



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

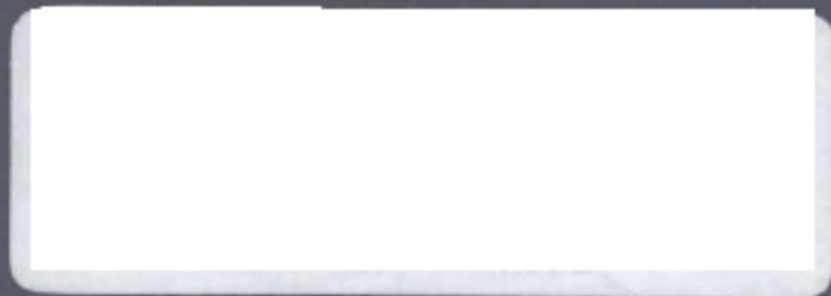
# 现代性的危机

## ——来自1968时代的评论与观察

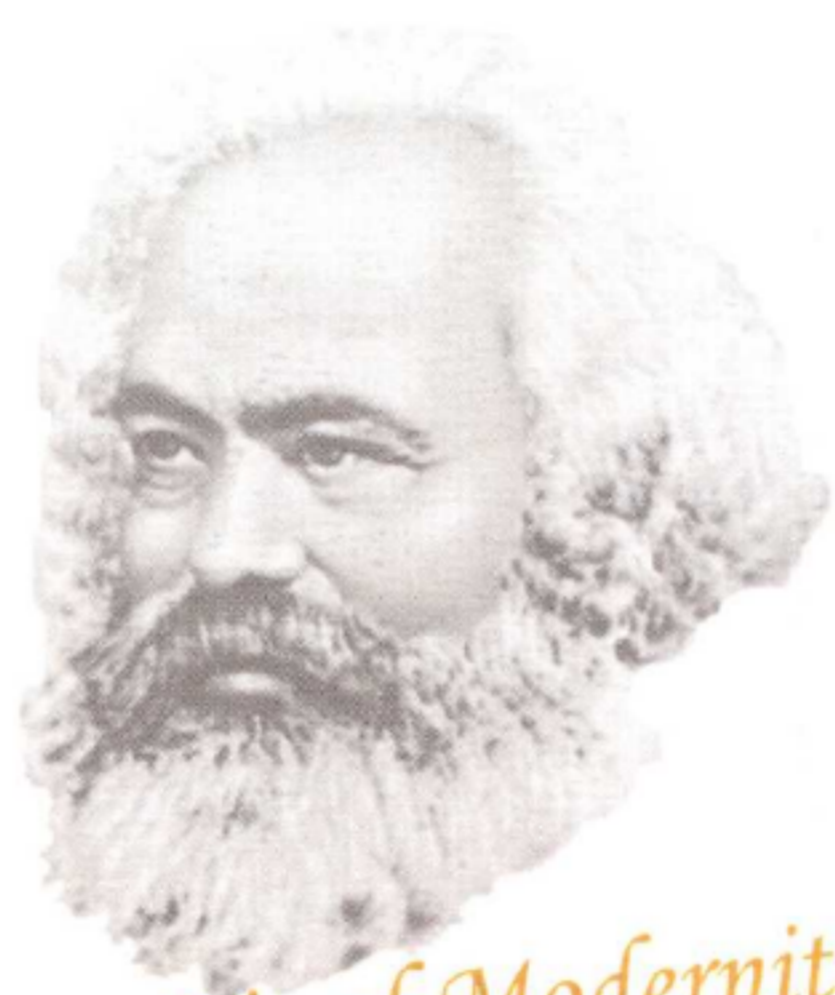
[捷克斯洛伐克]卡莱尔·科西克 著 ● 管小其 译



*The Crisis of Modernity:  
Essays and Observations from the 1968 Era*



黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*The Crisis of Modernity:  
Essays and Observations from the 1968 Era*

ISBN 978-7-81129-840-6



9 787811 298406 >  
定价：58.00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

# 现代性的危机

## ——来自1968时代的评论与观察

[捷克斯洛伐克]卡莱尔·科西克 著 ● 管小其 译

黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

# 黑版贸审字 08 - 2012 - 050

## 图书在版编目(CIP)数据

现代性的危机：来自 1968 时代的评论与观察 / (捷)科西克著；管小其译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2014.12

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 840 - 6

I. ①现… II. ①科… ②管… III. ①马克思主义哲学 - 研究 IV. ①B0 - 0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 271293 号

THE CRISIS OF MODERNITY: ESSAYS AND OBSERVATIONS FROM THE 1968 ERA, by Karel Kosík, edited by James H. Satterwhite, 1995  
is published by agreement with the Rowman & Littlefield Publishing Group through the Chinese Connection Agency, a division of The Yao Enterprises, LLC.  
ALL RIGHTS RESERVED

现代性的危机——来自 1968 时代的评论与观察

XIANDAIXING DE WEIJI——LAIZI 1968 SHIDAI DE PINGLUN YU GUANCHANG

[捷克斯洛伐克]卡莱尔·科西克 著 管小其 译

---

责任编辑 曹焕焕  
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 22  
字 数 292 千  
版 次 2014 年 12 月第 1 版  
印 次 2014 年 12 月第 1 次印刷  
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 840 - 6  
定 价 58.00 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



黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

- ▶ 国家出版基金项目
- ▶ 国家“十二五”重点图书出版规划项目
- ▶ 国家哲学社会科学基金重点项目，10AKS005
- ▶ 黑龙江省社科重大委托项目，08A-002

◀◀ The Crisis of Modernity:  
Essays and Observations from the 1968 Era

>>> 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。<sup>①</sup>

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

---

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



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

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

---

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

还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

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

丛书预计出版 20 种,整个翻译和研究工程将历时多年。

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

## 二、东欧新马克思主义的界定

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

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

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

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

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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



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

---

<sup>①</sup> 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。

《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》<sup>①</sup>,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》<sup>②</sup>。甚至当科拉科夫斯基在晚年

---

<sup>①</sup> 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。

<sup>②</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Oxford University Press, 1978.

宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

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

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

---

<sup>①</sup> Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

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

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

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

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

---

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

才能达到。

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

## 五、东欧新马克思主义的学术影响

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

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

20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。<sup>①</sup>1970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

---

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



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

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。<sup>③</sup>英国著名马克思主义社会学家波塔默

---

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

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

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

1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>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》<sup>③</sup>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。<sup>④</sup>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

---

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 Moralistic in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

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

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

已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例如,他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向<sup>①</sup>,在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点<sup>②</sup>,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<sup>③</sup>,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<sup>④</sup>,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、

---

<sup>①</sup> 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。

<sup>②</sup> 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)。

<sup>③</sup> 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”。

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

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

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

理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

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

## 现代性：危机反思与哲学批判

较之于卡莱尔·科西克(Karel Kosík, 1926—2003)的另一部被看成是“仅有像卢卡奇的《历史和阶级意识》这样的经典研究才能与之媲美”<sup>①</sup>的《具体的辩证法：关于人与世界问题的研究》(*Dialektika konkrétního: Studie o problematice člověka a světa*, Nakladatelství Československé akademie věd: Praha, 1963)一书,《现代性的危机——来自 1968 时代的评论与观察》(*The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*,以下简称《现代性的危机》)迄今所受到的关注要少很多。虽然它只是一部由 25 篇文章构成的文集,但是,这丝毫不影响它成为一部现代性批判的力作,也无法遮蔽其之于现代性批判的独特价值。不仅如此,在形形色色的“东欧新马克思主义”诸多文献中,它也是一部不可多得的宏著。

上述文字并非中译者本人在夸大其词,其理由至少有:

第一,本书原著者科西克是捷克斯洛伐克 20 世纪 60 年代知识分子中的领军人物之一,也是捷克斯洛伐克有着国际声誉的“马克思主义人道主义者”。科西克不仅因其突出的学术贡献而进入了捷克斯洛伐克科学院哲学研究所并执掌辩证唯物主义学部<sup>②</sup>,因其著有在捷克

---

<sup>①</sup> N. Lobkowitz, *Dialektika konkrétního: Studie o problematice člověka a světa* (*Dialectics of the Concrete: A Study on the Problem of Man and the World*) by K. Kosík, In *Studies in Soviet Thought*, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1964), p. 248.

<sup>②</sup> Peter Hruby, *Fools and Heroes: The Changing Role of Communist Intellectuals in Czechoslovakia*, Burlington: Elsevier Science, 2013, p. 192.

斯洛伐克影响最大的哲学著作《具体的辩证法》(1963)并因其融合了现象学与存在主义、结构主义等的哲学创新而成为捷克斯洛伐克哲学界首屈一指的哲学家。不仅如此,他还与国际著名的哲学家赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)、让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980)有着学术交流和书信往来,并且,他的非正统的马克思主义思想还对民主德国的罗伯特·哈夫曼、匈牙利裴多菲俱乐部的成员和美国杂志《目的》(*Telos*)的编者,特别是 P. 皮科尼等人产生了重大影响。<sup>①</sup>

第二,在“东欧新马克思主义”思想家的阵营中,较之于 20 世纪八九十年代后才着力于现代性研究的阿格妮丝·赫勒、弗伦茨·费赫尔夫妇,马尔库什、莱泽克·科拉科夫斯基乃至跟“东欧新马克思主义”有着深刻关联的现代性与后现代性研究巨擘齐格蒙特·鲍曼等人,科西克不仅较早地具备了现代性研究的意识,更因为他有着早在二战期间的高中阶段就加入左翼团体“先锋”(Předvoj)反抗纳粹的占领而后被纳粹组织的盖世太保逮捕入狱<sup>②</sup>的体验以及对于纳粹集中营乃至斯大林主义的深刻了解,这些独特的“现代性经验”使得科西克能够立足于马克思的“实践”人学,自觉地对现代的种种危机、现代的运行逻辑、现代的“逻各斯”——现代所实行的聚集和集中,以及现代的种种精神症候都进行了直截了当的揭橥和鞭辟入里的剖析,由此增加了其现代性反思所具有的旁人鲜能企及的理论深度和深刻性。其意义自不待言。

第三,《现代性的危机》一书主要是从捷克斯洛伐克的具体社会现实出发,关注的是捷克乃至中东欧的问题,像《理性与良心》、《我们当前的危机》、《社会主义与现代人的危机》、《关于捷克问题》、《国家与人道主义》、《什么是中欧?》、《“两千字宣言”与歇斯底里》、《知识分

<sup>①</sup> 罗伯特·戈尔曼编:《“新马克思主义”传记辞典》,赵培杰等译,重庆出版社 1990 年版,第 486 页。

<sup>②</sup> [http://cs.wikipedia.org/wiki/Karel\\_Kosík](http://cs.wikipedia.org/wiki/Karel_Kosík)。



子与工人》、《对工人委员会的一句提醒》、《唯一的机会——与人民联合》这些章节便有深刻的现实指向。但即便如此，科西克也是基于现代社会中人类的普遍生存境遇而展开考察和进行反思的。更何况，这部文集还涉及了伦理、文学、文化、语言、政治、历史、宗教等多方面的丰富内容，其中许多篇章都充满着极富洞见的论断，闪耀着迷人的哲思光辉。

此外，《现代性的危机》一书对于理解深刻影响当代社会主义发展的“布拉格之春”的思想根源颇有帮助。在许多学者看来，科西克本人在最终导致“布拉格之春”的思想解放运动中起到了很大的作用。由此可以理解，本书编者詹姆斯·H. 塞特怀特（James H. Satterwhite）下文之所强调：

捷克斯洛伐克哲学家卡莱尔·科西克为以英语为母语的读者所周知主要是凭借其《具体的辩证法》一书。这本书被那些精通马克思主义思想的人公认为是对目前将马克思的思想与当代世界关联起来的学术事业的一种重要贡献。那些研究东欧的人承认，这本书在20世纪60年代捷克“布拉格之春”的改革运动中发挥了重要作用。少为人知的是，科西克在何种程度上以其他的方式活跃在改革运动中，以及在那场运动中他的其他著述处于何种地位。<sup>①</sup>

而另一位美国学者彼得·赫鲁比（Peter Hruby）的发现可以与此相补充，他指出，早在1958年，科西克便出版了时常被誉为“布拉格之春”报春燕的《作为哲学的哲学史：捷克民族历史上的哲学》（*Dějiny filosofie jako filosofie: Filosofie v dějinách českého národa*）一书。<sup>②</sup>此外，另有学者指出，“布拉格之春”应归功于科西克被收入本文集的《理性与良心》这篇关键文章：

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 1.

<sup>②</sup> Peter Hruby, *Fools and Heroes: The Changing Role of Communist Intellectuals in Czechoslovakia*, Burlington: Elsevier Science, 2013, p. 190.

现在是 1967 年 6 月 27 日。在布拉格文化馆的大厅中,作家代表大会正在举行,气氛热烈。卡莱尔·科西克等不及地跳上讲台,宣布他将要朗读一位捷克知识分子于 1415 年 6 月 18 日写于牢中的信。当然了,这位知识分子就是扬·胡斯。科西克读道:“一位神学家对我说,只要我归顺议会,一切好说。他还补充道:如果议会断言你有一只眼睛而不是两只,你应该表示赞同。我回答他:即使是全世界这样对我断言,但我有理智,我无法心安理得地接受。”帕维尔·科胡(Pavel Kohout)在他的作品《一位反革命者的日记》中讲述道,在一场简短但言简意赅的独白中,科西克在与会者面前亮出了他的结论。让我们来看一下:“15 世纪的捷克知识分子与教会秩序对抗,捍卫自己良心和理智的统一。一个用个人利益代替了理智,压抑住良心的人是一个既没有理智也没有良心的人,科西克总结道。一个这样的人失去了一切也无所支配。如果我们还记得‘什么也没有’是被当作虚无,那么结果就是真正的虚无主义者正是既没有理智也没有良心的人。这就是为什么扬·胡斯选择了这一边的理智与良心,而非另一边的虚无主义。因为真相与虚无间的鸿沟是如此绝对,他的选择也只能这么绝对。”科胡说,全场掌声雷动。<sup>①</sup>

上面粗略的描述可以佐证科西克当时的影响力以及对于“布拉格之春”的实质性贡献。

在中译者看来,对《现代性的危机》读得越多,思考越深,就越发感觉到它独特的意义,道理很简单:这是一部好书,一部关于现代性的危机反思与哲学批判的力作,对于我们当下研究现代性乃至当代社会主义的问题都具有重要的现实意义和理论价值。

---

<sup>①</sup> 亚历山德拉·莱涅尔-拉瓦斯汀:《欧洲精神:围绕切斯拉夫·米沃什,雅恩·帕托什卡和伊斯特万·毕波展开》,范炜炜等译,吉林出版集团有限责任公司 2009 年版,第 85 ~ 86 页。

## 一、危机反思

众所周知，欧洲是现代性的肇源地，现代性正是在欧洲形成，而后才向全球拓展的，而在现代性全球化的过程中，其间既彰显了现代性强大的生命力，也暴露了现代性自身的危机。而在这一点上，科西克对于现代性的反思可谓切中肯綮，充分显示出哲学家高屋建瓴的洞见。他首先是基于以捷克斯洛伐克为代表的中东欧与整个欧洲乃至现代世界之关联来反思现代性的危机的。在《美国版序言》中，科西克坦言，在《现代性的危机》一书中许多地方都是在谈论“20世纪60年代捷克的本土危机和今天我们世界的普遍危机之间的关联”，并且强调，“中欧和东欧国家的危机只不过是整个现代的危机、某种不受束缚的主观主义的危机的一种表现”，正因如此，他才可以得出“在中欧的情形也适用于其他国家，并同样影响它们”的结论。<sup>①</sup>

毋庸讳言，科西克首先关注的是捷克问题，而在他看来，捷克问题与当代的世界事件之间有着紧密的联系，这一问题的核心乃是“关于中欧的一个政治国家是否能够作为一个进步的和独立的国家而存在”的问题，而正是“在国家的边界的变化与沦陷之中”，“与现代的恰切本质密切相关的种种现象”——慕尼黑、奥斯威辛、腐蚀病——才浮出表面。<sup>②</sup>

在“当时在捷克斯洛伐克公众之中激起了极大的兴趣”的《我们当前的危机》那篇重量级的文章中，科西克用数万言历述了20世纪60年代捷克斯洛伐克的种种危机：

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. x.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 167.

## 政治体制的危机

毫无疑问,建立在党员和非党员这一人为划分的基础之上的这一政治体制是在深受斯大林模式的社会主义影响下形成的,1948 年以后,捷克斯洛伐克社会主义共和国成为一度受制于苏联的小国,并且发展了一种类似于斯大林主义的警察 - 官僚专政。问题在于,在当时整个东欧的“社会主义阵营”中,捷克斯洛伐克曾经是最发达的一个工业国家,不仅如此,它还有着悠久的文化传统和民主传统,这就使得捷克斯洛伐克各族人民很难忍受斯大林主义化的社会主义模式。对此,科西克直截了当地揭开了捷克斯洛伐克当时的危机的根由及解决方式:“我们的政治危机的原因在于,这个国家的公民不再希望像隶属于党或者不隶属于党的群众那样拥有部分权利或者根本没有权利那样地活着,而权力的掌控者不能再以警察 - 官僚专政的形式行使其领导作用——也就是说,在管理和决策上独享垄断,制造某种靠专横和镇压来维护的垄断。仅当那种警察 - 官僚或官僚专制制度为一种社会主义的民主制度所取代时,这种危机的根本解决才是可能的。”不仅如此,科西克还入木三分地揭示了当时捷克斯洛伐克的这种形同于传输带的“一个普遍性的政治蜕变的系统”的性质,这一系统“有着变速挡和齿轮,有着人类灵魂的工程师,铁的纪律,铁的历史规律、功能”,正是它“通过将领导地位等同于统治地位”和将权力垄断“神化”,导致了社会主义向神秘物的蜕变。<sup>①</sup> 对于斯大林模式社会主义的政治批判而言,在东欧新马克思主义者中,科西克的这一批判无疑是鞭辟入里的。

## 政治人格的危机

在这一方面,科西克运用了独具特色的术语学分析的方法,通过

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 18-20.

对每一个政治人物的俚语和行话、口号及其使用的全部词汇的分析以“暴露出其关于世界和人的观念”并直接传达出重要的意义，进而揭示政治“神秘化”的机制。由此，科西克指出了现代政治人格的危机的表征：“一方面，现代人格的危机体现在和被界定于政治实用主义者的类型已经取代了政治家 - 哲学家。在另一方面，政治的危机加深、加快了。政治实用主义者按某种技术操控来解释和执行政策，也就是说，作为一种原始的或某种程度上更具灵感的对人——群众——的处理，而通过他自己的能动性、他的思想、他的情感和表达，他本人也被拉入一个对人和自然、活人和死人、语词与思想、事物和情感进行普遍操纵的系统之中。”<sup>①</sup>正是这一危机导致现代人沦为丧失了良知、人的尊严、真理和正义的意义、荣誉、文明行为和勇气的“无名的大众”，它表征着“一种关于人的意义与人类存在的意义的冲突”。

### 阶级的危机和社会的危机

科西克切中肯綮地指出，20世纪60年代捷克斯洛伐克当时的危机“是社会的所有部门和全部阶级的一种危机，而与此同时，它又是它们间的相互作用的危机”，其根源乃是官僚统治。官僚统治一方面制造了工人、农民、知识分子之间的孤立和隔绝，另一方面又剥夺了他们各自的特定的愿景并将其“政治地改造为一种统一而面无表情的群众”，从而使得官僚体制自身成为“普遍利益的唯一代表，以及信息相互交换的独家中介”。<sup>②</sup>对此，科西克显示了政治哲学家高瞻远瞩的深刻洞见。他指出，这一危机的解决之道是依据社会主义和人道主义的原则建立一种基于政治上的平等和完整的权利的共产主义者、社会主义者、民主主义者和其他公民的新的政治联盟，并使这一联盟成为

---

① Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 24.

② Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 25-28.

“一个开放的社会主义社会”的社会基础,其间,各独立阶层通过对话、讨论保持张力,最终激发并丰富全社会的发展进步。无疑,科西克对于捷克斯洛伐克的阶级危机和社会危机的这一政治解决蕴含着一个马克思主义者的政治理想,至今对我们仍然具有重要的启示。

### 民族的危机

与许多历史学家的思考不同,科西克是从哲学角度、基于“存在的意义”来探讨捷克斯洛伐克民族的危机这一问题的,由此他也有别于一些对于民族的概念思之甚少的哲学家。科西克指出,“捷克问题”关乎人类存在,关乎人类存在的真理和整个事业的真实性,而捷克民族当时的危机在于,“有关存在的意义的争论一直没有被公开地继续”,因而被暴露在“三重危险”之中,故此,甚有必要特别宣示“人类实践、历史和民族的三维性质”。<sup>①</sup>

### 权力的危机

科西克在审视葛兰西和马基雅弗利关于权力与人性的政治哲学的基础上,提出了“重新思考权力与人之间关系的必要性”的问题。在他看来,“权力是迫使人们介入做(或不做)某事的能力。……残忍和暴力总是受到权力的支持,但权力本身与它们并不是一回事”,“权力不是万能的,它的可能性——无论它们可能是多么的伟大——是有限的:权力可以建构人在其间自由地(并且合乎其可以演变和发展的人性)运动的关系,但它无法代替人运动。换句话说,通过权力的调解,将自由奉为神圣是可能的,但每个人都必须由他自己——没有替身(stand-ins)——创造其独立性”。<sup>②</sup> 在此基础上,科西克反思了“革命

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 30.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 35.

的权力”。他强调提出，要警惕“改造人的崇高意图”最终只能留下从人的蜕变、人的解放变成人的被操控这一后果。在这一点上，虽然科西克没有陈述捷克斯洛伐克当时的具体现实，但仍然能够感受到他对于权力异化的批判。

## 社会主义的危机

科西克从斯大林的遗体在列宁墓的命运、捷克斯洛伐克共产党官员的骨灰沿着这条属于斯兰斯基案件及布拉格的其他受害者的道路挥洒这些充分显示了社会主义危机的事实中认识到，以社会主义名义实施的行为“证实了已经失去了对活人与死人的尊重、将一切都变成某种操纵对象的形而上学”，故此，社会主义的危机比理论家们所看起来的更深，他由此提出了解释究竟什么是社会主义、人们设定的貌似的社会主义与真正的社会主义之间的界限这一重大问题。在这一问题上，科西克明确地与那种强调社会主义是一个科学地运行的社会，其未来是与所谓的科技革命联系在一起的观点划清了界限，他抓住了“生产资料的社会化”这一社会主义的核心，指出“社会主义的历史意义是人的解放”，并强调：“社会主义只是在它是某种革命以及解放性的替代性选择——取代贫困、剥削、压迫、不公、谎言和神秘化，缺乏自由、贬损和征服（subjugation）的选择——这种程度上才具有历史合法性。”<sup>①</sup>

需要强调的是，科西克是基于现代性的反思来审视社会主义的危机的。在《社会主义与现代人的危机》这篇因倡导“社会主义的人道主义”而名扬四海的重要文章中，科西克使用“危机”和“人道主义的社会主义”这两个术语恰切地概括了20世纪60年代捷克斯洛伐克的当代事件的意义和范围，并深刻地指出，捷克斯洛伐克的社会危机“建立在现代欧洲社会所依赖的基础之上”，不仅是“一个国家和一个社会

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 38.

的直接的政治的、经济的和道德的危机”，“直接地是一个明确的统治阶层，一个明确的政党，社会关系的一种确定的形式，一定的经济模式的危机”，而且它的问题因为超越了某个具体的国家或社会的框架而在“一定意义上体现并暴露出了现代人的危机”，以至于“在其中，一般的政治、社会、人类共同体的某些基本问题被揭橥”。<sup>①</sup> 科西克明确地将捷克斯洛伐克的危机与作为现代性肇源地的欧洲的危机，进而与现代人的危机联系在一起。正是在这里，科西克展开了对于作为官僚—警察体制的斯大林主义的尖锐批判。他直截了当地指出了斯大林主义的实质乃是“一种官僚—警察的统治和掌控的体制”，而这一体制隐藏的基础和起点，则“是为人与世界、事物与现实、历史与自然、真理与时间的概念的一种普遍的混淆所决定的”。正因如此，捷克斯洛伐克的危机就不再是惯常的政治危机或正常的经济危机，“而是一种关于现实的假定之所由和普遍操控的系统由之生长的基础的危机”<sup>②</sup>。不仅如此，科西克还特别指出，斯大林主义和民主的资本主义当代世界的这两种典型的统治形式，并没有本质区别，都是官僚统治，都是一种普遍操控的系统，“它们间接地内在地与西方资本主义世界的基本现实相联系”，这种普遍化操控的体制的实践形式，一则体现为“斯大林主义统治下的普遍化的操控系统中的不民主的、官僚统治的、原始的警察手段”，再则“以另一种表面上是民主的、精致的和更引人注目的与更令人震惊的方式建立并强制推行”。故此，20 世纪 60 年代捷克斯洛伐克的危机及其解决，便具有鲜明的现代性的意涵。而在科西克看来，要解决这种危机，便是要走向人道主义的社会主义这种“革命的、人本主义的和解放性的替代性选择”，而“人本主义的社会主义”乃是对资本主义和斯大林主义的双重否定。问题在于，在捷克斯

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 53.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 54-55.



洛伐克的这种危机当中,斯大林主义在捷克斯洛伐克和东欧其他国家的强制推行,使得社会主义本身成为问题,在斯大林主义统治下,诸如大清洗运动和斯兰斯基案件等都表征了以社会主义的名义所实施的残忍和非人道,直接造成了“压迫、苦难、虐待、不公正、谎言暴行、战争、人的贬损和人的尊严的粉碎、缺乏自由以及漠不关心”,从而将“人本主义的和革命性的替代性选择的社会主义的解放意义推到了幕后”。为此,科西克重申了社会主义的人本主义内涵和社会主义民主。正是在这个意义上,科西克强调指出,“捷克斯洛伐克的当代事件将他们的政治带到关注的焦点,使他们的政治成为普遍福祉( universal interest)”,“在这些事件中,人们是在对待社会主义而绝不意味着一种向资本主义的回归”。<sup>①</sup>

毋庸置疑,透过这些文字,我们能够感受到一位真正的人道主义的马克思主义思想者的力量。

## 现代性的危机

值得瞩目的是,在《我们当前的危机》一文中,科西克专门探讨了“现代性的危机”,或许这正是《现代性的危机》一书美国版的编者塞特怀特以它来命名这一文集之根由吧。

在科西克看来,在现代社会,无论是斯大林主义统治下的社会主义社会,还是所谓的资产阶级民主社会,无论是在市场体系还是在规制体系之中,不管它是以自由竞争,还是以国家指导的形式呈现,这两个系统背后都存在着“无名的黑暗势力”,存在“一些危害和损害人的本质和历史的历史性的东西”。这正是现代性的危机。前述两个系统都未能将它们允诺的划时代的转变付诸实施,未留给人类任何真正的替代方案,而是使人类陷入了一种不可避免的钳制——“要么一切都

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 54-61.

是普遍地可交换的,要么就是普遍地可操纵的”,这两个系统的冲突仅仅是现代性危机的表征,并且遮蔽了现代性的危机的症结本身。归根结底,一个系统对其他的系统的胜利并不意味着现代性的危机已经被解决,“这两个系统之间的斗争,或一个系统对于另一系统的可能的胜利,仍然跟某个系统的胜利有关,并不是从系统到世界的解放性的突破”,从哲学的角度看,世界是无论如何也不能被简化为一个系统的。<sup>①</sup>

作为一个深刻的哲学家,科西克不仅看到了现代性危机的表现,更是揭示了现代性危机的本质。在他看来,现代社会的典型特征是,存在斯大林模式的社会主义和资产阶级民主社会两个相互指责的竞争系统,“其中,一个由货币和资本组成,而另一个是用警察的手段实现的少数官僚的独裁统治”,但是,这两个系统都是某种隐藏得很好的力量,一种现代的无边无际的、无所不能的主体主义的产物,而现代主体主义的根源正是虚无主义。科西克指出,在自由的和受制的这两种力量运行的过程中,正是一种现代的无边无际的主体主义造成了现代社会的人性的危机。因为在现代的这种无边无际的主体主义之中,外在力量的可臻于完善的机械装置因而被设置为主体——尽管它是作为一种虚假的和倒置的伪主体,人,这一真正的主体反倒“变成某个客体”,而“当这种咄咄逼人的伪主体的非理性将其逻辑、运动和节奏凌驾于先前的主体——人——之上时,这种广为传布的已经不受束缚的主体主义成为了一种日常地和大量地形成的倒置”,最终使得“实在本身被一分为二”,而当这种日益增加的主体主义被运用于两个系统中的时候,人性便处于危机之中。

科西克进而指出,现代性危机的要害在于,前述两个系统都未能成为现代主体主义的根源——虚无主义提供某种真正的替代性选择。正是在这个意义上,科西克强调,20 世纪 60 年代捷克斯洛伐克的危机只是那种更深层次的和隐藏的普遍危机的表现,事实上是某种更深和

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 39.

更广的危机的一部分,“这里的危机不仅是社会主义和资本主义(作为这两个系统的目标的生产力的无限增长)的未受审视的根源的危机,但首先是某种现时代被忽略了颠倒现象的危机”,“其中现代的整个实在都为之着魔”,这是现代性的危机,同时是人性的危机,因为“这种未被束缚的主体主义是某种历史过程,其中人性——在某一时刻使其自身摆脱了中世纪的权威、体制和教条的朝拜——以及将自己建构成为某种独特的主体、某种能做任何事的充沛的意志,都被(以某种具有讽刺意味的历史游戏)还原为某种纯粹的附属品。它因而成为一个不断完善自身的现代消费社会的某种目的,并作为其神秘化的然而真正的主体而变得优于人并与之分离”。<sup>①</sup>

科西克指出,现代性的危机在于,现代的普遍性操控的系统的核心是“技术合理性”现象,它将现实视为某种我们可以随意处置的系统,一个具有“臻于完善性和客观化”的系统,现代的普遍性操控的系统的运行遵循的是技术理性冰冷的逻辑,“技术理性将实在组织为一个将被征服、被估量、被处置和被超越的客体。为了使人(而且连同入、事物、自然、观念、感受性)可以成为普遍的可操控性系统的一个组成部分,首先必须进行一种根本的史诗般的改变。这是一种转换,其间存在被还原为存在者,世界被还原为广延物(res extensa),自然被还原为剥削的对象或一个物理-数学公式的集合。人转变为一个受制于一个相应的客体的主体,对于这一相应的客体,存在、世界和自然被还原了。真理被还原为实用性的精确性,等等,辩证法被还原为一种纯粹的方法或规则的集合,最后,成为一个彻底的技术实体”<sup>②</sup>。科西克强调,现代性将现实加速改造成某种可计算的和可操控的现实并乐

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 43-44.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 57-58.

此不疲,为现代工业社会建构生产和消费的可臻完善性现代的永动机——机械装置——并将其发动的人,“随着时间的推移,变得越发对其运行着魔,而变成为这种现代的伪主体、这种雄心勃勃的和无所不能的可置换性的某种纯粹的附属品”<sup>①</sup>。毫无疑问,这是现代人的异化。在此基础上,科西克展开了对现代的政治批判。在他看来,现代世界的政治本身最令人质疑的地方在于一种政治操控。科西克指出:

作为人们之间的关系中的技术理性的一种表现,政治操纵建立在一种人为地培植的非理性的气氛中:操作的技术成为并要求永久的歇斯底里、恐惧和希望。作为大众操控,政治只可能存在于一个普遍操控的系统之中。为了使政治可能变成大众操控,民众必须被改造成一种可被统治的大众,首先有必要实现一种史诗般的转变,将世界还原为发散,将自然还原为一种原材料和能源的源泉,将真理还原为精确性,将人还原为一种与客体相应的主体。只有在这种划时代的转变的基础上,普遍化的操控系统才能占上风,一个其间使人与自然、活人与死者、思想与情感——好像它们是被操控的对象——成为可能的系统。<sup>②</sup>

同样值得关注的是,科西克还以中欧瓦解的现代遭际为例,指出了人性在现代被迫远离中心的现实。他指出,在中欧的消失中,中欧的灾难成为“一个警告整个大陆已经失去了它的中心,以及人性已经走到了边缘(periphery)的标志。然后人性就变成了边缘性的和只是衍生性的某些东西。不管它们可能被称为什么,所有的颠倒和动荡,都只是这些过程的组成部分,其间,边缘之物占据了中心的优势,将人们带离中心,并扎根于这一作为虚假的中心的腾出的地方。被迫远

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 41.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 111.

离中心的人性,不再生活在与自然和时间、空间和诗歌的和谐之中,而是仍然屈从于它们”。中心的丧失导致了典型的现代性的精神症候:现代人对于那些最重要的东西一无所知,现代的生产根本就没有为任何东西提供某种基础,“现代由各种欲望——统治的欲望、占有的欲望、变得知名的欲望以及总是为人所瞩目的欲望——所驱使,但是对于真理和正义的欲望却缺失了。所有可能的关怀和关注都被给予了并不重要的东西,找寻最林林总总的使生活更加舒适的方式的任务以象征主义的方式呈现出来,而没有时间打理本质性的和最重要的东西”<sup>①</sup>。无疑,科西克的洞见值得人们深思。

有必要强调的是,早在20世纪60年代,科西克就开始从时间性的角度反思现代性。要知道,二三十年以后,国际学术界关于现代性的时间性的自觉研究才蔚然成风。例如,彼得·奥斯本(Peter Osborne)在其广有影响的《时间的政治》(*The Politics of Time*, 1995)一书中提出:“现代性是一种关于时间的文化”,“现代性是历史的时间化的总体化(totalizing temporalization of history)”,“现代性是某种形式的历史时间,它把新异(the new)当作不断自我否定的时间机制的产物。但是它那抽象的时间形式对于相互冲突的阐述依旧敞开着。尤其是,通过与产生新异一样不屈不挠地、以同样的尺度产生旧,它刺激产生了各种形式的传统主义,它们的时间逻辑与司空见惯的传统中的时间逻辑大相异趣。传统主义与反动这二者是现代的不同形式”。<sup>②</sup>

科西克指出,现代性的危机是某种时间的危机,现代性失去了一个时间的维度,并因此丧失了内容和实质。现代大厦或组织在不间断地转换和可转化性(transformability)的过程中,为了无限的可臻完善性,放弃了完善,并使得其真正的性质也变得神秘化,由此将现代性投

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 168.

<sup>②</sup> 彼得·奥斯本:《时间的政治:现代性与先锋》,王志宏译,商务印书馆2004年版,序言第5~8页。

入永恒的危机之中：

现代性处于危机之中,是因为它已不再是“当代”,并已沦为纯粹的暂时性和无常。现代性不是一些专注于围绕其自身、其环境并在自身及环境之中的过去和未来的实在之物,而是某种纯粹的分界点(transient point),通过它,暂时性和临时性得以突破。它们是如此匆忙,以至于它们没有时间停下来并专注于全部的当下或处于实现过程之中的眼前。在这一时间的永久匮乏之中,它们永远并总是制造某种瓦解的临时性,某种纯粹的暂时性。这是某种一个家庭没有时间围绕一张桌子坐在一起而像一个亲密的社区中的人那样生活,或是一个忙于一场场竞选而没有时间来思考他的活动的意义的政客的境遇。在这种境遇中——一个清空当下而进入其插入的深度的人:空无一物,虚无——城镇的广场为交通路口和停车场所分解,绿色的存在被破坏,因为这个时代的宏伟特征——百货公司——遮蔽了已经树立了数个世纪的抹过石灰的树。巴洛克教堂或礼拜堂,建筑没落为技术上进步的建筑物,社群没落为某一消费群体。<sup>①</sup>

需要指出的是,当下对于现代性与现代文明的严肃反思,不可能回避奥斯威辛及纳粹“大屠杀”这样的重要问题,正因如此,齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)出版于 1989 年的《现代性与大屠杀》<sup>②</sup>便受到了国际学术界的普遍关注。值得一提的是,早在 1969 年,科西克便在《什么是中欧?》这篇文章中,聚焦了与现代的恰切本质密切相关的慕尼黑综合征、奥斯威辛和腐蚀病。科西克强调,现代人、大众被集合并集中到集合点和最不同种类的营地——工作营、再教育营、惩戒营、军营以及集中营和灭绝营,现代社会所有的人都被分成敌、友两个或两个以上的阵营,这恰恰是“现代的典型特征”,由此揭橥了现代社会的“逻各斯”(logos),即现代所实行的“聚集和集中”。在此基础上,

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 45.

<sup>②</sup> 中译本为鲍曼:《现代性与大屠杀》,杨渝东、史建华译,译林出版社 2002 年版。

科西克进一步指出,奥斯威辛集中营所表征的正是困扰整个现代社会的破坏性,破坏性本身“为了破坏而消灭,而且对于这一行动不给出理由”,“不知道或不承认理性的论证”,它“认同一种形式的理性”,正因如此,奥斯威辛集中营也揭橥了现代的决定性标志——虚无主义。问题的严重性在于,现代社会的破坏性并不依赖于集中营,即使在它们已被废除之后仍然存在,“这种破坏性摧毁自然,因为它将自然降格为一个原材料和能源的仓库。它破坏了灵魂,并将其分解为可操作的心理过程。它已经袭击了城市和乡村,它剥夺了言语和感受性,而其副作用是冷漠、恶劣的情绪(ill-humor)和无聊”。极权主义的表现之一是使得整个社会转变成一个兵营,而凌驾于人们之上的兵营系统的统治则“意味着人类存在的两个本质性的维度被消除了或受到了抑制:形而上的维度(为意识形态所替代),而公民的维度(为好战的政党的身份所取代)”。与此同时,极权主义也体现在:“市场也以自己的方式占有人,因为它将人们扔进它的运作之中,并将他们转变成它自己的各种附属品(appurtenances)”,它们都表征着“现代人对于世界的全部的基本关系”。<sup>①</sup>

从科西克对现代社会的逻各斯的揭示中,很容易想到德里达对曾经一度与纳粹过从甚密的海德格尔的批判,德里达明言,“我对海德格尔反复批判和提出的解构性问题,即与他赋予‘聚集’的特权有关,他认为聚集总是比离散更有力量。我的观点正好相反。一旦你把特权赋予了聚集,而不是离散,你就没有给他者、给他者的强烈的‘他性’和特殊性留下任何空间。从这个角度看,分离、离散不仅不是社会的阻碍,反而是前提条件。我想,就此观点而言,离散、分离并不是社会或群体的阻碍,反而是必要条件”<sup>②</sup>。与德里达捍卫个体的既非同一性

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 173.

<sup>②</sup> 德里达:《解构与思想的未来》,夏可君译,吉林人民出版社2006年版,第49页。

也非多样性的独一无二性相类似,科西克捍卫的正是人性,人的存在的本质性,这对现代人而言,无疑是关系重大的。

## 道义的危机

科西克还揭示了现代性的贬损人的物质主义。他指出:“现代性是物质主义的,因为每一个人——唯心主义的支持者及其反对者,资本主义者和社会主义者——都被卷入这一宏大进程中,其中自然界被变成了原料和物质,变成一个服务于人的看起来似乎是取之不尽、用之不竭的原材料和能源的仓库。”与此同时,科西克还揭示了精神向某种没有灵魂的实在的蜕变,精神的地位为“人工智能”所取代,以及一切事物均向可互换性的经济价值领域转换的事实,他鞭辟入里地指出,这些都“为系统战胜世界铺平了道路”,也导致了尊严、闹剧和幻想的缺乏,尤其是人的本质性的东西的丧失:“现代人是匆忙的和心神不宁的。他从一个地方游荡到另一个地方,因为他已经失去了本质性的东西。因为他与本质性的东西没有联系,他总是匆匆忙忙地追求那种非本质性的东西和不重要之物的累积而毫不停顿。带着这种对非本质之物的疯狂的追求,他试图关闭和跳过被拒绝的和被遗忘的本质性之物留下的空虚。在人的生活中,本质性的东西消失了或丧失了,而这种丧失为对非本质性的东西的追求所代替。”也正因为人选择了没有实质性的东西,“他便在产品、所有权的堆积,以及在事物、商品、愉悦和信息的无限的、势不可挡的、不断完善的生产中看出了生命的意义。他将维护增长和确保增长以及短暂之物和非本质之物看成生命的本质”。这正是现代人的悲剧和危机之所在。也正因如此,科西克指出,“现代是一个危机时代,因为它的种种基础都处于危机之中。各种基础的危机源于这样的事实:正是在其种种基础上事物变得更加混淆不清,而混淆不清和非真实都正是内植于现代的种种基础之中。……对一切事物都拥有权利的人,并没有公正地对待现存世界。那么他是在偏离他的权利,他没有走在正确的也不是真理的道路上”。有



感于此,科西克大声疾呼“挺身而出出去取代已知的真相”,只有一种在进入现存世界的路径方面的根本性的转变才会带领人走出这场危机,故此,科西克提出:“生态学家认为唯一需要做的是保护环境。哲学家得出结论:必要的是去拯救世界。”<sup>①</sup>

综上所述,科西克正是基于捷克危机与现代世界的普遍危机之关联来思考整个现代世界的危机的,他也是以“人类生存的意义”这一根本问题来思考“捷克问题”并进而谈及现代政治的本质和文化的意义。正因如此,他对于现代世界两大普遍操控的系统——斯大林主义社会与资产阶级民主社会——大众操控的政治本质,以及对于现代人虚假意识的揭示,对于现代性反思而言都是意义重大因而也是颇为值得关注的。

## 二、哲学批判

毫无疑问,科西克的《现代性的危机》一书中对现代的诸多危机、现代的运行逻辑、现代的“逻各斯”以及现代的精神症候等的反思都是极具深度和极富时空穿透力的,他的这些反思直到今天仍然具有重要的意义。在中译者看来,科西克的现代性研究的深度和力量与他作为哲学家的反思和批判密切相关。

阅读《现代性的危机》一书,我们不仅可以感受到哲学反思的力量,而且能够从科西克自己的文字中得到验证。作为一位成就卓著的哲学家,科西克对于批判性的反思和批判性的见解有着明确而清晰的认识。他明确肯定了“致力于理论和批判性思维的明确的观点在展开”,并认为它们有机会,在一定程度上,影响实际事件的过程并认识到“理论与实践的统一,思想和行动的统一”。究其根本,“批判性的

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 46-51.

见解并不寻求用更新的措辞来取代低效的短语,也没有将其注意力集中在结果上。它的目标是抵达这个问题的核心,并揭示出从我们的行为和派生出来的思想的基础。”也就是说,批判性的见解具有一针见血的特征,不仅如此,“批判性的反思没有判断,而是在真正的思想家的概念化过程中寻找问题并指出它们”<sup>①</sup>。

正是凭借这种批判性的反思和批判性的见解,科西克能够洞悉斯大林主义和民主的资本主义的官僚统治的本质,并指出“虚假意识和人的操控在这两者中发挥了如此重要的作用”,究其根本,使这两种现象成为可能的基础和源泉是一种共同的人与现实的“概念化”、“人与存在的绝对真实的和事实上的分裂”。正因如此,有必要既否定资本主义,又否定斯大林主义,要摆脱这两种普遍操控的系统,去找寻一种建立在一个完全不同的基础之上的,建立在“绝对不同的人、自然、真理和历史的概念化”之上的革命的、人本主义的和解放性的替代性选择,科西克指出,这就是人道主义的社会主义。科西克强调,“在它发展的每一阶段,在每一次表现和每一种历史形式上,社会主义必须总是在它与这种解放意义的关系中被解释并被定义。因此,辩证法、革命本色、批判和人道主义恰恰成为社会主义的组成部分”。这就说明,社会主义的发展应该合乎其内在的解放的和人本主义的内涵,这同时也意味着“以社会主义的名义犯下的所有的残忍和非人道必须被毫不含糊地消除”,而就工人阶级而言,“只有当言论自由、出版自由、集会自由和契约自由蓬勃发展时,在社会主义制度下工人阶级才能有一种政治的和指导性的作用。没有这些自由,工人就会成为一种被操控的群众,而官僚机构就会篡夺并抢占其作为一股政治力量的角色”。这就提出了社会主义民主的重大课题。在这一点上,科西克再度为关注社会主义民主的人们提供了重要的思想资源。他强调指出:

---

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 32-34.

社会主义民主的基础是作为政治生活主体的自由和平等的社会主义公民(自由的和负责任的公民)。在当代事件中,种子已经为可被考虑的社会主义民主的基础和雏形的有机的开始准备好了。这些包括:(1)一个人民阵线(popular front),作为工人、农民、知识分子、青年和公务员的一种动态的联合,通过共同的政治对话而得到系统的阐述,通过紧张、斗争与合作,带着反对派的可能性以及在一种社会主义的基础上形成某种替代性方案的一个社会政治联盟;(2)具有出版自由、集会自由、契约自由和结社自由的民主政治,并且(3)作为工人——不仅是集体的所有者,也是社会的(社会化的)财产的管理者——的自我管理的组织化的工人委员会或生产者委员会。在这个意义上,我们认为捷克斯洛伐克的社会主义民主是一种不可分割的民主,我们认为它可以具有一种真正的民主——只有这三个基本要素的合作和协作——的功能。随着它们中的任何一个的削弱或消除,民主就会退化或转化为纯粹的形式上的民主。<sup>①</sup>

也正是基于批判性的反思,科西克对危机和衰退进行了区分,他强调,“危机并不意味着衰退,而只是社会的、政治的、道德的和哲学的冲突和矛盾的曝光。这意味着,人们都意识到了这些问题的存在,并意识到了为它们找到一种解决方案的需要已成为社会上普遍关注的问题”。不仅如此,批判性的反思也需要一种辩证思维。就危机而言,人们要认识到“危”中有“机”,“危”、“机”并存,为此,科西克告诫人们:“一场危机中,一些过时的东西总是奄奄一息的,而新的东西正在形成。在一场危机中,所有被掩盖的冲突、问题和倾向性都浮出水面。这就是为什么揭露和披露危机的性质可以为艺术和为思想提供肥沃的土壤”。<sup>②</sup> 正因如此,就像在《具体的辩证法》一书中所写的那样,科

<sup>①</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 62.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 145.

西克对于艺术乃至文化现象均给予了相当的关注,像《哈谢克与卡夫卡,或怪诞的世界》、《帅克与布古利马,或伟大幽默的诞生》、《民俗文化的不可替代性》、《文化反对虚无主义》、《关于审查制度与意识形态》、《关于笑》等篇章便是很好的例子。当然,这是与 20 世纪五六十年代捷克斯洛伐克的艺术和文化的复兴密不可分的。在本书的《美国版序言》中,塞特怀特对此有明确揭示,读者不妨关注之。还值得一提的是,科西克不仅关注艺术和文化现象,而且看到了批判性的反思与艺术本身的关联,他不仅强调,“一部真正的艺术作品或哲学作品揭示了世界。它看到并描述了以前未被看见过的那些东西。它深思熟虑并确切地表达了先前未知的和未被表达的思想,并发现这种行为,丰富了实在”<sup>①</sup>,而且也指出,“真正的批判始终是积极的,因为它本身就是一件艺术品,而只能作为想象力、思想和形式存在”<sup>②</sup>。有道是“德不孤,必有邻”。科西克对于艺术和文化的关注与反思,在东欧新马克思主义者中并非鲜见,像斯维塔克、马尔库什等其他思想家对此也卓有贡献。

科西克坚持了“马克思主义本身发现的哲学思想的一种基本美德”——“一以贯之地采用原则的能力”<sup>③</sup>,正因如此,在《现代性的危机》一书中,科西克坚持了他在《具体的辩证法》一书中所倡导的“辩证的理性”(dialectical reason)<sup>④</sup>,并在与合理性针锋相对的意义上使用了“辩证推理”(dialectical reasoning)这一新提法。科西克明确指

---

① Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 143.

② Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 103.

③ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 65.

④ 卡莱尔·科西克:《具体的辩证法:关于人与世界问题的研究》,傅小平译,社会科学文献出版社 1989 年版,第 74 页。

出：“作为合理性的对立面，辩证推理，并不意味着一种对于技术推理的拒斥，而是在技术合理性是有效的和被证明是合理的框架与界限内的限定。换句话说：辩证推理首先是将技术合理性等同于普遍的合理性或将技术推理的准确性和合理性抽象化的神秘化消除。就此而言，辩证推理主要表现为预示着神秘化和伪具体的毁灭的到来的批判性的反思，并旨在像它本来的面目那样描绘实在，以复归于它的全部客观的内在含义。”<sup>①</sup>正因如此，“向群众灌输大量虚假意识以此作为其自身存在的前提”<sup>②</sup>的斯大林主义主导下的普遍操控的制造神秘化的系统，将辩证推理视为异端和亵渎而加以拒斥。

正是基于一种批判性的反思，科西克重申了辩证法。值得瞩目的是，科西克没有把辩证法解释成一种方法，抑或是一种规则的集合或一种纯粹的总体化，与此相反，“它发端于一种批判性的解神秘化的反思，并因此成为更接近于智慧而不是某些思想规则的熟练的运用。它同时内在地与人和世界的问题，存在、真理和时间的问题相联系”<sup>③</sup>。在科西克眼中，辩证法能够揭橥“现代的实在的矛盾并将它们呈现为一个巨大的二律背反的系统”<sup>④</sup>，辩证法不会将人类现实中的种种矛盾留给未来去解决，那只是一种“欺骗性的总体化”，对辩证法而言，核心问题乃是“矛盾的暴露与它们的解决的可能性之间的联系”<sup>⑤</sup>。

不仅如此，科西克还基于现代人的窘境，强调了解构性的和全方位的辩证过程的三个必不可少的基本环节：

---

① Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 58.

② Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 18-19.

③ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 58.

④ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 73.

⑤ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 75.

首先,辩证法是伪具体的解构,其中物质世界和精神世界的僵化的和物化的构造被置换了,揭示出历史的创造和人类的实践。

其次,辩证法是事物自身的矛盾的启示,即,这些活动指明并描述了这些矛盾而不是掩盖它们和将它们神秘化。

第三,辩证法是人类实践活动的表达。这种活动可以根据作为复苏和复兴(Verjungung)的德国古典哲学——由此这些概念表征着原子化和弱化的反题——而界定,或者作为一种总体化的现代的术语来界定。<sup>①</sup>

由此,科西克将马克思主义的唯物辩证法界定为“属于阶级的还是属于全人类的”理论与实践的辩证统一,而这种理论与实践的统一“意味着被认为是人类进步的可能性的任务和它们的解决的可能性、能力与必然性之间的关联性”。<sup>②</sup> 诚如塞特怀特所言,实践(praxis)的概念“是理解整个马克思主义的人道主义的关键”,“收录于这本文集中的文章都是相互关联的,它们都以一种或另一种方式反映了‘实践’这一主题”。<sup>③</sup> 在科西克看来,实践的概念是“最重要的哲学发现”,但遗憾的是,这一概念“或多或少地被解释成个人之外的某种社会的物质,而不是个人本身和所有个人的一种结构”<sup>④</sup>,可见,科西克将“实践”理解为“人类存在的结构”。总体上看,科西克更倾向于“革命的实践”,在《具体的辩证法》一书中,科西克指出,“实践和革命的实践

---

① Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 75-76.

② Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 75.

③ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 7.

④ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 132.

的发现”是“新的实在概念”<sup>①</sup>,而“革命性的实践”则意味着“人能以一种革命性的方式改变社会的—人类的现实……因为他建构了这样的现实本身”<sup>②</sup>。

正是在实践的基础上,科西克将辩证法与道德联系起来。在他看来,“一种类型的道德,一种思维的方式和道德程序的方式,与一种特定的历史的、实践的概念,与一种特定的辩证法、真理的和人的理论相一致”<sup>③</sup>,如果辩证法本身是道德的话,也就是说,能够一以贯之,“不会在任何事情或任何人面前动摇”的话,它就能够证明道德是正确的。在科西克看来,道德的问题实际上可以转化为“物化的操作与人性化的实践之间、拜物化的操作与革命性的实践之间的关系问题”<sup>④</sup>。

无须赘述,无论是关于现代性的危机反思,还是哲学批判,科西克的《现代性的危机》一书都有着巨大的思想力量,其中到处闪耀着哲思的光辉,并能带给人们许许多多的启迪。仅就中译者本人的体验来看,毫不夸张地说:读科西克,瞠目结舌。

\* \* \*

打开中译者本人的“翻译日志”,上面清楚地记着:“2013年9月14日,收到衣老师短信,随即开始翻译‘人名索引’。”

作为一个初出茅庐的年届不惑之年的学子,毫无疑问,中译者本人在对东欧新马克思主义译丛主编衣俊卿先生心怀感激的同时,也是带着敬意和虔诚来翻译这本书的。要知道,中译者所面对的可是非常

---

① 卡莱尔·科西克:《具体的辩证法:关于人与世界问题的研究》,傅小平译,社会科学文献出版社1989年版,第143页。

② Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 223.

③ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 64-65.

④ Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. 76.

值得敬重的科西克。

中译者至今犹记,七八年前,那时本人正负责东欧新马克思主义译丛的版权联络工作,一个冬日,同事告诉中译者本人黑龙江大学出版社办公室曾经接到过一个来自国外的电话——中译者相信那是耄耋之年的米哈伊洛·马尔科维奇打来的,但无比遗憾的是,中译者却未能亲自聆听哲学家的声音。在中译者联系小马尔科维奇的电子邮件中,中译者毫不隐讳地称他的父亲米哈伊洛·马尔科维奇为“民族英雄”——这当然很可能是中译者的一厢情愿,要知道他不仅是蜚声国际的哲学家,而且还参加过本民族的解放战争,他既是民族英雄,又是人道主义斗士。

卡莱尔·科西克又何尝不是如此呢!虽然科西克在 20 世纪 50 年代初自己还年轻的时候,像许多捷克斯洛伐克的知识分子一样,出于内心的动机和信念接受了马克思主义,并写过歌颂斯大林主义哲学的文章<sup>①</sup>,但这丝毫不影响他英勇地抗击纳粹入侵的英雄之举,而在他的思想变得深邃并走向成熟的 20 世纪 60 年代以后,他则义无反顾地扛起了捷克斯洛伐克“人道主义的马克思主义”的大旗,使得该国的马克思主义成为东欧新马克思主义众多流派中卓然屹立的一支。不仅如此,哲学家所应有的批判性的反思促使他了然中、东欧国家中革命的可能性“远未穷尽”,也使得他“尖锐地和毫不含糊地谴责作为彻底的道德堕落(demoralization)根源的执政党的政治垄断”<sup>②</sup>,并通过自己切实的行动和著述为后来的“布拉格之春”奠定了思想基础。再后来,科西克凭借自己卓越的学术成就和社会影响力入选捷克斯洛伐克共产党中央委员会委员,尽管身处权力垄断阶层,但他却凭借自己的理性和良心,罔顾政治私利,毅然发出了“与人民联合”是唯一的机会的

---

<sup>①</sup> Peter Hruby, *Fools and Heroes: The Changing Role of Communist Intellectuals in Czechoslovakia*, Burlington: Elsevier Science, 2013, pp. 188-189.

<sup>②</sup> Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, p. ix



呼吁。<sup>①</sup> 他最终因拒绝附和“正常化”而被开除党籍,并被停止了所有的职务。政府还阻止他进行教学或出版活动,后来甚至不让他从事任何卑微的工作。即便身处“绝境”,他还是毅然签名支持著名的“七七宪章运动”(Charta 77),声张保护人权,对捷共当局表示不满。<sup>②</sup> 1989年之后,科西克在布拉格查理大学的教授席位得以恢复,然而两年之后,他又一次被解职。这一次被解职的桌面上的理由是大学“缺钱”,然而,深层的理由则是那时候马克思主义的话语在捷克斯洛伐克已经不再流行,在大学里甚至受到限制,而科西克依旧没有丢弃自己的理念。我们在为科西克一生无尽的坎坷命运唏嘘不已的同时,更被他无论身处顺境还是逆境,都始终没有放弃自己对于人道主义马克思主义和社会主义人道主义的信念而感动不已。

中译者在翻译《现代性的危机》的过程中,时常会翻看科西克的照片,每每看到科西克那明朗的笑容,便会想到他那高贵的良心和健全的理性,心中的倾慕和敬重不禁油然而生。

最后,需要说明的是,为了便于中文读者阅读,中译者将英文原版中放在正文之后的注释逐一挪到正文相关的位置并以页下注的方式进行了处理。此外,还应向读者说明的是,中译本是从英文原版直接翻译的,没有参考其他版本,而英文原版本身,由于各种原因,既存在校对方面的少数错漏,也存在其他讹误的情形——譬如说目录标题与正文标题的不一致,中译者虽未逐一系列出,但也应提请读者注意。当然,中译本最大的问题还在于中译者本人的外语水平以及专业素养方面的局限。

本书的全部章节均由中译者翻译,译稿初成后虽经衣俊卿先生审阅,但主要的文责还应由中译者本人来担负。由于科西克的这部著作

---

<sup>①</sup> See Karel Kosík, *The Crisis of Modernity: Essays and Observations from the 1968 Era*, translated by James H. Satterwhite, Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1995, pp. 211-215.

<sup>②</sup> 参见廖盖隆等主编:《马克思主义百科要览》(上卷),人民日报出版社1993年版,第399页。

所涉猎的理论文献和现实问题比较多,内容丰富而且复杂,因此,中译者本人在翻译过程中肯定存在理解不准确的地方和翻译方面的错误,敬请各位读者批评指正。倘若有读者认定此中译本因为问题过多,而不忍卒读,敬请发送电子邮件至 [littleangelpeter@163.com](mailto:littleangelpeter@163.com) 与中译者联系,中译者本人定当为读者奉上英文原版以供斧正。

管小其

2014 年 10 月 7 日

那些构成了本文集核心的,仓促写就的刊发于1968年春《文学报》(*Literární noviny*)上的题为《我们当前的危机》(*Our Present Crisis*)的文章,当时在捷克公众之中激起了极大的兴趣——当然,虽然它们也招致了批评。带着诸如《你们当前的危机》或《他们当前的危机》标题的挑起论战的(*polemical*)文章出现了。这些文章含有许多有根据的异议和意见,但是没有任何一位那时的厚道的评论家注意到,这一系列文章的标题是对于T. G. 马萨里克(T. G. Masaryk)始于1895年的名作<sup>①</sup>的一种明显的暗指。那部著作的中心思想是主张当时捷克的主要政党——青年捷克人党(*the Young Czechs*)<sup>②</sup>——已经穷尽了其政治可能性,而他们的位置现在必然要被某种新的政治力量所取代。随着时间的推移,变得十分清楚的是,我对执政的共产党及其权力垄断的批判已经得出同样的结论,而各种进一步的发展情形只能进一步证实这一分析。苏联入侵捷克斯洛伐克后,在严肃的批评家的位置上出

---

① T. G. 马萨里克(Tomáš Garrigue Masaryk, 1850—1937)是捷克斯洛伐克共和国的奠基人和第一任总统,也是一位教授和哲学家。他从1895年开始写作《捷克问题》(*The Czech Question*),于次年又写作了《我们当前的危机》(*Our Present Crisis*)一书。此处科西克所提及的名作是指马萨里克《捷克问题》一书。——译者注

② 青年捷克人党,正式名称为民族自由思想党(*Národní strana svobodomyšlná*)。捷克资产阶级自由派政党。1874年12月脱离捷克民族党,另建新党。成员以小资产阶级知识分子、中农和地主为主。主要领导人有斯拉德科夫斯基(Karel Šladkovský, 1823—1880)、爱德华·格列格(Eduard Grégr, 1827—1907)和尤利乌斯·格列格(Julius Grégr, 1831—1896)兄弟。要求资产阶级民主权利,主张通过参加帝国议会进行合法斗争。1891年在帝国议会选举中获胜。90年代中期转而支持哈布斯堡王朝,势力渐衰。1918年合并组建国家法制民主党(1919年改名为捷克斯洛伐克民族民主党)。[见夏征农、陈至立主编:《大辞海 世界历史卷》,上海辞书出版社2011年版,第331页。]该词条的捷克文名已更正。——译者注

现了心存不良的和造谣中伤的评论家,并且,他们回顾我的文章,并给它们贴上了“反革命小册子”的标签。其中,最能激怒他们的是这一系列中的第六篇文章中关于在中欧和东欧国家中“革命的可能性”“远未穷尽”的先知性的宣告(prophetic declaration)。

作为一部历史文献,这一文集归根结底是作为一种提醒:在 20 世纪 60 年代的捷克社会中,某种微弱的和不十分有力的但却令人瞩目的趋势存在着。在这一趋势中,存在着那些朝着改革方向努力,但对于所谓的科学革命和技术革命的意识形态绝不抱有幻想的人,他们尖锐地和毫不含糊地谴责作为彻底的道德堕落(demoralization)根源的执政党的政治垄断。在 1968 年 8 月,他们厉声地和公开地抵制对于捷克斯洛伐克的军事进攻。

x 对美国读者而言,谈论 20 世纪 60 年代捷克的本土危机和今天我们世界的普遍危机之间的关联的文章中的那些地方,应该为思想提供食粮。中欧和东欧国家的危机只不过是整个现代的危机、某种不受束缚的主观主义的危机的一种表现,如果这是真的的话,那么,就可以得出,在中欧的情形也适用于其他国家,并同样影响它们的结论。这应该提醒美国读者:“我们也在谈论你们。”

卡莱尔·科西克(Karel Kosík)

于布拉格,1990 年 10 月

# 致 谢

xi

我要感谢那些帮助翻译本文集中不同文章的人们,他们的名字出现在其所译文章的篇末。没有他们的帮助,这一计划将用更长的时间来完成。我也要感谢弗拉迪米尔·哈夫卢伊(Vladimir Havlůj)先生和米兰·马林诺夫斯基(Milan Malinovský)教授,他们两位都是俄亥俄州哥伦布市的富布赖特交流学者,因为他们协助校对了我自己所译的那些文章。当然,最后的措辞和译文的形式主要由我负责。我还想感谢科西克教授,因为他提供了有助于使本书成为20世纪60年代以来他的文章的一个更加完整的版本的其他材料。我想特别说一句感谢我的同事罗兰·约翰斯(Loren Johns)教授的话,因为他为这些手稿的计算机数据编排提供了巨大的帮助。

# 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 现代性:危机反思与哲学批判 .....	1
美国版序言 .....	1
致谢 .....	1
编者手记 .....	1
第一章 理性与良心 .....	17
第二章 我们当前的危机 .....	21
第三章 社会主义与现代人的危机 .....	65
第四章 道德的辩证法与辩证法的道德 .....	77
第五章 哈谢克与卡夫卡,或怪诞的世界 .....	95
第六章 帅克与布古利马,或伟大幽默的诞生 .....	109
第七章 民俗文化的不可替代性 .....	126
第八章 文化反对虚无主义 .....	129
第九章 关于马基雅弗利的三种评论 .....	131
第十章 幻想与现实主义 .....	136
第十一章 语词的分量 .....	141

第十二章	聂鲁达之谜 .....	146
第十三章	个人与历史 .....	153
第十四章	关于捷克问题 .....	170
第十五章	国家与人道主义 .....	172
第十六章	关于审查制度与意识形态 .....	180
第十七章	什么是中欧? .....	185
第十八章	“两千字宣言”与歇斯底里 .....	232
第十九章	关于笑 .....	235
第二十章	哈夫利切克的民主原则 .....	256
第二十一章	欧洲左派 .....	262
第二十二章	纯粹信仰的盲目性 .....	265
第二十三章	知识分子与工人 .....	268
第二十四章	对工人委员会的一句提醒 .....	270
第二十五章	唯一的机会——与人民联合 .....	273
科西克著述文献选目 .....		278
人名索引 .....		284
编者简介 .....		289

## 编者手记<sup>①</sup>

1

捷克哲学家卡莱尔·科西克为以英语为母语的读者所周知主要是凭借其《具体的辩证法》(*Dialectics of the Concrete*)一书。这本书被那些精通马克思主义思想的人公认为是对目前将马克思的思想与当代世界关联起来的学术事业的一种重要贡献。那些研究东欧的人承认,这本书在20世纪60年代捷克斯洛伐克“布拉格之春”(Prague Spring)的改革运动<sup>②</sup>中发挥了重要作用。少为人知的是,科西克在何种程度上以其他的方式活跃在改革运动中,以及在那场运动中他的其他著述处于何种地位。对一个以英语为母语的读者而言,除了多年来的几个短篇文章或摘译外,这些其他著述的大部分都无法被接触到。即使对于那些阅读捷克文的人来说,找出他所有的文章也是一项艰巨的任务。故而这本书完成了双重任务:汇集了一批科西克最重要的著述,并使它们可以以英文面世。本书还告诉人们它们最初在何处出

---

① “编者手记”中的全部注释均为编者所注,为了不影响阅读,遂不逐一标注。——译者注

② 关于“布拉格之春”的最好的一部作品是H. 戈登·斯基林(H. Gordon Skilling)的《捷克斯洛伐克的被迫中断的革命》(*Czechoslovakia's Interrupted Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1976)一书。



现。在这一本文集中出现的文章很重要,不仅是因为它们代表了此前相对地不为捷克斯洛伐克以外的人所知的著述,而且因为其中的大部分——恰恰是那些文章——对“布拉格之春”运动有着不凡的影响。这一文集恰切的书名反映了这一事实。其中一篇文章,科西克本人以《社会主义与现代人的危机》(*Socialism and the Crisis of Modern Man*)命名,是说“危机”和“人道主义的社会主义”(humanist socialism)是描述彼时捷克斯洛伐克的各种事件的最佳术语。这些著述代表了科西克对于发生于 20 世纪 60 年代的那场危机的反应,一种因社会主义的人道主义(socialist humanism)而为人们所获悉的反应,在这次论述中他提到了社会主义的人道主义。然而,科西克的思想的意义,超越了 20 世纪 60 年代捷克斯洛伐克,甚至作为一个整体的东欧的特定语境。

卡莱尔·科西克,1926 年生于布拉格。在第二次世界大战期间,作为一名学生,他参加了反对纳粹对捷克斯洛伐克占领的抵抗运动,并因为这些活动而被盖世太保(Gestapo)逮捕入狱。战争结束后,他先是在苏联的列宁格勒大学(学习),继而在布拉格的查理大学完成了哲学学业。1958 年,他出版了他的第一本书,《捷克的激进民主》(*Czech Radical Democracy*)。这本书是一种对捷克斯洛伐克 19 世纪的激进民主派的研究,它意在表明,他们对于彼时捷克大地上一种关键性的国家意识的发展做出了重要贡献——尽管他们不是马克思主义者。1963 年以前,作为一名研究人员,他在捷克科学院哲学研究所工作,那时他被聘为查理大学哲学教授。在此期间,科西克在其他方面也很活跃:他是捷克作家协会的理事,是该协会周刊《文学报》(*Literární noviny*)的编委会委员,1968 年他被任命为《火焰》(*Plamen*)杂志的主编。此文集中的文章选自这两种期刊。他还是南斯拉夫期刊《实践》(*Praxis*)的编委,该期刊的南斯拉夫版和国际版双重版本曾作为为彼时的马克思主义——东方的和西方的——思想方面大量的创造性工作服务的一个窗口。

在 1967 年捷克斯洛伐克作家协会第四次代表大会上,科西克做

了一场名为“理性与良心”(Reason and Conscience)的演讲,呼吁作家忠于他们自己和他们的批判性思维的志业,这次演讲连同其他的这类演讲有助于为下一年的“布拉格之春”改革运动铺平道路。1968年间他继续为《文学报》撰写文章以支持那场改革,并在1968年8月苏联入侵之后作为代表参加了捷克共产党第十四次特别代表大会。在这次会议上,他当选为捷克共产党中央委员会委员,但因为他拒绝附和“正常化”(normalization)(苏联人使用的意味着回到改革前期的委婉语)过程而被驱逐出党,并停止了他所有的职务,而且阻止他进行任何进一步的教学或出版。他的所有著作都被从公共图书馆和书店中清除,警察一度查封了他的研究笔记,在法国哲学家让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)领导的国际性的抗议活动的压力下,他们最后把这些手稿又归还给了他。哪怕差不多是最卑贱的工作也不允许他从事,并且禁止他出版著作,因为政府认为他有着某种潜在的危险的影响。<sup>①</sup>

1956—1968年间的岁月见证了捷克斯洛伐克生活的所有领域中某种创造性活动的复兴,其间艺术和文化领域最引人注目。艺术摆脱了当时流行的“社会主义现实主义”(socialist realism)理论,在这一点上它被寄望于提供某种教化功能,并开始探索创造性的诸多新方式。这种艺术和文化上的创造性的复兴给予理论表达的任务,为出现在关注人及其在世界上的创造性作用的马克思主义哲学之中的一种新理解——哲学家卡莱尔·科西克特别好地代表了这一理解——所辅助。

1956年不仅对捷克斯洛伐克,而且对所有的东欧国家都是有着特别重要意义的一年。早在三年前斯大林就去世了,1956年赫鲁晓夫带

---

<sup>①</sup> 这里的全部履历资料均取自由罗伯特·戈尔曼(Robert A. Gorman)编辑的《新马克思主义传记辞典》(*Biographical Dictionary of Neo-Marxism*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1985, pp. 240-242)中卢伯米尔·索霍尔(Lubomir Sochor)的入门性介绍文字。

以上为编者注。译者另注:戈尔曼的这本书有两个中译本:(1)马欣艳、林泣明、田心喻译的《新马克思主义人物辞典》(台北:远流出版事业股份有限公司1995年出版);(2)赵培杰等译的《“新马克思主义”传记辞典》(重庆出版社1990年出版)。读者可参阅赵培杰等人译本第483~484页译文。

着他斯大林和斯大林主义的揭发报告出现在苏联共产党第二十次代表大会上。这对斯大林死时已经局部地发生的某种趋势——那种精神混乱,那种对生活的基本假设的质疑的趋势——有着推波助澜的影响。赫鲁晓夫的演讲所发出的冲击波在整个东欧荡漾,破坏了许多被引导着去相信这个世界的人们的信任。这种冲击在捷克斯洛伐克没有被立刻感觉到或见到,相比之下,譬如在对此何等刻骨铭心的波兰或匈牙利,它确实具有侵蚀斯大林主义秩序基础的效果。这种侵蚀首先体现在质疑始于斯大林时代的诸多表现。

1963 年斯兰斯基(Slanský)案件<sup>①</sup>的解密表明它们并不是像曾被描述的那样,这极大地破坏了对共产党以及对当时被建构为一个整体的体制的信任。<sup>②</sup>一些“审判秀”上演了,它们类似于 20 世纪 30 年代在苏联上演的“审判秀”,其间共产党的高级干部受到反对国家的种种阴谋案的“牵连”并随后被处决。这些案件有着反犹太主义的论调,当它被操控而出现时,这对整个社会,特别是对那些对于体制的正当性有着内在信仰的知识分子而言,是一个严重的冲击。在法律界中,这些案件的解密激发了对于社会主义社会中法律的本质和作用问题的再思考,而哲学家们则要求更大的空间以从事他们的活动。<sup>③</sup>随着这种为人们所相信的最基本的价值的腐蚀,一种追寻新的、更真实的价值潜在倾向开始了。在捷克斯洛伐克,这种追寻并未像在波兰或匈牙利那样明显地表现出来,而是悄悄地发生着。在匈牙利,斯大林 1953 年去世后的这些变化出现了,再加上其保持的斯大林主义政权的本质,导致了 1956 年 11 月“匈牙利革命”的爆发。在波兰,这种对改变

---

<sup>①</sup> 鲁道夫·斯兰斯基(Rudolf Slanský, 1901—1952),犹太血统,曾任捷克斯洛伐克共产党领导人,1952 年在苏联对东欧各国的新一轮大清洗运动中,被处以死刑,史称“斯兰斯基案件”。——译者注

<sup>②</sup> 弗拉基米尔·V. 库森(Vladimir V. Kusin):《布拉格之春的思想起源》(*The Intellectual Origins of the Prague Spring*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 29)。

<sup>③</sup> 弗拉基米尔·V. 库森:《布拉格之春的思想起源》(*The Intellectual Origins of the Prague Spring*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 28)。

的要求自从 1953 年便开始积攒,几乎导致了某种类似的现象,但是这些改变的压力因一位新的领导人——瓦迪斯瓦夫·哥穆尔卡(Władysław Gomułka),当时他看似提交了一份改革政纲,尽管这种印象后来未获证实——的即位而得以疏泄。

在捷克斯洛伐克,这种追寻采取了一种渴望在日常活动方面获得更多灵活性的形式。这意味着党对日常工作细节和重新界定社会生活的首次尝试有更少的控制。出于必要,这种追寻是谨慎的,因为捷克斯洛伐克党仍然保持着其牢牢控制,它是焦虑的,不再参与此前它不得不从事的“非斯大林化”(de-Stalinization)运动,以免破坏自己在这—进程中的权能。因此,党抵制任何和所有对其地位的质疑,并极不情愿放弃其在任何领域中的任何部分的特权。事实上,捷克斯洛伐克对 1956 年匈牙利和波兰事件的反应使得领导人更加抵制改变,甚至不愿意实施任何与由赫鲁晓夫的演讲引发的非斯大林化过程相关的新政策。捷克共产党机关报,《红色权利报》(*Rudé Právo*),甚至在 1957 年 1 月 29 日发表社论,称“模棱两可的‘非斯大林化’仅仅意味着示弱并让位给反动势力”<sup>①</sup>。1957 年 11 月,安东宁·诺沃提尼(Antonín Novotný)成为自 1953 年以来党的领导人,同时担任总统,从而进一步巩固权力并抵抗党内的变革。然而,赫鲁晓夫的演讲所引发的冲击波已经造成了破坏,且质疑的过程已经开始无法停止。一位评论员说,“1963 年是 1948—1968 年之间捷克斯洛伐克最重要的一年,在这一年,所有的政治的、意识形态的、知识分子的和经济的问题突然升级,并逸出了诺沃提尼政权的控制”<sup>②</sup>。

呈现于 20 世纪 60 年代的捷克斯洛伐克的危机是一种双重的危

---

① 泰德·楚伊克:《第二次世界大战以后的捷克斯洛伐克》(*Czechoslovakia Since World War II*, New York: Grosset and Dunlap; paperback edition published by arrangement with Viking Press, 1972, p. 155)。

② 泰德·楚伊克:《第二次世界大战以后的捷克斯洛伐克》(*Czechoslovakia Since World War II*, New York: Grosset and Dunlap; paperback edition published by arrangement with Viking Press, 1972, p. 180)。

机,经济的危机和政治的危机。经济上,这个国家正面临着某种衰退,这一衰退到 20 世纪 60 年代中期已经达到了非常严重的地步。捷克斯洛伐克在两次世界大战期间曾是欧洲最先进的工业国家之一,但是在 1948 年后制定的中央计划的“计划经济”模式下,这一先进的地位已经让位于一种严重恶化的境况。为经济领域的死局制定一个解决方案的尝试,引发了推动共产党内出现政治改革的推动力。这一走向改革的动作是非常缓慢的,并且是自下而来的,因为那些由第一书记安东宁·诺沃提尼所领导的党的高层极端抗拒改变。给捷克斯洛伐克带来改变的努力最终成功了,虽然只有一个短暂的时期,因为经济和文化领域的危机与党内的政治危机集中在一起了。仅在将前些年已经发生的思想汇集在一起这一点上,1968 年所发生的那些才是新的。

