

不梭镜译丛

/ 经 / 典 / 补 / 遗 / 系 / 列 /

丛书主编 张一兵 副主编 周 亮 周晓虹

黑格尔的幽灵

——政治哲学论文集[I]

原著 【法】路易·阿尔都塞
翻译 唐正东 吴静

南京大学出版社

China

责任编辑 孙 翥
装帧设计 赵 庚
责任校对 陆月安

在成为“马克思主义者”之前，路易·阿尔都塞有一段非常重要的思想发展过程，国外学术界的不少学者都把这一阶段称为“早期阿尔都塞阶段”。深入地把握阿尔都塞在这一阶段的思想内容，不仅有助于我们提升在阿尔都塞早期思想专题研究方面的学术水平，而且还能对我们更为深刻地理解阿尔都塞中期及晚期的哲学思想提供帮助。阿尔都塞在“二战”之后首先是作为一名天主教徒而出场的，然后，通过对黑格尔哲学著作的研究，阿尔都塞的思想获得了不断的丰富和发展。也正是在这一研究过程中，阿尔都塞对马克思哲学思想的态度发生了转变，他开始逐步成为一名“马克思主义者”。本书是阿尔都塞的一本论文集，其主体内容所反映的正是阿尔都塞早期思想的发展过程。循着时间上的前后顺序，本论文集清楚地展现了阿尔都塞从“行动的天主教”的成员逐渐发展成“马克思主义者”的具体过程。相信它的出版将对国内学界的阿尔都塞研究起积极的推动作用。

ISBN 7-305-04198-X



9 787305 041983 >

ISBN 7-305-04198-X/Ⅱ·316
定价：26.00元

图书在版编目(CIP)数据

黑格尔的幽灵：政治哲学论文集[I]/(法)路易·阿尔都塞著；唐正东，吴静译，—南京：南京大学出版社，2005. 2

(当代学术棱镜译丛 / 张一兵主编)

ISBN 7-305-04198-X

I. 黑... II: ①路... ②唐... ③吴... III. 阿尔都塞—哲学思想—文集 IV. B565.59-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 004818 号

ECRITS PHILOSOPHIQUES ET POLITIQUES—Tome I Copyright © 1995, 1997, Editions STOCK/IMEC

Chinese language copyright © by Nanjing University Press 2003.

All rights reserved.

登记号 图字：10-2004-117 号

丛 书 名 当代学术棱镜译丛
书 名 黑格尔的幽灵——政治哲学论文集[I]
原 著 (法)路易·阿尔都塞
翻 译 唐正东 吴 静
出版发行 南京大学出版社
社 址 南京市汉口路 22 号 邮编 210093
电 话 025-83596923 025-83592317 传真 025-83328362
网 址 <http://press.nju.edu.cn>
电子信箱 nupress1@public1.ptt.js.cn
经 销 全国各地新华书店
印 刷 南京京新印刷厂
开 本 1/32 印张 12.5 字数 290 千
版 次 2005 年 2 月第 1 版 2005 年 2 月第 1 次印刷
ISBN 7-305-04198-X/B·315
印 数 1—3000
定 价 26.00 元

* 版权所有，侵权必究

* 凡购买南大版图书，如有印装质量问题，请与所购图书销售部门联系调换

《当代学术棱镜译丛》总序

自晚清曾文正创制造局，开译介西学著作风气以来，西学翻译蔚为大观。百多年前，梁启超奋力呼吁：“国家欲自强，以多译西书为本；学子欲自立，以多读西书为功。”时至今日，此种激进吁求已不再迫切，但他所言西学著述“今之所译，直九牛之一毛耳”，却仍是事实。世纪之交，面对现代化的宏业，有选择地译介国外学术著作，更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识，我们隆重推出“当代学术棱镜译丛”，在林林总总的国外学术书中遴选有价值篇什翻译出版。

王国维直言：“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。”所言极是！今日之中国已迥异于一个世纪以前，文化间交往日趋频繁，“风气既开”无须赘言，中外学术“互相推助”更是不争的事实。当今世界，知识更新愈加迅猛，文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动，构成了这个时代的文化动脉。一方面，经济的全球化加速了文化上的交往互动；另一方面，文化的民族自觉日益高涨。于是，学术的本土化迫在眉睫。虽说“学问之事，本无中西”（王国维），但“我们”

与“他者”的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化决非闭关自守,不但知己,亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语,意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》,意在透过所选篇什,折射出国外知识界的历史面貌和当代进展,并反映出选编者的理解和匠心,进而实现“他山之石可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心:其一,选目集中在国外学术界新近的发展,尽力揭橥域外学术 90 年代以来的最新趋向和热点问题;其二,不忘拾遗补缺,将一些重要的尚来译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一件崇高而又艰苦的事业,我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业,使之为中国现代化和学术本土化作出贡献。

丛书编委会
2000 年秋于南京大学

空无与黑夜：青年阿尔都塞的哲学关键词（代译序）

阿尔都塞这个名字，对中国学界来说并不陌生，在我们的研究平台上他早已算不上什么新角色了，但伴随其大批遗著在 20 世纪 90 年代的先后问世，这个曾经单一面孔、在马克思主义的旗帜下完美高大得有些不够真实的阿尔都塞在光天化日之下出人意外地重生了。^① 在我们熟知的那个科学的马克思主义哲学家阿尔都塞身后，悄然走出了——一个曾经迷失于黑格尔哲学的信徒，一个早年身心满是病态的天主教徒和一个晚年脸色阴黑的前现代性的古典唯物主义哲学家。我们不无惊讶地发现，这幅真实的生存影像恰是阿尔都塞生前一直在努力遮蔽的真相的另一面，它导致了一种解释学意义上的戏剧性和无解之神秘。一个原先只在西方马克思主义澄明之处光彩亮相的阿尔都塞和一个被精心雪藏的多面相的真实的阿

① 1990 年以后，先后出版的阿尔都塞的文稿有：《来日方长》（自传，1992 年）；《论哲学》（1994 年）；《黑格尔的幽灵——早期论著选》（1997 年）；《马基雅维利和我们》（1999 年）。

尔都塞在人们的研究视域中同时出场，^①原有的同一性固定幻像登时破灭，我们眼前惟余一团正在思想史的时空中渐次消散的迷雾。引用拉康的话——在那个自始就空缺的地点上，在无贴上的补丁脱落之后，露出的却是更大的空洞。这无疑是黑夜之王——他者的又一次胜利！

一、阿尔都塞真实的一生

1918年10月16日，阿尔都塞(Louis Althusser 1918年~1990年)悄然降生于阿尔及尔近郊静谧而安详的比曼德利小镇。阿尔都塞的祖父是这个法属殖民地小镇上的公务员，外祖父则是当地的一名护林员，两家人素来私交密切。有意思的是，与阿尔都塞的妈妈露西安娜订有婚约的原本是阿尔都塞的叔叔路易，可是残酷的战争夺去了路易的生命，而幸运地从战场上生还的路易之兄查里斯回家后很快就向可怜的路西安娜求婚了，后者在无奈之下勉强同意了这桩婚事。可以说，父母这段曲折而成的草率婚姻对阿尔都塞的一生产生了重要的影响，甚至注定了阿尔都塞至死无法摆脱的悲剧命运：年轻而痴情的露西安娜婚后始终不能忘怀死去的路易，虽然仓促与查里斯成婚并生下了阿尔都塞，但她却执拗地将这可怜的孩子以爱人的名字命名，以此缅怀早亡的恋人。因此，从降临世间的那一刻开始，在母亲的眼中，阿尔都塞就已不是作为他自己而存在，而是作为一个没有独立生命的他人被期

① 日本学者今村仁司说，20世纪90年代出版的阿尔都塞最新文本群，向人们呈现了两个阿尔都塞，即“公开的阿尔都塞和秘密的阿尔都塞”。今村仁司：《阿尔都塞：认识论的断裂》，河北教育出版社2001年版，第9页。

待和怀念着，对阿尔都塞本人来说，“阿尔都塞”这几个原本属于自己的音节因倾注了母亲对恋人过多的深情而显得十分空洞，从母亲叫唤自己的声音中，他听不到丝毫属于自己的爱。这无疑是笼罩阿尔都塞一生的阴影，他后来曾说：

我出生之时便被命名为路易。……它更多地取决于我母亲的意愿而不是我的。毕竟，它的发音是那个第三者的名字，那个剥夺了一切属于我自己的特性的人的名字。“路易”作为一个匿名的他者供随时传唤。它指涉的是我的叔叔，那个伫立在我背后的阴影：“路易”是路易，是我母亲所爱的男人，而不是我。^①

这段话悲凉而理性，字里行间的苦涩和绝望数十年里始终与阿尔都塞形影相随。在拉康的意义上，这还不是镜像阶段中那个夺去真我之位的小他者，而根本就是一种倒错式的不是“我”的他者。幼年的阿尔都塞已表现出作为思想家的天赋的深刻和敏锐，他几乎是在孩提的时代就看明白母亲心中牵挂的只是那个空无一物的名字本身，她唇间温柔的发音真正意指的是那个早已长眠地下的爱人，她并不真爱阿尔都塞这个冒名顶替的肉身。对露西安娜来说，人彻头彻尾只是一个没有实在的空无，而对阿尔都塞来说，人生从一开始就是一个悲苦的无尽黑夜。这种被阉除的母爱和祛主体的分裂倒错，应该就是导致阿尔都塞后来精神分裂的深刻根由。

阿尔都塞的父亲日后成为一个银行经理，这也为阿尔都塞带来了一段经济上比较宽裕的家庭生活，但物质的富足并不能轻易舒缓他心理上的抑郁和存在情境中的孤独。1924

^① 阿尔都塞：《来日方长》，伦敦，1993年，第39页。

年~1930年,阿尔都塞在阿尔及尔读小学,1930年~1936年又在法国马塞完成了中学学业。受家庭的影响,阿尔都塞自小信奉天主教。不难理解,幼年的深刻痛楚和锥心的孤独使他对那从不显身的神灵和上帝之城深怀虔诚的敬意。1937年前后,阿尔都塞积极参与了那场“行动的天主教”运动。这是一场将社会主义导入神学的实践活动,它的口号是:“将宗教与社会改革相结合”。阿尔都塞成为所在学校中这场运动的领导者,这段经历为他日后的左派生涯奠定了最初的思想基础。1939年,阿尔都塞考入法国巴黎高等师范学校文学院;同年,因战争而中断学业、应征入伍。1940年6月,阿尔都塞被俘,囚禁于德国战俘集中营内,悲苦的囚徒生活持续了整整六年,直到战争结束他才重获自由。但十分奇特的是,恰在这个特殊的复杂情境中,阿尔都塞才暂时摆脱了幼年家庭生活的阴影投射在他心上的如影随形的孤独感,行动上的不自由却使他在“无尽黑夜”中偷得了短暂的心灵和情感自由。更重要的是,阿尔都塞在集中营里遭遇了深刻影响他人生的共产党人皮埃尔·克里吉斯(Pierre Courreges),后者是阿尔都塞共产主义信念的最初启蒙。

1946年12月,阿尔都塞认识了后来成为他妻子的海伦娜,当时后者已是一位有十几年党龄的法共老党员。可以说,与海伦娜的爱情和生活共识对阿尔都塞彻底转向马克思主义起了至关重要的作用与影响。可是不久之后,阿尔都塞就因患精神病而入院治疗,这恐怕是长期心理压抑所导致的生理病变,战争的磨难无疑加剧了这种主体崩溃。

病愈之后,阿尔都塞重入巴黎高师攻读哲学,师从著名的加斯东·巴什拉教授。在巴什拉那里,他了解了法国科学认识论,与后来的福柯一样,其结构主义缘起于巴什拉科学思想史中的科学构架及其认识论断裂的理论。阿尔都塞在法高师

的同学中还有对他影响颇深的雅克·马丁，后者是最早提出问题式的人。1848年，阿尔都塞在完成高等研究资格论文《论黑格尔思想中的内容概念》之后留校任教。在这篇重要文献中，我们可以清晰地看到那个作为天主教徒的第一个阿尔都塞（阿尔都塞Ⅰ）迈向黑格尔哲学推崇者的第二个阿尔都塞（阿尔都塞Ⅱ）的理论步印。我个人认为，在这篇重要文献中，通过对黑格尔内容概念的讨论，青年阿尔都塞以空无为核心的颇具个性的哲学理路已初步成形，此时的他已不失为一名杰出的哲学家。

就在这一年，阿尔都塞接替了乔治·古斯多夫的哲学教席，成为法国高等师范学校的一名哲学老师。从此之后，除外出旅行之外，他始终没有离开过这所著名的学校。无形之中，高师也成了将他与现实隔离起来的高墙屏障。1948年10月，阿尔都塞正式加入法国共产党，从此，“讲授哲学，并努力成为共产主义者”成了他生活中最重要的两件事情。1950年，阿尔都塞正式脱离天主教，结束了神性与马克思主义同体的双子状态。20世纪60年代之后，阿尔都塞攀跃到了其理论生涯的最高峰，西方马克思主义最重要的科学的马克思主义大旗在阿尔都塞的手中高高飘扬：1965年出版的《保卫马克思》和《读〈资本论〉》两个文本，以问题式、症候阅读和意识形态等重要概念构成的独特理论框架造就了思想史上第三个最为光亮的哲学大师阿尔都塞（阿尔都塞Ⅲ）。他一跃成为当时法国最著名的哲学家之一。1969年，阿尔都塞写下了《意识形态与意识形态国家机器》一文，这也标志着阿尔都塞思想与拉康哲学的进一步贴近。

1975年6月，阿尔都塞在亚眠大学获得博士学位。1968年，海伦娜与阿尔都塞同居，并于1976年正式结婚。可是好景不长，海伦娜的精神状况也开始恶化，并不得不接受心理治

疗,夫妻关系继而出现危机。并且,作为思想大师的骄傲的阿尔都塞无奈发现,自己的学术生涯已经很难再有更大的突破,对他而言,一生中最光彩的时段已经过去了。1980年11月16日,阿尔都塞因精神病发作误杀其妻,虽被免于起诉,但却再一次被送进精神病院接受治疗。之后,是阿尔都塞在欧洲学术舞台上沉寂无声的十年。1990年10月22日,阿尔都塞因心脏病在巴黎逝世。享年72岁。

阿尔都塞生前发表的主要著作有:《孟德斯鸠:政治与历史》(1959年);《保卫马克思》(1956年);《读〈资本论〉》(1965年);《列宁与哲学》(1968年);《为了科学家的哲学讲义》(1974年);《自我批评材料》(1974年);《立场》(1978年)。1990年他去世之后,人们整理出版了一批阿尔都塞的遗作,其中主要有:《来日方长》(自传,1992年);《论哲学》(1994年);《黑格尔的幽灵——早期论著选》(1997年);《马基雅维利和我们》(1999年)。看起来何其荒谬?——在阿尔都塞活着的时候,我们仅只看到那个身形高大的阿尔都塞Ⅲ,直到斯人已去,我们才从新的文本中发现了他有意遮蔽起来的真实的第一、二个阿尔都塞,以及20世纪70年代末期以后探讨“偶然相遇的唯物主义”的第四个阿尔都塞(阿尔都塞Ⅳ)。

二、四个面相的阿尔都塞

从一个作为科学马克思主义者的阿尔都塞的单一存在到四个异质的阿尔都塞同时现形,这个毫无预伏的变化立刻令传统的阿尔都塞研究平台暂时呈现出无措的混乱和迷惑。我以为,欲图打探这个谜底,前提便是准确呈现阿尔都塞一生所布展的复杂而苦涩的生存之谜和矛盾而痛苦的思想之谜。

1950年以前，阿尔都塞信仰天主教，可以说，上帝才是他思想的真正根基，我们必须直面他心里始终不曾完全抹去的神之残迹。在天主教教义中，相对于高高在上的外在神性而言，个人的现世生存是一种需要排解的虚假空无。肉体个人惟有通过中介，才能与万有的神沟通，在茫茫的世俗苦海中，个人主体必定要遍历物性苦难，最终赎尽原罪内省到一切皆伪方能两手空空重返彼岸的上帝之城。在启蒙话语中，上帝即是人自己被强制剥夺并偶像化了的类（关系），是那个柏拉图式的理念他者之后最大的大写他者。而新教改革的理路则是让个人主体直接与上帝（类本质）相关，上帝就在我心中，以此消除天主教中那种媒介化的遮蔽，让我与上帝坦诚相对，无处隐藏。当然，青年阿尔都塞曾经参加二战后出现的“行动的天主教”之类的教会革命，这种革命在经历法西斯与死亡的双重恐惧之后主张回归一种社会解放，这一将神恩与共产主义结合起来的实践神学甚至直接通达社会主义的人类解放。个人即空无，不在场的上帝之君临是阿尔都塞革命神性大写构架的开端。这一点尤为重要。

青年阿尔都塞的第二个重要理论站点是黑格尔。与青年马克思不同，阿尔都塞对封建专制的民主主义情结的反对必然凸显黑格尔哲学中与个人自我相近的自我意识。青年阿尔都塞选择与天主教同样无视个人（激情）标举普遍性绝对观念的老年黑格尔并非出于偶然。在他心里，人，仍然是一个黑夜。1947年完成的高等研究资格论文《论黑格尔思想中的内容概念》一文的核心，便是否定性的无（vide/void）。首先，这个无一方面联结了黑格尔《精神现象学》的物相批判，物化现象之有实为本质之无、观念之空；另一方面，它又直接确认了启蒙境域中虚假个人本体之上帝（大写主体）的空缺。其次，在这里，青年阿尔都塞似乎是将黑格尔已经填补起来的康德

黑洞再一次显露出来,即自在之物的本体空缺之无,这种无正是真理之思的深层呼唤。其三,黑格尔逻辑学的初始概念之抽象到历史性生成的具体(抽象)观念,无非是空洞之无到实有之无的演化而已。特别是当理念物化和沉沦于自然、社会和个人意识的历史蛹变进程中时,绝对观念的逻辑构架就是君临实存的神威之无。其实,从黑格尔的否定个人主体的逻辑学无形圣殿到结构主义的无个人主体构架论,通道是直达的。在法国当时如日中天的结构主义语境中,青年阿尔都塞顺理成章地拒斥一切人本主义,包括他一开始就明确反对的青年马克思的人本学异化史观。此时,拉康的结构精神分析学中的伪个人主体论成了这一转换的重要精神原动。

20世纪50年代初,青年阿尔都塞毅然告别天主教,投入激情的马克思主义的怀抱。^①十年沉默之后,阿尔都塞以一种光彩夺目的璀璨形象重新登场。法国新科学认识论和拉康式的精神分析学的支援背景,使阿尔都塞重新解读的马克思立即脱颖而出。可是,阿尔都塞长袖善舞,成功地遮蔽了自己的前期思想,使这个科学的马克思主义大师在世人眼中仿佛从天而降,来无源,去无踪。^②一度,人们只知道一个似乎天生就拒斥人本学逻辑的科学的马克思主义哲学家阿尔都塞。

不过,真相终究会现于人间,笼罩阿尔都塞周身的同一性烟幕终于随着新史料的问世而解蔽了。不过,突然面对一个多重形象的真的阿尔都塞时,人们倍感手足无措,倒乱了过去那种同质性的论说阵脚。那个虔诚的天主教徒、正统黑格尔

① 1950年,阿尔都塞致信他的恩师让·拉苦劳瓦,正式与天主教断绝关系。此信见本书第六章。

② 在这一点上,阿尔都塞对自己某些东西的遮蔽是有意识的。他明确说过:“人不应当公开发表自己的手稿,也就是不应当公开发表自己的错误。”他不想让人看到自己黑暗的一面,他就是只留下光亮。

的信仰者与原先“结构主义式”的马克思主义哲学家的重重身形在眼前交错重叠，我们不由得恍惚起来，特别是当看到晚年的阿尔都塞又在斯宾诺莎和马基雅维利的怀抱中突然回到古代原子论的“偶然遭遇的唯物主义”（1982年～1986年写作的《偶然的唯物论》），一时间我们更加认不出原先那个熟人阿尔都塞了。人们开始怀疑阿尔都塞的马克思主义立场未能善终，更有甚者，不由分说地将他宣判为“反马克思主义”者。这团迷雾造成了一种阿尔都塞思想的四元异质断裂和分立，在当代阿尔都塞研究中成为一个不解之谜。不少当代阿尔都塞的论者只是将这四个各不相同的阿尔都塞在研究中外在地分列，却始终没能找到一种统合的研究理路。

在本文的讨论中，我们无意进一步全面追索阿尔都塞哲学不同历史阶段的内在逻辑，而只想突出探讨第二个阿尔都塞哲学中的两个关键词，即空无的本体和作为黑夜的人。在我看来，这，就是贯穿阿尔都塞全部哲学思想的真正理论中轴。也许，它还会是一把芝麻开门的解密的钥匙。

三、空无：一种本体论的逻辑

如上所述，阿尔都塞Ⅱ的学术平台是黑格尔哲学。有意思的是，1948年的阿尔都塞是在充分了解马克思恩格斯对黑格尔的批评之后，仍然紧紧抓住黑格尔的。当然，这是一个经过法国式特定语境中介过的黑格尔，进行这中介的魔法师一个是著名的伊波利特，另一个叫考杰夫（Alexander Kojève）。他们二人都是通过《精神现象学》来破解黑格尔的，其主要透镜即黑格尔精神证伪说中那出有名的主奴辩证法之剧。其实，这也是青年阿尔都塞洋洋十五万言的《论黑格尔思想中的

内容概念》一书的重要学术背景。

阿尔都塞Ⅱ的逻辑出发点是黑格尔哲学中的内容概念。这的确是一个十分新颖的视角。当然，这里的内容指的已经不是思维平面中那个与形式相对的内容，而是“历史维度”中作为真理具体生成的内容。这可是一个大写的內容。青年阿尔都塞在此书的扉页上挥毫写下一句力透纸背的黑格尔式话语：“内容总是年轻的”。他赞成黑格尔的观点，“哲学是关于内容的思想”。“对黑格尔来说，思想决不能停留在门槛上，它必须进入到屋子里面；它必须居住在‘家中’，‘自在’，即在它的对象之中，在其自身的内容之中。”^①其实，这个作为哲学对象的内容即为事物和过程的内在性，显然，这是不同于物理学意义上的内外的“一种发自内心的内在性（Auswendig）”。青年阿尔都塞认为，黑格尔正是在拒斥康德式“表面的知识”和谢林机械的“图式主义”的基础上，才提出了这种“内含在其对象的生命之哲学观点”。

那么，什么是黑格尔的内容哲学呢？依我的看法，被青年阿尔都塞指认为“寓居在对象之中”的内容，就是内居于物象背后的理念丰富发展的历史进程，即那个显现为世界的无所不在的观念神。用阿尔都塞Ⅰ的话来说，即是没有道成肉身的圣灵。所以，在黑格尔那里，青年阿尔都塞看到内容表现为“既定物、反思和自身”。在这三种存在形式上，内容都是反物相形式、无形式和重新穿透异化形式的空无。日本学者今村仁司将这个无误认为什么“真空”或德谟克利特意义上的虚空，那是完全错误的。^②这个无，并没有任何物理空间的意

① 参见本书，第64页。

② 参见今村仁司：《阿尔都塞：认识论断裂》，河北教育出版社2002年版，第43—44页。

思，而是一种本体之无，因而理解起来十分困难。

第一个方面，在《精神现象学》中，黑格尔在认知构架中发现朴素的意识只能停留在作为既定物的内容物象上，感性直觉以现成在手的给予性为前提，可是感性直觉没法发现，作为物相形式出现的内容其实是构成的，缺席了主体意识的支撑，我们就无法构成感性物相，所以，在真实内容的尺度上既定物相只是一个虚无，“存在直接就是虚无”。这是第一个无，是证伪意义上的无。它看起来依稀就是东方佛境中空或梦的那幅模样。

在这一维度上，我们所知道的只是既定物是一种虚无。只有在反思的时刻，我们能够看到这种虚无的存在性的凸显；只有在这个时候，在既定物中经历过来的那个始源性的空乏，才会把其自身的内容赋予其自身。^①

青年阿尔都塞把这种认知现象学意义上的感性证伪视为经验主义的经历，“对既定物的突然解构的哲学经历是一种经验主义的经历”^②。他充分肯定黑格尔的这种理性主义和本质主义，在后来的认识论研究活动中，感性经验主义的“看”的直接性始终是阿尔都塞批判的对象。《精神现象学》就是一部意识证伪史，它要指认的是感性物相形式的虚无性。当然，这种虚无的指认同时也反转为对真实存在的实有的确证，即观念之有。黑格尔将其视为本体的精神逻辑。

《精神现象学》也是其自身的解蔽；它摧毁了作为形式而存在的自身，在废除了意识与其对象之间的差异性之后，只

① 参见本书，第76页。

② 参见本书，第74页。

在其永恒性的内容中思索其自身的真理。这个内容就是精神在其中沉思自身的逻辑。^①

清除了物相形式的伪实存,这个逻辑面临着一个全新的开始,内容直接在场了。“逻辑本身就是那个最初的、始源性内容”。《精神现象学》的结尾就是《逻辑学》的开端。“逻辑学很显然是一种本体论,一种被纯粹地建构起来的内容,一个真理的始源性王国。”青年阿尔都塞甚至说,“《逻辑学》是第三部圣约书^②,我们从中不仅可以读到上帝的话语,而且还可以读到他的预测、他的思想以及他的显现。”此处悄然发生了一个极为重要的理论关联:黑格尔的这个逻辑正是上帝,它暗合了天主教徒阿尔都塞 I 心中始终深藏的那个至上神灵。在他下意识的语境中,彼岸的上帝之城是内容,此岸的人世却是黑暗的物性形式伪在,面对上帝,孤独的阿尔都塞依然匍匐在地!之后,它又隐化为阿尔都塞 III 的那个在文本表层空无的问题式。^③

逻辑是第二个无。这个无是一种抽象的开端,即否定性的“原动力”。青年阿尔都塞说,这种“逻辑的领域是抽象的;它不是一个既定物,而是一种原生性空乏,这种空乏只是依赖于它赋予其自身的内容而存在的。”^④这个无的诠释是有的放矢的,它打破了传统先验或后天的自在观,原生性空无是理念之抽象,相对于直接性的物相既定物,是一种“纯粹的空洞”,是“有从中起源的无”。这是一种无形式的纯粹内容,就像尚

① 参见本书,第 78 页。

② 尼古拉·哈德曼(Nicolai Hartmann):《德国唯心主义哲学》,柏林-莱比锡,第 2 卷,第 38 页。

③ 参见拙著:《问题式、症候阅读与意识形态——阿尔都塞的一种文本学解读》,中央编译出版社 2003 年版,第 1 章。

④ 参见本书,第 80 页。

未坠落大观园的宝玉。

对黑格尔来说，自在并非一种被组成的整体：它是一种始源性的空乏，这种空乏通过其自身的运动而把它自己构建为一个整体。如果在这里可以谈论一种整体性的话——我们将会看到在什么样的意义上这种说法有可能被继续向前推进——那么，可以说，这种整体性只是在其结尾处而存在的，这意味着自在只有通过参与，才能被分配给它在其自身发展的过程中所创造出的那些特征。由此我们可以说，它仅仅是某种隐藏着的东西，一种胚芽，某种其本身并不存在，但将会作为实存之物而显现出来的东西，某种具有直接性的东西，某种仍在来临的东西(*à-venir*)。^①

这里的无，是一种尚未存在的本体，一种没有实现出来的纯粹精神。

第二个方面，是作为反思的内容。在此层面，内容的反思并不是认识论，它表现为一种本体论意义上的自反性历史关系，具体来说就是纯粹的理念逻辑要获得实现，必得表现为非理念的现实历史。观念要实现出来，就必须成为他者。这是费希特的那个非我与自我。对此，青年阿尔都塞用如下的重要关系式来诠释：“内在的真理必须在外在中获得，小孩的真理必须在成人那里被获得，种子的真理必须在长满果实的树中获得，逻辑的真理只有在自然中才能获得。”^②观念要生成，就不得不先沉沦为自然和社会历史。这样的沉沦真好比被打下人间的亚当和夏娃、或者好比从太虚幻境堕入大观园中的宝玉和仙草，再或者是不知道上帝与魔

① 参见本书，第83页。

② 参见本书，第86页。

鬼打赌的人世的浮士德。黑暗里的那个阿尔都塞 I 会说,“天堂的失却不是向创世纪之前的混沌的回归,也不是无在地球上建立起统治;它是通向外界的一条通道。在开端处的那个亲密期,行为与对象是同一的。夏娃失去这种亲密期之时,就是她发现这种亲密的真理之日:天堂的真理就在于失去它(*la vérité du paradis est d'être perdu*)。”^①于是,在阿尔都塞的内容里,真理倒不再是内在的了,而是颠倒地异化于外在性和历史物性之中。相对于外在性,内容再一次成为历史实在之无。这是第三个无,历史现实意义上的现象之无。它的直接意义铭刻在显现出来的历史现象的背后。这个无其实就是隐性的本质在场,是观念(本质)的狡计。

从反思的角度来说,内容是在他者中遭遇它的真理性的,但并没有意识到它是这个他者。由此而来的是在这种误解基础之上所凸显出来的以下这种关系:内容在冷淡、变动以及敌意之中挣扎着,却不曾意识到它只是在与其自身相争斗。正像黑格尔深刻地指出的,“命运,就是把自身当作一个敌人来对待的意识”。^②

是的,这就是那个著名的主奴辩证法!

