要做的就是通过展示这些现象本身所具有的中介性来消除它们虚假的独立性,通过证明它们的派生性来对抗它们的自主性,揭示这些现象的具体性只是虚假的具体性。

在对造成把伪具体世界错误地当成具体世界的原因进行深入分析后,作者发现这是由非批判的反映性思维的误认造成的,是人把自己的造物误认成了自主的存在,是人向日常功利主义实践的降级。因此,要从根本上摧毁伪具体必须以人的革命的实践代替日常功利主义实践,用辩证的思维代替非批判的反映性思维,通过个体发生过程中真理的实现以及人类现实的建构来摧毁,这也是作者在书中给出的三种摧毁伪具体的方式。

最后,作者不仅指出了充斥于日常生活中的世界是伪具体的世界,而且对伪具体充斥于世界的原因进行了分析,并在此基础上给出了摧毁伪具体的三种形式,至此,伪具体得到了全面认识,伪具体的世界被摧毁了。

(四) 作为真实世界的实践的世界

在作者看来,被伪具体所掩盖,又在伪具体中显示自身

的真实的世界,既不是与非真实相反的世界,也不是与主体幻觉相对的超然的世界,而是人的实践的世界。^①

然而,这里的实践不是我们通常在实践与理论的区别与联系中所理解的实践,不是与理论化相对的实践活动,因为这种对实践的认识源于实践的一种特殊历史形式,而不是实践本身。正如作者所说:“无论是强调理论或沉思的首要性(亚里士多德和中世纪神学),还是相反,强调实践与活动的首要性(培根、笛卡儿和现代自然科学),都不能从理论与实践或沉思与活动的关系出发,来解释唯物主义哲学中的实践问题……然而这种认识却源于实践的一种特殊历史形式。”^②相反,作者强调哲学概念与哲学问题的联系,他认为没有哲学问题,哲学概念就是一个空概念。作者认为唯物主义哲学中的实践问题是在对下面这个哲学问题所做的回答中形成的:人是谁?社会-人类现实是什么?这个现实是怎样形成的?作者也正是在对这些问题的追问与回答中,提出实践问题并给出了唯物主义哲学实践概念。

在第二至第三章对上述问题深入探究的基础上,作者发现,在实践概念中,社会-人类现实与给定性相反,它既是人类存在的形成过程,也是人类存在的特殊形式。在实践与社会-人类现实的关系上,作者认为社会-人类现实是由人的实践形成的,人的存在是一个构造人类现实的过程,尽管在人的实践中形成的是一个特殊的人类现实,而不依赖于人的现实却以某种特殊方式存在于这种特殊人类现实之中,可以说这些特殊现实构成了现实的展开环节,这就决定了人不仅能

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 7.

^② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, pp. 135-136.

通过实践建构现实,而且可以通过实践所建构的特殊现实走进现实、认识现实,并进而改造现实。在人与实践的关系上,作者认为,人是实践的主体,人正是在实践中建构现实的。在建构现实的过程中,人也把自身塑造为具有人的感觉和潜能的历史的社会的存在,从而实现这“使人人化”的无限过程。另一方面,实践也是人存在的一种特殊模式,它渗透到各种表象形式的人的存在的本性中,因此,实践也是对人作为一种处于形成中的存在,作为一种构造现实的存在,并因而作为把握和理解现实的存在这一秘密的揭示。^①由此可见,实践是一个真正能动中心的基础,它不仅是一个处于不断更新、不断建立过程中的人与世界、物质与精神、主体与客体、产品与生产的统一,也是精神与物质、文化与自然、人与宇宙、理论与行动、实存者与实存、认识论与本体论之间的一个真实的历史性中介。^②因此,只有从实践出发,以在实践中展现出来的开放性为基础才能理解人是什么、社会-人类现实是什么以及这个现实是怎样形成的,并进而理解世界的特性及其总体,认识具体总体的辩证法。

(五) 作为具体总体的辩证的现实

在《具体的辩证法》这本书中,具体总体的现实是一个结构化的、进化着的、处于自我形成中的总体。作为结构化的总体,它不同于混乱的无序的整体;作为进化着的总体,它不仅有别于给定的一劳永逸的整体,而且是永远处于进化过

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 102.

^② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, pp. 138-139.

程中的整体；作为自我形成的总体，它有别于结构主义的总体，尽管结构主义也强调结构的自主运动。因为在唯物主义理论中，总体是由人的社会生产形成的，现实是人建构的，人是历史的真正主体。现实是人建构的，为什么现实仍是一个自我形成的总体？因为在唯物主义理论中，人实存于世界总体之中，这个总体包括人自身，以及他精神地再生产世界总体的能力。^①因为在他们看来，没有人的现实是不完整的，没有世界的人也只是一个碎片。^②相反，在结构主义中看不到人，看不到人的作用，因为结构主义排除人，排除人的因素，对他们来说，总体产生于各自主结构的相互作用，于是历史变成了无主体的过程。

尽管现实是由人建构的，但人却不能随心所欲地建构现实，因为现实不仅仅是人的现实。相反，现实作为绝对总体自然的现实，虽然是由人建构的，但它不仅独立于人的意识，而且独立于人的实存，对人来说，自然是一个绝对的总体。其根本原因仍旧在于这个总体包括人，不仅包括人的实存，也包括人的意识和人精神地再生产世界总体的能力，人内在于这个总体。尽管如此，人并没有囚禁在作为绝对总体的自然之中，其根本原因在于人的实践所具有的开放性。正因为实践具有开放性，在实践中，人也形成了对现实的开放性。以这种开放性为基础，人作为自然的一部分不仅在自然中建构了特殊人类现实，而且建构了一个超越自然的社会人类现实。这就为人类自由和发展保留了空间。

在科西克看来，人不仅生活在自然中，而且生活在历史

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 152.

^② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 152.

中。在历史理性的问题上,作者认为历史理性不是在历史进程中被揭示为理性而提前制定出来的,而是在历史进程中把自己构造为理性,理性的每个历史阶段都是在与历史非理性的斗争中实现的,这种理性独立于任何个体,因此是超个体的。尽管历史理性是超个体的,但是它却只有通过人的行为和理性才能真正存在,历史是人创造的,人在创造自己历史的过程中实现了他自己,即使人人化。人之所以在实践的过程中进行着无限的使人人化的过程,其根本原因在于,在实践中,人不仅没有囚禁在其主观性中,而且发展了向自身之外超越自身与把自己暴露给一般存在的一种历史能力。

基于这样一种自然观和历史观,人永远都在重新定义他与这个总体的关系,因为在具体的辩证理论中,作为总体的现实以及建构这一现实的人都是一个处在形成过程中的存在,这就决定了在历史中这两者的关系不会是固定的,而是永远处于更新过程中的。

二、对“物自体”的探究

(一)探究“物自体”遵从的认识论原则和方法论规则

作者从本书第二章开始现实之本质的探究过程,对于在这一过程中遵从了什么样的认识论原则,采取了什么样的方法论规则,作者在第一章就给予了详细介绍。

作者明确指出,每一种认识论都或明或暗地以某种关于现实的理论为基础,都预设了某种现实观。在唯物主义看来,现实是结构化的、进化着的、处于自我形成中的整体。从这样的现实观出发,人类对现实的认识就不可能是简单的反

映,唯物主义认识论也绝对不是机械的反映论,相反,作为对社会的理智的再生产,唯物主义认识论抓住了实证主义和唯心主义都没有注意到的意识的二重性。因此,唯物主义认识论既不同于把现实还原为一个僵化的实体和一些不变的且不能进一步还原的要素的斯宾诺莎主义和物理主义,也不同于让斯宾诺莎不变的实体变化起来的动态化的斯宾诺莎主义,而是把存在的“动力学”和辩证法设定为“实体”。这样,认识实体就不等于把现象还原为静态的或动态的实体,即还原为现象背后且独立于现象的某种东西,相反,它是对事物自身运动规律的认识。于是,科学解释也就不再相当于还原,相反,它变成了对现象的解释,也就是在对结构化的、进化着的、处于自我形成中的现实各发展阶段和方面的呈现和阐释中,让它自己解释自己。因为现实是一个结构化的、进化着的、处于自我形成中的整体,整体作为理念、直觉和经验直接赋予人以感觉,但人却不能直接认识这个整体,而只能采取迂回的策略,即通过抽象理解具体,通过部分理解整体,这正是马克思所说的从抽象上升到具体的方法,在科西克看来,这相当于唯物主义认识论。该方法通常采用从部分到整体以及从整体到部分,从现象到本质以及从本质到现象,从总体到矛盾以及从矛盾到整体,从客体到主体以及从主体到客体的运动。唯物主义认识论通过再现各概念与抽象的生命要素中实现的运动,在事物必然的内在发展与展开中描述事物,来展示事物本身之运动变化和发展,并进而揭示“物自体”。

在介绍完认识论后,作者从唯物主义的现实是结构化的、进化着的、处于自我形成中的总体这样一个现实观出发,对唯物主义方法论规则进行了系统阐释。在唯物主义看来,总体是在与各部分相互作用的过程中形成的,即总体是在形

成其整体与内容的过程中使自己得到具体化的。在部分与总体的关系上,唯物主义认为总体与部分的关系是相互联系、互为中介的。总体与部分之间的这种关系,一方面,意味着现实是一个为了认识个别事实或系列事实会变成一个意义结构的具体的总体,意味着从这个整体出发,任何特殊事实都可以得到合理的理解,意味着对一个事实或一系列事实的认识就是对它们在这一总体中所处位置的认识;另一方面,意味着要把事实理解为辩证整体的结构性组成部分,而不是把它们理解为不变的、不能进一步还原的、结合起来就构成现实的原子时,对事实的认识才是对现实的认识。在此,作为总体的现实和作为现象的具体事实,都发挥着双重作用,它既规定自身又规定对方,既是生产者又是产品,既是决定性的又是被决定的。部分与整体之间的这种关系,决定了我们的认识不可能是单向的运动,而只能以一种螺旋运动前进,认识只能是一个从整体到部分以及从部分到整体、从现象到本质以及从本质到现象、从总体到矛盾以及从矛盾到总体的具体化过程,是一个辩证的、质-量、倒退-前进的总体化过程,在这种过程中,任何起点都是抽象的,然而正是在各概念相互渗透、互相说明的螺旋式过程中,认识实现了对抽象的超越,达到了具体。尽管总体是在与其各部分的相互作用中形成作为整体自身的,但这一总体不同于结构主义的总体,作者在书中称结构主义的总体为恶的总体并予以批判。与结构主义把总体归于结构的各自主系列的相互作用不同,唯物主义认为总体是由人的社会生产形成的,现实是人建构的,人是历史的真正主体。尽管唯物主义强调人的主体作用,但它并没有割裂主客体,夸大主体的能动性,相反它强调主客体的相互作用,强调客观事实与对客观事实的认识之间的相互作用,正如科西克自己所说,事实与对事实的概括是

辩证地互相渗透的,每个事实都有概括的要素,每个概括都是对事实的概括。^①正因为辩证的总体概念不仅强调部分与部分以及部分与整体之间的相互作用,而且强调主体与客体之间的相互作用,强调它们之间的辩证关系,强调总体正是在各种相互作用的过程中,在各种辩证运动中形成总体自身的。因此,唯物主义认识论在对现实的认识中,经历螺旋运动过程,不仅要揭示总体是基础与上层建筑的统一,揭示总体是在基础发挥决定作用的前提下,由基础与上层建筑共同运动、共同发展而形成;而且要揭示人的活动如何形成了社会现实的总体,以及在这一过程中,人如何把自己塑造为具有人的感觉和潜能的历史的社会的存在,进行着“使人人化”的无限过程。

作者正是按照上述认识论原则和方法论规则展开对现实之本质的揭示过程,对这部分内容的了解有助于我们读懂文本,并全面把握科西克的具体辩证法思想。

(二)对“物自体”的探究

下面让我们具体分析作者是如何在对现实各个阶段和方面的呈现与阐释中,让现实在自身矛盾的展开中自己解释自己,并以此来探究“物自体”的。在第二章中,作者从对经济的三种模式——烦、经济人、经济因素的分析开始,深入到对三种形而上学——日常生活的形而上学、科学与理性的形而上学和文化形而上学的分析与批判。从经济分析开始深入到哲学分析,可以说这也是从现象到本质的过程。因为,经济的三种模式正是经济对人的三种存在模式,也是经济的

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 25.

三种特殊显相,它构成了社会现实的现象方面。正如作者所说,个别物化了的经济方面是现实的真实环节,这些物化了的环节在理论和意识形态中固定下来,在不同的思想发展阶段表现为“烦”、“经济人”或“经济因素”。^①作者正是沿着社会范畴的这一展开路径去揭示社会存在的本质的。

作者的研究为什么从现实之现象开始,因为在唯物主义看来,现象是我们唯一能够接触的现实,是我们认识现实之总体的必由之路。这也正是唯物主义辩证法之唯物性的具体体现。作者把现象表象比作认识现实之门,甚至警告说,认为现象表象中的现实对哲学认识以及对人来说是一种表面的可以忽略的东西会导致一个根本错误。在众多领域中,作者之所以选择经济领域而非其他领域的现象作为研究对象,是因为作者同马克思一样强调经济结构在社会生活中的优先性,并把社会看成是一个由经济结构构成的整体。

在第二章,作者的阐述从对“烦”这一基本经济模式到对“经济人”再到对“经济因素”的阐述,体现了逐步推进与展开的过程。“烦”作为经济对人存在的原初的和基本的模式,在经济成为科学研究的主题之前,在社会关系没有被客体化之前,经济就已经在这种显相中对人存在了,在这种模式中,作为社会主体的人由一个客观关系体系决定,但他却作为一个以自己活动构造关系网的相关个体行动。随着经济成为科学研究的对象,在古典经济学中,作为社会主体的人变成了客体,并作为总体的一个组成部分被整合到一个超个体的规律般的总体中,人也随之变成了系统中由其功能决定的一个单元,人变成了“经济人”。随着作为主体的人从“作为烦的人”向“经济人”的转变,客观现实变成了客体现

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 63.

实。随着现代科学的进一步分化,包括经济在内的社会整体的不同方面变成了自主的范畴,而人则从这些范畴及总体中消失了。从“烦”到“经济人”再到“经济因素”展现了现实在内在矛盾运动过程中的逐渐展开过程,作者正是在追踪这一展开过程中来认识现实的。

作者从对经济对人呈现的三种模式的分析开始来揭示经济现象的规律,但作者没有止步于经济现象,而是展开了与各种经济现象对应的形而上学思想的揭示与批判。作者首先从“烦”这一基本经济模式开始,对“烦”的哲学进行了介绍,并在此基础上通过对日常与历史的辩证法的探究,揭示了作为“烦”的哲学是一种主观唯心主义哲学,从而实现了对日常生活的形而上学的批判。同样在第二节和第三节中作者从“经济人”和“经济因素”出发,对与之对应的科学与理性的形而上学和文化形而上学展开了批判,并对自己的辩证思想进行理论上的阐释与辩护,最后在对历史主义与历史决定论的阐述中,揭示了历史过程中绝对与相对的辩证法、主客体辩证法,指出作为人类本性的社会现实与它的产物和它的实存方式是不可分离的,它就存在于这些产物的历史总体之中,这些产物揭示并实际上回溯地构造了人类现实的特性。^①这不仅为我们从现象表象揭示现实特性提供了理论基础,也揭示了现实的特性。最后在对人类历史是对过去连续不断的总体化,人类现实是人类实践通过对过去各环节进行整合的过程实现的新事物的产生与旧事物的批判的辩证的再生产的认识中完成了第一阶段从现象到本质的辩证认识过程。

根据第一章提出的唯物主义认识论:辩证的认识过程是

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 84.

从现象到本质以及从本质到现象,……以倒退与前进的螺旋运动进行的。在第二章完成了从现象到本质的分析过程后,作者从第三章开始了从哲学本质到经济现象的认识过程。第三章第一节作者集中研究关于《资本论》的一些问题。从表面上看作者好像是在谈马克思《资本论》中的经济问题,实际上,无论是在对文本的解释还是对是否以及能否扬弃哲学的问题的研究,还是最后对《资本论》构造的探讨,作者都是紧紧围绕哲学与经济学的关系展开的,而经济与哲学的关系正是唯物主义的核心内容。在对《资本论》的分析中,作者指出:“马克思主义的批判在每一种哲学,包括最抽象的哲学中,都发现了社会经济内容……每个概念都包含此‘社会经济内容’作为其相对性环节,它既是一定程度的近似和不精确性,也是改进人类认识并使之更加精确的能力。由于每个概念都包含一个相对性环节,因此每个概念都既是人类认识的一个历史阶段,也是改进人类认识的一个环节。”从而全面揭示了马克思哲学中主体、经济与现实的关系,揭示了现实的辩证性特征。在《资本论》的构造这一部分,科西克指出,现实的辩证特性是作为“辩证结构”的《资本论》逻辑结构的基础,从这一基础出发,就能理解和解释《资本论》的逻辑结构。^①从这一基础出发,作者发现《资本论》是资本主义具体历史实践的奥德赛之旅,它从基本劳动产品出发,经过一系列在产品中的人类实践的精神的活动物化并固化其中的现实形态,也就是在具体现实的辩证展开中揭示了资本主义人剥削人的现实,指出通过无产阶级的革命推翻资本主义,从而全面描述了资本主义社会整个系统的运动及其毁灭的内在规律,实现了对资本主义现实的揭示。可见《资本

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 108.

论》是马克思哲学思想的具体体现,所以作者在这里讨论的不是经济而是哲学。

从第二节开始,科西克又回到了对经济的分析,这体现了第一章中提到的从现象到本质以及从本质到现象……后退与前进的方法论原则。然而此时的分析已不再像第二章中对“烦”、“经济人”和“经济因素”等个别物化了的经济环节进行分析,而是深入一步,从总体上对社会存在与经济范畴、劳动等更深层概念与范畴进行分析,这充分体现了唯物主义认识是一个螺旋上升的运动过程。为什么从总体上进行分析,因为“只有在总体中,经济条件才表现为社会主体的‘存在形式’或‘实存规定’,而这些经济条件的总体……形成一个由某种‘控制一切’的力量决定并构成的辩证结构……其他所有处于孤立状态中的范畴都只表示社会主体的个别侧面或部分方面。只有……当它们的结构表明某一给定社会经济结构的内部组织时,每个经济范畴才获得了它自己的真正意义,只有在这时,它才变成了一个具体的历史范畴……那么就可以从这些范畴出发来建构社会现实。使社会经济结构在经济范畴体系中得到精神上的再生产”^①。正是从这样一个总体视阈出发,作者揭示了社会存在与经济范畴及其辩证结构的关系——“社会存在并不‘包含’在经济范畴及其辩证结构中,它只是在那里被固定下来”^②。作者在此基础上,进一步指出,理论只有“在‘消解’了经济范畴的固定附着物以后,并把经济范畴当作某一特殊历史发展阶段中人们的客观实践以及他们相互间社会关系的一种表

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, pp. 114-115.

^② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 117.

现时,才能在经济范畴体系中揭示社会存在”^①。将这里的分析与第二章开始时对“烦”、“经济人”和“经济因素”等个别物化了的经济方面的分析进行对比,我们不难看出,作者正行进在从片面上升到总体、从抽象上升到具体的认识之路途中。

完成了对社会存在与经济范畴的分析,作者开始了对更哲学化的劳动概念的分析,在对“劳动哲学”概念进行历史性回顾后,作者发现:“‘劳动哲学’的问题是‘人是谁?’这个问题的一个早期方面……只有把‘人是谁?’这一问题当成一个本体论问题,劳动问题作为一个哲学问题才能与人的存在问题相提并论。”^②在“人的本体论”视阈下,作者实现了对劳动与自由及其关系的认识。在他看来,劳动是一种超越必然王国,并在必然王国中,甚至不离开必然王国,就形成人类自由的现实前提的人类行为;自由不是把自己作为一个独立于劳动且存在于必然疆界之外的自主王国展现在人的面前,相反它产生于劳动中,劳动是它的必要前提。^③以此认识为基础,作者揭示了经济的本质,即经济从根本上来讲不是关于现实的一个现成的结构……而是一个处于形成中的社会-人类现实,一个以人的客观-实践行为为基础的现实。在社会-人类现实中,经济占据了中心位置,它是历史变革的舞台,通过历史变革,人被人化。^④作者对经济本质的揭示不仅完成了本章从哲学到经济的研究过程,也完成了对现实的

① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 117.

② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 119.

③ Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 125.

④ Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 126.

展开过程。

在完成了从经济到哲学和从哲学到经济的螺旋上升的抽象认识后,作者自然过渡到对唯物主义核心概念——实践的系统阐释,并在对历史和人的概念的揭示中完成了对人类现实之真理的认识,在对“物自体”内容的表述中完成了辩证法对“物自体”的探究,正是在这些具体概念的界定中阐述了具体总体之现实的真理,完成了对具体总体之现实的全面揭示。

三、理论评价

(一) 一种真正的人道主义理论

如前文所说,在科西克的理论中,被伪具体所掩盖,又在伪具体中显示自身的真实世界是人的实践的世界,而这里的实践不是封闭在社会性与社会主观性幻象中的人的存在,而是他对现实的开放性,人对现实的这种开放性也正是在实践中形成的。以实践为基础,在建构现实的过程中,人不仅发展了建构现实、改造现实、超越现实的能力,也发展了向自身之外并超越自身的能力,形成了对现实及自身的开放性。正是这种开放性,使人获得了自由。因此,唯物主义哲学不同于各种唯心主义,在各种唯心主义理论中,人只能把自己及其社会地位表现在他的创造物中,把自己主观中的客观状况投射到一些客观形式中,从表面上看,主体好像获得了一种自由,实际上他是不自由的,因为这种理论把人封闭在了一种主观想象的社会性与实用性中。^① 作者在对他人归入唯心

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 139.

主义之列的存在主义中主体能否获得自由也表示怀疑,“在存在主义的修正中,个人主体意识到自己具有多种可能性,并对它们进行选择。他改变的**不是世界,而是他对世界的态度**。……他使日常及其所有异化归于无效并予以超越,但与此同时,他也否定了自己活动的意义。……存在主义的这种修正形式并不是实现个人真实性的唯一的出路,甚至也不是最常见的或最恰当的方式”^①。相反,唯物主义者对伪具体的摧毁带来了“主体”和“客体”的双重解放,主体的解放是在对现实的具体观察中实现的,客体的解放是伴随着按照在人看来是透明与合理的环境来构造人类环境的过程中实现的。^②正是在这种主客体的双重解放中,主体才获得了真正的自由,由此可见,科西克理论中所提到的这种唯物主义才是一种真正的人道主义,具体的辩证法是一种真正的人道主义理论。

(二) 科西克批判理论的奠基之作

《具体的辩证法》一书不仅因其巨大的学术影响力为科西克赢得了国际声誉,也为他的整个理论大厦奠定了基础。对他来说,这本书完全可以说是一部奠基性作品。他对现实之具体性和总体性的揭示,对盛行于当今社会的实证主义、现象论的经验主义和“形而上学”理性主义的批判以及对伪具体、伪科学、伪理性和伪历史的揭示与批判,直接动摇了现代科学和社会理论的根基,为其具体辩证法思想的发展扫清

^① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 49.

^② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 8.

了障碍；他在按照马克思所开辟的唯物主义认识论原则和方法论规则对“物自体”的探究中对现实之具体性和总体性的揭示，为其辩证的现实观找到了根本依据；具体总体辩证法思想的确立，特别是在这一过程中对世界与人的问题的探究，对人与世界关系的揭示，又为他以后对人的问题的研究以及对现代性的批判奠定了理论基础。本书的出版不仅奠定了他在国际学术界的地位，也为他后续的思想发展奠定了理论基础。

（三）对马克思辩证法思想的系统阐释

科西克的《具体的辩证法》构成了对马克思辩证法的独具特色的自成体系的系统理解，对深入系统地解读马克思的辩证法思想具有重要的参考价值。从本书的写作目的看，科西克主要是要对马克思的辩证法理论进行论证和辩护。从论证方法上看，科西克整个论证过程都采用了马克思的从抽象上升到具体的方法。从论证深度上看，他不仅在第一章中通过消解拜物教化的表象世界以便透视现实、洞悉“物自体”的辩证思维来摧毁伪具体，还从第二章开始从马克思的“从抽象上升到具体”的方法论出发，开始了对现实是什么以及社会-人类现实是怎样形成的这两个根本问题的研究，开始了辩证探究“物自体”的工作，最后在哲学研究的“物自体”是人及其在宇宙中的位置的认识中完成了这一工作。在这一过程中，他通过对人的革命的实践的阐释，并通过揭示在个体发生过程中真理是如何实现的以及人类现实是如何建构的，不仅完成了通过另外两种方式摧毁伪具体的任务，而且证成了具体的辩证法。我们知道马克思是一个辩证法大家，在其著作中随处可见辩证方法的应用，但他并没有对

其辩证法思想进行过专门阐述,正如分析的马克思主义者埃尔斯特所说:“尽管他(马克思)一再倾向于表明黑格尔辩证法的合理内核,但他从未花时间和精力去这样做。”^①可以说,科西克按照马克思的方法,沿着马克思的路径,论证了马克思的辩证法。因此科西克对具体辩证法的论述对我们理解马克思的辩证法会很有帮助,随着对这本书的深入解读,我们对马克思辩证法思想的认识也将推上一个新的高度。

(四) 对马克思《资本论》的系统解读

《具体的辩证法》不仅是对马克思辩证法思想的系统阐释,而且也构成了对《资本论》的系统解读。科西克在本书第三章第一节对如何解读马克思的《资本论》以及马克思在《资本论》中所使用的论述方法和《资本论》的逻辑结构都进行了详细说明。在对如何全面正确地解释文本提出了具体要求后,作者还对常见的对《资本论》的四种错误解释逐一进行了分析与批判。在第二个问题,即扬弃哲学问题下,作者对在马克思理论中是否能扬弃哲学的问题给出了回答,对常见的三种扬弃哲学的方式进行了批判,并在此基础上,对《资本论》中哲学与经济学的关系进行了论述,指出“马克思主义的批判在每一种哲学,包括最抽象的哲学中,都发现了社会经济内容,因为精心阐释哲学的主体不是抽象的‘精神’,而是一个具体的历史的人,其推理反应包括他自身的社会地位在内的现实之总体。每个概念都包含此‘社会经济内容’作为其相对性环节……由于每个概念都包含一个相对性环节,因此每个概念都既是人类认识的一个历史阶段,也

^① 乔恩·埃尔斯特:《理解马克思》,何怀远等译,中国人民大学出版社2008年版,第31页。

是改进人类认识的一个环节”^①。随后,作者分析了《资本论》的构造并指出,《资本论》采取了一种“艺术整体”或“辩证结构”的形式,而马克思的《资本论》之所以采用这种“辩证结构”,是由现实本身的辩证特性决定的,现实的辩证性不仅构成了《资本论》“辩证结构”的基础,也是理解《资本论》的逻辑结构的出发点。从现实的辩证性这一基础出发,作者指出,以艺术整体的“形式”进行文字处理、辩证的“展开”方法以及被研究现实特性的揭示是《资本论》结构的三个基本组成部分。^②此外,作者还敏锐地洞察到,《资本论》是具体历史实践的“奥德赛之旅”,它从基本劳动产品出发,经过一系列包含在产品中的人类实践的—精神的活动物化并固化于其中的现实形态,最终,不是在对它在本质上是什么的认识中,而是在以此认识为基础的革命实践中结束其旅行的。^③总之,作者从辩证方法出发,对《资本论》的内容、结构和阐述方法进行了全新的解读,对我们分析《资本论》必然大有助益。不仅如此,这一部分内容也有助于我们分析和把握科西克《具体的辩证法》的结构和内容,因为马克思在《资本论》中揭示的是资本主义社会现实,而科西克在《具体的辩证法》中揭示的是一般现实,这两种现实具有相同的辩证结构,因此科西克必然会采用与《资本论》类似的结构和阐述方法。对比《资本论》和《具体的辩证法》,不难发现,实际上科西克确实采取了与《资本论》类似的结构和方法。因此,他在这部分对《资本论》思想内容、逻辑结构和阐述方法

① Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, pp. 105-106.

② Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 108.

③ Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1976, p. 111.

的阐释也为理解《具体的辩证法》提供了一把钥匙。

这只是本人对科西克《具体的辩证法》的粗浅理解,希望对读者有所帮助,而不是误导读者,但要真正了解科西克的具体思想,还需要读者亲自走进科西克的文本中。

刘玉贤

2014年11月10日

>>> 英文版编者序

正如科西克所说,从某种意义上讲,一个文本的历史就是它的解释史。在《具体的辩证法》第一版(捷克文版)问世后的15年里,它在整个欧洲的各种学术研究中心与个人研究中都得到了广泛阅读与解释。人们对忠实于原文的英译本早已翘首以待。科西克著作的这一版本一定会引起一系列新的解释。因为其主题在科学的社会根基与合理的科学所应提供的科学批判的语境中阐释了科学与理性的特征。

V

科西克的问题是:应该怎样解读马克思对科学的理解?怎样才能进一步发展这一理解?在处理科学理性这一问题上,科西克直接深入人的重大关切,其中最重要的是如何规避伪具体、伪科学、伪理性和伪历史。从马克思的“从抽象上升到具体”的方法论出发,科西克展开了对实证主义、现象论者的经验主义和“形而上学”理性主义的批判,并把它们与“辩证理性主义”对立起来。他是在辩证的意义上使用具体这一范畴的,也就是通过人类有目的地改造自然和社会的能动性活动来理解这一范畴。在对当代科学和文化的广泛批判中,科西克对马克思本人在《资本论》中使用的方法论给出了详细的说明与解释。

随着这一译本的出版,科西克对科学、自然、人性和文化的理解将赢得一个新的活跃的读者群,因为对社会科学做方法论的和哲学的理解,必然会再次臣服于卡尔·马克思的天才。科西克对科学的洞见是他再次忠实并深入阅读马克思的结果。我们是否可以这样简单地解读科西克关于科学的

观点呢？

“科学的纯知识过程把人变成一个抽象的单元，整合进……一个系统中，这反映了资本主义所操控的人的真正的变形。”

“……通过这种方法论路径，现实自身改变了：方法论本体论化了。”

VI “人之所以能洞察自然的秘密，只因他构造人类现实 (human reality)。”

“人的实践把因果性和目的性结合起来了。”

“……控制论再次提出人到底是什么的问题。”

“……马克思证明了科学规律的客观性……它独立于科学家的主观意愿。”

现在我们请读者仔细思考卡莱尔·科西克对上述科学哲学中存有争议的问题的理解，正是对这些问题的理解使他得出了对具体的人类生活的认识。

R. S. 柯亨

M. W. 瓦托夫斯基

1976年10月于波士顿大学科学哲学和科学史中心

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 具体的辩证法及其对物自体的探究	1
英文版编者序	1
第一章 具体总体的辩证法	1
一、伪具体的世界及其毁灭	1
二、现实在精神和理智上的再生产	12
三、具体的总体	23
第二章 经济学与哲学	44
一、日常生活的形而上学	45
二、科学与理性的形而上学	63
三、文化形而上学	79
第三章 哲学与经济	115
一、马克思《资本论》的问题	115
二、人与物,或经济的特性	142
第四章 实践与总体	165
一、实践	166
二、历史与自由	175

三、人	186
主要术语译文对照表	194

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——关于当代左派的文章》
[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

第一章 具体总体的辩证法

1

一、伪具体的世界及其毁灭

辩证法探究“物自体”(thing itself)。但“物自体”并不直接呈现在人类面前。要把握它不仅要付出一定的努力,而且要迂回地进行。因此,辩证思维对某一事物的理念(idea)与关于这一事物的概念(concept)进行区分,通过这种区分,它不仅了解两种形式不同、程度各异的对现实(reality^①)的认识,而且最重要的是,它懂得两类人类**实践**。人最初不是作为一个抽象的认知主体,一个思辨地对待现实的沉思着的

① Reality 在哲学中是一个经常使用但含义模糊的术语。有时,它指存在之所是,与“现象”对立。有时,它用作“世界”的同义语,或指一切存在的总体。有时,它也用来指独立于我们的意识和意志的客观存在(参见尼古拉斯·布宁、余纪元:《西方哲学英汉对照辞典》,王柯平等译,人民出版社2001年版,第858页),该词经常被翻译成“实在”或“实在性”。在本书中它既与现象相关又有别于现象,作为一个绝对的总体,一方面它是由人的活动建构的,另一方面它不仅独立于人的意识,而且独立于人的实存。从上下文来看,它的含义更接近于“现实”,因此在本书中根据语境把该词译作“现实”或“现实性”。——译者注

头脑,而是作为一个客观地实际行动着的存在,作为一个在与自然和他人的关系中从事实践活动,并进而实现自己目的和利益的历史性个体而直接接触现实。因此,现实最初不是作为一个与外在于世界并超越世界的抽象的认知主体相反相成的一极,即直觉、研究和建立理论学说的对象,而是作为那种构成对现实的直接实践直觉之基础的人的感知的-实践(sensory-practical)活动的领域,呈现在人的面前。当人用实用的-功利主义方法处理事情时,随着现实表现为手段、目的、工具、需求与获取的(procurig)世界,“介入”(involved)其中的个体形成自己对事物的理念,并发展出一个由恰当的直觉构成的完整体系,以捕捉和确定现实的现象形状。

“真实存在”(real existence)与现实的现象形式,在被历史地决定了的实践主体(agent)的头脑中,被直接再生产(reproduced^①)为一系列理念或“日常思维”(routine thinking)范畴(它们只是出于“原始的习惯”而被当作概念)。但是这些现象形式是多样的,并且经常与现象的规律,事物的结构,即它的本质内核和相应的概念相矛盾。人们使用金钱,用它进行最复杂的交易,却从来不知道,也不需要知道,金钱到底是什么。这样,直接的功利主义实践与相应的日常思维能使他们在世界上找到可行之路,使他们对事物感到熟悉并能操控它们,但却不能为他们提供对事物与现实的理解。这就是为什么马克思说,社会环境的主体在与他们的内在联系相疏离的现象形式的世界中感到自由自在,如鱼得水,而他们在这种隔离状态中是完全无意识的。他们对完全

① Reproduce 有“再现”和“再生产”之意,鉴于本书中的现实是结构化的、进化着的、处于自我形成中的整体,因此不可能是在思想上和理智上对现实进行简单再现,而只能是再生产,因为在这一过程中会有新质的产生;另一方面,为了避免给人造成机械反映论的印象,也有必要采用一种有别于再现的译法。——译者注

矛盾的事物也不觉得不可思议,而且在沉思中,他们对于理性与非理性的颠倒也不会提出异议。我们在这里谈论的实践是建立在劳动分工、社会阶级差别以及由此造成的等级社会基础上的,历史地决定的、片面的、不完整的个人实践。在这种实践中不仅形成了历史个体的特殊物质环境,而且形成了一种精神氛围,在这种精神氛围中,现实的表面形状逐渐被固定为一个人人们在其中“自然地”行动,并与之发生日常交换的,假定为亲近、熟悉和信任的世界。

充斥于人类生活的日常(everyday)环境和日常氛围中的各种现象以其规律性、直接性和自明性(self-evidence)渗入行动着的个人的意识中,并给人们带来一种自主和自然的假象,这些现象聚集在一起构成了一个**伪具体的**(pseudo-concrete)世界。这个世界包括:

纷呈于真正本质过程表面的外部的现象世界。

获取与操控的世界,即人的拜物教化的实践的世界(它与人类的革命的-批判性实践不同)。

日常理念(routine ideas)的世界,日常理念是投射到人的意识中的外部现象,是拜物教化实践的产物;日常理念的世界是这种实践活动的意识形态形式。

固定的客体的世界,这样的客体给人一种它们是自然的环境,不能直接把它们当作人的社会活动的结果来认识的印象。

伪具体的世界是真实与谎言相互映衬的世界。它在晦暗不明中发展壮大。现象在揭示事物本质的同时也掩盖了事物的本质。本质在现象中显现自身,但只是在某种程度上部分地显现某些侧面和方面。现象暗示了超出它自身的某些东西,而且这些现象只是由于其对立面才得以存在。本质不是直接地给定的:它以现象为中介,这样它便在某种有别

3 于它自身的事物中显现自身。本质在现象中显现自身。它在现象中的显现不仅表明它是运动的,而且证明它不是惰性的和被动的。但是,现象也揭示本质。揭示本质是现象的活动。

现象世界有其可以被揭示与描述的结构、秩序和规律。但是,现象世界的结构尚未捕获这一世界与本质的关系。如果本质根本不在现象世界中显示自身,那么现实世界(the world of reality)就从根本上有别于现象世界。于是,对人来说,现实世界就会和在柏拉图主义或基督教教义中一样是人的“彼岸世界”(the other world),而人们唯一能进入的世界是现象世界。但是现象世界不是某种自主的和绝对的东西:现象是在与本质的联系中成为现象世界的。现象与本质没有根本上的区别,本质也不属于一个不同等级的现实。假如是那样的话,那么现象与本质将不会有内在联系,现象也不能在掩盖本质的同时揭示本质,它们之间将是一种相互外在的和无关紧要的关系。捕捉某物的现象就是要研究和描述该物是如何在现象中展示自身,又如何如何在现象中掩饰自身的。把握现象通达本质。没有现象、没有展示与揭示的活动就无法达到本质。在伪具体的世界,事物在其中暴露并隐藏自身的现象方面被认为是本质,现象与本质的区别消失了。现象与本质之间的区别和真实与非真实之间以及两个不同等级的现实之间的区别相同吗?本质比现象更真实吗?现实是现象与本质的统一。因此,如果把本质与现象任何一方孤立起来,并认为在这种孤立状态中其中之一是唯一“可靠的”现实,那么本质就会和现象一样不真实,反之亦然。

这样,与被掩盖的本质相反,现象首先是某种直接显示自身的东西。但是为什么“物自体”,也就是事物的结构不直接显示自身呢?为了把握它人们为什么一定要付出努力

并且要迂回地进行呢？为什么“物自体”会被隐藏起来逃避直觉感知呢？它又是以何种方式被隐藏起来的呢？它不能被完全地隐藏起来，因为如果人能探究事物的结构，而且如果他想研究“物自体”，如果有可能揭示掩盖起来的本质或社会结构，那么在进行研究前，人就必然对存在诸如事物的结构、事物的本质和“物自体”之类的东西，对存在由现象直接暴露且有别于现象的被掩盖起来的事物的真理有一定的认识了。人在揭示真理的过程中之所以采取迂回的策略并会付出努力，只是因为他以某种方式假定了有待揭示之真理的存在，而且因为他对“物自体”有一定的认识。但是为什么不能立刻直接地接近事物的结构呢？为什么要迂回地捕捉它？而且，迂回会通向哪里呢？如果在直觉感知中把握的是事物的现象，而不是“物自体”，那是不是因为事物的结构是与现象处于不同等级的一个现实呢？它因而成为一种完全不同的现实，一种躲在现象背后的现实呢？

4

与现象不同，本质并不直接把自身展示给我们，隐藏起来的事物之基础必须通过某种特殊活动来揭示。这正是科学与哲学存在的原因。如果事物的现象形式与其本质是同一的，那么科学与哲学就是多余的了。^①

^① “反映在他们头脑里的始终只是各种关系的直接表现形式，而不是它们的内在联系。情况如果真是这样，那么还要科学做什么呢？”[*Marx's Letter to Engels*, 27 June 1867. Marx - Engels, Werke, vol. 31, Berlin, 1967ff., p. 313. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第266页。——译者注)]“……如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了。”[Marx, *Capital*, vol. 3, New York, 1967, p. 817. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷，人民出版社2009年版，第925页。——译者注)]“……表现形式不同于它所表现的本质关系……我们关于一切表现形式和隐藏在它们背后的基础所说的话，也是适用的。前者是直接地、自发地、作为流行的思维形式再现出来的，而后者只有科学才能揭示出来。”[Marx, *Capital*, vol. 1, p. 542. (参见《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第621~622页。——译者注)](着重处为本书作者科西克所加。)

从古代起,哲学一直以来都在努力揭示事物的结构和“物自体”。各种重要的哲学思潮不过是这一基本问题以及对该问题的解答在不同人类发展阶段上的各种变体而已。哲学是一种不可或缺的人类活动,因为事物的本质、现实的结构、“物自体”、实存者之存在(being of existent)不会直接展示自己。在这个意义上,可以把哲学描述为旨在捕获物自体、揭示事物的结构、展示实存者之存在的重要的系统性工作。

事物的概念意味着理解事物,理解事物又意味着关于事物结构的知识。认识的最恰当的特征是对原一(the one)的分割。辩证法不是从外部(without)或是作为一种后思(afterthought)进入认识的,它也不是认识的一个属性。相反,在认识的一种形式,即认识就是对原一的分割中,认识就是辩证法本身。在辩证思维中,“概念”与“抽象”这两个术语有方法的意思,该方法分割原一,以便在思想上再生产事物的结构,即理解事物。^①

5 现象与本质相分离,表面的东西与本质的东西相分离,认识得以实现,因为只有这样一种分离才能展示它们的内在联系,并进而描述事物的特性。在这一过程中,表面的东西没有被抛在一边,它没有被当成不够真实或不真实的东西分离出去。相反,通过证实事物本质中的真理来说明它具有现象的或表面的特征。对原一的分割是哲学认识的构成性要素——没有分割就没有认识,它展示了一种与人类活动类似的结构,因为活动也是以分割原一为基础的。

思维自发地沿着与现实特性相反的方向运动,它有孤立

^① 某些哲学家(e. g. G. G. Granger, *L'ancienne et la nouvelle économique, Esprit*, 1956, p. 515)把“抽象方法”和“概念方法”仅仅归功于黑格尔。实际上,这是哲学能借以达到事物结构,即把握事物的唯一方法。

和“麻痹”作用,而且这种自发的运动有抽象化趋势,这不是思维本身所固有的性质,它源于思维的实践功能。所有活动都是“片面的”^①,由于它追求某一特定目标,于是就把现实的某些环节(moment)作为本质隔离出来,而把其他环节丢在一边。这一自发的活动会抬高对实现特定目标具有重要作用的某些环节的地位,从而分裂统一的现实,干预现实,“评价”现实。

“实践”和思维倾向于隔离现象,把现实分为本质的东西和表面的东西,这种自发的倾向总是伴随着一种整体意识,在这一意识中,或从这一意识出发,某些方面已经被隔离起来了。虽然这种意识不太像朴素意识,但它也是自发的,而且是无意识的。微弱地意识到“不确定的现实之视界”是一个整体,这是所有活动和思维的普遍背景,尽管就朴素意识而言,它可能是无意识的。

在日常思维中,现象和事物的现象形式自然地被再生产为现实(即现实本身),这不是因为它处于表面,因而更接近感觉认识,而是因为事物的现象形式是日常实践(everyday praxis)的自然产物。日常的功利主义实践产生了作为一种运动和实存形式的“日常思维”——既包括熟悉事物及其外观,也包括在实践中处理事情的技巧。但在人的拜物教化的实践中,即在获取与操控的过程中,暴露在他面前的世界不是一个真实世界(the real world),尽管它具有真实世界的“确定性”和“有效性”;相反,它是一个“表象世界”(world of appearance,马克思语)。关于事物的理念摆出物自体的姿态,形成某种意识形态外观。但是,它不是物与自然的自然特性;相反,它是某一僵化的历史环境在主体意识中的投射。

^① 马克思、黑格尔和歌德都主张这种与浪漫主义者虚构的“全面性”相反的实践的“片面性”。

6 理念与概念的区分、表象世界与现实世界的区分、人们日常的功利主义实践与人类革命实践的区分，一句话，“分割原一”，是思维洞察“物自体”的方式。辩证法是批判性思维，它努力把握“物自体”，并系统地寻找把握现实的方法。因此，辩证法与日常理念的教条主义的系统化或浪漫化相反。要充分了解现实，思维既不能满足于关于现实的抽象体系，也不能满足于同样抽象的关于现实的理念。因此，它必须扬弃^①日常直接接触的世界表面上的自主性。这种思维为了达到具体而扬弃伪具体，它是一个暴露在表象世界下面的真实的世界，揭示现象表象背后的规律，展示可视运动后面真实的内部运动，揭示现象背后的本质的过程。^② 这些现象之所以具有伪具体的特征，不是由于这些现象的实存，而是由于其实存所具有的表面上的自主性。在摧毁伪具体的过程中，辩证思维并不否认这些现象的实存或它们的客观性特征，而是通过展示它们的中介性来消除它们虚构的独立性，通过证明它们的派生性来对抗它们的自主性宣称。

辩证法不把固定的人造物、形成物、客体以及物质世界与理念的和日常思维的世界的整个复合体看作是原初的、自主的东西。辩证法不在现成的(ready-made)形式上接受它们，而是对它们加以研究，在研究中，客观世界和观念世界的

① 见 123 页注释③。

② 马克思《资本论》的方法论基础建立在关于物的虚假意识与对物的真正把握的差别上，并用如下几对范畴从概念上把握所研究的现实：

现象—本质

表象世界—真实世界

现象的外在表象—现象的规律

真实存在—隐藏起来的内在本质内核

可视运动—真实的内部运动

观念—概念

虚假意识—真实意识

教条化的观念体系(“意识形态”)—理论与科学

各种物化形式消失了,丧失了其确定的和自然的特性,也丧失了其虚假的原初性,呈现为派生的与中介的现象,以及人类社会实践的沉淀物和人造物。^①

非批判的反映性思维^②缺少辩证分析,它直接在固定的观念和同样固定的环境间建立因果联系,并把这种“原始思维”(barbarian thinking)方式说成是对观念的一种“唯物主义”分析。由于人们在“矿工的信任”和“小资产阶级的怀疑”的范畴中认识他们自己所处的时代(即他们经验它、评价它、批评它、把握它),教条主义者相信,一旦他识别出与各种理念相对应的经济的、社会的或阶级的等价物,他便“科学地”分析了这些理念。这种“唯物主义化”当然不会有任何成果,它只会造成双重的神秘化:表象(固定的理念)世界的颠倒在颠倒了的(物化了的)物质性中确定下来。人们

7

^① “马克思主义致力于探究物化了的经济世界的虚假的-直接性背后,构造了物化的经济世界,却被其造物掩盖起来的各种社会关系。”(A. de Waelhens, *L'idée phénoménologique de l'intentionnalité*, The Hague, 1959, p. 127f.) 一个非马克思主义作家所做的上述描述是20世纪哲学的症候性证据,因为摧毁伪具体以及各种形式的异化已经成了一个最紧迫的问题。各种哲学的区别在于处理这一问题的方式不同,而问题本身却是实证主义[参见卡尔纳普(Carnap)和诺伊莱斯(Neurath)与形而上学的斗争,真实的或想象的]、现象学和存在主义所共有的。最典型的是,它促使一位马克思主义哲学家(Tran-Duc-Thao)去揭示胡塞尔现象学方法的真正意义及其与20世纪哲学问题的内在联系,该哲学家的著作是第一个认真地尝试着把现象学与马克思主义进行对照的。他恰当地描述了对伪具体进行现象学摧毁所具有的矛盾性和悖论性特征:“通常,现象世界霸占了现实概念的全部意义,……现象以真实世界的名义展现自身并通过给世界加括号的形式来消除真实世界,……人要返回的真正现实却荒谬地呈现出一种纯意识的非现实形式。”(Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, pp. 223f.) (Eng. trans. *Phenomenology and Dialectical Materialism*, D. Reidel, Dordrecht and Boston, forthcoming.)

