



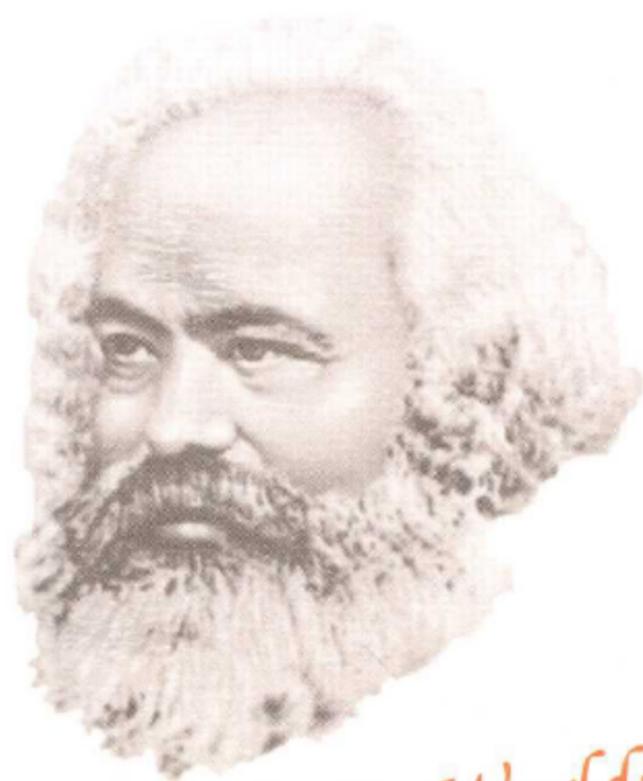
国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

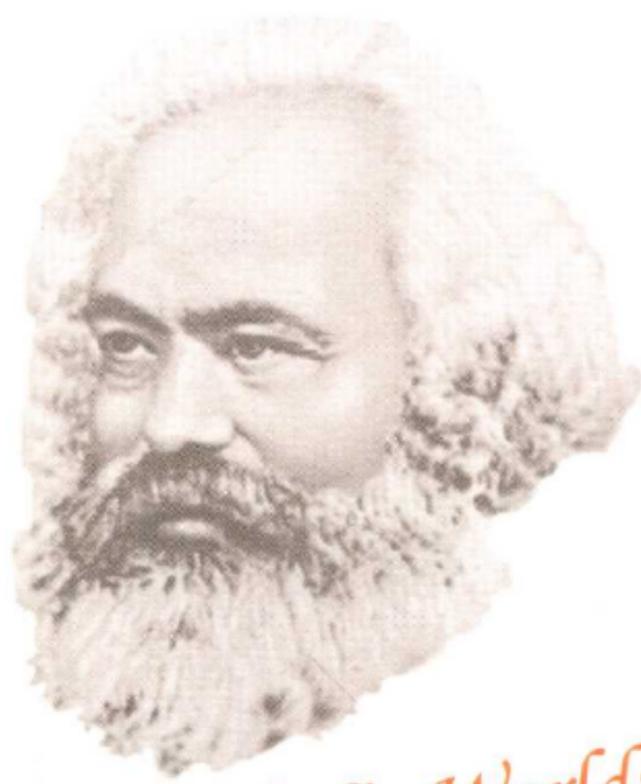
人和他的世界 ——一种马克思主义观

[捷克斯洛伐克]伊凡·斯维塔克 著 ● 员俊雅 译



*Man and His World:
A Marxian View*

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*Man and His World:
A Marxian View*

ISBN 978-7-81129-865-9



9 787811 298659 >

定价：41.00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

人和他的世界

——一种马克思主义观

[捷克斯洛伐克]伊凡·斯维塔克 著 ● 员俊雅 译

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

人和他的世界：一种马克思主义观 / (捷) 斯维塔克著；员俊雅译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015.5

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 865 - 9

I. ①人… II. ①斯… ②员… III. ①世界观 - 研究
IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 013854 号

MAN AND HIS WORLD; A MARXIAN VIEW, Translated by Jarmila Veltrusky, Dell Publishing Co., Inc., New York, 1970

Copyright© Ivan Svitak

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

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

本书中文简体字版翻译权由中国文字著作权协会代理。

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

人和他的世界——一种马克思主义观

REN HE TA DE SHIJIIE——YIZHONG MAKESI ZHUYIGUAN

[捷克斯洛伐克]伊凡·斯维塔克 著

员俊雅 译

责任编辑 林召霞 罗 艺
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 15.75
字 数 180 千
版 次 2015 年 5 月第 1 版
印 次 2015 年 5 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 865 - 9
定 价 41.00 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

◀◀ Man and His World:

A Marxian View

谨以此献给相信具有人道面孔社会主义理念的马克思主义人道主义者

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

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

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

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

马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

一、丛书的由来

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

马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文^②,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也是不利

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

^② 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《论共产主义运动的若干问题》,奚戚等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继锋:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

的。应当说,过去 30 年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在 20 世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和

以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的 20 世纪 70、80 年代之后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2015 年,“译丛”预计出版 40 种,“理论研究”丛书预计出版 20 种,整个翻译和研究工程将历时多年。

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

二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从 20 世纪 60 年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们

进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在对东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—2010)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重

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

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大

林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接

地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布

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

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者

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

在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下：

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

学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

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

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

其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

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

缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的

系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学

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

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

问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述；四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化，对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述，并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言：“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现，进而，人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

其二，对社会主义理论和实践、历史和命运的反思，特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题，因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲，西方马克思主义理论家和 20 世纪 70 年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权，他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思，而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式，也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问，探讨社会主义的理论和实践问题，如果不把几乎贯穿于整个 20 世纪的社会主义实践纳入视野，加以深刻分析，是很难形成有说服力的见解的。在这方面，东欧新马克思主义理论家具有独特的优势，他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者，也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”

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

等改革实践的直接参与者,甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”^①。此外,从20世纪80年代起,特别是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。

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

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

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种

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

典型的“新马克思主义”。例如，欧洲共产主义等社会主义探索，它们主要涉及实践层面的具体操作，而缺少比较系统的马克思主义理论传统；再如，一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家，他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源，而不是马克思理论的传人；甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者，他们对马克思的文本进行了细微的解读，虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”，但是，同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比，他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

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

应该说，大约在20世纪60年代中期，即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期，其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究，他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而，即使在这一时期，东欧新马克思主义同西方马克思主义，特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述，从20世纪60年代中期到70年代中期，由《实践》杂志和科尔

丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回

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

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

到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^①

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^②英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东

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

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

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

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举

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

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A 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。

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

六、东欧新马克思主义研究的思路

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

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

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

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

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

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

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

革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

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

“理论研究”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

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

>>> 中译者序言

斯维塔克：堂吉诃德为何而战斗？

——斯维塔克人道主义马克思主义观评析

伊凡·斯维塔克(Ivan Sviták)是东欧捷克斯洛伐克新马克思主义的重要代表人物,他的思想在破除人们对高度集权的斯大林体制的迷信、推动布拉格之春的社会主义改革中起了非常重要的思想解放作用。他的全部思想大致可以划分为对斯大林体制的批判、对资本主义的批判和对社会主义人道主义的反思三部分,但贯穿这三部分的主线是他的马克思主义人道主义。《人和他的世界——一种马克思主义观》这本书收录的是斯维塔克自1956年至1968年间的部分代表作,描述了他人道主义马克思主义观的形成和发展过程:从对斯大林个人崇拜的批判到建立“具有人道面孔”的社会主义。斯维塔克并不是一个推崇思辨哲学的理论家,他的哲学主张深刻地践行了马克思的教导:改变世界。因此,无论是从通俗易懂的文风还是从哲学的追求来说,他都试图作为知识分子站在工人运动的第一线,试图将马克思主义的理论和工人争取自由与人道社会的实践斗争结合起来。和他同时代的哲学家一样,斯维塔克在文学艺术、哲学理论、政治评论、诗歌小说等丰富而庞杂的作品中,所探讨的核心问题就

是社会主义究竟是什么,如何实现自由而人道的社会主义社会。所以,我们今天研究已经成为历史过去式的斯维塔克的理论仍然具有重要的理论和现实意义。

一、战斗的堂吉诃德:斯维塔克生平

堂吉诃德是斯维塔克在他的短文《堂吉诃德:心灵的风车》中所盛赞的对象,他赞扬堂吉诃德是一个在不合时宜的时代仍然坚持为信念而斗争的追梦人。“所有那些致力于失去了的事业的人,那些不惜一切代价拒绝妥协的人,那些明知自己会输掉还是要继续战斗的人,所有那些时时刻刻通过他们坚不可摧的意志实现乌托邦的人,都是堂吉诃德。”^①这也是他自己树立的人生榜样和战斗信条——他的一生都在为自己所追求和信奉的自由民主社会而斗争。

1925年10月10日,斯维塔克出生于一个显赫的工业家族。父亲雅罗斯拉夫(Jaroslav Sviták)是个大企业家,母亲玛利亚·英卡·弗莱施哈克尔(Maria Inka Fleischhacher)是奥匈帝国铁道部一个高官的女儿。父亲政治观点保守,富于民族主义色彩,母亲则热烈拥护民主政策,甚至投票给予支持。这是一个受工业技术影响的家庭,但也是一个充满了艺术浪漫气息的家庭,还是一个拥有捷克语和德语氛围的双语家庭。这种双语教育在当时的北摩拉维亚地区的资产阶级中相当常见,从文化上说这种社会氛围具有非常接近西欧的特点。斯维塔克童年生活平静美好,受到过相当良好的严格德国式中学教育,掌握了包括拉丁语在内的多种语言,家中还有一个图书馆,使他有机会阅读上千册图书,塑造了他深

^① Ivan Sviták, *Don Quixote: The Windmills of the Mind*, In *Art in the Manipulated World: Essays from Prague, 1963-1967*, Chico: California, 1977, p. 1.

厚的欧洲文化底蕴。他青少年时期形成了对艺术、哲学、诗歌、历史等人文学科的兴趣，并终生保持。

斯维塔克的一生基本上可以分为三个斗争时期：捷克斯洛伐克社会主义体制建立之前与纳粹的斗争、捷克斯洛伐克斯大林主义时期与教条主义的斗争，以及在流亡美国期间及晚年定居捷克斯洛伐克后与资本主义的斗争。纳粹统治时期，他经常听说身边有犹太裔朋友、亲戚、同学等遭到纳粹的奴役甚至枪杀。因为纳粹政策，他本人甚至从1943年起，到水泥厂从事繁重的体力劳动。这些经历使他对纳粹统治形成了强烈的仇恨，甚至在纳粹投降之际，他还参加了反对纳粹的巷战。斯维塔克对马克思主义的兴趣，一方面来自在水泥厂当工人时的苦难经历，另一方面来自当时捷克斯洛伐克的社会氛围——共产主义势力在捷克斯洛伐克越来越具有战胜法西斯主义的优势，并最终确立了社会主义政权。

社会主义制度确立之后，随着捷克斯洛伐克“斯大林化”的加深，斯维塔克对这种极权体制的抨击也越来越激烈。他认为斯大林主义背叛了马克思的原则，它通过一系列政治经济措施使苏联和捷克斯洛伐克等东欧社会逐渐变成专制社会。他以诗歌、散文、札记、日记等形式保持对政治现实的关怀，对社会主义前途命运的关怀。在学术思想上，斯维塔克并不迷信官方所宣传的马克思主义，而是通过马克思的经典文本本身来了解马克思的理论，并树立了对马克思主义的信念。当然，他对马克思的理解，也受托洛茨基主义的一些影响。他特别指出，20世纪50年代有四个思想家的著作对他影响很大，即托洛茨基的《俄国革命史》、《背叛了的革命》，捷克文学家米兰·昆德拉的小说《玩笑》，乔治·奥威尔（George Orwell）的小说《1984》，阿瑟·库斯勒（Arthur Koestler）的《中午的黑暗》（*Zéro et L'infini*）。这些书对斯维

塔克造成了强烈的冲击,使他意识到斯大林主义的问题。但是对斯维塔克冲击力最大的还是马克思、恩格斯思想,因为当时他系统研究了《马克思恩格斯全集》。在自传中斯维塔克写道:“然而,最大的理论启发不是来自托洛茨基所描述的苏联历史,也不是以无可超越的思想清晰性来立即理解官僚独裁制的政治小说家,而是来自数十卷《马克思恩格斯全集》,来自马克思全集的第一个德文版。斯维塔克对路德维希·费尔巴哈的早期研究导致了他对‘前马克思主义’的马克思中激进人道主义思想以及对马克思关于异化理论研究成果的发现,他认为这个研究是真正的马克思主义而不是苏联式马克思主义的起源。”^①现实的种种非马克思主义事实,比如对斯兰斯基(Slánsky)的审判,更促使斯维塔克坚定了对斯大林体制的批判,认为它不过是自欺欺人的非人道机构,并不是真正的马克思主义。

斯维塔克新马克思主义观的形成非一日之功,其中西方马克思主义思想的传播也起到了催化作用。1954年斯维塔克加入重组的捷克斯洛伐克科学院哲学研究所。这是对斯维塔克学术思想发展影响重大的时期,因为在这里他第一次与东西方马克思主义者建立了密切的国际学术联系。捷克斯洛伐克科学院是国内最高学术理论机构,也是全国马克思主义研究的中心,它学术氛围浓厚、思想自由、兼容并包,有接触国外文献和理论家的便捷条件。一些在其他院校和研究机构所不能接触的书,在科学院都是可以找到的,比如吉拉斯、葛兰西、列菲伏尔、哈里希(Harich)等人的著作。一些东西方著名的马克思主义者比如来自波兰的莱泽克·科拉科夫斯基(Leszak Kolakowski)、亚当·沙夫(Adam Schaff)、

^① Ivan Sviták, *The Dialectic of a Concrete*, Chico, California: Printed by Graphic Fox, 1978, p. 8.

齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman),来自西方的约翰·萨莫维勒(John Sommeville)、罗格·伽罗蒂(Roger Garaudy)、弗洛姆(Erich Fromm)、恩斯特·费舍尔(Ernest Fisher)、让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)、马尔库塞(Herbert Marcuse)、阿多诺(Wiesengrund Adorno)等都到科学院访问过。斯维塔克还通过国际会议与南斯拉夫实践派的马尔科维奇(Mihailo Marković)、彼得洛维奇(Gajo Petrović)、佩约维奇(Daniilo Pejović)、斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović)等人建立了学术联系。他到苏联科学院访学两次,并与苏联的米丁(Mitin)、科普宁(Kopnin)等著名学者建立了学术关系。他还去过民主德国、罗马尼亚和匈牙利访学,后来又去了南斯拉夫和其他西方国家。

1956年是一个转折点,因为赫鲁晓夫做了批判斯大林个人崇拜的秘密报告。自此,人们开始大规模地、公开地批判斯大林的错误。1956年到1968年是斯维塔克与斯大林主义的教条主义进行激烈斗争的时期。1956年,当人们开始公开批评对斯大林的个人崇拜之际,斯维塔克写了《哲学的艺术》(*The Art of Philosophy*)。这篇文章在哲学上公开表达了对斯大林主义的批判,很快引起了西方世界的注意。但当斯维塔克打算发表它的时候,被当局先后禁止过四次。后来,斯维塔克在他的传记中评论道:“从当前的标准来看,这个文章似乎是温和的,但是必须强调的是,在捷克斯洛伐克马克思主义中,第一次有人敢于公开阐述官僚制的腐化,敢于质疑对真正工人的思考,敢于明确阐述这种观点即斯大林个人崇拜并没有在赫鲁晓夫的错误解释中消失。”^①正是由于这本书的激进观点,他被认定为“修正主义者”(另一位是

^① Ivan Sviták, *The Dialectic of a Concrete*, Chico, California: Printed by Graphic Fox, 1978, p. 14.

科西克,他们是当时捷克斯洛伐克仅有的两位被认定为修正主义者的思想家)而遭到迫害,被派往南摩拉维亚地区接受改造。

1959年夏,斯维塔克作为一个修正主义者被“遣送”到一个叫作基约夫(Kyjov)的地区接受锻炼,其工作就是研究群众思想。在那里斯维塔克有机会得以了解权力机制运行的秘密,包括查看了储藏在阁楼上的各种斯大林雕像等等。

20世纪60年代是捷克斯洛伐克社会主义改革自上而下酝酿和推动的时期。这是捷克斯洛伐克文化生活相当活跃的时期,捷克斯洛伐克马克思主义学界与西方学界的联系更加紧密和开放。弗洛姆、萨特、马尔库塞、阿多诺等西方马克思主义者也出现在布拉格,与西方学者的对话也使得捷克斯洛伐克马克思主义的研究者们扩展了视野。这期间有三个重要的学术会议对斯维塔克影响巨大。第一个也是最重要的一个是1963年在杜布罗夫尼克(Dubrovnik)参加的由南斯拉夫实践派的彼得洛维奇、佩约维奇、马尔科维奇、苏佩克、斯托扬诺维奇、日沃基奇(Miladin Zivotić)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić)等人 with 西方马克思主义者哥德曼(Lucien Goldmann)、弗洛姆、布洛赫(Ernst Bloch)、费切尔(Iring Fetscher)等人组织的主题为“今日之人”的国际会议。第二个是同年在奥地利举行的阿尔卑巴赫(Alpbach)论坛。这个论坛不仅要和马克思主义者对话,还要和一些非马克思主义者讨论,参与者有著名的分析哲学家卡尔纳普(Rudolf Carnap)、那吉尔(Ernst Nagel)、费耶阿本德(Paul Feyerabend)、艾伯特(Karl Albert)等人。第三个会议是同年在日内瓦召开的“基督教-马克思对话”会议的一部分。在整个20世纪60年代捷克斯洛伐克文化与西方世界的联系明显加强。那些曾经被斯大林主义所压抑的对文学和艺术的兴趣又重新浮现在斯维塔克的思想中,批判精神从哲学概念和关于历史

的抽象中摆脱而更加接近于生活世界，但仍旧和具体的政治事件保持着距离。

但是哲学界的学术斗争仍在继续，它们逐渐政治化，变成了政治路线之间的斗争。这种政治化了的哲学斗争也是科西克的《具体的辩证法》发表后引起官僚当权者极大恐慌与社会主义知识分子和改革派积极赞扬的原因，由此也导致了后来对学界新一轮的清洗。这又波及了斯维塔克。它首先是一桩政治丑闻，斯维塔克莫名其妙地被牵涉：有人利用他在《非科学的人类学》当中的一些片段，陷害作协秘书长伊凡·斯卡拉(Ivan Skala)，但结果是斯维塔克在这场政治博弈中做了替罪羊，被科学院开除。他抗议自己遭受的不公正待遇，但在这个意在清洗知识分子的时期，他的反抗进一步被定性为修正主义者的反击，于是1964年他被捷克斯洛伐克共产党中央开除党籍。之后，由于尚没有被没收护照以及在奥地利还有暑期学校的讲座项目，斯维塔克在奥地利逗留了三个月。在奥地利期间，斯维塔克阅读了许多在捷克斯洛伐克被禁的书。

斯维塔克从奥地利回到布拉格以后，多次尝试在大学里谋求教职，但是没有单位敢接收他。于是，他成了一个名副其实的失业哲学家。在生活极其困窘的情况下，他只好变卖了自己的汽车维持生计。党内第二把手伊里·亨德里赫(Jiri Hendrych)批示，根据反对社会主义国家寄生分子的法令(这项法令通常是针对娼妓、盗贼等人的)，斯维塔克应当被起诉。为反抗这种不公正待遇，斯维塔克给曾经在布拉格会过面的法国哲学家萨特写信抱怨自己的处境。这封信很快在维也纳(Viennese)的刊物《论坛》(*Forum*)上发表了，尽管是法国警察在审查萨特信件的时候发现并最终发表了它，但这毕竟是当时第一个敢于在西方媒体上发表对布拉格党

中央不满的来自捷克斯洛伐克的信件的人。这很快使斯维塔克受到了审讯。

从迫害对他个人产生的影响来说,在失业中,他真正体会到了穷困的社会底层的生活窘境,经历了精英阶层所不能体会的压迫和屈辱,真正体察了劳动人民艰辛的生活现实。这也使他明白了对捷克斯洛伐克的社会现实起决定作用的不是黑格尔主义的马克思主义和实证的马克思主义之间的学术争论,而是官僚阶层和底层大众之间的对立和斗争。斯维塔克说:“一个不再被支付皇粮的无业知识分子的处境揭示了一个被科学院、俱乐部和文学圈子的养尊处优氛围所掩盖的简单真理,即决定性的分界线不在黑格尔主义和实证主义之间,而在官僚精英和被剥削的大众之间,在人民群众和现有体制之间。”^①由此,斯维塔克对改革的态度也更加激进,认为仅仅有修正主义是不够的,现有的斯大林体制不是靠小修小补就能拯救的,而是需要从根本上抛弃它。之后,作为对这个受国际舆论保护而又令人无可奈何的知识分子的回应,当局给了他一个在电影局(Film Institute)工作的机会。

尽管他对苏联式马克思主义和修正主义有着尖锐的批判,但他认为自己从来没有放弃马克思主义,他放弃的是苏联式的马克思主义。就这样,他成了一个孤立地坚持自己所理解的马克思主义的斗士。他在自传中说:“斯维塔克对修正主义政策的态度清晰地表述在他写给一个天主教朋友的关于马克思主义的四篇文章中,但是他对苏联式马克思主义的批判态度并没有导致他放弃马克思的世界观,而是引起了他对一种未被曲解的马克思历史哲学、异化和革命理论的重

^① Ivan Sviták, *The Dialectic of a Concrete*, Chico, California; Printed by Graphic Fox, 1978, p. 22.

新肯定。”^①

20世纪60年代，斯维塔克的兴趣体现在艺术、文学、诗等文化方面，卡夫卡(Kafka)、杜伦马特(Durrenmatt)、加缪、实验戏剧和电影等为他提供了新的理论主题。在这个阶段，他改变了斗争策略，不再以专著的形式而是以文章、讲座等形式发表观点——因为这不需要等待数年以确认书报检查制度是否允许他发表。因此他的思想也多散见于期刊的文章、会议论文、讲座底稿等中。一旦对他的出版禁令解除，他马上就有一系列的文章出现，然后是新的禁令、新的作品出现，其与斯大林主义书报检查制度的斗争充满了智慧和坚持。

1968年1—8月的布拉格之春，是捷克斯洛伐克社会各界思想解放的结果，也是人们积极寻求社会主义改革新道路的探索。但8月20日晚，对捷克斯洛伐克改革早已心怀不满的苏联派军队一夜之间占领了布拉格，杜布切克带领捷克斯洛伐克人民在没有做任何正规军事抵抗的情况下，宣告了“布拉格之春”改革的失败。那时由于在国外开会，斯维塔克并不在捷克斯洛伐克。但他发表了激烈的电视讲话，反对苏军入侵布拉格。他这些行为激怒了很快“正常化”的亲苏当局——斯维塔克被迫成了一个无国籍的人。于是他只好辗转流亡到美国。在美国，作为一个失去了捷克斯洛伐克国籍的知识分子，斯维塔克并没有停止对捷克斯洛伐克社会主义事业的反思。可以说，这一时期斯维塔克的工作关注两个方面：一是资本主义世界的现实状况，二是对社会主义事业做出新的反思。美国模式对斯维塔克来说是一个新的矛盾。他曾经这样写道：“希特勒统治的欧洲带着青年人对自由的

^① Ivan Sviták, *The Dialectic of a Concrete*, Chico, California: Printed by Graphic Fox, 1978, p. 22.

追求胡乱生长着,成年后的人生仍然是为人道理念而继续奋斗。在官僚专制体制下,这些人道理念和审查制度格格不入。它导致了像自由和法西斯独裁一样难以相容的强烈的悖论。新的美国生活所带来的悖论比以往这些悖论都更加严重:一个政治避难者胸怀行动的欲望;一个哲学家在这个极端消费社会挣扎着追求智慧;一个社会主义者在这个‘社会主义’并不代表人类的最美好希望而是最应当回避的国家,想要保持对马克思的虔信。”^①20世纪80年代末90年代初,当捷克斯洛伐克发生天鹅绒革命重新走上资本主义道路以后,斯维塔克从美国回到捷克斯洛伐克,继续批判后共产主义时代的捷克斯洛伐克社会,并参与实际的政治选举运动,试图推动他关于捷克斯洛伐克民主化和人道化的梦想。1994年,69岁的斯维塔克去世了,至死他也没有看到在自己的国家实现自己一生所追求的马克思主义的人道主义和民主化。

斯维塔克的一生是战斗的一生,批判的一生,他不断地反思周围的世界、社会、文化,乃至自我。因此,他的理论不断发生变化,他总是对自己过往的理论不断提出批判。批判是他人生的主题,也是他理论的基本特征。这是一种流动的思想,永不停歇,任何的体系化或者静止化的考察都会使其死亡。但是终其一生无论是在纳粹统治下,在斯大林体制下,还是在美国资本主义体制下,他所关心的核心问题都是自由、民主和人道。在他看来,他所经历的三种体制都不能实现这一美好的社会目标,资本主义化之后的捷克斯洛伐克不是离这个目标更近而是更远了,因为这个社会在摆脱极权统治的同时又陷入了资本统治的泥潭。因此,他仍然将希望

^① Ivan Sviták, *The Dialectic of a Concrete*, Chico, California: Printed by Graphic Fox, 1978, p. 46.

寄托在马克思主义之上，提出重新解读马克思，重新解读马克思的人道主义和社会主义理论。

二、斯维塔克对马克思理论的解读

（一）马克思主义哲学究竟何为？

斯维塔克整个理论的序幕是从对“什么是哲学？”这一古老问题的反思开始的。为什么要从这个问题开始？因为哲学是时代文化的基础，对这个问题的反思的另一方面就是对捷克斯洛伐克社会遭受意识形态操控的揭露。这也是斯维塔克在《哲学的艺术》这篇文章中花大量笔墨讨论哲学与意识形态关系的原因。斯维塔克对哲学功能的探讨分两个步骤：第一，批判意识形态；第二，确立哲学的任务。

斯维塔克首先对哲学和意识形态做了区分。在他看来，意识形态是虚假的、具有操控性的、反映特定集团利益的思想形式；而哲学则是对智慧的追求。具体说来，哲学首先是独立的、自由的探索，这种探索的作用就是要揭露被意识形态所掩盖的、操纵的东西的真相。同时这也意味着哲学是一个以真理为奋斗目标的批判性思考过程，“批判性”是斯维塔克在探讨哲学的功能时特别强调的一点，甚至被作为哲学合理性和存在价值的唯一标准。他说：“除非现代哲学家批判地思考改变世界的必要和当今的真实问题，除非他通过自己的思考检验自身的生活，他值得我们尊敬的唯一头衔就是他的白发。”^①但是当代社会存在的意识形态操控带来了教条主义和思想的僵化，哲学丧失了对现实生活的批判功能而沦为意识形态

^① Ivan Sviták, *The Art of Philosophy*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 45.

宣传的工具。结合捷克斯洛伐克的现实社会状况,斯维塔克批判了斯大林个人崇拜对思想领域的荼毒:教条主义盛行,理论间的相互碰撞和讨论成为不可能,实证主义和功利主义甚嚣尘上,客观主义和科学主义流行,对人的主体性和对人的存在本身的关注则被这一切所掩盖。

斯维塔克认为哲学作为一种本真上探求真理、主张批判性思维的科学,应当毫不留情地批判一切现存的意识形态主张。斯维塔克赋予哲学一种自由探索、批判性思维的理论品质,他同时又将这种品质赋予他所关心的人类本身。受西方存在主义的影响,他认为人的本质是自由的、具有开拓性的、否定现存一切状况的。基于对哲学和人的本质的这种共同契合点,他指出当代哲学的任务是要研究人的问题,哲学就是人学。哲学的艺术就是把人变成一个不断进行探求的探求者:“正是哲学,无论它以何种可能的形式——小说、散文、科学论文、数学公式、诗——使人成为一个追问者,成为一个哲学家。”^①因此,在批判了意识形态对哲学的操控和哲学的批判性本性之后,斯维塔克明确指出当代哲学的任务就是要研究人的问题:“人不仅是社会关系的总和;他也是独特生活经验的总和;人是不可比拟的现象。哲学问题的永恒有效性来自人类这一独特的方面,这也表明哲学中的人类学因素将会增长。”^②

(二) 马克思与马克思主义

斯维塔克的思想直接受马克思思想的影响,因为他不是

^① Ivan Sviták, *The Art of Philosophy*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 46.

^② Ivan Sviták, *The Art of Philosophy*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 53.

通过官方意识形态的宣传，而是通过直接阅读马克思的文本和自己早年的人生经历接受和理解马克思理论的。因此，他认为马克思的哲学不同于当时流行的各种马克思主义，它们实际上是对马克思学说的曲解，为了澄清马克思思想的实质，他批判了当时流行的几种马克思主义流派。

第一，斯维塔克认为，马克思本人的思想不同于后人对他的解释。后世追求所谓正统马克思主义的做法不过是不同利益集团权力纷争的体现。在斯维塔克看来，过去和现在的各种马克思主义不过是对马克思观点的各种解释，特别是那些意识形态的解释各个都标榜自己是马克思的真传，其实不过是在不同的时空条件下对马克思的一种解释而已。人们可以指出它们与马克思理论本身之间的差异，也可以指出它们相互之间的差异。因此，首先从方法论上说，试图寻找正统的马克思主义这一思路本身就是错的，它不过是一些宗派主义者的信念而已，需要做的是区分马克思和马克思主义。斯维塔克指出，马克思的理论著作本身包括三个层面，这三个层面因历史条件和作者思想本身的变化而不同。首先是“青年马克思”时期，这是马克思在1839年至1844年的黑格尔主义和人道主义阶段。其次是“革命的马克思”时期，指马克思在1844年到1850年间，提出其最初的经济、哲学和社会理论的时期，它们是在1848年欧洲革命前后对历史的反思。最后是“作为科学家的马克思”或者“资本论的马克思”时期，这包括1850年至1883年间的著作，这期间他提出了最后的理论。马克思逝世后，他的继承者恩格斯于1883年至1895年出于德国社会民主党的需要而表述了马克思主义的一般体系，并对马克思理论首先进行了解释。斯维塔克认为不能将两个不同作者的理论视为同一种理论，恩格斯和马克思是有差别的，正如不能将马克思的《资本论》

视作恩格斯的作品一样,恩格斯的理论也不能被视为马克思的思想。但就马克思的理论本身而言,其三个发展阶段也是相互不同的,没有任何一个阶段是“权威的、正统的”,三个阶段又都是“权威的、正统的”。因此,不同模式的马克思主义既是又不是正统的,斯维塔克指出三种模式的马克思主义都可以视为正统的。

第二,马克思主义的各种分化形式都不是马克思思想的正统。马克思主义的历史发展和分化形式即苏联马克思主义、欧洲马克思主义和中国马克思主义,作为国家意识形态,它们都以各自的国家利益为目标,因此都不能算是正统的。每种马克思主义本身又经历了发展和演变。比如在苏联马克思主义中可以找到从俄国社会民主(Russian Social Democracy)到斯大林主义和新斯大林主义的过程,在欧洲马克思主义中可以看到从社会民主党到铁托主义(Titoism)和国家共产主义(national communism)的过程,而中国马克思主义则经历了革命战争、亲苏路线和“文化大革命”等阶段。所有这些理论都宣称自己是马克思列宁主义,实际上所有这些理论都背离了马克思的原初理论,它们在非工业社会的实践运用也使得马克思的理论变得面目全非。斯维塔克指出:“当前马克思主义的诸分支产生于进行社会主义革命的国家的社会现实变化和意识形态发展中,每个版本——苏维埃的、中国的和欧洲的——如今都代表着国家利益的官方表述,是占统治地位的共产党的意识形态,是极权制度操控大众的一种方式。马克思原初著作中客观的、科学的、新颖的和批判的内容在这些意识形态中消失了,因为新的统治阶级所感兴趣的是操控大众、保持自身权力而不是研究社会关系

和扩展人权。”^①这些国家间的意识形态冲突不过是政治利益冲突的表现。

第三,学术的马克思主义也是对马克思思想的背离。斯维塔克指出在意识形态的或体制化的马克思主义之外,还存在着不屈从于国家权威的个人或者群体对马克思主义的探索,这就是“学术的马克思主义”(intellectual Marxism)。斯维塔克说:“所谓学术的马克思主义实质上和各种形式的制度化意识形态相当不同,这主要是依据如下事实:学术的马克思主义将真理而不是正当的权力视为最重要的。”^②1956年的波兰和捷克斯洛伐克所谓的“具有人道面孔的马克思主义”都是学术的马克思主义的表现形式。这些学术的马克思主义被视为19世纪哲学和经济学的高峰,科学的方法论,关于人的人道主义概念,思想的批判的和辩证的方法,而不是政治意识形态。但是,斯维塔克指出,学术的马克思主义试图将马克思主义还原为社会科学方法论的努力实际上背离了马克思的实质,也是一种虚妄的意识形态,因为马克思主义本质上是实践的 and 主张现实斗争的。他说:“学术的(或开放的)马克思主义的那种认为自己正是马克思遗产的继承者的信念和上述所说的三种体制化马克思主义是同样有争议的。被还原为社会现象方法论而忽视了革命实践和阶级斗争问题的马克思主义与忽略了人道主义维度和科学方法的国家意识形态一样是一种意识形态错误。”^③在这里,斯维塔克批判的是那种割裂马克思主义的科学性和实践性,片面

^① Ivan Sviták, *The Dialectics of Marxism*, Chico: California State University, 1975, p. 3.

^② Ivan Sviták, *The Dialectics of Marxism*, Chico: California State University, 1975, p. 4.

^③ Ivan Sviták, *The Dialectics of Marxism*, Chico: California State University, 1975, p. 5.

强调马克思主义作为科学理论方法论的意义而忽视其实现关联性的错误倾向。这种现象在当时的东欧社会非常普遍，由于在现实政治中缺乏支持，许多马克思主义者比如卢卡奇、科西克等人纷纷用黑格尔、海德格尔、胡塞尔等人的观点来解读马克思，发展出了黑格尔主义的马克思主义、海德格尔主义的马克思主义、现象学的马克思主义等五花八门的思辨马克思主义体系，而忽视了马克思主义在现实斗争中的实践作用。

（三）马克思主义的人道主义追求

斯维塔克在青少年时期就已经阅读了大量的西方图书，其家庭和当时的捷克斯洛伐克社会盛行的主要是西欧的教育和文化氛围。所以他的阅读功底和成长背景使他对马克思哲学精神的领会不同于官方意识形态，这主要表现在他对马克思思想的人道主义解读上，即马克思思想体现了西欧的自由和人道精神。另外，他所解读的马克思主义人道主义还很受费尔巴哈人本主义和马克思《1844年经济学哲学手稿》中人道主义的影响。所以，他坚持认为欧洲对马克思主义的解释是人道主义的，因为欧洲具有人道主义传统，而亚洲的、苏联的解释则是东方专制主义的、沙文主义的，背离了马克思的人道主义传统，因而是错误的意识形态。捷克斯洛伐克作为一个欧洲国家，有着欧洲文化基因和血脉，应当发扬欧洲马克思主义的人道主义，拒斥苏联式马克思主义。

斯维塔克认为，马克思主义的人道主义起源于18世纪和19世纪非马克思主义的欧洲人道主义和非社会主义传统。社会主义人道主义的发展根本上依赖于对人的存在意义问题的解答，而如果将其还原为社会变革和革命，并使其

受盲目的经济发展机制所决定，这无异于回避了人的意义这一核心问题。斯维塔克在《社会主义人道主义的来源》一文中，详细探讨了社会主义人道主义的思想前提、基本原则、科学基础和未来发展等问题。

首先，斯维塔克对费尔巴哈的人学理论评价很高，认为它是马克思主义人道主义的序曲。(1)斯维塔克赋予了费尔巴哈人学以西方人学历史的革命性意义。在西方基督教的历史中，关于人的概念长期以来被身体和灵魂的两分法所主导，人类学也只是关于人与上帝的关系的学问。费尔巴哈继承了文艺复兴和启蒙运动中关于人的世俗观念，颠覆了关于人的神学观念，声称人就是上帝，因此正是费尔巴哈开创了“现代人”的观念。(2)斯维塔克认为费尔巴哈人学为马克思主义人道主义奠定了基础。在对人的理解上，费尔巴哈突破了传统哲学将其作为抽象思辨概念的藩篱，而赋予了其“具体性”内涵。也就是说，“人”在费尔巴哈的视野中不再是黑格尔式的“抽象的人”、“思辨的人”，而是有着“爱”、“情感”、“意志”和个性的人，正是这种从“思辨的人”到“具体的人”的突破，使得费尔巴哈成为人道主义马克思主义的前奏。斯维塔克指出：“据费尔巴哈所言，人应当被理解为一个独立的实体，而不是思想的自我；他应当成为有个性的、实践的、积极能动的主体。在以往体系总是将自我消融于思想意识的某些行动的地方，费尔巴哈在人的所有现实方面解放了具体的人，而不仅仅是他的思想。在这种‘真实的人道主义’中存在着后来马克思主义和社会主义的基本理论立场。”^①

^① Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 157.

斯维塔克也指出了费尔巴哈人学理论的矛盾性。这种矛盾性表现在几个方面：粗陋的唯物主义和对人的深刻的哲学理解相混杂；对人的全面发展的社会主义的模糊预见与通过“爱”实现人的复兴的乌托邦式解决问题的方式相混杂；对人—神关系、人与人关系的神秘化理解与对具体的人与人之间关系的现实理解相混杂。斯维塔克指出费尔巴哈《未来哲学原理》的结论宣告了抛弃思辨哲学的必要性，为马克思的人道主义奠定了始基。作为整体的人——具有情感、思想和爱的人，而不仅仅是思辨的人——成为新的哲学和美学以及人类学的主题。

斯维塔克很重视费尔巴哈的“爱”的概念，认为它表达了社会关系的含义。他认为“爱”不仅仅是一种感性的表达，更是对人的社会属性的表达，表现了人的人性，它体现在“我与你”的关系当中。尽管说费尔巴哈以“爱”来表达人与人之间的关系没有马克思将人视作“社会关系的总和”更丰富，但是它为马克思对人的看法奠定了理论基础。

斯维塔克指出，尽管费尔巴哈想要用“爱”这一人的某一方面的具体概念来描述人，但他所谓的“人”仍然是抽象的。“爱”也仅仅具有两性关系、家庭关系这样狭隘的意义，随着社会历史的发展，费尔巴哈的理论被一种对人的历史的、唯物主义的、辩证的理解所代替了，这就是马克思的人道主义。

其次，斯维塔克认为马克思的人道主义主要体现在《1844年经济学哲学手稿》中。他高度评价这部手稿的重要性，认为这部手稿的主旨是，“没有人道主义的共产主义不

是共产主义，没有共产主义的人道主义也不是人道主义”^①。斯维塔克认为在这部手稿中，马克思提出了关于人的三个重要概念，这使得他超越了一切资产阶级哲学关于个体人的狭隘定义。这三个概念分别是：从与自然的同一经历社会发展到达自由；从与人性的异化经历异化的克服到达历史的共产主义目标；从自然经历非人性最终达到人性。

对马克思人类学的理解除了探讨青年马克思的思想，还必须考虑后期马克思的著作。斯维塔克认为二者是统一的，任何强调一方的做法都是在片面地割裂马克思的思想。自从朗茨胡特(Landshut)试图将伦理学引入马克思的人类学，反马克思主义的批评者们就将马克思的理论神学化了。他们错误地将马克思的理论理解为人从原始自由经历异化最终达到自由的过程，认为这是一条关于人从人性的堕落、忏悔再到拯救的神学路线。斯维塔克指出任何对马克思的解释，无论是意识形态的，还是修正主义的、神学的，如果割裂了共产主义与人道主义的关系，离开了当代科学的发展状况，都是对马克思理论的曲解。

马克思为一种科学的、人道主义的人类学奠定了基础。当代马克思主义哲学如果要形成一种科学的人道主义的话，就不但要吸收前马克思的人道主义，而且要吸收当代的科学成就。斯维塔克指出：“如果马克思主义哲学现在开始阐述关于人的社会主义—人道主义概念，阐明马克思手稿中包含的思想，它不但必须与前马克思关于人的概念的古典遗产相

^① Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 158.

一致,而且必须与当代科学相一致,才能这么做。”^①因此当代马克思主义者的任务不是仅仅研究马克思的文本,更重要的是要回答“人是什么”的问题,斯维塔克说:“马克思主义哲学家意识到这样的事实:他们必须对‘人是什么’这个问题说明答案,这个答案比一百二十年前由一个德国青年哲学家所阐述的庞大的理论轮廓更加详细。”^②这就是他关于科学人道主义理论的基础。

斯维塔克明确指出了马克思主义的创立者赋予共产主义的三个基本目标,以此来集中表述马克思主义的人道主义思想:一是个体自由和人类潜能的发展;二是社会关系特别是所有制关系的改变,这一点当时由对社会而不是仅仅对一次政治革命的要求表达出来;三是作为革命运动主要的历史承担者的工人阶级的解放。斯维塔克认为马克思关心的是人在社会和历史中作用的改变,而不是国家权力,也不是党的统治。国家和政治权力仅仅是一种暂时的手段,而不是目标,它很快将会消亡。马克思的这些人道主义目标“提供了可以用来衡量当前关于马克思主义的各种意识形态变体是否追求马克思的目标的重要标尺”^③。这种人道主义目标,不能用由实用主义方式决定的政治权力、经济成就或军事指标来代替。

^① Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, pp. 160-161.

^② Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 161.

^③ Ivan Sviták, *The meaning of Marxism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 146.

三、斯维塔克对时代的认识和批判

(一) 捷克斯洛伐克社会主义社会的异化

(1) 新阶级的出现与人道主义的丧失

斯维塔克关于东欧社会阶级状况的看法，受托洛茨基和吉拉斯等人的影响。托洛茨基最初认为，苏联尽管是一个极权官僚体制国家，背叛了无产阶级革命，但仍然是一个工人阶级国家。托洛茨基尚不认为斯大林的官僚集团是一个新的统治阶级，他认为只要生产方式的国有化仍然存在，官僚阶级仍然服务于工人阶级，苏联国家的性质就仍然具有工人阶级的性质。斯维塔克认为，托洛茨基后来改变了其最初的看法，承认了新阶级的存在。

斯维塔克非常赞同吉拉斯的新阶级理论，转述了吉拉斯对苏东社会新阶级的论述：“新阶级通过国有的生产关系控制了作为政治机构的国家，少数官僚特权者带来了新的财产关系，因为这个阶级垄断国家权力。因此，不能说苏联是工人阶级国家，因为官僚集团不仅不是服务于工人阶级利益的阶层，他们也不是代表工人利益的经理，而是一个新的统治阶级。工人阶级为代表新的剥削制度而不是社会主义的官僚集团带来了权力。官僚特权者重新生产了以往全部阶级制度所具有的那种阶级对立，以至于共产主义仅仅代表一种新形式的阶级剥削、一种基于官僚独裁的新体制。不是资本的垄断而是共产党权力的垄断成了阻碍生产力进一步发展的障碍。对国家权力的垄断构成了一种新的生产方式所有制形式，一种新的社会关系形式，剥削的新的生产条件，新的剥削形式。资本主义和社会主义的差别似乎只是两种垄断

形式的差别：官僚体制和技术官僚对技术-军事复合体的独裁。”^①斯维塔克这样评价吉拉斯的“新阶级理论”：“这是左派第一次产生对苏联极权独裁的批判意识，也是对极权革命并非马克思的革命的意识。”^②新阶级的出现表明，苏联是国家权力的支持者而不是人类自由的支持者，俄国的弥赛亚主义必然导致帝国主义。

就捷克斯洛伐克的情况而言，新阶级的出现和社会的官僚化是同一个过程。斯维塔克在许多作品中，激烈批判了官僚体制，特别是在《天才与官僚机器》一文中，他批判了自称是马克思主义者的官僚们对马克思思想的背叛。新阶级的出现、社会的官僚化是捷克斯洛伐克一切社会问题的根源，这个阶级独立于工人群众之上，通过从经济上剥削、政治和意识形态上奴役工人大众，来维护和壮大自己的既得利益。这种统治模式，被斯维塔克批判为“操控”、社会主义革命的“沉沦”。

高度集权的斯大林模式所到之处，在经济的短暂发展之后，出现了严重的经济问题，它已经成为社会生产力发展的障碍。捷克斯洛伐克作为苏联的重工业品和矿产资源输出国，形成了畸形的经济结构：工业品比重过大，政府大力片面推进工业发展，培育出了一个只讲求经济效益的社会。就经济中出现的消费主义倾向而言，捷克斯洛伐克社会越来越美国化，人们更多地遭受到物质关系的奴役。问题的另一方面是，社会的人道主义特征、人文关怀正在丧失。言论自由、政治民主，这些自启蒙运动和文艺复兴以来的人文价值观在消

^① Ivan Sviták, *The Dialectics of Marxism*, Chico: California State University, 1975, pp. 28-29.

^② Ivan Sviták, *The Dialectics of Marxism*, Chico: California State University, 1975, p. 29.