人,自然死亡之后方才出现。内容从物的沉沦中生出了通过劳作反抗自然存在的人(主体)。人虽然仍然立于他的肉身之有,可是,其存在却开始于物相之无。所以,青年阿尔都塞意味深长地说,当我们思考人的时候,我们发现,我们自己是被归结为自然的(那个肉身);但是,当我们思考自然的时候,我们所发现的却是与人相反的东西。自然是实物之有,而

① 参见本书,第 87 页。

② 参见本书,第 92 页。

人是空无。这是第四个空无的开端了。人受制于物，“人是一个国王，但却是一个受制于尘土的支配的国王”^①。但所幸的是，阿尔都塞又在自然物的否定中看到了自己，在劳作中确立了自身。于是，理念终于来到了它最重要的一站：内容就是自身。“现在，内容不是反映在他物之中，而是在其自身之中的；它不再忍受外在性的奴役，而是自由的，并由此只与它自身发生关系：它就是自身。”^②可是即便如此，青年阿尔都塞还是认定，人是一个空无的黑夜。这里，又是那永远无法挣脱的孤独心结在作祟了，这句话里，包含了青年阿尔都塞多少无从言表的人生怨恨！

四、“人，那个夜晚”

这个题目是1947年青年阿尔都塞在评论考杰夫黑格尔研究的一篇短文中使用的标题。^③仔细考究起来，这恐怕也是悲伤的阿尔都塞一生固执的对人（主体）的看法。上文我们已经提到，在个人存在的意义上，阿尔都塞的一生是极其悲苦的。从命名时的他者（死去的叔叔）对本我的篡位，到后来的精神主体的分裂，生活从来没有施予他正面的认证，对他来说，孤独的苦海茫茫无边，现实生活中的阿尔都塞甚至连寻找生活之岸的愿望都不曾怀有。对他而言，个人生活真是一张没有亮色的黑夜之网，惟有思想活动的微弱星芒照亮概念行走的崎岖。

① 参见本书第101页。

② 参见本书第105页。

③ 此文已经收入本书，参见第226—229页。

青年阿尔都塞说,黑格尔喜欢罗曼蒂克式的小夜曲的主题,夜,并非仅指黑暗之宁静。从神学的意义上看,黑暗其实还是光的诞生之所,若无黑暗,上帝哪能有机会说——“要有光”?因此,青年阿尔都塞坚持道,在自然的层面上,人就是荒谬,是存在的空洞,是“空无”,是“夜晚”。他引用黑格尔的话说:“当我们在眼睛里看一个人的时候,我们看见了夜晚:那个使我们害怕的夜晚,在我们的面前升起的世界的黑暗……。”人的诞生就是自然的死亡;人,就诞生于人类的空虚之中。如果没有上面的讨论,突然遭遇这一段文字可能会感到十分突兀。可是现在,我们已能理解,人是自然之死,人是一个空无,人是一个夜晚。这个话也可以倒过来讲,我常常开玩笑说,社会存在在夜晚是不存在的。

历史不过是人的空白状态的胜利和认可,这是由劳动的权力和武器的力量所保证的。因为通过劳动,人使自然服从自己的意志并使之成为自己的居所;通过斗争,他赢得了同伴的认可并为自己建起了一个人性化的居所。^①

人是一个空无,指的是人的存在不立于自然之实有,人的在场是自己的劳作和斗争,这种相对于自然的直接存在的历史正是无。更为重要的是,人之无,恰在于他获得了与精神理念的总体性统一。“对黑格尔来说,精神就是已经变成存在的虚无,或者用他那罗曼蒂克式的语言来说,就是‘已经变成为白天的黑夜’。这种黑夜在人之中就是普遍现实的:‘人类就是这种黑夜,就是这种空洞的虚无’,一种被界定为在其存在中的非存在的空洞的无。‘当我们用眼睛看人类的时候,我们

^① 参见本书第 227 页。

看见了‘这个黑夜’。”^①精神就是历史，历史就是无：“历史所由以产生并在其展开过程中占有其自身的那种虚无，就处在历史之中。这种虚无就是人。”^②此中还有一个机缘，即精神是类，精神即是普遍性，“普遍性是不朽的（类是永恒的），但它只有通过个体的死亡才能获得它自身。”黑格尔所说的人的出现是死亡的降临，其更深的意义在于个人之死。此处我们似乎还听到了海德格尔的声音，他在说：个人是有死者。“对个体来说，死亡是普遍性的祖国”，“人就是一种活着的死亡”。

在这一意义上，历史是一种狡计，它只是在结尾处才放弃它的秘密；它愚弄了在痛苦和劳作中把它建构出来的个体。这无疑黑夜和死亡的胜利，因为人正是在黑夜里不知不觉地死去的。如果它只是这种残酷的、未被揭示的整体，这种自我抑制的、沉默的神圣，一条由奴隶所推动的、只有上帝才知道它去往何处的、盲目地航行着的单层甲板大帆船，那么，它就是一种纯粹的欺骗。^③

谈锋至此，着实难免扼腕长叹，个人是可怜的——人，是那个夜晚，而个人则是黑夜中悄然逝去的云彩。可这个必然要在黑夜中逝去的个人，却又是精神之无的惟一承载者，因为精神只能在历史中认识自身。“从这一角度来看，历史不过是精神的现象学，是精神在其中把握自身的自我意识的形式的发展过程。”到这里，我们已经完全能理解阿尔都塞后来的那个用马克思主义词句包装起来的“历史是一个无主体过程”的内里语境了。它们还是一以贯之的，理念之绳始终不曾真正

① 参见本书第124页。

② 参见本书第123页。

③ 参见本书第127页。

断裂,四个阿尔都塞的身影之间也并不存在根本的异质性。

既然人是夜,那么什么才是黑暗中的那一点星光呢?答案也十分明确:当内容成为自身,精神理念就在悲苦的人类主体身上自我体认到了精神的本质。人必须看透历史物性之虚妄,方能找到穿透黑夜之光亮。只有扬弃自身在社会历史中的异化,主体才能在理念中复归于自身的统一性总体。

内容在反思的他性中废除了被给定物的直接性之后,在自身中意识到了反思的真理,并获得了和平与整体性。在开端处的虚无性,在终结处获得了真理的要素和现实性,获得了真正的统一体,在这种统一体中,整体最终结合在了一起,它不再被分割开来反对其自身,不再在超越其自身的地方寻求它自身的真理。自身是处在他者之中的自己;它的存在源自于其自身,但同时也源自于他者,并且正是在他的对立面中克服矛盾和认识自身。对立面不再仅仅是其对立之物被赋予了血与肉,而是它自身的肉体被鲜活化了,战斗一旦结束,就演变成了兄弟之情的中介。当然,由此而揭示出的必然性不是奴役的一种新形式,而是自由之运用:内容是其自身的内容,它就像上帝一样无处不在,任何一处都是其自身之家,也就是说,都是自由的。摆脱了外在的异化,摆脱了内在的异化,内容就是绝对。^①

所以,内容就是绝对,可这个绝对并不是上帝,而是主体自我体认的绝对观念,因为只有人才能认识和反省到自身的精神本质。于是,阿尔都塞直指黑格尔哲学为概念之哲学。

概念是直接性之无,它总是不厌其烦地在绕弯路,这显然又与阿尔都塞 I 的那种上帝的非显现性息息相关:“不绕弯路

^① 参见本书第 106 页。

而获得的普遍性是一种缺乏吸引力的普遍性。由此而带来的是，直觉的模棱两可性使人的凝视的毫不妥协的纯洁性，反过来反对他自身；真理确实是眩目的，就像当我们睁大眼睛去看太阳的时候，太阳是眩目的一样。用睁大眼睛的方法去进行哲学研究，就是在黑暗中进行哲学研究。只有眼睛看不见的人才能直接地看到太阳。”^①概念之无看起来很像那个抽象的逻辑之初，所以，它就像一种内容的“第二个孩提时代”，因为这一次人要从空洞的抽象重新开始；在这里，人手中的概念是现实物的实有之死，杂多的有已在抽象的类中被杀死，概念的生成是以无为开端的。这，是第五个无了。

同时，概念作为内容新的他者，而内容则转变成它的真理即自由，黑格尔把概念界定为主体性的王国的同时，又把真理界定为实体变成主体。

不仅我是一个他者，而且，在概念的要素中，他者是我：自身在他者中认识它自己。内容最终是居住在它自己的住所中的真理，是自在的，从天堂降临下来的上帝，寓居于人们之中；这已不再是其子民不认识的那个犹太人的上帝，“一个在其自己的土地上的陌生人”，而是真理在一个人类的世界中变成了人，人类的世界已经变成了真理，变成了一块重新被征服的原生土地，一种意义深远的自身与整体的统一体。^②

终于，上帝、人和绝对观念天衣无缝地融为一体，在高昂的凯歌中，我们抵达了自由王国的灿烂天堂。

① 参见本书第 107 页。

② 参见本书第 116 页。

结 语

迷雾散去,夜的深处屹立的依然是真实,令人们大跌眼镜的四个相互异质的阿尔都塞之间并不真地存在一种简单意义上的断裂,仔细地推敲和分析之后,并不难发现其间深刻的连续性。在我看来,连贯几个阿尔都塞的理论之索其实就是以个人主体的缺席为核心的无主体座架和空无本体论。从阿尔都塞Ⅰ的天主教中个人之外的上帝,到阿尔都塞Ⅱ所推崇的黑格尔贬斥激情个人的抽象逻辑构架,此岸物相的空无性是彼岸神性和理性的真理,再到作为马克思主义者的阿尔都塞Ⅲ问题式的隐性统摄,症候阅读中的非视像的空白和意识形态中的社会无意识,齐刷刷地都指向一个对个人主体的祛除。马克思关于人的本质是一定现实社会关系总和的观点,变成了拉康语境中以无建构无的主体空洞,个人是社会生产方式的这一无形装置的空位(职能)的说法,不过是将镜像和象征符码的他者篡位和填补改写成肯定性的社会关系的织补而已。在这一点上,阿尔都塞无疑只是颠倒过来的拉康。不过,无的倒置还是无。所以,当阿尔都塞将历史唯物主义的本质定义为“无主体过程”时,他所做的还只是一种很深的承袭。如果说,晚年阿尔都塞的“偶然遭遇的唯物主义”是阿尔都塞Ⅳ,那也无非只是阿尔都塞Ⅲ的生命日趋衰落的一尊悲观投影。与青年马克思那股积极向上的自由主义冲动不同,他已不再关注伊壁鸠鲁的能动偏斜,转而在德谟克利特的无定性偶合中寻得了真正的主体解脱。生产方式就是生产力与生产关系的历史性偶合,这是海德格尔那种存在论中历史被抛性的总体化。这里,回家的人学诗意被拒斥,价值批判仍然被改

写为历史实然的本真。

在我看来，杀死他者（妻子）的时候，阿尔都塞已经破尘登临彼岸。在那里，在无尽黑夜中，乌有的他再一次幸福地重新复归上帝的怀抱。

* * * *

选择阿尔都塞早期和晚年的一些重要文献，是很久以前一直想做的事情。一是要打破阿尔都塞哲学那种虚假的同质性；二是想逆溯他理论之思中最根本的缘起，特别是那篇《论黑格尔思想中的内容概念》。这一次，在唐正东博士和吴静的共同努力下，终于达成了这一愿望。本文选的编排基本上按照阿尔都塞思想的时间线索，20世纪90年代新近出版的文献，我以为最重要的东西，基本上都列入其中。期望我们的努力能为国内阿尔都塞研究提供一些新的“断裂”和思考点。

张一兵

目 录

- 《当代学术棱镜译丛》总序 1
- 空无与黑夜：青年阿尔都塞的哲学关键词
(代译序) 张一兵 1

第一章 善意的国际 1

第二章 论黑格尔思想中的内容概念 22

- 概念的起源 27
- 概念的认识 63
- 概念的误读 131

第三章 人，那个夜晚 226

第四章 回到黑格尔 ——学术界最近的修正主义话语 230

第五章 事实问题 246

第六章 致让·拉苦劳瓦的信 261

第七章 论婚姻的世俗性 308

附录一	关于马克思主义	321
附录二	马克思与黑格尔的关联	343
●	译后记	367

第一章

善意的国际

我们都记得安德鲁·马尔罗^①曾说过：“尼采在上个世纪末宣告了上帝的死亡。而现在我们要向自己发问的是：今天，人是否还活着？”^②这段引文是我凭着记忆写下的，它或许并非马尔罗的原话。但我却无法忘记我们当时在自身中所感受到的那种空虚。当拥挤的人群在索邦大学的台阶上目睹着这个悲剧演员^③在孤独中苦苦挣扎的时候，他们突然发现，这，恰恰是孤独本身；眼前这个矮小的、指手画脚的男人正是在这一良知^④的荒漠中同人的死亡进行奋力搏击的。“我们必须重建能使人将其作为自身来认同的人的形象。”马尔罗的这种

① 安德鲁·马尔罗，1901—1976，法国作家和政治家。二战时法国抵抗组织的成员，1959年至1969年出任查尔斯·戴高乐政府的文化部长。他的作品包括历险小说和政治活动小说，例如《人类的命运》（1933年）以及一些有关艺术史的书。——译者注

② 这是作为“联合国教科文组织月”的活动之一，安德鲁·马尔罗1946年11月4日在索尔邦大学发表题为“人和文化”的演讲时所提到的。根据发表在《战斗》上的讲稿，阿尔都塞引用的句子原文如下：“由于尼采，上帝已经死了，但我们现在需要知道的是，在这个古老的欧洲，人们是否也已死去。今天的欧洲并不像人类的描述的那般，毫无生气且嗜血成性。”

③ 第一稿中为“这个微不足道的演员”。

④ 良知，阿尔都塞在本文中模棱两可地同时意指“意识”和“良心”——英文版注。

悲悯之情并非因那些他所宣称的濒临死亡的人们而发，而是他看到，在这个迫近的、令人绝望的意识的死亡中，却仍然有人活着。甚至连那些并没有和他一样意识到这种恐惧的人们也忍不住感到一种深深的焦虑：人不能泰然地看着他人如同对待仇敌一般地敌视自己的命运。

但是，在这个给予了我们避难处所的世界中，有一点变得越来越清晰，这就是不断增加的——人们正在挣脱和诅咒那些将他们绑缚在命运之上的——无言的绳索。在战争上升到残忍之极后的两年中，和平与毁灭充斥着这个世界。在一天天逼近的冬天的迷雾中，无声的集会正在举行。只有当现在平静已经再度来临的时候，我们才能听见被军队的喧嚣所窒息的怨言以及在战争的吵嚷声中不为人知的抗议。而值得注意的是，那些对和平时代怨声载道的欧洲的古老国家，正是生长出这些怨言和抗议的地方。在东方，无数的俄国人民已经重新开始工作，他们逼过工作使自己与历史相融合。“痛苦是一种布尔乔亚式的精神状态。我们正在使之恢复(爱伦堡^①)。”^②在西方，没有受到战争影响的美国正在计算着得失，检验着自己在海空方面的未来力量，并按它自己对未来所规划的那样在世界上占取了有利位置：一个美利坚的世纪就在前方，它仿佛一个悠长的夏季假日，一直延伸到天的尽头：“我们生来就要成为自由的美国人。”有一点是肯定的，努力和自由的乐观主义对于大多数正在其中为他们所过的艰辛生活^③寻找辩护^④的法国人和英国人来说仍然是有意义的。然而，这种乐观主义却置身于“西方”

① 爱伦堡，伊里亚·格里戈雷维奇，1891年～1967年，前苏联作家，著有《暴风雨》(1948年)和背景为处于约瑟夫·斯大林的强制政权下的《解冻》(1954年)。——译者注

② 发表于《权利》第三期，1946年11—12月号，句子原文是：“痛苦是一种布尔乔亚式的奢侈。我们使它恢复。”

③ 此处手稿中删去了一段话：“它源自于古老的欧洲，那里充满了疲惫的抱怨和良心的反抗。”

④ 第一稿中为：“……在其中……寻找意义”。

的没落之中,人们开始发现由军队发动的战争并未使灵魂的争斗得以结束;和平与战争一样残忍,甚至更为恐怖。在眼下的和平时期中,谋杀甚至已不再需要以军队的喧嚣为借口。

在法国,我们有马尔罗,他的悲剧性话语上面已经提到;我们有加缪^①,从他发表在《战斗》^②上的文章中可以看到,人们被命运紧紧地攫住,只有死亡能使他们遭到杀害和获得解脱;我们有加布里埃尔·马塞尔^③,他强烈地反对世界的现代性和它的“技术化改造”^④;我们还有称之为“人民阵线”^⑤的运动,它认为能通过引导一场国际性的精神战役而避免战争所带来的致命伤害;我们甚至有商业性鼓动的实例,就像刊登在

-
- ① 和平时期,针对我们的最有力的抗议往往来自于那些在战争中最勇敢、坚定的人们:马尔罗和凯斯特勒曾在西班牙的共和军中作战,马尔罗参加了这次战争;加缪,和那些被列为当代十字军战士中的佼佼者一样,在抵抗组织中扮演了重要角色。对他们来说,放下武器是痛苦的——英文版注。
- ② 阿尔伯特·加缪,《既非受害者也非刽子手》,1946年11月19日至30日发表在《战斗》上的一组文章,共8篇(也可见加缪的《散文和七星诗社》,巴黎Gallimard出版社1965版,pp. 331—352)。
- ③ 加布里埃尔·马塞尔,1889年~1973年,法国哲学家,文艺评论家。——译者注
- ④ 例如,题为《技术化改造的宣传》的文章,刊登于1946年3月9日的《法兰西新格言》上(也可见《反人类的人》,巴黎Vieux-Colombier出版社,1951年版,1991年Universitaires出版社重版,由保罗·瑞科作序);或者见同一文集《技术与原罪》。
- ⑤ 一个自我描述为“在德国占领期发起的,已经超出了属于国民兵役系统的马基组织(二战期间法国抗德地下组织)的抵抗运动的一小撮领导者所经验”的运动。“人民阵线”从1945年开始,发表了10封《致全世界公民的信》和几期题为《属于全世界公民的“人民阵线”的工作底稿》,这其实是《世界研究和表达的国际中心》一文的派生物。一个关于“工作底稿”的文集在爱因斯坦的资助下完成。据说下面这封求助信就是写给他的:“我迫切地恳求您能寄来一张支票,‘令人失望的原子研究’委员会主席。”

《权利》上的关于“凶手的时代”问题的讨论。^① 在英格兰,凯斯特勒^{②③}公开抨击集权主义政体对人的奴役,以小说的形式满足了他的同时代人对他们历史的怨恨。他的著作的极大成功证明了^④这些现代先知们的诅咒正在获得一种广泛的公众响应。而且,从德国得到的一些反馈使我们有理由相信,失败者除了将自己过于无忧无虑的意识与胜利者不好的意识融合在一起以外,别无他求——他们是如此地心甘情愿,以至于根本不会去诅咒现有的和平,也不会缔结一个神圣的抗议联盟来反对它。我们必须问问自己这样的联盟究竟有什么意义。因为我们面对的是一个国际范围内的现象以及无所不在的意识形态。这种意识形态虽然还没有被准确地界定,但它仍然能够采取一定的组织形式:据说加缪就设想在达到世界的良知之前,组织一个抗议组织以谴责那些反人性的罪恶。然而,“人民阵线”思考的却是运用电影院和无线电

① 《权利》,第三期,1946年11—12月号。整个问题的讨论如同一场戏剧,它被皮埃尔·加里古斯、路易·鲍威尔和让·西尔韦尼命名为“五幕悲剧:谋杀者的节日”;“剧中的角色”就是参与讨论的人们,他们包括阿尔伯特·爱因斯坦(“1946年5月23日……致新闻出版业”),阿尔伯特·加缪(“我们这些谋杀者”),以马利·莫尼尔(“总动员”),阿尔道斯·赫胥黎(“饥饿”),伊里亚·爱伦堡(“我无可奉告”),加布里埃尔·马赛尔(“我们惟一的避难所:恩典”)和让-保罗·萨特(“恐惧的战争”)。值得注意的是,作为社论的“引子”写道:“广大的人民群众以鲜血和饥饿的代价学会了这样一个教训,即惟一的现实就是它的绝对痛苦与贫穷。‘令人满意的’政治原则不断滋生,在这个被蹂躏和破坏的世界中……我们正站在深渊的边缘。少数人根本没有意识到这一点,他们狂热、积极、矫情地试图采取可靠的行动。”

② 凯斯特勒,阿瑟,1905年~1983年,匈牙利裔作家,他的小说《正午的黑暗》(1941年)描写了他对共产主义的幻灭。他的其他作品包括《梦游者》(1959年)和《机器中的幽灵》(1967年)。——译者注

③ 《正午的黑暗》,纽约现代图书馆出版社1941年版。阿尔都塞死后,在他的图书馆里发现了《瑜珈和人民委员》的复印件。1946年,《暗夜中的贼》被《战斗》杂志连载。

④ 第一稿中为:“是……的标志”。

广播^①来促使人类废除战争。人们可以在这些努力的尝试中感到一种寻求自我的精神,一种希望以具体形式来体现自己的强烈意图^②,一种力图界定自己、确立自己并以行为方式装备自己的意识形态。如果这种精神是国际性的,并且正处于建立制度形式的过程中,那么这就意味着一个新的“国际”正在生成。在试图发现这究竟藏匿了什么的努力中,也许可以获得些什么。

这个以人道的抗议来反对命定的“国际”栖身于对一个事实的逐渐觉醒的意识之上。这一事实即是人类正在遭受威胁,并且在面对威胁的过程中,已经变成了一种恐怖的“无产阶级”。工人无产阶级被社会学的、经济的、历史的条件所定义,与此相对,这刚诞生的“无产阶级”则是由心理的条件——威胁(intimidation)和恐惧(fear)——来定义的。就像在工人的贫困与异化里看到无产者的平等那样,这默不作声的无产阶级只有在死亡和痛苦中才能看到平等。我们的作家说,不管是在原子还是在曲线的领域内,最新的发明不但现在、并且从今以后都将成为使一切人平等的人类条件。这是一种事实上的平等,它支配着我们的一切行为。在它之中,我们不知不觉地生活和移动着,就如同一个在重力中无意识地生活和移动着的人一样。而且,正如在马克思之前就存在的无产阶级的联合只不过因为马克思才变成了意识(原文如此)^③一样,对我们来说,这个在恐惧中形成的人类——无产阶

① 第一稿中为:“正在思考利用诸如电影院等现代宣传工具……”在未注日期、但可能于1946年发表的第一封“致全世界公民的信”中,我们实际上已经发现了下列文字:“在四个月中,完全可能生产出一部50分钟的电影,它将经过配音处理,然后发行到全世界。这对积极投身于运动的成千上万的演讲者将非常有用……在六个月内,为全世界人民创办一份日报或周报也是有可能的……并且可能……在许多国家得到时间空当来广播无线电节目……利用它们用世界范围内的主要语种向全人类发表演讲。”

② 第一稿中为:“一种心理行为的形式”。

③ 第一稿中为:“但并不是为意识中的无产阶级而存在的”。

级的联合之所以能够以意识的形式存在,也仅仅归功于我们那些现代先知们的启示。在他们的吁请中,我们听到了与马克思、恩格斯在他们著名的口号中表现出来的历史感伤相同的东西(至少,他们认为我们是这样),即在所有的对良心的呼唤中的那种感伤(这种良心,就如马尔罗所表现的那样,是我们在那令人无法自拔的“黑夜”中惟一的荣耀和美德);我们感觉到了这些话语的悲剧性暗示,在这些话语中,人被要求生来就知道真理,知道并且控制他们的环境。人,了解他自己:你的处境就是死亡(马尔罗),就是成为一个牺牲品或刽子手(加缪),就是向着监狱和酷刑的世界的不断迈进(凯斯特勒),抑或是你在核战争之下的全然消亡,也可能是那些使你之所以为你的甚至比你的生命更重要的东西——你兄弟们的注视、你的自由以及你为自由所进行的斗争——的结束。加缪说,人类就像一列全速前进的火车,正加速走向深渊,而乘客们却还在为各自的琐事争吵不休。我们是在悬崖边缘搏斗的疯子,根本没有意识到死亡已经使我们连成一体。一个看到人们即将死亡的明智的认识者,还可能继续保持对阶级斗争和革命的信念吗?如果一个人仅仅知道他正面临着资产阶级的威胁,却没有意识到在他可能成为一个工人被奴役之前,死亡的威胁已经逼近,并且这种威胁超过了其他的一切,使得无产阶级的阶级斗争不过成为一种历史的消遣而已,那么,作为一个当代工人政党的积极分子对他究竟有什么意义呢?我们只剩下了惟一的依靠,这一切坦率地告诉我们,在面对灾难时:我们需要一个反对命运的神圣同盟。让人们知道,即使还有时间,无产阶级的阶级斗争也只不过是空耗它们;其实,人们早已在对炸弹和死亡的恐惧中联合成了无产阶级,联合成了人类境况意义上的无产阶级。

旧的无产阶级已经被新的无产阶级“降级”,我们需要来仔细考查一下后者的基本特质。什么是“人类境况意义上的无产阶

级”？加缪在《战斗》^①中说现代人的状态就是恐惧，并且，在某种意义上说，这种恐惧是不容置疑的。它与日常经验相似，且不管前提如何，现代人生活在恐惧之中已被公认为一个历史事实。但值得注意的是，这个真实现象的原因却很难判断：如果这种恐惧因其普遍存在性而同样涉及到观察者，那么它也会因为内在的不合理使观察者们感到不安。对于恐惧，有一个悖论：如果人类理性无法控制它，它也就几乎不反抗考查它的理性，并且可以被毫无^②障碍地加以界定。^③

① 组文《既非受害者也非刽子手》的第一篇题目为“恐惧的世纪”。

② 阿尔都塞写的是“带有障碍”，这无疑是一处笔误——英文版注。

③ 在阿尔都塞的论文中，发现了一张手写页，用回形针与打字稿别在一起；它可能是在下一段开头时插入的。“这些理由是有力的。这不仅仅是它们在以特权为借口的辩护中的表面上的逻辑形式，而且是在突如其来的思想火花的闪现中所表现出的特定经验的分量。凯斯特勒、加缪和马尔罗向我们展示了我们的命运，这是人类迄今为止最大的冒险。迄今为止，只有我们的文明是必死的；我们很迟才知道这一点，但却很快总结出了一个教训：我们应当加快旧社会的死亡，代之以新的社会。现在我们不能再做这些游戏了。死亡不仅威胁到我们的生活方式，而且直接威胁到我们的生命。创造新的习惯不再是什么问题；如今我们的危险是维护我们的生命，不管它是如何老迈，它都是我们拥有的惟一次生命，没有人可以获得重生（原文如此）。我们的先知们不仅引起了我们对疾病的关注，而且向我们展示了在疾病中如何治愈它。他们说，对我们自己危险状况的觉察已经足够使我们从危险中得以存留下来，到达未来。我们生存于其中的焦虑状态包含了它的自我毁灭以及我们从中解放出来的原则。恐惧支配我们的命运可以使之被驯服得像个孩子一样乖顺。我们仅仅需要，经过对意识和恐慌的治疗，使恐惧的内容转变为灵魂的宁静，克服我们现在的神经衰弱，从我们已经居有的、和平的前提——战争中抽离出来。然而，我们并不相信这种宣称就能被保证，或者那些话语真的能治愈人类。折磨着人类的病痛有比不安的意识更深的的原因。我们不认为能够克服它的治疗措施可以和病痛一般在相同的程度上起作用。换句话说，我们不相信，对痛苦的意识如果能将自己限制在被描述的痛苦的范围内，而不渗透到它所禁止的更深的区域中去，这种意识就会自我消失。我们必须继续在继续之前确定这一点。然后我们再来看看，在这样一种恐惧的程度上，痛苦是否能够改造它自己；它是否在自身内已蕴涵了驱除自己的足够理由；人们，是否也像劳动无产阶级一样，通过条件的方式将自己从恐怖的境域中解放出来——简言之，让我们试着看看，这种恐惧的实质究竟是什么。”