对于诺沃提尼政权的第一次公开挑战来自于 1963 年 4 月 22 日在布拉迪斯拉发(Bratislava)举行的斯洛伐克作家联盟大会。这是斯洛伐克人在斯大林主义统治下受到了很大的影响这一事实的部分结果,因为他们对更多的自主权的渴求被贴上了“资产阶级民族主义”的标签,所以他们的反应“采取了某种斯洛伐克民族主义复兴的形式并反抗捷克斯洛伐克仍然健在的斯大林主义的残余”<sup>①</sup>。在 5 月 22 日的捷克斯洛伐克作家联盟大会上,这一挑战仍在继续,其间代表们在某种意义上重拾起他们在 1956 年停滞的话题。1950 年,被指责为一个民族主义者的斯洛伐克诗人拉佐·诺沃麦斯基(Laco Novomeský)——与古斯塔夫·胡萨克(Gustáv Husák)[在亚力山大·杜布切克(Alexander Dubček)被赶下台后他担任了党的领导]一道——在布拉迪斯拉发和布拉格的会议上都发表了讲话。在布拉格,

<sup>①</sup> 泰德·楚伊克:《第二次世界大战以后的捷克斯洛伐克》(*Czechoslovakia Since World War II*, New York: Grosset and Dunlap; paperback edition published by arrangement with Viking Press, 1972, p. 183)。参阅本书第 33 页《我们当前的危机》一章中“民族的危机”部分对于“捷克问题”与“斯洛伐克问题”之间的关系的探讨。

他发表了讲话,他说,“整个局面的悲剧[是]我们误导、混淆了整整一代……为了这一代,我们必须还之以信心、信任和真理,然而,我们自己必须先找到它们”<sup>①</sup>。5月27日和28日召开的斯洛伐克记者联盟代表大会,在布拉迪斯拉发举行的会议,进一步挑战了党的文化政策。其于几年后的1967年6月召开的会议上,捷克斯洛伐克作家联盟在这场改革中再次发挥了至关重要的作用。

与此同时,另一个重要的发展是在经济领域发生的:

从(20世纪)50年代后期开始,经济越发千疮百孔……,这最终导致了1963年前所未有的危机,产生了分散中央权力的建议。在苏联的领导下,这些想法以奥塔·锡克(Ota Šik)教授领衔的团队所拟订的新经济体制或经济模型而告终。该体制于1965年为官方所接受,并于1967年年初推出……。这一新经济体制的推出最重要的……是它在诺沃提尼的新斯大林主义模式的堤坝上打开了思想上和实际上的缺口。<sup>②</sup>

经济和政治的改革运动与艺术和文化领域更广泛地寻求改变的运动相得益彰,因为在文化领域人们获悉越来越多的挑战。在艺术和文化领域,在对加诸其身的严格的作风感到不适、想要根据其选择自由创作的艺术家的压力下,“社会主义现实主义”的指导方针受到越来越松散的诠释。这种不满的一部分聚焦于“社会主义现实主义”所提出的,要求艺术在建设社会主义新社会品格方面发挥某种社会性的教化作用。“社会主义现实主义”最早开始于20世纪20年代的苏联,但其最初代表的只是艺术应该服务于一些对社会有益的目的这种古老想法的一个变体。逐渐地这种内涵发生了变化,以至于用这个词来简

---

<sup>①</sup> 泰德·楚伊克:《第二次世界大战以后的捷克斯洛伐克》(*Czechoslovakia Since World War II*, New York: Grosset and Dunlap; paperback edition published by arrangement with Viking Press, 1972, p. 184)。

<sup>②</sup> A. 奥克斯利(A. Oxley)等:《捷克斯洛伐克:党和人民》(*Czechoslovakia: The Party and the People*, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1973, p. xiii)。

单地表示艺术应该无条件地为党服务。其结果是,在艺术上一种粗糙的现实主义被强制推行,其目的是为了美化体制,并试图使人们成为“社会主义新人”。早在 1956 年和 1957 年,《文学报》上就刊发了一系列关于哲学与文化的辩论,其中科西克发挥了突出作用。这些文章引起了大量公众的关注,并且在提升公众对于知识界所提出的问题的意识,以及使当时的这些问题公开化方面起着重要作用。<sup>①</sup>

- 6 不过,重新思考这是怎么回事的过程是一个非常缓慢的过程,并只是在经过了 1956 年之后的时期的一个阶段才得以完成的。随着时间的推移,越来越多的人开始参与这一进程,哲学在为那些在社会各个领域,特别是在艺术和文化领域经常未完成的努力提供某种连贯的表达上发挥了重要作用。科西克的研究始于 19 世纪捷克激进民主派,他试图在他们身上找到一条理解关乎捷克文化本质的东西的线索。他接着借鉴了几乎所有现代哲学主流,在此基础上试图创造某种综合及新的理解。<sup>②</sup> 1963 年问世的题为《具体的辩证法》(*Dialektika konkrétního, The Dialectics of the Concrete*)的这部作品用上了科西克前些年向各种哲学会议提交的几篇论文。这本书具有重大意义,因为它吸取了哲学思想的不同潮流,并将其转化成了真正新的,并且是真正的马克思主义的东西。在《具体的辩证法》一书中,科西克遵循了所有严肃的西欧的马克思主义学者,以及那些在东欧致力于一种对于马克思的严肃研究的人们——反对单纯的为马克思的辩护——的模式,并借鉴了欧洲思想的主要潮流,如这些思想中的存在主义和现象学。

此外,他也像上述类型的所有思想家一样,不会不考虑作为 20 世纪马克思主义的思想遗产的一部分的格奥尔格·卢卡奇的著作。[卢卡奇是匈牙利马克思主义作家,其于 1923 年首次出版的著作《历史和

<sup>①</sup> 《文学报》(*Literární noviny*, 报纸,布拉格),1956 年 4 月 21 日、11 月 17 日、12 月 1 日、12 月 29 日;1957 年 3 月 9 日和 3 月 16 日;1958 年 1 月 4 日。

<sup>②</sup> 弗拉基米尔·V. 库森:《布拉格之春的思想起源》(*The Intellectual Origins of the Prague Spring*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 37)。

阶级意识》(*History and Class-Consciousness*),通过关于黑格尔对马克思思想的许多影响的重新发现,代表了马克思主义思想中的一种突破。]科西克肯定熟悉那些在值得关注的领域与他同时代的人的作品——无论是来自东欧还是西方。较之于苏联的马克思主义学者和东欧那些与更正统观点相关的人们所采取的方法,这一点是特别的,因为这些人特点就在于他们拒绝接受其他的以严肃的或公开的方式进行探讨的哲学思潮。存在主义和现象学对科西克而言有着特别重要的意义,因为它们的方式是围绕人及其活动的。<sup>①</sup>故而就其为这种新的人的理解系统地提供了一种理论基础而言,科西克是重要的。

实践(*praxis*)的概念,无论是否明确地作为任何一部给定的著作的一部分,都是理解整个马克思主义人道主义的关键,对于正统的马克思列宁主义和共产党这一方与关注人的新马克思主义哲学的支持者另一方之间的斗争而言,它无疑是至关重要的理念。将其视为生存在这个世界上的人的创造性的方式,认识到实在是既作为主体又作为其客体的人的实在,这是理解实践的新方式,因而其与马克思列宁主义对世界的看法有根本上的不同。这一新观点认为每个人都具有意义,并能参与他或她的实在的创造,在这种情况下,便是对社会实在的创造。这种方法从根本上破坏了党是诠释历史必然性或“客观的历史规律”的独家代理的主张,按照这一主张,党最好被理解成决定人的行为的那些历史力量,人类因而是唯一的客体。因此,“革命性的人的实践”(revolutionary human praxis)的概念是一个革命性的概念,不是因为“革命性的”这个词,而是因为人可以制造其社会实在并因此可以改变它的这种实在化。通过实践,我们到达了现实,因为这意味着我们把实在当作我们的产物。自然是可改变并使之变形的,而社会实在

<sup>①</sup> J. M. 鲍亨斯基(J. M. Bocheński):《大分裂》[*The Great Split*, In *Studies in Soviet Thought* 8,1 (March 1968)]。



可以以某种革命性的方式加以改变,因为它是人的某种产物。<sup>①</sup> 不论在哪种情况下,对人而言一切都是有意义的,除非他使之成为“为己之物”。这就需要真理的实在化和创造实在,因为作为一种社会历史的(sociohistorical)存在,每一个个体都参与了其真理的创造。

收录于这本文集中的文章都是相互关联的,它们都以一种或另一种方式反映了“实践”这一主题。在《我们当前的危机》一文中,科西克说的是,在社会和国家中寻求生活的意义是成问题的。在这一寻求中,机遇存在于社会转型和用新的社会形态取代旧的社会形态,但危险也同样存在,不影响这一转型而仅仅是用一种环境取代另一种环境的话,也是同样糟糕的。<sup>②</sup> 在这份陈述中隐含的是科西克核心理念,实践,即人既作为主体又作为其社会条件的客体具有以某种激进的和革命性的方式改变那些条件的能力。在这种背景下,可以看出:这篇文章就成为了行动的召唤,实践的哲学概念有着实践的一面。在他的哲学中,科西克说人可以通过革命性的实践改变其社会——在他的文章中,他呼吁人们要把这个理论付诸“实践”。

科西克再度炮轰当时付诸实践的和被理解的“党的领导作用”(the leading role of the party)。“政治家们谈论‘党的领导作用’”,科西克写道,“这意味着……一个权力集团的统治地位”。<sup>③</sup> 隐含在这些评论中的一个基本出发点是来自列宁的“党的领导作用”(leading role of the party)的概念。虽然这一主张是可以被争论的,事实上,科西克只是呼吁恢复“民主集中制”——由列宁阐述的原则,其间由党内民主和党内讨论直至最后的决定,但党必须以某种集中的、统一的声音说话和行动——他的文章使人质疑这个假设。他谈到了“党的群众”

---

① 卡莱尔·科西克:《具体的辩证法》(*Dialektika konkrétného*, Prague: ČSAV, 1966, p. 17)。

② A. 奥克斯利等:《捷克斯洛伐克:党和人民》(*Czechoslovakia: The Party and the People*, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1973, p. 48)。

③ A. 奥克斯利等:《捷克斯洛伐克:党和人民》(*Czechoslovakia: The Party and the People*, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1973, p. 112)。

(party-masses) 和由“权力集团”操控的“党外群众”(non-party masses), 并建议可以由共产主义者、社会主义者、民主党人和其他公民创建一个新的政治联盟而不是旧的过时的党员和非党员联盟。社会主义民主要么是一种包容一切的民主, 要么根本就不是民主。<sup>①</sup> 即使如一些人所提议的, 党被视为只有某种“引导”(而不是“领导”)功能, 它何啻于“民主集中制”<sup>②</sup>。关于党作为无产阶级先锋队的作用, 列宁有明确的想法。在马克思那里, “无产阶级先锋队”最初意味着, 社会上最能意识到其地位因而最需要根本改变的工人阶级的一部分。后来, 特别是因为列宁, 这一术语用来指党注定要在社会上发挥“领导作用”, 而且它有一贯正确的能力当此大任。此外, 这种作用是必不可少的, 由于俄国的政治形势是处于沙皇统治之下的, 其间一个革命家的精英政党对于革命的成功便是绝对必要的, 而一个群众性的政党是不可能的。

8

同时内在于一种新的联盟、一种新的“社会主义民主”的呼唤是这一基本主题: 人的创造性活动既作为自己的社会条件, 又作为它们的对象, 因而需要其他的允许人富于创造力的社会条件——因此结束党对哲学和艺术的干扰, 并结束那种其功能乃是扮演教化大众以此为党服务的理论。“教化”(edification) 在此成为了“神秘化”(mystification), 某种虚假的意识的制造, 但是根据科西克表述的哲学, 它正是艺术与去神秘化(de-mystify) 的, 通过表象直达现象之本质的哲学的本质。<sup>③</sup> 这适用于任何社会, 不止捷克斯洛伐克一个, 但它是从当时那个社会的特定条件下发展起来的, 并且——当超越这种作用时——构成

---

① A. 奥克斯利等:《捷克斯洛伐克: 党和人民》(Czechoslovakia: The Party and the People, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1973, p. 162)。

② 参阅 G. 戈兰(G. Golan):《捷克斯洛伐克的改革运动》(The Czechoslovak Reform Movement, Cambridge: Cambridge University Press, 1971, p. 163-176) 中关于“党的作用”的讨论。

③ “虚假意识”是一个源自马克思的概念, 指的是这样一种境遇, 在这种境遇之中人们的信念有助于创造一种虚假的现实的图景, 一种在掩盖了现实的真实本质的同时还证明了他们所拥有的虚假的图景是正当的东西。

了某种哲学地解释那个社会的发展的尝试。

关于这种新哲学的重要性,科西克自己曾在 1968 年与安东宁·黎姆(Antonin Liehm)——一位捷克记者和影评人——的访谈录中总结了很多。在访谈的过程中,科西克著述中表达的许多主题都被提及。在谈论 1956—1968 年间的捷克斯洛伐克文化时,科西克说:

有另外一个令我着迷的问题,就是说,为什么我们的文化被证明如此有力,如此充满活力。在文学、艺术和哲学之间有着明确的相得益彰(cross-fertilization),因此我们可以真正地在这个词的最广泛的意义上谈论文化……。存在着某种特别的文化“公分母”——在最近几年中出现了,在我们的电影院中它特别清楚地表现着自身……。捷克文化的基本现实以这一问题为转移:“人是什么?”这是政治的、批判的、革命的本质。……我们的文化的真正根本的争论在于反对官方的——有人可能会说“盛行的”——人的概念这一事实,这提出了一个关于其自身的完全不同的概念。<sup>①</sup>

科西克继续解释他所说的“官方的”人的概念。并不是一些明确的原则,它是:

9       ……一种隐含在政权的政治、经济、道德运行中的人的概念,与此同时,其中之一是由政权大量生产的,因为它需要的正是这种人类存在……。在处理“人是什么?”这个问题上,文化自然地给出了其完全不同的答案。官方的观点依据人的局限、空虚、简单性和缺乏活力而看到了人类的特点,而捷克文化则将人作为一个持续地活着、富有弹性、努力克服冲突的复杂的生物,一种不可还原为一个单一维度的存在而

<sup>①</sup> A. J. 黎姆:《文化的政治学》(*The Politics of Culture*, New York: Grove Press, 1967, p. 397)。

予以强调。<sup>①</sup>

一些在其他几篇文章中显露的主题在此得以发展了。这些包括对现代政治的本质、文化的意义和“捷克问题”(Czech Question)<sup>②</sup>的讨论。科西克说：“我们当前的危机不仅是一场政治危机，而且也是政治的某种危机。它不仅提出了有关特定的政治制度的问题，而且首先是关于政治的意义的。”<sup>③</sup>在此，我们可以看出科西克的思想超越了其东欧语境的意义。他确实运用了那一特殊的汇合点以表明对于现代世界的某种普遍看法，其中东欧的经验代表了在当今世界也几乎是普遍的一个主题某种变异。

在科西克看来，在现代世界，政治的本质特征是大众操控。“作为大众操控，政治只可能存在于一个普遍操控的系统之中。”<sup>④</sup>

作为一个被操控的单元，人被塞入这种系统之中：能概括当代虚假意识特性的，现代人最大的幻觉之一，是将实在（存在[Being]）作为一种客体、作为可被盘剥的一些东西、作为我们可以操控并如我们所愿随意处置的一些东西而加以对待是可能的这一假定，以及我们自身可以不顾这一切并超然于这种安排之外的假定。<sup>⑤</sup>

该系统的核心是“技术合理性”(technical rationality)现象，它将实

---

① A. J. 黎姆：《文化的政治学》(The Politics of Culture, New York: Grove Press, 1967, p. 398)。

② 《捷克问题》(The Czech Question, Česká otázka)是捷克斯洛伐克的第一任总统 T. G. 马萨里克所撰写的一本书，在其中他表明了他对于捷克的政治认同的意义的想法。这本书可作为正在进行的一场关于捷克斯洛伐克共和国的特质的全国性的辩论的焦点。

③ A. 奥克斯利等：《捷克斯洛伐克：党和人民》(Czechoslovakia: The Party and the People, London: Allen Lane, The Penguin Press, 1973, p. 110)。

④ 卡莱尔·科西克：《辩证法的危机》(Dijalektika krize, Beograd: NIP Mladost, 1983, p. 124);(本书第111页)。

⑤ 卡莱尔·科西克：《辩证法的危机》(Dijalektika krize, Beograd: NIP Mladost, 1983, p. 58);(本书第59页)。

在视为某种我们可以随意处置的系统,一个具有“臻于完善性和客观化”<sup>①</sup>(perfectibility and objectivization)的系统。政治操控进而是这种技术合理性在人类关系领域的一种表现,并且是基于“某种人为制造的非理性气氛:操控的技术以某种歇斯底里、恐惧和希望的持久状态为前提并利用了它们”<sup>②</sup>。这个操控系统正是那令人质疑之物——现代世界的政治本身的全部意义。它不局限于一种或另一种政治或意识形态的结构,却是它们之中全部难以摆脱的(endemic)。这构成了“我们当前的危机”、“政治的危机”,因为作为大众操控,政治在某种意义上转换和破坏了我们传统所持有的对于政治活动的理解。

10 同样的问题也渗透到所有其他问题的讨论中。在科西克看来,“捷克问题”是这一窘境的另一版本。他写道,在巴拉茨基(Palacký)<sup>③</sup>时期捷克国家所受的威胁源自某种中央集权的全球进程,而不是现在的普遍化的操控系统,其中:

存在着日益增加的危险,即政治国家将被改造成一个冷漠的集团,也就是说,大量的居民失去了区分真与假、善与恶,以及区分他们的行动、思维和他们的生活总体中的更好和更糟的状况的能力与愿望。<sup>④</sup>

在科西克看来,“捷克问题”,首先是一个人类生存的意义的的问题,因此不能被简化为“单纯的政治、单纯的国籍、单纯的爱国主义,只是一个国家的创建,仅仅是道德或单纯的文化……”<sup>⑤</sup>。就此而言,“捷

---

① 卡莱尔·科西克:《辩证法的危机》(*Dijalektika krize*, Beograd: NIP Mladost, 1983, p. 48);(本书第 40 页)。在此,“对象化”(Objectivization)指的是这种方式,其中这种技术合理性仅仅将现实作为由各种被操控的客体组成的对象而加以对待。

② 卡莱尔·科西克:《辩证法的危机》(*Dijalektika krize*, Beograd: NIP Mladost, 1983, p. 124);(本书第 111 页)。

③ 弗兰基谢克·巴拉茨基(František Palacký)是一位捷克历史学家,在 19 世纪初“捷克民族复兴”运动中发挥了重要作用,他帮助界定了捷克的一种现代的国家认同。

④ 卡莱尔·科西克:《辩证法的危机》(*Dijalektika krize*, Beograd: NIP Mladost, 1983, p. 125);(本书第 111 ~ 112 页)。

⑤ 卡莱尔·科西克:《辩证法的危机》(*Dijalektika krize*, Beograd: NIP Mladost, 1983, p. 34);(本书第 32 页)。

克问题”与一般的政治问题是一样的,而这个问题的解决必须在同一地区寻求。正如科西克所见,我们急需的是一种全新的政治,一个来自于某种看待“人与历史、自然和时间、存在与真理”的新方法。这是一种世界观,别样的政治制度,恰恰是社会主义人道主义的,其特点是以实践作为其核心原则。在此,我们可以看到,科西克有助于布拉格之春运动期间的捷克斯洛伐克的转型的努力,同时也是其整个世界应该是怎样的愿景的不可或缺的组成部分。捷克斯洛伐克或东欧的改革与作为一个整体的现代世界的“政治的危机”的大背景密不可分。就此而言,科西克不同于东欧与他同时代的一些将改革视为简单地介绍“西式民主”(Western democracy)的人,对于科西克而言,这一步是不完整的,只要它不承认政治操控的问题——正如雅克·埃吕尔(Jacques Ellul)所命名的“政治的幻觉”(political illusion)——跨越了国家和意识形态的界限。<sup>①</sup>

1989年的“天鹅绒革命”(Velvet Revolution)后,科西克在查理大学哲学系的教授职位得以恢复,并(在许多在20世纪60年代投了反对票驱逐他的前同事的陪同下)一再在那儿发表演讲。1989年后期具有讽刺意味的是,尽管他的文集终于在1993年底得以问世,科西克仍然面临出版的麻烦,原因在于这一事实——如同他在《关于笑》一文的引言中所提到的——他的作品“与时代精神不相符”<sup>②</sup>。

1992年7月,他被告知,他再次被解雇,这一次归因于“缺钱”。(这一直是他一再被这所大学解雇的一个因素。)对于东欧的改革思想行情而言,马克思主义的话语不再直接管用;对很多人而言,因其被用作官方意识形态,马克思主义已经变得声名狼藉。

然而,这并不意味着,同样的关注是不存在的,也不是20世纪60

---

<sup>①</sup> 雅克·埃吕尔:《政治的幻觉》(*The Political Illusion*, New York: Random House, Vintage Books, 1972)。

<sup>②</sup> 卡莱尔·科西克:《格蕾特·萨姆沙的世纪》(*Století Markety Samsové*, Prague: Český Spisovatel, 1993)。

年代的批判马克思主义的知识分子所做的工作不再有效。如果未来改革的方向是曾经走向某种社会民主——正如科西克肯定想看到其发生的那样——那么布拉格之春的遗产便是不容忽视的一个。捷克和斯洛伐克中的每一个都必须搜寻其经验,以便找到关乎未来的模型,在这样做时,它们还必须重新整合其历史与现实,并且填补空白,其历史的“空白点”(blank spots)。像科西克这样的“修正主义”的马克思主义思想家的贡献依然是其思想遗产的一部分,并且必须被理解为走向改革的进一步努力之前提。

现在,这尤其真实,因为旧秩序已经被一扫而空。本书的文章既作为对科西克在布拉格之春改革运动中的作用的范例,同时,也作为对人类处境的某种注解——如果有的话,它只能在这些年来获得其有效性。就此而论,它们应该被阅读,也正是因为这个原因,它们及时地以英文出版。

詹姆斯·H. 塞特怀特(James H. Satterwhite)

于布拉夫顿学院(Bluffton College)

## 第一章 理性与良心

一个伟大的捷克知识分子于 1415 年 6 月 18 日在狱中写道：“一个神学家说，如果我服从大公会议(the Council)，一切都好说，一切都将允许。他还补充道，如果大公会议断言你只有一只眼睛，尽管事实上你可能有两只眼睛，你也有义务赞同大公会议。我告诉他：‘即使全世界都那么肯定，我——利用我可能拥有的无论何种理性——都无法拒绝我的良心而承认这样的事。’”<sup>①</sup>

这一文本在世界文学上是独一无二的，属于那些揭示出关于人与世界的基本真理的不朽之思想。因此，我们必须，仔细阅读以把握其意义并极其认真地审视它，看看其中的根本真理为何物。<sup>②</sup>

成为根本的东西首先意味着建立某种基础，一旦这个基础已经建立，便可在其上建立其存在及其正当性。只要这个成问题的基础被破

---

<sup>①</sup> 编者注：这篇文章指的是扬·胡斯(Jan Hus, 1371—1415)和康斯坦茨大公会议的历史审判。[胡斯是一位追随约翰·威克里夫(John Wycliffe)的波西米亚的神学家，为更多民众参与宗教生活和更多地使用本地语言而奋不顾身。他被判为异端而被烧死在火刑柱上，成为了一位捷克的民族英雄。]

<sup>②</sup> 本中译本之中，除非特意标明为编者注、译者注等情形之外，均为原作者科西克所注。遂不逐一标明，提请读者注意。另，除特意注明的中译本页码外，其余均为外文原书页码。与此同时，部分外文著述的出版信息不予翻译，以免干扰读者的判断。——译者注



坏、缩减、禁止或变形,它就会丧失其自身的根据,任何没有根据的事物都是不稳定的、肤浅的、空洞的。但是,15 世纪的知识分子所陈述的基本真理指的不是某种事物,而是人——缺乏基本真理的人会失去其支持,无法立足,并变成无根的、毫无根基的人。

14 谁是那无根的、毫无根基的人? 15 世纪捷克的知识分子回答道:就是那个失去了理性与良心的人。让我们来好好看看:理性与良心并存,它们是一个元件,只有这样它们才能构成人类生存的基础。日后,包括我们自己,把理性和良心只看作两个相互独立的变量,漠然地或敌对地处置它们。现在,人们甚至带着怀疑的眼光看待任何一种理性与良心之间的根本联系。但是当人们面对真理及其问题之时,犹豫和猜疑只是感情用事。与此相反,我们必须问,今天显得那么自然和始终存在的理性与良心之间的分离为人类带来了何种后果并将如何延续。

让我们回到前面提到的文本:既然我们尊重历史事实——因为我们知道大公会议和不希望失去理性与良心的人之间的争端如何结束——这一文本所强调的假设的潜在后果就会完全难倒我们。以大公会议的名义并作为其代表,这位神学家为那位知识分子提供了如下选择:如果您同意大公会议上你只有一只眼的断言,即使你知道自己拥有两只眼睛,你将不仅会获得原谅,而且被允许做一切。这第二个假设的变体也不是没有可能的:它的承诺,这个人将获得一切——他将被允许做一切——如果他准备声明放弃一些东西的话。而处于“一切”与“一些”冲突中的人,谁不会选择用区区“一些”来换取“所有”呢? 但最重要的是,事实上,那个置身于“真实”和“虚幻”的可能性之间的冲突的人不会倾向于前者并从一个现实主义者的角度进行批评,因其变为一位故作姿态的激进人士,一位自负的极端分子,一位不可救药的怪人,选择了第二种可能性的知识分子呢? 由于现实的原因,因此:如果他们要我承认我只有一只眼睛,虽然我知道我有两只,那么可以肯定的是,他们都在问什么是正当的、有益的和有用的——总之,

合理的东西。与坚决的理性相反,那什么是良心的呼声呢?与要求我承认我只有一只眼睛——尽管我知道我有两只——的权威的和公共的理性比较起来,良心的呼声似乎并不只是某种个人私事,而是主要地作为某种微不足道的、毫无价值的权威,因为问题的症结在于有意义的权威与无足轻重的权威之间的遭遇,我可以问心无愧地压制作作为微不足道的良心的呼声。在现实主义者那里,理性总是战胜良心。

然而,一位现实主义者理论化了的这种战胜了良心的理性与真正的理性只是名称相同而已。也就是说,在现实主义者看来,反对“他的良心的反抗”的不是理性,而是个人利益。为了获得所有,现实主义者压制了“他的良心的反抗”,而出于个人利益,实际上,他失去了一切——包括良心与理性。

15世纪的捷克知识分子捍卫理性与良心的统一性以反对这种现实主义者,从而也捍卫了一种特定的理性概念与良心概念。统一性对于理性的品格与良心的本性是如此重要,以至于当这种统一性丧失时,理性便会失去其实质而良心便会失去其实在性。

缺乏良心的理性会变成精于算计、估算和计算的功利主义的理性与技术合理性,而建立于其上的文明便是缺乏理性的文明,其中人服从于事物及其技术逻辑。已经背离理性的良心变成某种无助的内心渴望或者善意的空虚。

15

在15世纪的捷克知识分子看来,理性和良心构成了一个独立的单元,并且只有这种统一性的理性才能真正成其为理性:并非衍生意义上的理性,而是这一词语本来的意义——去理解和认识、把握和领悟一些东西,具有某种对于事物、人与实在的意义的理解。只有在这种统一性中,良心才能成其为良心:人类的支柱、堡垒,不受伤害并不可剥夺。

那个为了赞同大公会议二乘以二等于十而压制“良心的反抗”的人未能释放自己的良心,而是将其转换为受压抑的良心,而受压抑的良心是糟糕的:它将自己表现为某种恶意、不信任、深层次的怨恨。我

们知道,历史上发生过,怨恨以无节制的憎恨、天然的狂热和野蛮的暴力的形式爆发。

15 世纪的捷克知识分子捍卫了理性与良心的统一性而拒绝了大公会议所提供的虚假的选择,因为如果一个人当他知道自己有两只眼睛,却同意大公会议他只有一只眼睛的断言时,他将一无所获,并且丧失一切,因为牺牲理性与良心意味着失去自己的人性的基础。

那个为了个人算计而兜售理性和由此抑制了自己的良心并将其交给罪恶的人是一个没有理性与良心的人。这样的人已经失去了一切并一无所获。他已经成为一个毫无价值的人,一个向虚无屈服的人。如果我们知道无物意味着虚无,一个缺乏理性与良心的人便是真正的虚无主义者。

15 世纪的捷克知识分子在良心与理性这一方与虚无主义另一方之间做出了选择。而且,由于真理和虚无之间的对立是根本性的,故而他的选择,也不得不以激进的面目出现。

(1967 年)

朱莉安娜·克拉克(Julianne Clarke)译

## 第二章 我们当前的危机<sup>①</sup>

17

### 一、政治体制的危机：党员和非党员

政治既不是科学也不是艺术，而是一场权力游戏，一场来自有权有势的职位的游戏。这游戏并不好玩，而是一件非常严肃的事情，并且，由于这个原因，较之幽默和欢笑，它往往更易导致死亡、狂热和算计。那些服从其规则和条例的人，不仅有那些愿意玩弄政治和争权夺利的，也有那些仅仅是观察或站在场边和背弃政治的。对政治的冷淡却从未保证任何人免于其后果。不关心政治的行为是政治的一个组成部分。政治是一场无差别的游戏，其中不是那些觉得自己被骗了的人的多愁善感的谴责，也不是那些掌握权力而“不知”、“未获适时的建议”或只是“偶尔被欺骗”的人幼稚的借口是有效的：信息的匮乏属于某种政治，正如这些用语和仕途主义所显示的那样。

现代政治始于绝对的需求并试图使一切都臣服于它。它不是科学，但它决定着科学及其结果。它不是诗，但它唤起了人们心中的恐

---

<sup>①</sup> 编者注：这个标题是为1968年出现在《文学通讯》上的描述捷克斯洛伐克的政治危机的本质的一系列的文章而起的。

惧和隐藏的激情。它不是宗教,但它有偶像和高级祭司。对于现代人来说,政治已经成为命运:每个人,在一定程度上,借助政治问题能够更清楚他(或她)自己存在的意义。

我们当前的危机不仅是一场政治危机(a political crisis),它同时也是一场各种政治的危机(a crisis of politics),但是,它质疑的不只是某一特定的政治体制,与此同时而又首要的是,它质疑政治意识(the sense of politics)。截至目前,政治体制使得一切事物都神秘化了,并且不仅使其自身的本质而且使得一般意义上的政治的本质变得隐晦。其使得危机可控的第一步便是神秘化的消除。

按照众所周知的特点,当那些统治者不能再统治而那些被统治的人不愿意再被统治时,危机便随之而来了。在政治危机中,前者的“不能”和后者的“不愿意”之间的冲突加剧了。危机的性质及其解决有赖于不情愿和无能力的双方所提供的内容。每个统治集团都努力维持自己对权力的掌控而绝不会心甘情愿地移交权力,这说明了危机以它自己的方式,并尝试用新的、更适合的统治方法来取代旧的、名誉扫地的和缺乏创造力的统治方法来控制危机。对于那些被统治的人来说,具有决定性意义的是在危机时刻,他们穿透了统治集团的神秘之物,并且知道如何借助实际的声音释放出他们既不愿意被旧的也不愿意被新的方法统治的决心,因为他们根本就不愿意被统治。

我们的政治危机的原因在于,这个国家的公民不再希望像隶属于党或者不隶属于党的群众那样拥有部分权利或者根本没有权利地活着,而权力的掌控者不能再以警察 - 官僚专政的形式行使其领导作用——也就是说,在管理和决策上独享垄断,制造某种靠专横和镇压来维护的垄断。仅当那种警察 - 官僚或官僚专制制度为一种社会主义的民主制度所取代时,这种危机的根本解决才是可能的。这些制度之间的区别是根本性的。第一种制度是建立于多数党员和非党人士政治权利之总体上的匮乏或不足,而第二种制度则是将其自身建立在完全的政治公民权和社会主义公民的平等权利之上的。

群众与政治操控是两个密不可分的概念。那个谈论“群众”的人——他们组成政党或是无党派人士——他心目中有一定的制度,其并未作为政治活动(即政治思想和决策制定,公民,权利和责任)的主体存在,而仅仅是作为政治操纵的对象。人不是生而为群众,只是后来在某个将社会实际划分为无名的大多数和操纵者两大类的体制中,他们才成为群众。无名的群众是缺乏其支持和责任的人的。然而,在一个群众的系统中,匿名性和不负责任并非只在一个领域而是在这两个领域中通行。一个群众和操控者的系统是一个普遍化的不负责任的系统。与此同时,它也是一个普遍化的神秘化的系统:因为政治思想为政治措辞所取代,该系统的功能仅仅是向群众灌输大量虚假意识 19 以此作为其自身存在的前提,并且任何批判性的评估都将被视为异端和亵渎而被拒绝。辩证推理,甚至是常识,均被排除在决策过程之外。

这一系统功能本身的性质没有被认清,其不同因素均活在一种对于他们自身与他人的幻想之中。不隶属于党的群众设想大量的党员构成一个无事不晓并能代表一切的一体的集体。那些隶属于党的大众认为政治领导是使得其决策建立在准确和全面的信息基础上的无所不知的与全能的统治者。政治领导将大量党员视为不能执行其自身标准的,不能自我决定他们该知道什么和他们不敢知道什么的永远的新手,他们能够做和应该做什么。党的领导确信大量党外人士对于其一无所知的权利和无法决定任何事情及不时地以他们的责任感而制造批判性的评论并“践行党的路线”感到满意。

这一系统将自身鉴定为一个传输带系统,但这样做,显然回避了它自己的言辞的意义,因为一个有着变速挡和齿轮,有着人类灵魂工程师,铁的纪律,铁的历史规律、功能的传输系统,只能这样(而且在某种程度上)假定一切都被还原为政治技巧和技术的某个公分母。在一个传输和杠杆的系统中,党代表了那种传输和那些杠杆。党员便是传输带,通过非党人士的附属传输带开始发动。这个传输系统是一个普遍性的政治变形的系统,将共产主义者变成党员,将非共产主义者变

成非党人士。这样一个系统是一种人民群众和匿名性的系统。<sup>①</sup>

这个系统不会创造人或他们的属性。它只是借用那些对于其运作来说必不可少的能力、激情和兴趣。如果在一个给定的政治体制中，“自然选择”以这样一种方式发生，平庸的智力、阿谀奉承、软弱的性格——顺从和忠实的人满载偏见并受怨恨控制——占据了领导的位置，很显然，人们不能因此断定人天生只拥有那些品质，问题在于，前述这一体制之运作和维持所需要的正是这样的属性及这些能力。任何其他的属性或能力，从它们需要的角度来看，都是多余的或有害的。

20 一个建立在党员和非党员之间的关系之上的系统，其形式和变形都依据政治领导的内容和意义的相应的方式。由于党员和非党员两者都是在政治上受操纵的，要么没有足够的权利要么就根本没有权利的、被剥夺了政治地位并因此被剥夺了自由和责任的群众，那么，政治领袖，就等于权力的垄断。要在这样的系统中成为领导力量就意味着拥有垄断，反之亦然：按照事实本身，拥有权力垄断的人便发挥领导作用。这样的现状，有其自身的逻辑，权力的行使者拒绝承认这样的后果：行使总权力的人也承担全部责任，可以决定一切事和一切人的人，便对一切人和一切事都担负着责任。

是进行具体调查的时候了，一个认真地对待自己的人会关注政治中的领导问题、社会活动中真实的和虚幻的领导角色。每一个领导的角色都被假定为那些为首的头儿及其追随者的存在。何时他们的关系基于相互承认和相互尊重，何时一方依赖于，因而也是，某种被强加的从属地位？为了能够在社会中发挥领导作用，个体和团体必须拥有什么样的智力、道德和品质属性呢？

在一个传输带的系统中，领导作用等同于统治地位，作为压力和

---

<sup>①</sup> 编者注：“传输带”（Transmission Belts）是指在党内指令从高层传递下来以便实施的方式。不只是党，所有的社会组织，都被要求“传输”这些指令并落实它们。这是它们生活中的唯一的目的，并且“传输”始终是单向的，从高层到底层。

政治垄断,除了通过命令、监督、限制等方式外,它是不可能以其他方式运行的。通过将领导作用等同于统治地位,社会主义历史上最黑暗的神秘物之一被精心制作出来了。这种模棱两可的二分法只是重申了这一事实,在一个传输带系统中,党分裂成两部分:篡夺了以党的名义发言的专有权利的少数统治者,以及那些辛劳的、客观上成为传输带的一部分的多数党员。

在将统治地位等同于领导作用的神话中,究竟是什么成为了先锋论(vanguardism)以及它是如何体现这一令人不安的问题从未被问及。<sup>①</sup>这种领导作用以某种政治思想的成熟,某种阐明正确的思想的能力,一种道德的伟大和勇敢、品位和尊严为前提吗?领导阶层的行为本身应该作为这种思想水平、道德符码,可以成为一个自由社会和每一个负责任的人的榜样的那种高品质的个人行为的传播者吗?抑或这一社会的例子也以某种消极形式体现自身并向社会提出这个问题:特权集团说的是什么,它想说的的是什么?——这一阶层解决内部权力冲突是通过暗杀和阴谋手段,这一阶层的代表都背负着某种缺乏智慧和羞耻的负担,他们迟早会因其碌碌无为而非其理性和正派而使自己脱颖而出?

## 二、政治人格的危机

21

正如作家曾经说过的那样,在人的全部特质中,语言同时是最无辜的和最危险的东西。说它最无辜,是因为所有的语言,都是也只能是语词,单纯的语词及语词的组合——简单的表达和措辞。出于这个原因,语词的主人,作家,从来就不能将其统治强加给世界。然而,语言与此同时又是最危险之物,因为它揭示一切,一切都不可能隐藏或逃离其阐释的力量。这首先是因为语言影响着某种信息的披露,乍一看上去时语词

---

<sup>①</sup> 编者注:参见第8页中介绍“先锋论”的讨论。



看似普通和清晰,并未言说什么特别的东西。语言总是表达出超出运用它的人所言说的东西,不仅人们所知(和所说)的,而且他们是什么(他们不知道的和不说),均会形诸语词。除此之外,用言辞表达出的语言处处彰显着未说之物,并由此,以某种方式直达那些未说出的、没有用言辞表达的、下意识的、潜在的和非自愿的表达。

出于这个原因,对每一个政治人物的俚语和行话、口号和其使用的全部词汇的分析便能直接传达出重要的意义。这位政治人物说出一句平庸的话:“我们依靠群众的支持”,他没有意识到,在这几个语词中,暴露出了其关于世界和人的观念,因此,他所说的远不止他所知道的或打算说的。这位政治人物说:“在评估我们的历史成就时,我们也不能忽视某些畸变”,他没有意识到,他的“批判”的声明有着某种歉疚感,因为它掩盖了事实上已经发生了的事情的本质。这一模糊的术语也揭示了神秘化的机制,然而,它使作为某种必要的和能够将注意力从最重要的事情上转移的掩饰(a cover-up)的政治行话(自愿或不自愿的,有意识的或无意识的)的显现成为可能。

如果政治人物不知道过去真的发生了什么或当前实际发生的是什麼,那么他的介入和建议的承诺能有什么样的未来?为了让他达到他的时代的最高水平并能解决各个时代的政治问题,他必须知道什麼?他应该成为什麼样的政治家呢?这样看来,首要的是政治人物必须认识到 20 世纪的政治人物自身被卷入的深刻复杂的危机。

无论他们的出身、世界观和政治纲领相去多远,托马斯·马萨里克(Tomáš Masaryk)、罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)、列宁和安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci)都属于这同一类型的政治哲学家。<sup>①</sup> 他

---

<sup>①</sup> 编者注:托马斯·马萨里克(Tomáš Masaryk, 1850—1937)是第一次世界大战后捷克斯洛伐克共和国的创始人,也是一个有着哲学倾向的人。他写了一本名为《捷克问题》(Česká otázka)的小书,在其中他探索了捷克政治认同的本质。罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg, 1871—1919)是一位活跃在波兰和德国的社会民主运动中的重要马克思主义思想家。安东尼奥·葛兰西(Antonio Gramsci, 1891—1937)是一位发展了与科西克的“实践哲学”旨趣相似的早期“实践”哲学的意大利的共产主义思想家。

们中没有一个人是某种实用主义者,或简单的政治人物——一个“制造”政治,维护他/她自己的政治立场,分析政治形势,或者仅仅从他/她自己的政治角度评估一切实在的人。他们所有人——无论凭借的是何其多样化的和对立的路径——都深入探究了其能动性(activism)的基础。因此,他们自己知道政治究竟是什么,权力和力量的含义是什么,等等。他们不运用他人的科学研究成果来制定他们的政策,而是他们自己致力于科学和研究,以便能够创造出深思熟虑的政策。他们中的每一个都代表了现实的政治家与政治哲学家的统一,并且不仅体现了那种统一性,而且也体现了两个领域的多样性。因此,他们中没有一个人将科学研究与政治策略相混淆,他们每一个人了解的不仅是哲学和社会科学之间的联系,而且是连同它们的独立和分离。

22

这一类型的哲学家 - 政治家是特例还是规律呢? 他/她只属于某一特定的历史时期还是属于所有时代? 这个问题首先在于这是否有什么差别,或者是否对政治来说至关重要:政治所呈现出来的不同的意义和内容取决于它是由政治家 - 哲学家还是由政客 - 实用主义者所创造的? 难道他们中的所有人——马萨里克和卢森堡或葛兰西差不多——都属于“19世纪”(到今天许多人带着轻蔑地看待复兴的世纪),而现时代需要和产生了某种不同类型的政治家? 政治家一定不能是一位哲学家吗? 在通信和知识前所未见的发展、联系的复杂性和先进的劳动分工的背景下,一个政治家是简单实用的,为了他自己的需要,他利用科研机构、专家和顾问们的调查结果,这是充分的甚至是不可避免的吗?

我们可以断言一个特定的政治家 - 哲学家的历史时代以马萨里克、葛兰西和列宁而告终,而政客 - 实用主义者的时代已经开始了吗? 现实的政治与政治思想并行,它们达到了一致的程度,它们的相遇呈现出冲突和斗争的性质,这从社会主义运动的历史中可以明显看出

(一个典型的例子就是所有这些活着看到卢卡奇的人)。<sup>①</sup> 威力无限的务实政治用意识形态交换哲学,也就是说,用系统化的虚假意识来交换哲学,而无能力的批判哲学则在政治现实的边界之外与真理相伴成长(vegetate)。

23 政治家做出决策,每个决策都是某种借助于几种可能性、影响因素和倾向性之间的选择的行为。伴随着他的每一种行为,政治家同时解释局面,也就是说,他赋予一切事物以某种特定的意义。伴随着一种政治行动,一切都大白于天下,因为借助于它,实质性的东西与外部的东西之间——在刻不容缓之物与需要等待之物、在当务之急之物与可忽略不计之物之间——的一种现实的区分被制造出来了。较之于研究某种问题只是为了解决它的科学家,以及较之于为一部作品而苦干但对他而言只是考虑它的完成和完善的艺术家来说,政治家则是在不断地与时间赛跑,他的每一次介入的性质都取决于它是不是在适当的时机,要么过早,要么过晚,执行。政治决策的时机不同于科学研究和艺术创作的时机。政治家处于成为时代的奴隶的危险之中,有使得其决定成为仅是事件的洪流的某种反射反应——他的工作被转化为政治零工、日复一日的政治事务的危险。如果他只是“执行、遵守、付诸实施、总结和返工”,政治家便会成为时代的奴隶,因为没完没了的临时措施迟早会掩盖他所做的事情的一般目的。

因此,政治人物何以能“战胜”时代?他何以能穿越当下并成为乌托邦?他何以能穿越过去的常规而成为一个梦想家?他何以能提出向前看和预测,并由此而成为一个先知?但是,乌托邦、梦想家和先知,都不是政治人物。在与时间的竞赛中政治家能够生还并不被打败

---

<sup>①</sup> 编者注:格奥尔格·卢卡奇[George (György) Lukács, 1885—1971]是 20 世纪一位最重要的马克思主义思想家。他出生在匈牙利,1919 年在匈牙利苏维埃共和国失败后他被迫离开那里,其间他是文化部长。卢卡奇最出名的是他的著作《历史和阶级意识》(*History and Class Consciousness*, 1973 年,最初以德文 *Geschichte und Klassenbewusstsein* 出版),在这本书中他重新发现了马克思主义的黑格尔根源,以及其在历史上主体的作用(作为对当时占统治地位的历史决定论的反对)。

或打垮,只有在他与实质性的东西保持联系的范围内,他自己的政治才能从一种坚实的和合理的基础中获益。政治的含义和可行性的界定有赖于这样一个前提。

一方面,现代人格的危机体现在和被界定于政治实用主义者的类型已经取代了政治家-哲学家。另一方面,政治的危机加深、加快了。政治实用主义者按某种技术操控来解释和执行政策,也就是说,作为一种原始的或某种程度上更具灵感的对人——群众——的处理,而通过他自己的能动性、他的思想、他的情感和表达,他本人也被拉入一个对人和自然、活人和死人、语词与思想、事物和情感进行普遍操纵的系统之中。政治实用主义者不能超越一个通过其能动性建立的系统的范围,他本人也是一个受害者。因此,他只能解决那些进入他的视野的问题,或者是那些他已经适应了了的以便于他能够理解它们的问题。出于这个原因,这些术语构成了政治的词汇表:政府体制<sup>①</sup>、传动杆、偏离、变形等诸如此类的,不仅仅是某种并存于和外在于实在的喧嚣的语词,也是那些对政治家而言的构成实在,其间他感知和体验实在的方式以及其作为某种公共职能连同他自身融入的实在的恰切的表达。如果“蜕变”(deformation)这一术语指历史上曾经存在过的由其统治阶层对捷克人犯下的最可怕的和最狂暴的野蛮行为,那么,不仅某种特定的理解和评估,而且这个非常的出发点也就必然会到来。种种“蜕变”被以同样的技术的和功利的态度赶下舞台,因为它们已经被带到这一舞台之外。

24

在技术、实用性和直接影响的领域,政治实用主义者的努力依其自身的水平来诠释一切。因此,他依据操控、功利性的利益和支配来思考实在,他只考虑他所能凭借的以实现支配、操控和利用的那些。在他看来,剩下的全都被还原为无价值、无意义与虚无。

有一段时间,在第二次世界大战之前,提出这样的问题是一些常

---

<sup>①</sup> 编者注:“政府体制”(Apparat)是用来表示共产党的“装置”(官僚机构/机器)的术语。

识：一位政治人物应该是一位官僚还是一位人民的领袖？在这个选择中，官僚被认为是一个政治上的特权和不加约束的统治集团的代表，例如，被提升为人民的领袖，大众利益的捍卫者，革命的演说家和政治家。然而，因为每一个具有争议的真理在很大意义上都由其视点或者反对它的概念化来衡量界定，因为正是那种事实——它不可以是某种激进的真理，某种抓住要点（goes to the heart of the matter）的分析。因此，这个问题这样提比较好：在何种情况下一位人民的领袖变成了一位官僚，这种转变的原因是什么？为了揭示革命与权力之间的相互关系，这个问题必须被更准确地表达：一旦他们不再是反对派而是成为了统治集团，革命者如何对待权力？而且，最重要的是，对于他和革命而言，权力将有何作为？革命者能够免于权力的诱惑和权力的恶魔，或者，他们到底还是有着人之常情的？革命者必须怎样做才能避免屈服于这种诱惑，社会必须怎样做才能保护和捍卫自身以对抗“权力的恶魔”<sup>①</sup>的可能后果？如果政治实用主义者将他们的活动称为“科学与艺术”，并视自己为某种程度上的科学家和艺术家，那么，这么做，他们只是幻觉的牺牲品，而且也创造了某种幻觉，所有的政治都有其隐藏的问题和潜在危险：权力。

政治实用主义者只能解决一些社会问题和某些类型的危机，但对于超出其眼界和可能性的现实的范围，他是无能为力的：他可以尝试解决某种经济的和公民的法律危机，但当他面临某种道德危机时，他仍然是无能为力的。如果我们知道，道德的危机不是所谓的道德的某

---

<sup>①</sup> 这个主题被波兰哲学家莱泽克·科拉科夫斯基（Leszek Kołakowski）在其《宗教意识和教会的关系》（*Świadomość religijna i więź kościelna*）一书中进行了深入探讨，该书曾以法文 *Cretiens sans èglise* 出版。其中一章（第3章）出现在1990年的《门诺会评论季刊》（*Mennonite Quarterly Review*）上，被该卷的编辑译为《十七世纪荷兰的反忏悔思想和理性的宗教：门诺会、社友会与斯宾诺莎的联系》（*Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion: The Mennonite, Collegiant and Spinozan Connections*）。对于科拉科夫斯基的书及其当代意义的展开的探讨，参见鲁本·塞萨尔·费尔南德斯（Rubem Cesar Fernandes）1976年的博士论文《自由的二律背反（论思想史上的华沙圈）》[*The Antinomies of Freedom (On the Warsaw Circle of Intellectual History, pp. 252-294)*]（哥伦比亚大学）。

种危机,而恰恰是一个民族的生存和人本身的生存的危机,很显然,政治实用主义者之于普通的东西是有效的,但对实质性的东西来说,他就行不通了,他不能满足时代的要求。

我们当前的危机首先代表了某种关于人的意义与人类生存的意义冲突:我们已经沦落到了无名的群众的水平,对他们来说,良心、人的尊严、真理和正义的意义、荣誉、文明行为与勇气是不必要的安定器(ballast),它们只能妨碍我们争夺显而易见的或真正的舒适?或者,我们有能力唤醒我们的感官和解决现有的经济、政治和与人类生存及民族生存的需要相协调的其他问题?

25

### 三、阶级的危机与社会的危机

对于社会而言,正如在个体生命的情形中那样,与摆脱对于自己的幻想相比,人更易于失去关于他人的幻想。而且,由于我们的危机将其自身表现为带着盼头和希望的觉醒的祛魅(disenchantment)以及取代了绝望的希望,各个社会阶层将摆脱幻想而只是假定他们放弃了单纯的思想状态而获得了知觉。这一转型的第一步正是对某种态度的测试,也就是说,探究隐藏在当今社会背后的态度是什么。不信任、狂热、怀疑等诸如此类的东西,可以从过去中脱颖而出,成为孤立的情绪或主体的残留物。与这些相对的是提出社会生活的独立的实在,以致在其本身看来它们缺乏社会意义。然而,如果社会实在本身出现在这些态度中并在其中体现,那么个人的时代和社会阶层的主导态度便能揭示相当重要的社会事实。在这种情况下,从一种态度向另一种态度的转变,从狂热到绝望,从绝望到重燃希望,构成了某种冲击,制造了可能的理解,从单纯的思想状态向领悟的提升伴随着一种新的态度的确立,其间理解成为了一种明确的社会事实。鉴于危机是对某种涉及社会各阶层和人类活动(思维、情感、道德)的所有领域的冲击,其结果取决于两种进程的过程。第一:这种情感冲击将会打开特定社会阶层

的眼界而趋向某种更深的和更真实的理解？还是它会确认他们以前的偏见，连同他们对新的幻想的盲目接受，他们的评估能力？第二：在特定社会阶层中的真正的理解会释放出新的能量、批判性的热情和新的能动性，还是会诱发抑郁症并使他们陷入被动和不省人事的状态？

我们当前的危机是社会的所有部门和全部阶级的一种危机，而与此同时，它又是它们之间的相互作用的危机。关于工人、农民与知识分子的团结和联盟的话被反复讲了一千遍，已经成为一种空洞的断言，但不仅仅是因为它们被渲染成了一句空话。相反，它们已经变成了一句空话，因为这种团结的内容被改变了。进行统治的官僚体制在两方面对不同的阶层发挥了某种扭曲的作用。首先，它试图使现代社会服从于中世纪捷克的形式，它试图将工人限制在工厂，将农民限制在村庄，并将知识分子限制在图书馆，将他们的政治联系限制到最低的限度。其次，它已经剥夺了这些群体的特定的愿景，将所有的人都政治地改造为一种统一而面无表情的群众。官僚体制的理想是一个建立在不同群体的阶级限制基础上的封闭社会并控制信息的获取。社会的蓝图不得不成为某种根据其各自的利益将不同部门孤立的社团主义 (corporatism)<sup>①</sup>。官僚体制因而被转化为普遍利益的唯一代表，以及信息相互交换的独家中介。

这种官僚统治的做法对工人的影响最大，他们不再作为阶级发挥某种政治作用，并发现他们自己被与他们最现代化的盟友相隔离：知识分子。在另一方面，知识分子因人造的障碍而被迫与工人阶级分离。警察 - 官僚统治的政权首先使得工人非政治化。工人作为一个阶级不再发挥某种政治作用。这种作用为带有某种神秘感的官僚机构所篡夺了，也就是说，它通过意识形态将自身等同于整个社会，代表了其作为一个阶级的领导作用的垄断统治地位。并且，某个阶级的领导地位的思想观念（当然，事实上是官僚体制）被提升到一种国家宗教

<sup>①</sup> 社团主义在这里指以产业社团等作为政治代表机关支配人民的活动。——译者注

的层次,而工人的真正的公共的能动性被削减至最低水平。在工人的无法让渡的权利之中的是那种对于工人自身局限中的缺点的批评的无限重复——这些缺点在整个社会结构中自然地有着后果,因此,无法单单在一个工厂的背景下被解决——表明支持的权利作为执政的官僚体制以及全民公决中的接受或愤怒的表达所提供的信息的结果。

我们当前的危机的命运取决于工人阶级是否会看穿意识形态和幻想这一方与它自己的客观政治地位另一方之间的本质的对立,并由此得出全部结论。得出全部结论意味着成为一种新的政治力量,并再度成为农民、知识分子、青年以及其他人的社会联盟的先锋队。

没有新闻自由、言论自由和信息自由<sup>①</sup>,工人阶级便不能在社会主义中发挥某种政治作用;没有民主自由,工人阶级就会仍然被限制在一个单一的工厂和一个工作场所,注定成为某种社团主义并陷入政治上的官僚体制复归原位和保留其名的危险之中。虚假的朋友试图说服工人们言论自由和出版自由都是只能由特定的部门来处理的事项:即知识分子。但事实上,民主自由对工人阶级而言是至关重要的,没有它们,就无法实现其历史的和解放的功能。在它无法获得信息的地方——也就是说,当它从来没有确切地知道在适当时刻发生在世界上的事情时,工人阶级怎样才能拥有某种政治影响?当它被阻止在自己的标准的基础上独立地诠释信息,以及在这种不可剥夺的活动是由别人以工人阶级的名义执行的地方,工人阶级如何发挥某种政治作用?

27

在每一种语言中,“知识分子”这个词都与理性和理解相联系。在捷克这个词有着双重含义,既意味着思想的能力、禀赋和智慧,又表示某个独立的社会阶层。工人阶级与知识分子之间的矛盾,自1956年以来始终是由统治的官僚体制挑起的,不仅是被人为地煽动,而且也代表了某种伪冲突(pseudoconflict)。这场冲突的真正意义不在于煽动一个阶层反对另一阶层的敌意——工人阶级迎战知识分子——而

<sup>①</sup> 即查阅政府所掌握的有关个人及组织信息的权利。——译者注



在于它代表着对智慧、批判性思维的攻击,对评估能力——总之,对社会的基本阶级,即工人的智力——的攻击。这种人为的和虚假的冲突,目的主要是反对工人阶级。当我们回顾,反对知识分子——反对理性、判断和智慧——的斗争时,像反犹主义、暴民心理等原始的态度就得以复活,它的目的就变得相当清楚。而反对智慧与理性的可能的结合,一种偏见和憎恨的阴暗的结合就被秘密地和公开地伪造出来了。

如果在前面提到的这三个社会阶层的联盟中,工人和知识分子的政治作用在思想上模糊不清的话,那么,就另一位合作者农民而言,这种神秘化是极度的。因此,农民的政治功能和社会功能被简化至零。作为一个社会和政治问题的国家,以及任何对于作为一个整体与农民之间关系的考虑,连同在现代社会整体结构中的农民的功能问题,全都单纯地从政治的考虑中消失了。

当前的危机不仅是旧的、过时的、虚假的和低效的东西的崩溃,而且同时它也代表了新的可能性。它要么成为走向一种新的冷漠和常规的道路过渡途中的一个转折点,要么成为革命性的社会力量和政治力量,视其为得以创建某种新的政治、新的社会关系、一种新的思维方式以及政治联盟的新形式的一个珍贵的历史机遇。

在我们当前的危机中,可能建立一种基于政治上的平等和完整的权利,它源自社会主义和人道主义的原则,是共产主义者、社会主义者、民主主义者和其他公民的新的政治联盟,而不是那些隶属于党与否的过时的模式。社会主义民主是完整的民主,要么它就没有民主可言。其基本原则中包括社会主义生产者的自我管理和社会主义公民的政治民主。缺少其中的一方,另一方便会奄奄一息。

只要工人阶级被再造为一种政治力量(如果没有某种随之而来的  
28 共产党和联盟的民主化,以及工人委员会的参与,这是不可能发生的),新的指导方针将为工人、农民和知识分子的一种新的阶级联盟而建立。对于这个联盟,每个阶层都会带着自己的特点和性能,而联盟

本身将形成某种相互的影响、某种努力生产和某种富有成效的政治对话,并进行利益方面的相互检查和相互矫正。对于一个开放的社会主义社会来说,这个联盟能够成为其社会基础,因为对话、讨论、独立阶层之间的张力,构成了灵感和政治能量永不衰竭的源泉,及某种在社会的全部领域激发和丰富其进步发展的源泉。

#### 四、民族的危机

“捷克问题”代表了某种关于出发点的历史斗争。<sup>①</sup>一切都取决于人们是否开始关于对人类生存的意义分析,取决于以什么为基础来反思中欧的一个小国的政治,或者人们是否从这样的问题开始,即是否属于一个小的和受威胁的民族的问题决定了人类生存的本质。但是,如果这样一个民族的成员决定了我们的人性,那么对每一个人而言,最重要的事情就是适应、生存、对抗和欺骗历史。如果首先和最重要的问题是,我们表现得像一个小的民族的成员,那么唯一合理的反应就是一个简单的命令,以至于人的最起码的生存得以保障。在此,争议随之而来。当然,一个民族到了它不得不保卫自己以反对灭绝的境地,但它只有在不只将起码的生存牢记在心时,才是一个民族。单纯的存在不能构成一个民族的筹划和意义。在这些情况下,当单纯的存在便是一切时,一个民族也就变得什么也不是了,也就是说,它就成长为某种生物单位或者某种偶然的历史创造。一个民族捍卫它的存在,但必须始终与存在的意义有关。

巴拉茨基的“公平”(fairness)、哈夫利切克(Havlíček)的诚信正直(integrity)、<sup>②</sup>马萨里克的“人性”(humanity)在捷克民族之追求的基础

---

<sup>①</sup> 编者注:参见注释6和“编者手记”的\*\*\*部分,第12页和第14页对于“捷克问题”的讨论。(即本中译本第29页注释①,及第13页和第14页关于“捷克问题”的讨论。——译者注)

<sup>②</sup> 编者注:参见“编者手记”中第14页关于巴拉茨基的注释\*\*\*,也可参见第9章,关于哈夫利切克的注释1。

上构成了对人类存在的意义这一问题的历史的回应,进而,作为一个中欧的历史主体——在东方与西方之间,在天主教、新教和东正教之间,在罗马与拜占庭之间,在文艺复兴和宗教改革之间,在个人主义和集体主义之间,等等——的这一民族的政策被系统地表达出来。从“捷克问题”的这种概念化可以得出这一定是一个普遍的问题,因为,要不然,它根本就不是一个问题。要么一个民族能够不仅维持无数的可能性的紧张和冲突,以及一些欧洲事件的基本趋势而不被它们损坏或阻碍——反而,利用它们自主地实现了某种恰当的综合,以至达到了历史主体的地位——要么它会成为种种压力的玩物和牺牲品,这些压力将其变成历史的纯粹客体。

那些执行这些改革的人自身没有与他们的出发点保持一致,而巴拉茨基在人道主义(humanitarianism)合法性上的动摇正是“捷克问题”的严重并发症的先兆。如果我们是在一个小国的基础上捍卫人道主义而不是采取我们有 4000 万人这一种不同的立场,这将意味着对人道主义的意义的污蔑,并会为对手扫清障碍。

由于我们有从致命的外部危险中生还这一事实,而今天没有其他人威胁着我们民族的存在,我们沉默,或否认我们建国,我们错误地认为没有什么进一步地威胁着作为一个民族的我们。在这种无忧无虑的气氛中,我们强化了我们的观念——一些民族的特性使我们身处法西斯和反犹太主义的精神污染之外。某种特定的历史事实,只不过是恰当的理解和解释。为此,我们必须再一次追问自己:是什么使得我们的民族生活中法西斯主义仍然是仅仅依赖于社会的一种病态的贱民阶层的外围现象?是什么造成反犹太主义能够仅仅作为某种次要的特征出现?在一种不加批判的分析中,这一现实被归因于捷克人的“传统”的民主价值,但它忘记了,这种民主价值不能无中生有,而是源于几代人的有意识的、深思熟虑的努力的目标。同样的道理,赋予这个国家的民主价值不是一劳永逸的,有一天,我们可能惊奇地发现,我们祈求的这些价值已不复存在。

从巴拉茨基时代和哈夫利切克时代起，“捷克问题”作为某种公共论战和作为其时代最优秀的人才进行的与人的某种对话在我们的社会中存在下来。这种对话主要是对我们自己的失误和缺点的批评：落后、肤浅、固执以及公共生活的粗俗都是受到攻击的典型特征。当时的主导思想是直接反对那些快活地拍着别人的背，称赞他们干得漂亮、服从、勤奋，并大张旗鼓地认可他们的自私与头脑空虚（empty headedness）的“政治活动家”（politickers）。在这场公开的对话中，民族生存的意义的问题是反对其存在的事实，并且，反对民族的“动物学”，其历史品格出现了：仅仅是因为我们将自己与一群蚂蚁和一种漠不关心的暴民区分开来，我们才是一个民族。我们并非被我们的历史无情地界定，无论这种历史是好还是坏。如果过去的人们建立了一个伟大的民主传统，那么这一事实本身，并不意味着民主的价值是今天和明天的这个民族所固有的。一个民族不断地为自己的角色而奋斗，并仅仅在那场斗争中体现为一个民族，如果是为了避免内部分裂的危险的话。内部威胁是危险的和具有欺骗性的，因为它潜移默化地出现并表现出了没有明显的公开危险的迹象。在这个内部变革中，外部表象被保留下来，而其核心则受到威胁。人们可以转化成讲捷克语的生产者和消费者——一种冷漠的群众。

30

本民族当前的危机在于一个事实，有关存在的意义的争论一直没有被公开地继续，因为压倒性的印象是，这一争论已经被一劳永逸地解决了。因此，事实上不仅改革者的全部努力被否认了，而且他们已经达到的水平，无论在理论上还是在实践中，都被遗弃了。至于这些哲学家，民族的概念并未从定义上被了解。在他们的“捷克问题”的分析中，一些重要的东西与一些他们自己既没有自觉地阐述也不知道如何予以概念上的详细表达的东西结合起来了。自从他们开始了对这个民族的现状的批判，并致力于过去以便为这个民族拟定某种新的未来，对他们来说，民族属于昨天、今天和明天之间的某种空间：民族的存在从未获得彻底的准备和肯定。相反，它永远地和不停地代表某种

筹划和任务。从一种现实的观点看,很明显,对他们而言,一个民族是由它自身创造的,但是他们不知道该如何从概念上表达他们关于民族、历史和人类的暂时组织的现实理解。

今天,当关于社会的分析和民族的分析彷徨无助地从偏执向极端摇摆时,人类实践、历史和民族的三维性质必须被特别宣告,它不是将一切立足于未来,在其名称当中,过去是伪造的而当下是扭曲的,因此将那—未来转变成一些相当成问题的东西:要么当下就好像今天那样真实和可触摸,被不加批判地标举为以一个没有实现的未来走出失望,或者将过去美化为某种价值独特的珍宝及作为反对某种不确定的未来和成问题的当下的真实性。

在当前的危机中,这个民族被暴露在三方面的危险之中。因为被强迫变成某种历史的主体,它可能会失去它的力量,并成为被别人塑造的历史对象。它作为某种政治国家,通过思考自己的平台以及对其自身存在的意义的公开辩论、更新和肯定,而消失了,并沦为一种会讲捷克语的、生产钢铁和小麦的群氓(populace)。最后,它会用某种只会像植物一样生长,因而丧失其记忆及看法的单维的性质交换其历史存在的三维性质。

31 “捷克问题”主要是关乎人类生存的,人类存在不能被简化为纯粹的政策、民族性、单纯的爱国主义、纯粹的国家建构、朴素的道德(plain morality)或者文化,首先而且最重要的是——对扬·胡斯、夸美纽斯<sup>①</sup>、哈夫利切克、马萨里克来说——它是关于人类生存的真理和整个事业的真实性。由于这个原因,“捷克问题”是对必须建立在真理和真实性的坚实基础之上的民族生活的总体性的某种追求。政治与个体的努力、公共事件与学术、文化与道德、教育与日常生活氛围的共同纽带必须成为反对肤浅、冷漠以及缺乏立场的真理和真实性。只有在此

---

<sup>①</sup> 编者注:扬·阿莫斯·考门斯基(夸美纽斯)[Jan Amos Komenský (Comenius), 1592—1670]是一位有助于继承捷克文学的捷克作家,尽管流离失所,他仍然因其教育上的先进思想而闻名于世界各地。

基础上,这个民族才能锻造形成其自己的措施,这些措施保护其以反对在极端之间的徘徊、反对狂妄自大及傲慢的一方与堕落和平庸的另一方之间的无能的犹豫。如果没有这些措施,我们会成为一个“没有特别的目的,虽然如此,但寻求影响其贸易及总理(chancelleries)的人,在此,一些巨大的东西从污秽的东西中脱颖而出,那里潜藏着一些无序和不完备性的代表性事物……它们联合生产售卖机和伟大的事业——凡事都浅尝辄止(a little of everything)”的民族(K. 恰佩克)。<sup>①</sup>

“捷克问题”是一个普遍性的问题,但对其普遍性的现实的考验是“斯洛伐克问题”。在一定意义上我们甚至可以说,捷克问题的实质是斯洛伐克问题。在最近“如果斯洛伐克想要一个联邦,他们会得到它”的声明中,大众的敏锐观察无误地确认了带着其傲慢、政治原始主义和缺乏机智、总体上对政治家的思想无能为力的捷克的“小男人”的声音。对于超越了走向某种外交国家的缺乏考虑和机智的联邦化计划的轻视或漠视,首先表现在某种不成熟和某种政治分析疲软上。

鉴于这一事实,在古典时期,捷克问题被规定为一个民族独立的问题,唯一的例外是它被解释为国家独立的问题,国家的问题,其本质及建构——包括一个独立国家存在的合法性——构成了继承下来的捷克政治思想的根本弱点。自1918年以来,捷克问题不仅作为某种对捷克民族独立性的讨论,也基本上作为某种关乎一个独立的捷克国家的存在、性质、强度和与生活能力的问题而一直存在,然而,面对这种根本性的变化,捷克的政治见解不知道如何适当地做出反应,它未能实现某种从直接的民族思想向根据国家而思考的思想的转变。与斯洛伐克问题的关联在这个词的大多数字面意义上代表了对捷克政策的某种状态的检测,这是因为它必须显示出在一种高出贵族时代范围相当多的水平上自己有能力进行分析和运作。此外,它必须证明自己能够超越建立在情感和态度基础上的政治感伤,从而达到某种政治合

32

<sup>①</sup> 编者注:卡莱尔·恰佩克(Karel Čapek)是20世纪初一位非常著名的捷克作家。

理性的水平。捷克人和斯洛伐克人是兄弟般的民族,但在政治上,他们是两个平等地建立的民族,人民创立国家、维护国家,并定义该国的性质。

## 五、权力的危机

思想者和空想家之间的区别本质上是某种土生土长的东西与派生之物之间的区别。前者热衷于寻找和发现真理,而后者则关注某种对于是否有这样或那样的符合教义和权威性的概念、发现或程序的考察。思想家出于完全的内在的自由来阐述其理解,除了探索事物之状态外,不受任何东西的束缚:他并不担心所发现的真理是不是已经显露了一些东西,还是那些多多少少已经被视为真理的东西。真理破坏了已经牢固确立的观念或意见。

此外,我们当前的危机代表了显而易见之物的破产。其中数十年来已被视为显而易见的东西已经变得模糊和阴暗了。其中数十年来我们认为已被明确解决的东西似乎只是暂时性的。解释的混乱并非来自于开始思考批判性的见解这一事实,而是因为它被相当晚地公开,由于这个原因,它的实际影响仍然微乎其微。批判性的见解并不寻求用更新的措辞来取代那些低效的短语,也没有将其注意力集中在结果上。它的目标是抵达这个问题的核心,并揭示出我们的行为和派生出来的思想的基础。在此基础上,它开始证明,一切都并非准确和秩序井然的。

权力与政治和公共生活的基本问题相对应。其阐述和表达都是为人所知的,但一个根本的问题仍然未明:权力的内部局限性是什么,权力具有什么样的能力?权力是无所不能的,是什么事都干得出来还是权力的能力有限?在葛兰西和马基雅弗利(Machiavelli)两个著名的意大利思想家之间的历史论战最好地指出了它包含什么样的模棱两可。将马克思主义者葛兰西吸引到马基雅弗利身边主要是因为两个

人都分析了许多时代和许多社会的一个共同的问题。葛兰西也对权力的性质和它所立足的基础,以及权力会被用于什么目的而感兴趣。马基雅弗利举足轻重的贡献是他对“人性”与权力之间的联系揭示。既然人的“本性”是恒定的,在其行为中,人更倾向于恶而非善,残酷而非善良,懦弱而非勇气,冷漠而非崇高,马基雅弗利将政治界定为为了攫取和掌握权力而合理利用这种实在的能力。权力并不是目的本身,因为它所呈现的意义与必须取悦于它的公民的国家的组织和维护相符。权力不能僭越政治,也就是说,国家、斗争、团体和政党的界限。因此,它缺乏一种形而上的品质,这并不会影响产生它的源头。换句话说,它不能影响“人性”。在权力的基础上并通过权力的运用,帝国可以被创建和摧毁,政府和国家的形式可以被改变,但“人性”不能被改变。在其对于这一概念的毫不含糊的论证中,安东尼奥·葛兰西说,“没有立刻就固定的、先验的和不可改变的(一个肯定植根于宗教和先验思想中的概念)抽象的人的本质,人的本质是历史地决定了的社会关系的总和……”

33

根据马基雅弗利的观点,权力可以改变条件和制度,但经历这些变化,“人的本质”依然如故。与此相反,葛兰西认为,不仅环境和制度、社会条件和经济条件会变化,而且人的本质本身也会变化。乍看之下,貌似一种观点是革命性的,而另一种是保守的;一种是乐观的而另一种是悲观的,葛兰西和马基雅弗利之争代表了完美无缺的知识反对片面和有限之物的斗争。这种见解出现在舆论不能采取反思行动之处,但只是一种通过现行的假设、口号和偏见实现的没有头脑的操控。只要舆论开始认真考虑这一愿景,并深入到它的深处,事情就复杂得多(反思不能引发这种复杂性,它只是揭示了它,然而,“不必要的复杂化”的一切普遍的看法都有它的理由,因此,它更要坚持单纯的错觉),立刻成为显而易见的。

如果有某种被界定为历史地决定理论的社会关系的总和的“人的本质”,那么可以得出:这一总和的某种改变同样改变了“人的本质”。



如果社会关系的总和被改变,人的本质便会改变。但是,既然历史上社会关系的总和已经被实质性地改变了几次,相应地,应该认为,“人的本质”也经历了许多次的改变。但是,果真如此,历史可以作为连续性而存在吗?甚至更重要的是:如果它被改变了很多次,而“人的本质”是可以改变的,那么,人们能够完全从一组关系理解另一组关系,他们有什么将其界定为人的实质上的共同之处?如果“人的本质”被看作是一组社会关系,那么,人们如何对改变社会条件和政治条件的能力进行分类?这种能力是属于“人的本质”,还是一些异常之物?这岂不是更准确地说,由于其“本质”或“本性”,超越了他生活于其中并无法还原的环境设置,所以改变条件的能力是如此内在于人?

根据所引的这一理论,既然建构人的“本质”的既定条件也发生了变化,并且由于它以权力为基础,并通过权力的中介而改变——那么“人的本质”就取决于权力、其意志和固执、其事业和不成熟。一方面,马基雅弗利的揭示,以“人性”(恶战胜善)为权力溯源,但是,在另一方面,这一“本性”也限制了权力的意义和能力:权力不是万能的,因为它是由“人性”所规定的。因此,对于马基雅弗利令人难以接受的概念的假设的论证会导致不可接受的结论:如果社会条件的改变同样改变了“人的本质”,权力会变成全能的,因为它可以改变任何东西,包括人的“本性”。权力绝不是有限的,并且其可能性没有界限。“人的本性”被限定的方向取决于权力的本性是在善的还是恶的方向上被限定。

这种结论的形而上学源自于出发点的某种形而上学。将一组社会关系等同于“人的本质”的假定是形而上学的,但是它没有以对人的“本质”或“本性”的批判性审视为条件。形而上学总是忽略了一些本质性的东西,忽略了对一些重要之物的考虑,忽略了那些无法被忽略的东西。一旦面临短暂的和持久的、相对的和绝对的、暂时的和永恒之物的统一性的反思的压力,形而上学便缴械投降了。因此,在形而上学的王国中,也是从一个极端(形而上学的一种视角)向另一个极端

(形而上学的另一种视角)的运动,这也适用于对某种“人的本质”的不变性的把握与融入一组社会关系中的“本质”的那一使人困惑的争论。它不会追随那种葛兰西的肤浅的观点的批判——其中,也没有认为,作为反对马基雅弗利的观点,葛兰西是正确的,或就葛兰西而言,关于马基雅弗利的观点是正确的。它尤其不会遵循认为真理存在于“中间的某个地方”的这种情况。批判性的反思没有判断,而是在真正的思想家的概念化过程中寻找问题并指出它们。葛兰西和马基雅弗利之间的遭遇并没有贬低他们中的任何一个,而是显示了重新思考权力与人之间关系的必要性,而非对于人“本质”或“本性”的假定的不加批判的接受,它提出了一个新的问题:“人是谁?”

关于革命的权力的两个难以逾越的现实问题取决于人与权力之间的关系解决:人的改造和武力的合法性。革命希望改造人。这其实是什么意思呢?