费社会面前,已经不被重视。虽然官方并不承认作为社会主义社会的捷克斯洛伐克存在异化,但斯维塔克认为,是否使用异化的术语已经不重要了,重要的是,和“异化”所描述的同样的现象,已经在社会上出现,已经是人们不得不面对和反思的问题。

(二) 被操控的社会

斯维塔克用“操控”这个概念描述异化中的人及其所建构的世界。关于捷克斯洛伐克社会的性质,斯维塔克认为它已经不是马克思意义上的社会主义了,而是国家资本主义,因此和西方资本主义国家一样,我们可以用“工业社会”这种一般概念来描述它。在斯维塔克看来,当前的工业社会是一个被全面操控的社会。

操控的其中一种表现方式发生在权力精英和人民大众之间。权力精英处于“操控”功能的主体地位,而广大群众则是被操控的对象,处于被动的地位。“从统治阶级的立场来看,那些凡是不受欢迎因而最终被秘密保持的因素或许被隐藏或者模糊化了,以防止它们进入更大范围群众的意识之中。这是通过审查制度以及大众传媒有计划的传播而完成的。”^①斯维塔克这段话表明了操控的主体和对象,以及途径和目的:权力精英通过利用大众媒体、意识形态等手段,达到利用大众、操控大众,维护自身特权的目。

这种操控的根源在于斯大林体制,因为它已经成为反马克思主义的东西,是对马克思列宁主义的背叛,已经使苏联走上具有剥削性质的社会发展道路。“斯大林主义是对马克

^① Ivan Sviták, *Historical Limits of Surrealism*, In *Art in the Manipulated World: Essays from Prague, 1963-1967*, Chico: California, 1977, p. 68.

思主义的理论否定和对列宁主义的实际否定。由于这个原因,今天成为马克思主义者意味着抵制斯大林主义。斯大林和勃列日涅夫的苏联是世界反革命力量的支柱和社会主义未来发展的主要障碍。”^①

这种操控性的直接结果是存在感和主体性的丧失,人们在一个充满了操控性的世界中,找不到究竟谁是主体,生命的意义何在。他们企图在消费中寻找存在感,这在客观上迎合了当权者的操控需要。于是原本以人的自由为最终价值追求的社会,沦为以推动消费、寻求经济增长为目的的现代工业社会。以经济为目的、以人为手段的发展模式暂时掩盖了社会矛盾,为权力的牢固和社会的稳定提供了暂时的支撑,但是这种模式是不具有持久性的。操控的结果必然是操控体系的全面崩溃,哲学的反思和批判不过是这种崩溃的前兆。

斯维塔克通过“操控”这个概念,实际上表达了当时工业社会中人与世界关系的紧张性。意义和价值的丧失随着工业化进程的加快而加剧,所有的社会矛盾和危机最终体现在个人存在的无意义感上。这也是社会主义人道主义所要致力于解决的问题。

四、斯维塔克的科学人道主义构想

(一) 理论基础

斯维塔克所说的科学人类学并非特指马克思的人类学,而是以马克思的理论为革命性变革的、融合了现代科学知识

^① Ivan Sviták, *The Dialectics of Marxism*, Chico: California State University, 1975, p. 22.

新成果的人类学。关于马克思的人类学，斯维塔克认为它起到了开启科学人类学新篇章的作用，起到了否定以往抽象的哲学人类学的作用，但它仅仅是新的科学人类学的起点。斯维塔克说：“马克思的贡献在于指出任何有志于把握世界整体、表达它的全部的形而上学是多么贫乏；他证明了从科学的角度看，任何哲学的人类学都不能有效地描述人；他必须服从分析的科学方法的解剖刀，它可以揭示人类存在的生物学的、心理学的、历史的和组织的，为哲学形成综合提供材料。”^①

斯维塔克指出了生物学、心理学和社会学方面的最新成果对形成科学人类学的借鉴作用。生物学的发展表明，在动物世界中，人是一种相当特殊的物种，具有开放性、非专业性，其习得知识的过程之漫长使其与其他动物本能相区别。现代心理学也揭示出潜意识对革命行动的作用，揭示出人心理活动的层次性和整体性。当代社会学的成果也表明，人处于一种社会关系之中，人的改变要求社会关系的改变，世界的改变和社会的进化是一致的过程。斯维塔克认为所有这些科学成果揭示了科学人类学的含义：“人是开放的整体，个性鲜明，是社会关系的总体；他产生于自然、历史和社会与文化的发展；他将臻于人性的世界、是控制科技的力量、在时间中创造和改变人自身。”^②斯维塔克认为关于人之存在的一系列问题“我们从哪里来？我们是谁？要到哪里去？”科学的人类学做出了回答，“我们来自历史；我们是人；要臻于

^① Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, pp. 161-162.

^② Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 163.

自我完善”。斯维塔克认为科学的人类学为社会主义的人道主义提供了基础。但是,笔者认为这种人类学建立在实证的基础之上,是有局限性的,科学不仅揭示了人的开放性、多维性、独特性等积极因素,也揭示了人性中的自私、狭隘和毁灭欲等消极因素,就消极的因素来看,一个仅仅建立在经验科学基础上的人道的世界是不可能的。

事实上,斯维塔克也指出,科学的人类学仅仅是社会主义人道主义的基础而已,并不能决定社会主义人道主义的本质,因为社会主义人道主义不仅和科学相关而且和价值相关。“当然了,不可能将社会主义人道主义还原为科学的经验数据,因为它也关心价值问题,并且超越了科学的人类的未来景象。”^①因此社会主义人道主义仅仅依靠科学是不充分的。经济富足、消灭了阶级的社会才真正超越了科学的界限,此时对社会的分析才是“哲学和诗的舞台”。此时,科学的人类学真正转变成具体的人道主义:“这是真正哲学开始的地方,因为在这里经验科学所不能包含的真正推理领域开始了。科学的人类学在这里变成了积极的、具体的人道主义,变成了实践的人类行动,它引领世界朝着社会主义方向前进。”^②至此,斯维塔克揭示出,建立在科学基础上的人道主义必须被超越,必须以社会主义为方向,才能成为真正的社会主义人道主义。

关于社会主义人道主义问题,斯维塔克特别强调两点。第一,社会主义不仅仅是经济的发展、物质的丰足,它更是人

^① Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 164.

^② Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, pp. 164-165.

的自由实现。“但社会主义的本质不是物质财富的增长；它是人的全面发展和自由解放”^①，“社会主义不仅关心生产力和科技的发展，而且关心社会关系的内容、人民群众的问题和人的个性问题”^②。斯维塔克特别强调自由的实现问题，将马克思主义视为一种关于自由的纲领，甚至认为没有自由的马克思主义不是真正的马克思主义。第二，社会主义人道主义的实现要依靠人民自身的力量。“社会主义人道主义未来的保证仅仅在于人类自身，在于他们的行动。”^③一切的组织、机构和权威，都不能从人民身上剥夺这种实现人道主义的责任，这是斯维塔克的基本信念，这种信念沿袭了欧洲工人运动的传统，他认为20世纪尤其为人们提供了依靠自身力量实现人道主义、改变历史的可能性。

（二）实现途径

（1）知识分子与工人运动相结合

斯维塔克认为知识分子与工人运动结合起来才能实现捷克斯洛伐克社会主义的民主和人道。为什么斯维塔克强调知识分子与工人运动相联合的意义呢？首先我们需要分析东欧社会的知识分子精神。东欧是一个特殊的地理区域，是在人类精神中发挥了重要作用，却没有被充分认识的地

① Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 165.

② Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 165.

③ Ivan Sviták, *The Sources of Socialist Humanism*, In *Man and His World: A Marxian View*, translated by Jarmila Veltrusky, New York: Dell Publishing Co., Inc., 1970, p. 165.

区。一方面由于东欧各国面积狭小,另一方面因为它们的知识分子主要在西欧接受教育,并从事学术研究活动。但是在20世纪,东欧知识分子确实成了完全意义上的欧洲精神的继承者和反思者,这主要是因为东欧处于法西斯主义、共产主义和资本主义等全球斗争的核心地带。从19世纪末到20世纪末,东欧产生了灿若群星的知识分子群体,大致可以分为三代,他们以小说、哲学、艺术等形式,思考和表达着欧洲精神,试图重建危机中的欧洲精神。

第一代知识分子大约是19世纪末的“阿布斯资产阶级”作家。如卡夫卡、约瑟夫·罗特(Joseph Roth)、罗伯特·穆齐尔、卡尔·克劳斯(Karl Kraus)、赫尔曼·布洛克(Hermann Broch)、雅罗斯拉夫·哈谢克等等。他们的作品充满着对欧洲普世主义价值的思考,对个人从外在束缚中解放出来的关怀。第二代知识分子包括切斯拉夫·米沃什(Czesław Miłosz)、雅恩·帕托什卡(Jan Patočka)、伊斯特万·毕波(István Bibó)。他们试图重新挖掘欧洲精神,通过与激进的人道主义的联合,他们批判了当代的极权政体、揭露了现代文明的失信以及市场、科技和经济增长过程中,基本的伦理道德在现代文明中的沦丧。他们呼吁民主道德,饱含对人类存在的焦虑意识,试图为现代社会的发展指明方向。第三代知识分子由当时所谓的“不同政见派”组成,他们继承了第二代知识分子的基本精神。关于他们的重要性,米沃什曾经有一个评价:“我认为,一直以来,欧洲大陆仍然有希望存在,它隐藏在一切的可能性之后,被人为地压制了,在过去的几十年时间里,在位于德国和俄罗斯之间的国家中,在这

个二等欧洲里，它开始坚定地眺望最前端。”^①这些人在国内处于社会的边缘，但在国际社会却得到了广泛的认同，因为他们锐利的理论目光洞察了社会和人类生存的基本问题。莱涅尔－拉瓦斯汀对他们的评价是很精练的，“所有人都努力地完全重新思考精神和政治之间的联系，所有人都用决定性的方式激起个人和集体权利之间的冲突，这成为了现代欧洲文化的主要议题。在这点上，他们加入了一些东西，比如对现代性的质疑，按照米兰·昆德拉的说法，这是一种‘反现代的现代性’”^②。

20世纪东欧知识分子的共同特点是试图重构欧洲精神，胡塞尔准确地表达了这种追求。1935年胡塞尔曾宣告：“欧洲的未来无非走向两端，要么在仇恨和野蛮中沉沦，要么在哲学的精神中重生。”^③东欧知识分子所做的实际上是思考欧洲的精神危机，因为他们坚信欧洲当前的“自我懈怠”只有通过欧洲哲学本身才能获得拯救。他们认为欧洲已经处于道德沦丧的边缘，自认为理性的欧洲文明已经处于崩溃的边缘。人人自卫，人们小心翼翼地生活，陷于科学技术的进步带来的简单快乐和日常生活的满足中，用捷克斯洛伐克人的话说，人们处于“面包时代”。莱涅尔－拉瓦斯汀有一段表述清晰地概括了欧洲精神和欧洲知识分子的追求：

① 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，戴巧，翁珊珊等译，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第11页。

② 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，戴巧，翁珊珊等译，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第12页。

③ 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲的人性危机及哲学》，转引自亚历山德拉·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，戴巧，翁珊珊等译，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第1页。

“那些被人们抛在脑后的东西：尊严、责任、团结以及精神生活，才是构成欧洲伟大文化的真正价值。欧洲的这种文化在20世纪80年代被波兰哲学家莱斯泽克·柯拉柯夫斯基形容为‘具有自我质问精神’与‘自我反省技巧’的文化。而在帕托什卡看来，欧洲文化的最高目标是追求真实与自由，而并非对自身温饱的关切，并非满足于日常生活所给予的一点微不足道的幸福感。正是怀抱着这样的思想，帕托什卡给欧洲文化下了一个最完美的定义：欧洲是‘一个被质问的大陆’。”^①

作为东欧知识分子重要组成部分的捷克斯洛伐克知识分子，同样深刻地关心欧洲当前的精神危机和社会危机，他们对捷克斯洛伐克问题的思考和对欧洲问题的思考实际上是一个问题的两个方面。对人的生存状态的关注、对日常生活的批判、对道德精神回归的期盼、对政治民主的呼唤等等，都是捷克斯洛伐克知识分子所思考的核心问题。捷克斯洛伐克知识分子作为不同政见者为了追求社会的民主进程，不向帕托什卡所谓的“日常秩序”妥协，他们勇敢地向封闭的体制挑战。他们的斗争吸引了国际社会的关注，许多西方学者如萨特、马尔库塞、弗洛姆开始频繁造访东欧。雅克·德里达为了将捷克斯洛伐克知识分子帕托什卡的手稿带出捷克斯洛伐克，不但付出了昂贵的费用，还经历了牢狱之灾。为了拯救欧洲的精神，他们批判欧洲理性主义的危机，但认为欧洲的危机还需要由欧洲精神本身来克服，如哲学家胡塞尔指出，“欧洲的危机植根于理性主义的偏差，但这并不意

^① 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，戴巧，翁珊珊等译，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第108页。

味着有偏差的理性主义其本身有何不妥”^①。他们批判科学技术，认为欧洲的发展不能仅仅满足于科技的发展，不能以科技的发展屏蔽对意义的追求。曾经有不同政见者、捷克斯洛伐克哲学家、总统哈维尔指出：“在这一系列技术改革的过程中，什么东西可以真正被用来阐释欧洲的意义？……什么都没有！”^②他们批判日常生活，因为当时已经出现了日常生活统一的大潮将人们吞没的可能性。现代社会的种种危机、制度合法性的危机、道德必要性的危机、责任感的普遍丧失以及各种陈规陋习，都成为他们日常生活批判的对象。

捷克斯洛伐克知识分子对欧洲精神的探求是具有 20 世纪东欧社会特点的，他们引领着时代前进的步伐。在斯维塔克看来，欧洲的知识分子如果要实现自己改造世界的理想就必须和现实的工人运动结合起来。这不但是马克思的追求，也是马克思之后以卢森堡等人为代表的马克思主义传统的要求。因此，从这种马克思主义的立场出发，斯维塔克倡导捷克斯洛伐克知识分子要与工人的实际斗争紧密结合起来，推动捷克斯洛伐克社会的思想解放和政治民主化进程。

（2）工人自治

工人自治的思想在马克思主义经典作家的文本中就已经存在。斯维塔克关于工人自治的思想有两个主要来源，其一是马克思的思想，其二是南斯拉夫关于工人自治的实践经验。马克思在 1864 年为国际工人协会所起草的纲领性文献

^① 埃德蒙德·胡塞尔：《欧洲的人性危机及哲学》，转引自亚历山德拉·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，戴巧，翁珊珊等译，吉林出版集团有限责任公司 2009 年版，第 114 页。

^② 瓦茨拉夫·哈维尔：《从欧洲说起》，转引自亚历山德拉·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，戴巧，翁珊珊等译，吉林出版集团有限责任公司 2009 年版，第 115 页。

《国际工人协会共同章程》中写道，“工人阶级的解放应该由工人阶级自己去争取”^①。马克思在《共产党宣言》中指出：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”^②

巴黎公社的实践也给后来的社会主义运动以很大的启发，特别是南斯拉夫的工人自治经验受到了巴黎公社实践的影响。在反法西斯战争中，南斯拉夫共产党就领导群众在解放区建立了人民解放委员会，由工人接管资本家的工厂，开展群众自治运动，为南斯拉夫以后的自治运动奠定了良好的群众基础。解放后，一段时间内，南斯拉夫曾照搬苏联模式，实行行政命令式的、高度集中的计划经济体制模式。但是实践的发展证明，这种模式容易滋生官僚主义，不符合南斯拉夫的民族条件和基本国情。苏南冲突中，苏联和东欧国家对南斯拉夫的经济制裁是促使南斯拉夫实行工人自治的直接原因。南斯拉夫实行的工人自治制度，总的原则是工人阶级起领导作用，生产资料属于全社会所有，劳动者直接参与生产经营管理，参与劳动成果的分配，对社会主义建设负责。工厂成立工人委员会管理生产经营事务，国家和社会事务则由工人的代表团来执行。南斯拉夫制定了详细的工人自治法律法规，保证工人群众能够充分发挥自治权利。特别是工人委员会的领导层并不脱离生产劳动，避免了产生新的剥削阶层的可能性。但是，工人自治也存在许多问题，比如各企业间缺乏协调，容易滋生民族主义情绪、地方保护主义等等。南斯拉夫认为，工人自治是一种过渡形式，它将逐步过渡到马克思所主张的“生产者的自由联合体”形式。尽管如此，

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第226页。

② 《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第666页。

南斯拉夫的工人自治受到当时东欧许多试图摆脱斯大林主义束缚的国家的赞同。斯维塔克也十分赞赏以工人自治的形式实现社会主义民主和人道的追求，他曾在不同著作中倡导工人自治。

对斯维塔克来说，工人自治的一个重要含义就是要摆脱作为统治集团的权力精英的控制。在《天才与官僚机器》一文中，他认为，马克思的宗旨已经在捷克斯洛伐克以及苏联体制下的其他东欧社会中被扭曲了，马克思已经从一个批判者被歪曲成了一个为现实社会做辩护的救世主。在当前权力精英的操控之下，对马克思主义的信仰就是对党的信仰，对党的权力精英的信仰。而权力精英本身是与工人阶级相对立的、处于操控地位的统治者，因此斯维塔克呼吁工人的自治首先是摆脱对权力精英的信仰进而摆脱权力精英的操控。

但是，后来在1977年写作的反思性的《捷克斯洛伐克之梦：1968—1969》一书中，斯维塔克又以“社会主义民主”来拓宽“工人自治”的内涵，指出社会主义民主的确切含义及其对实现人道主义的关键意义。“社会主义民主是比南斯拉夫式的自治原则更宽泛的术语，但是，它今天的形式代表一种值得考虑的提升或一种运行机制：它最终将建立在生产方式集体所有基础上的经济民主和长久进步的、不完美的、有缺陷的然而是最好的管理共同利益的形式联合起来了。”^①

总之，社会主义民主是斯维塔克试图实现社会主义人道主义的手段。他所强调的是“民主”（democracy），而不是卢卡奇所谓的“民主化”（democratization）。他反对卢卡奇所谓的“民主化”，认为这种观点不够彻底，民主化是一个渐进的

^① Ivan Sviták, *The Czechoslovak Dream 1968-1969: Socialist Democracy*, Chico: California, 1977, p. 48.

过程,而民主则是一个直接的、由基层群众开始直接主导的群众运动。可见斯维塔克思想的激进性,正是这种激进,使他忽略了当时具体社会历史条件,也使得他所倡导的人道主义成了没有现实支持力量的乌托邦。

小结

斯维塔克终生追求人道主义,但他对人道主义的理解是有剧烈变化的。这个转折点就发生在布拉格之春。1968年布拉格之春的社会主义改革是所有新马克思主义者的狂欢,因为当时人们寄希望于在现有体制下建立一个“具有人道主义面孔的社会主义”。改革失败后,在流亡海外期间,斯维塔克对当时人们所积极鼓吹的“人道主义”进行了长期的反思,他否定了在现有体制下建立具有人道主义面孔的社会主义的可能性,也批判捷克斯洛伐克的天鹅绒革命虽彻底打破了斯大林体制的政治束缚,却使捷克斯洛伐克人民陷入深刻的资本泥潭。

斯维塔克对苏联马克思主义的反思,对社会主义革命和改革的反思,虽然尖锐,但实际上他仍在试图把握马克思的精神实质,试图在当代社会解决一个重要的问题:人何以可能冲破极权体制和资本束缚从而实现自由和人道?这是以他为代表的一代中东欧新马克思主义者所探索的问题,也是至今全人类仍然面临的问题。

20世纪五六十年代为了应对不够开明的捷克斯洛伐克书报检查制度、推动社会主义改革,斯维塔克采用了比较具有韧性的战斗方式——他往往将思想以讲演、会议论文、札记等形式分散表达,因此从形式上看,其思想似乎缺乏某种完整的体系性,并且行文显得比较仓促。该论文集的大部分

最初于 1968 年布拉格之春时期在捷克斯洛伐克以捷克文发表,1970 年由捷克文译成英文在纽约出版。本译文根据英译本译出,由于译者水平有限,虽小心谨慎,但错漏之处在所难免,恳请学界同人批评指正! 衣俊卿教授对译文给予了严谨、专业、细致的学术和翻译指导,在此深表感谢! 黑龙江大学出版社以及编辑林召霞为此付出了极大努力和辛勤劳动,在此一并致谢!

员俊雅

2014 年 12 月于北京

人的根本就是人本身。^①

——卡尔·马克思

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第11页。——译者注

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 斯维塔克:堂吉诃德为何而战斗?	1
引言	1
哲学的艺术	5
现代文化的人类学条件	56
人的戏剧模式	78
人与诗	98
异化理论	118
马克思主义的意义	136
社会主义人道主义的来源	147
天才与官僚机器	159
主要术语译文对照表	170
英文版编辑说明	178

引 言

1

在每一个封闭的思想体系中,在每一种大众意识形态或宗教信仰中,都能出现对该体系的新解释。这些解释常常被视为离经叛道的或者异端的形式。确实,在某些特定社会环境中,不可能有新形式的思想机制(intellectual dynamics),因为教条或流俗的科学知识的封闭体系预先阻碍了关于人类现实的其他任何形式的思考。大众意识形态的社会条件已经由卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)和更晚近一点的知识社会学充分考察过了,因此从理论上说它不是有争议的。然而,尽管有这些理论发现,大众政治意识形态仍然具有同样的非理性和强制性效果,并且仍然由那些同样的原则所控制,这些原则点燃了异端的火把、筹备了群众运动。

东欧的哲学家很快发现了一个对每一位还没有将自己的常识奉献给党的人来说都清晰的真理。他知道,在一个无视哲学家想法的极权主义专制体制(totalitarian dictatorship)的社会现实条件下,他只有两种可能性。他可以顺从意识形态争论的伪科学本性,不受打扰地把自己的时间投入自然科学、语义学、逻辑实证主义、海德格尔(Heidegger),或者集

2 邮,就是说,投入到那些意识形态问题仅仅间接触及的任何领域。这样一个纯粹的科学家能够成为大学教授或者也许能在一个科研院所使自己发迹,并且,令人惊奇的是,因为他没有以任何方式叨扰极权主义的统治而得以侍弄自己的专业。权力精英容忍对政治不感兴趣的科学家,将他们视为可以忽略其行为甚至可以给予其好处的边缘人。权力精英需要他们,并且他们在政治上是无害的,至少只要他们职业上的偏狭不会鼓动学生去构筑街垒。

第二种可能性远远没那么有吸引力,因为它对一个理论家、哲学家和每个人远比对专家这一安全的职业的要求更多。或许它要求某种不可能的东西——通过现存社会内部力量改变极权主义专制体制、一种权力垄断,以及大众意识形态。懂得“任何存在之物都应死亡”(alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht)的浮士德(Faust),必须选择第二个可能性,不是因为他不能把握关于概念的语义训练或者专门化的科学方法论,而是因为他被我们时代根本的、存在的问题所吸引。然而,一旦一个理论家接过西绪福斯(Sisyphus)在极权主义专制体制下为自由而斗争的重担,他就必须接受这样的事实,即他的斗争方式是由社会的性质——极权主义专制体制、权力垄断和审查制度——预先决定的。他发现自己处于一种真实的同时又荒诞的形势之中,与此相比,存在主义的焦虑不过是一种情感奢侈品:他的心灵向他指明这个任务的艰巨,另一方面,他的良心(conscience)——对他和他人自由所负的基本的人的责任——将其投入一种冒一切风险、失去一切的反抗之中。

具体地说,人在东欧的这种特殊的存在状况下,是无法同那些以本文集所强调的实质即马克思主义的人道主义方式,生活在另一种文化环境之中的人进行交流的。布拉格查

理大学(Charles University)的学生敏锐地抓住了马克思主义的活生生的核心是人道主义这一事实;他们甚至比多次封禁他们作品的书报检查官更快地了解了这一点。学生和书报检查官都非常清楚,在东欧攻击教条的斯大林主义的唯一实践方法是对马克思进行人道主义的解释。在极权主义专制体制中,没有其他真正的政治上积极的可能性。马克思主义人道主义对斯大林主义提出了真实的反抗;它是一种真正的背离,是权力精英眼中值得惩罚的异端;它是权力精英为了维护自己的权力而必须铲除和摧毁的第一号敌人。表面上看起来是和马克思论述相关的无足轻重的意识形态争议或者是关于社会主义意义的形而上学争论的东西,在东欧条件下,不但对哲学家,而且对学生、知识分子和工人来说都是最紧迫的政治问题。西方读者不会明白这些文章意义的最重要方面,因为他不理解通过书报检查官、党政官僚(apparatchiks)甚至严肃的自然科学家而导致不断迫害的意识形态争论的极端重要性。

1968年的布拉格之春,仅仅对那些不知道在捷克斯洛伐克社会爆发的同样的批判过程在1956年已经席卷波兰和匈牙利的政治家来说,才是一个意外。捷克斯洛伐克社会环境的特殊性在于发达工业国家相对较高的生活标准,在这里,容易通过降低物价来缓释可能的不满,并且仅仅在1967年经济困难才达到整体崩溃的关键点。知识分子中间的三波不满——1956—1957年紧随苏共二十大的第一波、1963年的第二波、1967年的第三波——都被当权的官僚机器(apparatus)的镇压措施扑灭了,并没有带来深远的变革。1956—1957年对斯大林主义的第一波批判仍然完全以“个人崇拜”为名义,《哲学的艺术》这篇文章反映了产生于捷克斯洛伐克科学院哲学研究所的批判思想的早期阶段。官僚

4 机器对哲学研究所的行政干预、辞退某些员工以及许多使作者禁言的书报检查措施,阻止了这次批判。1963年的第二波不满局限于斯洛伐克并且很快就被湮灭了,因为那时伴随着修正主义批判的是更严酷的镇压以及审判的威胁。1967—1968年的第三波反抗,最终拥有了民众的支持,也只是在那时,才有可能在讲演和文章中公开阐述过去只能以反驳文学和哲学主张的形式发表的问题。

苏联的占领使我们这些马克思主义的人道主义者,面临着一个决定性的问题:在苏联坦克面前,我们这些拥有关于马克思思想的真正欧洲解释的人孤立无援,从这一事实中我们应当得出什么结论呢?社会主义民主这一伟大思想是苏联阵营的国家的真正选择和前景吗?从极权专制体制下解放出来的尝试仅仅是一种在严酷的形势中必定失败的幻想吗?如果它的领导人不想被打败的话,它意味着争取更广泛的人类自由运动必须诉诸革命手段吗?这些趋势是东欧的孤立现象,还是它们反映了东西方工业社会的一般趋势?苏联的侵占再次将马克思主义抛入斯大林统治下所具有的狼藉声名中,但是它无法摧毁人民中间批判思想的种子。马克思不知道极权专制体制、核战争、科学-技术革命以及分裂的世界^①,因此他不能为今天的政治实践提供指导。但是马克思理解现代工业社会结构变化的必然性;他理解欧洲人文主义传统的基本价值,并且在此意义上他并非不再是行动的源泉!马克思已逝。但马克思万岁!

1968年10月28日于纽约

^① 指以苏联为首的社会主义和以美国为首的资本主义两大阵营分裂的世界格局。——译者注

哲学的艺术

[1956]

一、“个人崇拜”的哲学

经常追问基本的问题,存在本身的问题,是哲学家工作的一部分;因此,从逻辑上说,我们必须从询问哲学实际上是否存在开始。如果我们希望使用亚里士多德(Aristotle)的表述,我们应当说哲学在非存在状态中存在。更明确地说,我们拥有的哲学不坏;它是非存在的——至少就我们认为哲学仅仅在抽象理论思维真正发展的地方存在而言。哲学和生活是两件不同的事情。那的确如此,尽管最伟大的思想家们主张哲学是生活的呈现——的确是一种抽象的呈现,但无非是贯通于社会机体之最精髓的表达。声称当今哲学作为一种冷漠的理论体系与生活相对立,这是令人不愉快的。但情况的确如此。

如果历史依据预定的规划而形成,我们可以说它的作者是一个卓越的剧作家。因为在(斯大林的)个人崇拜的最后十年,他使世界上最先进的哲学表演了一场思想进化史上无

6 与伦比的悲剧。哲学,在其最普通、最传统的意义上是对智慧的爱,现在却变成了对思想的憎恶;哲学,清晰而无畏的理性之果,已经成了一种虔诚的、被笃信的信仰;哲学,曾以冷眼批判的目光直面最高权威,现在却呆立在陈词滥调面前,诚惶诚恐地揉搓着手中的帽子;哲学,曾以事实之主权的名义破除了庞大的民族传统,如今却以狭隘的个人传统的名义违背事实;哲学,曾经是创造性喜悦的自由飞翔,如今却小心翼翼地挪动着脚步,并且一步一回头;哲学,曾以指尖抚摸时代的伤口而生存,如今却对不健康的症状视而不见;哲学,曾将其所有的信赖置于历史的规律中以确证它的发现,如今却依赖这种事实,即它的发现将最终由一种非常不同的必然性来保证。如果哲学的本质是智慧,那么当它变成一种教条的体系并以一种倾向于社会主义的情感偏见为基础时,哲学就停止存在了。

理论的僵化

或许从苏共二十大得出的关于近来哲学僵化的原因的最重要结论,就在于理论工作和共产主义建设的脱节,理论和实践的脱节,换句话说,就在于对马克思列宁主义的一条基本原则的违背,对于科学理论的一条核心原则的违背。就理论的错误会产生直接的实践恶果并具有巨大的实践重要性而言,这种违背是非常危险的。如果我们要纠正这个领域已经犯下的错误,就不能将理论的僵化看作是对党的路线的抽象背离或者对某些理论原则的误解,而应当指出使其产生的社会条件和原因。任何想要解决这种问题的人,必须探寻理论本身之外的原因。马克思的基本思想之一正是甚至社会意识的最抽象形式也是由社会关系所决定的。尽管所有

人,包括少先队员^①,现在已经知道社会意识由社会存在决定这一格言,但是当分析当前的时代时,却需要一种应用这一原理的真正先锋精神。虽然各种人从理论上都承认在思想史上社会关系不断地投射到我们开始认识现实的形式中,但是当我们一来到 20 世纪就停止应用这个原理了。何以如此?

马克思主义常常强调社会演进的客观方面,也即每一种甚至是当前社会现象的条件性特征。但是,当理论本身的状态被考察时,这一点就被遗忘了。对我们来说,时代已经到了需要更多地思考产生理论的客观条件是什么,而不是寻找理论本身的错误。理论不会用自己的靴带子将自身拔出泥潭。在历史过程中,人们经常徒劳地在他们认为一劳永逸地给定的问题和环境中挣扎。突破常常仅仅因为他们最终对条件提出质疑才到来。除非理论确实如此行动,除非它评估预先决定自身发展的条件,否则理论除了以文本的形式——处于非存在中而外,就无法存在。

当前,我们具有的理论是罪有应得的。那是历史对理论家的恶意报复。以往,关于社会现象的条件科学分析被对个人崇拜的忠诚和溢美之词取代了,而对较为严谨的分析的尝试则被认为是不正确的,并被打上了离经叛道的标签。理论家现在至少必须确保他们意识到形势到底如何,因为理论重获意识和回到生活的第一步就是认识到它所处的形势。只有当理论获得重生时,它才能够重新发挥其社会功能。在对马克思列宁主义产生过恶劣影响的复杂因素之网中,我们可以仅指出最重要的。

如果马克思主义是科学,那么,那些一般地适用于任何

^① 指由共产主义控制的儿童组织。——英译本注

科学知识与社会机制之间关系的原理也必然适用于马克思主义。这里,科学法则具有客观性特点这一重要事实是有效的;换句话说,它们不屈服于任何武断的权威。相反,只有当我们服从自然和社会的法则时,我们才可以适应它们。弗兰西斯·培根(Francis Bacon)早就表述过这个思想,如果哲学的古老真理得以在更多的尊敬中坚持,它们似乎就不会是伟大的发现,而本身就是自明的真理。既然社会法则是客观的,那么就应当得出,特定社会的进化首先是由社会变革自身的法则所决定的,它事实上总是要战胜所有机构和它的组织,即使当时人们对事物状态的主观映像或许与真实画面正相对立。在个人崇拜的时代,据说对这些社会规律的完全了解是由党的经验所赋予的,个体化在一个卓越的个体身上,或者更可能在一群这样的个人身上。二十大所发生的一切表明,核心机构关于社会规律的知识也许是不完整的,它们不可能在任何情况下都排除错误的可能性和规避过失的实践。

领导机构的指导作用何在呢?它们提供动力,设置任务,纠正某些错误,提出实践中的问题和疑问,在实践中运用规律,检测事实。但是它们的指导作用并不在于对科学和哲学问题的直接干预,因为科学并不能以处理经济或阶级关系的方式来处理。理论既不能以命令的方式也不能以投票的方式来指导,因为它仅仅产生于不同观点和兴趣之间的碰撞;如果这种碰撞不存在,就没有理论,而仅仅有它的影子的影子。到目前为止,对理论和党的指导之间关系的解释已经被极大地扭曲了,这主要是因为对党的精神的误解。人们认为,党的精神意味着服务于党的直接利益。主要是那些对科学一窍不通的人持这种观点,他们甚至对科学的基本标志——知识,也一无所知;他们以对付调皮孩子的方式、根据

阶级斗争精神来对待科学。我们将永远抛弃这种实践,而开始为真正的理论工作创造空间,强调理论作为创造性工作、作为新发现的意义。

只要还以旧的方式解释理论和领导权之间的关系,理论当然就注定会陷入空洞的境地,会变成辩护学。理论曾经不能够或者不被允许超越官方观点,因为它不被允许比官方观点更高明。工人运动的实践过去常常以这种方式被给予超越于理论的优先性:无论何时当理论希望超出既定实践的限制并且一般来说准备成为自己时,它就陷入奴役地位,并总是被反驳。在官方规定的界限内,理论被允许苟延残喘,并将自身的局限性投射在非常抽象的领域;在这种状况中,理论变成了局限性和狭隘性的颂歌,并且只有当它的狭隘性超越了所有的限制时,它才能获得赞扬。这样,产生于某种社会力量的一种错误原理就进入了马克思主义理论。只要官僚主义者开始感到优越于人民,行动之人(the man of action)就会阻碍理论。因此,只有在这种条件下,即理论仅仅研究过去的社会,并且如果不能追溯更远的话也要停留在19世纪,关于未来社会的理论才能作为理论被允许存在。任何研究当前理论的严肃作品的意义都被极端地限制了,因为结果是预先就知道了的。理论要么保持沉默,要么不能保持沉默。保持沉默,是最近几年来它的最显著特征;而在不能沉默的状况中,它获得了自身完全应得的高度鄙视。

就理论紧贴生活的表面而言,它处于实践和辩护学的牢笼之中。这个特点有一天将会作为官僚主义的哲学等价物而进入马克思主义理论的历史。当前,它被称为“教条主义”。这是不正确的,因为这表明它是个体的无竞争力和执着于戒律的问题,而实际上这种执着仅仅是对更为实质的东西——马克思主义的篡改,即根据特定的主体既得利益

(subjective vested interests)对马克思主义的重塑——的某种主观表达。二十大允许期望现在可以将理论从对它的实践束缚中解脱出来。当理论对最直接的、迅速的行动的重要性被认出之际,理论的重要性就能够被充分地理解。但是,教条主义当然还没有被克服;相反,它仍然卡着理论的咽喉。在这些条件下,如果我们发现那些昨天在辩证法的四原则基础上解释辩证法的人今天在继续列宁的16个要素,如果他们继续主张他们关于辩证法作为辩证法自身的形而上学推理,我们一定不要被过分干扰。

社会变革的客观规律对每个人、个体和机构同样具有优先性。发现客观规律的人与规律的关系就是理论家与他所发现的对象之间的直接关系。知识与社会机制之间关系的规律具有绝对的有效性。但是当我们探究马克思列宁主义的理论与人之间的关系时,这些一般原理还远远不够。一般法则的具体呈现是更为丰富的;它有自身的具体特征,自身的独特性。马克思列宁主义本身是社会主义大厦的科学工具,是党的理论基础,共产主义据此而把它应用于实践。因此,它们之间的关系非常密切,当然这进一步增加了理论融入一个记录和论证当前需要的过程之中的可能性。另外,必须明确强调,理论并不仅仅由于它被共产党的核心机构所使用这一事实而成为科学。在那种情况下,个人崇拜将是科学的理论而并非它的准确的对立面。某物有没有理论价值仅仅由既定的理论与现实、事实之间的关系来决定。

11 只有当它反映了客观规律,党的理论才是科学的;无论何时当它背离了客观规律,马克思主义的理论就变成了意识形态元素,也即虚假意识(false awareness)的要素,每个时代对自身都有的不可避免的幻象。似乎马克思主义本身要在同这些方面的斗争中发展。那意味着它自身依赖于不同观

点的冲突、不同意见的斗争和克服幻象而演进的科学的发展。科学的发展是一种自身内在的批判；它不应被权力外在的干预所纠正。科学总是一个一系列发现的体系，并且是对已经获得的结论的怀疑。在这个意义上，怀疑和错误是科学发展的组成部分。它们绝不能被标上“离经叛道”的标签或者被盖上持反党态度的印章。它们仅仅可以通过科学讨论而不是通过外部权力干涉的方式来克服。没有错误，也就没有真理，想在学习的过程中消除错误的人是一个多么糊涂的形而上学家。

党要求它的理论家将马克思主义列宁主义的基本发现大众化，使它们被广泛接受。那是对的。但是近来的一个重大错误在于理论的功能被限制在这个教化式的服务上了，它意味着宣传与科学之间的差别被抹杀了。理论被剥夺了它的科学性和它最本质的作用——考察社会规律。它发现自己处在一个与以往时代的德国航海相似的位置：就像德国航海实现了费尔巴哈所谓的“直至大海”(*jusqu'à la mer*)，因此理论观点的自由也实现了“直至大海”，就是说，它已接近真理，却不能触及真理。

教条的哲学

所有这些仅仅是现代哲学的认识论的(*gnoseological*)方面。如果我们的思想并不仅仅是柏拉图式的，我们就必须考虑社会因素，寻求我们已经提到的缺陷的原因。理论发展的可能性专属于某些个人，就此而言，个人崇拜助长了教条主义。思想和理论的发展是一个多元的社会、历史和集体过程，这一事实被忽略了。个人崇拜是导致理论停滞的原因之一，但是远不止仅有这样一个原因，事实上，当前将其作为所

12

有缺陷的一只替罪羊的趋势并不是完全正当的。研究比单纯的个人崇拜更重大、更深刻的理论问题将是必要的。个人崇拜必须作为一种社会现象而不是某个卓越人物的心理状态问题来分析。个人崇拜不能解释一切,试图用其来解释一切是夸大了它的真实作用。如果仅仅依靠克服个人崇拜来解决一切问题,这些问题早就已经被解决了,然而,事实上,对个人崇拜的拒斥仅仅是创造了解决重大问题的条件之一,这些重大问题只有当个人崇拜开始被消除时,才浮出水面。

只有当我们停止将个人崇拜视为斯大林个人的问题时,我们才认识到这些严肃的问题,比如,对个人崇拜的拒斥是否涉及产生个人崇拜现象的根源;换句话说,那些它背后的力量是否已经被考察。我们仅仅处于社会主义社会深刻变革的开端。二十大表明,个人崇拜的根源是某些社会力量,它们从束缚人民的创造精神和限制工人分享政治生活的官僚主义工作方式中获取力量。国家、国家权力机构以及直接参与管理的社会层级——官僚体制——所发挥的作用,这些重大问题都和个人崇拜相关。我们知道,由于最近的一些发展,国家权力机构(the organs of state power)实际上控制了党。苏联的阶级斗争的结束,国家的工业化、集体化和新宪法的引入在苏联创造了一种新的政治形势和新的生活条件。

13 那时,国内安全机构也应该在国内失去它们在内战和集体化过程中被用来反对阶级敌人时获得的功能。但是那并未发生;内部安全机构保持着自身功能,后来转变成了压迫人民的工具。内部安全功能成长为——由于战争而进一步加强——一种甚至威胁应当由它来保卫的苏维埃管理部门(soviet administration)的权力。那时,事实也证明,机构比人民更强大。以这些社会历程为背景——相似的经历也在我

们国家上演——在获得任何理论形式之前,官僚机构的权力就增长了,其占据了庞大的国家机器,并将任何不同意见的表达作为反对国家的行为而禁止。这就是那些社会力量产生的方式,它们在个人崇拜上的既得利益和警察干预的持续性一样多,而这种干预和个人崇拜也密切相关。

这种社会过程正在上演的时候,关于国家消亡的理论原理被相反的观念,即关于通往未来共产主义社会的道路是强化国家的观点所消除和取代。这是拉萨尔(Lassalle)人民国家观的一种特殊复归,这种观点在其基本的、本质的方面不同于马克思、列宁关于作为阶级压迫机构的国家观念。关于人民就是国家、二者的利益是一致的观点,不过是官僚政治所编造的,在这个方面和在哲学与艺术中一样,官僚政治越是将自身等同于人民——在其头脑中,也仅仅是在那里——它就在实际上越和人民相异化。理论中空洞的教条主义和艺术中不真诚的图式主义(schematism)都是这种社会状况的结果,而不是错误理论的结果。这种人民国家的理念被用来取代了马克思主义的基本信条之一,即国家权力必须用来建立新的社会关系,但是而后为了给予人民更大的自由必须抛弃国家权力。

国家的消亡是一个复杂的社会过程,当这个国家被资本主义包围时,在这种特定环境中要达到这个目标当然是双重艰难的。然而,尽管国家外在的、防御的功能不得被加强,但是随之而来的并不是安全机构的重要性必须被放大,并不是经典作家关于国家在社会主义社会关系建设中的作用的观点必须被完全抛弃。与那些知名事件相比,这些因素对理论和艺术生活所产生的影响是非常微小的,但是它们具有相同的根源。实际上扩张的是国家在意识形态生活领域的影响,而不是艺术创造领域和理论研究领域的极大扩展以及国

14

家机构的作用仅限于事务管理；它占领或者控制了科学和艺术机构自身的功能。在这个关系中，我们必须以全新的眼光看到战后它对意识形态问题的干预（interference）。

那么现在有争议的是，我们应当如何理解对个人崇拜的拒斥，我们该相信什么？——这些是如今我们听到的问题。关键问题不是个人崇拜，而是要认识到某些新的现象在社会主义社会结构中产生了。一个能够控制整个国家机器和操控所有媒体形成公共观点的阶级已经产生了。从政治上说，需要创造一些条件，这样这个阶级——在任何以现代工业生产为基础的社会都是必然的——将会服从人民的民主管理。只有沿着这些路线，我们才能保证对国家权力的滥用不会再次发生，而并非简单地拒斥个人崇拜。不是压制独断权力的欲望将会保护我们，而是这种条件的创立使独断权力的产生成为不可能。二十大已经开拓了道路，因为它已经探讨了社会主义社会自身在一条新的道路上的政治组织问题；就是说，它不是将组织视为某种一旦给予就不可改变的东西。似乎未来的发展将会通过一系列新的使人们发挥更大能动性的要素，特别是通过某些分散政治权力的要素，丰富无产阶级专政的体系。这些改变将使社会主义民主的政治体系能够在各个方面超越 19 世纪资产阶级民主国家所创立的政治形式，并且将人民的民主权利扩大到在资产阶级民主共和国所未听说过的程度。

最后，关于“我们要相信谁？”这个问题：如今宣传的渠道十分有效并且经验的证据证明了它们在形成公共观点时发挥了多么大的作用。同时，现代社会生活是如此复杂以至于我们不得不在未能够考察它们背景的情况下就轻信许多事情。这两个条件将迫使我们采取一种怀疑的态度，如果它们不是针对一个令人满意的事实的话。在包括工人群众直

接经验在内的最基本问题上,可以运用诡辩,但是完全的欺骗却不能成功。因为不能使人们相信黑的就是白的,以及他们自身直接参与的现象并非真的如此。如果人们自身个人经验的领域较少屈服于外界影响的领域,那么相信谁的问题最好可以这样回答:首先,我们必须相信自己,相信围绕着我们自身生活经验。如果我们仔细考察生活的基本问题,我们将会加入那些支持社会主义的人的行列。马克思列宁主义理论的复杂方面不是等在那里让我们去相信,而是要我们去研究并形成我们自己的观点。就马克思列宁主义自身的意义的最复杂问题而言,我们可以相信它是一种创造出来用以解放工人阶级和全人类的学说,它是一种为人们赢得更大自由的手段,它包含着最有价值的人道主义传统,各民族间的兄弟情谊的人道主义传统和为人类从剥削、苦难与专制中获得解放而斗争的人道主义传统。工人运动有足够力量摆脱与20世纪历史潮流相违背的一切。

16

全部问题最终落脚于一个基本问题:个人崇拜解释了以往的错误吗?或者对它的拒斥仅仅创造了这种解释的条件?因为,要么对个人崇拜的拒斥将会刺激社会理论的快速扩展,要么它是一个需要哲学家们再花费四年进行大众化的最终结果。这两个观念显然不能调和。如果第二种是对的,哲学就不会有复兴,而仅仅具有论证方式的变化。但是党的代表大会所做的并不是试图将列宁置于斯大林的位置,而是要确保科学结论和事实的权威凌驾于其他各种权威之上。社会现象在某些社会关系中有它们的根源;它们不是偶然或个人的问题,而是一些更基本的规律的表达。