^② 黑格尔曾这样描述反映性思维的特征:“反映是这样一种精神活动形式,它建立矛盾,并从一端走向另一端,但是它并不影响矛盾的结合,也没有实现矛盾的普遍统一。”[Hegel, *Philosophy of Religion*, London, 1895, pp. 204f (adapted).][See also Marx, *Grundrisse*, p. 88.](参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第25~27页。——译者注)]

为什么恰恰在这些范畴中认识他们自己的时代？人们发现这些范畴反映了一个什么样的时代？马克思主义理论必须通过提出这些问题开始他们的分析。通过这些问题，唯物主义者**为摧毁理念与环境的伪具体性奠定了基础，以此为基础，他能对时代与理念之间的内在联系给出合理的解释。**

为洞悉现实，辩证的-批判性思维消解了实物世界与理念世界的拜物教化的人造物，摧毁了伪具体，当然，这只是辩证法作为**改造现实的革命性方法**的另一个方面。为批判性地解释世界，解释本身必须根植于革命实践。稍后我们会看到，现实之所以能以革命性的方式加以改造，只是因为我们建构了现实，而且知道现实是我们建构的，并且只能在这样的范围内改造现实。在这方面，自然现实与社会-人类现实之间的区别在于，尽管人能改变并改造自然，他能以一种革命的方式改变社会-人类现实；但他能这样做，只是因为他自己建构了这一现实。

被伪具体所掩盖，又在伪具体中显示自身的真实的世界，既不是与非真实情况相反的真实情况的世界，也不是与主体幻觉相对的超然的世界，而是人的实践的世界。它把社会-人类现实理解为生产与产品、主体与客体、发生与结构的统一。这样，真实的世界就不是一个能像在某些与柏拉图理念类似的自然主义理念中那样在拜物教形式后面引出一个超然存在的固定不变的“真实的”客体世界；相反，它是一个事物、含义和关系在其中都被当作社会的人的产物，而人自身则表现为社会世界的真正主体的世界。现实世界既不是天国的世俗形象，也不是现成的永恒的国家的世俗形象，而是人类和个体实现其真理的过程，即，使人人化的过程。与伪具体的世界不同，现实世界是一个实现着真理的世界，在这个世界中，真理既不是给定的和命中注定的，也不是摹写

在人类意识中的现成的、不变的东西,更确切地说,它是一个真理在其中发生的世界。这就是为什么人类历史可能会是一个关于真理和真理发生的故事。摧毁伪具体意味着真理既不是无法达到,也不能一劳永逸地获得,相反,真理本身是发生的,亦即它发展并实现其自身。

伪具体是以下述方式摧毁的:(1)通过以社会革命作为其关键阶段,与人的人化完全相同的人类的革命的-批判性实践来摧毁;(2)通过消解拜物教化的表象世界以便透视现实、洞悉“物自体”的辩证思维来摧毁;(3)通过在个体发生过程中真理的实现以及人类现实的建构来摧毁,因为真理的世界也是作为一个社会存在的每个人个人自身的创造。每个人必须占有他自己的文化,必须自己而且是无代理地引导自己的生活。

8

因此,摧毁伪具体并不像撕下一块帷幕以便发现隐藏在幕后的、现成的、给定的、独立于人的活动而存在的现实。伪具体恰恰是人的产物的自主存在,是人向功利主义实践水平的降级。摧毁伪具体是形成具体现实并在具体中观察现实的过程。唯心主义者或者倾向于把主体绝对化,研究怎样看待现实以便使现实更加具体而漂亮的问题;或者倾向于把客体绝对化,认为越彻底地把主体排除在现实之外,现实就越真实。相反,唯物主义者对伪具体的摧毁带来了“主体”和“客体”的双重解放(主体的解放是在对现实的具体观察中实现的,这与拜物教徒对现实的直觉相反;客体的解放是伴随着按照在人看来是透明与合理的环境来构造人类环境的过程实现的),因为人的社会现实把自身构造成了主客体的辩证统一体。

人们偶尔会听到“回到本源去”(ad fontes)的口号,其作为对伪具体的各种显现形式的一种反抗。在唯物主义者对

伪具体的摧毁中,这个口号和“无前提”的实证主义的方法论原则都有自己的基础和根据。尽管它们向“本源”的复归采取两种完全不同的形式。它有时表现为对本源所做的人道主义的、博学的学术批判,有时表现为对档案和古物的研究,而真正的现实会从这里衍生出来。但是,在其更有意义也更重要的形式中,甚至博学的经院哲学家也会发现野蛮(对莎士比亚和卢梭的抗拒可以证实这一点)，“回到本源去”的口号意味着对文明和文化的批判,意味着要在产品和人造物后面发现生产性活动,在统治文化的物化现实背后发现具体的人的“真正现实”,从固定不变的习俗的沉淀物中挖掘出真正的历史主体的一种浪漫的或革命性尝试。

9

二、现实在精神和理智上的再生产

由于事物不直接向人显示它们是什么,也由于人没有直观事物本质的能力,人类只能通过迂回的方式达到对事物及其结构的认识。正因为这唯一能通向真理的迂回方式有讨论的余地,人类总是试图绕开迂回的麻烦追求直接地直觉事物本质(神秘主义就是人在探究真理的过程中缺乏耐心的表现)。但是,在这一迂回中,人也有迷失方向,困在半路的危险。

“自明性”远非对事物自身的证明与澄清,它说明关于事物的理念是晦涩难懂的。所有自然的东西表现为非自然的。人必须努力摆脱他的“自然状态”变成人(把自己提升为人)并认识现实是什么。所有时代各流派的大哲学家,提出洞穴神话的柏拉图,提出偶像形象的培根、斯宾诺莎、黑格尔、胡塞尔和马克思都把认识正确地描述为征服自然、至上的能动性和“力量的运用”。人类认识中的能动与被动的辩

证法特别体现在下述事实中,为了认识自在之物(things in themselves),人必须把它们变成为他之物;为了把物看成独立于他的东西,人必须将它们诉诸自己的实践;为弄清事物在无人干预的情况下是什么样的,他必须对它们进行干预。认识不是沉思。对世界的沉思建立在人类实践结果的基础上。人构造着人类现实,并且最初他是作为一个实践的存在而行动的,人只能在这一限度内认识现实。

为了接近事物及其结构,为了找到通向它的途径,必须与它保持一定距离。众所周知,要科学地处理最近发生的事情是何等困难,而分析过去的事件则相对容易,因为现实自身完成了某些清理或“批判”。科学必须人为地实验性地复制这一自然历史过程。实验的基础是什么?它是适当的、得到证明的科学距离,从那里能充分地且不加歪曲地观察事物与事件。(席勒在关于戏剧的语境中曾强调代替真实历史距离的思想实验的重要性。)

对事物的结构,也就是物自体,既不能直接把握,也不能通过沉思或单凭反映来把握,而只能通过某些活动来把握。没有对借以把握事物的活动的分析,既不可能透视“物自体”,也不可能回答“物自体”是什么的问题。这样一种分析还必须包括创建能接近“物自体”的活动的活动的问题。这些活动是人类对世界的不同种类不同形式的占有。现象学在“对某物的意向性”、“对某物的意图”或各种“直觉方式”概念下所详细描述的问题,被马克思在唯物主义基础上解释为各种不同种类的对世界的占有:不仅有精神的-实践上的、理论的、艺术的、宗教的,还有数学的、物理的等等。带有不适合数学现实的意向,如带有宗教经验或艺术直觉,人不可能占有并把握数学。人生活在几个世界中,但通往任何一个世界都有不同方法(key)。没有正确的方法,即不改变意向与占有现

10

实的方式,人就不能从一个世界进入另一个世界。在被实践概念永久地丰富了现代哲学和科学中,认识代表人占有世界的一种方式;每一种这样的占有方式都有两个构成性要素,即它的主观观念与客观意义。为了把握与揭示事物的客观意义,人必须发展并“形成”什么意向?什么观点和观念?获得与揭示事物意义的过程同时也是在人心中形成能够理解事物意义的恰当的“观念”的过程。如果人能发展出恰当的观念,就能把握事物的客观意义。人们用以揭示现实以及现实意义的那些观念本身就是社会-历史的产物。^①

各种程度不同的人类认识,感觉的或理性的,以及占有现实的各种方式,都是建立在人类客观实践基础上的活动,因而也都在一定程度上与所有其他形式的活动有关,并由它们调和。人的认识总是多于他直接看到、听到的东西。对于眼前看到的建筑物,我立刻把它看作公寓、工厂或古迹,这种直接的感官知觉总是在某种情绪中实现的,这种情绪表现为兴趣、冷淡、惊讶、厌恶等。以同样的方式,听到喧闹声,我首先认为这是飞机到达或出发的声音,通过它特有的声音我就能说出它是直升机、喷气式飞机、战斗机还是运输机。我的所有知识与文化,所有经验,包括当下的和处于遗忘状态有待在某种情形下恢复的经验,以及所有思维与判断,尽管它们无一在具体的认识和经验活动中以任何清楚、明确的形式显示自身,但却都以某种方式参与了听和看的活动。精神地-实践地占有世界的方式是其他方式,如理论的、艺术的等方式的基础,在以这种方式占有世界的过程中,现实被理解为存在和意义的无差别的整体,并在事实与价值陈述的统一

^① Cf. Marx, *Critique of Hegel's Doctrine of the State*, In *Early Writings*, New York, 1975, p. 174 et passim. (参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11~12页。——译者注)

中得到间接的把握。抽象化与主题化,也就是**投射**,从这个丰富而无限的现实世界中挑选出某些区域、某些方面、某些领域,于是朴素的自然主义者和实证主义者就把它们当成**唯一真实的东西和唯一的现实**,而把“其余的”东西看作纯粹主观的东西加以抑制。实证主义提出的物理主义图景使人类世界变得贫困,而且这种彻底的排他性致使现实发生变形,因为它把世界简化到一个向度和一个方面,即广延性和数量关系。此外,当它宣称具有一定广度、一定数量、一定尺寸和几何形状的物理主义的世界、理想化的真正价值的世界是唯一的现实,而把人的日常生活的世界称为假象时,它就分裂了人类世界。

在被近代实证主义看作唯一现实的物理主义世界中,人只能存在于某种特殊的抽象活动中,即作为一个物理学家、数学家、统计学家,或一个语言学家存在,而不能生活在他的全部可能性中,不能作为一个完整的人存在。物理的世界,一种主题化了的认识物理现实的模式,只是世界众多可能图景之一,它表达了客观现实的某些本质属性和方面。除物理的世界之外,还存在其他世界,而且它们同样**有理由存在**,如,艺术的世界、生物的世界等等,换句话说,世界的物理图景没有**穷尽现实**。实证主义者的物理主义用某一现实**图景代替现实本身**,把某种占有世界的方式提升为唯一正确的方式。因此,首先它否认唯物主义的一个基本命题,即客观世界是不可穷尽的和不能把客观世界还原为知识,其次它否认,它通过把在人类客观实践中**历史地**形成的人类主体性财富化约为单一一种占有现实的方式而使人类世界变得贫困。

人把自己的视野、注意、活动和评价集中于某一特定物时,该物就会从包裹着它的被人当作模糊的背景或被人当作**朦朦胧胧**直觉到的虚构的环境的整体中浮现出来。人怎么

12 认识个别事物？把它当成完全孤立的独一无二的事物，这可能吗？实际上，他总是在某一整体的视阈中认识它们，而这个整体却往往没有被表达出来，也没有被清楚地认识到。无论人们认识什么、观察什么、作用于什么，它们都是整体的一部分，正是这个没有得到清楚认识的整体，为揭示被观察之物的独特性及其意义带来了启发之光。因此，既要以理论-论断的形式，即清晰、合理的理论性认识，也要以前论断性的整体直觉的形式研究人类意识。意识是相互夹杂相互影响的这两种形式的统一，因为它们不仅以客观实践和对现实的精神的-实践性再生产(reproduction)为基础，而且它们在客观实践和对现实的精神的-实践性再生产上获得统一。否认或无视第一种形式将导致非理性主义和各种各样的“植物性思维”(vegetative thinking)，而否认或低估第二种形式，则会导致唯理主义、实证主义和科学至上主义，而它们都会由于其片面性而无情地产生非理性并将其作为自己的补充。

然而，理论思维变成“普遍的媒介”，在经验中经验到的、在直觉中直觉到的、在理念中想象的、在行动中执行的、在感觉中感觉到的所有一切都必须再次通过这一媒介，这是为什么？为什么人们首先精神地-实践地占有，并在此基础上，以艺术的、宗教的等形式占有的现实是人们经验、评价以及作用于其上的现实呢？为什么要在理论上再次占有它呢？理论领域享有高于所有其他领域的某种“特权”，这可以通过任何事物都能作为理论的主题并接受清晰的分析性研究这一事实得到证明。如，除了艺术还有艺术理论，除了运动还有运动理论，除了实践还有实践理论。这种“特权”是关于什么的呢？艺术的真理可能存在于艺术理论中吗？实践的真理可能存在于实践理论中吗？艺术的效果来自于艺术理论吗？实践的影响来自于实践理论吗？每幅漫画、每个形

式主义-官僚主义理论概念确实都包含这样的假设。然而,理论既不决定这种或那种非理论地占有现实的方式所包含的真理,也不决定其效果,但却代表对相应占有方式在强度、真理性等方面的**明确的再生产性理解**,并对此施以影响。

唯物主义认识论,作为对社会的理智的再生产,它抓住了实证主义和唯心主义都没有注意到的意识的**二重特征**。人类意识既是一种“反映”也是一种“投射”,它既进行登记与注册也进行建构与计划,它既进行反映也进行预期,既是受动的也是能动的。为了让“物自体”表达自己,为了让事物是其所是,而不添加任何东西,这需要一种特殊活动。

认识论作为对社会的理智的再生产,它强调**所有水平认识**的能动性。初级的感觉知识(sensory knowledge)不是被动感受的结果,而是知觉活动的产物。然而,与从本书的中心原则附带得出的结论一样,每一种认识论都或明或暗地以某种关于现实的理论为基础,都预设了某种现实概念。唯物主义认识论,作为对社会的理智的再生产,它以**一种有别于还原论方法的现实概念**为基础。还原论预设了一个僵化的实体(substance)和一些不变的且不能进一步还原的要素,各种各样的现象归根到底都能被还原到这一实体和这些要素上。当现象被还原到它的本质、还原到一个一般规律、还原到一个抽象原则时,现象就被认为得到了解释。然而,下面这个众所周知的研究证明了把还原论应用于社会现实是多么站不住脚,那就是,弗兰茨·卡夫卡(Franz Kafka)是一个小资产阶级知识分子,然而,并不是每个小资产阶级知识分子都是一个弗兰茨·卡夫卡。还原论方法把独一无二之物归入一般的抽象,并假定两个无中介的极,一端是抽象的个性,另一端是抽象的普遍性。

13

斯宾诺莎主义(Spinozism)和物理主义是传播最广的两

种还原主义方法,它们把丰富的现实转变为某种基本的初级物,把世界的丰富性投入了一个不变实体的深渊。对于斯宾诺莎来说,这种方法只是道德禁欲主义的另一面,这种禁欲主义证明,所有财富实际上都是非财富,每个具体的、独一无二的事物都是虚幻的。有一种知识传统把马克思理论看成动态化的斯宾诺莎主义,好像它只是把斯宾诺莎的不变的实体置于运动中了。以这种形式,近代唯物主义当然只会是形而上学的一个变种。近代唯物主义不是让不变的实体运动起来,而是把存在的“动力学”和辩证法设定为“实体”。这样,认识实体就不等于把现象还原为动态的实体,即还原为隐藏在现象背后且独立于现象的某种东西;相反,它是对事物自身运动规律的认识。正是物之运动或运动之物是“实体”。物的运动形成特有的阶段、形式和方面,这些是不能通过将其还原为实体来认识的,但是,作为对“物自体”的一种解释,它们却是可以理解的。既不能通过为宗教神器寻找世俗性内核,也不能通过把它们还原为物质条件来实现对宗教的唯物主义理解,只能唯物主义地把宗教理解为作为客观主体的人的颠倒了的神秘化了的的活动。人的“实体”是客观活动(实践),而不是人内部的某些动力化的实质。还原主义是一种“只不过是”(nothing but)的方法,世界的丰富内容“只不过”是一种不变的或动力化的实体。因此,还原主义既不能合理地解释新现象,也不能合理地解释质变发展。它会把任何新事物都还原为一些前提和条件来达成,那么新事物也“只不过是”旧事物。^①

^① 维也纳实证主义学派通过宣称物质(matter)不是现象背后的或超现象的某种东西,而是一些物质性客体和过程,来对抗形而上学概念的复活,此时,它在摧毁伪具体方面发挥了积极作用。(Cf. Neurath, *Empirische Soziologie*, Vienna, 1931, pp. 59-61.) (Eng. trans. In *Empiricism and Sociology*, Vienna Circle Collection, vol. 1, pp. 358-364, D. Reidel, Dordrecht and Boston, 1973.)

如果人作为社会性存在的全部丰富性被还原为这样一句话,即人的本质是生产各种工具,而且如果在经济因素的意义上,整个社会现实归根到底是由经济决定的,那么就会出现下述问题:为什么这一因素不得被掩藏起来?为什么它会以与它完全不容的方式,如想象的和诗意的方式,实现它自身呢?^①

怎样才能理解新事物?根据上述概念,通过把它还原为旧事物,还原为一些预设前提和条件来表达。在这里,新表现为某种外在的东西,表现为物质现实的一个补充。物质处于运动中,但它不具有否定性。^②只有能在物质自身中发现否定性的物质概念,即能发现具有产生新质和更高发展阶段潜能的物质概念,才能唯物主义地把新解释为物质世界的一个属性。一旦把物质做否定性理解,科学解释就不再相当于还原,不再相当于把新东西还原为预设前提,不再相当于把具体现象还原为一个抽象的基础,相反,它变成了对现象的解释。不是把现实还原为不同于它自身的某种东西来解释现实,而是在对其运动的各个阶段和方面的呈现与阐释中,让它自己解释自己。^③

① 这个问题将在“经济因素”和“劳动哲学”两节中进一步展开。

② 辩证唯物主义的反对者们不断地把18世纪理论的机械的形而上学的物质观强加给近代唯物主义。为什么只有精神才具有否定性,而物质却没有呢?萨特的唯物主义不可能是革命哲学的命题(Cf. his *Materialism and Revolution*, In his *Literary and Philosophy Essays*, New York, 1962, pp. 198-256)也源于某种形而上学的物质概念,这间接地得到了梅洛-庞蒂(Merleau-Ponty)的认可:“偶尔也会提出具有正当理由的问题,即唯物主义怎么可能是辩证的?(Sartre, *Materialism and Revolution*)严格意义上的物质一词怎么可能包含与辩证法有关的生产与新鲜事物产生的原理呢?”(*Temps modernes*, 1, p. 521)所有关于接受或拒绝“自然辩证法”的论争都是围绕这一问题进行的。

③ 德文词“entwickeln”是从拉丁词“explication”翻译过来的,它的意思是“展开,澄清那曾经是晦暗、混乱和神秘的总体的结构”(J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, pp. 120f)。歌德和马克思都是在这个意义上使用该词的。

研究的起点在形式上必须与结果一致。整个思考过程都要确保起点的这种一致性,其作为唯一担保,保证研究过程不会从弗吉尼亚·伍尔夫(Virginia Woolf)开始却以大坏狼结束。而研究的意义在于,在一个螺旋运动中,它会得到一个开始时并不知道的结果,因此,尽管起点和结果在形式上是一致的,但思维最终会得出某些在内容上不同于起点的东西。思维从生动、混乱和直接的整体理念开始,走向概念,到达抽象的概念限定,在总结时,它又回到了起点,然而,它不再是一个非全面但却生动的直觉的整体,而是一个丰富的千差万别的概念的整体。从“混乱的整体理念”到“具有多种规定和关系的丰富的总体”的过程与理解现实的过程相同。尽管整体作为理念、直觉和经验直接赋予了人的感觉,但人却不能直接认识它。人能够直接接近的整体是混乱的不透明的整体。为了认识、理解、阐明、澄清这个整体,必须采取迂回的策略:通过抽象的方式理解具体,通过部分理解整体。正因为通往真理的道路是曲折的(*der Weg der Wahrheit ist Umweg*),所以人可能会迷失方向或半途而废。

从抽象上升到具体是一种思维方法,换句话说,它是在概念与抽象的生命-要素中实现的一种运动。从抽象上升到具体不是从一个层面(感觉)到另一个层面(理性)的转变,而是思维中的运动和思想的运动。如果思维是为了从抽象上升到具体,那么,它就必须它在它自身的生命-要素中运动,即在否定感觉的直接性、清晰性和具体性的抽象层面上运动。从抽象上升到具体是一种运动,对这种运动来说,任何开端都是抽象的,而且它的辩证法由对这种抽象性的超越构成。因此,从抽象上升到具体通常是一个从部分到整体以及从整体到部分,从现象到本质以及从本质到现象,从总体(*totality*)到矛盾以及从矛盾到总体,从客体到主体以及从主

体到客体的运动。从抽象上升到具体相当于唯物主义认识论,它是具体总体的辩证法,在其中,现实在所有层次和所有维度上都得到了理智上的再生产。思维过程不仅把理念的混乱整体转变为概念的清晰整体,而且,在这一过程中,整体自身也得到勾勒、确定和理解。

我们知道,马克思在研究的方法与叙述(exposition)的方法之间做了区分。然而,研究的方法常常被当作熟悉的东西忽视了,而叙述的方法仅仅被看成一种描述(presentation)形式。人们忽视了正是这种方法使现象具有透明性、合理性与可理解性。研究的方法包括如下三个阶段:

(1)充分地占有材料,把它掌握到一定历史条件下所能达到的详尽水平。

(2)分析它的不同发展形式。

(3)探寻它们的内在联系,即确定不同形式在材料发展过程中的统一性。^①

不掌握这种研究方法,任何辩证法都只是贫乏的思辨。

16

科学借以开始其叙述的东西已经是研究和批判地-科学地占有素材的结果了。描述的开始就是一个受到中介的(mediated)开始,就像胚芽包含着整个工作的构造一样。但是,严格地说,什么东西能够作为而且应该作为叙述即科学地展开(阐述)问题的起点,在开始研究时并不知道。叙述的起点和研究的起点是两个不同的东西。研究的起点是偶然的和任意的,而叙述的起点则带有必然性。

马克思的《资本论》从分析商品开始(这一事实已经变得不重要了)。但是,商品是资本主义社会的一个细胞,作为一个抽象的起点,对它的揭示将再生产整个资本主义社会

^① See Marx, *Capital*, vol. 1, p. 19. (参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社2012年版,第93页。——译者注)

的内部结构,这些知识作为**叙述**的开端,是研究的结果,是科学地占有素材的结果。对资本主义社会来说,商品是一个“**绝对**的现实”,因为它是所有规定的统一,是一切矛盾的萌芽,用黑格尔的话说,它是存在与非存在的统一,差别与无差别的统一,同一性与非同一性的统一。所有其他规定只是关于资本主义社会这一“**绝对**”的更加丰富的定义和具体化。叙述或解释的辩证法不会遮蔽核心问题:科学如何到达**描述的必要起点**,即说明的必要起点呢?在解释马克思著作时,对研究的起点和叙述的起点不加区分,或者把它们混淆起来,构成了琐碎与滑稽的根源。研究的起点是任意的,而描述之所以是对**事物的阐释**,恰恰是因为它要在事物**必然的内在的发展与展开**中描述事物。在这里,真正的起点是必然的起点,其他必要的规定都来自于该起点。没有一个必然的起点,叙述就既不是展开,也不是解释,而只能是一种折中主义的堆积,或者只是从一个事物跳到另一个事物,或者,最终它根本不是**事物自身**的必然的内在的展开,而只是对物的反映的展开,对物的沉思的展开,而反映和沉思与物的关系则是外在和任意的。阐释的方法不是进化论者的澄清,而是展开、暴露和“**发展**”矛盾,是通过矛盾的方式展开事物。

17 阐释的方法表明事物的展开是从抽象向具体的一种**必然的转变**。对以把现实理解为具体的总体(concrete totality)为基础的辩证的阐释方法的无知,会导致把具体归入抽象之下,或是跳过中间环节制造一种被迫的抽象。

因此,作为科学地阐明社会-人类现实的一种方法,唯物辩证法既不寻找人造精神产品的世俗内核(费尔巴哈的还原主义、斯宾诺莎的唯物主义就是这么做的),也不把文化现象归结为它们的经济等价物[如普列汉诺夫(Plekhanov)沿袭斯宾诺莎传统所教导的],或把文化还原为经济因素。辩

证法不是一种还原方法,而是精神地、理智地再生产社会的一种方法,是对以历史的人的客观活动为基础的社会现象进行展开和阐释的一种方法。

三、具体的总体

在近代思维中,特别是在斯宾诺莎的能动的自然(natura naturans)与被动的自然(natura naturata)中就已经蕴含总体的范畴了。该范畴在德国古典哲学中作为辩证法区别于形而上学的核心概念得到了详细阐述。总体的观点与经验主义观点相反,前者在其内在规律中把握现实,揭示事物表面的和偶然的現象下面的内在的必然的联系,后者则停留在这些偶然现象上,达不到对现实之发展的理解。通过总体的观点,我们来理解规律性与随机性、部分与整体、产品与生产等的辩证法。马克思^①采纳了这一辩证概念,去除了其意识形态的神秘性,并把这种新形辩证法变成唯物主义辩证法的核心概念之一。

但是,一个奇怪的命运却降临到哲学的核心概念上,降临到那些揭示现实之本质方面的概念上。尽管是哲学首先使用并阐明它们的,但它们却总是不再专属于哲学,并逐渐进入公共领域。随着概念的扩张,随着它被人们接受并得到普遍承认,它会经受蜕变。总体范畴在20世纪受到广泛接受并得到普遍认可,但它却始终处于被片面地把握、走向它的对立面、不再是辩证概念的危险之中。对总体概念的最主要的修正就是把它还原为一个方法论规则,一个研究现实的

18

^① 在著名的《历史与阶级意识》一书中,卢卡奇把“总体的观点”当作马克思主义哲学的方法论原则进行了详细描述。L. 哥德曼(L. Goldmann)进一步发展了卢卡奇的思想,见 *The Hidden God* (London, 1961)。

方法论原则。这一退化最终将产生两个极为浅薄的老生常谈：每个事物都与任何其他事物相联系，整体大于部分之和。

在唯物主义哲学中，具体总体的范畴首先回答现实是什么的问题。其次，只有在唯物主义地回答了第一个问题以后，它才是一个认识论原则和一个方法论规则。20世纪各种唯心主义思潮废除了总体作为方法论原则的三个维度，并把它降到一维，即整体与其各部分的关系。^①特别是，他们从根本上把作为认识现实的方法论规则和认识论原则的总体概念与把现实本身看成具体总体的唯物主义概念割裂开来。这样，总体就不再能成为一个一贯的方法论原则。相反，它被唯心主义地加以解释，它的内容也就枯竭了。

对现实的认识，认识现实的方式及其可能性，归根到底取决于或明确或含糊的关于现实的概念。怎样才能认识现实的问题，总是以这个更为根本的问题为先导：现实是什么？

到底现实是什么呢？如果它只是事实的总和，是最简单的不能进一步还原的要素的总和，那么就会产生如下结果：首先，具体是全部事实的总和；其次，具体中的现实大部分是不可知的，因为对于每个现象，人们都可以列举更多的方面，列举更多的已经遗忘的或者尚未发现的事实，正是无限的列举证实了认识的抽象性和非具体性的特征。具体总体哲学的一个主要的当代反对者注意到，“所有知识，无论是直觉的，还是推论性的”，一定都有抽象的方面，而且我们永远也不能把握“（社会）现实自身的具体结构”。^②

下述两种观点间存在重要差别，一种观点把现实看成具

^① 卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)以及从他的著作中引申出来的整体结构主义理论就是一个典型事例。

^② K. R. Popper, *Poverty of Historicism*, New York, 1964, p. 78. (参见卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，杜汝楫，邱仁宗译，上海人民出版社2009年版，第63页。——译者注)

体的总体,即结构化的、进化着的、自我形成的整体,另一种观点是人类认识能或者不能获得包括不同方面、各种事实的一个“总体”,即包括现实的**全部**特性、事物、关系以及过程的一个总体。第二种观点把总体看作所有事实的总和。由于总会出现额外的事实和方面,因此,从原则上讲,人类认识永远不能囊括**所有事实**,因此,这种观点认为具体的或总体的观点是神秘主义。^①确实,总体并不意味着所有事实。总体意味着现实是一个结构化的辩证的**整体**,在这个整体中,从这个整体出发,**任何一个特殊的事实**(或者任何一组或一系列事实)都可以得到合理的理解。所有事实的堆积并不等于对现实的认识,所有堆积起来的事实也不等于总体。只有把事实理解为事实,理解为辩证整体的结构性组成部分时,即不是把它们理解为不变的,不能进一步还原的,结合起来就能构成现实的原子时,事实才是对现实的认识。这样,具体,即总体,就不等于所有事实,不等于事实的总和,也不等于所有方面、所有事物和所有关系的堆积,因为这个集合缺少最重要的特征——总体性和具体性。如果不理解事实意味着什么,即不理解**现实**是一个为了认识个别事实或系列事实**会变成一个意义结构的具体的总体**,对具体现实自身的认识最多相当于神秘主义,或者,相当于一个自身无法认识之物。

19

具体总体的辩证法不是一种天真地渴望认识现实所有方面,并渴望呈现一张包括现实无数方面和属性的“总体”图像的方法。具体的总体不是一种用来把握和描述现实的**所有方面、特征、属性、关系和过程**的方法。确切地说,它是

^① K. R. Popper, *Poverty of Historicism*, New York, 1964, p. 78. (参见卡尔·波普尔:《历史决定论的贫困》,杜汝楫,邱仁宗译,上海人民出版社2009年版,第63页。——译者注)

关于作为具体总体的现实的一种理论。现实作为具体的现实,作为一个结构化的整体(因此是非混乱的整体),是进化着(因而不是不变的和一劳永逸的整体),处于形成过程中的(因而不是只有它的部分和结构会经受变化,而整体却是现成的),这样一个关于现实的概念具有一定的方法论意义,它会成为对研究、描述、理解、说明和评估现实的某些专题具有启发性的指南和方法论原则,不论这些专题是物理学的还是文化批判的,是生物学的还是政治经济学的,是关于数学的理论问题还是组织人类生活和社会环境的实际事务。

近代,人的思维一直趋向于一种认识的辩证法,一种辩证的认识观。这种辩证的认识观突出体现在绝对真理与相对真理、理性与经验、抽象与具体、前提与结论、假设与证明等的辩证关系之中。然而,人的思维也一直趋向于对客观现实自身之辩证法的理解。创造一种统一的科学和一种统一的科学观,其可能性建立在对客观现实之深刻统一性的阐述上。科学在20世纪的发展是引人注目的,因为科学越专业化越分化,揭示和描述的新领域越多,差异最大、相距最远的各领域所具有的内在物质统一性也就越明显。这又引出了对机械论与有机论、因果论与目的论等关系,乃至对世界统一性的新的质疑。科学的分化好像一度危害过科学的统一。它有把世界、自然和事件肢解为独立的、孤立的单元的危险,有把科学家转变为自己学科内的孤立的朝圣者的危险,他们各自从事自己的工作内容,缺乏相互交流的工具。但事实上,科学分化带来的结果与后果实际上促进了对现实统一性更加深刻的说明与认识。对现实统一性的深刻认识与同样深刻的对不同领域和现象的特殊性的认识互为补充。与浪漫地贬损自然科学和技术非常矛盾的是,正是现代技术、控制论、物理学和生物学使人道主义的发展和对人类特有问题

的研究焕发了新的潜能。

人们尝试着创造一种新的统一的科学,源于他们发现现实自身的结构是辩证的。具有很大差别而且内部非常不同的各领域之所以存在结构上的相似性,其原因在于如下事实,那就是,客观现实的所有领域都是系统,即相互依赖的诸要素组成的复成体。

不同学科,特别是生物学、物理学、化学、控制论和心理学的平行发展,使组织问题、结构问题、整体性问题和动态相互作用的问题凸显出来,并使人们认识到对彼此孤立的各部分以及各过程的研究是不够的。主要问题是“当孤立地或在整体中进行研究时,对源于动态相互作用并造成各部分行为差异的那些关系进行组织”^①。结构相似性为深入研究现象的特性提供了一个出发点。实证主义对神学现实观的残余物做了一种浮夸的哲学纯化,把它纯化为一个完美的等级制度。作为最终的标准,它把所有现实都还原为物质现实。唯科学主义哲学观的这种片面性并不能遮蔽现代实证主义所发挥的可靠的破坏性作用与去神秘化作用。只有以现实自身结构及其运动形式的复杂程度为基础,才可能按照非神学原则建构现实的等级体系。建立在内部结构复杂性基础之上的等级体系在启蒙传统以及黑格尔遗产中得到了富有成效的延续,黑格尔把现实当作一个系统,并在此基础上研究现实,按照机械机制、化学机制和组织机制描述其内部结构。但是,只有关于结构和系统的本体论与认识论方面的辩证概念才能产生富有成效的结论,一方面避免极端的数学形式主义,另一方面避免形而上学的本体主义。各种形式的人类关系(语言、经济、亲属关系模式等等)在结构上的相似性会带

21

^① L. von Bertalanffy, *General System Theory*, In *General Systems*, 1, 1956, p. 1.

来对社会现实更加深刻的理解与解释,只要这些现象在**结构上的相似性**以及它们的**特性**都得到尊重。

本体论与认识论之间关系的辩证概念使人们发现,过去常常被用来说明现实及其某些领域的逻辑结构(模型)与现实自身的结构之间是不一致的和不适应的。在结构上比相应现实领域“低级”的模型只能近似地解释这个比较复杂的现实,这个模型可以作为充分描述与说明的初级近似物。超出这个初级近似物的限度,解释就是错误的。例如,机制概念能解释计时机制、记忆机制以及社会生命机制(国家、社会关系等)。但是,只有在第一个例子中,机制概念穷尽了现象的本质并充分解释了这一现象;至于其他两种现象,该模型只说明了这些现象的**某些侧面或某些方面**,或它们的某种拜物教化的形式,也可以说,它为概念地把握后两种现象提供了一个初级近似物和一种可能的方法。这些现象是更为复杂的现实的例子,要充分描述和解释复杂现实,需要结构适当的逻辑范畴(模型)。

重要的是,当代哲学知道怎样挑选出被引入不同哲学流派与哲学思潮的各种模糊不清且往往被神秘化的术语中的**真正的中心事件**以及各概念的内容。我们应该考察一下,唯物主义哲学的传统概念,如总体性,是不是更适合于从概念上把握当代科学用结构和系统术语所描述的那些问题。这两组概念都隐含于具体总体的概念中。

人们也可以从这个角度对以某种方式反映了辩证法是从20世纪的科学中自然地产生出来的那些哲学流派的非一致性及其偏见展开批判。(列宁语)如瑞士思想家冈瑟斯(Gonseth)的哲学。冈瑟斯强调人类认识的辩证性,但是对形而上学的敬畏却阻止他令人满意地确定,人类思维所要认识的客观现实本身是不是辩证的。按照冈瑟斯的看法,人类

认识能达到现实的不同视域或形象,但却永远达不到事物的“终极”现实。如果他的意思是,人类认识不能穷尽现实,而且现实是一个绝对的总体,而在现实发展的每一个阶段,人类只能达到某一相对的总体,亦即只能在某种程度上捕捉现实,那么,我们就能同意他的观点。然而,他的一些表述带有明显的相对性。人的认识明显与现实本身无关,而只与现实的某些视域和形象有关。这些东西随着历史而变化,但它们永远也不能捕捉现实的根本的“终极的”结构。现实就这样蒸发了,留给人的只是它的形象。冈瑟斯不当地混淆了本体论问题与认识论问题,混淆了客观真理问题与绝对真理和相对真理的辩证法。这一点从下面清晰的表述中可以看得很清楚:“自然世界是这样,我们也是这样,现实既不会在完整的认识中给予我们(这一点是正确的),也不会在本质上给予我们(这一点是不正确的)。”^①与自然、事件和客观现实相割裂的认识只能坠入某种程度的相对主义,因为它永远只是对现实的诸多形象和视域的认识与描述,它不能明确说明或认识客观现实本身是怎样通过这些视域或形象开始被认识的。

辩证地研究客观现实的方法论原则就是具体总体的观点。这意味着每个现象都可以被看成整体的一个环节(moment)。一个社会现象在什么程度上作为特定总体的一个环节来研究,也就是说,它在什么程度上发挥着使其首先成为一个历史事实的双重作用,该现象就在这一程度上是一个历史事实。这种双重作用体现在:它既规定自身又规定总体,既是生产者又是产品,既是决定性的又是被决定的,在被解码时揭示一些问题,在传达其他一些事情的概念时获得自

^① F. Gonseth, Remarque sur l'idée de complémentarité, *Dialectica*, 1948, p. 413.

身特有的意义。部分与整体相互联系且互为中介,这一现象表明孤立的事实是抽象的概念,是被人为地从一个整体中连根拔起的环节。只有把这些环节置于相应的整体中时,它们才能成为具体的和真实的。同样,一个其环节没有得到区分和确定的整体只是一个抽象的、空洞的整体。

23 从本质上讲,系统的-加法(systematic-additive)认识与辩证认识之间的区别就是两种不同现实观之间的区别。如果现实是诸事实的总和,那么人类的认识就仅仅等同于对现实的各个抽象部分所做的抽象的、系统的-分析性(systematic-analytic)认识,而整个现实仍然是不可知的。哈耶克在与马克思的争论中说道:“科学研究的对象永远都不是在特定时空中所有可见现象的总体,而总是挑选出来的某些方面……人类精神永远不能囊括‘整体’,即包括构成真实情况所有不同方面的‘整体’。”^①

正因为现实是结构化的、进化着的、处于自我形成中的整体,对一个事实或一系列事实的认识就是对它们在这一现实总体中所处位置的认识。唯理主义与经验主义的累加的-系统化认识从可靠前提出发,不断地系统地排列额外事实。与此不同,辩证思维则假定人类认识沿着一种螺旋运动前进,在这种运动中,任何一个起点都是抽象的和相对的。如果现实是一个辩证的、结构化的整体,那么对现实的具体认识就不等于把事实与事实、发现与发现系统地排列起来,宁可说,它是一个从整体到部分以及从部分到整体、从现象到本质以及从本质到现象、从总体到矛盾以及从矛盾到总体的具体化过程。正是在这一螺旋的整体化过程中,认识达到了具体,在该过程中所有概念都相互联系,互相说明。辩证认

^① F. A. Hayek, *Scientisme et sciences sociales*, Paris, 1953, p. 79. (*Counter Revolution in Science*, Glencoe, 1952.)

识的进一步发展不会遗漏任何个别不被触及的概念,这种认识不是对在不变基础上被一劳永逸地建构起来的观念所做的累加的系统化,而是各概念相互渗透、互相说明的一个螺旋式过程,一个辩证的、质—量、倒退—进步的总体化过程,一个超越抽象性(片面性与孤立性)的过程。一个辩证的总体概念不仅意味着各部分之间以及它们与整体之间内在地互相作用、相互联系,而且意味着不能把整体僵化在高于事实的抽象中,因为整体正是在与其组成部分的相互作用中形成作为一个整体的自身的。

具体作为对所有事实的认识,它是否可知,对于这个问题的各种看法都是以唯理主义者—经验主义者的观念为基础的。这种观念认为,认识是按照分析—总结的方法进行的。相应地,该观念又是以现实是各种事件、过程、事实的总和的原子主义现实观为基础的。相比之下,辩证思维把现实理解并描述为一个整体,这个整体不仅是各种关系、事实和过程的总和,而且也正是形成它们^①、形成它们的结构与起源的过程。形成整体与形成一个统一体的过程,矛盾的统一及其产生,所有这些都属于辩证的整体。赫拉克利特用一个绝妙的比喻来表述现实的辩证概念,他把宇宙比作一团按照规则点燃与熄灭的火,而且他特别强调现实的否定性:他把火描述为“需要和满足”。^②

24

在哲学思维的历史中,出现过三种关于整体或总体的基本概念,每一种概念都以特殊的现实概念为基础,并且都假定了相应的认识论原则:

① 把 Bildung 翻译成捷克语和翻译成英语都有问题。科西克将其译成了“vytváret”,它是“tvorit”一词的特殊形式(未完成式),它是“创造”、“形成”之意。与 Bildung 有关的概念表示形成的过程、形成和形成的之意。

② K. Freeman, ed., *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, 1952, p. 65.

(1) 原子论-唯理主义的概念,从笛卡儿到维特根斯坦,认为现实是最简单的要素和事实的总体。

(2) 有机论或有机论-动态概念,把整体形式化,并强调整体优于且先于部分。(谢林、斯潘)

(3) 辩证的概念(赫拉克利特、黑格尔、马克思),把现实理解为结构化的、进化着的、处于自我形成中的整体。

20世纪,总体概念受到了来自两个方面的攻击。对经验主义者来说,和存在主义者一样,世界已经崩塌,它不再是一个总体并且已经变得混乱不堪。把它组织起来是主体的事情。这个先验(transcendental)主体或主观视角要在混乱的世界中引入秩序,对他们来说,世界的总体性已经崩塌,代之而来的是分散的主体视域。^①

认识世界并且对他来说世界是作为宇宙、神圣秩序或作为总体而存在的主体**总**是一个社会主体,认识自然以及社会-人类现实的活动是一个社会主体的活动。与把社会和自然割裂携手而行的是,没有认识到社会-人类现实与星云、原子或恒星一样都是现实,尽管它不是一个同样的现实。由此还会引出如下看法,即自然现实是唯一真实的现实,人类现实不如岩石、流星或太阳真实;或者说,只有一个现实(人类现实)是可以理解的,而“另一个现实”(自然的现实)最多只

^① 非常典型的是,战后马克思主义与唯心主义最主要的哲学冲突是在总体性问题上。显然,理论论争的背后是一些实践的考虑:能用一种革命的方式改变现实吗?能从根本上把社会-人类现实看作一个整体(即在总体上)来改变,还是只有局部变化才是可行的和真实的,而整体要么是一个不变的实体,要么是一个难以捉摸的领域?见卢卡奇和雅斯贝尔斯之间的论战。参见“Rencontres Internationales de Genève” of 1946 (In J. Benda ed., *L'Esprit Européen*, Neuchâtel, 1947)。

总体问题与革命问题之间的紧密联系在捷克也经过了适当修改。参见K. 萨宾纳(K. Sabina) 1839年的*Conception of Totality as a Revolutionary Principle* [In K. Kosík, *Česká radikální demokracie* (Czech Radical Democracy), Prague, 1958]。

能是得到解释。

按照唯物主义的观点,当社会现实的性质得到揭示时,当伪具体得到扬弃时,当社会现实被当作基础与上层建筑的辩证统一,而人则被当成它的客观的社会-历史主体时,就认为社会现实处于它的具体(总体)中。只要从根本上或仅仅把人直觉为总体框架中的一个客体,只要作为客观-历史实践的主体的人的重要性没有得到承认,就没有把社会现实当作具体的总体。因此,现实的具体性与总体性不是事实是否完备以及能否改变和转换视角的问题;相反,它包含一个根本性问题:现实是什么?至于社会现实,当这个问题被还原为另一个不同的问题时,即社会现实是怎样形成的这样一个问题时,就能回答这一问题了。这种提问方式通过确定社会现实是怎样形成的来确定现实是什么,它包含一个关于社会和人的革命性概念。

回到事实及其对认识现实的重要性这一问题上来,我们必须强调(除了普遍认可的观点,即每个事实只有在特定语境中或在一个整体中才是可理解的^①)另一个常常被忽视的更重要也更基本的观点:事实概念本身就是由社会现实这个总体概念决定的。“历史事实是什么?”只是“社会现实是什么?”这个主要问题的一部分。

我们同意苏联历史学家 I. 康恩(I. Kon)的观点,即基本事实原来是非常复杂的事情,过去常常用来处理独特事实的科学,现在越来越转向过程与关系。事实与对事实的概括之间是相互联系相互作用的关系;正如没有事实就不可能进行概括一样,也没有不包含任何概括要素的科学事实。在某种

^① See C. L. Becker, What are Historical Facts?, In *Western Political Quarterly*, 8, no. 3, 1955, pp. 327-340.

意义上,历史事件不仅是研究的前提而且也是研究的结果。^①然而,如果事实与对事实的概括是辩证地互相渗透的,如果每个事实都带有概括的要素,每个概括都是对事实的概括,那么人们怎么解释这种逻辑上的相互性呢?这种逻辑关系表达了如下事实,即概括是诸多事实的**内在联系**,事实本身则反映了某一复合体。每个事实的本体论本质都反映整个现实,某一事实的**客观重要性**取决于它所包含与所反映的现实的丰富程度和深刻程度。这就说明了为什么一个事实比另一个事实能说明更多的问题。这也说明了,为什么根据科学家的方法和主观方式,即根据科学家对事实的客观内容及其重要性所提出的问题的优劣,一个事实能说明较多或较少的事情。按照意义和重要性对事实进行划分,不是依据主观判断,而是根据事实本身的客观内容。在某种意义上,现实只是作为事实的总和而存在,作为诸多事实的等级化和差异化的总体而存在。任何一个认识社会现实的过程都是一种圆形(circular)运动。研究从事实出发又返回事实。在认识过程中,事实发生什么事情了吗?对历史现实的认识是一个理论上的占有过程,即对诸事实的批判、解释与评价。**客观认识不可或缺的前提是人的活动、科学家的活动**。揭示事实的**客观内容及其意义的活动就是科学方法**。一种科学方法的效果如何,取决于它对**客观地**包含在这个或那个事实中的现实内容所做的揭示、解释和证实的程度。众所周知,某些方法和意向对事实不感兴趣,这种漠视是一种无能,它在事实中看不到任何重要的东西,即它们特有的客观内容和意义。

科学的方法是对事实进行解码的一种手段。事实是不

^① I. Kon, *Filosofskii idealism i krizis burzhoaznoi istoricheskoi mysli*, Moscow, 1959, p. 237.

透明的,但它却提出了一个问题,而科学必须首先揭示这个问题的意义,这是怎么发生的呢?事实是经过编码的现实。朴素意识之所以发现事实是不透明的,是由于前文讨论过的事实永远扮演着**双重角色**。只看到事实的一个方面,不管是它们的直接性还是它们的间接性,也不管是它们的被决定性还是它们的决定性,都是对密码的编码,即都不是把事实当作密码来把握。一个政治家在他同时代人们的眼里是一个**伟大的政治家**。等他死了以后,结果表明他只是一个**普通政治家**,他表面上的伟大是一种“时代错觉”。历史事实是什么?影响并“创造了”历史的**错觉**,或者只是在后来才变得公开,而在关键时刻并不存在的真相,没有作为现实发生吗?历史学家要按照事件实际发生的情况研究事件。然而,这又意味着什么呢?真正的历史是人的意识的历史吗?是人如何认识他们时代的情景与事件的历史吗?或者,它是事件怎样真实地发生以及这些事件**必须**怎样反映到人的意识中的历史吗?这里存在**双重危险**:人们可以按照**应然**来叙述历史,即将理性和逻辑注入历史之中,或者人们可以非批判地描述事件,不做任何评价,这当然等于抛弃了科学工作的基本特征,即在本质与非本质之间进行区分,而这种区分正是事实的**客观意义**之所在。科学的存在正是以这种区分所具有的可能性为基础的,离开它就没有科学。

对当前事件以及过去事件的神秘化以及人们对这些事件的错误意识(false consciousness)是历史的一部分。历史学家如果认为错觉是次要的偶然现象,并且像对待错误的和不真实的事件一样,否认它在历史中的位置,那么他实际上就是在歪曲历史。启蒙把错误意识从历史中排除出去,并把错误意识的历史描述为一个只要人们更有远见、统治者更加聪明就可以避免的错误。相反,浪漫的思想意识则认为错误

27

意识是真实的,是唯一能产生作用和影响的东西,因而是唯一的历史现实。^①

把整体实体化,在整体与部分(事实)之间更偏爱整体,是一条通向**虚假总体**(false totality)而非**具体总体**的道路。如果整个过程代表一个高于各种事实的**真正现实**,那么现实就会独立于事实而存在,特别会独立于与之相矛盾的事实而存在。把总体实体化使它凌驾于事实之上,并把它当成自主的东西来对待,这种构想为主观主义提供了一个理论证明,反过来,主观主义无视事实并以“更高现实”的名义践踏事实。事实的**真实性**(facticity)不是它们的**现实性**(reality),而是它们所固有的**表面性、片面性和静止性**。事实之**现实性**不是作为一个处于**不同的等级**且独立于事实的现实而与它们的**真实性**相对立,而是作为一种**内部联系**,作为事实总体的**动态性、矛盾性**特征与它们的**真实性**相对立。强调整个过程高于事实,认为归因于趋势的现实高于归因于事实的现实,于是把事实的趋势转化为独立于事实的趋势,所有这些都是对凌驾于部分之上的实体化了的总体的说明,因而,也是对凌驾于具体总体之上的**虚假总体**的表述。如果作为一个总体的过程相当于一个高于事实的现实,而不是事实自身之现实及其合法性,那么它将独立于事实,并将产生一种有别于事实之实存的实存。整体将脱离事实并独立于事实而存在。^②

^① 列维-布留尔(Lévy-Brühl)在他的论文 *Qu' est-ce que le fait historique?* (*Revue de synthèse historique*, 42, 1926, pp. 53-59)中就有这样的错误。I. 康恩在上面提到的书中错误地解释了列维-布留尔的观点,他的论战因而是失败的。

^② 在此人们可以追溯所有客观唯心主义神秘性的起源。对于黑格尔这方面的问题,E. 拉斯克(E. Lask)在他的 *Fichte's Idealismus und Geschichte* (In Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Tübingen, 1923, pp. 67f., 280, 338)中提出了一个有价值的分析。

唯物主义理论在两种不同的语境中对诸事实进行区分：在现实语境中，把事实设定为根本的、原始的；在理论语境中，在事实脱离了原始语境之后，把它们置于次要的中介性地位。但是，如果在现实的语境中事实是根本的、原始的，如果了解这一语境的唯一方法是通过那些已经从语境中分离出来的事实，那么，人们怎么讨论现实的语境呢？除了把事实从语境中提取出来，把它们孤立起来并使之具有相对自主性，否则，人就不能认识现实的语境。这是所有认识的基础：分割原一。所有认识都是一种辩证的摆动（辩证的摆动与形而上学摆动相反，形而上学摆动的两极都是常量，摆动会记录它们的外部反射性关系），一种在事实和语境（总体）之间的摆动，在这一摆动中，起中介作用的能动中心是研究方法。把这种方法的能动性绝对化（这种能动性本身是没有问题的）会导致唯心主义错觉，这种错觉认为思维创造了具体，或者认为事实只是在人的头脑中才第一次获得了意义。

28

唯物主义认识论的基本问题涉及具体总体和抽象总体（abstract totality）的关系问题^①，涉及两者相互转化是否具有可能性的问题：理智地再生产现实的思考过程怎样才能保持在具体总体的水平上，而不会陷入抽象的总体？激进地把现实性与真实性割裂开来，就很难在事实中识别出新的趋势和矛盾，因为，甚至在研究任何事物之前，虚假总体就已经认定，每个事实都已经被一劳永逸地确定下来并被实体化了的进化趋势事先决定了。如果不把这种趋势看成事实本身的历史趋势，而是把它当作超越事实，外在于事实，高于并独立于事实而存在的一种趋势，那么尽管它声称自己是一个高级

^① 关于社会-人类现实本身怎么经历变化，以及它怎样从一个具体的总体转变为一个虚假的总体，或者反过来，它怎样从一个虚假的总体转变为一个具体的总体的问题，我们暂且存而不论。

现实,但这种趋势自身还会退回到抽象,即退到比经验事实等级更低的现实。

虚假的总体化和虚假的综合出现在抽象原则方法中,该方法把现实的丰富内容,也就是,它的矛盾性特征和多重意义丢在一边,只处理与这种抽象原则相符的那些事实。这种抽象原则会被提升到总体,该总体相当于一个空洞的总体(empty totality),这个空洞的总体把现实的内容当作超出理解范围的非理性“剩余”。这种“抽象原则”方法歪曲现实的整个图景(一个历史事件的,一件艺术作品的),而且对它的细节也同样没有感觉。它能意识到个别事件,并把它们记录下来,但由于不能把握它们的意义,所以并不理解它们。它不但没有揭示事实(细节)的客观意义,反而把它们搞乱了。通过把所研究的现象分解为如下两个自主的部分,一部分是符合原则并能通过原则解释的现象,另一部分是有悖于原则并因而作为现象中没有得到解释与澄清的“剩余”保留在黑暗之中的(不能对其做合理解释与理解的)现象,它破坏了现象的整体性。

具体总体的观点与把整体实体化使之凌驾于部分之上并将其神话化的整体论、有机论或新浪漫主义的整体概念无关。^①辩证法不能把总体理解为能决定其组成部分的现成的或形式化的整体,因为总体的产生与发展都是其规定的一部分。从方法论的角度看,这就需要研究总体是怎么产生的,需要研究总体发展与运动的内在根源。总体不是一个现

^① 谢林早期关于作为生产与生产力统一之自然的伟大思想至今尚未得到足够重视。然而,即使在这一时期,他的思想也展示了一种把整体实体化的强劲趋势,下面这段写于1799年的文字就是证明:“由于有机整体的各部分互相承载、相互支持,因此,总体必然先于部分而存在。不能从部分推出整体,而部分却只能从总体中生长出来。”(Schelling, *Werke*, Munich, vol. 2, 1927, p. 279.)