首先,我们注意到,这种恐惧是一种一般形式的心理氛围。它既没有在法律条文中得到记述,也没有在制度中得到确立。它甚至不像害怕那样经常出现在它所统治的范围内——监狱和死亡集中营。恐惧缠绕着穷人和富人,囚犯和自由人,从人们在自己的脸上看见命运并且知道命运正在等待着他们的那一刻起,它就把每个人的灵魂都紧紧抓在手中,不管他的法律或社会地位如何。这强有力地反映在波苏艾特谈到的无产阶级的死亡里。中世纪使得人们在上帝面前平等,而历史却使人民在死亡面前平等。使人们团结起来的不是那富人异于穷人的今天,而是明天;明天,他们将并排躺在同样的死亡中,或臣服于相同的折磨。使他们团结起来的是他们都将面对一个共同命运的事实。这个共同的命运使所有人完全平等。人类境况意义上的无产阶级是一个明日的无产阶级。我们也许会对这里的论述提出异议,说,在这个抽象的层次上,如果人类的团结真是通过一种共同命运的迫近而得到,那就很难明白为什么每天的日常事务得不到重视:既然“雨以同样的方式落在善良的人和邪恶的人身上”^①,那么就有无产阶级的雨和资产阶级的好天气;既然太阳普照世界,那么也就有无产阶级的白昼和资产阶级的夜晚,以及无产阶级

① 马勒伯朗士的一个比喻;譬如,《形而上学的讨论》,Ⅸ,§12;或者《自然与恩惠》,Ⅰ,§14。阿尔都塞一生都被这些文本所吸引,在他最后的著作里不断地提到它们。见《政治哲学文集》,Vol. 1,巴黎 Stock/IMEC 出版社 1994 年版,第 539 页。

的周日、周一和周二——然而我们不会再玩传教士的游戏了。^{①②} 如果现实中的恐惧仅仅是一种心理氛围或一种无对象的期盼，那它就是一种没有出路的抽象。然而，恐惧不仅仅

- ① 此处被改动了一段文字：“人类状况的明日不是每天的日常事务，而是通过将最珍贵的所有物——包括他的生命——拿来冒险，从而对人表示疑问。但这种极端的情形并没有改变这样一个事实，即我们在这里考虑的只是一种抽象。作为基督徒，我们是否不希望将原子战争所导致的死亡面前的平等误认为是上帝面前的平等，或是将 1946 年恐惧的无产阶级当作末日审判的无产阶级。理解这一点是很重要的。”
- ② 这里插入了一张手写稿，它无疑是旨在代替那张打印稿。尽管没有明说，阿尔都塞可能是想把这一段紧插在“牧师”一词的后面。“我们恐惧的对象不是由死亡建构的距离极限——生命背负着我们驶向这个极限——尽管我们只可能在某一天达到它。这个对象也不简单地是我们的环境——我们呼吸的空气，我们在其中移动的空间——这环境伴随着我们就像地平线不着痕迹地伴随着人的步伐一样。抽象条件之中的这种平等不再妨碍我们的生活，如同空气不妨碍呼吸一样——除非我们为活而活，并完全死于对死亡的恐惧。我们的恐惧不仅仅是一种心理氛围，它是一种对真实威胁的心理反应。我们发现恐惧的对象语境变得更近了。我并不对一般性的死亡感到焦虑，而只对炸弹造成的死亡感到焦虑。我认为这两个语词必然相互关联，并且我知道其中一个是真实存在的，尽管我不知道它的地理分布，我指的是炸弹。炸弹的现实构成了我恐惧的现实。然而，如果我更深入地研究一下问题，我也还是可以发现，炸弹，就其自身来说，是无害的。它在我写作的时候是无害的，因为如果它落下来的话，我毫无疑问将不能写作。危险的是它的意义、它的目的和它的利用。但是，当我说这些的时候，我又在炸弹自身中加入了一项新的维度。借助这项维度，它开始与我的存在相关联。除非炸弹瞄准并击中我，它才会威胁到我，所以我的恐惧变成了一种对威胁的期待。我恐惧的对象不再是炸弹或战争，而是炸弹和战争的可能性。这其实是一系列并不存在的事件，我却将它想像成可能性。最后，把我的论述推进到底，我注意到，当我没有在我的身体内感到这种可能性的时候，它并没有对我发生影响。我恐惧的真正对象不再是一个实存的物体（炸弹），也不是一个被期待的事件（炸弹的爆炸），而是我自己被想像成了这桩可能事件的受害者。我的恐惧不是作为炸弹的炸弹，而是在炸弹的形式中等待着我的命运。我恐惧的不是作为战争的战争，而是成为伤员、残疾或遭受痛苦。真正的战争实际上并不是我恐惧的部分，但在恐惧中，我发现自己的躯体被战争所毁。在现实中，我是我恐惧的对象，我想像着自己在未来的什么时候将遭受痛苦。这时，我并不是真我，而是一个想像的我。这样，我不得不承认，我恐惧的对象和我的恐惧并不是一回事。我把后者当作一种日常的困惑；分析表明，前者仅仅是一个想像的事物。”

是一种氛围；它还是面对一定的真实威胁时的心理反应。在此，恐惧离它的对象更近了——恐惧的悖论突然出现了：不管这种困惑如何之深，恐惧的对象始终在它之外，也在它之前。这正是工人无产阶级与恐惧的无产阶级的区别所在。工人不是因为明天将在他身上发生的事情而成为无产阶级，而是因为事情每天每分钟都在他身上发生。加缪说得好，不久以前，“没有明天”。工人无产阶级是一个平常的事实，就像我们每天的面包一样。无产阶级没有未来，甚至也没有对未来的恐惧；无产阶级的贫穷，不是对贫穷的恐惧，而是一个不会消失的真实存在。它在墙头，在桌边，在床上，在工人呼吸的空气和他喝的水里，在他挣的钱和构成贫穷的因素里，在召唤恐惧的姿态里存在着。贫穷的无产阶级是黑夜中的人，是遭受痛苦的病人；贫穷与他们紧密相连，甚至变成了他们本质的一部分。加缪说，害怕的人背朝着墙生活^①。但是，我们不希望活得像只狗。墙就是地平线，唯一的地平线，但至少还有地平线。^② 恐惧的人背朝着墙生活；面无产阶级则生活在围墙之中。因此，他看不见他面前的命运，他也不会把即将到来的、在世界的另一个尽头翻腾着海洋的炸弹和战争当作灾难的信号，他更不会害怕他已经征服的寂静。他的条件就是他的劳动，他的需要，他的日常挣扎。他知道明天将变成今天；今天，明天的无产阶级将变成每天的无产阶级的烟幕。

让我们作一个补充。恐惧和它的对象不是一回事，这意味着一种恐惧的辩证法是难以想像的。恐惧的人和他的恐惧共存，但他恐惧的对象并不以恐惧的方式呈现出来：我不害怕

① “背对着墙的生活是狗的生活。我同时代的、那些现在生活在高校中的人们，过得越来越像狗了。”阿尔伯特·加缪，《恐惧的世纪》，见《散文》331页。

② 此处被改动了一段文字：“真正的无产阶级不害怕它的处境，因为这处境并不在它的面前；无产阶级居于处境中，仿佛这处境就是它的本质。”

作为他者的别人,我害怕的是在这个他者中等待着我的命运。我恐惧的不是作为战争的战争,而是在战争中成为伤员、残疾或遭受痛苦。战争并没有真正进入我的恐惧,在恐惧中,我只看到我的躯体被战争所毁。我恐惧的真正对象是想像着自己在未来的什么时候将遭受痛苦。这对象不是别人,而是我自己,不是真实的、而是想像中的我。恐惧的内容是想像的、不存在的东西:这就是为什么与无产阶级不同,那些害怕的人们不能将其恐惧的对象转变为对恐惧的废除,而无产阶级却在自身的阶级地位中寻找到了从中解放出来的方式。囚犯可以逃跑,因为条件是客观的、栅栏是真实的;真实的栅栏可以被摧毁:自由到来了!恐惧的人是一个没有监狱和栅栏的囚犯;他是他自己的囚犯,威胁深藏于他的灵魂。这是一个没有出路的冒险,因为这是一个没有栅栏也不可能逃跑的监狱:恐惧是不可能逃离的监禁。

然而,奴役是有内容的:主人和劳动者。可是恐惧的对象仅是想像。在资本主义世界的统治中,工人的条件与占有密切相关,它是一个以无产阶级解放的真实辩证法为基础、并提供了实现它的方式的真实客体。换句话说,奴役可以通过反思内容并借助行动超越内容来将自身转化为自由。而经由恐惧的意识不可能从恐惧中解脱出来。^①相反,奴役是一种可以从中逃离出来的监禁形式,因为它有真实的监狱,真实的围墙和栅栏。这就是为什么痛苦不是无产阶级的命运:人类的

^① 此处被改动了一段文字:“相反,一个知道自己是奴隶的奴隶因而也知道他是主人的主人,即不仅在灵魂中,而且在生命里,他都是他自己奴役的主人。因为,从他不再工作的那一刻起,这个主人就不再有意义;所以,他自己的奴役是由他自己支配的。但恐惧不受恐惧者的控制;我们不会对着黑夜狂呼,就像我们不会用箭去刺穿天空一样。恐惧不会消失,这就是为什么人与自己命运抗争的处境是悲剧性的;我们是刽子手或受害者,但我们不再是人。”

条件是不可逃离的,但却有可能从工人的条件中将自己解脱出来。不管追寻这种自由需要怎样的代价和耐心,但至少人们知道这是可能的,他们可以与自己的命运和解并生活在期待中,这种期待指向的不是世界末日,而是自由;也不是绝望与荒谬中的期待,而是希望的企盼。每天,无产阶级都在他的条件中经历着具体的现实内容;每天,他重复着努力,试图使环境变得更好。这种日常经验给了他双重证据来确信自己不是在同影子作战,而是面对着他奋斗的实际对象。这个对象恰恰因为它的存在和敌对状态,所以是可以加以克服的。正因如此,工人的条件才是辩证的,因为它能改造其内容,把具体的奴役转化为具体的自由。最后,让我们注意一下,一个在恐惧中形成的共同体和一个经由无产阶级的解放形成的共同体是不一样的。焦虑是一种集体期待和降临,在这之中,人类在精神而不是事实里团结了起来,同时,人类也在他们已经居有的同样的“空乏”中变得更加迷失方向。然而,生活在事实之外却是永远不可能的。因为恐惧的人无法抓住他恐惧的事实,却使他的恐惧成为事实。

艾莱因^①喜欢指出,战争是翻译成事实的神话。战争和对战争的恐惧同时降生,如同罪恶和对罪恶的恐惧一起到来一样。这种灾难中的共生是一种群体现象,由此,人们总是因为另外一种恐惧而结束对原来一个对象的害怕。没有人能解释为什么大家都害怕不存在的东西。因而这被误解成毫无理由的恐慌。从1000年的大恐慌到1789年的夏天,从19世纪由广播节目触发的原子恐慌而引起的证券市场的崩溃到现在大范围地发生在我们身边的、被混乱的和不加思考的行

^① 哲学家艾米利-奥古斯特·查利尔(1868年~1951年)的笔名——英文版注。

为——如一期《基督教见证》杂志^①，预言战争将在两周之内爆发——所造成的恐慌，历史都不缺乏例证。这种预言中的平等纯粹是一种语言的发明。让我们回顾一下，我们可以在《人的希望》——这可能是我们时代最令人忧伤^②的书——的阐述中发现对这种预言的期盼：它还可能谈到“在死亡之外的兄弟般的平等”吗？恐惧不是故土，也不是勇气（我们从法西斯主义者那里看到这一点，他们试图通过谈论自己的勇气而为自己开脱）；甚至，人类的条件也不是人类的家乡。只有当人类站在上帝面前时，这才可能成为他的故土。因为我们是基督徒，所以我们把这种条件称作原罪。对于不是基督徒的人和不想回到上帝之城的基督徒而言，人的故土不是人类境况意义上的无产阶级，而直接是领导全人类迈向自己解放的无产阶级。这个无产阶级有着真实的内容。马克思在1844年谈及法国社会主义者时写道：“对于他们来说，人类的兄弟般的情感不是一条空洞的短语而是一个事实。”^③对我们而言，兄弟般的情感不再是在恐惧或言说中被发现，它只可能在事实中被发现。

我们在这里可以说，“人类境况意义上的无产阶级”（在目前形式下，它根源于恐惧）不仅不对工人无产阶级的现实表示怀疑，而且还借助分析试图把它变成抽象的事物，例如，在话语和意图之外不具有真实性的东西。恐惧的无产阶级是一个

① 《基督教见证》，1946年2月3日。被提及的是一个两篇的组文中的第二篇。这一组文题为“法兰西将要走向何方？”，署名为《基督教见证》杂志社。在这篇文章中，副标题为“战争已在我们的门槛之外”。例如，人们可以发现如下文字：“事实上，战争已在我们的门槛之外；如果未来的几个月没有奇迹发生，法国又将经历战争的恐怖和被占领。”

② 第一稿中为：“绝望”。

③ 卡尔·马克思，《哲学文集》，Vol. VI，巴黎 Alfred Costes 出版社1937年版，第64页。

神话,一个存在着的神话,尤其重要的是,是基督徒使它变成了这样。因为,作为基督徒,我们相信人类的条件;换句话说,我们相信所有人在上帝和他的审判面前的平等。但是我们不愿意看见上帝的审判就在我们的眼前被偷走;我们也不愿意看见非基督徒,偶尔也包括基督徒亵渎地将原子弹当作上帝的意志,把死亡面前的平等当作了上帝面前的平等(有必要指出这一点,因为波苏艾特和其他的一些传教士还没有超出这一点),把集中营的严刑拷问当成了最后的审判。可是,基督徒是最容易被这些由语词的混淆造成的威胁所伤害的。当人们对他们谈起人类在其不幸的处境中的平等时,他们就把这种心理上的事实当作了宗教的事实,当惊慌失措的人们宣布时间的末日和地球的毁灭就在眼前的时候,他们就听见圣约翰和《启示录》的声音在耳边回响:一个人只要像孩子一样保持着对宗教的疑问,就可以进天国。难以想像,在基督徒的圈子里,一种“原子弹的神学”已经被写出并发表。我们还没有从丘吉尔和杜鲁门的演讲中挣脱出来,而他们正是“基督教文化”的代表! 无论何时,加布列·马赛尔^①怀疑政治正在变成宗教时,他立刻会进入一种预言式的恍惚状态:

……战争,只要发生,就会变成一种双向的犯罪。但双向罪行的矛盾的观念需要进一步研究。看上去,它和罪恶本身似乎无法区别。这就提醒我们需要将注意力转移到宗教方面……当罪恶和它所受的惩罚刚好相符,似乎表达了上帝的愤怒的时候,我们难道不是在向着历史中的这一时刻前进吗?^②

① 加布列·马赛尔(1889年~1973年),法国哲学家、文艺评论家——译者注。

② 加布列·马赛尔,《唯一的手段:恩典》,《权利》杂志第三期,1946年11/12月号。

加布列·马赛尔是一个为自己的错觉寻找理由的受骗者,而他的聪明足以发现真正的原因。莫里亚克^①,对他来说,是一个天真的人,这种天真既令人不安,但又能使人消除疑虑。就他而言,天真是精神的一种慢性状态;他带着改宗的狂热忏悔了他对圣凯斯特勒的信仰,并发现了莫斯科审判中的激情,同时以人们分切苹果的方式把人分成了好的和坏的。^② 我们不会被这些小说家制造预言的才华^③所动摇,也不会被基督徒和类似的非基督徒已经团结在一个共同的主题之下的事实所动摇。尽管加缪和莫里亚克已经在这种合奏中高歌,^④我们却清楚地知道,同样的话语对他们来说并不意味着同样的东西。如果他们是真诚的(我相信是这样),他们就是在欺骗自己,并且也是在欺骗我们。这个虚假的世界末日充满着自我命名的假基督和伪称基督再临的假先知。但耶稣基督已经教导我们必须警惕假先知,当他们出现的时候,末日也就近了。矛盾很明白:对于每个基督徒来说已临近的末日并不是假先知的历史尽头。

① 弗朗索瓦·莫里亚克(1885年~1970年),法国作家,其著名作品《黛丽丝德克罗》(1927年)对资产阶级人物生活中的诱惑、罪恶和赎罪进行了心理上的研究。他获得1952年的诺贝尔文学奖——译者注。

② 举例来看,《被背叛的使命》,1946年12月3日《费加罗报》的一篇社论中,莫里亚克最后引用了凯斯特勒:“关于人类道德有两个观点,它们是分置的两极。一个是基督徒式的人本主义;它认为个体是神圣的,数学法则不能应用于人类个体……另一个则从一个基本原则出发,即认为集体目标总可以将手段合法化,不仅允许、实际上是要求个体从属于集体并为其牺牲,而集体却把个体当作一只实验用的豚鼠或献祭的羊羔。”

③ 第一稿中为:“既不会被这些伟大的名字,也不会被他们的才华……”

④ 1944年10月,加缪和莫里亚克参加了一场关于在法国解放之后发起的清洗运动的激烈争论。

因而,这个抗议的“国际”对我们并没有什么宗教意义;但它是一个历史结果,一个不能解释自己为什么存在,只能作为神话而出现的历史结果。这样,我们面对的就是一个缺乏内在必然性的真实现象:意识形态。这是一种观念倾向,如果没有在它的表现形式中抓住它的内容,就不可能历史地理解它。我们已经指出,这种意识形态并没有对历史差别产生真正的疑问,因为它的内容基本上是虚构的。这样,我们就需要让这种意识形态面对它出现在其中的历史,并在真正的历史中说明这一虚构的原因。^①

借助解说,让我们首先来关注一下由战争引起的不安。从战争到和平的转型不是没有风险的。战争以战争为能源;和平起初是“空”,然后是面对“空”时的眩晕。对那些将战争当作故土的人来说,进入和平就仿佛进入沙漠:德国的青年人不知道他们的手可以用来干什么,他们不再有任何未来,因为和平——一块未知地带——已经建立。即使是在胜利者中,又有多少人在这种和平中根本没有发现他们希望在战争中达到的东西?原因在于和平时期他们有的徒劳地宣扬以勇气和道德为理由的战争,有的则否认他们所接受的战争的结果。

能够接受集中营的人(我指的是法西斯),和能够接受汉

^① 让我们坦率地承认这项计划是危险的,我们没法在短短的几页里成功实现它。如果我们还认为没有必要注意——即使不是关心——这一已经广泛有效地激起反响的观念的倾向,那么缺乏信息,缺乏公正,将成为阻止我们发表这些评论的正当理由。另一方面,人们对心理或政治原因——尽管它们并不明确——的抗议的减少,将必然冒犯所有自尊者的敏感。这再清楚不过了。冒险的抗议可能遭到阻止,但假定这种冒险已经被避免了却是荒谬的。现在,已经证明我们所有人都误解了自己的意图,以及其意义和重要性。这世界到处都是多多少少与历史合谋的算命先生。在抗议者的反应中有健康的东西,我们需要抗议者,但人也应当允许对那些要成为他们得体的言谈的东西给予关注。或者,关注他们是否对此要求得过于纯粹,或者他们是不是也该让那些局外人要求他们清楚地标注出从内部很难察觉的危险的愿望。

堡死亡人数达到 300,000 这一事实的人(我指的是盟军);与成千上万的死亡以及被奴役的人们毫无关系的人,和不愿意变成“凶手”来阻止将要继续遭受屠杀的人;假定自己因对自己、亲人和敌人的死亡负有责任而使得生命又有了意义的人;以及那些在相反的意义(因为一方的被奴役就是另一方的被解放)对双方的惨重死亡都负有责任的人——既然和平已经以一种奇特的哀悼形式再度来临,所有的这些人又混成了一群。加缪喊道,我们都是凶手!我认为“欧洲”可以在这个显而易见的事实基础上找到和解。第一个倾听这种要求的人无疑是借助加缪的帮助但却违反了他的原初意图,使人们不再为和解而讨价还价。他们会说,我们的罪行使我们完全平等,我们因为杀戮而变得平等——看,我们已经被罪行所宽恕,被它变得毫无区别并在它之中达成了和解!而对这种畸形而毫无羞耻感是不可能的。并且,当一个人知道他将在德国看见的反响,也知道德国的教会以一种颠倒的宗教,非法盗用了这种世俗解脱时,人们就会真正开始怀疑,言语和行为是否还具有什么意义——在人们的眼中,为奴役而进行的杀戮与为解放而进行的杀戮是否是一回事,人们最终是否将被解释为和狗没什么两样的生与死,而不是他作为一个人而活着和死去。没有死者可以战胜使他死去的理由;我们的理性判断我们的死亡,在团结于死亡的墮落下的尸体中做出区分。但这个死亡的团结是一种墮落,这种墮落使得侵犯它的一切只能在人类的思想中进行。我们必须毫不犹豫地将自己从这种羞耻感中解放出来:我们不是狗,那些从法西斯手中为我们所有人夺取自由的人都不是狗——我们从不问这自由的代价,也不再记得,有人为废除这自由而死,有人为保卫它而亡。谁是这混乱的受益者?显然,是那些为保卫奴隶制而战死的人,那些让他们的出生地以他们为荣的人,还有在某些国家

里,那些想用宽恕为下次战争买到苦力的人……

在混乱的神话背后隐藏真实原因和表达事实的同样愿望都与对战争结束的上述反应有关。我们明白,战争并不是从宣战时开始;但我们还没有意识到,它也不是以停战协议而告终。和平被认为从根本上与战争不同;他们说,在战争中,死亡是人为造成的,而在和平时期(加缪谈到废除资金处罚!①)它却是自然发生的。人们认为,支配这两种条件的法则与通过改变规则或大喊一声“停!”来让人们像孩子停止游戏一样停止战争是根本不同的。今天,人们常常会遇到那些怀着最良好的意愿的人,他们认为战争已经结束,应该把规则、军队和方法等等都扔到一边——这种和平不是真正的和平,因为它在它之中,战争不仅正被酝酿,而且即将被上演,也因为它没有废除集中营,鼓励了社会对抗,更因为尽管人们已经赢得了安宁生活的权利,但斗争仍在继续。他们说,只有一个办法可以与这种在和平中继续的战争的丑闻相抗争:这就是抗议,良知的呼喊——我们已经恢复了我们的善意的国际,它是这样一些人的发明,即放弃了试图通过行动并在行动中达到和平之努力的人,希望通过大声疾呼,立刻得到他们还没有耐心征服之物:真诚(误入政治歧途的高尚的宗教本质),愤慨,不耐烦——的人,以及为复杂的困扰(不是被困扰)所苦的人。当然,所有这些善良的意图在这条短语中是无效的和难解的。“凡是说主啊,主啊的人,不是每个……”②当仅仅只是向上帝祈求的时候,我们遵从的其实不是自己祈求的上帝,而是另一

① 当然,是暂时地作为一种治疗措施。

② 《马太福音》7章21节:“凡是对我喊主啊,主啊的人,不是都能进天国;只有那些遵照天父旨意行事的,才能进去。”(阿尔都塞死后,在他的图书馆里发现的Segond版的《圣经》复本,奇怪的是,书中还夹有一张安德鲁·纪德的照片。)

个我们没有祈求的他者。当我们看到凯斯特勒在他对“欧洲左派”的训诫中把当权的英国工党作为例子和典范,或是马尔罗在关于西方集团的主题中制造的浅显的神话(必须从美国和苏联手中拯救出世界的自由),再或是莫里亚克对里昂·布莱姆^①关于在一切思想健全的人中实行信任投票的拓展的时候,^②我们有权利发问,这些孤注一掷的人们是否是在培育一种秘密的希望,并为一个他们不向之祈求的理想或主人服务:即没有阶级斗争的“西方”社会主义理想,换句话说,也就是统一在一种口头的、道德化的社会主义中的欧洲理想。不考虑形式上的让步,这种社会主义通过消除社会对抗,在事实层面维护了资本主义的基本阵地。至于那个不向之祈求的主人,有充分的理由可以认为是我们现在在英国^③看到的资本主义本质,它以将社会主义纳入政府作为保证在经济中不实行社会主义原则的最好办法,并希望通过拓展这种保护体系来抵御欧洲其他国家的共产主义运动。现在,我们或许有机会来看一下这个正在研究中的现象的客观意义和这种对战争的歇斯底里以及由美国的新闻报道和比基尼^④培育起来的、跨越了太平洋的原子弹神经衰弱症的内涵。他们想把这个旧世界的人们同他们生存的现实以及他们日常的政治和社会斗争割

① 里昂·布莱姆 1946 年 12 月 17 日被选举为政府首脑。1946 年 12 月 19 日,莫里亚克在《费加罗报》的社论(《共产主义者的矛盾》)中写道:“像里昂·布莱姆那样的社会主义者之所以被(国民)大会和国家不带猜疑地接受,并不是因为他表现出一种温和主义态度,而是他赋予‘共和国’或‘民主’等语词的意义,这正是我们也赋予这些语词的。他的政府行为的动机将很容易辨别。我们明白,他可能被误导,但他不可能误导我们。”

② 此处被改动了一段文字:“或是加缪为今后用途考虑,对德意志意识的辩解式迎合。”

③ 1945 年 7 月 5 日,工党赢得了议会选举。

④ 被公开的美国第一次原子弹试验于 1946 年 7 月 1 日在比基尼岛进行,并特别邀请了全世界的记者出席。

裂开来，而让恐惧的神话把他们紧紧攫住。

当下的这种思考并不是把基督徒作为基督徒来看待的，它希望达及的是基督徒作为人的层面。我们在这里揭露的大量的活动（是否是有意识的并不重要）倾向于给人们这样一种感觉，即他们不可能与他们的命运相和解，不可能成功地控制技术，而必将被他们自己的发明所毁灭，劳动不但不能解放他们，反而是在奴役和杀害他们。这就是魔法师学徒的话题——幼稚正在侵入整个世界，但却被政治的悲观主义（人们远未达到成熟，不能依靠人来拯救人）所掩盖。在这种悲观主义中，所有高贵的灵魂都被赋予了宗教模式的诠释。不幸的是，人依然向其他人鼓吹这种道德，并激发它或是允许别人宣传它。可惜，这些善良的使徒恰恰怀着极大的兴趣要在世界末日之前，在人类自身以及其命运中动摇人的自信，特别是要打击那些已经在我们的阵营中致力于将人性与历史相调和的人——即那些认为技术不是奴役人而是解放人，人类劳动不是摧毁技术而是将其解放的人。^① 如果已经发现了原子能的人类，却不能发现一种为人的利益而利用它的途径，这将是令人难以置信的。然而，这种原子的误用并不是什么新东西：炸弹只不过是人类劳动的一个产品，人类在它自己制造出来的东西面前战栗。这样的世界是无产阶级状况的一个夸张写照，这种状况就是人被他自己的劳动所奴役。这就是所谓的世界。人们看见，一个“无产阶级”包含着另一个，他们也才明白人可以在哪里寻找到解脱：人与其命运和解的道路本来就是占有他的劳动产品、他的全部造物以及作为其造物的历史的道路。这种和解要求以解放工人无产阶级，实现从资

^① 此处被改动了一段文字：“（马克思主义者和他们的基督徒以及非基督徒同盟）”。

本主义到社会主义的转变为先决条件。它认为,通过这种行动,不但可以消除无产阶级,而且可以消除一切人类矛盾,并将其从一直困扰它的天启式惊恐中释放出来。黑格尔说,命运,是人将自己视为敌人的意识。^① 我们寻找着人类条件的到来以及命运的结束。但是我们知道这种努力的代价和它需要的洞察力。只有在斗争中才可能找到解决方案,然而,我们并不幼稚,不会相信战争已远离了和平;相反,我们……^②

在这些战斗中,我们也将同试图对我们隐藏真理的神话相抗争:我们渴望真理,我们热爱它就像热爱面包一样。在这次战斗中,我们没有拒绝善意,但我们需要善意的和愿意听愿意看的同志。聋子和瞎子是不可能领导人类友好地对待他们的命运的。

① G·W·F·黑格尔,《基督教精神及其命运》,雅克·马丁翻译,巴黎 Vrin 出版社 1948 年版,第 53 页。

② 打印稿(在阿尔都塞的论文中发现的)最后一页部分被撕去。

第二章

论黑格尔思想中的 内容概念

内容总是年轻的。

——G. W. F. 黑格尔

导 言

1. 黑格尔哲学中的内容问题,首先是一个历史维度上的问题。如果说真理离不开它的生成过程,那么,真理的生成就是真理的真理,真理的发展就是真理之自身内容的显现。在一定意义上,历史给黑格尔主义提供了其自身所缺乏的要素:对自为的检验。黑格尔被包围在他自己的思想之中,就像一个小孩全神贯注于其自身的成长,却忽视了使他得以成长的规律或潜伏在他自身中的矛盾。我们必须激活人的年龄的辩证法,并在这个历史的成熟期,去寻找黑格尔这位英年早逝的哲学家的真理:正是我们才生活在他的成年期。

因为,借助于历史,黑格尔的思想逃脱了一个拂晓时代所具有的禁锢以及一个文职人员所具有的精神境界,在其实现自身的自由以及客观的发展中,把其自身以一种引人注目的方式呈现给我们。在一种马克思主义的意义上,我们这个世界已经哲学化了,或者更准确地说,黑格尔达到了他的成年期,这个成年期现在矗立在我们的面前——实际上这就是我们的世界:黑格尔是一个真理,这个真理能够展开为一个世界。我们只需要阅读:幸运的是,文字就在我们的眼前,它们在历史这一文本中被书写得很大——文字变成了人。

但是,历史的教训是明确的:黑格尔走向成熟意味着黑格尔的解构与式微。在这位思想大师逝世十年之后,其理论成果就开始遭殃了,它们被割裂开来,在相反的方向上被加以发展,进而演变成了一个战场。事实上,它自身就是一场战斗:*Ich bin der Kampf*(我就是战斗)。这句很久之前在耶拿说出的名言,在青年黑格尔主义者的争斗中,以一种奇特的方式得到了事后的证实。伴随着最终体系在绝对精神中的宁静,相互对立的方面似乎也趋于和解。然而,思想家的辞世所带来的冲击却足以把这些对立的方面全部释放出来,就像普鲁士暴君的倒台把那些深藏着的反对力量释放了出来一样。这难道不足以说明在平静时期把它们捆绑在一起的力量对它们来说其实是具有异在性的吗?