哲学的社会作用

如果我们对自己诚实,我们必须以这种方式开始这些反

思：思考哲学实际发挥了什么作用，而不是当身居高位的经验主义者愉快地拍着理论家的背而内心深处混杂着一分伪善的羡慕和九分真正的歧视时，他们关于这个作用说了些什么。在刚刚过去的时期，哲学的社会功能是去做宣传的婢女。通常认为，仅仅当哲学家不再是哲学家时，他才对社会有用。这种思维方式如此深刻地低估了思想活动的重要性，以至于它本来不应该在工人的头脑中产生，而仅仅能在受过一星半点教育的准文盲头脑中产生。就这种观点今天仍然被吹捧而言，有必要指出，哲学家不是政治家的奴仆、虚伪法律的男仆或者可以信赖的小丑，在他除了一张扮演愚蠢表情的鬼脸而一无所有的时候，假装出智慧和学识的深度。理论，就像战前的捷克戏剧，“服务，但不是人的奴仆”。它并非仅仅是政治的装饰物，它的功能是服务于生活。这在根本上并不必然是同样的东西，特别是当生活的需要和政治相冲突时。只有当哲学照亮了经验主义于事无补时的道路之际，只有当它提出基本的问题并对之做出回答时，只有当它将问题转变成自明的真理并且能够将自明的真理视作似乎是问题时——简单地说，即当它思考并当且仅当它思考，而不是相反时，哲学才在履行它的社会作用。总之，哲学的任务是使理智活跃起来，进行思考。但那肯定是显而易见的吗？应当问问那个刚刚从教条主义迷梦中清醒的人。当然了，它是显而易见的，但是悲剧在于，在20世纪中期，在欧洲的心脏，我们必须重述这一显而易见的事实，没有思想者一直发挥的并且还要总是发挥的作用，世界上任何社会都不能永恒存在。

哲学的任务还可以用探寻真理这种普通的术语来表述。这种平凡中包含着伟大——事实经常如此。哲学家因此是探寻真理之人，他并不拥有真理，而是在探寻真理。哲学思

考的本质在于探寻的过程,而不是发现。只有宗教体系才宣称它们持有真理、宣称它们已经发现了真理。如果哲学家想要使自身从教条主义中解放出来,他就必须克服那种认为自己占有真理,并且在需要的时候可以引经据典的人的精神状态。以这种方式不可能拥有真理,就像不可能拥有空气一样。正因为真理属于任何探寻它的人,所以真理是“无主之物”(res nullius),是某种不属于任何人的东西。因此,真理不是某种给定之物,真理就是生活的变化着的过程。

那种活在认为自己已经发现真理的绝对确定性中的人是危险的。他们会监视对异端和犯罪分子的处决,因为他们正在监视的不是一种执行和一种罪过,而是一种正义的行为。哲学必须能够使我们将罪行视为罪行,将威胁视为威胁,将帝国主义视为帝国主义,将现实视为现实。如果它不这样做,它就是坏哲学。那种关于哲学能够产生一系列终极真理的确信是一种跟科学毫无关系的宗教信仰。它是建立在这种观念上的,即已经获得的知识的阶段——比如关于社会主义社会——是最终的,尽管辩证唯物主义的认识理论已经做出了相反的证明。这种由国家权力来保障的哲学概念体系产生了许多实际问题和困难。首先,它不可能使理论自身得到发展。譬如,19世纪工人运动和马克思主义政党的核心问题是最发达资本主义国家走向革命的战略指导问题。成为十月革命领导人的那个人拒斥了这一点,最初从理论上,后来在实践上。他拒斥了这个最基本的命题,这对理论产生了重大的影响,对实践则产生了更大的影响,因为它改变了革命运动发展的整体视角。有必要以长篇论证来说明这种事情在今天不会发生吗?每一个大学一年级的学生都能够揭露那个理论家,他作为托洛茨基-布哈林主义(Trotskyist-Bukharinist)怪物十年前就得出了今天被接受的

18

结论。一些愚蠢的人从这一点看到了马克思主义理论家力量、团结、忠诚的见证。他们错得一塌糊涂。

19 于是,存在着教条和反叛的问题。在理论上没有如此合适地命名的科学论战,而仅仅有关于一种或另一种教条有效性的论争,没有关于事物实质的讨论而只有关于信条有效性的讨论。这种论战通过权威命名什么是可以允许的、什么是不可以允许的方式,产生了阻止它们传播的需要。这缩小了自由讨论的可能性。人们总是不由得被提示神学确定性的四种程度,据此,神学手册会告诉你什么是神学家可以自由思考的,以及他可以走多远。在这些条件下,哲学不可避免地投身于对合法文本的合适的解释方法,而不是致力于批判分析。哲学作为艺术纯粹性的保护神和真理的捍卫者而发挥作用。通过这种方式获得某种东西不是不可能的。即使研究存在的个体性(thisnesses)和属性(whatnesses)^①的经院哲学也试图达到某种深度。

但是,从哲学作为真理的集合的观念中所产生的所有这些问题不断地和批判思想、科学相冲突。在每一个科学家身上和在每一种科学发现中,都有一定成分的怀疑主义。怀疑主义不能被视为一种哲学态度,因为如果我们对原理产生怀疑,我们就对怀疑主义也是怀疑的,所以我们就不是怀疑主义者。但是怀疑主义的特点,对已经得出的科学结论的某种怀疑,是真实学习的必要对应物,因为它是进一步发展的源泉。如果我们从理论研究中剔除怀疑主义,我们就只剩下僵化命题中的信仰了。另外,科学是一个集体过程,它只能通

^① “thisnesses”和“whatnesses”对应的是邓斯·司各脱(John Duns Scotus)的“haecceitas”和“quidditas”。“haecceitas”(“thisnesses”)一般被译作“个体性”、“个性”或“此性”;“quidditas”(“whatnesses”)通常被译作“属性”、“什么性”。司各脱认为,个性是事物的终极实在,无法定义;而属性规定事物是什么,因此是可以定义表达的质料、形式和实体。——译者注

过学者的一系列创造性活动产生。除了证据的权威,即它自身的权威,科学不能忍受任何权威。如果确实如此,那么科学的自由发展,一条探求真理的开放道路,就是至关重要的。同时,所有建立在权威基础上的东西,以及不是作为对事实的批判考察和事实调查结果的东西都必须从科学中排除出去。在科学不是作为观点冲突结果的地方,就没有科学。科学正是在它的自由终结的地方就终结了。反对科学自由的第一个行动常常融合在作为科学的科学的最后一个行动中。

对过去错误的批判是必要的,但是如果我们停滞不前,我们就不会对哲学有任何贡献。仅仅是拒斥就会止步不前,现代哲学家不能像自身什么也不肯定而只是拒斥一切的古代阿格西劳斯(Archelaos)一样传道授业。一种哲学有多厉害,不是从它对过去的批评中看到的,而是从它对未来的考察能力和提供建设性的哲学纲领的能力中看到的。一百多年前当卡尔·马克思思考这个问题时,他认为哲学家一定不要靠新的原理把握哲学,不要要求人们膜拜这些原理,相反,哲学最基本的、独特的任务是揭示社会变革的实际规律,是理解正在发生的东西。据此,他不但在19世纪40年代发现了哲学的作用,而且他还阐明了哲学在各个社会的积极使命,这些使命如做适当的变动(*mutatis mutandis*),在今天仍然是有效的。我们的任务仅仅是理解我们的社会它的发展规律,除此之外,什么都不是;换句话说,不是去提供用于拯救的新的原理,而是要理解20世纪的社会将要走向何处、如何走,要从理论上把握社会的演化。让我们大胆忽略那些对他们而言事情是显而易见的傻瓜。在理解现今时代的斗争中,哲学不能成为真正的理论学科,除非它是思想者交锋的领域,而不是教条和异端之间的争吵。哲学只能在这个社会过程中重生,而不是相反。

认为新思想能够很快获胜,是一种幻想。在一个使理论领域变成被践踏的战场的时期之后,这个战场充满了陈旧公式的腐尸和虚幻的深邃思想的陷阱,一个直接的转变是不可能的。这也是不必要的。这些思想没有被封杀或者被扼杀在摇篮中,就足够了。形势的独特在于这个事实,即它们不能被永远压制;如果它们没有被压制,它们将会是不可抗拒的。因为它们和20世纪的社会需要相一致。历史的规律总是,也将总是比其他一切更强大。哲学的任务是发现这些规律的全部的复杂性和深刻性,因而在通向社会主义的道路上理论能够胜任它的社会角色。那是它在生活中的使命,光辉且英勇,既不可替代又不可补充。我们极度需要这样一种理论,因为要么我们会有一种由被鄙视的知识分子的笔书写的理论,要么会有一种由欧洲大地上的坦克纵队的轨迹所书写的理论。

21

二、理论僵化的某些原因

辩证法,在其合理形态上,引起资产阶级及其空论主义的代言人的恼怒和恐怖,因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。^①

——卡尔·马克思

社会科学的当前状态,特别是就社会主义社会而言,令人非常不满意。非常有趣的是,人们发现马克思的重要性在

^① 参见《马克思恩格斯全集》第44卷,人民出版社2001年版,第22页。——译者注

所有领域,包括音乐学领域和语言学领域,都被认识到了。但是,在马克思起着根本性和核心性作用的社会科学研究中,他的贡献事实上却常常被拒斥。当各种优点被归因于马克思和列宁的时候,当有人严肃地宣称,比如,他们创立了美学的完整体系的时候,尽管那根本不是真实的,他们真实的贡献——考察社会现象的方法——却被推向了幕后。因此,正是在社会科学中,当代的问题一进入考察领域,认识到对数千年人类历史都有效的社会规律的同一个人就变成了粗陋的唯心主义者。当马克思主义被催眠的时候,这种灰尘从各种传统上洗刷掉了,20世纪的人们被建议转向经典,就当前的方法而言,就是带着冲突的甜蜜缺席,转向电影。

当在形式上说什么也没有改变并且关于理论纯粹性的口号仍然不断地在重复的时候,马克思主义怎么可能被它的对立面所取代呢?基本的答案很可能是,以往反映了特定形势的真理变成了空洞的概念,并且被用来作用于当前的形势。它并不是历史上的首个这类案例。让我们以意识形态为例,在19世纪,它属于自由主义的政治概念,产生于法国大革命。自由理想的言辞形式几乎没有任何变化,然而一个民粹主义者(nationalist)口中“自由的”的观念与一个革命的雅各宾主义者口中同样的观念之间横着怎样的一条鸿沟!改变了的不是观念而是生活本身以及社会关系的形式。完全没有词汇的改变,观念的整个体系也可以改变;只要在它的社会功能和特点中有某种改变就足够了。人们可以不触及词汇甚至可以用犹太法学博士式的细致来考察它。

马克思主义方法近来所发生的变化恰恰是,马克思主义的话语变成了包括马克思和列宁鲜活理论中的实体即无情批判的、革命的思想的外壳。这样当最有价值的部分——考察社会的科学方法——消失时,箴言体系就变成了神圣的死

物。因此就产生了社会过程的辩证法,它的对立的性质,变成了概念的辩证法。这直接导致了对内在矛盾总是表现在社会生活中这种观念的拒斥。虚幻的辩证法取代了真正的辩证法,理论的重大问题变成了个别概念和箴言体系之间的关系问题。社会主义社会中的重大冲突问题被从地球表面抹杀了。非对立冲突的欺骗性概念产生了,它使得嘲讽社会而不激怒老板成为可能。

23 只要方法失去它的意义,并且只有绝对真理的体系存留,思想之流就只能在这个体系的限度内持续,这个体系预先就不可能使最重要的冲突得以客观的表达。“在官方看来”生活充满欢笑和灿烂阳光,而冲突则没有被记录。因此,关于社会客观演化的事实不能得以恰当的表述并融入科学的概括和理论综合中当然就是不可避免的了。某些国家领导人的讲话所产生的庞大文件系统,时常打断思想的洪流。然而,社会的客观演化不能被打断,并且变化必须在某种程度上被反映出来。如果变化不能以一种科学形式表现出来,不能由它们的特征和作用所表露,那并不表明它们根本没有被记录下来。它们的确被记录下来。一方面,它们被记录在大众幻想(不但有关于个人崇拜的,而且还有关于科学、传统、图式主义等的优越性的)的流行形式中;另一方面,它们以一种伪科学的形式由特别选择的证实特定形势的某些箴言所记录。黑格尔(Hegel)和列宁很早就发现根据当前时代的需要而孤立现实的某个单一方面是诡辩术的真正本质。

进入马克思主义理论的许多错误元素,必然取决于真理本身是如何被构造的以及它可以向人民宣扬到何种程度。但是,如果真理在不同的思想成熟程度上是不同的,那么就没有理由去反对个人崇拜,因为显而易见最高职位的个性总

是拥有最高程度的真理。这种思维方式不能不使我们满腹狐疑——但仅当我们没有记住列宁给人民带来了最大的政治问题并且他仅仅知道一种真理。列宁并不赞同政治说教是真实体验的替代品。他非常清楚“在上面和底层都存在强有力的趋势,反对这些问题被真实地公开和诚实地评价”。存在不同程度的真理,这一观念导致了理论家们接受经过细致过滤和加工的事实,并得出相应的结论。现在主要之点在于停止这种活动。基于国家利益而必须保密的事实数量是无关紧要的。我们务必确保原初的、未被歪曲的真理出现在杂志和新闻的页面上;它必须不再是地位和职位特权,而必须被看作是每个公民自明的权利。

目前的情况是,试图解决社会问题的理论家无路可走, 24
因为他能使用的唯一方法是对信条的思辨性组合。这种方法达到了某种完美程度,特别是在哲学和政治经济学中。它的技术发展还没有达到经院学者莱蒙德·吕黎(Raymond Lully)《大艺术》(*Ars magna combinatoria*)的阶段,这不过是一种偶然。吕黎建构了一种意识形态的旋转之轮,借此他用一种人们要发现真理只需转动手柄即可的方法将基督教的教条组合了起来。这里我们还应当记起伊斯兰教徒的例子,他们通过触碰石头获得真理。这种思辨(*speculation*)的方法对任何关于现实的考察来说都是无效的、无价值的和完全不合适的。许多理论家由于跳入了与当前毫无关联的问题而在这种绝望的深渊中挣扎,出于同样的原因帕拉茨基(Palacky)^①在1526年哈布斯堡王朝夺取权力时终结了自己的历史。

当前理论要研究什么呢?其所要求的不仅仅是从中我

^① 捷克一位著名的历史学家。——英译本注

们感知现实的意识形态形式的变化,而且是现实本身的变化。我们一定不能用一种个人崇拜来代替另一种,而是要回到马克思主义方法的批判内容;“回到列宁”的意识形态形式本身将由以前已经消失了的教条主义所决定。理论的核心问题不是针对坏的宣传怎样确立一种学术的、有说服力的宣传,而是怎样将理论彻底从服务宣传的束缚中解放出来。个人和阶级从主观主义(subjectivism)中解放出来,总是理想化的思想和科学之间剧烈碰撞的过程,就其本性而言,它反对一切虚构并总是揭露这些虚构。

25 因此理论并不使自身的概念屈服于批判,而是通过对迫使它沦为一种非科学观点的现实的批判,探寻它自身状况的客观的、科学的导因。理论必须通过扫清通往社会主义社会科学理论道路上的障碍和去除自身的教条主义重负的方式,恢复自身。只要一投身这场战斗,以往我们已经适应了的理论将会被证明是无效的,思想着的人们将会根据社会变化、生活本身所坚持不懈地追问的古老问题,而不是根据他们共同的喜好或者他们对琐碎细节的兴趣,而重新形成群体。这个问题可以表述如下:“理论家、艺术家:你们是打算用自己抽象的装饰品粉饰现存条件、给予理论或艺术一种有悖于真理的深刻外观,还是想使你们的思想成为改变这些条件的工具?”只有沿着这条道路,理论才能获得对社会主义社会冷酷真实的、完全无障碍的分析。

除了我们已经提到的障碍之外,理论的发展也屈从于其他状况,这些状况使得严肃理论的存在即便不是完全不可能的,也是非常困难的。例如,国家文件的公开(或者不公开)。在国家预算以绝对数值公开发表之前,在基本的统计数据出现之前,至少可以说,社会科学领域的每一项严肃理论的考察都是十分困难的。这种情形产生了一些可笑的结

果。比如,如果一个理论家要了解 1950 年的任何调查数字,作为他的上司的部长就必须询问总理,然后总理在一封个人信件中给统计局的负责人提出说明。既然这些数据是社会主义社会显著增长的证据,并且为有效的说服活动提供了一整套论据,那么它们为什么还需要保密呢?回答这个问题的唯一方法在于这句古代吠陀梵语(Vedic)赞美诗:“只有我们亲爱的上帝知道,除非连他也不知道。”

如果我们设想在这些障碍移除之前,任何研究当前社会主义社会问题的严肃理论工作都能够进行,那是在自欺欺人。所有可能的,仅是理论的外观,一种达不到启蒙标准的形而上学思辨,尽管它有马克思主义的所有外在特征。

26

在哲学史上理论的发展从来不是由这种贫乏的、非哲学的序言所引入的,但是准确地表述清楚这些观点、指出决定理论思考是否能够发展的条件,也从来没有这么必要。当前理论在比它自身所要承认的更大程度上依赖社会和政治条件。它必须做的是将这种依赖转变为自身的利益。马克思说,理论只有在满足了一个民族的需要时才能在这个民族实现自身。现在,同样,它只有将今天十分必要的人的主动性的发展、民主的增长和自由的扩展转变成现实,才能实现自身。

哲学与意识形态

到目前为止,关于哲学当代问题的讨论,还没有涉及那些最大的问题:它们决定了哲学自身的性质和它在我们社会中的作用。但是在谈及理论与宣传之间的联系以及关于对马克思主义的意识形态歪曲之时,已经有所触及了。如果哲学在观点的论战交锋中还不能理解它的社会立场,那么它至

少必须能够识别理论思维的复活所要朝向的方向。那就是，为什么那些在不同的方向上而不是在所应当诉诸的方向上寻求解答的人正在进行的工作具有可质疑性。反对最令人振奋的观点的声音正在提高，正是那些观点能够为理论做出最大的贡献。

27 强烈地感受到我们的理论停滞的人，质询哲学是否正在变成意识形态。马克思所谓的意识形态，是特定阶级对自身形成的虚假意识、主观主义、虚幻和奢望而不是批判科学的领域。列宁在与此不同的意义上使用意识形态概念，因为他当然不能推测这些因素会成为马克思主义本身的一部分。正是为了哲学的复兴才使用已经获得新的相关性（*pertinence*）的旧概念。如果一个哲学家反对一个概念的新用法，当他了解了哲学的全部内容时，他会做什么？但是如果哲学家开始有点偏离，也是没有什么妨害的。

在意识形态中，主观主义占统治地位，每个人将他的愿望和兴趣投射在事实上，不是将现实视为现实本身，而是视为他所愿意其所是的东西；他用虚幻代替现实。当他考察一个现象时，他不探寻它的社会根源，相反，而是将其和社会理想、个人愿望、个人观点或者权威公告联系起来。这样，现实就是我们所想要看到的，是我们能够从一些一般箴言中所推演的。比如，一般而言，据说波兰的生活水平大幅提高了——根据预先的原则：社会主义条件下生活水平上升——有数字被引用以论证之。然后，我们获得了查明兹罗提^①真实价值和工人阶级实际状况的机会。在旧杂志上发现的处理该问题的事情、数据和研究都是纯粹的意识形态，符合前

^① 波兰的货币单位。——译者注

波兰政府的愿望,明显地适应关于社会主义的一般信条,从宣传的角度来说其非常有用。但是事实不能继续长久被歪曲,最终意识形态和科学思想之间的冲突必然变得清晰。

马克思之前的许多思想家明白社会是如何有意无意地自我欺骗的,培根关于假相(idols)的学说,启蒙时代对错误的探究都带来了许多有趣的东西。但是,由马克思来标明的在于,过去和现在的意识形态歪曲不是武断的主观主义、唯意识论或者变幻莫测的想象的后果,相反它们总是反映了人们生活于其中的不正常的、扭曲的条件。认识到沿袭这些路线的思想将我们置于真理之路上,并不需要很高的智商。因为那时我们就不会问某些哲学家如何、何时、何地形成了与现实不相符合的东西,而是要探求事物真正是怎样的,如果它们在艺术、理论中的意识形态反映是一种奇怪而扭曲的漫画的话。

28

哲学怎样摆脱它的意识形态因素呢?与其他东西不一样的是,它通过将事实的权威置于其他一切东西之上。因为事实有一个巨大的优势——它们是客观的,它们要么存在要么不存在,在哲学上它们是卓越的(par excellence)。但是就我们社会的事实(科学的原初材料)而言,哲学家对之知之甚少。一些人也许认为这种表述夸张了些,但是毕竟,历史唯物主义者现在开始认识到他们使用的基本概念实质上是未被认识的。例如,工人阶级这个概念似乎足够直接,但是必须设立特殊的研究中心以解释最近十年这个阶级经历了什么变化。哲学所由以开始的是科学的描述,包含我们社会的所有关键事实,即使它的作用并不是中介而仅仅是从这里开始。那些现今早已警告我们一定不要仅仅迷恋描述的人,就像那些规劝不会游泳者不要迷恋浅滩而要学习从最高跳板跳水的人一样。

历史总是表明,理论的发展是从关于既定领域法则的较为抽象的概念到较为具体深刻知识的运动,同时不断增长的大量经验材料被引入学习的过程。在哲学中,我们也必须从关于社会主义的非常抽象的定义发展到对人民民主中社会变化具体规律的分析,并且不要试图以从经典中获得的片段来摒弃社会现实本身。哲学中的教条主义和艺术中的图式主义都是丧失具体性、不能理解人们最深层利益的表现,尽管在一个例子中我们有抽象的观念,而在另一个例子中有清晰的图画。

29 简言之,马克思主义哲学,关于社会的理论,必须成为一种科学,它必须以先于价值判断的事实为坚实基础;它必须研究真实的事物和现象,而不是未被核实的观点和信条。在给出判断之前,它必须明察秋毫。不仅对最年轻的诗人,而且对最年长的社会理论家来说,学习和判断都必须密切配合。我们必须根本停止使用那些我们不懂,曾经清晰但在时间转换中已经改变了意思的概念。对当前社会经济过程的一般性描述还不够,正如同选择合适的字还不足以写成小说一样。当前我们感知到了仅仅躲在一般规律的面纱之后进行的社会主义建设的社会过程。在这一般哲学概念和自我主观想象的如画般的公开狂欢中,我们必须摘掉面具,不管我们被揭开的面孔美丽与否。去除我们一厢情愿的思想果实后,现实也许会更贫乏,但是它实际上会更丰富,因为事实总是比抽象更丰满。

但是,哲学的发展当然并不仅仅依赖于理论家意识到有必要尊重事实,更取决于其他状况,比如关于我们社会的绝对数字的公开、专业化图书馆不可使用状态的改进、科学发现迅速向所有人传达。当然,事实不会创造哲学;处理和通达事实的方法是同样重要的。然而,如果我们要克服当今哲

学意识形态的主观主义特征,事实是基本的药方。

理论与宣传

理论和宣传之间的关系仅是理论与生活之间关系的一个方面。将理论从服务宣传的职责中解脱出来的诉求,被认为将意味着割裂理论与实践。如果我们理解哲学在它与生活的全部关系中的社会作用,我们就会看到理论从它所沉沦于其中的肤浅的宣传说教(propagandism)中的解放只能使理论和实践都获益,因为在新的条件下哲学将能够更有效地服务于实践宣传。近年来,哲学家们一直挣扎于这个问题,怎样有助于宣传以及怎样逾越理论与实践之间的鸿沟。哲学当然不会拒绝对马克思主义理念的传播做出贡献,但是它并不想将其作为自身唯一的功。过去,哲学过多地投身于政治宣传而不是自身的任务——对掌握政治自身之规律的研究。这种情况必须改变。

30

理论和宣传是两种完全不同的东西,相互关联但绝不等同。在宣传标出惊叹号的地方,哲学则给予问号,哲学从客观的观察出发,并使其结论服从这种观察,宣传则从预先的前提出发,并使客观的观察服从这种前提。宣传一贯以在日常生活的既有事实和理论结论之间打折扣为典型特征,哲学家则注意到这种结论中未依据前提的推理(non sequitur)。必须承认一件事:在某个特定的时刻——但也仅仅在那个时刻——宣传比科学发挥着更大的社会作用,对人们产生着更大的影响。那就是为什么对实践的政治家来说,它时常看起来比哲学更重要。哲学常令他想起传统的一些关联:教授的雨伞、空洞的大脑、布满灰尘的书堆、对抽象问题的令人费解的怪异的欢欣。当然了,宣传有很多需要哲学家毫不迟疑地

给予帮助的问题；但是基本的真理仍然是首要的哲学问题，必须首先加以解决，接下来才是对其他衍生问题的回应——而不是相反。

31 我们要警惕思想家自身与实践的脱离。如果一个人是马克思主义者，他会反对这种分裂，会以一种有目的的方式不需要任何督促就去接受辅助工人运动的职责。知识分子在工人运动的行列中总是发挥着这种作用。如果我们更仔细地审视知识分子的分裂，首先我们必须指出，那些将知识分子作为一个整体来批判的人，对通过自身的研究来丰富马克思主义的人和提出错误观点的人不加区分的人，其本身恰恰并未遭受理智过剩的折磨。他们很实用主义地认为，科学在这里作为现存条件的辩护士而行动，那种与实践的联盟意味着对他们既得利益的捍卫。如果事情呈现出不可理解性、非逻辑性，并且和自身的原则相违背，哲学家就被认为要辅助宣传去证明它们本身就是它们所应当的那个样子。这些人需要的不是解释发生了什么，而是证明什么也没发生。对他们来说，政治需要和对日常政治直接有用之物是水乳交融的。从他们的观点来看，马克思所写的著作很少有可能具有当代相关性。

还有其他一些显著区分理论和宣传的特征。宣传还使用道德论证。马克思主义理论虽然也从道德上评判社会现象，但是它并不从如此狭隘的视角来思考它们；它不要变得激愤，而要寻求激愤的原因。

宣传的这些特征部分来自可以消除的因素，部分来自宣传自身的本性，它的基本功能不是解释而是说教。关于公众意见的社会学实验研究表明，那种持续反复说教的、情感渲染的判断与科学客观的分析和事实论证相比较而言更有效。简单地说，科学的性质表明它的某些原则和宣传格格不入。

首先,科学绝对是铁面无私的。和正义一样,科学是无偏袒的,因为它的知识根源于理性。马克思主义的奠基者认为科学越是严酷,就越有利于工人阶级。马克思甚至写道,他把接受外来规则的任何科学都视为基础。

理论——特别是关于社会的理论,马克思主义——当然必须大众化。在传播关于我们社会、关于它的发展规律的科学发现时,宣传具有重要作用。几乎所有致力于社会科学的人对这种工作都有兴趣,并且理解对它的需要。哲学在这里必须特别注意日常(day-to-day)政治没有也无法解决的事件。哲学绝不能为现实辩护,它必须对现实进行评判。那才是它为宣传服务之道。用以发现问题的哲学,只有当这些问题不再是问题的时候,它才是无用的。因此我们想割裂的不是哲学和实践,而是哲学和错误的实践,这样我们才可以更有效地将其和工人反对过往错误、追求社会主义的斗争联合起来。

32

三、哲学的转型

哲学的首要条件是自由精神。^①

——卡尔·马克思

哲学家们总体上承认,个人崇拜的后果——主题的经院特点、引证的狂热、采取创造性方法的不可能、不断降低的说服力——已经被嵌入理论中了,并且它们是某些消极现象,特别是抑制民主、反对法制、扼杀人们能动性的消极现象的

^① 伊凡·斯维塔克在本书中使用了一些马克思的论述作为各章节的题注,但是,其中一些论述并非对马克思理论观点的严格引用,而是斯维塔克对马克思思想的一些提炼和概括。对于这种情形,我无法找出准确的引述来源,只能按照论述的基本意思进行翻译。——译者注

意识形态伴生物。他们还认为,如果对哲学的崇拜(the cult of philosophy)取代关于崇拜的哲学(the philosophy of the cult),如果我们从杂碎的临时工作、从听命于实践跳入与时空环境相脱离的抽象真理领域,那么对理论也是没有益处的。他们发生分歧的基本点是哲学如何能够在根本上加以改变以克服它过去的缺陷,这个问题可以表述如下:“是马克思主义哲学的复活,还是从一个教条到另一个教条?”在第一种情况中,哲学必须阐述近几十年来的新内容;在第二种情况中,没有新内容,因为斯大林的名字可以轻易被移除,而且剩下的不过是换汤不换药。

33 如果我们想要寻找一种折中的解决办法,可以说我们需要的是使马克思和列宁学说的本质不被改变的那些变化。这种想法和辩证唯物主义没有什么共同点,因为后者认为,不存在不变的本质,哲学的本质、社会秩序的本质、生物物种的本质或人类个性的本质恰恰是所说的现象在时间中所经历的变化过程。纯粹的新康德主义是一种相反的哲学观念,它预设了不变的本质和易变的现象,是一种今天我们相当常见的与阐明社会问题有关的概念;因此在马克思主义的历史上,它第二次发挥了修正主义意识形态的作用。因此基本的问题回到两种相反陈述之间的对立上。一种要求内容的深刻变化,丰富当今哲学因而也修正它的本质;另一种坚持马克思主义不可变更的本质,它在内容上没有变化所以仅仅要求细枝末节的修补。它们不可调和,因为,在第二种观点中,研究社会发展的理论家不能超越被引用得不能再多的引用,只能提出新的事例以证实旧的信条。并非哲学家当中的邪恶的珀伊托(Peitho)投掷反对意见之苹果,而是环境本身。

目前关于马克思主义本身的历史特点更深刻的意识,是探究马克思主义哲学。这是一个十分有价值的观点,因为从

前马克思主义总是被非历史地解读,就像黑格尔主义曾经的遭遇那样。它和特定的具体社会条件捆绑在一起的暂时性方面与在所有的社会条件下都有效的历史普遍规律,在无序的理论混乱中缠绕在一起,并且特殊和普遍之间的差别也被混淆了。近来,在实践必然性的压力下,向社会主义过渡的多样化形式和具体性特征的观念已经流行起来了;这是自列宁以来第一次在马克思主义的理论和实践上做出暂时元素和永久元素之间的深刻理论区分。导致这一点的哲学方法是创造性的科学方法,其完全不同于一分为二(hair-splitting)的体系的建构或者转瞬即逝的新闻报道的琐碎。没有理论或概念是一成不变的,它们也不是简单地就可以被抛弃的;它们会被超越。这意味着它们要改变自身,拒斥已经陈腐过时的东西,保留积极的内容。历史中的所有思想体系都经历了这个过程,马克思主义没有理由成为一种例外。因此如果今天有人为哲学的问题大声疾呼,那么不是因为他想要破坏旧的概念,而是因为他想要使思想本身服从这一普遍的变化规律。关键问题是这种孤零零地使我们摆脱教条主义的批判分析过程是否会持续,或者将会被扼杀。人们也许拥有世界上最好的将自己从教条主义中解放出来的意愿,却不能实现任何东西。只有实际的思想创造和公开讨论过程才会使我们摆脱教条主义。观点的碰撞才是反对教条主义的锐利武器,那就是为什么虽然讨论刚刚开始,那些受到威胁的人就已经产生了强烈的抗议,为什么他们要尽其所能用行政手段打压、恐吓争论使其沉默,为什么他们要求国家保护他们而反对冒险主义(adventurism)。在马克思主义被扭曲了30年之后,如果事情是另外一个样子,人们会大吃一惊。几十年的教条主义阻滞不会在几个月内被清除掉。因此将要承担批判地分析近来和当前发展任务的哲学家必须

35 不抱迅速获胜的希望,必须冒着失败和被行政干预的风险展开思想战斗。并且他们必须执行这个任务,除非他们准备牺牲理性并在教条的修正主义旧势力的坚决抵抗面前屈服。这种旧势力一方面试图压制讨论,另一方面将其宣布为青蛙和老鼠之间的战争,因为它与上世纪波西米亚(Bohemia)的赫尔巴特^①主义(Herbartism)的作用无关。因为理论错误不能一劳永逸地由一种单一行为来纠正,当前的斗争和意见差异的可能性有关,和哲学的基本条件有关。

进而,社会理论必须拒绝满足于知道当今社会,必须以我们不得不对它进行研究这一假设为出发点。有人曾经说过,在科学中仅仅有一件事比我们知道多少更有意义,那就是我们不知道多少。科学必须知道它所知道的以及它所不知道的。向它表明它所不知道的就是向它表明它的未来。社会理论一定不能仅仅通过逻辑地发展社会主义概念来构造假设、规范;它必须发现现实世界的特点。如果哲学曾经踏上这条经常被经验主义和修正主义所排斥的道路,它就发挥了合适的作用。否则,它就不能发挥哲学的社会功能,而仅仅成为辩护学。如果我们要捍卫那些明天将很伟大的观念,我们就必须抛弃那些今天正在失去伟大性的观念。直面我们生活的最深层需要,或者思想之死——那是科学和艺术创造所面临的另一种抉择。任何不能或者不会把握这一点的人都必定走上无生命力的、空洞的、反动的传统主义之路,这种传统主义总是,并且总是仅仅在它们灭亡以后,陶醉在过去观念的历史中。每一个社会都是进化的体系,服从于变化的一般规律,要把握其崭新特征的理论含义是学问中的一种冒险探索。

^① 赫尔巴特(Johann Friedrich Herbart, 1776—1841), 19世纪德国哲学家、心理学家,科学教育学的奠基人。——译者注

对哲学讨论的需要产生了一个严肃的问题：我们应当讨论那些需要解释我们自身错误的东西吗？历史已经见证了很多情况，在其中进步的人们似乎与极端正确相一致，然而这不过是一种谬误。在两种似乎完全一致的观点之间存在绝对的裂痕。每一种观点都有完全不同的内容。在社会主义民主中，一种观点对恢复发展个人创造性的可能性感兴趣，也就是说，对“民主”的恢复感兴趣，这种“民主”在某种程度上使回到资本主义成为可能；另一种观点则试图在生产资料共同所有的基础上建立一种由人民进行政治统治的体制，以这种方式阻止过去错误的重复并扩大劳动人民的自由。

36

现在新观点有时被以在政治上有害这样的借口拒绝，并且因为一些诸如“知识分子的怀疑主义”（intellectual skepticism）之类草率的政治标签而被处理掉。就这个形容词而言，没必要为知识分子感到羞愧；毕竟马克思和列宁也都是知识分子。就怀疑主义而言，每门科学对于它所得出的结论来说都包含着一些怀疑主义倾向，并且正是这种怀疑主义打开了通往新境界的道路。有一些怀疑教条的人，也有怀疑罪行和补偿错误的人。真正举足轻重的是怀疑主义指向何物。最伟大的怀疑主义者，塞克斯都·恩披里柯（Sextus Empiricus）和米歇尔·德·蒙田（Michel de Montaigne）因为将怀疑指向教条而在哲学史上赢得了光辉地位。如果有人是在二十大之后没有经历过某种程度的怀疑主义，那么他就没有什么值得骄傲的。这种怀疑主义并不影响历史唯物主义的根基；它仅仅破坏了盲信和虚幻的乐观主义。

那些曾经或正在经历关于教条主义的怀疑主义阶段的人并不是怀疑论者。相反，他们是我们时代的历史乐观主义者，因为身后除了自己的影子和历史的规律之外一无所有的

人们正投身于一场和强自己数千倍的对手之间的较量。如果这些人真的是怀疑论者,他们或许会保持沉默,以风干了的鳕鱼的死气沉沉的眼睛观望事态发展。“什么是真理?”彼拉多(Pilate)高傲地质问,撕破了他的长袍以展示对罪行的冷漠。社会主义民主的支持者不是这种类型的怀疑论者。他们相信随着教条主义基础的崩溃、权威和传统的衰落,卡尔·马克思思想中革命的实质、他对改变现存物的呼吁和对人们新的能动性的涌现的呼吁,将会再次广为流传。他们肯定马克思主义正在抛弃它的扭曲形式,科学的哲学将会继续发展。他们肯定只有理性、批判思维——而不是对社会主义的狂热激情、不是关于社会主义经验的神话——才能够为工人阶级的斗争提供理论支持;只有那种理性,那种人类理智唯一可能的组织力量,才能够使现实和社会摆脱过去的错误并确保未来的发展。

个人崇拜被废除之后,每个人在理论上应当是自身的权威,但那种被认识到的权威已经被削弱了,一些人发现这很可怕,很不自然。但是在科学研究的每一种形式中,唯一被认识的权威总是事实的权威,并且实际上每一位科学家和学者都是自身的权威。这是科学和思想的自然状态。相反,不自然的是那些没有发现它是自然的人,他们在事实的真理和权威的真理之间做出区分,好像在它们之间存在着冲突。教条主义者是意识形态中的股票持有者;他依靠来自马克思主义经典中的收入生存,他夹带着他们真理的优惠券,因此不能思考其他的。在他那个“青蛙的池塘”^①一样的大脑中

^① “青蛙的池塘”取自伊索寓言和其他寓言中的“青蛙和老鼠”的故事。心胸狭窄的青蛙看不惯老鼠的生活方式,就用计谋诱骗不会游泳的老鼠,把老鼠的脚绑到自己的脚上,青蛙把老鼠带到池塘中游泳嬉水,致使老鼠被水灌饱而死。但是浮在水面上的死老鼠的脚依旧同青蛙的脚绑在一起,空中的鹞子吃掉老鼠的同时,青蛙也成了鹞子的口中之食。喻害人害己。——译者注

(the frogs' pools of his brain)——如诗人所言——任何新东西看起来都是异端,从理论上研究问题的能力似乎是一种缺陷。因此“哲学家”总是在进行回顾性的(retrospective)自我批判,承认在过去的阶段他非常热衷于试图压制当时的新观念。他发现自身处于一种对过去的错误进行持续回顾性的自我批判状态中,同时,也处于一种对阻止这些错误在未来发生的思潮的持续批判状态中。

思想与个人崇拜

苏共二十大之后的一段时间产生了许多新的理论问题。同作为个人崇拜之理论表达和理论修订之显现的教条主义辩护学的决裂,为澄清以前被否定的许多事实带来了新的曙光。个人崇拜的废除确实是一件意义重大的行动,但是它的意义和社会后果如何,将取决于它是否能够激励批判工作,个人崇拜的废除仅仅标志着这个工作的开端。个人崇拜的废除是对社会主义社会现状和未来做出批判评价的前提;它不是理论思考的结果或结论。因此我们面对的并非仅仅需要传播的成功之道,而是理论尚未触及的问题,而这需要尽可能优秀的知识分子。官僚主义是其中的问题之一。任何能解决这个斯芬克斯(sphinx)之谜的人都将变成底比斯(Thebes)的国王。但是任何凝视斯芬克斯眼睛的人都将变成石头。

38

关于官僚主义人们言之甚多,书之甚少,而在这个主题上,理论则保持沉默。那并非偶然。官僚主义是个人崇拜的遗产,是当前基本的政治问题之一。它和这么多事情直接相关以至于该问题的解决就是解答社会主义许多至关重要的问题的钥匙。若我们向某个人询问官僚是什么,他会回答那

就是他的直接上级。媒体将官僚描述为一个带着黑色袖套 (oversleeves) 的必要时还喜欢繁文缛节的官僚作风的、令人厌恶的、又老又秃的男人。这个人热衷于给一切盖章,趾高气扬地对待人们,打着资本主义残余的烙印,他的妻子用公车去做头发。这是一幅多么丰富的、娱乐群众的讽刺画啊!并且,这幅图画承担了某种社会功能,因为此时读者并没有考虑在那些潇洒的、素质良好的人当中寻找官僚,这些人投身于社会主义,没有秃斑,所滥用的不是官方的车而是官方的权力。根据另一种广泛流传的形象,官僚是那种荒唐可笑的学究式人物,他将所有的时间都花在办公室里,为各种东西书写备忘录;在这里,官僚主义等同于官职上的不胜任。那就是为什么媒体并没有批判那些严重破坏国民经济的行为,却感到有必要揭露国企经济中的学究式锱铢必较 (penny-pinching) 的典型,这些典型所证明的并不是官僚主义而是单纯的愚蠢;那些破坏经济的行为有着深刻的根源,实际上比那种锱铢必较的危害更大。最终,有一种普遍观点认为必须抛弃官僚主义,但天知道该如何做到。所有这些都是当前官僚主义类型的绝对肤浅的、非本质的方面。

人们常常通过由他们的社会地位所直接决定的方式观察世界。个别例外并不能使历史唯物主义的这条一般法则失效。官僚以他自身独有的方式观察世界。世界是一个由官僚在其中运转的秩序和规则的体系。甚至对可以感受到他自身的个体行为这一世界的最微小部分做出个体价值判断,都不是他的工作。他通过两种规则之间所遗留的敞开的裂痕来观察世界,其行为的本质就是要填补这个裂痕,因为在一个运转良好的国家不应当有合法的裂隙。他所感兴趣的不是世界而是关于世界的法规,不是事实而是权威者的意见。官僚必须尽可能地去人格化 (depersonalize), 以成为另

一个官僚、上司或者观念的工具。官僚的世界观在个体的、具体的人性特征上是缺乏的,因为他的社会地位使其成为一个非人格性(impersonality)的怪物。

对官僚来说,世界在宇宙中旋转仅仅是为了使命令(orders)得以执行,他还将这种概念投射到自身的现实生活中。这种用权威指示和官方观点包围起来的世界观已经引起作者们的兴趣很久了,但它一直是讽刺作家嘲讽的对象而不是令人艳羡的赞歌的对象。当然,作家们和理论家常常被那种对官僚来说很自然的思想状态所惊吓,在这种思想状态中人们对内容不进行任何批判性考察就执行命令。这为权力滥用创造了极好的条件,因为官僚从不对命令本身的优点展开调查,而仅仅关心它说了些什么。但是艺术家和理论家从来没有将狭窄的视野误解为世界的终结。不存在世界的终结,而仅有狭隘的视野。

40

因为真理需要长期地、执着地探寻,因此很难仓促决定在不寻常的、复杂的问题上谁是正确的。但常常可以确定什么是官僚主义的想法,什么不是。错误的倾向使理论变得无能为力,不能根据唯物主义的真实原则解释社会问题,在逻辑矛盾中来回折腾,最终它不得不忽略事实,它毫无成果,无视当前日常生活中的最重要问题。

如果转型时期经济和政治出现了失误,如果它们现在要被纠正,这些失误是如何反映在科学和艺术的意识形态生活中的呢?它们采取了扭曲人文社会科学概念内容的形式、官僚主义的形式和在实践中实施个人崇拜的形式。官僚体制在政治和经济领域是必要的,尽管它必须服从民主管理;但在文化、科学和艺术中它根本没有市场。官僚主义和文化之间有什么关系呢?强加于艺术和理论之上的创伤使答案十分清晰。官僚不能捕捉文化的发展,但是他们显然可以在最

敏感的地方、在文化所创造的概念内容中破坏它。这些倾向在管理程序给予官僚体制最强影响力的地方,即在建筑学中非常明显。官僚主义就其本身而言是艺术和理论的敌人,主要是因为它企图将艺术和理论涵盖在它的命令和强制之中。然而,只要艺术和理论允许自身被拖入其中,它们就不再是艺术和科学了。它们成了利用某种艺术的或科学的媒体和技术手段作为自身传播方式的说教。但是如果它从生活之外的某种东西中获取真理,那它是怎样一种艺术或科学?一旦艺术丧失了与它所关照的现实的关联,它就已经自杀了。它什么也不是,除了成为一种徒具形式的、形式主义的——在这个词最坏的含义上——游戏,尽管这个形式主义有可能会作为最高思想价值的标志而被夸赞。艺术和科学一样,不能屈服于官僚体制的命令,因为它们本质上都是自由的、创造性的过程,它们从来不是,也绝不会是另外任何东西。

据说官僚主义对某些思想怀有敌意。这并非如此;事实上它对思想本身怀有敌意。官僚不能忍受思想,因为思想是一种自由的活动而官僚体制的本质则是依赖、从属和不自由。官僚主义所能忍受的唯一思想是对同一既定观念的愚蠢重复,由此它以一种麻木不仁的坚持进行它的重复。如同马克思主义的先驱常说的,如果艺术和科学需要鸟的翅膀而存在的话,那么官僚主义认为鸟被允许存在的唯一方式是关在笼子里,至多是一个大点的笼子。官僚先天地反对任何一种思想,因为思想是一种创造性活动,而创造性活动不能够被预先规定。他不能容忍艺术、科学或者任何创新的过程;它与他深刻对立,因为它不能被规划、被预定,它不能由官方文件来控制。创造是艺术家或理论家与生活的直接关系,它本身无视官僚、对待他好像他是非实体(nonentity)。在创造的过程中,官僚实际上就是这种非实体。在这种情况下,官

僚抬起头,发出了他所能发出的微弱而实在的哭喊:“滚,思想!”当他哭喊的时候,他瞬间成了瓦勒姆(Vilem)^①,一个绝望的浪漫主义者。

如果他仅做了那一点,也没有关系。更糟糕的是,官僚用细小的柱子装饰现代建筑物辉煌的空洞,用泳装打扮塑像,将所有幽默踢出电影,用引用覆盖创造性思想。他将自己贫瘠的思想强加于科学和艺术,宣称它们已经证明了它们的价值和教育学意义。在文化领域,官僚体制的干预确实是不可接受的,因为工业管理的方式不能调节思想生活,只能埋葬它们。现在人们普遍认为行政干预在宗教领域总是,并且毫无例外地是错误的;因此我们可以希望这种认识会扩展到社会意识的其他并非不重要的领域。官僚们宣称他们在同自由主义做斗争,以此为自己辩护。但是对自由主义的拒斥仅仅意味着艺术家之所创造和如何创造并非没有社会意义。然而必须指出,无论发生什么,自由放任(*laissez faire*)必须在文学艺术中使用,换句话说,不受内部或外部审查限制的自由创造是艺术创造的公理。每种艺术表达形式都有不经任何官方修改而向公众传达的机会,并且只坦率地接受专家批评,在这个意义上,我们必须是自由的。

42

未来社会在每个方面都必然比既往社会丰富得多,因而在文化方面也是如此。它将带来文化和哲学的多样性,而不是它们的平淡。当然了,每个人都赞同这一点。但是只要当我们更具体地阐述问题,谈论书报检查制度和不受控制的自由创造,许多同志就开始担心他们也许正在为错误思想辩护或者正在堕入资本主义残余的影响。这是由最近的意识形态所产生的混淆。不受限制、不加引号、对出版具有全部意

^① 马哈(K. H. Macha)诗歌《五月》(*Maj*)中的主角。——英译本注

43

义的创造性自由,真的和社会主义不相容吗?哲学和艺术中的不合理趋势,是那些不能表达当前事件的新内容,将新观点仅仅作为旧观念之装饰而接受的做法。哲学的核心(*The crux philosophorum*)总处于生活自身之中。恩格斯曾经认为马克思主义的哲学必须随着自然科学中的每一个新发现而改变。胆敢说和经典作家有关的马克思主义哲学“无法完整表达一个新内容”的人,是怎样一个教条主义的英雄!只有接受由当今观念所构成的理论的官僚,也只有他,不能建构新现象的哲学对应物,只有他迅速思考了加在新内容可能代表的文件管理系统之上的束缚,只有他能在我们时代最紧要的思潮面前向离经叛道投以侮辱和指责,只有他准备着在适当的时间进行行政干预。

但这不会使历史倒退。不可能倒退,因此,尽管表达现时代新特征的声音微弱,却不能永远被销声。那是当今形势中最重要的因素和方面,它使马克思主义的批判思想有可能获得重生,使导致它的过时被理解和被改变的条件成为可能。哲学选择哪种趋势呢?有个古老的神话指出,伟大的苦行者“坐柱者西门”(Simon Stylites)^①在柱子顶端度过了几十年,他爬到那里只为了逃避罪恶世界的干扰。仅有一次他试图再爬下来,但他战胜了魔鬼的蛊惑(prompting):他单腿站立。批判思想依靠单腿站立能够解决当前的问题吗,或者它会从教条主义曲解和僵化的简单化观念之柱上下来吗?