成的后来才被填充了内容及其各部分特性与关系的整体；相反，总体是在形成其整体与内容的过程中使自身得到具体化的。总体的发生-动力学特性在马克思《大纲》这段著名的话中得到了强调：“如果说，在完成的资产阶级体制中，每一种经济关系都以具有资产阶级经济形式的另一种经济关系为前提，从而每一种设定的东西同时就是前提，那么，任何有机体制的情况都是这样。这种有机体制本身作为一个总体有自己的各种前提，而它向总体的发展过程就在于：使社会的一切要素从属于自己，或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来。有机体制在历史上就是这样生成为总体的。生成为这种总体是它的过程即它的发展的一个要素。”^①

总体的发生-动力学思想是理性地把握一种新质之产生的前提。最初曾经是资本产生之历史条件的那些前提在资本出现并完成自身构造后表现为资本自我实现及其再生产的结果。它们不再是其历史起源的条件，而更多的是其历史性实存的结果与条件。个别要素（如金钱、价值、交换、劳动力）在历史上先于资本主义出现，独立于资本主义而存在，与资本主义相比，它们是一种“旧式”的存在，在资本出现后，它们被整合进资本的再生产过程，并作为资本的组成要素而存在。于是，在资本主义时代，资本变成了一种意义结构，决定其要素的内在内容和客观意义，一种与前资本主义社会不同的内容和意义。这样，作为一种意义结构的总体的形成，也是形成其所有要素与所有组成部分的客观内容与意义的过程。生成条件（独立的、独特的历史前提）与历史性实存的条件（历史地生产和再生产了的实存形式）之间的相

^① Marx, *Grundrisse*, p. 278. (Penguin Books ed., 1973.) (参见《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第236~237页。——译者注)（着重处为本书作者科西克所加。）

互联系与深刻差别都包含逻辑的和历史的辩证法：逻辑研究指明历史研究从哪里开始，相应地，历史研究补充逻辑研究，并以逻辑研究为前提。

- 30 固执于总体与矛盾哪一个根本的这样一个问题，或按照当代马克思主义者的喜好把它们分为两大阵营^①，这些做法表明对唯物主义辩证法绝对缺乏了解。问题不在于认为总体优于矛盾还是相反，恰恰因为这样一种划分既剥夺了总体又剥夺了矛盾的辩证特征：没有矛盾，总体就是空洞的和静止的；在总体之外，矛盾是形式的和任意的。矛盾与总体之间，总体中的矛盾与矛盾的总体之间，以及由矛盾形成的总体的具体性与总体中矛盾的合法性特征之间的辩证关系，所有这些都是区分唯物主义总体概念与结构主义总体概念的特性之一。此外，只要不强调总体是基础和上层建筑的总体，不强调总体是在基础发挥决定作用前提下它们的内在联系、共同运动和共同发展的总体，总体作为理解社会现象的概念手段，就是抽象的。最后，如果不展示人是真正的历史主体（即实践的主体），不展示在社会生产和再生产过程中是人塑造了基础和上层建筑，不展示是人把社会现实塑造成一个社会关系、社会制度和社会观念的总体，不展示在形成客观社会现实的过程中，人也把自身塑造为具有人的感觉和潜能的历史的和社会的存在，从而实现着“使人人化”的无限过程，甚至基础和上层建筑的总体也是抽象的。

因此，具体的总体作为认识现实的辩证唯物主义观点（我们曾多次强调，与关于现实的本体论问题相比，它具有派生性），它意味着包括下述环节的一个复杂过程：首先，摧毁伪具体，即摧毁现象的拜物教化的和虚构的客观性，认识

^① 这种观点出现在1960年9月巴黎罗依蒙特（Royaumont）关于辩证法的国际哲学讨论会上，我通过我的论文《具体的辩证法》与之进行了论辩。

它的真实的客观性；接下来，认识现象的历史性，它以一种特殊的方式揭示着人类个别与一般的辩证法；最后，认识现象的客观内容与客观意义，认识它在社会整体中的客观功能和历史地位。当认识没有摧毁伪具体时，当认识没有揭示掩盖在现象之虚假的客观性下面的真实的历史客观性时，当认识因而混淆了伪具体与具体时，它就会变成拜物教直觉的俘虏并导致一个恶的总体。^① 于是，社会现实就会被设想为各种相互影响的自主结构的一个总和或总体。主体消失了，或者更准确地说，真正主体的位置，即作为客观实践主体的人的位置，将被一个神话化的、物像化的和拜物教化的主体占据，被结构的自主运动占据。唯物主义认为，总体是由人的社会生产形成的，而对结构主义来说，总体产生于结构的各自主系列的相互作用。在“恶的总体”中，社会现实只是以客体的形式，以现成的结果和事实的形式被直观，而不是主观地把它感知为客观的人类实践。人类活动的成果与活动本身相分离。在从产品到生产者再从生产者到产品的双重运动中^②，生产者、创造者、人高于他的创造物。在相对论的“恶的总体”中，通过客观-理智的人类实践的对象化，这种双重运动被自主结构的简单的或复杂的运动（孤立地看待结果或创造物）所取代。所以，在结构主义概念中，“社会”是作为一种社会的决定性从外部进入艺术的。艺术并不像作为其创造者的社会的人那样，主观上内在地具有社会性。除了唯心主义特征之外，结构主义总体概念的第二个基本特征是唯

31

① “恶的总体”是由科特·康拉德(Kurt Konrad)创造的。在反对形式主义的精彩论战中，他对唯物主义的具体的总体和结构主义的虚假的拙劣总体进行了区分。[See Kurt Konrad, *Svár obsahu a formy (The Dispute of Content and Form)*, Prague, 1934.]

② Cf. Leibniz, C'est par considération des ouvrages qu'on peut découvrir l'ouvrier.

社会学主义。^①

虚假总体呈现如下三种基本形式：

(1) **空洞的总体**。它缺少反思，缺少对个别环节的规定，缺少分析。空洞的总体拒绝反思，即拒绝把现实当作一些个别环节来占有，它也拒绝分析的理性活动。^②

(2) **抽象的总体**。它把整体形式化为与其部分相对立的东西，并把“高级现实”归因于实体化了的“趋势”。这样构想的总体没有发生和发展，没有形成总体的过程，没有建构和解构。总体是一个**封闭的整体**。

(3) **恶的总体**(bad totality)。在恶的总体中，神话化的主体代替了真正的主体。

当把唯物主义哲学的一些重要概念，如错误意识、物化、主-客体关系等孤立起来，把它们从历史唯物主义理论中分离出来，并把它们和与它们共同形成给它们带来意义的总体和“开放系统”的其他概念割裂开来时，它们就失去了其辩证性。当总体范畴仅仅被“水平地”设想为部分与整体的关系时，当它的其他组织特征，如它的“**发生-动力学**”维度（整体的形成以及矛盾的统一）以及它的“**纵向**”维度（现象与本质的辩证法），受到忽视时，总体范畴也会失去其辩证性。

32 马克思在对资本主义简单商品交换的分析中应用了现象与本质的辩证法。在深入研究后，资本主义社会日常生活中最基本最常见的现象——简单商品交换（在其中，人们扮演着

^① 该问题将在《历史主义与历史决定论》一节做详细论述。

^② 黑格尔在《精神现象学》序言中与谢林进行了论战，对经济的总体概念提出了批判。对这一概念来说，所有的猫都是黑的。浪漫主义者痴迷于总体，但由于他们的总体缺乏各种关系的丰富性和确定性，因而是空洞的总体。由于浪漫主义会把直接性绝对化，会省去从特殊到一般的过程，一蹴而就地到达任何东西——神、绝对和生命。这就是浪漫主义者所创作的小说之所以空洞的主要原因。B. 冯·阿尔克斯(B. von Arx)在 *Novelistisches Dasein* (Zürich, 1953, pp. 90, 96) 中对浪漫主义的空洞总体和浪漫主义艺术之间的关系进行了研究。

简单的买方和卖方的角色)表现为一种表面现象,而这些表面现象则是由本质上更深刻的资本主义社会过程(雇佣劳动的存在以及对它的剥削)所决定和中介的。简单交换的自由与平等在资本主义生产体系中发展为或变为不平等与自由的缺乏。“对卖者来说,一个用3先令购买商品的工人和一个用3先令购买商品的国王,两者职能相同,地位平等——都表现为3先令的形式。他们之间的一切差别都消失了。”^①

现象与本质的内在联系以及这种联系的矛盾发展都构成了具体地把握现实(即作为一个具体的总体)的维度。相反,把现实的现象方面实体化则会产生抽象的观点,并导致辩道学。

^① Marx, *Grundrisse*, p. 246; cf. also p. 251. (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第201页。——译者注)

第二章 经济学与哲学

人们怀疑那种直接达到本质而把所有非本质的东西作为多余的负担丢在后面的研究到底有多么恰当。这种研究伪装成它所不是的东西。它号称科学,却把最基本的东西——本质的东西与表面的东西之间的区别——看成是理所当然的和不能研究的东西。它不是努力通过后退与前进的复杂过程来获取本质,这一过程立刻就会把现实分为本质的东西与表面的东西,并把这种分裂实体化。相反,它不加研究地跳过现象表象,并且在这么做时,它试图认识本质并寻找达到本质的途径。“本质”思想的直接性跳过了本质。它对本质的追寻却以捕获到不含本质的东西,即一个纯粹的抽象或一件琐事而告终。

一个人,在读任何一本政治经济学教科书之前,在了解对经济现象的规律所做的科学表述之前,他就已经生活在经济现实中,并以自己的方式理解这个现实。也许我们的研究应该从向未受过教育的人提问开始?可是,他的回答会有什么希望呢?在回答“经济学是什么”这一问题时,他可能会表达自己的想法,或者重复他人的回答。不管怎样,他的回答都只

不过是他其他地方读到或听到的东西的回声而已。同样，他对经济的看法也几乎不是原始看法，因为其内容不会符合 (measure up to) 现实。在生活中最接近经济现实，并且一生都要经验这一现实的人，对经济，即他生活于其中的东西，也不是必然地具有正确观念。我们进一步的推理是否具有可靠性，重要的不是人们怎么回答关于经济的问题，而是在一切提问和沉思之前，对他们来说经济是什么。在做出阐述之前，人们对现实总有某种理解。这种前理论的理解本身就是意识的一个基本层面，它是文化与教化成为可能的基础。通过文化与教化，人们从对现实的初步理解上升到对现实的概念性认识。相信现象表象中的现实对哲学认识以及对人来说是一种表面的、可以忽略的东西会导致一个根本错误，那就是，忽视现象表象就等于关闭了认识现实之门。

37

研究经济是如何对人存在的，也就是要探寻这一现实所予之基本模式。在经济成为科学考察、解释和阐释的主题之前，它已经在某种特殊的显相中对人存在了。

一、日常生活的形而上学

1. 烦^①

经济对人存在的原初的和基本的模式是烦 (care)。人

^① 在这部分，科西克使用了与海德格尔的“Sorge”（烦）和“Besorgen”（烦忙）相对应的两个捷克词语，并像海德格尔一样，他把这两个术语对立起来，分别作为此在 (Dasein) 介入世界的“本体论” (ontological) 与“实体论” (ontical) 方面。这两个德文术语在英语中译作“Care”和“Concern”。(*Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, New York, 1962.) 由于把 Besorgen 翻译成 concern 时，会遮蔽德文词 (以及相应的捷克词) 所包含的“经济含义”，所以在里把它译成“procuring”。这个词既保留了经济的含义，又与“concern”通过拉丁文“Cura”保持了词源学上的联系。——英译者注

不自烦,但是烦人。人既不是烦忧的(careworn)也不是脱烦的(carefree);相反,烦是既在烦忧中又在脱烦中。人可以使自己免于烦,却不可以把烦置于一旁。赫尔德(Herder)曾说过:“在生活中,人属于烦。”那么,烦是什么呢?首先,烦不是一种心理状态或与一种不同的积极心情(frame of mind)交替出现的一种消极心情。烦是经过主观转换的作为客观主体的人的现实。人总是已经通过其实存而陷于各种处境和关系中,然而他的存在却是一种能动的存在,尽管这种存在可以表现为绝对的被动性和弃权。烦是个人在关系网中的纠缠,这种关系网作为实践的-功利主义的世界呈现在他的面前。因此,客观关系——在人的“实践”中而不是在人的直觉中——将自己作为获取的世界、手段的世界、目的的世界、计划的世界、障碍的世界以及成功的世界显现在个人面前。烦是处于孤立中的社会个体的纯粹活动。现实不能把自己作为主体必须遵守的一系列客观规律直接显现给这个已介入其中的主体;相反,现实表现为活动和干预,表现为只有个人的能动介入才能开动并赋予意义的世界。这个世界是通过个人的介入形成的。它远非仅仅是一组观念,它首先是实践之极为多样的变形中的某种实践。

38 烦不是奋争着的个人的日常意识(everyday consciousness),不是他在休闲时就能摆脱的东西。烦是个人在从自身的、个人的、主观介入的角度所设想的一堆杂乱的社会关系中的实际介入。这种社会关系没有被客体化:它们不是科学或客观研究的题材,而是个人介入的领域。因此,主体不能把它们直觉为过程和现象的客观规律;他从自己的主体观点出发,把它们看成一个与主体有关,对主体有意义,且由主体创造的世界。既然从介入其中的主体的角度看,烦是个人在社会关系中的纠缠,那么,在那个主体看来,它相当于一个

超主体的世界。烦是主体中的世界。个人不仅是他认为他自己或世界之所是,他也是环境的一部分,在这种环境中,他发挥着连自己也完全没有意识到的客观的超主体作用。在主观性中,作为烦的人(*man as care*)外在于他自己,瞄着其他东西,超越自己的主观性。然而,人不仅在外在于他自己上是主观的,而且在通过主观性实现对他自己的超越中也是主观的。人的超越意味着通过他的活动他是超主体的和超个体的。人的终生烦忧(*cura*)既包括指向物质的尘世要素,也包括向上追求神性的要素。^①“烦”是模棱两可的,于是问题就来了,为什么它会是模棱两可的呢?它是基督教神学思想的一个产物和造物吗?对基督教神学来说,现世的苦难指明了通向上帝的唯一可靠的道路。神学是一种神秘化的人类学,或者人类学是一种世俗化的神学吗?神学之所以能被世俗化,只是因为神学话题实际上是神秘化了的人类学问题。人对世俗要素和神性要素的跨越,是人类实践二重性的一个结果,实践的二重性在它的主观神秘化的形式中表现为“烦”的二重性。

主体由一个客观的关系体系所决定,但他却作为一个以自己的活动构造关系网的相关个体行动。烦是:

(1) 社会个体以个人的介入及其功利性实践为基础在社会关系体系中的纠缠;

(2) 最初以烦神(*caring*)和获取(*procuring*)的形式出现的个人活动;

(3) 表现为无区别的、匿名的活动(获取和烦神)主体。

^① 拉丁词“*cura*”(烦忧)一词多义,人的终生烦忧既包括一个指向物质的尘世凡俗要素,也包括一个追求上帝的要素。(K. Burdach, *Faust und die Sorge, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1923, p. 49.)

39 获取是抽象劳动的现象方面。劳动被分割和去人格化到了如此程度,以至于在所有领域——物质领域、行政领域和知识领域,它都仅仅表现为获取与操控。注意到在德国古典哲学中被劳动(labor)范畴占据的位置在20世纪已经被单纯的获取接管,并把这一变化看成是从黑格尔的客观唯心主义到海德格尔的主观唯心主义的转变所代表的一个衰落过程,就是要突出历史过程的某个**现象**方面。“获取”代替劳动并不反映某个具体哲学家的思想或哲学本身的性质,相反,它以某种方式表达了客观现实自身中的变化。从“劳动”到“获取”的转变以一种神秘化的方式反映了人类关系拜物教化被加剧的过程,通过这种拜物教化,人类世界在日常意识中(正如它在哲学意识形态中固定下来的那样)表现为**现成的装置、器具和关系的世界**,表现为个人社会活动的舞台,他的主动性、就业、普遍存在(ubiquity)和汗水的舞台,一句话,作为获取的舞台。个人在由**装置、器具构成的现成体系**中活动,获取它们,同时也相应地被它们捕获,他早已“丧失”了对世界是人的产品的认识。获取渗入他的**整个生活**。不管是生产性劳动还是白领的工作,所有的工作都被分解为数以千计的独立操作,每个操作都有它自己的操作者和执行者。操作者面对的不是工作,而是被抽象分解了的工作的一个部分,它不提供作为一个整体的工作的全貌。操作者把整体视为**现成的东西**,关于它的产生只有一些细节,而且这些细节本身是非理性的。

获取是实践的**现象异化形式**,它并没有表明人类世界的**起源**(人和人类文化的世界、一种人化自然的文化世界),相反,它表示日常操控实践,人受雇于一个由**现成之物**(即器具)构成的系统。在这个器具系统中,人自己变成了操控的一个对象。操控(获取)的实践把人变成了操控者和操控的

对象。

获取是(对物和人的)操控。它的动作每天都在重复,这些动作早已变成了一种习惯并被机械地执行。“获取”一词所表达的实践的物化特性表明,操控不是创造一个作品的问题,而是关于一个被获取活动耗尽生命却“不考虑”工作的人的问题。获取是人在一个现成的、给定的世界里的实践行为,这相当于在某个世界里维护和操控器具,但它绝不是一个形成人类世界的过程。对烦与获取的世界进行描述的哲学异常受欢迎,因为这个特殊的世界代表了20世纪现实的普遍肤浅水平。这个世界在人面前不是呈现为他所要构造的现实,而是呈现为一个现成的、令人费解的世界,在这个世界中,操控表现为介入和活动。个人把电话、汽车或电源开关作为平常且无可置疑的东西来操控。他需要一个意外故障才能发现自己生活在一个功能器具的世界里,这些器具构成了一个互相联系、相互锁定的系统。意外故障说明“器具”不是以单数而是以复数存在的。没有话筒,听筒毫无用处;没有导线,话筒也毫无用处;没有电流无须导线;没有电站不能产生电流;没有煤炭(原材料)与机械无须电站。一个锤子和一把镰刀不是器具(装备)。显然,毁坏一个锤子是单个人就能做的事。锤子不是一个器具而只是一个工具。它并不表示决定其功能的整个器具系统,而是指出了最小的生产者的圈子。在由刨子、锤子和锯组成的父权世界里,不可能把握由20世纪现代工业世界所创造的器具和设备的问题。^①

40

^① 在《存在与时间》中看到了落后德国的宗法制世界的批判者们迷恋海德格尔例子的神秘化。海德格尔用铁匠和锻工为例对20世纪资本主义世界的问题进行描述,然而他却以浪漫精神伪装并掩盖问题。这一节并不是对海德格尔哲学的分析,而是对“烦”的分析,它与“经济因素”和“经济人”一样都表现为物化的实践环节。

获取作为抽象人类劳动的现象形式,它创造了一个同样抽象的效用世界,在那里,所有的东西都转变成了功利主义的工具(instrument)。在这个世界里,事物没有独立的意义,没有客观的存在;它们只有被操控时才获得意义。在实际操控(即获取)中,物和人**是器具,是操控的对象**,它们只有在一个具有普遍可操控性的系统中才有意义。世界在相关个人面前展现为一个所有意义都指向所有其他意义的意义系统,而作为一个整体的系统则向后指向了主体,物只是对这个主体才有这些意义。首先,这反映了现代文明的复杂性,在现代文明中,特殊性被超越,取而代之的是绝对的普遍性。其次,在意义世界的现象形式(把它绝对化或把它从对象的客观性中分离出来会导致唯心主义)后面,泄露了人的客观实践及其创造物的世界的轮廓。在这个意义世界里,客观物质实践不仅形成了作为物的有用性的物的意义,而且形成了能使人接近物的客观意义的官能。客观实践的世界和感官(sensory)实践的世界消解在烦的视野中,并转变为由人的主观性所勾勒的意义的世界。这是一个**静态的世界**,在这个世界中,操控、获取和功利主义筹划代表相关个体在一个来历不明的现成的固定的现实中的运动。个人与社会现实的**联系**是通过烦来表现和实现的,而这个现实在相关意识面前却展现为一个充满操控和获取的物化了的**世界**。获取作为普遍物化了的人类实践的外在表现,它不是**生产和形成**一个客观实践的人类世界的**过程**,而是把现成的器具当作全部人类文明的资源和必要的条件来操控。人类实践的世界是客观人类现实的起源、生产和再生产,而获取的世界则是一个现成的器具世界,以及对器具进行操控的世界。由于工人和资本家都生活在20世纪这个获取的世界里,这个世界的哲学可能会比人类实践哲学显得更加普遍。这种虚假的普遍性

源于它是一种神秘化了的实践哲学。这种实践不是人的变革活动,而是对人和物的操控。作为烦的人不是仅仅被“抛”入一个作为现成的现实早已存在的世界中,而是,在这个世界——其本身就是他的造物——中四处走动,就像走在一个由诸多器具组成的复合体中,尽管他不知道它们的功能及其存在的真理,却知道怎样操控它们。在获取过程中,作为烦的人操控电话、电视、电梯、汽车和地铁,却不知道技术的现实和这些器具的意义。

作为烦的人介入社会关系之中,同时与自然发生某种关系,并发展出某种自然观(idea of nature)。认为人类世界是一个功利的世界,这种看法揭示了一个重要真理:这是一个社会的世界,在这个世界中,自然表现为人化自然,即表现为工业的对象和物质基础。自然是获取活动的实验室和原材料的基础,人与自然的关系类似于征服者与自然的关系,类似于创造者与他的材料的关系。然而,这仅仅是所有可能关系中的一种,以此为基础的自然图景既没有穷尽自然的真理,也没有穷尽人的真理。“自然有时被化约为一个工场,为人的生产活动提供原材料。这实际上是自然如何把自己呈现给人——生产者。但是,不能把自然及其意义的整体仅仅化约为这样一个角色。把人和自然的关系化约为生产者和他的原材料的关系将会使人类生活无限贫困化。这种化约表明人的生活 and 人与世界关系的美学方面被彻底根除了。而且,与自然(作为既不是人也不是别的什么东西创造的某物,作为永恒的非造物)的丧失相伴的是,对人是一个更大整体之一部分这种意识的丧失,与更大的整体相比,人才

能意识到自己的渺小与伟大。”^①

42 在烦中,个人总是已经处于未来之中,并把现在变成实现事业(project)的一个手段或工具。作为个人实践介入的烦以某种方式偏袒未来,并把它变成基本的时间维度,他在未来之光的照耀下理解并“认识”现在。个人通过他为之奋斗的事业,通过他的计划、希望、恐惧、期待和目标来评价现在和过去。由于烦是期待,因此它使现在无效,并绑定尚未发生的未来。人的时间维度以及他的作为时间中的一种存在的存在,在烦中表现为拜物教化的未来和拜物教化的暂时性,由于烦超前于现在,因此它不把现在看成可靠的实存,看成“向存在靠近”,而是看成一种飞逝。^② 烦不揭示人类时间的可靠性。未来自身不能自发地克服浪漫主义和异化。在某种意义上,这甚至相当于一种异化地逃离异化,即虚假地克服异化。在一定意义上,“生活在未来”和“预期”中都否定生活:作为烦的人不是生活在他的现在,而是生活在他的未来,又由于他忽视生活之所是,期待生活之所不是,因此他生活在虚无中,即生活在非真实中。而他自己则在盲目的“坚定”与放弃的“等待”之间徘徊。蒙田对这种异化形式的

^① S. L. Rubinstein, *Printsipi i Put'i Razvit'ia Psikhologii*, Moscow, 1959, p. 204. 在这部分,作者与对马克思的《经济学哲学手稿》中的一些理想化见解进行了论战。(German tr. *Prinzipien und Wege der Entwicklung der Psychologie*, Berlin GDR, 1963.)

^② 奥尔特加·加塞特(Ortega y Gasset)认为在历史上最先把人看作烦的是他,而不是海德格尔。“我们把人定义为这样一种存在,他的主要的决定性现实是他关心未来……他的先忧(pre-occupation),这是人生首要所在:先忧,或者像我的朋友海德格尔十三年后所说的烦忧(Sorge)。”(See *La connaissance de l'homme au XX^e siècle*, Neuchâtel, 1952, p. 134.)然而,问题在于他和海德格尔都没有认识到,实践是人的基本规定,它意味着真正的暂时性(temporality)。烦和烦的暂时性源于实践,它们都是实践的物化形式。

认识较为深刻。^①

2. 日常与历史

人类的每一种实存或在世 (being-in-the-world) 方式都有其日常 (everyday)。中世纪有它自己的分散在不同阶级、等级和社团中的日常。尽管农奴的日常不同于僧侣、游侠骑士或封建领主的日常,但他们都分享一个共同的类名,即一个决定生活的速度、节奏和组织的单一基础——封建社会。工业和资本主义不仅引入了新的生产工具、新的阶级和政治制度,也引入了一种新式的日常,一种与先前时代根本不同的日常。

日常是什么?日常既不是与公共生活相对的私人生活,也不是与某种高雅的官方世界相对的所谓的粗俗生活:刀笔小吏和皇帝都生活在日常中。整个世代,数百万人都曾经并仍在过着日常的生活,好像日常是一种自然氛围,他们从不停下来对它的意义进行质疑。对日常意义的质疑又有什么意义呢?这样提问会启发出一种揭示日常之本质的方法吗?在什么情况下,日常开始变得成问题了?这又揭示了什么意义呢?日常首先是把人们的个人生活组织进每一天:他们生活职责的重复性固定在每天的重复性中,固定在每天的时间表中。日常就是对时间的组织,就是支配个人生活史展开的节奏。日常有它自己的经验和智慧,有它自己的复杂性和预见性。日常有它自己的重复性,也有它自己的特殊情况,有它的常规日程但也有它的节日庆典。因此,日常并不表示与

43

^① “我们从不安于现状,总是追求未来。担忧、欲望和希望把我们推向将来,使我们感觉不到或不予重视现实的事。” [*Complete Works of Montaigne*, Stanford, 1958, p. 8. (参见《蒙田随笔全集》上卷,潘丽珍等译,译林出版社1996年版,第12页。——译者注)]

不寻常的日子、节庆、特殊情况或历史相反的意思。把日常具体化为历史上的常规,具体化为特例,这本身就是某种神秘化的结果。

在日常里,活动与生活方式都转变为本能的、下意识的、无意识的和未经思考的活动与生活的机制:物、人、运动、工作、环境、世界,所有这些的真实性与可靠性都没有得到认识,它们未经考察,未被发现,而只是简单地在那里,被当成存货,被当成已知世界的组成部分。日常表现为冷淡、机械与直觉之夜,即表现为一个熟悉的世界。同时,日常是一个个人能够用自己的才能与资源来控制并计算其维度与潜能的世界。在日常里,所有东西都“在手边”,个人能够实现他的意图。这就是为什么它是一个可信的、熟悉的和日常活动的世界。死亡、疾病、出生、成功和失败,所有这些都是日常生活中可以解释的事件。在日常里,个人在他自己的经验、他自己的可能性以及他自己活动的基础上发展各种关系,并因此把日常的现实看成他自己的世界。超过这个可靠的、熟悉的、直接经验的、可重复的、个体可以依靠和控制的世界的界限,另一个与日常正好相反的世界开始了。这两个世界的碰撞揭示了它们各自的真理。当日常被打断时,它就变得成问题了并把自己展现为日常。它不会被意外事件或消极现象打断:日常水平上的例外和节庆本身就是日常的内在组成部分。由于日常代表着把数百万人的生活组织进一个工作、活动和生活的有规律的、可重复的节奏中,因此只有当数百万人受到强烈震撼而脱离这一节奏时,它才被打断。战争会打断日常。它强有力地数百万人拖离他们的环境,把他们从他们的工作中扯开,把他们逐出他们熟悉的世界。尽管战争也“出现”在地平线上,出现在记忆以及日常生活的经验中,但它还是超出了日常。战争是历史。当战争(历史)与

日常冲突时,后者被征服了:对数百万人来说,习惯的生活节奏结束了。在日常与历史(战争)的冲突中,一种(特殊的)日常被打断了,另一种习惯的、机械的、本能的行动与生活的节奏尚未形成,这种冲突暴露了日常与历史的性质,以及它们的关系。

民间有这样一句至理名言,那就是人们甚至对断头台也会习惯。那就是说,即使是在最不寻常的、最不自然的、最没有人性的环境中,人们也会发展出一种生活节奏。集中营有它们的日常,事实上,甚至连死刑犯也有他的日常。日常中运演着两种可重复性与替代。日常的每一天都可以用与之对应的另一天来代替,日常使这个周四难以与上一个周四和前一年的周四区别开来。它与其他周四合而为一并被保存下来,即只有当某些特别的例外发生时,它才会变得与众不同并出现在记忆中。同时,任何一个给定的日常的主体都能换成其他主体:日常的主体是可以互换的。数字和印记能最好地描述和标记它们。

日常与历史的冲突会导致剧变。历史(战争)打断日常,但日常会战胜历史,因为**每个事物**都有它的日常。在这一冲突中,日常与历史相分离,这种分离不仅是日常意识的起点,而且在这点上日常意识具有永恒的优势,然而事实证明,日常与历史的分离是一种神秘化。日常与历史相互渗透。在相互缠绕中,它们假想的或表面的性质改变了:日常不再是日常意识所认为的那样,同样,历史也不像它展现给日常意识的那样。朴素意识认为,日常是一个自然的氛围或一个熟悉的现实,而历史则表现为一个具有超越性的现实,历史发生在日常的背后并以一个灾难的形式闯入日常,个人被抛入这场灾难与牲畜被赶进屠宰场一样致命。对这种意识来说,生活在日常与历史之间的这种分裂作为命运而存

在,日常表现为可信、熟悉和亲近,表现为“家乡”;而历史则表现为出轨、日常的中断,表现为异常之物、陌生之物。这一分裂同时把现实分裂为历史的**历史性与日常的反历史性**。历史改变了,而日常却保留下来了。日常是历史的基础和原材料,它支撑并滋养着历史,但它自己却没有历史并外在于历史。是什么样的日常环境把日常变成“日常宗教”(religion of workaday),使它获得人类生活永恒的不可改变的条件形式?日常既是历史的产物也是历史性的蓄水池,它是怎样结束与历史相分离的状态,怎样停止考虑历史中的悖论,即事变与事件的矛盾的?日常是一个恰恰在掩盖现实之时却以某种方式揭示现实的现象世界。^①

日常以某种方式揭示现实之真理,因为外在于日常世界的现实相当于先验的非现实,即一种无力的或无效的构造,但它也在某种程度上掩盖现实。日常不是直接地包含现实之总体,而只是间接地包含现实的某些方面。对日常的分析只能在某种程度上把握和描述现实。一旦超过它的“可能性”限度,就会篡改现实。从这个意义上说,人能够通过现实把握日常,而不是相反。^②

“烦的哲学”的方法既是神秘化又是去神秘化,因为它在一个特殊的现实中表现日常,好像它就是日常本身。它不在日常与日常宗教(即异化的日常)之间进行区分。这种方法把日常当作非真实的历史性,并把向真实性的转化看成是

① 现代唯物主义首先消除了日常与历史之间的矛盾,并确立了关于社会-人类现实的前后一贯的一元论观点。只有唯物主义理论把所有活动都看成历史活动,并由此架起了连接与历史无关的日常和历史的**历史性**之间的桥梁。

② “日常的秘密……原来是一般社会现实的秘密。然而,这一概念所固有的辩证法则表现为,日常既揭示又掩盖社会现实。”(G. Lehman, *Das Subjekt der Alltäglichkeit, Archiv für angewandte Soziologie*, Berlin, 1932 - 1933, p. 37.) 作者错误地认为,“日常的本体论”可以通过社会学来把握,哲学概念也可以简单地翻译成社会学范畴。

对日常的拒斥。

如果日常是现实的现象“层面”，那么，其不是在从日常向真实性的跳跃中，而是在通过实践实现的对日常与历史的拜物教的扬弃中，即在实践上从现象表象和真实本质两个方面对物化现实的摧毁中，克服物化日常的。我们已经证明，把日常与可变性和历史性激进地分开，一方面会导致**历史的神秘化**，它表现为马背上的皇帝和大写的历史；另一方面会导致**倒空日常**，导致陈词滥调和“日常的宗教”。离开历史，日常就会变得空洞乏味，直到成为荒谬的不变性。离开日常，历史就会变成荒诞的无力巨人，他像灾难一样闯入日常，但却不能改变日常，即不能去除日常之陈腐或为其注入内容。19世纪粗俗自然主义认为，历史事件的重要性不在于它们如何发展以及它们为什么发展，而在于它们如何影响“大众”(masses)。然而，仅仅将“宏大历史”投射到普通人的生活中，并没有排除历史唯心主义思想，它甚至在某种意义上强化了这一思想。从官方英雄的观点看，只有所谓的高贵的世界，只有遮蔽了日常生活空洞性的伟大行为和历史性事件的**世界**，才真正属于历史。相反，自然主义观念则否认这种高贵的世界并专注于分散的日常事件，专注于日常生活的单纯纪录和纪录片式的快镜拍摄。然而，这种方法和唯心主义方法在同等程度上剥夺了日常的历史维度。日常被当作永恒的，原则上不变的，从而能与历史上任何时期相容。

46

日常表现为非个人力量的匿名与专制，这种非个人力量决定每个人的行为、思想、品位，甚至决定他对平庸的抵制。日常的匿名性体现在匿名的主语上，体现在**某人或没有人**(no-one)上。历史行动者的匿名性相应地被描述为“历史的创造者”。于是，作为日常和历史共享的匿名性的结果，历史事件表现为无人的作品，从而也是所有人的作品。

如果有人说,首要的个人主体是匿名者,人首先是在烦和获取的基础上,在他淹没于其中的操控的世界的基础上理解自己和这个世界的,那么他是什么意思呢?如果一个人说,“人所是就是其所为”(Man ist das, was man betreibt),他又是什么意思呢?如果说个人首先隐没于匿名的和无个性的某人或没有人中,而这个某人或没有人为了他以及为了这个我,在他之内行动,在他之内思考,在他之内抗争,这又是什么意思呢?正是通过他的实存,人不仅是一个已经镶嵌在社会关系网中的社会的存在,他也像一个社会主体那样行动着、思考着、感受着,甚至在他是这种现实或真正意识到这种现实之前,就已如此了。日常的日常意识(宗教)把人的实存当作一个可操控的客体,也这样对待它、解释它。由于人与他的环境相认同,与手边之物相认同,与他所操控之物相认同,与在本质上与他最接近之物相认同,他自己的实存以及对实存的理解都变成了某种遥远的和不熟悉的东西。熟悉是知识的障碍。人能理解他进行获取与操控的直接世界,却不“理解”他自己,因为他消失在并融合于这个操控的世界中。神秘化-去神秘化的“烦的哲学”描述并预设了这一现实,但却不能解释这一现实。人为什么会首先消失在“外部”世界之中并从这个外部世界出发来解释他自己呢?人原本就是其世界之所是。这种派生性实存决定其意识,并规定其解释自己实存的方式。个别主体首先是一个派生性主体, 47 虚假的个体术语(虚假的我)和虚假的集体术语(拜物教化的我们)都如此。唯物主义的一个论点声称人是社会条件的总和,但却忘了提及谁是这些“条件”的主体^①,它把这一问题留给“解释”用一个真正主体或一个神秘主体、用神秘化

^① 省略或遗忘这个主体表明并创造了一种“人的异化”。

的我或神秘化的我们来填补这一空白。这两者都把真实的个人转变成了一个工具或一个面具。

人类实存中的主-客体关系不同于内、外部关系,或孤立的前社会的或非社会的主体与社会实体(entity)的关系。主体早已在骨子里渗透着一种对象性,这种对象性是人类实践的对象化。个人可能会淹没在对象中,淹没在操控与获取的世界中,淹没得如此彻底,以至于他的主体会消失于其中,而对象自己则会作为真正的主体突出出来,尽管是神秘化的主体。人会消失在“外部”世界中,因为他是一个对象化主体的实存,这种对象化的主体只有通过创造一个主-客观历史世界而存在。现代哲学发现了一个伟大真理,即人不是“堂堂正正”地诞生于环境之中,而总是被“抛入”^①一个世界。他不得不为他自己检验世界的真实性与非真实性:在奋争中,在“实际生活中”,在他自己生命史的进程中,在占有和改变、生产和再生产现实的过程中。

在个人与人类的实践的-精神的进化过程中,匿名者的无差别的万能统治终将崩溃。在个体发生和系统发生过程中,它的无差别性一方面会多样化为人和一般人的特性,对这些特性的占有会把一个个体转变成一个人类个体;另一方面,这种无差别性会多样化为特殊的、非人的、历史上转瞬即逝的特性,人要想开辟通往真实性之路,他就必须使自己摆脱这些特性。在这个意义上,人的进化是作为把人与非人、真实性与非真实性分开的一个实践过程发展的。

^① 我们不要忘记,存在主义术语常常是革命唯物主义概念的一种唯心主义的浪漫的复制品(transcription),即一种隐蔽性(concealing)的和戏剧化的(dramatizing)复制品。发现这一关键有助于在马克思主义与存在主义之间展开富有成效的对话。在1962年12月捷克斯洛伐克作协俱乐部上“马克思主义与存在主义”(Marxism and Existentialism)的讲演中,我试图揭示海德格尔存在主义的某些方面以及它与马克思主义之间隐蔽的争论。

48 我们把日常描述为一个具有规律性节奏的世界,在这个世界中人们按照机械本能带着熟悉感四处活动。对日常意义的反思会导致一种毫无道理的荒谬感。“早晨穿上衬衣,这是一件多么无聊之事,然后又要穿裤子,晚上爬上床,早晨又爬起来。保持先后顺序,永远都别指望会有任何改变。这真是太悲哀了。再想想,数百万人在我们之前就已经这样做了,而且还有数百万人今后还要这样做……”^①然而,重要的不是对日常荒谬性的意识,而是从什么时候起人开始对它进行反思的问题。人们对日常的自动性与不变性提出质疑,不是因为它本身就应该是一个问题,而是,它的问题化反映了现实的问题化:从根本上讲,人们寻找的不是日常的意义,而是现实的意义。荒谬感不是由对日常之自动性的反思所唤起的。相反,对日常的反思则是历史现实强加给个人的荒谬性的结果。(丹东)

只有能自动履行各种生活职能,人才能成其为人。这些活动对他的意识与反思的冲击越少,他们也就适应得越好,提供的服务也就越好。人的生活越复杂,他进入的关系也就越多;他履行的职能越多,其职能、风俗和程式需要自动化的领域也就越广泛。人类生活的日常得以自动化、机械化的过程是一个历史过程。因此,有可能并有必要自动化的领域与为了人的最大利益不能被自动化的领域之间的界限在历史过程中是变动的。随着文明日益复杂化,为了给真正的人类问题保留足够的时间和空间,人不得不使更广泛的活动领域

^① Georg Büchner, *Danton's Death*, In *Plays of Georg Büchner*, London, 1971, p. 27.

接受自动化。^① 某些生活职能不能自动化会成为人类生活本身的障碍。

由于从非真实向真实的转变是由人类(一个阶级,一个社会)和个人实现的一个历史过程,因此,对其具体形式的分析就必须涵盖这两个过程。在哲学对他们提出的问题所做的空洞的和琐碎的回答中,人们发现了强制性地把一个过程还原为另一个过程或把它们等同起来的思想。

通过疏离(estrangement)、通过存在主义的修正和通过革命性变革,异化的日常世界的伪具体被摧毁了。尽管,对后者来说,这个清单确实包含等级的方面,但每一种破坏形式都有其相对独立性,而且在这个意义上,每种破坏形式都不能用另一种形式来代替。

日常熟悉的世界不是一个已知的和已被认识了的世界。为了在现实中展现它,必须撕去其拜物教化的亲密性,暴露其异化的残忍性。天真地、非批判地经验平常的生活(workaday life),好像它就是自然的人类环境一样,这和哲学虚无主义在本质上共享一个根本特性:在这两者中,日常的某种特殊历史形式都被当作所有人类共存的自然的和不变的基础。在一个中,日常的异化在意识中反映为一种非批判的态度;在另一个中,则反映为荒谬感。要窥视异化日常的真理,就必须与它保持一定的距离。要去除它的熟识性,就必须“驱使”(force)它。为了充分展示人们的真实形象,他们不得不“变成”虱子、狗和猴子,这是一个什么样的世界?什么样的社会呢?为了让人们看清他们自己的面目、认识他们自己的

49

^① 控制论很少受到人们重视的一个方面是,它又重新提出了人的特性是什么的问题,提出了是什么东西实际上移动了创造性和非创造性人类活动以及如下两个领域之间的界限:其中一个领域把考古看作学术与研究(scholé and ponos),另一个领域则把考古看作休闲与商务(otium and negotium)。

世界,人必须把人与世界展示在多么“牵强”的比喻和预言中呢?我们感到,现代艺术、诗歌和戏剧以及绘画和电影制作的主要原则之一就是“驱使”日常、摧毁伪具体。^①

人们正确地感觉到,他们所提出的关于人类现实的真理是某些不同于这一现实本身的东西,因而是充分的。仅仅把现实之真理展示给人是不够的,人还必须**实施**这一真理。人总想生活在真实性中并**认识**这一真实性。一个个人不能通过自己使环境发生革命性改变并去除邪恶。这意味着作为个人的人与真实性没有任何直接关系吗?在非真实的世界中,人能过上真实的生活吗?在非自由的世界中,人能自由吗?存在一个**单一的超人格、超个体的真实性**吗?或者存在一个任何个人以及所有人都可享用的一劳永逸的选择吗?在存在主义的修正中,个人主体意识到自己具有多种可能性,并对它们进行选择。他改变的**不是世界,而是他对世界的态度**。存在主义的修正不是对世界的一种革命性变革,而是一个个人在世界上上演的**戏剧**。在存在主义的修正中,通过思考日常的准死亡状态(sub specie morits),个人把自己从不真实的实存中解放出来,并从**其他实存**中选择真实的那个实存。以这种方式,他使日常及其所有异化归于无效并予以超越,但与此同时,他也否定了自己活动的**意义**。选择具有真实性的准死亡状态会导致带有贵族气的浪漫的斯多葛主义(在死亡的迹象下,我真实地活着,不论是在王权的宝座上,还是在锁链中),或者通过选择死亡来实现这种选择。

^① 以疏离(estrangement)原则为基础的“史诗剧”的理论与实践只是摧毁伪具体的一种艺术形式。贝特尔特·贝莱希特(Bertolt Brecht)与20世纪知识界的氛围以及反抗异化的联系非常明显。人们也应该把弗兰兹·卡夫卡(Franz Kafka)的作品看作是对伪具体所做的一种艺术上的摧毁。(See e. g. G. Anders, *Franz Kafka*, London, 1960, and W. Emrich, *Franz Kafka*, Frankfurt, 1957.)

然而,存在主义的这种修正形式并不是实现个人真实性的唯一的出路,甚至也不是最常见的或最恰当的方式。同样,它只是一种带有明确社会阶级内容的历史性选择。

二、科学与理性的形而上学

50

1. 经济人

作为烦的人是整个世界都淹没于其中的那种纯粹的主观性。在这一节,我们将沿着这种转变追踪到另一个极端,追踪到已经把自己客体化了的主体。为了理解他是谁,主体变成了客体(objektální)^①。主体不再仅仅是构造世界的介入与活动:现在他作为总体的一个组成部分被整合到一个超个体的规律般的总体中。然而,这种整合却改变了主体。主体从他的主体性中抽象出来变成了一个客体和系统的一个要素。人变成了规律般的系统中由其功能决定的一个单元。他通过把自己从其主体性抽象出来来寻求对自己的理解,并把自己变成一个客体性存在。科学的纯智力过程把人变成了已经被整合进可以进行科学分析与数学描述的系统中的一个抽象单元。这反映了资本主义所造成的人的真正变形。只有在资本主义制度下,经济学才发展为一门科学。古代和中世纪的人们知道经济,了解少数几个分散的经济事实,却不了解作为一门科学的经济学。

现代科学的首要问题是,“现实是什么?它怎样才是可认识的?”伽利略回答说:“所有能用数学描述的东西都是真实的。”要开创一门能描述经济现象之规律的经济学,就必

^① objektální 是科西克创造的一个捷克语新词。德文译作 objektthaft。——英译者注

51 须确定一个转折点,在这一点上个别变成了一般,任意性变成了规律般的东西。作为科学的政治经济学正是从这一时期开始的,此时,独特性、任意性和随机性都获得了必然的和规律般的形式;社会运动的总体性“从个人的自觉意志和特殊目的”中产生出来,并变成独立于这些目的的存在;“个人相互间的社会联系作为凌驾于个人之上的独立权力,不论被想象为自然的权力,偶然现象,还是其他任何形式的东西”^①都一样。科学(政治经济学)把社会运动的这种解放看成某种基本的、给定的、不可还原的东西,并提出描述这种运动之诸规律的任务。关于经济现象的科学心照不宣地、无意识地预设了一个系统的观念,即一个差异化的整体,我们可以探寻和确定这个整体的规律,恰如在物理世界中那样。因此,这门“新科学”并不是无预设前提的;它以某种预设为基础,但却忽视了它们的意义及其历史性特征。不管正确与否,重农主义者把以基本科学形式构想的经济学等同于生产的资本主义形式。相应地,对它的研究也按照“物质规律”来进行,该规律是从生产的特性中产生出来的,它独立于意志、政治等等。^②只有当社会自身已经变成一个系统,当社会不仅已经充分分化,而且这种分化已经带来了多边依赖,并且这种依赖本身已经独立,即社会已经结构化为一个分化了的总体时,作为一个系统的社会理论才会出现。资本主义是世界上第一个这种意义上的系统。只有以这种方式,即以自然秩序的形式理解和把握的现实为基础,亦即只有以人们将其作为一个规律系统来研究的经济为基础,人才能提出一个第二

^① Karl Marx, *Grundrisse*, New York, 1973, pp. 196-197. (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第148页。——译者注)(着重处为本书作者科西克所加。)

^② See Karl Marx, *Theories of Surplus Value*, New York, 1952, p. 44. (参见《马克思恩格斯全集》第26卷,人民出版社1972年版,第15页。——译者注)

位的问题,即关于人与这个系统关系的问题。经济人(homo oeconomicus)就是建立在系统观念基础之上的。经济人是作为系统的一个组成部分的人,是作为系统的一个功能性要素的人,这样的人本身必须具有使系统得以运转所不可或缺的一些本质特征。认为关于经济现象的科学是建立在心理学基础之上的,并且认为经济规律仅仅是对心理学的细化、纯化和客观化^①,这些看法非批判地接受现实之现象形式,好像它就是现实本身。古典科学赋予“经济人”若干基本特征,包括像理性行为和利己主义这么根本的特征。如果古典科学的“经济人”是一种抽象,那么它是一种合理的抽象:不仅是在明智(verständig)的意义上,而且特别是在合理(vernünftig)的意义上。它的“抽象性”是由系统决定的,并且只有在系统之外经济人才变成了一个没有内容的抽象。系统(经济作为一个系统)和经济人是不可分离的量值(magnitude)。爱尔维修的利息理论和李嘉图的经济理论都建立在一个共同的基础之上,该基础的隐蔽性曾造成过很多误解。例如,把利己主义(interest 利益)心理学直接等同于某种物理学机制,在这里,利己主义是一种经济规律,是对一种被称作利己主义的力量定义。某一系统会理所当然地认为,人的私利能创造普遍福利。只有在这样的系统框架内,才能把利己主义看作人类活动的主要动力。表现为结果的这种“普遍福利”是什么?它即资本主义是所有可能的体制中最好的体制这一判断的假设和意识形态前提。

少到两个人的相互作用就能形成一个系统。更精确地说,两个人的相互作用是社会系统的一个基本模型。曼德维尔(Mandeville)笔下的虚荣的年轻小姐和狡诈的布商,狄德

52

^① H. Freyer, *Die Bedeutung der Wirtschaft im Philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, 1921, p. 21.