革命必须认真思考对其改造人和创造某种“新人”的意图表示怀疑的三种意见。第一种意见由一位怀疑论者发出:历史是善意和崇高理想的坟墓。它们的实现总是扭转一切。如果最美好的观念被落实,它们会留下什么?第二种意见由一位批评家说出:历史是真相浮出水面的地方,其间一切都显示其模棱两可、未经深思熟虑和不健全的真实面目。思想和理想的实现造成了它们的扭曲,而不是揭示出它们的矛盾、弱点和缺点。第三种意见由一位彻底的怀疑论者表达出来:历史既不是反讽也不是真理的出现,而是纯粹的幻觉:人,正如他们所成为的那样并将永远是这样,历史仅仅是某种外部的和昙花一现的背景,其间没有实质性的新的东西发生:所有发生的都已经发生过了。

如果革命没有反思这些意见的本质,它就会冒着风险,其某种“新人”的概念要么像一个疯狂的乌托邦一样逐渐消逝,要么被建成一个改变一切——但是在其相反的方向上——的真正的历史讽刺。在这种情况下,改造人的崇高意图只能留下人的变形的后果。革命必须自觉意识到这种命运的改变,通过人的解放被等同于人的被操控的能

力,据此人被完美地教育和再教育,正如他被完全地操控。

权力不是万能的,它的可能性——无论它们可能是多么的伟大——是有限的:权力可以建构人在其间自由地(并且合乎其可以演变和发展的人性)运动的关系,但它无法代替人运动。换句话说,通过权力的调解,将自由奉为神圣是可能的,但每个人都必须由他自己——没有替身(stand-ins)——创造其独立性。

权力是潜在的暴力,并且只要它保留强加给自己的意志并执行其意图的权力,它仍然是暴力的。权力是迫使人们介入做(或不做)某事的能力。只要它能迫使某人或曲解某事,权力便会存在。尽管权力并不总是不得不将其自身表现为暴力和残忍,但权力的背后总是有武力和暴力。残忍和暴力总是受到权力的支持,但权力本身与它们并不是一回事。

对于权力的反思走入了两个传统的极端:现实主义与道德主义(moralism)。道德主义反对任何暴力行为,因为这样一种抽象的方法,它要么为被动性和单纯的观察(当然,其意味着某种痛苦地站在场边仅仅见证邪恶如何落实到位)而自责,要么为某种捍卫和保护道义,但允许和容忍例外的道德伪善而自责。与此相反,现实主义标举客观环境和实在,当它说,截至目前历史上的进步总是与野蛮和压迫相联系时,它只将其想象成具体的。然而,这一观点的具体化,仅仅是虚幻的,因为它将人类实在视为某种机械地解释的自然的合法性——其中,过去决定了当下和未来,它对未来的需要注定是其过去的结果。但是,人不同于一块下落的石头,人的存在不同于物体的存在。过去从未在某种单一的意义决定人,因此,它绝不会考虑到现在为止进步的完成与野蛮相伴,未来它也必然如此这一事实。

人的这一本质特点的另一面是他的保持距离的能力,这使他能够以第一人称(in the first person)而不是简单地客观地存在。这样做的后果是,尽管别人做的那些的确很重要,但最重要的是我必须做的。如果别人向暴力和残忍臣服,但这并不意味着我必须是一个暴君。如

果在历史上出现过暴力,但这一事实并不会成为我逃避作为一位政治家、公民的个人责任的理由,对我本人来说革命带来了这样一个问题:什么时候,在什么情况下暴力(从不残忍)是合法的,也就是说,在什么条件下和有什么限制的情况下,我敢使用革命的暴力?

### 六、社会主义的危机

树起了一座纪念碑之后立即下令将其拆毁的政府对其行为的真正含义一无所知,其未能理解到,通过其行动现代的形而上学得到了证明:暂时性和虚无主义。<sup>①</sup>还有什么可以更令人信服地向我们指出一座肯定会“天长地久”然而在几个月后被毁坏的纪念碑的毫无价值和快速消亡?对一位政客的尸体进行防腐处理,以普通制服装扮木乃伊,只是到了后来才给他换上平民服饰,最后将其化为骨灰的政府甚至没有怀疑其决定的真正意义。这显然忽略了一个事实,即通过自己的行动证明了现时代的已经失去了对活人与死人的尊重,一切都已经变成某种操纵对象的形而上学,而且,这样做,它为冷漠和低俗的品味提供了某种无限的空间。在1952年12月3日的永恒时刻,失去了共产主义官员并允许他们的骨灰“洒在距离布拉格不远的路边”(像调查委员会的报告中所指出的那样)的政府,对于他们所做的那些抱有一种错误的假定。它甚至远未意识到其行为包含人类生存的最基本的形而上学:人的文化与兽性之间的斗争永远不会结束,而每一个人都必须,一再并独自地为人性而战。所有这一切都以社会主义的名义而施行。<sup>②</sup>

---

① 塞尔维亚 - 克罗地亚语(Serbo-Croatian)版编者注:在这里争论的焦点是布拉格的巨型的斯大林的纪念碑,在苏共二十大(the XXth Congress of the CPSU)时建成,当这次会议结束时便被摧毁了。

② 塞尔维亚 - 克罗地亚语(Serbo-Croatian)版编者注:科西克牢记着斯大林的干尸在列宁墓的命运,共产党官员的骨灰沿着这条属于斯兰斯基案件及布拉格的其他受害者的道路挥洒(参见“编者手记”第3页关于斯兰斯基案件的讨论)。

37

由此我们必须假定社会主义的危机比理论家们所看起来的更深。在这种情况下,其要求对究竟什么是社会主义、人们设定的社会主义与真正的社会主义之间的界限做出解释便是完全合理的。重点放在这一概念上,社会主义的本质是生产资料的社会化,而对于最根本的和客观确定之物而言,其他的一切都被解释为某种主观的和非计划之中的附加物。它强调社会主义是一个科学地运行的社会,其未来是与所谓的科技革命联系在一起的。尤其当它们正是由科学家和知识分子系统地阐述出来的时候,谁能反对这样的定义呢?

然而,我们必须怀疑它们的真实性。我们正在应对所谓的科技革命,令人惊讶的是,甚至在批判性的分析应该成为某种职业的地方——社会科学中,短语比分析更管用。令人难以置信的是带着这样的能量和激情,知识分子(毕竟他们的经验)再次高兴地服从于意识形态的口号,尽管事实上他们的职业责任应该是去调查意识形态口号的内在价值和意义。“科技革命”是掩盖了现代科学、现代技术和现代(社会主义的)革命的真正问题的某种神秘化。科技革命的理论家们将社会主义与他们对于未来的想象——其间,数量占优势的公民将会为社会劳动所占据——联系起来。然而,它未能意识到(cross their minds)这种数量上的增长不能带来一个向某种新的质量的辩证的飞跃,因为它本身是发生在现代科学中的变化的某种纯粹体现。现代科学是专业知识,只有这样它才可以是成功的和有效的,但是,现代的科学家都是能够高效地和带着技巧地履行其使命的专家,因而他们也是那些对于现代科学之所能立足的假定和科学的意义没有明确的想法的人。

现代科学不是智慧,而是精确的知识和控制。因为科学的本质已经改变,现在的科学可以作为“科学劳动”、“研究”和“一些重要的事情”而行事,因此,只需要掌握某种特定的基础知识和一些十分相似然而其奋斗的事业又不同的基本的操作。现代科学家是某种专家,是一名受制于高度发达分工造成的一切后果的专家。一个主要建立在科

学家—专家、科研人员和审查员基础上的社会的假定,作为一种对于现代科学的意义批判性反思的刺激,远比一种掩饰思想上的矛盾的借口来得更快。

科学,在其最发达的形式上,例如物理学,是作为某种知识和调查的完整的领域而存在的,即作为理论探讨和技术的统一。因此,技术本质上属于现代科学,与它融合并通过那种联合,在整个现代的实在中创造了某种新的和重要的因素:技术科学。现代技术既不是科学的应用也不是科学的某种条件或它的后果。在技术科学全新的存在中,现代科学与技术的结合和联合,只是从一个共同的基础上展开的两个过程的历史顶点。现代科学与技术的共同基础是某种明确的秩序,其间世界在实践上和理论上被改造为一个对象。实在如此有序能够成为某种可用于准确的调查和控制的对象。科学和技术代表了一种介入实在的方法,其中,主体相信现实清楚地被说明并从原则上被掌控。现代科学与技术的基础是技术性的理解,将实在(存在)转换成某种安全的、可证实的及可操控的对象。

38

在这种情况下,对技术万能和技术进步的盲目信念以及对技术的浪漫主义的蔑视和担心会奴役人,对这两者进行评估便是可能的。这两种立场都遮蔽了技术的本质。技术的本质不是机器或客观化的自动装置,而是将实在组织成一个可被掌握的、完善的和客观化的系统的那种技术合理性。无论多么令人震惊和多不寻常,就技术的本质而言,黑格尔的“永恒之恶”(evil eternity)、孔多塞<sup>①</sup>的“可臻完善性”、康德的手段和目的的研究,以及马克思的资本分析,它们所表达的,较之于关于技术与技术研究和技术发现的最严格的审视,在事物的共同观点上都要多得多。机器并不对人构成威胁。技术对人类的奴役统治并不意味着机器对人的反叛:在这种技术性的术语中,人们尚能依稀觉察到威胁他们的那种危险,如果技术性的知识被等同于一般知识,

<sup>①</sup> 编者注:将“进步”视为人类无限臻于完善性的启蒙哲学家(1743—1794)。

如果技术合理性接管人类生存到了这种程度,一切都是非技术性的、不可管理的、不可计算的和无法操纵的,它们被设置成反对自身和没有理性的人。

没有发达的技术与发达的技术进步,没有生产资料的社会化,现代的社会主义便是不可想象的。但是这两种本质性的属性及其他全部的重要特征都能被用来反对社会主义,也就是说,如果社会主义失去了它的历史意义和将这些元素融入某种具体的总体中去的能力的话,它们就可以产生和发挥完全相反的作用。历史上的社会主义的历史意义是人的解放,社会主义只是在它是某种革命以及解放性的替代性选择——取代贫困、剥削、压迫、不公、谎言和神秘化,缺乏自由、贬损和征服(subjugation)的选择——这种程度上才具有历史合法性。

20 世纪的现代社会主义的困难是眼下它不能从理论上——更不用说在实际意义上——把握和调整它作为某种解放性的替代性选择的作用:对亚洲、非洲和拉丁美洲各国饥寒交迫的社会的替代;对欧洲和北美地区最发达的资本主义国家富裕的和舒适的社会替代;对革命的可能性还远远没有枯竭的中欧和东欧的国家的社会的替代。

如果在不断变化的情况下,社会主义不再明确它从一开始就十分清楚其自身的目的,它可以很容易地不再发挥某种革命和解放性的替代性选择的作用,并且,相反,它会变成只是某种虚幻的对于发展中国家醒目的否定性和最发达的资本主义国家中的舒适的肯定性的替代性选择——在“赶上并超过美国”的口号,以及在一个客观存在的仅仅是用某种普遍性的操控(无限的官僚权力的统治)系统取代了某种普遍性的商业(货币和资本的统治)系统的社会中,这种危险的迹象是显而易见的。

将我们从官僚主义和拜占庭主义(Byzantinism)的混杂、从国家与异教教堂、虚伪和狂热、思想和信仰、官僚主义的沉闷和群众的歇斯底里的畸形的共生关系中解放出来的每一个实际步骤,较之于最自负的自由的宣言,当然具有巨大的价值。但我们反对政治罪行的这些小小

的步骤既不能隐藏也不能推迟我们仍未触及的这些问题的紧迫性,但是没有它,没有提出这些新问题——人是谁和真理是什么,存在是什么和时间是什么,科学和技术的本性是什么,以及革命的意义是什么——的话,对于20世纪的人来说,作为某种革命性的替代方案的社会主义便是不可想象的。<sup>①</sup>

## 七、现代性的危机

如果那些声称是社会主义的社会只是用普遍的可操纵性(manipulability)(剑扬言,“我要斩杀一切”)取代了普遍的唯利是图(venality)(金子扬言,“我要买下一切”),并因此陷入混乱,由于它们没有将它们允诺的划时代的转变付诸实施,而只是用另一个系统置换了这一个系统,所以未给人类留下任何真正的替代方案,并使其陷入了一种不可避免的钳制(vise)——要么一切都是普遍地可交换的,要么就是普遍地可操纵的。这两个系统之间的斗争,或一个系统对于另一系统的可能的胜利,仍然跟某个系统的胜利有关,并不是从系统到世界的解放性的突破。正如实实在不能被转让给看似是真实的什么东西一样,世界不能被简化为一个系统。

隐藏在两个系统之间的争吵和钩心斗角(rivalry)是活跃在两者之间控制两者的却逃脱观察的力量。无论是在市场体系还是在规制体系之中,(其)都存在于两者背后并通过这两者维护其自身的权力。它们利用自由竞争和中央计划两者作为其自身的工具,并在这两者之中

---

<sup>①</sup> 编者注:一种类似的讨论,参见齐格蒙特·鲍曼(也对一种人道主义的马克思主义感兴趣的前波兰社会学家),《社会主义:积极的乌托邦》(*Socialism: The Active Utopia*)。也可参见本书编者的著作,《形形色色的马克思主义的人道主义:战后东欧的哲学修正主义》(*Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revisionism in Postwar Eastern Europe*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1992)。

接下来的“我们当前的危机”的第7和第8部分,并非较早前已发表的版本,而是从科西克的手稿中为这一版本增列的,由詹姆斯·H. 塞特怀特翻译自捷克文。



40 实现它们的潜力和它们的利益。由于这两个系统中都有在起作用的、对参与者而言部分是隐藏的,部分是浮出表面的力量,但这些参与者只能觉察到其可见的形式,这样的特性本身表现为一种双重特性。不管它是以自由竞争,还是以国家指导的形式,这都是真实的。这是在两个层面上的表现,其中只在外部和表面的水平上引起某种利益,而在另一隐含的层面上以诸如无聊、“不适”(la malaise)、匆忙、机遇误差(chance error)这样的术语表达出来——因而迹象显示这显然与其自身的特性无关。在这两个系统中,系统的真实本性仍然隐藏在起作用的力量后面。在一个系统中,看起来是国家的最高政治机构——党——从上面控制这些力量,并且给予它们而后忠实地执行的命令。但是,在另一个系统中,为了让理性的和谐冲破这些力量混乱的遭遇,自由被留给了这些力量。然而,在这两种情况下,都会有一些作为这个系统的产物的某种不受欢迎的(unwanted)、始料不及的(unexpected)、出乎意外的(unplanned-for)和意想不到的(unthought-of)东西冲破每一个系统,都存在一些危害和损害人的本质与历史的历史性的东西。

因为这些看不见的力量只表现它们自身,不会让任何别的东西站在边上,尤其是在它们自己之上,它们的存在通过吸收那些不同的东西,废除其他的一切而表现自身。这是某种一体化(Gleichschaltung),使一切一致、齐平并消除事物独一无二的特征(正如纳粹德国的社会政策——编者注)的过程。这种看不见的无名的黑暗势力的发展,只以它本身作为目标。它以越来越大的比例生产自身,并将它接触到的一切转换成类似于自身、与自身相联系的东西。它使一切都符合其自身的行动。

往往为我们所忽视的,这两个系统的斗争的事实,有隐藏的力量在后台工作:危机存在,因为对这一争端和冲突来说,存在着某种掩盖这些力量的倾向。存在某种危机,因为一个系统对其他的系统的胜利并不意味着现代性的危机已经被解决。这两个系统的冲突仅仅是危

机的表现,并且只是为了掩盖它。

在天意的(providential)隐藏的手背后存在着一些臆想出的个体自私行为的无政府状态的和谐与繁荣的力量,正如它们在管理中心的铁腕背后极其明显地起作用一样。在现实中,这些力量引导并决定着这两只手的运动,并预先决定了两个行为者都未能预想的结果及后果。在各种开放的和隐藏的、自然的和人为的、普通的和不遗余力地扩展的手与杠杆和挂钩的帮助下,人性扩展到了前所未有的地步。因此,似乎人类不仅在能力范围之内对地球进行了改造,而且甚至逐渐地将整个宇宙变成一个完美的操作实验室,被设计成为凡人提供舒适服务的巨大的、取之不尽用之不竭的能源和原材料的仓库,这种超越了所有的界限和所有的限制的能力,也延伸到了神圣的和必要的事物上,并且消除了所有的差别:一切都触手可及,一切就在眼前,一切都被转化为一些易于接近和准备使用的东西。为了实现这一目标,所有的边界都消失了,无限的可臻完善性和巨大的、难以估量的增长便成为家常便饭。在这不可测量性中,任何标准都丧失了,而在某种没有任何标准的实在中,最高标准变成了纯粹的可测量性、可比性和可调节性。

41

这一突破所有的界限和消灭一切差别的过程意味着实在的所有领域都成为了干扰一切、触及一切并囊括一切的活动附属品。没有任何东西可以突破这一活动,正如没有人为了逃避它而可以逃离的那么个地方一样:他只能从一个活动区域移动到另外一个区域,而且他要不断地运动。医学、心理学、精神病学、娱乐、旅游等都是活动的全部辅助手段,它们是自己的活动,并在运动中维护人,或者,使他们在一些暂时的出轨或突然的微恙后恢复活动。

在活动中,一个人永远不知道孤独,而且是永远不会孤单的。他总是由阴影伴随着,其外观是连续匆忙的,其本质在于离开活动的不可能性。无论人身在何处,活动总是如影随形。活动带领一个人并伴随他走过他的全部旅程,甚至他最后的旅程,因为一切都是活动的一

个附件,并留存于活动之中。

经常重复的观点,即工业社会已成为现时代的主体仅仅意味着生产和消费的机械装置——现代的永动机,意味着实现和动员一切的过程是不断地自我完善的——抓住了主动权,并决定甚至支配了人类生活的节奏和步调。可臻完善性的过程因此同时成为某种换位和可置换性(transposability)的过程。建构这种生产和可臻完善性机械装置并将其发动的人,随着时间的推移,变得越发对其运行着魔,而变成为这种现代的伪主体、这种雄心勃勃的和无所不能的可置换性的某种纯粹的附属品。

较之传统的金子或者武力的力量,这种新的力量更强大,比两者组合在一起的力量更强大。对于生产过程中的不断增长的权力,一种不断完善自身的权力,一种没有任何东西可以反抗的权力——在其潮流之中,一切都自愿或不自愿地着了魔,一切都是可以得手的和可以利用的。

42 在可臻完善性的过程中,可能和不可能之间的差异被取消了,因为在其无限威权之下,一切都有可能——也就是说,一切都是可行和“可处置的”(do-able)。它只是伴随一切事物的时间问题——即,可臻完善性的问题由于可能和不可能的界限已经消失,现在在原则上一切都是可能的,某天——一旦必要的技术条件被创造——可允许的与不被允许的界限也被取消了。一般而言,一切可行的都将是被允许的。今天一切都已经被改造成某种可被操控的实在,一切都服从于实在,即使自己屈服于被操控和被改造。如果整个宇宙可以从根本上被改造成某种能量和原材料的实验,那么为什么人就该被排除在这一实验室的实验过程之外呢?为什么他们也不该被还原为系统得以维持的、用于实验室和宇宙实验所需的能量和原材料?

与那些宣讲“科技革命”的人的那种抚慰性的和麻痹性的愿景相反,回忆古典哲学家所说的明智之言便是有益的:“他们已经根据精巧的比例计算出一切,但他们忘了一件事——去破坏不可预知的激情。”

较之歌德的时代或之前的时代,这不是一个异常不道德的而是被卷入正常社会运作中的个人的某种困扰。产生出越来越大和永无止境的富足的这个系统的本质是破坏性的。深植于这一大厦的内部运作的是某种与日益增加的舒适程度的不言自明的本性齐头并进的疯狂的破坏。

诚然,这种不可阻挡的进步、增长和繁荣进步的过程不时地为灾难所打断。然而,从这一过程的角度来看,战争、兽性、屠杀和集中营都只是这一系统运行中的暂时的灾难、微不足道的紊乱和可被消除的缺陷。它们要么是由人为因素的损害,要么是由技术因素中的磨损和不足造成的。诚然,这些东西的存在不能减缓或停止改造机制的进展;相反,在短时间的中断后,发生的是,它们加快了改造的过程,并有助于使其更好地工作。

无名的黑暗势力存在的这一粗略的、碎片式的和不完整的外形表明,在此我们不得不与某种决定了20世纪被塑形的方式的现象相伴。然而,大部分这种形成物的现象——某种对这一现象的分析尚不存在,在这一现象中可能看到现代社会究竟是怎么回事,20世纪真正是什么样的。然而,这并不意味着,这一现象的存在完全避开了人们的注意,或者意味着没有做出对其进行命名和描述的尝试。人们只需简单地援引一份这些尝试的名单:拉特瑙(W. Rathenau)的“总动员计划”(Ein allgemeiner Mobilmachungsplan)、恩斯特·荣格勒的《总动员》(*Die Totale Mobilmachung*)、胡塞尔的《欧洲科学的危机》、海德格尔的《座架》(*Das Gestell*)。

在20世纪,有某种令人钦佩的组织在起作用,目前(其)还没有恰当的名称,也没有公认的名称。经济、技术和科学——原本是独立存在和互相并排存在的——已经融合成一种形态。这表示经济、科学和技术聚合成了一个共生的整体、团块、大厦或过程。不过,或许这一组织由它们在同一时间一起构成?

这一大厦(让我们用这个词,因为它具有指向活动——阻断、封

锁、包容和围剿——的优势)存在于两个系统之中,尽管其各自以不同的方式存在。这一大厦是玩世不恭的、值得嘲笑的、心存不良的,而且它带着对于每种形式的所有权的高傲的优越感行事:它的力量是如此之大以至于它驻扎和生活 在每一个类型的所有权——无论是私人资本主义还是国家官僚所有制——之中。在社会始终只是迎头赶上并不断许诺总有一天它会超越所有他者的地方,这一大厦也就应运而生了。因此,至少在一个领域,以某种歪曲的和漫画式的方式作为科学、技术和经济的受监督的及优选的协作之结果的武器的悬殊优势和战斗的准备,它伴随着它全部的模棱两可的重点而出现。

由于人已经失去了所有的标准,甚至没有觉察到损失,由于他立即和无意识地引入这些失去标准的替代品——即采取种种措施,因此他根据可定量性(quantifiability)和可控性判定和界定实在——他已经逐渐为某种虚假的标准所奴役,一种通过他自己的建造物和产品来支配他的东西。人似乎控制着一切,但在实际上,他为某些外在的运动、节奏和时间所控制,他被种种过程拖拽着,关于其性质和内容,他一无所知。市场力量的自由发挥和由某种国家的官僚中心所掌握的实在——一方面 是自由的和解放了的力量,另一方面是被束缚的和盲目的力量——两者本身都只是在市场和中央计划两者背后表现自身的隐藏力量的工具。这些被忽视的、无情的力量利用了市场经济和国家管理这两者作为其自身的形式,它们在其间到处流动并繁殖。

在这两种力量运行的过程中——自由的和受制的(regulated)——现代的漫无止境的(boundless)主体主义以不同的方式肯定自身。这种主体主义意味着事件取决于他们的头脑,这是那种其间真正的主体——人——变成了某个客体的主体主义。外在力量的可臻于完善的(perfectible)机械装置因而被设置为主体,当然,尽管是作为一种虚假的和倒置的伪主体(pseudosubject)。在现代,当这种咄咄逼人的伪主体的非理性将其逻辑、运动和节奏凌驾于先前的主体——人——之上时,这种广为传布的已经不受束缚的主体主义成为了一种

日常地和大量地形成的倒置。

由于这种日益增加的主体主义被运用于两个系统中,因此人性便处于危机之中。这两个系统是相互指责的对手,其中,一个由货币和资本组成,而另一个是用警察的手段实现的少数官僚的独裁统治。它们阻挡了视觉的相遇,是某种隐藏得很好的力量——这种全能的主体主义——的产物。由于这场危机,实在本身被一分为二,因为这两个系统都未能为现代主体主义的根源——虚无主义——提供某种真正的替代性选择。

44

此外,可以肯定的是,那爆发在我们国家的危机——似乎是范围受限的,某种单独的危机——事实上是某种更深和更广的危机的一部分,而其中现代的整个实在都为之着魔。我们的危机只是那种更深层次的和隐藏着普遍危机的表现。这里的危机不仅是社会主义和资本主义(作为这两个系统的目标的生产力的无限增长)的未受审视的根源的危机,但首先是某种现时代被忽略了颠倒现象的危机。这种未被束缚的主体主义是某种历史过程,其中人性——在某一时刻使其自身摆脱了中世纪的权威、体制和教条的朝拜——以及将自己建构成某种独特的主体、某种能做任何事的充沛的意志,都被(以某种具有讽刺意味的历史游戏)还原为某种纯粹的附属品。它因而成为一个不断完善自身的现代消费社会的某种目的,并作为其神秘化的然而真正的主体而变得优于人并与之分离。

这种系统间的冲突——一个系统是高效的和成功的,视觉的舒适为之着迷,而另一个系统则是落后的和勉强运转的,但是炫耀其历史使命的——在敌对双方中的每一方都引发了幻觉,是具有双重性质的幻觉。还存在那些沦为繁荣的牺牲品的人和那些被社会抛弃而失业的人的幻觉,接着便是那些想要拯救环境和集体地幻想其他系统能够解决他们的失业和环境灾难的问题的人的幻觉。另一方面,还存在一些非常在乎另一方的消费者的富足,而未觉察到这种被购买的奢侈付出了什么样的代价和努力的人的幻觉。这些共同的幻觉说明了某种

盲视,这种盲视不希望看到这两个系统中没有任何一个——既不谴责,也不偏爱——有勇气或力量抵制对所有人的集体危害,这就是虚无主义。

45 现代性的危机由将实在变成某种可计算的和可操控的实在的加速的改造构成。它把言语转换成纯粹的“信息”,将想象转变为图像、枯燥无味的插图和喊口号。在这场改造中,城镇被改造成生产、消费和运输的城市聚集区,把农村纳入版图和范围,将心灵改造成服从于影响并可外在地治愈的心理过程。发生故障和被还原为心理的过程,以及源自两者的独特性及其自由的心灵,将这种城镇改造视为“发展”,将乡村的消失视为这些时代必要的和不言而喻的事情。它像一条在水中的鱼一样在这种颠倒的环境中漫游,因为它本身已经成为颠倒现象的某种纯粹的附属品。

现代大厦或组织是这种改造的驱动力,它借由某种改造的过程而形成自身。为了科学、技术和经济成长为一个新的整体,这些元素必须从根本上得以改变。科学失去了智慧,但已经在效率和外在力量上有所得。经济已经放弃了与其家庭、其故土之间的本质性联系,但它已经变成了可臻于完善的高效的机械生产的金苹果。技术已经将创造力和想象力向一个特定的方向转变或逆转,使其成为对舒适和某种无须努力的奢侈生活的方法的寻找和准备。

当下的危机是现代性的危机。现代性处于危机之中,是因为它已不再是“当代”,并已沦为纯粹的暂时性和无常。现代性不是一些专注于围绕其自身、其环境并在自身及环境之中的过去和未来的实在之物,而是某种纯粹的分界点(transient point),通过它,暂时性和临时性得以突破。它们是如此匆忙,以至于它们没有时间停下来并专注于全部的当下或处于实现过程之中的眼前。在这一时间的永久匮乏之中,它们永远并总是制造某种瓦解的临时性,某种纯粹的暂时性。这是某种一个家庭没有时间围绕一张桌子坐在一起而是像一个亲密的社区中的人那样生活,或是一个忙于一场场竞选而没有时间来思考他的活

动的意义的政客的境遇。在这种境遇中——一个清空当下而进入其插入的深度的入：空无一物，虚无——城镇的广场为交通路口和停车场所分解，绿色的存在被破坏，因为这个时代的宏伟特征——百货公司——遮蔽了已经树立了数个世纪的抹过石灰的树。巴洛克教堂或礼拜堂，建筑学没落为技术上进步的建筑物，社群没落为某一消费群体。

这一大厦或组织将现代性投入了永恒的危机之中：现代性失去了一个时间的维度，并因此丧失了内容和实质。为了无限的可臻完善性，它放弃了完善。

因而现代性的危机是某种时间的危机：在不间断的转换和可转化性(transformability)的过程中只有可臻完善性是真实的。出于这个原因，原则上反对自身和捍卫自身以对抗任何形式的可臻完善性的完善，退回到了一个边缘地带。以这种方式，现代大厦或构造物的真正性质也变得神秘化了——权力和可能性的合成物(conglomerate)就像着了魔似的，其觉醒能够代表着一个时代、一个自由的(liberating)转折点的开始。

## 八、道义的危机

据说现代性已经被还原为物质主义(materialism)。也许它是屈服于传播这种无意义的关于物质第一性、物质决定意识的废话的理论家们的诱惑？还是，这种物质主义有一个真正的基础——不仅仅是由语词和命题组成，而且刻在现代性的内部结构上？现代性是物质主义的，因为每一个人——唯心主义的支持者及其反对者，资本主义者和社会主义者——都被卷入这一宏大进程中，其中自然界被变成了原料和物质，变成一个服务于人的看起来似乎是取之不尽、用之不竭的原材料和能源的仓库。但是将实在贬低为某种用于改造的纯粹的对象——一方面保证某种产品日益增长，另一方面产生废物、白灰和



铅——同样地贬低人。在这个改造过程中,他的精神瓦解了,成为某种没有灵魂(soullessness)的虚构的实在,成为某种遮蔽了时代的空虚的辉煌的显示。现代的生产转型因此具有两面性,并被拟人化为两种外形,它可以用文字来命名:生产和炫耀(显示)。在这种现代的炼金术中——它走在与传统的炼金术相反的方向上,并且不再试图从铅中获得金,而是将“金”(即,地球的宝藏)转变成废物和铅——“精神”(即,人)也被改造了,并且他的转变在更大程度上是某种堕落而非上升。

精神蜕变为某种没有灵魂的实在,人们不得不生活于其中,就好像他们是生活在自然世界中一样,精神蜕变为辉煌的展示,其功能便是使这种实在的丑陋更令人愉悦,只是精神的消失或彻底堕落的某种宣告。精神继而被还原成某种生产性的有组织的能力和高效的人工智能(intelligence),而这种置换被回归“精神价值”的吁求所隐匿了。当一个时代将“精神价值”(作为对非精神性价值的反对)提升到第一位或最高地位的一刻,精神的命运已经被决定了:它的地位为“人工智能”所取代了。

只要精神忠实于自身并自己苏醒,唤醒和恢复并识别出它在与生死相连的本性(physis)——内在地被它决定并与之关联的——上的本质,因此,它必须像一位玩伴(a fellow player)那样带着尊重和理解对待自然而不是像征服者一样对待它。因此精神的分解总是伴随着自然被还原为完全受制于妄自尊大的主体的随意性和贪婪单纯的物质及有形物、材料。但是,提升自己凌驾于自然之上并将自然还原为纯粹物质性的精神,不知道它在说什么和做什么,特别是忽略了这一事实,通过这种行为它贬低了自身。被降格的物质是某种贬低它本身、已经经历了腐朽的精神的产物。这种优于自然的关系和对自然的剥削性关系意味着精神是如此全神贯注于自身及其主权的盲目性,以致它不再具有判断或洞见的能力,它如此沉醉于自己的愚蠢权力,以至于成熟到坠入深渊的地步。

在现代转型中,一切都是成正比的,并通过优势、效用和实用性来衡量。一切都以这种方式被拿来与评估的过程相连,并被还原成可互换性(interchangeability)。在这种情况下,精神价值对于通过某种条件的批判而降为物质价值不存在吸引力,而是对通过一种出于倒置的道歉(具有吸引力)。精神和自然被转变成作为滥用和混淆的某种表现与产物的或大或小的价值。既不是精神也不是自然——在其根源、本质上,就其存在的意义而言——成为或可能成为“合比例性”(proportionality)或互换性的关注,因而(它们)永远不能成为价值。

将一切事物转换成价值并将这种或那种价值赋予一切事物并不意味着它被促进、升华或提高到一个更高的层次,而是它被贬低和被还原到一维,在那儿其稳定的和被评价的本质丧失了其独特的品质。

就现代使用此术语的意义来说,价值,意味着一切事物向可互换性的领域的转换,但是精神和自然是不能互换的,并且不能被张冠李戴。这仅仅是因为无论精神还是自然,都不是价值,以及因为它们外在于任何可交换性而存在,它们才可以停留在其固定的位置:精神寓于精神性之中,而自然寓于自然性之中。一旦精神被打造成最高价值,而自然被褻渎为一个被无情地盘剥的原材料和能源的仓库,其就会成为恶劣的品位、傲慢的态度和挑衅性(provocativeness),从而为系统战胜世界铺平了道路。

将精神转变为最高价值,将自然转变成某种可计算的和有利可图的(lucrative)价值,这意味着接受自然的和普通的划时代的转变与改变,这种划时代的转变与改变已经从每一种本质那里攫取了实质,这意味着作为一种给予它某种可任意处理的、可操控的和可解除的价值——一种缺乏本质性之物的东西:尊严——的替代物而接受它。

由于这个原因,价值的时代也是缺乏尊严的时代,闹剧(farce)和幻想的时代。幻想已经被提升到了某种被普遍地接受和认可的生活方式,知道如何完成的人便是这个时代的主角。

精神分裂成环境的无灵魂性及对这种环境的精彩评论已经成为

这种解体的一种后果,在这一解体中,精神不再是自身,并转变成一些很不同的东西——一些外表相似,但实质上异质的和敌视它的东西。

48 精神已经变成了可理解的(intelligibility)。当一定量的小麦被等同于一定量的铁的时候,当这个量又非常自然地通过某种价格而与由戈雅创作的一幅画相联系的时候,当真理、自由、民主、爱和意识翱翔在作为最高价值的“物质”产品之上的时候,环境既不是处于某种“自然状态”的,也不是单纯的不言自明的。当所有的这些东西共同组成一个单一的价值和价格关系相互交织的系统——其中,只有有价值的一些东西在流通中被保留下来——的时候,这也是真实的。当真理、荣誉和意识都被提升到最高的(精神的)价值,当一切都变得一文不值时——作为某个比例、评估、交换和置换的对象,某种致命的转变便会发生在这一时刻。在价值可被重估之前,某种具有讽刺意味的改变一定会发生。这种改变剥夺了事物独一无二的本质,似乎一切都被提升到估价的天堂,而实际上,它已将一切事物还原为可互换性的领域,以及混乱的歧义——由此变成非真实的历史模式。

没有母亲对待孩子像对待某种价值一样,也没有跪在上帝面前像对待最高价值那样向上帝祈祷的信徒。一个孩子、上帝、一条河流、意识、一座大教堂——这些在其本质上都不是价值,到了其成为价值、被转化为价值的程度时,他们便失去了在这个过程中自己独一无二的品质。在这种空洞的形式中,他们就可以成为估价的对象,并可以专横地和轻易地被连接到那种运行机制上。

在 18 世纪末和 19 世纪初,哲学将这一时代的不信上帝(godlessness)看作是因为上帝被驱离头脑和实在而变成某种被尊崇的、抽象的和纯粹的信仰,因此这种渎神的、为上帝所遗弃的实在,会变成物物交换和交易的对象。关注我们自己时代的哲学如何在其推定(presumption)、计划和设计上,在普遍地利用的全部完美机械中也涉及上帝?人在地球上和宇宙中所从事的一切似乎一直为“上天的”(from above)赐福所伴随着。

为了不失去其镇定自若,为了不沦为某种纯粹的组织化的智能,精神必须保持警惕,只有如此它才不会变得如此贫穷以至于成为一个无意义(without substance)的幽灵。精神仍需通过成为具体的和在思想、诗歌及在行动中证明其镇定自若的方式保持警觉并忠实于自己。它必须用它所采取的多种形式证明这一点,它必须抵制被还原为某种单向度的和抽象的推理、内向性或有效性。(《具体的辩证法》,写于1963年,是一种通过在不同情况下用“实践”这一术语——黑格尔将其浓缩为“精神”:思想、创造和行动,或思、诗和做的统一性——的概念思考问题的尝试——一种纯粹的尝试,因而是一种没有任何相应结果的尝试。)

现代人是匆忙的和心神不宁的。他从一个地方游荡到另一个地方,因为他已经失去了本质性的东西。因为他与本质性的东西没有联系,他总是匆匆忙忙地追求那种非本质性的东西和不重要之物的累积而毫不停顿。带着这种对非本质之物的疯狂的追求,他试图关闭和跳过被拒绝的和被遗忘的本质性之物留下的空虚。在人的生活中,本质性的东西消失了或丧失了,而这种丧失为对非本质性的东西的追求所代替。定位和描述这种贫困与轻率,沦落为非本质性的东西的哲学表述是“上帝死了”。这一习惯用语不是某种独断性的声明,也与关于上帝的存在的论争或为之提供证据无关。其有效性既不能被动摇,也没有通过点明宗教笃信上升或下降的水平所确认。这一习惯用语是一种哲学思想。这不是说最高价值已经贬值或不再有效,也不是说它们的位置尚未被任何新的价值所占据。它有某种更深刻的和更令人震惊的含义:本质性的东西的丧失。因为人以某种历史性的——作为非必然之物的——赌注抛弃了本质性的东西,使其自身委身于对非本质性之物的狂乱的追求,他隔断了与本质性之物的任何联系而像植物般生长。没有什么本质性的东西跟他说话,他甚至不再认识“本质性的”这个词。

“上帝死了”那句惯用语,以及上帝是最高价值的强调两者都是在

用不同的语词说出同样的事情。它们宣告了一个非本质性之物胜过本质性之物的时代的来临。

本质性的东西已经丧失了,而这种丧失将其自身表现为一个开放的伤口和一种致命的伤害。这令人忧虑。然而,他没有承认这种丧失的勇气,而是像摆脱一位追赶者一样逃离它——并寻求救援,而驻足于偶然的和非本质性之物中。因为他已经接受不了这种丧失,而是带着这种通过获得和收集非本质性之物来平衡这一点的假定生活,在这种调和之中,他发现自己生活在一个虚假的和倒置的世界之中。这种和平是建立在失去了其度量的老朽的基础上的:这样一种调和和调解后的和平掩盖了度量的丧失。人逃避本质性之物的丧失而追求能得到的和非本质性的东西,他因而总是向前奔跑,但实际上,他是在后退。两个相反的动作之间的这种自相矛盾(inconsistency)——以退为进和日益以进为退——是现代的悲喜剧本质的根源。

由于人选择了没有实质性的东西,因此他便在产品、所有权的堆积,以及在事物、商品、愉悦和信息的无限的、势不可挡的、不断完善的生产中看出了生命的意义。他将维护增长和确保增长以及短暂之物和非本质性之物看成生命的本质。正因如此,他在混乱中犹豫不定并动来动去,而这种混乱是非真实的统治模式。生产已成为决定人与现存世界关系的主要的方法:生产吸收了创造性和主动性。主体的这种

50 过度发展的活动是如此贫困以至于到了这种地步,它只能生产——不断地、无限地和更加完美地生产——但不再创造任何东西。

没有城镇被建设,只有新开发的住宅被建起。果园和葡萄园没有被种植,但高产水果的产品在增加。家庭没有组成,只有伙伴关系——所谓婚姻——被形成和消解。社区没有形成,但在他们的地方某种反复无常的和肤浅的公众被建构起来了。甚至“改造世界”也是做某些现成的事情,正如大众在流水线上生产幸福和自由的人们的环境的组织化和重组一样。冷漠的本色,系列化生产和操作反对创造的赞美。时代的主要形象不是农民、技工,或者是诗人,而是组织者和安

排者(或生产者)都集中在一个人身上。

人们在混乱中徘徊,以及不能或不愿意看穿这种混乱,因为它意味着陷入非真实和随遇而安。人徘徊在这种混乱中,就好像这是他的自然的和正常的环境,而他与现存世界的全部关系的这种颠倒和反常对他而言根本没有发生过。

在现代世界,这种与现存世界的关系完全被改变了,而成为一种没有任何基础的关系。现代是一个危机时代,因为它的种种基础都处于危机之中。各种基础的危机源于这样的事实:正是在其种种基础上事物变得更加混淆不清,而混淆不清和非真实都正是内植于现代的种种基础之中。在这种混淆不清中,因为踌躇不定,人变成了某种傲慢地声称有权不惜一切代价而富足地生活,权利在他的一边的人——如果他的声称似乎不言自明的,也就是说,去分享人类一天天 and 一年年地榨取自然的产品和利润。尽管如此,声称权利在他那边,而他对一切事物都拥有权利的人,并没有公正地对待现存世界。那么他是在偏离他的权利,他没有走在正确的也不是真理的道路上。

我们不是真理的守护者,并且没有什么——不是青春或年龄,出身或社会地位,教条或信仰——没有什么给予我们变得自我满足的权利,去假设真理已经被赋予我们。如果我们生活在幻觉中,真理是掌握在我们的手中的,如果我们可以胡乱摆弄它或凭我们的心情任意处置它的话,那我们会变得离真理越来越远。更可能的是真理占有了我们(正如谢林向人们介绍哲学时所提出的被重复多次的箴言一样)。只有当我们在由真理所开启并照亮的空间中活动时,我们才的确靠近真理并与之关联。

在最近的一次布拉格青年的集会上不断回响的“去取代已知的真相!”(Stand in the known truth!)这一箴言,必须被正确地理解和阐释。去取代已知的真相并不意味着沉迷于拥有可能的(would-be)真理。<sup>51</sup>它意味着马上行动,并自己承担经验的努力和苦楚,为了揭示其真正的本质,为了将其自身和这些构造物从物化及人格化的刻板中解放出

来而认真审查现代性的各种构造物。因此,去取代已知的真理构成了对于僵化的状况的一种反抗和有尊严的生活的一种复活。它意味着总是愿意反抗和赞成更新,去形成和出世,去进行另一种打破封闭系统以走向世界的开放性的尝试。

挺身而出去取代已知真相的人不可避免地得出这一结论:今天的危机并不仅仅关注这个或那个领域或方面,而包含的正是种种根基。单纯的矫正和调整,不会起作用——真理,在进入现存世界的路径方面要求某种根本性的改变,只有这样一种根本性的转变才会带领人走出这场危机。

生态学家认为唯一需要做的就是保护环境。哲学家得出结论:必要的是去拯救世界。

(1968 年)

第 1—6 部分,朱莉安娜·克拉克译;  
第 7—8 部分,詹姆斯·H. 塞特怀特译

### 第三章 社会主义与现代人的危机

53

捷克斯洛伐克当代事件的意义和范围,可以用“危机”和“人道主义的社会主义”两个术语最好地予以概括。在这两种表述中包含着比初看起来多得多的内容。它们是已经存在的某些东西和必须拿出方案的直截了当地肯定,不过,它们也构成了思想与行动、批判性的反思与革命性的政策之间的一种特定的联系。捷克斯洛伐克社会正处于危机之中,并试图通过趋向人道主义的社会主义来解决它。

的确,那场危机是一个国家和一个社会的直接的政治的、经济的和道德的危机,但它的性质是这样的,以至于问题在超越了一个国家或社会的框架之中被揭示。这直接地是一个明确的统治阶层、一个明确的政党、社会关系的一种确定的形式、一定的经济模式的危机。然而,危机的特质是这样的,以至于在其中,一般的政治、社会、人类共同体的某些基本问题被揭橥。因此,问题出现了:在捷克危机中已经浮出水面的是什么?这种危机所表明的意义是什么?似乎这场危机是一个难得的历史时刻,其间很多东西变得明显,而在正常情况下(它们)仍然隐藏在表面之下,其间,某些基本的和本质性的东西显露出来,否则难以发现。一个国家和一个社会的危机在一定意义上体现并暴露出了现代人的危机,并且这场危机建立在现代欧洲社会所依赖的



基础之上。

54 由于一种更仔细的审视,人们不能不察觉到,捷克斯洛伐克的国家危机是欧洲危机的症结所在,而在捷克危机之中,欧洲危机出现了,并得以不同寻常地概括。与此同时,这也指出了今天的捷克社会本身所承担的任务的重要性和“人道主义的社会主义”这个词所表示的意义。事实上,这场危机的解决意味着一种关于革命和社会主义、现代世界的政策与权力使命的意义问题的澄清。凭借其自身的理论深度和实践的迫切需要,这个问题将再次被提出:人是谁,实在是什么,自然和真理是什么,时间是什么,以及存在是什么?

如果捷克斯洛伐克的这些事件是一个难得的历史时刻,其间,被隐藏的东西显露出来,那样的事潜在地表现于 20 世纪欧洲的现实,或许这也应该导向这一时刻的第二个方面。捷克斯洛伐克的当代时期已经表明自己是一个历史性的时刻,其间批判性思维、个别群体和个人的力量站在开放的可能性面前,并有机会去影响事件的进程并塑造它。这些事件对于未来几十年这个国家的公民将生活和工作于其中的关系及机构的性质来说极可能是决定性的。理论和批判性思维的明确的观点在展开,因为它们有机会,在一定程度上,影响实际事件的过程和——然而暂时地——认识到那样的事在正常时期被看作是一种纯粹的要求或愿望:理论与实践的统一,思想和行动的统一。

如果西欧的人没有理解在东欧发生的是且仍然是完整的欧洲历史,是一般而言的欧洲问题的一个组成部分,或者东欧人看不到他们的事件和历史发生在一个明确的共同的欧洲的基础上,那么一个性命攸关的误解已经存在并将继续存在。

到了出现一种危机地步的和现在正在转变为一种社会主义民主体制的捷克斯洛伐克官僚 - 警察的体制,较之第一眼看上去的印象,与前述现代人的危机和欧洲社会的危机有更多的共同点。那一体制的某些重要的并在受到关注的各个国家的实际情况中发挥了一种重要作用的历史特点,不应该掩盖它们的共同起源和基础,由此它们间

接地内在地与西方资本主义世界的基本现实相联系。作为一种官僚—警察的统治和掌控的体制,斯大林主义是建立在对人与事、人与自然、思想与感情、活人与死人的普遍的可操作性的假定之上的。这一体制的隐藏的基础和起点,是为人与世界、事物与事实、历史与自然、真理与时间的概念的一种普遍的混淆所决定的。

如果那一体制已经到了出现一种危机的地步,不仅有着成问题的管理和掌控的手段与形式,与之相伴随的是,也有着如此成问题的关于真理与本质的假设的全部综合和实践的全部综合。换句话说,捷克斯洛伐克事件不是惯常的政治危机或正常的经济危机,而是一种关于现实的假定之所由和普遍操控的系统由之成长的基础的危机。

55

在今天的捷克斯洛伐克,存在着一种为创建它而不懈斗争的人道主义的社会主义,它是一种对于一个普遍操控的系统的革命的、人本主义的和解放性的替代性选择。因此,可以理解,在这些事件中,人们是在对待社会主义而绝不意味着一种向资本主义的回归。有鉴于此,人本主义的社会主义(humanistic socialism)是对资本主义和斯大林主义二者的否定。

捷克斯洛伐克的实验会获得成功——它的成功取决于它被始终如一地贯彻执行,取决于它既没有被阻止,也没有被阻止其发展的半路措施所危及——它会提供扩展的和实践的证明,在其当前的两种统治的历史形式:斯大林主义和民主资本主义,两者都是官僚统治——上克服一个普遍化的操控系统是可能的。这种被实践和贯彻于斯大林主义统治下的普遍化的操控系统中的不民主的、官僚的、原始的警察手段,不应该隐瞒这一重要事实,普遍化的操控系统以另一种表面上是民主的、精致的与更引人注目的和更令人震惊的方式建立并强制推行。

20世纪一个本质特征的普遍的操控系统是对19世纪典型的商业体系的发展和完善。在这个意义上,我们的世纪是过去世纪的延续,因此,尽管有一系列意义重大的和历史上重要的革命工作与事件,直

到现在我们还没有超越普遍性的商业、交流、功利主义和异化的系统及普遍的操控系统两者由之发端的这些基础,可操控性断然地决定了我们这个时代的愿景。最多样化的思想意识与不同形式的虚假意识隐藏了这些基础和来源,以至于,一方面,那些现象,尽管它们的多样性,都有很多共通(貌似)之处,作为相当对立的東西和排他的東西而彼此对立,同时在另一方面,它们混淆了能够成为并且是一种真实的、替代当前的普遍的操控系统——在其所有的伪装和历史形式上——的历史选择的革命性的转变或根本性的转变的性质。

我并不认为在那两样东西之间的是所谓的斯大林主义——或开明的和改良的斯大林主义——以及那样的东西在西方被界定为大众社会、富裕社会、消费社会,那不会有本质上的区别,而且这两种现象并不属于完全不同的社会经济形态。不过,我想问——为什么虚假意识和人的操控在这两者中发挥了如此重要的作用?我得出的结论是使这两种现象成为可能的基础和源泉的是一种潜在的与未阐明的共同的人和实在的“概念化”。用“概念化”一词,在这里我们不是指理论自觉,而是指一种人与存在的绝对真实的和事实上的分裂,一种绝对的实在被固定在某个位置上,在主体间的关系上,在人与事物和自然的联系上,在发现真理的方式上,并且在真理和谎言之间的联系上。在亿万人民的日常生活中,在人们构建其关于他们自身与世界的假设的基础上,一种实在被还原了。普遍的可操控系统的本质特征不仅是虚假意识在人们关于他们自身与世界的假设上的统治地位,而且是——特别地和主要地——一种区分真理与虚假的递减和倒退的能力及一种兴趣的大量缺乏,或者对区分真理与非真理、善与恶兴趣索然。

某些时期对艺术的对立立场和对已知的肯定的自然的反对是第二个假定——在某些社会中可以没有真理而活着,为了存在它们并不要求它。数以百计的艺术作品并不拒绝这种肯定,反而确认它,因为正是它们的存在证明了艺术生产和创造性不能改变一个时代无诗意

的和不文雅的基础或日常生活的无聊气息。以这种方式有条不紊地提供的学识的取得和知识的大量积累确认了而不是否定了第二个肯定。因为它们证明了现代科学在这种事实面前的无能为力,某些社会促进了科学并利用科学知识,与此同时大量地和不断地编造作为对它们自己的存在而言的一个不可或缺的条件的神秘化与虚假意识。

在一个普遍的操控性(manipulativeness)系统中,人丧失了区分的能力和区分的需要,也就是说,丧失了辨别真理与非真理、善与恶的能力和需要两者。普遍的操控性系统是一个冷淡和漠不关心的系统,在那里真理与虚假、善与恶混杂在一起。冷漠被提升到一种实在的统治的和构成性范畴,其意味着真理等同于非真理,善等同于恶,高贵的等同于卑微的,因此,普遍性的水平等同于普遍性的轻蔑。一切都是等值的和同样无价值的,因为一切都丧失了自己的价值和内在意义。因此,在一个普遍化的操控系统里,虚假意识不是建立在非真理和谎言(不同于真理的东西)之上的,而是建立在混合、融合——密不可分的混合物——真实的和不真实的、善的和恶的基础之上。一方面,在那一系统里,冷淡作为日常环境出现了,其间民众转变为群众生活和行动,而另一方面,它区分了无能为力和缺乏兴趣:漠不关心,感觉迟钝,稀里糊涂,感受性、情感和理性减弱。

普遍的操控系统建立在实在的技术安排之上。技术理性将实在组织为一个将被征服、被估量、被处置和被超越的客体。为了使人(而且连同人、事物、自然、观念、感受性)可以成为普遍的可操控系统的一个组成部分,首先必须进行一种根本的史诗般的改变。这是一种转换,其间存在被还原为存在者,世界被还原为广延物(res extensa),自然被还原为剥削的对象或一个物理-数学公式的集合。人转变为一个受制于一个相应的客体的主体,对于这一相应的客体,存在、世界和自然被还原了。真理被还原为实用性的精确性,等等,辩证法被还原为一种纯粹的方法或规则的集合,最后,成为一个彻底的技术实体。在一个普遍的操控性系统中,那一根本性的和史诗般的还原变成了冷

漠的延续和统治的先决条件。

人被当作一个可操控的个体被整合进那一系统。制造虚假意识的现代人最伟大的幻想之一便是这种实在(存在)可被组织成为一个客体、剥削的焦点,就像可供我们征服、处置的某些存在物一样的先入之见。尽管如此,我们仍然停留在这样的安排之外。事实上,人总是以一种适当的方式通过这种安排,作为它的组成部分、服从于它的逻辑的东西,进入这个系统。因此,如果现代人感受到他的位置的成问题的环节并意识到它通过诸如挫折感、恶心、迷惘、百无聊赖、胡言乱语以及异化而表达,如果他试图从社会学上、心理学上或历史上解释这些现象,他只是在处理种种后果。他的检视并未深入事物的本质、基础,虽然他可能发现了它大部分的意义和价值。

技术理性摆布实在不仅仅是作为统治、实用性、计算和配给的对象,作为在我们面前拓展的领域,那些东西都是可被基本上检查 and 控制的,而且也是作为可臻完善性(臻于完善的可能性)和一种虚假的无限性。从技术理性的角度来看,一切都是某种临时性的过渡阶段,因为存在的一切仅仅是不完善的先兆,等等,这一切都将趋向无限。也就是说,就完善和改良的无限过程而言,一切事物都仅仅是相对的。从《1984》的角度来看,当下不仅是不完美,而且它也是一个纯粹的临界点,一个路过的阶段。绝对的可臻完善性,作为一个处于无休无止的完善的开端的一种虚假的无限性,它会取消一切并剥夺一切——事物、人、观念——它们自身的意义和内在价值,并只在这种语境中从无休无止的过程的角度将意义和价值全部出让。一切事物都仅作为一个过程的过渡阶段而具有意义和价值。

58

但是如果在那种虚假的无限性中,一切事物都丧失了其内在意义,而事物被去-物化,而人被物化——一切事物都是冷淡的,因为它是可变的和可操控的——那么,作为上述操控性的系统建基于其上的根本性水平的合乎逻辑的结果和后果,虚无主义出现了。

我们希望没有必要去强调在一种哲学的意义上所使用的“技术合

理性”一词,我们不打算以任何方式贬低技术和技术思想的意义。当代人的生活中不能没有技术,技术进步对于人的解放来说也是先决条件之一。然而,今天这两种流行的有关技术的先入之见——两者都是一种对于在其中和其本身一定能带给人以自由的技术和技术进步无所不能的非批判性的信仰,和对于技术的一种浪漫化的想象以及它会奴役人的畏惧——隐藏了技术的本质。技术的本质并非机械和自动操作装置,而是一种将实在组织成为一个分配、分析和完善的技术合理性。无论有多么奇怪,它可能表现得与黑格尔的“虚假的无限性”、孔多塞的“臻于完善性”、康德的手段和目的的研究,以及马克思的资本分析所谈及的关于技术的本质有着太多的共同点。机械并不对人构成威胁。技术对人类的奴役统治并不意味着机械和自动操作装置对人的反抗。如果技术性的知识被等同于普遍的知识的话,以这样的技术性术语,人们还只是模糊地觉察到这种危险威胁着他们;如果技术合理性掌控实在到这样一种程度,以至于所有这一切都是非技术性的,所有这一切都不能被分配、被操控,或被计算,它便是对抗自身和对抗作为非理性的人。

就此而言,作为合理性的对立面,辩证推理,并不意味着一种对于技术推理的拒斥,而是在技术合理性是有效的和被证明是合理的框架与界限内的限定。换句话说:辩证推理首先是将技术合理性等同于普遍的合理性或将技术推理的准确性和合理性抽象化的神秘化消除。就此而言,辩证推理主要表现为预示着神秘化和伪具体的毁灭的到来的批判性的反思<sup>①</sup>,并旨在像它本来的面目那样描绘实在,以复归于它的全部客观的内在含义。当然,被这样解释的辩证法不仅仅是一种方法,而且是一种规则的集合或一种纯粹的总体化,两者都不仅限于社会历史事实。相反,它发端于一种批判性的解神秘化的反思,并因此

---

<sup>①</sup> 编者注:参见《具体的辩证法》,第30页。“伪具体”(Pseudoconcrete)是指一种“现象的虚构的客观性”,此在一种社会-历史的语境中,其真正的、属人的意义从视线中消失了,而这种(社会)现象则改头换面,似乎不受其属人的意义的支配。

成为更接近于智慧而不是某些思想规则的熟练的运用。它同时内在地与人和世界的问题,存在、真理和时间的问题相联系。

59 在捷克斯洛伐克,伴随着一个特殊的统治阶层和一种特殊的政策的破产,普遍的操控系统也经历了一种危机,它(系统)所依赖的隐匿的基础已被揭露出来。从这一事实来看,为什么人本主义的社会主义不能只是一种政治的或经济的实体就很清楚了,尽管这里的主要问题是解决政治的扭曲和经济的困难。人本主义的社会主义作为一种对于普遍的操控系统的任何一种或全部的变形的革命性的、人本主义的和解放性的替代性选择而出现,正因如此,它依赖于一个完全不同的基础,并需要一种绝对不同的人、自然、真理和历史的概念化。

在每一次危机之中,一切事物都会再次被理论地检视和分析,曾经看似已被解决和被明确的事物,早已不再是显而易见的而是看起来成问题的,也就是说,其成为了一个必须永远和总是被检视与分析的重要问题。社会主义的现象本身属于那些问题之一。令人惊讶的是,所有的经验之后,问题再度出现:究竟什么是社会主义?这个问题并不仅仅暗示着期望以社会主义的名义犯下的所有残忍的和非人道的过错必须被毫不含糊地消除,也意味着社会主义的意义必须被重新审视。的确,它表明了实际的任务和困难,以及对其定义和形式的细目的简单凝思,模糊了社会主义的历史意义,以至于实际的理论的实用主义和实用性被遮蔽了,并把作为一种对于压迫、苦难、虐待、不公正、谎言暴行、战争、人的贬损和人的尊严的粉碎、缺乏自由以及漠不关心的人本主义的及革命性的替代性选择的社会主义的解放意义推到了幕后。在它发展的每一个阶段,在每一次表现和每一种历史性形式上,社会主义必须总是在它与这种解放意义的关系中被解释并被定义。因此,辩证法、革命本色、批判和人道主义恰恰成为社会主义的组成部分,因为我们必须在它与整体意义的关系中评估每个阶段的收获,每一次真实的努力,阐述的每一种历史形式。与此同时这为我们提供了在社会主义的每一次努力、每一种历史形式和社会主义阶段,

区分那些符合社会主义或属于它的与那些背叛了社会主义的、不符合它的,以及只不过是社会主义或它的变形的一种历史的寄生物的可能性。

如果我们不清楚给予这些事件的分类的意义和内容的话,捷克斯洛伐克事件会导致一定的误解。在捷克斯洛伐克,当前进程被称为民主化和平反(rehabilitation)。从这个术语中我们可以了解到,在这里,议论的焦点是冲着过去的事件,其中的含义就是去纠正、改善,并在过去引入正义;第二,民主化和民主是作为某些外在的东西和附属品被添加到社会主义中去的,是作为一种异物移植到社会主义中去的。在捷克斯洛伐克事件中,我们处理的是一种回到过去伴随着创造新的和未来的那些复杂的联系。这发生在那种情况下,其中越来越清楚的是无论如何也想象不出发生在这个国家的一切,自1945年,一个必要的和不可避免的沿着社会主义的道路阔步前进的阶段开始了。这一发展的某些阶段是一段弯路,而许多举措都被证明是历史的错误,以至于如今捷克斯洛伐克在延续那些无可争议地是革命的和社会主义的,而拒绝错误的和扭曲的一切这一点上,迥异于其最接近的过去。

60

显然,生产资料的社会化<sup>①</sup>和工人阶级的统治是社会主义的捷克斯洛伐克不会拒绝的那些革命性的趋势,这是当代革命进程的前提条件。更具体地讲,它们作为革命不可或缺的阶段而出现,这一阶段超越了紧随其后的今天捷克斯洛伐克所经历的阶段。这个阶段的重要意义不仅消除了过去的扭曲和警察-官僚统治的专政向社会主义民主的转变,而且与此同时,社会主义的发展类型将合乎其内在的解放的和人本主义的内涵。

捷克斯洛伐克的当代事件应该显示——假设实验成功——社会主义与民主是内在相联系的。那些我们今天称之为民主化的东西,只是发生在这个阶段的历史连续,与社会主义的整体性质相似。这是

---

<sup>①</sup> 编者注:“生产资料的社会化”(Socialization of the means of production)是指经济的关键部门至少要么是由国家控制要么是由社会控制(不一定是同样的事情)。



真实的不仅是因为社会主义反对那些产生于先前的时代,包括民主时代的有价值的和进步的一切,也是因为只有当言论自由、出版自由、集会自由和契约自由蓬勃发展时,在社会主义制度下工人阶级才能有一种政治的和指导性的作用。没有这些自由,工人就会成为一种被操控的群众,而官僚机构就会篡夺并抢占其作为一股政治力量的角色。

捷克斯洛伐克今天的重生的一个基本特征是在一种良好的想法(constellation)下,工人和知识分子的一个革命联盟的建立,一个每个阶层带来了其特质的联盟,其间它们产生了某种相互影响。这一联盟建立在这种意识之上,一种革命的社会主义的知识分子确实能够成为一种催化剂,但是仅凭这一点——没有来自人民的支持或一种与人民的联合,特别是与工人阶级的联合——它不能使事件形成社会结构的转换的综合实体。这一联盟也是建基于这种意识之上的,工人阶级对自由和信息及言论的真理极为感兴趣,工人阶级也对神秘化和虚假意识的解构感兴趣。工人和知识分子的这一联盟是通过对话,通过超越不信任和相互偏见而建立的,是建立在知识分子和工人的联合体内以个人的相互承认的方式实现的一种共同的批判,在工厂,正如在编辑部和高等教育机构一样。(这一联盟的最令人印象深刻的表现形式之一是在为了捍卫出版自由和信息自由而自发地组织起来的工人委员会中<sup>①</sup>发现的。)

捷克斯洛伐克改革的当前进程的结果必须是作为一种基于生产资料社会化的政治制度的社会主义民主的建立和社会主义民主的法律的与宪法的巩固。在这种系统中,被授权的人作为权力的唯一来源,将管理公共事务,工人将不仅是集体的主人,也是工厂的所有权的管理者和参与者,每一位公民都将是政治生活、政治权利和各种责任的一个真正的和非异化的主体。

社会主义民主的基础并不是无名的群众,不是由一个可抨击的统

<sup>①</sup> 编者注:一种发生在“布拉格之春”改革运动中的现象。

治集团(由一个政治官僚机构)领导和操控的,而是由作为政治生活主体的自由和平等的社会主义公民操控的。在当代事件中,种子已经为可被考虑的社会主义民主的基础和雏形的有机的开始准备好。这些包括:(1)一个人民阵线(popular front),作为工人、农民、知识分子、青年和公务员的一种动态的联合,通过共同的政治对话而得到系统的阐述,通过紧张、斗争与合作,带着反对派的可能性以及在一种社会主义的基础上形成某种替代性方案的一个社会政治联盟;(2)具有出版自由、集会自由、契约自由和结社自由的民主政治;并且(3)作为工人——不仅是集体的所有者,也是社会的(社会化的)财产的管理者——的自我管理的组织化的工人委员会或生产者委员会。在这个意义上,我们认为捷克斯洛伐克的社会主义民主是一种不可分割的民主,我们认为它可以具有一种真正的民主——只有这三个基本要素的合作和协作——的功能。随着它们中的任何一个削弱或消除,民主就会退化或转化为纯粹的形式上的民主。

捷克斯洛伐克的当代事件将其政治带到关注的焦点上,使其政治成为普遍福祉(universal interest),但同时对他们的问题发出了警告。政治的一种自然要素是权力,但是政治的性质决定了什么样的政治将被运用以及它将为谁服务。政治不只是对于行将出现的或现存的局面的一种反应(reaction),它也不仅仅是对现存力量的一种简单的处置(disposition)。政治不仅由社会力量、阶层和阶级所支撑,而且也由人的激情、推理和情绪所支撑。在每一种政治中,新的力量被创造并得以规划,而政治的本质决定了在人身上什么会被唤醒和被触及,什么会向人们提出挑战而什么会阻止他们或者使他们麻醉。在今天的政治中,最重要的方面是人的教育,因为在政治生活中,人的这种或那种潜质或能力将被发展,这样或那样的行为模式、品质或参与将被提升。它取决于政治的性质是在斗争中攫取权力或者维护权力,在它的实施和应用中,急躁、私人利益、偏见、黑暗冲动、正义感降低,而在人民中,真理会被唤醒,还是,与此相反,一种努力会被做出并去发展作

为它们自身的力量或者倾向,那些趋势、激情、能力、潜质以及人的可能性会使他自由地和诗意地生活。政治总是人们的领导,但政治的本性决定了谁将会被领导和实际上谁在被领导:他们会成为被操纵的,不负责任的无名的群众,抑或是希望成为自由的和负有公民责任的人。

(1968 年)

朱莉安娜·克拉克译

## 第四章 道德的辩证法 与辩证法的道德<sup>①</sup>

我们必须对两种哲学思潮作出区分：一种哲学思潮在原则上能够解决人和世界的全部本质性问题，但是由于时间的不足，这些哲学思潮只关注其中的一些问题——而将填补空白的机会留给了后代——另一种那些关心其他问题的哲学思潮，对它们而言，时间的匮乏只是承认或掩盖对于解决某些问题能力不足的一种文雅的方式。例如，众所周知，普列汉诺夫<sup>②</sup>的艺术理论从来没有达到一种真正的艺术分析

---

① 塞尔维亚 - 克罗地亚语 (Serbo-Croatian) 版编者注：这篇文章作为一个整体以意大利语发表在意大利共产党的期刊《马克思主义评论》( *Critica Marxista* ) 1964 年第 3 期上。它被作为目前这个版本基础的塞尔维亚 - 克罗地亚语的翻译主要是根据这个意大利语版本完成的，虽然还参考了一个版本。另外，文章的一部分也在捷克的《火焰》( *plamen* ) 1964 年第 9 期中出现，这一版本也被用来作为塞尔维亚 - 克罗地亚语的部分译文的基础。捷克文版本的最初出处已由一个编者注予以标明。

② 编者注：格奥尔基·普列汉诺夫 (Georgi Plekhanov, 1856—1918) 是俄国社会民主党的创立者，列宁之前的主要理论家，他的著述对列宁有着一种巨大的影响。普列汉诺夫以试图探索一种马克思主义的美学，特别是艺术形式的起源及其与历史发展的阶段的关系的问题而著称。

或定义一些艺术作品的恰切的本质的深度；相反，它本身消散在一种艺术的社会状况的一般描述中，因此，它创造了为解决实际美学问题的条件而将被设立的这种印象。事实上，它从来没有超越一种准备阶段的限度，因为它的哲学出发点并没有允许它探究艺术的真正问题的深度。普列汉诺夫对于社会条件和艺术的经济等价物的雄心勃勃的研究并没有真正标志着进一步的和更深层次的发展成为可能的这一必不可缺的出发点，而是这样的分析所无法超越的内在的限制。我们这些讨论道德问题的马克思主义者或许也会出现一种类似的情况？是不是我们的道德评价、道德批判的评价和那种在我们身上唤起的与道德相关联的一切特定的怀疑，只是面对人类现实的一个特定的领域的我们的理论的无能为力的某种直接确认呢？

64 这个问题不能为一种简单地提及发生在上个世纪末和这个世纪初的社会主义运动中的众所周知的关于马克思主义和道德的讨论所打发掉，因为那次讨论的性质和水平提出了比对于所提出问题的某种反应多得多的一个开放的问题。这种讨论首先在客观上揭示出，如果一种社会运动将自己降格到纯粹地利用人民群众去实现一种本身建立在经济力量的机制的科学基础之上的社会技术的权力政治的这个或那个目标的话，那么为了在超越那种运动的另一领域——在道德的领域——建构自身，人类的意义就会放弃这种纯粹的运动。

当历史的事实开始被视为一个严格的因果关系和单一维度的 (unidimensional) 决定论的领域时，其间人类实践的产物以经济因素的形式控制人本身，当这些因素与“致命的必然性”以及某种“铁律”驾驭历史朝着一定的目标前进时，从这一刻起，我们会立即与这个问题相冲突：如何使这一不可赦免性与人类的努力以及人类活动的一般意义相协调。历史的法则和人类历史的规律之间的这种二律背反并没

有得到令人满意的解决。<sup>①</sup> 长期以来,种种答案都在某种机械的思维方式的框架中摇摆,人类活动要么归因于加速一种必然的历史过程的因素的作用,要么归因于某种历史运作机制的一个独立的不可或缺的元素(类似于齿轮或传动杆)的作用的结果。就这样开始了理论和实践的恶性循环。历史的进程恰恰处于非人性化的开端,也就是说,人的意义的被剥夺,被自然化和被物化了,它可能变成物化了的科学检验的客体,就好像一个人在处理某种社会物理学,或伴随着政治活动被解释为社会的技术,这便是所谓的社会学或经济唯物主义。

不过,它很快就发现,这是一种错误的历史的贫困化,很多声音都在提出警告,人已经被忘记了。但是,因为对这个错误的批判是不够严谨的,从不包括问题的根源——也就是说,历史的物质化(materialization)和历史的物化(reification)<sup>②</sup>——我们已经超越了仅仅注意错误。历史过程和社会实践中的人类意义的问题已经被转给了个人活动的领域。以这种方式,历史的一种拜物教解释通过伦理学得到了补充。我们不应该感到惊讶,作为一种结果,与马克思主义相联系的道德要么作为一种相异的元素,要么作为某种外部的补充而出现在这种情况下:这种相异的元素对马克思主义理论的哲学唯物主义构成了一个严重的问题,并且,事实上,赋予了这一理论以某种完全不同的哲学基础(例如,去结合康德和马克思的努力),一种外部补充的表面的理论特征仍然更有力地强调人在自然的概念化和科学的概念化中的次要的与从属的地位。

---

① 编者注:20世纪后半叶的社会主义者追随19世纪非常流行的受达尔文主义影响的恩格斯对马克思的阐释,倾向于强调“历史的规律”(以一种非常决定论的方式被理解的“历史唯物主义”,其中历史经济条件几乎绝对地决定了人类的行为)。这里所提及的“二律背反”存在于对历史的这种决定论的理解与那种强调人类在塑造历史,也就是他们的社会现实上的创造性作用理解之间。[(参见第四章注释8,以下。)(即本中译本第85页注释③。——译者注)]“经济因素”指“人类的客观的实践或精神的实践的一个个孤立的产品变成社会发展的‘动因’(agents),尽管,事实上社会运动的唯一作用者是生产和再生产着其社会生活的人本身”(《具体的辩证法》,第63页)。

② 编者注:站在反对人类行为的立场上,使历史成为某种“东西”。

65 在适当的哲学的层面解决这些道德问题和艺术问题的能力或无力总是与某种特定的辩证法、实践、真理的理论与人的理论、哲学本身的普遍意义的阐释(或歪曲)相联系。一种类型的道德,一种思维的方式和道德程序的方式,与一种特定的历史的、实践的概念,与一种特定的辩证法、真理的和人的理论相一致。例如,在一种机械地解释的辩证法中,一种实用主义的真理概念和道德中的功利主义之间存在的一种相关性能被证明。但是甚至更加重要的是,这一事实,一种特定的哲学的基础为系统地阐述实际的问题提供了一种更大的或更小的可能性,因此,在一些概念化的哲学的基础与理论的和实际的界限——推理源自那一概念化——之间,存在着某种无法克服的关联性。

在我看来,人们必须找寻并去分析马克思主义中道德问题的众多尝试的失败——道德被低估,或它被忽略了以利于紧迫的现实问题,以及这种分析是巧合的而不是系统性的这一事实——的原因。人们必须在这一事实中找寻它们,正是在它们的哲学基础中,它们体现在这个或那个核心的哲学概念中。得以建立的一定的局限性和被纳入任何一种审视——无论多么深刻和严谨,没有与此同时超越哲学基础本身的有限性的性质——的某些扭曲的根源,就不能被克服。现实的每一个不同领域的评估不约而同地也是对于分析本身不可或缺的基本原则的验证。如果没有调查的假设和结果之间的辩证的回环往复,如果对于现象和不同的领域的分析是建立在不加批判地采纳的假设之上的,以及如果单独领域的问题,并未刺激一种深化或一般的基础的一种修正,那么一种已知的理论分歧便会持续下去。这一分歧假定科学的不同领域在审视经济现象、分析艺术、揭示历史规律、谈论道德方面是更有效的,它们离这一领域更远,其间令人不安的问题被提出了:人是谁?