四、哲学的必要性

哲学家探求什么是真理,他并不探求什么是通

^① 基督教苦修主义的代表。5世纪时,叙利亚的修士西门,为了专心修道,造了几根柱子,一根比一根长,最后一根柱子高达六十英尺而柱顶只有四平方英尺。他在柱上待了三十年直到逝世,被称为坐柱者西门。——译者注

常所认可的东西；他探求对每一个人而言都为真的东西，而不是探求对某一个人而言为真的东西。真理不知晓政治地理的边界。

——卡尔·马克思

哲学作品在哲学自身内部和外部都发挥着作用。因此我们必须既将其视为社会现象又将其视为理论思想之表达；我们必须记住，马克思主义哲学将改变世界视为自己的箴言，它首先试图使理论不仅影响思想而且影响历史过程本身。假如社会环境——理论与客观的社会政治要素之间的联系——没有发挥这么重要的作用，或者如果有可能不理睬那最基本的东西，即特定条件下思想的社会效果的话，那么关于上述思想应当是人尽皆知的，不需要加以强调。坚信理论和生活之间社会关系的哲学史家不能将最本质的要点——思想的社会功能——遗留给未来的哲学史家，因为他本人就是未来历史的哲学家。那不是二律背反，而是这一事实的简明结果：当今哲学不仅包括经验事实还包括关于未来的未知内容。

44

在当前条件下，哲学有两种社会功能。一方面，它正在成为科学的方法论，包括逻辑、控制论，简言之，即精确科学的方法论，并因此就这个词的传统意义而言不再是哲学了；另一方面，它又保持着作为一种具体意识形式的独特性，和科学有所区别；它是有意识的主观性，始于科学结束之处。在哲学思维的一端，是逻辑矩阵(logical matrix)，完善的控制论有机体，另一端是贴己的哲学日记，人类日常生活的思想诗歌。哲学也许还有其他多种社会功效。我们不能在哲学和其他地方为创造性思想工作辩护，除非我们首先接受这样的事实：哲学有不只一张面孔，并且具有值得思考的主体性因素的哲学是一种必要的思想潮流。

45 哲学不是孤立心灵的孤独沉思,它是观念的战场,它的内容总是批判性思想、对真理的兴趣,而不是特定时期所接受为真的东西。哲学寻求真理,却从不占有真理或拥有真理;它总是投向黑暗的第一束光芒,它行走在科学之前,这就是为什么它自己求索道路;它不是真理的总和而是通往真理的道路、探索真理的过程,它未尽,无穷,无终,唯如此它才有意义。因此哲学家不是关心古老概念的人;他们极度关心关于现实的真理。他们不想用概念编织博学的体系,它虽然看上去很庄严,炫耀着编纂者文案整理体系之博大精深,但是没有任何现实意义,仅仅在20年内就无可挽回地过时了。传统的朴素观点认为哲学家是那种对历史做出判断的博学之人,与此相反,我们将哲学家这个概念视为一个改变世界的思想者,紧密地与历史实践和特定时代人们的现实问题结合在一起的、通过他的思想活动参与形成历史的理论家。除非现代哲学家批判地思考改变世界的必要和当今的真实问题,除非他通过自己的思考检验自身的生活,他值得我们尊敬的唯一头衔就是他的白发。

仅仅在价值体系是开放的地方哲学家才能存在,因为封闭的体系是反科学的,它实际上排斥重要的思想;在这种情形中,每一个批判头脑都被降低到除了雕刻证明自己体面的墓碑之外无所事事的状态。哲学家们想要化解观念和现实之间的不和谐——通过改变现实——来关照现实而不是抽象的观念体系。他们意识到他们的观念将经受历史的,而不是人们自己的尽管毫不留情却是公正的评判。因此现代哲学家想要理解历史和它的全部法则,这样他的观念在与调节既定社会进化的法则之中能够产生效果。只有那时,理论家的观念才能成为历史的解放行动,只有那时,它们才会和科学与哲学的本质相一致,和批判而自由的思想本质相协调,

那种思想在任何条件下都是革命的。只要哲学家的生活属于这种思想,思想就是他的生活,他生活的意义恰好就在于这种思想的批判性本质的发展;否则思想就会变成自身的讽刺画,并因而死去。 46

还需要谈谈哲学不是什么。哲学教科书(无论是否被官方认可)、官方哲学刊物、官方体系、关于指定论题之学术产出的大部分,从来都不是也不会是哲学。关于什么是哲学、什么不是,只有一个简明的标准:它令你深思吗,提出问题了吗,令你绞尽脑汁了吗?因此正是哲学,无论它以何种可能的形式——小说、散文、科学论文、数学公式、诗——使人成为一个追问者,成为一个哲学家。从童年时代起,人就通过不断地提出问题,不断地探寻,使自身人化,哲学使人想起了已经遗忘了的在似乎显而易见的确定性背后发现问题的童年能力。哲学不会使读者思维平静,陷入理智分裂和令人厌倦的无聊。这种无聊来源于教科书,由于这些教科书,哲学学生不得不抹杀他的心灵,直到他的创造性虚弱地达到哲学学位所确证的程度。

批判精神的命运

个人崇拜以一种并非批判者而是历史本身所批判的方式,压制了批判精神和批判者本人。曾经在《文学报》(*Literarni Noviny*)的页面上出现过的讨论,反映了试图打破哲学长期停滞局面的努力。即使这场讨论有很多薄弱之处,然而,时光流逝,现在它应当不仅仅由辩护士和庸俗小官僚们的标准还应由历史的标准来评判。不关心他的哲学沉思之理论贯通性而关心改变世界的马克思主义哲学家,必须有足够的竞争力预见到他所宣扬之理念的社会效果。否则他

47 的理论不仅缺乏实践性,而且是错误的。无论这场讨论所传递出来的观点自身有何优点,它们都被某种比它们对逻辑和理论错误的分析更强有力的东西,被社会和生活本身的实际实践,所驳斥了。由此而言,既然我们都是事后诸葛,我们必须明白批评者们正朝着一个与1956年捷克斯洛伐克共和国历史进化中主流事件不同的方向前进。这是参与讨论的那些人的错误,还是永恒盘旋在单纯字面争论之上的历史力量在发挥作用?批判精神和通常的批判机制并不是同一种东西。甚至在一种毫无结果的精神指引下,运用语录和引文也常常能填满带有脚注的页面的1/3。而显然批判并非和引文及参考文献有关,而是和一个人对现实的态度有关。用伏尔泰(Voltaire)的措辞来说,将鸽子撕成碎片而让秃鹫毫发无损的批评一钱不值。

哲学和批判性思维是同一种东西,称某人缺乏批判元素就是否定他的哲学家品质。批判精神,即哲学的本质,总是哲学家必须不能放弃的唯一东西。他或许失去一切,放弃一切或牺牲一切:影响力、权力、财富、心灵宁静、富足、欢乐、金钱、朋友、爱。如果他保持着不可转让的个人所有物——他的勇气、批判精神——他就什么也没有失去。对那时提出的意识形态或黑格尔观点的令人不快的反应,不能脱离为什么对那些名不见经传者文章中狭隘问题的处理突然激起如此巨大的兴趣来说明。作者不想在社会主义道路上铺设障碍;由于历史本身的辩证法,1956年政治生活的活力被发展到了从来没有预料到的顶点,如同二十大的几则宣言所发生的状况那样。这场讨论表达了这种活力的高涨。哲学家们
48 瞄准的是小资产阶级、修正主义或反社会的目标,这种印象由于由二十大所激起的复杂多样、本质不同的社会思潮的合流而成为一种幻象。它更是从哲学到政治,从讨论到小资产

阶级情绪的快捷方式所产生的结果。同时我们相当草率地忽略了最为本质之处：二十大所提出的问题及其结果的背景。

那么 1956 年究竟是关于什么的讨论呢？此事并非反党平台或者隐蔽的抵抗，而是将二十大的结论付诸实际的失败努力，一种对二十大开启的理论视角不但富于忠诚而且充满同情的努力。与此同样棘手的还有另一个对本场讨论不利的事实：在当时时代条件下——当然这些条件不是哲学家所创造的而是历史环境的结果——就它的发展超出了哲学的框架而言，这种趋势并不成功。从严格的哲学角度来看，这场讨论代表了克服教条主义态度的努力；它既带来了新观念，也有一些在讨论过程中被纠正了的错误东西。由明显夸张的观点所造成的骚动本来可以避免，如果一些同志还没有手握彩笔阅读报刊文章，似乎那是康德作品似的。这场讨论整体上有其积极方面，如果接下来寻找哲学修正主义的某些代表没有成为必要的话，没人能够赋予这些文章一种对评价我们的哲学来说几乎是核心的意义。它们绝没有那么重要。它们不是宣言，而是关于我们时代哲学问题的当下流行札记。当然，只要我们开始有区别地对它们进行评判，开始以某种政治目的从中寻找完整的论题系统，事实看起来就不同了；然而那仅是评判者的歪曲观点，将从来没有的某种东西投射到文章中。然后讨论的重要性就被夸大了，在这个过程中发生错误的分量也增大了。

获得这场讨论所有方面的真实画面很重要，因为如今当人们涉及哲学讨论时，他们关注的不再仅仅是任何给定观点在事实上的正确与否，而是讨论的原则本身和未来哲学工作的条件。如果哲学作为一门科学发展，那么过去十年第一批严肃哲学讨论的结果一定不能被简单拒斥，我们必须至少努

49

力超越当时表达出的观点,这样我们就能公正地评判讨论中的两个方面了。这对哲学的进一步发展来说是重要的。除非有必要进行关于基本观点的讨论,除非那些不是先经过内部审查通过的观点发生碰撞,否则就不存在真正的哲学,而只有关于影子的影子,仅仅是被困在权宜之计窠臼中的心灵对食物之枯燥乏味的咀嚼。在这种条件下哲学家能够创作各种东西,但是他们将不能理解事实间的真实关系,因为他们事先已经不可能做出这种理解了。他们被囚禁在困顿之壳中;他们不是鲜活思想的化身而是自身为非存在的哲学家。他们只是堆砌已经熟悉的观点,没完没了地重复同样的东西,这样他们最终达到了自己所渴望的“愚蠢的无限”,而没有学到任何东西。他们在自身所确定的邪恶圆圈中打转,他们甚至没有证明这种确定性,因为对一个观点的确证预设了关于它的准确性的至少是暂时的怀疑。但是并非只有哲学家决定他是否要成为关心自身的红利指数(index cards)、摆脱麻烦的白领工人或者纯粹的一个思想家;那也取决于他能够成为思想家的条件,他生活于其中的社会思想气候。

50 如果哲学作为一门科学而发展,那么它的错误必须被视为我们正在探寻的通往真理之路的自然部分。当然了,它们必须被克服,但是仅仅是作为错误而不是作为反对国家的行为或者政治异端。在解决哲学问题时,我们必须保持这种社会意识形态的具体特征,这与解决科学中的矛盾相似。科学家从事的领域——到目前为止尽可能地——不应当被科学以外的立场所打扰。矛盾要在科学的领域中解决。那已经是自古希腊以来被接受了的科学研究公理;问题仅仅是科学的自由意味着什么而已。马克思主义是它的完善、确证和拓宽。也许我不能正确地理解我们被教导的关于哲学的党性原则。这是一个在教条主义时期才出现的问题。但我知道

马克思、列宁的著作是自由探索的结果这一事实，正是他们的自由赋予了他们党性原则。作为共产党世界观的马克思主义哲学的具体特征超越了科学探索的这个基础，这是不真实的。人必须自由地、没有任何外在压力地探索真理，这一公理总是并将一直是科学的——也是科学家的——支柱。

意识形态因素的强制性介入使哲学研讨的理念丧失了可信性，因为不是哲学家的学者立刻就想起了历史上导致波克罗夫斯基(Pokrovsky)^①学派被废除的那场研讨、在哲学上导致德波林(Deborin)思想流派被废除的研讨、在法学领域导致帕舒卡尼斯(Pashukanis)学派被废除的研讨、在艺术中导致诗人的自杀和先锋艺术不断被废除的研讨、在生物学中成了基因学葬礼的研讨以及哲学对现代逻辑学、系统论、物理学等等的攻击。这样的哲学扭曲了马克思主义世界概念通过吸收具体科学领域来发展自身的动机，并且在个人崇拜时期，成了如此封闭的教条，以至于现在在它完成自身的社会功能之前必须向科学和其他哲学敞开自身。它必须把它教条主义的无谓争吵抛在一边并获得科学的宽容精神；它必须抛开它的规范性假设，客观地接近经验现实；简言之，它必须作为一门可能超越科学但绝不低于自由思想创造水平的学科改造自身。体制化的官僚意识形态不能够胜任这种转型，我们应当悄悄地让它死在冷漠的学院主义(academicism)的死水中，如果“死亡并不是追求新生”的话，或者如果死亡并不试图通过将活物投向死亡以使自身获得重生的话。但结果是预先确定的。把人从神、从异化的力量、从他的非人状态中解放出来的浪漫的普罗米修斯式的愿景，这个产生了马克思著作的欧洲思想的完美榜样，现在正像在普罗

51

^① 20世纪20年代苏联领军式科学家。——英译本注

米修斯(Prometheus)的解放之谜中一样不可逆转地实现了。宙斯(Zeus)可以用锁链将具有反抗观念的人锁在高加索(Caucasus)的石头上,让他的肝脏被秃鹫撕裂、啄食,但是他不能反抗被神谕预言的力量。它是不可改变的命运,解放了反抗的神,剥夺了宙斯的权力。

哲学的视角

人们觉得,今天思考距今20年前的社会应该是什么样子是很自然的。科学家一百年前就预测了经济趋势,人是巨大社会变革的主体这一事实是现代人日常意识的一部分。世界转型和变化的永恒性不再使任何人感到吃惊;这些现象在旧的思想形式、社会关系和人类条件上的应用所产生的额外结果,也不再令人感到吃惊。因此哲学作为一种从世界的转型和进化趋势中产生的世界观,服从激进的变化,产生了一系列问题。让我们尝试阐明它们并指出可能解答它们的思路,解释在哲学思想演化过程中所假定的变化。

- 52 哲学在未来还会存在吗?今天人们普遍认为,在历史过程中哲学的主体甚至在单一的社会秩序中也会发生变化,换句话说,哲学的主体容易受到时间变化的影响。哲学作为一种具体的意识形态本身服从变化的规律,从这一事实中也可以看到哲学的历史性质。在这个概念中,传统上哲学唯物主义和唯心主义之间的冲突变成了科学与非科学概念之间的冲突,在社会意识的精致形式中哲学落后了。据说这些社会意识形态将占据哲学的经典问题。给予哲学问题以科学的形式、使质的现象量化、将这些技术引进社会科学的领域,这些趋势并不能消除这个简单的真理:人并不是在科学发现和具体艺术表象的基础上形成关于世界的看法的;对他来说过

去一直是,并仍然是决定性的东西,是他自己的生活经验;在科学的客观性和艺术表现的主观性面前,正是这反复创造了对世界观的需要,对哲学的需要。正像哲学材料与科学作用的关系的重要性将会衰落一样,人关于自身、世界、社会以及人类在宇宙中的地位等哲学问题不可能消失。

如果哲学继续作为一种独特的不能被还原为艺术和科学的意识形态而存在,我们可以期待更大的发展以带来新的科学吗?我们可以更准确地把这个问题表述为:未来哲学的历史和今天的趋势相连续还是不连续?只要我们接受哲学主题的历史性质,(情况)就更有可能是,在它的主题连续分化的过程中,进化将不会是与当前的趋势相连贯的。我们可以特别地预见到当今将哲学分割为形而上学、认识论(gnoseology)和人类学的趋势将会被终结。它过去常常断言其整体性,尽管其总是要么将人还原为知觉存在,要么将世界还原为本质的世界,或者再次把人还原为独特的存在形式。同时在世界哲学中有一个清晰的趋势,它表明具有若干现实支撑的人类学在形而上学和认识论之间的冲突中将会获得胜利。科学正在稳步地吞噬古典形而上学和认识论中正在生长的部分,使主体和客体或者物质概念之间的关系这一传统的问题越来越精确;人类学分支受到这个过程的影响很少,如果除了人的个性不能被科学所吞噬之外,没有其他原因的话,它就是独一无二的。仅仅当科学能够将现象纳入一般规律之中时,也就是说当它移除了它们的独特性、强调它们的普遍性时,它才能处理独特的现象。它可以证明人作为社会存在所服从的各种各样的依赖物,但就人被认为是一种独特的、非重复性的,并因此是有价值的个性——这是与其他文化相比欧洲的典例、基督教和人道主义传统——而言,科学,要彻底描述人的话,可能不得不将人还原为一种特

殊的机器,剥夺他的主观现实。人不仅是社会关系的总和;他也是独特生活经验的总和;人是不可比拟的现象。哲学问题的永恒有效性来自于人类这一独特的方面,这也表明哲学中的人类学因素将会增长。

54 未来的哲学将被如何创造?这确实是关于变化的问题,这种变化伴随着在哲学材料内部发展中本质上崭新体系的崛起。哲学史表明,那一预先决定未来哲学形式的基本过程会采取发现新对立、特定矛盾观点增长、对立命题发展等形式。同时,我们总能注意到至少五种基本的过程,它们也许对未来是有益的:(1)形成一种更高级社会秩序(和更广的文化包容性)的意识形态、改变较低级意识形态(不破坏它)的过程;(2)遵从社会转型之后的发生根本性变化的世界概念和形象的变化过程;(3)社会意识的个体形式的条件和相互关系的结构变化过程;(4)关于人的概念和存在的价值、意义和目标的观念的变化过程;(5)哲学内部结构的变化和它的学科间关系的变化过程。人类意识中的某些突变由以往社会的经济结构所产生,如果我们接受这种观点,就不能肯定同样的事情将不会在未来发生。与此同时,关于这些还没有达成一致的看法:我们是否将首先达到一系列本土多元的意识形态或者达到一种关于整体统一的世界的意识形态,世界的形象是否将从当前趋势的类型中产生,科学知识正在成长的领域将会在多大程度上改变社会与个体意识间的结构关系,哲学的内在性是否将继续在客观性和主观性之间摆动,人类存在的哪些方面在未来关于人的概念中将被强调。

未来哲学将在社会中发挥什么作用?它的功能是什么?正如同前面所提到的关于哲学内在演化的问题可以由现存的思潮对未来的投射来回答一样,因此在关于它的社会根源

问题上,我们可以富有成果地咨询历史。到目前为止每种哲学体系总是发展了至少四种基本的社会功能:(1)它作为人的个体生活体验被创造,在一种单一的普遍的形式中,人表达了意识、概念和对时代的社会感受;(2)作为大众意识形态,它以一种流行的,通常是扭曲的、粗陋的形式提供服务,提出某些作为清规戒律的价值观;(3)以不同程度的准确性和可信性发挥了对世界、社会和人的认识功能;(4)它是解释世界和给予人们的生活以具体指导的工具。这些社会功能也将包含在以后的哲学中。未来的哲学也许能够融合科学的认识论方面、大众意识形态和人的个体经验。未来哲学的这种形式将会和所有社会意识形态中不断增长的复杂性相一致。迄今为止我们所知道的孤立方面(大众意识形态、科学调查的方法、对世界的个体经验、关于世界的规范看法)有联合、综合的趋势。哲学现在是了解和改变世界的工具,指导个人的工具,科学调查的方法,阶级武器,国家政治的理论基础。无论综合是什么样的综合,仍然有一种极大的可能:它将是人的个性的无限宇宙,思想者将对其发射人类学(anthroponautic)研究的卫星。

55

谁将致力于这种哲学?怎么做?为什么?大学?组织机构?研究所?国家许可的教授?颁发了证件的专家?在哲学研究所受监督的官员?追求知识的方式、方法将和精确科学的方法、艺术的技能或对本质的冥想更加相似?高效地致力于哲学的人将是那些无论他们的职业地位如何,都专注于他们自身的生活意味着什么和谁在哲学中探讨他们自身的意义以及人的意义等问题的人。因为哲学基本问题的形式随着时间持续变化,并不断采取新的时代特征,所以哲学创作的最终原因,约伯(Job)关于人作为个体的意义和社会存在的意义的挣扎,将保持不变。哲学的重要意义将摆动在

56

寄生的意识形态和无用的逻辑思维艺术之间,摆动在问题的过度和这类要点最好留给专家之间,摆动在已经消逝的环境的无意义化和最紧急的、形成世界的理论之间。哲学的基本问题也许有一天将以一种无法辨认的形式被表达出来,当前的问题将沦为深刻的无意义和无用,或许甚至哲学创作的源泉也会改变,在理性的统治之后,将人的个体和情感经验客观化的方法将被发现。但是对智慧之爱——这是对哲学的唯一真实的定义——的有用性将不会被动摇。相反,既然关于自然和社会的知识的特殊领域已经与哲学分裂了,那么这个领域将对人的辩证法保持开放。

哲学在人的生活中的地位将怎样?当人是灵长类存在时,他对世界有一种看法,但那当然不是哲学的(更不是科学的);从各种理论和实践来源中,从个人体验中,从常识中,从思辨的形而上学反思中,从宗教信仰中,从主观不可交流的经验中,从科学的数据中,他建立起了自己的观点。世界观在人的生活中一直发挥着并将继续发挥个体哲学、思想诗歌(the poetry of thought)、个人生活理论的作用;它将对人在实践中生活方式的不断增长的意识,人之存在的大全的哲学,关于人自身从曾经可能的异化形式中解放出来的理论。那是未来科学的一个私密的方面。相反,另一方面将是十分社会化的,因为哲学必须做更多以确保人与人之间的合作。这种合作是科技日益增长的复杂性所召唤的。哲学作为价值的领域将对人性的未来有更大的指导作用;它将保证人的未来,那将是它的主要社会功能。因此哲学将继续研究人的生活的最深刻的问题,否则它就是无用的。它将继续增强人内在的、独特的对现代科技非人化力量和工业社会社会关系的抵抗,它将产生于独立的思考,它自身将是独立的思想,或者它将争取它现在还没有承担的,它还无法应对的社

会功能。“哲学必须提醒每个人，他必定可以是自身。并且如果他放弃了这个特权就不再是人了”[雅斯贝尔斯(Jaspers)]。

未来的哲学将不是封闭的体系而是开放的探讨，没有人可以从中剔除伴随人的存在的那些问题。人们被迫解决他们自身的意义问题，不是因为他们处于一些荒诞的挥之不去的观念的影响下，如同一个精神变态者(psychopath)询问为什么他有两只手而不是三只的时候那样，而是因为他们必须总是重新并以不同的方式解决永恒的问题。人们追问历史和世界的意义问题，努力发现答案。人通过他自己的决定形成了意义，这一事实将智人(*Homo sapiens*)和动物区别开了。思辨的自我意志总是与哲学相混淆，它当然要在人心灵中继续产生幻觉和欺骗，或许是为了邀请人的思想参与意识形态体系的建构和解构的辩证法。坏的哲学将继续只是虚假地占有世界，就像谋杀者占有尸体一样，如果人们允许在其独特性上人的命运在某个大人物的光环面前、在权力辩护学非人道力量的机制面前卑躬屈膝的话。哲学的否定，和它的人道主义使命、自身的必然性一样，毫无疑问是必要的。远东的古训说，只有在地面上走过之后，沿着它走才能形成路。在哲学面前，存在着问题的开放的地平线和通向未来的未曾走过的道路。

现代文化的人类学条件

[1964]

艺术不是真理，而是教导我们理解真理的
谎言。

——巴勃罗·毕加索(Pablo Picasso)

我们这个瑰丽而又冷酷的世纪如此幼稚地迷恋着科技，在计算机、导弹和泛滥的空间设备之间，它酝酿着一种以经验为基础的理性态度，它在关于宇宙的科学概念中达到了理智的顶峰。在评估艺术在社会中的作用时，如果我们如同艺术那样也被这些非人的机制所迷惑，如果我们只考虑以科学术语解释现实这种急剧增强的趋势，我们就只能在我们面前看到灰暗的远景。在这个情景中，人逐渐变成一个愚蠢的理性主义者，完全控制着自己的情感而剥夺了自己的激情和梦想，像某种阉人一样，同时成了全能国家这个机器上的一个心甘情愿的小齿轮。从这个角度看，人将被剥夺选择成为自身的自由，成为一种非人。

但是这种悲观的观点也许是错的，因为在人类生活的核心之处屹立着另一种精神活动——想象力、创造性玄幻

力——艺术的永恒来源。人的精神活动只存在于它的对立面之间的永恒张力中,存在于科学方法与迷幻、想象与理性、理智与情感、荒谬与常识的对立统一之中。因此,尽管所有势力运用权力、影响力、国家奖章等所有可以随意差遣的手段试图使过去永垂不朽,但人的个性就其本质而言,就拥有这种无可战胜的力量。它不仅是艺术永远的依赖,而且是艺术的起源,如果它要始终是艺术并且保持它的具体社会作用的话。

艺术绝不仅仅是模拟或简单模仿;它总是暗含着关于世界的总体看法,具有宗教、哲学、神学或科学的隐含意义。艺术的问题是艺术家由以创作出以往不存在之物的人类官能的问题。艺术的意义因此直接和人自身及其活动的意义相关,所以无论艺术宣称是否是纯粹的戏剧、纯粹的美,或美学魅力,它都绝不仅仅是其中之一。一件艺术作品的意义并非一成不变的,它能够独立于艺术家的意图在时间中改变和转换;但是艺术始终不变地呼吁对人之意义的解释,它是对本质上不为人知的维度之吁求。艺术沟通力是人的一种本质特征。如果我们要理解现代艺术的起源——更准确地说,过去几百年间所产生的复杂艺术问题——我们必须考虑这期间人经历了怎样的变化。我们将现代艺术的人类学条件视为文化的变迁,要把握这些人类学条件,我们也必须理解美学和艺术理论的相关问题、艺术形式以及艺术社会功能的变化。

一、文化的变迁

人们时常认为文化革命仅仅是艺术观念的革命,这过分简单化了。文化革命确实包含着艺术风格和哲理的变革,但

60 它不仅限于此,因为它的社会意义远不止于仅仅是美学问题、艺术理论和哲学。在研究我们时代的文化变迁时,我们必须牢记文化变迁是作为整体的社会意识和它的形式的普遍变迁,它至少包括五个基本的社会过程:(1)既定文化内容的变迁,也即从本质上改变了文化并且反映了时代矛盾的辩证过程;(2)社会意识结构的变迁,特别是社会意识的特殊形式和这些形式间关系的变化;(3)那些生产文化以及消费文化的社会特征之变迁,即各种社会阶层和阶级的整体文化维度的变迁;(4)由那些不变的和变化的社会关系集合体决定的人之类型的变迁,即那些随历史而流变的人之类型的总体变迁;(5)社会的生活形式、现代人生活方式的变迁。

在 20 世纪文化的这些社会变迁过程中,艺术的重要性已经达到了极端的程度。然而,必须强调,艺术和艺术家更加依赖这些客观社会过程,依赖文化整体的历史变迁,尽管他们并未完全承认这一点;即使作为最早阐述它的思想流派的唯社会学论(sociologism)现在受到嘲讽,这一点仍然是真实的。艺术家并非在社会经历革命变革的时候在微不足道的问题上进行创作,尽管他们也许认为他们就是如此。他们本身既是有史以来世界文化中最伟大革命的对象,又是其代理人。

61 艺术对外在社会过程的这种客观依赖必须得以强调,不是为了使艺术处于被奴役的地位,包括艺术和诗的奴性地位,而正是为了使艺术家本身意识到历史潮流的性质。这种潮流设置了艺术实际上在其中发展的界限,并因此使他们更容易主张自己不可转让的主观表达形式和艺术创作行为的权利。因为,拒绝考虑社会进程(艺术组成了其中的一部分)并拒绝理解它的意义的艺术,无论是努力提升社会的积极因素还是批判它的消极特征,都是毫无效果的。那么艺术家失败的原因,不是因为保守主义、传统势力和武断的权力

这些外在因素总是阻挡思想创造之路,而是因为对知识分子在当代社会中的作用的无意识、幼稚理解和幻象;如果他遭到攻击和惩罚,这是罪有应得,因为在任何情况下都不值得为愚昧辩护。

这些是必须要说的,为了避免使人产生这种印象:我们正在鼓吹那种不受约束的艺术创造自由的浪漫观念,它产生于无名历史之深处,存在于天才的自我调节与主观自主行为中。没有必要退回到这些理论观点,因为马克思主义的社会学提供了一种比理解艺术的意义和功能的浪漫心理学方法更好的方式。但是这些马克思主义的理论观点要求同样重视这一事实,即艺术作为艺术,通过艺术,而没有其他任何方式,参与了文化的革命性变革。任何其他方法都将艺术创造本身贬低为一种内在的图式主义和艺术思想赖以循环的大动脉的硬化;这种思想仅仅产生了稍作变化的文化装饰品,以曲折迎合社会,除此之外,关于它就没有什么可以期待的了。在个人崇拜时期,关于艺术的这些概念和它在文化革命中的功能是错误的,在今天也同样是错误的,如果不考虑在艺术传播的内容上的细微修改甚或是重要的变化的话。艺术是文化革命的组成部分。因此,从外部说,它不仅仅由我们已经提到的社会进程所决定;既然它自身是一种社会意识形式,艺术和其他艺术形式与种类都经历着或多或少从内部产生的自身变化。这些变化和发生在科学与技术中的形式一样是独特的和无可比拟的。换句话说,艺术不是社会过程对其发生作用的静态的、被动的东西;相比较于仅仅把艺术作为文化变化的被动工具,艺术经历着自身的变革。这种变革在更深刻与重大的意义上和社会变革相一致,如果不是仅仅把艺术视为文化变化的被动工具的话。这是唯一能够使我们理解那一系列美学反叛和革命的途径,艺术在这个世纪

经历了这些革命,并且它们还没有以任何方式耗尽自身的潜力,也没有穷尽其不断增长的活力。

一旦艺术在文化革命中的独特作用得到理解,它对文化政策的若干重要作用就会随之产生。这些将变得不证自明:艺术创造的可能性必须被拓宽、文化的官僚化管理机制必须被明确拒斥并被逐渐消除,艺术家创作的自由必须被尊重。数千年来这种自由一直是并且仍然是只有拥有它艺术创造才能存在的条件。社会经济可以置于官僚机构的管理之下,假如官僚机构本身有竞争力的话,但是艺术、科学和哲学则从来不能由官僚机构所主导,即使这个官僚机构是高效的并且是有教养的——人们已经知道这种情况发生过了。如果艺术的这种特殊性质不被考虑,许多误会就会产生,因为那时候艺术中难以抵挡的、基本的变化过程就会被认为是蓄意与有关指导思想不合作,或者被认为是一种政治抵抗,尽管事实上它也许就是指导原则所瞄准的同一个文化变革的目标。最后必须理解非一致性是艺术永恒的本质的要素,因为艺术总是拒绝当下、倾慕未来,总是让人们对未来充满憧憬,总是给人们勾勒希望。因此艺术家不仅仅是革命者,就这个词的政治意义来说,他还是为赋予他的时代一副人道面孔而斗争的象征,他是通过艺术而反抗的人。

63 艺术家是否以线条和颜色进行绘画、以形状和对空间与物质的表达进行雕塑和建筑、以声音从事音乐、以语言从事文学创作、以运动进行舞蹈、以姿势和手势进行表演或者最终直接以几种媒介手段进行戏剧或电影表演,他一直都是通过他的想象力构造世界,他在创作。艺术创作的过程是什么,创作艺术品的能力是天生的还是习得的,创作是否经历了灵感或创造、猜测或直觉,艺术家进行创作的状态是一种敏锐的感知状态、心灵的清晰状态或者相反是某种陶醉,在

这种陶醉中艺术家带着梦游者的确定性准确无误地表达着他自己的真理,这些都根本是不清楚的。艺术家本人以一种急剧变化的、绝对相反的方式描述他们的工作;他们指出创作经历了各种阶段:感知现实,把握问题,筹划和构思,创造性地专注于作品和实际创作作品。他们观点的多样不会使我们迷惑,如果我们把注意力投射向艺术创作的标志,即没有艺术家或理论家会否定的事实:艺术家并不模仿世界,并不消极地反映世界,而是构造它、重构它,重塑现实,使其具有某种样式并解构它。因此艺术创作的本质条件是玄幻、想象和幻想,没有这些就没有卓越的艺术人格。因此艺术家不是以对俗人来说看似不平常的某种方式日复一日地生活并且在他家中对党代表甚为不满的放荡不羁的人,而是那种知道如何通过艺术表达情感的人。他必须有很高程度的能力,如果他具有任何一点才能的话,从特别高的程度说,必须具有天才的能力。我们还不能说明为什么一个艺术家比另一个更成功,因为心理学确实不知道创作是什么。具有想象力、进行创作的人,也许在他的个性中有某些品质的结合;本质问题是他具有不可遏制的创作渴望。说艺术家主要为别人创作,这并非如此;他创作是因为他必须如此,由于他不可转让的人的思想自由,他为自己创作。他也许是勇敢的,也许是谨慎的,他也许与传统决裂,也许视之为神圣,他也许批判也许顺从,但是就他能从空无中依靠自己的想象力创造世界而言,艺术家,无论何时进行创作,都是位于天才的行动中的世俗小神。这就是他不可转让的人之价值之所在;当他创作的时候,他参与了文化的形成,他成了私人世界的实际创造者和宇宙最高价值——人的独特性——的人格化。

64

如果我们把文化价值视为包括社会整体的历史进程的表达,那么过去和现在的历史马上就提出了这些问题:将一

种文化与另一种区别开的东西是什么,为什么艺术的流派和风格会变化,是什么将不同的文化时期联系起来,又是什么使它们区分开?有三种主要的回答方式,第一种强调天才的个人行为,第二种强调社会关系的机能,第三种指人自我意识的获得。现代人类学将历史过程的这三个方面视为一个整体,为它们提供了一种统一的辩证解释。在强调历史的唯物主义概念的同时,无论何处,在生产和消费中社会关系的变化没有被怀疑的情形中,并且在精神文化,特别是艺术的表达得以解读的情形中,这种观点都把主要的作用归功于人的自我意识。因此艺术史至关重要的标尺既不是天才个人也不是社会关系的变革,而是人类对自身意识的改变,认识人类存在意义的方式的改变,自我意识和自我认知的转变——当然,如同在转变时期天才人物所表达的那样。概括地讲,就人类解释它的方式、它关于人的概念、人衡量自身的模式以及在何种程度上文化变得以人为中心而言,历史上不同的文化是彼此不同的。同样地,从他个人生活的具体过程来看,人的自我意识所经历的阶段也不同。对于个体生命的意义这个概念所经历的从童年经过青年到成年再到老年的变化过程(它在生理上是不可避免也不可颠倒的循环)而言是真实的东西,就系统而言,对于文化的演化同样是真实的,对艺术、哲学、宗教所提供的对人的意义的解释而言也是真实的。然而,发生的不是生理学变化而是人之类别的演化,它是历史过程的结果,是人在历史和宇宙中认识到自身地位的结果。这是从哲学人类学上把握任何天才作品时都发挥决定性作用的假设,因为它能使我们揭示置于问题中作品之根基的理念。不仅对于文学分析而且对于历史过程本身来说,人了解自己的程度都是极端重要的,因为我们必须承受这样的结果:我们自己知道什么以及如何知道。人赖以了解自身的模式不仅仅

是艺术创作的模式而且是一种更大程度的人的活动。^①

二、人之模式的变迁

迄今为止在历史进程中曾出现过人的四种模式。根据它们所由以被创造的思维方式,大体可以表述为宗教的、艺术的、哲学的和科学的四种模式。牢记这些区别十分重要,特别是在当前关于人的新的科学模式正在形成的时候,因为如果我们把不同的方法论都捆绑在一起的话,也就是说将非理性的启示、对本质的艺术知觉以及哲学思辨和科学调查束缚在一起的话,不可能达到令人满意的结果。但是必须辨别哲学、科学和宗教的具体特征,这种假设在过去并不总是被尊重。因此就出现了这种情况:各种方法论产生了六种而不是四种基本的历史模式。对每种形式来说,思想的所有主要形式,艺术的、宗教的、哲学的、科学的,都以不同程度做出了贡献,其中,宗教的影响趋向于降低而科学知识在增长。就不同思想形式的相互缠绕而言,我们最初关于四种类型的划分方法太抽象了;当我们考虑到思想实际发展的方式时,我们必须区分不少于四种基本的人之模式,大致和欧洲历史的粗略时期相一致。它们可以做如下划分:

66

人的模式

概念的性质

A. 过去的意识形态模式

人在历史上的概念

人在文化史中的模式

人作为:

^① 考虑到这个报告面对的是教育者们,接下来的部分主要重构其他作者的观点。它概述了在《当代西方哲学的人类学》(1965年第1卷、1966年第2卷和1968年第3卷)中所详述的观点。——英译本注

自然存在	人的神话模式(非理性的、原始的)
智人	古代人的模式(理性的、希腊人)
上帝之造物	人的基督教模式(神学的、中世纪的)
理性存在	人的理性模式(哲学的、文艺复兴和启蒙运动)
动物	人的生物学模式(机械力学科学的、19世纪)

67

B. 现代哲学模型

1. 基督教关于人的概念	宗教作为人的定义
人作为:	
不朽的灵魂(<i>Homo peccator</i>)	托马斯神学和它关于人的概念
上帝的形象(<i>imago Dei</i>)与上帝的关系	新教神学和它关于人的概念
存在	辩证神学和它关于人的概念
宇宙现象	德日进综合(<i>Teilhard de Chardin's synthesis</i>)
2. 人的存在概念	存在作为人的定义
人作为:	
存在	作为哲学人类学的存在主义
自由的存在	早期存在主义
有责任的存在	作为自律道德的(<i>autonomous morality</i>)存在主义
反抗与荒谬的存在	荒谬与反抗的存在主义
设计(<i>project</i>)	“马克思主义化”的存在主义
3. 马克思主义关于人的概念	社会作为人的定义
人作为:	

关系,关系的总和	马克思主义人类学的序幕	
实践的存在	马克思关于人的概念	68
现世的异化	马克思《经济学哲学手稿》中的问题	
操控对象	现代马克思主义	
历史的存在	传统马克思主义	

C. 当代科学模式

科学关于人的概念	人类(<i>anthropina</i>)的综合作为对人的定义
人作为:	
开放的存在	人的生物学模式
社会存在	人的社会学模式
个性	人的心理学模式
文化存在	人的人类学模式
信息渠道	信息理论的模式
使用符号的动物	语义学模式
反熵因素(<i>antientropic factor</i>)	控制论模式

人的理性模式

人作为理性存在的理性模式在古代、文艺复兴和启蒙时代有很长的历史。但在这里,我们尤其对这个19世纪概念的黄昏感兴趣,它在一定程度上由欧洲社会的变化造成,一部分则由于这个简单的问题:人的理性本身难道不是还由其他更为基本的东西决定的吗?概念思维在一定程度上是获得知识和进行理解的过程,它当然是人类理性的最伟大成就之一。它形成概念,将现象组织得有条理,并把现实归入概念。这样它就能使我们理解原因和一般规则。但是概念思维仅仅能抓住现象的静态结构,事实上现代科学的主要问题

之一是动态结构是否可以通过建立在理性基础上的、处理概念的科学方法来把握,以及是否可以不通过直接知觉本质或以某种创造性的假设来获得知识,我们是否可以在变化的、动态的结构中理解世界。大概在理性结构之下还有其他的、人类精神活动更为深层的结构;这已经使一些学者得出了这样的结论:最基本的人类官能不是理性而是富于想象力的创造性,它被人类知识的理性外壳重重叠叠地裹住了。概念思维是人类理性的最高成就,因为它是最基本的人类创造功能的变化。自文艺复兴以来,数世纪中,哲学的历史就一直在挣扎,直到得出这个现代结论,最初它试图通过理性与激情、身体与灵魂、理性与情感以及人在精神世界和物质世界中的双面融合的二元论来达到人与自然的和解。但随着哲学的发展,它被迫以一种更加尖锐和更加平衡的焦点看事物,被迫追寻更加深刻的一元论统一体。浪漫主义在这里是一个转折点。理性遭受歧视和理性主义态度的衰落来源于这种浪漫主义的信念,即世界的真实深度不是通过思想而是通过情感、本能和灵魂更为基本的层面所揭示的。因此,在浪漫主义中,理性成了人的不幸,来自无意识的兴奋被用来抵抗由理性带来的苦恼。真正的创造据说产生于无意识的源泉和人最内在的位于理性之外某处的存在。与理性的哲学和最初的科学相对立,浪漫主义颂扬意识的其他形式——宗教和艺术——因为它在它们中看到了人的真正理性的某种释放物。当然了,这仅仅是宗教的—人类学的态度的复活,它再次将人之存在的意义置于仅仅追寻知识的领域之外——置于生活本身,置于情感领域。在促进非理性主义繁荣之际,浪漫主义也提出了这个伟大的观点:理性以存在中更为基本的层面为基础。

理性的这种依赖可以由一种简单的反思来加以说明。

如果理性从存在的更为深刻的层面获得冲动,如果决定人的是人之外和人的意识之外的东西,那么到底是什么在决定他呢?这个问题终结了文艺复兴和启蒙运动所采取的人的理性模型的进步作用,接受了19世纪哲学中六种基本的答案类型。对机械唯物主义来说,这种更深层的、更基础的层面是物质本身,并且就身体仅仅是由力学规律所控制的各种杠杆的组合来说,心灵的机制可以由与物质的相似性来解释。生物主义在生命中看到了理性的源泉,将理性视为生命的辅助组织,将精神仅仅视为有生命物质的一种形式。马克思主义在构成意识的社会存在条件中,换句话说在与阶级存在相关联的社会关系中探寻这个方面。相反,对尼采的生命哲学而言,权力和权力意志是人的主导特征,其将理性贬低到了辅助地位。最后,在心理分析中,性活动被树立为人的原始动力(*primum movens*),理性(精神)仅仅是本能的升华;意识的根源触及无意识。精神仅仅是戴着面具的力比多(*libido*),因此我们的思维仅仅被处于由理性态度和概念所构成的表面之下的无意识的复杂状况所控制。当然弗洛伊德仍然是理性主义者,因为他认为意识高于无意识,并试图通过寻找自我意识来获得对人的盲目力量的控制。这是他与那种悲观趋势的主要差别。这种趋势在20世纪开始和法西斯主义[克勒格斯(*W. Klages*)]勾连;它把理性视为生活的敌人,视为一种阻碍,视为一种寄生虫,视为腐烂的酵母,它将导致人的死亡,只有新生的狂喜能成功阻止这个它自身被视为倒退的进步。

人的生物学模式

71

具体地说,人有许多区别于动物的属人特征:他有手、能

讲话、会使用工具、具有文化,他知道善,他会笑,他知道自己会死。因此许多哲学家很早就认为人在宇宙中具有特殊的地位,在人和动物之间有着不可逾越的障碍,人不属于动物王国。