罗笔下的宿命论者雅克和他的主人^①，黑格尔的主人和奴隶，所有这些都代表人类关系的某种具体模型，都呈现为一个系统。一个系统大于所有参与者的总和，因为人与他们的关系在系统中并且作为一个系统形成了某种新东西，某种超个体的东西。这在曼德维尔思想中特别明显，在他看来，人只是由于其行动才属于某一类型，但是，他们只能在某一特定关系系统的框架内行动，反过来，这种关系系统又预设、需要并塑造特定的人。^②

为了使系统运转，必须塑造什么样的人？这样的人必须具有什么样的心理禀赋？即使系统确实能“塑造”有赚钱与存钱本能的人，追求效果（效用、利润等）最大化而理性行动的人，也不能就此得出结论说，人们与这些抽象概念相同。相反，它意味着这些基本特性是系统运转的充分条件。不是理论，而是现实，把人降低为一个抽象物。经济是一个系统，是一套支配着人在其中总是不断地被转变成“经济人”的各种关系的规律。一旦进入经济王国，人就会被改造。他一进入经济关系，就不以他的意志和意识为转移地被拖入环境和规律般的关系中。在这种经济关系中，他作为经济人发挥作用，而且他只能在其发挥经济人的作用的程度上存在并实现他自己。这样，经济就是一种有把人变成经济人，把人拖入征服人、改造人的客观机制之中的趋势的生活氛围。只有当经济是能动的，即只有当经济把人变成某种抽象时，只有当

① 开明唯物主义(enlightened-materialist)关于利益的理论在20世纪继续保持着活力，然而人们对其姿态及其所做的修正没有给予足够的关注[例如，G. 安德斯(G. Anders)把海德格尔的烦(sorge)译成“广义的利益”]；对于狄德罗的主仆辩证法与黑格尔的主奴辩证法之间的联系也缺少综合分析。

② 沙夫茨伯里(Shaftesbury)假定一些其活动构成社会的不变实体，对他来说，人天生就是一个社会的存在，即甚至在社会出现前他就是社会性的。与之相反，曼德维尔(Mandeville)是一个真正的辩证法家，对他来说，对立面会创造出某些新东西，某些前提中并不存在的新东西。

经济夸大并强调某些特征,并使之绝对化,却忽视经济系统环境中那些随机的不必要的特征时,人在经济中才是能动的。这表明把“经济人”从作为一个系统的资本主义中分离出来的意图是何等荒谬。只有把经济人看成是独立于资本主义系统的一个实体时,它才是一种虚构。^① 尽管作为系统的一个要素,经济人仍是一个现实。因此,古典经济学不是从“经济人”,而是从系统出发,并且为了这个系统的目的,它把“经济人”设想为系统得以建构和运转的一个已得到充分规定的要素。人不是在自身中规定自己的,而是参照了系统。根本的问题不是“人是什么?”而是,“怎样装备人才能把经济关系系统开动起来,并使之像机械装置那样运转?”系统概念是科学的基本蓝图。隐藏在经验现象表面混乱的背后的某些规律在此基础上得以揭示。对现象的经验性与事实性进行研究之前,已经存在一个系统观念,存在一个允许对这些现象进行研究的理智原则了。无数混乱的个人行为,看上去非常武断、偶然,都被还原或解释为一个特有的典型运动的实例。^② 系统概念的引入和应用与下述内容有关:(1)某一特定的方案或模型,即社会现象的一种解释原则;(2)计量和数学方法,即用数学语言表述经济规律的

53

① 追溯“经济人”的观念史是非常有益的。科学(政治经济学)越是拜物教化,它就越发把现实问题仅仅看作是逻辑问题和方法论问题。资产阶级政治经济学没有意识到政治经济学中的“经济人”与在实践上把人真正化约为“经济人”的资本主义经济现实之间的关系。它把“经济人”看成一个“合理的虚构”[迈耶(Meyer)],一个“必要的逻辑虚构”[H. 沃尔夫(H. Wolff)],一个“可行的假说”或一幅“有用的漫画”[H. 吉登(H. Guitton)]。另一方面,葛兰西(Gramsci)在 *Il materialismo storico* (pp. 266ff) 中正确地强调了“经济人”与造成人的抽象的经济结构的问题和经济结构的现实之间的联系。

② “无数单个的流通行为,从一开始就被概括为它们的具有社会特征的大量运动,——几个巨大的、职能上确定的、经济的社会阶级之间的流通。”[Karl Marx, *Capital*, vol. 2, p. 359. (参见《马克思恩格斯文集》第6卷,人民出版社2009年版,第398页。——译者注)]

可能性。从原则上讲,在经济学中引入数学是可能的,因为科学把经济现象看作是一个具有重复性规则与规律的系统。

古典经济学预设了一个主观性变成客观性的关键转折点,而且没有对此进行进一步研究就把它当作一个起点。这个转折点如何可能?这里面到底发生了什么?这两个问题都没有得到考虑。这种冷淡态度蕴含一种神秘化的潜能,对古典经济学中人的“物化”的种种批判恰恰是以这种冷淡为基础的。因为,对古典经济学来说,人仅仅作为系统的一部分而存在,而且即使是研究他自己,也只有把他自己看作是系统的一部分才可以。科学地认识人的想法在于尽可能地把人从他的主观性中,从随机性特征和特质中抽象出来;在于把人变成一个像其他古典力学量值一样可以用数学的方法加以建构、描述,乃至公式化的“物理量值”。

从作为烦的人到“经济人”的转变不仅仅是视角的转换。问题并不在于,第一种情况把人直观为对社会环境的客观性一无所知的主观性,而第二种情况则在客观的超个体的环境中研究人。主要问题在别的地方。与所有表现为观点和视角转变相伴的,恰恰是研究主题的改变,客观现实变成了客体的现实,即一个由客体组成的现实。物理(physis)变成了物理学(physics),自然被还原为被动的自然(natura naturata)。在所有从表面上看是视角的转变中,人变成了一个客体,而且被当作与其他事物或对象处于同一个层次上的事物来研究。人类世界变成了一个物理世界,人的科学变成了人-客体的科学,即变成了社会物理学。^① 单纯视角的转换,它意在揭示现实的某些方面,而实际上却形成了一个完

^① 社会物理学存在于一种反形而上学的幻想之中:作为一种关于作为客体的人和关于人的可操控性的学说,它既不能代替形而上学(哲学),也不能解决形而上学(哲学)的问题。

全不同的现实,或者,宁可说,用一物替换另一物却忘记了这种替换。这种替换不只是通往现实的方法论途径:通过这种方法论途径,现实本身被改变了。方法论本体论化了。^①庸俗经济学是客体性世界的意识形态。它并不研究这个客体性世界的内部联系和规律,而只是把下述观念系统化了。该观念认为,客体性世界的代理人,也就是人,被还原为客体,他隐匿着(harbor about)自己,隐匿着世界,隐匿着经济学。古典经济学也研究客体性现实,但它并没有把行动者关于物化世界的观念系统化,而是探求它们的内在规律。但是,如果物化——物的世界、物化了的人际关系的世界——就是现实,再如果科学就是要研究它、描述它并探究它的内在规律,那么是什么致使科学迷恋幻象与物化的呢?这种事情之所以发生,是因为科学不仅把这个客体性世界当作人类现实的一种特殊形式及其在历史上转瞬即逝的一个时期,而且把它描述为自然的人类现实。

表面上仅仅是视角的转换,实际上则是对现实的替换,即客体性现实代替了客观性现实。^②根据物理意义上的自然来构想社会现实,根据社会物理学来构想经济科学。因

① 把方法论变成本体论,或者把经验现实本体论化,都是哲学神秘化的常见形式。每个伟大的哲学新纪元都要摧毁占统治地位的历史骗局(mystification)。在对亚里士多德哲学的批判中,培根批判古人把人类能力发展的一个特殊历史阶段,即缺乏技术的阶段,变成了本体。(See Paolo Rossi, *Philosophy, Science and Technology*, New York, 1970, p. 85.)

胡塞尔把伽利略描述为一个发现的天才同时也是一个遮蔽的天才。因为伽利略作为现代物理学的奠基人,用自然科学的理想化的自然代替了现实(自然)本身。[See Edmund Husserl, *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, 1970, esp. par. 9. (参见胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆2001年版,第9节。——译者注)]

② 威廉·配第(William Petty)在 *Verbum sapienti*(1665)中,详细介绍了一种用货币计算人的价值的方法。1736年,麦隆(Melon)试图证明,任何东西,包括纯粹的道德问题,都可以简化为一种计算。

此,客观现实变成了一个客体性现实,变成了一个客体的世界。

古典经济学用自己的方法所描述的现实不是一个客观现实。古典经济学既不在人类世界的异化形式中描述人类世界,也不论证人的社会历史关系是如何被物的关系及其运动所掩盖的。相反,它描述这个物化了的世界及其规律,好像它就是真正的人类世界,因为它是古典经济学所知道的唯一的人类世界。

人只有变成系统的一个要素,才能成为一个现实。在系统之外,他是非现实的。人在多大程度上被还原为系统的一个功能,系统要求在多大程度上把他设定为经济人,他就在多大程度上是现实的。他在多大程度上发展出系统自身运转所需之能力、才能与倾向,他就在多大程度上是现实的。其他那些并非系统不可缺少的才能和能力则是多余的和非现实的。就非现实的真正的和原始的含义而言,这些才能都是非现实的。它们不能得到施展与实现,也不能变成人的现实活动,不能转化为一个现实世界供人生活于其中。它们相当于浪漫主义者的一个秘密的不切实际的非现实世界。

浪漫主义的辩护者曾指责斯密说,在他的系统中,人们“从所有自然的和道德的束缚中解脱出来,他们之间完全是契约的、可撤销的,而且是可以用来评价的关系。他们之间发生的一切都是交易。他们被如此提炼以至于几乎没有追求快乐的驱力:只有赚钱和存钱的驱力推动着经济”^①。但是,以这种方式提问却与古典经济学和马克思无关。这是对资本主义现实的一种浪漫主义反应。古典经济学是这样看问题的:人必须具有哪些必要特征,资本主义体系才能得

^① H. Freyer, *Die Bedeutung der Wirtschaft im Philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts*, Leipzig, 1921, p. 17.

以运转。相比之下,浪漫主义者的概念是一个次级系统的概念,它是对古典理论的肤浅的、退化的和浪漫主义的诠释。它之所以如此,是因为它从系统的角度定义人,把人降为系统的要求,由于在不同领域只能实现人的某些潜能与功能,它没有给完整的人的自我确认留下空间。^① 浪漫主义辩护者用以反对“经济人”的抽象性与提炼出来的(distilled)完整性是宗法式的、潜能尚未得到充分发展的人的完整性。自由的现代人可能把这样一种完整性看成自己的理想吗?那就是把个人从生到死都绑定在一个他只能发展其有限能力的单一组织中。人能在许多世界里自由移动,能(带着某种历史的与阶级的局限性)从一个世界转移到另一个世界,只是在有限的时间内,被某些功能束缚于有机体中(如,作为生活之必需的经济),他的技能也正是这样培养起来的。这难道不是现时代的巨大优势吗?人有能力同时生活在几个世界里,能够认识和经验不同的世界,这难道不是人在历史中进步的一种表现吗?现代人的完整性与浪漫化了的宗法式的人的完整性不同,它是在别的地方被发现的。较早时代的完整性存在于对形式和形状的限制中,而现代人的完整性存在于差异与矛盾的统一中。与行会的限制与受限制的完整性相比,正是在多个世界中活动与生活的能力是一种进步。浪漫主义轻视系统、轻视抽象,而他们忘了,人的问题、他的自由的问题以及他的具体性的问题始终是他与系统的一种关系。人总是生活在系统中,并且作为它的一个组成部分总是被化约为某些方面(功能)和某些(片面的和物化的)实存形式。同时,人始终不仅仅是一个系统,而且作为人,他不能被化约为一个系统。具体的人的实存跨越了下述两者之间

56

^① J. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalter*, Stuttgart, 1955, p. 89.

的距离,一方面人不能被化约为一个系统,另一方面,他又具有超越系统、超越他在特定系统(历史环境和关系)中的实际位置与实际功能的可能性。

2. 理性、合理化、非理性

现代资本主义社会的合理化与理性的丧失如影随形,并且随着合理化的发展,非理性也在蔓延,对于这一事实的[由马克思、韦伯、卢卡奇、C. W. 米尔斯(C. Wright Mills)所做的]一再重新思考,准确地揭示出我们时代的一个重要征兆。然而,把合理化与非理性的盛行并列起来反对“笛卡儿哲学中的人的独立理性”合理吗?^①下面我们将会看到笛卡儿哲学中的人的独立理性是合理化与非理性的产物。把结果并列起来反对原因就相当于忽视问题的本质。合理化是怎么变成排斥理性的一种力量的?合理化又是怎样引起非理性的?只有深入到这一反转(inversion)的起点,即对理性做历史分析,才能系统地研究这些问题。

笛卡儿的理性是一个在自己的意识中发现自己与世界之唯一确定性的自由的独立个人的理性。这一理性不仅支撑着当代科学,即唯理主义理性的科学,而且连同它的合理化和非理性一起渗透到当今现实之中。在“独立理性”的结果及其实现中,它依赖并从属于自己的产物,这些产物的总和却是不合理的(unreasonable)和非理性的(irrational)。在随后的反转中,独立理性丧失了其独立性与合理性(reasonable),并把自己显现为具有依赖性且不合理的某物,而这一理性的产物则表现为理性与自主性的寓所。理性不

^① C. Wright Mills, *Sociological Imagination*, New York, 1959, p. 170. (参见 C. 赖特·米尔斯:《社会学的想像力》,陈强,张永强译,三联书店 2001 年版,第 185 页。——译者注)

再寓于个人及其理性之中,而是外在于个人与个人的理性。无理性(unreason)变成了现代资本主义社会的理性。社会理性超越了个人的、笛卡儿的理性行动者的理性、力量和能力。理性就是超越。对这一超越及其规律的认识被称作科学,对它的服从叫作自由(“作为对必然性的认识”的自由)。马克思把这些超越的规律揭示为理性的一种神秘化或一个神秘化了的主体。这种超越性是虚假的主体,其力量、能量与合理性都由真正主体(社会行动者)的力量、能量及合理性滋养。理性是个人的理性。然而,他的理性的合理性不在于其理性的无前提性,而在于他自身的合理性的假设中所包含的合理性假设。因此,尽管这种理性缺少笛卡儿理性的直接的证据,它却被一个合理组织、合理塑造的(社会)现实中介着。

57

辩证理性不仅力图合理地认识现实,而且特别试图合理地塑造现实。但是,这也曾经是唯理主义理性的目标。那么它们的区别又在哪里呢?唯理主义理性试图合理地塑造现实,但却不合理地塑造了它,所以作为最终产物的现实既是合理化的又是非理性的,这是怎么发生的呢?辩证理性与唯理主义理性之间的区别仅仅是一种方法论或认识论的区别吗?仅仅是由于用结构-发生学的认识即具体总体的认识代替分析-综合性认识的结果吗?唯理主义理性的出发点是原子化的个人。唯理主义理性用其技术与科学成就创造了现代文明,但它也塑造了有能力进行精确科学推理的理性的(rational)个人,同时,也造就了“理性个人”所无力反抗的非理性力量。

所以,唯理主义的理性既在现代科学诞生中充当其基础

与证明,又以其合理化与非理性在现代世界的诞生中发挥作用。^① 唯理主义理性形成了一个它既不能把握与解释也不能以一种连贯的理性方式加以组织的现实。这种反转不是一个神秘的转变,它之所以发生,是因为**整个过程的出发点**是个人的唯理主义理性,它既是理性的一种特殊的历史形式,又是个人的一种特殊历史形式的理性。**这种理性一定会把某些现实留在理性领域之外**:或者由于这些现实不能被这种理性所**捕获**,在这个意义上,它们是非理性的(这是非理性的第一种含义);或者由于它们不能被这种理性所**支配和控制**,因为它们逃脱了理性的统治,在这个意义上,它们也是非理性的(这是非理性的第二种含义)。

58 这种理性把非理性(上述两种含义)的东西搁置一旁,同时把这种非理性**塑造**为它自身之实现与实存的一种形式。唯理主义理性假定个人能“把他的理性用于一切事物”,在这个意义上,它反对任何权威与传统。它想要用它自己的理性去研究和认识万物。这是现代思想的**永久性特征**,除了这个积极方面,它也包含一个消极方面:由于带有某种朴素性,理性忽视了下述事实,主体不仅是设置的主体而且是被设置^②的主体;一旦认识到这一点,原子化的个人的理性就**必然**产生无理性,因为它把自己当作直接给定的东西,而且它在实践上和理论上都不包含世界的总体性。**合理化和非理性是唯理主义理性的两个化身**。现实的合理化和与此同时发生的人类现实向客体性现实的转化,以及既不能透视亦无

^① 唯心主义者捍卫理性抵制存在主义的解释,其弱点在于他们往往没有看到唯理主义理性与某种现实形态之间的联系。因此,他们反对存在主义的论证几乎没有什么说服力。参见,卡西尔(Cassirer)就如何评价笛卡儿的问题与雅斯贝尔斯等人展开的富有启发性的辩论。(E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Paris, 1959.)

^② 在科西克原文中这是一个非常不清楚的词语。——英译者注

法驾驭的环境的非理性与无理性,所有这些都源于同一个基础。因此,也产生了把合理性(racionální)误认为有效性(racionelní)的可能性。如果价值判断被排除在科学之外,如果科学在处理人类行为时,只能理性地判断手段的有效性而不能判断其目标的适宜性(否则就会丧失其科学性),那么理性的影响就仅限于行为的技术问题。而且,属于“理性”领域的所有手段问题、操控问题以及技术问题就会从根本上与价值和目标相分离,即与主观的人类世界相分离,并把这个主观世界遗弃给无理性,即非理性。这些观念不仅出现在马克斯·韦伯^①的作品中,也出现在冯·诺伊曼(von Neumann)和摩根斯坦(Morgenstern)^②的数学与逻辑学著作的哲学前提中。它把有效地利用资源、以最小能耗达到目标或者使利益最大化的行为看作是理性的(在我们的术语中是有效的)。科学为人们如何有效利用资源以及使用什么样的手段来达到既定目标提供指导。然而,它却拒绝讨论目标本身,或目标的正当性与合理性。“我们活动的合理性仅仅由它所使用的手段适宜性来测度:目标不受任何纯粹理性评价。”^③

由于有效性与非理性具有共同的起源,因此它们能够和谐共存,正如在非理性的理性化和理性化的非理性结果中所

① 马克斯·韦伯把个人活动交给非理性,对他来说,问题的关键不是存在(Sein)与应该(Sollen)之间的激烈冲突,而是根本不存在关于价值体系的真正知识,即普遍的和必然的知识的观点。[See Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, pp. 41-42. (参见列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店2003年版,第43页。——译者注)]

② 据说试图获得这些最大值的人也会“理性地”行动。[John von Neumann, Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1953, p. 9. (参见冯·诺伊曼,摩根斯顿:《博弈论与经济行为》,王文玉,王宇译,三联书店2004年版,第13页。——译者注)]

③ Ch. Perelman and L. Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, p. 112.

显示的那样。这种理性概念与理性现实把理性等同于技术：它们把技术当作对理性的完美表达，把理性看成行为与行动的技术。把学问分为科学与人文，把方法区分为解释性的（*erklären*）与理解性的（*verstehen*），区分为社会现象的自然化、物理化与自然现象的精神化，所有这些都非常清楚地表明了现实的分裂：唯理主义理性的统治就是这种固化了的分裂。在理论上与实践上，人类现实都被分为两个领域，一是效率领域，即合理化的世界，资源与技术的世界；二是人的价值与意义领域，它在一种自相矛盾的时尚中变成了非理性领域。

这样，资本主义世界的统一^①是在下述两个世界的分裂中实现的。一方面，是计算、操作、控制、精确的科学、计量、支配自然、效用的世界，简单地说，是客观性的世界；另一方面，是艺术、内在感情、美、人类自由、宗教的世界，简单地说，是主观性的世界。这就是它的客观性基础，它一次又一次地激励人们尝试从表面上或真正地再次统一世界，或者尝试弥补它的片面性：帕斯卡尔（Pascal）的“心的逻辑”是对笛卡儿推论方法的补充，美学真理作为逻辑学的补充（鲍姆加登），先验主义试图克服物理主义。^②

尽管 17、18 世纪的古典唯理主义试图合理地解释一切

① 黑格尔是第一个对现时代的这一特性进行深入分析的人。见他的 *Glauben und wissen* (Lasson, 1802, pp. 224, 225, 228, 229)。黑格尔对现代特点以及通过分裂对总体产生的影响进行了分析，约阿西姆·里特尔（Joachim Ritter）在 *Hegel und die französische Revolution* (Cologne, 1957, p. 32, 33) 中做了详细讨论。

② 在胡塞尔写于第二次世界大战前夕的重要著作 *Crisis of European Sciences* 中，他对意识的分裂进行了分析。在某种程度上，这本书应该被看作是民主意识的觉醒以及用以抵抗法西斯主义危险的对理性的捍卫。它的哲学内容跻身于 20 世纪前半叶具有深远影响的知识成果之列。

并试图把理性应用于万物^①，但它却制造了一波真正的或表面上的非理性主义浪潮。它对理性与合理性做了形而上学的把握，结果它未能完成自己的计划。正如在莱布尼茨的实例中所展示的那样，即使是在普遍的形而上学的趋势中，也会生长出非常明显的辩证的因素。当代逻辑经验主义者的“激进唯理论”简单地把现实的广大领域从理性研究中排除出去，或者将它们连同失败主义一起遗弃给形而上学或神话学，这激起了非理性主义的反动。有些非马克思主义哲学家努力对科学思维做辩证综合，他们批判地继承古典传统，试图构想一种现代辩证理性主义，他们为什么不愿与“不仅把人性，而且把与我们的行为、道德和政治问题相关的超出纯粹技术领域，即已经触及到哲学的所有东西都留给非理性和暗示的悲观主义”^②同流，这是可以理解的。把理性哲学排除在科学之外的理性唯科学主义必然要由生命哲学、存在主义、新浪漫主义之类的非理性主义思潮来补充。唯科学主义和各种非理性主义是具有互补性的产物。

形而上学的理性固化了理性和非理性，把它们理解为一劳永逸地给定的和不可改变的，并且在这种意义上把随历史变化的人的认识的边界以及人形成现实的过程分为两个本体论领域：理性的实存和非理性的实存。相反，现代辩证

^① 唯理主义的历史局限性偶尔会被浪漫主义从各个方向加以夸大或滥用。特别是在第二次世界大战期间，尤其是在资产阶级民主阵营中出现了复兴启蒙，捍卫理性，反对非理性的运动是很自然的。（See e.g. Aron Gurwitch, *On Contemporary Nihilism*, In *Review of Politics*, 7, 1945, pp. 170-198.）特别是他捍卫18世纪，反对浪漫的非理性主义对它的损毁。还有A. 柯瓦雷（A. Koyré）于1944年在纽约召开的孔多塞（Condorcet）逝世150周年纪念大会上的讲演，见 *Revue Métaphysique et de Morale*（1944, pp. 166-189）。他认为18世纪哲学创造了一种人类理想，这种理想至今仍然是人类反法西斯主义的唯一希望。

^② Ch. Perelman and L. Tyteca, *Rhétorique et Philosophie*, Paris, 1952, p. 122.

60 法的历史已经表明,辩证理性扬弃了这些历史边界,并且以人的名义,以广义的理性的名义,逐渐征服了那些被形而上学理性看作是专属非理性主义领域的“区域”。正如黑格尔在他的时代为僵硬的理性思想与非理性的物力论之间的历史交替问题发现了一个巧妙的回答,这个回答相当于是对辩证理性,即对“有一种比抽象的僵化思想构成的理性高级的理性形式”^①的哲学证明。于是,现代自然科学与20世纪的唯物主义辩证哲学在辩证理性中都有意或无意地得到了一个回答理性与非理性问题的恰当的答案。

辩证理性是认识与构造现实的普遍的必然过程。它没有把任何东西弃置于自身之外,因此,它既成了科学与思维的理性,又成了人类自由与人类现实的理性。理性的无理性,因而也是理性的历史局限性,就在于它对否定性的否定。理性的合理性就在于它把否定性假定并预设为自己的产物,由于它把自己理解为连续的历史否定性,因而认识到它自己的活动就在于设定矛盾解决矛盾。辩证理性既不存在于现实之外,也不把现实置于自身之外。它仅仅通过实现它的合理性而存在,就是说,只有在历史进程中构造一个合理的现实,它才能把自己构造为辩证理性。

辩证理性的主要特征可以概括为如下几点:(1)与唯理主义理性的超历史性相反的理性的历史性。(2)与唯理主义理性的分析-综合的研究方法形成对照,唯理主义理性沿着从基本到复杂,从一劳永逸确定的起点到人类知识之总体的路径前进;辩证理性则沿着从现象到本质,从部分到整体等路径前进,并把知识的进步看作总体化的一个辩证过程,

^① Karl Mannheim, *Das konservative Denken*, *Archiv für Sozialwissenschaft*, 57, 1927, p. 492. 曼海姆背负唯社会学主义包袱,忽略了当代辩证法的真正来源,过高地估计了非理性主义和浪漫主义在当代辩证思想发展中的作用。

在该过程中包含基本原则的可反转性(reversibility)。(3)辩证理性是理性思维能力和理性认知能力,也是理性地构造现实的过程,即实现自由的过程。(4)辩证理性就是否定性,它把在认识与实现人的自由中完成的每一步都置于进化着的总体的背景之中,并在这一背景中从理论上和实践上超越它。它没有混淆相对与绝对,而是在历史的过程中把握并实现相对与绝对的辩证法。

三、文化形而上学

61

1. 经济因素

什么是经济因素?对经济因素的信仰是如何产生的?在形而上学的—分析性研究过程中,社会整体的不同方面变成了特殊的自主范畴。人的社会活动的个别环节——法律、道德、政治、经济——在人们头脑中变成了决定人类行动的自主力量。人们把社会整体的个别方面孤立起来并把它们转变为抽象概念以后,再来研究它们之间的相互联系,如法律对“经济因素”的依赖性。这种思维方法把人的社会活动的产物变成一些自主的力量,这些力量获得了高于人的至上性。因此,对这些形而上学的抽象概念的任何综合,都只能是一个外在的综合,抽象概念间的任何相互联系,都只能是一种形式上的、具有机械因果关系的联系。当一种社会科学的前提刚刚得到发展时,因素论也许是适当的;然而,正是专业化社会科学研究的成功导致了一种高级科学观点——综合研究——对因素论的替代。

上面我们几乎逐字逐句地模仿拉布里奥拉(Labriola)和普列汉诺夫的论证,这两个人都因研究因素论的起源及其历

史作用而备受赞誉。然而,无论他们在“经济因素”与经济结构间所做的区分多么深刻(我们还将回过头来研究这种区分),他们的分析还有一点是不充分的。根据这两个思想家的观点,“经济因素”以及对社会因素的信仰都是反思的结果,是不发达科学思维的一个伴生性特征。^① 这样的结论只涉及各因素的影响或结果,而不触及它们的起源问题。根本的和决定性的问题不是科学思维不够发达或其有限的、片面的分析形式的问题,而是社会存在的瓦解,资本主义社会的原子化的问题。从本源上讲,“因素”既不是思维的产物,也不是科学研究的产物,而是发展的特定历史形式的产物:在发展过程中,人们社会活动的创造物成了自主的东西,通过这种形式变成因素,并作为一种独立于人及其活动的自主力量进入非批判性意识中。我们不同意普列汉诺夫和拉布里奥拉对经济与其他因素的起源所做的解释,并认为他们的方法是片面的,而且带有启蒙的味道。但我们完全接受他们在经济因素与经济结构之间所做的区分。“这意味着经济因素和经济结构是同一个东西吗?当然不是,非常奇怪的是卡列耶夫(Kareyev)先生及其同党不理解这一点。”^②

经济结构(马克思主义唯物论的一个基本概念)与经济因素(庸俗社会学理论大量使用的一个概念)之间的区别为理解政治经济学在社会科学体系中的核心地位,以及经济在

^① 拉布里奥拉把诸因素描述为“临时性概念,现在和过去它们都是一种简单表达,尽管它们尚未达到成熟”。它们是“处于形成和发展过程中的知识的必然产物”,而且,它们“是作为对显性运动的各直接方面所做的一系列抽象和概括出现在人们头脑中的”(A. Labriola, *Essays on the Materialist Conception of History*, New York, 1966, pp. 179, 145, 151. Similarly G. V. Plekhanov, *Development of the Monist View of History*, New York, 1972, pp. 13ff. et passim)。

^② G. V. Plekhanov, *Izbranniie sochineniia*, vol. 2, Moscow, 1956, p. 288. 在捷克的大地上也有卡列耶夫教授的门徒吗?

社会生活中的优先性提供了一把钥匙。^① 下面这个基本问题对理解马克思主义及其各种概念非常重要：马克思主义之前的政治经济学能成为一门科学即唯物主义历史观的基础吗？既把经济学的意义理解为**社会经济结构**，又把它理解为关于社会经济结构中所包含的各种关系的科学，这相当于澄清了经济学的性质：经济不是社会发展的一个因素，因此经济学也不是关于这一因素的科学。有批评认为历史唯物主义只适用于资本主义时代，因为在这一时代，物质利益盛行，经济变成了自主的东西（在中世纪天主教盛行，在古代政治处于支配地位），这表明人们对马克思理论的理解存在明显缺陷。政治在古代盛行、天主教在中世纪盛行、经济和物质利益在现代盛行，这恰恰可以在唯物主义理论基础上，通过阐明每个社会的**经济结构**而得到说明。因此，当资产阶级意识形态承认物质利益和所谓的经济方面在现代社会中发挥重要作用，并宽大为怀地承认是马克思主义“正确地”并“令人鼓舞地”指出了这一点（尽管它有众所周知的片面性，但这并不能掩盖整个真理）时，它就使自己的假设成了自身神秘化的牺牲品。它对马克思主义的仁慈是滑稽可笑的。在马克思之前的各色资产阶级思想家[哈林顿、麦迪逊、蒂埃

^① 唯物主义的经济结构概念与劳动和实践是不可分离的，我们将在后面的章节中对此进行论证（特别是在“艺术及其社会等价物”和“劳动哲学”中）。如果缺少这种联系，“经济结构”概念将会退化为“经济因素”概念。

里(Thierry)等]都注意到了经济因素的普遍作用^①,而这本身就需要一种唯物主义的说明,即必须在资本主义经济结构及其特性的基础上对它进行说明。人们猜想的资本主义社会中的经济自主性在以往社会中并不存在,它是物化的社会关系的自主性,因而只与经济的某一特殊历史形式有关。

63 一种不同的观点认为,在整个历史视阈中,马克思主义并不承认社会生活的这个或那个部分必然会盛行。这种观点认为,经济在社会发展中的首要性只是经验性的而不具有不可避免的必然性,它还认为,在历史发展的某一点上,由于生产力的极大发展,获取物质产品成为第二位的事情,它的首要性将会消失。换句话说,根据这种观点,在相对落后的社会中,由于生产力不发达,人们不得不把绝大部分精力用于解决生产和分配物质产品的问题上,因此经济发挥着决定性作用。经济只是在量的意义上来把握的,它被理解为全部人类活动中暂时盛行的一种特殊的人类活动。这样,把人从经济活动的量的支配中解放出来就意味着把社会从经济的首要性中解放出来了。而缩短工作时间作为把人们从经济因素的首要性中解放出来的必要条件,它绝不能消除即使在一个自由社会人们也要进入某些社会生产关系这一事实,也不能消除甚至在那时生产也具有某种社会性这一事实。经

① 在关于1787年美国宪法的辩论中,有一些与这一问题相关的有价值的材料。在这场辩论中,不同倾向的代表们以在后世资产阶级社会不会听到的坦率为他们的利益辩护。汉密尔顿:“财产的不平等在社会中造成了巨大的根本差别。”同年,麦迪逊在*Federalist*中写道:“派系的最常见最持久的根源在于财产的各种不平等分配,拥有和不拥有财产的人在社会上构成不同的利益集团。”约翰·亚当斯在1776年写给苏利文(Sullivan)的信中说道:“哈林顿曾指出,权力总是由财产决定,我认为这是一条正确无误的政治格言,就像力学中的作用力与反作用力相等的原理一样。而且,我认为我们还可以再进一步断言,在一个社会中,权力的平衡总是伴随着土地财产的平衡。”(See F. Coker, ed., *Democracy, Liberty and Property*, New York, 1947, pp. 73, 82, 120.)

济的拜物教和劳动的物化特性将消失,耗力的体力劳动也将废除,所有这些将允许人们把更多精力投入到非生产性活动中,即非经济性活动中。尽管如此,经济结构将继续保持它作为社会关系根本基础的首要性地位。更准确地说,只有在一个特殊的经济结构,即共产主义经济结构中,才能把人从经济因素的至上性中解放出来。我们可以指出某些阶级的特性,在以往社会中,他们摆脱了为争取物质产品而进行的直接斗争,在这个意义上,他们没有处于经济因素的至上性之下。而这些阶级的特性、他们活动的内容与意义,连同这些活动曾经是非生产性活动这一事实,所有这些都是他们那个社会经济结构的结果。

在对因素论的批判中,科特·康拉德指出,因素论是对社会的拜物教的直觉的产物与残余,拜物教直觉把社会关系反映为物与物之间的关系。因素论完全颠倒了社会运动。它把人类客观实践或精神实践的孤立的产物当作社会发展的“行动者”,尽管在现实中,社会运动的唯一行动者是处于生产与再生产自己社会生活过程中的人本身。

在作为马克思主义一个范畴的经济结构和作为社会学一个范畴的经济因素间做出区分,是科学地论证经济在社会生活中具有首要性的前提。因素论主张某种享有特权的因素——经济——决定所有其他因素,如国家、法律、艺术、政治、道德。这样做,它避免了下面这个问题:社会整体,即作为一种经济形态的社会,它是怎样产生和形成的?因素论把社会形态看作是理所当然的,看作一个既定事实,看作一种无内涵的外在形式,或看作某个特权因素决定所有其他因素的舞台。相比之下,唯物主义理论是从这样一个观点出发的,即社会整体(社会-经济形态)是由经济结构形成和构成

的。经济结构构成了所有社会生活领域的统一性与连贯性。^① 与任何形式的多元论相反,唯物主义一元论不把社会看成一系列或一群因素,其中一些因素表现为原因,另一些因素表现为结果。在机械因果论(在该理论中,一个因素是原因,另一个因素是结果)和多元相互作用(即单纯的连贯性,它排除任何因果性,代之以功能性与归属性)之间做出选择,这本身就是某种特殊现实观的一个结果。这种观点首先从社会现实中提取某些孤立的抽象物,并把它们提升到本体论的实存(因素),然后再把这些形而上学构造返回或引入相互作用或因果依存的各种环境中。自然,形而上学的出发点必然会在所有这些活动上都留下它的痕迹。^② 一个形而上学的观点已经被非法地带入问题自身之中了。

唯物主义一元论把社会看成是一个由经济结构构成的整体,即由人们在生产中进入的与生产资料有关的各种社会关系的总和构成的一个整体。它不仅能为一套完整的阶级理论提供基础,也能为区分影响整个社会结构性质的结构变化与只对社会结构做一些修改而不从根本上改变社会结构性质的派生的、第二位的变化提供一个客观标准。当代对资

① 该观点有助于理解现代社会的统一体以及各领域在结构上的相互联系,这些领域包括经济(为生产的生产,货币—商品—货币)、科学(科学作为一个系统地获得并储存客观知识的绝对的,即无限的、永远进步的过程,它是更全面控制自然的前提)和日常生活(生活节奏的加快,对快乐的贪得无厌,等等)。

② 在约翰·杜威的言论中清楚地显示了庸俗多元主义观点:“问题在于:在这些因素中是否有任何一个是如此突出,因而成为唯一的原动力,而其他的因素都成为第二性的和派生的结果。”“文化中有没有任何一个因素或方面是占主导地位的,或者说,它是倾向于产生和调节其他因素的,或者说,经济、道德、艺术、科学等等无非是一些彼此互相作用的因素的许多方面,其中每一因素施作用于别一因素而又受作用于别一因素而已?”[J. Dewey, *Freedom and Culture*, New York, 1939, pp. 13, 16. (参见杜威:《自由与文化》,傅统先译,商务印书馆2013年版,第10,12页。——译者注)]

本主义所做的各种辩护(如,有观点认为,在最发达的帝国主义国家阶级差别已经消失)都以混淆经济因素与经济结构的各种理论为基础。因此,我们认为有关阶级的大量辩护性文献都来自于马克斯·韦伯并非巧合,他认为在市场上处置财产的能力决定阶级归属。这种方法完全抹杀了占有生产资料和占有产品之间的差别。在对两个基本阶级,即对剥削阶级与被剥削阶级进行划分时,韦伯采用了自发的因而也是抽象的尺度:有产者和无产者、富人和穷人、支配财产者和不支配财产者等。换句话说,在这一构想中,随着经济被看成财富、财产、金钱的权力、所有权的权力等等,经济概念被化约为陈旧的“因素论”。这种理论导致一种肤浅且存在争议的结论,即经济上强有力的个人未必是权力的实际执掌者。^①经济决定论的片面性受到经济、权力、社会地位多元决定论的抵制。该观点实际上是向原子主义因素论的一种倒退。对马克斯·韦伯来说,经济、权力和社会地位构成了独立自主的系列,它是一个超历史的实存。然而实际上,(a)经济地位,(b)社会地位,包括社会威望等级、荣誉等级、尊重等级等等,和(c)政治权力分割,在某种特殊社会经济形态的框架内发挥作用、相互渗透、相互作用,它们只有在这种特殊社会经济形态中,并以这种特殊社会经济形态为基础,才具有相对自主性。有观点认为社会地位和政治权力并

65

^① 第一次世界大战后,资产阶级社会学家用马克斯·韦伯的阶级理论来论证,无阶级社会是不可能的。(当时有必要证明新生的苏维埃社会的目标带有乌托邦性质。)然而第二次世界大战后,同一个理论又为阶级与阶级对抗的终结,为在最发达的垄断-帝国主义国家阶级斗争的减少提供了证据。尽管对此做出解释比较容易,但它仍然是一个历史悖论。第一种立场,见保罗·蒙伯特(Paul Mombert)的 *Zum Wesen der soziale Klasse* (In *Hauptprobleme der Soziologie*, 2, 1923, p. 267)。第二种立场见 J. 伯纳德(J. Bernard)和 H. 舍尔斯基(H. Schelsky)的 *Transactions of the World Congress of Sociology* (vol. 3, 1956, pp. 26-31, and vol. 2, 1954, p. 360)。

不是“归根到底”取决于经济与社会的经济结构,而是构成了相互影响的三个独立自主的系列,这种观点是一个错觉,是把经济简单地理解为一个因素,为了“完整”的缘故,不得不把其他因素安置在其周围造成的结果。确实,占有金钱(Geldbesitz)本身并不是有资格,正如贫穷本身不是资格的丧失一样。但是,尽管富有和贫穷代表经济状况,而不是阶级身份,但它对社会地位和政治的具体影响仍将**取决于社会经济结构**。例如,堂吉诃德式的行为问题可以解释为价值观移植的问题,比如,把地位荣誉从它能在其中正常发挥作用但已陈旧且正在消失的社会制度中,移植到价值结构和等级制度完全不同的社会中。旧价值观在新社会中发挥异常作用,并产生完全相反的影响和意义。从根本上讲,某些价值观的功能的改变不是主观评价的结果,而是社会关系客观变化的结果。与权力问题、权力结构问题和权力结构变化问题类似:不能在经济因素(财富、财产的权力等)的基础上,而只能从这种或那种社会形态的经济结构规律出发来理解它们。总之,我们可以说:财富(“经济”)的分配、权力的结构与等级(“权力”)、社会地位(“威望”)等级都由规律般的关系决定。处于特定发展阶段的这些关系又是从社会制度的经济结构中生长出来的。下述这些问题出现了,关于在既定社会中如何分配权力,谁执掌权力,如何行使权力的问题,它们是关于**权力等级制度本性的问题**;此外,关于社会威望的尺度与等级的问题,谁获得荣誉以及怎样获得荣誉,谁被尊为权威和英雄,谁被称为异端和“恶棍”,换句话说,社会地位的尺度和性质是什么;最后,通过什么方式分配社会财富,社会是怎么分裂为有产者和贫穷者的(或者说成是有产者和很少占有财产者),这些问题是关于**财富分配的问题**。韦伯及其学派认为,所有这些问题都是自发的。然而,

它们都是从社会形态的经济结构中派生出来的,并且只有以此为基础,它们才能得到合理解释。

如果把由经济结构构成的社会现实的**统一性**误认为形而上学的同一性,如果社会现实的具体的总体退化为抽象的整体,那么对社会现实统一性的强调无疑会变成科学研究的障碍。这就解释了,虽然当代社会学放弃了一元方法论的出发点,转而对社会现实(社会学为它创造了完全独立的科学学科,如权力社会学、艺术社会学、文化社会学、知识社会学、宗教社会学等)的特殊领域和要素进行详细研究,但它还是取得了一些积极成果。相反,**单纯坚持正确的(潜在正确的)出发点本身,而不在具体的总体中认识这个出发点的真理**,只能导致粗俗的重复,并将在形而上学的同一或空洞的总体中停滞不前。

2. 艺术及其社会等价物

哲学提问与兜圈子完全不同。但又是谁迷失在圈子之中了呢?谁在进行哲学提问呢?循环推理的运演带有一种朴素的无意识,即限定性循环是**提问本身**造成的。概括问题、提出问题后,推理就会集中在精炼它自己的概念上。然而,是谁概括并选出问题的呢?是谁划定了限定推理的圈子呢?

关于现实主义与非现实主义的争论促使人们重新给出更精确的定义,改造概念,用一些词语替换另一些词语。但所有这些都建立在一个不曾表达也未经审查的假设基础之上。人们在艺术家对现实的态度上争论,在他用来描述它的方法上争论,在他反映现实的这个或那个方面的适当性、忠诚性和艺术精确性上争论,但始终默默地想当然地认为最明显、最熟悉的事物,也是最无须质疑和研究的事物正是现实

67

本身,而非他物。然而,现实是什么?如果把这个问题留在黑暗中,只去澄清第二位的问题,关于现实主义与非现实主义的争论会有多大成果呢?这种讨论不需要一种“哥白尼式的转变”,使整组完全颠倒了的问题重新站在坚实的基础上,澄清基本问题,从而也为所有其他问题的解决提供先决条件吗?

每个现实主义或非现实主义的观念都以某种有意识的或无意识的现实观为基础。在艺术中,什么被看作现实主义,什么被看作非现实主义,总是取决于现实是什么,取决于人们怎么构想现实。因此,对这个问题的唯物主义考察从把这种依存性设定为基本原理开始。

诗歌并非是比较低等的现实。尽管它属于不同的种类和不同的形式,具有不同的使命与意义,但它是一个同等的人类现实。无论是直接地还是间接地,有中介地还是无中介地,经济都不产生诗歌。相反,人们创造了经济和诗歌作为人类实践的产物。唯物主义哲学不能用经济来支撑诗歌。它也不能用诸如政治、哲学或艺术这些不那么真实或者近乎想象的外衣把经济装扮成一个唯一的现实。相反,它必须提出关于经济自身起源的根本问题。谁把经济当作某种给定的、不能进一步化约的东西,当作所有事物的终极来源和不能进一步质疑的唯一真实的现实,谁就把经济变成了一个结果、一个物、一个自主的历史因素,并会在这一过程中把它拜物教化。因此,现代唯物主义是一种激进哲学,因为它不限于分析人的创造物,而是深入到社会现实的根源,即深入到作为客观主体的人,深入到作为构造社会现实的存在的人。唯物主义者把人限定为客观的主体,即把人限定为一种以作为不可或缺之条件的自然为基础,按照自然规律,使用自然材料,形成一个新的社会-人类现实的存在,只有以此为基

基础,我们才能把经济解释为人的对象化的基本结构,解释为总体规划,解释为社会关系的发源地,解释为人类对象化的基本层次,解释为决定上层建筑的经济基础。经济之所以具有首要性,不是因为人类的某些创造物比其他创造物更真实,而是因为**实践和劳作(work)在构造现实的过程中具有核心地位**。文艺复兴对人的反思(文艺复兴为现时代发现了人和人的世界)是从劳作开始的,它在更宽泛的意义上把创造设想为人所独有并能把人和动物区别开来的某种东西:尽管上帝进行创造,但他并不劳作,而人既创造又劳作。在文艺复兴时期,创造与劳作还是统一的。新生的人类世界宛如波提切利(Botticelli)的在初春时节从贝壳里走出来的维纳斯一样清新、一样透明。创造是已经得到提升或引人向上的某物。在作为创造的劳作与劳作的引人向上的创造物之间存在一种直接联系:创造物指向高踞于创造物之上的创造者——人,它不仅表明人已经变成了什么,成就了什么,而且表明人能成为什么,能成就什么。它们显示他的实际创造力,但更显示他的无限潜能。“我们周围的一切都是我们自己的作品,人的作品:我们国土上的所有房屋、宫殿、城市、精美的建筑。它们像是天使的作品,然而却是人的杰作……看着这些奇迹般的东西,我们明白了我们甚至能创造比迄今所有的一切更好、更漂亮、更精致、更完美的东西……”^①

68

^① ‘Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia oppida, omnes urbes, omnia denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellentia, iure censeri debeant . . .’ (G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basel, 1532, pp. 129ff. Cf. also E. Garin, *Filosofi italiani del quattrocento*, Florence, 1942, pp. 238-242.) 曼内蒂(1396—1459)因其论战的热情而忽视了人类的一切都会退化(的现实),但这一程序性(programmatic)偏见,使他相信迷人的人道主义宣言。一百年以后,塞万提斯不再那么乐观,他对人类问题的把握要深刻得多。

资本主义切断了这一直接联系,把劳作与创造分开,把创造物与创造者分开,并把劳作变成非创造性的令人疲惫不堪的苦役。创造是艺术,而工业劳动则是生搬硬套、呆板的程式、无聊的重复,因而是无价值的和自我贬低的。人,文艺复兴时期的创造者和主体,如今却沦落到创造物和客体的水平,沦落到桌子、机器、锤子的水平。失去了对他所创造的物质世界的控制,人也就失去了现实本身。现在,真正的现实是物的客观世界,物化了的人类关系的客观世界。与之相比,人则变成了错误、主观性、不精确和任意性的根源,一句话,表现为一个不完美的现实。到19世纪,最高现实不再以超验上帝的身份,以关于人与自然的神秘化的观念的身份,在天堂进行统治,而是以超验的“经济”的身份,以作为拜物教化的人的物质产品的身份,下降到尘世。经济变成了经济因素。现实是什么?它是怎么形成的?现实是“经济”,其他任何东西都是“经济”的升华或伪装。那么经济又是什么呢?“经济”是经济因素,即拜物教化的社会存在的组成部分,这种拜物教化的社会存在实际上已经获得了自主性和高于资本主义社会中处于分裂状态且已原子化了的软弱无力的人的至上性。经济以这种拜物教化的形式或以变形的形态进入19世纪思想家们的意识,作为经济因素或作为社会现实的始因肆虐多端。社会理论的历史记录了许多人的名字,我们还可以增加其他一些人,对他们来说,经济已经获得了这种神秘的自主性。这些人是“经济因素”思想家。我们想强调的是,马克思主义哲学与这种思想意识毫无共同之处。

马克思主义不是机械唯物主义。机械唯物主义会把社会意识、哲学和艺术化约为“经济条件”,而且机械唯物主义的分析活动必须揭示精神产品的世俗内核。相反,唯物辩证

法则要展示具体的历史主体如何利用他的物质经济基础形成相应的观念和整套意识形态。不是把意识还原为条件,而是把注意力集中到**具体的主体生产和再生产社会现实,同时主体在这个现实中历史地生产和再生产自身的过程上。**

一种方法把僵化的未经分析的理智现象归于同样僵化的并做了非批判的理解的“社会条件”,这种方法被频繁地归于马克思主义者们,甚至被当成他们的基本原则,实际上,它是许多唯心主义作家的特征。他们把这种方法当作对现实的一种科学解释。因此,最激进的唯心主义与最庸俗的唯物主义最终会携手而行。^① 反映这种共生现象的传播最广的实例与浪漫主义问题有关。有些文献以德国经济薄弱、法国大革命时期德国资产阶级软弱为基础,或者通过当时德国的分裂状态及其落后状况,来解释浪漫主义诗歌和哲学。它在特定时期的环境中寻找固定的、僵化的精神创造物的真理,然而,在这个意义上,真理是不可理解的、外在的。而马克思主义第一个提出社会意识的真理在社会**存在**中。这是它的革命性贡献。然而,环境不是存在。用“环境”代替“存在”会引起许多其他误解:有人认为浪漫主义不过是可以归于浪漫主义某一特定历史情况的一些道具而已,如中世纪、理想化的人民、幻象、浪漫化的自然、欲望等等,尽管实际上浪漫主义不停地扔掉旧道具,带着新道具出场;有人认为浪漫主义和非浪漫主义的区别在于,前者依恋过去,后者面向未来,然而,实际上,恰恰是20世纪浪漫主义思潮已经证明了未来也是浪漫主义的一个重要范畴;还有人认为,浪漫主义与非浪漫主义的区别在于,前者渴望中世纪,后者迷恋古代,尽管事实上,古代——就此而言,任何其他事物——也能

70

^① 对浪漫主义和对不快意识的解释参见吉恩·瓦尔(Jean Wahl)的 *Le malheur de conscience dans la philosophie de Hegel*(Paris, 1929)。

成为浪漫主义者渴望的主题。

于是,这个概念一方面提出了构成意识内容的环境,另一方面提出了由环境塑造的一种被动意识。尽管意识是被动的和无能的,环境是具有决定性的而且是万能的。然而,“环境”是什么呢?万能不是“环境”的必然特性,正如被动不是意识的永恒特性一样。“环境”与意识的二律背反(antinomy)是主-客体辩证法的诸多不同的暂时的历史形式之一,而主-客体辩证法则是社会辩证法的基本因素。

