

国外马克思主义哲学流派

俞吾金 陈学明 著



复旦大学出版社

责任校对 马金宝

E130.19

国外马克思主义哲学流派

俞吾金 陈学明 著

复旦大学出版社出版

(上海国权路 579 号)

新华书店上海发行所发行 复旦大学印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 21.625 字数 560,000

1990年10月第1版 1990年10月第1次印刷

印数1—4,000

ISBN 7-309-00436-1/B19

定价: 4.75 元

国外马克思主义哲学流派

- 西方马克思主义 ·
- 东欧“新马克思主义” ·

俞吾金 陈学明 著

复旦大学出版社

序

20世纪50年代以来，马克思主义在全世界范围内得到了更为广泛的传播与迅猛发展，名著迭起，学派林立，精采纷呈，蔚为壮观。无论在东方还是西方，发展中国家还是发达国家，马克思主义均成为研究的热点。苏联、东欧不少国家尽管本身出现了这样那样的困难，但马克思主义仍在不断发展，西欧、北美工业发达国家，由于出现了种种新矛盾而使马克思主义得到了前所未有的读者。即使一向视马克思主义为洪水猛兽的我国台湾，出版商亦竞相出版马克思主义著作来适应时代潮流。其风之盛，可见一斑。思想藉材料才能进行，而材料越接近实际，也越能回答现实中提出的问题。我们要坚持马克思主义，就要研究马克思主义，研究马克思主义的新发展，研究国外对于马克思主义的研究，研究马克思主义研究者的其人其书，研究马克思主义与当代社会现实结合后形成的各种流派。通过这种研究，开拓新视野，发展新思维，形成新观念，在更高水平上，在更丰富的实践中，把马克思主义的发展推向一个历史新时期。为此，我们编写了《国外马克思主义哲学流派》一书，作为复旦大学哲学系“当代国外马克思主义哲学”课程的教材。

本书介绍西方马克思主义和东欧“新马克思主义”22位作者的71部著作。有感于当前马克思主义研究中存在的不研习原著，而根据二手资料抄来抄去，断章取义，偏执一词的浮浅的不正学风，我们反其道而行之，原原本本地介绍各个流派的代表作，以求反映它们的原始的真实的观点，便于读者阅读原著、独立思考，在此基础上进一步形成自己的判断。舛误不当之处，敬祈学界赐教。

1989年10月

目 录

序.....

第一部 西方马克思主义

导论..... 3

第一章 西方马克思主义的早期代表人物..... 12

 卢卡奇..... 16

 一、《历史与阶级意识》(1923)..... 20

 二、《青年黑格尔》(1948)..... 32

 三、《存在主义还是马克思主义?》(1948)..... 42

 四、《社会存在本体论》(1971)..... 51

 柯尔施..... 61

 一、《马克思主义和哲学》(1923)..... 64

 二、《关于马克思主义的三篇论文》(1932—1937)..... 74

 三、《卡尔·马克思》(1938)..... 79

 葛兰西..... 88

 一、《反对〈资本论〉的革命》(1917)..... 91

 二、《狱中札记》(1929—1935)..... 96

第二章 法兰克福学派..... 110

 霍克海默尔..... 116

 一、《传统的和批判的理论》(1937)..... 118

 二、《论哲学的社会功能》(1940)..... 124

三、《独裁国家》(1940).....	128
四、《启蒙的辩证法》(1947).....	133
五、《工具理性批判》(1967).....	141
阿多诺.....	148
一、《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》 (1951).....	150
二、《社会学和经验的研究》(1957).....	156
三、《否定的辩证法》(1966).....	162
哈贝马斯.....	172
一、《理论与实践》(1963).....	175
二、《认识和人的兴趣》(1968).....	180
三、《作为“意识形态”的技术与科学》(1968).....	187
四、《文化与批判》(1973).....	194
施密特.....	200
一、《马克思的自然观》(1962).....	201
二、《历史与结构》(1971).....	212
第三章 弗洛伊德主义的马克思主义	219
赖希.....	225
一、《辩证唯物主义和精神分析》(1929).....	227
二、《性格分析》(1928).....	233
三、《性革命》(1942).....	239
四、《法西斯主义的大众心理学》(1933).....	245
马尔库塞.....	249
一、《论历史唯物主义的基础》(1932).....	251
二、《理性与革命》(1941).....	257
三、《爱欲与文明》(1955).....	264
四、《单面人》(1964).....	273
五、《反革命和违反》(1972).....	282

弗罗姆.....	293
一、《逃避自由》(1941).....	295
二、《寻找自我》(1947).....	302
三、《马克思关于人的概念》(1961).....	310
四、《超越幻想的锁链》(1965).....	316
第四章 新实证主义的马克思主义	326
德拉-沃尔佩.....	329
《卢梭与马克思》(1957).....	331
科莱蒂.....	348
一、《马克思主义和黑格尔》(1969).....	345
二、《意识形态和社会》(1969).....	359
三、《一个政治的和哲学的访问录》(1974).....	367
第五章 存在主义的马克思主义	372
列斐伏尔.....	375
一、《辩证唯物主义》(1938).....	377
二、《日常生活批判》(1946).....	385
三、《资本主义的幸存》(1973).....	392
梅劳-庞蒂.....	401
一、《人道主义与恐怖》(1947).....	402
二、《意义和无意义》(1948).....	411
三、《辩证法的历险》(1955).....	421
萨特.....	434
一、《辩证理性批判》(1960).....	436
二、《科学和辩证法》(1961).....	449
第六章 结构主义的马克思主义	457
阿尔都塞.....	460
一、《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》(1959)	
.....	461

二、《保卫马克思》(1965)	466
三、《阅读〈资本论〉》(1965)	479
四、《列宁与哲学》(1969)	486
五、《自我批判材料》(1974)	493

第二部 东欧“新马克思主义”

导论	499
第一章 东德的布洛赫哲学	505
布洛赫	507
一、《乌托邦的精神》(1918)	511
二、《主体-客体：对黑格尔的解释》(1951)	515
三、《希望的原理》(1954—1959)	520
四、《困窘哲学导论》(1963—1964)	525
第二章 南斯拉夫实践派	530
马尔科维奇	535
一、《马克思主义人道主义和伦理学》(1962)	536
二、《从富裕到实践：哲学和社会批判主义》(1974)	542
三、《南斯拉夫的马克思主义哲学——“实践派。” (1975)	548
弗兰尼茨基	552
一、《马克思主义史》(1961)	553
二、《社会主义和异化问题》(1965)	559
三、《马克思主义和社会主义》(1979)	563
第三章 波兰哲学人文学派	571
沙夫	576
一、《人的哲学》(1961)	579

二、《马克思主义与个人》(1965)	589
三、《结构主义与马克思主义》(1974)	599
四、《作为一种社会现象的异化》(1977)	606
五、《处在十字路口的共产主义运动》(1982)	618
第四章 捷克存在人类学派	627
科西克	631
《具体辩证法》(1963)	633
第五章 匈牙利布达佩斯学派	653
海伦	657
一、《日常生活》(1970)	657
二、《历史理论》(1982)	666
后记	681

第一部

西方马克思主义

第一

△ 某某公司

导 论

一提到西方马克思主义，我们就不得不先对我国学术界当前正在争论的关于西方马克思主义这一概念能否成立的问题表明我们的态度。因为这是一个无法回避的问题，如果西方马克思主义的概念不能成立，那我们对它的探讨就是多余的了。

我们认为，这场争论的症结在于，有些同志把事实判断和价值判断混淆起来了。事实判断所要解答的问题是：西方马克思主义这一概念所指称的那股思潮究竟是否存在？价值判断所要解答的问题是：究竟如何评价西方马克思主义这一概念所指称的那股思潮？不能否认，这两种判断之间有着某种内在联系，但也不能不看到，这两种判断之间有着重大的区别。不能因为我在事实上肯定它的存在，我在价值上也必须作出肯定的判断；反之，也不能因为我在价值上想对它作出否定的判断，我就干脆在事实上也不承认它的存在了。

我们的看法是，从事实判断上看，西方马克思主义这一思潮毫无疑问是存在的；从价值判断上看，问题比较复杂。我们认为，从当代马克思主义的众多流派来看，西方马克思主义是一股影响较为广泛的理论思潮，只要我们不带偏见地、深入地地了解这一思潮的话，就会发现，它对社会主义社会所作的某些批评，对资本主义社会所作的批判的分析，都有不少合理之处；它通过对当代世界存在的一系列重大问题的探讨，在理论上丰富并发展了马克思主义。当我们自己在僵化的，不适应实际生活的哲学教科书体系的束缚下，在理论上一筹莫展，毫无创造的灵感时，我们有什么权利对它

作出价值上的否定判断呢？在理论上难道能用偏狭的意识形态成见去取代科学的态度吗？按照我们的观点，从总体上也应对西方马克思主义的思潮作出符合实际的价值判断。当然，对其代表人物的具体的著作和观点则应予以具体分析，肯定其合理的有价值的因素，否定其不合理的乃至错误的东西。

下面，让我们对西方马克思主义这一思潮的来龙去脉，社会历史背景、理论热点、发展趋向等作一个简要的分析和评论。

（一）“西方马克思主义”概念的由来和发展

根据我们目前所掌握的材料可以断定，“西方马克思主义”这一概念最早出现在柯尔施于1930年重版的《马克思主义和哲学》一书的一个新增补的材料中。这个材料题为《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》中。在这篇材料中，柯尔施提到了两种不同的马克思主义：一种是“俄国的马克思主义”（Russian Marxism），另一种是“西方马克思主义”（Western Marxism）^①。在柯尔施那里，这一概念的范围还是十分狭隘的，它主要指的是卢卡奇及柯尔施自己所代表的与俄国马克思主义不同的新的马克思主义的倾向。1955年，梅劳-庞蒂在《辩证法的历险》的第二章（标题为“‘西方的’马克思主义”）中，比较全面地分析了卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中提出的基本观点，强调卢卡奇对马克思主义的解释代表了与列宁主义不同的新的倾向。除了卢卡奇之外，梅劳-庞蒂没有明确指出究竟还有哪些人是属于西方马克思主义这一思潮的，但从他的论述中可以看出，他把受《历史与阶级意识》影响，致力于从人本主义和社会理论的角度来理解马克思主义的一些西方国家的马克思主义者（包括他自己）都归属到这一思潮之下。

^① 柯尔施《马克思主义和哲学》，纽约1970年英文版第120、134页。

在佩里·安德森于1976年发表的《西方马克思主义》一书中，“西方马克思主义”的概念获得了更宽泛的理解。他把卢卡奇、葛兰西、柯尔施、本杰明、霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞、德拉-沃尔佩、科莱蒂、列斐伏尔、萨特、哥德曼、阿尔都塞等人都列入了西方马克思主义者的行列之中。这就是说，西方马克思主义的思潮，不光包括了主要在卢卡奇和柯尔施的影响下形成起来的人本主义的马克思主义的倾向，而且还包括了在第二次世界大战后出现的以德拉-沃尔佩和阿尔都塞为代表的科学主义的马克思主义的倾向。1977年，由佩里·安德森担任主编的英国《新左派评论》杂志又编辑出版了题为《西方马克思主义：一个批判的阅读》的论文集，比较全面地评述了卢卡奇、葛兰西、法兰克福学派、萨特、德拉-沃尔佩和科莱蒂、阿尔都塞等人或学派的思想。

“西方马克思主义”这一概念在其发展中的不断充实和丰富化表明，它所指称的那股思潮在国际上已产生广泛的影响，它的存在已是人所共知的现实。尽管西方马克思主义的范围仍然是一个可以讨论的问题，但它的存在却是无可置疑的了。

（二）西方马克思主义思潮形成和发展的社会历史背景

西方马克思主义思潮的出现并不是偶然的，它实际上是对本世纪初以来发生的一系列重大的社会历史事件所提出的问题的一份答卷。

西方马克思主义是在总结俄国十月革命胜利后，中欧、西欧所爆发的一系列革命失败的经验教训的基础上产生的。卢卡奇的《历史与阶级意识》、柯尔施的《马克思主义和哲学》、葛兰西的《狱中札记》各自从不同的角度进行了总结。进入30年代后，西方马克思主义的发展又获得了新的动力。一方面，马克思的《1844年经济学-哲学手稿》于1932年首次以德文发表，从而在西方思想界掀起了轩然大波，西方马克思主义者孜孜以求地从《手稿》中吸

取精神养料；另一方面，在20年代末到30年代初的资本主义经济危机之后，西方工业国家的无产阶级革命不但没有取得显著的进展，反倒出现了法西斯主义的兴盛。如何解释这种奇特的历史现象呢？在这个时期中出版的赖希的《法西斯主义的大众心理学》、布洛赫的《这个时代的遗产》、霍克海默尔的《独裁国家》、弗罗姆的《逃避自由》都致力于对法西斯主义现象的分析。在这些论著中，他们力图把马克思主义和精神分析方法结合起来，从而使西方马克思主义的发展走上新的轨道。到了50年代，新的冲击波又使西方马克思主义者陷入了困惑和思索之中。一个冲击波是苏共二十大。赫鲁晓夫所作的反斯大林的秘密报告披露了斯大林时期的不少真相，从而在西方世界引起了巨大的震动，西方国家共产党组织内的一大批知识分子党员都退了党，人们开始用怀疑的目光重新打量这片理想的国土。在苏共二十大所引起的“大地震”之后，马尔库塞出版了《苏联的马克思主义》、萨特发表了《辩证理性批判》、弗罗姆写出了《马克思关于人的概念》，对苏联社会主义模式和斯大林主义的现象作出了独到的分析。特别是在《辩证理性批判》中，萨特提出了用存在主义的人学来补充马克思主义的口号，这又使西方马克思主义的发展出现了新的转折。另一个冲击波是通过潜移默化的方式发生作用的，那就是战后科学技术的飞速发展和资本主义社会的相对稳定。一方面，科学技术的发展通过实证主义思潮的媒介，在意大利形成了一个“新实证主义的马克思主义”派别；另一方面，它激起了法兰克福学派的哲学家们的新的思考。在马尔库塞的《单面人》、哈贝马斯的《科学与技术即意识形态》和《晚期资本主义的合法化问题》中，以及在法国马克思主义者列斐伏尔的《日常生活批判》中，我们都发现了这方面思考的轨迹。

到了60年代，西方马克思主义又面临着新的挑战。如果说，1968年的“布拉格之春”和苏军入侵捷克又一次在西方引起了巨

大的震动的话,那末,1968年巴黎爆发的“五月风暴”又使主张“历史是无主体的过程”的结构主义的马克思主义者阿尔都塞陷入了苦苦的思索之中。

同样,70年代中期欧洲共产主义的兴起、80年代初波兰工人的罢工和苏军对阿富汗的入侵等等重大的社会历史事件都没有滑过西方马克思主义者的眼皮。西方马克思主义在其发展中之所以保持了顽强的生命力,之所以留下了一连串富于创造性和开拓性的理论著作,因为它从不使自己与现实生活绝缘。

(三) 西方马克思主义的理论热点

如前所述,从总体上看,西方马克思主义蕴涵着两种不同的,甚至对立的倾向:一种倾向致力于把马克思主义人本主义化,另一种倾向则致力于把马克思主义科学主义化。在第二次世界大战前,第一种倾向在西方马克思主义中独占鳌头;战后则出现了两种倾向互竞高下的多样化局面。在第一种倾向中,除了西方马克思主义的早期代表人物外,主要还有弗洛伊德主义的马克思主义和存在主义的马克思主义;在第二种倾向中,主要有新实证主义的马克思主义和结构主义的马克思主义。先从这些学派的名称上就可以看出,西方马克思主义不仅是在思考当代世界的重大现实问题中成长和发展起来的,同时也是在整个西方传统文化的熏陶下,特别是在现、当代西方哲学流派的直接影响下发展起来的。人们常常批评西方马克思主义者用各种资产阶级思潮去补充马克思主义,这种批评恰恰暴露出批评者的无知。把马克思主义与当代西方哲学的各种思潮给合起来,正表明研究者没有把马克思主义从人类文化发展的整个氛围中孤立出来。相反,那些热衷于把马克思主义与整个人类文化,特别是当代西方哲学对立起来的研究者究竟又为我们提供了哪些有份量的论著了呢?

考虑到西方马克思主义思潮内部存在着不同的倾向,我们不

能说西方马克思主义者有哪些共同的见解，而只能说他们思考了哪些共同的问题，换言之，只能说西方马克思主义有哪些理论上的热点。

1. 重视对马克思主义哲学的研究。

众所周知，马克思主义学说主要有三大组成部分：政治经济学、科学社会主义和哲学。比较起来，西方马克思主义者的研究重点始终落在哲学上。这在卢卡奇的《历史与阶级意识》中已见端倪，柯尔施的《马克思主义和哲学》更是直截了当地强调了哲学研究的极端重要性。法兰克福学派的马尔库塞、弗罗姆以及存在主义的马克思主义者列斐伏尔、萨特等人以《手稿》为根据，论证马克思主义首先是一种哲学。西方马克思主义者重视对马克思主义哲学的研究，这并不等于说，他们对马克思主义学说中的其它部分视若罔闻，事实上，好多学者，如柯尔施、哈贝马斯、阿尔都塞等对马克思的经济理论和科学社会主义的学说都有精深的研究，但不论研究什么问题，他们都要求有一种哲学的眼光。比如，阿尔都塞就要求人们用哲学的眼光去阅读《资本论》。正是由于重视对马克思主义哲学的研究，西方马克思主义者的著作大多具有深邃的理论眼光。

2. 重视对社会历史理论的研究。

西方马克思主义者不仅重视对马克思主义哲学的研究，而且他们几乎都主张把马克思主义哲学理解为一种社会历史理论。在这方面，卢卡奇、柯尔施、葛兰西的著作都开了先河，在西方马克思主义的后继者那里，这种倾向也表现得十分明显。法兰克福学派的成员把马克思主义哲学理解为社会批判理论；存在主义的马克思主义者则把人学作为哲学研究的基本出发点；在新实证主义的马克思主义者科莱蒂和结构主义的马克思主义者阿尔都塞那里，社会生产关系理论和社会生产关系再生产的理论成了他们思考其它哲学问题的基本出发点。西方马克思主义者之所以把自己的理

论思考的重点放在社会历史领域中,因为他们确信,马克思主义哲学的划时代贡献正是发生在这个领域中。

3. 重视对物化或异化问题的研究。

如果深入加以分析的话,就会发现,西方马克思主义者真正感兴趣的并不是一般的社会历史问题,而是在资本主义这一特殊的社会形态所存在的根本问题。这一问题就是资本主义社会普遍存在的物化或异化的现象。西方马克思主义者从不同的角度对这个问题进行了深入的探索。卢卡奇主要是从商品拜物教和物化的角度触及到异化主题的;弗罗姆主要是从个性心理上所受到的压抑来提出异化问题的;马尔库塞和哈贝马斯从科学技术的飞跃发展所带来的种种消极的因素的角度来论述异化主题;列斐伏尔则致力于揭示日常生活中出现的各种异化现象。在科莱蒂、阿尔都塞后期思想的发展中,同样也表现出对异化问题的关注。从这里可以看出马克思的《手稿》所产生的巨大而深远的影响。

4. 重视对历史辩证法的研究。

如何扬弃并克服资本主义社会的异化现象呢?西方马克思主义者一般都诉诸于马克思的辩证法。他们中间的不少人把马克思的辩证法理解为历史辩证法或主体-客体辩证法,而对恩格斯的自然辩证法则取否定态度。他们还进一步把历史辩证法的本质理解为总体性。认为异化在无产阶级群众的意识上造成的基本结果,是失去对资本主义社会的总的把握,因而只有总体性才能从根本上克服异化意识的局限性,使无产阶级群众获得自觉的阶级意识,从而在实践中致力于对资本主义社会的根本性的革命改造。

5. 重视对意识形态的研究。

当西方马克思主义者运用历史辩证法的中心范畴——总体性去分析社会现实时,他们反对第二国际的庸俗的经济决定论者只从经济关系一维去分析社会现实的片面做法,他们认为,社会现实总体主要是由三大部分组成的,即经济关系、国家和政治制度、意

意识形态。在西方发达国家中，意识形态起着特别重要的作用。如果说，葛兰西把意识形态领导权置于政治领导权之前，那末，阿尔都塞就干脆把人称为“意识形态动物”；如果说，弗罗姆把意识形态研究与无意识理论结合起来，从而大大深化了对主体性问题的研究，那末，哈贝马斯则把科学技术理解为意识形态，进一步深化了对资本主义社会的理解。

6. 重视对实践问题的研究。

既然历史辩证法的主体是人，那么人的实践活动就成了历史辩证法的真正的承担者。在西方马克思主义中，无论是人本主义的马克思主义者，还是科学主义的马克思主义者都十分重视实践问题。特别是卢卡奇，十分重视对实践的基本形式——劳动问题的研究。卢卡奇把劳动理解为因果性和目的性的统一，从而从新的高度形成了社会存在本体论，赋予马克思主义哲学以新的表现形式。西方马克思主义的实践本体论对旧的物质本体论的扬弃是理所当然的，它体现了马克思主义作为实践唯物主义的真精神。

（四）西方马克思主义的发展趋势

实践表明，西方马克思主义思潮在其发展中仍具有广阔的前景。一方面，当代世界面临的一些重大问题，如后工业社会问题、全球问题、生态问题等都成了它的新的研究对象；另一方面，把马克思主义与当代西方各种新思潮相融合的倾向仍在不断地扩张着，马克思主义与后结构主义、分析哲学和释义学的结合的趋向已明显地表现出来。此外，70年代初，马克思晚年人类学笔记的发表，也在西方马克思主义者中引起了广泛的兴趣。西方马克思主义者不但重视对西方社会的研究，而且也以同样的热情研究东方的亚细亚社会，以便深入认识东西方社会演化的不同路向。

从理论上说，卢卡奇晚年提出的社会存在本体论最值得引起我们的高度重视。本体论研究的复兴是本世纪哲学发展中最引人

注目的现象。在本世纪人本主义思潮的发展中，海德格尔的基本本体论产生了深远的影响，有趣的是，美国分析哲学家奎因也在50年代初提出了“本体论承诺”的重要思想。本体论研究的复兴表明了哲学思考的深入。对于这个伟大的复杂时代来说，首先要解决的并不是方法问题，技巧问题，而是基础理论的更新问题，是本体论的根本转换的问题。在卢卡奇的社会存在本体论中，我们听到了新哲学降临的脚步声。尽管还有许多问题尚有待于解决，但一条新的地平线已展现在我们的面前了。

第一章 西方马克思主义的 早期代表人物

当代马克思主义的研究专家们一般都认为,卢卡奇、柯尔施和葛兰西是西方马克思主义的早期代表人物。对这一见解人们可能提出两个疑问。第一个疑问是:卢卡奇是匈牙利人,为什么把他列为西方马克思主义的早期代表人物?这个问题是比较容易解答的。卢卡奇虽然是匈牙利人,但他长期在德国求学和生活,他的天才的、富于独创性的理论见解主要是在德国古典哲学大师和当代哲学大师的思想的熏陶下形成和发展起来的,他的不少理论著作是以德文的形式发表的,尤其是他于1923年以德文发表的《历史与阶级意识》被公认为是西方马克思主义的“圣经”,对西方马克思主义思潮的形成及发展产生了重大的、深远的影响。因此,卢卡奇虽然从30年代起一直到逝世为止主要工作、生活在苏联和匈牙利,人们仍然认为他是西方马克思主义的最重要的创始人。

第二个可能提出的疑问是:为什么不把德国著名的乌托邦马克思主义者恩斯特·布洛赫列为西方马克思主义的早期代表人物?对这个问题的解答具有某种尝试的性质。诚然,作为一个德国人,布洛赫比卢卡奇更多地受到德国传统思想文化的影响,并且,他在第一次世界大战期间已转向对马克思主义的研究,他的思想还对卢卡奇发生过深刻的影响,布洛赫甚至说,“《历史与阶级意识》的好多内容是卢卡奇首创的,但也有一些部分和观点是我们共同见解的表述,这些见解实际上是我在《乌托邦的精神》中提出的。我们的见解的一致已经到了这样的程度,以致很难说,‘这是我的

观点,这是你的观点”。”^① 尽管如此,由于布洛赫思想具有浓厚的宗教神秘主义的气息,他对西方马克思主义的早期发展并未产生决定性的影响。他的一些主要的著作是在第二次世界大战结束后,从美国回到东德莱比锡大学后陆续出版的。近几十年来,布洛赫的思想在西方引起了越来越多的重视,但西方的研究者们大多把他看作东德的最富独创性的马克思主义哲学家。因此,我们将把他的思想放在本书的第二部分,即“东欧‘新马克思主义’”部分进行讨论。

现在,让我们的思路重新回到西方马克思主义的三个早期代表人物的身上来。在俄国十月革命的鼓舞下,卢卡奇、柯尔施和葛兰西不仅以极大的热情各自投入到匈牙利、德国和意大利的共产主义运动中,并一度在党内担任了重要的领导职务,而且他们都善于及时总结革命失败的经验教训,并把它们上升到理论上,从而对马克思主义的学说作出了富有独创性的解释。以后的西方马克思主义者几乎都从这三位先行者的理论著作中汲取灵感和启示。

那末,以卢卡奇、柯尔施和葛兰西为代表的西方马克思主义的早期思想究竟有哪些基本特征呢?

第一,重视对马克思主义的黑格尔主义的来源的研究。如果说,卢卡奇和柯尔施直接从黑格尔主义的眼光来看待马克思主义的话,那末葛兰西则主要通过意大利的新黑格尔主义者克罗齐的目光来理解马克思主义。葛兰西还声称,他的学说中的一个主要概念“市民社会”就来自于黑格尔。因此,他们三个人的学说也通常被一些西方学者归到“黑格尔主义的马克思主义”的范畴中。

第二,重视对马克思主义的革命实践原理的研究。卢卡奇认为,历史并不在我们之外,相反,它正是由我们的行为构成的,“渴望总体性”也就是要诉诸革命实践,推翻资产阶级的统治;柯尔施

^① 引自W·赫德森《罗斯特·布洛赫的马克思主义哲学》,伦敦1982年英文版第38页。

始终把革命实践视为马克思主义的主导性原理之一；葛兰西则把马克思主义称之为“实践哲学”。但西方马克思主义的早期代表当时对实践概念的理解比较狭隘，基本上都局限在革命斗争上（如卢卡奇曾否定科学实验是实践活动），另外，也未对实践的基本形式——劳动进行深入的探讨。

第三，重视对意识形态问题的研究。卢卡奇、柯尔施和葛兰西都激烈地反对第二国际的正统马克思主义者所鼓吹的经济决定论，从而都十分强调人的意志、意识和意识形态的作用。卢卡奇强调无产阶级冲破物化意识的束缚，达到自觉的阶级意识的重要性；柯尔施把意识形态作为实在或社会的总体的一个有机组成部分；葛兰西则提出了意识形态-文化领导权问题。

第四，重视马克思的社会历史理论。卢卡奇、柯尔施和葛兰西都主张，马克思主义本质上是一种社会历史理论。因而他们程度不同地对恩格斯的自然辩证法和苏联马克思主义者的以自然观为基础的唯物辩证法抱有异议。在他们看来，马克思主义作为一种革命的学说，其焦点始终集中在社会历史问题上。柯尔施说：“马克思主义虽然无条件地承认，对所有的历史和人的事件来说，外部自然具有发生上的优先性，但其主要兴趣只是在历史和社会生活的现象与相互关系中。”^①葛兰西甚至把马克思主义称之为“绝对的历史主义”。这种理论上的偏向，就为以后的时代留下了一些亟待解决的问题，如人与自然关系，自然与社会关系等问题。

第五，重视对马克思的方法论的研究。卢卡奇和柯尔施都把马克思主义方法的实质理解为“总体性”，葛兰西虽然没有使用这一概念，但其学说中处处闪耀着“总体性”的影子。他主张“阵地战”，其前提就是把西方资产阶级国家视为一个总体的防御系统，他的“领导权”理论不过是“总体性”概念在政治上的对应物。卢卡

^① 柯尔施《关于马克思主义的三篇论文》，纽约1972年英文版第68页。

奇就明确表示，“渴望总体性”也就是渴望领导权。

上面我们分析了早期西方马克思主义思潮的基本特征，下面我们逐一考察卢卡奇、柯尔施和葛兰西的主要思想。

卢 卡 奇

乔治·卢卡奇(György Lukács 1885—1971)是匈牙利著名的哲学家、文学批评家和共产主义运动的领导者。他一生经历坎坷,著述丰富,思想深邃,是西方马克思主义者中最值得研究的重要人物。卢卡奇一生思想的演变大致可以划分为以下四个阶段^①:

(一) 前马克思主义的阶段(1885—1918)

卢卡奇出生在布达佩斯一个富有的匈牙利-犹太血统的家庭里,他的父亲是一个能干的银行家,1901年被授予匈牙利贵族的称号。卢卡奇从小受到良好的教育,1902年从布达佩斯文科中学毕业后,进入布达佩斯大学学习法律和国民经济学,1906年在科罗茨瓦获法学博士学位。此时,卢卡奇的兴趣渐渐转向文学艺术和哲学,1909年,他从布达佩斯大学获得了哲学博士学位。其间,他数次赴德国柏林大学等处,从事哲学和文学艺术史的研究;从1912年到1917年,他一直生活在德国海德堡。这使他不仅有机会深入地钻研了德国古典哲学大师的著作,领会了存在主义的先驱克尔凯郭尔和陀斯妥也夫斯基思想的真谛,而且和那些活着的著名大师——胡塞尔、马克思·韦伯、席美尔、狄尔泰、李凯尔特、文德尔班、拉斯克、恩斯特·布洛赫等人的思想进行了广泛的接触。所有这

^① 参阅R·A·戈尔曼主编的《新马克思主义传记辞典》,格林伍德出版社1985年英文版第267页。T·鲍托姆主编的《马克思主义思想辞典》(牛津1983年英文本)则把卢卡奇的马克思主义思想的发展划分为五个阶段(见该书第291—292页)。比较起来,戈尔曼的划分更全面,更合乎情理,故本书采用之。

些都为卢卡奇的创造性理论思维提供了坚实的基础^①。1914年，卢卡奇在海德堡与叶莲娜·格拉本科结了婚。第一次世界大战爆发后，他密切注视国际局势的发展。在俄国十月革命的推动下，匈牙利也爆发了革命。1917年，卢卡奇回到匈牙利。1918年11月，匈牙利共产党成立，同年12月，卢卡奇加入了匈牙利共产党。从此以后，他的思想历程发生了重大的转折。

在这个时期中，卢卡奇出版的主要著作有《心灵与形式》(1910)、《现代戏剧发展史》(1911)、《审美文化》(1913)、《小说理论》(1916)等。

(二) 救世主式的、“左”的马克思主义的阶段(1919—1929)。

匈牙利苏维埃共和国于1919年3月成立，同年8月失败。期间，卢卡奇担任了文化和教育方面的人民委员，他大胆起用新人，积极推进新文化的建设。革命失败后，他于1919年10月流亡到维也纳。当时的维也纳，汇集了来自波兰、匈牙利、意大利、法国、德国等国的不少政治流亡者，成了国际共产主义运动中极“左”思潮的一个中心。主要由波兰、匈牙利和奥地利的流亡者创办起来的刊物《共产主义》成了鼓吹“左”的马克思主义的喉舌，卢卡奇当时是这家刊物的一个主要领导人和撰稿人。列宁曾尖锐地批评了卢卡奇和《共产主义》杂志所坚持的这种救世主式的、“左”的马克思主义，这对卢卡奇的触动很大，促使他对列宁的思想进行透彻的研究。

1928年，卢卡奇化名“勃鲁姆”，替匈牙利共产党起草了著名的政治纲领——“勃鲁姆提纲”(Blum Theses)。这一提纲总结了匈牙利党内兰特劳一派在非法条件下开展党的工作的正确的政策，主张匈牙利不能直接过渡到无产阶级专政的国家形式，而只能

^① 卢卡奇自己指出，他在中学时期已开始读马克思的著作，1908年，他研究了《资本论》，但他承认，他当时主要是通过席美尔和马克思·韦伯的“眼镜”去看马克思的著作的。参见《历史与阶级意识》麻省理工学院出版社1971年英文本第1x页。

先建立起类似于列宁在1905年说的那种工农民主专政。这表明，卢卡奇正在逐步摆脱“左”的共产主义思潮的影响，回到对现实问题的冷静的思考上来。可是，“勃鲁姆提纲”一提出，就在匈牙利共产党内和共产国际内遭到了严厉的批判。卢卡奇为了继续留在党内，违心地作了自我批评，同时，下决心离开政治舞台，对马克思主义的理论进行深入的研究。

在这个时期中，卢卡奇出版的主要著作是《历史与阶级意识》(1923)和《列宁：对他的思想的一致性的一个研究》(1924)。

(三) 斯大林主义阶段(1930—1945)

从1930—1931年的一段时间中，卢卡奇在莫斯科的马克思恩格斯研究院工作，认真研读了当时还未发表的马克思的重要的早期著作《1844年经济学-哲学手稿》。这对他以后思想的发展产生了巨大的影响，正如他后来所说：“在阅读马克思手稿的过程中，《历史与阶级意识》中所有的唯心主义偏见都被扫到一边去了。”^①之后，卢卡奇又回到柏林，从事文学批评方面的研究工作。1933年，希特勒执政后，他再度去莫斯科，一直呆到第二次世界大战结束。卢卡奇与斯大林主义的关系是很微妙的^②。一方面，他支持斯大林反希特勒的斗争，支持斯大林对普列汉诺夫、托洛茨基和布哈林思想的批判及他对列宁的社会主义可以在一国首先取得胜利的理论的捍卫；另一方面，他又对斯大林搞个人迷信，搞清洗运动，对德国古典哲学取敌视态度等做法十分不满。1941年，在清洗运动进入尾声时，卢卡奇也曾因涉嫌坐过监狱。

在这个时期中，他埋头进行理论研究，写下了大量手稿。主要

① 《历史与阶级意识》，第xxxvi页。

② L·哥德曼主张把卢卡奇的思想划分为“前莫斯科时期”和“后莫斯科时期”，认为卢卡奇于1933年前写的著作都是有理论价值的，1933年后，他与斯大林主义认同，此后发表的著作就没有多大的意义了。（参见M·埃文斯《罗歇·哥德曼思想入门》，哈维斯托出版社1981年英文版第14—15页）显然，这种把卢卡奇的思想截然分为两半，否定其思想发展连续性的见解是不正确的。

有《青年黑格尔》^①、《歌德和他的时代》、《托玛斯·曼》、《存在主义还是马克思主义?》、《理性的毁灭》等。在这些著作中,特别可以看到列宁的哲学思想对他产生的重大影响。

(四)、批评的、更新的马克思主义时期(1945—1971)中

战后,卢卡奇回到匈牙利,在布达佩斯大学任哲学、美学教授,并当选为匈牙利科学院院士。卢卡奇在苏联写下的一些著作相继问世,他还积极参加政治上、文化上的活动,创办并主编了文化月刊《论坛》。1949年,他遭到党内意识形态专家的猛烈批评,主要指责他在重新宣传早已在“勃鲁姆提纲”中提出的人民民主的观点。1953年,斯大林去世后,卢卡奇开始批判斯大林主义的错误。1956年10月,匈牙利发生政变,卢卡奇出任纳吉政府的文化部长。纳吉政府失败后,他在罗马尼亚短期停留后于1957年夏回到匈牙利,直到1967年,他才被重新接纳为匈牙利社会主义工人党党员。1971年,卢卡奇死于癌症,享年八十六岁。在这个时期中,他以批判的目光重新审视了自己的整个理论研究生涯,结合国际国内革命实践的经验教训,写出了两部创造性的巨著——《审美特征》(1963)和《社会存在本体论》(1971)。

卢卡奇逝世后,东西方国家都出现了重新研究、评价他的思想的热潮。在1981年纪念他逝世十周年和1985年纪念他诞生一百周年的活动中,匈牙利社会主义工人党和政府对他的实践活动和理论活动进行了高度的评价,特别赞扬了他在马克思主义理论研究方面所作出的卓越的贡献。毫无疑问,卢卡奇是本世纪最有影响的思想家之一。我们下面主要介绍、分析他的四部重要著作:《历史与阶级意识》、《存在主义还是马克思主义?》、《青年黑格尔》和《社会存在本体论》。这四部著作大致上勾勒出卢卡奇对马克思主义的创造性研究成果及他的哲学观所经历的变化。

^① 这部著作使卢卡奇又从苏联科学院获得了哲学博士学位。

一、《历史与阶级意识》(1923)

《历史与阶级意识》是一本论文集,收入了卢卡奇从1919年到1922年写下的八篇论文。这些论文按目录排列如下:《什么是正统的马克思主义?》(1919)、《罗莎·卢森堡的马克思主义》(1921)、《阶级意识》(1920)、《物化和无产阶级意识》^①、《历史唯物主义的变化着的功能》(1919)、《合法性和非法性》(1920)、《对罗莎·卢森堡的“俄国革命批判”的批判性考察》(1922)、《关于组织问题的一种方法论》(1922)。其中《物化和无产阶级意识》一文篇幅最大,在内容上也最为重要。

1968年,《历史与阶级意识》出了第二版,收进了卢卡奇于1967年3月写下的长篇“序言”。在这一“序言”中,卢卡奇以批判的眼光重新审视了全书的基本观点,得出了一些与早期见解不同的结论。

《历史与阶级意识》主要论述到下面这些基本问题。

(一) 马克思主义是一种社会理论

《历史与阶级意识》是青年卢卡奇结合当时的革命斗争的实践,系统地研究马克思主义学说的一个结晶。他对马克思主义的理解构成了全书思考的起点。

在“再版序言”中,他告诉我们,在当时写这本书时,他受到一种普遍流行的倾向的影响:“我指的是那种把马克思主义完全看作是一种社会理论、社会哲学,从而忽视或否定它也是一种自然理论的倾向。”^②这一倾向成了卢卡奇思考并解答一切理论问题的

^① 这篇论文未注明出版时间,说明它是《历史与阶级意识》一书中唯一的以前未被发表过的论文。据推断,它写于1922年。

^② 《历史与阶级意识》,第xvi页。

前提。

从马克思主义是一种社会理论的基本见解出发，他引申出下述结论：

第一，恩格斯的自然辩证法是对辩证法理论的一种误解。在《什么是正统的马克思主义？》一文中，卢卡奇谈到辩证法时指出：“最为重要的是认识到，这种方法在这里仅限于历史和社会领域。从恩格斯对辩证法的说明中所产生的误解，主要可归之于这样一个事实，即恩格斯追随黑格尔的错误引导，把这种方法扩展并应用到自然中。可是，辩证法的最为关键的决定因素是，主体和客体的交互作用，理论和实践的统一，现实中的历史性变化作为思想变化的根本原因构成范畴的基础等等，这些因素在我们关于自然的知识中是没有的。”^①

在卢卡奇看来，马克思主义既然是一种社会理论，马克思主义的辩证法就只能是一种旨在改变现实的“社会辩证法”（the dialectics of society）。至于“自然辩证法”（the dialectics of nature），它撇开人的主体性和社会活动去讨论自然界本身的运动发展规律，必然淹没马克思主义辩证法的实践本性的革命本性。

第二，自然是一个社会范畴。在否定恩格斯的自然辩证法理论的同时，卢卡奇又从马克思主义是一种社会理论的基本见解出发，对自然这一概念的含义，对自然与社会的关系作出了新的说明。在《历史与阶级意识》中，他反复重申，“自然是一个社会范畴。”^②

这句话到底是什么意思呢？一方面，它强调，在任何给定的社会发展阶段，自然的形式、内容、范围和它的客观性都受到相应的社会条件的制约，受到人与自然关系的制约；另一方面，它也主张，

① 《历史与阶级意识》，第24页注6。

② 同上书，第130、234页。

人们关于自然的知识的增长本质上是一种社会现象，因而这方面的知识不应归属于自然辩证法，而应归属于社会辩证法。归根结蒂，人们对任何历史时期的自然的考察都是这基于一定的社会的经济结构之上的，因而问题的答案只能在历史唯物主义的领域内去寻找。

第三，“历史唯物主义只是资本主义社会的自我知识。”^①在卢卡奇看来，马克思主义的历史唯物主义不能简单地照搬到对以前的社会形态的分析中去，它的最重要的功能是揭示资本主义社会的运动规律，以便指导无产阶级在革命斗争的实践中对资本主义社会进行彻底的改造。毋庸讳言，人们对自然的考察也不能满足于科学上的泛泛而论，而必须在资本主义社会的历史背景中，阐明人与自然关系的特殊含义。

从上面的论述可知，卢卡奇不仅把马克思主义归结为一种社会理论，而且进一步把它归结为分析资本主义社会的经济结构的特殊的社会理论。这一归结引导卢卡奇对资本主义社会的本质特征进行了深入的剖析，但也使他对自然及自然辩证法问题下了简单的断语。这些断语鲜明地暴露了卢卡奇这一时期理论的主观主义倾向。在“再版序言”中，他对自己早年否定自然辩证法的见解进行了批评，从一般本体论的角度上强调了自然是社会，从而也是历史唯物主义理论的基本前提，重新认可了恩格斯的自然辩证法理论在马克思主义学说中的地位和作用。

（二）物化是资本主义社会的普遍现象

如前所述，既然卢卡奇把马克思主义视为主要是研究资本主义社会的社会理论，那末，他又是如何运用马克思主义的观点来分析资本主义社会的呢？

① 《历史与阶级意识》，第231页。

卢卡奇认为,在资本主义社会中,最重要、最基本的现象是“物化”(reification)。这个概念主要是在马克思关于“商品拜物教”观念的影响下提出的,它最初出现于卢卡奇在1919年写的《什么是正统的马克思主义?》一文中。在该文中,当他叙述到资本主义经济形式的拜物教特征时,提到了“人的关系的物化”^①。在1920年写的《阶级意识》一文中,他比较深入地论述了物化这一主题。他写道:“无产阶级作为资本主义的产物,必然隶属于它的创造者的生存模式。这一生存模式就是非人性和物化。”^②在这里,物化被看作资本主义生存方式的本质特征,卢卡奇还进一步探讨了“物化意识”(reified consciousness)的种种表现。在1922年写的《物化和无产阶级意识》一文中,卢卡奇全面地论述了物化问题。他在物化问题上的见解主要可以概括如下:

第一,物化是资本主义社会的普遍的必然的现象。

卢卡奇在谈到物化问题时说:“我们的目的是把物化理解为构成资本主义社会这一整体的一个普遍的现象。”^③又说:“物化是生活在资本主义社会中的每一个人的必然的、直接的现实。”^④这两段论述告诉我们,在资本主义社会中,物化既不是偶尔有之的现象,也不是专对无产阶级一个阶级而言的,物化是整个资本主义社会及生活于其中的人必然遭遇到的现实。

物化现象的普遍性和必然性是由资本主义社会特有的经济形式所决定的。资本主义社会表现为商品的巨大堆积,商品形式的奥秘在于,它把人们劳动的社会性质反映成劳动产品的物的性质,于是,人与人之间的关系采取了物与物之间关系的虚幻的形式,换言之,它被物化了。人们突然发现自己面对着一个异己的物的世

① 《历史与阶级意识》,第6页。

② 同上书,第76页。

③ 同上书,第220页注22。

④ 同上书,第197页。

界，这个世界与自己相对峙并压抑着自己。商品拜物教正是在普遍的物化现象的基础上产生出来的，所以，卢卡奇说：“商品拜物教是我们时代，即现代资本主义时代的特殊的问题。”^①

第二，物化的具体表现。

人与人之间关系的物化具体表现在以下三个方面。首先，它使人屈从于狭隘的分工范围，把整个社会生活分解为一块块碎片。在资本主义社会内，随着劳动分工和商品交换的发展，人们的职业愈益专门化，他们的生活也被局限在一个愈来愈小的圈子中，其结果是使人们的目光留恋于周围发生的局部的事情上，失去了对整个社会的理解力和批判力。正如卢卡奇所说：“技能的专门化导致了对整体的每一个想象的破坏。”^②其次，它使现实（活生生的历史过程）物化、僵硬化和机械化了，在资本主义社会里，人们对物（商品）的追求使他们的目光变得愈来愈近视，他们面对的现实似乎不是历史运动的过程，而是物和一个个孤立的事实的堆积。总之，过去支配现在，死的统治活的，人们拘执于眼前的物的关系，忽视了对前途和未来的思考。再次，它使无产阶级在劳动过程中客体化、对象化了，从而丧失了自己的主体性和创造性。在劳动中，劳动者成了转动着的机械系统的一个组成部分：“当世界变得机械化的时候，它的主体，人也必然地被机械化了。”^③

第三，物化意识的形成及其危害。

既然物化是资本主义社会存在的普遍的、必然的现象，这一现象也必然在人们的观念中反映出来，这就是卢卡奇说的“物化意识”或“物化思想”（reified thought）。

他说：“物化意识必定会无希望地陷入到粗糙的经验主义（crude empiricism）和抽象的乌托邦主义（abstract utopianism）”

① 《历史与阶级意识》，第 84 页。

② 同上书，第 103 页。

③ 同上书，第 40 页。

这两个极端中。”^①所谓“粗糙的经验主义”，也就是说，意识成了它自己必须顺从而从来不能加以控制的客观法则的消极的观察者。在这里，物、事实、法则的力量被无限夸大了，人或主体则成了可有可无的东西。所谓“抽象的乌托邦主义”则滑向另一个极端，一方面，它不主张社会革命，而是寄希望于个人伦理水平的提高来实现社会主义，其目光完全停留在个人和社会的局部现象上；另一方面，它无限夸大主体的力量，相信奇迹会改变一切。乍看上去，它似乎极端蔑视客观法则的力量，实际上，正是在客观法则的重压下，主体意识茫然失措地表现自己。这两个极端看起来是正相反对的，实际上，“它们经常是一起出现的，它们之间有一种内在的联系。”^②

在“再版序言”中，卢卡奇回忆说，他当时是把物化作为异化(alienation)的同义词来使用的，然而，两者虽然密切相关，但从社会内涵和概念上来分析，都是不一致的。物化从属于客体化(objectification)，它本身不过是一种中性的现象，比如在任何实践活动中，都伴有客体化现象的发生。“只有当客体化的形式在社会中获得了使人的本质与他的存在相冲突的功能，只有当人的本性被压抑、变形和伤残时，我们才能谈到异化的客观的社会条件，谈到作为不可抗拒的结果的内在异化的全部主观标志。”^③由于卢卡奇没有把异化与物化、客观化严格区别开来，所以，他既不可能揭示造成异化的根源，又不可能找到消除异化的道路。他的异化理论后来被唯心主义思想家海德格尔等所利用，决不是偶然的。

① 《历史与阶级的意识》第77页。

② 同上书，第77页。

③ 同上书，第xxiv页。

(三) “渴望总体性”

如何冲破物化意识的束缚，唤起无产阶级创造历史的主动性和巨大的热情呢？卢卡奇强调，在思维方法上，必须先有一个根本性的转折，这就是说，要回到马克思的方法上去。他认为，马克思的辩证方法的核心是“总体性”(totality)：“总体性的范畴，整体对部分的无所不在的优先性，是马克思从黑格尔那里接受过来，而又卓越地把它转变为一个全新的科学的基础的方法论的实质。”^①

卢卡奇的总体性理论的主要内容可以概括如下：

第一，总体性范畴是具体的，它是“现实的概念复制品”(the conaptual reproduction of reality)^②。卢卡奇的这一见解主要来自黑格尔。他认为，黑格尔在《精神现象学》和《逻辑学》中倡导的是一种新的“具体概念的逻辑”，亦即“总体性的逻辑”(the logic of totality)^③。

基于这样的见解，卢卡奇也常把总体性称作“具体的总体性”(concrete totality)。他说：“具体的总体性是支配现实的范畴。”^④这就告诉我们，卢卡奇的总体性范畴是专门用来指称社会现实，尤其是资本主义社会的社会现实的，决不能站在社会现实之外去索解他的总体性范畴。所以，他说，总体性即是“被视为一个过程的社会整体”^⑤。

第二，总体并不排斥部分的多样性，但总体总是优先于部分。卢卡奇说：“我们重申：总体性的范畴并不把它的各种要素归结为

① 《历史与阶级意识》，第 27 页。

② 同上书，第 8 页。

③ 同上书，第 142 页。

④ 同上书，第 10 页。

⑤ 同上书，第 22 页。

一个无差别的统一体。”^①总体是具体的，而不是抽象的，因而它不但不排斥部分的多样性，反而以多样性为自己的前提。

如前所述，在物化意识的笼罩下，人们常常只见树木，不见森林；只见部分，不见总体。所以，重要的是强调总体的压倒一切的优先性：“只有把社会生活的孤立的事实看作历史过程的各个方面，并把它们综合进一个总体的时候，事实的知识才有希望成为现实的知识。”^②在卢卡奇看来，马克思的辩证法在科学中所实现的革命主要体现在对总体的优先性的强调上。正是凭借总体的方法，马克思穿破了物化意识的浓雾，洞见了资本主义社会的整个现实。

可是，在工人运动中产生的经济宿命论，作为物化意识的表现形式之一，却片面地强调社会现实(总体)中经济因素(部分)的优先性。卢卡奇认为，这种对经济因素，特别是对经济运动法则的片面强调，必然钝化无产阶级对整个资本主义社会现实的洞察力和批判力，消解无产阶级的革命性和主体性。因此，他这样写道：“构成马克思主义和资产阶级思想之间的决定性区别的，不是历史解释中经济动机的优先性，而是总体性的观点。”^③只有马克思的总体的方法才能使无产阶级超越单纯经济主义的视野，达到对资本主义社会的整体上的把握。

第三，总体性范畴所指称的现实是一个动态性的社会发展过程。如果说，物化意识力图把现实理解为一些不变的、孤立的事实的堆积的话，那末，总体性的方法则强调现实是一个不断向前发展的过程：“只有总体性的辩证的概念能够使我们把现实理解为一个社会过程。”^④卢卡奇还进一步强调，历史过程并不在我们之外，恰

① 《历史与阶级意识》，第12页。

② 同上书，第8页。

③ 同上书，第27页。

④ 同上书，第13页。

恰相反，它正是由我们的行动构成的。人不是历史过程的消极旁观者，而是它的积极的参与者。正是在这个意义上，他说：“保持对总体性的渴望，也就是说，行动在客观上要指向总体的转变。”^① 易言之，要用革命斗争来推动整个资本主义社会现实的改变。

第四，渴望总体性也就是渴望领导权。研究卢卡奇的不少论者都未深入探究他的总体理论与领导权 (hegemony) 理论之间的内在联系。事实上，领导权的概念正是社会现实总体性的最高表现。无产阶级要从总体上把握资本主义社会，就必须对资产阶级的领导权，这一社会总体的化身获得清醒的批判意识，因为“资产阶级领导权确实包括了社会总体，它力图按自己的利益来组织整个社会。”^② 要言之，渴望总体性也就是渴望夺取资产阶级的领导权。

卢卡奇的总体理论对他同时代的和以后的西方马克思主义者产生了深远的影响。可是，在“再版前言”中，他却作了自我批评，认为把总体性的优先性凌驾于经济的优先性之上，是对马克思主义辩证法所作的黑格尔式的曲解。确实，卢卡奇的总体理论，作为他的唯心主义的主-客体辩证法的一个组成部分，也是黑格尔化的。

(四) 无产阶级：主体与客体的统一体

在明白了社会历史进程是一个有机的总体这一点之后，卢卡奇又进一步追问道：谁最有资格来充分地领悟这一总体呢？他回答说：“现实仅仅作为一个总体时才能被理解和领悟，而仅仅只有一个本身是总体的主体才有能力加以领悟。”^③ 这是不是说，存在着两个总体呢？其实并不，这是一而二，二而一的事情。作为社会历史进程的总体是唯一的，但从黑格尔的实体即主体的见解可知，它同时又是主体，它能自己认识自己，自己领悟自己。从被认识的角

① 《历史与阶级意识》，第 175 页。

② 同上书，第 65 页。

③ 同上书，第 39 页。

度去看社会,社会就是一个“被认识的总体”(the totality to be known);从它能自己认识自己的角度来看,社会又可以说是一个“能认识的总体”(the knowable totality)。

那么,在社会历史进程内部,究竟由哪一个因子来充当大脑的作用,从而使总体获得对自己的认识或自我意识呢?这个因子是不是生活在社会中的“个人”呢?显然不是。卢卡奇说,“从个人通往总体的道路是没有的。”^①那些强调个人的主体性的人只能退回到康德那里去。那么,这个有资格领悟总体的因子到底是谁呢?卢卡奇写道:“只有阶级才能积极地领悟社会现实并整个儿地把它加以转变。”^②这里说的阶级也就是指无产阶级。

在卢卡奇看来,无产阶级是社会和历史演进过程中的“同一的主-客体”(the identical subject-object)。说无产阶级是“客体”,因为它是整个社会历史进程,特别是大工业生产的产物;说它是“主体”,因为只有它才有资格充当整个社会现实的认识者和改变者。所以卢卡奇说,“这个同一的主-客体;这个行动的主体;这个发生中的‘我们’;就是无产阶级。”^③

可是,无产者的自发意识处在物化意识的重压下是不可能领悟社会现实总体的,只有自觉的阶级意识”(class consciousness)才能领悟这个总体,并在实践中把它加以改变:“意识(无产阶级的实践的阶级意识)是构成那个变化过程的必要的、不可或缺的组成部分。”^④也只有自觉的“阶级意识”才能真正使无产阶级成为“同一的主-客体”,肩负起认识并改造社会的重任。卢卡奇还强调,党的无产阶级阶级意识的真正的承担者。

在“再版序言”中,卢卡奇对自己早年的把无产阶级理解为“同

① 《历史与阶级意识》,第28页。

② 同上书,第39页。

③ 同上书,第149页。

④ 同上书,第204页。

一的主-客体”的见解进行了自我批评，认为这种表述方式还纯粹是黑格尔式的，“并不是克服唯心主义结构的唯物主义的产物。”^①同样是肯定无产阶级的历史主动性，卢卡奇的论述同马克思主义大相径庭。马克思主义是从生产力和生产关系矛盾运动的必然规律、从无产阶级的经济地位来阐述无产阶级的历史使命的，而卢卡奇则是从人的自我意识和自我觉醒出发来加以论证的。

（五）革命实践：社会现实的改变者

在《历史与阶级意识》中，实践概念占有中心的地位，它的主要含义如下：

第一，实践主要指的是无产阶级的革命斗争。卢卡奇认为，马克思主义是一种社会革命的理论，因此，马克思所讲的实践亦即无产阶级的革命行动。他强调，无产阶级在达到自觉的阶级意识后，还必须诉诸行动，诉诸革命实践，以便从根本上改变社会现实。

正是基于这样的观点，卢卡奇对恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》^②一书中提出的“实践即实验和工业”的见解进行了非难。他写道：“恩格斯的最深的误解在于他的关于工业和科学实验的行为构成辩证的、哲学意义的实践的信念。”^③

第二，实践和理论统一在历史进程的转变中。卢卡奇说：“一个总体化观点的破坏会中断理论和实践的统一。”^④从总体的观点看来，历史发展进程及其它的转变体现在理论和实践的辩证关系中，因为历史活动是由人的目的性活动构成的，这些活动正是思维和存在、理论和实践的统一。

从这样的见解出发，卢卡奇抨击了反映论的观点，认为这一观

① 《历史与阶级意识》，第 xxiii 页。

② 同上书，第 132 页。

③ 同上书，第 39 页。

点割裂了思维与存在、理论与实践的关系。事实上，思维与存在、理论与实践是社会历史进程的同等重要的侧面，不存在前者反映后者的问题。思维和理论并不是实在的消极的反映者，它们同样参与历史的创造，参与对实在中尚未产生的新东西的创造：“当生成的真理是需加以创造但还未诞生的将来时，当它作为新东西尚居留在将被实现（由于我们意识的帮助）的倾向性中时，思维是否反映的问题就显得毫无意义。实在的确是思维正确性的标准。但它还不存在，它正生成着，而要生成，就需要思维的参加。”^①

第三，实践是总体的转变者。卢卡奇说，“……渴望总体性，也就是说，行动在客观上要朝着总体的转变。”^② 在无产阶级的革命斗争中，判断一种实践活动是正确的还是错误的，全看它在总体的转变（即夺取资产阶级国家领导权）的过程中所起的作用如何。物化意识的根本危害正在于掩蔽革命实践活动与总体转变之间的内在联系，从而把实践的目的局限在一些局部的、低层次的问题上。只有阶级意识才能把实践活动导向总体的转变，正是在这个意义上，卢卡奇说：“一个行动在功能上是否正确或错误，归根结蒂取决于无产阶级阶级意识的发展。”^③

在“再版序言”中，卢卡奇对早年的实践观进行了自我批评。一方面批评了它的狭隘性和激进性，认为它具有救世主式的乌托邦主义的倾向；另一方面批评了它的宽泛性，没有抓住实践的基本形式——劳动深入开掘下去。卢卡奇说：“我没有认识到，如果不以真正的实践为基础，不以作为其原始形式和模型的劳动为基础，过分夸张实践概念总会导致它的反面：重新陷入唯心主义的冥想之中。”^④

① 《历史与阶级意识》，第204页。

② 同上书，第175页。

③ 同上书，第199页。

④ 同上书，第xviii页。

综上所述，卢卡奇在其《历史与阶级意识》中主要是提出了这样一种“马克思主义”：它以抽象的人作为历史的主体，以主体及由主体构成的客体之间的相互作用作为历史的根本动力，历史发展的目标是实现主体与客体的同一。无产阶级的历史地位不在于它是先进生产力的代表，而在于它是社会总体的代表，提供了主体和客体的同一。无产阶级和人类的解放的根本问题不在于推翻剥削制度，而在于把握“总体意识”以克服“物化意识”。这种“马克思主义”的哲学倾向，是与他在政治上早就被列宁批评过的极左倾向相一致的。在20世纪的历史背景下，这种极左倾向是被当时欧洲革命的暂时失败而摧残得发狂的小资产阶级情绪的反映。

二、《青年黑格尔》(1948)

这是卢卡奇一生哲学思想发展中的一部重要的著作。它是作者在苏联马克思恩格斯研究院工作期间写下的博士论文，完稿于1938年秋天。由于第二次世界大战的爆发，这部书的手稿延至1948年才正式出版。在出版前，卢卡奇重新修改并校订了这份十年前写下的手稿。

这本书的写作并不是内心一时冲动的产物，而是作者对哲学史和哲学现状长期思索的结果。在“导论”中，卢卡奇开宗明义地指出：“在马克思主义哲学史中，德国古典哲学的起源和发展史是一个重要的但尚未解决的难题。”^①在德国古典哲学中，黑格尔的哲学不仅具有集大成的性质，而且与马克思主义学说的诞生有着直接的联系。

可是，在黑格尔逝世后，他的学说中的许多有价值的东西却被埋没了。在叔本华和某些新康德主义者那里，黑格尔成了“一条死

① 卢卡奇《青年黑格尔》，麻省理工学院出版社1976年英文版第xiv页。

狗”，他的辩证法则成了神经错乱的胡说八道。本世纪初，当资本主义的发展进入帝国主义的阶段，对黑格尔学说的研究又出现了复兴的局面，这主要表现在某些新康德主义者和新黑格尔主义者的著作中。然而，在卢卡奇看来，这种复兴一开始就带有两种不正确的倾向：一种倾向是“把德国古典哲学的整个发展归结到康德的水平上。”实际上贬低了黑格尔哲学的历史地位^①。这尤其表现在新黑格尔主义者格洛克纳的著作中；另一种倾向是把黑格尔的学说，特别是他的辩证法思想神秘化、非理性化。这一倾向最典型地表现在新黑格尔主义者克洛纳的著作中，其源头则是生命哲学的代表人物之一狄尔泰在1906年出版的那本论青年黑格尔的小册子。

这样一来，问题的焦点就集中到对青年黑格尔及其辩证法思想的评价上。卢卡奇认为，所有这些思想家都忽视了青年黑格尔的经济思想，忽视了他的经济思想和辩证法思想之间的内在联系。而这正是黑格尔学说乃至整个德国古典哲学最伟大的理论贡献之所在。卢卡奇说，黑格尔“是试图认真地把握英国工业革命的唯一德国思想家；也是在古典英国经济学的问题和哲学及辩证法之间建立联系的唯一的人。”^②

卢卡奇之所以要写《青年黑格尔》，并把该书的副标题定为“对辩证法与经济学关系的研究”，目的正是为了揭示出黑格尔学说中这最有价值的一面，从而沿着马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中的思路，把整个德国古典哲学的研究提高到一个崭新的水平上。

《青年黑格尔》全书由四个部分构成，分别论述了青年黑格尔思想发展的四个不同的时期，在每个时期中都突出了青年黑格尔思考的中心问题：

① 《青年黑格尔》，第 xvii 页。

② 《青年黑格尔》，第 xxvi 页。

（一）“实证性”概念的提出

卢卡奇考察的青年黑格尔思想发展的第一个阶段是伯尔尼阶段（1793—1796）。他告诉我们：“在黑格尔的伯尔尼时期的著作中，真正重要的中心问题是‘实证的’宗教的问题，尤其是‘实证的’基督教的问题。”^①

黑格尔在这个时期中经常使用的“实证性”（positivity）概念到底是什么意思呢？黑格尔说：“一种实证的信仰是一个宗教命题的体系，这些命题之所以适合于我们，因为它们是通过一个我们不能加以嘲弄的权威向我们讲授的。这一概念首先蕴含着一个宗教命题或真理的体系，这些命题或真理是独立于我们自己的见解之外的，但我们必须把它们认作真理加以把握，即使没有人理解它们，甚至没有人把它们作为真理，然而它们仍然是真理。人们经常说这些真理是客观真理，需要它们是因为它们会变成主观真理，成为我们的真理。”^②

卢卡奇引证了黑格尔的这段重要的论述，强调在黑格尔那里，实证性的基本含义是“主体的道德自律的中止”^③。也就是说，人作为主体丧失了自己的独立思考能力、意志自由和尊严，屈从于一种外在的强制的信仰。这种信仰作为一种客观的、不容违背的精神力量与主体相对峙。

在卢卡奇看来，黑格尔主要把实证性概念引入到对宗教的分析批判中。当然，黑格尔并没有把实证性作为一切宗教的一切历史形态所共有的特征。实证性本身也是一个历史概念，它主要是对近代宗教而言的。古代宗教（如古希腊的宗教）并不把教义强加

① 《青年黑格尔》，第18页。

② 诺尔编《黑格尔早期神学著作》，图宾根1907年德文版第233页。

③ 《青年黑格尔》，第18页。

于人,因而是充分肯定人的自由和尊严的。黑格尔认为,这样的宗教并不具有实证性。随着财富的积累和贵族阶级的形成,随着古代社会民主精神的消褪和个体自由的丧失,宗教也经历了根本性的蜕变。近代宗教的共同特征是实证性。教会的巨大势力和教义的独断性及对个人理性与自由的压抑,是实证的宗教的基本特征,这尤其表现在近代基督教中。

卢卡奇认为,青年黑格尔提出的实证性概念具有极为重要的理论意义和现实意义。首先,实证性作为一种僵死的、无生命的客观性与主体相对立,这里蕴含着主客体关系辩证法的萌芽。黑格尔把实证性概念引入到对宗教,特别是对宗教道德的分析中,这表明他的辩证法思想一开始就不是一种空洞的形式或游戏,而是具有丰富的社会历史内涵的。其次,近代宗教和道德观念所具有的实证性,近代人的自由和尊严的丧失并不是偶然的现象,而是人的社会行为发展的必然结果。正如卢卡奇所说,“实证性决不是某种从外部引入到人类历史中去的東西。”^①第三,黑格尔力图揭示出基督教的实证性形成过程中的社会历史条件的变化。伯尔尼时期的黑格尔还不能对社会经济生活进行系统的考察,但他对财富、战争、政治权力和制度制度的分析表明,他努力从现实生活本身出发来说明基督教实证性的起源。所以,卢卡奇说:“从对早年黑格尔如此关键的实证性概念中可以看出唯物主义的优先性。”^②

当然,卢卡奇也指出,在黑格尔那里,实证性是一个模糊不清的概念,它没有把“真正的客观性”(true objectivity)与“作为崇拜对象的客观性”(the objectivity of fetish objects)严格区分开来。

① 《青年黑格尔》,第82页。

② 同上书,第77页。

(二) 转向对“市民社会”的研究

在法兰克福时期(1797—1800),青年黑格尔的思想发生了较大的变化,他的理智的地平线大大地拓宽了。在伯尔尼的时期,他的社会历史观主要建基于对法国革命的思考,在法兰克福时期,英国经济的发展也成了他的社会历史观的一个有机的组成部分。

这是不是意味着黑格尔已经放弃了对实证性问题的思考了呢?并不。卢卡奇写道:“‘实证性’这个老问题作为一个中心问题在这里重新出现了,但比起伯尔尼时期来,它被给予更复杂、更矛盾和更富于历史感的处理。这个问题现在引导黑格尔更深入地去研究活跃在市民社会(civil society)中的主导力量,它导致了对经济问题的研究。”^①具体地说来,就是对私有财产,后来则是对劳动问题的研究。

在青年黑格尔的思想历程中,实证性的问题始终占据着中心的位置,但在法兰克福时期,他思考这个问题的重点不再落在实证宗教的种种具体表现上,而是落到实证性产生的社会生活背景中,落到如何克服实证性的问题上。正是这些问题强迫他去研究市民社会,即研究人与社会的最基本的关系——经济关系。

可是,正如卢卡奇指出的,由于黑格尔的直接的学生中没有一个是真正对经济问题感兴趣的,因此,黑格尔在法兰克福时期研究市民社会和经济理论的第一手资料几乎都散佚了。根据罗申克朗茨的记载,黑格尔对经济问题的研究始于法兰克福时期,他最初感兴趣的是英国的经济问题,经常阅读这方面的报纸,并作了大量的笔记,然而,他的兴趣并没有局限在这里,他还热衷于对经济理论本身进行研究。黑格尔在这个时期形成的关于市民社会的本质、关于劳动及劳动分工、关于财产和税制等问题的见解表明他受到

^① 《青年黑格尔》,第99页。

了英国经济史学家斯图亚特经济理论的重大影响，亚当·斯密的劳动理论也引起了他的高度重视。

黑格尔对市民社会的研究使他的哲学观发生了急剧的变化。在法兰克福初期，他提出了“爱”(love)的概念，试图用主观上的情感去克服僵死的、外在的实证性，重新创造出人与人之间、人与社会之间的活生生的关系。正如卢卡奇所说：“黑格尔把爱认作是生存的最高点，爱能克服世界上所有僵死的和‘实证的’东西。”^①在法兰克福后期，“爱”的概念逐步被“命运”(Fate)的概念所取代。黑格尔在对市民社会的解剖中逐步认识到，人们的经济生活及他们相互间的经济关系是一种不可违抗的“命运”。主观上的情感力量并不能克服作为无生命的客观力量的实证性，必须在客观性中区分出实证的客观性和非实证的客观性，努力用后者来扬弃和克服前者。这一想法进一步引导黑格尔去探索社会历史运动中蕴含着种种客观的矛盾和冲突，同时，也开始与特别注重主观性的康德和费希特的哲学分道扬镳。在《基督教的精神和它的命运》(1799)一书中，黑格尔批判了康德的苍白无力的道德学说，在以后于耶拿发表的《费希特哲学体系与谢林哲学体系的差异》(1801)一书中，则进一步抨击了费希特的主观唯心主义思想。

这是一方面。另一方面是，对市民社会的剖析使黑格尔获得了一个从总体上来理解、把握资本主义社会的制高点。卢卡奇写道：“我们不应忘记，黑格尔的思想在法兰克福时期不管走得多么远，他始终从总体上来理解资本主义社会的问题，并把这一社会理解为一个过程。”^②正是这种总体性的视野，蕴含着对实证性的扬弃。总之，从哲学和经济学的角度出发研究市民社会的结果是，青年黑格尔的辩证法思想进一步深化了，并且获得了更丰富的

① 《青年黑格尔》，第121页。

② 同上书，第204页。

现实感。

(三) 对“劳动”问题的沉思

在耶拿第一时期(1801—1803),青年黑格尔是和谢林站在同一条战线里的,他们一起批判费希特的主观唯心主义,把客观唯心主义视为哲学发展的最高形式。然而,正如卢卡奇指出的,在这一批判的过程中,黑格尔与谢林分裂的种子已开始萌发了。谢林关注的是自然、艺术和宗教的问题,实际上他的思想成了当时德国浪漫主义思潮中的一个有机的组成部分;黑格尔当然也关心这些问题,但他摆脱了浪漫主义的影响,他的目光比谢林更富于现实感。如前所述,早在法兰克福时期,他已开始致力于对经济问题的研究,并受到亚当·斯密的劳动理论的影响,在耶拿第一时期写下的《伦理体系》和《实在哲学》中,黑格尔深入地探讨了“劳动”(labour)这一实践活动的基本形式和政治经济学中的核心问题。卢卡奇指出,在经济学研究中,黑格尔是亚当·斯密的追随者,但他借助于哲学上的深厚的批判力,在不少见解上都超出了亚当·斯密。根据他的看法,黑格尔劳动理论的要点如下:

第一,劳动是人的自我创造活动。

如果从经济学的角度来看问题的话,人们的生活是由“需求(need)”、“劳动”和“享受(enjoyment)”这三大部分构成的。劳动是需求和享受之间的中介。黑格尔强调,人和动物之间的区别在于劳动。动物只是把对象吃掉,消灭掉,满足自己直接的欲望,人则通过劳动,利用并改变自然界来满足自己的需求。劳动是人的自我创造活动。一方面,劳动的对象只有在劳动中和通过劳动才能转变为它物,成为真正的人的对象;另一方面,也只有通过劳动,人才逐步脱离自然界和动物状态,把自己创造成为真正的人。卢卡奇说:“劳动的辩证法使黑格尔认识到,人类只能通过劳动走向上发展的道路,实现人的人性化和自然的社会化。”^①

第二,劳动是因果性和目的性的统一。

德国古典哲学家都十分重视对目的性问题的研究。康德在《判断力批判》中比较系统地探讨了这一概念,谢林也很重视它,但他们较多地在艺术、伦理的领域中考察它。卢卡奇认为,青年黑格尔的卓越贡献之一是把目的性的概念引入到经济学,特别是劳动问题中,从而得出了不同凡响的结论。黑格尔发现,人的劳动都是有目的的,这尤其表现在人对工具的使用中。因为任何工具的制造和运用都蕴含着人的特定的目的。但这种目的并不是随心所欲的,它是自然界的法则——因果律为基础的。劳动过程决不能超越因果性的界限。所以,卢卡奇说:“黑格尔对人的劳动过程的具体分析表明,因果性和目的性的二律背反实际上是一对辩证的矛盾,在这对矛盾中,支配着客观实在的复杂样态的法则,在运动中,在它自己不断再生产的过程中呈现出来。”^①卢卡奇还进一步指出,在因果性和目的性统一的思想中,还蕴含着黑格尔后来加以发挥的必然与自由相统一的观点。

第三,劳动分工引发的社会问题。

黑格尔不仅探讨了劳动过程中主体和客体之间的辩证关系,而且也敏锐地思考了资本主义大机器生产中劳动分工带来的社会问题。从积极方面看,劳动分工大大提高了劳动生产率,同样数量的大头针,原来需要一百个人制造,现在只要十个人就行了;分工和交换也使人们之间建立了普遍的联系,因为个人的劳动已得到全社会的承认。从消极方面看,黑格尔指出:“劳动的价值是随着劳动生产率的提高而成反比例下降的。劳动就是这样绝对地变得越来越死气沉沉,它成为机器劳动,个人自己的技能受到极大的

① 《青年黑格尔》第327页。

② 同上书,第346页。

限制，而工厂工人的意识则下降到极其愚钝的水平。”^① 这样一来，在特定的经济关系中，劳动从人的自我创造蜕变为自我否定。黑格尔还进而分析了贫富两极的分化，指出：“工厂、工场的存在正是以一个阶级的贫困为基础的。”^② 工人劳动的产物作为异己的对象与工人相对立，这里似乎又返回到黑格尔一直在思考的中心问题——“实证性”概念上去了。但是，黑格尔发现，这个模糊的概念已经不能表达他所要表达的东西了。于是，他采用了一个新的概念——异化。异化概念的提出进一步深化了黑格尔的辩证法思想。

（四）“异化”学说的形成

在耶拿第二时期（1803—1807），青年黑格尔的思想继续向前发展，并进而与谢林划清了界限。在1805—1806年的讲演中，黑格尔已摆脱了谢林的哲学术语，在1807年出版的《精神现象学》中，他的思想与谢林公开决裂了。

青年黑格尔之所以能在哲学上自成一家，正是他的深刻的辩证法思想使然。可是，卢卡奇强调，不能泛泛地理解黑格尔的辩证法，必须把它与他的经济思想合起来理解，只有这样才能真正把握他的辩证法思想所包含的丰富的社会历史内涵。卢卡奇说：“在理解黑格尔的历史哲学时，最重要之点是，辩证法的现象不是一般的生活的一种功能，而是社会和个人生活的资本主义的‘外化’和异化的产物，也就是说，自我意识只能达到自己，并只能把自己看作这一异化中的客观实在的一个部分。”^③ 卢卡奇的分析表明，黑格尔在耶拿第二时期的辩证法思想的核心是异化概念。

① 《耶拿实在哲学》I，莱比锡1931年德文本第239页。

② 《耶拿实在哲学》I，莱比锡1931年德文在第267页。

③ 《青年黑格尔》第407页。

在《青年黑格尔》一书中，卢卡奇没有严格地区分 *Entäusserung* (外在化) 和 *Entfremdung* (异化) 这两个用语，认为它们都可翻译成英语中的 *alienation* (异化) 一词^①。在《精神现象学》中，异化概念主要有三种含义：

第一，它牵涉到与人的劳动和其它经济或社会活动有关联的复杂的主体-客体关系。这实际上是社会及其发展的客观性的问题，黑格尔的成就是建立了主体性和客体性之间的辩证关系，从而超越了旧唯物主义撇开主体性来谈论客体性的形而上学的视界。

第二，它专指资本主义社会经济生活中出现的无限崇拜客观性、崇拜物的现象。卢卡奇认为，黑格尔在这个意义上使用的异化概念，与马克思后来在《资本论》中提出的“拜物教” (*fetishism*) 概念具有类似的含义。当然，黑格尔并没有像马克思那样，从阶级冲突的角度来认识、分析这种现象，但他无疑看到了资本主义经济本身蕴含着深刻的矛盾，看到了工人在劳动中的自我否定。正是这方面的卓越见解使青年黑格尔的思想成了现代资本主义思潮的一个发祥地。

第三，它被赋予广泛的哲学上的含义，与“物性” (*thinghood*) 或“客体性” (*objectivity*) 的意思相近。在这个意义上，黑格尔把自然和社会都看作是精神异化的产物。问题是，他否认了自然在时间中的展开，只承认社会本身有历史发展，这显示出他的辩证法思想的某种不彻底性。

通过《青年黑格尔》一书的写作，卢卡奇不仅纠正了黑格尔研究中存在的种种偏向，提出了重估德国古典哲学遗产，特别是黑格尔哲学遗产的根本性问题，而且也极大地提高了自己的哲学素养。在《历史与阶级意识》中，卢卡奇虽然敏锐地提出了“物化”问题，但他当时还没有读过马克思的《1844年经济学-哲学手稿》，也没有

① 《青年黑格尔》，第538页。

研究过青年黑格尔关于劳动与异化的思想，因此他关于“物化”的思考缺乏深厚的理论基础，在提法上也显得模糊不清。三十年代初，当卢卡奇在莫斯科马克思恩格斯研究院参与马克思手稿的整理时，由于认真研读手稿，思想发生了重大的变化。马克思的手稿也是他研究青年黑格尔的触媒之一。

从这里我们可以发现卢卡奇思想发展的线索。《青年黑格尔》一书之所以对于卢卡奇说来具有特别的意义，是因为他从黑格尔和马克思这两个伟大的先行者那里自觉地接受了哲学研究与经济学研究联盟的思想。这一思想构成了卢卡奇以后理论研究中的基本态度，也成了他批判形形色色的现代西方哲学思潮的出发点。

三、《存在主义还是马克思主义?》(1948)

从时间上看，这本书与《青年黑格尔》是同一年出版的，其实，它也是作者在苏联停留时期逐步写成的。全书由以下四篇论文组成：一、“资产阶级哲学的危机”；二、“从现象学到存在主义”；三、“存在主义道德的破产”；四、“列宁的认识论和现代哲学问题”。如果说，《青年黑格尔》是卢卡奇从马克思到黑格尔的一种理论追溯的话，那末，《存在主义还是马克思主义?》则是他对当代理论思潮，特别是存在主义思潮的一种批评性反思。在这里作为指导思想的，不光是马克思主义的唯物史观，还有列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中所倡导的辩证唯物主义的基本见解，特别是列宁的反映论的思想。

正如作者在“序言”中反复重申的那样，《存在主义还是马克思主义?》一书并不打算对当代哲学思潮作出全面的、系统的检视，它的目的是辨明马克思主义与存在主义论争的焦点，指出当代哲学发展的根本出路之所在。

根据卢卡奇的看法，在当代哲学中，旧唯物主义已经被克服

了,客观唯心主义则被以存在主义为代表的主观唯心主义所取代,但主观唯心主义又由于失去对未来的估计而完全陷入悲观主义。这样,哲学上的论战就获得了新的形式,即在存在主义与辩证唯物主义之间展开了。卢卡奇说:“在这样的历史条件下,产生了三类主要的问题。在认识论的领域里,对客观性的研究占主导地位;在道德方面,进行着拯救自由和人格的努力;最后,按照历史哲学的观点,在反对虚无主义的斗争中,需要对未来作出新的估计。”^①从辩证唯物主义的立场出发,批评存在主义在这三大问题上的错误见解,构成《存在主义还是马克思主义?》一书的基本内容。

(一) 虚假的客观性

卢卡奇认为,西方哲学的发展在进入了帝国主义阶段后,陷入了深深的危机和不安之中。哲学失去了轨道。一方面,哲学把自然科学中的任何新发现都拉入到唯心主义的怀抱之中;另一方面,法西斯主义的世界观正是在某些哲学流派的影响下形成和发展起来的。

从理论上说,资产阶级哲学的危机的基础潜伏在它的认识论中:“从认识的观点看来,前一时期的主观唯心主义在帝国主义阶段仍然构成认识论的基础。”^②卢卡奇认为,这种现象的出现并不是偶然的,由于知识分子(包括自然科学家)越来越远离物质生产劳动,因而他们通常抛弃了素朴实在论的立场而倒向主观唯心主义。当然,帝国主义时期的不少哲学流派虽然在认识论上坚持主观唯心主义的立场,但在方式上却起了很大的变化,它们反对认识上的形式主义,批评彻底的不可知论,提倡认识上的某种客观性。从外观上看来,表现为一种严格的科学性,实际上,它们主张的仍

① 《存在主义还是马克思主义?》,1961年法文版第16页。

② 同上书,第41页。

然是“虚假的客观性”(La pseudo-objectivité), 其具体表现如下:

第一,在唯物主义和唯心主义之外寻求“第三条道路”。在思维与存在关系的问题上,究竟思维是第一性的(唯心主义),还是存在是第一性的(唯物主义)?这是一个非此即彼的问题。但当代哲学中的不少流派却力图回避这一问题,这尤其表现在存在主义这一流派中:“存在主义源于现象学本体论,代表了帝国主义阶段所固有的哲学上的‘第三条道路’在当今的顶点及其最精巧的形式。”^①

乍看起来,作为存在主义思潮的理论基础的现象学,经常在谈论认识的客观性和意识的意向性,但细加分析,就会发现这种客观性完全是虚假的:“即使在属于这一派的最认真、最客观的人们中,由于这种方法在不知不觉间把所有社会因素统统排除掉,结果就把孤立化的个人的意识与物以及人的混沌状态对立起来。所以,能在这种混沌状态中创造出秩序的,只有进行思考的主观。归根结蒂,被认为已经超越了唯物主义和唯心主义的这个著名的‘第三条道路’,以及同样著名的现象学的客观性,最终恰恰把我们拉回到新康德主义那里。”^②

海德格尔的基本本体论似乎很注重客观性,其出发点“定在”(Dasein)看起来讲的是人的在,实际上并不是存在的客观状态,而是人的意识存在的一种现象形式。所以,在卢卡奇看来,基本本体论是“披着假客观性外衣的肆无忌惮的主观主义。”^③ 萨特虽然比海德格尔更重视人与自然之间的实践关系,但他往往通过人与自然界共在的证明方式,使自然界从属于人的意识。在讨论到社会问题,如劳动、阶级意识时,萨特认为它们不过是心理学方面的现

① 《存在主义还是马克思主义?》,第18页。

② 同上书,第79页。

③ 同上书,第94页。

象,并不具有本体论方面的意义。所以,卢卡奇嘲讽说:“萨特不愿给劳动、阶级意识去掉括号”^①。

由于对存在,特别是对存在中的社会实在部分取含糊态度,存在主义者所误论的认识论中的客观性归根结蒂是虚假的。

第二,倡导直观和非理性主义。

卢卡奇说:“帝国主义阶段的哲学把直观作为其客观方法的核心。”^② 直观之所以能取得这样优越的地位,因为它是对前一时期中普遍流行的认识论上的形式主义的一种反拨。认识论上的形式主义习惯于对认识形象进行纯思辨的、非辩证的分析。可是,人的思维不可能永远停留在那些抽象的概念上,它要求把握客观的、具体的内容,于是,直观成了人们寻求认识中的客观性的一个工具。

卢卡奇认为,从心理学上看来,直观只是科学认识方法的一部分,无非是作为潜意识的思维过程突然浮现到意识上来而已。但当代哲学家,特别是现象学和存在主义的哲学家把直观抬高为认识客观实在的唯一的的方法和途径。这样做的结果,他们非但没有找到真正的客观性,反而进一步清洗了前一时期认识论中的客观因素,达到了一种反科学、反理性的新的世界观:“这种新的世界观首先集中全力来推翻理性的支配。这种倾向的先驱就是叔本华、克尔凯郭尔以及哲学浪漫主义。”^③ 当代哲学中的非理性主义正是在片面强调直观的重要性的基础上形成起来的。

在当代哲学家的直观理论中,最能迷惑人的是胡塞尔的“本质直观”(Wesenschau)。卢卡奇说:“本质直观是以体验上直接的东西为绝对的出发点,对其结构、条件不加分析就想达到终极的抽象的直观内容,这种做法可以轻易地取得完全科学的客观性的外

① 《存在主义还是马克思主义?》,第 81 页。

② 同上书,第 55 页。

③ 同上书,第 57 页。

表。”^①实际上,它不过是一种逻辑神话,在完全撇开社会条件的情况下,是不可能真正获得客观的认识的。

那么,真正的认识论中的客观性又表现在哪里呢?卢卡奇写道:“认识的客观性问题,只有依靠关于反映独立于主观而存在的外部世界的人们意识的辩证理论,才能获得解决。”^②如果说,在《历史与阶级意识》中,卢卡奇对反映论持反对态度的话,那末在这里,在深入地研究了马克思、恩格斯和列宁的哲学思想,特别是列宁的《唯物主义和经验批判主义》之后,卢卡奇毅然决然地站到了维护马克思主义的反映论的立场上。卢卡奇意识到,如果不干脆停止同当代形形色色的认识论的空洞的争论,那就可能在争论中迷失方向。列宁对他同时代的各种错误的认识论的批判之所以具有极高的水平,因为他“断然排斥一切空洞的思辨而追溯到可以成为一切认识论基础的问题,即究竟存在是第一性的还是意识是第一性的问题。”^③

卢卡奇认为,列宁的反映论才真正以科学的方式解决了认识论中的客观性问题。当然,列宁的反映论不同于旧唯物主义的机械的反映论,其具体表现是:一方面,列宁强调反映不是简单的、直接的、照镜子那样死板的动作,而是复杂的、两重化的、曲折的、有可能使幻想脱离生活的活动;人的认识活动只能无限地接近客观实在而不能完全达到它。另一方面,列宁把实践作为检验认识的标准,并对实践活动中的目的性问题进行了深入的考察。因而,真正代表新时代认识理论的,不是现象学和存在主义,而是列宁的学说。

① 《存在主义还是马克思主义?》,第76页。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第244页。

(二) 绝对自由

在当代哲学，特别是存在主义哲学中凸现出来的另一个重大问题是道德领域中的自由问题。海德格尔认为，人容易沉沦在日常生活中，拘执于“在者”而丧失对生活本身的长远意义的思考。人要获得精神上的真正的自由，就应该为自己固有的死而生活。卢卡奇引用斯宾诺莎下面这段论述批评了海德格尔自由观中包含的消极倾向：“自命的人考虑其它一切问题多于考虑死的问题。他的智慧不是关于死的考察，而是关于生的考察。”^① 萨特虽然在对待死的问题上不像海德格尔这样走极端，但他却就整个人的生存问题提出了一种“绝对自由”(La liberté absolue)的学说。

卢卡奇指出，萨特的自由观在冲击完全忽视个体作用的庸俗马克思主义的学说上是有积极意义的，但由于他把自由绝对化了，否弃了人的不自由的行为和任何形式的决定论，他就不知不觉地走到了另一个极端上，即倡导了一种关于自由的决定论思想。所以，卢卡奇说：“萨特关于自由概念的假设夺去了自由本身的全部意义。”^② 自由成了一种完全形式化的、虚构的东西。

萨特的自由观构成其伦理思想的核心，尽管它是一种虚设的东西，但由于它强调的是个人的绝对自由，因而获得了在法西斯主义的统治下感到屈辱和痛苦的人们的普遍拥护。人们看不到萨特自由观的根本弱点，即把自由与必然，把个人与社会抽象地对立起来。卢卡奇写道：“人的自由问题同时也是社会历史的问题。对于自由，如果不把它当作人们以形形色色的社会形态为中介而对自然界进行的斗争，并根据其历史的社会的发展过程来理解的话，它就不可能具有具体的内容，并将失去它同必然性的具体的辩证关

① 《存在主义还是马克思主义?》，第95页。

② 同上书，第105页。

系。”^①在卢卡奇看来，真正的伦理学说应该协调自由与必然的关系，应该把自由置于主体无法选择的一定的客观社会历史条件的基础上加以说明。如果把自由的社会历史涵义抽空了，脱离一切时空条件来讨论个体生存中的自由，那就把自由变成了毫无意义的东西。

卢卡奇认为，存在着两种根本对立的自由概念：一种是存在主义的自由观，即把自由形式化、主观化；另一种是黑格尔和马克思所倡导的自由观，它强调自由的客观性和具体内容，特别着重于考察工人在劳动中发现的自由，指出这种自由才是被认识到的必然性的自由，才是真正的现实的自由。这两种对立的自由观是无法妥协起来的，只有沿着后一种自由观出发，才可能对社会生活作出科学的说明，才不致于在纯粹思辨中迷失了方向。

(三) 虚无的神话

卢卡奇告诉我们，存在主义之所以获得如此大的成功，一个重要的原因在于它所制造的“虚无的神话”(Le Mythe Du Neant)。

按照现象学的方法，客观实在性的问题被装进括号中而只考察精神活动及其意向性对象，这样一来，主体能够体验到的就只能是空虚；“于是，作为新的本体论的核心价值——虚无就会出现在我们的面前。”^②海德格尔以现象学本体论作为自己的出发点，因而把虚无和存在看作是同等重要的本体论范畴。在萨特那里，虚无并不是独立于存在之外的东西，而是与存在不可分离地联系在一起。

存在主义者看不到人的存在的丰富多采、它的意义和真正的内容，也看不到自己的存在与他人的存在及整个社会存在之间的

① 《存在主义还是马克思主义?》，第172页。

② 同上书，第88页。

无数深刻的、有目的性的关系，他生活在一个自我中心化的贫乏的世界中，生活在一种孤立的自我体验中，“一个人的经验越是成为纯粹属于他自己的，成为纯粹内心的，那末这种经验就将越发失去一切内容，而消失在虚无之中。”^①存在主义者把虚无的神话扩展到人的全部生存过程之中，甚至断言，生本身就是被抛入到虚无的状态中，因而人的生存成了纯粹偶然的、无意义的东西。也正是从这样一种基本见解出发，存在主义者强调，关于人的一切都是不可知的，他虽然承认科学的合法地位及科学知识的实用价值，但却主张，对于人和生存的现实关系这个重要的题目，任何科学都无法达到本质性的认识。在这里，虚无主义和非理性主义达到了某种合流。

卢卡奇认为，虚无是一个神话，而且是资本主义社会所创造的一个特定的神话。存在主义者之所以对社会现实作出如此抽象化的、唯心主义的解释，正是无批判地服从于资本主义社会的基本现象——拜物教思想的必然结果。所谓拜物教，就是在资本主义经济结构中，人与人之间的关系表现为物与物之间的关系。人的关系被对象化和物化了，以致成了物神。这种虚假的物与物之间的关系被资本主义社会的意识形态所强化，在人的体验中，人的社会存在，人与人之间的客观关系反倒成了谜一样的东西。存在主义者面对着这个拜物教化的、非人的社会，无力向前展望，也无力对这个社会的基础采取革命的态度，于是只能逃遁到主观世界中去，对现实和未来取虚无主义的态度。

按照卢卡奇的分析，拜物教思想不仅是存在主义的虚无主义态度的一个根本的来源，而且也是整个资本主义哲学总危机的一个根本来源。在这里，我们发现，物化、异化或拜物教，始终是卢卡奇关注的中心问题。

① 《存在主义还是马克思主义？》，第83页。

如何冲破拜物教思想的束缚呢？卢卡奇在列宁的认识理论中找到了答案。一方面，列宁继承了黑格尔和马克思的思想，强调了客观现实的总体性，指出要真正地认识事物，就必须把握、研究它的一切方面，一切联系和媒介，这就从根本排除了资产阶级哲学家把客观现实片面化、虚无化的错误做法；另一方面，列宁紧紧围绕实践及劳动的问题来阐述其认识论见解，这就破除了那种纯粹从个人的主观体验出发的虚假的人道主义，形成了一种引导人类认识世界并改造世界的“战斗的人道主义”（humanisme combatif），从而为恢复“人的总体性”（totalité humaine）指出了明确的道路^①。

《存在主义还是马克思主义？》一书和卢卡奇在莫斯科期间写下，在战后出版的《理性的毁灭》一样，由于受到当时苏联整个文化背景，尤其是斯大林的某些见解的影响，对西方哲学思潮的评价比较低，在批评的措辞上也比较激烈，有简单化的倾向，但我们也必须看到，由于卢卡奇深入地钻研了青年黑格尔和青年马克思的著作，认真学习了列宁的哲学著作，特别是《唯物主义和经验批判主义》一书，他对西方哲学思潮的批评仍然是击中要害并具有充分的说服力的。尤其是马克思关于异化劳动的论述和列宁关于反映论的见解对卢卡奇的晚年思想（包括美学思想）产生了深远的影响，这些影响充分反映在卢卡奇晚年的巨著《社会存在本体论》中。

四、《社会存在本体论》(1971)^②

《社会存在本体论》是卢卡奇晚年最重要的一部哲学著作。在动手写作之前，卢卡奇计划先写《美学》，以便为《社会存在本体论》

① 《存在主义还是马克思主义？》，第289—290页。

② 在1970年与“新左派评论”记者的谈话中，卢卡奇强调他这部著作的名称是《朝着社会存在本体论》（Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins），而不是《社会存在本体论》（Ontologie des Gesellschaftlichen Seins），其目的是着

的写作作理论上的准备，因为他把美感理解为社会存在的因素。1963年，他完成了计划写作的《美学》的第一卷——《审美特征》，原定第二卷写《艺术作品与审美态度》，第三卷写《艺术是一种社会历史现象》。但卢卡奇没有按着这样的计划写下去，从1964年起，他开始转到《社会存在本体论》的构思和写作中。当时，这部著作也不是他计划写的最后一部著作，他计划中的最后一部著作是《伦理学》，《社会存在本体论》的写作是为《伦理学》提供理论基础的。结果，在写作中他又改变了主意，把《社会存在本体论》写成了煌煌巨著。这部著作完成于1970年秋天，当时，卢卡奇已身患癌症，他逝世前未能看到这部著作的出版。目前，这部著作已先后以匈牙利文、德文和意大利文出版。其中部分章节也已译成英文出版，对当代马克思主义哲学的研究产生了重大的影响。

(一) 作为一般前提的自然存在

如前所述，在《历史与阶级意识》中，卢卡奇把马克思主义仅仅理解为一种社会理论，因而忽视了它同时也是一种关于自然的理论。通过对马克思经济学手稿的认真研读，卢卡奇认识到，劳动是人类维持生存的最基本的实践形式，劳动的第一个前提就是自然界，劳动是自然与社会之间的物质变换的中介。如果否定马克思主义学说中的自然理论，特别是恩格斯关于自然辩证法的思想，他就等于否定了马克思的劳动理论，从而永远与马克思主义的真精神绝缘了。在《历史与阶级意识》的“再版序言”中，卢卡奇已认识到这一错误。在晚年，他一再就这方面的错误进行自我批评，比

明：(一)他的著作是这方面研究的一个尝试；(二)这一研究需要许多思想家的共同努力才能完成。为简便起见，西方学者多称这部著作作“社会存在本体论”或干脆简称为“本体论”，我们这里也沿用这种习惯的称呼方法。参阅尤西·(István Eörsi)编、列文斯顿(Rodney Livingstone)英译的《卢卡奇：一生经历》伦敦1983年英文版第173—174页。

如，在关于他生平的一次谈话中，当卢卡奇谈到《历史与阶级意识》时说，“这本书的基本的本体论错误是，我只承认社会中的存在才是真正的存在，而既然自然辩证法被否认，马克思主义从无机自然界推出有机自然界，再从有机自然界通过劳动范畴推出社会的那种普遍性就完全丧失了。”^①

在《社会存在本体论》中，卢卡奇把“自然本体论”（the natural ontology）作为“社会存在本体论”（the ontology of social being）的基础：“如果我们……回到自然与社会的本体论关系的问题上，我们就会发现，不论是有机自然界还是无机自然界的范畴和法则都为归根结蒂不可归化的社会范畴（在他们的本质根本变化的意义上）提供了一个基础。”^②

卢卡奇之所以把自然本体论作为社会存在本体论的一般的本体论的基础，因为他发现，不可能有一种在自然界中没有基础的存在物。他把存在分为两大类：一为“自然存在”（natural being），统指无机自然界和有机自然界的存在物，二为“社会存在”，统指社会物质生活和精神生活中的存在物。他认为，从历史上看，对下述过程不可能有任何怀疑，即先有无机物，后有有机物，然后经过无数过渡产生出人类社会。这就是说，自然存在是一切社会存在的前提：“在一般的和所有特殊的过程中，社会存在都以无机自然界和有机自然界的存在为先决条件。决不能像许多资产阶级哲学家在所谓‘精神领域’中所做的那样，把社会存在认作是独立于自然存在的，甚至把它们完全对立起来。”^③

在肯定自然存在的前提作用之后，卢卡奇又强调说，“无论如何，社会存在本体论不能直接从自然概念中推演出来。”^④这是什

① 见 I. 尤西编《卢卡奇：一生的经历》，第 77 页。

② 《马克思的基本本体论原则》，伦敦 1982 年英文版第 8—9 页。

③ 《马克思的基本本体论原则》，第 7 页。

④ 《黑格尔的虚假的和真正的本体论》，伦敦 1982 年英文版第 6 页。

么意思呢?卢卡奇认为,自然存在虽然是社会存在的一般前提,但这两大类存在各自服从不同的法则,不能简单地把自然法则搬到社会存在的领域中。从历史上看,启蒙学者和庸俗唯物主义者(如社会达尔文主义者)都把自然法则推广到社会领域中,从而使社会运动的真实法则蔽而不明。马克思主义的社会存在本体论的独特性在于,既肯定自然本体论这一一般的前提,又强调社会存在是按照自己的特殊法则运动的。

最后,卢卡奇又指出,从自然存在向社会存在的过渡表现为一个辩证的过程,这一过程是从劳动开始的,劳动的根本特点在于其目的性,这与自然界中动物的本能活动是判然有别的。从自然存在向社会存在的飞跃是在劳动中实现的,“决不能因为这一过渡实际上涉及到一个漫长的过程,涉及到无数的转变形式,就忽视了这一本体论上的飞跃。”^①在社会存在本体论中,劳动是一个基本的、核心的概念,这一概念我们下面还要进行专门的论述。

(二) 社会存在

社会存在这一概念是卢卡奇从马克思那里借取过来的,但他又赋予它以不同的含义。按照通常的解释在马克思那里,它主要指社会物质关系,尤其是作为前提发生作用的经济关系,在卢卡奇那里,它则成了一个囊括一切社会物质关系和精神关系的概念。

第一,社会存在是存在和意识的统一体。

卢卡奇说:“从本体论上看,社会存在划分为两个异质的环节——存在和它在意识中的反映。从存在的观点出发,这两个环节不仅作为异质的东西相互对照,而且实际上是现实的对立面。这种二元性是社会存在的一个基本事实。”^②为什么卢卡奇要把意识

① 《马克思的基本本体论原则》,第7页。

② 《劳动》,伦敦1980年英文版第26页。

作为社会存在的一个组成部分呢？因为他通过对社会存在的基本形式——劳动的考察，发现从本体论意义上看，意识并不是一种附带的现象。广而言之，在社会存在的领域中，一切活动都是由人展开的，从而不可避免地蕴含着目的和意识。卢卡奇之所以强调存在与意识是社会存在中的两个异质的环节，并强调意识是对存在的反映，目的是反对德国唯心主义哲学（尤其是黑格尔的哲学）从意识推论出存在的唯心主义的本体论，坚持与反映论相协调的马克思主义的本体论。一提到反映论，人们总认为这是卢卡奇理论上的一个退步，实际上，正是契入了列宁的反映论思想，卢卡奇才真正获得了对德国古典哲学和现代哲学的批判的识见。这个问题我们留待后面论述。

按照卢卡奇的看法，把意识纳入到社会存在中，并不是他自己的创造，而是马克思的本意。他说，“在社会存在和意识之间进行形而上学的对照，这是完全与马克思的本体论相对立的，在马克思的本体论中，所有的社会存在都不可分离地关系到意识（关系到选择的方案）。”^①

对卢卡奇的上述见解，西方学者评价不一。有人批评他背离了历史唯物主义的基本原理；有人则赞扬他重新发现了马克思主义哲学的真精神。

第二，社会存在是一个有机的总体。

总体始终是卢卡奇学说中的一个重要的概念，在《历史与阶级意识》中，他把社会过程理解为总体，在《社会存在本体论》中，则把社会存在理解为总体。卢卡奇说：“马克思的经济学总是从社会存在的总体出发，并重新返回到它之中。”^②离开总体的观点，社会存在也就无法索解了。

① 《马克思的基本本体论原则》，第149页。

② 同上书，第12页。

卢卡奇还进一步提出了下面的看法：一是把社会存在总体理解为人和社会的矛盾的统一体。如前所述，在《历史与阶级意识》中，他把个人与社会尖锐地对立起来，只强调以阶级为单位的集体主体的作用，后来不少学者批评他以总体压抑个体，在政治上表现为对极权主义的拥护。在《社会存在本体论》中，卢卡奇纠正了早期思想中的偏差，主张在个人和社会的矛盾关系中来把握整个社会存在；二是主张，在社会存在复合体中，每一要素都具有自己独特的功能，只有从总体上认识了这些要素的特殊功能，才能真正把握其实质。所以，卢卡奇说，“词与概念，言语与概念思想，作为要素都从属于社会存在的复合体，它们的真正的本质，只有在对社会存在作本体论分析的背景中，在了解它们在这一复合体中所起的真正的功能的基础上才能加以把握。”^①在这里，卢卡奇仍然坚持了早年关于总体优先于部分的观点；三是社会存在总体体现为现象与本质的统一。卢卡奇援引了马克思关于“如果外在现象和事物的本质是直接同一的，那一切科学就总是多余的”论断，认为它“对社会存在本体论说来是极端重要的。”^②对复杂的社会存在的研究决不能停留在表面现象上，而应当深入到其本质之中。那么，社会存在的本质应当从哪里去索解呢？卢卡奇认为，应当到社会存在的最基本的形式——劳动中去索解。

第三，社会存在的历史性。

卢卡奇告诉我们：“在迄今为止关于本体论的所有的讨论中，任何社会存在（不管是整体还是枝节）的历史性无疑地都被假定为一个存在的规定。”^③他主张，不光要考察社会存在总体各部分之间的结构关系，而且要引入发生学的方法来探讨社会存在的形成

① 《劳动》，第 49 页。

② 《马克思的基本本体论原则》，第 17 页。

③ 同上书，第 70 页。

史和发展史。比如,在美学研究中,卢卡奇倡导了一种审美发生学的新思想,主张对美感这一社会存在要素的变化作历史分析。总之,在卢卡奇看来,社会存在并不是一个僵死的总体,而是一个动态的过程,历史性是社会存在的本质特征,这尤其表现在马克思的学说中:“对于马克思说来,历史性是社会存在本身固有的,像规律一样内在的环节。”^①

第四,社会存在的价值特征。

卢卡奇说:“只有在社会存在的范围内讲到价值才是可能的。”^②在自然存在还没有经过漫长的过渡产生社会存在之前,是无价值可言的。社会存在一经形成,价值也就随之而产生,因为全部社会存在都蕴含着人的有目的的活动,而活动要有意义,就必须创造价值,这在劳动中表现得最为突出,尤其是在资本主义条件下,劳动的直接目的是创造交换价值。事实上,人类全部有价值的东西都是直接地或间接地从劳动中创造出来的。要深入探讨社会存在的价值特征,仍要回到对劳动的考察上来。

(三) 劳动

如前所述,劳动是全部社会存在中最基本的形式。如果说,在《历史与阶级意识》中,当卢卡奇分析经济现象时,只是从发达商品经济的复杂结构作为出发点,不是以劳动为出发点,那末,在《青年黑格尔》中,卢卡奇已紧紧地抓住了劳动问题,把它作为理解青年黑格尔思想的一把钥匙。晚年的卢卡奇更是重视劳动问题,在谈到《社会存在本体论》这部著作时,他说,“劳动概念是我分析的关键。”^③事实上,在《社会存在本体论》中,卢卡奇专门辟出一章来讨

① 《马克思的基本本体论原则》,第 93 页。

② 同上书,第 80 页。

③ I. 尤西《卢卡奇:一生的经历》,第 173 页。

论劳动问题,因为劳动是人类维持生存的最基本的活动,而任何劳动总有一定的目的设定,“通过劳动,一个目的设定在物质存在中被实现了,于是,一种新的客观性产生了。”^①目的是人的意识对可能性进行选择的结果,劳动的目的性表明人是自由的,但这种自由并不是任意的,它必须与自然界的因果律协调一致:“一旦马克思把目的论认作是对劳动唯一真正有效的范畴,因果性和目的性的具体的和必然的统一也就随之而被认可了。”^②马克思反对旧哲学在劳动之外来讨论目的性的错误做法,认为这样的讨论只能引申出上帝。从目的性与因果性的统一来探讨劳动问题并进而说明全部社会存在,这就使我们获得了一条把握马克思主义新本体论的中心线索。事实上,《社会存在本体论》中关于再生产、意识形态、异化等问题都是在劳动(包括异化劳动)的基础上得到说明的。卢卡奇晚年思想的最重要特征之一就是紧紧地抓住了劳动问题。

(四) 马克思的社会存在本体论

卢卡奇认为,在今天,马克思主义要在哲学发展中成为一种富有生命力的思潮,那就必须回到马克思本人提出的所有的问题上去,易言之,要重建同马克思主义的伟大传统之间的联系。那么,卢卡奇为什么要从哲学上把马克思主义理解为社会存在本体论呢?因为他发现,同时代的人们对马克思主义的理解充满了种种误解、歪曲和混乱。只有回到马克思主义的哲学基础上去,才能重新理顺各种关系,恢复马克思主义的伟大传统。

卢卡奇认为,人们习惯于从选择、认识论的角度来理解马克思主义,按照这种理解方式,马克思主义成了无根的浮萍。其实,“马克思主义认识论,作为主观辩证法的理论,同时总是以现实中

① 《劳动》,第3页。

② 同上书,第10页。

的客观辩证法理论，即本体论作为先决条件。”^① 客观辩证法又可进而分为自然辩证法和社会辩证法。自然辩证法是社会辩证法的前史，社会辩证法则体现在社会存在的辩证运动中。从根本上说，马克思主义的哲学基础是社会存在本体论。

从历史上看，文艺复兴时期的一些思想家已开始探讨社会存在问题；黑格尔从本体论的角度出发，系统地研究了社会存在的诸形式及其历史发展，但他的基本立场是唯心主义的；费尔巴哈开创了一种新的本体论，但他又撇开了社会存在问题。只有到马克思那里，才真正形成了一种科学的社会存在本体论。马克思的社会存在本体论的基本特点如下：

第一，肯定存在与意识、实在与逻辑的异质性。

卢卡奇认为，逻辑是人类实践和思想已经创造出来的最重要的同质的媒介之一，逻辑的同质性的系统性使思想家们陷入了如下的幻觉之中，即“一个逻辑上同质的观念世界的完美的系统应当能够回答从真正的人的关系中产生的所有问题。”^② 然而，实在本身是异质的，充满多样性的，实在的结构和思想的逻辑结构是不同质的。用逻辑去规范现实，去谈论思维与存在、主体与客体的同一性，只能引导到一种虚假的本体论。这种本体论也就是黑格尔的逻辑本体论，它不能引导人们真正地去把握社会存在，而只能创造出关于社会存在的种种幻觉。在卢卡奇看来，马克思对黑格尔思辨哲学的无数批判，以及列宁所阐述的反映论的理论都旨在强调存在与意识、实在与逻辑的异质性。马克思的社会存在本体论正是以这种异质性为前提的，所以，马克思主义从不固守理论上的某些教条，它总是从现实生活出发去说明人的精神活动，而不是倒过来，从观念去推论实在。

① 《黑格尔的虚假和真正的本体论》，第 78 页。

② 《黑格尔的虚假的和真正的本体论》，第 48 页。

第二,肯定劳动的基础和核心作用。

根据卢卡奇的看法,在黑格尔的学说中,包含着两种不同的本体论:一种是以逻辑为本位的虚假的本体论,另一种是以劳动为本位的真实的本体论。卢卡奇说:“……黑格尔已经在劳动中发现了目的论的真正的本体论形式,因而解决了旧时代的一个哲学对立,那就是在本体论中先验的目的论和完全占支配地位的因果性之间的对立。”^①事实上,如果不真正地协调自然的因果性与劳动的目的性之间的关系,社会存在本体论的建立是不可能的。青年黑格尔和青年马克思的一个共同点是他们都深入地研究了英国古典经济学,并把握了劳动的实质及其在人的全部社会生活中的作用。当然,在黑格尔那里,由于唯心主义立场的局限,劳动仅仅表现为精神劳动,且黑格尔只注意到劳动的积极方面而没有看到它的消极的方面。马克思批判地继承了黑格尔关于劳动的思想。如果说在马克思的社会存在本体论中有一个基本本体论的话,那就是劳动本体论。对马克思主义的辩证法的研究也只有与经济问题,特别是劳动问题结合起来,才能获得真正的识见。

第三,肯定新本体论的过程特征。

正如我们在前面论述到社会存在的历史性一样,卢卡奇也把过程性和历史性视为马克思的社会存在本体论的基本特征。他强调说,“过程特征是新本体论的一个中心范畴。”^②

从历史上看,黑格尔是在赫拉克利特之后第一个从本体论上把实在理解为运动过程的哲学家。黑格尔的《哲学史讲演录》的最主要的方法论价值在于显示了新本体论的过程倾向。但是,在黑格尔那里,一方面,逻辑支配着历史,因而历史常遭到曲解;另一方面,黑格尔把自己的哲学体系视为精神运动的最高成果,这就使过

① 《黑格尔的虚假的和真正的本体论》,第 53 页。

② 同上书,第 64 页。

程性原则没有在他的本体论中得到彻底的贯彻。卢卡奇认为，只有在马克思的社会存在本体论中，过程性才体现为一个至高无上的原则，体现为客观辩证法和主观辩证法的固有内容。在这个意义上可以说，辩证法就是马克思的社会存在本体论。

综上所述，卢卡奇的《社会存在本体论》一是企图纠正其在《历史与阶级意识》一书中的理论错误，特别是反对恩格斯的自然辩证法以及列宁的反映论的错误；二是企图总结马克思主义哲学的最新研究成果，提出一个崭新的哲学体系——“社会存在本体论”。尽管他的这种理论努力，对于一个经历半个多世纪曲折艰辛的道路之后的他来说，确实是可贵的，不失为一份有价值的马克思主义理论遗产，但是，正如许多国外研究者所指出的，卢卡奇的探讨非常粗糙，其中充满着矛盾和不能自圆其说之处。

柯 尔 施

卡尔·柯尔施(Karl Korsch 1886—1961)与卢卡奇一样,是西方马克思主义运动的早期代表人物之一。柯尔施的思想也在很大程度上受到德国古典哲学传统,尤其是黑格尔的影响,因此,在一些基本见解上与卢卡奇比较接近。区别在于,卢卡奇终生抱着对马克思主义的强烈信念,在晚年还提出了“复兴马克思主义”的口号,柯尔施则从1928年被德国共产党开除后,思想日渐消沉,晚年实际上已脱离马克思主义。柯尔施一生的经历大致上可以划分为以下三个阶段:

(一) 求学、反战与最初的政治活动时期(1886—1919)

柯尔施出生于汉堡附近的土托斯推托的一个银行官员的家中。不久,举家迁到迈宁根,他在那里上了中学,毕业后,就读于慕尼黑、柏林、日内瓦和耶拿等大学,主要学习法学、经济学和哲学。青年时期的柯尔施虽然还不是一个马克思主义者,但他思想十分活跃,积极参加了“自由学生运动”这一组织,致力于建立大学知识界与社会运动之间的联系;他还担任了《耶拿大学报》的编辑,发表了关于法律改革、土地改革、教育改革和妇女解放等内容文章。1910年,他在耶拿大学获得法学博士学位,他的博士论文是关于认罪中的证词责任问题,一年后在柏林正式出版。

1912年,柯尔施到英国伦敦从事博士后研究活动,在那里加入了费边社。费边社对工人运动的重视,对工人阶级的实践意志和民主要求的尊重,对柯尔施一生的思想产生了不可低估的影响。在英国停留期间,他为德国的几家杂志写了不少介绍英国法律、教

育和文化生活等方面情况的文章。

1914年8月，第一次世界大战爆发，柯尔施回到了德国。应征入伍后，由于他反对战争，从预备队军官被降职为下士。在战争中，尽管他从未拿过武器，但却两次受了伤，并被授予铁十字勋章。1919年，他成了耶拿大学的讲师。

战争标志着柯尔施积极的政治生涯的开始。1917年，他加入了“独立的德国社会民主党”(USPD)，它是从官方的“德国社会民主党”(SPD)中分化出来的左派组织。1918年11月，他还积极参与了该派领导的革命。1919年3月，他出版了《什么是社会化?》一书，主张用社会主义公社取代资本主义私人经济，其思想已接近马克思主义。

(二) 参加德国共产党时期(1920—1926)

1920年，当USPD再度分裂时，柯尔施与其中的大多数成员都加入了“德国共产党”(KPD)。不过，他对列宁提出的加入共产国际的二十一点条件持保留态度。

柯尔施入党后，面临着革命形势的衰落和资本主义的重新稳固，他努力从理论上总结革命斗争的经验教训。1922年，他写成了《工厂委员会的劳动法》一书，强调工厂委员会是无产阶级革命斗争的中坚力量。同年，他还为党内同志写了三篇阐发马克思主义基本思想的宣传性小册子：《唯物史观原理》、《马克思主义的精华》和《〈哥达纲领批判〉导言》。

所有这些论著都为柯尔施1923年发表的题为《马克思主义和哲学》的长篇论文奠定了基础。《马克思主义和哲学》的发表意味着他的悲剧性命运的开始。德国社会民主党、德国共产党和第三国际都公开地对这部著作表示敌意，因为它不仅抨击了第二国际的思想路线，而且对马克思主义的实质及其发展提出了与列宁不同的见解。但当时的柯尔施在政治活动方面仍然是十分活跃的。¹1923年他被选入图林根议会，同年10月，被任命为图林根政府

(在群众运动中建立起来的工人政府)中的司法部长。

1923年10月的汉堡起义失败后，KPD遭到取缔，丧失了百分之五十的成员。这时，马斯洛夫和费舍的左翼派在党内取得了领导地位，他们的思想路线正与柯尔施合拍。于是，当时已成了耶拿大学法学教授的柯尔施又成了KPD的主要发言人之一，并担任了它的理论杂志《国际》的编辑和驻德国议会的共产党代表。后一个职位一直保持到1928年。但是，由于马斯洛夫和费舍对苏联共产党的顺从，柯尔施又渐渐与他们发生了矛盾，1925年2月，柯尔施的《国际》杂志的编辑职务被撤销，从那时起，他就与党的领导处在对立的地位上。

1925年7月，台尔曼被选为KPD的领导人，进一步加速了把党“布尔什维克化”的过程。柯尔施激烈地反对台尔曼的政策。1926年3月，在《共产主义政治》杂志周围，形成了一个以“坚定的左派”著称的柯尔施——卡茨集团，这是KPD内的第一个宗派组织。随着党内斗争的激烈化，1926年4月，柯尔施被开除出党。

(三) 退出政治生涯和迁居他国时期(1926—1961)

柯尔施被开除出党后，不久又与卡茨发生分裂，同年9月，“坚定的左派”又进一步分裂，1928年，《共产主义政治》杂志停刊。从此以后，柯尔施退出了政治活动，专注于马克思主义理论的研究工作。1929年，柯尔施发表了题为《唯物主义历史观》的长篇论文，系统地批判了考茨基的《唯物主义历史观》一书中的基本观点；1930年，柯尔施重新出版了《马克思主义与哲学》，并在书后增加了《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》一文，对列宁的哲学思想提出了公开的批评。

1933年希特勒上台后，柯尔施先迁居丹麦，1936年又迁至美国。1943—1945年在图拉纳大学教社会学，1945—1950年在纽约国际社会研究所工作。50年代初期，柯尔施在悲观与孤独中抛弃了马克思主义，50年代后期，他又对苏联和中国的马克思主义理

论发生了兴趣。1961年，他病逝于马萨诸塞州的柏尔蒙。在此期间，柯尔施在马克思主义理论研究中最重要的论著是《关于马克思主义的三篇论文》(1932—1937)和《卡尔·马克思》(1938)。

下面，我们将简要地论述柯尔施在《马克思主义和哲学》、《关于马克思主义的三篇论文》和《卡尔·马克思》中的基本见解。

一、《马克思主义和哲学》(1923)

《马克思主义和哲学》一书主要是由以下两个部分组成的，即1923年发表在《社会主义和工人运动史文库》上的长篇论文《马克思主义和哲学》和1930年增补上去的《〈马克思主义和哲学〉问题的现状——一个反批评》(以下简称《反批评》)。《反批评》是柯尔施对《马克思主义和哲学》一文发表七年来所遭遇到的各种批评意见的反驳，也是他这些年来进行新的哲学思考的结晶；是我们把握柯尔施哲学思想发展的一把重要的钥匙。近几十年来出版的以《马克思主义和哲学》为书名的不同版本或文本的著作，还相继收入了柯尔施的其它一些文章，如《〈哥达纲领批判〉导言》(1922)、《第一国际的马克思主义》(1924)等等。

《马克思主义和哲学》是柯尔施最富于创发性的著作，正如P·古德所说：“柯尔施的最有创造性的贡献无疑是《马克思主义和哲学》。”^①下面，我们分析这本书的基本观点。

(一) 作为思考起点的国家问题

柯尔施撰写这部著作的动因应当到当时的历史条件中去寻求。如前所述，20年代初，德国无产阶级的革命斗争遭到了巨大的挫折，未能像俄国无产阶级一样掌握国家政权。柯尔施这部著

① T·鲍托姆主编《马克思思想辞典》，牛津1983年英文版第263页。

作在相当程度上是为总结革命失败的经验教训而写的。所以，他首先关注的是革命转变与国家问题。他写道：“马克思主义理论的危机最清楚不过地表现在社会革命对国家的态度上。”^①这一重大的问题在1848年第一次无产阶级革命失败后，甚至在1871年法国巴黎公社失败后，从未在实践中受到认真的对待过。

第一次世界大战爆发后，国家问题重又成了一个迫在眉睫的问题。十月革命爆发前，俄国革命的领导者十分重视国家问题，列宁写下了论国家问题的专门著作，从而领导无产阶级取得了十月革命的伟大胜利。

可是，第二国际的所谓正统的马克思主义者们却“没有能耐处理好国家和无产阶级革命的关系问题。”^②一个根本的原因是缺乏思想上、理论上的准备，换一种说法，就是背弃了马克思主义的革命精神，在一些错误的资产阶级思潮的吸引下，丧失了对国家问题的判断力。当时，对第二国际领袖产生重大影响的思潮和理论是：（一）进化论。把这一思潮搬到社会生活领域中，必然否定革命，不是去推翻而是去依靠资产阶级的国家；（二）科学主义。用科学主义的目光去解释马克思主义，必然否定马克思主义的实践功能，否认它和无产阶级革命运动之间的血肉联系，从而完全忽视了国家问题在革命关键时刻的重大意义；（三）经济决定论。这种理论否定了无产阶级在革命斗争中的主体作用，实际上解除了无产阶级的精神武器，使他们看不到夺取资产阶级领导权的极端必要性。

在柯尔施看来，不确立正确的国家理论，就不能领导无产阶级夺取革命斗争的胜利，而要正确地把握国家理论，又需要廓清理论上的迷雾，真正回到马克思主义的哲学见解上去。所以，柯尔施认

① 《马克思主义和哲学》，伦敦1970年英文版第53页。

② 同上书，第65页。

为，马克思主义和国家的关系与马克思主义和哲学的关系是两个相互平行的重大的问题^①。

(二) 马克思主义和哲学的关系

在《马克思主义和哲学》一书中，柯尔施开宗明义地说：“直到最近，资产阶级思想家和马克思主义思想家都还完全没有理解这一事实，即马克思主义与哲学的关系成了一个非常重要的理论和实践的问题。”^②

柯尔施提出这个问题是有充分理由的。从客观上看，当时马克思的一些哲学著作和手稿还没有发表，在人们的心目中，马克思更多的是一个经济学家和社会学家。在库诺·费舍九卷本的《新哲学史》中，只有两行谈到马克思；朗格的《唯物主义史》仅仅在一些脚注中提到马克思，并称他为“活着的最伟大的政治经济学史专家”；余柏威关于哲学史的著作中也只有两页提到马克思、恩格斯的生平和学说。第二国际的正统的马克思主义者们亦步亦趋地认为马克思主义学说中没有哲学思想，主张用狄慈根、马赫、康德、叔本华等哲学家或新康德主义、文化哲学等哲学流派的思想去补充马克思，力图把马克思主义曲解为一种脱离革命斗争实际的伦理学说或抽象的非辩证的实证科学。这样一来，实际上否定了马克思主义学说的革命精神。即使有些马克思主义者注意到了马克思和恩格斯的哲学思想，但也偏狭地把他们的思想理解为认识论和方法论，从而失去了对马克思主义的哲学思想的总体上的理解和把握。

革命失败后，人们愈益认识到理论准备的重要性，认识到恢复马克思的理论传统的急迫性。针对当时党内特别缺乏马克思主义

① 《马克思主义和哲学》，第62页。

② 同上书，第29页。

哲学修养的问题,柯尔施强调说:“对马克思主义和哲学问题的新的探讨也成了这一恢复的一个重要组成部分。”^①那么,柯尔施又是如何从哲学上来理解整个马克思主义学说的呢?

(三) 总体理论

人们通常认为,总体理论是卢卡奇的学说,特别是他的《历史与阶级意识》中的主题,其实,在柯尔施的《马克思主义和哲学》中,这一概念也起着非常重要的作用。撇开这一概念,就无法索解柯尔施的哲学思想,也无法把握他对马克思主义的独特的理解。

柯尔施认为,“实在”(reality)或“社会”(society)是由三个方面构成的:一是“经济”(economy),它是唯一真正客观的和非意识形态的实在。按照马克思的历史唯物主义理论,法的和政治的上属建筑及与之相适应的社会意识都是在一定的社会经济结构的基础上形成并发展起来的;二是“法和国家”(Law and the state),它们并不全是真实的,因为它们被意识形态所覆盖;三是“纯粹的意识形态”(pure ideology),它既不是客观的,总的说来也不是真实的,正如恩格斯所说,意识形态是一种虚假意识,它是社会生活的一种扭曲的反映。

庸俗的马克思主义者只看到实在的三个方面,没有把它们理解为一个总体。柯尔施指出,马克思对资本主义社会的批判“从来都是对资本主义社会整体的批判,因而也是对这一社会的所有意识形式的批判。”^②柯尔施对实在或社会的这一理解,是我们考察他的整个思想的基本出发点,正如有的学者所指出的:“《马克思主义和哲学》的基本假定是把社会作为一个总体加以说明,在这一不

① 《马克思主义和哲学》,第68页。

② 同上书,第85页。

可分解的整体中，每一要素都支持并反映其它的要素。”^①

在对实在或社会总体的理解中，柯尔施特别强调意识形态问题：“在这里需要解决的关键问题是，要探讨在一般情况下，意识与它的对象是如何发生关系的。”^②他解释道，不能把意识都归结为意识形态，意识形态只是一种虚假意识，但它在人们的社会生活中却起着重要的作用。柯尔施之所以要把意识形态在社会总体中的重要作用凸现出来，一是对第二国际的领袖们偏重社会历史进程，忽视无产阶级意识作用的一个反拨；二是为了解决他正在思考中的一个中心问题，即国家问题。依照他的看法，在西欧各国中，国家的一个重要职能是意识形态方面的，这必然使意识形态问题在无产阶级夺取国家政权的斗争中凸现出来。

柯尔施认为，第二国际的正统的马克思主义者从来不把马克思主义理解为一个总的体系，他们千方百计地肢解马克思主义，把它理解为一堆原理的总和，使它变成对于无产阶级革命来说是无用的东西。实际上，马克思主义的革命实质正体现在对实在或社会的总体的把握上，所以它“应被看作并理解为一个活的总体的社会发展的理论，或者说得更确切一些，应被理解并实践为一个活的总体的社会革命理论。”^③

柯尔施之所以把马克思主义称之为“一个活的总体的社会革命理论”，因为马克思主义学说不光是经济学、政治学和意识形态方面的知识，而且也是历史过程和不断地构成革命实践的活的统一的自觉的社会行动。革命实践是使马克思主义对实在的总体的把握不趋于僵化的根本前提。在这个意义上可以说，马克思主义的学说，从总体上看，体现为理论和实践的统一。第二国际的正统马克思主义者的一个根本失误是把理论与实践割裂开来，从而与

① R·A·戈尔曼主编《新马克思主义传记辞典》，第237页。

② 《马克思主义和哲学》，第83页。

③ 同上书，第57页。

19世纪后半叶的许多资产阶级学者一样，把马克思主义理解为一种纯理论的东西，理解为一些各自分离的知识分支的总和。柯尔施说：“毫无疑问，马克思理论的后期发展从来不是‘纯粹理论的’研究的产物；它总是对以各种方式重新唤起的、最近的阶级斗争的实践经验的理论反思。”^①

柯尔施关于理论与实践统一的思想，是在其总体理论的基础上提出来的，因此，他不主张实践决定理论，理论指导实践这类说法，而是主张把两者都看作马克思主义理论总体的两个侧面。这一想法与卢卡奇在《历史与阶级意识》中的见解是比较接近的。

柯尔施的总体理论，强调社会是一个总体，强调理论与实践的统一，是正确的，但与此同时，他否认经济基础对于上层建筑的首要性、实践对于理论的决定作用，显然具有很大的片面性。

（四）马克思主义发展三阶段论

从总体理论出发，柯尔施把马克思主义的发展划分为以下三个阶段：

第一阶段(1843—1848)。这一阶段以马克思的《黑格尔法哲学批判》为起点，以《共产党宣言》作为结束的标志。在这一阶段中，马克思主义学说完全表现为一个活的总体的社会革命理论，它并没有被分解为经济的、政治的和精神的各因素或各个知识的分枝，甚至在分门别类地对待上述各因素时，仍然保持着理论上的总体性和完整性。柯尔施说：“作为社会革命理论的马克思早年和青年时期的理论形式的最好例子是《共产党宣言》。”^② 因为《宣言》活生生地体现出马克思主义学说的完整性。

第二阶段(1848—1900)，始于巴黎无产阶级 1848 年 6 月的流

① 《马克思主义和哲学》，第 116—117 页。

② 同上书，第 57 页。

血斗争，终于上世纪末。这一阶段虽然经历了第一国际的建立和解散、巴黎公社起义、第二国际的建立等一系列重大的事件，但总的说来，工人运动处于低落阶段，马克思主义的创始人更侧重于理论研究，并且在见解上更趋于成熟。柯尔施写道：“从后期的观点看，马克思和恩格斯的马克思主义，作为科学社会主义，仍然是一个综合的社会革命理论的整体。区别仅仅在于，在后来的阶段中，这一整体的各个组成部分，即它的经济的、政治的和意识形态的因素，科学理论和社会实践，被进一步分离开了。我们能够用马克思的一个表达说，它的自然联系的脐带被粉碎了。可是，在马克思和恩格斯的著作中，从来不会产生一种用以取代整体性的独立的诸要素的多样性。”^①

但是，在马克思主义的追随者，尤其是第二国际的正统的马克思主义者那里，马克思主义学说的这种总体特征却被破坏了。一方面，理论与实践的统一被分离开来，另一方面，经济、政治和意识形态等诸要素也被分解开来。于是，一个统一的社会革命的理论被肢解为对资产阶级经济秩序、国家、教育制度、宗教、艺术和科学的分门别类批判。这些批判只具有改良的性质，不可能引导出摧毁资产阶级整个统治的革命实践活动。由于马克思主义学说的整体性遭到破坏，它必然陷入危机之中。

第三阶段(1900——一个不确定的将来)。在这个阶段中，出现了回到马克思主义的真正的学说上去的口号，但在第二国际领导人那里，它不过是一个幌子，只有在列宁和卢森堡那里，才具有现实的意义，因为它们力图从革命实践的新的需要出发来阐发马克思主义，从而恢复以理论和实践的统一为根本特征的马克思的社会革命的学说。柯尔施说：“事件本身把无产阶级专政作为一个实践问题提到了议事日程上，当列宁在决定性的时刻把同样的问

^① 《马克思主义和哲学》，第59页。

题提到议事日程上来时，较早地表明了，在革命的马克思主义内部，理论与实践的内在联系已经被有意识地建立起来了。”^①

然而，柯尔施认为，一方面由于列宁本人观点的不彻底性（如他的反映论低估了理论本身的创造作用，损害了他对理论和实践的统一性的理解）；另一方面，由于同时代的许多其它的马克思主义者缺乏哲学上的修养，因而并不能回到马克思主义学说的真精神中去。为此，柯尔施大声疾呼：“马克思的科学理论必须再次成为他作为《共产党宣言》的作者所赞成的东西那里去，不是作为一个单纯的回复，而是作为一个辩证的发展：一个把所有社会领域综合为一个总体的社会革命理论那里去。”^②

由此可见，柯尔施的马克思主义发展三阶段论完全是以其总体理论为依据的。从马克思主义学说的总体性，到这种总体性在第二国际领导人那里遭到破坏，再到这种总体性的恢复和发展，这就是柯尔施划分三阶段的理论出发点。由于他的总体理论本身具有片面性，所以他的马克思主义发展三阶段论不可能真正正确地揭示马克思主义的客观发展过程。

（五）《反批评》对列宁哲学思想的非难

如果说，柯尔施在1923年写《马克思主义和哲学》的长篇论文时，基本上还是列宁思想的拥护者的话，那么，在1930年的《反批评》中，他已完全站到与列宁对立的立场上。他说：“‘列宁主义’理论在理论上不能回答现时期国际阶级斗争的实际需要。所以，构成其理论的意识形态基础的唯物主义哲学不能构成适应今天需要的革命无产阶级的哲学。”^③

柯尔施说：“列宁非常认真地想成为一个马克思主义者，但他

① 《马克思主义和哲学》，第68页。

② 同上书，第70页。

③ 同上书，第130页。

仍然是一个黑格尔主义者。”^①为什么这么说呢？因为列宁把从黑格尔的唯心主义辩证法到马克思的唯物主义辩证法的发展理解为“唯物主义的颠倒”，并进而把这一“颠倒”理解为用物质的绝对去取代精神的绝对，这使他并未真正脱离黑格尔的立场。

柯尔施在谈到马克思和恩格斯的辩证唯物主义学说时写道：“列宁及其追随者以一种倒退的方式修正了它，即用知识中的主体与客体之间的关系的最狭隘的认识论的或‘知识学’的问题取代了它。”^②在谈到列宁关于存在与意识关系的大量论述时，柯尔施又发挥说：“列宁总是从一个抽象的认识论的立场上来阐述这些关系。他从不意识的社会——历史形式的同样的平面上来分析知识，从不把它作为一种历史的现象，作为任何既定时代社会经济基础的意识形态方面的‘上层建筑’来加以探讨。”^③

在柯尔施看来，由于列宁以抽象认识论的目光来理解马克思主义，所以他的学说对于始终瞩目于历史过程并力图使它发生革命变化的无产阶级说来，是不合适的。柯尔施的上述见解显然是错误的，事实上，列宁对社会历史进程具有深刻的洞察力，列宁从不以学究的方式来谈论哲学问题，他强调马克思主义哲学的认识功能，目的正是为无产阶级改造世界提供思想武器。

柯尔施说：“列宁及其追随者片面地把辩证法转移到客体上，即自然和历史上，他们把知识仅仅描绘为客观存在在主观意识中的被动的反映和反射。在这样做的过程中，他们破坏了存在和意识之间的辩证关系，一个必然的结果是，也破坏了理论和实践的辩证关系。”^④柯尔施还认为，由于这种意识和存在、理论和实践的分离，列宁的学说成了一种二元论。柯尔施对列宁反映论的批评同样

① 《马克思主义和哲学》，第130页。

② 同上书，第133页。

③ 同上书，第134页注。

④ 同上书，第132—133页。

是站不住脚的。事实上，列宁并不赞成旧唯物主义的镜子式的反映论，列宁之所以采用反映论这一概念，目的是为了强调意识与存在的异质性，从而从根本上摆脱德国唯心主义的同一哲学的影响。在西方马克思主义的早期代表人物中，只有卢卡奇后来真正领会了列宁反映论的真谛。

柯尔施认为，列宁的唯物主义哲学在割裂理论和实践关系的同时，又把实践与党的实际工作和利益紧密联系或等同起来，从而使自己的学说成了盖到一切（包括科学发现在内）的最高司法权威。这样一来，在苏联就形成了“意识形态专政”（the ideological dictatorship）。特别在列宁逝世后，这种意识形态的专政不仅在国内达到顶峰造极的地步，甚至推广到国外，粗暴地干涉兄弟党的理论活动。柯尔施认为，真正的马克思主义意义上的专政有三个特点：（一）它是无产阶级的专政，而不是对无产阶级的专政；（二）它是一个阶级的专政，而不是一个党的领导的专政；（三）最重要的是，它是革命的、进步的专政，其目的是为大多数人创造更多的自由：“社会主义，无论就其目的和手段而言，都是一场实现自由的斗争。”^①

总的说来，柯尔施对列宁的批评是缺乏说服力的，十月革命的胜利表明，列宁是一个真正的伟大的马克思主义者。当然，柯尔施的某些批评，尤其是对列宁去世后苏联出现的愈益严重的意识形态的批评是发人深省的。历史发展进程表明，柯尔施的某些担忧决不是空穴来风。至少在这个意义上，《马克思主义和哲学》也不失为本世纪来的马克思主义运动的一份宝贵的文献。

① 《马克思主义和哲学》，第 144 页。

二、《关于马克思主义的三篇论文》(1932—1937)

柯尔施的这本小册子是由纽约的月刊评论出版社编纂起来的,初版于1971年,1972年再版时,前面增加了P·布赖纳斯(Paul Breines)所写的“导言”,简要地介绍了柯尔施的生平、著作和基本思想。这本小册子收进了柯尔施以下三篇论文:《〈资本论〉导论》(1932),以德文发表在柯尔施编辑的马克思的《资本论》前面;《为什么我是一个马克思主义者》(1935),以英文发表于美国《现代季刊》;《马克思主义的基本原理,一个再阐述》(1937),以英文发表于美国的《马克思主义季刊》上。如果说柯尔施在第一篇论文中从总体上阐述了对马克思主义的看法的话,那末在第二、三篇论文中则论述了他对马克思主义基本原理的理解。

柯尔施在第一篇论文中指出:“如果我们今天仍以我们习惯的学术范畴来思考的话,那末马克思的《资本论》似乎更多地是一种历史的和社会学的理论,而不是一种经济理论。”^①与以前一样,柯尔施把马克思主义看作是一种关于社会发展和社会革命的总体理论。他认为,达尔文的研究涉及到一个狭隘意义上的自然史,而马克思的研究则涉及到一个实践的社会-历史的发展。社会-历史过程作为一个活生生的总体,不光是人们可以体验到的,而且正是他们自己所创造的。社会史与自然史的这一本质的差异,构成了我们理解马克思主义基本原理的出发点。

假如我们把柯尔施在第二、三篇论文中的见解综合起来的话,可以发现,他把马克思主义的基本原理归纳为以下四点:

① 《关于马克思主义的三篇论文》,纽约1972年英文版第41页。

（一）“历史具体性原理”

柯尔施说：“马克思总是根据确定的历史时代来理解一切社会事物。他批判所有的资产阶级的社会理论家的范畴，在这些范畴中，具体的特征已经被抹去了。”^①这就是说，马克思主义学说中的所有命题都与一定的社会历史内涵相联系，决不能割裂这种联系，把马克思主义变成单纯的、泛泛的理论说教。

根据柯尔施的看法，历史具体性的原理充分体现马克思对资本的各种不同的历史形态的分析中。马克思认为，从历史上看，资本起初到处是以货币形式，作为商人资本和高利贷资本的方式出现的。在近代资本主义社会中，产业资本占据了重要的地位。从资本主义生产与再生产的角度看，资本可分为货币资本、生产资本和商品资本；从资本的有机构成的角度看，又可分为固定资本与流动资本，流动资本又可细分不变流动资本和可变流动资本；从流通的角度看，商人资本又可细分为商品经营资本和货币经营资本；从利润分配的角度看，又有生息资本这种特殊的形态。显然，不认识资本的各种不同的历史形态，要掌握资本主义社会的实质及其运动规律是不可能的。

柯尔施总结道：“马克思的所有的经济学的术语，与古典资产阶级经济学家的术语相反，都牵涉到一个生产的具体的历史时代。”^②他还强调，历史具体性原理不光是一种重要的社会学分析和研究的方法，而且也是马克思进行学术争论和批评的重要武器。比如，在《共产党宣言》中，马克思针对资产阶级提出的共产主义要废除一切财产的责难回答道，共产主义的一个显著的特点并不是一般地取消财产，而是要取消资产阶级的财产。同样，针对资产阶

② 《关于马克思主义的三篇论文》，第16页。

① 同上书，第21页。

级提出的另一些责难，如共产主义要消灭家庭、取消祖国、破坏文化、取消自由和个性等责难，马克思都运用历史具体性的原理，机智地予以驳斥。

(二) “批判的原理”

柯尔施说：“马克思主义的理论既不构成一门实证的唯物主义的哲学，也不构成一门实证的科学。它自始至终是对现存社会的理论的和实践的批判。”^①当然，柯尔施解释道，人们对“批判”(critique)这个词必须获得正确的理解，它是上世纪革命(即1848年革命)前四十年代中所有的左派黑格尔主义者(包括马克思和恩格斯在内)常用的一个概念，不应当把它与当代使用的一个术语criticism的涵义混淆起来。柯尔施说：“‘critique’不能仅仅被理解为观念意义上的批判，而且也是物质上的批判。”^②从对象的角度来看，它包含着经验的探讨，具有自然科学的准确性；从主体的角度来看，它要说明，个体的潜在的愿望、直觉和要求是如何发展成导致革命实践的阶级力量的。

柯尔施指出，马克思和恩格斯于1848年前写的几乎所有的著作都充满了批判的倾向，而这种倾向仍然活跃在马克思的后期著作中。比如，马克思的巨著《资本论》的副标题就是“政治经济学批判”。遗憾的是，第二国际的正统的马克思主义者“不是忘记就是否定了马克思主义中批判的优先性。”^③他们仅仅强调的是马克思主义的科学性，尤其在经济学的领域中是如此。比如，奥地利的马克思主义者希法亭在其著名的《金融资本》一书中，把马克思的经济理论描绘为整个经济学发展中的一个阶段，完全否定了马克思的经济理论的实践方面的内涵和社会主义的目的。

① 《关于马克思主义的三篇论文》，第65页。

② 同上书，第65页。

③ 同上书，第66页。

柯尔施认为，这种对马克思主义的肤浅的假科学的说明也表现在伯恩斯坦、考茨基的著作中。法国工联主义的领导人索列尔和俄国共产主义的领导人列宁虽然力图保留或恢复马克思主义的某些革命的教义，但是“工联主义者索列尔和共产主义者列宁都没有利用原先的马克思的‘批判’的充分力量 and 影响。”^①柯尔施还批评说，列宁把马克思关于哲学和经济学的命题简单地划分为对无产阶级来说是“有用的”或“有害的”命题，从而对今天苏联的马克思主义的发展产生了有害的影响等等。柯尔施把列宁和索列尔并列在一起，这表明他的见解具有相当的偏颇性，但他对苏联马克思主义研究中出现的简单化倾向的批评仍是具有积极意义的。

（三）“革命变化的原理”

柯尔施说：“古典资产阶级经济学家关注现存的资产阶级社会。他们天真地认为，社会基本关系具有真正的自然法的永远不变的特征，由于这个原因，他们不能够科学地意识到或探讨除了实际上已具备的社会形式外的任何东西。”^②也就是说，资产阶级经济学家由于把资本主义社会的基本经济关系理解为永恒不变的东西，因此，他们竭力否定资本主义的危机及其所面临的革命转变（向社会主义转变）。

这种引入不变的自然法来研究各种社会问题的倾向也在资产阶级社会理论家的著作中得到了普遍的表现。这些理论家在探讨资本主义以外的社会形态时，他们实际上谈论着的主题仍然是资本主义社会：“当他们讲到一般的‘社会’时，在这所谓一般社会的形象中，尽管有某种细微的变化，我们仍能发现现代资本主义社会的那些人所共知的特征。”^③

① 关于马克思主义的三篇论文，第 67 页。

② 同上书，第 32 页。

③ 同上书，第 32 页。

柯尔施说：“马克思的社会科学从根本上看是与古典资产阶级理论的所有这些传统概念正相对立的。”^①毫无疑问，马克思的主要兴趣集中在社会问题上；如果不泛泛而论的话，则集中在对资本主义社会的研究中；如果再进一步加以限定的话，则集中在资本主义社会的衰亡和危机问题上：“它的主题不是肯定状态中的现存的资本主义社会，而是正在衰落的资本主义社会，这种衰落的倾向正在它的崩溃和解体中表现出来。”^②马克思通过对资本主义社会的系统的深入的研究，发现了资本主义社会经济运动的规律，揭示了它必然陷入的危机，必然在无产阶级的革命中被更高的社会形态所取代。诚然，柯尔施指出，马克思也在一定程度上接受了进化论思想的影响，但在马克思的学说中，占主导地位的始终是革命转变的原理。正是从这一基本见解出发，马克思对实践问题特别关注。

（四）“革命实践的原理”

马克思并没有停留在对资本主义社会的批判上，他号召无产阶级诉诸革命实践，诉诸推翻资产阶级统治的革命斗争。正如柯尔施所说：“马克思主义的根本目的不是对现存世界的思辨的赞赏，而是积极的转变（实践的转变）。”^③马克思主义的理论并不是出自单纯的理论兴趣的、脱离实际的一种客观知识，它直接是无产阶级行动的指南。

马克思主义的实践原理是与唯物辩证法的思想紧密联系在一起。黑格尔虽然是系统地表述了辩证法思想的第一个哲学家，但他的唯心主义辩证法最终导致与现存世界的妥协。马克思从唯物主义立场出发改造了黑格尔的辩证法，使辩证法成了无产阶级革命

① 《关于马克思主义的三篇论文》，第 33 页。

② 同上书，第 61 页。

③ 同上书，第 61 页。

实践的武器。也正是赖有唯物主义的辩证法，才从根本上粉碎了那种提倡单纯改良主义的进化论思想。正统的马克思主义者，尤其是考茨基曾深受进化论思想的影响，从而给国际工人运动带来了巨大的损害。柯尔施强调马克思主义学说中的实践原理，目的正是恢复马克思主义的真精神。

综上所述，柯尔施在《关于马克思主义的三篇论文》中所阐述的基本思想，尤其是关于马克思主义不是实证的而是批判的思想，对整个法兰克福学派的思想主题——社会批判理论的形成和发展产生了重大的影响。他对于马克思主义基本原理的概括，具有强烈的把革命性与科学性对立起来，又强调前者而贬低后者的倾向。这一个倾向，给以后的对马克思主义的解释，造成了不良的后果。

三、《卡尔·马克思》(1938)

西方马克思主义的研究者一般都公认，除了《马克思主义和哲学》外，《卡尔·马克思》是柯尔施的一部十分重要的著作。全书由三大部分构成：第一部分论述马克思的社会思想；第二部分论述马克思的政治经济学思想；第三部分论述马克思的历史唯物主义思想。

(一) 马克思的社会理论

在这一部分，柯尔施开宗明义地提出了下面的问题：马克思主义和近代社会学教义的关系究竟如何？他回答说，如果把社会学看作是由孔德开创的一门新的学问的话，那就会发现，马克思主义与它之间缺乏任何密切的联系，“马克思和恩格斯以其热切的愿望扩充、增加关于社会的知识，但并没有注意那种从表面上看起来似乎是新的社会研究方法的名称和内容。”^①这就是说，马克思和恩格

^① 《卡尔·马克思》，纽约1963年英文版第17页。

斯虽然没有像孔德那样提出“社会学”这样的新概念，但他们却创立了一整套研究社会的新理论。

这一新理论的基本原理也就是柯尔施在《关于马克思主义的三篇论文》中阐述过的“历史具体性原理”、“批判的原理”、“革命变化的原理”和“革命实践的原理”。所不同的是，一方面，他以更成熟、更系统的方式阐述了这些原理；另一方面，他又补充了新的一节，专门讨论马克思著作中表现出来的“概括的新类型”（a new generalization），把它视为马克思进行社会研究的一种根本的方法。下面，我们主要探讨柯尔施关于马克思的概括理论所作的论述。

柯尔施说，马克思关于历史具体性的原理涉及到一般理论在实际中如何运用的问题，但问题还有另外的一面，即如何从实际中概括出一般理论的问题。这里牵涉到的是抽象与具体的关系问题。马克思形成自己的概括理论的出发点也是黑格尔。黑格尔主张，哲学研究的是具体的东西，不是抽象的东西，他提出了“真理是具体的”这一著名的论点，要求把一般、特殊、个别这三者辩证地统一起来。但是在黑格尔那里，具体性并不是与可感觉的东西的具体性相一致的。对于他来说，事实的知识不是目的而仅仅是手段，他之所以接受关于自然和历史的经验知识，不过是为自己的唯心主义的宇宙体系的建立提供基础。总之，黑格尔概括理论中的具体性不过是来自其唯心主义哲学的思辨的具体性。这种具体性常常以曲解经验事实为前提。

与黑格尔相反，马克思的概括理论则是从社会现实的具体性出发，从中概括出一般的理论，从而把理论活动与实际生活紧密地统一起来。柯尔施说：“马克思是创建一个合理的概括类型的第一人，这一类型不同于迄今为止仍然被形形色色的社会、历史和哲学思想学派所运用的传流的概念生成的程序，它更接近于近来被实

验科学家发明的建设性程序。”^①对于马克思说来，概念的具体性与经验事实的具体性并不是相互对立的两个领域，每一个普遍的东西，即每一个概念都保留着现存的资本主义社会的具体性的一个特殊的方面。

柯尔施认为，资产阶级的社会学家按照他们的概括方式获得的知识并不能帮助他们把握社会运动和发展的真正现实，而马克思的新颖的概括理论使他得以深刻地洞察社会现实，并把它上升、抽象为一般的理论。柯尔施说：“通过对资本主义社会这一特殊历史形态的分析，马克思达到了一种远远超过那种特殊形态的社会发展的一般知识。”^②

总之，马克思的新颖的概括理论和历史具体性的原理是互补的，它们构成了马克思主义学说中最基本的东西。

（二）马克思的政治经济学理论

如前所述，早在大学生活期间，柯尔施就已对经济学怀着浓厚的兴趣。他虽然很重视研究马克思的哲学思想，可对马克思的经济学思想也怀着同样的研究热情，因为他认识到，构成马克思主义理论大厦的基石的正是马克思的经济学思想：“马克思对资本主义社会的唯物主义探讨从一开始就奠基于对政治经济学的极端重要性的认识。”^③

马克思认为，政治经济学是资产阶级的科学。当资产阶级还是革命的、上进的阶级时，政治经济学常常起到了对本阶级进行启蒙的作用。在资产阶级成为统治阶级，无产阶级成为一股新兴的社会力量的时候，出于对无产阶级进行启蒙的需要，必须对政治经济学进行批判。柯尔施说：“马克思对政治经济学的探讨从一开始

① 《卡尔·马克思》，第75页。

② 同上书，第78页。

③ 同上书，第89页。

就是作为对社会的一个批判的和革命的研究者，而不是作为一个经济学家而出现的。”^①因而，马克思对政治经济学的批判并不纠缠在一些具体的、枝节性的问题上，而是直接审视其理论前提和一些基本的问题。

从前提上看，资产阶级经济学家把自然法导入政治经济学中，从而把它理解为一门绝对的无时间性的科学。马克思政治经济学批判的伟大功绩是否定了上述前提，把政治经济学转变为一门历史性的、受社会制约的科学。柯尔施把这一前提上的变化称之为“哥白尼转折”^②。这一转折的精神也贯穿到马克思对下面这些政治经济学的基本问题的分析和批判之中。

第一，劳动。

柯尔施说，正如《利维坦》只是霍布斯政治著作的名义上的标题一样，《资本论》也仅仅是马克思的新经济理论的名义上的主题，“它的真正的主题是劳动，是受资本控制的当代经济形式中的劳动，也是通过无产阶级的革命斗争，直接发展到一个新的社会的和社会主义条件去的劳动。”^③英国古典经济学家对劳动问题曾作过深入的研究，亚当·斯密从对劳动的具体形式的考察出发，上升到对一般劳动的分析，但是在他那里，这两种不同形式的劳动仍然相互纠缠在一起，从而妨碍他对一般劳动或抽象劳动进行单独的研究；大卫·李嘉图发展了亚当·斯密的思想，正确地把劳动的抽象形式定义为生产交换价值的劳动，但同时他又错误地把劳动称作是物质财富或使用价值的唯一来源。这一错误的见解也为一些庸俗的社会学家所坚持。其实，如果劳动正是财富的唯一源泉的话，那又如何解释：在资本主义社会中，整天都在从事劳动的人们几乎完全丧失了对社会财富的支配权？

① 《卡尔·马克思》，第110页。

② 同上书，第156页。

③ 同上书，第128页。

马克思认为,政治经济学要真正地把握劳动的实质,就要把生产某种使用价值的具体的劳动与凝结在商品中的抽象劳动严格地区分开来。柯尔施认为,马克思通过对两种不同形式的劳动的差异和统一性的研究,确立了科学的价值观,揭示了剩余价值的秘密。这样一来,政治经济学不再是一门商品的科学,一门被片面地理解的劳动的科学,“它成了社会劳动的直接的科学”^①,它探讨劳动的过程、要素及其发展,探讨劳动在资本主义社会中的特殊表现形态。马克思对资产阶级政治经济学的劳动观的批判,是他全部批判活动的一个基本的出发点。

第二,价值法则。

价值法则之于商品生产,犹如引力法则之于物质实体,起着十分重要的作用。古典经济学家,如亚当·斯密把价值法则比喻为“一只看不见的手”,它在冥冥中操纵着现代社会的经济生活。然而,这决不等于说,价值法则是一种不变的自然律,作为社会法则,它仅仅在下面这一点上与自然律相一致,即它是不以人们的主观意志和目的为转移的。作为社会法则,它只能在确定的历史时代和环境中的作用。

柯尔施认为,马克思不仅在批判德国古典经济学的基础上形成了科学的劳动价值论,而且特别强调价值法则的具体的社会历史内涵。价值法则并不是在理想状态下得以实现的,而是在资本主义生产和交换的磨擦、损失、动荡、危机和崩溃中得以实现的。这样一来,马克思就揭去了笼罩在价值法则上的神秘的面纱,特别是通过剩余价值学说使人们清楚地认识到资本主义社会的本质。

第三,商品拜物教。

众所周知,马克思在《资本论》第一卷中提出了“商品拜物教”问题。柯尔施认为,“对‘商品的拜物教特征及其秘密’的探索不啻

① 《卡尔·马克思》,第128页。

是马克思的《政治经济学批判》的核心，而且同时是《资本论》的经济理论的精华，也是对整个唯物主义的、社会科学的理论的和历史观点的最明晰、最正确的定义。”^①商品拜物教是资本主义社会的一种普遍的现象，其根本特征是人与人之间的关系以物与物关系的方式表现出来。在《1844年经济学-哲学手稿》中，马克思探讨了异化劳动的问题，其中也涉及到人的自我异化的问题，这里已蕴涵着人的关系物化的问题。但是，柯尔施认为，马克思的异化概念更多地具有哲学上的特征，相反，商品拜物教的提法则具有更多的科学性，因为它是在马克思对资本主义社会的经济生活进行深入研究的基础上提出来的。马克思不仅揭示了商品拜物教的实质，而且告诉我们，只有通过无产阶级的革命斗争达到劳动的直接的、社会的组织，才能最终消除商品拜物教的现象。

（三）马克思的历史理论

柯尔施认为，在马克思的社会理论和经济理论中贯穿着一种基本的方法，那就是历史唯物主义的方法。历史唯物主义不能奠基在费尔巴哈的自然主义的唯物主义的基础上，它主要是在批判黑格尔的唯心史观的基础上逐步形成和发展起来的。在马克思的历史唯物主义理论中，主要涉及以下这些关系。