在生物学的、机械唯物主义的模式看来,人看起来仅仅是一只动物。当理性主义哲学人类学刚刚经历它的巅峰的时候,这种模式首次得以表述。它的非法定创始人是笛卡尔(Descartes),他把动物视为机械装置;由于启蒙运动最聪明的大脑之一拉美特利把人视为机器,这个概念才延伸到了人。在达尔文(Darwin)之前一百年,拉美特利就这么做了,因为他不能接受所有理性主义人类学的二元论解答。根据这种二元论,人一方面是动物,服从肉体的限制;另一方面是无实体的天使,属于精神世界。在内科医生兼哲学家拉美特利之后不久,植物学家林奈(Linnaeus)迈出了决定性的一步,1776年他在哺乳动物中对人进行了分类,并因此将其归入动物界。在很大程度上他是正确的,因为很明显甚至对一个俗人来说,有生命的存在物不能以这种方式来划分,以至于把人作为一个种类置于界限的这一端,而把所有的其他物种置于另一端;从变形虫到黑猩猩,自然都没有将任何一个种类和人类对立,而是对变形虫、黑猩猩和人一视同仁。这种在动物界框架内解释人的起源和他的存在以及他的演化的趋势,既导致了达尔文的进化论又导致了当代对它的修改。人与动物的比较决定了人类蓝图的特殊性质。

一旦我们将对人的反思建立在人在动物世界的位置的基础上,那么问题就可以做如下表述了:生物学种类是怎样产生的,有机物是怎样形成的?只有两种可能的答案:创造论的和进化论的——要么它们产生于自然,是被给予的,它们由上帝或自然所创造,它们是不变的;要么一个物种产生

于另一个物种,换句话说它们产生于进化。第二种,即进化论的回答,通过阿那克西曼德(Anaximander)、恩培多克勒(Empedocles)和德谟克里特(Democritus)等人的原始片段已经可以了解到,但是只是在当代,它才和达尔文的名字联系起来,它才成功地在全世界传播。但是达尔文的主要思想不是进化而是解释,更具体地说,是自然选择的观念;这解释了最困难的问题,即一个物种怎样变成了另一个。在达尔文看来,在自然中存在着生存斗争,这导致了适者生存。为什么会是适者生存呢?因为它们具有比他者更多的优势特征,因此当幸存者繁殖的时候,它们向进化过程增加了些许修改。自然因此机械地,好像是有目的地,选择了更有抵抗力的个体。为了说明人与动物的共同起源,达尔文还把这种观念推广至了人类[在《人类起源》(*The Descent of Man*, 1871)中]。和达尔文一样,其他生物学家[赫胥黎(Huxley)、沃格特(Vogt)、海克尔(Haeckel)]确信“人类学是动物学的一部分”(海克尔)或者,如同这个简化了的口号所言,“人是动物”或“人是从猿演化来的”。达尔文主义得以成功流行,成了反宗教宣传、自由思想、社会主义潮流的支柱,也成了尼采主张的支柱:进化的链条应当延伸至超人。尼采宣称人自身不是终点,而是通往超人道路上的一个阶段,“人是某种要被超越的东西”。达尔文主义的成功使进化论成了那个时代的主流思想。

达尔文以一种非传统的方式思考人的起源,将其作为进化的结果。他的观点经常以这样一种方式被接受:这种方式表明,他认为人与动物之间没有区别,他反对文化和理性,他鼓吹回归自然;简言之,他的理论看起来似乎是一种将人从他的责任中释放出来,并且在许多方面把人归入猿的类别之中的学说。那就是为什么这种流行的版本不仅招致了教堂

和保守圈子的反对,而且招致了某些生物学家的反对。这些生物学家反对赋予人在宇宙中以从属地位。大多数生物学家将精神视为物质的纯粹升华,将人视为“不稳定的有机自然中不重要的细胞质的核心”(海克尔),这一事实困扰着他们。把人区别于动物的特殊性质还给人,这种努力带来了对进化论的修正;进化论不再被认为是根据一种原理的线性增长,它开始被认为是多重增长和多种原理的衍生结果。所谓的物种进化方式中最重要的修改伴随着这种理论到来了:人的起源既不是人也不是猿[达奎(Dacqué)、维斯滕赫费尔(Westenhöfer)],而就人本身来说,人是动物王国的起源;就是说在人进化的过程中,动物只有作为人类起源学过程的结果才存在。这样人是否起源于动物这个矛盾就被克服了;进化的创造功能不用来指向任何一个单一的目标,较早期的阶段不是当前阶段的不完善的版本。最后德国解剖学家博克(L. Bolk)在阐述他的延迟假说时,再次修改了进化理论。他认为,气候因素和一些较高等哺乳动物中激素腺的失效,造成了从解剖学和生理学角度来看使人永远处于猿仅仅为了青春期的延续所保持的状态的特殊条件。因此当猿继续发展,达到一个更高阶段时,在人身上,发展停滞了,年轻的结构被保存下来。简单地说,成年人保持着年轻猿的结构。换句话说,人是一种不成熟的、“婴儿期的”猿。

74 从达尔文和他的批评者起,现代生物学再次试图更加准确地确定人区别于动物的独特性质,它正在揭示至少三种使人的蓝图区别于动物的特征:人的非特定化(nonspecialization)、他成长的节律和他对世界的开放性。严格地说,动物是特定化的,它束缚于某种环境和生活条件,它的本能主宰着它的行为。相反,人在他的本能上是贫乏的,他的器官不是特定化的,它们可以被以多种方式使用。为了弥补他在

自然面前的孱弱,人具有精神和针对变化的形势提供创造性反应的能力;他能适应新的形势,而由于动物的特定化,它则不能。如同波特曼(A. Portmann)对在“子宫外”第一年的发展的研究所表明的那样,人也有一个独特的成长节律、一种独特的发展速率,在其中童年、漫长的青春期和青年时期都发挥了独特作用。因此人在生物学上的独特性质并不在于超越他的动物身体的精神上层建筑,因为人的身体和人的灵魂不是两个截然分开的领域。人是整体,人的科学也必须是整体,因为旧的二元对立是无效的。“正是精神创造了身体。”(波特曼)最后,人的第三个生物学特征是他对世界是开放的,这意味着把握现实的一种特殊方式。动物知觉就其本身而言,是被过滤的,因此动物仅仅知觉那些对它自身的生命有直接重要性的东西;动物的行为是由本能体系所控制的,它仅仅在这个限制内认识现实,而人则能够客观地理解独立于他们的作用之外的事物。只有在人身上才存在一种过剩的刺激(*Reizüberflutung*),使他能够,并迫使他从几种可能的行为过程中做出选择。

人的社会学(文化)模式

除了哲学理性主义和生物学一元论外,19世纪还产生了一种普通社会学。它在盎格鲁-撒克逊(Anglo-Saxon)国家逐渐与民族学紧密关联,特别是在所谓的文化人类学中得到了发展。从社会学的(文化的)视角来看,人主要被视为一种社会的(文化的)存在,作为文化的直接创造者和创造物,在人与其环境的关系中作为完整的人被研究。从文化人类学的角度来看,人被认为是一种创造性的存在,能够决定自身的行为方式,人是一种能够自由地决定自身和完善自身

75

的存在。人对世界是开放的、非特定化的,只在一定程度上是被决定的。从社会学上说,人被认为是更加开放的、未完成任务。两种主要的特征使其出类拔萃:自由和创造性。创造性是内在于人的本质的,是其存在的本性,因为人是一个未完成的、开放的过程。这个过程以某种特定的方式形成了自身,具有选择的能力。动物不可能成为不如自身的东西,而人则既可以堕落到不如他的人性的形式,也可以升华到超越它的程度,这正是由于他处于这种连续的张力之中,永恒的上升和堕落之中,因为他不断地扩展人的全部本性,而动物则仅仅发挥自己类的潜能。这就是为什么只有人有通过文化完善自身的能力,为什么在他的本质的出类拔萃的特征中,他具有文化,为什么只有他能够通过文化积累经验。但是文化一旦形成,就具有自身的自决的生命力,人作为人的创造主(*Homo creator*),同时是文化的造物(*creatum*),人是由文化所形成的某种东西。在人类生活中,许多东西取决于文化而不是本性;在一个动物身上受自然调节的东西在人身上则受文化调节。比如我们不得不养活自己,但是我们如何做则取决于自己。因此人不仅仅是一个生产者,他也是哲学、艺术和科学的创造者。他在一定程度上由文化来管理,在一定程度上由自身的选择来管理,还部分地受自然所管理,因此他生活在自由和必然的一种组合当中。

76 很长一段时间,人没有意识到正是他创造了文化这一事实,他甚至更没有意识到另一面——他由文化所创造。只是在相当晚近的时候人们才意识到他们出生在既定的文化中,出生在一种他们自身的生命要重新实现的特定生活模式中,意识到即使他们认为他们的生活是完全自发的,他们实际上也是在过往数代人的传统中成长起来的。人是社会的、文化的存在;在社会之外,人也许是动物或神,但他不是人,因为

只有在人当中,他才是自身。因此在所有的存在物中人直接是所有最社会化的、最个体的存在。人创造了各种各样、形式不断变化的文化,他与文化的联系,即他对文化的依赖也是他与历史的联系,因为就其是文化的存在而言,他也是历史的存在,反之亦然。当蜜蜂还在建造同样的巢穴时,人已更上一层楼,他的文化与时俱进;然而在人创造文化的能力之外,并不存在文化所趋向的预定准则。没有自然的文化、自然的人、自然的规律和自然的宗教,因为文化是人的而不是自然的自由作品。文化在时间中存在,它处于发展变化之中;但这并不意味着文化的多样性应当被谴责,或者进步的理论应当被使用,以证明在文化发展过程中一个阶段必然比另一个阶段优越,如同摩尔根(Morgan)或孔德(Comte)的理论那样。作为连续的文化对话的当前世界图景不仅证实了文化在经验层面上的多样性,而且证明了所有文化,不是任何一种可以被认为比其他种类都优越的文化,都对文化整体的发展做出了贡献。文化的多样性必须被认识到,如果文化必须以民主的方式共存的话。

既然人既是文化的创造者又是文化的创造物,他也是具有传统的存在者。人的行为不是由他的本能而是由他所获得的文化所控制的,因为在动物身上占据如此重要地位的生物学遗传,被文化传统所占据了,被某种保存观念和经验的方 式所占据了。通过这种传统我们获得了一种独特的文化,我们学习了它的全部,从最简单的表达到最复杂的东西。从自然中除了生物性我们什么也没有获得;比如我们没有获得言语,除了言说的可能性。我们通过有意识和无意识的模仿学习自己的文化。当然了,传统和习得的文化并不规定生活的每一个细节,因此人总是不断陷入没有任何行为模式可以模仿的形势中。既然没有情况是完全清晰的,人不得不以他

自己的方式解释之,他提供的新解释是他自身的表达。传统使人们保存过去的价值观和经验,在那些没有其他方式保存积累的知识的情形中,比如在没有文字记载的社会中,传统的严格性就会被强烈地感觉到。

文化人类学产生了一个非常重要的结论:不存在人的永恒不变的模式,人的类型和文化的类型一样多。但如果我们受文化的决定真的比受与生俱来的官能的决定更为深刻,那么变动性就是人的法则,也是他的文化的法则。作为现实的存在,我们在人的本质中经受历史的变化,通过历史我们了解自身,了解我们之所是。达到命题普遍有效的哲学人类学似乎是不可能的,主要是因为人作为整体植根于变化,因为他不断地被迫改变自己的面孔。人对自身来说永远是一个开放的问题,塑造自身的任务始终是他本质的、卓越的特征。人唯一不变的、连续的方面就在这个事实当中。人作为开放的问题处于他的存在之根中。关于人的历史的概念前后相接的方式证明了人真的如同皮科·德拉·米兰多拉(Pico della Mirandola)所言,和变色龙一样易变,或者和普罗透斯(Proteus)^①一样,人的本质在于他激进的创造性自由,他的潜在的完善性,他在预先存在的可能性中进行选择的自由。人没有存在的最终原因:只有非存在才有。只要人活着,他就是未完成的,他具有无限的可能性,每一种可能性一旦被实现就必须被破除。人必须不断给予他的生命新的意义,正如一位诗人所言,“未来就像对肉体的刺激”,他是一种活生生的可能性(雅斯贝尔斯),一种设计[“Entwurf”,海德格尔;“project”,萨特(Sartre)],停歇对他来说是危险。人总是被抛入他被迫进行选择的具体历史境况中。只要我们允许

78

^① 普罗透斯(Proteus)是希腊神话中的一个早期海神,其特点是经常变换外形,而使人无法捕捉到他。——译者注

自己成为非人(“一”,德语的“人”),我们就剥夺了自身选择的可能性,当然也剥夺了我们实现自身潜能并创造自身现实的人格中的具体人性特征。人塑造自身,他渐变,他发生,他被抛入未来,他注定自由,这个自由是对他的诅咒,因为它是他作为人的命运。“人塑造人。”那就是为什么在人类学中,辩证法并没有从谈论人之模式的变化开始,而是始于人将自身视为鲜活的变化,并对此进行讨论。

我们所描述的人的所有模式都出现在19世纪;正是这些模式解释了现代艺术所由以产生的条件。一方面,在马克思主义、存在主义和基督教之间;另一方面,在哲学和科学之间,哲学人类学当前正在上演的冲突,指向20世纪艺术形式的进一步发展。现代艺术始于发生在19世纪下半叶关于人的艺术观念的重大革命;它表达了这场革命和关于人的新观念以及人之存在的意义,二者都产生于欧洲变化的社会关系。艺术在当今时代的转型仅仅可以由它与关于人的模式的转型的关系来解释。人的模式通过艺术表达了自身。艺术创作的意义和艺术作品的变化是——在其他东西中——人的意义的认识方式发生变化的结果。艺术理论家没有必要将这一点向他们说清楚:如果我们试图以美学的、社会学的和经验的术语来解释兰波(Rimbaud)^①的作品和现代诗歌的起源,塞尚(Cézanne)的作品和塑料艺术的革命,戏剧和音乐的转型,文学种类的动态机制,以及这种起源的背景和重大意义,我们就总是拥有无法解决的哲学问题。一旦我们抓住人的概念中发生的新变化,关于这些问题我们就会获得一种新的启发。当然了,人类学条件既不能解释艺术作品自身也不能解释艺术种类的变迁——或者它们的解释并

79

^① 兰波(Rimbaud, 1854—1891),法国著名诗人。——译者注

不比社会学强。决定艺术的假设从来都没有超越假设,尽管它们也许正确而且富有权威性;无论艺术家创作什么,他的行为总是创作的自主行为。在当前的极端形势下,艺术种类的转型几乎总是与人的社会类型的平行转型同时发生。在全部艺术潮流和思潮的动态变化中,在艺术种类、方法和类型的产生和衰落中,在艺术形式、功能和意义的转型中,在现代人的生活中,这个命题中的真理随处可见。

结论

现代艺术是人之存在的悲剧性证明;它从各种程度来说都是人之异化的表达,人必须在自身中找到关于自身的钥匙——如果他没有丢掉它的话。现代艺术作品表现了创造者的想象力,刺激了消费者的想象力,这可以从一幅抽象的、非人物绘画中十分清晰地看出来。因此艺术作品是时代的社会意识和情感的投射。但它不是对人类状况的简单表现,它更是人对自身洞察的刺激,它刺激了对人之为人的更深刻的理解。现代艺术形式主要被视为主体性、艺术家的自由表达自身的方式。这种主体性作为自由的领域由艺术家非常吝惜地来捍卫。他们绝对认为,他们确切地知道在主体性中,他们正在捍卫人的本质维度,抵抗由技术主义和科学主义所造成的奴役以及由知识分子和大众的普遍宗教造成的现代奴役。艺术正变得越来越主观,正在从自身中消除外在的意识形态和人道主义套话。但主观化的过程是无害的,因为它同时是对消费者主体性的呼吁,因为它刺激了他的想象性创造力,因为将艺术视为外在事实的客观反映的观念在大众信息传媒的时代是严重过时了的。唯有那些认为艺术的历史是主观主义和客观主义不同时期的轮流交替的人,才必

定将现代艺术向主体性发展的潮流视为消极现象；这和历史发展的真正意义是相矛盾的。历史的发展并不意在将人们变成大量的微不足道的马克思们，而是为人格打开迄今只是艺术家和创造者的特权的多种存在类型的大门。这个世界吹捧科学和技术，完整的人正在消失，历史正在其中不断创造更加具有威胁性的形势，似乎它打算证明在托因(Toyen)^①的绘画《战争，隐藏你自己》或《自由的未来》中所描绘的超现实主义想象的真理。很自然地，这种反抗的历史形势在变化。正如超现实主义奠基人之一，共产主义者路易·阿拉贡(Louis Aragon)，把这个运动称为“愤怒与黑暗中的孩子”，这个孩子必须长大成熟，如果它要与与时俱进的话。先锋艺术为自己设定的人道主义目标仍在继续并持续有效。在偶然、荒谬、疯狂、梦境、睡眠和现实的诗歌化中，它捍卫人的真实的、乐观的、未异化的、反对虚幻的价值，此时，它也为自身设定了人道主义目标。现代艺术为人理解自身的永恒追求提供了一种光怪陆离的方法。这种久远的渴望反复促使人们追求哲学、宗教或仅仅是思想。在我们的时代，当科学和技术对我们的生活施加极端的影响时，这种渴望在艺术这片人类永恒的奇思妙想的绿洲中从事创造。“奇思妙想是人与人之间永恒交流的唯一来源。”[安德烈·布勒东(André Breton)]

① 一位生活在巴黎的捷克超现实主义画家。——英译本注

人的戏剧模式

[1965]

人类是一件多么了不得的杰作！多么高贵的理性！多么广大的能力！多么优美的仪表！多么文雅的举动！在行为上多么像一个天使！在智慧上多么像一个天神！宇宙的精华！万物的灵长！可是在我看来，这一个泥土塑成的生命算得什么？^①

——莎士比亚(Shakespeare)：

《哈姆雷特》(*Hamlet*)

“天上和地上之物比我们的哲学所梦想的更多”，哈姆雷特对我们哲学家如是说。这就是单就为了最终发现莎士比亚所言之正确性，我们就必须要以一颗警醒之心研读他的原因。然而，如果我们使用甚至超越莎士比亚自身的方式，现代科学人类学的方式，我们也许可以从一种新的视角反思他戏剧中非常重要的东西——他关于人的模式。如果我们

^① 参见莎士比亚：《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》，朱生豪译，中国书店2013年版，第260~261页。——译者注

想要击中一个遥远的目标,就必须用望远镜使它更近一些。但是如果我们要击中文学艺术中的目标,相反,我们必须退后一点,因为这样我们才能更清晰地分辨它的轮廓。历史,作为对人的历史特点的意识,为我们提供了这种与此相反的望远镜。

一、古代的人的模式

最古老的人类学当然是关于人的宗教模式的人类学,它由关于超自然力量的观念及其对人类生活的影响所主导。在世界各种不同的宗教中,在已经消亡的文化之遗迹中,以及在更古老文化之物质遗物中,有证据已经保存下来。它们表明,在史前神话中,人对自身最早形式的概念至少由三种决定性因素确定:与动物的亲近感、族群中心主义(ethnocentrism)和依赖神秘力量的观念。这种主导原始社会的人的神秘模式,从那时起就形成了每个人最深层的内在。有一种理念认为,人不同于动物,他在自然中有自身的位置,这就是他人性的伟大之所在。对动物的本能的亲近感仅仅是逐渐被这种伟大的人文主义理念推向幕后了。在他与自然的融合之中,在对它的神秘主义解释中,在统治它的力量即神面前,人不是与自然相隔绝并区别于自然的一种特殊存在。在人类的世界与宏观的宇宙和微观的生物自然的统一中,他以一种“民主”的方式存在于所有生命之中。通过与部落的融合,人将自身等同于他的群体,以至于达到了由此获得一种较之外来者或“野蛮者”而言的族群中心主义优越感的程度,并且最终或许还认为他是上帝的选民(犹太人,罗马人),他的宗教是唯一能够救赎的宗教,等等。民族之间和人与人之间的平等是人类文明史上后来较晚的发明。

82

神话在古希腊得到了它最伟大的完善,但也正是在这里神话模式首先崩溃了。希腊的理性模式被创造出来以反对神话模式。有几项卓越的思想成就使这种模式不同于以往,其中最重要的毫无疑问是作为人类决定性特征的逻各斯(Logos)、作为人的决定性特征的理性。这种自主理性(autonomous reason)的发现,“作为众神最伟大礼物的感知心灵”[索福克勒斯(Sophocles)]的发现,首次使人能够理性地将世界理解为某种秩序,某种可以被阐述的东西,一种反对混沌的宇宙。不仅仅只有人拥有理性,还存在一种普遍理性,它就是关于世界的隐蔽的结构。古希腊的另一种伟大观念是对禁欲主义的意识,即有一种东西叫作人,凡人皆平等,因此可以有一种对所有人都普遍有效的伦理学。换句话说,拥有理性的人,能够将这种伦理学付诸实践,他具有自觉的道德性(morality),就是说,他是一个能够用自己的理性遏制情感、不屈服于情感却能通过情感纯化自身的自由道德存在。希腊文化的这种人类中心主义态度,表现在“人是万物的尺度”这一陈述中。人是自身的模型,已经成为整个欧洲文化所屹立之上的人文主义基础。最后,关于人的第三个基本的古代概念就是确信尽管存在关于世界的理性结构,还有某种反对人的力量;它们似乎是无法把握的、盲目的命运,是死亡之灾难,是偶然和神的反复无常,是人的意愿被粉碎的力量。虽然它们始终是人所不可理解的,但被一种隐蔽的超人逻辑所左右。人作为一种理性存在可以控制他的情感,但受命运的机制所左右。索福克勒斯的《俄狄浦斯王》(*Oedipus Tyrannus*)深刻地表达了人的这种模型。在这本书中,人的这种模型的戏剧的和悲剧的特征达到了顶点。

《俄狄浦斯王》是关于人类命运的戏剧,在这个经典悲剧中,人付出努力,而神则将其付诸东流。在这个悲剧中,人

的一切劳碌,都被一种超人、一种超验的干预所改变了。俄狄浦斯终生都在努力逃脱预言他将弑父和乱伦的神谕。甚至在俄狄浦斯出生之前,他的父母就采取了一切措施来阻止预言的实现。但唯一的结果是他们都践行了阿波罗(Apollo)的预言,神谕促使他们去创造不仅是实现这两个预言,还迫使俄狄浦斯寻找拉伊奥斯(Laius)的谋杀者这第三个预言的条件。在这个戏剧中,俄狄浦斯探寻自身,最终将自己视为一个乱伦的弑父者。这个戏剧是达到自我认识的痛苦之路,它的意义就在于俄狄浦斯这个解开谜底的人,将人自身等同于罪恶的无意识之源。这个悲剧告诉我们在试图逃避预言的同时,我们就在践行它,因此,我们无法逃离命运。因此,人的命运是注定的,可以从荣耀跌至谷底,我们永远都被囚禁在命运之中。俄狄浦斯戳瞎了自己的眼睛,他没有抱怨命运,在即将被流放之际,他极度绝望地说:“无论怎样,我的命运,来吧!”这个统治者惩罚了自己而不是反抗命运,认为自己是罪过者,他执行了自己威胁拉伊奥斯的谋杀者所做的一切,无论他是谁。俄狄浦斯以自我毁灭为代价追求真理,他拒绝半途而废。这个戏剧告诉我们,人对自己所犯的罪恶负有责任,反抗预言所遭受的报应比拒绝谋杀新生婴儿者所想象的更为可怕。换句话说,神有自己的理性,它比世界上通常事物的进程更有优越性,反抗它们的人们是有罪的。灾难并非来自神,而是来自将自己凌驾于神之上的人。只有约卡斯塔(Jocasta)不相信神谕,由于这种态度,她付出了自己的生命,使自己脱离了戏剧的剩余情节。她的话有一种古人本来必定认为是积极反抗的、轻蔑的弦外之音:“当人终究被偶然性所控制,而你不能肯定地预见任何事情时,还有什么可怕呢!尽可能好地活,无论生活带给你怎样的偶然——别无选择。”两千年后,这种态度轮到了哈姆雷

84

特,因此他容忍偶然性以一种世俗的形式,发挥古代众神的作用。

85 俄狄浦斯的意义很明确:人是神的玩物,如果他们试图反抗,就是造孽。因此,在这种世界观中,罪恶之源不是神或偶然性,而是人,古希腊的这位冷静观察者发现,很明显——正如同英雄所做的——因为他触犯了神的规则,他才是有罪的。但是,根据后世关于人的模型,俄狄浦斯也是有罪的吗?对基督徒来说,他是无辜的,因为他不知道自己的所为;从文艺复兴的视角来看,他是偶然性的牺牲品;从现代的观点来看,就违反了社会规范而言,他是有罪的;但那是反抗社会规范的原因而不是自我了断的原因。当我们比较俄狄浦斯和哈姆雷特时,就会发现,他们有一个共同点:他们是超出了自身所能控制之力量的俘虏。这些是偶然的力量,在一个事例中以神话的外衣出现,而在另一个中则以偶然性本身的赤裸裸的形式出现。但是将两位英雄绝对区分开的是他们依赖这些力量的态度,因为俄狄浦斯毫无保留地屈服于它,而对哈姆雷特来说,它则是一种对人之生命荒谬的、无意义的、偶然的、无逻辑的戏弄,缺乏任何形而上学意义。用麦克白(Macbeth)的话说,生活的戏剧就是“白痴所讲的故事,充满了声音和情绪,却毫无所指”。《哈姆雷特》是一部关于荒谬的戏剧,在这个戏剧中人被他所创造的观念所俘虏和围困,因此,他比被历史的困境所驱赶之人更加富有悲剧性。当俄狄浦斯到德尔菲神庙(Delphi)时,当他杀害拉伊奥斯时,当他揭发凶手时,当他戳瞎自己时:他的行为常有更高的含义。哈姆雷特的行为没有这些意义——他知道它们没有。俄狄浦斯被命运所困,他以一种自我毁灭和致盲的方式摆脱命运,然而永恒的规范始终有效。查理三世困于历史的陷阱,他死了,而历史的车轮依然无意识地滚滚向前。哈姆雷特被

自身的陷阱所困,困于一种失去了价值的生活陷阱;他代表了人之个性的全面崩溃,因为一切在这里都是荒谬的:偶然取代了命运,也取代了历史和纯粹荒谬的人本身。当代的命运就是人自身。

二、处于历史中的人

如果我们试图将这些人类学观点运用于莎士比亚的戏剧,就必须从让·科特(Jan Kott)的研究开始。他出色的解释是如此准确,以至于能给思考着的头脑带来身体上的愉悦。因为我带着崇敬的心情思考他的哲学作品,我希望捷克文化中那种温和的波兰化(Polonization)——当然,在适当进步和法律范围内——对思想的旅程和群众的历程(a tourism of people)来说,它都将是可能的,并且因而能够阐释《暴风雨》(*The Tempest*)^①中对斯特凡诺(Stephano)而言就已知古老真理:“思想自由”;当然,在我们的文化背景中,多亏莎士比亚,我们才能够如是说。或许有一天,我们能从思考我们自己国家的本土资源中获得身体的愉悦,尽管莎士比亚在微风和煦的海边对此已经富有远见地做出的贡献,眼下还不能使人愉悦。

86

让·科特已经非常成功地分析了莎士比亚历史剧中的历史机制,指出历史屈从于一种令人烦恼的权力更替。在这种更替中,权力的拥有者发生了变换,但同样的事情事实上仍在重现。因此,历史只是历史的背景,是人与世界之间永恒不变的关系结构;它只是权力的机制,却不是什么新事物之源。因此,历史不是历史,而不过是被书写或戏剧化的事

^① 莎士比亚的戏剧。——译者注

件的编年史。这些编年史的写作背景,与尼科洛·马基雅维利(Niccolo Machiavelli)写作《佛罗伦萨史》(*History of Florence*)或《论蒂托·李维〈罗马史〉的最初十年》(*Reflections on the Decade of Titus Livius*)所处的文化背景相同。这就是为什么理性将历史仅仅作为权力斗争、作为荒谬的屠宰场、作为不断的冲突和斗争向人们展示,这不能从先验的道德观点来评判。王既不好也不坏,他们不是篡位者也不是慈善家,他们是自身职位、**社会功能**而不是任何心理动机中产生的既定角色的扮演者。因此对历史的感知是以同样既不同于奥勒留·奥古斯汀(Aurelius Augustine)又不同于中世纪编年史家观点的哲学概念为背景的。在前者看来,历史仅仅是通往拯救之路,在后者看来,历史就是上帝通过法国人或德国人(完成)的事业(*Gesta Dei per Francos, per Germanos*),等等。因此,历史从神学背景中解放了出来,但同时失去了自身的意义,这样它看起来就像偶然事件和孤立个体的行动的混合物,像盲目力量的作用,像同一曲调的不变结构,一代又一代由不同的旋律来反复演奏。从哲学的观点看,这种历史观念是革命性的,因为在历史编纂学中它代表新篇章,指向启蒙运动的历史进步观甚至指向黑格尔和马克思主义。因此莎士比亚先验地放弃了历史的意义问题,因为问题本身——似乎对马基雅维利来说也是如此——就以非经验的、神学的方法为基础。对莎士比亚来说,历史就是人类利益的一团无意义的乱麻(更像主导古代宇宙观的原子的混乱舞蹈),因为不存在能够带来秩序的规范性原则。“历史机械地重复自身,像白痴一样”,一位19世纪的历史学家秉着莎士比亚的精神如是说。这一历史观念与现代不同,现代的观念将历史视为一个过程,尽管这一过程后来才显现。但是一旦这种历史观和古代的历史观进行比较,莎士比亚思想的伟

大就是显而易见的了。古代的戏剧将历史视为仅仅是混乱的事件,但同时也将其视为一种调节因素,由逻各斯、事物的秩序、命运自身或神的反复无常引入宇宙中。古代所有的悲剧不断地描述着同样的观点——人对神圣秩序,对命运的屈服。如同文艺复兴的欧洲整体一样,莎士比亚排斥这种观念,尽管他对古代有着极大的崇敬,因为随着宗教态度的削弱,命运被世俗化了,变成了单纯的混乱,其中偶然和权力斗争甚嚣尘上。一直到近现代,才形成了反对莎士比亚的观念,将历史视为一个过程,视为人的有意识的活动。

莎士比亚的历史和自然一样冷酷,因为它本身被认为是“自然的”,就像人一样。自然是冷酷的,因为它是自然的;历史就其基本过程和自然一样而言,也是冷酷的;就人是自然的而言,他也是冷酷的。这就是由宏伟的悲剧时期所创造的历史态度。莎士比亚历史剧中的英雄接受了这种“自然法则”,如同古人接受命运一样。只有哈姆雷特超越了这些作为莎士比亚历史观产物的局限,他拒绝“自然的冷酷无情”,他以辛辣的嘲讽就此自嘲。他的情感是沉默的,因为他已经将其臣服于理性,他的理性是犹疑的,因为它想知道原因和生命的意义(和那些无法发现的东西)。在一个认为如果人是自然的他就是冷酷的时代,哈姆雷特是一个例外。哈姆雷特不想变得冷酷,他比自身中自然的東西更为人性。这些历史剧正是一个非人道世界之现实的准确描述,更抑或是人道的非现实性;它们是道德在政治上破产的证据。它们描述了人类自身不可解决的、不可处理的即永恒的冲突的舞台。人已经变得理性了;他行动,但无助地陷入自然与历史的无底深渊。命运已经世俗化,但它并没有停止存在。它具有了新的特征——偶然。

88

人类命运之悲剧作为人类存在的丑陋状况这一特征,和

喜剧相关联而被创作出来,就此而言,人类命运或人类存在的这种悲剧形象,不同于古人关于人的模式。古人常常强调英雄的悲剧特征,对英雄来说,神的反复无常设置了一个陷阱——死亡或邪恶的命运——但人就是他命运的英勇代表,灾难是由偶然性的巧合或人自身所造成的。让·科特已经表明科利奥兰纳斯(Coriolanus)^①是怎样失败的,因为“他为自己设置了对抗世界的荒谬价值体系”;历史上的其他人物也由于同样的原因失败了,他们不理解必须服从历史的宏大机制,因为这个机制不会臣服于他们。哈姆雷特的失败有些许不同(如此极端地现代),他以自己荒谬的价值体系对抗世界,这种价值体系的本质就是认为世界本没有价值。“莎士比亚悲剧最令人难以置信的方面在于它们的超历史性。”⁸⁹这就是偶然越来越残酷地戏谑他的原因;因为,他毫不反抗偶然性,他容忍世界根据约卡斯塔的建议自主运转,并且他将这留给时间,“这个见证一切的法官”,去报仇雪恨。

三、人之概念

但是为什么历史的运动是个圆圈而不是向前呢?莎士比亚哲学意识的另一个层面回答了这个问题——他关于人的概念。因为“学识、全面、品性、精神、情感的巨人”^②(恩

^① 莎士比亚晚年创作的罗马历史悲剧《科利奥兰纳斯》中的主人公马歇斯。马歇斯最初是罗马共和国的英雄,因攻下科利奥里城立功而被称为科利奥兰纳斯。但他脾气暴躁、蔑视群众的性格弱点使他遭到罗马的放逐,之后他转而投靠罗马的敌人伏尔斯人,并带兵围攻罗马。然而,他又接受了母亲的劝告,放弃攻打,背叛了伏尔斯人,最后被伏尔斯人杀死。——译者注

^② 恩格斯在《自然辩证法》中谈到近代自然科学的发展时指出,“这是一个需要巨人并且产生了巨人的时代,那是一些在学识、精神和性格方面的巨人”。参见《马克思恩格斯文集》第9卷,人民出版社2009年版,第405页。——译者注

格斯)根据主导他们历史观的相似模型感知自身。人内在不变的本质,与变动不居的外在表象形成对比,并不屈从于历史的变迁。这样,正如同莎士比亚向我们揭示的与机械主义道德家(mechanistic-moralist)、早期科学的方法相关的历史概念一样,在更基本的层面上,他揭示出关于人作为自由的存在这一当代观念是在自身生命的局限中形成的。神学概念认为人注定是要被拯救或被诅咒的,或者人就是痛苦的、有死的罪人,并且它将人和超自然的力量或人死后的生活紧密关联,与神学观念不同,莎士比亚的这种观念包含着笛卡尔、培根、布鲁诺(Bruno)、蒙田、皮科·德拉·米兰多拉也以不同形式表达的富有冲击性的观点。这种博大的、进步的、能动的理念表明了对人及其命运之可塑性的理解的开始,但它仍然伴随着一种不承认人作为物种有任何变化的绝对图式主义。人仅仅在作为个体而存在的界限内发生变化,但他的本质自身被认为是永恒不变的,像大自然、宇宙和世界一样。这个概念构成了莎士比亚所有人物的背景。人是在历史荒诞中鲜活的理性,是伽利略(Galileo)、列昂纳多·达·芬奇(Leonardo da Vinci)、布鲁诺、笛卡尔已经开始探究的宇宙机制中的鲜活的变化。生命不再像古代那样是被强加的命运;即使没有神,人的存在也是命定的。尽管人的基本哲学轮廓或图式始终处于机械的-唯物主义的概念范围之内,但莎士比亚并不是一个唯物主义哲学家。对此而言,他过于聪慧了。“莎士比亚并不是一个一般哲学的普及者,或者如果仅是就蒙田是哲学的普及者而言,他才是。”(让·科特)

90

在以往基督教的、非理性的宗教模式中,人的决定性标志是他的原罪、灵魂不朽和信仰上帝。在与这种模式的张力之中,形成了启蒙时代关于人的概念。在基督教中,人是上

帝的造物,他是上帝的形象,他是不朽的灵魂,他是某人的邻居,他被构想为存在的最高阶段。这返回到了与古代相断裂的人的概念的神秘基础。基督教对欧洲数千年的思想控制,将现代的起点和古代的终点分割开。在这数千年之中,关于人类的宗教观点占据了绝对地位。基督教在中世纪极大地影响了关于人的概念的转变,实际上,它也为启蒙运动的态度创造了条件。何以见得?我们先撇开大多数哲学家、作家、宗教改革家所反对的神学方面不谈。就基督教人类学塑造了一个否定复兴古代对人的态度的模型而言,它对文艺复兴产生了一定影响。文艺复兴和启蒙运动所勾画的关于人的理性模式,再次将人视为一种理性的存在,既与古代相关联又更新了人对自身独特价值的意识,更新了人对作为宇宙中毫无相似性的独特个性的意识。人不是由上帝创造的;他具有理性,有学习的能力;理性引导人获得知识,人通过知识理解世界。所有这些观点在古代都是为人所知的,如果文艺复兴没有与某种能极大地修改古代遗产的观念相关联,就没有必要将它的模型单列出来作为一种构想人类的独特结构。首先人创造了自身的意义,他被认为是自身负责并塑造自身的自由存在,这非常清楚地表现在皮科·德拉·米兰多拉的《论人的尊严》(*De dignitate hominis*)中,在那里上帝向亚当(Adam)启示了这些话语。

文艺复兴的人类模式,不是作为哲学地研究出来的体系,而是作为当时思想潮流的表达,作为一种对戏剧产生于其中的世界的看法,作为一种看待现实的方式,包含在莎士比亚的戏剧中。理性和情感的矛盾对立、人之存在的意义和人类行为在历史中的作用都由这种模式所主导,它们越是被表达得精巧,它们越是更能够揭示自身。在最优秀的作品,尤其是《哈姆雷特》中得以表达的,不光是文艺复兴的巨人

所倡导的人类条件,不光是人的模式,而且还有生活的哲学概念的重要的和荒谬的限制。在古代,生活对人来说是一种痛苦,众神惩罚人,他们的法令对人来说是不可把握的,但是生活的价值本身并没有什么问题——甚至对失明了的俄狄浦斯来说也不是问题!文艺复兴时期的人承受着那种犹疑不决的折磨,这种犹疑就是是否要在激情的状态中或者根据理性冷酷地雷厉风行地行动——仅仅是在他,文艺复兴的人身上,我们才开始听到“生存,还是毁灭”(To be or not to be)这个问题。在这个问题中,精于分析的、冷酷的、嘲讽的理性最接近于作为人的自由契机的死亡意识。现代存在主义认为“荒谬是认出自身界限的明晰理性”,从与此相同的角度出发,哈姆雷特发现了世界的荒谬。早在这个过程设想一种17世纪哲学的理论形式之前,力学概念就取代了关于世界和人的魔幻而幼稚的看法。关于世界的力学概念代表了关于世界和人的思想的世俗化。在笛卡尔看来,植物和动物都是机器(后来拉美特利把人也视为机器),同时,把人区分为身体和灵魂的二元论也仍然奏效。笛卡尔主义和经验主义导向了关于人的一元论观点,英国自然神论者和法国启蒙作家非常经典地阐述了这种观点,他们认为,人由感情、对快乐的追求和精神领域的自恋所主导,身体的力学被假定能解释灵魂的力学。探究历史的相似物会是令人厌倦的,但必须指出早在它的哲学对等物形成和发展之前,莎士比亚就处理了关于人的这种哲学模型。

92

哈姆雷特独白中最重要的段落可以视为蒙田关于死亡、激情和生命意义的不朽篇章的戏剧版本。一个人是接受他的存在而苦熬,还是反抗悲惨的世界而灭亡?如果我们没有意识的话,答案会很简单,但那使生活很麻烦。未来的不确定性迫使我们不断追问存在是否有意义,却不提供任何答

案。俄狄浦斯极度绝望,约伯诅咒上帝,但仅仅是现代人才带着冷峻、求实、严酷的分析追问“生存,还是毁灭?”这种严酷的分析与哈姆雷特在发现人不过是激情的奴隶、是野兽时对心灵状态的同一陈述形成了十分强烈的对比。在它作为存在基础的完全对立面中,文艺复兴再次揭示了理性和激情的辩证法,这种辩证法应当服从于人从自然中获得的和谐。“因为就是在洪水暴风一样的感情激发之中,你也必须取得一种节制,免得流于过火。”^①哈姆雷特对伶人(the players)说,建议他们像他处理自己的激情那样做。正因为他不是激情的奴隶,因为他能主宰它,它可以被视为人内在的斗争,单独一个人的不同存在层面的斗争,而不是两个人之间剧烈冲突中两种不同情感的斗争。逻辑和情感在人自身内斗争,哈姆雷特超凡的敌手不是克劳迪乌斯(Claudius)而是哈姆雷特的想法,即他应该杀死他。“一个人要是在他生命的盛年,只知道吃吃睡睡,他还算是个什么东西?简直不过是一头畜生!”^②无论他是国王还是乞丐,如果他仅仅是蛆虫的食物,“我们喂肥了各种牲畜给自己受用,再喂肥了自己去给蛆虫受用”^③,靠什么区分他和别的东西呢?除了对生命意义的理解那个只能由生命本身来回答的重大问题,还能有什么?生命是朽变的过程,蛆虫是人注定的归宿。哈姆雷特对生命的反思,是如此可怕的赤裸裸的真理,在墓地之情景中达到了高峰,在此情景中,它们被哈姆雷特所持有的骷髅,曾经属于“一个无限有趣的家伙”所放大、增强。在整个世界

① 参见莎士比亚:《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》,朱生豪译,中国书店2013年版,第274页。——译者注

② 参见莎士比亚:《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》,朱生豪译,中国书店2013年版,第299页。——译者注

③ 参见莎士比亚:《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》,朱生豪译,中国书店2013年版,第297页。——译者注

戏剧中,再没有比哈姆雷特的“唉,可怜的尤瑞克(Yorick)!”的呼喊更绝望和更富有意义的了。因为就在他的眼前,在他曾经喜欢过的弄臣的骷髅中,哈姆雷特看到了他看法中的真理,他自己的未来就盯着他的脸——他相当荒诞地和骷髅说话,好像它活着一样,因此他自己犯下了确信错误的罪,或者至少是确信有意义与无意义之辩证法的罪。在人身上什么曾经是真实的,什么现在是真实的,什么是持续的?朽变的过程没有完全彻底地摧毁人,因为否则他就不能在看到充满了泥土的骷髅时产生情绪感受。莎士比亚还没有看到人与时间的融合,他仅仅看到了时间的结果——死亡——并且在这里,现代哲学也开始超越莎士比亚关于人的视角,就像超越他关于历史的概念一样。

四、存在之谜

人——从社会学的角度说——是社会关系的总和,并且因此不同类型的人反映了与人的个性纠缠在一起的社会关系的变化。但人同时是不可转让的个体,他也是自己决定(或者共同决定)自己的个性,因此除了社会关系的变化,在人之类型的年表中还有另一种基本的特征——人对自身的意识,换句话说,他对生命意义问题的解答。从哲学上讲,衡量人之类型变化的决定性度量是人对关于他自己是谁这种问题的回答,俄狄浦斯对斯芬克斯之谜的回答,对生命的意义是什么的回答。《哈姆雷特》这部戏剧提供了最为连贯的答案,因为它是最完整、最完美地描述作为范例的文艺复兴时期人之存在模式的戏剧。蒙田从自己的城堡中被驱逐出来走进了历史,尽管他是一个怀疑主义者,他仍被迫行动,哈姆雷特就是戏剧化的蒙田。哈姆雷特是天才的怀疑家,他沉

94

思行动的价值,对他来说,当他获得知识的时候生命就失去了意义。它是一部关于生命意义之不确定性的戏剧,然而,这并不仅仅是个体的悲剧,还是某种更庞大者的悲剧,是价值和时代的危机,是文艺复兴时普通人的镜子。哈姆雷特的秘密是人自身之伟大性、人之悲剧性、人与自身意识的对话的秘密,这种对话仅仅直接对人自身说出,而对于他人“它什么也不说”。儿子为被谋杀的父亲报仇,并且因此在这种极端状况中,他显然对自己的行为有更完美的权利。人类行为之价值冲突的问题,从哲学上说,安放在这种极端状况中再合适不过了。但直接行动——直接报复——不断被生命的价值这一哲学问题所检验,这正是使替父报仇的儿子本能的、显然“正常”的复仇行为如此成问题的东西。在古代,人们可能相信注定的命运,基督徒能够,或者被认为,以热爱他的邻居为名原谅一切,但文艺复兴时的人在他被生命意义之不确定所折磨之际,会怎么做呢?当他难以有所相信的时候,当赖以衡量价值的标尺被怀疑所淹没的时候,他到哪里寻找答案呢?以一种粗浅的形式,哈姆雷特遭遇了整个资产阶级时代的巨大哲学悖论,意识和世界之间、主体和客体之间、反思和行为之间全部难以解决的对立。因为除非人类行为与思想有机统一,否则它就是偶然行为——如同哈姆雷特的行为一样。基督徒不懂得这种对立,因为对他们而言思想和行为仅仅是一种更高价值的不同的方面——在行动上爱邻居就是树立了爱上帝的形象。现代哲学正试图通过马克思主义的核心概念——实践,更准确地说,团结人类的实践,人道主义——克服同样的问题。哈姆雷特对生命的所有怀疑都是悲剧性的,这正是由于思想与行为的割裂,由于他把握生命意义的直觉方式,对此而言,行为似乎仅仅是一系列的谋杀,是对非人道的替代,是死亡的散播,是纯粹的荒谬。