没有“环境”,人就不能存在;只有通过“环境”人才能成为一种社会存在。人与“环境”的矛盾,无能的“意识”与万能的“环境”之间的二律背反,既是“环境”自身内部的对抗,也是人自身内部的分裂。社会存在不等于环境、条件,也不等于经济因素,如果孤立起来看,所有这些都是社会存在的各种变形。在社会发展的某个阶段,人的存在是分裂的,因为人的存在的客观方面(离开它,人不仅不再成其为人,而且会变成唯心主义的幻象)与人的主观性、能动性相分离,与他的各种潜能和可能性相分离。在这种历史分裂中,人的客观方面变成了异化的客观性,变成了僵死的、无人性的客观性(变成了“环境”或经济因素),人的主观性则变成主观的存在、卑劣(squalor)、需要、虚空、纯粹抽象的可能性、一个渴望。

人的社会性不仅在于,离开对象他什么都不是,而且特别在于,他在对象性活动(objective activity)中显现自己的现实。在生产与再生产社会生活,即在把自己构造为社会-历史的存在的过程中,人生产出:

(1) 物质产品,建立在劳作基础上的物质的-感觉的世界;

(2) 社会关系与社会制度,社会环境的总和;

(3)以前两者为基础,他生产了观念、情感、人的素质以及相应的人的官能。

离开主体,人的这些社会产品毫无意义,然而,离开物质手段与客观造物,主体将成为一个纯粹的幽灵。人的本质是主观性与客观性的统一。

人在劳作的基础上,在劳作中,并通过劳作,不仅把自身构造为在本质上有别于所有其他高等动物的一个思维的存在,而且把自己构造为我们所知道的宇宙中唯一能构造现实的存在。人是自然的一部分,而且他本身就是自然。同时,作为一个存在,他通过控制“外部的”与他自身的自然,在自然中构造了一个新的不能被还原为自然的现实。人们建构为一个社会-人类现实的那个世界是从不依赖于人的环境中生长出来的,没有这些环境,这个世界是无法想象的。尽管如此,这个世界却表现出一种不同的品质,不能把它还原为这些环境。尽管人能超越自然,但他源于自然,而且是自然的一部分。他能自由地与其造物发生联系,离开它们,怀疑它们的意义,审视自己在宇宙中的位置。他没有封闭在他自己和他的世界之内。因为他构造了一个人类世界,一个客观的社会现实,因此他既能超越它的环境、条件和假设,人也能把握并解释人类之外的这个世界,这个宇宙和自然。人之所以能透视自然之奥秘,只因他构造了一个人类现实。现代技术、实验室、回旋加速器和导弹都证明把自然知识仅仅建立在沉思的基础上是不能成立的。

因此,人类实践还表现为客观转化为主观以及主观转化为客观的舞台。它是一个“活性中心”,在那里人的意愿得以实现,自然规律得以发现。人类实践把因果性与目的性统一起来。而且,如果我们把人类实践看作一个基本的社会现实,那么,非常明显的是,在人类实践的基础上,人类意识实

现了不可分割的两个基本功能：记录与投射的功能，即发现事实与制订计划的功能。它既是反射也是投射。

实践的辩证特征在包括艺术在内的所有人类造物上都打上了不可磨灭的印记。一座中世纪大教堂是封建世界的一个表达或表象，但同时也是这个世界的一个构成要素。大教堂不仅艺术地再生产了中世纪的现实，它也艺术地生产了中世纪的现实。每件艺术作品都有不可分割的双重性：它表现现实，但也构造现实。它所构造的现实既不超出于作品之外，也不先在于作品之前，而只是严格地在作品之中。

72 据说，阿姆斯特丹的贵族们曾愤怒地抵制伦勃朗（Rembrandt）的《夜巡》（1642），因为他们没有在该作品中认出他们自己，而且这部作品给他们带来了歪曲现实的印象。难道只有当一个人在现实中认出他自己的时候，现实才能如实地得到认识吗？这种看法假定，人了解他自己，知道他看上去像什么，知道他是谁；它还假定，人无须借助于艺术与哲学就能认识现实，并能说出现实是什么。但是，人从哪里知道这一切呢？他确信他所认识的就是现实本身而不是他关于现实的观念，这种确信又来自何方？这些贵族们维护他们自己关于现实的观念，反对伦勃朗作品的现实，并把自己的偏见等同于现实。他们相信现实包含在他们的观念中，于是认为他们的观念就是现实。按照这一逻辑可以得出，对现实的一种艺术表达应该把他们的观念转化为绘画艺术的感性语言。现实是已知的，艺术家只需对现实进行描述与说明。而一件艺术作品并不描述关于现实的观念。作为一件作品，作为艺术，它既描述现实又构造现实，即美与艺术的现实，而描述和构造这两个过程是同时发生、不可分割的。

对诗歌史、哲学史、绘画史、音乐史等的传统解释认为，所有伟大的艺术与知识潮流都是在与各种根深蒂固的观念

的斗争中涌现出来的。但为什么会这样呢？我们听到人们谈及偏见与传统的重要性。人们发现了一些“规律”，按照这些规律，精神造物在两种“永恒”类型（古典主义与浪漫主义）的历史交替中不断进化，或者像钟摆一样从一个极端摆向另一个极端。这些“解释”什么也没有解释出来，只是搅乱了问题。

当代科学的假设建立在伽利略革命基础上。自然是一本打开的书，人能够读它，当然，这以他掌握了该书的书写语言为前提。由于自然语言是“数学语言”（*lingua mathematica*），除非人能掌握几何图形与数学符号语言，否则，他就不能科学地解释自然，也不能实践地控制自然。不懂数学的人不可能科学地理解自然。对他来说，自然（即自然的一个方面）是沉默的。

关于人类世界与社会-人类现实的书是用什么语言写成的？这一现实怎么展现自己？向谁展现？如果社会-人类现实认识它自身的现实，如果朴素的日常意识了解现实，那么哲学与艺术就会变成一种无关紧要的奢侈，对它的承认与拒绝取决于瞬时之需。哲学与艺术将仅仅是用一种关于各种观念的概念化语言，用一种关于各种情感的引喻性语言重复某些东西，然而即使没有哲学和艺术，这些东西也会被认识，而且对人来说，它们是独立于哲学和艺术而存在的。

人试图把握现实，但他通常仅仅“抓住”了它的表面或假象。那么，现实怎么在其自身的现实中展现自己呢？人类现实的真理怎么把自己暴露给人呢？人通过专门的科学对

73

殊使命的基础所在。由于艺术和哲学具有特别重要的和不可或缺的功能,因此它们是不可替代与替换的。用卢梭的话说,它们是不可剥夺的(inalienable)。

现实在伟大的艺术中把自身展现给人。按照这个词的本义,艺术是非神秘化的和革命性的,因为它引导人远离他关于现实的概念与偏见,进入到现实自身及其真理之中。真正的艺术与真正的哲学揭示历史之真理^①:它们使人面对它自身的现实^②。

在艺术中向人们展现自身的现实是哪个现实呢?是他已经认识,现在想以不同的方式,如感性直观的方式占有的那个现实吗?假如莎士比亚的戏剧实际上“只不过是”^③对资本主义原始积累阶段阶级斗争的艺术渲染,假如文艺复兴时期的宫殿实际上“只不过是”对资本主义社会出现资产阶级力量的一种表述。接下来出现的问题是,为什么这些本身并不依赖于艺术而存在的社会现象要在艺术中再次显现自身呢?为什么会选择一种仍然掩饰自己本性的形式,因此,选择一种既掩盖又揭示事物真正本质的方式呢?这一构想假定,在艺术中表达的真理也可以通过一种不同的途径获得;唯一不同的是,艺术在形象的感性图像中“艺术地”表现真理,而在其他一些形式中,真理给人的印象则不够深刻。

古希腊的神庙、中世纪的大教堂、文艺复兴时期的宫殿都表现现实,但同时它们也构造现实。当然,它们所构造的

① “真正的”、“伟大的”等修饰语是多余的。然而,在某些情况下,它们却起到了必要的澄清作用。

② 这些一般评论可以以毕加索的《格尔尼卡》(Guernica)为例来形象地加以说明。这幅画当然既不是对现实的一种不可理解的变形,也不是立体派的“非现实主义”实验。

③ “只不过是”(nothing but)作为一种典型的还原主义的表达方式,我们在第一章中已经见到了。

不仅是古代的、中世纪的和文艺复兴时期的现实,不仅是这些社会的建构性要素。作为完美的艺术作品,它们所构造的现实是超越了它们各自世界历史性的现实。这种超越揭示了其现实的**特殊性**。一座古希腊神庙的现实不同于一枚古代钱币的现实。随着古代世界的终结,后者丧失了它的现实。它失效了,不再充当支付手段或储藏手段。随着历史性世界的终结,功能性要素也丧失了它们的现实:古代神庙丧失了其作为做礼拜和举行宗教仪式之场所的直接的社会功能,中世纪的宫殿不再是文艺复兴时期国王的权力与宝座的可见的象征。但是,尽管历史性世界终结了,它们的社会功能丧失了,但古代神庙与文艺复兴时期的宫殿仍然不失其艺术价值。这是为什么呢?它们是否表达了一个尽管在其自身的历史性中已经消失但却又幸存下来的世界呢?它是怎样又是在哪里幸存下来的呢?作为环境的总和吗?作为人们加工过并将自身特性刻于其上的材料吗?一座文艺复兴时期的宫殿表示一个完整的文艺复兴的世界:从一座宫殿,人们可以推知当时人对自然的态度,人类自由的实现程度,对空间的组织、时间的表述以及其自然观。然而,一件艺术作品,只有**构造**一个完整世界,才能表现一个完整世界。一件艺术作品,只有它揭示现实之真理,只有现实通过它来讲话,它才能构造一个世界。在艺术作品中,现实对人说话。

74

我们从这样一个观点开始,即要考察艺术与现实的关系以及衍生出来的现实主义与非现实主义概念,就必须回答现实是什么的问题。另一方面,正是对艺术作品的分析引出了这个主要问题,引出了我们研究的主题:社会-人类现实是什么?它是怎么形成的?

如果仅仅根据决定作品产生的条件与历史环境来考察社会现实与艺术作品之间的关系,那么作品本身及其艺术性

将获得一种外在于社会的 (extra-social) 性质。如果社会的东西主要或完全固定在物化了的客观形式中,那么主观性将被理解为某种外在于社会的东西,理解为一个并非由社会现实构造与构成的事实,尽管它是由社会现实决定的。如果把社会现实与一件艺术作品的关系设想为时代的条件、环境的历史性,或者社会的等价物,那么唯物主义哲学一元论就会崩塌。它会被一种环境与人的二元论所取代:环境提出任务,人对环境做出反应。在现代资本主义社会,社会现实的主观方面与它的客观方面割裂开来,这两方面作为独立实体互相面对:一方作为纯粹的客观性,另一方作为物化了的客观性。于是就造成了双重神秘化,即环境的自动化与主体的心理化和被动化。然而,恰恰因为社会现实包括构造条件与环境的人类客观实践,所以,社会现实比这些条件与环境丰富得多、具体得多。环境是社会现实固定下来的那个方面。当它们与人类实践、人的客观活动分离时,它们立即变成某些僵硬且毫无生机的东西。^①“理论”和“方法”试图在这种毫无生机的僵化物与“精神”、哲学和诗歌之间建立因果联系。结果却造成了庸俗化。唯社会学主义把社会现实还原为条件、环境和历史决定因素,而经过如此变形后,这些东西都呈现自然物的形式。以这种方式构想的“条件”和“历史环境”与哲学和艺术之间的关系原则上只能是机械的和外在的。开明唯社会学主义试图通过引入一套关于真实的或人为的“中间环节”(“经济”与艺术就是“间接地”联系在一起的)的复杂等级制度来消除这种机械性。但是,这种努力接

^① 马克思在他的评论中概括地描述了资产阶级对历史的处理及其社会现实概念所具有的反动性特征,他指出,它“仅仅存在于对独立于活动的历史条件的处理中”。[Marx, *The German Ideology*, New York, 1970, p. 60. (参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社2012年版,第173页。——译者注)]

近于西西弗斯的苦役。唯物主义哲学提出了一个革命性的问题：社会现实是怎么形成的？对它来说，这一现实不仅以“客体”、条件和环境的形式存在，而且首先作为把环境构造为人类现实之客观组成部分的人的客观活动而存在。

唯社会学主义的典型特征是用环境来代替社会存在。按照它的观点，人类主体会随着环境的变化做出反应。人是不变的一组能在艺术与科学中捕获、研究并描述这些环境的情感能力与智力能力。当环境改变和展开时，人类主体与它们同行并对它们进行快照拍摄。他变成了环境的一个记录者。唯社会学主义默默地假设，尽管经济形态的更迭贯穿于历史发展的始终，尽管皇冠落地、革命盛行，人“认识”世界的的能力却从古代就保留了下来，不曾改变。

正如马克思所强调的，人“以其全部官能”感知并占有现实，但再生产人类现实的官能本身也是社会历史的产物。^① 要使客体、事件和价值对人有意义，人就必须发展出一种特殊官能。对于一个缺少这种官能的人来说，人、物、造物都缺少意义而且是无意义的。人通过对事物形成一种人类意识来揭示事物的意义。因此，一个具有发达官能的人对每一件人类事物都有意识，而一个官能不发达的人则对世界封闭，他不能从普遍上、总体上、敏锐并带有意向性地“认识”世界，而是从自己那只是现实的一个片面的拜物教化的片断的“世界”的角度片面地、肤浅地认识世界。

我们批判唯社会学主义，不是因为它为了解释文化而把注意力集中到环境与条件上，而是因为它没有通过环境自身或者在环境与文化的关系中把握环境的重要性。外在于历史的环境，没有主体的环境不仅是一个僵化的、神秘化的人

^① “感觉有自己的历史。”（M. Lifshitz, *The Philosophy of Art of Karl Marx*, London, 1973, p. 78.）

76 造物,而且还缺少任何客观意义。即使从方法论的角度来看,这种形式的“环境”也缺少最重要的东西,即一种适当的客观意义。相反,它获得了一种有赖于学者观点、反思和教养的虚假意义。^① 社会现实不再是客观研究的对象,即一个具体的整体,而是分裂为两个独立的异质的整体,然后“方法”和“理论”又努力把它们统一起来。社会现实之具体总体的分裂,一端产生了僵化的环境,另一端产生了精神、灵魂(psyché)和主体。于是环境要么是被动的,由精神、灵魂,或以一种“生命”(élan vital)活力形式存在的能动主体来启动,并由它们赋予意义;要么是能动的,并变成主体本身。于是,灵魂和意识除了以一种正确的或神秘化的方式考察这些环境的科学规律外,别无其他功能。

人们常常发现,普列汉诺夫的方法不能研究艺术问题。^② 其失败既表现在非批判地接受现成的意识形态结构,然后再为这些结构寻找一种经济等价物或社会等价物;也表现在其保守的僵化之中,正是这种僵化堵塞了理解现代艺术之路,并把印象派当成“现代主义”的最新形式。然而,这一失败的理论哲学根源好像尚未得到充分考察。普列汉诺夫从未克服环境与灵魂的二元论,因为他从未完全理解马克思的实践概念。普列汉诺夫引用马克思《关于费尔巴哈的提

^① 毫无艺术感的科学家会站在库辛斯基(Kuzcynski)的立场上,并认为最好的政治经济学教科书是由歌德在充满吸引力的标题 *Wahrheit und Dichtung* 下写成的。(See J. Kuzcynski, *Studien über schöne Literatur und politische Ökonomie*, Berlin, 1954.) 我们应该对作者表示谅解,因为他的观点只是“时代的回声”。

^② 可以把文学史写作的普列汉诺夫法归结为如下程序:首先,构造出关于某一主题的纯意识形态史(或者采纳资产阶级科学文献中现成主题的纯意识形态史),然后,借助于精致思辨的帮助,从“真实的秩序与联系”(ordo et connexio rerum)滑向“观念的秩序与联系”(ordo et connexio idearum)。普列汉诺夫经常把这一过程称为“寻找社会等价物”。(M. Lifshitz, *Voprosi isskusstva i literaturi*, Moscow, 1935, p. 310.)

纲》，并注意到，在一定程度上它们包含现代唯物主义的纲领。按照普列汉诺夫的看法，如果马克思主义不想承认在某些领域唯心主义更强大，它就必须能够对人类生活的**所有方面**都给出一个唯物主义的解释。^① 在做出这样的介绍之后，普列汉诺夫对马克思的“人类感觉活动”、实践和主观性概念给出了自己的解释：“人类生活的主观方面恰恰是它的心理方面：‘人类精神’、人的情感与观念。”^②于是，普列汉诺夫在心理、心理状态，或精神和道德状态、情感和观念与经济环境之间做了区分。当以经济史为基础对情感、观念、精神和道德状态进行澄清时，它们就得到了“唯物主义的澄清”。非常清楚的是，在马克思主义唯物论不仅成功地克服了先前各种唯物主义弱点，而且超越了各种唯心主义强项之**关键点**上，普列汉诺夫背离了马克思，这个关键之点就是对主体的把握。客观实践，马克思最重要的发现，因而也就完全退出了历史唯物主义。普列汉诺夫对艺术的分析之所以失败，是因为它们以一种缺少客观人类实践之基本要素的现实概念为基础。它缺少不能还原为“灵魂”和“时代精神”的“人类感觉活动”。

77

3. 历史主义与历史决定论

马克思关于古代艺术的著名论断与许多天才思想有同样的命运：各种评论的沉积以及对它的日常参考所造成的自

① 把马克思主义当作一个整体来理解，在这方面，列宁和普列汉诺夫意见一致。但即使在这里，他对实践概念的理解也与普列汉诺夫完全不同。

② G. V. Plekhanov, *Izbranniiie sochineniia*, vol. 2, Moscow, 1956, p. 158.

明性模糊了它的真正意义。^① 马克思是在研究古代艺术的意义及其永恒特性吗？他试图解决艺术和美的问题吗？正在讨论的这段话是一种孤立的表达还是与作者的其他观点相关呢？它的真正含义是什么？有评论者只考察它字面上的直接意思，并把它当作解决古希腊艺术理想品格问题的号召，为什么这些人会失败呢？也有解读者把马克思的直接回答看成是令人满意的，而没有停下来思考为什么他的手稿在观念尚未完成之时却突然中止，为什么这些人也会失败呢？

在这一部分，马克思讨论了政治经济学方法、社会科学方法论和历史唯物主义概念的一些问题，对艺术的考察则是次要的。马克思没有专门研究古希腊史诗，而是把它当作解决其他更一般的问题的一个例子。马克思不是把注意力集中到解释古代艺术的理想品格上，而是把注意力集中到阐述其起源与有效性的问题上：艺术与观念的社会历史限制与它们的有效性不同。主要问题不是艺术的问题，而是要阐述唯物辩证法的一个基本问题：即起源与有效性、环境与现实、历史与人类现实、暂时性与永恒性、相对真理与绝对真理的关系问题。要解决问题，必须首先阐述问题。概括地描述一个问题当然不是限定问题。概述与描述问题意味着要追溯并确定它与其他问题的内在联系。主要问题不是关于古代艺术之理想品格的问题，而是一个更一般的问题：一件艺术作品为什么能以及怎么能比它产生于其中的环境存活得更长久？赫拉克利特的思想在什么当中以及何以能够从产生它们的那个社会中幸存下来？黑格尔哲学为什么比它曾为之

^① “困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定社会发展形式结合在一起。困难的是，它们何以仍然能够给我们以艺术享受，而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本。” [Marx, *Grundrisse*, p. 111. (参见《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社2012年版，第711页。——译者注)] (着重处为本书作者科西克所加。)

建构意识形态的那个阶级的寿命长,它是在哪里存活的? 实际问题是个一般问题。只有借助于这个一般问题,才能把握和解决特殊问题。反之,关于绝对真理与相对真理、起源与有效性的一般问题可以在充分理解古代艺术这一特殊问题的基础上,用实例加以说明。^① 一件艺术作品的问题将把我们引向永恒与暂时、相对与绝对、历史与现实的问题。一件艺术作品(一般意义上的作品,包括哲学与科学作品)是一个复杂的结构,一个结构化的整体,它把观念、主题、成分、语言等各种要素连接在一个辩证统一体中。^② 宣称一件作品是一个意义结构,它不仅向社会现实开放,而且它作为一个整体及其个别构成性要素都是由社会现实决定的,以此来处理一件作品与社会现实的关系是不充分的。把作品与社会现实的关系设想为决定者与被决定者的关系会把社会现实仅仅还原为社会环境,即还原为某种只是作为一个外在前提和一个外部决定因素而与作品发生关系的东西。^③ 艺术作品是社会现实的一个组成部分,是这个现实的一个建设性

① 只有这样,才能把这段话与其他马克思著作和观点清楚地联系起来。当马克思评价某个古典政治经济学家时,当他对科学中的客观真理提出问题时,他处理的是一个类似问题。“所有学科,包括政治经济学和哲学在内,都有其自身引导其发展的内在规律,它不依赖于个人的主观任性,而且,实际上甚至是违背个人意向和预期而得到强制执行的。在对马尔萨斯(Malthus)的继承者,一位英国国教牧师理查德·琼斯(Richard Jones)的评论中,马克思证明了科学规律的客观性,遵循这种规律将产生不依赖于科学家主观意愿的实际结果。”[K. Kosík, *Dějiny filosofie jako filosofie: Filosofie v dějinách českého národa (History of Philosophy as Philosophy: Philosophy in Czech History)*, Prague, 1958, p. 15.]

② See R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, Evanston, 1973; also V. Vinogradov, *Problema avtorstva i teorija st'ilei (The Problem of Authorship and the Theory of Style)*, Moscow, 1961, p. 197; L. Doležel, *O stylu moderní české prózy (The Style of Modern Czech Prose)*, Prague, 1960, p. 183.

③ 这种错误方法最终再次造成了一种被学者忽视的非故意性替代:他讨论“现实”,然而他的错误方法却把现实变成了别的东西,并把它还原为“境况”。

要素,是人的社会-理智生产的一种显相。为理解一件艺术作品的特性,用一种“文化社会学”来研究它的社会性,研究它与社会的关系,考察其社会-历史起源、影响及接受情况,或者历史地研究它的传记与社会传记,是不够的。

毫无疑问,一件艺术作品是社会地决定的。然而,非批判性思维却把这种关系化约为社会现实与艺术的唯一联系,结果,它歪曲了这两者的性质。社会决定论命题默默假设社会现实存在于作品之外。于是,作品实际上变成了某种外在于社会的东 西,它不构成社会现实,因此,它与社会现实没有内在联系。对作品的分析可以在一般性导言或附录中单独研究其社会规定性,可以如其所是地把它放在括号前,但它不能进入科学分析的实际结构中。实际上,它甚至不属于那里。在这种相互外在性的关系中,社会现实和作品本身都退化 了:如果作品,即某种意义结构,不进入对社会现实的分析与研究中,那么社会现实将仅仅变成一个抽象的框架或者变成一般社会决定论,即具体的总体变成一个虚假的总体。如果人们不把作品当成一个其具体性根植于其作为社会现实的一个环节的实存中的意义结构来研究,如果人们承认决定性 是作品与社会现实之间唯一的“联系”,那么,本来是一个相对自主的意义结构的 作品就会变成一个绝对自主的结构,具体总体再次变成虚假的总体。作品的社会决定论观点隐含着如下两种不同含义。第一,社会决定论意味着,社会现实与作品的关系像自然神论的上帝-推动者与作品的关系一样,它提供第一推力,但作品一经创造出来,它就变成一个旁观者,观察其创造物的自主发展,不再影响创造物的命运。第二,社会决定论意味着,作品是某种第二位的、派生的、反映性的东西,其真理不包含在它自身之中,而是在它之外。如果艺术作品的真理不在作品自身之中,而是在环境之中,

那么,为了理解作品就必须了解关于这些环境的一切。环境被认为是作品反映的现实。然而,环境本身并不是现实:只有当环境是人的客观实践及其历史的实现、固定和发展时,并且只有这样理解它们时,它们才是现实。对我们来说,与“著述”(writings)相反,一件作品(work)总是一件“真正的”艺术作品或哲学作品,其真理不在时代处境中,不在社会的决定性或环境的历史性中,而在作为起源与可复制性之统一的社会历史现实中,在作为一个特殊的人类实存的主-客体关系的展开与实现中。**社会现实的历史主义(historism)不是环境的历史性。**

现在我们才能返回最初的问题。一件艺术作品为什么能以及怎么能比它产生于其中的环境存活得更长久?如果一件作品的真理在环境中,那么只有当它见证这些环境时,它才能存活下来。一件作品在如下两个意义上证实它的时代。第一,简单地看一下作品,我们便能认出,它属于哪个时代,哪个社会在它上面留下了印记。第二,我们察看作品,寻找它所能提供的关于它的时代与环境的证据。我们把它当作一个文献。为了能把作品当作其时代的一个见证或其环境的一面镜子来研究,我们必须首先了解这些环境。只有对环境与作品本身进行比较以后,我们才能确定作品是以一种直接的方式还是以一种间接的方式反映了它的时代,真实地还是非真实地证实了它的时代。但是,每个文化创作都有见证或文献功能。**仅仅被人类当作见证的文化创作不是作品。**作品的特性是它们主要不是或不仅仅是它们时代的见证。当然,它们确实也见证了它们产生的时代和环境,但除此之外,它们也是(或正在变成)人类、阶级和民族实存的构成性要素。作品的特性不是**历史性(historicity)**,即“讨厌的唯一性”和不可复制性,而是**历史主义**,即具体化的能力和存活

的能力。

通过比产生它的环境与境况存活得更为长久,作品证明了它的生命力。只要它的影响还在持续,它就还活着。作品的影响既包括对作品的欣赏者又包括对作品本身产生影响的事件。作品经历了什么是对作品是什么的一种表达。作品经历了某事并不意味着把它弃置给各要素,任其作用。相反,它意味着随着时间的推移,作品的内在力量得到实现。在这一具体化过程中,作品获得了各种不同的意义。我们并不是总能无愧于心地说,每一种意义都是作者想要的。在创作时,作者不可能预见各种意义的所有变体,也不可能预见将要加于作品的所有解释。在这个意义上,作品独立于作者的意图。不过,从另一方面讲,这种独立性与自主性是虚构的:作品之所以是作品并作为作品存活,是因为它需要解释,因为它具有多重意义的影响。使作品具体化成为可能的基础是什么?使作品在其“有生之年”获得各种历史形式的基础是什么?毫无疑问,作品中一定有某种东西使这种效果成为可能。这里存在某个范围,在这个范围内,作品的具体化被看作是这个特定作品的具体化。超过这个范围的限度,人们就会谈论对作品的歪曲、缺乏理解以及对作品的主观解释。作品真、假具体化之间的边界在哪里?它包含在作品自身之中还是存在于作品之外?作品只能存在于各种具体化形式之中,并通过这些个别形式得以存活,然而它比任何一种形式存活得都更长久,这是怎么回事呢?它是怎样设法一个接一个地抛弃它们,证明自己对它们的独立性的呢?一件作品的生命越过作品本身,指向某种超越它的东西。

从作品本身无法理解作品的生命。如果作品的影响是它的特性,如同辐射是镭的特性一样,那么,即使不被人类主体“感知”,它也是活着的,即产生一种影响。一件艺术作品

的影响并不是物体、书籍、绘画与雕塑的物理特性,即不是自然物或人造物的物理特性。如同**社会-人类现实**的一种特殊**实存**方式一样,它是作品的一种特殊的**实存**方式。作品并不是生活在具有社会机构性质的呆滞之中,也不像唯社会学主义认为的那样凭借传统而生存^①,而是通过总体化,即通过再生而生存。作品的生命不是它自主生存的结果,而是**作品与人类相互作用的结果**。作品之所以有生命,是因为:

(1) 作品自身充满了现实与真理;也因为

(2) 人类,即进行生产和感知的主体,有“生命”。

社会-人类现实的每个组成部分都必须以这种或那种方式展示这一主-客观结构。

可以把一件艺术作品的生命设想为局部意义结构的一种实存方式,这一局部意义结构以某种方式一体化到总体意义结构中,即**社会-人类现实**之中。

通常认为比自身产生时代与环境存活时间更久的作品具有永恒性。暂时性或许是某种屈服于时间并成为时间猎物的东西吗?相反,永恒(timeless)能够战胜和征服时间吗?从字面上讲,一件作品是永恒的意味着它可以在没有时间的情况下存在吗?然而,关于一件作品永恒的观念却不能合理解决如下两个基本问题:(1)一件具有永恒性的作品怎么能在时间中产生呢?(2)怎么从一件作品的永恒性过渡到它的暂时性实存,即过渡到它的具体化形式呢?相反,对每个反柏拉图的概念来说,关键的问题是:在时间中产生的一件作品怎么能**获得永恒性**呢?

说一件作品经受住了时间的考验,或者说它从恶劣的时代中幸存下来,这是什么意思呢?它抵抗住了腐朽和毁灭

^① A. Hauser, *The Philosophy of Art History*, New York, 1959, pp. 185f.

吗？或者说作品在抵抗时间时完全停止存在，并把时间当作某种外在的东西置于自身之外了吗？不朽（eternity）是排除时间？永恒是捕获时间吗？“时间对一件作品做了什么？”这一问题可以用另一个问题来回答，即“作品如何对待时间？”我们得出了一个起初有点自相矛盾的结论：作品的永恒性存在于它的暂时性中。实存意味着在时间中，在时间中存在不是在一个外部连续体中的运动，而是暂时性，是作品在时间中的实现。作品和活动一样，其永恒存在于它的暂时性之中。作品的永恒并不意味着它在外在于时间或在没有时间的情况下能够永存。无时间的永存相当于休克，相当于失去“生命”，相当于作品丧失了在规定时间内设定自己的能力。一件作品是否伟大不能以它首次出现时的接受程度来衡量。有些伟大的作品曾被同时代人拒绝，有些当时就被认为具有重大影响，也有些在“它们的时代”到来之前，曾被“束之高阁”几十年之久。不管作品发生了什么都是作品是什么的一种表现形式。它的“暂时性”节律取决于它的本性：不论它的信息是否适用于每个时代、每个世代，不论它是否拥有奉献给某些特定时代的东西，也不论它为了后来的复活是否必须首先“冬眠”。这种复活与暂时性的节律都是作品的构成性要素。

历史相对论（relativism）的信奉者与他们的对立面，即自然权利的倡导者，在一个中心点上会合了：两个学派都取消历史。这是一个奇怪的巧合。历史决定论（historicism）的基本观点是人不能超越历史；唯理主义则声称人必须超越历史并达到某些形而上学的东西，达到某些能确保知识真理与道德真理的东西。这两种主张有一个共同的假设：历史具有可变性、独特的不可重复性和个体性。对历史决定论来说，历史破碎为环境的无常与短暂，而把它们连接起来的不是它们

自身的历史连续性,而是一种超历史的类型学,即人类精神的解释性原则,是在混乱的细节中引入秩序的调节性观念。人不能走出历史,这一常见说法表明不可能获得客观真理。然而,这是一个容易引起争议的说法,因为,历史不像历史决定论所认为的那样,它不仅仅是排除了绝对性与超历史性的历史性、暂时性、易逝性和不可重复性。有观点认为,历史作为一个发生着的事件(a happening)是某些非实质性的东西,因为在它的所有变形中,因而也在历史背后,存在着某种超历史的、绝对的、历史进程不能对其产生影响的東西,这种观点同样是有偏见的。历史是某一不变实体的外部变异。先于历史并高于历史而存在的绝对是先于人的,因为它独立于人的实践和人的存在而存在。如果绝对性、普遍性和外在性是不变的,如果它的永久性不依赖于变化,那么历史就只是在表面上是历史。

与历史决定论的相对主义和自然权利观的非历史主义不同,辩证法不把任何东西看成绝对的和普遍的,看成先于历史并独立于历史的,看成历史的绝对的终极构想。相反,它们认为绝对和普遍是在历史进程中形成的。非历史的思维把绝对仅仅当作形而上学意义上的非历史的因而是永恒的东西。历史决定论把绝对和普遍完全排除在历史之外。与这两者不同,辩证法把历史看成相对中的绝对与绝对中的相对的统一,把历史看作一个过程,在这个过程中,人、普遍和绝对既表现为一般性的先决条件,也表现为特殊历史的结果。

83

历史之所以是历史,只因它既包含环境的历史性,又包含现实的历史主义,只因它既包含退回到过去不再返回的短暂的历史性,也包含历史主义,即持续的东西的形成、自我形成和创造。人一直都是一个历史的存在,从不退出历史领

域。因此,人作为一种现实可能性,凌驾于历史中的一切行动或情境之上,并能为评价它们设置标准。

所有普遍人性的、非历史的,或者所有历史阶段都共有的东西,不能以一种不变的、永恒的、超历史实体的形式独立存在。它既作为每个历史阶段的普遍环境也作为它的特殊产物存在。普遍的人性在每个时代都作为一个特殊的产物,作为某些特别的东西再生产出来。^① 按照历史相对主义的说法,历史决定论本身就是现实的一个产物,只是这个现实已经分为一个易逝的、空洞的、贬值的事实和一个外在于现实的价值先验存在。同时,历史决定论在意识形态上把这种分裂固定下来。现实分裂为历史事实的相对世界和超历史价值的绝对世界。

然而,这个如果不变成环境的一部分就比环境活得更长久的超历史价值是什么呢?对超历史性先验价值的信仰表明,现实世界已被掏空或被贬值,具体价值已经从现实世界中消失了。这个世界变成了没有价值的世界,而价值则占据一个抽象的超然存在和道德义务的世界。

然而,绝对没有与相对分离。相反,绝对是由相对“构成”的,或者更精确地说,它是在相对中形成的。如果一切事物都要经受变化和消亡,如果所有实存都仅仅存在于特定时空中,易逝性是它的唯一特性,那么,关于暂时性与易逝性之含义的思辨神学问题必将成为一个永存的问题,并且是一

^① 由于理论思维不会随着产生它的条件的消失而消失,所以,17世纪关于人的本性的那些发现在当今世纪仍然有效。因此,每一种历史和社会现实理论都要借助于维科(Vico)关于人类本性之历史性的重大发现。“人类本质完全是历史决定的,它是形成中的本质。它不再是可以认识的外在于其历史显相的永恒本质。它用这些显相形成一个一,这些显相既构成现在之环节,又构成未来之环节。”(A. Pons, *Nature et histoire chez Vico, Les études philosophiques*, no. 1, Paris, 1961, p. 46.) 众所周知,马克思对维科评价很高。

个永远无法回答的问题。关于历史中相对与绝对的关系问题可以辩证地表述为：人类进化的历史程度怎么**转化为人类结构**（即人类本性）的超历史要素？^① 起源和进化与结构和人类本性是怎样相互联系在一起的？各阶级、个人、时代以及人类自身在人类意识的各种不同形式中努力认识他们自己的**实践-历史问题**。这些人类问题一经形成并得到明确表述后，它们就变成人类意识的组成部分，也就是变成各种完成形式，**每个人**都可以通过这些完成形式经验、意识和认识整个人类的各种问题。忧患意识、悲剧意识、浪漫意识、柏拉图主义、马基雅维利主义、哈姆雷特、浮士德、堂吉诃德、好兵帅克和格雷格·赛姆萨（Gregor Samsa）都是历史地形成的**意识形式或人类存在方式**。它们的经典形式是在某些**特别的、独一无二的、不可重复的时代**创造出来的，但它们一经创造出来，就能从过去的散乱碎片中发现，前辈们在这方面做过一些相对粗糙的尝试。一旦它们被创造出来并成为“在此”之物，这些经典表述就在历史中占据了一个独特的位置，因为它们本身不仅构造历史而且获得了不依赖于产生它们的原初历史环境的有效性。作为人类本性的**社会现实与它的产物和它的实存方式是不可分离的**。它就存在于这些产物的历史总体之中。这些产物不是外在的附属“物”，它们揭示并实际上回溯性地构造人类现实的特性（即人的本性）。人类现实不是一个前历史的或超历史的不变实体。它是在历史进程中形成的。**现实不只是环境和历史事实，但它也不忽视经验现实**。一方面是易逝的、空洞的经验性事实；

^① 黑格尔用逻辑先验论把历史看成精神在时间中的运用，因此也把它看作应用逻辑，看作是精神的诸环节在时间上的展开，否则，它本质上就是永恒的（timeless）。人们常常忽视黑格尔的逻辑先验主义是现代唯心主义克服或回归相对主义和历史决定论的最伟大的尝试。

另一方面是独立地上升到事实之上的理想价值的精神王国，这种二元性是特定**历史现实**的存在方式：历史现实就存在于**这种二元性之中**，它的完整性包含这一分裂。对现实的这一历史形式进行唯心主义实体化会得出如下的结论，即世界被分成一个真实的长久的**价值现实**和一个虚假的“现实”，或易逝的环境事实。^①

人类世界的唯一现实是如下两个方面的统一。一方面是经验环境及其形成过程，另一方面是易逝的或现存的价值及其构造过程。现实的特殊**历史性**决定了这种统一是作为各种具体价值的和谐（通过在环境中注入价值）实现，还是作为空洞、无效的经验主义与理想的先验价值之间的分裂实现。

现实“高于”其自身实存的环境和历史形式。这就是说，现实不是诸事件或固定环境的混乱状态，而是事件与其**主体的统一**，是事件与其形成的过程的统一，是一种超越环境的实践—精神能力。超越环境的能力使得从主张到认识、
85 从信念（doxa）到知识（epistémé）、从神话到真理、从偶然到必然、从相对到绝对的进程成为**可能**。这不是迈出历史的一步，而是对作为一个建构事件与历史的存在的人的特性的一种描述。人没有被囚禁在其族类的动物性与野蛮状态中，也不受偏见与环境的束缚^②，相反，在其建构性的本性中（作为

① 当埃米尔·拉斯克（Emil Lask）把黑格尔的现实概念现代化为“意义（Bedeutung）、世界意义（Weltbedeutung）、文化意义（Kulturbedeutung）”时，他显然把黑格尔看成一个正统的康德主义者和李凯尔特（Rickert）的一个信徒了。（Cf. Lask, *Schriften*, vol. 1, p. 338.）

② 作为20世纪反理性主义理论的表现，封闭层理论（closed-horizon theory）的尚古主义和相对主义受到Th. 里特（Th. Litt）的反对，见 *Von der Sendung der Philosophie*（Wiesbaden, 1946, pp. 20f），他认为哲学应该寻找普遍真理。这一反人道主义的批判是唯心主义的，它没有看到，不仅知识，而且实践也是克服相对主义的一种重要方式。

实践),他具有不断超越并走向真理与普遍的能力。

作为克服暂时性与瞬时性的一种方式^①,人类历史不仅是**储存与回忆**的能力,即从半遗忘的或潜意识的储藏室中提取观念、印象和感觉,它也是人类意识和人类认识的一个特别活跃的结构和组织。它是一种**历史能力和历史结构**,因为它不仅仅建立在历史地进化着的人的感觉-理性“装备”上。它能把过去的事情提取出来**注入现在**并超越暂时性,因为人不是把过去像弃物一样丢在身后。相反,过去进入他的现在,并以形成和自我形成人性的形式构成他的现在。人类发展的各历史时期不是**由于人类进入了更高级的发展形态**生活便会从中蒸发的空模具。相反,通过实践——人类的创造性活动,它们被不断地整合到现在之中。这一整合的过程同时也是对过去进行批判与鉴别的过程。浓缩进现在的过去,即辩证意义上的扬弃,塑造着人类本性:它是一个“实体”,既包含客观性又包含主观性,既包括物质关系和物化力量又包括以不同的主观方式(科学地、艺术地、哲学地、诗意地等等)“观看”世界与“解释”世界的**能力**。

孕育了赫拉克利特天才的那个社会,产生莎士比亚艺术的那个时代,在自己的“精神”中发展出黑格尔哲学的那个阶级,所有这些都已**无可挽回地**消失在历史之中。尽管如此,“赫拉克利特的世界”、“莎士比亚的世界”和“黑格尔的世界”作为现在的活着的环节继续存活。^②因为它们**永久地**丰富了人类主体。

^① “18 世纪的伟大发现是记忆现象。通过回忆,人逃避了纯粹的瞬时性,逃避了各生存环节之间等待着他的虚无。”(G. Poulet, *Studies in Human Time*, Baltimore, 1961, pp. 23f.) 作者引用魁奈、狄德罗、布丰和卢梭的著作来证明自己的观点。

^② 从前面的陈述可以得出如下结论,即这种“生命”包含多种解释的可能性,每种可能性都采纳了作品的不同方面。

人类历史是对过去连续不断的总体化,在总体化过程中,人类实践对过去的各个环节进行整合并就此使之复活。在这个意义上,人类现实不仅是新事物的生产,而且是旧事物的批判的辩证的再生产。总体化是生产与再生产的过程,复活与复原的过程。^①

86 总体化能力与总体化过程始终既是一个必要前提又是一个历史结果:现代人具有的已经分化和普遍化了的认知能力,能把古代的作品、中世纪的创造物和各古老民族的艺术都同样看作艺术宝藏,这种能力是历史的产物,它在任何一个封建社会或奴隶社会都是不存在的,而且是难以想象的。中世纪文化不冒着使自己文化解体的危险,就不能复活(总体化和一体化)古代文化和“异教”民族的文化。相反,20世纪进步的现代文化本身就是一种普遍文化,具有高度的总体化能力。而中世纪世界对于其他文化对美与真的表现充耳不闻、视而不见,相比之下,现代世界观则以普遍性为基础,以对多样文化表现的吸收、感受和欣赏能力为基础。

^① M. 利夫希茨(M. Lifshitz)正确地指出了黑格尔哲学中的更生(rejuvenation)范畴和马克思哲学中的再生产范畴之间的联系。(*Philosophy of Art of Karl Marx*, pp. 109ff.)精神的更生不仅仅是向先前的自己的回归,而且是一种自我净化,一种加工处理。[Hegel, *Philosophy of History*, vol. 1, p. 11. (参见黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海书店出版社2006年版,第67页。——译者注)] 诺瓦利斯(Novalis)的伟大思想弥散于其哲学的基督教浪漫主义的以太之中,这种思想把总体化与赋予生机等同起来。(Cf. Th. Hoering, *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, 1954, p. 45.)霍灵这部涉猎广泛但组织欠佳的著作存在一个根本缺陷,在这本书中,他把诺瓦利斯思想的独特贡献消融在他自己时代的普通辩证法氛围中,于是,诺瓦利斯就成了一个青年黑格尔了。

第三章 哲学与经济

一、马克思《资本论》的问题

1. 文本的解释

有读者为了理解《资本论》的经济意义,为了搞清楚诸如价值、利润率下降、剩余价值、资本与剩余价值的生产过程等概念的含义,不得不一遍又一遍地刻苦钻研《资本论》,他通常不过问马克思著作的整体意义。或者他从来没有想过这个问题,或者他满足于用一般的考虑回答这一问题,在这种考虑中,理解文本从来不成问题。此外,由于马克思的文本是一部艰深的著作,一般读者依据政治经济学教科书阅读它,而教科书的目的是把复杂主题通俗化。然而,文本中哪些段落比较艰深?哪些段落被认为是比较艰深的?通俗化需要做些什么?首先,马克思博大精深的文本被删节了,其次,所有可能会妨碍阐释狭义经济学问题的东西都例行公事地从文本中删除了。对19世纪过时数据所做的分析或被删除或被替换成近期材料。同样,从“严格的学术观点”来看

只是思辨的,或可能是与经济学问题没有直接联系的可有可无的哲学沉思,这样的段落也被删除了。由于教科书是研究文本的**指南**,读者会根据它来确定《资本论》不同章节的重要程度。然而,这种阅读文本的方式带来了一些读者注意不到,甚至连教科书的作者也没有意识到的问题。这不是在阅读卡尔·马克思所写的文本,而是在阅读一个不同的经过改动了的文本。通俗化起初只是为了使文本更容易理解,结果却成了对文本的一种**特殊解释**。为理解文本而提供的任何一种帮助都有它的限度,超过这一限度,它就不再发挥引导与澄清的辅助性作用,而是起与此相反的混乱与歪曲的作用。如果通俗化没有意识到自身的局限,没有批判性地把自身仅仅看作是对文本的一种**特殊解释**,看作是出于教学目的而只考虑文本的某些特殊方面并有意识地遗漏其他方面的一种解释,它最终将**不自觉地**从事一种完全不同的活动:不是解释文本,而是修改文本,并非批判地赋予文本一种不同的含义。

但是,为什么必须对文本进行解释呢?难道文本自己没有言说,并且用一种足够清楚的语言?谁能比作者本人更清楚、更深刻地表达他想要表达的思想呢?说作者赋予文本某种意义是什么意思呢?(我们所说的是广义的“文本”,它不仅包括文学,而且包括绘画或雕刻,包括任何意义结构。)我们能依据什么来判断作者的主观意图呢?对于绝大多数现存文本来说,我们只依靠文本自身。我们并不总是足够了解作者的主观意图。即使我们能得到这类信息,也几乎解决不了问题。因为文本自身与关于作者意图的报告之间的关系并不清楚:这类证据可能有助于解释文本的意思,但是从原则上讲,没有这些证据,也可以把握文本的意思。与文本(作品)自身相比,“文献”只是起辅助的、次要的作用。甚至

文本所说的不同于证据所表明的：可能多，也可能少。作者可能并未实现他的意图，也可能超出了他的意图，在后一种情况下，文本（作品）所包含的内容“多于”他的预期。通常，意图与文本是一致的，于是，意图在文本中并通过文本表达出来：只有文本的信息能证明作者的意图。文本是解释的起点。解释从文本开始目的是为了返回文本，即解释文本。如果不返回文本，就会不知不觉地用一个任务代替另一个任务，不是解释文本，而是最终把它当作其所处时代与环境的见证进行研究。

一个文本的历史在某种意义上就是它的解释史：每个时期、每个世代都强调文本的不同方面，赋予某些方面高于其他方面的重要性，从而揭示文本的不同意义。不同时代、不同世代，不同社会群体和不同个人会看不到文本的某些方面（价值），并认为它们是毫无意义的，却关注在他们的后辈看来并不重要的那些方面。这样，一个文本的生命就是赋予其意义的一个过程。该过程把作品客观地包含的意义具体化了，还是为它注入了新的意义？作品（文本）确实存在客观意义还是只有通过不同的主观方法才能把握作品？我们好像陷入了一个恶性循环。以捕获作品客观意义的方式来可靠地解释作品，这可能吗？如果不可能，那么，任何解释的尝试都是毫无意义的，因为我们只能以主观方式来把握文本。然而，如果可靠地解释文本是可能的，那么，人们如何使它与下面这一事实相符合呢？即每个文本都有不同的解释，文本的历史是它的各种不同解释的历史。

95

解释文本假定，对文本的具体充实的解释在本质上有别于对它的歪曲或篡改。我们对解释提出如下要求：

它不在文本中留下任何难以理解、未经说明的或“附属的”段落。

它要从部分和整体两个方面对文本进行解释,即既要研究作品的各个部分也要研究作品的结构。

它应该是完整的,不存在内部矛盾、逻辑缺陷或前后不一致的现象。

它要保留并捕获文本特性,并把这一特性看成文本结构和理解文本的一个构成性要素。

如果有可能达到对文本**真实可靠**的理解,如果**每一种解释**都是文本实存的一种历史形式,那么对文本真实可靠的解释将不可避免地包含对以往所有解释的批判。那么,不公正的或片面的解释将表现为多年来沉淀在文本上的沉积层,表现为文本实存的**历史形式**(文本本身总是有别于并独立于这些形式),不然,就表现为曾经引导过解释的各种概念(哲学、科学、艺术、现实等概念)的显相。对文本的**每一种解释也总是对文本的评价**,不管它是无意的因而是无事实根据的,还是有意的因而是理由充分的:对某些认为不重要的部分或句子(时代不同,看法各异)敷衍了事,或简单地曲解某些段落(这取决于读者的年龄、教育和文化背景)从而使它们归于“无效”,这都相当于一种隐晦的评价,因为它在文本中做了意义重大与意义不大、相关与过时、重要与次要的区分。卡尔·马克思《资本论》的解释史表明,每种解释都包含某种特殊的哲学、科学与现实以及哲学与经济之间的关系等概念。它们既给出了对个别概念、个别思想的说明,也给出了作为一个整体的作品的结构。

96

对《资本论》的许多阐述都违背了第一条解释规则:要确保阐述真实可靠,就不应该在文本中留下任何“难以理解”和未经说明的文字。阐述不能把文本分成这样两个部分,一部分可以通过某个原则来进行解释,而另一部分则不适合做这种解释,而且从该原则的角度看,这部分是沉默的

和不重要的。由于对《资本论》的许多阐述都没能处理它的“哲学段落”，并把《资本论》的哲学问题看成可有可无的因素（如果在除了从经济学观点看毫不相干的一些段落之外，他们确实发现了这些哲学问题），这种对解释的形式规则的违背为理解文本的性质设置了一个重大障碍。所有这类解释都把一个单一文本分成两部分，按照一种特殊原则处理其中一部分，却发现另一部分是不可解释的。于是，后一部分便成了不可理解和无关紧要的。

如果文本特性是文本阐释原则的一个构成性要素，并在阐释文本的过程中得以展开，我们就认为这种解释是可靠的。解释使文本的特性具体化。文本当然能实现其特性不在其中发挥作用的一些功能。可以把莎士比亚的历史剧看作或用作他的时代的见证。可以从作者传记的角度来研究马哈（K. H. Mácha）的《五月》。意识形态史可以包括戏剧、诗歌、小说和故事。可以把它们从其体裁特性中抽象出来，仅仅当成不同世界观的显相来考察。这些方法的共同之处在于，它们都抹除或忽视作品作为抒情诗、作为小说、作为悲剧、作为叙事诗等的特性。作品的特性不是一个抽象的普遍结构，也不是一种体裁类型，而是建构作品的一个特殊原则。这一特性是研究的结果，并且它在研究开始时并不为人所知。因此，研究不是反复咀嚼琐事，或把抽象原则注入文本之中，而是在文本中寻找其特性。

《国富论》、《赋税原理》《就业通论》（General Theory of Employment）等作为经济学著作，特别是作为经济学著作，从来没有很多关于它们的争论。然而，《资本论》从一开始就引起了许多解释者的不安，他们只在一件事情上意见一致，即《资本论》不是通常意义上的经济学著作，它以一种特殊的方式来构思经济学，并把经济学与社会学、历史哲学和哲

97 学结合在一起。从《资本论》的解释史来判断,科学(经济学)与哲学(辩证法)的关系好像是它的关键问题。经济学与哲学的关系不只是马克思著作的又一个局部方面(关于《资本论》中对统计数据的利用、对历史材料的吸收、对虚构的运用,都有人做过有益的研究),相反,它为接近《资本论》的本质与特性提供了途径。

对《资本论》的不同解释都试图以多种方式将其科学从其哲学中分离出来。它们都以某种方式把科学从哲学中分离出来,把专业的科学研究从哲学假设中分离出来,这就导致了殊途同归的结果:一个科学和一个哲学,二者互不相干。

在一个解释事例中,科学(经济学)与哲学最终都成为多余的。这种解释把经济运动转化为逻辑运动,并对马克思的《资本论》进行改写,以便把科学观察翻译成哲学语言。经济内容与逻辑范畴无关,且独立于逻辑范畴。这种观念认为马克思著作首先是一种应用(applied)逻辑,即用经济学来演示逻辑自身的运动。经济运动完全外在于哲学,因为它只是逻辑运动的一个代理。经济学的真理在逻辑运动中得到表达。逻辑运动与经济内容完全无关,且独立于经济内容,因为逻辑运动可以通过任何其他专业科学学科得到同样好的表达。与经济学相关的哲学也被看成一种单纯的方法论-逻辑基底,或被看成应用逻辑。解释者的任务就是要从这一应用逻辑中提炼出一个纯逻辑,在诸如利润率下降、剩余价值转变为利润、价格构成等范畴运动的背后,发现并提炼出运动、矛盾、自我展开、中介等纯逻辑范畴。但是,我们同样可以把《资本论》看成一种应用语法:它的经济内容是按照某些语言学规则来表述的,而这些规则也可以从文本中抽象出来。由于在文本分层中可以看到科学与哲学之间的联系(文本既有经济学意义又有逻辑-方法论意义),因此在

马克思的《资本论》和 F. 帕拉奇 (F. Palacký) 的《捷克民族史》之间就没有什么区别了: 正如马克思的文本那样, 帕拉奇的文本也可以被看成一种应用逻辑。如果这就是解释者要着手完成的任务, 那么他就必须通过回答下面这个问题得出结论: 为什么马克思写了一部经济学著作, 而帕拉奇写一本历史书? 为什么这两个人都没有写“纯逻辑”而写了“应用逻辑”? 如果解释者把经济学文本或历史文本看成从中可以提炼出“纯逻辑”的“应用逻辑”, 要圆满完成这一艰难工作, 他必须完成下面这个重要任务, 即证明他用来分析特定经济或历史现实所使用的各种逻辑的和方法论的范畴是普遍有效的, 而且, 即使超出所讨论的现实的框架之外, 它们也同样适用。带有逻辑或方法论倾向的各种解释并不试图对《资本论》的经济学内容进行批判性考察, 它们甚至不会尝试着进一步展开和阐述它的经济学问题。现成的经济学分析结果没有得到进一步探究就被自动当成正确的, 而且这种解释只追溯得出结论的逻辑的和方法论的路径, 却从不质疑其结论的基本有效性。

98

另一种解释捍卫《资本论》经济内容的有效性, 抵抗现代资产阶级的批判, 但却得出结论说, 这些经济内容缺少适当的哲学理论基础。很明显, 它可以由现象学来提供。^① 这样, 《资本论》就成了一种缺乏适当哲学基础的有效的经济分析。然而, 用必要的哲学加以补充, 文本的意义就会改变, 而且马克思主义政治经济学将变成一种广义客体现象学。对资本主义

^① 例如, 吉恩·多玛奇 (Jean Domarchi) 写道: “从历史的角度看, 马克思主义者的分析是辩证的, 而且它预示了现象学将会是什么。” (*La revue internationale*, Paris, 1945-1946, pp. 154-167.) 皮埃尔·纳维尔 (Pierre Naville) 在 *Marx ou Husserl* 一文中, 就同一个问题回应了多玛奇, 他反对多玛奇提出的马克思主义与现象学共生的看法。但是, 由于他犯了自然主义和机械论的错误, 因此, 不能认为该讨论已经终结了。

经济的唯物主义分析将变成对物的世界的现象学描述。

对《资本论》的第三种解释提出了这样一个问题：“它是纯粹的政治经济学，是一种对机制的分析，还是对经济学所做的一种带有形而上学和超经济学意义的存在主义分析？”^①以这种方式提出的这个问题本来就是半真半假陈述的一个结果。《资本论》真是纯粹的政治经济学，一种机械理论，即一门用科学方法构想出来的科学吗？由于这种解释没有把马克思主义政治经济学看作这种意义上的科学，因此，它得出结论说马克思不是真正意义上的经济学家。^②既然马克思主义既不是唯科学主义-经验主义那类科学，也不是庸俗经济学的一种，所以它根本就不是科学。那么，它是什么呢？很明显，马克思主义政治经济学是一种存在主义哲学，它仅仅把经济范畴看成隐蔽本质的迹象或征兆，看成人的生存境况的迹象或征兆。^③

相反，第四种解释则强调把马克思著作中明确细致的经

① P. Bigo, *Marxisme et humanisme: Introduction à l'oeuvre de Marx*, Paris, 1954, p. 7.