第一，自然与社会。

柯尔施确信，马克思虽然承认“外部自然界的优先性”，但他并没有像18世纪的某些唯物主义者一样，从外在于社会历史发展的自然因素，如气候、人种、人的身体的和精神的力量、人的生存斗争等之中引伸出社会问题的答案，而是从已被历史和社会进程，特别是被物质生产的发展进程改变了的自然的、基础上来探讨社会问题。在这个意义上，柯尔施批评了普列汉诺夫的“地理环境决定论”，

^① 《卡尔·马克思》，第136页。

认为它是对马克思的历史唯物主义学说的一种曲解。

柯尔施指出：“自然在成为‘社会的’的过程中，在不同的时代具有不同的历史特征。”^①马克思在《德意志意识形态》中就已强调，人周围的感性世界并不是始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是人们活动的结果。有些感性对象也只是由于社会的发展，由于工业和商业的发展才提供出来的。马克思还举了樱桃树的例子来说明这个问题。柯尔施转述了马克思的上述思想，强调了马克思历史唯物主义理论中的一个基本观点，即不能脱离人和社会，单独地去考察纯粹的自然，重要的是研究自然是如何在人的活动的推动下发生变化的。

第二，生产力和生产关系。

生产力和生产关系，是马克思历史唯物主义中的一对基本的范畴。柯尔施说：“按照马克思的看法，社会革命发展的趋动力量是内在于一个既定时代的社会-经济结构的潜在的生产力。”^②在马克思那里，生产力这个术语像其它新创立的术语一样，并不是按先验的方法被定义而是按经验的方法被定义的；它不是关系到一般的社会学，而是关系到生产的具体方式；不是独断的，而是批判的；不是从预先假定的和谐的观点出发的，而是从阶级对立的观点出发的；不是出于理论上思考的目的，而是出于革命实践的需要。如果说生产力是人们从事物质生产的能力的话，那么生产关系则是人们在生产活动中结成的一定的关系。马克思主要探讨了资本主义社会中随着生产力的发展与生产关系之间必然陷入的矛盾，从而论证了无产阶级社会革命的必然性。

由于引入了生产力与生产关系的矛盾关系，整个物质生产就被理解为一个过程。柯尔施说：“物质生产本身这个动态的概念，

① 《卡尔·马克思》，第191页。

② 同上书，第198页。

把马克思的社会革命理论同所有其它的革命理论区别开来。”^①资产阶级的社会学家归根结蒂用静态的目光去看待整个社会的基础。对于他们来说，在一个给定的社会历史时期，物质生产方式是一个封闭的体系，一个不变的东西。在它之内，物质生产得以实现，因而他们不能洞见社会革命的深层基础。

第三，经济基础和上层建筑。

如何理解社会存在与社会意识的关系？如何看待社会的经济结构与政治的上层建筑之间的关系？在什么样的确定的形式中，社会生活的各个领域中的物质联系得以实现？这些问题都是马克思的历史唯物主义所着力探讨的基本问题。

柯尔施认为，在经济基础和上层建筑关系这个中心问题上，马克思和恩格斯当时把探讨的重点放在从作为基础的经济事实中引申出政治观念、法权观念，但马克思的一些追随者或反对者却把马克思主义理解为单纯的经济决定论，似乎马克思主义的创始人根本不重视上层建筑和意识形态对经济关系的反作用。恩格斯在晚年已意识到这种对马克思主义的历史唯物主义的基本观点的曲解，他在致约·布洛赫和费梅林的信中已批评了这种把经济关系作为唯一决定因素的错误的见解，强调了经济基础和上层建筑之间的活生生的辩证的关系。

在《卡尔·马克思》一书第三部分的“结论”中，柯尔施总结说，马克思对社会研究的最重要贡献有以下五点：(1)把社会生活过程的所有现象都归结为经济状况；(2)把经济学本身看作社会科学；(3)从历史上把一切社会现象视为由物质生产力的发展和被社会阶级斗争实现的革命过程；(4)正确地定义了经济与政治之间的关系；(5)把所有的精神现象都归结为一定的社会历史时期的社会意识的一定形式。柯尔施还强调说：“历史唯物主义在其主要倾向

^① 《卡尔·马克思》，第 208 页。

上不再是哲学的方法，而是一个经验的和科学的方法。”^①乍看起来，这一见解似乎是与《马克思主义和哲学》中的基本观点相冲突的，其实，时代已经不同了。当柯尔施撰写《卡尔·马克思》一书时，马克思的哲学思想已引起人们的普遍重视。在这样的新的历史条件下，柯尔施觉得，重要的不再是泛泛地谈论马克思的哲学思想，而是强调马克思主义的学说在研究社会问题上的可应用性，是引导人们对实际生活作出更多的探索。

① 《卡尔·马克思》，第 230 页。

葛 兰 西

安东尼奥·葛兰西 (Antonio Gramsci 1891—1937) 是与卢卡奇、柯尔施齐名的西方马克思主义的早期代表人物。第二次世界大战后,意大利出版了葛兰西的两部遗著《狱中书信》和《狱中札记》。这两部遗著使作者获得了巨大的荣耀。西方不少学者认为,葛兰西创立了一整套适合于西方发达资本主义国家的新的马克思主义的理论,制订了社会革命的新的策略,代表了本世纪以来马克思主义的发展中一股最富于独创性的新潮流。有人甚至称葛兰西的学说为“葛兰西主义”,足见其影响之巨大、深远。近几十年来,葛兰西不仅成了西方马克思主义的研究者们的一个经常的话题,而且被公认为从70年代中期开始兴起的“欧洲共产主义”的思想奠基人。

葛兰西深受新黑格尔主义者克罗齐的影响,这使他的思想与卢卡奇、柯尔施一样,有一条黑格尔主义之根,但不同的是,卢卡奇和柯尔施虽然一度参加过本国的革命斗争,但他们都是大学教授,葛兰西甚至连大学都没有正式毕业,他始终卷在意大利政治斗争和革命斗争的旋涡中,这使他的学说更富于实践特征,更具有政治气息,因而也更易造成广泛的影响。

葛兰西的短暂而坎坷的一生大致上可以分为以下三个阶段:

(一) 早年教育与初期革命活动阶段(1891—1911)

葛兰西出生于意大利南部撒丁岛的阿莱士村。他的父亲在该村的土地登记处工作,家境比较清苦。葛兰西是七个孩子中的一个,生下来时体质就十分虚弱,后来,由于营养不良等原因,又成

了驼背。葛兰西在十分艰苦的条件下在当地读完了小学和中学。

1911年，葛兰西通过考试获得了阿尔贝托基金会的奖学金，从而进入了都灵大学文学系的现代语言学专业进一步深造。在大学读书期间，他结识了陶里亚蒂、塔斯卡等进步学生，并受到克罗齐思想的重大影响。1913年，他加入了“意大利社会党”（PSI）。由于他患有严重的神经衰弱症和其它疾病，不久后，他的大学生活实际上被中断了。意大利加入第一次世界大战后，陶里亚蒂、塔斯卡等人都应征入伍。从1916年起，葛兰西在都灵版的《前进报》报社中担任编辑工作，在《前进报》和《人民呼声报》上发表了大量文章，渐渐地产生了声誉。

1919年，陶里亚蒂、塔斯卡等人服役回来后，葛兰西与他们进行了多次讨论，在俄国十月革命的强烈影响下，他们不满足意大利社会党的改良主义倾向，决定摆脱其束缚，创办一个能自由地讨论问题的新刊物，那就是著名的《新秩序周刊》。1919年5月1日，《新秩序》创刊于正式出版，这份周刊主要译介苏联革命和建设的情况，对都灵的工人运动产生了深刻的影响。

（二）创建与领导意大利共产党阶段（1920—1926）

1920年10月，意大利社会党中的共产主义派别的代表人物波尔迪加、葛兰西等人在米兰召开了会议，发表宣言，主张把意大利社会党改造为意大利共产党。1921年1月21日，“意大利共产党”（PCI）正式成立，葛兰西成了意共第一届中央委员会委员，以波尔迪加为首的左翼派在党内占统治地位。从1922—1924年，葛兰西先后在莫斯科和维也纳为共产国际工作。

1924年4月，意大利举行了议会选举，法西斯分子获得了多数票，共产党人虽然处于少数派的行列，但也有19名代表（包括葛兰西在内）被选入议会。有了议员豁免权，葛兰西公开返回意大利，同年8月，他被任命为意共总书记。当时，波尔迪加派在意共内部仍然拥有相当的势力。直到1926年1月在里昂召开的意共

代表大会上，这一宗派团体才被彻底击败，葛兰西的思想路线终于获得了意共大多数党员的支持和拥戴。

(三) 狱中生活和写作阶段(1926—1937)

1926年，在意大利接连发生了几起行刺墨索里尼的事件。意大利法西斯以这些事件为借口，取消了最后一点自由，包括取消了议员豁免权。同年11月8日，法西斯分子逮捕了葛兰西，他先被流放到西西里海滨的乌斯蒂卡岛，后又被移往米兰的圣·维托雷监狱。1928年5月11日，他被转移到罗马的特别法庭。不久，特别法庭对包括葛兰西在内的22个革命者进行了审讯，葛兰西被加上了“煽动内乱”等罪名，判处监禁20年4个月零5天。检察长气势汹汹地说，“我们要使这颗脑袋二十年不能工作。”^①结果适得其反，从1929年2月起，葛兰西克服了病痛的折磨，开始写作《狱中札记》，他的脑袋不但没有停止工作，反而以异乎寻常的热情和毅力投入了工作。由于国际上进步舆论的强大压力，意大利法西斯当面不得不对葛兰西作了减刑至1937年4月21日的判决。1937年4月27日，在刑满后刚一周，葛兰西病死在医院中，年仅46岁。葛兰西的不屈不挠的高贵的人格获得了人们的景仰，他在狱中思维的结晶《狱中札记》使他永远进入了不朽者的行列之中。

葛兰西生前发表过大量文章，但却没有出版过一部著作。他的著作都是他死后经他人编纂、整理出版的，尤其是《狱中札记》已译成多种文字。现已译成英文，在西方国家广为流传的主要著作是：《青年葛兰西论历史、哲学和文化》(P·卡瓦隆甘地等编，1975)、《政治著作选》(Q·霍尔选编，分两卷出版，1977—1978)、《狱中书信选》(L·劳纳选编，1975)、《狱中札记选》(Q·霍尔编，1971)、《现代君主和其它著作》(葛兰西学院选编，1957)。上述著作大多是从不同角度进行选编的，因此，有些内容是相互重复

^① 科拉柯夫斯基《马克思主义的主流》第三卷，牛津1978年英文版第228页。

的。我们下面主要考察葛兰西在青年时期的三篇重要论文和成熟时期的《狱中札记》中的基本思想。

一、《反对〈资本论〉的革命》(1917)

葛兰西青年时期在报纸和刊物上发表的文章可谓汗牛充栋，内容涉及到哲学、历史、政治、文化、艺术等诸多领域。对他青年时期的思想进行全面介绍并不是本书的目的，本书主要介绍他早年关于马克思主义和工人运动的创造性见解。

第一篇文章题为《反对〈资本论〉的革命》，发表在1917年11月24日的《前进报》上。

在这篇论文中，葛兰西称俄国十月革命为“反对卡尔·马克思的《资本论》的革命”^①。为什么呢？因为按照《资本论》的结论，在俄国这样资本主义经济还不发展的国家里要获得无产阶级革命的胜利是不可能的。在俄国，似乎先得创造条件发展资本主义，逐步达到类似于西方的文明，然后是无产阶级力量的增大，阶级冲突的尖锐化，最后才谈得上革命。但是，事件本身的发展已超越了马克思的见解：“布尔什维克驳斥了卡尔·马克思，他们以明确的行动和成功的结果证实，历史唯物主义的法则并不像人们将认为或已经认为的那样是一成不变的。”^②

葛兰西认为，事件超越了马克思当时的结论，这并不是马克思的错。马克思已经预见了他能够预见的东西，但他无法预见欧洲战争及这场战争会持续多久。十月革命的胜利虽然否定了《资本论》的某些结论，但却恢复了马克思主义的真精神：马克思主义从不把人看作无理性的经济事实，而是把人看作历史中的至高无上的

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》，泰罗斯出版社1975年英文版第123页。

② 同上书，第123页。

因素。

但是,葛兰西又说:“人是懒惰的。他们需要把自己组织起来,先是从形式上联系或联合起来,然后在思想上和愿望上更密切地结合起来。”^①十月革命前俄国的历史条件是比较有利于把革命力量组织起来的,因为人们在战争中遭受了巨大的饥饿、痛苦和死亡的威胁,他们的愿望很容易统一起来,投入到革命斗争中去。

总之,在这篇文章中,葛兰西十分强调革命意志在十月革命中的作用,并把它与第二国际的经济决定论尖锐地对立起来,这体现了德国和意大利的唯心主义哲学对他早年思想的重大影响。

第二篇文章题为《我们的马克思》,发表在1918年5月4日的《人民呼声报》上。

这篇文章是葛兰西为纪念马克思诞辰一百周年写的,它主要阐述了下面的观点:

(一) 马克思主义和非马克思主义者的分野

在文章的一开头,他就提出了“我们是马克思主义者吗?”的问题,他回答说,马克思并不是救世主,并没有提出一些超时空的、绝对不可讨论的准则或绝对命令要人们去接受。如果一定要说马克思留下了什么绝对命令或准则的话,那就是《共产党宣言》中“全世界无产者联合起来”的口号。这个口号实际上提出了一个工人阶级如何组织起来的问题。葛兰西说:“组织起来的责任,为组织和联合起来的需要所进行的宣传运动应该是把马克思主义者和非马克思主义者区分开来的要素。”^②显然,葛兰西当时之所以把组织问题作为马克思主义学说中的一个基本问题提出来,正是出于当时意大利革命斗争的需要,尤其是出于把工人运动组织起来的

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》,第124页。

② 同上书,第9页。

需要。

(二) 马克思主义的根本使命是改变世界

葛兰西说,马克思是伟大的,他的著作是极为丰富的,这并不是因为他从无中创造了有,并不是因为他从自己的想象出发,达到了对历史的创造性的洞见,而是因为他参加了当时的革命斗争的实践,他写下了许许多多当时未出版的残篇、手稿,他的思想是逐步成熟起来、逐步系统化的。所以,葛兰西强调说:“马克思并不仅仅是一个学者,他是一个行动的人。他在行动中和在思想中一样伟大和富有,他的著作不但改变了思想,而且改变了世界。”^①要成为一个真正的马克思主义者,就要无条件地投入到革命斗争的实践中去。

(三) 马克思的主要贡献是在历史观上

葛兰西写道:“马克思意味着一个进入到意识统治着的人类历史中去的智慧的入口。”^②与马克思同时代的有两个大思想家托玛斯·卡莱尔和赫伯特·斯宾塞也都研究人在历史中的功能问题,但他们并没有指出一条正确的道路。卡莱尔片面强调英雄和伟大个人在历史上的作用,从而把整个历史研究引向神秘,引向想象力支配着的地方;斯宾塞以进化论的眼光来审视人类社会和历史,于是,人成了服从抽象的自然法则的社会有机体中的一个原子,这同样不能揭示出人在历史中的真正的地位和作用。

马克思既不是一个神秘主义者,也不是一个有形而上学气息的实证主义者,马克思是一个历史学家,一个历史的真正的解释者。马克思也承认,在历史领域中,精神、观念、意识指导着个人和

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》,第9页。

② 同上书,第9页。

团体的活动,但是它们并不是人们任意虚构出来的东西,并不是社会学家的随意想象,“它们的本质在经济中,在实践活动中,在生产 and 交换的制度和关系中。历史作为正在发生着的东西纯粹是实践的(经济的和道德的)活动。”^① 一个概念不是在其与纯粹真理或纯粹人性(作为人的一般的伦理目的)的逻辑一致性中得以实现的,它应当在经济生活的现实中得到证实或否定。所以,葛兰西强调说,为了正确地理解一个国家、一个社会、一个团体的历史目标,最重要的是了解这个国家或社会的生产和交换的制度或关系。

从马克思的唯物史观出发,葛兰西批评了意志主义的观点,认为意志主义这个词是无意义的,因为它意味着意志的任意性和不受约束性。“意志,在马克思的意义上,意味着对结果的某种意识,这种意识倒过来意味着对人们自己的力量和在行动中表现这一力量的方式有一个正确的观念。”^② 对于无产阶级说来,重要的是整个阶级意志的一致性。

上述观点表明,葛兰西正在越来越深入地理解并把握马克思的唯物史观的基本精神,并结合意大利革命斗争的实际,形成自己的思想。

第三篇文章题为《工会和委员会》,葛兰西以这个标题发表了两篇文章:一篇刊登于《新秩序》周刊1919年10月11日,另一篇刊登于《新秩序》周刊1920年6月12日。下面,我们综合介绍这两篇文章的基本观点。

在葛兰西早期的革命活动中,特别是他在《新秩序》周刊工作期间,力图通过“工厂委员会”(Factory Council,简称为“委员会”)的新形式把工人组织起来。这样一来,就必然涉及到这一新形式与意大利社会党在工厂里的基本组织“工会”(Trade Union)的

① 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》,第10页。

② 同上书,第12页。

关系问题。葛兰西的上述两篇文章正是在这样的历史背景下写的。

葛兰西指出，西欧国家中的工会组织不同于苏联的工会组织，它本质上是竞争性的，不具有共产主义的特征；它只能培养出有技术的官僚，不能成为激进的社会革命的工具，不能构成无产阶级权力的基础；它不是把工人看作生产过程的主人，而仅仅把他们看作挣工资的人；它不但不能培养工人具有自觉的阶级意识，反而在工人中倡导了一种不利于团结的利己主义的精神。一言以蔽之，西方的工会是以承认资本主义制度为前提的，它不可能为无产阶级的革命和专政提供基础。

可是，无产阶级专政只能在某种组织形式中得以实现，所以葛兰西寄希望于工厂委员会，他说：“工厂委员会是这一类组织的核心。”^①工厂委员会与工会不同，它才真正是工人阶级根本利益的维护者，它力图把工人参与的整个生产过程统一起来，使工人成为生产和管理的真正的主人。工厂委员会具有以下特征：

第一，它“是对产业合法性的否定”^②。

何谓“产生合法性”呢？那就是工会通过与雇主的谈判使雇主承认工会为工人办事的合法性，特别是确保工人和雇主之间签订的合同的顺利实现。葛兰西认为，“产业合法性”是工人阶级争得的一个胜利，它在一定程度上改善了工人生活的条件，但归根结蒂，这种合法性是一种妥协，它并不能使工人真正成为工厂的主人。否定“产业合法性”的目的是引导工人阶级去掌握产业领导权，超越工会号召工人尊重合法性，按合法性办事的那种狭隘的肤浅的眼光。

第二，它“在任何时候都倾向于唤起阶级战争”^③。

工会按其官僚主义的形式，总是倾向于避免阶级战争的爆发，

① 《政治著作选》(1910—1920)，伦敦1977年英文版第100页。

② 同上书，第266页。

③ 同上书，第266页。

千方百计地通过妥协的办法熄灭工人阶级的革命热情；反之，工厂委员会由于其革命的自发性，总是力图把工人阶级对资产阶级的反抗引向成熟的政治斗争，使工人群众在革命斗争中得到真正的锻炼和提高。

第三，它“是无产阶级国家的模型”^①。

葛兰西强调，工厂委员会不仅是工人的一种组织，而且是一个阶级，一种社会制度。它力图把工人按劳动过程组织起来，逐步实现整个工人阶级的统一。在这一过程中，工厂委员会将成为今后建立的无产阶级领导的新型国家的萌芽和基础：“内在于无产阶级国家组织中的所有的问题也都内在于委员会的组织中。”^②今后，市民的概念将让位于同志的概念，每个人都有自己的岗位，都努力发挥自己的作用，甚至连落后的工人也不例外。通过工厂委员会这一伟大的学校，工人阶级将被训练为未来的统治阶级。

葛兰西关于工厂委员会的许多论述构成了他青年时期革命思想的一个核心的组成部分。但是，1919—1920年都灵工人起义的失败使他认识到，没有一个革命政党的领导，工人阶级是不可能真正获得解放的。之后，无论是在思想上还是实践上，葛兰西的注意力都转向党的建设问题。当然，葛兰西并没有抛弃他早年关于工厂委员会的许多有价值的见解，《狱中札记》表明，贯穿在这些见解中的基本信念——工人民主和工人自治的信念，在一个更博大的思想体系中得到了再现。

二、《狱中札记》(1929—1935)

在狱中关押的极为艰苦的条件下，葛兰西以一个革命者的

① 《政治著作选》(1910—1920)，第100页。

② 同上书，第100页。

巨大毅力，克服了种种疾病的折磨，写下了三十二本笔记本共2848页的《狱中札记》。《狱中札记》在写作的过程中遇到的问题是：一方面，缺乏必要的参考资料，作者只能以非凡的记忆力进行工作；另一方面，为了应付监狱当面的检查，不得不避免使用一些通用的马克思主义的术语，用一些特定的术语来取代它们，如用“实践哲学”取代马克思主义，用“现代君主”取代共产党，用“社会集团”取代阶级等等，这大大增加了表述上的困难，也给读者的理解造成了一定的困难。尽管如此，《狱中札记》仍不失为本世纪来马克思主义发展中的一部伟大的文献。

《狱中札记》内容非常丰富，大致上可以分为三大部分：第一部分论述意大利的历史和文化，兼及知识分子问题和教育问题；第二部分论述政治问题，涉及到马基雅弗利和马克思的政治理论、政党问题及国家和市民社会的关系问题等；第三部分论述实践哲学，既涉及到对一般哲学的看法问题，也涉及到对马克思主义哲学的看法问题。

下面，我们介绍葛兰西在《狱中札记》中的基本的哲学观点：

（一）实践哲学的来源、实质和基本特征

如前所述，在《狱中笔记》中，葛兰西常常用“实践哲学”（the philosophy of praxis）这一概念来表示马克思主义。其实，这种表示方法并不是一个单纯的形式问题，它本身也表明了葛兰西对马克思主义的独特的理解。

第一，实践哲学的来源及它与现代文化的关系。

葛兰西没有把实践哲学与人类文化的发展对立起来，他指出：“实践哲学是以所有以前的文化为前提的：文艺复兴和宗教改革，德国哲学和法国革命，加尔文主义和英国古典经济学，世俗的自由主义和作为全部现代生活观念基础的历史主义。”^①有人断言，实

^① 《狱中札记选》，伦敦1971年英文版第395页。

践哲学主要是在 19 世纪前半期文化发展的基础上形成起来的,而这种文化的代表则是德国古典哲学、英国古典经济学和法国的政治著作与实践。葛兰西认为,就实践哲学的主要来源而言,上述说法是有道理的,但他进一步强调了两点:(1)实践哲学并不是上述三大来源的机械的总和,应该说实践哲学综合地改造了这三种运动,而且在这种新的综合中,不论我们去研究其中的任何一种因素——理论的、经济的或政治的,我们就会在它们之中的任何一种里找到这三种运动中的每一种运动作为基本因素;(2)由于德国哲学的语言与法国革命的政治语言实质上是一致的,所以,“在某种意义上,可以这样说,实践哲学等于黑格尔加大卫·李嘉图。”^①

葛兰西不仅探讨了实践哲学的文化来源,而且还进一步探讨了实践哲学与现代文化的关系问题,指出实践哲学本身倒过来又成了现代文化思潮的源泉:“实践哲学已经成了现代文化的一个‘要素’。它在一定程度上决定了某些文化思潮或使它们富有成效。”^②但是,第二国际的正统派马克思主义者或者根本看不到或者忽视了现代各种文化思潮与实践哲学之间的融合。

葛兰西指出,在这种融合的过程中,实践哲学受到了双重的修正:一方面,它的某些因素成了克罗齐、金蒂雷、柏格森、实用主义等唯心主义思潮的组成部分;另一方面,有些人用机械的、形而上学的目光去看待实践哲学,从而把它与旧唯物主义等同起来。在这些人中间,也包括正统派马克思主义者,特别是布哈林。葛兰西强调:尤其是那些自称为马克思信徒的人把实践哲学曲解为一种最坏意义上的意识形态,即一个永恒的和绝对真理的教条主义体系。在这种情况下,亟需认真反思实践哲学与整个人类文化(包括现代文化)相互影响的辩证关系,完整地、正确地理解实践哲学的

① 《狱中札记选》,第 400 页。

② 同上书,第 388 页。

创始人赋予实践哲学的真正含义。

第二，实践哲学的实质。

让我们先来看看葛兰西的哲学观。他很严肃地提出了下面的问题：“哲学是什么？它是一种纯粹感受的活动，还是至多是一种整理的活动，或者是一种绝对创造性的活动？必须先给‘感受的’、‘整理的’和‘创造性的’这些用语下定义。”^①“感受的”（receptive）指确信有一个外部的绝对不能改变的世界存在着；“整理的”，（ordering）从含义上接近于“感受的”，它虽然也承认思想活动的作用，但这种活动是有限的和微不足道的；“创造性的”（creative）则也许表明外部世界是由思想创造的，这样就可能陷入唯我论。“为了一方面避免唯我论，而另一方面避免已经蕴涵在把思维理解为感受的或整理的活动本身中的机械论的观点，必须以‘历史的’方式提出问题，并把‘意志’（归根结蒂等同于实践的或政治的活动）作为哲学的基础。但这种意志必须是合理的，而不是任意的，其实现必须符合客观历史必然性……。”^②

在这里，葛兰西明确地指出，哲学的基础是实践活动，而实践活动必须以历史必然性为前提，实际上已论述到实践哲学的主题。在葛兰西看来，实践哲学是既避免了唯我论，又充分发挥了创造性的伟大哲学。那么，究竟什么是实践哲学呢？葛兰西说：“实践哲学是绝对的‘历史主义’，是思想的绝对的尘世化和世俗化，是历史的绝对的人道主义。必须按照这种方式来描绘这种新的世界观的线索。”^③

在葛兰西看来，实践哲学主要以人的基本的实践活动作为考察对象。把马克思主义归结为实践哲学，这是不是包含着对外部

① 《狱中札记选》，第345页。

② 同上书，第345页。

③ 同上书，第465页。

物质世界的否定呢?并不。葛兰西说：“一定的人的社会以一定的物的社会为前提，而人的社会只有存在着一定的物的社会才是可能的，这也是一个常识。”^① 这表明，葛兰西并不否定外部世界的存在，他强调的是，实践哲学与旧的机械的唯物主义不同，它赋予外部物质世界以新的含义。

在批评布哈林的物质观时，葛兰西指出，物质既不可以按照自然科学(如物理、化学、力学等)赋予它的意义去理解，也不可以按照旧唯物主义赋予它的意义去理解，按照实践哲学的见解，它的属性“只能在它们成为生产的‘经济要素’的范围内来考察”^②。在讨论外部世界的实在性的问题时，葛兰西批评了旧唯物主义把外部世界的实在性与客观性理解为与人相分离的东西，他发挥说：“我们知道实在仅仅因为它与人有关，既然人是历史的生成物，知识和实在也是历史的生成物，那末，客观性也不过是历史的生成物等等。”^③

在葛兰西看来，承认人的实践活动，也就是承认了外部世界的实在性和规律性，因为任何实践活动正是以此为基础的。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中曾经说过：“从前的一切唯物主义——包含费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。”^④《狱中札记》多次提到马克思的这份《提纲》，表明葛兰西深入地领会了马克思主义哲学的基本精神。问题在于，葛兰西未能深入钻研马克思的经济思想，因而他未对实践的基本形式——劳动(包括异化劳动等)作出详尽的探讨。

① 《狱中札记选》，第 353 页。

② 同上书，第 465 页。

③ 同上书，第 446 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第一卷，第 16 页。

第三,实践哲学的基本特征。

根据《狱中札记》中的论述,实践哲学大致具有以下五个基本特征:

(1) 强调理论与实践的统一

葛兰西认为,所有的哲学都关心理论和实践的关系问题,实践哲学更是关注这个问题,并在历史唯物主义的基础上把两者辩证地统一起来。然而,实践哲学关于理论与实践统一的观点却遭到了两方面的曲解,一方面,“机械论的残余依然存在,因为在谈到理论时,把它作为实践的‘附加物’或‘补充物’,作为实践的仆从。”^①;另一方面,在克罗齐这样的唯心主义者那里,实践成了一个空洞的口号,似乎一切都只是发生在精神世界中。葛兰西反对这两种错误倾向,主张以批判的方式把理论与实践统一起来:“把理论与实践同一起来是一种批判的行动,通过这种行动证明实践是合理的和必要的,理论是现实的和合理的。”^②批判的行动旨在消解把理论或实践绝对化的意向,从而真正揭示出两者之间的辩证运动。

(2) 强调马克思的辩证法是历史辩证法

葛兰西说,“马克思从未用过‘唯物辩证法’这个公式,而是称它为同‘神秘的’辩证法对立的‘合理的’辩证法,他给‘合理的’这一术语以非常正确的意义。”^③为什么葛兰西不同意“唯物辩证法”这一表述方式呢?他认为,黑格尔逝世后,他的历史辩证法在克罗齐那里成了一种空洞的概念辩证法。与此相似的是,马克思的辩证法在布哈林等人那里,也成了一种与社会历史内涵相分离的唯物辩证法,特别是在布哈林的那本关于历史唯物主义的小册子中,“历史辩证法被因果律和对规则性、正常性和统一性的探索所取

① 《马克思选集》第一卷,第334页。

② 《狱中札记》,第365页。

③ 同上书,第456—457页。

代。”^①葛兰西也反对另一种倾向，即卢卡奇否定自然辩证法，把人和自然对立起来的看法，他说：“如果人类历史也应该被看作自然史（也依靠科学史），怎么能够把辩证法同自然割裂开来呢？”^②从根本上说，葛兰西与卢卡奇一样，把马克思的辩证法理解为历史辩证法，不同的是，他主张把自然辩证法理解为人类改造自然的辩证法，从而使之归属于历史辩证法。可见，葛兰西之反对否定自然辩证法，并不是要肯定自然界的客观的辩证过程，而是要把自然辩证法纳入历史辩证法之中。

（3）强调实践哲学的批判性

葛兰西说，如果一个人的世界观不是批判的，它就可能是一些相互矛盾的、杂乱的观点的堆积。“所以，批判自己的世界观，意味着使它取得一致性，把它提高到世界上最先进的思想的水平。”^③这也意味着批判以前所有的哲学，因为它们不同程度地对公人的世界观产生了影响。

实践哲学在其产生的初期，对传统文化，尤其是黑格尔的哲学思想进行了深入的批判，马克思的新世界观正是在批判中形成并发展起来的。葛兰西认为，强调实践哲学的批判性正是为了引导人民群众确立普遍的“批评意识”和“文化批判能力”，从而使以实践哲学为基础的新文化的建设和传播充满活力。

（4）强调实践哲学与政治不可分离

葛兰西认为，人生活在社会中，其世界观总是自觉不自觉地属于一定的政治团体，“这样看来，哲学不能同政治分离；进而言之，对世界观的选择和批判也是一个政治问题。”^④实践哲学由于致力于工人阶级的解放，因而尤其重视哲学与政治的联系。“在这

① 《狱中札记选》，第 437 页。

② 同上书，第 448 页。

③ 同上书，第 324 页。

④ 同上书，第 327 页。

个意义上可以说，真正的哲学家正是而且不能不是政治家”^①，他们在理论研究的同时，积极地参与政治活动，参与对周围世界的革命改造。

(5) 强调实践哲学改造意识形态的特征

在《狱中札记》中，葛兰西提到了亚里士多德在关于悲剧的学说中所使用的“卡塔尔希斯”(Katharsis，意谓“净化”)这一术语，认为它可以表明从纯粹经济的或感情的一利己主义的因素向道德—政治的因素，向整厂上层建筑的过渡：“据我看，卡塔尔希斯这一环节的确立，是全部实践哲学的出发点”^②。

为什么葛兰西特别重视这一术语呢？他的目的是想表明，实践哲学并不单纯地停留在经济斗争上，他更重视上层建筑，尤其是意识形态领域里的斗争。他认为，“意识形态”这一概念在十八世纪法国唯物主义那里，是感觉论的一个方面，其最初的意思是“观念的科学”，后来，渐渐地转义为“观念的体系”，按照实践哲学的看法，它成了上层建筑的一个组成部分。葛兰西说，“从历史上看，实践哲学在反对意识形态中代表了一种明显的进步。”^③葛兰西关于意识形态领导权的理论正是在这些见解的基础上引申出来的。

综上所述，把实践看成是马克思主义哲学的精髓，强调马克思主义哲学的实践性，正是葛兰西的实践哲学的特色。不管人们对此作何评价，有一点必须肯定：它同传统的辩证唯物主义与历史唯物主义的思想体系的分歧是鲜明的。

(二) 经济基础、上层建筑和市民社会的理论

人们通常认为，葛兰西对历史唯物主义理论的一个卓越贡献表现在他所提出的领导权的问题上。这当然是无可厚非的。问题

① 《狱中札记选》，第352页。

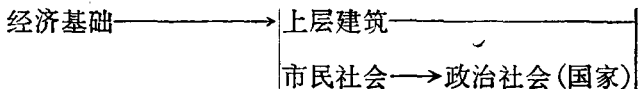
② 同上书，第367页。

③ 同上书，第376页。

在于,他的领导权理论的提出并不是孤立的,而是这基于他对经济基础、上层建筑和市民社会关系的独特的理解。不了解这些关系,是不可能真正懂得他的领导权理论的。

葛兰西说,“在哲学中,统一的中心是实践,也就是人的意志(上层建筑)与经济基础之间的关系。在政治中,统一的中心是国家与市民社会的关系。”^① 这些概念的关系到底如何呢?关键在于,我们一定要了解“市民社会”(civil society)这一概念在葛兰西学说中的独特的含义。应当承认,在《狱中札记》中,“市民社会”是个十分模糊的概念。在有些场合下,它指的是经济关系,具有与经济结构相类似的含义,在另一些场合下,它又从属于上层建筑,有时与国家概念并列,有时则又包含在国家概念之中。我们这里讨论的是葛兰西把“市民社会”归属于上层建筑的这一主要倾向。

马克思曾经说过:“这种物质生活关系的总体,黑格尔学18世纪的英国人和法国人的榜样,称之为‘市民社会’而市民社会的解剖则应求之于政治经济学。”^② 在这段话中,马克思明确地把“市民社会”归到经济基础的范围内,但葛兰西却提出了与马克思不同的见解:“目前我们能做的是确定上层建筑的两个主要的层面:一个能够被称作‘市民社会’,即通常被称作‘民间的’社会组织的集合体;另一个则是‘政治社会’(political society)或‘国家’。一方面,这两个层面在统治集团通过社会执行‘领导权’职能时是一致的;另一方面,统治集团的‘直接的统治’或命令是通过国家和‘司法的’政府来执行的。”^③ 葛兰西的上述见解图示如下:



① 《狱中札记选》,第402—403页。

② 马克思《政治经济学批判》,第Ⅰ页。

③ 《狱中札记选》,第12页。

在上述见解中，葛兰西主要强调了市民社会与政治社会的一致性，那么，这两者的主要区别在哪里呢？他告诉我们，政治社会代表暴力，作为专政的工具，它被用来控制人民群众，使他们与既定的经济关系保持一致，它的执行机构是法庭、监狱、军队等等；市民社会则代表舆论，它通过民间的社会组织起作用，在这些组织中，最重要的是政党、工会、教会和学校，另外还包括各种意识形态-文化的组织，如报刊、杂志和各种学术文化团体等。正如 J·泰西尔(Jacques Texier)所说：“‘市民社会’是一个进行旨在获得整个社会的舆论的意识形态-文化的或伦理-政治的活动的地方。”^①

在弄明白市民社会概念的特定含义后，我们再来考察它在经济基础和上层建筑的关系中所起的作用。按照马克思的观点，经济基础是基本的，上层建筑只是第二性的，起从属的作用。葛兰西则反对把两者的关系理解为决定和被决定的关系，他更强调的是上层建筑，特别是市民社会对经济基础的反作用，尽管可以把此看作是对第二国际的正统的马克思主义者的经济决定论的一种理论上的反拨，但无疑，葛兰西是拨过了头的，他的观点最终走向了唯心主义。另外，葛兰西的上述见解也隐含着他对西方社会上层建筑结构的独特的理解。在西方资本主义国家中，上层建筑中的市民社会（即意识形态-文化方面）起着比政治社会更重要的作用。资产阶级的统治不光是靠军队和暴力来维持的，而在相当程度上是靠他们广为宣传，从而被人民大众普遍吸收的世界观来维持的。这就把整个市民社会，把意识形态-文化问题凸现出来了。仅就这一点而论，不但不能把葛兰西的见解简单地斥之为唯心主义，恰恰相反，它表明了葛兰西没有用教条主义的态度来对待马克思主义，而是立足于西方社会的特定的历史条件来丰富并发展马克思主义。

① C·穆福编《葛兰西和马克思主义理论》，伦敦 1979 年英文版第 69 页。

(三) 关于领导权理论

葛兰西关于“领导权”(hegemony)的论述最早出现于1926年写的《关于南方问题的笔记》中。他在该文中写道：“都灵的共产主义者十分具体地给自己提出了‘无产阶级的领导权’问题，那正是无产阶级专政和工人国家的社会基础。”^①在《狱中札记》中，他比较系统地论述了领导权理论。

葛兰西认为，存在着两种不同的领导权：一种是“文化上的领导权”(cultural hegemony)；另一种是“政治上的领导权”(political hegemony)。前者是对应于市民社会而言的，后者则是对应于政治社会(即国家)而言的。归根结蒂，这两种领导权都掌握在经济上占支配地位的社会集团的手中，因而它们的独立性仅仅是一种外观而已。在东方专制国家，比如在俄国，政治领导权比起文化领导权来，起着更为重要的作用，但在西方，情形正好相反，文化领导权起着更为根本的作用。葛兰西这样写道：“在俄国，国家就是一切，市民社会是初生的和凝结的；在西方，国家和市民社会有一个适当的关系，当国家不稳的时候，市民社会的坚固的结构立即就显露出来了。国家仅仅是一条外部的壕沟，在它后面耸立着一个强有力的堡垒和土木工程系统，不用说，在不同的国家里，这些堡垒和土木工程的多少不同，因而有必要对每个国家的情况作出正确的调查。”^②正是从西方社会的特定条件出发，葛兰西提出了与列宁不同的领导权理论，把问题的焦点集中到市民社会的领导权，即文化领导权上。

基于这样的思考，葛兰西提出，在西方国家，掌握市民社会的领导权是掌握政治社会领导权的先决条件。他说：“一个社会集团

① 《现代君主及其它著作》，伦敦1957年英文版第30页。

② 《狱中札记选》，第238页。

在取得政府权力之前能够而且必须行使‘领导权’（这确实是取得这样一种权力的主要条件之一）；以后当它行使权力时，它成了统治者，但即使它牢牢地掌握了权力，它仍然必须继续‘领导’。”^①这就是说，无产阶级革命的直接目标并不是夺权国家领导权，而是先在市民社会的各个领域逐步破坏资产阶级的在文化、意识形态上的领导权，由无产阶级来取而代之，先进行预演，然后在有可能在适当的时候顺利地掌握国家权力。而无产阶级即使在上升为统治阶级之后，仍然要十分重视对整个市民社会的领导。无疑地，葛兰西的上述见解对西方国家的革命具有重要指导意义，正如科拉柯夫斯基所说：“无论如何，在葛兰西的学说中，这是一个重要的论点，即工人们只有在获得文化‘领导权’之后，才能获得政治上的权力。”^②

众所周知，政治领导权的本质是暴力，那么，文化领导权的本质又是什么呢？葛兰西说：“发挥积极的教育功能的学校和发挥约束与消极功能的法庭，是最重要的国家的行为，但实际上，为了达到同样的目的，还有许多其它的所谓民间的活动和创举，它们合在一起构成统治阶级的政治的和文化的领导权的工具。”^③可见，文化领导权主要体现为教育关系。但一般说来，教育机关都是控制在统治阶级手中的，无产阶级要争得文化和意识形态上的领导权，唯一的办法是建立无产阶级自己的文化组织和文化团体。早在1917年12月8日发表于《前进报》的一篇题为《朝着一个文化联系》的短文中，葛兰西就强调，意大利工人阶级必须建立三大组织：党、劳动联盟和文化组织^④。在《狱中札记》中，他更是花了大量的篇幅来论述这一问题。

① 《狱中札记选》，第57—58页。

② 科拉柯夫斯基《马克思主义的主要潮流》第三卷，牛津1978年英文版第241页。

③ 《狱中札记》，第253页。

④ 《青年葛兰西论历史、哲学和文化》，第98页。

如前所述，文化领导权也就是对整个市民社会的领导权。这一领导权应该由什么组织去争得呢？在早期，他比较重视的是工厂委员会，在《狱中札记》中，他强调得更多的则是“现代君主”（即政党）的巨大作用。

葛兰西说：“现代君主，虚构的君主，不可能是一个真正的人，一个具体的个体。它只能是社会的一个组织，一个复杂的要素，在它之中，一个已经被承认并且在某种程度上在行动中已经被确定下来的集体意志开始获得具体的形式。这个在历史发展中产生出来的组织就是政党，它是最初的细胞，其中集中了力图成为普遍的和总体的集体意志的一些萌芽。”^①现代君主不仅在政治斗争上起着举足轻重的作用，而且也十分重视精神、道德乃至整个意识形态上的改革问题，重视新世界观和新文化的传播问题。因为现代君主有自己严密的组织，有一大批职业革命家和知识分子集团，所以，它是夺取市民社会领导权，逐步达到工人阶级在文化-意识形态上的领导地位的最重要的组织。

（四）新的革命战略：以阵地战取代运动战

在论述了领导权问题后，葛兰西自然要进一步解决下面这个问题：革命者应当运用怎样的战略来夺取领导权，特别是文化领导权呢？在《狱中札记》中，他引入了西方军事史上的术语“运动战”（war of movement）和“阵地战”（war of position）来说明政治斗争中的战略。

什么是“运动战”呢？运动战就是面对面地、直接向敌人发动进攻，^②政治上的运动战就是直接发动革命夺取资产阶级国家的领导权；什么是“阵地战”呢？阵地战不是主动出击，而是坚守自己的阵地，并逐步扩大，以逐渐夺取敌人的阵地。在政治含义上，阵地

^① 《狱中札记选》，第129页。

战是指在资产阶级政权未陷入危机的稳定时期无产阶级革命所采取的战略。

葛兰西说：“政治上的斗争从‘运动战’转到‘阵地战’的问题在当今的时刻确实需要被考虑。”^①在当代，政治上的运动战发生在从1917年3月到1921年3月这段时间里，随后，占主导地位的就是阵地战了。葛兰西关于阵地战的设想也在其市民社会理论的基础上提出来的。他说：“……在政治这门艺术和科学中，至少在最发达国家的情况下，‘市民社会’已变成一个非常复杂的结构，一个抵挡直接经济要素的灾难性的‘入侵’（危机、萧条等等）的结构。市民社会的上层建筑像现代战争中的堑壕体系。在战争中有时会发生这样的情形：一场猛烈的炮火攻击似乎已经摧毁了敌人的整个防御体系，而事实上，只是破坏了它的外表；在攻击者前进和进攻时，会发现自己面对一条仍然有效的防御线。”^②按照葛兰西的分析，在西方发达国家中，市民社会成了统治阶级整个防御系统中最坚固的堡垒。在这样的情况下，运动战显然是不适用了，因为革命者无法用闪电般的出击去破坏统治阶级对整个市民社会的领导权，相反，只能通过阵地战的方法，先在市民社会中逐个逐个地夺取新阵地，在掌握意识形态-文化领导权的基础上，最后夺取国家的领导权。葛兰西的革命战略思想也在西方产生了重大的影响。

① 《狱中札记选》，第110页。

② 同上书，第235页。

第二章 法兰克福学派

法兰克福学派因其主要成员都曾在德国莱茵河畔的法兰克福社会研究所工作过而得名。它是西方马克思主义中影响最大、人数最多、前后持续时间最长的一个派别。它属西方马克思主义中把马克思主义人本主义化的思潮。

法兰克福学派代表人物众多。霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞、弗罗姆、本杰明 (Walter Benjamin, 1892—1940)、洛文塔尔 (Leo Lowenthal, 1900—)、维特弗格尔 (Karl August Wittfogel, 1896—) 等人是第一代的主要代表人物。第二代的主要代表人物有哈贝马斯、施密特、内格特 (Oskar Negt, 1934—) 等人。自七十年代以来, 该学派又涌现了第三代的代表人物, 其中最著名的是韦尔默尔 (Albrecht Wellmer, 1933—) 和奥非 (Klaus offe, 1940—)。

法兰克福学派从产生到现在大致经历了四个发展时期:

(一) 西欧时期 (20 年代末至 30 年代末)

20 年代末, 霍克海默尔接替格律恩堡担任法兰克福社会研究所所长。他为社会研究所重新确立了研究方向, 这就是研究“社会哲学”, 并制订“社会批判理论”作为“社会哲学”的理论基础。为了贯彻其重新确定的研究方向, 他到处网罗人才, 马尔库塞、阿多诺等一批有才华的年轻的分子相继来到社会研究所工作。当时, 正面临着希特勒法西斯主义上台的威胁, 霍克海默尔于 1933 年把研究所的图书资料和部分研究人员迁移至瑞士, 并在巴黎建立分所。这一时期, 法兰克福学派主要在西欧活动。

(二) 美国时期(30年代末至40年代末)

30年代末,霍克海默尔鉴于法西斯将在德国长期执政,并且威胁着整个欧洲,又把社会研究所迁至美国纽约,隶属于哥伦比亚大学。后来,他又把社会研究所迁至美国南部的伯克利,加入加利福尼亚大学,直至40年代末。正如霍克海默尔所说:“在美国,我们继续进行着在欧洲开始的研究”。他们从对法西斯的研究出发,对现代资本主义文明作了系统的分析,从而使该派独特的理论体系化。围绕着“社会批判理论”这一中心,研究所的理论研究可以分为两组:一组以霍克海默尔和阿多诺为中心,他们合著的《启蒙的辩证法》被认为是这一时期该学派理论成就的顶峰;另一组以马尔库塞和弗罗姆为中心,他们虽未合作写出什么著作,但在吸收弗洛伊德学说方面则是相互呼应,相互补充。

(三) 西德时期(前)(40年代末至60年代末)

第二次世界大战结束后,因西德政府邀请,霍克海默尔、阿多诺等人由美国回到西德,在法兰克福重建社会研究所,由霍克海默尔、阿多诺分任正副所长。不久,霍克海默尔就任法兰克福大学校长,研究所由阿多诺单独领导。在阿多诺主持下,研究所在西德的科隆、法兰克福和慕尼黑分别建立了法兰克福小组。在此期间,马尔库塞、弗罗姆等则继续停留在美国,他们的研究与在西德的法兰克福学派成员遥相呼应。这一时期,是法兰克福学派理论上的极盛时期,是它走向广阔的国际舞台的时期。在方法论上,通过与实证主义的论战进一步激进化。在社会理论方面,从对当代资本主义社会的批判进到对社会中各种政治力量进行分析,提出了“革命新理论”。由于“革命新理论”的提出,法兰克福学派在一定程度上改变了它作为一个纯学术派别的特征,它的理论走出学院书斋,开始对社会发生实际影响,其结果就是爆发了60年代末的学生造反运动。

(四) 西德时期(后)(70年代初至现在)

60年代末的学生造反运动主要是在法兰克福学派的,“社会批

判理论”的影响下掀起的。学生造反运动的迅速消逝标志“社会批判理论”在实践中的一次碰壁。法兰克福学派内部左翼与右翼之间产生了尖锐的冲突。老的一代理论家又先后谢世。它开始走下坡路。但走向衰落不等于完全消亡。在这关键时刻，哈贝马斯出任社会研究所所长，领导该学派的理论研究工作，使“社会批判理论”得以继承和发展。

纵观法兰克福学派从产生到现在的半个多世纪的历史，可以看出，它之所以引起人们如此广泛的注意，产生如此经久不息的影响，主要是由于在思想理论界开创了如下新的倾向：

1. 把哲学与社会学、心理学等各门学科结合起来，对社会作综合性研究。

马尔库塞认为，“法兰克福学派最重要的理论贡献”是“用交叉学科的方法探讨了当时重大的社会问题和政治问题，打破了学术分工，将社会学、心理学、哲学运用于认识和提出当时的各种问题，并试图回答这些问题”^①。A·施密特也指出：“社会批判理论”这个名称“用来代表一种跨学科的研究倾向”^②。法兰克福学派这种对现代资本主义社会进行跨学科的综合研究的方式，早在该学派刚开始形成时就已确立。1930年，霍克海默尔在题为《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说中，对当时的资产阶级人文科学被分裂为一些彼此分离的学科，从而不能提供关于资本主义社会的完整图景深表不满，提出要与此种“片面专业化”的研究方式相抗衡，创立一种“集各门学科之精华”，“从整体上反映资本主义社会”的“社会批判理论”。法兰克福学派从产生到现在虽然其代表人物几经更迭，但进行跨学科的综合研究这一方式却始终没有变更。

① 转引自B·马吉《思想家们——与十五位世界最著名的哲学家的谈话》，纽约1978年版第3章。

② 转引自法国《世界报》，1983年2月6日“法兰克福大学的新面貌”一文。

2. 把对资本主义社会的研究归结为对资本主义社会的批判，强调“批判”是“理论的主要功能”。

为什么这种研究资本主义社会的理论称为“社会批判理论”呢？马尔库塞认为，主要原因在于他们的研究乃是“批判性的研究”，对资本主义社会采取了一种势不两立的批判态度。最早指出对资本主义社会的研究应是批判性的研究的，也是霍克海默尔。他在其著名的《传统理论与批判理论》的论文中提出，他们的“社会批判理论”是一种与“传统理论”根本不同的，以“破坏一切既定的东西”为宗旨的理论。在法兰克福学派的理论家看来，马克思主义的本质特征也是“批判”，因此可以用“社会批判理论”作为马克思主义的代名词。

3. 强调要“彻底否定”现代资本主义社会，把“否定的辩证法”作为“社会批判理论”的方法论。

在现代西方世界，致力于批判资本主义社会的，当然绝不仅仅是法兰克福学派一家，法兰克福学派之所以特别引人注目，在于它，特别是其左翼代表人物，对资本主义社会持彻底否定的立场。在法兰克福学派的理论家看来，凡是资本主义社会的东西，都属扫荡之列。马尔库塞把这种“否定一切”、“打倒一切”的政治主张称之为“大拒绝”。他们提出了一种“否定的辩证法”理论，为这种“否定一切”、“打倒一切”的政治主张提供理论根据。

4. 把实证主义视为资本主义制度的主要辩护士，并加以系统的讨伐。

法国学者 M·洛威在论述法兰克福学派的“社会批判理论”的主要特征时指出，“坚决地否定现存制度并强烈地反对实证主义”，“这两个方面”在法兰克福学派那里是“相辅相成的”，“并表现出否定的辩证法的统一性”^①。确实，法兰克福学派的理论家始终

^① M·洛威：《法兰克福学派——理性的马克思主义》，载法国《人与社会》杂志 1982 年总第 65—66 期。

如一地将对现代资本主义社会的批判同对实证主义的批判紧密地结合在一起。据美国实用主义哲学家S·胡克回忆,30年代末,当法兰克福社会研究所迁至美国后,为回击该学派对象证主义的挑战,他约请维也纳学派的创始人之一D·纽拉特等人,与他们展开面对面的思想交锋,他当时被这批人“蛮不讲理地把实证主义与‘崇尚事实’,反对理论等同起来”所“震怒”。60年代中期,在西德又爆发了阿多诺与一批实证主义理论家之间的大论战。在法兰克福学派的理论家看来,实证主义是为资本主义制度辩护的理论,它由于“崇拜事实”而不能辨别历史的“否定性”,就必然导致顺从主义和保守主义。他们批判实证主义,推崇“理性主义”,认为理性是“对已知世界的‘批判的法庭’”,理性“是一切进步的社会理论之根本”。因而M·洛威等人把法兰克福学派的“社会批判理论”称为“理性的马克思主义”。

法兰克福学派的“社会批判理论”直接继承了20年代初卢卡奇在《历史与阶级意识》,柯尔施在《马克思主义和哲学》中所提出的理论。柯尔施的《马克思主义和哲学》最早就发表于社会研究所主办的《社会主义和工人运动史文库》。法兰克福学派的早期代表人物,特别是马尔库塞,早在20、30年代就潜心研读卢卡奇、柯尔施的这两部著作。1930年,马尔库塞在《社会》杂志上接连发表文章,认为《历史与阶级意识》是一部“对发展马克思主义有根本意义的、不容忽视的”著作^①。据哈贝马斯回忆,他加入法兰克福学派以后,霍克海默尔、阿多诺向他提出的第一个要求就是“熟读《历史与阶级意识》”。卢卡奇、柯尔施在《历史与阶级意识》、《马克思主义和哲学》中所提出的是一种“黑格尔主义的马克思主义”。法兰克福学派不但继承了这种通过“暴露马克思主义的黑格尔来源”所提出的、强调作为实践主体的工人及其意识在历史运动中的能动

^① 转引自M·洛威《法兰克福学派——理性的马克思主义》。

作用的“马克思主义”，而且继承了把马克思主义黑格尔化的做法。

法兰克福学派的“社会批判理论”不是对卢卡奇、柯尔施理论的简单的重复，而是大大向前推进和发展了这种理论。这与他们新的历史条件下吸收了新的思想来源有关。马克思的《1844年经济学哲学手稿》于1932年公开发表以后，他们对《手稿》的思想内容作了种种解释，而且把这种解释吸收到自己的理论体系中去，因而对于《手稿》的解释又成了“社会批判理论”的理论来源之一。以后，他们又吸收了存在主义、弗洛伊德精神分析学说的许多观点，充实和修正自己的理论体系，其中马尔库塞、弗罗姆的理论吸收弗洛伊德学说的色彩尤为浓厚。

下面就分别评述法兰克福学派几个最重要的代表人物——霍克海默尔、阿多诺、哈贝马斯、施密特的哲学观点。无疑，马尔库塞和弗罗姆在法兰克福学派中的地位也极为重要，但对他们的观点，将放在下一章作介绍。

霍克海默尔

霍克海默尔(Max Horkheimer 1893—1973)是法兰克福学派的首脑人物、“社会批判理论”的创始人。

他于1895年2月14日出生于德国斯图加特的一个犹太资产阶级家庭。他先后求学于慕尼黑大学、弗莱堡大学和法兰克福大学,并于1922年在法兰克福大学教授考尔乃里斯指导下,以论文《康德判断力批判》,获得哲学博士学位。1930年,他晋升法兰克福大学教授,并担任社会研究所所长。从此,社会研究所主要在他领导下开展活动。希特勒上台后,他率领法兰克福学派成员先是辗转于西欧各地,后又移居美国,在纽约重建社会研究所。第二次世界大战期间,他主要生活在加利福尼亚。第二次世界大战结束后,他返回联邦德国,恢复法兰克福大学教授职务,并继续领导社会研究所的工作。1951年,他当选为法兰克福大学校长。1953年,他获得法兰克福市歌德纪念章。1959年,他告老退休,让阿多诺接替担任社会研究所所长,1960年,他举家迁往瑞士,安度晚年。1973年7月7日,他病逝于纽伦堡。

霍克海默尔在理论上的主要贡献是创建“社会批判理论”。尽管法兰克福社会研究所早在本世纪20年代初就已成立,但只是在他出任所长后,才逐步产生影响,并发展成一个举世瞩目的马克思主义流派。他不但为社会研究所制订了研究方向和网罗了研究人员,而且还具体地奠定了“社会批判理论”的思想体系。

霍克海默尔一生的理论活动,以50年代初在法兰克福重建社会研究所为分界线,分为前后两个时期。他前期的理论活动与整

个社会研究所的理论活动相一致。无论是30年代在西欧期间,还是40年代在美国期间,他都是一个激进的“社会批判理论”家。他本人在回忆自己前期的理论时说道:“它是非常具有批判性的,特别是在不折不扣地反对现存的统治社会方面”^①。他后期的理论活动,逐步脱离早期的激进主义轨道,日益走向保守。特别是在1959年退休以后,他甚至宣布与马克思主义脱离关系。他自己也承认,他的后期理论“本质上涉及的则是我们生活在其中的国家的具体事务。”^②在后期,他实际上已不能左右整个学派的理论研究。假如法兰克福学派在50年代后继续受他指导,那它就不会进入60年代末的颠峰状态。

与法兰克福学派的其他成员相比,他的理论的“批判主义”色彩尤为浓厚。所以,西方有些研究者把他的理论直接称为“批判的马克思主义”。他的理论受德国古典哲学,特别是康德、黑格尔哲学的影响,要比其他又来得大。尤其要指出的是,他首先继承了马克思和恩格斯在《神圣家族》等著作中批判过的青年黑格尔派的“批判的批判”。青年黑格尔派那种把思辨哲学推向极端,把自我意识绝对化,说成是脱离人的独立的创造主体,把人类关系的全部总和变为思想物,在霍克海默尔的思想体系中得到了强烈的体现。另外,他的思想受叔本华、尼采的意志主义,狄尔泰、柏格森的生命哲学的影响也很深。

霍克海默尔一生写下了大量的著作,其中著名的有:《资产阶级历史哲学的开端》、《黑格尔与形而上学问题》、《真理问题》、《唯物主义和形而上学》、《权威和家庭》(任主编)、《传统的和批判的理论》、《论哲学的社会功能》、《独裁国家》、《启蒙的辩证法》(与阿多诺合著)、《工具理性批判》、《社会哲学研究》、《过渡社会》、《理性的衰落》、《艺术和大众文艺》。

①② 《批判理论的今昔》,载《过渡社会》,法兰克福1972年版第164页。

一、《传统的和批判的理论》(1937)

这是一篇论文，霍克海默尔在这里不仅首次提出了“批判理论”这一词，而且还为“社会批判理论”制订了理论纲领。研究法兰克福学派，必须从剖析这一篇论文入手。

(一) 把自己的理论体系称为“批判理论”的缘由

霍克海默尔为什么要把自己的理论体系称为“批判理论”呢？

第一，是为了表明自己的理论体系对马克思主义的继承性。在他看来，马克思主义的本质特征是“批判”，马克思把他许多重要著作的标题或副标题定为“批判”，绝不是偶然的，马克思主义从恩格斯起，经过第二国际、第三国际，经历了“从批判性到科学性的转移”，并不意味着它本来就不是一种批判的、革命的理论。他强调，他对马克思主义所继承的，正是这种批判性，马克思主义是一种“批判理论”，他的理论也是一种“批判理论”，马克思主义是一种“辩证的批判理论”，他的理论也是一种“辩证的批判理论”。他说道：“在这里，我们并不是从对纯粹理性作唯心主义批判的意义上使用这个术语的，而是从对政治经济学作辩证批判的意义上使用这个术语的，它是辩证的社会理论的一个方面。”^①他所说的“对政治经济学作辩证批判”指的是马克思对资产阶级政治经济学的批判。

第二，是为了表明自己的理论体系对现存的资本主义社会的批判性。他说，对法兰克福社会研究所所建立的理论，人们可以用各种各样的特征概括它，但其最主要的特征是对现存的资本主义社会持不屈不挠的批判立场，努力使它成为一个更加正义、人道的

^① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》，纽约1972年英文版第206页注14。

社会。他援引康德的话说：“我们这个时代可以称为批判的时代，没有什么东西可以逃避这一批判”。“批判的时代”需要批判的哲学，而它的理论正是现时代的“批判的哲学”。他强调，他的“批判理论”不仅仅反对资本主义社会，也反对这一社会中的种种理论体系，即“传统的理论”。

（二）“批判理论”与“传统理论”的对立

那么，“批判理论”究竟是一种什么样的理论呢？它的具体内容又是什么呢？对此，霍克海默尔是在揭示“批判理论”与“传统理论”的区别中加以阐述的。《批判的与传统的理论》通篇贯穿着两者之间的对立。

与现存社会的关系 “传统理论”产生于现存社会制度之中，把现存社会制度当作“自然的”、“永恒的”东西接受下来。与此形成鲜明的对照。“批判理论”产生于现存社会制度之外，把现存社会制度理解为系统的过程。他说：“在批判思维影响下出现的概念是对现存秩序的批判。马克思关于阶级、剥削、剩余价值、利润、贫困化、崩溃等范畴都属在批判思维影响下出现的概念，而所有这些概念的意义并不是在对当代社会的维护中得到的，而是在将社会改造成一个合理社会的过程中得到的。结果，尽管在任何一个问题上，批判理论的发展并不是随心所欲的、赶时髦的，但按现存的思维模式来看，这一理论似乎亦是主观思辨的、片面的、毫无意义的。这是因为这一理论完全与目前的流行的思维习惯（由于一贯维护业已过时的秩序从而造就了此种思维习惯）背道而驰，因此，批判理论常被人们视为偏见，是不合理的。”^①

目的 “传统理论”的目的是以纯粹的智力劳动来维护现存制度的再生产过程。与此相反，“批判理论”的目的是破坏一切既定

^① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版第218页。

的、事实性的东西，证实它们是不真实的，必须加以否定。他说：“批判的理论活动的目的并不是简单地消灭这一种或那一种社会弊病，因为在它看来，任何社会弊病与社会结构的组织方式有着必然的联系。虽然人的这种活动渊源于社会结构，但是，无论就其有意识的目的，还是就其客观的意义而言，这种活动的目的并不是为了在这种结构中起更好的作用。恰恰相反，它要怀疑那些被人们视为现存秩序中有用的、合适的、创造性的、富有价值的范畴，它要把这些范畴作为对人们毫无用处的非科学的东西加以拒斥。……我们此刻正谈论的这种批判态度全然不信当今社会得以建立起来，并提供给每个社会成员的行为准则。”①

思维主体 “传统理论”的思维主体是抽象的孤立的个人，是作为“世界的基础”、“脱离任何事件”的个人，“批判理论”的思维主体是确定的、具体的、处于一定关系中的个人。他说：“批判的思维既不是孤立的个人的功能，也不是一个个孤立的人的集合体的功能。它的主体是一个确定的人 这个个人与其他个人和团体发生的关系并与一个特定的阶级发生冲突，他完全置身于与社会整体和自然界的联系网中。这个主体也不像资产阶级哲学中的自我一样是数学上的一个点，他的活动是为了确立社会现实。更进一步而言，这种思维的主体并不是认识与对象的相合点，也不是获得绝对知识的出发点。”②

认识方式 “传统理论”用研究自然科学的方法研究社会，把一切概念、范畴凝固化，忽略了变化和发展，“传统理论”的认识过程纯粹是一个逻辑过程。“批判理论”则在主体-客体的总体化运动中研究社会，其自身的概念也要在运动中得到改变。“批判理论”的认识过程不仅仅是一个逻辑过程，而且也是一个具体的历史

① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版第206—207页。

② 同上书，第210—211页。

过程。他说：“在对人的反思中，主体和客体是分开的，它们的同一性只存在于未来，而不是现在。用笛卡儿的语言来说，导致这种同一性的方法亦可称之为解说，但是，从真正的意义上来说，批判思维的解说不仅仅是一个逻辑过程，而且也是一个具体的历史过程。在这种过程中，”作为一个整体的社会结构以及理论家与社会的关系会改变，主体和思维的作用也会改变。”^①

理论逻辑结构 霍克海默尔指出，“对传统理论和批判理论的不同功能的思考也揭示了它们逻辑结构上的差别”^②。“传统理论”的基本命题确定了普遍概念的定义，所有令人置疑的领域中的事实都被包括进这些概念之中，“批判理论”尽管也是从抽象的规定性开始的，尽管也必须运用很多的基本原理，但是，“这一切并不能像为了达到某种实用的目的而简化理论那样，通过简单的消减的办法来完成的，相反，每一步骤的实现都有赖于科学和历史经验中所积累起来的对人和自然的认识”。^③

理论实质 “传统理论”是一种“科学知识”，一种资产阶级意识形态。“批判理论”则曾先是一种立场，一种政治实践，其次才是一种特定的理论。他强调，两种理论的主要区别“是从主体的不同中，而不是从客体的不同中产生的”。“批判理论”除本来就对废弃社会不公正感兴趣外，没有什么特别的要求，批判理论家的“天职是他的思想所隶属的那个斗争，而不是同那个斗争分开的、作为某种独立东西的思想”。

（三）“社会批判理论”的基本原则

透过霍克海默尔所揭示的“传统理论”与“批判理论”之间的对

① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版，第211页。

② 同上书，第224页。

③ 同上书，第225—226页。

立，可以清楚地看到他所要建立的“社会批判理论”的基本轮廓。最主要的几条基本原则是：

1. 把革命性、批判性与科学性对立起来，只要革命性、批判性、不要科学性。

他在论述他所要建立的理论的主要特征是批判性时，把科学性作为对立面加以抨击，而他对“传统理论”的主要批评就是它“崇高科学”。对科学性的批评贯穿于整篇论文。他在结尾处写道：“在像目前这样的历史时期中，真正的理论是批判性的，而不是实证性的，……人类的未来依赖于今日对生存所持的批判态度。……人类已经被科学所抛弃了，科学以其想象的自我有效性来思考实践的形成，而人类却反过来为科学服务，作为外在于自己、并满足于思维和行动的分离的人类，它从属于科学了。”^①

2. 抬高理论批判的地位，把理论批判本身说成就是变革社会的力量。

在论文的一开头，霍克海默尔就提出了何谓“理论”的问题。他说：“在大多数研究者看来，理论是某一学科全部命题的综合，而这些命题又是如此紧密地相互联系在一起，以致于其中的一小部分构成基本命题，其余的命题则是从这些基本命题中推导出来的，基本命题与那些被推导出来的命题相比数字越小，理论也就越完善。”^② 这些基本命题在笛卡儿那里是通过演绎得来的，在约翰·穆勒那里是通过归纳得来的。但不管是通过演绎得来的，还是通过归纳得来的，“在概念化形成的理性认识与被纳入概念的事实之间，是存在着差异的”。他把此称为“二元论”。提出，“社会批判理论”就要消除这种“二元论”。那么如何消除呢？主要办法就是否认理论和实践之间存在着原则的界限，认为理论本身就是变革社会

① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版，第242页。

② 同上书，第188页。

的力量,合理的理论就是批判的实践本身。

3. 强调走向一个合理社会的推进力存在于每个人的本性之中。

霍克海默尔抬高理论批判的地位,与他把社会发展的原动力归结于人的本性的基本立场是一致的。他强调,“社会批判理论”也是一种人道主义,因为它确认存在着普遍的人性,并且把追求人性的实现视为社会发展的动力。“批判理论通过历史分析所得出的关于人类活动目标的观点,特别是关于建立一个符合整个共同体需要的合理的社会组织的思想,内在于每个人的心灵活动之中,但不一定被个人或群体的精神所把握”^①。

4. 认为无产阶级的存在并不是最终实现“批判理论”的目标的保证,主张“批判理论”对无产阶级也要保持它自己的独立性。

霍克海默尔强调“批判理论”是无产阶级革命理论,但又否定无产阶级是“批判理论”的承担者。他说,马克思恩格斯曾经把认识人类历史使命的希望寄托于无产阶级,但实际上,“无产阶级的状况不能保证自己一定会获得正确的认识。无产阶级在其自身的生活中确实也会领悟到不断增强的罪恶和非正义的形式是无意义的。但是,这种意识也会因仍强加和凌驾于无产阶级之上的各种社会结构的阻挠而未能发展成一种社会力量,同时也会因各自的阶级利益(这些各自的阶级利益只存在某一特定的时刻才能超越)之间的冲突而受到干扰”^②。他认为,在这种情况下,建立和实现无产阶级革命理论的任务只能由极少数先进的知识分子来承担。少数的知识分子在完成这一任务时不能只是呆呆地宣布敬畏无产阶级的创造性,依附于无产阶级,而应努力发挥自己的创造性,保持自己的独立性。“理论家的任务是加快建立正义社会的速度。他们会发现自己的想法与无产阶级的观点不相一致。如果没有这一

^① 霍克海默尔:《传统的与批判的理论》,载《批判理论》纽约1972年英文版,第213页。

^② 同上书,第213页。

种不一致的话，那也就不需要任何理论了”^①。

5. 认为“批判理论”注定不能被绝大多数人所接受，对建立一个真正自由、正义的社会缺乏信心。

他说：“在当代公众生活中所盛行的仇视理论的态度将矛头直接对准与批判思维有关的改造活动。……在广大被统治的人民中间，存在着这样一种无意识的恐惧，即认为理论的思考也许会证明他们对现实的痛苦的适应是错误的、没有必要的”^②。由于他认为“批判理论”不能被绝大多数人所接受，所以他又对建立一个真正自由、正义的社会缺乏信心。尽管在论文的后半篇憧憬了未来社会，论述了社会变革的必然性，但由于这种憧憬和论述是非常抽象与模糊的，所以仍充满了悲观主义色彩。

上述这些基本原则，后来都由他本人及法兰克福学派其他成员所系统发挥。这些基本原则表明，法兰克福学派的社会批判理论在产生之时就是非科学的。

二、《论哲学的社会功能》(1940)

这是一篇在法兰克福学派中占有重要地位，曾被许多人在文章中摘引的重要论文。霍克海默尔在《传统的与批判的理论》中指出，“社会批判理论甚至作为一种对经济学的批判还是哲学性质的”，与“传统理论”相对立的“批判理论”主要是一种哲学理论。在《论哲学的社会功能》中，他则通过具体阐述哲学的社会功能，进一步论证了“理论本身就是变革社会的力量”的基本观点。

① 霍克海默尔：《传统的与批判的理论》，载《批判理论》纽约1972年英文版，第221—222页。

② 同上书，第232页。

（一）哲学的社会功能所在

哲学具有什么社会功能呢？

他说：“哲学的真正社会功能，在于批判现存的东西”^①。哲学通过批判现存的东西同现实处于对立的地位。而且这种“对立”与其他学科“在社会生活中所遇到的、偶然性的困难是无法比拟的”。哲学同现实的对立是根本的对立，按其本性是摧毁现存的东西的最根本的原动力。要推翻旧世界，没有哲学作武器，将是缘木求鱼，一句空话。哲学家天生是同现实世界作对的人。哲学的这种社会功能任何其他学科所不能具有的。

他激烈地批评了不重视、否定哲学“批判现实”的社会功能的倾向。他说，有些哲学家自己也没有意识到自己所从事的工作的意义，所以，他们“对于在其他院系从事工作、处境比较顺利的同事们，抱着一种羡慕的心情，因为他们的研究领域是精确的，这些领域的成果对于社会是无可争论的”，“他们正在把哲学作为一门特种科学来‘叫卖’，或者至少是要展示：哲学对于诸种专门科学来说是十分有用的”，“这种形式的哲学不再是科学和社会的批判者，而是成了它们的奴仆”^②。他还认为，不重视哲学的社会功能与不重视理论思维是一致的，而不重视理论思维的国家是没有前途的国家，不重视理论思维的民族是没有希望的民族。他说：“目前，理论的缺乏已经降低了人们的地位，并使他们在暴力面前束手无策。理论可以表现为一种空洞的、无生命力的唯心主义，或者降低到空泛的高谈阔论，这种事实并不意味着，这种形式就是它的真正的形式”，“一句话，历史的全部力量已经把哲学置于社会现实的中心，并把社会现实置于哲学的中心”^③。他还说：“自柏拉图以来，哲学

① 霍克海默尔：《论哲学的社会功能》，载《批判理论》纽约1972年英文版第264页。

② 同上书，第262页。

③ 同上书，第268页。

从未放弃过这样一种真正的唯心主义理想，认为把理性引入人类及民族是可能的。它所舍弃的仅仅是虚假的唯心主义，这种虚假的唯心主义满足于高举理性的大旗，而没有考虑理性如何实现。在当代，面对一个违背人们意愿的世界，对最高观念的忠诚，是同认识这些观念得以实现的条件清醒的愿望联系在一起的。”^①

（二）哲学履行“批判”的社会功能的过程

哲学是怎样履行这种“批判现实”的社会功能的呢？

对此，他把哲学的批判与经济的批判、政治的批判作了比较。他强调，“哲学中的批判，不同于经济和政治上的批判，哲学批判不是对某种事情的判决，不是对这种或那种措施的指责，也不是简简单单地否定”，哲学的批判“指的是这样一些思想上，最终是实践上的努力：并不满足于不加思考地、纯粹循规蹈矩地去接受那些占统治地位的观念、行为方式和社会关系，而是力图协调社会生活的各个方面，使它们与普遍观念与时代目标相一致。用发展的眼光对它们进行推论，区别现象与本质，考察其基础，一言以蔽之，真正地认识它们”^②。

哲学在批判现实的过程中，真正地认识了社会生活的各个方面，与此同时，“使意识的光芒明耀在人们的关系和反应方式上”，这就擦亮了人们的眼睛，提高了人们的觉悟。他说：“哲学批判现存的东西的主要目的，正是防止人们忘却社会的现有组织所给予人们的那些观念和和行为方式”，“哲学所坚持的原则是，人们的行为和目的不应当是盲目的必然性的产物。无论是科学概念还是社会生活方式，无论是占统治地位的思维方式还是占统治地位的道德风尚，都不应当根据习惯，不加批判地加以接受和实行”，“哲学所

① 霍克海默尔：《论哲学的社会功能》，载《批判理论》，纽约1972年英文版第270页。

② 同上书，第270页。

具有的动力和作用，是反对人们在生活的决定性的问题上采取单纯的传统性的态度和自暴自弃态度”^①。所以，在他看来，哲学履行批判功能的过程，是用批判理论武装群众的过程。人们正是通过掌握哲学这种思想武器，“学会了观察他们的个体活动和这些活动所获得的东西之间的联系，学会了观察存在于人们的特殊存在和普通的社会生活之间的联系，学会了观察出现在他们的日常规划和他们所承认的伟大观念之间的联系”^②。

（三）哲学具有“批判”的社会功能的缘由

哲学为什么能具有这种社会功能呢？

他指出：“哲学对社会现实的反抗，是从哲学的内在原理中产生的”^③。他所说的“内在原理”，一是“在任何地方都坚持思想的连贯性”，二是“对生活的一切成分进行特殊的监督”。这两条原则决定了哲学必然会批判、反抗现实。

为了说明唯有哲学才具有这种社会功能，他就特征、性质，把哲学与其他学科作了比较。

他认为，哲学与其他学科的一个根本的区别是，其他学科所研究的问题，都是必须加以解决的问题，都是从现实生活中产生的问题，而哲学则必须对其他学科根本解决不了或者解决得不能令人满意的问题作出回答。其他学科的科学家的、理论家的活动领域是相当清楚的，他们在改变不同学科领域间的界限上，在发展新学科上，在进一步把这些新学科区分开来和统一起来的工作中所作的努力，自觉不自觉地，始终是受社会需要决定的。虽然有些学科其研究成果还没有直接的效益，但是，总起来说，它们具有一种巨大的使用价值，尽管这种价值今天还未被人们看到，或者还不明确。

① 霍克海默尔：《论哲学的社会功能》，载《批判理论》纽约1972年英文版 第257、264—265页。

② 同上书，第265页。

③ 同上书，第257页。

其他学科的科学家的劳动,按其本质来说,能够使现代的生活方式丰富多采。他说,与此相比,“没有具体实践标准的哲学,是不能产生任何具体成果的”。

哲学的这一特征决定了它一方面成了一种“吃力不讨好的理论”,处于尴尬的和有争议的地位,“由于缺乏一目了然的判断和使人无法反驳的论证”,又令人“十分烦恼”,另一方面则可以摆脱目前事务的纠缠,倾注全力于对社会整体的审视。又由于它超脱了社会的日常生活,所以在审视社会整体时能做到客观公正,把社会的那种处于新陈代谢的过程真实地反映出来,从而在此基础上,批判旧世界,创建新世界,起推陈出新的作用。这样,尽管哲学不能像其他具体学科那样在特定的领域产生出看得见、摸得着的成果,但它却能对社会整体发挥作用。

他在《论哲学的社会功能》一文的前后说:“当今我们的任务是保证理论所具有的力量,以及由理论所产生的行动的力量永远不再丧失,甚至在今后的和平时期,在日常事务可能促使人们重新忘记哲学的全部问题的时候,也让理论以及由理论所产生的行动显示出力量。”^①霍克海默尔要求重视理论的功能,特别是哲学的作用,这无可非议。问题在于,他是在把哲学与其它理论体系,理论与实践对立起来,割裂开来的过程中强调这一点的,这就使他的论述具有了浓厚的神秘主义色彩和片面性。

三、《独裁国家》(1940)

在《独裁国家》中,霍克海默尔用“批判理论”的基本立场和观点,分析、批判了“独裁国家”,同时,通过这样的分析批判,进一步阐述和发挥了“批判理论”的有关原理。

^① 霍克海默尔:《论哲学的社会功能》,载《批判理论》纽约1972年英文版第271—272页。

(一) 何谓“独裁国家”

所谓“独裁国家”主要是指“国家资本主义”。他说：“国家资本主义乃是当代的独裁国家”^①。那么，“独裁国家”具有什么特征呢？它处于消亡之中还是发展之中？生活在“独裁国家”统治下的人民过的是什么样的生活？这些是霍克海默尔首先论述的问题。

他认为，“独裁国家”的主要特征是抛弃市场经济，实行计划经济，“国家变成了总体资本家，而剥削在继续着，这就是独裁国家的社会”。他说，在“独裁国家”中，国家的统治者“使自身摆脱了对私人资本的依赖”，“剩余价值也是在国家的控制下获得并进行分配的”，“私人资本家被消灭了，因此，资金只是从政府的红利中收集起来的”^②。从政治上说，他强调，“完整的中央集权制并不是权力的倒退，而是权力的发展”，“在完整的中央集权的统治下，警察将极端官僚主义的权威几乎强加于生活的所有阶段”^③。他还指出：“以一切形式出现的独裁国家都是压抑型的。巨大的挥霍浪费并不是由古典意义上的经济机制所引起的。对权力机构的过度需求和压制被压迫者的一切创造能力乃是造成浪费的原因：顺从是不可能具有创造性的。”^④

如果把“独裁国家”理解成是像列宁所说的那种“垄断资本主义”的话，那么它同时又是“垂死的资本主义”。霍克海默尔说，“正统的马克思主义”把“垄断资本主义”当作是资本主义发展的“最后的形式”，“为资本主义世界秩序的自然进程描绘了一个异常的结局：联合起来的无产阶级将摧毁这最后的剥削形式，即国家资本主义的奴隶制度”^⑤。但实际上，“独裁国家”这一资本主义发展的

① 霍克海默尔：《独裁国家》，载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》，纽约1978年英文版第96页。

② 同上书，第101—102页。

③④ 同上书，第102页。

⑤ 同上书，第96页。

“最后的形式”并没有显示出“垂死”的样子，相反，它表现出了“强大的生命力”。它通过控制市场经济防止了由于危机而造成的崩溃，统治者获得了喘息的机会，生产在不断地发展，“人们只有从重商主义阶段向自由时代转变的时期内才能看到生产发展的这种速度”。他说：“国家资本主义的实践结果表明，生产的有效管理，城乡之间的交流，以及城市的粮食供应都不再成为主要的困难了。以前经济的增长全靠私人企业家的骗人的创造力，现在，对经济的控制成了一些可以通过学习就能掌握的简单的操作，就像建筑和机器的操作一样”^①。他预言，“国家资本主义要比自由资本主义存在得更长久”。

霍克海默尔在谈到处于“独裁国家”统治下的人民的生活时，首先指出，从物质生活来说，“现代计划经济无疑能够使人们生活得更好，其优越性远远胜过了市场经济”。但是他同时又强调，这种物质生活的获得保障是以精神上丧失自由为代价的。他说：“垄断工业使大批的股东成为牺牲品和寄生虫，使成千上万个工人成为被动的维护者，他们更期待于来自各种组织的保护和帮助，而不是期待着从工作中得到保护和帮助”^②。在“独裁国家”统治下，人们可以倾听每个人的声音，上自领袖，下自当地老板，但却不能相互交往，他们能听到有关一切事物的消息，从国家和平政策到灯火管制的实行，但却不能谈及本人的情况；他们可以插手任何事情，但却不能涉及领导权的问题，“人性已被彻底地肢解”^③。

霍克海默尔在撰写《独裁国家》一文时，正是法西斯主义猖狂得逞之际，当然，他这里所说的“独裁国家”首先是针对希特勒法西斯主义国家而言的。但必须指出，他所说的“独裁国家”不仅仅是针对法西斯主义国家而言的，也包括了美国罗斯福的“新政”和斯

① 霍克海默尔：《独裁国家》，载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版第105页。

② 同上书，第98页。

③ 同上书，第183页。

大林领导下的社会主义的苏联,他把三者并列在一起,合称为“独裁国家”。

在他看来,之所以能把苏维埃国家与法西斯主义国家并列在一起,是由于两者具有共同的特征。他说:“从法西斯主义和布尔什维克那里所获得的教训是,在公正的分析看来似乎发疯的事有时却是现实”^①。苏维埃国家像法西斯主义国家一样是“摆脱了对私人资本的任何依赖的极权国家的最坚固的形式”,是“完整的国家主义或者国家社会主义”。

那为什么在东方和西方同时出现了“独裁国家”呢?霍克海默尔把它归结为是由于东西方都爆发了激烈的革命的缘故,是由于苏维埃国家和法西斯主义国家,都是激烈的社会动荡的产物。他强调,激烈的革命、自上而下的社会变革,顶多只是创造了一种更好的统治术,即建立无条件服从的权威。以法国大革命为例。他说:“人们早就可以从资产阶级时代的激进的党派中看到向独裁国家发展的影子”^②。法国大革命是以后的历史进程的缩影。罗伯斯庇尔将权力集中在“公共安全委员会”手里,并使议会成为立法的橡皮图章,从而通过雅各宾党的领导权统一地体现管理和控制的作用,国家调节着经济。由此可见,“极权主义也是法国革命的最终目的”^③。他指出,不要被一些党派之间的激烈争夺所迷惑,实际上,假如这些党派各自得逞上台执政的话,那它们所建立的政权没有根本的区别。

(二) “独裁国家”的出现对马克思主义的影响

“独裁国家”的出现对马克思主义产生什么影响呢?他强调,“独裁国家”的出现推翻了马克思主义关于“历史的发展受必然规

① 霍克海默尔:《独裁国家》,载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》,纽约1978年英文版第115页。

② 同上书,第100页。

③ 同上书,第101页。

律支配”的宿命论观点。按照马克思主义的“预测”，在资本主义内在矛盾的激烈冲突中所诞生的是高度自由、民主的真正的社会主义国家，而不是形形色色的“独裁国家”，可历史的实际发展正好与马克思主义的“预测”相反。这不可能不使人们对“历史发展的客观规律”产生怀疑。他说，黑格尔认为，“世界精神的发展是按照逻辑的必然性的，发展的每一阶段都不能被抹杀”，“在这个问题上，马克思忠实地继承了黑格尔的思想”，也认为“历史的发展是不能被割断的，新生事物不可能先于产生它的时代而出现”，但是，马克思和黑格尔都“犯了一个形而上学的错误，即认为历史总是服从于一个确定的规律的”，事实上，“现在和过去不可能服从同一规律。一个新社会的建立也是这样。”^①他还说：“今天历史唯物主义得出的结论和卢梭或‘圣经’得出的结论竟是一样的，即认为‘从现在起或者在一百年内’恐怖统治行将结束，这一结论还常常被认为是千真万确的。”^②

在对马克思主义的历史观提出批评的基础上，他论述了“批判理论”的历史观。指出，作为对马克思主义重大发展的“批判理论”所注重的不是历史发展的必然性，而是历史发展的可能性。他说：“批判理论则完全不同，它舍弃人们所依赖的绝对知识，而使历史正视自身中具体可见的那种可能性”^③。从这一点出发，他又指出，“批判理论”是不相信“革命条件”是否成熟此类谎言的，“对于革命者来说，条件通常都是成熟的”，“关于目前条件不充分之类的谈话掩盖了对压迫的容忍态度”，“一个革命者应该和不顾一切，敢说敢为的人民站在一边，而不应该站在那些拥有时间的人一边”^④。

① 霍克海默尔：《独裁国家》，载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》，纽约1978年英文版第105页。

② 同上书，第106页。

③④ 同上书，第106页。

(三) 消灭“独裁国家”的途径

因为在他看来,急风暴雨式的、自上而下的革命只能导致产生“独裁国家”,所以竭力主张革命应是自发的、渐进的。在这篇论文的下半部分,他主要论述了如何推翻“独裁国家”建立人道主义社会,所提出的具体的途径就是建立自发的“工人委员会”。他说:“当独裁国家接管社会的时候,统治的合理性也随即取消了”^①,推翻这种不合理统治的希望存在于被统治者的反抗意志中。“自由联合的形式与任何体系、制度是毫不相干的”,工人们自发地所建立的组织是推翻“独裁国家”的最可靠的保证。他说:“除了被统治者的意志之外,任何经济或法律的措施都不可能导致制度的民主化”^②。“废除特权以后,由一个阶级或一个党实行的管理作用将被无产阶级的民主形式所取代,这种民主形式能阻止管理因素上升为权力……在新的社会中,公民们那不可妥协的独立性将使管理摆脱压迫的性质”^③。

霍克海默尔的《独裁国家》尽管尖锐地揭露了黠武主义国家,特别是法西斯主义国家的真面目,分析了其产生原因,因而具有进步意义,但也具有明显的理论错误。这不仅在于他把法西斯主义国家同社会主义国家混为一谈,而且在于企图推倒马克思主义关于历史具有客观规律的正确结论,并在论述革命途径时崇尚自发论。

四、《启蒙的辩证法》(1947)

如果说《独裁国家》主要批判了现存的社会,那么霍克海默尔

① 霍克海默尔:《独裁国家》,载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版第105页。

② 同上书,第102页。

③ 同上书,第112页。

与阿多诺合著的《启蒙的辩证法》则把批判矛头指向整个人类文化，指向几千年的人类文明史。

这种批判是以对启蒙的批判的形式进行的。他们通过论证人类的启蒙怎么样“由于其自身的内在逻辑，而转到了它的反面”，来说明人类文明的发展过程包含着不断衰败的成分，“文化的发展是在绞刑吏的记号下发生的”，“恐怖是和文明分不开的”。《启蒙的辩证法》的主题就是论证：“启蒙运动的目的是在于使人们摆脱恐怖，确立其统治权，但是被完全启蒙了的世界却处在福兮祸之所伏的境况”^①。

什么是“启蒙”？他们说：“启蒙运动的纲领就是要消除这个着魔的世界；取缔神话，用知识代替幻想”^②。在他们看来，培根这位“经验哲学的始祖”已经阐明了启蒙运动的目的。因为培根坚信“知识就是力量”，“知识总是傲岸不屈的”，“人的理智与事物的本质是协调的”，“人的理智能战胜迷信，控制自然”。

那么，“启蒙”怎么样由于其自身内在的逻辑而转到了其反面呢？“启蒙”怎么会成为一种“自我毁灭的启蒙”的呢？对此，他们主要是从以下五个方面去说明的：

（一）“启蒙”旨在反对神话，破除迷信，可自己走向了迷信、神话

他们指出，“启蒙”从其一开始，就打出“消除世界魔力”的旗号，而“消除世界魔力”实际上就是要根除万物有灵论，具体地说，就是要反对神话，破除迷信。他们认为，从几千年的人类“启蒙”史来看，“启蒙”反对神话，迷信的过程，也是与之同流合污的过程。“正如神话已使启蒙得以实现那样，启蒙也一步步地陷入神话

^① 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约1982年英文版第3页。

^② 同上书，第3页。

之中”^①。

1. 神化的基本原则是拟人化，即主体向自然界的渗透，“启蒙”通常也采取这一原则。在“启蒙”中和在神话中一样，“许多神秘的形象都出自一个共同的命名者，都可还原成人这一主体”。俄底浦斯对司芬克斯谜语的回答——“这是人”，“正是启蒙运动的被作为公式反反复复提出来的信条”。不管启蒙运动面临的是一种信息，一个空洞的公式，还是对罪恶势力的恐惧，或是对赎罪的希望，“这一信条总是不断地被当作客观知识被提出来”^②。

2. 在神话中，每发生一件事都是对已发生的事的赎补，在“启蒙”中也是如此。为了摧毁神话，“启蒙”从神话中接受了所有根据，即使作为一名法官，它也要借托于神秘的祸因来行使权力。一方面“启蒙”希望自身摆脱命运和惩罚的过程，另一方面却又将惩罚施加于那个过程。长期以来，人们放弃了企图通过“重复”现实来逃脱现实的权力的幻想，但是，“随着魔术般的幻想的消灭，‘重复’则以规律的名义愈加无情地、循环往复地禁锢人们”^③。

3. 神话的主要特征是盲目，“启蒙”也越来越使人滋生盲目性。在“启蒙”的作用下，“事实取得了胜利；认识被局限于对事实的复制；思想成了同义反复。思维的机器越使生存服从于自己，那么，在重新创造生存的过程中，这种服从也越盲目，因此，启蒙又重新变为神话，并且永远不能真正地认识到如何来避免这一点。”^④

4. 神话是要维护某一神圣不可侵犯的禁区；“启蒙”也保留着自己神圣不可侵犯的禁区。“在被启蒙了的世界中，神话进入了世俗领域”。“启蒙”竭力消除神话对现实的影响，但经消除过的现实却还表现出古代社会赋予神灵的那种“超自然的特征”。这主要体

① 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约1982年英文版第11—12页。

② 同上书，第6—7页。

③ 同上书，第12页。

④ 同上书，第27页。

现在：“巫医由于保护神灵而成为神圣不可侵犯的，而以野蛮事实的名义使这些野蛮事实得以发展的社会的非正义，却像巫医一样成了一个神圣的禁区。”^①

5. “拜物教”是“启蒙”陷入神话之中的最显著的表现。“万物有灵论使客观精神化，而工业主义则使人的精神客观化。甚至在总计划之前，经济设备就自动地使商品具有决定人的行为的价值。从那时以来，随着自由交换的结束，商品已失去了全部的经济特征，而只具有拜物教的特点。更重要的是，拜物教的影响已扩大到了社会生活的一切方面”^②。“人们像所有别的动物一样崇拜自己被束缚于其中的一切事物，并以此为代价获得了文明的进步。”^③

(二) “启蒙”旨在正确地认识世界，可实际上歪曲了世界

他们指出，人类经过几十年的“启蒙”，自以为已正确地认识和把握了世界，可实际上在人类脑海中的那个世界是被歪曲了的世界。他们认为，“启蒙”在认识论上的一些特点决定了它不能帮助人们正确地认识世界。

1. 启蒙运动虽然承认柏拉图和亚里士多德形而上学方面的古老的力量，却反对真理是宇宙的属性这一说法，认为这纯粹是迷信。“启蒙运动宣称，在普遍概念的权威中仍然明显地存在着对神圣的恐惧”，由于“启蒙”反对普遍概念，就导致人们“在通向现代科学的道路上，放弃了对意义的任何追求，用公式取代了概念，用规则和可能性取代了原因和动机”，“人们认为，图腾崇拜，占卜者的梦和绝对理念之间并没有什么差别”，“对于启蒙运动来说，一切与计算和使用规则不相符合的都是可疑的”^④。

①② 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约1982年英文版第28页。

③ 同上书，第17页。

④ 同上书，第5、6页。

2. 启蒙运动的理想乃是确立一个世间万事万物所必循遵循的规律，在这一点上，理性主义者和经验主义者的见解乃是一致的。于是，“许多形式均被还原为固定的方法和位置，历史被还原为事实，万物被还原为物质”。“形式逻辑为启蒙运动的思想家们提供了计算世界的先验图式”，“数成了启蒙运动的准则”，“对于启蒙运动来说，那些不能还原为数，最终不能还原为‘一’的事物只能是幻想”^①。

3. 启蒙运动取消个性。“事物的本质总是表现为相同的，这种同一性构成了自然界的统一”，“在精神以及与精神有关的事物的同一性和自然界的统一性面前，许多不同性质的事物成了牺牲品”，“被粉碎的一粒原子并不表示什么，而是物质的一个样本，兔子并不说明什么，仅仅是实验室中不屑一顾的一个实例”。“由于实用科学中的差别如此地易变，以致于每一事物被归结为同样的物质，科学的对象被僵化了”。“所存在的事物之间的活生生的联系被这种单一的关系——即给予意义的主体和无意义的客体之间的关系，理性的意义与偶然地表达意义的工具之间的关系所压抑”^②。

4. 抽象是“启蒙”的工具。“启蒙”以抽象作为工具的结果是“消灭了它的客体”，“作为抽象的一个先决条件的主、客体的分离，根植于主体同那些已通过控制已获得的事物的分离”^③。

5. “启蒙”导致思维程式化。“启蒙”的结果，“思维使自身对象化为一个机械的、自我运动的过程；思维自身产生出来的一架人格化的机器代替了思维”。“可以说，数学的程序成了思维的仪式”，数学程序使“思维成为一样东西，即一门工具”^④。

① 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约1982年英文版第7页。

② 同上书，第9、10—11页。

③ 同上书，第13页。

④ 同上书，第25页。

(三) “启蒙”旨在增强人的能力,到头来却使人变得软弱无能

他们强调,目前人类所表现出来的那种软弱无力,“并不只是统治者的策略的产物,而是‘启蒙’的逻辑结果”。

1. “启蒙”导致了统治的合理化。“在统治中,合理性作为有别于统治的东西而普遍存在着。工具的‘客观化’使统治的可能性普遍化。这意味着原作为对统治的批判的思维,已作为统治的工具而产生。从神话到逻辑符号的发展中,思维已失去了自我反思的因素。今天,机器在供养人的同时,使人变得软弱无能。”^①

2. 在“启蒙”的过程中,约定俗成的行为模式被当作自然的、合理的模式强加于个人之上。“每个人把自己仅仅规定为一个东西,一个静止的、或者成功或者失败的因素”。“无论什么,思想或罪行,都受集体的力量的制约,这一集体的力量控制了从教室至工会的一切事物”,“这个野蛮的集体一直使个人成为无名小卒,这正说明了,人的真正本质和他所消费的东西的价值一样微不足道”^②。

(四) “启蒙”旨在反对极权主义;可自己变成了极权主义

他们反复指出,“启蒙运动就是极权主义”^③，“启蒙”像任何体系一样,也是一种极权主义”^④。他们认为,启蒙运动的这种极权主义的归宿与它原有的宗旨——反对极权主义形成了鲜明的对照。

他们所说的“启蒙”的极权主义既表现在对待自然的态度上,又表现在对待人的态度上。

① 霍克海默尔、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约1962年英文版第37页。

② 同上书,第28页。

③ 同上书,第6页。

④ 同上书,第76页。

1. 通过“启蒙”，人的权力在不断增长，但人的权力的增长是以异化为代价的。人基于异化和凭藉异化行使自己的权力。“启蒙就像一个独裁者对待人民一样对待万物，一个独裁者熟悉人民，意指他能操纵人民；科学家们认识万物，则意指他们能驾驭万物。”^①由启蒙精神所产生的认识论意味着我们是在对自然有支配权的范围内认识自然的，认识自然的目的就是为了控制自然，奴役自然。“由于自然被破坏了，每一种想要取消对自然奴役的企图都更加深入地陷入被奴役之中，由此产生了欧洲文明的过程。”^②

2. 对自然的统治是同对人的统治携手并进的。个人在征服自然的过程中学会了命令和服从。“思维的敌意扩大到了对早已被征服的时代的想象以及想象中的幸福方面”，“人间也变成了地狱”^③。“人类又被迫倒退到更原始的阶段。因为随着技术生活的安逸，统治的持续性通过更加严重的压抑产生了一种本能的固定法，想象衰退了”。“灾难不仅仅表现为个人被社会的物质生产所统治”。“机器的进化已经转变为统治机器的进化”^④。随着思想的放弃，启蒙已取消了自身的实现。“在数学思维的物化形式中，机器和机构向那些忘却了思想的人报仇。”^⑤“启蒙就是对群众的全面的欺骗”，“启蒙运动正像它的浪漫主义的敌人所指责它的那样，具有毁灭性”^⑥。

（五）“启蒙”旨在进步，可导致了倒退

他们指出，“启蒙”所体现的不可阻挡的进步的悲剧就在于，它

① 霍克海默尔、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约1982年英文版第9页。

② 同上书，第13页。

③ 同上书，第14页。

④ 同上书，第35页。

⑤ 同上书，第41页。

⑥ 同上书，第42页。

同时又是不可阻挡的倒退，自然在倒退，社会在倒退，人类在倒退。这种倒退从“启蒙”过程的一开始就被决定了。但是，目前的人类却还被“启蒙”所带来的进步所迷惑，还陶醉于“启蒙”的胜利果实中，而看不到掩盖在这些表面现象背后所存在的凶恶的事实。这是一个危险的信号。现在到了彻底揭露“启蒙”所带来的种种倒退现象的时候了。

霍克海默尔和阿多诺从批判“启蒙”的角度鞭挞了整个人类文明史，接着就在此基础上，把现代社会的“文化工业”置于整个人类文明史之中，把现代社会的种种弊端与“启蒙”联系在一起。他们认为，现代社会是“启蒙”程度最高的社会，是高度文明、完全“启蒙”了的社会，与此同时，“启蒙”的消极面在现代社会中也已发展到了登峰造极的地步。以文化为例，“启蒙”在现代社会中造就了一种堕落的文化。这种堕落的文化受商品价值所支配，它服务于使资本的权力永恒化。艺术家成了雇主的奴隶，艺术的成果和享受都是预先安排好的以便经得起市场的竞争。艺术的功能就在于摧毁个性和把人类变成铅板框框。

不仅如此，他们还把“启蒙”与法西斯主义的兴起与得逞联系在一起，认为“启蒙的妄想狂在法西斯主义、反犹太主义中达到了顶峰”，强调法西斯主义是“启蒙精神的自我摧毁”的必然结果。

从霍克海默尔、阿多诺上述对“启蒙精神”的分析批判中可以看出，他们实际上在这里所鞭挞的是整个人类文明史，是千百年来所形成的人类文化。究其根源，这是十八世纪浪漫主义哲学在他们身上的回光返照。这种批判明显包含着敌视人类文化、反理性主义的错误。

《启蒙的辩证法》是一部对法兰克福学派，以及整个“西方马克思主义”产生重大影响的著作。纵观法兰克福学派以及整个“西方马克思主义”的历史，它的影响主要在以下几个方面：

1. 把人类文明的历史说成是一部不断“启蒙”的历史，而把不

断“启蒙”的历史又说成是日益倒退、没落的历史。以恐惧和绝望的心情看待人类的“启蒙”和文明。

2. 以人和自然的关系为主线来描述整个人类历史。使人与人之间的关系从属于人和自然的关系，强调阶级斗争理论和政治经济学已退居第二位，而让位于更广泛地考虑人与自然的关系变成破坏性关系的方面。

3. 宣扬科学技术的发展而实现的人类从自然界的分离，以及人类对自然界的日益增长的统治，在人类的解放方面并不必然带来进步，提出人不仅不应掠夺自然，也不应简单地用理性去与自然打交道。

4. 认为存在着两种不同类型的理性，一种是与发现将人从外部压抑和强制中解放出来的手段有关的理性，另一种则是作为工具的理性，作为对自然界起技术控制的作用，已经退化为极权主义的理性。

5. 把实证主义作为工具理性的主要代表，认为是实证主义使人的批判思维钝化，使人从否定现存的社会变为竭力维护现存的社会。

五、《工具理性批判》(1967)

这是一本论文集。它收集了霍克海默尔后期所写的主要论文。霍克海默尔的后期论文的主题是论述人的问题：人的理性、人的自由、人的本质、人的异化等。下面主要述解收集于其中的最有代表性的《人的概念》(写于1957年)一文的内容。

(一) 对当代哲学家研究人的方式的批评

霍克海默尔在论文的一开始就指出，当代哲学家一谈到人，都注意到，“哲学的基本问题，即存在本身的问题，与人的问题是分不

开的”，包括存在主义在内的欧洲现代哲学的主要特征为：“只是在尽力透彻地剖析了人以后，才提出关于存在本身的学说”^①。

接着，他分析了所以出现这种情况的原因。他认为，这是由“问题本身的性质所决定的”。具体原因有二：一、作为认识者的人，本身就是万千世界的一份子，因此他对于应当从哲学上把握的存在，能够通过其自身加以领悟；二、要理解真正的存在问题，需要人深入自身，特别是深入其自身的思维。他说，就这方面而言，“最近的本体论哲学与旧批判哲学没有什么两样”，它们都“首先注意各种哲学问题的涵义，进而研究人，最后才研究设想中囊括一切个别现实和设问者本人的那种存在。”^②

霍克海默尔对现代哲学家把人作为哲学研究的中心并不表示异议，但对现代哲学家研究的方向、方式提出了尖锐的批评。

他说，现在的时代，与康德所处的时代相比，“合理管理世界所需要的物质条件推进到了梦想不到的程度”，但是，现代哲学家对人的研究却比康德大大后退了，“那些继承了这些先进条件的人们，远没有作出康德的结论，他们反倒以一种不同的方式谈论起人来了”^③。他所说的“不同的方式”主要是指：

1. 不维护人类的权利。他说：“过去有一种理性的理论立足于坚信公正世界仍然可能实现，如今‘人’这个词并不代表这种理论，‘人’这个词并不表示这样一种主体的权力：不论现状给予的压力有多大，他也能反抗现状。”^④ 康德曾经申言，如果他的思索不能对“重树人权”有所贡献，他就会把自己看成“比普遍劳动者还更加无用”。与康德相比，现代哲学家在捍卫人权方面实在相形见绌。

2. 不具体地研究人，而是没完没了地追问人的根本。他说：

① 霍克海默尔：《工具理性批判》，纽约1974年英文版第1页。

② 同上书，第2页。

③ 同上书，第3页。

④ 同上书，第4页。

“与批判哲学迥然不同,今天谈论起人来致力于没完没了地追求人的根本”,“没完没了地探究能提供方向和指导的人的形象。”^①

3. 不把人作为整体加以研究,而只研究孤立独立的个人。他说,那些发言者们“喋喋不休地挑动人们说,‘一切靠个人’,要哲学家们、社会学家们和经济学家们相信这一点”^②在现代哲学的教科书中,人都是从各个社会阶层、阶级、国家和时代抽取出来的不占空间的抽象物。现代哲学家基于“一切靠个人”的基本观点,一头栽进对孤立的个人的研究之中。

他认为,现代哲学家研究人的特殊方式归结到一点就是:一方面承认存在抽象的人,另一方面抽象地研究人。在他看来,抽象地研究人实际上是要回避“我们一切经济奇迹背后暗藏的罪恶”。肉体上所遭受的种种苦难由于听信了人格为重的高见而被蒙混过去了。精神之所遭受的种种不幸也由于假想了一个人在遭受精神痛苦的处境下仍能成为自己,而得到了缓和。现代哲学家抽象地谈论的那种所谓“本真的人”形象,只不过是一只空瓶,那些在自己的私生活、决策和内在力上无所成就的人们就以自己的种种梦想去填充这只空瓶。

在他看来,要改变现代哲学家这种抽象地研究人的局面,唯一的途径是把人放到一定社会关系中观察,注意剖析社会与个人之间的彼此影响,特别是社会对个人的作用。他说,在这一方面,“听听大哲学家们的话是需要的,举例来说,我想到黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》,黑格尔使我们明白了孤立、独立的存在是迷信,直接经验和存在以及一切自命为存在的东西是绝对化。”^③他说,黑格尔的理论,以及整个德国古典哲学“十分清楚地系统阐述了个人存在的非独立性”。他强调:“个人只有作为他所归属的整体

①② 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版第4页。

③ 同上书,第6—7页。

的一份子才是实在的。他的基本判断,他的性格和爱好,他的习惯和世界观,都根源于社会,都根源于他在社会中的命运。”①

(二) 论现代资本主义社会出现的新变化及其对人的影响

霍克海默尔强调要把人放到一定社会关系中观察,通过剖析社会的现状来把握生活于这一社会中的人的特点。那么,现代资本主义社会与古典资本主义社会相比出现了哪些新变化呢?这些新的变化对人又带来什么影响呢?这正是他所详细论述的。

他所列举的现代资本主义社会出现的新变化有很多,主要是:

1. 目前的教育倾向于以广义的目的代替狭义的目的,前者在于造就在当代生活战斗中能够自立的人,而后者则在于使孩子们能继续父母的生活。教育越来越社会化。孩子更为直接的投向社会,童年期缩短了。“今天的家庭已把它保留的许多职能整个让给了一些其它机构或社会”,而且就是在家庭教育中,“严格的家教正被宽容和乐于助人的精神所代替”②。

2. 国与国之间,阶级与阶级之间的文化差异已经大大缩小,以至于没有必要为了沟通国家和沟通阶级而开展广泛形式的教育,个人的种种观点和信念,普遍而多样化的教育,这些都失去了其用途。“因此,反对把大学退化成职业学校的斗争是注定要失败的”③。

3. 妇女虽然并未获得解放,可在我们这个受操纵的社会里,她们也能够作出像男人们那样的决断。妇女必须赢得生活的主宰。爱情再也起不了这种决定作用,结婚在妇女生命中不再意味着根本的变化。妇女等于性关系的情况逐渐消失。在劳动分工

① 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版第9—10页。

② 同上书,第11页。

③ 同上书,第13页。

中，妇女日渐成为包括家务部门在内的这个或那个劳动部门的经济主体。“这一来，不只旧的阶级划分越来越小，就连婚前婚后的情况也出入不大。”^①

4. 随着技术的革新和推广，经济结构的发展有利于青年人而牺牲了老年人。今天的经济特色并不是老年人在社会上再也不能达到某种高度，而倒不如说，正在成长起来的那一部分青年人也能够做这种工作，而且在许多方面做得更好，有段时期为老年人所独占的不少职务，如今已被技术力量所废除了。“青年人通过掌握科学技术，重新获得了对老年人的优势，这一事实表明了那种历史地形成的、至今已站不住脚的差别业已消除。”^②

5. 如同生命中不同年龄之间的对立日益缩小一样，城乡的对立也在缩小，从城市方面来说，现在越来越与农民界限不分了。通过兼并把农村改造成市郊，现在是欧洲普遍的权宜之计。“用一位研究专家的话说，欧洲大陆新建的许多城市，像巨兽一般延伸到乡村。”^③

6. 如果说城乡之间、行业之间、上班与闲暇时间之间、儿童与青年之间，男女内心格局之间的差别如今正在被摒弃，那么，人们无需更加亲近即已变得彼此近似了。“当建立于平等原则基础上的文化遭到威胁时，这一原则就变成了最亲密的人际关系的完备的规范，个人的天地正被理性化。”^④

7. 每个人都忙个没完，生活节奏异常地快。“逃往慢慢吞吞的生活方式的道路被阻塞了；对于个人来说，这就会使他在经济上维持不下去；对众人来说，工厂里任何经济的停滞，任何减慢或无

① 霍克海默尔：《工具理性批判》，纽约1974年英文版第16页。

② 同上书，第19—20页。

③ 同上书，第21页。

④ 同上书，第24页。

力发展,都会带来经济危机,衰退和破产的危险。”^①

8. 每个人工作本身的性质,使他习惯于极为认真地对舆论工具所发出的种种信号作出反应,信号就是他在各种环境下的指南。人们需要指南,他们越听从这些指南,这种需要就越是有增无已。结果他们越发习惯于自发的作出反应。“如果机器人替人干活梦想今天实现了,那么人们的活动也就实际上越来越像机器了”^②。

9. 人们面对着他们赖以生存的阴森森的整体而出现的孤弱无能更惊人了。“人们谈论得很多的那种‘生存的’忧虑以及我们内在的空虚都出于同一渊源:过去把生活看成一种脱离地狱的飞行,看成一种越过星际进入天堂的航程,如今却跨进了现代社会这台机器,尽管这台机器创造了全部的赢余,可谁也不知道它是有利于人类的上进还是有利于人类的堕落。”^③

10. 在充分就业而通货膨胀不断膨胀的年代里,人们以节约资金为借口,使文化开支远远落后于工业利润,终止任何与经济军事无直接关系的机构,无论是大学、医院或监狱,在满足种种实际目的上,只能将就着过。“改革所需要的物质因素甚至智力因素都具备了,但是人的精神和情感已负担过重。”^④

霍克海默尔强调,正是现代资本主义社会所出现的这些新变化,使现代人形成了一些新的特点。他以教育社会化对人的影响为例。他说,教育社会化,孩子更为直接的投向社会,“其结果就是塑造了另一种类型的人类”。“随着内心世界的枯萎,个人决断的乐趣、文化发展的乐趣、自由想象的乐趣,也随之消逝了。作为现代人标记的是其他的爱好和其他的目标:技术上的钻研、镇定沉

①② 霍克海默尔:《工具理性批判》,纽约1974年英文版第26页。

③ 同上书,第29页。

④ 同上书,第30页。

着、以操纵机器为乐、选择多数党或某些集团作为榜样，用它们的规章来代替个人的判断，切望成为它们的一份子并向它们看齐。忠告、惯例和楷模代替了道德本体。”^①

^① 霍尔海默尔：《工具理性批判》，纽约1974年英文版第12页。

阿 多 诺

阿多诺(Theoder Wiesengrund Adorno, 1903—1969)在法兰克福学派中的地位仅次于霍克海默尔。

阿多诺于1903年9月11日出生在德国法兰克福一个酒商的家庭里。1921年他高中毕业,并开始接触卢卡奇、布洛赫的著作。1922年他进入大学学习,主攻哲学、社会学、心理学和音乐理论,在一个关于胡塞尔的讨论班上,他结识了霍克海默尔。1924年,他完成了题为《胡塞尔现象学中物的和思维的先验性》的博士论文。1925年,他赴维也纳学习音乐理论并谱写了若干音乐作品。1929年至1930年,他主办音乐杂志《开拓》。1930年霍克海默尔担任法兰克福社会研究所所长以后,他于1933年以一篇《克尔凯戈尔:美的构造》论文在该所获得讲师位置,同时还在《社会研究杂志》上发表了一系列文章,讨论音乐的社会作用、爵士音乐,以及音乐中拜物教的性质等问题。由于他不相信希特勒集团会长期执政,所以他没有跟随霍克海默尔在30年代初离开德国,一直到1938年,在霍克海默尔的说服下,他才赴美参加美国哥伦比亚大学的法兰克福社会研究所。在美国期间,他的研究方向逐渐从音乐转到社会学和哲学问题上来了。他特别注重于对法西斯主义的研究。1947年,他和霍克海默尔合著的《启蒙的辩证》公开出版,接着,他又主编了《专横的个性》。1949年,他和霍克海默尔等人应西德政府邀请把社会研究所迁回法兰克福,他被聘为法兰克福大学哲学和社会学教授。刚回到西德时,他协助霍克海默尔领导社会研究所的工作。从1959年开始,他正式接替霍克海默尔担任了社会研究所所长。

1963年，他当选为德国社会学协会主席，1966年，他一生最重要的著作《否定的辩证法》问世，此书与马尔库塞的《单面人》被认为是法兰克福学派最重要的两部著作。1969年8月6日他病死于瑞士。

阿多诺对法兰克福学派的理论贡献是系统地阐述了作为该学派的理论基础的“否定的辩证法”。他的思想深受新黑格尔主义和存在主义的影响，并直接导源于霍克海默尔的“批判理论”。他像霍克海默尔一样强调社会批判理论同传统哲学的区别，把自己的哲学称作“批判的反省”。他所提出的“矛盾地思考矛盾”、“非同一性”、“非理性的吸引力”、“衰败”等术语风靡一时。

在法兰克福学派成员中，对实证主义，特别是实证主义社会学的批判，数他最激烈、最系统。早在30年代末，他就同实证主义占主导地位的美国社会学界展开了辩论。第二次世界大战后，英美实证主义社会学逐步渗入西德，他又主动向其代表人物波普提出挑战。在60年代西德社会学界的大争论中，他是“辩证”学派一方的主将。他在社会学领域的成就和声誉，提高了法兰克福学派的社会地位，增强了该派对社会的影响。

阿多诺提出了极其激进的哲学理论和社会学理论，但在实际行动方面却很保守，对于现实政治问题持一种超然态度。六十年代末，当学生造反运动掀起时，他既不支持，也不设法把法兰克福学派的社会批判理论付诸实践，结果同学中发生了尖锐冲突，激进的学生从霍克海默尔在30年代发表的著作中摘引一些口号，刷在由阿多诺领导的社会研究所的墙上，谴责阿多诺背叛了社会批判理论。阿多诺对此异常气愤，指责学生是“暴乱”、“闹事”，竟要求西德警察保护社会研究所对付激进学生的威胁和压力。最后发展到阿多诺到西德法庭上去作证反对他的学生、特别是反对“造反运动”的领袖——他的研究生克拉尔。学生当然也不买他的账，公开称他是“蛀虫”、“叛徒”。阿多诺的突然去世，不能不说与受了

强烈的精神刺激有关。

阿多诺博学多才，在哲学、社会学、美学、音乐理论等许多领域都有很高的造诣。1983年9月在西德法兰克福大学举行大规模的纪念阿多诺八十岁诞辰讨论会时，大会的分组讨论会的题目分别是：否定的辩证法、美学理论、方法学和社会理论。

阿多诺一生主编和撰写的著作很多，除了上面提到的《启蒙的辩证法》、《专横的个性》、《否定的辩证法》等外，著名的还有《新音乐的哲学》、《三棱镜：文化批判和社会》、《认识论的元批判：胡塞尔研究和现象学的矛盾》、《黑格尔的哲学》、《介入：新批判模型》、《真实的妄言：论德意志意识形态》、《社会批判论集》。另外，他还撰写了一批颇有影响的论文。

一、《弗洛伊德理论和法西斯主义 宣传的程式》(1951)

阿多诺在这篇长长的论文中，对他自40年代初开始的对法西斯主义的研究，特别是对他主编的《专横的个性》一书的基本内容，作了总结、归纳。

阿多诺认为，对于法西斯主义的研究，可以归结为主要研究这样两个问题；其一是探讨法西斯主义宣传的特点及其得逞的原因，其二是剖析法西斯主义产生的根源。他认为，在研究第一个问题时，应避免马克思主义忽视心理分析的片面性，而在研究第二个问题时，则应避免一些精神分析学家只是从心理方面寻找法西斯主义产生的根源的错误。

(一) 论法西斯主义宣传得逞的原因

阿多诺把希特勒一伙称为“暴乱唤起者”。他说，这个字眼虽然使人讨厌，但“表达了这伙人蓄意推行非理性的、感情上的侵略

的状况”，纵观法西斯主义的全部宣传不难看出，“他们显然是根据心理学的考虑，而不是根据通过合理地陈述合理的目的来赢得追随者们的意向”。从表面上看，法西斯主义的宣传是如此之单调，杂乱无章，可实际上“它有一套严格的程式”，挂着法西斯招牌的宣传材料，“形成了一个带有总的共同概念的有意识的或无意识的结构单位，它决定了所说的每一句话”^①。

他接着就指出，法西斯主义宣传之所以获得成功正在于它的这套“严格的程式”、“有意识的或无意识的结构单位”、“符合弗洛伊德《集体心理学和自我的分析》中详细描述”的机制，可以说，它们“是按照弗洛伊德的揭示来构思的”^②。

1. 弗洛伊德在叙述众多的个人如何联结在一起构成一个集体的过程时，论述了“自居作用”(identification)的心理机制所起的作用。阿多诺认为，法西斯主义宣传的程式正是由于符合了这种机制，才组成了一个“打不散的法西斯主义集团”。

弗洛伊德指出，当一群人虽相处在一起，还未形成一个集体时，他们之间总是充满着厌恶和对立的情绪，但是，当这群人形成一个集体后，这种“不宽容”的现象便暂时地或永久地消失了。那么，是什么东西促使他们联结在一起构成一个集体的呢？弗洛伊德认为是“里比多纽带”、“爱的联系”。这种“爱的联系”是使集体得以构成和稳固存在的关键因素。

在阿多诺看来，法西斯主义集团正是弗洛伊德所描述的这种集体，把法西斯主义集团中的成员联结在一起的也正是“里比多纽带”。处于法西斯主义集团中的人们，“虽然情感得到强化，可智能受到抑制”，他们对法西斯主义头子狂热地爱。

弗洛伊德还指出，“群众之间的性本能的给合力并不是不可克

① 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》，纽约1978年英文版第119页。

② 同上书，第132、128页。

制的天性”，性本能变成一种建立“里比多”纽带的力量并不具有必然性。这样，他就又提出了把原始的性的能量转变为把群众结合在一起的感情的心理机制问题。他这里所说的心理机制就是指“自居作用”。他认为，只有当“自居作用”这种心理机制真正调动起来了，发挥了作用，性本能才能实现上述的转变。一个处于“恋母情结”之中的小男孩的“自居作用”主要表现为以父亲自居，希望长得与父亲一样，在各方面能替代自己的父亲。小男孩长大后，“自居作用”不是表现为“以父亲自居的作用”，而是表现为“选择父亲作为一个性本能寻求满足的对象的作用”，它成了与一个对象情感联系的原初形式。当它从选择父亲作为性本能寻求满足的对象，发展为任何人都可以作为性本能寻求满足的对象时，它又成了与任何对象情感联系的普遍形式。

阿多诺强调，弗洛伊德所描述的“自居作用”的心理机制发挥作用，使性本能转变为把群众结合在一起的感情，从而单独的个人结合成集体的这一过程，实际上也正是法西斯主义集团实际形成的过程。他说，在法西斯主义那里，“把性本能转变为领袖和追随者们之间以及追随者相互之间的结合物的机制是‘自居作用’的机制”^①。

那么，怎样调动“自居作用”的心理机制，使它发挥作用呢？弗洛伊德提到了“暗示”(suggestion)、“催眠”等。阿多诺认为，法西斯主义宣传就其性质和内容来说，同弗洛伊德所说的“暗示”和“催眠”没有什么区别。它的主要功能就是唤醒埋置在人们心中的“自居作用”的机制，而它之所以赢得了群众组成了一个“打不散的集团”，也正由于它与这种心理机制相符。

2. 弗洛伊德在叙述非理性集团等级制度如何建立并得以巩固时，论述了“施虐受虐狂”(sadomasochistic)的心理机制所起的

^① 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》，英文版纽约1978年第124—125页。

作用。阿多诺认为，法西斯主义宣传的程式充分利用了这一心理机制，使人们在甘愿受上一等级的人虐待的同时，千方百计地去虐待下一等级和“外群”的人。

弗洛伊德对非理性集团等级制度的要素作了详尽的说明。他提出，等级制度的结构和“施虐受虐狂”的心理机制紧密联系在一起。等级制度要得以维护，处于不同等级上的人们必须一方面乐于接受上一等级的人的统治，另一方面毫不手软地去统治下一等级的人。他认为“施虐被虐狂”的心理机制是一种“消极的一体化力量”，它可以把不同的人统一在同一等级制度下。

阿多诺认为，弗洛伊德对“施虐受虐狂”的心理机制维持等级制度的描述，完全符合法西斯制度的实际情形。法西斯制度是个等级森严的制度，它的等级森严正是靠“施虐受虐狂”的心理机制维持的。如同“自居作用”的心理机制是靠法西斯主义宣传唤醒的，“施虐受虐狂”的心理机制也是由法西斯主义宣传煽动起来的。从法西斯主义头子到最末流的法西斯主义的小煽动家，都不断地强调仪式典礼和等级制度的区分。他们特别强调属于法西斯主义集团的“内群”与在这一集团之外的“外群”之间到处存在着严格的区别。他们不断地并且相当委婉地提示，信徒仅仅由于属于这个内群而比排斥在外的那些人更好、更高尚、更纯洁。阿多诺指出，法西斯主义的这些低劣的说教是冲着人的认为“内、外群截然对立”此一根深蒂固的本性来的，所以必然会得逞。

（二）论法西斯主义产生的根源

阿多诺强调指出，可以把法西斯主义宣传得逞的原因归结为由于它的程式符合了弗洛伊德所描写的心理机制，但不能由此得出结论，法西斯主义的产生纯粹是由心理因素所引起的，他认为，“法西斯主义宣传何以得逞”与“法西斯主义何以产生”这两个问题虽然有内在联系，但并不是一回事，前者是个较为狭隘的问题，只

要把视野集中在某一范围内就能给予回答，而后者的含义则宽泛得多，要给予正确的回答，非得把它放在广阔的背景上加以审视不可。探究前者所得出的结论并不完全适用于后者。他批评赖希、弗罗姆等人把这两个有区别的问题混为一谈，也检查了自己以前在这方面的模糊认识。他认为，赖希、弗罗姆等人正是由于没有把这两个问题严格区别开来，¹所以轻率地把法西斯主义的产生完全归结为心理方面的原因。

他呼吁精神分析学家应当重视马克思主义者对法西斯主义产生的社会根源、经济根源的分析，认为对此采取不屑一顾的态度是错误的。他赞赏他的同道，法兰克福学派另一成员卜洛克（F·Pollock）在分析法西斯主义的根源时把阶级分析、经济分析与心理分析结合在一起的办法。他完全同意卜洛克所得出的“法西斯主义国家是当时的经济危机的最后解决所必不可少的、是稳定的垄断资本主义在逻辑上必然的政治形式”的结论。卜洛克在40年代初接连发表的《国家资本主义》、《国家社会主义是一种新制度吗？》等文章，提出法西斯主义国家不是旧的资本主义国家，而是一种具有新质的政治制度体系。阿多诺认为，卜洛克对法西斯主义国家的性质以及产生根源的分析都是正确的^①。

阿多诺认为，那些从法西斯主义宣传因符合了弗洛伊德所描写的心理机制而得逞中轻率地得出结论，法西斯主义制度建立在心理基础上的人，其失误在于没有进一步去思考：为什么法西斯主义宣传能符合弗洛伊德所描述的心理机制？为什么其他的政治力量的宣传不能符合弗洛伊德所描述的心理机制？为什么“集体心理学”唯独适用于法西斯主义、而不适用于寻求群众支持的大多数其他运动？他认为，比起“法西斯主义宣传何以得逞”那类问题来，这些问题是在更深的层次上的问题。他说：“只有大大超过心

^① 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，载安德鲁·阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》，纽约1978年英文版第134页。

理学范围的明确的社会理论才能够圆满回答这里提出的问题”^①。

他指出，法西斯主义宣传之所以能符合弗洛伊德所描述的心理机制，这主要是由法西斯分子的阶级本性所决定的。弗洛伊德所描述的这些心理机制是非理性的、无意识的，只有那些敌视理性，以绝大多数人为敌的人才能利用它们，而法西斯主义分子恰恰正是这样的人。他说：“法西斯主义的客观目的主要是非理性的，甚至违反了他们想要接纳的许多人的物质利益”，“由于法西斯主义多半不可能通过理性的论据赢得群众，其宣传当然必定偏离推理的思想，必定从心理学上去激发非理性的、无意识的心理机制”，“法西斯主义宣传不得不为了自己的种种目的只管复制现存的心理状态”，“在普遍流行的情况下，法西斯主义宣传的不合理在本能结构的感覺上变得合理了”^②。他接着又说道：“这可以解释为什么极端反动的群众运动比那些真正忠实于群众运动，在更大范围内利用了‘群众心理’。然而毫无疑问，甚至最进步的群众运动，只要它自己的合理内容由于倒退为盲目的力量而支离破碎，也只能堕落到‘一伙人的心理’的水平”^③。

阿多诺最后总结道，只要深入地探究一下法西斯主义宣传之所以能与弗洛伊德所描述的心理机制相符，就不难看出，产生法西斯主义的真正根源不存在于人的心理之中，而生存在于社会关系、经济关系中。他说，法西斯主义分子的阶级本性与他们的操纵群众心理伎俩之间的紧密相关“证实了这样一个假设：法西斯主义本身并不是某种心理因素所产生的，”所有用心理学的术语来理解法西斯主义的根源及其作用的企图都只是停留在研究意识形态的水平上”，必须记住，“法西斯主义的鼓动家是作为强有力的经济利益和政治利益的代理人干一切的。”^④

①② 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，载安德鲁·阿霍托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版第134页。

③④ 同上书，第135页。

二、《社会学和经验的研究》(1957)

阿多诺在这篇论文中提出了联邦德国社会学中“辩证”学派的基本观点。纵观阿多诺在60年代与联邦德国社会学中实证主义争论，特别是批判实证主义社会学的主要代表人物——波普的有关文章，不难看出，阿多诺在六十年代所申述的有关社会学的理论基本上没有超出在《社会学和经验的研究》中所提出的基本观点。这篇论文后来收集在《德国社会学中关于实证主义的争论》一书中。

阿多诺在这篇论文中所提出的基本观点是：

(一) 不同的研究社会的模式有着极大的差异

社会学大致可分为两种不同的类型：其一以“社会总体及其运动的规律”作为研究对象，以洞察“像交换关系这样的基本的结构”作为研究方法；其二则主要研究社会个别现象，而研究的方法就是“单纯的确实事实”。前者即“辩证的”社会学“发源于哲学”，“它企图通过揭示出社会的根本，即传统哲学称之为永恒本质或精神的东西，来重新论述哲学提出的问题”。它“力求赋予暗中使社会机器合为一体者一个名称”^①。后者即“实证的”社会学、经验的社会学、研究事实的社会学则反对这种愿望。“由于今天一般地称之为纯粹的社会科学的东西，自从孔德的实证主义以来，多少有点公开承认以自然科学作为其样板，所以，就更是如此。”^②这两种社会学是根本对立的，无法“归于一个公分母”，“经验社会学和理论社会

① 阿多诺：《社会学和经验的研究》，载《德国社会学中关于实证主义的争论》，伦敦1977年英文版第68页。

② 同上书，第69页。

学不能共同表现在一个连续统一体上”^①。现在的问题不在于消除两种社会学之间的分歧,使它们和谐,而是用一种富有成果的方式,使两者的分歧更加尖锐化。

(二) 今天,随着对“形式的社会学”的不断失望,出现了把经验的社会学推崇到首位的时髦倾向

经验的社会学反对对社会作任意、空洞的解释是合理的。但尽管如此,“经验的方法不值到偏爱”。这不仅因为“除了经验的方法外,还有着其他的方法”,而且还由于“经验的方法其吸引力在于客观性要求,可实际上也偏向于主观性”^②。所以,必须揭露经验的方法在客观性外表下的主观性的实质。“一般地说,经验的社会研究的客观性是方法的客观性,而不是被调查的东西的客观性”^③。在经验的研究中,陈述是通过与概率论规律相一致的、具有普遍性、不受个别因素影响统计学程序,从对大量的各种各样的个人的观察中得出的。但是,尽管这些陈述的有效性是客观的,可在大多数场合下,真正当作有价值的陈述加以推崇的仍是那些关于人类主体的客观陈述,那些关于人类主体如何看待自身和现实的陈述。可见,“经验的方法忽视了社会的客观性,忽视了人类据以活动的一切条件、制度和力量的体现,或至多把这些东西解释为偶然的東西”。即使经验方法是客观的,实际上正因为这一点,这些方法不能渗透到对象的客观性中。依靠经验的方法所得出的结论,“可能也反映了一些客观性,但肯定不是全部的、并且常常以歪曲的形式反映”^④。经验的方法的主观性就在于“允许科学事业自身的任意性”。在经验的社会学那里可以看到这样一个“简

① 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》伦敦1977年英文版第70页。

②③ 同上书,第71页。

④ 同上书,第71—72页。

单的循环”；以考察对象为借口来设置研究工具，而研究工具又通过其自己的概括确定对象是什么^①。

（三）不能把自然科学的模式移植到社会上

社会具有与自然不同的性质，归纳和演绎法可以用来作为研究自然的手段，但用它们来研究社会，就很不够了。在对社会的研究中，“唯有洞察现存反应方式的起源，洞察这些反应方式与所体验事物的意义之间关系，才能使人们辨认所记下的现象。”^②在对社会的研究中，关键的是要正确处理一般与特殊、间接与直接之间的关系。可当代的社会学否定这种关系，从而使反映成了“纯粹的复制”，即成了“对假设对象的具体统觉，而复制对象实际上也就是歪曲对象”。要改变这种状况，不能像实证主义社会学者杜克海姆那样“非常简单地从描述上区别‘集体领域’和‘个人领域’，而是应将这两个领域的关系真正沟通。”“在对形式的社会学的严峻反对和补充中，在盲目确定事实中，一般和特殊的关系消灭了。但社会正是从这种关系中获得自己的生命，从而这种关系为社会学提供了对人来说唯一有价值的对象。”^③

（四）一般与特殊的关系，在社会和自然界中的表现形式与性质是迥然不同的

“在社会学中，人们不能从关于社会事态的部分断言推出其一般的（尽管受限制的）有效性，就像人们习惯于从观察一片铅的特性，而推知铅的一般特性那样。”^④社会科学规律的一般性全然不是个别、部分完全结合进去的概念范围的一般性。“任何把人类世

① 阿多诺：《社会学和经验的研究》，载《德国社会学中关于实证主义的争论》，伦敦1977年英文版第73页。

② 同上书，第75页。

③ 同上书，第76—77页。

④ 同上书，第77页。

界同数学自然科学的对象，至少是‘宏观世界’的对象的规则性和经久不变性相比较的人，都不能使这一世界改观。”^①当然，在人类社会，人类的行为是通过理智得以沟通的，而理智包括着一般的要素。但是，由于资本主义社会相互对立的特殊利益，这个一般也被特殊化了。个人利益即使具有同一性，也倾向于相互反对。流传甚广的那种社会原子的说法，即把个人在总体面前所表现出的软弱无力视为是正当的，而且把社会原子同自然科学中的原子概念相比，仅是隐喻的。甚至在电视屏幕前，社会最小单位的相似性，即个人的相似性，也无法用物理-化学的可能的精确性来严格确定。“但是，经验的社会研究似乎采纳了社会原子的观念。”^②

(五) 社会研究一旦以总体不能为其方法所理解为理由，把它当作纯粹的隐秘的形而上学偏见来消除，那就会走向荒谬

因为此时的研究必然只是停留在事物的表面上。“假如人们把有关存在的问题作为假象，作为不能借助方法而认识的东西来禁止，那么，本质联系——社会的真实的存在——就会先验地不被认识。”^③问这些本质联系是“实在的”还是概念的结构，大可不必。把概念的现实归结于社会的现实的人们，不必害怕被谴责为唯心主义。这里所指的不仅仅是认识主体的结构概念，而且也是支配现实的概念。“社会分毫不差地服从这个概念，它为一切基本社会事件提供正确模式的客观性。这个概念既独立于服从概念的人类意识，又独立于科学家的意识”^④。面对物质现实和所有确凿的资料，人们可以把这种概念实体叫作幻像，但它不是装饰科学用来美化现实的幻像，而是现实内在固有的幻像。幻想统治着现实。

① 阿多诺：《社会学和经验的研究》，载《德国社会学中关于实证主义的争论》，伦敦1977年英文版第77页。

② 同上书，第78页。

③ 同上书，第79页。

④ 同上书，第80页。

实际上这一幻想最真实,它是迷惑世人的模式。实证主义科学把这一幻想作为纯粹的幻想加以批判,认为它是无效的,可现实本身不断地证实这种有效性,因为社会科学是批判科学,在其逻辑外延和组成整体的个体因素特点的统一性方面,完全不同于自然科学,所以,在社会科学中,人们不能像在自然科学中那样,从部分推到整体,而是应通过整体来了解部分。

(六) 把主观陈述与其客观因素作简单对照,不能根本解决问题

把有关人的主观意识与无意识的陈述同其存在的客观因素相对照,这对经验的社会研究来说,是最起码的要求,“似乎仅仅是属于社会研究范围的那种偶然的或纯粹的‘背景研究’,才使社会研究有可能揭示本质。”^①但往往事与愿违,把某些观点和某些条件相比较的方法,没有能消除根本的困难。关键在于与有关人的主观意识与无意识的陈述相对照的“客观因素”究竟是指什么。在这些给定的客观因素中,必然会首先强调与被研究者的主观意见、情感和行为有关的东西。例如,在证实无产阶级已消失了这一陈述时,往往首先考虑的是工人自己对这一问题的看法。然而,即使调查提供了从统计学的角度看已是非常有说服力的证据:工人都不再认为自己是工人,否认还存在着无产阶级。可这决没有证明“无产阶级非存在”这一陈述是正确的。这种主观的调查结果将不得不与客观的调查结果相比较,例如,那些被调查者在生产过程中的地位,他们对生产工具控制与否,他们有无社会权力。

(七) 所有既定的调查因素,通过社会而沟通

一些既定的事实,即被经验的社会研究作为最终的因素,本身不是最终的,而是有条件的。这样,经验的社会研究就不能把与其

^① 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》,伦敦1977年英文版第83页。

方法有关的既定的事实,同事实自身的存在混淆在一起。例如,所谓的公众的舆论就是“与其方法有关的既定事实”,不能用对公众舆论的研究来代替对事实本身存在的研究。“一旦经验的社会研究断定公众舆论是绝对的,其自身就变为意识形态了。这是毫无反思的唯名论真理观的错误,它由于不能确定一个不同的真理,就错误地把一般的舆论等同于真理。”^①一般的舆论不能代表真理的近似值,相反却代表了社会上普遍的幻想。要使经验的社会研究摆脱这种致命的错误,就须借助于分析:分析舆论本身的一致性与不一致性,分析舆论与现实的关系。

从上述阿多诺所提出的基本观点可以看出,他在这里所反对的不仅仅是“经验的社会学”,而是整个唯科学论和实证论社会学。他在这里对唯科学论和实证论社会学的批评与霍克海默尔在30年代对传统哲学的批判,与他和霍克海默尔在40年代对启蒙精神的批判,是一脉相承的。他的这种批判无非围绕着这样两个中心:一、批判唯科学论和实证论社会学为现实辩护。强调经验论研究只是简单地肯定社会世界的现有形式,并且证实这个现有形式是经过“科学验证”的事实的总和,是“科学地确定下来的”实际。二、批判唯科学论和实证论社会学“崇拜简单地破记录下来的东西”,否认认识主体的能动作用。强调被记录下来的东西,即直观事物,在认识的过程中将会消失。社会从本质上是由主体,一般说来是由人的主观性“所认识的”,^②一个学者要得出符合实际情况的认识,就不应该摆脱自身的主观性。他特别反对唯科学论和实证论社会学的“真理的剩余理论”,按照“真理的剩余理论”,真理便是在认识思维中排除了主观掺杂物以后所剩下的结晶。他认为,排除了主观掺杂物以后所剩下的不是真理,而是谬误。

阿多诺在批判唯科学论和实证论社会学的过程中提出了“辩

^① 阿多诺:《社会学和经验的研究》,载《德国社会学中关于实证主义的争论》,伦敦1977年英文版第85页。

证的社会学”。根据上述七个方面的基本观点，可以把他的“辩证的社会学”归纳如下：对象——社会总体；方法——使经验研究服从于理论研究；任务——对文化、世界观、意识形态等方面进行批判。由于阿多诺在提出“辩证的社会学”时，还是以马克思主义者自居的，所以，他有时又把“辩证的社会学”称为“新马克思主义社会学”。

阿多诺对“经验的社会学”的批评在一定程度上触及了其实证主义的局限性，但从总的来说，这一批评是建立在歪曲地理解实证主义的基本观点的基础之上的，包含着明显的牵强附会，强词夺理之处。正因为如此，这一批评不可能导致一种真正科学的体系的产生。他所提出的“辩证的社会学”也并不是马克思主义的。

三、《否定的辩证法》(1966)

早在1931年获得讲师资格的就职演说《哲学的现实性》中，阿多诺就提出要建立一门既辩证又唯物的哲学，这门哲学同当时形形色色的既不能从理论上阐明社会的整体，又不具备否定和批判现实的功能的哲学流派是对立的，它的任务是：通过解释现实，来否定和废除现实。这一愿望在《否定的辩证法》一书中才最终得以实现。

《否定的辩证法》的初稿是阿多诺于1961年在巴黎讲课时形成的。在修改过程中，他借鉴了马尔库塞的《单面人》(发表于1964年)一书的有关理论。因此，可以把《否定的辩证法》看作是《单面人》的姐妹篇。

“否定的辩证法”这个名称是阿多诺在本世纪60年代才提出来的。但是，关于“否定的辩证法”的观点，早在1941年马尔库塞的《理性与革命》一书中已见端倪。马尔库塞在该书中系统地研究了黑格尔的社会学说，认为马克思不仅继承了黑格尔的辩证法，而

且同时接受了黑格尔的社会学说。黑格尔和马克思的社会学说从根本上说是“否定的哲学”。在1947年出版的他与霍克海默尔合著的《启蒙的辩证法》一书中更能看到“否定的辩证法”这一理论的雏型。《否定的辩证法》则是这一理论的体系化。

“否定的辩证法”是个庞杂的理论体系，它涉及到哲学的各个领域。

（一）作为一种辩证法理论的“否定的辩证法”

阿多诺在他的辩证法前冠以“否定的”三个字，一是为了区别于以往的辩证法，二是为了表示自己的彻底性。在他看来，享有“辩证法大师”盛名的黑格尔的辩证法是调和的，甚至马克思主义辩证法也是不彻底的。那么，他的辩证法究竟“彻底”在哪里呢？这主要体现在以下两个方面：

1. 用“非同一性”代替“同一性”。

阿多诺明确指出，“否定的辩证法”“怀疑一切同一性”^①，主张非同一性。他说：“辩证法就是对非同一性的一贯认识”^②。

那为什么要“怀疑一切同一性”而主张非同一性呢？在他看来，道理很简单，因为“客体自身是非同一性的”。^③他所说的“客体”，是指哲学思维的对象，即存在于一定时间、空间、受一定时间和空间所规定的那些个别的、特殊的事物。他说道：“历史的此时此刻，哲学真正关心的问题正是黑格尔与传统一样表示漠不关心的那些问题。这就是非概念性、个性和特殊性——自柏拉图开始，一直把它们当作转瞬即逝的没有多大意思的东西而不予理睬；黑格尔则给它们贴上了‘惰性存在’的标签。”^④

① 阿多诺：《否定的辩证法》伦敦1973年英文版第145页。

② 同上书，第5页。

③ 同上书，第149页。

④ 同上书，第8页。

那怎样来说明这些个别的、特殊的事物是“非同一性”的呢？阿多诺认为，尽管黑格尔对这些个别的、特殊的事物不感兴趣，但他关于“一切个别事物自身，都包含着他物”的论断，却揭示了真理。他说：“黑格尔逻辑学的不朽功绩，在于认识个别并不是自为的。在自身中，它也就是它的别物，并与别物联系在一起”^①。由于他把“同一性理解成排斥一切差异的绝对同一，所以在他看来，既然个别事物就不可能和自身真正地同一。他强调，事物不可能说与自身同一，又与自身非同一，即既是自身又是他物；事物只能是要么同一，要么非同一，二者必居其一。个别事物既然不可能与自身真正地同一，那必然是非同一的。论证了个别事物是非同一的，也就是论证了客体自身是非同一的。他说，“传统思维的错误就在于将同一性当作是最终目的”，即认为事物自身都是同一的。

在阿多诺看来，事物都是矛盾体，论证了事物的非同一性，也就是论证了矛盾的非同一性。他提出了“矛盾即是非同一性”的著名命题。^②他强调矛盾在辩证法中的突出地位，认为辩证法的根本任务就在于研究矛盾、正确地表述矛盾。他赋予矛盾特殊的含义。他指出，他所说的矛盾不同于黑格尔所说的矛盾，黑格尔把矛盾看成是对立面的同一，而实际上矛盾应是排斥这种同一性的。他说：“矛盾不是黑格尔的绝对唯心主义必然加以理论化的那种东西：从赫拉克利特的角度看，它不是本质的东西。它表明同一性是虚假的。……矛盾是同一性掩盖下的非同一性。”^③他认为，同一与非同一是绝对对立的，同一性就是绝对否定非同一性，非同一性也就是绝对否定同一性，而所谓矛盾正揭示了双方的绝对对立，揭示了对立双方的互不相容，矛盾的双方只有对立——非同

① 阿多诺：《否定的辩证法》伦敦1973年英文版第161页。

② 同上书，第6页。

③ 同上书，第5页。

一的关系,而没有同一的关系。他强调,“矛盾只是证明同一性之不可能的工具”^①,承认矛盾统一的辩证法是一种“违背常理的辩证法”,其目的是为了使人们的经验去“屈从于世界的抽象齐一性”。

2. 用绝对否定代替否定之否定。

阿多诺对黑格尔的辩证法感到不满,主要理由之一乃是认为黑格尔所说的否定是扬弃,即带有肯定性的否定,既然带有肯定性,那这种否定是不彻底的。他说:“否定一个否定,并不导致肯定;这只能证明否定得不够彻底。”^②

那彻底的否定应是一种什么样的否定呢?应是不带有肯定性的“绝对否定”。

正如他认为非同一性与同一性不能两可一样,他强调肯定与否定不能共存。在他看来,肯定和否定之间不可能有任何联系,肯定就是绝对的肯定,凡是肯定的地方就没有否定,否定就是绝对的否定,凡是否定的地方就没有肯定。事物的发展过程不是肯定、否定、否定之否定……,不是肯定与否定两种对立的力量之间的互相斗争,而是否定、否定,再否定。他说:“否定的辩证法”的宗旨就是使辩证法摆脱肯定的特征。

他认为,马克思也是主张绝对否定的。他以马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对黑格尔扬弃思想的评价为例来加以说明。马克思在《手稿》中提出,实际上,黑格尔辩证法的主要缺点在于他实际运用“扬弃”范畴的过程中,特别是在精神哲学中,总是在“保存”意义上夸大保存要素,并导致否定之否定恢复并保留旧的东西。阿多诺认为,马克思在这里不是批评黑格尔夸大保存要素,而是从不承认有任何肯定因素出发,批评黑格尔容忍“保存要素”。

① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦1973年英文版第153页。

② 同上书,第159—160页。

(二) 作为一种逻辑学、认识论的“否定的辩证法”

“否定的辩证法”，在阿多诺那里，不仅仅考察“客体”，即“被思考的对象”，而且也考察“主体”，即“普遍意识”，这样，他认为“否定的辩证法”又是一种逻辑学和认识论，即以探讨思维方法和概念理论为主要内容的“辩证逻辑”。

他强调，作为逻辑学、认识论的“否定的辩证法”的主要特征是把“辩证地进行思考”放在首位。他说：“辩证地进行思考，意味着为了并针对一度经验外的事物中的矛盾，在矛盾中进行思考。”^①

那么，“辩证地进行思考”，“在矛盾中进行思考”究竟是一种什么样的思考方式呢？

1. 使思维摆脱形式逻辑的同一律。

阿多诺指出：“在近代哲学中，‘同一性’这个词有好几个含义……含义之一是指思维与对象的同一，即 $A=A$ ”，^② 思维与对象的同一，即 $A=A$ ，乃是形式逻辑的同一律。形式逻辑的同一律，即 $A=A$ 能否成立呢？这就要看思维与对象能否同一。他强调，思维、概念不能穷尽对象，而不能穷尽对象就意味着不能同一。他说，“由于概念不能穷尽所认识的事物”，“任何一个对象都不是被整体地认识的”，所以，“否定辩证法的要旨就在于改变概念性质的这种倾向，赋予它一个面向非同一性的转机”^③。他还通过分析“一个人是自由的”这一判断来说明对象与概念之间并不是同一的。首先就“自由”这一概念而言，它并不能说明这个人的全部，因为这个人还有许多其他的性质。其次就“这个人”此对象而言，不只是此对象是自由的，“自由”这个概念可以用来说明所有的个人。他的结论是：思维与不同于思维的任何事物的对立，作为思维的内在

① 阿多诺：《否定的辩证法》伦敦1973年英文版第144—145页。

② 同上书，第142页。

③ 同上书，第12页。

矛盾再现在思维自身中。

在他看来,既然概念与对象不具有同一性,形式逻辑的同一律不能成立,那思维就应摆脱形式逻辑的同一律。摆脱形式逻辑的同一律意味着什么呢?就是要求人们不要对于对象进行本质抽象,作出同一的肯定,要求人们在“绝对不相容的对立中思维”。他说:“这种辩证法与黑格尔的辩证法不再一致了。它的运动不是趋于每一对象和其概念之间的差异的同一;相反,它怀疑一切同一性。”^①

2. 消除对一切概念的崇拜。

阿多诺强调,“否定辩证法”的根本作用就在于消除对一切概念的崇拜。他说,“解除概念的魔力乃是哲学的解毒剂。它阻止概念不断升级而成为自身的绝对”^②,“否定的辩证法”是反对一切概念的,“辩证法是我们思维所提出的,对概念的古老形式的一种抗议”^③。

当然,这种反概念的观点,仍根植于所谓非同一性理论。因为在他看来,既然任何一个概念都不能穷尽它们对象,那概念本身已经包含了“非概念本性的成分”。他说:“尽管概念的涵义包括非概念性这一点容易造成二者的等同,从而使概念陷于自身的圈套之中,但不满足于自身的概念性仍然是概念的部分涵义。概念的实质,就思维来说是内在于概念的,就存在来说又是超越于概念的。认识这一点就能够摆脱概念的拜物教。哲学思想证实了概念中包含着非概念的东西。”^④

具体地说,阿多诺对概念提出了这样两个责难:[■](1)概念只体现普遍,从而不能与作为特殊的对象同一。“普遍概念所包含的同

① 阿多诺:《否定的辩证法》,伦敦1973年英文版第145页。

② 同上书,第13页。

③ 同上书,第153—154页。

④ 同上书,第12页。

一基本上与概念所规定的特殊是不同的。特殊性这个概念同时即是它的否定,它不能揭示直接名称所不能说明的事物。”^① (2) 概念不能把握运动。“概念的内在要求是:概念有秩序地产生的不变性反对概念所掩饰的变化。就概念否认变化这点而言,概念的形式乃是虚假的。”^②

3. 提倡“反体系性”。

阿多诺从他的反概念性中进一步引出“反体系性”的问题。他强调“否定的辩证法是反体系的”。所谓“反体系”是指反对任何理论体系,否认人能达到对事物总体的本质即“整体同一性”的认识。

在他看来,既然辩证法是研究矛盾的,而矛盾就是非同一性,因此,不能像黑格尔所说的那样,去把握“矛盾的整体同一性”,去建立包罗万象的理论体系。人不可能把握到不断生生灭灭,不断否定着的事物的矛盾整体,如果说把握到了,那这种“总体的矛盾只不过是对其总体的确认所表现出来的非真理性”^③。他说:“我们要加以区分的东西之所以会呈现分歧、不协调、否定,正是由于我们的意识结构迫使它求得统一,正是由于这种结构对总体的要求将是它用以衡量任何和它不一致的事物的尺度。”^④ 基于这样的要求,他要求思维放弃建立整体认识、理论体系的企图。

(三) 作为一种哲学本体论的“否定的辩证法”

虽然阿多诺反对把他的“否定的辩证法”说成是一种哲学本体论,但由于“否定的辩证法”的一项重要内容是论述主体与客体之间的相互关系,所以它仍不失为一种哲学本体论。

① 阿多诺:《否定的辩证法》伦敦1973年英文版第173页。

② 同上书,第153页。

③ 同上书,第6页。

④ 同上书,第5—6页。

阿多诺关于主、客体相互关系的基本观点是：主体必须把一定的客体作为自己的认识对象，而一定的客体也必须有相应的主体的介入才成为被认识的对象，主体与客体相互不可分。“主体与客体这两个概念乃是反思的合成范畴……它们互相构成——同样通过这一构成又互相分离。”^①

首先，客体离不开主体。他说：“客体的中介意指：客体不是静止地、教条主义地被实体化，而是指只有与主观性联系在一起时才能认识。”^②

其次，主体也离不开客体。他说：“主体的中介意味着没有客观性的环节，主体将是空的。”^③

他在一篇题为《主体与客体》的论文中则说：“如果说主体确实具有一个客观的内核，客体的主观性质就更是客观性的一个要素，客体仅仅由于它是某种确定的东西，它才成其为东西。主体自己的客观性是在那些似乎由主体把它们附加给自己的属性上显示出来的：它们全都是从直接知觉的客观性那里借取的。”^④

由于他认为主、客体之间是相互不可分的，所以他提出探讨思维与存在何者第一性是没有意义的。他说：“关于精神和实体何者为第一性的争论，乃是一种前辩证法的活动。”^⑤在他看来，片面地突出主体，主张思维第一性，存在第二性，就会忽视主体对客体的依赖作用。“当主体宣称自己是一个培根式的所有事物的主人，最后宣称自己是所有事物的唯心主义的创造者时，主体就将某种认识论的和形而上学的成分加于这种幻想之中。”^⑥反之，如果主张

① 阿多诺：《否定的辩证法》伦敦1973年英文版第174页。

②③ 同上书，186页。

④ 阿多诺：《主体与客体》，载安德鲁、阿雷托等主编《法兰克福学派基础读本》纽约1978年英文版第502—503页。

⑤ 《否定的辩证法》，第202页。

⑥ 同上书，第179—180页。

存在第一性,思维第二性的唯物主义原则,那就“将客体建立在曾经为主体所占据过的孤立的皇冠上,在这个皇冠上,客体只是一个偶像”^①。也就是说,就会忽视主体的能动作用。

必须指出,尽管他反对探讨思维与存在何者第一性的问题,但实际上他还是不能回避这一问题。在他看来,由于在当代马克思主义者中,强调客体第一性的“宿命论”占了统治地位,所以当务之急是突出主体的能动作用。从这一认识出发,他又宣扬起“主体是第一性”的观点。他说:“客体,作为非同一性的肯定表述,是一个术语上的伪装。一旦这种客体成为认识的一个对象,它的物质的方面通过下述的途径一开始就被精神化了:通过翻译成认识论,通过那种一般地说在最终是由胡塞尔现象学在方法论上加以规定的还原。当着在知识的批判中不可解决的主体和客体的范畴,开始显得是虚假的——不是纯粹的彼此对立——时候,这也意味着客体的客观的方面,即它的不能加以精神化的方面,是只从按一个主观目的进行分析的观点来看才被称作‘客体’的,而在这种分析中,主体的首要性看来是不成问题的。”^②

阿多诺强调,所谓辩证法就是探讨主体与客体之间相互关系的。从这一点出发,他又像其他的“西方马克思主义”者一样,否认自然辩证法的存在。他说:“辩证法不能作为阐述的普遍规律扩大到自然界中去。”^③