每一种行为的价值都是成问题的,一旦生命的意义成了问题。

俄狄浦斯怀疑的只是自己霉运(his own lot)的公正性。他没有理解不可理解的,他的秘密使他一蹶不振,但是他并不怀疑他的命运服从某种更高的、非人为的筹划。他按照自己的悲剧行动,他的行为十分有尊严,因为他没有死而是以行动反抗自身;他弄瞎了自己,但不是宣判自己死亡——这会是一种怜悯行为——而是向生活告白:他是一个乱伦的弑父者。由于某种比国王更高、更有权威者,他是悲剧性的,在人与绝对(the Absolute)的关系中,他是悲剧性的;但哈姆雷特本身就是悲剧性的,就其与自身的关系而言,就其与任何绝对之非存在的荒谬性而言。如果没有什么可以衡量的标准,如果没有什么更高的意义,生命和行为的意愿确实是成问题的,他粉碎了自己对生命和行为本身的意愿,就此而言,他是悲剧性的。19世纪和20世纪最大的哲学悲观主义者试图解决同样的问题:如果没有绝对,如果所有的价值都仅仅是主观的,会有什么价值判断是可能的吗?那就是为什么对他们、对哈姆雷特来说崩溃的不仅是一种可以被另一种价值所代替的核心价值;那就是为什么哈姆雷特发现不仅道德上许可复仇和谋杀是成问题的,而且做出任何有效价值判断的可能性也是成问题的。对他来说,崩塌的不是他关于正义、母亲的爱等概念,而是能够判断、估价的自我;它是对做出任何价值判断之可能性的全面摧毁。哈姆雷特准备好了承受这种价值的崩塌,因为他的思考(“言语、言语、言语”)已经让他准备好理解他并不重视的自己的生命的无价值了;如他所言:“怕什么呢?我把我的生命看得不值一枚针。”^①

96

^① 参见莎士比亚:《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》,朱生豪译,中国书店2013年版,第244页。——译者注

对这个世界他只能说：“人世间的一切在我看来是多么可厌，陈腐，乏味而无聊！哼！哼！”^①他的知识、他的理智、他的理解力，换句话说，那种阻止他立即反抗的东西，那种需要为犯罪做证的东西，已经将人与世界的分裂在哈姆雷特身上酝酿很久了。甚至就一种形而上学的意义而言，这种分裂也是怀疑之源。它只是被偶然、幽灵、鬼怪虚妄地克服了，因此哈姆雷特开始理解“我的命运大声疾呼”，他决定使“混乱的”、疯狂的时代回归本位。现在他有了一个新的作用，因为他已经成了道德和历史的主体，他想介入事件的过程，他必须为父报仇。但同时他不能放弃自己对人类介入历史之价值的斯多葛派式的怀疑主义的看法，因此他必须在对自身所为的意义怀抱双重的、荒谬的怀疑中来行动。无论何时当他处于要报复杀害同胞者的位置时，他都无法行动而选择偶然性，或者说，他不去选择，他逃避选择。他知道他应当杀戮，但是他并没有这样做，并且他的全部行为仍然是绝对合乎逻辑的。如此合乎逻辑，以至于从另一个角度即疯狂与最高表达形式的理性相遇而言，它达到了疯狂。因此，他能假装疯狂而仍保持自然，因为他疯狂的模式仅仅对那些不了解他之所言的更深层次意义的人来说，似乎是疯狂。只有奥菲丽娅(Ophelia)在疯了之后她才是无逻辑的。因而只有当哈姆雷特被授予谋杀一个谋杀者的任务时，生命对于他来说才变得富有意义。但那是双重荒谬的，因为它迫使哈姆雷特去破坏自己关于自身生命之无用的哲学。

97 哈姆雷特之谜与底比斯的(Theban)斯芬克斯之谜是合二而一的，其谜底是人，不仅是象征性地、抽象地，而且是具体地——作为活生生存在的人。这个谜掩盖了所有谜之谜：

^① 参见莎士比亚：《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》，朱生豪译，中国书店2013年版，第236页。——译者注

我是谁？我为何活着？如果人自身不能解决这个谜，在人之外就没有什么可以替他解决的了。不仅对他者而且对自身而言，人都是现存之谜，原因就在于他能够改变自身的意义。他知道除了生命自身，生命没有外在的意义。就像哈姆雷特一样，现代人是自身之谜也是这个谜的谜底，因为他知道，要么他创造并保证自身的意义，要么他就是荒谬的。关于人的现代概念的独特特征在于，它以实践、以个人的主体活动对历史和自身生活的介入来把握人类生活；因此作为一种世界观，它不是对对象的沉思，而是被充分理解的人类实践、人的有意识的活动。人类生活被理解为主体和客体的辩证统一、人与世界的统一，一种在其中人总是参与某事、某种情形而不是置身其外的存在形式。主体在客体、行动中被知觉。这样在永不改变的时钟之摆下面，人永恒徘徊在对象化和自我确证之间、异化和扬弃异化（disalienation）之间。一方面，人由世界所形成；另一方面，他在世界上留下他自己的印迹；他在劳动中对象化自身，同时他还有一个反思的存在领域。从这个意义上说，布莱希特（Brecht）的作品提供了现代版的人之戏剧模式，因为我们有关于人的令人印象深刻的例子和关于历史的崭新模型，这里人是自由的、积极的、实践的存在，历史是受控制的机制。因此现代戏剧历史地异化于历史的混乱、作为机器被他的情感所驱使的人之机械模型以及古人把历史视为不可改变的命运、将人视为神圣目的的奴隶。然而，当我们强调人和历史的模型间的不连续性时，我们不可能不对人道主义传统表示忠诚。人道主义将莎士比亚和现代

98

人相统一，同样也将其和古代人相统一，正是因为它纠正了哈姆雷特的著名谚语：

“这是一个颠倒混乱的时代，唉，倒霉的我却要负起重整

乾坤的责任!”^①

结论

现代人类学从对人的历史特征的意识,从对人之自我理解、自我认知的不断变化的特性出发,来评判戏剧作品中人的模式。艺术史上的决定性转折点既不是天才个体也不是社会关系的革命,而是人对自身意识的改变、思考人类存在意义之方式的转变。如果我们比较古代和文艺复兴关于人的概念,我们会看到其变化,正如它们在索福克勒斯的俄狄浦斯和莎士比亚的哈姆雷特中所反映的那样。

作为人之存在的理性模型,它主导着激情却仍被命运的机制所击碎。索福克勒斯的《俄狄浦斯王》最耐人寻味地表达了这种模型。这部人类命运的戏剧是人的意图和神圣目的的经典悲剧。神的目的无视人、忽略人,作为不可避免的命运实现自身。人在这儿是神、命运的玩偶,如果他们违背了神的律令,他们就成了罪恶的根源。哈姆雷特也是偶然性的牺牲品,但他对命运干预的依赖非常荒谬,而俄狄浦斯的悲剧人生总是有更高的意义。就他在历史机制中的地位而言,就权力更迭的令人厌恶的循环而言,哈姆雷特与俄狄浦斯更为不同。这种权力更迭就其本身来说是盲目力量的完全荒诞的游戏。对莎士比亚来说,历史是人类利益的毫无意义的一团乱麻,是事件的混沌堆积。它缺乏更高的、神圣的、在古人看来人必须臣服的意义。古代的命运已经变成历史偶然性的世俗外形,而同时历史仍然是简单的重复、循环运动。

^① 参见莎士比亚:《莎士比亚悲剧喜剧全集 悲剧1》,朱生豪译,中国书店2013年版,第249页。——译者注

不但历史而且人也被非历史地认识,因为和变动的表面现象相比,人的本质是不变的。关于人的不变本质的观念形成了莎士比亚所塑造的人物的哲学背景。正因为他们没有从人的历史特征或代际连续来表现人,这些人物才有永恒的有效性。在时代的机械唯物主义哲学范围内,人被视为存在于历史和宇宙的机械主义荒诞中的鲜活理性。文艺复兴关于人的概念同时在与先前的基督教的、非理性主义模型的张力中得以建构,因为在人身上它看到了一种唯一的、合理的存在,他本身就是自己意义的创造者。人的这种模式,作为时代的思想潮流的表达、作为他看待现实的方式而不是作为哲学地构造出来的体系,包含在莎士比亚的戏剧中。

在对人之存在意义的冷酷的、求实的、富于分析精神的探讨中,哈姆雷特是现代的。理性和激情的辩证法、人之存在的冲突、逻辑和情感的冲突、死亡的悲剧、怀疑与行动之荒谬都以一种使哈姆雷特成为文艺复兴式存在和那个时代关于人的概念的典范的形式出现在戏剧中。《哈姆雷特》是关于生命之不确定意义的戏剧,关于时代价值观危机的戏剧,关于内在于人之行为的价值之间冲突的戏剧,关于人在礼崩乐坏的状态中带着残破的意志生活的戏剧,关于价值之完全破产的戏剧,关于反思的世界与行动的世界之分裂的戏剧,关于思考人介入历史之价值的怀疑主义的戏剧。现代人直接就是谜和谜底,就像俄狄浦斯或哈姆雷特一样,因为他也知道要么是他创造和确证了自身的意义,要么他就是荒诞的,因为除了具体的人类存在,人类没有意义。关于人的具体的现代观念,与莎士比亚的文艺复兴时期和理性主义模式不同,它以改变历史的实践活动的方式、以人与世界辩证统一的方式把握人类生活。在这种统一中,不仅历史而且人的历史类型也服从变化。

100

人与诗

[1963]

诗人创造理念而不是现实。

——柏拉图：《法律篇》

科学史学家告诉我们，现代科学的成功较少取决于在探究事实时达到更大精确性的方法，而在于以正确的方法提出正确的问题。换句话说，我们必须知道要问什么，哪个问题是富有创建性的，以及我们该如何发问。问题的多产性预先决定了结果的多产性。尽管通达知识的道路也许是复杂的，但所有伟大的科学发现都始于相当简单的问题，这些问题也许后来似乎明显得令人吃惊。当然，如果物理学的策略可以适当地应用于社会科学、文学或哲学，它就是可以争论的，不是因为我们怀疑科学策略是否正确，而是因为我们怀疑这些科学是否真的是科学。抛开这一小部分怀疑主义，让我们以一种也许被称为某种创造性的天真质朴的方式，尝试表述三个简单的问题：诗的意义是什么？诗人是如何看世界的？诗人是什么？

在探讨这些问题时，我们可以连续发现几个基本的层

面,在每个不同的层面,像从不同的角度看诗一样,我们有区别地看待诗。就像一个观察者的视角改变他所看到的东西一样,当诗被文学理论家、社会学家、哲学家或者人类学家考察时,它会从不同的层面展示自身。文学史家从诗中看到文字的艺术、美和所经验的智慧;社会学家在其中看见关于人和他对变动的社会结构之感受的变化;哲学家对诗人看待现实的认识视角感兴趣;最后,人类学家从诗中看到对人之本质功能——创造——或者甚至人性的典型类型——的确证。这些把握诗的不同方式同时就是把握艺术作品的不同层面的意义的不同方式。它们在这儿根据它们结论的一般有效性来归类,从文学史、理论和批评的非常具体的观点开始,经历更为一般的社会学定义,再到达认识问题并以诗的最深刻的层面结束,在这个层面诗为人之存在提供了证明。如果我们取消第一种方式,我们将看到我们这三个问题被以这种方式提出以至于每一个问题都要求不同的哲学解释。因此我们追问社会学家:诗的社会意义是什么?我们追问哲学家:世界的诗学视野之认识特性是什么?我们还追问人类学家:诗的人学意义是什么?

一、诗的意义

诗人们创作并不是靠智慧,而是靠天分、凭灵感,正如先知和解说神签的人一样;因为这些人也说出很多美好的话,却不明白自己说的是什么意思。^①

柏拉图:《申辩篇》

^① 参见柏拉图:《柏拉图对话集》,王太庆译,商务印书馆2004年版,第31页。——译者注

103 每种关于各式各样独特艺术的理论经常以一种与传统和它所属的分支主题相一致的方式来分析给定的艺术作品。这是这些理论包括文学理论的优势,但也是它们的不足,因为它们经常要么没有考虑另一种学科可能提供的思维模式,要么顶多完全拒斥了它。那就是为什么具有实证学问的文学史家发现哲学——假如它真正是哲学的话——如此具有挑衅性——因为哲学家本身像其他任何人一样,厌恶装腔作势的言之无物。我们要以当今的哲学人类学为框架,尝试对诗言说些什么。它对分析诗的结构、哲学细节、文学史和传记中的篇章、诗体和节律分析性细节或者诗学的形态学毫无兴趣。这些方法在文学理论中都是有效的,这一点不可否认,正如对正在进行尸检的医生来说,他解剖的是天才还是白痴是没有区别的,因为人的类型对他而言,在这两个例子中都是一样的。要发现主体是天才还是白痴,需要一种方法。这种方法并非与尸检格格不入,但它以不同于验尸刀追问尸体是怎么死的方式提出问题。哲学家所追究的就是艺术作品的人学意义是什么这种重大问题。

如果我们追问过去最重要的诗学作者,比如《圣经》作者们、亚里士多德、龙沙(Ronsard)、波德莱尔(Baudelaire)、杜·贝莱(du Bellay)、维科(Vico)、歌德(Goethe)、黑格尔、荷尔德林(Hölderlin)、洛特雷阿蒙(Lautréamont)、诺瓦利斯(Novalis)^①、布雷蒙德(Brémond)、雪莱(Shelley)、布瓦洛(Boileau)、坡(Poe)、布勒东、里尔克(Rilke)、萨特和其他许多人^②,诗的意义是什么,我们将会发现不同的作者、不同时期的和不同的诗人所给出的答案十分不同。诗学理论的更

① 德国浪漫主义诗人。——译者注

② 尤其参见雅克·夏尔皮耶(Jacques Charpier)和皮埃尔·西格斯(Pierre Seghers)大有裨益的诗选《诗艺》(*L'art poétique*) (巴黎,1956)。——英译本注

替方式,与文化中创造与模仿的不同时期的更替的方式非常形似。尽管它们有某种共同的特征,这些理论并不允许我们建构一种起源系列,在这个系列中对诗之意义的理解稳定加深,这个系列也许作为从个体经社会到通常的人类维度被先验地勾勒出来。诗学之间的冲突经常是关于诗学中一种元素较之另一种元素的优先性,而文学理论仅仅是向冲突中引进更加准确的规则和关于经典概念的各种组合,而不是将诗屈从于另一种新的分析。但哲学人类学,或者,如果你乐意,一种更加哲学化的文学知识,使我们能够将诗看作一个整体来研究,因为它揭示了人的类型或概念的不同演进阶段。这些概念或类型为诗学中的转换奠定了基础,但是它们并没有消除各种诗学之间关于诗学创新的某个方面较之另一个方面具有优越价值的冲突。

104

我们可以发现内在于这些诗学发展中的逻辑;换句话说,如果我们不仅意识到文学作品、历史背景和社会关系的结构和类型在历史过程中都发生了变化,而且意识到这些变化的首要的因素,无论是积极的还是消极的,都一直是人自身,那么,我们就可以理解关于诗,它的创作、它的价值和它的意义的观点变化的重要意义。在类型和诗学转型的背后是人的类型的转变。诗学可以在数千年中保持不变,就像作品永恒不变的形式结构一样,它们亘古不变,超越了社会组织形式。最实质的不同并不在于诗学或者文学作品的形式结构,这种结构可能已经以戏剧的形式延续了两千多年,以小说的形式延续了数百年,并且以抒情诗的形式延伸至过往的迷雾中。本质的差别在于关于人的概念,更准确地说,在于他理解和表达自身的方式。因此诗学意义的变化和欧洲文化中人的形象与意义的变化紧密相关。因而关于诗之价值和文学创作的意义的理念暴露于诸如哲学、政治学、历史

105 学和社会学诸因素的影响下,它们在一种更宽泛的价值概念基础上,从外部表述诗的意义问题。因此,诗的意义来源于人的意义。除非我们认识到欧洲文化中前后相继的变化也表现了人之形象前后相继的转型,我们无法言说它之所是。这种连续的转型始于古代的智人,经历犹太-基督教将人作为上帝形象的概念,到各种专业科学——社会学、心理学、民族学、生物学——的理性视域,最后直到当前的科学概念。这个概念还有一个将人视为荒谬存在的极端悲观视野中的对应物。诗之意义的转换是诗人作为创作者和艺术消费者之感受性转换的必然结果。

在我们能够将这个原则应用于诗之当代意义的问题之前,我们必须在脑海中铭记人之转变以及所赋予他的意义的具体特征。过去,当诗学发生变化时,它们通常如此缓慢,并且如此相对难以觉察,以至于人们不能发现诗学的转型实际上意味着人及其感受性的变化。变化不是数年的事,而是数十年的事,它们不是发生在一代人而是数代人中,因此对变化的意识是在历史中慢吞吞地进行的。更有甚者,人之类型的感受性以及历史地变化的人之模型的变更与诗的转型之间的对应性是不连续的,因此一方面的的事实变化,与另一方面的感受性的变化的比率似乎并不相关。在当代特别是在20世纪,随着历史节奏的加快,第一次有可能理解现代人感受性的结构转型,有可能将它们视为与艺术技法或方式以及它们对艺术消费者所产生的影响共时的变化过程。这样就有可能在艺术急剧变化的内容和形式的方面,与科学的扩展、社会规律的识别、意识与潜意识的心理发现的方面之间建立清晰的对比。

106 诗的意义是人对世界的感受力、知觉和理解力的升华。就一首诗具有某种主题内容而言,它确实总是意味着某种东

西,它也许具有思想政治教育的意义和价值,但它作为艺术的社会作用既不在于它的政治效果也不在于它的教育功效。诗的社会功能更为深远,因为它并不诉诸人的任何一个特殊方面、他的理性、他的社会地位或他的政治观点,但它从根本上触及了存在的鲜活核心:它影响和修改了人的感知力,改变了他的感受力。这就是当诗最像诗的时候,而不是当它试图发觉作为第二位的教育和哲学功能以服务于社会时,从社会的观点来看它极端有用的原因。在所有的时代,诗都积极地致力于直接和迅速地改变人的个性、他的感知和理解世界之独特性的能力。与那种它可能偶尔被用来服务于某种具体的实践目的相比,这给予了诗不可估量的人文价值。并且诗毫无疑问具有传播美的美学功能,但它并不局限于此。它对人的伟大作用在于这个事实:当它唤醒人身上发现和感受自身真实生命之美的直接和独特的能力时,它就成为诗化生命的工具。诗为人提供的镜子是最可信的一种,因为诗是人的感受性之镜,反映了自身的创造者,独特地、直接感知的人。从这个意义上说,甚至最伟大的诗都是生活过程中的批注,如同通过古代寺庙的损毁一样,通过语言的破除,我们可以看到生命的伟大、人这一创造者的伟大。一首好的诗使我们认识到的不是我们正在读一首好诗,而是诗即是直接的、富于知觉性的、自由的、开放的人的无所不在;诗将人与生命直接相关联;它是存在本身的民主的、可实现的、“公共的玫瑰”。诗使人理解自身,激起他生命的潜能,作为他真实性的试金石;诗增强人对日常奇迹的感受性并邀其成为自身“了不起的歌剧”。然而如果诗的本质是直接感受生命,那么总体上诗作为对自身存在的敏锐意识,留驻于人自身生命的过程。没有这种意识就没有诗人。以语言和其他方式来表达的艺术形式,是诗最基础的层面。但在表达的过程中,

它和生命本身相异化了,因为美的真实体验并不诉诸语言而是顽固的沉默。自然之美,存在本身之巅的重要情势之美,鸟的飞翔之美或晨曦的天空之美——当这些美诉诸言语来表达时,文本就是已经经历过的真实体验的反映。当万事俱备,从艺术家和哲学家的角度来说,体验的准确性质反而不重要了,因为它的诗之真实性作为某种鲜活的时刻永远丢失了,就像被带入存在的时光一样。诗是人体验程度的记录。当然,这种观点并不排除相反的看法,诗的鉴赏者、文学理论家和诗人最大的自负是他们试图歇斯底里地大喊大叫着要将诗付梓。不是韵律而是体验之真实性才是诗和诗作者个性的度量,因为它是生命和人道的度量。诗是存在强度的伟大明证。

因此,在显然不谈论功能和目的的情况下,诗是生命过程中最本质的要素之一。人在这世界的实际存在,他与自然和社会的联系并不局限于他的生产性和政治性活动。他在实际上也和自身相关,就是说,他能动地重塑了自身。与他的生产性活动相比,他关于自身概念的变化并非更不重要。或者,它们更加重要,因为人的意义不在于他的工作(work),也不在于他对社会的贡献,而在于其个性的全面发展,他在社会中的生产性活动,尽管必要,但与此相比明显是第二位的,因为它是实现人之个性的所有最可能方面的手段,而不是目的本身。诗激发了人与自身个性的关联,它使人增强了对自身的意识,它使人意识到他是一个感知这个独特的、转瞬即逝的世界的独特的、转瞬即逝的存在,他是一个对世界开放的存在。这样我们达到了诗之意义的终极,因为我们已经来到人之整体存在的开端,在这里世界的诗化实际上只是未异化的人与世界相关联的过程,在这里诗无论书写下来与否,都是已经体验过的对象化了的印象,是一种纯粹

版的存在之谜,是对事物本质及其关系、自身本质、世界本质的洞察。诗是唯物主义者的神秘主义。

二、诗作为一种世界观

就其本质而言,诗是哲学的。

——波德莱尔

诗不是一种技艺而是一种天赋。根据体系构造的诗是令人不满意的,即使它满足了诗人为自己设立的各种规范、谨慎地保持了诗学预先确定的所有规则。在非学术的意义上,我们可以谈论一个诗人的技艺,但,正如拜伦(Byron)所言,诗惧怕理性。关键的不是词汇材料所由以被排列的技艺——尽管对这些技艺的分析与文学理论是不可分割的——而是诗人的世界视野,这是优先的。诗的视角美化了关于现实的惯常视野,奠基于关于世界的某种概念、某种哲学。那并不意味着诗人通过他的哲学校镜看世界,那很少发生,而意味着在这个世界上他看到的仅是他个性的棱镜所使109他看到的。它对世界的独特视野、艺术细节、独有的权威成就了诗的伟大。如果我们抛开约束所有思想过程的哲学、社会学、心理学规范,我们可以看到对现实的诗性反映至少有三个主要的特点,它们对诗人的视野、对诗人构造现实的诗性过程都是独特的。

首先,诗通过孩童一样的感觉棱镜揭示世界。诗通过一种童稚的视野触摸世界,在这个视野中,其对世界的知识似乎没有超越它的感觉可达的表面的具体和独特。这种看世界的方式是孩子的特点,与某种特定的人类精神相关,或者与人类精神的某个阶段相关,在这个阶段,孩子还没有进入抽象概念的世界,因此现实被还原到它的外在,尽管如此,同

时这种外在——关于世界的感性资料的总体——对孩子来说代表着一个统一的、整体的、未异化的世界。就认识而言，在他对世界的反映中，诗人以一种复合的方式处理现实，因为他使用不充分的方式表达世界，他观看的方式与一种相对原初的方式相关。就我们头脑中具有思想的过程（而不是它的对象）而言，孩子是最初的诗人，正如诗人是长不大的孩子一样，从体质上讲他已经长大了，而他的双眼仍然保持着最初的视角。诗人以细腻的、独特的眼光看世界，远离抽象的领域，这个领域确实走进了他的世界，但使其视野的完整性毫发无损。诗人是长大了的孩子。

这个比喻表述可以由准确的心理学证据和生物学数据来取代，它们表明童年是人发展过程中具体的（不充分的）形式，在这个过程中，思维由生物学条件以某种特殊的方式决定。童年是个性的发展变化最为变动不居的阶段，是最富于张力的阶段，在这个阶段人在家庭关系中相对感到最为安全，在这个时期最初的个性高度统一，人对世界的开放性最高也最好。儿童可以思考并且实际地反映世界的形式，和这个生物学先决条件相互关联。孩子青春期前的发育根据所在年龄也许还可以进一步分为几个不同的阶段，但就儿童还不能进入抽象世界而言，他反映世界的方式具有诗意的真实性、魔幻的具体性、梦与现实的融合、视角的缺乏、无意图的损坏等印记，它们在全世界儿童的绘画中令我们捧腹。就诗人是个性以一种十分灵活多变的方式发展的人而言，就他始终保持对世界的开放性而言，就他度过了与他人关系的紧张期而言，就他为自己的完整性与异化力量斗争而言，他再造了一些富有孩童精神特征的基本特点，并且他有意识地使儿童的世界观成为他的表达方式，或者他对成人现实的认知和解读的模型。但他仍然保持着同样的诗意的真实性、魔幻的

具体性和有意的损坏(deformation),这是他成熟的智商以一种更为丰富和多彩的形式向他揭示的。就认识而言,诗人是一个拒绝长大的儿童。

诗人以一种幼稚的方式表现世界,好像他断言浸在水中的小木棍是断了的或者太阳围绕地球转一样,他忽视用作为基础的事实来描述世界的基本现象。但从诗的角度来看,水中的小棍是折断的、旋转的是太阳而不是地球,这是不可反驳的真理。对诗人来说,这种幼稚不是儿童的那种——忽视光的折射作用或者天体的旋转——它根本不幼稚,它只是这里或现在、某个既定时刻时间和空间的直接性、具体性和独特性。诗人和儿童之间存在深刻的区别:由于不成熟,儿童生活在魔幻的世界,而成人能达到童年世界最初魔力的某个片段——这就是诗。回到童年的状态仅是异想天开,因为那是不可能的。儿童生活在独特的、未异化的、具体的存在中,成年人将其记忆为童年的魔力、人生中过去的某个时期,认为它是一个失去的时期,像时间一样一去不复返了。因为人不仅在时间中发生了量的改变,其人性还发生了质的改变。诗人与儿童之间的比较不过是一种类比、一种不完美的类比,因为他们各自有很多不能对比的特征。但如果诗人和孩子的思维方式可以准确地类比——在可见的未来语言学将能够做到——关于他们世界观的直接性、具体性、独特个性的先验哲学结论将被确证,这是可能的。诗是来自童年乐土的讯息,通过各种各样的诗,诗人们回归到了童年。被剥离了直接性等于被剥离了诗的重要神经。它也许还是文学作品,但已经失去了诗的品质。同时必须补充一点,越来越多反对诗歌的态度正在诗歌中扩散,正如非诗歌的形式正在使

111

诗歌适应它们的表达方式。^①

112 诗人视角的第二个特点是独特的逻辑和诗性思维的因果律。每当精确科学认识 (knows) 并使用因果律来研究不适于经典决定论的物理现象时,我们也许没必要迟疑地说:诗也不受制于那种满足经典逻辑和因果律标准的思维方式。从科学的角度而言,诗是不合乎因果律的、不合乎逻辑的词语结构;诗人并不从科学的角度言说世界,然而他建立了自己的微观宇宙,创造了以前没有的东西;他是自身创造物的作者,是自身世界的私人创造者。从逻辑上说,诗是荒谬的领域,因为在这里基本的逻辑规律,比如同一律、排中律、证明等都不适用。诗人的舞台就是他自身和生命过程中未被证明的同一、因果律和内在的冲突。他用最自我的方式、以语言和概念狂野的对立,将其辑录起来。这些就自身而言是非逻辑的,因为它们逻辑的载体就是作者。亚里士多德的法则在每一段韵文和每一个比喻中都被破坏了。对亚里士多德而言,“无论是什么,是其所是”;对诗人而言,无论是什么,不再是其所是。对亚里士多德而言,“无物同时既是又不是”,对诗人而言,无物同时既是又不是是存在之混沌中的自然要素。亚里士多德认定“任何东西必须要么是要么不是”,而诗人则生活在作为不可排除的第三方的内在矛盾状态中。换句话说,诗有着不同的逻辑,它的逻辑是关于变化的基本辩证法,是对世界的内在反思以及与早期希腊哲学共

① 注意到很有趣的一点:一个人对诗歌和它的不同类型的感觉,在他个人发展的不同阶段是变化的。根据对这个主题的最出色的研究,青少年人首先被叙事诗所吸引(长达12年),然后是抒情主题诗(长达15年),最后是独白诗、“灵魂的音响”(诺瓦利斯)、诗的氛围与情感的沉醉。从叙事诗经主题诗再到诗之氛围,这种爱诗之情的演化直接表达和模拟了人自身感情的演化。对诗之兴趣的最后一个阶段终结于兴趣自身的逐渐消亡和逐渐转向其他对象,因为诗的体验不再一直丰富。Yvon Beleva, *La recherche de la poésie* (Paris, 1947), p. 30. ——英译本注

享非分析性的总体世界观和普遍性方法。

从严格科学的角度看,诗是一种无用的思想结构,没有逻辑连贯性,是无意义的词汇的堆积;但从人的角度——一种比科学更为丰富和完整的视角——来看,诗富含意义并且攸关甚深。诗将我们融入宇宙,融入存在的荒诞、存在的混沌,不是通过逻辑和理性的运作,而是通过直接和迅速地激起价值世界更为深层的意义;诗使我们回归人类在有序的世界即宇宙中自身的位置;它还给我们人性的良知,这从客观科学的角度来看当然和人的创作一样无用。诗的社会功能就是向人归还他的人性(humanity)。

诗的逻辑不在乎形式逻辑的法则。事物同时既是又不是,它们相互渗透,在矛盾中共存,在比喻中相互转换。因此诗的言说就其逻辑方面而言,是由概念的反逻辑性、已经转换成艺术形象的具体事物的基本辩证法所主导的。诗人知道他在说什么,但他言说的是他不知道的,是超越他的知识的;正是在这里驻留着人的意义。通过言说不能被放入三段论的东西,诗人的表达在逻辑上超越了完美的三段论。人与世界的诗歌视域以思想、想象力和事实的不同形式的融合为基础。这就是为什么在他的思绪中,诗人不停地围绕主题绕来绕去,他试图表达超越于自身的东西,换句话说,言说他所不知道的东西。他所说之物的意义总是不连贯的和模棱两可的。但正是这表明了他是一个人,正是这证明了内在于人的鲜活的矛盾性,因为通过这种方式他揭示了人之存在的不同层面。这些层面像情感、感觉、情绪、秘境等不同层面一样,不可通达逻辑。诗的逻辑是直觉的逻辑,是观照人的本质的逻辑,是主客体合一、人中有世界、世界中有人的宣言。诗人的逻辑必须超越事实的逻辑,因为尚未存在之物,仅存在于人的愿望、思想和希望范围之物,对人而言,即便不是更

为重要的存在,也同在事实世界中的存在之物一样重要。除了通过表达尚未存在之物之外,诗人如何将希望置于词汇之中呢?希望的对象也许在事实中不存在,然而它是其所是,它作为未来、作为真实的理念存在。事实的实在论(factual realism)是一种愚蠢的学说,而那种包含内在和外在世界及其相互作用的思想则是一种卓越的理念,是唯物主义辩证法和人在世界中的存在的统一。因为只有在诗歌中人才从惯常的存在中获得自由,才被抛入必须体验人的独特性和重要性的极端形势中;只有在诗歌中,他们撇开抽象概念的藩篱,在精确概念思维无法达到的活跃时刻的实际兴奋之情中表现自身。这种对诗歌非逻辑性的强调,并不打算为非理性主义留出超过必要性的空间,因为诗歌并不是人之非理性维度的宣言;相反它是燃烧着的一种真理,它是纯粹理性的喷泉,它超越了逻辑的界限。诗歌是思想的火焰。

第三,诗歌的世界驻留于想象的维度,这是人性最本质的领域,是人之核心。诗人的世界并不依靠概念运作来把握,它依赖对特定情形的洞察,它是对现象的本质的直观。诗人在形象中观看。他在变化中感知世界。他的世界是辩证法的领域,在这个领域中一种事物向另一种转变。想象并不排除因果律,它绝不是因果律的反面;相反它是非科学地、主观地构想出的因果律,通过一些链条连接世界。这些链条依靠鲜活经验的偶然吻合,依靠关系的偶然链接,依靠事物的特殊结合,就像“雨伞与操作台上缝纫机的结合”。属于科学真理的因果律服从个体经验的因果律;当然,那是非科学的,但同时它从人的角度而言是正确的、真实的(authentic)。科学真理并不能解释一切,通常它们只解释某些事情,但人解释一切,如果他知道在世界的诗性混沌中一切始终都是不可解释的。

诗是人的真正意识结晶的过程,它是情感逐渐变成意识的行动。诗是认识过程的舞台,在这个舞台感性知觉逐渐被人文化,情感被付诸文字,并因此它被给予人文特征。尽管如此,感觉和情感的尖锐(sharpness)首先取决于体验的独特;它的局限也由经验所决定。如果诗人要保留对诗的准确性——对体验的不可取代的独特性而言——必要的张力,他必须诉诸兰波所言的“感觉的系统兴奋”;这样他才能达到这种状态:不是他自身在思考,而是别的某个人——一个更真实的人,向独特印象的风暴开放的人,一个“在观看的人”在思考。这样语言从个性的深处涌出,诗充溢着主体的意义,它自身具有了多重价值的、富于韵律变化的意义,这使得美转变成丑,丑转变成美。这个陈述是否通过顿悟或者通过灵感向或多或少固定陈述的扩展而获得,或者抒情诗是否带着冷峻的意识和被压制的同情通过把正确的词放在正确的位置而被创作出来,都是次要的。

诗歌是人对文字现实(literal reality)的反抗,是人的想象力对既定事实秩序的反抗。那就是为什么历代保守人士正确地认为诗歌是一种破坏田园诗般的现状的摧毁力量和颠覆既定秩序的工具。

诗歌将人的独特性元素引入自身,它是世界人道化的组成部分,以这样的事实,诗歌事实上确实破坏了世界的惯常结构。历代诗歌的纲领都是一样的——它是人的整体解放;而保守的伪诗歌(antipoetry)的纲领总是祖国、家庭、财富和祭坛。通过时空与附加的人性第五个维度的联合,诗歌几乎总是选择通往人之自由的道路。诗歌是反对世界规范的游戏,它有自己的规则。

因此诗人是处于不断反抗中的人。他不断被自己感觉印象的拼图游戏所吸引,这反映了存在中的欢乐与痛苦。他

116 的矛盾与悖论,在现实与梦想的神秘一体(the unitas mystica)中,映射了世界赤裸裸的、纯粹的现实,以及它的神秘。因此诗并不是生命的点缀;它表达了生命的本质,并以那种方式美化了生命。诗人并不是唯美主义者,他是一个完整的人,可以是任何人,他本质上和任何人一样既简单又复杂,他等于匿名的你。诗人昭示了生命的意义和生命悖论的意义,他在消耗自身时光之际进行创作,如果他有什么标志性的不同的话,那仅在于他比任何其他他人更人性,在于他因自身的情感、真理和自由——不仅仅是他的诗学技艺而卓越。对诗人来说,他的激情不可能使他成为怀疑主义者;他相信世界和生活的价值,因为他知道它的奇迹。诗人为所有人代言,但仅当他言说自身物种的本质属性时他才成功创作。一首好诗必须是作为一种人的行为来创作完成的。

三、诗作为人的行为

诗是结晶了的同情……诗直接就是科学和情感。

——阿尔弗雷德·德·维尼(Alfred de Vigny)

人们根据他们自己在探寻什么,而在诗中发现了各种价值——一个感觉、本能、思想、信仰、神秘感、直觉性、智慧的世界——不可否认在它的经验表面诗歌确实提供了所有这些。但它们仅是诗人个性的结果,并没有告诉我们任何关于诗歌创作的 actual 过程、关于诗歌如何是一种人的行为。诗歌不仅从理论上而且从实践上将我们置于创作的神秘面前,它本身就是这个谜的展开、是人最神秘方面的反映,就此而言,从人类学角度说,诗歌是意义重大的。诗歌隐藏了它所由以
117 产生的过程的神秘;或者,诗歌本身就是这个谜,就它在自身

中揭示了人的本质方面而言。诗歌是对秘境的体验。没有必要神秘化艺术创造的过程,因为它自身已足够神秘了。目前我们只需认识到,如果我们不能识别至少作为艺术作品中有关存在的体验的神秘领域,就不清楚如何有效地使宗教态度中立化。艺术作品中的神秘领域是对信仰入侵其他社会意识形态——道德、政治、哲学、科学——的最好防御。

如果我们请教具体科学什么是艺术创作,我们得到的答案如此苍白以至于它们根本不算什么答案。如果我们以更一般的形式提出问题并追问什么是创作,情况也是如此。完全致力于科学精确性的头脑、科学史学家,总体上统一于他们的结论:科学发现的机制、创造的动机、发现新事物的实际过程是神秘的,实际上他们只能描述这些发现的历史却不能指出这些发现的起源、在进行创造的人身上发生了什么和他为什么创造。看到这一点是很有趣的。心理学、生物学和社会学只是观察到在作为一极的发现和另一极的个性机制、社会构成和思维过程两个方面之间存在某种关系;但对发现的本质的发现和对创造本质的发现到目前为止还保留在声称他就是所罗门(Solomon)王的迪伦马特(Dürrenmatt)的物理学家那里。如果我们超越描述性科学而追问哲学人类学,我们发现可能的解释与经验证据共同表明了那个令人惊讶的结论:人最有价值的品质不在于他长于分析的理性而在于他的想象能力,因为那同时是他的创造才能。只有在给了当今时代第一个推动力的启蒙理性时期,理性是世界上最后一个审判法庭这种说法才得以流行。另一方面,浪漫主义和现代哲学提出了理性本身是否不依赖于人性存在中的某种更为基本的层面的问题,似乎理性作为世界的权威判官和具体人性生活指导这一观念将不能支撑深度心理学的事实、系统论和知识社会学。但什么比理性更为基础?是创造力、幻想、

创造性思维、本能的想象、戏谑。正是这些人类功能是诗歌创造的精华所在,我们没有在任何人类思维中发现还有比诗中所展示的想象力更为纯粹的形式——如果我们排除病态例子的话。

另一方面,理性在任何思想创造中都没有像在诗中输得这么纯粹。如果我们想在行动中抓住人的幻想,我们就将既不是在技术发明的地方也不是在科学发现的地方发现人之创造力的最高确证,而是在这种地方发现它:理性超越了自身,超越了纯粹思想的界限,它在秘境面前、在纯粹理性解释之外、裸露于呼唤人之意义的宇宙之无声的荒诞面前,人与他自己的创造功能并肩站立。那就是独特的人之宿命,超越了科学的界限但完全在作为创作、寻找和发现人之意义的诗歌范围内。

诗人不仅是一个人,不仅是一种特殊类型的艺术家;他还代表人类存在价值的精华,因为精确地说,他在自身中以其纯粹的形式包含了人的品质,一种被提高到更高的能力——独特性、能动思维、感受性、想象力和自由——其是所有其他的本质。因此诗是人的典范模型,因为他自身中包含着未被异化的人的本质特征的可能最好的组合。我们不想抹黑当今时代,但我们必须记得人类文化的最伟大时代,那些时代将诗人视为人的最高形式,无论他们是预言家、神话创造者还是希腊戏剧作家。另一方面,历史的异化时期已经将优越轮流赋予了武士和牧师,直到如今我们自己的时代似乎决定青睐人的特殊形式——要么是科学家要么是宇航员。20世纪选择的不是哲学家和诗人,而是将电影明星、成功的科技精英和拳击手作为人的模型。价值观向异化类型的人的这种转变,如同其向未来较好类型的转变一样不可避免。

从人类学的角度讲,诗因此是具有形而上学重要意义的

人的行为；它是人关于自身最亲密的、最真实的记录，是人作为类存在的核心本质的深刻证明。诗人在自身中反映了一个不可分解的统一体中的人性的本质方面。诗歌是人作为创造者的多种类型中的一种，这种创造者不仅以魔幻的—想象的功能再度创造了言语，而且借助于语言不断重塑世界，并因此证明自己不仅和众神平等而且比理性的世界更高一筹。诗是人之自由的告白，是反对异化的方式；它是人之存在的基本价值——创造性、自由、人道——的确证。关于诗歌的真实概念并非是象牙塔的产物，而是正如洛特雷阿蒙所言：“诗应当由所有人所创作，而不是由某个人所创作”（“la poésie doit être faite par tous, non par un”）^①；这并不意味着人人都应是诗人，但人人都应是克服了社会机制和自身个性化的人。诗歌是真正的人的自由活动。

诗人不仅承担着他自身人性的重负，还有他的时代的重负，它的伟大、它的卑俗、它的冲突、它的恬静、它的微笑、它的眼泪、它的美丽和它的肮脏。这就是给予诗人的存在以悲剧特点的所在。正因为人是社会关系的总和，诗人是升华到更高才华的人，他的个性发现自身处于历史和延续（duration）¹²⁰的交叉点，处于现实和梦境的对比中，处于想象和真实的对立中，处于意识形态争议之火中，处于一般与特殊的斗争中，处于现在与未来的边界线上。这是个体的悲剧，尽管它反映了社会的问题，但它并不是绝对的个体的，尽管对诗人本人来说它似乎看上去如此。1871年5月15日，巴黎公社的中期，诗人王子^②所写的那句话，“我是他者”（Je suis un autre），不仅表达了这位年轻的天才所直觉到的内心冲突；它也是对异化悲剧的诗意哭喊。帝国主义时代的历史只是

① 英语表述为“Poetry should be made by all, not by one”。——英译本注

② 指法国著名诗人兰波。——译者注

刚刚展开这种异化,并因此将社会变化的辩证法则应用于现实。但同一个兰波经历了人性异化的全部程度,尽管他是一个绝无仅有的、才华超群的天才人物(或者也许因为这个原因)。这同一个兰波将自身置于这场既是个体的又是历史的悲剧的另一个极端,宣告了关于现代社会的另一个诗歌原则“改变世界!”——因此接近了科学社会主义的方式。诗人是未异化的人,他在内心中承受着自身时代的异化;他就是异化和扬弃异化的矛盾体。时代属于他,如同他属于时代一样,在一种双重的、迸发着爱恨的关系中,真正的诗从生命血淋淋的子宫中诞生。诗人是智慧的人。但如果诗歌就是智慧,它当然是稀有的并始终属于少数人。从最古老的文学文本开始,比如埃及的古抄本、亚顿(Akhnaton)之歌和史诗《吉尔伽美什》(*Gilgamesh*),诗歌就一直在创造神话,它已经是哲学的前哲学形式、关于人的意义的隐喻的寓言创作。在当代,诗歌已经改变了它的内容,形成了美好的理想,但它没有放弃原初的意义,这些意义创造了神话,构成了关于人的诗化的、形象的寓言。诗歌——在更宽泛的意义上讲,一般而言的文学和艺术——正在接管传统上和宗教相关的一些功能。否则它就无能为力,因为无神论不能从世界中排除人的神秘领域和人对自身来说是个问题这一事实。诗歌是文明化的神话,它是人的“私人宗教”。

诗就是关于人之意义的形象,不但就人的意义是诗的意义而言,而且就此而言也是如此:诗带着同样的惊异直面人和人之神秘的深度,人借此而直面自身,并带有苏格拉底式的清醒意识,即“他不知道自己是什么,但知道自己一无所知”[舍勒(Scheler)^①语]。诗向人揭示了人自身存在的隐秘

^① 指马克斯·舍勒(Max Scheler, 1874—1928),德国哲学家、社会学家、现象学者。——译者注

方面,那已经是它在过去所有神话中的主要功能了。诗歌是谜的领域、神秘的领域,它没有丧失人的现实性,虽然对理性主义者的耳朵来说,神话听起来似乎令人不愉快。诗人是现代神话的创造者。当他创作时,他必定和神秘相交通,因为在头脑中构思出来的诗是糟糕的。过多的理性毁坏人之存在的神秘。

诗人的言语可以这样来理解:“人嘴里说出的话像水一样深:是汨汨的智慧溪流。”^①

诗歌的真实性还在于它的艺术表达方式——语言。不像以其他媒介比如语调或手势工作的艺术家,诗人靠他是人这样的事实来把握他的媒介。诗歌是艺术中最自然的、最典型的、最纯正的表达方式,通过最广泛和最普遍的形式——语言——诉诸人关于世界和人自身的最内在的知识。正如言语毫无疑问是使人类成为人、代表理智发展的高峰的一种特性,因此言语的最高峰不是逻辑而是诗歌。抒情诗是人文性的集中体现。

诗歌以它水晶似的纯净表达了人的价值,它是人文性(*anthropinon*)的重要印记,是人的最高创造能力,是人文化过程的最有价值的产物。诗歌是未异化的、完整的、真正的、122
有创造力的、自由的人的表达。由于充满了个性的异化、摧残、迷失、迷误和压抑,我们的时代所需要的,是更多的诗歌。

^① 参见《箴言书》第18章第4节(*Proverbs XVIII,4*)。——译者注

异化理论

[1965]

反抗当然必须得适用于极权体制 (totalitarian system) 的结构, 否则就是幼稚的。在王冠面前人的荣誉是愚侠式的, 当一个人反抗的不是王冠而是极权工具的时候。反抗必须在体制的死角里 (*in den toten Winkeln*) 筑巢……在这些角落里, 体制暴露出裂痕和漏洞, 必须试图用破坏性的方式加大裂痕。无足轻重的反抗迹象也许反映了一种十分激进的意图, 这种怀疑在这里得到了客观的证实。每一种怀疑主义, 无论多么微乎其微, 都真实意味着全面的反抗, 甚至最轻微的伤害都是整体的破坏。