② P. Bigo, *Marxisme et humanisme: Introduction à l'oeuvre de Marx*, Paris, 1954, p. 21.

③ “马克思同哲学与经济学的对质得到了同样的结论，马克思主义政治经济学首先是对存在的分析。”（P. Bigo, *Marxisme et humanisme: Introduction à l'oeuvre de Marx*, Paris, 1954, p. 34.）普遍存在的错误解释使这位托马斯主义作家在许多地方都陷入了无可争辩的错误和神秘化。比戈把马克思对资本主义拜物教的批判说成“价值的主观化”。如果这意味着马克思主义把社会财富的客观性和物化特征转化为客观活动，即指向这一物化结果的起源，那么，可以说这种说法只是在表述上有点笨拙。在这个意义上，可以把马克思同“主观的”这一定语联系起来，即作为一种揭示社会财富的历史主体的理论。然而，比戈对马克思关于重农主义的批判所做的阐释表明，他把“价值的主观化”当作价值的非对象化和精神化了。马克思批判重农主义价值观，不像比戈所确信的那样，是因为它的唯物主义，而是因为它的自然主义，当然，这是完全不同的。对把马克思著作做托马斯主义解释的详细批判见 R. 加罗迪（R. Garaudy）的 *Humanisme marxiste*（Paris, 1957, pp. 61ff）以及 L. 哥德曼（L. Goldmann）的 *Recherches dialectiques*（Paris, 1959, pp. 303ff）。

济学部分与哲学思辨(辩证法)分开的必要性。它在马克思身上看到了一个伟大的经济学家,但作为经济学家的马克思需要保护,免受哲学家马克思的伤害。马克思的经济学分析以科学的经济学方法为基础,这种方法不仅不同于辩证法,而且实际上完全独立于辩证法,因此,尽管形而上学思辨的枯木堆积其上,但马克思经济分析的科学价值仍然得到了保存。^① 在这种背景下,我们对把马克思说成一个真正的科学天才这种有失严谨的说法不感兴趣,这种说法早在第一次世界大战前后听起来就让人感到幼稚、可笑了。我们主要对注入到“科学”这一术语中的意义和内容感兴趣。这种解释把科学和哲学彻底分开,因为其科学概念的基础是经验主义式的幻想:一种对诸事实的无预设的观察与分析,当然,这只是被掩盖在日常实践生活中的一种偏见。^②

99

2. 扬弃哲学吗?^③

让我们从另一个方面继续探讨这个问题。《资本论》中

① 约瑟夫·熊彼特曾是该立场的顽固支持者,从他1914年的早期作品 *Epochen der Dogmen-und Methodengeschichte* 到近期著作如《资本主义、社会主义与民主》(*Capitalism, Socialism and Democracy*),他始终坚持把经济学家马克思和哲学家马克思分开。‘Wenn Marx in der Tat aus metaphysischen Spekulationen materielle Gedankenelemente oder auch nur die Methode erborgt hätte, so wäre er ein armer Schächer, nicht wert ernstgenommen zu werden. Aber er hat es nicht getan... Kein metaphysischer Obersatz, nur-richtige oder falsche-Tatsachenbeobachten und Analyse hat ihn in seiner Werkstatt beschäftigt.’ (*Dogmengeschichte*, p. 81.)

② 奥托·莫夫(Otto Morf)正确指出“纯粹事实的科学是荒谬的”,见 *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*(Basel, 1951, p. 17)。从前面的阐述可以看出,熊彼特的观点只是对《资本论》的众多可能解释之一,莫夫的批判没有看到这一点。

③ 在德国哲学(以及科西克的德文译本)使用“aufheben”(扬弃)一词的地方,科西克使用的是捷克语的“zrušit”一词。和大多数英文译法一样,科西克的这种翻译已经丧失了“aufheben”(扬弃)一词的双重含义。“Zrušit”一词的字面意思是“取消”或“废除”的意思。——英译者注

哲学与经济学的关系可以通过分析马克思的思想发展来澄清吗？对详细描述他的思想发展史和追溯它的内在逻辑，我们都同样不感兴趣。然而，由于物的逻辑既不同于关于物的逻辑的主观主义建构，也不同于关于物的逻辑的观念，因此我们必须把它描述为批判地研究**经验材料的结果**，经验材料既是这种研究的起点也是它的终点：只有研究能收集到所有可能的经验材料，只有它发现的内在逻辑能完全、具体地俘获这一整体时，即只有研究能给整体一个客观意义并能对它做出解释时，这种研究才称得上是批判的和科学的。文本的客观意义及其内在问题是通过在一定的“思想环境”和社会-历史现实中对文本的解释来揭示的。因此，对思想家或艺术家思想发展的研究，不是通过不加思考地叙述他的生活经历，也不是通过毫无问题地“评论”他的作品和观点来进行的。

我们对在马克思思想发展过程中哲学与经济学（科学）的关系是否发生了改变以及马克思在不同发展阶段构想和阐述这种关系的方式感兴趣。在非常熟悉的关于“青年马克思”的争论中，这一问题多年以来一直都是马克思主义者和马克思学研究者关注的核心问题。这一讨论尚未得出压倒性的结论。学生们不做具体研究，他们通常只是介绍一些一般性的方法论格言，而且他们的“评述”由于注意了自己的方法论忠告而总是畅行无阻，但却特别枯燥乏味。如果真像人们通常所说的那样，人体解剖确实是猴体解剖的钥匙，如果必须通过成熟马克思的著作，必须通过进化的革命唯物主义才能真正理解青年马克思的著作，那么，人们有理由期望这一原则的倡导者也能坚持这一原则，因而对**手稿**的解释要以对《资本论》的分析为基础。然而，实际上，对**手稿**的解释是脱离马克思的整体发展而孤立地进行的（这就是造成许

多题为“青年马克思”的论著千篇一律,枯燥肤浅的原因之一),而且对相互关联的问题群的阐释也建立在一个隐含的假设基础上,即建立在关于马克思思想发展动力学的一个混乱观念上。这种思想上的混乱状态相当于缺乏批判态度,它是科学与科学阐释的坟墓。因为它允许研究带着朴素信念从问题重重的领域挪开。非批判的朴素意识丝毫没有认识到,要把握某人的思想发展需要特殊的概念手段,没有这些概念手段,经验材料或者是无法理解或难以捉摸的,或者它把自己“隐藏的真理”掩盖起来因而是毫无意义的。

足够数量的“案例研究”将允许人们建构几种思想发展动力学的基本模型或基本方案。这些模型有如下两种功能:第一,它们是对思想发展以及作为一个整体的思想发展动力学的一种直觉表述(关于它的方向、曲折、倒退、复杂性和偏差)。第二,它们能为理解个人的著作、周期和偏见提供概念手段。如果不要求完全和彻底,我们认为大多数“案例”都可以归入下列几种思想发展动力学基本模型中的一种:

(1) **经验主义-进化论发展模型**:在这种模型中,一种世界观的某一特殊初级基础活跃起来,受一些事件影响,并对这些事件做出反应,从而变得更深刻、更普遍。它从自身中去除过时的、不正确的元素,并代之以适当的元素。

(2) **通过危机进化的发展模型**:这种模型以截然分开的时期为标志,它们意味着从一种世界观向另一种世界观的突然转变,从一种“声明”(profession)向另一种“声明”的转变,在这种转变中,过去的或先前的时期被当作片面的,当作一个错误或一种错觉加以否定。

(3) **整体(holistic)-具体化发展模型**:在这种模型中,在创造性推理的某个早期阶段,就有对内容丰富的世界观的明确表述,它的基本主题与基本问题永远不会被抛弃或超越,

101 相反,在随后的学习与实践的基础上,它们会得到进一步发展,会被更精确地提出来,并得到更准确的阐述。

对马克思思想发展的大多数解释的无意识的和未经分析的方案都假定,从手稿到《资本论》的转变是从哲学到科学的转变。不管对这种发展做肯定的还是做否定的评价,不管把它看作是前进还是倒退^①,它总是以逐渐扬弃哲学及其问题,并代之以科学和精确的科学问题为特征的。^② 马克思的思想发展集中体现并实现了黑格尔左派的根本要求:扬弃哲学(abolish philosophy)。

应该如何扬弃哲学?在马克思的著作中哲学是怎么被扬弃的?

哲学可以通过使之现实化而得到扬弃。

哲学可以通过把它变成一种辩证的社会理论而得到扬弃。

当哲学土崩瓦解,并作为一种残留科学,即形式逻辑或辩证逻辑,幸存下来时,哲学就被扬弃了。

哲学可以通过使之现实化而得到扬弃。这个陈述相当于对哲学与现实之间关系的一种唯心主义表述:社会及其全部矛盾在哲学中找到了一种恰当的历史表达,对现实矛盾的哲学表达变成解决这些矛盾的实践的、思想的形式。在与社会的关系中,哲学发挥两种作用:时代、社会或阶级通过哲学及其范畴发展它们自身的自我意识。与此同时,它们在哲学与

^① 大多数马克思主义解释者都把这看作积极的发展,而基督教和存在主义马克思学却认为这是一种倒退。这两种看法都源于一种错误观念以及对《资本论》的一种错误解释。

^② 马克思的发展被看成是从哲学的异化概念向经济学的商品拜物教概念的转变,或者被认为是从主-客体辩证法向客体-客体辩证法的转变。(See *Sur le jeune Marx, Recherches internationales*, no. 19, Paris, 1960, pp. 173f, 189.) 这些作者没有注意到,这些转变已经令人惊讶地把马克思本人变成一个实证主义者了。

哲学范畴中发现了它们自身历史实践的范畴形式。不是哲学被“现实化”了,相反,是现实被“哲学化”了。这就是说,现实在哲学中既找到了自我意识的历史形式,也找到了实践的思想形式,即它自身的实际运动与解决问题的思想形式。想通过实现哲学来扬弃哲学的人认为,在人类意识运动中哲学发展了实现其自身的范畴形式,他们把社会运动看成是对这种人类意识运动的跨越。此外,“哲学的现实化”是对实现现实中所包含的各种潜能的一种颠倒了的表达。

唯心主义观念把这种关系头脚倒置,把“原型”(现实)与“静止的图片”(哲学)之间的关系弄颠倒了。它把现实设想为现实化的或非现实化的哲学。由于原型高于复制品,那么它必然会认为现实的真理来自于哲学(原型)。通过哲学的现实化来扬弃哲学,这一激进说法既没有说出哲学的真理,也没有说出现实的真理,却只道出了乌托邦理想所具有的矛盾性特征:它试图使对现实的一种苍白的反映现实化。^① 由于哲学是凝聚在思想中的时代的现实,哲学的自我意识会自欺欺人地认为,现实是哲学的一种反映,认为现实与哲学的关系就是现实与某种将要或应该被现实化的东西的关系。在这种唯心主义观念中,哲学变成了没有被现实化的现实。然而,哲学不仅应该被现实化,而且应该通过它的现实化而扬弃自身,因为恰恰是它的存在是不合理现实的一

102

^① 这在本质上与马克思在蒲鲁东主义者(Proudhonist)的小资产阶级的社会主义中揭示出来的唯心主义和乌托邦相同。“这些先生不同于资产阶级辩护论者的地方就是:一方面他们觉察到这种制度所包含的矛盾,另一方面抱有空想主义,不理解资产阶级社会的现实的形态和观念的形态之间必然存在的差别,因而愿意做那种徒劳无益的事情,希望重新实现观念的表现本身,而观念的表现实际上只是这种现实的映象。”[Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen ökonomie*, Berlin, 1953, p. 916; cf. also p. 160 (248 in English editing). (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第204页。——译者注)]

种表现。扬弃异化意味着：扬弃作为一种哲学现实化的现存的不合理社会，与此同时，通过使哲学现实化来扬弃哲学，因为正是它的存在证实了现实的不合理性。^①

从这个角度考虑，通过哲学的现实化来扬弃哲学不过是一种末世的虚构。首先，认为哲学仅仅是对异化环境的一种异化描述，而且认为这种描述穷尽了哲学的性质和使命，这些看法都是不正确的。只有哲学的特殊历史事例才相当于绝对意义上的虚假意识，但从真正意义上的哲学的角度看，这些都不等于哲学。它们只是对时代偏见与意见的系统化的和教条主义的解释，即意识形态。有观点认为，哲学必然是对颠倒了的世界的一种异化表述，因为哲学总是一个阶级的哲学，这种看法可能源于对《共产党宣言》的一种误读。这种看法把文本读成“人类历史并不存在，存在的只是阶级斗争的历史”，而不是原文“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史”。由此便得出结论，每种哲学都只是一个阶级的哲学。然而，实际上，具有阶级特性和人类特性的东西在历史中构成了一个辩证统一体：每个人类历史新纪元都是由一个阶级引领和代表的，人和人道主义都有具体历史内容，这些内容既是它们的具体化又是它们的历史局限。在此，环境的历史性再次代替了现实的历史主义，哲学被庸俗地构想为环境的一种显相，而不是被构想为现实的真理。

103 哲学现实化的口号有多种含义。人们如何认出正在被现实化的东西是否确实就是且仅仅是哲学，或者，认出正在被现实化的东西是不是某些别的超出哲学或称不上是哲学

^① “当理性作为人类的合理组织建立起来时，哲学就失去了对象。”“合理社会的创建代替理性的哲学建构。”（H. Marcuse, *Philosophy and Critical Theory*, In *Negations*, Boston, 1968, pp. 135, 142.）“批判理论”（霍克海默和马尔库塞）以两种方式扬弃哲学：使之现实化或把它转变为一种社会理论。

的东西呢？而且，实际上，即使正在被现实化的东西确实是哲学，它就被彻底现实化了，而不存在任何剩余吗？于是现实就是意识与存在绝对同一吗？或者，会不会某些哲学观念“超越”现实从而导致哲学与现实冲突呢？说资产阶级社会是启蒙理性的现实化，这是什么意思呢？资产阶级哲学的总体与资产阶级社会的总体相同吗？如果资产阶级社会相当于资产阶级时代哲学的化身，那么资本主义世界的灭亡会导致这种哲学消失吗？谁来判断以及将来由谁来判断，理性是不是通过扬弃哲学而得到了真正的实现，社会是不是真正合理的社会？哪个水平上的人类意识能够认识到，是不是现实仅仅是没有得到合理化，是不是理性没有在非理性形式中得到再次实现？

所有这些不清楚之点，都源于理性与现实概念中的一个深刻矛盾，这是所有末世论推理共有的矛盾：在到达某点之前，历史一直存在，但在某一关键时刻，历史终结了。动态术语掩盖了静态内容；理性只是在到达某一特定历史阶段之前是历史的和辩证的，然后到达一个转折点，在此之后它就变成超历史的非辩证理性。

通过哲学的现实化来扬弃哲学的末世论表述遮蔽了现时代的**实际问题**：人还需要哲学吗？哲学在社会中的地位和使命改变了吗？哲学发挥什么作用？它的性质正在发生变化吗？自然，这些问题并不影响下述经验事实，即哲学依然存在，哲学仍被实践着，关于哲学话题的著作还在撰写着，哲学仍是一个专业学科和职业。问题在于：哲学仍旧是一种把握世界**真理**、**正确理解**人在世界中的位置所**必不可少**的特殊意识形态吗？真理还发生在哲学中吗？哲学仍被当成区分意见与真理的一个领域吗？或者，哲学已经代替神话学和宗教成为一种普遍的神秘化力量，成为神秘化所必需的精神媒

104 介了吗？但是，哲学的这一荣誉可能遭到了否定。因为现代技术已经提供了大众传媒，甚至提供了更为有效的神秘化手段。那么，哲学继续存在的事实能证明屡被预告的理性之实现终究还是没有发生吗？千禧年说的迷信与怀疑论的清醒之间的周期性交替以及理性与现实之间永恒的不和谐，是否表明理性与现实确实是辩证的？是否表明要求理性与现实的绝对同一相当于取消辩证法呢？

扬弃哲学的另一种方法是把它转变为“辩证的社会理论”，或者把它消融到社会科学之中。这种方式可以追溯到两个历史时期：第一个时期是马克思主义的创始期，与黑格尔相比，当时的马克思被说成哲学的“清算者”（liquidator）和辩证的社会理论的奠基人。^① 第二个时期是马克思学说的发展期，马克思的追随者们把他的学说当作社会科学或社会学。^②

人们通常以作为资产阶级意识形态最高阶段的黑格尔体系的解体为背景，解释马克思主义的产生。黑格尔哲学的

① 赫伯特·马尔库塞的《理性和革命》（*Reason and Revolution*, New York, 1960, 2nd. ed.）就是建立在这一观念基础之上的。他把从黑格尔到马克思的转变贴上了“从哲学到社会理论”的标签，[pp. 251-257（参见赫伯特·马尔库塞：《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》，程志民等译，上海人民出版社2007年版，第217～222页。——译者注）]并在题为《社会辩证理论的基础》一章中对马克思的学说进行了解释。[pp. 258-322（参见赫伯特·马尔库塞：《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》，程志民等译，上海人民出版社2007年版，第223～272页。——译者注）]马尔库塞早在30年代在霍克海默的《社会研究杂志》（*Zeitschrift für Sozialforschung*）上发表的文章中就提出了这一观点。从他的后期作品看，他在一定程度上意识到自己的基本命题是有问题的，虽然他还继续坚持这一观点：“马克思对黑格尔的唯物主义‘颠倒’……既不是从一种哲学立场向另一种哲学立场的转变，也不是从哲学向社会理论的转变，而是一种认识，认识到已经建立起来的各种生活形式即将进入它们的历史否定阶段。”（H. Marcuse, *Reason and Revolution*, p. xiii.）

② 特别是马克斯·阿德勒（Max Adler），以及更庸俗的卡尔·考茨基（Karl Kautsky），在所有这些人的眼中，马克思主义社会学显然需要用某种非马克思主义哲学来补充，用康德、达尔文或马赫来补充。

综合整体瓦解为诸多要素。这些要素反而被绝对化,它们构成了新理论的基础,即成了马克思主义或存在主义的基础。历史研究正确指出^①,黑格尔体系的瓦解并没有造成思想的真空。正是“瓦解”一词隐藏并掩盖了很多哲学活动,也正是这些活动引出了马克思主义和存在主义这两个重要的哲学方向。这些看法的缺点在于它们把黑格尔看成顶峰与综合,与之相比,马克思和克尔凯郭尔的思想必定会看起来是片面的。这种观点是前后矛盾的。抽象地讲,人们可以主张三种哲学观点中的任何一种,把它看成绝对的,并从对它有利的立场出发把其他两种观点批判为片面性的化身。从黑格尔体系的绝对观点看,以后的发展都说明了总体真理的崩塌,从中产生的不同方向都是崩塌解放出来的要素。从克尔凯郭尔的观点看,黑格尔哲学是一个无生命的范畴体系,它没有为个人及其其实存留下任何空间。黑格尔也许为观念建造了宫殿,却把人民留在棚屋。唯社会学主义是黑格尔主义的延续。^② 马克思主义批判黑格尔主义和存在主义,就像批判形形色色的唯心主义(客观唯心主义和主观唯心主义)一样。然而,衡量某人自己观点之“绝对性”的客观尺度在哪里呢?主张在什么环境下会变成真理?如果某种主张展示并证明了自己的真理性,它就变成了真理。这包括要展示它自身具有如下能力:通过哲学活动和推理,它也能理解其他观点,它既能解释这些观点的历史合理性,也能说明超越这些观点的历史环境,它能认识到那些受到批判的 viewpoints 的真相,从而证明它们的偏颇、局限和错误。然而,这些证明的真理性却是历史的。它永远都在重构中,而且要一次又一次地

105

① 特别是卡尔·洛维斯(Karl Löwith)的《从黑格尔到尼采》(*From Hegel to Nietzsche*, New York, 1964)。

② See S. Kierkegaard, *The Present Age*, Oxford, 1940.

证明它的真理性。因此,真理的历史发展也包括“绝对真理”或“绝对立场”的真理实际上崩塌为已被它历史地超越并被它整合进自身之中的各要素的诸阶段。在某一历史时期,唯物主义哲学瓦解为“绝对精神”哲学(黑格尔主义),生存哲学(philosophy of existence)和道德主义则是对它的批判性补充。这也间接地证明了可以在马克思的基础上理解黑格尔和克尔凯郭尔,反之则不行。

在社会科学中辩证地扬弃哲学的一个理由是,对黑格尔的唯物主义颠倒不是从一种哲学立场向另一种哲学立场的转变,不是哲学的一种延续。这一说法极不精确,因为它模糊了从黑格尔向马克思“转变”的特征。从唯物辩证法的观点看,不论是作为一个整体的哲学史还是它的个别阶段都不能解释成“从一种哲学立场向另一种哲学立场”的转变,因为这种解释预设了观念的内在演进,而这是唯物主义所否认的。从黑格尔向马克思的发展不是从一种哲学立场向另一种哲学立场的转变,无论如何这都不意味着需要“扬弃哲学”,就像从笛卡儿到黑格尔的发展没有扬弃它一样,尽管它也不(仅仅)是从一种哲学立场向另一种哲学立场的转变。第二个理由也一样混乱。根据这个理由,“马克思理论的所有哲学概念都是社会的和经济的范畴,然而,黑格尔的社会和经济范畴都是哲学的概念”^①。在这里,一般也表现为特殊并模糊了其特性。马克思主义的批判在每一种哲学,包括最抽象的哲学中,都发现了社会经济内容,因为精心阐释哲学的主体不是抽象的“精神”,而是一个具体的历史的人,其推理反应包括他自身的社会地位在内的现实之总体。

^① H. Marcuse, *Reason and Revolution*, New York, 1960, 2nd. ed. p. 258. (参见赫伯特·马尔库塞:《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》,程志民等译,上海人民出版社2007年版,第223页。——译者注)

每个概念都包含此“社会经济内容”作为其相对性环节,它既是一定程度的近似和不精确性,也是改进人类认识并使之更加精确的能力。由于每个概念都包含一个相对性环节,因此每个概念都既是人类认识的一个历史阶段,也是改进人类认识的一个环节。而“扬弃哲学”的理论却主观地把握概念的“社会-经济内容”。从哲学向辩证社会理论的转变不仅实现了从哲学向非哲学的转变,而且最重要的是,它颠倒了哲学所发现的概念的含义与意义。马克思理论的所有哲学概念都是社会-经济范畴,这种说法表明马克思主义在从哲学向社会理论的转变中遭受了双重变形。第一,暴露经济本性的历史现实被遮蔽了。第二,人被囚禁在其主观性中:因为如果所有概念本质上都是社会-经济范畴,而且这些概念只表现人的社会存在,那么,它们就会变成人的自我表现形式,且每一种对象化形式都仅仅是物化的一种。

辩证社会理论中的扬弃哲学把 19 世纪重大发现所具有的重大意义变成了它的反面,实践不再是使人人化的领域,不再是构造社会-人类现实的过程,也不再是人对存在、对客观真理的开放性;它变成了一种封闭性:社会性是人囚禁于其中的洞穴。人们认为表象、观念和概念是对自然、物质过程以及独立于其意识而存在的客体的精神性再生产,然而,它们“实际上”是一种社会投影,是以科学或客观的形式对人的社会地位的一种表述。换句话说,它们是虚假的表象。人被囚禁于其社会性之中。^① 实践在马克思哲学中曾使客观化、客观认识以及人对存在的开放成为可能,而现在却变

^① 19 世纪使用的诸如社会问题、社会小说、社会诗之类的观念和术语都与唯物主义哲学完全无关。

成了社会主观性与封闭性：人成了社会性的囚徒。^①

3. 《资本论》的构造

《资本论》开篇便写道：“资本主义生产方式占统治地位的社会财富，表现为‘庞大的商品堆积’，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。”^②整套著作的最后一部分，即第三卷中尚未完成的第五十二章，是专门进行阶级分析的。《资本论》的开头和结尾之间、商品分析与阶级分析之间有什么联系呢？

107 正是这一问题引起了诸多怀疑与疑问。这不是试图在尖锐、鲜明的问題之外衣下掩盖每套著作都有开头和结尾这样一个微不足道的事实吗？有些人随意探究作品的开头与结尾，现在又假装在对开头与结尾的对比中有了一个“科学”发现，上述问题不是对武断地允许这种做法的一种掩饰吗？如果科学就是要探寻作品首尾两句之间的“内在联系”，那么它会成为什么样子呢？如果注意到《资本论》是在马克思去世后出版的，而且它的最后一章还是一个不完整的片断，这种怀疑就会得到进一步加强。整个五十二章真有可能只是一个偶然的结论，而且关于这套著作的开头与结尾之间，商品与阶级之间有“重要”联系的看法也确有可能建立在流沙之上。

恩格斯编辑的《资本论》第三卷的每个细节在多大程度上符合马克思的意图，以及马克思是否真的要用论阶级一章结束其著作，对于这些问题，我不打算进行考察。这类推测

① 在下述的观点中能发现最激进的主观主义表述，那就是，不存在任何社会科学，只有阶级意识。这种观点与一句法文双关语暗合，即 no “science sociale”，only “conscience de classe”（没有“社会科学”，只有“阶级意识”）。

② 参见《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社2012年版，第95页。——译者注

和假设都没有多大意义,因为我们不是把《资本论》开头和结尾的联系仅仅看成首尾句的呼应,而是把它看作整套著作的内在结构与建构原则。

于是,我们可以把原来的问题更精确地表述为:《资本论》的内在结构与它的外在组织之间是什么关系?它的建构原则与它的文字形式之间有什么联系?它对商品和阶级的分析只是这一题材之外在组织的起点和终点,还是二者的联系揭示了这套著作的结构?尽管,到目前为止,这些特殊问题还不曾在文献中提出来,但它们所触及的问题却不是新的。例如,它已经出现在对《资本论》和黑格尔的《逻辑学》共有观点的阐述中,出现在如下著名警句中:“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学,就不能完全理解马克思的《资本论》”,“虽说马克思没有遗留下‘逻辑’(大写字母的),但他遗留下《资本论》的逻辑”。^① 这些问题也包含在这样一个观点中,即马克思的《资本论》既是他的《逻辑学》也是他的《现象学》。^② 最后,马克思为什么在1863年修订《资本论》的原始计划,并代之以一个新计划,这个新计划被认为是《资本论》最终版本的基础。对这一问题所做的不太自然的论证也

^① 列宁:《哲学笔记》(*Philosophical Notebooks*, In *Collected Works*, vol. 38, Moscow, 1961, p. 180)。(参见《列宁全集》第55卷,人民出版社1990年版,第151,290页。——译者注)我们知道,列宁并没有读过《精神现象学》。从这一简单事实来看,法国哲学家关于这些问题的争论就显得特别荒谬,即追溯《资本论》与《逻辑学》之间的联系是否就是唯物主义的表现,追溯《资本论》和《精神现象学》之间的联系是否就是唯心主义的表现。

^② Jean Hyppolite, *Studies in Marx and Hegel*, New York, 1969, p. 137. 我们将在后面论证,作者从未超出仅仅对这种联系做陈述的水平。他提到《精神现象学》与《资本论》的一些偶然联系,但这些联系只是外围的次要联系。

或多或少透露了这一问题。^①

108 无论如何,深思熟虑的外部构造与精心设计的内部结构都是《资本论》的显著特征。马克思自己认为这套著作的优点在于,它构成了“一个艺术的整体”(ein artistisches Ganzes)。人们可能会就此推断,《资本论》的结构涉及对主题进行文字处理的“艺术”问题。人们可能会说,作者科学地把握了主题,然后为它的文学形态选择了一种“艺术整体”或“辩证结构”(dialectical organization)的形式。于是,就可以把计划的各次改变简单地解释为将此前已做过科学分析与把握的主题形成文字的各阶段。但是,即使马克思在把《资本论》作为一个“艺术的整体”来讨论时,他也强调他自己的辩证方法与雅科布·格林(Jacob Grimm)的分析-比较程序之间的不同。^②那么,《资本论》的结构作为一个“艺术整体”或作为一个“辩证结构”,既与对主题的文字处理有关,又与它的科学阐述方法有关。这时,各种解释通常都会停下来。他们在这里发现了宝藏,并可以卓有成效地研究《资本论》的逻辑结构,比较马克思的逻辑概念与黑格尔的逻辑概念之间的异同,或者从事更具挑战性的工作,即从

^① 该争论是由亨里克·格鲁斯曼(Henryk Grossmann)的论文(Die Änderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen “Kapital” und ihre Ursachen, *Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung*, Leipzig, vol. 14, 1929, 305-338)所激发的。然而,后来发表的马克思的手稿表明,格鲁斯曼是从缺乏根据的前提出发的,因此,他所确定的马克思改变计划的时间(1863年夏)是不正确的。因为,马克思在1862年底就已经为《资本论》最终稿做好了详细规划。(See *Marx - Engels - Archiv*, Moscow, 1933, p. xii.)更近一些的作者,如O. 莫夫(O. Morf)在*Verhältnis von Wirtschaftstheorie*中有保留地甚或完全接受格鲁斯曼的观点(Cf. e.g. Alex Barbon, *La dialectique du Capital*, *La revue internationale*, no. 8, Paris, 1946, pp. 124ff),但他们之中却无人对提出问题的方式表示质疑。

^② Marx's Letter to Engels, 31 July 1865, *Werke*, vol. 31, p. 132. (参见《马克思恩格斯文集》第10卷,人民出版社2009年版,第231页。——译者注)

《资本论》中抽象出一个完整的辩证逻辑范畴体系。

但是,由于《资本论》是一部经济学著作,因此,它的逻辑结构必须在某种程度上与它所要分析的现实的结构相匹配。《资本论》的结构不是所要研究的现实以及对现实的处理都要服从的逻辑范畴结构。相反,经过科学分析的现实可以在一个“辩证结构”中得到充分表达。它在一个特殊的与之相匹配的逻辑结构中得到执行与实现。

现实的特性是作为“辩证结构”的《资本论》逻辑结构的基础,从这一基础出发,就能理解和解释《资本论》的逻辑结构。以一种艺术整体的“形式”进行文字处理、辩证的“展开”方法以及对被研究现实特性的揭示是《资本论》结构的三个基本组成部分。前两个组成部分从属于第三个组成部分,并隐含于第三个组成部分之中。外在组织和内容的文字处理充分说明了所研究(即理解和科学解释)的现实的性质。因此,《资本论》的结构不是也不能遵循任何单一方案。如果《资本论》的结构的一般方案是从本质到现象,从隐藏的隐蔽内核到现象表象^①,那么,遵循这一方案,这部著作的整体结构将完全不同于对细节的阐释,对细节的阐释(通常)沿着相反的方向进行,即从现象到本质。马克思分析商品这个资本主义劳动产品的最简单的社会形式时,首先分析它的现象形式,即作为交换价值,只是到后来才进而考察它的本质,即价值。

109

马克思的著作是从商品分析开始的。商品是什么?商品是一个外部对象,而且初看上去,它是一个简单物。它是在资本主义社会中人们日常接触最频繁的“大数量物”(magnitude)。它是这个世界的自明性。在分析过程中,马

^① Cf. Jean Hyppolite, *Studies in Marx and Hegel*, New York, 1969, p. 139.

克思证明了商品只是在初看时才是平凡和琐碎的,而实际上,它却是神秘的和不可思议的。它不仅是感觉-直观的对象,而且同时也是感觉-超感觉之物。

商品是“劳动产品的具体形式”,“是最简单经济的凝结物(concretum)”,是以一种隐藏起来的、尚未展开的抽象形式包含资本主义经济的所有基本规定的“细胞的形式”。马克思是怎么知道这些的呢?对商品是资本主义基本经济形式的发现可以作为科学阐述的起点,只要随后的整个描述过程都能证实这一起点具有恰当性和必要性。为了能把商品作为资本主义抽象的、尚未发展的诸多规定的一个总体,并以此作为起点,马克思必须先了解资本主义发展了的各种规定。商品之所以能作为科学表述的起点,只是因为资本主义作为一个整体已经被认识了。从方法论的角度看,这相当于揭示了要素与总体、尚未发展的胚芽与羽翼丰满的功能系统之间的辩证关系。把商品作为分析资本主义的起点所具有的恰当性和必要性,在《资本论》的前三卷,即它的理论部分就得到了证明。第二个问题是,为什么马克思恰好是在19世纪下半叶达到这种认识的?《资本论》第四卷《剩余价值理论》,即它的文献史部分对此做了回答,在那里,马克思对在现代经济思想发展中具有决定性的时期进行了分析。

从资本主义财富的基本形式以及对它的诸要素(作为使用价值与价值统一体的劳动的二重性,作为价值现象形式的交换价值,作为劳动二重性一种表现的商品二重性)的分析开始,研究深入到商品的真实运动(商品交换)。它把资本主义描述为一个由“无意识主体”(价值)运动构成的系统。这个系统作为一个整体表现为剥削他人劳动的制度,表现为在更大规模上再生产自身的体系,即表现为死劳动支配活劳动、物支配人、产品支配生产者、神秘化主体支配真实主体、

客体支配主体的一个机构。资本主义是一个完全物化和异化的动态系统,这个系统通过重大灾难周期性地扩张并再生产其自身,在其中,“人们”假托这一机构的官员和代理者行动,即作为它的组成部分和要素行动。

最初表现为外部对象、表现为平凡之物的商品,却扮演着一个资本主义神秘化了的和正在被神秘化的**主体**的角色,而这一主体的**实际运动**构成了资本主义体系。不管这一社会运动的真正主体是价值还是商品^①,实际情况都是马克思这套著作中关于理论的三卷追溯这一主体的“奥德赛之旅”,即把资本主义世界的(它的经济)结构描述为由这一主体的**现实运动**构成的。研究这一主体的真实世界意味着:(1)确定它的运动规律,(2)分析这一主体在其运动中并为了它的运动而形成的**真实的个别形状或形态**(Gestalten),(3)呈现这一运动的整体图景。

到现在,我们才形成了科学比较与批判分析马克思的《资本论》与黑格尔的《精神现象学》的前提。马克思和黑格尔都把自己的著作锚泊于他们时代文化环境中的一个**共同的隐喻性基调**的潮流之中。当时文学、哲学和科学创作的时代基调是“奥德赛”式的。为了认识自己(个人、个人意识、精神、集体等),主体必须**环游世界**并认识世界。只有以主体自身在世界上的活动为基础,才有可能认识主体。只有通过在世界中进行积极干预,主体才能认识世界;只有通过积极地改造世界,主体才能认识他自己。认识主体是谁,意味

^① 在《资本论》中,马克思把价值看作这一过程的主体,然而在1879—1880年他与瓦格纳(Wagner)的论战中,却明确指出商品是主体,而价值不是主体。见马克思的《关于阿道夫·瓦格纳的笔记》[Randglossen zu Wagners Lehrbuch(Notes on Adolph Wagner, Marx: *Texts on Method*, tr. T. Carver, Oxford, 1975, pp. 179-219)(参见《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第396~429页。——译者注)]。

着认识主体在这个世界中的活动。环游世界后返回自身的主体不同于刚刚踏上旅途的主体。主体游历过的世界也是一个不同的、变化了的世界,因为主体的旅行也已经在它上面留下了它的足迹或印记。此外,当主体返回时,呈现在他面前的是一个不同的世界,因为积累起来的经验影响了他看待世界的方式,并以某种方式在不同程度上(从征服世界到放弃干预)改变了他对世界的态度。

卢梭的《人心的历程》(《爱弥尔——论教育》),歌德的古典式德国教育小说《威廉·麦斯特的学习时代》或诺瓦利斯的浪漫式德国教育小说《海因里希·冯·奥夫特丁根》,黑格尔的《精神现象学》和马克思的《资本论》在文化创作的不同领域都运用了“奥德赛”基调。^①

精神的奥德赛式旅行或研究意识经历的科学都不是“实现”奥德赛旅行的唯一的或普遍的类型,而只是其中的一种。然而,《精神现象学》则是“自然意识通往真正知识的道路”,或者说,它是“灵魂的轨道,灵魂经过一系列自身具体化形式,就像经过如此之多的驿站”,以便“通过它自身的完整经历”达到“对它本质上是什么的认识”。^②《资本论》就是具体历史实践的“奥德赛之旅”,它从基本劳动产品出发,经过一系列包含在产品中的人类实践的—精神的活动物化并固化于其中的现实形态,最终,不是在对它在本质上是什么的认识中,而是在以此认识为基础的革命实践中结束其旅行的。对精神的奥德赛之旅来说,生命的各种现实形式都只是

^① 据我所知,约西亚·罗伊斯(Josiah Royce)在他的 *Lectures on Modern Idealism* (New Haven, 1919, pp. 147-149) 中第一个指出了黑格尔《精神现象学》与德国成长小说之间的联系。

^② G. W. F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*, New York and London, 1931, p. 135 (adapted). (参见黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟,王玖兴译,商务印书馆1979年版,第61页。——译者注)

意识从普通意识到绝对知识,从日常生活意识到哲学的绝对知识的演化过程中不可缺少的环节。在绝对知识中,运动不仅是完成了的,而且是封闭的。自我认识是活动,但却是一种特殊活动:它是一种智力活动,即哲学,哲学家从事的活动,正如一位法国当代评论家所说,它是智者(le Sage)从事的活动。

《资本论》首段就准确地强调哲学的**唯物主义**性质是科学研究经济问题的基础:因为它**不是精神的奥德赛之旅**,所以它没有从意识开始。相反,它是实践的一种具体历史形式的奥德赛之旅,因此,它从商品开始。商品不仅是一个平凡之物和一个神秘之物,一个带有二重性的简单之物,一个可以通过感觉感知的外部对象或物;而且是,并且首先是,一个**感觉实践之物**,是特殊历史形式的**社会劳动**的一个**创造物**和一种**表现**。现在,我们可以把最初关于《资本论》开头与结尾、商品与阶级之间内在联系的问题表述如下:在作为人们**社会劳动**的一种**历史形式**的商品与生产中的**社会群体**(即**阶级**)所从事的**实践的-精神的**活动之间是什么关系?马克思从**社会产品**的历史形式开始,描述它的运动规律,在发现**这些**规律以某种方式体现了**生产者**之间的**社会关系**及其**生产活动**时,他的整个分析达到了**顶点**。从总体上具体描述资本主义生产方式就意味着不仅要把它描述为一个规律般的过程,即没有人类意识参与、不依赖于人类意识就能实现的一个过程,而且也要把它描述为这样一个过程:其规律涉及人们**意识到**过程本身以及他们在这一过程中所处地位的方

式。^① 马克思的《资本论》不是一种关于资本的理论,而是对资本的一个理论批判,或一种关于资本的批判理论。除了描述资本的社会运动的客观形态以及与这些形态相符的行动者的各种意识形式,除了追踪系统运行(包括它的混乱与危机)的客观规律,它也考察将会对这个系统实行革命性摧毁的主体的产生和形成过程。如果一个系统的运动及其毁灭的内在规律都得到了描述,那么该系统就得到了完全具体的描述。认识并逐渐意识到这个系统具有剥削性质,是一种历史形式的实践的奥德赛式旅行到达革命实践这一顶点不可或缺的条件。^② 马克思把这种认识描述为一种具有划时代意义的意识。^③

二、人与物,或经济的特性

我们的批判分析已经证明,个别物化了的经济方面是现实的真实环节,也证明了这些物化了的环节已经在理论和意

^① 这就是马克思对处于交换和生产中的人们之间的关系所做的描述:“首先,这种关系实际地存在着,但由于它是人的事情,所以又作为为人的关系而存在着。它的为人的存在方式,或人脑反应它的方式,是由这些关系的本性所决定的。”见马克思的《资本论》(Marx, *Das Kapital*, Hamburg, 1867, p. 38)。以后各版都删除了这段文字。

^② 在1868年4月30日写给恩格斯的信中,马克思概述了《资本论》三卷之间的内在联系,并总结道:“我们谈到庸俗经济学家当作出发点的那些表现形式:地租来自土地,利润(利息)来自资本,工资来自劳动……既然这三种形式[工资、地租、利润(利息)]是土地所有者、资本家和雇佣工人这三个阶级的收入来源,结论就是阶级斗争,在这一斗争中,这种运动和全部脏东西的分解会获得解决。”[*Werke*, vol. 32, pp. 74f. (参见《马克思恩格斯全集》第32卷,人民出版社1974年版,第75页。——译者注)]

^③ “认识到产品是劳动能力自己的产品,并断定劳动同自己的实现条件的分离是不公平的、强制的,这是了不起的觉悟……”[Marx, *Grundrisse*, p. 463. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社1995年版,第112页。——译者注)]

识形态中固定下来,它们在不同思想发展阶段表现为“**烦**”、“**经济人**”或“**经济因素**”。这些经济的外在表现既是主观的又是客观的,它们既为意识而存在,又以特殊方式展示经济。我们一直对它们进行探究,是为了寻找能发现经济真实本性的方法。我们的分析不仅是对**概念和确实物化了的**经济形态的批判,也揭示了经济本性的某些方面。下述分析将对现实的个别物化了的环节进行回顾性的深入阐述。

1. 社会存在与经济范畴

如果经济范畴是社会主体的“**存在形式**”或其“**实存的决定性因素**”,那么对经济范畴的分析和辩证体系就会揭示**社会存在**。社会存在在经济范畴的辩证展开中得到精神上的再生产。这再次说明了,为什么《资本论》中的经济范畴不能在真实历史演进或形式逻辑的推衍中得到系统化,以及为什么辩证展开是社会存在的唯一可能的逻辑结构。

113

说马克思《资本论》中的每一个范畴都是一个哲学范畴(H. 马尔库塞),是不正确的。确实,一种哲学分析只有能延伸到专门科学的框架之外,能发现**现实是什么以及社会-人类现实是怎么形成的**,才能使人们理解经济范畴的本质,从而为人们进行批判分析提供一把钥匙。经济范畴没有说出它们是什么,但却更像神秘的象形文字一样对社会生活产生影响。因此,认为社会存在是由利息、工资、金钱、租金、资本和剩余价值形成的听起来是武断而荒谬的,而且确实如此。只要经济学还在追溯经济范畴的**运动**,它永远都不会过问经济范畴**是什么**,甚至永远都不考虑去探寻这些范畴与社会存在之间的内在联系。另一方面,要发现这一联系,需要一个完全不同于古典经济学的**现实概念**。对某一现实的分析,在本例中就是对资本主义经济的分析,是科学的工作,即

政治经济学的工作。然而,要成为真正的科学,而不是徘徊于科学的边缘(正如莫歇·赫斯对经济现象的哲学化以及在庸俗经济学中发现的关于经济现实的教条化观念体系),就必须把它建立在关于社会现实的正确概念之上,这个概念既不是也不能是为任何一个专门科学学科使用的概念。

经济范畴不是哲学范畴,然而要想揭示经济范畴是什么,并对它们进行批判分析,就必须从关于现实、科学和方法的哲学概念开始。批判分析指出经济范畴既不是它们表面所呈现的那样,也不是非批判性分析把它们描述的那样,它揭示经济范畴隐藏着的内核,如果批判分析想保持在某一科学水平上,就必须证明经济范畴的外在表现是其隐藏着的本质的必要显相。在这一过程中,伪具体得到了扬弃,以便证明它是一种必要的现象形式,但这个过程绝不会超出哲学(即黑格尔哲学)的框架。只有能证明经济范畴是人的对象化的历史形式,它们作为历史实践的产物只能被实践活动所超越,才能指出哲学的限度,才能指出革命活动取代哲学之点。(马克思之所以步古典科学之后尘并拒绝浪漫主义,尽管初看上去应该是走另一条道路,其原因在于:古典主义提出了对客观世界的一种分析,而浪漫主义则只是对这个世界之不人道的一种抗议,而且在这个意义上,它也是这个世界的产物,即派生的和第二位的东西。)对经济范畴的分析不是无前提的:它把现实概念假定为一个生产和再生产社会人的实践过程。这样一种分析在经济范畴中发现了对象化的各种基本或基础形式,即人作为一种社会存在的各种客观的实存形式。毫无疑问,不管浪漫主义者怎么抗议,古典经济学在这一点上是正确的,即作为一个系统并作为一个总体的经济,它需要并塑造适合它自己要求的人。它把人整合到它的系统中,整合到人具有某些特性的程度,即整合到能把人

化约为“经济人”的程度。但经济是对象化和现实化了的主客体的统一,它是对象化的基本形式,是人的对象化了的实践活动的基本形式,因此,确切地讲,这种关系不仅创造了客观社会财富,而且也创造了人们的主观素质与能力。“在再生产的行为本身中,不但客观条件改变着,例如乡村变为城市,荒野变为开垦地等等,而且生产者也改变着,他炼出新的品质,通过生产而发展和改造着自身,造成新的力量和新的观念,造成新的交往方式,新的需要和新的语言。”^①

只有在总体中,经济条件才表现为社会主体的“存在形式”或“实存规定”,而这些经济条件的总体远非只是一堆范畴,它形成一个由某种“控制一切”的力量决定并构成的辩证结构,即通过这种力量,这些条件的总体构成了马克思所说的普遍“存在之以太”(ether of being)。其他所有处于孤立状态中的范畴都只表示社会主体的个别侧面或部分方面。只有当这些范畴辩证地展开时,当它们的结构表明某一给定社会经济结构的内部组织时,每个经济范畴才获得了它自己的真正意义,只有在这时,它才变成了一个具体的历史范畴。于是才有可能在这些范畴中的任何一个范畴中,或者在本质上(对基本经济范畴而言),或者在某一方面(对附属范畴而言)发现:

^① Marx, *Grundrisse*, p. 494. (参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社2012年版,第747页。——译者注)马克思早期的《经济学哲学手稿》在19世纪30年代发表时,轰动一时,并引出了大量文献。而《大纲》的发行却没有引起真正重视。《大纲》包括《资本论》的准备性工作,该工作始于19世纪50年代晚期的马克思成熟期,它在《手稿》和《资本论》之间形成了非常重要的联系。它的重要性无论怎么高估都不夸张。它们首先证明了马克思从未抛弃过哲学问题,特别是“异化”、“物化”、“总体性”、“主-客体关系”等概念,这些概念是马克思理论概念体系的永久性组成部分,没有这些概念,《资本论》将是无法理解的。而一些无知的马克思学专家则把这些概念宣称为青年马克思的过失。

(1) 人的某种社会-历史的对象化形式,正如马克思所说,生产在本质上是人的对象化^①;

(2) 某一具体历史水平的主-客体关系;以及

(3) 历史与超历史的辩证法,即本体论规定与存在论规定的统一。

115 如果这个新的现实概念(发现实践和革命实践)能为揭示与分析经济范畴的性质提供基础,那么就可以从这些范畴出发来建构社会现实。社会经济结构在经济范畴体系中得到精神上的再生产。于是,就有可能发现经济到底是什么,也有可能把经济的物化的神秘化的形式或它的必要的外部现象与本来意义上的经济区别开来。经济不仅是物质产品的生产,而且也是生产和再生产作为一个社会-历史存在的人的整个过程。经济不仅是物质产品的生产,也是社会关系的生产,是物质产品生产环境的生产。^②

《资本论》中所有被资产阶级和改良主义批判家视作“思辨的”、“救世主式的”或“黑格尔化的”东西,都仅仅是下述事实的一个外在表现,即马克思在客体世界的背后,在马克思曾用精确公式描述过其规律的价格、商品以及不同形式的资本运动的背后,揭示了社会关系的客观世界,即主-客体辩证法。经济是人及其社会产品的客观世界,它不是物的社会运动的客体性世界。物的社会运动掩盖了人及其产品的社会关系,它是一种特殊的、历史上转瞬即逝的经济形式。只要存在经济的这种历史形式,即只要社会劳动创造交换价

① “任何生产都是个人的对象化。”[Marx, *Grundrisse*, p. 226. (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第178页。——译者注)]

② “资产阶级经济学家虽然看到了生产在资本关系中是怎样进行的,但是他们看不到这种关系本身是怎样被生产出来的。”[Marx - Engels - Archiv, Moscow, vol. 2, 1933, p. 176. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第547页。——译者注)]

值,也就存在一种真实而平凡的神秘化。一经神秘化,人们在生产他们社会生活的过程中进入的特殊关系就被颠倒地表现为物的社会关系。^①

在所有这些显相中,作为一个整体的经济与个别经济范畴都表现为一个人与物的特殊辩证法。经济范畴在某一方面决定着物的社会关系,它把人作为经济关系的代理整合到自身之中。对经济关系的分析是一种双重批判:第一,它指出早期古典经济分析没能充分描述这一运动;在这个意义上,批判分析是古典经济学的继续:它纠正了后者的矛盾与不足并给出了一个更深刻也更普遍的分析。第二,这也是马克思理论成为真正意义上的经济批判的关键所在,它把经济范畴的实际运动展示为人的社会运动的一种物化形式。这一批判发现,物的社会运动的范畴是人的社会运动的必要的和历史上转瞬即逝的实存形式。因此,马克思主义经济学是 116 作为对经济范畴的双重批判诞生的,或者更确切地说,是作为对生产中的人与物的历史辩证法的分析诞生的。这里的生产被理解为客观财富与客观社会关系的社会的-历史的生产。

在资本主义经济中,物和人可以互相交换。物被人化,人被物化。物被赋予了意志与意识,即它们的运动是有意识的和有意志的,人变成了物的运动的代理人和执行者。人的意志和意识由物的客观过程决定:物的运动把人的意志和意识作为它自身的媒介来使用。

从物的社会运动中引出的物的规律般的性质被当成目的和目标植入人的意识之中;主观目的客观化,并作为物的

^① See Marx, *Contribution to a Critique of Political Economy*, New York, 1970, p. 32. (参见《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第107页。——译者注)

一种趋势或存在目的(*raison d'être*)独立于个人意识发挥作用。资本家的意识中介这一存在目的,在他们的意识中,价值与商品生产的“存在目的、内在驱力、趋势”表现为他自己的有意识的目的和目标。^①

对物的社会运动来说,人(经济人)仅仅是一个代理或一个角色面具。如果对这种物的社会运动的规律般的性质进行追溯与阐述,立刻就会清楚地看到,这个现实只是一个现实的近似物。初看起来,处于经济生产中的人可能仅仅表现为物的社会运动的人格化,表现为这一运动的有意识的执行者(代理人)。^②

然而,进一步的分析不仅扬弃了这个现实的近似物,而且证明了,物的社会运动是人与人之间交往的一种历史形式,物化意识只是人类意识的一种历史形式。

从相当于社会主体实存形式的经济范畴出发可以建构社会存在,但经济范畴并不因此就是对物的运动的描述,也不是对与人们自身及其意识相分离的人们之间的社会关系的描述。相反,在经济范畴中固定下来的是社会生产关系,这种关系横贯人类意识却独立于人类意识,即为了它们自身的实存与自身的运动,它们利用个人意识。资本主义是用意志和意识装扮的,用物中介的,并在物的运动中得到展现的一种社会关系。^③

117 社会存在**决定**人们的意识,但这并不意味着它在人们的意识中得到了充分揭示。在人们日常的功利主义实践中,他

① See *Marx - Engels - Archiv*, p. 6.