恩格斯区分出了黑格尔思想中的两种基本要素:用他的话说,被青年革命派所采纳的辩证法,以及青年保守派所主张的体系,即那套政治的、宗教的以及美学的真理。对老师所拥有的惟一的以及相同的忠诚,把他的那些相互争斗着的弟子纠集在了一起,这些弟子都表示要从黑格尔本人那里得到“黑

格尔不敢得出的那些真正的成果”^①。在 19 世纪的过程中，解构过程变得越来越厉害；不同的派别一个接一个地放弃了黑格尔思想主体中的大部分真理，只保留了某种精神或总体的趋势。尽管有人会说哲学至今尚未超越黑格尔主义，存在于我们当前历史中的斗争无非是黑格尔本身中的左的方面与右的方面之间的斗争，但事实是，现在已没人再为体系的内容，为逻辑、美学、自然哲学或宗教哲学而争吵不休了。发展了的黑格尔主义以两种方式被加以解构：通过放弃其内容中的那些对当代思想没有用处的主要部分，以及通过对以下情况的揭示：比文本存活更长的精神是分裂的和矛盾性的。

在黑格尔哲学的历史发展中，上述这种双重的客观性——从生命到死亡以及从生命到生命——凸显出了一个本文的本质问题，这个本文将在我们的眼前瓦解与消亡。马克思没有排除历史之衰败的可能性；在已经死亡的黑格尔那里，我们正在发现真理的式微。或许，黑格尔曾提前预言过他本人的思想的解构意味着什么：“哲学上的真理指概念与实在相适合……所以死人虽然还是一个实存，但早已不是一个真实的实存，而是丧失了概念的定在；因此之故，尸体是要腐烂的。”^②生命很容易地会从一个躯体滑向另一个躯体，它能幸存下来；黑格尔在马克思主义、存在主义以及法西斯主义中幸存下来，但黑格尔主义真理的主体部分却只是在历史过程中展现其衰败的一具尸体，就像“一个没有概念的实存”，一个没有形式的内容，一个被已经异化了的的形式所抛弃的内容所做

① 莫泽斯·赫斯(Moses Hess),《德国哲学的当代危机》,引自伯纳德·格霍萨森(Bernard Groethuysen):“德国社会主义的改造”,参见《法国哲学与外国哲学》,第 95 期,1923 年,第 382 页。

② 《法哲学》,第 21 节的“补充”。中译文参见黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆 1961 年版,第 31 页。

的一样。

2. 这种历史性的经验把我们带回到了黑格尔那里。黑格尔主义的发展给我们说明了在其源头所隐藏着的东西。黑格尔的解体就是他的真理,但是,要想在黑格尔本人之外去寻找这种解体维度上的真理,那是徒劳的。黑格尔思想的内容问题根植于黑格尔自身之中;那些潜伏着的矛盾就在这个尚未发展的自在存在中。正是在这里,灵魂对肉体的异在性或形式对内容的异在性必然把自身凸显出来。否则,历史的显现就不过是某个错误的东西的显现——不是黑格尔的真理的发展,而是神秘的、被误读的、被歪曲了的黑格尔的一种展示。黑格尔的思想必须由它自身来向我们提供真理,它存在于它的思想深处或者其拘泥于形式主义的地方,最后,它通过向我们阐明辩证法所代表的形式是一种从外面强加进来的东西,还是一种从其内容中生发出来的东西,它是形式上的还是真实的,它的那种系统性的组合是纯粹机械性的还是代表着事物本身的灵魂,来解决那些导致他的思想的注释者产生分裂的争端。

我们可能会对自己在这里采用的分门别类的方法感到满意,就像尼考莱·哈特曼(Nicolai Hartmann)建议我们所采用的那样,要在黑格尔那里把实在的辩证法从形式的辩证法中筛选出来,把真实的东西从公式化的东西中筛选出来。但是,这样就会把黑格尔的思想当作一种完全是被建构出来的、用于支持我们的批判性判断的历史性的客体,也就是说,它就会屈从于一种从外面输入的辨别标准,这种辨别标准会使我们站在一定的假设前提的基础上,在一种既定的哲学中把好的方面与坏的方面区别开来。由此,这还足以使我们在思想中追溯体系的解体、把正确的与错误的区分开来,以及从外面模仿体系的历史性崩溃。但是,这会把黑格尔主义的真理转

型为某种外在性的东西,把体系转变成一种对象,分析性的判断将化为它的组成要素——却没有意识到这种分析毁坏了它的对象,妄称自身代表了对对象的真理,其实对象正是由此被解体的,以及没能从根本上意识到,它在对象中所发现的其实只是对象的解体的真理,即这种理解本身的外在性。于是,把黑格尔当作一个对象来看待,就是在议题中预设了一种外在性。扔掉这种判断意识的枷锁的惟一办法,就是通过深入到真理的内容之中,通过深入到实存之中并与它一起成长,来识破真理的实质。我们确实必须把黑格尔当作一个主体来看待。

3. 就像内容的历史性展开把我们的注意力引回到了内容本身一样,黑格尔思想的彻底形成了的内容则把我们的注意力引回到了它的发展过程。现在,我们当然已经超越了历史性的外在性以及判断意识的外在性:在我们视域中所出现的是内容本身的外在性,——鉴于处在问题域中的依然是发展的话题——我们拿来当作我们的分析对象的必须是内容在其自身中、在其概念中的发展,或者换一种说法,必须是内容的概念的发展。事实上,在黑格尔的思想体系中,把一种要素当作一个固定之物来看待是不可能的,因为黑格尔思想进程的最基本方式是取消既定之物。一个既定之物指涉的是它本身就是被当作既定的东西而被建构起来的;对于判断意识来说,一个既定的内容在体系的内部所指涉的是一个过程,这是把它当作它的结果而生产出来的过程,也就是说,指涉的是它自身的内在发展。对黑格尔来说,他的著作向我们阐明的那种彻底发展了的内容,是已经得以澄明的直接内在性的要素;换句话说,是内容的概念的显现。在黑格尔那里,如果结果本身就是它们的形成过程,那么,为了使内容的真理作为我们的结果被我们所获得,为了把这种真理中正确的东西与错误的东西区别开来,我们就应该去审视概念的生成过程。这样,我

们才有可能去说明黑格尔主义在什么意义上才真正地思考着它的内容,或者,黑格尔主义只不过是一种没有深度的形式主义;我们才有可能去解释下面这种自相矛盾的现象:这种最严谨的体系却最少给公共机构提供合法性的证明,并且经历了一种自然的解体过程,好像它的那种严谨性只是临时借用的一样。

我们在以下的研究过程中试图阐明的,是概念的出现、发展以及式微。

I

概念的起源

真理是朝向内容的
因此它渴望存在

——《历史哲学》

黑格尔的哲学不仅把自己显现为真理的一个主体部分,一个我们可以从它在思想史上的位置来对它加以思考的完成了的整体,而且还显现为一个总体性的整体;不仅显现为一种把握实在的努力,而且显现为一种可能使真理得以完成、实现,或者说自我实现,达到充盈的行动。这一表述必须逐字逐句地被解读为:时间的充盈与黑格尔一起都被实现了,黑格尔的著作决不仅仅是对这一事件的揭示,而且还是这一事件本身:在其中,事件被基督的降临所同化了。由此也带来了它的模棱两可性:一方而,它是整体得以实现,得以完成和充盈的途径,是把整体建构成当下这个样子的东西,可与此同时,它又是空缺得以暴露的媒介,这种空缺就是它所要去填充的。这正是整体所缺乏的,同时也是揭露这种空缺的东西。正是

在填充这一行动中,它填充了一个它自己所发现的空乏,准确地说,它把这一空乏揭示为一个注定要被废除的空乏。因此,把黑格尔对其思想的实质的认知过程,与其思想本身的发展过程相互割裂开来,是不可能的。在任何情况下,已经被揭示出来的空乏都程度不等地向内容发出了清晰的呼唤;但是,在有些情况下,这种空乏也是对已经存在着的的内容的一种揭示,就像无限已经存在于对有限的意识之中一样。^① 在意识到空乏的前提下把自身的起源当作一种实现来看待的思想,早在青年黑格尔的沉思中就已经具有了。也许,对黑格尔思想的介绍莫过于对其思想开端的介绍,因为,其开端在某种意义上对我们来说就已经是一种实现了,但是,一旦把开端理解为一个事件,那么,对黑格尔的现象学意识来说,这种开端就只是对空乏的畏惧与经历的开始。

A. 黑格尔的生命

人们在这里很容易被诱惑着去把黑格尔著作中的核心内容归结为它的作者,其途径是,把这种理论的实现,在首先以及最重要的意义上,揭示为黑格尔个人之实现的某种显现。

在这点上,他的生命,作为一种持续不断的努力但又是特别会自我忘却的东西,是非常值得注意的;他的著作构成了他本人的存在的全部历史,并且凸显出了其真实的内容。它不断地打开着,没有挫折,也没有停顿,直到死神突然光顾他的那一天,当时他正在修改《精神现象学》的一个新版本的头几页内容;他的生命的终止已经把他带回到了他的开端。就哲学史上三位著名的百科全书式的人物而言,惟独黑格尔是毕其一生于著述和传道授业的。亚里士多德周游世界,并沉湎

^① 《哲学全书》,§ 60。

于政治方面的教学。莱布尼茨则整天忙于行政管理、政治商议、外交、辩论及沉思而无法分身。黑格尔只在意发展他的思想，并从中获得所要的东西。当黑格尔在思考时，他似乎处在一种真正的存在状态中一样：这是一个能使他彻底自由的领域，因为在其中没有任何东西是异在于他的，因为他在这一领域中很自在，有一种“在家”的感觉。如果说他解释了任何内容的实现就是自由这一观点的话，那么，他首先是通过他自己以思想立身的生命道路来论证这一点的：通过思想，他吸收了每一个事物，与任何事物并肩而行，并始终与走向自身之实现的历史进程同步前进。哲学这一神圣的事业没有使他远离尘世，相反，把他的注意力凝聚在了事件上面，并使他栖息于当下之中。^① 这位“新闻工作者式的形而上学家”^②通过思想来占有历史与世界，在行动中抓住并吸纳它们，他一直都把这种行动比作为咀嚼与吞咽；事实上，他倡导这种比喻是为了建构思想的无限多样性。我们在这里也许能被允许做这样的推测：对黑格尔来说，这种通过思想而建构起来的统治，是对历史强加于我们的命运进行驱魅的一种手段，这种命运曾降临到他的同学荷尔德林身上——这是一种逃离思想体系的极端孤僻性的手段，这种思想体系往往被疯狂所笼罩，好像疯狂是它的自然而然的顶点或持续的诱惑一样。^③

当然，如果说，由于其著作中的丰富思想，黑格尔从绝对主体的孤独中被拯救了出来，那么，在某种程度上，他也运用这些著作排除了他以教授之身所无法亲自介入的任何事情。

① “哲学是……对现实及事实的理解”，参见 Ph. D., p. 29。

② 伯纳德·格霍萨森：“黑格尔的国家概念及德国政治哲学”，参见《法国哲学与外国哲学》，第 97 期，1924 年，第 180 页。

③ “疯狂……正是疾病的极端的局限性，（理解）屈从于这种疾病”，Ph. Esprit Véra I, 390。

在尼采之前,黑格尔是所有曾经对教授作出评价的人物中最严厉的一位,在《精神现象学》关于精神动物的王国和欺骗的章节中,教授被赋予了“智力动物”的美名。在与行动中的人的相遇中,教授的意识“干预到他人的行动与作品之中,并且,如果它不再能够把作品与创作作品的人脱钩,它至少会通过对这个作品施加一种判断来表示它对该作品的兴趣。”^①可以确定的是,黑格尔超越了这种判断意识。当然,就他达到了能够承认他人并能够在对方中认识自己的这样一种意识水平而言,他的意识的内容成了他本人与他人之间的活着的调解者,因为该内容既是他自己的,也是属于他人的。再进一步,它成了活动着的意识与那些提供具体认识的意识之间的协调者:“两个我都是在和解性的‘是的’中抛弃它们互相对立着的实际存在的,这个‘是的’就是发展到了一分为二的那个我的实际存在,而这一分为二的我在它的这个实际存在中则保持着自身同一并在它的完全外化和它的对方中取得它对其自身的确定性:这个我,就是出现于知道自己是纯粹知识的那些自我之间的上帝。”^②

黑格尔在这里把自己与拿破仑相比,就像一个通过论述而获得成熟的“我”与一个通过行动而获得成熟的“我”相对比一样,为了理解这一点,同时也为了理解教授与皇帝之间的和解,或者换句话说,为了理解黑格尔与他从不想成为的那种创世者之间的和解为什么会通过相互的认识而得以产生,我们必须对上述这段包含着“美丽的心灵”的辩证法在内的段落进行解读。教授给皇帝揭示了他自己的行动的意义。拿破仑造就了欧洲的统一,但他却并不知道这种统一的意义;因为黑格

① Phn. I, 341.

② 同上, II, 200.

尔的确是知道这种意义的,所以他把本来就属于那个行动之人的真理归还给了他,这样就与他和解了,沿着这一线索,他把上帝的显现引发了出来。这样,黑格尔的作品所代表的,就不仅是其作者的存在实现,同时也是某种命定的东西以非常独特的方式获得的实现,这种独特性超过了在1806年的战败期间,在学校工作的任何一个普鲁士市民所能想像的程度。它不仅实现了黑格尔的存在,而且还通过赋予历史以意义而使历史实现了其自身。因此,它无疑是存在于人之间的生动的启示、在场的上帝。如果不是对一般性的人而言,那至少对黑格尔来说,上述这种极度的丰富性是在他的作品中以及通过他的作品使其自身得以显现——这是一种在自我—正义方面过分的企图,这种企图走到底,就很有可能见证那种整日萦绕在孤独的个体,甚至思想家身边的疯狂所具有的诱惑。

马克思在一段著名的段落中曾把黑格尔称为“与其存在相异化的思想家”,并说这位思想家开始认识到了“无聊,并开始渴望内容”^①。值得注意的是,在黑格尔本人那里也出现了这种无聊的观念,这是在一段有关斯多噶学派的段落中,该学派的“基本术语”由于“事实上无法导致在内容方面的增加……因而不久就使人厌烦了”。^② 上述两种观念之间的相似性似乎可以说明,导致无聊的原因可以在某种抽象思想形式的空虚性中寻找:从否定的方面来讲,无聊表现为渴望内容的意识,因此,在一定程度上,哲学家深入到内容中去的运动,就是哲学家与其愿望的来源,也就是说,与他的异化的一

① 卡尔·马克思,《哲学文集》,雅克·莫里托(Jacques Molitor)译,第6卷(Costes, Paris, 1937),第91页。

② Phn. I, 171。

种调和。^① 由此,从总体上来说,黑格尔的作品可以被视为他与其自身命运的一种调和,这种命运现在被理解为一种神圣启示性的使命。异化的意识,不管多么抽象,也只有在为这种异化进行辩护的努力的干预下才可能产生出来:黑格尔如果还想在其教授式的脸上看到其自身的纯粹性,那么,他就必须努力点缀出一幅有尊严的自画像来。启示的这种创造者使启示不仅针对世界,而且也针对其自己。正是以这种能力,由此也正是在其作品中,黑格尔才能思考其自身的异化,并且,多亏了其作品所起的干预作用,他才能渐渐地接受这种异化——因为,在这样的构想中,向他所呈现出来的恰恰是异化的反面。在这里,就像黑格尔在《精神现象学》中所显现出来的一样,语言在黑格尔的作品中具有一种同样是魔术般的功能——即对直接的经验形式进行颠倒和否定。不过,我们现在又回到黑格尔的作品本身,它曾经被游离于对黑格尔本人来说所具有的意义的语境之外,现在它将以其本真的面貌出现在我们面前——它将从一种纯粹的思想普遍性出发。

B. 黑格尔的时代

黑格尔不是作为一个独特的个体,而是作为一个普遍的个体而发现其作品要旨的。他做这件事的时间正好是他的作品不仅在他本人那里,而且在 18 世纪晚期的历史语境中得以

^① 这种态度与当代的存在与契约方面的哲学家的前进方式是相并行的。哲学、存在、约定,这些之间构成了一种奇特的搭配,它们之间的契合如果不能面向一种比自相矛盾更深入的原因,那就将是可笑的:只有那个未受约定束缚的人,才成了对约定进行思考的思想家,并把约定提升到体系的层面。他的文本首先是对其异化进行承认并试图用语词来驱逐这种异化的方式——这是对那个言说者,那个认为他一旦对某种所遭受的苦难进行命名,他就能把它驱逐的人所进行的一种神奇的、语词维度上的献祭和辩护。

具体化的时候。特别值得一提的是，黑格尔在宗教、政治和哲学的维度上把这一历史时刻界定为一个空虚的时刻。

这种空乏拥有一个名字：启蒙。黑格尔在达成对这种启蒙的理解之前就已经经历了它，然后，在《精神现象学》中，他对这种启蒙进行了特别的阐述。在黑格尔的早期著作中，这种空乏还尚未成为其研究的对象；它只是黑格尔的意识沉浸于其中的要素，是浪漫主义的年轻一代在其中感觉到没有容身之地的环境。卢梭说：“我在我自身之中觉察到了一种无以言说的空乏，没有任何东西能够填补这种空乏。”^①黑格尔的同时代人不仅在其自身中发现了这种空乏，而且这种空乏事实上从各个方面呈现在他们面前并且萦绕着他们——这是一个没有内容或深度的世界。歌德在他的一本《讽刺诗作》^②中，把尼科莱(Nicolai)塑造成了一个在知识海洋中的不走运的捕鱼者，他什么东西都没捕捉到，因为他只是在水面上捕鱼。《启蒙者》中的情节也是如此。诺瓦利斯(Novalis)在一个有关“从奥夫特丁根来的海因里希”的独特段落中把一个同样是不屈不挠的抄写员的形象呈现在我们面前。^③抄写员没完没了地用便条盖住一张一张的纸，然后把它们交给那个圣女(智慧)；她弄弯了一个上面还放着一盆纯水(真理)的祭坛。当然，抄写员所写的东西根本经不起真理的检验：从那个不断升高的洗澡水中浮现出来的只是一些空白的纸张。启蒙运动一贯声称它对真理拥有独占权，可与此同时，却被视为只是一种非存在，它如何能承受如此这般的诘问？

① 卢梭 1726 年 1 月 26 日给马勒西伯斯(Malesherbes)的信，参见卢梭：《文集》，第 1 卷(Gallimard, Paris)，第 1140 页。

② 《讽刺诗作》170(歌德：《选集》Christian Wegner Verlag, 汉堡, 1949, 第 1 卷, 第 234 页)。

③ 诺瓦利斯，《著作集》，Editions Kuckhohn, 莱比锡, 1929, 第 1 卷, 第 179 页。

同样的对立,我们在奥古斯塔斯统治下的罗马社会政治生活衰落的时代里也可以看到。在这时,伊壁鸠鲁学派以传播一种无所谓的态度来反对哲学。在此影响下,当基督说:“我来到世间是为真理作见证的。”彼拉多回答说:“真理是什么东西?”这话是说得很高傲的,意思是说,真理这个概念已经是一个口头禅,它已经过时了;我们已经走得更远了,我们知道在认识真理方面已经不再有什么问题了,我们已经超越了它。^①

在这个缺乏真理的世界中,年轻的黑格尔以及他在图宾根的朋友荷尔德林和谢林,渴望着能够重新拥有充盈。但是,在一个把客观现实还原为纯粹的智力活动,还原为吞没一切的灵光的一种纯粹的延伸,并且,在绝对存在的形式下,对空乏(世界就处于这种空乏之中)进行崇拜的年代里,他们所追求的这种完美的丰富是不可能得到实现的。上述两者之间存在着相互对立的张力,它们中的每一方都同时是对方的完成与真理之所在,并且,因为它异在于另一方,所以最终它显现为对自身的异在,体现在黑格尔成熟时期的思想中的这种基本观点,在其青年时期所作的分析与反思中就已经成形了。当他转而面对由启蒙运动所凸显出来的现实世界时,他所发现的是一幅纯粹实用性的图景:每一个东西都异在于它自身,并且从属于他者,精神在一个无穷的系列中所追求的惟一目的就是否定其自身。此种批判剥夺了任何一个单个事件的意义,把它归结为它与另外一个事件之间的关系,在精神回归到

^① 黑格尔:1818年10月22日在柏林大学的演讲。中译文参见《18世纪末—19世纪初德国哲学》,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,商务印书馆1975年版,第421页。译文有所不同。

其自身(精神自身对空乏是满意的)的运动中,它甚至连这种关系也加以否定了:“启蒙运动……是符合上述内容的。”^①就像他在面对已经被剥夺了自身真理性的尘世所具有的真理这一问题的时候一样,黑格尔在转向信仰的时候,发现启蒙运动已经使各种各样的信仰失去了意义,信仰的意义被还原为直接的感觉确定性(面包是面包,石头是石头),在信仰原有的位置上,只留下当代自然神论的绝对存在这一抽象之物,在《精神现象学》中,这种抽象之物被称为“虚无”、“真空”^②、“不流通的空气”^③。图宾根和波恩时期的黑格尔虽然还没有理解存在于自然神论和启蒙运动的解读之间的本质联系,但从他对这种联系的满意性的拒绝与否定,从他沿着他自己的方式,致力于对失去的天堂及原始的丰富性的恢复来看,他实际上是“生活”在这种本质联系之中的。

德国在政治上的无序性对青年黑格尔所产生的影响,也许跟它对宗教生活的形式主义所产生的影响一样的深刻;有意思的是,要想把存在于黑格尔早年思考中的政治思想与其宗教思想区分开来,无疑是颇为费力的事情。在从波恩寄给谢林的一封信中,就像他在1802年的那篇题为“论德国的宪法”的论文中所阐述的那样,黑格尔给当代政治社会勾划出了一幅图景。有两重矛盾在他的思想中尤其占有重要的地位:第一,德国在政治上的四分五裂;第二,处在一种无限制的专制主义与以自我为中心的个人利益主义之张力关系中的法律所具有的矛盾。在当时的德国存在着很多独立的君主国,这些国家整天淹没在小规模的争吵之中,就像它们的君主也是

① Phn. 第2卷,第121页。

② 同上,第133页。

③ 同上,第133页。

小规模的一样，它们热衷于破坏形成一个更大国家的希望，而事实上只有这个更大的国家才能建构起真诚的凝聚力，并在此基础上使国家的稳定得以实现。黑格尔在这里发现的正是国家的缺乏：“对这种可怜现实的凝思，生活在一种忍耐与绝望之中，接受一种沉重的命运，其结果必然是，灵魂转向一种梦想以及充满热忱的纯粹渴望，因为它们是惟一所剩的东西。”^①政治的统一不能简单地体现在梦想或思想构建之中；它不能在它本身缺失的时候被建构出来。这种政治上的原子论的结果，如果不是无政府状态，还会是什么？这种无政府状态恰恰是给其中的各个部分都试图远离真理，也就是说，试图远离整体这种情形提供支撑的。

德国皇帝的这种做法根本不是一种整体性的行为，它只是一种与在范围上更多一点或更少一点有关的行为……这种类型的联系就像用一堆圆形的石头来堆砌出一个金字塔一样。但是，这些石头都是非常圆的，它们必须在不依靠于鸠尾榫的情况下保持住被堆砌出来的形状，由此，当金字塔开始向其建构过程的最终目标迈进的时候，它便会彻底崩溃。^②

这里，一种尚未言明的现实已经在走进我们的视域，从它出发，我们就有可能把缺失当作缺失来看待，把空乏当作空乏来看待——这是一种寓居于整体性中的充盈的现实。正是这种直觉激励起了对德国的那些小君主国的专制主义的批判。专制权力作为一种异在的权力，呆呆地面对着这个国家中的

① 埃德蒙·维梅尔(Edmond Vermeil),“黑格尔的哲学思想”,引自《形而上学和道德》(38,1931),第447页。

② 同上,第449页。

公民,它把自己的异在性的意志强加在人身上,导致了“现实与人的精神之间的一条不可逾越的鸿沟”^①。于是,这些国家中的公民就开始寻求从智力上胜过这种专制权力;他们依赖于它而生活,可同时又生活在逃离它的希望之中,而这种逃离又是以它本身的同意为前提的;他们从作为权利之否定的国家中夺取权利,并把它们提升到特权的层面,在正义应该起支配作用的地方却赋予了非正义以力量。还有,就像那些小君主国无情地摧残着它们的真理一样,这些国家中的公民也废除了他们自己的政体;他们用空无的权力来对抗其意义已经空无了的社会生活,用僵死的法律性来对抗不具有法律性的生活。对这种状况的沉思把黑格尔引向了对一种有机整体性的直觉,对黑格尔来说,希腊的城邦国家就是这种有机整体性的典型。在黑格尔的思想中,这种根本性的直觉是经久不变的,当然,在这里它还是以否定性的形式呈现出来的:我们将在黑格尔对宗教的反思中再次碰到这种直觉。这里,在某种类似于对原始时代的怀旧中,这种直觉以一种含混的形式表达了出来,在这种时代,城市事实上是法律的具体化,而公共生活与市民社会的生活也是由相同的东西所构成的。这种统一性现在当然已经消失了,意识现在只能在这种统一性的缺失中来感知它;在这种缺失中,意识一直未将这种统一性当作在场的东西来经历它。

黑格尔对宗教问题的审视使他能够发展出这些原初性的思考。他首先是站在启蒙运动的角度上来开始这种思考的。他在图宾根时期的文本中的一些段落应该就是这种思考的体现,在这一时期,黑格尔似乎在回应启蒙运动对宗教的实证

^① 埃德蒙·维梅尔(Edmond Vermeil),“黑格尔的哲学思想”,引自《形而上学和道德》(38,1931),第447页。

性,即有关启示的内容的批判——与他同时代的一位教授,神学家斯托尔(Storr),在一次由康德所引发的思想争论中,已经把启示界定为人的理解力所无法企及的东西。^①这只能被视为黑格尔早期著作的特征之一,从这些早期著作中可以看出黑格尔成熟时期的思想:内容,包括宗教内容在内,即使在这个早期的阶段,也被界定为是与某种被赋予物完全不同的东西。当然,对被赋予物的这种否定并不等于对其内容本身的否定:即使是在他把信仰的概念当作非理性的东西来加以批判的时候,青年黑格尔也拒斥一种把人与上帝分离开来的宗教,拒斥不具有生活性的宗教。在这里,实际上凸显的是《早期神学著作》中的基本问题。我们可以通过许多不同的形式,特别是好的实证性的概念、人民精神的概念、以及通过爱来进行调和的观念,来追溯这种思想的历程。

上述三种反思的主题在一种碎片式的状态中把对宗教式的充盈的直觉以一种简明的方式阐述了出来;这是黑格尔思想中最深刻的思想之一。这里的关键是努力恢复真正的实证性意义,恢复启示之内涵的实践用途及其对行为之结果的具体意义。随着时间的推移,上述这层意思已经遭到遗忘了,箴言变成了教条,真理从生活中被游离了出来。这里还包含着这样一种努力,即把上述这种真正的实证性界定为一种具体的历史的现实性,也就是说,把它与作为一种有机整体而存在的人民精神结合在一起。这种体现在人民之中的总体性的宗教观念,必须被视为经常萦绕在黑格尔及其朋友的头脑中的那种希腊式想像的转型;在荷尔德林那里,我们可以发现这种东西的诗性化的转译。希腊人对一种外在的神的超然存在性

^① 让·伊波利特:《黑格尔精神现象学的起源与结构》,奥比尔,巴黎,1946年,第417页。

一无所知；在他们面前不存在什么启示；他们不具有与他们自身相异的道德性。宗教仅仅是生活本身的一种演练；神就像人一样，在人中间，在一个很熟悉的世界中来来去去。人本身实际上就等于神；当每个人像神一样轻轻地掠过此生，^①黑格尔苦楚地把这里的时间界定为失去了亲密感与和谐感的时间。值得一提的是，这种在其早期著作中不断出现的观念，^②应该能够把现在已经逝去的那种时间或一种已经失去了的始源性的统一体召唤回来：这其实只是暴露了由上述这种观念的消失而带来的更为残酷的空乏性。在黑格尔那里，希腊是作为一种可能性而存在的；它在黑格尔心灵中的地位将永远是那个需要填充的空乏^③。