就道德问题的系统阐述而言,人的理论代表了一个不可或缺的条件。只有在人与世界的关系之中,人的理论才是可能的,这要求一种辩证法的对应模式的系统阐述,时间问题和真理问题等等的某种解

决。我相信不只是我借此强调这一任务的重要性:相反,首先是我表达了这一思想,特定的道德问题的解决与现存状况,与马克思主义的核心哲学问题的研究和验证紧密相连到了这样的程度,以至于我们不希望陷入平庸或科学主义和道德主义的折中的混合之中。一以贯之地采用原则的能力是马克思主义本身发现的哲学思想的一种基本美德。只有以这种方式,原则才可以被证实是合理的,因为只有凭借这一方式,理论才能合乎不可或缺的普遍性,这种普遍性不允许任何退却,从而使必要的具体的性质的发展成为可能,因为它也需要研究和行为的主体。与此同时这一美德在为理论阐述提供大量的新的观点上是极有用的,并且与此同时它是验证其结论的准确性的首要标准。

66

如果马克思主义放弃这些原则,它便是放弃了其最大的优势之一。马克思主义揭示了资本主义社会中言与行、辛苦和快乐、理性与实在、外观与内容、真理和实用性、私利(*expediency*)与良心、个人利益与社会迫切需要之间的矛盾。与此同时,在发人深省的批判上,它系统地延续了欧洲思想的基本趋势。马克思将资本主义社会描述为一个矛盾的动态系统,其核心、结果及依据都是建立在雇佣劳动的剥削上,建立在阶级和资本的对立的基础上的。马克思主义揭示出这种矛盾酒神般的狂欢——不过,就这些矛盾中的每一个如何能被解决而言,问题仍然是开放的,而就资本主义世界的矛盾的解决是否同时意味着人类生存的本质性矛盾的解决而言,怀疑仍然踌躇不去。直到马克思主义在它自己的理论和实践中运用了唯物辩证法,由于这一疏忽,它至少产生了两个严重的后果。

首先:这一疏忽创造了一种肥沃的土壤,在它之上的革命热情,坚信革命能解决人类生存的所有矛盾,可以变成认为革命甚至没有解决这些矛盾中的一个的革命的和后革命的怀疑主义。

其次:马克思主义已经错过了一个大好的机会去修改辩证法的一个基本问题,一个黑格尔碰巧遇到的,一个对道德行为具有关键意义



的问题。我想到了历史的目标或者,用其他术语来说,历史的意义。

对于马克思而言,唯物辩证法是一种解释和描述资本主义社会的矛盾的工具,但是当马克思主义者开始审视他们自己的理论和实践的时候,他们轻视唯物主义赞同唯心主义,轻视辩证法赞同形而上学,轻视批判赞同辩解。在这种意义上,我们必须理解对于马克思,包括马克思主义和社会主义两者而言忠诚是一种向首尾一贯地判断和运用唯物辩证法于当代社会所有领域的回归。与此同时有必要提出和回答这个问题,为什么事实上前述走向各种护教学(apologetics)、形而上学、唯心主义的趋势会出现。

因此,应用马克思主义辩证法的第一个结果是肯定言与行、理性与实在、良心与私利、道德与历史活动、意图与后果、主观与客观之间的矛盾,在那里工人阶级与资本之间的对立已被废除。这是否意味着,在其他事物中,资本主义正是在它们之中的与它们自己的这些超越历史和本身存在于所有的社会结构中的矛盾的一种单独的历史形式? 还是社会主义作为一种运动和一种社会只存在了这么短的时间,因此,我们不处于一个位置,从所说的矛盾的存在或不存在的角度可以看出这种新形式的人际交往和社会管理将会具有的全部后果。

对这个问题的回答,需要大量的中介因素,它们的存在和相互关系都将导致进一步的阐释。因此,我本人对这种肯定心满意足:这样的矛盾的存在及其发现进一步揭示了在属于阶级的那些东西与属于全人类的那些东西之间,在那些能被历史地转换的东西与内在于全人类的那些东西之间,在那些暂时性的东西和永恒的东西之间的客观联系。总之,它们给什么是人,什么是社会和人类实在的问题带来了一线光明。

同样地,因为道德的问题与这些问题有着密不可分的联系,我们得出了我们对于马克思主义的道德反思的理论出发点的定义。因此,我们将继续解释所列举的问题,从这些矛盾开始:(a)人与系统,以及(b)内在性和外在性。

## 二

正是两个人之间的联系创造了一个系统。或者,更准确地说,不同的系统中建立了不同类型的人们之间的关系,这种关系可以用它们自己的基本形式表达出来,并且可以通过人类联系的两个标准而被描述出来。就狄德罗而言,宿命论者雅克和他的老师;就黑格尔而言,主人和奴隶;就曼德维尔而言,典雅的淑女和精明的商人,构成了人与人之间的关系的模式,其中一个人与另一个人之间的关系是由每一个人在作为一个总体的社会系统中所占据的位置限定的。

人是什么样的,他的身体结构和智力结构是什么,这个或那个系统为了它能够运作需要什么样的性质? 如果一个系统“创造”并假定人的本能迫使人去谋求利益,理性地或非理性地履行的人,谋求(效用和金钱)最大的收益,这意味着这些基本的人类特质足以满足系统运作。人向某种特定的抽象的还原并非理论的原创性贡献,而是历史真实本身。经济学是一个关系的系统,其中,人被不断地转化为经济人。当他通过他自己的行动进入经济关系的时候,他就被卷入了一定的关系——他的意志和意识都是独立的——其中他作为经济人(homo economicus)<sup>①</sup>而活动。经济学是一个旨在把人变成经济人的系统。在经济学中,人是能动的仅仅是因为经济是活跃的,也就是说,到了那种制造某种特定的来自于人的抽象的程度。它促进并强调了他的一些属性,而忽略了对于它的运作来说不必要的那些其他属性。

68

社会系统——是那种社会经济组织意义上的经济、公共生活,或部分交互作用——在一种运动中被建构并被保留,这归功于个人的社会活动,也就是说,归功于他们的行为和表现。同样地,因为一方面,

---

<sup>①</sup> 编者注:参见科西克:《具体的辩证法》,第51页。“经济人就是作为系统的一个组成部分的人,作为系统的一种运行要素的人,这样的人本身必须具有运行这个系统所必不可少的本质属性。”

这一系统由个人界定这种活动的性质、范围和能力,一种复杂的情况被确立在这一系统的基础上使得它非常独立于个人而运作。另一方面,每个个体的具体行动和行为是与这一系统的存在与运行无关的幻觉十分盛行。

蔑视这一系统的作用的浪漫主义者忘记了人的——他的自由和道德的——窘境,总是包含在人与这个系统之间的关系之中。人总是一个系统内的存在,并且,作为它的一部分暴露于被还原为一定的功能和形式的趋势之下。然而,人又是超越某一系统的存在,而且,作为人,不能被还原为这样或那样的现有的活动系统。人的具体的存在,置身于一种被还原为一个系统的无能为力与克服这个系统本身的历史可能性之间的空间之中,而真正的整合和实用的功能则置身于某一环境系统和关系系统之中。

\* \* \*

唯物主义的批评是人作为这样的或那样的系统中的一个个体能够且必须进行的那种对抗,以及那些事实上在这种被规定于他的或在道德符码中被阐释的指导下进行的对抗。在这个意义上,它有利于全面准确地认识这一思想,现代社会的道德观立足于经济学,当然不是用经济因素的常识,而是在生产和社会财富的再生产的某一历史体系的意义上被解释。某一道德法典宣称,人本质上是好的,人与人之间的关系建立在相互信任的基础上。与此相反,在这种或那种经济模式中,政治和公共生活得以实现的人们之间实际关系的系统,是建立在对人的不信任的基础之上的,并且只能因为它促进了人性的阴暗面而得以维持。

这就是马克思心目中的那种道德与经济学的矛盾,当时他揭示了资本主义社会人的物化和碎片化的本质的原因:“它源于疏离的性质,适用于我的每一个领域都是某种不同的和相反的尺度——一个是道

德而另一个是政治经济学——因为每一个都是人的一种特定的疏离，关注的重点是与另一方的疏离的联系的一个特定的领域。”<sup>①</sup>

由于道德对人提出了一定的要求，而经济学一方，因为这些领域（道德）的前者寻求有利于他和爱他的同胞，而另一方（经济学、公共生活）则迫使他将其他人看成在争夺经济利益时、在权力竞争中为了确保他自己一定的社会地位而努力的竞争者和潜在的敌人，实际的人类生活经历了一系列相互矛盾的情况，而且，在它们的每一次的具体的解决那一刻，人都呈现出不同的伪装，另一种含义。在一个时刻他是个懦夫，在另一个时刻他又是一个英雄：在一个场合下他似乎是个伪君子，在另一个场合下他又是一个天真的理想主义者：首先，他是一个自我中心主义者，然后才是一位慈善家，等等。

从帕斯卡尔和卢梭时代起，在欧洲文化中一个问题不断地和不可避免地被提出：为什么在现代世界的人们不幸福？这个问题对马克思主义也具有某种意义吗？它可能与经济学和道德之间的关系没有联系吗？对于所有的以这种或那种方式承认人类生存与意义的创造和定义之间的联系的哲学思潮和文化思潮来说，这一问题都具有至关重要的意义。这也完全适用于将历史诠释为世界的人化和在自然物质之上留下了人类意义印记的马克思主义。

为什么在现代世界的人们不幸福？<sup>②</sup> 卢梭回答道，因为他们是自私的奴隶；司汤达（Stendhal）回答说，因为他们是自负的。<sup>③</sup> 马克思主义将如何应对这个问题呢？它会将不幸的全部责任转变为悲惨的生活和物质匮乏吗？没有掌握实践的哲学意义的常见的“社会学主义”和经济主义，徒劳地用这些范畴思考寻求经济学和道德之间的一种真

---

① 编者注：卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯：《全集》（*Collected Works*），第3卷（New York: International Pubs. Co., 1975, p. 310）。

② 编者注：捷克文版本作为《道德的二律背反》（*Antinomie morálky*）发表在《火焰》上，以这一段开始，直到文章的末尾。

③ 塞尔维亚-克罗地亚语（Serbo-Croatian）版编者注：R. 基拉尔（R. Girard）：《浪漫的谎言与小说的真实》（*Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, 1961）。

正的调解。从一个过分简单的角度来看,贫困的事实、物质匮乏的事实和剥削的事实,无论它们多么理直气壮地被强调,在现代世界中都会丧失其真正地位,因为它们与它的全球性结构相分离。为什么在现代世界的人们不幸福?这个问题并不暗示着不幸遭遇牵动着人们,以及因为这发生在意想不到的场合,例如生病,一位心爱的人的失去,或过早地去世——所以它中断了他们的生命历程。它也不意味着浪漫的幻想,由此现代人已经失去了他昔日所拥有的财富。真理与不幸之间的历史矛盾,反映在上述问题中。知道真相并以实在的本来面目来看待它的那个人,他不能是幸福的,现代世界中幸福的那个人没有辨别真相并通过一种惯例和谎言的棱镜来看待实在。革命的实践必须解决这个矛盾。

70 司汤达的“自负”和卢梭的“自私”恰恰触及了现代人的行为和性能的机械主义的本质,现代人由于绝对的不知足,被从一件事驱赶到另一件事,从一次放纵驱赶到另一次放纵,这种绝对的不知足将人、物、价值、时间变成仅仅是缺乏任何不可或缺的意义朝生暮死的客体或转瞬即逝的状态,实际上其唯一的意义就在于要么落后于它们要么超越它们。

一切都仅仅是一种刺激或向某些不同的东西前进的借口,以至于人变成了由一种永不满足的渴望所驱使的一种存在。但是,那种渴望不是本真的,它并不源于事物与人之间的自发的联系,而是源自一种有意使人拿自己跟别人比较,拿别人跟自己比较的比较和对抗。

在任何情况下,那些作为动机出现在人的行为和性能领域的事物作为“事物的法则”而存在于客观世界之中。对于利润的渴望作为动机出现在一位资本家的良心当中,因为他的行为是日益增加资本的过程的内在化。

为什么在现代世界的人们不幸福?卢梭和司汤达以心理范畴进行回应。马克思用一个系统的一种描述予以回答,在这个系统之中,自负、自私、形而上学的欲望[基拉尔(R. Girard)]、憎恨[舍勒(Sche-

ler) ]、竞争与空虚、至善转变为一种幻象,以及幻象开始作为经济结构的内在化而被提升到至善的高度。所有的价值转变成只拥有生命的空虚的后果的更加遥远的价值,时光消逝在追求这些更加遥远的价值的普遍的和绝对的竞赛之中,幸福的概念退化为身体的舒适,而理性的概念退化为一种对于人和物的合理化的操控,将手段转化为目的和将目的转化为手段的现代生活的日常氛围被固定在一个简单的公式所表达的一种经济结构中:金钱—商品—更多的金钱。如果现代世界——其中“为什么人不幸福?”的问题发生了——由“齐平而不是真正的共同体”(马克思,《政治经济学批判大纲》)这一警句明确地定义的话,为了将其定义为“真正的共同体而非齐平”(real community instead of leveling),历史的实践必须使世界的结构改变。

在日常生活中,真理与谎言肩并肩地存在,善与恶肩并肩地存在。为了使道德在这个世界上可以忍受起见,有必要分辨善与恶。有必要使善处于反对恶的位置,使恶处于反对善的位置。人通过他自己的行为建立这种区分,只要他的行为关注这种区分,人便在一种道德生活的水平上。只要人类的生活展现在善与恶的光明与黑暗之中——也就是说,没有一个明显的区分,在那儿善与恶混合在一个虚假的整体之中——那么生活就会展现在道德之外,并且构成纯粹的存在。

人不分善恶地进行他的工作,承担公共的和私人的生活的范围,在这些表述中可以得到充分的总结:组织、服从、勤奋工作等等。只有当我们忽视这一事实时,我们才可以惊奇地发现,一旦超越这个范围,当他们在它之外活动时,体面的(anstanding)和值得尊敬的(tuchtig)在他们自己的家庭圈子里,在他们自己的职业团体和社区中的人,都

71

可能成为罪犯。

道德行为包含了区分善恶。这种行为以善与恶的先验知识(prior knowledge)为前提吗?或者说善与恶的意识及其分辨可以通过行动和参与获得吗?或许,道德并非开始于善意、问心无愧、一种道德心,或者说,作为行为的结果、成果及后果,更确切地说,它是单独地被建构

的吗？

“美的精神”体现了这种二律背反中的一极。由于“美的精神”担心她自己的潜在行为的后果并希望避免它们，也就是说，因为她拒绝对他人和自己作恶，所以她撤回到她自己的内心，而她的行为仅仅是她的内在的自我的活动，她的良心的活动。这一良心知道自己是道德的，因为它从来没有对任何人作恶。由此推导出，根据她自己的标准，她判断一切的权威是外在于她本人的，也就是说，从一个问心无愧的角度评估世界。“美的精神”没有犯下任何恶，因为她没有采取行动。但正因为她没有采取行动和她不行动，她容忍恶并见证它。她问心无愧的位置是对恶的痛苦的奉行。

“政治委员”是“美的精神”的对照。政治委员因为它的伪善而批评“美的精神”的问心无愧，明知每一个动作都服从将必然之物转变为偶然之物——反之亦然——这一法则，以至于从手中掉下的每一块石头都变成了一块可怕的石头。

政治委员的规则之一是根绝罪恶的行动。政治委员看到了一种在世界上强加给他自己的革命努力的机会。因为他希望对人们进行再教育，在执行他的行动中，他再次确认了这一偏见：这种改造和再教育的对象越被动，他的能动性便越成功。故而政治委员的行动消除了人们的被动性，因此被动性在最后被建构成政治委员的能动性的意义的进一步存在和合法性的一种条件。因此，革命的意图变成了变形的操作。

在他的一些性格中，政治委员令人联想到一场革命，但它只是一种虚幻的相似性。这种相似性到了客观地存在着的程度，不过，它迟早会适应这种活动的发生，并且从这个角度看，政治委员代表了从革命通往官僚的过程中的一个阶段。

定义道德活动的类型是重要的，因为它阐明了通过辩证的统一性退化为僵化的二律背反这一过程的机械论。对这个过程的进一步的讨论受到了我们的关注，但只是到了现在，我才注意到它的存在。作

为革命实践的替代<sup>①</sup>,人们改变条件和教育工作者受到教育,人和关系的旧的矛盾出现了,根据这种矛盾,人被严格地划分为两个铁定的、根本上不同的群体。正如马克思在他的《关于费尔巴哈的提纲》第三条中所言,其中之一被“提升到社会之上”,体现了社会的理智和良知。

“美的精神”与政治委员的对立表达了“道德主义”和功利主义的矛盾。为了区分善与恶,对于道德主义而言,决定性的权威是良心的声音,而对于功利主义的现实主义来说,历史的审判与这种作用相一致。在那种矛盾以及在那种相互隔离中,用语的选择是非常成问题的。我怎么能知道良心的声音确实不会撒谎?在我自己的良心的范围内,我怎么能证实它的准确性?我基本上处于一个在我自己良心的范围内的位置,来评判这一声音是不是我的,或者,与此相反,是一个以我的名义并将我的声音用作它的工具的外来的声音在说话?或者这是历史的审判构成的更高的权威?这一审判的判决难道不是与良心的声音同样地成问题吗?历史的审判总是迟到,常常处于事后(post festum)。它可以审判并作出裁决,但是它不能纠正错误。在历史的法庭之前,既成事实(faits accomplis)可以作为犯罪和无法无天而受到惩罚,但法院不能使受害者死而复生或减轻受害者在他们死亡之前所遭受的苦难。历史的法庭不是最终的审判。每一个历史阶段都有其审判,它们的偏见都留给历史的后续阶段以进行修正。

一些历史审判的绝对判决可相对地由历史的长河中的一个连续的时期所作出。历史的审判缺乏基督教神学的“最后的审判”的权威性,而且,最重要的是,它没有其明确的和不可改变的特征。“最后的审判”是给予基督教道德绝对性的品格并将其从相对主义手中拯救出来的要素之一。上帝是它的绝对性的第二个要素。一旦“最后的审

---

<sup>①</sup> 编者注:参见《具体的辩证法》,第7页、第137页。“实践是人之神秘感的曝光……人作为一种建构了这种(社会的-人类的)现实并因此也把握和阐释了它的存在。”(第137页)“革命性的实践”意味着人能以一种革命性的方式改变社会的-人类的现实……因为他建构了这样的现实本身。(第7页)实践对于科西克乃至所有真正的马克思主义的人道主义者而言,都是一个核心概念。



判”的神学概念被转化为历史终结的世俗观念,对它的批评后来便会显示为在面对神学之时直接向哲学投降,一旦“上帝死了”被确认,绝对的道德良知的支柱便坍塌了,道德相对主义则胜利了。

在人们之间的相互关系,以及一个人与另一个人的关系之中,基督教的上帝扮演了绝对的调停者的角色。上帝是使得另一个人成为我的邻人的调停者。那么,上帝的消失意味着人们之间关系的中介和直接的关系的建立的结束吗?如果上帝死了,人的一切都是被允许的,那么,在人们之间的建立在某种直接性质上的关系之中,他们的真正的本质和真实的本性都得以体现与实现了吗?一旦“上帝死了”这一声明的一种唯物主义的解释不存在的话,这种死亡的故事的唯物主义的解释也就不复存在,显而易见的是我们会继续成为庸俗的误解和唯心主义的神秘化的受害者。在人类的关系之中,上帝是形而上学的调解员。这种形式的形而上学的撤回或消除仍然未能(自动地)废除调解和形而上学。形而上学的中介可以被形而上学只源于其中的物理的中介所取代。这也适用于无论是在我们时代的一个人以其公开的和隐蔽的绝对调解的形式处理人与人(国家、恐怖)之间的关系,还是一个人处理已经变成独立于它的成员(对于具体的个人)并规定其品位、生活方式、道德、行为等的作为物化的道德的社会。

### 三

上帝和最后的审判的基督教的概念给予每种行为一个明确的和毫不含糊的特质。每种行为都被明确地和毫不含糊地置入善的一面,或恶的一面,因为那里存在着一种关乎区分的绝对的判断,由于每种行为都是直接关系到永恒,即,关系到最后的审判的。随着这些观念的解构,世界的明晰性消失了,并且在它的地方出现了歧义。由于历史未能抑制也并没有冲向一个世界末日的高潮,而是,与此相反,永远地向新的可能性开放,人们的行为失去了它们的毫不含糊的性质。

历史没有终结这一事实的原因就是,没有一种行为在其直接的后果上是明确地耗尽了的,这一冲突伴随着人的精神追求的明晰性和单纯的渴望。展现在作为善与恶的可能性的每种行为之前的现实的阐释的多元性,迫使人们与建立在必须确保正义和真理的胜利的信念——也就是说,托付给一种超过个人的行为和理性的某种权力——的基础上的人的形而上学热望发生了冲突。

然而,既然在历史上善与正义的胜利无法绝对地被保证,既然人不能在一种单一的现象中解读善战胜恶的这种胜利的某种合理的确定性,那么形而上学的愿望只能在合理性和逻辑论证之外,也就是说,在信仰中才能够被满足。然而,在现代信仰上帝是一种过时的元素,它被一种形而上学的补偿的信念调换了。因为这种信念,未来便呈现出一种形而上的幻想的特征,这种信念将这种未来转化成一种异化的、物化的未来。

当辩证法揭开了现代的实在的矛盾并将它们呈现为一个巨大的二律背反的系统时,它看起来好像被它自己的大胆和被这一绝不意味着在其范围内存在的这些矛盾的解决吓坏了。志在不惜任何代价而不陷入一种具有讽刺意味的怀疑主义,它贡献出了它的解决方法——未来。

未来是确认善战胜恶的法令,或者,换言之,善战胜恶的胜利在未来的帮助下会得到实现。似乎一个主要的时期真正地解决它的问题和对抗越少,它试图将它们的解决留给未来的也就越多。对未来的这种形而上学的信仰贬低当下,剥夺它——作为更多经验主义的个人的唯一实在——每一种本真的意义,它会将其降格为某种纯粹的暂时性元素和还未形成的一些东西的纯粹的功能。然而,如果总体性的意义在一个并不存在的世界中被置换,如果并未存在的这个世界——这是现存的个体的唯一真实的世界——被剥夺了它自己的意义,而仅在其与未来的功能性联系中被接受,我们会再次与真实世界和虚幻的世界的矛盾发生冲突。

未来作为一种真理和善的神话的裁定,在面临悲观的怀疑主义时它便寻求避难所,它本身也是作为怀疑主义应运而生的,因为它将人的真正的经验世界贬低为一个纯粹的幻想世界,而恰恰将客观的本真的世界置于经验主义的个体终老的可能性和可能性之中。

通过将它置入与未来不存在的至善的联系中而使当代现有的罪恶现实化的官方的乐观主义包含了一种心照不宣的、言不由衷的悲观主义。

无论最大的价值是归因于一种经验性的个人无法体验的未来,还是挂靠在一个理想的或超越性的世界中,在这两种情况下人都被剥夺了自由和今天去建构这些价值本身的可能性。在人类的经验世界中建构这些最高价值的无能为力必然会导致怀疑主义的最终形式——虚无主义。

在一个最高价值已经消失的世界,或者在那儿它们仅仅是作为一种未建构起来的观念的领域,正是在那样一个世界里,人的生活被剥夺了意义,并且人们之间的相互关系构成了绝对的冷漠。在一个这样的世界里,每一个个体的行为并非是实质性地与善的意识相联系的,道德指引变成了伪善,个人在他自己的行动中以悲剧性冲突或作为悲剧的形式实现了一种关于他自己的和善的统一性。

辩证法能够证明道德是正确的,如果它本身是道德的。辩证法的道德被包含在其一贯性中,在一种破坏性的、无所不包的过程中,它也不会任何事情或任何人面前动摇。辩证法离开这一过程之外的性质和范围,便成为衡量其一贯性及其“道德”的标准。

我们强调的解构性的和全方位的辩证过程的三个基本环节是必不可少的,它与我们的窘境有关。

首先,辩证法是伪具体的解构,其中物质世界和精神世界的僵化的和物化的构造被置换了,揭示出历史的创造和人类的实践。

75 其次,辩证法是事物自身的矛盾的启示,即,这些活动指明并描述了这些矛盾而不是掩盖它们和将它们神秘化。

第三,辩证法是人类实践活动的表达。这种活动可以根据作为复苏和复兴(Verjüngung)的德国古典哲学——由此这些概念表征着原子化和弱化的反题——而界定,或者作为一种总体化的现代的术语来界定。

如果它们被剥夺了使人类的实践成为一种总体化和复苏的统一性力量的话,人类实在的矛盾就被转变成僵化的矛盾。僵化的种种矛盾是客观的历史事实,或者更确切地说,是人类实践历史地存在的构造物。真正的辩证法始于从僵化的矛盾向一种矛盾的辩证的统一性的过渡,或被发现和被实现的辩证之物向僵化的矛盾的解体。唯物辩证法要求这种为了解放运动的理论,当然,也为了解放运动的实践属于阶级和属于全人类的那些统一性。不过,客观的历史过程,遵循这样一种方式,这种统一性要么通过矛盾的总体化简单地被建构,要么相反,以至于这种统一性退化成分裂和对立的两极。那些关乎阶级与关乎全人类的東西的孤立导致了宗派主义(sectarianism)和官僚统治的神秘化以及社会主义的扭曲,而那些关乎全人类的与那些属于阶级的东西的分离,导致了乐观主义和改良主义的幻想。在第一种情况下,孤立产生了冷酷的非道德主义(amoralism),而在第二种情况下,则产生软弱无能的道德主义——亦即,在第一种情况下它推广了实在的扭曲,而在第二种情况下,则是面对被扭曲的实在的投降。

当然,存在着一种是属于阶级的还是属于全人类的辩证的统一性在思想上得以实现与在现实生活中得以实现之间的区别。在第一种情况下,人们是在处理一种需要智力的努力的理论的劳动;在第二种情况下,我们正在处理的是用汗水和鲜血曲折地和意外地实现的一个历史过程。理论与实践在这种情况下的统一意味着被认为是人类进步的可能性的任务和它们的解决的可能性、能力与必然性之间的关联性。

鉴于辩证法不能用一种在面对它们或将它们视为个体永远和总是被诱捕的二律背反时走向屈服的觀點揭露人类实在中的种种矛盾,

76 并且由于辩证法也不是将这些对立留给未来去解决的欺骗性的总体化,那么,对它而言,核心问题就是矛盾的暴露与它们的解决的可能性之间的联系。但是,只要实践被解释为操作,被人所操控,或作为与自然的纯粹的技术联系,这个问题就是无法解决的,因为异化的和物化的操作并不是总体化和复苏。在这一意义上,它不是一种“美好的总体性”的创造,而是必然地产生权宜之计和道德、利益和真理、手段与目的、个人的真理与一个抽象的总体的需求之间的种种僵化矛盾的原子化和弱化。

道德的问题因此变成了物化的操作与人性化的实践之间、拜物化的操作与革命性的实践之间的关系问题。

(1964 年)

朱莉安娜·克拉克译

## 第五章 哈谢克与卡夫卡， 或怪诞的世界

哈谢克(1883—1922)与卡夫卡(1883—1923)<sup>①</sup>

### 卡夫卡与哈谢克<sup>②</sup>

哈谢克(Hašek)与卡夫卡(Kafka)两人都出生在同一年同一个城市。他们两个人都在布拉格度过了他们的大半生,而且在布拉格,大约在第一次世界大战的时候,他们写下了使他们闻名于世的作品。他们两人在一年内去世,即在(20世纪)20年代初。当然,这些事实不过是常规的、表面的和巧合的,而且关于哈谢克与卡夫卡之间的联系,就他们本身而言,并没有告诉我们太多东西。

---

① 科西克在这里要强调哈谢克与卡夫卡两位伟大的作家同一年出生,差不多同一年去世。两个人都出生于1883年,但哈谢克在1923年去世,卡夫卡是1924年去世的,科西克误写为两个人分别于1922年和1923年去世。——译者注

② 编者注:哈谢克——捷克文学经典《好兵帅克》(*The Good Soldier Švejk*,第一次出版于1921年)的作者,(《好兵帅克》是)一部关于经常马虎出错的士兵帅克(Schweik)的小说,帅克不同程度地被解读为消极抵抗的捷克特性的一种表达以及战争的“丑陋”和“徒劳无功”的一种高超的陈述(在这篇文章中所引的英文和下一篇文章所引的一些英文,均取自纽约的托马斯考维尔有限公司1974年出版的塞西尔·帕罗特的翻译)。着重和方括号[]是英文版译者所加的。

不过,我们可以颠倒我们的角度来看这个问题,追问是什么样的环境产生了像哈谢克和卡夫卡这两种截然不同的现象。卡夫卡的布拉格是什么样的布拉格,而哈谢克的布拉格又是什么样的呢?两人都光大了他们的出生地的名声。他们的作品与布拉格相连,而且在一定程度上布拉格也被描绘于其间。帅克的“在两名带着刺刀的士兵的光荣护卫下的奥德赛之旅”带他从城堡驻军监狱(Hradcany garrison jail)沿着聂鲁达街到达小城区(Malá Strana),并越过查理大桥到了卡林区(Karlin)。这是一个三个人的有趣群体:两名卫士护送一位受过者。另外三人以他们的方式,从相反的方向越过查理大桥,走上了斯特拉霍夫要塞(Strahov)。这是卡夫卡《审判》中的三人组合:两名看守领着一个“有罪的”银行职员约瑟夫·K到了斯特拉霍夫采石场,在那里他们中的一个会“将一把刀子刺向他的心脏”。这两伙人都经过了同样的地方,但是彼此相遇是不可能的。帅克被释放出狱——根据惯例——是在大清早,正如描述的那样,他和他的卫兵走完这段路是在中午前,而约瑟夫·K被两名戴着大礼帽的男子领出去是在傍晚时分,“在月光下”。

78 但是,让我们想象一下,这两伙人会相遇。他们擦肩而过彼此没有注意,因为约瑟夫·K专注于看他的神秘的护送人员的面相和行为,而帅克则全神贯注于与他的卫士友好地谈话。在另一方面,当他们相遇时这两伙人可能留意一下对方。这种看不会是一种看不见的看。人们常常互相看而认不出他们是谁。而事实上,他们是谁呢?

约瑟夫·K发现哈谢克的三人组合过于滑稽,并止步于此,没有解码滑稽的世界的更深的意外含义,同样地,约瑟夫·帅克认为卡夫卡作为一个滑稽的幽灵的三人组合掩盖了约瑟夫·K真正的、荒诞的悲剧命运。两个人看到的都只是对方的表象,所以他们对彼此漠不关心。

这是哈谢克和卡夫卡的一种可以想象得到的相遇,一种只触及表面的相遇。然而,我们可以进入第二个层次,从两位作者,他们的作品

着手。压根儿就没有可能使哈谢克的作品和卡夫卡的作品建立联系并进行比较吗?乍看起来似乎没有联系。卡夫卡读来是用于阐释的,而哈谢克读来则让人发笑。存在数十种,甚至数百种关于卡夫卡的解释。他的作品是作为问题与成为问题之物的瓦解和神秘的、谜一样的、难解的,只能通过解码——换句话说,通过解读而被领会和被接受。而另一方面,哈谢克的作品,对每一个人来说似乎都是完全明了的和易懂的,他的作品是自然的和透明的,引人发笑,仅此而已。不过,是不是这种自然性和透明性仅仅是虚幻的,并且在这个意义上说是暗暗地令人误导的?

西方的阐释者已将许多不同的分析方法应用到卡夫卡的作品上,从精神分析、结构主义的分析、社会学的研究和人类学的研究,以及寻求神学的、宗教的和哲学的见地中,探究犹太教、基督教、克尔恺郭尔(Kierkegaard)、陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)等等的思想世界的联系,从而穷尽了阐释的可能性的整个范围。与此相反,对于哈谢克,我们似乎有一把能够解开他的所有作品的主密钥:在我们国家被如此赞美的“大众的口味”原则。然而,哈谢克的“大众的口味”并未照亮他的作品;相反,它妨碍了对它的接近,因为它阻止我们理解它的本质。哈谢克的作品有着什么样的意义?《好兵帅克》真的缺乏某种统一的结构,并且其叙事支离破碎?它的所有奇闻轶事的意义是什么?在哈谢克的作品中,存在着有待发现的时间问题,喜剧、悲剧问题和怪诞的问题?

那么谁是帅克?

## 谁不是帅克

帅克是陆军随军神甫卡茨(Katz)的仆从,后来成为卢卡斯(Lukáš)中尉的仆从。主人发令而仆人执行它们。主人是某种意图,而仆人是这一意图的实现。但是既然命令如此普遍且呈现出一种明



确的外形,对仆人来说,仅当它们被执行时,反对其主人才是可能的。在这一命令实施的过程中,太多的意外情况可能发生以至于在仆人实现它的时候,主人不再能够看出他的观念。仆人只是主人的意图的某种工具,不过因为他的行动,他创造了一种与主人的初衷相反的情境。主人强迫仆人忠实于他,仆人也了解他的主人,他知道他的长处和弱点。对主人而言,拥有地位和权力就足够了,但仆人则必须是富有创造力和事业心的。在这种依赖关系中,谁是真正的主人,谁是仆人呢?谁强加自己的意志于谁,谁是那个行动的人呢?

在特定的劳动分工中,仆人只有一种角色:他取悦主人。那么他就成了某种特殊的仆人——宫廷弄臣。他确实没有体力劳动;相反,他凭头脑工作,作为一个知识分子。弄臣是独立的吗?他给人这样的印象。对统治者,他离题万里地说话,即使在宫廷社会中,他仍享受着一种不寻常的特权,“说真话”的特权。弄臣评论他身边正在发生的事情,在宫廷现场弄臣贡献出他的才智。然而,因为他被宫廷雇佣,他不得不遵守宫廷的游戏规则:他的傲慢必须是某种弄臣的无礼,他的真理永远是弄臣的真理。只要别人接受和尊重他的角色,他就可以根据他的角色活动。如果他超出了规定或者被认可和被容忍的限度,他便不再被重视,或者,相反,他开始被太认真地对待,要么他变得无聊又无用,要么他就暴露为一位傲慢的麻烦制造者,一个伪君子,一个抱怨者。“许多统治者,”正如鹿特丹的伊拉斯谟(Erasmus of Rotterdam)所看出的,“没有一个弄臣不用早餐,对他们的博学有信心并经常喜欢用刺耳的真理冒犯君主爱挑剔的耳朵的哲学弄臣的陪伴。”

帅克是一个仆人,但他不是一个弄臣。有时,他就像一个疯狂的傻子般行事,但只有当他献出自己的疯狂服务于统治者时,傻子才变成一个弄臣。当帅克自豪地说出他的愚蠢的真相时,他不是作为一个仆人行事,并且那种补充他的角色不是主人的,毋宁说是一个官僚的角色。杜布中尉,一个小官,不理解笑话,甚至不能笑,他唯一的愿望是迫使帅克落泪。小官僚在某种神圣的、不可侵犯的、壁垒森严的空

间中活动。他对笑声是极端地怀疑的。无论谁笑,都是在嘲笑他。他是以自我为中心的和易怒的。他想要照看一切,并让一切事物都处于他的控制之下。他告诉人们,他们可以嘲笑什么以及他们被允许看什么。

“这里出了什么事?”当杜布中尉大步径直走到帅克跟前时,人们能听见他的厉声呵斥。

“报告长官,”帅克代表他们大家回答道,“我们正在往下看呢。”

“那你们在看什么?”杜布中尉大声嚷道。

“报告长官,我们正看下面的那道沟沟呢。”

“那谁准许你们这样做的?”

帅克不是这位官僚的仆从。他与杜布中尉的关系不是基于一种直接的个人依赖的;相反,它是由一个法律规则的复杂系统所限定的。军事等级的错综复杂将帅克与杜布中尉分开,这就使得这位官员不可能像对待一位仆从一样对待帅克。帅克和这位官员是互不相容的两个不同的世界,帅克,仅仅通过他的存在和有形存在,激怒这位官员,因为他并没有说出他理应说的,帅克未参与游戏。他不喜欢被提拔并拥有一番事业,也正因如此,他未遵守游戏规则。因为他不在游戏中,他破坏了这种游戏而不自知,他是危险的并对违背他的意愿产生怀疑。

在帅克和跟他演对手戏的那个人之间存在着什么样的关系,补充他的角色的究竟是什么呢?他是一位主人的某个仆人,他是一位统治者的弄臣,在一个疯子和一个小官僚之间的关系上,他是一个白痴吗?或者他是一个现代的桑丘·潘沙(Sancho Panza),也就是说,一个没有主人的仆人?

## 一个怪诞的世界

在狱中帅克告诉他的狱友们一个故事:

……你一定不要失去希望。正如吉普赛人约尼谢克 (Janeček) 在比尔森 (Pilsen) 所说的那样,它仍然可以变得更好,那是在 1879 年他们把绳子套在他的脖子上时,理由是抢劫加杀人二重罪。他的猜测是对的,因为恰恰在最后时刻,他们把他带离了绞刑架,由于那天是皇帝陛下的生日,他们不能绞死他……所以在生日过去之后的第二天他们就绞死了他。但是尽管想象一下这个混蛋的运气吧,因为那天之后他就被给予宽大处理,正如一切都指向一个事实,是另一个约尼谢克犯下了罪行,他们不得不给了他一次新的审判。于是,他们只好将他从监狱的墓地里挖了出来,将他重新安放在比尔森的天主教墓地里。但后来知道了他是新教徒,所以后来他们将他带到新教公墓,然后……

81 既不是不典型的,也不是独一无二的这一段话,唤起了读者的五味杂陈:它提供了笑声,但与此同时也令人发冷。它是好笑的,但它也是令人尴尬的。它唤起了那些人们更愿意避免的、人们不想意识到的、他们不重视的,或者说,作为特殊的和偶然之物他们不予考虑的情感。读者希望被取悦,所以他不让自己为作者叙述中的过度和奇怪的东西所扰。在这一情节中,不仅是令人发冷的思维,不仅是死刑的执行,而且是死亡的荒谬性和死刑的执行的荒谬。人们希望得到保护的、他们想要回避的、他们自己想要摆脱的,不是最后的仪式,或死亡,或悲痛,而是荒谬。在荒谬中,我们不能正确地定位自身,我们失去了自信,我们看不到偶然的联系。

与此同时,这一情节还有另外一种完全相反的效果。它激起了笑声和欢乐,欢乐、幽默和愉快的情绪被它们自己首先感受到。一个人微笑,大笑着,突然,他的笑声消失了,他的笑变成一种愁眉苦脸,似乎对他来说不合适。他在笑,而在瞬间他就意识到其实没有什么是好笑的。引发笑声和看似好笑的东西被揭示出来了——在我们称之为突然的电光火石的时间流逝之间——用一种全新的眼光,并且因为他自

己的笑声他感到荒谬。他自己的笑声令他难堪。他向内转,他向自己退缩,他不再注意他周围和他面前的东西,而是反观自己:怎么啦?他做了什么不恰当的?他嘲笑那些可笑之物。但是突然他的笑似乎是不适当的,他的笑声突然开始消失。

他由于自己的行为而沮丧和感到不安,他在自己身上而不是首先激起他的笑声然后将这种笑声变成寒意的对象身上寻找过错。这种主观情感的分析使我们接近事物的本质:这种现象本身作为一个定时炸弹。首先被揭示的关于这一现象本身以及影响人(观众、读者或听众)的是突发的逆转和变成了自己的对立面的东西。笑声消失了并变成了寒意和恐惧。人离开了对象而转向自身,他怎么能对一些不好笑的反而是奇怪的、陌生的甚至是可怕的东西笑呢?

这种恐怖和寒意、这种异化和新奇是哈谢克的作品的一部分吗?它又是以何种方式成为其一部分的呢?仅仅是一段情节,一个例外?它是一个居于次要地位的方面,还是更多地整体上与他的作品的相关联呢?至今,哈谢克的帅克被按照某种特定的阐释而解读(和探讨)。在第一次世界大战后,在(20世纪)20年代和30年代,人们接受帅克,是作为对过去的和与一个有去无回的时代相连的恐怖经历的笑,它因此被当作幽默,而不是怪诞。约瑟夫·拉达(Josef Lada)相当契合地为帅克的书的封面加上了插图,因此,他的插图,是幽默的,带着帅克的讽刺的(和诗意的)伴奏。然而,正如乔治·格罗茨(George Grosz)的画所证明的那样,对哈谢克可以有不同的解读:它们像拉达的插图一样是片面的,它们强调的正是捷克插画家拉达没有看到的那些方面:恐怖、恐惧、怪诞、怪相(*grimace*)。<sup>①</sup>

82

<sup>①</sup> 对帅克来说拉达的田园诗化(*idyllization*)不是唯一的例子,在一幅插图中表现出来的那些歪曲了这种文学模式。事实上,这种理想化和田园诗化在捷克文化中具有一种根深蒂固的传统,人们只需要举出布拉格帕特星(Petřina)山上的梅塞贝克(Mýslbek)创作的诗人马哈(Mácha)[(参见第十二章,注释3,下面。——编者注)(即本中译本第152页注释①。——译者注)]的雕像的例子,这一雕像与那位天才的捷克诗人的作品绝对没有任何干系,并且数十年来它给予公众某种马哈的虚假的印象。

根据盛行的、理想化的阐释,《好兵帅克》中某些重要的段落被遗忘了:书中最有趣的一章,描述了醉酒的随军神甫卡茨在监狱教堂的布道,开始于一种关于监狱实践的描述:“当有人胆敢抗令时,我们就把他硬拖下去,关进单号子里,一到那里,我们就打断他的全部肋骨,并让他躺在那里,直到他哇哇叫。我们有权那样做。”在另一个句子中,这一时期的气氛被唤起了:“游行队伍会由一个在军队护送下双手被捆绑起来的人领头通过,后面跟着一辆上面载有一具棺材的大车。”这个被捆绑的人要步行,因为他是一个被唾弃的人。某物,棺材,代表着机械装置的威严,跟在一辆装有囚犯的大车后面。

那么,这是否意味着黑色幽默穿插在哈谢克的作品中,恐怖贴近笑声,玩笑与悲伤交替呢?荒诞本身表现为恐怖和恐惧、喜剧和幽默。恐怖没有贴近笑声;相反,两者都突然来自同一源泉:来自怪诞的世界。

在哈谢克的作品中,怪诞的世界被表现为:

在这些由此人们得以驱除恐惧、抗拒死亡、逃避无聊并与荒谬斗争的反应上;

在语言的魔力上:插科打诨、污言秽语、打哈哈、祷告(这个词是神奇的,而一个表现力强的语词会压倒心灵的软弱或弱化,开玩笑可以驱散恐惧);

在姿态的魔力上:姿态是面具或伪装,一个人采取某种愤世嫉俗的姿态因为没有玩世不恭——没有某种伪装的保护——他会被实在摧毁;

在游戏的魔力上:游戏打发时间并为人类创造了一个新的、有趣的世界——每个人的脸上都有这种满足,看似根本没有任何战争,他们不是在一列把他们带到浴血奋战和大肆杀戮的地方的火车上,而是坐在布拉格某些咖啡馆里的一个游戏桌背后;

在行动的魔力上:防止恐怖或抗击死亡的绝望的、毫无意义的、突然的动作(“为防止手榴弹,一个士兵抓住了猪圈的门”)。

它真正是谁,跟帅克演对手戏的是谁? 只有一个对手戏演员还是有更多呢?<sup>①</sup> 这个问题与另一个问题相连:哈谢克的作品有什么样的结构? 只有通过那一结构的揭示才能发现帅克是谁。

哈谢克作品开篇的一句,“于是他们杀了我们的斐迪南”,不仅是叙事的开端,而且还宣布了一个同时发生的事件已经开始了的一定进展。“某些东西”已经启动。这“某些东西”首先被称为斐迪南大公爵(Archduke Ferdinand),后来它通过密探(informer)布雷特施奈德(Brettschneider)而行动,然后作为预审法官,后来在小说中作为随军神甫卡茨和杜布中尉。<sup>②</sup> 这“某些东西”的形象作为监狱和军队秩序,作为“一场带着锁链的人走在前面,一辆载有一具棺材的货车紧随其后的带着刺刀的游行”,作为白痴般的将军(idiot-general)和将军对营地厕所的视察,作为开往前线的火车的缓慢的运动,最后以“一顶盖在一个白色的十字架上的脏兮兮的奥地利军帽的飘动”收尾。这“某些东西”把人放入运动中,人执行命令并让他们自己被它所引导——走向死亡。这“某些东西”是隐藏着的、匿名的、无法接近的,有时出现在将道德诠释为伟大的机制的深刻智慧——“铁的纪律……组织……由班长带领(Scharmweise unter Kommando)<sup>③</sup>……吹号上厕所,然后就寝(Latrinenscheisen, dan partienweissen... schlafen gehen)<sup>④</sup>”——的将军们的伪装中。

① 不露相(Facelessness)和匿名性(anonymity)以无数的形式出现。W. 埃姆里希(W. Emrich)将《城堡》(*The Castle*)中的高级官员克拉姆(Klamm)概括为某种“控制人类一切关系的权力”。对于捷克读者而言,这确实是非同寻常的一个已经从西方评论家那里逃逸了的重要的事实,卡夫卡的行政管理人员克拉姆从本质上来说与捷克词语“klam”紧密地联系在一起,意味着谜、模棱两可、妄想和欺骗。

② 编者注:斐迪南——奥地利大公爵,他于1914年在萨拉热窝(南斯拉夫的波斯尼亚)遇刺引发了第一次世界大战。

③ 英文原本为德语“Scharmweise unter Kommando”,此处采用星灿先生译文。——译者注

④ 英文原本为德语“Latrinenscheisen, dan partienweissen... schlafen gehen”,此处采用星灿先生的译文。星灿先生的中译本所显示的德文原文为“Latrinenscheissen, dann schlafen gehen”,与英文原本有出入。译者难以定论,读者当注意。——译者注

没有机械装置帅克就不是帅克,而只是快活的同伴,一个小丑,一只狐狸。一旦他真正的对手戏演员出现,他便成为帅克:伟大的机械装置。这一机械装置何时发动(如首句所宣布的,“于是他们杀了我们的斐迪南”),帅克<sup>①</sup>便出现在现场。这场博弈开始于人与机械装置、机械装置与人之间。这一机械装置使人适应于其自身的需要,按照它自己的逻辑规定他,并迫使他采取某种特定的行为。这种机械装置作为某种匿名的力量起作用,将人组织进入团、营,而秩序作为这一机械装置的象征,与混乱和无意义同样重要。

怪诞本身表现为某种机械的巨人和人类动物园,或者,更确切地说,表现为实在、恐怖和荒谬的悲喜剧,以及不断地为通过机械装置的,要么在动物世界的面具下活着要么活在其中的个别代表所揭示出来的恐惧和喜剧:警方的密探布雷特施奈德被自己的狗吞噬;主治医生将军队医院所有的患者视为“牛和牛粪……准备好绳子”;一位警方的嫌疑人因为“一位有着冷冷的、官气十足的脸的先生显示出野蛮的残忍的痕迹”而被调查。

此外,这种荒诞的和无意义的机械装置还有一种运动,人类的命运和人的遭遇,人类的活动和冒险的运动,它们都各有其自身的意义和意识,并共同构成了人类生活的内容。人进入这种伟大的机械装置内部:将人们引向破坏的机械的运动事实上便成为可能,并通过这些同样的人的机械化运动继续运转。但是一些人总是从这一机器上掉落下来,他们摆脱了其范围,他们逃脱,他们甚至可以独立于机械装置而存在。在这种组合在一起并相互运动的复杂的齿轮装置中,只有毫无意义的单一的、个别的动作(命运、遭遇、事件),作为某种总体的这一机器的运动是毫无意义的,这一机器的运动是荒谬的运动。内在于和外在于这一机器的人的命运的价值,与这种伟大的机械装置作为某个总体的无意义的运动之间的差异,是如此巨大的和具有爆炸性的,

<sup>①</sup> 英译本此处为 Hašek,译者认为其有误。应该是“Švejk”而不是“Hašek”。——译者注

根据评论家的公式和某种理想化的解释——将帅克视为某种“正面”人物将会杀死他——这种世界图景绝不需要这种中心人物(帅克)去发展。这两种正在进行的运动由某种“延迟的要素”所补充,帅克的叙述,总是在以某种方式评论这两种运动,并揭示了它们之间的联系或将它们关联起来。在哈谢克书中的一些地方,怪诞显示为一个有机部分,因为它是出现在这部作品的整个结构中的。

### 谁是帅克?

帅克的形象必须在一种世界背景下被审视,但不要仅仅参照狄德罗、塞万提斯(Cervantes)、拉伯雷(Rabelais),或科斯特(Coster)这些主角来解释。

帅克是单纯的和精明的,一个疯子和一个白痴,一个经国家认证的傻瓜,以及一个被国家怀疑的叛国者,一个装病逃避兵役犯(malingerer)和一个计算器,一名间谍和一个忠诚的主体。如果帅克作为一个白痴出现在特定的时间并以其精明出现在另一些时间,如果他有时像一个仆人而在其他的时间像一名叛国者(而总是保持其本性)一样行事,他的可变性、难以捉摸、“神秘”便是这一事实的后果,他是某个建立在普遍性的假定——人们假装他们并非那样——的基础上的系统的一部分:因此在这一系统中,这样的骗子和掌控者(督察)必然是中心人物。这一系统的一个本质特征是有规律的神秘化和相互的神秘化。帅克在一个由冷漠和草率驱动的机械装置之中活动:置身其中的人们过于认真地和错误百出地看待事情,揭示了这一系统的荒诞性,与此同时使他们自己变成了荒谬和可笑的人。在这个系统中,当局相信,他们的主体是骗子、装病逃避兵役犯、麻烦制造者和叛国者,而人们识别出在他们的好意的爱管闲事的上司的庄严的面具背后是小官吏和傻子的形象。它是一个系统,其中面具、伪装和摘下假面具的功能如同人们之间的基本关系。



帅克是谁？哈谢克的分析表明，人们总是被还原成某些东西。然而，帅克，是不可还原的。在这一方面，至关重要的是在疯人院里那一著名的场景，在那儿医生转向帅克：

“向前走五步，再向后退五步。”帅克走了十步。“但我告诉你走五步”，医生说。“这儿或那儿的几步对我都无所谓”，帅克回答道。

这是理解帅克的一个关键：人总是被放进一个合理化和计算系统中，其间他们被处理、被处置、被随意摆布和被挪动，其间他们被还原为非人类的和超人类的某些事物，也就是说一种可计算的及可任意处置的事物或数量。但这儿或那儿的几步对于帅克来说并不重要。帅克不是可计算的，因为他是不可预测的。一个人不能被还原为某物，而且总是要胜过他活动于其间和通过他被挪动的某个事实关系的系统。

帅克戴上了一位白痴的面具，从而掩盖了一种理想的人性和精神的高贵性的面目吗？为了隐藏他自己的真实面目，一个革命家的面目，他戴上了一位忠诚战士的面具？哈谢克的天才表明，人与他自己的英雄具有极大的广度，跨越了愚钝与精明、玩世不恭与宽宏大量、忠诚于国家和反抗它的两个极端。

在哈谢克的作品中，人相遇在火车站、妓院、酒馆、医院，甚至疯人院。并且对帅克而言，疯人院事实上是这个世界上唯一的人可以获得自由的地方。问题是，在何种意义上他们是自由的？这是否意味着，为了获得自由，你必须发疯，或者说一个自由的人是一个疯狂的人？疯人院是一个自由的避难所吗？或者说，自由必须被关在某个疯人院里以便它不会伤害人，也不会被他们伤害吗？

卡夫卡作品的这种复杂性、谜一样的性质和神秘性与被归于哈谢克作品中的平凡的单纯性和可理解性不能形成对比。以其自身的方式，哈谢克的作品同样是神秘的并充满了谜题，也必须借助于现代学术分析的方法来阐释。在这一点上，那种家长式的、保守的“大众的口

味”的理论完全行不通了。

## 哈谢克与卡夫卡

帅克不能等同于帅克主义(Švejkism),正如卡夫卡不能被认为是卡夫卡式风格(Kafkaesque)一样。什么是卡夫卡式风格的世界?它是一个可怕的和毫无意义的迷宫,一个无能为力的人深陷其中的官僚主义机器之网和物质主义的圈套(gadgets)的世界:一个其间人身陷某种圈套导向的(gadget-oriented)、异化的实在的世界。帅克主义是处于这个荒诞的、机械的、无所不能的和物质激励关系的世界中的一种反应方式。帅克主义和卡夫卡式风格都是独立存在于雅罗斯拉夫·哈谢克和弗朗茨·卡夫卡的作品中的普遍现象,两个布拉格作家只是给予这些现象以名称,他们的作品给了它们某种特定的形式。这并不意味着哈谢克的作品可以被还原为帅克主义,或者卡夫卡的作品可以被还原为卡夫卡式风格。正如卡夫卡的作品不是卡夫卡式风格,帅克也不是帅克主义一样。正如卡夫卡的作品是一种对于卡夫卡式风格的批判一样,哈谢克的帅克也是一种对于帅克主义的隐含的批判。哈谢克与卡夫卡描述和揭露了作为普遍现象,同时(揭露了)受到他们批判的帅克主义与卡夫卡式风格的种种世界。

86

卡夫卡笔下的人物被圈入了一个僵化的可能性、异化的关系和日常生活的物质主义的迷宫,所有这些发展到了超自然和变幻不定的规模,而他不断地和用不屈不挠的激情追寻真理。卡夫卡笔下的人物是注定要生活在一个其间人唯一的尊严仅限于解释的世界中,而其他的力量,超出了任何个体的控制,决定了世界的发展和变化的过程。而哈谢克,通过他自己的作品表明,人,即使在被作为一个对象对待时,仍然是人,那个人不但已经变成了一个对象,而且也已成为某种对象的生产者。人超越了他自己的作为一个对象的状态,他不能被还原为某种对象,他胜过了某个系统。在人的身上包含着人性的巨大的和坚

不可摧的力量,对于这一不可思议的事实,我们还没有一种合适的描述。

在 20 世纪上半叶,这两位布拉格作家为现代世界提供了两种图景。他们描述了两种人的类型——乍看之下似乎是相距甚远的和矛盾的,但在现实中却是相辅相成的。卡夫卡描绘了我们日复一日的人类世界的物质主义并表明,为了成为人类,现代人的生活必须要经受住和熟悉异化的基本形式。哈谢克则表明,人类超越了物质主义因为他不能被还原为某个对象,或种种关系的物质产品。

安·霍普金斯(Ann Hopkins)译。

经《交流》([Ann Arbor, Michigan, 1983]2)许可重印。

## 第六章 帅克与布古利马， 或伟大幽默的诞生

帅克成为世界文学中的一个形象仅仅是因为他有着布古利马<sup>①</sup>的经验。这一经验的基础是幻灭。

—

帅克代表了诗意形象的一个组成部分：如果不是因为这个形象，他只会成为文学中一个次要的人物。尝试直接地和立即地回答帅克是谁或帅克是什么的问题，任何忽略了这种诗意形象的存在解释，由于对文本的一种误读而忽略它，都会为其盲视付出代价。这种诗意的形象存在于哈谢克返回俄罗斯后写的两种文本：在故事集《布古利马城的主人》(*The Master of the Town of Bugulma*)和小说《好兵帅克和世界大战中他的命运》(*The Good Soldier Švejk and His Fortunes in the*

---

<sup>①</sup> 布古利马(鞑靼语为 Бөгелмә/Bögelmä)，俄罗斯联邦鞑靼斯坦共和国东南部的一座城市，是重要的石油城市之一。哈谢克曾参加苏联红军并加入布尔什维克党，据刘天白先生介绍，哈谢克在苏联红军中还担任过一系列重要职务，其中就有布古利马市的部队副司令员一职。——译者注

World War)中。这些故事说明了帅克这个人物的诞生,并为理解《好兵帅克》提供了一把钥匙。

## 二

《好兵帅克》未曾完成。在死亡中断作者的笔之前,他可以把所想的一切都写在纸上。死亡属于这部作品本身,而在这死亡中未完成的手稿在某种程度上得以延续。哈谢克被这个诗意的形象迷住了,他活在这个形象中,并使一切都服从于它。他成了一位忠实的作家——那个记录下《这个形象对自己说些什么》(*What This Image Had to Say About Itself*)的作家,那个因而写下了一个平凡的人与世界的战争的遭遇见闻的作家。

88 他的工作方法是**非常本色的**:写作意味着让自己喝到死。为了使精神清醒并开始讲述故事,它必须被刺激性的饮料强化。为了自由创作故事,精神因灵丹妙药而生出灵感之花,但身体却在这种神奇液体的影响下变得虚弱。为了提供全神贯注于与时间竞赛的精神和能力,精神迫使身体逐渐把自己喝到死亡。当然,后来,一切——精神和身体两者——都面临深渊,但它带着一种胜利的姿态这样做了。这种姿态采取的是被创造的**和长存作品的形式**——精神的社会产品,醉酒的想象,因为喝啤酒而导致的身体的衰弱。这部作品本身长存。

## 三

《好兵帅克》是一个了不起的片段:其中所说的一切都是**必不可少的**,并且任何续写都是多余的。这是否意味着,哈谢克死得恰逢其时呢?

#### 四

在帅克的家乡,人们都喝得很多,但只有野蛮人饮酒。经验丰富的鼻子可以轻松地从帅克的气息中说出他和他的下士(lance-corporal)卫兵在去布杰约维采(České Budějovice)的路上品了哪些迷人的饮料:“朗姆酒、波兰伏特加,以及由花楸浆果、胡桃、樱桃、香草等等酿出的各种荷兰杜松子酒。”

#### 五

帅克颠覆了那些优越的和地位较高的东西。这些东西已经不再符合的标准是什么?帅克不是一面无所不在的镜子,其中可以看到人们是如何失去全部节制感的吗?难道不可能从中看到当他们允许自己被还原和被贬低为纯粹的社会角色及他们用以隐藏或贬损其面目的面具时他们无节制地被强化了吗?

#### 六

帅克从不着急,并且总有足够多的时间。他不是他的时代的产儿,且逆流而行。他用步行违背了潮流,因此,他走得很慢。他倾向于确认拉蒂斯拉夫·克里马(Ladislav Klíma)犀利的评论,认为现代的仓促代表了“荒谬透顶和卑贱透顶”。

#### 七

叙事的开头和结尾起着腿与胳膊的作用。故事始于一个历史事实。斐迪南大公在萨拉热窝遇刺,暗杀的消息传到了帅克那里,而他

正在揉搓他的为风湿症所苦的膝盖。20 世纪已经开始。故事结束于布古利马,在他为反革命活动辩解之前,帅克与革命法庭的成员握手。

## 八

在帅克的时代人们仍然知道什么是饥渴之苦。因此一个人的人性显示在一个简单的姿态中,当一个人给予一位同道中人一片面包或一口水,乃至一块金币时,那个人也可以用它“买一些白兰地在路上喝”。

## 九

对哈谢克最严厉的判决来自雅罗斯拉夫·杜里赫(Jaroslav Durych):帅克构成了一座永久缺乏灵感的和可鄙的(contemptibility)纪念碑。在这个角色身上集中了这一民族全部的粗俗和卑贱。“帅克是没有堂吉诃德(Don Quixote)的桑丘·潘沙。”实际上——停留在这个术语上——哈谢克的想象力的全部原创性都可以在这一事实中被找到:帅克代表了他们两者,堂吉诃德从桑丘·潘沙中应运而生。以布古利马城的主人为幌子,帅克为那些被冤枉的或被迫害的人辩护。在他的命运中的一个阶段,帅克被改造成革命的堂吉诃德,而由于这个原因,他迟早要被曝光为一个反革命分子。

## 十

转变。第一种转变:如果压迫、不公正和犯罪上台,会发生什么呢?正义将通过它们统治地球?夸美纽斯所相信的奇迹会实现——结巴会成为一个演说家,瘸子会跑,瞎子会看见并给其他人引路吗?

布古利马的经验是完全不同的、令人震惊的:那些昨天还是被压迫的人反过来成为压迫者,而那些被迫害的人自己开始迫害(别人)。

现实被怪诞加固:结巴不停止口吃,但他们现在权力在握了,于是迫使社会大声地和招摇地赞美他们的口才。

## 十一

第二种转变:帅克扔掉了奥地利帝国军队的制服,并自愿加入了革命军队。在做了一名军队勤务兵后,他成为了指挥官。他会摆谱吗?

90

## 十二

无论什么时候人们试图对只有人民是一切权力的源泉的说法深信不疑,那么,那些将这些疯狂的想法从人们的脑子里驱除的“正常化者”就会出现。<sup>①</sup>他们这样做要么是凭借武力和恐怖,要么是通过转移注意力的表演。他们在自己的剧场里和那些人——最高统治者——演他们自己的戏。

## 十三

在值得纪念的1921年的春天,关于布古利马的故事问世,在这年秋天小说(《好兵帅克》)的第一部分紧随其后。就在同一时间,列宁和托洛茨基派遣特别部队去粉碎喀琅施塔得(Kronstadt)水兵的反抗。运用警察手段巩固自身的官僚专政无法容忍工人委员会在其卧榻之侧或反对它——也就是说,它不能容忍工人民主。一年后,罗莎·卢森堡论俄国革命——写在德国狱中——的笔记于她死后被出版:“自由只为了政府的支持者,只为了一个政党的成员,根本没有自由可言。”

---

<sup>①</sup> “正常化”(Normalization)是指在布拉格之春为苏联/华沙条约组织入侵所终结之后解密改革运动的进程。



自由始终是为了那些不同地思考的人们。”<sup>①</sup>罗莎·卢森堡的《论俄国革命》(*Russian Revolution*)和雅罗斯拉夫·哈谢克的《布古利马城的主人》合为一体:他们两人都成长于民主的社会精神、批判精神和自由。

## 十四

革命的三个忠实信徒:哲学家格奥尔格·卢卡奇、故事大王雅罗斯拉夫·哈谢克和政治家罗莎·卢森堡。在 1923 年,他们中最有成就的人发表了引人注目的反思现代的物化的书,但他忽略了一个事实,即革命本身已经完全发生了物化。卢森堡和哈谢克对现代性的观察比著名的哲学家更为深入。

## 十五

91 在所有的冲击和挫折之中,幽默就像一位守护天使眷顾着人,并且守护他们不要落入绝望或玩世不恭和冷漠之中。

## 十六

反讽和一个无神时代。上帝创造的东西对反讽的浪漫的人来说,对他的巧智、智谋和嬉戏而言,只是材料。世界是由他主演的作为关注和活动中心的一个舞台。世界仅供浪漫的人在其中嬉戏而存在,仿佛它是他的玩具。上帝也是反讽的浪漫的人的一个纯粹的仆人,在他身上,现代的主体性达到了它的顶峰——在有限的和膨胀的自我中心

---

<sup>①</sup> 罗莎·卢森堡:《俄国革命,一种批判性的评价》(*Die Russische Revolution. Eine kritische Würdigung*, Aus dem Nachlass hrsg. und einged. von Paul Levi, Berlin: Vorwärts, 1932.) 英译本为:《俄国革命与列宁主义或马克思主义》(*The Russian Revolution, & Leninism or Marxism*, Ann Arbor, Mich., 1961, pbk. ed.; reprint, Ann Arbor Series for the Study of Communism and Marxism, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981)。

主义那里。

## 十七

哈谢克用他的所有著作来否定浪漫主义的讽刺。他的讽刺既是更深刻的又是更高明的。作者因此没有如同一位想象中的神那样——好像现实是他自己的光辉的材料——与现实嬉戏。他只是忠实地记录了他那个时代的事件。他履行了一位忠实地写下了由那些本身具有讽刺意味的事件口授给他的东西的作家的服务。反讽的高度寓于事件之中。正因为如此,当诚实的作家将他自己和现实从主体性的囚笼中释放出来之时,他便获得了最大限度的自由。

## 十八

作家似乎看起来担心他的作品意义不被理解,所以他在书名上清楚而明确地强调其意义。叫作《好兵帅克在世界大战期间的命运》的书最值得一读,但阐释者——即所谓的专家——像《士兵帅克战争历险记》的书名那样解读小说。

## 十九

正因如此,我们,这些非专业人士,为了挖掘出这部作品的意义,必须再次不同地阅读帅克。

## 二十

“命运”(fortunes)与“历险记”(the adventures)不是同样的东西。这里用的是捷克语,“osud”(命运),通常只用在单数上,作为复数形式

表示一些特殊情况。为什么哈谢克强调这一不寻常的表达(osudy),而不是更常见的术语,“历险记”(příběhy)?或者:什么构成了帅克的历险的“命运”?

帅克是现代——也就是说,一个没有上帝的世界——的一个朝圣者。夸美纽斯的基督教朝圣者走遍天下并知道很多事,但他本人却仍然处于隐蔽状态。他指出了反常条件,但不会干涉它们,直到他突然遭遇了一次神奇的转换而全神贯注于作为唯一的确定性和希望的上帝。那么,是什么构成了帅克命中注定的遭遇呢?帅克——他的遭遇是那些永远不会重复自身的、总是新的、使人大为吃惊的遭遇。较之于笛卡儿的那个持怀疑态度,直到有一天他发现了某种一劳永逸的方法,在其帮助下得以把握实在的人——较之于夸美纽斯的为了看到上帝并一劳永逸地安息而彷徨迷失的朝圣者——在他所有的遭遇与冒险中,帅克从未经历一种命运的转变,一种会从根本上改变他人生的意义和方向的转变。他的任何一次冒险都没有贬值为通向某些别的更高的地方途中的一个转折点。它们都同样充实和充满了当下。然而,在这些遭遇中,的确没有出现任何友情、爱情或与上帝的交往。正是在这里,这些遭遇的“命运”被发现了。

## 二十一

然而,一件——承诺进行彻底的改变,因此,没有任何牺牲是徒劳的和被提得不够高的——事情发生了:革命。“来自布古利马的故事”是某种祛魅的标志和告别的方式:革命已经蜕变为一种新形式的压迫和堕落。

## 二十二

在布古利马,两位征服者为了控制这座城市而争斗:帅克(打着伽

谢克同志的幌子)和叶罗西莫夫(Yerohymov)。两个人——两个不同的世界,两种不可调和的原则,亦即,两个出发点。叶罗西莫夫集中表现在对武力的痴迷。对于帅克来说,革命意味着人类的解放和某种幽默感。在一个为双方的暴行、为白色恐怖和红色恐怖所折磨的国家里,帅克的角色只能以成为彻底的“堂吉诃德”而告终。

## 二十三

在布古利马的权力纠纷中,谁将胜出呢?帅克还是叶罗西莫夫?他们两个都没有胜利。在这两个人物背后并在他们之上的真正的胜利者出现了,一个通过武力上台的而且将会取代这两位作为短命的傀儡和某种短暂的临时解决方案的敌对的征服者。哈谢克对这个未来的和真正的统治者的刻画如下:“从他的整个外表[阿加波夫的(Agapov's)]人们可以看到,沙皇统治垮台之前的一切使他变成了一个残忍的人,冷酷无情的、铁石心肠的和令人胆寒的……那个与他所去过的一切地方的影子战斗的,那个四处传播他的怀疑并不断地想象着某些不知名的叛徒的人。”

93

## 二十四

男爵夫人冯·波钦海姆(Botzenheim)称帅克为“勇敢的士兵”[好战士/好兵],据此她是指,他会“勇猛地、英勇地、勇敢地”为君主而战斗,并且他会欣然地为了君主的荣耀舍弃自己的生命。以贵妇心里所想的那种方式而论,士兵帅克并不“好”[brav,勇敢]。他是一个好士兵,这意味着,他从来没有向任何人开火(只有一个例外,当时他为了将叶罗西莫夫从一条“青蛇”那里救出而用转动的左轮手枪打碎了一瓶伏特加)。在帝国军队和革命军队中,作为一名士兵,他始终是一个真正的平民。他是一个好士兵,因为他从来没有跨越平民生活中

出于礼节而规定的行为的界限。

## 二十五

帅克是谁？鉴于我们不想卷入无谓的争论——不管他是聪明还是愚蠢，他是否戴了面具，如果是的话那又是什么样的——我们必须坚持一个基本特征：帅克是一位临时的士兵，但他的平民职业是贩狗（不是经营一家商店）。他一天一天地活着，住在租来的空间里，没有任何家庭，并围绕着社会的边缘活动。然而，他的“交易”，需要洞察力和一种外界状况的知识。

## 二十六

94 在世纪之交，城市对纯种狗的需求在增长。财运亨通和手头宽裕的社会群体拒绝了他们的前辈为自己和家人购买贵族的头衔的荒谬的野心。对于他们来说，这已经足够拥有高贵的犬。当帅克让那些没有什么血统的普通狗变成纯种狗——也就是说，伪造它们的血统——时，他只不过是满足他们的需求。中尉卢卡斯不是爱狗的人，但他顺从贵族们的品位。他坚持体面的人领着纯种犬漫步长廊的好习惯。动物是代表他们社会地位的一种标志。女士们带着狗漫步，要是她们去骑马或乘马车旅行，则由那些仆人们为这些高贵的动物提供持续的护理。

当然，变化就在眼前。马和狗仍然是社会声望的某种标志，但是是一种新的符号无情地取代了它们的位置，一种人们通过它公开地展示他们的身份地位的象征：汽车。在战争开始时一位老牧人预言道：“老公爵施瓦岑贝格，只知道坐那种马车兜风，那满是鼻涕的小王子只知道闻汽车的味儿。那小子，主会把汽油涂到他脸上的。”

## 二十七

非凡的喜剧演员高度赞扬源自人的本质的有限性和荒谬性。当他将有限性担在他的肩膀上并全神贯注于他的人时,他是根据他的本性来演戏和表现的,以这样的方式来表示他自己的荒谬可笑。因为他知道如何嘲笑自己的有限性(易错性、条件性),在这种荒谬性中,他可以揭示出人类的伟大。他在他自己身上做实验。他专注于他自己,所有荒谬性便能在有限性中被发现,以这种方式,他将人们从痛苦的束缚和过于看重自身与崇拜自身的重要性及不可或缺性的狭隘的有限性中解放出来。帅克属于非凡的喜剧演员这一行列。

## 二十八

现代版(modern-day)的堂吉诃德不能幼稚。在生活中他经历了许多的经验,拥有世俗的智慧,熟悉世间万物,但他存在的主要元素包括一种令他能筑起一道抵御灾难的安全防线的幽默感。他已感觉到孤独和拒绝的苦楚,但从来没有被激怒。他知道人的恶念,但并非存心不良。任何一种贪婪——对财富、权力、名誉、感官、复仇——都相异于他。出于这个原因,他能随时反思一切,而且可以加入与任何人的交谈。

## 二十九

后英雄时代在流水线上成批地生产英雄。新闻工作与文学已转变成一种有利可图的交易,制造出大众带着奴颜婢膝的崇拜仰视和效仿的榜样与模式:青春偶像、少女偶像、老年妇女偶像、成功男人偶像。帅克不得不成为一个作为对这些批量生产的项目提出抗议的反面英

雄。他不是一种人工创造,而是自然地源自一个大城市的环境。哈谢克,在他的反面英雄的冒险故事的结尾,谈及了他的诗意的想象的以一种绝对地注重事实的(matter-of-fact)方式而进行的创造:“他已经从战场上回来了,你可以遇到他,布拉格街头一个衣衫褴褛的人。”

### 三十

如果人们想知道哈谢克所说的“世界大战”意味着什么,那么他必须考虑到列宁和托洛茨基、马萨里克、胡戈·冯·霍夫曼斯塔尔(Hugo von Hofmannsthal)及其他人的想法。对于他们中的每一个人而言,战争都被连接到了革命上,但对于他们中的每一个人都是以某种不同的方式。对于哈谢克而言,“世界大战”意味着普通的战争和内战之间的联系。这场“世界大战”是以奥地利的瓦解、德国的崩溃而且也是在革命的颠覆中结束的。来自布古利马的故事代表了这一颠覆的诗意记录。

### 三十一

帅克的命运发生在世界大战期间,一场并不代表某种暂时的和偶然的出轨,某一疏忽或失误的战争。在这场战争及其恐怖中,现代的本质得以浓缩和表达出来。一个普通的人怎么可以和应该如何活在这样一个时代?这是哈谢克的故事的基本主题。他应该自我封闭起来并享受生活吗?生存?为了自己的私利而剥削和利用别人吗?帅克仍然是帅克——在战争期间和战争之后:他没有发财,他没有积累起一笔财富,他没有为自己干出一番事业,他没有突飞猛进地成为某位负责人。

## 三十二

在“世界大战”中,帅克会站在哪一方呢?他属于胜利者还是失败者的一方呢?或者说,“世界大战”的本质在于这一事实,没有赢家,在双方或各方只有输家,帅克,一个老百姓,领会到这个真理了吗?

## 三十三

死亡在战场上既不美,也不令人振奋。它以其自然主义而令人生厌:掉出来的肠子,干涸的血迹,还有腐烂尸体的恶臭。在战争中,近距离看到的死亡耐不住点缀。“敌机投下了一颗炸弹径直落在诵经台上,正在举行弥撒的随军神甫除了一些染着血迹的破布什么也没剩下。”

96

## 三十四

当一个人无法认同交战双方中的任何一方看到了两者身上的局限性时,他就会成为各方都攻击的一个目标。通过这种方法,他开辟了一个没有任何思想包袱的空间,而在此空间中一种普遍解放的幽默便诞生了。

## 三十五

[好兵帅克的]命运不认可“平均人”[“average man”(der Durchschnittsmensch)]的思想意识。人不是由平均人组成的。普通人天生就不墨守成规。它不是某些无定形的、无差别的、柔顺的“人”,而是现实的人的取之不尽、用之不竭的特质(在复数的意义上!)。对于



每一个普通的人而言,都有一种独一无二的特质。

## 三十六

在命运中,凡夫俗子不被尊崇。日常状态(everydayness)与凡夫俗子不是同样的东西。在写于 1513 年 12 月 10 日的一封信中,马基雅弗利描述了他的一天:早上与樵夫和店主争吵,中午坐在客栈里,打扑克和扔骰子。“我们有时会争论,在去圣卡夏诺的一路上都可以听到我们的大呼小叫。”而在晚上,研究他喜欢的希腊罗马作家:“……我脱掉了我的尽是泥的和脏兮兮的普通衣服(veste quotidiana),我给自己穿上了皇室和宫廷(panni reali e curiali)的服装。”日常状态代表了一种从平常日子向节日的以及两者的结合的不做作的和自然的过渡。在另一方面,帅克既不知道寻常日子,也不知道节日。他的日常生活等同于冒险,没有什么得以重复,并且所有的日子都充满了出乎意料的和令人吃惊的历险。对他的日常生活而言,坏脾气和烦躁是未知的事物(unknown quantities)。

## 三十七

97 人类的每一次遭际都有某些东西要庆祝,因此假日和节日绝不能使官方机构保守僵化,它们被提升于凡夫俗子之上,就好像它们是独立的力量一样。

## 三十八

哈谢克的作品并非那么肤浅和平淡,因此它可以作为一个反教权的(anticlerical)或反战的小册子。它反而是一种对于作为某种教会与科学(医学、精神病学),加新闻工作、加官僚体制、加军队、加司法体制

和警察,再加上时尚化的意见的现代的开创性的批判。

### 三十九

人活在他们自己的思想中,被关在里面,而且他们通过这个棱镜感知并判断现实。他们固执己见,而且似乎没有任何力量能动摇他们的顽固。但是,从根本上说服某人走出他们的意见是可能的吗?帅克应该用什么样的论据以说服男爵夫人,他不是“一位勇敢的士兵”[ein braver Soldat(一名好兵)]呢?他该如何说服宪兵分队长弗兰德卡他不是一位俄国间谍呢?如何说服牧羊人和流浪者,他不是一名逃兵呢?如何说服医生和精神病医生,他不是一位装病逃避兵役犯呢?阿加波夫他不是一种反革命的元素吗?所有这些人人都能够冲出他们自己的固执意见的禁闭吗?关于这些,讲故事的人并没有给予任何信息,而是将它们全部留给他们自己的命运——亦即,将它们大白于荒谬与无稽之中。

### 四十

在人类的需求之中,基本的形而上学需要的是吃和喝,以及说话。人们谈论着最有分量的问题,只要他们全神贯注于这些事情上,那么食物和饮料就会像一个忠实的影子陪伴他们。一旦对话退化为纯粹的谈话或喋喋不休,食物和饮料又都提升到主要关注的层次。当一个人不能倾听另一个人,而是热衷于他本人和他自己的自我时——对他而言,这已经成为一种诅咒——那么食物和饮料就会转化为一种沉迷,人性也会变成某种漫画和某个怪物。被等同于暴饮暴食和消化道的神父拉齐纳(Lacina)和士兵巴伦(Baloun)都是两个只关心他们自己的人。

## 四十一

98 与战争的无底深渊——一个其持续不断的贪婪使得大量的和不间断的事物与人成为牺牲品的无底深渊——相比,巴伦永不满足的饥饿又算得了什么?

## 四十二

在战争中,在监狱里,在医院里,在疯人院——在所有这些地方,一个人不需要担心做事,因为他所有的需求都被照管了。机构管食品、饮料、衣服和住的地方。在另一方面,一个人款待另一个人,并在这一过程中显示出他的好意。在布杰约维采车站帅克通过给对方一些啤酒友好地对待一位匈牙利士兵。他不明白那位战士的语言,但他照样倾听他。正是在言说与倾听这样的款待中,两个陌生人邂逅了。

## 四十三

一种雅致的和令人陶醉的接近食物的方法揭示了现实的全部诗意和美感吗?抑或说,那种不受拘束地去激情讲述、记忆、讲一个故事、据理力争、参与论战、挑逗——由此信任和理解成为疲软的和伪造的那些事物——胜过这种嗜好吗?帅克,这位流浪汉和牧羊人“坐在火炉旁,那儿正在煮‘包得严严实实的土豆’”,谈起过去的年代,谈起战争,谈论“宪兵的法规”,并谈起了皇帝。总之,他们谈了政治。

## 四十四

只要政治不被人理解为“政治活动”及“警察”的某种衍生品,那

么帅克似乎是捷克文学中最高的政治角色。他不信任任何主人——老的和新的——为真正的政治创造了某种坚实的基础。

## 四十五

哈谢克在命名他的小说时——小说如此透明,如此明显,如此可理解,以至于任何人,包括专家,都想去质疑它——他破解了帅克的秘密。书名的每一个字都是模糊的和具有讽刺意味的。有苏格拉底的讽刺,也有一个浪漫的讽刺,不过“世界大战”又催生了一种讽刺:历史的讽刺,事件的讽刺,事物的讽刺。事件本身汇集起来并陷入一个空间和涡漩,事物如此不同并随着胜利和失败、喜剧和悲剧、高级和卑微而相互排斥。然而,有人注意到在哈谢克的《好兵帅克的命运》问世的同一年,在哈谢克著述的阐释者之中,一直对发生在近在咫尺的事感兴趣的胡戈·冯·霍夫曼斯塔耳写作的一篇关于这场战争的名为《事物的讽刺》(“Die Ironie der Dinge” [“The Irony of the Thing”])的文章得以发表吗?而谁又能如此大胆地说,在哈谢克别出心裁的小说中,现代的“伟大幽默”(“den store Humor”)诞生了呢?