——[汉斯·弗莱尔 (Hans Freyer)]

一、理论的分类

1. 关于现代人之罪恶 (evil) 的哲学术语是“异化”。尽管也许它既老生常谈又时尚新颖, 既富有意识形态又思辨深

刻,这个术语指出了我们这个世纪人实际上存在的问题。异化和某种关于人的概念有关,因此它的起源只可以在某种人类学的背景中来解释。关于异化的理论以某种关于人的理论为基础,因此对异化起源和克服它的方法的解释取决于它们所由以开始的关于人的理论。

2. 根据所依赖的方法(以及关于人的理论)或者根据他们把握异化性质的途径,异化理论可以划分为不同类型。根据方法论(和与它们相关的人类学起点)我们可以区分四种基本的理论类型:(1)神学类型,它的方法论预设着超验;根据决定关于人的概念的宗教或信仰[蒂利希(Tillich)、巴特(Barth)、布鲁纳(Brunner)、布伯(Buber)、禅宗]它可以被分为规模不一的几种流派;(2)哲学类型,它的方法论在于理性思辨,或许也假定了超验,如果这种超验不干涉理性过程的话;这种类型又被分成了一系列流派,其中最重要的是存在主义、马克思主义和实证主义;(3)科学类型,它在方法论上是经验的,不预设超验;依据它从中获得经验数据的科学学科类别——社会学、心理学、社会心理学、生物学、人类学和文化人类学——它可以被分为四个主要的分支;(4)关于人的异化的艺术表现,它不以任何理论为基础,因此,严格地说,它不属于这个分类,但它在乔伊斯(Joyce)、塞利纳(Céline)、卡夫卡(Kafka)、普鲁斯特(Proust)的作品和现代诗歌等等中发挥了重要作用。

3. 大多数异化理论和那些重构较早期思想家观点的尝试,忽视了和理论有机联系的方法论的本质差别。异化理论的各种类型不能相互比较,因为它们处理不同的先验假设和方法论。神学类型的真理不能和哲学类型的真理相互比较,就像神秘的信仰不能和对上帝存在的理性证明相比较一样,尽管在这两种情况中作者的目标也许是相同的。把不同的

方法论混合在一起是违反思想规则的。哲学对人和他的异化的神学假设的批评,和神学对哲学思辨的、理性演绎的结论的批评一样无效。一旦先验真理或救赎被赋予某种方法
125 论,任何对话都变得不可能,因为它实质上在两个方面都变成了一种混乱的信仰告白——对理性、上帝、人道主义和机构的信仰。

4. 只有经验科学为讨论提供了客观的基础,但这不应该被拖入意识形态的争论,因为在那里它就不再是科学了。科学的、经验的观点仅仅注意到有三种关于人及其异化的意识形态(非科学的)理论类型,问题是它们的可靠性特别是它们的可取之处还没有产生。即使这种方式也有自身的消极方面,因为它使人及其异化屈从于一种割裂并破坏了整体的细致分析。科学总是倾向于割裂社会学的、心理学的、生物学的或其他的方面,将关于人或异化的片面图景视为整体。但当关于人及其异化的理论发展达到综合阶段,同时,各种形式的意识形态,比如基督教的、佛教禅宗的、唯物主义的、唯心主义的、真正艺术的或象征主义的,创造了无法超越(insurmountable)的屏障之际,这个障碍才可以被克服。

5. 在每一种类型中,都有许多变体,它们的名称来自于各个存在主义者、马克思主义者、弗洛伊德主义者、新弗洛伊德主义者和社会心理学家。

6. 如果我们将不同的标准应用于异化理论,根据分析的结果而不是方法论来分类,我们发现:(1)异化被视为人永恒的命运,换句话说,是人的一种哲学人类学的或者显著的特征,因此克服异化的问题没有什么意义;由于他是人这一事实,因此人与上帝、绝对、社会相异化;这个观念主导了宗教态度,在宗教中异化是和原罪相关的;(2)异化还被视为人的文明生活的历史性范畴,它的变化由特定的历史阶段、

文化和社会经济条件决定；历史是人的异化史；这种观点由马克思非常完美地发展了，他将异化的消除和以阶级分化为基础的社会文明的消亡联系在一起；(3)最后，异化被视为20世纪人的特殊表现，换句话说，它是一种特别是与科学和技术的发展及其后果相关的新历史现象、与战争状态的革命和人虚无化的可能性相关的新历史现象。 126

7. 接下来，根据关于人从何异化，也就是根据至关紧要的关于“罪恶”、原罪、危险、错误被认为存在于(1)人与上帝之间、(2)人与社会之间、(3)人与自身个性之间的裂痕，我们可以对异化理论做出区分。如果我们简化这三个主要的划分，大致可以说(1)从神学观点看主导的方法论假设是“超验”，异化是人产生于原罪的永恒命运，人从上帝异化；(2)从哲学观点看，关于人的主导概念是“理性的”，异化是历史地决定的，通过建立人(作为个体)与社会的和谐关系来克服；(3)从科学的观点看，人是经验地形成的，是一系列不同角色的承担者，异化被视为科技发展的结果，其解决之道被认为存在于科学中。

8. 关于异化这一现代罪恶的理论因此依赖于人对价值问题的最终把握，依赖于人在生活中所追求的目标理念，换句话说，依赖于人对幸福的观念。没有什么意识形态欲求罪恶与不幸，它们都追求善与幸福，但它们在不同的存在形式中发现它们。一些意识形态在一个种族、民族或阶级中，也即在个体所从属的群体的福祉中看到幸福，其他的在被视为拯救、个性发展、物质福利或快乐中发现幸福。这些种类的概念造就了冲突的可能性，因为每种意识形态派别倾向于将其他派别的幸福看作罪恶，看作对自身幸福的威胁。冲突的第二个领域产生于实现人的最终目标问题，即要使用何种手段的问题。基督教国家之间的冲突，当然在很大程度上和以 127

马克思主义为指导的国家之间的冲突一样多。

9. 最后,即使有关于手段的一致意见,在对目的的实际追求、行动、人类行为中也会产生冲突。因此,在意识形态关于人及其幸福的概念、操控群众的方式以及实际实践中,它们实质上是彼此不同的。从非意识形态的、科学的观点来看,唯一相关的事情是,一种意识形态是否可以忍受并试图仅仅说服他者,一种意识形态是否愿意为了根据一种可能的幸福概念使人性中不幸福的部分幸福。科学地讲,人的基本需要是可知的,它们的满足并不产生任何理论问题;一旦它们已经被满足,我们关于幸福的观念最终都是不相关的了。人需要活着,需要被整合进某个群体中,需要在某种稳定的秩序中找到安全感。如果我们满足于这个观点——实际上它是被证实的并且是正确的——我们将不得不确信文明会带来知识的进一步增长,并带来政治关系和社会结构的变化,将不得不确信科学本身将改变社会。“全世界科学家联合起来。”[爱因斯坦(Einstein)]

10. 很遗憾,这种科学观点过于幼稚地乐观了,因为它关于历史仅仅是人类知识增长的观念是片面的。文明的发展受其他因素影响,并且现代历史的决定性因素确实并不像技术那么科学。世界范围内科学的精英不断提出必须同知识的敌人——偏狭、顺从、懦弱——战斗,他们当然是正确的。但同时几乎所有的实证主义、科学主义、反哲学学派的科学家忘记了补充一点:这些对待科学敌人的传统方法,如果同社会境况相脱节的话,是不合时宜的。传统方式是不可能成功的,我们需要以对当今世界现实的理解为基础的新型解决方案。这些应对方案也许但不必要和传统(古老的犹太-基督教传统或新的马克思主义传统)一致,它们也许不必要以具有开放视野和解决办法的非传统为基础,它们可以是意识

形态的或非意识形态的。从科学的角度来看,起决定作用的是它们是否有助于产生理性证实的共存原则,它们是否确实或可能导致战争,它们主张使用的方式是否是满足而不是挫败人们的基本需求。这可以根据绝对的客观性来决定,而与此相反,每一种意识形态都试图运用所有的权力来破坏客观比较的可能性。

11. 不可能毫无保留地对纯粹科学抱以科学的同情。科学是我们所具有的研究我们国家危机的唯一方式;群众已经针对他们而建立的意识形态失去了信任,宗教也许为我们提供个人救赎,但它不能使我们从世界所陷入的困境中解放出来。知识问题仅仅是需要解决的困难形势中的一个方面。某个群体可辨别理性知识、和平共处、非暴力等原则,这一事实并不必然意味着这些原则会被付诸现实。我们时代的问题将无法通过科学的实际应用得到解决,如同科学家一般认为的那样;也无法通过人们征服自然的技术诀窍的增长而得以解决。当科学家将科学的利益等同于人的利益时,当他们假定人们以一种能够被客观地证明为合理的方式行动时,科学家就犯严重错误了。相反,越来越清楚的是,科学的发展和科学在社会中的应用依赖某种社会变化和过程,换句话说,依赖政治。

12. 爱因斯坦曾写道,核裂变的发现并不必然比火柴的发现更危险。科技本身是中立的,它取决于社会为了人类之善利用它还是为了破坏而利用它。爱因斯坦以他自己的方式阐述了这个共同的谜。从逻辑上说这是正确的,但其没有考虑这个事实,即科技是现代人生活环境的组成部分,科技是一种通过将科技转变成一种新质的方式而决定现代社会的力量。原子弹、洗脑、避孕丸和人造卫星仅仅在纯粹思想的平台上讲是中立的,但其并不是社会事实。技术也许不会

与科学联盟,但会与神话、帝国主义意识形态或宗教联盟,特别是在那些一直都是把技术引进来而科学本身并没有独立的思想传统的国家中。

13. 科学主义是不够的,形成政治的意识形态是虚假的东西。我们必须科学地,也就是说,从国际范围内,没有任何虚构地真实地思考我们自身所处的境况,如果我们不想中立行动的可能性,我们必须接受这个事实即人民大众被意识形态所控制。对我来说,以一种意识形态反对另一种是不现实的,不管它是修正主义还是基督教。因此我们来理解一下世界正在发生着什么,让我们以一种增强基本的、客观可证实的价值和兴趣的方式来行动。让我们无视意识形态,也就是说,无视我们是否发现自身与它们相一致或相冲突而行动。让我们从国际范围内思考问题,让我们以必要的客观程度来把握这些重大的问题。现代科技已经在无意中创造了所有人类的共同命运,让我们寄希望于它帮助我们带来某种理性解决方法,不仅在工业上而且在人类关系上。

二、异化的根源

130 14. 最后,我们根据异化理论的起点,也就是说,根据人们对人的个性的贫乏化及他们与社会相异化的原因的解释,来划分一下异化理论。但我们把异化的来源视为什么又取决于我们如何考虑异化和人的性质,因此可以看到的是,把人主要视为生产者的概念将他的异化和他的劳动行为或技术关联起来了;那些把人视为一种社会存在的观念,在政治制度和社会结构中探寻人异化的根源;由心理学指导的关于人的异化概念在个人的或社会的心理中寻找根源;最后,由超验指导的概念在人对神性的迷失或原罪中看到了异化。

15. 关于异化理论的这种划分产生了如下整体图画：

异化的根源是

(1)人的本质,人的条件,异化是自然状态；

(2)个体心理,人的意识,异化是某种属于心理或道德失败的精神状态,是人与自身的异化。

(3)上帝的失落,人与宇宙不充分的结合(*re-ligio*),异化是全部社会群体的社会心理状态,可以再次被宗教、哲学、艺术,也就是社会意识的变化所克服。

(4)科技,特别是军事科技,人已经对机器失去控制的事实;异化是人被科技所主导、被核灾难所威胁的状态；

(5)极权国家的政治制度,它在大众范围内再生产着不自由的状态,异化就是对人的基本公民权的限制；

(6)工业社会的社会结构,它在社会和社群之间制造了冲突;人的异化是由于那仅仅是系统机制的一部分这一事实；

(7)商品生产的拜物教,即阶级社会的社会结构,它造成了生产过程和人的存在的其他方面的异化。 131

16. 马克思的异化理论仍然是所有关于异化社会的理论中最为深刻最为丰富的,因为在一个连贯的思想构建中它整合了异化的各个不同方面。正如对黑格尔那样,对马克思来说,历史就是异化的不同形式的展开;他阐发了一种历史被认为是生产力和生产关系的世俗运动的历史哲学。马克思主义的这个方面,即关于人之异化的辩证法,近年来已经引起了人的极大的兴趣,但仅仅因为马克思被误解或误读为一个异化理论家,而他从来都不只是一个异化理论家。他对摆脱异化的实践方式的强调,比如通过社会活动、通过个体实践、通过参与历史、通过分担改变社会关系的革命过程,当然仍旧没有引起注意,因此马克思改变世界的努力的意义实际

上被扭曲了。这种被贬低、被平庸化的马克思在任何地方、任何时间都可以被讨论,谁也不会被攻击。然而正是对这个马克思的恐惧,教条学派坚持认为,甚至在最近也是如此,社会主义社会没有异化,异化仅仅是西方的伪问题。

17. 无论根据何种客观性程度以及何种用来分析它的理论,异化是西方同样也是东方工业社会所面临的最紧要的问题。新闻业如此不看好的这个术语也许会被抛弃,但由它所指的那些现象构成的人类问题仍然存在。因此,最重要的事情不是“异化”这个术语,而是它所指涉的人类现实,即还在继续其变化进程的西方工业社会中的人的状况。在每一个事实时期,在所有的社会体制之中,异化的力量一直都存在,文明的发展显然是异化不断增长的过程。但至关重要的事实是一直存在的“异化力量”今天占据了主导地位,并且它们决定了时代的症候,这个事实实际上威胁到了人这个物种的生存,危及了整个社会的自由。人是文明陈设中的囚犯,在囚禁中他自己改变了自身存在的基本条件。这种转变必然具有某种社会性质,尽管人对这种转变的惧怕也许伴随着他的相关成就,但那并不改变事情的实质。人的存在基础所改变的程度,在其重要性方面仅仅可以同从猎人的游牧生活到定居生活的转变相比,换句话说,可以同文化和文明中的基本转变相比,而不是同社会秩序或政治体制中的细小改变相比。

18. 异化实际上是给予全球性转变进程中各种十分显著方面的名称,通过这个转变人进入了当今时代,从否定的方面看,人丢失了前人所具有的某些特征。在现实中转变的过程是充满矛盾的,其创造了一些价值也破坏了另一些价值,它修改了我们的价值尺度也改变了我们的存在方式。因此把异化视为孤立的过程,视为人的某种堕落,是先入为主的

错误；那仅是概念的、形而上学的建构，具有隐蔽的意识形态逻辑。它可能会使我们在古老东方城市文明崛起的过程中，看到异化过程，看到定居的游牧生活方式和价值观的堕落，后者更加“自然”更接近大自然，但反过来也许代表着从某种状态中的堕落，在这种状态中，我们在洞穴茹毛饮血，尚未从自然的怀抱中异化，尽管甚至这样，它也是从我们四条腿行走时期的异化。关于异化过程的这种观点在现实中是原罪学说的世俗版本，它是颠倒的进化论。当然通常它不是以极端的形式被提出的，但可以被看作是以简单的、不完整的异化理论构成了对现代社会的声讨。对“自然状态中的”本性善良但被文明惯坏了的人的浪漫幻想，卢梭的反文明的、可被质疑的神话，因此找到了自己的表达。它现在或许也发现了自己的百科全书派，其不仅以情感术语表达了对人类变化中消极方面的反感，而且还将以理性的和实践的方式把握它。

133

19. 对异化的反抗和对工业社会的伪批判——今天如此普遍、如此时尚、如此被迫不及待地接受——不过是创造了混淆，只要它们局限在已经被意识形态接受的领域。仅仅略过政治生活或社会结构表面的批判比那种理解转变过程的无所不知的因循守旧（conformism）糟糕得多。那些仅仅批判可以被批评的东西的批评者，根本就没在批评。批判的非守旧主义（nonconformism）具有内在的价值，但它真正的价值取决于其对所批判之物的理解程度。在一个连政府日报都以它们的方式进行批判的时期，对各种类型的批判做出区分是非常重要的。社会主义社会的一系列变化正在产生一系列关于批判的幻觉，其中最重要的是，对可以被容忍的批判的幻觉不是一种幻觉。如果回顾一下，我们会发现批评与日俱进地达到了可以被容忍的程度，只要它被应用于资本主义

社会,应用于资本主义的代表,在过渡时期则被应用于被认为是叛徒的社会主义的代表,然后被应用于个人崇拜的代表,假定他们所处的地位足够低,有时,例外地,其也被应用于地区书记,当然了,非官方的批判则敢于涉及更高位置的人。批判意味着对个人崇拜的批判,而不是对事件的分析。它绝没有走那么远以至于提出一个实质性的事情——社会结构的组织缺陷——陶里亚蒂(Togliatti)在1956年夏天已经将其作为个人崇拜的根源问题提出来了,捷克哲学家在那个时候也一直追问自身——并非未受任何惩罚。

134 20. 对异化的批评是有用的,即使它仅处理了部分方面,假如它是建立在这种理解的基础上:变革的过程改变了整个政治的、生产的、社会的、心理的和个人的结构,因此看上去消极的既定过程实际上根本不需要如此,因为它也许只是我们错误地赋予了某些价值的荒凉枝节的衰败。对负有重大责任的人物的批评,不应当使我们无视更加实质性的批评——对政治经济结构的批评。毕竟,谁统治,或者什么重大人物发挥管理作用,都是无关紧要的;重要的是他如何管理,也就是说,他在何种程度内能够管理,如果实际上有人确实在管理的话。批判不仅在考虑管理人物的政治运作而且还有社会的结构,至少就其经济方面而言,从这个意义上说,对社会主义社会人的问题的批判现在已经更加深入了。但是唯一真正的批判是那种:超出了单纯理论领域,将现代历史的辩证法视为在其中人与社会都被改变的过程,呼吁人们采取实际的行动以克服异化。这样我们触及了新人道主义的问题。

三、辩证的概念

21. 所有的异化理论(除了本体论的之外)的出发的前

提是,异化这种东西存在着,因此也能被改变,并且外在力量——无论它是科技、上帝或者是制度——正在剥夺人全面发展的机会。异化总是意味着人性的贫乏化;人自身是否是碎片化的存在或被外界力量所分裂,屈从于自我异化或被生产过程、对上帝信仰的缺失、核威胁所摧残,都是第二位的。异化因此指示了人性的某种缺失,同时预设了人性的标准,即某种模式,特定人、群体或社会的异化与此相关。异化预设了对这种人从中异化的标准的先验知识,也就是那种关于人的模型的知识,与这种模型相比每种异化都代表了人的一种缺憾形象。但这种标准实际上存在吗?存在这种可以作为人的真正标准的形象吗?

135

22. 存在着这种标准,但仅仅是在意识形态中。所有的异化理论都具有隐蔽的意识形态性质,因为它们论证自身所倾向的人的概念,宣称克服异化,其相当高效地如此行动,因为人感受到了自身个性、社会群体和社会关系的缺陷,并且他正在寻求解决办法。他满足了那些声称他们能够治愈他的异化的意识形态(的需要)——信仰上帝、加入某个政党或参与心理治疗。他们并不帮助他确信自己是一个自由人,能够解决自身的问题,却游说他相信自己是不自由的人,需要意识形态的支持。意识形态假装它们知道人在尘世的使命,因此与它们的联盟去除了对自身生命意义的不确定性。因此所有的意识形态都假设关于人的经验的某种标准,然后根据他如何符合这种标准来判断他。因此由于不相信上帝,或由于他遭受了挫折,他遭受着异化的痛苦;假如他参加聚会或者支持和平主义者关于战争的立场,他就不再遭受异化的苦痛。

23. 只有当人拥有一个由以出发的本质时,他才从中异化。但人是否拥有本质,一种不变的、客观上可知的实体,甚

“人的本质就是人本身。”(马克思)

25. 对人具有不变本质这一观点的哲学反驳不仅在思想上是一以贯之的;其还在 20 世纪的客观社会进程中发现了更强有力的支撑,即(1)人类现实(世界)的改变;(2)社会形势、国家(个人与社会之间关系)的改变;(3)人之类型的改变(人类学转变)。关于历史本身的这些论据必须更细致地加以检验,还因为它们经常在关于人的反思中几乎被忽略,尽管正是人类存在中的这些实质变化产生了关于异化的理论解释。客观的社会历史运动是人对世界的意识和世界的转变的基础。 137

26. 我们所说的人类现实的变化本质意思是指,人与社会的根本变化,是由人类生产力的巨大发展所引发和更新的,并由于生产的过程中科学和技术的应用而成为可能的不断革命。这种普遍的社会变革在人类图景中产生了全新的条件。它在欧洲之外创立了新的文明中心,导致了人口的大范围城镇化和大型城市的扩张、到目前为止的前工业社会的工业化和国际冲突的加剧。这些冲突给人们带来了永恒威胁,即人类将在核战争中消亡。伴随着饥饿威胁的人口爆炸以及其他大型权力对核武器的控制,正在加剧这些客观的历史进程,因此它们给全世界带来了影响深远的结构变革。一方面,由政治官僚、军事机器和经济资本的代表所构成的精英已经崛起;另一方面,人民大众正在被变成可操控的对象。当然了,他们必须被给予住房、电视设备、汽车等大众文化,这样这些会笑的机器人也许会很容易地被大众娱乐媒体所控制,也许因此其心甘情愿地接受对于精英和他们实际权力的拜物教。

27. 一百年前卡尔·马克思很英明地预见社会关系的革命变革以及工业社会中大众所发挥的作用。他关于社会、 138

历史和人的理解的主旨是分析当今社会的最深刻的哲学基础,今天它已经普遍地,甚至在它的最强大的敌人之中,获得了认同。但是关于变化的过程,马克思被误解了,主要是因为他预设了转变将采取具有资产阶级民主类型的政治革命形式。他以无产阶级和欧洲中心的名义观察世界革命,但他没有预见到将人及其转变变成由精英操控的对象极权国家的兴起。实际上欧洲的工人阶级并没有变成经济绝对或相对贫困化趋势——一种在马克思的时代的确存在的趋势——的被动牺牲品,因此在那些马克思曾期待发起世界革命的最发达的资本主义国家,既没有推翻统治阶级的理由也没有客观可能性。关于社会演变的基本趋势,马克思没有错,他对未来社会的看法也没有错,但是由于受他自身时代的影响太深,当他假定19世纪的基本趋势会继续的时候,他错了,这在他关于工人阶级绝对贫困化的理论中特别明显。

28. 在人类景象的变革和个人与社会的改变了的关系中,最重要的因素是极权国家。它是这种观念的实现:群众由官僚机构来控制,人的自由从属于其他价值、国家、民族、政党、阶级、上帝、领袖人物。完美的极权国家是铁板一块的体制,是至少因三个特征而突出的权力结构:(1)绝对的不受控制的权力垄断;(2)体制的延续,在这个体制中精英之间的所有空缺都由精英等级内定(不是通过选举);(3)恐怖盛行,因为精英的绝对权力与普通民众的绝对无权的两极分化使双方都永远感到遭到威胁;(4)有约束力的意识形态所确保的谎言的官方地位,这些意识形态并不考虑事实是否有意义,而是根据它们对精英权力的稳定所产生的效果,也就是它们的纯粹功用方面,来对其进行评判;(5)人被还原为在操控工具的极权体制中可以利用的碎片;因为体制不能将人作为自由存在而是作为群氓中的碎片来利用。

29. 极权主义这些特征中的某些从某种程度上说都出现在当今的工业社会了；在法西斯国家它们也都同时以高度集中的形式存在。极权国家的这些特征是由大众社会（mass society）、批量生产、工业产品消费和永不停息的军备竞赛所决定的，同时我们时代的核心问题正是人性、社会和其精英能否控制这些趋势。因此我们面临着这个问题：在极权体制的时代人能够自由吗？这个问题直接就是在全新的和不寻常的环境中，为自由辩护的邀请和指导路线。首先，我们并没有遵从任何意识形态的拜物教（甚至没有遵从自由的拜物教），因此我们绝不允许自身被意识形态所吞噬。这些意识形态想要说服我们认为出路在于从一种意识形态转移到另一种，从马克思主义转向自由主义或托马斯主义（Thomism）或者相反。我们并不关心意识形态中的变化——无论它们当前是否正遵从一种更严格的或更自由的路线——而是关心被操控对象的世界的真实转变，关心人之存在的转型。

30. 因此我们必须认识到，我们正生活在一个本质上全新的社会，它公然迈向极权主义，同时我们决不能用以往民主的意识形态也不能用指向未来的乌托邦纲领来衡量这个社会。对我们来说重要的不是这个社会如何判断自身，它认为自身是好的还是坏的，或者它把自己称为什么，共产主义的或者民主的，而是这个社会实际上是什么，它的新的精英是什么，它的社会层级结构和文化差异是什么，这些价值如今在不同社会阶层中公然不同。我们没有理由坚持捷克斯洛伐克社会主义的民族特性或意识形态伪装，但是我们必须深刻关注在这个社会的当前结构中真实的变化，因为我们被囚禁于其中，而且因为，对生活而言，它不是沿着国境线开垦土地，而是根据我们自身的历史而延展。

结语

31. 从宽泛意义上讲,我们可以认为,现代社会的基本趋势是操控程度不断增长,使用技术手段不仅控制生产和劳动,而且还有人及其历史。在这个意义上汉斯·弗莱尔指出了如下不断强化的趋势——越来越可行的是生产物品、控制劳动、教化人们和控制历史。(“Machbarkeit der Sachen, Organisierbarkeit der Arbeit, Zivilisierbarkeit des Menschen, Volendbarkeit der Geschichte”)^①今天我们也许得进一步增加一些趋势:娱乐和休闲正变得越来越机械,性生活越来越“民主”。人类自由与以前相比更严重地遭到社会演化中这些客观趋势的威胁,因为它们相互勾结对抗人类以及人道传统。

32. 这些演化趋势正在代表世界权力集团和追求世界霸权的精英的冲突中表白自身。尽管这些精英意识形态宣称其关心被压迫者的解放(当然,总是被敌对集团所压迫),确实至关重要的,是极权国家的官僚机器对权力的攫取,并确保对第三世界的经济和政治的影响。同时垄断资本主义和国家资本主义之间的竞争在意识形态上表现为捍卫人的自由的战斗(反对敌对方),尽管它纯粹是管理集团为争取世界的组织权和权力的斗争。世界由巨大的经济的、政治的和权力机制的超级管理者所控制,对他们来说人道的目标什么也不是。操控的趋势以战争和世界灾难等威胁的形式超出了极权主义国家和民族的范围。

33. 生活在极权主义、操控和核战争压力之下的人越来越

^① Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955.

越习惯于社会情景的这种变化,直到他开始认为它是生活的自然的正常的环境。假如国家不是由一个谋杀偏执狂而是由一个追求理性社会组织的群体所统治,人民群众就将其需要的满足视为精英所主张的管理权的对立物,并且他没有理由亲自过问自由这个抽象问题。他即便不把这看作好的事物,也不会感受到操控。另一方面,如果他反抗,他会很不情愿地发现自己要么被孤立要么采取英雄主义的态度,因为对人之个性、自由的捍卫对于被操控的、微笑的、消费的机器人来说纯粹是不切实际的。

34. 在意识形态欺骗和管理精英的权力斗争中,想要以这种方式找到自身立场的知识分子,都是极权国家潜在的或公开的敌人,因此他们完全被认定为是危险的。管理机器对知识分子的威胁程度,准确地反映了他们感到不安全的程度。荒谬的扩张总是从对知识分子的迫害开始。现在,个人公开地反对官僚机器是不合算的、无效率的、不可能的,原则上说,如果对方采取实践行动形式的话。但在思想领域中,则是可能的、必要的和有效的。

马克思主义的意义

[1966]

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：“鲦鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠子曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”惠子曰：“我非子，固不知子矣；子固非鱼也，子之不知鱼之乐，全矣。”庄子曰：“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者，既已知吾知之而问我。我知之濠上也。”

——庄子，中国古代哲学家

一、哲学的假说

1. 解释学这门从语境来解释文本的艺术，假定文本的意义只能由文本本身来解释。它预设文本的意义是同质的，并把它所分析的体系视为封闭的、逻辑上不可分割的整体。对马克思主义文本的这种解释将是先验错误的，与这个事实相去甚远：如今甚至最极端的毛泽东主义（Maoism）也不再为一个这么学术化和教条化的马克思主义概念辩护了。

2. 对卡尔·马克思文本的当代阐释必须牢记它所解释的作品的历史的、社会学的和哲学的背景。因此它牵涉到马克思主义发展史、逐渐改变了运动意义的社会的社会学结构以及实现了社会主义目标的哲学方式的改变。 143

3. 唯物主义辩证法将它分析的每一种体系都视为开放的、易受社会历史发展影响的(体系)。因此它要求辨别出它所分析的理论的目标和意义变化。意义的这些变化不能被视为“对原理的背叛”，而是意识形态、学问、特定作品发展的必要伴随之物。哲学或伦理观念的最初意义与它们的历史进程中的功能也许会相去甚远。

4. 因此，唯物主义辩证法也必须将马克思主义视为一种变化的意识形态，它的意义随着时间而改变。它拒绝那种认为原初的文本具有永恒的、绝对有效性的观点，因此它的方法不是由仅仅对文本的分析来决定，而是由文本与其历史背景、社会结构和阶级利益的对抗所决定。

5. 就我们所分析的体系——比如马克思主义——而言，作为一种历史变化的、开放的结构，我们并不必定否认其核心文本和原理的始终相对稳定。在新的历史经验和知识发展的影响下，文本意义的改变和转换反而属于第二位的东西，而核心原理则持续不变。那么问题就产生了，哪些原理是核心的，哪些不是呢？还有在特定体系中价值和目标的层次问题，以及某种解释的权威性问题。我们或许也会疑惑哪种解释可以被视为权威的以及谁拥有提供标准解释的权利。

6. 在马克思主义中解决这些问题时，现实实践的标准必须发挥特别重大的作用；原理必须比照它们在工人运动和国家政治中的运用来检验。但如果把对马克思主义的解释与不同社会和历史条件下共产党的不同实践相绑定，那么就必须承认随着解释者的身份和利益而变化的多元解释。解释 144

的多元化产生了哪一种解释是“客观正确的”以及谁拥有标准解释的权利的问题,另一方面,它产生了在某种限度内容忍观点之差异、加强拥护权威决定的必要性。

7. 对马克思学说的意义和目标的解释的变化,虽不受欢迎却遵从现实实践的变化,导致了不断的内部分裂、异端的兴起和对它们的斗争,因此马克思主义的历史可以——在斯大林时期就是——被视为偏离正统以及正统与异端斗争的历史。对马克思主义的几种解释时常并行不悖并紧密相关,而每一种不同的变体都宣称它对这种意识形态和工人运动的解释版本是唯一正确的。这就产生了意识形态冲突,而这仅仅是对社会主义的亚洲-拜占庭倾向和欧洲倾向之间的权力斗争的掩饰。

8. 马克思学说以这种方式从原初形态被歪曲成了一种意识形态,一种对现实的错误理解,同时这种对社会现实的客观分析被压制并成为实用的、形式主义的辩护学。但意识形态——正因为马克思本人——很久以来已经被认为是既得利益的掩饰、自我欺骗和幻觉的综合;因此如果我们理解那些以今天的形式强加于马克思主义之上的权力结构和社会力量,马克思主义的意义的转变对我们来说就不是神秘的了。

145 9. 就马克思主义本身已经成为意识形态而言,它必须根据马克思本人的标准来进行研究,这个标准遵从辩证唯物主义的哲学原理:所有的解释都是历史地决定的;文本的意义是相对可变的;主要文本和社会主义的原则目标是相对稳定的;真正的标准是现实的实践;多种解释是可能的;自我欺骗必须被揭穿,决定观念冲突的权力斗争必须被揭露。

10. 马克思主义中意识形态倾向间的冲突表现为权力集团提供标准解释权的冲突,表现为一种用来掩盖为争取世界

霸权的权力斗争的观念景象,并且这种斗争的所有形式都是和人道主义背道而驰的。拜占庭式的和亚洲式的指导思想之间的冲突仅仅掩盖了关于社会主义和马克思遗产的欧洲的与非欧洲的观念、科学的和意识形态的观念、人道主义的和专制主义观念之间的冲突。

二、马克思主义的历史转型

11. 马克思主义的核心文本可以说是决定卡尔·马克思概念中的社会主义基本目标的那些。哲学的历史编纂学能够以客观的方法、独立于任何意识形态倾向而表明,马克思赋予社会主义(共产主义)的目标是19世纪欧洲文化和发源于古代、文艺复兴和启蒙运动的欧洲传统的激进人道主义的延伸。马克思主义的创立者至少赋予了社会主义三个基本目标:(1)个体人的更广泛的自由和他们的人的潜能的发展;(2)社会关系的转变,特别是所有制的改变,它作为社会的而不仅是政治革命的要求在那时得以表达;(3)作为革命变革的主要历史承担者的工人阶级的解放。

12. 马克思为人及其在社会中的地位变革而奋斗,因此他也许在历史上发挥了新的作用;他并不是为了国家权力而战,也不是为了极权主义的操控,不是为了让共产主义统治世界。权力和国家仅仅是达到目的的暂时手段,并且很快就要消亡。这些连马克思的敌人都必须承认的目标,毫无疑问、确定无疑是创立者所持有的目标,提供了可以用来衡量当前关于马克思主义的各种意识形态变体是否追求马克思的目标的重要标尺。另一方面,这个标准并不在基于功利主义考虑的政治权力、权威决策、对虚构价值的信仰或军事经济的成功之中。

13. 就马克思主义的这个核心意义而言,我们可以说关于权威(authority)和解释(interpretation)这个问题的五种主要解答,彼此之间显著不同,但在时间之流中是相继演化的。它们在历史上看起来是不同类型的马克思主义。根据谁在解释马克思社会主义的目标,它是否是卡尔·马克思、工人运动、革命政党、党政机关或最后是某个特定的领导,权威和解释之间的关系采取了不同的形式。

14. 在革命的马克思主义的第一个历史阶段,似乎没有产生正统的问题,因为马克思本人解释他自己理论的目标,同时作为运动的公认的领袖引领共产国际。他的社会主义观念在同非马克思主义的社会主义[普鲁东(Proudhon)、巴枯宁(Bakunin)、拉萨尔]的斗争中发展起来,社会革命似乎近在眼前,运动本身被认为是民主的。但是对于任何相当熟悉马克思理论发展的人来说,有一点是逃不脱他们注意的:在革命的马克思主义的第一阶段,在马克思的著作内部,关于他对社会主义的意义的理解存在两个基本的变体,这只是晚近才以“青年马克思”和“资本论的马克思”的形式被发现的。换句话说,马克思的著作本身就已经提供了两种基本的解释,人道主义的版本和经济学的版本。

15. 在马克思主义概念的社会的一民主的演化传统中,工人阶级的活动本身就有提供权威解释的权威性。因此那时候产生的观念“运动就是一切”,群众运动本身就是真理的最后裁决者,等等,是毫无争议的。社会主义的目标和意义是由工人运动的自发行为所创造的,尽管E. 伯恩斯坦(E. Bernstein)、罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)和托洛茨基(Trotsky)对待革命的态度不同,他们都将行动中的群众视为社会主义的真正解释者。

16. 列宁主义将马克思主义应用于俄国传统,在它的纲

领中强调了政党的作用并赋予政党而不是运动本身在领导权中的决定性作用,以这种方式,它代表了与这些潮流的彻底分离。这实际上促使党宣称拥有解释社会主义及其实现路径的唯一权利,这种垄断权利目前仅仅在表面上是有效的,因为在那时的社会-民主(后来是共产主义的)政党的条件下,它不可能被国家权力的权威加强。马尔托夫(Martov)、普列汉诺夫(Plekhanov)、托洛茨基和罗莎·卢森堡批判列宁关于党是工人运动的先锋队的观念是狭隘的俄国式的、非欧洲的、不民主的。对社会主义给出定义的,不再是工人运动本身而是它的代表、政党。在去世之前,列宁意识到了内在于这种狭隘的特别是俄国式的马克思主义概念和政党观念中的问题。

17. 既然社会主义的意义和发展不再由工人运动本身确定,列宁去世后党的代表更加坚定地断言他们解释社会主义的绝对权利,就仅仅是逻辑上的了。斯大林主义的曲解更加狭窄化了党的垄断性,把它限定在党的机构。这个机构,还有它的直接行政权力,越来越残酷无情地将自己的权威施加于决策的制定,从肉体上消灭潜在的和现实的对手。与拜占庭传统中教会和国家的关系传统一样,党和国家现在一体化了。作为工人的革命的阶级运动的马克思主义目标,现在成了国家利益的牺牲品,社会主义理论目标的阐释屈从于权力国家的利益和俄国的民族主义。

148

18. 首先是党的机构,然后是这一机构的最高领袖创立、把握和强化了他们解释马克思主义的垄断权。就此而言,斯大林主义造成了一种决定性的变化。从那时起,社会主义目标就纯粹是功利主义的、依据苏维埃国家的眼前形势而决定的。原理变成了由权力的利益所自由操控的木偶。这种趋势在毛泽东主义中甚至更为明显,不仅是因为最高解释者是

运动和国家的领袖,而且因为为了达到目的可以使用的手段包括核战争。

19. 马克思原初学说的衍生、支流和分化的演变阶段,对权威与解释之间的关系给出了几点结论:(1)解释者的圈子持续地变得越来越狭窄,并且解释本身已经服从于将解释本身变成权力持有者的特权活动的运作。(2)对马克思主义的人道主义的-民主的解释,和马克思学说的原初意义一致,已经被实用主义的-经济的概念推向了越来越远的幕后。在这种经济概念中,人的社会主义解放已经堕落为成熟工业社会的经济纲领。(3)在斯大林个人专制和违背社会主义人权的制度下,运动的基本目标被公开否定和根本改变了。马克思主义变成了苏维埃国家的极权主义意识形态,并公开与欧洲人道主义传统割裂了。

149 20. 今天马克思主义的社会主义(共产主义)目标不仅是以政治的而且是以意识形态的方式在这种基础上确立的:社会主义运动的目标是经济高效、权力机制的精确操控、高消费率,而不是为了获得更大的自由而塑造人与社会的人道主义纲领。这些倾向否定了卡尔·马克思的原初理念,破坏了无产阶级革命中社会变革的意义。权力的威信已经强制性地剥夺了社会主义普通支持者所应当享有的决定和解释运动目标的权利。权力精英的官僚机器所操控的意识形态准则已经取代了批判性思想,并因而造成了这种形势:马克思主义只有在官僚机器的影响范围之外才能展开富有成效的讨论。马克思主义的理论和实践为克服事情的这种状态所做的努力正面临着巨大的障碍。为什么呢?