黑格尔没有被历史所欺骗；他清楚地意识到，在基督教的妄语中，宗教充盈的这种形式已经自我消解了。这种发展性可以解释他对基督的判断的模棱两可性。一方面，基督显现为希腊人幸福的整体性生活的破坏者。基督与苏格拉底不同，后者生活在一种与人非常友好的关系之中，把人本身展示给他们自身，而基督从一开始就是被分裂出来并且其自身就是这种分裂者：它负载着超然的真理，从高处降临下来；它不属于这个世界，它必然会离开这个世界；由此，它在人世间播撒分裂的种子，为了宣讲可恶的承受及柔弱之善，它终结了人世间的这种本然的自由及社会性的本能（黑格尔在尼采之前

① 荷尔德林语。

② 参见 Nohl, 第 23 页、第 47 页、第 207 页、第 215 页、第 358 页、359 页、375 页。

③ 荷尔德林与此相反，他把它当成了其诗歌中的一种主题维度上的事情；它引发了其自身的空缺，但对他来说，这种空缺仅仅是一种用现实存在物来填充的空缺。所以，他所做的是要把他的那种基本直觉现实化，即现实地重塑那种已经被毁坏了的整体性的时间。不过，他最终不得不承认以下这种显然的事实：最后的那种统一性并非最初的那种统一性。

就抨击了这一点)。^① 基督徒在这个世界上就像一个被流放者，“他在每一次的流泪，每一次的屈辱中获得解脱。他被一种思想驱使着，‘基督曾在这里行走过，曾在这里因为我而被钉死在十字架上’，从这种思想中，他获得了不竭的力量。”^②

当然，如果说基督捣毁了希腊的和谐，那么，他给另一个破碎的世界却带去了和解，这就是犹太人的世界。那种具体的历史的现实性，就像过去所发生过的一样，以一种间接的方式重新凸显出来，这种现实性是黑格尔带着爱意在异教徒的宗教中加以观察与渴求的：基督在一种可能想像出的最大的破裂中，给这些特定的人恢复了充盈。对犹太人的状况及意识之不幸的精彩分析都可以在这里被找到。这种无奈的意识在亚伯拉罕身上有很好的体现，他在一片空荡荡的天空下，在怀有恶意的上帝眼睛的注视下，跟着他的牛群在行走；他的意识本身就是这种绝对的他者的一个他者，在其自身的异在权力的重压下，这种绝对的他者碾碎了上述这种意识。由此，人与上帝的关系，作为一种被经历过的最大可能的分裂（这种分裂存在于全能的上帝与虚无的人之间），实际上成了一种人的虚无与上帝的全能之间的结合关系。（上帝，作为一个全能之物，除了代表一种纯粹的东西，即对人来说的绝对的他者之外，已经不再代表任何东西。）这就是为什么犹太教最终演化成一种空洞的条文主义的原因。基督的使命，简单地说，就是在人与法律之间进行调和，就是给法律注入活生生的内容；基督的降临就是为了实现法律，他本身就是实现了的法律；他通过爱来调和上帝及其子民，人及其命运之间的关系。

这里，因为爱而活跃起来的整体性的观念凸显到了理论

① Nohl, 第 33 页、第 57 页。

② 同上, 第 25 页。

前台；当然，这种整体性已不再作为一种被赋予物而存在，而是一种通过努力才能获得的东西。在黑格尔思想的发展中，指出这一点是非常关键的。虽然希腊宗教中的有机整体性在某种意义上可以说是没有历史的，它与其说体现为一种结果，还不如说体现为一种在前反思的直接性中显现出来的始源性的东西，但是，爱却是一种过程的最终结果，是对分裂的一种克服。正像柏拉图可能也曾想到的那样，它在同一个时刻，既是非常年轻的，又是非常苍老的；它拥有一个历史过程——它的过去对它来说已不再陌生（如果其过去还是一个陌生之物的话，那么，我们将再一次地发现自己处在分裂之中），而是栖息在它本身之中，在其本身的分裂与和解之中。爱是一种实现（Aufhebung），^①是一种取代，它包含着对立之物并阐述着它们的真理。黑格尔在这里首次意识到整体性并不是最初性，而是一种最终性；它不是在开头，而是在结尾；由此，为了把空乏的意识解读为一种必须被加以征服的内容，就有必要超越那种把空乏意识仅仅理解为对失去了的内容的意识的思想’

在这点上，观念在黑格尔的沉思中是被颠倒的。有一种对作为有罪意识而存在的空乏的否定，它为纯真及天堂的丧失而悲哀。这种意识是悲观主义的和绝望的，它把自身的状况感受为生活的一种对立面：荷尔德林在为一个已经死亡和逝去的希腊而歌唱。不过，在一定程度上，同样也存在着空乏的肯定的一面；它告诉我们，实现存在于将来之中，存在的降临是个空无，破碎是整体性的期望与来临。从意识在寻求自身过程中的这些内在的活跃性中，我们已经可以看出这样一

① 黑格尔就是从这一角度来理解圣·保罗的以下这句话：爱就是法律的实现。Aufhebung 这一词在希腊文中相当于“完成”一词。

种观念的出现：破碎对最终的实现来说是必须的；我们能够看出像空乏的必要性这样的东西。在把空乏感受为只是其存在的直接语境，感受为一种始源性充盈的痛苦的丧失之后，黑格尔在爱的辩证法中，预示了以下这种观念：空乏是实现的前提，是对这种实现来说必不可少的时刻。这样，空乏的意识就被丰富起来了；它已经能够在其所感觉到的虚无中看出一定的内容。上述这种转型在黑格尔不曾意识到它的前提下源自于黑格尔自己的思考，它悄无声息地把空乏转变为充实，把虚无转变为存在，一旦黑格尔已经理解了这种转型，他就迸发出了强烈而又意义深远的有关精神与死亡逗留在一起的现象学的惊喜：“在否定之中的这种逗留是一种能把它转变成存在的魔术般的力量。”^①即使对于我们这些知道了这种发现早已存在的人来说，上述这一点依然呈现为一种惊人的发现，它使我们能够看出空乏的意识在黑格尔思想中的前进的动力——观察这种意识在黑格尔还不曾说“对于我们”，换句话说，当他还不曾意识到他自己的智力追求所具有的意义的时候，它逐渐展示其自身的内涵，在某种意义上可以说是逐渐展示空无所具有的内容的过程。

不过，爱在黑格尔的宗教反思中并不是一个结束之点。他不能把爱的降临与具体的历史语境分离开来；他把它视为某种已经存在但同时又已经消失的东西。整体性就像在异教的年代得以整合一样，在基督教中它却遭到肢解了。由此，在基督徒的意义上，实现所具有的充盈被构想为现在已经过去或已经被废除了的东西；这种缺失即使是从意识的角度来说也直接预示了现代基督教的命运。以此为基础，黑格尔返回到了他反思的出发点，即现代基督教的状态，不过是建立在一

^① Phn. 第1卷, 第29页。

种发展,即把出发点转型为一种顶点,把起源转型为一种结果的基础上的。的确,基督教真是命中注定要在其自身中承载从基督本人那儿所传承下来的一种缺陷,基督没能在历史中实现他已经预告的那种和解。在《基督教的精神及其命运》中,黑格尔对耶稣命运的这种失败,同时也是第一个基督徒社团的失败进行了详细的阐述;这是那种恶的实证性之所以出现的原因。基督没有接受他自我设置的命运——就像俄狄普斯在其生命的最后时刻,在痛苦中,在他的眼睛被弄瞎了的情况下,接受了他作为人的命运一样——他接受了作为其神圣命运的死亡和十字架;圣父的意志将获得实现。这一选择虽然改变了他的命运,但却把他与人类共同的命运隔离了开来。基督向圣父的回归也是他从人世间的消失,是拒绝与他的子民共享未来:

耶稣命中注定必须要承受他的子民的命运;他或者必须把子民的命运变成他自己的命运,承受其必然性和分享其喜悦,把他的精神与其子民的精神结合起来,但必须要牺牲他自己的美丽,牺牲他与神圣之间的关联,或者,他必须把其子民的命运从其自身中排除出去,但这又得屈从于一种在其自身中没有发展以及没有快乐的生活。无论在上述哪一种状态中,他的本质都无法得以实现……^①

基督的纯洁,他自己的那种出身神圣之门的感觉,以及他的使命的意义,最终给他带来了很大麻烦,而不是促成了他的子民与上帝之间的和解。由此,他并没有同意分享他的子民作为人所具有的命运,而只是屈从于他的子民要他所接受的

^① Nohl,第328页。

那种命运；这使他与子民分离了开来。在某种意义上，基督在死亡中发现了他所致力于废除的那种分裂。

当然，在这里，他的失败所具有的肯定方面也凸显了出来：这种分裂已不再是过去的那种分裂。如果基督不能在耶稣和上帝赋予使命之前，重建亚伯拉罕在开始的时候曾在其中与神圣之物生活在一起的那种亲和性，如果他不能通过爱的调解，在犹太人中间建立一种包容一切的、有机的宗教，他至少可以作出这样的告诫：在历史性的分裂中，存在着一种和解的形式，即主观性的和解是有可能实现的。在这一深度发现的基础上，他把犹太意识的纯粹客观性的割裂，转换成了一种主观性维度上的割裂。

黑格尔通过第一个基督徒社团的进化来追溯上述这种发展：面对着空空的墓穴，它把基督内在化了，生活在他的爱之中，^①就好像在一个充满恶意的世界中生活在一个纯粹的内在性之中一样。但是，随着时间的推移，这种记忆本身不可避免地会被客观化，并作为一种与爱相异在的内容反过来反对基督徒的意识；就它突然使自己凸显出来而言，它干预了爱本身。这意味着向一种恶的实证性的回归，这是向一种现在已经失去了其具体特性的要素的回归，它被转型为一种在宗教意识之前装模作样的被赋予物。基督的生活变成了这样一种流传的故事：它被置放在一个遥远的过去，被安排了一个固定的、必然的形式，并以一种与其信徒的生活没有关系的方式重新组合着。被置放在教条主义形式中的启示，取代了亚伯拉罕的异在的上帝；它反对栖身于主观性中的爱。这种内在的异化再一次使本来结合在一起的东西分裂了开来。它在客观现象中有其历史性的对应物，即那种曾经是整体性宗教的裂解：主观性现在发现自己不仅与启示的被赋予物相对立，而且

① Nohl, 第 330 页。

也与人的具体历史相对立。在这一维度上,黑格尔又一次拿出了他对基督教的批判思路——它是一种异端的宗教,这些异端是在规则的强制下生活在孤立之处的一小簇人,他们没有看出,如果把这种规则作为一个整体运用到社会中去,那将毁了这个社会;他们同时也没有看出,基督徒与其保持距离的那个社会恰恰就是导致他们的孤独的环境。在这里,我们找到了《耶稣的生活》一书中的苦涩语言的一种回应,以及对以下这句主祷文的令人吃惊的连续性注解的回应:“天国来了,喊着它的名字”:这是一个孤立个体的希望;一个类的人是不会产生这种希望的。“它将被实现”:一个类的人对其荣耀和力量的意识,执行着他自身的意志并把任何其他东西都视为敌人……。“原谅我们”:这同样也是一个孤独个体的祈祷。^①基督教的进一步发展彰显了存在于主观性与启示之内容,主观性与具体历史之间的这种双重矛盾;黑格尔能够在他那时的社会中,在教堂与国家、世界与上帝、善与感受性之间的分裂的形式中,观察上述这种矛盾。宗教已经变成了形式主义的东西,它的生命与内容都已经被掏空了。这种发展看来将把我们引回到我们的出发点;黑格尔用来描述犹太文牍主义以及基督教的形式主义的那些具体范式,有助于证实这样一种观念:我们已经转了一圈并回到了原位。

当然,相对立的东西已不再具有原来的形式;犹太人把他们的孤独想像为与另一客体相对质的一个客体,由此,在某种程度上,他们在反对他们自身,反对这种在全能的上帝面前的虚无,而基督徒则把上述各项之一内在化,在主观性的形式中来构想分裂。换句话说,基督徒把他们自身内在的自我当作分裂的某项内容来加以经验和构想,他们的宗教意识是分裂,同时又是这种分

^① Nohl.,第399页。

裂的意识,是空乏,同时又是这种空乏的意识;意识的不幸已经转变成了不幸的意识,意识的对象现在已不再是空乏,而是作为意识之构成要素的空乏,或者说空洞的意识。或者,如果你愿意,你可以说,意识从此将变成它自身的对象。

黑格尔青年时代的宗教沉思的这种现象学式的发展,导致了一种从意识向自我意识的转型;它预示了《精神现象学》中的那种理论分析。我们从意识的空乏开始,意识在这里把自己彰显为一种失却了的充盈,紧接着,是把自己彰显为这种充盈的形成;最后,它把自身揭示为意识的本质。这种新发现的主观意识在现代思想中具有一个名称:康德主义。

C. 黑格尔与康德

在这一点上,出现了一个最为重要的事件:黑格尔遇到了康德。这次相遇的意义从黑格尔早期研究的不为人注意的发展中浮现了出来。黑格尔是在18世纪下半叶与康德相遇的,对黑格尔而言,康德不是作为一个偶然成为德国人以及哲学家的陌生人,而是作为他自身的疑惑的真理而与他相遇的。真理就是无蔽,就是敞开的东西;对黑格尔来说,康德是一种无遮蔽的启蒙,^①与此同时,真理还为他揭开了他自己的反思的意义。在我们看来,黑格尔通过对基督教的沉思——即空乏是意识的本质的观念——所获得的,就是黑格尔从其自身的视角出发在康德那里发现的那种结论。黑格尔以前的确通过自身的经历发现了这种真理,但现在他发现它就置立在他的面前。的确,下述两个方面的演进——黑格尔通过这种演进在康德那里发现了他的意识的真理,而康德则通过这种演进被赋予了

^① “康德哲学从理论上讲是一种……方法论维度上的启蒙。”参见《哲学史讲演录》。

真理性——其实是一个东西，是完全一样的。这次相遇给我们提供了一个机会，使我们能够把握住《精神现象学》中意义最为深远的反应之一，即证明其自身真实性的那种反应。正像我们所看到的，在黑格尔那里，意识的发展所要达及的主题，在康德那里，它好像在其自身之中一样，自己把握住了自己，在其自身中发现了真理。它在康德那里见到了自我，就像在一个他者那里见到了其自身一样，同时，它把他者当作自我来认知，并着手把自我带出他对康德的认知领域。康德的被认识(*connaissance*)就意味着黑格尔的诞生(*naissance*)。^①

① 克罗纳从文德尔班那儿借用了这个词(理查德·克罗纳，《从康德到黑格尔》，图宾根，1921—1924年，II·导言)，他说：“理解康德就是意味着超越他”。虽然黑格尔本人在《哲学史讲演录》中所做的研究，倾向于在康德与他自己的形式和体系之间重构连续性，但我们无意于作出这样的暗示：黑格尔的解读能被简单地归纳为(可以这么说)康德主义之逻辑发展的结果。在我们看来，康德主义在黑格尔思想中的作用必须从以下两个不同的角度来加以探讨：第一，康德代表了黑格尔主义意识中的某种要素的真理。这一观点并没有否定黑格尔思路之原创性，在这一研究领域内的大多数权威学者(如狄尔泰、吉恩·瓦尔)。对黑格尔思想的这种原创性都是给予经常性的关注的；这一观点的目的在于使我们能够在由宗教沉思所激发起来的这种洞见的发展过程中，从黑格尔主义的意识与其真理相遇的意义上——这是一次与其自身的相遇，来把握黑格尔与康德相遇的意义。这次相遇仅仅是一次相遇而已；只有当康德的真理事实上与康德自己的必然性相符的时候，它才能作为结果而出现；黑格尔的分析把表面上的一致性当作幻觉来加以拒斥。由此，经过检查，这种相遇转换成了一种取代。在这里，黑格尔观点中的第二个层面凸显了出来。与克罗纳一样，我们倾向于认为，对康德的理解就是对康德的超越；当然，这一阐述是那么的模糊，以至于可以容纳每一种可以想像出的含糊阐释。对某物的理解总是对某物的取代；但是，就一个被当作客体来对待，而且就像每一个尸体一样，即使是在死亡状态也能够存在的思想体系而言，我们能够在多大程度上，以及在什么样的意义上来言说这种取代？这种取代对黑格尔来说还有另外一层更为具体的意义：他不是把康德当作客体，而恰恰是当作主体来看待的。黑格尔在康德那里所理解的东西，不是康德的，而是黑格尔的。由此，对黑格尔来说，理解康德就是取代他自己，就是在许多连续性的要素中发展出自己的真理，这些要素中的每一个都成了它所取代的那些要素的真理，即使当它们未展开的时候，它们也能把自身界定为要素。康德就是一个这样的要素：在黑格尔思想的每一个地方，他

对康德进行批判的意义全部体现在自我在他者中得以产生的现象。相应地,随着这种批判的不断展开,它必将把自己显现为一种扬弃:在康德那里被忽视了的東西也将被保存起来并恢复到其恰当的位置上。因此,在黑格尔看来,康德的主要优点在于它已经体现了一种主体性的要素;康德给思想植入了一种新的维度,这种新维度把事物之间的关系颠倒了过来,把对存在的反思性关系转型为对主体的反思性关系,用一种关于自我的哲学代替了关于世界的哲学——一句话,康德揭示了内在自我的深刻性。不过(否定的方面正是在这里开始凸显出来),康德并没有在上述新维度的真理中来构建这一维度本身;他在纯粹形式主义的术语中对它进行了描述,它成了一种没有充盈性的一致性。康德发现了深刻性,但他的深刻性只是一种空洞的深刻性,因为他只是根据其内在的自我对这种深刻性进行了实录而已,就像只是把它们转移到了一

都是一种内在化了的存在(《早期神学著作》中他就被多次提到,并且继续出现在黑格尔在柏林所开的讲座中)。康德被转化到了黑格尔的血肉之中,对康德的这种吸收或消化,使文德尔班的观点显现出颠倒黑白的特征。对于能够从总体上反思自身的发展过程的黑格尔来说,从与康德的相遇中所凸显出来的东西,与其说是“理解”的维度,还不如说是“取代”的维度。正是因为他是在取代自己的过程中来取代康德的,所以,黑格尔才能够揭示康德的意义。由此,在体现了黑格尔主义的意识的真理之后,康德从黑格尔本人那里获得了他自己的真理,以及他在历史中的位置。对康德的取代就是对康德的理解。康德与黑格尔关系中的这种模棱两可性,给我们提供了有关自在及为我们之间的双重的现象学的辩证法,以及手段与目的之间的循环关系的具体的例证。从历史角度来看,要想忽视黑格尔对康德的挪用是不可能的,黑格尔有意识地把康德当作他自己来把握,抛弃存在于康德之中的他本身,并由此在他的真相面前揭示他自己。从一种历史的和批判的角度来看,我们对康德的理解是决不能离开黑格尔对康德所做的揭示的,就像我们在古典音乐中所获得的愉悦是不能离开现代音乐对古典音乐所做的揭示一样。再进一步,这次相遇在有关黑格尔思想的基本步骤方面能给我们提供不少的东西,黑格尔在其思想中把客观吸收进了主观之中,并在他者中来凝思自身。

种预先准备好的形式，一种关于古典哲学体系的反思性范式之中一样。在黑格尔那里，这种对深刻的空洞性的发现实际上已经是对不具有空洞性的深刻性的一种认知了；它在反思性维度上的空洞性以及感性维度上的深刻性，都只是它的显现而已。真理突然间转化到了其错误之中，而这种错误同样也是在突然中转化到了其真理之中。正是在对康德的批判中，这种剧烈的颠倒第一次作为虚无由以转化为存在的过程而被呈现在我们面前，那种否定了自身的思想实际上恰恰是其自身的组成要素。由此，黑格尔的批判，在其自我展开的过程中，成了知晓并占有真理的一种认识。

这也许是黑格尔思想中最不具有康德意味的观点之一，因为康德是把批判当作纯粹的否定来看待的。对黑格尔来说，康德是这样一位哲学家，他想要在把握其知识的知识之前就获得这种知识之知识，他假定了通过获得有关他的知识的知识，他就能知道这种知识的局限性。在知识面前的这种退却惹来了黑格尔的尖刻讽刺：他说，这简直就像是一个人在冒险吃一块肉之前就想得到有关消化的理论，或者是在跳入水中之前就必须学会怎样游泳。^①对知识的反思本身就是一种知识：如果精神在开始追问知识的时候，它本身还不在知识之中，它就根本不可能得到这种知识。只是以序言形式出现的批判，在某种意义上，可以说是这样的一种行动，精神在这种行动中拒绝承认它已经是真理的一种要素了；正是精神的这种无知构成了一种体系，或者说被提升到了一种体系的高度——这是一种公开的、见诸文字的承认：精神到了一个它根本不在的地方去寻找它自身，而在它确实存在的那个地方，它却

^① “在我们去认知之前就想获得知识，这就像是经院学者的所谓聪明决定那样的荒谬，即直到已经学会游泳之前，他都不敢跳进水中。”Log. Véra I, 第193页。

无法找到自身。批判哲学家沦落到了与犹太人同样的不幸之中：上帝在他的子民之中，而他的子民却不知道他在哪儿。^①不过，这也是因为他没能认识他自己所发明的真理，没能把自己的无知转化为真理。批判的真理在于它的无知，批判把无知尊奉为真理。这一反思揭示了把黑格尔与康德联系起来的那些核心概念——即这样一种观念：没有必要在康德之外去寻找有关康德的真理，康德的思想就是康德主义的本质，也就是说，它已经包含有对康德本人来说的其自身的真理。黑格尔对康德的整个反思在于揭示这一点：康德的体系，在不被其作者本人知道的情况下，自我显现为一种在哲学体系中得以对象化或客体化的矛盾。这就是异化的主题：康德在矛盾之中思考，因为他不知道他身处于矛盾之中，所以，他的思想一旦形成，就是一种被赋予形式的矛盾；它反映了他自己的想像，他的本质，他的真理回到其本身之中。^②这样，上帝寓居于他的子民之中就具有了双重含义；他不仅在他的子民之中，而且，他还像一个幽灵一样在他的子民面前徘徊。真理是康德沉思的一个要素——但他却不知道这一点。当然，它也曾在他面前徘徊；在他的体系中，他也与其自己的真理相遇；但他却认不出它来。康德看了他自己，却没有看见他自己。由此，他的思想便成了非认识的一种本质。

因此，思想所具有的怀疑论特征，即在认识任何事物之前就要把自身推向检验，这在出发点上就是一种矛盾。如果害怕陷入错误的恐惧支撑起一种对科学的怀疑论（而科学在没有这种踌躇疑虑的情况下恰恰是要从事科学工作本身，并且

① 《哲学史》，博兰德编，雷登，1908年，第993页。

② 对黑格尔来说，真理是不能被躲开的。当一个人不知道(*connaitre*)真理为何物的时候，他就会在不认识(*reconnaitre*)它的前提下与它相遇：“对错误的恐惧把自身显现为更像是一种对真理的恐惧。”*Phn. I*，第67页。

事实上是会对某些东西进行认识的),那么,我们就很难理解我们为什么不应该转过头去,并对上述那种怀疑论进行怀疑。难道我们不应该去关注一下上述那种对错误的恐惧是否本身就是一种错误这样一个问题吗?^①这种将导向一种无尽的倒退的形式维度上的矛盾,只是表明了思想的内容中存在着一种尚未解决的矛盾。这种恐惧不是其自身的存在的理由,勿宁说是预设了某种既是真理又是认识的概念。“它把某些关于认识的概念理所当然地当作工具和媒介来看待,并假设了在我们自身与这种认识之间是存在不同的。它首先假定绝对的东西是在一边,而对之的认识是在另一边的,绝对的东西是独立的并与对之的认识相分离,并且它是某种真正的东西。”^②在黑格尔看来,康德式概念的形式主义就源自于这种绝对的分离或者说基础性的二元论。康德主义想把在始源性上就处于彻底的对立状态的两个术语统一起来,这不过是一次徒劳的努力而已:想要掏空一种空乏,这是件不可能的事情。

1. 康德虽然发现了主观性的要素,并在意识之外获得了自我意识,但他所做的不过是把形式与内容之间的传统的反思性对立内在化了而已:“自我把原来的客观性教条主义的有限性转化成了一种主观性教条主义的绝对有限性。”^③康德没

① 对黑格尔来说,真理是不能被躲开的。当一个人不知道(*connaître*)真理为何物的时候,他就会在不认识(*reconnaître*)它的前提下与它相遇:“对错误的恐惧把自身显现为更像是——一种对真理的恐惧。”Phn. I,第66页。

② 同上,第66—67页。

③ 参见《信仰与知识》(*Glauben und Wissen*)。(阿尔都塞的翻译是不准确的。他所引用的这段话的更为准确的翻译是:“因此,自我从一种灵魂的东西转变成了一种本体论性质的存在,这是一种绝对的本体的和抽象的存在;绝对的有限性,在这之前已经变成成为一种教条主义式的客体,现在它变成了一种教条主义式的主体。”(《信仰与知识》,塞弗(W. Cerf)和哈里斯(H. S. Harris)译,纽约州立大学出版社,阿尔伯尼,1977年——英文版注)。

有把这个世界设想为置立在思想面前且与思想相对应的术语之间的关系,而只是把知识设想为两个相互对立的术语之间的关系;先验的统觉形式与可感知的被给予物;或者还不如说,他把两个应该相互联系起来起来的术语截然地分割了开来。“与直觉无关的概念是空洞的;与概念无关的直觉是盲目的。”这句被黑格尔在《信仰与知识》中加以引用的句子,用在康德对上述关系的设想方面,是再适合不过的了;不过,正是由于思想与存在、统觉中的我与事物自身,被置放在一种对抗性的关系之中,因此,概念与直觉之间的这种关联性一下子就被割断了。统一性被废除了;在统一性之外,两个相互对立的术语把自身的内容揭示了出来:空洞、疏远与敌意。

康德的阐述的造作性全部源自于他思考这些术语之分裂性的方式。尽管主体事实上是由客体来揭示的,形式是由内容来揭示的,要素是由被构成之物来揭示的;尽管被给予物与统觉中的我联系在一起,多重性与统一性联系在一起,就像限制性是与其条件联系在一起的一样——也就是说,在被反思的术语缺席的情况下,一种反思性的运行模式是没有意义的——但康德仍然是在这两种术语之间的关系之外来设想这两种术语;他在一种前反思的状态中,在没有限制性的情况下来设想条件性,在没有条件性的情况下来设想限制性。这种“没有”变成了一种自在,它被假定为在对把它设想为一种自在的过程进行判断之前,就已经存在着了。自在之物和我,虽然是认识中的两个被给予物,但仍然被假定为在认识之前就已经存在了,好像是两个相互独立的自在似的。一方面,我们已经有了形式,另一方面,内容在期待着在一种反思性的关系中形式走到一起,好像它们两个并不是反思的产物似的。由此,黑格尔很幽默地把康德的时间与空间描述为正在耐心地等待着其自身的实现的形式;它们在这种实现过程之前就

已经存在了,就像“嘴巴和牙齿等等,作为吃东西的必要条件”,正等待着它们的食物。^① 不过,它们是已经在那儿的,是一种先验的东西,存在于所有的经验之外。对经验的反思所得到的结果,就是通过这种含糊的解释,而被描述为好像它是一种先验的东西,存在于所有经验之外似的,这种含糊性是抽象的本质特征。由此可以看出,这些抽象的本质就是空乏。“我”是一种纯粹的形式,正像黑格尔所深刻指出的那样,“纯粹的统一性并非一种始源性的统一性”,^②它不是一种前反思性的统一性,而只是对我洁净自身,把不属于我的东西全部排除出去的行动的一种抽象。由此,正像康德自己承认的那样,这种孤立地设想出来的“我”,是一种从其内容中抽象出来的空洞的统一性;它把它的 content 仅仅视为一种他者,一种异化了的的存在物,它作为一种不可理喻的运作的结果,寓居于认识之中。

然而,把主观从客观中孤立出来的这种抽象,同时也把客观从主观中孤立了出来。被赋予之物在其抽象中,被思想在远离每一种以及任何一种限定性的前提下呈现了出来——这种没有形式的内容或者说超验性的东西,简单地说就是自在之物——它是由“我”所构建出来的一种想像:“这种陈词滥调仍然只是思想的一种产物,就像是当思想被推向一种纯粹的抽象时所自然生发出来的东西一样……这是空洞的“自我”所干的事情,这种“自我”把客观游离出其本身的空洞的自我确

① 《哲学史》,第 997 页。

② 《信仰与知识》,第 25 页。(阿尔都塞的翻译是不准确的。一种更为准确的翻译是:“(康德)把一种真正的先验性转化成了一种纯粹的统一性,即一种在始源性上并不具有综合性的统一性”(《信仰与知识》,英文版,第 73 页——英文版注)。