99

(1969年)

詹姆斯·H. 塞特怀特译

## 第七章 民俗文化的 不可替代性<sup>①</sup>

事实上,在关于文化的讨论中,我们分享了改革者的幻觉,但我们缺乏他们的认识的广度和深度。正因为如此,将“改革”作为额外的一个篇章而对其挥手作别还为时过早。即使在今天,我们仍生活在其天真和幻觉之中,当我们隔断了与19世纪的联系时,我们也有意地或出于无知地生活在其中。改革思想(reform-mindedness)首先是对于文化万能的错觉。尽管清醒的经验表明,文化可以解决的甚少,而且只能影响少数人,文化乌托邦主义借文化可以影响和解决一切的处方聊以自慰。更为引人注目的是文化的无能,因为事实上,它在使权力人性化、启蒙统治者或抓住日常的实际的人际关系的关键以便使人可以“诗意”地栖居在地球上这些方面从来没有成功过。文化要么解决“一点点”,要么解决“更少”的影响如此重要以至于其意义不能服从于量的指标,而“一点点”和“更少”对人来说便是一切吗?

文化是不能复原的和不可替代的。然而,如果没有任何东西

---

<sup>①</sup> 《科西克著述文献选目》中的标题是《无可替代的民俗文化》,提请读者注意。——译者注

可以取代它的位置,那么,它自己可以取代某些东西并以某种具有代表性的功能出现吗?改革者不得不把文化放在再现的重负之上:人类生存的各种根本问题,这些问题通常被划分为社会生活的不同领域:政治、公共生活、个人努力——文化体现它们,因为它是唯一的元素,(它)在这一情形的鼎盛时期 19 世纪就知道如何去做了。当然,经历了它们的和谐的历史时刻——其间伟大的政策造就了伟大的文化,社会造成了个人生活中的真理的产生——的那些人是幸运的。由于在一个改革时期不存在这种和谐的事实,文化以某种方式弥补了上述领域设计的不足,从而掩盖了它们的虚弱和劣势。

102

我们未能跟上联系大众存在的意义来思考文化的改革者。对我们来说,“捷克问题”不再存在。将对文化的关注与对捷克的历史哲学的关注区分开来,我们拒绝了文化最基本的合法性和其专有角色——民族的生活。而且,无论这场“大讨论”的立场多么矛盾,然而有一点可以看出,就巴拉茨基和弗里奇(Frič)、聂耶德里(Nejedlý)和马萨里克、康拉德(Konrad)和佩卡(Pekář)而言,不存在分歧。<sup>①</sup>他们都尊重这一基本事实,作为一个不反思如何生产和拥有原子弹或如何在石油生产中争夺世界主导地位的民族,必须以与其现实相符的方式证明其存在和意义的这种原则,不能以现代术语来表达。弗兰基谢克·切尔文卡(František Červinka)不久前提及 H. G. 绍尔(H. G. Sauer)在世纪末提出的振奋人心的声明及其发人深省的问题:“我国的存在在根本上没有任何意义吗?”的确,我们是什么,我们能够变成什么?我们作为一个勤奋的、顺从的和勤劳的民族而存在于中欧,还是我们敢于向往更多的东西?如果关于捷克问题的讨论已经属于历史

<sup>①</sup> 编者注:约瑟夫·弗里奇(Josef Frič)是一个活跃在 1848 年布拉格起义中的激进的民主主义者;兹德涅克·聂耶德里(Zdeněk Nejedlý)是两次世界大战期间的一位马克思主义史学家;库尔特·康拉德(Kurt Konrad)是两次世界大战期间的一位捷克哲学家;约瑟夫·佩卡(Josef Pekář)是两次世界大战期间的一位捷克历史学家。

的话,那么谁来界定我们的勇气的局限和证实我们的勇气的内容呢?

(1967 年)

朱莉安娜·克拉克译

## 第八章 文化反对虚无主义

文化是基于作品,活在作品里,并留存于其中的。另一方面,虚无主义作为一种建立在虚无和荒废基础上的生活方式,是文化的一种否定。虚无主义的实质内容包含了“对庄严的和真实的一切的令人厌恶透顶的蔑视”。虚无主义毁灭人,打断他们的支柱,败坏他们的伦理,并贬低(他们)思想的价值。然而,最重要的是,它使所有的批判成为纯粹的否定,使所有的批评家成为只任凭他们使唤三样物件——一把斧头、一个香炉和一坛骨灰——的人,从而降格之、倒空之并使之枉然。然而,我们不要忘记,这种形象对于像鹿特丹的伊拉斯谟、伏尔泰、卢梭、海涅、马克思或马哈,以及19世纪捷克社会的哈夫利切克这样的真正的批评家而言是不适合的。

虚无主义的徒劳的性质在马哈的问题上得到了清楚的说明。虚无主义的批判非难他的诗《五月》为否定和虚无主义,与此同时它需要“伟大的作品”。这种虚无主义的批评未能理解《五月》是一个杰作,它的“非难”代表了出类拔萃的文化虚无主义和理智虚无主义。

真正的批判始终是积极的,因为它本身就是一件艺术品,而只能作为想象力、思想和形式存在。虚无主义的批判只知道夸大其词和对意义的实际分量过分地渲染。



过去八年,因为诺沃麦斯基、昆德拉(Kundera)、索姆(Sommer)、维斯科切尔(Vyskočil)、塔塔尔卡(Tatarka)和其他人的作品而卓尔不群的我们的社会主义文化,在我看来是对虚无主义的一种历史的杰出的批判,或者说,作为将具体性还给人,将意义还给语词,将人性还给悲伤,以及将进步还给笑、梦想和欢乐的真正的文化。<sup>①</sup> 针对社会主义文化的这种积极性虚无主义只能提供空洞的语词和尴尬的表示。

(1964 年)

日登伽·布罗德斯卡(Zdenka Brodska)、  
玛丽·赫拉比克·萨马尔(Mary Hrabik Samal)合译

---

<sup>①</sup> 拉佐·诺沃麦斯基(Laco Novomeský,1904 年生于布达佩斯)是一位斯洛伐克诗人。米兰·昆德拉(Milan Kundera)是现代最著名的捷克作家之一。他在 1967 年的第四次作家大会上作了主题演讲。索姆是那个时期的一个鲜为人知的作家。伊万·维斯科切尔(Ivan Vyskocil,生于 1929 年)是一位捷克作家。多米尼克·塔塔尔卡(Dominik Tatarka,生于 1913 年)是一位斯洛伐克小说家。

## 第九章 关于马基雅弗利的 三种评论

马基雅弗利是一个启蒙者(demystifier),但问题是当我们理解他的作品时,我们自己是否不受制于神秘化(mystification)。马基雅弗利曾一度被以最多样化的潮流阅读并解释,并一度被看作一切事物——民族主义、法西斯主义、直接民主、多元民主、极权主义等等——可能的先驱。首先,我们必须问问自己,如果我们应用它们而超出了其起源及有效性的限制的话,这些术语是否不会变形和变神秘化。比方说,我认为,这种概念化,据此马基雅弗利被说成预见经验的民主政治(empirical democracy),是一种虚假意识的表达,它未能充分阐明方法论本身,并因此阻碍了走向一种历史的理解的路径。

阐释马基雅弗利的出发点和最终的目的是他的作品中的那些基

本概念——例如,才干(virtu)、幸运(fortuna)、必然(necessita)<sup>①</sup>、时机(occasione)——因为他的思想凝聚在其中。因此,对马基雅弗利的每一种审视都必须先从这些概念开始,以澄清自己的内容和意义本身,并通过现世的—历史的、社会学的和哲学的分析方法来实现对它们的批判。只有当我们清楚了这部作品的基本结构,在此之后,我们才能向区别次要问题或进行一种历史比较迈进。

如果我们先从才干与幸运的内在关系开始,我们将几乎不能够维护这种阐释——据此马基雅弗利将政治解释为(仅仅是)人类的一种发明。这样一种阐释很可能是由那种值得注意的、抬高所有那一切强调能动性、自觉性、目标等诸如此类的东西的历史思想和理论的抱负所促成的,但是这样一种抱负本身受困于暂时性的环境之中并因此将其自身的片面性传递给其他时代。根据马基雅弗利所言,政治包括自由的创造力和自发的能动性以及既定的环境、时运不济、命运的转变,因此在这个词的最宽泛的意义上,它是一种游戏、一组玩家和另一组玩家之间的一种冲突性的事件,远早于它是自由的人类创造力。作为一种游戏,政治不是一场规则、一种策略与另一种策略对抗的构架都被提前定下的国际象棋比赛,而是一种类型的事件,其过程提供了活动和环境、努力和命运、目标意识和运气的统一的游戏规则的一种轮廓。

在《具体的辩证法》一书中,我将马基雅弗利和培根联系在一起,因为他们两个人都影响了实在的去神圣化(desanctification)。其中一个人造成了自然的世俗化,从而建立了现代科学和技术的发端所需的

<sup>①</sup> 这三个关键词有很多译法,在此,译者选择了我国台湾地区学者郭基的译法。与此同时,也援引了他在翻译查默斯·詹隼的《革命:理论与实践》(时报文化出版企业有限公司 1993 年版)一书时对这三个关键词的相关说明:“所谓才干,他指的是某些人获得的驾驭政治事态中具有作用的各种势力之能力;所谓幸运,是指无人能对之实施控制的那些事件;所谓必然是指必须作出政治决定的社会对人类选择所加的限制。……在一位君王的实践中——或推而广之,在一名社会科学家的分析中——他若单单依靠才干、幸运或必然,那么,他非铸成错误不可。三者必须结合起来。”(详见该书,第 93 页。)—译者注

规程(precepts),而另一个人则建立了人的“世俗化”和统治者的去神秘化,而他们的首创性使得现代政治的发端和出现成为可能。但要证明某个特定的思想家的伟大,意味着与此同时提出这个问题,他的作品哪个部分是持久的,以及哪个部分是或可能是<sup>①</sup>昙花一现的。因此,马基雅弗利的政治概念化的革命性方面与此同时是某种挑战:一个新的和不同的政治概念,一种建立在人与世界、历史与自然之上的新的理解是可能还是不可能?

## 二

人们常常将某些老早就存在并和马基雅弗利不相干的东西与他的名字相关联:欺骗、背弃、出卖和谋杀。

但凡参与政治的人必须意识到他往何处去以及他以什么方式操作。他踏入了一个其间他会被误导、被亵渎、被骗、被收编等等的领域,但作为一个政治家,他必须考虑到所有这一切。政治是一种游戏,其间谋杀、圈套、诡诈和背叛作为敌对力量而出现,与它们周旋,人们必须有效地并成功地运作。人们可以带着道德标准——我不敢成为一名罪犯、敌人的占领军中的一员或一位叛徒,对我而言都是谎言——踏入政界,但是只有当我考虑到这样的现象和我知道该如何与它们做斗争时,我才处在政治的层面上。政治和道德之间的关系习惯上以这样的方式来解释,在政治上是道德的那个人与此同时也被认为必然是幼稚的、没有辨别力的、轻易信赖别人的等等。但是,如果我们诠释道德和政治之间的关系为:只有在一个城邦的基础上,政治中的道德在事实上作为远见卓识、洞察力、批判力、想象力等等出现并重申其自身时,道德本质才是可能的。马萨里克的马基雅弗利主义不适合小国的著名声明只意味着小国不能充分地变得精明。精明的人必须

---

<sup>①</sup> 英文原本此处为“my be”,译者怀疑为“maybe”之误,所以根据合理的推测而选择“maybe”进行翻译。——译者注

不再是一位圣人。以同样的方式,愚蠢和容易受骗并不意味着智慧。换句话说,在传统的理解中,政治中的道德被视为弱点或作为相同的指示。但政治中的道德首先应该指辨别能力、远见卓识、智慧和对某种批判精神的支配性。

政治家必须能够看到和识别并敢于不被思想意识的幻想所俘获。为思想意识的幻想所俘获意味着没有去识破而在一种欺骗的和自我欺骗的框架内运作。军队在国家的边界上集结,但统治者被思想意识的幻想束缚和蒙蔽到这种程度,以至于在对这些力量的全神贯注中,他并没有看到对国家主权的这一威胁,因此,他不能以一种适当的方式行动。只有消除了神秘化的破坏的政治家,也就是说,识破敌对力量的意图和思想意识的政治家,才可以站在他那个时代的最高水平上。

### 三

哈夫利切克<sup>①</sup>是我们中第一个对马基雅弗利显示出关注的人。这其实并不是一种巧合,其始于哈夫利切克和巴拉茨基。哈夫利切克——众所周知——的客观的现代捷克政治影响了去神秘化,并不带感伤地观察实在。他不只是我们必须创造“诚实的政治”这一众所周知的声明的作者,那份可能是道德主义的表现的声明,对他的时代而言,而且已经深刻地分析了实在的社会力量并要求自己关注它们,为了变得诚实,政治应该依靠那些社会阶层。

第二个点评:作为一个中欧的政治民族的问题,“捷克问题”涵盖了在政治、文化、公共生活、教育等等之中的一种复杂的关系,除此之外,民族生活的这种总体性的最显著的特点在于政治在这里构成了最

---

<sup>①</sup> 编者注:卡莱尔·哈夫利切克是 19 世纪中叶的一位捷克记者,担任报纸《布拉格报》(*Pražské Noviny*)的编辑,自 1846 年以来一直致力于传播自由主义的思想,并对一种捷克政治认同的形成有帮助。

薄弱的环节这一事实。

截至目前,一种发达的文化与一种不发达的政治、文化发展与政治倒退之间的本质性的对立的未能被解决——所以,政治没有达到其时代的最高水平,且不能挺起民族的脊梁,像那样去行动。

(1969年)

朱莉安娜·克拉克译

## 第十章 幻想与现实主义

这份声明绝不可能在捷克斯洛伐克出现：“为了达到一定的政治目的，是允许与魔鬼本人结盟的——但你必须确定是你戏弄他，而不是他捉弄你。”<sup>①</sup>即便它认为这是现实的并且试图进行冷冷的算计之时，当代捷克政治从它的开端就以一种孩子般的信任和受制于不可信任的幻想为特征。将政治幻想等同于现实主义和清醒，现代捷克的缔造者在自我欺骗中走得太远了。在我们的情况中，19世纪现实主义已经变成了一种天真的借口（cloak）和诡诈的缺乏。哈夫利切克将奥匈—斯拉夫主义（Austro-slavic）的概念<sup>②</sup>建立在三个假设之上：“第一，我们斯拉夫人将永远是民主的和自由的；第二，我们将永远地约束王朝；第三，这个王朝坚定地站在民主和自由一边。”这三个假设代表了捷克政治的遗传性原罪：任何一个朝代曾经在什么时候什么地方是自由思想的和民主的呢？一种反动的力量将变成进步的，以此为先决条

---

<sup>①</sup> 这句话见卡尔·马克思：《科苏特、马志尼和路易—拿破仑》一文。在该文中，马克思强调指出：“在政治上为了一定的目的，甚至可以同魔鬼结成联盟，只是必须肯定，是你领着魔鬼走而不是魔鬼领着你走。”（《马克思恩格斯全集》第11卷，人民出版社1995年版，第552页。）为了忠实于原文，依英文原本译。——译者注

<sup>②</sup> 编者注：19世纪下半叶在哈布斯堡帝国背景下的斯拉夫民族要求自治。

件在根本上如何可能呢？19世纪捷克政治的永久性贫困和危机源自解决无法解决的问题的毫无意义的尝试以及对一种将反动势力改造成进步势力的奇迹的期望。这种幻想使得捷克政治落入一种恶性循环的圈套之中。它源于这种捷克人应该是民主的和自由思想的假定，但是结论变成了措辞以至于他们不能客观上成为很民主的和自由思想的，因为他们又会回到支持他们自己的唯一具有实力和影响力的盟友那里：王朝。这一原则在口头上为此辩护：捷克人应该支配他们自己的政治，但实际上还是被统治者统治，除了与王朝的利益一致外，他们不能独自行动。

这种模棱两可成为位于捷克政治基础之上的踌躇和实用主义的根源。缔造者正确地证明了，他们处于全球范围内的集权化的趋势之中，而且置身于两大巨头——征服性的德国和沙皇俄国——之间。没有有影响力的和强大的盟友，捷克人维持不了一个自由的政治国家。然而，从这个肯定，得出一个错误的结论：盟友应该在哈布斯堡王朝中寻求。缔造者赋予捷克政治一个合理的基础，而与此同时，他们的一种思想意识上的无法区分虚假的盟友与真正的盟友的幻想使其负重整整十年。思想意识上的幻想是捷克政治在与时间的战斗中败北的原因。与预见情况、在时间中辨别其对手的意图并为它自己的博弈组织力量相反，它让事件冷不防地牵着它走，并落入一个圈套。因而原因总是在事后(*post festum*)，正当事件结束之时被介绍给政治。因此，它不是政治的本质属性和制定者(*formulator*)，而是作为一位姗姗来迟的评论员，作为一种早该被详尽阐述的后续的关注而出现在事件已经定论之际。思想意识上的幻想与对实在的清醒的看法是相反的。本质地看待实在意味着粉碎这些迫使我们通过别人的眼睛观察我们自身、事物和局面的神话和幻想。

作为一种权力的游戏和一种来自官场的博弈，政治也总是一种斗争，其间每一个人都试图将其对实在的看法和对事件的解释强加给其他人。引人注目的主人和奴隶的辩证法发生在这一领域，以至于胜利



者不仅迫使战败者以一种特定的方式看待自己和世界,而且他也规定了他的投降者和背叛者必须贯彻的程式。更准确地说,在这一博弈中败阵者成为他——那个允许一种格格不入的观点被强加于他的人,那个对他的对手作出估价的人。这一契机在“捷克问题”的传统诠释中被低估了,正因如此,人们预见到了捷克问题是一个被解释为存在于东方和西方之间的一个小国的问题还是存在于中欧的一个政治国家的问题之间的一种实质性的差异。首先,我们想知道,作为一个小国,我们怎么样才能生存;其次,我们想知道中欧和一个政治国家之间存在着何种联系。中欧不是一个地理概念,而是一个历史事实。我们是一个政治国家仅仅是因为我们有着中欧的习俗。中欧仅仅作为一个国家和一个历史主体——不仅知道如何承受潮流和趋势的压力而且知道如何将它们改造成为一个独立的、文化的和精神的综合体——才能延续。无法承受这种压力和冲突的国家就不再成为一个历史主体,而变成了纯粹的压力和武力的客体,与此同时,作为一个政治国家它解体了,并转变成一群说捷克语的人。在这种脱胎换骨之中,当这个政治民族被转化为说捷克语或斯洛伐克语的钢铁或小麦的生产者时,作为一种历史事实的中欧也死亡了,并成为纯粹的战略空间或殖民领域。与此相伴随的是,一个主权国家成为了一个省。

捷克问题代表着关于中欧的一个政治国家的意义的争论。在这场争论中,国家存在、恢复,并重申自身,其间,高贵的与卑微的、使人荣耀的东西与使人羞耻的东西被分离。在这场争论中,国家不断地承受因为它自身的责任它会跌倒或者被掷入一个令人憎恶的、附属的和品质恶劣的立场的危险。那么,捷克的问题便是去观察一个政治国家是不是被降格为纯粹的一群人,一个国家是不是会分解成一个省,在法西斯面前民主是不是会屈服,在野蛮面前,人道主义是不是会臣服的历史斗争。在捷克问题中的关于中欧的一个政治民族是否能够作为一个进步的和独立的民族而存在的争议同时被解决。我们习惯于像谈及一个普遍性的问题一样谈及捷克问题,但那种习惯剥夺了我们

看今天的世界的勇气。巴拉茨基针对致力于人性的中央集权和使欧洲小国的存在艰难的世界事件的背景解释了捷克问题。捷克问题和今天的世界事件之间的联系的本质是什么？

我们的危机难道不是欧洲危机和世界危机的组成部分吗，它今天仍然如此吗？难道我们的危机没有变成一个特别的时刻，其间欧洲危机的基础被揭穿了么？现代政治以大众操控为特征。在一种恐惧和歇斯底里的气氛中，这种操控得以实现。作为人们之间的关系中的技术理性的一种表现，政治操纵建立在一种人为地培植的非理性的气氛中：操作的技术成为并要求永久的歇斯底里、恐惧和希望。作为大众操控，政治只可能存在于一个普遍操控的系统之中。为了使政治可能变成大众操控，民众必须被改造成一种可被统治的大众，首先有必要实现一种史诗般的转变，将世界还原为发散，将自然还原为一种原材料和能源的源泉，将真理还原为精确性，将人还原为一种与客体相应的主体。只有在这种划时代的转变的基础上，普遍化的操控系统才能占上风，一个其间使人与自然、活人与死者、思想与情感——好像它们是被操控的对象——成为可能的系统。

在巴拉茨基的时代，国家受到世界集权化的威胁。在我们的时代，这一民族受到了一个普遍化的操控系统，作为它的一个组成部分的社会生活中的虚假意识的崛起，个人区分善恶、真理与非真理的能力和兴趣的下降的威胁。在一个普遍化的操控系统中，真理为谎言、善为恶所压倒，这种不可分割性、冷漠、麻木创造了日常生活的普遍的氛围。因此，在一个普遍化的操控系统中，一个政治民族将变成一个无动于衷的民众，一群居民的危险增加了，这些人丧失了其区分他们自己的行为、思想和生活，真实与谎言，善与恶，高贵与卑微的能力和兴趣。

112

在我们的时代，只有在我们理解了我们的危机只能作为一种世界危机时它才能被解决，也就是说，通过超越这些危机出现的基础，捷克问题才是一个世界问题。捷克问题今天是一个世界问题，只有到了这

个程度我们才知道克服我们的危机与此同时意味着废除普遍化的操控系统。解放性和革命性的另一种选择反对普遍的操控系统的所有形式、退化以及源自一种关于人与历史、自然与时间、存在与真理的完全不同的概念化的表现,这就需要一种新的政治概念。因此,捷克问题属于实质性地区别于政治操控的政治的新基础的追寻和阐述。以前的统治阶层和统治阶级在基本的政治价值观、他们自己扭曲的存在的水平上是先进的,所以,似乎它们是政治的诡诈和欺骗、残忍和昏聩、暴政和狂妄的基础。然而,这些传统的重申的政治特征有能力与现代世界的工人阶级和劳动阶层的使命相结合吗?工人阶级可以采纳它们,并通过它们的调解,实现其自己的政治吗?或者,工人阶级不能和不应该拓展新的政治素质吗?其基本的和革命性的贡献难道不能和将不能,在政治上,将它引入一种不仅是智慧与诡诈、洞察力与蛮横、勇气与狂妄自大之间,也是审慎的信仰与幼稚的信仰、仔细的分析与虚无主义之间,真实的和虚假的现实主义之间的区分吗?

在这个意义上,我们必须说,当它克服了政治上的思想意识与巴拉茨基和哈夫利切克两位缔造者的不可思议的开始的模棱两可与弱点的结合之时,捷克问题将会成为这个时代最高水平的并将确实成为一个世界问题。只要它更深刻地反思马克思的陈述的含义,捷克政治将摆脱自身的这些缺陷,马克思说:“为了达到一定的政治目的,是允许与魔鬼本人结盟的——但你必须确定是你戏弄他,而不是他捉弄你。”

(1969 年)

朱莉安娜·克拉克译

## 第十一章 语词的分量

到今天,我们国家的作家拥有这样的权威,以至于他的言辞都不敢掉以轻心。这种权威源自他的领域内的这样一种假定,即在语词的王国中,特别是当作家知道语词意味着什么时,他是一位专家。作家的话不敢掉以轻心因为作家深知语词的分量。而且无论何时,语言都受到成为遮蔽了真理与非真理、崇高与卑微、善与恶并试图将实在变成某种碎片化的和不确定的,送交给操控者的实体的神秘化的一个组成部分的这种危险的威胁,那么捍卫语言便等同于一种解放行动。再度将其真正意义赋予语词,并依其本性而保护每一个语词,也就是说,去揭示其意义过去是而且仍然是一位作家的使命。即便当一位作家与另一位作家交锋——亦即,在论战中——他也无法回避这一要求。作家间的论战应该正是一种辩论,其间揭示出:隐藏的东西得以露面,晦涩的东西得以澄清,事情展现出其真正的面目。如果人们不低估语词的分量的话,论战便可以成为这种类型的辩论。

在我看来,瓦茨拉夫·哈维尔(Václav Havel)在他的论战文章《捷克的命运》(*Český osud*)中的语词的轻率的运用,剥夺了这场论战的客

观意义并将其降格为一种个人主张。<sup>①</sup> 哈维尔向捷克的爱国者们面对 1969 年 2 月“面对面”的兽性的并且是开放的现在而不是返回到 1968 年 8 月的更好的,虽然是良苦的、封闭的过去提出了挑战。当他使 1968 年 8 月和 1969 年 2 月作为一个封闭的过去和一个开放的现在对立的时候,哈维尔知道他在说什么吗?一种封闭的过去首先是一种死亡的过去,对于现在,它的思想和行动再没有什么可进一步说的了,它的演员——不考虑他们是否是阶级、民族或个人——都已经失去他们的作用并为其他人所取代了。如果我们将 1968 年 8 月仅作为语词和手势的聚集物加以理解的话,我们可能被这一过去已关闭的幻想所误导:那些 8 月的日子我们写在墙上的标语今天被绘制,然后我们“公开宣布”那样的事今天不应该重复,我们曾经“彼此承诺”的那些,我们今天可以遗忘,等等。但是 1968 年的过去,以那种姿态和语词要么为一种大众运动所唤醒,要么为其所表达,而且只有联系那一运动它们才能获得一种历史意义。1968 年的意义并不是在于各种需求、布告、标语和手势的一种聚集,而是在于一个事实,正是从各种要求、布告、标语和手势中,产生了一种历史的总体性:这一事实是工人阶级的转变,从成为官僚统治操控的对象向成为政治事件的真正主体的再建构。

为了 1968 年的过去,其间这种变化为成为一种封闭的过去,这就需要获得深刻的和意义深远的变革,其间,工人阶级会再次陷入政治上的被动,并同意再次发挥被操控对象的作用。因此,1968 年的过去是一种开放的和活着的过去,直到根本的社会主义的新生的社会和政治力量自愿地放弃这一场景或排斥它。哈维尔关于一个封闭的过去和一个开放的现在的假设是不正确的,不仅是因为它用一种肤浅的和单向度的方式看待过去。它也是虚假的因为当他说到一个开放的现在的时候他并不知道他正在说什么。根据这一前提人们可以进入一

---

<sup>①</sup> 编者注:最初发表在期刊《面孔》(Tvář)1969 年第 2 期上。哈维尔是剧作家并于 1990 年成为捷克斯洛伐克总统的七七宪章的签署人。

扇开启的门并以同样的方式进入一个开放的现在：因为这个原因，哈维尔“观察”或“严肃地介入”一个开放的现在。不管一种意见或介入（行动）是否受到质疑，现在已经开启，独立于这一意见或行动。一个虚假的假定完全无视这一事实，我们的行为、观点和思想开启了现在，而且，从那个地方起，我们的方式以及我们是谁都有赖于今天是否开放或封闭。一个虚假的假定无视世界的意义。因此，它不能看到现在是开放的，仅仅是因为我们对待一个开放的现在并且鉴于它不仅在它自己的情形中而且在过去和未来的情形中都打破了封闭的障碍。这样一种现在服务于一种开放的面对过去的功能，并总是同时（在任何给定的现在）判定来自过去的什么是活的而什么是死的。1968年不可能是一个已经封闭的过去，并且，由于这一事实，1969年2月和3月（和现在）构成了一种现在（甚至是今天），其间工人阶级和人民运动作为开启未来和过去的历史力量而存在。这一现在不能将1968年变成一个封闭的过去，因为这样做它会剥夺其生命之源并否定其自身的存在。现在将被开启和开放只要它能防止1968年呈现为一个封闭的过去。

一种扭曲地看待现在与过去的联系是哈维尔关于历史的假定的一个实质性部分，他对布拉格之春的解释建基于其上。据哈维尔看来，1968年的捷克斯洛伐克，是一个希望引进言论自由——文明世界的重要组成部分的某些东西，一种理所当然的价值——的国家，而且它要褫夺秘密警察的专横。鉴于这一事实，正如我们进一步了解的，“自由与法制是一个正常的和健康的社会组织化的首要前提”，从1968年1月到8月，风靡捷克斯洛伐克的大众运动客观上正努力接近一种纯粹的正常化。据瓦茨拉夫·哈维尔说这仅仅是一个事件，“简单的正常化”事件。然而，如果我们知道，我们的现代历史上第一次伟大的为“自由与法制”的斗争——也就是说，支持言论自由而反对秘密

115

警察的专横——于 120 年前的 1848—1849 革命<sup>①</sup>期间发动的话,在 1848 年的正常化和 1968 年的正常化之间是不存在任何差别的问题便出现了。其次,哈维尔用这样一种方式解释 1969 年发生的运动的意义,以至于在这里我们是在处理“体制本身摆脱之前它自己努力积累的胡言乱语的企图”。当然,借助同一个理由,哈维尔可以将自己的“正常化”和“刻苦地摆脱它自己的胡言乱语”的概念运用到任何其他国家的历史,甚至一般的人类历史中。它可以解释 1789 年后的法国历史为摆脱该体制所积累的胡言乱语的历史。同样地,人类的历史在一定意义上也是一种消除人自己掩盖了的然而又总是产生的胡言乱语。

当然,这个问题如“正常化”和“刻苦地摆脱胡言乱语”这种东西是不是抽象的训导,它都不能掩盖历史事件的特殊性和独特性,也不意味着实际上回归到一种历史素描的庸俗化灌输中去。1968 年的布拉格之春并未希求成为,客观上它也不是某种回归那些在文明国家中被视为想当然的东西,客观上它也不是,不服从于被视为“正常的”那些东西。相反,布拉格之春是为之而斗争的“大多数文明国家的”某些东西并非某些想当然的以前的(亦即,正常的)常常作为例外的社会的历史的东西。大众活动、革命的成熟性和主动性的时期——其间,直接的生产者变成政治事件的主体和集体所有权的实际实施者,并用朝向一种真正的人的解放的实际步骤来引导自身——会早于每天的“常态”而闪光。源于布拉格之春的社会并不需要或不想要变成正好是“一个正常的和健康的社会机体”,而是一个否定资本主义和斯大林主义的真实的社会主义社会。

116 根据八月的经验(当然,不仅限于此),哈维尔的“我们自己是我们的命运的伪造者”,或“我们的命运取决于我们”的声明,采用了一种特殊的讽刺语气。给予这些语词的意义是什么?它们应该充

<sup>①</sup> 编者注:指哈布斯堡帝国境内的捷克大地争取更大的自治权的运动,它是那些年里覆盖整个欧洲的革命运动的一部分,特别是(它)与自由主义的政治哲学紧密相连。

当煽动的教唆犯吗？或者，我们是在处理一种争论的、不断地起来反对仅只是“选择行为”的一种抽象的大众命运的盲目必然性的片面性吗？但是历史，它意味着捷克的历史，既不是一种盲目的必然性也不是一种选择行为。那个强调“一种涉足和冒险的立场”、“严肃地介入一个开放的现在”、“卷入今天的紧张问题之中的一个大胆的行动”、“反对所有这些风险的明确意识”的人，在这样做时，的确显示了个人的勇气！然而，与此同时，他把自己暴露于这种危险之中，这些抽象的伪激进性的句子可能会否定一个真正的、激进的行为。

(1969年)

朱莉安娜·克拉克译



## 第十二章 聂鲁达之谜

多么无忧无虑的时代,其中过去类似于一个有条理的(well-organized)肖像和插图库。每个人格都被赋予一个名字,被分类和被评价,公众心存敬畏地在最重要的画像前驻足,并重复着经常说的话:这个人是一个浪漫主义者,那个有胡须的是一个自由主义者,那个忧郁的是一个颓废主义者,那个人是一个乐观主义者,那个人简直是一个极端的无政府主义者。在这个想象的博物馆中一切事物都占据着一个明显的位置,每一幅插图都被一劳永逸地恰切地界定和标记。然而,革命时期不喜欢这种博物馆的情绪。他们重新鉴定一切已经鉴定过的,他们测试已经测试过的一切,亵渎被奉为神圣的东西,打破既定的秩序,揭示新的、未知的或者遗忘大半的东西,他们在科学之“谜”——我们不妨说说巴拉茨基之“谜”和哈夫利切克之“谜”——前进行假设。这些“谜团”的本质是整体概念与某些事实之间的不适当和冲突——被曝光或显示为成问题的——与这一概念不相符合。

很显然传统的假定不能合理地解释几个重要的事实。在这一时刻,科学面临着某种选择:要么捍卫旧的概念,要么详尽阐述一种新的概念。对一种概念的捍卫包括各种防御姿态:受质疑的事实被宣布为无足轻重的和偶然的,因此,并非为此概念而存在的;该事实被注意到

和被解释,或者,更准确地说,由某一普遍性的测试证明是合理的(在那个时候,有关人员还未理解并不能理解工人阶级的作用)。无论是两者中的任何一方,还是对于一种旧的概念的捍卫,都包括询问修辞性的问题。(“在特定的历史环境中,还有别的什么人是这种受质疑的人格吗?”“我们不能凭借20世纪的看法来鉴定有关人员。”)最后,事实被记录下来,与其他事实形成对照,一种人为的或虚假的对立得以建立:在这一辩证的炼金术中,两种人格合而为一。(巴拉茨基以两种生命存在,其一是作为一个进步的历史学家,其二是完全独立的,同样作为一个“保守的和反动的历史学家”。)发生的情况是新的概念化在其本质上与旧的概念客观地相连,它只是机械地回撤或倒转。在只是昨天才被普遍接受的传统的假定与绝对不可能被分类的事实之间的争论,要求新的观念和新的方法,如果它要被科学地——即合理地 and 具体化地——解决的话。

118

“聂鲁达之谜”存在吗?我想它的确存在:它起源于当聂鲁达(Neruda)的“无产者”(proletarian)身份被曝光,以及当1890年《五月随笔》(*Májový fejeton*)被名正言顺地给予非同寻常的意义的那一时刻。随着聂鲁达积极参与“青年捷克人党”<sup>①</sup>的政治团体,聂鲁达作品的这一方面是与另一个不可或缺的现实相冲突的,围绕聂鲁达的争论就以这种方式开始了:伏契克(Fučik)<sup>②</sup>的关于聂鲁达的“无产者”的声明被书信采纳,聂鲁达成为与《人民报》(*The People's News*)合作的社会主义者,实际上只是出于战术原因,因此,便于在最广泛阅读的资产阶级报纸上秘密地展开红色宣传。根据其他版本,聂鲁达在青年捷克人党的成员身份被掩盖了或是人为的和完全无关紧要的。既然似乎聂鲁

① 编者注:扬·聂鲁达(Jan Neruda,1834—1891)是一位捷克作家,是反对捷克文学中传统的爱国规范的年轻一代捷克作家的一位领袖。“青年捷克人党”是捷克政治中的一个派别(特别是在波西米亚),从1861年起,这一派别便向着自由主义的和民族主义的方向前进,因而其在维也纳议会的背景下反对与传统的波希米亚(德语)贵族合作。

② 编者注:尤利乌斯·伏契克(Julius Fučík)是20世纪20、30年代的一位捷克共产主义作家,他对帅克的诠释成为马克思-列宁主义正统的解释的标准。

达的命运有赖于青年捷克人党,那么聂鲁达之谜的解决就要以一种关于青年捷克人党的分析为中心,带着该死的声称:一旦青年捷克人党转向民主并成为一个资产阶级的自由政党,聂鲁达就会与他们翻脸并经历一个长期的“青年捷克危机”。在这一答案中,对青年捷克人党的一种正相关性被转换成一种负相关性,这两种情形当中,解决聂鲁达的问题的密钥要在青年捷克人党中寻求。青年捷克人党的这种积极的或消极的绝对化(absolutization)有正当理由吗?我们的考察将试图指出这些解决方案的成问题的性质。

首先,聂鲁达的世界的概念化不能等同于青年捷克人党的计划或思想意识。这种鉴定形成了一种幻想:青年捷克人党是那种广受欢迎的(sought-after)“社会实在”,聂鲁达的作品应该在此基础上被阐释,而与此同时,更多原本的和真实的实在被遗忘了。这些是不能被简化为青年捷克人党的捷克解放运动和 19 世纪下半叶的社会问题的——伴随着阶级斗争、欧洲的冲突、哲学的思潮、自然科学中的发现、文学运动。所有这些在其总体性及其个体性上,都超越了青年捷克人党思想意识的范围。聂鲁达的世界的概念化较之青年捷克人党的思想意识更为丰富和进步。因此,聂鲁达的世界观不能被归结为他在青年捷克人党中的成员身份;与此相反,我们必须从他的世界图景来解释他加入青年捷克人党。只有这样,我们才能解释聂鲁达作为青年捷克人党(通常被认定为聂鲁达的世界观)的意义以及聂鲁达的世界概念像什么样子。

聂鲁达的世界观有着引人注目的整体化的力量。最多样化和明显的相互无关的事实——经济现象和历史事件、现代艺术、妇女问题等等——都被消耗与消化在这种培育和统一解释它们的世界观中。当然,聂鲁达的世界观是发展的。这种发展是一种民主世界观的详细阐述和具体化,但它绝不是一种从一位民主主义者的世界的概念化向一个社会主义者的世界的概念化的过渡或转变。聂鲁达从《墓地之花》(*Hřbitovní květ*)到《五月随笔》,从《穷人走向无产者》的广为人知

的发展,是在唯一的世界观框架之内的运动,是这一世界观的内在演化。因此,这个问题是,在三十年的过程中聂鲁达的世界观的确发生了如此实质性的改变以至于这种变形可被归纳为在底部和顶部、贫困群众和无产阶级这两个不同的社会群体吗?或者说,聂鲁达的世界观是那种通过异质性事件的整合和重大历史事件的吸收[社会问题、自然科学、1871年巴黎公社(the 1871 Commune)、1890年的5月1日]而被内在地丰富和具体化的,但(它)是从一个唯一的基础、一个出发点、一个根本的视角出发来执行所有的整合活动的。

很抱歉,我必须与一段甜蜜的和令人鼓舞的传奇争论。但是,这次让我们仔细地 and 批判地重读吧:“伴随着和平的、钢铁般步伐的工人大军,不计其数的、浩浩荡荡的,1890年5月1日来到了,在一场受欢迎的游行中,他们排成队以便保持永远相同的步调,我们这些其他的人伴随着他们,朝向具有唯一的正义、平等的负担、平等的祝福的崇高的人类目标。”这些句子的概念性内容与聂鲁达1867年的简洁的声明完全一致:“工人将与人民结合在一起建立自己的权利。”在这两种情况下,(他以)一个民主主义者(的身份),而不是社会主义者(的身份),在说话。

然而,这一问题远未结束。这问题仍然是:“聂鲁达的世界观是什么?”世界观大体上是一种将政治信念、哲学理解、艺术定义、文学项目与一种对人、自然和实在的看法结合成一个有机整体的能动的精神联系。一种世界观或世界的概念化是人与世界面对面(vis-à-vis)的具体的历史的立场,而这种积极的立场表现在现实活动、思想、情感、想象和价值的统一性中。矛盾(当然,我们指的是真实的矛盾,而不是挖空心思的抵触)不违反这种统一性,而是巩固它和更紧密地界定它的性质。

聂鲁达系统地阐述了一种丰富的世界观。它的最进步的和最无畏的一极,来自于谦卑的群众,来自一种与人民的联系,来自一种社会排挤的(聂鲁达“无产阶级”)立场和情感。它的另一极被锚定在

捷克青年人党的成员上。这种世界观的主干及其结合了两极并发展了争议中的整体的能动性的积极内核,是确信资产阶级民主能够进步和不断地完善自身,确信它拥有足够的内在力量来逐步地将受排挤的无产者和穷人改造成享有充分权利的公民,并在人性的统一的队伍中在运动中对其进行分类。聂鲁达的世界观的积极内核是对已经吸引了世界各大洲和世界人民的资产阶级强有力的与不可避免的进步运动的理想表述。它是一种将世界人性化的表述,因为它用人类理性和情感的明亮的火炬照亮它,吓跑幽灵和中世纪的偏见,这一运动弥漫在实在的全部领域,从经济学经由政治自由到自然科学和实证主义思想的繁荣这一观点,将自身等同于资产阶级的接管人,等同于某些积极的东西,等同于某些人可以相信的东西,等同于人们可以融合自己的不拒绝冲突与挣扎、痛苦与绝望的独立的力量和创造性的力量。它声明并曝光这些现象,因为它从这种信念开始,这种信念是:随着资产阶级实证主义的发展它们将被克服并改善。但是与此同时,它又将它们人性化,因为它体验过来自它们的一种消极的和叛乱的现实的平民倾向。青年捷克人党人格雷格尔(Grégr),我们当中的社会达尔文主义的倡导者之一,将历史视为一场永远的战斗,其间强者胜出。与此相反,聂鲁达的看法针对在那种战争中人的死亡的事实。

在聂鲁达时代的捷克土地上,奔放的资产阶级进步的世界浪潮的实际政治行动者/旗手是青年捷克人党,捷克资产阶级的唯一有组织的进步的政治力量。这意味着,在聂鲁达的世界观中,加入青年捷克人党具有某种使之总体上明确化的作用。与自然和人、宇宙和人的概念相联系的作家的想象力,为更多原发的和更加生动的源泉所激发而不是由青年捷克人党的思想意识所表征。当然,聂鲁达与青年捷克人党的联系并不是第二位的或不重要的:通过个人友谊、物质依赖、社会地位、政治议程和民族团结的纽带,他与他们绑在一起。然而,这既不是他与青年捷克人党的全部联系的根本消除,也不是随后的一种与他

们的政治和计划的破裂,自动地引领他放弃了世界的一种民主的概念化,引领他渡过卢比孔河<sup>①</sup>将民主的思想意识与无产阶级的世界观分离。

因此,所谓的作为一名青年捷克人党人的聂鲁达的危机并不意味着他的世界图景的危机。无论是在过去的几十年,还是他的生命的最后几年,聂鲁达都没有放弃乐观主义的“整体化的”民主主义立场。<sup>121</sup> 1890年,他迎来了作为一股新鲜的、具有突破性的与一股强大的民主进步的潮流结盟的力量的工人大军,其第一分队将为争取人类的胜利而战。在1890年聂鲁达并未走向社会主义,他反而揭示出无产阶级成为一种民主的力量。这一揭示的概念性内容,可以由这种替代方案更简单地加以证明:是积极的东西——也就是资产阶级社会(用聂鲁达的术语来说:人类、民主、进步、人道主义),会吞没消极性——也就是说,贫困、排斥、穷人、无产阶级——还是消极性吞没积极的东西呢?第一种观点是资产阶级和民主,而第二种观点是一种革命性的无产阶级观点的萌芽。起初资产阶级的进步对于转型而言是积极力量,而在第二种情况下,历史的主体是无产阶级。

循环必须结束。引发了对聂鲁达的重新评估并成为更深刻的理解的出发点的《五月随笔》本身必须在全部巨著的框架内予以批判性的评价。这一契机使得从新的方面并以新的语境看待聂鲁达成为可能,这些新的方面和新的语境本身也必须依据聂鲁达全部的创造性的作品、他的个性、他的世界的概念而加以分类,以便准确地理解和解释。聂鲁达是这样一种伟大的现象,以至于理想化是不必要的。我们

---

<sup>①</sup> 这个典故,涉及古罗马恺撒和庞培的权力之争,卢比孔河是意大利和山南高卢行省之间的一条界河。庞培通过罗马元老院下令解除恺撒的兵权,并令他从高卢返回罗马。恺撒将计就计,义无反顾地越过界河,最终战胜庞培。按照罗马法律的规定,未获允许,在外面的将军是不能带军队跨越界河的。后来的欧洲人就用这个典故形容为达目的义无反顾的决心和当机立断的智慧。——译者注

尊重马哈<sup>①</sup>和聂鲁达的民主文化的财富,因为只有这样做,我们才可以评估伏契克和奈兹瓦尔( Nezval)的社会主义文化的大部分。

(1961 年)

朱莉安娜·克拉克译

---

<sup>①</sup> 编者注:卡莱尔·H. 马哈(Karel Hynek Mácha, 1810—1836)——捷克浪漫主义作家,在他的诗《五月》中他创造了一种新的捷克诗歌语言的典范。

## 第十三章 个人与历史

与从来不从字面上考察标题和很少重视它们的习惯用法相反,我想提请读者注意立在“历史”与“个人”之间的连词“与”,并考察其特殊功能。一个人仍然是一个个体,但如果他接近了历史,他要么就是伟大的创造历史的人物,要么就是被历史碾碎的无助的个人。历史人物看待历史不同于一般人。这是否意味着有两种历史——一种是为了历史人物的,一种是为了一般人的?真正的个体只是那个创造历史的人物,真正的历史只是来自于历史人物的活动的那些结果吗?或者这是一种极端的观点而那种正确的立场由那些人所持有,那些人强调伟大的人物和普通人有着共同点并将历史视为一个事件的链条,其中所有人都有自己的份额并且每一个人都可以显示他们的能力吗?当我们谈论历史与个人之间的关系的时候,我们铭记在心的是哪一种人物和哪一种历史呢?

它们的相互关系似乎是不言而喻的,更有甚者,似乎暗示着解决“个人与历史”问题的正确的方法。如果我们知道什么是历史和什么是个人,我们也应该能够认识到它们的关系。然而,这种思维方式假



定个人和历史是彼此独立的和可孤立地认识的两个单元,过后它们的相互关系可以被找到。历史与个人之间的关系在相互排斥的理论中得以表达,一者认为历史由伟大的人物所创造,而另一者则强调指出,历史为超个人的力量(黑格尔的“世界精神”、马克思主义者们简化了的“生产力”、浪漫主义者的“大众”)所创造。第一眼看上去,这些观点似乎是彼此排斥的。然而,通过进一步深入的考察,我们发现,它们留意对方和那些它们渗透过的东西。它们的共同点是,它们认为缔造历史的一些特权被授予了一些可选的因素:要么就是伟大的人物要么就是种种抽象的人格化。根据一种观点,为了使人类可以干预历史,在追求同样的目标上他必须与其他人物不同,也就是说,那个也想创造历史的人;他的历史的伟大取决于他与别人的差异程度。在伟大人物的角度看来,人们可以被分成两组:大多数仅仅是历史事件的材料并服从于历史,而第二组是由想要发挥历史作用的个人组成的,因此,他们必须成为彼此的敌人。历史人物为他们自己创造了一个世界,其中他们勇敢地面对反对他们的人或者可能反对他们的人。

个人成为一种历史的存在到了这种程度,以至于他的特定的行为具有普遍的有效性(Geltung),也就是说,带有普遍的效果。正如历史只能作为连续而存在,伟大人物的理论必须说明在那些缺乏任何伟大人物而其中“有某种平庸之人的规则”的时期是否历史不复存在,或被迫中断。如果伟大人物的行为不属于事件的一种特定的延续性,并且没有分担它的创造,那么历史就被打破了,取而代之的是孤立的和不连续的事件的混乱。如果历史的连续性——根据这种理论,它是被伟大人物的行动所创造的——被承认了,那么每一个伟大人物的特定的行为就会与历史的现存的普遍性发生冲突。伟大的人物要么在他的语词中(由此他没有摧毁它的存在或他对它的依赖)否定这种普遍性,要么他意识到了它并成为这种普遍性的自觉的代表。在这一个人宣布他的特定行为是普遍性的直接表达,历史本身就体现在他的行动之中时,存在本身便在他的语词中回响。因此,作为历史的制造者而第

一次出现的伟大的个人,被证明是历史的一种工具。

实际上,从这种方法中产生的结果,成为了那些持相反的观点的人的起点。在普遍主义者的理论中,如果通过他的行动,他正确地表达了这些倾向和趋势,和/或超个人的构造物或超个人的力量的法则,个人便成为一种历史的因素。历史是一个超然的力量,它的过程可能会因伟大的人物而加速,或可能被他赋予特定的历史色彩,但是他不能摧毁或从根本上改变这种力量。无论这些伟大人物在这些概念中的重要性是什么,由于两个原因他的使命根本就不是值得羡慕的。这样一种个体是一种建立在知识(信息)的适当的计算的基础上而将会运行的历史的自动装置,这些都是他的功能的适当的元素,而从他的历史作用的角度来看,所有其他的人的素质都是多余的或主观的。这一理论的伟大的历史人物并不等同于全面发展的个体,即个性。因为伟大的人物在历史上具有一种加速器和调节剂的功能,第二个问题便出现了:一旦这两个功能可以通过“某人”或“某物”更完美地和无意外地(因为个体的存在被认为是偶然的)执行,他的存在会不会变成多余或过时的?那种将伟大人物视为意识到了普遍法则的特殊存在的观点最终将导致这一结论,它们的功能可以被更加可靠的和具有更高效率的那些能被普通人管理的自动机构所执行,这与席勒、荷尔德林(Hölderlin)和谢林<sup>①</sup>所表达的先知性的观点不谋而合:

125

在这些机构中,一切事物都是有一些价值的,只有当它可以确定无疑地被预料和计算时……因此那些被认出他们的个性的,平均的才干最少的和被机械地教育的灵魂,才能染指权力和在这些机构中管理各项事务。

伟大人物的这一理论的合乎逻辑的结果是为普通的个人辩护。

---

<sup>①</sup> 编者注:弗里德里希·冯·席勒(Friedrich von Schiller,生于1759年)是18世纪的一位德国作家,因他的戏剧、诗歌以及关于文学理论和美学的著述而闻名。弗里德里希·荷尔德林(Friedrich Hölderlin,生于1770年)是一位德国抒情诗人,与席勒同时代的人。弗里德里希·谢林(Friedrich Schelling,生于1775年)是18世纪末19世纪初德国最重要的哲学家之一,属于德国唯心主义和浪漫主义哲学的传统。

个人可能是伟大的,也就是说,有影响力的和强大的,即使他不是一位有名的人物。成问题的伟大并不源自特定情况下的结果,他行使权力并通过它创造了历史。具有最大的权力的个人可以同时成为具有最少个性的个人。

黑格尔和歌德是正确的,在捍卫英雄——也就是说,伟大的或历史的个体——方面,反对男管家(butler)的观点。但是男管家关于伟大人物的思想不是来自底层的观点,也就是说,一种平民的批评意见,因为男管家不是英雄的对手,而是他的补充。英雄需要男管家充当他的人性的弱点(他代表一种使得它们公开的手段)的见证,这是社会获知的方式,即使在他的负责任的和令人疲惫不堪的历史功能中,英雄仍然是人。伟大的人物不仅是一位通过他的行为而与其他人相区别的英雄,而且他也是一种人类存在(他爱花,爱打牌,关心他的家人,等等),在这方面,他并未与其他人不同,而是像他们那样。不过,男管家的观点所表明和不加批判的公众接受的伟大的人物的本质,事实上,是人性退化到一种趣闻轶事和第二位的水平:人性化的一面出现在无关紧要的细节的形式中或出现在私人生活的领域里。

男管家属于伟大人物的世界,他的观点并不预示着任何批评,而只是在故事中被表达的、在背后的机密的出卖或在诽谤和小的诡计中的某种直接或间接的辩解。这就是为什么我们所遇到的荒谬的、可笑的、幽默的、讽刺的东西只有在这种历史与个人的概念方面,在毫无历史价值的边缘性奇闻轶事中才能得到解释。这样的历史意味着重力、自我否定、严重性,此外,根据黑格尔所说,一段幸福的时期是某些例外的东西在其中。男管家们可以告诉他们的主人种种趣闻轶事,但是  
126 某一特定的历史人物的荒谬性和他所做的事情的滑稽的一面只能通过另一种男管家和仆人都无从了解的观点被揭示出来。

无论它们在细节上看起来多么矛盾,这两种理论都失败了,因为它们都无力以一种令人满意的方式解决特殊事物与一般事物之间的关系问题。两者中任何一方的普遍性都被特殊性所吸收了,而历史成

为一种非理性的和毫无意义的过程,其中每一个特定的事件都会显示出一种普遍的意义,其中存在任意性和偶然性,或者特殊事件被普遍性所吸收,这意味着个人都只是工具,历史是命中注定的,人们似乎只能创造历史。在后一种观点中,我们可以发现某种神学教义的残余,这种教义将历史视为一种建筑架,在其帮助下,一个建筑物得以建立;建筑架,有着某种原则上不同的本体论的性质,因此,它与承载着永恒的标志的建筑相分离。在圣·奥古斯丁看来,暂时性的建筑架(machinamenta temporalia)与临时性的建筑架(machinae transiturae)及它们帮助去建筑的东西——永远存在的东西(illud quod manet in aeternum)——有着质的不同。如果这个理论的形而上学的假设被否定了,但是在“建筑架”(暂时性的事物)与“建筑物”(超越时间的事物)之间的质的、本体论的区分的观点在一种变形的因而是含蓄的和不清楚的相似性上被接受了,我们会面对一种有着灾难性的后果的混蛋般的观念,黑格尔的“历史的狡诈”受到了愚弄。通过使用和耗尽特殊的激情与利益,特殊性被嵌入纯粹的普遍性之中。为了不至于信誉扫地,普遍性寻求将特殊性变成一种工具,但是这种狡诈受到了愚弄。凭借“建筑架”的帮助,历史的建筑被解释成为不能从“建筑物本身”移除。特殊性与普遍性是互相联系的,而这被玷污的目标与被采用的手段的总和具有某些相似性。

## 二

通过历史与个人之间的关系在严格的对立中被表达出来的普遍性的原则和特殊性的原则,不仅不能表达历史的具体性的抽象物,而且只能以这些原则出现:这些原则不是活动借以产生、实在得以表现的开端和基础(基本原则),而是这种活动的被演绎的和僵化的程度或阶段。在揭露这两种理论的缺点和矛盾中,我们可以发现某种辩证法,其中历史与个人之间的关系不再借助对立的手段,而是作为一种

其间双方被建构为一个内在的统一体的活动而得以表达。这种新的原则是戏剧。

127 关于戏剧和游戏的术语可在某一次关于历史的沉思中发现,例如,“部分”、“假面戏剧”、“冒险”、“胜利”、“失败”等等,作为一出戏剧或一场博弈的历史的观念,在德国古典哲学中是相当普遍的。在《先验唯心论体系》(*System of Transcendental Idealism*)中谢林对此进行了诠释:

如果我们把历史设想为一出戏剧,参与表演的每个演员都十分自由如意地扮演自己的角色,那么,这种杂乱的表演中的合理发展过程便只能这样来设想:有一位大师给一切演员制作诗歌,这位诗人写的章句(*disjecti membra poëtae*)就是各个演员要演的情节,他预先把整个演出的客观效果与各个演员的自由表演协调起来,使得最后一定会真正出现某个合理结局。但是,假如这位诗人**不参与**他写出的剧本的演出,我们就只是演唱他已经作出的诗句的演员。如果他不是**参与**我们的演出,而是仅仅通过我们的自由表演本身,不断把自己启示和表露出来,以致连他自己的生存也与这种自由**不可分离**,那么,我们便是参与整个戏剧创作的诗人,是我们

所演的特定角色的亲自编造人。<sup>①</sup>

在《哲学的贫困》(*The Poverty of Philosophy*)中,马克思将历史唯物主义的观点概括为一种方法:“研究每个世纪中人们的现实的、世俗的历史”并“把人们当成他们本身历史的剧中的人物和剧作者”<sup>②</sup>,你们已经回到……真正的出发点。<sup>③</sup>

暂时,我将谢林和马克思观点上的差别搁置一旁,因为我主要关注将历史等同于一出戏剧这一观念的意义。在作为个人与历史的统一性的原则的戏剧这一思想中,我们不再面对线性的抽象物而是发现不同的异质性的元素通过一些内在联系统一在一起。个人与历史不再是相互独立的种种实体,而是通过一个共同的基础相互联系。早些时候提到的理论认为参与历史是一种特权,要么他们并没有解释大量的属性,要不然他们就是通过不同于经验的强迫的建造物而扭曲了它

① “Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Theil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so lässt sich eine verünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, dass es Ein Geist ist, der in alien dichtet, und dass der Dichter, dessen blosse Bruchstücke (disjecti membra poëtae) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, dass am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muss. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so dass ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen.” F. 谢林:《先验唯心论体系》(*System des transcendentalen Idealismus*),收入曼弗雷德·施罗特(Manfred Schröter)主编:《谢林全集》(München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927; unaltered reprint, München: Münchener Jubiläumsdruckes', 1958)第2卷,第602页(两种版本的页码引用是一样的)。本段译文取自 F. W. J. 谢林《先验唯心论体系》(*System of Transcendental Idealism*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1978)——彼得·希思(Peter Heath)翻译,带有迈克尔·瓦特(Michael Vater)的一个导言——第210页。这一译文取代了《马克思与西方世界》(*Marx and the Western World*)中所刊印的那个版本的译文。

译者另注:鉴于译者本人无力翻译德文,故未斗胆硬译,此处采用梁志学、石泉的译文,详见谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,商务印书馆1976年版,第283页。

② 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第608页。——译者注

③ MEW, IV, 135; cf. *The Poverty of Philosophy*, Moscow. (参见《马克思恩格斯全集》第4卷,第135页,引自《哲学的贫困》,莫斯科。——译者注)

们。然而,作为一出戏剧,历史对每个人和所有人都是开放的,历史是一出戏,群众和个人、阶级和国家、伟大人物和芸芸众生,全都参与其中。它是一出戏,只要所有人在其中都有份儿,只要所有的部分都被包括在内,没有人被排除在外。历史悲剧、喜剧和怪诞剧,所有的样式都得到了充分的发展。我们不能同意那些将历史上的悲剧性转变成历史的悲剧或将历史上的喜剧性转变成历史的喜剧的人,因为在这里历史的一个方面变成了绝对的并被提升至高于历史本身,这种观点还无视各个不同方面之中的内部关系和作为一出戏剧的历史。

128 由于每出戏都要求演员和观众,将历史作为一出戏而加以诠释的第一个基本假设是人与人、人与其他人之间的关系,这种关系的基本形式在语法(我-你、我-我们、他们-我们等等)中得以表现,其具体内容是由其在社会的和历史的条件与环境(奴隶、资本家、教皇、革命家等等)的总体性中的地位决定的。

人与人和人与其他人之间的关系可能成为一出戏,如果第二种假设被满足的话:每个演员或玩家,在他的行为与别人的那些行为相遇的基础上,学会了解,或者可能学会了解其他的个体是谁而他自己又是谁,但他也可能会掩盖他的意图,隐藏他的脸,或者被别人所欺骗。在剧中,人的关系通过行与知的辩证法而变得具体。在他所了解到的和他所知道的东西的框架中,个人扮演了一种特定的历史角色。这意味着知识和行动是可变的,个人越是完美地扮演他的历史角色,他知道的也就越多吗?个人的实际行动不仅建立在信息(正确的或不正确的知识,可能的和不确定的信息)的数量和质量上,而且建立在它被解释的方式的基础之上。因此行动的效率对于知识的数量与质量来说都是不充分的和不必要是充分的,因为理性的行为可能会与非理性的行为交织在一起。通过计算和深谋远虑,通过过早的、及时的或迟来的信息和行动,通过被期望的东西与出乎意料的东西之间的冲突的方式,行为与知识之间的关系得以实现。

第三个假设是过去、现在和未来之间的关系。在形而上学的历史

观念中,未来在一般的和基本的水平上被决定,而且在细节上是公开的和不确定的:这些不能干扰或中断预先决定的基本走向的次要的因素,向意义重大的和微不足道的个人活动开放了领域。戏剧的原则破坏了这一形而上学的决定论,因为它既不在基本的水平上也没有在完整的细节上将未来设想为现成品,而是认为未来是充满不确定性和歧义性的一场赌注或一次冒险,是一种贯穿历史的根本趋势和种种细节的可能性。只有所有这三种假设或要素的相互作用才能构成历史这出戏。

马克思的理论与谢林的理论之间的区别,正如我们所引用的如下这些:在谢林看来,历史既是一部戏剧的表象,又是表象的戏剧,而马克思则认为历史是一部真实的戏剧和一部现实的戏剧。对谢林来说,在人们表演它时,历史已经被写完了,并且历史的这出戏已经被规定,因而只可能是——

每个人都为了他自己而表演的完全随心所欲的自由的  
戏(aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, das jedes freie  
Wesen... für sich treib),变成了一些合理的和和谐的东西  
(etwas Vernünftiges und Zusammenstimmendes)。

129

历史的宿命论将历史的戏变成一部虚假的戏,并将人降格为纯粹的演员而最终变成木偶。另一方面,对于马克思来说,历史的这出戏必须在它被写之前就被表演,事实上,是为了便于写作而第一次演,因为其过程和结果都在这出戏本身之中,也就是说,它是这出戏的一部分,并且源自个人的历史活动。谢林不得不设置造物主(天意、精神),一个保证在历史之外的或更具体地说是外在于这出戏的历史的合理性,而马克思的历史合理性仅仅是在历史上通过与非理性的斗争来实现的那种合理性。历史是一场真实的梦:它的结果,理性或非理性、自由或奴役、进步或蒙昧主义的胜利,从未先于或外在于历史而被决定,只在历史及其事件之中被决定。因此不确定性、不可计算性、开放和尚无定论性,对于能动的个人来说是作为不可预见的、真实的历史的



组成部分的张力和事物。理性的胜利从未在任何意义上被明确地决定：声称这将意味着废除历史。每个时代都为其理性与非理性作战，每一个时代通过它自己的手段都实现了一定的最佳程度的理性。

历史的这种无限性将其作为决定性的时刻的真正的意义分配给当下，并使每个人返回到他所承担的历史责任中。告别面向未来的一切事物的明确的解决意味着一种向幻想和神秘化的屈服。

在历史中，不仅有演员，而且还有观众，同一个人可能在一个点上积极参与事件而在另一个时间只是观看事物。会有各种类型的观众：他可能是那个已经打了他的比赛和输掉了他的比赛的人，或者他可能尚未进入这出戏，可能会带着某一天参加它的意图，此外，还有一些人同时是演员和观众，作为剧中的参与者思考它的意义。对这出戏的意义的看法和思考如何才能获得技术与规则之间存在着某种区别，以至于这出戏对那些认为它是一种表现自身的契机的人来说会具有意义。

个人能理解在历史上表演的这出戏的意义吗？有必要走出历史而了解历史是什么样的吗？也就是说，为了揭示历史的真相，首先有必要迷失在历史中吗？还是，有必要将这出戏演到最后一刻，鉴于它的意义在死亡的时刻才被揭示给个人并且死亡是幸运的时刻，其间真理会显露自身吗？在法国革命发生十二年后，黑格尔在他的笔记中写下了关于罗伯斯庇尔垮台的原因：

必然的事情发生了，但必然性的每个部分都通常分配给了个人。第一个是起诉人和辩护律师，第二个是法官，第三个是刽子手，但全都是必要的。

然而，黑格尔的必然性是一种幻觉，因为他在存在争议的地方唤起了统一性的表象，他掩盖了个人作用的意义，并将这出戏等同于一出事先已经达成一致的戏。历史不是一种必然性事件，而是一种偶发事件(happening)，其间必然性和偶然性相互交织，在那儿，领主和农奴、刽子手和受害者，都不是必然性的组成部分，而是在一场从未被过早地决定的斗争中的代表人物，在这场斗争中神秘化和解神秘化发挥

了它们的作用。受害者、刽子手、被告、法官和异教徒、检察官,各方都发现了这出戏是一出虚假的戏:他们拒绝扮演分配给他们的角色并因此毁掉了这出戏。要不然就是他们没有认出它而服从于这出剥夺了他们的自由和独立性的戏。他们通过他们的演员同伴评估自己的行为 and 看待自身,并在这种规定的公式中表达这种投降和他们自己的个性的丧失:“Ich, Stinkjude.”(我,血腥的犹太人……。)因为他们像他们的对手戏演员的俘虏那样行事和说话,他们无法逃脱他们的局限,因此对未来的观察者来说,似乎他们演了一出预先安排好的戏。

### 三

作为一出戏的历史的概念解决了通过矛盾性原则不能克服的大量的对立,它将动力学和辩证法引入了历史与个人之间的关系之中,它打破了单一维度看法的限制,并将历史表现为具有几个维度的一个事件。然而这种解决方案也不是令人满意的。一方面,作为一出戏的历史不能等同于这样一出戏,因为历史这出戏在许多要点上不同于一场真正的戏剧。另一方面,这出戏的原则可能不只是用来解释历史而是解释普遍的人类的生活的,而在此意义上,一种首尾一贯的解决方案必须有解释历史与人类生存之间的关系。除此之外,我们必须解释为什么一出戏可能成为一种披露和显示历史的辩证法的原则,也就是说,问问是否这个原则完全地和充分地揭示了一种历史的辩证法,以及这出戏在起源、开端和基础的意义是否是历史的真实的原则。

只有当他进入历史或被拉入历史之中时,个人才转变成一种历史人物吗?历史知识源自一种个人的行为的后果吗?根据这种观点,历史源自个人行为的混乱,联系的法则独立于每一个人,行为人(the acting individual)原本就是非历史的,而历史只是后来才被建构的。个人是历史的,仅仅因为它是历史的客体,也就是说,只要他是由他所处

131

的时间序列、历史环境和社会文化模式<sup>①</sup>中的位置所决定的。历史进而作为一种客体——亦即,作为个人行为的产物,其间客观的过程为我们称之为历史的可辨认的规律所左右——出现了<sup>②</sup>。

如果我们将历史还原为一种客体,也就是说,还原为可被辨认的规律——要么来自于个人行为的混乱,要么有一种超个人的因素所预先决定,对于这一因素,大人物作为一种工具,而普通人作为一个组成部分与它相关联——所左右的客观的过程,在历史的基础中,我们涵盖了物化时间的概念。在历史理论中,这一物化时间的概念本身表现为过去胜于当下、有文字可考的历史胜于真实的历史的优越性地位,表现为个人为历史所吞噬。作为一种过去的事件的科学,历史研究完整的历史,也就是说,对历史感兴趣,因为它已经过去。如果在历史学家的展望中,历史是科学的对象并代表了过去,这并不等于说真实的历史只有一个时间维度,或者这一时间的维度标记着历史的具体的时间。为历史学家所审视的作为一种过去事件的历史事件,历史学家知道它是如何经历的以及它的结果是什么,在现实中是以这样一种方式经历的,其结果是不为它的参与者所知的,而未来在他们的行为中作为一种计划,作为一个惊喜,作为一种期待,作为一个希望,也就是说,作为一种未完成的发生。历史的客观进程的规律是已经失去了历史性的已完成的事件的规律,历史性建立在时间的三个维度的统一性的基础之上,而现在时间被还原为一个维度,还原成过去的时间。这些规律只具有一种普遍性,在这一意义上,它们只是“抽象的历史”规律,在“抽象的历史”中,最本质性的因素——也就是说,历史性——消失了。

戏剧的原则也可能扰乱形而上学的自相矛盾的概念并发现历史

---

<sup>①</sup> 在这个意义上说,个人的历史地位还可以有其他的解释,据狄尔泰(Dilthey),《全集》(*Ges. Schriften*),第7卷,第135页。

<sup>②</sup> “Processus objectif, régi par des lois connaissables que nous appellons l’Histoire,” G. Lukács, *Existentialisme ou Marxisme*, Paris, 1948, p. 150.

上的辩证法,因为,在历史的基础上,它预见了时间的三个维度。但它不能解释它的发现并因此认识到戏剧本身具有一种时间的结构而且是建立在具体的时间的三个维度的基础之上的。

历史与个人之间的关系不仅是一个个人能在历史上做什么的问题,也是历史能够如何对待个人的问题。历史是倾向于支持个人的成长还是它倾向于支持匿名性和非人性的增长?个人在历史上有一种声音还是为了有利于他的行为和主动精神的可能性而受到限制呢?马克思与卢卡奇拒绝这种存在着一定的可以免于物化的扩展过程的特权领域的浪漫的幻想。浪漫主义将诗歌、理想化的自然、爱、童真、想象、做梦这些历史上无能为力的本真的领域中脱节了的实在固化了,在物化的实在中,社会上重要的事件发生了,它也造成了一种印象,第一次提到的特权领域在很大程度上是不受物化影响的,而有可能变成本真的生活的自动的源泉。在这里所涉及的批判,历史性并未始终与个人联系在一起,而马克思最重要的哲学发现,实践的概念,或多或少地被解释成个人之外的某种社会的物质,而不是个人本身和所有个人的一种结构。对被物化了的现代工业社会与个人的关系的分析,导致了与预期相反的实际后果。

132

揭示了现代社会的去个性化(depersonalization)和个人的解体以及在给定的可能性和现实中个人的悲剧性地位的这一发现,那一发现正确地强调,只有革命作为一种集体行动时才能阻止个人的固着,未能解答只要这种物化在延续,个人应该做什么这一问题。这种批评断言客观实在对于个人而言作为一种现成的和不可改变的事物的复杂性而出现,对于它们,个人可能有一种积极的或消极的态度,接受它们或拒绝它们,此外,它也承认只有社会的阶级才能够影响实在的实际的变化,但是这并不意味着个人应该主要地依据物化的实在而被限定或者他只能作为物化过程的一个客体而存在。通过将个人还原为一个存在的物化的对象,历史被剥夺了人性的内容,使之变成一种空洞的抽象的设计。人的实践存在的契机——如同笑声、快乐和担忧,以

及所有形式的具体的、日常的、共同的人类生活,例如友谊、荣誉、爱情和诗歌——被与历史的行动和事件分离,好像它们是“私人的”、“个人的”或“主观性的”事务。要不然,它们就会被依据一种片面的、功能性的隶属而被观察,从而变成了操控的主题(荣誉的操控、勇气的操控等等)。

人除非作为一个个体,否则不能存在,但这并不意味着每个人都是一个人格或声称自己有个人主义权利的人不能过“群众”的生活。同样地,个人的社会性并不需要剥夺他的个性,而人类的社交性与个人的匿名性并不冲突。如果我们将个人主义理解为个人之于集体的优先权,将集体主义理解为使个人服从于总体的利益,根据“公共利益优先于私利”(Gemeinnutz geht vor Eigennutz)的口号,这两种形式是相同的,因为它们剥夺了个人的责任。个人主义以人作为一种社会存在的理由,意味着责任的丧失,集体主义意味着责任的丧失,因为即便在集体当中,人仍然是一个个体。

133

人是作为一种在社会关系中解体的个体,还是他被它们征服并剥夺了他自己的外观以至于使社会关系人格化,利用统一的和匿名的个人作为他们的工具(在这种情况下,这一换位似乎代表着无所不能的社会凌驾于无能为力的个人之上的优越性地位),抑或个人是社会关系的主体并在它们之中自由活动,就好像是在保留他们自身的外观——亦即,个性——的人的和像人的体面的环境中自由活动一样,这有原则上的区别。个性既不是一种多余也不是一种无法解释的个人在被减去了社会关系、历史境遇和历史环境等等之后被还原成的非理性的剩余物。如果个人被剥夺了他的社会面具,那底下并没有一种个人的外观的暗示,这种褫夺只是见证了他的个性的一文不值,而不是他不存在。

个人可能进入历史,亦即,客观的进程和它的法则,因为他已经在两种意义上是历史的存在:他始终是历史的客观的产物,同时又是历史的潜在的创造者。历史性并非在人进入历史之后或在他被拉进历

史之后才来到个人身边的,相反,历史性本身就是历史的先决条件,也就是说,作为一个客体和规律的历史的先决条件。历史性属于每一个人,这不是一种特权而是我们称之为实践的人类生存的结构的因素。历史作为一种客观的结构和历史事件,如果个人没有被打上历史性的烙印,在这样一种引介之前,历史性不能以任何方式被引入到个人的生活中去。在环境和偶然事故的闹剧中,历史性并不能保护个人避免成为事件或被戏弄的受害者:历史性不排除偶然性,而是包括它。历史性并不意味着所有的人都可能成为拿破仑,而不能成为拿破仑仅仅“作为特定情况下的一种结果”,或者在将来消除了物化之后,所有的人都会成为拿破仑。

个人的历史性不仅是他唤起过去的力量,而且也是他在那种普通人的个人生活中的整合能力。正像他的实践,人,总是为他人的存在(他的同时代的人,他的前辈,他的接班人)所包围一样,他接管当下并通过要么获得自律要么无法获得自律而改造它。自律意味着:第一,站立,而不屈膝(人类个体的自然的姿势是昂起头,而不是猫着腰);第二,秀出自己的脸,而不是躲在借来的面具背后;第三,表现勇气,而不是怯懦;而第四,与自己和他生活的世界,包括与历史的总体性中的当下保持距离,以便在当下可以区分特殊的与一般的、偶然的与现实的、野蛮的与人性的、本真的与非本真的东西。

关于被囚禁的革命者是否能够成为自由的,以及是否他比他的监狱看守更自由的著名的争论是建立在一种谬误的基础上的:这一争论是建立在一种对于自由与自律之间的差别的混淆的基础上的。在狱中,革命者被剥夺了他的自由,但是他不必失去他的自律。自律并不意味着去做别人做的事情,或做一些与众不同的事情,它也不意味着不顾其他人的想法而做一些事情。自律是一种抛开他人的独立或孤立。它意味着与他人建立能够自由存在或能够被意识到的联系。自律是历史性的,活动的中心,其间瞬时性之物与“元时间性”(metatemporal)之物,过去与未来,合二为一,这是其间普遍的人的素质在特定

的东西(个人)中被复制和再生的总体化。

个人只有在与他人的合作和联合中才能够改变世界。但是即便在物化的实在和实在的改变中,在实在的一种真正的革命性的变革的利益中,作为一个个体的每个人才有机会表现他的人性并保持他的自律。在这种联系中,我们能够理解为什么对于马克思来说,在社会上影响结构性的改变的目标和实现革命性实践的意义,既不体现在伟大的人物上也不体现在一个强有力的国家、一个强有力的帝国、一个繁荣的大众社会上,而是体现在——

(这种个性无论在生产上和消费上都是全面的)丰富的个性的发展,“因而个性的劳动也不再表现为劳动,而表现为活动本身的充分发展,而在这种发展状况下,直接形式的自然必然性消失了”<sup>①</sup>。……通过普遍的交流个人的各种需要、能力、愉悦、生产力等等的普遍性被创造出来……个性的自由发展,和……“社会必要劳动缩减到最低限度,那时,与此相适应,由于给所有的人腾出了时间和创造了手段,个人

---

<sup>①</sup> 《政治经济学批判(1857—1858年手稿)摘选》,参见《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第69页。——译者注

会在艺术、科学等等方面得到发展”<sup>①</sup>。<sup>②</sup>

在1966年4月印第安纳州的圣母大学(the University of Notre Dame, Indiana)召开的“马克思与西方世界”国际研讨会上所提交的论文。在获得N. 洛布科维奇(N. Lobkowitz),《马克思与西方世界》(*Marx and the Western World*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1967)的许可后重印。

---

① 《政治经济学批判(1857—1858年手稿)摘选》，参见《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第197页。——译者注

② “Die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Produktion als Konsumtion ist ind deren Arbeit daher auch nicht mehr als Arbeit, sondern als volle Entwicklung der Tätigkeit selbst erscheint, in der die Naturnotwendigkeit in ihrer unmittelbaren Form verschwunden ist ... die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen ... Die freie Entwicklung der Individualitäten ... und die Reduktion der notwendigen Arbeit der Gesellschaft zu einem Minimum, der dann die künstlerische, wissenschaftliche etc. Ausbildung der Individuen durch die für sie alle freigewordne Zeit und geschaffnen Mittel entspricht.”卡尔·马克思：《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie*, Berlin, 1953, pp. 231, 387, 593)。这一文本采用的是马丁·尼古拉斯(Martin Nicolau)的翻译(published by Penguin Books, 1973, pp. 325, 488, 706)。在N. 洛布科维奇的《马克思与西方世界》(*Marx and the Western World*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1967)中的论文页面上还可以发现一种别译。

译者补注：鉴于国内已有马克思恩格斯全集及其他诸多中译文献，主要是因为译者本人无力翻译德文，故未斗胆进行翻译，故以原貌示人。



## 第十四章 关于捷克问题

关于“捷克问题”，已有大量的口头讨论——这还并不意味着它已经被分析了。分析和思考是一些异于不同的影响或短期的建议的东西。当有人强调他的国家多么小、如何受到威胁以及多么不安全的时候，人们实际上证明了种种重要的事实，但是仍然没有接近“捷克问题”。这是因为这一问题恰恰始于存在着对种种基础的反思的地方，由此作为一个总体的民族的生活形成或出现。所有真正反思过捷克民族的这个问题的人还会记住重要的历史事实，但是他们将它们与存在的意义、真理、道德、文化、礼仪和良好的教养联系起来或据此反对它们。

观点上的分歧的本质在于每一个出发点，如果有人推断，我们在历史上已经完成和建立的一切——不管那些东西是否跟国家、经济、道德、科学、诗歌、教育等有关——都源于我们所受到的威胁、没有安全感或者人数稀少的状况，源于据此推断我们注定是依赖性的和没有独创性的，正如并未重点关注他自己的内心中的活动和存在一样，而是聚焦在外部影响、胁迫和征服上。在全部精神生活和政治生活中，这一出发点必然导致战略构想对于种种原则的某种优势，导致以和解代替智力与智慧，导致一种走向机会主义和求生的趋势，导致带有两

个基本真理的广为人知的大众“哲学”：妥协与生存。这些偏见中的第一个忘记了人的生命不能被简化为表达了人类生存的一种退化形式而并非生命的意义本身的“生存”和“利用”的口号。第二个偏见忘记了获推荐的“合理性”与真正的理性具有很少的共同点，它实际上是短视的无理性(unreasonableness)的一种表述。

关于“捷克问题”的第二种观点源自作为一个能够建立自身和能够为了其自身存在而超越其自身的基础的政治国家。这一国家将种种影响、压力、威胁和武力加以考虑，但(它)不是它们的玩物，不是在其本质上被它们所限定或预先决定的。因此，它能够使文化、卫生、公共生活、道德发展成为生命自身的不可让渡的和不可侵犯的形式。

(1969年)

朱莉安娜·克拉克译

## 第十五章 国家与人道主义

如果我们想要发现其真实的意义的话,像“乌托邦”和“现实主义”这样的词必须加以非常仔细的考察和分析。在某些条件下,这从一个特定的角度显示为一个不切实际的乌托邦的东西,在不同情况下,正如所谓的“现实主义的观点”,显示为一种更深层次的实在的表达。另一方面,其贴近生活而广受称赞的明显的现实主义,过了一段时间后通常会因肤浅而消散。根据某几十年和某些历史事件,似乎与国家之间的关系相关的事实本身的意义,被那些从这些关系入手的人以他们“实际上”是采取暴力、仇恨和民族主义的激情和偏见的立场的人的那种方式所证明。在这样的经验和事件中,提倡理解和尊严的理性的声音被当成一种从生命中移出或危及生命的乌托邦而被制服或驯服。

所谓现实的视角,通过吁请经验之物而证实其存在的合理性,仿佛这是为其辩护的一种见证。如此是因为国家之间的关系确实为战争、仇恨、偏见所标记。这种现实主义的支持者因而简单地延续着已经存在的东西,而他们的反对者则要求并不存在但应该存在的东西。然而,现实主义者的论据并不表明即使在经验事实的基础上,看出战争和偏见仅构成了国家间关系中的元素之一也是可能的。另一个同

样地显而易见的和客观的特征包括合作、相互尊重和友谊。在所谓的现实考虑的等式中,问题随之出现了:这两者——合作与战争、友谊与仇恨、平等与奴役——是否并排存在,并创造了一种国家间关系的永久的给定的结构。在另一方面,其中的一个要素占主导地位吗?在某些情况下它能够国际事件的结构中带来一种根本的转变吗?