② “资本家的功能不过是资本自身自觉自愿地执行的功能,即价值通过吸收活劳动来规定自身。资本家只起人化资本的作用,资本却发挥着人的功能,正如工人是人格化的劳动一样。”(*Marx - Engels - Archiv*, p. 32.)

③ “资本的概念中包含着资本家。”[*Marx, Grundrisse*, p. 512. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第167页。——译者注)]

们更容易意识到社会存在的各个独立方面和它的物化形式。如何在经济范畴中揭示人的社会存在呢？通过把社会存在转化为相应的经济范畴，如，资本、土地所有制、小规模生产、垄断等来揭示社会存在吗？或者通过把社会存在转化为环境事实或经济史资料来揭示社会存在吗？在这类转化中，社会存在的某些形式或某些孤立的环节将会代替社会存在，所以，以这种方式来构想，把文化形态指定为存在只能是一种庸俗化，尽管它千百次地宣称对“经济”与“文化”之间关系的理解当然是以一种“中介的”和“辩证的”方式进行的。这种方法是庸俗的，原因不在于它缺少中介，而在于这种把握社会存在的方式。社会存在既不是僵死的或动力学的实体，也不是独立于主观实践的先验实体。相反，它是**生产和再生产社会现实的过程，即人类历史实践及其对象化形式**。一方面，没有客观实践，没有对社会现实是怎样形成的这一问题的回答，就不能理解经济与经济范畴，但另一方面，由于经济学与经济范畴是人类对象化的基本形式，因此，它们是社会存在的构成性要素。马克思这样概括社会存在、实践和经济之间的关系：“如果我们从整体上来考察资产阶级社会，那么社会本身，即处于社会关系中的人本身，总是表现为社会生产过程的最终结果。具有固定形式的一切东西，例如产品等等，在这个运动中只是作为要素，作为转瞬即逝的要素出现。直接的生产过程本身在这里只是作为要素出现。生产过程的条件和对象化本身也同样是它的要素，而作为它的主体出现的只是个人，不过是处于相互关系中的个人，他们既再生产这种相互关系，又新生产这种相互关系。这是他们本身不停顿的运动过程，他们在这个过程中更新他们所创

造的财富世界,同样地也更新他们自身。”^①社会存在并不“包含”在经济范畴及其辩证结构中,它只是在那里被固定下来。因此,一种理论分析只有在“消解”了经济范畴的固定附着物以后,并把经济范畴当作某一特殊历史发展阶段中人们的客观实践以及他们相互间社会关系的一种表现时,才能在经济范畴体系中揭示社会存在。

118

2. 劳动哲学

经济与劳动之间的联系是如此之深地扎根于科学与日常意识的观念之中,以至于没有什么看上去比通过对劳动的分析来把握经济性质更容易了,或者反过来说,没有什么比在经济的丛林中披荆斩棘以便理解劳动更容易了。然而这种表面上的自明性却具有误导性。它远非把研究引向对劳动的分析,而是偷偷引入一个不同的问题,并把科学引向描述和分析劳作过程,或者把科学引向对被概括在一个“劳作定义”下的劳作活动进行历史的、系统的考察。这些定义描述或概括了劳作活动或经验形式的劳作,却没有触及劳动问题。劳作社会学、劳作心理学、劳作神学、劳作生理学或对劳作的经济分析,以及社会学、心理学、经济学等学科的相应概念,所有这些都研究和处理劳动的某些特殊方面。然而,他们却把劳动是什么这样一个核心问题理所当然地当成一个无须批判审查就接受下来的假设(因此,所谓的科学研究是建立在非科学的偏见基础之上的),或者有意识地把它当成

^① Marx, *Grundrisse*, p. 712. (参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社2012年版,第791页。在这里英文单词 *element* 被译成了要素,根据上下文,译成环节可能更合适。——译者注)(着重处为本书作者科西克所加。)

一个“形而上学的问题”从科学中剔除。^① 劳作的社会学定义试图避免抽象性并试图排除形而上学,它对劳作过程或劳作活动做了一个概括性描述,但却从未深入到劳动问题。从劳作的社会学观点看,理解劳动问题具有一种先天的(priori)不可能性。尽管,好像没有什么比劳动更熟悉更平常了,而这种熟悉性与平常性原来是建立在一种替换的基础上:劳作的日常形象以及社会学对它所做的系统化没有触及劳动的本质及其一般特性,相反,“劳作”这个术语则意味着劳作过程、劳作常规、不同种类的劳作等。因此“劳动哲学”并不考虑各种社会学定义以及人类学家、心理学家和生理学家收集的各种发现或资料。它的任务不是概括各种科学的局部发现,更不用说为劳动的某一特殊历史形式提供辩护。^② 哲学不是从总体上或从历史发展的角度对劳作过程进行分析,而是处理一个问题:劳动是什么?

此外,“劳动哲学”这个术语没有误用哲学这一概念吗?为什么对劳动的分析需要一种哲学研究,而不能在某一专门科学的框架内进行呢?也许这一表述类似于“游戏哲学”、“语言哲学”、“艺术哲学”,于是它意味着从哲学角度进行研

119

① 对于劳动是什么的问题,人们常常用一个社会学定义来回答,该定义把劳动的特征描述为“劳动是人为了一个实际目的,借助大脑、双手、工具和机器作用于物质的所有活动,这些活动反过来也影响人、改变人”(G. Friedmann, *Qu'est-ce que le travail?*, *Annales*, no. 4, 1960, p. 685)。弗雷德曼和纳维尔(Naville)是深受马克思影响的最重要的两位劳动社会学家。我们选择弗雷德曼的文章恰恰是要把它作为代表性事例来说明理论上的混乱,与理论上的混乱相伴的是,对历史具体性的正当要求与非批判的经验主义和唯社会学主义交织在一起了。但是,弗雷德曼的文章对他所从事的学科,即工业社会学、技术社会学和劳作社会学都做出了宝贵贡献。

② 这种辩护最恰当的名字是“劳作神学”,它的作者也不限于基督教神学家。托马斯主义对劳动问题给予高度关注,这当然不是偶然之事。现代托马斯主义作家[维拉多克斯(Vialatoux)、巴托利(Bartoli)、鲁耶尔(Ruyer)、拉克罗依克斯(Lacroix)]关于劳作的文章都反对唯物主义,但这并不妨碍他们从其对手马克思主义那里接过事实的弹药库。

究的又一个人文学科吗？

我们归到“劳动哲学”这一表述下的问题在现代欧洲思想的重要历史时刻都出现过：出现在文艺复兴运动中[G. 曼内蒂(G. Manetti)、米兰多拉·皮科·德拉(Mirandola Picodella)、卡罗路斯·博维鲁斯(Carolus Bovillus)]、出现在黑格尔哲学以及马克思的思想中。“劳动哲学”的问题是“人是谁？”这个问题的一个早期方面。为避免可能的误解，我们必须补充一句：只有把“人是谁？”这一问题当成一个本体论问题，劳动问题作为一个哲学问题才能与人的存在问题相提并论。“人的本体论”不是一种人类学。^① 作为一个哲学问题，作为一种劳动哲学，劳动问题是以人的一种本体论为基础的。如此一来，劳动与上述思潮的哲学问题的联系就不仅仅是事实的问题。有观点认为，自马克思时代以后，就没有发展出任何劳动哲学^②，这种怀疑论只有与另一种言论，即唯物主义哲学也是“最新的”“人的本体论”，结合起来时，它才有意义。因为后者还没有被历史所抛弃。^③

在本质上与普遍性上，劳动不是劳作活动或人所从事的一份工作，这些活动也会影响人的心灵、习性和思维，即人类存在的有限的几个方面。劳动则是一个发生着的事件(happening)，它渗入人的整个存在之中并构成其特性。有些思想发现，在工作过程中，某些本质性的东西正在对人及其存

① 第四章《实践与总体》将进一步阐述这一主张。

② H. Marcuse, On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics, *Telos* 16, summer 1973, p. 13. 关于这篇重要的文章，我们应该多说些，其中最好的部分尚待改进。

③ 虽然萨特正确地指出，马克思主义的思想视野在我们的时代是不可超越的，但他忘了补充一句，马克思主义作为一个“人的本体论”同样是不可超越的。(Cf. Sartre, *Search for a Method*, New York, 1968, p. 30.)

萨特认为他的存在主义(存在主义哲学与本体论)是马克思主义哲学的必不可少的补充，他对此所做的证明恰恰是建立在这一“疏忽”基础之上的。

在发生着^①；这些思想关注“劳动是什么？”与“人是什么？”这两个问题之间的内在的必然联系，只有这样的思想才能发起对劳动（包括它的经济问题）以及人类现实的所有形式及其各种显相的科学研究。因为劳动是一个进行着的行为（a doing）和一个发生着的事件，在劳动中，“某事”不仅对人及其存在发生，也对人的世界发生，因此，哲学的兴趣主要集中在澄清这个“发生着的事件”和这个“进行着的行为”的特性上，集中在揭示所发生的“某事”的秘密上，这一点是可以理解的。这些问题常常被这样的回答打发了：劳动是因果性与目的性以某种特殊方式的结合与统一，劳动是动物转变为人的地方，即劳动是人的诞生地。^② 尽管这样的分析可能是正确的，但它们不过是局部知识。它们忽视了下面这个发现所暴露的问题，即发现除了这些分析已经列出并进行研究的辩证对子，如因果性与目的性、动物性与人性，还能在劳动这一发生着的事件中发现其他辩证对子，如，必然与自由、特殊与

120

① “劳动概念（在黑格尔哲学中）表现为人类定在（Dasein）的一个基本事件（英文：happening；德文：Grundgeschehen），表现为一个持续性事件，这一事件连续不断地横跨整个人的存在（being），甚至同时包含人的‘世界’。这里的劳动恰恰不是某种特殊的人类‘活动’……宁可说，劳动既是所有单个活动得以发现之处，又是所有单个活动回归之所，劳动就是一个进行着的行为（a doing）。”[H. Marcuse, *On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics*, *Telos* 16, summer 1973, p. 13 (adapted).]这篇重要的文章存在下述几个主要缺陷：第一，它没有在劳动和实践间做出区分，这是在大多数关于实践和劳动的论文中重复出现的传统性错误：劳动被描述为实践的本质，而实践在本质上又被定义为劳动。第二，它没有对哲学的劳动概念与经济学的劳动概念进行区分，因此它不能客观地评价马克思的贡献。第三，它把客观化和对象化等同起来，这不仅会使作者容易受到主观主义的攻击，而且会给对劳动问题的阐释带来混乱和不一致。

② Cf. esn G. Lukács, *Der junge Hegel*, Berlin, 1954, pp. 389-419. (*The Young Hegel*, London, 1975, pp. 338-364.)

一般、现实与理想、内在与外在、理论与实践、人与自然等。^①是因果性-目的性这个对子在对劳动问题的研究中占有一个特殊地位,还是由于研究不够系统而忽视了其他对子呢?如何确保一系列系统的辩证对子具有**完备性**呢?能否推出,劳动是一个具有特殊地位的范畴,以它为基础可以把整个辩证范畴体系建构起来呢?或者推出,辩证范畴体系应该锚泊在劳动概念上,并把它作为自己自然而且必然的中心呢?

分析集中在一两个辩证对子上,并因而在整个辩证对子系列中赋予它们以特权,这种分析并不总是因其非系统性而受到批判。然而,这种方法的片面性确实存在一个根本缺陷:武断而片面地选择实际上就是缺乏科学地**提出问题**的能力,这也使深入问题的**本质**成为不可能。由于一两个辩证对子,或一个不完整的辩证对子系列就能穷尽或描绘劳动概念的所有特性,因此,这些对子中的要素就会作为范畴突出出来,对劳动的分析或者变成对诸范畴的完整的或不完整的分析或系统化,或者变成用来阐明这些范畴的一个特例(因果性和目的性等)。因此,批判片面分析的各种缺陷并不是要呼唤其完整性,也不是要号召发展一个由各种局部分析组成的系统化系列,而是要强调这样一个问题,用来描述劳动的那些辩证对子的**特殊性在哪里?**

把劳动的一般特性描述为一个“发生着的事件”和一个“进行着的行为”,在这一行为中有**某事**对人及其存在发生了,对劳动特性的这种表述与用来描述劳动的辩证对子之间一定存在着某种联系。因果性-目的性这个辩证对子作为一方,其他对子,如,特殊与普遍、自由与必然、现实与理想作

^① 伊万·杜布斯基(Ivan Dubský)曾在 *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialectik*(Prague, 1961, pp. 30-44)中,对黑格尔哲学中的特殊-普遍、主体-客体以及理论-实践这些辩证对子做过研究。

为另一方,除了一般的辩证特性外,它们之间没有任何特殊联系。如果这些对子的辩证法与劳动这一发生着的事件之间存在着某种联系,这种联系就不会揭示发生着的事件的辩证法或辩证的发生着的事件吗?也就是说,不能用描述劳动的对子来说明劳动这一发生着的事件的特性与辩证法的内容吗?只要辩证对子能在自己的辩证法中揭示出劳动这一发生着的事件确实是辩证的,辩证对子就能充分描述劳动及其发生着的事件。而且,如果能把对劳动的辩证的发生着的事件的分析与人的存在内在地联系起来,那么劳动的发生着的事件将同时显示人的特性。 121

人的存在的特性通常是在与兽的存在或与物的存在的对比中得到说明的。使人不同于石头、野兽或机器的东西是什么呢?作为一个辩证学家,黑格尔在人与兽在本质上都具有的东西上,即在动物性上,指出了它们的不同。驾驭动物的需要(craving)^①,并在这种需要及其满足之间插入一个中介要素——劳动^②,这不仅是一个把动物的需要转变为人的需要的过程,不仅是人得以诞生的过程,而且也是辩证法本身的一个基本模式。把动物的需要转变为人的需要,以劳动为基础并在劳动过程中实现需要的人化只是劳动这一发生着的事件的一个方面。换句话说,只要不把劳动这一发生着的事件看成一个独特的或孤立的质变,只要把它揭示为一般变化,那么通过区分动物的需要与人的需要便能实现的对劳动这一发生着的事件的接近将会带来对这个事件的把握。劳动是一个发生着的事件,所发生的是一个变化,即辩证的

① 在这个意义上,人与兽“自然”都是实践的存在。见马克思与瓦格纳的论战。在那里,马克思宣称,人不是“站立”在现实中,而是为了满足自身需要而在现实中实际地行动着。

② 从语言学方面看,我们觉得对动物欲望与人的欲望进行区分,比直译黑格尔的“Begierde”(肉欲)和“Trieb”(本能)更合适。

调停。这个发生着的事件的辩证的调停既不是对立面的平衡,也不是在一个二律背反中建构对立面,而是在转化的过程中形成了一个对立的统一。辩证的变化是一种有新东西形成的变化。辩证的变化是新质的产生。在调停过程中,动物性产生出人性,动物性需要转变为人性化需要,转变为被需要的需要,即对承认的需要,同样的调停行为也形成人类时间的三个维度(dimensionality):只有能在劳动中超越其动物性需要之虚无性的存在,才能在驾驭自己需要的活动中发现未来是其存在的一个维度。人通过劳作控制时间(而动物只能被时间控制),因为只有能抗拒对其需要的直接满足,并“能动地”控制需要的那些存在,才能在利用过去的过程中,把现在构造成未来的函数。在它的行动中,它发现时间的三个维度就是它自身存在的一个向度(dimension)。^①

122 劳动超越了本能活动的水平,转变为独一无二的人类行为。它在自然材料中实现着人的意图的同时,改造着既定的、自然的和非人的世界,并使之适应人的需要。于是,自然在人们面前表现出二重性:它表现为人们必须予以尊重的一种力量和一种客观性,人们必须认识它们的规律,以便利用它们为自己谋取利益,然而,它则会下降到仅仅是人们用以实现其意图的质料的水平上。为了对自己有利,为了自身的利益,人全面控制独立于他而存在的自然力。但他也把自己对象化在自然和自然材料中,并因此把它降为为他自己意图服务的纯粹的质料。(我们将在第四章详细讨论人与自然之间的相互主动性与相互被动性的问题。)劳动既是对自然的一种改造,又是人的意义在自然中的一种实现。劳动是一个

^① “动物只生存在当下,它看不到当下之外的任何东西;人则生活在过去、现在和将来。”(Diderot, *Oeuvres*, ed. Assézat, vol. 18, p. 179, as quoted in Poulet, *Human Times*, p. 187.)

发生着的事件或一个进行着的行为,在劳动中,在人与自然相互转化(人在劳动中使自己对象化,而对象则从它的原始环境中割裂开来,受到加工和改造)的基础上,以某种方式构成了人与自然的统一。通过劳动,人对象化了,对象人化了。在人化自然与对象化(现实化)意图的过程中,人构造了一个人的世界。人生活在一个充满自己的创造物和意图的世界中,而动物则被束缚在自然环境中。

劳动的基本要素是**对象性**。劳动的对象性首先意味着劳动结果是一个具有**持续性的**产品,意味着劳动必须“不断地经历转变”才有意义:“从运动(unruhe)变成一个不动物,从劳动行为变成造物”。^①换句话说,它表现为一个活动与持续存在的循环,一个运动与客观现实的循环。劳动过程结束时,广义上的产品就作为它的最终结果与它的化身持续存在。所有在劳动过程中表现为**时间**进程的东西,都会在劳动**产品**中表现为连续时间的凝结或扬弃,表现为滞留和持续。在劳动过程中,在实现**未来**意图时,**过去**劳动的产品受到改造。作为人的存在的一个基本向度,人类时间的三个维度锚泊在作为人的**客观行为**的劳动中。时间的三个维度和人的暂时性都以对象化为基础。**没有对象化就没有暂时性**。^②作为客观行为的劳动是作为人类存在的两个基本向度**时间(暂时性)**与**空间(广延性)**同一的一种特殊模式,是人在世界上的一种特殊运动方式。

其次,劳动的对象性是人作为一个**实践的**存在的显相,

① Marx, *Capital*, vol. 1, p. 189. (参见《资本论》第1卷,人民出版社2004年版,第211页。——译者注)(德文文本接近于科西克下述论点:Die Arbeit 'sich aus der Form der Unruhe in die des Seins, aus der Form der Bewegung in die der Gegenständlichkeit' umsetzt. ——英译者注)

② 把人的时间问题与他的客观活动联系起来,是唯物主义哲学区别于存在主义暂存性概念的根本点。

123 即作为一个**对象性**主体的显相。在劳动中,人留下了某些不变的东西,某些**独立于个人意识而存在的东西**。对象化的人造物的存在是历史存在的前提,是人类存在具有连续性的前提。在这样的背景下,为什么一种关于社会-人类现实的深刻的现实主义观点对**工具**比对意图更重视,强调工具具有**核心地位**,并宣称工具是人与对象之间的“理性工具”,这就非常清楚了。在思想史上,强调人手的重要性,强调人手与人类理性之间联系的哲学家都曾提倡过这一路线。阿那克萨哥拉曾说过:“正因为有了双手,人才成了最聪明的动物。”亚里士多德以及后来的布鲁诺都把手描述为“众工具之工具”。黑格尔是这条路线的完成者。相反,浪漫主义哲学对技术表示轻蔑,并对“人迷失于其工具中”的世界给予乌托邦式的抨击。

有一种广为流传的观点认为,人是唯一意识到其必死性的存在:只有他面对一个在他面前展开并以死亡为终点的未来。存在主义对这个观点所做的解释对它构成了唯心主义的歪曲。它从人的实存的有限性推出对象化是**逃离**可靠性的一种方式,即逃离向死存在(being-toward-death)的一种方式。但是,人之所以知道他的必死性,只因为他在作为对象性活动、作为形成社会-人类现实过程的劳动的基础上组织时间。人在这种对象性行为中把时间组织进将来、现在和过去,如果没有这种对象性行动,人就无法知道他的总体。

3. 劳动与经济

我们曾指望我们对劳动的分析能够阐明经济的特性,但是这种分析却把我们引向了“人的本体论”。然而这一偏离则是一种必要的迂回,它使我们更接近问题了。哲学分析可能还没有告诉我们经济是什么,但它却揭示了人的存在的某

些基本特征。另一方面,它表明为了把劳动理解为劳动,理解为不同于劳作活动、劳作常规,不同于劳动的各种特殊历史形式的东西,必须把它解释为构成并渗入人的整个存在的某种特殊的正在发生着的事件或某种特殊现实。早期的分析试图用因果性-目的性、动物性-人性、主体-客体等辩证对子来描述劳动,并把劳动突出出来作为这些对子在其中实现辩证统一的“能动中心”。它们概括出劳动的一些本质特征,但却没有抓住它的特性。早期描述包括人的一般行为,但却没有在不同种类的行为间做出区分。

中世纪统治者绝不会把统治看作是劳动,当他们参与政治决策时,他们也绝不会认为自己是在劳作。正如马克思所说,恺撒或亚里士多德会被“劳动者”这个称号侮辱。这意味着政治活动、科学和艺术不是劳动吗?彻底否定与简单宣称科学、政治和艺术确实是劳动同样都是不正确的。^① 劳动的界限在哪里?或者说,区分它的尺度在哪里?前面提到的几种劳动行为在某些情况下就相当于劳动,在其他情况下就不是了吗?

艺术一直被当成一种典型的人类活动或人类行为,一种有别于劳动的自由创作。黑格尔把真正的劳动放在艺术创作的位置上,对谢林来说,艺术创作是唯一的一种实践。黑格尔关于人类现实的观点更大众化也更深刻些。然而这种区分不应该遮蔽问题的另一个方面。对谢林来说,正如对奥古斯丁·斯美塔那(Augustin Smetana)和爱德华·丹波夫斯基(Edward Dembowski)一样,艺术创作是一种自由“实践”,即一种不受外在必然性制约的人类行为,具有“独立于外来目的”的明显特征。这样就把人类行为分成了两个领域:在

^① H. Marcuse, On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics, *Telos* 16, summer 1973, p. 23.

一个领域中,行为是在必然的压力下进行的,这种行为被称为劳动;在另一个领域中,行为通过自由创作来实现,这种行为被称为艺术。^① 只有在这一区分成功地捕捉到劳动的特性是人的一种由外来目的(这些外来目的的满足被称为自然必然性或社会义务)策动并且从根本上是由外来目的决定的客观行为的限度内,这种区分才算正确。劳动是涉及必然王国的人类行为。如果人的行为由外部必然(通过对必然的满足维持其生存)的压力激起和决定,那么他就是在劳动。同一个活动可以既是劳动又是非劳动,这取决于它是不是作为一种自然必然来执行的,即是不是作为生存的一个必要前提来执行的。亚里士多德没有劳动。一个哲学教授有劳动,因为他翻译和解释亚里士多德的《形而上学》是一种职业,即一种由社会决定的获得生活和生存所必需的物质材料的必然。

把人类行为划分为劳动(必然王国)和艺术(自由王国),只是在某些方面大致地捕捉了劳动和非劳动的问题。这种区分是以不经审查就非批判地把劳动的某种确定的历史形式当成假设为基础的,这会导致把历史上形成的一种将劳动分为物质-物理的和精神的特殊划分方式固定下来。这种区分掩盖了劳动特性的另一个本质特征,即劳动是一种超越必然王国,并在必然王国中,甚至不离开必然王国,就形成

^① 在此我们不得不提一下 A. 斯美塔那(A. Smetana),与谢林相反,他并不认为艺术只是天才们的事。在他所处的时代精神中,他支持一种更加民主的艺术创作观。斯美塔那在广义上、革命预见性的意义上把艺术看作形成人类环境条件的自由过程。[See A. Smetana, *Sebrané spisy*(Collected Works), vol. 1, Prague, 1960, pp. 186f.]

人类自由的现实前提的人类行为。^①

自由不是把自己作为一个独立于劳动且存在于必然疆界之外的自主王国展现在人们面前。相反,它产生于劳动中,劳动是它的必要前提。不能把人类行为分割为互不依赖、互不相干的两个自主的领域,其中一个体现自由,另一个则构成必然的舞台。劳动哲学就是某种客观人类行为哲学,通过这种客观人类行为,在必然的事件中形成了自由的现实前提,因此这种哲学也是一种非劳动哲学。人改造自然并将自己的意图铭刻于自然之中的客观行为是一个统一的过程,尽管它是出于必然并且是在外来目的的压力下所从事的行为,但它也创造了自由与自由创作的前提。把这个统一的过程分为两个看似相互独立的王国,这种划分没有遵循“事物的本性”,而仅仅是历史上一种转瞬即逝的状态。只要意识还是这种分裂的俘虏,它就看不到这种分裂所具有的历史性,就会把劳动与自由、客观活动与幻想、技术与诗歌并列起来作为满足人类冲动的两种独立的方式。^②

① 必然与自由的关系不仅受历史条件的制约,而且随着历史而变化。从唯物主义观点看,马克思把自由问题与创造自由时间联系起来完全是顺理成章的,创造自由时间的一个重要环节就是缩短劳动时间,于是在这个意义上,他就可以把必然与自由的问题转化为劳动时间与自由时间的关系问题。“但是自由时间,可以支配的时间,就是财富本身:一部分用于消费产品,一部分用于从事自由活动,这种自由活动不象劳动那样是在必须实现的外在目的的压力下决定的,而这种外在目的的实现是自然的必然性,或者说社会义务——怎么说都行。”[K. Marx, *Theories of Surplus Value*, vol. 3, Moscow, 1971, p. 257. (参见《马克思恩格斯全集》第26卷第3册,人民出版社1974年版,第282页。——译者注)]作为有组织休闲的自由时间思想与马克思完全无关,自由时间与闲暇时间不同,闲暇时间是历史性异化的一部分。自由时间的存在不仅假定劳动时间的缩短,而且假定物化的扬弃。

② 理想主义和超现实主义确实如此。他们的辩解会产生一些考虑欠妥的结论,如下述表述所证实的一样:“超现实主义手法的基础既不是黑格尔的理性,也不是马克思的劳动,而是自由。”(F. Alquié, *The Philosophy of Surrealism*, Ann Arbor, 1965, p. 83.)

另一方面,对梦想、幻想和诗歌的浪漫主义绝对化自然都将作为任何一种劳动崇拜(fanaticism of labor)的一个忠实密友并与之相伴。这种“劳动崇拜”是指生产的任何一种历史形式,在这些形式中,必然与自由的统一,都是通过把劳动和享乐(幸福、喜悦、欢乐)分开,或作为在对抗的社会集团中得到人格化的对立面的统一而实现的。^①这种只由内在目的决定而不依赖于自然必然或社会义务的人类行为,无论它是在哪个王国完成的,都不是劳动,而是自由创作。尽管正是劳动为自由王国奠定了必不可少的历史基础,然而真正的自由王国却始于劳动的疆界之外。“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。”^②

126 这些考虑消除了劳动本身就属于经济的印象,或者,消除了它本来就是一个“自然”经济概念的印象。到目前为止,我们都不曾发现任何劳动经济。然而,我们却达到了一个既能揭示经济与劳动的内在联系,又能揭示经济特性的水平。经济既不是纯粹的必然王国,也不是纯粹的自由王国;而是必然与自由、动物性与人性在其中历史地形成一个统一的人类现实的领域。经济是一个必然王国(客观劳动行为的王国),在那里人类自由的历史前提得以形成。我们对劳动的分析得出了关于经济的两个重要发现。第一个是关于经

^① 马克思曾强调过历史发展过程的矛盾性:“社会的发展进程决不在于:因为一个人满足了自己的迫切需要,所以才创造自己的剩余额;而是在于:因为一个人或由许多个人形成的阶级被迫去从事满足自己的迫切需要以外的更多的劳动,也就是因为在一方创造出剩余劳动,所以在另一方才创造出非劳动和剩余财富。从现实性来看,财富的发展只存在于这种对立之中。”[Marx, *Grundrisse*, p. 401. (参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第86页。——译者注)]

^② Marx, *Capital*, vol. 3, p. 359; cf. also *Grundrisse*, pp. 712, 609. (参见《马克思恩格斯文集》第7卷,人民出版社2009年版,第928页。——译者注)

济起源的。由于我们是从分析劳动开始走向研究经济的,结果发现,经济从根本上来讲不是关于现实的一个现成的经济结构,不是一个已经形成了的历史基础,也不是生产力和生产关系的统一,而是一个处于形成过程中的社会-人类现实,一个以人的客观-实践行为为基础的现实。第二,我们确定了经济在社会-人类现实中的位置:在社会-人类现实中,经济占据了中心位置,因为它是历史变革的舞台,正是通过历史变革,人被塑造为一个理性的存在和一个社会的造物,通过历史变革,人被人化。经济位于动物性得到人化之处,位于必然与自由的统一得以实现之所。在这个意义上,经济表现为人类关系与人类现实之源的结合。

下面用两个极端观点来说明人们对经济在人类现实体系中所处地位的误解。谢林通常在经验现象的背后寻找“更高的必然”和“真正的现实”,他所处时代“经济利益”的至上性深深地震撼了他,以至于他没能从这些物化了的经验事实的束缚中解脱出来,在这种情况下,他甚至没有去寻找“真正的现实”。经济是什么?谢林问道,“商业、甜菜种植、酿酒和养牛吗?”^①另一种极端的观点把经济放在人类现实的边缘上,并把它看成一个只与物理需要有关的领域,一个满足人作为一个心理的、生物的、动物的存在的基本需求的领域。因此,只有在极端情况下,即所有人类爱好都被抛弃,剩下的只是吃饭、取暖、穿衣这些最紧迫的需要的时候,经济才被看作发挥决定性作用。在饥荒、战争、自然灾害时期,经济才会变成一个决定性因素。人什么时候靠经济维持生活?

^① Schelling, *Werke*, vol. 2, p. 622.

他什么时候由经济决定？我们的作家会说，当他饥寒交迫之时。^①

如果我们探究劳动与形成社会-人类现实之间的关系，我们会发现没有什么劳动经济。在作为人的客观活动的劳动中，社会-人类现实得以构造，这种劳动是哲学意义上的劳动。另一方面，在经济学意义上，劳动是某一特殊历史形式财富的创造者。从经济学角度看，劳动最终是生产中的社会关系的调节者与能动结构，劳动是创造某种特殊社会财富的社会生产活动。^②

尽管一般劳动是经济意义上的劳动的前提，但两者并不完全相同。创造资本主义社会财富的那个劳动不是一般劳动，而是一种特殊劳动，它是抽象的-具体的劳动，即具有二重性的劳动，而且只有在这种形式中，它才属于经济。

① “经济层面的总体生活确实存在，但只是在非常有限的情况下才存在。我们在危机（战争、饥荒等）中发现自己处于经济层面上，因为那时有价值的是直接生活：吃、取暖等。”（R. Callois, *Le monde vécu et l'histoire, L'homme, le monde, l'histoire*, Paris, 1948, p. 74.）

② “政治经济学所研究的是财富的特殊社会形式，或者不如说是财富生产的特殊社会形式。”[Marx, *Grundrisse*, p. 852.（参见《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第266页。——译者注）]

第四章 实践与总体

133

每个时代的哲学思维都会将其工作的不同方面集中到一个核心概念上,它们在哲学史上表现为实体(substance)、我思(cogito)、绝对精神(Absolute Spirit)、否定性(negativity)、自在之物(the thing-in-itself)等等。没有它们的哲学问题,这些概念当然是空概念。那些把答案与问题割裂开来的史学家也将把哲学史与哲学思想史变成对僵死的人工制品的毫无意义的堆积。他将把上演真理的戏剧舞台转变为堆放死范畴的荒漠。哲学首先是提出问题。因此,它必须永不停息地一再证实自己的存在与存在的理由(raison d'être)。自然科学的每一次重大发现,每一件伟大的艺术作品,不仅改变了世界的形象,而且尤其改变了人在世界中的地位。每一种哲学的起点都是人在世界中的存在,人与宇宙的关系。人在做每件事情时,不管是积极的还是消极的,他总会建构一种存在模式,并确定(有意识地或无意识地)他在宇宙中的位置。人正是通过其实存与世界建立某种联系的,并且在人开始沉思它之前,在人把它变成研究对象之前,在人实践中或在思想上对它进行肯定或否定之前,这种联系就已经存在了。

一、实践

134 实践概念是现代唯物主义哲学的一个重要概念。即使没有哲学,每个人也都知道什么是实践,什么不是实践。那么,为什么哲学会把这个自明之物变成一个关键概念呢?朴素意识提前就被确切地告知实践与实践性、实践与理论的关系、实践活动与务实主义,要消除这种确定性假象,难道必须要把实践转变为一个哲学概念?朴素意识发现哲学是一个完全颠倒了的世界。确实如此,因为哲学确实把那个特殊的世界弄颠倒了。当哲学对日常意识和拜物教化的日常现实的适当性与“合理性”进行质疑时,它的这种质疑就打破了日常意识和拜物教化的日常现实的那种确定性。这并不是说,朴素意识与哲学无关,或者说它不关心哲学成果。日常意识占有哲学成果,并把它们看成自己的东西。然而,由于日常意识没有经历哲学之“旅”,就毫不费力地抵达哲学的结论,因此,它不会认真地对待这些结论,而是把它们当成自明的东西。被哲学从隐藏、遗忘和神秘状态中揭示为明显之物的东西则被日常意识当作自明的东西加以占有。在这种自明性中,被哲学弄得可见、显著、有形的一切,又都退回到了匿名和不明显状态。

非批判推理只保留了唯物主义哲学伟大发现的一部分,那就是实践是极其重要的,即理论与实践的统一是最高要求这样一种观念。但是,借以发现实践的最初的哲学质疑却消失了,这个观念也只保留原则的重要性了。因此,实践概念的内容改变了,不同时代的人们都以相当独特的方式认识和把握理论与实践的统一。在对劳动的分析中,我们指出了一种对实践概念产生影响的历史变化:把实践理解为“社会

性”，并把马克思主义哲学理解为关于“人的社会性”的学说。在另一种转变中，实践变成了一个纯粹的范畴，仅仅作为认识的一个相关物，作为认识论的一个基本概念起作用。在其他变化中，实践被等同于广义上的技术，它被当作操控，当作一种操作技术、一种安排人与物的艺术，一句话，被当作一种操控的力量，当作对物（人和死物）的控制来设想和实践。实践在理解和进行实践这两个方面所发生的各种变化，既与哲学的概念、使命和意义的相应变化有关，也与人、世界、真理这些概念所发生的相应变化有关。

在什么意义上以及在什么传统中，唯物主义哲学把实践提升为其核心概念？初看起来，好像（这种印象经常“体现”在一些观点中）是一个众所周知的现实和一个平凡自明之物被赋予了哲学意义，并被普遍化了：难道所有时代的哲学家和实践者都没有把人看成实践的主动参与者吗？不是所有现代哲学（为了明显区别于中世纪经院哲学）都被构造成了通过它们我们便能将自己变成“自然的主人和所有者”的知识和认识了吗？^① 古典历史哲学（维科、康德、黑格尔）没有表述过这样的思想吗？即人在历史中行动，然而，他们的行动则会导致他们并不想要的结果。唯物主义哲学只是把先前各个时代各种关于作为人的行动的实践，作为工业与实验的实践，作为理性历史狡黠的实践的分散的、孤立的发现收集起来，并把它们综合为一个科学地解释社会的基础吗？诸如此类的考虑只会引领我们跨过另一条路径，回到这样一个观点上来，即在马克思主义中，哲学已被扬弃，并已经变成了一种辩证的社会理论，或者换句话说，实践不是一个哲学概念，而是一种辩证的社会理论的一个范畴。

135

^① Descartes, *Discourse on Method*, Baltimore, 1968, p. 78.（参见笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，商务印书馆2004年版，第49页。——译者注）

无论是强调理论或沉思的首要性(亚里士多德和中世纪神学),还是相反,强调实践与活动的首要性(培根、笛卡儿和现代自然科学),都不能从理论与实践或沉思与活动的关系出发,来解释唯物主义哲学中的实践问题。与强调实践具有高于理论的首要性相伴而行的是贬低理论的意义,相对于实践,理论被降低为纯理论,同时,对实践意义和内容的理解与古代强调理论的首要性时一样贫乏。实践高于理性,表现在“知识就是力量”的表述中,或者表现在理论对实践具有重要意义的证明中^①,然而这种认识却源于实践的一种特殊历史形式,在这种形式中,实践的本质以一种特有的方式显示并掩饰自身。

自然的世俗化以及发现自然是多种机械力的聚合,是开发与征服的对象,与此同时发生的是人的世俗化,发现人是一种可以塑造和构造的存在,或者用更恰当的语言来说,是一种可以操控的存在。只有在这种联系中,才能理解马基雅维利在历史上的重要性以及马基雅维利主义的历史意义。幼稚的报刊评论透过现代统治方式的棱镜来评判马基雅维利主义,并把他看成阴谋政治与暗杀政治的先导。然而,马基雅维利不仅仅是一个经验主义观察家或一个关于历史文本的天才评论员,他对文艺复兴时期君主们的活动以及罗马世界的传统事件都进行了详细记述,并把它们概括起来。确切地说,他在思想史上是人类现实的一个透彻的分析师。与

136

^① 在关于理论与实践之间关系的一个典型讨论中,康德驳倒了无知者的偏见,这些无知者认为,对于他们虚构的实践来说,理论是多余的。然而,他更强烈地谴责了那些自以为是地认为虽然理论本身是好的,但却不适用于实践的观点:“一个无知者说,在他假想的实践中理论是不必要的、可有可无的,一个号称无所不知的人承认理论的学术价值(也许,只是作为一种脑力活动),却宣称在实践中事情就完全不同了,前者没有后者那么难以容忍。”(I. Kant, *On the Old Saw; That May Be Right in Theory But It Won't Work in Practice*, Philadelphia, 1974, p. 42.)

培根的实验科学(operational science)和现代自然观相对应,马基雅维利的主要贡献在于他发现了作为一个可被支配和操控的存在的人的概念。^①唯科学主义和马基雅维利主义是同一个现实的两个方面。这构成了把政治构想描述为一种可计算的合理技巧,描述为可以科学预测的对人之质料进行操控的基础。对于这种观念以及与之相应的“实践”来说,人就其本性而言是善还是恶不重要:是善还是恶,人的本性总是可以锻造的,因此,他可以成为建立在科学基础上的可计算的操控对象。实践是在操控与获取的历史形式中产生的,或者如马克思后来所说,是在肮脏的交易的形式中产生的。

从实用主义的观点出发,从作为操控、获取、支配的实践出发,人们既可以辩护“实践”也可以批判“实践”。然而,这种肯定或否定的态度只限于伪具体领域,因此它永远不能揭示实践的真实特性。既不能从实践的人与理论的人的区别中,也不能从实践性与理论性的区别中,推出实践的特性,因为这些区别本身就是以某种特殊的实践形式或实践图景为基础的,它只能说明这种特殊形式的实践,而不是实践本身。

唯物主义哲学中的实践问题,既不是建立在对人类活动的两个领域进行区分的基础上,或建立在一种人的普遍意向的类型学基础上^②,也不是从与自然和与人的实践关系的一种历史形式(在这种形式中,人和自然都会成为操控的对

① R. 格里宾尼科瓦(Grebenícková)曾指出这一新现实观与现代悲剧起源之间的联系。见格里宾尼科瓦的 *Berkovského eseje o tragédii*(Berkovski's Essays on Tragedy) [In N. Berkovskij, *Eseje o tragédii*(Essays on Tragedy), Prague, 1962, p. 17]:“一个暴力至上、血液横流的世界,竟是由软得惊人的材料构成的。所有事情都是允许的,人们可以获得、实现、攫取任何东西。”

② 胡塞尔对理论意向性与实践意向性所做的区分,以及对一般理论与改变人类的一般实践进行综合的假定,对20世纪唯心主义哲学的发展潜能来说,特别重要。

象)中产生出来的。相反,它是在对下面这个哲学问题所做的哲学回答中形成的:人是谁?社会-人类现实是什么?这个现实是怎样形成的?