(四) 作为一种社会历史观的“否定的辩证法”

阿多诺为什么要提出“否定的辩证法”这种理论呢?据他说,这是时代向他提出的要求,历史的发展需要一种主张绝对否定的理论。他强调,“否定的辩证法”归根结底是一种社会历史观。

① 《否定的辩证法》第181页。

② 同上书,第192—193页。

③ 同上书,第10页。

他认为，“否定的辩证法”这种社会历史观不同于历史上任何一种历史理论，它的主要标志是和时代要求完全吻合，其彻底性就是和否定联系在一起，它总是“破坏性”的，它要求“否定的深度”，要求“割断历史的连续性”，甚至“在进步面前决不停止批判”。

他用一个简单的命题表述了这种社会历史观的实质：“否定辩证法 = 崩溃性的破坏”。他提出不但要破坏以往陈旧的东西，而且不能相信“未来总是存在于现实之中”。“否定的辩证法”的着眼点是破坏、批判，他又把这种破坏、批判称为“革命”。他直言不讳地承认，这种“革命”不是通常意义上的革命，而是和“崩溃”联系在一起的“特殊革命”。

正因为这种“革命”是和“崩溃”联系在一起的，所以“否定的辩证法”难免又充满了悲观主义色彩。同情法兰克福学派的辩证法历史学家 P·赫斯就阿多诺等人的“否定性”的概念写道：“目前这意识着革命、灭亡，恐惧、绝望等，否定性进入了时代的中心而并非在其中。每一个（研究否定问题的）思想家按自己的方式都成了现实的批评家，未来否定时代的预言家”。1962年，阿多诺作了一个《论进步》的报告，他在报告中公开说：“进步就发生在它结束的地方”。在本书中他更是说，“如果认为世界精神是一个值得下定义的对象的话，那么可将它下定义为‘经常不断的灾难’”，“绝望是历史和社会所造成的最后的意识形态。”

阿多诺所提出的这种着眼于否定、破坏、批判的“否定的辩证法”，为西方社会的极左派的“大拒绝”的政治路线提供了哲学基础，在实际生活中产生了极为恶劣的影响。

哈 贝 马 斯

哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929—)是法兰克福学派第二代的主要代表人物。

哈贝马斯于1929年4月18日生在德国杜塞多夫的一个中产阶级的家庭里。1949年,他进入哥廷根大学学习哲学、心理学、历史、德国文学和经济学。1953年,他转入波恩大学学习。在这里,他第一次读到了卢卡奇的《历史与阶级意识》。卢卡奇在书中所阐述的物化理论以及其他各种观点,都使他激动不已。1955年,他来到法兰克福,进入霍克海默尔和阿多诺领导的社会研究所,成为法兰克福学派的正式成员。他被破格任命协助阿多诺主持研究所工作。60年代中期,³哈贝马斯在许多文章中所阐述的政治、哲学、伦理观点在青年学生中产生了巨大影响,加上他经常向学生作演讲,同他们一起讨论问题,因而深受学生们的爱戴。在学生造反运动掀起时,他坚决站在学生一边。但过不久,他就同激进的学生运动发生了分歧。他批判学生们重视行动轻视理论,指责他们的过激,甚至公开谴责他们是“左派法西斯”,而学生领导人则宣称哈贝马斯是“文化革命的叛徒”。在这种情况下,哈贝马斯终于离开法兰克福,来到了慕尼黑市郊的斯达恩柏克,担任了马克斯-普朗克学会科学和技术世界生活条件研究所所长和这个学会的学部委员。

哈贝马斯虽然人离开了法兰克福,但思想影响依然存在。他实际上仍是法兰克福学派的精神领袖。由于他“超脱”了政治斗争的漩涡,有更多的时间从事理论研究,所以他的影响与日俱增。他

不仅在哲学、社会学、政治学、语言哲学、解释学、历史科学、心理学等领域中有着深厚的造诣，而且还是这些学科中的一个学派的主要代表人物。1974年，他荣获联邦德国斯图加特市的黑格尔奖金。1976年，联邦德国达尔姆斯将市德国语言和文学科学院授予他弗洛伊德科学散文奖。1980年，他荣获法兰克福市阿多诺奖金。哈贝马斯的思想不仅在联邦德国，而且在其他国家的哲学界和社会学界也产生了深刻影响，1980年，美国社会科学院授予他法学荣誉博士称号。1981年，匈牙利科学院授予他获誉院士称号。

正当哈贝马斯的影响日益扩大之际，他在科学和技术世界生活条件研究所中同其他人的矛盾也加剧了，1981年4月，他辞去该研究所所长职务。1983年，他重新回到了法兰克福大学，任哲学和社会学教授，目前，他正处于理论创造的巅峰时期，以平均每年出版一部书的速度，跻身于当代西方最多产、最活跃、最有影响的理论家的行列。

作为法兰克福学派的第二代的主要代表人物，他并不是简单地复述前辈的“社会批判理论”，而是对之作重大修正和改造，特别是在他于60年代末同学生运动决裂之后。这些修正和改造主要表现在：

1. 用对科学技术的批判取代对资本主义社会的批判。他认为，法兰克福学派虽然强调理论的主要功能是批判，但并没有正确地确定批判的对象。在他看来，在现在的社会里，科学技术渗入社会生活的各个领域，如何正确看待“科学技术取得了合法的统治地位”，“成了理解一切问题的关键”。哈贝马斯并不像霍克海默尔等人那样，把科学技术同整个资本主义社会联系起来批判，而是把科学技术独立于资本主义社会，把它说成是现存社会一切罪恶和不幸的根源。

2. 把左倾激进主义引向资产阶级改良主义。他认为，“左倾

激进主义”正是法兰克福学派的“社会批判理论”的致命弱点之一。他所提出的一系列改良主义措施,同马尔库塞等人的“绝对不相信德国社会民主党的内部改革”,而寄希望于“大拒绝”的激进主义形成了鲜明的对照。

3. 沟通“社会批判理论”与实证主义、科学主义之间的关系。“社会批判理论”原先具有鲜明的排斥科学实证性的特点。到了哈贝马斯那里,这种特点却不见了。他认为法兰克福学派老一代的理论家把实证主义完全拒之于门外,造成了“社会批判理论”缺乏客观性、精确性,为了弥补这一不足,必须在“社会批判理论”与实证主义、科学主义之间架桥。

4. 逐渐丢掉马克思主义的外衣。法兰克福学派老一代的理论家喜欢把“社会批判理论”标榜为马克思主义,而哈贝马斯逐渐丢掉了这一传统。他认为对马克思主义的“改造”有两种不同的含义:其一如马尔库塞等人所做的那样,竭力恢复马克思主义中被人忘却、被人误解的东西;其二指“改变这种理论,对它加以修正”,由于他对马克思主义的“改造”是属于第二种含义上的“改造”,因而用不到在“马克思主义者”的名义下进行。

哈贝马斯著作等身,其中主要的有:《公众社会的结构变化》、《理论与实践》、《分析的科学与理论与辩证法》、《论社会科学的逻辑》、《认识与人的兴趣》、《作为意识形态的技术和科学》、《走向一个合理的社会》、《文化与批判》、《重建历史唯物主义》、《交往和社会进化》、《合法性危机》、《交往行为的理论》。

哈贝马斯的这些著作大致可以分为两大类:一类偏重于社会学,另一类偏重于哲学。偏重于社会学的一些著作也极其有名。例如,发表于1962年的《公众社会的结构变化》,是他的成名作,到1980年为止,这本书已再版十一次,并成为德国标准的社会科学读物。《交往行为的理论》则是发表于1981年的他的论述社会学说基础的巨著,他在该书中提出的交往理论,轰动了整个社会学界。

这里,仅介绍他的几部有影响的偏重于哲学的著作。

一、《理论与实践》(1963)

此书顾名思义,是论述理论与实践相互关系的。哈贝马斯在这里继承了法兰克福学派老一代理论家抬高理论批判的地位,反对实证主义的基本观点,但又有所发展。他说,本书的宗旨是通过探讨理论与实践的关系。提出“抱有实践目的的一种社会理论的观念”^①。他把这样一种理论称之为“历史唯物主义”。

(一) 论理论与实践关系的演变

哈贝马斯强调,本书对理论与实践的关系没有作正面阐述,只是从历史的角度描述了理论与实践关系的演变。他主要描述了这样三种时期:

1. 以亚里士多德的理论为代表的古典时期

他认为,对亚里士多德来说,政治学是同伦理学、即论述善与正义生活的理论联系在一起。这样,政治学所涉及的是人的行为,即实践的领域,政治学即是实践哲学。政治学的直接实践性也决定了其认识论上的特点:它不会成为一门精密的科学。

2. 以社会哲学为代表的近代时期

他认为,近代的社会哲学是在反对古典的自然规律理论的基础上形成的。它是作为一种科学理论产生出来的,但却失去了实践哲学所具有的那种与经验的密切联系。社会哲学不再与实践具有本质的联系,充其量只能通过技术的劝告对合同的行为作出指导。

3. 以实证主义为代表的现代时期

① 哈贝马斯:《理论与实践》,波士顿 1974 年英文版第 1 页。

他认为,实证主义的产生使理性与行为,理论与实践的关系出现新的转折。在实证主义框架内,往往用预测的潜力和适合于经验科学的技艺之类术语来假设理论与实践的关系。他说:“正当我们的文明日益变得科学之时,促使理论直接指向实践的结构相应地形成了。……在这一过程中,理论与实践的关系如今仅仅成了一种有目的地、合理地使用由经验科学所提供的技术。”^①

(二) 论马克思主义理论与实践的关系

在他看来,上述三个时期都没有实现理论与实践的统一。历史上的哲学和科学,由于其各自的局限性,都是与实践相分离的。马克思主义作为一种批判的理论,它介于哲学和科学之间,它与实践的关系又是如何呢?这正是哈贝马斯所着重论述的。

他强调,要搞清楚马克思主义理论与实践的关系,就须认清它作为历史哲学的结构,而马克思主义作为历史哲学的结构,实际上是一种批判的结构,所以,认清马克思主义作为历史哲学的结构也就是认清其批判的结构。

他说:“如果人们把政治经济学的批判理解成这样一个过程的完成,这一过程始于人道主义者的语言学的批判,中经美文学的批判,最终在哲学家的理论的和实践的批判中把自己也当作是批判,那么,马克思就可以给自己的理论赋予批判这一不太引人注目的名字。那个时候,批判实际上变成了与理性、高超的审美、透彻的判断同义。就它符合与自然法则相一致的正义而言,它是维护权利的工具。这正如它是一种永无止息地推动论证,并且最后转而反对自身的力量一样。”^②

为了说明马克思主义理论的批判体现了理论与实践的统一,他还阐述了“批判”与“危机”的相互关系,强调“批判一开始就明

^① 哈贝马斯:《理论与实际》,波士顿1974年英文版第254页。

^② 同上书,第212—213页。

确地与危机相联系”^①。他认为，在希腊语用法中，批判的判断涉及到危机，“批判本身就是危机的客观语境的一个因素”。马克思主义理论的批判也同样与危机不可分。他说：“马克思根据社会劳动的辩证法，唯物主义地理解危机的复合体。社会劳动的范畴在他那个时代的政治经济学中得到了发展，但没有在其完整的历史性上被认识。所以，马克思对资本主义制度的研究采取了批判政治经济学的形式。‘批判’这一不引人注目的标题，一开始就意味着它的词意是考察现存的文献；但除此以外，它还具有理论与克服危机的实践目的相联系而发展的意义。因此，对政治经济学的批判是一种真正意义上的关于危机的理论。对异化劳动的具体分析具有作为唯物辩证法导言的基本特点，从而批判本身能以辩证法的观点为指导，它向创造了其历史，却又不懂得这一点的人表明，‘自然’的支配力量（偶然地或自发地产生的）实际上是他们自己活动的结果”。^②

他还提出，马克思主义理论所体现的理论与实践的统一，与这一理论致力于在唯物主义的基础上论证“主、客体的统一”是相一致的。他认为，在康德那里是主客体分离的，黑格尔把实体等同于主体，这样作为实体、主体的绝对精神就能通过自身的运动构成世界万物，并且最后“包摄”所有的实体从而复归到自身，实现了主体和客体的同一。黑格尔在唯心主义的基础上论述了“主客体的统一”，反对了康德的主客体分离的“二元论”。马克思则通过批判黑格尔的唯心主义，使“主客体的统一”建立在唯物主义基础上。他说：“马克思为二者之间的辩证关系消除了唯心主义基础。他把精神自我运动（主客体交织在这种精神自我运动之中）理解为人通过社会劳动进行自我创造。人并非一开始就达到‘主客体统一’的，

① 哈贝马斯：《理论与实际》，波士顿1974年英文版第213页。

② 同上书，第214页。

不论是作为精神还是作为自然的存在。只有通过劳动，在与作为自我交互形成的自然过程的自然进行交换中，才能在实践上实现这种统一。”^①

（三）论“斯大林所整理过的马克思主义”所无法克服的障碍

他认为，马克思主义作为一种批判理论，与实践密切不可分，但一旦马克思主义失去了批判理论的特征，就不再与实践结合在一起了。在他看来，由于当代马克思主义者把马克思主义作为一种纯理论、纯科学加以接受，所以马克思主义越来越成了不能说明实际问题的教义。他认为，对于仅被当作理论加以接受的马克思主义，对于作为一种世界观的马克思主义，特别是对于“斯大林所整理过的马克思主义（辩证唯物主义这一官方形式）”来说，下述四个事实是“无法克服的障碍”：

1. 作为自由资本主义阶段的标志的国家与社会的“分离”，在资本主义的有组织阶段，已经被这两者的相互结合所取代。资本主义社会一度根据自由市场的规律听凭个人的首创精神发挥作用，而现在，商品交换和社会劳动的领域需要如此集中的组织和管埋，迫使资产阶级社会不得不对它的众多的商业部门诉诸政治干预。“然而，如果商品交换和社会劳动领域不再是自发建立起来的作为国家的前提和基础的领域，那么，国家和社会也就不再处于上层建筑和基础的传统关系之中了”。^②

2. 在先进的资本主义国家，无论如何，至少在广大人民阶层中，生活水平已经大大提高，以致社会解放的利益再也不能直接用经济的术语来表达。“异化”已经丧失了它的明显的经济上受苦的含义。“为了满足需要而受外力所迫产生的欲望和乏味的工作，再

^① 哈贝马斯：《理论与实际》，波士顿1974年英文版第209页。

^② 同上书，第195页。

也不是‘某人自己的’，——这种受剥夺的极端形式已不再专属于某一阶级。虽然，‘剥夺’的危害还像以前一样，但它变得更隐蔽了。同样，作为异化的另一方面的统治，已经不再公开表现为一种体现在雇佣劳动合同中的权力关系。”^①

3. “在这种情况下，未来社会主义革命的固定执行人，即一无所有的无产阶级已经消失了”^②，被排斥在生产资料的管理之外，已经并不必然与收入、教育、安全等这些社会待遇的丧失联系在一起了。在今天的工人阶级的主要阶层中，并非一定会发现任何阶级意识，特别是那种革命的阶级意识。任何革命理论都失去了它的鼓动对象。即使还存在着批判的头脑，也没有它的心脏了。今天，即使是马克思也将不再指望理论一经常握群众，就会变成物质力量。

4. 俄国革命和苏维埃制度的建立是历史的事实，正因为如此，马克思主义被最大限度地僵化了。由力量薄弱的无产阶级发动的、由小资产阶级和前资产阶级的农民群众支持的、在列宁主义训练的、职业革命家的指导下进行的1917年10月的反封建革命，并没有直接的社会主义目标，但是建立了官僚和党的干部的统治。在此基础上，十年以后，斯大林依靠农业集体化，自上而下官僚主义地发动了社会主义革命。“既然如此，苏维埃的通向社会主义的道路就只能是一条缩短发展中国家后工业化进程的道路，这条道路远远没有实现真正的社会解放，而且实际上往往使在资本主义条件下已经取得的公民权力倒退到党的专政的合法恐怖中去。”^③

在哈贝马斯看来，马克思主义的现存的基本原理是无法说明上述这些事实的，作为一种世界观、纯理论的马克思主义确实已与实践脱节了。对马克思主义基本原理因脱离实际而“过时”的揭露

①② 哈贝马斯：《理论与实际》，波士顿1974年英文版第196页。

③ 同上书，第197页。

和批判,贯穿于哈贝马斯的以后的所有著作中。问题在于被哈贝马斯视为“过时”的不是马克思主义的个别结论,而是业已被证明为真理的马克思主义科学体系中的基本原理。这样,从他的“过时论”出发,非但不可能发展马克思主义,而只会否定马克思主义。

二、《认识 and 人的兴趣》(1968)

这本书的系统观点,首先见诸于1965年6月他到法兰克福大学任职时的演讲;关于实证主义、实用主义和历史主义的章节,则是他于1963年和1964年在海德堡大学课堂上讲授的内容。哈贝马斯在这本书中系统地分析了认识和兴趣之间的联系。这是他专门论述认识论等问题的一部重要哲学著作。

哈贝马斯说,他之所以特别重视认识问题,是因为近代哲学争论所围绕的中心,说到底就是怎样才能有可靠的认识这么一个问题。那么他是怎样论述认识的呢?在本书的前言中他说道,他将用“历史叙述的方法”,来分析“认识论的解体过程”,着重对“被遗弃的那些反思阶段”进行研究。实际上,他主要论述了从康德到黑格尔以及从黑格尔到马克思这样两个阶段。

(一) 对黑格尔批判康德的分析

在讲到康德时,他写道:“康德赋予哲学一种对科学的至上作用,正是由于他提出了先验的逻辑观点,认识论才首次意识到自身,从而进入了它的独特的领域。”^①但他又指出,由于康德的批判哲学把科学理解成一种可能认识的范畴,从而康德的先验哲学的前提和假设没有经得住黑格尔对它的批判。他分析了黑格尔对康德批判的得失。他表示同意黑格尔关于认识着的主体应该在自己

^① 哈贝马斯:《认识 and 人的兴趣》,波士顿1971年英文版第3页。

的历史发展中加以理解的观点，认为黑格尔多下的论述是站得住脚的；先验的反思不是绝对的开始，而是依靠于某种先已存在的东西；认识着的主体不是独立的，处于历史活动之外，或者凌驾于历史活动之上的一个统一体；批判的意识既是类，也是个人所受到教育的结果。与此同时，他又表示反对黑格尔用以提出这种论断的方式，即绝对精神的哲学，认为这种哲学不是把认识论推向前进，而是取消了认识论。在他看来，黑格尔的同一性哲学没有把经验理解成为一个可能认识的范畴，而是把它变成一种绝对知识的科学，因此，黑格尔的这种哲学观无法抵御实证主义对科学所作的错误解释。

（二）对马克思批判黑格尔的分析

在分析黑格尔对康德的批判的基础上，他详细分析了马克思对黑格尔的批判。

他肯定马克思对黑格尔的批判，赞赏马克思在批判中所提出的有关理论。他以马克思的《1844年经济学哲学手稿》等著作为例说明，马克思批判黑格尔“所采取的方法是把现象的意识阐述从同一哲学的框框中解脱出来，以便阐明隐藏在同一哲学的、往往已经‘远远超过黑格尔观点’的批判要素”^①。他认为，马克思关于人是一种对象性存在物的说法没有人本学的意义，而具有认识论的意义：唯心主义从和唯物主义相反的方面去发挥的“能动的方面”应该唯物主义地去理解。“一方面马克思把对象性的活动理解为先验的成果；与这种成果相一致的是世界的重建，在这个世界中现实附属于经验的可能对象的客观条件；另一方面，马克思认为这种先验成果的基础是现实的劳动过程。构造世界的主体根本不是先验的意识，而是在自然条件下繁衍其生命的具体的人类。这种物质

^① 哈贝马斯：《认识 and 人的兴趣》，波士顿1971年英文版第25页。

交换由于采取社会劳动过程的形式而依赖于这种自然存在物的体质装备和某些永恒的自然环境。”^①

他强调，马克思在认识论上的主要贡献正在于把社会劳动的再生产过程，作为联系人的主观自然界和人的周围环境的客观自然界的中介。在马克思那里，“因为力主周围环境的自然界只是在同人的主观自然界的交互作用中通过社会劳动过程被构造成为我们的客观自然界，所以劳动不仅是人类学的基本范畴，而且也是认识论的范畴。”^② 他反复指出，在马克思的理论中，“劳动具有综合的意义”，但这是一种“不带有唯心主义含义的综合”，“社会劳动的综合”这个唯物主义概念“表明马克思的类历史概念在从康德开始的思想运动中依次占有的地位”，通过这一概念，“马克思吸取了黑格尔反对康德认识批判的意图；同时，他也反对抽掉认识论本身基础的同一哲学。”^③ 他论述了马克思的唯物主义的综合与黑格尔等人的唯心主义的综合之间的具体区别。他把这些具体区别主要归纳为以下两点：

第一，马克思的综合不是从逻辑联系中产生的。综合不是先验意识的结果，不是绝对自我的设定，甚至也不是绝对精神的运动，而是历史地自我产生的类主体的经验的同时又是先验的成果。康德、费希特和黑格尔把综合设想为意识、自我或精神的活动。康德从形式逻辑出发，以便从判断表中获得悟性范畴；费希特和黑格尔从先验逻辑出发，或者是为了从纯粹理性中恢复绝对自我的能动活动，或者是为了从纯粹理性的二律背反和谬论中去恢复绝对概念的辩证运动。“反之，如果综合不是以思想为中介，而是以劳动为中介实现的（像马克思假定的那样），那么，综合得以找到其沉淀物的基础就是社会劳动系统，而不是符号的联系。对综合的

① 哈贝马斯：《认识 and 人的兴趣》，波士顿1971年英文版第27页。

② 同上书，第28页。

③ 同上书，第41—42页。

成果进行改造的出发点不是逻辑学，而是经济学。为了理解基本的综合成果，给反思提供材料的不是符号的正规结合，而是社会生活过程，即物质生产和产品的占有。综合不再是思维的活动，而变成物质的生产。……因此，在马克思那里，政治经济学的批判取代了唯心主义中的形式逻辑的批判。”^①

第二，马克思的综合不是绝对的，不造成人与自然界的绝对统一。只有在同一哲学的前提下才能设想像绝对综合这样的东西。在黑格尔那里，使精神与自然界的同一性和精神与自然界的非同一性结合起来的東西，本身是按照自我的同一性得以实现的综合方式才能予以思考，综合是按照自我反思的模式被设想为绝对的。相反，马克思不是把自然界理解为另一个主体，而是反过来把主体理解为另一种自然界，因此，他不是把只能由主体产生的两者的统一理解为绝对的统一。因为主体最初是一种自然存在物，所以，只能由主体的活动而产生的统一，必定是由主体在一定程度上给自然界以深刻影响的统一。“在社会劳动体系中正常的生产过程是人与自然界的一种综合形式，它一方面把自然的客观性和主体的对象性活动联系起来，另一方面又不取消自然界存在的独立性。”^②

（三）对马克思的认识论的批评

哈贝马斯在肯定马克思对黑格尔的批评，特别是肯定马克思提出社会劳动的概念，把黑格尔的唯心主义的综合改造成唯物主义的综合的同时，也对马克思提出了批评。他认为，马克思的“通过社会劳动综合”的理论其哲学基础“仍然不足以建立彻底现象学的认识自我反思，因而不足以防止认识论向实证主义退化。”^③

① 哈贝马斯：《认识和人的兴趣》，波士顿1971年英文版第31页。

② 同上书，第33页。

③ 同上书，第42页。

那么原因何在呢?他提出,“如果内在地考察的话,其原因就在于把人类自我产生活动归结为劳动。”^①马克思对辩证法的贡献是指出社会劳动这一概念,而马克思的失足也在于这一概念,即:仅仅停留在这一概念,用它包揽一切。他说:“马克思在内容的分析中,把类的历史理解为物质活动和意识形态批判的扬弃的统一,工具的行动和变革的实践的统一,劳动和反思的统一;但是,马克思解释说,他所作的一切都包含在仅仅通过劳动实现类的自我构成这个更为有限的概念中。唯物主义的综合同概念远不足以解释马克思针对彻底激进的认识批判意向所表述的思想。的确,这个概念妨碍马克思本人在这种观点下去理解他的处理方式。”^②

他指出,马克思所说的劳动实际上是一种工具行为,但人的行为除了工具行为之外,还有交往行为,即以符号、语言、意识和文化形式表现出来的人们之间的相互作用。马克思的错误在于“把交往行为归结为劳动、或者从交往行为中去推论劳动”,“按照生产的模式理解反思”,“把反思的过程降低到工具行为的水平”^③。他说,详尽地分析《德意志意识形态》第一卷,人们就会看出,马克思并没有真正地相互作用和劳动之间的关系进行说明,而是把交往行为归结在工具行为上,生产活动(工具行为)成了一切范畴的生产的范式,一切都成了生产的自我运动。

把交往行为归结为劳动带来什么理论后果呢?在他看来,直接理论后果是把人的科学与自然科学混为一谈,对此,他深表惋惜。他写道:“假如马克思像他所设想的那样,对社会理论的方法论前提进行反思,并且没有以一种局限于生产范畴结构的哲学自我认识去掩盖这些前提,那么,严格的经验科学与批判之间的差别就不会被抹煞;假如马克思没有在社会实践的名义下把相互作用和劳

①② 哈贝马斯:《认识 and 人的兴趣》,波士顿1971年英文版第42页。

③ 同上书,第44页。

动混淆起来,假如不把唯物主义的**综合概念**同**工具行为的成果**,交往行为关系扯在一起,那么,人的科学的观念就不会被与自然科学的同一性所模糊。”^①他的结论是:“马克思没有形成人的科学的观念。由于把批判与自然科学相提并论,马克思就把人的科学拒之于门外。唯物主义的科学主义(指马克思主义——引者注)只是重新完成了这一绝对唯心主义业已完成的**任务**:消灭认识论以支撑被解放了的普遍的‘科学知识’,但这次所支撑的‘科学知识’不是绝对知识而是科学的唯物主义。”^②

(四) 论认识与兴趣之关系

哈贝马斯在历史地论述认识论的解体过程时,分析了认识和兴趣的关系。什么是兴趣?他说道:“一般说来,兴趣就是**乐趣**,我们把乐趣同某个对象或某一行为存在的观念联系在一起。兴趣的目的是存在,因为兴趣表现了兴趣的对象同我们需求的能力的关系。不是兴趣以需求为前提,就是兴趣产生需求。”^③那么,兴趣和认识是什么关系呢?他强调:“兴趣先于认识,这正好像兴趣只能通过认识得以实现一样。”^④兴趣是认识的基础,也是人类社会前进和发展的基础,如果没有人的兴趣,人类社会休想前进和发展。他把兴趣称之为人类生活的基本方向,认为这些基本方向同人类自身的形成和发展的基本条件是密切不可分的,这些基本方向的目标是远大的,它们不局限于眼前的需要。他说道:“认识的兴趣从而是一个特殊的范畴,它既不服从于经验规定和先验规定的区别,或者实际规定和符号规定的区别,也不服从于动机规定和认识规定的区别。因为认识既不仅仅是有机体适应某种瞬息万变的环境的工具,

① 哈贝马斯:《认识 and 人的兴趣》,波士顿1971年文版第62页。

② 同上书,第63页。

③ 同上书,第198页。

④ 同上书,第210页。

也不仅仅是改变计划中的生活内容的理性行为。”^①

哈贝马斯把“主体兴趣”视为认识的基础，把“主体兴趣”作为知识的构成要素，无非是要突出主体在认识过程中的作用。问题在于，他在这一问题上走得太远了，他所做的是用“主体性原则”覆盖和废弃“客观性原则”。

(五) 论三种不同的科学理论

为了进一步阐述认识与兴趣的关系，哈贝马斯还对三种科学理论作了区别，认为认识就扎根于决定这三种理论的不同兴趣之中。这三种科学理论是：

1. 经验的和分析的科学理论

旨在取得探讨性知识的自然科学和社会科学，属于此类科学理论。这种科学理论的任务是为人们达到自己的目标选择最有效的手段或制定合理选择的策略而提供工艺技术规程。从事这种科学理论活动的特殊兴趣是“技术的兴趣”。所谓“技术的兴趣”就是人对自然界发生的事情的预测和控制的深厚的人本主义兴趣。

2. 历史的和解释学的科学理论

旨在对结构进行解释性理解的人文科学和历史社会科学，属于此类科学理论。它的目的是促进人与人之间的相互了解，通过各种象征手段解释人们相互交流的过程，解释人类活动的意义。从事这种科学理论活动的特殊兴趣是“实践的兴趣”，所谓“实践的兴趣”就是人对保障和发展，自身生活条件中的相互了解和自我了解的可能性的深厚的人本主义兴趣。

3. 具有批判倾向的科学理论

心理分析和意识形态批判以及反思的和批判意义上的哲学，属于此类科学理论。它旨在克服人们相互交往中因社会统治结构

^① 哈贝马斯：《认识 and 人的兴趣》，波士顿1971年文版第147页。

之故而造成的局限、混乱和歪曲。从事这种科学理论活动的特殊兴趣是“解放的兴趣”。所谓“解放的兴趣”就是人对摆脱束缚、获得解放的兴趣。

三、《作为“意识形态”的技术与科学》(1968)

此书是哈贝马斯为纪念H·马尔库塞七十周年诞辰而写的长篇论文。其中的一些观点,在西方世界广泛流传。

(一) 论科学技术在现代生活中起消极作用的原因

哈贝马斯同意马尔库塞对科学技术在现代生活中作用的基本估计。他认为马尔库塞有关这一方面的观点主要体现在其对著名社会学家马克斯·韦伯的“合理化”这一概念的改造上。韦伯使用“合理化”这个概念来说明资本主义的经济活动形式。“合理化的含义首先是服从于合理的决断标准的那些社会领域的扩大,与此相对应的是人们使社会劳动工业化,其结果则是:工具活动的标准渗透到了其他生存领域(生活方式的城市化,交通和交往的技术化)。”^① 韦伯的意思是:随着科学技术的发展,人们可以组织一些手段,进行新的选择,达到有目的和合理的活动,这样,科学技术“渗入到社会组织中”从而改变了旧的社会制度,推动了社会的发展。哈贝马斯强调,马尔库塞只是赞赏韦伯对“合理化”现象的揭示,而并没有接受韦伯对“合理化”性质、作用的分析。“马尔库塞深信,贯彻在韦伯所说的‘合理化’中的东西不是‘合理性’本身,而是用合理性的名义来实现没有公开承认的政治统治的一种既定形式。”^② 马尔库塞对韦伯的批判得出的结论是:“技术理性

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,载《走向一个合理的社会》,波士顿1971年英文版第81页。

② 同上书,第82页。

的概念,也许本身就是意识形态。不仅技术理性的应用,而且技术本身就是(对自然和人的)统治,就是方法的、科学的、策划好了的和正在策划着的统治。统治的某些目的和利益,不是后面追加的和从技术之外强加上去的;它们早已渗透在技术设备的设计中”。^①马尔库塞揭示了这样一个值得人们深思的新现象:生产力在其科技发展的水平上,在生产关系面前似乎有了一种新的状态和地位。这也就是说,生产力所发挥的作用从政治方面来说现在已经不再是对有效的合理性进行批判的基础,它本身就成为了合理性的基础。

那么,科学技术在现代生活中的这种消极作用是怎么造成的?是科学技术本身发展的“内在逻辑”造成的还是外在原因造成的?哈贝马斯认为,马尔库塞在这一问题上表现出了极大的摇摆性。他说,马尔库塞提出了一种新的科学观念,根据这种新的科学观念,假如消除了技术和统治、合理性和压迫的真正的融合,改变了科学发展的方向,那么,“科学的假想就可能在一个本质上是不同的经验联系中(即在一个令人满意的世界的联系中)得到发展”。“马尔库塞自始至终所注意的不仅是一种不同的理论的建立,而且是原则上不同的科学方法论”。^②按照马尔库塞的观点,似乎只要采用了合理的科学方法,科学技术的那种消极作用就可避免。哈贝马斯认为,显然,马尔库塞这是在科学技术之外去寻找科学技术起消极作用的原因了。他激烈地批评了马尔库塞关于人们可以对科学技术加以选择的观点,认为科学技术本身的消极作用是由其本身的性质所决定的,因此,主观选择在这里不会产生多大的影响。由此,他提出了科学技术“在政治上的纯洁性”的问题,所谓“在政治上的纯洁性”就是不受政治所干扰。他说:“科学技术发展的结构是不变的,而发生变化的只是起指导作用的价值。新的价值

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,载《走向一个合理的社会》,波士顿1971年英文版第82页。

② 同上书,第86页。

似乎转化成了用技术手段可以解决的任务。这种新的价值似乎就是科学进步的方向。但是,合理性标准本身却没有变化”^①。

哈贝马斯强调,要真正揭示出科学技术在现代生活中起消极作用的原因,正确地分析“合理化”的过程,就须“用另一种规范系统来重新表述维贝尔的合理化概念,从而在这个基础上来讨论马尔库塞对维贝尔的批评和他的关于科技进步的双重功能(作为生产力和意识形态)的论点”。^②他说,他的“另一种规范系统”的出发点是“劳动和交往行为之间的根本差别”。“劳动”,“交往行为”是他所提出的“另一种规范系统”的两个基本概念。

他用“工具的行为”、“合理的选择”、“有目的合理行为”来解释“劳动”这一概念的含义。“工具的行为”“是按照技术规则进行的,而技术规则又是以经验知识为基础的,它在任何情况下都是同对于可以观察到的事件(无论是自然界的还是社会上的事件),有条件的预测联系在一起”;“合理的选择行为”“是按照行动方案进行的,而行动方案又是以分析知识为基础的,它包括优先选择的规则(价值系统)和一般准则的推论”;“有目的的合理的行为”“可以使明确的目标在既定的条件下得到实现”。^③从他对“劳动”概念的这些解释来看,他所说的“劳动”是工具性的、策略性的,是“目的——手段”性的,这一概念说的是人与自然的关系,强调的是人对自然的改造。

什么是交往行为,交往行为即“相互作用”。他说:“交往行为,按照我的解释,是由符号协调的相互作用。这种相互作用是按照必须遵守的规范进行的。这些规范决定双方的行为,而且至少被两个行为主体所理解、承认”,“当技术规则和行动方案的有效性依赖于经验上是真实的,或者分析上是正确的命题的有效性时,社

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,载《走向一个合理的社会》波士顿1971年英文版第88—89页。

② 同上书,第90页。

③ 同上书,第91—92页。

会规范的有效性则可以从共同的主观性对于诸种愿望的理解中找到根据，而且这种有效性可以借助于公共规则被普遍承认而得到保障”，“有目的的合理的行为规则教会我们一种技能；而内在的规范教我们的却是性格结构。技能使我们能解决问题，性格结构却使我们能够运用规范的一致性。”^① 总之，在哈贝马斯看来，所谓“交往行为”是一种主体之间通过符号协调的相互作用，它以语言为媒介，通过对话，达到人与人之间的相互“理解”和“一致”。

在提出“劳动”、“交往行为”这两个概念的基础上，哈贝马斯以独特的方式论述了科学技术在现代生活中的消极作用。他认为，这种消极作用主要体现在以下两个方面：

1. “劳动”即“有目的的合理的行为”的“合理化”

在晚期资本主义社会，由于科学技术成了第一生产力，生产力得到高度发展，“劳动”的“合理化”已经得到实现。所谓“劳动”的“合理化”是指“劳动”越来越符合科学技术的要求。那么，这种“合理化”对人来说意味着什么呢？意味着使人成为物，使人成为工具，使人失去了本质的存在，加剧了人的异化。他说道：“人的自我物化，在有目的和合理的活动以及相应的行为范畴下，同样可以代替人用文化对社会生活领域所作的某些自我理解。”^②

2. “交往行为”即“相互作用”的“不合理化”

科学技术的发展带来了“劳动”的“合理化”，而“劳动”的“合理化”又造成了“交往行为”的“不合理化”。他说：“随着科学技术进步的制度化，生产力的潜在能力就具有一种能够使人的意识中的劳动和相互作用的二元论消失的形态。”^③ 所谓“劳动和相互作用的二元论消失”是指前者把后者吞没了，使后者失去了存在的理由。他还说道：“当人们把社会制度的自我稳定作为本能的过程加

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》，波士顿1971年英文版第92页。

② 同上书，第105—106页。

③ 同上书，第105页。

以研究时，那就会出现这样一种独特的情景：两种行为类型的一种行为结构，即有目的和合理的行为的功能范围，不仅同机构的联系相比较具有一种优越性，而且还会逐渐地把交往行为本身吸收到自身的功能范围中来。”^①“交往行为”的“合理化”意味着交往者生活在一个美好的、没有任何控制与压抑的生活世界上，“交往合理化”实际上就是“生活世界合理化”。“交往行为”被吸收到“有目的合理的行为”的功能范围中，这必然造成正常的交往变得不合理，受到了控制，遭致歪曲，交往者从而也就陷于痛苦之中。

哈贝马斯进行上述这一番论证的目的无非是要说明，科学技术在现代社会中的消极的社会效应是由科学技术革命本身所带来的。他在这一问题上的错误是显而易见的。他把科学本身的性质和科学在某种社会条件下运用的非人化倾向混淆在一起了，用虚构的“科学技术与人性”的对立来代替真实的阶级之间的对立。

（二）论科学技术的发展对马克思主义的影响

哈贝马斯在《作为“意识形态”的技术与科学》中论述的另一个重要内容是科学技术的发展对马克思主义的影响。

他认为，自19世纪末、20世纪初以后，西方资本主义国家中出现了与19世纪中期（自由资本主义时期）显然不同的趋势。这不同的趋势除了“国家为了保障资本主义制度的稳定性，加强了对经济的干预活动”这一点外，就是“科学研究和技术之间的相互依赖日益密切，而这种密切关系使得诸种科学成了第一位的生产力。”^②这对马克思主义产生什么影响呢？他认为，主要影响在于使得“马克思根据自由资本主义社会所正确指出的政治经济学的重要的条件消灭了”^③，从而也使得马克思主义的许多基本原理过时

^① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》波士顿1971年英文版第106页。

^{②③} 同上书，第100页。

了。他列举了许多内容：

1. 经济基础、上层建筑范畴不再起作用。

他认为，经济基础的范畴只适用于早期资本主义，到了晚期资本主义，国家、交往、科学和技术就不以经济基础为转移并对经济基础起决定性作用。而随着资本主义的发展，国家干预生产和交换领域变得越来越重要，结果，政治就不再成为“上层建筑”的一部分了，而在“经济基础”的功能中也包含有政治活动和政治斗争了。他说：“如果社会不再是‘独立的’——这曾经是资本主义生产方式中真正新的东西——作为国家的前身和基础，不再作为这样一个独立体保持自身的调节能力，那么，社会和国家也就不会长期地处于马克思的理论所说的基础和上层建筑的关系之中。”^①

2. 劳动价值论和剩余价值学说过时了。

他说，在晚期资本主义社会里，“随着科学技术成了第一位的生产力，马克思的劳动价值论的应用前提便从此告吹了。当科学技术的进步变成了一种独立的剩余价值来源时，在非熟练的（简单的）劳动力的价值基础上来计算和研究发展方面的资本投资总额，是没有多大意义的；而同这种独立的剩余价值来源相比较，马克思本人在考察中所得出的剩余价值来源，即直接的生产者的劳动力，就愈来愈不重要了。”^②

3. 阶级斗争理论不能到处搬用了。

他认为，在资本主义社会，“公开的阶级冲突对制度产生了种种危害，而国家管理的资本主义，就是从对这些危害所作的反应中产生的，它平息了阶级冲突”，“那些同维护生产方式紧密联系的利益，不再是阶级的利益，它们不再带有‘明显的阶级局限性’”，“在一切传统的社会中存在过的，并且出现在自由资本主义中的基本

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，载《走向一个合理的社会》，波士顿1971年英文版第101页。

② 同上书，第104页。

关系现在成了次要的关系,这就是说,组织上处于一种暴力关系,经济上处于剥削关系,政治上处于压迫关系,阶级对立成了次要的关系。”^①

4. 生产力将不断起着解放人类作用的“信条”被淘汰了。

他说:“生产力似乎并不像马克思所认为的那样,在一切情况下都是解放的潜力,并且都能引起解放运动。至少,自从生产力的连续提高依赖于本身也具有使统治合理化的功能的科技进步以来,生产力就再也不是解放的潜力,再也不能引起解放运动了。”^②

5. 生产力与生产关系的矛盾运动不能用来说明现代资本主义社会的发展。

他认为,鉴于生产力只在社会的前工业阶段才有决定意义,而在生产关系领域里,也出现了国家的调节作用等新现象,改变了生产关系原先具有的职能,现代资本主义社会的发展已不能用生产力与生产关系之间的矛盾运动来加以说明。马克思在19世纪中期在分析和批判资本主义社会所得出的结论——资本主义的生产社会化和资本主义私人占有制之间的矛盾,即生产力与生产关系之间的矛盾是资本主义社会的基本矛盾,这种矛盾不可能由资本主义制度本身来解决——在今天的西方社会中已不适用。他建议用“劳动”与“相互作用”代替生产力和生产关系的范畴,以说明现代资本主义社会的发展^③。

科学技术的迅猛发展,的确给马克思主义带来了许多新的研究课题,促使马克思主义进一步向前发展,但绝不是像哈贝马斯所说的那样,导致了马克思主义的全面的“过时”。

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,载《走向一个合理的社会》,波士顿1971年英文版第107—108、109、110页。

② 同上书,第113—114页。

③ 同上书,第113页。

四、《文化与批判》(1973)

此书是一部论文集。该书收集了哈贝马斯的十七篇论文，共分四大部分。这里仅介绍其中两篇论文的主要观点。

(一)《释义学的一般要求》

哈贝马斯曾经说过：“对我来说，根本不存在什么‘资产阶级科学’这个范畴。所建立的一切科学中都或多或少地具有可利用的东西。”^①基于这样的认识，他反对老一代的“社会批判理论家”对科学实证性采取一概排斥的态度，要求把科学理论与批判理论结合在一起，实现二者之间的沟通。那么，如何实现二者的沟通呢？他提出，可以借助于释义学。

哈贝马斯在这篇论文中首先论述了释义学为什么能使科学理论与批判理论沟通起来。他认为，其主要原因在于释义学有以下四个方面的功用：

1. “释义学摧毁了传统社会科学自以为是的客观性。”^②
2. “释义学提醒社会科学家注意到，他们的传统概念并不像自然科学那样精确。”^③
3. “释义学可以使自然科学家在无理论基准上的讨论取得理性的一致，从而使自然科学理论更加具有理性”^④
4. “释义学可以把有成果的科学信息转变为社会生活世界的语言。”^⑤

① 哈贝马斯：《关于〈合理化的辩证法〉一书的谈话》，载《哲学通讯》西德索尔康帕出版社1981年德文版第7页。

② 哈贝马斯：《文化与批判》，莱茵河畔/法兰克福1977年德文版第271页。

③ 同上书，第271页。

④ 同上书，第271页。

⑤ 同上书，第272页。

哈贝马斯所说的释义学的功用可以归纳为这样两个方面：首先，释义学揭示了传统社会科学（包括批判理论）的局限性：缺乏客观性、精确性，而这个局限只有靠自然科学来弥补，这为二者的沟通奠定了基础。其次，释义学保证了自然科学理论表述的准确性，保证了科学与生活世界的沟通。

哈贝马斯在论述释义学的“沟通科学理论与批判理论，自然科学与生活世界”的功用的基础上，进一步提出，他这里所说的释义学不是以伽达默尔为主要代表人物的那种“现代释义学哲学”。他认为伽达默尔的释义学不具有上述的功用。他提出，为了把具有上述功用的真正意义上的释义学同伽达默尔的释义学区别开来，必须对释义学本身加以“释义”。批判伽达默尔的释义学是本论文的又一项重要内容。哈贝马斯曾就释义学问题同伽达默尔展开过激烈的争论。他的《论社会科学的逻辑》等著作，就是专门批判伽达默尔的释义学的。本论文对伽达默尔的释义学批判的主要内容与《论社会科学的逻辑》等著作是一致的。

他的批判主要是围绕着以下几个方面的内容展开的：

1. 批判伽达默尔的释义学倾向于相对主义，认为伽达默尔的释义学在得自于海德格尔的本体论的基础方面缺乏批判反省。

2. 批判伽达默尔关于释义学之普遍性的主张，认为释义学的维度并不是普遍的、包罗万象的，释义学的描述只与社会历史原则有关。

3. 批判伽达默尔缺乏对传统本身的反思和批判，认为尽管传统是理解和解释的不可避免的必要条件，但这并不意味着解释者对制约他理解和解释的传统无所作为，全盘接受，而不能对之进行反思和批判。

4. 批判伽达默尔的释义学把语言性强调得太过分了，把语言从本体论上加以绝对化，认为语言只是实在的一个方面，还有其它的构成因素存在；语言不是中立的，它也要受外部因素的影响。

5. 批判伽达默尔的释义学把意识形态批判视为本身,即是由释义学理论所加以解释的问题,认为不是意识形态批判本身要由释义学理论加以解释,而是释义学隶属于意识形态批判,释义学只有同意识形态批判相结合,才能普遍有效。

(二) 《论晚期资本主义社会革命化的几个条件》

哈贝马斯指出,在马克思看来,他当时面临的资本主义社会制度的革命化是可能的,这是因为:第一,生产资料的占有制和雇佣工人之间的对抗作为阶级斗争已明显地表现出来,也就是说,已被主体意识到了,从而能够在政治上被组织起来;第二,行政机构强制性地以私有形式使用资本,使经济制度不断面临不可解决的问题。哈贝马斯认为,马克思所提出的资本主义社会革命化的这两个条件“在国家调节的资本主义中已不复存在。”^①

他详细论述了为什么这两个条件在国家调节的资本主义社会,即晚期资本主义社会中已不复存在:

1. 第一个条件,即从政治上组织起来的阶级斗争的可能性,之所以“毫无疑问地不存在了”,是因为晚期资本主义社会出现了两种引人注目的发展趋势(国家干预活动的增强,科学与技术之间的相互依赖日益密切),社会发生了如此巨大的变化,以致马克思革命理论的两个关键范畴,阶级斗争和意识形态,再也不能加以运用了。就阶级斗争而言,“晚期资本主义制度通过一种确保依靠工资为生的民众的忠诚这一补偿政策,即通过避免冲突的政策充分说明:像以前那样的由资本主义的私有经营方式所引起的,包含在社会结构中的阶级冲突,完全有可能潜伏起来,退隐在其他冲突之后。”^②就意识形态而言,“今天,那种把科学变成偶像,因而是更为

① 哈贝马斯:《文化与批判》,莱茵河畔/法兰克福1977年德文版第70页。

② 同上书,第76—77页。

脆弱的、幕后起作用的意识形态，比之旧式的意识形态，更加难以抗拒，它所涉及的范围更加广泛。因为它借助于掩盖实践问题，不仅为某个阶级的局部统治利益作辩护，压制了另一阶级的局部解放要求，而且也涉及到了人类解放的利益本身。”^①

2. 第二个条件，即资本主义经济制度不断面临不可解决的问题，也由于同样的原因而不存在了。他说：“如果说科技进步的体制化从根本上动摇了正统的危机理论，如果说由于作为第一生产力的科学组织果真开辟了这样一个空间，其中国家活动能够通过再分配的方法基本上确保经济增长和民众的忠诚心，如果这一切都是确切无疑的，那么，第二个条件，即资本主义的私有形式使制度面临着无法解决的问题，便不存在了。”^②

马克思所说的资本主义社会革命化的条件不复存在了，那是否意味着晚期资本主义社会不可能，也没有必要实现革命化了呢？在哈贝马斯看来，并非如此。他说道：“由于国家调节的资本主义社会制度的稳定依赖的是：第一，把群众的忠诚紧紧地同非政治形式的社会补偿（收入和休假）联系在一起，第二，保证民众对解决实现较好的和美好的生活实际问题不感兴趣，因此，国家调节的资本主义社会制度所依赖的合法性基础十分虚弱。统治制度用以获得自身合法性的手段几乎是消极的，而不是积极的，因为它只是把广大阶层的兴趣转移到个人领域，而不通过提出实际的目标。这种对于制度来说是必需的舆论的非政治化（在这种非政治化的基础上，意志的形成不会再有极端民主形式），暴露出这个制度带有在战略上有可能遭到伤害的弱点。”^③ 哈贝马斯的意思是说，晚期资本主义社会的统治基础仍十分虚弱，这一社会仍有必要革命化。

① 哈贝马斯：《文化与批判》，莱茵河畔/法兰克福1977年德文版第79页。

② 同上书，第76页。

③ 同上书，第80—81页。

马克思所说的资本主义社会革命化的条件不复存在了，不等于其他的革命化的条件也不存在。实际情形是，正当马克思所说的革命化条件逐渐消失时，出现了新的晚期资本主义社会革命化的条件。

那么，能使晚期资本主义社会革命化的新的条件究竟是什么呢？哈贝马斯在这里指出，这些新的条件就是：“工业发达的资本主义所生产的社会财富的规模以及生产这些财富的技术条件和组织条件，愈来愈难以做到使实际的分配令人信服的（哪怕是主观信服也好）同评价个人成就的机制联系在一起，或者受评价个人成就的机制的约束”，“不是物质的贫困，而是物质的过剩成了小资产阶级的需要结构崩溃的基础”，“对可实现的福利的厌恶心理，敏感地觉察到了官僚化劳动方式和生活方式所具有的压抑”，于是，“出现了能使枯竭了的舆论重新政治化的抗议力量的趋势。”^①

在稍后出版的《合法性危机》等著作中，哈贝马斯又把晚期资本主义社会革命化的新的条件归结为“合法性的危机”的出现。他认为，在晚期资本主义社会中，出现了不同于马克思所讲的那种经济危机、政治危机的新的危机。他把这种新的危机称为“合法性的危机”。“合法性的危机”，实际上就是“意识形态的危机”。“国家干预政策，”虽然使资本主义从原有的经济危机、政治危机中摆脱出来，同时却带来了新的问题——触犯了资本主义赖以生存的保护个人首创精神和企业自由的公认合法的意识形态。人们被这种干预政策控制得透不过气来。他们用资本主义公认合法的意识形态衡量现代资本主义社会的政府，深感资本主义政府的“合法性”大成问题，而这种“合法性”是民主选举出来的政府所必需的，因为后者需要维护表面上的自由民主。哈贝马斯认为，“合法性的危机”所体现的现代资本主义社会的矛盾，实际上就是“商会意识形态”

① 哈贝马斯：《文化与批判》，莱茵河畔/法兰克福1977年德文版第82、84、85页。

(信奉“企业自由”)和资产阶级民主国家的干预政策之间的矛盾。是迄今仍适用于大部分西方社会的“老的”意识形态同现代福利国家所披的“社会主义”的外衣之间的矛盾。这种危机所产生的直接后果是资本主义的统治失去了群众的支持。从意识形态方面来看,已产生不出足够的动因促使社会成员与现行制度合作。于是,政府企图通过行政措施迫使社会成员就范,并试图弥补业已出现的法律根据之不足,然而这只能使潜在的缺乏法律根据变成公开的危机。

那么,如何利用这些新的条件,加速晚期资本主义社会革命化的进程呢?哈贝马斯在本书的另一篇论文中提出了“纯粹交流思想”的“模式”。所谓“纯粹交流思想”的“模式”,简单说来,就是十九世纪以前的自由资本主义的舆论结构。他认为,自由资本主义时期的舆论“保证了社会是工人生存的领域”;与社会相比,“舆论的力量将有更大的作用,作为国家公民的个人对国家进行干预,以舆论为媒介把政治制度变成一种‘合理的’统治”^①在晚期资本主义社会,由于加强了干预,“舆论是被制造出来的,”它已不能使“政治决断受到它的控制”,而是帮助了统治者”,使他们的政策“在舆论的气氛中受到了欢迎”^②在这种情况下,只要恢复自由资本主义的舆论结构,实行“纯粹交流思想”的模式,就能实现晚期资本主义社会的革命化。就这样,哈贝马斯把晚期资本主义社会的革命归结为“舆论结构”的变革,这与马尔库塞等老一代法兰克福学派成员力主“大拒绝”、“总体革命”,形成了鲜明的对照。

① 哈贝马斯:《文化与批判》,莱茵河畔/法兰克福1977年德文版第65,31页。

② 同上书,第31页。

施 密 特

施密特(Alfred Schmidt, 1931—)因坚决捍卫了从30年代初开始形成的“社会批判理论”,所以有法兰克福学派的“传家宝”之称。

施密特于1931年5月19日出生在德国柏林。1957—1961年间,他在法兰克福大学学习历史、英文、哲学和社会学。1962年,他在霍克海默尔和阿多诺指导下完成博士论文《马克思的自然观》,获得哲学博士学位。从1972年开始,他在法兰克福大学担任哲学和社会学教授。

在最近的二、三十年时间里,施密特一面在大学教书,一面写下了大量的著作、文章、评论和短论。他着重从历史哲学和认识论的角度研究了费尔巴哈、马克思、叔本华、尼采、霍克海默尔和马尔库塞的理论。另外,他还编辑出版了费尔巴哈、霍克海默尔和F·A·朗格的一些著作,翻译了H·列菲伏尔、R·P·沃尔夫、B·穆尔、梅劳·庞蒂和马尔库塞的一些著作。这些学术活动使他成了法兰克福学派第二代的一个关键人物。

施密特的《马克思的自然观》和《历史与结构》是两部具有世界影响的著作。对前者,他说道,它的“每一页都浸透着法兰克福学派自30年代初以来发展的‘批判理论’的影响”。这部著作正如其书名所表明的,主要研究了马克思对自然的理解。对后一部著作,他则说道,“全面的展开了‘黑格尔主义的马克思主义’与‘结构主义的马克思主义’在历史观方面的异同”。该书的副标题也正是“论‘黑格尔主义的马克思主义’和结构主义的历史理论”。

施密特的主要著作,除了《马克思的自然观》和《历史与结构》外,还有:《解放的感性:费尔巴哈的人类学唯物主义》、《存在主义的马克思主义解说》(与马尔库塞合著)、《论批判理论的观念:霍克海默尔哲学要旨》、《什么是唯物主义》(与W·波斯特合著)、《批判理论——人道主义——启蒙运动:哲学论文集》、《关于唯物主义的三种研究》。

一、《马克思的自然观》(1962)

此书对自卢卡奇以来的“西方马克思主义”中人本主义思潮的哲学观点,作了全面的总结。施密特基本上同意卢卡奇、柯尔施、马尔库塞、阿多诺、列斐伏尔、萨特、布洛赫等人的观点,但在不少地方也有所保留。凡是有保留之处,他都提出了自己的看法。这样,施密特在这本书中把卢卡奇等人的观点又发展到了一个新的阶段。

全书的基本内容可以归纳成这样五个方面:

(一) 马克思的早期著作与晚期著作究竟是一种什么关系?

施密特认为,无论是“正统的马克思主义者”还是一些“新马克思主义者”,都强调马克思早期的哲学著作与后期的经济学著作是相互对立的,所不同的是,前者推崇马克思后期的经济学著作,用马克思后期的经济学著作来否定马克思早期的哲学著作;后者则竭力拔高马克思早期的哲学著作,把马克思后期的经济学著作说成是对马克思早期的哲学著作的反动。在他看来,“这两者都有片面性。一些“新马克思主义”者强调马克思的主要贡献在哲学方面,这无可非议,但把这些贡献说成主要体现在马克思的早期著作中,就失之片面了。他的基本观点是:马克思在哲学方面所作出的贡献是一生中最大的理论贡献,但这些贡献主要是在中、后期的

经济学著作中作出的，而不是在早期的“抽象而浪漫的”哲学人类学著作中作出的。马克思中、后期的对政治经济学的批判，特别是对商品生产的批判，为当代的社会批判理论提供了范式。基于这样的基本立场，他强调：

1. 不能把马克思的理论（包括其自然理论）仅仅归结为他的早期著作的观点。他在本书的英文版序言中开宗明义地指出：“这本书反对50年代在西欧广泛流行的一种倾向（这种倾向的经常的代表是新存在主义者），即把马克思的思想归结为早期著作（特别是1844年巴黎手稿）以异化问题为核心的非历史的‘人类学’的倾向，揭示马克思1850年之后著作中的哲学内容（或者至少是与哲学有关的内容），旨在引起对一些未被人充分注意，或者至少完全未被人注意的课题展开讨论。”^①他还说，尽管在这部书中他引用了马克思早期著作中的大量论述，但他关注的是“在与马克思的中期和成熟期明确的观点之间有联系的那部分的内容上，而不是像某些流行而又错误的做法那样，把马克思本来的哲学思想，最终归结于他的早期著作，即1844年巴黎手稿中的人类学思想。”^②

2. 应从后期成熟著作的立场来理解马克思早期不成熟著作中的观点。他说，马克思的巴黎手稿等早期著作，由于缺乏精确的经济学知识，所以充满了“抽象的、幻想的人类学思想”。到了《共产党宣言》时期，马克思已经抛弃并不再使用《手稿》中使用过的一些概念了。在《资本论》中，则“对物质的研究取代了对人的自我异化的抽象议论”。他认为，在这种情况下，必须对马克思的中、后期的经济学著作更多地予以考察，其中包括《政治经济学批判大纲》、《资本论》的各个草案，同时，“从成熟的马克思的立场出发去评价《巴黎手稿》的哲学。”^③

① 施密特：《马克思的自然观》，伦敦1971年英文版第9--10页。

② 同上书，第16页。

③ 同上书，第136页。

(二) 马克思的唯物主义是一种本体论吗？

施密特在他的论著的第一章就开始了把“马克思的唯物主义的非本体论特征”的论证。他首先通过把马克思的唯物主义与费尔巴哈的唯物主义加以比较,来说明前者是“非本体论”的。他说,尽管马克思也像费尔巴哈一样“把自然——人的活动的材料——规定为并非主观所固有的,并非依赖人的占有方式出现的,并非和人直接同一的东西”,但马克思比费尔巴哈前进了一步,“他决不是在无中介的客观主义的意义上,即决不是从本体论意义上来理解这种人之外的实质”,“费尔巴哈对于同他所说的自然相对立的人加以人本主义的强调,始终是抽象的。对他来说,自然作为整体,是非历史的均一的基质,而马克思批判的实质就是把它溶消在主体和客体的辩证法之中。在马克思看来,自然概念既是存在着的万物的总体,又是人的实践的要素。”^①他还说:“马克思只是在把主体和客体都看作‘自然’的范围内,坚持费尔巴哈的自然主义的一元论。同时,马克思把自然和一切关于自然的意识都同社会的生活过程联系起来,由此克服了这种一元论的抽象的本体论性质。”^②

施密特认为,由于马克思常用“物质”这一概念来表述人的外部实在,所以有些人常常把马克思的唯物主义理解成是一种“物质本体论”,即把抽象的物质作为世界的本源的学说。他指出,这里关键的问题是:马克思所讲物质究竟是什么意思?他强调,在马克思那里,“不仅由于进行劳动的主体使自然材料和他自己相作用,所以不应该说物质是最高存在原则;而且,人在生产的时候,并不是处理物质‘本身’,而总是仅仅处理物质的具体的,并从量和质上规定了的存在状态。物质的普遍性,它对于意识的独立性只存

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版第27、28页。

② 同上书,第28—29页。

在于特殊的東西之中。至于所謂本源物質，存在物的本源根據之類，並不存在。由於物質實在和人相關聯的相對性，所以不僅在它處於‘為他存在’時，而且就是在它處於‘自在存在’時，它都和本體論原理不相容”。^① 在他看來，由於馬克思的辯證唯物主義“並不承認有什麼脫離具體的規定而獨立存在的物質”，所以把辯證唯物主義與黑格爾的辯證的唯心主義相提並論，稱為“本體哲學”，這是“站不住腳的。”他還說：“對物質概念的這種辯證法的解釋表明：恩格斯以及追隨他的今日之蘇聯哲學，意識到本體論的危險，並想方設法避免它，而試圖用物質的概念來闡明整個宇宙的起源時，總是難以成功的。”^②

他進一步指出，馬克思非但沒有把抽象的物質作為世界的本源，而且根本就沒有去探討過世界的本源是什麼此類“本體論問題”。他說：“馬克思把從本體論角度所提出的關於最初的人和自然的創造者問題，作為一種‘抽象的產物’加以拒絕”^③，“在馬克思看來，關於人和自然的‘生成’的問題，與其是形而上學的問題，還不如說是歷史的社會的問題”^④，“馬克思的唯物主義表面上和黑格爾哲學所特有的那些神學的形而上學問題有聯繫，但不能認為它是对形而上學的首要的傳統的中心問題的回答”^⑤。在他看來，由於馬克思根本沒有建立過什麼本體論，所以也不能因為他不是把物質這抽象體，而是把社會實踐的具體性作為唯物主義理論的真正對象和出發點，從而就把馬克思的學說稱為“實踐本體論”。

施密特堅持認為馬克思的唯物主義是“非本體論”的，但同時又指出，馬克思的唯物主義具有“本體論的殘余”。那麼，這種“本

① 施密特：《馬克思的自然觀》，倫敦1971年英文版第34頁。

② 同上書，第35頁。

③ 同上書，第37頁。

④ 同上書，第38頁。

⑤ 同上書，第39頁。

体论的残余”体现在什么地方呢？施密特所指的是马克思把劳动过程视为人与自然之间的物质交换（物质代谢）的理论。他认为，^①马克思关于“物质代谢”的思想是“某种像本体论一样的东西”。他指出，尽管马克思严厉地批评过荷兰生理学家、哲学家摩莱肖特粗糙的、机械的唯物主义，但是他对这种机械唯物主义采用过的“新陈代谢”这个术语却没有批判。“马克思像摩莱肖特一样，在把物质变换看作永恒的自然必然性时，采用了这个具有本体论成分的新陈代谢概念。”^②

（三）马克思的自然观的主要特征是什么？

从施密特对马克思的唯物主义的“非本体论性”的论证中可以知道，他是基于对马克思的自然观的特定的理解，来说明马克思的唯物主义并不是一种本体论的。

那么，在他看来，马克思的自然观的主要特征是什么呢？在本书的序言中，他明确指出：“马克思的自然观与其它各种自然观的区别。首先在于它的社会历史的特征。”^③马克思的自然观的主要特征就在于它是一种自然——历史理论。

于是，他全面展开了对马克思的自然观的“社会历史特征”的论证，在他看来，这种“社会历史的特征”主要表现在：马克思把自然看作一切劳动工具和劳动对象的首要来源，从一开始就在与人类活动相关的意义上来看待自然的，也就是说，马克思强调自然为社会所中介。他说：

“在马克思看来，正如不存在那种必须从‘精神史’来探究的、采取观念衍生形态的纯粹内在一样，也不存在作为自然科学认识对象的完全不受历史影响的纯粹自然。作为合规律的、一般领域

① 施密特：《马克思的自然观》，伦敦1971年英文版第88、87页。

② 同上书，第85页。

的自然,无论从其范围还是性质来看,总是同被社会组织起来的人的产生于一定历史结构的目标相联系。”^①

“自然不仅像列斐伏尔所正确论述的那样,总是已被人加工过的东西,而且尚未纳入人类生产的自然领域(即列斐伏尔所说的原始森林或太平洋的珊瑚礁),也总是只能用关于已被占有的自然之范畴才可加以直观、理解。和黑格尔美学一样,与通常的见解相反,对自然美的知觉已经是以艺术美为前提的。在马克思那里,还未被社会作用过的自然,只有在将来能予以加工的观点之下,才是具有重要意义的东西。”^②

既然在施密特看来,马克思的自然观强调的是自然被社会所中介,那马克思的自然观岂不是否定了自然的客观性?岂不是成了一种唯心主义吗?施密特认为,并非如此。在他看来,马克思的自然观之所以并不是一种唯心主义,是由于在强调自然被社会所中介的同时,并不否认自然界对于人类的“优先地位”,即并不否定自然界对于人和人的意识的先在地位。一方面论证马克思的自然观的主要特征是强调自然被社会所中介,另一方面为了避免把马克思的自然观理解成是一种唯心主义,又竭力说明马克思的自然观并没有否定自然界的优先地位,这构成了施密特论述马克思的自然观的主要内容。

在本书的第二章,他专门论述了在马克思那里,不论是“原始的自然界”也好,还是“文化的自然”也好,都是独立于意识的客观实在。他认为马克思非常强调在人类的实践活动中,应当重视物质自然界自身的规律。他引证马克思在《神圣家族》中的论述表明:物质独立于人而存在,物质本身的预先存在是人类创造物质生产能力的 premise。他说,列宁“把物质看成是存在于意识之外,并不依赖

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版第49页。

② 同上书,第200页。

于意识而独立存在的客观实在的认识论定义，与年轻的马克思在《神圣家族》中从社会劳动的角度给物质作的规定是完全一致的。”^①他又依据马克思《资本论》中的劳动价值论，说明人类依靠劳动所创造的“人化世界”的客观性。他说，这种“人化世界”一旦被创造，“就作为客观的、不依赖于人而存在的东西与人类相对峙，就像尚未被人作用的自然物在其最初的直接性中与人相对峙一样”，“智慧和实践的人类生产力在自然物上打下了自身的烙印，然而这个过程完全确证了自然物对于意识的独立性而不是丢弃了它。经劳动加工的自然物，依然作为感性世界的构成要素而存在着。”^②

但必须指出，尽管施密特为了说明马克思的自然观是一种唯物主义，强调马克思关于对自然的社会中介的观点只是更确切地证明了自然的“先在性”，可在他看来，作为马克思的自然观的本质特征的、真正反映马克思在哲学领域中实现的革命变革的，并不是对自然界的优先地位的承认，而是提出了自然由社会所中介的思想。

（四）恩格斯的自然辩证法“错”在哪里？

施密特从认定马克思的唯物主义是“非本体论的”，马克思的自然观是“社会历史性的”出发，对恩格斯的自然辩证法强烈不满。他在本书中专辟一节，用以批判恩格斯的自然辩证法。

他认为，直到《关于费尔巴哈的提纲》为止，要讲清楚马克思和恩格斯理论观点的不同，几乎是不可能的。只是到了十九世纪50年代末以后，两人才产生了分歧。他通过把恩格斯的自然辩证法与马克思的有关理论加以比较来展开对恩格斯的自然辩证法的批

① 施密特：《马克思的自然观》，伦敦1971年英文版第64页。

② 同上书，第66页。

评：

1. 马克思通过政治经济学批判，使作为一门科学的经济学“第一次达到能把它辩证地叙述出来的那种水平”，使他们共同制定的研究费尔巴哈的纲领具体化了，通过《资本论》中对历史和经济的分析，使得他们早年在《德意志意识形态》中就提出的自然与社会实践联系的问题获得了科学的形式。“马克思深信只有对自然科学的历来形态进行批判，才能建立起辩证地叙述的科学”，所以在马克思那里，“辩证法在任何地方都没有脱离经济学的内容”。“与此相反，恩格斯借助辩证法的范畴，去解释以现成形态存在的现代自然科学的各种成果”，恩格斯不过想重建“自然哲学体系”，恩格斯所做的工作，只是“对近代自然科学的材料，作一次百科全书式的重新整理”，“与马克思相反，恩格斯的自然辩证法只是一种必然的、外在于事实的考察方法。”^①

2. 从马克思的中期及晚期的著作，特别是《资本论》与它的《草稿》的内容来看，马克思“不仅认为从本源上给予的东西同被实践中介了的‘来自外部的附加物’是不可分割的，而且他进一步意识到：只有在把一切中介性的有用劳动除外的情况下，才能讲到‘不借人力而天然存在’的物质的基质”。可恩格斯“与此相反，脱离人的一切实践去对自然进行解释”。“在恩格斯那里，自然和人不是被具有首要意义的历史的实践结合起来的。人作为自然过程的进化产物，不过是自然过程的变动的反射镜，而不是作为生产力出现的。如果唯物主义的自然观只是像恩格斯在关于费尔巴哈的论文中所说的那样，无非是‘对自然界本来面目的朴素的了解，不附加任何外来的成分’，那和马克思的立场相比，意味着倒退成素朴的实在论”^②

① 施密特：《马克思的自然观》，伦敦1971年英文版第52、54页。

② 同上书，第55、55—56页。

3. 在马克思那里,自然和历史难分难解地相互交织着,“相反,恩格斯把二者看成是唯物辩证法的方法的两个不同的‘适用领域’,把辩证法的各个要素从具体的历史内容中分离出来,完全紧缩成首先出自《自然辩证法》的三个与实在相对立的被实体化了的‘根本规律’于是辩证法成为在马克思那里决没有的东西,即世界观、解释世界的积极范则。”^①“由于恩格斯超出了马克思对自然和社会历史关系的解释范围,就倒退成独断的形而上学”^②。

4. 马克思的辩证唯物主义虽然也和一切唯物主义一样,“承认外部自然的诸规律和诸运动形式不依赖于意识而存在”,但是,它又强调,“这种规律和运动形式只有在成为为我之物的时候,即在自然组合进入与社会的目的中去的时候,才成为重要的”,“而恩格斯却想在纯粹客观的辩证法意义上,解释人类史前的和外在的自然领域,这种尝试正如某些批判家们所反复指出的,事实上不能不转而使辩证法和唯物主义互不相容。”^③

对恩格斯的自然辩证法的批判始于卢卡奇在20年代初发表的《历史与阶级意识》,施密特表示,他对恩格斯的自然辩证法的批评与卢卡奇等人不尽相同,他把这些不同点归纳为:

1. 把早期恩格斯与晚期恩格斯严格区别开来,只批评晚期恩格斯的理论。

2. 不认为“恩格斯只是为了适应工人阶级政党的某种战术上或政治上对世界观的需要”,才提出了自然辩证法理论,强调自然辩证法的提出是出于“恩格斯的哲学发展的特殊性”。

3. 不否认即使在恩格斯后期的理论中,也存在着某些与马克思的理论相通的“合理之处”,确认“在恩格斯那里,被社会中介过的自然概念和独断的、形而上学的自然概念确实毫无联系地并

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版第56—57页。

② 同上书,第51页。

③ 同上书,第58—59页。

存着”①。

4.并不因为批评了恩格斯的自然辩证法就从根本上否定自然辩证法的存在,认为“马克思的理论本身就包含着自然辩证法”,只不过指出了马克思的自然辩证法与恩格斯的不同之处——“实践的”“非本体论的”②。

(五) 怎样评价列宁的“反映论”?

施密特也是出于反对所谓“本体论”,反对恩格斯的自然辩证法的理论立场,对列宁的“反映论”作出评价的。

他对列宁的整个哲学思想给予一定的肯定。例如:

肯定列宁强调马克思的辩证法具有认识论的性质。提出了逻辑学、辩证法、认识论三者一致的问题。他说:“列宁早在卢卡奇之前,就已提出马克思在《资本论》中的哲学内容问题,强调了黑格尔的和马克思的辩证法具有认识论的性质,这一点历来的研究文献都没有充分注意到。”③

肯定列宁坚持实践第一的观点。他说,“列宁根据马克思的理论提出如下要求:生活、实践的观点,应当是认识论的首先的和基本的观点”,“列宁在对黑格尔的研究中,进一步详细地探究了马克思实践概念的认识论方面。”④

肯定列宁不把自然的客观性与历史的制约性相互对立起来。他说,“在列宁看来,自然的客观性与历史的制约性不是相互排斥的。”⑤

但是,他在肯定列宁整个的哲学思想的同时,对列宁在《唯物

① 施密特:《马克思的自然观》,伦敦1971年英文版第206页。

② 同上书,第61页。

③ 同上书,第112页。

④ 同上书,第118、119页。

⑤ 同上书,第227页。

主义和经验批判主义》一书中所阐述的“反映论”提出了严厉的批评。他认为，列宁的“反映论”同列宁的整个哲学思想是不协调的，同马克思的认识论是对立的，现在，一些东欧学者把“反映论”与马克思的理论混为一谈，这是“严重的误解”^①。

那么，真正属于马克思本人的认识论究竟是怎么样的？对此，他作了详尽的阐述：

“一切直接的东西被主观概念所中介”这一德国古典哲学的主题，“在马克思那里没有被丢掉，只是起中介作用的不是无限的精神，而是有限的人的历史生活过程。”^②

“无论对黑格尔或对马克思来说，认识论的最高形式是世界历史的哲学，不能把认识过程描述成主观与客观的死板板的关系。理论与实践统一的学说是德国古典哲学固有的学说，而且也是与其不同形态的唯物主义的辩证法固有的学说，这种学说意味着对人与自然的斗争之种种理论的反映，相应于这种斗争的各个历史形态，同时又是这种斗争的构成要素及其表现。”^③

“马克思阐明：不能把人对自然的关系本身抽象地固定起来，首要的不是理论的观察方法，而是实践的变革的方法。我们在马克思的全部著作里，找不到有什么地方把相关的思想用绝对化的方式加以公式化，这表明马克思并不像人们通常所说的完全是非心理学的思想家。”^④

“正像尼采那样，马克思也认为，在人的精神活动后面最初存在着同各个事物及事物的类相对应的‘权力意志’。精神本来是空虚的，由精神所创造的各个概念是积累起来的实践经验的结果，其价值仅在于它是工具性的东西。当然，这是唯物主义的观点，但马克思并不把概念看成是对于对象本身的素朴的实在论的描写，而

①② 施密特：《马克思的自然观》，伦敦1971年英文版第108页。

③ 同上书，第108—109页。

④ 同上书，第111页。

看成是这些对象的被历史所中介了的关系的反映。”^①

在他看来，列宁的“反映论”同上述马克思的认识论的基本观点相比较，一是具有抹煞人的主观能动性的机械论倾向；二是具有把认识的主体与客体对立起来的独断论倾向。由于列宁的“反映论”主要是在《唯物主义和经验批判主义》一书中阐述的，所以他着重抨击列宁的这部书。他说：“列宁的《唯物主义和经验批判主义》以片面的模写这种实在论方法，强调物质存在于意识的独立性，……列宁的观点在当下只不过阐述了与马赫、阿芬那留斯的主观唯心主义及其俄国的信徒相反的抽象的对立命题，正像马克思在他的提纲中，把费尔巴哈的唯物主义作为与黑格尔的绝对唯心主义相反的、不过是抽象的对立命题来理解一样，列宁反复引证费尔巴哈不是偶然的。在列宁说明物质‘本身’或外界被感觉所反映或模写时，我们就遇到了费尔巴哈的抽象。”^②

从上述五个方面对施密特的《马克思的自然观》一书的介绍中可以看出，尽管该书对马克思的自然观的解释不无合理之处，例如，强调马克思前后思想的一致性，不否认外部自然界的优先地位，但无疑总的来说，该书的解释同马克思主义哲学大相径庭。否认马克思主义哲学是一种“本体论”、批判恩格斯的自然辩证法和列宁的反映论（尽管以与卢卡奇稍为不同的方式）是一些突出的方面。

二、《历史与结构》(1971)

如果说施密特在《马克思的自然观》中对“西方马克思主义”中的人本主义思潮的哲学观作了批判性的总结的话，那么，他在这部

① 施密特：《马克思的自然观》，伦敦1971年英文版第111页。

② 同上书，第224页。

著作中则对“西方马克思主义”中的科学主义思潮，特别是对“结构主义的马克思主义”的哲学观点，作了批判性的总结。

（一）对“结构主义的马克思主义”的肯定

施密特指出，20世纪下半叶西方思想理论界的一个重要特征是排斥“历史的思考”，使“社会科学数学化”。他强调，“这决不是一个纯粹的学术问题”。^①他转引他的老师阿多诺的话说：“‘历史持续性’这种意识的畏缩，不只是衰落的表现，它必然与资产阶级社会的发展原则相联结”^②。

他认为，西方思想理论界出现的这一新倾向，也强烈地影响了对马克思主义的理解。这主要表现在，以阿尔都塞为代表的“结构主义的马克思主义”学派，对马克思主义作结构主义的理解，强调马克思主义是一种“反历史主义”。

施密特对“结构主义的马克思主义”并不全盘否认。他说：“不必认为阿尔都塞学派的马克思解释一定彻底抹煞历史。确切地说，它追求的是建立这样一种关于社会结构转变过程的理论，在这一理论中，把‘同时’置于‘历时’之上，这一方法论上的特点意味着关于历史经验内容的问题一开始就被用一种简单的方法处理掉了，或者说被降低了地位。”^③“我认识到，结构主义者反对天真的四平八稳的直线性即进化论者的历史认识的观点，……包含着真理的因素。”^④

在施密特看来，“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释之所以包含着真理的因素，主要在于，马克思的“历史科学”确实不同于“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义，而具有强调“结

① 施密特：《历史与结构》伦敦1982年英文版第1页。

② 同上书，第2页。

③ 同上书，第5页。

④ 同上书，第5—6页。

构”的特征。他说：“马克思和恩格斯属于上一世纪对冲垮历史的思考作出贡献的理论家的行列。”^①他认为，马克思于19世纪40年代开创的新的“历史科学”在以下三个方面不同于“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义：

1. 反对所有把自然和历史，以及把认识它们的模式割裂与对立起来的倾向。

他指出，确切地说，按照马克思的观点，自然和历史属于同一世界，只要人存在着，自然史和人类史是互相依赖的。因此，在马克思看来，人和自然的统一不在于像以前的唯物主义所假设的那样，是“发生自然”的统一，而存在于工业之中，存在于每一历史时代的不同形式之中。马克思“不使自己沉迷于一种‘历史方法的现实主义’，相反，他明确反对企图把历史关系从活动中分离出来的所谓‘客观编史工作’”。^②

2. 否定了关于存在着某种纯粹内在的“事件进程”的见解。

他说：“马克思从黑格尔的总体的观念出发，发展了能构成社会经济形态有规律地更替的历史过程的理论。在马克思那里，把‘生产关系’只是设想成是有结构的，而不是设想成是某种‘决定因素’。……假如真像马克思所认为的那样，‘除了现实的，依赖于物质发展的个人的精神外’，没有‘独立的精神’，那么，历史过程就并不表现为能被解释成具有某种持续的、统一的‘意义’那样的东西。人类和他们的文化往往被激进的瞬间牵着鼻子走。”^③

3. 提出了“世界历史”不总是存在的观点。

他指出，“传统的教科书把‘世界历史’理解成对自人类文化开始以来的全部历史过程进行探究所获的总体认识”，但对马克思来说，这一概念具有另外的理论含义。早在1857年的《政治经济学

① 施密特：《历史与结构》，伦敦1982年英文版第9页。

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第12页。

批判大纲》中,马克思就指出,“世界历史”不总是存在的,作为“世界历史”的历史是一种结果。在马克思看来,至关重要,不要用通常的抽象性去把握“发展”这一概念。在19世纪50年代,正当马克思把注意力转向对社会——历史作物质的总体说明时,他开始认识到对相继历史阶段用刻板直线的三段式推论是毫无价值的。马克思不仅仅关心物质生产的不平衡的发展,而且还关心他在现实的社会关系中所碰到的大量的不均衡和分裂。这“导致马克思去注意关于偶然与必然的复杂的辩证法”^①。

施密特在论述马克思的“历史科学”与“后黑格尔主义阶段”的学究式的历史主义之间的区别的同时,还批判了有些理论家把两者混为一谈,否定前者具有强调“结构”的特征的错误。在这里,他特别批判了葛兰西的“绝对历史主义”。他说:“葛兰西,这个布哈林的‘机械论’的尖锐的批判者,深受他的时代的新黑格尔主义的影响。他以卢卡奇在《历史和阶级意识》一书中所使用的同样的方法,把马克思主义理论的主要特征归结为‘绝对历史主义’、‘绝对历史人本主义’,也归结为‘实践哲学’。对葛兰西来说,理论知识可以融化在现实的历史和编史工作中。而这一点,又与他关于现实的‘内在’的和极端的‘主观主义的’概念相一致,他把关于现实的概念缩减为‘纯粹的历史或历史性,纯粹的人本主义’。对葛兰西来说,至关重要,对被资产阶级(和马克思主义)社会学家所用滥了的‘结构’这一概念,根据其内容,也就是说,用一种激进的和历史的方法,加以重新解释,把它解释成是‘现实的个人在其中活动和行动的社会关系的整体’,解释成是‘能够和应该用历史比较语言学而不能和不应该用思辨加以研究的客观条件的整体’”^②

① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版第15、16页。

② 同上书,第66—67页。

(二) 对“结构主义的马克思主义”的批评

在对“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释给予一定肯定的基础上,施密特着重揭露了其错误。他认为,“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释是一种科学主义、反黑格尔主义和反历史主义的解释。成熟的马克思主义的社会理论、历史科学具有历史—结构的双重特性,“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释的错误在于,在突出马克思主义的社会理论、历史科学具有“结构”的这一特性的同时,否定了其另一特性。从反对卢卡奇、葛兰西等人把马克思主义的社会理论解释成“无结构的历史”出发,片面地强调马克思主义的社会理论是“无历史的结构”。

阿尔都塞等人用以论证马克思主义的社会理论是“无历史的结构”的主要根据在于,在他们看来,马克思的成熟著作《资本论》就具有科学的和结构的外表。于是,施密特也就通过分析《资本论》的论证框架的特点,来驳斥阿尔都塞等人对马克思主义的解释。施密特强调,尽管马克思的《资本论》研究的成果是用某种科学方法描述的,但是,马克思对资本主义性质的探究,是建立在对事件的历史过程的分析的基础之上的。换句话说,在《资本论》中描述的结构模式和探究的历史模式之间的区别,并不构成结构对历史的认识论上的优势。他认为,在《资本论》的科学、结构的外观的背后,我们不仅可以找到历史,而且也可以发现哲学。他说,他批判“结构主义的马克思主义”对马克思主义的解释的出发点,就是认定“马克思在《资本论》中所使用的方法论是结构——分析的,同时又是历史——发生的。”^①

施密特详细论述了为什么说在《资本论》中,用以描述的是“结构模式”,而用以探究的是“历史模式”。他说,马克思在《资本论》

^① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版第108页。

第二版“序言”中曾提及“描述”和“探究”“既有区别又有联系”，而这种“既区别又联系”“反映了一个方面的经验主义、具体历史和另一方面的哲学理论之间的相互关系。”^①他还说：“就马克思对政治经济学的批判，严格地限制于对资本主义生产关系的批判而言，这一批判是建立在下述黑格尔主义的判断的基础上的：必须把‘科学产生的过程’同‘科学自身的过程’区别开来，这正好像必须把‘哲学史’同‘哲学本身’区别开来一样。”^②他认为，马克思正是基于这一判断，在《资本论》中既使用了描述的方法，又使用了探究的方法，即“描述资本主义本身的运转过程”，“探究资本主义产生的过程”。

他说，必须凭借黑格尔的《逻辑学》来理解马克思的《资本论》。通过这一途径来分析《资本论》就可知道，马克思仿效黑格尔的研究方法，把资本主义社会作为一个封闭的体系，寻求撇开其历史起源来描述这一社会。这是因为在资本主义社会中人与人之间的关系成了一种凝固的、类似于物与物之间关系的关系，人们已被贬低为贯彻这一关系的工具。施密特指出，在这种情况下，辩证唯物主义就必须把这种凝固的、类似于物与物之间关系的关系作为自己的特有的对象。他说：“马克思不是首先作为一个历史学家来研究资本主义社会，而主要是从结构的观点来研究资本主义社会，他把资本主义社会作为一种‘结构’，即作为一种已获得‘单一性和普遍性’的‘价值存在体’。他撇开了现代资本主义基于产生的地产史。”^③马克思在严格的演绎的意义上研究资本主义社会，而没有给自己赋予历史地考察资本主义社会的任务，因为资本主义制度所产生的那种资本的形式，已具有了其自己的存在条件。”^④

① 施密特：《历史与结构》伦敦1982年英文版第41页。

② 同上书，第43页。

③ 同上书，第44—45页。

④ 同上书，第45页。

他指出,马克思的这种撇开实际历史的做法,在马克思早期著作中是很少见的,乍一看,它似乎违背了马克思一再倡导的历史的和逻辑的统一的唯物主义原则。其实不然。他说,事情就是如此地奇怪,当马克思致力于逻辑的、结构的分析之时,他的研究比其他任何场合都更进一步地与现实的历史过程联系在一起。“《资本论》所使用的方法并不是一种外在于主体的手段,而倒不如说,它重现了主体的必然的过程本身。它的宗旨是把资本主义的过程当作一个整体,以便使这一过程的客观的逻辑不为偶然的和意识形态的附属品所掩盖,变得一目了然。……马克思所使用的方法这一重要的双重特性使我们从逻辑的问题框架回到了历史——理论问题框架。”^①他认为,全部的关键在于,当马克思有意识地撇开资本历史地形成的特性,而只是分析资本的结构,即资本的形成之时,这种纯粹的逻辑分析同时又构成了“资本的历史的关键”。“逻辑分析同时又是历史分析,后者只是作为前者的对立面出现。换句话说,逻辑和历史是相互统一的,尽管以一种非常间接的形式。”^②

在施密特看来,由于阿尔都塞学派主要是以《资本论》为依据,来展开其对马克思主义的结构主义的解释的,所以,只要论证了《资本论》是历史与结构的统一,历史与逻辑的统一,阿尔都塞学派的对马克思主义的整个解释就站不住脚了。西方许多评论者指出,施密特《历史与结构》一书的意义在于,鲜明地提出了“无历史的结构”还是“无结构的历史”的问题,既批判了把马克思主义解释成是“无结构的历史”的倾向,又批判了把马克思主义解释成是“无历史的结构”的倾向,论证了马克思主义理论的历史与结构的统一。

① 施密特:《历史与结构》,伦敦1982年英文版第45—46页。

② 同上书,第46页。

第三章 弗洛伊德主义的马克思主义

国内外有些研究者把“弗洛伊德主义的马克思主义”等同于法兰克福学派，这是不确切的。实际上，“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表人物不全都是法兰克福学派成员；反之，法兰克福学派的成员也不全都是致力于实现弗洛伊德主义与马克思主义的结合。

从目前所掌握的资料来看，“弗洛伊德主义的马克思主义”一词最早出现于1936年赖希为他的《性革命》一书所写的再版序言中。在这里，赖希把自己的思想体系称为“弗洛伊德主义的马克思主义”。实际上，作为一股企图把弗洛伊德的精神分析与马克思主义综合起来的思潮，它早在本世纪20年代中期就开始形成。从产生到现在，它已有六十多年的历史。它的代表人物几经更迭，络绎不绝。赖希、马尔库塞、弗罗姆是最有影响者，范农(F·Fannon)、查列茨基(Zaretsky)是后起之秀。其中马尔库塞、弗罗姆等人同时又是法兰克福学派的重要成员。

“弗洛伊德主义的马克思主义”是精神分析学朝“社会心理学”方向发展的产物。

精神分析学的创始人弗洛伊德自1910年发表《精神分析引论》以后，把他的研究推向了新的阶段。这时，他开始认识到自己在心理学上的发现具有更加广泛的意义，自己的学说对人类问题提供的解释远远超出了神经精神病学的狭隘范围。于是，他把研究对象从精神病患者扩大到了整个人类，把他的心理学中的基本原理广泛地应用于人类社会生活和文化历史发展的各个领域。弗洛

伊德自以为这样一来，他的学说大大地向前发展了。实际上，事与愿违，他的学说因此而出现了深刻的危机。弗洛伊德的一些学生和追随者逐渐感觉到了精神分析学被弗洛伊德贯穿到社会历史领域后必然出现的危机。他们群起而批评弗洛伊德，力图拯救精神分析学。他们认为，精神分析学向“社会心理学”方向发展本身没有错，错就错在具体的论述上。于是，他们在基本保持精神分析学原貌的前提下，致力于改变它研究社会问题时的弊端。具体地说，他们力图解决弗洛伊德理论中这样两个问题：其一，过分偏重心理因素，完全从人的本能、欲望中寻找人的活动、社会发展的动因；其二，把人的本能、欲望与社会完全对立起来，认为人在本能满足和享受文明两者之间只能择其一。那么，具体的出路究竟在哪里呢？他们找到的“有效”途径就是把弗洛伊德的精神分析学嫁接到某种社会历史理论上去。他们在决定应嫁接于哪种社会学说时作了种种选择。有些人选择了马克思主义。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的产生与马克思主义面临新挑战也密切相关。

20、30年代的“正统的马克思主义”面临着一系列新的挑战：主要是如何解释资本主义内在矛盾如此尖锐而无产阶级革命处于低潮。卢卡奇等人在批判“正统的马克思主义”的过程中探讨了意识形态对社会经济基础的决定作用，阐明了意识形态的斗争对变革现实的重要意义，但没有进一步说明资产阶级的意识形态是通过什么过程或机制去制约社会秩序的，资产阶级的意识形态是由什么样的媒介去防止无产阶级认识到自己的利益和使命的。尽管他们隐约提到社会心理对工人革命运动的抑制作用，但没有就其具体的机制作出分析。在这种情况下，一些继承了卢卡奇等人观点的理论家又进一步提出，马克思主义必须补上探讨人的心理活动机制这一课。这些人把这一主张具体化为用弗洛伊德的本能心理学“补充”马克思的社会经济学说。

“新弗洛伊德主义”的理论家把精神分析学嫁接于马克思主义，马克思主义的理论家用弗洛伊德主义“补充”马克思主义，两股思潮结合在一起，就形成了“弗洛伊德主义的马克思主义”。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要研究方向是：

(一) 分析马克思主义与弗洛伊德主义的关系

“弗洛伊德主义的马克思主义”的宗旨是实现马克思主义与弗洛伊德主义的结合。为了达到这一目的，它的许多代表人物花了很大的精力来分析两者的理论关系。在分析时，他们首先竭力说明两者具有共同点，认为这些共同点是实现两者结合的基础。其次，他们也详尽地分析了两者的具体对立之处。他们分别从研究的范围、理论的侧重点等各个方面说明了两者的区别所在。他们一般把两者的对立具体归结为是注重社会因素与注重心理因素的对立。在他们看来，正因为两者各有其局限性，所以才把两者加以结合的必要性。另外，他们在分析两者各自的局限性时，又反复说明两者的长处与短处互补，认为这正是能够实现两者结合的可能性所在。

(二) 综合弗洛伊德主义与马克思主义

在分析两者理论关系的基础上，他们致力于实现两者的结合。这是他们理论活动的中心内容。

这种“综合”在他们那里也具体分为两种情况：凡是从弗洛伊德主义走向马克思主义的，一般都以弗洛伊德主义为基点，致力于用马克思主义补充或修正弗洛伊德主义；凡是从马克思主义走向弗洛伊德主义的，则往往在“革新”马克思主义、使马克思主义“现代化”的名义下，把精神分析学的有关内容“吸收”进马克思主义之中。但也不是绝对的，有些人在这个问题上“立足于”用马克思主义改造弗洛伊德主义，而在另一问题上，即把重点放在用弗洛伊德主义补充马克思主义，甚至在还有的问题上，则显然是两者的互相改造、互相补充。例如赖希，他自己就这样总结道：他的“性高

潮”理论是用马克思主义的唯物主义、实证主义改造弗洛伊德的精神分析学的产物；“性革命”理论则贯穿着用弗洛伊德的精神分析学改造马克思主义社会革命学说这根主线；“性格结构”理论则是在这两种学说的相互改造中形成的。

至于综合的具体形式，以用弗洛伊德主义改造马克思主义为例，大致有以下四种：1.用弗洛伊德主义的有关理论填补马克思主义中的“空白”。例如，弗罗姆认为，他对法西斯主义产生根源的分析，就用弗洛伊德有关“心理力量是历史发展动力”的理论填补了马克思主义中的“空白”。2.用精神分析学“深化”马克思主义的有关理论。例如马尔库塞认为，他的“爱欲解放”论，就用弗洛伊德关于爱欲是人的本质的思想，“深化”了马克思关于劳动是人的本质的思想，从而也“深化”了马克思的“劳动解放”论。3.用精神分析学“推倒”马克思主义的有关结论。例如，赖希认为，他的“性革命”理论，通过批判地吸取弗洛伊德的心理结构的学说，“推倒”了马克思“把一切革命斗争都说成是阶级斗争”的观点。4.把精神分析的方法引进马克思主义的方法论中去。赖希重新解释马克思主义关于意识形态的形成及其相对独立性的理论时，所应用的方法就是弗洛伊德主义的性格分析的方法。

（三）运用“弗洛伊德主义的马克思主义”研究现实

“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表人物在综合弗洛伊德主义与马克思主义的基础上，又进一步运用他们的“综合物”去研究现实。

他们所说的“研究现实”，当然包括了研究精神病的产生及其治疗这一“现实”，但是实际上远远超出了这一范围。凡是他们所面临的一切政治、经济、文化、个人生活等问题，都属研究的范围。当然，就他们每一个人而言，所研究的侧重面又各有所不同。赖希从事弗洛伊德主义与马克思主义的结合主要是在20、30年代，他当时所研究的现实问题一是所谓“苏维埃制度的倒退”问题；二是

法西斯主义的产生和流传的根源问题。马尔库塞自50年代以后才转向弗洛伊德的精神分析学，他主要运用弗洛伊德主义的马克思主义去研究、分析、批判现代资本主义社会。弗罗姆与上述两个人有所不同，他一生致力于弗洛伊德主义与马克思主义的结合，所以，他研究的现实问题也较宽泛，早期他也象赖希一样，主要从事对法西斯主义的研究，后期则较多地研究现代人的处境问题。处于民族解放运动第一线的范农把“弗洛伊德主义的马克思主义”运用于对民族解放运动的研究。作为妇女解放运动发言人的查列茨基则用“弗洛伊德的马克思主义”来指导对妇女解放运动和家庭问题的研究。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的理论特点是弗洛伊德主义与马克思主义的结合。这是“社会学”与“心理学”、“理性主义”与“非理性主义”、“历史唯物主义”与“心理结构理论”、“重视社会因素”与“重视心理因素”的综合。它的下述四个方面的理论都体现了这种综合。

1. 人性理论：从生物本能和社会关系两个方面规定人。

“弗洛伊德主义的马克思主义”属“西方马克思主义”中的人本主义思潮。它的人性理论的主要特点是认为人的行为既受社会关系支配，又为生物本能所控制，人既是社会的人，又是生物学意义上的人。

2. 社会批判理论：社会的批判与心理的批判之结合。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的社会批判理论包括了对法西斯主义社会、现代资本主义社会以及社会主义社会的批判。这是一种把心理的批判同社会的批判结合在一起的理论。

3. 革命理论：心理革命与社会革命之统一。

“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表人物都在批判现代社会的基础上，提出了如何改变这一社会的革命理论。他们的革命理论的共同特点是主张把社会革命与心理革命结合在一起。

4. 意识形态理论:把性格结构作为联系经济基础与意识形态的纽带。

意识形态理论在“弗洛伊德主义的马克思主义”中占有重要的地位。这一理论的特点是把性格结构作为联系经济基础与意识形态的纽带。它同样体现了把心理的因素引进马克思主义之中去这一“弗洛伊德主义的马克思主义”的总特征。

赖 希

赖希(Reich, Wilhelm 1897—1957)是“弗洛伊德主义的马克思主义”的创始人、“性革命”的理论奠基人、“生命能”的发现者。

他于1897年出生于奥地利的德意志——乌克兰人居住区。父亲是个农场主。他小时候一边读书一边参加农业劳动。1918年,他考入了维也纳大学医学系,从此,开始了他不平凡的生涯。

他一生的活动大致经历了这样三个时期:

(一) 1918年到1927年。

他进入大学不久,便结识了弗洛伊德。1920年,弗洛伊德破格吸收他为维也纳精神分析学会会员。1922年,他获医学博士学位,以后倾注全力于精神分析运动,他在维也纳创办了“精神分析法研究班”,赢得了“最优秀的治疗专家”的声誉。在1924年召开的萨尔茨堡精神分析大会上,他作了系统发言,详细地论述了精神病与生殖功能紊乱的关系。在这段时间他写下的主要论文和著作有:《两种自恋形式》、《论性冲动》、《论生殖:从精神分析的预防和治疗的观点分析》等。

(二) 1927年到1934年。

1927年,他参加了奥地利共产党,从此,他以精神分析学家和共产党员这双重的身份从事活动。他自己掏钱在维也纳创办了六个社会主义性卫生疗所,企图通过这些机构,把完成政治革命、社会革命的任务同完成心理革命、性革命的任务综合在一起。1930年,他只身来到柏林,自封为工人运动的“性顾问”,在工人内部发

动了一场性-政治运动。与这种在实际工作中把社会主义政治与精神分析疗法加以结合相平行，在理论上他也企图把马克思主义与弗洛伊德主义综合在一起。他相继写下了《性高潮的功能》、《法西斯主义的大众心理学》、《性格分析》、《辩证唯物主义和精神分析》、《文化斗争中的性行为》（英译本书名为《性革命》）等著作。他的这些活动和著作遭引了来自共产党和精神分析学会两个方面共同的反对。1933年，他被这两个组织同时开除。1939年，他悻悻然离开了德国，另谋出路。

（三）1934年到1957年。

离开德国以后，他流浪奔波于丹麦、瑞典和挪威北欧三国，到处不受欢迎。1939年，他在挪威宣布发现了一种他称之为“倭格昂”（orgone）的生命能。同年，他接受美国精神病研究学者华尔夫的邀请，移居美国纽约。1942年，他在美国建立了一个称作“倭格昂”的私人研究所，制造了“倭格昂能储存器”，开业医治包括癌症在内的一切肉体上的和精神上的疾病。他编辑、发行了《生命能通报》、《生命能研究所年刊》等各种杂志，还写了《癌症的生物疗法》、《宇宙的叠加》、《救世主的谋杀》等著作。1954年，美国的食物和药物管理局向法院指控赖希的“倭格昂能储存器”是骗人的装置。1936年，法院开庭对他审判，并判处他徒刑两年。在当了八个月的“阶下囚”以后，猝死于监狱之中。

赖希的理论，以1934年为分界线，分为前期理论和后期理论。

他的前期理论的主要特点是，“综合”弗洛伊德的精神分析学和马克思主义。他在《辩证唯物主义和精神分析学》一书中详细论述了实现这种综合的必要性和可能性。作为把这两者综合的产物，他提出了一种他称之为“弗洛伊德主义的马克思主义”的思想体系，构成这一思想体系的是他的性高潮理论、性格结构理论和性革命理论。他有时用“性-经济”理论作为这三者的总名称。

他的后期理论主要是对“倭格昂”这种生命能的阐述。他认

为,他对生命能的发现,可以与伽里略、哥伯尼等人的科学发现相媲美。他把柏格森奉为生命能理论的先驱。他说,他所发现的“倭格昂”与柏格森所说的生命之源相似,但比后者更实在、有形。他把“倭格昂”同“原子能”扯在一起,认为“生命能”只不过是“原子能”的“原始的自然的形式”,^①提出要把“生命能”用来作为核辐射的消毒剂。他还认为,他的“生命能”理论超越了科学与宗教的对立,甚至提出要用它来重新解释基督教教义。

一、《辩证唯物主义和精神分析》(1929)

此书原是赖希于1928年在维也纳一次学生集会上的演说稿。应邀参加会议的一个苏联心理学教授当即向赖希提出抗议,并郑重向大会提出,整个精神分析理论是“反马克思主义的”^②。这一演说在精神分析学家的圈子里更引起了一片大哗,弗洛伊德本人撰文指出,“马克思主义与精神分析学是不相容的”^③。为了说服共产党人和精神分析学家接受他把马克思主义与精神分析学结合起来的主张,赖希在当年年底把他的演说整理成书,于第二年在德国和苏联的刊物上同时连载发表。

(一) 论两家学说的共同点

赖希认为,弗洛伊德早期的心理学理论是一种“冲突心理学”,在谈论自我和社会时,并不强调其内部各个组成部分之间的和谐一致,而是强调它们之间的对抗,这充分体现了辩证法原则。^④弗洛伊德从有意识行为和无意识生活之间的关系是一种冲突的关系

① 参见D·博特拉:《威廉·赖希——他的著作的演变》,伦敦1985年英文版第64页。

② 参见B·纳尔逊:《弗洛伊德和20世纪》,伦敦,1958年英文版第124—125页。

③ 赖希:《辩证唯物主义和精神分析》,哥本哈根1934年版第25页。

的发现出发，进而用本能动机同表现在社会条件和道德法典中关于现实的主张之间的冲突，它们的相互作用，相互调节来表达和研究精神生活。弗洛伊德用一种关于无意识冲动作用的心理学来反对静态地解释人的方法。揭示了一系列辩证的自然过程：心理特征的变化(里比多——焦虑；爱——恨)，自恋的里比多转移为对象的里比多，自我的本能与外部世界之间的矛盾的内化。

赖希还指出，弗洛伊德早期的心理学理论，尽管他本人说是一种“个人心理学”，但归根结底是“社会心理学”。而弗洛伊德的“社会心理学”本质上是批判的、革命的，这主要由于它为探索决定人的行为的神秘深度打开了道路，为个人的自我启发和自我创造的新实践奠定了基础，提供了无与伦比的解放的工具。在马克思所开始的、对资本主义的社会经济批判上面，弗洛伊德的“社会心理学”补充了对资产阶级社会及其制度的传统价值的不可调和的抨击，宣布了被这个社会视为神圣的每一样东西的死亡，并把它归结为它的并不神圣和并不合理的起源。弗洛伊德的“社会心理学”正确地诊断出了现代社会精神病的产生原因，并把批判矛头直接指向文明社会的道德观念^①。在《辩证唯物主义与精神分析》的结尾处，赖希也揭示了弗洛伊德的“社会心理学”的内在矛盾：一方面它构成了对现代文明的重大威胁，是一颗可以将这一社会置于死地的重磅炮弹，另一方面它的某些论调又维护了现有社会和传统价值。但他强调，就弗洛伊德的早期理论来说，显然前一方面是主要的。

在论述了弗洛伊德早期理论是唯物的、辩证的、革命的基础上，赖希就提出，以里比多理论为核心的弗洛伊德早期的精神分析与作为马克思主义核心的辩证唯物主义的方法论是“相通”的，两者具有三个共同点：

^① 赖希：《辩证唯物主义和精神分析》，哥本哈根1934年版第40—41页。

1. 马克思主义无疑是一种唯物主义学说,而弗洛伊德早期的精神分析学也是一门唯物主义科学。因为“它所描述的过程具有唯物主义性质”,弗洛伊德和马克思一样,把焦点集中在真正的人类需要和经验上面,把爱欲和饥饿这样的具体物质事实作为理论出发点;弗洛伊德和马克思一样,反对唯灵论,承认生物基础对于心理的优先性,全部心理活动,不论其性质如何,都是生物因素的产物^①。

2. 马克思主义无疑是一种辩证的理论,而弗洛伊德早期的精神分析学也是辩证的,大凡马克思主义所提出的辩证法的基本原则,弗洛伊德在论述其精神分析理论时都坚持了。

3. 马克思主义无疑在本质上是批判的、革命的,而弗洛伊德早期的精神分析学在本质上也是批判的、革命的。正像马克思主义代表了对资本主义的经济批判,弗洛伊德的精神分析学代表了对资产阶级道德的批判;正像马克思主义是用社会学表述的人意识到了的经济与政治压抑的规律,弗洛伊德的精神分析学是用心理学表述的人意识到了的性压抑的规律。如果说,马克思第一次使人类社会在历史上和社会上意识到它自身的话,那么,弗洛伊德则使与此相平行的、个人的新的自我认识达到科学的状态。

赖希上述对马克思主义与精神分析学之间存在“共同点”的分析,是建立在片面地拔高精神分析学的基础上的。精神分析学作为一种社会历史理论,无疑是唯心的、形而上学的、保守的。弗洛伊德主义和马克思主义在意识形态领域中是两个对立的理论思想体系。

(二) 论两家学说各自的局限性

既然马克思主义和弗洛伊德的精神分析学具有这些基本的共

^① 赖希:《辩证唯物主义和精神分析》,哥本哈根1934年版第9—10页。

同点，那为什么无论是马克思主义的理论家还是精神分析学家都把两者截然对立起来，认为两者不能两可呢？在赖希看来，这主要在于，人们往往把马克思主义归结为一种社会、政治学说，把弗洛伊德的精神分析学等同于其后期的“自我心理学”，特别是等同于其后期把心理学上的基本发现应用到人类社会生活和文化历史发展的各个领域所引出的一系列结论，而马克思主义的社会、政治学说同弗洛伊德的“自我心理学”确实各有明显的局限性，确实互相对立。

他宣称，马克思主义的社会、政治学说把注意力集中于社会情况之上；在研究人的精神时，也把注意力投向人的理性方面，马克思主义这种研究范围的局限性，决定了它有着自己不能克服的理论缺陷。这种缺陷主要反映在其意识形态理论和社会革命学说上。

在意识形态理论方面，马克思主义虽然正确地把意识解释成是各种经济发展过程的产物，但没有进一步说明经济发展过程所实际上是怎样变为意识的；马克思主义虽然正确地承认意识形态具有明显的自主性，但对意识形态在实践中怎样反作用于各种经济发展过程，却没有作进一步的解释。也就是说，在社会现象如何影响人的问题上，在外部经济情况怎样变为意识形态的问题上，在非理性力量怎样阻绕人们认识自己利益的问题上，马克思主义有待于进一步发展。结果使许许多多马克思主义者对于一个不公正的社会制度的存在，简单地用统治阶级的经济和政治权力去说明，而把革命的失败，也仅仅说成是由于被压迫阶级在经济上的相对软弱。赖希对这种观点提出了尖锐的批评，斥之为“经济主义”、“粗陋的马克思主义”。

在社会革命学说方面，马克思主义把革命归结为推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系，强调等待伟大的社会和政治革命推翻了剥削的基础之后，再去进行一场破坏诸如家庭、学校和教会等

旧社会的这样一些设施的反动影响的斗争。与此相应，马克思主义又把一切革命“艺术加工”为“敌对阶级之间的斗争”，而忽视了作为整体的社会同个人的冲突。其结果，许多马克思主义者只注重“宏观的革命”而忽视了“微观的革命”，只注重外部世界的革命而忽视改造群众意识的“内部结构”。

他认为，与马克思主义相反，精神分析学的研究范围主要限于个人、限于个人的无意识。他说：“行为越是理性的，无意识的心理学的作用场越窄；行为越是非理性的，无意识心理学的作用场越宽。”^①精神分析学的这种研究对象的局限性，也造成了不可避免的理论缺陷。这就是：精神分析虽然可以应用于个人的范围，但不能充分说明社会现象的深刻原因。精神分析学在研究物质基础与个人范围内的意识形态上层建筑的关系时是得心应手的，但不能在更广阔的背景的探索意识形态与物质基础的相互关系。他说：“精神分析曾一度在生活的源头上进行工作，但它没有意识到它的社会本质这个事实，是它大灾变地衰落的主要原因”^②。他具体地把精神分析学的理论局限性归纳为以下几个方面：

1. 忽视了任何心理过程，人的任何表现，不论是本能的还是自觉的，无不是在特定的社会环境中实现的，忽视了“神经病具有社会的根源”^③。

2. 把人的行为、活动完全说成是由无意识的本能、欲望决定的，把人的本能当成人的活动的决定者，割裂了与外部世界的联系来理解人的活动动机。

3. 认为艺术和科学能替代本能的满足，文化本身是在某些受压抑的迫切欲求的推动下创造出来的，是某些无意识冲动的升华，

① 赖希：《精神分析在历史研究中的作用》，载法国《人与社会》杂志第11期（1969年）第17页。

② 赖希谈弗洛伊德，纽约1967年英文版第267页。

③ 赖希：《性格分析》，巴黎1971年法文版第251页。

是得不到满足而转入其他排泄途径的性能量的创造物，甚至认为在富有创造性的艺术家的作品中，都存在反映艺术家无意识的性幻想的材料。

4. 力主人类文明同人的本能满足是对立的，从而把社会主义者和无政府主义者的革命目标看作是乌托邦的梦想。

5. 假设在人的原始本能冲动中存在着“死亡本能”，从而悲观主义地去估计人类从无知、奴役和侵略下解放出来的可能性。

6. 离开了经济奴役、政治奴役孤立地去谈论性压抑，不把性压抑看作是经济奴役的一个工具。

赖希认为，马克思主义的社会、政治学说与弗洛伊德的精神分析学，特别是后期的“自我心理学”自身存在的这些“局限性”，决定了各自有必要与对方结合起来，以弥补自己的不足。但是，不是任何不相同的思想体系都可以拼凑在一起的，马克思主义和精神分析学为什么能结合在一起呢？

他指出，长处与短处的互补是两者能够结合在一起的首要原因。马克思主义的一些理论上的不足，恰恰是精神分析学说上最有价值的东西。反之也一样。

马克思主义与精神分析学之所以能结合在一起，在赖希看来，更重要的在于，有上述三个共同点。他强调，他致力于揭示马克思主义与精神分析学的共同点，一方面是为了说服马克思主义理论家与精神分析学家都不要把对方作为“异端邪说”加以讨伐，另一方面则是为了奠定将两者结合在一起的基础。

为了把马克思主义推向前进，就必须批判地吸取人类的一切科学文化的优秀成果，其中当然也包括对弗洛伊德的精神分析学的批判和吸收，这是毫无疑义的。问题在于，赖希对把两者“结合”在一起，特别是用精神分析学“补充”、“改造”马克思主义的必要性和可能性的论证是站不住脚的。因为他所说的马克思主义的局限性是歪曲的；他所说的两者的共同点是臆造的。将马克思主义与

弗洛伊德主义“不偏不倚”地并列在一起，离开了马克思主义的基本立场去“论证”把两者结合在一起的必要性，总是站不住脚的。

二、《性格分析》(1928)

此书被公认是赖希最重要的一部著作。它所阐述的“性格结构”理论被公认是赖希对精神分析学所作出的最大的贡献。

(一) 论“性格盔甲”的性质与形成

赖希的“性格结构”理论主要确认了人的“性格盔甲”的存在。它主要包括以下两个方面的内容：

1. 关于“性格盔甲”的性质

他给“性格盔甲”下定义说：“‘性格盔甲’是自我对本我及外部世界的反应样式”。由于人人都须对本我和外部世界作出反应，所以人人都具有“性格的盔甲”，它表示了一个人存在的特殊方式。他有时又把“性格盔甲”称为“自我的牢不可破的外壳”、“自我的保护装置”。他认为，“性格盔甲”最初是用来针对外部的压力和威胁的，此时它起着“心理障碍机制”的作用，但当它一旦成熟以后，主要用来针对内部危险，即用来反对自身的难以控制的冲动。这时，“性格盔甲”既是压抑的代表，又是对由于受压抑而产生的焦躁的控制者。

赖希特别强调，“性格盔甲”不仅仅具有生物功能，而且还具有社会功能，这就是，使自己适应社会的需求。人们平时的行为为什么那么“整齐划一”？对社会的需求为什么那么“言听计从”？关键在于，人们的心灵之中有一个由社会所“埋置”的“性格盔甲”，它引导人们按照社会的需求行动。“性格盔甲”无论在内容上还是在形式上都折射出社会的意识形态，正是由于“性格盔甲”的作祟，意识形态得以侵入个人的日常生活和思维形式中。“性格盔甲”实际上是

“让意识形态着床的心理层”。由于意识形态被固置在人的性格结构中，从而使观念体系变成一种物质力量去加强和保护现有的社会秩序，去巩固压抑人性的剥削制度和权威国家。在他看来，每个社会及其政治组织都有相应的“性格盔甲”作为依托。他说：“每个社会制度都创造出为保护自己所需要的那些性格形式。在阶级社会，统治阶级借助于教育和家庭制度，通过使它的意识形态成为社会一切成员的占统治地位的意识形态，而保证它的地位。但是，这不仅仅是一件把意识形态、态度和概念加诸于社会成员的事情。倒不如说，这是一种在每个新的一代中都是影响深远的事情，是一件在人民的一切阶层中形成符合于现存社会制度的心灵结构的事情”。^①他认为，现代资本主义社会在很大程度上是以一定的“性格盔甲”为基础的。

2. 关于“性格盔甲”的形成

赖希认为，“性格盔甲”作为人的相对稳定的行为模式，起源于童年期的社会化过程，是儿童的自然冲动与社会所强加于这些冲动的挫折相互冲突的产物。他说，每一次成功的性格分析都揭示出，“性格盔甲”是在冲突的环境中为了保卫自身而产生出来的，只要小心地解剖一下“性格盔甲”，马上可以看出，它确实为人们的童年时期的经历密切相关。

赖希强调，由于人在童年时期所遭受的挫折主要是由家庭，由双亲造成的，所以其“性格盔甲”也主要是在家庭这个天地中形成的。人的支配他一生的“性格盔甲”是在家庭父母的监督和教育下形成的，家庭是形成个人“性格盔甲”的主要场所。他说，现在人们往往只看到家庭抚养子女的一面，而看不到家庭在造就子女的“性格盔甲”中所扮演的角色。实际上，家庭的主要职能是创造出为支持整个社会的政治和经济制度所必需的“性格盔甲”。他称家庭是

^① 赖希：《性格分析》，纽约1970年英文版第17页。

制造“顺从动物的工厂”。

(二) “性格结构”理论对弗洛伊德主义的“改造”

赖希强调，他的“性格结构”理论体现了对弗洛伊德人格理论的“改造”，那么，究竟作了哪些“改造呢？”

第一，他否定了超我、自我对本我压抑的积极意义。

赖希再三申明，他所说的“性格盔甲”大致相当于弗洛伊德人格结构之中的“自我”与“超我”，它起着“自我”的作用，又担负着“超我”的职能。

但是赖希又指出，在如何评价“超我”、“自我”（在他那里是“性格盔甲”）对原始本能冲动的压抑方面，他与弗洛伊德的观点有着天壤之别。在他看来，弗洛伊德早期揭示了“意识”对“无意识”的控制，后期又描述了“超我”、“自我”对“本我”的压抑，但弗洛伊德对这种控制、压抑从根本上说是肯定的、鼓励的。

赖希绝不同意弗洛伊德这种对“本我”的控制所抱的基本态度。他极其憎恨“性格盔甲”，强调这是一种病症，是有害的东西，它对人的原始本能的控制给人类造成了莫大的痛苦。

第二，他提出了与弗洛伊德所说的不同的三层次人格结构。

弗洛伊德提出了人格由本我、自我和超我三部分构成的人格论。赖希在论述“性格盔甲”在人格结构中的地位时，也认为人格结构由三个“独立起作用”的层次构成，但是它们不是本我、自我和超我，而是：

表层，即“社会合作层”或“虚伪佯装的社会层”。在这里，人的真正面目隐藏在亲切、礼貌和谦恭的假面具之后。赖希又把这一层次称为“性格的上层建筑”，或者“作为上层建筑的性格”。它的宗旨在于控制人的本能冲动，在他看来，所谓“性格盔甲”其位置就在这里。

中间层，即“反社会层”。这是“次级冲动”的总和，即由各种原

始的、粗野的和毁灭性的冲动所组成。赖希指出,这一层次相当于弗洛伊德那里的无意识、本能。他认为,当健康的本能冲动受到压抑时,才会形成这一“中间层”。

深层,即“生物的核心层”。赖希说:“在精神病机制的底部,在所有有害的、怪诞的和非理性的幻想和冲动的背后,我发现了一种单纯的、真实的和体面的本性”。他认为在这“生物的核心层”中有着两种人的本能冲动;一是性欲冲动;二是自然的社会性冲动。人在放射出这两种冲动时,将会表现出诚实的、热爱劳动的、足以显示真诚爱情的本质。

第三,他论证了在人的最原始的本能冲动中,没有破坏性的成分。

赖希对弗洛伊德所提出的人格结构作出这一重大改变的根本目的,是为了说明,在人的最原始的本能冲动中,没有破坏性的成分。与弗洛伊德不同,他坚信人从其根本的生物性上就是善的和爱的,人并不是天生的反社会的动物。人的那些处于中间层的破坏性冲动只是受压抑的里比多的衍生物。他说:“破坏性是对性本能的抑制……正是这种抑制使攻击越出控制范围成了一种力量,受压抑的性能量转变成了破坏能量。”^①

(三)“性格结构”理论对马克思主义的“补充”

那么,“性格结构”理论的马克思主义又体现在什么地方呢?赖希认为,这主要体现在用它“补充”了马克思主义的意识形态学说,填补了其空白,解决了其困难。由于在他看来,他的性格结构理论是在批判地继承弗洛伊德的精神分析学的过程中产生的,所以他又认为,用性格结构理论“补充”马克思主义实际上就是实现弗洛伊德主义与马克思主义之间的“结合”。

如前所述,赖希认为,马克思主义的意识形态学说有两个明显

^① 赖希:《性格分析》,纽约1970年英文版第290页。

的缺陷：一是不能正确地解释经济发展过程是怎样转化为意识的；二是不能正确地说明意识的相对独立性。他指出，随着“性格结构”理论的制定，这两个缺陷终于被填补了。

他指出，可以用性格结构的概念“架桥沟通”马克思主义理论中关于社会情况和意识形态之间的沟壑，只要真正理解了人的性格结构是怎么形成的，也就不难解释经济发展过程怎样转化为意识。学校、教会、家庭都是特定经济状况的产物，它们处于特定的经济关系之中，总与一定的经济发展过程联系在一起，它们创造为支撑整个社会的政治和经济制度所必需的那种样式的性格结构的过程，也就是特定的经济发展过程转化为意识的过程。所以人们只要仔细观察一下学校、教会，而特别是家庭，教育和抚养儿童的实践，就能理解经济现实转变为意识形态的含义，就能理解这种转变是在哪里发生的。家庭教育、抚养儿童的实质是：家庭代表整个社会，根据一定的经济发展过程的要求，强使儿童形成与这一经济发展过程相一致的性格结构。

为什么意识形态具有相对独立性？在赖希看来，只要了解了性格结构的特点，也就不难解释了。他认为，反映经济发展过程的意识形态并不像庸俗马克思主义者所理解的那样，是简单地放进人的头脑中的，而是“被锚进个人的性格结构之中去的”。这就是说，意识形态是埋置在性格结构之中的，意识形态是以性格结构的形式出现的。因为性格结构则具有稳定性、自主性、独立性的特点，所以意识形态也具有相对独立性。他说，意识形态是埋置在性格结构中的这一特点，决定了意识形态的形成不是轻而易举的，而它一旦形成了，也不会随着经济发展过程的消失而自行消失，它还会顽强地起作用。为什么一定的阶级和集团往往不按照它们自己的经济利益来活动呢？这是因为经济利益还来不及转变为意识形态埋置进它们的性格结构之中去。为什么被压迫阶级代表了先进的生产力却不起推翻陈旧的社会制度，从而导致了革命的失败呢？这是

因为被压迫阶级的性格结构中反映“传统力量”的意识形态还深埋在那里，不愿意自行消失。赖希还解释了为什么意识形态总是落后于经济发展过程。他说，这是因为，性格结构总是在儿童时期形成的，它只体现儿童时期的经济发展过程，人长大了，经济过程也进一步发展了，可意识形态还是旧的。当两种新旧社会经济形态发生尖锐冲突时，由于支配人们行动的还是反映旧的社会经济形态的意识形态，所以人们往往站在保守主义一边。这就是“传统的习惯势力”的含义。

马克思的意识形态学说，不但在一些根本性问题上，如关于意识的根源、本质和作用，作了全面而深刻的论述，而且对一些较具体的问题，也有不少科学的分析。例如，关于经济发展过程怎样转变为社会意识形态和意识形态为什么具有相对独立性的问题，就不像赖希所说的那样，完全被马克思忽视而形成了空白。马克思曾经指出：“思想、观念意识的生产最初是直接与人物的物质活动，与人物的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维，人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。”^① 马克思在这里不但指出了社会意识是通过劳动产生的，而且肯定了语言在社会意识形成过程中的作用。这是对经济发展过程如何转变为社会意识形态的深刻揭示。当然，这并不意味着马克思对这一问题的阐述已穷尽真理。赖希有鉴于当时人们“对于一个不公正的社会制度的存在，简单地用统治阶级的经济和政治权力去说明”表示忧虑，因而将这一问题重新提出来，并试图给予解决，这当然是可取的。他在具体解决过程中，也确实提出了一些能启发人们思考的论点，例如，强调家庭在经济发展过程转变为意识形态中的作用，揭示了意识形态是“被锚进个人的性格结构之中”这一特点。然而，这仅仅是从某一方面对马克思的意识形态学说作了

① 《马克思恩格斯选集》第一卷，第30页。

一些补充,并不是填补了什么空白。

三、《性革命》(1942)

1930年,赖希总结在奥地利创办社会主义性卫生诊所的实践经验,写了《性成熟、节欲、婚姻道德》一书。1935年,他访问苏联后不久,又写了《在苏联为争取新生活的斗争》一书,企图对苏联十月革命以来的“性革命”、“文化革命”作出总结。1936年,他把上述两书合在一起,前者为第一部分,后者为第二部分,以《文化斗争中的性行为》为名出版。1942年,英译本《文化斗争中的性行为》在纽约首次问世,编辑将书名改为《性革命》。

赖希在这部书中系统地阐述了“性革命”理论。他的“性格结构”理论确认,所谓治疗精神病就是帮助病人消除“性格盔甲”的束缚,而“性格盔甲”又是病人在儿童时期,在家庭、社会的潜移默化的影响下形成的。根据这一理论,结合自己的医疗实践,经过一番思考,但又得出结论:对精神病的治疗必须与对精神病的预防结合在一起;对病人施行“性格分析”技术必须与消除其致病的外在因素结合在一起;改变社会、家庭对人的原始欲求的压抑必须与改变社会对人的政治压迫、经济剥削结合在一起。于是他就提出,精神分析学家应该跳出“精神分析”的狭溢圈子,投身于改变现存的家庭、社会的斗争中去,精神分析学家的重要任务不是“治疗”,而是“革命”。精神分析学家不仅应拥有自己的“性格分析”技术和“性格结构”理论,而且还应建立自己的“革命”理论。

(一) “性革命”理论对马克思主义的“改造”

赖希在建立他的“革命”理论过程中再三表示,他不能全盘接受马克思主义的革命理论。马克思主义所提出的革命与他所设想的革命并不是同一回事。于是,他又致力于对马克思主义的革命学

说加以“改造”。他的这种“改造”主要体现在以下两个方面：

1. “改造”“用宏观革命代替一切”的观点

赖希认为，马克思主义的社会革命论是一种“宏观革命论”，其主要特点是：把革命的动因归结为是无产阶级在政治上受压迫和在经济上受剥削，认为“社会主义革命是作为资本主义经济制度中生产力和生产关系之间矛盾的不可避免的发展的结果而到来的”；把革命的目标仅仅说成是使无产阶级在政治、经济上获得解放，“使无产阶级拥有像今天资本家所拥有的那么多的财富”；把革命的方式仅仅理解成是一种“政治战”，即推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系。他认为，“不管马克思对资本主义经济规律的发现是多么辉煌，多么具有重大意义，它本身尚不能解决人类奴役和自我征服问题”^①。于是提出了必须用“微观革命论”来补充“宏观革命论”，使革命运动具有“双向”性质的观点。一方面推翻资本主义国家和资产阶级的财产关系，另一方面改变家庭、社会培养人、教育人的方式；一方面实现外部世界的革命化，另一方面改造群众意识的“内部结构”，改造人的“性格结构”；一方面组织起反对统治阶级的权力和制度的斗争，另一方面削弱“性格盔甲”对成年人的影响以及阻止它在青年人中的发展。

2. “改造”“把一切革命斗争都说成是阶级斗争”的观点

赖希宣称，马克思主义把革命斗争与阶级斗争等量齐观有极大的片面性，这也是马克思主义的社会革命学说不能被绝大多数人接受的原因之一。他认为，关键在于，阶级处境与性格结构之间不存在必然的联系，“性格盔甲”并不产生于无产阶级和资产阶级之间的冲突，而产生于自然的、永恒的原始本能需求（特别是性需求）与资本主义的社会制度之间的矛盾，无论是无产阶级还是资产阶级都有这些原始本能需求，“原始本能需求危机”所包含的矛

^① 赖希：《性革命》，纽约1974年英文版第xxvi页。

盾实际上是社会全体人员同压抑人们原始本能需求的社会制度之间的矛盾。他说，“在性格结构上，存在着经济和社会的压制，但没有阶级的区别”，“在所有国家的所有社会阶层中都有进步的思想 and 行为，同样也都有独裁主义倾向”，消除“性格盔甲”的斗争，“不是无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争”，“而是具有自由结构的人与具有独裁主义性格的人作斗争，是有着自由能力的上层社会阶级成员冒着生命危险，为所有人的利益同从无产阶级营垒中上升起来的独裁者作斗争”^①。

赖希对马克思主义社会革命学说所作的第二方面的“改造”，是建立在对其曲解的基础之上的。因为马克思主义的社会革命学说并非认为革命就是“推翻反动阶级的政治统治，用先进的生产关系代替腐朽的生产关系”，而且还在更广泛的意义上使用这一词。这就是说，它不仅仅是“宏观革命论”，而且也是“微观革命论”；而他所作的第二方面的“改造”，则是对马克思主义关于“在有阶级存在的社会里，一切革命斗争都具有阶级斗争性质”的基本观点的公然对抗。

（二）论“性革命”的意义

赖希把他致力于进行的“微观革命”称作是“性革命”。据此，1962年，英译本的编辑干脆把他的书名改为《性革命》。

从表面上看，他把“微观革命”称作是“性革命”纯属偶然。1929年，他应邀访问了苏联，目睹了苏联在教育方法、家庭关系、婚姻制度等各方面所发生的一系列变化。当时的莫斯科学院的负责人巴特基斯在向他介绍这一系列变化时把此统称为“性革命”。赖希对这一称谓颇感兴趣，并把它接受了过来。从此，在讲到“微观革命”的时候，他一般改称为“性革命”。

^① 赖希：《性革命》，纽约1974年英文版第 xv 页。

其实，他把“微观革命”称作是“性革命”则反映了他突出性的改革在“微观革命”中的地位的基本立场。他认为，“微观革命”的内容很宽泛，例如文化革命、思想革命、教育革命，甚至劳动条件的改善，都属于“微观革命”的范围，但其中处于核心地位的显然是“性革命”，其它方面的革命都必须围绕着“性革命”这一中心环节进行。为什么呢？在他看来，这主要由于“性革命”除了具有其他方面的革命的一般意义外，还具有其特殊意义。

他特别强调“性革命”在以下两个方面的特殊意义：

第一，“性革命”能带来“性健康”，而“性健康就是人的自由和幸福”。他认为，在现存社会里，绝大多数人的性生活都是不健康的，这主要表现在有些人对性生活过分神秘，对自己实行禁欲主义，有些人对性生活则太随便轻狂，对自己实行纵欲主义，这两种人没有从性生活中获得足够的幸福。“性革命”就是要创造条件，把不健康的性生活引入健康的轨道，使人们对爱情生活真正感到满意，他着重从性健康对人的生命的意义，与人的本质的实现的相互关系论证了“生活幸福的核心是性的幸福”^①。

第二，“性革命”能“成为新社会的助产婆”，能创造新的社会形态。他问道：统治阶级肆无忌惮地奴役人、压迫人，是靠手中的权力、军队、监狱这些镇压工具，还是靠创造“剩余价值”这种剥削手段呢？他认为都不是。如前所述，在他看来靠的是“通过压抑人们的性本能创造出为保护自己所需要的那种性格结构”，既然他把性压迫视为统治阶级用于维护自己统治的主要支柱，那么他必然由此得出结论，一旦性革命推倒了这根支柱，整个统治机构便会土崩瓦解。他进而指出，“性革命”在破坏旧制度的过程中还会建设新制度。前面我们已作过介绍，赖希坚决反对弗洛伊德笼统地把性本能说成是“反社会的”、“破坏性的”，坚决反对弗洛伊德把性高潮

① 赖希：《性革命》，纽约1974年英文版第xxvi页。

的实现同人类文明对立起来。他说：“弗洛伊德的这种理论的正确性仅限于说明性抑制全面地为某种文化，即家长制文化，提供了心理基础，但它不适用于说明一般的文化的形成”^①。他强调，面对压抑人的罪恶社会，性本能才是一种破坏力量，而对美好的人道主义社会来说，它将是重要的建设者。通过“性革命”被释放出来的能量完全可以用于建设一个新的社会形态。“性革命”之所以是革命的，不仅在于它破坏了一个旧世界，更重要的在于开创了一个新世界，“应当把性革命看作是一个自由社会的必由之路”^②。

就这样，赖希把“性革命”提到了高得不能再高的位置上。在他那里，“性革命”岂止只取代了整个“微观革命”，而且也取代了全部“宏观革命”，取代了全部意义上的革命。这样的革命实质上是一种虚无主义的革命。难怪英国的一位理论家挖苦赖希，说他的“取代一切”的“性革命”类似于堂吉珂德的事业。

（三）对苏联“性革命”受挫原因的探讨

在赖希看来，以列宁为首的苏联布尔什维克党的领导人的伟大之处正在于，尽管他们在十月革命之前未曾认识到在性的关系方面进行变革的重要性，但在十月革命以后，却利用了政权的力量，及时地开展了这一领域的变革。

他认为，苏联的“性革命”开始于十月革命后不久，其主要方面体现在由列宁亲自制订、颁发的一系列法令中。他特别提到了列宁在1917年12月19日和20日公布两个有关家庭和婚姻的法令。他说，这两个法令“掀起了反对否定生活的性秩序的性革命的第一个浪潮”^③。

他认为列宁所颁布的这两个法令从根本上推倒了沙皇时代

① 赖希：《性革命》，纽约1974年英文版第10页。

② 同上书，第275页。

③ 同上书，第168页。

日有的法典，鲜明地显示了“把社会革命归结于性革命的重要意义”^①。它们取消了男人在家庭中具有支配地位的权力，而给妇女以经济和性方面的完全的自我决定。它们确保人们获得性自由。根据这两个法令，两性行为都由当事人的自由意志所决定，不允许任何人强迫其他人违背自己意志进入两性关系，决定配偶之间关系的不再是国家，而是他们本人。它们使子女与父母在家庭中地位平等，父母享受的权利子女也可以享受。

由于这两个法令触及到了人的生存的根本问题，反映了人们的最内在的意愿，所以得到了人们极大的拥护。他说，当时人民群众在这些法令颁布以后所表现出来的兴奋程度，远远超过在听到沙皇统治结束了时所表现出来的兴奋程度，他们切身体会到真正被解放了。他援引当时苏联公布的一个材料说，性解放思潮风靡整个苏联，“好像是不管阶层、地位的传染病，它从高楼别墅蔓延到工人的邈邈住宅，射进平静的家宅，冲进麻木的俄国乡村”。

赖希指出，在进入30年代以后的三、四年中，“苏联这个国家发生了重大变化，许多东西不再与先前的正确思潮保持一致了，社会制度方面的集权主义原则的全面复辟伴随以性革命成就的侵蚀”^②。原先制订的一些法令变成一纸空文，禁欲主义卷土重来。他详细地分析了苏联“性革命”受挫的原因，认为很重要的一个原因是苏联没有一批既有理论又有实际经验的精神分析学家。在苏联一直把精神分析学视为“资产阶级的意识形态”，所以不可能把精神分析学引进来，从而也不可能在此基础上建立完整的性革命理论。苏联的领导人是在仓促之中发动和领导性革命的，他们还没有来得及在理论上对此作出深刻的研究和系统的分析。赖希说，苏联的“性革命”实际上是一项没有理论指导的运动，它只是依靠

① 赖希：《性革命》，纽约1974年英文版，168页。

② 同上书，第174页。

把上边的行政命令和下边的自发性结合在一起得以维持的。这种缺乏科学理论的指导的缺陷随着“性革命”的深入，暴露得越来越明显。

四、《法西斯主义的大众心理学》(1933)

此书是赖希把他的性格结构理论、性革命理论运用于研究具体社会现象——法西斯主义的结果。

(一) 对法西斯主义得逞一时原因的分析

赖希断言，法西斯主义在德国以及其他一些国家的得逞一时，不能简单地归结为是希特勒一伙搞阴谋诡计的结果，也不能仅仅从经济关系、社会关系方面去寻找原因。

为了探究法西斯主义产生的根源，他接触了大量的青年国家社会主义者，企图通过与他们的交谈了解为什么纳粹的宣传对他们具有这么大的吸引力。他发现，在这些人身上表现出一种令人费解的矛盾：一方面他们对恶劣的社会条件有着强烈的理性的反抗情绪，另一方面他们又对纳粹主义的非理性的意识形态佩服得五体投地。他进而发现，这些人有着一种特殊的“性格盔甲”，他称之为“独裁主义性格”。这种“独裁主义性格”使外在的必然性或极权主义意识形态内在化，强使人的能量服务于一定的经济社会制度。它使人通过受制于内心的权威来服从外在的、有形的、僵死的权威。它使人整天处于惶惶不可终日之中，对自由、独立有着一种内在的恐惧。它是人性中的一种非理性的、神秘的、毁灭性的力量。具有这种“独裁主义性格”的人，既要求权威，同时又造它的反，所以，他既服从造反头子的绝对专政，同时又对那些地位比他低下的人采取独裁主义态度。赖希认为，这种“独裁主义性格”就是法西斯主义的心理基础，“法西斯主义只是人的普通性格结构——独裁主义

性格的被组织化的政治表现，是人的机械主义和极权主义的深层心理倾向的外在表现”^①。他强调，“像任何政治运动一样，纳粹根植于德国大众的心理结构之中，即独裁主义性格之中”。

赖希指出，法西斯主义的意识形态之所以对一部分人具有巨大的吸引力，就在于它震撼了人的深层无意识，能释放人性中的这股神秘的破坏性力量，与人的“独裁主义性格”一拍即合。他说，法西斯主义意识形态有三大组成部分，通过对它们的分析，我们不但可以了解法西斯主义意识形态的性质，与人的“独裁主义性格”的内在联系，而且可以看到它是怎么样运用人的无意识力量去支撑那个举世无双的独裁制度的。

1. 种族理论。种族理论的核心是所谓维护“血统的纯洁性”。这一理论宣称，每一个人都无意识地遭受性焦虑之苦，都压抑自己的性冲动。好人把这种压抑视为高尚，视为确保自己获得安全、纯洁的可靠保证，坏人则把这种压抑视为疾病、不幸，日耳曼人属前者，黑人，犹太人属后者，为了消灭劣等人，日耳曼人就应与黑人、犹太人作斗争。具有“独裁主义性格”的人一般都无意识地压抑着自己的性冲动，在其人性中隐藏着禁欲主义的机制，被法西斯主义的种族理论一煽动，他们很容易把情感方面的仇恨指向黑人与犹太人。法西斯主义的种族理论正是利用这一点，在日耳曼人中激起了强烈的反犹太人情绪。

2. 家庭理论。法西斯主义的家庭理论继承传统的做法，通过宣扬儿童必须服从父母，必须具有责任感，来培育儿童的极权主义的屈从的无意识倾向。它与传统做法不同之处在于，它并不满足于到此为止，而是又进一步改变这种屈从的无意识倾向的指向，使它从屈从于父母、亲属变为屈从于国家。它使人的“家庭自豪感”与“国家自豪感”、“种族自豪感”紧密结合在一起。既然一般的人都

^① 赖希：《法西斯主义的大众心理学》，纽约1946年英文版第77页。

会像曾经依附于“全能的”母亲那样依附于“全能的”国家，那么，他们屈从于性格结构就确保了他们绝对忠于“元首”。赖希说，希特勒正是通过这种绝妙的方法，利用了人性结构中的“家庭固恋”。

3. 反性-政治理论。赖希认为，希特勒与他完全唱对台戏，把他在性-政治运动中竭力反对的一切百般美化。希特勒以及其他法西斯主义头子提倡女人服从男人，强行剥夺女人的经济独立性，采取强硬手段反对控制生育、堕胎，鼓吹必须把德国姑娘、妇女从犹太人的“肉欲魔掌”中解放出来。希特勒一伙的这些行径证明，法西斯主义建立在压抑、扭曲人的性欲望的基础之上。

（二）对消灭法西斯主义途径的探讨

既然赖希把“独裁主义性格”的存在看作是法西斯主义得以产生和得逞一时的根本原因，所以他就很自然地把铲除“独裁主义性格”视为消灭法西斯主义的主要途径。他说，消灭法西斯主义，尽管需要做的事情很多，但必须立足于改变人的性格结构，“人类的未来取决于人类性格结构问题的解决”^①。

如前所述，赖希把“独裁主义性格”视为“性格盔甲”的一种，而“性格盔甲”他有时又称之为“性格的上层建筑”。在《性格分析》、《性成熟、节欲、婚姻道德》等著作中，他对“性格的上层建筑”一概持批判、否定的态度，认为它总是束缚人的原始欲求的。可在《法西斯主义的大众心理学》一书中，他却提出要培育新的“性格的上层建筑”。在他看来，改变人的性格结构，铲除法西斯主义赖以生存的土壤，不仅仅要消灭旧的“性格的上层建筑”（主要是“独裁主义性格”；而且还要培育新的“性格的上层建筑”。他说，与“独裁主义性格”相对立的是“民主主义性格”，如果“独裁主义性格”是一种“神经病性格”，那么，“民主主义性格”则是一种“自我调节的

^① 赖希：《法西斯主义的大众心理学》，纽约1946年英文版第161页。

性格”，借用弗洛伊德的术语表述就是“生殖器性格”。他说，要真正铲除法西斯主义赖以生存的土壤，就得“创造能够自我调节的人类心理结构”。

在他看来，当绝大多数人的心理结构都出现这样的变化时，就标志着人类已脱胎换骨，变成了新人。新人是完全消除了“独裁主义性格”及其性压抑的人，是由“性欲冲动”和“自然的社会性冲动”支配的人，是热爱劳动和追求诚实待人与真挚爱情的人，是把民主、自由观念“内在化”为自己的心理机制的人。这样的新人同法西斯主义制度是格格不入的。当人类的绝大多数都成为这样的新人之时，法西斯主义就在这个世界上再也找不到立足之地了。

赖希的关于“法西斯主义”的理论是他“性格结构”理论和“性革命”理论的一个组成部分。而对30年代法西斯主义出现这一现实的课题，他没有丝毫的回避，而是以他的“性格结构”理论、“性革命”理论为基础，从独特的角度作了有意义的探讨。他在西方理论学术界开创了把法西斯主义的产生归结为“独裁主义性格”，注重于法西斯主义产生的心理根源的先例。他的这一做法后来被法兰克福学派，特别是被该学派的弗罗姆所继承。弗罗姆于1941年出版的分析、批判法西斯主义的名著《逃避自由》正是在赖希的关于“法西斯主义”的理论的基础上写成的。当然，弗罗姆的论述与赖希的不尽相同，在有些地方有所修正和发展。必须指出，赖希的关于“法西斯主义”的理论尽管有其可取之处，但也有很大的片面性。问题在于，他表面上是要把对法西斯主义的心理分析同阶级分析、经济分析结合在一起，实际上是只要前者而不要后者。对当时客观存在的自由资本主义向垄断资本主义过渡这一最大的社会事实，视而不见，撇开不论，却一头栽进性、性格、心理的迷宫中去漫游，这怎能解释得了法西斯主义的产生呢？怎能找到从根本上消除法西斯主义的有效途径呢？

马尔库塞

马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)是“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物,也是法兰克福学派的重要成员,“西方马克思主义”的最有影响者。

他于1898年出生在德国柏林一个犹太资产阶级家庭,1917年曾参加德国社会民主党左翼,后因对该党叛变革命、实施暴力的行径不满而于1919年退出。随后便到弗莱堡大学,先后受教于现象学大师胡塞尔和存在主义创造人海德格尔,并在海德格尔指导下,于1922年写成了博士论文《黑格尔的本体论与历史性理论的基础》,获弗莱堡大学哲学博士学位。以后,他又从事六年的书籍出版、发行工作。1929年,他重返弗莱堡,进行哲学研究,三年后又因与其老师海德格尔在政治观点上发生分歧而离开了这个城市。这时,他结识了正在为法兰克福社会研究所网罗人才的新任所长马克斯·霍克海默尔,并成为该研究所的正式成员。当1933年希特勒执政时,他便亡命瑞士日内瓦,在法兰克福社会研究所预先设在该处的办事处供职。次年他移居美国,并于1940年起在美国定居。那时他在法兰克福迁往哥伦比亚大学的社会研究所主持工作。第二次世界大战期间,他曾在美国国务院情报研究所任职,战后任东欧组组长。以后他又重返教坛,先后执教于哥伦比亚大学(1951年)、哈佛大学(1954年)、勃兰第斯大学(1954年—1957年)、加利福尼亚大学圣地亚哥分校(1967年起)。在此期间,他并未自囚于书斋,而是积极干预现实。特别是对60年代末在西欧、北美出现的那场既不满意资本主义社会,又反对十月革命道路的学生造反运动倾注了

巨大热情。他被公认为这场运动的“精神领袖”、“青年造反者之父”、“发达工业社会最重要的马克思主义理论家”，甚至被与马克思、毛泽东相提并论，与这两者并称为“三M”（Marx、Mao、Marcuse）。1979年7月29日，他在应马克斯-普朗克研究所之邀赴西德访问和讲学途中，逝世于施塔贝恩克，终年81岁。

马尔库塞的思想经历了十分曲折的发展过程。就其与马克思主义的相互关系而言，则经历了“非马克思主义——马克思主义——反马克思主义”这样三个阶段：

马尔库塞在正式加入法兰克福学派之前，一般说来，他并不自称是马克思主义者。在他从师于海德格尔以及当海德格尔的助手期间，他主要研究的是存在主义、黑格尔主义。那时他虽然也研究马克思主义，但不是作为一个马克思主义者加以研究的。他当时对马克思主义的研究，酷似今天西方的一些所谓“马克思学”家。马尔库塞是西方最早把存在主义与马克思主义结合在一起的哲学家，但他当时显然不像后来的萨特那样，具有通过这种结合“改铸”和“发展”马克思主义的明确目的。

从30年代初到50年代中期这二十多年时间里，马尔库塞和法兰克福学派的其他成员一起，为创建和发展“社会批判理论”而努力。“社会批判理论”在法兰克福学派那里是马克思主义的代名词，所以，在马尔库塞看来，为“社会批判理论”努力也就是为马克思主义而努力。在这一段时间，他对马克思主义也提出了很多批评，但主要是批评“马克思主义的继承人”对马克思主义的歪曲，他不但以“马克思主义的现代化者”自居，而且还自诩为“马克思主义的忠实捍卫者”；他在40年代研究黑格尔，在他看来，就是为了揭示“马克思主义的秘密和发源地”。他在50年代初研究弗洛伊德，也是在“使马克思主义进一步完善化”的名义下进行的。

50年代中期开始，马尔库塞对马克思主义的态度明显发生了变化。1958年出版的《苏联的马克思主义》是他把批判矛头转向

马克思主义的第一个集中表现。他在这本书中，不仅揭示了苏联领导人执行的政策对“经典的马克思主义”的偏离，而且借口历史条件的变化，论述了马克思本人理论的过时。他不再把自己的理论活动与“改造”和“发展”马克思主义联系在一起，而是努力创建自己新的理论体系。1964年《单面人》一书的出版，一方面标志着他的思想经过海德格尔、黑格尔、马克思以及弗洛伊德的环节最终形成了独立的体系，另一方面也意味着他的思想已与马克思主义无缘。

马尔库塞的主要著作除了上面提到的《苏联的马克思主义》、《单面人》等外，还有：《论历史唯物主义现象学》、《论历史唯物主义的基础》、《理性与革命》、《爱欲和文明》、《本能结构和社会》、《革命伦理学》、《五篇讲演》、《否定》、《论解放》、《从富裕社会中解放出来》、《自由和历史使命》、《纯粹容忍的批判》、《反革命和造反》。

马尔库塞自50年代初开始才转向弗洛伊德的精神分析学，致力于实现马克思主义与弗洛伊德主义的“综合”。这里，将不局限于仅介绍作为“弗洛伊德主义的马克思主义者”的马尔库塞的思想体系，而是全面地评述他思想发展的各个阶段的主要著作。

一、《论历史唯物主义的基础》(1932)

1932年，马克思的《1844年经济学哲学手稿》公开问世，马尔库塞当即发表题为《论历史唯物主义的基础》的长篇论文，对《手稿》作出解释。国外不少评论者指出，马尔库塞对《手稿》的解释，“为以后整个资产阶级的马克思解释树立了一个纲领”。

(一) 论证马克思前后思想是统一的，即统一于《手稿》的人道主义理论

马尔库塞开宗明义指出：“马克思在1844年写的《1844年经

济学哲学手稿》的发表必将成为马克思主义研究史上的一个划时代的事件,这些手稿使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个‘科学社会主义’理论的讨论置于新的基础之上”^①。十分明显,他所说的“新的基础”就是关于“人”的理论,他要按照他所理解的《手稿》的思想观点去重新解释马克思主义的历史唯物主义和科学社会主义理论。

马尔库塞认为,《手稿》是马克思的“主要的哲学著作”,它最清楚地表述了马克思的哲学思想,它的人道主义理论”预示着成熟的唯物主义理论”。他力图证明,《手稿》中的人道主义理论不仅仅是《手稿》,而且是马克思所有著作的“中心论题”。他说:“不能把《手稿》所使用的人道主义概念当作是在以后要抛弃的残迹,或者是我们能摘下的装饰品”^②。在他看来,在《手稿》中占据中心地位的人道主义,在马克思后期著作中继续占据中心地位。他通过以下两个办法论证马克思后期的著作所阐述的是同《手稿》没有差别的人道主义:

办法之一就是《手稿》所使用的术语、概念同马克思后期著作所使用的术语、概念加以简单的对照,只要在后期著作中也能找到“异化”、“人的本质”此类《手稿》曾经使用过的术语,就断言“马克思前后思想没有变化”,“马克思后期著作所阐述的还是《手稿》的理论”。

办法之二就是以把握马克思主义的实质为名,对马克思主义加以“如此这般”的“归结”,最后把包含有丰富内容的马克思主义“归结”为《手稿》的人道主义理论。

① 马尔库塞:《论历史唯物主义的基础》,载《批判哲学研究》波士顿1972年英文版第3页。

② 同上书,第8页。

(二) 用《手稿》的人道主义理论去“修正”、“改造”马克思后期理论

尽管马尔库塞竭力论证马克思的前后著作是统一的，但他实际上并没有把马克思的前后期著作“相提并论”，看作具有一样的重要性。在他看来，马克思的后期著作远低于《手稿》的水平，因此有必要“按照《手稿》中的范畴的含义”对马克思后来的著作加以“校正”^①。

第一，比起马克思后期著作中对人的本质的论述，《手稿》中关于人的本质的理论还是抽象的，可他却要把马克思后期著作中具体而科学的人的本质的理论倒退到《手稿》的水平。

他提出，《手稿》对人类的本质已作了最深刻最科学最完整的阐述，所以就谈不上“要从马克思成熟时期著作的高度去对《手稿》中关于人的本质的论述进行科学的历史的分析”，需要的倒是“站在《手稿》的高度去理解、改造马克思在以后对人的本质所作的阐述”。他认为，由于马克思后期对劳动概念的理解“扩大化了”，“人的物质经验渗透进劳动概念的范畴”，所以，“劳动”概念的本意被搞得“含糊不清”；由于马克思在以后把人的本质理解成“社会关系的总和”，用“人的本性在各种文化中的特殊表现”替代“真正人的本性”，所以也使人们看不到人的真正本性是什么了。在这种情况下，必须做到的，一是在阅读马克思的后期著作时，头脑中一直要有《手稿》中关于人的“一般本性”的概念。

第二，《手稿》通过对异化劳动的分析，揭露资本主义的罪恶，马克思的后期著作通过“剩余价值”理论揭露资本主义剥削的秘密，他要用《手稿》的那种基于异化劳动理论对资本主义的抽象的否定替代以“剩余价值”理论为根据的对资本主义的具体的

^① 马尔库塞：《论历史唯物主义的基础》，载《批判哲学研究》，波士顿1972年英文版第3页。

否定。

他认为真正使马克思成为资本主义的“势不两立”的批判者的，不是他的剩余价值理论，而还是异化劳动的理论。剩余价值理论本身是肤浅的，对资本主义的批判是表面上的，因为它只是着眼于“生产资料归谁所有”以及“收入的分配方法”。他说，“资本主义社会成问题的不仅仅是经济事实，而是整个人的存在的人的现实”，所以只有“从人的本质的历史角度考虑人的处境和人的实践，才能使批判的实践性越来越鲜明和尖锐”^①。

第三，《手稿》对人类社会走向共产主义必然性的论证还是一种基于人本学的思辨的论证，可他却要把马克思后期著作中基于唯物史观的科学的论证纳入这种思辨的论证。

马尔库塞认为不是马克思后期著作的科学论证，而是《手稿》的那种思辨的论证，才真正体现了马克思思想的深刻性与严格性，马克思在后期著作中，注重于在“经济关系”上说明共产主义到来的必然性，是对“实证主义的让步”，是“离开了人这个中心”，因此有必要“以《手稿》的严密论证方法”“重新考察”马克思后期对共产主义所作的说明，他们所说的“重新考察”也就是把科学的论证倒退到思辨的论证。

（三）对《手稿》的人道主义理论本身加以改造

马尔库塞并没有满足于按照《手稿》的精神来解释马克思主义学说。他解释《手稿》的更重要的一个方面是歪曲《手稿》本身的人道主义理论，即把作为马克思主义发展过程中的一个起点的《手稿》的人道主义理论，改造成符合他口味的思想体系。这里，仅以对马克思在《手稿》中详细阐述的“异化”概念的改造为例。

1. 把马克思提出的劳动异化解释为人的本质的异化。

^① 马尔库塞：《论历史唯物主义的基础》，载《批判哲学研究》波士顿1972年英文版第9—10页。

马克思在《手稿》中所讲的异化是“劳动的异化”，他所提出的异化劳动的四个方面的内容（劳动产品的异化；劳动本身异化；劳动者与他的族类本质相异化；人与人之间的异化），都是客观的经济事实、社会事实。但是马尔库塞认为，马克思在这里所讲的异化主要是“人的本质的异化”，这种异化作为一种经济事实只是“表面上的”，而实际上是一种关于“人的存在”的事实。

他强调，根据马克思在同黑格尔的争论中发展起来的关于人的观念，资本主义社会中简单的经济事实正是作为对人的本质的歪曲和人的现实的丧失而出现的，而且只有在这个基础上，简单的经济事实才能变成一场将真正改变人的本质和人的世界的革命的真正基础。正因为这样，马克思对异化劳动的描述，就经常越出经济领域而涉及人作为“人”的本质和实在。马克思是从人对客体的这种关系的意义上去理解“异化劳动”，而不是单单把它看作一个纯经济条件。马尔库塞说，在《手稿》中，“批判的基本概念——外化劳动和私有财产——一开始就并不是简单地作为经济学的概念，而是作为在人的历史中一个重要的过程的概念被接受过来和加以批判的，所以，通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的‘积极的抛弃’将使整个人类历史革命化”^①。