除了上述内容,人们普遍认为,在社会事件和历史事件中,从现实出发进行论证是非常成问题的。从包括数个世纪的一定的历史经验的事实的视角来看,宗教战争,不同教派的成员之间的仇恨,人们因为他们的宗教而受到迫害,缺乏宽容,以及狂热,全都是常态。这些被认为是人与人之间的关系的自然的形式。在另一方面,现代社会有一种将这些现象最小化为无稽之谈的倾向。这种类比迫使我们提出了另一个问题,是否当代国家间的关系——包括战争和合作、理解和仇恨、征服和独立的双方——构成了一个为了在国际关系中达到一个更高的演变阶段的必然的历史分期。或者说,采取宗教差异的类比是有可能的,可以说子孙后代将回顾 19 世纪和 20 世纪以来,他们的民族战争和民族主义的狂热与压迫,(将其)视为人性的某种疾病,人的精神的某种阴暗化。换言之,这些子孙后代会把这一时期视为一种实际上确实存在过的现象,但其必然性不能以任何合理的方式被证实?

上述问题中的一种现实主义的角度缺乏不在于它从实际出发的事实,而在于事实上对这一视点而言,这个出发点是非常偏狭的、片面的,并且是不完整的实在。换句话说,它将“实际存在”的东西,视作全部的实在。现实的视角较之“现实主义”的观点而言更为丰富和更高级,因为实在包括事实(facticity),以及这些现象的趋势,实在同时也是潜能。因此,现实的角度通过这种方式,原则上可以克服神秘化的“现实主义”和不真实的乌托邦主义两者的片面性。

即使是在国与国之间的关系中,一种特定形式的主人和奴隶的辩证法也是有效的。很明显,对于这种辩证法的一种首尾融贯的分

析会为我们提供理解和克服现代的民族主义的关键。在这个模型中,国家之间的关系的复杂性和两极化、反转和神秘化都会暴露它们自己的基础,并且在现实的光照中,它们的关系的现存的性质能够被看出来。

139 国家之间的主人和奴隶的辩证法必须包含它的开端。国家间的关系演变为超级大国和殖民地国家、征服者的国家和那些被征服的国家、发达的国家和那些不发达的国家的关系,这是怎么发生的?此外,辩证法必须包括这种关系的某种评述,在那里,辩证法被理解为真实的状况与在征服国家和被征服国家两者的头脑中的这些状况的感知之间的一种复杂的摇摆。它还必须评述试图保持其霸主地位的国家与摆脱这种压迫而追求自由的国家之间正在进行的斗争。在主-奴关系中,奴隶构成了一种革命的要素,他体验到他的状况(一旦他达到一定的发展水平)是不自然的并试图去改变它。这场斗争的高潮,是国与国之间的主-奴关系的废除。它意味着将国家划分为统治者与被征服者的终结,以及自由的和平等的国家之间的一种新的关系的建立。

在主-奴关系中,奴隶是一位与他的主人相关的奴隶。然而,以某种特定的方式,就他作为统治者的地位而言,主人也是一位奴隶。在征服者与被征服者的关系之中,双方都以一种特定的方式隶属于这种奴役。用来控制那些他们已经征服了的国家的征服者的锁链也为奴役他们自己服务:“尊重每一种自由的人才是配得上自由的人。将奴役的镣铐加于别人的人本身是一个奴隶。”当然,我们可以从上面的陈述中得出以下结论:被压迫国家反对其压迫者的斗争,与此同时是征服国家的为自由和尊严的斗争,无论对于这种现实的认识达到了什么样的水平。

征服国家除非通过暴力和经济压迫,否则就不能维持其控制,而且同时从意识形态上证明其正当性,列举文化利益或谈论高贵的种族的使命是如何统治低等民族的,而低等民族被要求服从。其他的合法

性手段包括指出被压迫国家缺乏精神上的成熟,等等。被压迫国家不得不为它的解放而战斗,不仅在政治上和经济上,而且它也不得不从思想上证明其斗争是合理的。在这种政治的、经济的、思想上的斗争中,怨恨和偏见是不可避免的,因为它们深深地植根于国家的灵魂中,并作为在国家间的关系实质性地改变后不久的过去的残余而留存下来。

昨天还是受压迫的而今天是自由的国家被呼吁实事求是地证明它们自己,证明它们自己有能力作为自由国家以每一种可能的方式存在。提供这方面的证据是不容易的,而随之而来的特性是众所周知的:暗中怀有的自卑感会成长成为一种庄严的态度,达到世界水平的企图将因某种无论付出多大代价也努力成为霸主、取得领先等等的沉迷而变形。昨天的统治国家必须在实际上证明它们已经摆脱了它们自己过去的超级大国,而且作为能够自由地与所有国家协商的自由的国家。这种变化也很难证明,因为昨天的超级大国经历了作为一种损失(或作为一种感恩的缺乏)的被压迫民族的解放,它用新的怨恨填补了这种空虚,并作出新的努力以重新获得控制权。

140

在这里我想尽力说明的是,这种关系的废除的漫长而艰难的历史时期,也是主人和奴隶的辩证法的一部分。在此期间,新的自由的和主权的国家正在走向真正的自由并努力实现作为一种国际性存在的——过去的残余双方中的任一方都是自由的,摆脱了自卑感和优越感、奴性和专制的情结——自由的和有尊严的方式的自由。

社会生活中只存在极少的特性,但存在太多的偏见和神话,太多的“蒙昧主义”(obscurantism)和否定性,正如在国家间关系中的情形一样。似乎在这里我们发现我们自己在生活的领域中,接近理性和论证的最少,而其间非理性之物保持着其优势。语言学差异和便于相互理解的可能性随之减少,风俗和习惯的差异屡屡升高并表现为民族性的特征,这在肤浅的观察中都是显而易见的,在传统和历史方面的差异被累积,并且通过我们的记忆唤起偏见和怨恨——所有这些因素都

有助于制造更有利于蛊惑人心和神秘化,而不是便于论证和理性的土壤。

在这里,所谓的“现实主义”的支持者可能会又一次提出例子来证明,在一定的历史时刻,大量的人追随着虚假的先知。他们听从煽动者的话,并且通过狂热、种种情结的爆发,以及知识的缺乏,他们允许他们自己被带进可怕的灾难。同时,理性的声音一直在旷野中孤独地和绝望地哭泣。现实主义和乌托邦之间的关系以一种新的形式发生,这时的一个问题是,国家之间的关系的非理性特征是致命的,还是在这一领域理性能战胜非理性。

理性在整顿国际关系上的无效性很可能在更大程度上是智力的和理性主义的形式——其中,理性表现自身——的结果而不是本质上的某些东西。可能是仅仅通过理性没有强大到足以占据上风,但是,如果不是作为对话、作为讨论、作为论证支持和反对的权衡,还有别的方法能够表现自己吗?不过,难道我们没有运用理性的这种理解,冒着理性与现存的实在之间的冲突变得僵化的危险吗?因为在对话、讨论和智力论证的形式中,理性仍然停留在实在世界中,而实在本身是非理性的吗?

141 幸运的是,理性也以另一种形式出现。理性不仅作为去思考、去分辨真实之物与虚假之物的能力,而且以创造和对象化的形式存在。从这个意义上讲,例如,技术,特别是现代的技术会提供一个在某种产品的形式和对象化的形式中的理性的典型例子。那么,在理性存在与其间的形式及个人和集体之间的推理的过程与对话之间,是什么关系呢?在对象化的理性与国家之间关系的合理安排之间存在某种关联吗?在这种对象化的理性与权力之间是否存在任何关系,或者在我们的世纪理性在清理公共事务方面是无能为力的吗?换句话说,有可能使合理性为今天的人们所合理支配吗?<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 编者注:一种类似的讨论请参见科西克的《具体的辩证法》一书中关于“理性与合理性”(Reason and Rationality)的部分。

这些不仅仅是口头的悖论的例子。在此,目的是概括一种境况,在其中及它本身,都是自相矛盾的。我们这个时代只能通过非理性而将合理性带到理性面前。在恐惧和担心的压力下,人们被带到理性面前。担心什么呢?担心具有大规模杀伤性武器的人类的彻底灭绝。

这种威胁本身表现为一种非理性,迫使理性变成一种觉醒,这意味着迫使它变成推理、合理性、合理的行为。然而,是非理性之物将人类带到理性面前的吗?以非理性的外形——带着其效率、紧迫性和征服——向人类表现自身的最新的技术所代表的人的对象化的理性,直到现在,仍然可能是非理性的特权吗?我们可以说,人的理性在历史上第一次达到了非理性的程度,它也因此实现了真正的力量以便于战胜非理性?一个很严重的问题依然存在:难道理性可以被转化为非理性不是一种冒险吗?理性会屈从于权力的吸引力,如果理性获得了非理性的力量,因而在此过程中再次成为非理性难道不可能吗?

这些开放式的问题不应该掩盖一个重要的事实,那就是,以现代的和平的技术——以及原子弹——的形式的人类的对象化的理性能够将人类带到理性面前,也就是说,带来对话、带来协商,或带来现实的合理的或更加合理的创造。这一事实可以在那些政客们的声音中被找到,他们说今天国家之间的冲突无法通过战争来解决。因此,根据今天的理性来看,战争似乎是非理性的,而人的理性认为,战争必须被排除在人类的生活之外,一个没有战争的世界的现实可能性出现在国家之前。有着不同的社会制度的各个国家——正在竞相和平发展生产力的各个国家,个人的幸福和自由日益增加的各个国家——的和平共存不是看起来像一方或双方的一种策略或花招,而是作为我们这个时代的一种客观的、本质性的属性。在一个没有战争的世界里,不信任和猜疑迟早会消失,正如超级大国的胃口和征服其他国家的希望迟早会消失一样,因为所有这些现象都是由种种条件产生的,在那种条件下,战争要么作为一种必然性,要么作为解决民族和国家之间冲突的通常的手段。



赫尔德的历史哲学——捷克和斯洛伐克民族复兴的精神来源之一——从许多方面来说都是过时的，而它的某些方面给人的印象是思辨性的。然而，尽管如此，赫尔德思想的一个观点不应该被忽视：国家与人性的关系。人类并不包含一个国家的集合，因为每一个独立的国家都在一种程度上或另一种程度上代表了人性。以这种方式，每一个国家本身都承担着对人类的责任，因为它本身就是人性在一定程度上的实现。人类和人性都不是地球上的各个国家的总和的外在标志或意外结果，它们本身就是国家的组成部分：每一个国家主要地在它自身之内、在它的中心、在它的国情中实现人性。根本的分野不在于一个国家与另一个国家多么不同，而是一个国家内部的分歧。在一个种族、一个语言群体或一个地区的成员是为人民所决定的，但人民本身必须达到人性的阶段。人总是一个国家的成员，但是他们变得富有人性。

我相信胡斯说的一句著名的话代表了这种想法：“一位好的德国人比一位坏的捷克人对我来说更亲近。”在历史的长河中善与恶的观念在一个国家之内的这种分化和在国家间的这种团结中已经获得了具体的形式和特殊的品质。然而，思想本身经受住了时间的考验，并且已经证明自己是人道主义和国家之间的理解的根本基础。较之于使“给定的事实”僵化和美化而并未与人类活动（在这个意义上，它们是人类存在以前的和非人的）相遇的民族主义和种族主义的所有变异，人道主义强调人的努力和活动的意义。正是这些活动将自然之物变成人类，将野蛮人变成文明的和有教养的，而，因此，国家间的怨恨、憎恨和偏见，并不构成划分一个国家与另一个国家的永恒的界限，而只是一个能够被跨越的简单的历史界限。应由人们确保跨越这条界限的种种尝试是不知疲倦地重复的。

1964 年 2 月在西德的洛库姆（Loccum）召开的关于民族主义的国际研讨会上提交的讲话稿，1964 年 3 月 7 日发表在（布拉迪斯拉发

的)《文化生活》(*Kultury život*)第10期上。

马格达莱纳·君士坦丁诺(Magdalena Constantino)从斯洛伐克文译出

## 第十六章 关于审查制度 与意识形态

### 一

我们有一系列我们在某一时间或另一时间听到或读到的表述,但是其意义,我们并未充分地思考。哲学和文学之间有着某种关联性吗?它们相互依存,相互影响吗?它们满足某种特定的社会功能吗?我们没有混淆文学生产与文学,关于哲学问题的书籍的写作与哲学吗?当我们谈论文学和哲学时就好像它们是某些不言自明的东西,我们没有滥用语词吗?真实的文学和真正的哲学都是在文学创作的洪流中的这种罕见事件,它们作为例外出现。同样地,在日常生活中,人们通常不能察觉到他们所看到的,而是(能察觉到)他们所听到的和他們所读到的。他们的感觉因传统、习俗和那些对他们来说显而易见的东西而受到蒙蔽和变得愚钝了。那些生产文学和哲学著作的人都在一个派生的、虚幻的世界中活动,而他们的书回应或模仿某些已经读过或已经被发现的东西。与此相反,一部真正的艺术作品或哲学作品揭示了世界。它看到并描述了以前未被看见过的那些东西。它深思熟虑并确切地表达了先前未知的和未被表达的思想,并发现这种行

为,丰富了实在。

二

在捷克斯洛伐克过去十年的电影、诗歌和散文中,几部艺术作品亮相了。捷克哲学家也开始思考。按照马克思的看法,如果我们理解意识形态是指**虚假意识**的系统化和推理,一种由特定的社会阶层和他们的代表创造的以便于解释他们自己、他们的角色和活动、他们与世界的关系的思维方式,那么,在艺术和哲学这一方与意识形态另一方之间的唯一的关系可能是有冲突的一种关系。捷克艺术和思想最近发现了它们自己并返回到了它们的使命中,这就是它们与意识形态冲突的原因。在过去十年中,意识形态对于艺术和思想的统治已经失效。意识形态不是我们这个时代的发明。虽然,有趣的是(这)是一种堕落的统治的意识形态的特征。它的独特性不在于它是半真半假的陈述和习惯用语、偏见和自负、肤浅和权威性的某种混合物这样一个事实,而在于这种疲软无力的思想作为科学和声称代表马克思而被提出来。马克思的哲学是作为一种意识形态批判——也就是说,虚假意识批判——和一种**批判性思维**的方法而诞生的,其唯一的目的是追求真理(因为真理是革命性的和解放的)。这就是在马克思和那些冒充马克思主义者的空想家之间有着天壤之别的原因。向马克思的回归便是向批判性思维的回归,任何现代的批判性思维都不能忽视马克思。

144

三

认为虚假意识意义上的意识形态未来会消失,将是乌托邦式的思考。最重要的发展将是为了文化(在这个词的最广泛的意义上)在社会上发挥解放的和解神秘化的作用,并希望看到和听到,以及想去思

考的所有人的感官和智力。

#### 四

一位哲学家没法说出任何 19 世纪的民主派人士没有说过的谴责审查制度的话。这就是为什么当哈夫利切克、萨宾娜(Sabina)、赫尔岑(Herzen)、车尔尼雪夫斯基(Chernyshevsky),或者青年马克思援引来论证对自由的压制是一种反人类的感官和反人性的时候,每一个检查员都认为自己是谈话的主题。<sup>①</sup>他因此以这些思想家的同时代人的同样的方式对待他们——也就是说,试图审查他们。审查制度和工人阶级之间的关系是值得考虑的。工人对审查制度感兴趣吗,审查制度能使作为“统治阶级”的工人阶级受益吗?直到最近,空想家们试图将这种言论自由只有利于一个群体——知识分子——而即使在最好的情况下,言论自由与工人无关的虚假的观念强加给社会。但是工人从近几个月他们自己的经验中已经发现,新闻检查制度的废除,以及言论自由和信息自由的建立也可以根本上充当他们的武器。他们已经知道,工人阶级不能实现他们在社会上的领导作用,如果它没有被如  
145 实告知在国内和在世界上所发生的事情,或者如果实在被它掩盖,或者信息被隐瞒的话。同样,在我国工人阶级很久以前就成熟了,这意味着工人有自己的智慧,并知道如何使用它。他们不需要监护人为他们思考,或决定工人应该被告知或不应该被告知什么。事实上,出版自由,是工人阶级和整个社会非常关注的。审查制度的存在,只能作

---

<sup>①</sup> 编者注:卡莱尔·萨宾娜(Karel Sabina)是一位 19 世纪的捷克作家、记者和政治家,以激进的民主主义者而闻名。他最有名的散文作品之一是写于 1870 年的《复活的坟墓》(Oživené hroby)。亚历山大·赫尔岑(生于 1812 年)是一位俄罗斯作家和社会哲学家,最出名的是他的民粹主义。(他)先是受到了谢林和法国社会哲学家圣西门的影响,后来他为一位法国的无政府主义的社会主义者蒲鲁东所影响。尼古拉·车尔尼雪夫斯基(生于 1828 年)是一位俄罗斯的激进记者,赫尔岑同时代的人,最广为人知的是他的小说《怎么办?》(Shio Delat? 1863 年,1866 年被翻译成英文 *What is to Be Done?*),此书在其时代的激进人士中,有着极大的影响。

为工人被剥夺了他们的公民权利的证据,以及官僚统治——一个拥有政治上的特权的和不受控制的职业政客群体——以工人的名义进行统治的证据。

## 五

我们不能将危机和衰退混为一谈。危机并不意味着衰退,而只是社会的、政治的、道德的和哲学的冲突和矛盾的曝光。这意味着,人们都意识到了这些问题的存在,并意识到了为它们找到一种解决方案的需要已成为社会上普遍关注的问题。在一场危机中,一些过时的东西总是奄奄一息的,而新的东西正在形成。在一场危机中,所有被掩盖的冲突、问题和倾向性都浮出水面。这就是为什么揭露和披露危机的性质可以为艺术和为思想提供肥沃的土壤。我们不能忽视艺术和哲学在它们的形式中作为艺术作品或哲学作品的独特性。在这种形式中,它们正在创造一些新的东西。然而,只要这样一种作品已经存在了,然后,这种幻觉便出现了:一些新的东西必须被创造,或这部作品必须被还原为一些已经存在的东西——尤其是围绕着这部作品的渊源的条件和环境。我们有一种将新的转移到旧的之上、将未来转移到过去之上的趋势,而在现存的东西之上的那些东西便应运而生了。我们倾向于根据对技术发展和工具性知识发展而言站得住脚的种种规则阐释艺术作品和哲学作品。我们可以预测哪些技术会像在1984年那样,但艺术将通过不可预见的艺术作品被创造,艺术作品本身将会从根本上决定未来艺术的特质。

艺术和思想总是与它们的时代联系在一起。它们出自于它,对它作出反应,但它们从来不是它们的时代的单纯的见证人——否则,其本真性就会连同围绕它们的起源的条件一起消失。没有一种解释艺术和它的时代之间或艺术和社会之间的联系的社会学理论能够公

正地对待艺术作品或哲学作品的内在的本质,并将其理解为创造了一些新的东西并丰富了实在的人类活动。

(1969 年)

玛丽·卡利斯塔(Marie Kallista)译

## 第十七章 什么是中欧？

一个月前，在这里我提供了一篇题为《捷克问题与欧洲》（*The Czech Question and Europe*）的论文。今天，主办方分发了那篇论文的主体部分，无疑是指望今天我会重复我所说的那些话。虽然，“重复是发明之母”（*repetition is the mother of invention*）或智慧之母，那些如此执着于自己构想事物的方式以至于不能摆脱这种模式的人只能变得愚蠢。当我读到那篇论文的记录时，我意识到，这次演讲的主办方的目的与实际的表现并不相符。出于这个原因，我回到这一文本上，以便以一个陌生人的眼光将它重读一遍，仿佛——或者说，我将其视为某些其他作者的作品而重温了它。我使自己与作为我自己的某些东西的文本保持距离，开始扮演一位带着某种居高临下的恩惠来评估这一文本的反对者的角色。从他的随大流的赞扬的评论中，我可以得出他觉得自己会在多大程度上高出被评价的作品的结论。

用几句话来总结这种批判性的概括的结论是可能的。笔者证明了他过去读得多么好，但是较之于此前他或其他人说过的，他没有说出任何新的东西。这篇论文的第二部分罹患了这些巨大的缺陷，在那儿笔者不敢使用行之有效的和优雅的措辞的转向，这些措辞他此前已在一些类似的声明中尝试过：“我们当前的危机不仅仅是一场政治危



机,而且也是一场种种政治的危机。”如果说:“只有其本身是一个关于世界的问题,也就是说,只有其本身与追问世界是什么是同样一回事,捷克问题才是一个对于整个世界来说意义重大的问题。”那么他便到达了真理的范围之内。在他将这一聪明的见解转换成合适的想法之前,这次讲座实际上已经逃离了这一聪明的见解。因此,正确的看法是,捷克问题包含着——直到其结束仍未被思考的——三位一体的三个问题,(1)什么是中欧?(2)什么是欧洲?(3)什么是世界?人们迫不得已得出了这一笔者屈服于自己的忧虑的结论,并以一种带有某种程度的怯懦的方式回到 19 世纪——仿佛他手中握有一个宝藏,但是,在不知不觉中,(他)再次把它给扔掉了。

这篇论文的这种批判性的观点,对于其仅仅得到改善是不够的,因为某些段落被划掉而为其他的内容所代替了。有必要从头再来彻底重做一次演讲,再次决定如何安排它,为的是摆脱已经被以很多不同的方式解释的材料,并将最大的关注投向那些此前没有人触及的与捷克问题有联系的或者什么是欧洲的现象。

德国人谈论“德意志精神”(the German Spirit),而俄罗斯人讨论“俄罗斯之魂”(the Russian Soul)。捷克语没有任何“捷克精神”(Czech Spirit)或“捷克之魂”(Czech Soul)的立足之地,它只知道并承认“捷克问题”。“捷克问题”的存在并不意味着,进行强权政治、建立工业、推动文化,以及普遍地活跃在生活的各个领域的其他人,而我们只能不断地被动地提出问题。我们便是这一问题,而我们只在问题中存在。一旦我们不真实(untrue)地对待这个问题,并用一些特定的和既定的东西来换取它,我们便会危及我们自身的存在并将它降格为一种纯粹的幻想。这一问题是某种最活跃的迹象。欧洲中部的存在不能植根于“精神”或“灵魂”,而只能存在于质疑之中。这是因为这种存在在一场博弈中、在不断的危险之中——常常是物质上的,但最常见的是道德上的和存在论上的——危如累卵。全面考虑这种永久性的历史境遇并甘心忍受它专注于尝试一个问题并且只有一个问题。

与一种探究相反,问题需要一种冲击,而痛苦和烦恼(anguish)也与之相伴随。最主要的是它涉及到一种永久的、彻底洞察一切的怀疑主义。这个问题包括复杂的和艰难的追问与质疑——与简单答案的舒适相反。这也需要——对每一个人、每一个时代、每一代人而言——不断地从睡梦中醒来,从淘汰中恢复,走出抑郁。这个问题总是一种对于生活、对于前进的召唤。正因如此,每一个真正的问题与此同时也是一个要求了解真相的感叹号、一声哭泣。

“捷克问题”作为一个问题,并因而作为一种对于思想的告诫而更为经常地存在于对现存事物的富于想象力的和诗意的沉思的具有形而上学性质的作品——例如马哈的作品《五月》和德沃夏克(Dvořák)的作品《第九交响曲》(*Ninth Symphony*)——之中,而不存在于关于所谓的国民性的新闻的烜赫(brilliance)之中。现在这种国民性被发现是糟糕的和值得谴责的,然后积极的和可接受的,或在关于我们是谁以及我们不是谁的毫无结果的争论的那些东西中,构成了一种主观意见的集合。最近,一种社会化的(sociologizing)偏见已经与肤浅的新闻的印象主义(impressionism)相关联。这种偏见根据人们的社会阶层而追溯人的属性:它将勇气归功于将军和领袖,将高贵(nobility)归功于男爵和公爵,并且它假定所有的邪恶都来自于最底层的社会阶级平民(plebeians)。由于现代捷克民族一直没有任何贵族,因此它假定精神的高贵是外在于这一民族的,因为我们并没有一种领袖和指挥的传统,因此,我们也缺乏勇气。作为一个民族,我们都是永远被斥为无指望的(uninspiring)和摇尾乞怜的(fawning)平民。然而,历史是足够开明的[并非予人启迪的(enlightening)!],那种精神的高贵早已从贵族中解放出来,至少从柏拉图的时代起,勇气不专属于战士就已经是显而易见的了。此外,巴拉茨基断然地否认任何这种——一个既定的人的社会阶层会拥有一种自然地被授予的对于理性、高贵或勇气的垄断——可能性。

高贵和勇气是普遍性的。对那些并不具有威严华贵(stateliness)

和出身高贵的(noblesse)气质、高贵和精神高贵的血统的人来说,所有这些气质都可以在这一事实中找到:他们拥有自尊,他们被培养,因而不断地弄清楚并提升对于其自身的尊重,对于不能骗人的或失败的“我”(I)的尊重。因此,它知道,在那些并未被赋予高贵的价值的人身上,天生就具有的最高品质是诚实。诚实是民主主义者的德行。纠正和鼓舞,并不允许人们在任何一位凡人之前受到羞辱(crawl in the dust)的那些东西,正是他们的“尊重自我”(Ehrfurcht vor sich selbst)。在这种恐惧和焦虑之中,某种形式的“我”第一次被推进和提升为一个人的自我,而在这场为自己的身份的斗争中,自我不适合于爵位(knighthood)的称号而适合于品格的高贵。如果有人想知道高贵和勇气是什么,对于弗拉迪斯拉夫·万楚拉(Vladislav Vančura)、约瑟夫·恰佩克(Josef Čapek)、埃米尔·费拉(Emile Filla)的作品以及他们在德国占领期间的行为的反思会告诉那个人,高贵为勇气所伴随,勇气为高贵的出身所增强。哈拉斯(Halas)的诗证明了出身何其寒微的一个人能够具有什么样的勇气,并表明,当他们并不否认自己的祖先的时候,平民能够到达什么样的高度。<sup>①</sup>

## 一、序曲

### 罪行

每次灾难都会敲打思想而使其失去平衡。因此,一个处于短短三十年的空间里、已经经历了两次冲击的国家,倾向于找寻其良知,并寻找某个可供谴责的人,但它也屈从于新的幻想和谎言。源自失败的失望并没有引发对于有关事件的反思,而是指责人们陷入进一步的肤浅和幼稚之中。因此,再次听到这样的说法应该是不足为奇的,即我们

---

<sup>①</sup> 弗兰基谢克·哈拉斯(František Halas, 1901—1949)是一位诗人和翻译家,两次世界大战之间捷克斯洛伐克最好的一位,在他的诗作中,有《希望的躯干》(Torzo nadeje)。

所有的痛苦的失败的根本原因无法使得捷克人在 19 世纪站立起来并使他们在成为一个民族的这一命运的假定中被找到。在 19 世纪的第一个三分之一的历史的十字路口，人们再度看到不同的可能性。他们没有吝嗇懊悔的叹息：要是他们的祖先曾听过伯纳德·波尔赞 (Bernard Bolzan) 的好建议而不允许他们自己误入容曼 (Jungmann) 的极端民族主义歧途的话就好了，捷克的国土有可能成为另一个瑞士。

这些抱怨没有容身之地。在欧洲只能有一个瑞士，而每次向外模仿的尝试一定会以灾难结束并只能产生一种滑稽可笑的模仿 (caricature)。瑞士能成为它现在的样子，只有一个原因，那就是它位于它所在的地方，而不是位于欧洲中部。即便那些愤愤不平的斗争和那个时代的微不足道的争吵的唯一的已经变成容曼的那位聪明的弟子——卡莱尔·H. 马哈——的样子，那么就没有什么东西被浪费掉，一切事物都有所值了。我们绝不能因为我们的 [民族的] 复兴 (resurrection) 而向任何人致歉。[在马哈的诗歌中，他的《五月》——写于 1836 年——与创作于 1787 年的辉煌的音乐作品《唐璜》(Don Giovanni) 相呼应。它们两者都在布拉格进行其首发。]

正因如此，无论是作为个人还是作为一个国家，我们都受到了做了一些错事的指责。因此，卡莱尔·哈夫利切克本人为他的早逝承担责任，因为他并没有意识到，奥地利政府并没有将他流放到布里克森 (Brixen) (今称布雷萨诺内)，而是为他在阿尔卑斯山提供了某种休息和药物治疗，甚至囊括了全部的费用本身。这位目光短浅的记者并没有追问这位在维也纳延长了他的逗留期的绅士，而他自带着垮掉的身躯回到他的故乡之后不久便去世了。

如果她适当地听取她的朋友的建议，并且移民到美国，在那里她可以找到当一位工艺美术 (industrial-arts) 教师的一份很好的工作，波

热娜·聂姆科娃(Božena Němcová)<sup>①</sup>可以使自己免于遭受很多侮辱(slights)和诸多艰辛,并且活到耄耋之年。

而可怜的伊曼纽尔·阿诺德毫无疑问地上了绞刑架。<sup>②</sup>他是一个罪犯,并且因为他对财大气粗的(rich)和大权在握的(powerful)人的不忠实的态度而被流放:“人始终是一种衣衫褴褛的人,并且他是实业家(industrialists)的财富的源泉”,“吊儿郎当的(idle)实业家的货币是劳动的人的主子(lord)”(1849)。他本人难道不为——他那永恒的牢骚满腹(querulousness)! 那屡教不改的冥顽不化(hardheadedness)! ——在救济院被抛弃和被遗忘而死去这一事实承担责任吗?

但是国家也同样受到指责。捷克人拒绝被德意志化(Germanized),只得贸然地组成一个现代国家。因为这一不可饶恕的错误,其他的东西也随之而来了。他们没有参加 1848 年的法兰克福大会,并且没有同意成为更大的德意志的一部分。在第一次世界大战期间,他们“背叛”了哈布斯堡王朝,“拆散”了奥-匈(Austro-Hungarian)帝国,并以这种方式引发了一系列的、一个接着一个的灾难。由于他们的错误的判断,他们在 1938 年和 1968 年受到了公正的惩罚。

151 地产的爱国主义和“波希米亚主义”(Bohemianism)被提了出来作为医治所有这些罪过的一剂解药,并作为一种未获利用的人道主义的替代性方案。在这一提法中,被忽略了的正是“既不是德国,也不是捷克,而是波希米亚”(“weder Deutsch, noch Tschechisch, sondern Böhmisches”)这句话中所表达的那种方案并没有包括这两个国家,而只

---

① 波热娜·聂姆科娃(Božena Němcová, 1820—1862)是 19 世纪捷克现实主义文学的奠基者,著名的小说家,在捷克文学史上占有重要的地位。长篇小说《外祖母》(1855)被誉为捷克文学的瑰宝。聂姆科娃晚年生活极为清贫,“为了慰藉痛苦的心灵”,她沉浸在撰写“童年天堂”的回忆中。(参见蔡雪岚:《西方文学史略》,黑龙江教育出版社 2009 年版,第 223~224 页。)——译者注

② 伊曼纽尔·阿诺德(Emanuel Arnold, 1800—1869)是一位出版家和记者,捷克激进民主党(the Czech Radical Democrats)的领导人之一。在 1848—1849 年,他出版了一份激进的报纸《公民报》(Občanské noviny),此外还在当年的事件中非常活跃。

有一个国家。<sup>①</sup> 波希米亚不可能是两个国家的祖国，它也不应该是那样。它本来只是一片领地，其中一个讲德语的“国族”（nation）和一个讲捷克语的“亚国族”（sub-nation）（和平地与和谐地？）相互毗邻而居——或者，毋宁说，其中一个是在高地（top）而另一个处于低地（underneath）。这一“亚国族”的语言会在生命的灰烬中、在马厩里、在厨房中、在田间地头，并在作坊中落地生根。然而，为了让人们在其他领域表达自身，例如在形而上学或诗歌方面，他们将不得不使用一种外国语言，统治者的语言。但是，一个国家——与一个种族、“亚国族”，或者尚未成为一个国家（not-yet-a-nation），相反——只有当人们能够找到用他们自己的国语（tongue）表达一切事物的时候才能存在。[“能够用自己的语言表达自身真正地属于一个民族发展的最高水平。”（“Eigentlich gehört es zur höchsten Bildung eines Volkes, in seiner Sprache Alles zu sprechen.”）——黑格尔；“一种无法解释最高的精神真实的语言会衰变，即便它为军队、法律、学校所保卫着……”——O. 布热齐纳（O. Březina）]

一种无法出自本意地表达一切事物、来自于它自己的源泉的不竭的深度——也是为了自身，为了它自己的愉悦，出于纯粹的幽默，来自一种善于创新的欲望，为了得知它的效果如何并得知它的赏心悦目的个性——而将自身局限于厨房和工作活动中的国语，不是一种语言，而只是语言之中的腐尸。一个为了表达高贵的和高级的情操而必须利用某种外来的方言的国家将堕落到仆役的水平，并且需要一个凌驾于它之上的中介以便看似做到了它自己不能够实现的那些东西。只

<sup>①</sup> 弗朗兹·格里尔帕策（Franz Grillparzer）注意到作者列奥·图恩伯爵（Count Leo Thun）的这一陈述：“他捍卫了捷克的民族性（nationality），民族性只涉及它并不是一种民族性的谬论，就像捷克人不是一个民族，而是一个种族群体（ethnic group）一样，因为它的语言是一种纯粹的方言。”参见本章注释7。——编者注（即本中译本第197页注释①。——译者注）[“er hat die tschechische Nazionalität in Schutz genommen, welche Nazionalität nur den Fehler hat, dass sie keine ist, so wie die Czechen keine Nazion sind, sondern nur ein Volksstamm, und ihre Sprache nichts mehr als ein Dialekt.”（*Werke*, Wien, 1925, Bd. 16.）]

有当一个民族能够以它自己的语言谈论不只是务实的问题,功利性的关注,或日常的事件,而且也能够表达形而上学的全部奥妙(subtleties)和色调(shades)之时,居住于某个地区的分布(dispersion)确实聚合成一个国家的形状、组织和共同体。然后,兴衰交替。如果它的语言的唯一目的就是与生产和消费打交道,或者是为了寻找消遣和享受一种美好的时光,一个民族就堕落成为一种纯粹的族群。当一个民族对超越了普通的生活和日常的生活的一切都失去了兴趣的时候,这种衰落便成为不可逆转的。

在这种情况下,这种语言也沦落到某种信息交换的生产者-消费者的水平,而且,更有甚者,这种语言对于大多数人来说似乎是多余的(superfluous)。这一族群如此地为料理实际的事务所占据,为谷仓所束缚,为饮水处和喂养槽而发愁,以至于它既没有时间也没有必要去探讨形而上学的问题——即使正是在这样的问题中,对于人类的意义和国家的存在的追求会被发现。他们将这些事件从公共的话语中排除掉,并且在追求虚构的生产力的竞赛之中,甚至拒绝聆听这种驳斥,将它们视为无所事事的言谈。如果“奴隶”(slavery)一词,就像拉丁文的“infans”一样,意味着被排除在讨论之外、没有掌握这一语词,当这一共同体的最根本的问题岌岌可危之时,那么语言的衰落便成为警告即将发生灾难的一个标志。当它对一切事物(总体是一种“具体的总体性”<sup>①</sup>)完全不再感兴趣,而只是对那些局部的东西感兴趣,将其视为真正的和富有成效的唯一事物的时候,这一民族便是在仓促趋于灭亡。在此之后,它被转换成一种功能性的机制(mechanism)的可互换的嵌齿的总和,并因此可以被任何人或任何东西所操控。

## 空间

捷克人生活在中欧这一无可争议的断言的另一面是因为存在

<sup>①</sup> “具体的总体性”(concrete totality)是科西克《具体的辩证法》一书中的核心概念。

着对于中欧真正是什么的怀疑。中欧是一种历史的空间。这一陈述具有双重意义。一方面，它排除了所有作为片面的和误导性的——将中欧等同于响亮的名字的一些枚举，或者是生活在一个只是在地理上指示它们的地理区域的国家和民族的一份清单，从而保持了特别常见的文化的某种假想之物(fiction)——观念。而另一方面，思维被告诫去寻找和调查这一空间及其历史性的奇异的特性与性质。

既不是卡夫卡也不是哈谢克本身构成了中欧。“哈谢克与卡夫卡”(Hašek and Kafka, 1963)不是一篇文学随笔的名字，而是一种怪诞及其与现代的关系的挑衅性的提醒。它也是一种通过明确地表示间接地为布拉格干杯，其欧洲魅力建立在独立的但是又相互地交互作用的三种元素——捷克人、德国人以及犹太人——在一起的共同生活、敌对状态(the rivalry)和纷争的基础上的。在她1938年关于中欧的评论中，米莲娜·杰森斯卡(Milena Jesenská)不愿意用“空间”这个词，因为这个术语对她来说听起来像可怕的口号：“大德意志空间”(der grossdeutsche Raum)。尽管如此，如果我们要放弃一些基本的单词，因为它们暂时地加强了意识形态，那么，我们会在哪里呢？我们会允许自己被导向什么样的苦难呢？在那种情况下，我们将被迫从欧洲的词汇表中划掉，不仅是“空间”这个词，而且还有像“国家”、“民族”、“人”、“爱”、“友谊”和“联盟”这些词。所有这些词都可能被滥用，特别是在一个铺天盖地的(widespread)广告和宣传的时代。

是什么构成了这个被称为中欧的空间的性质和奇异的特质呢？这一空间是一场争议，一场关于如何解释空间的意义的争议。问题不是一种关于某一文本的解释，而是理解实在。上述任何可能的文本，因而也就是书面语言，是“语境”(con-text)——也就是说，行为与言语、诸事件的原初的统一性，这些事件本身表现为行为、制度、决定、声明和计划。中欧是一种处于争议中的空间和某种争议的空间——



场关于这一空间真的是什么的争议。对于这一“语境”(关于这一点后面将有更多的分析)的三种解释中的每一种同时也是一种召唤和一种要求,一种方向和对于行动的邀请。每种解释引发的干扰、行动、活动和不同的对立。中欧作为一种历史空间,是一个处所(比赛的名单?一个十字路口?),其中这些不同的解释在冲突和斗争中彼此相遇并彼此影响。

德国人把这种“语境”称为“中部欧洲”(Mitteleuropa),他们并因此以为中欧是他们的领土。中部欧洲作为称号被这片土地上的人所同意并接纳,并且所有可能的手段已被用来执行这一名头:经济的影响、殖民化、外交,甚至武装吞并(annexation)。中部欧洲是建立在这种假定的基础上的一种方案,这种假定认为,这一版图许久以来便是大德意志的一部分,它属于德国政府并处于德国的照料之下。中欧因此被解释成为一个地区,在那儿德国被授予守卫者和保护者的角色。中部欧洲对于德国的扩张——政治的、经济的,甚至军事的——是一个至今没有被完全利用的机会和一种尝试。在这一版图上,德国人在人才领域、组织能力、经商能力、勤奋精神、深刻性以及毅力方面反对当地族群中的“低等种族”(eine tieferstehende Rasse)的优越性能够被坚持并且必须被坚持。中部欧洲是一个有趣的身份和一种历史的要求,其合法性为“德意志精神”的卓越成就(preeminence)所证明,它为被掷入争吵和民族世仇的这一空间带来了和平与秩序,并为当地居民提供了某种纪律和生产力的典范。甚至两次世界大战中的失败也没有动摇这种认为德国作为中欧的某种稳定的因素而发挥着一种特殊的作用的、根深蒂固的信念。德国准备继续发挥保护者的作用,正如 1964 年,在一次关于马克斯·韦伯(Max Weber)的著作的会议上所陈述的:“中部欧洲地区的小国的保护国的作用。”(die Rolle der Schutzmacht der kleinen Nationen im mitteleuropäischen Bereich)<sup>①</sup>捷

<sup>①</sup> 《马克斯·韦伯与当代社会学》(Max Weber und die Soziologie heute, p. 133)。

克的国土与德国的接近被视为一种已持续数百年的自然的联系。即使一个似乎是显而易见的、既定的一切事物的大大的破坏者，也并未对这一“不言自明的事实”——就文化而言，捷克是德国的土地，只有他赋予它们一个独特的名字：波希米亚（Böhmerland）——抱有任何怀疑。<sup>①</sup>

俄罗斯对于中欧的叙述与德国的那种不同。对于19世纪的俄国贵族（barin），对于果戈理（Gogol）和陀思妥耶夫斯基，以及那些20世纪的广大的移民而言，中欧只是一个中转站，一个不得不停留的失望之地，通往欧洲[对他们而言，欧洲从巴黎或“赌城”（Roulettenburg）<sup>②</sup>开始]途中的一个站点。这个地区是一个必要的停留之地，以便于换马，从而快速地前往渴望已久的目标。对于那个匆忙地从东方赶往西方的人来说，存在于起点与终点之间的一切只能是一个荒芜的、无趣的区域——一个只能匆匆地和令人不快地跨越的地方，不会停留并且永远不会定居的地方。中欧扮演着与俄罗斯政治类似的角色。在战略家的算计之中，这个空间只被视为一个承受攻击以及捍卫帝国内政的防御墙的前台或缓冲区，一个外圈。

154

对于这两种力量而言，中欧是他们的在大多数情况下完全不同的利益的某种衍生物。它不是拥有其自主权利的一种历史空间，而仅仅是其价值、意义和内容都为这些力量的资本——也就是说，外在于这个空间的，其他地方的东西——所决定的从属性的领土。

只要历史是一场博弈，其规则就已经被编入以多种方式体现自身的帝国的长期的利益之中，由此得出，任何瓜分中欧并将其领土置于

① 海德格尔：《泰然任之》（*Gelassenheit*, 1959, p. 14）。

② 此处，英文原本为“Rulettenburg”，译者怀疑有误，或为“Roulettenburg”。苏珊·桑塔格（Susan Sontag）在2001年7月为苏联医学家、作家。利奥尼德·齐普金的小说《巴登夏日》英译本所作的序言中提到，陀思妥耶夫斯基自己以赌徒的狂热为题材创作了中篇小说《赌徒》（《鲁莱顿堡》），而格罗斯曼以此演绎出陀思妥耶夫斯基式小说《鲁莱顿堡》（*Roulettenburg*, 1932），“Roulettenburg”是“玩俄罗斯轮盘（roulette）赌博的城市”。译者受网友姚君伟的启发，将“Roulettenburg”译为“赌城”，（[http://www.lwkoo.cn/Freepaper/Wenxue/waiguo/200806/23354\\_2.html](http://www.lwkoo.cn/Freepaper/Wenxue/waiguo/200806/23354_2.html)）是否妥当，供读者判断。——译者注

这一种力量或那一种力量的控制和影响之下的计划,仍然是某种永久的战略。任何一个不将这一事实考虑在内的人都只能生活在一种幻想之中。

第一个从这些角度并基于生活在这个空间中的所有国家的利益来思考中欧的“语境”的人是弗兰基谢克·巴拉茨基。与他一道从事这项工作的是卡莱尔·哈夫利切克。在那些高贵及节奏源自阅读《克拉利茨圣经》(Kralice Bible)的句子中,捷克历史学家证明,中欧是一个历史的空间,其命运和前途只能由数百年来已经使得这片土地肥沃、建立城市和庇护所(sanctuaries)的那些国家来决定,铭刻在欧洲的这一中心的是其身份和独创性的一种不可磨灭的印章。它们在传说、歌曲和各种各样的文字之中,做上了这个标记。

作为一个历史空间,中欧构成了一种抵御来自两个或多个方面的帝国主义侵略的抵抗,并通过成功的和失败的努力,逐步地实现了所有国家的自由和平等。

## 分歧

巴拉茨基的“一个奥地利国家的理念”实际上是中欧的理念,这一理念的前提是关于人与世界的一种特定的概念。在这一理念中,没有什么地方性的或区域性的东西,它不是封闭在一个博物馆中和保存在那儿的一种理念。它是一种在现代的不断变化的条件下反映人与国家的地位及其“新标准”的理念。从这一理念可以得出两个结论。第一个结论是反对认为存在着打算要和注定要统治的国家,以及被判处为卑躬屈膝的和被奴役的国家的这种假定。第二个结论是,人们既不是锤子也不是铁砧,因而只能由“神性”来定义——也就是说,他们与完美相关(渴望完美)——正是因为这个人渴望自由和正义。

巴拉茨基 1849 年 12 月的纲领性宣言来自于这两个先决条件,在回答奥地利应该是什么样子的这个问题时,他的回答是:“公正的。”弗

朗兹·格里尔帕策用一篇文章来回答,文章的第一句话是:“巴拉茨基教授已经疯了。”(Herr Professor Palacký ist wahnsinnig geworden.)<sup>①</sup>当我们知道他们都对奥地利的保护感兴趣,他们两个都警告不要普鲁士和俄罗斯的统治的时候,我们如何解释这种分歧的强烈程度(vehemence)呢?难道格里尔帕策(1791—1872)是在指责巴拉茨基(1798—1876)不知道世界是什么样的,更喜欢理想世界胜于现实世界并将两者混淆起来?格里尔帕策指明了权利的平等(Gleichberechtigung)与均等(Gleichgeltung)之间的差异。每一个人——个人和国家——都拥有同样的权利,但在这种权利的平等中存在着不能被取消的差异。国家享有平等的权利,但在它们之中存在着巨大的差异,并涉及权威性、影响力、独创性和重要性的程度。有些国家如同列支敦士登(Liechtenstein)的王子,拥有万贯家私(assets of millions),而其他的国家则注定贫穷和贫困(poverty and penury)。

当然,这些差异不仅仅与世俗的财富有关,也与精神的差异有关。哈布斯堡君主制应邀去保证所有国家享有同样的权利,但与此同时它断言,在创造性的和领导性的国家与模仿其他国家并为它们所引领的国家之间有着一种本质的区别。这一王朝形成了一组天平,它们保持形式上的平等与——那些统治性的和那些听命型的、原创性的和模仿性的之间的——客观的差异上的某种平衡。君主制度代表了这种权力和影响力的不平等与正式的权利的平等的统一。由于这个原因,它起到了关键作用,并成为奥地利得以保存的最可靠的保证。只有哈布斯堡王朝有能力保证帝国的所有国家的权利的平等,而与此同时保证了执政的国家高于被管辖的、二流国家之上的优越地位。从这里到诗人格里尔帕策未能表达出的,但由克拉门·格拉斯伯爵(Count Clam

---

<sup>①</sup> 弗朗兹·格里尔帕策(1791—1872)。奥地利剧作家,他的戏剧针对的是他那个时代的社会和道德问题,其对哈布斯堡王朝对于各臣属国的政策持批判态度。《奥托卡国王》(King Ottokar)的作者。[(参见本章注释3。——编者注)(即本中译本第191页注释①。——译者注)]

Gallas) 不带任何禁忌地大声说出来的那一理念只有一小步。这一理念是那些国家的存在(这就是它们最大的权利平等)以便为了王朝而去生存、奋斗,以及牺牲。(除了捷克人和德国人、罗马尼亚人,战场上还有成千上万勇敢的匈牙利人,其权利平等的唯一标记,即共同地为了他们的皇帝,去生存、去奋斗、去牺牲。)(Auf den Schlachtfeldern liegen Tausende von tapferen Ungarn neben Cechen, Deutschen, Rumänen, die nur eine Gleichberechtigung ansprachen, nämlich vereint für ihren Kaiser zu leben, zu kämpfen, zu sterben.)<sup>①</sup>这不谨慎的一步将格里尔帕策的奥地利身份(Austrian patriotism)与来自带有高度发达的差异感的捷克语的所谓“奥地利主义”(Austrianism)相分离。从哈夫利切克到哈谢克,捷克人的幽默,是建立在揭示和享受诸如此类的差异——奥地利人,奥地利人的身份,“奥地利主义者”(Austrianist)(用捷克语表示便是:rakouský, rakušánský, rakušácký)——的基础上的。

在格里尔帕策看来,捷克语只是无论如何也没有任何机会隶属于四种或五种主流的世界语言的一种部族的方言。与此同时,他认为捷克人不是一个[衰落的]民族而是因为某种亚国族的命运而受到诅咒。他们有能力做的唯一的事情就是模仿更有创造性的国家。他认为,即使他们背叛了自己的老师,捷克人也只能模仿,而且还是停留在中小學生似的(schoolboyish)依赖状态。他们充当以捷克语为母语的德国人,在某种程度上,他们是在反对德国的霸主地位。不管捷克人做的是什麼,他们不能逃脱其处于一种衍生的和依赖性的状况中的命运(lot)。捷克解放的发言人,巴拉茨基,对于格里尔帕策(以及对于马克思)而言,仅仅是一位被涂上了斯拉夫色彩的德国知识分子中以捷克语为母语的代 表而已。

格里尔帕策和巴拉茨基都赞成对奥地利的保护,但是他们两人中的每一人由此理解到了不同的东西。对于格里尔帕策而言,奥地利的

<sup>①</sup> Lebhaftes Bravo!; Sitzung des Herrenhauses des Reichstages am 27. August 1861. [Sitting of the upper house of the Reichstag]

保存意味着维护直到那个时代仍然是统治者和主体的国家的划分，而君主制的作用是保证这一现状。与这一看法相反，巴拉茨基觉得，只有当它经历了一种根本性的转变，并成为消除了统治者与被统治者之间的差异的、权利平等的国家的一个联盟之后，奥地利才可能得以保存。如果它没有进行一种影响深远的（far-reaching）、在第一时间使之成为一个现代国家的内部变革的话，奥地利将必然会衰落。君主制应该朝着这些符合自己的利益的改革方向倾斜。存在着奥地利与那里有奥地利——它们不是一回事。格里尔帕策的奥地利是根据奥地利帝国（*rakušánské*）来定义一个人的身份的那一个奥地利，而巴拉茨基的奥地利只是奥地利人的奥地利（*rakouské*）。

“奥地利身份”不同于“德意志精神”或“俄罗斯之魂”，并在与它们的胸有成竹的抗衡中显示出其特定的创造性实质，这就是“社交性”（*Gemütlichkeit*，不可翻译成捷克语）。奥地利人的社交性是一种活动，“德意志精神”以同样的方式，也是一种同化并塑造了将不说德语的国家的君主制还原成那种单纯的物质（物质性）的活动。这种物质服务于创造性的实质，无论这种实质是被称为“精神”还是“社交性”，以至于不同的东西——国家、秩序、文化、交响乐——都可以由它建构。挣脱了哈布斯堡王朝所管理与控制的礼物和宝藏，能动的实质的产物和行为——正是这些构成了“奥地利身份”的“社交性”——出现了。“奥地利身份”善意地对待斯拉夫民族，以及对匈牙利人和意大利人一样怀有好感，但是它不会允许君主制的自然秩序被改变或逆转，也不会允许不具备同样的权利的那些国家成为历史行为的平等地享有自治权的主体。由于斯拉夫人[只能]被等同于民俗、传说，以及遥远的过去[例如，莉布丝<sup>①</sup>、杰士卡<sup>②</sup>、奥托卡国王（King Otokar）]，那么人们

157

① 更多信息参见网页：<http://zh.wikipedia.org/zh-cn/莉布丝公主>。——译者注

② 更多信息参见网页：<http://www.baiké.com/wiki/约翰·杰斯卡>。——译者注

就会对这一无力的和渐渐消失的(fading)部族感到同情。<sup>①</sup>那些弱小的和被忽视的人一开始宣布他们是活着的并要像主体那样行事,那些以前的崇拜者就都被吓跑了。然后,他们联合起来反对这种对于那些拒绝成为怜悯、同情,或者感性的艳羡的对象予以前所未闻的贸然支持的人——那些人也将现代社会的原则运用于自身并为了他们自己而主张这些原则。

在第一次世界大战之初,胡戈·冯·霍夫曼斯塔尔<sup>②</sup>也加入了格里尔帕策和巴拉茨基之间的论战,并以一种幽默的口吻,将这一冲突化简为某种个人的一时的误解之一。格里尔帕策“驳斥巴拉茨基,但是他是如何阐述自己的斥责的呢?(他说)这巴拉茨基太德国了,以至于他受到了那个时代的德国思想的过多的影响”。接下来的一句,其中以不可一世的确定性表达了对“奥地利身份”的旧的偏见:“对格里尔帕策来说,事实上捷克的土地属于我们是一个事实和上帝的意志。”(Das Böhmen zu uns gehört... Dies war ihm gottgewollte Gegebenheit.) 斯拉夫捷克的土地就像施蒂里亚和蒂罗尔一样成为奥地利的一部分。捷克的土地和祖传的土地组成了一种盛大的、坚不可摧的团结。

## 对话

凡是对于中欧的命运和未来作出过任何思考的人迟早都会得出这样的结论,在这一大陆上发生的任何事情从来都不只是局部的或区域性的。巴拉茨基将中欧的处置视为整个欧洲的一个问题,而胡戈·

---

<sup>①</sup> 莉布丝(Libuše):她被认为是最早的捷克国家和普列米索王朝(Přemysl dynasty)的创始人。她是捷克传说的一部分,这可以在著名的捷克作曲家贝德里赫·斯美塔那(Bedřich Smetana)所撰写的同名歌剧中找到。扬·杰式卡(Jan Žižka,约1360—1424)是生于南波希米亚的一位胡斯派将军。奥托卡国王:《奥托卡国王的名声及其衰落》[*König Ottokars Glück und Ende (The Fame and Fall of King Ottokar)*]——由对奥地利政策持批评态度的弗朗兹·格里尔帕策所创造的一部戏剧。

<sup>②</sup> 英译者将其译为“Hugo von Hoffmannsthal”,似不确。应为“Hugo von Hofmannsthal”。——译者注

冯·霍夫曼斯塔尔则表达了中欧是“欧洲的缩影”(“Europe in miniature”)这样的观点。这样一种陈述并不意味着：欧洲的命运决定于这一地区[中欧]，或者说没有这一地理的中心欧洲将一无所有。这样一种主张只是说明，欧洲不能对待它的中心犹如它是一个异物，并弃欧洲的这一部分于不顾。

然而身处于中欧的、数量上微弱的我们，世世代代研究康德的著作并背诵普希金(Pushkin)的诗，他们——一个强大的和大量的多数——甚至不知道那些人的名字，出于自身的利益以及整个欧洲的利益，其著作也应该得到他们的反思。然而，他们的无知，是我们的错。如果有教养的欧洲不知道谁是巴拉茨基和马哈，谁是哈夫利切克，这是因为我们自己已经变得像植物似的无知地活着(vegetating)，正如我们的解释一直是乡巴佬式的(provincial)和有限的一样，并低于这些欧洲人士的水平。我们还没有人尝试将这些解释与欧洲的语境相联系，并且还没有人发起一场假想的对话，其中19世纪的伟大的精神，这种精神参与了关于欧洲以及什么是欧洲的谈话。通过这种方式，我们连  
158  
同它们会回到它们一直在并且继续占据的那个地方：欧洲事件的一部分。任何不仅想要理解中欧，而且也意味着欧洲的东西的人，必须能够与那些此生中从未相遇的以及互相之间常常不能相识的人开始一种关于欧洲的对话。然而，在历史上，所有这些人，他们自己的时间和他们自己的地点刚好是这些问题的反映。他们中没有人可以被排除在外，被忽略或被遗忘，因此，他们必须一起获得邀请，并被要求说些什么。这些人物包括格里尔帕策、巴拉茨基、黑格尔、谢林、施莱格尔(Schlegel)、哈夫利切克和马哈，也包括霍夫曼斯塔尔、孟德斯鸠、荷尔德林，以及——当然——很多，很多其他人。

在这样的对话中，巴拉茨基发现了一些强大的盟友，而与他们一起，他可以宣称，在现代社会既不是剑，也不是皮鞭——也不是源自垄断的原则或君主专制主义的原则的任何其他的东西——可以成为欧洲(包括中欧)的统治。欧洲唯一的统治原则只能是所有国家的和谐，



因此,也是一切特权和排他性的消除。捷克的历史学家肯定会欢迎来自 1734 年的这一思想:“这个想法是,如果存在一个像罗马人一样有着凌驾于其他民族之上的持续存在的至上威权的民族,在欧洲事务的目前的状况中,某些东西是有可能发生的。不过,我相信,像这样的一种解决方案,在道德上已经成为不可能的了。”(孟德斯鸠)[“C’est une question qu’on peut faire si, dans l’état où est actuellement l’Europe, il peut arriver qu’un Peuple y ait, comme les Romains, une supériorité constante sur les autres. Je crois qu’une pareille chose est devenue moralement impossible.”]

在这场想象的对话中,关于在现代时期什么样的机构具有凝聚力一定要拿来讨论。它会是国家、教会、经济、技术、官僚统治,还是军事呢? 弗里德里希·施莱格尔对于黑格尔认为国家是理性的体现的假设提出异议,并且会表明现有的奥地利君主政治所代表的活生生的具体性的充实性(fullness)和普遍性比普鲁士国家的纯粹的合理性更高。而另一方面,谢林将采取一种反对他们两人的立场。他会说,现代社会既需要代表着向外的团结的国家与代表着一种内部的团结的教会之间的合作,也需要它们之间的差异。<sup>①</sup>

159 现代所有的成为一种统一的力量可能性业已为王朝、教会和国家任意地支配所耗尽了吗? 在这方面,现存的文献也论及中欧和奥地利,但是它被这一现实默默地忽略,这一现实将会给这两位哲学家之间的争议与“后-多瑙河空间”(post-Danubian space)的问题这两者一种更深刻的理解。<sup>②</sup> 巴拉茨基、马哈和哈夫利切克指出了甚至更为重要的可能性,当他们将统一的奠基性的力量不归功于传统的机构——例如国家、军队、官僚统治——而是归功于由各个国家本身(因此国家优于王朝、教会以及邦国)以及共同体和“祖国”所代表的受到忽视的

<sup>①</sup> 参见《斯图加特的私人讲座》,(*Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810)。

<sup>②</sup> 罗森斯托克-胡絮(Rosenstock-Huessy):《欧洲革命》(*Die europäischen Revolutionen*, 1931, p. 425); Ernst Behler, Schlegel und Hegel, In *Hegel Studien*, Bd. 2, 1963, p. 232..

力量。对于捷克的民主主义者而言，邦国既不是理性的体现，也不是处于顶峰的包含了统一和自由的明确的榜样的天主教的观念化的专业体系。

作为一个被压迫民族——一个民族凌驾于其上，并在一种外来的权威、一支外来的军队、一种外来的官僚统治、一种外来的高贵的立场上，支持大多数外来的教会的等级制度——的捷克人的历史境遇可以得出，捷克人到处找寻一种从他们自己的源头流出的力量，并在这种共同体中找到了它。这一共同体的理念决定了在 1871 年的情形中可以看到这一时代的整个氛围。捷克的民主主义者对于巴黎公社表示了同情，这本身是一个值得注意的事实，但是甚至更加有趣的是其所使用的论据：法国工人对于凡尔赛宫的反对和捷克国家对于维也纳的反对有着某种共同的东西，一种自由选择的共同体。<sup>①</sup>

## 共生

正像波希米亚和德国那样，俄罗斯属于欧洲，但是这一现实因为在那片土地上，讽刺吞噬了原本的东西，而外在的模仿扭曲了本质较之任何其他的地方更为显著这一事实而受到质疑。哈夫利切克看到了沙皇专制制度 (Czarism) 对意味着欧洲的东西构成了一种讽刺。沙皇专制制度模仿欧洲，吸收了一些外部特征，但是回避了(其)本质。

哈夫利切克将沙皇专制制度描述为代表着一种农奴和那些同样地被奴役的人——亦即，由蒙昧主义和武力联合在一起的不自由的最高统治者们 (sovereigns) 的共生 (symbiosis)。农奴和主人由一种共同的理念相联系，这种理念就是武力，是现实的一个自然的组成部分，没有它，任何秩序都会土崩瓦解。沙皇变化无定，但是沙皇专制制度仍然存在：那些没有首先将他们自己从沙皇专制制度的诅咒中解放出来

<sup>①</sup> See the journal *Slovan*, 20 and 27 September 1871.