人们发现,在实践概念中,社会-人类现实与给定性(giveness)相反,它既是人类存在的形成过程,也是人类存在的特殊形式。实践是人类存在的领域。在这个意义上,实践概念是现代哲学的产物,在与柏拉图-亚里士多德哲学传统的争论中,现代哲学强调,作为人之真正本性的创造是一个本体论现实。人类的劳作不仅“丰富”了实存之物,而且是现实以某种特殊的方式展现自身并使走进现实成为可能之所。

某个至关重要的事情在人的实践中发生了,这个事情包含着它自身的真理,而不仅仅是将真理指向他处,这个事情具有本体论价值。^①

137 就其本质与普遍性而言,实践是对人作为一种处于形成中的存在,作为一种构造现实(社会-人类现实)的存在,并因而作为把握和解释现实(人类与超人类现实、总体现实)的存在这一秘密的揭示。人的实践不是与理论化相对的实践活动,这就决定了人的存在是一个构造现实的过程。

实践是能动的,它是在历史中自我生成的,即它是一个处于不断更新、不断建立过程中的人与世界、物质与精神、主体与客体、产品与生产的统一。由于社会-人类现实是由实践形成的,历史就成了把属人的东西和非人的东西区别开来的实践的正在发生着的事件。什么是属人的,什么是非人

^① 汉斯·布鲁门伯格(Hans Blumenberg)给出了与该问题相关的非常有价值的历史资料。见汉斯·布鲁门伯格的 *Nachahmung der Natur: Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen* (*Studium generale*, no. 5, 1957, pp. 266-283)。

的,并不是事先注定的,它要经过实践的辨别过程,才能在历史中确定下来。

我们在上一章就已经指出,实践与劳动的界定缺乏概念上的明晰性:其他人把劳动定义为实践,又通过把实践化约为劳动来描述实践的特性。

由于实践是人的存在的一种特殊模式,因此,它渗透到各种表相形式的人的存在本性中,而不仅仅决定人的存在的某些方面或某些品性。实践渗入人的**整体**,并在总体上决定着人。实践不是人的一个**外部规定**:机器和狗既没有实践,也不了解实践。机器和狗都不知道畏惧死亡,不懂得为虚无而焦虑,也不了解美之乐。人没有建构某种文化与文明,即他的社会-人类现实,作为躲避必死和有限的掩体,然而,只有在文明的基础上,即在人的对象化的基础上,他才能发现其必死性与有限性。从对死亡和必死性一无所知,因此也不知道畏惧死亡的动物人(animal-man),转变为认识到死亡是他们未来的归宿,并从此一直生活在死亡预兆之下的动物人,这一突变是如何发生的?按照黑格尔的说法,这种突变发生在争取承认的斗争中,发生在生死搏斗中。然而,只有在劳动的基础上,即在人的对象化的基础上,人才可能发现未来是自己存在的一个维度,而且,只有人已经发现未来是自己存在的一个维度之后,才会发生这种斗争。生死搏斗**不应该**以死亡结束,尽管双方都以生命做赌注,但他们都必须活下来。然而,主-奴辩证法的这一**前提**也是历史的一个先决条件。在生死搏斗中,胜利的一方之所以让对方活着,另一方之所以选择做奴隶而不是死亡,只因他们双方都了解

138 未来,都知道等待他们的是什么:要么是主人,要么是奴隶。^① 宁愿做奴隶而不选择死亡的那个人,和为了被认可为主人而以生命做赌注的那个人,都已经对时间有所认识了。人屈从于他(未来)的奴隶命运或者为他(未来)的主人地位而战,只是因为他从未来的角度选择现在,于是在未来规划的基础上构造他的现在。两个人都以某种尚未之事为基础构造他们的现在和未来。

未来只是在其直接性上为人所知。奴隶带着一种奴隶意识变成一个奴隶,起初这种奴隶意识对奴隶身份将会或可能会结束不抱任何希望和假设:他走进未来好像他会永生。主人也是一样。需要事件的实际过程的辩证法来改变未来,使直接未来变成非真实的或片面的东西而成为无效,并把间接未来提升为真实的东西:在主-奴辩证法中,奴隶的道路是唯一可行的道路,而且是唯一通往自由的道路,而主人结果则死路一条。但是,人怎么认识他的直接未来,才足以使他投入争取承认的斗争呢?作为人自身存在的一种形式,时间的三个维度在对象化过程中,即在劳动中,把自己展示给人并建构它自己。

因此,除了劳动环节,实践还包括一个实存环节:实践既在人的客观活动中又在人类主体的形成过程中展现自身。通过人的客观活动,人改变自然,并把人类意图刻写进自然材料中。在形成主体的过程中,实存的环节,如焦虑、恶心、

^① 关于这一点,恩格斯的论证很重要:“要强迫人们从事任何形式的奴隶的劳役,强迫者就必须拥有劳动资料,他只有借助这些劳动资料才能使用被奴役者;而在实行奴隶制的情况下,除此以外,他还必须拥有用来维持奴隶生活所必需的生活资料。”“因此,先要在生产上达到一定的阶段,并在分配的不平等上达到一定的程度,奴隶制才会成为可能。”[F. Engels, *Anti-Dühring*, New York, 1972, pp. 179, 178. (参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第168页。——译者注)]

恐惧、愉悦、欢乐、希望等,不是作为确定的“经验”,而是作为争取承认而进行的斗争的一部分,即作为实现人类自由之过程中的一部分突出出来的。没有实存环节,劳动将不再是实践的一个组成部分。人通过奴隶劳动来解放自己,必须具备下列条件:

(1)他的劳动是作为奴隶们的劳动,而不是作为一个孤立的奴隶的劳动展开的,因而,这种劳动考虑到了奴隶团结的潜能。

(2)在主人的不劳动中有奴隶劳动的对应物,奴隶劳动被整合到主-奴社会关系中;只有在这种**实际关系**中,才有比较的可能,因而才有可能认识在地位上与生活上所存在的重大差异。

(3)奴隶的劳动被感觉并被设想为奴隶劳动,它也是这样存在于奴隶意识中的。**这种意识具有极大的革命潜能。**与自然的纯粹客观关系不能产生自由。在特定历史阶段,所有表现为“非人格性”或“客观性”的实践,所有被虚假意识提升为最严格意义上的实践,都只是作为操控与获取的实践,即拜物教化的实践。没有实存的环节,即没有渗入人的整个存在之中的争取认可的斗争,“实践”就会下降到技术和操控的水平。

139

实践既是人的对象化和对自然的控制,又是人类自由的实现。^①

实践还有另一个向度。尽管在实践的正在发生的事件中形成的是一个特殊的人类现实,而不依赖于人的现实却以**某种方式**存在于这种特殊的人类现实之中。人对现实的开放性通常在实践中形成。人类实践构造本体(onto-forma-

^① 主-奴辩证法是实践的基本模式,大多数黑格尔的解释者都错失了这一基本点。

tive)的过程是本体论成为可能的基础,即理解存在的基础。形成(社会-人类)现实的过程通常是揭示和理解现实的必要前提。作为形成人类现实的过程,实践也是在它们的存在中揭示宇宙与现实的过程。^① 实践不是封闭在社会性与社会主观性的幻象中的人的存在,而是他对现实和存在的开放性。

各种形式的主观主义社会理论(知识社会学、人类主义、烦的哲学)都把**人封闭**在一种主观想象的社会性与实用性中:在他们看来,人只把他自己及其社会地位**表现在**他的造物中,他把自己主观中的客观状况投射到一些客观形式(科学)中。相反,唯物主义哲学则认为,以作为构造本体过程的实践为基础,人也发展了向自身之外并超出自身,而且把自己暴露给一般存在的一种历史能力。人没有把自己封闭在他的动物性或社会性中,因为他不是一个人类学的存在。相反,他以其实践为基础,把自己暴露在对存在的理解面前。因此,他是一个人类的宇宙的存在。人们已经发现,实践是真正能动中心的基础^②,是精神与物质、文化与自然、人与宇宙、理论与行动、实存者与实存、认识论与本体论之间的一个真实的历史性中介。

只有我们“构造”世界、事物与过程,即只有我们在精神

^① 把真正意义上的实践与操控或获取等同起来,偶尔会导致人们强调纯理论是认识世界总体的唯一途径。卡尔·勒维思(Karl Löwith)追随费尔巴哈,他也强调说:“在日常急功近利的斤斤计较之中,人们只能领会某些实用的、变化多端的目标,而不可能认识世界的整体。”(‘Die alltägliche praktische Umsicht, ihr Zugriff und Angriff, versteht sich auf dieses und jenes zum Zweck der Benutzung und der Veränderung, sie erblickt aber nicht das ganze der Welt.’)(K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, p. 243.) 卡尔·勒维思和费尔巴哈一样,勒维思没能把“斤斤计较的肮脏实践”与本来意义上的实践区别开来,他只好逃避这种肮脏的实践,并拥抱枯燥的纯理论。

^② 真正历史的中介性要素是时间,它既不同于理想的概念中介(黑格尔),也不同于浪漫主义者虚构的幻象中介。

和思想上再生产它们,我们才能了解它们。只能把对现实的这种精神上的再生产理解为人与现实之间的一种可能的实践关系,这种实践关系最基本的向度是(社会-人类)现实的形成过程。没有形成社会-人类现实的过程,没有对现实的生产,就不可能在精神和思想上再生产现实。

对现实的理解究竟是如何可能的?人们怎么能够理解具有有限认知能力的存在与世界其他部分之间的关系呢?只有以在实践中发展出来的开放性为基础,人才能理解事物及其存在,才能理解世界的特性及其总体。在实践中并且以实践为基础,人超越动物界与无机自然的封闭性,构建自己同世界总体的关系。人作为一个有限的存在,在其开放性中超越其有限性并与世界总体建立联系。人不仅仅是世界总体的一部分:没有作为现实组成部分的人及其认识,现实以及对现实的认识都将是不完整的。但是,世界总体的运动既包括这个总体向人展现自己的方式,也包括揭示这个总体的人。^①

世界的总体包括人,包括他作为有限的存在与无限的关系,以及他对存在的开放性。正是以此为基础,语言和诗歌、质疑和认识才成为可能。

二、历史与自由

在讨论历史像什么以前,我们必须知道历史是什么,以及它是如何可能的。不管历史是荒谬的、残酷的、悲剧性的,还是滑稽可笑的,不管在历史中实现的是某种上天的计划,

^① 因此,唯物主义哲学不能接受二元本体论,二元本体论把自然看成是同一的,把历史看成是辩证的,从而在根本上把自然与历史区别开来。只有把关于人类现实的哲学设想为人类学,这种二元本体论才是恰当的。

还是某种固有的规律,不管历史是放纵与冒险的舞台,还是决定论的领域——只要我们知道历史是什么,所有这些问题都能得到满意的回答。

历史学家考察历史上发生过什么,而哲学家则追问历史是什么,以及历史是如何可能的。历史学家研究中世纪史或现代史、音乐史或绘画史、观念史或名人史、某个民族的历史或整个人类史。哲学家则想知道所有历史的假定是什么,怎么会有像历史这样的东西存在。哲学家的问题并不影响历史学家的专门问题,但是,他们探讨那个学科的**预设前提**,做历史学家靠自己的工具在自己学科内无法完成的工作。

人远在认识到自己是一个历史的存在之前,就已经在创造历史了,并且从那时起,就一直生活在历史之中。历史意识发现历史是人类现实的一个基本维度,但它本身还不能说明关于历史是什么的**真理**。

每一种试图**深刻**阐述历史特性的尝试,都带有某种神秘化特征,从维科到黑格尔的古典历史决定论也同样如此。好像深刻的洞见与神秘化是内在地联系在一起。19世纪的实证主义和进化论思潮从历史中删除了黑格尔哲学的思辨和神秘化,但是,他们这么做,在给历史加载**新的**、粗俗的神秘化负担的同时,也使历史贫困化。能深刻地、多维度地理解历史而又不陷入神秘化吗?这取决于我们怎么解释它的特性与功能。在维科、谢林和黑格尔历史哲学中,天意(providence)的作用是什么?它仅仅是一个宗教的和神学的要素,还是在这些人的哲学中还扮演着另一个角色,一个独立于其宗教起源的角色呢?把天意引入其历史观念中的哲学家是一个宗教思想家,还是有**确切的**理由迫使甚至是一位非宗教思想家把“上帝”作为历史的一个建构性要素呢?这样提问或者假定宗教问题被当成胡说和欺骗,或者假定现代

史,包括现代思想史,都被看成是基督教-神学世界观受到广泛世俗化的一个过程。然而,如果我们把宗教问题看成是对现实问题的一种神秘化的表达,那么事情看起来就完全不同了:在这种情况下,现代思想史将不再表现为一个广泛世俗化的过程,而是在它的真实形式中,展现为试图理性地解决宗教用神秘的方式表达出来的问题的一种尝试。从这个观点看,把天意引入历史的动机是次要的。

历史上的天意以不同的名义出现,但问题却是相同的:没有天意,没有“看不见的手”^①,没有“理性的狡黠”或“自然意图”^②历史将是不可理解的:它将表现为个人、阶级和民族之分散行为的混乱状态;表现为宣布人的每项工作都将灭绝的永恒变化;表现为善与恶、人道与不人道、积极与消极的永恒交替,而且不能确保善良与人道在这场斗争中最终一定获胜。天意是历史理性的基础与保证。“理性的狡黠”、“自然意图”,或“看不见的手”的智慧不是纹饰下述平凡琐事的隐喻:个人利益冲突的结果不同于人们的最初意愿,即人类行为的结果不同于它的意图。传统历史哲学假定,人类行为的意图与结果之间不一致的结果将是一个合理的现实。各种人类行为混乱而不可预知的冲突,以及人类行为的必然与

142

① 文中所引是斯密的思想,它对理解康德、黑格尔后来的推理极其重要,它受“英国务实主义”影响很小。他写道:资本家“完全为了他们自己的安全;……指导产业,使其生产物价值达到最大程度,亦只是为了他们自己的利益。在这场合,像在其他许多场合一样,他们是受着一只看不见的手的指导,促进了他们全不放在心上的目的”。[A. Smith, *Wealth of Nations*, New York, 1937, p. 423. (参见亚当·斯密:《国富论》下,郭大力,王亚南译,上海三联书店2009年版,第23页。——译者注)]

② 康德在1784年就预示了黑格尔的“理性的狡黠”。他写道:“个别人乃至全体人民都很少想到,当每个人都按照自己的喜好去实现自己的常常与他人相对立的意图时,好像遵循某一指导性线索不知不觉地实现了自然的意图……”[I. Kant, *Idea for a Universal History*, In L. W. Beck (ed.), *Kant on History*, New York, 1963, pp. 11-12 (adapted).]

自由之间的不和谐、人们想做的事情与他们实际所做的事情之间的不一致、他们认为自己是誰与他们实际是誰之间的不一致,所有这些将产生某种人们不曾预料也不曾预期的事情,但不管发生什么,都一定是合理的。假如人们可以随心所欲,凭自己的激情和兴趣,从事他们的利己主义事业,并按照自己的特殊偏见行事,那么历史就不会向一个末世论的终点前进,而是不停地在理性与非理性、善良与邪恶、人道与不人道之间进行永恒而毫无意义的循环。历史将真正成为一个“不信神的和无神论的系统”。如果历史是合理的和有意义的,那么只能是因为在它之中体现并实现了某种更高的意图、理性或天意的计划。作为一个整体的历史就是绝对一步一步地逐渐展现。^① 人的行动本身没有自己的意义和理性,但却从天意的计划和理性方面获得了这样的意义和理性。这一观念有两个重要含义:按照这种观点,历史是作为一个辩证过程形成的,但人们仅仅是历史辩证法的工具。必然与自由的统一是在历史中实现的,但自由归根到底只是一些虚构而已,因而必然与自由的统一同样也只是一些虚构。这一矛盾显示了传统历史观的伟大与局限。^② 古典历史哲学准确地阐述了历史的问题,却没有解决这一问题。更确切地说:它在寻找解决方案的过程中,放弃了正确的原初阐述:绝对规律与绝对自由在历史上都没有至高无上的统治权,在历史中既没有绝对的必然也没有绝对的偶然,历史是自由与必然的辩证法。下面这个著名的陈述给出了问题的答案:自由

① Schelling, *Werke*, vol. 2, p. 603.

② 自由与必然的关系是德国古典哲学的一个中心问题。见 A. F. 阿斯姆斯(A. F. Asmus) *Marks i burzhoaznii istorizm* (Moscow, 1933, p. 68) 这部著作的历史部分,特别是对霍布斯、斯宾诺莎、谢林、黑格尔的历史问题与哲学问题的探讨,至今尚未失去其科学价值。

是被认识了必然,自由是一个虚构之物。^① 因为历史要成为合理的和有意义的,就必须把它设计在天意的计划中,在天意的计划中,历史的个体(杰出人物、民族和阶级)作为先定必然的有意识的和无意识的代理者行动。人们在历史中行动,但他们只是看上去像是在创造历史:历史是必然(天意计划,先定和谐)的实现,历史人物则是它的工具和操作臂。

在20世纪,把这种历史观念揭示为一种神秘化,并批判它是“自由的宗教”或“浪漫主义”,这已经不再是一个伟大的科学发现了。在历史哲学中,人的命运由一种无限的力量绝对无误地担保。这种力量可能有不同的名字(人性、理性、绝对、精神、上帝),但却负有同样的使命:克服缺陷、纠正偏差、通向善的最后胜利。历史哲学实际上是以下述假设为基础的,即人类活动的最终成功必须由关于世界的形而上学结构来保证。^② 但是,自从马克思发现,历史实际上什么都没有做,历史中的每一件事情,包括历史本身,都是人的所作所为,首要任务就不再是罗列历史哲学的缺陷,而是研究

143

^① “一种朴素的观点偶尔会把自由,因而也把客观性看成实际上是预先确定的必然的东西,个人则把它当成自己的行为。顺便说一句,不管怎样,这都是绝对必然的手段,它会获得成功。”(Schelling, *Werke*, vol. 3, p. 313.)捷克的奥古斯丁·斯美塔那(Augustin Smetana)讽刺地评论道,谢林在他的哲学中把问题尖锐化了,但在解决问题时,他却降下了科学之旗,升起了信仰之帜。除非我们能从行动的概念中抹除自由的印记,就是说,除非一开始就没有矛盾,谢林的表述才能解决自由与必然的矛盾。[A. Smetana, *Sebrané spisy* (Collected Works), Prague, 1960, pp. 66f.]当代哲学家会同意这种观点。谢林论自由著作的编辑H. 弗曼斯(H. Fuhrmanns)是这样描述黑格尔和谢林历史哲学中自由概念的特征的:“自由……自发地服务于先在事物。”(Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Düsseldorf, 1950, p. xv.)另一位作者是这样评价谢林的:“与在历史中暗地里起作用的决定性力量相比,个人决定的自发性并不意味着什么,如果人真能赋予它任何意义。”(H. Barth, *Philosophie der Erscheinung*, vol. 2, Basel, 1959, pp. 269f.)

^② N. Abbagnano, *Posibilità e libertà*, Turin, 1956, pp. 26f.

造成历史神秘化的根本原因。历史是人民创造的。但是,为什么**看起来好像**人民只是这种“创造历史”(making of history)的代理人或执行者呢?人们在历史中行动是自担风险与危险的。但为什么他们在行动时却相信,他们是应一种更高力量的召唤去完成历史功绩的呢?历史是人类的产物。但人们为什么**好像是**这一产物的代理人或受托者那样一次又一次地行动呢?通过把自己转变为(好像他们就是)先验力量的代理者,通过把自己变成上帝、真理、人道的代言人、代理人,个人积聚行动的**勇气,证明并证实**其行动的合理性。人不是实现自身之利益,而是执行历史之铁律。从技术与操作的角度看,杀死一个人是件简单事。^①刀、剑、斧、机枪、手枪和炸弹都是有效的并且是经过测试的。但是,如果我们从“操作”转向“评价”,从“技术”转向“社会”,“简单之事”就变得复杂了。如果杀人之人是出于其个人动机、私下里自愿杀人的,那么他就是一个**凶手**。如果他是得到上级授权,而且是“为了社会利益”而杀人的,那么他就**不是**一个凶手。如果作案者是他自己的意愿或激情的一个工具,那么他就犯下了罪行。如果他**仅仅**是一个工具,他的行为就不一定是犯罪。如果我本人准备去杀人,我可能会对自己的行为感到恐惧,退回来,不去实现自己的意图:在对自己这一行为的克制中并不存在什么胆怯与不光彩。但是,如果我带着“上级授权”,受命于民族、教会或历史的必然性去杀人,我就不能制止“我的”行为,否则,我会被冠以懦夫之名。我的行为也就不是谋杀,而是复仇、考验、伸张正义、公民义务、英雄事迹。但是,历史的“真理”,即历史的具体性、多维性和现实性就成了以下所述,某一具体行为可以同时既是谋杀行为又是英

^① 瑞士学者们曾做过统计,迄今为止,大约有36亿4000万人在战争中被杀。

英雄行为,可以把谋杀褒扬为英雄行为,也可以把英雄行为贬低为谋杀;可以把特殊利益宣称为普遍利益,也可以把普遍利益贬低为特殊利益。^①

历史既“包括”英雄行为也“包括”犯罪活动。把异教徒烧死在火刑柱上不是时代的一种“过度行为”,不是“蒙昧时代”的一种反常或异常现象,因而也不是历史上的一个边缘事件;相反,它与教皇无误论和奴隶劳动一样正常,而且和它们一样都是封建社会的组成部分。历史哲学正确评价邪恶的作用,把它当成构造社会-人类现实过程中的一个基本要素,但是在关于这个世界的整个形而上学结构中,这种作用也是预先注定的:邪恶是良善的组成部分;它的积极作用在于为良善做准备,并唤起良善;对于由形而上学的必然性所担保的良善的最终胜利来说,邪恶也发挥一种积极作用。

144

然而,如果对这个世界所做的形而上学构造(它带来良善的胜利,它赋予历史以意义,它为历史制定理性)不是现实固有的结构,而只是世界的诸多历史图景之一;如果历史不是预先注定的,而且不存在任何宇宙迹象能使人通过它来预言良善在历史中的胜利会得到一劳永逸的绝对保障;如果黑格尔用以沉思历史以使历史具有合理性的那种理性,不是客观观察者的“无偏见的”超历史理性,而是用辩证的方法表述的基督教-神学世界观的理性;如果确实如此,便能就此得出:历史是荒谬的和无意义的吗?理性与历史互相排斥吗?对历史哲学的批判首先暗示我们,一种借助天意构造出来的理性没有考虑到对历史做一种理性的把握。天意的理

^① 黑格尔批判浪漫主义者的“美丽精神”,这种精神认为世界是肮脏的,因此不愿意通过活动接触这个世界而玷污了它自己。从历史活动的角度看,不能把这种批判等同于“人类动物园”居民所做的批判,后者斥责“美丽精神”,只是为了在“历史”的口号下掩盖他们枯燥的经营小店(shop-keeping)的私人生意,在那里小店主储存利益的所有事情都没有风险。

性 (providential reason) 事先就已经把历史设计合理了, 只有在这个未经证实的形而上学假设基础之上, 才能构造出“理性的狡黠”、“看不见的手”, 或“自然意图”的概念。只是由于这些概念, 即在某种神秘的辩证变形中, 混乱的特殊人类行为才能通向一个合理结局。历史之所以是合理的, 只是因为它已经被事先设计并被事先规定为合理的了。与这种理性相关的, 所有非理性、邪恶与否定性、受害人与受难, 所有这些都成了可以忽略的东西, 或者都是一些只产生次要影响的东西。甚至在黑格尔的构想中, 历史理性也并非自始至终都是辩证的。历史理性一贯性的辩证化需要废除其形而上学的一天意基础。理性并不是为了在历史进程中被揭示为理性而提前制定出来的, 相反, 它是在历史进程中把自己构造为理性的。根据天意观念, 理性设计历史, 而它本身也是在历史现实化的过程中逐渐显现出来的。与之相比, 按照唯物主义观点, 理性最初只能在历史中形成, 历史并不是预先注定就是合理的, 而是变为合理的。历史中的理性既不是先定和谐之天意理性, 也不是形而上学地预先决定的善之胜利。相反, 它是历史辩证法的冲突理性, 在历史辩证法中, 不仅合理性是斗争的目标, 而且理性的每个历史阶段都是在与历史非理性的斗争中实现的。在历史中, 理性是在实现其自身时变成理性的。并不存在在历史事件中显现自身的现成的超历史理性。历史理性通过其现实化达到它的合理性。

人在历史中实现了什么? 自由的发展? 上帝的计划? 必然的过程? 人在历史中实现了他自己。在历史之前或在历史之外人不仅不知道他自己是谁, 而且甚至只有在历史之中, 他才是一个人。在历史中, 人实现他自己, 即使自己人化。这一实现的跨度如此之大, 以至于人把自己的行为表述为无人性的, 尽管他清楚地知道只有人才能做出无人性的行

为。文艺复兴一经发现人是自己的创造者,并能把自己投射到他所选择的任何东西上,天使或野兽,人狮或人熊,或者任何其他东西^①,人类历史就是这些“可能性”在时间上的展开这一点很快就变得明显了。历史的意义就在历史之中:在历史中,人阐释自己,而且这种历史的阐释就是人与人性的形成过程,它是历史的唯一意义。^②

人且只有人在历史中得以实现。因此,历史不是悲剧——尽管历史中存在悲剧;历史不是荒谬的,尽管历史上会出现荒谬之事;历史不是残酷的,尽管历史上会有残酷行为发生;历史不是可笑的,尽管历史上会上演喜剧。在历史上,各个时代按照某种顺序以规律般的方式一个接一个地依次出现,但它们绝不会达到最后的顶点或天启的终点。历史上没有哪个时代只是向另一个阶段的过渡,正如没有哪个时代能高耸于作为一个整体的历史之上。每个时代都是三个时间维度的结合点,它的前提扎根于过去,它的后果伸入将来,它的结构锚泊于现在。

历史的第一个基本前提是它是人创造的,它的第二个前提具有同样的基础性地位,那就是这种创造必须具有连续性。历史之所以可能,只是因为人并不总是从头重新开始,而是追随以往历代的道路与成果。如果人类每次都要从头开始,如果每个行动都没有任何假定,那么人类永远也不能挪离一个地方,人类的实存将在一个绝对起点和一个绝对终

① Potest igitur homo esse humanus dues atque dues humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut alius quodcumque.

② 下述反神学的革命概念是红衣主教尼古拉斯·卡萨努斯(Nicholas Cusanus)提出的:“没有人的能动的创造活动,人的人性就无法形成。”(Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas.) (See E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York, 1964, p. 87.)

点的周期性循环的圆圈中移动。

146

对象化与客观化的人类实践的相互联系被标为实体、客观精神、文化或文明,在唯物主义理论中被解释为生产力与生产关系的统一,它构造历史地获得的社会“理性”,这种理性独立于任何个体,因此它是超个体的,但是,它只有通过个人的行为和理性才能真正存在。以物质化的生产力、语言以及各种思维方式等形式存在的客观社会实体虽然独立于个人的意志和意识,却只有通过他们的活动、思维和语言才能存在。无人开动的机器、无人言说的语言、人们不用来表达思维的逻辑形式,不是僵死的道具,就是一派胡言。以生产力、语言和思维方式等形式存在的对象化和客观化的人类实践,只有与人类活动相联系,才能作为历史的连续性而存在。对象化、客观化的人类实践是人类现实的永恒的固定要素。在这种形式中,它像是一个比实践和任何人类活动都更真实的现实。这就是把主体颠倒为客体具有可能性的基础,即历史神秘化的基本形式的基础。^① 由于人的对象化、客观化的实践不仅比任何个人更长久,而且独立于任何人,因此,人首先从自己的造物出发解释他自己、他的历史及其未来。与个人生命的有限性相比,对象化、客观化的人类实践体现了人的不朽。与个体实存的危险性和脆弱性相比,“社会实体”代表永恒与绝对。与经验个体的有限理性和无理性相比,这个实体相当于真正的理性。当人把自己看成天意、绝对精神、历史等,亦即一种能无限超越自身可能性与理性的

^① 本书的性质和篇幅都不允许我们对马克思的思想发展做一个全面细致的历史考察。但这种考察将会证明主-客体问题是唯物主义哲学与黑格尔哲学之间冲突的中心;我们可以探究并充分说明,马克思在早期阶段和《资本论》阶段是如何处理这一问题的。对这一问题的历史最具启发性的是1867年的第一版《资本论》。以后各版把马克思针对黑格尔的直接论战的大部分内容都删除了。

绝对力量的工具或代言人时,他就陷入了神秘化。然而,这种神秘化不是对无稽之谈的合理表述,而是对一个合理现实的神秘化的表达:对象化、客观化的人类实践作为独立于人类的一种形而上学的存在进入人的头脑。人只能在他的对象化实践,即历史的实践,及其造物中创造他的不朽。在异化的颠倒中,对象化、客观化的人类实践变成了神秘的主体,人在这个主体中寻找用以抵抗他自身实存的偶然性、非理性和脆弱性的保障。

人们进入什么环境不受其意识和意志的支配,但是,“一旦到了某个环境”他们就会改造那个环境。环境不能离开人而存在,或者说,人不能离开环境而存在。这就是**环境与行动之间的辩证法**得以展开的基础。对任何人、任何世代、任何时代、任何阶级来说,**环境都是给定的**;而行动则是在现成的既定前提的基础上展开的。^①环境表现为行动的前提,行动则赋予环境某种**特殊意义**。人超越环境,**主要不是在他的意识和意向中,也不是在他的理想的规划中,而是在实践中**。现实既不是我的意义体系,也不会按照我的规划所赋予它的意义来改变。正是在他的行动中,人把意义刻写在世界中并在其中形成一个意义结构。在我的规划、幻想和想象中,在我的梦想中,我可以把我被带着锁链投入的四壁**变成一个自由的王国或自由的领域**;但是,这些理想的规划丝毫不能改变四壁是监狱的事实,也丝毫不能减轻我在其中所受限制的不自由程度。对农奴来说,“环境”就是生存的直接自然状况,通过行动、反抗,或在农民起义中,间接地赋予环境以监

147

^① 以下三个要素在历史中特别突出:意识与活动辩证法、人类活动的意向与结果的辩证法、存在与人类意识的辩证法,即在人们实际之所是与他们认为自己之所是(以及别人认为他们之所是)之间的摇摆,在他们活动的真正意义和性质与表面意义和性质之间的摇摆。这些要素的相互渗透与统一构成了历史多维性的基础。

狱的意义：环境不仅仅是环境，农奴也不仅仅是环境的一部分。环境和人都是实践的基本要素，而实践又是超越环境的基本前提。相对于改造环境的实践而言，人类生存环境变成难以忍受的非人的环境。人在某种环境中行动，他的实际行动又赋予环境某种意义。各种社会运动形式变成了束缚。社会秩序、社会形态和共存方式是社会运动实现的空间。在某种情况下，这一空间变成有限的，并被感觉为束缚和不自由。从霍布斯开始，唯物主义传统就把自由界定为客体运动的空间。唯物主义概念从机械地认为空间独立于客体的运动和性质并且只对客体运动构成外部限定开始，发展到法国启蒙时代的社会环境理论，最后以认为自由是一个由“历史主体”（即社会、阶级、个人）的活动来展开和实现的历史过程这样一种观点告终。自由不是一种状态，而是一种历史活动。该活动形成相应的人类共存模式，即一种社会空间。

三、人

神只对承认他的人才存在。超出国界，它们就会变成一块木头，正如国王会变成平民一样。这是为什么呢？因为神不是一块木头，而是一种社会关系和社会产物。启蒙运动通过批判把人们从宗教中解救出来，并论证说，神坛、神像、圣徒和神庙不过是些木头、帆布和石头，但这些批判在哲学上还不如信徒们的信条，因为神像、圣徒和教堂当然不只是一些石蜡、帆布和石头。它们是一种社会产物，而不是一种自然产物，因此，自然既不能创造它们，也不能代替它们。这种自然主义概念创造了一种关于社会现实、人类意识和自然的歪曲观念。它把人类意识仅仅理解为有机体适应环境，并以环境为导向，以冲动和反应这两个基本要素为特征的生物功

能。然而以这种方式,人们会把意识解释为所有高等动物的一个共性,而不会对人类意识的特性进行说明。人类意识是构造作为存在与意义、现实与感觉相统一的社会-人类现实的主体的一种活动。而传统唯物主义强调世界的物质性,先验主义则强调作为主体能动性的理性与精神的自主性。于是,世界的物质性与它的能动性相分离,因为价值与意义并没有刻写在自然之中,而且也不能从苔藓、原生动物一直到人的发展进程的因果链中推导出人类自由。唯心主义把意义从物质现实中分离出来,并把它转变为独立的现实,另一方面,唯物主义实证论则剥夺了现实的意义。这就完成了神秘化的任务,因为越完全地从现实中排除人与人的意义,就会认为这种现实越真实。

但是,即使把“人类现实”逐出科学与哲学之外,它也不会停止存在。否则,我们就不能对周期性地出现的“人类主义”浪潮做出解释,它引起人们注意“被遗忘的”人的问题。

曾有人指出,人在忙于天地间一切可能之事时,忽视了他自己。有一种精心构造的类型学宣称,它能证明只有人的隔离期才适合哲学人类学,即适于认识人,而在外向化时期,不仅以第三人称对待人,正如对待岩石和动物一样^①,而且漠视人的特性。对哲学人类学的需要与提倡得到了下述观点的支持,该观点认为,历史上没有哪个时期像现在这样,人对自己有如此之多的问题,尽管人积累了比过去多得不可比拟的关于自己的知识,但对这些知识却比以前更加缺少把握。^② 而且,在“人类学的”巅峰时期出现了这样一种观点,该观点认为“人类学”首先不是一门关于人的科学(顺便说

149

① M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, pp. 9f.

② “……历史上任何时期,都没有像现在这样对自己有这么多问题。”(M. Scheler, *Man's Place in Nature*, Boston, 1961, p. 6.)

一句,它是一门成问题的、难以定义的科学),相反,它反映了一个使人成问题的时代的“基本倾向”。^①

那么,如果“哲学人类学”想成为一门关于人的科学,并想研究人在宇宙中的位置,出现的第一个问题便是:为什么处于隔离状态的人与自己打交道时,比处于“外向”状态的人研究“天地间”一切可能事物之时更是人?也许“哲学人类学”强调人无家可归、隔离与问题化时代,是因为它已经用某种确定的方式对人的问题做了解释,并仅仅认为人的某些方面构成人类学的问题了吗?

当人朝向外外部世界研究自然规律时并不比他戏剧性地质问自己“我的上帝,为什么我要这样存在?(*Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?*)”时具有更少的人性。如果“哲学人类学”偏爱某些方面和问题,这表明它不是作为对人类存在及其在宇宙中所处位置的质疑,而是作为对20世纪人的历史状况的一种反应发展起来的。

哲学人类学努力成为一种关于人的哲学,努力把人的哲学确定为哲学的基本问题。这是一种正确的主张吗?让我们首先指出,“人的哲学”这一名称有多重含义。哲学问题并没有刻写在宇宙中,而是由人提出来的。“人的哲学”首先意味着只有人才能提出哲学问题,意味着只有人才能进行哲学探讨。哲学是人的一种活动。在这个意义上,每一种哲学都是人的哲学,因此,用一个特殊的定语来强调哲学的人类性是多余的。

但是,“人的哲学”还有第二种含义:所有哲学问题从本质上讲都是人类学问题,因为人把与他发生实践联系或理论

^① M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington, 1962, p. 216. (参见马丁·海德格尔:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海译文出版社2011年版,第199页。——译者注)

联系的一切事物都人类学化了。所有问题和答案、疑惑和发现都表明它们首先是属人的。在他的所有行为中,从关注实际事物到研究天体轨迹,人首先界定他自己。

“哲学人类学”涉及康德的著名问题:

- (1)我能知道什么?
- (2)我应该做什么?
- (3)我可以希望什么?

150

康德在这三个问题的基础上又增加了第四个问题:人是谁?第一个问题由形而上学回答,第二个问题由道德回答,第三个问题由宗教来回答,第四个问题由人类学来回答。但康德清楚地指出,前三个问题实际上也可以归到人类学下面,因为所有这三个问题都与最后一个问题有关。^① 会提出他能知道什么、他应该做什么以及他可以希望什么这些问题的那个存在是谁呢?

根据所强调重点的不同,可以在人的有限性的意义上(海德格尔)也可以在人分享无限的意义上(布伯)来解释康德的问题。但是,如果不考虑解释,则前三个问题预先决定了第四个问题。人是一种存在,该存在能认识到他能知道什么,他应该做什么,以及他可以希望什么。前三个问题把人解释为一个认知主体和认识的主体。后世补充和改进了这一思想视野,并得出结论:人不仅是一个认知的存在,而且是一个经验和行动的存在,人是认识的主体,经验的主体,行动的主体。前后一致地仔细考虑这一概括,世界表现为人的投射:只是由于人的存在,才有世界。

在第二种意义上,“人的哲学”表达了人类的主观性视

^① ‘Im Grunde könnte man all dies zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.’ (I. Kant, *Werke*, Frankfurt, vol. 6, 1964, p. 448.)

角：哲学的基础和出发点不是人，不是一般的人，而是人的某种概念。由于哲学人类学把人设想为主观性，因此它是一种关于人的哲学。

然而，人的哲学还有第三种含义。它是一门纲要性学科，它研究诸如个人责任、人生的意义、道德冲突性等被忽视的问题。人的哲学就是被遗忘、被忽视、被禁止与被怠慢之物的代名词。现在人们把它看成哲学的必要补充，以便更新哲学并让它为所有问题提供答案。把“人的哲学”为伦理学问题提供了一个华而不实的名称这一基本事实搁置一旁，“人的哲学”的纲要性概念还有一个无法克服的内部矛盾。需要“人的哲学”来补充哲学，这暴露了呼吁“人类学补充”的哲学本身的困惑，暴露了它的基本原则是有问题的。在这种哲学的基本构思与模型中，或者完全排除人，或者把人变成非人，即化约为一个数学-物理量以后，再把他包括进来。¹⁵¹现在，在外部必然的影响下，哲学感到需要用自己所缺之物来补充，即需要人来补充。于是，一种没有人的现实哲学只能用人的哲学来补充。在此我们遇到了两种极端观念：按照其中一种观念，现实是人的现实，世界是人的投射；按照另一种观念，只有把世界设想为没有人的世界，它才是真实而客观的。然而，后一种世界不是真实的现实，而只是人类主观性的一种构想，只是人占有（并精神地再生产）自然的诸多可能方式之一。从伽利略到爱因斯坦，在现代自然科学中认识到的世界的物理图景，只是接近现实的诸多可能的实践的-精神的方法之一：从理论上构想（精神地再生产）现实，并从实践上控制现实的诸多方法之一。如果这种图景是本体论的（对唯物主义哲学来说，这是不可能的，因为唯物主义哲学把认识看作是对现实的精神的再生产），即把它当成现实本身，而且人要探寻他与这个“现实”的关系以及他在

这个“现实”中的位置,那么,他只有把自己变成一个数学-物理量,即变成一个有组织的系统中的一个可计算的成分,或者把自己装扮成并把自己看成这个系统的主体,即一个理论家、物理学家、数学家,他才能成功。

没有人,现实是不真实的,正如它不(仅仅)是人的现实一样。现实是作为绝对总体的自然的现实,它不仅独立于人的意识,而且独立于人的实存。人不仅作为自然的一部分在自然中构造出一个能超越自然的社会-人类现实,而且通过历史确定他在宇宙中的位置,现实就是这种人的现实。人并不是生活在两个不同的领域,他也不是带着其存在的一部分栖息于历史之中,带着其他部分生活在自然之中。任何时候,人都同时处于自然与历史之中。作为一个历史的存在,因而也作为一个社会的存在,他使自然人化,他也了解自然,并认为自然是一个绝对的总体,是一个自足的原因(*causa sui*),是人化的必要前提与先决条件。在赫拉克利特和斯宾诺莎的宇宙观中,人把自然看成一个绝对的且无法穷尽的总体,在整个历史中,人永远都在重新定义他与这个总体的关系:通过在神话、诗歌等形式中驾驭自然力,了解自然事件的规律。但是,不管人接近自然的方法有多少种,也不管人们在控制和认识自然过程上有多大进步,自然永远都是一个绝对的总体。

尽管在工业、技术、科学与文化中,自然对人来说是得到人化了的,但这并不意味着自然通常是一个“社会范畴”。对自然的认识和驾驭是由社会环境决定的,在这个意义上,自然是在整个历史上都会改变的一个社会范畴;但自然的绝对存在不依赖于任何人和任何事。 152

如果人想把自然彻底转变为人类的客体、经济和生产活动,并使它不再作为不可侵犯的自然而存在,那么他就会丧

失其人类生活的一个基本方面。一种文化如果把自然完全剔除出生活,它将带来自我毁灭,并将变为无法忍受的。^①

人只是以不同的方式在其种族的、社会的或主观规划的主观性中定义他自己,而没有被这些主观性围困于其中。相反,通过他的存在,即通过实践,他有能力超越他的主观性,并有能力按照事物的本来面目认识事物。人的存在不仅能再生产社会-人类现实,而且能够精神地再生产总体现实。人实存于世界总体之中,但这个总体也包括人自身,以及他精神地再生产世界总体的能力。

只有当把人**包含**在关于现实的构想中,并把现实当成自然和历史的总体来把握时,才为解决关于人的哲学问题创造了条件。没有人的现实是不完整的,同样,没有世界的人也只是是一个碎片。哲学人类学不能认识人的本性,因为它把人锁定在他的意识、种族和社会的主观性中,并把他从宇宙中彻底分离出来。对宇宙、对自然事件规律的了解也**总是**相当于直接或间接地了解了人及其特性。

人的存在是社会-人类正在发生着的事件与超人类现实以某种特殊方式遭遇与冲突之所。人是一种存在,这种存在以对社会-人类现实的实践生产为特征,也以对人类和超人类现实以及一般现实的精神地再生产为特征。实践打开了走进人和理解人的途径,也打开了走进自然、理解和驾驭自然的途径。人与自然、自由与规律、唯人类学主义与唯科学主义的二元论既不能从意识的立场出发也不能从物质的立场出发而得到贯通,只能在实践的基础上,即在以上述方式理解的实践的基础上才能得以贯通。

辩证法探究“物自体”。但这个“物自体”并不是平常之

^① S. L. Rubinstein, *Printsipi i put'i*, p. 205.

物,实际上它根本不是一个物。哲学研究的“物自体”是人及其在宇宙中的位置,或者,换句话说,它是人在历史中发现的世界总体以及存在于这个世界总体中的人。 153

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

A

- Abbagnano, N. 阿巴格南 142
 Adams, John 约翰·亚当斯 62
 Absolute Spirit 绝对精神 133
 Adler, Max 马克斯·阿德勒 104
 Afterthought 后思 4
 Alquié, F. F. 阿尔奎 125
 Anders, G. G. 安德斯 52
 Antinomy 二律背反 70, 121
 Applied logic 应用逻辑 97
 Aristotle 亚里士多德 123f., 135f.
 Arx, B. von B. 冯·阿尔克斯 31
 Asmus, A. F. A. F. 阿斯姆斯 142

B

- Bacon, F. 培根 9, 54, 135f.
 Barbon, A. 亚里克斯·巴本 107

- Barth, H. H. 巴斯 142
Bartoli, M. M. 巴托利 118
Baumgarten 鲍姆加登 59
Becker, C. L. C. L. 贝克尔 25
Being in the world 在世 42
being-toward-death 向死存在 123
Bernard, J. J. 伯纳德 65
Bertalanffy, L. von L. von 贝塔朗菲 20
Bigo, P. P. 比戈 98
Blumenberg, H. 汉斯·布鲁门伯格 136
Botticelli 波提切利 68
Bovillus, C. 卡罗路斯·博维鲁斯 119
Brecht, B. 贝特尔特·贝莱希特 49
Bruno, G. 布鲁诺 123
Buber, M. 布伯 148, 150
Büchner, G. 格奥尔格·毕希纳 47
Buffon, G. L. G. L. 布丰 85
Burdach, K. K. 布达赫 38
- C
- Caesar 恺撒 124
Callois, R. R. 考罗伊斯 126
Care 烦 37, 38, 40, 42, 46, 112
Carnap, R. 卡尔纳普 6
Cassirer, E. E. 卡西尔 57, 145
Cogito 我思 133
Coker, F. F. 考克尔 62
Condorcet, M. 孔多塞 59
Cusanus, N. 尼古拉斯·卡萨努斯 145

D

- Darwin, Ch. 达尔文 104
Dembowski, E. 爱德华·丹波夫斯基 124
Descartes 笛卡儿 24, 57, 59, 105, 135
Dewey, J. 约翰·杜威 64
Diderot, D. 狄德罗 52, 85, 121
Doing 行为 119
Doležel, L. L. 多里泽尔 78
Domarchi, J. 吉恩·多玛奇 98
Dubský, I. 伊万·杜布斯基 120

E

- Einstein, A. 爱因斯坦 151
Emrich, W. 恩里希 49
Engels, F. 恩格斯 1, 99, 107, 112, 115, 116
Entity 实体 47, 52, 117

F

- Feuerbach, L. 费尔巴哈 17, 76, 139
Freeman, K. K. 弗雷曼 24
Freyer, H. H. 弗莱耶尔 51
Friedmann, G. G. 弗雷德曼 118
Fuhrmanns, H. H. 弗曼斯 142

G

- Galilei, G. 伽利略 50, 54, 151
Garaudy, R. R. 加罗迪 98
Garin, E. E. 加林 68
Goethe, J. W. von 歌德 5, 14, 76, 110
Goldmann, L. L. 哥德曼 17, 98
Gonseth, F. F. 冈瑟斯 22

- Gramsci 葛兰西 52
- Grebenícková, R. R. 格里宾尼科瓦 136
- Grimm, J. 雅科布·格林 108
- Grossmann, H. 亨里克·格鲁斯曼 107
- Guitton, H. H. 吉登 52
- Gurwitch, A. 阿伦·格维希 59
- H**
- Hamilton 汉密尔顿 62
- Happening 事件 82, 119, 120, 121, 122, 125, 137, 152
- Harrington 哈林顿 62
- Hauser, A. A. 豪泽 81
- Hayek, F. A. 哈耶克 23
- Hegel, G. W. F. 黑格尔 5, 6, 9, 21, 24, 27, 38, 52, 59f., 69, 77, 84f., 104f., 111, 113, 119f., 123f., 130, 137, 139, 141f., 143f., 146
- Heidegger, M. 海德格尔 38, 40, 42, 149, 150
- Helvetius 爱尔维修 51
- Heraclitus 赫拉克利特 24, 77, 85, 151
- Herder, J. G. 赫尔德 37
- Hess, Moses 莫歇·赫斯 113
- Historicism 历史决定论 82, 83, 141
- Historism 历史主义 77, 79, 80, 83, 102
- Hobbes, Th. 霍布斯 142, 147
- Hoering, Th. Th. 霍灵 85
- Homo oeconomicus 经济人 50, 51, 52, 54, 112, 116
- Hoffmeister, J. J. 霍夫曼斯特 14
- Horkheimer, M. 霍克海默 102, 104

- Husserl, E. 胡塞尔 6, 9, 54, 59, 98, 136
Hyppolite, J. 吉恩·希波利特 107f.
- I**
- Ingarden, R. 尹加登 78
- J**
- Jaspers, K. 雅斯贝尔斯 24, 57
Jones, R. 理查德·琼斯 78
- K**
- Kafka, Franz 弗兰兹·卡夫卡 13, 49
Kant, I. 康德 104, 135, 141, 149f.
Kareyev 卡列耶夫 62
Kautsky, K. 卡尔·考茨基 104
Kierkegaard, S. 克尔凯郭尔 104f.
Kon, I. 康恩 25, 27
Konrad, K. 科特·康拉德 30, 63
Kosík, K. 科西克 24, 29, 50, 78, 99, 117, 122
Koyré, A. A. 柯瓦雷 59
Kuzcynski, J. 库辛斯基 76
- L**
- Labor 劳动 38, 40, 63, 108, 109, 110, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 137
Labriola, A. 拉布里奥拉 61
Lacroix, P. 拉克罗依克斯 118
Lask, E. 埃米尔·拉斯克 27, 84
Lehmann, G. 莱曼 45
Leibniz, G. W. 莱布尼茨 31
Lenin 列宁 21, 107
Lévy-Brühl, H. 列维-布留尔 27

Lifshitz, M. M. 利夫希茨 75f. ,85

Litt, Th. Th. 里特 85

Löwith, K. 卡尔·勒维斯 104,139

Lukács, G. 卢卡奇 24,56,119

M

Mach, E. 马赫 104

Mácha, K. H. 马哈 96

Machiavelli, N. 马基雅维利 135

Madison 麦迪逊 62

Malthus 马尔萨斯 78

Man as care 作为烦的人 38,41,50,53,

Mandeville 曼德维尔 52

Manetti, G. G. 曼内蒂 68,119

Mannheim, K. 卡尔·曼海姆 18,60

Marcuse, H. 赫伯特·马尔库塞 102,104,113,
119,124

Marx, K. 马克思 2,4ff. ,9f. ,13,15ff. ,24,29,32,
55f. ,62,74,75ff. ,78,83,85,95,97ff. ,101f. ,104,107f. ,
110ff. ,114,136,143,146

Melon 麦隆 54

Merleau-Ponty 梅洛-庞蒂 14

Meyer 迈耶 52

Mirandola, Pico della 米兰多拉·皮科·德拉 119

Mombert, P. 保罗·蒙伯特 65

Moment 环节 5,22,30,79,85,105,112,117,138

Montaigne, M. E. 蒙田 42

Morf, O. 奥托·莫夫 99,107

Morgenstern, O. 摩根斯坦 58

N

- Naville, P. 皮埃尔·纳维尔 98, 118
Neumann, J. von 约翰·冯·诺伊曼 58
Neurath, O. 诺伊莱斯 6
Nietzsche, F. 尼采 104
Novalis 诺瓦利斯 85, 111

O

- Ortega y Gasset 奥尔特加·加塞特 42

P

- Palacký, F. 帕拉奇 97
Pascal, B. 帕斯卡尔 59
Perelman, Ch. Ch. 佩雷尔曼 58, 59
Petty, W. 威廉·配第 54
Picasso, P. 毕加索 73
Plato 柏拉图 9
Plekhanov, G. V. 普列汉诺夫 17, 61, 62, 76
Pons, A. A. 庞斯 83
Popper, K. 卡尔·波普尔 18
Poulet, G. G. 波利特 85, 121
Procuring 获取的 1, 2, 5, 37, 38, 39, 40, 41, 46, 47, 136, 139

Q

- Quesnay, F. 魁奈 85

R

- Real existence 真实存在 1
Reality 现实 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25
Rembrandt 伦勃朗 71f.

- Ricardo, D. 李嘉图 51
- Rickert, H. 李凯尔特 84
- Ritter, J. 约阿西姆·里特尔 59
- Rossi, P. 鲍洛·罗西 54
- Rousseau, J. J. 卢梭 8, 73, 85, 110
- Royce, J. 约西亚·罗伊斯 111
- Rubinstein, S. L. 鲁宾斯坦 41, 152
- Ruyer 鲁耶尔 118
- S**
- Sabina, K. 萨宾纳 24
- Sartre, J. P. 萨特 14, 119
- Scheler, M. M. 舍勒 149
- Schelling, F. W. 谢林 24, 28, 124, 126, 141, 142
- Schelsky, H. H. 舍尔斯基 65
- Schiller, F. 席勒 9
- Schumpeter, J. 约瑟夫·熊彼特 99
- Shaftesbury, A. 沙夫茨伯里 52
- Shakespeare, F. W. 莎士比亚 8, 73, 85, 96
- Smetana, A. 奥古斯丁·斯美塔那 124, 142
- Smith, A. 斯密 55, 141
- Social formation 社会形态 65, 66
- Spann 斯潘 24
- Spinoza 斯宾诺莎 9, 13, 17, 142, 151
- Strauss, L. 列奥·施特劳斯 58
- Substance 实体 13, 14, 74, 82, 83, 84, 85, 117, 133, 146
- Sullivan 苏利文 62

T

the other world 彼岸世界 3

the thing-in-itself 自在之物 133

158 Thierry 蒂埃里 62

Thing itself 物自体 1,3,4,5,6,8,9,12,13,152

Tran Duc-Thao 陈德草 6

Tyteca, L. L. 蒂特卡 58,59

V

Vialatoux 维拉多克斯 118

Vico, G. B. 维科 83,135,141

Vinogradov, V. 维诺格拉多夫 78

W

Wahl, Jean 吉恩·瓦尔 69

Wagner 瓦格纳 110,121

Waelhens, A. de A. 德·威尔汉斯 6

Weber, Marx 马克斯·韦伯 56,58,64f.

Wittgenstein, L. 维特根斯坦 24

Wolff, H. 沃尔夫 52

Woolf, Virginia 弗吉尼亚·伍尔夫 14

Work 劳作 68,70,71,118,119,121,123,124,136

Wright Mills 赖特·米尔斯 56