2. 硬说马克思认为异化的根源就在人的本质中。

马克思在《手稿》中把异化和对象化严格地区别开来，目的就是为了解说造成异化的根源不能在人的本质中寻找。马克思认为，在人的本质中隐含着对象化的必然性，但对象化不等于异化，对象化只能造成了异化的可能性，只有在一定的社会历史条件下，对象化才成了异化。马克思在《手稿》中虽然没有详细地探讨造成异化的社会原因，但他还把分工和异化劳动联系起来，从而为我们探讨这一问题指出了基本方向。

^① 马尔库塞：《论历史唯物主义的基础》，载《批判哲学研究》，波士顿1972年英文版第8—9页。

然而马尔库塞无视马克思在《手稿》中对异化与对象化的严格区分,认为马克思把人定义为“对象性的存在物”,就是把异化的根源归结于人的存在所固有的矛盾。他说,“马克思把对象化以及在它之中所表现出来的冲突甚至更进一步地归到人的定义中去”,“人的本质中的这一冲突,即它自身是对象,正是对象化能变成物化,外在化能变成外化这一事实的根源。这一冲突使人有可能完全‘丧失’作为他本质的部分的对象,并让它成为独立的和不可抗拒的。”^①他还说,根据马克思的论述,“我们所面对的是一种根源于人(作为一种对象性的存在物)的事态”,“追求外在于人的‘不可抗拒的’、‘不属于人的存在物的组成部分的’对象,这正是人的‘需求’;人必须与这些对象发生关系,仿佛它们是一些外部的对象,显然这些对象只有通过人和为了人才能成为真正的对象。对象首先是以一种外部的形式与人直接对立的,并且只有通过对对象有意识地加以历史的和社会的占有,对象才能成为属人的对象,成为人的对象化。所以,人的表现首先总倾向于外化,而他的对象化则倾向于物化。”^②

马尔库塞是在充当存在主义大师海德格尔的助手后不久对《手稿》作出解释的,所以,他对《手稿》的解释实质上是一种存在主义的解释。对此,起码可以从以下三个问题上可以看出:

第一,强调异化根源于人的本质之中,显然受了把异化看作是和人的存在不可分割要素的存在主义观点的影响。

第二,强调人性是一种潜意识的本能活动,与把非理性的心理体验当作人的最真实的存在存在主义观点一脉相承。

第三,强调自由的个人与社会相互对立,则完全继承了存在主义把个人同社会的关系视为抽象的敌对关系的观点。

① 马尔库塞:《论历史唯物主义的基础》,载《批判哲学研究》波士顿1972年英文版第18页。

② 同上书,第37页。

通过上面的介绍和剖析不难看出，马尔库塞对《手稿》的解释，确实开创了把马克思主义人道主义化、存在主义化的先河。他的解释后来被西方资产阶级学者所百般吹捧和利用决不是偶然的。

二、《理性与革命》(1941)

在这部著作中，马尔库塞一是论证了黑格尔的理性主义的革命性，二是重新解释了马克思主义与黑格尔主义的关系。

(一) 对黑格尔的理性主义的革命性的论证

他从以下几个方面论证了黑格尔的理性主义是革命的：

1. 黑格尔哲学产生的社会历史背景

他强调，黑格尔哲学的社会历史背景就是法国革命，可以把黑格尔哲学视为“法国革命的理论”，而称黑格尔哲学为“法国革命理论”，这倒并不是说，黑格尔对法国革命作了理论上的阐述，而是说他所撰写的哲学著作“大都是对法国革命的挑战所作出的反映，亦即在理性的基础上重新考虑建立国家和社会，使社会制度和政治制度符合个人的自由和利益”^①。

2. 黑格尔哲学产生的哲学背景

他认为，黑格尔哲学是笛卡儿理性主义的继承者，黑格尔哲学的性质首先取决于笛卡儿哲学的性质，而无疑笛卡儿哲学是一种“站在历史的前头指导人们前进的哲学”。他说：“哲学从未停止过要求获得指导人们合理地主宰自然界和社会的权力，哲学的这一要求是立足于这一基础上的；即哲学在于提出认识世界的最高和最普遍的概念。笛卡儿则采取了一种新的形式，坚持了哲学的这

^① 马尔库塞：《理性与革命》，伦敦 1977 年英文版第 3 页。

一实践性,这崭新的形式与现代技术的迅速发展是一致的”^①。

黑格尔哲学是德国唯心主义的集大成。在马尔库塞看来,黑格尔哲学的性质更取决于德国唯心主义的性质。而德国唯心主义又是在同英国经验主义的斗争中产生并发展起来的,所以,欲知德国唯心主义是否具有革命性,可以分析它在同英国经验主义的斗争中是作为进步、革命的一方还是作为反动、倒退的一方。他强调,在这两者的斗争中代表进步、革命的无疑是德国唯心主义。

3. 黑格尔哲学的基本内容

他说,黑格尔关于“合乎理性的东西是现实的,现实的东西是合乎理性的”这一著名命题,充分反映出黑格尔的理性概念蕴含着革命的意义。他强调这一命题是对德国革命的理论概括,不能像有些资产阶级学者那样单纯从哲学上或语词的意义上来理解它。他说,这一命题的革命倾向是不言而喻的:从否定方面看,它告诉我们,凡是现存的、丧失必然性的东西,都应当灭之;从肯定方面看,它告诉我们,凡是合乎理性、概念、理念的东西注定会成为现实。这一命题的字里行间迸发出革命的火花。

4. 黑格尔哲学与实证主义的比较

他认为,实证主义与黑格尔的理性主义的主要区别在于前者立足于事实,崇拜事实,后者立足于理性,崇拜理性。他认为自孔德以来的实证主义者都把自己的理论建立在接受经验事实的基础上,确认实际发生的所有情况的可信性,而黑格尔竭力否定经验事实的可信性,强调如果理性不能统治现实,现实本身就不会是合理的,主体只有渗透到自然和历史的内容中去,现实的合理性才是可能的。由于对待事实和理性抱有不同的态度,实证主义与黑格尔的理性主义在政治上也导致了不同的结果。实证主义变成了一种顺从主义、保守主义、极权主义,而黑格尔的理性主义却与激进主

^① 马尔库塞:《理性与革命》,伦敦1977年英文版第16页。

义、民主主义结盟。

无疑，黑格尔的哲学，尤其是作为其核心的绝对理性主义，是唯心的，包含着神秘主义的成分。马尔库塞不分青红皂白地对黑格尔的哲学一概肯定，一概贴上革命的标签，当然是片面的。另外，他对黑格尔哲学革命性的具体论证，有许多是明显违反历史事实的。例如，他把英国经验主义、实证主义作为对立面，一概斥之为保守的、反动的。

(二) 对黑格尔主义与马克思主义关系的新解释

在黑格尔哲学与马克思主义的关系问题上，他认为，“正统的马克思主义者”存在着三个方面的错误：1.把黑格尔哲学视为马克思主义的理论来源之一，而不是视为直接的、主要的理论来源；2.以“批判地继承”为藉口，突出两者之间的差别性，忽视两者之间的同一性；3.把两者之间的同一性仅仅理解为“马克思主义吸收了黑格尔辩证法思想的合理内核”，而把两者之间的差别性也只是说成“马克思主义剥掉了黑格尔哲学唯心主义外壳”，可实际上，两者之间的“同一性”与“差别性”均不在这里。

马尔库塞认为，马克思明明是黑格尔哲学遗学的真正继承人，可有些人却偏偏看不到这一点，造成这种情况的一个重要原因是被两者有着不同的“真理序列”此表面现象所迷惑。他说，确实，从黑格尔到马克思是一个很大的转折，但须知，这仅仅是“不同的真理序列的变化”，“黑格尔的社会范畴和经济范畴都是哲学概念，而马克思理论的所有哲学概念却都是社会范畴和经济范畴，甚至马克思的早期著作也是如此。这些著作表明了对哲学的否定——尽管这些著作是用哲学的语言来表达对哲学的否定的”^①。黑格尔的理论是蕴含着社会内容和经济内容的哲学理论，马克思的理论是

① 马尔库塞：《理性与革命》，伦敦1977年版第268页。

以哲学理论为基础的社会学理论。从黑格尔的理论到马克思的理论之间的转变是从哲学理论向社会理论的转变,马尔库塞强调,这种表述真理形式的不同不足以说明两者内容的对立。

在他看来,黑格尔哲学的革命性在于提倡理性主义,而马克思从黑格尔那里所继承的也正是理性主义。马克思的辩证的社会理论的基础就是黑格尔的理性主义。他认为黑格尔哲学与马克思主义的“同一性”就在于两者都从理性中获得了自己的力量,要求世界服从理性。

马尔库塞花了大量笔墨论述了马克思的“异化劳动”理论与黑格尔哲学的关系。他说,由于马克思使用了“异化劳动”这一概念就“使他的经济分析向黑格尔哲学的范畴联系在一起了”^①。当时,在马克思面前有着两种异化理论,一是费尔巴哈的,另一是黑格尔的,马克思毫不犹豫地“批判、舍弃了费尔巴哈的,而赞同和继承了黑格尔的”。他说,马克思敏锐地看到了黑格尔和费尔巴哈在劳动问题上的分歧:黑格尔深刻揭示了劳动的意义,认为“只有劳动才能使感官确定性和自然界进入历史的进程中去”,“只有通过劳动,人类生存的自然状况才能变为社会状况”,费尔巴哈由于“从感觉的方面去认识人的存在”,从而“忽视了劳动的这一物质功能”,“费尔巴哈在他的自由哲学中,只字未提劳动过程。因此,他忽视了自然之所以成为获得自由之手段的关键因素,费尔巴哈把人的自由发展说成是一种‘自然的’发展,从而忽视了获得解放的历史条件,使自由成了现存的社会结构中的一种活动”^②。在他看来,马克思正是在批判费尔巴哈的有关理论以及继承黑格尔的有关理论的过程中,提出人的本质在于“自由自觉的活动——劳动”,并以劳动是否已成为人的本质的实现作为标准,衡量资本主义社

① 马尔库塞:《理性与革命》,伦敦1977年英文版第273页。

② 同上书,第271—272页。

会的现实，批判了这一社会中的“劳动的异化”、“人的本质的异化”。

正如美国学者阿拉斯德尔所指出的，马尔库塞在解释马克思主义与黑格尔哲学之间的关系时，非但“把不属于马克思的成熟著作的那些黑格尔观点带入到他对马克思成熟著作的分析中”，而且“又令人奇怪地把一种马克思从未有过的与黑格尔的决裂归于马克思”^①。下述三个方面属强加于马克思的“从未有过的与黑格尔的决裂”：

1. 认为马克思抛弃了黑格尔把自由与幸福分离的观点；
2. 认为马克思抛弃了黑格尔关于人类社会的发展是受必然规律所支配的观点；
3. 认为马克思抛弃了黑格尔所提出的辩证法适用于“一切存在和运动”的观点。

对于马克思主义与黑格尔主义的相互关系，经典作家早已有过明确的论述。马尔库塞所作的新解释，无论是谈马克思主义对黑格尔主义的继承，还是讲马克思主义对黑格尔主义的改造，都是与经典作家的论述针锋相对的，也是违反历史事实的。

(三) 对恩格斯的“自然辩证法”的批评

马尔库塞在论述黑格尔哲学与马克思主义的关系过程中，批判了恩格斯的“自然辩证法”。他在这里对“自然辩证法”的否定，与卢卡奇的有关观点比较，又有新的发展：

1: 明确反对把辩证法“本体论化”，反对把辩证法当作普遍的世界观。

卢卡奇把马克思主义辩证法归结为是一种“主体-客体辩证法”，但并没有否认这种辩证法是一种世界观，并没有公开否认它

^① 阿拉斯特·赫伯特·马尔库塞，纽约1970年英文版第36页。

的本体论意义。但是马尔库塞却提出要反对把辩证法“本体论化”。他认为,构成马克思主义辩证法与黑格尔辩证法的“决定性区别”,正在于前者已使辩证法脱离了本体论基础。他说:“黑格尔的辩证过程是一个普遍的本体论的过程,在这一过程中,历史是仿效存在的形而上学过程的。与此相反,马克思则使辩证法脱离这一本体论基础。在他的著作中,实在的否定性变成了一个不能把它实体化为一种形而上学事态的历史的状态。换句话说,它成了一种与社会的特殊历史形式结合在一起的社会的状态”^①。反对把辩证法“本体论化”也就是反对把辩证法当作普遍的世界观。在他看来,把辩证法当作普遍的世界观,就必然会使辩证法变成一种僵硬的规则。辩证法不是一种世界观那它是什么呢?它只能是一种方法了。他说:“辩证的方法就其实质而言乃是一种历史的方法。辩证的原则并不是一种可以等同地应用于任何主题的一般原则”^②。

2. 从突出人的主体地位为名,否认“自然辩证法”的存在。

卢卡奇是从他的“主-体-客体辩证法”出发,否认“自然辩证法”的存在的。他认为,辩证法主要是论述主体与客体相互作用的,由于纯粹的自然界只有客体而没有主体,所以辩证法不可能存在于自然界。马尔库塞则在卢卡奇的论述的基础上,以突出人的主体地位为名,否认“自然辩证法”的客观实在性。他强调,人与社会历史的关系同人与自然界的关系是根本不同的,人内在于社会历史之中,人能认识和改造社会,而人却外在于自然界及其规律,在它们面前人是无能为力的。在这种情况下,辩证法只能限制在社会历史领域,因为如果不作这样的限制,认为辩证法既存在于人类社会又存在于自然界,势必导致承认类似绝对对精神那样的绝对的“实体-主体”的存在,势必取消了真正的“实体-主体”——

① 《理性与革命》,第314页。

② 同上。

人的主体地位。

3. 进一步提出辩证法并不适用于所有社会形态,而只能在阶级社会中起作用。

卢卡奇把辩证法限制在社会历史领域,当然,在他看来,在社会历史领域,辩证法具有普遍意义。但马尔库塞并不满足于此,他进一步断言,辩证法并不是对所有社会形态都适用的,并只在“否定的社会”、阶级社会中起作用。他说道:“马克思主义辩证法是一种历史的方法还有其另一层含义:它只适用于历史过程的某个特殊阶段”^①。马克思曾把人类历史分为“成熟的历史”与“真正的历史”,前者实际上就是阶级社会的历史,马克思又把它称为人类的前史,当阶级社会消灭之时,人类的“真正的历史”就开始了。马克思所提出的这种“成熟的历史”与“真正的历史”之间的界限,也正是辩证法适用与不适用的界限,即辩证法只适用于前者而不适用于后者。他说:“黑格尔的辩证法用抽象的逻辑形成表述了人类前史的发展,马克思的辩证法则真实具体地展示了人类前史的发展。所以,马克思的辩证法依然只与‘人类前史’这一阶段联系在一起”^②。那么,为什么辩证法只适用于人类前史,只适用于阶级社会呢?在他看来,这主要因为辩证法本身就是阶级社会的产物。”他说,“马克思的辩证法所达到的总体性是阶级社会的总体性,而成为其矛盾的基础并形成其每一内容的否定性的,则是阶级关系的否定性”,“在阶级社会的发展过程中,阶级再生产有着与其发展的各种水平相应的各种形式,而所有这些形式正是所有辩证概念的构架”^③。按照他的观点,辩证法从本质上说是否定的,因此只能在“否定的社会”——阶级社会中起作用,随着对抗社会的消失,辩证法也就失去其意义。

① 《理性与革命》,第 315 页。

② 同上书,第 316 页。

③ 同上书,第 314 页。

从对马尔库塞和卢卡奇的有关观点的比较分析中可以看出，马尔库塞对“自然辩证法”的否定比卢卡奇更彻底，他所表现出来的唯心主义立场也比卢卡奇更鲜明。

三、《爱欲与文明》(1955)

《爱欲与文明》原是马尔库塞在1950至1951年间在华盛顿精神病学院的讲稿，后他把讲稿略加整理，于1955年以此书名出版。

(一) 对弗洛伊德的精神分析学的哲学改造

《爱欲与文明》一书的副标题是“对弗洛伊德思想的哲学探讨”。马尔库塞说，标题上讲的是“哲学探讨”，实际上是“哲学改造”。对《爱欲与文明》的精神实质的把握，当然首先在于了解他是怎么样对弗洛伊德的精神分析学进行哲学改造的。

归纳起来，这种哲学改造主要体现在以下两个方面：

1. 通过剖析弗洛伊德的心理结构理论，“提炼”出人的本质是“爱欲”的思想，进而把人的解放归结为“爱欲的解放”。

马尔库塞认为，“弗洛伊德的精神分析学最有价值之处，就是它的哲学部分”。它的主要哲学价值在于向人们揭示了人的心理结构的秘密，并由此在一种新的意义上规定了人的本质。但可惜弗洛伊德关于人的本质的思想被他的心理学术语淹没掉了。他说，他的任务就是，“把隐藏在精神分析理论背后的关于人的本质的思想挖掘出来”。

弗洛伊德把人的“心理结构”分为“意识”和“无意识”两部分，在有意识的思维活动的底部，发现了一个一直被人忽视的“无意识”领域。马尔库塞认为这显然是一个了不起的贡献。但是，“意识”和“无意识”究竟哪一部分更能体现人的本质呢？马尔库塞觉得

应该是后者。这是因为：第一，“意识”受现实原则支配，“无意识”受快乐原则支配；第二，“意识”在人的整个精神世界中占很小一部分，而“无意识”所占的比例却大得多。

在弗洛伊德看来，作为人的精神活动核心的“无意识”，是由生本能和死本能组成的。这两种本能冲动的“能量总和”不变，此长彼消，彼增此减。马尔库塞认为，在这两种本能冲动中，只有生本能才真正体现了人的本质。其原因在于人首先是一种存在物，生本能与人的“存在原则”相一致。

生本能的主要内容，弗洛伊德规定为渴、饥、睡、性等。马尔库塞则进一步指出，在这些内容中，性欲占统治地位。因此把生本能作为人的本质，实际上也就是把性欲作为人的本质。他说：“弗洛伊德的心理学力图对人的本质作出规定，把性欲作为人的本质”。^①

“性欲”，在弗洛伊德的著作中，有时指同生殖机能有关的对异性的肉欲追求，有时指人的机体追求快乐的普遍属性。他在后一种意义上使用“性欲”一词，为了与前者区别开来，又把它称作是“爱欲”。马尔库塞强调，作为人的本质的“性欲”应是后一种意义上的“性欲”，即“爱欲”。

马尔库塞通过上述对人的本质的分析，很自然地得出结论，人的解放就是其爱欲的解放。他赞同马克思关于人的解放就是人的本质的解放，人的幸福就是人的本质的实现的思想。他说，马克思的《1844年经济学哲学手稿》的全部内容就是论证人的本质的实现对人的意义。既然人的解放就是人的本质的解放，人的本质就是人的爱欲，那么，解放人就是解放人的爱欲。这便是马尔库塞的“三段论”。

他认为，由于爱欲是人的本质，所以，文明社会对爱欲的压抑，

^① 马尔库塞：《爱欲与文明》，伦敦1956年版第124—125页。

使人陷于无限的痛苦之中。在这种情况下，为了恢复人的本质，使人从痛苦的深渊中解放出来，就必须解放爱欲，把人类本性不断遭致歪曲的这个过程颠倒过来。只有使人类在解放爱欲的过程中真正恢复其本性，才能真正享受对本质得以实现的痛快。他说：“人正是在他的满足中，特别是在他爱欲满足中，才成了一种高级存在物，才有了较高的存在价值”^①。

马尔库塞通过剖析弗洛伊德的心理结构理论，把人的本质归结为“爱欲”，进而认为人的解放就是爱欲的解放，包含着明显的错误：(1)他在具体论证人的本质是爱欲时，完全没有考虑到人们在物质生产过程中建立起来的社会关系，没有考虑到人的本质是社会关系的总和等历史唯物主义观点，将人仅仅看成了生物学上的人。(2)他在强调人的本质是爱欲时，完全否定意识在人的活动中的调节作用。(3)他把人的爱欲同追求物质享受的欲望完全对立起来，片面地把前者置于至高无上的地位，而忽视乃至抹煞后者。

2. 批判了弗洛伊德把人类文明与爱欲解放对立起来的观点，论证了解放爱欲，建立一个确保人们爱欲得以满足的文明社会的现实性。

弗洛伊德认为，人类文明建立在压抑爱欲的基础上，人们只能在解放爱欲与人类文明二者之中择其一，在文明社会里，不可能实现爱欲的解放。马尔库塞指出了弗洛伊德关于文明与爱欲对立的论断是站不住脚的，在这一问题上，必须对弗洛伊德的理论作根本的改造。

“解放爱欲”能否成为现实，关键在于压抑爱欲是否合理。如果在文明社会里，对爱欲的压抑是合理的，从而也是不可避免的，那么人类就无望建立解放爱欲的文明社会；如果对爱欲的压抑是不合理的，完全可以避免的，那就说明人类的文明与爱欲并不完全

① 马尔库塞：《爱欲与文明》，伦敦1956年版第183页。

冲突，建立一个解放爱欲的文明社会是完全现实的。

弗洛伊德认为，压抑爱欲是合理的、必然的，理由是个人欲望、本能的反社会性：“未受控制的性本能追求一种文明所不能给予的满足”，所以，“必须转移它的目标，对它加以压抑”，“这种压抑是社会进步的真正前提”^①。在弗洛伊德看来，压抑的根源在于人的爱欲本身。马尔库塞则认为，同人类文明相冲突的是人们通常所理解的那种性欲，这种性欲只是爱欲的一种历史形态，爱欲一旦恢复了它原有的性质，它不但不会与人类文明发生冲突，而且还会促进人类的文明。

物质生活资料的贫乏，是弗洛伊德用以论证爱欲压抑合理性的另一个重要理由。在弗洛伊德看来，由于物质财富的贫乏，现实世界不得不要求人们压抑爱欲，从事单纯为了生存的活动，创造维持文明社会所必需的物质财富。马尔库塞指出，以贫乏作为压抑爱欲的合理性的理由也不能成立。因为实际上，在一定条件下，消除贫乏的生存斗争（劳动），非但不会压抑爱欲，而且还会促使爱欲的满足。如果把异化劳动转变为一种爱欲活动，既创造为解决贫乏所必需的物质财富，又为人们的爱欲发泄提供机会，做到一举两得，这样，“在贫乏和本能满足之间的对立也就不存在了，生存斗争将不仅不会取消掉本能自由的可能性，而且将成为本能满足的支柱”^②。

马尔库塞在推倒了弗洛伊德用以论证文明社会里压抑爱欲的合理性、必然性的两条理由以后，就提出了自己对文明社会里爱欲遭受压抑的根源的看法。他认为，文明社会里爱欲之所以遭受压抑，有爱欲本身的原因，也有爱欲之外的原因，两者比较起来，外在的原因是主要的；就外在原因而言，有社会方面的，也有生物方面

① 马尔库塞：《爱欲与文明》，伦敦1956年版第11页。

② 同上书，第195页。

的,两者比较而言,则社会因素是主要的。

正因为在他看来,造成爱欲遭受压抑的原因是多种多样的,所以他提出对压抑本身要作具体分析。他批评弗洛伊德笼统地谈论对爱欲的压抑,对由不同的原因引起的、性质不同的压抑混为一谈。他认为可以把压抑区分为“基本的压抑”和“多余的压抑”两种不同的类型。前者由不可避免的根源造成,具有不可避免性和合理性,后者,由社会方面的原因造成,它的主要特征是“多余”,即不具有必然性和合理性,不但完全可以而且应该将它消除掉。

欲知在“现代工业社会”里,人类文明同爱欲的满足是否还存在尖锐的冲突,欲知在如今这样的历史条件下,人类能否建立一个“爱欲解放的文明社会”,马尔库塞认为关键看现代社会里所存在的压抑究竟是一种什么性质的压抑。在他看来,由于在“现代工业社会”里,科学技术高度发展,人类征服自然的能力大大增强,所以“基本的压抑”已基本的不存在。他说:“现在不是由‘生存斗争’而主要由力图延伸这种斗争的利益,即统治者的利益,要求对本能继续加以压抑”^①。这就是说,“现代工业社会”里的压抑主要是“多余的压抑”,而“多余的压抑”本来就是多余的、不合理的。在这种情况下,只要推到“统治的利益”,就能使爱欲得以解放。现在,人类不但具有了解放爱欲的必要性,而且具有了解放爱欲的现实性。马尔库塞自以为经过这么一番改造,弗洛伊德的悲观主义就成了一种与马克思主义一致的乐观主义。

即使马尔库塞所作的这番改造确实改变了弗洛伊德理论在社会观方面的悲观主义色彩,但这种乐观主义同马克思主义的乐观主义仍然大相径庭。马克思主义对革命前途充满信心,是建立在对社会发展规律客观的科学分析基础之上的,而马尔库塞对建立“爱欲解放”的文明社会的必然性的论证,出发点却是弗洛伊德的

^① 马尔库塞:《爱欲与文明》,伦敦1956年版第131页。

精神分析学，是一种缺乏科学根据的臆测。

(二) 对弗洛伊德主义与马克思主义的“综合”

《爱欲与文明》被认为是“综合”弗洛伊德主义与马克思主义、“弗洛伊德主义的马克思主义”的代表作。但实际上，正如莫里斯·迪克斯坦所说的，“此书试图综合马克思和弗洛伊德的学说，可根本没有提及‘马克思’这个富有魔力的字眼”。他说：“马尔库塞这种自我强加的书报检查究竟在多大程度上归因于这位避难者的偏执狂，或归因于他的谨慎考虑，还是由于他想打动长期受反激进主义教育的读者们，那就很难说了”^①。他强调，尽管由于某些原因马尔库塞没有提及马克思的名字，但该书的宗旨确实是“综合”弗洛伊德主义与马克思主义。

《爱欲与文明》所体现的弗洛伊德主义与马克思主义的“综合”，主要表现在以下三个方面：

1. 把弗洛伊德的“爱欲”论“补充”到马克思主义的人性理论中，把爱欲的解放同马克思所说的劳动的解放扯在一起。

马尔库塞从弗洛伊德关于人的心理结构的理论出发，引出人的本质是爱欲，人的解放就是爱欲的解放。在此基础上，他进一步发挥道，爱欲的解放的关键是劳动的解放。那么，为什么解放爱欲的关键是解放劳动呢？马尔库塞认为，这是因为，在人的所有爱欲活动中，劳动是最基本的爱欲活动，劳动比起人的其它爱欲活动来，更加体现了追求快乐的本性。劳动为“大规模地发泄爱欲构成的冲动”提供了机会。真正有意义的劳动是人的器官的自由消遣，按照它的本来面目，它应是一种使人真正享受到“爱欲发泄”的欢乐，“这种欢乐必然起源于正行动着的整个身体，起源于正活跃起来的愛欲器官。换句话说，这必然是一种里比多的欢乐”^①。

^① 莫里斯·迪克斯坦：《伊甸园之门——60年代美国文化》，上海外语教育出版社1985年版第48—49页。

他还指出,系统地论述人必须从异化劳动中解放出来,并把劳动的解放置于重要位置的是马克思。马克思所以提出人的解放就是劳动的解放,是因为他把人的自由自觉的活动——劳动看成是人的本质。但他又指出,马克思提出了劳动是人的本质,却没有进一步回答人何以在劳动中能实现自己,人何以在劳动中会获得快感的问题,这样,马克思把人的解放归结为劳动的解放的思想显得“缺乏根据”,要真正确立劳动解放的核心地位,就必须把劳动放到更深一层的人的本质中去理解。他所说的这“更深一层的人的本质”,就是“爱欲”。爱欲是人的真正本质所在,劳动只是由于能够“大规模地解放爱欲构成的冲动”,才集中体现了人的本质。

由于马尔库塞在《爱欲与文明》一书中提出了解放人就解放爱欲,解放爱欲的核心是解放劳动,有人就把《爱欲与文明》与马克思论述“异化劳动”理论的《1844年经济学哲学手稿》相提并论,认为这两本书“同出一源”,前者是后者的“续篇”^①。马尔库塞本人也认为,由于他把弗洛伊德的“爱欲”论补充进了马克思的“劳动解放”论,为“劳动解放”论提供了心理学理础,从而发展了马克思主义。

那么,马尔库塞的以“爱欲解放”论为理论根据的“劳动解放”论真的与马克思的“劳动解放”论同出一源,并且发展了后者吗?不是的。这里只消指出一点。马克思曾经把人的需要归结为生存需要、享乐需要和发展需要,认为劳动之所以重要,是由于满足这三方面的需要都离不开劳动,劳动既为满足这些需要提供物质条件,又是实现这些需要的现实过程。马尔库塞用弗洛伊德的“爱欲”论解释劳动的重要性,认为劳动对人的作用只在于它满足了人的享乐需要,这显然是对马克思主义的曲解。

2. 通过批判弗洛伊德对爱欲受压抑的根源的分析,论证“统

① 《爱欲与文明》,第220页。

② 法国学者A·克莱尔就持这种观点。参见法国《当代》杂志1980年412期《评马尔库塞对工业社会的批判》一文。

治利益”是爱欲受压抑的真正原因，使弗洛伊德的精神分析与注重人类苦难的社会根源的马克思主义统一起来。

马尔库塞在批判弗洛伊德对爱欲受压抑的根源的分析的过程中提出，造成爱欲受压抑的主要原因是外在于爱欲的社会因素。那么，作为造成爱欲受压抑的主要因素的社会根源究竟是什么呢？马尔库塞认为，是“对生存斗争的那种别有用心组织方式”。他说，本能遭受压抑“并不是生存斗争本身所带来的，而仅仅是生存斗争的那种不合理的组织方式所带来的，并且，在目前阶段，这种组织方式变得愈加不合理”^①。各种文明社会总由一批人居于统治地位，他们握有对生存斗争的组织权。在组织生存斗争时，他们不是考虑如何创造更多的物质财富以满足人类的需要，也不考虑如何使劳动成为人类发泄本能的基地，唯一考虑的却是如何维护自身的既得利益。所以，在迄今为止的文明社会里，“生存斗争总是按照统治者的利益加以组织的”。

这样，他就进一步得出结论，造成爱欲遭受压抑的主要因素实际上就是现行的统治制度，是统治阶级的既得利益。他认为，把压抑的根源归结为统治制度，归结为统治阶级的既得利益，是对弗洛伊德理论的一个最有意义的修正。其意义不仅在于使人们找到了“解放爱欲”的关键——推倒统治利益，而且在于使弗洛伊德的理论真正成了与马克思主义相容的学说，因为马克思主义是一种注重人类苦难的社会根源的学说。

3. 把弗洛伊德的精神分析作为批判“现代工业社会”的理论根据。

在马尔库塞看来，马克思主义是一种批判理论，弗洛伊德的精神分析学本质上也是一种批判理论，这是实现两者结合的又一重要基础。

① 《爱欲与文明》，第 105 页。

马尔库塞认为，马克思在早期和晚期批判资本主义的方法是不同的。马克思在早期主要通过异化劳动的分析，揭露资本主义社会对人的本质的摧残；而在晚期则主要依据阶级斗争理论和剩余价值理论，揭露资本主义社会的阶级压迫和经济利益。他认为，随着资本主义的发展，马克思后期所采用的批判方法越来越失去效用，而早期采用的批判方法却日益显示出生命力。

马尔库塞同时还指出，尽管马克思为如何批判资本主义社会指明了方向，但由于马克思的《手稿》等著作对人的本质仅仅作了“含糊的”、“肤浅的”规定，所以在判断现代资本主义社会是否压抑人性时，又缺乏具体的标准。他认为，马克思理论中的这一不足，可以用弗洛伊德的理论加以补充。这就是把弗洛伊德的精神分析学所揭示的“具体而深刻”的关于人的本质的学说，“结合”进马克思主义之中，从而使马克思主义真正成为一种“批判”理论。所谓“具体而深刻”的关于人的本质的理论，即是上文所介绍的：把人的本质的归结为人的无意识，把无意识归结为生本能，把生本能又归结为爱欲，并把爱欲同劳动扯在一起。在马尔库塞看来，由于把弗洛伊德的关于人的本质的理论作为批判的理论根据，用以衡量现代资本主义社会是否压抑、摧残人性的标准也就具体化了：人的生本能——爱欲在这一社会里是否得到充分的满足？劳动是作为一种自觉的“爱欲活动”，还是作为一种强迫的“异化劳动”？生本能同攻击本能、死本能的关系如何？作为人的真正本质的爱欲是否遭到歪曲？

用这些标准衡量“现代工业社会”，马尔库塞得出结论，“现代工业社会”是个“爱欲受压抑的社会”、“攻击性的社会”。

马尔库塞自认为，把弗洛伊德主义与马克思早期的人本主义学说结合在一起，就建立了一种适用于“现代工业社会”的新的批判理论。其实，马克思早期基于异化劳动理论对资本主义的批判，是在没有创立阶级斗争学说和剩余价值理论情况下的批判，这种

批判抽象地揭示“社会”与“人性”的对立，为马克思本人后来所扬弃。而马尔库塞所吸取的却正是这种从人本主义出发的抽象的批判。弗洛伊德的精神分析学在心理学、医学范围内是有一定价值的，但弗洛伊德把精神病学中的某些规律机械地推到社会现象的领域中，作为批判人类文明社会的理论根据，就使他的学说走向了荒谬。由于把弗洛伊德理论中最荒谬的部分奉为瑰宝，必然导致马尔库塞把人的动物性本能作为批判的出发点。

四、《单面人》(1964)

《单面人》的主要内容如其副标题所示，是“发达工业社会的意识形态之研究”。所谓发达工业社会的意识形态，则是指这个社会中心存在的“单面性”。具体地说，《单面人》一是批判了“单面的社会”——当代资本主义社会，二是批判了“单面的思想”——当代哲学，三是在此基础上提出了“救世药方”——革命新理论。对这第三部分的内容，在下面述评《反革命与造反》一书时一并介绍。

(一) 对“单面的社会”——现代资本主义社会的批判

马尔库塞用“one—Dimensionality”一词概括现代资本主义社会的主要特征。对这一专用语，国人有的译为“单面性”、“单向性”，也有的译为“畸形性”、“一元性”。实际上，要了解这一术语含义，必须借助于马尔库塞所使用的另一术语——“一体化”。在某种意义上，“单面性”即“一体化”，马尔库塞用“单面性”来概括现代资本主义社会的主要特征，即是用“一体化”来概括现代资本主义社会的主要特征。

在马尔库塞看来，追求物质享受并不是人的本质特征，在人的各种原始的欲求中，追求物质享受并不是人的重要的欲求。因此物质需求的满足并不能给人带来幸福。人与动物不同，他非但不

满足于锦衣足食，酒池肉林，而且还力图摆脱物的束缚，追求更加高尚的东西。但是在现代西方社会中，人们正恰恰把物质需求作为自己的最基本的需求。马尔库塞认为，这种不属于人本质需要范围的“虚假的要求”是这个社会强加给人的。

现代西方社会推行高生产、高消费的政策。它为了使生产从而使整个社会制度连续下去，必须使产品得到消费。生产得越多，就要求消费得越多。那么它怎么样使它生产的产品得到消费呢？马尔库塞揭露说，它主要通过制造“虚假的需求”，以实现“强迫性的消费”。所谓“虚假的需求”，“是那些为了某些特殊社会利益，从外部强加于人的需求，这些需求使艰苦劳动、依赖性、痛苦、非正义永久化”^①。这个社会动用一切宣传机器，促使人们相信他们需要这些产品。当人们有了二喇叭收音机后，就刺激人们去购买四喇叭的，有了四喇叭之后，又引诱人们去占有六喇叭的，有了六喇叭之后，还会想出新的花样，使人们去追求更新型的。马尔库塞这样地概括道：“对于晚期资本主义来说，这变成了它的最必要的控制装置之一。一再唤起新的需要使人们去购买最新的商品，并使他们相信他们在实际上需要这些商品，相信这些商品将满足他们的需要，结果是把人们完全交给了商品世界的拜物教，并在这方面再生产着资本主义制度甚至它的需要”^②。

他认为，一旦把追求物质享受这种“虚假的需求”加之于人后，就出现了个人与整个社会制度的一体化的现象。这种“一体化”首先就是指需求的“一体化”。现代资本主义社会是建立在大量消费它所产生的商品的基础之上的，“社会的存在是依靠于这些商品的不断生产和消费的”，也就是说，它迫切需要消费掉这些商品。现在，它成功地把自已的这种需要变成了广大人民群众的需要。“社

① 马尔库塞：《单面人》，波士顿 1964 年英文版第 5 页。

② 《革命还是改良》，芝加哥 1976 年英文版第 67 页。

会的需要变成了个人的本能的需要”。这种“需求的一体化”又带来了“利益的一体化”。个人把社会的需求变成了自己的需求后，也就必然把自己的利益和命运同整个社会的利益和命运联系在一起。“而统治者的统治不再仅仅是，或者说不再首先是，维持某些特权而已，而好像是在维持全体人的利益”。个人失去了反抗这一制度的理由。马尔库塞把这种通过制造“一体化”来维持自己统治的形式，称为“资本主义控制的新形式”。

马尔库塞认为，在这种“一体化”统治下人们所过的是一种“痛苦中的安乐生活”。人们拥有自己的高级住宅、小汽车、彩电，不言而喻，还有吃和穿的东西，这当然足够“安乐”的了。但须知，这是建立在痛苦基础之上的“安乐”。全部的关键在于，由于这种需求只是“虚假的需求”，所以这样的满足也只是“虚假的满足”。人们在把物质需求作为自己的基本需求以后，实际上他们已是“为了商品而生活”，已把“商品作为自己生活灵魂的中心”，“他们把汽车、高清晰度的录音机，现代化的高级住宅，第一流的厨房设备作为自己的生活灵魂”^①。这样，人同产品的关系完全被颠倒了：不是产品为了满足人的需求而生产，而是人为了使产品得到消费而存在。人拜倒在物面前，把物作为自己的灵魂，这就意味着忘却了、失去了自己的灵魂，失去灵魂的人还有什么幸福而言？

由于马尔库塞在论述现代社会是“一体化”社会时讲到了“工人阶级与资本主义制度一体化”等论点，有人就据此批判马尔库塞掩盖资本主义社会的矛盾，把他与公开为现代资本主义社会辩护的资产阶级的右翼理论家相提并论。这恐怕是对马尔库塞理论的误解。

马尔库塞确实认为，在现代资本主义社会里，工人阶级已同资本主义制度一体化；工人阶级已同资本家同化；工人阶级已没有

① 《单面人》，第9页。

了革命的欲望。但是他强调“这种一体化、同化并不标志阶级的消失,而是标志着现制度下的全部人口,在什么程度上分享着用以维持这种制度的需求和满足”^①。他认为一体化不是矛盾消失的标志,而是病态加剧的征兆。这里的关键在于,客观上处于受压抑的地位,同主观上是不是意识到这种压抑,并非一回事。工人阶级主观上没有感到这种压抑,与资本主义一体化了,不等于这种压抑的不存在。相反,这恰恰表明压抑到了更加严重的程度;明明处于异化之中却感觉不到这种异化,明明身患重病却感觉不到,自己的压抑已深入到了人的本能结构之中。他写道:“一个病态社会的公民,尽管他的举止态度在这种社会里是正常的、适当的和健康的,我们还是禁不住要问:难道这样的个人就没有病吗?”正是在这个意义上,他的同道弗罗姆提出了一个“最正常的人也就是病得最厉害的人”的命题。弗罗姆说,比如疼痛,感到痛还称是幸运的;连痛感却消失的人才是最危险的。“许多正常的人只知道适应外界的需要,身上连一点自己的东西都没有。异化到变成了一种工具,一个机器人的程度,以致于感觉不到任何对立了。他的真正的感情,爱、恨都因为被压抑而枯萎了”。所以,马尔库塞认为工人阶级已同资本主义制度一体化,同资本家同化,没有革命的欲望,是从他们受到资本主义社会的压抑、腐蚀和毒害这个意义上来说的。

马尔库塞的这种对于“单面的社会”——现代资本主义社会的批判,对于我们认识战后西方社会的现状,有一定的认识意义和借鉴作用。这种批判,在战后资本主义世界取得相对稳定发展的形势下,较之那种断言资本主义已经进入太平盛世的论调,较之那种拜倒在资本主义物质文明面前的观念,无疑是要积极得多。但必须指出,这种批判并不是马克思主义的。关键在于,他的出发点是所谓“人本学”,是建立在“人本学”基础上的人与社会的对立;

① 《单面人》,第8页。

他用于代替马克思主义的阶级理论和阶级分析方法的,是所谓“心理分析”、“人的本能结构的分析”。实践业已证明,这种批判不可能为西方社会的改革和进步指出科学的方向。

(二) 对“单面的思想”——现代哲学的批判

他所说的“单面的思想”主要指以维持根斯坦、赖尔、奥斯汀为主要代表的现代语言分析哲学。他认为,这一哲学思潮是服从的和非批判的,它使“心灵活动和社会现实中的活动得到协调”,它具有“一种内在在意识形态的特征”。他说:“在这个极权主义的时代,因为现存的普遍语言领域正趋向于凝结成一种完全被操纵的和受灌输的领域,所以哲学的治疗任务就是一种政治任务。于是,政治表现于哲学之中,但这种哲学不是作为分析的一门具体学科的哲学,也不是作为一门具体的政治理论的哲学。如果语言分析无助于这样的理解,而是相反,它助长了将思想封闭在支离破碎的普通谈话领域的圈子里,那么它充其量是一种可有可无的东西”^①。

从哲学意义上,马尔库塞对现代哲学的不满集中在三个焦点上:(1)现代哲学使用了形式逻辑;(2)现代哲学偏重语言,特别是偏重普通语言;(3)现代哲学成了科学哲学。

1. 批判现代哲学使用了形式逻辑。

对逻辑学,马尔库塞主要发挥了霍克海默尔和阿多诺在他们合著的《启蒙的辩证法》中所提出的一个论断:“演绎逻辑所推出的普遍概念在支配现实的实际情况中有其基础”。马尔库塞认为,逻辑对于其内容具有中立性,逻辑按照命题与论证的形式来识别和分类现实,这就在某种意义上,等于歪曲了现实。他说:“正是出于普遍的控制和计算的需要,才在发展物质工具和精神工具的过程

^① 《单面人》,第199页。

中形成了形式逻辑的观念”^①。

马尔库塞对形式逻辑的指责主要按照两个密切联系的概念：
(1) 认为在人类历史中有这样一个时刻，在那里，思想是附属于逻辑的，并为逻辑规律组织；(2) 认为我们可以把附属于逻辑规律之前和被逻辑规律组织之前的思想，与受到这种控制之后的思想相对照。

但实际上，马尔库塞所依据的这两个概念都是站不住脚的。首先，的确在思想史上有那么一个时刻，在那里，形式逻辑作为一种学科被人发现。但是人们在形式逻辑作为一种学科被人发现以前，就已运用三段论法推理。实际情形是，无论就朴素的三段论法来说，还是就作为一种学科的形式逻辑来说，逻辑规则总是保持论证前后一致和避免矛盾所必须遵守的规则。这些规则体现于日常说话中，并且正因为它们体现于日常说话中，所以它们才使人们构造出真实的论证，避免前后矛盾的错误。逻辑规律所起的这种作用并不意味着它们可以规定思想。在思想史上，不可能有任何一个时刻，在那里，思想附属于形式逻辑的规则，或者说思想由于形式逻辑的规定而组织起来。其次，由于根本不存在思想被逻辑规律所组织的问题，所以他所提出的可以把附属于逻辑规律之前的思想与受逻辑规律控制之后的思想加以对照，纯属无稽之谈。

2. 批判现代哲学被普通语言所吸引。

马尔库塞不顾维特根斯坦的哲学与奥斯汀的哲学所存在的区别，把他们放在一起加以猛烈的抨击。

马尔库塞对维特根斯坦的攻击，一是说他过于强调日常语言的重要性，实际上这是一种误解。维特根斯坦固然非常重视日常语言，因为在他看来，日常语言是我们大家所说的语言，如果没有这种日常语言，我们就不可能交流经验，表达思想，但是，他并没有

^① 《单面人》，第137页。

否认我们需要引进一些技术词汇，他只是提请人们注意在引进这些技术词汇时不应当使自己陷于迷糊状态之中。马尔库塞对维特根斯坦的另一方面的攻击是说他因坚持“哲学不能干预语言的实际使用，而只能描述它”的观点，从而犯了简单地接受现实的错误。其实，维特根斯坦只是不相信哲学可以用作改变语言的工具，而提出了哲学的任务是使语言清晰，因此，这里谈不上简单地接受现实的问题。与此相关，他又批评了维特根斯坦关于“哲学分析起着治疗作用”的提法。在马尔库塞看来，维特根斯坦把哲学的功能仅仅理解成是“治疗”、“排除错误”，是把哲学贬低成了一种“消极的工具”，他认为哲学的真正功能在于改造现存社会秩序。马尔库塞的这一观点是同他的整个“社会批判理论”的哲学立场相一致的。

马尔库塞对奥斯汀之所以也深怀不满，主要在于奥斯汀坚持，我们应注意体现在日常语言中的差异的共同根源。他认为奥斯汀坚持这种观点，实际上与整个古典哲学相对抗。另外，他也指责奥斯汀把日常语言视为宝库，认为哲学工作完全可以从对于日常语言的透彻分析着手，而不必从事建立一套专门的术语的观点。他说，奥斯汀这里企图用语言学代替哲学，从根本上取消哲学。他还批评奥斯汀抽象地讨论句子的意义，他认为奥斯汀这样去做会引起许多哲学上的危险。

3. 批判现代哲学向科学正义方向发展。

马尔库塞认为，现代科学不仅在经验上，而且在思想上也与现代技术有密切的关系。他说，现代科学的原理是这样先天地构造出来的，它们可以用作推动自己的、具有严格规律的宇宙的思想工具；理论上的操作主义将符合于实践上的操作主义。他把现代哲学的科学主义倾向等同于实证主义，又把实证主义等同于理论上的操作主义，再把理论上的操作主义等同于实践上的操作主义。他说，他批评哲学中的科学主义倾向即是批评哲学上的操作主义。他把现代科学哲学的整个图景看成本质上是与统治形式联系

在一起的。他得出结论说,这种科学哲学只不过是异化了的、反过来奴役人的、单面的科学的哲学表现。人的问题和科学的问题是现代西方哲学的两大主题。自上世纪末以来,围绕着对这两个主题的不同认识,形成了人本主义哲学和科学主义哲学的分野。马尔库塞对现代科学哲学的批判,是旨在宣扬他自己的哲学主张,是企图用他的人本主义哲学来替代科学主义哲学。

(三) 对马克思主义的基本理论的修正和改造

马尔库塞在批判现代资本主义社会和现代哲学的过程中,又重新考察了马克思主义的一些基本理论,并企图依据新的历史事实,加以全面的修正和改造:

第一,提出了马克思的劳动价值论的“时效性”问题,认为马克思的劳动价值论以及以此为基础的剩余价值学说“过时”了。

在本书的第二章中有如下一段著名的论断:“趋向于取消机器作为个别的生产工具和作为‘独立元件’的这种工艺变化,似乎使马克思的‘资本的有机构成’的概念和由之而生的剩余价值理论失灵了。在马克思看来,机器从不创造价值,机器不过是将其自身的价值转移到产品上去,而剩余价值乃是剥削活劳动的结果。机器是人的劳力的体现,通过它,过去的劳动(死劳动)保存在它自身中并决定活劳动。现在,自动化似乎在本质上改变了死劳动和活劳动的关系;它趋向于‘不是由单个人的产量,而是由机器’来决定生产率,再说,对单个人的产量的测定已成为不可能”。^①他强调,在自动化生产条件下,价值主要来源于机器体系本身,他的主要根据是:自动化生产发展以后,不仅直接生产过程中的劳动者人数不断减少,而且“蓝领工人”在其中的作用也大为降低;劳动者人数的日益减少,所获得的利润却与日俱增。

^① 《单面人》,第28页。

第二,提出了马克思关于“科学技术是推动历史前进的巨大杠杆”的论断的“时效性”问题,认为在现代社会中,科技革命的一般社会政治进步作用已发生“逆转”,科技革命已成了压抑人的本能的罪魁祸首。

马尔库塞主要基于以下四个方面的“事实”,来说明科学技术的发展不是给人带来幸福而是使人陷于痛苦,从而必须修正马克思关于科学技术将不断起到解放人类的作用的“信条”:(1)科学技术的发展带来了人开发自然、征服自然的能力的增强,而如今随着人征服自然,开发自然的能力的增强,正在把人从自然那里引开,切断了把人与自然统一起来的纽带;人成了一种没有根基,迷失方向的存在;(2)随着科学技术的高度发展,劳动的机械化、自动化程度不断提高,这样劳动的分工越来越细,人们在劳动中只是在从事一些“单调而无聊的”动作,劳动越来越异化了;(3)科学技术的发展严重地扰乱了人的价值活动,使人们不再能在自己创造的世界里认识他们自己。科学只关心可以衡量的东西及其在技术上的应用,而不再过问事物是什么东西,他只问它们如何工作而不关心其被应用的目的。这样,真、善、美的观念被剥夺了普遍的有效性。4.科学技术的合理性导致了政治的合理性,科学技术成了维护现存秩序,操纵大众意识的工具。统治者正利用科学技术的成果,使自己的活动更加符合科学的追求。人的不自由,人的受控制,以服从技术机制的形式出现,那么,这种不自由的和受控制,当然就变成很“合理”的了。

第三,提出了马克思关于“无产阶级是资本主义掘墓人”的观点的“时效性”问题,认为无产阶级不再是变革资本主义社会的主要力量,“新左派”才是新的革命主体。

在马尔库塞看来,马克思是根据资本主义早期阶段的实际情况得出唯有无产阶级才是资本主义真正掘墓人的结论的。在当今发达资本主义国家的现实面前,这一观点已成了“天方夜谭似的神

话”。他强调,在资本主义稳定和繁荣时期,无产阶级的直接经济利益“取代了”它的真正的历史利益,因而成了资本主义制度的“伴随物”,不再作为推翻资本主义制度的主要力量了。他还说,只有实际上的经济危机,才能使阶级斗争尖锐化,而只有阶级斗争尖锐化,无产阶级才能充当变革资本主义的主要力量,可现在“资本主义经济危机的时代已经过去,资本主义经济繁荣的时代已经到来”,从而无产阶级作为革命主体的历史地位也消失了。

应当指出,马尔库塞所加以“修正”和“改造”的马克思主义的上述三个方面的理论都是马克思主义的基本原理。如果这些基本原理都“过时”了,那整个马克思主义都不能成立。但实际上,马尔库塞用以论证这些基本原理“过时”的“理由”是站不住脚的。例如,他用以论证马克思的“劳动价值论”和“剩余价值学说”“过时”的主要“理由”是:劳动者人数日益减少,所获得的利润却日益增加。此理由不能成立。因为他所说的劳动者主要是直接劳动者,而直接劳动的数量的减少不等于“总体劳动”数量的减少,而且即便是直接劳动,它在生产过程中的作用的降低,是相对于一般的科学劳动和社会劳动而言的,减少不等于没有,降低不等于消失。又如,他主要是根据科学技术在现代西方社会中的负效应来推翻马克思关于“科学技术是推动历史前进的巨大杠杆”的结论的。此理由同样不能成立。因为科学技术本身对于人类并不具有任何消极意义,不能把科学技术在特定的社会条件下所出现的一些消极作用归因于科技革命潮流本身。再如,他主要是根据西方无产阶级正处于“沉黙”之中,来断言马克思关于“无产阶级是资本主义的掘墓人”的观点已经“过时”,也是不能成立的。

五、《反革命和造反》(1972)

在这部著作中马尔库塞总结60年代末学生造反运动的经验教

训,系统地阐述了“革命新理论”。他之所以把自己提出的“革命理论”称为“革命新理论”,是由于要把自己的理论与马克思的“革命理论”区别开来。在他看来,马克思的“革命理论”已陈旧过时,而他的“革命新理论”才适合当代发达资本主义社会。

(一) 革命动因

马尔库塞宣扬社会主义革命,但对社会主义革命作了自己独特的解释。他认为革命的根本目的就是人的实现和人的解放。马尔库塞提出,马克思的“基本观念是人的实现,由此才产生无产阶级的革命理论”。因为他把人的本质看作是劳动,所以人的解放也就是劳动的解放。而劳动又是性欲的最根本的表现,所以劳动的解放也就是性欲的解放。在他的理论中,人的解放、劳动解放和性欲解放是一而三、三而一的命题。

他认为,无论是“正统的马克思主义”,还是“流行的”对马克思主义的理解,都完全把革命的目的弄错了。这些观点认为革命的目的就是为了改变自己的贫困,过上富裕的生活,使工人获得今天资本家所拥有的财富。马尔库塞认为,按照这种观点,今天的西方社会就根本不需要革命了,因为“马克思为社会主义建设所描述的生产力水平在技术最先进的资本主义国家早已达到了”^①。在现代资本主义社会里,工人正过着同资本家一样的富裕生活,“工人和他的老板观赏同一电视节目,游览同一胜地”,“打字员打扮得和她雇主的女儿一样地妩媚动人”。

马尔库塞认为,革命的动因并不在于人们要求改变贫困,追求物质享受,而是在于人们要求自我实现,克服各种形式的异化,在原始社会里,人们生活水平低下,但并没有什么革命,因为他们的本质并没有被异化,在现代社会,人们生活很富裕,但异化也比以

① 马尔库塞:《反革命和造反》,波士顿1972年英文版第3页。

往任何时代都要严重，“在技术的面纱的背后，在民主政治的面纱背后，显现出了现实：全面的奴役，人的尊严在作预先规定的表现所导致的沦丧”^①，所以进行革命的迫切性也超过以往任何时候。因而马尔库塞的结论是，在现代资本主义社会，“革命的时机已经完全成熟”，只要人们动员起来，“这个制度马上就会走向末日”。

马尔库塞一再指出：人类实践的“真正自由的任务”，是把人的存在和人的本质实际上“统一起来”，当资本主义社会“已经发展到歪曲破坏人的本质时，根本抛弃这一现存状态就成了责无旁贷的任务了”。

马尔库塞对现代资本主义社会中“革命动因”的分析，尽管包含着不少能启发人们反思的东西，但无疑是建立在对马克思主义关于社会革命根源理论的误解的基础上的。

（二）革命主体

马尔库塞承认：“一个社会制度的根本变革仍然取决于构成生产过程的人力基础的那个阶级。在发达的资本主义社会中，这就是产业工人阶级。”但他同时又认为，这只是就客观性而言，在主观上，工人阶级已经失去了其革命作用，“在工人阶级的大多数中，非革命的——毋宁说是反革命意识的优势是受人瞩目的”。这是由于资本主义社会无孔不入的意识控制的结果。这种控制深入到工人阶级的心理的本能结构之中，使他们身在病中不知病，正是从这个意义上说，工人阶级从资本主义社会的“否定的力量”变成了“肯定的力量”。

他认为，革命主体产生于工业社会势力范围之外，应从置身于“单面的社会”那个大染缸之外的社会势力中寻找革命的力量。

他强调，革命的历史使命已落在第三世界的被压迫者和西方

^① 马尔库塞：《反革命和造反》波士顿1972年英文版第14页。

工业社会的“新左派”的肩上。

关于第三世界的作用，马尔库塞指出，外在的无产者对于改变资本主义宗主国是个根本性因素。“由于他们遭受着本地统治阶级和外在宗主国的双重压迫，所以他们一身兼任着双重的革命使命”。穷极潦倒的境遇、政治生活中没有一点民主、把宗主国资产者视作仇敌，这些都是促使他们进行反对资本主义的游击战的因素，也是“外在无产者”的贡献。

“新左派”则是现代工业社会里出现的新的“革命星座”。只要认真仔细地琢磨一下“新左派”的组成情况，就会承认，这种情况对“旧马克思主义者”来说真是一场恶梦。

马尔库塞之所以把“新左派”的组成看成是一场“恶梦”，是因为它由一些“不可思议的人物”所组成。他说道：“处在保守的民众底层之下的，是流浪者和非会员，别的种族别的肤色的受剥削和受迫害者，失业者和（因年龄、体力等）不能被雇佣者的阶层。他们生存在民主的过程之外；他们的生活最直接地和最真实地需要结束不能容忍的各种（生活）条件和制度。因此，即使他们的意识并不是革命的，他们的反抗是革命的。他们的反抗从外部打击这个制度，因此不会受这个制度腐蚀；这是违反游戏规则的基本力量，并在他们违反时，揭露出它是暗中操纵的把戏。当他们聚集一起，走上街头，赤手空拳，毫无保护，为争取最基本的公民权利的时候，他们知道他们会面临警犬、石块、炸弹、监狱、集中营，甚至是死亡，他们的力量支持为法律和秩序的受害者举行的每一次政治示威。他们开始拒绝玩弄这种游戏，就可能标志着这个时期结束的开始”。^①

被他列入“新左派”的，除了流浪者、“嬉皮士”之类“不可思议的人物”之外，还有青年知识分子、大学生。青年知识分子、大学生一方面像上述这些人那样，由于与资本主义制度较少联系，所以会

① 《单面人》，第256—257页。

出于本能,无私无畏地同这一制度作斗争;另一方面因为在现代化生产中占有重要地位,具有高度的科学文化知识,从而能“看破技术统治的面纱”,自觉地意识到自己人性遭受摧残的处境。他说,“新左派运动本质上是知识分子运动”。

马尔库塞关于“新的革命主体”理论的要旨是否定工人阶级革命主体的地位,而把青年知识分子以及“嬉皮士”之流视为新的革命星座。

(三) 革命方式

马尔库塞既反对改良主义,走议会道路,又不主张暴力革命。

他激烈抨击了主张走改良主义道路的社会民主党和主张走议会道路的欧洲共产主义,认为目前的资产阶级的民主管理只是掩盖现代政治制度“法西斯内容”的形式,因而不但不能利用资产阶级的民主管理形式,而且还应主动向它挑战,迫使它使用武力,以暴露其法西斯主义真面目。他主张完全排斥议会斗争,进行“议会外”的斗争。他说:“在今天,一切激进的反对派都是超议会的反对派”。

他也抨击了热衷于搞暴力革命的“新左派”中的激进分子,认为在统治者握有强大的国家机器的情况下,人们想以暴力作为反抗手段,求得自身的解放,只能是痴心妄想。“新左派”的任何斗争,必然要受到制度化了的暴力的制裁,这种暴力把“新左派”斗争的合理性“限制在一个令人窒息的最小限度之内”。在这种情况下,“新左派”似乎只有两种选择:一是“作为一种无害的仪式,作为一个良心的抚慰者,成为一种用以证明在目前制度下存在着权利和自由的明显展览,以避免同现行制度发生公开的对抗”,这实际上是向现行制度投降,放弃斗争;二是以暴力反对暴力,冲破合理性的界限,用自己的血和肉同现代化武器抗衡。他认为这两种选择均不可取,前者必然导致同流合污,后者则自取灭亡。实际上,在

这两种选择之外,还存在着第三种选择:进行非暴力反抗。非暴力反抗是西方文明中最古老、最神圣的因素,对非暴力反抗这样一种更高的权利和责任的承认和使用,则是自由的历史发展的动力,是一种潜在的反抗力量。

马尔库塞所说的“非暴力的反抗”就是进行“大拒绝”:拒绝一切从事劳动和充当帮凶,拒绝对暴君式统治者进行服从。他说:“在统治最发达的阶段,统治就作为管理发挥着作用,而在群众消费过渡发展的一些地区,这种受支配的生活成为全体的美好生活,而为了保卫这种美好生活,这些对立的力量是取合起来了。这就是统治的纯粹形式。反过来,它的否定也是作为否定的纯粹形式出现,所有的内容似乎归结为一个结束统治的抽象要求,即唯一真正革命的要求,以及会证实工业文明的各种成就的事件。面对着现存的制度的有效否定,这种否定以‘绝对拒绝’这一政治上软弱的形式出现。这种‘绝对拒绝’是一种现存制度,越是发展它的生产率和减轻生活的负担,看上去就越不合理的拒绝”^①。

他又把这种“大拒绝”称为“总体革命”。他主张用“总体革命”取代“议会斗争”和“暴力革命”。所谓“总体革命”是指“在总体上”进行反对现行制度的斗争。他认为革命是总体性的、全面的,不仅要搞政权革命、经济革命,还要搞文化上的革命、人的本能结构上的革命。在“总体革命”中,他特别重视本能结构的革命。他认为,只有排除人的心理上的压抑,实现“本能结构的决定性改变”,使人们重新获得进行合理的批判的能力,才可能解决其他社会问题。

由于这种“大拒绝”、“总体革命”不可能在短时内就使革命获得成功,而是一场持久的行为,所以他又把这种革命方式称为“穿越机构的长征”,他要求人们在现有结构中工作时,做反对这些

① 《单面人》,第265页。

机构的工作，“从内部来钻孔”^①。

对于马尔库塞提出的“新的革命方式”，东、西方研究者们一致认为，这是他所有理论中最不能自圆其说的成分。确实马尔库塞这一方面的理论充满着矛盾。其主要表现在：一方面主张“大拒绝”，全面地反对现行的社会制度，另一方面又竭力反对改变现存社会制度的基础——资本主义所有制；一方面强调为了解放人的爱欲，必须改变导致爱欲遭受压抑的社会制度，另一方面却又提出改变社会制度的任务，必须由爱欲得到解放的“新人”来完成。

（四）自然与革命

马尔库塞的“革命新理论”着重论述了建立人和自然之间的新关系，与解放人的爱欲的相互联系。

他指出，自然界不仅仅是一种材料，不仅仅是一种有机物或无机物，而本身就是一种生命力，是主体-客体。

自然的这一特性决定了人的解放与自然的解放密切相关。他说，把自然列入需解放的一个领域，把“自然的解放”当作是“人的解放的手段”，是马克思《1844年经济学哲学手稿》的主要论点。马克思在《手稿》中提出了“感觉的解放”，而“感觉的解放”不仅包含“建立新的人与人的关系”，也包含“建立新的人与物的关系和人与自然的关系”^②。他说，马克思把自然看作是这样一个世界：当自然固有的有助于解放的力量和质被重新获得和释出的时候，这个世界就将成为人的享受的适当的工具。

正因为“解放自然”对人具有如此重要的意义，所以旨在奴役人的统治者也往往借助于对自然的统治来达到自己的目的。“在现存社会中，越来越有效地受到控制的自然，反过来又变成了从

① 《反革命和造反》，第55页。

② 同上书，63、64页。

另一方面控制人的力量，成了社会及其政权的一个伸长了的胳膊”^①。资本主义社会的统治者正把自然变成“商品化的、受污染的、军事化的自然”，这样的自然“不仅从生态的意义上，而且也从生存的意义上缩小了人的生活世界，它妨碍着人对他的环境世界的爱欲式的占有，它使人不可能在自然中重新发现自己”^②。

马尔库塞认为，在这种情况下，“新左派”必须把解放自然作为人类总体解放运动中的重要组成部分。不应把保护自然的斗争排斥于政治斗争之外。从表面上看，这种斗争只是生态学上的斗争，但实际上“这是一种政治斗争”^③。

那么，“新左派”究竟怎样具体地进行解放自然的斗争呢？

马尔库塞认为，马克思所提出的“对自然的人道的占有”可以用来作为我们的参考。所谓“对自然的人道的占有”即是指：“把自然变为对人的本质来说是一个环境世界”^④，也就是说，使自然变得与我们的人性相符。“和资本主义对自然界的剥削形成鲜明的对照，这种对自然的‘人道的占有’将不再是损害性和破坏性的了，它将顺应自然所固有的生命向上力、感性的和美的特性”^⑤。由于人顺应了自然，所以，被改造了的、“人化的”自然也将响应人所努力实现的东西。自然界有着它自己“固有的尺度”，“这种尺度是存在于它本身之中的，是它本身固有的潜力”，“对自然的人道的占有”实际就是按照事物“固有的尺度”，把“自然的潜力解放出来”，而在这样做时，“人自己的潜力也获得了解放”。马尔库塞还根据马克思本人的论述，把这种“对自然的人道的占有”概括为“按照美的规律来塑造物体”^⑥。但是他又提出，马克思所提出的“对自然的人道的占有”有着一种明显的内在局限性。全部问题就出在“占有”二

①② 《反革命和造反》，第 60 页。

③ 同上书，第 61 页。

④ 同上书，第 64 页。

⑤⑥ 同上书，第 67 页。

字上。“占有”不论是多么的人道，始终是主体对客体的占有。它损害着根本不同于进行占有的主体的和从严格的意义上来看是作为独立的客体，即作为主体而存在着的東西。“为了‘自然本身’而与自然打交道，这话很动听，但实际上当然不是为了被吃掉的动物，也不可能为了植物而与动、植物打交道的”。所以，他认为，“马克思的人道地占有自然的思想还始终包含有狂妄的统治欲在内”①。

他认为，要真正有效地进行解放自然的斗争，首先必须搞清“解放自然”的含义。“自然的解放意味着重新发现它那提高生活的力量，重新发现那些感性的美的质，这些质对在无休止的竞争中浪费了的生命来说是陌生的，这些质表明了自由的新的质”②。既然如此，解放自然关键的是要同自然建立起一种伙伴关系，“确实把自然把握为主体-客体，即把握为有着自己的可能性、必然性和偶然性的世界”，“让它休养生息”③。他说，一个自由的社会完全可能处于一种截然不同的超越性之下，完全可能拥有一个截然不同的客体——自然。与未来的美好社会相对的自然，将与我们目前所体验到、观察到的自然完全两样。

不可否认，马尔库塞的“自然革命”理论包含着若干真知灼见。但就其理论本身，具有明显的错误。第一，马尔库塞歪曲马克思在《1844年经济学哲学手稿》中关于人与自然之间相互关系的论述，把此引申为自然界与人一样是主体，一样具有独立的生命力。第二，马尔库塞把“生态危机”、“自然危机”看得高于一切，用“生态危机”论、“自然危机”论取代“经济危机”论，用人与自然的矛盾取代人与人的矛盾。

① 《反革命和造反》，第68、69页。

② 同上书，第60—61页。

③ 同上书，第69页。

（五）艺术与革命

马尔库塞的“革命新理论”还着重论述了艺术与革命的相互关系，确立了艺术活动在“新左派”的革命斗争中的重要地位。

马尔库塞认为，贯穿于整个马克思主义美学发展过程的是现实主义理论。这种理论把社会现实看作是独立存在的，认为所有的革命艺术都应该模拟这些物质条件，通过这种对现实的模拟，资本主义制度的矛盾会更加突出，更加激化。他指出，这种艺术现在在现代工业社会里，实际上很难激发起人们的革命行为，他要求建立一种新的艺术观以适应时代的需要。

马尔库塞所建立的新的艺术观的要旨是：反对把艺术看作是模拟的手段，而认为艺术是表现“现实和空想的辩证统一”的一种媒介。艺术不仅是反映世界，更重要的是在于占有世界。艺术不应该把自己的存在归功于世界，不应仅从单纯的模拟来获得自身的意义。

他强调艺术的“美学形式”是一个独立的整体，具有使自身从现行的、压迫的现实中“异化”出来的能力。有了这种能力，“艺术作品改造着现实中现存的秩序”只有通过艺术的形式，而不是别的其他形式，才能表现和传播思想与真理。“在美学的各种形式中，人们开辟了一个崭新的领域，在那里，现实中被压抑的或被禁止的东西，即对人的生存和大自然的想象，不再禁闭在受压抑的现实原则标准之内，而是争取人类使命的完成和解放，甚至不惜付出生命的代价。……换句话说，艺术不仅是同既定的现实原则的一种决裂，同时还能描绘人类解放的图景”。

正因为艺术具有这样的性质和功能，所以，马尔库塞要求“新左派”以艺术领域为自己的根据地，开展“文化革命”，把革命推向“物质需要彼岸的整个领域”，充分挖掘“艺术的政治潜力”。他说：“在社会的另一极，即在艺术领域内，继续存在着一个固有的独立

的抗议和否定‘已有物’的传统世界。在这一世界里，人们继续散布着听到和看到不同的语言和不同的形象。这一起着另一种作用的艺术在今天反对现存社会的政治斗争中是一种武器”^①。

马尔库塞的“艺术革命”理论同西方现代派文艺有着不解之缘。他在阐述这一理论时，处处为现代派文艺辩护，现代派文艺的一系列弊端在他的“艺术革命”理论中都得到了鲜明的反映。

^① 《反革命和造反》，第81页。

弗 罗 姆

弗罗姆(Erich Fromm, 1900—1980)是著名的精神分析学家、“新弗洛伊德主义”的创始人、法兰克福学派的重要成员、“弗洛伊德主义的马克思主义”的主要代表人物。

他于1900年3月23日出生在德国法兰克福一个犹太商人的家庭里,1922年,于海德堡大学获得哲学博士学位。从1929年起,在法兰克福精神分析研究所工作。30年代初,他受到了法兰克福社会研究所负责人霍克海默尔的邀请参加对“社会批判理论”的研究,成了该学派图书杂志的主要撰稿人。1934年,他随法兰克福学派移居美国,先在纽约社会研究所工作,后在哥伦比亚大学任客籍讲师。40年代以后,他在组织上同法兰克福学派脱离了关系,把更多的精力投入了创立“新弗洛伊德主义”。他同霍妮一道创立了美国“新弗洛伊德主义”学会。他是华盛顿精神分析学会会员和美国心理学会会员。在其生命的后半期,他一面私人开业行医,一面在美国各大学讲学。1980年,他在瑞士洛迦去世。

弗罗姆毕生关注当代世界各种社会制度和文化体系,尤其关注西方社会和文化生活中的各种现实问题、矛盾和危机,他的社会哲学主要涉及三个方面:一是对人的本性、人的生存境况的分析说明;二是对社会现状,尤其是对社会病态的批判剖析;三是为拯救人类、医治社会病态而提出的处方。

面对这些问题,弗罗姆力图从当代世界各种思想学说中寻找答案,因此,他的理论表现为当代各种思潮的奇特的混合,如马克思主义和非马克思主义、理性主义和非理性主义、科学思想和宗教

信仰、西方文化和东方文化，其中有些往往是相互对立的。就此而言，弗罗姆是当代具有典型性的思想家。他的著作对于了解和研究当代世界的人和社会无疑具有十分重要的参考价值。当然，在弗罗姆所汲取的各种思想学说中，最重要的是弗洛伊德的精神分析学和马克思的某些观点，他们是弗罗姆最为推崇的两位思想家。可以说弗罗姆正是站在西方传统的人道主义、资产阶级民主主义立场上力图将这两种学说熔合起来，以解决上述三方面的问题。

弗罗姆与马尔库塞的重要不同之处，一是他从参加法兰克福学派那一天起，就倾注全力于把马克思主义与弗洛伊德主义结合在一起，而不像马尔库塞那样，只是在50年代以后才开始对弗洛伊德的精神分析学加以注意，他的所有著作贯穿着将弗洛伊德主义和马克思主义加以综合考察研究这根主线；二是他的思想不但对“新左派”有广泛的影响，并且受到了社会各个阶层的热烈欢迎，而不像马尔库塞那样，其思想的影响主要局限于“新左派”、青年知识分子；三是他的著作涉及面比马尔库塞的更广，除了心理学以外，还有哲学、宗教、历史、社会、文化等领域，他还善于把学术性、专业性较强的观点、知识，用比较通俗易懂的语言表达出来，文笔流畅好读，赢得了广泛的读者群；四是他不像马尔库塞那样，对“意识”控制“无意识”持批判态度，把人的本性归结于人的原始本能，而是坚持传统的认为“人是理性的动物”的观点；五是他也像马尔库塞那样崇尚“性欲激进主义”，在他的著作中很少提及“性欲”、“爱欲”之类。

弗罗姆一生著述甚多，仅著作就有二十多部。其中主要的有：《基督的教条》、《逃避自由》、《寻找自我》、《心理分析与宗教》、《被遗忘的语言》、《健全的社会》、《爱的艺术》、《人能占优势吗？》、《马克思关于人的概念》、《精神分析与禅宗》、《人之心》、《超越幻想的锁链》、《希望的革命》、《精神分析的危机》、《弗洛伊德的使命》、《人的破坏性的剖析》、《占有还是存在》、《弗洛伊德的发现之伟大与

局限》。

一、《逃避自由》(1941)

弗罗姆分析法西斯主义产生根源的专著《逃避自由》是在赖希的《法西斯主义的大众心理学》的影响下写成的。弗罗姆吸取了赖希从心理根源上分析法西斯主义产生和流传的做法，但不同意赖希把法西斯主义的形成简单地归结为是性欲望的受压抑。他通过阐述人的“逃避自由”这种心理机制的形成和功能来分析法西斯主义的产生和流传。

(一) 必须重视法西斯主义产生的心理根源

弗罗姆指出：“如果要想打击法西斯主义，我们就必须了解它”^①。了解法西斯主义，主要是指了解它何以产生，何以得到这么多人的拥护。只有把握了它产生的根源，才能因势利导，有针对性地打击它，铲除其赖以生存的土壤。

他说，第一次世界大战是人类争取自由的最后一次奋斗，大战的胜利意味着争取自由的最终胜利。新兴的民主国家犹如雨后春笋般地涌起。可是，才不过几年，新的法西斯制度脱颖而出，否定了人们认为其在数百年奋斗中所争取到的一切事物。

这一切是如何造成的？他指出，开始时，许多人自我安慰地认为，独裁制度的猖狂，不过是由于少数人失去了理性，到时候就会自取灭亡。有些人甚至沾沾自喜地相信，意大利人或德国人缺少足够长期的民主政治训练，因此，可以安心地等待直到他们达到西方民主政治的成熟阶段为止。还有一种普通的，也是最危险的错觉，即认为像希特勒这样的人物，不过是用奸诈诡计，获得控制国

^① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦，1956年英文版第3页。

家的权柄，他们仅依恃着武力来统治，而整个的人民不过是受欺骗而已。

实践证明，这些看法是错误的。他说，我们不得不承认，德国的数百万人民，想要放弃其自由，且其想要放弃自由的迫切程度不下于其祖先之想要争取自由；我们也不得不承认，他们非但不想要自由，而且设法逃避自由；同时，还有数百万人民，对自由之丧失漠不关心，认为不值得为保卫自由而作战和牺牲。

对于这种数百万、数千万的人们逃避自由，冀求统治与被统治的情况，多数人是没有思想准备的。但也有少数人已注意到并在事先发出了警告。马克思主义者和有些受马克思主义影响的人就属此列。他们“注意到火山于爆发前，发出的隆隆响声”，他们“把我们带领到火山口，使我们看到沸腾的喷火口”。马克思主义者从其历史观出发，详细分析了法西斯主义产生的经济根源、阶级根源、社会根源，他们坚持“主观的经济利益是社会现象的起因”的观点，认为法西斯主义的产生不过是中、小资产阶级经济利益的需要，强调希特勒的纳粹主义是垄断资本主义的一种形式，独裁是为当时的经济危机的最后解决所必不可少的，独裁国家是稳定的垄断资本主义在逻辑上必然的政治形式。弗罗姆认为，马克思主义者所作的这种分析，显然比把法西斯主义的产生归结为希特勒之流搞阴谋诡计的结果的观点，要深刻得多。但他又指出，马克思主义者所作的分析仍有极大的片面性。这主要表现在忽视心理因素在促使法西斯主义形成过程中的作用。他说，“除了促使产生法西斯主义的经济与社会情况的问题之外，还有人性的问题，须要加以了解”，现代人个性构造中存在着一些动态因素，正是“这些动态因素使法西斯主义国家的人们，愿意放弃自由”^①。

① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦1956年英文版第3页。

(二) 自由对现代人的双重意义

他认为，全部关键是要搞清楚“自由”对现代人的意义。自中古时代结束以来的人类历史，是人类不断地“脱颖而出”、获得自由的历史。现代人似乎成了“自由人”。那么，这种自由对人类带来什么意义呢？

当然，这种“自由”首先使人“挣脱了中古社会的束缚，走上一个新的境界”^①。在中古社会，人类与自然界处于同一状态，人完全受制于自然界；人与人之间也处于“共生”状态，互相牵制，互相保护。那时，实际上，人还不成其为人，因为“人类的存在与自由，从一开始起便是不可分的”。只要是人，他总是自由的。现代人是高度发展了的人，他当然也是高度自由的。这就是说，正是自由才使人真正成其为人，获得了人的意义。

弗罗姆追溯了资本主义发展的历史，他指出，促使资本主义发展的主要动因，就是人的个性的自由发展。资本主义制度的主要特征，就是“人不为己，天诛地灭”。在现代资本主义社会，人已成为一切活动的中心和原则，他的所作所为都是为自己。虽然限制很多，但个人的努力是成功的唯一要求。当人发现他的目标时，可以努力以赴，成功的比率往往很高。人知道如何依靠自己，如何下定决心，并摒弃一切怀疑和迷信。人日渐打破了大自然的束缚，而能利用人从未梦想到的许多大自然的力量，作为自己奋斗努力的武器。世界已不再受许多神奇鬼怪所控制，使人们能彼此客观地认清自己，不为幻觉所迷惑。政治上的自由也已日益成长，新兴的中产阶级因其经济地位的升高，已日渐掌握政治力量，并已运用其政治力量增加了许多经济上进步成长的机会。

但是，弗罗姆马上又指出，这仅仅是自由对现代人的一个方面

① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦1956年英文版第89页。

的含义。他说：“资本主义虽在自由成长的过程中产生了上述的效果，但同时也使个人在社会中感到孤独、无意义和无权力”^①。

他用《圣经》中的一段论述人类被撵出天堂的神话来说明这自由的后一层含义。按照圣经的说法，在“伊甸园”中，男人与女人，人与自然，和谐地相处在一起。那里一片安宁如平，没有选择，没有自由，也没有思想，但有一天，男人违反了上帝的命令，吃了智果，即突破了与自然合而为一的谐和状态。弗罗姆评论说，从人类的观点来看，这是人类自由的开始，反抗上帝的命令表示使自己从高压强制中解脱出来，表示由无意识的人类史前生活，升华为自由的人类生活。但是，这一人类首次的自由行为同时带来什么后果呢，圣经又对此作了详细叙述：人类与自然之间原有谐和状态破裂了。上帝宣告男人与女人之间的战争，以及自然与人之间的战争，由于想超越自然及其它的人，他裸露了，感到羞耻，他是自由的，但同时又是孤独和恐惧的。弗罗姆说：按照这一神话，新获得的自由显然是一种天罚，它使人脱离了天堂的枷锁，但同时又使人茫茫不知所措。

弗罗姆从人与自然、人与商品、人与人之间关系的变化具体地论述了现代资本主义社会中人们的自由本身便意味着是不自由。

正因为自由有着这双重的含义，所以，弗罗姆要求具体分析现代资本主义社会中自由的这两方面的含义各自所占的比重。他说：“随着垄断资本主义的发展，现代人自由的双重含义也随之变化，那些削弱个人自我的因素增加了，而加强个性的因素却削弱了，这就日益加深了个人无能为力的孤独感，压抑了个性的自由发展和自我潜能的自由发挥”^②。他强调自由在现代人那里实际上已成了不堪忍受的负担。

既然现代人由于具有自由而处于极端的孤独之中，既然自由

① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦1956年英文版第93页。

② 同上书，第139页。

对现代人来说已成了不堪忍受的负担,那他们就只好向后倒退,即企图通过“逃避自由”去克服其因与外界隔离而造成的孤独现象。

弗罗姆指出,人们正是在“逃避自由”的过程中,形成了一种“逃避自由”的心理机制。他说:“逃避自由的心理机制是指个人放弃其自己独立自由的倾向,而希望去与自己不相干的某人或某事结合起来,以便获得他所缺少的力量。换句话说,也就是寻求新的第二个束缚,来代替其已失去的原始约束”^①。心理机制是指内心固有的法则,它决定人的思想、感觉和行为。这种心理机制不是少数人所有的,而是已在社会大多数成员中扎下了根,所以它实际上已成了“社会性格”。正是这种“社会性格”把社会中大多数人的能量引向同一个方向。

（三）“逃避自由”的心理机制在法西斯主义形成过程中的作用

弗罗姆指出,法西斯主义的狂热分子主要有两部分人构成:一是被虐待狂,二是虐待狂,前者心甘情愿地服从他人,后者则千方百计力图支配他人。这两部分人具有共同的心理动力,这就是“逃避自由”这种心理机制。从这一意义上,可以说,“逃避自由”正是法西斯主义产生的心理根源。弗罗姆说:“人类失去了自由行动的能力,是法西斯主义可以实现其政治目的的根本原因”^②。

他对被虐待狂和虐待狂的表现及其动力本质作了详细阐述,以此作为对产生法西斯主义的心理根源的分析。

法西斯主义的信徒以及崇拜者中很大一部分人就是被虐待狂者。他们具有被虐待狂者的一般特征。他们往往把自己看得非常渺小,心甘情愿地接受法西斯主义头子的“庇护”。当法西斯主义侵

① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版第121—122页。

② 同上书,第221页。

犯他们的利益时，他们也是逆来顺受，不加反抗，更甚者，者当法西斯主义需要他们当炮灰时，他们竟然赴汤蹈火，不惜牺牲自己的生命。他们以成为一个法西斯主义的信徒为荣。显然，法西斯主义如没有这些人的支持与拥护，是绝不能得逞的。

弗罗姆指出，对这些人的行为一般来说是难于理解的。他自我设问道：“难道有的人真有这种轻视自己、伤害自己的习惯？难道他们这样做还是一种享受吗？人类从来说是设法使自己快乐，设法保护自己，而他们这种相反的举动不是很矛盾吗？一般人对痛苦与苦难都退避三舍，而这些人又偏偏愿意去尝试，这又如何解释呢？”^①他认为，只要把这些人的行为同“逃避自由”这种心理机制联系起来，它们是很容易被理解的。

他说，只要能深入地探察一下这些人的无意识状况，就会万无一失地发现在这些人的内心深处存在着一种“逃避自由”的心理机制。他们对自己的孤独无法忍受，因而也就毫无忌惮地想除掉自由这种精神负担而期获得安全，他们不断地寻求，期望能找到一种文化形态、社会制度足以庇荫于其下。现在他们终于找到了，这就是法西斯主义的意识形态和社会制度。他们把强调个人无条件地服从整体法西斯主义制度作为自己的避难所，企图在这里安身立命。

同样，他也分析了虐待狂的一般特征。他说，虐待狂的特征与被虐待狂的特征形成强烈对比。具体表现为三个方面：其一是想使别人依赖他们，并且用绝对及无限制的权力来控制别人，把别人视为只供自己使用的工具而已；其二不只是绝对地控制别人，还要进一步去驱策别人，甚至还要不择手段地把别人的东西占为己有，企图占有的不只是别人的物质所有，还有精神上的东西，例如情感及智慧；其三愿意使别人痛苦，还更愿意看别人痛苦，这也包括精神与肉体两个方面。

① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦1956年英文版第126—127页。

弗罗姆还指出，虐待狂在进行虐待时往往是理直气壮的，他们常以一种过分善意过分关心他人的方式来掩饰其虐待行为。他们有时公开厚颜无耻地对受虐待狂宣称：“我知道什么对你们最好，什么对你们最有益，所以你们应当绝对地服从我，让我来统治你们”，“因为我的各方面都高人一筹，所以我有权统治你们”；有时则是凶神恶煞地这样威胁受虐待狂：“我曾经受过别人的害，现在我不过是以牙还牙，没有别的，只有报复”，“为了预防自己或我的朋友受到伤害起见，最好的就是打击对方”。

希特勒一伙就是典型的虐待狂。弗罗姆说：“对人性的邪恶，个人之不重要与无权力的强调，以及对个人应该服从外在权威的强调，个人无价值的观念，个人之在根本上不能自立，以及个人之需要服从外在权威，这一切正是希特勒理论的主题”^①。希特勒一伙视人民为草芥，骑在人民头上作威作福，以主宰他人之乐。弗罗姆列举了大量事实，以证明希特勒一伙的全部行为都是为了控制他人使别人在自己的意志下完全屈服，使自己成为人上人。

那么，虐待狂的动力本质又是什么呢？弗罗姆指出：“虽然想要主宰他人的行为与想要被虐待的行为正好相反但实际上两者是有密切关连的。从心理学的观点研究，两者有一共同的来源，即不能忍受自己的孤独与懦弱”^②。他把这种现象叫做“共生体”（Symbiosis）。“共生体”本为一种心理学上的解释，指的是两者必须共存，因此务必丧失其个别独立的完整性，而造成互相依赖的现象。他强调，虐待狂与被虐待狂都有着“逃避自由”的这种心理机制，从而都企图寻求安全。只是两者寻求安全的方法不同，前者主动，后者被动，前者无限扩大自己，使被人变为自己的一部分，后者不断失去自己，使自己溶化于外界的权力之中。

① 弗罗姆：《逃避自由》，伦敦1956年英文版第31页。

② 同上书，第136页。

可见,组成法西斯主义统治结构的两极,实际上同出一源,即都是由“逃避自由”这种心理机制、新的人格结构起作用的结果。他说,这种新的人格结构“变成了有形的力量,帮助了德国法西斯主义的形成”^①。

必须肯定,弗罗姆对法西斯主义产生和流传的心理根源的分析是很有积极意义的。但同时必须指出,他把心理根源归结为人们的“逃避自由”这种心理机制,也是缺乏事实和理论根据的。

二、《寻找自我》(1947)

《寻找自我》是《逃避自由》的续篇。弗罗姆在本书中指出,“逃避自由”并不是现代人摆脱窘境唯一的出路,现代人完全可以找到一条积极的途径,使自己既能保持个性的独立,又能与他人建立起密切的联系。为了指导人们实现这一目的,本书系统地阐述了一种名曰“人本主义伦理学”的理论。

(一) 对普遍的行为规范和道德标准的探讨

有没有普通的行为规范和道德标准?这是弗罗姆开宗明义提出的第一个问题。他激烈地批判了“伦理学的相对主义”(ethical relativism),批判了这一学派认为“价值判断和道德法则纯属兴趣或任意的偏爱,在这个领域内并无客观标准可言”^②的观点,对此作出了肯定的回答。

那么,这种普通的行为规范和道德标准是指什么呢?它们又是如何制定的?这是弗罗姆顺理成章引出的第二个问题。在此,他又批判了“极权主义伦理学”(Authoritarian ethics)。“极权主义伦

① 弗罗姆:《逃避自由》,伦敦1956年英文版第252页。

② 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦,1977年英文版第5页。

理学”主张由权威来规定什么是善什么是恶；什么事情该做，什么事情不该做。当然，权威在制定善、善标准的时候，“主要根据权威的利益，而不是根据受支配者的利益”^①。这样，就必然造成把服从规定为是最好的美德，而把不服从视为最大的罪过。

在批判“极权主义伦理学”的过程中，弗罗姆提出了他的“人本主义伦理学”理论。他认为“人本主义伦理学”尽管也像“极权主义伦理学”一样，寻求客观的、普通的行为规范，但绝不主张由权威来制定行为规范。恰恰相反，它要求人自己所遵守的规范应由自己来制定，它所信奉的原则是“对人自身有益就是善，有害则是恶，人的幸福是衡量伦理价值的唯一标准”^②。

那么，什么叫对人有益，什么叫于人有害呢？弗罗姆认为，人具有一种基本本质、基本天性，符合它的就叫对人有益，就是善；违反它的就叫于人有害，就是恶。他强调人性是确定道德规范的基础和前提，他十分欣赏罗马喜剧作家德伦西的这句格言：“人所具有的我都具有”。在他看来，每一个人都是一个自我，而每一个自我又都是由共同的人的基本特性所组成。既然有普遍的人性存在，那就有可能制定普遍的行为规范。

弗罗姆将对人性的剖析纳入伦理学领域，使之成为伦理研究的一个重要组成部分。他认为，为了搞清楚什么是对人有益，什么是对人有害，我们就必须了解人的本性，在严格确定人的道德规范应是什么之前，我们首先必须知道人是什么。一切伦理规范的确定必须以对人本身的认识为依据，而研究人性的目的最终则是为确立伦理规范服务的。古往今来，一切思想家之所以如此孜孜不倦地研究人性，都是为了探求一个“定向和献身的框架”。他说：“人本

① 弗罗姆：《寻找自我》，伦敦1977年英文版第9页。

② 同上书，第13页。

主义伦理学是一门建立在关于人的理论科学基础上的‘生活艺术’的应用科学”^①。

· 弗罗姆强调人性与道德之间的内在联系，力图恢复人在整个价值体系中的地位 and 尊严，无疑具有一定的合理因素。但他在强调“伦理学普遍原则的确立最终根源于人的本性”的同时，忽视了社会经济关系对道德的决定作用，忽视了道德的客观的物质基础，这又使得他的观点带有很大的局限性。

（二）对人性的基本内容的分析

弗罗姆把人性作为确立道德规范的基础和前提，认为符合人性的行为就是善，违反人性的行为就是恶，那么，他所说的人性是指什么呢？这是弗罗姆在本书中所着重论述的一个问题。在他看来，探究人性，帮助大家认清和找回自我，是“人本主义伦理学”的基本任务。

他指出，精神分析理论的最重要的贡献在于，它不是论述了人性的某个方面，而是对人性“作了整体的研究”^②。他所说的“整体的研究”主要指的是把人的“自我保存”的原始欲求引入人性之中，作为人性的首要因素。人像其它有机物一样，具有“自我保存”本能，它包括吃、喝、性欲等各种生活需求，这种自我保存本性是人最原始的、最基本的需求，任何一个人，任何一个社会首先要关心的就是人的这一内在特性，满足人的这一方面的本性。

但他又指出，即使人的饥、渴和性的追求完全得到满足，人也并不就此感到幸福和快乐，还在不断地追求别的东西。他说：“与动物形成鲜明的对照，饿、渴和性的冲动得到了满足以后，他的最迫切的问题并不是已解决了，而是刚开始露头”^③。这说明，人还有

① 弗罗姆：《寻找自我》，伦敦1977年，英文版第18页。

② 同上书，第31页。

③ 同上书，第40页。

“超越动物性欲力范围的”别的必不可少的内在需求，这些其它方面的需求才“构成了人的生命的特质，并成了人的生命的主要特征”^①。

那这些其它方面的生理需求究竟是一些什么样的需求呢？弗罗姆认为，这些其它方面的生理需求产生于人所特有的生存处境，要了解这些需求就必须剖析人的生存处境。

弗罗姆说：“人的生存是经常处于不可避免的不平衡状态之中”^②。他通过对人类生存基本处境的分析，揭示了人类生存所固有的一些矛盾，他称之为“生存的两歧”。具体地说，表现在以下三个方面：

(1)生与死之间的“两歧”。死与生总是对立的，总外在于生而不能与之共存。人面对着死，只能正视它而别无他法。

(2)人的潜能的实现与生命的短暂之间的“两歧”。虽然每一个人都赋有人类所能具有的所有潜力，但由于他的生命是短暂的，所以即使在最有利的环境下也不可能完全实现这些潜力。只有在个人的生命与整个人类的生命一样长的情况下，他才能参与整个人类历史的发展过程，但这是不可能的。人的生命从其诞生到灭亡，在整个人类历史的长河中是智暂的一刹那，而从其愿望来说，总渴求能实现他所有的潜力，这两者之间产生了尖锐的冲突。

(3)个人化与孤独感之间的“两歧”。人从娘胎里诞生出来以后不断成长的过程就是“个人化”的过程，这一过程一方面增强了自我实力，使人越来越获得自由；另一方面又切断了与他周围环境原始缔结的纽带，使他失去了安全感、相与感，滋生了孤独感。人一方面是一个独立的整体，与其他任何人都不相一致，另一方面他又不能忍受自己的孤独，不能与他的周围环境相隔绝。

① 弗罗姆：《寻找自我》，伦敦1977年英文版第46页。

② 同上书，第41页。

弗罗姆认为,人类所处的情境是如此的困窘,以致他绝不甘心于生活在内在的矛盾中。他必然寻求和谐的生存,于是就产生了各种各样的需求。人类所特有的需求根植于其“生存的两歧”中。

他列出了种种人所特有的需求,其中最主要的是对超越和关联的需求。

所谓对“超越”的需求,弗罗姆指的是人渴望超越被动的生存状态。面对着“生与死之间的两歧”和“潜能的实现与生命的短暂之间的两歧”,人总不甘成为环境的奴隶,企图使自己从被动的角色变为主动的角色。

所谓对“关联”的需求,弗罗姆指的是渴望与自己的同类相互联系,相互依存。处于“个人化与孤独感的两歧”之中的人,极端害怕孤独,迫切需要与他人发生关联,以使自己从孤独感中解脱出来。在这种情况下,“人是否幸福就取决于他是否能感受到与他的同胞们,与他的先辈和后代心心相印”^①。

对“超越”的需求,对“关联”的需求,以及其他种种人所特有的需求,就是弗罗姆所要找到的人的真正的自我,即人的本性特征。他认为,正因为这些需求是人的本性的主要组成部分,所以人们才会不顾一切地追求它们的满足。人们为满足这些需求所表现出来的热情程度,远远超出了“自我保存”冲动。他强调,一切道德规范、行为标准都应建立在满足这些需求的基础上,一项道德规范是否正确就视其是否以人的这些需求的满足作为标准。

应当肯定,弗罗姆从心理学的角度出发,结合人的各种需求和特征来研究人的本性,对我们是有启迪的。当然,弗罗姆的见解,正如他本人所说的,“只是一种假定的东西”,显然缺乏科学的根据,它尚待人们作进一步的论证。

① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版第43页。

· (三) 对不同的人的性格结构模式的剖解

弗罗姆又指出,人虽具有相同的生存处境和共同的心理需求,但为满足这些心理需求所采取的方式各不相同,而方式的不同则直接反映了人的性格结构的区别。对各种不同性格结构的分析是本书的又一个重要内容。

他把人的性格结构分为“非创发性的”和“创发性的”两大类。“非创发性性格”即是一种内在潜力未获完全发展的性格特质,“非创发性性格”具体地又被分为以下四种:

接受型 具有这种性格结构的人,“他们时时感到一切好的来源都在外面,同时他所相信他所需要的,无论是物质方面的还是诸如情感、爱、知识和快感等精神方面的,其唯一获得的方法是从外面取得”^①。在思想上,他们表现出“唯命是从”的特质,只要他们独处就会感到茫茫不知所措,离开了别人的帮助他们就会寸步难行。由于他们是企图通过依赖他人来克服当下的被动状态,所以他们并不是主动的创造者,当然不能满足对“超越”的需求。又由于他们是企图通过使自己从属于他人来建立“关联”,所以在这过程中他们必然会失去自己的独立性,而这样的“关联”也并不能使他们真正解脱孤独。

剥削型 具有这种性格结构的人也认为一切好的东西都在外面,一个人光靠自己不能创造出任何东西,他们与具有接受型性格结构的人的区别在于:他们不希望像接受礼物那样从别人那里取得东西,而是力图利用强迫或诈骗的手段,把别人的东西占为己有。对他们来说,从别人那里夺过来的东西总要比靠自己的力量生产出来的东西来得好,他们的座右铭是:“偷来的水果最甜”。这种人实际上也把“超越”的希望寄托在他人身上,也没有真正发

① 弗罗姆:《寻找自我》,伦敦1977年英文版,第62页。

挥出自己的内在潜力，从而也没有真正使自己从被动的角色变为主动的角色。他们通过把他人置于自己的统治之下所建立起来的“关联”，也并不是一种理想的同他人发生关系的方式。

囤积型 与上面两种人不一样，具有这种性格结构的人对于获取外界的东西缺乏信心，他们的安全感完全建立在囤积和节省的基础上。他们在自己的周围筑起了一道围墙，其目的是尽量把已有的财物收藏在这围起来的仓库中，避免流露出去。他们认为他们所具有的力量是个固定数，一旦把这些所囤积的东西加以使用了，那它们会日益减少或枯竭，要想补充也补充不了。他们的座右铭是“普天上下没有什么新鲜的东西”。在同别人的关系上，他们对已建立起来的关系常常守住不放，不想作任何的改变或发展，因而甚至恋爱也成为被爱者为爱者所牢牢占有的一种关系。这种人企图通过守住已有的东西，而不是通过创造出新的东西来维护自己，到头来只能使自己越来越缺乏创造性，陷于“生存的两歧”而不能自拔。仅仅守住以往的关系而不加以发展，也只能使自己与他人日益疏远，日益孤独。

市场型 具有这种性格结构的人往往把自己当成商品，在“人格市场”上加以拍卖，并以交换价值作为自己个人的价值。一只手提包为了使自己能以最高的价格卖出去，必须千方百计地装饰自己以吸引顾客。具有这种性格结构的人也酷似一只手提包，为了寻到一个谋生的职位或获取更大的成功，他必须在“人格市场”上赶时髦，必须了解何种型的特质，是广泛被需求的人格，他们必须在放眼所及的生活圈子里，以及在报刊杂志和电影电视里，获得某种资料，然后依样画葫芦，将自己包装得维妙维肖地推销出去。从表面上看，具有这种性格结构的人在维护自己，满足对“超越”的需求方面获得了成功，但实际上，由于他们拼命使自己变成别人所希望的模样，使自己与其内在本质分了家，所以他们维护的是虚假的自我，满足的是虚假的需求。这种人的内在本质已不属于他自己。

在交换过程中所建立起来的关系也不能使他们满足对“关联”的需求，因为发生关系的“不是他们自身，而是可供交换的商品”^①。他们不但把自己当作是商品，而且把他人也当作是像自己一样的商品。发生关系的双方都不能如实地展现自己的力量，即只是展现了他们的可出卖的虚假的我。这样的人就像一只洋葱，能将其皮一层层剥开可找不到核心，他们的核心已被异化了。

弗罗姆对上述四种“非创发性性格”的揭露和批判，在一定程度上涉及了当代资本主义社会中人性扭曲、异化的现象。他强调，这些“非创发性性格”并不是与生俱来的，而“完全是由社会环境所造成的”^②，特别是“市场型”则完全是现代资本主义社会的产物。这样，他又从对“非创发性性格”的批判深入到对现代资本主义的批判。当然，他的这种批判主要是一种人本主义的批判，即批判现代资本主义社会对人性的摧残。

具有“创发性性格”的人，与上述的四种人均不同，他们“把培育和发展自己的所有潜力作为唯一的目标，使自己所有的其他活动都从属于这一目标”^③。他们以“创发性”来对付“生存的两歧”，来满足对“超越”和“关联”的需求。弗罗姆说，他所说的“创发性”是指“人对他所独有的潜力的实现，是对他力量的使用”，这种人通过“创发性”地活动和思维“超越”了他们自己所在的世界。他们不是像拍电影那样只是“复制”这一世界，而是藉以个人自己的心理和力量的力量唤起与创造了新的世界。这种人通过“创发性”地活动和思维也“超越”了他们自身。他们创发性的最重要的对象是其自身，他们在“创发性”地活动和思维的过程中，把潜在地赋予精子和卵子中的一切带给生命。他们在这过程中感觉到了自己是个强者，感觉到了自己是他们的力量的体验者和“行动者”。这种人又

① 弗罗姆：《寻找自我》，伦敦1977年英文版第74页。

② 同上书，第78页。

③ 同上书，第87页。

通过“创发性地”爱，与他人建立起了“既能保持自己的完整性，又能逃脱孤独”的理想的关系，他们凭借爱的力量突破了把他们与他人隔绝开来的那道屏障。

当然，在弗罗姆看来，“创发性”性格是最理想的性格。但他又指出，这种性格结构往往只是出现于哲学和神学中，只是一种“乌托邦”，在现实生活中很少找到。他认为全人类一旦都只有了这种性格结构，那就找到了满足自己的心理需求的有效途径，从而也就能实现自己的固有的特性，也就是说，都能扬善避恶，成为“善者”。而这正是“人本主义伦理学”的主要目标。

三、《马克思关于人的概念》(1961)

此书在西方流传很广。在书中，弗罗姆总结了他以前以及他同时代的“人道主义的马克思主义者”的观点，以解释马克思的《1844年经济学哲学手稿》的形式，论述了对马克思主义的实质和目标，人的本质及其异化等一系列问题的看法。

(一) 关于马克思主义的实质和目标

弗罗姆批驳了对马克思的唯物主义和历史唯物主义的实质和目标的种种歪曲。他说：

“在形形色色的说教中间，也许没有什么观念比马克思的‘唯物主义’观念传播得更为广泛了。在有些人看来，仿佛马克思认为人的最重要的心理动机是希望获得金钱和享受，这种为获得最大利润而作出的努力，构成个人生活和人类生活中的主要动力。作为对这种观念的补充的是下述这个同样广泛流传的看法：马克思没有看到人的重要作用；马克思对人的精神需要既不重视，也不了解；马克思的‘理想人物’是那种吃得好，穿得好然而‘没有灵魂的人。’^①

^① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，纽约1961年英文版第2页。

“为了正确理解马克思的哲学，应当扫除的第一个障碍就是对唯物主义和历史唯物主义概念的曲解。有些人认为，历史唯物主义应该是这样一种哲学，这种哲学主张人的物质利益，人对不断增加自己的物质福利和使生活日益舒适的愿望是他的主要动力。”^①

从对马克思的唯物主义和历史唯物主义的这种歪曲出发，有些人进一步把马克思的社会主义天堂描绘成这样一种情景：“成千上万的人听命于一个拥有至高无上权力的国家官僚机构，这些人即使可能争取到平等地位，可是牺牲了他们的自由；这些在物质方面得到满足的‘个人’失去了他们的个性，而被变为成千上万个同一规格的机器人和自动机器，领导他们的则是一小撮吃得更好的上层人物。”^②

他指出，如果把马克思的社会主义理解成吃得好，穿得好，“让工人拥有资本家所拥有的那么多的财富”，那么，现代西方社会已是社会主义的了。“某些人对马克思的目标以及对他的社会主义观念的内容所作的那种描述，几乎完全适合于当前西方资本主义社会的现实。在那里，大多数人都是被力图获得更多的物质财富’获得舒适而又新奇的什物，这样一种愿望所推动，这种愿望只受到一种限制，即希望安全稳妥，不要冒风险。他们日益满足于一种在生产和消费方面都由国家、大公司以及它们各自的官僚机构加以调节和操纵的生活；他们已经达到一到顺从的程度，这就使他们大大失去其个性。用马克思的语来说，他们成了为有生殖能力的机器服务的、自己却没有生殖能力的‘商品——人’。”^③

接着，他对什么是唯物主义，什么是历史唯物主义，作了自己的解释。

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》纽约1961年英文版第8页。

② 同上书，第2—3页。

③ 同上书，第4页。

对于唯物主义，他说：“马克思在他的《经济学-哲学手稿》一书中认为，‘彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理’。马克思主张以此代替那种机械的、‘资产阶级的’唯物主义。事实上，马克思从来没有用过‘历史唯物主义’或者‘辩证唯物主义’这个字眼；他确实说过他自己的‘辩证方法’与黑格尔的辩证方法不同，说过他的辩证方法的‘唯物主义基础’。他所说的‘唯物主义基础’只不过是人类生存的基本条件”。^①

对于历史唯物主义，他说：“历史唯物主义完全不是一种心理学理论；它认为，人们的生产方式决定人们的思想和欲望，它并不认为人们的主观欲望就是想获得最大的物质利益。……按照马克思的观点，对金钱和财产的强烈欲望也像相反的强烈欲望一样，都是由许多经济条件所决定的”，“可以把马克思的历史观叫做人类学的历史观；它把对历史的理解建立在人是‘自己历史的创造者和行动者’这个事实的基础之上。”^②

基于对马克思的唯物主义、历史唯物主义的这种解释，他提出：

“与许多存在主义者的思想一样，马克思的哲学也代表一种抗议，抗议人的异化，抗议人失去他自身，抗议人变成物。”^③

“马克思的学说并不认为人的主要动机就是获得物质财富；不仅如此，马克思的目标恰恰是使人从经济需要的压迫下解脱出来，以便他能够成为具有充分人性的人；马克思主要关心的事情是使人作为个人得到解放，克服异化，恢复人使他自己与别人以及与自然界密切联系的能力；用世俗的语言来说，马克思的哲学是一种精神的存在主义，它由于具有这种精神的特质，因而反对当代的唯物

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，纽约1961年英文版第9页。

② 同上书，第12—13、14页。

③ 同上书，“前言”。

主义实践和那种伪装得不巧妙的唯物主义哲学。马克思的目标就是社会主义,它是建立在他关于人的学说之上的;用十九世纪的语言来说,这种社会主义基本是一种预言式的救世主义。”^①

弗罗姆对马克思主义,特别是对其唯物主义理论和唯物史观的解释,基本上是正确的,但他把唯物主义和人道主义对立起来,甚至把马克思主义的人道主义同资产阶级的人道主义,特别是存在主义混为一谈,显然是错误的。

(二) 关于人的本质和异化

弗罗姆指出,马克思与许多当代的社会学家和心理学家不一样,他不相信不存在像人的本性那样的东西,也不相信人生来就是一张白纸,任由教养在这张白纸上留下它的烙印。“马克思跟这种社会学的相对主义正好相反,他以下述思想为出发点:人作为人是一个可认识、可确定的实体;人不仅能够按照生物学、解剖学和生理学来加以规定,而且能够按照心理学来加以规定。”^②

他认为,马克思在论述什么是“人的本性”时强调了以下两个方面的区别:

第一,把“人的本性”与在特定社会中“人的本性”的特殊表现区别开来。人的本性就是人的本质,这跟人的历史上存在的各种形式是显然不同的。“显然马克思后来不再使用‘本质’这个词,因为这个词是抽象的和非历史的,但是,马克思以一种更加符合历史变化的形式,在‘人的一般本性’和每个历史时代‘变化了的人的本性’之间的区别中,显然保留了关于人的本质的思想。”^③

第二,把固定不变的倾向和欲望,诸如食欲和性欲,同“相对的”欲望区别开来。前者是人的本性的组成部分,“它们只能在不同

① 弗罗姆:《马克思关于人的概念》,纽约1961年英文版第4—5页。

② 同上书,第24页。

③ 同上书,第26页。

的文化中所采取的形式上和方向上有所改变”；后者不是人的本性的组成部分，“它们的起源应归于一定的生产和交换条件”^①。

那么在他看来，马克思所说的“人的本性”究竟是指什么呢？

他根据马克思的《1844年经济学-哲学手稿》等著作，认为在马克思那里，“人的本性”就是人的自我能动性。他说：“斯宾诺莎、歌德、黑格尔和马克思都认为，人之所以是活生生的，只是因为他是进行生产活动的，是因为他在表现他自己的特殊的人类力量的活动中，在他以这些力量掌握世界的活动中掌握了那个处于他自身之外的世界。如果人不进行生产活动，如果人是消极的被动的，那么他就什么也不是了。他就死了。在这种生产活动的过程中，人实现了他自己的本质，人恢复到他自己的本质中去，用神学的语言来说，这无非就是复归于上帝。”^②又说，马克思把自我能动性作为“人的本性”，实际上也就是把劳动视为“人的本性”。“劳动是人的自我表现，是他的个人的体力和智力的表现。在这一真正的活动过程中，人使自己得到了发展，变成为人自身；劳动不仅是达到目的即产品的手段，而且就是目的自身，是人的能力的一种有意义的表现；因而劳动就是享受。”^③

他进一步指出，正因为马克思把自我能动性、劳动作为“人的本性”，所以，“马克思对资本主义的主要的批评不在于资本主义的财富的分配不公正，而在于资本主义使劳动堕落到被迫的、异化的、无意义的劳动，因而使人变成‘残废的怪物’^④”。

他认为，马克思的“人的本性”的概念与异化的概念是联系在一起的。离开异化的概念，“就不可能充分地理解关于能动的、生产的、以其自己的力量把握和包括客观世界的人的概念”^⑤。

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，纽约1961年英文版第25页。

② 同上书，29—30页。

③ 同上书，第41—42页。

④ 同上书，第42页。

⑤ 同上书，第43页。

弗罗姆对马克思的“异化”概念的解释在以下三个方面特别引人注目：

1. 异化是一种心理体验。他说：“在马克思看来，异化（或‘疏远化’）意味着人在把握世界的时候并没有觉得自己是发生作用的行动者，而是觉得世界（自然界、别人和他自己）对他来说依然是陌生的。它们作为客体站在他之上，与他相对立，即使它们可能是他自己创造出来的对象。异化主要是人作为与客体相分离的主体被动地、接受地体验世界和他自身。”^①

2. 异化根源于人的本质之中。他说：“在马克思看来，也和在黑格尔看来一样，异化概念植基于存在和本质的区别之上，植基于这样一个事实之上：人的存在与他的本质疏远，人在事实上不是他潜在地是的那个样子，或者，换句话说，人不是他应当成为的那个样子，而他应当成为他可能成为的那个样子。”^②

3. 清除异化的途径是进行道德的自我修养。在他看来，人只有进行道德的自我修养，激起人的自我意识，在心理上完成某种“蜕变”，达到佛教禅宗所说的“顿悟”境界，才能克服异化。他说：“歌德、黑格尔和马克思的思想与禅宗佛教的思想紧密相连。他们一致认为：人克服主客体的分裂；对象既是对象，又不是对象，以这样一种新的态度来处理对象，人就成了与对象一致的人，虽然人和对象依然是两个。人在以人的方式跟对象世界发生关系的过程中，克服自我异化。”^③

从弗罗姆异化理论的上述三个方面的内容可以看出，他的异化理论是同马克思主义完全对立的。

① 弗罗姆：《马克思关于人的概念》，纽约1961年英文版第44页。

② 同上书，第47页。

③ 同上书，第33页。

四、《超越幻想的锁链》(1965)

此书是弗罗姆“综合”马克思主义与弗洛伊德主义的代表作。这里主要介绍该书的以下两个方面的内容：

(一) 论马克思主义和弗洛伊德主义的共同基础

赖希曾经竭力在弗洛伊德和马克思学说之间寻找共同点，并以此作为两者结合的基础，弗罗姆也认为，马克思和弗洛伊德这两位思想家“有着共同的基本前提”，这些“共同的基本前提”是“他们的思想所赖以产生的共同土壤”^①。他把揭示这些“共同的基本前提”作为论证两者可以结合在一起的主要手段。

弗罗姆认为，马克思和弗洛伊德学说具有以下四个方面的共同点：

1. 两者都把“怀疑一切”作为理论出发点。弗罗姆指出，“怀疑一切”体现了批判精神。这种精神乃是现代科学的特点。在自然科学中，主要是怀疑感觉、道听途说的传统意见的证明，而在马克思和弗洛伊德的学说中，则主要是怀疑人对自身及他人所作的思考。在马克思看来，人们对自身和他人所作的思考绝大部分都是纯粹的幻想。每个人的思想都是以任何特定的社会所发展的思想为模式的，这些特定的社会所发展的思想又取决于该社会的特定结构和作用方式。马克思怀疑这些思想掩盖了经济和社会的利益。对一切意识形态、思想和理想持怀疑态度正是马克思的特点。弗洛伊德的整个精神分析的方法可以说就是“怀疑的艺术”。他在进行催眠疗法的试验中首先发现，一个处于昏睡状态的人在何种程度上能够相信显然是不真实的东西。之后，他又发现，那些并不

^① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版第13页。

处于昏睡状态中的人的大部分思想也是与现实不相符合的；另一方面，大部分实际存在的现实却又是没有被意识到的。弗罗姆指出，马克思和弗洛伊德两人“对充满人们头脑的、并且被人们误认为是构成现实基础的那些陈旧思想、合理性和意识形态均持同样的坚定怀疑态度”，所不同的是，“在马克思看来，基本的实在是社会的社会-经济结构，而弗洛伊德则认为，个人的里比多组织才是基本的实在”^①。

2. 两者都坚信真理的解放力量。弗罗姆指出，对“通常思想”持怀疑主义的态度是与相信真理的解放力量分不开的。马克思希望人类从隶属、异化和经济奴役的锁链中解放出来，如何达到这一目的呢？马克思并不崇尚暴力，他认为，只有当少数人依靠武力违背大多数人意愿的时候，才需要运用暴力。他强调，主要的问题是要赢得大多数人的心。那么，如何得民心呢？马克思并不希望运用煽动性的游说这种方式来影响人们，而是希望求助于对现实的认识，求助于真理。在马克思看来，人们往往靠幻想活着，因为这些幻想使人得以忍受现实生活的痛苦，如果人们能清楚地认识到究竟什么是幻想的话，换言之，如果人们能对现实作一番恰如其分的说明，那么，人们就能恢复自己的理智，意识到自己所持有的权力和力量，从而变得坚强起来。弗罗姆指出：“马克思相信，他的最重要的武器是真理，是揭示种种幻想和意识形态掩盖下的现实”^②。在弗洛伊德的精神分析疗法中，觉知是主要的治疗手段。弗洛伊德发现，如果病人能认识到自己的有意识的思想具有虚假性质的话，如果他能把握在这些思想后面所掩盖着的现实，变无意识为有意识的话，那么，他就能获得摆脱自己的非理性的力量，获得改造自己的力量。“有本我的地方，就必有自我的存在——

① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版第14页。

② 同上书，第15页。

这正是弗洛伊德的信条。他坚信,只有依靠理性的努力,揭穿假象,获得对现实的认识,才能使病人从困境中摆脱出来。精神分析疗法是建立在坚信理性和真理的功能的基础之上的。正如马克思所认为的那样,一位政治领导人必须是一位社会科学家,同样,在弗洛伊德看来,一位治疗学家也必将是一位有能力从事研究的科学家”,他们俩都崇尚真理,所不同的是,“在马克思那里,真理乃是引起社会变革的武器,而在弗洛伊德那里,真理乃是引起个人变革的一种武器”^①。

3. 两者的基本思想都是人道主义。弗罗姆指出,所谓人道主义,是指每个人都体现了全部的人性;因此,凡人所具有的,每个人都具有。马克思继承了以伏尔泰、莱辛·赫尔德、黑格尔和歌德为杰出代表的人道主义传统。弗洛伊德的人道主义思想主要体现在他的无意识这个概念中。他认为,人人都具有相同的、无意识的冲动,因此,人们一旦敢于深掘无意识这个隐蔽的世界,人们就会相互理解。弗洛伊德觉察到他的病人的无意识的幻想,但他并不感到愤慨,惊奇,也不加以指责。弗洛伊德研究的不仅是整个无意识世界,而且连那些“构成梦的材料”都成了他研究的对象,其所以如此,正是因为弗洛伊德已经深刻地认识到了其中所具有的人的普遍的本质。弗罗姆还指出,弗洛伊德和马克思的人道主义,实际上都继承了传统的人道主义,都是传统的人道主义思想的一部分。弗洛伊德反对社会的习惯势力,捍卫人的自然欲望的权利;他那有关理性控制这些欲望,并使这些欲望升华的理想,就属于传统的人道主义思想的范围。马克思反对这样一种社会秩序,在这一社会秩序中,人由于隶属于经济而遭到摧残;马克思关于全面说明完整的、尚未异化的人的理想也属于传统的人道主义思想的范围。

4. 两者都运用了辩证的动力学研究方法。弗罗姆指出,弗洛

① 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1980年英文版第16页。

伊德和马克思都有其先行者，但他们俩都第一次用辩证的动力学研究方法研究自己的对象。马克思认为，社会是一个错综复杂的结构，这个结构具有各种不同的、矛盾着的，然而却又是可以被认识的力量。对这些力量的认识，能使人们了解过去，并且在某种程度上也能预测未来。弗洛伊德则发现，人作为一个精神的实体，是许多力的一种结构，其中许多力还是矛盾着的，且充满着能量。科学的任务就是要认识这些力的本质、强度和方向，以便了解过去，预先对未来作出选择，只有当这些力的给定结构发生变化的时候，人才有可能发生变化。此外，真正的变化是指给定结构中的能量的变化。实现这一变化，不仅需要对这些力以及这些力的运动所遵循的规律有一个深刻的认识，而且也需要巨大的努力和坚强的意志。

弗罗姆所归纳的马克思主义与弗洛伊德主义上述四个方面的共同点，是建立在既歪曲马克思主义，又曲解弗洛伊德主义的基础上的，因此，这些共同点不能成立，亦是明显的。

(二) 对马克思主义关于经济基础与上层建筑关系学说的改造

弗罗姆与赖希一样，认为马克思虽然提出了“上层建筑”与“经济基础”的概念，并指出了两者的相互依存性，但“并没有说明经济基础是怎样转变为意识形态这种上层建筑的”。他说：“运用精神分析这门工具就能弥补马克思主义理论中的这一不足之处，就能阐明联接经济基础和上层建筑的各种纽带”^①。

1. 社会性格：联接经济基础和上层建筑的纽带之一。

弗罗姆通过改造弗洛伊德的性格理论，提出了“社会性格”这一概念。

^① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版第71页。

弗罗姆强调，他所说的“社会性格”并不是指一定的文化时期内，绝大多数人身上所体现的性格特征的简单和，社会性格不是一个统计学上的概念。“社会性格”指的是同属于一个文化时期绝大多数人所共同具有的性格结构的核心。

那么，这种“社会性格”是不是也像弗洛伊德所说的那样，是“性驱力”的“升华”和“反馈”的结果呢？不是的。弗罗姆在这个问题上对弗洛伊德的理论作了很大的修正。他强调，“个人性格”是个人经验的产物，是个人“在同化与社会化过程中，所形成起来的”。在个体的生存过程中，虽可以从外界取得、接受，或用自己的力量生产而获得东西，但他必须以某种方式，去获得“同化”以满足其需要，正是在这种“同化”过程中，形成了个人的性格。此外，更重要的是，人不能单独生活，更不能不与他人发生联系。个体为了免于孤独，为了自我防卫、工作、游乐、养育下一代，以及知识与思想的交流，必须与他人发生关系，并且正是在这种与他人的交往中，亦即“社会化”的过程中，缔造了自己的性格。“个人的性格”是这样形成的，“社会性格”更是离不开社会。他反复强调“社会性格的发展”，“乃依其所在的特殊社会而定”，“社会过程创造了人，社会过程也创造了社会性格”，“社会性格是文化的产物”。

“社会性格”是不是也像弗洛伊德所说的那样，具有决定人的思想、行为的功能呢？弗罗姆基本上同意弗洛伊德的观点，但又作了一些补充。他说，按照弗洛伊德的理论，个人的性格结构代表了生命过程中人的能量被引向某一方向的一种特殊的形式，那由此可以推论出，“社会性格”即是把整个社会的绝大多数人的能量引向某一方向的特殊方式。既然如此，那对“社会性格”的功能也不能肤浅地只是理解为决定社会绝大多数成员的思想行为，还应更深入地去考察它怎样把其能量引向社会，它对社会究竟起一种什么样的作用。

弗罗姆认为，“社会性格”对社会主要起着“支配和稳定的作

用”^①。每一个社会都有一定的结构,并以某种方式运动着。任何一般的“社会”是不存在的,存在的只是以不同的、明确的方式起作用的特定的社会结构。虽然这些社会结构在历史发展的过程中变化着,但是,它们在一定的历史时期内是相对稳定的。任何一个社会只有通过特殊结构范围内的运动才得以存在。社会成员不得不按照社会制度所要求的那种方式去行动。“社会性格”的作用就在于造就社会成员以这样一种方式去行动的能力,致使社会成员的行为与他们有意识地决定是否要遵循社会模式无关,同时,他们也因自己的行为能符合文化的要求而感到满足。总之,“在一定的社会中,为使这个社会能继续发挥作用而改变和操纵着人的能力,这就是社会性格的功能之所在”^②。

在弗罗姆看来,在了解了“社会性格”的形成和功能以后,就不难理解“社会性格”在作为上层建筑的意识形态与经济基础之间究竟起一种什么样的作用。

首先,在经济基础产生意识形态的过程中。“社会性格”起着中介的作用。弗罗姆指出,有许多的例子可以用来说明思想的根源在于社会的经济结构。但经济基础不是直接产生出意识形态的,意识形态不是直接反映经济基础的,这中间必须借助于中间环节。“社会性格”就是中间环节。从上述关于“社会性格”的形成的论述中可以了解到,“社会性格”是社会为达到自身的目的而造就而成的,也就是说,社会的经济基础产生了“社会性格”;从上述关于“社会性格”的功能的论述中也可了解到,“社会性格”支配着人的思想,“社会性格是思想和理想的基础,正是从这种社会性格中,各种思想和理想才得以获得自身的力量和吸引力”^③。这里,“社会性格”的中介的作用是非常明显的。资本主义社会是私有财产

① 弗罗姆:《超越幻想的锁链》,伦敦1960年英文版第81页。

② 同上书,第79页。

③ 同上书,第83页。

占统治地位的社会。在资本主义社会里，私有财产不仅包括地产，而且也包括生产资料。一切财产都是可以让渡的，可以在市场上任人买卖。任何人，不管他在社会体系中的地位如何，都能获得私有财产。在资本主义社会中，私有财产是神圣不可侵犯的思想也正是该社会的意识形态这座大厦的基石。从表面上看，生产资料私有制为核心的资本主义经济基础，与“私有财产是神圣不可侵犯的”意识形态有着直接的联系。其实不然，在这两者之间也有着“社会性格”这一中间环节。

其次，在意识形态反作用于经济基础的过程中，“社会性格”也起着中介的作用。弗罗姆赞同意识形态并不是消极的，可以反作用于经济基础的观点，但他又提出，意识形态不是直接地，而是间接地反作用于经济基础。意识形态一经产生出来，它直接反作用于“社会性格”，通过“社会性格”，它又反作用于经济基础。

2. 社会无意识：联接经济基础和上层建筑的纽带之二。

他的“社会无意识”这一概念也是通过改造弗洛伊德的“无意识”这一概念提出来的。他主要作了两个方面的改造：

(1) “无意识”相对于“意识”而言，弗洛伊德从心理部位的不同来区别“无意识”与“意识”。他把“无意识”当作一座房子的地窖，凡是在上层无法存放的东西，都堆积于此，而这里储藏的往往是非理性的东西，例如性欲。“弗洛伊德认为，不管这些被压抑的欲望的具体内容是什么，它们总是代表了人的‘阴暗面’，代表了人那尚未升华了的、反社会的原始特征，这些特征与人们所认为的文明和体面恰恰相反”^①。弗罗姆不同意弗洛伊德把“无意识”与“意识”的关系，理解成心理结构中的下层与上层的以及“非理性”与“理性”的关系。他认为“无意识”与“意识”同为个人内在的主观状态。所谓“意识”是指察觉到了的某种情感，欲望，或判断；而所

^① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版第91页。

谓“无意识”，则指没有察觉到的内在情感经验。他说，“‘无意识’这个概念确实是一个神秘的概念”，但弗洛伊德所讲的这种“无意识”实际上是不存在的，“只存在着我们所认识到的经验，或我们所没有认识到的经验，即我们没意识到的经验”，而后者就是所谓“无意识”^①。他强调，“意识”与“无意识”都是人的主观状态，情感经验，其区别只在于一个已被人意识到，另一个尚未被人意识到。

(2) “无意识”在弗洛伊德那里主要是指“个人的无意识”，而所谓“个人的无意识”主要是指“由个人的生活状况所特有的处境而造成的对人压抑的内容”^②。弗罗姆指出，弗洛伊德的目的是将个人的无意识变为意识，但他如果仅仅停留在对个人的无意识的认识的话，那他就不能达到这一目的，因为如果从现实的个人出发，那就会知道，任何个人的生活状况的处境总不是孤立的，总是存在于一定的社会中，而任何对个人的压抑也不会是抽象的压抑，总是具体的社会压抑。只要分析一下每个人被压抑的无意识的内容，就会发现，许多内容都是共同的。基于这样的认识，他又指出：“如果揭示无意识意味着达到对自己的人性的体验的话，那么，不能只停留于个人的无意识，而必须进一步揭示社会的无意识”，“只有超越了个人的领域，以及这种超越的过程包括了对社会无意识的分析，对一切被压抑的事实的全面的认识才是可能的”^③。他认为，在现实社会中，存在着这样一些被压抑的领域，这些领域对于社会的大多数的成员来说都是被压抑的领域。他把这些领域称为“社会的无意识”。

弗罗姆强调，人的主体是受客观的因素所决定的。这些客观的因素活跃在人的背后，是它们在决定人们对哪些社会事实能有所觉察，对哪些社会事实置若罔闻。他说：“事实上，人都是一个被绳

① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版第98页。

② 同上书，第88页。

③ 同上书，第131、132页。

子所操纵着的活动木偶，这些绳子位于人的背后或凌驾于人之上，它们又是那些人所没有意识到的力量支配的”^①。他把这种决定人们能否对社会事实加以觉察的“客观的因素”称为“社会过滤器”。“社会过滤器”对各种社会经验加以“过滤”，然后决定允许哪些经验通过这个过滤器，而阻止哪些经验进入意识的领域。例如，“社会的禁忌”就是最重要的“社会过滤器”。正是这些社会的禁忌宣布某些思想和感觉是不合适的、被禁止的、危险的，并且阻止这些思想和感觉达到意识这个层次，在这些社会的禁忌的作用下，个人对自己集团的人所宣布的不存在的事物闭而不视，或者把大多数人所说的真实的事情当作真理来接受，尽管他自己的眼睛告诉他，这些事情是虚假的。对于个人来说，大众是何等的重要，以致大众的观点、信仰和感情构成了他的个人的现实，并且比他自己的感官和理性告诉他的还要真实。总之，“人们把社会所承认的那些陈腐的思想视为是真正的、现实的、健全的思想，那些不符合这种陈词滥调的思想却被当作是无意识被拒斥在意识之外”^②。弗罗姆强调，正是这些“社会过滤器”，促使形成了“社会无意识”。

弗罗姆提出“社会无意识”这一概念，一方面是为了促使人们从麻木和幻想中醒悟过来，自觉地通过对现实的认识，使停留于“无意识”中的经验上升到“意识”的领域，以获得更大的自由；另一方面则是为了更具体地阐述经济基础与意识形态之间的相互联系。

如同“社会性格”是经济基础与意识形态之间的中介一样，“社会无意识”也是两者之间的中间环节。所不同的是，“社会性格”的“中介作用”主要表现在：社会经济过程造就了“社会性格”，“社会性格”又决定和支配着人的思想；而“社会无意识”的“中间环节”则

① 弗罗姆：《超越幻想的锁链》，伦敦1980年英文版第100页。

② 同上书，第127页。

主要体现在人们参与社会的经济过程，具有关于社会事实的经验，有些“经验”停留于“无意识”之中，有些“经验”则穿过“无意识”，达到意识的水平。关于社会事实的经验，要成为意识形态，“社会无意识”是必经之路。它必然先是“无意识”，然后才成为“意识”。

应当指出，弗罗姆通过提出“社会性格”、“社会无意识”的概念，来探讨社会经济现象与心理现象的相互作用，来解释经济基础与意识形态的相互关系，比之赖希的性格结构分析，真理的成分要多一些。但是，由于他同样是以在相当大的程度上未得以科学证明的弗洛伊德所提出的一些假设为出发点的，所以他的这些解释和探讨也是假设性的。实际上，尽管他看到了压抑的意识形态和心理结构之间的相互渗透，但社会基础和心理基础之间的关系在他那里仍是不清楚的，心理和社会在他那里仍然没有联系起来。

第四章 新实证主义的马克思主义

在第二次世界大战前，把马克思主义人本主义化的思潮几乎独占了西方马克思主义的舞台。在战后，情况起了变化，出现了一股与之相对立的思潮，即把马克思主义科学主义化的思潮。这一思潮主要反映在两个新的不同的流派中：一是意大利的德拉-沃尔佩学派，亦即我们在本章中要加以讨论的新实证主义的马克思主义；二是法国的阿尔都塞学派，亦即结构主义的马克思主义，我们将放在下面第六章中加以讨论。

新实证主义的马克思主义是德拉-沃尔佩学派研究马克思主义学说的产物，它大致上兴起于1956年苏共二十大之后，衰落于1965年德拉-沃尔佩退休之后。严格说起来，德拉·沃尔佩学派并不是一个学派，甚至连一个学术团体都算不上。正如R·A·戈尔曼所说：“所谓德拉-沃尔佩学派仅仅是几个对德拉-沃尔佩的观点有兴趣并加以发展的人，它并不是一个有组织的团体。”^①德拉-沃尔佩在《逻辑是一门实证科学》（1950）和《卢梭与马克思》（1957）两书中提出的基本见解构成新实证主义的马克思主义的理论基础。德拉-沃尔佩以意大利共产党的期刊《社会》为中心，培养出许多弟子，如M·罗西、L·科莱蒂、V·切罗尼等。其中最最有才华的是L·科莱蒂。由于德拉-沃尔佩学派的理论观点与意共领导不同，1962年，这个学派被谴责为意共党内的“分裂主义者”；《社会》杂志也被解散了。同时，以C·卢波里尼、V·吉拉塔纳和N·

① R·A·戈尔曼主编：《新马克思主义传记词典》第114页。

巴达罗尼为首的另一些意大利的马克思主义者在《再生》杂志上挑起了与德拉-沃尔佩学派的论战。在这场论战中，德拉-沃尔佩学派已呈现出衰落的趋向。1964年，科莱蒂退出了意大利共产党，1965年德拉-沃尔佩退休，这个学派大致上也就散伙了。V·切罗尼等继续留在党内，从事政治理论研究，科莱蒂则单独一人在党外与德拉-沃尔佩保持思想上的联系。从60年代后期起，科莱蒂的思想也起了一些变化，进一步修正了他的老师的学说。

德拉-沃尔佩学派虽然不复存在了，但它所倡导的新实证主义的马克思主义却在西方产生了广泛而深远的影响。新实证主义的马克思主义的主要特征如下：

第一，它不像西方马克思主义的早期代表人物那样，竭力主张把对马克思主义的研究与具体的革命实践结合起来，它主张，研究马克思主义，就必须下苦功，以科学的精神，认认真真地阅读马克思主义的原著，从而把握马克思主义的真精神。科莱蒂在与英国《新左派评论》主编P·安德森的一次谈话中回顾说：“我从与德拉-沃尔佩的著作的联系中学到的一个基本的训诫是，对奠基于直接知识之上的马克思主义的著作需要有一种绝对认真的关系，要对他的原文作真正的研究。”^①在德拉-沃尔佩学派的著作中，通常大段大段地引证马克思的原著，给人一种忠实于马克思主义原文的印象。人们通常认为，新实证主义的马克思主义是以科学的方式研究马克思主义的结果。

第二，在对马克思主义学说，特别是辩证法理解中，它不像西方马克思主义的早期代表人物或苏联模式的马克思主义一样，在黑格尔的辩证法思想中寻找马克思的辩证法思想的来源，它强调马克思对黑格尔辩证法的深入的、透彻的批判，强调马克思的辩证法作为科学的形态而与黑格尔的辩证法相对立。总之，它强调的

^① 新左派评论编：《西方马克思主义》，伦敦1977年英文版，第321页。

是两种辩证法的非连续性而不是连续性。

第三,它不像西方马克思主义的早期代表人物一样,主要从人本主义(也包括历史主义)的角度来阐释马克思主义,而是主张,马克思主义体现为人本主义和科学主义的统一,体现为历史科学和历史科学的内在逻辑的统一。马克思主义被定义为“道德的伽利略主义”,这表明在人本主义和科学主义的统一中,它仍然倾向于把科学主义作为马克思主义的根本特征。

第四,它与西方马克思主义的早期代表人物不同,他们几乎都批判第二国际正统的马克思主义所主张的机械的决定论,强调人的意志的巨大作用。它力图恢复马克思的历史决定论的权威,主张历史唯物主义是一门具有科学精确性和预见性的学问。这一主张也使它对以K·波普为代表的实证主义思潮对马克思的历史决定论的批判持激烈的否定的态度。

总之,在西方马克思主义的发展中,新实证主义的马克思主义被西方公认为富有独创性的思潮。下面,我们主要介绍这一思潮最著名的代表人物德拉-沃尔佩和罗歇·科莱蒂的思想。

德拉-沃尔佩

德拉-沃尔佩(Galvano Della-Volpe, 1895—1968)出生于意大利波伦亚附近的伊莫拉。在第一次世界大战中曾任过意军的下级军官,1920年毕业于波伦亚大学,先在本地的一所高级中学教历史和哲学,1929年回到波伦亚大学任现代哲学史讲师。经过几度竞争,他于1938年获得了墨西那大学教育系哲学史教授的职位。在那里,他有时还教美学和法国文学。从20年代起,他在哲学上研究的焦点是批判地调和金蒂雷的唯心主义、实在主义与克罗齐的历史主义。30年代,他致力于对休谟的研究。从40年代起,他又对法国的哲学家,尤其是卢梭的政治思想进行了深入的研究。这一研究又诱发了他对马克思的政治思想和哲学思想的浓厚兴趣。

1944年,他在西西里参加了意大利共产党。他起先致力于对马克思的早期著作《1844年经济学-哲学手稿》和《黑格尔法哲学批判》的翻译和研究工作,并撰写了《关于人类解放的马克思主义理论》(1945)、《共产主义自由》(1946)和《关于实证人道主义的理论》(1947)等论文,阐述了马克思上述两部著作中的基本思想。

1950年,德拉-沃尔佩出版了《逻辑是一门实证科学》一书,把马克思的哲学传统追溯到休谟、伽利略和亚里士多德,否定了马克思与黑格尔之间的思想联系,认为这种虚假联系是像卢卡奇、葛兰西这样的人,通过左翼黑格尔派的媒介建立起来的,而实际上,马克思断然拒绝了黑格尔的唯心主义的形而上学。从逻辑上看,黑格尔颠倒本末,用抽象去解释特殊,其结论根本不能得到科学的证明。作为科学批判的马克思主义,把黑格尔的颠倒重新颠倒过来,

马克思主义是非教条主义、非形而上学的，而是面向事实的，是对资产阶级神话的一个总体上的批判。这本书的出版，意味着新实证主义的马克思主义的理论基础的奠定。但它在刚出版时并未引起理论界的重视。

1956年匈牙利事变发生后，意共内部的教授党员大部分退了党，德拉-沃尔佩是留在党内的少数教授之一。意共为了改变自己的形象，实行了比较开明的文化政策，德拉-沃尔佩和科莱蒂等人相继被吸收到意共的主要文化刊物《社会》杂志编辑部工作。1957年，德拉-沃尔佩出版了《卢梭与马克思》一书，这是他最负盛名的马克思主义研究专著。我们在下面将详细介绍。在德拉-沃尔佩的主持下，《社会》杂志渐渐地变得激进起来，在理论上提出了一些与意共领导有分歧的见解，并在进步青年中获得了不少追随者。1962年，意共领导下令解散了《社会》杂志编辑部。

从此以后，德拉-沃尔佩潜心于理论研究。1960年，他出版了美学专著《趣味批判》，他在该书的“序言”中声称：“我在本书中的目的是对历史唯物主义的美学作一个系统的探讨，并进而提出一种对诗和艺术的一般的、有条理的社会—逻辑读解法。”^①1965年，德拉-沃尔佩从墨西那大学退休。1967年出版了《当代思想批判》一书，其中也包含着对阿尔都塞的结构主义的马克思主义的批评。

德拉-沃尔佩去世后，他的学说引起了更多人的关注和研究。1972—1973年，他的著作的六卷本全集在罗马被整理出版。正如约翰·弗雷泽所评价的：“尽管加尔瓦诺·德拉-沃尔佩的著作在讲英语的国家中还鲜为人知，但是他无疑是战后意大利最有影响和最富创造性的马克思主义哲学家。”^②

① 《趣味批判》，伦敦 1978 年英文版第 11 页。

② 德拉-沃尔佩：《卢梭与马克思》，伦敦 1978 年英文版第 7 页。

《卢梭与马克思》(1957)

《卢梭与马克思》一书，与卢卡奇的《历史与阶级意识》一样是论文集。这本书从1957—1964年连续出了四版，在意大利理论界产生了广泛而又持久的影响。1957年初版时，它包括三篇论文：《对卢梭的抽象的人的批判》(1957)、《在现代民主发展中的平等的自由或活着的卢梭》(1954)和《社会主义与自由》(1956)。并附有一份论述马克思从1843年到1859年的方法论著作的材料，题为《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》(1955—1957)。1962年出第三版时，增加了《澄清》(1961)一文，就前面二版中阐述的理论见解作进一步的解释。在1964年出第四版时，又增加了四个附录：《关于社会主义合法性的更多的论述》(1964)、《孟德斯鸠·伏尔泰和卢梭的人道主义》(1962)、《马克思主义对卢梭的批判》(1963)、《我们和宪法》(1962)。

从内容上看，这部著作可以分为两大部分：一部分是政治论文，主要阐述自由、民主、平等、法和人道主义等问题，其要旨则是阐述卢梭的政治见解与马克思创立的科学社会主义学说的内在联系及本质差异，尤其是阐述卢梭的自由观在当代社会生活中的重大的现实意义；另一部分是哲学论文，集中在题为《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》的材料之下，比较系统地阐述了马克思的辩证法的实质和基本公式，说明了马克思的辩证法与黑格尔的辩证法的根本差异。下面，分两部分来探讨德拉-沃尔佩的学说。

(一) 社会主义与自由

德拉-沃尔佩的政治思想的焦点是个体的自由问题，他把这个问题看作是正在为社会主义事业而奋斗的西方民主国家所面临的一个重大的课题。他说：“今天，存在着社会主义的世界体系及

随之而来的和平竞赛的可能性，这一现实指出了通向社会主义的不同的民族道路。为了清楚地表明我们在这方面的看法，似乎比以往更有必要重新思考社会主义和自由（及民主）的关系问题。”^① 德拉-沃尔佩对自由问题的探讨是循着下面的思路展开的。

1. 卢梭的“平等的自由”观的当代意义。

德拉-沃尔佩认为，马克思的社会政治思想与法国唯物主义哲学家，尤其与卢梭有着直接的联系。比如，他在论述马克思的《黑格尔法哲学批判》一书时，就称它为“一部完全充满了典型的卢梭人民主权思想的著作”^②。但他又强调，由于研究者们更多地追溯马克思学说的黑格尔主义的根源，因而必然忽略马克思与卢梭思想之间的内在联系。为什么呢？因为黑格尔反对卢梭政治思想，特别是他的人民主权的思想，因而卢梭思想的有价值的一面就显得蔽而不明了。

在德拉-沃尔佩看来，导致上述结果的还有一个根本的原因，那就是马克思和恩格斯本人没有正确地看待他们和卢梭之间的关系问题。他这样写道：“在我看来，有充分证据表明，科学社会主义的创立者们对自己在历史上受惠于卢梭这一点的认识是混乱的。”^③

德拉-沃尔佩引证了马克思的《哥达纲领批判》和列宁的《国家与革命》中关于资产阶级法权问题的论述。这里涉及到一个“平等权利”的问题。马克思认为，在共产主义的第一阶段中，虽然人剥削人的现象已经消灭了，但还不能做到真正的公正和平等。因为生产者的权利是按照同一尺度——劳动来计量的，而不同的人天赋和体力是不同的，其结果，权利本身对不同的人来说仍然是不平等的。马克思说：“要避免所有这些弊病，权利就不应当是平等的，而

① 《卢梭与马克思》，第 71 页。

② 同上书，第 144 页。

③ 同上书，第 149 页。

应当是不平等的。”^①

按照德拉-沃尔佩的看法，马克思的上述见解卢梭早在1755年出版的《论人类不平等的起源和基础》一书中已经得出了。他引证了卢梭下面的论述：“我认为在人类中有两种不平等：一种，我把它叫做自然的或生理上的不平等，因为它是基于自然，由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的；另一种可以称为精神上或政治上的不平等，因为它是起因于一种协议，由于人们的同意而设定的，或者至少是它的存在为大家所认可的。第二种不平等包括某一些人由于损害别人而得以享受的各种特权，譬如，比别人更富足、更显赫、更有权势，或者甚至叫别人服从他们。”^②

卢梭这里谈的第一种不平等也正是马克思在《哥达纲领批判》中所讨论的。卢梭也希望能实现一种充分认可每个人的才能和贡献的不平等基础上的平等。德拉-沃尔佩认为，马克思继承了卢梭的遗产，扬弃了他的资产阶级人道主义和道德主义关于抽象的人的说教，但马克思却未能对卢梭的贡献作出合理的评价，相反，他把卢梭看成一个第二流的社会批评家，一个自然法的崇拜者。

同样地，德拉-沃尔佩强调，恩格斯对卢梭的态度虽然不如马克思那样自相矛盾，但也有不妥之处。在《反杜林论》中，恩格斯虽然正确地把卢梭的社会契约在实践中的表现看作是资产阶级民主共和国，但他对卢梭关于平等与不平等的观念的评价，一方面是提得太高了，以致于抹煞了马克思和卢梭在历史方法上的根本差异；另一方面又疏略了对卢梭提出的第一种不平等的研究，而简单地用黑格尔的“否定之否定”的公式去说明卢梭的平等观。德拉-沃尔佩认为，这“暴露了恩格斯的历史唯物主义的辩证法观念中严重的黑格尔主义的残余。”^③

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第12页。

② 引自《卢梭与马克思》，第139页。

③ 同上书，第149页。

2. 现代自由和民主的“两个灵魂”。

在卢梭和马克思的启发下，德拉-沃尔佩提出了现代自由和民主具有“两个灵魂”的著名见解。他说：“现代自由和民主的两个方面或两个灵魂是：一个是公民的（政治的）自由[civil (political) liberty]，它是由国会的或政治的民主所建立的，在理论上是由洛克、孟德斯鸠、康德、洪堡和康斯坦特提出的；另一个是平等的（社会的）自由[egalitarian (social) liberty]，它是由社会主义民主所创立的，在理论上首先是由卢梭提出的，后来，马克思、恩格斯和列宁或多或少地作了论述。”^①

从上可知，所谓“两个灵魂”也就是“两种自由”。公民的自由或政治的自由，也可称之为资产阶级的自由。从历史上看，它是一种把“市民社会”（即由个体生产者组成的阶级社会）中所有的成员的个人自由联合起来的自由。它是个体经济的创造自由和权利、生产资料上的所有权的保证、人身保护权以及宗教信仰和出版自由等等的集合体。公民自由还包括法和政治上的一些手段，如国家的分权，把立法权作为代表国家的权力，使资产阶级的自由国家议会化等等。平等的自由或社会的自由，意味着每个人有权要求他的个人的能力得到社会的承认，它是一种社会的公平，即更大、更有效的自由，大多数人的自由。德拉-沃尔佩为了论证平等的自由，特意引证了卢梭在《一个隐居者的梦想》一书中的一句话：“我认为天才必备的条件是有最可靠的生活保障而不陷入贫困。”^②同时还引证了恩格斯的一段话，强调他为我们提出了一种“保证一切社会成员的体力和智力获得自由的发展和运用的[社会]存在。”^③总之，与公民的自由相比，平等的自由是一种最普遍意义上的认可每个人的才能和潜力，从而也认可他的全部人格的自由。

① 《卢梭与马克思》，第 109 页。

② 同上书，第 72 页。

③ 《马克思恩格斯选集》，第 3 卷，第 322 页。

德拉-沃尔佩认为,平等的自由是卢梭率先提出的,但在他那里,由于社会历史条件的限制和他的唯理主义的、人道主义-道德主义的(以及阶级合作)方法的影响,这种自由仍表现为一种不成熟的,多少带有猜测性的东西。马克思、恩格斯和列宁引入了历史唯物主义的阶级斗争的方法之后,关于平等的自由的说法才获得了科学的理论基础。德拉-沃尔佩引证了列宁在《国家与革命》中的一段论述:“民主意味着平等,很明显,如果把平等正确地理解为消灭阶级,那末无产阶级争取平等的斗争以及平等的口号就具有伟大的意义。但是,民主仅仅意味着形式上的平等。一旦社会全体成员在占有生产资料方面的平等实现之后,也就是说,一旦劳动平等和工资平等实现之后,在人类面前必然会产生一个问题:要更进一步,从形式上的平等转到事实上的平等,即实现‘各尽所能,按需分配’的原则。”^①

德拉-沃尔佩认为,列宁的上述结论是十分重要的,因为他精辟地论述了两种不同的平等之间的关系问题。德拉-沃尔佩还指出,马克思、恩格斯和列宁所论及的平等的自由,正在苏维埃十月革命诞生的第一个社会主义国家中成熟起来。

3. 公民的自由和社会主义的道路。

德拉-沃尔佩关于现代民主和自由的两个灵魂的论述表明,他不仅十分重视卢梭提出的平等的自由的观念;而且也十分重视洛克、孟德斯鸠等人提出的公民的自由的观念。他认为,在资产阶级获取领导权之后,公民的自由仍然具有重大的现实作用。

一方面,在社会主义国家中,由于还保留着资产阶级的法权的残余,公民的自由仍是整个自由观念中的一个不可或缺的方面。德拉-沃尔佩说:“苏联社会主义国家或社会主义法律中的平等的

^① 《列宁选集》第3卷,第256—257页。

民主辩证地复兴了公民的自由。”^①为什么这么说呢？因为苏联的宪法依然承认个人的私有财产不容侵犯，承认个人有宗教信仰的自由，承认公民有结社、集会、出版等方面的自由。所有这些自由本质上都属于公民的自由的范围。

另一方面，在西方资产阶级国家中，公民的自由之所以仍然起着重要的作用，是因为无产阶级不能凭空去实现社会主义的道路，它必须巧妙地利用资产阶级的自由和民主，特别是利用资产阶级的议会来达到自己的目的。德拉-沃尔佩说：“在欧洲大多数群众政党的政治斗争中，需要新的富有成果的渐进主义创造各种通向社会主义的民族道路。例如，认为资产阶级议会有新的用途，可以作为实现民主的结构性改革及反垄断改革的工具等等。”^②德拉-沃尔佩还引证了列宁关于“只有去当资产阶级议会的议员，才能从现实的历史条件出发，进行反对资产阶级社会和议会制的斗争”^③的论述，表示要充分利用公民的自由进行革命斗争，走出一条与苏联不同的通向社会主义的新道路。

德拉-沃尔佩上述对于自由的论述，尽管包含着真知灼见，但也有许多错误之处。例如，他对马克思的自由观与卢梭的自由观相互关系的论述，以及他对“公民的自由”的作用的分析。

（二）马克思的“科学的辩证法”

如前所述，德拉-沃尔佩关于马克思辩证法思想的探讨都集中在《经济学和道德科学的一般唯物主义方法》这篇材料中。这篇材料又是由以下三篇论文构成的：《马克思遗著：1843—1844年的哲学著作》（1955）、《论〈哲学的贫困〉（1847）》（1956）和《论〈政治经济学批判〉的“导论”（1857）和“序言”（1859）》（1957）。

① 《卢梭与马克思》，第73页。

② 同上书，第73页。

③ 《列宁全集》第31卷，第221—222页。

如同德拉-沃尔佩在前面论述了两种不同平等观一样,他在这里又论述了两种不同的辩证法:一种是“先验的辩证法”(a priori dialectic),通常也称为“思辨的辩证法”、“形而上学的辩证法”或“神秘主义的辩证法”,这是黑格尔所坚持的;另一种是“科学的辩证法”(scientific dialectic),有时也称为“分析的辩证法”,这是马克思所坚持的。这两种辩证法的关系如何呢?我们且看德拉-沃尔佩的论述。

1. 伽利略的科学的实验方法的启示。

如前所述,德拉-沃尔佩对经验论哲学,尤其是休谟的哲学进行过深入的研究,这一研究使他十分重视自然科学的经验方法,特别是伽利略的实验方法。这方面的兴趣成了他形成自己的“新实证主义的马克思主义”的思想源头之一。

他认为,伽利略的科学的实验的方法提供的最大启示是,他重视感性的经验知识,尤其是通过严格实验而获得的知识,并始终不遗余力地批判科学领域中的先验主义。德拉-沃尔佩引证了伽利略在其名著《两大世界体系的对话》中对虔诚的耶稣会会员和经院式的天文学家辛普里丘的先验主义方法的批判。伽利略借用萨尔维阿蒂的话说:“这个家伙在思考时,总是使一个个事物服务于他的目的,而不是一步步地调整自己的目的去适应事物。”^①也就是说,辛普里丘不是从实际事物出发引伸出自己的见解,而是把自己的意图先验地加诸于外在事物。

德拉-沃尔佩接着又指出,这种先验主义的思考方法是源远流长的,一直可以追溯到柏拉图。亚里士多德就批判过柏拉图对经验的种属进行先验的分类的做法,伽利略对他那个时代的经院物理学家们的种种先验的论据的批判正是继承了亚里士多德的经验主义的传统。德拉-沃尔佩还强调,从伽利略一直到当代的科

^① 引自《卢梭与马克思》,第165页。

学巨匠爱因斯坦，都或多或少地拒斥了柏拉图的先验主义。诉诸经验，诉诸事实，诉诸实验，这正是现代实验科学的唯物主义的逻辑和方法。

德拉-沃尔佩认为，马克思继承了伽利略的科学的实验方法的传统，同时又融进了他自己对社会历史的经验知识，从而以前所未有的彻底的态度批判了黑格尔辩证法的先验主义倾向。

2. 马克思对黑格尔的先验的辩证法的批判。

德拉-沃尔佩认为，马克思最初论述哲学方法论的是他的两部遗著，即《黑格尔法哲学批判》和《1844年经济学-哲学手稿》（以下简称《手稿》）。他与一般的西方研究者不同，把马克思的前一部著作看得比后一部著作更重要。科莱蒂对这一点看得很明白，他说：“对于德拉-沃尔佩来说，马克思早年的《黑格尔法哲学批判》是一个中心的出发点。”^①

为什么德拉-沃尔佩特别重视马克思的这部早期著作呢？他自己告诉我们说：“所以说《黑格尔法哲学批判》是最重要的文本，是因为它以批判黑格尔逻辑学（通过批判黑格尔的伦理-法哲学）的方式，包含着新的哲学方法的最一般的前提。凭借这一批判，马克思揭示了先验唯心主义的以及一般思辨的辩证法的‘神秘性’。这些神秘性就是黑格尔哲学的基本的逻辑矛盾或实质性的（不仅仅是形式上的）同义反复，这些矛盾和重复来自黑格尔辩证法概念结构的一般的（先验的）特征。与此同时，马克思建立了与之相对立的革命的‘科学的辩证法’。”^②德拉-沃尔佩认为，《手稿》也是在最后部分才表现出对哲学的兴趣，才致力于批判黑格尔的哲学，而且这种批判只有同《黑格尔法哲学批判》结合起来才能被理解。