的推翻沙皇的人,将沙皇的统治方法和堕落的生活伪装成另一种形式并呈现出来。沙皇专制制度是一种卑鄙与傲慢、残忍与自我折磨、屈辱与救赎、限制与救世主、市侩作风(philistinism)与骄傲的共生现象。就其本身而论,它使每一个人堕落——统治者与被统治者一样——并把他们关进一种虚假的无穷性之中,同样的事情一遍又一遍地发生,而某种真正的替代性选择与某种真正的(新的)开始的可能性则被排除在外。

160 普鲁士之道也用它自己的方式代表了一种共生关系,一种君主和臣民(subjects)都被封闭在一个构造物之中并注定要在相互盲从的基础上共存(Cadaverdisziplin)。上层的粗率的专横霸道与底层的狗一样的谄媚两者都与那种甚至不能反抗某种明白无误地有害的威权的忠诚有密切的联系。

“奥地利主义”的各式各样的共生现象是,臣民恭敬地仰视威权,而那种辉煌的倒影——教练、城堡、奢华、制服、烟花——仍然落在他们身上。他们在那儿找寻无法在他们这些底层人周围能找见的正义。王公贵族反过来带着慈父般的仁慈从高处俯瞰他的忠诚的臣民,并喜欢赞扬勤奋、顺从和生产效率,但是毫不犹豫地惩罚不服从或反叛(的人)。当“时代精神”蚕食了欧洲的这个后起之秀的时候,也给它带来了革命性的改变,并用不可避免的精神的褊狭和偏颇来补给他们“忠诚和老实”(treu und bieder),“公民”(citoyen)崇高的名字。庸人(the Philistine)——不仅是“奥地利式的”,而且尤其是捷克式的——以这种方式诞生了。这种庸人的主要特征是:过于谨慎(overcautiousness),对于强权者的奴颜婢膝和对于弱者的傲慢自大,含混不清的快活,以及鬼鬼祟祟的牢骚。捷克的庸人是在精明程度上技艺超群的人。他对于如何哄骗每一个人和一切事物绞尽脑汁,以保证他自己在任何情况下以及在所有的条件下的有利的位置。以这样的态度,他将其精明和刻薄(sharpness)提升到了生活智慧的最高水平。

普鲁士之道(prussianism)、沙皇专制制度和“奥地利主义”是同样

使统治者和臣民堕落的，并使得他们在一种共在（coexistence）的讽刺中相互依存的寄生性的共生现象的三种类型。在这种共生关系中，最上面的一个为处于下方的一个所反映，而那些处于底层的人看统治者就像看被反映在一面镜子（出现在世界上，或者至少“学着绅士们嬉戏”）中的他们自己的未来一样。因此双方都将自己封闭在贫瘠的反映之中。这种共生关系成为他们的第二天性，他们生活于其中，就仿佛生活在不可动摇的确定性里面。对于这种确定性，一切事物都是一劳永逸地给定的，并像某些熟悉的東西一样不断地偏离正轨。出于这个原因，仅仅是质疑这种共生现象的不言自明的本质的一句话已经可以提供一种朝向一个新的开始的突破，这一突破宣告了一种完全不同的共在的方式的可能性。

在这个共生关系之中和在其束缚之中，没有人具有某种幽默感。那些当事人——那些在上层的人和那些在底层的人——都是“认真得不得了的”（dead serious），因为他们完成了其威权的或服从的角色，而且他们清楚地表明了他们自己的重要性。只有通过一种未受反射光影响的外在的审视，才能揭露这种作为一个可笑的构造物的共生现象并表明那些在其间行事的人的滑稽般的（caricature-like）本质。正是在哈夫利切克审察了权威当局与他们的臣民共同存在的恰切的基础的时候，他开始公开地质疑“上帝与皇帝”的官方的二分法的合法性（“当我敢说的时候，我会告诉你：不存在上帝，也不应该有一个皇帝。”——1844年3月16日）也就是在这一刻，他将其洞见建基于他的品质的不朽（incorruptibility）之上，并且开始了只能结束这种堕落性的共生现象的出乎意料的革命行动。哈夫利切克揭露了作为欧洲讽刺的这三种共生，指明它们是荒谬的，并将笑声提升到批判性的知识的来源之一的地位。

161

对于哈夫利切克来说，民主和幽默如影随形。民主为幽默提供了沃土，而幽默则保护民主免于变得僵化，并为它增添了聪明才智（ingenuity）和火花。民主不能以这种方式被设想和实现为仅仅是一种政府

的形式,仅仅是一种法律规范和行政法规的收集,纯粹是一种投票和选举的机制。最重要的是,(其)作为一种本质性的存在,并创造了一种新的生活风格。民主成为一种现实。这种民主,作为一种解放性的和对于所有后三种东西的革命性的替代性选择,诞生于与“奥地利主义”、“普鲁士主义”和沙皇专制制度的斗争之中。当然,它遵循了这一理解,为了使民主真正地克服这三种现象,它不仅必须切断并且废除这种将权威与主体都系缚在一种共生关系之上(也就是说,生活的某种颠倒的方式)的羁绊——作为暴力行为、盲从、市侩主义的敷衍塞责(perfunctoriness),以及精神的狡猾的卑劣。民主首要的是必须提供一种完全不同的,更有价值的和更人性化的共在及一切共存的方式。

## 反叛

对于黑格尔和尼采的“上帝死了”的哲学警句的反对可以在哈夫利切克 1852 年的“反叛的和已被处决的上帝”(rebellious and executed god)的一种诗意的想象中找见。权威和服从的共生现象在哈夫利切克的作为彻底道德败坏的根源的《圣弗拉基米尔的洗礼》(*Baptism of Saint Vladimir*)中得以揭示。在这一机制中,上帝扮演着在最上面的那些人与处于下方的,以应该迎合统治者和臣民们的特殊的利益的、自负的以及虚荣的仆人的角色而出现的那些人之间的一种斡旋者(mediator)的角色。作为一个由三部分组成的总体——统治者在上面,人在下面,而神在中间——这种共生关系体现了一种错觉。所有的角色都被困于陷阱之中,这一陷阱使他们中的每一个人受到残害,并将其还原为一位奴才的任人差遣的状况(servitude)。这对于高高在上的贵族也适用——他们的臣民在他们面前发抖并带着宗教般的虔敬仰视他们,而对于尝到他们生活的甜头会很高兴。贵族也获取、携带和提供:他们成为其突发奇想、沾沾自喜和虚荣心的纯粹的工具。

162 他们是由溜须拍马之辈、密谋者、阴谋家,尤其是情妇们、算命先生、预

言家、魔术师组成的朝廷的奴隶（“……每一个朝廷派系都包含着女性”）。

上帝意识到了统治者和臣民与他玩的这场游戏，一场并不适合他们的游戏，并且发现它纯粹是一种普遍性的虚构。为了要求其利己主义利益，人们需要上帝。利己主义缔造了作为一个实例的上帝，这一实例意味着在现实生活的不确定性之中创造了确定性的幻觉。小掌柜上上下下的局限性影响了上帝的品位并进入了他的形式。

这个上帝的职责之一是执行当局的命令，并听取臣民的申诉和哀叹。所有这些势不两立的（antagonistic）、相互排斥的，以及相互矛盾的要求肯定会找到一个申辩机会（hearing），但他也不是那么全能的，能够立即回答所有这些祈求。在上帝发现他并没有组成世界的凝聚力，而只是特殊利益在其游戏中所使用的玩具的那一时刻，他将拒绝遵从这些意愿，并从根本上拒绝为任何人服务。

共生关系是活着的人之间的一种联系，但是他们彼此的交互作用以一种机制的形式而得以实现。共生现象包含了生命与机制的相互关系和交互作用，或可能相当于由生命存在组成的运营机制（functioning machinery）。因为意想不到的打击，这一活的机制被打断或受到了致命的影响。直到这个时代，上帝一直是这一共生现象的一位仆人和一个组成部分，一种旨在发散的和完全非精神的（unspiritual）利益的内在的精神联系——因而是一种于“精神”领域增加贪婪和贪欲的神奇的力量——突然地失败了，并且拒绝执行这种不值得人或神（去提供）的可鄙的走卒的服务。通过这种反叛，这一机制的运作暂时地停止了，并且其合法性也受到了威胁。虚幻的普遍性的消失产生了一种真空并且释放了空间。以这种方式创建的真空意味着那一空间为一种真实的和真正的普遍性与团结扫清了道路，它为一种共同体的建立提供了契机。空间的清洁也允许各式各样的替代品得以建造并互相竞争。它允许无穷系列的尝试去利用任何能够并将履行他以前的功能的可能的的手段来弥补这失落的上帝。

163 这一不断地被找寻而从未被明确地发现的代理人 (surrogate), 将发挥一种君主与臣民两者都带着虔诚的敬意的联合者 (unifier) 的作用。双方都会将这种祈求的服务视作崇拜, 视作达成最高价值的一种宗教的方法。这一共同的偶像会从外表上象征着人并未沉沦于世俗的和尘世的关切, 沉沦于种种私欲 (lusts) 以及沉沦于金钱财富, 而是崇拜一种精神价值上的新神性这一事实。最后, 它将象征着这一事实: 被盲目崇拜的偶像发挥了一种看得见的纽带或者联系——一种似乎将不同的利益和愿望捆绑在一起的东西——的作用, 但是这事实上掩盖了一种以全面的异化和每一个人对于其他的所有人的以恶意为特性的表面上的统一之下的内部的崩溃。

《圣弗拉基米尔的洗礼》并未把古代俄罗斯的编年史放入诗的形式之中, 而是建构了现代的一种诗意的图景。这一行动似乎只发生在古代基辅 (Kiev), 当无神性 (godlessness) 进行全球性的统治之时, 它实际上是发生在我们自己的时代的一种强有力的情形。现代是一出没有上帝、不敬上帝的喜剧, 它已经变成了不同的代理人之间的一种继承权的争斗。最古怪的教会、教派和宗派为了这一空置的地方而争斗, 相互争着填补因上帝的处决而造成的空洞。然而, 因为所有的竞争对手只是具体表现在竞争激烈的斗争之中全部被消灭的各代理人 and 傀儡 (dummies) 之上的, 所以这场斗争是一个故事和没有结局或结论的比赛。那些衍生的和次生性的、非原创的东西与某种替代物, 为了求得高位和统帅性的地位, 为了进入上帝被强行逐出的空间而奋力向上。这种反常 (perversity) 和动荡 (upheaval) 为喜剧提供了一种不竭的源泉。直到世界-历史性的 (world-historical) 转变发生, 直到世界成为一种真正的联合为止, 现代史本身将继续表现为对于新的模式、“雷” (thunder) 人的并给予其利己主义的行为以某种“更高的祝福”的虚假的诸神一种永久的但是徒劳的追寻 (和替代以及丢弃)。

在“洗礼”之中，[正如“佩隆”(Perun)<sup>①</sup>之名可能会被错误地显示的那样]既没有基督教的上帝，也没有异教的神出现。这体现在上帝身上的已执行的反叛上，18世纪的启蒙运动的人受到了批判。这个上帝并不住在天上，而是被卷入了世俗的和世俗生活的机器(machinery)之中。所有这一切都体现为上帝和神性被拽回人间，而一切事物都是理想的并被表达在社会关系的运作方式和与运行相联系的思想之中。上帝冒着反抗权威性的危险这样的事情也只能作为第二位的東西：因为他们反抗上帝——因而也削弱了他们的权威性——被他们的当局关进监狱的是第一个造反者，因而也是始作俑者(initiator)，是启蒙运动的先驱(“知识分子”、新闻工作者)。在批判理性的事业之中，对上帝的反叛得以延续。为了上帝，知识分子不得不首先反叛上帝，并认识到在上帝那里颠倒的社会条件是理想化的——启蒙运动的先驱——突然被启蒙了并认识到其卑躬屈膝的地位是何其令人不爽，在他们之后以及在他们的精神的影响之下，(知识分子)也敢于反叛。为了维持秩序以及公正的利益，这两种反叛——知识分子和上帝——都被暂时性的权力处以极刑。只是为了安全起见而受到谴责的上帝首先被五马分尸，只有那时真正的判决——溺水而死——才被执行——以确保一条仁慈的河流不会将一个活生生的人体冲到岸边。

上帝已经被处决，并且一个不敬上帝的时代也已经开始了。一个虚构的普遍神性的时代已经过去了，谋杀上帝是一个留下了不可磨灭的痕迹的令人震惊的事件。一个暂时性(provisionality)和混乱的时代已经开始。164 统治者和臣民的共生关系已经失去了其权威性。它只能存活和传承到它最终被一个消除了对统治者和臣民的过时的划分，并通过将人们转变为一个抽象的系统的能动的组成部分而赋予每一个人平等的权利的社会所取代，这一抽象的系统生产财富，但是缺乏任何神圣的而富有诗意的火花。

<sup>①</sup> “佩隆”是斯拉夫的异教的雷和闪电(thunder and lightning)神的名字。



源自哈夫利切克的两个相互交织的政治问题构成了“什么是共同体？”以及“真正的政治、历史的深度和戏剧性的人物如何成为可能？”这一诗意的想象的背景。这些问题听起来像是这样的：在一个普遍和总体上不敬上帝的，一再反复的临时性的时代，当荣誉和诚实被排除在人类共处的基础之外的时候，共同体的存在是可能的吗？如果人们被置于特殊的利益的脆弱的慈悲之境地，并自负地(egotistically)痴迷于其行动之中的话，共同体和普遍性的存在是如何成为可能的？如果人们没有意识到有共同点——这种共同体将它们彼此依其本性而联系在一起，在空间之中，在时间之中——的任何事物的话，当它们只懂得它们的无止境的贪婪的时候，共同体如何可能存在？

## 延误

去控制历史和规定它应该如何是幼稚的。然而，同样片面的是一种隐蔽的宿命论，它只能发觉一连串的现成的结果，而忽略了历史是由争论和伴随着白白浪费掉的机会与搁浅的尝试的已完成的意图和成功的行动组成这一事实。在 1867 年以后[当时匈牙利在帝国之内获得了自治权。——编者注]，奥-匈帝国的君主专制的统治集团有足够的时间为了保证并从他们自己的利益出发，实行从一个二元(dual)国家向三位一体的(triple)国家的转变。当 1918 年战争失败，一些人开始对这样一种可能性感兴趣的时候，已经为时太晚了。然而，这一延迟(tardiness)，以及一个大有前景的机会的丧失，毕竟并不包含光秃秃的一无所有的或徒劳的无意义：延误也是一种具有其影响和后果的历史事实。一种历史的事实是一种已经排除、击败，或者拒绝了其他的可能性，并将其降到已浪费掉的机遇的地位的已实现的可能性。奥地利会必然衰落？当一个又一个的事变(occurrences)被从奥地利可以被拯救的可能性的种种事件中排除时，这一衰落便成为一种必然和一种历史事实。奥地利只能通过改革获得拯救，自 1848 年

以后，巴拉茨基憧憬这种改革的思想被提出并向每一个人建议。

1918年，奥-匈帝国不复存在。这一灰飞烟灭(collapse)是必然的吗？或者说，它的消失这一事实是不同的可能性相遇的结果，最重要的一种便是巴拉茨基将奥地利改造成为有着平等权利的各个国家的民主的联盟的建议？只有当这种可能性被丢弃，当它被压制并且失败的时候，哈布斯堡帝国消失的现实才应运而生。

批评巴拉茨基和哈夫利切克——就哈布斯堡的君主专制而言——与虎谋皮，期望来自于一种彻头彻尾反动的和不民主的力量的民主的行动，是可能的。然而，这样一种批评只能是部分地合理的。根据一种清醒的政治计算，对于捷克的国家事业和中欧的民主而言，哈布斯堡王朝与沙皇专制制度或“普鲁士主义”比起来，仍然是不幸中之大幸。巴拉茨基不仅为各个国家，而且为这个时代列强提出了他的解决方案。这一解决方案的基本思想如下：奥地利将只能在这种条件下存在：它改革并将自己转变成一个带有平等权利的各个国家的联邦，在这个联邦制国家之中，这些邦国全都会觉得就像是在家中一样的自由，对于它们的自由、充分的权利，或国籍没有任何担忧。这是什么样的奥地利呢？不是德国的那种，也不是斯拉夫的那种，而是公正的那种。这是什么样的奥地利呢？既不是以（在格里尔帕策的意义上的）“奥地利身份”为代表的，也不是（以统治者-主体共生的形式的）一种“奥地利主义”，而是一以贯之地进行自由思考(freethinking)的那一个。

存在一种这样的可能性：哈布斯堡王朝会成为以英国的制度为样板的现代君主制国家，并且因以中欧联邦的一个统一的和拥有平等权利的象征形式而得以继续存在。有一些细微的证据表明，当它主张成为一种凭公正的支持而行事并同样友好地对待这一君主专制下的所有邦国的时候，皇室在一定程度上意识到这种召唤。在格里尔帕策文集的初版序言中，海因里希·劳贝(Heinrich Laube)解释了为什么当戏剧《奥托卡国王》在1825年首演后，维也纳宫廷对它表示冷淡，然后

有保留地行事：它提醒国内被征服的国家注意其命运，在政治上这并不是有利于哈布斯堡王朝的。[“在这一系统中这是不可能实现的，因为波希米亚人对于德国的权力和文明领域的臣服趋于松弛。”第 6 卷，第 147 页。]（“Es passt in dieses System nicht, dass die Unterwerfung Böhmens unter das deutsche Macht-und Kulturgebiet gefeiert würde.”）

巴拉茨基的中欧的观念同时是一种劝诫（exhortation）和一种警告。它包含了保留奥地利的某种尝试，但是伴随着没有深远意义的内部改革，有朝一日它必定衰落的那种认识。存在两种著名的表述，其中之一便是：“如果奥地利国家不再存在，为了欧洲的利益——甚至是为了人类的利益——我们将必须尽我们的力量，尽可能地创建它。”<sup>166</sup>（1848 年致法兰克福大会）第二个表述如下：“在奥地利之前，我们便在这里，而在它们消失之后，我们仍将在这里！”（1865 年）这两种表达是在谈论同样的事情，并且只能是显然相互矛盾的事情。中欧的主体是由——在冲突、错误、误解之中——寻求一种共在的和一起存在的方式的各个国家构成的。为了保证它们自己独立的身份，它们正在进行这种探求，并与此同时，创造了作为一个自由的和正义的参与者之间的一种相互尊重。国家——联邦、同盟国（confederation）、独立的组织——的结构是这些正在寻求民族之间的这种主体性与主权的一种衍生物。

中欧的历史集中体现在一种对于某种力量（及其象征）的寻求，它们将会团结各种差异，克服离心的倾向，以及打破特殊主义和不容忍——不是通过外部的压力和来自上方的蛮力，而是由于渴望这种解决方案的一种内在的欲望。这样一种秩序源于一种内在的力量，并且不同于那种由外力所强加的秩序。接下来的问题是，作为历史主体的各个国家是会寻找这种在它们自己之外及其上的统一的力量，还是它们会在自己身上找到它，并理解了：它们中的每一个都是独立的，它们全都掌握了那种统一的象征。历史是一场充满惊喜和不可预知的事件的游戏。因为这一事实，没有人可以提前确定在这些事件中有多少

主体会参与其中。没有人能知道它们自己谁会被确定为明确无误的符号,借此可以证明它们之于共同的事业的不可剥夺的贡献和与此有关的亲属关系。

因此中欧的命运在很大程度上取决于这一圆环被分成多少个部分的问题,在那个时候,每一个部分都成为对于其他各个部分聚焦于将它们的存在零碎性转变成一个构造物的总体和完善的劝诫。各个国家可能暂时性地为武力,为某种虚假的观念——也就是说,意识形态——或者由这两者的某种联合所控制。不论这种控制被如何处置,仍然存在各个国家将会屈服于单一制度论(particularism)或恶意的危险,并且成为它们中的每一个的赤裸裸的利益的利益的思想的一切仍将继续。

由于决定性的政治力量失去了其历史机遇,并由于它们的政治推理开始运行为时已晚,因此1918年奥地利土崩瓦解了。任何对于奥地利的“美好的当年”(good old days)的留恋都是首先造成其衰落的理解的匮乏的一个变种和延续。

1918年一个独立的国家的成立代表了19世纪捷克的政治努力的最高成就。对于捷克人来说,19世纪的高潮是在1918年,但确实是这一年标志着一个全新的世纪的开始。在马萨里克曾经用于解释作为一种民主政治和神权政治之间的纠纷的“世界革命”(world revolution) 167  
这些思想之中,理解这一新世纪的实质是可能的。捷克的政治思想是不合时宜的,它被困在思想、可能性,以及最近的世纪的种种变型(variants)之中。在他们的政治分析之中,捷克人变得僵化。与此同时,不仅是全新的历史力量,而且新的主体和竞争对手在历史的决策制定的过程之中也被真正的进步所横扫。假定具有两个部分——捷克和斯洛伐克——的一个统一的国家存在的“捷克-斯洛伐克主义”(Czecho-Slovakism)的概念既没有巴拉茨基的思想的洞察力,也没有其深刻。“捷克斯洛伐克主义”(Czechoslovakism)不是一种理念,而是一个既欺骗了它本身又欺骗了历史现实的临时的实用主义的概念。

历史会重复自身吗？它确实会重复自身，但每一次都不同。历史会重复自身吗？历史并未重复自身，在历史事件中同样的事情只能不同地并在其他伪装下发生。在不同条件和人们的活动的无限数量之中，历史包含了来自（其）基本情况的有限数量的行动。由于历史的角色混淆了条件、服饰的某种无限的变化与伴随着基本情况的有限数量的特殊情境，他们落入他们的祖先曾经落入的同样的陷阱之中并犯了同样的错误。即便他们是在他们已经汲取了那个教训而现在玩的是一场完全不同的游戏这一信念下行动的，这一结果也是适用的。

对于捷克人而言，进入一种其间他们能够重复其早些时候的对手的局限性的境遇是可能的。在这种情况下，他们将发挥一种与重新觉醒的历史主体——斯洛伐克人——相联系的滑稽的启蒙者，或什么都不了解的道德家的作用。延误并不理解这个时代，而仍然停留在已经属于过去的一个历史阶段。它并不只是姗姗来迟和错失机会，而最重要的是，它不明白发生了什么——不仅在角色的周围，而且主要地还是与之相伴随。延误活在当下之外，并将历史时间的三维性（three-dimensionality）与过去的历史的一维性（one-dimensionality）相混淆。正因如此，它不断地将自己暴露在它会错过一个独一无二的历史机遇的危险之中。

## 二、灭绝

1938—1939 年，中欧不复存在了。伴随着原有的独立国家的毁灭及其沦落到两个好战的超级大国的附属地区的地位，这一中断成为事实。这种沦陷的名字各不相同：“并吞”（Anschluss）、“波希米亚和摩拉维亚保护国”（Protektorat Böhmen und Mähren）、“斯洛伐克国家”

(The Slovak State)、“波兰总督府”(General Gouvernement)等等。<sup>①</sup>然而,在国家的边界的变化与沦陷之中,与现代的恰切本质密切相关的种种现象才浮出表面。这些现象的名称分别为:慕尼黑(Munich)、奥斯威辛(Auschwitz)、腐蚀病(Caries)<sup>②</sup>。

## 中心

在中欧的消失中,中心的丧失得以公布。在欧洲的一个部分之中的灾难成为了一个警告整个大陆已经失去了它的中心,以及人性已经走到了边缘(periphery)的标志。然后人性就变成了边缘性的和只是衍生性的某些东西。不管它们可能被称为什么,所有的颠倒和动荡,都只是这些过程的组成部分,其间,边缘之物占据了中心的优势,将人们带离中心,并扎根于这一作为虚假的中心的腾出的地方。被迫远离中心的人性,不再生活在与自然和时间、空间与诗歌的和谐之中,而是仍然屈从于它们。 168

在中欧的瓦解之中,很清楚地显示了整个欧洲都陷入了一种危险。被剥夺了中心——欧洲的身份——的欧洲陷入了平庸,而靠拉皮条勉强度日:它没有聚焦,而只是拉皮条(procures)。大多数人所能认识到的唯一的衡量标准是平均的,并且这是那种用以判断它所接触到的一切事物的标准。围绕着它的一切事物都转过来反对它的这一中心点是什么呢?所有的注意力都被给予了它,它位于每一个人的兴趣的中心?现代已经累积了关于一切可能的事物的无法限量的知识,但

---

① “并吞”是指1938年德国吞并奥地利;“波希米亚和摩拉维亚保护国”是指二战期间波希米亚和摩拉维亚被德国管控的状态;“斯洛伐克国家”的名字指的是1939年用于宣布[名义上的]独立的斯洛伐克;“波兰总督府”指的是在德国统治下但在二战期间没有被德国强占的波兰的地区。

② “Caries”,意为器物上的疤蚀和细菌对骨或牙进行腐蚀的一个医学名词,当时人们认为这种腐蚀是由于细菌或霉菌造成的,并能像人得传染病一样可以迅速扩散、传染。(潘路:《青铜器保护简史与现存问题》,载中国文物研究所:《文物科技研究 第二辑》,科学出版社2004年版,第5~6页。)译者据此将其译为“腐蚀病”。——译者注

是它对于那些最重要的东西——也就是说,对于到底是怎么回事——一无所知——差不多等于零。它生产,并像一条流水线一样,倾泻出数量空前的人工制品(artifacts),有用的东西、最奇怪的设备 and 装置(apparati),但它根本就没有为任何东西提供某种基础。现代由各种欲望——统治的欲望、占有的欲望、变得知名的欲望以及总是为人所瞩目的欲望——所驱使,但是对于真理和正义的欲望却缺失了。所有可能的关怀和关注都被给予了并不重要的东西,找寻最林林总总的使生活更加舒适的方式的任务以象征主义的方式呈现出来,而没有时间打理本质性的和最重要的东西。

里尔克(Rilke)和海德格尔用“美国主义”(Americanism)来形容这种陷入肤浅(的行为),但这种描述是容易误导人的。欧洲的威胁不是来自外部,来自别处,而是来自欧洲自己的内部。它来自于这种变化的恰切本质,当次要的那些东西似乎成为中心,当一切都围绕这个虚假的中心而以某种破坏和取消的方式旋转的时候,这种变化便发生了。欧洲并未陷入某些其他的文化或大陆的桎梏之中,而是为这些其本身就是现代的特殊属性的过程所引入了歧途。在这一时代,边缘性的东西占据了最重要的位置,而次要的东西统治着本质性的东西。本质性的东西反而不断地和明确地被迫服从于边缘性的东西,而对于大多数的“正常”人,以及对于少数的“知识分子”而言,这就成为可笑的无稽之谈了。

169 在稍纵即逝的、消失了的,在日常使用中磨损的事物——汽车、食品、纸张,那些现成的东西——的急流之中,文化保存了那些特殊的和独一无二的东西。这些事物的典范可以是人类和诗歌世世代代经历的一口井,田野中的一株孤零零的树,一只鹰,以及一座钟楼。只有普通的和特殊的这两种类型的东西的和谐联动,才能给一个时代以充实性和实质性。

## 慕尼黑综合征

除非由于某种原因，它缺乏一种创造性的和解放性的想象力，恶也是随机应变的(resourceful)。迟至1968年的春天，政治家们仍然在庄严地许诺“不会再有新慕尼黑”(no new Munich)，而各种作家们争先恐后地互相描述在1938年的沦陷中应该做些什么，但是没过多少个月，慕尼黑(事件)再度发生了。什么样的及时的线索能够以——对于布拉格的主要打击将由它的盟国发出，其背叛使德国的侵略成为可能——这令人难以置信的预测来警告捷克斯洛伐克总统？正是捷克斯洛伐克的盟国本身进行了武装入侵，在这种情况下背叛和侵略因而都系于一个历史人物一身，当此之际，是谁可能建议1968年春的领导人采取防御措施而进行抗击呢？因此，我们可以说，当他们必须对于现在正在发生的事情，或者正在实际上威胁着这个国家的危险说些什么的时候，“研究历史的专家”——那些在关于回到慕尼黑的时代应该发生什么的知识中遨游，以及那些自由地提出历史忠告的人——支支吾吾并且根本不知道任何事情。包括制造历史和研究历史的这两种人，他们都不能确定笼罩在人们头脑之上的威胁。他们深深的无知在于这一事实：当危险并不只是在这种或那种慕尼黑新版本中——也就是说，从慕尼黑综合征的新版本中——而是在慕尼黑综合征本身，在其本质之中被发现的时候，他们的“这一次，我们将保卫自己”(this time we will defend ourselves)出于好意的保证每每成为沉重的负担。

在想要将欧洲的身份与欧洲剥离并在其中带来一种难以承受的瓜分的武力面前，慕尼黑综合征屈服了。为了“真正的”欧洲生活在和平与繁荣之中，它将身旁的一种对于现存的欧洲的讽刺视为正常的而予以纵容，并认可它。对于欧洲的这种讽刺由1938—1939年共同瓜分中欧的两大好战的军事力量所代表。

慕尼黑综合征是一出悲剧，其中有四个角色。第一个角色是公开



地肆无忌惮地占领、攫取,或吞并另一个国家的侵略者。第二个角色是不能(或不知道如何)抵抗这样的攻击而保卫自己,并因此轻易地成为牺牲品的受害者。第三个角色是一个充满矛盾的人物。这一人物代表了那些不赞同侵略者及其扩张,甚至在口头上谴责这一行动,但与此同时没有显示出胆略,也没有显示出其他什么东西以证明他们在认识到侵略者代表了这一时代的根本罪恶并反对他这一点上是如何富有见地。在这种摇摆和模棱两可之中,他们愿意容忍侵略行为,或者对之视若无睹,并表达了大意是“每个时代都需要牺牲”的道德格言。最后一个角色代表了那些屈服的人,那些与侵略者签订书面的或秘密的协议的进而与消失相比较,它可以活得更好的说法来证明他们的行动的正当性的人,那些强调说为侵略性的扩张主义让步并不意味着所有的希望已经消失了的人。在慕尼黑综合征中,除了这些主要角色,还有其他的配角和次要的角色。其中一些角色是:叛徒、合作者、告密者、懦夫和变节者(recreants)。

为了减缓或阻止攻击者的运动,侵略者被抛入被传统的智慧判定为不重要的——一个国家将自己安置在外围,而没有这一外围其他国家就无法生存——受害者之中。那些不同的或外在的其他人被牺牲掉了。这种姑息(appeasement)的行为总是采取相同的公式来防御:为了维护多数人或所有人的安全和稳定,最好是向某些东西让步。马克斯·舍勒曾经注意到,正是那些毫无防御能力的、不具备占据上风的实力并成功地保卫自己的人成为现代的侵略性的牺牲品:妇女、儿童、自然。哲学家毫不犹豫地将这种攻击性等同于当代的资本主义。在 20 世纪下半叶,无情的侵略的受害者的名单已扩大到包括越来越多的条目,例如城镇、乡村、语言、灵魂。

人们可以看到,在慕尼黑综合征之中,意味着不信守承诺,以及出尔反尔。当一个人的诺言被打破,每一个语词、诺言本身都会受到影响。字变成了空洞的声音。当它们已经失去了其呼喊与召唤的能力的时候,诺言是空洞的。当它们不再成为一种对于行动、对于忠诚的

东西、对于友情 (companionship)、对于勇敢的召唤,而沦为仅仅是白费口舌的时候,它们便是空洞的。当语词失去了它的力量,言语便被封闭在无能为力之中,责任也就消失了。言论和行动的根本性的统一性被破坏了,言语退化为贫瘠的言说,而行动变成了舒适的纯粹安排和一种空洞的生活方式。在言论和行动的分离之中,言语被转化为单纯的说话和(关于道德和爱情的)优美动人的表达,其下涌动着真实的不择手段和快速致富的肮脏的潮流。

当一个人以誓言担保的时候,这是在缔约,并要求某人负起责任。作出某种承诺的任何人,自身便承担了一种信守其承诺并因而证实其品格的义务。当一个人以誓言担保,而它没有一点价值的时候,那么一种完全缺乏品格以及不义 (recreancy) 的空间便被开启了。 171

### 特莱辛施塔特

城市的名字象征着历史事件的特殊性,而正是由于这个原因,慕尼黑和奥斯威辛之间的联系能够存在。巴伐利亚的 (Bavarian) 大都市的谈判协议为中欧的消失铺平了道路,并对欧洲的身份造成了一种致命的伤害。如果没有慕尼黑也就不会有一个奥斯威辛。由于第二次世界大战的启发,我们现在阅读奥斯瓦尔德·斯宾格勒 (Oswald Spengler) 1919 年秋的“真正的欧洲结束于维斯瓦河” (das wirkliche Europa hört an der Weichsel auf) 的表述——作为一个具有讽刺意味的预测告诉我们,欧洲结束了,也就是说,在维斯瓦河畔:结束于奥斯威辛。

一条笔直的公路从慕尼黑直达奥斯威辛,但沿途在泰雷津 (Terezín) 有一个车站和换乘点——或者,更确切地说,在古镇泰雷津的位置被改造成一个集中营的中转地。这种转变构成了一个绝对孤立的事件。通常,一个在高原的“广场” (wide field) 建立的营地,人们在那儿停留数日,然后前往别的地方,去往另一个营地。将泰雷津古镇改造成一个名为特莱辛施塔特的集中营意味着:砖和石头房子依然

存在,但充当临时住房。街道依然存在,但变成了集中营内的排排建筑物。古镇的广场也依然存在,但成为了每天举行列队点名的地方 (Appelplatz)。

在一座城镇向一个集中营的这一转变中发生了什么? 在 1941 年,一座要塞城镇从后巴洛克时代变成一个中转集中营,通往毒气室途中的一个中转站这一事实的意义是什么呢? 关于那个时代这一转变必须说些什么,并且它以何种方式与中欧的消失相联系呢? 在两条河流的交汇处——其中的一条,被斯特拉波 (Strabon) 记为阿尔比斯 (易北河、拉贝) [Albis (Elbe, Labe)] 的大些的河流,属于欧洲盆地,并构成了一个统一的划分和起划分作用的界限——一个混合的和杂糅的构造突然出现,真的是在一夜之间。这一构造物便是一个城镇—集中营 (town-camp), 一个处于长久的军事管制状态下的封闭的城镇, 一个充当来自欧洲各地的人力物力的转运 (transshipment) 点, 以便将其送至最终目的地: 死亡。只有在这一时刻,当中欧已经被破坏、被粉碎、被从历史的地图上抹去的时候,当泰雷津古镇被改造为中转集中营特莱辛施塔特的时候——只有在那时,而不是更早以前,来自于被占领的欧洲的火车才可以把犹太人从欧洲各地运送到他们指定的地方,到奥斯威辛。维斯瓦河畔的一个到目前为止还不为人所知的地方突然变成了一个不再是两种侵略性的力量之间的分割,不再是一个欧洲身份得以容身的防护性的开端的空间。由于奥斯威辛,它变成了另外一个空间——一个军营、一个战场、一个战略前台或后台,一块前瞻性的用于殖民化和驱逐的领土——的一个组成部分。带着“最终解决方案” [Endlösung] 的指示,奥斯威辛只能成为数以百万计的人的结局,因为慕尼黑综合征为了欧洲人而将他们赶出了欧洲的空间,并把他们扔进了集中营的封闭的空间以及各集中营的系统之中。

哲学家们将古希腊的“逻各斯”一词解释为种种事件、一场集会,以及集中。用费迪南德·拉萨尔 (Ferdinand Lassalle) 的话说,“逻各斯”的意思是“言说同时集中” [sowohl sagen als sammeln]。被称为集

中营的人们所指的大众的集合与这个希腊词的本义有任何共同点吗? 集中营揭示了现代的**逻各斯**? 典型的特征表现在这一事实中: 人们, 大众被集合并集中到集合点和最不同种类的营地——工作营、再教育营、惩戒营、军营, 以及集中营和灭绝营? 是不是在现代社会所有的人类都被分为两个或两个以上的阵营——“我们的友好的”阵营(世界)和“敌人”的阵营(世界)? 现代所实行的聚集和集中(sammeln)代表了一个残酷的玩笑, 对于希腊的“逻各斯”一词的一种嘲弄和讽刺, 或者说, 在所有这些不同种类的营地的现实之中, 发生了一种从古代的**逻各斯**向当代的“比例”(ratio)的转变吗?

在灭绝营中, 没有什么合理的东西, 但是在它们的存在之上, 理性离开了国家: 理性无法理解它们的含义。理性不明白, 为什么这些集中营被建起来了, 但是这只是表明, 它对于现代的所有的的事件了解得何其少, 而它认同一种形式的理性, 即所谓的“比例”, 又是何其盲目。现代的决定性标志, 虚无主义, 为了破坏而消灭, 而且对于这一行动不能给出理由。破坏性(destructiveness)不知道或不承认理性的论证。毫无知觉地和无端地将数以百万计的人送到毒气室里的破坏性是困扰整个现代社会的破坏性的最明显的体现。这种破坏性即使在集中营已被废除之后仍然存在, 而不是依赖于它们。这种破坏性摧毁自然, 因为它将自然降格为一个原材料和能源的仓库。它破坏了灵魂, 并将其分解为可操作的心理过程。它已经袭击了城市和乡村, 它剥夺了言语和感受性, 而其副作用是冷漠、恶劣的情绪(ill-humor)和无聊。

被称为“极权主义的”(totalitarian)各种系统的固有特性不是集中营本身的存在, 而是整个的**兵营系统**(camp system)——也就是说, 整个社会被改造成一个单一的巨大的营地, 由一个执行某种官僚统治和军事独裁的监管职能的有组织的少数人掌管和把守。这些好战的少数人也能控制和掌握历史: “历史意味着被掌管。领导人是一个只存在于德语中的词。” [Die Geschichte will geführt sein. Führung ist ein

173

Wort, das es nur im Deutschen gibt. ]<sup>①</sup>整个社会向一个兵营的转变,以及凌驾于人们之上的兵营系统的统治,意味着人类存在的两个本质性的维度被消除了或受到了抑制:形而上的维度(为意识形态所替代),而公民的维度(为好战的政党的身份所取代)。对公民社会(一个公民的社会,不仅仅是生产者和消费者的社会)的极权主义的破坏,将公民从公共事件中排除出去,以及引入某种领导人[工作人员、党的领导人(functionaries, apparatchiki)]与被领导的人(那些执行命令和服从的人)之间的二分法以关于反对资产阶级和(或)财阀统治(plutocracy)的革命的口号而实现。在他那个时代,黑格尔提醒人们警惕隐藏在德语词“资产阶级”(bürgerlich)之中的危险,如果不加区分地把——资产阶级和公民——两种意义弄模糊的话。因为对于纳粹主义的精神上的奠基人来说,“资产阶级”不仅意味着唯利是图(venality)和腐化堕落,而且也是建立在西方模式之上的议会民主制,在 1933 年,公民社会的破坏得以施行。取而代之的是一个以反对财阀统治的国家革命的形式出现的纪律严明的兵营。

只有作为一个来自上级领导的纪律严明的兵营,社会才能专门地和任意地成为那些统治者自由支配的资产,在他们的手中,政治权力得以集中。一方面是掌握着领导这个国家和人民群众的某种权力垄断的少数人[元首,党(der Führer, die Partei)]的绝对的诉求。另一方面是那些被领导和被操控的人的无条件地服从,他们只有一种行动的可能的途径:执行来自上级的命令和指示。时间的口号和动词性的成语清楚地揭示了,在这个兵营系统中,国家和社会被简化为一群无法控制的少数人的资产的境地,掌握权力的他们任意地处置他们的资产。对于“元首和他的人民”(Der Führer und sein Volk)这一表述的补充是“党及其群众”(Die Partei und ihre Massen)的说法。<sup>②</sup>当然,这种关于“极权主义”的系统的陈述不会掩盖这样一个事实:市场也以自己

<sup>①</sup> H. Knittmeyer, *Das Gesetz des Sittlichen*, *Blätter. f. d. Phil.*, Bd. 14, 1940, p. 244.

<sup>②</sup> H. 弗雷伊尔(H. Freyer):《国家论》(*Der Staat*, 1926, p. 108)。

的方式占有人,因为它将人们扔进它的运作之中,并将他们转变成它自己的各种附属品(appurtenances)。

这一营地(更大些的,校区)表达了已经征服了20世纪并且体现在调动一切的倾向之中的一种独一无二的动态和机动性(mobility)。现代人将一切事物作为某种可操控的对象——作为某些总是供使唤的、随叫随到的、可以在任何时间信手拈来的、可以以他想要的任何方式来进行处置的东西——而加以对待。这种调动一切事物的普遍的趋势不是军事化的一种后果或表现,而是代表了现代人对于世界的全部的基本关系。此外,作为流动性(liquidity)和作为清算,作为融入可174控的和可管理的过程之中的现实和事物,这种机动性应运而生。它也是将公然反抗或抗拒的一切事物——那些不同意或步调不一致的东西——弄成某些流动的和光滑的东西,某些可以制成主流的一部分的艺术。对反对者的清算只是这一普遍地消解为生动(animation)、流动、行进、加速的过程的一个组成部分和一种极端的表现。即使是例如格奥尔格·卢卡奇这样的伟大的思想家,也被这种现象的虚幻性所欺骗,并且没有看到它所代表的堕落和倒置。它们停留在这些现象的表面价值之上到了如此的程度,以至于它们将其提升到一种哲学方法的原则、辩证的原则的高度。辩证的方法消解了“拜物教的客体为人群中正在发生的过程”,以及现实是一种“过程的综合体”的著名的说法,其实不是作为方法的辩证法的特征,而是现代的未经审视的倒置的一种观念化。<sup>①</sup>

对于当今时代的这种普遍的流动性来说,交通工具(transportation)被认为是第三重要的需要。借助于“交通工具”是指从一个地方移动到另一个地方,是不断地运动,不带停顿地行进,赶忙,跑得更快(out-run),并立志要奋勇争先。这些过程、运动或潮流没有任何一种

---

<sup>①</sup> 格奥尔格·卢卡奇:《历史和阶级意识》[*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923, pp. 196, 222; *History and Class Consciousness* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971, translated by Rodney Livingstone), pp. 185, 203]。

是以不受控制的方式发生的或不受监督的,而是全都被组织起来,而组织化已成为现代的现实的基本要素之一。在第一次世界大战之初,德国有组织的生活的伟大的天才瓦尔特·拉特瑙写道:“德国人的一种品质就是,在一个人获得提高的地方,他更接近于自己的职责,而忘记了他此前的全部存在。”[“Das ist eine Eigenschaft der Deutschen, dass da wo man ihn hinstellt, er mit seiner Aufgabe verwächst, und sein ganzes früheres Dasein vergisst.”][在第二次世界大战之后,在“德国人”之后它可以添加:“每一个欧洲人”(“eines jeden Europäers”。)]只有那个发展其责任感或使命到了从不远离它的那种程度的人——那个从未停止和反思任何事物,并以这种方式用它创造了一个共生性的组织的人——可以突然地和不带任何可以察觉的过渡地转变成为一个“非人”(un-person),一个真心实意地执行任何工作或带着盲目的服从而起作用的人。

叫作特莱辛施塔特的临时集中营意味着某些不同于在一个城镇之中的一种戒严状态或一个士兵的露营地:临时集中营是现代的一种特定的发明。这样的集中营充当了人类的物质的一个转移点,它是长途运输的一个拦截点,其最终目标是焚尸炉(crematorium)。在这个集中营中,人们聚集在一起,但是从来没有停留,抵达是为了再次离开。它们被集中在一个地方,以便最终作为烟雾和灰烬被散布在空气中或地面上。在这个集中营中,人类的物质被累积,并等待由完美运行的技术进一步处理。大量的这种材料以规定的量,就像水泥、木材、牛——像任何其他商品一样,被货运车运到一个站点。

这一运输以“带上所有东西!”(Alles mitnehmen!)的命令开始。在这两个词中,一种不确定的未来被想象出来了。这极少意味着释放和回归家园,而往往意味着被挑出来处决。然而,大部分的时间,这些语词意味着准备前往另一处集中营。这一集中营是暂时性(impermanence)和稳态的趋势,从一段旅程开始和来自一个地方的一种表达。这个地方不是一个用于居住或定居的,而仅仅是作为进一步的巡回的

一个小站而已——始终是在路上的没有意义的那种。调换、驱策 (drivenness)、缺乏稳定、不断地运动、被驱使以及被驱离——这些都是我已故的好友埃米尔·乌提茨 (Emil Utitz) 在他的引人注目的研究中用以描述在临时集中营中的日常生活的表述。<sup>①</sup> 人们被推推搡搡、被传唤、被驱使, 而地面上满是各种不同的传输方式: 士兵、囚犯、逃犯、人的离开、人的到达、死亡的游行。

人们不仅被一些外在的、外来的势力赶出了他们自己的家, 而且也由于其他原因: 他们自己的不满情绪、减弱的好奇心、沉溺于不管是什么样的漫游、仅仅是为了缓解无聊和长时间的间隔, 以及消除无家可归的和无根的感觉, 思想家所谓“不适” (das Unbehagen) 与人类存在有关的 (existential) 不确定性。

驱逐出境 (banishment) 和无家可归并不仅仅涉及被驱逐、被迫害, 或被流放的那些类别。这些类别也涉及了大部分人——失去了他们的中心的人, 因此也就失去了他们真正的家并且东逃西窜, 从一个漫无目的到另一个漫无目的, 总是徒然地希望美和家在别的地方的人。

## 腐蚀病

这一时代的本质已经由一位诗人所揭橥, 这位诗人赋予其一个生动的名字: 腐蚀病, 或腐烂。集中于 1938 年的这一时期是一个腐烂的时代, 并且它的时间正在腐烂。它将中心 (spines) 击碎并将其推到地面上, 消除了确定性, 并产生了怯懦 (cowardice)。无法兑现的承诺和不诚实的言辞成为家常便饭。这一时代提供了一种骨瘦如柴 (skeleton) 的时间和驰骋于大地并将他们血腥的轨迹和致命的伤口丢弃的死亡的骑士。腐烂一路直达精髓 (pith), 并舔舐里面的骨髓

<sup>①</sup> 埃米尔·乌提茨 (Emil Utitz): 《在特莱辛施塔特集中营的生活心理学》[ *Psychologie života v terezínském koncentračním táboře* ( *The Psychology of Life in the Concentration Camp Thieresenstadt* ), 1947 ]。



(marrow)。它吞噬了时间及其本质,并将时间改造成非时间,改造为这个时代的彻头彻尾的恶毒。腐烂以一种阴谋的方式,以秘密的、未被觉察的方式,狡猾地从内部吃光一切,直到整个结构突然发生故障并崩溃。一个有机体(一个民族、社会、国家)由于受到腐烂的攻击不再能够抵御侵略。一个被腐烂压倒的时代是无能为力反抗无耻的冲击的,并转化为一个没有羞耻的时代。

什么可以用来抵抗腐烂,而什么样的抵制会停止或遏制其贪婪呢?在这一腐烂的时代,什么样的行为可以给一个民族以脊梁(backbone)呢?虽然如此,这位诗人没有说相反的东西吗?“这一怀疑时代,腐烂给予她(布拉格)的只有美。”<sup>①</sup>腐烂赋予一座城市美、散发美、增添美吗?腐烂的时代并没有增添一事物,尤其不会增添美。它可以做的唯一的事情便是——以一种对比和对立的形式,作为一个敌人和一个魔鬼(tempter)——让美闪光。腐烂的时代是一位挑战者和奸细(provocateur)。一个受尽腐烂折磨的时代是一个挑衅的时代,而摆脱了其恶化以及在其崩溃之下,它会呼唤其他的时代,一个简直有着天壤之别的时代。

一座抗拒腐烂的,在其与腐烂的战斗中似乎代表着从中得到解脱的城镇,不仅是人与住宅的累积。这座城镇是一个生气勃勃的总体,它包含了壮观的大门和塔楼、巴赫(Bach)和莫扎特(Mozart)的音乐,保留了民族记忆的赞美诗,以及一位王子身材魁梧、气度不凡的形象。“王子抵住了长枪骑士。”(The prince balanced the lance.)认识意味着去认识事物及其相互联系的重要性。知道权衡言与行的人,只有当他预先权衡了行动的意义和后果的时候,才敢于行动。包含了深思熟虑的勇气转化为行动。只有那权衡了自由的相关性的人和知道自由意味着什么的人能够珍惜它并配得上它。认识意味着意识到那些相关的和不相关的条件,意味着决定支持某些人而拒绝另一些人。知道指

<sup>①</sup> 弗兰基谢克·哈拉斯:《希望的躯干》[*Torso nadeje* (The Torso of Hope), Prague, 1938]。

认那些情况,有关的那些和无关的那些,决定一些相关的人并拒绝别人。作为一个不免一死的、会犯错误的、被抛回到他自己的经验之中的存在,为了珍惜生命,人必须品尝贫困和痛苦。为了憧憬一个完全不同的时代并理解一个完整的、硕果累累的,以及生气灌注的(*impregnated*)时代看起来是什么样子的,他一定会被腐烂的时代弄得心乱如麻。因为在完整的时代有其根源的这一切,在腐烂的时代之中是引人注目的,并且,作为完整的时代的成果,它得以延续并且比腐烂之物更为长久。只有在一个腐烂的时代,什么是一座城镇以及建筑物的真正意义才是显而易见的。腐烂破坏和浪费了保留了其高贵并上升到一定高度的一切。因为这一没有骨气的(*spineless*)时代也是一个没有架构的时代。

王子立稳了他的长矛,权衡着他的武器,并思考他是否能够发挥它们的优势。两种可能性被放在了他的深思熟虑的天平上:不战而退(*give up without a fight*)、不流血、不用暴力埋葬自己,或者,抗拒——他自己的和别人的——侵略和冒着风险生活。谁能以这种方式立稳他的武器?在这些决定命运的时代,当真正的角色一个又一个地失败投降的时候,一位历史上的拒绝了剑的,有着天生的想象力并为之所勉励的还是一位诗人的王子,去引导人们走向救赎?立稳长矛与权衡语词是一回事。权衡他的言辞的那个人也知道如何决定武器的重量。因此他知道这些武器可能变得太沉而难以驾驭,正因如此,只有非同一般勇敢的人承诺使用它们并承担对于它们的责任。这两个王子——历史上的王子和想象中的王子,这一个和那一个——汇聚成一个神秘的人物,民族的救星。此救星以两个不同的和相互排斥的形式出现,这两者都并未在这些形式之间作出区分而是囊括了二者的名字(并将其)整合到了一起——瓦茨拉夫王子[*Prince Václav (Wenceslas)*]。这个民族可以度过这些时代并在痛苦的升华之中保存自己,这一痛苦的升华不断地给予它一个艰难的选择和危险的决定:去战斗还是去投降,去捍卫自由还是不战而降?

## 悲剧性的存在

这座城镇抗拒腐烂,但正是屈服于其压倒性的优势的活生生的人,进入了与它的开放的战斗。因此,在中欧的消失之下,一种悲剧性的存在便诞生了。这一空间不仅是像帅克这样的大多数文学人物的漫画的摇篮,而且也是历史悲剧栩栩如生地存在的摇篮。到目前为止,这一悲剧性的存在还没有一个名字。然而当后人在那个时代生活的人中辨认出这一悲剧性的存在,那些反抗邪恶并在与它的冲突之中丧生的存在的时候,还不存在一个时代。为了使这样的揭露行为发生,那个时代活着的人们不得不湮没无闻,并从他们的同时代人的回忆中消失。只有在这种消失发生之后,历史的记忆才能够揭示出他们的生活和工作的悲剧性。回忆和记忆各奔东西,然后向相反的方向行进。回忆不予收集在次要的东西和重要的东西之间进行区分的秩序或系统,而历史记忆找出并保留了那些必要的东西。回忆以个人的想法的方式谈论死者,他以一种古怪的方式或以低俗的品位装扮,走路拄着拐杖或者不戴帽子,靠借钱度日或者小心翼翼地节俭等。这些细节和少量的垃圾与一个人的工作和行为相联系,但是并不构成其基础。因为这种不一致,同时代的人,作为一个正常的人,听到他们或多或少地熟悉的这个人或那个人能够有闻所未闻的和异乎寻常的功业,他们会感到惊讶。这些同时代的人以一种同样的理解的缺乏,用他们自己的英雄主义描述人格的平凡并为之加冕,因而将人风格化为这个时代的一种文学英雄主义的姿态。因为这些同时代的人往往不知道发生了什么,或者不知道其时代的意义,这些人物对他们而言似乎偏离了规范或离经叛道,只有到了后来历史的想象力才决定了他们真正是谁。

这一悲剧性的存在较之常人多一只眼(ein Auge zuviel)<sup>①</sup>。视觉的这种格外的清晰使得这一悲剧性的存在有别于其他人,并成为他的毁灭的一种直接的原因。这一较之常人多一只眼的人不仅可以更好地注意在他的周围发生了什么,而且也明白作为一个有远见的人他必须做什么,以及他有义务采取什么行动。这一悲剧性的存在用他的睁大的眼睛判定时代以及他自己在这个时代中的位置,并以这种敏锐的(clearsighted)视野参与各种情形,在此他唯一可能的出路便是死亡。

1938年不可能被还原为完全以随后发生的事件——也就是说,那场战争——为特征的某种准备的时间。这一年的实质不会在它是战争爆发前的最后一年这一事实中找到。这一非常短暂的时期包含了历史上一个特别的时刻,在这一刻之前——以及后来——被隐藏的以及看似互相独立发生的现实和事件突然地迸发并大白于天下。任何睁大眼睛观察1938年欧洲的境遇的人一方面不得不注意慕尼黑和慕尼黑综合征这两者,以及集中营和在两个独裁政权下的政治审判,并且不能使他自己与其中任何一方和解。而另一些人则对慕尼黑和纳粹主义或者对斯大林主义视而不见,清楚地认识到并将它们统统理解为恶的人,且不能与任何这些现象签订协议。有远见的人积极投身于不安定的情形之中,(他们)不仅与这三种现存的威胁相冲突,而且与绝大多数人相冲突,这些人根据现实主义而思考并准备打击对宽容的威胁,从事辩解,或尽量减少另一种恶,不同的威胁。

较之常人多一只眼的人受到那些对于具有威胁的危险视而不见并不愿意吃苦头的人的怀疑。任何普遍地批评慕尼黑综合征、集中营和政治审判的各种版本的人会引发各方的猜疑。没有人能够接受这样一个人,而他也不能取悦任何人。他变得不受欢迎,并被逐出有影

---

<sup>①</sup> 科西克此处可能是化用了海德格尔所引荷尔德林的诗歌 *In lieblicher Bläue blühet* 中的诗句“Der Koenig Oedipus hat ein Auge zuviel vielleicht.”(俄狄浦斯王也许较常人多一只眼。)而在海德格尔看来,“这多出的眼睛是所有大问与大知的基本条件”。(参见刘慧儒:《俄狄浦斯的眼睛》,载《读书》2004年第8期,第69页。)—译者注

响力的阶层。尽管他用他的方法呼吁共同体,呼吁自由的和具有反思精神的人的一种联合,在现实主义的政治得以实行的地方他到处被放逐。因为他谴责两种独裁,因为他没有试图掩饰自己对于慕尼黑综合征或投降的意愿的蔑视,以至于他所批评的那些国家从道德上谴责他,或者两种极权制度会送他走向死亡,那只是一个时间和条件的问题。关于死亡,就其本身而言,没有什么悲剧性的:死亡对很多人来说都是自然的。仅当一个人付出了这种代价——有勇气站立着面对面地抗恶并毫不畏惧其明显的无限权力的时候,死亡才是悲剧性的。解放的光芒将摆脱一切恶而出现在这样一种死亡之中——不管是否伴随着言语或沉默。

## 重生

179 中欧能够从它在 1938—1939 年及其后经历的灾难中恢复吗? 中欧的重生是可能的吗? 中欧是欧洲的一个组成部分,它与欧洲同兴衰。被曝光的对于中欧的威胁始终包括整个欧洲地区。中欧位于东方与西方之间,并在德国和俄罗斯之间展开,但“之间”(between)这个定界性的(defining)术语并不只与空间有关,它也是并主要地是一个选择的问题。中欧包含着民主制度一方与三种形式的不民主的(undemocratic)共生现象——“奥地利主义”、“普鲁士主义”,以及“沙皇专制制度”——另一方之间的一场争论。这个界定中欧的“之间”包含了一致性与“一体化”一方与多样性和多元化另一方之间的一种决定。然而,这也构成了在不宽容、争吵和分散这一边,与一起工作的意愿、团结与和解的愿望之间的一种选择。

当巴拉茨基在他那个时代表达给予世界一个“新标准”的“电力及蒸汽”(electricity and steam)的进步的思想的时候,他并没有怀疑他的发现的基础是一个问题:“电力及蒸汽”的现实,亦即,技术、科学和工业的来临,对人类意味着是福还是祸呢? 这种“新标准”是什么,它

会考虑为人与自然、国家与文化、时间与想象力留下何种空间呢？衡量现代的这种标准是什么，而何人的尺度是有权威的呢？从这一新标准中将会诞生什么样的欧洲，而在什么样的时机下将会执行这个标准呢？巴拉茨基担心一致性和没有结果的千篇一律(monotony)，并将这些现象视为泛日耳曼主义(pan-Germanism)和沙皇专制制度所体现出来的威胁。这个界定现代的外观的“新标准”本身不也掩盖了“一体化”、一致性和灰暗吗？而这种不可阻挡的“电力及蒸汽”的进步——也就是说，技术、科学、工业的融合——不会变成一个新的共生现象，一种会在某种程度上，甚至比不完善的历史共生现象——亦即，“普鲁士主义”、“奥地利主义”，以及沙皇专制制度——更为激烈地奴役人与自然、历史与文化吗？

因此，中欧会作为一个时下进行着的关于欧洲的身份的本质与整个欧洲如何对待这一“新标准”的同一问题的讨论而重生，难道不正是由于这种可能性吗？这个“新标准”之中不也包含着这种威胁：欧洲，包括它的中心，只会变成欧洲身份的一大讽刺，因为它屈服于这一新的、现代的共生现象无所不包的[ die gleich-schaltende Macht ]力量？

(1969年)

詹姆斯·塞特怀特译

## 第十八章 “两千字宣言” 与歇斯底里

在一个水泄不通的剧院,当有人大喊“着火啦!”时,惊恐的人们冲向出口,歇斯底里地推、撞、踩踏,并相互挤压——由于他们自身的行为而毁了他们自己。这就是所谓的恐慌。如果建筑物是真的着火了,那么那位大声呼喊的人对于那些设法逃脱的人而言就成为了救世主。然而,如果他的呼喊是一个恶作剧,那么他的作用又是什么?他没有唤起人们对某种危险的注意,而是从事挑衅(活动)。恐慌已经被引发,不论是否存在某种真正的危险,其后果将是同样严重的。

可以认为,科戴(Kodaj)将军的“两千字宣言”是一种反革命的挑战的著名声明,其非常明确地展示了这种政治恐慌是什么,它是如何

形成的,其后果可能是什么样的。<sup>①</sup> 据此声明,该将军唤起了某种确定的政治气氛,它不仅俘获了我们议会中的大多数,而且还有一些政治机构。那么那时“两千字宣言”便是在这种氛围的影响下被阅读的。这件事情的严重性要比某种不成功的煽动大得多。如果我们冷静地和不带偏见地阅读此宣言中令人不安的片段,我们就会发现它有这个意思:有必要质询那些仍然掌权的人与武断地决定和暴力妥协的人及那些因其不胜任和不负责任而破坏了国家经济并劫掠了公共财产的人的辞职。如果他们拒绝辞职,那么公民就有权运用公众压力的合宜的和人道的方式迫使他们辞职。

因此“两千字宣言”的意义是珍贵的:为我们国家的大众摇旗呐喊,它忠告他们不要屈服于那种不称职的权力的谄媚和欺骗。在什么条件下,这些清晰的文字可被加以不同的阅读? 在什么条件下,它可能被描述为一种反革命的挑战? 在什么条件下,政客们可以用这种特别的方式来读这篇文章,相信它,并采取相应的行动? 只有一种条件:那些政客举止若狂且告别了更好的判断,并成为政治恐慌和歇斯底里症的囚徒。在这种气氛中,事事都已经不同,从而导致了更好的判断和理性的声音的沉默。人们会相信这种情境中的任何东西,用他们自己的眼睛会看见天空中的警示奇迹,用他们自己的耳朵会听到天使们敲响的钟声。他们将以那样一种方式行事,若干年过去后,他们会发现自己的行为令人难以置信。庸俗的历史学家最缺乏的是描述这些

182

<sup>①</sup> 编者注:《致工人、农民、科学家、艺术家和所有人的 2000 字宣言》[《文学通讯》(*Literární listy*), 1968 年 6 月 27 日]是由作家路德维克·瓦楚里克(Ludvík Vaculík)于 1968 年 6 月发表的宣言的名称,在来自下层的压力下呼吁要以更快的步伐加快改革。科戴将军是斯洛伐克人,是捷克斯洛伐克军队在东斯洛伐克的指挥官。他的声明的全文,见于斯洛伐克报纸《自由言论报》[*Svobodné slovo*, 布拉迪斯拉发(Bratislava)]1968 年 6 月 28 日。关于这些事件的很好的讨论可在 H. 戈登·斯基林(H. Gordon Skilling)的《捷克斯洛伐克的被迫中断的革命》(*Czechoslovakia's Interrupted Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1976)一书的第 272 ~ 279 页中找到。

译者说明:关于“两千字宣言”的相关内容,可参看《两千字宣言》, <http://www.zwbk.org/MyLemmaShow.aspx?lid=426164>。



时代氛围的能力。缺乏这种困难但却必要的描述,例如,(20 世纪)50 年代的社会试验或其余响,便几乎是无法理解的。

为了进行(20 世纪)50 年代的那种试验并在普通公众中激起那种反应,提前使这个社会歇斯底里便是有必要的。这种普遍性的气氛必须被指认为某种公然的和隐藏的歇斯底里。人们不得不生活在半带恐惧和半带希望的昏暗中,他们的担忧和预期如此纠结,以至于他们相信那不可思议之物并以一种适合政治操纵者和统治者的方式阅读那些文本。有没有人曾想过我们所谓的斯大林主义作为一个其间歇斯底里症及其创造发挥了重要政治作用的社会?在不同的情况下,科戴将军只是试图重复(20 世纪)50 年代著名的把戏。他的声明试图重新制造某种歇斯底里的气氛,其间一切都是可能的,它可以被娴熟的政客轻易地利用。科戴将军当然不是一个历史人物,他的行为可以被解释为某种历史的令人尴尬的回声。尽管如此,他是如何成功操控国民大会主席宣布“两千字宣言”可能会具有“悲剧性”后果的?我们可以从这一事件得出某种教训:歇斯底里症不是某种单纯之物,而是一种非常危险的政治武器。即便在这种氛围下,如果他能保持镇静和坚持更好的判断;如果他不允许自己被激怒;如果他能找到时间来分析这种境遇并能击溃制造恐慌的破坏分子(*provocateur*),一个革命的政治家才是名副其实的。

(1968 年 8 月)

日登伽·布罗德斯卡、玛丽·赫拉比克·萨马尔合译

## 第十九章 关于笑

(纪念弗兰基谢克·切尔文卡)

1969年6月5日在《火焰》编辑部的讨论中有下列人员参加：弗兰基谢克·切尔文卡、伊娃·扬祖洛娃(Iva Janžurová)、米洛斯·科佩基(Miloš Kopecký)、米兰·莫拉韦克(Milan Morávek)、伊万·维斯科切尔(Ivan Vyskočil)。讨论的题目是：《笑与解放》。它是由令人难忘的弗兰基谢克·切尔文卡引领的，他以一句“幽默是一种非常重要的东西和一个重要的问题”开的头。这次讨论的记录从来没有被发表过，因为此后不久《火焰》便被禁止出版。1972年在一次搜查我的房子的期间，国家安全机构对这一对话的速记记录表现出某些兴趣。当被问及当局是否害怕笑时，突击队的指挥官笑了起来，然后在那一摞速记材料——题为《笑与解放》——在没收材料日志上签上项目编号A27。1991年4月，我向《文学报》提请注意这篇文章(我在他们的编委名单上)，但在“大多数编委”一致同意的情形下，总编辑拒绝了它，因为它并非产生于“时代的精神”。这便是这个有关笑的老话题的遭际和喜剧性的命运。

1991年5月1日——卡莱尔·科西克

关于笑最令人钦佩的事难道不是这一事实：人们笑并能以很不相同的方式笑，不知道或不需要知道笑是什么，而笑不理睬每一个思考笑和追问其根本属性的人吗？这将表明笑与语言相关。毕竟，人们谈论各式各样的最广泛的可能性的各种主题并津津乐道，而他们全然没有为他们不知道一个短语的定义，或者没有意识到文献学家和哲学家的纷争这一事实所妨碍。言语和笑之间的联系实际上比第一眼看上去更深刻。只有一种拥有语言天赋的存在才能够笑，言语和笑声对于人类生存来说不是附加物，而是它的组成部分。

想要理解笑的本质的人必须放弃这样一种观念：在某种程度上是肌肉、张大的嘴巴、声音和音量之间的相互联系。笑也并不意味着一个人必须变得快乐和阳光。笑的本质在于心灵的状态。捷克词“心灵”（mysl）指思考和深思，但它的基本含义接近德语的“性情”（Gemüt）和希腊文的“灵魂”（psyche），正如这些表达所示：“精神抖擞”（be in good spirits）、“不要灰心”（don't lose heart）、“自由思想”（freethinking）等等。当他们在谚语之中发现一块瑰宝——“人类心灵：地狱和天堂”——之时，19 世纪上半叶的捷克民主主义者兴高采烈，这似乎是在确认他们自己也能搞哲学的想法。因为笑来自心灵，心灵的每一种状态都创造了其特定的笑声。我们可以在一种善意的笑、一种恶毒的笑与一种充满狡黠的笑之间作出区分，我们也可以明白，笑是和蔼可亲的还是残忍的，自然的还是做作的（affected），等等。

一个人有什么心事，他的想法是什么，在那儿萌芽的和成熟的是什么，不必与它是如何表现在脸上的相等同。面孔和心灵存在的方式不同，因此，一颗愤怒的心看起来可能是友善的，就像一颗悲伤的心灵能够在一丝“淡淡的笑容”之下掩盖其悲伤。一个人能够在笑声中和

带着笑声摆脱他的不自然和不安,并向其环境和他自己开放。笑意味着让某人释放,并且借助肉体的两种要素,精神被刻写在脸、眼睛和嘴唇上,赋予这些被容忍的自由以形式并为它们提供某种模型。在某些类型的笑中,放松超出了所有限制,并扰乱了所有的预防措施。然后,我们就可以看到不合适的、不适当的、攻击性的,甚至残酷的笑。笑使人们释放,而刻板,甚或只是一般的严肃性,逐渐地让位于温柔的笑。要不,它也可以突然失控地爆发出来,狂笑不已。

笑是珍贵的和不同寻常的。在不适当的时间和不适当的地方总是在笑并且笑话一切的人,显示出的不仅是肤浅,而且是他自己心理的不平衡:他是轻浮的(flighty)。

## 二

诙谐的理性(der Witz)并不提供笑话或有趣的故事,而是关涉一种知道是怎么回事并可以相应地行动的心灵或感受性的敏锐的准备状态。急智(wittiness)是一种精神倍增的准备状态。这种感受性不是把个人的感知和印象拼合在一起聚合成为一个完整的画面,而是马上和在一次动作中认识到问题是什么。因此它能够及时采取行动。诙谐的理性不是没有幽默感的冰冷的算计,它是一种感知似乎是遥远的和显然格格不入的联系的开放的感受性和火花。相反,用一个部分——用一个切口或一个笑话——它将彼此相邻的那些偶然和表象分离出来。急智不同于戏谑和开玩笑。这些活动只是对已经说过的和披露的东西的一种模仿,伴随的只是一种肤浅的和微不足道的光彩。诙谐的理性是机敏的,并且知道如何从实际发生的情况中推断出言外之意。这种被加强的感受性的本质是想象力,它将相关的项目合并为一个整体,并切断了纠结的和意外的增长。笑既是符号又是象征主义,它有一种对于简洁、一致性和令人吃惊的东西的偏爱。它消除了任何一种枯燥乏味(tediousness)、多嘴多舌(garrulousness)和冗长

185

累赘。

作为一种闪光的感受性,急智构成了社会性的笑的基础。在这种笑中,彼此熟悉的人,不是互相嘲笑而是一起嘲笑他们自己的荒谬,嘲笑他们的使别人发笑的能力并引发一种笑的风暴的人的一种社会性诞生了。(聪明的和无畏的普罗米修斯具有一种幽默感而笑了起来,而他的笨拙的弟弟则被剥夺了这份礼物。)

社会性的笑揭示出什么是不合理的:任何自己前进,并试图超越其他人的人,在他的行为、举止和言语中超越适度而言过其实的人,被笑摔回了其合适的位置。那些参加社会性的笑的人确证了自己的易错性、终极性、必死性——从而确证了自己的荒谬性。他们自己还确证了他们的尊严和平等,确证了他们不可剥夺的人性。这种笑是一场决斗和比试,其间有着一种不成文的规定,只有那个知道如何以准备好的急智应对嘲笑、影射和贬损的人才会继续留在这场博弈之中,这场博弈才得以继续。这场博弈被那个不能跟上不断增加的节奏的口头竞赛的人,被那个落后的和出局的人毁掉了。它也会被那个用尽了机智的回答反而诉诸粗俗或因其弱点而受辱的人毁掉。在口角和谩骂的游戏中打出王牌消除了参与这场博弈的人之中的任何一种从属关系或优越感,它拉齐了地位、教育和年龄上的差异。精神——笑的祖先——是具体的,并且只能作为精神的相遇和精神的火花而存在:精神的缺乏是垄断的和枯燥无味的。它不产生任何火花,只是产生无聊和痛苦。在戏弄和激怒性的火花中,一种机智的应答超越和战胜了另一者。正是在这种相互的笑声中,一种亲密和信任的氛围被创造了,任何一种冒犯或攻击性都与那儿相距甚远。任何被某种快言快语冒犯的人,不会像一个被打败的人一样趴在地上,相反却是同别人一起笑,立即引开攻击者并攻击其他人。这种笑将人们从放弃和孤独中解放出来,并将一种属于他们的感觉还给他们——或者,甚至可能创造这样一种感觉。借由一种共同的笑,一个人将自己从封闭的以自我为中心的,只看到他自己和只关注他自己的利益的“我”中解放出来。

然后,他与他人一道进入一个由那些同样会犯错误的但也同样高尚和自由的人组成的共同体。

除了这种共同的、社会性的笑,当然还有一种虚假的、做作的、摇尾乞怜的笑——凭借这种笑声弄臣与主体被迫回应主子们的说笑,从而显示他们的服从。

### 三

在他的《法国革命史》(*History of the French Revolution*)中,托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle)描绘了1789年的一幅场景,当时人们——带着笑——与旧制度决裂。巴黎人的游行通过使国王看起来可笑而发动了革命。这是一种空前绝后的景观——“这是唯一的无限的,无法确切表达的‘哈哈’,是只有旧的农神节可以与之相提并论的,拓展到整个世界的一种全球性的笑声”。1968年布拉格的人们,以同样的方式,含笑告别了旧的秩序。在青年占主导地位的公开会议上,笑声齐鸣而发言人争相说笑,在公众中所引发的阵阵笑声越大,卷入政治行动的人也就越多。在这激动人心的时刻,政治好像已经转变为使公众发笑的艺术。

当然,笑是政治的一个组成部分:它是“击败一个人的对手(智者高尔吉亚)[the sophist Gorgiás]”,贬低他,将他还原为半信半疑的境地并使他尴尬的方式之一。到最后使他这一公共的因素不再有效并将其从游戏中清除掉。尽管如此,这笑也有其局限性,如果它超越了这些界限,它本身就会变得荒唐可笑——也就是说,它变得幼稚和天真。即便在政治上,笑也不是万能的,如果它说服自己,认为它可以改变自身的条件,那它就会屈从于一个谎言。

历史是讽刺性的和不可信任的:没有什么是被预先决定的和一劳永逸的。旧制度灭亡的一种方式是通过被迫屈服,通过内部分崩离析,以至于它因为自身的摇摆不定和不确定性而成为可笑的东西,人

们的欢笑于是放大了这一弱点。然而,一个过时的系统,也以另一种方式背离这一场景。它可以抗拒让位直到最后一刻,依旧对此不屑一顾,不承诺放弃武力和暴力,并蜕变成大屠杀,其中无辜的和无助的人们也掉进这一陷阱之门。还有另一种背离,在那儿人们的笑声会偶然碰见历史的嘲讽。可笑的政权让位了,但没有屈服,历史表现得像人们公开的笑与那些正在退却的,但是梦想着复仇、梦想着一个时刻的到来的——那时,含着笑的群众的笑声会消失——人们隐藏的愁眉苦脸之间的一场看不见的遭遇。

在 1968 年的春天,人们有着什么样的笑呢? 而又是什么样的人在笑呢? 人们笑了,就像他们回忆起自己的名字的来源,并且在他们的行动中表明人们是人那样。人们嘲笑妥协的统治者,但他们没有对其实施任何伤害,向统治者以牙还牙的那种报复根本没有发生过。这个人笑了,而在其笑声中的是宽宏大量,其笑正是一个宽宏大量的人的笑。

当压迫、屈辱和犯罪的经验为人们所经历,进而被带着幽默地看待——同时也是带着幽默地被提交和被提及——的时候,1968 年的革命性尝试因此与 19 世纪的大度的民主和民主的雅量取之不尽用之不竭的潜力连接起来了。迫害的经验和囚禁的经验被捷克文学的两部杰出的作品所传达——《蒂罗尔挽歌》(*Tyrolské elegie*, 1852) 和《热闹的坟墓》(*Oživené hroby*, 1863)——代表了一种特殊的经验。<sup>①</sup> 压迫是不堪忍受的,但它并没有走向极端,并且承认了幽默的可能性。以同

<sup>①</sup> 编者注:“Tyrolské elegie”[《蒂罗尔挽歌》(*Tyrol Elegies*)](1852)是由捷克记者、政治家和觉醒者卡莱尔·波罗夫斯基·哈夫利切克[Karel Borovsky Havlíček(生于 1821 年)]在他流亡奥地利的布里克森(Brixen, Austria)期间创作的一种讽刺性的书写[(以上参见本书第九章,注释 1)(即本中译本第 134 页注释①。——译者注)]。“Oživené hroby”[《热闹的坟墓》(*Revived Graves*)](1870)是由卡莱尔·萨宾娜(Karel Sabina)创作的[(以上参见本书第十六章,注释 1)(即本中译本第 182 页注释①。——译者注)]。

译者另注:《热闹的坟墓》的译名取自社会科学文献出版社 2005 年出版的《捷克》一书中的(捷克)“文学艺术”部分,详见《捷克文学艺术》,http://euroasia.cass.cn/news/85523.htm。

样的方式,囚禁和流放为人性提供了某种空间——尽管是狭小的和有限的。以这种方式,它也为幽默腾出了空间,而其他的条件根本不认可这种可能性。在陀思妥耶夫斯基的《死屋手记》(*House of the Dead*)中,没有幽默的位置,一场直至死亡的战斗在那儿进行着,不带同情或怜悯。两位如此不同和彼此对立的作者——两人都是极具天才的,一个是一位真实的人物和性格,另外一个是一位真正的激进主义者,后来成为一位无原则的警方线人——刻画了一所奥地利监狱。这是一所损害了一种宽容——某些在沙皇俄国前所未闻的东西——的监狱。

笑和幽默代表了一种心灵的和谐,在这种和谐之中它们清理自身,拒绝所有那些虚假的、畸形的或者那些胡作非为的荒谬的以及配不上它们的东西。因此,它处于与不成功的恶毒的双打比赛(*four-some*)——嫉妒、仇恨、猜疑和盛气凌人的监控的恶毒的四重奏——的永久的冲突之中。这样一种心灵的幽默状态丧失了信任,而被卑鄙所超越。这种卑鄙不择手段,绝不会在任何手段和目的面前畏缩不前。笑和幽默有一种低估恶的无法弥补的倾向,它们往往忽略了一个事实,即恶是邪恶的和恶毒的,恶潜伏并等待时机,密谋并准备其报复。

那些暂时被击败的人在暗中组织针对一种公开的陶醉于自由的承诺的欢乐和喜庆的笑声的打击报复。他们一起提升了笑到最后的人的确是笑得最好的人的希望。1968年的布拉格之春正是这样的,(它)观察到了突破肤浅的深度。它是在开放的和信任的笑声与那些准备复仇的人的隐藏恶毒和秘密的冷笑之间的一种历史性的冲突。188

反对人民的公共的笑的人有着阴谋家们的狡猾的鬼脸。

这[1968]年的8月21日看来是个不幸福的日子,它证实了大笑的和轻信人们会屈从——正如它此前许多次那样——于一伙组织良好的少数人。这少数人缺乏一种幽默感,并且迷恋于统治的欲望,因此似乎还是阴谋的狡猾笑到了最后。然而,这个结论,还为时过早。恶毒可以强迫谈笑风生的人落泪,但它不会笑到最后,因为它不知道怎么去笑。恶毒抑制和削弱了笑,所以,阴谋者的恶毒对欢笑的胜利



将意味着任何形式的笑的终结。那么就再没有人会笑了。阴谋家们对于权力的回归宣布笑被搞定了——暂时？还是永远呢？

#### 四

恶毒是一种笑的讽刺和伪造。它是一种变态的,不公正的笑。令人生厌的笑(antilaughter)以笑的幌子而出现。

什么是恶毒的笑呢？

当为了打发时间,集中营(concentration-camp)的看守挑选出一个囚犯,把他的手和脚都捆绑起来,命令他逃跑,然后嘲笑他的彻底的无力感时,这是恶毒的。

当[第二次世界大战期间的德国的]一个保护国的一名政府部长莫拉韦茨(Moravec)重复他最喜欢的句子——马克思是一个博学的犹太人,到他生命的最后关头没有学术词典的帮助甚至不能区分开他的左手和右手——时,这是恶毒的。

当检察官维辛斯基(Vyshinsky)在一个莫斯科的法庭上宣布“被告人布哈林,你一半是狐狸一半是猪”的时候。这是恶毒的。<sup>①</sup>

当(联共[布]中央书记处)书记日丹诺夫(Secretary Zhdanov)在聚集的作家面前声明一个伟大的俄国女诗人“半是荡妇,半是修女”的

---

<sup>①</sup> 编者注:安德烈·维辛斯基(Andrey Vyshinsky)是 20 世纪 30 年代斯大林的大清洗试验中的首席检察官。尼古拉·布哈林(Nikolai Bukharin,生于 1888 年)是布尔什维克党的早期成员,以及十月革命时期的一位领袖——中央政治局和中央委员会委员,《真理报》(Pravda)的主编,1926 年至 1928 年的第三国际(the Comintern,共产国际)的负责人,以及(与斯大林一道担任)党的负责人直到 20 世纪 20 年代后期。他以为 20 世纪 20 年代的 NEP(新经济政策,New Economic Policy)提供了依据以及最近苏联在寻找一种非斯大林模式的社会主义方面吸引了大量关注的经济理论而闻名。

时候,这是恶毒的。<sup>①</sup>

恶毒是一种行为,在那儿人们被不费吹灰之力地划分为傲慢自大的法官,在其眼中绞索已经潜伏着了,而在他的视线中,被羞辱的受害者,灭绝的恐怖中途就已经被定下来了。

恶毒是一种将人变成被猎取的野兽和被羞辱的一群乌合之众的措辞或行为。在恶毒中和从恶毒中有可能会听到鞭子落在一个人(身体和灵魂)之上的声音。在恶毒中,一个人被降格到一件事物、一种看守带着最恶劣的侮辱轻蔑地称呼——“人”(du mensch)——的纯粹的东西的水平。在恶毒中,这种“东西”必须有条不紊地服从于“某些人”[所有者、(党的)书记、检察官、官僚],在他们自己的眼中和在观看的公众的意见中,这些人被抬高了。

第一种是自我满足于其机智、陶醉于其激发争端的优势并对其成为“讽刺性的”才华和能力赞赏地感到惊叹的“始发者”(作者)的安静地或大声地笑。这是自信的胜利的笑容。第二种是嘲笑,它,像一支已经发出的毒箭,击中了它的受害者并钉立在地面上。这样一来它创造了一种始发者与对象之间——如同弓箭手与活靶子、锤子与铁砧,或猎人与猎物之间——的关系。与发人深思的和解放性的共享的笑相反,嘲弄的恶毒将人划分为不可调和的分歧。然而,另一种笑是被要求观看演出并通过其接受(“在大厅的动画”、“笑”、“掌声雷动”)将真理给予赢家,使受害人处于一种彻底的绝境(*impasse*)之中的公众的笑。与这种“公开的”相反——第三种形象涉及恶毒的游戏——它只取悦自身,过得很愉快,而对一切都无动于衷,在这场精心策划的表

189

<sup>①</sup> 张柠在《俄罗斯的天空》中对此详细叙述如下:“1946年8月14日,联共(布)中央下达了一个特别决议:取缔《列宁格勒》杂志,并撤换《星》杂志的全部编辑人员。这两份杂志的罪咎之一就是,他们‘为阿赫玛托娃空洞的和不问政治的诗歌提供篇幅’。随后,中央政治局委员日丹诺夫两次在大会上做报告,他恶狠狠地宣布:女诗人阿赫玛托娃,是一个把淫秽和祈祷混合在一起的‘半修女、半荡妇’,她那些诗歌——日丹诺夫直截了当地说:‘是一堆破烂货’。日丹诺夫的话就是代表‘最高指示’的。同年的9月4日,阿赫玛托娃(还有左琴科)被开除出苏联作家协会,从此再也不准发表一行文字,并且从此开始了她更为苦难的生涯。”详见 <http://www.chinawriter.com.cn/56/2007/0110/1087.html>。——译者注

演中,迟到的或从远处看的观众被吓坏了而压根儿就没有笑。他只是不解地追问像这样的事情在根本上是如何可能的。

## 五

幽默像守护天使一样看护一个人,并让他避免陷入绝望或厚颜无耻。它也让他避免陷入可怜的抱怨或者觉得自己已经被冤枉了。幽默引发质疑,并带来四种开放的虚幻景象和相同数量的破坏性的途径:

(1)轻蔑、自负和贵族的优越感。幽默会集中体现为一种激进的民主性质。

(2)怀疑、愤怒和憎恨。幽默因而保护了巨大的喜悦和欢乐,防止来自下层(因而也是来自于每一位暴民)的仇恨与嫉妒。

(3)监督、监护、侦察。在所有的狱卒、管理者和纪律执行人员的这种嘲笑中,正义和公平的意义被发现了。

(4)迷恋任何一种——财富、权力、名声、信仰或决心。幽默因此不利于作为一种释放洞察力和眼界的解放性的和过度慷慨的力量的所有权和狂热的占有欲。

幽默的缺乏是令人震惊的。在那里被宣布的是没有幽默,或幽默不够吗?幽默的缺乏显示了一些本质性的东西的丧失:没有幽默感的人缺少一些重要的东西,并受苦于这种损失。他不是被一些微不足道的或偶然的的东西所欺骗了,而是在实际上失去了一些相当重要的东西。正如弗拉迪斯拉夫·万楚拉在 1930 年和 1937 年所言,幽默——如同笑——意味着“明白事理”(know better),那么这意味着没有幽默感的历史时期或社会在他们的知识的根基上备受不真实的煎熬,他们的知识缺乏一些本质性的东西。在没有幽默感的地方,这不是一个单纯的失误、错误或疏忽的问题,而是公开的不真实。幽默不是某种(故事和轶事的)信息或知识的集合,而是最高的想象力的体现。如果失

去了幽默的话,人类生存的孤独的大厦中就会存在一些不合规则的、不一致的和不和谐的东西。幽默的缺失意味着内部的秩序——调整它而使人与存在之物和谐——已经被一种外部的秩序所替换了。幽默的缺失留下了一个为某种代理、模仿或为沮丧所填补的空洞。这一空置的空间旋即被狡猾、奸诈、连珠妙语(wise-cracking)和愉悦所占据。正如一些建筑物的倒塌标志着一些更加重要的东西,而不只是丑陋的建筑物分崩离析的纯粹事实,或者“语言的堕落”(the decay of language)表达了某些更加基本的东西,而不只是空洞无用的话语和陈旧的言辞的规则简单事实,幽默的缺失并不仅仅意味着幸福已经与人们擦肩而过。在所有这些情况下,暴露出来的是恶使得一切事物都毫无价值。

## 六

为了捍卫大师的教诲,在1966年捷克的一位叫柏格森的评论家不得不消除一切形式的并不具备奚落或合理性的特征的笑,但是通过这种不加批判的奴役他只是在强调和揭露整个概念的弱点上成功了。将笑仅仅与那些喜剧性的东西相联系或者将其等同于嘲讽,是一个错误。一位母亲的笑容也是一种形式的笑——毕竟,她不是在愚弄孩子,她也并非将孩子视为某个可笑的对象。她的神采奕奕的笑脸显示了她对孩子深深的喜欢和爱。由人类或年幼的动物们在我们内心中激发出来的笑,作为它与周围环境的实验,是这种觉醒的生活的不竭生命力的表现。甚至地球也微笑,只是在自然界被还原为原材料的来源和被没有爱地劫掠的时候,它失去了欢笑。

笑是一种反映在肉体的存在——在精神化的肉身上或在那一人人类器官的肉体上的灵性——上的心灵状态的体现,其中肉身和精神合而为一:在眼睛里面。笑容是眼睛和嘴巴的不约而同的动作。