定性之外。”^①自在之物与“我”，虽然在现实中是互为对方的真理的，但却被置放在相互疏远^②的位置上来加以界定；这主要是因为它们不是别的，只是一种空洞，甚至它们的对手也只是一 种空洞的东西。在其所达到的抽象水平上，康德的意识仍然是现象学的，它无法在客体中认识自己，这种客体是它把自身显现出来的媒介。它把“我”以及自在之物当作空洞来看待，而没有意识到它正是在其客体不存在的前提下来思考其自身的。在其反思的每一次转折中，康德都会与真理相顶撞。他会冷不防地假定它的存在，然后在不对它进行认知的前提下使之向前发展。康德在这样做的时候，只是反映了启蒙运动的异化，这种启蒙运动不能在已经转化为空洞的绝对存在的信仰的内容中，认识精神之发展的本质，这种精神已经使所有的现实都服从于纯粹的功利性的考虑。

这种异化同样也出现在康德对主/客观对立的构想方式中：根据主奴关系，即相互依靠的例子，康德直接把犹太人宗教意识中的冲突内在化了，把内容置放在它与形式的相互依赖的关系中：一种理解就是一种统治。但是，这种依赖关系被颠倒了。正像《精神现象学》中所说的主人的真理存在于奴隶之中的观点一样，康德哲学通过对上述观点的分析揭示了以下观点：被统治者是统治者的真理；也就是说，那个占统治地位的东西其实是被它要统治的那个东西所统治的。这种颠倒也存在于费希特的哲学中。费希特也只能在统治的维度上来理解内容：那个统治非我的自我其实是被非我所统治的，因为这个非我恰恰是自我施展权力的前提条件。停留在主奴关系

① Log. Véra, 第1卷, 第301页。

② 只是因为它们疏远了自身, 所以, 它们之间才相互疏远; 每一个术语在对方中都遭遇了自身的异化形式。

之中,意味着寓居于矛盾之中而不去思考这种矛盾——进而便臣服于这种矛盾。纯粹性是奴役性的一种不自觉的形式。因此,康德的道德主体,这个把责任与感觉、法律与具体经验的多重性对立起来的主体,实际上只是他已经从其精神中排除出去,但却依然统治着它的主人的那个内容的奴隶。于是,内容成了形式的真理。当内容被发现与形式脱离任何关系的时候,它便产生出它的真理;由此而获得解放的真理其实只不过是已经与真理分离开来的形式。因此,内容的真理事实上是存在于内容之外的;康德的抽象领域内的内容因而也就是由其本身的外在性来加以界定的。当然,在康德那里,这种外在性只是一种被假定的东西,而不是作为内容之本质的思想。因此,康德的思想是被置放在外在性之中的;但它不是一种外在的思想。它根据外在性来思考内容,但却拒绝思考外在性本身的内容。它本身被其客体所统治,深深地被以下这种思想所奴役:它只不过是一种现象学的描述。因此,黑格尔经常说,康德已经建构出了一种知觉^①的哲学,他把自身局限于对矛盾的分析,而不对这些矛盾进行思考;或者说,他已经建构出了一种现象学^②,这种现象学所揭示的仅仅是自我意识的真理——对空乏的抽象。

2. 康德思想中的这种缺陷对他的整个思想,尤其是对其认识的概念颇有牵制。至此,我们所分析的只是认识的两极,我们是把它们当作两个分裂开来的本质的。一方面,康德假定这两极存在于一种相互之间截然对立的状态中。另一方面,他又想把它们联系起来加以思考。不过,对他来说,这并

① Ph. Esprit Véra,第2卷,第32页。

② 同上,第15页。

不意味着返回到那种始源性的联系之中,在这种联系中,上述这两极在所有的抽象发生之前就已经存在了;这也不会导向一种对前反思性的状态或为不同的发展理路提供一个共同出发点的那个始源性的统一性进行把握的企图;它不包含对矛盾之要素的思考。康德仅仅把这种联系理解为被反思性的,也就是说,是从分裂本身之中出发的。因此,这种重构出来的统一性决不会成为分裂由以产生出来的那种要素,这种统一性就是在分裂的要素中产生出来的。从黑格尔术语的角度来说,正是分裂才是统一体的真理,而不能说,统一体是分裂的真理。^① 这一颠倒对黑格尔来说具有一种非常具体的意义:很简单,它意味着分裂(或矛盾)是康德用来描述认识,即在分裂之中思考统一性的所有中间性术语的真理。在这一维度上,没有什么比超验想像的作用和命运更令人关注的了,黑格尔在《信仰与知识》中曾花了好几页的篇幅来谈论这一问题。在他看来,超验想像就是理性本身;它是那些相反的东西被安置在其始源性的状态之中,这种始源性的状态是一个基始性的统一体,它通过一种内在性的分裂,裂变为主体与客体,这只是为了在一种审美性的和“有机性的”的遭遇中,发现它在本质上就是一种和解。“因为,那种基本的判断,或者说二元论,在这里也是存在的。由此,在这一思路中,那种事后出现的**东西也不再可能与先验的东西处在一种截然对立的关系之中,而出于同一原因,先验的东西也不再是一种正式的存在物**”。^② 想像是一个无生气的体系的真理:康德没能看出这一

① 这里出现了一个黑格尔的中心概念,即要素,这一概念必须在广义的层面上被理解为领域或环境。“要素”概念中包含了这一概念所统摄的那些独特术语,因此,它是一个统一体,那些术语就是从中被产生出来的;从术语的角度来说,这个统一体就是它们的真理。

② 《信仰与知识》,第33页。

点,他把想像设想为一种普通的才能,一种被他置放在心理学领域之中的人类才能。在这里,想像不过是依赖于其终极概念的一个中间性概念,不过是在理解与感知之间的一个中间体^①,一种由空乏来对空乏进行的沉思。

同样地,当康德着手思考客观性时,他也把这种客观性与观念的主观性相对立,并把这种客观性理解为普遍的和必须的;但是,这些属性只是当且仅当它们是我们的属性的时候,它们才是存在的。沉思在这里只是对那些存在于自我与其对立面之间的中间术语中的某一个术语的沉思。“就当太阳照耀在石头上所产生的温暖而言,太阳与石头是同一的”,“我与自在之物”也只是在这一意义上才是同一的。主体与客体的绝对存在已经转型为这种形式性的存在,超验的唯心主义已经转型为这种形式上的,或者更准确地说是心理学意义上的唯心主义。”^②这里所阐明的是客观性东西的非实存性,客观性在这里是一个伪中间性的术语:它不是两个极点能在此安置在一起的一个综合性的统一体,而只是这两个极点在其中的某个点上的一种简单的再现。“如果主观性是一个点,那么,客观性也是一个点;如果主观性是一条线,那么,客观性也是一条线。这同一个东西,首先被视为一个观念,然后被视为一个存在物:一棵树,既被视为我的观念,又被视为事物本身……与此相类似,这个范畴曾被置放在与我的思维的联系之中,然后又被置放在与事物的联系之中。”^③这类东西的中间体的实存性完全依赖于终极性的东西;有一个沉默的第三者,正在对两个无意中在相互捣蛋的人进行暗中破坏。^④ 这

① 尽管它实际上就是它们的自在本身(《哲学史》,第1003页)。

② 《信仰与知识》,第27页。

③ 同上,第28页。

④ 这使人想起了毕加索的三个面具和三个音乐家的故事。

使黑格尔想起了歌德《童话》中的一段情节；他把这个情节搬到自己的言说中^①，目的在于把主观性比作一种合成性的存在物，这种存在物的实存性源自于与它相邻的那些东西，所以，当这些东西被撤掉的时候，它也就倒塌了，就好像当范畴被撤掉的时候，客观性就会倒塌一样。这种倒塌之后所剩下的，就只有未加以展开的、无法言说的杂多：“世界在本质上成了一些杂七杂八的东西。”

但是，正是在与理性的相互联系中，矛盾才在一种无知的状态——它自身到底是什么样子还没被认识清楚——中显现出来。理性或者被经验特征所标识，这种经验特征在判断的平台上控制着范畴的选择（“康德在灵魂的口袋里搜索着，在那里发现了理性”，好像它只是纯粹心理学意义上的自我的众多才能中的一种才能而已）；或者，理性只是理解的一种抽象模式（“理性……在现实中充其量不过是一种空洞的理解”），^②一种与其内容相异在的一体化的、受规章制度所制约的权力，这种权力在自相矛盾中得到了阐明。在黑格尔看来，对自相矛盾的发现是康德的优点之一，但是，正像康德所达及的所有其他东西一样，关键是他没能对他所发现的事实进行认知：他不能接受矛盾是内容的构成要素的观念。他对人类的不成熟的思考，使他把矛盾转移到了精神方面；他由此而把这种矛盾转型为一种误解，这种误解是对理性的非法使用的一种结果。其结果是，在自我矛盾中，理性明显地与它的目的分离了开来：通过把这种分裂奠基在其自身的基础上，理性只是取回了它在起始的地方本来就属于它的那些东西。在这种

① 《信仰与知识》，第 29 页；歌德：《纪念版作品集》，第 16 卷，第 275、298—299 页。

② 《哲学全书》，第 52 节的附录。

分裂中，“我”与自在之间的那种基本的二元论，只能出来反对那些非实存性的中间术语，或者说分裂本身。不管你觉得你已经赋予了抽象以多大的权力，抽象总是不能逃离其被安置在分裂之中的那个本质。黑格尔的分析表明，在这里被分裂成两个部分的东西，无法逃脱其本身的命运，因为它的命运就是被现实化了的分裂。由此，在《实践理性批判》中，理性就像绝对的无限一样，作为绝对的自主性（为费希特扫清了道路）而被凸显了出来；但是，这种言语上的简单模仿却依然不能恢复理性在始源状态中的那种独立性：“这种无限通过它对其对立面的抽象而被严格地规定为它现在的这个样子，它在其对立面之外一无所有，尽管如此，它还是被局限于一种绝对的自发性和自主性。”^①由此，自发性在其中不能获得其存在的那种法律伦理的悖论，以责任的形式继续存在着。

3. 至此，我们达及了黑格尔沉思中最深刻的观点。主体与客体的那种始源性的统一性，虽然被康德的抽象以及主客体这两极之间的截然对立所破坏，但它仍然作为一种统一性而存在着，分裂就是在这种统一性中发生的。不过，这种统一性不是思想。康德所思考的全部东西，就是存在于分裂之中的这种统一性。当然，分析表明，这是一种矛盾，一种伪统一性，它是不能与那种碎片化能在其中得以发生的始源性的统一性共同发展的。由此，康德必须与一种悖论相斗争：他没有思考那种事实上存在着的统一性，而他所思考的那种统一性却并非是一种真实的统一性。这里所反映出的是应该及实践理性原理的真正含义：它们以一种尚不存在的统一体的形式，来阐述那种将要实现的统一体。换句话说，它们以一种超越

^① 《信仰与知识》，第 35 页。

当下的形式来思考康德的矛盾的本质。^①至此,我们已经看出,两个对立术语中的每一个都把其自身的真理赋予了对方,并且已经看到了思想在这种分裂中所建立的联系自我解构。现在,我们已经站到了康德理论努力的终点上,在这里,康德的理论生产出其自身的真理,在应该以及公理的形式上,将其自身构想为虚无:“这种规范性思想的最高努力,是对其自身的虚无性及应该的承认。”^②这就是在知识的废墟上所发现的信仰的意义。康德在分裂之中未能建立起来的整体性,发现自

① 由应该所构建起来的那个统一体既是怀旧性的,又是前瞻性的。它的前瞻性品格很奇妙地与怀旧性品格保持着一种平衡,并对后者提供了某种补偿:康德没有能力去阐述那种他无力思考,可又确实存在的始源性的现实,这种无能被转型为对一种终极统一体的实现,康德在应该的形式下对这种统一体进行了思考,可它却是不存在的和无法实现的。总体性的那些术语——统一体、现实、概念——都清楚明白地呈现在这里,但是,它们在两个极点之间被条块分割了。一方面,我们拥有统一体和现实,但不拥有概念;另一方面,我们拥有统一体和概念,却不拥有现实。最后,在被康德思想所占据的中间层面上,我们拥有概念和现实,却不拥有统一体。这里存在以下两个关键点:

1. 笼统而言,即使是在一种局限于外在性的思想体系中,总体性也是能够被呈现出来的;它必须找到一个固定点(就像弗洛伊德理论中的利比多总体性一样,它不断地向前,在生病或受伤的症状中寻找一种发泄的出口,而此时它还没有被完全地占有和认识),以弥补其本身的多变性,并且象征性地来表述一种遭受贬斥的总体性(神话和意识形态的起源);

2. 在康德那里,这种神秘的和解是以一种动力传递的损耗为代价的。我们在这里看到了以对现实性范畴的压抑为前提的意识形态的起源:在下图中从①到③的过渡中,总体性失去了现实性,获得了概念性。这是一种古典的意识形态;它是自我的意识,即意识到它是一种被迟延了的现实,并以一种应该、超越以及“无穷的任务”的形式把自身呈现出来。康德的优点在于使意识形态意识到了自身是一种意识形态;黑格尔的优点在于弄清了意识形态的意义,并赋予了其自身以真理,也就是说,它通过完善意识形态而摧毁了意识形态。

统一的现实
(缺少概念)

①

始源性的统一体

现实概念
(缺少统一性)

②

康德

统一的概念
(缺少现实)

③

应该式的最终的统一体

② 《信仰与知识》,第126页。

身向外伸展到了一个极其遥远的地方——不是现有的某些事物之中,而是应有的某些事物之中,也就是说,进入到了内容不在场的概念之中:“信仰(的内容)……是空无的,因为就像绝对的同时性就能成为其本身的内容一样,(信仰的)对立面必须滞留在信仰的外面;可以肯定地说,信仰的内容将是非理性的,因为它是一种纯粹的非思想、非知识、一种无法被理解的遥远之物。”^①由此,我们在这里所面对的是信仰在其彻底发展了的形式中所包含的矛盾;信仰的确是把这视为一种矛盾的,但它并不把这种矛盾当作自身的肉体与灵魂,因为它把这种矛盾想像为在其自身之外的某种东西。因此,矛盾只是纯粹形式上的。由此,应有范畴的空乏性体现了在康德认识论处于对立状态的各个绝对项之间的关系的本质。我们已经走了一个循环:康德对其哲学之内容的充盈性的拥有,既不在其哲学的开端之处,也不在其哲学的结尾之处;他对自我意识的构思只是抽象性的,他在其中发现的仅仅是这种抽象的纯粹空乏性。

我们由此也可以看出,对黑格尔来说,对康德思想中的形式主义的把握意味着什么。对他来说,康德的思路抓住了黑格尔自己的现象学意识所由以生长出来的那种要素:康德凸显的是以思想的形式体现出来的启蒙运动的贫乏性,这种思想是空乏的。黑格尔在康德那里发现了他自己的意识所由以生长出来的要素的真理;反过来说,康德给这位已经拒绝了他那个时代的宗教的年轻神学家,以及已经把其理论维度转向现代政体的年轻的政治思想家的含混的思想抱负提供了意义。在康德和费希特的形式主义那里,黑格尔发现了曾经点燃其早期意识之朦胧冲动的那种原则。他最初是把空乏当作充盈性之丧失,后来又把它当作重新获

^① 《信仰与知识》,第47页。

得的充盈性,但这种充盈性在某种意义上是在他的面前存在着的,好像是个他物似的——即好像它所拥有的是一种意识的外在性——在康德哲学中,这种空乏以自我意识之真理的面貌呈现出来:不是在面前,而是在其中;也就是说,不是作为其思想的对象,而是作为其思想本身而出现的。

对黑格尔来说,就像这一发现是离不开他的历史性言说语境的一样,他的历史性语境也无法与这种发现相分离。他在现实世界中发现的空虚性,存在于其早年岁月中内在的迷茫,在康德哲学中也能找到相应的表现,康德哲学是这些东西的真理。黑格尔思想发展中的这种内在动力,本身也是处在历史发展的维度上的。由此,康德向黑格尔所展示的是黑格尔的真理以及他那个时代的真理。在对康德进行认知的过程中,黑格尔运用和阐释了一种历史性的时刻,人类的思想在这一时刻通过思考空乏,已经演变成了一种对充盈性的渴望,在过去,人类思想对这种充盈性是可望而不可思的。由此,对真理之内容的渴望便呈现了出来。不可否认的是,黑格尔在康德那里已经发现了那种朦胧的观点,即对空乏的满足已经变得不能容忍,它必须要被超越。这里应该提及的是黑格尔在《逻辑学》中的一句非常惊人的话,在这句话中,黑格尔说,哲学是“需要已经被满足了之后的那种需要”。^①也许,以下的这种推断不能说是非法的:在对令人满意的启蒙运动的认知中,黑格尔明确地认识到了对这种满足进行超越的需要,把这种满意当作满意本身来加以废除,并且从不满意中去获得它要想达到充盈所必须的真理——即真理的内容。从它所纠缠于其中的形式思维的虚无性中,黑格尔的精神引发了存在的充盈性;这种充盈性逗留在康德那里就像逗留在死亡状态中一样,事实上,这种“逗

^① 《逻辑学》,格奥尔格·拉松编,第1卷,第12页,第二版序言。

留”是“一种能把否定性转换成存在性的神奇力量”。

由此,我们在这里又一次看到了本章开头所做的那个评论:黑格尔的思想只有在填满了它自身所暴露出来的空乏之后,才可能成为一种内容的思想,并且,它只有通过成为一种内容的思想,才能克服它自身所揭示出来的那种根本性的不满意。我们现在已经对这一思想运作的第一个,即现象学的方面进行了阐述。我们应该继续向前进,去阐述这一思想运作自身所凸显出来的第二个层面,即黑格尔哲学作为一种内容之哲学的构成问题。

II

概念的认识

它是被重新发现的,
为什么? 因为它是永恒。
是混合着阳光的海水。

——林伯德(A. Rimbaud)

按照黑格尔的说法,哲学不是一种通过代理物来对待林林总总的事物,把现存之物通过语言重构出来的这样一种修辞艺术。它也不是一种就超然于其自身的选择之外的问题而喋喋不休的唠叨,这种唠叨尽管心里想着要保存自己的自由,可实际上却是在摧毁这种自由。通过语言而建立起来的统治力量,首先是对某人可以不理解某种东西的意义却可以使用这种东西这一现象的一种文化上的继承:它解释了以下这种在所有的时代都起反面作用的偏见之所以存在的原因,即哲学对每个人来说都是可及的,它不是一种需要加以学习的东西,它不是一种科学:

现在似乎流行着一种偏见,以为每个人虽然都生有眼睛和手指,但当他获得皮革和工具的时候并不因为有了眼和手就能制造皮鞋,反倒以为每个人都能直接进行哲学思维并对哲学作出判断,因为他在他天生的理性里已经具有了哲学判断的标准,仿佛他不是在他自己的脚上同样已经具有了鞋的标准似的。^①

事实上,把这种简单的哲学当作哲学,就如同“菊苣之自誉为可以代替咖啡一样”。^②更令人误解的是那种在哲学的层面上假装着要成为哲学这一名称所意味着的东西,即爱知识,但却满足于期望知识而不是得到知识,就像在柏拉图主义中理解只是滞留在善的观念之外一样,它只是滞留在知识之外:一种处在门槛上的科学。黑格尔,就他自身来说,他宣称已经使上述这种令人不满意的爱得到了完善,他终结了存在于哲学形式与科学形式之间的距离,所以,“它能撇开‘爱知识’的标题而成为一种现实的知识”。^③对黑格尔来说,思想决不能停留在门槛上,它必须进入到屋子里面;它必须居住“在家中”,“自在”,即在它的对象之中,在其自身的内容之中:“哲学是内容的思想。”^④

不管怎么样,现在的确还是存在着许多种类的知识,这些知识是无法完成对主客体之间亲密关系的建构的。对这类知识的分析能使我们更容易地把握建立在对比之上的哲学方法的独特性。在黑格尔看来,数学的方法尽管被许多哲学家所看好,但它始终无法真正地宣称它在哲学的维度上是有用的。在《精神现象学》的序言中,黑格尔对数学的方法给予了敌意

① Phn. 第1卷,第58页。中译文参见黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第46页。

② 同上。

③ 同上,第8页。

④ Log. Véra, 第1卷,第184页。

性的描述：几何学家只能从外面获得他的证明，而内在性应该是一种发自内心的内在性(*Auswendig*)，而不是物理层面的内在性(*inwendig*)，它是能够反映其自身起源的一种形式。几何学家如果想表明自己的证明，来为自己辩护，并反击上述那种指控的话，那就会出现一种奇怪的现象：数学的对象与其转型物之间的关联会发生机械性的断裂——数学中的确定性成了数学家与其研究对象之间的私人性关联。当然，这种关系似乎更像在为其对象生产出一个真理，而不是让真理从对象中生发出来：“数学证明的运动并不属于证明的对象，而是外在于对象的一种行动。”^①考虑一下数学家：他的知识源自于他自身的行动，通过这种行动，他把对象的整个真理塞进了他自身之中；在他的手里，对象不过是个借口。考虑一下数学的对象：就在我们眼前，它经历了一系列的截肢、缝合、移位的过程，这些过程改变了它，使它不再能被认识。这使人想起了格式塔心理学对数学证明的分析：黑格尔的评论简直就是上述分析的预言。“三角形被拆碎了，它的各部分被变成为因在它上面作图而发生的其他图形的构成部分。”^②那个始源性的对象最终被重构了，虽然一个相同的三角形出现在我们目前，但这已经是另外一个三角形了，它从只有上帝才知道的地方中凸显出来，那个最初的三角形在证明的过程中已经消失了。“审查考核是在事实以外的一种行动；由于这种行动是事实以外的，真正的事实就被它改变了。”^③如果我们转回到

① Phn. 第1卷，第36页。中译文参见黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第27页。

② 同上，第37页。中译文参见黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第27页。

③ 同上，第37页。中译文参见黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟、王玖兴译，商务印书馆1979年版，第27页。

那个设计出证明的人那里,我们在他那儿同样能够发现必然性与内容之间的那种外在性关系。证明是在服从于一种外在于它本身的观念的前提下被设计出来的:

就(认识过程)而言,首先,作图的必然性没受到审核。这种必然性并不是从定理的概念里产生出来的,而是给规定下来的,人们必须盲目地遵守这种规定而恰恰作出这些线条来,虽然本来可以作出无数其他的线条;人们别的什么也不知道,只相信这样的作图会有助于或适合于进行证明。^①

我们现在明白了为什么我们只是在反思方面获得了一些进步,这就像有个已经掉入了埋伏圈的人,只是在这一事实发生之后才发现了圈套之所在。由此,一个数学上的证明在以下两重层面上都成了一种诡计:就它既把对象摧毁,又把它重建起来而言,它是一个诡计;就它通过一条任何法律都无法支配的迂回之路把真理建构出来而言,它又是一个诡计。事物的必然性只是寓居于主体之中,这个主体知道他自己要往何处去,为了达到他的目的,他设计了自己的行动过程,并使对象发生转型。内容只是对他的这种经历的一种见证。

如果说哲学并不存在于对一种方法的简单运用中,那么,它也不存在于机械地把一种先验的图式强加在一种外在性内容的丰富性中。这其实就是康德的三分法在谢林哲学中所遭遇的命运,在那里,康德的三分法已经变成了一种“无生命的先验图式”。^② 康德对真理的深刻预期,已经被转型成了同一

① Phn. 第1卷,第37页。中译文参见黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第28页。

② 同上,第45页。

性领域中的“一种无聊的诡计”^①；它惟一能够引荐自己的，是它可以被反复地执行。不过，就连这项优点也愈发乏味了：“一旦熟悉之后，它的不断反复就会像一个已经被看穿了的魔法的不断反复那样，令人无法忍受”。这里所蕴含着的步骤是，把在真实世界中所发现的每一种差异，放在由两极的磁力所激发起来的一对确定性中加以装饰起来——这就像把标签贴在罐头上或者把卡片纸板式的标签贴在一个骨架上一样，把一种先验的图式贴在每一件事物上面。^② 不过，就像不能

① Phn. 第1卷,第44页。

② 同上,第45页。在与谢林的关系中,黑格尔的位置是很模糊的,因为谢林本人的位置就是模糊的。《费希特与谢林哲学的差异》一书似乎在证明黑格尔对于一个拒绝应该,并在自然中发现一种审美整体性的哲学家来说所具有的吸引力。即使在其晚年,黑格尔对谢林所做出的贡献也是承认的:费希特在必然性的维度上发展了康德的辩证法,而谢林则是在内容的维度上进行发展的(《哲学史》,第1030页)。毫无疑问,这种对充盈性的彻底实现的直觉,正是青年黑格尔所渴望的;对黑格尔来说,这种直觉在希腊的整体性中采取了美学的形式,并且同时它也是宗教性的和政治性的。当然,我们已经看出,在黑格尔自己的反思中,上述这种观点是沉浸在对主体性之深刻性的发掘之中的。由此,谢林在某种意义上是前康德的:因为他有一个客观性的整体性概念(这种观念把世界理解为一个有机体,精神在其中并不是全部,而只是其中的一部分),在康德对自相矛盾的批判中,这种客观性的整体性是被排除在思想视域之外的。再者,在《精神现象学》的序言中,黑格尔谈及了谢林的绝对范畴的形式主义性质;这一范畴不思考它自身所站立其中的那种整体性,由于不能从内容的必然性中来概括内容,因而假定了一种存在于内容与必然性之间的平衡关系,这种关系被置放在了一种中性的维度上。由此,我们需要对向一种更早观点的回归作出解释,这种观点从《费希特与谢林哲学的差异》和《道德体系》这两本书中是很容易被发现的(按照依波利特的观点,这后一著作是游离在黑格尔思想发展的主线之外的)。与克罗纳(Kroner)一样,我们倾向于这样的观点:尽管存在着语言方面的相似性,但《费希特与谢林哲学的差异》一书明显地超越了谢林,谢林对费希特是有一种隐含着的批判关系的。至于《道德体系》一书,则向我们显现为一种向整体性诱惑的突然回归。这就把黑格尔通过其总体的理论努力所试图提出来的那个问题凸显了出来:一个人能否在主体性的视域中思考整体性却又不毁坏作为整体性的主体性?换句话说,一种自称吸收了主体性的整体性到底意味着什么?