那么，马克思在《黑格尔法哲学批判》中又是如何批判黑格尔

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第322页。

② 《卢梭与马克思》，第162页。

的先验的辩证法的呢？德拉-沃尔佩特别引证了马克思对黑格尔把家庭和市民社会看做国家的概念领域的逻辑泛神论的神秘主义观点的批判。马克思说：“理念变成了独立的主体，而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念所具有的想象的内部活动。实际上，家庭和市民社会是国家的前提，它们才是真正的活动者；而思辨的思维却把这一切头足倒置。如果观念变为独立的主体，那末现实的主体（市民社会、家庭、情势、任性等等）在这里就会变成和它们自身不同的、非现实的、理念的客观要素。”^①

德拉-沃尔佩认为，马克思的这一段论述非常清楚地揭示了黑格尔的先验的辩证法的要害。这种辩证法先把现实归结为理念，接着又把理念认作真正的现实和活动的主体，而真正外在于人的观念的现实反倒成了宾词，成了逻辑范畴的真正的仆从。但是，值得注意的是，先验辩证法仍以颠倒和扭曲的方式包含着现实中的某种经验内容，全部问题在于，需要通过唯物主义的改造，使现实的经验内容真正获得主体的地位。

在《手稿》中，马克思进一步揭示了先验的辩证法的神秘性。德拉-沃尔佩援引了马克思下面这段论述：“[在黑格尔那里]现实的人和现实的自然界不过成为这个隐秘的、非现实的人和这个非现实的自然界的宾词、象征。因此，主词和宾词之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是神秘的主体—客体，或笼罩在客体上的主体性。”^② 德拉-沃尔佩还谈到，马克思在《手稿》中把黑格尔的学说称之为“非批判的实证主义”，从而从根本上否定了先验的辩证法对现实生活的批判性，把它斥之为神秘主义的、在现有形态上完全无用的东西。

在《哲学的贫困》中，马克思无情地揭露了蒲鲁东经济学探讨方法的黑格尔根源。德拉-沃尔佩引证了马克思下面这段论述：

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第251页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第176页。

“正如我们通过抽象把一切事物变成逻辑范畴一样,我们只要抽去各种各样的运动的一切特征,就可得到抽象形态的运动,纯粹形式上的运动,运动的纯粹逻辑公式。既然我们把逻辑范畴看做一切事物的实体,那末也就不难设想,我们在运动的逻辑公式中已找到了一种绝对方法,它不仅说明每一个事物,而且本身就包含每个事物的运动。”^① 德拉-沃尔佩认为,在这段论述中,马克思以更明确的语言指出了先验辩证法的实质——赋予观念以实体的实在性,简言之,使观念实体化。

通过上面的论述,德拉-沃尔佩力图表明这样的意思,即只有充分认识马克思批判黑格尔的先验的辩证法的实质,才能真正理解和把握马克思的科学的辩证法。

3. 科学辩证法的公式:“具体—抽象—具体”。

德拉-沃尔佩认真地分析了马克思的科学的辩证法的形成过程。他引证了马克思在《黑格尔法哲学批判》中的一段十分重要的话:“对现代国家制度的真正哲学的批判,不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾,而且要解释这些矛盾;真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性,从它们的特殊意义上来把握它们。但是,这种理解不在于像黑格尔所想象的那样到处去寻找逻辑概念的规定,而在于把握特殊对象的特殊逻辑。”^②

在德拉-沃尔佩看来,这段话是马克思的科学的辩证法的最初表述。它从一开始就与黑格尔的先验的辩证法截然不同,不是使思维起止于不确定的逻辑范畴,而是明确地主张“把握特殊对象的特殊的逻辑”。

在《手稿》中,马克思又提出了科学的辩证法的另一个基本的要求:“历史本身是自然史的即自然界成为人这一过程的一个现实

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,第141页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,第359页。

部分。自然科学往后将包括关于人的科学，正像关于人的科学包括自然科学一样：这将是一门科学。”^① 德拉-沃尔佩在援引了马克思的上述论断之后指出，科学的辩证法体现为人类史和自然史的统一，体现为各门科学知识的统一，体现为伽利略主义和马克思主义的统一。也正是在这个意义，他把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”(moral Galileanism)^②。

在《哲学的贫困》中，马克思进一步强调了在经济学研究中运用科学的辩证法的基本要求，即不是把经济范畴看作永恒的观念，而是把它看作历史的、与物质生产的一定发展阶段相适应的生产关系的理论表现。以上所做的一切都为马克思在《政治经济学批判》“导言”中提出科学辩证法的公式准备了条件。

在《政治经济学批判》的“导言”中，马克思提出了“从抽象上升到具体”的方法，并强调这一方法只是用思维来掌握具体并把它当做一个精神上的具体再现出来的方式。马克思在这里实际涉及到两种具体：一种是作为感性杂多的具体，一种是思维具体。德拉-沃尔佩根据马克思这方面的论述，主张把马克思的科学的辩证法的公式表达为：“具体(concrete)—抽象(abstract)—具体”。他这样写道：“正确的方法能够被表述为一个从具体或实在到观念的抽象，然后再回到前者去的循环运动。”^③

如果我们分析一下这个循环运动的话，就会发现，思维的起点和终点都是“具体”，由于两头“具体”的限制，中间的“抽象”就不可能是任意，它表现为“确定的抽象”(determinate abstraction)，有时也称为“历史的抽象”。由于这一抽象是从具体的历史条件出发的，因而必然是唯物主义的。所以，R·A·戈尔曼说，“德拉-沃尔佩的确定的抽象的理论是唯物主义和历史主义的。”^④ 反之，

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，第128页。

② 《卢梭与马克思》，第201页。

③ 同上书，第191页。

④ 《新马克思主义传记词典》，第115页。

由于黑格爾的先驗的辯證法是从思辨的觀念出發，經過具體現實而折回到思辨的觀念中，而思辨的觀念又沒有對現實的特殊性作出合理的概括，這樣一來，他進行抽象思維的起點和終點都消散在一片模糊的、不確定的觀念中，而真正的現實仍然在其視野之外。德拉-沃尔佩批評這種抽象為“不確定的抽象”(indeterminate abstraction)。他寫道：“科學的辯證法是一種確定的或歷史的抽象，它是經過批判從思辨的辯證法或一般的辯證法中分解出來的。正如我們已經知道的，後一種辯證法是先驗的、不確定的抽象，因而是錯誤的、神秘化的和無結果的，它實際上以同義反復為結果。”^①

德拉-沃尔佩還從馬克思《手稿》中提出的自然科學和人的科學的統一的角度出發，強調科學辯證法的“具體—抽象—具體”的循環同樣也可以看作是物質和理性、歸納和演繹之間的循環，它適合於一切科學，是一切科學的唯一的方​​法和邏輯。

從德拉-沃尔佩對馬克思辯證法所作的冗長論述中，可以看出，儘管他為使馬克思辯證法免遭黑格爾唯心主義的污染，保持嚴格的科學性所作的努力是可取的，但是，他把馬克思的辯證法與黑格爾的辯證法截然對立起來，沿著新實證主義的路线去“捍衛”馬克思的辯證法，最後竟把馬克思的辯證法溶解在具體—抽象—具體這樣的公式中，則是錯誤的。

① 《盧梭與馬克思》，第 199—200 頁。

科 莱 蒂

科莱蒂 (Lucio Colletti, 1924—)是德拉-沃尔佩的学生中最有才华的一个,是西方公认的新实证主义的马克思主义的另一名杰出的代表。他不仅从理论上进一步丰富并系统化了德拉-沃尔佩的学说,而且从六十年代后期起,针对马克思主义学说在当代世界所遭遇到的种种问题和困难,提出了不少新的富有创造性的见解。尽管西方对他的见解毁誉各半,褒贬不一,但都公认他是当代马克思主义发展中的一位重要人物。在某种意义上,了解科莱蒂思想的发展历程也就是了解新实证主义的马克思主义的发展历程。

科莱蒂出生于罗马一个银行官员的家庭里。关于他早年的情况,我们所知甚少^①。但有一点是可以肯定的,他的思想很早就受到意大利著名的新黑格尔主义者克罗齐和金蒂雷的影响。他在后来的一次谈话中回忆说,“我的知识的来源与我同时代的所有的意大利的知识分子一样,在法西斯主义统治的最后几年中,其出发点都是克罗齐和金蒂雷的新唯心论哲学。”^②他于1949年所写的博士论文就是论述克罗齐的逻辑学的。

1950年,科莱蒂参加了意大利共产党。但他表示,他之所以倾向于意共,并不是读葛兰西著作的结果,而是读列宁的《唯物主

① 也许是由于语言的间隔造成的困难吧,近十年来关于西方马克思主义的论著仍然很少提到科莱蒂,当然也就更少论及他的生平了。如科拉科夫斯基1978年出版的《马克思主义的主流》第三卷只有一处提到科莱蒂。又如R·A·戈尔曼主编的《新马克思主义传记词典》(1986)虽然有科莱蒂的条目,却对他的生平一笔带过。此外,鲍托姆主编的《马克思主义思想词典》则根本未提及科莱蒂。

② 新左派评论:《西方马克思主义》,第315页。

义与经验批判主义》的结果。另外，还受到朝鲜战争的影响，这一战争的爆发使共产主义与资本主义两大世界的界限非常分明。尽管科莱蒂当时对斯大林主义已抱有反感，但在非此即彼的选择中，他仍然选择了前者。

从1957至1962年，他在意共创办的《社会》杂志中任编辑工作，从而受到他的老师德拉-沃尔佩很大的影响。从1958年起，他先后担任了罗马大学讲师、高级讲师和教授的职务，主要从事哲学理论的的教学和研究工作。1962年，《社会》杂志编辑部被解散后，科莱蒂与意共领导之间的思想上和理论上的分歧进一步加剧。1964年，赫鲁晓夫下台后，他对社会主义民主的希望也随之而幻灭，于是，退出了意大利共产党，潜心从事哲学理论研究和著述工作。

1969年，科莱蒂出版了他的哲学专著《马克思主义和黑格尔》，同年，又出版了题为《意识形态和社会》的论文集。1974年，英国《新左派评论》杂志发表了该杂志主编佩里·安德森与科莱蒂的谈话录，题为《一个政治的和哲学的访问录》。R·A·戈尔曼认为，这一《访问录》表明，科莱蒂的思想与马克思主义的分歧已明朗化^①。1975年，《新左派评论》又发表了科莱蒂的论文《矛盾和对立马克思主义和辩证法》，这使科莱蒂的学说在英、法两国的马克思主义者中产生了广泛的影响。同年，科莱蒂又出版了《政治哲学札记》一书。1980年，他又出版了《中止意识形态》一书。按照佩里·安德森的看法，科莱蒂渐渐地成了马克思主义的敌人和传统的自由主义的拥护者^②。

下面，我们主要探讨科莱蒂在《马克思主义和黑格尔》、《意识形态和社会》及《一个政治的和哲学的访问录》中的基本见解。

① 《新马克思主义传记词典》，第99页。

② 佩里·安德森《历史唯物主义的轨道》，芝加哥1984年英文版第28—29页。

一、《马克思主义和黑格尔》(1969)

科莱蒂的《马克思主义和黑格尔》自1973年被译成英文后，在西方学术界引起了强烈的反响。正如这本书的书名所表明的那样，作者触及了自西方马克思主义产生以来最核心的一个问题，即马克思的学说和黑格尔的学说的关系问题。在意大利，这个问题是由德拉—沃尔佩率先提出来的，但思考得更深入、更系统、更细致的却是科莱蒂。这本书的主要内容可以归结为以下几个问题。

(一) 黑格尔的“物质辩证法”

科莱蒂认为，辩证唯物主义是恩格斯、普列汉诺夫和列宁所坚持的哲学见解。西方马克思主义的开创者卢卡奇、柯尔施等人虽然批评过恩格斯、列宁等人的某些哲学观点，但却从未对辩证唯物主义这一概念的实质及其来源作过深入的检视，相反，在自己的论著中还经常借用这一概念，这就造成了不少理论上的混乱。要弄清楚辩证唯物主义的真实含义，就必须了解它与黑格尔的辩证法的关系。

那么，什么是黑格尔的辩证法呢？科莱蒂给了它一个新名词，即“物质辩证法”(dialectic of mater)，并强调，黑格尔是历史上第一个物质辩证法家，以后出现的关于物质世界的辩证法都不过是他的辩证法的机械的抄本。物质辩证法的基本含义究竟是什么呢？科莱蒂说：“物质辩证法的要义如下：有限的是无限的，实在是合乎理性的。换言之，规定者或实在的对象，这个唯一的‘这一个’不再存在；存在的是理性、观念、对立面的逻辑的包涵物，是与那一个不可分离的这一个。另一方面，存在一旦被归结为思想，思想倒过来就成了存在物，即获得存在并在一个实在的对象中具体化的

对立面的逻辑统一体。”^①

在这段话中,包含着三层意思。第一层意思是,物质辩证法取消了个别有限实体的独立存在,或者换句话说,把本来外在于无限(即观念)的有限实体变成了内在于无限的从属性的东西。科莱蒂以大量的篇幅引证了黑格尔《逻辑学》中的原话。按照黑格尔的观点,万物都是有限的,有限物存在的真理就是它的终结,有限物不仅会变化,而且它不再存在,真正的存在物是无限,是观念,是逻各斯。有限物总是此时此地的,无限则是超越一切时空条件的,后者是前者的基础和本质。科莱蒂这样概括黑格尔的见解:“‘真正的’有限并不是外在于无限的有限,而是内在于无限的有限,事实上,有限在观念之中。‘实在’并不是那些外在于思想的物,而是被思想渗透的物,亦即这些物不再是物,而只是‘逻辑的对象’或观念的环节。这种否定,这种对物质的‘消除’,正是在从‘外在’到‘内在’的过渡中。”^②所谓“有限是无限的”,就是通过把外在于无限的有限过渡到内在于无限的有限的方式,消除了有限个体的存在,从而也取消了物质的存在。这样一来,唯一存在的就是观念和思想了。

第二层意思,思想和观念是唯一客观实在的东西。黑格尔通过对有限个体的清除,把整个物质世界都消除了,于是,吞噬了有限物的思想和观念倒过来成了真正实在的东西,正如科莱蒂所分析的:“为了把握存在,人们必须把握思想、观念;物是不存在的,存在的仅仅是理性”。^③

第三层意思,既然思想和观念成了客观实在的世界,于是,思想和观念所固有的逻辑矛盾被投射出来,成了世界万物所固有的、内在的矛盾。科莱蒂以嘲讽的口吻说:“实在的对象被消解在

① 《马克思主义与黑格尔》,伦敦 1973 年英文版第 20 页。

② 同上书,第 16 页。

③ 同上书,第 18 页。

它的逻辑矛盾中，这是第一个运动；在第二个运动中，逻辑矛盾又倒过来成了客观的和实在的。哲学家现在成了一个彻头彻尾的基督徒。”^①

以上就是科莱蒂揭示的黑格尔的物质辩证法的基本内容。那么，黑格尔试图通过物质辩证法来达到怎样的目的呢？科莱蒂回答道：“正是通过物质辩证法这一工具，黑格尔使‘哲学’变得连贯一致，从而完成了绝对唯心主义。后来，物质辩证法恰好被恩格斯、普列汉诺夫和列宁的辩证唯物主义所接受。”^②科莱蒂还进一步指出，黑格尔的物质辩证法通过对物质的消除，最后目的是证明上帝的存在：“黑格尔思想中的‘物质辩证法’的意义和功能，用他自己的话来说，就是：‘它确实构成了所有宗教意识的一个本质的环节。’”^③

现在我们要进一步问，为什么科莱蒂把恩格斯、普列汉诺夫和列宁的辩证唯物主义理解为黑格尔的物质辩证法的原封不动的抄本呢？他甚至这样写道：“‘唯物辩证法’在其严格的意义上，就是黑格尔自己的物质辩证法。”^④

科莱蒂把恩格斯阐述物质世界辩证法的重要著作《反杜林论》与黑格尔的《逻辑学》进行了比较。他引证了恩格斯下面这段论述：“当我们把事物看做是静止而没有生命的，各自独立、相互并列或先后相继的时候，我们在事物中确实碰不到任何矛盾。……但是一当我们从事物的运动、变化、生命和相互作用方面去考察事物时，情形就完全不同了。在这里我们立即陷入了矛盾。运动本身就是矛盾；甚至简单的机械位移之能够实现，也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方，既在同一个地方又不在同

① 《马克思主义与黑格尔》，第 20 页。

② 同上书，第 14 页。

③ 同上书，第 27 页。

④ 同上书，第 103 页。

一个地方。这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动。”^①

科莱蒂认为，恩格斯的上述论断与黑格尔《逻辑学》中把观念内在的逻辑矛盾外化为整个物质世界的内在矛盾的见解是完全吻合的。他还举例说，黑格尔在《逻辑学》中认为，某物之所以是有生命的，只是因为它自身包含着矛盾，或者只是因为它是它自身而同时又是对自身的否定。在《反杜林论》中可以找到类似的论断。恩格斯说，“生命首先正是在于生物在每一瞬间是它自身，同时又是别的东西。所以，生命也是存在于物体和过程本身中的不断地自行产生并自行解决的矛盾；矛盾一停止，生命也就停止，死亡就到来。”^②科莱蒂随之发挥道：“在人们的期待中，两个应被发现是彼此完全对立的作者——唯心主义者黑格尔和唯物主义者恩格斯，两种似乎应当彼此完全不同的观念，却以相同的方式去定义实在和在他们看来似乎是抽象的、缺乏实在的东西。”^③

接着，科莱蒂又谈到列宁。列宁在阅读黑格尔的《逻辑学》时作了大量的摘录。这些摘录表明，列宁充分肯定了黑格尔关于事物之中包含着矛盾，矛盾是一切运动和生命力的根源的思想，并试图唯物主义地去阅读黑格尔。科莱蒂发挥说，“正如人们所看到的，列宁对[《逻辑学》]这些页的‘阅读’，是建立在一个根本的误解之上的。他正是在黑格尔……否定物质的地方，试图‘唯物主义地’去读黑格尔。”^④

通过上面的分析，科莱蒂确信，以恩格斯、列宁为代表的辩证唯物主义几乎原封不动地搬用了黑格尔的物质辩证法，从而犯了一个解释上的错误。这是“一个迄今已存在于几乎一个世纪的理论马克思主义的基础上的错误。”^⑤于是，科莱蒂得出了这样的结

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第132页。

② 同上书，第133页。

③ 《马克思主义与黑格尔》，第23页。

④ 同上书，第25页。

⑤ 同上书，第27页。

论：“物质辩证法在所有方面都是与‘辩证唯物主义’的辩证法相一致的。”^①

科莱蒂还从另一个角度分析了黑格尔的物质辩证法与恩格斯的辩证唯物主义之间的内在联系。如前所述，黑格尔的物质辩证法的基本特征是取消物质，取消有限个体，因而它自然地带有的一种怀疑主义的倾向。这种倾向一方面表现在对外部世界的否定上；另一方面又表现在对常识和科学的否定上。黑格尔正是通过内含于物质辩证法中的怀疑主义的作用来完成自己的绝对唯心主义的，对于他来说，真正可靠的知识是关于绝对观念的知识。这样一来，根据科莱蒂的看法，他又以某种方式退回到康德所批判过的旧形而上学那里去了。

按照科莱蒂的看法，恩格斯也以同样的方式接受了黑格尔辩证法中的怀疑主义因素。在《反杜林论》等著作中，恩格斯一方面对常识和科学（尤其是17、18世纪的经验自然科学）持否定的态度；另一方面又主张，由于认识了物质世界本身的辩证法，我们又回到了希腊哲学的伟大创立者的观点，即整个自然界都处在无休止的运动和变化之中。科莱蒂分析道：“事实上，恩格斯如此执着地加以追求的东西，不能从科学中，而只能从非批判地恢复了的黑格尔的旧的‘自然哲学’中被找到。归根结蒂，他所要的并不是科学（即适合于我们的知识的唯一形式）从纠缠着它的任何残余的思辨羁绊中解放出来，而正好相反，把旧的形而上学嫁接到科学上”^②。

科莱蒂指出，卢卡奇开创的西方马克思主义虽然在某些见解上与恩格斯、普列汉诺夫、列宁有分歧，但是，“在‘辩证唯物主义’的阵营中，卢卡奇是强调黑格尔和马克思之间有直接联系的主张

① 《马克思主义与黑格尔》，第51页。

② 同上书，第44页。

的主要的维护者。^①在《历史与阶级意识》中，卢卡奇虽然提出了“物化”这一重要的课题，但由于他无批判地接受了黑格尔的物质辩证法的基本见解，因而他是沿着否定唯物主义、否定科学的思想路线来批判资本主义社会的“物化”现象的，这就使他的整个思考迷失了方向。科莱蒂说：“如果这一分析是正确的，那末，‘辩证唯物主义’和‘西方马克思主义’之间的差异就会显露出新的含义：它与其说是唯物主义模式的马克思主义和作为‘实践哲学’的马克思主义之间的差别，毋宁说是同一个黑格尔传统的两个对立的和掺和了大量异物的分支之间的差别。”^②

科莱蒂由此而得出结论说，如果马克思主义者克服了对黑格尔的迷恋，重新回到马克思本人的唯物主义，回到康德思想中已显露出来的唯物主义，才能坚持正确的哲学观点。

（二）思维与存在的异质性

科莱蒂认为，沿着黑格尔的物质辩证法继续向前追溯，就会发现，黑格尔哲学的真正基础是思维与存在的同一性：一方面，实在的过程被归结为单纯的逻辑过程；另一方面，观念和逻辑的东西倒过来又成了实在的主体和基质。所以，他认为，回到真正的唯物主义立场上来的第一步是承认思维和存在的异质性，从而从根本上切断把实在归结为观念，倒过来又把观念视为实在主体的唯心主义之路。他写道：“这是一个真正的，基本的两难问题：或者是思维和存在的同一性，或者是思维和存在的异质性（the heterogeneity of thought and being），这个选择把独断主义和批判的唯物主义区分开来了。”^③

思维与存在异质性的基本含义是：实在是一个独立发展的过

① 《马克思主义与黑格尔》，第 57 页。

② 同上书，第 194—195 页。

③ 同上书，第 97 页。

程,它存在于观念之外,思维之外,逻辑之外。实在的过程不能被归结为逻辑的过程;反之,逻辑上可能的东西也并不就是实在中可能的东西。科莱蒂认为,从哲学史上看,有两条对立的思想路线:一条路线是肯定思维和存在的同一性,这是由大陆唯理论(特别是斯宾诺莎的学说)和黑格尔所坚持的;另一条路线是肯定思维与存在的异质性,这是英国经验论(特别是休谟的学说)和康德所坚持的。在康德之后,黑格尔重新恢复斯宾诺莎的传统,按照科莱蒂的看法,这是明显的向旧形而上学和独断论的一种倒退。

科莱蒂认为,在比较严格的意义上,批判的唯物主义的立场始于康德。康德的这一基本立场正是在批判大陆唯理论派(尤其是莱布尼茨)的过程中形成起来的。

如果说康德对独断论的形而上学进行了猛烈的批判的话,那末,马克思则对黑格尔主义——这一旧形而上学在新的历史条件下的恢复——进行了深入的批判。在科莱蒂看来,马克思对黑格尔的批判同样是以否弃思维与存在的唯心主义的统一,强调思维与存在的异质性为特征的。

首先,马克思批判黑格尔的辩证法是一种头足倒置的辩证法,主张把它重新颠倒过来,以便发现其“神秘外壳”中的“合理内核”。科莱蒂认为,马克思说的“合理内核”就是黑格尔关于理性的理论本身,这种理论系统化并深化了古希腊时期埃利亚主义的精神,揭示了理性本身的内在冲突;“神秘外壳”则是黑格尔把理性实体化了,从而把理性本身的矛盾带到了实在之中。其次,科莱蒂指出:“马克思对政治经济学方法的全部批判都有赖于现实中的对立不能还原为逻辑上的对立这一点。”^①这就是说,实在有自己发展变化的法则,不能独断主义地把逻辑的法则强加于实在(信奉黑格尔主义的蒲鲁东是这方面的典型人物)。那么,如何用唯物主义的

① 《马克思主义与黑格尔》,第137页。

方法来研究经济学呢?科莱蒂认为,马克思的一个重要创造是提出了从抽象到具体的研究方法。马克思明白,具体的东西作为思想综合的产物,决不能作为研究的出发点,而只能作为归宿。“与黑格尔相反,马克思坚持实在的过程和逻辑的过程是平列的。从抽象到具体的过渡是思想适应于实在的唯一的办法;决不能把它同具体本身产生的途径混淆起来。”^①再次,正是从思维与存在的异质性出发,马克思很早就摆脱了黑格尔思辨哲学的影响,从事对资本主义社会现实的研究,并提出了异化这一重大课题。在某种意义上,异化这一社会现象的发现,倒过来确证了思维与存在的异质性。人们按自己的理性创造的合理的世界竟成了压抑自己的异己物,这本身就表明了实在在理性之外,是与思维完全不同质的另一种东西。科莱蒂指出,由于恩格斯、普列汉诺夫和列宁信奉黑格尔的唯心主义的思维和存在同一说,因此,他们在解释马克思的学说时,把马克思的异化理论完全给埋葬掉了。科莱蒂甚至认为,迄今为止,所有信奉辩证唯物主义的人在这一点上都不能例外^②。

科莱蒂在评价列宁的学说时,并没有采取简单否定的态度。他写道:“在《唯物主义和经验批判主义》中,有一个对唯物主义的清楚的论述,因此也有一个对思维与存在异质性的清楚的论述,缺少的是关于理性的理论,即关于概念和科学法则的理论(这本书中提出的反映论具有隐喻的、想象性的特征,可以说,它肯定的是一种‘原始’水平的唯物主义)。反之,在列宁论述辩证矛盾的地方,比如在《哲学笔记》中,都以牺牲实在与逻辑的异质性为代价,就像在恩格斯的《自然辩证法》中一样,‘辩证法’确实是富有的,但‘物质’却是可怜的,以致这些著作成了无意识的唯心主义的形而上学。”^③

为什么科莱蒂要把列宁的《唯物主义和经验批判主义》与《哲

① 《马克思主义与黑格尔》,第 121 页。

② 同上书,第 178 页。

③ 同上书,第 104—105 页。

学笔记》对立起来呢？因为他认为，在前一本著作中，列宁充分肯定了康德哲学思想中的唯物主义倾向。

科莱蒂认为，在《哲学笔记》中，列宁的原来立场完全被抛弃了，他总是赞同黑格尔而反对康德；赞同思维与存在的同一性而抛弃了思维与存在的异质性，这使他未能真正地把握马克思主义哲学的精神实质。最后，科莱蒂总结道：“为了成为唯物主义的一种形式，‘辩证唯物主义’必须肯定思维与存在的异质性。”^①

（三）无矛盾原理

科莱蒂说，“实际上，唯物主义没有无矛盾原理（the principle of non-contradiction）是不可想象的；反之，‘物质辩证法’则是对这一原理的一个否定。对于前者说来，特殊的对象是判断的根据：特殊的对象是外在的或不可还原为逻辑的普遍性的（人们只需要想到康德就行了）。可是，对于后者来说，只有当有限除了它自己外还有一个作为它的本质和基础的‘他者’时，对立才是真实的，只有当有限本身不存在，而仅仅作为观念上的有限或思想之内的有限存在时，它才是‘真实的’。”^②

这段话阐述了无矛盾原理对唯物主义的极端重要性，但它的真正含义是什么，我们仍然不甚了了。要了解它，需要探讨哲学史，特别是要回到康德那里去。科莱蒂引证了康德在《纯粹理性批判》中的一段重要论述：“实在（作为纯粹的论断）在逻辑上从来不会发生相互冲突，这一原理就概念关系而言，完全是一个真实的命题，但就自然……而言却是无意义的。因为真正的冲突确实发生在自然中；如 $A - B = 0$ ，就是联结在同一个主体中的两个实在相互消除的结果。自然中一切障碍及反作用的过程使这类现象不断地显现于我们的眼前，因其依据力的作用，因此必须被称之为实在的

① 《马克思主义与黑格尔》，第 104 页。

② 同上书，第 192 页。

现象。普通力学确实能以先验的规律指示出这类冲突的经验条件，因为普通力学按照不同力的方向来说明这种对立，而这种条件完全为实在的先验概念所忽略。”^①

康德的上述思想的要义如下：当人们在观念上描述实在时，在逻辑上应当保持一致，概念之间，思想之间应当遵循形式逻辑的基本规律，不应当相互冲突，相互对立。要言之，在思维的一致性上应该做到无矛盾。但康德又强调，不能因为逻辑上的无冲突就推论出实在本身也是无冲突的。他举了 $A-B=0$ 及力学中作用力与反作用力的冲突来说明实在中是存在冲突的。科莱蒂说：“对于康德说来，无矛盾原理纯粹是一个理性的原理；思想本身的一致性并不就是思想与实在的一致性。因此，从思维上不存在逻辑矛盾不应该推论出实在中不存在对立的结论。”^②

科莱蒂认为，康德的上述见解隐含着对莱布尼茨的独断论形而上学的批判。与康德一样，莱布尼茨也强调思维应当遵循无矛盾原理，亦即遵循形式逻辑的同一律，但他却作出了错误的推论：因为思维应该是无矛盾的，所以实在本身也是无冲突、无对立的。

按照科莱蒂的论述，康德的无矛盾原理还包含着另一层含义，即他虽然承认实在中有冲突，但他没有把这种冲突说成是“矛盾”(contradiction)，而是说成“真正的对立”(real opposition)。逻辑上应该是无矛盾的，但如果违背了思维规则，也会产生逻辑上的对立，但这种对立完全不同于实在中的对立。科莱蒂说：“在批判莱布尼茨和所有的旧形而上学造成的逻辑的一本体论的混淆时，康德的一个最基本的结论是：实在中的对立是某种不同于逻辑上的对立的東西。”^③

现在再来看黑格尔的见解。科莱蒂认为，黑格尔批判了形式

① 《纯粹理性批判》，康浦·施密斯英译本 A273、B329 页。

② 《马克思主义与黑格尔》，第 100 页。

③ 同上书，第 98 页。

逻辑,当然也就批判了无矛盾原理,他强调理性、逻辑、观念上都充满了辩证的矛盾,并由此而推论出实在中也存在着辩证的矛盾。在前一点上,黑格尔与莱布尼茨和康德不同,即他强调观念本身的内在矛盾,他们则强调观念本身的一致性;在后一点上,就把逻辑上的存在推向本体论上的存在而言,他与莱布尼茨是一致的,区别在于:莱布尼茨从逻辑上的无矛盾推论出实在中的无冲突,黑格尔则从逻辑上的辩证矛盾推论出实在中的辩证矛盾。

毫无疑问,科莱蒂是站在康德一边的。他认为,无矛盾的原理正是唯物主义、科学和常识所遵循的思维原理。科莱蒂还认为,马克思继承了康德这方面的思想,马克思对黑格尔物质辩证法批判的归宿是重新恢复无矛盾原理:“如果我们的解释是正确的话,打破‘神秘外壳’从而‘倒转’辩证法(我们在这里不得不再次使用这些被滥用的隐喻)就只能是恢复同一性和无矛盾原理,换言之,就是恢复唯物主义的观点。”^①马克思在政治经济学批判中反复重申的见解也是:实在中的对立不能还原为逻辑上的对立。

但是,科莱蒂认为,在恩格斯那里,问题起了变化。对于黑格尔来说,科学代表了无矛盾原理,因而他设立了一种纯粹形而上学的辩证逻辑与之相对立,“可是,对于恩格斯来说,科学的无矛盾却是形而上学的一种形式,而唯心主义或形而上学的逻辑并不是新‘科学’的逻辑。”^②也就是说,恩格斯把科学的思维作为形而上学的东西加以排斥,这样一来,他就与黑格尔一样站到反对无矛盾原理的立场上去了。科莱蒂还指出:“列宁在《哲学笔记》中无批判地追随黑格尔,接受了他破坏理智、破坏无矛盾原理的做法”^③。

由上可知,科莱蒂关于无矛盾的原理的论述,目的是要否定黑格尔的矛盾学说,恢复科学和常识的形式逻辑的、知性的思维。他

① 《马克思主义与黑格尔》,第 48 页。

② 同上书,第 40 页。

③ 同上书,第 162 页。

的批判在抑制黑格尔从逻辑本体论推出实在本体论的意义上来说是有价值的，但他把唯物主义与辩证法僵硬地对立起来却是不可取的。况且，马克思并不像科莱蒂形容的那样，只承认实在中的对立，他特别深刻地揭示了资本主义社会内部的矛盾冲突。

(四) 社会生产关系理论

在上面几个问题的讨论中，科莱蒂虽然处处表现出自己理论上的创造性，但他承认，他的许多见解都得益于德拉-沃尔佩，他特别提到，德拉-沃尔佩的《逻辑是一门实证科学》是战后欧洲马克思主义所奉献出来的一部最重要的著作。可是，他又不满意德拉-沃尔佩对马克思主义的讨论停留在逻辑—方法论或逻辑—认识论的层面上。他主张，要彻底摒弃黑格尔的唯心主义立场，深入把握马克思主义的真精神，就要把整个问题框架从逻辑和思维的层面上拖下来，转到现实之中，转到对马克思的历史唯物主义的核心问题——“社会生产关系”(social relation of production)理论的探讨上。科莱蒂是按照下面的思路来讨论这个问题的。

他首先批评了那种把马克思主义归结为单纯认识论的见解，指出：“在任何根本的意义上，马克思主义至少不是一种认识论，在马克思的著作中，反映论几乎完全是不重要的，重要的是把认识论作为一个出发点，以便富有独创性地并撇开整个思辨传统去理解像‘社会生产关系’这样的概念是如何从古典哲学的发展和转变中产生出来的。”^①

在科莱蒂看来，把握马克思主义的认识论本身并不是目的，真正的目的是通过认识论把握其学说的精髓——社会生产关系理论。科莱蒂论证道，一讨论到认识论，必然涉及到认识的主体——人。但是，恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中曾有过

^① 《马克思主义与黑格尔》，第 199 页。

一段经典性的论述：“对于已经从自然界和历史中被驱逐出去的哲学来说，要是还留下什么的话，那就只留下一个纯粹思想的领域：关于思维过程本身的规律的学说，即逻辑和辩证法。”^①科莱蒂分析说，恩格斯的这段话是辩证唯物主义的传家宝，无数次地被人们所引用，似乎纯粹的思维能够取代思维着的人；似乎关于思维的论证不需要被转变为关于人的社会性或历史性的论证；似乎思维完全能以自身作为对象似的。基于这样的理解，辩证法就被归结为外部世界和人类思维运动的一般规律的科学。科莱蒂说：“既然认识的主体不再是人本身，而是思维与存在的同一或‘原初的同一’，那末，卢卡奇在《历史与阶级意识》中所作的评论就是正确的：恩格斯‘甚至没有提到最重要的相互作用，即主体和客体在历史进程中的辩证关系，更不用说给它以应有的显著地位了。”^②

要探讨人的本质和地位，仍然需要回到康德那里去。康德从《纯粹理性批判》中引出的最深刻的教训是，既然思维不是一个自我包容的实体，那末认识就必须补充一门作为自然存在物的人的科学，这也就是康德说的“人类学”。康德懂得，要揭示人的本质，必须阐明因果性和目的性的关系，但由于他对劳动和生产活动的概念完全是陌生的，因此他看不到这一点，即正是在人的劳动中，因果性和目的性才获得真正的统一。光从审美的角度来讨论这两者的统一无论如何是不够的。更何况，即使要对人的历史地变化着的审美心理进行深入的探究，也需诉诸对人的基本实践活动——劳动的分析。

黑格尔的《精神现象学》的伟大之处在于把人的自我创造看作是一个过程，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、真正的因而是现实的人理解为他自己劳动的结果。但黑格尔看到的只是劳动的

① 《马克思恩格斯全集》第21卷，第352页。

② 《马克思主义与黑格尔》，第218页。

积极方面,而没有看到它的消极的方面,而且归根结底,他所承认的唯一劳动是抽象的精神的劳动。因此,他仍然不能揭示出人的真正的本质。

在黑格尔之后,费尔巴哈作为人本主义哲学家,十分强调人在哲学中的地位,但是,一方面,他的唯物主义具有直观的特点,他不能从感性活动的角度去看待周围世界,因而也从来没有成功地把因果性和目的性统一起来过;另一方面,在他那里,人依然是个自然的人,抽象的人,他没能从社会联系的角度来考察人。科莱蒂特意引证了马克思批判费尔巴哈的一段论述:“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候,历史在他的视野之外;当他去探讨历史的时候,他决不是一个唯物主义者。在他那里,唯物主义和历史是彼此完全脱离的。”^①所以,在科莱蒂看来,费尔巴哈虽然恢复了人在哲学中的地位,但他同样不能把握人的本质,只有马克思的社会生产关系理论才科学地阐明了人的本质。

科莱蒂说:“历史唯物主义在‘社会生产关系’概念中达到了顶点,而这个概念又在《1844年经济学—哲学手稿》中,在作为‘类的自然存在’(generic natural being)的人的概念中达到了第一次的和决定性的认真的表述。”^②这就告诉我们,在马克思那里,社会生产关系概念的提出是有一个过程的。

那么,说人是一个“类的自然存在”究竟是什么意思呢?科莱蒂说,这里有两层含义:第一,说人是一个“自然的存在”,也就是说人是自然的一部分,因而人是他所依赖的并受其限制的其它客观自然存在中的一个客观的存在;人在其自身之外有其存在的根据;第二,人是一个思维的存在,也就是说,把人同其它一切自然存在区别开来并构成其特殊本质的,并不是一个物,即自然本身的一个

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,第51页。

② 《马克思主义与黑格尔》,第233—234页。

种,而是思维,亦即一般概念,是一切物中所共有的最普遍的东西。

那么,从人是一个“类的自然存在”的概念又怎么过渡到“社会生产关系”概念去的呢?科莱蒂认为,人作为自然存在物似乎和其它自然存在没有什么区别,这里的根本点在于人是“类的自然存在”,“类”是人的特殊要素,它就是观念、理性和合理的总体性。在“类”这个概念中已经蕴含着人与其它自然存在及人与人之间的普遍关系。这种关系在人的生产劳动中必然实现为社会生产关系。

二、《意识形态和社会》(1969)

科莱蒂的另一部重要著作《意识形态和社会》是以意大利文初版时的书名,英译本出版于1972年,书名被改为《从卢梭到列宁》,副标题是“意识形态和社会研究”。我们在这里仍然取科莱蒂原来的书名。

《意识形态和社会》是一本论文集,全书共分四大部分,由七篇论文构成。第一部分的两篇论文是:《作为社会学的马克思主义》(1959)、《伯恩斯坦和第二国际的马克思主义》(1968);第二部分的一篇论文是《从黑格尔到马尔库塞》(1968);第三部分的两篇论文是:《作为“市民社会”批评家的卢梭》(1968)、《孟德维尔、卢梭和施密斯》(这篇论文以前未发表过);第四部分两篇论文是:《列宁的〈国家与革命〉》(1967)、《马克思主义:科学还是革命?》(1969)。下面我们论述科莱蒂在本书中的基本思想。

、(一) 马克思的社会研究方法

科莱蒂认为,马克思的《资本论》不光是一部经济学著作,同时也是政治、哲学和社会学的著作,甚至“马克思青年时期的著作,即所谓‘哲学的’著作已显露出对社会的探索或社会学的探索。”^①

① 科莱蒂:《从卢梭到列宁》,纽约1972年英文版第32页。

马克思通过对资本主义社会的深入探究，形成了自己一整套独特的社会研究方法。然而，科莱蒂指出，在马克思逝世后，由于资本主义社会本身的发展出现了许多新的情况，也由于恩格斯对马克思的社会理论的某些不适当的理解和解释，直接对第二国际的一些理论家，如伯恩斯坦、考茨基等人产生了影响，从而在许多方面歪曲了马克思的社会理论，尤其是社会研究方法。科莱蒂通过对各种错误见解的批评，力图恢复马克思社会理论的本来面貌。他认为，马克思的社会研究方法具有如下基本特征：

第一，马克思研究的是“这一个社会”。在马克思之前或与马克思同时代的一些经济学家，总是习惯于把“一般社会”（society in general）作为自己研究的对象。比如，著名的社会学家斯宾塞就欢喜谈论“一般社会的本质”、“社会的目的和本质”，并主张通过某种方式把社会组织起来，以某种“人的本质”的某种需要等等。科莱蒂认为，这样的研究方法完全是形而上学的方法，并不能向我们提供关于社会本身的科学的知识。他强调，马克思与他之前热衷于讨论“一般”社会的所有的经济学家不同，他关注的仅仅是一个社会，现代资本主义社会。他声称已探讨了这一个社会（this society）而不是其它社会的发展规律。换言之，《资本论》不是对社会本身的研究，不是对“一般的”抽象社会的研究，而是对这一特殊社会的研究。马克思从不满足于从意识形态的层面上泛泛地谈论一般社会，他深入地解剖了资本主义社会这一特殊的社会形态，并揭示了它运动的特殊规律。科莱蒂认为，恩格斯把马克思和达尔文并列起来，认为前者发现了生物界进化的规律，后者则发现了人类历史的演化规律，这实际上已把马克思的研究误解为对一般社会的研究。这种误解容易不加分析地对其它社会形态作出先验主义式的结论。

第二，总体方法。科莱蒂认为，马克思的《资本论》是从总体上研究资本主义社会的范例。马克思把资本主义社会理解为一个有

机的整体，“这个整体是一个总体(a totality)，但是是一个确定的总体；它是各种要素的综合，是一个统一体，但是是各种异质的部分组成的统一体。”^① 马克思逝世后，这一方法渐渐地被遗忘了。科莱蒂指出，恩格斯晚年已作了“过分看重经济方面”的自我批评。事实上，光从经济的一维去研究社会的倾向已在拉法格、考茨基等人的著作中反映出来。作为这种研究倾向的一个反拨，社会学家马克思·韦伯更注重对不同社会形态的“精神类型”的研究，尤其是他提出了“资本主义精神”这一著名的概念。科莱蒂认为，这两种倾向各执一端，失之偏颇。既然资本主义社会是一个有机的整体，那就应当使用总体方法，把生产和分配、生产关系和社会关系、经济基础和意识形态—政治层面及上层建筑结合起来研究。

第三，事实判断和价值判断的结合。科莱蒂认为，第二国际的马克思主义者由于受到自然科学研究方法和实证主义新康德主义学说的影响，常把“事实判断”(factual judgements)和“价值判断”(value judgements)对立起来，这尤其表现在奥地利的马克思主义者希法亭的观点中。希法亭在《金融资本》一书中指出，在政治学研究中，归根结底起作用的是价值判断，因此这方面的研究不属于科学探讨的范围。政治学要进入科学的行列，就只能客观地描述研究对象的因果性，希法亭说，“按照马克思主义的观点，一个科学的政治学的任务是发现各阶级意志的决定者；因而只有当政治学描述因果联系时，它才是科学的。按照这样的理解，马克思主义的政治学是排除‘价值判断’的。”^②

在科莱蒂看来，把事实判断和价值判断分离开来是对马克思的社会政治学说及其研究方法的一种曲解。毫无疑问，马克思对资本主义社会的研究是尊重事实、尊重科学的，但这些研究及其结

① 《从卢梭到列宁》，第 14 页。

② 引自《从卢梭到列宁》，第 74 页。

论同时又是价值判断,是服务于无产阶级革命实践的理论需要的。唯其是符合事实的,才是科学的,也唯其是科学的,才能指导无产阶级的革命实践。所以科莱蒂说:“把科学和政治、知识和改变世界联系起来是正确的,这正是马克思在历史—道德的领域里所从事的工作。”^①

第四,因果性和目的性的统一。科莱蒂认为,在马克思的社会研究中,处处体现出因果性分析和目的性分析的统一。费尔巴哈的直观的唯物主义重因果性轻目的性,必然忽视人的实践活动的作用。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》一文中强调环境的改变和人的活动的一致,正体现了因果性和目的性的统一。科莱蒂还认为,马克思并不从哲学上泛泛地谈论因果性和目的性的关系问题,而是把两者统一在劳动过程中,这尤其体现在《资本论》中关于蜜蜂和建筑师的著名的比喻中。

但是,科莱蒂又批评恩格斯过分看重经济因素的作用,他关于自由是“对必然的认识”的见解也忽略了主体的创建作用。科莱蒂说,按照这种见解,“自由成了对被决定的意识”^②。恩格斯这方面的思想也影响到普列汉诺夫。普列汉诺夫在解释历史时,就把人看作是既定的社会现象的结果,这就忽视了人的目的性在历史上的作用。科莱蒂为此而批评道:“普列汉诺夫不能把目的性和因果性联系起来。”^③在科莱蒂看来,只有像马克思那样坚持目的性和因果性的统一,才能正确地认识整个资本主义社会。

第五,逻辑方法与历史方法的统一。科莱蒂根据马克思在《政治经济学批判》“导言”中的论述,指出:“科学的方法不是历史编年史的方法,而是逻辑—历史方法(the logical—historical method)。”^④他引证了马克思的下述论断:“把经济范畴按它们在历

① 《从卢梭到列宁》,第76页。

② 同上书,第69页。

③ 同上书,第63页。

④ 同上书,第28页。

史上起决定作用的先后次序来安排是不行的，错误的。……问题不在于各种经济关系在不同社会形式的相继更替的次序中在历史上占有什么地位，更不在于它们在‘观念上’（蒲鲁东）（在历史运动的一个模糊表象中）的次序，而在于它们在现代资产阶级社会内部的结构。”^①科莱蒂认为，马克思的论断表明，只有把经验方法和抽象思维紧密结合起来，才能把握资本主义社会的实质。

（二）对马尔库塞的革命观的批判

科莱蒂又说，由于恩格斯把黑格尔哲学的内在矛盾理解为革命的辩证法和保守的体系之间的矛盾，并把科学、常识与旧形而上学等同起来，这样一来，黑格尔物质辩证法中破坏有限的思想在辩证唯物主义那里成了对科学与常识的否定。这一思想也对卢卡奇发生了影响。在《历史与阶级意识》中，他实际上把科学技术看作是物化的根源。科莱蒂发挥说，“马尔库塞哲学的核心正在这里。科学就是压抑，承认物存在于我们之外就是‘物化’。”^②这也正是从《理性与革命》到《单面人》的主题思想。

科莱蒂说，马尔库塞区别了两种不同的思想：一为“实证思想”（positive thought），即知性、科学和常识，它们遵循的是无矛盾原理；二为“否定的思想”（negative thought），那是理性的、辩证的思想，其宗旨是否定有限物、否定事实、否定科学。马尔库塞把这两种思想对立起来，赞成后者，否定前者，在理性和革命之间建立了同盟。并由此而提出了著名的“大拒绝”（Great Refusal）的口号。主张全面否定现存的资本主义社会，强调技术是物化的主要媒介，文明和恐怖不可分离等等。对于马尔库塞说来，异化与拜物教不是资本主义社会的雇佣劳动的产物，而是科学技术发展的

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第110页。

② 《从卢梭到列宁》，第134页。

产物。因此,在科莱蒂看来,马尔库塞的“大拒绝”的革命口号的实质是对科学的否定:“直截了当地说,马尔库塞立场的真正方向是所谓‘对科学的批判’。”^①

科莱蒂还分析说,正是从这样的所谓“革命”的立场出发,马尔库塞鼓吹了“马克思主义已经过时”的论调。比如,在《单面人》中,马尔库塞这样写道:“经典马克思主义的理论把从资本主义到社会主义的转变看作是一个政治革命:无产阶级破坏资本主义的政治机关而保留其技术机关,并使之社会主义化。在这一革命中有一个连续性,即技术的合理性,它不受非理性的限制和破坏,在新社会中得以继续并不断地完善自己。”^②在马尔库塞看来,今天社会的罪恶之根是在技术机关上。这样一来,马尔库塞就把马克思的革命观转变为一种完全不同的新的“革命”观。科莱蒂分析说,马尔库塞“革命”观的理论根源正是黑格尔的物质辩证法:“今天,马尔库塞哲学的‘社会功能’的根子正是下面这个主题上,即破坏有限,取消世界。”^③

(三) 卢梭——马克思政治思想的真正来源

科莱蒂认为,卢卡奇、马尔库塞等人由于受到黑格尔的影响,在很大程度上误解了马克思的政治思想和革命思想。要真正了解马克思,还须揭示马克思和卢梭思想之间的内在联系。在这方面,德拉-沃尔佩进行了开创性的工作,但他的注意力主要集中在平等观上。科莱蒂认为,可以从更开阔的视域中,尤其是从卢梭对市民社会的批判中来深入思考马克思与他之间的思想联系。

在卢梭生活的时代,基督教在人们的生活中仍占有非常突出的地位。科莱蒂认为,卢梭把政治问题提到了首位,从而使人们的

① 《从卢梭到列宁》,第 131 页。

② 同上书,第 135 页。

③ 同上书,第 120 页。

生活观念发生了深刻的转变。他批评了基督教的“原罪说”，主张罪恶源于人性，人的拯救要诉诸政治而不是诉诸宗教，人的赎罪要依靠人自己而不是上帝。

卢梭的“自然状态”说是他的政治思想的基本出发点。他认为，人最初生活在一种和谐的自然状态中，后来，随着技术的发展开始建造自己的任务，并建立了家庭。接着，特别是由于金属耕具的发明，劳动分工的发展，私有财产逐步积累起来。人反对人的战争也开始了。为了保证全体社会成员的安全，人们订立了各种契约进行限制，由此产生了法、国家等。所有这些关系在市民社会中都获得了最典型的表现。

康德和亚当·斯密对市民社会都抱着一种赞扬的态度，肯定了它的财富、竞争、权力和商品化等等。卢梭则与他们不同，对市民社会进行猛烈的抨击：“从现在起我们必须提防被别人看出我们的真相；在哪里两个人有共同的利益，就可能有十万个人反对他们，而唯一成功的方法就是欺骗或完全地使他们毁灭。这就是暴力和背叛的不幸的来源，在恐怖的驱迫下，每个人都声称是为他人的幸运和声誉而工作，而实际上则不惜牺牲他人，使自己凌驾于他人之上。”^①接着，科莱蒂又引证了马克思在《1844年经济学-哲学手稿》中的一段论述：“每个人都千方百计在别人身上唤起某种新的需要，以便迫使他作出新的牺牲，使他处于一种新的依赖地位，诱使他追求新的享受方式，从而陷入经济上的破产。每个人都力图创造出一种支配他人的、异己的本质力量，以便从这里面找到他自己的利己需要的满足。因此，随着对象的数量增长，压制人的异己本质的王国也在扩展，而每一个新产品都是产生相互欺骗和相互掠夺的新的潜在力量。”^②

① 《从卢梭到列宁》，第161页。

② 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第132页。

科莱蒂认为,马克思的批判无意中回到了卢梭那里。另外,卢梭关于人民主权的政治思想也对马克思产生了重大的影响,这尤其表现在《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判》等论著中。科莱蒂甚至认为,在严格意义的政治理论上,马克思和列宁除了分析国家消亡的经济基础外,“没有在卢梭的思想上增加任何东西。”^①科莱蒂的这一见解显然低估了马克思政治思想的划时代的意义。

(四) 马克思主义:科学与革命的统一

马克思主义究竟是科学还是革命(或意识形态)?这一直是一个有争议的问题。比较流行的观点是只强调马克思主义的科学性,认为《资本论》客观地揭示了资本主义社会发展的规律,只作出事实判断,不涉及具有主观选择倾向的价值判断。科莱蒂认为,“显然,这种观点没有为科学和阶级意识、科学和意识形态之间的联系留下任何余地,更不用科学的‘党派性’了。”^②这样一来,社会发展规律被看作像星体运动一样展示在人们面前的客观规律。这种物理论见的见解尤其表现在一些马克思主义的经济学家那里。

科莱蒂认为,毫无疑问,马克思主义必须是一门科学,如果不是科学,就不会有科学社会主义,而只有对救世主的渴望和宗教式的希望。所以,要批判资本主义,必须以现实为据,但在资本家眼光中的现实是与马克思眼光中的现实不同的。马克思是从工人阶级的观点出发来分析现实的,“正如马克思主义是一门科学一样,它也是革命的意识形态。”^③工人阶级不是自发的产物,而是历史活动的产物,其自觉的阶级意识只能从《资本论》中获得。如果否定了马克思主义的革命性,把它当作“纯科学”来谈论,那就再也不能把握它的真精神了。

① 《从卢梭到列宁》,第185页。

② 同上书,第230页。

③ 同上书,第236页。

(五) 列宁国家学说的真谛

科莱蒂说，列宁关于国家问题的论述集中出现在《国家与革命》这部著作中。可是，人们通常把这本书的主题理解为暴力革命，并把革命简化为它的最基本的外部的特征：占领冬宫、焚烧内务部、逮捕和处决旧政府的政治官员。正是基于这种普遍的、肤浅的理解，斯大林主义的统治才获得成功。

科莱蒂认为，人们恰恰忘记了列宁在《国家与革命》中的下述重要论断：“问题的本质在于：是保存旧的国家机器……呢，还是把它破坏。”^①列宁在这里批评的并不是改良主义，并不是那些不希望夺取政权的人，而是那些希望夺取政权，而又不希望破坏旧的国家的人。科莱蒂说：“《国家与革命》的真正的基本的主题在这里：破坏资产阶级国家机器不是焚烧内务部，内务部并不是障碍。这类事情是可能发生的，但并不是关键。革命的关键是消除使工人阶级与政权相分离的隔膜，工人阶级获得解放，自己决定自己，政权直接转到人民手中。”^②在科莱蒂看来，特别需要强调的是，社会主义革命并不在于把官僚主义机器从一些人手里转到另一些人手里，而是要从一种类型的政权走向另一种类型的政权。重要的是社会主义民主，是劳动群众的自我管理。

三、《一个政治的和哲学的访问录》(1974)

这篇《访问录》是“新左派评论”杂志主编佩里·安德森与科莱蒂之间的一次谈话的记录，它广泛地涉及到各种各样的主题，如科莱蒂本人的思想经历，德拉-沃尔佩学派的兴衰，对马克思主义

① 《国家与革命》，中文本第 103 页。

② 《从卢梭到列宁》，第 220—221 页。

的新的看法，对阿尔都塞、托洛茨基、葛兰西等人的评价等等。下面，我们介绍科莱蒂在这篇《访问录》中的主要思想。

（一）对德拉-沃尔佩学派的反省

科莱蒂认为，德拉-沃尔佩学派开创了重新解释马克思主义的崭新方向，但它本身也存在一些弱点：

第一，德拉-沃尔佩把马克思的《黑格尔法哲学批判》作为重新解释马克思的出发点，这是富有启发的，但这仅仅是理解马克思的开始，重要的是研究马克思的《资本论》，德拉-沃尔佩光停留在马克思早期的方法论著作上显然是不够的。

第二，德拉-沃尔佩把自然科学的方法和人的科学的方法统一起来，把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”是值得讨论的。科莱蒂一方面指出：“马克思不能简单地等同于伽利略”^①；另一方面，在自然科学与社会科学的关系上有两种不同的见解：一种是强调它们的同质性，德拉-沃尔佩就是这样看的；另一种是坚持它们的异质性，狄尔泰、文德尔班、李凯尔特、克罗齐、柏格森、卢卡奇强调科学的方法是无法统一的。科莱蒂认为，这两种知识形式中应当有一种是真正的科学，但究竟是哪一种他没有表态，他表示自己不准准备解决这个难题。

第三，德拉-沃尔佩从康德思想出发，把资本和雇佣劳动之间的关系理解为“真正的对立”。科莱蒂表示，他将来可能写一部著作，专门讨论马克思关于资本主义矛盾的论述，该书将采取与德拉-沃尔佩不同的立场，以表明“马克思的资本主义矛盾的概念与康德的‘真正的对立’的概念是不同的。”^②

第四，德拉-沃尔佩学派对马克思著作的研究是十分认真的，

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第337页。

② 同上书，第337页。

但有理论化、学院化,从而脱离实际的倾向。科莱蒂批评说:“这个真正的基本的事实是理论的马克思主义与实际的工人阶级运动的分离。”^①

(二) 对马克思主义的新评价

在这篇《访问录》中,科莱蒂对马克思主义的评价,在某些方面坚持并深化了以前的观点,在另一些方面则提出了自己的新的看法。

第一,“马克思主义缺少一个真正的政治理论”^②。科莱蒂认为,马克思讨论国家与政治革命的著作并不多,主要是《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》和《法兰西内战》。“这些著作都重复了卢梭早已发现的主题。”^③在列宁的著作中,论述得较多的是党、党派性、民族问题等,列宁的论述总是密切地关系到特殊的历史事件,很少推论到普遍的政治问题上。这就造成了一个悖论,推进了政治运动的马克思主义本身却缺乏政治理论。科莱蒂分析说,之所以产生这种现象,是因为马克思和列宁都把向社会主义转化和实现共产主义看作是非常快的、贴近的过程,从而忽视了对政治理论的深入研究。

第二,“在马克思对辩证法的批评中也有一个不确定的混乱的领域。”^④在以前的著作中,科莱蒂总是把马克思与恩格斯对立起来,维护前者而批评后者。在这篇《访问录》中,他除了批评恩格斯的自然辩证法是“浪漫主义的自然哲学”外,进一步对马克思本人进行了批评,认为马克思关于辩证法的见解有不少模糊之处,他打算专门花时间来研究这个问题。

① 新左派评论:《西方马克思主义》,第348页。

② 同上书,第331页。

③ 同上书,第331页。

④ 同上书,第329页。

第三,“马克思主义今天在危机中。”^①一方面,在西方国家中,马克思主义的研究出现了脱离实际的学院化倾向;另一方面,在革命已经发生的东方国家中,由于资本主义发展水平的落后,还不能建成真正意义上的社会主义社会。虽然创造了不少实践经验,但并不具有真正的马克思主义的性质:“西方和东方的这一分离已经把马克思主义投入到一个长长的危机中。”^②然而,科莱蒂指出,有不少马克思主义者,包括那些很优秀的人物,竟然还不承认马克思主义所面临的危机。东西方马克思主义者通常的特点是用原则反对事实。在这种情况下,要复兴马克思主义,“真正的任务应该是研究为什么历史会采取与《资本论》的预见不同的历史进程。”^③在这个意义上,科莱蒂强调,现在需要的不是像他的《马克思主义和黑格尔》这样的著作,需要的是像希法亭的《金融资本》、卢森堡的《资本积累》和列宁的《帝国主义论》这样的研究现实中的新情况的著作。

(三) 康德:通向正确认识论的道路

科莱蒂说,“我力图重新评价康德对认识论的贡献,以反对黑格尔的合法性。”^④康德对认识论的第一个贡献是批判关于上帝存在的本体论证明,否认存在是思想的属性。科莱蒂认为:“正是这一立场为任何唯物论的知识论提供了一个根本的出发点,并维护了科学反对了形而上学。”^⑤黑格尔晚年则重新肯定了关于上帝存在的本体论证明,从而表明了他的唯心主义立场的彻底性;康德对认识论的第二个贡献是,提出了“物自体”概念。科莱蒂认为马克思没有发现这一概念的真正含义,一些马克思主义者则把这一概

① 新左派评论:《西方马克思主义》,第350页。

② 同上书,第351页。

③ 同上书,第360页。

④ 同上书,第325页。

⑤ 同上书,第325页。

念看作是不可知论的同名词。其实，“物自体之所以是不可知的，因为它代表了旧形而上学的虚假知识”。^①这是“物自体”概念的主要含义。康德提出这个概念就是为了防止认识论退回到旧的独断论形而上学那里去。科莱蒂由此得出结论说，从认识论角度看，康德是能够使我们获益的唯一伟大的思想家。

（四）对阿尔都塞的批评

科莱蒂与阿尔都塞有过通信往来，但两人思想有很大的分歧。科莱蒂认为，阿尔都塞是个天分很高的人，可是他的思想给人的印象是枯燥而无生气。首先，阿尔都塞没有像德拉-沃尔佩那样认真地阅读马克思的文本，他得出结论时有简单化的倾向。科莱蒂借用英国著名的马克思主义者霍布斯堡的话说，“《读资本论》实际上不能帮助任何人读《资本论》。”^②其次，科莱蒂批评阿尔都塞力图拯救辩证唯物主义，至少在名义上要加以拯救，其实，这是应予拒斥的经院式的形而上学。再次，阿尔都塞把历史理解为“无主体的过程”是复活了黑格尔的观点，黑格尔认为历史的主体并不是人，而是逻各斯。就人而言，黑格尔也提倡了一种无主体论，科莱蒂反驳说，如果这个说法能够成立，“那就意味着历史不再是任何人寻求解放的场所了。”^③第四，阿尔都塞直到最近才承认“异化”这个主题，这与他斯大林主义的同情是分不开的。总之，在科莱蒂看来，阿尔都塞的学说已经失去了他的活力，很快就会被时代所遗忘。

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第 326 页。

② 同上书，第 333 页。

③ 同上书，第 334 页。

第五章 存在主义的马克思主义

“存在主义的马克思主义”是“西方马克思主义”中另一个把马克思主义人本主义化的流派。它是一个致力于“综合”存在主义与马克思主义，用存在主义“补充”马克思主义的派别。“存在主义的马克思主义”大致经历了这样四个发展阶段：

1. 马尔库塞开创了以存在主义解释马克思主义的先例。前面已介绍，本世纪20年代，海德格尔为存在主义奠定理论基础《存在与时间》出版后不久，作为海德格尔的学生和助手的马尔库塞就企图从《《存在与时间》的角度》研习马克思的著作，并努力把两者结合在一起。他当时写下的《历史唯物主义现象学概要》和《论具体的哲学》等著作，开创了以存在主义解释马克思主义的先例。1932年他在《论历史唯物主义的基础》中对马克思的《1844年经济学-哲学手稿》的解释，是一种存在主义的解释。哈贝马斯称他为“第一位海德格尔的马克思主义者”。

2. 列斐伏尔继承马尔库塞，把存在主义与马克思主义的“综合”推向新的阶段。在马尔库塞的《论历史唯物主义的基础》发表稍后几年，1940年出版了列斐伏尔的《辩证唯物主义》一书。该书也是以评介马克思《手稿》为主题，前半篇论述马克思主义与黑格尔哲学的关系，中心是“揭示”马克思主义的“黑格尔来源”；后半篇论述了人的概念。列斐伏尔在后半篇对“人类的生产活动”的论述，带有强烈的存在主义倾向。以后，他又发表了《日常生活批判》等一系列著作，继续以异化为中心课题，进行存在主义与马克思主义的“综合”。

3. 第二次世界大战后，梅劳-庞蒂成了“综合”存在主义与马克思主义的主要代表人物。梅劳-庞蒂写了《人道主义与恐怖》和《辩证法的历险》等书，一方面指责列宁、斯大林的思想以及苏联的社会主义实践，另一方面又强调赞成马克思本人，特别是其早期的理论，认为马克思主义作为对现存社会制度的批判是不可超越的。他主张对存在主义加以改造，使之与马克思主义一致，同时要求马克思主义克服那些已经“僵死”的概念；提出“西方马克思主义”的概念，把它看作是与“僵死的”、“教条化的”马克思主义相对的真正“革命哲学”。梅劳-庞蒂把卢卡奇作为“西方马克思主义”的传统代表，认为他的《历史和阶级意识》是“西方马克思主义”的“圣经”。

4. 系统地进行存在主义与马克思主义的“综合”，作为“存在主义的马克思主义”的集大成者是萨特。当梅劳-庞蒂后来放弃“结合”存在主义与马克思主义的努力之际，他的好友萨特成了用存在主义“补充”马克思主义的最主要代表。50年代中期，萨特在政治上同共产党脱离关系，在思想上却向“马克思主义靠拢”。他写了《辩证理性批判》，并于1960年出版。他说，《辩证理性批判》“是一部马克思主义著作，但却是反对共产党人的，我那时认为真正的马克思主义被共产党人完全歪曲了”。该书以及先前发表的《存在主义与马克思主义》一文，奠定了“存在主义的马克思主义”的理论体系。

从“存在主义的马克思主义”的产生和流传的历史过程看，它的主要活动天地是在法国。列斐伏尔、梅劳-庞蒂、萨特都是法国哲学家。存在主义虽然诞生在德国，但30年代以后，它的活动中心逐步由德国转移到法国。在法国，马克思主义发展的特点与德国不同。由于法国有许多社会主义传统，由于共产主义在打败法西斯主义中发挥杰出的作用而赢得了声望，以及由于许多流亡的外国知识分子发现巴黎是他们所适宜的场所，因而法国的马克思主义有了比在德国大得多的发展。但法国马克思主义主要是在知识

分子中间发展，知识分子不愿意循规蹈矩地在法国传播和推进马克思主义。这样就造成了一个重大而奇特的现象：马克思主义与存在主义“结合”在一起，马克思主义在存在主义的环境中发挥影响。英国学者佩里·安德森在分析为什么在法国会出现马克思主义与存在主义的“合流”时指出，这主要由于当时“尽管法国共产党吸收了大量知识分子，但产生的新理论著作却相当少”，党内外的马克思主义知识分子受到强大的文化控制，就不得不乞灵于存在主义以发挥自身的创造能力^①。另一个英国学者戴维·麦克莱兰则认为：“在战后法国，对黑格尔兴趣的增长和出版马克思早期著作所产生的影响，有助于马克思主义的‘存在主义’变种的出现。”^②

“存在主义的马克思主义”内部有着两种不同的倾向：一种以列斐伏尔为代表，从马克思主义走向存在主义；另一种以梅劳-庞蒂和萨特为代表，用存在主义融合马克思主义。

^① 参见佩里·安德森：《西方马克思主义的探讨》，伦敦1977年英文版第37页。

^② 参见戴维·麦克莱兰：《马克思以后的马克思主义》，伦敦1979年英文版第280页。

列 斐 伏 尔

列斐伏尔 (Lefebvre, Henri, 1901—) 是法国著名的马克思主义理论家、“存在主义的马克思主义”的重要代表人物。

列斐伏尔于 1901 年出生在法国斯科尼一个官僚家庭里,毕业于法国巴黎大学,获哲学博士学位。早在青年时代,他就对贫乏的法国官方哲学不感兴趣,在寻找可以接受的哲学的过程中,逐步转向马克思主义。他和波利泽、摩昂日等人关系密切,形成一个人数不多的哲学集团。他还与法国文艺界的超现实主义运动保持密切的联系,并在这一运动的影响下,迅速投入现实的政治斗争。1928年,他创办了法国第一个马克思主义哲学刊物《马克思主义杂志》。1929年,他参加了法国共产党。1930年开始任大学教授。第二次世界大战期间法国被德国法西斯占领,他的教授职务被解除。1944年以后,他历任杜卢斯法国广播电台主任、国立科学研究院研究员、巴黎大学农泰尔学院社会学教授等职,1973年退休。

列斐伏尔与法国共产党的关系经历了一个曲折的过程。他加入法国共产党后不久,就与党的理论和路线发生矛盾、冲突。他指责共产党人不是把马克思的理论说成狭义的幻想的经济主义理论,就是把马克思的理论扩大成一种“科学的意识形态”的实证世界观和自然科学抽象的方法论。他在 30、40 年代的著作中,一方面反对“希特勒的非理性主义”,另一方面反对“斯大林主义”。1956年,他有感于匈牙利事件,与合作者一起创办《论证》杂志。这个杂志给自己规定了既要坚持马克思主义,又要超越马克思主义的任务。后来,人们往往把这个杂志的同人称作“论证”集团。

1958年。他终因积极地反对法国共产党的路线而被法共开除出党。从此，他就以一个共产党外的马克思主义理论家的身份活跃于西方理论学术界。

列斐伏尔任教的农泰尔学院是“五月风暴”的发源地，他的学生邦迪是“五月风暴”中最著名的学生领袖。“改造生活”，“不要改变雇主、而要改变生活的被雇佣”，“把注意力放在生活的喜悦上”，“让日常生活变成一件艺术作品”之类在“五月风暴”中流行的口号，都是列斐伏尔提出来的。他不但为“五月风暴”提供了理论依据，而且在这场运动平息以后，还用这套理论为之作了总结。

在列斐伏尔庞杂的理论体系中，以下几个方面的内容特别引人注目：

1. 按照存在主义的精神解释马克思主义，把马克思主义存在主义化。当代最有影响的存在主义哲学家萨特，在“综合”马克思主义与存在主义方面把列斐伏尔引为自己的先辈。萨特在《辩证理性批判》一书中的思想转折，就根源于列斐伏尔的启发。

2. 把日常生活作为哲学思考的主要对象，建立了一整套论述发达资本主义社会的异化——日常生活批判的理论。他是西方绝无仅有的研究日常生活的哲学家。他的第一部研究日常生活的专著《日常生活批判》发表于1946年，在以后的日子里，他就一直把日常生活“作为自己哲学思考的主要对象”。1982年，研究日常生活的第三部专著《关于日常元哲学》问世时，他说，由于日常生活的发展要比自己对它的分析来得快，所以历经35年写成的研究日常生活的三部著作，并不是一系列研究的终点，而是探讨新问题的起点。

3. 重建马克思国家学说，提出“国家是从事欺骗活动的场所”。他说：“我要按照两条主线来恢复马克思思想的整体性，这两条主线就是异化理论和国家理论”。他认为在现代世界上存在着各种类型的国家，其共同性质是从事欺骗活动。他坚决反对那种“为使国家消亡首先须加强国家权力”的说法，认为加强国家权力

乃是“政治异化”的极端形式。他说：“斯大林逝世以后，特别是二十大以后，有人在演个人崇拜的喜剧，也有人在演废除个人崇拜的喜剧。十足的骗局！因为中心的问题不是领导人的问题，而是国家本身的问题。个人崇拜的论点掩盖了而且仍在掩盖着中心问题”。问题不在于是否批判个人崇拜，而在于是否在制度上确保国家逐步消亡。社会主义阶段只能是国家机器逐步削弱的阶段，而不是不断强化的阶段。他指出：“马克思、恩格斯和列宁都认为，只能把社会主义视为过渡阶段，也就是国家消亡阶段。”

4. 提出“没有单一的马克思主义，但有多种多样的马克思主义”。50年代以来，“马克思主义多元论”在西方世界越来越广泛地传播着，列斐伏尔是这一理论的最系统的阐述者和最积极的宣传者之一。

列斐伏尔的著作颇丰，主要有：《辩证唯物主义》、《日常生活批判》、《马克思主义中的现实问题》、《总结和其他》、《马克思、哲学》、《元哲学》、《现代世界的日常生活》、《资本主义的幸存》和《论国家》。

一、《辩证唯物主义》(1938)

佩里·安德森认为，《辩证唯物主义》是列斐伏尔“最重要的著作”，“这部著作在语气和内容上可以把它置于早期卢卡奇直言不讳的著作(毫不含糊地求助于‘历史’)和当代霍克海默尔含糊其词的著作(令人费解地求助于‘批判的理论’)之间”^①。戴维·麦克莱兰则认为，这部著作对马克思作了“至今仍然是最杰出的介绍。”^②

列斐伏尔这部著作的标题是“辩证唯物主义”。正如戴维·麦

① 《西方马克思主义的探讨》，第36页。

② 《马克思以后的马克思主义》，第283页。

克莱兰所指出的,这是一个“很容易引起误解的标题”,人们往往以为列斐伏尔在这里阐述的是辩证唯物主义的基本观点,实际上列斐伏尔通篇都是批判辩证唯物主义的。

(一) 自然界本身是“无动于衷”的,只有人类的活动才使自然界的存在具有意义

列斐伏尔从存在主义的人类的“存在本体化”出发,认为:“对‘自为’的自然界,独立于人类之外的自然界,最好的理解毫无疑问应当是其反面:即自然界是‘无动于衷’的”。^①人通过自己的活动促使自然界发生变化,“使它不断出现在人类生活的内容里”,也就是说,使它从没有意义变得有意义。他强调,经过人类的活动所加工过的自然界,已不是原来意义上的自然,而是人化的自然,它具有主观和客观的双重性质。他说:“目前存在的大地景物和整个自然界就是一种产物,具有产物本身所包含的主观和客观的双重性质。”^②“自然界成了人类的自然界。它以人为中心,存在于人类之中,成了一个世界,一种有组织的尝试。……人的劳动使人为中心的自然界人化”。^③

(二) 即使是由人所赋予意义的外部世界,仍具有自身的规律性,对人的活动具有制约作用

列斐伏尔与其他“西方马克思主义者”的一个重要不同之处是,他尽管强调要从主观方面去理解外部世界,确认实践概念的意义,但并不因此而否认“人化自然”的客观性。他认为,当人类的生产活动一旦对象化、物化在外部自然界以后,它就成了外部自然界的一个组成部分,就有了自身的客观规律性,对于人们尔后的感性

① 列斐伏尔:《辩证唯物主义》,巴黎1962年法文版第99页。

② 同上书,第113页。

③ 同上书,第189页。

活动来说，它有着“优先地位”，有着制约作用。他以典型的“人化自然”——社会现实为例来说明这一点。

他说，“一个社会现实就好像是一个感性物体一样；是生产活动的产物”，但不能因此而否定它的客观实在性，“它既有抽象的一面，又有实在的、具体的一面。人们可以作用于它，是因为它是客观存在的，不是一朝一夕突然冒出来的。”^①“市场是一种典型的社会物体。它完全像一个尚未被人们掌握的自然界的一部分现实那样，目前还对人类有一种威力。它既有已被人类认识的东西，又包含尚未被人认识的成分；既有表面现象，又有内在的实质。它能够使某种形成市场的力量和特定的行动方法发生作用。”^②“人类活动的对象和产品即使成了社会关系的支柱，并导致产生诸如市场等这种特定的东西后，仍然没有失去它原来的性质，在人类活动中继续决定着矛盾和斗争。”^③“社会决定论就是人类社会中的自然界决定论，它确实为特定的人类活动提供了条件。它既决定了人类的的活动，又限制了这个活动。它提供了人的自由，又反对这种自由”。^④

（三）人类产生的过程，是逐步脱离自然界的过 程，不断统治自然的过程，同时也是日益被自然制约的过程

列斐伏尔认为，人类的开始只是有生命的存在，是“自然界中微不足道的一分子”，“人的本质首先是抽象的潜在物”，它只存在于“理想的形而上学”之中^⑤，它通过自己的活动来解决自身与自然界的矛盾。一个矛盾解决了，人就朝这种本质前进了一步。人通过自己的活动把自己创造的“存在物”从自然界中分离出来，同时

①②③ 《辩证唯物主义》，第 131 页。

④ 同上书，第 132 页。

⑤ 同上书，第 133 页。

也把自己从自然界中分离出来。人类的产生是与自然分离的产物，分离出来的人类又不断地与自然作斗争，力图控制自然。他说：“人不仅仅是自然界的生物，他是有人性的，……人这个自然界的生物，转而与自然作斗争。对人来说，自然界是源泉和母亲，然而，自然界只不过是人的行动的对象。……人类历史就是人类的诞生史，就是独立于自然之外与自然作斗争，又是从自然界中脱胎而出的历史。在这个历史过程中，人凌驾于自然界之上并逐步统治着自然。马克思说，‘历史就是人类的自然历史’，但人类的诞生是一种改造，是一种越来越自觉的改造。精力充沛的人类以自己为中心改造着自然并使自然也当成人类。人类以自然界为对象创造着自然，把自己逐步变成自然界而又把自然界变成人类。人类按照自己的需要塑造自己，也在自己的活动中改变着自己并提出新的要求。”^①

列斐伏尔又指出，把人类产生的过程仅仅看作脱离自然和控制自然的过程是很不够的，人类产生的过程还有更重要的一个方面——日益被自然制约、奴役。他认为，全部的关键正在于“存在物”一旦被创造出来以后，它就有其自身的规律性，就会对人的活动产生深刻影响。他强调人创造“存在物”带有双重的意义：一方面，人把物体分离出来，既创造自己，又创造世界；另一方面，这又是一种“凝固的活动”，也就是使矛盾“凝固化”，成为一种“决定论”。他写道：“人的活动逐渐地统治着自然界，但是，当这种活动转而反对人的自身时，就有了外部的性质，并把人类引入社会决定论之中，使人类蒙受了极大的不幸。人类本身并不是这种决定论，然而，没有这种决定论也就没有人类了。人类首先存在于非人类之中，并通过非人类加以体现。”^②

① 《辩证唯物主义》，第101—102页。

② 同上书，第133页。

（四）人的异化根源于人的本质之中，根源于人与自然的 关系之中

列斐伏尔从阐述人类产生的历史过程出发，进而论证了人的异化的根源。他接受马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中把自由自觉的活动——劳动作为人的本质的观点，并在此基础上，进一步论证说，由于人的劳动必然要创造独立于自身的客观（即所谓“对象化”），所以人必然要被客体所支配，必然出现异化。各种各样的异化现象，寻根追源，无不出于人所具有的创造性活动这一特征。

他说，只要是人，总要进行创造性的活动，总要与自然发生关系。“人们唯有和他物同时存在，并且自己也是一种他物时才不会孤独，即主体要有一个与自己不同的另外一种现实，客体要有一个与客体不同的另外一种现实同时存在。纯主体的（单子的）集聚无法使主体摆脱孤独。不为他物的愿望的客体，这种物体是无法确定其存在的。”^①在他看来，这种人与自然发生关系的必然性，主客体紧密不可分的必然性，就造成了人的异化的必然性。他把与人发生关系的自然分为两大部分：未被掌握的领域和已被掌握的领域。在他看来，这两个领域对人来说，都会带来痛苦，都是一种威胁。对于前者，他说：“在自然界中，这个尚未掌握的领域对人类来说，充满着必然性和未被认识的偶然性。就人类本身而言，这个领域就叫做：纯粹的自发性、非自觉性、心理和社会的注定性。它包括人类活动至今还不能支配和巩固的全部东西，至今还不能由人类活动‘生产’并为人类服务的全部东西。……生产活动蕴含着这一所有矛盾中最深刻的矛盾：人的力量与人的无能为力之间的痛苦的对立——一个由人类掌握和巩固的现实部门的存在与一个原始状态

① 《辩证唯物主义》，第100—101页。

的部门存在之间的对立——给人以生命的東西与使人死亡的東西之间的对立。人类每时每刻都处在与使自己得以生存但又无法主宰的分离的境地，人的基本东西在根本上受到威胁，人最后在精神上、物质上死亡。”^①对于后者，他说：“在已被掌握的领域，即在人类范围内，全部生产活动——实践的目的在于建立一个巩固的宇宙，一个由许多确定的因素组成的世界”，但是，由于即使在这一领域内，“存在物从来不是一成不变的，无论从自然界方面（它总是想把人类从它那里夺去的東西重新要回来）还是从人的活动方面来说都是如此”，所以人的生产活动的目的永远不会达到，人永远跟在“存在物”后面亦步亦趋。其结果，只是“使世界上原有的对立越演越烈。”^②

（五）异化反映在人类生活的各个领域

列斐伏尔在概述马克思有关资本主义制度下异化现象的论述后写道：“异化是这样地扩展到全部生活，任何人都无法摆脱这种异化。当他力图摆脱这种异化的时候，他就自我孤立起来，这正是异化的尖锐形式。……在个人自身中的矛盾是多种多样的：无意识与意识之间的矛盾，自然界与人之间的矛盾，社会与个人之间的矛盾，本能与理智之间的矛盾，内容与形式之间的矛盾——实践与理论之间的矛盾。”^③

在现代社会的各种各样的异化形式中，他着重论述了以下三方面的异化：

第一，人的思想意识的异化。他认为思想意识的异化是人的全面异化的一种形式。他说，“思想意识的出现使人颠倒了事物、外部实体的秩序”；“这些精神的东西超越了物质的东西，直至使人

① 《辩证唯物主义》第 122 页。

② 同上书，第 120 页。

③ 同上书，第 144、145 页。

认识不到自己的创造性活动”；“人们按照为政治家们所利用的信仰组织起来，理论的异化就这样成了实践，并作用于习惯。荒唐滑稽的事情和崇拜偶像似乎具有一种实在的力量。这种力量是由人赋予并转而反对人的”；“即使是人类征服自然的力量已经相当强大的今天，人类比以往任何时候都更是自己造成的崇拜偶像的牺牲者。偶像的存在真是离奇，它既抽象，又真实，既是物质的又裹着富有魅力的思想意识”；“人的生命消失在这种生存和意识方式之中。”^①

第二，人的需求的异化。他激烈批评现代人把追求金钱作为人生的目的，从而使人的需求严重异化了。他说，在现代人那里“金钱的需要成了唯一的真正需要，以致金钱的数量日益成为人的唯一主要的品质”，“这种异化使得人变得更为贪婪，简直与禽兽无异”，“社会的本质是没有人性的，只是金钱，它的目标成了纯经济性的了”，“人的本质就是追逐物，追逐金钱，即恋物”^②。他还强调，把马克思主义的目标说成是使人吃得好，穿得好，这是对马克思主义的误解。他说：“把‘绝对经济主义’，归咎于马克思，说明了目前有人想把价值的概念颠倒过来，其实马克思的思想是想超越经济意义上的人。”^③

第三，个人与社会集体的关系的异化。列斐伏尔强调：“人的本质来自社会过程的整体，个人只有在同集体的牢固和明确的关系中才能获得它。但是在我们的社会，关系被颠倒了，个人可能认为他自身孤立起来就可以使自己认识自己。这样个人就更加彻底地丧失和脱离了自己的基础，脱离了自己的社会根基，把自己看作只是理论上抽象的东西（心灵、内在生活、理想），或者生物存在（躯体、性欲）。集体越来越分裂了，个体助长并维护这种分裂。”^④“人

① 《辩证唯物主义》，第 138、139、140 页。

②③ 同上书，第 141—142 页。

④ 同上书，第 144、145 页。

类的共同生活被破坏了，创造性的活动成了一种使个人从集体中分离出来的手段。”^①“离开了集体的人，是不可思议的。……当一个集体被内部的明的或暗的斗争弄得四分五裂，那么它就称不上真正的集体了，人不成其为人，而重新变为动物了。这样，人类集体变了，人也变了。”^②

(六) 消除异化的途径是努力克服人的存在的分散性、片面性和神秘性，争取实现人的存在的总体

列斐伏尔提出了“总体的人”这一概念。他说：“总体的人是变化的主体与客体，它是与客体对立并克服这种对立的有生命的主体，是被分成许多局部活动和分散的规定并克服这种分散性的主体，它既是行为主体，又是行为的最后客体，甚至是行为在生产外界客体时的产物。总体的人是有生命的主体——客体，是起初被弄得支离破碎，后来又被禁锢在必然和抽象之中的主体——客体。总体的人经历了这样支离破碎走向自由，他是必然的，但又是自由的。他像自然界一样成了一个总体，但又驾驶着自然界，总体的人是‘消除了异化’的人。”^③列斐伏尔是基于马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中关于“全面的人”的论述，引申出他的关于“总体的人”的概念的。马克思说过：“人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，占有自己的全面的本质”^④。在他看来，马克思所说的“全面的人”、“完整的人”也就是他所说的“总体的人”。

那么，怎样才能造就“总体的人”呢？他认为，“它既不是从经济命运得出的，也不是从神秘的历史目的性中得出的，更不是‘社会的指令导致的’”^⑤。他号召开展总体的行动以造就“总体的人”。

① 《辩证唯物主义》，第144、154页。

② 同上书，第142—143页。

③ 同上书，第147页。

④ 《马克思恩格斯全集》第42卷，第123页。

⑤ 《辩证唯物主义》，第149页。

何谓“总体的行动”？他说：“总体的行动将既是高度个体化的，同时在基本能量上又具有共同广延性。它既是高度清晰的又是高度自发的，它虽然融合在自然界的节律之中，但又是唯一的存在。”^①在这里，他特别提到了艺术的功能。他说，“艺术始终包含一种趋向，一种走向总体行动的努力。在音乐中，一个局部的感官音素（声音）趋于成为意识内容的共同广延，即节奏、运动、情感、色情、灵性”，“人们能够在最神秘的诗篇中，找到被称之为神圣的、超人的总体行为。人们总是怀着炽热的、模糊不清的、漫无边际的感情设想着这种全面行动”，“艺术是摆脱异化特性的生产劳动，是生产者和产品、个人和社会、自然生物和人类的统一体。”^②

从上面六个方面的介绍中可以看出，列斐伏尔在《辩证唯物主义》中确实并没有捍卫辩证唯物主义，而是批判了辩证唯物主义。

二、《日常生活批判》(1946)

《日常生活批判》出版于1946年。在苏共二十次代表大会以后，列斐伏尔把该书修订后再版发行，并为再版本写了一篇约9万字的序言。《日常生活批判》连同这一序言构成了列斐伏尔的“异化理论”和“日常生活批判理论”的主要内容。南斯拉夫的R·卡拉尼指出：“我们可以毫不夸张地说，列斐伏尔的《日常生活批判》一书，是具有马克思主义基础的批判社会学中一部有独特见解的著作。与过去的著作相比，这部著作的特点是在质量上有了新的提高。”^③

① 《辩证唯物主义》，第151页。

② 同上书，第149—150页。

③ R·卡拉尼：《列斐伏尔与马克思主义思想》，载南斯拉夫《世界社会主义杂志》，1982年第32期。

(一) 异化理论

《日常生活批判》一书贯穿着对马克思的异化理论的解释。他说，要通过这一解释把马克思早期著作中所有的而被列宁所忽视了的“异化”概念，作为一个不但是哲学上的而且是所有社会科学上的基本概念。透过他的解释，可以了解他的异化理论的基本内容。他的解释的要点是：

第一，马克思并不把异化局限在剥削上，即局限在这样一个事实上，即劳动者个人或集体(工人阶级)被占有生产手段的个人或阶级所剥夺。马克思分析了异化的多样性：(1)把劳动者作为物的异化(把劳动者造成物的那种不属于他的力量)；(2)生产活动的异化，即劳动本身的异化(它把劳动割裂划分)；(3)作为特殊存在物的人，即作为人类的成员的人的异化——即作为人类的特殊需要的总体的人的异化；(4)作为自然存在物的人，即作为自然需要的总体的人的异化。马克思的这一分析充分表明，异化具有多面性和无所不在性，它不仅表现在“生产力上、社会关系上、意识形态上”，而且还更深刻地表现在“人和自然以及人和他自己的本性的关系上”。按照马克思的观点，“异化是全面的，它笼罩了全部生活”。^①

第二，在马克思的著作里，关于贫困化的理论是异化理论的组成部分。不过这两个概念并不相同，所以和它们相对应的事实应当分别加以研究，异化理论的领域比贫困化理论的领域为大。“因此，强调异化概念并不意味着先验地抛弃贫困化趋势的理论。”^②

第三，在马克思看来，国家拥有非人性的努力而支配着全部社会生活，它把这种势力巩固和确定下来。“政治上的异化在某种意义上是最严重的异化”。按照马克思的观点，货币——由商品为媒介而造成的人与人的关系的外在化——获得了一个绝对的权力，

①② 列斐伏尔：《日常生活批判》，巴黎1958年法文版，第72、73、68、69页。

“但在这里它只不过是经济的异化”，“这种作为全部异化的组成部分的经济异化不过是异化的一个方面。”^①

第四，马克思明确指出了劳动分工是异化的原因，“然而他却从来没有设想过上层建筑方面的政治革命——或生产关系方面的社会主义——能够结束劳动分工”，“马克思从来没有把社会主义或无产阶级革命当作异化的绝对和直接的终结”，“马克思确信异化会延续下去，甚至与相反对的‘摆脱异化’过程同时，在种种新的形式下重新产生着”。^②

第五，异化概念在马克思那里，既是哲学概念，又是社会学概念，“当马克思在经济对象中找到异化概念时，就把本来属于哲学的异化概念具体化了”。^③

第六，马克思继续进行黑格尔的把矛盾理性化的努力，解决了他的矛盾，粉碎了他的体系，却保留了其中的合理成分。“马克思指出辩证的理性如何恰恰就是由自然，由实践和社会活动，由处于日常生活中那样的人所构成的所谓非理性的东西所产生的”。就这样，黑格尔的异化理论被包括进历史唯物主义和辩证唯物主义之中了。“在马克思主义里，异化不再是矛盾的绝对基础，相反，异化把自己规定为人的身上的矛盾和发展的一个方面”，“黑格尔用异化来解释矛盾，而马克思则用辩证法的矛盾来解释异化”，“这种改造并不排斥异化理论，而是包括了异化理论”。^④

第七，马克思不但抛弃了费尔巴哈的唯物主义所采取的形式，即他的人本学的假设，而且也抛弃了费尔巴哈关于“人一下子可以把异化结束”的观点。“马克思辩证地思考人的本质：人是在超越的道路上的自然的存在物——是为了统治自然而对自然进行斗争

① 列斐伏尔：《日常生活批判》，第72、73、68、69页。

② 同上书，第73—74页。

③ 同上书，第77页。

④ 同上书，第80、81页。

的自然的存在物——他从自然中脱离出来，但他那种脱离的方式，他对自然的统治，却使他更深地陷进自然而生根在自然之中。正因为马克思从人的本质中寻找异化的根源，所以马克思认定费尔巴哈关于人可以一下子消除异化的观点是错误的”^①。

第八，从马克思的思想发展史来看，“在他那里，异化理论和概念，一方面保留着它们的哲学意义，同时却包括到他的思想的发展之中。理论和概念转化着。在经济科学中，它们原来的那种内容消失了，但是作为经济科学的哲学基础和哲学意义而保留着。异化理论变成拜物教的理论”。“马克思后来改变了他的哲学概念（例如异化概念），并不证明那些概念是空洞的，也不证明哲学的任务已经由于政治经济学而完成。”^②

列斐伏尔在这里是通过解释马克思的观点来阐述自己的异化理论的。他的异化理论的基本内容可以归纳为：异化既是哲学概念又是社会学概念，可以把异化概念纳入作为一种科学而明确地构成的社会学之中；异化是无往而不在的，它笼罩了全部生活，经济异化只是异化的一个组成部分，政治异化是最严重的异化，所以只有异化理论才能说明人类历史发展中的矛盾；异化根源于人的本质之中，它与生俱来；既然异化与人的本质联系在一起，又广泛地弥漫于人的全部生活，那么个人就不可能从中得到解放；社会主义或无产阶级革命并不是异化的直接和绝对的终结，人们在摆脱原有的异化的同时，异化又以新的形式产生了。列斐伏尔的异化理论不乏合理之处，但主要的方面却是错误的，与其说它接近于马克思主义，倒不如说它与存在主义有不解之缘。

① 《日常生活批判》，第 81 页。

② 同上书，第 90—91、92 页。

(二) 日常生活批判理论

列斐伏尔从他的异化理论引申出了日常生活批判理论。他说道：“异化理论和‘总体的人’的理论是对日常生活批判的指针。这些理论能够使人揭示社会发展的总体，并确定发展的方向。它们也使人能够通过这种发展的深度的许多断面的分析，而深入细节，并把细节同总体联结起来。”^①

在他看来，正因为异化无往而不在，充斥于日常生活之中，所以人们应该注重对日常生活的研究。他说道：“正如日常生活中所表现的那样，经济和意识形态只有在发生革命危机的时刻才能提高到政治意识的水平。……那时候，社会实践中，自发意识中，群众生活和阶级生活中的一切因素都凝结而集中在政治生活上。除了这些时刻以外，社会实践的各个方面便互相分离，甚至分道扬镳。……这时候，在日常生活中，直接的东西，也就是意识形态的东西，便把经济现实，现存的政治上层建筑的作用和革命的政治意识等等，一方面包罗起来，同时又把它们掩盖而隐蔽起来。所以一定要撕破面纱才能接触真相。这种面纱总是从日常生活上产生着，不断地再产生着，而且作为日常生活的更深刻、更高级的涵义而把日常生活隐蔽起来。”^②他还说道：“我所接触到的东西越来越深刻，但它却是在最初的小事情中一开始就包含着的。于是日常生活的平凡事件就对我呈现出两个方面：一方面是个人的偶然的小事；另一方面是比起这些小事所具有的许多‘本质’来无限复杂而且更为丰富的社会事件。社会现象就是被这两方面的统一所规定的。”^③

列斐伏尔反对把日常生活看作是一个位于经济基础和上层建筑之间的领域。他强调日常生活是一个“平面”，它同社会的其他“平面”相比，各有其自己的意义，而且日常生活这一“平面”要比其

^① 《日常生活批判》，第 88 页。

^{②③} 同上书，第 66、67 页。

它“平面”更加突出，因为“人”正是在这里“被发现”和“被创造”的。

他激烈批评了忽视研究日常生活的倾向，尤其批评了脱离日常生活的实际情况来研究异化概念的倾向。他说：“哲学家无权在异化概念本身上建立异化概念。无权在异化着的或被异化的现实情况以外来研究异化概念。他无权把哲学的领域孤立起来。既已确定一个概念和它的普遍意义以后，便应当过渡到其他一些十分确定的领域——政治经济学、社会学——而且特别要把概念和日常生活的具体情况结合起来。”^①他在1982年的一次答记者问中，更是把研究日常生活看作是对哲学的根本改造。他指出“‘日常’是每个人的事，不是某个人、某个社会学家或哲学家研究的专题。哲学家总是把日常生活拒之于门外，始终认为生活是非哲学的、平庸的、没有意义的，只有摆脱掉生活，才能更好地进行思考。我则与此相反，努力把日常生活纳入哲学的研究范畴，使它成为哲学思考的对象。这种改造哲学，扩大哲学研究领域的观点同时也改变了从哲学角度对日常生活的看法：用一种非平庸的看法来看平庸。我的这种尝试的最初目的是希望从普遍的、一般的事物中会突然出现特殊的、非同一般的事物，把哲学运用到实践、人体、游戏、赌博和人类其他活动方面，从而改变陈旧过时的哲学研究方法。”^②

列斐伏尔把对日常生活的研究归结为对日常生活的批判。那么究竟怎样进行日常生活的批判呢？他这样说：“日常生活批判按照‘生活’的本质样子去分析它，不把它改变成一种暧昧的实体；日常生活批判要研究相互对峙的消极因素和积极因素；日常生活批判要研究新的冲突和矛盾……。”^③“无论如何，对日常生活批判来说，非常重要的一点是，要知道克服人性的内部分裂和矛盾（脑

① 《日常生活批判》，第94页。

② 见列斐伏尔：《研究日常生活的哲学学》，载1982年12月19日法国《世界报》。

③ 《日常生活批判》，第74页。

力劳动与体力劳动的分裂、城市与乡村的分裂、私人与社会的分裂),并不是一朝一夕,在一个决定性的和‘全面’的时刻,通过一个简单的行动就能实现的事情。总体的人,在我们面前,只不过是一个远景外的远景,是一个极限,一个观念;而不是一个历史事实。不过我们应当把这一概念‘历史化’对它作历史的和社会的思考。”^①

他又进一步认为,“用一种普遍而具体的方式,辩证地来思考异化概念,这也就是说,在它的普遍性的广度上加以规定,并在日常生活的细节中来理解它。”^②“辩证法的思想能够并且应该在生活中,变成生活的辩证意识,即变成间接和直接的统一,抽象和具体的统一,文化和天然的自发性的统一。所以辩证思想将从意识形态和专门知识过渡到文化当中,语言当中,也许还会过渡到对世界的直接感觉当中。”^③这种“日常生活批判并不把生活的问题简单化。它要求并且规定一种比在偶然的机中作简单的选择的意识更高的批评和自我批评的意识。……只有这样,人们才能够在整个社会生活的迷宫中和在资产阶级社会的丛林中找到方向;他们也能做到辨别出什么是‘对生活有帮助的东西’和什么是蒙蔽或阻止他的生活的东西。这样,每个人也许就会坚强地参加他的生活和热爱他的生活,而不逃避任何任务,既不逃避富有收获的斗争,也不逃避有利的冒险。”^④

列斐伏尔还提出了“日常生活批判”的诸多口号:

“改造生活!”

“技术为日常生活服务!”

“让生活变成一件艺术品!”

“不要改变雇主,而要改变生活的被雇佣!”

“把注意力放在生活的喜悦上!”

① 《日常生活批判》,第77页。

②③ 同上书,第87、88页。

④ 同上书,第94页。

列斐伏尔说：“马克思主义应当是日常生活的批判的认识。”^①他认为，“日常生活批判”理论的提出，是对马克思主义的重大贡献，这种贡献在于把马克思主义变成了一种“日常生活批判”理论，即以异化理论为基础的具体批判主义。

列斐伏尔要求人们从事日常生活的研究和批判，本身并没有错。但问题在于，他把对日常生活的研究和批判提到了不恰当的高度。他的根本目的是使马克思主义脱离无产阶级革命斗争的基本任务，一头栽进琐碎的、神秘的日常生活的迷宫中去漫游。

三、《资本主义的幸存》(1973)

《资本主义的幸存》是列斐伏尔在其晚期全面剖析现代资本主义社会的一本重要著作。这里，主要介绍该书以下三方面的内容：

(一) 对现代资本主义社会中工人阶级革命性的分析

在现代资本主义社会中，工人阶级还是革命的吗？列斐伏尔说，这样提问题，在有些人看来，是蓄意挑衅，包含着不折不扣的修正主义。但尽管有些人不敢正视这一问题，它却非常现实地摆在我们面前。为了便于更多的人能接受，可以将这一问题从另一角度提出，即可以这样问：在何种程度上工人阶级还是革命的？在什么样的关头工人阶级能保持他们在19世纪和20世纪上半叶所具有的革命性？

列斐伏尔强调，在工人阶级是否还具有革命性的问题上，要坚决反对把工人阶级等同于革命的极端看法。他说：“有一种荒诞的

① 《日常生活批判》，第151页。

说法,一种迷信,把某些词不断等同起来:工人阶级等同于革命,工人阶级等同于无产者。最为极端的是,把工人阶级当作持续不断的革命的承担者,要求工人阶级每天早晨都发动革命。”^①他提出,为了对工人阶级在现代资本主义社会中是否还具有革命性的问题作出具体的历史的分析,必须首先需要给“革命”和“工人阶级”下一个更加准确的定义。

他认为,所谓“革命”有着两种不同的类型:一是“最低限度上的革命”,另一是“最高限度上的革命”,前者旨在“使社会关系更加协调”,“缓和或消除某些矛盾以使社会更好地运行”;后者“表现为民族、国家、家庭,一切制度,甚至连劳动以及马克思所说的人的个性都同时或相继消失”。在前者的方案中,“人们可以满足于社会关系的某种协调,某种连贯一致”;后者的方案则宣布,“要创造‘总体’就必须粉碎一切。”^②

对于什么是“工人阶级”,他借用了马克思和列宁的论述。他说:“马克思的出发点是工人阶级与否定性之间的同一,以及这种否定性与建造一个全部新社会整体的实际能动之间的同一。”^③在青年马克思著作中的工人阶级,既具有否定性,即具有彻底摧毁现存一切的能力,又具有肯定性,即具有建设一个全新世界的的能力。后来,马克思逐渐发现,工人阶级不能独立地完成历史使命,工人阶级要成为真正的历史主体,还必须和其他社会阶级和阶层联盟,“并且发现工人阶级是哲学的继承人,但并不必然是全部知识的继承人”。马克思终于认识到,“工人阶级需要学问,知识不是工人阶级所固有的”。工人阶级的破坏旧世界和建设新世界的觉悟和能力,不是天生的,也不是自发产生的,“它需要教育”^④。

① 列斐伏尔:《资本主义的幸存》,伦敦,1976年英文版第92页。

② 同上书,第92—93页。

③ 同上书,第93页。

④ 同上书,第93、94页。

在列宁那里,同样是一方面认为“工人阶级是受剥削的,从而
是革命活动的基础”,另一方面又认为“工人阶级作为一个阶级有
其局限性,它不可能上升为社会总体的概念”,“工人阶级必然有其
革命自发性,但这种自发性有其高潮和低潮,也有其一定限度。工
人阶级有接受能力,但这种接受能力同样有限”。他说,列宁的基
本思想是:“如果工人阶级想能够正视与整个社会有关的目标,那
么,政治思想是必不可少的;必须进行全面的分析,制定相应的
战略,也必须有总体的概念。但是,工人阶级作为一个阶级来说,
不是社会的全体。”^①

他说,按照马克思、列宁对工人阶级所作的这些解释,可以得
出结论,在现代资本主义社会中,工人阶级依然存在,“它依然构成
了一个明确的群体,一个虽有各个阶层,但几乎整齐划一的集团”,
“它在普遍解体的过程中仍是相对稳定一体的集团。”^②但是他又
指出,在肯定工人阶级依然存在的同时,必须认识到工人阶级不是
指“缺乏同生产资料的实际的法律联系”的无产阶级。在现代资本
主义社会中,“在工人阶级身边出现了广泛的无产阶级化”,“无产
阶级化影响着每一个人——中产阶级、白领工人、未被纳入生产过
程的无地农民,以及城市外围的一般居民”,“这种无产阶级化是一
个巨大的过程,它包括青年,包括其学问与生产资料并无联系的知
识分子,包括黑人和外籍工人”,“这种广泛的无产阶级化与一成不
变的工人阶级集团形成鲜明的对照”。新形成的无产阶级“完全符
合马克思主义那个与生产资料相分离的阶级的概念,它充满了否
定性,在殊死斗争的条件下能够改变一切”。^③

那么,与无产阶级不同的工人阶级对革命抱什么态度呢?列斐
伏尔指出,这一阶级尽管不像无产阶级那样“充满了否定性”,但也

① 《资本主义的幸存》,第 94、95 页。

② 同上书,第 97、98 页。

③ 同上书,第 97 页。

不是如有些人所认为的已完全“资产阶级化”了，“它并没有因消费而资产阶级化，它还在抵制资产阶级”。具体地说，这一阶级拥护最低程度上的革命，反对最高程度上的革命。“它不认可资产阶级社会，然而它接受最低限度的革命而不是最高限度上的革命。如果一个人提出抛弃家庭——这毕竟是最高意义上的革命方案的一部分——工人阶级决不会跟他走”。“它反抗剥削，同时又具有排斥最高类型的革命，反对社会根本转变的保守倾向。”^①

列斐伏尔强调，工人阶级的这种立场，是基于其所处的境况“自发地”形成的。他说：“在我看来，这一现象的症结必须到关于企业的意识形态中去寻找。企业作为生产的社会场所，也是正在瓦解中的生产关系再生产出来的社会场所。而生产关系再生产的场所也就是围绕企业组织起来的日常生活、劳动和闲暇之间关系的实际中心。它是经济合理性的活动中心，尽管有种种差别与分歧，但这一经济合理性相对来说仍然是资产阶级和工人阶级共有的，而且其发源地就在企业。”^②在他看来，处于这种具有经济合理性的企业之中的工人阶级，只能一方面反抗剥削，一方面又抵制根本的变革。

（二）对现代资本主义社会中经济增长的分析

列斐伏尔在这方面的分析，贯穿着对“经济主义”、“唯生产力论”的批判。他给“经济主义”、“唯生产力论”下定义说：“它是关于增长的意识形态，是关于无限增长的意识形态。它是这样一种观点：增长问题和这些问题所包含的定量论是基本问题，战略目标是无限的增长。”^③

他说，现在人们都看到了现代资本主义社会中经济飞速增长

① 《资本主义的幸存》，第 97—98 页。

② 同上书，第 98 页。

③ 同上书，第 100 页。

的事实,但对这一事实所蕴含的意义却研究得很肤浅。而马克思关于资本主义社会经济增长的理论由于以下两方面的原因也不能揭示现代资本主义社会中经济增长所蕴含的意义:第一,它是不完善的。马克思只是研究了英国的扩大的积累,他只能依靠对世界市场的思考来理解这种扩大积累。马克思几乎完全意识不到国家在扩大积累中的活动。并且,正如罗莎·卢森堡于1913年在《资本积累》一书中所证明的那样,马克思并没有很好地区分生产资料的简单再生产和扩大再生产。第二,它是一种批判的理论。马克思的这种关于增长的理论并没有为它揭示了其活动的那些人所承认,不仅在一开始没有被承认,而且过去了很长时间也没有被承认。这一理论反而因此遭到拒绝、驳斥和攻击。

列斐伏尔强调,要揭示现代资本主义社会中经济增长所蕴含的意义,就必须分析这一增长的特点,分析现代资本主义社会中经济增长与19世纪和20世纪初资本主义社会中经济增长的不同之处。他说,这种不同之处,一是在19世纪和20世纪初,“经济增长实际上是在没有国家干预的情况下发生的”,而在今天,“国家不仅要
对增长负责,而且是它的决策人”;二是在现代资本主义社会中,“经济增长日益和科学技术紧密结合在一起”。他认为,具体地说,现代资本主义社会中经济增长有以下三方面的特点:第一,科学变成了增长的工具,连所谓的社会科学也成了利用这种增长进行政治控制的手段,政治经济学、心理学、社会学均是如此。换句话说,在科学和意识形态之间又出现了混合。第二,各门科学通过作为统治阶级的资本和作为国家财产的技术与机器,直接汇入生产过程之中。知识的这种大量应用表明了一种无知,对知识完全机械的应用本身便是愚昧的表现。第三,资本主义积累改变了它的性质。它不再是简单的积累财富或生产资料的问题,而是积累技术、信息和知识的问题。国家保护集权化的组织,并使之处于决策中心。

通过对上述特点的分析,他得出结论,现代资本主义是“有机

的资本主义”。由于这种资本主义社会的经济发展是建立在国家干预和“借用”科学技术的基础之上的,也就是说,是依靠“外在的因素”,所以“它的凝集力仅仅是表面的,它不能重新消除它的矛盾”,“这种凝集力仅仅是意识形态的,就是说,它干预并紧紧地束缚于‘现实’而又掩盖现实,像其他任何意识形态一样,掩盖它的矛盾,否定在继续深入。”^①

他说,在“外在”因素的作用下现代资本主义社会的经济不断增长之时,对于这一社会加以否定的因素在“内部”滋生了。现代资本主义社会经济增长所蕴含的主要意义,就是其“内在的”否定因素不断增加。现在,“否定的因素不再以中断和危机的形式处于过程的‘外面’,而是在过程的内部。破坏成为生产中所固有的和内的东西”,“否定的因素不再产生于资本主义的外部,而是产生于资本主义的心腹地带”,“破坏在各个方面成为资本主义内部所固有的,这种破坏并不只是由公然宣称的暴力所造成”^②他认为,现代资本主义社会“否定的因素从其内部产生”的一个重要标志是“机器在物质上被消耗掉以前就被更换”,“固定资本有一种急剧的退化”,“物品的废弃到处都是有组织的,就是说,物品和工业产品的寿命是故意被缩短的。”^③

他说,只要真正看到了掩盖在“经济增长”背后的“否定因素正从其内部产生”这一事实,就不难作出判断,“增长并没有阻止现存社会的解体”,而且“这不单纯是一个发展不平衡的问题,而是一个社会关系逐渐瓦解的问题。”^④他说,全部的关键在于“工业合理性正在被抛弃”,“其结果是,我们生活在一个可怕的矛盾之中。一方面,生产力的增长使人们可以通过产品的自动化而在世界上享受

① 《资本主义的幸存》,第 112 页。

② 同上书,第 110 页。

③ 同上书,第 110 页。

④ 同上书,第 97 页。

——这是绝对新的东西，但同时，现实‘目前’却变得越来越可怕。”^①

（三）对现代资本主义社会中革命前景的分析

列斐伏尔是在批判马尔库塞的革命理论的过程中对现代资本主义社会的革命前景作出分析的。他认为，马尔库塞有一个基本估计：“资本主义的中心是稳固有力的、合乎逻辑的、注定要发展的”，提出了“应集中注意边缘和边缘性问题”的革命战略。马尔库塞所说的“边缘”有着多种的含义，列斐伏尔把它们归纳为：

第一，不仅存在着所谓的不发达国家、前殖民地国家，而且也存在着世界无产阶级，即那些已经在整个大陆上被剥夺了生产资料的无产阶级。在这些不发达国家和世界无产阶级对发达国家和发达国家中的工人阶级来说是“边缘”。

第二，在资本主义国家内部，存在着远离中心的地带。

第三，存在着城市的边缘因素——尤其是青年和妇女，同性恋者、铤而走险的人，“疯子”、吸毒者^②。

列斐伏尔说，马尔库塞要求革命者“在这里设立他们的攻击点”，但这种策略由于“忽视了中心和核心，忽视了整体”，所以“必然以在时间上和空间上互不相关的许多小动作而告终。”^③他强调，革命的攻击点不应设立在“边缘”，而应设立在“核心地带”。他说：“关于中心和核心的问题是本质的问题。只要中心和核心是稳定的或可以自我重建的，那些小动作就只能被逐个击败。在这些中心里，本质的东西恰恰是这些中心创造边缘的活动”。^④在他看来，只要资本主义的核心的堡垒不攻破，在其边缘地带发起的攻击

① 《资本主义的幸存》，第104页。

② 同上书，第115页。

③④ 同上书，第116页。

是不可能获得成功的。这样，他与马尔库塞针锋相对，提出了“应集中注意核心和核心问题”的革命战略。

他预言，现代资本主义社会中未来的革命必定产生于其“核心”。具体地说：

就引发革命的问题的性质而言，必定不是一些无碍资本主义大局的小事，而是涉及资本主义命运的大事。他所说的“涉及资本主义命运的大事”是指“资本主义生产关系再生产的危机”。他说，现代资本主义社会的特征是“其特有的生产关系要求再生产出它们自身。社会是社会关系的生产和再生产，而不单纯是物的生产。”^①一旦这种资本主义生产关系的再生产出现了危机，革命就会势不可挡地爆发。他强调，资本主义生产关系的危机，“不单纯是指，资本主义破坏性的一面突出起来起作用”，“也不单纯是某种不明的‘死亡的本能’起作用，或唯生产力论和经济主义破产的问题”，“不是肆虐于30年代早期的那种传统的生产过剩的经济危机”，“它是资本主义的中心和核心的衰亡。”^②

就爆发革命的区域而言，必定不是资本主义社会的边缘地带，而是资本主义社会的中心城市。他说：“我们知道，历史上的城市已经破坏，这种破坏已被利用来建立一个受增长的命令来支配的空间。虽然人们想使这一空间变成合理的，但它还是既混乱又高度集中。由于它来自大规模的工业化，所以它趋向于使资本主义的大都市的存在处于危险之中，大都市成为不可控制的、不可管理的和不能居住的地方，虽然它们仍然构成决策的中心。在这里，我们看到了中心的危机正在形成和发展。”^③他强调，当这里的危机发展到一定程度，一场足以使资本主义走向灭亡的革命就来临了。

为了迎接这场革命的来临，他向革命者提出三点建议：第一，

① 《资本主义的幸存》，第96页。

②③ 同上书，第117页。

要制定一个战略，这个战略要把边缘因素同来自扰乱中心的因素结合起来。第二，确定增长的方向是满足特殊的社会需要而不再是满足个人需要。这个方向将包括对增长的逐渐限制，并且将既避免增长突然中断、又避免增长无限地延长。第三，为生活和空间组织制定一个完善和详尽的规划。

梅 劳-庞 蒂

梅劳-庞蒂 (Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961), 法国著名现象学、存在主义哲学家,“存在主义的马克思主义”的主要代表人物。

梅劳-庞蒂于1908年出生在法国西南部的罗切福特-苏-麦尔的一个笃信天主教的资产阶级家庭。第一次世界大战时,他丧父而随母迁居巴黎。1926年,考进著名的巴黎高等师范学校,攻读哲学,在此结识了比他高两个年级的萨特。1931年获得哲学教师资格,随即从军,尔后又到德国学习,深受胡塞尔影响。1939年,他回到巴黎,曾在法国新黑格尔派的存在主义者柯热夫关于黑格尔哲学的讲座上听讲,也深受其影响。第二次世界大战初期,他再次服役。1941年,参加了由萨特等人组织的一个名叫“社会主义和自由”的反法西斯组织。1945年,与萨特等人创办了一个哲学、政治和文艺刊物《现代》,任该刊政治编辑。朝鲜战争爆发后,由于梅劳-庞蒂的政治态度发生了明显的变化,遂与《现代》脱离关系。第二次世界大战后,他在一些大学任教授,先是在里昂大学,后又转到巴黎大学。1952年,他继柏格森之后被任命为法国最高学术机构法兰西学院的哲学教授。1957年,被授予荣誉团成员称号(荣誉团为1802年由拿破仑一世所建立,只有对法国有特殊功勋者才能列为该团成员)。1961年5月,他在工作台旁猝然逝世。

40年代中到50年代初这段时间,梅劳-庞蒂在“马克思主义者”的名义下从事学术活动,致力于马克思主义与存在主义的“综合”,用存在主义来修正马克思主义。在此以前,他在政治上属于小资产阶级。在哲学上受现象学和存在主义运动的强烈影响。40

年代中期,尽管他在政治上仍属于小资产阶级,但思想上越来越激进了,与共产党人的关系也越来越密切。正是这种立场促使他将存在主义哲学和马克思主义拉在一起,提出了他的“存在主义的马克思主义”。50年代初期,他的思想发生了很大变化。1950年朝鲜战争的爆发以及当时西方对苏联存在劳改营的广泛议论,使他不仅对苏联,也对整个无产阶级革命事业和马克思主义越来越失去信念,从而转向资产阶级自由派一边,并在哲学上放弃了“综合”马克思主义与存在主义的努力,公开抨击马克思主义,重新回到了原来的现象学和存在主义立场。

梅劳-庞蒂的哲学的一个重要特点是调和折衷,暧昧不明。现代西方哲学界常常把梅劳-庞蒂的哲学称为“模糊哲学”、“调和哲学”。这种调和倾向在早期主要表现为,他既接受了现象学和存在主义从个人心理意识的存在出发来构造整个世界的主观唯心主义前提,又企图给这种个人存在提供一种客观基础,认为应当从世界的背景中去寻找个人的存在,企图在唯物主义和唯心主义之间建立一条中间路线。当他致力于实现存在主义与马克思主义的“综合”时,这种调和倾向则主要表现为,要对存在主义所强调的人道主义和马克思主义所强调的物质状况对人的支配的思想兼收并蓄,把他那种在个人自由决定(主观因素)和社会历史制约(客观因素)之间采取含混态度的观点当作是马克思主义的观点。

梅劳-庞蒂的主要著作有:《行为结构》、《知觉现象学》、《人道主义与恐怖》、《意义和无意义》、《辩证法的历险》、《哲学赞词》、《符号》、《知觉的第一性》、《可见的和不可见的》(此书在他逝世后出版)。

一、《人道主义与恐怖》(1947)

《人道主义与恐怖》是梅劳-庞蒂阐述他的“存在主义的马克思

主义”的主要著作。他在本书中是通过抨击匈牙利籍作家凯斯特勒的观点来提出自己的理论的。凯斯特勒写了一部题为《和平的黑暗》的讽刺小说，集中暴露斯大林对布哈林的审判，对所谓斯大林主义的马克思主义和苏联模式的社会主义¹进行了激烈攻击，并进而全盘否定马克思主义。梅劳-庞蒂一方面也批评了“斯大林主义的马克思主义”和苏联模式的社会主义，另一方面则指出了凯斯特勒把“斯大林主义的马克思主义”与真正的马克思主义混为一谈的错误。他对什么是真正的马克思主义提出了自己的具有存在主义色彩的解释。

（一）强调马克思主义并不是一种历史决定论

梅劳-庞蒂基本同意凯斯特勒关于“苏联官僚的历史观完全是一种宿命论、决定论”的判断。他认为，苏联模式的马克思主义的一个重要特点是把历史的主观因素和客观因素对立起来，忽视了前者的作用而过高估计后者的作用。斯大林主义者只看到外部的、社会经济条件的作用，把社会历史的进步当作是由一个物化的引擎所推动，把革命事件看作是可以预先注定的，这样就陷入了宿命论。按照这种宿命论，人无非是朝着“共产主义的最高阶段”不可逆转地开动着的巨大的时间机器的一个齿轮。他说，“且不论在理论上，至少在革命实践上”，苏联“目前的阶段打破了主观因素和客观因素之间的平衡。与经典的提法相比较，就可看出，现阶段过高估计了经济基础这一客观因素，而低估了无产阶级意识的主观因素。时至今日，革命看重的是中央的英明，计划的有效和劳动者的纪律性，而不是国际和国内无产阶级力量的增长。……中央已不再去发掘世界的和苏联的无产阶级革命潜力，不再随着历史的发展阐述历史的方向，不再去引导历史的自发进程。”^①在他看来，苏

^① 梅劳-庞蒂：《人道主义与恐怖》，康涅狄格 1980 年英文版第 135—136 页。

联在对外方面“遏制各族无产阶级的力量,接受阶级合作”,在对内方面“强制推行工业化和农业集体化的政策,必要时可以以利相诱,不怕建立特权”,这就是斯大林主义只注重革命的客观条件,而忽视革命的主观因素,特别是无产阶级的阶级意识的最好的例证。他认为,“苏联目前政策的革命意义,已经埋藏在‘经济基础’里了”,“在重客观关系的基本点上,人们没有强调要取得意识”,“现阶段的理论,是一种‘客观性’的理论,而历史的主观性和无产阶级意识置于一旁”。^①

斯大林主义的这种“历史决定论”是继承了马克思的历史理论吗?凯斯特勒正是这样认为的,而梅劳-庞蒂对此提出了异议。他说:“谁说历史是一个钟表装置,而个人是齿轮?那不是马克思,而是凯斯特勒”。^②他批评凯斯特勒把斯大林主义的“历史决定论”强加给马克思,强调斯大林主义的“历史决定论”并没有继承而是“危及”了马克思主义的理论。梅劳-庞蒂认为,马克思主义的历史理论并不是一种历史决定论,而是一种像存在主义一样的突出人的意识作用的理论。马克思主义的历史理论与存在主义的相同之点具体表现在:

第一,它像存在主义一样不把人的意识(例如革命阶级的意识)看作客观条件的产物,而看作主体本身自由选择的产物。

第二,它像存在主义一样认为历史活动的要素的标志是偶然性和危机,个人在现实的历史情境中所遇到的,并不是命运和决定论,而是向他开放着的一种可能性、不确定性。

第三,它像存在主义一样强调历史的意义,来源于个人通过活动而注入其中的意义。历史活动充满着焦虑的性质,因为没有什么东西是确定的,历史活动具有自由的性质,它是由人来驾驶的。

从梅劳-庞蒂所罗列的这些马克思主义的历史理论与存在主

^① 《人道主义与恐怖》,第136、137页。

^② 同上书,第33页。

义的“相同之点”来看，他要强调的马克思主义的历史观是一种注重历史的自发性的历史观。他说：“马克思主义者是多疑的，但对历史的自发性却有一种基本的信任。……群众的感情，对马克思主义者说来，永远是真实的，不仅因为群众对世界革命有一种明确的概念，还因为他们对世界革命有一种‘本能的感觉’。他们就是世界革命的动力。他们最清楚自己举手要推翻的是什么，而这正是历史状况的一个基本构成部分。”^①

从论证马克思主义是同存在主义一样突出人的意识的作用，注重历史的自发性的理论出发，他又提出，马克思主义实际上是一种人学，马克思的主要贡献就是创立了“马克思主义的人学”。他说：“马克思主义政治学的基础，应当从对经济作用所作的归纳分析中寻找。同时也应当从个人和人类关系的某种直觉中寻找。马克思在一篇著名的文章中说：‘所谓彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本，就是人本身’。马克思在学术上的新贡献，不是在于把哲学问题和人类问题归结为经济问题，而是在于从经济问题里找出哲学问题和人类问题真实的相等物。”^②

梅劳-庞蒂对马克思主义历史观的解释并不是到此为止。在批判“斯大林主义的历史决定论”时，他竭力说明马克思主义的历史观是同斯大林主义迥然不同而与存在主义相近的理论，但在具体论述马克思主义的历史观与存在主义，特别是萨特的存在主义的关系时，他又反复申明马克思主义的历史观与萨特的存在主义风马牛不相及。论证马克思主义的历史观与存在主义不一样，即论证它不但强调个人自由决定的作用，而且注重社会历史的客观的、物质的条件对人的思想和行动的制约作用，构成了他对马克思主义历史观解释的另一个重要的方面。

在早于《人道主义与恐怖》发表的《知觉现象学》一书中，他就

① 《人道主义与恐怖》，第 112—113 页。

② 同上书，第 101 页。

批判了萨特认为自由是人的本质属性，人的一切行动甚至人的存在均是人自己自由选择的观点。他在那本书中提出，人是具有自由的，但这种自由不是绝对的、无限的。如果照萨特所认为的那样，个人具有绝对的自由，那社会历史无非是孤立的个人的自由活动的总和，在那里存在的也只有这些个人的孤立的的活动，而没有社会共同的活动，这必然导致否定历史。他强调应当在承认人的自由的同时肯定这种自由要受社会和历史的制约，自由不能只是个人的决定，它同时也是集体的即社会的决定。集团通过设计的相互性和主观性而联合的方式，“社会空间开始获得一种磁场”的方式，使人们围绕着一个共同的目标而结合在一起。从这种意义说，无产阶级之要求或者说选择革命正是由于他们面临着共同的客观形势。梅劳-庞蒂在《人道主义与恐怖》一书中继承了《知觉现象学》对萨特存在主义的绝对自由论的批评，并在此基础上，把这种对社会历史制约性的强调，同马克思主义的历史唯物主义联系在一起。

综合上述两个方面对马克思主义历史观的解释，他得出结论，马克思主义的历史观处于“斯大林主义的历史决定论”和“萨特的在历史观方面的绝对自由论”的“中间地带”。马克思主义的历史观既强调个人自由的决定作用，又承认客观条件、“情境”的作用，在马克思主义那里，这两者之间没有何者首要，何者次要的问题。他说道，“马克思主义认为革命是主观因素和客观因素汇合的结果”^①，按照马克思主义的观点，“进行革命的客观前提是：全面的依存关系；主观前提是：意识到这种依存关系是一种异化……这两个前提并不相互补充”^②。就这样，梅劳-庞蒂把自己的那种在个人自由决定(主观因素)和社会历史制约(客观因素)之间采取含混态度的观点当作是马克思主义观点。这显然是一种对马克思主义历史理论所作的存在主义改造。

① 《人道主义与恐怖》，第 135 页。

② 同上书，第 115 页。

(二) 强调马克思主义并不否定革命暴力的作用

凯斯特勒强烈谴责“斯大林主义的马克思主义”崇尚暴力。尽管梅劳-庞蒂对斯大林在国内实行恐怖政策也表示不满,但是他不同意凯斯特勒对暴力不加区别地一概否定的观点。他论证了马克思主义的“暴力观”并不否定暴力的作用,而是把革命暴力、恐怖与人道主义联系在一起。在他看来,马克思主义的“暴力观”的要点是:

第一,把暴力、恐怖当作是个人与他人、社会外界发生关系。梅劳-庞蒂强调,马克思主义的“暴力观”是从马克思主义的历史观引出来的。根据马克思主义的历史观,个人一方面是自由的,另一方面又受外界、他人、社会所制约,个人为了获得自由,在与外界、他人、社会发生关系的过程中,就想方设法挣脱后者的束缚。所以,个人与他人、社会发生关系的过程,也就是与后者发生争执、力图摆脱后者的过程,从某种意义上,可以把个人与他人、社会外界所发生的关系本身就叫作争执、暴力。他说:“人是一种被外界包围的客观存在,需要依靠其他人和自然界来完成自己,在占有一定财富的过程中显出自己的特性来,由此就会跟其他人发生矛盾”。“所谓历史,基本上就是斗争——主奴之间的斗争,阶级之间的斗争——这是人类生存条件使然的,是基于这样一种基本的矛盾的现象,即人是意识和实体、无限和有限的不可分割的统一体。在具体化为人的意识系统里,每一种意识只有把其他意识变为客体,自己才能确立。”^①他还说道,马克思主义正是基于这种对人与人之间关系的分析,“把我们的出发点描绘成一幅悲观的图画——尖锐的斗争,殊死的冲突——因此,这种学说总是包含着暴力和恐怖的因素。”^②

①② 《人道主义与恐怖》,第 102、103 页。

第二，把暴力看作是历史的客观因素的必然产物。梅劳-庞蒂也指出，马克思主义既然把暴力的性质理解为“个人与他人、社会外界发生关系”，那就必然得出结论：暴力是客观存在的，不可避免的。在他看来，他的下述这些语言均是表述了马克思主义关于“暴力是历史的客观因素的必然产物”的基本观点：

“所谓历史，正确地说，就是每个人的所作所为，不仅以自己的名义在发挥作用，在支配自己，而且在推动别人，支配别人，因此，只要我们活着，就会丧失用善良意愿为自己开脱的权利，我们对别人做出什么事来，我们就是什么样的人。我们不要别人尊我们为优美的灵魂。尊重不尊重别人的人，实际上是瞧不起他们，对施用暴力的人不报以暴力，就是甘心做他们的同党。供我们选择的，不是善良和暴力，而是要在暴力中选择一种。只要此身在世，暴力就是我们的宿命。”^①

“暴力是一切政权的共同出发点。生活、讨论，和政治选择，都是在这个背景上展开的。我们所考虑的、讨论的，并不是暴力本身，而是暴力的意义或暴力的前途。暴力是人类从现时跨向未来，从自我走向新人的行动法则。不仅在政治生活里是这样，在私人生活里也如此。”^②

“无论人压迫人的现象表现得赤裸裸时期，还是伪装为客观真理的垄断形式的时候；也不论像自由国家那样，暴力虽然为法律所不容许，在思想领域中也已经没有它的地位了，但在实际生活里，仍然以殖民统治、失业、工资制度等形式保持着。总而言之，基本情况都是一样的，不过是表现形式不同罢了。”^③

第三，认为无产阶级在掌握政权以后实施暴力也不可避免。梅劳-庞蒂强调，马克思主义所说的实施暴力的必然性，不仅表现

① 《人道主义与恐怖》，第 109 页。

② 同上书，第 109 页。

③ 同上书，第 102—103 页。

在无产阶级掌握政权之前，也表现在无产阶级掌握政权之后。他说：“马克思主义意义上的革命是绝不会在取得立法权之后就停止的，它需要相当长的时期：使革命从经济基础、司法基础上引到人与人的关系——需要相当长的时期，使革命在反对旧世界的复辟中能真正经得住考验，而立于不败之地。在这个转变时期，要实现‘人对人说来是最高存在’（马克思语）这一哲学原则，是乌托邦式的空想，结果便会事与愿违。……无产阶级只有占据了资产阶级的专政机器，并用来反对资产阶级的时候，才称得上是摧毁了资产阶级的专政机器。”^①他强调，无产阶级专政的国家实际上仍是“暴力统治”的国家，在“这一转变时期”，“想要有所作为，就得使用暴力”，“或者尊重明文规定的自由，那就得放弃暴力，但这样做，等于放弃社会主义，放弃没有阶级的社会，也就是说，起着加强‘伪善的教会’统治的作用。”^②

第四，认为暴力有革命和反革命之分，而革命暴力与人道主义相一致。梅劳-庞蒂指出，马克思主义把暴力理解成是客观存在的，但并不因此而认为一切暴力都是进步的，恰恰相反，马克思主义对暴力作了具体分析，认为暴力有革命和反革命之分，而唯有后者才是进步的。他说：“如果认为一切暴力都该打五十大板，那就没有是非曲直了，就该诅咒社会和人类了。”^③

为什么马克思主义把革命暴力视为进步的呢？他指出，关键在于，马克思主义认为革命暴力与人道主义相一致，革命暴力、红色恐怖与人道主义携手并进。他说，按照马克思主义的观点，“暴力的性质是多种多样的，但革命暴力之所以可取，因为它有着人道主义的前途”^④。他激烈地批评有些人看不到革命暴力与人道主义的内在联系，从而把它与反革命暴力混为一谈。他说，有些人提出，“革

① 《人道主义与恐怖》，第104—105页。

②④ 同上书，第107页。

③ 同上书，第110页。

命暴力与其他暴力没有什么两样，社会生活只会造成许多不幸”，“即使革命暴力在日后能产生一个没有暴力的社会，但对今天受到镜压的人来说，这革命暴力还是坏到极点的”，这些主张似乎颇有道理，“可正是马克思主义所重加怀疑的”^①。

那么，革命暴力的人道主义究竟体现在什么地方呢？梅劳-庞蒂认为，马克思之所以把革命暴力与人道主义联系在一起，主要基于以下三点理由：一是革命暴力往往是“具有普遍性的阶级”行政的暴力，而这个阶级的利益会给历史带来人道的价值。具体地说，革命暴力实际上就是“无产阶级专政”，无产阶级的阶级利益决定了“无产阶级专政便是人道的政权”。他说：“马克思主义要解决主观政治和客观政治之间的摇摆不定，办法就是使历史不从属于某些人的专断意志，不从属于一种不可捉摸的世界精神，而从属于所有条件中最人道的一种：无产阶级。……马克思主义之所以赋予无产阶级这一特权是因为根据无产阶级生存条件的内在逻辑，根据无产阶级最不自由的生活方式，根据无产阶级对救世主的不抱任何幻想。无产阶级不是神仙，但世上只有他们，也仅仅只有他们才能实现人道。……这就是说，从一定的历史地位来考察无产阶级的作用，那无产阶级是在走向把人当作人的境界的。”^②二是革命暴力是根据环境的需要选择的产物，它所遵循的原则是：牺牲一些威胁人类的人，拥戴那些允诺人道的人。他说：“在被认为是种种环境（这种种环境总起来又组成一种唯一的共同环境）的产物的人当中，不可避免的要有所选择——根据环境的需要，可以牺牲一些威胁人类的人，拥戴那些允诺人道的人。”^③三是革命暴力只是把自己作为一种手段，它有着明确的目标，即建立一个每一个人的人性都得以实现的社会。^④他说：“如果马克思主义是一种暴力理论和

① 《人道主义与恐怖》，第 108 页。

② 同上书，第 111—112 页。

③ 同上书，第 110 页。

对恐怖的辩护的话，那么，它是从非理性中带来理性，它所使之合法化的暴力，应该打上使之区别于暴力的倒退形式的记号。”^①在他看来，所谓“区别于暴力的倒退形式”，就是把暴力作为实现人道主义社会的手段。

二、《意义和无意义》(1948)

《意义和无意义》是一本论文集。这里汇集了梅劳-庞蒂从存在主义、现象学转向马克思主义后写的大部分论文。论文集的所有论文被归纳为“艺术”、“观念”、“政治”三大部分。下面仅介绍属第二部分“观念”的两篇论文的主要内容。

(一)《关于存在主义的争论》

梅劳-庞蒂指出，自萨特的《存在与虚无》一书发表以后，萨特的存在主义受到了来自左右两个方面的攻击，“在左的一边，批评文章正向各种期刊纷纷涌来，其数量之多势必不能全部刊载。在右的一边，诅咒之声也与日俱增。教会中学里的女孩子受到了警告，要她们像防备世俗的罪孽一样提防存在主义”，“对于萨特的著作，批评家们不把它当作一种需要加以讨论的哲学观点来对待，都往往告诫他们的忠实读者，说这是不可误服的一剂毒药”^②。他强调，在这种情况下，作为萨特的同志和朋友，就有必要挺身而出，反击左右两个方面对萨特存在主义的攻击，以恢复其应有的名誉。他所说的“右的方面”是指一批天主教徒、宗教哲学家，而“左的方面”则主要是指一些马克思主义理论家。在这篇论文中，他正是既批判了以马塞尔为代表的宗教哲学家对萨特存在主义的责难，又

① 《人道主义与恐怖》，第 98 页。

② 梅劳-庞蒂：《意义和无意义》，美国西北大学出版社 1968 年英文版，第 71 页。

回击了以列斐伏尔为代表的马克思主义理论家对萨特存在主义的非议。

他的这篇论文的最有吸引力的地方在于，在批判以列斐伏尔为代表的马克思主义理论家对萨特存在主义的非议的过程中，全面地阐述了存在主义与马克思主义的相互关系，提出了“黑格尔遗产的两大继承人马克思和克尔凯都尔殊途同归”^①的著名论断。

他认为，一些马克思主义理论家对萨特存在主义的错误态度主要表现为，把它与马克思主义对立起来，看不到两者之间的共同点。例如，他们中有的人虽然注意到“萨特不遗余力地描述人的存在和论证他人的存在”，可把此当作萨特的“新发现”。梅劳-庞蒂指出，萨特的这些描述“只是对长期闭门静思的孤独者才是新鲜的”，因为恩格斯早已把“思维和存在的关系问题”当作“近代哲学的重大的基本问题”。他们中还有的人则“存在着一种对萨特的问题置之不理的倾向，绝对地否定这些问题的实质”。梅劳-庞蒂指出，因置之不理，就不能把握萨特存在主义的实质，于是就想当然地把它与马克思主义对立起来。

萨特的存在主义与马克思主义真的相互对立吗？梅劳-庞蒂认为，要正确地回答这一问题，首先得了解萨特存在主义的实质。他说，对萨特存在主义的实质可以从“人与周围的自然环境或社会环境的关系”这一角度加以把握。在这个问题上，历来有两种看法。一种看法认为，人是自然影响、生理影响和社会影响下的产物，这些影响从外部确定人的本质，并使人成为世界万物之一。另一种看法承认，人具有超然物外的自由，因为人是有思想的产物，他能用表象再现出被认为作用于人的外在原因。这两种看法的共同特点是把意识和行动割裂开来。梅劳-庞蒂指出，“虽然我们并不认为，在《存在与虚无》中，意识和行动的这种矛盾现象已得到了完全的澄

① 《意义和无意义》，第79页。

清”，“但是，有一点不能否认，那就是萨特的叙述尖锐地和深刻地提出了上几个世纪以来所未能解决的哲学的中心问题。”^① 萨特把人理解成一种十分特殊的存在方式，即“力图主宰万物而又不停留在万物之中的有动机的生物”，但萨特并不因此而得出结论，“我们本质上是绝对精神”。萨特的新哲学的功绩“恰恰是要在存在这个概念中寻找思考它的手段”。按照萨特的存在主义的含义，“存在是人赖以在世界中生活的运动，它使人置身于一定的自然环境和环境之中，而这种环境又最终确定人世界观”。这样，“主体和客体的关系不再是历来的唯心主义所说的认识关系（根据这种关系，客体始终以主体的创造物而出现），而是一种存在关系（根据这种关系，主体就是它的肉体、世界和环境；并且，在某种意义上说，主客体是互换位置的）。”^② 他指出，萨特的存在主义的要旨正在于它强调，“意识通过动机的不断运动，趋向于成为物，但又永远不是物；这种情形似乎表明意识和存在之间的理想综合，这并非因为意识和存在已经结合在一起，而恰恰因为这种结合是个始终不能达到的前进方向。”^③

梅劳-庞蒂认为，了解了萨特存在主义的这些精神实质以后就可知道，确实有一种马克思主义——带有形而上学残余的马克思主义是与之相对立的。他说，信奉这种马克思主义的理论家像天主教徒一样，“他们的办法只是简单地引证以上两种传统观点中的一种。”他们的基本观点是：意识是世界的一个组成部分、客体的一种反映、存在的一种副产品。恩格斯和列宁就是这种观点的代表。恩格斯说，应该认为观念是客体的精神反映和真实世界的运动，他要求恢复真实世界与由人脑产生的观念之间的真正关系，而人脑归根到底不过是真实世界的产物。列宁则写道：“世界的图像是一

① 《意义和无意义》，第 72、73 页。

② 同上书，第 72 页。

③ 同上书，第 76 页。

幅表现物质如何运动和思维的图像”，“头脑是思维的器官”。梅劳-庞蒂指出，把恩格斯、列宁的这些观点与萨特的存在主义相对照，确实很难看出两者有什么共同点。

但是，他接着又指出，这种马克思主义与萨特存在主义相对立，并不意味着真正的马克思主义与萨特存在主义相对立。他说，实际上，“大多数马克思主义者认为恩格斯和列宁的这些提法是不全面的，他们有权认为这些提法是形而上学哲学的体现（因为它们把所有的现象归结为物质一个实体），而不是辩证哲学的体现（辩证哲学必定承认，在物质现象的基础上还存在着形形色色的类现象，必须研究这些类现象之间的相互关系和原始关系，以及各种原始结构的诞生）。”^① 他从以下三个方面考察了作为辩证哲学的真正的马克思主义，以论证它与萨特存在主义的一致性：

第一，考察了它对主观性的批判。梅劳-庞蒂指出：“如果人们以马克思主义的名义来排斥主观性问题甚至主观性概念，那就不应该到带有形而上学残余的唯物主义中去寻找根据”。^② 他认为，真正的马克思主义反对唯心主义的主观性概念的出发点，不是“形而上学的唯物主义”，而是“存在哲学”。他说：“马克思主义用以反对主体哲学的最有力的论据就是‘存在’。这就是说，以反思出现的任何哲学同它所抓住的东西——人的存在——不相适应，因为它已经是世界和历史之外的某种存在方式。”^③ 正因为真正的马克思主义是基于“存在哲学”反对唯心主义的主体性概念的，所以，它在反对唯心主义的主体性概念的同时，并不否认历史的主观条件。

第二，考察了它对人的分析。梅劳-庞蒂认为，人在真正的马克思主义那里，“不单是集体的人或阶级的人，而且也是保留着为

①② 《意义和无意义》，第 78 页。

③ 同上书，第 79 页。

本阶级服务或背叛本阶级这种权力的单个的人”。他说，“马克思告诉我们，阶级的客观定义是单个的个人在生产流程中的实际地位”，“以历史因素出现的阶级既不是一个简单的客观事实，又不是为一些孤独的思想家所随意选定的一种简单的价值，而是客观事实和价值二者兼而有之，或者是由客观事实所体现的、其理论还有待制定的一种价值”^①。“马克思主义不仅容忍个体和自由的存在，而且它作为‘唯物主义’，还赋予人以极大的责任。”^②

第三，考察了它对历史的逻辑的看法。梅劳-庞蒂强调：“马克思主义的独特之处，就在于它要我们在没有纯精神作保证的条件下，把历史的逻辑置于历史的偶然之上”^③。他把马克思的历史观与黑格尔的历史观作了这样的比较：“如果说综合在黑格尔那里是一项原则，它在马克思主义中就仅仅是一项事实。如果有黑格尔的停滞不前的主张，势必也有马克思对未来的追求。黑格尔可以盲目地听从事物自生自灭，因为他思想里还有神学的残余，马克思主义的实践观并不如此，它的根据无非是人的共存。它不能事先确定历史的终结，也不能在‘总体的人’成为事实以前断言‘总体的人’的存在。如果说我们所有的矛盾总有一天会消除的话，我们也只有等到这一天到来时才能知道。”^④他通过这一比较得出的结论是，马克思主义哲学“认为革命事件依旧是偶然的，革命爆发的日期在任何地方都不具体地或抽象地被确定。”^⑤

基于上述三个方面的考察，他认为，真正的马克思主义无论在重视历史的主观条件，强调历史发展的偶然性方面，还是在容忍个体的存在方面，都与萨特的存在主义相吻合。他强调，这也正是他和萨特等存在主义者向马克思主义靠拢之原因所在。他批评了有些

① 《意义和无意义》，第 80 页。

②⑤ 同上书，第 81 页。

③ 同上书，第 82 页。

④ 同上书，第 81—82 页。

马克思主义理论家把存在主义向马克思主义靠拢说成是“为了吃掉马克思主义”。他说：“生动马克思主义思想不应该扼杀‘存在主义的探索’，而相反应该拯救它，并把它纳入到自己范围中来。”^①

萨特对马克思主义与存在主义共同点的论证是建立在曲解马克思主义观点的基础上的，因此，他关于两者相通的结论也是站不住脚的。

（二）《马克思主义和哲学》

梅劳-庞蒂在这篇论文中首先批判了把马克思主义实证主义化的倾向，强调马克思主义是同唯科学主义、机械论根本对立的意识形态。

他承认，“马克思的一些著作也带有实证主义的味道”，“马克思把某些意识形态斥责为荒谬，并似乎想利用科学的光明把它们消除”，例如，对待宗教就是如此。但是他指出，这绝不意味着“马克思拒绝‘理解’宗教，不愿承认宗教有任何意义，并在原则上否定宗教现象学的存在”。他说：“这种说法把历史压缩成枯瘦的经济骨架，它离‘干瘪的马克思主义’只有一步之差”。按照马克思本人的观点，“共产主义思想应该比宗教有更多的想象，而不是更少，因为宗教归根到底无非反映了人与人之间、人与自然界之间的具体关系。问题不是要用科学实验室去代替教会的教堂，不是要把圣心堂推倒，然后去建立一个观测塔，重要的是应该懂得，宗教是人们幻想到另一个世界里去同其他人会合；因此，我们应该用现实世界中的真实交往去代替这种虚妄的交往”^②。

他指出，人们之所以会相信“所谓马克思主义等于实证主义这类神话”，根本原因在于，“马克思在两条战线上进行了战斗，一方面，他反对了各种形式的机械论思想，另一方面，他同唯心主义展

① 《意义和无意义》，第 82 页。

② 同上书，第 127 页。

开了大战”。例如，马克思激烈地抨击了黑格尔的思想体系，“黑格尔的‘世界精神’，这个不知不觉地指挥人的行动并使人实现其意图的精灵，以及观念的自发逻辑，这些在马克思看来，都无非是‘把人的本质变成了幻想的现实性’”。他认为，马克思反对黑格尔等人的唯心主义思想体系时，不是站在实证主义、唯科学主义立场上反对的，不是用实证主义来反对理性主义，而是用另一种辩证哲学、理性主义来反对黑格尔等人的辩证哲学、理性主义。他说：“这场反对唯心主义的斗争同实证主义所说的人的对象化毫无关系。马克思甚至不愿意像后来的杜尔凯姆那样，把个人说成是集体意识的工具。他认为：‘首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个人对立起来’。个人是‘社会存在物’、‘自为存在物’、‘类存在物’。对于个人来说，社会不是人遇到的意外，而是人的存在的有机部分。人在社会中的存在不同于物在盒子中的存在，人在其灵魂深处承受着社会。”^①

梅劳-庞蒂从强调马克思主义同实证主义的对立出发，又批评了恩格斯的自然辩证法。他说：“如果用固定不变的‘自然’规律来解释人类社会的总体(横断面和纵断面)那便更是没有根据了，因为这些规律即使对于物质世界也不能全部解释清楚”。他的意思是：不要说不能用“自然”辩证法来解释人类社会，就是“自然”本身是否存在着辩证法也值得怀疑。他说：“确实，恩格斯从黑格尔那里接受了关于自然辩证法的冒险主张。自然辩证法是黑格尔遗产中最经不起推敲的部分，这里姑且不谈。试问：自然辩证法怎么能躲得开唯心主义？自然界如果仅仅是自然界，如果它是我们本身以外的存在，人们在自然界里就找不到构成辩证法所必需的关系和品质。如果自然界是辩证的，那是因为它是被人所感知的，同人的活动不可分割的自然界”^②。

① 《意义和无意义》，第128—129页。

② 同上书，第126页。

梅劳-庞蒂在这篇论文中还论述了马克思主义的“人学”，强调人在马克思主义那里，“不仅是客观存在，而且是主观存在”。

他说：“如果马克思认为，历史的承受者和辩证法的动力既不是独立的‘社会世界’，又不是‘精神世界’，也不是观念的独特运动或集体意识，那又该是什么呢？那就是人，是以某种方式参与征服自然，并在此过程中以一定形式与他人发生交往的人，是具体的人在交往中保持的相互主观性，是正在根据一种典型方式实现着自己的各种存在的、具有连续性和共时性的共同体。”^①他提出，“辩证唯物主义”之所以得以成立，是因为：“在马克思主义中，‘物质’和‘意识’都从不是被单独去认识的，‘物质’被纳入到人类共存的体系中去，在该体系中建立起当时的和历代的所有个人的共同环境，它保证个人的各种计划的普遍性，并使历史能够有一条发展的路线和有自己的意义。”^②他强调，马克思主义的“人学”的要旨是“不从动物出发去解释人，更不用说从物质出发去解释了”。

他指出，根据马克思主义的理论，“社会主义的人之所以能够预见‘自由王国’将会来到，并把现时代看成是资本主义异化的一个阶段，这是因为他通过周围的环境得出这样的信念：人是生产力，人同自己以外的物相对而存在，人不是惰性的物”，“必须确定人是工具和客体之间的联系，是一种不属于普通思维的联系，这种联系使人置身于世界之中时所面对的外部世界既是‘客观的’，同时又是‘主观的’。为此，就应该认为人是‘受动的或‘感性的’存在，也就是说，是自然的和社会的存在物，同时又是‘开放的’、能动的、即使处于附属地位上也能保持其独立性的存在物。”^③他还对马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所提出的“历史是人的真正的自然史”作了解释。在他看来，马克思这句话的含义是：环境不是先于

① 《意义和无意义》，第129页。

② 同上书，第129页。

③ 同上书，第129—130页。

人类历史的自然界,而是人在其中生活的自然界,人在这个环境中每天在改变自己的生活,这就是历史。他说,从这里可以得出结论:“马克思主义不是主体的哲学,也不是客体的哲学,而是历史的哲学。”^①

他还指出,最能说明马克思主义的人学突出主体的能动作用的,是马克思常常把他的唯物主义称作“实践的唯物主义”。他说,马克思之所以把他的唯物主义称作“实践的唯物主义,”“是想说明,物质作为实践的支撑点和形体在人的生命起作用”。“由此可以理解,对于现象学所继承和发展了的关于人的客体这个概念,马克思采取了有保留的态度”。他说:“马克思也曾谈到人的客体这个概念,但他是想说,由于人的含义已贴附在客体之上,客体便能够在我们的经验中出现”^②。

梅劳-庞蒂在这篇论文中着重论述了马克思主义与哲学的关系,强调马克思主义并不是要离开哲学,而是要揭开它的奥秘,要解释哲学并在现实中实现哲学。

他说:“如果根据某些当代马克思主义者的著作来判断马克思主义,我们就会对马克思主义以及对马克思主义和哲学的关系得出一个奇怪的认识。显然,在某些马克思主义者看来,哲学完全是些既没有内容又没有意义的空谈”^③。他坚决反对把马克思主义与哲学对立起来,认为马克思对哲学一概排斥的观点。

他认为,按照马克思本人的观点,“哲学是一种意识形态,换句话说,是整个历史生活的抽象方面”,“哲学同艺术、诗歌一样,是时代的反映”,“但这毫不影响哲学透过这个时代去抓住一些具有永久价值的真理,就像希腊的艺术找到了‘永久的魅力’(马克思语)的秘密一样”,“哲学只是当它停留在抽象状态,局限于概念之中,

① 《意义和无意义》,第 130 页。

② 同上书,第 130、131 页。

③ 同上书,第 125 页。

只是为有识之士所理解,并掩盖真实的非人关系时,才是错误的哲学。即使在这种情况下,哲学在掩盖现实的同时,也反映着现实”。^①他说,马克思既然如此地看待哲学的性质和功能,那怎么会对它一概地加以排斥呢?他强调,真实的情况是,“马克思主义并不是要离开哲学,而是要揭开它的奥秘,要解释哲学并在现实中实现哲学。”^②

那么,怎么理解马克思在一些著作中所提出的要“消灭哲学”呢?梅劳-庞蒂认为,马克思提出要“消灭”的不是作为一种思考方式的一般的哲学,而是一些“孤立的哲学”。他说:“哲学思考是一种存在方式,因此正如马克思所说的,人们不能在‘纯哲学的存在’、‘宗教哲学的存在’、‘政治哲学的存在’、‘法哲学的存在’、‘艺术哲学的存在’或‘真正的人的存在’中兜圈子而自鸣得意。但是,如果哲学家懂得了这个道理,如果他给自己规定的任务不是去代替别人生活,而是在别人的经验和存在的内在逻辑中去领会这些经验和存在,如果他把观察已完成的历史总体的幻想抛弃掉,并像其他人一样看到自己是历史总体的一部分,还有未来在等待着他,那么,哲学便在作为孤立的哲学被消灭的同时,实现了自己在现实中的存在。”^③

梅劳-庞蒂在这篇论文中最后分析了马克思主义哲学的特征,强调马克思主义哲学实际上是一种“存在的哲学”。

他说,马克思本人把自己的哲学称为“批判哲学”,而有些人则建议赋予它“存在的哲学”这个名称,实际上,称之为“存在的哲学”是最合适不过的了。为什么称之为“存在的哲学”最为合适呢?他认为,这是因为此名称最能体现出马克思主义哲学的特征。他说:“正如其名称所指出,‘存在的哲学’所要研究的题目不仅是认识和

① 《意义和无意义》,第132页。

② 同上书,第133页。

③ 同上书,第133页。

意识(即独立地确认对象的内在性和可塑性的活动),而且是存在,即在一种自然的和历史的环境中出现,既不能摆脱环境又不能屈从于环境的活动。认识从此回到了人类实践的总体中去,并且不断被实践所补充。‘主体’不再是认识的主体,而且是人的主体,它在持续的辩证运动的作用下,根据自己的环境进行思维,通过自己的经验制订出范畴,并用他在环境和经验中所找到的意义去改造环境和经验。”^①

把马克思主义哲学称为“存在的哲学”岂不是把马克思主义哲学混同于存在主义哲学了吗?是的。实际上这正是梅劳-庞蒂的意图所在。他认为,强调“存在先于反思”是马克思主义哲学和存在主义哲学的共同特征。他说,正因为存在主义哲学和马克思主义哲学有着这一共同特征,所以有些人在批评存在主义哲学的过程中,“自以为只是击中了存在主义的要害”,其实,“他们把马克思主义和哲学传统一起都否定了。”^②

基于以上的分析可以得出结论,梅劳-庞蒂在这篇论文中,批判把马克思主义实证主义化,强调人在马克思主义那里是一种“主观存在”,反对把马克思主义与哲学对立起来,提出马克思主义哲学是一种“存在的哲学”,根本的目的是要用存在主义“改造”马克思主义。

三、《辩证法的历险》(1955)

梅劳-庞蒂在本书的“前言”中揭示了全书的基本线索。他说,“本书不是要在政治基础上,而是要在政治哲学的基础上罗列经验”。全书“以马克斯·韦伯的时期开始”。第一章主要论述在马克斯·韦伯时期,“知性政治认识它的局限性,自由主义不再相信

① 《意义和无意义》,第 133—134 页。

② 同上书,第 136 页。

永恒的和谐,把对方看作是也有道理,¹把自身看作是一件任务”。第一章提出了这么一个问题:“马克思·韦伯以英雄般努力缚到一起的对立物,不能自行调解吗?”第二章主要论述由卢卡奇开创的“西方马克思主义”相信“对立物能自行调解”。第三章则主要“描述在俄国出现的、反对‘德语马克思主义’(即‘西方马克思主义’)综合命题哲学的反命题的马克思主义的轮廓”。第四章论述“共产主义哲学中这些二律背反的延续也反映了行动中二律背反的延续”。第五章则说明“萨特现在维护共产政策的根据,就在于革命所取消的二律背反”^①。下面主要介绍第二章、第三章的主要内容。