三、社会结构和意识形态转型

21. 解释马克思理论方式的变化不能仅仅依靠参照个性

特征、政治事件或工人运动内在的辩证法。偏离广大群众的民主活动转向权力机器对大众的行政控制,这种明显的趋势是东西方工业社会结构变化的表达。这些新的社会结构影响了社会主义的社会意识、目标和价值,甚至是思想本身的形式。

22. 就社会的自我观念的形成、乌托邦的 - 意识形态的或科学客观的知识的习得、自我意识和自我欺骗的形成而言,社会结构发挥了本质作用。这通过知识社会学所大致了解的机制而发生。最重要的因素是阶级和权力精英的利益、占统治地位的意识形态和国家权力之间的关系、社会文化传统中国家权力的特征。 150

23. 关键是处于统治地位的意识形态与权力机构之间的关系,更具体地说,是社会主义意识形态和国家权力之间的关系。就与国家的关系而言,马克思主义意识形态发挥了三个重要作用:(1)它是对资本主义的批判,对国家权力采取了否定立场;(2)当革命力量正在形成的时候,在过渡时期正是意识形态一方面捍卫国家权力,另一方面以促使国家消亡为目标批判国家;(3)在社会主义国家它已经变成特定条件下的辩护学,已经丧失了批判功能,变成了捍卫权力精英利益的手段。

24. 在马克思主义初期,在西欧资本主义国家民主结构的影响下社会主义运动获得了民主特征。这个运动处于在野地位,并且没有获得权力工具的手段,这一事实保证了它的内在民主性,因此马克思主义被恰当地认为是民主的一贯形式、自由的巅峰、资产阶级民主中的人权。当社会主义在单独一国被孤立的恶劣条件下,苏联国家权力的创立给予了党的机器一种对意识形态及其目标的形成不断增加的影响力。社会更广大部门的活动、工人阶级的活动,实际上被工

人阶级的公开代言人——权力精英——的利己主义所代替。但国家权力仍然被认为是世界革命和人类解放的工具。

151 25. 在斯大林主义体制中,苏联国家的功能被认为并不涉及社会主义意识形态的原初的人道主义目标。当极权国家的结构开始在意识形态中以社会意识的形式被反思的时候,马克思主义意义的转变达到了顶点。在政府中对人们的民主参与的排除,对思想实施的警察控制,对基本的人权的剥夺,对现实的或公开的异端的残酷镇压,包括从肉体上消灭对手,使所有的对话都成为不可能。马克思主义的理论仅仅在目前才以“修正主义”思想反对斯大林时期的“教条主义”的形式,开始做出积极的努力,以回到马克思和列宁原初的思想。这些趋势在西方国家的共产党中是非常明显的,在那里党的机构没有禁止这些思想的行政权力。相似的趋势在属于社会主义阵营的国家中在哲学和艺术的某些领域,正在暗地里被容忍,如果其远没有涉及权力精英的利益以至于它并没有感到被其所威胁。

26. 在国家控制思想的垄断权力面前,为争取认可和尊重基本人权所做的努力,正在官僚机构中激起强烈的反抗。关于社会主义目标这个概念的不同意见在国际共产主义运动中也许事实上被承认了,但原则上它们仍然是不被接受的,在党内被视为是对官僚机器作用的威胁。某些共产党还坚持甚至在党内和国家内部都不允许讨论基本问题这样的组织原则,因为官僚机器无疑地看到所有讨论都代表对其作为不受限制的精英而使用权力的威胁。受操控的独白的二重奏取代了对话。对民族差异的明确容忍的妥协和对党内高度一致的坚持,表明了包围着社会主义的最终目标和实现它们的方式的不确定性。

27. 在解释社会主义的目标和意义时的显著差异,出现

在东方和西方共产主义者以及社会主义阵营中的每个国家的思考中。在那些官僚机器并不掌握国家权力的国家,这些差异可以由这些国家社会制度的不同来解释。但关于社会主义的相似概念也存在于一个国家的不同社会阶层和一个政党的不同层面,尽管它没有公开表达出来。对社会主义的解释和理解根据某个特定社会阶层身份的变化而变化,也就是说,一个人是否属于工人阶级、中产阶级或者权力精英。同时文化传统、群众的教育水平、国家科技的成熟度也影响了对马克思主义的解释。因此即使在50年代斯大林主义最严重的时期,东欧国家也没有完全在国家权力和意识形态中采取苏联模式;由于较之沙文主义条件下的普通水平他们具有较高的文化水平和更普遍的民权这一事实,他们避免了这样做。

28. 和国家权力特征的变化有关的马克思主义意识形态目标的变化表明,特定社会权力结构由马克思主义的目标在其中所被构想的方式来反映。但是那种回到马克思主义的人道主义目标的根本性变化,不可能由简单地使用人道主义的措辞来实现。这些措辞是昨天的斯大林主义者现在所容忍甚至鼓励的。只有通过权力和意识形态之间、党和群众之间、群众行动和官僚机构的管理之间结构关系的变革,换句话说,只有接受思想自由、对马克思主义的解释的多样化的民主化,才能实现这种根本变化。

29. 斯大林时期苏联社会的等级结构反映在以法律的和警察的名义所解释的经典文本的意识形态中。斯大林的真理是列宁真理的退化,列宁的真理是马克思真理的退化。只是在这个基础上才可能实施一种《历代教会法规汇编》(con-

cordantia discordantium canonum)^①,之后它只是成了警察的审查行为,并不因为这一体系具有什么内在的一致性。权宜之计取代了真理,对这些东西的操控取代了研习精神。马克思主义因此暂时变成了前后不一致的、实用的混合物,由一些可以随意改动的毫不相关的训令构成。

153 30. 后斯大林的苏联向科技成熟的工业社会的转变也许给它带来了不断增长的繁荣和军事实力,同时这个社会采取了翻版的美国社会的生活方式,将居高的消费率视为首要的目标。目前,对社会主义目标的经济解释支配了将人道主义和社会主义联系起来的概念;尽管管理机构正努力控制它们,但看起来这些概念似乎在其面前仍有光明的前途。对了解苏维埃国家及其意识形态逻辑的马克思主义者来说,似乎不可避免地产生了更深的分化。这种分化要么更新斯大林主义的方法,因而更接近毛泽东主义,要么马克思主义将重新采纳马克思人道主义的欧洲价值并在欧洲和全世界寻找新的接受者。

^① 指12世纪意大利教士格拉提安(Gratian)编撰的囊括了历代教会各方面法规的总汇。*concordantia discordantium canonum*,通常被写作*Decretum Gratiani*。——译者注

社会主义人道主义的来源

[1963]

“我们从哪里来？我们是谁？到哪里去？”这三个简单的问题是一幅油画的标题。创作这幅油画的艺术家上世纪末离开了欧洲——不是因为他喜欢塔希提群岛 (Tahitian islands) 空旷的田园景象，而是因为他想要寻找那些生活的态度：根据其所提出问题的原始性，其可以对生活的意义问题给出无穷多的阐释。保罗·高更 (Paul Gauguin) 这个艺术家不带任何哲学的、宗教的和科学的抱负，表达了也许被全世界所有宗教都认为是主要的问题、以往关于人的意义的哲学的基本概念以及每种人道主义的核心内容。

人是什么？对高更这个简单问题的回答非常困难同时也非常重要。人类思维最普遍的工具，比如范畴，确实不能被科学地定义，主要是因为它们是范畴或者非常普遍的概念。它们如此根本和重要以至于只能服从关于存在的概念，因此一个真实的定义只能表述为范畴存在。它自身没有什么意义，作为定义也许是荒谬的。这也可以用来说明人，不仅因为他是所有范畴的范畴，而且因为他本身就是它们的创

造者。他同时处于定义的两端：既是定义者(*definiens*) 又是
155 被定义者(*definiendum*)。然而如果我们希望定义人,最好的
定义方式是根据他的历史。人是关于自身定义的历史,是自
我决定。到目前为止,历史中所提出的定义的数目和人对自
身理解的发展,就某种程度而言,和社会形态(*social forma-*
tions)的历史是一致的。人为自身所创造的形象一直是变化
的,因为依据人所具有的社会关系,人以多种方式反映世界
和自身在世界中的形象。尽管从生物学上来看,智人一直未
变,但他的自我意识和自我理解却随着变动的社会组织而变化。
他非凡的自我描绘以及对自身思想发展的历史过程的理解,
从某种程度上说,仍然是大众意识形态和既激起这种意识形态
又唤起艺术、宗教和哲学的基本观念的核心。不朽的灵魂,
基督教的本质概念;组织人(*Homo faber*),自由主义说教的中心;
对未异化的、完整的人的社会主义理解——这些都是对古代关于人的意义问题的多样化回答。

对人的问题的多种答案的了解——那些目前给出的东方和西方的、传统基督教的、自由主义的以及社会主义的答案——是相互理解的前提。在意识形态的对话中,经常听到对缺乏人道主义的谴责,重要的是要牢记马克思主义同 18、19 世纪的非马克思主义的、非社会主义传统的欧洲人道主义都起源于同样的经典资源。对这个共同来源和不同人道主义意识形态之间关系的理解——对人作为历史核心价值
的理解——今天已经变得比研究不同类型的人道主义之间的差异更加重要了。

社会主义人道主义不是由于经济历史的盲目作用机制而是由于对人的问题及其在宇宙中的作用等“永恒”问题的解决而发展的。尽管人的发展也许看起来似乎是由工业社
156 会的社会问题的解决所预定的,但这实际上是一种幻觉。将

社会主义运动和它关于人的观念还原为社会改革和革命的实现,意味着忽略了社会主义的一个重要维度——它的人道主义的目标。社会主义思想的产生是欧洲人道主义发展的结果,这个传统深深植根于古希腊、文艺复兴和启蒙运动。

一、马克思主义人道主义的序幕

在基督教时代的许多世纪里,关于人的概念由身体与灵魂的二元论所主导。人类学那时是主要关心人与上帝关系的神学学科,尽管关于灵魂的知识量远少于关于人类身体的知识量。然后,在19世纪路德维希·费尔巴哈出现了。费尔巴哈保留了文艺复兴和启蒙运动的世俗概念,同时保留了神学观点,宣称人就是上帝,因而成为当代人的发现者之一。

费尔巴哈的人类学,关于人的普遍科学,是前马克思的人道主义的顶点。它代表哲学知识达到了阐述人类研究——关于人的理论——的领域和目标的历史发展阶段。费尔巴哈的唯物主义概念和基督教神灵主义的概念尖锐对立,因为它的出发点不是关于人的抽象概念,而是具体的人。思辨哲学将人的本质置于自身之外;黑格尔的体系甚至将思维置于人之外,使其成为一种特殊的非人的实体。与这种将人与其本质相异化的哲学相反,费尔巴哈将人视为感性的存在,并勾画了宏大的辩证三部曲概念:生活在与其自然本质和谐一致状态中的原始人经历了宗教的异化后,变成了他自己创造物的牺牲品,直到必然返回自身并使自身重新获得完满。

在费尔巴哈的例子中,哲学的人道主义并没有使用抽象思辨——如同在大部分历史时期它所经历的那样——而是

与自然科学所获得的知识相融合。据费尔巴哈所言,人应当被理解为一个独立实体,而不是思想的自我;他应当成为有个性的、实践的、积极能动的主体。在以往体系总是将自我消融于思想意识的某些行动的地方,费尔巴哈在人的所有现实方面解放了具体的人,而不仅仅是他的思想。在这种“真实的人道主义”中存在着后来马克思主义和社会主义的基本理论立场。

在费尔巴哈的体系中,“粗陋的”唯物主义因素和对人的深刻的哲学理解相混杂;和对社会主义作为人的团结的模糊预见与通过爱实现人的复兴的乌托邦拯救方式相混合;人与神、人与人之间的神秘关系和对具体的人类关系的重要性的客观的、现实的理解相关联。关于爱和人类心灵情感交流的模糊呈现,是导致对人的科学理解的道路的起点。费尔巴哈《未来哲学原理》的结论宣告了完全抛弃哲学思辨的必要性,这也是未来卡尔·马克思人道主义的开端。人的整体——完整地思维着的、感觉着的和爱着的人——成了新哲学的主题、美学的主题和人道主义人类学的主题。

费尔巴哈的概念不仅打破了黑格尔的抽象,而且还打破了其他人的抽象,当我们认识到在费尔巴哈中爱是改变了形式的基督教对邻居的爱时,它的重要性就倍增了。对费尔巴哈来说,爱不仅仅是感性的愉悦而且是人的社会属性的恰当定义,是他的实质的表现,是他与其他人的统一。爱是人的自然性,是人的人性的确证。费尔巴哈的人总是存在于“我与你”的辩证统一中,或者,更确切地说,人自身就是“我和你”。人被定义为关系。在哲学人类学的历史上人首次被认为是不断变化的关系。我在你中得到强有力的回应。费尔巴哈哲学向我们介绍的具体人的关系并不像马克思后来的人作为社会关系总体的概念一样丰富。然而,它们为这个概

念奠定了基础。

费尔巴哈将爱转化成了具体人的范畴,并且将其作为完整的人的重要方面。但是,尽管他努力将其作为一个具体概念,他始终是狂热崇拜抽象人的囚徒,不能解释人的所有社会层面。在我和你的狭隘概念里,他相当具体地在性和家庭关系领域理解人。然而,这就是他所能把握的唯一真正具体的方面。人总体上始终是一种模糊的、神化的人——上帝。当为社会主义社会而奋斗的历史过程取代人与人之间实现爱的乌托邦方式时,费尔巴哈的理论就让位于人们自身的革命实践活动了。关于人道主义的这种更高阶段的理论表述是对人及其在世界变革中的作用的历史的、唯物主义的和辩证的理解。

二、马克思主义人道主义的基础

这种新型的人道主义于1844年春天在巴黎由一位26岁的名叫卡尔·马克思的德国移民首次阐述。他未完成的手稿同任何著作相比都是最富有戏剧性命运的一部。甚至今天对马克思《1844年经济学哲学手稿》的任何引用都会引起教条主义的马克思主义者和非教条主义的马克思主义者的兴趣。这部著作的要点可以表述如下:没有人道主义的共产主义不是共产主义,没有共产主义的人道主义也不是人道主义。从马克思那时所写的黑格尔式和费尔巴哈式散文的迷宫中可以看到,至少有三种关于人的重要概念出现,它们构成了马克思主义人道主义的基础。它们共同构成了人类伟大发展进程的三部曲,从自然身份状态经历社会发展达到自身的自由;从基本人性的异化经历异化的克服达到历史的目标——共产主义;从自然状态经历非人性到达人性。马克

思所描绘的人类自我理解和自我实现的巨幅画面的轮廓,超越了启蒙运动或者在法国机械唯物主义支流或者在德国黑格尔唯心主义支流中所创造的任何东西。马克思超越了资产阶级社会的局限,甚至最激进的资产阶级民主意识形态直到那时仍然停留在这种局限之中。孤立个体的人的概念被超越了。

要给出马克思对人类学的完整理解图像,就必须涉及他晚期的著作。将马克思关于人的哲学局限在青年马克思,会错误地表达马克思的人道主义。自从朗茨胡特(Landshut)试图将伦理学引入人类学,反马克思主义的批评者就已经将马克思关于人的概念“神学化”了。他们错误地将人从原始的自由经历异化达到未来自由道路的意义解释为人的堕落、忏悔和拯救。但任何与当代科学精神不一致的关于马克思的解释都是不正确的,无论它是否是关于伦理社会主义的意识形态概念、神学、修正主义或者是正统的教条主义。同时任何想要从共产主义中排除青年马克思人道主义基础的概念,无论它强调的是经济力量的作用机制、阶级斗争、统治阶级的利益还是当代国家的权力,它都是非人道的非马克思主义的概念,不必考虑它的措辞。

马克思的人学图景和以往的哲学概念相比本质上是不同的,特别是在人作为积极能动的主体的概念中。作为自身的创造者,他同各种异化形式做斗争,丰富完善了自身。必须强调这种根本性的变化,这并不否认哲学思想中的存在主义流派已经形成的另一种关于人的概念。马克思的辩证人类学并不是终结,因为成为科学组成部分的知识,会屈从于时间的批判,并且因为科学的进一步发展会超越它。因此马克思的著作并不是人类学史和人道主义的终点,而是一个转折点,在它之后人类学的类型继续发展。辩证人类学的最重

要的标志是,随着人的模式变得越来越复杂,人的概念不断扩展。在过去六千年中发生在哲学中的关于人的概念变化的循环,作为超越了马克思本人的指数曲线,仍在继续发展。人们可以将关于人的科学知识增长描绘为快速增长的曲线,像人自身一样向未来开放。

马克思关于人道主义的概念带来了人道主义历史的基本变化,因为它超越了当时德国哲学的形而上学思辨。它超越了旧哲学,形成了科学人类学反幻想的、反意识形态的社会历史基础。就其他方面而言,通过为人的科学奠定基础,它给关于人的旧哲学带来了终结。

马克思阐述了奠定在科学人类学基础之上的人道主义的前提。在马克思之后的一百年里,当然还有一系列的具体科学分支,它们要么没能在上世纪后半叶存在,要么微不足道。科学人类学和人道主义具有新的经验基础,尽管马克思理论的观点和概念还没有失去有效性。作为人类异化的现实机制的发现者,马克思基本上和当代科学是一致的——将人理解为一个过程、开放的体系和流动的平衡。现代科学辩证的具体性正在填充那个年轻有为而多才多艺的天才在巴黎的某个春天中所勾勒的轮廓。马克思主义哲学是欧洲文化和一种欧洲的也就是说经典的、人道主义的关于人的概念的有机产物。如果马克思主义哲学现在开始阐述关于人的社会主义-人道主义概念,阐明马克思手稿中包含的思想,它不但必须与前马克思关于人的概念的古典遗产相一致,而且必须与当代科学相一致,才能做到这一点。马克思主义哲学家意识到这样的事实:他们必须为“人是什么”这个问题提供答案,这个答案比120年前由一个德国青年哲学家所阐述的庞大的理论轮廓更加详细。

三、作为社会主义人道主义基础的科学人类学

近年来,人道主义的理论问题已经在马克思主义哲学中被个人崇拜所忽略和扭曲了。当代社会科学的成就还没有被辩证唯物主义哲学充分吸收。罗杰·加洛蒂(Roger Garaudy)、亚当·沙夫(Adam Schaff)和卡莱尔·科西克(Karel Kosik)对当代哲学人类学和存在主义的评价是对这个问题的探索的最重要的进展,但这些作者本人并不认为他们的结论是确定的。马克思主义的历史编纂学还没有把握克尔恺郭尔(Kierkegaard)、胡塞尔(Husserl)和舍勒的著作。

随着过去几百年间自然科学领域中发生的巨大的专业化,所积累的关于人的知识已经开始形成科学的几种独立的分支。除了一系列哲学人类学,至少还有八种特殊的人类学分支产生,它们通过科学的方法也通过哲学的反思来研究人的现实。如果在追随卡尔·马克思的人道主义中有一个出发点的话,它就是企图在一个比哲学推理所提供的基础更为坚实的基础上,简言之,在科学的基础上,得出关于人的结论。马克思的贡献在于指出任何有志于把握世界整体、表达它的全部的形而上学是多么贫乏;他证明了从科学的角度看,任何哲学的人类学都不能有效地描述人;他必须服从分析的科学方法的解剖刀,它可以揭示人类存在的生物学的、心理学的、历史的和组织的,为哲学形成综合提供材料。在20世纪,人道主义必须由关于人的科学分析来补充。

就科学的主要分支已经产生了大量关于人的知识而言,我们可以谈及物理的、生物的、心理学的、社会学的、文化的、前历史的、经济的和民族学的人类学。每一种都通过专业化的方法回答了人是什么的问题。在没有超越自身方法

的前提下,这些科学研究了人的起源、人与动物相比较的特定化、他作为文化创造者的个性、他的历史、社会关系、生态学、经济可能性等等。每种问题都已经不同程度地获得了解决;还有一些仍然是未来人类学体系的长期任务,同时对另一些来说已经有详尽的在一定程度上具有概括性的材料了。生物学的、历史的、社会学的和心理学的的数据有这种可能性:给出当代关于人的知识——作为综合科学的人类学——最重要的结果,为当代人道主义和哲学理论提供足够充分的依据。

在当代生物学领域,全新的知识已经得到揭示:人已经被证明是一种开放的、非专业化的实体,是特殊成长节奏(如同 A. 波特曼所描绘的那样)的产物。它在生命发展中是独特的,并且在动物世界中达到了一种独特的立足点。生物学还证明人的生命的头一年是极端重要的成长期,和其他哺乳动物的胚胎在子宫中发育时所发生的情况类似,人类用以获得知识的特别长的时期产生了一种就性成熟和繁殖周期而言十分独特的生命韵律——所有这些都表明人与动物的区别具有生物学基础。

同样,现代心理学也提供了关于人的革命性信息。在它的两个分支领域,巴甫洛夫学说(Pavlovian)和弗洛伊德主义(Freudian)中,通过证明在意识之外有很多控制人的力量,实质上都改变了以往所形成的将人视为理性个体的形象。无论使用什么样的术语,人的心理学形象总是具有许多层面的实体,其中理性并不是最重要的。人被认为是不断变化的,在他的发展中个体经历的所有多种角色都被考虑进去了。个性心理学,还有社会心理学,探究人性的结构,同时提供了许多经验事实。

继生物学和心理学之后,社会学获得了对人的最重要的

崭新理解。当马克思将人不仅作为个人而且作为社会关系的整体来研究时,亚里士多德关于人类社会的言论有了新的内涵。同时,人作为群体性阶级——民族、家庭或或大或小的社会组织——的一员这个概念,已经使理解人类存在的社会方面和现代人生活中群体不断增长的重要性成为可能。全部社会阶级都接受了这个革命观念:人身上的变革需要特定社会关系的变革;改变社会的纲领与社会的演进相一致。人发现他自身是社会关系的有意识的创造者,马克思和弗洛伊德使人认识到由于异化他已经成为自身所不能理解的力量手中纯粹的玩偶。关于人的这些更加丰富的知识并不始终是一小部分人的特权,已经变成了关于人的、鲜活的、变化的实践的理论。现在人们懂得了,如同贝尔托·布莱希特如此适当地阐述的那样,“思考意味着改变”。

科学人类学怀揣对过往思想家的适当知识,开始阐述它关于人的存在问题的第一个答案。人是开放的整体,个性鲜明,是社会关系的总体;他产生于自然、历史和社会与文化的发展;他将臻于人性的世界、是控制科技的力量、在时间中创造和改变人自身。“我们从哪里来?我们是谁?到哪里去?”我们来自历史;我们是人;我们走向自我满足。这些都是科学人类学对社会主义人道主义、对人的哲学、对人的自由的哲学(所写)的序言。

四、人道主义的未来

当然了,不可能将社会主义人道主义还原为科学的经验数据,因为它也关心价值问题,并且超越了科学的人类的未来景象。

皮埃尔·拉康·杜·诺威(Pierre Lecomte du Noüy)告诉

我们,人的未来是留给否定上帝的唯物主义者的唯一的先验主义。我们赞同关于人类未来的问题确实是最重要的问题之一。宗教思想家已经确信个性、民族和整个人类的历史在某种方式上是命中注定的。历史的目标问题或人的未来因此是无意义的,因为历史是上帝目标的揭示。在文艺复兴后期,对人类进步的非批判的信念很流行,但20世纪的人已经超越了这个信念,只是更加努力地为了自己的理性的未来而奋斗,将之作为替代整体毁灭的唯一选择。未来世界是没有战争的现代世界,是文化相互丰富的世界。人的未来将以对科技的主导、经济的增长、生产的自动化和科学对人类日常生活的浸润为条件。这种浸润也许将会解放人,使其更有创造力,并因此改变人的生活方式。这种关于经济富足和无阶级社会的视角,代表了一种景象。科学家是不知道这种景象的轮廓的。在宇宙的广度和时间的深度中,科学保持沉默,哲学家和诗人拥有自己的言说。

这是真正哲学开始的地方,因为在这里经验科学所不能包含的真正推理领域开始了。科学的人类学在这里变成了积极的、具体的人道主义,变成了实践的人类行动,它引领世界朝着社会主义方向前进。但社会主义的本质不是物质财富的增长;它是人的全面发展和自由解放。老的乌托邦主义者和当代的社会主义者已经预见到了一个人们能够自由发展其才能和理性能力的社会主义社会;在这个社会它能够教化自己的感受,把握世界的丰富和美丽。社会主义对人来说,总是指更丰富的自由概念,马克思将未来社会视为关于以往的人道主义概念的实现,视为解放人的真正的共产主义。除非社会主义给生活带来它所从中产生的观念,否则它就不能给生活带来马克思的纲领。马克思主义是人类自由的纲领,如果它不是这样,就不是马克思主义。

社会主义人道主义未来的保证仅仅在于人类自身,在于他们的行动。不像过去的世纪,那时人作为自身需要的牺牲品被拖入历史,那时他是一个在社会盲目力量之中的被动之物,不断地被战争、饥饿和压迫所困扰,20世纪为人类提供了指点历史的机会。只是在我们这个世纪,人们才意识到改变世界是可能的。如果他们带着充分的意识对待历史,他们将不会同自己的利益相抵触,将不会把自己变成机械的机器人和预先调好的自动机构成的社会中的一员,而是要为未来社会的人道内涵奋斗。今天人们的行动和他们关于没有人道主义就不存在社会主义的认识,是非常重要的。社会主义不仅关心生产力和科技的发展,而且关心社会关系的内容、人民群众的问题和人的个性问题。不带来社会关系变化的科技增长只能带来乔治·奥威尔(George Orwell)《1984》中的黑暗未来,而不是社会主义。奥威尔悲观乌托邦中非人道的技术官僚代表了一个失去人道主义传统的世界。不放弃它存在的理论基础和根基,社会主义就无法抛弃这个传统。人们自身负有人道主义责任,没有人能够剥夺他们的责任——强硬的人物不能,武器也不能,组织机构或完美的科技都不能。只有人,在他们的行动中,必须回答人道主义的社会主义内容问题。

天才与官僚机器

[1968]

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。^①

——庄周，中国古代哲学家

一、悖论之真理

如果马克思复活，想要界定自身与他死后已经被建立起来的马克思形象之间的关系，他就会发现自己处于与庄子同样的处境。和两千多年前的这位中国哲学家一样，马克思也会把握悖论的真理问题。他会通过现实的矛盾和悖论来实现对现实的把握，因为他的天分是对世界中的自我和自我中

^① 参见《庄子·齐物论》，《庄子今注今译》上，陈鼓应注释，中华书局1983年版，第92页。——译者注

的世界的高度发达的、清晰的、准确意识；它是当代社会在个体意识中的清晰的反映。一个天才越是具有普遍性，他自身与科学真理、自由的信息，或者不幸的是，与个人崇拜的来源越是紧密相关。

168 马克思作为学者是社会科学领域的哥白尼(Copernicus)；他为研究人的科学带来了革命性变革，这与那些从占星术到天文学的进步的标志相似。就马克思是社会科学领域的哥白尼而言，我们并非暗示现代天文学的奠基人是不可错的。正是伽利略发现了行星围绕太阳旋转的轨道是椭圆形的，而不像哥白尼本人所相信的那样，是圆形的。同样，现代社会科学重新解释了人在当代世界的功能，但马克思的人类中心说立场仍然是正确的。

马克思过去不是、现在不是、未来也不是极权主义专制体制的发明者和理论家，虽然今天他看起来似乎是那样，并且他的著作的最初意义——真正的人道主义——已经被实施了拜占庭的、亚洲的歪曲。马克思为之奋斗的是比他所知道的资产阶级更广泛的人道主义，是更广泛的民主权利，而不是建立一个阶级和一个政党的专政。今天被认为是国家理论的马克思主义理论和马克思的社会科学的东西仅仅是意识形态的伪造品，是和认为天体的运动轨迹是圆形的观念一样的错误的、虚假的当代观念。

要真正理解马克思，我们必须认识到他的时代在多大程度上形成了他的条件，必须在理论发展中确定他的位置，决不能将其思想和后来列宁、斯大林、毛泽东等人的解释混为一谈。一个真实的马克思形象依赖对他的历史性的意识，而“马克思主义”、“马克思列宁主义”、“毛泽东主义”这些意识形态概念是官僚机构用以操控群众发挥意识形态功能的工具，并不是客观的、真正的、在历史中有效的解释。正如有

必要将列宁和斯大林区分开一样,也必须将列宁和马克思区分开,不是为了使其中一个反对另一个,而是这样的话二者才可能都被理解为真实的历史人物。

如果我们以这种历史的、真实的、客观的方式解读马克思和列宁的著作,那么我们就必须区分开马克思关于工人阶级在现代历史中的解放作用的伟大思想与列宁关于共产党的领导作用的特殊的俄国思想。大体说来,马克思捍卫工人阶级的领导作用,捍卫工人阶级的历史使命及其活动本身,但是他决不能想象这个阶级本身也许会被一个政党所控制——特别是被这个党的官僚机器所控制。在马克思看来,无产阶级专政只是多数人统治少数人的暂时性规则,不是少数人对抗人民群众的永恒恐怖。 169

马克思依靠人,依靠工人阶级,依靠作为历史动力的群众,而不是依靠对人民群众的操控。对他而言,人是历史过程的主体,不是被官僚机器所操控的对象。列宁关于布尔什维克党的观点从根本上说是不同的。这归因于沙皇俄国的现实基础——文盲的海洋和数量上微弱的工人阶级。然而那丝毫并不减弱普列汉诺夫、罗莎·卢森堡和托洛茨基对列宁理论的批判的有效性。

将列宁主义应用于俄国实践带来了工人阶级的政治胜利,带来了革命的胜利和社会主义国家的建立。在捷克斯洛伐克,在共产党产生之际有文化教养的工人阶级就已经是最强大的政治力量了,甚至在社会主义建立之初,它就代表着人口的大多数。将俄国的模式应用于捷克斯洛伐克导致了明显的失败。党应当统治工人阶级和党的官僚机器应当统治国家一样,在过去和现在都是不合适的。不是因为我们反对马克思或列宁它才如此,而正是因为我们保卫马克思,为理解列宁特别是马克思的遗产适用于俄国——而不是欧

洲——的历史环境而辩护。

170 如果我们以历史的眼光将马克思看作社会科学家,牢记他所生活的时代背景,他个人陈述和观点的超越时间的真理性问题就不会产生了,我们就能够懂得马克思有效性的真正价值和仍然适用的方法论了;另外,我们还可以应用它来抵制他公开的门徒——意识形态专家。要明白这个方法有多正确,人们只需注意一下那些声称是马克思主义者的人是多么强烈地憎恨对真理的无情的追寻,而这正是他们导师的方法。在反对真正马克思方面,权力机构取得了全面胜利,但它只是自相矛盾地确证了这位天才二律背反的真理,即官僚机构比群众更强大——这个天才在高中时期的一篇札记里就已经提到了的真理,而官僚机构却花费了一整个世纪来理解它。

由于大众化的传播,那种由各种晦暗的意识形态专家为了论证极权主义专制体制所打造的马克思的错误形象,不可能立刻得到纠正。目前,仅说这一点就够了,民主化的当下进程不是被马克思而是被更多不是那么有思想能力的具体的个人所阻止了。我们有希望战胜他们,因为理性自身永远可以击败权力。

马克思的漫画形象也许可以由一个社会学家荒诞的超现实主义比喻来充分表达。对他来说,在社会意识中被歪曲和破坏了的马克思是一个双头怪物,这两个头颅正奋力互相争吵,一个带着苏联口号,另一个带着中国口号。相反,真实马克思的历史的、可信的画面表现为一个学者、一个欧洲人、一个民主主义者、一个社会主义者、一个群众领袖、一个人道主义者、一个革命者、一个国际主义者、一个具有伟大人格的和自由的传递者。马克思所是的那个人的这幅真实画面已经被运动的官僚机构和历史本身变成了绝对的矛盾迷宫。

二、自由的信息

马克思是天才的社会科学家。但科学知识仍在发展。这就意味着知识的前沿仍在不断扩展而言,马克思的理论正在被他自己所奠定的社会科学进化所超越。通过发现一种社会科学的有效方法,马克思发现了一种反对自身成为偶像崇拜、反对意识形态权威和反对曲解他的自由理念的武器。 171

马克思是一个地道的欧洲人,有着基于古代、基督教、文艺复兴和启蒙运动的深厚的欧洲文化根基。但是他的学说在东欧和亚洲被实施了,在那里,既没有文艺复兴也没有启蒙运动。马克思的发现的核心——他的批判——不得被转变成一种狭隘的关于对政教一体的信仰的教条,它采取了权力垄断的形式,和欧洲文化传统、科学、批判都统统格格不入。

马克思是历史上最伟大的民主主义者之一。他捍卫作为政治生活基础的民权和人权。但是现代国家、工业社会和政治机器中庞大的官僚体系的崛起,以及在沙文主义的俄国并且是半文盲的土地上服从民主程序的实际不可能性,都已经阻止了民主特征的发展。马克思将那些特征视为理所当然的,并且像他以前所确认的那样“一种形式(form)的自由取决于另一种……无论何时当一种具体的自由被质疑时,自由本身就成为可质疑的了”。

马克思是社会主义者;为了解放工人阶级、人性和作为个体的人,他努力改变生产关系。但是以纯粹经济学术语对他的作为未来光辉前景的纲领所做的狭隘解释,已经导致技术官僚试图创建一个消费型社会。人类解放的手段已经变成了目的,与马克思最初的意图相背离;对他而言,需要的仅

仅是解放人的手段,而不是目的自身。

172 马克思是工人运动的领袖,在其中他看到了人类解放的保证。但是最终,组织、官僚机器、国家机器获得了凌驾于工人运动本身之上的权力,将工人意志视为对马克思的背叛而扼杀了它的每一个本真表达。然而,对马克思最大的背叛正是这些控制工人阶级政治运动的权力机器的存在。

马克思是一个人道主义者,对他来说人生的意义在于创造,在于人作为全面的个性而获得发展,在于群众对历史进程的参与,在于人类自由的生长。但是在官僚机器所理解的马克思主义中,马克思希望以此实现革命变革的这些最初目标,已经完全屈服于一种将人视为被操控对象的功能性概念了。在官僚机器的词汇中,他的核心假设,人的自由,已经变成了反革命口号;这是马克思已经遭受到的最野蛮的篡改。

马克思是充分认识到自己目标的革命家。19世纪中期激进的人道主义者意味着试图为社会的经济和政治结构带来革命性的变化。但是由工人运动被组织起来的力量所带来的欧洲工业国家的变革,已经发动了工人阶级改变自身社会地位、它的观点、它的政治目标甚至是它的革命性质的进程。无产阶级革命是获得权力的一种方式这种原初的理念正在被科学和技术的根本性变革所改变;这是真正的革命,同任何反抗阻碍的斗争相比,它正在使工人阶级和人类更接近自由。

173 马克思是个国际主义者,对他来说民族边境就是妨碍民族之间、工人阶级之间理解的障碍。但是在一国内实现社会主义的理论,和马克思诉诸全世界工人的理论是格格不入的,已经形成了不平等民族间合作的民族模式。欧洲国家间绵延的领土和铁丝网是对国际主义理念最明显的反抗。在社会主义国家的边境上武装起来的队伍站岗放哨,也是违反

这一理念的。

马克思具有伟大的、全面的个性,但他成了懦弱者的避难所。他们过去知道现在仍然知道他们不能希望将他们所是的零变成正数,除非躲在他的伟大形象后面。我们仅需比较马克思的个性和今天领导人的个性,就会确信历史具有和它的邪恶一样冷酷的喜剧感。

马克思是传递人类自由的信使。那就是他招致了各种肤色的官僚机器憎恨的原因。就进步是人的自由的增长而言,有活力的马克思还将继续引起他们的憎恨。就像冠了他的名字的被处理过的意识形态死尸还要继续在官僚机构官方发言人的庄重的讨论中被挖掘出一样,他们给死去的天才施以大量装饰品,只因为他没有力量以工人阶级的名义将这些奖章摔在他们的脸上。他们想利用这同样的工人阶级在历史的审判前为自己辩护。

三、拯救的谎言

马克思的意识形态概念是对真实马克思的曲解,它被用来论证官僚机器对工人运动的控制。同时马克思被转换成了谜、一种非理性的权威、对工人阶级在现代历史中具有拯救作用的这一信仰的守护神,变成了对历史规律的先知式制作的焦点。但马克思并不是救世主。

随着他的学说的社会功能的变化,马克思已经被变成了预言家、空想家和救星;这就是那种历史进程的结果。在这种历史进程中,马克思死后,他的各种科学观点变成了被认为是对整个工人运动绝对有效的行为准则。这样对资本主义的科学分析就逐渐变成了意识形态公式的陈规陋习;在相当长一段时间内,这确实反映了资本主义的现实,但其失去

174

了自身的科学性质。马克思不是人世间的大救星。

由于马克思的分析——就他所处时代的资本主义而言是十分准确的——同世纪转折点上以及两次战争之间这段时间的现实的差异越来越大,因此批判思想的巨人不得被掩埋在越来越厚重的崇尚信仰的乌云之中,成为五一(May Day)游行的无能为力的摆设。教条和现实之间的沟壑只能通过信仰来填补——对领导的信仰、对群众运动的世俗神的信仰或者对某种体制机制的信仰、对保证拯救人的世俗教會的信仰。但马克思绝对不能是信仰的对象,他不是世俗的神。

只要拯救的谎言也就是说对共产党的解放和革命使命的信仰,作为真理训导的一个原则被取代,信仰及信仰的衰落问题就作为核心问题出现了。与知识分子的决裂到来了。他们不愿意将自己的思想放在党、民族或者运动的祭坛上。这个著名的论断“相信党,同志们”^①和关于党是否永远是正确的等没完没了的讨论,揭示了以马克思的名义产生的更加荒谬的批判思想的彻底破产。

同时,关于党是真理的守卫者以及信仰的焦点的荒谬言论反映了20世纪50年代左翼知识分子思想意识的深刻危机。它反映了思想和实践中悲剧性的混乱,这种混乱不仅与审判相伴,而且与欧洲的中心的暴力之建立相伴。这种暴力就是,比如捷克人和斯洛伐克人以前就曾经经历过外来入侵者的魔掌,而从来没有被自己民族的代表掌控过。直到今天,作为一个给学生看的关于以奴隶制为基础的体制的非人

^① 斯兰斯基(Slansky)审讯执行之后,捷克斯洛伐克总统和党委书记克莱蒙特·哥特瓦尔德(Klement Gottwald)在一次演讲中指出,许多同志询问,如果有这么多党的领袖是叛徒,他们该相信谁,他回答,“相信党,同志们”。——英译本注

道性的警示例子,教科书引用了两千年前亚历山大里亚(Alexandria)城的暴民对女性数学家海帕西娅(Hypatia)的杀害,历史对她的被害负有完全的责任。然而,当前的官僚机器同样对一个行为负有完全的责任,这是现代世界史上独特的行为——处决了一个妇女米拉达·霍拉科娃(Milada Horakova)^①,是因为她在和平年代的政治行为。

对党的信仰就是抵抗生活中令人惊愕的荒谬,这种荒谬看起来完全不能被理解,和意识形态以文字来宣称的并且在实践中被破坏了的人道主义目标格格不入。关于信仰和绝望、挫败和拯救的个人的和集体的心理机制,在批判思想完全停止发挥作用的情况下,解释了对审判、对苏联或斯大林的态度。现实真理的教导服从党的教导和由党所带来的拯救,一旦这种前提被接受,剩下的全都是迷信——甚至超越了坟墓的迷信,就像那些被囚禁的共产主义者临死还把斯大林的名字挂在嘴上一样。

信仰的问题——对审讯、对党、对斯大林的信仰——也反映了这个核心问题,即这种确信:一个人不得不承认有罪,为了挽救他以往对社会主义事业的认同的意义,为了反抗法西斯的意义,为了社会主义建设的意义。掀起的疑惑越多,信仰的火焰就不得不烧得越高,对异教徒所处以的火刑(*auto da fé*)就不得不越加炫目。并且普通人更乐于接受对自己的疑惑给予陈词滥调式的解答,即通过与欢呼的人群相比、与新工厂的建筑相比、与为人民服务的不可怀疑的崇高目标相比,而把这些作为不重要的、无意义的东西展示在他

^① 米拉达·霍拉科娃,在二战期间曾积极参与到抵抗运动当中,并在纳粹的集中营里被关了5年。1948年捷克斯洛伐克共产党执政后,她因讨论国家政治形势而被当局逮捕,并被指控试图颠覆“人民民主政权”,于1950年6月27日被枪决。——译者注

176 的良知面前。这个目标常常作为一种现实由意识形态提出来,尽管在现实中它并不存在。

马克思和工人阶级都不接受这个恐怖的游戏,即以他们的谋杀者名义把奖章别在死尸的胸前。马克思和工人阶级,确实还有历史,都不会承认死尸的复活,因为他们不像官僚机器的辩护士,他们非常清楚正义是什么。工人阶级作为马克思的继承人,具有清白的历史记录;它不会谋杀和处决自由,因此它不需要这个不祥的仪式作为闹剧。在这个仪式中,装饰被庄严地归还给死尸,这些死尸接受了他们令人惊愕的献祭。它是对处决他们的、他们曾经所属的同样的官僚机器的正当服务。工人阶级和知识分子一样,带着恐惧看这场无意义的表演,这种表演意在在历史的视野中为官僚机器开脱罪名;它仅仅可以看作是官僚机器对常识的挑衅。

所瞄准的目标越是基础,用于论证它们的意识形态越是高贵;因为一般来说人们没有勇气作恶、伤害他人或传播痛苦,除非救赎机构、教堂或党为他们提供抚慰意识的镇静剂。人不能通过信仰一个领导、一种意识形态或一种体制机构获得拯救,他不能通过他的情感赢得天堂或者理性或者快乐,其对救赎来说是一个世俗术语。但他可以将自身理解为自由的、积极的、负责任的存在,带着他自己的理性和情感:那么他将不会对马克思的真正遗产充耳不闻,这位天才的最后意愿和遗嘱翻译成今天的语言,也许是像这样的某种东西:

肯定下列:

国际主义

欧洲

主权

社会主义

直接民主

非中心化

否定下列:

民族主义

亚洲

新殖民主义

国家资本主义

专制

权力垄断

177

文化	官僚机器
人道主义	操控
批判态度	权威
人民	乌合之众
个人	精英
自由	无政府

“肯定的东西”通往开放社会。“否定的东西”通往极权主义制度。全世界人民联合起来反对全世界的硕鼠。马克思已逝。马克思万岁。

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

A

- Adam 亚当 91,135
Akhnaton 亚顿 120
Alexandria 亚历山大里亚 175
Anaximander 阿那克西曼德 72
Augustine, Aurelius 奥勒留·奥古斯汀 86
Anglo-Saxon 盎格鲁-撒克逊 74
apparatus 官僚机器 3,140,141,149,151,167,169,
171,172,173,175,176,177
Aragon Louis 路易·阿拉贡 80
Archesilaos 阿格西劳斯 19
Aristotle 亚里士多德 5,103,112,163
Apollo 阿波罗 83
Apparatchiks 党政官僚 3
anthropinon 人文性 121
antipoetry 伪诗歌 115

autonomous morality 自律道德 67

autonomous reason 自主理性 82

B

Bacon 培根 8,27,89

Bakunin 巴枯宁 146

Barth 巴特 124

Baudelaire 波德莱尔 103,108

Bellay, du 杜·贝莱 103

Bernstein, E. 伯恩施坦 147

Bohemia 波西米亚 34

Boileau 布瓦洛 103

Bolk, L. 博克 73

Brecht 布莱希特 97,163

Breton, André 安德烈·布勒东 80,103

Brémond 布雷蒙德 103

Bruner 布鲁纳 124

Bruno 布鲁诺 89

Buber 布伯 124

Byron 拜伦 108

C

Cézanne 塞尚 78

Comte 孔德 76

conscience 良心 2

Copernicus 哥白尼 168

Coriolanus 科利奥兰纳斯 88

Caucasus 高加索 51

Céline 塞利纳 124

Claudius 克劳迪乌斯 92

D

- Dacqué 达奎 73
Darwin 达尔文 71, 72, 73,
disalienation 扬弃异化 97
Democritus 德谟克里特 72
depersonalize 去人格化 39
Deborin 德波林 50
De dignitate hominis 《论人的尊严》 91
Descartes 笛卡尔 71, 89, 91
Delphi 德尔菲神庙 85
duration 延续 120
Dürrenmatt 迪伦马特 117

E

- ethnocentrism 族群中心主义 82
Einstein 爱因斯坦 127, 128, 129
Empedocles 恩培多克勒 72
Empiricus, Sextus 塞克斯都·恩披里柯 36

F

- Faust 浮士德 2
Freyer, Hans 汉斯·弗莱尔 123, 140

G

- Galileo 伽利略 89, 168
Garaudy, Roger 罗杰·加洛蒂 161
Gauguin, Paul 保罗·高更 154
Goethe 歌德 103
Gilgamesh 《吉尔伽美什》 120
gnoseology 认识论 53

H

- Haeckel 海克尔 72,73
Hamlet 《哈姆雷特》 81,91
 Hegel 黑格尔 23,33,47,87,103,131,156,157,
 158,159
 Heidegger 海德格尔 1,78
 Herbartism 赫尔巴特主义 34
 Hölderlin 荷尔德林 103,139
 Horakova, Milada 米拉达·霍拉科娃 175
Homo sapiens 智人 57,66,105,155
Homo peccator 不朽的灵魂 67,90,155
 humanity 人性、人文性 113,121
 Husserl 胡塞尔 161
 Huxley 赫胥黎 72
 Hypatia 海帕西娅 175

I

- idols 假相 27
 imago Dei 上帝的形象 67,90
 index cards 红利指数 49

J

- Job 约伯 55,92
 Jocasta 约卡斯塔 84,89
 Joyce 乔伊斯 124

K

- Kafka 卡夫卡 124
 Kierkegaard 克尔恺郭尔 161
 Klages, W. 克勒格斯 70
 Kosik, Karel 卡莱尔·科西克 161

Kott, Jan 让·科特 85, 86, 88, 90

L

Laius 拉伊奥斯 83, 84, 85

Landshut 朗茨胡特 159

Lassalle 拉萨尔 13, 146

Lautréamont 洛特雷阿蒙 103, 119

Logos 逻各斯 82, 87

libido 力比多 70

Linnaeus 林奈 71

Literarni Noviny 《文学报》 46

Lully, Raymond 莱蒙德·吕黎 24

Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡 147, 169

M

Macbeth 麦克白 85

Macchiavelli, Niccolo 尼科洛·马基雅维利 86, 87

Mannheim, Karl 卡尔·曼海姆 1

Martov 马尔托夫 147

mechanistic-moralist 机械主义道德家 89

mass society 大众社会 139

Mirandola, Pico della 皮科·德拉·米兰多拉 77, 89,
91

Montaigne, Michel de 米歇尔·德·蒙田 36, 89, 90,
92, 94

Morgan 摩尔根 76

N

Noüy, Pierre Lecomte du 皮埃尔·拉康·杜·诺威
164

Novalis 诺瓦利斯 103, 111

nonentity 非实体 41

O

Oedipus Tyrannus 《俄狄浦斯王》 83,98

Ophelia 奥菲丽娅 96

Orwell, George 乔治·奥威尔 165

P

Palacky 帕拉茨基 24

Pashukanis 帕舒卡尼斯 50

Picasso, Pablo 巴勃罗·毕加索 58

Peitho 珀伊托 33

Pilate 彼拉多 36

Plekhanov 普列汉诺夫 147,169

Poe 坡 103

Pokrovsky 波克罗夫斯基 50

Polonization 波兰化 86

Portmann, A. 波特曼 74,162

Prometheus 普罗米修斯 51

Proust 普鲁斯特 124

primum movens 原始动力 70

project 设计 67,78

Proudhon 普鲁东 146

psychopath 精神变态者 57

R

Rilke 里尔克 103

Rimbaud 兰波 78,115,120

Ronsard 龙沙 103

S

Sartre 萨特 78,103

- Schaff, Adam 亚当·沙夫 161
schematism 图式主义 13, 23, 28, 61, 89
Shakespeare 莎士比亚 81, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 98, 99, 100
Scheler 舍勒 121, 161
Shelley 雪莱 103
Sisyphus 西绪福斯 2
Simon Stylites 坐柱者西门 43
sociologism 唯社会学论 60
speculation 思辨 24
Solomon 所罗门 117
Sophocles 索福克勒斯 82, 83, 98
sphinx riddle 斯芬克斯之谜 38, 94, 97
subjectivism 主观主义 24, 26, 27, 29, 80
- T**
- Tahitian islands 塔希提群岛 154
the Absolute 绝对 95, 124
The Descent of Man 《人类起源》 72
Theban 底比斯的 97
Thebes 底比斯 38
Teilhard de Chardin's synthesis 德日进综合 67
Tillich 蒂利希 124
Togliatti 陶里亚蒂 133
totalitarian dictatorship 极权主义专制体制 1, 2, 3,
168, 170
Toyen 托因 80
Trotsky 托洛茨基 147, 169

V

Vico 维科 103

Vigny, Alfred de 阿尔弗雷德·德·维尼 116

Vilem 瓦勒姆 41

Vinci, Leonardo da 列昂纳多·达·芬奇 89

Vogt 沃格特 72

Voltaire 伏尔泰 47

W

Westenhöfer 维斯滕赫费尔 73

Y

Yorick 尤瑞克 93

Z

Zeus 宙斯 51

英文版编辑说明

本书中的所有篇章都是作为公开演讲、讲座和研讨而写的，并在公开场合发表——在捷克斯洛伐克的斯大林体制繁花似锦之际。除了一些无关紧要的片段，对于有些资料，书报检查制度曾四次试图阻止其发表。因此这些资料只是在1968年6月书报检查制度被废除后，才得以发表。所有篇章都由娅尔米拉·韦尔特鲁斯基(Jarmila Veltrusky)未做任何删节和改变从捷克语文本译出。这些文本是经过筛选的，因此，读者可以从中理解批判的逐渐激进化以及批判思想所针对的主题的变化。

《哲学的艺术》，1956

1956年捷克斯洛伐克科学院哲学研究所举办的哲学研讨会的发言稿，有一部分发表在《文学报》(*Literární Noviny*) 1956年第16号和第54号上，《科学与生活》(*Věda a Život*) 1964年第1号。全篇于1963年秋天，在一本斯洛伐克杂志《文化生活》(*Kulturny Život*)上被第二次查禁，1967年和题为《文化的人性面孔》(*Human Face of Culture*)的整本札记一

起,被第三次查禁。

《人与诗》,1963

1963年捷克斯洛伐克科学院在利比尼策(Liblice)举办的文学理论研讨会上的发言稿,发表在《捷克文学》(*Ceská Literatura*)1964年第2期上。

《人的戏剧模式》,1964

1965年春在栏杆剧场(Divadlo na Zábradlí)^①召开的莎士比亚研讨会上宣读的论文,在《剧院》杂志(*Divadlo*)上被查禁。

《现代文化的人类学条件》,1964

1964年春在由社会主义者学院(Socialist Academy)组织的艺术教育研讨会上宣读的论文。尚处于油印机稿件的状态时被查禁。

《异化理论》,1966

1966年11月在布拉格查理大学向哲学系教员所做的属于“哲学人类学”俱乐部的演讲。全部演讲在尚未结束之际就遭到了系主任的阻止。

《马克思主义的意义》,1966

1966年11月在布拉格查理大学向哲学系教员所做的属于“哲学人类学”俱乐部的演讲,1968年发表于《学生》(*Student*)。

《社会主义人道主义的来源》,1963

在1963年南斯拉夫杜布罗夫尼克(Dubrovnik)召开的关于“今日之人”研讨会上宣读的论文。

《天才与官僚机器》,1968

1968年5月3日在布拉格查理大学给哲学系教员做的

^① 英文版中提到的 Theater on the Balustrade 实际上就是“Divadlo na Zábradlí”,后者是捷克语名称。——译者注

演讲,纪念卡尔·马克思逝世 150 周年。1968 年发表于《学生》。