指望骨骼能够产生出血和肉一样,谢林单调的形式主义也不能被指望能够产生出内容的多样性。内容就这样被界定着,它只能是现存的和等待着被界定的:否则,其现实性本身就将消失在“绝对的无”中,所有的差异性在其中都衰退了,就像奶牛走进了德国的夜晚一样。在这样的语境中,必然性就不内在于内容之中,从它是一种纯粹必然性的时刻起,它就不能把握住内容。如果必然性仅仅是一种外在的覆盖物,那么,内容就“逃脱不了它的命运,它注定了要被夺去生命和精神,并眼看着自己的皮被剥下来蒙盖在毫无生命的知识的表面上”。^①

针对这种“表面”的知识,这种外在于其对象的方法,以及谢林的机械性的图式主义,黑格尔提出了一种内含在其对象的生命之中的哲学观点。“但科学的认识所要求的,毋宁是把自己完全交付给认识对象的生命……科学的认识既然这样深入于它的对象,就忘记了对全体的综观,而对全体的综观只是知识脱离了内容而退回到自己的一种反思而已。”^②真正的知识必须“寓居在(对象)中间,并消融在对象之中”^③,是把自己遗忘在对象之中,而不是遗忘在自身之中。思想“要想与摆在它面前的坚实的内容达成和谐”^④,惟一的出路是克服这种对立性,放弃以隔离为基础的伪自由,并为了在他者那里重新找到自身而宣布放弃当下的自身。思想必须“把这种自由沉入于内容,让内容按照它自己的本性,即按照它自己的自身而自

① Phn. 第1卷,第45页。中译文参见黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第35页。

② 同上,第47页。中译文参见黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第36页。

③ 同上,第7页。

④ Log. Vera: 第1卷,第172页。

行运动”^①；在此维度上，“沉浸在内容之中的”知识的运作，就将变成内容的运动，内容自身的发展，“内容的内在自我”^②。不过，这种把思想与其对象协调起来，并使思想能寓居在内容的丰富性之中的运动，同时也能把对象与必然性调和起来，使必然性不再只是一种外在于对象的形式，而成了对象的自我转型。由此，把自身交付给内容的必然性，同时也就意味着把其自身交付给了必然性本身；它在内容的产生过程中见证了其自身的诞生，并给发展了的内容提供了以下思想上的保证：内容的必然性并不是内容的敌人，相反，它是与内容自身的自由不可分割的。我们现在所要追溯的，正是内容的这种起源，我们将通过对以下三个要素的考察来完成这种追溯，即既定物、反思以及自身。

A. 作为既定物的内容

当朴素的意识试图想像内容的时候，它把内容构想为一种既定物。思想从本性上说倾向于把自身的运作界定为一种相遇或向外的展开。我所遇到的东西，事实上早就在那儿了；我所要登岸的大陆从我出发的那一刻起就在那儿等着我。我在一次行动（Handlung）中，或者说用我的手（Hand）所抓住的东西，事实上早就在那儿了，尽管我的行动揭示了它的存在并把它从其通常的语境中分离了出来。这种抓住本身（套用《逻辑学》序言中的说法，即它的“可触摸性”）事实上就内含着某种先在性。在一定程度上，我所抓住的苹果比我的手的年龄更大；即使这个苹果是在去年10月份就摘下的，但就它在

① Phn, 第1卷, 第51页。中译文参见黑格尔:《精神现象学》(上卷), 贺麟、王玖兴译, 商务印书馆1979年版, 第40页。

② 同上, 第48页。

我伸出我的手去触及它之前就已经存在着而言,它是年老的,在时间上更为久远,从地位方面来说更令人尊敬。与此相似,我所吃的食物或一条狗所吞食的肉,尽管可以说这块肉只有在一个饥饿的肚子中才可能“被吞食”,但它依然拥有吞食者所不具备的尊严。在它的吞食者之前,它就存在了;要不是它已经存在在那儿的话,吃的行动就只能成为自己吃自己了。由此,既定物被负载了,确切地说是过重地负载了意义,因为,已经的维度被附加到了以前的一个简单之物上面,同时也因为以前不仅属于一种时间的次序,而且也属于一种存在的次序,它标示了现存物的起源。

我们可以在这种有关既定物的朴素表述中体会到内容的深刻性;这也解释了那些从直觉证据和明显性,即纯粹感受性出发的精明的哲学家从上述思路中所获得的好处。思想惟一需要的是跟一只眼睛一样张开,并注视那些置立在它前面的东西,不管是直接的(在世界的维度内),还是更为直接的(在上帝的维度内)。由此,对笛卡尔来说——如果我们把在他的那种仅仅内含心理准备的方法中的任何东西放在一边,只致力于对注意力的训练——直觉不过是精神的一种状态,在这种状态中,真理在其纯粹性上被赋予了精神,简单的本质在其始源的抽象性上被提供给了精神,精神在这种状态中采取行动只是为了使自己不被卷入到行动之中,它只是对其自身的偏见进行预先判断。在这里,笛卡尔不过是退回到了这样一种陈旧的观点之中,即理性是沉思性的,它就像注视一样的简单和被动;只有柏拉图的“心灵的眼睛”,才对永恒事实性的世界开放。这种能够直接达及永恒性的观念,也是黑格尔时代的浪漫主义思想的一个缺陷,这种宣称能够用神秘的直觉来取代科学概念的想像或空想,因而就自我免除了进行任何理性努力的责任。最后,演绎性的和分析性的哲学同时还是一

个最初的既定物的自身发挥；它们所需要的只是紧紧地抓住一个最初的原则，这个在直觉中被给出的原则，以便给它们的主题建构出一项被安排好了的内容。在一定程度上就像斯宾诺莎从上帝开始并发展出一种早已给定了的内容，或者像笛卡尔那样从直觉开始，进而建构出他的一连串的证明那样，教条主义也是从一种最初的原则出发的。因为这种原则不可能是被推演出来的，所以它只能是被给予的；因为它不可能是被造就出来的，所以它只可能是一种预设。我们在这里又一次看出，既定物之先验性的哲学表述，不管在何种程度的明确性上，总是被想像为一种起源。莱因霍尔德(Reinhold)就像阿基米德和笛卡尔一样，试图通过找到一个固定点来支撑起范畴的演绎，来对康德主义加以完善^①；费希特在一定程度上也是这样，他从自我=自我这一原始性的直觉出发，而所有其他的東西都是源自于这一直觉的；谢林同样如此，他的美学总体的理性直觉不仅是其思想的起源，而且还是其思想的主体本身。我们由此可以看出在作为既定物的内容这一朴素观念中什么东西是至关重要的，就像看出这一观念所能展开的多重因素一样。如果我们想要掌握黑格尔的阐述要旨的话，我们就必须记住上述这些观点。

在黑格尔有关这一主题的论述中，那个堕落的寓言始终处在中心的位置；^②它在这里可能只是作为一个幻觉而起作用。思想对那个既定物的经历之无辜呈现为最初伊甸园中的那些初民的形象。动物也是适用于此的，生命突然降临到它们身上，它们也毫不犹豫地接受了这种生命；天堂是动物的乐

① 参照布特鲁(Boutroux)：《后康德主义》。

② Log. Véra：第1卷，第246页：“关于人的堕落的拼凑而成的传说……讲述的就是知识……的起源与承受的话题。”

园。在伊甸园里，亚当和夏娃可能吃生命之树上的果实，但却是被严格禁止去接触知识之树的。于是，夏娃堕落了。她伸出手去摘那个苹果的行为，就像摘所有的苹果的行为一样，是自己伸出手去的行为，这同时也是她获得那个苹果的知识的行为，进而还是获得有关每一件东西的知识的行爲，而所有这些知识直到那时为止都是被给予的。这种显露是对无辜的终结，是对事物之快乐意义的终结，也是对生命之直接性的真实本质的揭示：既定物一旦成为认识的对象，就会把自己显现为与自身相分离并且与自身相不同的东西。它的真理性现在呈现在其自身的解构之中，这个世界进入了分裂的状态。^①

这番意义深远的图景在普通的感性认识中得到了重现。在朴素的意识描绘其自身在感性直觉知识中理解一个对象的方式的过程中，什么东西被蒸发掉了？感性的内容通过这一突然的跳跃被转型为其对立面。我相信我已经掌握了感觉在其无限的多样性上所具有的内涵，我把我的注意力投向它原本的样子，它却躲开我：由此，我把我的注意力投向一棵树、一座房子或正午时候的太阳，但所有我能获得的东西其实只是在此时和此地维度上的。“我们的意谓，既然并不以感性确定

① 《精神现象学》第8章中所提到的“深刻性的显现”是从堕落开始阐述的。黑格尔在思想中意识到了这种深刻性并且抓住了它，这正是他的长处。也许，除了塞尚在绘画中所抓住的深刻性外，还没有什么东西是可以和黑格尔的这种特别的成熟相媲美的。启蒙运动中的渔夫捕获了其他人绘画的方式，这是在表面的维度上的。黑格尔所捕获的则是底端——他把整个大海，大海的深刻性全部囊括在他的鱼网中。有关堕落意识（意识这一概念，既指称“意义”，又指称“方向”）同时还启示我们，除了我们堕落进自身之中这一深刻性之外，别无其他的深刻性，真理只提供给那些能够掌握住真理，并且其自身也能够在这掌握的过程中被掌握的人（“掌握”这一概念的双重意思使人能够想起阿尔都塞的一个双关语：*celui qui la prend*，这个词的含义是“经历着他自己的那个人”，而它在发音上很像 *celui qui l'apprend*，其意思是说“那个在学习着他自身的人”）。这里所体现的是这一概念的内涵。

性的真理为共相,便只有与这个空洞的或无差别的这时和这里相对立了。”^①我期望着能够得到充实与存在,但所获得的却只是虚无与空乏。正因为如此,认识为了要在真理中占有那个躲避其自身的确实性的东西,就必须经历一个漫长的绕弯的过程。我在开端处给予关注但又丢失了的东西,实际上仍然在那儿,它是已经在那儿的;不过,这个已经在那儿的东西同时却被经历为某种尚不在那儿的東西:存在直接就是虚无,我的注意力不是投向虚无,而是投向那个其自身只会在结尾处才向我开放的具体的存在物。

这就是《精神现象学》给我们揭示的东西:既定的内容恰恰就是在我试图去占有它的过程中被摧毁了,不过,它不是作为内容而躲避我的,它只是作为既定物而躲避我的。我摧毁内容中的既定物的行为,是一个辩证过程的初始时刻,而在这一过程的最后,我所指向的那个内容将被归还给认识——这一次不是作为一个初始的既定物,而是作为一个被调解过的结果而归还给认识的。这就是起点为什么呈现为终点的原因;即使是在感觉确定性的粗浅经验中,我们也可以辨别出黑格尔思想的循环性的大致轮廓。作为这种循环性之惟一基础而存在的,是初始内容的两个层面的自我矛盾性,这种初始内容作为其本身来说被摧毁了,但就在这种摧毁过程中,它存活了下来,由此,在它在其自身的结果中呈现出来之前,这一内容必然会被征服、发展以及展现。当然,从某种意义上说,如果内容在其自身的历险之开端处并不是已经存在着的,那么,在结尾处它也将不存在;事实上,内容已经被包含在了它自己摧毁体现在它自身中的直接性形式以及经历它自己的一种自

^① Phn. 第1卷,第85页。中译文参见黑格尔:《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第66页。

我征服的过程之中了,就像一个人已经体现在一个小孩之中了,但这个小孩为了真正成为一个人,必须抛弃他自身的孩子气一样。再者,内容在其中获得其充实性的那个结果,虽然已经是对单纯的剥离,这种单纯曾使内容直接与既定物的形式相对称,并且已经使内容发展到了使其自身达到自为之物的水平,但它其实仍然只不过是初始性的内容本身。正因为如此,我们说,终点就是起点,而起点就是终点。由此,内容就是一个循环;它是在另一端中对自身的发现,这个另一端现在被指认为恰恰就是自身的本质。黑格尔主义者之所以把内容描述为年轻的,并且它马上就会成熟,这在一定意义上有点像柏拉图对爱的描述:“内容总是年轻的”,因为内容向外去探索的东西其实就是它自身的单纯,因为它摧毁掉自身的被给定的本质,只是为了使自己生发出自身的真理。当然,与此同时,这个顽固的年轻性是无法从它的被给定状态的本质中被区分出来的,年轻性一旦获得身份,就已经使它比其自身年老了,年轻性在其年轻的状态中就已经揭示了下列这一点:它的成熟就是它的真理。这就是为什么内容跟一个老人很相像的原因,这个老人在他年老的时候,真正地懂得了他所经历过的孩提时代,并由此而拥有了他的真正的青春期,这恰恰是因为他已经摆脱了年轻时代。上述这些就是我们在对作为既定物的内容的初步分析中所凸显出来的内涵;对它的进一步分析将使我们作出更详细的阐述。

对黑格尔来说,对既定物的突然解构的哲学经历是一种经验主义的经历。“从经验主义中生发出这样的呐喊:‘别再空洞的抽象中漫游,把你的眼睛睁开,紧紧地抓住就在你眼前的那个人与自然,欣赏当下的时刻……’”。^① 这一声意义

^① Log. Véra:第1卷,第281页。

深远的解放的呐喊，在思想史上惟有胡塞尔对“事情本身”的诉求可以与之相媲美，它在沉寂中震响，然后退却。无疑，作为经验主义直觉之基础的那个原则是一个很有效的原则：“此时此地的这个日常世界，是对那个无效的他者世界的有效替代，是对抽象理解的奇迹和妄想的有效替代。由此，这个世界所需要的是一种非限定性的原则，这种原则在过去的形而上学之固定性的基础中是非常缺乏的。”^①不过，通过更仔细的研究可以发现，当我们试图去理解这种原则的时候，它的这种非限定式的确定性却转向了其对立面。如果我们不想摧毁它，我们就必须放弃对它的认识的尝试；这就是说，我们不得不与自己的行为相抵触。当然，我可以使自己不履行这样的行为；不过，这样的话，我用来作为我的对象的东西对我来说就不再具有任何意义，它从我的论域中消失了。从我开始认识它之时起，经验主义中的既定物就转型为我对这种既定物的认识：感知分解了具体物，把它分解为属性，这种属性不再是既定物，而只是抽象的存在。感知试图通过进行一种分析性的还原，还发现包含在既定物中的真理；它对对象的剥离“就像……给一棵洋葱剥皮一样”^②，它没能注意到，就像洋葱消失在了它所剥下来的一层一层的皮之中一样，对象也消失在了它的属性之中：“分析从具体开始……它在事物之间建立起了差异性，这是非常重要的；但是，这种差异性毕竟只是抽象的属性，即思想。”^③这种状况的结果是，经验主义无法克服困扰着它的两个层面的诱惑：这种思维方式或者容忍自己沉寂在事物之中，屈从于既定物，在这种情况下，它就只不过是

① Log. Vera: 第1卷, 第282页。

② 同上, 第283页。

③ 同上, 第283页(f.)。

一种被奴役的形式；或者它通过把以下这种东西当作既定物来对既定物进行篡改：这种东西就是在被认识的过程中被加以摧毁的那些作为既定物而存在的东西，在这种情况下，经验主义又掉回到了抽象之中。经验主义所提供的教训其实是与感性知识所提供的教训一样的。把内容当作既定物来掌握，就是把它当作既定物来摧毁。由此，这实际上就是把内容本身之中的虚无揭示为它的本质，就是根据它所不是的东西来对它进行界定，就是把它放逐到外在性之中去。但是，这同时也向我们显示了这种解构的肯定性意义，它决不单单是一种不带有继承的消灭，而是一种扬弃——一种取代，通过这种取代，被否定的对象同时也被保存着。在这里，结尾不是一个抽象的结尾；它是一个真正的开端。在其自身的结尾处，对象开始成为它所是的东西。

当然，这个结尾不是一个对象将在其中现实化的真实的结尾，就像它现在恰好正在开始成为的那个样子一样；它只不过是直接性的终结，是既定物的被消灭。由此，它也是一个被铸造在直接性形式之中的终结，一个被铸造在开端自身之形式之中的终结。在这一维度上，我们所知道的只是既定物乃一种虚无。只有在反思的时刻，我们能够看到这种虚无的存在性的凸显；只有在这个时候，在既定物中经历过来的那个始源性的空乏，才会把其自身的内容赋予其自身。

对现象学辩证法在经验主义的命运中展示给我们看的所有先决条件的废除，不过是提出了一个先决条件在黑格尔思想中的位置的问题。黑格尔在他的逻辑学中是否不曾重构起那种他在其具体分析中花了如此大的力气加以抑制的本体论上的先在性？如果他在认识的凸显过程中排除了既定物，那么，他在逻辑学中是否不曾让这种既定物得以恢复？黑格尔指责柏拉图把理念当成了置放在精神面前的对象，似乎精神

是在神性的理解中来沉思它们的，这些神性的理解是先于任何的感知而存在的。但是，黑格尔自己难道没有宣称他已经使逻辑学成了**显明的上帝**，成了关于上帝的如下理解，即“在自然的创造面前它是身处在其永久性的本质之中的”^①这种观点的一种体现吗？难道他的逻辑学，就他自己的描述而言，不是希腊教条主义意义上的真理吗？不是在其永久真理性之中的无遮蔽的真理吗^②？

《逻辑学》中的很多段落证明上述这种反问在很多地方都是可以成立的。对黑格尔逻辑学的神学性解释在它们那儿得到了认可：逻辑本身就是那个最初的、始源性的内容，所有的真理、自然或精神都是从它那儿生发出来的，这就像在柏拉图主义中，所有存在着的东西都是从理念的世界中生发出来的，就像在莱布尼茨的教条主义中，每一个事件都是源自于上帝的精神一样。《逻辑学》是**第三部圣约书**^③，我们从中不仅可以读到上帝的话语，而且还可以读到他的预测、他的思想以及他的显现。由此可以表明，黑格尔所给予我们的只是第一代教条主义者的观念的一种精心制作的转型，这些教条主义者从一些先在的术语，如水、火、地球出发；或者只是宗教思想观念的一种精心制作的转型物，它屈从于一种启示，它所发展和澄清的东西只是这种启示的内容。如果用《精神现象学》的方法来加以研究，那么，《逻辑学》无疑呈现为一种结果，毫无疑问，这种结果“离开了它的生长过程就什么都不是”；不然的话，它就只是躺在地面上的一具残余的尸体而已。但是，这个结果是其凸显过程的终极阶段，这个凸显过程表明它是其自

① 《逻辑学》，第1卷，第31页。

② 同上。

③ 尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann)：《德国唯心主义哲学》，柏林-莱比锡，第2卷，第38页。

身的存在的理由：在《精神现象学》的结尾处，在绝对知识中，意识发现它并非其自身的真理与规律，而只不过是绝对精神的一种显现；由此，它发现，它的真理处在它本身之外，在它之前就存在着，在它之中显现着其自身，并且，它所能达到的最高点就是对精神规律的沉思与认知。《精神现象学》也是其自身的解蔽；它摧毁了作为形式而存在的自身，在废除了意识与其对象之间的差异性之后，只在其永恒性的内容中思索其自身的真理。这个内容就是精神在其中沉思自身的逻辑。这样，我们难道不是被带回到了一种沉思性的、单纯的哲学中去了吗？在这种哲学中，对象是在某一时刻被给定的，而这种时刻本身也是被给定的，在这种哲学中，哲学本身的存在与意义是一致的，在这种哲学中，眼睛为了看见东西已经不再需要对自身进行发问，手对于它抓住的东西已经不再需要害怕。所有这些似乎都是可能的，其原因在于，黑格尔最后不再把《精神现象学》指认为知识体系的第一部分，而只是把它指认为（《哲学全书》中的）《精神哲学》中的第一章；由此，他把显现带回到了它自身只是作为显现而具有的位置上，这种显现屈从于逻各斯，这种逻各斯，就像圣·约翰福音书中所说的，“处在开端的位置上”，任何其他的东西都由此而生发出来。这一点甚至可以在以下这个方面得到验证：黑格尔的与传统形式逻辑相背离的关于事物的观念，也是对上述这种解读的强化。因为，在黑格尔那里，逻各斯不是被分割成一个客观的逻各斯加上一个主观的逻各斯的，真理也不是游荡在既定物 and 把其自身的必然性建立在既定物之上的那个东西，即把思想整合起来的形式之间的；如果它是这样的话，我们也许就正忙于对付逻辑的反身性本质了，这种本质类似源自于科学的普遍对象（康德自始至终未曾超越这一范畴）的那些规律的本质。在这种情况下，逻辑以其自身为存在条件，它的内容以另外一种

能够作为其存在基础的内容为先决条件。当然,黑格尔在古典形而上学的深刻层面上,把逻辑界定为内容和形式的统一,因为,逻辑既是能显现其自身的一种实存,也是能揭示其自身的一种形式。黑格尔非常乐意引用阿那克萨哥拉,因为他的理性就是那个统治着这个世界的原则;当思想在思考着这个世界的时候,它所指认的只是其自身,而非他物。沿着这一思路,逻辑学很显然是一种本体论,一种被纯粹地建构起来的内容,一个真理的始源性王国。

不过,如果事情确实如此的话,那么,要想理解内容的发展就很困难了。如果每一样东西都已经是一种既定物,那何来一种能够迫使“已经”从它自身那儿继续向前进并把其自身显现出来的内在必然性呢?如果逻辑是一个整体,而这种整体从一开始就是一种既定存在物,那么,我们如何去解释各个部分、自然以及精神的起源问题?如果黑格尔主义是教条主义的一种,我们就会在其中发现任何一种教条式哲学的无能性,教条式哲学在其开端处就设置了整体性,它以自身为先决条件,由此便发现它自身无法从中推演出差异性来。当然,黑格尔对教条主义是进行猛烈抨击的;黑格尔思想的使命就是要废除教条主义,把黑格尔设想为在逻辑学中重构了一种预设,这种思路将把我们卷入到那种基础性的、不可思议的矛盾之中。如果对他来说,既定物是一种虚无,如果开端就是其自身的结尾,那么,逻辑本身就必然是其自身的否定,它在开端处必然会更多地呈现为一种不在场而不是一种内容。如果我们所记住的不仅是逻辑学在黑格尔体系中的位置,而且还有这种逻辑本身源起的方式,那么,上述这种情况就是真实发生着的情况。逻辑演变为自然以及精神的运动,既不是一种创造的行为,这种行为本身就预设了一个能担负起创造者角色的主体,也不是一种分析性的操作,不是一份存物清单。它是一

个过程,逻辑理念藉此过程而占有了其自身的内容。

黑格尔在讨论康德的范畴的时候,曾评论说,在某种意义上,康德把这些范畴当作空无是正确的,它们的这种空无性恰恰正是它们需要演变出来的原因:

(范畴)以及范畴作为其成员的逻辑理念,并不构成哲学的总体,而只是沿着适当的道路前进至自然以及精神的真实的部类之中。千万不要对这一过程进行误解。逻辑理念并不因此而占有那个起初异在于它的内容;源自于它的内在本质,这一行动被限定和发展为自然以及精神。^①

由此,从其自身来讲,逻辑的领域是抽象的;它不是一个既定物,而是一种原生性空乏,这种空乏只是依赖于它赋予其自身的内容而存在的。在逻辑学中,就像在感性认识中一样,既定物沦为空乏的俘虏;黑格尔在《差异》一书中说,“虚无是所有存在物从中生发出来的那种东西,所有的有限之物所具有的多样性都是从它那儿显现出来的。”^②他召回了由一些古代思想家所提出的把空乏构想为原动力的理论。逻辑上的空乏生产出它自身的内容这样一种观念,解释了黑格尔的逻辑为什么不是一种与既定内容相对立的形式,这种生产的必然性为什么同时也是所生产出的内容的必然性,以及为什么方法是“内在于内容之中的灵魂”。它同时也对把整体性放逐到结尾处,而不是在开端处就对之进行界定这样一种颠倒作出

① Log. Vera:第1卷,第300页。

② 《差异》,第41页。同时可参见《逻辑学》,第1卷,第157页:“空乏……包含着一种极其深刻的思想,在这种否定性中存在着演变、骚动以及自我运动的根据。”(阿尔都塞的翻译是不准确的;黑格尔说的是:空乏是运动的根据这种观念,包含着否定性是演变以及自我运动的骚动的根据这种极其深刻的思想。)

了解释。如果黑格尔想排除任何一种预设的可能性,他就不可能从其他东西开始,而只可能从虚无开始。我们可以在《逻辑学》的开端处看出这一点:黑格尔从作为最抽象的限定性的有出发,这种有是空无的,是没有内容的;他接着在非有中确定有的真理性。“这里所需要的是认识到,这种开端只不过是一些空洞的抽象,它们跟其他空洞物一样的空洞。那种诱使我们把一种固定的内涵附加在有,或者有和无两者上面的本能,正是把我们引导到有和无的前进运动以及赋予它们真实或具体的意义的那种必然性。”^①最后,在《逻辑学》的第1卷,黑格尔考虑了一种极端的情况,他接受了这样一种可能性:有本身可以被认作为一种预设或始源性的既定物;这样,为了确定上述第一行动开始于何处并具有意义,就必须要对这种起源的观念进行阐明:“至此,这里还没有东西,可正是在这里会生发出一些东西。这个开端是无,但却是一种有从中源起的无。”^②或者,正像黑格尔更为明确地指出的:“那个构成开端的的东西,那个开端本身,被视为一种无法分析的东西,它被放在其本身的简单的、未被充实的直接性中,并因此被当作有来看待,当作一种纯粹空洞的有来看待。”^③

由此,黑格尔摧毁了传统的自在观念,不管这一观念是在感性认识、基础性原则,还是逻辑概念层面上的起源的意义上来讲的。在黑格尔之前,不管是以观念形式还是以实证形式出现的自在,总是那种能够把握现实总体的被建构出来的整体性或始源性的世界在思想中的呈现。柏拉图的理念是一种自在,就像伊壁鸠鲁的原子是一种自在一样,因为它们两者以

① Log. Vera;第1卷,第401页。

② 《逻辑学》,第1卷,第58页。(阿尔都塞的翻译是不准确的,黑格尔说的是“开端并不是一个纯粹的无,而是一个有从中源起的无”——英文版注。)

③ 同上,第60页。

示范、参加或者机械因果关系的形式,都把握住了所有可能的内涵,使它们在其自身中展现出来。这种把真理当作整个世界的观念,在笛卡尔的实体,尤其是在斯宾诺莎的上帝概念中也可以发现。实体被界定为存在本身,即一种被组成的整体,它在其自身中包含有它自己的必然性,只是被内在的发展所遮蔽着,正因为如此,实体总是已经存在在那儿,它本身就是其起源,并且在其样式中总是先于它自身而存在。请注意,这种自在可以是一种先验之物,也可以是一种后在之物,这取决于在其理念的或经验的整体性中,现实世界是否被当作参照的标准来看待。在康德那里,这种自在的观念保持着一种本体论上的先验性;但在黑格尔看来,这种自在在康德那里被界定为一种完全实现了的整体性,这只是在下列条件下才是可能的:它被构想为是不可能通达的,这样所带来的后果是,这种自在被转型为一种不可通达的参照标准,一种缺失了限定性或内容的实体,一种纯粹的无:自在本身的丰富性在这里表现为空乏。不过,这是一种纯粹的否定性空乏:它在现象的问题上推演了一个纯粹约束性的角色,甚至没有在理性的观念中成功地把自身构建为一种真正的整体性,理性起着一种规则性的作用,它是一种应该。自在的这种失败再一次揭示了其自身的纯粹的否定性。黑格尔的优点是,他已经构想出了空乏的积极的一面,如果你乐意的话,可以说是否定的积极的一面,这使他能够排除任何一种有关自在的“实证主义的”(世俗的)观念,并专注于自在的显现问题。

黑格尔主义常常被界定为是一种在永恒性的外衣之下把世界认作为一种先验的参照体系的哲学。我们在后面的论述中将会看到这一论断在何种意义上是正确的。当然,在这里还必须把黑格尔的目的理解为,通过揭示其抽象的本质,而废除任何一种参照体系,废除任何一种纯粹的既定物,不管它是

一种先验之物,还是一种后在之物。对黑格尔来说,自在并非一种被组成的整体:它是一种始源性的空乏,这种空乏通过其自身的运动而把它自己构建为一个整体。如果在这里可以谈论一种整体性的话——我们将会看到在什么样的意义上这种说法有可能被继续向前推进——那么,可以说,这种整体性只是在其结尾处而存在的,这意味着自在只有通过参与,才能被分配给它在其自身发展的过程中所创造出的那些特征。由此我们可以说,它仅仅是某种隐藏着的东西,某种胚芽,某种其本身并不存在,但将会作为实存之物而显现出来的东西,某种具有直接性的东西,某种仍在来临的东西(*à-venir*);要在自在中辨明总体所具有的前途,跟在小孩身上辨明一个大人的前途,或者说,在橡果中辨明橡树的树枝的前途是一样的。不过,正是这种参与强化了黑格尔的颠倒,这具体表现在,自在不再是一种已经存在在那儿的东西,而只是一种尚未存在的东西;它是其自身的缺席,它只是潜在地(*en creux*)被包含在其自身内部;请注意,它不是潜伏在他物之中,这些他物由此会成为参照的自在^①,它是潜伏在其自身之中,只是通过在其

① 或者,更进一步,我们应该说,它在最后整体性中是不明确的,这种最后整体性所揭示的恰恰是它的抽象本质。我们在这里看到了这样一个事实:黑格尔摧毁了始源性的衡量标准,只是为了创造出一个最终的标准;我们同时也可看到,在黑格尔那里,无论是什么东西,其所有的内涵都服从于这个最后整体性。我们同时也注意到由我们的上述论述而来的一种独特的主张:无与总体是同质的。如果自在在其自身中是不言明的,它只是从整体中获取其内涵,那么,这个整体必然就是这个自在(*itself*),这个自我(*selbst*),这个自身(*self*)(参见 *Phn.* 第1卷,第20页,“否定就是自身”),自在就是在整体这种要素中被产生出来的,自在的意义也是从中生发出来的。这意味着总体与无存在于同样的实体之中;或者说,既然真理就是总体,那么,真理与无就是同体的,实体就是由无演变而成的。黑格尔之所以招致反感,其原因正在于这个怪论之中,它所敲打的正是整个哲学传统的核心部分:黑格尔不是用真理去确证存在,而是去证明真理的本质就是无。我们应该努力地去界定这一使人震惊的主张的意义。

自身的无中对其自身的辩证发现,它才可能构建其自身。自在必须获得它自己的自我。我们应该看到,这种自在一旦被获取,那么,站在这种获取的意义上,它就不再是一种自在,而是一种**自为**;实体不再是实体而成了主体;由此而被获得的自在不再是一——黑格尔无论如何都不想让它成为——那个始源性自在的重组,而是那个被实现了的自在的消亡,是它向自由的升华。

B. 作为反思的内容

如果内容不是一种纯粹的既定物,一种《哲学全书》所说的“自我封闭的”存在,如果内容否定作为既定物的自身,但它仍然不废除作为内容的自身。黑格尔特意要予以消除的那种空乏不是其自身的真理;如果是的话,思想将决不会成功地从无中生发出来;的确,无本身是很难想像的。空乏的真理就是空乏的存在;它是那个被否定的东西的内容。黑格尔颠倒了斯宾诺莎的如下名言:每一种决定都是一种否定,对黑格尔来说,每一种否定都是一种决定^①。换句话说,否定本身具有一种内容,它是对某某的否定,因而包含着它要否定的那个东西。这里还不是强调这种洞见的深刻性的地方,这种洞见阐述了在其对空乏的沉思中黑格尔的意识参与其中的那种启示;就像古典哲学中的自然范畴一样,黑格尔的思想憎恶空虚,它乐于发现这样的东西:空虚的本质是憎恶它自身,是从它自身中退缩回来,是通过发现它包含着其本身的丰富性而