(一) 论“西方马克思主义”的基本内容

梅劳-庞蒂在这本书中对卢卡奇于20年代初开创的“西方马克思主义”在理论上作了总结归纳。他第一次明确地把卢卡奇称为“西方马克思主义”的创始人,把卢卡奇的《历史和阶级意识》称为“西方共产主义的圣经”^②。他在谈到他为什么要在这里重新论述“西方马克思主义”的基本内容时说道:“假如我们从事重述卢卡奇的尝试,那并不是为了这种尝试在今天的马克思主义中,还留下了什么东西,甚至也不是为了这种尝试出于偶然,没有注入历史的真理之中。……但是为了衡量今天的共产主义,为了要感觉到它放弃了什么,对什么退让了,那就应当回忆起这一本轻松愉快精力饱满的论著(指《历史与阶级意识》——引者注),在那里,革命的青春和马克思主义的青春又复活了。”^③显然,梅劳-庞蒂把重述“西方马克思主义”的基本内容与揭露“今天的共产主义”的“放弃”与“退让”联系在一起。

那么,在他看来,以卢卡奇的《历史与阶级意识》为代表的“西

①② 梅劳-庞蒂:《辩证法的历史》,伦敦1974年英文版第7页。

③ 同上书,第57—58页。

方马克思主义”的基本理论究竟有哪些呢？

第一，突出主体能动作用的“主、客体辩证法”。梅劳-庞蒂指出，卢卡奇从责备其老师马克思·韦伯“相对主义太少”出发，把“主体和客体的概念”也“相对化”了。主体和客体关系这一老问题，一经卢卡奇“安放为历史的项目”以后，就有了转变，“因为这里的客体，就是其他主体留下的痕迹，而主体，即历史的知性，放在历史的线索之中，也就从而能够自我批评了”。他还指出，卢卡奇把“主体和客体的概念”“相对化”，使其找到了一种总体。“卢卡奇所说的总体，用他自己的话说，就是‘经验的总体’，那不是一切可能的和现实的事物，而是我们所知的一切事实有连贯的汇集。当主体在历史中认识到自己，而又在自身中认识到历史之时，他并没有像黑格尔主义哲学家所认为的那样，主宰了整体，但至少他是投到一个总体化任务里面去了。”^①这样，在卢卡奇那里，所谓辩证法无非“就是连续的直觉，就是对有后果的历史的持续阅读，就是主体与客体之间痛苦的关系，无休止的交换的复原。”^②所谓历史唯物主义，则“不是把历史还原到它的部门之一：它是个人与外界，主体与客体之间血缘关系的述说，这种血缘关系是主体异化于客体中的基础，而且假如把运动倒转回来，又将是世界还原到人的基础”^③；所谓马克思主义则“应当是一种革命哲学。在它之中。有两种因素不断交替，每一次都到了一个更高的水平，构成历史的螺旋运动：一是历史的阅读，使历史出现了哲学的意义，一是回到现在，使哲学出现为历史。”^④

他强调，卢卡奇的“主、客体辩证法”与恩格斯的“自然辩证法”是对立的。他说：“卢卡奇不管恩格斯，以本原的名义，拒绝承认有

① 《辩证法的历险》，第 31 页。

② 同上书，第 32 页。

③ 同上书，第 33 页。

④ 同上书，第 32 页。

一种自然辩证法：自然不知有主体。然而从主体到客体和从客体到主体的过渡，乃是辩证法的动力。只是在一种次要和派生的意义上，才有自然辩证法。我们所观察的自然，提供了相互作用和质的飞跃的材料，但是，像在芝诺那里的运动那样，这种辩证法流产了。它是对立物的毁灭。对立物只有在历史中，在人中，才被扬弃。”^①

第二，为意识形态恢复了地位的“意识形态理论”。梅劳-庞蒂指出，卢卡奇的一个突出贡献是“为意识，从而也为意识形态恢复了地位”。卢卡奇所建立的“意识形态理论”确认：“在事物中显示出的变，是那样很不完全，使它完全的，是意识。意识要在历史里再找到它的出生地，它的来源，曾经相信或要回忆起一个引路人；现在却是它应该来指引引路人了。”^②

他认为，卢卡奇为意识形态恢复地位是在绝大多数马克思主义者否定、贬低意识形态的进步作用的背景下进行的。他说，“许多马克思主义者满足于说意识在根本上被神秘化了”，“他们对于意识的存在，竟在原则上也发生了争议”。在这种情况下，马克思主义“需要一种能说明意识形态的神秘化，而又不否定其含有真理成分的‘意识形态理论’”。“卢卡奇在 1923 年的书中拿出来的，就是这种理论。”^③

梅劳-庞蒂详细论述了卢卡奇的“意识形态理论”的内容。他说：“为了扬弃所谓科学主义而不落入科学的窠臼，为了反对客观主义而仍然保持客观思想的相对权利，为了使科学的宇宙和辩证法的宇宙彼此衔接，必需有艰苦的批判。……应该反复强调这一点，因为卢卡奇三十年以来，对于意识形态和文学的理论，几乎很

① 《辩证法的历史》，第 44 页。

② 同上书，第 40 页。

③ 同上书，第 41 页。

少变动。卢卡奇企图维护——而他的敌人则企图推倒——这样一种马克思主义：这种马克思主义把主观性引入历史之中而又不把主观性视为一种附带现象。卢卡奇企图维护马克思主义的哲学精髓、文化价值以及革命意义。”^①

在梅劳-庞蒂看来，卢卡奇为意识形态恢复地位也就是为文学恢复地位。他说：“卢卡奇今天还认为，因为文学是一个经历过的世界，它永远不表现一个单独阶级的清规戒条，而表现一阶级与其他阶级的交往乃至冲突”。按照卢卡奇的观点，“只要作家还有一个作家的诚实，……作品便总是借解释而接触到真理，因为艺术家献身于客观化生活这种奇特的任务，文学及其周围的一切分枝部门，都不能是假的。……这种与‘真’的根本关系，使过去的文学能够为现在提供范例：它只是在没落时才神秘化，于是意识才变成意识形态、假面具、转移注意等，因为它放弃了对社会整体的主宰，其用处就只是掩藏这种整体。在资本主义飞跃时期，文学仍然是人的整体足够的表现。”^②

第三，把阶级意识等同于实践的“实践哲学”。梅劳-庞蒂指出，卢卡奇的《历史与阶级意识》，“今天来看还是一本哲学书”，它所作出的另一个难得可贵的功绩就是，“在那里，哲学不是被当作是理所当然的教条，而是当作是实践，即它不是被用来‘准备’历史，而是在人的经验中加以把握的历史连锁本身。”^③

他认为，卢卡奇赋予实践崭新的含义。恩格斯曾经附带说过：“实践，即实验与工业”。他说，在卢卡奇看来，恩格斯“这是用对可感觉之物的接触或技术来为实践下定义，并且把理论和实践的对立带回到抽象和具体那种庸俗的区别上去了。假如实践不过如此，那就看不出马克思怎么能够使实践作为我们与世界的关系的

① 《辩证法的历险》，第 41 页。

② 同上书，第 42 页。

③ 同上书，第 44 页。

基本方式而去同幻想竞争。用试验和工业来代替理论思想，那就会成为一种实用主义或一种感觉主义，换句话说，理论的整体归结为它的一部分，因为试验是认识的一种样式，即工业，它也依靠对自然的理论知识”^①。他认为，卢卡奇看到了试验与工业包括不了“批判-实践的革命活动”的全部内容，于是就致力于使实践达到“辩证的-哲学的”意义。所谓达到“辩证的-哲学的”意义，就是把实践与无产阶级的阶级意识联系在一起。

他说，卢卡奇在论述无产阶级的阶级意识时，明确地把无产阶级的阶级意识等同于实践：“无产阶级的阶级意识不是一种心理状态，也不是一种认识，然而也不是理论家的一种观点，因为它是一种实践，就是说，是一种少于主体而多于客体的东西，是一种两极化的存在，一种出现在事物与无产阶级生活的交会处，作为无产阶级状况的可能性。简短地说，——卢卡奇在这里套用了韦伯的术语——这是一种‘客观的可能性’。”^②他还说道，“客观的可能性”这一术语虽然不曾被人好好了解，但由于卢卡奇用它来解释实践，从而“使马克思主义成了另外一种哲学”，产生了一种新型的马克思主义^③。

梅劳-庞蒂强调，卢卡奇把阶级意识等同于实践，解决了马克思主义的一大难题，这就是：无产阶级究竟应该是主体，还是客体？他说，卢卡奇正是为了避开这种二者必居其一的选择，才引用了一种历史存在和意义的新方式：实践。卢卡奇把实践理解为阶级意识，实际上已把实践作为“交往的中间地带”，“它超出无产者的思想感情以外，在卢卡奇看来，然而它又不是‘纯粹的虚构’，不是一种由理论家为他自己关于历史的观念而发明的伪装，而是无产者共同的境况，是他们在一切等级的行动中所作成的体系，一种柔软

① 《辩证法的历险》，第 47—48 页。

② 同上书，第 47 页。

③ 同上书，第 49 页。

而可以变形的体系，容许有各种各样的个别偏差，甚至集体的错误，但是这个体系终于会使人感到它的重量，所以它是力学中一种虚拟的矢量，一种祈求，一种状态的可能性，一种历史选择的原则，一种存在的草图”^①。他说，经卢卡奇对实践这么一解释，无产者就既不单纯是主体，也不单纯是客体，而是主客体的统一。在卢卡奇的“实践”概念里，“有着对两难论的扬弃，因为实践并不从属于理论意识的设准，也不从属于意识的对立。对于实践的哲学说来，认识本身并不是对一种意义，对一个心理的对象在理智上的占有，而且无产者能够负起历史的意义，并不须用一种‘我思’的形式。”^②

第四，注重偶然性的“历史相对主义”。梅劳-庞蒂认为，卢卡奇的历史理论是一种注重偶然性的“历史相对主义”。关键在于，卢卡奇把历史与自然作了严格的区别。他说：“在卢卡奇看来，历史与自然的差别，不仅仅是关于量的规律的知识，那样的差别将是完全主观方面的，然而它却是客观的、性质的差别。在社会的情况中，只有‘趋势’，这不是因为我们没有足够的知识，而是因为这种存在方式，对于社会事变是本质的。正如他在《历史与阶级意识》中所写的那样，历史不是‘精密的’。只有其对象为固定因素构成的科学，才是精密的科学；历史的情形，至少在它应该能够被革命实践所转变的时候，并不如此。”^③

他认为，卢卡奇在把社会历史与自然加以严格区别的基础上，就否定在社会历史中存在着绝对的真理，存在着不依人们意志转移的“客观规律”。他说：“在卢卡奇看来，革命事业的整个意义并不是由任何特殊目标所完全确定的，甚至不是由革命政策一天一天提出来的目标所确定的，甚至也不是由这种政策而传播的意识形态所确定的；革命的意义，是成为革命，即是说，是普遍的批判，尤

① 《辩证法的历史》，第 49 页。

② 同上书，第 50 页。

③ 同上书，第 52 页。

其是对革命自身的批判。卢卡奇强调，历史唯物论的特色，就是把它应用于自身、即是说，认为在一发展阶段，它的每一表述都是暂时的、相对的，并且由于反复的精选而走向一个永远是将要到来的真理。”^①

在梅劳-庞蒂看来，由于卢卡奇强调了社会历史中真理的可变性、相对性，从而使马克思主义获得了新的生命力。他说：“真理的变，这是历史的核心，它给与马克思主义一种严密哲学的价值，并使马克思主义区别于心理主义、历史主义等全套货色。”^②按照卢卡奇的解释，“说马克思主义向我们揭露出历史的意义，那是很肤浅的；马克思主义使我们与我们的时代及其偏向息息相关，它不对我们描写将来，它不是要停止我们的询问，而是相应地深入这种询问”，马克思主义这种历史哲学“与其说是交给我们历史的钥匙，不如说是把历史重又还原为永恒的询问，只要它不把经验的历史表现为真理的世系谱，它就是在给我们某一个藏在经验的历史背后的真理。”^③

（二）论“西方马克思主义”与列宁主义的对立

梅劳-庞蒂对苏联理论界批判卢卡奇的哲学思想表示强烈不满。他说，卢卡奇的《历史与阶级意识》“仅仅想发展马克思主义辩证法”，可苏联的理论家“却把它当作是对马克思主义的一种修正和批判”，他们“把卢卡奇、柯尔施与雷范作为罪人绑在一起，并用被称作是马克思主义哲学 ABC 的东西，即用‘真理是其外部对象的正确描述’这样的真理定义，换句话说，用被卢卡奇看作是资本主义物化的产物的粗陋的马克思主义，对他们加以批判。”^④

① 《辩证法的历险》，第 55 页。

② 同上书，第 55—56 页。

③ 同上书，第 57 页。

④ 同上书，第 59 页。

他认为,苏联理论界对卢卡奇的批判决不是偶然的,因为由卢卡奇所开创的“西方马克思主义”同列宁主义在思想路线上确实是对立的。为此,他花了大量篇幅论述了以《唯物主义与经验批判主义》为重要代表的列宁主义的主要内容,以说明它同“西方马克思主义”的水火不相容。对于列宁的哲学思想,他说道:

“列宁写下《唯物主义和经验批判主义》,为的是再次强调辩证唯物主义是一种唯物主义,再次强调辩证唯物主义假设的是一种唯物主义的知识图表(尽管辩证法能够为它们增加一些前提)。当列宁喋喋不休地说思想是人脑的产物,并通过人脑,是外部实在的产物时,当列宁喋喋不休地提出思想-映象这一陈旧的比喻时,他认为他正在创立一种可靠的关于事物的辩证法。他忘记了结果并不与它的原因相一致,作为事物的结果的知识在原则上处于它的对象之外,并且它只能是其对象的内在副本。这就是要摒弃自伊壁鸠鲁以来关于知识所说的一切,而列宁的这个问题——他把它称作关于存在和思维的关系的‘认识论问题’——则重新确定了前黑格尔的知识论。”①

“正如柯尔施所指出的那样,在列宁的那部书的三百七十页篇幅里,列宁就没有一次把知识重新放至其他各种意识形态中间,寻找内在的标准来区别它们。他从来也没有问一问自己,知识凭着什么奇迹与超历史的对象保持这样一种关系,这种关系本身与历史不相干。这种新的独断论,把认识主体放在历史的网络之外,使它成为绝对的东西,解除了它的自我批判的责任,使马克思主义不能把自己的原则应用于自己身上,以庞大的实证性来确定辩证法的思想(它凭借自身的运动而反对认识主体)。”②

“列宁的认识论,通过把唯物主义的形而上学渗入辩证法,使

① 《辩证法的历史》,第 59—60 页。

② 同上书,第 60 页。

辩证法存在于我们自身之外，即存在于外部现实之中，但同时却又渲染它。这就意味着用一种不透明的、类似第一自然那样被别的东西所决定的某种‘第二自然’来代替作为一种体现在‘事物’之中的人与人之间关系的历史。在理论的层次上，这意味着用某种东西堵塞了任何‘理解’的企图，在运动的层次上，这意味着用某种机械的行动替代了整体的实践，用职业革命替代无产阶级革命。它意味着把历史的运动，以及把精神的运动，归结为某种机械的运动”^①。

“业已证明，被列宁概括为苏维埃制度加上电气化的俄国革命，首先关心的是电气化并建立一系列的权力机构和社会特权，这种权力机构和社会特权把革命社会吞噬掉了，并逐步使它变了质。在共产主义哲学中，我们发现辩证法和实在论二者之间有一种含糊不清的类似性：辩证法采取自我防范的措施在实在论中保持自身，不仅超越争论而且超越实践；实在论则用辩证法作为一种荣誉来隐藏自己。”^②

总之，在梅劳-庞蒂看来，以《唯物主义和经验批判主义》为代表的列宁主义在哲学上是一种独断论、形而上学、机械唯物主义、自然主义，在政治上是一种极权主义。他强调，卢卡奇的理论正是在同这种列宁主义的激烈对抗中产生的，卢卡奇他们“批判列宁的哲学思想是批对了”，因为不进行这样的批判，就不可能形成他们自称的“西方马克思主义”的思想体系。同时，梅劳-庞蒂指出，就列宁本人来说，“实际情形是，在写作《唯物主义和经验批判主义》以后，列宁又回到了黑格尔那里。在1922年，他发出指示要系统地研究黑格尔的辩证法，对黑格尔的这一沉思使他不可能仍在《唯物主义和经验批判主义》的‘知识论’的基地上原地踏

① 《辩证法的历史》，第65页。

② 同上书，第75页。

步”。^①他认为，列宁在晚年放弃了《唯物主义和经验批判主义》一书中的基本观点，提出了一种与卢卡奇的《历史和阶级意识》相通的辩证法理论。但是他又提出，^②列宁本人哲学思想的这一转变不能消除列宁主义与“西方马克思主义”之间的对立，因为列宁的信徒们后来继承的主要是列宁早期，特别是《唯物主义和经验批判主义》一书的基本理论，而后来在国际共产主义运动中发生重大影响的也主要是列宁的早期理论，他强调，构成列宁主义的主要内容的是《唯物主义和经验批判主义》一书的基本理论，而这些理论同“西方马克思主义”确实是对立的。

梅劳-庞蒂还指出：“‘西方马克思主义’和列宁主义之间的对立可以追溯到马克思本人思想中的辩证思想与自然主义之间的对立。”^②他说：“确实，我们可以在马克思那里发现素朴实在论和辩证法灵感之间的矛盾。”^③马克思刚开始时进行的是辩证思维。但在1950年以后，随着“科学社会主义”理论的创立，在马克思世界观中占统治地位的已不是辩证法，而是形而上学、素朴实在论。“在《资本论》的第二版序言中，马克思称辩证法是‘对现存事物的肯定的理解’。所以，在马克思的后期阶段，当他重新肯定他对黑格尔的忠诚时，切莫误解他的意思。因为他在黑格尔那里所寻找的不是辩证法的灵感，而是用来为‘事物’和‘生产力’（它们被当作是制度本身和客观的、积极的力量）服务的理性主义。不存在从抽象中拯救黑格尔，通过不带任何唯心主义前提地把辩证法放到它的内容中，以重新创造辩证法的问题。所存在的只是把黑格尔的逻辑加到经济学之中的问题。”^④梅劳-庞蒂认为，卢卡奇所开创的“西方马克思主义”继承了马克思早期的辩证法，“当人们企图发展马克思早

① 《辩证法的历险》，第61页。

② 同上书，第64页。

③ 同上书，第62页。

④ 同上书，第62—63页。

期关于具体辩证法的思想时，卢卡奇的主要理论（主体和客体的相对性、社会自我认识运动、通过不断的自我批评达到所假设的整体性）已经都在这里了”^①，而列宁主义则把马克思后期的素朴实在论、自然主义发展到极端。又正因为正统的列宁主义者在马克思思想的从辩证法到自然主义的转变，看作是马克思思想的进步，所以他们往往“以马克思本人已清洗了他早期的哲学理论为借口，对卢卡奇的理论也加以清洗”^②。

当然，在梅劳-庞蒂看来，在“西方马克思主义”与列宁主义这互相对立的双方中，真正掌握真理的是前者。正因为如此，他对卢卡奇后来放弃自己的观点，向列宁主义靠拢深表惋惜，并给予尖锐的批评。他说，卢卡奇“太灵活了”，他竟“赞赏起列宁来了”，竟“写下了‘马克思主义的列宁阶段代表了哲学的进步’这样的语言”。“卢卡奇比以前更加振振有词地指出了真理和意识之间的区别，这完全是列宁主义学派的鹦鹉学舌”^③。他强调，尽管卢卡奇本人作了种种检查，但他在《历史和阶级意识》一书中向列宁主义所发出的挑战依然具有强大的力量。他说：“只要把意识和存在当作两种外在的实体面对面地互相对立，只要把意识当作是由激进的怀疑所揭示的简单的反映，只要把历史当作是永远也不能消灭的迟钝性所带来的第二自然，意识就再也提不出任何标准来区分自己身上什么是认识，什么是意识形态。素朴实在论正像它总是经历的那样，必将变成怀疑论，要避免这种结果，就只有蛮干，只有勉强地依附于某种外在的力量（即自在的社会过程——党），一切思想的产物就永远只有用这个标准来衡量，与之相符的便是真的，不相符的便是假的。没有一个人能想到这一点，包括作为哲学家和学者的卢卡奇。”^④

①② 《辩证法的历史》，第 82、84 页。

③ 同上书，第 66 页。

④ 同上书，第 67 页。

梅劳-庞蒂在本书中无论是对西方马克思主义基本内容的概括,还是对西方马克思主义与列宁主义对立的分析,都贯串着对西方马克思主义的推崇和对列宁主义的敌视。

萨 特

让-保罗·萨特(Jean—poul Sartre, 1905—1980),是当代西方著名的哲学家、文学家、社会活动家,法国存在主义最主要的领袖人物之一,“存在主义的马克思主义”的集大成者。

萨特于1905年出生在巴黎的一个知识分子家庭。中学时代,他就开始对哲学发生兴趣。1924年,考入巴黎高等师范学院,攻读哲学。在那里,他阅读了笛卡儿、斯宾诺莎、卢梭的大量著作,也接触了一些马克思主义的著作。1927年获哲学博士学位。1933年,他到柏林的法兰西学院学习,成为现象学代表人物胡塞尔的学生,并研读了存在主义先驱克尔凯郭尔、存在主义创始人海德格尔和雅斯贝尔斯等人的著作,逐渐形成自己的存在主义哲学思想。此后开始写作,《恶心》就是这一时期的作品。1939年第二次世界大战爆发后,他参加了抵抗德国法西斯的运动,1940年被俘。德国签约停战后,他被释放,此后在巴黎教授哲学并继续从事写作。1943年发表《存在和虚无》一书,奠定了他成为存在主义最大代表的基础,同年发表的还有宣扬同一主题的剧本《苍蝇》及长篇小说《自由之路》的第一、二部。1945年,他作了《存在主义是一种人道主义》的著名演讲,不久便将讲稿整理成书发表。该书简明扼要,堪称存在主义哲学的宣言书。此后他所发表的一系列哲学著作、小说、戏剧、政论、评论等,使他成为举世闻名的人物。尤其使他产生巨大影响的是,从1947年起他与梅劳-庞蒂、西蒙娜·德·波伏娃等人主办《现代》杂志,他自任主编。这家杂志在战后的存在主义思潮中有着极其重要的地位。同时,他积极参与政治活动,成为

共产党的同路人。50年代中期后，他虽然在组织上同共产党脱离了关系，但在政治上却越来越激进。60年代初，他与罗素共同主持“国际仲裁战犯法庭”以反对美国侵略越南。60年代末，他积极支持学生造反运动。由于他在政治上不断向左转，早期与他合作的一批存在主义者，如卡缪、马塞尔和梅劳-庞蒂等都先后与他分道扬镳了。萨特的主要哲学著作是《辩证理性批判》，发表于50年代末。他在60年代后发表的三大卷《福楼拜》巨著，就是对《辩证理性批判》中的概念的应用；他在70年代中期发表的《造反有理》等著作，也是遵循《辩证理性批判》的理论框架的。萨特于1980年逝世。下葬时巴黎十多人自动参加葬礼，可见其影响之深。

萨特的思想以50年代中期为分界线，分为前后两个不同的时期。在50年代中期以前，尽管他在政治上同共产党保持密切的联系，但他在思想上从不自称是马克思主义者。那时的萨特是个纯粹的存在主义者。自50年代中期起，他在政治上同共产党脱离关系，而在思想上却向着马克思主义“靠拢”，致力于实现存在主义与马克思主义之间的“互相改造”、“互相补充”。此时的萨特是个“存在主义的马克思主义者”。萨特的思想之所以发生这一重大转折，其原因可以归结为：

第一，与积极干预时事，在政治上越来越激进化有关。从萨特在第二次世界大战以后的经历中，一方面可以看到，他的政治观点及政治结盟关系不断地发生变化。例如，朝鲜战争爆发以后，当法国群众示威抗议美国侵朝，而法共领导人被捕时，他挺身而出，发表《共产党人和和平》支持法国共产党，并且把苏联与和平事业，把美国与战争事业等同起来。他还在1954年和1955年先后访问苏联和中国，以“共产党的同路人”自居。但是在匈牙利事件以后，他又同苏联和法共断绝了来往，并发表《斯大林的幽灵》一文，抨击苏联模式。另一方面则可以看到，他由历史旁观者到历史的积极参加者这种生活态度方面的转变。在同苏联和法国共产党

断绝来往以后，他还继续积极参加左派的社会活动。萨特的思想向马克思主义的“靠拢”，确实同他在战后日益变为干预政治的历史的积极参加者这种个人经历是分不开的。

第二，与原有的个人主义和主观主义的理论框架遭到各方面的批评和抨击有关。萨特在《存在与虚无》等早期著作中，表述了一种存在主义现象学辩证法，其理论框架是个人主义和主观主义。萨特的这一理论框架遭到了各个方面的批评和抨击。首先是列斐伏尔、伽罗迪等法共理论家对萨特提出了尖锐的批评。他们认为萨特存在主义宣扬的是资产阶级的虚无主义、颓废和反人道主义的意识形态。其次，萨特在法国存在主义哲学流派中的一些伙伴（例如梅劳-庞蒂），也对萨特“让自由的个人站在画面的中心”表示不满，并提出异议。面对这种情况，萨特一方面不断地著文为自己辩护，消除别人对自己的思想体系的“误解”，另一方面则不断地修正自己的思想体系，其中最主要的一点修正是把《存在与虚无》等著作中的范畴“社会化”。正是在这样的背景下，萨特的思想逐步向被他视为“社会哲学”的马克思主义“靠拢”。

下面介绍萨特向马克思主义“靠拢”以后的一些著作，特别是《辩证理性批判》一书的基本思想。

一、《辩证理性批判》(1960)

这本书在萨特思想发展中占据着重要的地位。如果说发表于1943年的《存在与虚无》使他成为法国存在主义哲学的著名代表的话，那么，《辩证理性批判》则使他成了“存在主义的马克思主义”的集大成者。在1975年发表的《七十自述》中，萨尔特地把《辩证理性批判》列为他希望传诸后世的四本主要著作之一（其它三本都是非专业哲学著作：《境况种种》、《圣徒谢奈》、《魔鬼与上帝》）。

（一）对存在主义的“补充”

萨特强调,《辩证理性批判》既包含了马克思主义对存在主义的“改造”与“补充”,又包含了存在主义对马克思主义的“改造”与“补充”。马克思主义对存在主义的“改造”和“补充”体现在什么地方呢?这只要把《辩证理性批判》的基本内容与《存在与虚无》对比一下就可知道。在他看来,从《存在与虚无》到《辩证理性批判》的下述这些重大发展,是“引进”了马克思主义,并用它来考察原有的思想体系的产物:

在《存在与虚无》中,他用“自在”和“自为”的辩证法去把握人本学的内容,而在《辩证理性批判》中,他则用动态-实践的分析方法取代了这种静态-本体的考察方法;

在《存在与虚无》中,生活在世界上的人的根本特征是存在中的不足、不充分,而在《辩证理性批判》中,人的基本特征却是面临匮乏,具有需要,而实践则是克服和否定需要的总体化努力,是否定匮乏,达到满足的总体化努力;

在《存在与虚无》中,人的存在的荒谬植根在偶然性之中,而在《辩证理性批判》中,这种荒谬却植根在匮乏的任意的弥漫一切上面。他在《辩证理性批判》中写道:“根本的异化,并不是像《存在与虚无》所可能使人错误地假定的那样,是来自某种出生以前的选择,而是来自把作为一种实践有机体的人同他的环境统一起来的内在性的单一的关系”^①;

在《存在与虚无》中,总的说来,是自由的个人站在画面的中心,他自由选择着自己的价值,并经常超越其自身,按照他自由选择理想走向未来,而在《辩证理性批判》中,却更多地强调既定的、从过去承继下来的条件对于人的活动的制约性。在《辩证理性

^① 萨特:《辩证理性批判》,伦敦1976年英文版第228页。

批判》中，他特别强调说：“把我解释成说人在一切境况中都是自由的，像斯多葛所主张的那样，那是完全错误的。我的意思刚好相反，在所有人的生活都在惰性-实践领域中展开而言，在这个领域总是被匮乏所制约而言，他们都是奴隶”^①。

（二）对马克思主义的批评

后来的事实证明，《辩证理性批判》真正产生影响的，倒不是马克思主义对存在主义的“改造”和“补充”，而是存在主义对马克思主义的“改造”和“补充”。所以，这里我们主要介绍后者。

萨特对于马克思主义的“改造”和“补充”是基于对马克思主义的批评之上的。萨特表面上对马克思主义哲学给予高度评价。他说：“哲学创造的时代是少见的，在十七世纪和廿世纪之间，我只看到三个这样的时代，我可以用几个伟人的大名来称呼它们，即笛卡儿和洛克的‘阶段’，康德和黑格尔的‘阶段’，最后是马克思的‘阶段’。……当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时，它们是不可能被超越的”。他别出心裁地把“哲学”同“思想体系”区别开来，以突出马克思主义哲学的“不可超越”。他认为马克思主义是当代唯一有生命力的“哲学”，而存在主义不过是寄生于这种哲学之上的“思想体系”，“这是一种寄生的体系，它生活在知识的边缘”^②。但在高度评价马克思主义哲学的同时，又提出现代马克思主义者使马克思主义患了“贫血症”，使马克思主义变得“僵固”了，“停滞”了，失去了生命力。他说：“马克思主义，在像月亮吸引潮汐一样地吸引了我们之后，在改变了我们的全部思想之后，在消除了我们中间的资产阶级思想的种种范畴之后，它突然把我们丢弃了……它再没有一点新的东西来教育我们”^③。他认为，马克思主义

① 《辩证理性批判》，第 331 页。

② 萨特：《对于一种方法论的探索》，纽约 1963 年英文版第 7 页。

③ 同上书，第 21 页。

的这种“停滞”主要表现在它中间出现了“人学的立场”。

对于围绕著“现代马克思主义”如何“忘记”个人而造成了自身的“停滞”和“僵化”，萨特提出了如下的种种批评：

——“现代马克思主义者”割裂了理论和实践的联系，“把理论扔在一边，而把实践扔在另一边”。他们把马克思主义变成一种“僵硬的”、“永恒的”“绝对知识”，只是把所要考察的事变、人物或行动安放进一个预制的模子里，就再也说不出什么新东西了。其结果就是强迫使人和物屈从于思想，人们的经验如果没有证实他们的预见，那么就只能是错误的。例如拉科西要在布达佩斯建造地下铁道，而布达佩斯的地下层不却适于建造，那么这地下层就会宣布是“反革命”。萨特认为，这是一种“把人吞没在观念里”的“拜物教化的迷信”，也就是说，理论成了凌加于人之上的异己力量。

——“现代马克思主义者”只讲普遍性，抹杀个别性，用普遍代替个别。“当他把个别消溶于普遍的时候，就踌躇满志地认为他已经把假象还原为真理了”。萨特强调人的性质除了阶级性以外还有许多具体的属性，人与人的关系除了生产关系之外还有多种多样的关系，而“现代马克思主义者”只是“偷懒地”指出某人属于什么阶级就万事大吉了，“于是，在历史的总汇中，除了抽象的普遍性的骸骨之外，再也没有留下什么东西”。实在的人就这样地变成了抽象的符号，失去了人之所以为人的意义。

——“现代马克思主义者”只讲社会环境、特别是经济制度决定人的本性，抹杀历史正是人所创造的，陷入了“经济主义”。萨特表示承认经济条件对人的决定作用，但又强调种种环境条件都是人创造的，而人又在这些条件中创造着新的历史，所以人既是他自己产物的产物，又是一个决不能作为一个产物来看待的历史的动力。而在“现代马克思主义者”看来，“由于完全被已存在的种种环境条件所决定，这就是说，归根到底，被经济条件所决定，所以人是

一个被动的产物，是一堆条件反射的总和”，于是，现实的具体的人就等于“洗一次硫酸澡而消融掉了”。

应该肯定，萨特上述的种种批评，确实指出了—个时期以来，在马克思主义队伍中存在着的把马克思主义理论教条化、神圣化的错误倾向及其可能造成的危害，特别在经过某些曲折、付出若干代价以后，我们更应从这些批评中吸取一定借鉴。但萨特断言马克思主义陷于“停滞”和“僵化”的结论是不符合实际的。它把有些马克思主义者所犯的教条化错误夸大到了主导地位，抹杀了许多马克思主义者，包括受到萨特本人推崇的以毛泽东同志为代表的中国共产党人对发展马克思主义作出的贡献。当然，萨特毕竟是一位党外朋友，我们不可把他的批评与马克思主义敌人的恶意攻击混为一谈。

但是，萨特的批评还不止此。萨特把“现代马克思主义”的种种错误归咎于恩格斯，归咎于恩格斯的自然辩证法。这样他的批评就越出了“现代”的范围，而指向了马克思主义本身。他声称，正是由于把辩证法推广到自然界，才使辩证法成为“教条主义的公式”，因为自然辩证法导致“自然的历史化”和“历史的自然化”。所谓“自然的历史化”，是指把自然界看成同人类历史一样，是有规律地发展的；所谓“历史的自然化”，是指把人类历史看成是离开人的创造而自然发生的，人在自然界和历史面前完全成了无所作为的、消极被动的存在物。因此，萨特强调，他所说的不可超越的马克思主义哲学，仅仅“是指设定一种历史的内在辩证法的历史唯物主义，并不是指那种自以为发现了一种自然辩证法的形而上学妄想的辩证唯物主义”。

（三）对马克思主义的“改造”

萨特批评马克思主义最终是为了改造马克思主义。那么，他如何对马克思主义加以改造的呢？

1. 把辩证唯物主义、自然辩证法从马克思主义中清除出去。萨特说,他写《辩证理性批判》就是为了“确定辩证理性(即辩证法)的有效性和它的限度”,即辩证法只能被限制于社会历史领域,而不适用于自然界。“辩证法应当在人同自然界,同种种‘既成状况’的关系之中的人与人的关系之中加以探索”。他把马克思主义等同于辩证法,认为只要论证了辩证法是一种历史辩证法、人学辩证法,即只适用于社会历史领域,就可以把辩证唯物主义、自然辩证法从马克思主义中清除出去。他从辩证法的来源及内容两个方面来论证辩证法只适用于社会历史领域。

第一,辩证法的来源。他强调,辩证法只能来源于个人的实践。什么是辩证法?辩证法是由人内部的非理性的意识活动所支配的个人的活动,即“个人的实践”。这就是说,辩证法不是人以外对象所固有的,而只是人所创造的,它以人的个人实践为源泉,离开了个人就不可能有辩证法。他说:“如果我们不想把辩证法重新变成一种新的法则和形而上学的宿命,那么,它必须来自一个个的个人,而不是求自我所不知道的什么超个人的集合体”^①。

他认为现代马克思主义者对待辩证法的根本错误,就在于他们不是从个人内部的实践,而从个人以外的自然界去发现辩证法,这样,他们就使辩证法变成了脱离人的,从而也失去了一切丰富内容的抽象的教条,变成了形而上学的公式,变成了不可理解的神秘的宿命论。

为了对辩证法有正确的理解,他主张,必须摒弃现代马克思主义者的这种观点,把辩证法引导到它的根源上去,即引导到个人的实践上去。既然辩证法的存在以及对它的理解都取决于个人,那么,这种辩证法就只能是人学辩证法。他说,要把这种“人学辩证法”确定为人学的普遍适用的方法和普遍适用的规律。

① 《辩证理性批判》,第36页。

第二,辩证法的内容。他认为,辩证法的内容就是整体化,而整体化仅仅存在于人类社会中,而不存在于自然界。他说:“如果辩证法是存在的,那它只能是通过众多的整体化的单一性达到的具体的整体化的整体化”^①。他所说的整体化指的是整体东西的形成,或者说是实现整体的运动。社会历史领域的规律就是指社会历史的一种整体化运动,在个人的实践的基础上的社会整体化运动。社会整体化以个人整体化为前提,而个人的整体化又体现于个人的实践、行为中。他认为,这种为人的实践、行为所实现的从个人到社会的整体化运动,正是辩证法的根本含义。

自然界为什么没有辩证法?因为自然界没有整体化运动。这首先因为人总是外在于自然界,把自然界当作外在性来理解,人与其社会构成一个整体,而不与自然构成一个整体,在自然界中不能由人的实践来实现整体化;其次因为自然界是无限的,无论从它的各个层次和整个自然界来说,都永远是无限的,而无限的东西不能构成一个现实的整体,自然界不可能是一个统一的整体。

就这样,被列宁称为“由一块钢铁铸成的”马克思主义哲学被萨特分割成两半:只要历史唯物主义,辩证唯物主义(包括自然辩证法)则被驱逐了。在这个问题上,反驳者们无疑是正确的。

2. 把存在主义的“主观性”“填补”到马克思主义的历史理论中去。萨特不要辩证唯物主义,只要历史唯物主义,那么他是不是“无保留地”接受历史唯物主义的基本原理呢?也不是的。萨特认为,历史唯物主义原理只是“提供了对历史的唯一合理的解释”;至于“接近现实”,还得靠存在主义,存在主义“是接近现实的唯一具体道路”,为什么呢?因为马克思主义的历史唯物主义存在着一个“根本的缺陷”,这就是“取消了主观性”。

萨特有时说“恢复”人在马克思主义中的地位,有时说“填补”

① 《辩证理性批判》,第 37 页。

马克思主义“人学空场”，含义并不一样。“恢复”，是针对马克思主义原有的人道主义思想被遗忘而说的；“填补”，是针对马克思主义原来就没有的东西而说的，这主要就是“主观性”。

什么是“主观性”呢？这就要回顾萨特在“走向”马克思主义以前的存在主义思想，这些思想集中体现在他的《存在和虚无》、《存在主义是一种人道主义》等著作中。萨特发挥了海德格尔的“存在本体论”，把存在区分为“自在的存在”和“自为的存在”。“自在”指外部世界，它没有理由，没有原因，没有必然性，没有过去、现在、将来，是荒诞的、偶然的，处于变化之外的；“自为”指人的意识，是不断变化的。“自在”只有通过“自为”才能获得其意义。对于“自为”，萨特运用胡塞尔现象学方法，即摆脱一切先决条件，凭直觉来发现本质的方法，把“自为”的出发点规定为“反思前的我思”，这是一种“驱逐了一切事物”的意识。意识具有“意向性”和“超越性”，即不断地“指向”外界，“超越”外界的趋向（这种倾向表现为人的“计划”）才使自己具有各种现实的内容。而意识的存在及其变化的原因仅仅在于自身，与外界没有任何关系。这样的意识是“第一个存在”，是“人的实存的基本结构”。意识及其这种性质又被概称为“主观性”。正是根据这些原理，萨特提出了“存在先于本质”的著名命题：人生之初，除了“主观性”，空无所有；而这种“主观性”的存在是没有任何奥援和依傍的；人只能进行“自由选择”，使自己获得各种现实的本性。“人，不外是自己造成的东西”。因此，萨特指出，存在主义哲学“必须以主观性为出发点”。

萨特是怎样把“主观性”“填补”到马克思主义中去的呢？他说，“赋予意义者”和“被赋予意义者”必须是同一个。按照他的说法，承认经济条件等社会环境决定人的本性，即所谓人的“意义”（即人之成为怎样的人）是“被”社会环境所“赋予”的，这只是问题的一个方面。更重要的是，人是自己“赋予”自己以“意义”的。因为社会环境是人所创造的，即社会环境的“意义”是人所“赋予”的，其

次,人只有自己成为“赋予意义者”,即将“被赋予”的“意义”付诸行动时,才能显示出自己的“意义”。比如一个军官,穿上军官服饰,行着军官的礼仪,似乎其军官的“意义”是“被赋予”的;但只有他以自己的行动表现出一个军官的作用时,才真正具有军官的“意义”。社会环境只是提供了一种“可能性领域”,人可以选择这一种“意义”,也可以选择另一种“意义”,关键仍然在于“主观性”。作为“主观性”表现的人的“计划”,必须通过社会的“可能性领域”,但归根结底人是以自己的“计划”规定自己的,而人正是通过实行自己的“计划”,不断扬弃着既定的社会条件。因此,人既“赋予”自身以“意义”,又“赋予”社会以“意义”,人是“赋予意义者-被赋予意义者和被赋予意义者-赋予意义者”。

萨特又说,“询问者”和“被询问者”同样必须是同一个。“询问”,意即“理解”自身的对象。“理解”,用梅洛-庞蒂的话说,就是“重新把握全部意向”。而“意向”即“主观性”,由于是摆脱一切先决条件,凭直观才发现的,因此要“理解”对象,不能依靠外在的“知识”,而必须加以自我体验,萨特称之为“洞察”。他举例说,在一个闷热的房间里,有人去开窗,其他人看见的只是他立起来,离开座位,走到窗前等一系列动作,只有自己也体验到房间的闷热时,才能把握开窗者行动的“全部意向”,“理解”其行动的意义。同样,人要理解异化概念的全部意义,就不仅要研究社会的生产方式和生产关系,而且还要通过自我体验来“洞察”自己怎样生存于异化之中并超越异化的。因此,萨特认为,要达到“理解”,与其“询问”他人,不如“询问”自己。他指责恩格斯关于唯物主义是对自然界本来面貌的了解的说法和列宁关于意识是存在的反映的论断都“取消了主观性”,也就是“取消了询问者,而把被询问者弄成一种绝对知识的对象”。而在他看来,人应当是“询问者-被询问者和被询问者-询问者”。

就这样,萨特在社会运动和认识运动中都把“主观性”置于片

发点的地位上。在“主观性”面前，人与社会世界是同一的，认识主体和认识对象也是同一的，从而社会运动和认识运动也是同一的。因而“历史辩证法”对人具有“内在性”；正是由于这种“内在性”，辩证法才具有“可理解性”。

萨特认为，马克思主义的历史唯物主义的成果仅仅在于，考察了人所处的客观社会环境及其行为的客观结果，他称之为“前进”。这只能说明社会和人的总体性，而不能把握总体化运动；为了达到后者，必须“逆溯”，就是不断“追问”个人存在的最初出发点，“洞察”人的“主观性”。他标榜，只有把“前进”和“逆溯”结合起来，才是一种总体化的，即辩证的研究方法。这样的“历史辩证法”显然同历史唯物主义毫不相干。

3. 重新解释人类发展史。萨特在用存在主义的“主观性”“填补”马克思主义的历史唯物主义的基础上，对人类发展史作了重新解释。这是他改造马克思主义的又一项重要内容。

要了解萨特是怎样解释人类发展史的，首先要剖析他的“实践”这一概念。“实践”，是萨特从马克思主义中引进的新术语。他用实践来规定人与外界的联系。在他那里，实践和总体化运动是同义的。因而他说：“辩证法只不过是实践”。实践是《辩证理性批判》中最基本最常用的概念之一。

萨特对实践下了这样的定义：“实践就是由于内在化而从客观到客观的过渡；作为从客观到客观的主观扬弃而在环境的客观条件和可能性的客观结构之间展开的计划”。这里，前一个“客观”是指人所要扬弃的既定的客观条件，后一个“客观”是指扬弃、超越、克服这些客观条件必须经过的客观的“可能性领域”。“计划”，作为人的主观意图，是两个“客观”之间的中介，是从“客观环境”的现实向“客观可能性”的未来超越的动力。因而，他又把实践定义简化为“有目的地克服物质条件的有组织的计划”。

尽管萨特在其实践的定义中，两端都提及了“客观”的制约，但

仍然与马克思主义的实践观存在着原则的区别。第一，“计划”并不是来自“客观环境”之中，换言之，只能是来自那个“主观性”；第二，“计划”并不是按照客观规律而加以实践，而只是在“客观可能性”的范围内“展开”；第三，“计划”的展开并不是人在改造世界中实现和发展自身，而是对现实“既成状况”的扬弃、“克服”以及向着可能范围的未来“超越”；第四，把“计划”作为“实践”的宾词表明，思想和行动乃是一回事，这也就是萨特在过去一再强调的：“决定就是行动”；等等。这样的“实践”，如果说同萨特过去讲的“自我计划”、自我选择”有什么区别的话，那就是划定了一个“可能的领域”，而这不过是最普通的常识范围内的划定，萨特直截了当地宣称：“人是以他的计划规定自己的”，于是，他又回到了“存在先于本质”的命题上去了。

由此，萨特强调实践的主体乃是个人。这既是因为“计划”作为主观的意图只能是个人具有的，也是体现着总体化运动的“可理解性”的要求。个人在实践中，是自我设计者和自我创造者，是内在于运动之中的，因而个人对于实践以及实践中外界和自身，就能通过自我的“洞察”达到“理解”。在个人实践中，人是自由的；外界的必然性是从属的，是被自由地克服的。在萨特看来，这是“最纯粹形式”的总体化运动。萨特反复强调，他的辩证法只能从个人出发，“而不是从任何超个人的集合出发”。

萨特认为个人实践体现了最纯粹的辩证法，可实际上，人类社会的实践形式不是个人实践而是社会实践，而社会实践则是不同程度地“反辩证法”的，他把这类反辩证法的实践称为“情性实践”。萨特的理论主题，就是要论证辩证法的实践怎样变成反辩证法的“情性实践”的。他的《辩证理性批判》的副题就是“关于实践集合体的理论”。

萨特把“实践集合体”分成两种类型。第一种类型称为“群”或“系列”，也就是乌合之众。在“群”中，人们的结合是由于某种外在

的未能意识到的原因,就像一群人等公共汽车,大家互不相识,除了都要乘车外,没有任何共同点。而争夺座位又使他们成为潜在的敌人。“群”的实践完全是“惰性”的,人完全受环境的支配,无法掌握自己的命运,就像乘客谁也不能保证抢到座位一样。第二种类型称为“集团”。“集团”是对被动的“群”的否定。构成“集团”有两个要件:人们按照规定的共同对象而组织起来;每个人都把这个对象作为自己的目标而投入自己的实践。“集团”的实践带有不同程度的自觉性,也带有不同程度的“惰性”。

萨特又把“集团”分为不同的等级。最初形态是“融合的集团”,实现这种集团的统一的不是其中的个别成员,而是全体成员及其构成的总体。萨特以1789年巴黎群众攻打巴士底狱为例,说明在“融合的集团”中,群众在君主专制制度的威胁面前,具有共同的利益和目的,形成了一股共同的力量。这种集团的实践,是每个人自由决定的行动,因而具有个人实践所特有的那种因素,属于惰性最小的实践。但“融合的集团”只能在短时期存在,或者是斗争很快取得了胜利,或者是斗争暂时遭到了挫折而持久进行下去,为了维持集团的存在,就要向有组织的集团过渡,如“誓愿的集团”、“组织的集团”、“友爱-恐怖的集团”等。在这些集团中,人们不同程度地服从某种权威的强制性支配,惰性因素便越来越增强了。最后集团发展为“制度的集团”,集团成员受到凌加于集团之上的“最高权威”的统治,官僚国家就是这种统治权的集中体现;集团及其活动对于个人已完全失去了“可理解性”,自由实践也就完全被惰性实践所代替了。由于制度完全是外在的,因而高度的权威又总是与极端的散漫并存,集团中被统治的各个个人就蜕化为“群”。于是,“群”需要重新集结为“融合的集团”,以推翻“制度的集团”,如此周而复始。

辩证法的实践不断地向反辩证法的惰性实践蜕化的根源是什么呢?如果我们把实践看作“自为”的同义词,这就很容易理解了。不过,萨特却从外部来寻找这一根源,这就是所谓“匮乏”。匮乏,简

单地说，就是“没有足够满足每个人需要的东西”。匮乏给人以威胁，迫使人力图摆脱现实而向未来超越，因而是实践的动力。匮乏迫使人人联合成集体，同时又扭曲了人与人的关系，使得“每一个人对所有的其他人来说是‘非人’”，“每一个人看见他最好的朋友像一个异己的野兽一样向他逼近”。匮乏使社会成为一个“惰性”的“结构”，是阶级产生的根源，也是异化的原始基础。正如一些论者指出的，萨特在匮乏的论述中，再次提出了他的“他人就是在狱”的命题。萨特既然把异化归之于需要的不能满足这样的外部原因，因而他原则上也承认可以“把人类从匮乏压迫下解放出来”。但他又强调，世界是有限的，而人的需要的增长却是无限的，所以“只知道有可能通过一个我们还不知道其结果的漫长的辩证过程”，这个过程以及“后匮乏社会”将是怎么样的，他从未说明过。

如果说，萨特在阐述辩证法的基本概念时，还多少要借用某些马克思主义的词句，那么，当他用他的辩证法来描述社会时，就连那一层淡淡的马克思主义色彩也消失无余了。有的研究者指出，从萨特的这种理论中看到了马尔萨斯理论的影子。这倒正用得着萨特自己的话了：任何超越马克思主义的企图，都只能是重弹马克思主义以前的老调而已。

按照萨特的这种集体理论，现代资本主义社会显然就是那种可诅咒的、应该加以推翻的“制度的集团”。这种社会结构所具有的官僚化的社会关系，使每个人都处于严重的异化之中。在萨特的辩证法看来，这样的社会结构终究是要瓦解的。因此，尽管萨特的理论是非马克思主义的，但对他对于现代资本主义社会所持的批判立场仍应予以适当的肯定。

但是，萨特同时也把批判的矛头指向工人阶级政党和无产阶级专政，因为这些组织都不符合理想的、惰性最小的“融合的集团”的模式。他声称：“所有的党都必然是愚蠢的，因为各种观念都来自上面，同时影响了下面的思想方式”。换句话说，政党会把思想强加

于每个成员的头上,从而大大限制了自由的个人实践。同样,他也指责无产阶级专政的概念是“荒谬”的,因为它把能动的、自主的集团与被动的“群”混为一谈了。萨特声称,应该从“融合的集团”中得到“启示”,这里的物质性结构并不束缚个人的首创性,因此“革命运动”应该是“那样一种运动,人们在其中即使没有共同的思想,至少也具有同他们生活在其中的制度分裂的意志,具有必须寻找进行斗争和反抗暴力的新形式的意识”。但他又说:“完全积极的阶级,即全部成员由统一实践联合成为总体的阶级,只在工人历史的相当短的(总是革命的)时期存在”。

由此可见,当萨特把他的从“主观性”出发的辩证法,应用到社会革命领域时,就显示了强烈的无政府主义色彩。对此萨特并不讳言。他自称“发现”自己原来“是个无政府主义者”,“我始终认为无政府主义,即一种没有权力的社会,是应该得到实现的”。

二、《科学和辩证法》(1961)

《科学和辩证法》是萨特在巴黎举行的一次哲学讨论会上的发言。萨特在发言中,纲领性地阐述了自己的辩证法理论,特别是论证了“自然辩证法”的不可能存在。我们可以通过这一发言,进一步把握他的“存在主义的马克思主义”的实质。

萨特说:“最初是黑格尔,尔后是其他诸人,如像马克思之后的恩格斯(我说马克思之后是因为马克思本人对此问题还多少有些含糊不定),都曾企图把历史的辩证法扩展到自然界;这就是所谓‘辩证唯物主义’。干脆说,辩证唯物主义就是所谓的自然辩证法。在某些马克思主义者看来,如不将这种方法应用于其他的物质结构,后天获得的全部理智,都不可能充分而深入地了解它们。”^①

^① 萨特:《科学和辩证法》,载《人和世界(国际哲学评论)》杂志1976年2月第9卷第1期。

萨特强调,把历史的辩证法扩展到自然界是错误的,自然界本身并没有什么辩证法。他从以下三个不同的角度展开了他否定“自然辩证法”的论证。

(一) 通过驳斥有些人确认“自然辩证法”的理由,来说明“自然辩证法”不可能存在

萨特认为,有些人确认“自然辩证法”的第一条理由是知识应该是统一的,即坚持“知识统一性的认识论原理”。他说:“他们是以什么名义提出这种见解的呢?是以我们全部承认的一个原理的名义提出来的,那就是关于知识统一性的认识论原理。必须有一种统一的知识,而且在同理解历史切实有关的地方,已在要求还其知识的统一,因为历史是历时的(即通过时间的)又是共时的(即在同一时刻之内)总体化,而且这两者又不能彼此分离。照现代某些马克思主义者看来,知识的统一性表现在存在的一元论。这种统一要求本质自身利用辩证的方法,要求各门科学的对象(物理的、化学的或有机的)本身即是一辩证的对象。”^①

对于这一“理由”,他这样反驳道:“这难道算得上真正的发现吗?这难道不是把在某一领域中认识到的原则类比地引申(非科学地推论)到其他一切领域中去吗?这种类比地引申首先意味着,无论什么自然过程一律都是辩证的;其次,人是生活在自然之中的,而人类历史的辩证法本身是要受自然现象整体制约的”。^②在他看来,这一“理由”的实质是,抹杀社会现象与自然现象的区别,打着“知识统一性”的旗号,只因社会现象是辩证的,就武断地得出结论,自然现象也是辩证的。

他说,人是生活在自然之中的,人类生活现象与自然现象有着密切的联系,但是,两者毕竟有着根本的区别。在这种情况下,就

①② 《科学和辩证法》。

不能寻求适合于人类生活现象与自然现象的普遍规律，不能认为适合于人类生活现象的规律对自然现象也是适合的。他说：“显然，有机体是现实的一个特殊的部分，揭示它的规律是正确而适当的。但是，直到现在还没有任何范型真正能够说明生物学事实的特殊性。”^①只有机械的、唯心主义的理解，才会用某一种社会事实来片面理解这样或那样的自然现象。他还说，我之所以强调人类生活现象与自然现象的区别，强调不存在适合于一切领域的普遍规律，“不是为了要恢复已全然过期的机械论，而只是要强调历史辩证法的特殊性质，以及强调就我们远离人类社会领域而具有的知识 and 信念的局限性。换句话说，强调辩证的说明有其限度。”^②

萨特认为，有些人论证“自然辩证法”存在的另一条理由是：反映自然现象的具体自然科学，例如物理学、生物学、化学，往往是一些辩证的知识，既然自然科学是辩证的，那它的对象——自然界本身也必然是辩证的。他强调，这一理由也不能足以说明“自然辩证法”的存在。因为自然科学是一种人对自然的认识，而人对自然的认识只是人的构造，即使它是辩证的，它也只能证明人的理性是辩证的，而不能证明自然本身是辩证的。

他说，马克思本人在研究人的时候就发现：在我们自身和我们之外，自然绝非作为物自体而为我们所掌握的。自然是在产生各种社会体制的生产过程中被认识的。各种社会体制之所以使自然起作用，是由于自然已经完全与作为一个层次的人类结合在一起了。在这里，辩证关系是始终存在的，但它不存在于自然本身中，而是存在于人对自然的认识中。例如，人们可以看到格陵兰岛上爱斯基摩人的社会，在一个始终不变的寒冷事实面前，适应下来了，固定下来了。在这里，“寒冷，对于人来说，并不是一种辩证现象，它自身如何，都无关紧要”，真正的辩证关系体现在“他们那个

①② 《科学和辩证法》。

社会是怎样认识寒冷,组织起来与寒冷作斗争”。基于这样的分析,他得出结论:“一般说来,在人的水平上是有有一个辩证真理的,它是完全可以理解的,而且一旦被理解了,它就在已知的自然环境的作用中确定着自己,但是谁也不必肯定它自身即是自然辩证法。”^①

(二) 通过正面论述“辩证法”、“自然”的性质,来说明“自然辩证法”不可能存在

萨特认为,欲知是否存在“自然辩证法”,关键在于对辩证法的性质要有一个明确的认识。他在《辩证理性批判》一书中已作了详细论述,在此,他则加以进一步的分析。他说:

“辩证的规律就是社会被我们自己所总体化和我们自己被社会运动所总体化。简言之,辩证法不是别的,只不过是实践。同时,实践就是产生和保持自己的整体,也可以把它叫做行动的逻辑”。^②

“辩证规律的可理解性只求于这一事实,即这些规律是一种总体化运动的特殊化,这种总体化运动是永远在继续并构成作为总体的社会,从整体的角度来看,社会永远在组织自己,改革自己,重新塑造自己。就某种水平的现实是辩证法的这一条件而言,它的一切特征都是与整体联系着的”^③。

“对于马克思来说,具体的总体是从直观发现的。这个直观起初无疑被是客观现象引入歧途了,但是当它通过研究而扩大并深入底蕴时,它就又再一次发现自己是对整体的直观,而且是对整体甚至在其现象中总体化贡献的直观。在这种情形中我们自己(就我们形成社会而言)是具体的整体。而且就我们产生这个整体而言,我们是这个整体。这样,辩证法就被发现为在产生社会的这个运动之内对社会内在性的理解。”^④

①②③④ 《科学和辩证法》。

“辩证法，作为存在又作为方法，从总体的观念来看，是可以具有一种意义深远的可理解性而且是半透明性的：被视为心身相关的总体化过程的个人是被整个历史总体化过程所总体化了的，因此之故，认识对存在有一种经常的适应。”^①

从上述萨特对辩证法的性质的分析中可以看出，他把辩证法等同于总体化。他认为，决定自然界是否具有辩证法的关键在于，按照自然界的性质，它是否具有总体化运动，因而可以把自然界是否具有辩证法的问题归结为自然界是否具有总体化运动的问题。他说：“这个问题可以提得很干脆：在自然界有总体或正在进行中的总体化过程吗？一个整体的总体化过程会是自然界吗？”^②

萨特详尽地考察了自然界的性质，强调自然界不存在总体化过程。他说，“因为物理学家置身于离人较为遥远的水平上”，所以可以通过分析物理现象来加以说明。在自然界有总体存在吗？物理学家会作出肯定的回答。他们会根据核物理学的经典理论加以回答：原子核的质量并不是其构成元素的质量之总和，这个现象极其明显地表示，原子是一个总体。他们会根据波动力学加以回答：微粒具有它自己的时间和自己的频率，因此，它不是一个类似几乎没有个性的点那样的单纯几何学的实在，而宁可说它本身在其内部是被一种规律、一种频率制约的。萨特认为，这只是物理学家的回答，而不是哲学家的回答。全部的关键在于，“上述的这些物理的形式与历史所昭示于我们的活动的总体并不是同类的现象”。他说：“在像我这样的哲学家看来，情况似乎不是这样。因为这里显然涉及到在不断变化中的一种关系系统。我们可以这样说，关系系统是一些结构，在这个意义上，即使改变这些结构的某几项，只要不超过一定的范围，也不会改变关系系统。但是，我们可以说，这些业已发现的并为人们普遍承认的所有结构，只能承受系统形式，本身

①② 《科学和辩证法》。

并不能产生系统形式。”^①在他看来，“只能承受系统形式，本身并不能产生系统形式”的称不上是一种总体，“这不是一个正在形成的总体，它是一个综合，是我们通过经验程序来核实的一种综合”^②。

（三）通过分析承认“自然辩证法”的存在所必然带来的不良后果，来说明“自然辩证法”不可能存在

萨特认为，承认“自然辩证法”的存在，会在理论上带来灾难性的后果，会葬送整个马克思主义。他所列举的不良后果有：

第一，使辩证法的可理解性消失了。他说：“自然界的一些系统不是真正辩证的，因为这些总体不是发生的总体，而是一些没有历史的结构，而且外在性是它们的规律。因此，当人们自诩要把辩证法输入自然界时，辩证法的可理解性也就消失了”^③。

可理解性概念是萨特辩证法中的核心概念之一。什么是可理解性？按照萨特的解释，它指的是易懂性、明晰性和自明性，即对意识的可知性，对于理性解释的可能性。在他看来，把辩证法局限于社会历史领域，辩证法就具有可理解性的特点，可一旦超出了这一领域，这一特点就消失了。他说，“对于马克思来说，正如对于黑格尔来说一样，——尽管他把辩证法头足倒置了——正是人类现实的总体这个观念，使得人类现实发展的每一辩证的环节成为可理解的”^④，反之，“如果像恩格斯……那样，只限于列举辩证法的规律，而这些规律的每一条都不是作为揭示辩证法总体的一个‘侧面’的时候，那么，辩证法的可理解性是不可能出现的”^⑤。

他还具体阐述了“自然辩证法”的不可理解性的表现。他说：“我们如果相信它（指自然辩证法——引者注），就不仅势必要承认由与之相符的时空的间隔来规定的现实的层次，而且势必要承认这样

①②③④ 《科学和辩证法》。

⑤ 《辩证理性批判》，第44页。

一种辩证法的那些层次,这种辩证法就其有别于历史的领域而言,将会经历:a.从最复杂的形式过渡到最粗陋的形式;b.从实际的可理解性转变为纯粹的断言;c.从构成的内在性转变为外在性的法则;d.从必然性转变为经验的偶然性……。无论如何,情况不是这样吗?自然辩证法假定了它丝毫不能加以说明的一些过渡。”^①

第二,妨碍人的主观性、人的自由的发扬。萨特认为,一些马克思主义者之所以要肯定自然辩证法的客观实在性,根本目的是为了用它来论证“人类在本质上是由客观实在所决定,而人的主观性仅属现象性外观”。在他看来,肯定自然辩证法的客观实在性,就会妨碍人的主观性和人的自由的发扬。

在《辩证理性批判》中,他说道,坚持自然辩证法的客观实在性的现代马克思主义者“否认思维本身的全部辩证运动,把思维溶化于普遍的辩证法之中,把人分解在世界之中而把它消除”,“在这种观点中,人被归入作为他的对象之一的自然界之中,并且在我们看来,他是依据自然界的规律而发展的,也就是说,作为一种被辩证法的普遍规律所支配的物质而发展的”,“这种外在的唯物主义促使辩证法成为外在性:人的本性脱离了人而寓于一种先验的规律中,寓于一个超人的自然中,寓于一种从星云开始的历史中,对于这种普遍的辩证法来说,……人类只不过是自然史的特殊化而已。”^②在《科学和辩证法》中,他更明确地说,坚持自然辩证法的客观实在性则必然导致“关于自然总体的外在的亦即所谓辩证的理论的独断论,这种自然总体被想象为制约着人类历史的细节。”^③

第三,会陷入十足的神学。萨特认为,承认物质自然界存在普遍的辩证规律,还会“陷入十足的神学”,而且是一种“新的神学”,“然而许多马克思主义者之接受自然辩证法都正是因为要消灭神

① 《科学和辩证法》。

② 《辩证理性批判》,第26、27页。

③ 《科学和辩证法》。

学哩！”他这样“义正词严”地对“信奉自然辩证法”的马克思主义者提出责问道：

“你们既指出连续性，又指出间断性，这也许是为了淘汰物种或人种的起源假设。你们否认人那样突然而不可思议地出现在自然中，这种突然性使得人们说：是上帝制造了人。然而，如果我们用一种普遍而非常严密的规律来代替上帝创造论，即根据物质而创造出我们能遇到的一切形式，那么这种唯物主义的尝试还有什么用处呢？这种唯物主义的尝试恰恰是一种新的神学，因为唯有上帝才能知道有这样一种规律，而且唯有上帝才能创造这样一种规律。因此，我们的争论集中在非常明确、纯粹属认识论的问题上：你们认为自然辩证法不会有历史辩证法的形式吗？你们认为自然辩证法对我们来讲要晦涩得多吗？由于自然辩证法不触及人们如此清晰和如此清楚认识到的过程，你们就认为自然辩证法简直同这个过程是格格不入的吗？你们认为自然辩证法是一种启发式的方法吗？它还未经验证吗？它能经受验证吗？它明天能经受验证吗？譬如，它能应用于生活吗？它甚至能应用于其它方面吗？或者它始终困难重重而行不通吗？换句话说，你们认为人确能老停留在简单认识阶段吗？认识只能是这一些吗？或者，干脆说，你们是否先验地作了肯定？对我来说，全部问题可归结为：首先，应该不应该承认辩证法的特性其本身就是人类的特性？即应该不应该承认辩证法是和这个物质的和有机的存在物——人联系在一起的呢？如果是的话，人们在自然中只能发现辩证过程的非常粗陋的、非常晦涩的和处于极低进化阶段的形式。其次，应该不应该承认知识有其限度，应该不应该说，‘我们止步吧，我们不用去跟科学家们一起奔跑了？’这些就是我想向你们提出的问题。”^①

从上面萨特用于否定“自然辩证法”的三个不同的方面可以看出，他否定“自然辩证法”的根本出发点还是其存在主义。

^① 《科学和辩证法》。

第六章 结构主义的马克思主义

正如G·塞本在《法兰克福学派》一文中所指出的：“战后，在法国和意大利出现了马克思思想的新学派（阿尔都塞、德拉-沃尔佩）。”^①这两派作为把马克思主义人道主义化的思潮的一个反题，都强调马克思主义的科学性，但在做法上又有所不同。

德拉-沃尔佩创立的新实证主义的马克思主义主张马克思继承并复兴了伽利略的科学传统，德拉-沃尔佩甚至把马克思主义称之为“道德的伽利略主义”；而在阿尔都塞开创的结构主义的马克思主义思潮中，马克思又俨然成了一个结构主义者。比较起来，结构主义的马克思主义在西方各国拥有更大的影响，这与本世纪初以来结构主义学说的兴起并逐渐风靡世界有着密切的联系。

法国哲学家阿尔都塞是公认的结构主义的马克思主义的奠基人，其代表作《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》则是这一思潮的圣经。60年代，在法国思想的舞台上，结构主义的马克思主义曾盛极一时，并风靡西方及拉美一些国家。阿尔都塞有许多学生，其中比较出名的有N·波兰查、A·格罗克斯曼、E·巴里巴尔等。1968年巴黎“五月风暴”后，这一思潮开始走下坡路。从70年代起，阿尔都塞多次呼吁马克思主义陷入了危机之中，他的学生A·格罗克斯曼等则转而鼓吹反马克思主义、反社会主义的所谓“新哲学”。到70年代中期以后，结构主义的马克思主义也就基本上解体了。

其实，阿尔都塞的学说从产生之日起就是充满争论的。英国

① 新左派评论：《西方马克思主义》，第83页。

哲学家 E·P·汤普森在题为《理论的贫困》的小册子中,把阿尔都塞的学说称之为“表现为理论范式的斯大林主义”^①。波兰哲学家 A·沙夫在《结构主义与马克思主义》一书中全面批评了阿尔都塞的思想。尽管如此,结构主义的马克思主义仍以其对马克思主义的独特的解释而引起研究者们的高度重视。

结构主义的马克思主义具有以下的基本特征:

第一,对入道主义取批判态度。在某种意义上,结构主义的马克思主义的兴起正是对以萨特、梅劳-庞蒂为代表的存在主义的马克思主义的一种反动。存在主义的马克思主义致力于把马克思主义人道化,特别重视对马克思青年时期的著作(焦点是《1844年经济学-哲学手稿》)的研究。结构主义的马克思主义则反其道而行之,肯定成熟时期的马克思的思想,而把青年马克思的学说作为前科学的东西加以否定。这样一来,就把马克思主义与入道主义对立起来了。事实上,阿尔都塞把马克思主义称之为“理论上的反入道主义”,强调马克思成熟时期的科学结论正是在批判入道主义的基础上获得的。

第二,重视对意识形态问题的研究。结构主义的马克思主义十分重视马克思的《德意志意识形态》一书中的基本见解,深入地接受了意识形态的机制、作用及与人的实践活动和科学认识活动的关系,从而在相当程度上深化了对现实的思考和对主体性问题的探索。

第三,强调在马克思的著作中,共时性的、结构的分析方法比历时性的、历史的分析方法更为重要。从结构的分析方法出发,注重的是事物或思想内部各要素之间的相互关系及它们在发展过程中的不连续性和中断性,亦即结构性的转换。

第四,轻视经验,注重理论。在阿尔都塞看来,经验在性质上

① S·B·施密斯:《读阿尔都塞》,伦敦1984年英文版第19页。

是属于意识形态的，只有理论思维才真正是通向科学认识的道路。他把理论与经验对立起来，必然结果是轻视感性实践活动。但在理论思维上，特别是在阅读上，却创造了一整套读解马克思原著的新方法。

在结构主义的马克思主义学派中，我们将比较系统地探讨阿尔都塞的基本思想。

阿 尔 都 塞

阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—),出生于阿尔及利亚首都阿尔及尔近郊的比曼德利小镇上,父亲是银行经理。1924—1930年,他在阿尔及尔上小学;1930—1936年在法国马赛上中学。毕业后进入巴黎国立高等师范学校预科班学习。1939年通过考试升入该校文学院学习。当时,正值希特勒法西斯入侵法国,阿尔都塞应征入伍,随军驻守布列塔尼半岛。1940年6月不幸被捕,关押在德国的一个集中营内。1945年5月重获自由后,他又回到高等师范学校,导师是著名哲学家和科学史家G·巴歇拉尔。1948年,阿尔都塞发表了题为《黑格尔哲学中的内容概念》的博士论文,以后一直留在该校任教。

阿尔都塞于1948年正式参加法国共产党。入党后不久,便与法共领导的思想路线不合。从60年代初开始,阿尔都塞在列维·斯特劳斯、拉康等人的影响下,用结构主义方法解释马克思主义经典著作,相继发表了一系列的论文和著作,尤其是1965年发表的《保卫马克思》和《阅读〈资本论〉》这两部著作使他赢得了广泛的声誉。1966年12月,英国《泰晤士报》文学副刊介绍了他的情况后,他被公认为结构主义的马克思主义的杰出代表。阿尔都塞还在法共内部组织学习小组,研读马克思主义的经典著作,抨击法共的意识形态,并对中国的“文化大革命”寄予厚望。后来法共开除了阿尔都塞的不少追随者,他虽然对此保持缄默,但仍然坚持自己的政治和理论见解。

1968年5月风暴后,阿尔都塞开始进一步反省自己的思想,

从七十年代起，不断呼吁马克思主义陷入了危机之中。他的悲观情绪随中国“文化大革命”的结束而加剧。1980年11月16日，阿尔都塞因精神病发作，掐死了他的妻子，被送进精神病院监护。

阿尔都塞的主要著作有：《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》(1959)、《保卫马克思》(1965)、《阅读〈资本论〉》(1965)、《列宁与哲学》(1969)、《自我批评材料》(1974)等。下面我们逐本进行介绍。

一、《孟德斯鸠、卢梭、马克思： 政治和历史》(1959)

本书分为三大部分：第一部分讨论孟德斯鸠的法的思想；第二部分讨论卢梭的社会契约的思想；第三部分讨论马克思与黑格尔的关系。全书的中心线索是围绕这些人物的政治和历史的见解而展开的。

(一) 孟德斯鸠的政治思想

阿尔都塞开宗明义地说，“关于孟德斯鸠我并不打算说出任何新的东西，任何似乎是新的东西都不过是对一个著名文本的反思或对一个以前存在的反思的反思。”^①他指出，孟德斯鸠被人们公认为政治科学的奠基人，但人们却不明白他的政治思想与同时代的或以前的一些政治家的思想的根本差别。从而也不能真正理解他通过法的研究在政治领域里实现的伟大的变革。

阿尔都塞认为，孟德斯鸠明确表示，他的《法的精神》的研究对象是地球上所有国家的法律、风俗习惯和生活方式。“正是这一对象把他与他以前的思想使政治成为一门科学的所有的学者区别开来。”^②阿尔都塞这里指的孟德斯鸠以前的学者主要指霍布斯、

^① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》，伦敦1982年英文版，第13页。

^② 同上书，第19页。

斯宾诺莎等人。这里分歧的要点在对待“自然法”(natural law)的态度上。

包括霍布斯、斯宾诺莎在内的 17、18 世纪的几乎所有的政治理论家都信奉自然法的理论及与此相关的社会契约论。他们思考的共同问题是：社会是怎么起源的？解答它的共同途径是：自然状态与社会契约，霍布斯和斯宾诺莎把自然状态理解为战争状态，洛克理解为和平状态，卢梭则理解为孤立隔绝的状态。社会契约则被他们理解为脱离自然状态进入现存社会的必然的途径。在阿尔都塞看来，这些政治理论家的共同特点是不重视对现存社会的事实的研究，满足于用幻想去虚构历史。孟德斯鸠的《法的精神》则抛开了他们的问题域，专注于对各国的实证法的研究。用阿尔都塞的话来说，就是“他只知道事实。”^①只有孟德斯鸠才真正使政治成了一门科学。

在《法的精神》中，孟德斯鸠主要探讨了共和、君主、专制三种政治制度，他认为每种制度都有自己的本质和原则。本质指它由之而构成的东西，原则指推动人们去行动的热情。比如君主制国家的本质是由单个人立法来统治人民，它的原则则是荣誉。阿尔都塞说：“十分清楚，在国家这个动态的而又富于生命力的总体中，本质和原则是绝对地相互依赖的。”^②在他看来，孟德斯鸠把国家看作是由本质和原则构成的总体，正是其政治学说中辩证法思想的重要表现。在《法的精神》中，处处都体现出从总体上来分析法和制度的新的方法。阿尔都塞说：“曾经给予总体范畴以极大关注的黑格尔很清楚自己的老师是谁，他对孟德斯鸠的这一天才发现表示了自己的敬意。”^③

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》，第 29 页。

② 同上书，第 51 页。

③ 同上书，第 48 页。

(二) 卢梭政治思想的内在冲突

阿尔都塞认为，如同一些伟大的思想家都有自己独特的研究对象一样，卢梭的研究对象则是社会契约。正是这一对象划定了卢梭政治思想的独特的“问题框架”(problematic)。总的说来，卢梭的思想没有超出传统的自然法理论，但他的学说中充斥着一些深刻的矛盾，能引起人们的思考。

第一个矛盾涉及到 alienation 这个概念。卢梭在两种意义上使用这一概念：一是“疏远”；二是“转让”。卢梭认为，人最初生活在自然状态中，在发展中达到了一个临界点——战争状态。在这种状态中，人与人之间的疏远达到了顶点。正如阿尔都塞指出的：“人们被迫进入战争状态，即相互疏远。”^①卢梭随之得出结论，人们为了不在战争中灭亡，必须改变自己的生存方式，订立社会契约。但社会契约的关键是全体人民转让自己的自由服从一个团体或一位君王。阿尔都塞指出，在这里，卢梭陷入了矛盾之中，即“总的转让(Total alienation)是对总的疏远状态(the state of total alienation)的解决。”^②所以，这个解决本身也需要一个解决。

第二个矛盾涉及到社会契约的双方——个人和团体的关系问题。任何契约的基本前提是交换，但在卢梭的社会契约中，“个人奉献出了一切，但都没有在交换中获得任何东西。”^③这里的悖论是：以双方的交换为前提的契约本质上不过是单方面权利的让渡。

第三个矛盾涉及到特殊意志和一般意志的关系问题。卢梭一方面肯定，一般意志是在特殊意志的基础上产生的，社会契约的实质就在于两种意志的一致；但另一方面他又肯定，特殊意志有自己的特殊利益的追求，常与一般意志处于对立的状态中。阿尔都塞

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》，第 122 页。

② 同上书，第 127 页。

③ 同上书，第 140 页。

认为,这是卢梭陷入的又一个悖论。

第四个矛盾涉及到卢梭研究问题的整个思维方式。一方面,他沿着意识形态的框子来思考问题,从法→公众意见→生活方式和道德→特殊意志;另一方面,他又倒过来从财产、穷人和富人的对立等经济现实出发去说明法。正如阿尔都塞指出的:“我们处在一个循环之中。”^①

总的说来,卢梭的思想是比较深刻的,但社会契约的思想仍然是在当时的意识形态条件下产生出来的神话。

(三) 马克思与黑格尔的理论联系

在第三部分中,阿尔都塞以非常简明的语言论述了他对马克思主义的总的看法及它与德国古典哲学,尤其是黑格尔的哲学理论联系。阿尔都塞后来提出的不少观点在这里已见端倪。

第一,马克思打开了历史新大陆。阿尔都塞认为,从科学史上看,有三块科学的大陆:一是古希腊人打开的数学的大陆,在此基础上形成了柏拉图哲学;二是伽利略打开的物理学的大陆,在此基础上形成了笛卡儿哲学;三是马克思打开的历史学的大陆,在此基础上形成了以改造世界为根本特征的马克思主义哲学,即辩证唯物主义。

在阿尔都塞看来,“马克思所发现的历史科学的基础是当代历史中最重大的理论事件。”^②说马克思打开了历史的新大陆只是一个比喻,并不意味着前人从未涉足过历史的领域,而是表明在马克思的历史观与前人的历史观之间有“一个认识论上的断裂”(an epistemological rupture)^③。

第二,马克思主义的理论来源。阿尔都塞在阐述马克思主义

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思》,第159页。

② 同上书,第166页。

③ 同上书,第166页。

的形成过程时，特别强调马克思所继承的黑格尔哲学在严格的意义上并不是指黑格尔的神秘主义的辩证法，而是指经过马克思改造的合理的辩证法：“其结果是，在《资本论》中起作用的辩证法不再是黑格尔的辩证法，而是一种完全不同的辩证法。”^①

第三，马克思与费尔巴哈的理论人本主义的决裂。阿尔都塞认为，在马克思主义理论的形成史上，“关键的环节是与费尔巴哈决裂。”^②这一决裂十分清楚地表现在马克思的《关于费尔巴哈的提纲》一文中。马克思是如何实现这一决裂的呢？在阿尔都塞看来，他是依靠重新引入黑格尔的思想，尤其是《精神现象学》中的历史辩证法来扬弃费尔巴哈的理论人道主义的。这一人道主义的基本公式是“人—自然—感性”。显然，依靠这个简单的公式是不可能克服德国古典唯心主义哲学的。只有充分地消化并改造黑格尔的辩证法思想，扬弃费尔巴哈的直观唯物主义立场，才能真正超出德国古典哲学的视界。

第四，马克思的历史过程理论。阿尔都塞说：“对于黑格尔来说，历史确实是一个异化的过程，但这个过程没有人作为它的主体。”^③因为在黑格尔那里，历史并不是人的异化，而是精神的异化，所以历史被看作无主体的异化的过程。如果一定要说有主体的话，那末唯一的主体就是内含目的性的过程本身。阿尔都塞接着说：“去掉目的性，那里还剩下马克思已经继承过来的哲学范畴，即无主体过程 (a process without a subject) 的范畴。”^④在他看来，马克思的过程概念正是通过批判的方式从黑格尔那里获取过来的，《资本论》就把资本主义社会理解为一个无主体的过程。马克思的创新之处在于，他强调了历史过程与生产关系及其它关系(政

① 《孟德斯鸠、卢梭、马克思：政治和历史》，第 173 页。

② 同上书，第 176 页。

③ 同上书，第 182 页。

④ 同上书，第 185 页。

治关系、意识形态关系)的不可分离性。

像卢卡奇等人那样，一笔抹煞黑格尔哲学与马克思辩证法的区别，当然不可取，但阿尔都塞全盘否定两者之间的联系，则是从一个极端走向另一个极端，也有片面性。

二、《保卫马克思》(1965)

本书是阿尔都塞的成名作，从1965—1973年间连续十次再版，哄动了法国整个理论界。目前，此书已有英、日、德、意、西、汉等多种文字的译本，具有世界性的影响。

《保卫马克思》是一本论文集，由以下八篇论文组成：《费尔巴哈的〈哲学宣言〉》(1960)、《论青年马克思(理论)》(1961)、《矛盾与多元决定》(1962)、《关于一部唯物主义戏剧的笔记》(1962)、《关于1844年手稿》(1963)、《关于唯物辩证法》(1963)、《马克思主义和入道主义》(1964)、《关于“真正的人道主义”的补记》(1965)。

阿尔都塞为什么要出版这部著作呢？他在题为“今天”的“导论”中回答了这个问题。一方面，斯大林的教条主义对法共产生了严重的影响，哲学家们在哲学和政治之间划等号，用阶级分析这一简单化的做法去裁决一切问题；另一方面，在“苏共二十大”之后，人道主义的呼声日益高涨，于是，在法共党内又出现了用人道主义去解释一切(包括马克思主义)的倾向。阿尔都塞认为，法国的理论传统比较薄弱，尤其对马克思的著作缺乏真正深入的刻苦的研究，因此，在各种思潮和倾向的冲击下，在理论上陷入了无所适从的混乱状态。“历史把我们推进了理论的死胡同，为了从中脱身，我们必须探讨马克思的哲学思想。”在阿尔都塞看来，马克思的著作本身就是科学，但人们却把它当作一般意识形态来看待，因而必须起来保卫马克思，恢复作为科学的马克思主义的本来面貌。《保卫马克思》主要论述了下面这些问题。

(一) “意识形态”与“科学”

“意识形态”(ideology)和“科学”(science)是贯穿《保卫马克思》全书的两个基本概念。

什么是意识形态?阿尔都塞说,“一个意识形态是具有自己的逻辑和严格性的表象(意象、神话、观念或概念)体系,它在给定的社会中历史地存在并起作用。”^①意识形态是人类社会存在并发展的一个不可或缺的方面,人类社会把意识形态作为自己呼吸的氧气和历史生活的必要成分而分泌出来。它具有如下的特征:

第一,意识形态的普遍性。意识形态作为社会生活的基本结构是普遍的、无所不在的。这里的普遍性有两种含义:一是任何个人出生之后,都不可避免地要落入意识形态的襁褓之中。阿尔都塞认为,费尔巴哈的悲剧是最终未能突破意识形态的包围,马克思虽然“在诞生时被包裹在一块巨大的意识形态的襁褓中,但他成功地从中解脱出来了。”^②二是意识形态不会消失,任何社会形式都不能没有它,“历史唯物主义不能设想共产主义社会可以没有意识形态”^③。当然,在共产主义社会内,意识形态的形式和功能将发生变化,但它始终是存在的。

第二,意识形态的主要功能在实践方面。阿尔都塞说,“意识形态作为表象体系之所以不同于科学,是因为在意识形态中,实践—社会的职能比理论的职能(即认识的职能)要重要得多。”^④这就是说,人们为了生活在一个既定的社会中,总得与该社会的意识形态认同,如果他完全不懂得这种意识形态,他就无法从事任何实践活动,建立任何社会联系。意识形态并不像科学一样启发人们去

① 《保卫马克思》,1977年英文版第 231 页。

② 同上书,第 74 页。

③ 同上书,第 232 页。

④ 同上书,第 231 页。

思考,但它在冥冥中规约着人们的思考方向。

第三,意识形态以神话的方式体现着世界。阿尔都塞认为:“一个社会或一个时代的意识形态无非是该社会或该时代的自我意识,即在自我意识的意象中包含、寻求并自发地找到其形式的直接素材,而这种自我意识又透过其自身的神话体现着世界的总体。”^①所谓神话,也就是通过幻想的、颠倒的关系反映着现实世界。在阶级社会中,占统治地位的意识形态是统治阶级的意识形态。比如,当上升时期的资产阶级宣扬平等、自由和理性的人道主义时,它并不是为所有的人争权利,它解放人的目的无非是为了剥削人。如果人们天真地以意识形态的眼光去看待整个世界,那末他看到的只能是神话的世界、幻想的世界,而不是真实的世界。

第四,意识形态的强制性。意识形态并不是供人们自由选择的东西,它是强加在人们的身上的,是人们必须接受的赠品。阿尔都塞说,“意识形态是个表象体系,但这些表象在大多数情况下与‘意识’毫无关系;它们在多数情况下是意象,有时是概念。它们首先作为结构而强加于绝大多数人,因而不通过人们的‘意识’。它们作为被感知、被接受和被忍受的文化客体,通过一个为人们所不知道的过程而作用于人。”^②人们正是在意识形态这种无意识中,才能变更他们同世界的体验关系,并取得被人们称之为‘意识’的这种特殊无意识的新形式。

那么,在阿尔都塞那里,科学这个概念到底又是什么意思呢?他写道:“马克思的立场和他对意识形态的全部批判都意味着,科学(科学是对现实的认识)就其含义而言是同意识形态的决裂,科学建立在另一个基地之上,科学是以新问题为出发点而形成起来的,科学就现实提出的问题不同于意识形态的问题,或者也可以

① 《保卫马克思》,第144页。

② 同上书,第233页。

说,科学以不同于意识形态的方式确定自己的对象。”^①这就是说,意识形态是就幻想中的现实提出问题,而科学则是就真正的现实提出问题。科学具有如下的特征:

第一,科学是在抛弃意识形态问题框架的前提下形成起来的。阿尔都塞说:“谁如果要达到科学,就要有一个条件,即要抛弃意识形态以为能接触到实在的那个领域,即要抛弃自己的意识形态问题框架(它的基本概念的有机前提及它的大部分基本概念),从而‘改弦易辙’,在一个全新的科学的问题框架中确立新的理论活动。”^②人们通常用“颠倒”这个词来比喻马克思对哲学意识形态,特别是黑格尔哲学的批判,阿尔都塞认为这种比喻是不合适的,科学并不就是把意识形态的问题框架倒过来,这样一来,科学仍然停留在意识形态的基础上,也就是说,它本身还不可能是科学。科学建立在一个新的地基上,它有自己独特的问题框架和思考范围。

第二,科学是反经验主义的。阿尔都塞认为,马克思在《政治经济学批判》“导言”中早已指出,一切科学的认识都是从抽象和一般开始,而不是从具体的实在的东西出发。马克思的“抽象—具体”这个公式“同所谓概念由正确的抽象产生、概念的产生要从具体的水果出发、概念的产生是通过对水果个性的抽象而得出水果的本质这个经验主义公式没有任何关系。”^③

第三,科学只有在与意识形态的不懈的斗争中才能获得生存和发展。如前所述,科学是在彻底否弃意识形态问题框架的前提下形成的,但科学形成后仍处在意识形态氛围之中,意识形态如浓雾一样包裹着科学,污染并曲解科学。所以,科学只有清醒地,持之以恒地与意识形态斗争,才能保持自己的独立地位,“科学只是在

① 《保卫马克思》,第78页。

② 同上书,第192—193页。

③ 同上书,第190页。

不断摆脱那些窥伺、袭击和缠绕它的意识形态的条件下,才能成为在历史的必然中的自由的科学。”^①

在阿尔都塞看来,科学与意识形态之间横着一条鸿沟。从意识形态到科学必须经历一种质的飞跃。马克思的科学理论正是在与意识形态决裂的前提下形成起来的。

(二) “认识论断裂”和“问题框架”

正如阿尔都塞自己所承认的,“认识论断裂”(epistemological break)和“问题框架”(problematic)这两个概念都不是他自己创造的,而是分别从G·巴歇拉尔和J·马丁那里借用过来的^②。

什么是认识论断裂呢?阿尔都塞说:“任何科学的理论实践总是同它史前的、意识形态的理论实践划清界限;这种区分的表现形式是理论上和历史上的‘质的中断’,用巴歇尔尔的话来说就是‘认识论断裂’。”^③显然,阿尔都塞引入这一概念的目的是要说明意识形态与科学之间的界限及在发展中的非连续性。那么,断裂的标志是什么呢?要讲清楚这个问题,就必须牵涉到问题框架的概念。

问题框架又是什么意思呢?阿尔都塞解答说,它包含着两层意思:(1)问题框架是个整体性的概念,它不是着眼于思想家著作中的某一个具体问题,而是着眼于其整个问题体系或问题群落,着眼于这些问题之间的内在联系;(2)在一个问题框架中往往包含着许多具体的问题。问题框架规约着具体问题的内容及提问方向,但它本身却不是对这些具体问题的答复,它要回答的是时代向思想家提出的真正问题。如果内含于一个思想家著作内部的问题框架不能解答时代提出的真正的问题,这就表明,他的问题框架仍然落在意识形态之内,他的思想没有与意识形态决裂。他自以为自己的著

① 《保卫马克思》,第170页。

② 同上书,第32页。

③ 同上书,第167—168页。

作在陈述事实，实际上却是在歪曲事实。而问题框架具有如下的特征：

第一，它是思想的方式、思想的特定的结构。阿尔都塞强调，决定思想的特征和本质的不是思想的素材，而是思想方式，是思想与对象所保持的某种关系，“问题框架并不是作为总体的思想的抽象，而是一个思想以及这一思想所可能包括的各种思想的特定的具体的结构。”^① 比如，费尔巴哈的人本学观念（异化和人本主义）不仅是其宗教思想的问题框架，也是其政治、历史、经济思想的问题框架。判定一个思想家的某部著作的性质，归根结底取决于我们对他的问题框架的掌握，因为问题框架是各种组成成分（即具体问题）的前提，只有从它出发，组成成分才是真正可理解的。

第二，问题框架躲在思想的深处。问题框架并不是一目了然可以见到的，它是思想的内在整体。在一般情况下，一个思想家总是在问题框架的范围内思考，而并不思考问题框架本身。对于他来说，问题框架已进入到无意识的心理层面上去了。阿尔都塞说：“一般说来，问题框架并不是一目了然的，它隐藏在思想的深处，在思想的深处起作用，往往需要不顾思想的否认和反抗，才能把问题框架从思想深处挖掘出来。”^②

在了解了认识论断裂和问题框架这两个概念的各自含义之后，现在我们有条件来探讨它们两者之间的联系了。阿尔都塞写道：“认识论断裂标志着由前科学的问题框架转变到科学的问题框架。”^③ 这就是说，在分析一个理论和思想的发展时，重要的不是阐明其思想的连续性，重要的是判别出有否认识论断裂，即有否问题框架的根本性转变。如有，就要进一步判定断裂的确切位置。这样一来，阿尔都塞关于意识形态与科学相区别的理论就获得了具体

① 《保卫马克思》，第 68 页。

② 同上书，第 69 页。

③ 同上书，第 32—33 页。

的制定方式和标准。

(三) 马克思思想发展四阶段论

阿尔都塞把他的结构主义方法及上面提出的一整套术语运用到对马克思著作的研究中,得出了如下的结论:“在马克思的著作中,确实有一个‘认识论断裂’;按照马克思本人的说法,这一断裂的位置就在他生前没有发表过的、用于批判他过去的哲学(意识形态)信仰的那部著作《德意志意识形态》。总共只有几段话的《关于费尔巴哈的提纲》是这个断裂的前岸;在这里,新的理论信仰以必定是不平衡的和暧昧的概念与公式的形式,开始从旧信仰和旧术语中显露出来。”^①这一断裂的双重成果是作为历史科学的历史唯物主义和作为新哲学的辩证唯物主义。前者是后者的理论前提。

阿尔都塞认为,总的看来,认识论断裂把马克思的思想分成两大阶段,即意识形态阶段(1845年断裂前)和科学阶段(1845年断裂后)。在前一阶段,马克思的思想还未突破意识形态的氛围,其思想是不成熟的、前科学的;在后一阶段,马克思的思想抛弃了意识形态的问题框架,在现实的基础上,形成了自己的科学理论的独特的问题框架。如果分析得细致一点的话,马克思思想的发展可以划分为以下四个阶段:

第一阶段:青年时期著作(1840—1844),包括马克思的博士论文、《1844年经济学-哲学手稿》和《神圣家族》。在这一阶段中,马克思先采纳了康德、费希特的问题框架,因而谈论得较多的是理性和自由。后来,他又接受了费尔巴哈的问题框架,因而谈论得较多的是异化和人本主义。阿尔都塞认为,青年马克思从来不是黑格尔派,他始终与黑格尔保持着一段距离,他先是康德和费希特派,后是费尔巴哈派。

^① 《保卫马克思》,第33页。

第二阶段：断裂时期的著作（1845），即《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》。在这两部著作中，首次出现了马克思的新的问题框架，但它还不是很规范的，它是以强烈的论战和批判的方式出现的。前一部著作可以比喻为思想的闪电，其中还有好多谜没有解开；后一部著作也有不少理解上的困难，新术语和旧概念混合在一起，增加了阅读上的困难，但在马克思的思想发展史上，这两部著作的重要性是无与伦比的。

第三阶段：成长时期著作（1845—1857），这是马克思撰写《资本论》初稿前的那个阶段，包括《哲学的贫困》、《共产党宣言》、《工资、价格和利润》等著作。事实上，马克思必须进行长期的正面的理论思考和理论创造，才能够确立一整套适合于新的问题框架的概念和术语。

第四阶段：成熟时期著作（1857—1883），其主要代表是《资本论》和《哥达纲领批判》。在这一阶段中，马克思与德国哲学意识形态完全分离，新的问题框架由假设转变为科学，马克思系统地表述了自己的科学理论。

阿尔都塞关于把马克思思想发展划分为四个阶段的提法所遭到的主要责难是，他以与存在主义的马克思主义和现象学马克思主义相反的方式把青年时期的马克思和成熟时期的马克思对立起来了。

（四）马克思主义与人本主义的关系问题

阿尔都塞上述划分中的一个最值得注意的结果，是把以异化和人本主义为主题的《1844年经济学—哲学手稿》划入到马克思思想的意识形态的、前科学的阶段。这里直接关涉到一个如何看待马克思主义和人本主义关系的问题。

阿尔都塞写道：“就理论的严格意义而言，人们可以和应该公开地提出关于马克思的理论反人本主义(Marx's theoretical anti-

humanism) 的问题;而且人们可以和应该在其中找到认识人类世界(肯定的)及其实践复杂的绝对可能性条件(否定的)。必须把人的哲学神话打得粉碎;在此绝对条件下,才能对人类世界有所认识。引证马克思的话来复活任何种类的理论人类学和人本主义在理论上始终是徒劳的。而在实践中,它只能建立起马克思以前的意识形态大厦,阻碍真实历史的发展,并可能把历史引入到死胡同中去。”^① 这段论述说出了阿尔都塞对马克思主义与人本主义关系的总的看法。如果深入进行分析的话,我们可以把他的看法归结为以下三个问题。

第一,人本主义的本质是意识形态。阿尔都塞强调,“最重要的是认识到,人本主义的本质是一种意识形态。”^② 人本主义包含着两个相互补充的基本规定:(1)存在着一种普遍的人的本质;(2)这种本质是“孤立的个体”的属性。以往的资产阶级哲学认识论、历史观、政治经济学、伦理学和美学等等都自觉地不自觉地建筑在这两条基本规定之上。

第二,马克思与人本主义思潮的决裂。阿尔都塞说:“马克思同一切哲学人类学或人本主义的决裂决不是次要的细节,它和马克思的科学发现浑成一体。”^③ 从1845年起,马克思就与这种把一切历史和政治问题归结为人的本质的人本主义思潮决裂了。这一决裂表现在以下三个方面:(1)制定出建立在崭新概念基础上的历史理论和政治理论,这些新概念是:社会形态、生产力、生产关系、上层建筑、意识形态、经济起最后决定作用及其他特殊的决定因素等等;(2)彻底批判任何哲学人本主义的理论要求;(3)确定人本主义为意识形态。

阿尔都塞认为,这三个环节是紧密地联系在一起的。没有与

① 《保卫马克思》,第229—230页。

② 同上书,第231页。

③ 同上书,第227页。

人本主义问题框架的决裂，马克思的科学的史和政治理论是不可能产生出来的。

第三，“人本主义-社会主义”并不是严格的科学用语。在苏共二十大之后，“人本主义-社会主义”(humanism-socialism)的口号到处流行。它的基本内容是尊重个人人格、个人自由发展等等。阿尔都塞认为，这一口号的出现是有一定积极意义的，它实际上是为了解决某些确实存在的历史的、经济的、政治的和意识形态的新问题。况且，马克思虽然否认人本主义是科学理论，但他并不取消人本主义的历史存在。无论在马克思以前或以后，人的哲学在实在世界中还是经常出现的。“承认人本主义的必要性不仅仅是出于思辨的目的。马克思主义正是在这一基础上才能建立起对各种意识形态的政策：宗教、伦理、艺术、哲学、法学，以及在其中占首位的人道主义。”^①但从马克思主义理论上分析，把“人本主义”与“社会主义”并列在一起是不科学的。阿尔都塞认为，马克思主义哲学的前提就是否认人本主义是科学理论，这个前提是无论如何不能抛弃的。要言之，“人本主义-社会主义”只是马克思主义在新的历史条件下采取的一种政策，它本身并不是科学理论。

应当肯定，阿尔都塞关于马克思主义与人本主义相互关系的论述，对于驳斥把马克思主义人道主义化的错误论调，起到了一定的积极作用。但必须指出，由于阿尔都塞的指导思想，并不是马克思主义，而是结构主义，所以他的论述也具有很大的片面性。关键在于，他是按照结构主义的观点，用意识形态与科学的对立来论证人本主义与马克思主义的对立的。

(五) “理论实践”

马克思是如何通过认识论断裂从意识形态达到科学的呢？阿

① 《保卫马克思》，第 231 页。

尔都塞认为,在这一飞跃的过程中,“理论实践”(theoretical practice)起着决定性的作用。理论实践是阿尔都塞提出的新概念。要明白这个概念的含义,先得从他关于实践的看法说起。

在阿尔都塞看来,实践指通过一定形式的劳动,使用一定的生产资料,把一定的原料加工为一定产品的过程。实践共有四种形式:一是“经济实践”(economic practice),即把一定的原料加工为日常生活用品;二是“政治实践”(political practice),如马克思主义政党根据历史唯物主义的科学原理,把旧的社会关系改造为新的社会关系;三是“意识形态实践”(ideological practice),意识形态不论表现为宗教、政治、伦理、法律或艺术,也都在加工自己的对象,即人的意识;四是“理论实践”,即通过对意识形态的加工和改造,创建科学理论的实践活动。

理论实践有广义、狭义之分。广义的理论实践包括意识形态实践在内,狭义的理论实践则专指抛弃意识形态,创建新学科的活动。在《保卫马克思》一书中,阿尔都塞讨论的主要是狭义的理论实践。他认为,理论实践的“加工原料”要看具体情况而定。如果属于一门新兴科学,可能具有浓厚的意识形态特征,如果属于一门业已建立或已经很发达的科学,就是一些已经形成的科学概念。理论实践的“生产资料”即理论概念和概念使用方法。“马克思在他的理论实践和科学研究中用以把他的‘材料’加工成为认识的方法,正是马克思的辩证法。”^①

但是,阿尔都塞又认为,马克思的辩证法在《资本论》中存在着,不过它是以实践状态存在着,马克思没有给我们留下理论状态的辩证法。他原计划写一部论辩证法的书,但一直没有动笔,因为他抽不出时间。阿尔都塞强调,在另一些领域中也存在着类似的情况:“在认识史、科学史、意识形态史、哲学史、艺术史等方面,马克

① 《保卫马克思》,第 174 页。

思主义的理论实践大部分还有待开创。”^①在这方面，马克思为我们指明了道路，但并未解决所有的问题。

那么，理论实践又是通过怎样的过程得以实现的呢？阿尔都塞认为，是通过“抽象—具体”的途径来实现的。G1是被加工的原料，G2是生产资料，G3是加工后的产物。G1是抽象的，G3作为理论实践的产物则是具体的。阿尔都塞说：“把G1加工成G3，即由‘抽象’转化到‘具体’（这里暂且把G1和G3的根本差别略过不谈），这一工作只涉及理论实践的过程，即完全发生在‘认识’中。”^②显然，阿尔都塞的上述见解都是在马克思《政治经济学批判》“导言”的基础上发挥出来的。

（六）“总体”与“多元决定”

如前所述，理论实践的过程体现为从抽象向具体的转换。具体作为多样性规定的统一总是表现为一个有机的整体，即“总体”（totality）。当然，这里说的是思维的总体。但思维的总体归根结底是与实在的总体相对应的。这样，阿尔都塞就把我们带到一个新的问题上，即究竟如何看待实在的总体？

他说：“‘总体’这一概念今天应用得十分宽泛，人们用这个词几乎可以毫无障碍地从黑格尔谈到马克思，从格式塔心理学谈到萨特。词还是同一个，但概念却因不同的著者而起了变化，有时甚至彻底地变了。”^③在他看来，黑格尔的总体和马克思的总体就有根本的区别。黑格尔的社会总体是一个简单的统一体，在这个统一体内部虽然也有多样性，如市民社会、国家、宗教、哲学等等，但它们都可以还原为总体中的简单本原，即精神，它们不过是精神在异化中的具体表现。要言之，黑格尔的总体并没有复杂的结构，它的

① 《保卫马克思》，第169页。

② 同上书，第185页。

③ 同上书，第203页。

多样性纯粹是外表上的,在这样的总体中,每个决定性的成分都只不过是总体的部分。

在马克思那里,情形就起了变化。“马克思讲的统一性是复杂整体的统一性,复杂整体的组织方式和构成方式恰恰就在于它是一个统一体。这是断言,复杂整体只有一种多环节主导结构的统一性。”^①阿尔都塞认为,马克思虽然强调,归根结底决定性的因素是经济,但马克思并不像黑格尔把精神作为一切现象的本原那样,把经济作为一切现象的本原,马克思看到了政治、经济、意识形态各种要素的并存,他相对地突出了经济要素的重要性,但并不主张把所有其他的要素都还原为经济要素。“假如人们匆忙地把复杂整体的有结构的统一性和总体的简单统一性等同起来,假如人们把复杂整体仅仅当作唯一的、原始的和简单的本质或实体的简单发展,那么,在最好的情况下,人们会从马克思倒退到黑格尔,在最糟的情况下,则从马克思倒退到海克尔。”^②

阿尔都塞接着指出,如果承认马克思的总体观,即总体是一个其有多环节主导结构的统一体的话,那就必然引伸出“多元决定”(overdetermination)的结论。阿尔都塞的多元决定的见解主要来自毛泽东的《矛盾论》。《矛盾论》考察了复杂过程中多种矛盾的并存及相互关系。在多种矛盾的并存中,又可抉出一主要矛盾,而主要矛盾的性质又取决于矛盾的主要方面等等。所谓多元决定,也就是肯定具有复杂结构的总体中各种矛盾的并存及相互作用。肯定主导性的矛盾并不等于排斥非主导性的矛盾,况且它们的地位是可以相互转化的。

阿尔都塞写道:“矛盾在不再具有单一含义之后,它的定义、作用和本质就得到了严格的规定;根据有结构的复杂整体赋予矛盾

① 《保卫马克思》,第 202 页。

② 同上书,第 202 页。

的职能,矛盾从此就有了复杂的、有结构的和不平衡的规定性。请读者原谅我使用了这一长串修饰词,不过我承认,我更喜欢用一个较短的词:多元决定。”^①在黑格尔那里,所有其他的矛盾都可还原为单一的精神内部的矛盾,在马克思那里,这些矛盾是并存的、不可还原的。多元决定正是马克思的矛盾学说异于黑格尔的矛盾学说的地方。阿尔都塞强调,恩格斯所批评的经济主义曲解了马克思关于手推磨、水力磨和蒸汽磨的名言,力图把所有的矛盾都还原为经济矛盾,这样就走到与黑格尔相反的另一极端上去了,即也否定了矛盾的多元决定。

阿尔都塞把这种“多元决定论”强加给马克思是毫无根据的。众所周知,马克思的矛盾观是在二点论基础上的重点论,马克思的历史观是唯物主义的一元论。这种“多元决定论”的错误是把决定作用和相互作用,一元论和结构论截然分割开来,绝对对立起来。

三、《阅读〈资本论〉》(1965)

这部著作是阿尔都塞与他的学生 E·巴里巴尔合写的。全书共分三大部分:第一部分“从《资本论》到马克思的哲学”和第二部分“《资本论》的对象”均为阿尔都塞所写,占了全书篇幅的大半部分;第三部分“历史唯物主义的基本概念”为 E·巴里巴尔所撰。我们主要探讨阿尔都塞在第一、第二部分中阐述的基本见解。阿尔都塞在《保卫马克思》一书中论述到的主要见解在本书中都涉及到了,且采用了更加缜密、更加系统的方式。我们在这里不打算重复介绍前面已介绍过的那些观点,而力图把阿尔都塞在《阅读〈资本论〉》一书中形成的新见解阐发出来。

^① 《保卫马克思》,第 209 页。

(一) “根据症候阅读”

阿尔都塞的《读〈资本论〉》倡导了一整套阅读“文本”(text)的方法,这种方法他称之为“根据症候阅读”(symptomatic reading)。显然,这一阅读方法是在精神分析学家的影响下提出来的。精神分析学家在治疗精神病患者时,通常让病人自由地谈话,通过对其谈话中出现的各种症候,如失言、遗忘、沉默、语言的中断、思想的空隙等的分析,揭示其深层心理(通常是无意识域)中的秘密。阿尔都塞的“根据症候阅读”在方式上与其相仿,在对象和目的上则与其不同。它的对象是文本,尤其是马克思的著作,它的目的则是发掘出潜藏在文本深处的问题框架。

在《读〈资本论〉》中,除了“根据症候阅读”外,阿尔都塞还提到多种阅读方法,如“无罪阅读”(innocent reading)、“有罪阅读”(guilty reading)、“哲学的阅读”(philosophical reading)、“批判的阅读”(critical reading)、“认识论的阅读”(epistemological reading)、“直接的阅读”(“immediate reading)、“表现的阅读”(expressive reading)、科学的阅读”(scientific reading)等。这些方法有的是对立的,有的则是同一种方法的不同称呼。在这些阅读方法中,阿尔都塞论述的主要是以下三种:

第一种是直接的阅读。这种方法只注意字面行文,不探究文本的深层含义,所以阿尔都塞说,“我们必须抛弃这种直接洞见和直接阅读的镜子式的神话,把知识视作一种生产。”^①这就是说,阅读本身并不是对文本的一种直观的反应,而应该是一种刨根究底的艰苦工作,是一种创造。

第二种是表现的阅读。这是黑格尔式的阅读方法,它建基于“表现的总体”,即总体的单一的本质表现在它的各个部分或各种

① 《读〈资本论〉》,伦敦1970年英文版第24页。

现象中,因而表现的阅读主张,在读解任何文本时,都能直接洞见其思想的底蕴。这种阅读方法忽视了文本本身的复杂性,极易导致对它们的意义的误断。

第三种就是阿尔都塞竭力主张的根据症候阅读。他写道:“我建议,我们不应该用直接阅读的方法来对待马克思的文本,而必须采取根据症候阅读的方法来对待它们,以便在话语的表面的连续性中辨认出缺失、空白和严格性上的疏忽,在马克思的话语中,这些东西并没有说出来,它们是沉默的,但它们在它的话语本身中浮升出来。”^①这里说的“缺失”、“空白”、“严格性上的疏忽”等都是症候。阿尔都塞主张通过对这些症候的觉察来揭示文本深处的问题框架。

他认为,作为阅读对象的文本,初看起来是单一的,但用结构主义的方法一分析,呈现在读者面前的就有两个不同层面的文本。“第一文本”(the first text)指概念之间、句子之间、段落之间、章节之间的表面上的联系和结构。在阅读中,熟悉第一文本无疑是必要的,但更重要的是去读解“第二文本”(the second text),如前所述,它是语言中的缺失、空白、疏漏等等,这是一种不可见的话语。这些话语之间的内在联系和结构便是隐藏在文本深处的问题框架。

在阿尔都塞看来,一个给定的问题框架具有一个与之相适应的视界。在这个特定的视界中,只有某些问题是可见的,另一些问题,即超越问题框架本身的问题则是不可见的。比如,当化学史上还盛行“燃素说”的时候,氧气在燃烧中的决定性作用对于当时的化学家的文本来说是不可见的。同样,剩余价值问题对于古典经济学家说来也是不可见的。所以阿尔都塞说:“任何问题或对象只有位于某个范围或视界之内,即位于一个给定理论学科的理论问

① 《阅读〈资本论〉》,第143页。

题框架的确定的结构领域中才是可见的。”^①当读者在阅读文本时，如果他本人赖以进行思考的问题框架和被阅读的文本的问题框架是一致的，那他就只能洞察到那些在这一问题框架中是可见的东西，而对不可见的东西则会一晃而过，造成失察。因此，阿尔都塞强调说：“要看见那些不可见的东西，要看见那些失察的东西，要在充斥着的话语中辨认出缺乏的东西，在充满文字的文本中发现空白的地方，我们需要某种完全不同于直接注视的方式；我们需要的是一种新的注视，即有根据的注视，它是由‘视界的变化’对正在起作用的视野的思考而产生出来的，马克思把它描绘为‘问题框架的转换’(transformation of the problematic)。”^②这就是说，读者首先要置身于新的问题框架中，然后辅之以根据症候阅读的方法，才能把不可见的东西转化为可见的东西，真正做到对原文的创造性的读解。

(二) 马克思对古典经济学著作的读解

在阿尔都塞看来，根据症候阅读也正是马克思读解英国古典经济学著作的一种方法。举例说，马克思对亚当·斯密和大卫·李嘉图著作的阅读就是一种双重的阅读。在第一重读解中(以亚当·斯密为例)，马克思通过自己的话语来阅读斯密的话语。“事实上，这种阅读是回顾性的理论上的阅读，在这一阅读中，斯密不能看见或理解的东西只以完全疏漏的方式显现出来。”^③这些疏漏相互关联，涉及到斯密乃至整个古典经济学派的一个根本性的失察，那就是没有把可变资本和不变资本区分开来。马克思通过自己的话语，见到了对于斯密说来是不可见的东西。

第二重阅读与第一重阅读完全不同。后者仍然停留在对存在

① 《读〈资本论〉》，第25页。

② 同上书，第27页。

③ 同上书，第18页。

与空缺、洞察与失察的二元的观察上,还没有把它们有机地结合起来;前者不满足于把斯密著作中可见的和不可见的东西、洞察和失察的东西简单地并列起来,它要揭示出可见的东西本身蕴涵着的不可见的东西,洞察本身蕴涵着的失察。阿尔都塞说:“古典政治经济学看不见的东西,不是它没有看见的东西,而是它看见的东西;不是它缺乏的东西,而是它并不缺乏的东西;不是它疏漏的东西,而是它并没有疏漏的东西。”^①

在古典经济学家的文本中,“什么是劳动的价值?”是一个基本的问题。在他们的回答中,存在着两个空白或缺失:劳动()的价值相当于维持和再生产劳动()所必需的商品的价值。马克思使我们看到了这一回答中的两个空白,但是,马克思使我们看到的并不是这些文本没有说的东西,而是已经说出来的东西,这里的沉默正是古典文本自己的话语。上面的回答是一个充满了文字的句子,但如果我们提出下面的问题:“劳动是如何维持的?”和“劳动的再生产是什么?”,上述句子中的空白就显露出来了,因为劳动是劳动者的行为,它是通过劳动者来维持的;同样,劳动的再生产的提法也是不妥的,劳动本身是一个连续的过程,无所谓再生产的问题,再生产的是劳动力本身。

正是在这样读解的基础上,马克思提出了一个与古典文本不同的问题,即“什么是劳动力的价值?”他的回答是:“劳动(力)的价值相当于维持和再生产劳动(力)所必需的商品的价值。”这样,古典文本的空白就被填补起来了,这表明马克思已经转到一个全新的问题框架中。阿尔都塞说,“马克思能够看到斯密的注视所回避的东西,因为他已经拥有一个新的视界,这一新的视界是从新的回答中产生出来的,是无意识地从旧的问题框架那里产生出来的。”^②

① 《读〈资本论〉》,第 21 页。

② 同上书,第 28 页。

(三) 阿尔都塞对《资本论》的读解

阿尔都塞认为，马克思读古典经济学著作实际上采用了根据症候阅读的方法，而他则采用同样的方法来读马克思的《资本论》。阿尔都塞的具体做法如下：

第一，要在阅读中把握《资本论》的新的问题框架。阿尔都塞认为，阅读《资本论》，特别要留心它的副标题：“政治经济学批判”。显然，这里的“批判”并不意味着纠正政治经济学的某些具体的见解，填补某些空白或裂痕，而是意味着“要用一个新的问题框架和新的对象与它对立起来”^①。

第二，要把科学的读解和哲学的读解结合起来。阿尔都塞认为，在《资本论》中，有两种不同的但又密切联系在一起的话语：一种是科学的话语，另一种是哲学的话语。“如果没有马克思哲学的帮助，那是不可能读懂《资本论》的”^②。也就是说，不能光从科学的角度去读《资本论》，必须坚持双重的阅读，一是从科学读解到哲学读解，二是从哲学读解到科学读解，如此往返以深化对《资本论》的理解。

第三，要正确掌握《资本论》中所使用的术语的意义。阿尔都塞引证了恩格斯在1886年写的《资本论》第一卷的“英文版序言”中的一段话：“可是有一个困难是我们无法为读者解除的。这就是：某些术语的应用，不仅同它们在日常生活中的含义不同，而且和它们在普通政治经济学中的含义也不同。但这是不可避免的。一门科学提出的每一种新见解，都包含着这门科学的术语的革命……。”^③阿尔都塞随之而发挥说，每一个术语都不是孤立的，它总是从属于一定的观念体系；古典政治经济学被限制在它的观念

① 《读〈资本论〉》，第158页。

② 同上书，第75页。

③ 《资本论》第一卷，第34页。

体系和它所使用的术语的范围内；马克思对古典经济学的革命性改造必然伴随着术语上的革命，而这一革命的最关键的特征就在于引入了“剩余价值”这一术语。不弄懂马克思所使用的术语的含义，是不可能读懂《资本论》的。

第四，要读与《资本论》密切相关的其他文本。《资本论》并不是一部孤立的著作，它的写作几乎耗费了马克思一生的精力。因此，要弄清《资本论》的基本见解的来龙去脉，既要读马克思的另一些著作，如《1844年经济学-哲学手稿》、《哲学的贫困》、《工资、价格和利润》等，而且要读恩格斯的《反杜林论》和《自然辩证法》、列宁的《唯物主义和经验批判主义》与《哲学笔记》等等。

通过对《资本论》的阅读，阿尔都塞得出了这样的结论，即马克思主义既不是历史主义也不是人本主义。

（四）“结构总体性”与“结构因果观”

在《保卫马克思》一书中，关于总体问题主要是在《矛盾与多元决定》（1962）一文中讨论的，在《读〈资本论〉》中，阿尔都塞在强调马克思主义的反历史主义的特征时，用更规范的结构主义语言讨论了这一问题。

阿尔都塞认为，存在着两种不同的总体性：一种是“表现的总体性”（expressive totality），“在这种总体性中，每一部分都通过总体而存在，都是对它属于其中的整体的直接的表现。”^①这种总体性正是黑格尔所主张的，因为你把一切部分和现象都还原为单一的精神本原；另一种是“结构的总体性”（structural totality），在这种总体性中各部分相互发生作用，但不能还原为某一本质。阿尔都塞认为，这实际上正是马克思所倡导的总体性，在阅读《哲学的贫困》、《政治经济学批判》和《资本论》等著作时，人们一再发现

① 《读〈资本论〉》，第17页。

马克思把整个资本主义社会视为结构型的总体。

分别与这两种总体性相适应的有两种不同的因果观：一种是“表现因果性”（expressive causality），人们在分析各种现象时，都追溯到单一的本原，把本原看作是“因”，把现象看作是“果”，这正是莱布尼茨、黑格尔等人所主张的；另一种是“结构因果性”（structural causality），把因果性理解为总体内部各要素之间的相互关系，这里不存在单一的“因”，各要素都可能成为“因”，这正是马克思所主张的因果观。从这样的因果观出发，必然导出“多元决定”的结论来。

四、《列宁与哲学》(1969)

这部著作与《保卫马克思》一样是论文集。全书的正文部分包括五篇论文：《作为革命武器的哲学》（1968）、《列宁与哲学》（1968）、《〈资本论〉第一卷序言》（1969）、《列宁与黑格尔》（1969）、《意识形态与意识形态的国家机器》（1969）；附录部分包括三篇论文：《弗洛伊德和拉康》（1969）、《论艺术的一封信（答复 A·达索贝尔）》、《克兰莫尼尼：一个抽象派画家》（1966）。

阿尔都塞在“序言”中表示，在这本论文集中，《列宁和哲学》、《〈资本论〉第一卷序言》及《意识形态和意识形态的国家机器》比较集中地反映出自己的一些新的想法。下面，我们主要分析阿尔都塞在这些论文中的基本思想。

（一）关于《资本论》的新思考

阿尔都塞认为，《资本论》是马克思的最伟大的一部著作，对马克思伟大理论贡献的判断不应该根据他的早期著作，也不应该根据他的《德意志意识形态》或《经济学手稿》（1857—1858），甚至不能根据《政治经济学批判》“序言”，因为在阿尔都塞看来，马克思关

于生产关系和生产力适应与不适应的讨论仍然沿用了黑格尔的模棱两可的术语,所以只能根据《资本论》进行判断。

在肯定了《资本论》在马克思主义学说中的根本性地位之后,阿尔都塞又就如何读《资本论》的问题提出了以下三点建议:(1)要记住《资本论》是一部理论著作,它的对象是资本主义生产方式的机制;(2)不要把《资本论》看作一部历史学家和经济学家所理解的“具体的”历史书或“经验的”政治经济学,而是要把它看作一部分析资本主义生产方式的理论著作;(3)在读《资本论》时,如果碰到理论上的困难,就要采取必要的步骤:不要匆忙地一掠而过,而要回过头来,重新阅读,直到弄懂为止^①。

阿尔都塞还分析说,作为《资本论》的读者,大致可以划分为以下五种人:(1)直接在物质商品的生产中受雇的雇佣劳动者;(2)白领工人、中等和较高级的工作人员、工程师、从事研究的工人和教师等;(3)城乡手工业者;(4)自由职业人员;(5)学校和大学里的学生。这五种人归属于两大类:一类是雇佣劳动者中间的读者;另一类是知识分子读者。前一类人由于受到工作情况和阶级斗争的影响,比较容易对《资本论》作出正确的理解;反之,后一类人由于受意识形态的影响比较严重,容易曲解甚至否定《资本论》的理论价值。但不管对哪一类人来说,阅读《资本论》第一卷都会碰到理论上的一些困难。

为此,阿尔都塞提出了解决阅读问题的新措施。他主张按照下列次序去读《资本论》第一卷:第二部分(“货币转化为资本”)→第三部分(“绝对剩余价值的生产”)→第四部分(“相对剩余价值的生产”)→第六部分(“工资”)→第七部分(“资本的积累过程”)→第八部分(“所谓原始积累”)→第五部分(“绝对剩余价值和相对剩余

^① 《列宁和哲学》,伦敦1971年英文版第73页。

价值的生产”）→第一部分（“商品和货币”）^①。阿尔都塞断言，谁如果按照上述次序去读《资本论》第一卷，一定会有收益。为什么要从第二部分开始呢？因为从第二部分开始可以直接进入《资本论》第一卷的心脏——剩余价值理论。

在确定了阅读次序后，阿尔都塞又说，“在读《资本论》第一卷时，还存在着构成阅读障碍的第二类困难。这些困难是从马克思语言中的残存物，甚至是从马克思思想中的黑格尔的影响中产生的。”^②在阿尔都塞看来，他过去强调马克思和黑格尔在思想上的差别是对的，大致确定1845年为马克思与意识形态（包括黑格尔的哲学）实行决裂的时期也是对的，但他又承认，他过去对决裂的过程理解得太突然、太短暂了。在马克思的思想发展中，有些具有决定性意义的新东西确定已在1845年显露出来，然而，马克思系统地形成自己的新观念，并彻底地摆脱黑格尔学说的影响毕竟需要一个很长的过程。

阿尔都塞为此作出了新的论断，即不仅发表于1859年的《政治经济学批判》“序言”和《经济学草稿》（1857—1858）受到黑格尔思想的很深的影响，因为马克思在1858年以惊叹的心情重读了黑格尔的《逻辑学》，而且“当《资本论》第一卷出版（1867）时，黑格尔影响的痕迹仍然保留着。直到马克思出版《哥达纲领批判》（1875）和写下关于瓦格纳的政治经济学教科书的笔记（1882）时，才从总体上确定无疑地排除了黑格尔影响的任何痕迹。”^③

（二）列宁在马克思主义哲学发展史上的重要地位

在《列宁和哲学》这篇论文中，阿尔都塞一开头就谈到了马克思主义哲学在其发展中远远落后于历史科学的情况。他举例说，

① 《列宁和哲学》，第88页。

② 同上书，第93页。

③ 同上书，第93—94页。

恩格斯的《反杜林论》与马克思的《关于费尔巴哈的提纲》相隔 30 年。如何解释这种现象呢？阿尔都塞回答说：“我们的落后不过是我们的错误的另一种说法，因为我们在哲学上误解了列宁与哲学的关系问题。”^①不少人由于看到列宁强调哲学与政治的关系而对他的哲学观取简单否定的态度。阿尔都塞认为，必须充分认识列宁关于哲学的基本见解的重大意义：

第一，列宁的重要的哲学论点。阿尔都塞认为：“列宁在许多方面都使自己适合于十八世纪经验主义的理论空间”^②。在经验主义问题框架的影响下，列宁提出了以下三个基本的哲学论点：（1）哲学不是科学，哲学范畴不同于科学的概念。比如，列宁认为物质的哲学范畴与物质的科学概念不同，所谓“物理学的危机”不过是把这两者混淆起来的结果。根据阿尔都塞的看法，列宁在哲学与科学之间作出的区分是反对一切经验主义、实证主义、心理主义和自然主义的有力武器。这里似乎有一个悖论：列宁经常以经验主义方式思考和表达问题，而他作出的上述区别却是反经验主义的。（2）哲学与科学之间有一种特殊的联系，这种联系被唯物主义者所说的客观性所表述。列宁在《唯物主义和经验批判主义》中强调自然科学家往往自发地具有唯物主义的立场，列宁还像恩格斯一样肯定，随着自然科学的划时代的发现，唯物主义必将改变自己的形式。这表明了科学与哲学在科学实践基础上的客观的联系。（3）哲学史是唯物主义和唯心主义的斗争史。阿尔都塞认为，列宁的这一见解表明：“在科学有一个对象的意义，哲学严格地说来是没有对象的。”^③因为哲学史不过是两种倾向的不断重复，似乎什么事情也没有发生过。

根据阿尔都塞的看法，列宁的上述见解虽然很极端，但它们在

① 《列宁和哲学》，第 46 页。

② 同上书，第 47 页。

③ 同上书，第 56 页。

内容上具有深刻的一致性,而恩格斯“经常热衷于把各种观点并列起来,而不是设法在它们的统一关系中去思考它们。”^①

第二,列宁与哲学实践。阿尔都塞认为,列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中提出了“哲学实践”(philosophical practice)问题。他引证了列宁关于相对真理与绝对真理的关系既确定又不确定的论述;又引证了列宁关于实践标准既确定又不确定的论述,然后指出:“列宁确实把哲学实践的最终本质定义为对理论领域的一个加入。这一介入采取了双重的形式:在确定的范畴的构成上,它是理论的;在这些范畴的功能上它是实践的。”^②这就是说,它的作用在于划定正确观念与错误观念之间的界限,意识形态与科学的界限。在这里,列宁论述的正是哲学实践的问题,因为哲学实践的功能也正是要划出这样的界限。阿尔都塞说:“无论如何,我能够说,列宁为我们提供了某些我们能从其本质上思考哲学实践的特殊形式的东西;同时在反省上也给了包含在古典哲学的重要文本中的许多公式一个意义。”^③

第三,哲学中的党派性。阿尔都塞指出,许多人都把列宁的这一论述看作是政治口号,而他则认为,这是概念而不是口号。列宁把哲学与政治联系起来,这正表明了他对哲学的实践功能的独特的理解。阿尔都塞说:“我们现在能够提出下面的命题:哲学是政治的某种继续(在某一领域中关于某一现实)。”^④

(三) 论国家与意识形态

阿尔都塞认为,根据马克思的看法,生产条件的再生产的问题是 人类得以维持自己生存的最根本的问题。在这个问题中,生产关系的再生产具有特别重要的意义。阿尔都塞主张,必须从再生

① 《列宁和哲学》,第 58 页。

② 同上书,第 61 页。

③ 同上书,第 63 页。

④ 同上书,第 65 页。

产的观点出发来透视国家和意识形态问题。

先看国家问题。阿尔都塞认为,马克思主义经典作家在《共产党宣言》、《路易·波拿巴改变记》、《国家与革命》等著作中,一再把国家称作为“国家机器”(the state apparatus),即阶级统治的机关。统治阶级依靠它来维持整个社会的再生产的进行。这确实阐明了国家在阶级斗争中的一个根本性的职能。但阿尔都塞认为,“国家机器”的提法,具有隐喻的性质,因而仍属于科学的不成熟的表达形式——“描述理论”(descriptive theory),如果坚持这种理论就有可能阻碍国家理论本身的发展。阿尔都塞主张把关于国家的描述理论进一步发展到“关于对象本身的理论”(theory as such),从而真正对国家问题作出科学的全面的说明。

阿尔都塞说:“让我首先来澄清一个重要的观点:国家(和它在它的机器中的存在)除了作为国家权力的一个职能外是没有意义的”^①。这就是说,国家的镇压职能只是国家权力的一个职能,不能把它与国家权力的全部职能等同起来。掌握并维持国家权力乃是政治斗争的最高目的,不能仅仅满足于“国家机器”这种隐喻的提法。

阿尔都塞表示,他要把某种别的东西补充到马克思的国家理论中去,这种东西是什么呢?这里我们已经涉及到他所阐述的另一个中心问题,即意识形态问题。阿尔都塞写道:“为了推进国家理论,不可避免地既要考虑到国家权力和国家机器的区别,又要考虑到另一种现实。这种现实从国家作为(镇压的)机器的角度来看是清楚的,但又不能同它混淆起来。我将用‘意识形态的国家机器’(the ideological state apparatuses)这一概念来称呼这一现实。”^②

① 《列宁和哲学》,第140页。

② 同上书,第142页。

什么是“意识形态的国家机器”（以下按阿尔都塞的方式简称为 ISAs）呢？它包括以下内容：宗教的 ISA（不同的教会系统）、教育的 ISA（公立和私立‘学校’的各种系统）、家庭的 ISA、法的 ISA、政治的 ISA（包括不同党派的政治制度）、工会的 ISA、交往的 ISA（新闻出版、电台电视等等）、文化的 ISA（文学艺术和体育运动等）^①。国家机器与 ISAs 的区别在于：前者是单一的，后者则具有多样性；另外，前者完全属于公共的领域，后者则属于民间的领域，工会、学校、教会、党派、文化团体等都是民间的。此外，前者依靠暴力发挥作用，后者则依靠意识形态发挥作用。

阿尔都塞强调了 ISAs 领导权的重要性：“据我所知，没有一个在 ISAs 中并在它之上发挥作用的领导权，任何阶级都不可能长时间掌握国家权力。”^② ISAs 是确保生产关系的再生产得以进行的基本条件，因为生产关系的再生产也就是资本主义剥削关系的再生产，它必须由意识形态来论证其合理性。阿尔都塞还指出，家庭和学校的教育在当今已取代了教会的作用，在 ISA 中起着最为重要的作用。

为了进一步弄明白 ISAs 的性质，阿尔都塞主张对意识形态要进行一番深入的探讨。他给意识形态下了这样的定义：“意识形态是支配个人和社会团体的思想的概念和表象的体系。”^③它具有如下的特征：

第一，“意识形态没有历史”^④。阿尔都塞认为，各种具体的意识形式是有历史的，但一般的意识形态却是没有历史的。因为按照《德意志意识形态》中的见解，意识形态是纯粹的幻想，是梦，是虚无，实在是外在于它的。在这个意义上它是没有历史的。

① 《列宁和哲学》，第 143 页。

② 同上书，第 146 页。

③ 同上书，第 153 页。

④ 同上书，第 159 页。

第二，“意识形态代表了个体与它们的真实的生存条件之间的想象关系。”^①

第三，“意识形态有一个物质存在。”^②也就是说，意识形态虽然是制造幻想的，但无论如何，它得以一定的物质存在(如教堂、印刷机等)为前提。

第四，“意识形态把个体转变为主体。”^③意识形态通过教育等途径进入个体，使个体成了一个有见解能行动的主体。然而真正的主体却是意识形态，因为它始终支配着人的观念。所以，阿尔都塞说：“人本质上是一个意识形态动物。”^④

综上所述，阿尔都塞的新思考在于，特别强调意识形态在国家中的地位和作用，这些见解继承并发展了葛兰西的思想。

五、《自我批评材料》(1974)

这是一本篇幅不大的小册子，全书分为两大部分：第一部分题为“自我批评材料”(1972)；第二部分题为“论青年马克思的演变”(1970)。这本小册子是阿尔都塞对自己从1960年以来所发表的一系列论著的基本观点的反省，也是他对外界批评的一个答复。总的说来，阿尔都塞认为自己坚持马克思主义科学与资产阶级意识形态的根本区别的见解是正确的，但又承认，在他的论著中存在着一种“理论主义”的错误倾向。这种倾向在一定程度上贬低了马克思主义和资产阶级意识形态的性质，似乎它只是个理论思辨的问题。由于这种贬低，阶级斗争几乎在思辨理性主义的舞台上消失了。在本书中，阿尔都塞主要论述了下面这些问题：

① 《列宁和哲学》，第162页。

② 同上书，第165页。

③ 同上书，第170页。

④ 同上书，第171页。

（一）关于“认识论断裂”

认为在马克思思想发展中存在着一个“认识论断裂”，乃是阿尔都塞论著中的一个中心的观点。雅恩·莱维批评关于断裂的提法是“凭空捏造”，阿尔都塞回答说：“在这个问题上，很遗憾，我是寸步不让的。……我们应该明确指出，在马克思理论思想的形成过程中，的确存在着一个‘断裂’，这个断裂不但不等于零，而且对整个工人运动史具有重要的意义。”^①

阿尔都塞申辩说，在马克思的《1844年经济学-哲学手稿》中，人的本质、异化和异化劳动是三个基本概念，《德意志意识形态》在表述上虽然是模糊的，但已出现了三个新的基本概念：生产力、生产关系、生产方式。可见，1845年确是马克思思想转变的关节点。关于“断裂”的事实不但不应抹煞，反而要把它突出出来。

（二）关于“科学和意识形态”

阿尔都塞认为，他的一个重要的失误在于，当他阐述“断裂”问题时，没有把它表述为谬误和真理的对立或无知和认识的对立，而是糟糕地采用了意识形态与科学相对立的提法。实际上，在《德意志意识形态》中，“意识形态以同一个名称起着两种不同的作用，它一方面是个哲学范畴（幻觉、谬误），另一方面又是个科学概念（上层建筑的一个领域）。”^②阿尔都塞认为，在马克思那里出现这种含混的用法是可以理解的，“而我却把意识形态这个含混的概念抬上了谬误和真理相对立的理性主义舞台，这就实际上把意识形态贬低为谬误，反过来又把谬误称作意识形态，并且在理性主义的舞台上开演了一出冒牌马克思主义的戏剧。”^③

① 见《保卫马克思》附录，商务印书馆1984年版第219页。

② 同上书，第230页。

③ 同上书，第230—231页。

(三) 关于“结构主义”

人们对阿尔都塞学说的最通常的批评就是指责它为结构主义。阿尔都塞以嘲讽的口气描绘了这种现象：“各国的和各种名目的社会民主党人纷纷用‘结构主义’这口棺材把我们庄严地送进土里，并且以马克思主义的名义——当然是他们的马克思主义——把我们埋葬起来。……作为一次下葬，事情真是办得十分隆重。不过，它的情况却相当特殊：几年时间已经过去，葬礼却始终还在进行。”^①阿尔都塞承认，他采用了某些结构主义的术语，在某些方面，与结构主义的“调情”可能超过了限度，但他的学说毕竟不同于结构主义，特别是与结构主义的形式主义倾向相对立的。

(四) 关于斯宾诺莎

阿尔都塞说：“我们不是结构主义者，但我们给人的印象却似乎是结构主义者；为什么会产生这样奇怪的误会，使批评家们写了连篇累牍的文章，我们现在可以把原因说清楚。问题就在于我们对斯宾诺莎怀有特别强烈的感情，而这种感情又特别容易引起误解。”^②

为什么阿尔都塞对斯宾诺莎怀有那么大的兴趣呢？他告诉我们，他是为了解理解马克思和黑格尔的关系而绕道去研究斯宾诺莎的。“斯宾诺莎使我们发现，主体和目的之间的秘密联系是黑格尔辩证法‘神秘化’的原因。”^③同时，斯宾诺莎关于因果关系、整体和部分关系的论述也使阿尔都塞找到了理解马克思的方位标。除此之外，斯宾诺莎关于意识形态的某些初步论述则启发了阿尔都塞，并使他的学说获得了某种结构主义的外观。

① 《保卫马克思》附录，第237页。

② 同上书，第240页。

③ 同上书，第245页。

（五）关于哲学的倾向

阿尔都塞写道：“我当时说，根本的问题在于马克思主义的哲学问题。我至今坚持这个想法。”^①但他承认，把哲学定义为“理论实践的理论”是不妥的，具有明显的思辨主义的倾向。由于过高地估计了哲学的理论作用，从而低估了它在阶级斗争中的政治的作用。阿尔都塞认为，在《列宁和哲学》一书中，他已经认识并纠正了这种偏向。

^① 《保卫马克思》附录，第 257 页。

第 二 部

东欧“新马克思主义”

导 论

东欧的“新马克思主义”也常常被称为“人道主义的马克思主义”。由于东欧国家地处苏联和西方国家之间,是两种不同的意识形态相互磨擦、相互碰撞的场所,所以,东欧的“新马克思主义”的形成和发展具有特殊的意义。

人所共知,东欧的社会主义国家都是在第二次世界大战后建立起来的。除了南斯拉夫走了独立解放的道路外,其它东欧国家几乎都是在苏联的帮助下进入社会主义社会的。苏联的意识形态对东欧各国的影响是非常之大的,尤其在斯大林时期是如此。然而在东欧各国中,始终存在着一种力图摆脱苏联的控制,走民族发展的独立道路的潜在的精神力量。这种控制与反控制的斗争是苏联和东欧各国关系的一个主旋律,也是我们理解50~60年代以来东欧发生的各种重大的政治事件的一把钥匙。

在苏联和东欧国家关系上打开第一个裂口的是南斯拉夫。1948年发生的共产党情报局事件与其说是对南斯拉夫的一种惩罚,不如说是对它的叛逆精神的一种认可。这一事件的发生使南斯拉夫较早地从苏联意识形态的控制下独立出来。1953年,马克思的《1844年经济学-哲学手稿》的塞尔维亚文版在南斯拉夫问世,对于南斯拉夫理论界来说,这也是一个重大的事件。南斯拉夫“实践派”的形成和发展既受惠于现实生活的推动,也从马克思的早期著作,特别是《1844年经济学-哲学手稿》中获得了巨大的启发。

然而,东欧的“新马克思主义”作为一股独立的思潮的出现,

是在苏共二十大召开之后。从苏共二十大到二十二大，在反对斯大林的个人崇拜的同时，人道主义作为一个明确的口号被提了出来。这一口号不仅在苏联，而且在东欧各国激起了巨大的反响。此外，在这一时期苏共中央关于不同国家向社会主义过渡具有多种形式的论断，也为东欧各国走独立发展的道路提供了理论基础。事实上，在苏共二十大召开的同一年，波兰爆发了要求政治自主权的“十月运动”，匈牙利则出现了声势浩大的非斯大林运动。这些政治运动虽然都失败了，但一种新的理论思潮——东欧的“新马克思主义”却酝酿成熟了。

从50年代中后期起到60年代，东德布洛赫的“乌托邦主义的马克思主义”、南斯拉夫的“实践派”、波兰的“哲学生人文学派”、捷克的“存在人类学派”、匈牙利的“布达佩斯学派”，各自以成熟的、独立的形态出现在东欧的理论舞台上。但这些国家的官方的马克思主义都把它们作为“异端”和“修正主义”加以批判。这些学派的代表人物大多被撤销职务或开除党籍。1968年的“布拉格之春”与苏军入侵捷克，使这些学派与苏联及东欧各国官方意识形态的对立达到了白热化的程度。从60年代到70年代，这些学派中的不少重要人物移居到西方。除了极少数人因悲观失望而抛弃了马克思主义外，其余的人仍然声言用马克思主义的观点来研究现实问题，并发表了大量的论著，在国际上产生了广泛的影响。在这个意义上可以说，东欧的“新马克思主义”的存在，主要不是表现在各学派的组织形式上，而是表现在它们所发表的一系列论著上。

东欧的“新马克思主义”不仅是在与苏联的意识形态的冲突中发展起来的，而且也是在现代西方哲学，特别是西方马克思主义思潮的影响下成熟起来的。胡塞尔、海德格尔、伽达默尔等哲学家都是他们认真研究并汲取灵感的对象，著名的西方马克思主义者卢卡奇、弗罗姆、马尔库塞、哈贝马斯等人的著作和思想都对东欧的“新马克思主义”者发生了直接的、重大的影响。南斯拉夫萨格勒布

的实践派哲学家创建的科尔丘拉夏令学园就是一个很好的例子。学园以哲学年会的方式，在东欧的“新马克思主义”者同西方马克思主义者之间进行对话和交流。参加学园活动的，除了南斯拉夫实践派哲学家外，还有波兰哲学家科拉科夫斯基、捷克哲学家科西克、东德哲学家布洛赫（此时已移居西德）、西德哲学家弗罗姆、马尔库塞、哈贝马斯、法国哲学家哥德曼、英国哲学家鲍托姆等。这一学园从1963年创办起，一直延续到1974年，为东西方马克思主义者思想的交流作出了积极的贡献。此外，通过一些国际学术会议和哲学刊物的媒介，双方也增进了了解。对于东欧的“新马克思主义”者说来，这些交流具有决定性的意义。

属于东欧“新马克思主义”的各个哲学学派的哲学家虽然在对马克思主义的理解和对现实问题的阐发上各自用力不同，但共同的政治制度和地域条件以及文化所面对的一些共同的问题，使它们的哲学见解具有以下的基本特征：

（一）致力于对苏联和东欧的社会主义模式的批评

东欧的“新马克思主义”者认为，苏联社会主义模式暴露出来的种种问题，如极权主义制度、官僚主义、民主和自由的缺乏、人道主义精神的丧失、阶级斗争至上及意识形态的严密控制等等，在东欧的社会主义模式中不同程度地存在着。如果说，苏联的持不同政见者对苏联社会主义模式的批评并没有形成系统的理论的话，那么，在东欧“新马克思主义”者那里，情形就不同了。他们以反省精神，对苏联和东欧社会主义模式的经济制度、社会结构、行政管理体制、国家和意识形态批判等问题进行了全面的分析和探索，企图揭示苏联和东欧的社会主义模式种种弊端产生的根源，力图提出一种既不同于旧有的社会主义模式，又不同于西方资本主义社会模式的新的社会主义社会的模式，这充分体现在捷克的马克思主义者提出的“带有人的面孔的社会主义”的口号上。

(二) 致力于对社会主义社会的异化和人道主义问题的研究

如前所述,在东欧“新马克思主义”思潮的形成和发展过程中,马克思的《1844年经济学—哲学手稿》起了重要的作用。东欧的“新马克思主义”者大多认为,《手稿》对人性、异化这类问题作了深入的阐发,是马克思主义的人道主义的代表作,马克思关于共产主义扬弃异化和私有制,实现人性复归的重要论述为社会主义的人道化指明了根本的方向。然而,东欧国家各种社会主义模式存在着种种问题,特别是官僚主义、意识形态专政和对个性的否定表明,社会主义社会同样存在着异化现象,这种现象不仅仅是旧社会留下的痕迹,社会主义社会也具使异化发展的土壤和种种可能性。正是基于这样的考虑,东欧的“新马克思主义”者把“人道主义的社会主义”作为自己的中心口号。对社会主义社会的异化和人道主义问题的系统研究,尤其体现在南斯拉夫“实践派”、波兰的“哲学生人文学派”、捷克的“存在人类学派”的著作中。

(三) 致力于对实践问题的深入探讨

西方马克思主义对自然辩证法和反映论的批评,对实践本体论的倡导,对东欧的“新马克思主义”产生了决定性的影响。东欧的“新马克思主义”者都十分重视对实践问题的研究和阐发。南斯拉夫“实践派”哲学家认为,人既不是理性动物,也不是制造工具的动物,更不是单纯的经济存在物。社会生活本质上是实践的,人的本质只能在其全部社会生活,即社会实践活动中才能加以把握。在这个意义上,他们把人看作是自由的、富于创造性的实践存在物。他们还认为,在人的发展中虽然会出现异化,但人也一定能够在其创造性的实践活动中扬弃异化,达到人性的全面的发展。与“实践派”不同,匈牙利的“布达佩斯学派”则从因果性和目的性的统一出发,深入探讨了社会实践的基本形式——劳动。正是在人类不停顿的

生产劳动中,全部社会生活及社会关系才能被不断地复制出来,整个人类的生存才得以延续。必须从劳动这种社会存在的基本方式出发去认识和理解其他一切问题。东欧的“新马克思主义”者还普遍地把创造性的实践理解为一种艺术活动。这是因为:一方面艺术活动是自由地进行的,不是他人的意志所强加的,因而是一种非异化的劳动;另一方面,艺术活动通过主体情感的外化,达到了人与自然界的某种和谐和统一,这又正是面临生态危机的工业化社会的理想境界。所以,不能把东欧“新马克思主义”者的实践观理解为纯粹哲学的和艺术的观点,他们声称,由于他们的实践观维护了人性的尊严,坚持了人与自然的统一,弥补了个性解放和社会结构变革之间所缺乏的环节,从而将其推崇到为马克思主义的理论体系增加了一个崭新方面的高度。

在东欧的“新马克思主义”者那里,我们发现的最为突出的是:一方面,他们提出不崇拜权威,不趋炎附势,对社会主义社会所存在的种种问题进行反省和批评。从世界上第一个社会主义国家——苏联建立以来,社会主义社会已有70多年的历史。在与西方资本主义国家的比较中,社会主义社会既显示出自己的许多优点,也暴露出不少弊病。如何对待这些弊病?他们反对用意识形态的强制力量把它掩饰起来,主张公开地采取自我批评、自我解剖的办法,使社会主义社会在今后的发展中沿着健康的轨道前进。另一方面,东欧的“新马克思主义”者提出的“社会主义的人道化”的口号表明,他们在理解马克思时,强调应注目于马克思主义与整个人道主义传统的内在联系,认为唯有如此,才是抓住了马克思主义学说之根——马克思主义的人道主义。把握了这一点,也就是认识到了,在夺取政权的革命斗争中和在社会主义社会的建设中有不同的理论范式,前者以阶级斗争理论为核心,后者则以社会主义的人道主义理论为核心。任何社会主义社会如果不自觉地完成上述范式的转换,它就不可能健康地生存和发展下去。

但必须指出,东欧的“新马克思主义”者的研究,特别是对社会主义的研究,尽管不乏这样那样的令人启迪之处,但从总体上讲,确实存在着以偏概全、以管窥天的错误,即根据自己狭隘的所见所闻,抓住社会主义的一些弊端,加以无限夸大。虽不能因此而否定他们独立思考,大胆地提出问题,为推动社会主义实践而不断探索的精神,但是,他们的著作已被社会主义的敌人所利用,这也是不可否认的事实。

第一章 东德的乌托邦哲学

近几十年来,在西方国家中,乌托邦问题引起了越来越多的哲学家、社会学家和文学家的兴趣和关注。这股思潮的兴起与东德的马克思主义哲学家恩斯特·布洛赫的名字是分不开的。著名哲学家E·弗罗姆和M·库恩策在题为《寄希望于“具体的乌托邦”》一文中指出:“同围绕乌托邦的各种各样的讨论相联系,E·布洛赫的观点又越来越明显地成了注意的中心。如果他确实被许多人认为是乌托邦的现代思想家,那这决不会令人感到惊奇。”^①南斯拉夫哲学家戈·施科里奇在《恩斯特·布洛赫——乌托邦和希望的思想家》一文中写道:“布洛赫是一个十分独立的思想家,他的最独创之处也是他的最深刻之处。他首先在20世纪的哲学中恢复了乌托邦这个名词的尊严,指出了马克思思想的人道主义核心。”^②

布洛赫的乌托邦哲学虽然没有在东德形成一个学派,但他的学说的影响却遍及西欧、东欧各国,甚至延伸到拉丁美洲的一些国家中。50年代后期,布洛赫在东德曾受到批判。他去世后,他的思想在东德理论界产生了广泛的影响。1985年,东德《魏玛评论》4月号刊载了为布洛赫恢复名誉的文章,肯定他的著作是德国的“思想遗产”,是“具有创造力的德国语言文化的一种见证”。人们高兴地看到,东德理论界正在出现一个“布洛赫研究热”。随着资本主义社会矛盾和危机的加深,随着社会主义社会发展中各种新问题的

① 见联邦德国《马克思主义论丛》,1985年第4期。

② 见南斯拉夫《社会主义在世界上》,1985年第51期。

产生,马克思主义哲学中面向未来的一维愈益引起人们的重视,而布洛赫的乌托邦哲学正体现了对这一维的深入开掘。他在《希望的原理》中批评马克思主义的一些追随者忽视对未来问题的研究时写道:“马克思主义只有把未来的地平线导入知识,把过去作为未来的前室,才能给现实以真正的向度。”^①布洛赫对马克思主义的解释尽管充满了神秘主义的色彩,但他思想的独创性却是不容抹煞的。可以预计,在不远的将来,布洛赫的乌托邦哲学将成为各国理论家们的热门话题。

① 引自 W·赫德森《恩斯特·布洛赫的马克思主义哲学》,伦敦 1982 年英文版第 159 页。

布 洛 赫

恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch 1885—1977)活到了92岁的高龄,几乎经历了从上世纪末到本世纪70年代的一切重大的历史事件,他是本世纪最博学的马克思主义学者之一,其研究领域涉及到哲学、政治、宗教、逻辑、心理学、法学、音乐、文学艺术批评、量子力学、工业设计、妇女运动等,并用德语写下了大量的论著和手稿,被公认为具有马克思主义倾向的德国思辨哲学的最后一个代表。布洛赫的一生经历丰富,可以划分为以下五个阶段:

(一) 哲学基本思想的形成(1895—1918)

布洛赫诞生在德国莱茵河畔的工业城市路德维希港,父亲是巴伐利亚铁路职员。他还在中学读书时,就与哈特曼、李普斯、冯特、文德尔班和马赫等人通信,当时他的主要兴趣是哲学、音乐、心理学和物理学。17岁那年,他写下了手稿《力和它的本质》,力图阐述生命的秘密。在路德维希港,他一方面看到了资本主义的罪恶和无产阶级的贫困生活,另一方面又在曼海姆城堡中系统地阅读了从康德到黑格尔这些德国古典哲学大师的著作,谢林的《神话哲学与启示》给他留下了深刻的印象。同时,他还熟悉了马克思、恩格斯、倍倍尔和卢森堡的著作。他在进入大学前,几乎已成了一个自立门户的哲学家。

1905年,布洛赫到慕尼黑上大学,就学于李普斯,并通过李普斯的介绍熟悉了胡塞尔和马克思·舍勒。1907年,布洛赫在符次堡学哲学、物理和音乐,他接触的一个犹太朋友使他对希伯来神秘哲学产生了浓厚的兴趣。在22岁时,他写下了一篇题为《论“尚未”

范畴》的手稿。这篇手稿主张,人具有一种期待意识,它使人获得关于未来可能性的种种知识。这篇手稿中的基本思想成了布洛赫毕生思考的一个确定不移的方向。在他的导师——著名的实验心理学家屈尔佩的指导下,完成了题为《关于李凯尔特和现代认识理论的批判的探讨》的博士论文,该论文于1909年在路德维希港出版。

从1908—1911年,布洛赫在柏林就学于生命哲学家席美尔,并结识了卢卡奇,进行了频繁的学术交流。1912年,布洛赫来到了海德堡,结识了维贝尔和雅斯贝尔斯。1914年第一次世界大战爆发后,他居住到伊萨尔河谷的绿森林里,开始写《乌托邦精神》,1917年移居瑞士,在那里完成了该书的写作。当时,布洛赫已是马克思主义的坚定的信仰者。1918年,《乌托邦的精神》在慕尼黑问世,这部著作奠定了他一生哲学探讨的基本主题。

(二) 政治上和文学上的尝试(1919—1933年)

1919年,布洛赫从瑞士回到德国,1921年出版了《革命神学家托马斯·闵采尔》,用半是共产主义,半是千年至福说的观点研究了闵采尔的神学思想,力图阐发出作为社会革命家的马克思与作为宗教革命家的闵采尔之间的某些共同的东西。1923年,经过修改的《乌托邦的精神》的第二版问世,比较系统地阐发了他的乌托邦哲学。同年,他的批判文集《穿过荒漠》出版,批判了资产阶级文化的市侩主义和虚无主义。1924—1926年,布洛赫去意大利、法国等地旅行,与本杰明·阿多诺等人结识;交流了文学上和哲学上的不同见解。1930年,布洛赫的重要文学著作《足迹》出版,倡导了一种新的寓言文学,力图探索人们日常生活中的种种幻想。

(三) 抨击法西斯主义(1933—1949)

1933年希特勒上台后,布洛赫到苏黎世避难,1935年在那里出版了新著《这个时代的遗产》,对法西斯主义的兴起这一现象作

了文化上、心理上、社会学上的分析，这一分析本质上也是对整个资本主义文化的批判。这时候，布洛赫已成为一个成熟的马克思主义者，他同情和支持苏联的斯大林主义，支持反法西斯战线，但并没有加入德国共产党。他认为，德共在理论上很贫乏，缺乏切实可行的理想，从而对希特勒的兴起负有责任。1938—1949年，布洛赫流亡美国，先后生活在纽约、马萨诸塞等地。他很少关心美国发生的事情，专注于德国形势的变化。一方面，他为墨西哥出版的《自由德国》撰稿，抨击法西斯主义；另一方面，他潜心进行理论研究，写下了《希望的原理》、《主体-客体：对黑格尔的解释》等手稿。

（四）学院式的马克思主义（1949—1961）

1949年，布洛赫接受了东德的邀请，回到莱比锡大学任教。1951年出版了《主体-客体：对黑格尔的解释》一书，这部著作对黑格尔的哲学遗产作了高度的评价，从而实际上是对斯大林主义把黑格尔视为“反动唯心主义”的观点的挑战。1952年，他与他的优秀学生W·哈里希成了《德国哲学杂志》的编辑。1954年和1955年，他的长达1800页的巨著《希望的原理》第一、二卷先后出版。这时，布洛赫被公认为东德最杰出的哲学家，他获得了国家奖章，并成了德国科学院院士。

然而，布洛赫和东德当局的矛盾已经在酝酿着。他的乌托邦哲学及对马克思主义的独特的解释被当局视为异端邪说，他对所谓庸俗马克思主义和机械唯物主义的批评，使东德当局感到不快。1956年，苏共二十大召开后，布洛赫才对斯大林主义的实质有了全面的认识。于是，他提出了苏联不是社会主义的唯一模式的想法，主张清除教条主义，允许不同国家搞不同类型的社会主义。他还公开要求对东德的社会主义进行政治和哲学的改造。布洛赫为此而受到了批判，他被谴责为试图在东德推行“毛主义”的“百花齐放”。1957年，东德开展了反“修正主义”的运动，哈里希被判刑10