母亲朝着孩子微笑,而她的笑容只属于那个孩子。由于这种笑容

191 两个人类存在进入一场对话,因此这一笑容便是外部的指示器和这种理解的联结。这种亲密由这一笑容所区分,这种关系以这种方式区别于所有其他的方式及整个环境。

与这种笑容相比,“保持微笑”(keep smiling)中的笑容不加辨别地属于每一个人。正是出于这个原因,每一个人都可以因为一位电影明星的笑容而感到受宠若惊,它似乎是为每一个人和所有人展示的,而每个人都可以对自己说:“她的表情是为我而生的。”这种笑容,在镜头前的一个拳击手或政治家的笑容,属于任何一个人和每一个人,尤其不是具体地满足于任何一个人的。只要他们被还原为匿名性(anonymity),还原为可互换的影子和无名小卒(nobodies),这种笑容便是用于满足每一个人的。“保持微笑”是一个其间表演压制真实性、表象征服实在、所扮演的角色比人更加重要以及面具和功用比一个人的人性更加重要的时代的笑。“保持微笑”是一个倒置的时代的笑,一个其间主体被转变为受体(recipients)并被带入一个虚拟的区域,被送进天空中的一个幻想和幻觉的城堡的时代。脸上露出这副“保持微笑”的笑容的人认为他是宇宙的中心,并相信他这种墨守成规的效颦(mimicry),他是在撒播欢笑,从而成为一个强大的魔法师,在其凝视下,“全世界都在笑”。每一个注视他的人会为这种笑容而感到荣幸,并产生一种这种笑容属于他并且属于他一个人的错觉。然而,在现实中,这种笑容是为了每一个人和不为任何一个人(存在)的,它把他们都转变成某种毫无意义的同样的事物的连续(progression)。

“保持微笑”代表了惯例(convention)对于思想和慎重(thoughtfulness)的胜利。“保持微笑”意味着:笑容,因为那是习俗和公众舆论的压力所需要的东西。“保持微笑”由一种外部力量所造成,此人服从于它,因为他知道,嘲笑这种需求,并带着幽默地看待它将会意味着社交的自杀。那些不换上这种被要求的、仪式化的笑容的公职人员是在放弃他的职业生涯,并为他自己的下台做了准备。

“保持微笑”是已经失去了对蒙娜丽莎的神秘微笑的任何理解的

群众和无名的公众的笑。在她的笑容面前,他们是无能为力的,不知道如何处置它(对它作出评价,模仿它、忽略它、谴责它?)。以同样盲目的方式,他们使母亲向孩子欠身的笑脸成为一个毫无意义的私人事件。

但是,这种神秘莫测的微笑是什么?这种笑容并未嘲笑任何人也不取笑任何人。它并不打算给一个特别的人或存在,但它是普遍存在的。它囊括一切事物并关注一切存在的事物:它反映了具有快乐与悲伤、亲近与疏远、生与死、公开的与秘密的二重性(duality)的一切事物。神秘莫测的笑不是令人痛苦的,更不用说是悲哀的了,但它知道痛苦的意义。它既不是兴高采烈的,也不是令人愉快的,但是它知道快乐是什么。这种笑的神秘莫测的特质不在于一些隐藏某些东西或掩盖某些东西的倾向,即它意识到一些它不想透露的秘密。这种笑容是神秘莫测的,因为它表达了痛苦与快乐的、遥远的与邻近的、对生活的向往与灭绝的不可避免性之间的隐秘联系。

192

这种神秘的笑容不是邪恶的,但是由于同样的原因它也不是天真地充满善意的。在蒙娜丽莎的脸上,既没有瑙姆堡·洛林(Naumburg Regelindis)的盛情厚意,也不存在乌塔(Uta)挑衅性的专横。在这种神秘莫测的微笑中,嘴唇不是不弯曲的或紧闭的,但也不是完全张开的或半开的。一种放松的暗示被铭刻在嘴唇上,但它们仍然关闭,而且甚至是矜持的(reserved)。它们的放松开始蔓延到整个面部并使其成为一种微笑着的放松,笑容的秘密的模型。这种神秘莫测的笑容更加接近慎重而不是轻佻(frivolousness),更像是勇气和克制,而不是怯懦(faint-heartedness)或绝望。但是,这神秘莫测的笑容与嘴巴洞开的狂笑(wild laughter)恰好相反:拉丁语“fatuus”——张大嘴、开得很大,这也表示傻了巴叽(simplemindedness)、荒谬透顶、愚蠢至极(ineptness)。

在基督教的传统中,耶稣和笑一直是互相排斥的。托马斯·莫尔(Thomas More)认为,救世主(Saviour)从来也不笑,但是他的意思是那

种近于不合时宜之物 (inappropriate) 的嘈杂的、哄然的大笑。在陀思妥耶夫斯基的小说里,当耶稣遇见大主教 (the Grand Inquisitor) 时,他露出了笑容,但是以一种温和的、几乎不易觉察的明白一切和饶恕一切的微笑。他露出了一种神秘的微笑。

## 七

这是一个其间冷漠与狂热、怯懦的撤退与厚颜无耻的侵略已经合并的时代,在这个时代里一切事物都融合于一个不可阻挡的过程中——这一过程消除了确定性、边界、限制——并在其间流动,其间这个时代的口号无限增长。这是一个已经离开传统的位置,要么将它们向上猛抛,要么将它们向下猛摔的时代,一个不间断地变化、转化和混乱的时代。这个时代也混淆和改变了笑与严肃的通常地位,并且颠倒了相互间的正常关系。然而,这意味着,随着时间的推移,这个时代已经移动并且扰乱了以前的编年史结构 (chronological structure), 深刻地动摇了根深蒂固的想法,而且,更为显著的是,(其)动摇了以前的不同的时代所具有的相互沟通和相遇的所有形式和方式。时间为过去常常与一个欢乐的和喜庆的时代严格地区分开来的悲伤而预留着。现时代已经使事物重组并蹂躏它们——事物、习俗、人物、价值——使其远离通常的位置并给予它们不同的定位。位置被陌生的事物和人所占据,而人和事物则被一种将不属于他们的,并非将他们的地点和时间据为己有的痴迷所制服。在这种普遍的混乱之中,笑也出现在错误的时间或者出现在不恰当的地点。人们有时笑并在他们应该哀悼的地方笑,或者即使在他们可以真诚地与自由地笑的时候被触动而哭泣。

所有的尺度都已经被糟蹋掉和消失了,一切事物都被用于交换、互换和混同,而物与人栖居的地方要么是突然地要么是逐渐地和不声不响地为完全不同的东西所占据。已经以某种特定的形式出现了好

久好久的事物突然以一种完全不同的、非同寻常的、貌似新颖的途径出现。当然,完善了的和现代化的沙皇制度,为世界无产阶级的先锋队所中止,一再复活的日耳曼异教主义将自身作为赫拉克利特(Heraclitus)和索福克勒斯(Sophocles)的希腊的唯一合法继承人而向世界展示。

然而,这个时代的特定的风格,并不在于对每一个人来说迟早是透明的和显而易见的东西之中。我们这个时代的根本特征是,嘲笑新沙皇或者元首的歇斯底里而把自己看成高于上述两者的态度,却没有意识到,这些荒谬的、被嘲弄的、值得嘲笑的现象深深地植根于这一时代的本质内涵之中。因为这种态度并不理解这种本质内涵,它拒绝将其表现为一种异物。历史形式和这个时代的现象的怪诞的反常在这些基础的动荡中,因此也是在历史性的与单纯的历史的混淆中被发现。

欢笑与悲痛、欢乐与忧伤两者都被带离它们的位置,被转移并被扔到其他地方,被抛入其他的环境中。在这一过程中,它们失去了自己的时间,它们不是在合适的地点,而是在错误的时间来临并展现自身。有哭泣的时间和欢乐的时间,有工作的时间和休息的时间,有睡眠的时间和觉醒的时间。然而,在相反的条件下,在这一脱轨的年代,时代搞混了并相互渗透。笑的位置突然地和毫无预兆地为恐惧和恐怖所占据,并且在电光火石之间,笑声变成了战栗和瘫痪。令人称羡的好奇和崇拜突然间变质,每一种伟大和荣耀都化为灰烬,变成碎布或碎石,而只有苦涩的冷笑和不开心的笑声依然存在。

当分化和边界被取消,一维性便产生了,其中欢乐与悲伤不分,但是其中两者合并成一些不明确的东西。白天和黑夜变得没有区别,都变得灰蒙蒙的。所有这一切的最终结果是厌倦和焦虑。

不足道的和偶然的東西每每向上飞扬并为自己要求统治地位:形容词嘲笑名词。科学是科学,但每当形容词“雅利安人的”(aryan)或“无产阶级的”附加到这个名词之上时,科学本身便不再有价值,而变



194 成非科学的(nonscience)。正义是正义,法律是法律,但“Volksgericht”[纳粹的“人民法庭”——编者注]是法律和正义的嘲弄。那样的事意味着充实了反对作为一个敌手的实质的作为一个盟友的实质,侵蚀(eats out)这一实质,并用表象替换它,成为一个没有核心的空壳。

而在过去自然的空虚与威严体现在其最后的和有限的生物(自然在这个生物)之中,一些怪诞的东西应运而生:一头奶牛的神圣性和卑污性(untouchability),一只猿猴的神圣性和卑污性。可是,现时代也有其怪诞的形式。如果人类的力量被转化为黄金和货币,或者带刺的铁丝网,而这两者都是碰不得的,受到武力和法律保护,而这两者——货币和带刺的铁丝网——都受到居于顶端的享有特权的场所的保护,唤起恐惧和尊重,那么,这种怪诞作为主人和胜利者而进入事件的中心。“保持微笑”也是这种怪诞的形式的一种体现——“保持微笑”以强制性的笑容的形式出现,就像一种墨守成规的致敬的表示,正如因为失去所爱的人们(willows)而脱帽致敬并表达问候一样,以便此人能够巧妙地获得公众的支持而不失去公开的知名度。在这种笑容之中,在这种带笑的讽刺漫画之中,在这种矫揉造作和做作的笑声之中,怪诞被召唤出来。制造笑声的人,就像矫揉造作的笑声的制造者一样行事:他露出了一副假牙床。做作的(affected)笑容和假牙床在一起,它们是沦落到成为一种单纯的性格的现代人的装饰品和难能可贵之物。在这种退化之中,人们不是互相微笑致意,而是互相做着鬼脸并互相炫耀用于表演的各式各样的假牙。这个时代的颠倒体现在人造的假体(prostheses)的矫揉造作的微笑之中,正如体现在镜子之中一样,现在不是人人友善地彼此微笑着,而是现成的产品竞相地彼此露齿。

## 八

哲学家很多时候都是可笑的吗?什么时候一位哲学家变得可笑呢?当他太忙于看星星,以至于忽视了地面而掉进一个洞里的时候;

当处于一个带着笑意的社会中,他却保持一种僵硬的尊严并装出一副庄严的样子的時候,这种情况便发生了。在这两种情况下,他都陷入了非真实,因为他忘了存在是具体的。对遥远的天体的观察也不能忽视地球的引力,而现实不仅仅是严肃的,它还是幽默的、荒谬的,而且有时也引发人们欢乐的笑声。

什么时候哲学家掉进一个洞里?当他不是忠实于自己的使命(天职)的时候,他掉进了一个洞里,当他受制于一些剥夺其使命的意识形态的影响——暂时地或永久地——的时候,他坠入了(这个洞里)。那么这位哲学家是错误的,如此致命的,在这一点上他不再是他自己,而被转变成完全是另外一些东西:一个助长虚假意识的人。

掉进洞里本身并不好笑,而且我们可以假设,当她看见哲学家蹒跚地经过洞口时,一个发笑的色雷斯女孩,她的笑声没有意味着伤害。她没有发出一种邪恶的笑。在他声称他根本没有坠入(洞里),他真的飞了起来的那一刻,哲学家只能成为可笑的,甚至是痛苦的(人)。当他说这真的代表了历史的真相而为他的失误百般辩解的时候,他变得很可笑。他指责那个发笑的女孩不知道她在笑什么,因为她的视野局限于日常事务,她不可能理解哲学家的举动的深度和深刻性。

色雷斯女孩是坦诚的、机智的,而且她知道,在她这个年纪,欢乐的生成远超过悲观的情绪的生成。而在另一方面,因为他在下坠,哲学家忽视了在她的笑声中,注意力不集中的和无动于衷的“否定”得到了实现这一事实。如果在掉落时,他放声大笑以此对路过的女孩的笑声作出响应,一种全新的局面就会出现。两个人会一起一直嘲笑着他自己的错误和他的趑趄。是人都会犯错。当一个人能够嘲笑自己的错误的时候,这种人性没有被削弱,而是被增强了。

当他衡量哲学家的下坠幅度的时候,虽然海德格尔也是正确的,对他而言,发笑的女孩只是一个小女孩,一个平凡的生活中常见的例子[一个普通人(ein Durchschnittsmensch)]。没有人不受生命的陷阱之害,并且每个人都被暴露于坠入深渊和下探至底部的危险之中。即

便在下坠的同时,只要他忠实于自己并思考他的坠落,哲学家也可以维护自己的尊严。在此之后,他自己的失败的经验也是会得以丰富的,并且承认坠落真的是什么的思想经验。然而,真正的问题是,这种挫折、崩溃、错误和失败的经历会成为思想经验的一部分,还是思想会将其视为别人的关注,它将自己自行关闭于没有经验的思想之中而拒绝这一现实。哲学本身可以抚慰犯错的痛苦,抑或是它与一个人的人性相联系以至于它一定要经历失败、灾难和不真实的痛楚——因为每个人都必须这样——以便它可以思考世界上在发生什么和存在是什么吗?

如果哲学家并没有放弃他的批判能力,也就是说,他的慎重,他就并未掉进一个洞里,而是掉进一口井里。这口井是一口启蒙的井,当他坠落的时候,生命之水滴落在哲学家身上。在他的思想中体会到这种坠落、下降和挫折,哲学家便理解了笑的解放性的本质,并且现在可以随他人一起笑和充满欢乐了(尼采笑了,但他是独自一人笑)。欧洲的光荣和伟大可以在这一事实中发现:它思考幽默感和并未失去幽默感,从事哲学,并仍然可以嘲笑自己。

196 笑让我们摆脱堕落的观念,诋毁了笑并错过了其相关性。人们将总是,现在和在将来,陷入错误和神秘化,偏离正确的道路。不过,笑使得审视在这个世界上发生了什么成为可能,而正是这种特性,构成了其无可替代的重要性。世界——尽管所有的恐怖,人的易错性和世界上的丑陋——是格外的美丽。

## 九

言语也发笑,它嘲笑道貌岸然的(puts on airs)和膨胀到了崩裂的边缘的现实。此外,言语是那种微不足道的小东西,仅仅是针尖那么小的东西,那种只需轻轻一碰就会将得意扬扬的头、空洞的姿态和傲慢破坏掉的东西。言语有太多的情感和理解力,以至于其批判精神及

其从不叫人失望的(never-failing)警惕着的思想立即识别出并将伪装(pretense)与真理一剑劈开。

如果我要说,这个国家被划分为那些属于一个政党的人和那些不属于政党的人,我能确定这一声明实事求是的性质,并且在一定程度上也可以揭示一些关于政治体制的性质。在另一方面,这句“这个国家被划分为那些党内人士或那些不是党员的人士”(关于这一点,参看我的文章《我们当前的危机》的第一部分)表明了整个体制的怪诞。言语本身嘲笑不真实(伪具体之物, the pseudoconcrete),并嘲笑这种倒置的真实。一个粒子[常态(pars)]伪装成总体,它打着总体性的幌子而面世,所以它每走一步和它的每一个动作都产生和生产、发起和引入动荡与混乱——因此也是不真实的。它单独地和部分地试图获取对于总体的垄断,也就是说,对所有实在的垄断。偏颇(partiality)被转化为一种不断扩大的和居领先地位的求知欲(inquisitiveness)。总体,实在,都是具体的,不是一些空洞的或废弃的总体。凌驾于总体之上的党的规则和党性意味着凌驾于具体性之上的抽象的统治,而富于洞察力的讲话嘲笑这个骗局。

凡是仔细聆听言语的人都会听见她的笑声。言语并不容忍愚蠢并嘲笑它。言语并没有一种对傲慢的偏好,而是使它看起来很荒谬。当他仔细聆听“奥地利”[Rakousko (Austria, Österreich)]这个词的时候,卡莱尔·哈夫利切克听到了两个恰恰表示了哈布斯堡王朝的反动倾向的让人感到好笑的短语:第一个是向后爬的“河蟹”(rak),而第二个是作为内在于这样一个系统的不自由的情感的“焦虑”(ouzkost)。如果哈夫利切克是用法语在写,他会听到“l'Autriche”的类似的象征意义:“鸵鸟”(l'autruche),甚至是欺骗(tricher)。

在其信任外来词而将其带入它的基本储备并把它们当作自己的东西而加以对待的能力上,人们可以看到俄罗斯语言的巨大的整合能力。语言的精神没有受到这样的表达的冲击:美发师(店)(parikmakherskaya)、三明治(butербrot)、阵地(platzdarm),而是始终自信地作为

全新的俄语表达而使用它们。捷克语无法承受这种语词的重量或负荷。如果它试图把这些用语作为正常的语词而并入到其词汇之中,它将会爆出大笑。为了让捷克语采纳外来词就必须使它们经历一个短暂的,有时是漫长的过程。它必须改造它们,而且经常是它清除其本义并以符合其精神的这样一种方式而改变它们。本国话(the tongue)一定会戏弄被带入这种语言的这些外来词,而在这种嬉戏中,它展示了其开玩笑之能力。本国话从这种杂耍的花样中得到了它可以自己搞定的一种孩子般天真的愉悦,从这种方式之中,它知道了如何与属于语言的一切事物——声调、节奏、发音、语法——嬉戏,当它这样玩的时候,它是在它的元素之中,并且是为了自己而不是别人的理由而笑。

语言中的想象力似乎已经取代并平衡了人们的无力感,恰如语言中的想象敢于参与一场胜利的斗争,其中真实的政治失败了和被击败了。

在 19 世纪初,捷克语是一种仆人和马童、工匠、在乡间的头脑冷静的(hard-headed)农民和在城镇的淳朴的劳动的人民的语言。它是一种受冷遇的、为人所不齿的语言,一种普通百姓的朴实的(homely)语言。这种语言是无力的,被破坏和被玷污的,显然无法表达任何一种上层性质的或更加高贵的东西。且看:这种被玷污的、受嘲笑的、为(上流)社会和来自下层的文化生活所排斥的语言,而仿佛因为一个奇迹,一种令人难以置信的力量本身扭转了局势并将其反转。其间的一切都被抹黑和不被重视,被撵出门,现在独自承担着这一天才举动的后果。尽管这种语言充满日耳曼主义(Germanisms),而且是一种语言的东拼西凑之物(patchwork),但是它成功地把这个弱点变成有用的东西,甚至变成一种优势。它不仅不会屈服于殖民者、占有者或压迫者的冲击,而且会设法使它们看起来可笑而跟它们打个平手。以这种方式,就词汇而言,捷克语已成为最丰富的语言之一。在一个广泛的实在领域,事物有两种表达。一种源于捷克语,是通常地和经常地用于描述或指示事物的那一

种。而另一方面,第二种表达,外来词被带入语言之中,以一种讽刺的、可笑的和有辱人格的(degrading)角度安排事物。

帕维尔·艾斯纳(Pavel Eisner)收集了许多这样的对子(pairs)和搭配(doubles)<sup>①</sup>。这种语言戏弄它已经吸收的这些外来词,因为它能够剥夺它们的哀怨、自负,以及大国的(great-power)优越感而获得超乎预料的快乐,反而将它们分配到一种从属的和卑微的位置。因此,它提供了对于拥有摧毁这个民族的物理力量的那些东西的公正的判决。对于其压迫者而言,被压迫民族事实上处于弱势地位,但是语言逆转了这种局面并改变了它。捷克语将这个民族从无能为力提升到这种高度,并借助语词的魔力实现了一种解放性的转变。褻渎者、占有者和殖民者都成了可笑的东西:现役军官[důstojník]变成仅仅是“军官”[oficír],主权[mocnár]变成“君主”[potentát],政党[strana]仅仅是“党”[partaj],而国家的秘密警察(geheime Staatspolizei)的工作人员[příslušík]变成了“盖世太保的伙计”[gestapák]。

198

不法的和违法乱禁之徒将会受到打击并被搁到他的所属地,为他——每个人自己[Jedem das Seine]——安排他应得的地方。它绝不会采取“以牙还牙”或复仇的形式,而是采取正义的形式。凡是破坏了限度——亦即,正义——的人,都将被看似无力的语言拖拽到法庭上受审。它要求追问此人的责任,并向他处以最高的考验的判决:它带着嘲讽和笑声将他安排到其适当的位置。

(1969年)

詹姆斯·H. 塞特怀特译

<sup>①</sup> 编者注:这些例子由科西克在捷克文本中给出,但是它们本身不好翻译:巡警—警察(strážník—policajt)、恶棍—无赖(darebák—gauner)、加工厂—工厂主(továrník—fabrikant)、小姐—年轻的女士(slečna—frajle)、伞—寓言(deštník—paraple)。

译者另注:诚如编者所言,这些例子本身不好译,提请读者留意。

## 第二十章 哈夫利切克的 民主原则

哈夫利切克的民主概念不是一种个人信念的汇编(compilation),而是一种生活方式。成为一名民主主义者,是一种人类生存的模式,而不仅是关于这样或那样的问题的政治信念或政治立场。哈夫利切克在政治上和评判别人上犯过错误,但他从来没有停止过成为一位民主主义者。民主是一种人与之共同栖居的生活方式。哈夫利切克所创建的东西的伟大和深刻的性质应该以这种冗长的表述予以强调。在这一民主观中,有三个不可分割的组成部分:阳刚之气、冷静而不失清晰、幽默。

正如 19 世纪的任何一个人一样,哈夫利切克接受了这种信念:一切事物都有自己的无法被超越的内部限制——没有它就会掩盖其自身的存在。因此,现代派运动(Moderna movement)的进步的神话是与他无缘的。<sup>①</sup> 现代派相信不断地越界和拆除任何界限及所有的界限。男人以其阳刚之气为特征,作为他自己的尺度,而女人则以阴柔为特征。这就是为什么在哈夫利切克的世界中没有那种 20 世纪已经泛滥

---

<sup>①</sup> 编者注:现代派运动是 19 世纪末的一场捷克的文学运动。

的怪物——一个女性化的和软弱的男人,以及一个男性化的失去了风度的女人。阳刚之气是与自吹自擂和空虚的浮夸不兼容的。自哈夫利切克的时代起,有多少人已经投入了一场战斗,其间他们熬过了第一轮和第二轮,那时没有什么可失去的,然后,当真正的战斗开始时,由于没有足够的实力和真正的阳刚之气,因此失败了和认输了?阳刚之气意味着坚持度过关键性的时刻,当一切都处于危险状态的时候(连同看待处于危险状态中的一切事物以及在将有深远的影响的损失发生时的眼光)。只有在这个层面上,自吹自擂和空虚的姿态与实际行动的阳刚之气之间的差异才会表现出来。阳刚之气更不是简单的鲁莽(audacity)或者一种“去做这件事”的天真的和无法预见的意愿。哈夫利切克的阳刚之气是一个在投入战斗之前考察事物并小心谨慎因此知道他能做些什么和他可以去哪里的人的可靠性和诚实。阳刚之气不仅是软弱无力和牢骚满腹,而且也是大吵大嚷和插科打诨的对立面,这将无所畏惧与它存在的理由(raison d'être)分开,因此只是利用其虚荣心。

200

哈夫利切克的阳刚之气与明晰性,与对整个局面的感知,与其可能性和目标的视野,也与其对对手的意图和圈套的理解关系密切。既不能够看清楚情况,也不能及时辨别情况的单纯的勇气,容易落入圈套,成为自己轻信的(盲目性在本质上是思想意识的)和外来的神秘化的受害者。辨别和看透事物需要时间,但时间始终是一种风险、一次赌注,一些摆弄着所有可能的排列——赢、输,以及奉陪到底——的东西。人们根据他们如何看待时间的方式去玩:一些指望纳粹的占领永远持续的人比起那些不相信第三帝国的永恒的性质的人可以更容易地成为一个与敌合作的分子。那么,协作只是一种糟糕的时间——真正的时间,人作为一种在其布置中不能不死的存在——的计算。

在哈夫利切克看来,民主如何处理时间?在他对民主的理解中,时间既不过早发生,也不姗姗来迟,既不太早也不太晚,但总是新的,时效性不断地被领会和得以实现。这就是为什么民主是一个人的存



在,一种生活方式,人们活在此地此时。为了使人们将民主现实化为一种真正的和真实的生活方式(风格),人们不需要等待这样或那样的(伟大的,革命的)历史事件,因为民主作为人自己存在的一部分,已经是一个历史事件了。因此,一个人是不依赖于未来的奇迹的,那将从根本上改变这种情况,也不是一个周期性的痛苦的仆从(lackey)。作为一个不能不死的和独特的个体,一个人此时此地有着完全的机会——对他自己或她自己、对朋友和敌人、对生者与死者、对自然与文化带着尊重——用言行在善与恶、真理与谎言、高贵的与卑微的、美与丑之间进行区分。通过这种方式,人们能够意识到民主之为人们自己的存在的一个部分。如果一个人是一位民主主义者,那么,这个人就绝不是一个仆从:既不是带着其恐惧和奴性确认监督者和统治者的功能的仆从,也不是由于偶然的掌握权力并迫使整个世界成为他的卑躬屈膝的存在的仆从。如果一个人的民主概念不是一种单纯的观点而只是一次对话的主题,是一种生活方式,其间人们是而且将永远是忠于自己的,那么他就是一个民主的世界的活生生的开始。这个民主的世界是一个没有主人和奴隶、没有刽子手和受害者、没有傲慢的监督者和屈辱的受害者的世界。

201 政治对于哈夫利切克来说,是一个阳刚之气和性格的问题。一个不具备这些素质的人,他本人不应该投身于政治,出于对捷克国家的敬重,而是到另一个行业。

阳刚之气忠于自身,并且不会装作不需要编造(为它自己或他人)这种并不高明的虚构:某个地方有一个负责我们的最高的会计师,他会记录下我们所有的行为,在最后的审判之日他会将他们最后的积分表递交给每一个人。阳刚之气出于自己的决断而行善,并且不需要被迫去行善。它并不需要被一种地球之外的、一览无余的观察和判断人类一切活动的眼光所驱动。阳刚之气只对自己负责并出于对自己的尊重而行事。

只有一个尊重自己的人才不会屈服于腐败并且有变得诚实的勇

气。诚实是非贵族的人的(也就是人民的)荣誉,并且令他们自豪的是:谦虚。只有那个带着自尊和为了自己的良心而生活的人才不会陷入低俗与卑鄙,而是目标向上的和高贵的。

高贵的心灵也会受到恐惧的折磨,但从来都不会是一个担惊受怕的心灵。高贵会有什么样的恐惧呢?如果它不带诚实地继续下去的话,高贵将会因免遭尴尬而化为乌有。高贵因任何无聊卑劣或令人作呕而遭人唾弃,即使是在身体上,也会因蛮横无理而为人所唾弃。

然而,无论是试图通过使用道具和过去的现成的形式保存或人为地使高贵活着,还是从我们自己的时代和情境中创造一种与当前的历史条件相符的新的高贵的任何人,都只是在制造一种痉挛,一种模仿的姿态的荒谬的表现。高贵不能是一副面具,渺小、嫉妒和挖苦隐藏在它的背后。矫揉造作的高贵只是一种贪婪和贫乏的欺骗,而真正的高贵是奉献、赠予、熠熠生辉。

为了它自己的自由和救赎,高贵的心灵不需要任何人或任何东西凌驾于它之上,因为它的一举一动都关系到善。在这一灵魂自身之内,一场对话总是开始,永不结束。这场谈话有三个参与者,他们中的每一个都是相互地依存和相互地彼此尊重的:起诉人、辩护人和法官。高贵的灵魂不能忍受有任何非人的或超人的权力凌驾于它自身之上,由此它必须接受命令并等待判决。这是因为高贵的灵魂知道,这超人的代理机构只是一个沦落到某种纯粹的生物水平的人的某种真正的神秘化。这种存在假定[正像古罗马时所说的,自以为是(*sibi arrogare*)]它对一切事物都具有权利,永远是对的,有权做任何它想做的事情。

哈夫利切克的高贵包含着幽默和道德的严谨性的统一。凡是幽默的和诙谐的理性迷失的地方,每一种获得高贵的企图都只能产生空洞的姿态。幽默和笑声支持高贵,没有它们高贵会变成彻底的悲怆。高贵为自由的笑声奠定基础,否则它将跌入浅薄与无节制的玩笑之中。民主是阳刚之气和幽默的统一:在这种统一性中,民主达到了一

种高贵的状态。这样的民主拥有一种由于笑声和怀疑主义而得以缓和的悲怆的理解,并且拥有一种被阳刚之气所保护而免于快活和个人的自命不凡的幽默的理解。

我们必须在作为一种与其他的情绪交替出现的暂时的精神状态的幽默,作为一种现实的文学表现的幽默这一方面与在这个世界的一种民主的存在的一部分的那种本质性的、永久的幽默之间作出区分。这种幽默提供了一种客观地判定现实的方式和一种排除任何狂热或盲目性的方式。幽默不是一种不安的和星星点点的快活,在伤感如潮的时刻,这种快活去除了现实中的一切本质性的区别,必然沉浸在一种不可名状的胶状物或流质中。幽默深深地影响了一种熟悉性,在一种清醒的时刻,这种熟悉性将恢复其一贯的傲慢。通过笑声并带着笑声的幽默,是对人类尊严的一种确认。笑并不像挖苦那样羞辱人,也没有像恶意那样把高贵带走。相反,它本身立足于人们的社交性之中,立足于一种对人类生命有限性的共同认可之中。此外,它本身还立足于人的易错性和不完整性,而且立足于一种相互承认了的对作为一个独特的和自由的存在的他人的尊重之中。

哈夫利切克的这种个人民主建立在一个统一的整体之上,并被认为是一个统一的整体。它也是基于所有这三个元素——阳刚之气、明晰性和幽默——的相互作用之上的。在其进一步的历史的发展过程中,这一民主的观点将服从搅乱了那种原初的统一性的判决。然而,三要素中的任何一个都没有不复存在。它们只是失去了与他人的有机联系,这反过来又暴露出这种民主的片面性的和变质的危险。不带阳刚之气的幽默——其中包括可靠性和责任感——降为庸俗的玩笑和懦弱的帅克主义。所以,在这个决定性的时刻,幽默能以这样一种方式蒙蔽人的眼光,它们可以用轻率的小丑代替政治思想和政治行为。不带明晰性和清醒,以及没有思想和考虑的辛勤努力的阳刚之气,会沉沦为纯粹的勇气和自吹自擂的个人主义。最后,没有友善的幽默和真正的阳刚之气的支持,分析的头脑将离开公众论域而只能作

为一种博物馆中的展览在私人生活中生存。

(1969年)

玛丽·卡利斯塔译

## 第二十一章 欧洲左派

所谓新左派(New Left)在西欧的出现证明了传统的左派的危机和失败。被设想为一个彻底改变世界的运动的传统的左派——尤其是在它已经掌权并有机会执行其计划的那种情形下,已经有了一种具有讽刺意味的历史。陈旧的、暴戾的、霸权的、单调乏味的、头脑僵化的、狂热的和虚假的那些并未从世界上消失;相反,它已经渗透到这场运动中并且就在那里安了家。不过,传统的左派不是某个教派或某个无意义的群体,而是一种运动。新生的力量和复兴的力量周期性地出现在这场运动内部。它们回到了这场运动的源头,也就是说,至其革命性和解放的目的,进而它们更新和发展了运动本身。

传统的左派和所谓的新左派内部的这两种焕发了青春的力量的是出现是危机的一种症候,而不是解决它的承诺。评判传统的左派不是根据其初衷和使命,而是根据其行为和结果,新左派满足于:传统的左派既没有废除霸权政治,也没有废除政治压迫、情感淡漠和思想狭隘(narrow mindedness)。然而,在我看来,这种新的和反叛性的运动征用“新左派”这个名字为时过早且相当不公。这些叛逆的群体还没有完全意识到问题的重要性对他们来说是压倒性的。让我们拿暴力的使用作为一个例子。无论是新左派的行动还是其理论反思都未能驱散

这种恐惧：暴力将被改造成一系列重复的和无休止的暴力行为。每一种（暴力行为）都会导致并证明另一种暴力行为是正当的，暴力将成为社会的一个永久的和无孔不入的组成部分。因此，从一开始，甚至在这场运动能充分发展之前，历史的讽刺就威胁着新左派。

因此，我想说的是真正的新左派还未存在。学生的反叛和传统左派复兴的力量可能为一个真正的新左派奠定基础，但这种可能性还没有实现。个人利益、排他性，以及缺乏开放性的陈旧的追求有害于进步的趋势并使它们隔绝和分散。因此，发生的情况是个人主义国家内部的进步运动带着不信任和某种程度的独断论看待其他国家的进步运动——不使用相同的口号或不具有相同的政治诉求。

除非它是工人和知识分子的一个联盟，否则新左派不能降生。当它认为可以承担工人阶级的作用时，知识分子欺骗了自己。它不能在那些发动和鼓舞政治运动的人与一场适当的政治运动之间作出某种关键性的区分。知识分子可以发挥某个发动并唤起行动的团体的作用，但这种作用不能替代一场适当的人民运动。否则，历史将重演，而善良的愿望将化作它们的对立面。一种能动的主体反对被动的群众将会又一次出现，受教育的教师、传教士和导师一方反对被动的学生、信徒或那些需要被保护的人，另一方将会又一次出现。

在西方很紧俏的反抗“当权派”的团体，通过他们的行动表达了“对主流思想的不认同”（nonconformity）。然而，他们不知道，他们是否受制于他们正在反抗的东西或者是他们的方案中真正的新的解放性的东西。“对主流思想的不认同”不是一种方案，它仅仅是一种衍生的方法。

一个真正的新左派，一个能带给人普遍的而不是某种有限的和排他的解放的名副其实的名字——必须考虑到：革命并不意味着永久性的换血，也不意味着社会中永久性的歇斯底里。在一定的水平下，革命经历这样一种蜕变（metamorphosis）：它仍然存在，并将继续作为永久性的换血。它将自身表现为一种在外在组织形式中的变化的

重复,这些外在的组织形式用真正的革命活动替代他们自己并假装自己是真正的革命活动。

因此,左派不得不批判旧世界的神话和思想意识,但与此同时为了不屈服于它自己的神话和思想意识,它必须在自身之内培育一种批判精神和一种不带偏见的好眼力。

《火焰》(*Plamen*)——一本文学月刊(1969年)  
日登伽·布罗德斯卡、玛丽·赫拉比克·萨马尔合译

## 第二十二章 纯粹信仰的 盲目性

往往很难区分什么是正常的而什么不是,因为,在某些时候,后者自诩为前者并被同样地接受了。正常的东西经常被指责为极端之物。然而,正常的情形跟它的反面的区别是真实的。作为一种现象,代际分歧就像对历史事件的评价中观点的分歧或者对过时的看法的抛弃一样,是正常的。不正常的是对这些正常现象的拒斥和把它们划归反常的做法。在代际之争中,“儿子们”采取攻势或质疑,而“老子们”警告他们或自圆其说,这是绝对正常的。年轻人“感恩之缺乏”与“理解”的不足,和年长者的“易怒”一样,是正常的。即使是所罗门的判决——认为从各自的角度看双方都是对的,而两者的观点在一定程度上是主观的——也是正常的。

但是,严重的问题随之而来。这似乎是一个代际争执,声称自己是“儿子们”的一方反对他们的“老子们”,成绩可能仅仅只有一种历史形式,其间历史进步了。这一进步基本上是独立于任何代际冲突的。因此,每一个代际的划分都掩盖了两个历史观点和两个历史时期之间实质上的区别:主要分界线不是画在年轻人和老年人之间,而是画在生活、行动、思想、沉思、互相联系、反思真理等等完全不同的方式



和观念之间。的确,这是正常的,认罪、悔罪、辩护和批判都是这一争执的一部分。以这种方式,一个人表达了他的关于他所处时代的经验中,他对于其所处时代的思想,他的能够回忆起其所处时代的记忆。在“老子们”的经验中,他们的想法和记忆与“儿子们”的那些是对峙的。

206 鉴于这种纠纷发生在经验、记忆、印象及个人的同情和反感、历史的或个人的主观主义领域,它掩盖了每一种观点。其本身表现为一种争论的东西并变成了某种探究,因此成为了某种历史批判的对象。关于他们自己的时代,人们知道什么和不知道什么,他们是多么的了解,他们相信什么以及他们的信仰是否被很好地安放了——所有这些抽象的因素,在一种条件下——如果它们被表达为将要解释它们的历史背景的性质的探究——将成为具体的历史事实(因此也是论据)。依他们的回忆,大多数人甚至没有迈出这第一步。他们因信仰而争辩。尽管如此,在什么情况下,信仰是人和实在之间的主要联系呢?在信仰这一方面与批判思想、不带偏见和幻想观察实在的能力的另一方面的联系是什么呢?将信息的标准和质量与历史行动的内容和意义联系在一起的是什么呢?

只要一种经验反对另一种经验,一种思想反对另一种思想,关于历史的全部思考就仍然停留在唯心主义的领域之中。这种唯心主义的倾向,这种意愿,或以唯物主义的术语来看待其所处的历史时代或以无能为力为思想提供了有趣的食粮。它表明,对于过去的和当代的历史的唯物主义的解释既不是不言而喻的,也不是自然的。历史的唯物主义解释了产生于反对各种偏见和成见的激烈斗争之中。

如果我们理解历史的唯物主义概念是一种对于神秘物、迷信和幻想的批判,一种人们所设想出的作为他们自己在其历史语境中的活动的意义与他们所起到的作用之间的对峙,我们不得不追问在真正的知识与革命的,亦即,人性化和解放性的行动之间的关系是什么?真正的知识阻碍有效的行动吗?它孕育了“哈姆雷特式”的优柔寡断吗?

它与历史实践相冲突吗？或者，仅当——人道主义的和有效性的、知识的和实践的——真理和历史的过程不断地更新并成为现实时，我们才可以言说革命的马克思主义。仅当实践为真正的知识奠定基础，仅当知识本身成为革命实践的前提条件，以及这些联系的消失对真理和历史两者而言都具有悲剧性后果时，在这个时候，这种方法才是可能的吗？

《文学报》(*Literární noviny*)1964年6月13日  
日登伽·布罗德斯卡、玛丽·赫拉比克·萨马尔合译

## 第二十三章 知识分子 与工人

当谈及知识分子与工人之间的关系时,我们经常使用常见的将社会阶级比作人体的各个部分的伊索的(Aesopian)意象。举例来说,我们喜欢将工人阶级和知识分子之间的关系比喻为双手与大脑的关系。我们也根据理论和实践的统一性来谈论它们。然而,这些比较,却是误导人的和虚假的。如果工人代表着双手而知识分子代表着大脑的话,那么工人便是没有大脑的而知识分子便是没有双手的。实际上,他们之间的关系是建立在某种相互的根本上的功能不全(insufficiency)的基础上的。每一方都执行对方的一项功能:知识分子代表工人思考,而工人则代表知识分子劳动。工人不能思考,因为知识分子是他们的大脑,知识分子不能劳动,因为工人是他们的双手。双方都坚持拥护这种反动观点的变体的残余,一些工人仍然认为知识分子并没有真正地劳动,而一些知识分子坚持认为工人只代表某种劳动力的来源。

相互的歧视和偏见也阻碍了真正重要的——工人和知识分子的革命性的政治联盟。在工人之中,知识分子要么表现为一位传教士,要么是一个马屁精。到这里,他认为他必须启蒙无知的群众,并像一

个老师对他的学生、一位教授对他的弟子、一个牧师对他的忠实信徒（它始终是一个能动的个体对于被动群众的一种关系）那样表现，或者他换位思考，并成为工人的“哥们”，带着虚假的愉悦，拍打他们的背、讲笑话、直呼他们的名字，并试图尽可能地卑躬屈膝。当然，这种奴性的一部分，是苛刻批评（bad-mouthing）知识分子们。

工人和知识分子的一种革命性的政治联盟应该建立在相互影响和对话的基础上。工人和知识分子之间的某种自然的特征，代表了两个现代的社会阶层，（他们）应该采取一种批判的方法对待一切，包括他们自己的能力。如果知识分子被迫进入不得不就它自身的不可或缺性、实用性和重要性而说服别人的位置的话，便是不正常的，在这种情况下，它就不能在社会中发挥其正常的批判性作用。工人和知识分子的革命联盟以此为前提：这两个阶级都具有大脑和双手，双方都劳动和思考。这个联盟应该创造一些政治上的新东西，这些东西可以仅作为相互接触、对话和影响的结果而得以实现。这并不意味着一个阶级将会顺应另一个阶级或仿效另一个阶级，那样的话，存在的就会是一致性，而不是联盟。如果要我简明扼要地表达这个联盟的鹄的的话，我会用革命性的智慧或明智的“革命性”（revolutionariness）这个词。

208

工人阶级和知识分子之间的相互的政治相遇与对话应该形成公众和社会生活的一个重要的组成部分：政治智慧。在政治上智慧排除了机会主义和华而不实，以及急躁情绪和浅薄。革命性的智慧与明智的革命性为反对歇斯底里和蛊惑人心、反对个人的野心和自负、反对怯懦、过于谨慎以及天下闻名的捷克式虚假和毫无创意的愉悦提供了保证。

《方向》（*Orientace*）——一本文学期刊 1968 年第 5 期  
日登伽·布罗德斯卡、玛丽·赫拉比克·萨马尔合译

## 第二十四章 对工人委员会的 一句提醒

那些要么被诱使要么被迫使拥有这些意见的人常常为过去,为所谓的前一月时期(pre-January period)<sup>①</sup>的错误和错误的意见提供油腔滑调的解释。然而,今天是谁在迫使和引诱人们呢?这个问题很自然地与工人委员会的问题联系起来。记者经常写它们,而一些政治家——以及政府——支持它们的设立。这是个非常重要的问题,即通过它工人参加工厂管理的工人委员会,正遭受缺乏远见卓识——我国著名的和症状性的疾病。我想知道如果工人委员会被创立,谁将会因为所有的问题和不足而被指责,但一段时间后,正如它们今天有时被观察到的那样,它们并非是一种医治所有的经济弊病的灵丹妙药已经变得明显了。当他们不是这种凭借大量的工人参加工厂管理的工具,而是它的一个不产生影响的齿轮或一个其主要兴趣在于谋求和分配利润而非工厂的管理的人的群体的情形已经变得显而易见的时候,谁会受到指责呢?那么工人委员会的发起人会发现他们今天应该已经知道了的东西吗?

---

<sup>①</sup> 编者注:这一时期指杜布切克和他的改革团队上台执政之前。

强调民主要求责任是正确的,但为某个人的观点承担责任也是必需的。那些公布自己的意见并为它们的实施而努力的人也应该确保他们的意见已经是预先经过深思熟虑的并能应对所有可能的反对意见和不测的。让我们这样说吧:我们不断地被半生不熟的概念和半真半假的陈述充斥着,如果依照这些东西行动,通常会导致失望、困难和损害。然而,没有人,追问没有充分地、深刻地或足够多的批判地思考它们的那些观念的发起人产生出怎么样的责任。

在任何工人委员会建立前,普通公众应该非常了解它们。关于它们的职权范围和限制的公共辩论将是有益的。这样的讨论特别应该澄清以下问题。第一,工人委员会真的是直接民主的范例吗?如果我们不想把问题复杂化,并引入歧途的讨论,极少的人应坚持直接民主的概念的传统含义。这意味着,特许经营权持有者行使它无须任何中介。然而,工人委员会是建立在代表制和选举制原则的基础上的:工人选出代表参加委员会。这是间接的,不是直接的民主政治。第二,工人委员会的支持者们意识到了通过政令自上而建立的危险了吗?他们知道这些委员会还没有为工人所关注吗?这些委员会并未反映一种草根的人民运动,它们的出身削弱了它们的使命。我们只能希望,它们成立后,工人委员会将成为能动参与的主体。今天,在工人之中,他们对这些委员会没有太多的兴趣和热情,也许是因为没有人清楚地并充分地向他们解释过这件事。第三,支持者们知道工人委员会可能会堕落并仅仅成为正式的摆设吗?他们有没有将这种危险加以考虑呢?他们分析了其他国家的经验,(它们是)多元民主的,因而给人的印象就是工人委员会与政治民主没有关联吗?据他们说,我们可以鼓吹要么委员会,要么民主而不是两者兼具。这要我们置身世外地去分析一种有效的和起作用的社会主义民主的结构和体制,以便我们可以负责任地说在没有政治民主或工人委员会的情形下,社会主义民主能否存在。

总之,我要说的是,我们支持工人委员会。然而,我们想要表明,

我们的建议,事先就必须是彻底周密地构想出来的和深思熟虑的。

《火焰》(*Plamen*)——一本文学月刊 1968 年 8 月  
日登伽·布罗德斯卡、玛丽·赫拉比克·萨马尔合译

## 第二十五章 唯一的机会—— 与人民联合<sup>①</sup>

(1968年11月在捷克共产党中央委员会的一次会议上发表的讲话)

我们的行动命中注定是不一致的。我们是工人阶级的政治团体，但是，在我们的讨论中，我们很少把工人的意见和利益考虑进去。我们既没有尊重他们的期望，也没有尊重他们的要求。我们的讨论往往类似于一个封闭的教派，只在我们自身的对立情绪上为人所注意，在声望和不加注意的个人斗争上发生冲突。我们忘记了工人阶级、合作社的农民、知识分子以及青年——没有这些芸芸众生，我们的政治努力就会变得毫无意义。看起来好像来自维索恰尼(Vysočany)到格拉德诺(Kladno)，来自东斯洛伐克钢铁厂的，来自俄斯特拉发(Ostrava)的意见(voices)不能进入这个大厅。看起来好像我们不知道，在数以百计的决议中我们的工人要求一种[1968年]后一月(post-January)的改革开放政策的复兴。我们是自称为马克思主义和列宁主义的政党的政治团体。不过，在这里只有运用一种对于能动的历史力量、阶级关系、社会形态(social configurations)和权力利益的马克思主义的分析

---

① 捷克文原名为《唯一的救赎——与人民联合》(“Jediná záchrana—spojenectvís s lidem”)。——译者注



的有限的尝试。这种分析可以帮助我们理解和解释特定的政治团体和政党的作用、倾向与个性特征。相反,我们目睹了一种情况——像(20世纪)50年代的那样——在那里,人们在阴谋诡计以及外国情报机构和神秘的国内与国外导演的行动中找寻当前的历史事件的原因和驱动力。

212 我们是最高的政治机构,我们的工人和市民期望它成为先进的政治分析的一个中心以及精辟的与深刻的政治思考的典范。然而,我们的工人会令人大大失望,如果他们听到我们的讨论——其中当前形势的分析和我们不远的过去的澄清为陈词滥调和关于阴谋诡计的阴险故事或轻率的言行所代替——的某些部分的话。后一月的发展得以相当粗略地描述——积极品质的一面和消极品质的另一面。这一路线导致了这种看法:在捷克斯洛伐克 1968 年 1 月后发展的主要的政治力量——或者甚至是唯一的——是阻碍了我们的政治派别中的要么极右翼,要么极左翼的极端的政治团体。

因此,后一月的发展的基本性质和意义全都丧失了的这种观点,也就不足为奇了。(它)给人的印象是整个时期都被描绘成一系列孤立的行动、失误、艰难和一些局部的成就,以及已发生在共产党中央委员会的会议上的这些天的历史。在我看来,这种方法的主要弊端是它为了支持小的偏差、艰难和极端的東西而忽略了本质性的东西,它只见树木不见森林。我们正在忘记最重要的和主要的政治力量——工人阶级和共产党。捷克斯洛伐克 1968 年 1 月后的历史,首先是工人阶级的历史——其政治复兴,其不断增长的自我意识,以及其作为一个政治主体确立的历史。与此同时,它也是工人阶级、农业劳动者、知识分子和青年之间的联盟的某种复杂的构造的历史。

对 1968 年 1 月后捷克斯洛伐克的政治发展的历史分析将不得不揭示出在极端与失误、沧桑与幻想、误区与阴暗纠结的背后我们的现代史的一个新的根本的方向。什么是我们的后一月发展的基础? 我们需要坚持什么? 什么必须进一步发展? 这种发展的基础是工人阶

级自身的转型。我们绝不能忘记,工人阶级在前政权——一个创造并将这种被动性确认为其存在的一个条件的政权——期间,在政治上是被动的。形式主义、官僚统治、管理的指令方法等等——所有这些同时是工人的政治被动性的结果和前提条件。我们可以说,在社会领域和政治领域,我们的后一月的历史可被描述为已经成为一个真正的政治主体的工人阶级的一个革命性和社会主义的转变的时期。这种转变使得它能够恢复和加强与农业劳动者、知识分子和青年的联盟。

1968年1月后,工人阶级,这个由于被官僚统治方法操控而曾经是一个被动的和政治上冷漠的群体,已逐渐成为一种积极的、主要的政治力量。它是这样一种力量:它是国有企业的集体所有者,不只想要在其间工作,而且要管理它们。它也希望以一种新的方式指导和管理整个社会。一方面,共产党是工人阶级的这种转变的手段,而在另

213

一方面,由于这一转变,党正在改变其工作形式和政治领导的方法。因此,出现在我们党内的危机的时刻发生了,因为它的许多官员已经习惯了建立在工人和人民的操纵的基础上的一定的工作作风和管理作风。这些官员认为,人们应该只得到自上层分发的数量有限的信息,他们想要人们按照预定的思维和行为的图式化模式行事。

然而,捷克斯洛伐克1968年的发展已证明,没有言论自由和信息自由,工人阶级不能在社会主义中实现其政治领导作用。因此,这一同样的工人阶级已经表明,它能够依据其自身解释信息。捷克斯洛伐克的工人阶级的政治发展这一质的转变在我们党的工作作风中也必定会带来相应的质的改变。

工人阶级和知识分子之间的冲突是一种虚假的冲突,(这种冲突)主要由前政权人为地挑起。这种煽动的目的不仅是要煽动一个社会群体与另一个社会群体之间的冲突,而且同时也是对智慧、对批判性思维的攻击,并且——简而言之——是对工人阶级本身的智力的攻击。这种被导演的人为的和虚假的冲突首当其冲的是对付工人。对知识分子——亦即,攻击智力和智慧——的冲击并非偶然,与此同时,

它也是最多样化的倒行逆施的态度——譬如反犹主义、大众精神病等等——的复兴。迷信、偏见和怨恨被同时组织起来，结成一个黑暗的同盟，双方都秘密地和公开地反对知识分子与工人之间一种可能的联合，并攻击智慧。

在过去，各种统治阶级和剥削阶级将他们自己的特性带入政治，并将它们擢升到根本的政治美德的地位。涉足政治意味着成为诡计多端的、工于心计的和飞扬跋扈的等等那些东西。工人阶级和普通的劳动人民为政治带来的新东西是什么呢？工人、农业劳动者、青年和知识分子的革命政治联盟应建立在相互对话的基础上。每一个群体都应将某些独一无二的和特殊的東西带入他们的相互关系之中。作为一个整体，这一联盟在政治上创造了新的东西，这些东西是劳动人民对政治的历史性贡献。社会生活和政治生活的一个重要组成部分——**革命性的智慧**——是并且应该以工业和农业劳动者、青年和知识分子之间的相互政治接触及对话的方式被创造。这一革命性的智慧应该成为工人阶级带给政治的基本特质。它也应该废除过去的政治的典型特征。政治上的革命性的智慧排除机会主义和狡诈，连同急促与肤浅。革命性的智慧和明智的革命应该成为反对歇斯底里与煽动，反对野心及个人的虚荣心，反对谨慎、天真和幻想的一种保证。

1968 年 1 月后捷克斯洛伐克的发展代表了一种试图消除社会变形并创建一种建立在马克思、恩格斯、列宁的思想基础上的社会主义的复兴的进程。众所周知，对马克思和恩格斯而言，社会主义意味着三种革命和三种解放。首先，是一种消灭了人对人的剥削的阶级解放和社会解放，这为社会主义社会奠定了基础。其次，它代表着一种废除了统治的和被统治的、特权的和没有权利的那些人，完全的革命和二等公民之间的社会分裂的政治解放和道德解放。它创造了一个所有的公民都拥有完全的和平等的权利的社会主义社会。第三种类型由国家的解放所代表，在此之后，不该有统治别国的国家和受控于别国的国家，再没有特权国家和次等国家，再没有超级大国也没有“小”

国。这种解放使国与国之间一种基于平等、相互尊重和主权的新的邦交成为可能。

如果主权被描述为社会主义的国际主义的反面,或者如果一种对于民族的和国家主权的正义的捍卫被谴责为民族主义<sup>①</sup>,这显然是一种误解。作为人类的彻底解放的社会主义包括剥削、政治压迫和政治特权的废除。它不允许一个国家对另一个国家的无上权威,也不允许另一个国家对一个国家的主权权利的限制。每一种政治领导都必须基于真正的政治力量。当前真正的政治力量由政治上成熟和活跃的工人阶级组成,其态度和意见在前面所提到的决议中都有所反映。在党和国家之间的联合的任何进一步的积极发展的先决条件是中央委员会,特别是政治领导,必须得到代表着劳动人民的社会主义联合的核心和主要力量的工人阶级的支持。这种领导也必须为愿意延续1968年1月之后的政治时期的具体行动所证明。如果发生这种情况,那么要保持并进一步发展的党和人民的联合的必要条件就会出现。在这种情况下,中央委员会因任何理由而忽略这种真正的力量的话,它就会冒着失去未来的全部现实的支持的风险,当前全部的忠诚于后一月的发展的公告将会成为一句空话。那么在党——或者,更确切地说,党的领袖——一方与工人阶级和人民另一方之间的一种致命的分裂就会变成一种现实的可能性。那么党的领导就会失去其真正的革命性和社会主义的支持,并将会坠入一种社会的真空和孤立。在那一刻,一个阴影会传遍我们国家各地——一个不祥的阴影宣告了一种非

215

(1968年11月)

玛丽·卡利斯塔译

<sup>①</sup> 为那些读得快的人作的脚注：“在这些文字中的话,存在着讽刺。”

## 科西克著述文献选目<sup>①</sup>

[1] 卡莱尔·科西克:《道德的二律背反》(“Antinomie morálky”),《火焰》1964年第9期。这篇文章是以意大利文发表于期刊《马克思主义评论》(*Critica Marxista*)1964年第3期上的一个更完整的版本的重印,它得自科西克在罗马的一次国际会议上的讲话。塞尔维亚-克罗地亚语版名为《辩证法的道德与道德的辩证法》(“Dijalektika morala i moral dijalektike”),收入科西克:《辩证法的危机》(*Dijalektika krize*, Belgrade: NIP Mladost, 1983)。

[2] 卡莱尔·科西克:《捷克问题与欧洲》(专论)[“Česká otázka a Evropa (stručné teze)”],从科西克处获得的油印本。

[3] 卡莱尔·科西克:《捷克问题与欧洲》(第二版)[“Česká otázka a Evropa (second version)”],从科西克处获得的手稿复印件。

[4] 卡莱尔·科西克:《捷克的激进民主:19世纪捷克的意识形态纷争的历史贡献》。(*Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů české společnosti 19. století*. Praha: Státní Nakladatelství

---

① 这份文献选目主要用于标示本文集中的文章之出处,因为其中涉及大量捷克文,中译者本人对之毫无把握,但是,为了便于中文读者阅读,中译者还是勉力将篇名或书名译出,文献相关信息作保留原文处理,以供读者了解和查阅之便。特提请读者留意。——译者注

Politické Literatúry, 1958.)

[5] 卡莱尔·科西克编:《捷克的激进民主派》[*Čeští radikální demokraté. (Výbor politických statí)*. Prague: Státní Nakladatelství Politické Literatúry, 1953], 带有科西克所写的一篇序言。

[6] 卡莱尔·科西克:《作为哲学的哲学史:捷克民族历史上的哲学》。(*Dějiny filosofie jako filosofie: Filosofie v dějinách českého národa*. Prague, 1958.)

[7] 卡莱尔·科西克:《具体的辩证法:关于人与世界问题的研究》。(*Dialektika konkrétního: Studie o problematice člověka a světa*. Prague: ČSAV, 1966.) 《具体的辩证法》(*Dialektika konkrétního*) 的英译本是 *Dialectics of the Concrete*。(Translated by Karel Kovanda with James Schmidt. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 512; Synthese Library, vol. 106 Dordrecht/Boston: D. Reidel, 1976.)

[8] 卡莱尔·科西克:《辩证法的危机》。(*Dijalektika krize*. Translated and with an Afterword by Aleksander Ilić. Belgrade: NIP Mladost, 1983.) 这是科西克于1961年至1969年之间所写的一本文集。 232

[9] 卡莱尔·科西克:《1513年12月10日的信》(“Dopis z 10. prosince 1513”), 手稿, 1967年。

[10] 卡莱尔·科西克:《欧洲左派》。[(“Evropská levice.”) *Plamen* (April 1969).]

[11] 卡莱尔·科西克:《哲学与文学史》。[(“Filosofie a dějiny literatury.”) *Plamen* 4 (1961).]

[12] 卡莱尔·科西克:《哈谢克与卡夫卡, 或怪诞的世界》。[“Hašek a Kafka neboli groteskní svět.” *Plamen* 6 (1963). Also in English in *Cross-Currents* (Ann Arbor, Mich.), 2, and, in *Telos* 23 (Spring 1975).] 塞尔维亚-克罗地亚语版收入《辩证法的危机》(*Dijalektika krize*)。

[13] 卡莱尔·科西克:《黑格尔与我们的时代》。[(“Hegel a naše

doba”) *Literární noviny* (Prague), 17 November 1956. ]

[14] 卡莱尔·科西克:《意识形态幻觉与政治假象》。 (“Ideologické zdání a politická imaginace”) 手稿, 1969 年。

[15] 卡莱尔·科西克:《幻想与现实主义》。 [ (“Iluze a realismus”) *Literární listy* (Prague) 1 (1968). Serbo-Croatian version, “Iluze i realizam,” in *Dijalektika krize*. ]

[16] 卡莱尔·科西克:《个人与历史》。 [ (“Individuum a dějiny.”) *Plamen* (October 1966) English version, “The Individual and History,” given as a speech at the University of Notre Dame (USA). Published in *Marx and the Western World*, edited by N. Lobkowitz, University of Notre Dame Press. Notre Dame/London, 1967. ]

[17] 卡莱尔·科西克:《知识分子与工人》。 [ (“Intelektuál a dělník.”) *Orientace* 5 (1968). ]

[18] 卡莱尔·科西克:《唯一的救赎——与人民联合》。 [ (“Jediná záchrana—spojenectví s lidem.”) Speech given at a session of the Central Committee of the Czech Communist party in November 1968. ] 手稿。

[19] 卡莱尔·科西克:《年轻人与死亡》 (“Jinoch a smrt”)。手稿写于 1969 年 1 月。

[20] 卡莱尔·科西克:《历史的终结与最后的人》。 [ (“Konec dějin’ a šaušpíler.”) *Lettre Internationale* 12 (Spring 1994). ]

[21] 卡莱尔·科西克:《社会主义与现代人的危机》。 [ (“Krize moderního člověka a socialismus.”) *Plamen* 9 (1968). Speech given in Zurich and Frankfurt am Main in June 1968. Serbo-Croatian version, “Kriza modernog čoveka i socijalizam,” in *Dijalektika krize*. ]

[22] 卡莱尔·科西克:《文化反对虚无主义》。 [ (“Kultura proti nihilismu.”) *Literární noviny* (1964). ]

233 [23] 卡莱尔·科西克:《马基雅弗利与马基雅弗利主义》。

[ (“Machiavelli a machiavellismus.”) *Plamen* 2, 3 (1968). Roundtable discussion with the editors of *Plamen* in which the following people participated: Lubomír Sohor, Josef Macek, Petr Pithart, and František Šamalík. Serbo-Croatian version, “Tri zapažanja o Makijaveliju,” in *Dijalektika krize*. ]

[24] 卡莱尔·科西克:《言语与沉默》(“Mluvení a mlčení”)。手稿,1967年。

[25] 卡莱尔·科西克:《我们当前的危机》。[ (“Naše nynejší krize.”) *Literární listy* (Prague), April 11-May 16, 1968. Excerpts in English appear as “Our Present Crisis” in Oxley, *Czechoslovakia: The Party and the People*. Serbo-Croatian version, “Naša sadašnja kriza,” in *Dijalektika krize*. ]

[26] 卡莱尔·科西克:《德国妇女玛丽安·法比安诺娃与纳粹受害者》。[ (“Němka Marianne Fabianová a oběti nacismu.”) *Tvar* 12, 1994 (June 16, 1994), Part I; 13, 1994 (June 30, 1994). ]

[27] 卡莱尔·科西克:《聂鲁达之谜》。[ (“Nerudovská hádanka.”) *Plamen* 8 (1961). Serbo-Croatian version, “Nerudina zagonetka,” in *Dijalektika krize*. ]

[28] 卡莱尔·科西克:《无可替代的民俗文化》。[ (“Nezastupitelnost národní kultury.”) *Literární noviny* (Prague), 1967. Serbo-Croatian version, “Nezamenljivost narodne kulture,” in *Dijalektika krize*. ]

[29] 卡莱尔·科西克:《关于审查制度与意识形态》。[ (“O cenzuře a ideologii.”) *Divadelní noviny* (March 26, 1969). ]

[30] 卡莱尔·科西克:《关于捷克问题》。[ (“O české otázce.”) *Literární listy* (Prague), 1969. Serbo-Croatian version in *Dijalektika krize*. ]

[31] 卡莱尔·科西克:《哈夫利切克的民主原则》(“O Havlíčkově demokratismu”)。手稿,1969年。



[32] 卡莱尔·科西克:《关于真理与恐惧的话》。[ (“O pravdě a strachu ze slov.”) Discussion held at Charles University in Prague, June 1968. ]手稿。

[33] 卡莱尔·科西克:《关于笑》。[ (“O smíchu”) Supplement to a roundtable discussion. Discussion in the editorial office of *Plamen* on 5 June 1969, in which the following persons participated: František Červinka, Iva Janžurová, Miloš Kopecký, Milan Morávek, Ivan Vyskočil. The discussion was entitled: “Laughter and Liberation.” It was led by the unforgettable František Červinka, who opened with the sentence: “humor is a very important matter and an important problem.” The record of this discussion was never published due to the fact that the publication of *Plamen* was forbidden in June 1969. ]手稿, 1969 年。

[34] 卡莱尔·科西克:《布拉格的另一个汽车站》。[ (“Praha má další autobusové nádraží.”) *Plamen* (August, 1961). ]

234 [35] 卡莱尔·科西克:《妄想和社会主义》。[ (“Přeludy a socialismus.”) *Literární noviny* (Prague), 9, 16 March 1957. ]

[36] 卡莱尔·科西克:《言语的嘲笑》。(“Řeč se vysmívá”)手稿, 1969 年。

[37] 卡莱尔·科西克:《理性与良心》。[ (“Rozum a svědomí.”) *Literární listy* (Prague), March 1, 1968. Speech by Kosík at the Fourth Congress of Czechoslovak Writers, which was held June 27-29, 1967, in Prague. This speech was used to inaugurate the newspaper, *Literární listy*. Reprinted in English in Oxley, *Czechoslovakia: The Party and the People*. Serbo-Croatian version, “Razum i savest,” in *Dijalektika krize*. ]

[38] 卡莱尔·科西克:《糟糕的笑话》。[ (“Špatny vtip.”) Talk given at a Prague youth rally, January 1969. ]摘自一段盒式录音, 做了一些润色。手稿。

[39] 卡莱尔·科西克:《格蕾特·萨姆沙的世纪》。[ (*Století*

*Markety Samsové*) Prague: Český Spisovatel, 1993. ]

[40] 卡莱尔·科西克:《取代已知的真相》。[ (“Stůjte v poznané pravdě.”) Talk at a youth rally in March 1968 in Prague. *Tribuna otevřenosti* (March 1968). ]

[41] 卡莱尔·科西克:《帅克与布古利马或暴力导致的疯狂》 (“Švejk a Bugulma neboli posedlnost násilím”)。手稿,1969年。

[42] 卡莱尔·科西克:《阶级和社会的真实结构》。[ (“Třídy a realná struktura společnosti.”) *Filosofický časopis* 5 (1958): 721-33. ]

[43] 卡莱尔·科西克:《语词的分量》。[ (“Váha slov.”) *Plamen* 4 (1969). Serbo-Croatian version, “Težina reči,” in *Dijalektika krize*. ]

[44] 卡莱尔·科西克: “Věk predvadvosti.” 手稿,1967年。

[45] 卡莱尔·科西克:《弗拉斯塔·玛霍瓦》 (“Vlast Máchova”)。手稿,1967年。

[46] 卡莱尔·科西克:《纯粹信仰之盲视》。[ (“Zaslepenost uhlířské víry.”) *Literární noviny* (Prague), June 1964. ]

[47] 卡莱尔·科西克:《明天在我们手中》。[ (“Zitřek je v našich rukou.”) *Literární noviny* (Prague), January 4, 1958. ]

# 人名索引

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

## A

Arnold, Emanuel 伊曼纽尔·阿诺德 150,227

St. Augustine 圣·奥古斯丁 126

## B

Bacon, Frances 弗兰西斯·培根 106

Bukharin, Nikolai 尼古拉·布哈林 188,229

## C

Čapek, Josef 约瑟夫·恰佩克 149

Čapek, Karel 卡莱尔·恰佩克 31,221

Červinka, František 弗兰基谢克·切尔文卡 102,183

Chernyshevsky, Nikolai G. 尼古拉·G. 车尔尼雪夫斯基  
144,227

Comenius 夸美纽斯 31,89,92,221

Condorcet 孔多塞 38,58

## D

Diderot 狄德罗 67,84

Dostoevsky, Fyodor M. 费奥多尔·M. 陀思妥耶夫斯基

78, 153, 187, 192

Durych, Jaroslav 雅罗斯拉夫·杜里赫 89

## E

Eisner, Pavel 帕维尔·艾斯纳 198

Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯 214, 222

Erasmus 伊拉斯谟 79, 103

## F

Filla, Emile 埃米尔·费拉 149

Frič, Josef 约瑟夫·弗里奇 102, 224

Fučik, Julius 尤利乌斯·伏契克 118, 121, 225

## G

Girard, René 勒内·基拉尔 70, 223

Goethe, Johann W. 约翰·沃尔夫冈·冯·歌德 42, 125

Gramsci, Antonio 安东尼奥·葛兰西 21, 22, 32 - 34, 220

Grégr 格雷格尔 120

Grillparzer, Franz 弗朗茨·格里尔帕策 155 - 157, 165, 227

## H

Halas, František 弗兰基谢克·哈拉斯 149, 227, 229

Hašek, Jaroslav 雅罗斯拉夫·哈谢克 77 - 78, 81 - 93, 95, 97 - 99, 152, 155, 223

Havel, Václav 瓦茨拉夫·哈维尔 113 - 116, 224

Havlíček, Karel 卡莱尔·哈夫利切克 28 - 31, 103, 107, 109, 112, 117, 144, 150, 154, 157, 158 - 159, 161, 164, 165, 196, 199 - 202, 220, 224, 229

Hegel, Georg F. 乔治·威廉·弗里德里希·黑格尔 38, 58, 66, 67, 123, 125, 126, 130, 151, 158, 161, 173

Heidegger, Martin 马丁·海德格尔 42, 168, 195, 227

Heine, Heinrich 海因里希·海涅 103

236

Herder, Johann G. 约翰·G. 赫尔德 142

Herzen, Alexandr 亚历山大·赫尔岑 144, 227

Hofmannsthal, Hugo von 胡戈·冯·霍夫曼斯塔尔 157, 158

Hölderlin, Friedrich 弗里德里希·荷尔德林 125, 158, 225

Hus, Jan 扬·胡斯 31, 142, 219

Husserl, Edmund 埃德蒙德·胡塞尔 42

## J

Janžurová, Iva 伊娃·扬祖洛娃 183

Jesenská, Milena 米莲娜·杰森斯卡 152

Jünger, Ernst 恩斯特·云格尔 42

Jungmann 容曼 150

## K

Kafka, Franz 弗朗茨·卡夫卡 77, 78, 85, 86, 152, 223

Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德 38, 58, 64, 157

Kierkegaard, Søren 索伦·克尔恺郭尔 78

Kodaj 科戴 181, 182, 229

Komenský, Jan Amos 扬·阿姆斯·考门斯基 (见夸美纽斯<sup>①</sup>)

Konrad, Kurt 库尔特·康拉德 102, 224

Kopecký, Miloš 米洛斯·科佩基 183

Kundera, Milan 米兰·昆德拉 103, 224

## L

Laube, Heinrich 海因里希·劳贝 165

Lenin 列宁 7, 8, 21, 22, 90, 95, 131, 222

Lukács, György 格奥尔格·卢卡奇 6, 22, 90, 131, 174, 220, 226, 228

Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡 21, 22, 90, 220, 224

<sup>①</sup> 此处从傅任敢先生所译。——译者注

**M**

- Mácha, Karel H. 卡莱尔·H. 马哈 103, 148, 150, 158, 223, 225  
 Machiavelli 马基雅弗利 32 - 34, 96, 105 - 107  
 Mandeville 曼德维尔 67  
 Marx, Karl 卡尔·马克思 1, 6, 8, 38, 58, 64, 66, 68, 70, 72, 103, 112, 127 - 128, 132, 134, 143, 144, 156, 188, 218, 222, 226  
 Masaryk, Tomas 托马斯·马萨里克 ix, 22, 28, 31, 95, 102, 106, 166, 218

Montesquieu 孟德斯鸠 158

Moravec 莫拉韦茨 188

Morávek, Milan 米兰·莫拉韦克 183

More, Thomas 托马斯·莫尔 192

**N**

Nejedlý, Zdeněk 兹德涅克·聂耶德里 102, 224

Němcová, Božena 波热娜·聂姆科娃 150

Neruda, Jan 扬·聂鲁达 117 - 121, 225

Nezval 奈兹瓦尔 121

Nietzsche, Friedrich W. 弗里德里希·W. 尼采 161, 195

Novomeský, Laco 拉佐·诺沃麦斯基 5, 103, 224

**P**

Palacký, František 弗兰基谢克·巴拉茨基 10, 28, 29, 102, 107, 111, 112, 149, 154 - 158, 165, 167, 179, 219, 220

Pascal, Blaise 布莱兹·帕斯卡尔 69

Pekář, Josef 约瑟夫·佩卡 102, 224

Plekhanov, Georgi 格奥尔基·普列汉诺夫 63, 222

Pushkin 普希金 157

**R**

Rathenau, Walter 瓦尔特·拉特瑙 42, 174

Rilke, Rainer M. 莱内·M. 里尔克 168

Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭 69,70,103

**S**

Sabina, Karel 卡莱尔·萨宾娜 144,227,229

Sauer, H. G. H. G. 绍尔 102

Scheler, Max 马克斯·舍勒 70,170

237 Schelling, Friedrich 弗里德里希·谢林 50,125,127 - 129,  
158,225,226

Schiller, Friedrich 弗里德里希·席勒 125,225

Schlegel, Friedrich 弗里德里希·施莱格尔 158,228

Sommer 索姆 103,224

Stendhal 司汤达 69,70

**T**

Tatarka, Dominik 多米尼克·塔塔尔卡 103,224

**V**

Vančura, Vladislav 弗拉迪斯拉夫·万楚拉 190

Vyshinsky, Andrey 安德烈·维辛斯基 188,229

Voltaire 伏尔泰 103

Vyskočil, Ivan 伊万·维斯科切尔 103,183,224

**W**

Weber, Max 马克斯·韦伯 153,227

**Z**

Zhdanov 日丹诺夫 188

## 编者简介

詹姆斯·塞特怀特是俄亥俄州布拉夫顿市布拉夫顿大学(Bluffton College)的历史和政治学副教授。他在华盛顿州西雅图市的华盛顿大学获得了硕士学位(1975年)和博士学位(1982年)。他的硕士学位是东欧研究,而他的博士学位是一个题为《东欧的社会思想史》的跨学科的荣誉项目。《形形色色的马克思主义人道主义:战后东欧的哲学修正》(*Varieties of Marxist Humanism: Philosophical Revision in Postwar Eastern Europe*)是他的出版物之一。他在东欧生活了多年,并以几种斯拉夫语工作。在本书的编写工作中,他与科西克教授合作密切。





## 国外马克思主义研究文库·东欧新马克思主义译丛

### 近期出版书目

- 1.《日常生活》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 2.《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》  
[南]米哈伊洛·马尔科维奇,加约·彼得洛维奇 编
- 3.《法国大革命与现代性的诞生》 [匈]费伦茨·费赫尔 编
- 4.《当代的马克思——论人道主义共产主义》  
[南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 5.《激进哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 6.《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》  
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 7.《卢卡奇再评价》 [匈]阿格妮丝·赫勒 主编
- 8.《超越正义》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 9.《后现代政治状况》 [匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 著
- 10.《理性的异化——实证主义思想史》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 11.《马克思主义与人类学——马克思哲学关于“人的本质”的概念》  
[匈]乔治·马尔库什 著
- 12.《语言与生产——范式批判》 [匈]乔治·马尔库什 著
- 13.《现代性能够幸存吗?》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 14.《从富裕到实践——哲学与社会批判》 [南]米哈伊洛·马尔科维奇 著
- 15.《经受无穷拷问的现代性》 [波]莱泽克·科拉科夫斯基 著
- 16.《走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集》  
[波]莱泽克·科拉科夫斯基 著

- 17.《历史与真理》 [波]亚当·沙夫 著
- 18.《美学的重建——布达佩斯学派论文集》  
[匈]阿格妮丝·赫勒,费伦茨·费赫尔 编
- 19.《人的哲学》 [波]亚当·沙夫 著
- 20.《社会主义的人道主义——布达佩斯学派论文集》  
[匈]安德拉什·赫格居什等 著
- 21.《被冻结的革命——论雅各宾主义》 [匈]费伦茨·费赫尔 著
- 22.《马克思主义与社会主义》 [南]普雷德拉格·弗兰尼茨基 著
- 23.《道德哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 24.《个性伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 25.《历史理论》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 26.《作为群众运动的法西斯主义》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 27.《具体的辩证法——关于人与世界问题的研究》  
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 28.《作为社会现象的异化》 [波]亚当·沙夫 著
- 29.《现代性的危机——来自 1968 时代的评论与观察》  
[捷]卡莱尔·科西克 著
- 30.《人和他的世界——一种马克思主义观》 [捷]伊凡·斯维塔克 著
- 31.《二十世纪中叶的马克思——一位南斯拉夫哲学家重释卡尔·马克思的著作》  
[南]加约·彼得洛维奇 著
- 32.《马克思主义与人类个体》 [波]亚当·沙夫 著
- 33.《国家与社会主义——政治论文集》 [匈]米哈伊·瓦伊达 著
- 34.《马克思主义的人道主义与实践——实践派论文集》  
[美]格尔森·舍尔 编
- 35.《碎片化的历史哲学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著
- 36.《一般伦理学》 [匈]阿格妮丝·赫勒 著