年，布洛赫的其他学生齐姆、海尔特维希、劳伦兹和茨维伦兹不是被拘禁，就是被迫逃往西方。《德国哲学杂志》被其他理论家所控制，所有涉及布洛赫和哈里希的东西均从刊物上被删除。布洛赫被剥夺出版自由并被禁止与他以前的学生联系。在莱比锡召开的关于他的哲学讨论会上，他被宣布为是非理性主义者和泛神论者，而不是马克思主义者。

不久以后，这场批判布洛赫的运动就停止了。1959年，《希望的原理》第三卷出版，1960年，他论闵采尔的著作被允许重版。然而，他的思想仍然受到种种约束。

(五) 人道的社会主义(1961—1977)

1961年，当柏林墙树起来的时候，布洛赫正在西德图宾根大学访问，他向西德政府提出了政治避难的要求。图宾根大学聘他为客座教授。现在，他的立场有了重大转变，他猛烈地抨击斯大林主义，提倡人道的社会主义，还主张马克思主义与基督教对话。他与南斯拉夫的“实践派”建立了密切的联系，1968年，他与马尔库塞一起参加了南斯拉夫的“科尔丘拉夏令学园”，1969年被萨格勒布大学授予荣誉博士学位，1975年，又接受了法国巴黎大会授予的荣誉博士学位。1977年，布洛赫在图宾根去世。

在西德的10多年中，他出版了下面的著作：《天赋权利与人的尊严》(1961)、《哲学中的基本问题》(1961)、《图宾根哲学导论》(1963—1964)、《基督教中的无神论》(1968)、《关于客观化想象的哲学论文》(1969)、《唯物主义的问题》(1972)等大量著作。

1985年，在纪念布洛赫诞辰一百周年时，又出版了他的《莱比锡讲演录》(共四卷)和《书信选集》。在德国，布洛赫成了与海德格尔齐名的重要思想家。下面我们介绍他的几部重要的哲学著作。

一、《乌托邦的精神》(1918)

这部著作是布洛赫早期乌托邦思想的一个总结。我们可以通过它,了解其早期思想。

(一) 对各种哲学的、宗教的和神秘主义的思潮的熔合

这部著作以乌托邦思想为中心,熔合了各种哲学的、宗教的和神秘主义的思潮。

首先,《乌托邦精神》体现了传统的乌托邦主义、犹太神秘主义、诺斯替教义、救世主义和末世学的影响,这部著作开初也被叫做《末世的人》,尽管布洛赫试图创立一种新的现代乌托邦主义,但正如有些批评家所指出的,《乌托邦的精神》从根本上说仍然是“理论的救世主义的体系”。

其次,《乌托邦的精神》也广泛吸收了历史上的一些哲学家的思想。在康德的哲学中,布洛赫发现了一个希望的形而上学的基础。在《一个精神预言者的梦》中,康德认为,所有人的思想都倾向于对将来的希望^①。布洛赫试图通过揭示出康德本人学说中的伦理形而上学的办法来克服康德对形而上学的敌视和反对,并主张把实践理性的先验的准则与现实生活联系起来,从而为乌托邦哲学的建立扫清地基。布洛赫虽然对黑格尔的泛逻辑主义取批判的态度,但他接受了黑格尔历史哲学中的过程的思想,特别是黑格尔关于主体外化出客体,然后主客达到统一的思想。布洛赫主张,主体在其发展中需要把自己抛入进外部世界中。然后克服对于它说来是不充分的对象化,达到内在与外在的统一,于是整个世界就成了“灵魂”的世界^②。布洛赫还采纳了谢林晚期的神秘主义的内在

① 《乌托邦的精神》,见《布洛赫全集》德文版第3卷第235页。

② 同上书,第280—294页。

哲学,根据这种哲学,每个人都生活在“此刻”(the moment)的黑暗的容器中,人们只是活着,但无法体验它。在《乌托邦的精神》的1918年版中,有一章题为“论内在性的形而上学”,在1923年版中,这一章的标题被改为“论我们的黑暗的形而上学”。布洛赫力图把自我在此刻的黑暗及认识难题作为认识世界的难题本身,从而也作为乌托邦哲学的基本难题^①。此外,布洛赫虽然不同意叔本华把意志与理性对立起来的见解,但又赞同他把康德的物自体理解为意志,布洛赫还吸取了尼采的行动主义的观点和丹麦的神秘主义哲学家克尔凯郭尔关于在生存中理解自己的思想,作为他创建乌托邦形而上学的理论依据。

《乌托邦的精神》还从与布洛赫同时代的许多哲学家那里吸取了灵感。布洛赫拒斥了胡塞尔的唯心主义观点,但接受了他的意向性理论,并把它运用到对将来的各种可能性的设想上去;他批判了他的老师屈尔佩的批判的实在主义的学说;这一学说把实在仅仅理解为眼前和当下的东西,他倡导了一种新的实在主义,主张把对实在的理解扩充到将来,扩充到尚未存在的东西上去;他采纳了梅农的对象理论,在《乌托邦的精神》中提出了一种新的对象逻辑,主张把未完成的对象乃至整个未完成的世界作为认识的对象^②;最后,他也有所批判地接受了文德尔班关于灵魂是一个谜,它充满了潜在的可能性的见解和法依欣格的《仿佛哲学》(1911)中关于意识能动地虚构现实的思想。在某种意义上,布洛赫的《乌托邦的精神》是整个西方文化的结晶物。

《乌托邦的精神》的主旨并不是论述布洛赫心目中的某个乌托邦,而是对乌托邦精神在当代世界的可行性作出理论上的论证。特别是在尼采的启发下,他看到了资本主义生活和文化的市侩气与伪善性,觉得人们生活在一个人性受到压抑的不完善的、冷酷的

① 《乌托邦的精神》,见《布洛赫全集》,德文版第3卷,第256—262页。

② 同上书,第16卷第388页。

世界之中,由于缺乏乌托邦的意识,人们被封闭在“此刻”的黑暗之中,失去了与世界抗争,使世界革命化的力量。乌托邦哲学的基本精神就是唤醒沉睡着的自我,使自我从面向未来中吸取力量,从而在其实践活动中使世界革命化。

(二) “乌托邦心理学”、“乌托邦认识论”与“乌托邦逻辑学”

在《乌托邦的精神》中,布洛赫引入了一个他早年提出的新范畴 noch nicht (英译为 not yet)。在德语中,noch 作为副词,可解释为“还”、“仍然”或“尚”,nicht 作为副词可解释为“无”或“没有”。这两个副词合在一起可解释“尚未”、“还不是”、“还没有”等。“尚未”范畴是布洛赫全部乌托邦哲学的一个基本的中心的范畴。“尚未”可以指现在不存在而将来可能存在的东西,也可以指现在部分存在将来可能比较完整地存在的东西。用这样的观念去看世界,世界就是一个尚未定型、尚未完成的过程,它不可能被封闭在现在,而是向各种可能性敞开,向未来敞开;用同样的观念去看待人,人也体现为一个尚未完成的过程。布洛赫强调,人本质上不是生活在过去或现在,而是生活在将来。人并不站在终点上,他总是处在到某处去的路上。换言之,人处在“前历史”中,他几乎还没有开始成为人。总之,不能用任何固定的本质去规范人,他是不断地沿着自己的地平线向前移动的、趋向将来的活生生的东西^①。不用说,人与世界的关系也处在这种永远敞开的过程中。

在《乌托邦的精神》中,“尚未”范畴被应用到心理学的分析上,从而形成了布洛赫独有的“乌托邦心理学”。根据这种心理学,人具有一种期待意识,这种意识提供给人关于向真正的可能性发展的尚未意识的知识,这种意识在人的整个意识中起着“前意识”的作用,但它又不同于弗洛伊德的“无意识”,它不是在意识的底部,

^① 《乌托邦的哲学》,见《布洛赫全集》,第16卷第66—67页。

而是在意识的高处，它在生存着的人的“此刻”的黑暗中发挥作用，它不是一种回顾过去的意识，而是一种渴求未来的意识。

布洛赫还把“尚未”范畴应用到认识论中，从而形成了一种新的“乌托邦认识论”。按照这种认识论，世界是不能用静态的认识理论加以描述的，世界体现为一个未完成的过程，因而从认识论上看，必须把世界理解为“一个旅程”，同时，既然世界是未定型的東西，人的认识的根本任务就是构想合理的乌托邦蓝图，使世界按照这一蓝图的方向去生成，去变化。这样一来，布洛赫的认识论就突破了法国传统认识论的框架，它的基本任务是获取尚未意识的知识；同时，它也超越了机械唯物主义的视界，充分肯定了想象的创造性作用①。

有趣的是，布洛赫还把“尚未”范畴引入到逻辑学中，从而形成了独特的“乌托邦逻辑学”。传统的形式逻辑的基本公式是：S(主词) is P(谓词)，即S是P，布洛赫的新逻辑的基本公式是：S is not yet P，即S还不是P。这一基本公式早在布洛赫出版于1909年的博士论文中已经出现。在《乌托邦的精神》中得到了更系统的发挥。在布洛赫看来，“S是P”的公式使人用静态的目光看待事物，使人专注于对事物现状的研究；反之，“S还不是P”的公式则使人注目于事物的发展、潜在力量和种种可能性。

由于心理学、认识论和逻辑学上的这些变革，布洛赫在《乌托邦的精神》中倡导的那种乌托邦哲学成了一种独立的理论而脱颖而出。那么，在布洛赫的乌托邦哲学中，主体到底是谁呢？从他的论述可以看出，这个主体就是“我”(I)或“我们”(we)，用神秘主义或宗教的语言来表达，就是“灵魂”(the soul)。为什么呢？因为在他看来，每样东西都得由“我”来决定，而不是由经验主义者目光中的当下的外部世界来决定。当事实消失的时候，主体不得不通过

① 《乌托邦的哲学》，见《布洛赫全集》，第16卷第339页。

创造性的想象去寻求真理^①。总之，只有人才是乌托邦的主体，也只有人而不是外部世界才是乌托邦的尺度^②。

（三）对马克思主义的解释和阐发

值得注意的是，在《乌托邦的精神》中，布洛赫对马克思主义学说进行了解释和阐发。在题为“马克思的死及其启示”一章中，他从激进的民主主义者的立场出发，分析了德国的经济问题和社会问题，认识到对于社会主义运动的任何进一步的发展来说，马克思主义的贡献都是决定性的。他还用陀斯妥也夫斯基和共产主义的神秘主义的语言颂扬了俄国布尔什维克的革命^③。然而，他又坚持，在马克思主义的学说中，缺少乌托邦的精神，因此，必须把乌托邦的一维补充到马克思的学说中去。

从布洛赫的这部早期著作可以看出，作为他的哲学的起点的是神秘主义，他不但以此为出发点建立自己的“乌托邦哲学”，而且还解释马克思主义。

二、《主体-客体：对黑格尔的解释》(1951)

这是布洛赫在美国开始撰写，后来在东德出版的一部重要的哲学论著。在这部著作中，他对黑格尔的主要著作《精神现象学》、《逻辑学》、《自然哲学》、《历史哲学讲演录》、《宗教哲学讲演录》、《哲学史讲演录》、《法哲学原理》等逐一进行了分析；并论述了谢林、克尔凯郭尔、费尔巴哈、马克思与黑格尔之间的关系；最后，他运用自己的希望与乌托邦哲学对黑格尔学说的得失作出了独特的解释。

① 《乌托邦的精神》，见《布洛赫全集》第16卷第9页。

② 同上书，第268页。

③ 同上书，第227页。

(一) 论黑格尔哲学的中心思想

如前所述,作为乌托邦哲学的倡导者,布洛赫一方面强调作为主体的人在认识和历史活动中的能动性和创造性;另一方面又强调把一切(世界、人和意识)都视为一个未完成的过程。这两个基本要求也成了他审视全部哲学史的尺度。他把历史上的哲学家分为两大类型:一类是坚持静止的、机械的思维方式的哲学家,如埃及派、斯多噶派、德谟克利特、洛克、法国唯物主义者等;另一类是过程思想家,如亚里士多德、普鲁提诺、库萨的尼古拉、波墨、莱布尼茨等。他认为,黑格尔是一个更为典型的过程思想家,因而是从属于后一传统的^①。

在布洛赫看来,黑格尔哲学的中心思想就是,实在是一个主体-客体过程^②。凭借这一观念,黑格尔粉碎了传统哲学的难题,即作为独立于人而存在的客观实在与人的主观实在之间的二元对立。他把外部世界作为客体引入到一个总的运动过程之中,这一过程就是主体-客体辩证运动的过程。正如卢卡奇在《历史与阶级意识》中的看法一样,布洛赫也认为,黑格尔正是通过主体-客体的过程理论超越康德的不可知论和实证主义的^③。

对于布洛赫来说,黑格尔的《精神现象学》提供了一个世界分别以主体和客体的方式进行旅行的过程模式。布洛赫还认为,甚与《精神现象学》的旅行模式相比较的则是歌德的《浮士德》。布洛赫又分析说,黑格尔的主体-客体过程理论虽然是宏伟的,但在他那里,一方面主体是虚假的,它并不是真实的人或社会实在,而是世界精神;另一方面对客体的扬弃也是虚幻的,归根结蒂,这一过程体现为绝对知识的生产过程。马克思批判地改造了黑格尔的理论,

① 《主体-客体:对黑格尔的解释》,见《布洛赫全集》第8卷第472页。

② 同上书,第32—43页。

③ 同上书,第109—120页。

把这一神秘的精神运动的过程倒转为世俗的过程^①。

(二) 对辩证法问题发表的新看法

正是从黑格尔和马克思的主体-客体理论出发,布洛赫对辩证法问题发表了看法。作为辩证唯物主义的拥护者,他与卢卡奇不同,他承认自然辩证法的存在,但他又强调,辩证法的根本内容是历史中主体与客体之间的矛盾关系。在现代社会中,主体-客体的辩证法主要奠基于工人阶级,工人阶级在自己的劳动中发现周围的客观化的世界是不充分的,在需要和希望的驱使下,工人阶级力图克服这个不充分的世界^②。与卢卡奇和萨特一样,布洛赫也力图使历史中的辩证法脱离庸俗的经济决定论的影响,强调主体介入的决定性作用。历史并不是按照某种逻辑必然性向前发展的,在历史过程中,充满了各种可能性,人的自由意志和选择将直接对历史本身发生作用,或者毋宁说,这种种选择本身就是历史。历史并不在主体之外,历史本身就是主体的活动。工人阶级正是通过积极的介入作用,使主客体的矛盾不断地向更高的阶段发展。与萨特不同的是,布洛赫并没有把历史中的主客体辩证法归结为入学。对于他说,这种辩证法并不纯然是主观的,他虽然抨击庸俗经济决定论的错误倾向,但也承认,人的活动,特别是工人阶级的革命活动不能脱离客观法则来谈论。全部问题在于不把客观法则绝对化。

总之,对于布洛赫说来,历史中主体-客体辩证法是引导整个历史进程的关键,但他同时声明,这一能动的、构成性的辩证法概念不能同黑格尔的辩证法模式混淆起来,这种辩证法并不是神秘的精神主体的异化和复归,它体现在人的操作活动中,而这些活动又是由人在客观法则的基础上做出的一系列决定所决定的。

① 《主体-客体:对黑格尔的解释》,见《布洛赫全集》第8卷第409—410页。

② 同上书,第512页。

布洛赫从自己的乌托邦哲学出发，给予主体—客体的“同一性”(identity)问题以独特的理解。在德国传统哲学中，对同一性的理解主要有两种方式，一种是莱布尼茨式的，以形式逻辑的方式来建立主体与客体、思维与存在的同一性；另一种是黑格尔式的，以辩证法的方式来理解主体与客体、思维与存在的同一关系。布洛赫则对这一传统提出了不同的看法。

首先，他不同意传统哲学把同一性理解为已完成的東西，他说“S 还不是 P”意味着现存的实在的本质还未生成，过程还未完成，因为按照他的乌托邦的逻辑，本质不是在现存的实在之中，而是在现存的实在的前面，即在它向前发展的趋向中，因此，不能把同一理解为一种已经封闭的状态，同一是一个不断向前敞开的动态的过程。

其次，同一不是形式逻辑的同义反复，是一个辩证的过程。在这方面，黑格尔的目光要比莱布尼茨来得深刻，黑格尔把客体看作是主体异化的产物，客体作为一种不充分的东西与主体相对立。但在他那里，主客体之间的这种差异表达得很神秘，因此他对扬弃异化的基础上主体与客体达到的同一的理解，同样是神秘的。布洛赫认为，应当在现代社会发展的真实历史中来体验主体与客体之间存在的裂痕和差异。这样，同一就不是一种逻辑上的自我回旋，更不是像莱布尼茨那样的简单等同或并列，同一是主体在真实的历史生活中对客体的扬弃，是一个辩证转化过程。

第三，同一的基础不是逻辑，不是精神，也不是僵死的物的世界，而是人的行动，是人的实践活动。人的实践活动则是在人的乌托邦情绪，即对前面的新奇的東西的追求和渴望的驱迫下进行的。把人的活动理解为同一的基础，同一就不会局限在过去或现在，而是面向将来的辩证过程^①。

^① 《主体-客体：对黑格尔的解释》，见《布洛赫全集》第8卷第366页。

(三) 对黑格尔“实体即主体”思想的新解释

布洛赫还从乌托邦哲学出发，对黑格尔在《精神现象学》中提出的“实体即主体”的思想进行了新的解释。既然主体能够成为实体，那末，乌托邦的精神就会通过人的活动而转化为实在。在布洛赫看来，黑格尔的上述思想正是其学说中“秘密的乌托邦主义”的一种表现。如果认真分析，不光在《精神现象学》，而且在《现实哲学》和《逻辑学》中都可发现这方面的痕迹，所以他主张，马克思主义应当继承黑格尔体系中的这种秘密的乌托邦主义^①。

总之，布洛赫主张，马克思主义应当在批判的基础上续承黑格尔的主体-客体过程理论，发展出一种新的面向未来的哲学^②。他把这种新的哲学称之为“开放体系”(Open system)。这种新哲学要抛弃传统哲学“回忆”过去或拘执于现在的风格，把未来作为思考的基地和中心。布洛赫还主张以这种新哲学为出发点来建设马克思主义的伦理学、美学、宗教观等。正如 W·赫德森所说的：“开放体系是布洛赫对自己的乌托邦哲学、过程哲学和马克思主义的一种成熟的融合，是他在《乌托邦的精神》中规划的哲学见解的直接的继续。”^③

布洛赫在本书中对黑格尔的解释具有很大的主观随意性，他常把自己的观点糅合进去，使人分不清究竟哪些观点是黑格尔的，哪些观点又是他自己的。正因为如此，他对马克思和黑格尔相互关系的解释也有片面性。

① 《主体-客体：对黑格尔的解释》，见《布洛赫全集》第 8 卷第 453—473 页。

② 同上书，第 22 章，23 章。

③ W·赫德森《恩斯特·布洛赫的马克思主义哲学》，第 80 页。

三、《希望的原理》(1954—1959)

在布洛赫的这部巨著中，乌托邦哲学的核心——希望的原理得到了系统的详尽的论述。在论证过程中，布洛赫提出了许多新概念和新见解，我们只能择其要者进行介绍。

(一) 对“希望”的探讨

如前所述，布洛赫把一切事物都描述为尚未完成的过程。那么，这一过程究竟是什么力量在驱动呢？这里涉及到他提出的一个新概念，即“倾向-潜在性”（tendency-latency）。其中“倾向”是指物质在运动中的能量的扩张，像莱布尼茨一样，布洛赫没有把“倾向”理解为一种被动的趋向，而是理解为一种能量不断向前向外扩张的能动的态势；“潜在性”指物质潜在的隐德来希，即潜藏在物质内部的目的。“倾向-潜在性”表明，世界充满了作为倾向扩张着的尚未完成的东西，它作为过程有一个显现自己目的的基本倾向^①。布洛赫认为，“倾向-潜在性”主要表现在人类历史中。人生活在这个世界上是受种种需要驱动的，如生理上的需要（饥、渴、性等）、情感上的需要（艺术、宗教等）、求知的需要（各种科学、哲学等）。尽管过程中的“此刻”被包裹在黑暗之中，可是，“倾向潜在性”总是以“需要”的形式驱迫人打破“此刻”的黑暗，去寻求前面的光明。

为了描述这种现象，布洛赫又引入了“期待”（anticipation）这一新概念。他说：“……具体的想象和它的间接的期待的意象正在实在本身的过程中骚动，并在朝着将来的具体的梦想中表现着自己；期待因素是实在本身的组成部分。”^②布洛赫在这里说的实在

① 《希望的原理》，见《布洛赫全集》第5卷第357—358页。

② 同上书，第227页。

指的正是人类社会,不用说,对未来的期待在人的各种活动中表现出来。但他强调的是,期待不是一种外加的、偶然的東西,不是一种可以略去不计的东西,相反,它是实在的本质要素之一,是实在的一个不可或缺的角度。

那么,在社会历史生活中,始终作为主体出现的人究竟在期待什么呢?布洛赫认为,无非是在期待一种新的可能性的出现,期待生活进程朝着某一个可能的方向发展。布洛赫认为,存在着四种不同的可能性:第一种是“形式的可能性”(formal possibility),它是虚假的、不现实的;第二种是“事实的认识论的可能性”(factual epistemological possibility),它是假设性的判断,是关于事物的不完整的知识;第三种是“依据对象的可能性”(possibility according to object),它是对对象的实在主义式的拷贝,未真正注意到实在中“尚未”的维度;第四种是“客观的真正的可能性”(objective real possibility),这种可能性的条件还未在对象本身中积聚起来。布洛赫说:“真正的可能性就是其条件还未在对象本身的范围内凝聚起来的一切;这些条件仍然在成熟的过程中;重要的是,新的条件——尽管以那些已然存在的东西为中介——突然跳出来宣布新的现实的到来。”^①在布洛赫的目光中,只有客观的真正的可能性才是实在过程的合理的表达,人们的期待意识只有朝着这种可能性扩张,才是科学的。按照他的看法,马克思主义就是争取客观的真正的可能性得以实现的一种学说。

在这样的思考的基础上,布洛赫引入了“希望”(hope)这一中心概念。正如 W·赫德森所说:“开放体系是建基于希望原理之上的。”^②然而,布洛赫的希望概念遭到了人们的普遍的误解。其实,在他那里,希望不仅是一个心理学的概念,而且在一般的情况下,它是内在于客观实在的一个基本的决定因素:“对还未生成的

① 《希望的原理》,见《布洛赫全集》第5卷第225—226页。

② W·赫德森《恩斯特·布洛赫的马克思主义哲学》,第104页。

可能性的期待、希望和向往,不仅是人的意识的根本特征。如果具体地进行调查和把握的话,它也是客观实在整体内部的一个基本规定。”^①

布洛赫区分了两种希望:一种是“主观的希望”(subjective hope);另一种是“客观的希望”(objective hope)。前者是人心中的一种期待意识。人心中有各种情绪,如恐惧、烦恼、希望、焦虑、痛苦等等。在这些情绪中,唯有希望把人推向未来,因而在布洛赫看来是一种最重要的情绪。主观的希望产生的是尚未意识的知识;后者即客观希望是指主观希望关联到真正的可能性时的希望,也就是被希望的希望^②。这就是说,实际上,希望只有一种,它总是主观的,但当它契合客观实在时,它同时又是一种客观的希望,即真正有希望的希望。

布洛赫认为,希望的实现是不能得到保证的。事物发展的过程不仅包含着成功的可能性,而且也包含着失败的可能性^③。即使是客观的希望也不能保证一定会实现,希望只是对事物将来发展趋势的一种把握。尽管如此,它却不是一种可有可无的、偶然的东西,它是一种本体论的现象。对于人的存在和人类社会的存在来说,希望不但是不可或缺的,而且人们要真正理解人性和人类社会的本质,必须从希望的维度去进行思考。

在分析希望这一本体论现象时,布洛赫又指出,希望不仅是在“倾向-潜在性”的驱迫下,从“此刻”的黑暗中逃遁出来,希望的出现还有另一个前提,即在作为希望的主体的人的面前,一定要有一个什么东西引导着。这个东西是什么呢?布洛赫又引入了“新奇的事物”(novum)这一概念来进行说明。如果说,“倾向-潜在性”是人的希望的一种内驱力的话,那末,新奇的事物则为激发希望提供

① 《希望的原理》,见《布洛赫全集》第5卷第5页。

② 同上书,第1624页。

③ 同上书,第227—230页。

了一个预设的目标。布洛赫说：“世界充满了对某些东西的意向、倾向和潜在因素……但是这种倾向的产生是因为在它面前已经有新奇的東西。现实性‘向何处’发展的问题最初在新奇的事物中显露出根本的目标规定，并且激励了人性……。”^①

什么是新奇的事物呢？布洛赫认为，它是真正的将来或完全新的内容，是作为客观的真正的可能性而出现的，它正向它的条件的完成的方向发展。新奇的事物之所以能激发起希望，因为它和旧的事物比较起来在性质上是根本不同的，它是一种跳跃，一种连续性的中断，一种突然爆发出来的新的东西。所以，它的历史意义不仅在于它能唤醒人们理论追求的热情，而且也能唤起人们在实践方面的热情。所有这些热情，一言以蔽之，也就是乌托邦的热情。乌托邦正是扎根于人的希望的沃土之中的。

（二）通过对“希望”的探讨引伸出的乌托邦理论

他认为，对于一个未完成的、永远处在过程中的世界的本体论来说，乌托邦是根本的：“乌托邦扩张得如此之远，它对所有的人的行为的影响是如此有力，以致对人和世界的每一种说明本质上都包含着它。不存在人们通常认为的那种实在论，真正与这一名称相符合的实在论应当从实在的最强烈的要素中抽取出来，这种要素就是某种未完成的東西。”^②

布洛赫认为，人类文明史是由无数乌托邦所构成的。如宗教乌托邦、社会乌托邦、技术乌托邦、地理乌托邦、戏剧乌托邦、音乐乌托邦等等。这些乌托邦可以分为两种类型，一种是“抽象的乌托邦”（abstract utopia），也叫“静态的乌托邦”或“非辩证的乌托邦”，这种乌托邦由于没有奠基于真正的可能性之上，它仅仅是一种主观的希望；另一种是“具体的乌托邦”（concrete utopia），它由

① 《希望的原理》，见《布洛赫全集》，第5卷第17页。

② 同上书，第728页。

于建基于真正的可能性之上,不仅是一种主观的希望,同时也是一种客观的希望。在《乌托邦的精神》中,布洛赫认为马克思主义缺少面向未来的一维,因而主张用乌托邦主义去补充马克思主义,在《希望的原理》中,布洛赫改变了自己的看法。他主张,马克思的全部著作都是面向未来的,当然,马克思主义不是抽象的乌托邦,而是具体的乌托邦:“马克思再一次揭示了作为所有真正的哲学的方法和主题的总体性。但在他那里,总体性第一次不是作为某种静态的东西,不是作为这一整体的已完成的原理出现,而是作为乌托邦的总体,确切些说,是作为具体的乌托邦的总体,作为一个仍然未完成的世界的过程的潜在性而出现的。”^①

为什么马克思能摆脱抽象的乌托邦的影响而达到具体的乌托邦呢?布洛赫认为,马克思引入了以经济学及生产和交换的内在革命为基础的历史辩证法,从而在乌托邦和革命之间建立了某种张力。布洛赫认为,马克思的具体的乌托邦的理论蕴涵着三层基本的涵义:第一,马克思主义需要一个乌托邦的形而上学,即非静态的形而上学,它能把世界描述为一个过程并揭示出它向前发展的真正的可能性;第二,马克思主义能在新的基础上继承传统形而上学的意向性,即传统哲学对目的性的研究,而不把历史活动简单地归结为某种必然性;第三,马克思主义需要一个元末世学的观点,因为在当代世界乌托邦是不可能实现的。在这里,布洛赫实际上把马克思主义与宗教等同起来了。

布洛赫还认为,马克思的具体乌托邦的理论,在他的追随者那里失落了,他们满足于庸俗的经济决定论,从而把未来和过去一样看作已经决定了的东西。希望的贫乏也伴随着创造性和想象力的贫乏,因而布洛赫希望,他的乌托邦哲学能够重新唤起马克思主义的生命力和创造力,以便自觉地推动人类社会向前发展。

① 《希望的原理》,见《布洛赫全集》第5卷第229页。

就这样,经过冗长的论证,他的最终目的还是用他的乌托邦哲学来改造马克思主义。但这样做,决不会重新唤起马克思主义的生命力和创造力,而只能是向马克思主义以前的乌托邦人道主义的复归。

四、《图宾根哲学导论》(1963—1964)

这部著作是布洛赫晚年思想的代表作,全书包括两卷,第一卷在1970年被译为英文,取名为《一种未来的哲学》。在本书前面的出版说明中,布洛赫指出,以哲学导论为书名的著作已经不少,他并不想步这些著作的后尘,面面俱到地去论证哲学中出现的一些基本问题。他的目的是倡导一种新的形而上学,“它不是关于过去的静态的形而上学,而更多的是一种不满足的、开放形式的形而上学,它仅仅可以描绘成一个过程,这个过程还没有被决定,它的各个方面还处在粗略的预测和实验中,即处在刚开始的阶段上。”^①这种新的形而上学是一种关于未来的哲学,一种乌托邦哲学。

在《图宾根哲学导论》中,布洛赫的乌托邦哲学获得了更思辨化的形式,它不像《希望的原理》那样,用大量的篇幅来描述各种乌托邦的现象,而是注重理论上的分析。这部著作的主要内容如下:

(一) 需要是思想之母

布洛赫开宗明义地说:“我存在,但是并不拥有我自己。我存在的存在是内在的,而每一样内在的东西都包裹在自己的黑暗中。它必须冒出来看到自己;看到它是什么及它周围存在着什么东西。”^②自我发现,在它周围存在着许多类似于它自己的自我,于

^① 《一种未来的哲学》,纽约1970年英文版第viii页。

^② 同上书,第1页。

是,我存在就变成了我们存在。

人是赤裸着来到这个世界上的,他生活在此刻的黑暗中,只是在“需要”(need)的驱迫下,人在慢慢地向前移动。“所有有生命的东西都必定会趋向某些东西,或是处在朝某些东西移动的路上;在它自己的不安宁中,来自它自己的需要超越它自己而填满了空隙。”^①人有各种各样的需要,满足饥饿的需要是最基本的需要,其它需要都从它那里产生出来。人类所具有的一切,包括思想,都是在需要的驱迫下产生出来的。“一旦需要被唤醒,思想就变得深刻了。”^②需要是思想之母。

如果说,需要是思想形成的深层动因的话,那末,奇迹或令人惊奇的事物则是思想形成并发展的直接的原因。能激发人的好奇心的东西并不一定是神秘的、高深莫测的东西,它们在生活中是随处可见的。如一个小孩对时间感到惊奇,引起了思索。什么是时间呢?他说:“时间就是没有数字的钟。”

人面对着新奇的东西必然会产生疑问,当人沿着疑问探索下去的时候,又显露出他的一种基本的情绪——“怀疑”(doubt)。布洛赫说:“怀疑是科学进步的最重要的刺激,是推动科学的刺激和激励物。有见解的学者从来不会是已被大家接受的观念的虔诚的领受者和单纯的占有者。”^③真正的怀疑并不导向不可知论,而是力图揭示出新奇的东西的本质和秘密。

在怀疑中,在思想本身的发展中,必然出现主体与客体、自我与非我、内在性与外在性的关系问题。从思想史上看,哲学家们在这一问题上形成了许多不同的见解。奥古斯丁在《忏悔录》中主张:“不要向外寻求,真理居留在你的内部。”又说:“我已知道上帝

① 《一种未来的哲学》,第3页。

② 同上书,第4页。

③ 同上书,第12页。

和我的灵魂,其它东西我一概不知道。”^①如果说,托马斯·阿奎那从上帝存在推出世界存在再推出我存在,那末笛卡儿则从我存在推出上帝存在再推出世界存在。笛卡儿之后,在休谟和康德那里,主体性被牢牢地确立起来了。费希特主张用自我设定非我,把非我即客体仅仅看作是主体的创造物,这就把主体的地位提到前所未有的高度上。

然而,黑格尔用一种客观唯心主义的理论取代了费希特的主观唯心主义的理论,黑格尔不仅重视主体,也同样重视客体。他引入了异化概念来说明主体与客体之间的关系。在《精神现象学》中,主体在其发展过程中先异化出客体,然后再扬弃它而复归到自身之内。在这里,主体与客体的统一的过程也就是主体认识自己的过程。布洛赫认为,在《精神现象学》中,包含着一个基本的重要的见解,即思想不是静态的,这是一个“旅程”(journey)。

(二) 思想是求知的“旅程”

在《图宾根哲学导论》中,过程理论是布洛赫重点阐发的一个问题。他不仅把物质和个人的意识理解为一个尚未完成的过程,而且,从《精神现象学》出发,把思想理解为一个不断认识自己的求知的“旅程”。

布洛赫用一个人外出散步的比喻来阐发自己的见解。一个人在外出散步的过程中丰富了他自己,他可能到过田野、森林和山岭,了解到走那些路是对的,那些则是错的,最后,他回到整个旅行的目的地——他的家中。他的家并不是一个中途的避难所,而是他所要达到的目的。

布洛赫认为,黑格尔的《精神现象学》正是与散步相类似的旅程:“在黑格尔的教育手册中,目标或‘精神的自为存在’被以下六

^① 见《一种未来的哲学》,第28页。

个步骤所达到：感性确定性、知性、自我意识、理性、精神和绝对知识。”^①事实上，黑格尔本人也把《精神现象学》称作为“发现的旅程”。布洛赫强调，思想的旅程并不是一个空洞的形式化的过程，在这一过程中，主体丰富了自己，主体与客体之间的关系也获得了新的意义：“这种经过中介的主体-客体关系是一个更新的过程：前面的目标被更新了。”^②

（三）乌托邦：世界的人道化

布洛赫认为，生活中到处都充满了乌托邦，比如在人们的梦境（包括白日梦）中，在各种关于仙女的故事中，在各种科学的假设和玄幻小说中，在各种艺术作品，甚至在风景画中也洋溢着乌托邦的意识和热情。当然，这种热情最典型地表现在“社会乌托邦”中，即表现在人类对理想社会的憧憬中。布洛赫认为，在评价各种乌托邦时，一个关键问题是要看我们是否正确地理解了人性，是否看到了我们自己在使世界人道化中的地位和作用。人道主义是在乌托邦中发展起来的，如果我们理解得正确的话，乌托邦在人类的历史上就是革命的、建设性的^③。在布洛赫看来，使世界人道化，从哲学上来看，也就是强调实践理性的优先性。对于以客观的真正的可能性为导引的具体乌托邦来说，它的使命不光是解释世界，而且要在实践中改变世界，使世界按着人道化的方向向前发展。

布洛赫所鼓吹的“使世界人道化”，毕竟只是一种离开了客观必然性的主观想象，所以，对此到底有没有实现的可能，连他自己也没有什么把握。他的口号是：“我们没有信心，我们唯有希望。”

① 《一种未来的哲学》第46页。

② 同上书，第44页。

③ 《图宾根哲学导论》，见《布洛赫全集》第13卷第94页。

马克思主义在任何时候都必须把理想主义和现实主义结合在一起。布洛赫把他的哲学纯粹建立在理想主义、乌托邦主义的基础之上,最后不能不走向悲观主义。

第二章 南斯拉夫实践派

南斯拉夫的“实践派”是“东欧新马克思主义”中影响最大的一个派别。之所以把这一派别称为“实践派”，一是因为他们把“实践”（PRAXIS）当作是马克思主义哲学的基本范畴，把批判现存的一切当作是哲学的主要任务；二是因为他们创办了一本名叫《实践》（《PRAXIS》）的杂志。

南斯拉夫“实践派”的基本纲领集中反映在《实践》杂志创刊号（1964年第一期）上发表的发刊词——《〈实践〉的宗旨何在？》一文中。该文指出：

“社会主义为今天人类自身所面临的问题提供了唯一符合人性的解决办法。而马克思的思想则给予革命行动以最重要的理论基础和鼓舞的源泉。近几十年来，社会主义的理论和实践遭受失败和被歪曲的最重要的原因之一，就是人们力图贬低马克思思想的‘哲学的向度’，亦即公然或暗中否认马克思思想的核心是人。不使马克思的哲学思想复活起来，加以发展，不透彻研究一切重要的马克思主义者们的著作，不对我们时代尚未解决的问题采取马克思主义的、非教条的、批判的态度，真正的、人道的社会主义发展是不可能的。”

“如果哲学打算为铲除当今世界规模的危机而尽力，它就不应把自己的工作局限在对自身历史的研究和解释上，它也就不应去潜心钻研如何设计出一个囊括一切的体系的形式。哲学既不应堕落成为分析某些现代科学应用方法的工作，又不应该成为论述语言日常反应的劳动。如果哲学决心成为革命的思想，它就必須

面向世界和人类的困难。这就是说，如果哲学希望阐明日常事物的本质，它就不应惧怕暂时远离日常事物，钻进‘形而上学’的深处。”

“与上述观点相应，我们所需求的杂志，应该是不把哲学理解为一个特殊的领域，不把哲学当作独立于其它学科、远离社会日常问题的学科。我们这个杂志上的哲学，应该是革命的思想，应该是对现存一切的毫不容情的批判，应该是对真正的人的世界的人道主义展望，应该是鼓舞革命行动的力量。”^①

从这一发刊词可以看出：

南斯拉夫“实践派”对马克思主义的基本看法是：马克思主义本质上是一种哲学，是一种人道主义理论，它的核心范畴是“实践”；辩证唯物主义不属于马克思主义哲学的内容，它只是“斯大林主义的实证主义”；马克思主义也不是科学理论。

南斯拉夫“实践派”对马克思主义哲学的任务的理是：马克思主义哲学“必须面向世界和人类的困难”，把“南斯拉夫社会主义各方面的现实问题”和“当代世界和今天的人”作为研究的对象，使自己讨论的问题“超越”“作为专门领域的哲学的界限”，对现存的一切作毫不留情的批判。

恢复马克思主义哲学的、人道主义的、实践的本质，履行马克思主义哲学的批判功能，贯穿于南斯拉夫“实践派”的全部理论活动和实践活动之中。

南斯拉夫“实践派”从产生到现在大致经历了这样三个时期：

1. 从50年代中期至1968年。

南斯拉夫“实践派”是在南斯拉夫批判“斯大林主义”的过程中逐步形成的。50年代初期，南斯拉夫哲学界是统一的。那时，南斯拉夫的哲学家都努力摆脱苏联哲学的影响，致力于对“斯大林主

① 参见《南斯拉夫哲学论文集》，三联书店1979年第325—327页。

义”的批判。但 50 年代中期以后，在批判“斯大林主义”的过程中，南斯拉夫哲学界出现了分化，一些哲学家坚持并发展了具有南斯拉夫特色的辩证唯物主义哲学，另一些哲学家转而站到所谓“人本主义的马克思主义”立场上去，逐步发展为“实践派”。

1960 年 11 月，在布莱德举行了《关于主体和客体、实践和反映论问题》的学术讨论会，这是南斯拉夫“实践派”脱颖而出、自成一派的起点。在这次会议上，一些反对反映论的哲学家与拥护反映论的哲学家进行了激烈的辩论，他们把反对还是拥护反映论作为划分“创造性”的马克思主义和“教条主义”的马克思主义的标准，并自诩为“创造性的”、“真正的”马克思主义者。1960 年，“实践派”在萨格勒布创办了《实践》杂志，从此他们以这一杂志为中心展开活动，由这一杂志协调分散在全国各地的“实践派”成员。于 1963 年 4 月在奥巴基亚召开的《哲学人本学迫切问题》讨论会，是南斯拉夫“实践派”掌握了南斯拉夫哲学联合会的领导权，在南斯拉夫哲学界占了统治地位的标志，在那次会议上，该联合会的主要领导人几乎全由“实践派”成员担任。1963 年末，克罗地亚共和国首府萨格勒布“实践派”的一些成员组建了“科尔丘拉夏令学园”，即“西方马克思主义者”和“东欧新马克思主义者”接触和对话的年会，这一活动使南斯拉夫“实践派”大大扩大了影响。于 1965 年 12 月在奥巴基亚举行的第二次“马克思主义与自然科学、数学科学和技术科学”学术讨论会，使南斯拉夫两派的争论进入白热化，从此两派彻底分道扬镳。1967 年，南斯拉夫全国性的哲学杂志《哲学(FILOZOFIJA)》也彻底地转到“实践派”的立场上了，“实践派”进入巅峰阶段。

2. 从 1968 年至 1975 年。

鉴于“实践派”的“对现存一切进行无情批判”的口号被越来越多的人所接受，并成了反对现行制度的思想武器，鉴于“实践派”成员的活动越来越超出“学术”的范围，已开始按他们的基本思想和

政治方针进行广泛的宣传活动，对学生运动发出指示，从1968年开始，南共联盟对“实践派”进行系统的批评。《哲学》杂志1969年第1期发表了南共联盟贝尔格莱德市委的决议，对《实践》编委会加以点名批评。从1971年至1972年铁托在许多场合发表讲话批评“实践派”，指责“实践派”“以所谓绝对自由和‘对现存一切进行批判’为名，否定我国社会所取得的基本成果和有价值的东西。”^①1975年2月，《实践》杂志正式被勒令停刊。同年，按照塞尔维亚联邦议会的决议，从贝尔格莱德大学开除了持有“实践派”观点的著名的八教授。

从1968年至1975年这段时期，尽管“实践派”的活动大大减少了，但并未中断。“实践派”的一系列重要著作正是在这段时期发表的。“科尔丘拉夏令学园”一直到1975年以前每年如期在八月举行。从1971年到1974年，他们曾就一些迫切的理论问题组织过四次冬季理论讨论会。他们还参加了在杜布罗尼克大学中心举行的一系列活动。

3. 从1975年至现在。

自《实践》杂志被勒令停刊，“八教授”被驱逐出贝尔格莱德大学以后，“实践派”作为一个派别来说，基本上停止了原来的那些活动，它的最活跃最富有成果的发展时期显然业已过去。“实践派”尽管人数很多，但他们之间的观点本来就不完全一致，而到了这个时候，他们的分化就尤其明显了。

但实践证明，“实践派”的绝大多数成员并不甘心自动退出哲学研究领域；他们在失去了自己最重要的舆论阵地和工具的情况下，一如既往地坚持自己的哲学立场和哲学信念；他们以某种方式在南斯拉夫甚至在国际范围内复兴自己的派别。自1975年以来，他们除了继续重视理论研究，发表一些有影响的著作，参加国际学

^① 参见南斯拉夫《战斗报》，1972年5月31日第2版。

术会议，到国外讲学等外，主要从事以下两件工作：第一，编写哲学分科百科全书。70年代末，萨格勒布实践派几名核心人物同萨格勒布进步出版社合作，组织一些著名哲学家编写哲学分科百科全书。这套丛书的编委会由7名哲学家组成，其中6名是“实践派”核心人物，原《实践》杂志编辑部成员。全书的作者也大多为“实践派”哲学家。第二，创办《实践—国际》杂志。1981年在英国牛津新创办了一本国际性的马克思主义杂志——《实践—国际》(PRAXIS INTERNATSIONAL)。“实践派”的最主要代表M·马尔科维奇同美国哲学家R·伯恩斯坦任主编。“实践派”的其他一些成员也参加了编委会。新杂志的发刊词《〈实践—国际〉的宗旨》强调该杂志将努力“在80年代的新的历史条件下，在更广泛的国际范围内继承南斯拉夫《实践》的精神和工作。”①

南斯拉夫“实践派”的核心人物主要由两部分人组成，一部分集中在萨格勒布大学，如加·彼得洛维奇、卢迪·苏佩克、米兰·坎格尔加、普列德拉格·弗兰尼茨基、布兰柯·波什尼维克等。另一部分集中在贝尔格莱德，如米哈伊洛·马尔科维奇、安德烈·格列什奇、维里科·考拉奇、斯维托扎尔·斯托扬诺维奇、米拉丁·日沃基奇、丹柯·格尔里奇等。此外，像萨拉热窝的伊·福赫特、柳·达迪奇，卢布尔雅那的鲍·达别尼维克、维·卢斯等等，也都是“实践派”的知名人士。

这里，仅介绍“实践派”两个最著名的代表人物——马尔科维奇、弗兰尼茨基的观点。

① 《实践—国际》，1981年第1期第1页。

马尔科维奇

米哈伊洛·马尔科维奇 (Mihailo Markovic 1923—)是贝尔格莱德“实践派”最重要的代表人物。人们通常把他看作是“实践派”中的温和派。

马尔科维奇生于1923年,参加过南斯拉夫反法西斯的人民解放战争,并且在铁托领导的游击队中担任过指挥官。战后在贝尔格莱德大学学习哲学,1950年他以《现代逻辑学中的形式主义》为题答辩博士论文,并获得哲学博士学位。1956年,他以另一逻辑学论文而在伦敦再次获得哲学博士学位。从1950年起他在贝尔格莱德大学任教,担任过该校哲学系主任。60年代和70年代初,他是《实践》杂志的编委会成员和国际性哲学学术年会“科尔丘拉夏令学园”的积极成员之一。60年代他曾担任过南斯拉夫全国性哲学协会的主席。1963年正当他跨进四十岁时,他当选为塞尔维亚科学艺术院通讯院士。自60年代初起,他还长期担任贝尔格莱德大学附属哲学研究所所长和南斯拉夫全国性哲学刊物——《哲学》的编委。同时,他在美国和欧洲一些大学中担任客座教授。1975年1月,按塞尔维亚联邦议会决议他被开除出贝尔格莱德大学。1981年,他经过几年的沉默以后,和其他几名被开除的“实践派”成员一起,组成了哲学和社会理论中心。这个中心制订了第一个五年研究计划(1981—1985)和第二个五年研究计划(1986—1990),继续以实践哲学,即人道主义的马克思主义为基础,致力于研究当代世界,特别是南斯拉夫社会主义理论和实践中的现实问题。1981年,以他为主,在英国牛津创办了国际性的马克思主义

杂志《实践—国际》。他在一次谈话中指出：《实践—国际》是当今世界上唯一的国际性的马克思主义人道主义倾向的杂志^①。

马尔科维奇在哲学上持典型的“实践派观点”。正如他自己所说的，他在1948年同斯大林主义发生冲突之前，就开始对《联共（布）党史简明教程》第四章第二节表示疑义，就认为斯大林在《论辩证唯物主义和历史唯物主义》中所表述的是些“肤浅的、简单化的、教条的”东西。1951年，他在塞尔维亚哲学家第一次会议上作了题为《苏联对马克思主义哲学原理的修正》的报告，批判斯大林修正了马克思主义关于国家在社会主义社会中的作用的学说，批判斯大林的教条主义和形而上学等。自此以后，他逐步形成了系统的“实践派”观点。在“实践派”所有成员中，马尔科维奇的理论是最为系统了。

马尔科维奇写了许多有名的著作和文章，例如：《逻辑学》、《现代逻辑学中的形式主义》、《辩证的意义论》、《马克思主义人道主义和伦理学》、《人道主义和辩证法》、《“实践派”的辩证法》、《重新估价》、《从丰富到实践：哲学和社会批判主义》、《现代马克思》、《自治社会主义》、《南斯拉夫的马克思主义哲学——“实践派”》、《科学的哲学基础》等等。

一、《马克思主义人道主义和伦理学》(1962)

这是马尔科维奇在“伦理学和辩证唯物主义”讨论会（于1962年5月在美国密执州底特律举行）上宣读的一篇论文。马尔科维奇在这篇论文中一是论述了马克思主义人道主义的基本内容，二是阐述了历史唯物主义同人道主义伦理学的相互关系。

^① 参见南斯拉夫《理论》杂志，1983年第3期。

(一) 论马克思主义人道主义的基本内容

他把马克思主义人道主义的基本内容归纳为以下 14 个要点：

1. 在马克思的哲学中，同其他的人道主义哲学一样，中心的问题是：人在宇宙中的地位。一方面是他同自然界的关系是怎样的并且应该是怎样的，另一方面是他同其他人和作为一个整体的社会的关系是怎样的并且应该是怎样的。

2. 人的基本特征是他具有实践活动的相对自由，他具有创造性工作和有意识地改变自己周围环境的能力。

3. 有意识的实践的概念意味着在人和他的意识之外，还独立存在着一个有种种客体的世界。这些客体的存在是先于我们的实践的。然而，我们对于它们的认识却是由于我们的实践经验，由于对这种经验的叙述和解释的结果。

4. 人类的实践所以能够获得成功，就是由于在所有这些成功的实践中，受到了对于世界的客观而正确的叙述所支配。原则上，人类控制世界的能力的提高，以及对于世界的认识的深化，都是无止境的。

5. 正因为知识是人所创造的，所以所有的知识都含有主观的、人性的成分；知识依赖于人类神经系统的特性，依赖于语言，依赖于有关的实践的具体形式，依赖于会左右解释经验材料的先入之见。

6. 没有别种认识能够像科学知识那样客观而可靠。要很好地知道任何事物过去怎样和现在怎样，就要应用科学方法。未来事态各种发展途径，以及不同的发展途径的盖然性，也是必须应用科学方法才能够知道得最清楚的。另一方面，在这些不同途径中，不论它们的盖然性是大是小，我们希望看到哪一个途径能够实现，则取决于我们的人的基本需要，取决于我们认为最适合于人类的生活方式和社会形式的概念。

7. 对于人类知识的精密考察表明：知识和人的价值都逐渐发展了，并且在不同的历史发展阶段和不同的地方有着不同的形式。由此可知，在探索、发现、鉴定等这些范围内，我们的手段永远都应该是动态的和历史的。

8. 各种各样的社会现象都是物质因素同文化因素不断相互作用的结果。要了解任何一种文化成就的全部意义，只有考虑到它的全部历史背景才行，包括它的起源的物质条件，以及它在社会实践中的可能后果。

9. 虽然一切知识和评价是同时间和地点的条件有关的，是同人类文化的发展程度有关的，但是在另一方面，也有某些因素（真理、价值）却能够通过不同的时代而保存下来，并且具有长远的人性意义。这些人性的常数构成了一切认识和评价的真正基础。

10. 为了确立概括性的真理和价值起见，我们采用了抽象的语言，不论抽象在理论和实践方面是多么必需和有效，必须记住抽象对于它们所包括的特定情况是或多或少地隐藏着其中的变化的可能。要避免这种后果，就必须总是以具体的方式来理解这些概括性的语言。

11. 我们分析事物的时候是把事物简单化了，并且易于划出过分截然的界线，必须意识到这种简单化的作法，应该用综合法，用重新建立整体中不同部分之间的联系来补充分析法。

12. 自然界和社会的进程是受一些法则所支配的。但是，这些法则并不是严格到排除任何偶然性事件或任何人的自由行动的可能性，法则应该被解释为一种倾向，被解释为事物和生物体的活动的最可能的类型。

13. 生存在一个既有规则又有偶然性的世界里，人是可以作为一个自由的能动者行事的，只要他：能够注意到两类的决定因素——外界情势（客观条件、自然和社会法则）与内部决定因素（性格特点、兴趣、信仰）；根据外界和内部两类强迫力量，采取最符合于

他的基本信念和价值的决定。

14. 尽管人类在科学和技术方面有了很大的成就，现代人类的状况仍旧是远远不能令人满意的。大多数的消极情况都可以用异化这个概念加以概括。人的异化意味着：丧失了对于自己体力劳动和脑力劳动的产品的支配权；失去了参加自由选择创造性工作的希望；把生活的一切美好意义降低为一种占有物品的虚假的需要；而且还意味着同别人脱离；以及建立剥削、忌妒和仇恨的关系以代替互相信任和互相友爱的关系。总之，人的异化意味着完全背离人类可以有的和应该有的一切。因此，从人道主义的角度看，最高的价值在于复归，也就是从各种形式的奴役和贫困中，不论是政治的或经济的，物质的或精神的，外界的或内部的，彻底解放出来。

（二）论历史唯物主义与人道主义伦理学的相互关系

他认为，马克思主义人道主义也就是历史唯物主义，上述马克思主义人道主义的基本内容也就是历史唯物主义的基本内容。如果把历史唯物主义的基本内容视为上述这些话，那么可以断言：在历史唯物主义哲学体系内，完全能够建立一种真正的道德理论。

他说，传统的马克思主义者之所以把历史唯物主义与伦理学、道德理论对立起来，强调承认了历史唯物主义的基本概念，就没有必要“前后矛盾地”谈论某一特殊的道德理想，是由于对历史唯物主义作了歪曲的理解。基于这样的认识，他提出，为了使历史唯物主义与伦理学统一起来，建立人道主义伦理学，有必要反对以下三种对历史唯物主义的错误理解：

第一，反对把历史唯物主义理解成一种“经济决定论”。

没有选择自由和道德责任这两个前提，便永不能建立一种道德理论。假如历史唯物主义是一种“经济决定论”的话，那就说明

历史唯物主义是排斥选择自由和道德责任的,也就是说,是与道德理论相对立的。

那么,历史唯物主义是一种“经济决定论”吗?马尔科维奇认为,完全不是。他说,“马克思在他的《资本论》和其他著作中都只是把社会规律解释成种种倾向。也就是说,社会规律虽然会制约人类的行动,但人们仍然是有或多或少的一些选择的可能的。人们有责任进行选择,并用他的实际行动把这一或那一可能前景加以实现”^①。

第二,反对把历史唯物主义理解成一种“阶级论”。

道德理论就是要确认普遍人性,并在此基础上确定普遍的行为规范,如果历史唯物主义是一种“阶级论”的话,那么,也就必然坚持“道德是阶级利益的反映”的观点,从而也就必然从根本上否认有建立普遍的行为规范的必要。

马尔科维奇认为,关键在于马克思并没有一味地把人性单纯地简单化为阶级性。马克思曾经对永恒的“在任何情况下都存在,并且社会条件只能在形式上和方向上把它加以改变的固定动机”和仅“根源于某些社会组织形态的相对动机”加以区别。马克思在《资本论》中有一段批判边沁的功利主义的话是这样说的:“凡是企图按照功利主义的原则来批判一切的人类行为、运动和关系等等的人,都必须首先考察一般的人性,然后再考虑在每一个历史阶段中被改变了的人性。”马尔科维奇指出,正因为马克思并没有一味地把人性单纯地简化为阶级性,所以马克思也就不会一味地强调道德的阶级性。他说,在马克思看来,在一整套的道德标准中,那些有关某一特定阶级利益和需要的因素仅“构成道德的一个层次”,“一个真正进步的阶级是以整个人类的名义说话和行事的;在他们的道德中也结合了统治阶级所不能实现的人类一切普遍的理

^① 马尔科维奇:《马克思主义人道主义和伦理学》,载美国《科学和社会主义》季刊1963年第1期。

想”，“如果谈到超越时代限制和阶级限制的一整套道德准则，而这些准则是以种种不同的形式（有时是采取伪装的形式）重现于道德的一切历史形态之中，那是十分符合马克思主义的。”^①

第三，反对把历史唯物主义理解成一种“政治至上论”。

道德理论的核心是维护正义，反对为达目的不择手段。如果历史唯物主义是一种“政治至上论”，那么，它就必然认为道德从属于政治，并最终将导向不得不承认“为达目的不择手段”的原则。当然，这与道德理论是相冲突的

马尔科维奇说，历史唯物主义实际上并不是一种“政治至上论”。马克思既反对把道德不变地从属于政治的作法，也反对“为达目的不择手段”的原则。在马克思看来，“受压迫的社会集团争取政治解放的斗争只是人类争取解放的一个方面，特别是文化革命和道德革命的重要性，无论如何决不次于社会的政治改造的重要性。道德本身作为某一特定阶级的利益的一种表现，确实是带有政治色彩的。但是另一方面，自称代表全人类讲话的任何政党，在政治斗争中必须遵循道德价值。并且决不应忽视目的的道德价值和手段的道德价值之间的联系是如何的密切。高尚的目的只能由高尚的人类实现。毫无疑问，采用卑鄙堕落的手段就会使采用这种手段的人堕落。”^②

必须指出，马尔科维奇对马克思主义的人道主义的基本内容的概括是不全面的，对历史唯物主义的理解也是歪曲的，从而他对历史唯物主义与伦理学相互关系的解释也是不确切的。

①② 马尔科维奇：《马克思主义人道主义和伦理学》，载美国《科学和社会主义》季刊1963年第1期。

二、《从富裕到实践：哲学和社会批判主义》(1974)

这是一本论文集。弗罗姆为本书作了序。收集在本书中的七篇论文的题目分别是：《马克思的社会批判理论》、《工业文明社会彻底人道化的可能性》、《现代社会的技术专家体制和工艺革新》、《经济主义还是经济的人性化》、《自由主义、法西斯主义和社会主义的政治原则》、《革命的概念》、《新的人道社会及其组织》。这里主要述介前两篇论文的内容。

(一)《马克思的社会批判理论》

《马克思的社会批判理论》原发表于1970年第3—4期《实践》杂志上。马尔科维奇在这篇论文中对马克思主义作了系统的解释。他说：“为了恢复理论思维的批判方法，并使之进一步发展，就必须重新回到马克思，并对他的思想重加解释。”^①他的解释主要围绕着以下三个问题展开：

1. 马克思的理论是一种意识形态吗？

他说道：“如果‘意识形态’指的是价值、需求和利益的理论化，指的是关于某种已被接受的理想的理论，指的是对一般的价值趋势的选择，指的是对我们决心为之斗争的未来所作的设想，从而也就指的是对现存社会现实的批判的态度的话，那么，在马克思的理论中肯定是有一种意识成分的。”^②

他在指出马克思的理论中包含有意识形态成分的同时，又强调，马克思的理论中的意识形态区别于任何一种现存的意识形态。

① 马尔科维奇：《从富裕到实践：哲学和社会批判主义》，密歇根大学出版社1974年英文版第53页。

② 同上书，第53页。

他认为,现存意识“都是有利的,因为它们制造幻觉和偏见,而这两者都是保守的,这不但因为其作用是要使各种社会上层分子的特殊利益合理化,并使之得以永存,并且也因为它们太僵化,必然要落在事实之后”^①。他说:“马克思的理论肯定不是这种意义上的意识形态。它是从一种普遍的人道主义观点来谴责资本主义的,它探索了建立一个任何特定集团都无法取得支配地位的无阶级社会的可能性;它非常复杂,又非常清晰,需要很高的教育程度才能领会。而且,马克思明确谴责这种意识形态。在马克思看来,这种意识形态是虚假的、遭到歪曲的社会意识;所有真正的理论都是一种批判性的自我意识,它必须起一种基本的治疗作用,它必须打破具体化的世界之强有力的思想镣铐,并破除隐藏着的社会关系的神秘性。”^②

2. 马克思的理论是一种哲学吗?

他认为,马克思的理论从传统的意义来说既是哲学理论,又不是哲学理论。它是哲学,因为它带有普遍性。它不再是一种哲学,或它不是纯哲学,因为纯哲学太一般,太抽象,对破除社会关系的神秘性帮不了什么忙。

他说,如果把马克思的理论理解成是一种哲学的话,那么必须指出,其主要成分一是哲学人本学(这同时又是历史哲学),二是辩证思维的新方法。但是,“以‘辩证唯物主义’的名义出现的准马克思主义哲学,完全忽视前一种成分,又彻底歪曲后一种成分。”^③

他批评辩证唯物主义哲学家无视马克思哲学中的人本学思想。他说:“除了一些有关人的伟大性、异化(仅指资本主义中存在的)、自由作为对必然性的认识、实践作为真理的检验标准等极其一般的辞句外,辩证唯物主义哲学家并没有发展任何关于人性、实

^① 马尔科维奇:《从富裕到实践:哲学和社会批判主义》,密歇根大学出版社1974年英文版第54页。

^② 同上书,第55页。

^③ 同上书第55—56页。

践、人的真正需求和基本能力、积极的自由异化和人类解放的概念——所有这些出自马克思的哲学著作的重要主题。”^①

3. 马克思的理论是一种科学吗？

他说，从某种意义上说，马克思的理论是科学理论，但是，“从科学的经验主义哲学（罗素、卡尔纳普、伯特尔、赫姆佩尔等人）的意义上说，马克思的理论仍然不是科学的，在某些重要方面，它根本就不是科学的。”^② 马克思的理论之所以不是科学的，是由于具有下述和经验主义理论概念相反的特征：

第一，它包括一种表达得十分清晰的先验成分，这种先验成分不仅是一种逻辑及其演绎和归纳的假设和定律，而且是从哲学角度对人及其世界的整个看法、观点，在这种看法中，本体化的概念渗透着价值论的概念。

第二，它不把经验性的材料作为研究的出发点，而是强调理论必须是对整个结构的研究，是对当作一个整体对待的历史状况的研究。马克思并不关心认识过程中的分工。马克思的批判社会理论并不理会在社会学、分支和专门科学中有什么明确界限。《资本论》不仅属于经济学，还属于社会学，法律，政治、科学、历史和哲学。整体这个范畴在马克思的方法论中起着压倒一切的作用。

第三，它有着一套社会批判的概念工具，这种工具的功能并不限于分析和解释，而是远远超越了具体经验的现实。马克思的关键概念总是或者涉及现存的、但可能被废除的结构，或涉及尚不存在，但可能被创造出来的结构。商品、异化劳动、价值、剩余价值、利润、资本、阶级、国家、法律、政治、意识形态等等，是属于前一种结构的概念。社会的人、实践、人类生产、共同体、自由的历史、共产主义等等是属于后一种结构的概念。

第四，它的辩证的否定概念和作为被取代的否定的结果的理

① 马尔科维奇：《从富裕到实践、哲学和社会批判主义》，密歇根大学出版社 1974 年英文版第 56 页。

② 同上书，第 59 页。

想概念,在科学中的经验哲学范围内是无法确切地理解的。

在对上述三个问题加以阐述的基础上,马尔科维奇就马克思理论的本质作了归纳。他说:“马克思的理论是对历史的可能性所作的批判研究的结果。它是一种模型,是一种理想化的结构的符号表现——而不是一种经验的描述。这样一种理论对现实中的某一具体的部分并不立即表示任何意见,然而它确定了在某些条件下有可能在各处表现出来的趋向。”^①他认为,马克思的理论之所以虽问世快有一个半世纪了,却仍作为一个整体牢牢存在于我们之中,是由于“它所假设的可能性中,人道主义的价值标准和实践标准最符合当代人类的要求,最好地表达了广为蔓延的对当代人类状况的反抗。”^②

把马克思主义的革命性、批判性与其科学性截然对立起来,只强调前者而抹煞后者,这是当代一些“新马克思主义”理论家曲解马克思的一个重要手法。马尔科维奇在这里也是这么做的。

(二)《工业文明社会彻底人道化的可能性》

《工业文明社会彻底人道化的可能性》是一篇具有世界影响的论文。通过这篇论文,我们不但可以了解到马尔科维奇对当代人所处的境况的分析,对人的本性的分析,而且还可以了解到他为实现工业文明社会彻底人道化所提出的方案。

他认为,在当代工业文明社会中,大多数人过的是一种异化了的、不光彩的生活。他说,在当代文明世界里,一方面,越来越多的人的最基本要求有史以来第一次真正有可能得到满足,而同时又产生了某些人为的要求,首先是要求尽量多地占有非实用的东西。当代工业社会不是尽可能去满足人的最基本需求,而是进一步扩大了那些一心想占有的人的队伍,占有就这样成了一种地位象征,

① 马尔科维奇:《从富裕到实践:哲学和社会批判主义》,密歇根大学出版社1974年英文版第67页。

② 同上,第69页。

而不再是实现真正价值的手段。“现在，脑力劳动和体力劳动之间的旧的鸿沟逐步被一种新的鸿沟——一小部份人的创造性劳动和大部分人因此被迫从事单调劳动之间的鸿沟——所取代。”^①“现代技术及民主化使人类获得了更多的自由，我们把自由理解为可以自由选择，当然任何一种选择都取决于选择者以什么标准进行选择。而在我们这个时代，这些标准比以往任何时候都更受广泛而强大的宣传机器所控制。可悲的是，当现代人认为自己是自由的时候，往往正在遭受奴役。”^②

在他看来，生活在现代工业文明社会中的人们正遭受异化、奴役和丧失人性的痛苦，为此，他提出现在摆在全人类面前的头等大事是实现工业文明社会的人道化。他认为，要实现工业文明社会的人道化，首先要搞清楚人是什么？什么是人的本性？什么是真正的人类生活？因为只有搞清楚了这些问题，“人道化”才有具体的方向和目标。他说：“使世界人道化的思想是以一定的人类学定义为前提的”^③。

他对人的本性作了独特的分析。在他看来，人实际上具有不同的、敌对的普遍功能，人的本性是个“矛盾统一体”。例如，人一方面具有创造力，和所有别的功能相反，他不断地使工具、工作方法、需求、目标及价值标准完善化，但另一方面，人又具有反抗劳动和阻止创造新事物、新形式、新机构的劣根性。自古以来，大多数人梦寐以求的是不劳动，不变革，并将其视之为最大的乐趣。但他又指出，在肯定人的本性充满着矛盾的同时，还必须进一步分析人的本性中的这两个对立的方面何者占统治地位。他说：“回顾一下25个世纪以来的伟大的人道主义传统，并考虑一下适用于今天各种道德的几个普遍的基本价值，就会无可争辩地发现，在其他条件都

① 马尔科维奇：《从富裕到实践：哲学和社会批判主义》，密歇根大学出版社1974年英文版第71页。

② 同上书，第72—73页。

③ 同上书，第73页。

相同时,人类争取自由的倾向大于受奴役的倾向,从事创造性劳动的倾向大于在单调劳动中被消灭和处于被动状态的倾向,关心整个社会需要的倾向大于关心自己的倾向,希望合理地行动的倾向大于受盲目不自觉力量支配而行动的倾向,热爱和平的倾向大于侵略的倾向。”^①于是,他把人的本质特征归结为争取自由,从事创造性劳动,希望合理地行动等。

那么,究竟怎样实现工业文明社会的人道化呢?马尔科维奇认为,只要搞清楚了人的本性所在,就不会把下述这些内容视为实现人道化的主要措施:制定救济纲领,消除物质贫困,消灭饥饿和文盲,关切穷人和无依无靠者,提高生活水平,制止残忍的政治压迫方式等等。他说:“所有这些从广义看当然是重要的,但并不是最本质的部分。对人道主义和人道化作这样解释并没有触及到现代社会的要害。”^②

他认为,人道化的关键“是创造条件使人类在越来越大范围内实现其自由的、创造性的、社会的、合理的本质。”^③这样的人道化是彻底的人道化,彻底就彻底在抓住了事物的根本,即抓住了人本身。

那么究竟创造了什么样的条件才能使人类实现其创造性的、自由的本质呢?马尔科维奇认为,由于人类不能实现其本质的根子在于“那些垄断了经济权力和政治权力的社会集团的存在”,所以“人类彻底解放的基本前提是废除政治权力和经济权力始终集中在某个社会集团手里”。具体地说就是:取消生产资料私有制和废除作为阶级的资产阶级,这是实现这个目标的决定性的第一步;而决定性的第二步是废除职业政治,因为它使特殊社会集团享有至高无上的支配物化劳动的权力,以及废除社会特权阶层——官僚。

^① 马尔科维奇:《从富裕到实践:哲学和社会批判主义》,密歇根大学出版社1974年英文版第77页。

^{②③} 同上书,第78页。

他说：“这两个步骤中的任何一步都是彻底人道化的必要条件，但只有同时做到这两步，才具备了充分条件。”^①

马尔科维奇对人的理解鲜明地体现出他的哲学的人本主义特点，而在此基础上所提出的改革世界的方案则具有浓厚的无政府主义色彩。

三、《南斯拉夫的马克思主义哲学 ——“实践派”》(1975)

马尔科维奇在写这篇论文时正值他本人及整个“实践派”面临困难之际。他在这篇论文中详细论述了“实践派”的意义、产生及形成过程、基本观点，目的是为自己及整个“实践派”辩护。这里主要介绍他关于“实践派”的意义及基本观点的论述。

(一) 论“实践派”的意义

他认为，“实践派”的意义主要在于反对哲学上的教条主义。在“实践派”产生之前，在南斯拉夫，人们所理解的马克思主义哲学主要指的是由苏联哲学家介绍过来的“辩证唯物主义”。“实践派”认定“辩证唯物主义”是一种教条主义的和本质上保守的思想倾向。它在反对“辩证唯物主义”的过程中，把“人类自由创造活动”，即实践的范畴，置于马克思主义哲学的中心，从而恢复了马克思主义哲学的人道主义的本质。

马尔科维奇并不讳言“实践派”对现行政权，包括社会主义国家政权是一种挑战。他说：“具体的批判的思想对于任何现政权始终是一种挑战，尤其当这个政权左右局势和实现计划的能力取决于它的意识形态对行动领域的控制程度时，则更是如此。所以，马

^① 马尔科维奇：《从富裕到实践：哲学和社会批判主义》，密歇根大学出版社1974年英文版第81页。

马克思主义的理论家不仅与资产阶级政权有矛盾（他们要摧毁这个政权的合理性），并且在革命政权代替了资产阶级政权以后（他们对这一行动给予了合法的支持），只要他们开始凭自己的头脑进行思考，也就是自由地思考，他们就会与革命政权有更多的矛盾。”^①他指出，“实践派”的这种对现行革命政权的挑战，恰是它具有生命力的标志，具有深刻意义的表现，因为正是通过这种挑战，它可以促使现行的革命政权，不断地与自己的官僚主义倾向作斗争，履行人道主义的职能。

他认为，人们可以通过探究“实践派”与现行革命政权的冲突，对一系列至关重要的问题作出回答。这些问题有：“社会主义制度下的马克思主义知识分子是否能够不顾政权的压力，维护自己从事自由思想和独立思想的权利？社会主义运动的先锋队在夺取政权以后，是否能容忍真正的和创造性的（不是教条主义的和卫道式的）马克思主义的存在——且不谈各种其他形式的批判思想？更进一步说，社会主义国家中的官僚主义是否是一个走上了错误道路的先锋队，它具有病态的自信，因而它面对革命的有力抵抗时，不可能放弃那种狂妄自大和专横跋扈的领导作风？或者能否说，官僚主义是一个新的压迫阶级，它把在马克思著作中找到的片言只语作为幌子，制定出一个掩盖现实的意识形态，这个意识形态在各方面都把真正的马克思主义的革命者看作是自己的天然敌人？不管属于何种情况，社会主义有多大希望能保存人民群众 20 多年来享有的某些基本权利？又有多大希望保存业已成为整个体制的意识形态结构的自治原则（即使以初步的和局部的形式而出现）？”^②

（二）论“实践派”的基本观点

对于“实践派”的基本观点，他主要从以下五个方面作了归纳：

^① 马尔科维奇：《南斯拉夫的马克思主义哲学——“实践派”》，载法国《人与社会》杂志 1976 年。

^② 同上。

1. 哲学观。他说,就哲学的性质而言,“实践派”成员们一致认为,哲学的根本任务是要造就一种能够指导人类在一定历史时期中全部活动的总体性的批判意识。由于这种意识是总体性的,它有别于各不同科学学科零碎不全的知识;由于它是批判的,它不仅仅是各实证科学知识的总体。

2. 哲学的出发点。他认为,根据唯物辩证法的正统观点,哲学的中心问题是物质与精神的关系问题。“实践派”把此作为抽象的、非历史的、二元论的观点加以摒弃。“实践派”把人的实践作为哲学的出发点和中心问题。“实践派”强调,马克思主义哲学变革的实质,就是在肯定旧哲学成果的基础上,把实践作为哲学的根本范畴,并由实践导引出整个哲学体系。

3. 哲学的方法。他说:“实践派”的哲学家们在这么长的时间里之所以能在许多问题上取得一致的意见和进行密切的合作,是由于他们有某些共同的方法论公理。这种共同的方法论公理就是辩证法。但“实践派”所信奉的辩证法绝不是“正统的马克思主义者”所说的“辩证法规律”(对立统一规律、量与质转化的规律和否定之否定规律)。“实践派”哲学家“都拒绝正统的辩证观念”。他说,大部分“实践派”哲学家所信奉的辩证法“既不是一种抽象的绝对精神的结构(如黑格尔所说),也不是自然界的一种一般性结构,而是在历史上属于人类实践的一般结构,是人类当时基本的批判观点的一般结构,这种批判观点同正统观点不同,它允许发展,在这种方法的帮助下设计或创造出一个对象,这同时也使这种方法得到充实和变得更加具体。”^①他把“实践派”哲学家所信奉的这种辩证法称为“实践的辩证法”。

4. 关于本体论、认识论和价值哲学的问题。他说,在本体论问题上,“实践派”哲学家认为在人类的世界(即哲学所探究的世界)

^① 马尔科维奇:《南斯拉夫的马克思主义哲学——“实际派”》,载法国《人与社会》杂志1975年。

里,所有客观结构在不同程度上全部受到人类活动的影响,并同人类活动发生关系。我们所能认识和具体说明的一切物质的和文化的现实,都由我们的实践活动所历史地规定的特殊条件联结起来。在认识论问题上,“实践派”哲学家强调真理作为价值的尺度,是个人的范畴和历史的范畴,认为把自然科学中的概念和方法移植到社会科学中去,不仅导致庸俗的简单化,而且也造成机械的、不动脑子的和没有创造性的人云亦云。在价值哲学问题上,“实践派”哲学家反对把人有意愿和有目标的一切活动都归结为对刺激的反应,从而把关于价值的一切争论都贬低为陈旧过时的、非科学的理论思辨,强调对象和过程只有当它们同人类的需要发生联系时才有价值。

5. 关于社会实践的问题。他说,由于“实践派”的哲学是建立在实践概念基础上的哲学,所以“实践派”哲学家非常关心它的原则的实际结果。“实践派”哲学家所涉及的一个重要实践问题就是对资本主义社会的批判。他们强调对资本主义社会的批判应是具体的否定而不是抽象的否定,他们不是要彻底摧毁资本主义社会,而是要铲除其基本局限性方面而保留其优越的方面,即不是破坏它而是扬弃它。

弗 兰 尼 茨 基

普列德拉格·弗兰尼茨基(Predrag Vranicki, 1922—)是萨格勒布“实践派”最重要的代表人物之一,是世界上著名的南斯拉夫马克思主义研究者。他也被人们看作是“实践派”中的温和派。

弗兰尼茨基参加过南斯拉夫人民解放战争,1943年加入南斯拉夫共产党。战前在大学医学系学习,战后转到哲学系学习哲学。1951年在贝尔格莱德获得哲学博士学位。1956年成为萨格勒布大学哲学系教授。从1964年至1966年,出任该系主任。1972年至1976年,任该校校长。期间,他还担任过克罗地区哲学协会主席(1959—1961)和南斯拉夫哲学协会主席(1966—1968)。1972年,他当选为南斯拉夫科学艺术院通讯院士,1979年升任院士。从1979年起,他还任克罗地亚共和国议会议员。1982年,他当选为克罗地亚共产主义者联盟中央委员会马克思主义研究中心委员会成员。

弗兰尼茨基在50年代中期就成了著名的马克思主义哲学家。无论是在成为“实践派”成员之前,还是在成为“实践派”成员之后,他都孜孜不倦地研究马克思主义和当代社会,阐述自己的立场观点。就是在“实践派”遭到批判,组织上瓦解以后,仍然如此。在“实践派”的哲学家中,他被认为是看问题比较全面的一个。例如,他在强调马克思主义哲学的开放性、批判性的同时,坚持唯物主义一元论;既强调社会实践是马克思主义唯物辩证法的出发点,又肯定自然辩证法,在批判反映论的同时,肯定反映是人的认识过程的

一个因素，肯定反映范畴在马克思主义哲学中占有一定的地位。当然，作为“实践派”的一个核心人物，对“实践派”的一系列基本观点，他还是忠贞不渝的。

弗兰尼茨基著作等身。在“实践派”所有成员中，他的著作最多。他50年代的代表作是：《卡尔·马克思的思想发展》，《哲学研究和批判》，《辩证唯物主义和历史唯物主义》。60年代的代表作是：《马克思主义史》，《人与历史》。70年代的代表作是：《马克思主义的时代》，《哲学群像》，《哲学研究》，《马克思主义和社会主义》。80年代他又写下了《作为不断革命的自治》。此外，他还写了一系列颇有影响的论文，其中不少已被选入六卷本的《弗兰尼茨基选集》中。

一、《马克思主义史》(1961)

《马克思主义史》是弗兰尼茨基最重要的一部著作。它引起了全世界哲学理论界的注意，于1963年荣获共和国“博日达尔·阿哲亚”奖，曾被译成英、法、德、意、日、希腊文等多种外文出版。从1971年至1978年，它再版4次。

弗兰尼茨基在该书的“前言”中说：“这本书既不是社会主义史，也不是工人运动史，而是马克思主义理论的历史。”^①他在这部著作中，以“实践派”的基本理论为出发点，全面地分析了马克思主义理论产生和发展的历史。我们可以通过他对一些著名的马克思主义理论家的剖析，了解他那些温和的“实践派”观点。

（一）论恩格斯的哲学思想

弗兰尼茨基在高度肯定恩格斯早年与马克思一起，对创立马

^① 弗兰尼茨基：《马克思主义史》，萨格勒布1978年第1卷第7页。

克思主义哲学作出贡献的同时,对恩格斯晚期的哲学观点(主要指《反杜林论》、《自然辩证法》、《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》)中的哲学观点,提出了批评。

1. 关于实践的原则。

弗兰尼茨基认为,恩格斯在这方面的主要错误,一是“尽管是顺便地,却是完全不能令人满意地把实践解释为实验和工业”。二是“为了让唯实主义的认识论观点连同反映论居于首位,忽视了主体和客体关系的历史尺度,即实践的历史尺度”。他说,恩格斯的这种观点“后来被奉为不可侵犯的基本观点,以致马克思主义对这个问题的原始观点和解决办法被忽视了。”^①

2. 关于认识的问题。

他认为,恩格斯在《反杜林论》和《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中所阐述的一些关于认识的观点,“有着许多表述得不完善或不够深思熟虑的地方,以致个别观点可以被后来的许多马克思主义者拿来简单地表述反映论”。从表面上看,恩格斯所保卫的是马克思的唯物主义观点,“其实保卫的只是古典唯物主义的观点”,“从恩格斯的这些观点中,自然不难得出一种马克思以前的反映论,但这种反映论把整个问题完全庸俗化了”。

3. 关于辩证法问题。

在辩证法问题上,弗兰尼茨基批评恩格斯“不仅试图把辩证法概括为‘历史辩证法’,即人类历史实践的构成因素,而且试图完全循着黑格尔的脚步和意图继续前进,把辩证法看作一切存在物运动和发展的方式,以及思维和研究的方法。”^②他认为,恩格斯这样把辩证法的适用范围扩大化“包含着一个很大的缺陷,因为这里没有看到人类历史的重要尺度,没有看到历史状况和人类历史实践的复杂性,而辩证法的问题只有从人类的历史实践中才获得自己

① 弗兰尼茨基:《马克思主义史》,萨格勒布1978年第1卷,第229页。

② 同上书,第一卷第255页。

的全部意义和说明”^①。他还对恩格斯所概括的辩证法的三大规律逐一提出了批评,认为恩格斯所说的“对立统一规律”“主要沿着黑格尔的步伐前进”;“否定之否定规律”“只是停留在列举个别例子上”;“量变质变的规律”“使问题庸俗化了”。他还指出,恩格斯在辩证法问题上最大的错误是“把哲学问题局限为逻辑问题和辩证法问题”。他说:“哲学和马克思主义以后的发展都证明,对哲学问题作这样的限制是不恰当的。”^②

(二) 论列宁的哲学思想

弗兰尼茨基在论述列宁的哲学思想时,提出了以下三个方面引人注目的论点:

1. 在评价列宁的《唯物主义与经验批判主义》时,首先要看到这是一部论战性质的著作,否则无从认识它的重大意义。他说,面临着俄国的马赫主义者企图用经验批判主义取代马克思主义的严重情况,列宁不得不从根本上提出问题:或者是走唯物主义的路线,承认物质的现实是第一性的,因而不是不依赖于意识的;或者是走唯心主义的路线,把客观的现实变成感觉的复合。“因此,应该用列宁本人所采用的那种方法,即根据当时的形势和马克思主义哲学所面临的任务的整个错综复杂的情况,来评价和研究这本书”,这一部书的意义正在于“加强了人们对俄国工人运动中的马克思主义哲学思想的正确性的信念,从而促进了俄国工人运动的进一步向前发展。”^③

2. 就《唯物主义与经验批判主义》这部著作的哲学观点而言,应该看到,它们是对马克思原有的哲学的观点的倒退。他说:“列宁仍然是从古典唯物主义的关于主体和客体的关系的概念出发,

① 弗兰尼茨基:《马克思主义》,萨格勒布1978年第1卷,第241页。

② 同上书,第237页。

③ 弗兰尼茨基:《马克思主义史》,萨格勒布1978年第2卷第30页。

而不是从实践这一被马克思主义用来说明人和认识的基本和主要的标准出发”。^①列宁基本上是站在费尔巴哈和普列汉诺夫的立场上(在某种程度上也是站在恩格斯的立场上),这是认识论方面的批判实在论的观点。马克思在《1844年经济学-哲学手稿》和《关于费尔巴哈的提纳》中的观点超越了这一观点。

3. 列宁在《哲学笔记》等晚期哲学著作中克服了《唯物主义和经验批判主义》中的错误的论点,重新回到了马克思原有的立场上。他认为,列宁在《哲学笔记》中感兴趣的“正是在当时马克思主义者中被忽视了的东西——辩证法。因此,列宁的意图是要指出一般的、庸俗的唯物主义同辩证唯物主义的重大区别。所以列宁坚决主张辩证地来研究我们的认识、概念、范畴等等。如果这样理解认识问题,那么就不会停留在机械地理解反映的地步。”^②他强调,列宁的这些思想远远超过了他在《唯物主义和经验批判主义》一书中所提出的问题和某些解答(特别是在反映和实践的问题上)。如果说他的前一部著作之所以具有重大意义,是因为环境以及在这种环境下所解决的问题,那么,《哲学笔记》在哲学上具有更加重大的意义,则是因为它是用马克思主义观点来进一步研究和深入哲学问题的重要部分的综合性的指南。

(三) 论斯大林的哲学思想

弗兰尼茨基对斯大林的哲学思想提出了尖锐的批评。他对斯大林哲学思想的批判主要集中在以下两个问题上:

1. 批评斯大林犯了与黑格尔同样的本体论的错误。

他说,在斯大林那里,“整个自然界成了不可避免的规律的一种体系和联系,这些规律又必不例外地产生人类的运动。对于辩证唯物主义来说,这里包含着的一部分真理,但无论如何不是全部的

① 弗兰尼茨基:《马克思主义史》,萨格勒布1978年第2卷,第25—26页。

② 同上书,第34页。

真理。”^①正是基于这样的本体论公式，斯大林把自然界的東西与历史的東西等量齐观。其结果是斯大林好像把人和人类历史看作一种无限的宇宙钟表的因素，这种宇宙钟表按照自己的辩证力量的不可避免的规律运动着，好像根本不存在人们以特殊方式参与其事的可能性。其实，人的参与也可以把发展过程引向“自然的结构”所未有过的方向。他说：“在斯大林的这种关于马克思主义和马克思主义哲学的本体论观点中，人完全消失不见了。现代世界的决定性问题，即异化问题、人道主义问题，都从哲学中被抹掉了，虽然实际上它刚刚开始在国际范围内成为现实的哲学和社会问题。”^②

2. 批评斯大林犯了方法与理论分离的错误。

他指出，斯大林哲学观点的特点，正在于方法和理论的分离，这就可能使得许多方法论的问题得不到唯物主义的说明，同时可能使得“理论”问题得到非辩证的解释。“将辩证法同这一辩证法的唯物主义解释分开，以及将唯物主义同这一唯物主义的辩证解释分开，对马克思主义来说是不可能的，前者会导致主观主义和唯心主义，后者会不可避免地导致庸俗的唯物主义。”^③他认为斯大林把整个辩证法问题归结为四个特征，又把整个唯物主义归结为三个特征是“毫无根据的。”他说：“当这成为法规，成为哲学思想只能在其中转圈子的不可改变的框子，那末这种观念和一切以这种观念作为绝对的基础而写出来的著作的贫乏和消极作用，就可想而知了。”^④

（四）论卢卡奇的哲学思想

在弗兰尼茨基看来，卢卡奇一生最大的贡献是他早期那本最

① 弗兰尼茨基：《马克思主义史》，萨格勒布1978年第2卷，第289—290页。

② 同上书，第291—292页。

③ 同上书，第292页。

④ 同上书，第292—293页。

有争议的著作《历史与阶级意识》，所以他对卢卡奇哲学思想的评论主要是围绕着这本著作进行的。他虽然对此书也有所指责，认为“无论如何是走得太远了”^①，但总的来说还是给予高度肯定。

1. 关于主体和客体辩证法。

他认为，卢卡奇在这一问题上“比他所有的批评家更正确，他发现了我们时代的问题和把马克思的辩证法深刻地、综合地运用于历史领域的必要，因为这个历史领域过去在很多方面开始从马克思的正确认识下漏过去了”^②他还说道，卢卡奇在论述主体和客体辩证法时，有理由指责恩格斯本人，因为卢卡奇发现，停留在一般的、本体论的辩证法观念上，就会轻视历史过程的辩证法，而历史过程很容易得到某些机械论的说明，在这些说明中，人实际上消失不见了，而和其他任何自然生物一样仅仅成为这种发展的一般的要素而已。

2. 关于总体理论。

他认为，卢卡奇的总体理论正确地反对了当时在马克思主义者占统治地位的经济决定论，论述了意识形态、上层建筑的重要作用。他说：“卢卡奇是一个创造性的马克思主义者。他说明了当时除了列宁以外很少有人如此尖锐地强调过的东西：人的意识、阶级意识即特殊的人类因素在历史运动总体中的作用，因为如果没有人的活动，历史运动就不成其为什么运动。”^③

3. 关于物化理论。

他指出，卢卡奇的物化概念是他从马克思的《资本论》中关于商品拜物教的分析中取来的，卢卡奇的高明之处正在于在未看到马克思的《1844年经济学-哲学手稿》时，论述了《手稿》的思想。他说：“卢卡奇发现了资产阶级社会的人和资产阶级哲学的一个普遍

① 弗兰尼茨基：《马克思主义史》，萨格勒布1978年第3卷，第96页。

② 同上书，第105—106页。

③ 同上书，第102页。

的现象；主体和客体的对立，人和社会的对立，哲学意识和某种独立的异己的基质的对立，他遵循马克思关于克服这种理论和实践的局限性的基本思想，正确地发现了解决主体和客体问题的唯一可能性。”^①

4. 关于实践哲学。

他赞扬卢卡奇把“实践的因素提到马克思主义哲学的注意中心和要领的地位”。他说，卢卡奇的功劳在于，他尖锐地，在真正的马克思主义的意义上表述了实践的问题，“这就真正超过了那种批判实在论的、非马克思主义的反映观点。”^②

弗兰尼茨基是站在“实践派”立场上来观察全部的马克思主义发展史的，因此，无论是他对恩格斯、列宁、斯大林哲学思想的批评和评价还是他对卢卡奇哲学思想的肯定，都渗透着其“实践派”的观点。

二、《社会主义和异化问题》(1965)

弗兰尼茨基在这篇著名论文中着重论述了社会主义社会异化问题。他在这里不仅指出社会主义社会必然存在异化，而且还强调异化是社会主义社会的中心问题。他说：“同认为社会主义中异化问题是无稽之谈的论点相对立，我们必须极力肯定这一论点：社会主义的中心之点是异化问题。”^③

（一）社会主义的意义就是要消除异化

为什么社会主义的中心之点是异化问题呢？弗兰尼茨基把资本主义社会同社会主义社会作了比较，提出：因为资本主义社会本

① 弗兰尼茨基：《马克思主义史》，萨格勒布1978年第3卷，第102页。

② 同上书，第104页。

③ 弗兰尼茨基：《社会主义和异化问题》，载南斯拉夫《实践》1965年2、3期。

身可以作为异化社会存在，所以异化不是资本主义社会提出解决的问题；■因为社会主义社会只能在克服和消除异化的条件下存在和发展，所以异化成了社会主义提出解决的中心问题。

与资本主义社会形成鲜明的对照，社会主义社会的任务就是克服“人作为一种异化的存在物而存在”的人类生存形式。他说道：“社会主义观念是不能通过把资本主义社会的异化形式推到更加强烈的程度和推到极端来实现的。要创造一定的新型的关系必然要消除异化形式。与传统的形式相对立，并且与之相矛盾，这些新的关系将不断克服所有这些由社会主义继承下来的力量和势力的形式。因此社会主义是一种矛盾运动，是这些新的关系的发展过程，这些新关系会增加劳动者在管理和组织自己生活方面拥有发言权的可能性。所以社会主义是一种真正过渡性的社会，它意味着克服承继下来的政治社会，同时意味着实现非政治社会，亦即实现那些将不再具有政治特性的管理形式。”^①他在1961年写的一篇论文中，也强调社会主义的意义就是要消除异化。他说：“社会主义的意义就是要向那些否认个人、个性在历史上的作用的一切关系宣战。在那些管理的特权为一个人或少数人所掌握的一切关系中，大多数人就变为服务的工具和命令的执行人，而机器人就已经能够执行命令，所以不仅未来的共产主义，而且社会主义的意义，就在于向那些把人变成为有意识的机器人的一切关系宣战。”^②

弗兰尼茨基指出，异化问题是社会主义社会必须解决的中心问题，但大多数马克思主义理论家却偏偏否定社会主义社会存在着异化。他们把异化看成是资本主义社会中具有的现象，认为随着社会主义社会的建立异化也自然消失，社会主义不只能使人摆脱雇佣劳动关系，而且能使人摆脱所有其他异化形式。他说，历史经

① 弗兰尼茨基：《社会主义和异化问题》，载南斯拉夫《实践》1965年2、3期。

② 弗兰尼茨基：《人道主义解说》，载南斯拉夫《我们的实况》1964年7—8期。

验却给我们提供了一幅截然不同的图景。实际情形是，在社会主义社会中，不但一些资本主义社会原有的异化形式继续存在着，而且又不断产生着新的异化形式。

（二）异化在苏联社会中的主要表现

他详细分析了在斯大林主义统治下的苏联，由于无视异化的存在，从而导致异化越来越严重。他特别提到了苏联政治的异化和意识形态的异化：

政治的异化主要表现在国家机器的不断强化。斯大林主义不是给人——社会生活本身的创造者——以信赖，而是把这种信赖给予国家，给予各种社会的和政治的组织，并使它们成为建设和发展共同体的主角。政治国家机器的绝对权力必不可免地有其另一侧面：个人、人和个性全面软弱无力。“如果说在这样一种包罗一切的国家计划系统和由国家处置剩余价值的制度下，人作为生产者已被完全剥夺参与管理生产和产品分配的权利，那么人就重又陷入一种异化的雇佣劳动关系中。只是在这种场合下，资本家的垄断完全被无所不包的国家垄断所取代了。马克思关于计划性生产是资本主义无政府状态的对立物的思想已变成它的现实的对立面，人作为生产者既然没有使自己成为计划者，就使自己成了计划的一部分。”^①

弗兰尼茨基强调，个人崇拜是政治异化的突出表现。他说：“个人崇拜和其他一切异化形式并非仅仅是特定某种结构的偶然性，而宁可说是一种结构的表现，这种结构是基于把社会主义设想成将一切领域都合并在国家之内。这种观念在斯大林的实践和理论中以‘完全的社会主义’这一提法达到了登峰造极的地步，当时国家所有制和国家决断已达到优势的高度。”^②

① 《社会主义和异化问题》。

② 同上书。

意识形态的异化主要表现在意识形态的神秘化。他说：“我们不应忘记神秘化是意识形态异化的一种基本形式。”^①如同对其他现实异化形式一样，我们也不应当抽象地、非历史地看待这种神秘化形式。在原始意识的一定时期，在社会发展的较低阶段，人们往往可以借助这类意识异化形式取得进步，人们的生存常常依赖于这类意识异化形式，但是，如果说人类过去能够以一种积极的方式甚至通过这类意识异化形式发展起来，那么由于其高度的知识和哲学水平，人现时的发展就与助长这样一种结构不相容了。社会主义的发展情形尤其如此。在社会主义社会中，人必须逐渐意识到自己是自己生活和他自己命运的本原和唯一的历史因素，是自己生活和命运的独一无二的创造者。这就是说，社会主义社会的意识形态应该是透明的，而不应是神秘化的。但是，在斯大林主义统治下的苏联，到处制造意识形态的神话。例如，这些神话中有一种是认为社会主义的国家是社会主义进步的基本力量和杠杆，官僚制和官僚政治就从这一神话中创造了出来。

（三）社会主义社会中异化将会长期存在

弗兰茨基坚持认为异化问题是社会主义的中心问题，为消除异化而斗争，就是为社会主义而斗争。他同时又指出，在社会主义社会中异化将会长期存在，为消除异化的斗争也将是长期的斗争。他说道：“异化问题对于社会主义具有生命攸关的重要性，原因不仅是实践已表明多许异化形式在社会主义中是可能存在的，而且也因为社会主义不能不以种种社会形式为开端，这些形式就其本身来看表现着人的种种异化形式。此外，正如我们将看到的那样，当代社会中经济和文化的发展水平，创造出各种各样异化形式，社会主义不可能立即就摆脱它们。社会主义出现于世界舞

① 《社会主义和异化问题》。

台并不是出现一根魔杖,可以立即把所有的恶变为善,解决人类一切问题。”①

弗兰尼茨基对社会主义社会中一些异化现象的分析,往往是夸大其词的;他所提出的消除社会主义社会中异化现象的措施,大多是不实际的;最为严重的是,他有时干脆宣布社会主义国家是异化的主要根源,要消除异化,就必须消灭国家,这就把矛头指向了社会主义制度本身。

三、《马克思主义和社会主义》(1979)

这是弗兰尼茨基在他本人及整个“实践派”受到沉重打击后发表的一部最重要的著作。它受到南斯拉夫理论界的广泛重视。在它发表的当年,南斯拉夫克罗地亚共和国共盟中央思想理论工作中心就组织了一次学术讨论会,专门探讨这本书可能产生的影响。目前,这本书已流传到世界各地,引起了人们普遍的关注。

这本书的主题有二:一是系统地批判了作为理论和社会主义模式的斯大林主义;二是系统地分析了当代社会主义理论与实践,特别是社会主义道路的前景及模式。下面分别简述这两方面的内容。

(一) 对斯大林主义的批判

在南斯拉夫,对斯大林主义的批判有着两种不同的方式:一是“辩证唯物主义派”所进行的批判,他们把辩证唯物主义当作进行这种批判的一种哲学立场和哲学手段,而把“斯大林主义”看作是对辩证唯物主义哲学的一种歪曲和修正。二是“实践派”所进行的批判,他们把马克思的人道主义理论当作进行这种批判的一种

① 《社会主义和异化问题》。

哲学立场和哲学手段，而把“斯大林主义”看作是对马克思主义的人道主义理论的一种歪曲和修正。弗兰茨基所作的批判显然属于后一种。

他对“斯大林主义”的批判是从下列两方面进行的：第一，从社会政治实践方面；第二从理论（主要是哲学）方面。在他看来，批判“斯大林主义”首先是一场政治斗争，因此政治批判是首要的，政治批判为哲学的批判开辟道路，而哲学批判则深化了政治批判。

他认为，斯大林从根本上说不是辩证的思想家，充其量是一个“理智健全的思想家”，“而在理论方面，特别是哲学方面所谓理智健全的思想总是坏参谋”，在他看来，斯大林主义实际上是一系列“理智健全的推理”，而这一系列推理是“远离马克思主义真理，即唯物辩证法真理的”。他认为，“这种推理的步骤如下：社会主义革命就是共产党人夺取政权和生产资料国有化；党的权力就是工人阶级的权力；这种制度下的国家是工人阶级国家，那么国家所有制和国家支配积累和扩大再生产也就是社会主义了；既然是社会主义，那么工人阶级和全体劳动人民也就获得解放，因此不存在任何政治异化或经济异化，即任何雇佣关系，不存在统治工人阶级的权力和任何政治上和思想上的神秘化；最后理智健全者就可以在30年代末于宪法中宣告，在那里已建立了当代最自由的社会。”^①

在他看来，斯大林在哲学上的错误概括说来有以下几点：

第一，斯大林认为生产资料国有化，国家所有制和国家计划生产乃是社会主义革命的主要途径。弗兰茨基说，苏联正是按照斯大林的这一思想“缔造了一个没有更大内部矛盾的闭关自守的制度，一个国家所有制和集体农庄所有制的制度，一个国家计划和国家仲裁的制度。在这样一个新的、完整的极左制度下，不但工人

^① 弗兰茨基：《马克思主义和社会主义》，人民出版社1983年中文版第101页。

阶级根本不可能对自己的劳动过程和自己的命运作出决定，而且每一个人都被归结为国家制度的一部分，并受到国家制度的任意支配。”^①他还说道：“如果我们在这一问题上回忆一下马克思和恩格斯是怎么说的，回忆一下恩格斯怎样再三告诫自己的德国同志们说，党的纲领应该明确地同所谓由国家代替私有者并把对劳动者的经济奴役和政治奴役集中于一人之手的国家社会主义划清界限，那么我们会看到，斯大林的社会主义思想是按另一条路子发展而同马克思的思想毫无联系的。”^②

第二，斯大林从上述谬误中必然引出另一个谬误，即强调加强国家权力，把权力全部集中于国家之手的思想称为社会主义。他说，斯大林不能想象，“解放工人阶级和进一步解放人的进程不是仅仅通过废除生产资料私有制和把全部权力转换到政治领域（在这一结构中政治也是脱离生产者的）来实现的。他不能想象，在国家官僚关系下，他和他的官僚阶层变成了新剥削者，而且比他以前任何阶级或任何个人都拥有更大的权力。”^③他说，斯大林的这种理论同马克思主义风牛马不相及。“马克思和马克思主义所指的解放，只有在工人阶级和劳动者逐渐成为自己劳动过程和社会关系的管理者的地方才能实现，而恩格斯和列宁宣布国家消亡，则是这一新历史进程的重要的另一面。”斯大林反其道而行之，他强调的是“在社会主义下国家必须加强而不应消亡。”^④

第三，斯大林在强化国家机器的同时，错误地宣布“社会主义社会是无矛盾的社会”，把苏联看成是“生产关系完全适合生产力性质”的社会。弗兰尼茨基指出，“这又是一个非马克思主义的思想，它产生于这样一种思想意识，即认为可以由一个国家和党的中

①② 弗兰尼茨基：《马克思主义和社会主义》，人民出版社1983年中文版第95页。

③ 同上书，第95—96页。

④ 同上书，第96页。

心来有计划地指导社会发展，以避免基本社会因素发展之间任何可能发生的冲突。这种对基本社会关系作非辩证的和非马克思主义的描述，必然要在对该社会发展作解释时产生更加非马克思主义的后果。”^①他强调：“社会主义在完成自己的历史使命中，只能是一个有着根本内部矛盾的过渡社会，在这个社会里，建立在直接管理生产、积累和分配的社会关系上的共产主义新形式，同必然为新形式所逐步占领的政治领域之间发生紧张关系。”^②

第四，斯大林的上述三个方面的错误都是建立在歪曲马克思主义辩证法的基础上的。他一方面把辩证理论同唯物主义割裂开来，把它仅仅看成是方法，这样就取消了辩证法的唯物主义基础；另一方面把辩证法归结为“四个特征”，又使之贫乏化了。弗兰尼茨基说道：“斯大林阐述的辩证法体系是这样一种客观规律范围，在这种范围内必须有自己的历史。正因为这样，它必然要抛弃那些触痛它并给它造成麻烦的重要辩证法范畴。斯大林由于缺乏一种坦率的和批判的辩证法思想，首先是缺乏不是简单地反映一般辩证法规律的历史辩证法思想，所以把早在黑格尔时代和恩格斯时代就已知晓的一些规律和条条绝对化。他根本没有想到，马克思主义的历史观不能这样简单地归纳为几条。否定、概括、可能性、实践、未来、异化、人道等范畴，在这一体系中没有地位。之所以没有地位，是因为如果运用其方法，就会表明斯大林制度下的内部矛盾和克服这些内部矛盾的必要性。彻底地提出唯物辩证法，必然会提出一些进步的因素，即共产主义的萌芽，这就是一种辩证地否定现存社会关系、政界人物统治和异化的新形式。”^③

由于弗兰尼茨基对于斯大林主义的批判，是一种站在人道主义立场上的批判，所以这种批判尽管也揭露了不少斯大林的错误

① 弗兰尼茨基：《马克思主义和社会主义》，人民出版社1983年中文版第96页。

② 同上书，第99页。

③ 同上书，第102页。

所在,即斯大林附加到马克思主义之上的成分,但也有不少是矛头指向马克思主义本身的。

(二) 对社会主义的研究

弗兰尼茨基认为,对于社会主义的研究包括两个不同的问题:一是社会主义革命或无产阶级革命的问题,二是革命后的社会主义发展问题,或者更确切地说,革命的武装阶段结束后的社会主义发展问题。他指出,由于马克思和恩格斯在社会主义革命中面临着解决被奴役人类的宿愿问题,即实现社会经济制度的彻底变革,对资产阶级世界和阶级社会的整个时代的否定的问题,所以他们着重研究了前者,而如今,对生活在南斯拉夫这样国家的马克思主义理论家来说,研究后者则更有现实意义。他对社会主义的研究主要是这一方面。

他指出,研究革命的武装阶段结束后的社会主义发展问题,须从分析社会主义的含义入手。他说:“必须首先强调指出,社会主义变革即社会主义革命,和它之前的革命之间的根本差别在于社会主义革命不是历史地局限于仅仅消除它以前的社会形态。社会主义按其历史意向,不仅肩负推翻资产阶级社会和废除资本主义生产方式的任务,而且它是消除整个历史时期的开始。”^①社会主义革命肩负着如此重大的任务,但它却偏偏是以一定的异化形式登上历史舞台的。然而,决不能因此而减少其革命的意义。对于社会主义者和马克思主义者来说,只有这时才开始触及真正的问题和提出历史性的问题:是停留在这些形式上,还是认为这些形式仍是异化的,它本身包含着蜕化变质的巨大危险,因而不能停留在这些形式中。

他认为,要使社会主义不停留在异化的形式中,要把社会主义

① 弗兰尼茨基:《马克思主义和社会主义》,人民出版社1983年中文版第117页。

进一步推向前进,关键在于正确处理下述三个关系。

第一,社会主义和无产阶级专政。

弗兰茨基认为,在社会主义制度下的国家机构即无产阶级专政仍然是“抽象的共同体”,仍然是政治领域,是与不占统治地位的其他社会阶层和阶级相分离的领域,是压迫和强制的领域,是使人的能力异化的最集中的机构。无产阶级专政尽管在一定时间内还起积极的历史作用,但它无疑属于异化的领域。基于对无产阶级专政的这种认识,他提出:“即使在真正工人统治的情况下,社会主义力量的主要任务也不是把国家变成对经济发展和社会发展的全面垄断,不是使这一政治领域强化和更加独立,也不是把越来越大的社会权力集中在国家手中,否则真正的工人政权也会官僚化,产生缺陷和变成凌驾于整个社会的力量。作为政治领域,国家应促使所有这些异化领域的消失,以及自身的消失。社会主义的含意不是加强某些权力异化领域,而是使劳动人民能够日益成为自己命运和自己历史生活的主人。”^①

第二,社会主义和自治。

他强调,实行自治制度为发展社会主义所必需。马克思和恩格斯早已指出,生产和社会中的自治关系不仅是社会主义新的民主政权的基础,而且也是国家消亡的实际基础。自治的思想包含着这样一个重要因素和目的,即人的历史行动首先是人的社会产品不要脱离人,而劳动者既要掌握自己的生产又要支配自己的产品,并同历史上形成的这种分离的神秘化决裂。他说,如果在资本主义制度下,实行自治只是一种空想的话,那么在社会主义制度下实行自治已有了现实的可能性。从某种意义上讲,社会主义就是自治。他强调:“社会主义人类的象征是委员会、自治和直接民主的思想,是消灭生产资料私有制和再度出现的同样或更糟的资本

① 弗兰茨基:《马克思主义和社会主义》,人民出版社1983年中文版第129页。

关系占统治的政治领域，是自由地支配其自由劳动和自己的社会关系的思想，这必然也包括探讨、思考和争论的自由。资产阶级政治社会的骨子是私有制或国有制和间接民主，以及多党制或一党制，而社会主义这个过渡时期的历史性的特征则是自治关系与直接民主的加强和政治领域、代议制与国家官僚的消亡。”①“自治是共产主义的萌芽，是将来人与人之间关系还不发达的形式。有了这一点，社会主义才有权被称为社会主义或共产主义的第一阶段和低级阶段。”②

第三，社会主义和自由。

他说，社会主义必须反对这样一种思想：人的发展仅仅是物质生产力和财富的发展，而随之而来的则是呆板的业余生活。人当然不能不在发展自己的物质生产力情况下向前进，但人在解决发展中的矛盾时不仅仅是为了使生产力能迅猛地继续发展，而且也为了自己，为了扩大自己自由的界限，为了进一步繁殖后代，扩大自己历史活动的场所和建立更人道的关系。他强调，社会主义不能抛弃资产阶级法权和自由，而是应将它们继承下来。他说，“应当永远明白，所谓资产阶级自由大都是社会主义力量赢得的，也是继续进步的基本因素、基本内容和基本关系”，“如果社会主义力量一旦掌了权，就要废除自己在资产阶级社会里争取到的权利和自由，那是荒谬的。”③他还强调，社会主义必须在继承资产阶级法权和自由的基础上建立起自己的法权和自由。他说：“今后摆在共产主义时代的第一阶段——社会主义面前的历史任务是：实现进一步的自由和使人摆脱各种形式的依附，首先是经济和政治依附。……作为新历史要求的这种新的民主、新的社会主义自由是直接的民主，生产者的自由的联合，劳动者按自治方式组织起来和实行

① 弗兰尼茨基：《马克思主义和社会主义》，人民出版社1983年中文版第141页。

② 同上书，第142页。

③ 同上书，174、176页。

这种形式的管理。”^①

从弗兰尼茨基上述对社会主义的研究可以看出，他对社会主义问题的重视，并非仅仅出于理论上的兴趣，而主要着眼于引出许多尖锐的社会政治结论。当这些结论直接与社会主义制度、无产阶级革命事业相抵触时，他的研究的消极面也就暴露无遗了。

^① 弗兰尼茨基：《马克思主义和社会主义》，人民出版社1983年中文版第178—179页。

第三章 波兰哲学人文学派

除了南斯拉夫的“实践派”外，“波兰哲学人文学派”是“东欧新马克思主义”中最有影响的派别了。

“波兰哲学人文学派”从产生到现在大致经历了四个发展阶段：

(一) 从产生至1956年的“十月事件”。

1956年的波兰事件是在“波兰哲学人文学派”的影响下掀起的。在1955—1956年间，“波兰哲学人文学派”的成员空前活跃，科拉科夫斯基公开提出要把波兰当时所推崇的“教条主义的、极权主义的马克思主义”改造成“人道主义的马克思主义”。维尔菲尔则提出了“建立合乎人性的社会主义”的口号，认为社会主义只有从官僚主义的矛盾、异化世界和斯大林体制中摆脱出来，才能重新获得它的信誉。鲍乌曼怀疑把党和阶级利益等同起来的看法的正确性。倾向于科拉科夫斯基等人观点的《直言》周刊等杂志也异常活跃，主张实现“真正的工人民主”，提出在经济改革的广泛范围内建立工人自治。它们不仅批评“波兰社会内部的等级制”，而且还批评“国际上的共产主义的等级制”，直言不讳地谴责苏联，认为“苏联早已丧失了唯一维护革命利益的道德权利”。

(二) 从1956年的“十月事件”至1968年的“三月事件”。

波兰“十月事件”平息以后，“波兰哲学人文学派”的成员不同程度地受到了批判。1957年举行的波兰统一工人党中央第九次全会指出，“要划清党对今后社会主义建设和党内生活问题的立场同修正主义者的批判立场的界限”，全会要求波兰马克思主义者持

别注意，必须把反对修正主义的斗争进行到底。1957年底，同情和支持“波兰哲学人文学派”的报刊杂志不得不停止出版。其中有：作为波兰“十月事件”的主要喉舌之一的《直言》周刊、文学杂志《欧洲》、布雷斯拉夫的《新信号》、大学生报纸《观点》。

但是，从60年代初开始，“波兰哲学人文学派”这一没有宣布过的和没有以任何方式组织起来的“新马克思主义”流派，重整旗鼓，卷土重来。他们不但坚持在50年代中期提出的一系列政治思想原则，而且还表现出一些新特点：

1. 观点更加系统化。特别提倡政治和意识形态领域中的“和平共处”。波兰统一工人党第四次代表大会（1964年）指出了他们鼓吹社会主义和资本主义“调和”，资本主义“长入”社会主义的幻想，来代替从资本主义向社会主义的革命过渡，他们企图用“各阶级利益一致论”的概念来代替马克思主义的阶级斗争理论。

2. 不但一般地宣传自己的理论，而且以实际行动垄断哲学和其他社会科学的至关重要的行政组织机构。并在此基础上，充分利用自己所掌握的一部分权力，使自己的理论的影响不断扩大。

3. 加强了国际间的交流和联系。与他们遥相呼应，相互支持的不但有南斯拉夫的“实践派”、匈牙利的“布达佩斯学派”这样的“东欧新马克思主义流派”，而且还有法兰克福学派、“存在主义的马克思主义”这样的“西方马克思主义”流派，马尔库塞、弗罗姆、萨特等都成了他们最亲密的朋友。

4. 把宣传自己的理论同引进现代西方各种哲学、社会学思潮结合在一起。提出了“创造性的修正主义”、“博采众长的马克思主义”等概念，强调要用现代西方哲学、社会学思潮“改造”、“革新”马克思主义。

实际上，到60年代后半期，以“波兰哲学人文学派”为代表的“马克思主义革新派”已经在波兰的思想理论界占了统治地位。A·T·梅斯里夫钦科主编的《当代国外马克思列宁主义哲学》是

这样描述当时波兰的实际情形的：“马克思主义理论家通向大学生、出版社和杂志社的道路被封闭，党对社会主义科学的领导几乎被完全无视，批判资产阶级意识形态、修正主义和反共产主义的研究工作几乎没有进行。”^①

1968年，正当在捷克斯洛伐克出现“布拉格之春”之际，在波兰也发生了“三月事件”。A·T·梅斯里夫钦科指出：“1968年3月发生的事件再次证明，思想攻势的削弱，马克思列宁主义宣传的实际手段和形式方面的缺点，对修正主义采取宽容态度，同陈腐社会集团搞自由主义，导致敌视社会主义分子的活跃。”^②

(三) 从1968年的“三月事件”至1980年初。

在“三月事件”以后召开的波兰统一工人党第五次代表大会(1968年)，详细考察了马克思主义哲学和社会科学领域的现状。代表大会通过的关于重建科学研究工作和意识形态工作的决定，对马克思主义和社会科学家的任务作了明确规定。70年代初，以“波兰哲学人文学派”为主要代表的波兰“新马克思主义理论家”，再次被作为“政治修正主义者”和“哲学修正主义者”加以批判。波兰的一些报刊杂志批评“波兰哲学人文学派”的一些理论家，“按照自己的方式宣称马克思主义哲学和科学社会主义没有科学根据，从而客观上同有意歪曲马克思列宁主义的反共分子的观点一致”，强调他们“在政治领域中的反社会主义言论是以修正马克思列宁主义哲学的基本原理为基础的”。

但过后不久，“波兰哲学人文学派”在波兰学术界的地位又趋上升。A·T·梅斯里夫钦科认为这是由于波兰统一工人党自第六次代表大会以后，把工作重心转移到发展经济上，从而忽视了意识形态领域内的斗争造成的。“波兰哲学人文学派”在这时研究的

① A·T·梅斯里夫钦科主编：《当代国外马克思主义哲学》(上)，社会科学文献出版社1986年版第149页。

② 同上书，第150页。

问题越来越集中，离现实也越来越近。他们所研究的主要问题就是“社会主义社会异化”的问题。他们通过分析波兰的实际情况，得出结论，波兰在政治、思想、经济、文化等各个领域都存在着严重的异化，还提出，社会主义社会根本不可能取消异化。

从1980年5月至1981年12月，波兰出现了严重的危机。波兰统一工人党中央第七、第九、第十二和十三次全会在分析出现危机局势的原因时，尽管没有把主要责任归咎于以“波兰哲学人文学派”为主要代表的“新马克思主义”理论家，但也对他们在危险局势出现之前及出现之后的种种表现提出了批评。

四，从80年代初至现在。

由于“波兰哲学人文学派”被认为对80年代初的危机局势负有责任，所以，自80年代初以来，它在波兰受到的批判不断。特别是它的主要代表人物沙夫被清除出党，并随后离开波兰，意味着实际上已处于解体之中。

与此同时，波兰另一个自称是“波兹南方法论学派”的“新马克思主义”流派却异常活跃。II·诸瓦克是这个学派的主要理论家。“波兹南方法论学派”的基本思想路线与“波兰哲学人文学派”是一致的，略有不同的是，它更侧重于从方法论原则出发，重新解释马克思主义哲学。

在东欧“新马克思主义”诸流派中，“波兰哲学人文学派”的一些理论家是当代最有名的“人道主义的马克思主义者”。他们综合了东欧“新马克思主义”的其他流派有关研究“马克思主义人道主义”方面的理论，并在此基础上，加以全面的发展。竭力宣传和论证“马克思主义是人道主义”，是“波兰哲学人文学派”的一大特色。他们在宣传和论证“马克思主义是人道主义”的过程中，还表现出以下几方面的特点：

(一) 把宣传和论证“马克思主义人道主义”，同批评自己国家中的一些“不人道”的弊病结合起来，把他们在自己国家中实现的

社会主义与他们认为能够实现的社会主义加以比较，力图使自己的国家实现一种真正的“人道主义的社会主义”。

(二) 既求助于早期马克思，也求助于晚期马克思，认为晚期马克思与其说是一个科学家，不如说是一个人道主义者。

(三) 强调建设“人道主义的社会主义”必须反对“经济主义”。认为建设“人道主义的社会主义”一方面必须发展社会的经济基础，另一方面必须创造劳动的人道条件，消除或缓和异化，如果不得不在这两者中进行选择，那应该首先重视后者，因为在发达的物质基础实现后，社会的人道主义方面不会自动到来。

(四) 提倡在经济领域和行政管理领域率先“人道主义化”，这就是实行自我管理。认为党和工人并非同义；工人必须把事情掌握在自己手中；党的固有作用不是控制社会道德意识，而是随着社会的发展，予以诱导，并且以身作则，起模范带头作用。

“波兰哲学人文学派”在50、60年代，领衔的是科拉科夫斯基，而到了70、80年代，沙夫则成了主要代表人物，下面主要介绍沙夫的理论。

沙 夫

亚当·沙夫 (Adam Schaff.1913—),是“波兰哲学人文学派”的主要代表人物,当代最著名的所谓“新马克思主义”理论家之一。

沙夫于1913年3月10日出生在波兰伦贝格。他早年就读于伦贝格,毕业于巴黎政治经济学学校,1945年在莫斯科获得哲学博士学位。他于1945—1948年在罗兹任教授,1948年起在华沙大学任哲学系哲学教研室主任兼教授,1952年成为波兰科学院通讯院士,1961年成为波兰科学院院士,1955—1968年任波兰统一工人党中央委员,1957—1968年任波兰科学院哲学和社会学研究所所长。1960年兼任波兰科学院哲学和社会学委员会主席。1963年以后又在维也纳任欧洲社会科学中心主任,1972年起在维也纳任名誉教授,也在国际文献联合会奥地利分会工作。沙夫于1968年“三月事件”以后被逐出波兰统一工人党中央委员会,1984年又被开除出波兰统一工人党。该党监察委员会于1984年6月27日作出的决定说:“沙夫自1982年以来提出的观点与波兰统一工人党对许多基本问题的评价和方针背道而驰”,它“损害党的进程”。沙夫被开除出党以后,主要居住在维也纳,除了继续任职于国际文献联合会奥地利分会外,还担任维也纳社会科学欧洲中心理事会主席和巴黎国际哲学协会联合会执行委员。沙夫于1949年、1951年和1955年三次获得国家奖金。

沙夫的哲学理论观点前后经历了重大的转折。在60年代以前,他被公认为是一位“波兰马克思主义正统派的主要代表人物”

和“斯大林主义的支持者”。他的著作《马克思主义理论入门》在50年代被列为大学生必读的教材。50年代初，他是批判波兰的“传统哲学派别”——“利沃夫-华沙学派”的主将。由他担任主编的《哲学思想》杂志不断发表文章，攻击这一学派是资产阶级哲学，违背无产阶级利益，为帝国主义服务等。50年代中期，当科拉科夫斯基等人开始对当时信奉的马克思列宁主义产生怀疑，企图从人本主义出发对马克思主义加以重新解释时，他还抱反对态度，曾撰文号召波兰的理论工作者同科拉科夫斯基的“理智的马克思主义”作斗争。但是，在60年代初，他的哲学理论观发生了急剧的变化。他从反对科拉科夫斯基变为坚决地支持科拉科夫斯基，进而成为“波兰哲学人文学派”的主要代表人物。蒂·哈纳克说，沙夫“以一种不会迫使他同正统路线的思想政治关系完全中断的方式”“转向研究马克思主义的人类学”，“从而回到了——晚了一点——社会主义人道主义化的思想上来”。（《马克思主义哲学的发展》）。

沙夫本人不否认自己的哲学理论观点前后有所变化，但他不止一次地申明，他“始终是一个信念极为坚定的马克思主义者”，“了解并承认马克思主义理论的前提”^①。他探讨人的哲学，为的是要在“我们在思想斗争的重要方面……处在非常危急的时刻”，对这个“被存在主义一直垄断着的人的问题”“进行马克思主义的研究”，以填补“在马克思主义的哲学问题中历史地产生了”的“空白点”，从而“有效地克服存在主义的影响”^②；他写作讨论异化问题的著作，是出于政治性的目的，为的是在马克思主义者中间“宣传马克思主义思想”，阐明“异化理论在马克思主义中的重要地位”，以“提高马克思主义号召力”，并且“把这一问题转变为社会主义社会的语言”，使异化理论起到“社会工程学”的指导作用，为建

① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，1982年法文版第3页。

② 沙夫：《人的哲学》，伦敦1968年英文版第17—18页。

设社会主义准备“充分条件”^①；他阐发马克思主义是一种“现实的”，“彻底的、‘纯粹的’、‘唯一可能的名符其实的人道主义’，为的是想在我们这个‘各种人道主义相互对垒的时代’中压倒它当前的竞争对手^②；他“作为马克思主义者和共产党人”来阐述构成《处于十字路口的共产主义运动》一书的主题的各种问题，是出于对使他“充满忧虑”的共产主义运动的当前形势的深切关怀，是为了使他所了解并承认的“马克思主义理论的前提”“适应于不断发展着的现实”^③等等。

尽管沙夫用这些充满感情的语言，再三地表白自己对马克思主义的深刻理解和对共产主义信念的忠诚，他还是不断地遭到理论上的反驳，政治上的指责和组织上的处理。他的著作被指责为“政治上不负责任”^④，“把马克思主义庸俗化”^⑤，采取“把进口的理论塞进马克思主义的伎俩”，“试图把神秘莫测的异化理论和资产阶级个人主义移植到马克思主义的土壤上来，圣经中的魔鬼披着‘异化’的外衣，正在走进马克思主义”^⑥；他的关于社会主义革命和建设问题以及有关西欧国家根本性社会改造的“文明”前景等观点，被认为是“大大地混淆和歪曲了当代一些最重大问题的本质”，他对问题提供的答案“酷似资产阶级或改良主义思想宝库中的典型观点”^⑦，是“修正主义”^⑧。

① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版，第24页。

② 沙夫：《马克思主义与个人》，纽约1970年英文版，第56页。

③ 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第4页。

④ 波兰统一工人党政治局委员克里什科语，见波兰1965年《新路》月刊总第199期。

⑤ M·D·舍夫勒尔：《“开放的马克思主义”还是马克思主义的庸俗化》，见《新路》月刊1984年第9期。

⑥ 斯·奥帕拉：《批判思想的演变》，波兰《人民论坛报》，1983年6月22日。

⑦ B·И·格拉诺夫：《评沙夫的“文明的选泽”》，苏联《哲学问题》杂志1984年第4期。

⑧ 波兰R·格拉多夫斯基在1984年5月间在华沙召开的有苏联学者参加的“社会主义建设的理论问题”的学术讨论会上的发言。

波兰党刊《新路》月刊1985年第10期发表了重点批判沙夫所谓“现实社会主义原罪”的观点的文章，文章说，最近一段时期以来，沙夫又发生了一个新的蜕变，“马克思主义者沙夫把自己说成是一个‘信教者、波兰天主教徒’。因此，我们又多了一位被鬼神迷住的人”。沙夫针对这一段话，于1986年1月20日致函《新路》主编。信中指出，这是“造谣”和“恶意中伤”，“我对信教的人们一向很尊重”，“至于我本人，过去和现在都不是教徒，这在我过去和现在的学术活动中都有证据”。

沙夫著的著作很多其中主要的有：《辩证唯物主义认识论》、《马克思主义理论入门》、《马克思主义哲学的产生和发展》、《论马克思主义的真理观》、《历史规律的客观性》、《关于道德问题的争论》、《认识论》、《人的哲学》、《马克思主义与个人》、《结构主义与马克思主义》、《对人的哲学的探讨》、《语言哲学论文集》、《语义学导论》、《历史与真理》、《人道主义与语言哲学》、《社会语言学》、《真理的理论》、《马克思异化理论的概念系统》、《作为一种社会现象的异化》、《处在十字路口的共产主义运动》等等。

一、《人的哲学》(1961)

《人的哲学》是一部论文集。其中大部分论文发表于1960—1961年。后来，这些论文以《人的哲学——马克思主义与存在主义》为总题目以书的形式出版。

《人的哲学》是一部标志沙夫的哲学理论观点发生重大转折的著作，也是他作为“新马克思主义”理论家的第一部重要著作。早在它最初以论文形式陆续在杂志上发表时，就引起了强烈的反应。如法共哲学家塞伏在《思想》1962年1—2月号上发表的《马克思主义的责任观》，就是一例。波兰哲学家S·佐尔凯夫斯基当时就指出，这是一些“很久以来”难得见到的，“能引起如此强烈反应”的

“马克思主义的哲学论文”。

全书共收集了十五篇论文,这些论文被划分为三大部分:《马克思主义与存在主义》、《人的哲学》和《人道主义的矛盾》。下面就基本按照这三大部分的顺序,简述该书的主要内容。

(一) 为什么要重新研究“马克思主义的人的哲学”?

沙夫在《序言》中指出,本书的第一部分“就是要指出为什么马克思主义必须否定存在主义的对于个人问题的解决方法,但并不放弃这个问题本身。恰恰相反,这个问题在实践上同样是有重大意义的,正如近几年来我们自己的经验证明的那样。由于种种原因我们必须加以否定的那种哲学,探讨了这个问题;但是,这并不能使问题本身就不再被人重视。”^①

他强调,马克思主义本来就包含有一种“人的哲学”,“人的哲学”问题是马克思主义的传统之一。他说道:“马克思主义的生长,在很大程度上起源于对这方面的研究,虽然一开始就是以完全与存在主义相对立的方式提出自己的问题的。例如青年马克思的全部异化问题便是属于这类问题的,虽然马克思提出这个问题的时候就采取完全与存在主义相对立的方法。因此马克思主义完全能‘全副武装地’来研究这些有关个人以及类似的问题,既不需要扩大自己的‘字典,也更不需要用存在主义来‘补充’。”^②

但是,他接着又指出,强调马克思本来就包含有一种“人的哲学”,“这并没有改变这一事实:这个问题不仅在马克思主义的继续发展中受到了忽视,而且也正是别人对它进行了研究(常常是出自完全错误的、唯心主义的立场)就被认为是与马克思主义格格不入的和敌对的。而且也由于这同一原因,使得这个问题落到了别人,首先是存在主义流派的手中,帮助了它们对这一具有一定意义的、

① 沙夫:《人的哲学》,第5—6页。

② 同上书,第15页。

从社会观点来说是重要的问题所进行的垄断，同时也帮助了它们引起一种错误的印象，即这样的问题唯有通过唯心主义——更确切地说——主观主义的流派才有可能得到发展。”^①

为什么事情会这样？沙夫认为，这是由以下两个原因造成的：

1. 马克思主义与革命的工人运动的联系，使得自己的注意力都集中在社会发展规律的问题上，集中在过渡到社会主义制度及其建设的规律上，集中在与运动和人民群众斗争有关的问题上，马克思主义对于这些实际的政治问题的注意，把个人和他的特殊问题挤到了次要地位。

2. 人的问题越来越被反动的政治派别和思想派别利用来反对马克思主义，反对革命运动的斗争。马克思主义者从而也把这一问题看作是敌对的领域，对这一问题采取轻视和冷淡的态度。“这样一来，马克思主义的哲学问题中便出现了空白点，关于这一点，萨特在《马克思主义与存在主义》一文中正确地提出了。”^②

沙夫认为，上述两个原因性质是不一样的，第一个原因正随着社会主义力量的不断增长而逐渐消失，但第二个原因却相反，正随着时间的过去而增强。

他说，这里实际上向马克思主义者提出了这么一个问题：如果一个重要的哲学问题出现在一种唯心主义体系中间，那么，应该怎样对待这一问题？他认为，唯一正确的态度是“必须赶紧把这个问题转移到唯物主义基础上，从而改造它的内容”。相反地，一个唯物主义哲学家如果因为某个问题有其唯心主义的根源而抛弃它，那么这只会加强敌人而削弱自己。这种做法，除了证明对这个领域的问题的漠不关心和消极态度，此外还有什么呢？为什么要怪这个问题而不怪自己呢？

他认为，应当赶紧改正这种错误，从其最广泛的方面去研究这

① 沙夫：《人的哲学》，第15页。

② 同上书，第16页。

个被忽视了的问题，即重新研究“马克思主义的人的哲学”。

他说，马克思主义者重新研究“马克思主义人的哲学”至少有两个理由：第一，为了使马克思主义理论能够全面反映世界，就必须这样做。第二，马克思主义如果要在反对唯心主义流派的斗争中占领思想阵地，那么它只有对那些争论的问题提出自己的创造性的结论，才能取得胜利。

沙夫提出要重视对“马克思主义的人的哲学”的研究，无可非议。问题在于，在他看来，从他及其同道开始，对这一问题的研究才得以恢复。他一笔抹杀了马克思以后的许多马克思主义理论家对这一问题的研究取得的伟大成就。这种看法不仅违背历史事实，而且未免过分轻率和狂妄。

（二）“马克思主义的人的哲学”与“存在主义的人学”的区别何在？

沙夫在重新研究“马克思主义的人的哲学”的过程中，首先分析了它与“存在主义人学”之间的区别。

他说，把马克思主义与存在主义这两种完全不同而又如此明显对立的哲学派别加以对比时，最重要的问题就是要抓住这两种观点分歧的焦点、它们的本质，以免因为第二等，或第三等问题而使大问题的争论得不到最终的解决。

那么两者争论的焦点究竟是什么呢？他说：“个人的概念，就是这样的焦点，马克思主义与存在主义的一切其他观点的分歧都围绕这个焦点聚集起来，就像围着轴心那样。”^①

围绕着这一焦点所展开的争论，可以进一步用这样的方式表述：在分析人的时候，是否应该先从完全可以自由选择行动的、并由此而创造人们称之为社会生活的、“自动的”个人入手呢，还是相

① 沙夫：《人的哲学》，第24页。

反——应该从创造个人并决定其行动方式的社会入手呢？沙夫说道，这似乎仅是“分析的方法”方面的争论，但却是问题的实质所在。“方法是和一定的理论观点不可分割地联系在一起了的。方法产生于一定的理论观点之中，同时又通过自己的途径作用于理论观点”。他强调，由于这一问题蕴含着如何来研究个人，如何来看待个人在社会生活中的地位和作用这样的含义，所以其他一切问题，包括人的本质和存在此类问题，都“取决于如何来回答这一问题”，即“取决于回答这一问题所采用的方法”^①。

沙夫认为，存在主义回答这一问题所采用的方法是“主观主义”的。他说：“把存在主义的各个派别联系在一起的，不仅仅在于它们都把个人的命运和体验作为中心问题，而且在于它们都把个人看作是孤独的、在与周围世界的非理性力量作无意识斗争时是悲剧性的人物”^②。存在主义各派的共同点是突出个人的作用，在分析人时先从个人入手。“只有出自主观主义的立场，才能导致这种内部充满着矛盾的、把个人看作‘独立自主的’，同时在自己与可恶的宿命作绝望的斗争时又显得不能自卫和悲剧性的奇怪理论”。

与存在主义相反，马克思主义分析人时则从社会关系入手。沙夫先以“青年马克思”在《关于费尔巴哈的提纲》中有关“人的本质是社会关系的总和”的著名论述为例加以说明。他说，马克思在这里是反对费尔巴哈的，认为费尔巴哈不理解个人的社会特性，因此他必然犯双重的错误：（1）反对个人的历史制约，而对个人采取抽象的方法，当作孤立的人来研究；（2）反对个人的社会制约，而从各种类的联系方面来自然主义地考察个人。“不需要特殊的敏感和知识就可以领会到，所引用的马克思的这段话不仅打击着费尔巴哈，而且也以同样的力量同时抨击着自然主义和存在主义在

① 沙夫：《人的哲学》，第24页。

② 同上书，第25页。

理解个人问题上的错误。”“作为‘个人’的人是‘社会关系的总和’，这是说只能在社会的和历史的联系中才能理解他的起源和发展，也就是说人是社会生活的产物，这种以社会和历史作出发点，来研究人的精神生活及其产物乃是马克思主义不容分辩的和具有重大意义的理论贡献，它使得这一问题既摆脱了自然主义的局限性，又抛弃了存在主义在研究人类问题中的主观主义。”^①沙夫认为“青年马克思”的立场是这样，“晚年马克思”的立场更是这样。

沙夫强调，马克思主义和存在主义所持的这两种对立的立场是不可能调和的。“可以在这两种研究问题的方法中进行选择，但决不能把它们合并在一个思想体系中。只有当我们敌意地、坚决地采取折衷主义和对矛盾抱容忍态度的时候才会这样”^②。从这一观点出发，他坚决反对萨特用存在主义“补充”马克思主义。他说道，“萨特在自己观点的发展中迟早都将要而且必须在这两种矛盾的立场中进行选择，他可以选择存在主义或者是马克思主义，但是要用存在主义来‘补充’马克思主义，那是不可能的”，“如果用存在主义的独特的理论和方法来补充马克思主义，那么这种提议就是错误的，因为火是不能用水来‘补充’的”^③。

（三）“马克思主义的人的哲学”的研究对象是什么？

在分析“马克思主义的人的哲学”与“存在主义人学”的区别的基础上，沙夫又正面论述了“马克思主义的人的哲学”的主要特征，特别是论述了“马克思主义的人的哲学”的“思考的范围”及“可能的方向”，即其研究对象。

他首先指出，马克思主义关于人的学说可以称为“马克思主义

① 沙夫：《人的哲学》，第27页。

② 同上书，第29页。

③ 同上书，第30、31页。

的人的哲学”，而不能称为“马克思主义哲学的人学”。一是因为“哲学的人学”这个名称“是无可争辩地具有唯心主义的传统的（费尔巴哈）”；二是因为“把具有严格科学规定性的（在生理学和社会学方面）‘人学’这个词与完全指另一种研究和概括而言的‘哲学的’这个词联系起来，这个名称就把一个开始就不甚清楚的问题弄得更模糊了”。

他强调，尽管“马克思主义的人的哲学”与其他关于人的科学——人类学、社会学、心理学等等有一定的联系，但它的中心问题显然与后者有区别。他说：“‘马克思主义的人的哲学’研究的中心问题是规定个人在他与整个社会以及与社会中的其他个人的关系中的作用的本质。在这个中心周围，集中着关于个人在与外部世界的关系中的特殊命运的广泛的问题。在这里，首先提出的是生活的目的和义务问题，以及人在为了实现这些目的的行动中应有的责任问题。”^①他所列举的构成“马克思主义的人的哲学”的“特殊问题”有：人生的意义是什么？面对着亲人的或自己的不可避免的死亡，应采取什么态度？在自己的行动上人是自由的么？从什么意义上说人是他自己命运的创造者？在产生冲突的情况下，人应当根据什么原则选择一定方式的行动？在这种选择中，人是否获得社会的帮助？如果是，则是怎样的方式？对自己的行动作出决定的人，他的孤独是什么？什么是人的行为后果的责任，尤其是道德责任？因此应该如何了解个人与社会的关系？以及如何了解“个体的人”？他说：“这些问题只是挑选出的一部分，并非是要归入人的哲学领域的全部问题的清单”。

以研究对象而言，沙夫认为，可以具体地把“马克思主义的人的哲学”的研究对象，归结为一是关于个人的存在；二是关于个人在历史中的创造作用。

^① 沙夫：《人的哲学》，第82—83页。

把个人的存在作为研究对象，实际上也就是反对把人的“本质”作为研究对象。沙夫说，仅就这一点而言，马克思主义与存在主义是一致的。“唯物主义也把人的存在作为这类研究的出发点，这就似乎肯定了存在主义关于现代哲学中存在这个范畴的广泛传播”。但事情并没有到此为止。“谈与本质相反的存在时，我们是研究现实的人生，而不是研究人生该是怎样的那种思想。如果我们探究人生的现实的展开，探究那些构成人生的事件，那么，我们可以从两个不同的方面去考察这个问题：或者把人看作是在社会和自然里行动着的，从而也就是那些总是处在物质世界中的实在事件方面去考虑；或者把人看作是精神的，从而也就从精神主体的活动方面去考虑。”^①他强调，存在主义把人的存在作为研究对象，实际上是把“精神主体的活动”作为研究对象，而“马克思主义的人的哲学”把人的存在作为研究对象，则是把“人在真实世界中的活动”作为研究对象。

把个人在历史中的创造作用作为研究对象，是以承认“人对他的自己的生活起着创造作用”为基本前提的。但由于对这种“创造作用”有着不同的解释，所以对这一研究对象的具体理解也很不一样。沙夫说，存在主义把人的“创造作用”解释成是人的绝对自由的活动，“在这里，客观因素消失了，自然界和社会的客观现实被消解在主体之中，消解在他的‘创造’行动之中”。所以，存在主义之研究“人的创造作用”，主要是研究人怎样不断地把客观现实“消解”在他的“创造”行动之中。“马克思主义的人的哲学”认为，“人的创造作用”是一种巨大的力量，它决定着人在世界中所处的地位。“但它决不是随心所欲的，它不是绝对自由的幻想的同义词。人总是面对着真正的现实及其客观规律的，在自然界也好，在社会上也好。他改造客观现实而创造自己的生活，但并不因此消灭那

① 沙夫：《人的哲学》，第85页。

种支配现实的规律”。所以，“马克思主义的人的哲学”之研究“人的创造作用”，主要是研究人怎么样认识和利用“必然性”的^①。

他说，通过对“马克思主义的人的哲学”的研究对象的分析可以看出，“它是严格地建立在唯物主义的基础上的”^②，历史唯物主义并不等同于“马克思主义的人的哲学”，但“它是这种人的哲学的基础，是它的必要前提”^③。

（四）“社会主义的人道主义”的主要内容是什么？

沙夫在《序言》中说，本书的第一、二部分对人的哲学问题的回答之所以还不够全面，除了“因为对于类似的问题不可能作全面的解答”之外，“首先是因为在这方面有两大问题今天虽已提了出来，却还没有得到研究”，这就是“社会主义的人道主义问题和关于人性和它的全面发展问题”。于是，在本书的第三部分，沙夫对这“两个大问题”进行了集中的论证。

沙夫对“社会主义的人道主义”的论证，提出了以下四个引人注目的论点：

1. 马克思主义是一种纯粹的人道主义。

沙夫发现，马克思主义的理论目的就是为了实现人道主义，“马克思主义的中心命题”就是“人的全面发展”，“马克思主义的科学社会主义的实质是它的人道主义；……马克思主义中的一切，它的哲学，它的政治经济学，它的社会观点和政治观点，都正是服务这个问题的。这一切都是为唯一的实践目的服务的理论武器，这个目的就是为了美好的、更幸福的人的生活而斗争”^④。“马克思主义对于共产主义社会的概念，就是……实现人道主义的最激进的

① 沙夫：《人的哲学》，第86页。

② 同上书，第87页。

③ 同上书，第83—84页。

④ 同上书，第132页。

思想。”^①

2. 马克思主义是几千年来的人道主义的继续和逻辑发展。

沙夫强调指出：“社会主义的人道主义并不是一种绝对新的现象，相反，它具有悠久的历史，就某种意义来说，它非常之旧”；社会主义人道主义只是“对于如何能达到目的这一问题作了新的回答”，至于目的本身，“人类最优秀的代表早就已经说过了”。马克思主义并不是“‘绝对’新生事物”，它仅仅“是真理的一部分，因为马克思主义无疑在自己的社会和思想内容方面同时也是许多旧的和思想流派的继续”^②。马克思主义是自古以来的人道主义大家庭中的成员，“在过去的人道主义的创始者和战士中，我们能找到最美好的形象：哲学家、政治家和革命运动的领袖……这一切形象属于我们的历史，属于我们的传统。……不管他们的科学的形式如何，它的内容是崇高的。……我们自己的家庭也是从这里发展起来的。……他们之中的任何人对于我们来说并非外人”^③。

3. “社会主义的人道主义”是一种战斗的人道主义。

沙夫指出，尽管马克思继承了历史上的人道主义传统，但他所创立的“社会主义的人道主义”还是有别于历史上的人道主义。这区别除了“社会主义的人道主义把个人看作社会的产物，看作特定社会关系，首先是阶级关系的产物”这一点外，主要表现在“社会主义的人道主义”“以理论和实践相联系作为其特征”，“它乃是一种战斗的人道主义，它把自己的首要任务和目的规定为：为了理想，为了实现理想而进行斗争”。

4. “社会主义的人道主义”的实质是它的个人幸福观。

沙夫说，如果说“社会主义的人道主义”是关于个人的理论，那么它就是关于这个个人的幸福的理论。“这种人道主义的实质是

① 沙夫：《人的哲学》，第115页。

② 同上书，第105页。

③ 同上书，第106页。

它的个人幸福观。”^①“马克思主义的社会主义是从反面来研究个人幸福问题的，这就是说，它研究的是揭露那些对幸福生活的障碍，并且决定消除这些障碍的方法。”^②他还说：“社会主义的人道主义把现代共产主义运动的本质内容表述为争取个人幸福的最良好的社会关系的运动，争取人的个性的最良好发展的条件的运动”，共产主义运动就是“在新的条件下，以新的方法为此目的的实现而斗争”^③。

沙夫关于“马克思主义的人的哲学”与存在主义的区别，“马克思主义的人的哲学”的对象、“社会主义的人道主义”的主要内容的论述，包含着一些真知灼见，但也有不少片面、含混之处。

二、《马克思主义与个人》(1965)

如果说沙夫在《人的哲学》一书中对自己的哲学观点只是作了片断性的论述的话，那么，他在《马克思主义与个人》中所作的系统阐述，标志着自己的“新马克思主义”体系的形成。这部著作的出版在东西方理论界引起的反响，更甚于《人的哲学》，先后被译成德文、法文、英文和日文等多种版本，流传于各国。

弗罗姆专门为本书英文版写了“序言”。他在“序言”中指出，“本书的发表是一个重大事件”，因为它“对本国制度的某些弱点提出了批判，而更重要的是提出了有关人、个性、生活的意义、生活的准则方面的问题，而在此之前大多数马克思主义文献却忽视了这些问题。”^④他说，马克思主义人道主义的复兴，“在波兰、捷克、南斯拉夫和匈牙利，都汹涌澎湃，势不可挡，真可以说已构成了一个

① 沙夫：《人的哲学》，第132页。

② 同上书，第133页。

③ 同上书，第106页。

④ 沙夫：《马克思主义和个人》，纽约1970年英文版第ix页。

运动，这些国家的大多数哲学家都已经参加到这个运动之中”，而且，“这种人道主义已席卷全球，包括了不同意识形态阵营”，“沙夫教授的这本书正是代表马克思主义人道主义的一个重要反映。”^①弗罗姆归结说：“本书充满了对人的真正关怀的精神，因为本书作者是实话实说的，从不掩饰他的怀疑，而且还充满了这种信念，即人类能够朝向更加像人和更富有生气的生存形式迈进一步。”^②

本书包括导论、正文五章和结论。“导论”的标题是：马克思主义原有内容的重新发现。正文五章的标题依次是：马克思主义关于个人的概念；个人及其产物——异化问题；个人和历史——自由问题；马克思主义的人道主义；共产主义和个人。本书的主要内容是：

（一）重新发现马克思主义

沙夫在“导论”中开宗明义地指出，需要给马克思重新恢复其本来面目。因为马克思主义的某些基本原理早已被人抛在一边，所以需要恢复其正当地位和光荣。他说道，“毫无疑问，我们今天的时代是重新发现马克思主义的时代”，“同样毫无疑问，随着马克思主义的重新发现，马克思主义将充满活力，它的影响也将不断扩大。”^③

他进一步指出，重新发现马克思主义就是“重新发现青年马克思”，“青年马克思是我们时代的一个发现”。青年马克思的一些重要著作是在本世纪30年代才发现的，所以考茨基、罗莎、卢森堡、普列汉诺夫和葛兰西，连列宁对这些著作都不知悉。由于种种原因，这些著作最初在许多人看来是半信半疑的。特别是在斯大林统治时期，只有严格刻板的马克思主义是唯一能够得到批准的形式，

① 沙夫：《马克思主义和个人》，纽约1970年英文版第 xi、xii 页。

② 同上书，第 xii 页。

③ 同上书，第 1 页。

用青年马克思的人道主义来说明马克思主义是不能容许的。他说,现在是到了“重新评价青年马克思的著作”,“用一种新的方式来解释马克思”的时候了。

沙夫详细分析了马克思阐述哲学人本学的主要著作《1844年经济学-哲学手稿》在30年代初公开发表以后,没有引起人们足够重视的原因。他认为,这主要是由以下四个方面的原因造成的:

1. 《1844年经济学-哲学手稿》是一部深奥的哲学著作,没有一定的关于“青年黑格尔”的知识,是理解不了这部著作的,而现代人恰恰缺少这方面的知识修养。“几十年时间,对深入研究和正确理解这样一部有难度的哲学著作来说,是太短了。”^①

2. 马克思主义理论的传统模式与《1844年经济学-哲学手稿》等马克思的早期著作是相抵触的。这些传统的僵化模式“成了吸取能使马克思主义理论带来生机的成分的障碍”。对考茨基和罗莎·卢森堡来说,马克思什么都是,唯独不是哲学家。在以前重要的马克思主义理论家中间,唯有葛兰西系统地研究过个人,但他所受的是克罗齐的影响。“马克思不是哲学家,马克思主义不是人学”这种偏见,“严重地阻碍了把新近的发现吸收到马克思主义理论之中。”^②

3. 无疑,《1844年经济学-哲学手稿》发表之时,正是严酷的“斯大林主义”时期。在30年代那种气氛下,“研究个人的问题,研究人的哲学和人道主义,在‘正统马克思主义’中是不可想象的”。“对于工人运动的领导人来说,用青年马克思的人道主义来解释马克思主义,意味着用社会主义人道主义来指引他们的政策,这是不可能同意的。”^③

沙夫竭力推崇《1844年经济学-哲学手稿》等马克思的早期著作,但也并不认为它们是十全十美的,他强调,青年马克思的著作

^① 沙夫:《马克思主义和个人》,纽约1970年英文版第3页。

^{②③} 同上书,第4页。

称不上是一种成熟的、自成一体的马克思主义。这里面往往具有折衷派观点,并且肯定还有些混乱和含糊不清的地方,这是当时青年黑格尔派知识界很有代表性的气质。

沙夫也反对“两个马克思”论。他一方面主张从青年马克思的哲学人本学的角度来解释马克思,另一方面又强调应从马克思成熟期的思想来看马克思的青年时期的哲学人本学的含义。他在“导论”中归结说,对哲学人本学的研究,必须尽可能充分利用各种专门科学有关人的研究成果,有关人的哲学总是应该力求避免同个别科学的资料有出入才行,只有这样才能成其为科学的哲学。

(二) 马克思主义的出发点是个人

沙夫认为,马克思主义的出发点是个人,对于个人的研究,贯穿于马克思的所有著作之中。

1. 关于个人的本质。

他说,马克思在关于个人的本质的问题上,一方面“追随费尔巴哈向黑格尔的唯心主义宣战”,另一方面也“批判了费尔巴哈的狭隘的自然主义态度”^①。马克思正确地指出,个人的组成特性不仅仅是由生物学方面的联结所带来的,而且也是由社会方面的联结所带来的。个人乃是社会的一部分,他置身于具体的人际关系中,特别是生产领域的关系中。为了说明马克思把个人理解成是“一切社会关系的总和”,沙夫对马克思在《关于费尔巴的提纲》中的一段话作了独特的解释。马克思的原话是这样的:“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是,人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上,它是一切社会关系中的总和。”^②按照一般的解释,这段话中的“它”指的是前面的“人的本质”。沙夫认为,

① 沙夫:《马克思主义和个人》,纽约1970年英文版第50、51页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版第18页。

“它”并不是指“人的本质”，而是指“单个人”，马克思在这里不是笼统地指出了“人的本质”是“一切社会关系的总和”，而是强调了“单个人”是“一切社会关系的总和”。

同样，他也认为，马克思把“劳动”看作“人的本质”时，这里所说的“人”也主要指的是“个人”。马克思所提出的关于“个人”概念的基本特征就是“自我创造”。他还指出，马克思把“社会关系的总和”当作个人的本质与把“劳动”当作个人的本质是一致的，两者并不矛盾。作为“社会存在物”的个人是怎样发展和形成起来的呢？马克思的答案认为应求之于劳动，即人的实践。劳动是改造行动的基本形式，人用劳动改造客观现实，从而把它变成人的现实。正是通过劳动这种方式，才产生了人类，而通过劳动，他又继续不断改造自己。沙夫说道，马克思正是通过这样的论证，顺理成章地从个人是“一切社会关系的总和”推出了“劳动是个人的本质”。

2. 关于个人的异化。

沙夫指出，“异化问题对于哲学家，特别是对于哲学史研究者来说，是一座真正的金矿”，“这个专词包括许多含糊不清的悠久的传统，各个学派都按自己的意见使用它，有的甚至带有神秘主义性质。”^①马克思所说的“异化”涉及到个人与社会的关系，个人与作为“社会存在物”的人的各种产物之间的关系。

他说，马克思在寻求异化现象的根源时，是要说明怎样克服资本主义社会的异化现象，怎样创造使人类个性得到充分发展的条件，和怎样在实践中实现个人的“本质”。这就是作为一种共产主义运动的基本意义，而共产主义正是以个人幸福为出发点，并作为其最高目的。

异化劳动残害人的个性，使人从属于劳动分工，甚至把人变成机器的附属物。因而马克思提出消灭异化，从而消灭生活的非

^① 沙夫：《马克思主义和个人》，第103、104页。

人化，这就要废除私有制。但是否废除私有制就可以自动地结束一切异化现象呢？沙夫的回答是否定的。他说道，在社会主义条件下各种成分的异化仍以一种变异的形式保留下来，人的劳动产品仍旧是一种商品，可见，马克思称之为劳动异化的现象仍会继续存在。对于马克思所描述的那种懂得一切，胜任一切，能自由地调换职业的“全能的人”的憧憬，最好不要再提了，因为那只是“青年马克思”的“异想天开”而已。马克思后来在《德意志意识形态》中说到在共产主义条件下消灭异化的过程，而不是立即消除异化。他说，作为一个原则问题，当异化实际上存在的时候，不应逃避它，而应加以考察研究，设法使坏事变成好事。

3. 关于个人的自由。

个人是否独立自主？沙夫认为，“对个人的自由的任何分析，必须从探讨这一问题入手。”^①他说，按照马克思的观点，不能同意关于个人的“独立性”的这种解释，因为从对社会的关系来说，个人决不是“独立自主”的，个人总是社会的产物，总得依靠社会。但必须承认，个人又是独一无二和举世无双的，每个人构成某种价值准则，因而个人又是一个微观世界，而他的死亡就意味着这个微观世界的终结。

他强调指出，哲学史上有关“自由的本质”的各种各样的说法不可胜数，对于这个问题我们所要了解的是更加现实的东西，即人在进行活动时是只有一种选择的可能，还是有更多的选择呢？问题在于，应该懂得人究竟怎样认真地和有计划地在各种各样的可能性中进行正确的选择。

自由并不是绝对的，人的活动总是受社会因素决定的，但决不是一种必然的结果。在客观过程中，人的活动有自行挑选的余地，所以说他是自由的。从理论上讲，没有一个人会承认，没有自

^① 沙夫：《马克思主义和个人》，第140页。

由讨论和不同意见争论的气氛，科学艺术能够繁荣起来。马克思对创作活动的任何政治干预和对艺术家的政治立场自由的任何限制，都坚决加以反对。马克思在痛斥普鲁士的书报检查制度时说，“书报检查不得阻挠对真理的探讨”。沙夫说，马克思的这种批判不仅仅是针对资产阶级的政治干预而言，实际上，马克思对这一点终身坚持不渝。马克思对自己的女儿曾提到过，他的座右铭是“怀疑一切”。如果对这种笛卡儿的怀疑主义的成分不能很好地认识，那我们就不能真正了解马克思主义。

沙夫还说，这并不意味着马克思主义要求在思想领域里的绝对自由。从科学艺术的社会意义的观点看来，绝对自由的实践是不会有，而且这是不应该有的。马克思主义政治家应该记住，我们能够遵守的最起码的原则是：所有的干预不应该超出严格的必要。

（三）马克思主义就是人道主义

沙夫指出，“我们可以毫不犹豫地说，我们的时代是各种人道主义相互对垒的时代。打着人道主义招牌的派别不仅多如牛毛，而且竞争激烈”，“人道主义之所以大受欢迎以及它的种种派别之争无非说明了以下的事实：今天，人的生活遭受到空前的威胁，因此人至少需要听到一些安慰的话语，听到一些祈求人类幸福的话语。”^①

他给“人道主义”下定义说：“所谓人道主义，我们主要指的是一种以人作为思考对象的体系，这个体系认为人是最可宝贵的财产，它力图保障人在实践中享有幸福的最美满的条件。”^②

他说，按照这一定义来观察马克思主义，可以看出，“马克思主义也是一种人道主义”。“正如我们多次说过的那样，马克思主

① 沙夫：《马克思主义和个人》，第167页。

② 同上书，第168页。

义的出发点就是把人作为最可宝贵的财产，就是为推翻压制人的社会关系而进行斗争。这个贯穿着整个马克思主义思想体系的出发点，决定了马克思主义的人道主义性质。”^①

他认为，至关重要的不仅在于认清马克思主义是一种人道主义。而且在于认清马克思主义是一种特殊类型的人道主义。只有认清了它的特殊性，才能树立这样的信念，在与各种各样的人道主义的竞争中，它占有优势，能压倒所有对手。

那么，马克思主义的人道主义的特殊性，即它与形形色色的其他人道主义的差别，究竟表现在什么地方呢？

1. 马克思主义的人道主义是现实主义的人道主义。

沙夫说：“在马克思看来，人道主义的特征显然同作为出发点的个人的概念密不可分：如果出发点是现实的、具体的个人（也考虑到他的社会关系），那么人道主义就是现实主义的。但是，如果出发点是‘意识’、‘精神’之类的唯心主义思辨，那么以此为基础的人道主义则是唯灵论的。马克思的选择是明明白白的，只有现实主义的人道主义才能同马克思的世界观和社会观紧密地结合起来。”^②

2. 马克思主义的人道主义是贯彻始终的独立的人道主义。

沙夫认为，这第二个特征同第一个特征有着密切的依附关系。马克思主义的人道主义从现实的个人出发，从客观的社会出发。它强调，人在改造客观现实的同时，创造自己的世界，并对自身的发展施加间接的影响。基于这一原则，马克思主义的人道主义是独立的，因为它用尘世间的力量对比来解释人类世界，而不求助于超人的力量。由此决定了马克思主义的人道主义不仅同任何宗教性质的思辨格格不入，而且同客观唯心主义格格不入。“只有这种排除了超人力量、对人类事业进行干预的人道主义才可以被称为

①② 沙夫：《马克思主义和个人》，第169页。

彻底的人道主义，这是唯一可能的名付其实的人道主义。”^①

3. 马克思主义的人道主义是战斗的人道主义。

与《人的哲学》一样，沙夫从“理论和实践密切结合”这一角度，论证了马克思主义的人道主义是战斗的人道主义。

他说：“马克思在形成其世界观的过程中，不仅明确地抛开了唯心主义，而且也明确地抛开了观望的立场，这一点同我们已经强调过的有着直接的关系，即马克思的世界观的核心就是他的人本学。……马克思宣扬了这种哲学观，显然就不能把他的人道主义局限于对人的命运的袖手旁观。把哲学当作无产阶级的精神武器，而把无产阶级当作哲学的物质武器的人，必须采取战斗的人道主义的立场。”^②

4. 马克思主义的人道主义是乐观的人道主义。

他说：“如果说存在主义是一种人道主义，那么这就是灭亡中的世界的人道主义，正因为如此，存在主义的用语是伤感的和悲观的。但是，我们可以从另一方面来研究同一种现象，我们可以从中看到新事物的萌芽，看到新生事物正破土而出，社会主义人道主义正是这样做的。”^③ 马克思主义的人道主义之所以是乐观的人道主义，这是因为它坚信世界是人的产物，而人本身是自我创造的产物，因此，人可利用无限的实际可能性来改造世界，同样也可利用这些无限的实际可能性来改造自身。这种乐观主义并非是一种信仰，而是有事实根据的信念。”^④

（四）共产主义 = 人道主义的实践

在“共产主义与个人”一章中，沙夫指出：“马克思的共产主义

① 沙夫：《马克思主义和个人》，第110页。

② 同上书，第171页。

③ 同上书，第176页。

④ 同上书，第177页。

最简明扼要的定义是：共产主义=人道主义的实践。”^①马克思所想象的共产主义主要是这样一个社会，在这里人摆脱了异化，作为一个完全的、全能的人，其个性得到最充分的发展。共产主义社会组织是和社会发展的需要一致的，在这里人有意识地控制各种条件，而不是由条件来控制人。马克思和恩格斯在他们的著作中曾以充满信心的笔调描绘了作为一种实践的人道主义的共产主义景象。

他指出，从马克思和恩格斯对共产主义景象的描绘中可以知道，创造共产主义的新人是一个原则问题，这是共产主义本身所不能放弃的一个原则。马克思青年时代的设想虽然带有空想社会主义的残余，但这个原则不能改变。从创造共产主义的新人的观点看来，这就联系到政治和意识形态的异化现象。在当前社会主义的世界里，资本主义无时不在对这一世界里的人的意识产生影响，因此，在社会主义社会中，教育和改造一代新人成了当务之急。

那么，共产主义的个人模式具有什么特征呢？沙夫承认，共产主义的个人模式具有适当的平均主义特征，以财富压人的现象没有了。但是他接着又指出，这种适当的平均主义当然不是绝对平均主义，共产主义还要维持个人财产并保持人们在这方面的差别。

沙夫还特别指出，在新的社会主义社会里，尽管消灭了传统的阶级，但却出现了新的分工和复杂的阶层分化，在这种情况下，出现享有特殊社会地位的一些社会集团，是十分自然的。他认为，这充满着危险，倘若特权超过一定界限，其后果不堪设想。他呼吁领导人物在实践中做出楷模。

沙夫在全书的“结论”中归结说：“如今人类正处于革命的十字路口”，“人类知识特别是工艺技术已经发展到这样一种程度：它既可对人类造福无穷，又可遗害无穷”。面对着全人类乃至地球上所

^① 沙夫：《马克思主义和个人》，第183页。

有生命灭绝的威胁，“马克思主义者对这些问题的答案是要为创立进步条件而进行不懈斗争，……为和平而战”，“在进行保卫和平的社会进步的斗争中，没有比人道主义和关于人的哲学更为强大的有效武器了”。①

尽管沙夫公开声言反对“两个马克思”论，尽管沙夫并不认为马克思的《1844年经济学-哲学手稿》等早期著作是十全十美的，然而，他所提出的“重新发现马克思主义”，实际上就是回到青年马克思的人道主义思想。这种看法的必然逻辑结论是把青年马克思同成熟马克思截然对立起来，把青年马克思的人道主义思想看作是马克思主义哲学的全部。这一点，在他关于马克思主义的出发点是个人、马克思主义就是人道主义、共产主义=人道主义的实践的论述中，充分地体现了出来。

三、《结构主义与马克思主义》(1974)

这是沙夫的一部评析结构主义，特别是阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”的重要著作。

(一) 论作为一种思潮的结构主义

沙夫指出，结构主义已经变成一种思想时尚，这种时尚在不同国家和不同思潮中，其流行程度不尽相同，但毋庸置疑，这一现象是普遍存在的。他强调，在这种情况下，对结构主义的研究，已成了每一个马克思主义理论家的刻不容缓的任务。

1. 什么是结构主义。

他认为，“没有根据非要给结构主义倾向作出一个一成不变的定义”②。其原因一是与结构主义有关的为数众多的各种理论和

① 沙夫：《马克思主义和个人》，第251、252页。

② 沙夫：《结构主义与马克思主义》，伦敦1978年英文版第15页。

派别“所牵涉的各研究领域之间实际上存在着很大差距”，二是“在各种既定理论中，结构一词具有多重含义”。

他说，尽管不能给结构主义倾向下一个精确的定义，但由于事实上与结构主义有关的理论和派别有着一些共同特征，所以有可能把这些共同的特征揭示出来。他揭示出以下四个方面的共同特征：

(1) 把对象作为一个具有某种体系的整体加以研究。

(2) 把发现某一既定体系的结构作为研究目标。

(3) 致力于揭示在某一既定体系中发生作用的结构（共同的）规律。

(4) 从“同时态”的角度去研究某一既定的体系，以致于时间的因素从该体系的理想化的模式中消失了（假设时间=无）^①。

2. 结构主义倾向之本体论的与认识论的基础。

沙夫认为，只要在本体论方面把唯物主义，在认识论方面把实在论作为结构主义的基础，那么结构主义倾向就有其合理性。

他说，从唯物主义的观点来看，现实是物质的，是一种客观存在，是处于永恒变化和运动状态中的整体。今天我们在自然科学、社会科学以及人文科学中所看到的正是这个普遍原则的范例：遗传学和历史学方法占优势的时期正被越来越重要的结构研究所代替。只要这种结构研究建立在唯物主义、实在论基础上，那就不能笼统地加以否定，不能以为这是排除遗传学与历史学方法的合理性，而应看到，由于这种结构研究强调了认识的结构方面的同期性变化，所以它弥补了遗传学和历史学方法的不足。

他说，“作为一种思潮的结构主义是否开辟了新的研究前景？我认为根据前述，回答应当是肯定的”，“这种新事物并不像某些结构主义者声称的那样要否定遗传学与历史学研究的重要性。否则

^① 沙夫：《结构主义与马克思主义》，伦敦1978年英文版第16页。

的话我们将会亲眼看到一种断然排斥了动态研究方法而热衷于静态(共时)方法的反历史主义的胜利”,“一旦认识到这个问题,那就不会有任何一个严肃的科学学派会反对研究方法上的这种承前启后的转变,这种转变并不意味着排斥一种方法的补充作用,而只会增进对世界的结构的认识”,“相反,每一学派都会以对自己最有利的方式利用这种转变,对马克思主义学派来说同样如此”^①。

3. 结构主义得以广泛传播的原因。

沙夫认为,结构主义得以广泛传播的首要原因是:“科学发展的客观需要以及人文科学家和社会科学家迫切要求着自然科学的那种精确性和经验主义方法”。他说,从布拉格学派发展起来的结构主义,在30年代成为人文科学和社会科学的一种模式,“这不仅是由于采取这一新的研究方法有可能获得令人感兴趣的有意义的成果,而主要是因为它在事实上使人文科学的这个分支具有了一个精密学科的形式,使它在结构研究方面足以同自然科学相媲美,从而造成了这一分支的根本性变化。不要忘了,这同人文科学家和社会科学家表现出来的自卑感以及他们渴望在研究成果的精确性与客观性上与同严密的自然科学平起平坐有关系。的确尽管他们在不同的认识程度上经常断言人文科学和社会科学有其特殊性,但又总是抱着这些特殊性能被克服的一线希望。……因此,一种新的结构主义倾向由于迎合了科学发展的客观需要而应运而生,这是完全可以理解的了。”^②

在沙夫看来,结构主义得以广泛传播的另一原因是存在主义的危机而造成了“思想上的真空”。对此,他以法国结构主义占统治地位的过程来加以说明。他说,思想激进的法国知识分子在1945年以后曾被两种变得意识形态化和方法论化的哲学倾向即马克思主义和存在主义所支配,但在50年代,这两种哲学倾向先

^① 沙夫:《结构主义与马克思主义》,伦敦1978年英文版第21、22页

^② 同上书,第22—23页。

后出现了危机。“教条主义的马克思主义的变种忽视了,甚至否定了人的个性、人的自由和人在历史上的创造作用,而存在主义正是通过强调这些问题而吸引了知识分子;另一方面,存在主义也有它本身的主观主义弱点,这使激进派的理想难以得到满足。”“这就造成了一个不断扩大的思想真空,而真空是需要填补的,为此目的,便有了寻求一种新倾向的努力。这就为一种新倾向的出现奠定了心理基础。结构主义正是在这样的背景下占了统治地位。”^①

(二) 对“结构主义的马克思主义”的批判

沙夫认为,结构主义具有某种合理性,不等于“结构主义的马克思主义”具有合理性。他从以下五个方面展开了对阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”的批判。

1. 意识形态还是科学(批阿尔都塞把意识形态与科学截然对立起来)。

2. 反经验主义还是唯心主义(批阿尔都塞的反经验主义理论的唯心主义实质)。

3. 反历史主义还是爱利亚主义(批阿尔都塞的反历史主义理论继承了爱利亚学派的观点)。

4. 反人道主义还是反马克思主义(批阿尔都塞的反人道主义理论的反马克思主义实质)。

5. 一个马克思还是两个马克思(批阿尔都塞把青年马克思与晚年马克思截然对立起来)。

下面,主要述介沙夫对阿尔都塞反人道主义理论的批判。

沙夫说道,他想借“反人道主义,还是反马克思主义”这个题目来阐述这样一个核心问题:究竟马克思主义是反人道主义的,还是宣称马克思主义是反人道主义的人是反马克思主义的呢?^②

① 沙夫:《结构主义与马克思主义》,伦敦1978年英文版第25、28页。

② 同上书,第112页。

他认为,断言马克思主义是反人道主义的,是阿尔都塞“从结构主义方面解释马克思主义的一个基本论点”^①。而这一论点起码包含以下三个方面的错误:

第一,阿尔都塞把“人道主义”理解为一种思想倾向,这种思想倾向是从思辨虚构出来的“人的本质”中得出的关于社会发展必然性的结论。因此,他给予了这个概念以一种同马克思主义的含义完全不同的含义。所以,他的“反人道主义”的说法并没有能否定马克思主义的人道主义,而他的解释却是建立在故弄玄虚的基础之上的。

沙夫指出,阿尔都塞把“人道主义”理解为根据“人的本质”来得出政治和社会结论的思想倾向,可实际上,“我们在任何一部哲学字典里都找不到他对‘人道主义’概念所作的这样一种解释”。阿尔都塞需要这种论断,是为了加强他把青年马克思和成熟马克思分离开的论点,是为了反驳显而易见的、恩格斯在论述费尔巴哈时已经明确证明的事实,即他和马克思两个人在1844年以前就是唯物主义者了。不言而喻,阿尔都塞知道这是真的,“马克思决不是仅仅从那种‘人的本质’的需要里推论出他的政治和社会结论的”^②。

第二,阿尔都塞所理解的反人道主义概念,同他所解释的非常独特的人道主义很不相称:他不是简单地否定这样一种论点,即包含在“人的本质”里的思想要求能使我们确信社会发展的必然性。除此之外,在他的这种反人道主义的说法里还包含有这样一种论断:按照马克思的观点,生产关系不是人与人之间的关系。阿尔都塞的这种看法是同马克思对这个问题的明确陈述相对立的,因而显然是错误的。

沙夫说,认为“生产关系不是人与人之间的关系,而是物与物

① 沙夫:《结构主义与马克思主义》,伦敦1978年英文版第112页。

② 同上书,第114页。

之间的关系”，这是阿尔都塞“把人从结构世界里排除出去而得出的一种谬论”^①。马克思在《资本论》的“商品的拜物教性质及其秘密”一节中批判了这种错误。马克思在分析生产关系时，透过其物与物之间关系的“虚幻形式”，去揭示其人与人之间关系的实质。阿尔都塞所做的恰恰相反。他在分析生产关系时，则竭力抹煞作为其实质的人与人之间的关系，而突出其物与物之间关系这种表面现象。沙夫说：“阿尔都塞在责难主观主义错误时却犯了客观主义的错误”。^②

第三，阿尔都塞把社会的机制仅仅归结为客观结构，就是否认人在社会发展中的作用，他不仅一般地否认人类个体的作用，甚至也否认人的作用。从马克思的理论来看，这种否定是错误的。

沙夫指出，阿尔都塞的“反人道主义”概念所包括的问题范围十分广泛，其中也包括否定人在马克思主义思想体系中的地位；人死了。因此，阿尔都塞对我们说，要想在马克思主义基础上建立人本主义理论的任何尝试，都一定会化为泡影。他认为，阿尔都塞否定人在马克思主义思想体系中的地位，是“毫无根据的”。事实上，“人并没有‘死’，他在马克思活动的所有时期里都过着丰富的科学生活”^③。“社会经济基础的发展决定着人类个体的发展——这是马克思主义的人道主义思想所要求的发展。马克思主义的人道主义不是臆想出来的抽象的道德规范以及与此相联的对社会生活的需求，而是从对客观现实的经验研究里得出的一定结论”^④。

为了进一步驳斥阿尔都塞把马克思主义与人道主义对立起来，认为马克思主义是“理论上的反人道主义”的观点，沙夫还着重考察了马克思1857年的《经济学手稿》。他说：“无论是提出的问题，还是语言，《经济学手稿》都明显证明是原来疑难问题的继

① 沙夫：《结构主义与马克思主义》，伦敦1978年英文版第118页。

②③ 同上书，第119页。

④ 同上书，第125页。

续,好象马克思在写《经济学手稿》时又通读了一遍他原来的《1844年经济学哲学-手稿》,并决定把包含在《1844年经济学-哲学手稿》里的某些思想放进新作里去似的。”^①通过考察,他具体得出了以下三点结论:

1. 马克思在后期并没有像阿尔都塞所说的那样,同《1844年经济学-哲学手稿》中的问题决裂,尤其是同人道主义、异化、物化等等问题决裂。他说:“《经济学手稿》重复论述了异化和物化问题,并且在此基础上,提出了拜物教理论,后来在《资本论》中又重新加以采用,并进一步作了发挥。在这种基础上,马克思的人道主义思想就表现为个人在社会中发展的目标和条件(‘自由个性’‘个人全面发展’完全和异化概念一样,是《1844年经济学-哲学手稿》的继续)”^②。

2. 马克思在后期并没有像阿尔都塞所说的那样,把人道主义作为意识形态加以拒斥,而是在科学的基础上,创立了一种人道主义意识形态。沙夫在分析《经济学手稿》中的大量论述后指出:“成熟的马克思在这里确实确实是以‘意识形态人道主义’的典型代表的身份出现的,而且对结构主义对他的观点所作的解释不屑一顾,我们在这里不仅找到了人,而且也找到了包含在人的法律因素里的种属、平等和自由。”^③

3. 马克思在后期进一步发展了关于人是社会的个人的思想,从而使他在早期所提出的人道主义理论更加深刻了。沙夫指出,马克思在《经济学手稿》中“在关于个人在历史上的作用的观点上所实行的变革,不在于他在字面上用阶级或群众的概念来代替个人的概念,而在于他深刻地把个人的思想变成了社会的个人的思想,也就是说,个人是由社会决定的和形成的。因此,这决不是背离个人及其在历史上的作用的思想,而是相反,是加强和深化了这

^{①②} 沙夫:《结构主义与马克思主义》,伦敦1978年英文版第121页。

^③ 同上书,第123页。

一思想。如果说承认具体的人的作用，即承认现实的个人的作用是人道主义的基础，那么成熟的马克思就是加强了他的人道主义，同他的早期著作相比，他使他的人道主义更加深刻了。”^①

综上所述，沙夫对结构主义，特别是对“结构主义的马克思主义”的批判，确实在一定程度上触及了其要害之处。但必须指出，作为他的批判的出发点的还是他的“人道主义的马克思主义”，他所揭示的结构主义与马克思主义的对立实际上是结构主义与他的“人道主义的马克思主义”的对立。

四、《作为一种社会现象的异化》(1977)

沙夫在这部著作中全面、系统地论述了马克思的异化理论。国外许多评论者指出，当代评述马克思的异化理论的著作多如牛毛，数沙夫的这部著作最详尽、精细。

沙夫后来曾经把他在这部著作中提出的观点归纳为以下四点：

1. 异化是一种社会关系。它是人及其产品之间的关系。人是历史的创造者，是各种商品、货物和机构等等的生产者。人是为了一定的目的和为了满足一定的需要来生产这些产品的。这些产品在一定的社会条件下可以开始起违反生产者的意愿的作用，从而同他的目标背道而驰，甚至有时威胁生产者的生命。《德意志意识形态》所说的客观异化就是这一方面的异化。

2. 在这种客观异化基础上，我们也可以看到在人同其他人，同社会甚至同他自己的关系的异化。有这种异化，人就觉得与社会很疏远，如果涉及到他自己的生活的时，他会感到受到挫折，甚至自杀。这种异化被称为主观异化或自我异化。这也是《德意志意

^① 沙夫：《结构主义与马克思主义》，伦敦1978年英文版第124页。

识形态》下的定义。应当指出,马克思的《资本论》的初稿,即《政治经济学批判大纲》充满异化理论,这就证明了成熟的马克思一直坚持了自己的理论。在他的主要著作《资本论》里,我们既可以看到以异化这个旧的名词出现的异化理论,也可以看到以商品拜教物和物化理论的新形式出现的异化理论。

3. 在人的生活中,异化是某种消极的事情。人要为克服异化而进行斗争,克服的办法是要以使异化成为不可能的方式来变革制度的结构。

4. 我们可以克服具体的异化现象,但克服异化本身是不可能的。异化是由作为生产者的人同人的物质和精神产品之间的关系构成的社会关系。当社会条件创造了适当的基础,以致在人的生活中是超历史现象的客观化现象可以改变成不一定是超历史的而是作为一种潜在危险存在的现象时,这样的异化关系始终会产生。我们从马克思主义认识论那儿知道,真理总是同时间和地点的具体情况相联系的,异化现象也是如此。它可以发生,但也不一定发生。对我们来说,特别是对有计划的社会主义社会来说,这是巨大的机会。因为,如果了解了产生异化的机制,我们可以对它进行斗争。这不但是在发生之后的斗争,而是根据科学的分析,在它发生之前的斗争。因此,马克思交给我们的异化理论是个非常强大的社会活动工具。

本书的思想内容非常丰富。这里仅介绍特别引起人们争议的几个方面的内容。

(一) 关于《1844年经济学-哲学手稿》

沙夫指出,他论述《1844年经济学-哲学手稿》,是“试图证明在这部著作中已经包含着马克思理论体系的至少是处于萌芽状态的几个基本思想。”^①

^① 沙夫:《作为一种社会现象的异化》,纽约1980年英文版第49页。

他认为，马克思在《手稿》中把“异化”与“自我异化”明确地区别开来，而这种区分在马克思后来的全部著作中继续有效地保持了下来。他说：“这种区分虽然出自一个刚刚形成自己的唯物主义世界观的年轻人，但在他后来的全部创作中却一直保留下来，正是这种创作的顶峰（《资本论》阶段）使我们有可能对他青年时期著作中的创造性因素作出正确的评价。后来，马克思主要是对异化关系，即对人的产品的异化（不仅是人的物质劳动的产物的异化，而且还有人的精神活动的产物，即人所创造的以国家为最高机构的社会机构的异化）感兴趣。从而对客观关系感兴趣。但是，决不能由此得出结论说，马克思避开了具有各种形式的自我异化问题，如人同社会，同其他人，同自己的自我相异化。”^①

他还指出，在马克思于《手稿》中对异化的社会关系的说明中，“我们重新发现了我们在阅读马克思的著作——《德意志意识形态》、《政治经济学批判大纲》、《资本论》时早已见过的那种经典的表述：人的劳动产品的异化不仅归结为人的采取了物的形态的劳动的对象化，而且除此以外，还建立在下述基础上，即人的这种对象化的劳动不依赖于人而存在，并且作为某种对人来说是异己的东西而同人相敌对。这三个因素：1. 客观的、对象化的存在；2. 作为不依赖于人的力量的产品的存在；3. 作为敌对力量的产品的存在，就是马克思异化概念的特征，它们出现在他的全部理论著作，也包括‘成熟’时期的著作中。谁也不能把这个概念从马克思主义经典作家的基本著作，如《神圣家族》、《德意志意识形态》、《政治经济学批判大纲》和《资本论》中抹掉。……正如我们看到的，这个概念在《手稿》中已经出现，马克思后来写的著作都是同《手稿》相衔接的，有时他就逐字逐句重复他青年时期的著作中的分析和表述。因此，这部著作是马克思思想大厦的主要支柱之一，不能把

^① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第49—50页。

它编入另册即逐入补卷。”^①

沙夫认为，有些人之所以断言马克思在晚期克服了《手稿》中的异化概念，一个重要的原因是他们把《手稿》的异化概念同唯心主义的人本主义联系在一起。基于这一认识，他反复强调，《手稿》的异化概念同人本主义“毫无关系”。“虽然马克思在《手稿》中的确是从‘人的本性’这个范围取得论据的，……但是，马克思是在对社会进行经济分析的基础上谈论异化的。正因为这样，他在自己后来的著作中仍然能够保持异化的概念和理论。当然，后来的一些考虑更加充实和更加成熟。但是它们的基础正是在《手稿》中奠定的：对象化和异化的区别，具有基础意义的异化和自我异化的区别，甚至商品拜物教的萌芽——所有这一切，我们在《手稿》中已经发现了。”^②

总之，由于在他看来，“在《手稿》中已经根据对社会进行的经济分析表述和提出了异化理论”，所以，他就提出，“关于成熟的马克思‘克服’异化概念的故事应归入供顺从的马克思主义子弟阅读的童话集”。他所得出的最后的结论是，“异化理论既不是异端也不是修正主义的发明，它是真正的马克思创作，是如此重要的理论创作”，“如果忽视了它，就不能完全理解马克思主义。”^③

（二）关于马克思异化理论的概念系统

沙夫认为，对马克思异化理论中的一系列范畴，值得我们化工夫磨砺，因为“把每一范畴所分析的对象”阐述清楚，是理解马克思异化理论的关键。

1. 异化 (Entfremdung)。

沙夫说：“在马克思看来(从他青年时代的《手稿》起)，‘异化’

① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年文英版第50页。

② 同上书，第51页。

③ 同上书，第54页。

首先是指一种客观的关系，在这种关系中，人的产物——包括宗教、意识形态、国家、商品等等——对人而言发生了异化，即摆脱了人的控制，而成了与人相对立、相敌对和格格不入的独立力量。”^①“对‘异化’概念的这种理解与战前，特别与战后由存在主义哲学及其文艺广为传播的涵义毫无共同之处。诚然，被异化了的人正如加缪在其《局外人》、萨特在其《恶心》和卡夫卡在其全部作品中表现的那样，的确反映了当代生活中一种极重要的现象。但是把这种现象和一般的异化等同起来，从定义上给‘异化’的意义加上主观的涵义，即提出异化永远意味着‘自我异化’，这是对‘异化’这一现成词的滥用。”^②

2. 外化(Entäußerung)、外在化(Veräußerung)。

沙夫强调，在马克思的著作中，特别是在马克思青年时代的著作中，“外化”、“外在化”与“异化”是有区别的，并不是像人们通常所认为的那样：马克思是把“外化”、“外在化”当作“异化”的同义词来使用的。“异化”比较强调异己的意思，而“外化”、“外在化”在德文里意识是“转让”、“出卖”，它们是和17世纪法律思想的传统相联系的。他说，“外化”、“外在化”与“异化”的差别“在马克思青年时期的著作中起过重要作用，但是后来就失掉了其理论上的含义，反而使问题变得不清楚了”^③。

3. 对象化、客观化(Vergegenständlichung)。

沙夫认为，把“对象化”与“异化”严格区别开来，是马克思的异化理论与其他人的异化理论相区别的主要标志，把握这种区别，是理解马克思的异化理论革命性的关键所在。他说：“如果说外在化指的就是人的思想在人的实际活动，或这些活动的客观结果的领域中的转化过程的心理表象，那么，对象化就是这同一现象的另一种表象，或者，是对人的有意识的活动，即基于一种有目的考虑的

①② 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第58页。

③ 同上书，第59页。

活动的不同的感知，这些不同的感知恰恰是从一些客观的效果出发的。在马克思看来，对象化只有在这个意义上才是一个超越历史的现象，才是人类社会生活的一个不可缺少的因素。异化则与此完全不同。人类活动产物的异化，首先必须有对象化，没有它，那些产物便不会存在，而且这一点是不以社会经济结构的性质为转移的，但是还必须有另外一些条件，人类活动的产物才成为同人对立并控制人的独立力量，这些条件是受历史条件制约的，就是说，它们在一定的历史时期产生，并在一定的历史时期消失。由此可见，同对象化相反，异化具有一种历史特点，取决于一定的社会条件并随着这些条件的消失而消失。”^①

4. 自我异化。

沙夫认为，在马克思那里，如果“异化”指的是“客观异化”的那么，“自我异化”则指的是“主观异化”。“自我异化涉及的是：对自身、对别人、对社会变得陌生、异样了的人的感情、态度和经历；关于客观异化……实际涉及的是一种违背人的愿望和目的的自发的社会发展”。他还强调，这两种异化之间存在着不是等同关系，而是因果关系，“主观异化，是在客观异化的基础上产生的，并且正是在这个唯一的基础上，自我异化才因袭地变为可理解的”^②。

5. 物化 (Verdinglichung)。

沙夫指出，“物化”这一概念“无论在马克思的理论中，还是在近年来有关异化问题的论战中起着重要作用”。在马克思的著作中，“物化”这一概念是和“对象化”联系在一起的。“如果我们把对象化看作是一种类别，那么事物就是纯整体的次要整体，于是‘物化’指的就是‘对象化’这个词所指的对象类的一部分。”“物化是对对象化的另一种解释，就是人们彼此关系的非人化，这种关系变成

^① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第62页。

^② 同上书，第65—66页。

了物与物的关系，而物则是人类劳动的产品。”^①

他还指出，马克思著作中的“物化”概念与卢卡奇的《历史与阶级意识》一书中的“物化”概念的涵义并不完全一致。“卢卡奇是根据马克思《资本论》第一卷中论述商品拜物教的有关文章的术语来理解物化问题的，但他赋予物化这个概念的词义比马克思更宽泛。他从这个概念〈物化〉出发，不仅推论出拜物教的范畴，而且还推论出异化的范畴。”^②

6. 商品拜物教。

沙夫认为，马克思在后期提出了商品拜物教学说，但不能由此得出结论说，马克思在后期抛弃了异化学说，用商品拜物教学说代替了异化学说。对马克思的后期著作，特别是对《资本论》的分析表明，“商品拜物教”是社会关系的代名词，“这种社会关系就在于：生产者之间的关系在外表上表现为产品之间的关系，即商品之间的关系”。可见，“‘拜物教’和‘物化’的范畴是彼此有机地联系在一起，它们是唯一的、相同的社会关系两个不同的提法，这种社会关系以物与物的关系掩盖着人与人彼此之间的关系”，“只是拜物教学说从商品——具有人类特性并变为一种偶像的物——出发来理解这种关系。相反，物化学说却是从具有物化特点的人与人之间的关系出发来研究这种关系的。”沙夫强调，马克思在《资本论》中既论述了“商品拜物教”学说，又论述了异化理论，这两种理论涉及的面有所不同，“商品拜物教理论仅仅涉及市场上的商品之间的关系，而异化理论则涉及一切人类活动的产品——物质的和精神的的产品”，因此，“人们不能把拜物教学说和异化学说看成一个东西，因为后者的引申意义较为广泛，而且一脉相承地为拜物教学说奠定了基础。”^③

① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第75、76页。

② 同上书，第77页。

③ 同上书，第80、81页。

沙夫最后把马克思异化理论的诸范畴的内在联系作如下归纳：

“在马克思的著作里，发展了的、明显地以经济问题为基础的异化理论是由四个要素组成的：对象化、异化(外化)、物化和商品拜物教四个范畴。这些概念有机地联系在一起，组成一个理论的整体；但在这些范畴的整体内容，不仅出现了平行的、并列的结构，而且出现了纵的结构，即相互依存的结构、因果关系，这并不排除相互的影响，一个特定的反刍。

“对象化是最广泛的范畴。异化是对象化的一种形式，是在一定的社会关系中产生的。这样说来，每一种异化都是对象化，但反过来不一定是对的。人与人彼此关系的物化是异化关系的结果，因此它是异化的一个特定的方面。在商品范畴内，这种物化引起商品拜物教。”^①

(三) 关于社会主义社会中的异化

在《马克思主义与个人》中，沙夫曾涉及过社会主义社会中异化问题，在本书中，他则专辟一章，加以详细论述。

1. 论社会主义制度中存在异化的可能性。

沙夫说：“从马克思主义看来，矢口否认社会主义的异化现象不但是理论上的无知，更坏的是，这种‘捍卫的’行动给社会主义建设带来了真正的损害，这种行动，如果不是破坏的话，也会削弱旨在消除异化行为的种种推动力量，造成社会主义建设的真正损失。”^②他还说：“把异化理论应用于社会主义社会生活的重要意义，在于克服由于对人的活动产物丧失控制力而产生的自发性，从而取得按计划发展的，即根据这一社会的人民自己有意识树立的

① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第82页。

② 同上书，第228页。

目标与所抱的意图而发展的原则的胜利。”^①

为什么社会主义制度中存在异化的可能性呢？沙夫从“异化”现象以及社会主义制度的特点两个方面作了论证。

沙夫指出，根据马克思的异化理论，“异化”现象具有“既是历史性的，又是超历史性的”这一特点。“既是历史性的，又是超历史性的”，从表面上看，这是矛盾的，其实不然。“当我们说异化现象是历史性时，这里的异化现象是指具体的异化现象，而不是‘一般的’异化”，“所以，‘异化现象是历史性的’一语应改为‘一切具体地出现的异化现象都具有历史的特性；就是说，它是同一定的历史上形成的社会关系相联系的，而且会随同形成它的那些社会关系之消失而消失’”。“当我们说异化现象是超历史性的时，……在这里重要的不是异化现象特征在时间上的持久存在，而是要回答这一问题：人类活动的对象化是否只有在资本主义制度才能变为异化，或者在其他制度，特别在社会主义制度下，也是能变为异化的？我们应把‘异化现象是超历史性的’一语改变成：‘对象化现象在特殊的社会关系影响下，可能显露出异化的特征，这不只在个别的社会制度是如此（在这里是指资本主义制度），而且在其他的社会制度也是如此（在这里是指社会主义制度）’。”^②

他还指出：“根据马克思的理论，社会主义制度有两个发展阶段：低级阶段社会主义和高级阶段共产主义。……社会主义第一阶段依然保留被推翻的资本主义制度的若干残余，如社会分为阶级，体力和脑力劳动之间的分工以及城乡之间的差别，国家以及官僚制度等等，这是完全可以理解的。……在共产主义到来以前，旧制度遗留下来的人的活动的异化产物，由于暂时尚为社会生活所需要，所以它们仍然是异化的产物。在新的政权和社会关系中，这些异化的产物的性质、作用方式等自然有了改变，但是它们并没有改

^① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第230页。

^② 同上书，第224、225页。

变它们之为异化产物的基本特点；这在马克思主义看来是不能改变的。只要实行商品经济——即使所谓的自由市场已被计划经济所代替——就有作为商品的产物出现，而根据马克思的定义，这些商品就是异化的一种形式。只要劳动分工及其专业化的分工存在，劳动过程的异化就会继续起作用。……只要国家存在，作为一种有形的强制性的机关，即使假定国家的阶级打击方向已经改变了，它仍然是异化的产物。……只要国家和党官僚制度存在，那么，虽然我们说及的是社会主义国家，这些全是典型的异化表现。……所有这一切全是异化的表现，但其中任何一种现象也没有因为社会主义的到来所发生的许多不容置疑的变化而有所改变。”^①

2. 论在社会主义社会消除异化的主要方面。

沙夫不但论证了社会主义制度中存在异化的可能性，而且还论述了在社会主义社会中，消除异化应从那几个方面着手：

(1) 人与社会制度之间的关系方面。

沙夫所说的“人与社会制度之间的关系方面”消除异化，具体地说就是指对社会主义制度下的国家、党与官僚制度加以改造。“这不是因为它们曾经是马克思主义创始人用以说明异化的例子，主要是因为我们这几个异化事例在人类社会生活中特别使人痛苦，甚至有危及人类生存的危险。”^②

对于国家，他要求人们在任何情况下都不要扩大其权力，特别是不要扩大其“机构”和“组织”。“应当采取积极步骤限制我们已经给它以生命的这个机器人”^③。而限制国家权力的最有效途径是“从各方面发展生产者的自治制度”。

对于党，他要求人们牢记，“作为阶级统治形式的强制机关国家消灭时，¹阶级统治的特殊形式民主制也必然同阶级利益的有组

① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第226—227页。

② 同上书，第230页。

③ 同上书，第233页。

织的表现和代表者政党一起消亡,这适用于一切政党,包括工人阶级政党在内”。他说:“根据几十年经验,我们可以提出一个问题:适合于夺取政权的党的组织形式,难道仍然是一党制政权中执政党之最好的、不可更改的形式吗?”在这样的组织形式下,在过去夺取政权时,“党的成员实际上是仅靠少得可怜的党的薪水勉强糊口的职业革命家,他们为了广大群众的利益,甘冒丧失自由甚至生命的危险,进行正义的革命斗争”;可同样在这样的组织形式下,在如今执政时,“党的成员是一些专职工作者,不仅享有物质特权,而且享有特殊的社会地位和往往是没有限制的、几乎绝对的权力。对这些人来说,唯一的危险就是与他们上级发生顶撞。”^①所以,必须改变原有的党的组织形式。一是对党的全体职员,特别是较高和最高级的职员,实行严格轮换制;二是大力减少在党的机构中工作人员的物质特权^②。

对于官僚制度,他要求人们不应该把此只看成是“机构”职能的腐败。他说:“国家和党的官僚制度是权力问题,而这一领域的异化问题,对权力的异化,对政治的异化,是极其重要的,……社会主义制度中官僚制度及其异化问题,比其他制度的这种问题更加危险。因为在社会主义社会中,这种制度产生以来,就只有一个雇主和同一个政治主人,掌握着实际上社会不能控制的行政大权”^③。他认为消除社会主义社会中的官僚制度的方法,一是像马克思在总结巴黎公社经验时所指出的那样,所有官吏都要经过选举,可以随时罢免,二是像列宁所一再建议的那样,吸引全体的人参加国家管理工作。

(2) 人与自然之间的关系方面。

沙夫指出,在“人与自然之间的关系方面”消除异化,就是要改

① 沙夫:《作为一种社会现象的异化》,纽约1980年英文版第241页。

② 同上书,第243页。

③ 同上书,第244页。

变当今存在的人的自然环境,正变为异己的力量这一严酷的事实。他认为,“自然本身或与之有关的现象也能够描绘为异化,这是一种客观异化,它掩盖了人的产物对其生产者的一种特殊关系”。例如人口问题,就出现了这样的局面:人口增长的能力“摆脱”了人的控制,这种失去控制的力量成了威胁人类生存的力量。人越来越有成效地与疾病作斗争,减少婴儿死亡率,延长人的寿命,一切都是为了减少痛苦,增加过幸福生活的机会。可是因为没有考虑到生态的可能性,人口增长没有计划,人类根本也未想到正朝向人口爆炸的方向发展,破坏了自然生态平衡,将成为人类生存的严重威胁。人口问题如此,资源、污染等其他问题也是如此。“在所有这些及其他类似情况下,消除异化就包括消灭产生异化过程的各种关系。例如,就人口爆炸而论,消除异化活动就包括控制社会生育能力;就原料资源枯竭而论,消除异化活动包括节约资源,限制富国消费,利用废旧产品,发明人造代用品;就污染而论,消除异化活动包括适当的预防措施或消除手法。所有这些消除异化活动共同构成一定的综合治疗,恰似相应的异化现象构成一定的综合病症一样。”^①

(3) 人与他的社会所形成的个性之间的关系方面。

从沙夫的具体论述来看,他所说的在“人与他的社会所形成的个性之间的关系方面”消除异化,实际上就是指教育和培养“社会主义新人”,造就“社会主义的性格”。他认为,在社会主义社会中,有一个“社会主义的人”的模式或理想,可是人们往往与这一模式或理想相异化,滋长了种种与这一模式或理想背道而驰的人格特点。在这种情况下,“‘培育社会主义的人’的意思,就是消除对社会主义社会人格的这些异化表现,即采取铲除这种异化根源的社会行动以促进在这些社会中生活的人们之新型人格的形成。”^②他还

① 沙夫:《作为一种社会现象的异化》,纽约1980年英文版第257页。

② 同上书,第258页。

说道，“一个社会主义社会，要想使人的思想‘接受’它的口号和新型的个人模式，除去创造社会生活新秩序外，必须形成适应这个社会需要的社会性格，即：使人们为了社会主义社会的利益，应该想要去做他们应该做的事情，他们的思想、感情、行动都应该与社会主义社会的需要相一致”，“要想使社会主义社会发展，就必须形成社会主义的性格。如果达到这一目的之客观条件成熟了，为了达到消除这一社会成员的异化的目的，必须展开坚决的、长期的思想、个人模式和全社会价值体系之宣传工作，换句话说，必须教育人们过一种新型的生活。”^①

沙夫的异化理论，同南斯拉夫“实践派”的一样，也存在着种种片面性。例如：片面拔高异化理论在马克思著作中的地位，把它说成是贯串于马克思著作的始终的主线；抹煞社会主义制度下的异化现象与资本主义制度下的异化现象的本质区别，否定社会主义制度的优越性；无限夸大社会主义制度下的异化现象，以至把对社会主义制度下的异化现象的批判，变成了对社会主义制度本身的批判。

五、《处在十字路口的共产主义运动》(1982)

这是一部引起重大争论的著作。

西班牙共产党领导成员曼努埃尔·阿斯卡拉在为本书所写的“序言”中说：

“我把亚当·沙夫的这部新著作看作是对各国共产党更好地准备探讨我们今天所面临的新时代的各种条件的一项直接的和极为重要的贡献。诚然，它是一本政治书籍，但决不是一本赶潮流或顺应日常政策的书；它在理论上具有第一流马克思主义哲学家才能

^① 沙夫：《作为一种社会现象的异化》，纽约1980年英文版第267页。

具备的彻底性。”^①

苏联理论家B·П·格拉诺夫在一篇专门批判沙夫这部著作的文章中则指出：

“在这本书中，沙夫自命创造性地发展了马克思主义的社会主义革命观，深谙现实社会主义的经验，自能判定西欧国家根本性社会改造的‘文明’前景。然而，沙夫提供的答案不仅没有阐明，反倒大大地混淆和歪曲了当代一些最重大问题的本质。而且，这些答案往往酷似资产阶级或改良主义思想宝库中的典型观点。”^②

沙夫在本书的“导言”中开宗明义地指出：“本书对当代共产主义运动的现状和发展可能性的种种思考，以下述两个论点为出发点：第一，在未来的二十年中，在高度工业化的国家里，将不可避免地发生具有社会主义性质的社会政治变化；第二，共产主义运动目前处于危机之中，这至少将妨碍它在这一总的发展趋势中发挥其积极作用。”^③下面我们就围绕着这两个“出发点”介绍这部著作的内容。由于沙夫主要论述的是第二个“出发点”，所以在这里也着重介绍后者。

（一）基于什么理由预言“在未来的二十年中，在高度工业化的国家里，将不可避免地发生具有社会主义性质的社会政治变化”？

沙夫指出，马克思曾经在《共产党宣言》中把社会主义胜利的前景描绘得并不那么遥远，认为当时（1848年）世界就面临资本主义形态的灭亡。可事实上，资本主义形态在后来仍然长期地保存了充分的发展能力。资本主义持续发展的事实证明：“只要由一定

① 参见沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，1982年法文版第VIII-IX页。

② B·П·格拉诺夫：《评沙夫的“文明的选择”》，载苏联《哲学问题》杂志1984年第4期。

③ 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第1页。

的生产资料和一定的生产关系构成的现存生产方式能使社会生活正常运转和发展,那么,建立在这个基础上的社会经济形态也将保持其生命力”,“资本主义形态不可避免的灭亡是同它的全部发展可能发挥殆尽联系在一起。”^①

他进而指出,马克思所迫切盼望的资本主义形态的灭亡的时机现在终于来到。“资本主义在工业高度发达的国家正走向灭亡”。那么,出现了什么新情况促使资本主义发生了这一重大转折呢?这主要是科学技术的高度发展,生产和服务的自动化。“科学技术革命新阶段的可预见的后果,将由于生产和服务的自动化使资本主义生产关系的正常运转成为不可能。这正是马克思所预见的任何一个社会形态终结时的情形——生产力的发展同现存生产关系陷入这样一种矛盾,以致社会生活开始瓦解,或者甚至完全处于瘫痪状态。”^②

那么,为什么生产和服务的自动化会使资本主义生产方式的正常运转成为不可能,从而使社会主义意义上的社会变革成为必要?

他说,关键在于自动化引起了并日益加剧了“结构性失业”。“今天已出现生产过程的革命转变:传统性职业正在消失(如在印刷业中),因为自动化的机器正在完全取代着人;完全自动化正在波及冶金和其他生产部门,也波及服务部门——首先是办公室工作,因此,希望把生产领域的劳动力转移到服务部门的想法也就站不住脚了。……时代的赐福使人免遭上帝的惩罚,不致为勉强糊口而劳累得‘汗流满面’,但是时代也提出了一大堆社会问题,虽然这些问题目前在过程开始阶段中刚刚露头:‘结构性失业’将会出现什么情况?如何保障失业的人们的生存?他们应当怎样填补他们的‘空余时间’?迄今是工作给予了他们生活的意义,而生活的意

^① 沙夫:《处在十字路口的共产主义运动》,第5页。

^② 同上书,第6页。

义应当是什么？这就是面临的问题。但是对于资本主义社会制度来说，导致一场灾难的危险已清楚地显露了出来。这里，资本主义社会制度在其发展的最高产物即生产和服务部门的完全自动化中，达到了它作为社会形态的生命的终点。”^①

（二）基于什么理由断言“共产主义运动目前处于危机之中”？

沙夫在分析自动化对现代资本主义社会的影响的基础上指出，今天，人类面前出现了真正的革命形势，它是不可避免的必然趋势。建立“一个经济结构具有社会主义性质的，政治上层建筑是民主的，其本质是人道的社会”的时机到来了。这本是共产主义运动发挥其积极作用的极好时机，但遗憾的是共产主义运动正处于严重的危机之中，这妨碍了它在这千载难逢的时机履行自己的职责。

那么，他是从哪些方面证明“国际共产主义运动正处于严重的危机之中，从而不能履行自己的革命职责”？换句话说，他是怎么样对“现实社会主义”进行批判的？

1. “现实社会主义”的社会生活的一切形成都受到官僚机构的控制，其官僚化程度大大超过了资本主义社会。

沙夫指出，社会主义制度下的官僚主义现象具有“即使在不同的社会政治情况下，从官僚主义的表现形式中都可以找到的共同的、特定的特征”。它们是：（1）官僚机构体现着特定的、等级制的隶属结构：对上级要服从，对下级要强迫命令和要求顺从；（2）官僚机构的活动都受一定的法则的指导，都服从于这些法则，而不是个人，甚至在统治集团发生极大变化的情况下，官僚主义机构仍然可以被用来行使赋予它的职能；（3）官僚制度下的等级制的服从关系会导致所谓的个人崇拜，它是官僚制度金字塔的合乎逻辑的

^① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第8—9页。

最高峰；(4)官僚制度倾向于对自己的活动保守秘密；(5)形成了作为由“单个机构”组成的“机构”整体统治社会和规定社会活动方式的倾向；(6)官僚机构对社会生活的实际权力和影响，同社会的其他因素和机构的影响和作用成反比——后者越弱，官僚机构的地位越强。越缺少民主，官僚机构的社会地位也就越巩固，没有任何一种力量能限制它的影响。他说道：“熟悉社会主义社会生活实践的人可以毫不费力地认出以上列出的官僚结构所有特征的作用。”^①

他还指出，除了具有上述这些共同的特征外，社会主义制度下的官僚主义现象还有着不可否认的特殊性。他所列举的这些特殊性有：(1)社会主义制度下的官僚机构往往是以“有机的方式”形成的，官僚大军的扩充是不可避免的，因为除了迄今的社会需要外，现在还要承担过去由资本家阶级履行的组织职能。由于抑制官僚机构扩张的力量，也就是由于出身、传统或财产而有影响的“名人”，都消灭了，官僚机构的社会地位也不可避免地增强了。这就是社会主义制度下官僚机构继续同社会发生异化的决定性因素；(2)社会主义制度下的“个人崇拜”所起的作用特别大，这是这一制度的异常有效的反民主工具。只有一个自“上”而“下”的联络渠道在起作用，自“下”而“上”的联络渠道根本上被切断了，因而使这个任何反馈作用成为不可能的社会里所举行的“官方认可的会议”和毫无例外地一致通过的表决仪式丝毫也不能改变一切。虽然对斯大林的个人崇拜已受到谴责，但是，作为制度的个人崇拜却在所有社会主义国家里是一个持续不断地一再产生的现象，这并不违背“机构”的意志，而是“机构”的派生物；(3)社会主义制度下的官僚机构的趋势是建立一个封闭的体系，对社会来说，它的活动笼罩着一层秘密，这种气氛保护着它的对外的排他性。与此同时，它对内

^① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第66页。

建立了一个政治上和物质上的特权制度，即形成了一个新的统治阶级。

基于上述分析，他提出，社会主义制度下的官僚主义绝不只是指办事拖拉，使申请人蒙受损失的文牍主义和职责不清，绝不只是指那些在与官方打交道时使人烦恼和厌倦的、为使公民生活变得轻松而简直必须废除的事情。

2. 党的各级机构渗透到社会的全部官僚机构之中，在“现实社会主义”社会的生活中，起着特殊的决定性的作用。

沙夫认为，“各国共产党，尤其是执政的共产党，独揽越来越多的权力和责任的趋势正在骤变成会异化”。它们的组织形式助长了它们的官僚化。在党内等级森严的情况下实行集中制的服从原则，意味着宣判民主因素的死刑。在这里，任何民主的主动性和党的“基层”监督上级领导机关的可能性事实上已荡然无存，少数派丧失了自己的权利。因为缺乏相应的组织形式，党内根本不能形成任何独立的舆论。在这种情况下，盲目服从备受称道，任何与党的“机关”的观点有所出入的意见，在最好的情况下是被视作缺乏纪律性，而在多数情况下则被作为反对派观点。党的代表大会无非是表决机器，始终是一致赞成，甚至连受害者通常都投“赞成票”。“糟糕透顶的是，这一切居然已习以为常，成为共产党人高雅风度的一部分。”^①

沙夫还通过揭示选择党的机关的成员的“标准”，来说明“党的官僚机构之腐败”。他说，“在这方面，居于首位的有三条标准”：“第一，官僚机关（尤其是党的机关）的成员必须以同上级保持一致和服从上级首长，这被错误地称之为纪律”；第二，党的机关的成员以没有特色、缺乏个性而著称，那种具有某种个性的人——有时还会有这样一些人——小心翼翼地在这种个性隐藏起来，因为它从

① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第102—103页。

一开始就受到了“怀疑”；“第三，最后一点，党的机关成员还以缺乏人格而著称——否则的话，他们怎么能完成上面那两项要求呢？尤其是在具体情况下，人们被迫在同他人关系中背信弃义，并顺应各种政治风向，出卖自己最亲近的朋友，甚至谴责自己昨天还珍视的信念。”①

3. “现实社会主义”社会非但没有把人的自由提高到更高的水平，相反却在许多情况下，使它同资产阶级民主相比更加趋于恶化。

沙夫说道，关于“现代社会主义”社会之缺乏人的自由，“我这里指的不仅是索尔仁尼琴在《古拉格群岛》一书中向世界公众舆论所描绘的那种令人胆战心惊的恐怖情况，而且也包括那些或许不十分令人震惊，但却压抑着整个社会的司空已惯的现象：从自由选举社会代表，组成政党以及无拘束地发表政治见解的意义上讲，缺乏基本的政治权利；缺少新闻和出版自由；限制科学和艺术的发表自由；百般刁难甚至不许可出国旅行，在某些情况下，就连在自己国内迁徙也不可能；限制宗教信仰自由等等。”②他强调，社会主义民主本来不应当摒弃资产阶级民主的成就，而应当把它提高到一个更高的水平，现在的问题是，不要说真正的社会主义民主没有建立起来，连资产阶级民主的成就也丢掉了。

沙夫认为，“现实社会主义”所存在的以上三方面的情况，使共产主义运动失去了对发达资本主义社会中人们的吸引力，这是共产主义运动出现危机的关键所在。他说道，共产主义运动如不解决上面所揭示的问题，不克服危机，就不能完成自己的历史使命，“之所以不能，因为它不能指望得到人民群众的支持，而人民群众的支持在这种情况下又是绝对必要的先决条件。同时，人民群众的支持必定会以另一种不同于我们在迄今的革命中已习惯的形式表现出

① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第104、105页。

② 同上书，第116页。

来。至今,人民群众的支持表现为‘不’字,也就是拒绝过了时的、遭到反对的旧政权,却也没有肯定社会改造的新纲领”^①。

沙夫在理论上分析了共产主义运动中所出现的危机的性质。他把这种“危机”称为“革命的异化”。“革命异化了,也就是说,它脱离了它的发动者的控制,开始以不符合所期望的方式,甚至同期望相矛盾的方式起作用,而且在社会关系方面变成了与原来意图相反的另一件事情。”^②他又把这种“危机”称为“和平的反革命”。“和平的反革命并不是一个有意识的阴谋活动和有意识的行动方式(这种行动只使用和平方法,就是说,不使用武力和物质强权)产生的结果。这里说的是个自发的过程,这个过程承担者和倡导者,从原则上说,对过程本身是根本不自觉的。相应地,他们往往可能完全确信,他们实现的是社会主义。恰恰就在这里反映出我们称之为‘和平的反革命’的这个过程的深度和巨大的危险性:这个过程在向前推进,它的发展并不取决于参与这个过程的人是否意识到它。……只要产生这个过程的条件继续存在,它的向前推进就是不可避免的。”^③

在分析“现实社会主义”存在上述问题,国际共产主义运动出现危机的原因时,沙夫所提出的一个论点特别引人注目,同时也遭到了苏联和东欧其他国家的理论界的普遍批评。这就是,他把原因主要归结为“在还不具备社会主义建设的条件的社会中进行社会主义建设”。他说:“无视马克思的警告而建立的,也就是说,在他所阐述的进行社会主义革命的必要条件当时尚未具备的情况下建立的社会主义社会在政治上还过于脆弱,因而不能实现民主。新的国家政权不可能指望更为广泛的社会支持,于是不得不依靠人身强制手段,在某种情况下,甚至不得不依靠对社会实行恐怖

① 沙夫:《处在十字路口的共产主义运动》,第11页。

② 同上书,第52页。

③ 同上书,第51页。

(而且不仅是针对被没收了财产的阶级)。这样，它不得不大大地限制人权，因为这样做——同宣布的口号相反——恰恰是为了不让群众参与政治的和社会的决策。这一论断又是老生常谈，它——尤其对共产党人来说——是十分令人痛心的。可是如果想要有所改革，则必须正视这一现实。采取鸵鸟政策是无济于事的。”^①

沙夫上述对以苏联为代表的所谓现实社会主义模式在政治、经济等领域存在的种种弊端及其根源的分析，显然存在着言过其实，只见树木，不见森林的错误。这种分析在拥护社会主义的人中间，只能起到涣散意志，迷失方向的作用，而在反对社会主义的人那里，倒成了用来向社会主义进攻的武器。

^① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》，第118页。

第四章 捷克存在人类学派

捷克斯洛伐克“新马克思主义”流派的出现要稍晚于南斯拉夫、匈牙利、波兰等国。捷克斯洛伐克“新马克思主义”的主要派别是“存在人类学派”。它的主要代表人物除了卡列尔·柯西克外，还有拉·李希塔(Radovan Richta)等人。

作为“东欧新马克思主义”的一个派别，“捷克人类学派”的基本观点与南斯拉夫实践派、波兰人文学派、布达佩斯学派等是一致的。在时间上形成要晚于后者，所以从某种意义上说，它是在后者的影响下产生出来的。西方有些评论者甚至把“捷克存在人类学派”视为南斯拉夫实践派、布达佩斯学派、波兰人文学派在捷克斯洛伐克的分支。例如，美国学者A·唐诺索称柯西克是“东欧第一个受科拉科夫斯基榜样影响的人”^①。加拿大学者本·阿格尔则认为卡列尔·柯西克、拉·李希塔完全继承了南斯拉夫的加·彼特洛维奇、卢·苏贝克、波兰的科拉科夫斯基等人的观点，特别是继承了他们“从人的角度批判国家社会主义模式”^②。

“捷克存在人类学派”与“东欧新马克思主义”的其他派别一样，竭力论证马克思主义是一种人道主义。他们与“西方马克思主义”的一些派别，例如法兰克福学派遥相呼应，强调个人受到高度集中的政治结构的根本统治，是彻底违反马克思关于社会主义的民主观点的，真正的马克思主义内部就包含着“人道主义”，不需要

① A·唐诺索：《科拉科夫斯基、科西克和马尔科维奇关于人的概念》，载荷兰《苏联思想研究》1980年4期。

② 本·阿格尔：《西方马克思主义导言》，加利福尼亚1919年版第195页。

把人道主义从外边加到马克思主义中去。从把马克思主义视为真正的人道主义出发，他们对东欧的社会主义模式提出了尖锐的批评：一是批评东欧的社会主义模式否认基本人权；二是批评东欧的社会主义模式没有充分地把人从异化劳动下解放出来。在批评“东欧的社会主义模式”的过程中，他们对马克思主义哲学作了种种研究。特别强调马克思主义的人道主义是一种“实践”理论，根据这种理论，人的创造性本质应该随着社会主义的到来而得到表现。他们发现马克思关于实践的理论，是用以对抗“马克思主义的国家社会主义者”和“那些强调马克思主义的纯经济方面的人们”的重要武器。他们拒绝把自然界看作是某种只是有待掌握或征服的东西，把自由的人类实践看作是艺术，把自然界看作是这种实践在其上表现自己的“画布。”科拉科夫斯基在其著名的《马克思主义主要派别》(第三卷)一书中，认为“捷克存在人类学派”从下四个方面与“东欧新马克思主义”的其他派别观点是一致的：1.在解释历史的过程中回复到作为最一般范畴的“实践”这一概念上；2.强调本体论问题与人类学问题之间的内在联系；3.抛弃唯物主义的形而上学观点和认为“经济基础”对上层建筑具有至上的决定作用的观点；4.不仅仅把哲学和艺术视为社会生活的产物，而且视为社会生活的相互决定者^①。

“捷克存在人类学派”也有着不同于“东欧新马克思主义”其他派别的自身的特点。这除了它具有更浓厚的思辨哲学色彩外，还表现在以下几个方面：

(一) 它同存在主义有着特殊的关系。在所有的“东欧新马克思主义”流派中，唯有它公开提出要在存在主义与马克思主义之间“架桥”。但是，它在用存在主义“补充”马克思主义的过程中，却把萨特与海德格尔对立起来，贬低前者，抬高后者。没有一个“东欧

^① 科拉科夫斯基：《马克思主义主要派别》(第3卷)，牛津大学出版社1978年版第469页。

新马克思主义”派别像它这样对萨特的存在主义给与如此尖锐的批评，也没有一个“东欧新马克思主义”派别像它这样对海德格爾的存在主义给与如此高的评价。它对马克思主义辩证法的描述，带有胡塞尔的现象学和海德格爾的存在主义倾向。正如美国学者M·E·齐默尔曼所指出的，“捷克存在人类学派”“从海德格爾的本体论中借用一些论点加以发挥，提出一种见解以取代60年代初期在东欧盛行一时的机械论马克思主义观念”^①。正因为如此，西方不少学者把“捷克存在人类学派”，特别是科西克的理论称为“海德格爾式的马克思主义”。

(二) 尽管它同“西方马克思主义”的三个早期代表人物卢卡奇、柯尔施、葛兰西都有着一定的思想渊源关系，但它同他们不是等距离的，与“东欧新马克思主义”的其他派别相比，它与葛兰西的关系更为密切。他认为，虽然卢卡奇、柯尔施和葛兰西是在同一时间而且几乎是按照同一传统写作的，然而卢卡奇、柯尔施主要是把革命即将来上升为理论，而葛兰西则几乎总是试图说明革命为何远远不来和行将失败。很清楚，后一命题与东欧当前的现实更切合得多。

(三) 在关于青年马克思与晚年马克思相互关系的问题上，尽管它曾被捷克斯洛伐克理论界批评犯有把两者片面地割裂开来的错误，但实际上，与“东欧新马克思主义”其他派别相比，它较多强调的是两者的一致性。特别在60年代以后，它的一个宗旨是批评西方资产阶级学者“制造两个马克思”的错误，论证马克思前后思想是统一的，即统一于人道主义理论。A·唐诺索就这一问题在比较“捷克存在人类学派”与“东欧新马克思主义”其他派别的区别时概括道：“科拉科夫斯基没有把他的解释同青年马克思的解释联系起来；科西克则强调，马克思人道主义的内容，不仅在他的晚期著

^① M·E·齐默尔曼：《科西克的海德格爾式的马克思主义》，载美国《哲学论坛》1984年3期。

作《资本论》中可以看到，而且在1844年他的早期著作中也可以看到。另一方面，马尔科维奇则强调把青年马克思的人道主义作为重新解释晚期著作的一种手段。”^①

“捷克存在人类学派”在国内一直是作为修正主义哲学流派遭受批判的。这一批判经历了两个阶段，第一阶段是在1968年的“布拉格之春”之前。那时主要是批判它的一些修正主义的学术观点。例如，批判它把意识形态与科学对立起来，提出“马克思主义哲学‘非意识形态化’”的口号；把马列主义哲学错误地解释为唯科学主义的哲学；提出创立从能动的批判主体出发的“哲学新观念”的任务；往马克思主义哲学中加进“实践派”的人道主义观念；把“存在主义的范畴”包括到实践中去，从而把社会发展的辩证法归结为主客体的辩证法；对列宁的“反映论”的否定，等等。自1968年“布拉格之春”之后，这种批判进入新的阶段。其标志之一是把学术上的批判同政治上的批判结合在一起。捷克斯洛伐克的一些报刊杂志明确提出，“存在人类学派”不仅在哲学上是修正主义的，而且在政治上是反党反社会主义的，认为它对马克思主义哲学的修正，根本目的是把哲学变成反对党和社会主义的批判工具。标志之二是，把对国内“存在人类学派”的批判同对国际上的“修正主义”恶毒的批判结合在一起。例如，捷克斯洛伐克的一些理论家往往把法兰克福学派同“存在人类学派”联系在一起进行批判，认为法兰克福学派在1968—1969年成了“存在人类学派”的“智囊团”，“布拉格之春”的思想家们用来“创造性”地发展马克思主义的那种貌似科学的观点，是从法兰克福学派那里讨来的。

下面就介绍“捷克存在人类学派”的最有影响的代表人物科西克的观点。

① A·唐诺索：《科拉科夫斯基、科西克和马尔科维奇关于人的概念》。

科 西 克

卡列尔·科西克(Karel Kosik, 1926—),是捷克斯洛伐克著名马克思主义研究者。“捷克存在人类学派”创始人、“东欧新马克思主义”主要代表人物之一。

柯西克于1926年出生在布拉格,父亲是捷克人。第二次世界大战开始后不久,他作为一名学生,就参加了抵抗德国法西斯占领捷克斯洛伐克的斗争,曾被捕入狱。战后,他在布拉格、列宁格勒(今圣彼得堡)完成了自己的学业。其间,他表现出对西方哲学抱有浓厚的兴趣。西方有些研究者说他“把对西方哲学的透彻了解同关于社会主义经济、政治和社会问题的渊博知识创造性地融于一炉”。大学毕业后,他被分配到捷克科学院哲学研究所担任研究工作。1963年,被任命为查尔斯大学文学系哲学教授。不久,又担任了捷克斯洛伐克几家最有影响的杂志的主编,并成了捷克斯洛伐克作家协会的一名领导人。与此同时,他加强了同国际上的一些著名的“新马克思主义”理论家的联系,南斯拉夫的国际性刊物《实践》编辑部聘请他担任编委。1967年,他参加了捷克斯洛伐克第四次作家代表大会,同“存在人类学派”的其他成员一起,对现存的社会主义模式提出了系统的批评。不久,参加了在非常时期召开的捷共十四大,并当选为捷共中央委员。他是“华沙条约国家”入侵捷克斯洛伐克的最激烈的反对者。“布拉格之春”平息以后,被清除出党,撤消党内外一切职务,著作遭到了查封。70年代以后,继续从事马克思主义哲学的研究工作。

科西克的第一部重要著作是出版于1958年的《激进的捷克民

主》。当时在苏联和东欧其他一些社会主义国家的理论界，流行这样一种观点：在马克思主义产生之前，俄国的革命民主主义者是最进步的思想家，他们的地位远在德国古典哲学家之上。科西克在这部著作中，企图推翻这种观点，竭力证明在马克思主义产生之前，在包括捷克斯洛伐克在内的所有中、东欧国家，甚至在一些西欧国家，都曾出现过不亚于俄国的革命民主主义者的革命家。西方一些研究者认为，这部著作的意义在于驳斥了“俄罗斯天下第一”的观念。

科西克在60年代发表了一系列很有影响的论文。1963年，他提交给捷克斯洛伐克科学院举办的弗朗茨·卡夫卡生平事迹国际讨论会的论文就是其中的一篇。在这篇论文中，科西克把本世纪捷克斯洛伐克两位最伟大的作家哈谢克和卡夫卡，比作对同一具体现实的两个不同的批评家，一个是喜剧式的，另一个是悲剧式的。他说：“两位作者的天才，在本世纪头二十五年中，显示了世界的两种不同景象，描述了人民的两种不同典型，乍看起来它们似乎相差甚远并且互相矛盾，但实际上是互为补充的……一个根据人道主义的负标度，另一个则根据正标度。”西方一些研究者认为，这篇论文“是对东欧‘社会主义’现实中官僚主义的荒诞现象的间接的起诉”另外，收入弗洛姆主编的《社会主义的人道主义》一书中的论文《人和哲学》、收入N·罗布科维奇主编的《马克思与西方世界》一书中的论文《个人与历史》、以及载于1963年墨西哥第8届国际哲学大会备忘录的论文《人是什么》，也具有很大影响。在这些论文中，科西克提出，马克思主义虽然不具有一门“关于人的学说”，但是它却远远超出了这一学说——因为马克思主义是有关人的“本体论”，它把人看成是在自然界之内的。他斥责萨特的以“人”为中心的存在主义，认为萨特的存在主义表面上很突出“人”的地位，可实际上把“人”排除在自然界之外。他强调，只有了解了什么是实践之后，才能回答关于人——这个哲学最关心的问题。科学

的提问是：“人是什么？”而哲学所探索的问题则是：“人是怎么一回事？”这后一个问题还包含了其他一些问题，如“什么是社会——人的现实？”“这种现实又是怎样形成起来的？”科西克在60年代以及60年代以后所写的论文正汇编成卷出版，迄今已有数卷问世。

当然，科西克最重要的著作是《具体辩证法》。

科西克的理论，首先在捷克斯洛伐克的政治生活中起了很大的作用，“存在人类学派”正是在科西克的理论的基础上形成起来的。美国学者保罗·皮科纳在为《具体辩证法》一书英文版写的导言中说：“捷克斯洛伐克的三十岁到四十岁的那一代作家，他们在从1956年至1968年期间，在文化生活中承担了最重的担子，并完全接受了科西克的思想，把此作为他们自己的思想。”^①其次，科西克的理论越出了国界，在东欧有着广泛的影响，民主德国的R·哈韦曼(Robert Havemann)、匈牙利布达佩斯学派晚一辈中的一些人，都是他的信徒。再次，科西克的理论在西方世界也有强烈的吸引力。例如，美国的《目的》杂志竟成了科西克的重要理论阵地。

《具体辩证法》(1963)

对于《具体的辩证法》一书，世界上有着两种截然不同的评价。“东欧新马克思主义”理论家以及一些西方学者加以高度赞扬。例如，美国的保罗·皮科纳说道：

“《具体辩证法》一书忠实地根据马克思的观点成功地提出了我们时代的伟大哲学问题，只有像卢卡奇的《历史和阶级意识》才能与之媲美。”

“《具体辩证法》不是只对经典著作的一些提法进行注解和说

① 保罗·皮科纳：《卡列尔·科西克和他的〈具体辩证法〉》，载科西克《具体辩证法》波士顿1976年英文版。

明,而是要对马克思的整个理论框架进行严密的彻底改组,把新的发展吸收进来,同时把来龙去脉交待清楚。单是这项工作的困难就足以表明:为什么在本世纪能够做到这一点的思想家竟如此稀少。”

“正像卢卡奇的《历史和阶级意识》或柯尔施的《马克思主义和哲学》中的基本概念一样,《具体辩证法》中的思想,在入侵的坦克锈成一堆废铁以后很久,还将受到人们的重视。”^①

与此相反,苏联和东欧的极大多数理论家则对《具体辩证法》提出了尖锐的批评。例如,苏联学者Б·Н·别索诺夫说道:

“科西克这一捷克斯洛伐克主要的修正主义分子,在其《具体辩证法》一书中,就像过去的卢卡奇和法兰克福学派的理论家一样,在他看来,阐明辩证法实质,阐明人的存在实质的马克思主义中心范畴乃是主观主义地解释的实践范畴。科西克否认‘客观的,不以人为转移’的事物和过程的存在,认为这是非辩证地承认‘伪具体’的世界”。

“科西克的《具体辩证法》用假马克思主义的词句来掩盖他对认识问题的主观唯心主义的解释。他转述马克思的某些原理,指望借助这些原理把作为‘具体辩证法’表现的实践同‘假辩证法’、‘反映论’对立起来。”

“在《具体辩证法》对马克思主义的解释中,人的认识活动和改造活动以及实践丧失其客观基础,而以抽象的形式表现为一般人本主义的创造活动(也包括各种存在主义的感觉)。按照科西克的解释,‘没有存在主义的因素,劳动就不再是实践的组成部分了’。人的生产活动和‘存在主义’活动的这种‘结合’必然导致对‘实践’

① 保罗·皮科纳:《卡列尔·科西克和他的〈具体辩证法〉》,载科西克《具体辩证法》波士顿1976年英文版。

范畴的主观主义理解。”^①

下面就从三个方面介绍这一部引起人们作出截然相反评价的著作的主要内容。

(一) 《具体辩证法》一系列概念的基本含义是什么？

科西克在《具体辩证法》一书中提出了一系列独特的概念，搞清楚这些概念的含义，是把握全书内容的关键。

1. 伪具体性。

科西克理论的出发点是“伪具体性”，这一概念大致等于平时人们所说的“物化”、“异化”。他所说的“伪具体性世界”也大致等于平时人们所说的“异化世界”。他说：“下述现象的集合构成了‘伪具体性’世界，这一现象充塞于日常环境和人类生活的常规氛围，并以规则性、直接性和自明性（它使人们具有了自律、自然的外表）充斥于行动着的个人的意识。这个世界包括：

展现在真实的本质过程的表面上的现象的世界；

获得与操作的世界，也就是人的偶像化了的实践（不是人的革命的、批判的实践）的世界；

作为投入人的意识中的外在现象的、作为偶像化了的实践的产物的常规观念的世界，它们是这种实践运动的意识形态形式；

给人以自然状态的印象且不能作为人的社会活动的产物被直接认识的凝固对象的世界。”^②

他认为，“伪具体性世界”是“现象的世界”。物的本质是人所不能直接把握的。现象是本质向人展现自己的场所，但在这种展现的同时，它又掩盖了本质。本质展现自身于现象之中。但是现

① Б·Н·别索诺夫：《在“新马克思主义”旗帜下的反马克思主义》，中国人民大学出版社1983年版第185、215、232—233页。

② 科西克：《具体辩证法》，波士顿1976年版第2页。

象界毕竟异于本质,它有自己的结构、秩序和法则,现象只能近似地揭示本质。“在‘伪具体性世界’中,一物展示同时又掩盖其自身于其中的现象方面被当作本质本身,现象与本质之间的差异消失殆尽。”^①

“伪具体性世界”也是“不真实的日常生活世界”。“任何一种存在和在世的方式都有它的日常生活”^②,任何历史时期的任何阶级,任何集团的人都有其日常生活。日常生活并非相对于公共生活的私人生活,也不是相对于被颂扬的官方世界的风俗的生活。日常生活首先是将人们的个人生活组织到每日中去,“日常生活是时间和节奏的组织,它决定了个体生命历史的展现。”^③日常生活有真实的和不真实的之分。不真实的日常生活是一个有着规则节奏的世界,在这种节奏中,人带着一种驾轻就熟的感情为机械的本能所支配。人一旦生活于这种不真实的日常生活里,那过的是一种不确切的生活,这种不真实的日常生活世界就是“伪具体性世界”。

2. 具体总体性。

《具体辩证法》有一个副标题——“对人和世界问题的研究”。也就是说,《具体辩证法》所对付的是人和世界的问题,但研究的立足点是人。科西克想通过“总体性”的概念来解决这一问题。“总体性”是科西克理论的核心概念。

他认为,“伪具体性”也是人对现实世界的一种反映,要清除这种反映,必须具有一种新的思维方式。他强调:“人总是在一个特定的整体内感知单个之物,这个整体常常是不能被清晰地表述和感知的。人所观察到的任何一物都是这一整体背景下的物,并且正是这一未被清晰感知的整体说明、揭示了这一单一之物的特殊

① 科西克:《具体辩证法》,波士顿1976年版第3页。

② 同上书,第42页。

③ 同上书,第43页。

性。”^①基于这样的认识，他提出，具有新的思维方式的关键在于确立什么样的“整体背景”，即树立什么样的“总体性”概念。

他认为，正确的总体性概念应是“具体总体性”概念。“具体总体性”来自对现实性的精神再造。对现实性的精神再造是从抽象上升到具体的一种运动。“从抽象上升到具体一般地是从部分到整体再从整体到部分，从现象到本质又从本质到现象，从客体到主体又从主体到客体的运动。”^②在这一运动中，现实性在其所有问题上被理智地再造，这个“被再造起来的世界”就是“具体总体性”世界。

“具体总体性”描述了现实的本性，所以它首先是一个本体论概念。“在唯物主义哲学中，具体总体性首先回答的是‘什么是现实性’这一第一位和最重要的问题，只是其次也只有在唯物主义地回答了这第一个问题之后，它才能是一种认识论的原则和方法论的定律。”^③

“具体总体性”的主要特点是，它“不是一种现成的整体，后来才充实其内容，充实其各部分的属性和关系”，相反，它“是在形成其整体及其内容的过程中使自己具体化的”^④。“具体总体性”并不代表所有事实，它表明的是作为结构的辩证的整体的现实性，在这种现实性中，从这种现实性出发，任何特殊的事实都可以被合理地理解。“所有事实的聚合并不等于对现实性的认知，因为这种聚合缺少最重要的因素——具体性和总体性。”^⑤

作为对现实性认知的辩证唯物的立足点的具体总体性，表明了一种复杂的过程，这个过程包括了以下要素：对伪具体也就是对现象的崇拜和虚构的客观性的析解和对真客观性的认知；进一步，

① 科西克：《具体辩证法》，波士顿1976年版第11—12页。

② 同上书，第15页。

③ 同上书，第18页。

④ 同上书，第29页。

⑤ 同上书，第19页。

对现象的历史特性的认知，它以一种特殊方式揭露关于单一的辩证法和关于普遍地人化的辩证法；最后，对现象的客观内涵和意义的认知，对在社会整体中它的客观功能和社会地位的认知。

3. 虚假总体性。

与“具体总体性”的概念相对应，科西克又提出了“虚假总体性”的概念。他认为总体性概念在20世纪已经得到了广泛的承认和普遍地接受，但它也始终处于危险之中，它被变形，变成了一种“虚假总体性”。

总体性概念的变形首先表现在忘记了它是一个本体论概念，而只是把它当作一种方法论或认识论的概念。“对总体性概念的主要更正是把它贬低为一种方法论的定律，一种考察现实的方法论原则。这种倒退的结果是产生了两种极端浅薄的做法：一种浅薄做法是把每件事物都跟另一件事物联系在一起，再一种做法就是认为整体大于其各个部分的总和。”^①

在把总体性变成方法论概念的同时，有些人又把这个范畴“实体化”为一种超于日常生活现象并比日常生活现象更为重要的事物。这样，就使总体性成了“虚假总体性”。在“虚假总体性”中，“主体消灭了，或者更确切地说，现实的主体，即作为有目的地进行实践活动的主体的人，其地位被神秘化、物化和偶像化的主体所取代：被结构的自主运动所取代。”^②

科西克指出，如果说“具体总体性”是指包含单个事实的最大的丰富性而不是凌驾于事实之上的现实性，是具体地将自身展现于其各个部分之中的整体，那么，“虚假总体性”则以以下三种形式出现：

(1) 作为空的总体性出现。它缺少反映、对单个要素的决定和分析。空的总体性排斥反映，也就是排斥对作为单个要素的现

① 科西克：《具体辩证法》，波士顿1976年版第17页。

② 同上书，第31页。

实性的占有,排斥分析理性的能动性。

(2) 作为抽象的总体性出现。它将整体置于与部分相对立的位置,并赋予其一种更高的现实性。这样被感知的总体性就没有发生与发展,没有形成整体的过程,没有结构,是一个封闭物。

(3) 作为坏的总体性出现。在这种总体性中,现实的主体被神秘化的主体所代替。

把唯物主义总体性概念错误地理解成“虚假总体性”,必然会导致严重的后果。科西克指出,在社会主义世界中,这些严重后果包括以下几个方面:过分强调社会政治结构而损害了个人的责任和自由;宣称“整体”是比日常生活现象更高的现实;把人类生活看作科学对象的“社会物理学”的兴起;把艺术、哲学、宗教和文化归结为仅仅是作为基础的经济状况的表现;隐瞒现实的真相,讳言人类在揭露现实中的作用的真相。

4. 存在的和哲学的实践。

科西克认为,表达和完善“具体总体性”的是实践。这样,他又从总体性概念引出了实践的概念。

他指出,实践的概念是现代唯物主义的一个重要概念,他否定了几种歪曲了的实践的观念:一种是把实践理解成“社会性”,使马克思主义哲学成为“人的社会性”的说教;另一种是只把实践当作与认知相联系的认识论的范畴;还有一种是把实践等同于广义的技术,作为操作、行动的技巧、处置人和物的艺术。

他认为,唯物主义哲学中的实践不能从理论与实践的关系的角度来解释,不管是强调理论的优越性还是强调实践的优越性。唯物主义哲学中的实践的问题不是基于这种对人的两种能动性的区分的基础上的,它是作为对一系列哲学问题的哲学解答而被提出的,这些哲学问题是:人是什么?社会——人类的现实性是什么?这种现实性是怎样形成的?

唯物主义哲学中的实践概念有其特定的性质和内容。“实践

是人类存在的领域”，①“在其本质和普遍性上，实践是对作为本体——规范的存在，作为构成（社会——人类）现实性并且把握与解释它的存在的人的神秘的展示”②。人的实践不是对应于理论的人的应用的能动性，“它是对作为形成现实性的过程的人类存在的决定”③。实践是人的存在的方式，通过实践人再造了现实性，从而也再造了历史。就实践的内容而言，它“是人的客观化和对自然的掌握，是人的自由的实现”④，除此以外，它“又是人的朝向现实性和存在的开放性”⑤。劳动是实践的一个组成部分。劳动是人的客观化的过程，在这一过程中，在哲学意义上，它形成了社会——人类现实性；在经济学意义上，它创造了财富的特殊历史形态。但实践不只具有劳动的因素，实践除了劳动——人的客体化和对自然的掌握——之外，它还包含存在的要素。这些要素是：焦虑、害怕、愉快、希望等等。这些存在的要素并不是作为实证的体验出现，而是作为认知搏斗的一部分出现，也就是对现实性的存在的认知。正因为实践有着丰富的内容，所以可以说实践具有开放性的特点。“只有在实践中发展起来的开放性的基础上，人才可以理解物和它们的存在，才能在特殊性中理解世界。”⑥

唯物主义哲学中的实践概念的这种性质和内容，决定了实践形式除了“集体的实践”外，还有“存在的实践”和“哲学的实践”。“存在的实践”即“个人的实践”。科西克非常重视“个人的实践”在社会改造中的作用。他说：“每一个人都必须靠自己和不靠别人施舍地占有自己的文化和过自己的生活。”⑦“哲学的实践”则是更重要的实践方式。所谓“哲学的实践”就是从深刻的哲学研究中阐明事物，认识和接近诸存在物的存在，这种认识和接近会使诸存在物

① 科西克：《具体辩证法》，波士顿1976年版第136页。

②③ 同上书，第137页。

④⑤ 同上书，第139页。

⑥ 同上书，第140页。

⑦ 同上书，第8页。

的存在按其本来面目显示自己，而不仅仅表现为商品。由于在科西克看来，后两种实践方式非常重要可往往被人们所忽视，所以应对它们加以着重研究。科西克在《具体辩证法》中所讲的实践，主要是指后两种实践方式，即“存在的和哲学的实践”。

（二）《具体辩证法》关于马克思主义提出了哪些引人注目的论点？

科西克在《具体辩证法》中，运用上述这些独特的概念，对马克思主义作出了自己的解释。

1. 强调辩证法是马克思主义的革命核心。

保罗·皮科纳说道：“正如将近四十年前卢卡奇的著作一样，《具体辩证法》中富于爆炸性的东西正好是把辩证法重新提出来作为马克思主义的革命核心。”^①

科西克步卢卡奇的后尘，把辩证法重新提出来作为马克思主义的革命核心，但他不同意卢卡奇对辩证法本身的解释。

首先，他不同意卢卡奇把马克思主义辩证法仅仅理解成是一种方法论，而强调马克思主义辩证法首先是一种“本体论”。他提出，“总体性”概念是马克思主义辩证法的中心概念，而“总体性”概念无疑是个本体论概念，所以马克思主义辩证法也必然是一种本体论。他说：“马克思采用了这个清除了意识形态神秘色彩的辩证概念，并把它的新形式变成了唯物辩证法的核心概念之一。”^②他的意思是，马克思在从黑格尔等人那里吸取“总体性”这一概念时，只是把它从唯心主义概念改造成唯物主义概念，而没有把它从一个“本体论”概念改造成方法论概念；同样，马克思在从黑格尔等人那里吸取辩证法时，也只是把它从唯心的变成唯物的，而没有把它从“本体论”的变成方法论的。在他看来，在如今新的历史条件下，突出辩证法的“本体论”的性质有其重要意义。他说：“正是

^① 保罗·皮科纳：《卡列尔·科西克和他的〈具体辩证法〉》。

^② 科西克：《具体辩证法》，第17页。

世界在战后稳定中出现的官僚化的东方社会和操纵自如的西方社会这种社会现实,要求使辩证法本体论化”。

其次,他不同意卢卡奇结合具体的社会历史内容来阐述辩证法的做法,而企图在辩证法概念的社会历史内容之外对辩证法进行哲学的说明。保罗·皮科纳指出,科西克在这^f一点上不仅相异于卢卡奇,而且也有别于黑格尔、马克思。南斯拉夫的弗兰尼茨基说,这是由于需要用“简约的、往往是格言式的表达法”来掩盖这部著作的爆炸性的政治意义。科西克的这种做法,也是战后欧洲的现实所造成的。在黑格尔那里,保证辩证法完整性的形式和内容的统一,是由虚构的最后调和所保证的,在马克思那里,■还没有完成的资本主义直线发展过程,使得不可能随意地把辩证法作为独立的形式抽象出来。

最后,他不同意卢卡奇把马克思主义辩证法等同于主、客体辩证法,认为卢卡奇这样做必然导致把主观性作为马克思主义辩证法的基础。在他看来,卢卡奇的主、客体辩证法的实质是把神秘的阶级意识解释成历史发展的唯一动力,用阶级意识的所谓“辩证发展过程”来说明现实的一切,把现实的一切说成是阶级意识物化的产物,最终把自然也归结为纯粹的历史和社会范畴。

那么,在他看来,作为马克思主义的革命核心的马克思主义辩证法究竟是一种什么东西呢?他认为,是“具体辩证法”。

所谓“具体辩证法”在他那里也就是“具体总体性”的辩证法。如前所述,“具体总体性”形成的过程就是对现实性的精神再造的过程,这一过程就是辩证法,是一种运动的辩证法,一种关于思维运动的辩证法。唯物主义认识论是“具体总体性”的辩证法,在这种“具体辩证法”中,思维的过程不只是将无序混沌的整体转移成清楚明白的概念整体的过程,而且也是整体自身勾画和理解的过程,也就是现实性被再造的过程。

2. 强调马克思主义哲学是一种“实践哲学”。

在科西克看来，强调辩证法是马克思主义的革命核心与强调马克思主义哲学是一种“实践哲学”是一致的，因为“具体总体性”的辩证法就是“有目的的人类活动的劳动对现实在精神上的再造”，而“有目的的人类活动的劳动对现实在精神上的再造”也就是实践。

他认为，要明确实践在马克思主义哲学中的地位，首先得搞清楚马克思主义哲学的范围。他对马克思主义哲学的范围作了重新规定，认为马克思主义哲学不仅仅是社会经济条件的反映和副产品，而是“基本的必不可少的人类活动”。他的意思是，马克思主义哲学本身就是人类的创造、转变和理解现实的活动，也就是说，本身即人类的实践。他还指出，真正的哲学必须始于人在世界上实际存在的方式，而不是始于首先存在的什么理论，“每一种哲学的起点是人在世界中的存在，人和宇宙的关系……。人就是通过他的存在建立了与世界的关系。这一关系在他开始思考它之前，在他把它变成研究对象之前，在他实际地或理智地肯定它或否定它之前，就已经存在了。”^①马克思主义哲学无疑是一种“真正的哲学”，所以它必须“始于人在世界上实际存在的方式”，以“人在世界中的存在”作为起点。那么，“人在世界上实际存在的方式”是指什么呢？科西克认为，就是人的认识世界和改造世界的活动，即人的实践。从这里，他很自然地得出结论，马克思主义哲学始于实践，以实践为起点。

在论证马克思主义哲学是一种“实践哲学”的基础上，他又对马克思主义哲学中的“实践”概念本身加以改造。认为马克思主义哲学中原先的“实践”概念主要指的是集体的实践，集体的实践是建立和维持一个真正的人类社会所必需的，但它还是很不够的。首先，他批评马克思主义哲学由于把实践等同于集体实践，从而忽视

^① 科西克：《具体辩证法》，第133页。

了个人在革命斗争中的作用。他强调,个人的实践对“结束非本真的日常生活”是至关重要的,社会结构的变化,并不是消灭日常生活中异化现象的充分条件,它需要个人的献身和变化。“非本真的生活向本真的转变,是一个历史过程,这既要依靠全体人类(作为一个阶级、一个社会),也要依靠个人来实现。”^①其次,他又批评马克思主义哲学由于把实践等同于劳动、物质生产活动,从而抹煞了人类的精神活动在革命斗争中的作用。他强调,人类生活是通过理论,即对现实最高层次的积极思考来实现的,思考可以超越仅仅是人类的领域。他说:“人的意识既是‘反映’,又是‘设计’;它记录,也构造和计划,它既反映也预期,既是感受的,又是能动的。让‘事物本身’表达自己,不附加任何东西,只是让事物按其本来面目存在——这需要一种特殊的活动。”^②这种‘特殊的活动’就是‘理论的、哲学的实践’。“理论的、哲学的实践”不仅仅使人类能够理解世界,而且使人努力去实现自己的人性。这种“实践在其本质和普遍性中,揭掉人的神秘性,而显示人是一个正在形成的存在,一个形成(社会的人性的)现实和因此掌握和理解现实(即人的和人以外的现实、总体中的现实)的存在。人的实践不是和理论相对立的实用活动,而是人成为现实的人这一形成过程中的决定力量”。

在对马克思主义哲学的“实践”概念提出这两方面的批评的基础上,他提出,必须使马克思主义哲学的“实践”概念的含义扩大化,即把“个人的活动”、“哲学的思考”这两层意义补充到马克思主义哲学中的“实践”概念之中去。

在他看来,马克思主义哲学中“实践”概念含义的扩大,其意义是深远的。意义之一是“破除了阶级划分的认识论基础”。他认为,马克思主义正是基于“实践”主要是“集体的物质生产活动”的观点,把社会分为两大阶级,一个劳动(无产阶级),一个不劳动(资

① 科西克:《具体辩证法》,第48页。

② 同上书,第12页。

产阶级)，并认定前者是革命的、积极的，后者是反革命的、消极的。随着把“实践”概念含义的扩大，所有人在认识论方面都处于同样的地位，阶级划分的理论根据不再强有力了。^①

3. 强调马克思主义应摆脱“人类中心主义”倾向。

科西克认为，马克思主义有着一种“人类中心主义”的严重倾向，如果不消除这一倾向，马克思主义必然会失去生命力。在《具体辩证法》中，他花了大量的篇幅论述了“人类中心主义”的危害性以及理论上的错误。

何谓“人类中心主义”？按照他的解释就是：人想用技术力量统治地球，把所有存在物都变成人类目的服务的工具或手段；确定人的意义时，仅仅从人有按照自己的想象生产物品的能力这一角度出发。他说，“人类中心主义”具有极大的危险性。危险不仅来自这样的事实，即人类会最终把这个行星变成一个巨大的工厂，而且还来自另一个事实，即人类会因此而削弱自己内心最深切的冲动。他大加赞赏地引用了一个和他有同样观点的俄国马克思主义者的一段话：“把人和自然的关系变成为生产者和所用原料的关系，这会使人类生活变得极为枯燥无味。这样一种转变还表明，人类生活和人与自然的关系中有着许多美好的东西，但遇到根本破坏——甚至更甚；自然既不是人创造的，也不是他物创造的，而是某种永恒的和非创造的东西，人们丧失这样的自然观念也会伴之以丧失这种意识：人是一个更大整体的部分；只有在和这个整体的对比中，人才能意识到自己的渺小和自己的伟大。”^①

他认为，马克思主义所具有的这种“人类中心主义”倾向根源于对现实的主观主义认识，即根源于从主观方面理解现实的观点。他说，马克思主义者指责资本主义是主观主义，因为资本主义助长跟共同体利益对立的个人主体的利益。但当马克思的思想从

^① 参见S·L·鲁宾斯坦：《心理学的原理和方法》，1959年俄文版。

哲学转化为社会学说时,它也退化成了另一种形式的主观主义:在国家官方的社会主义中,一切事物都被归结为集体人类主体的物品。他解释道,在机械马克思主义理论下,“人被禁锢在他的主观性中;既然一切概念在本质上都是社会-经济的范畴,而且只表达人的社会存在,那么这些概念就都变成了人的自我表达的各种形式,对象化的每一种形式只是一种不同的物化……。[这样],实践就不再是人性化的人的领域,不再是形成社会的和人的现实过程,也不再是人认识和接近存在和客观真理的过程。实践变成了一种封闭状态:社会性成了幽禁人的图圈。”^①

科西克强调,要清除“人类中心主义”,必须确定一种“宇宙-本体论”,把它与马克思主义原有的人道主义理论结合在一起。他说,任何马克思主义,如果对人的生活上的“宇宙-本体论”的目标一无所知,都会变成人类中心主义,都会认为对一切存在物进行技术统治是正确的。

“宇宙-本体论”确认“宇宙整体”即“绝对总体”的存在。“绝对总体”对科西克来说,不仅仅是人类的社会,而且是诸存在的存在。“绝对总体”是人类存在的最高可能性。因此,人类生活的最后目的,就是用种种方式使各种存在显示自己,它们不仅仅是人类升华自己的手段。根据“宇宙-本体论”,人不仅仅是一个自然的或人类学意义上的存在,相反,人“被带到这个世界来,以实践为基础去理解存在。因此,他是一个人类-宇宙的存在”,在这种情况下,人类的目的总是要超出人类或社会的范围。

他认为,这种“宇宙-本体论”应该而且能够与马克思主义原有的人道主义理论结合在一起。但须知,这里所说的马克思主义的人道主义,不是指人们通常所理解的那种强调人对人来说是最高的存在的理论,如果那样理解的话,那“宇宙-本体论”确实同

① 科西克:《具体辩证法》,第106页。

它是不相容的。但假如把马克思主义人道主义理解成是一种强调“人类的活动对开发我们的潜在能力起关键性的作用”的理论，那“宇宙-本体论”就能够与它结合在一起。当人类达到全面理解诸存在物的存在以及完成人类自己在反映和完善这个存在中的作用时，才能充分发挥人类自己的特征。

南斯拉夫“实践派”重要成员 G·彼特洛维奇非常赞同科西克强调“宇宙-本体论”，反对“人类中心主义”的基本立场，但他不认为马克思的理论缺少“宇宙-本体论”，从而需要“从外部补充到马克思主义中去”。在他看来，在马克思的思想中有可能找到这种“宇宙-本体论”的观点。在为海德格尔编的一个论文集中，他评论道：“如果马克思认为人是一个自由的、具有创造性的实践的存在，这并不意味着，存在要被降为纯粹的原料，或是这种创造性活动的产品。人成为真正意义上的人，不是因为他和‘自然’相离异，而是因为在他身上，‘自然’（在物理和在的意义上）起着作用，又的确是在人身上，自然超越了其单纯的‘自然性’。”^①

4. 强调马克思主义应高度重视哲学、艺术等的作用。

科西克认为，马克思主义一旦摆脱了“人类中心主义”的束缚，就会高度重视哲学、艺术等这些“第三种实践方式”的作用。因为马克思主义一旦从“人类中心主义”的束缚中解脱出来，就会为了理解人类在宇宙中的地位，努力超出人类或社会的范围，去探究自然或宇宙的“绝对总体”。而探究自然或宇宙的“绝对总体”，依靠的正是哲学、艺术这些“第三种实践方式”。

他强调，哲学、艺术等，创造了对实在的开放，或对存在的理解。这种开放性超越了“社会主观性的假象”，通过哲学或者艺术，人类揭示出“事物本身”。“但是‘事物本身’不是一般的东西；实际上它根本不是一个物，哲学所涉及的‘事物本身’是人和人在宇宙

① G·彼特洛维奇：《海德格尔论文集》，德文版第 432 页。

中心地位,或者换句话说,是人在历史上揭示的世界总体,以及存在于世界总体中的人。”^①

他批评现代马克思主义者因受“人类中心主义”的束缚而贬低艺术,特别哲学的作用。他说,那些被禁闭在社会性中的人,不能理解哲学所揭示的生活的真正目的,他们假设,哲学是异化的思想家从事的一种资产阶级事业。社会主义革命据说已经“实现了”资产阶级哲学中包括的自由目标。这样,在许多社会主义国家中,哲学被庸俗地认为是条件的表现,不是实在真理的表现^②。许多人认为对人类和人类在宇宙中的地位问题,已毋须批判性地思考。科西克向这些人提出责问道:“现在谁来判断,将来又谁来判断这些问题呢?理性是否的确已经通过取消哲学而实现了?社会是否的确是合理了?现实是否还不曾理性化?理性是否不再以非理性的形式出现?人类认识在哪个水平上才可以认识这些问题呢?”

他呼吁现代马克思主义者重视哲学、艺术的作用。他说,艺术和哲学的关键所在是要表达人类一宇宙的实践方式。那种贬低艺术和哲学的马克思主义,只会培育出一种导向极权主义的“假总体”,“在假总体”中,所有的人类活动都被吸收到进行更大规模生产的运动中,而更大规模的生产就成了目的本身。人类整个地在这种进行更大规模生产产品的“总动员”中都被消耗殆尽。

从科西克上述四个方面对马克思主义的改造可以看出,他对马克思主义的改造主要是一种人本主义、黑格尔主义、存在主义的改造。

(三)《具体辩证法》如何吸取海德格尔的存在主义?

科西克是从海德格尔的存在主义出发,对马克思主义作出各种探讨的。《具体辩证法》处处可以看到海德格尔的存在主义的

^① 科西克:《具体辩证法》,第152—153页。

^② 同上书,第102页。

影响。

1. 科西克的“具体总体性”概念起源于海德格尔关于“存在”的论述。

科西克为了揭示“具体总体性”的本体论意义，把注意力转向“事物本身”，即日常生活现象。从他对“具体总体性”的解释来看，明显地受了海德格尔关于日常生活中的关于“存在”的理解的影响。

海德格尔提出，我们日常生活中的存在是由对存在的一般和前理论的理解来决定的。这里的“理解”并非指某一主体的认识活动，而是指各种存在可以在其中显示自己短暂的历史可能性。海德格尔说：“将要存在意味着显示和展现。人类的存在构成那一展现可以在其中发生的可能性。我们多半是以一种狭隘的、功利主义的方式对待外界事物的，这样，外界事物只能作为被操纵的客体向我们显示它们自己。我们通常意识不到我们总是这样理解物体的。”遵循海德格尔的说法，科西克也强调“人对解释之前的实在总能有一定的理解”，“人把他的观点、注意力、行动或评价，集中到每一个特殊的事物，这一事物从其被掩盖的全体中显示出来，因此，人们认为全体是模糊的、不能清楚直觉和幻想的东西……。人总是在某一特定全体的水平上认识个别的事物，而全体，人们通常不能表述，不能清楚地认识。”^①

在科西克那里，所谓“具体总体性”就是这种“特定的全体”。在《存在与时间》一书中，海德格尔把这种基于“特定的全体”的理解的螺旋式上升，称为“诠释圈”，认为循着“诠释圈”就能达到对日常生活从初级到高级的理解。科西克则表明，“特定的全体”不仅阐明了日常生活中事物是什么，而且阐明了在深入的哲学探索中事物是什么。伟大的艺术、哲学和科学使总体本身得以清楚表达

① 科西克：《具体辩证法》，第12页。

自己,进而,它们还完善了人与总体的关系。

2. 科西克也像海德格尔一样,把“忧虑”规定为人类的存在。

海德格尔在《存在与时间》中把“忧虑”规定为人的存在,认为“忧虑”是人的基本存在状态。科西克不但把“忧虑”这一词从海德格尔那里搬过来,也用来表示人的存在,而且又保留海德格尔认为“忧虑”指人类本体论问题的观点。他指出,“忧虑”并非一种心理状态或一种思想的消极的框架,“忧虑”是客观主体的人的被主观地置换了的现实性,“‘忧虑’不是奋斗着的个体的日常意识,‘忧虑’是个人的实际参与到对社会关系的应付中去,而这种社会关系正是从他的个人的、个体的、主体的参与的地位被感知的。”^①因为“忧虑”是个体在从参与的主体的角度看的社会关系中的一种应付活动,“忧虑”也就等同于为这个主体所思的超主体的世界。他按照海德格尔的关于“忧虑”的理论,具体分析了“忧虑”的三层含义:

(1) 在其参与和功用实践的基础上的社会个体,在一种社会关系体系中的应付活动;

(2) 以“忧虑”和“掠夺”的形式出现的这种个体的能动性;

(3) 以无可名状的形式出现的这种能动性的主体(掠夺和忧虑的主体)。

3. 科西克关于人的“本真的存在”与“非本真的存在”的区分也来自海德格尔的启发。

海德格尔提出,人类的存在或是“本真的”或是“非本真的”。其“非本真性”在于,人把自己理解成一种物,一种与各种客体对立的有意识的自我主体。此种二元论的自我理解的产生,部分地是由于人否认了其必有一死。人不是一个物或自我,而是一种总有一死的可能性,自我在这种可能性中可以首先显示自己或可以

^① 科西克:《具体辩证法》,第37页。

‘存在’。“本真性”意味着承认人总有一死这种可能性，并且对于其独具的可能性承担责任。科西克对海德格尔的这些论述极其赞赏，并直言不讳地承认，他关于人的“本真的存在”与“非本真的存在”的区分，直接接受的是海德格尔的启发。

非但如此，科西克还像海德格尔一样，从把人的存在区分为“非本真的”和“本真的”出发，展开了对人的异化的分析和批判。他认为，“非本真的”日常生活是一种人的非个体化的存在，在这种存在之中，人们屈服于习惯势力，回避创造和维护人类世界的责任。他惊叹，现代社会的日常生活不过是“真理和欺骗模糊不堪的单图色，要靠似是而非的话才能维持”。他的以下的一段话，无疑是从海德格尔那里搬来的：“每天都似乎是非人的力量的无名执行者和暴君，这种力量统治着每一个个人的行为、思想、爱好，甚至他对陈词滥调的抗议。日常生活中的这种无名，在无名的主体中，也就是在某人或无人中，反映出来，并且在被‘描述’为‘历史创造者’的无名历史表演者中，有其对应者。由于无名既在日常生活中表现，也在历史中表现，所以历史事件似乎不是某个个人的而是全体人的产物。”

4. 科西克也是根据海德格尔的有关理论，提出在“集体的实践”之外，还需要有“个人的实践”和“哲学的实践”。

如前所述，科西克对“个人的实践”和“哲学的实践”的必要性作了详细的论证。他的主要论据来自于海德格尔。论证“个人的实践”的必要性的根据主要来自于海德格尔早期关于“个人为‘本真性’进行斗争”的理论，而论证“哲学的实践”的必要性的根据则主要来自于海德格尔后期认为“顺其自然”而实现存在的观点。

海德格尔在早期强调，要结束人的“非本真的存在”，必须依靠个人。海德格尔认为，在“非本真的存在”中，个人逃避自己在生活中应负的责任，包括参与建立和维护社会的工作，所以，要使“非本

真的存在”变为“本真的存在”，个人必须承担责任，敢于在具体的日常生活中活动。科西克说，正是海德格尔的这一论述使自己的下述信念找到了根据：个人要想解放自己，必须更深刻地理解自己，并靠这种理解，彼此之间进行合作。正像海德格尔认为的那样，诸存在的存在只有通过真实的个人才能显示出来，科西克也认为，社会的和宇宙的总体，只有通过那些对自己的生命已经承担责任的人，才能显示自己。

海德格尔在后期提出了“顺其自然”的口号。所谓“顺其自然”，就是让各种存在的存在表达出来，人在让各种存在的存在显示自己的过程中，从技术权力欲中“解脱出来”，实现其最高的可能性。海德格尔认为，“顺其自然”是指人类存在的最高可能性；它证明宇宙的总体。科西克正是借用了“顺其自然”这一论点，推论出有必要进行“哲学的实践”。

5. 科西克对马克思主义的“人类中心主义”的批判，实际上也是在海德格尔批判马克思主义的有关论述的基础上发展起来的。

海德格尔在《关于人道主义的通信》中，虽然同意马克思关于异化和历史的观点，但最后还是说，马克思的观点一直是“人类中心主义”和“主观主义”的观点。他认为，人“再生产”和“创造”其本身的观点是傲慢自大的。另外，在评论马克思的论题，即人对人来说是最高存在时，他提出，这一论题只能意味着作为存在的存在对人来说是无。他说，马克思的“人类中心主义”对存在的这种解释，导致人类去征服所有存在物，只有对存在的这种形而上学理解让位给其他的理解时，人类才能从强制性的生产率中解放出来。西方有些评论指出，科西克将海德格尔批评马克思主义的这些论述，原封不动地搬到了自己的著作中。

正因为科西克是以海德格尔的存在主义为出发点的，所以，他的理论与其说是一种“新马克思主义”，倒不如说是一种“新存在主义”。

第五章 匈牙利布达佩斯学派

布达佩斯学派是与西方马克思主义的奠基人卢卡奇的早期著作及晚年的思想经历紧密联系在一起。

1945年，卢卡奇从苏联返回匈牙利后，在布达佩斯大学任教。起先，他在学术上是比较活跃的，但在1949年，匈牙利人民民主政权建立后，卢卡奇在政治、哲学、文学批评等见解方面与党的领导之间发生了严重的冲突，他被作为修正主义者而受到批判，他本人也作了自我批评。这样一种局面直到苏共二十大后才被打破。当时，卢卡奇积极参加裴多菲俱乐部的活动，发表反斯大林主义的演说，并抨击了匈牙利党内严重的教条主义倾向。1957年，在匈牙利事变时，卢卡奇担任了纳吉政府的文化部长。事变失败后，他从罗马尼亚回到匈牙利，匈牙利当时正在开展一场大规模的反修正主义运动，卢卡奇又作为重要对象受到批判，他的一些学生由于见解与他相同也受到了批判。这场运动直到60年代初才平息下去，但卢卡奇和他的一些学生的观点却被公认为与官方的马克思主义不同的非正统的马克思主义派别。随着卢卡奇的美学著作的出版和社会存在本体论理论的逐步成熟，这一马克思主义的派别以其鲜明的特征出现在国内和国际的思想舞台上。在国际上，人们通常称这一派别为“卢卡奇派”或“布达佩斯学派”。

这一学派主要是由卢卡奇的学生和追随者组成的，其主要代表人物有：A·黑格杜斯、A·海伦、M·马尔科斯、M·瓦吉达等。1968年，苏联入侵捷克的事件爆发后，布达佩斯学派的人物纷纷起来抗议苏联的侵略行为，党的领导则对这些抗议采取了严厉

的制裁措施，正在匈牙利科学院哲学研究所工作的马尔科斯被开除出党。党的领导开始掀起了一个反对“敌对的”意识型态影响的运动，并谴责科学院哲学和社会学研究所背离党的政策，坚持了政治上有害的右倾观点，还批评布达佩斯学派的成员使马克思主义“多元化”，曲解了马克思主义的基本原理，拥护了一种非科学的观点等等。

1971年，卢卡奇去世，这一学派的成员们不仅在思想上、理论上失去了一位导师，而且也失去了一位国际权威的保护。1972年，党的中央委员会宣布向“敌对观点”和任何想“在意识形态内部搞调和的企图”进行斗争。这一决议公布后，布达佩斯学派成员的活动越来越退居幕后。1973年，出版禁令公布后，黑格杜斯和瓦吉达都被清除出党，海伦在1958年时就被开除出党，这时又遭到了批判。不久以后，海伦、马尔科斯和瓦吉达都离开了匈牙利，迁居到西方。黑格杜斯作为东欧著名的社会学家仍然留在匈牙利，成了党的持不同政见者。从70年代初起，布达佩斯学派在组织形式上已不复存在，但在思想上却继续存在着并在国际上产生了广泛的影响。从60、70年代到80年代以来，这一学派的成员在匈牙利和西方发表了大量著作和论文，其中海伦发表的论著最多，影响最大。黑格杜斯于1966年发表于匈牙利的著作《社会主义社会的结构》1977年在纽约出了英译本，1976年，他在伦敦出版了《社会主义和官僚主义》一书，在国际上引起了较大的反响。黑格杜斯、海伦、马尔科斯和瓦吉达在60年代后期和70年代初发表的一些论文也被汇编成册，取名为《社会主义的人道化：布达佩斯学派的作品》，于1976年在伦敦出版。

布达佩斯学派的基本观点如下：

第一，提出了“回到马克思去”的口号。

在苏共二十大和匈牙利事变之后，匈牙利知识界对斯大林主义及匈牙利党内的教条主义倾向越来越不满。布达佩斯学派提出

的“回到马克思去”、“改革马克思主义”、“马克思主义的复兴”等口号正迎合了这样的心态。这一学派的成员们力图表示，他们要彻底抛弃官方的马克思主义，回到马克思的马克思主义那里去。这尤其反映在匈牙利理论界关于连续性与非连续性的问题的讨论上。所谓“连续性”(continuity)，就是仍然坚持过去的斯大林主义的思想路线，只是在一些局部问题上作一些调整和改进；所谓“非连续性”(discontinuity)，就是强调与过去的斯大林主义传统的断裂关系。卢卡奇和布达佩斯学派的成员都主张非连续性的必要性，从而根据整个东欧，特别是本国的国情，形成对马克思主义的新的解释。

第二，把马克思主义理解为社会理论。

布达佩斯学派的成员大多是哲学家和社会学家，由于受到卢卡奇出版于20年代的著作《历史与阶级意识》的影响，都把马克思主义理解为一种社会理论。他们对卢卡奇晚年的遗著《社会存在本体论》采取了一种矛盾的态度。一方面，他们肯定卢卡奇的探讨重点始终落在社会问题上，他对日常生活、社会存在、劳动、再生产、异化、意识形态等问题的论述为他们的哲学、社会学研究提供了巨大的灵感和启发；另一方面，他们又批评卢卡奇晚年重新承认了自然辩证法和反映论，认为《社会存在本体论》也未跳出思维与存在关系这一传统哲学的基本思维模式，因此，主张回到卢卡奇20年代的遗产上去，即回到《历史与阶级意识》那里去。这样，对于这一学派说来，外部世界或自然的问题、物质概念及运动规律等问题都失去了哲学上的重要性。

第三，社会主义社会是主要研究对象。

在布达佩斯学派的成员那里，劳动、实践、需要、再生产、社会结构、行政制度和官僚主义等问题都是他们经常探讨的主题。但他们并不在一般社会的背景下泛泛地来讨论这些问题，而是把它们置于社会主义社会这一特殊的社会形态之下来讨论。黑格杜斯就断言，马克思主义的最紧迫的任务之一是给社会主义社会作出

某种自我分析和自我批评，从而使其制度完善化。而马克思主义本身也只有在深入反思社会主义社会实践的基础上，才能不断得到丰富和发展。

第四，致力于社会主义的人道化。

犹如南斯拉夫实践派一样，布达佩斯学派也把异化和人道主义作为自己所探讨的社会问题中的核心的环节。这一学派的成员都肯定在社会主义社会里存在着异化现象，但又表明，社会主义社会中的异化与资本主义社会中的异化有本质的区别，他们对社会主义制度的批评也是比较克制的。当然，他们都主张，在社会存在本体论的基础上，在批判苏联模式的马克思主义的前提下，来重新恢复人在社会主义社会中的地位和作用，致力于使社会主义社会的全部制度和生活人道化，为共产主义社会中人的全面发展创造条件。

在布达佩斯学派中，我们主要探讨其主要代表人物海伦的思想。

海 伦

安格斯·海伦(Agnes Heller, 1929—)是蜚声国际理论舞台的女哲学家。关于她的生平,我们目前了解得还不多,只知她出生于1929年,在1958年以前她一直是卢卡奇的学生和助手。1958年,她因为“错误的和修正主义的观念”被布达佩斯大学开除公职并被匈牙利社会主义工人党清除出党。1958—1963年,她在布达佩斯的一所中学里任教。1963年,她的工作重新得到了安置,她进入了匈牙利科学院从事研究工作。1968年,她签署了一个宣言,抗议苏联入侵捷克。1973年,她又受到官方的指责,说她的思想既具有左的偏向,又具有右的偏向。1977年,海伦离开匈牙利,迁居到澳大利亚,在当地的一所大学里教哲学与社会学。

海伦是个思路敏捷的、多产的理论家,50年代以来她写下了大量著作和论文。其中主要的著作有:《日常生活》(1970)、《马克思的需要理论》(1976)、《激进的哲学》(1978)、《历史理论》(1982)等。我们主要考察她在以下两部代表作中的基本思想。

一、《日常生活》(1970)

在卢卡奇的晚年思想中,“日常生活”(everyday life)是一个基本概念,他的出版于1963年的《审美特征》就是以对“日常生活”的分析为出发点的,但他并没有对日常生活的机制进行系统的论述。海伦的这部著作,正如她在“英文版序言”中所说的那样,试图采用现象学方法和亚里士多德式的分析程序,对她的老师提出的

问题进行系统的、深入的探究。对于海伦说来,《日常生活》这部著作之所以显得十分重要,因为它为她以后的理论研究奠定了一个基础。在这部著作中,海伦主要阐发了下面这些问题:

(一) 日常生活: 特殊性、个体性和类本质

什么是“日常生活”呢?海伦写道:“如果个体想要再生产社会的话,他们就必须再生产作为个体的自身。我们能够把‘日常生活’定义为个体再生产因素的集合体,正是它,使社会的再生产成为可能。”^①

海伦接着说:“每个人都是一个特殊的人,他带着一套既定的素质、能力和自然倾向来到这个世界上。”^②这些特征是天赋的,它们将伴随他度过一生。“人的唯一性,他的不可重复性是一个本体论的事实。”^③对于不同的人来说,他的性格、气质、倾向和动机是不同的,正是这些差异构成了某人之为某人的唯一性,或用海伦的比较规范的术语来说,就是“特殊性”(particularity)。

在这里,海伦又提出了另一个重要概念,即“个体性”(individuality)。她说:“个体性是一个发展,它是一个个体的逐渐生成。在不同的时代,这一生成过程采取了不同的形式。但不受具体的个体性或理想的个体性采取什么形式,个体性从来不是完成了的,它总是处在不断变动的状态中。这一不断的变动乃是超越特殊性的过程,是,‘综合’进个体性的过程。”^④

海伦认为,在具体细节上把特殊性和个体性区分开来是困难的,应当从大的方面来认识这两者的不同。如果说,特殊性是个人的自我维护的话,那末个体性则是人的自我开放,它体现了人这一

① 《日常生活》,伦敦 1984 年英文版第 3 页。

② 同上书,第 8 页。

③ 同上书,第 9 页。

④ 同上书,第 15 页。

族类的发展。对于个人来说，“超越自己的特殊性，构成对类的意识关系，也就是成为一个个体性。”^①人尽管诞生在一个或多或少地异化了的世界中，但并不是每个人都必然地会与这个世界保持一致。

在这样分析的基础上，海伦得出结论说：“个体性是这样的人，他与族类有一个意识关系，并在此基础上‘安排’（自然是在既定的条件和可能性中）自己的日常生活。这一个体是这样的人，他在自己之内把特殊性的偶然的怪癖和类的普遍性综合起来。”^②要真正把握个体性，还得了解海伦在这里论述到的族类问题。她申明，她是从马克思那里引入这一问题的。马克思在《1844年经济学一哲学手稿》中指出，人与动物不同的地方在于人是有意识的，人是类的存在物，人具有“类本质”（species-essence）。海伦认为，个体性对族类的意识关系，也就是对自己的“类本质”的意识。在异化社会中，类本质与个体是相异化的，因此，个体要意识到自己的类本质并不是很容易的。从这样的角度来认识个体性与特殊性的差异就比较容易了。前者是在意识类本质的基础上，即按照自己人格的必然性来指导生活中的选择，后者则是仅仅从自己的需要出发进行选择。

在阐述了上面这些基本概念之后，海伦接着就来讨论了人与世界的关系。在她看来，这些关系是多方面的：

第一，个人是一个阶级的单位。在有文字记载的历史发展以来，个人总是“一个阶级的单位”（a class-unit）。这就是说，阶级的价值和倾向总是制约着个人的日常生活，并为其个体性的发展划定了界限。

第二，个人总是生活在一定的“团体”（group）之中。个人并不与他所属的阶级发生直接的联系，与之直接发生联系的倒是各

① 《日常生活》，第19页。

② 同上书，第20页。

种团体,如家庭、学校、足球队等。海伦说,“团体是社会综合的最低、最基本和最原始的等级。”^①

第三,个人与“人群”(crowd)。为了某一共同的行动(如示威游行),一些素不相识的人聚集在一起。海伦把这样的群众称作人群。在人群中,某些共同的目标或利益被强化了,因此,它是日常生活中的一种重要的组织形式。

第四,“共同体”(community)中的个人。海伦认为,共同体是人与世界关系中最重要、最直接的媒介,它是结构化、组织化了的团体,具有个人必须遵从的价值体系。它的形式是多种多样的,如古希腊的城邦、基督教团体、法西斯帮派组织等。

海伦分析说,个人之所以具有“我们-意识”(we-consciousness),就是他生活在各种团体和组织中的缘故。个人与各种团体的认同和冲突,构成了现代社会日常生活中最常见的现象。

(二) 从日常生活到族类活动

海伦认为,人们的日常生活具有“异质性”(heterogeneity),是千姿百态,迥然各异的,但不管如何,任何日常生活都表现为对象化。这里的对象化有两方面的含义:一是主体在日常生活中不断地使自己的本质力量外在化;二是在这一过程中,主体不断地被再创造。这两方面的含义是不可分割地统一在日常生活中的。

海伦强调,说日常生活是对象化,并不意味着说每一个日常活动都是对象化,举例说来,睡觉是每个人的日常生活中都不可缺少的活动,但它不过是人的一种生物性的活动,不能说它就是对象化。在日常生活中,要明确地把人的活动划分为“对象化”或“非对象化”是困难的,只能从总体上去理解日常生活的对象化。

海伦又指出:“像日常生活一样,日常思维也是异质的。”^②日

① 《日常生活》,第32页。

② 同上书,第49页。

常思维也具有各种不同的形式。就日常思维始终作为日常生活的一种功能而言，它是不变的；就它本身的内容和结构而言，则是一直在变化的，结构变得慢一点而内容变得快一点。日常思维的本质特征是“拟人化”(anthropologicalness)。毋庸讳言，人们每天的实践活动都依赖于自己的知觉，人总是以自己的体验为依据去看待并描绘外部世界。尽管科学的发展不断克服人的思维的拟人化的倾向，但这种倾向在普通人的生活中却始终保持着。

海伦还论述日常生活中异质性和“同质化”(homogenization)的关系。从总体上看，日常生活是异质的，但它也包含着同质的领域，比如法的体系就是一种同质的对象化，它以相同的方式制约着每个人的日常生活。没有这种基本的同质的因素，日常生活就会失去其异质性和多样性。海伦说：“没有异质的人的活动，日常生活就不可能被再生产出来；同样，没有同质化的过程，‘自为的’对象化也不可能被再生产出来。”^① 同质化意味着个体被吸引到一个既定的同质性的对象化领域中，当个体把他的活动贯注到这个领域中去的时候，他也就处在与族类的直接关系之中，人的活动就成了一般的实践活动的一部分，“这种发生在同质化过程中的人的活动乃是创造或再创造。”^②

那么，在人们的日常生活中，哪些活动最容易发展为意识到人的类本质的族类活动的高度上去呢？海伦认为，主要是以下的活动：

第一，劳动。劳动是人的其他一切实践活动的基础和前提。海伦认为，马克思区别了两个不同的劳动概念：一个是 labour，指日常生活中的生产活动，作为异化劳动，它并不满足劳动者本人的需要，相反，把人贬为动物，在这种劳动中，人不但不能超越日常生活的水平，反而把自己牢牢地限制在特殊性的范围之内；另一个是

① 《日常生活》，第 57 页。

② 同上书，第 57 页。

work, 它是一个关系到类本质的范畴, 体现了人的自我创造、自我实现, 在 work 中, 个人的特殊的愿望与动机被提高到普遍性的共同的水平上。它引导人普遍化, 也就是引导人社会化。

第二, 道德。海伦强调, 一方面, 道德不是一个孤立的领域; 另一方面, 它虽然包含意识形态因素, 但却不能被认为就是意识形态。道德体现了个人对社会一族类的规范要求之间的关系, 这种关系出现在人的日常生活的各种活动中。海伦说: “良心是道德的中心范畴。正是在良心这种形式中, 社会一族类出现在主体中。”^①

第三, 宗教。海伦把宗教称之为“观念的共同体”。宗教是一种集体意象, 它体现了人类对超验的力量依赖, 然而在实际生活中它却起着十分重要的作用: “宗教一直是日常生活的组织者, 而且经常是它的主要组织者。”^② 宗教本质上是一种有意识的族类的活动, 它的伦理观念超越了日常生活中的伦理观念, 体现出净化人性、完美人格的深沉的精神力量。

第四, 政治和法。海伦认为, 政治活动在日常生活中起着重要的作用, 它的一个基本的功能就是使人们不满足于自己的日常生活, 或者它至少激发人们的一种想象力, 即日常生活是可以改变的, 它直接体现出一种“我们一意识”, 因而是族类活动的典型表现。同样, 法的活动就是对人们的日常生活的普遍制约, 作为一种同质化, 它直接消解人的特殊性, 而把他推向普遍性, 推向对类本质的直接意识。

第五, 科学、哲学和艺术。海伦说, “科学、艺术和哲学是人的知识和自我知识的类的对象化。”^③ 自然科学的基本信念是“非拟人化”(to de-anthropocentralize), 也就是说, 人们只有撇开自

① 《日常生活》, 第 79 页。

② 同上书, 第 93 页。

③ 同上书, 第 99 页。

己的各种情感因素和价值因素，才能客观地揭示出外部自然界运动变化的规律。因此，自然科学的基本要求是超越日常生活经验的狭隘的眼界，达到普遍思维的高度。艺术作为日常生活的一个不可或缺的组成部分，它的情况又如何呢？海伦说，“艺术是人类的自我意识，艺术作品总是‘自为的’类本质的承担者。”^①艺术作品总是把世界描绘成人创造的世界，它压抑特殊性，通过审美的媒介，把人性提高到一个完善的境界中。至于哲学，它统一了科学和艺术的功能，它是对人类发展的意识和自我意识。哲学思维总是超越日常思维，直接进入对类本质的自觉的把握中。

（三）日常生活的结构

如前所述，日常生活就是对象化。在分析日常生活的机制时，海伦又提出了以下四个新概念：

（1）类本质的‘自在的’对象化（species-essential objectifications ‘in itself’）。它们既是人类活动的结果，又是一切人类活动的前提，它们主要包括工具和产品、风俗习惯、语言三大部分。这是一个必然性的领域，虽然它们蕴涵着人的有目的的活动，但它们是作为每一个人必然面对着的给定的东西的方式出现的。它们具有本体论上的优先性，没有它，任何人类社会都不可能存在。

（2）类本质的‘自为的’对象化（species-essential objections ‘for itself’）。它们在本体论上是第二性的，并不是社会性的必要的组成部分；它们关涉到人的自觉的意识和行为，关涉到人的自由而这样的自由并不是任意的，它是以“类本质的‘自在的’对象化”为基础的。海伦申明，“自为的”并不就是“非异化”的同义词，同样，“自在的”也不是“异化”的同义词。比如，语言是“自在的”，但也能成为人的“自为的”活动的基本媒介；科学是“自为的”，但也可能被异化。

^① 《日常生活》，第107页。

(3) “自在的”和“自为的”对象化 (objectivations both “in itself” and “for itself”)。海伦说,“各种一体化,政治结构和法律等是‘自在的’和‘自为的’对象化。”^①它们把必然与自由统一起来,从而为自由的程度提供了尺度。

(4) 为我们的存在 (Being-for-us)。它不是一个类本质的对象化的范畴,它意味着在人的实践活动中,某些事物和规范被内在化了。“从个人的立场上来看,实在不可能作为绝对的‘为我们的存在’而被构成;在任何给定的时代,包括将来,在可以达到的‘为我们的存在’的层面上,总有一些‘不为我们’的事实。”^②这就是说,“为我们的存在”是有限度的,但从实在的自在的存在中达到“为我们的存在”,正体现了人在生活中的积极的创造精神。

如前所述,类本质的自在对象化包括物(生产工具和产品)、风俗习惯和语言三项,它们各有自己的特征,但又有如下共同的特征:

(1) 重复性。海伦说:“类本质的‘自在的’活动是重复的活动。”^③

(2) 规则性和规范性。类本质的“自在的”对象化总是把规则提供给人的活动,这就像维特根斯坦讲到的游戏规则一样。

(3) 符号系统。海伦说:“作为重复的交往的承担者,类本质的对象化也是符号系统。”^④

(4) 经济性。海伦说:“经济性是类本质的‘自在的’对象化的各种环节所共有的特征。”^⑤所谓经济性就是以最简要的符号,最简便的方法在日常生活中发挥作用。

(5) 情景性。海伦认为,类本质的“自在的”对象化总是与各种具体的情景关联在一起的。她说:“作为一种普遍的规则,每一

① 《日常生活》,第120页。

② 同上书,第121页。

③ 同上书,第134页。

④ 同上书,第138页。

⑤ 同上书,第143页。

种风俗习惯都关系到一个情景。”^①

在论述了类本质的“自在的”对象化的共同特征后，海伦又探讨了人们在日常生活中的行为和知识的一般结构。她认为，这些一般结构通常是由以下要素组成的：

(1) 实用性。海伦说：“我们的日常思维和行为从根本上看都是实用性的。”^②各种物（工具和产品）、风俗习惯和语言都在人的活动中发挥着不同的功能。如果有什么东西是不能用的，它们就会渐渐地显出人们的日常生活。在这个意义上也可以说，人们不可能对每种对象化采取纯粹理论的态度。在日常生活中，理论和实践总是统一在一起的。

(2) 概率性。海伦指出：“在关系到类本质的‘自在的’对象化时，不管我们做的是什，总是奠基于概率性之上的。”^③在抽象的理论思维中，人们总是去寻求具有普遍必然性的真理，但在日常生活中，人们必须作出选择和决定，因此总是根据概率来办事，寻求成功的最大可能性而不幻想成功的必然性。

(3) 摹仿。海伦认为，摹仿总是在人们的日常生活中起着重要的作用。它表现为三种形式：一是“行动的摹仿”，比如，人要学习语言，就必须摹仿他人的发音；二是“行为的摹仿”，这是一种比较复杂的事仿，它涉及到人的整个行为模式；三是“激起的摹仿”，它主要表现在思想认识和激情方面。在现代社会的日常生活中，第三种摹仿所占的比例越来越大。

(4) 类比。在海伦看来，“日常活动的相当一部分都是被类比所引导的。”^④在日常生活中，某人之所以这样行动而不那样行动，之所以这样决定而不是那样决定，通常是基于与他人行为的类比。

① 《日常生活》，第146页。

② 同上书，第166页。

③ 同上书，第168页。

④ 同上书，第174页。

在语言的隐喻中,类比表现得尤为突出,它为人们的日常思维的扩张和发展创造了条件。

(5) 过度概括。人在行动和选择时,通常把自己所处的特殊的环境设想为一个典型的一般的环境,海伦把这种情况称之为过度概括。人们所据以行动的道德规范和生活理想都具有过度概括的特征。当人们用它们来支配自己的特殊的行为时,可能有两方面的结果:一方面,由于这些规范落后于生活,给行动带来了不利的影响;另一方面,由于这些规范是合理的、必要的,给行动带来了预期的结果。总之,在日常生活中既要撇开过度概括中的偏见,又要坚持其合理的部分。

(6) 对单一情况的粗略处理。海伦声明,前面论述到的问题都涉及到类本质的“自在的”对象化,而现在讨论的问题则属于类本质的“自为的”的对象化。在后者中,包含着人与对象化之间的意识关系。在意识关系中,起决定性作用的是概念,而概念总是以粗略的方式处理日常生活中的特殊的、单一的情况,它们不能描述出某人在某时某刻的特殊的感情,但却极大地改变了人们与日常生活之间的关系,为他们提供了从总体上把握它的途径。

(四) 日常知识、日常联系和日常生活中的人格

前面,海伦对日常知识的基本特征已有所论及,现在她要进一步讨论日常知识的内容。一个人如要在某一特定的社会中生活下去,它就需要最必要的日常知识,其中包括关于本地语言的知识,关于基本的风俗习惯的知识,关于制造某些工具和使用某些产品的知识等等。不用说,这种最起码的知识是随人所处的时代、地方及他所属的阶级的不同而不同的。

海伦接着说,“日常知识总是意见,决不可能是哲学的或科学的知识。”^①它是从日常活动而不是从严格的理论思维中产生出来

^① 《日常生活》,第203页。

的,与它相伴随的则是信念。海伦把信念称之为“确定性的感觉”,认为它在人们的日常知识的整体中起着举足轻重的作用。海伦进一步把信念划分为两种:一种是“盲目的信仰”,它是特殊性的个人的信念;另一种是“信赖”,它是个体性的个人的信念。前者使人拘执于日常生活,后者则使人超越于日常生活之上。在海伦看来,日常知识还不是世界观,真正的世界观是在宗教和哲学对日常经验的综合和提高中达到的。

什么是“日常联系”呢?海伦强调,不能把它理解为不同个人之间的交往关系,它是指在社会的劳动分工中,处在不同岗位上的人相互之间的关系,比如,总经理与部门负责人的关系,乘客与售票员的关系等等。人们在劳动分工中的关系有两种基本形式:一种是平等基础上的关系,另一种是不平等基础上的关系。后一种关系是相互的依赖关系和等级关系。

在海伦看来,日常联系主要有以下四种样态:偶然的联系、习惯性的联系、依附性的联系和组织化的联系。在日常生活中,这些样态并不是截然可分的,而是混杂在一起的。如果从感情上分,日常联系又表现为以下三种类型,即爱、恨和冷淡。海伦认为,正是这些日常联系成了我们了解人与人之间的全部社会联系的出发点。

海伦对日常生活的研究是很有意义的,也取得了不可忽视的成果。但是,同“西方马克思主义”、“东欧新马克思主义”的其他理论家一样,她是从一种浪漫主义的情绪出发加以研究的,以至把社会的一切矛盾和功力都溶合到日常生活领域中去了。

二、《历史理论》(1982)

这是海伦六年前出版的一部著作。在这部著作中,她对当前哲学家、史学家和历史编纂学学者所共同关心的基本的历史问题进行了系统的论述。这部重要的著作既显示出海伦思想的最新发

展,也表明,她以前形成的日常生活理论始终是她探讨各种更为复杂、更为专门的理论问题的出发点。在这部著作中,海伦主要讨论了以下四个基本问题:

(一) 历史性

什么是“历史性”(Historicity)呢?海伦解释道:“历史性不是某种我们碰巧遇到的东西,不是我们像穿外套一样‘滑进去’的一种癖好。我们就是历史性,我们就是时间和空间。”^①在海伦看来,康德视之为“知觉形式”的时间和空间不过是对我们的存在的意识,而对我们存在的意识也就是我们的存在。从本体论立场看来,康德所说的四组先验的范畴(量、质、关系、模态)都是第二性的,它们并不是对我们存在的意识,而是对我们存在的有意识的反思的一种表达。人们可以脱离这些范畴来想象时、空,但永远不能在时、空之外来想象这些范畴。正是在这个意义上,可以说:我们就是时间和空间。

海伦强调:“个人的历史性必需以人类的历史性为前提。在这里,复数优先于单数;当我们存在时,我才存在,当我们不存在时,我便不存在。历史性的基本问题就是高吉思(Gauguin)提出的问题:‘我们来自何处,我们究竟是什么人,我们往哪里去?’”^②在海伦看来,这个问题是不会变化的,但对它的回答却是会变化的。对这一问题的解答就是历史意识,在不同的时代,历史意识是不同的。

在讨论历史性的部分中,海伦主要阐述了以下三个问题。

第一,历史意识发展的阶段。

海伦认为,历史意识的发展经过了以下六个阶段:

(1) 对无反省的一般性的意识:神话。

海伦说:“在无反省的一般性的层面上,历史意识是在关于发

① 《历史理论》,伦敦 1982 年英文版第 3 页。

② 同上书,第 4 页。

生的神话中表现自己的。”^① 这里的“一般性”(generality)意味着某一团体的价值体系、习惯和制度的发生包含在世界或宇宙发生的规划之中;“无反省的”(unreflected)则指把人直接安置在神话所描述的环境中。在这个阶段上,人们还不能把空间的意象与时间的意象区分开来,将来、过去和现在还是混杂在一起的。神话故事正是原始人的集体的历史意识的一种表达。

(2) 对反映在特殊性中的一般性的意识:作为前历史的历史意识。

海伦认为,“历史意识的基本点在于变化的意识。”^② 在第一阶段中,人们的思想被封闭在一种不变化的神话体系中,在第二阶段中,人们通过在“特殊性”(particularity)中反省一般性的途径,把变化的意识引入到神话之中。这里的特殊性是指“我的城市”、“我的人民”等等。特殊性本身是变动不居的,它促使人们注目于周围发生的事实,从而从神话这种虚假的历史意识开始向真正的历史意识过渡。

(3) 对无反省的普遍性的意识:宇宙神话。

什么是“普遍性”(universality)呢?海伦说,“造物主就是普遍性本身。”^③ 在上一阶段中,人们虽然通过在特殊性中反省一般性的途径,使神话走向崩溃,但人们的反省还完全未触及到另一个世界,即上帝或造物主的世界。在这第三阶段中,人们虽然意识到了普遍性(上帝),但还不可能把上帝作为反省的对象,因此仍然信奉宇宙神话所编造的关于整个人类的创造、堕落、救赎、最后审判的“历史”。

(4) 对反映在一般性中的特殊性的意识:严格的历史意识。

在这个阶段中,人们意识的重点不再落到原始的一般性(即神

① 《历史理论》,第6页。

② 同上书,第8页。

③ 同上书,第13页。

话体系上),而是落到了特殊性上,落到了事实上。这样一来,真正的历史便开始了:“过去渐渐地从前历史、从人为的虚幻的构想、从神话转变为历史。”^①

(5) 对反省的普遍性的意识:世界历史意识。

海伦说:“世界历史意识是世俗的。它既不是宗教也不是神话,它基本上是历史哲学。”^②在这个阶段上,上帝创造世界的宇宙神话被抛弃了,普遍性与特殊性不再对立,相反,历史发展中的普遍的精神开始通过特殊性而表现出来。

(6) 对反省的一般性的意识:今日历史研究的新任务。

海伦认为,以往的各种历史哲学的理论在本世纪的二次世界大战中幻灭了。二次大战不仅给人们的生活造成了空前的劫难,而且也使人们的历史意识陷入了空前的混乱之中。海伦说,“历史意识的混乱并不是绝对的。一个新的意识,反省的一般性的意识,将会诞生出来。”^③所谓“反省的一般性”主要是指对人性的自觉的思考:人类是生而自由并具有理性的,因而他们必须成为他们是的东西,即自由的和具有理性的存在物。这一理论作为对反省的一般性的意识的充分表达,为彻底的人类学和社会一政治的实在主义提供了思想前提。

第二,现在、过去和将来。

在历史理论研究中,现在、过去和将来都是基本概念。海伦说:“历史性的现在的各种形式能够被下面的术语来表达:‘眼下’(just now)、“此刻”(now)和“当下存在”(being now)。第一个术语关系到通常意义上的过去和将来;第二个术语关系到“以往的境况”和“正在到来的境况”;第三个术语关系到开端和结果。”^④

在他看来,“眼下”意味着行动。比如,“我正坐在火车上想着

① 《历史理论》,第16页。

② 同上书,第22页。

③ 同上书,第33页。

④ 同上书,第36页。

你”，这里的两个行动都具有“眼下”的特征。每一个“眼下”的行动都必然会成为过去；同时，“眼下”并不是静止的，它又在向前延伸，在这个意义上来说，它又具有将来的特征：“每一个‘眼下’的行动都有一个将来，这就是我们的历史性的旋律。”^①

“此刻”是一个界限，是已经发生的事情和尚未发生的事情之间的分界线；是回忆的对象和作为目的的对象之间的分界线；是已经知道的东西和未知的东西之间的分界线：“‘此刻’既不是回忆的对象，也不是行动的目的。”^②“此刻”的基本特征是力图超越界限。当我回忆过去的时候，我就超越现在进入过去；当我设想将来的时候，我就把将来转变为现在，如此等等。海伦说，“我们的历史性的不安宁是自我矛盾的。如果我们知道自己的将来，我们也就没有一个将来了，如果我们能够改变我们的过去，那也就没有一个过去了（它不再是我们的过去）。我们总是只能有我们的‘此刻’，但‘此刻’是过去的境况与正在到来的境况的分界线，所以我们甚至连‘此刻’也没有。”^③然而，海伦又指出，我们不能改变我们的过去和知道我们的将来的说法只是相对的。当我们回忆过去的时候，也就重新构筑了过去；同样，虽然我们不能知道我们将来的命运，但对今后几年中的发展还是可以设想的。

所谓“当下存在”，就是把“此刻”植入到“存在”的背景中。我们存在的过程表现为以下的序列：儿童时期，童年时期，成年时期，老年时期。儿童时期是开端，老年时期是结果。“此刻”进入存在，也就是进入到开端和结果之间的序列之中：“我们的现在总是我们的‘当下存在’，‘当下存在’限制我们，把我们封闭在一个有限的可能性的圆圈之中。”^④在每一分钟中，我们总是“眼下”和“当下存

① 《历史理论》，第36页。

② 同上书，第37页。

③ 同上书，第37—38页。

④ 同上书，第38页。

在”；同样，在每一个“当下存在”中，我们都是“眼下”。我们总是被圈在开端和结果，过去和现在之间的时间和空间之中。

海伦又强调，“历史性是历史的，在再生产社会的过程中，我们把我们的历史性确定为历史。”^①但我们生活、奋斗、创造、思考、经受痛苦和享乐的这个社会仅仅只是永恒性中的一个时刻，而这就是我们的世界。海伦还强调，单个人的历史性总是植根于周围的人的历史性之中的。所以，“每一个‘眼下’、‘此刻’和‘当下存在’都是‘共在’(being-together)，亦即‘共同性’(togetherness)。”^②共同性没有过去也没有将来，它是绝对的现在或“此刻”。那些“此刻”在一起的人，过去或将来并不总是在一起的。这就告诉我们，归根结蒂，历史性所重视的是“此刻”或现在，因为我们生存的焦点总是在“此刻”之中。

第三，日常历史意识。

海伦说：“历史意识就是对历史性的意识：它是包罗万象的。在每一个阶段上，历史意识都在被共同性创造和同化的每一种文化的对象化中显现自己。”^③历史编纂学和历史哲学都是以日常生活中的历史意识为前提的。

但一个关键性的问题产生了，那就是客观性问题。海伦说：“客观性的问题不仅从各种陈述中产生出来，而且也在对过去事件的每一种再构成中产生出来。”^④比如，两个小孩打了一架，双方的父母在陈述这一事件时，在大多数情况下都会因袒护自己的小孩而作出不客观的陈述。在这里，实际需要和利益总是高于客观性。这是不奇怪的，因为日常意识的基本特征是实用性：“我们早已断定，在日常生活中，在对事实的陈述中，我们的兴趣是实用的

① 《历史理论》，第 41 页。

② 同上书，第 41 页。

③ 同上书，第 51 页。

④ 同上书，第 59 页。

和实践的，而不是理论的和目的明确的。”^① 日常历史意识的这一特征为我们理解各种历史理论提供了一把钥匙。

从日常历史意识的实用性可知，我们从不以纯粹的理论方式来陈述某些东西，我们总是把我们所要陈述的现象和体验植入我们的世界之中，从而把它们变成对于我们说来是有意义的东西。我们可以采用各种方法来达到这个目的：一是“类比”（analogy），当我们说“x 像 y”或者说“x 使我们想起 y”时，我们已假定 y 是我们已经熟悉的东西，通过类比，我们把 x 也引入了我们的世界之中；二是“因果性”（causality），我们总是习惯于从结果去寻求原因，从而把原因从未知的东西转变为已知的东西，移植到我们的世界之中；三是“模态”（modality），当我们说某个事件的发生是偶然的时候，我们已通过模态描述的方式确定这个事件是不重要的；四是“一般的描述”（general sketches），它把前几者方式综合起来，“从形式上看，一般的描述是关于事实的一个陈述，但它总具有掩藏着的价值取向。”^② 谚语是最典型的“一般描述”，如“恶有恶报”这句谚语就体现出某种价值观。

总之，根据海伦的看法，历史性对于我们来说是不可摆脱的，它深深地扎根于我们的存在之中，在日常历史意识中表现出来。应当在这一基础上去认识各种历史理论。

（二）作为真正的知识的历史编纂学

海伦引入了一个古希腊的术语 epistémé（知识）来描述历史编纂学，把它理解为一种真正的知识。海伦说：“我关于历史编纂学中的真正的知识的观念是三个因素的结合。”^② 第一个因素她称之为“应用理论”（applied theory），这是波普所主张的。这种理论更多地关系到日常的历史意识，它注重的是经验事实本身；第二个因

① 《历史理论》第 63 页。

② 同上书，第 67 页。

素她称之为“较高的理论”(higher theory),这是科恩所主张的。这种理论更多地具有世界观的性质,更重视的是历史事实的理论意义,它常为“应用理论”提供分析史实的原则和方法;第三个因素是“价值理论”(theory of value),这是海伦自己所主张的。

海伦认为,如果人们深入地加以思索的话,就会发现,她关于历史编纂学的论述已包含着一种二律背反:一方面,她肯定,历史编纂学就是历史意识的表现,历史意识作为日常意识的一个组成部分具有明显的实用倾向和价值因素;另一方面,她又主张,历史编纂学应当成为真正的知识,从而必须与日常的历史意识区别开来,必须对日常意识取批判的态度。如何解决这个二律背反呢?海伦认为,有三种比较典型的解决办法:

(1)“如果一个人避免作出任何评价的话,把历史编纂学与实用的和实践的兴趣分离开来是可能达到的。”^①在这里,不应当把内含有价值倾向的范畴应用到历史研究中去。

(2)“不运用一整套的价值的话,历史资料不可能以一种有意义的方式组织起来;在这种情况下,甚至连分期问题都解决不了。”^②

(3)“甚至试图使我们对历史的再结构摆脱我们的价值,世界观和偏见也是徒劳的。”^③

按照第一种解决方法,只要不作评价就可以获得真正的知识。但这是可能的吗?历史编纂学者是置身于现在的生活之中的,他要整理史料,决定取舍,不可能没有一个评价史料的尺度,而不管他意识与否,这种尺度总是和实际生活中的某种兴趣联系在一起的。按照第二种解决办法,必须有一整套的价值才能整理、组织史

① 《历史理论》,第75页。

② 同上书,第93页。

③ 同上书,第93页。

料。但是，我们既然存在于历史中，我们的一套价值观能完成这个任务吗？显然不能。因为过去的历史时期要被理解就不得不利用过去的一套价值观。如果把我們的一套价值观应用到过去时期，那历史编纂学的科学性和真理性就被取消了。这就是说，仅仅只有一种价值体系的应用能使我们把史料组织起来，为了不损害科学史，这个价值体系必须在历史之外，它不是历史的，而是永恒的。正如李凯尔特所说的，这一价值公式本身应该是非历史的。按照第三种解决办法，既然史料编纂者无法摆脱自己的成见，那历史知识的真理性还有统一的衡量标准吗？历史编纂学还可能成为真正的知识吗？

海伦认为，通过对上述三种解决办法的考察至少可以达到这样的一种见解，即历史编纂学的科学性必须加以维护，但编纂者的价值观又是不可能取消的。既然价值观是不可能被取消的，那么能不能寻求一种普遍的价值观呢？这种价值观不但不应消解历史编纂学的科学性，反而要维护其科学性。在海伦看来，这种价值观是存在的：“从经验上看，在我们的历史意识中存在着一种普遍的价值观，那就是自由的价值观念。”^①自由的价值观是每个人都具有的，事实上也没有一个人会选择它的对立面作为自己的价值观，所以它具有普遍的有效性，当然，这并不等于说这种价值观会不受侵犯。然而，它的普遍性是无可置疑的：“如果一种价值观关系到自由的价值观念而没有任何矛盾，它就应该作为真正的价值观而被接受。”^②如果我们在对史料作出评价时，都能依据这种自由的价值观，那末历史编纂学就可能成为一种真正的知识。

在探讨了历史编纂学的二律背反之后，海伦又论述了一些比较具体的问题：

第一，历史性中的道德判断问题。对于历史编纂学者说来，必

① 《历史理论》，第114页。

② 同上书，第114页。

然会有一个责任心的问题，而责任心本身也就是一个道德承诺的问题。在历史编纂学中，道德判断是经常出现的，特别在以前，道德成了历史编纂学的主要解释原则。海伦认为，在任何历史的再构造中，道德不应具有解释的价值，这倒并不仅仅是因为它不能作为历史事件的充分的依据，而是因为它超越了我们的范围。

第二，历史编纂学研究中的具体规范。海伦认为，这个具体的规范也就是客观性的规范。她说，“历史编纂学中的客观性的规范蕴含着对无矛盾的和反思的价值的的应用；换言之，是对‘正确的’价值的应用。”^① 历史学家的思想由于扎根于日常生活之中，容易受到日常意识中的实用倾向的影响，因此有一个价值观的提高的问题，如前所述，只有自觉地依据自由的价值观念，才能摆脱日常历史意识中的各种意见的左右，保证历史编纂学知识的客观性和可靠性。

第三，历史编纂学中的理论原则。

历史编纂工作表现为一个接受信息，考证史料，整理并概括史料，然后诉诸文字的复杂的过程。在这一过程中，历史编纂学知识的客观性要得到贯彻，还必须贯彻以下三项理论原则：

(1) “组织原则” (the organizing principles)，海伦说，“不运用组织原则，就没有历史编纂学。”^② 任何历史都是作为不间断的事件的链条出现的，要把史料组织起来，就必须把事件流割断，在其连续性中把握非连续性。

(2) “解释原则” (the explanatory principles)。在广义上，“解释” (explanation) 这一概念的含义就是使某些东西变得容易理解，历史的解释就是使我们理解发生在时空维度中的各种事件的结局。从狭义上，根据人们普遍接受的当代释义学的观点，要

① 《历史理论》，第 131 页。

② 同上书，第 158 页。

把 interpretation (理解) 和 explanation (解释) 区分开来。前者主要是对历史信息本身进行分析、理解; 后者则主要致力于分析历史信息和周围各种其他信息之间的因果联系。海伦认为, 理解和解释是统一于整个解释原则之中的, 两者是缺一不可的。

(3) “定向原则”(orientative principles)。海伦认为, “概括就是历史编纂学的定向原则。”^① 在接触实际史料之前, 历史编纂学者已有自己的世界观, 这是前面提到的“更高的理论”所提供的, 这一世界观必然在“应用的理论”即对历史资料的组织、分析, 尤其是概括中表现出来。

(三) 历史哲学

海伦认为, 历史哲学和历史编纂学虽然都致力于探讨我们的历史性的变化, 但两者还是有重大区别的。历史编纂学已经有二千多年的历史, 但历史哲学则是在近代才兴起的; 历史编纂学是一门独立的科学, 而历史哲学则是哲学的一个分支。因此, 关于历史哲学的讨论需要一个与对历史编纂学的分析不同的方法。在历史哲学部分, 海伦主要论述了以下的问题:

第一, 历史哲学的基本特征。它的中心范畴是带有大写字母“H”的历史。也就是说, 它不深入探讨具体的历史细节, 它探讨的是人类发展的整个历史; 这一带有大写字母“H”的历史被理解为受到普遍法则支配的一种变化; 这种历史通常被理解为一个总体, 而不是理解为一堆杂乱的史料的堆积。

第二, 历史哲学的普遍发展观念。各种历史哲学理论都有自己的普遍发展观念, 概括起来, 有以下三种不同的类型: (1) 进步的类型, 即主张历史发展的总趋势是由低级阶段向高级阶段发展。历史越向前发展, 人所获得的自由就越多, 人性就越完善。康

^① 《历史理论》, 第 178 页。

德、黑格尔、马克思、胡塞尔、布洛赫、卢卡奇、萨特都主张这种类型的发展观；(2)退化的类型，即主张历史的发展是从高级阶段向低级阶段的退化，历史越发展，人性就越会遭到损害和破坏，人的自由就会越来越多地受到压抑。按照这种见解，发展仅仅意味着人类的自我毁灭。所有的浪漫主义的历史学家都赞成这种类型的发展观，在哲学中最大的代表是海德格尔；(3)永恒重复的类型，即历史是同一发展程式“进步→退化”的无限的重复。在总体的意义上，既无所谓进步，也无所谓退步。汤因比和列维-斯特劳斯是这种发展观的杰出代表。

第三，历史哲学的普遍的法则。在各种不同的历史哲学理论中，大致上可以概括出四种普遍的法则：(1)逻辑必然性理论，即从逻辑上的真与假来判断将来可能还是不可能发生某些事件，亚里士多德就持有这种见解；(2)普遍目的论，即更多地从人类活动的目的性的角度去解释历史，康德和黑格尔的历史哲学都有这种倾向；(3)普遍决定论，它仅仅是普遍目的论的一种倒转，它主张每一历史事件的发展都先入为主地被某些因素所决定。马克思的某些追随着者，如伯恩斯坦、普列汉诺夫都坚持这种见解；(4)历史发展的内在逻辑的展开，即把历史的发展理解为某些潜在的东西的展开，马克思有时(如在《1844年经济学—哲学手稿》中)也采用这种见解。

第四，历史哲学中的整体主义和个体主义。在这个问题上，大致上有三种不同的意见：(1)强调世界历史整体的绝对的优先性，所有特殊的文化都是这一整体的展开和表现，这种见解尤以黑格尔为代表；(2)强调历史活动中个体的至上性，个体本身就是最高的总体，人类的一切活动都通过个体表现出来，这种见解以费尔巴哈和克尔凯郭尔为代表；(3)强调把个体的活动和世界历史整体结合起来，避免前面两个极端，这是康德和马克思所坚持的见解。

第五，历史哲学和社会主义的观念。海伦认为，社会主义的观

念是在资本主义社会中产生出来的，它的基本特征是对资本主义社会的现实取批判的态度。社会主义的观念从一开始就具有多样性，主要表现为以下四种类型：(1)主要批判目标是基于剥削之上的个人主义和利己主义的；(2)主要批判目标是财富的不平等；(3)主要批判目标是商品生产制度；(4)主要批判目标是政治统治。

海伦认为，在所有的社会主义者的历史哲学的模式中，马克思的模式是最伟大、最值得研究的。马克思对以往历史哲学提出的问题都进行了思考，但由于他本人主张的仍然是一种历史哲学，因而并未摆脱以往历史哲学的弱点，即把将来作为某种实在的东西加以推断，这表现在马克思对未来的共产主义社会的不少描述中。海伦说：“毫无疑问，从《巴黎手稿》开始，在马克思的学说中就出现了一种历史理论，可是它是隶属于历史哲学的。”^①

在海伦看来，历史理论和历史哲学是不同的。历史理论虽然也属于哲学的范围，但它是一种未完成的哲学，它不像历史哲学一样，热衷于从现在去推断将来，在它那里，将来仅仅是一种观念，而不是一种理想状态的最高的实在。马克思历史哲学中包含的历史理论的最典型的表现是，他在有的场合下并不把共产主义作为已经解决的谜，而是作为一种实际的运动。

海伦认为，当代史学研究的中心任务是在批判以往的形形色色的历史哲学的基础上，形成一种新的历史理论，这种理论以自由的价值观念作为普遍的指导原则，以便对历史事实作出科学的研究和解释。

到这里可以看出，海伦的历史理论是建立在贬低马克思的历史哲学的基础上的。她的根本目的是，在宣布马克思主义的历史理论具有这样那样的局限性以后，由他们来“重建”历史理论。那

① 《历史理论》，第289页。

么,他们的历史理论究竟是什么东西?她上述关于历史编纂学等的冗长论述已经告诉我们,就是撇开对历史规律等重大问题的研究,而一头栽进琐碎的日常生活中去漫游。

后 记

这部教材是由我和同人俞吾金先生共同讨论、然后分头执笔撰写的。前言、第一部的第二、三、五章，第二部的第二、三、四章由我撰写；第一部的第一、四、六章，第二部的第一、五章由俞吾金撰写。前年九月初稿甫竣，他就出国深造去了。尔后，根据出版社的要求，我把全部书稿作了两次删改。

总的说来，写作时间还是比较仓促的，疏误不当之处，请海内外专家读者指正。撰写过程中也吸取了同行的研究成果，在此作一说明并表示感谢。

复旦大学出版社高若海、陈士强两先生，对本书的出版鼎力相助，功不可没。

陈学明

1989年12月