^① 詹姆斯·贝廉(James Bailie):《黑格尔逻辑学的起源与意义》,伦敦,1901,第375页。

废除它本身^①。由此便出现了在《信仰与知识》中为上帝之死而欢欣鼓舞的情形，上帝之死就是生命的开始，为作为生命本身而存在的否定的意义而欢欣鼓舞，为无在有之中默默地劳

① 我们在这里碰到了一种模棱两可性：否定所具有的积极的一面脱离了一定的外在性就没有意义。一个既定的内容要想被否定，它就必须不是否定它自己的那种无，必须先在于否定的行为，并且外在于它。更进一步，在黑格尔那里以下这点似乎是很清晰的：正是否定的行为，或者换句话说，正是无的积极性才发现了外在性，因为分裂正是通过无而来到这个世界的。换一种说法，否定组成了每一种决定性并由此组成了外在性的每一种形式。

在这里，我们列举出存在于黑格尔思想中的两种倾向：1. 一方面，它试图假定否定的行动是以一些先在的物质的存在为先决条件的，是以在无之前就存在的自然或者在否定性之前就存在并且反对这种否定性的一种既定物的存在为先决条件的。2. 另一方面，黑格尔的白纸黑字也是很清楚的：“无是先在性的，所有的差异性都源自于它。”正像我们刚刚概括出的那样，黑格尔的全部努力就在于阐明，他不承认任何一种始源性的参照体系，不管是先在性的物质、自然还是实体；更进一步，他给我们提供了有关无发展成为整体性的方法的一种思路。3. 于是，我们需要去发现这种矛盾的意义：事实上我们没有选择的机会。对无既是先在的又是第二位的，既是规定又是被规定的因素这样一种观念进行理解的惟一方法，是断定它是被它自身所规定的；换句话说，就是断定在它那里作为先决条件而存在的既定物（就像吃这一行为是以苹果的存在为先决条件的那样），是由与无（如果我们可以把它放在这样的话语中的话）相同的东西所构成的，这些东西与无是同质的——所以，无在外在性的形式中只是与其自身有关系，由此，在进一步在这种外在性中发现它所预设的基础性的本体之前，无首先在揭示自身的过程中把外在性作了如上所述的那种揭示。

当然，这种显现只是在结尾处才可能出现：只是在结尾处，无才能够发现它所否定的那个既定物是与它本身具有同样本质的。再进一步，这种显现只有从整体的优越性特征的角度来看才是可能的，这种整体的本质是无；这种整体在有和无的隐匿的运动中凝视其自身的显现，有和无是同血脉的一对双胞胎，是其肉体中的肉体。

作而欢欣鼓舞^①。

否定所具有的积极方面解释了内容是何以能在即使被取消的时候也能被保存下来的。由此,我们便从作为既定物的内容转向了作为反思的内容。既定物指向它的否定,就像指向它的真理性一样;它由此不再是自我封闭的,它向作为其真实本质的外界及他者开放。这里,我们完成了从自在向其自身的否定的转变,这后者并非是一种纯粹的无,而是自在的对立面——具体地说,就是外在于自身。内容试图在既定物中发现它的真理性处在自在的状态,可它在其自身中所发现的只是它自己的无。由此,它在其自身中,这不同于它是什么;因此,在黑格尔的维度上,既定物的真理性,就是外在性,真理就是以既定物为基础才表现为是对隐藏着的东西的揭示的。内在的真理性必须在外在中被获得,小孩的真理性必须在成人那里被获得,种子的真理性必须在长满果实的树中被获得,逻辑的真理性只有在自然中才能被获得。

在这里,我们发现了夏娃神话的积极方面(起初,我们

① 从黑格尔对否定之积极性的洞见中所能得出的东西是不计其数的。让我们注意观察被否定的内容是包含在其否定本身之中的这样一种观念,是如何揭示某种弗洛伊德辩证法的思想的;譬如,它能使我们理解无意识是一种现实,而且还是一种被拒绝了现实。把否定当作纯粹否定性来看待的古典心理学的陈旧讨论,忽视了这样一种事实:现在还不是的东西仍然是有可能成为是的,非意识性的东西是能够为了意识而存在的。他们由此而把意识当作一种有,而与此同时,把无意识当作一种非有,即相互之间不负载着辩证关系的事物。当弗洛伊德本人试图把无意识当作一种自在,一种能够当作衡量标准的自在,甚至试图在其中辨析出“地质”层面的时候,或者,当他试图在因果关系的模式中思考这种自在与意识之间的关系的时候,他似乎落入了这种具体化的图式主义之中。黑格尔的反思使这一讨论变得清晰了起来,他指出,否定、否认以及抑制并非是我们无法加以言说的纯粹的无、纯粹的否定状态,它们是有其内容的,它们在其中被抑制的那个形式,所影响的只是无意识的自在,而不是内容本身,这种内容本身在否认、抑制这种被否定性的形式中继续存在着。波利特塞(Politzer)在《精神现象学批判》中对所有这些论点的分析,很显然是在黑格尔辩证法的激励下取得的。

只注意到了其消极的一面):它表明了伴随着未经中介的天真之解构而来的分裂。天堂的失却不是向创世纪之前的混沌的回归,也不是无在地球上建立起统治;它是通向外界的一条通道。在开端处的那个亲密期,行为与对象是同一的。夏娃失去这种亲密期之时,就是她发现这种亲密的真理之日:天堂的真理就在于失去它(*la vérité du paradis est d'être perdu*)。第一批人类的外逃只不过是这种磨炼的地理学维度上的象征,就像它过去所是的那样;从此以后,真理将是被放逐的,将居住在外面,其本身将成为一种外在。黑格尔悄悄地补充道:这种不幸并不是一种惩罚,而勿宁说是一种纯粹自然的发现,因为它正是其所摧毁的那个东西的真理。由此,从这以后,真理就不是内在的,而是存在于第一批人类被驱赶去的那个外在之中;无疑,它是这种外在的外在,因为它只有在面对苦难、寒冷和荆棘,在艰苦的劳作以及男人额头上的汗水中,在男人从中懂得他不仅仅是自然的他者,同时也是他自己的那种争斗中,才可能被获得。我们现在希望在逻辑的、自然的以及人类的线索上加以追溯的,正是这种作为外在性而存在的内容的观念。

1. (逻辑)。“内容”这个词本身帮助我们对内容的逻辑本质作出界定。德语中 *Inhalt* 一词既通过附属的前置词,也通过词根的被动形式而明确地表明了这种本质之所在:内容是某种“掌握住”的东西,而掌握住的就是“在里面的”——

在与掌握它的那种他物的依存关系里面^①。内容指向一个主人,它在其名称中负载了这个主人的踪迹。它并不关涉其自身,因此,它不是某种在直接性的形式中被给予的东西;它关涉他者,并表明正是这个他者造就了它现在所是的样子。由此,它既不在其自身中拥有存在物,也不拥有自身性的存在物;它不是巴门尼德的一,坚固且自足,而是在他者中拥有其实体和真理。

在这一意义上,内容揭示了就它本身而言,它是非本质性的,它认识到他者对它来说恰恰是本质性的。这里的“对它来说”给它的被中介化了的特征提供了参照的标准。它的存在并不属于它,它不是其本身;勿宁说,它的本质性存在是外在于它的,因此,只有当它与这个他者,与外在性的存在发生关系的时候,只有通过它的调停和迂回,它才可能是其所是。非本质性的存在只有通过本质性东西的中介才是一种存在。但是,到底什么是内容之内涵能够负载其上的那个本质性东西的本质呢?本质就是存在本身(*ens per se*)吗?如果是的话,它将既是一个绝对的参照标准,又是存在本身;把这两种定义简单地结合在一起,当然是不可思议的。“参照标准”意味着存在着某种能够在它之中得到反映的永恒的项,而存在本身则没有外界可言。不过,非本质的东西在面对本质之物时不会如此轻易地消失,因为它继续存在着,因为从非本质的角度来看,本质无非是赋予其存在性的那个迂回过程。于是,本质

① *Inhalt* 必须与 *Gehalt* 区别开来,黑格尔很少使用后一个概念。*Gehalt* 在德语中具有一种定性的内涵,它标明的是内容的含义,或者说它的价值,而不是它的本质。黑格尔对 *Inhalt* 一词的使用惊人的频繁;在《精神现象学》中它差不多出现了 3 千次。(这一注释所指涉的那个句子的后半句,在法语中,是 *le contenu est un tenu, et ce tenu est dans, dans la dépendance d'un autre qui le tient.* “to hold”在德语中是 *halten*,在法语中是 *tenir*;其过去分词分别是 *gehalten* 和 *tenu*,这使它们感觉有点像是在 *Inhalt* 和 *contenu* 中——英文版注。)

在反思外在项的时候并不吸收它们；因此，它不是**存在本身**。至少在一定程度上，它是**由于他者**才是其本身之所是的；它的本质也是从外界反过来赋予它的。它作为本质的存在并不是与生俱来的，勿宁说是通过非本质的迂回而不断地赋予它的。正是在非本质之中对其自身的反思，它才开始意识到它是本质的；由此，本质正是通过非本质的中介才发现其内在确定性的。正因为如此，本质所具有的某些事实上是由非本质所决定的缺陷，恰恰应该归咎于它对非本质施加支配性统治的这种关系。

当然，不管你从哪一端来看这一点，上述这种依赖性都是可恶的。那种用来降低两个极点的可改变性的中介，其实只是使它们服从于它们自己的对手；这种中介只不过是它们强烈的敌意性和依赖性的意识，所导致的只可能是彻底的激怒。从反思性关系的角度来看，中介不是与他者发生中介关系，而是通过他者与自身发生中介关系。因此，它预设了一种对抗性以及对他者的绝对统治，这种他者并不是为它自己的原因而出现的，而是在强迫的情况下不得不忍受一种可恶的必然性身份。为了在其自身中反思它自己，也就是说，为了发现一个真实的自己，非本质不得不忍受服务于他者的角色，而本质则不得不忍受依赖性的羞辱。于是，不管是在哪种情况下，中介（在这里是直接的）都是纯粹的服务性，变更性成了一种在彻底的束缚和不纯洁之中的一种活动。中介的关系出现在其真理性中，这种真理性将成为一种**非关系**；它取消了自身，只留下那些在对抗的历险中继续生存下来的反思之极。

就一种简要的轮廓而言，上述这些就是对作为反思的内容辩证法的一种图解。正像我们能够看到的，他者并不总是非常刺眼的：开始的时候，它只是一种他物，即差异，就像通过内容在其中被反思的那个极点而被观察到的一样。当两极中

的每一极都把自己的本质建立在对方身上,并经历了一种自身与他者的相互依赖的时候,上述这种第二极的位置就演变成了一种中介。这种历险当然是无法忍受的,因为这种间接的契合只不过是对关于自身的反思的反思;并且,因为反思的要素是外向性的,因此,以自身为基础来反思自己的这种反思,实际上是在自身之外来反思自己,它取消了自身(或者说是退化进了一个中间项,一个它以自身为基础而瓦解于其中的中间物)。由此,内容的两极在矛盾中被置放在面对面的位置,在中介缺席的状态下,这种矛盾是处在关系及争斗之中的纯粹的非关系,因为通过斗争而来的中介此时还尚未被认知。由此,这里的矛盾是反思的发展了的内容,是反思的真理。就矛盾只是被指认为内容的真理而不是内容本身之所是这一点而言,矛盾是保存着它的真理性的——只要矛盾继续作为内容的命运而存在,而不成为它的本质,那么,情况就是如此。

内容与形式之间的辩证法提供了一个有关反思之本质的很好的例子。此处,黑格尔的目的同样是要废除任何一种被假定为在其形式之前就已经存在的实质性根据,就像大理石在雕像之前就已经存在一样——即使这种根据只是被指认为一种纯粹的逻辑可能性。形式—质料的关系包含着两个膨胀了的项;在其两个极点上,你可以承认存在着无形式的原始质料以及一个无质料的最终的形式。把形式与内容的问题明确地陈述出来,也就等于承认了向作为参照标准的自我的迂回式回归;黑格尔把这一问题严密地阐述了出来,在形式与内容的辩证法,即依赖的辩证法中给予了这一问题非常恰当的表达。

内容离开了它的形式便无法存在:“内容和质料是由以下这种情形来凸显自己的:质料,虽然绝对不是没有形式的,但在其存在中依然显示出了一种对形式的否定,而这样的内容

之所以是其所是,只是因为成熟的形式是被包含在它之中的。”^①与此相似,必须看到,形式如果离开了它的内容,就它本身来说,是不具备任何的一致性的,如果不同时设想一定的内容蕴含在形式之中,那就根本无法想像一种纯粹的形式。简而言之,黑格尔在这一问题的处理上着重强调了所涉及的项之间的辩证关系,强调了能导致从内容向形式以及从形式向内容的转变的那种突然性变化:他把它称为突变。这样,当我们把注意力集中在本质上的时候,本质便转变成了现象,总体分解到了它的部分之中,内在转变成了外在,实质转变成了实质之显现。反之亦然,这同一个突变把现象转变为本质,部分转变为总体,外在转变成内在,显现转变成实质:“在这里,我们无疑是处在内容与形式的绝对关联性之中:也就是说,处在它们相互的反转(颠倒)之中,因此,内容其实不过是形式反转成了内容,形式不过是内容反转成了形式。”^②

我们在这里将把它称为计时沙漏的辩证法的东西,似乎与格式塔理论已经关注到的那种辩证法的污染非常的相像。在本质的层面上,在内容与形式之间所建立起来的关系,与格式塔心理学中图形与背景之间所建立起来的关系是一致的:当精神不再能够把图形当作图形来注视的时候,至少在某种意义不明确的情况下,图形转变成了背景,而背景则转变成了图形。譬如,以下这个就是有关实质的例子:当我试图确定实质的内容是什么的时候,我发现我必须要去审视这种实质的显现,我正是在这种显现中寻找内容的,也就是说,实质变成了形式,它与其内容脱离了开来。与此相类似,如果我去观察总体,我就会发现总体是寓居于它的部分之中的;当重点从

① Log. Vera:第2卷,第82页。

② 同上,第80页。

一个项转换成另一个项的时候,那个我试图化整为零的项被转型了,变成了外在于它自身的东西。由此,那个在其部分中发现了它自身真理的总体,从今往后就只是形式,只是一种使各个部分在其内聚力中得以存在下去的外在的联结。当然,如果我在达到了这样的分裂之点以后,再去追问那些部分的内容是什么的问题,那么,我可以直截了当地说,它不可能是在别的地方,而只可能在总体中被发现,在总体中,部分再一次寻求庇护,好像这里就是它原本属于的地方似的,这种总体躲避开我的注意力,使我不得不面对处在分离状态中的各个部分。

于是,我们可以看出作为反思的内容所具有的基本的模棱两可性:这种计时沙漏的辩证法,这种形式转变成内容以及内容转变成形式的突变,并没有被当作内容的本质来加以体验,内容只是在作为这一过程的某一时刻而存在的外在性中才发现自身。内容在这里被驱逐,被从它自身中赶了出来;不过,当它在自身之内和自身之外,在内在和外在的层面上都是同一个内容的时候,它就不可能像上面这样来领悟自身了。从反思的角度来说,内容是在他者中遭遇它的真理性的,但并没有意识到它是这个他者。由此而来的是在这种误解基础之上所凸显出来的以下这种关系:内容在冷淡、变动以及敌意之中挣扎着,却不曾意识到它只是在与其自身相争斗。正像黑格尔深刻地指出的,“命运,就是把自身当作一个敌人来对待的意识。”内容在反思其自身的他者性的过程中不可能战胜它所遭遇到的这个敌人,除非它在这个他者中认识到它自身,并不再把它自身分裂开来。当然,正是在这种冲突中,它才逐渐认识到它自身的依赖性,认识到通过一个他者来超越这种冲突的需要——由此也意识到包含中介的需要:“内容随身携带

了一个中介。”^①在这里，它发现这个他者是对它具有强制力的一种异在的力量——这就是奴隶在有关主人的问题上所发现的东西，或者说是现象在本质问题上所发现的东西。

正是在这种他性中，我们可以发现理解所具有的那种深刻的解构特性：这方面最好的例子是由康德哲学所提供的，在它那里，形式与内容、给定性与必然性、特定条件与普遍条件，这些因素相互之间是处在一种敌对性之中的。其结果是无法达成调和，在冲突中，争斗通过冲突本身而继续存在着；由此，反思性哲学便会用必然性来压制内容，或者用普遍性来压制具体，而它在那些现在已经割裂开来的项之间所成功建构起来的那种惟一的关系，正是那些把它们产生出来的反思关系。即使是那个曾激起休谟的研究热情的问题，即怎样把必然性与内容调和起来，也只能得出惟一的一个结局，这个结局又是存在于这一类的项与那一类的项的相互斗争之中，存在于哲学家的反思在开始的时候就把它置放在其中的那个位置上；没有必然性的内容起来反对不过是作为习惯而存在的一种必然性。与此相似，正像我们已经指出的那样，康德以各种中介性的技巧为借口，只是保持了他在其中生长出来的那种基本的对抗。对费希特来说，休谟的问题被颠倒了过来：如果问题不再是从内容中推演出必然性的形式，那么，真正的挑战就在于把形式本身引入内容之中。这种仍然停留在应该领域内的尝试的结果，证明了这些项之间的对抗是不可能它们的分裂状态中被克服的；并且，只要它没有把自身当作他者中的自身来认识，内容就不可能把自身从支配和依赖性中解放出来。在费希特看来，在客观现实中，自由人只不过是没意识到他是一个奴隶而已，而对黑格尔来说，奴隶只要开

^① Log. Véra: 第2卷, 第1卷, 第361页, 译文有改动。

始意识到他的被奴役地位,他就开始变得自由了。最后,这种对立在矛盾中达到了它的最强音,内容在这种矛盾中不再面对一个冷漠的形式、一个偶然发生的外在性,而是在其对立面中遭遇它自身。

黑格尔的矛盾的自相矛盾之处在于:它正是在非关系的核心之中建构起了关系的最高形式。在一个著名的段落中,青年黑格尔为了迎合他自己的思维欲望而思考了“关系与非关系之间的关系”的问题。矛盾概念是关系在非关系中被构想出来的那个点,如果把这件事情再往更深处想一下,情况将更加如此,非关系将显现为关系的界线,将也被构想为一种关系。康德阻止了这种思路的缺陷:他在自相矛盾中遭遇了内容中的矛盾,但他选择了不在此保持这种矛盾。他已经直接面对了矛盾,但在矛盾中只看到了理性的缺点,而实际上它恰恰就是内容之本质。有很多的文本都谈到了以下这一点:在天堂或在尘世间,不存在不包含矛盾的东西——黑格尔在1801年以反对真理之统治的形式发表的关于行星的论文所谈到的就是上述这种真理,它同样可以在所有黑格尔的成熟作品中被找到:“任何一种东西就其本质而言都是矛盾的。”^①即使仅仅是从逻辑的角度来看,我们也已经从坚实的内容那里走出来了很长一段路,感性认识,在其单纯的形式上,被假定为这种坚实内容的对象。否定、中介以及矛盾已经把内容从其自身中驱逐了出来,并把它在外在性中很坚实地固定了下来,内容这种外在性根本无法把外在性当作它在其中存在的空间来加以认识:内容现在无疑是与其自身相矛盾的,也就是说,它是通过拒斥其对立面来宣告它自己是什么的。

^① 《逻辑学》,赫尔曼·格劳克纳(Hermann Glockner)编,第四卷,第545页。

2. (自然)。当然,正像对被给定物的分析所显示的那样,上述这种逻辑分析也是一种抽象。即使与其自身相调和,逻辑外在性也只有在逻辑之实现的前提下才有意义。可自相矛盾的是,对反思的分析仍然是一种自在,它始终被局限在纯粹思想的要素之中。这种自在的自为不可能在自在内部被反映出来;准确地说,它必须出现在自在之外,也就是在自然之中。黑格尔在这里拾起了一种自然的陈旧观念,这种自然的外在性在一种双重意义上是它的本质:正是因为自然外在于**逻各斯**,所以它才外在于其自身,并且,它继续作为要素之外的要素(*partes extra partes*)而存在:“自然已经在他者的形式中把其自身作为理念而生产出来了。既然理念是其自身的否定,或者说是外在于其自身的,那么,自然就不仅仅是与理念外在的相联……而是在外在性的确定性中作为自然而体现出来的。”^①黑格尔在《自然哲学》中所重构的就是这种内容的自我外在性,它从力学的普遍分散,经历物理学反思的外在性,达到了有机体的相对集中。

在空间中把握这种外在性是不困难的,在这种空间中,内容在某种程度上是与其自身相并列的^②,因此,普遍性在这里是一种纯粹的抽象。不过,要在自然辩证法的另一个极端来把握有机体的外在性就要困难得多。正像《精神现象学》中的许多章节所指出的那样,在有机体中被具体化的是一个鲜活的总体性,这一总体性中的每一个部分都只是由于总体的存在才有意义,而这一总体也只是由于其部分的存在才有意义。一个处在孤立状态的部分是缺乏其意义的:根据黑格尔的说

① 《哲学全书》,第 247 节。

② “自然的首要或直接的确定性是其自身的自我—外在性的抽象的普遍性,是其自身未经中介过的冷漠……这是其自身成为自我外在性,成为一种彻底理想化的自然的间接之物的原因。”《哲学全书》,第 254 节。

法,一只被砍下来的手就不再是一只手了。不过,被当作一个总体性本身来理解的有机体在两重层面上与外在性发生关系。在开始的时候,有机体是以自身为基础而存在的,但这只是就形式的意义而言,因为它是从“无机体”中获得其实存的;由此,有机的总体性便表明了一种作为其前提而存在的外在。如果我们从这一角度来审视生物体,我们可以说,它们在自身中包含了客观之物——在这种情况下工具是处在其自身之外的——或者我们可以说,它们占有这些工具,在这种情况下,它们的客体是处在它们之外的。生物体在另外一层意义上也是外在于其自身的:它不在其自身中包含普遍性。发展中的个体把另外一个个体作为结果生产出来,并且在它的产物之前抹掉其自身。在某些原始人群中,杀掉自己上了年纪的父母是很通常的事情,黑格尔在评论这一事实时指出,这正是生命的意义之所在:小孩其实就是其父母的死亡。换句话说——这不管是对动物还是对植物都是正确的——类摧毁了它的个体性成员并由此而使自身实现为类,它就是以此来显现出它的外在性的。

动物的始源性疾病,以及生而有之的死亡基因,就使它不足以达到普遍性。这种不充足性的消失就是上述这种基因在其自身中的充分成熟,这就是通过对其单一性所具有的普遍性的想像,使个体对这种取消产生作用。当然,由于普遍性是抽象和直接的,因此,个体通过这种方式所能达到的,只是一种抽象的客观性……它缺乏过程性,个体由此也主动地终结了其自身。^①

① “自然的首要或直接的确定性是其自身的自我—外在性的抽象的普遍性,是其自身未经中介过的冷漠……这是其自身成为自我外在性,成为一种彻底理想化的自然的间接之物的原因。”《哲学全书》,第375节。

生物体在它们个体发展过程中获得普遍性方面的无能，以及在它们死亡的时候保存这种普遍性方面的无能，意味着它们无法成为真正的总体性：即种子所经历的那种循环，种子生长、长出枝叶、开花结果，最后终止于一颗落下的种子。这种种子没有记忆；它所包含的只不过是能使它发芽、成熟的起因；它不是一种历史过程，而是一种重复它自己的历险。黑格尔在这里重新回到了亚里士多德的那种周期性自然的古老观念，即宇宙是一个在其终点处创造着它的起点的有机的循环：“自然是其所是；因此，它的改变只不过是一种重复，它的运动只不过是循环。”^①

在此类重复中，发展把自身与自身割裂开来，并且天真地重新开始它的历程，过去了的东西在任何一种情况下好像都在空乏中被吞没了——换句话说，在这种现象中，发展被并列起来了——这种现象使得把自然当作一种真正的总体性来理解成为不可能。我们现在所处的是这样一种状态，即总体性至少就部分而言仍然是可扩展的，而部分在这种状态中还没有被完全地内在化，它们只是通过一种分散和重复的过程被结合在了一起。自然是在有机循环的现实获得它的最高程度的集中的，在这种有机循环中，黑格尔同样也发现了那种在空间中非常明显的要素之外的要素(*partes extra partes*)的基本的外在性。自然的总体性是外在于它自身的；由此，黑格尔并不满意从希腊文化中继承而来的那种作为一个总体而存在的自然概念，这一概念在其自身中包含了所有的内涵并且意识到了各种内涵之间的差异所具有的反思层面上的统一性。在这里，我们又一次遭遇了把内容构想为一个总体的诱惑，这一次的这个总体不是始源性的，而是反身性的，并且它是这样

^① 《哲学史》，第45页。

建构起来的：通过一种使反思呈现为自我重复的视觉上的扭曲，反思，正如它过去所是的样子，在这种总体中被取消了。早些时候我们曾提到过总体转变成它的部分以及部分转变成总体的突变的意义：同一种现象使它自身感觉到处在能动的自然以及自然的自然的观念之中，或者说处在乔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno)的思想之中，谢林在其晚期著作中曾转向布鲁诺的这种思想。不管我们把自然表述为一种拓展开来的整体性，一个庞大的生活总体，或者某种无关紧要的东西，我们总是把整体性置放在其本身的外在性之中了，其中，部分处在总体之外，生命处在活生生的生物体之外；由于术语离开了它们的反思就没有意义，因此，我们在同一个术语中把我们要确定的东西放在他者中来加以重新阐述。由此，生命不过是一种用来抵抗个体性的普遍性；当然，它是一种解构性的普遍性：

（自然）从它的普遍、生命直接落到具体存在的个别性以及简单的确定性的要素里去了，而在这一实现过程中联合起来的简单的有机生命，所产生的生成变化仅只是一种偶然的运动，在此偶然运动中，每一个环节都是活跃的而整体则保持不变；但是，这种活动性是为其自身而仅限制于它自己的定点以内的，因为在它的定点以内没有整体，而整体所以不在其内，是因为它在这里不是作为整体而自为地存在着的。^①

于是，我们在这里能够看出自然的反思性整体性的缺点：在缺席的情况下，自然把我们归结为一个总体性，这种总体性既不

^① 《精神现象学》，格奥尔格·拉松编，莱比锡，1928年，第219—220页（阿尔都塞对这段话作了自作主张的翻译——英文版注）。

是直接的,也不是被反思的,既不是一种被给定物,也不是一个宇宙,而是一种内在性。“有机的自然是没有历史的……”^①,也就是说,它并不拥有内在的维度,正因为如此,内容并没有成为对另一种他物的反思,而是成了对自身的反思。

3. (人)。在这一层面上建构起来的任何一种人类学都具有同样的反思的外在性——文艺复兴或启蒙运动就是这样的例子。在这种人类学中,人不再被限制在它自身之中,并且也不再被界定为他自身;他的本质更确切地说是一种自然的反思确定性,即使当他与自然相异的时候,他也依赖于自然。作为活生生的生物体,人是一种消费“无机的”自然并把它转换为他自身的本质的有机体;作为人,他否定他自身的本质。这种否定也意味着对“无机”自然的一种否定,不过,这种否定并非被构想为背弃自身,并同化其自身的前提条件;它是一种有限的否定,并服从于作为其参照标准的自然,其结果是,它被构想为是由自然本身所决定的。由此,在一种确定的语境中被建构起来并被置放在一种被构成的世界之中的人类的否定性,便回归到了一种自然状态,变成了自然的一个要素:就像当下自然的规律一样,人类的本质也有其规律性。亚里士多德在人类政治学中发现了与他在自然中发现的相同的循环性;文艺复兴时期的哲学家们把人构想为一个小宇宙。对后笛卡尔主义的科学来说,其目的就是试图证明人就是一个活生生的具有时钟结构的机器,它根据统治其躯体的规律而运行着。最后,18世纪的哲学家和法学家们(从孟德斯鸠到格

^① 《精神现象学》,格奥尔格·拉松编,莱比锡,1928年,第219—220页(阿尔都塞对这段话作了自作主张的翻译——英文版注)。

劳修斯)在所有人类行为的方向上建构起了自然的作用,并建立了自然法的理论。

由此,当我们思考人的时候,我们发现,我们自己是被归结为自然的。但是,当我们思考自然的时候,我们所发现的只是与人相反的东西。在讨论盖尔(Gall)的颅相学的时候,黑格尔指出了任何一种想把人类归结为颅骨——“精神不是一块骨头”——或者更为普遍地说,归结为任何一种自然决定性的论断的荒谬性。奇怪的是,文艺复兴时期的哲学家们已经想像到了把人颠倒为自然以及把自然颠倒为人的情形:通过把一个小的领域与一个大的领域相对质,他们依次在宇宙中寻找人的意义以及在人那里寻找宇宙的意义。他们由此而修改了传统的犹太-基督教观念中关于亚当的杰出性^①以及人类的消极性的观点;我们可以在他们中的有些人那里发现这样的观点,即世界的意义已被人耗尽^②,宇宙的存在只是为了被人类思想所僭越、挪用以及被赋予其尊严和真理。人的这种至上性观念在17世纪的思想中是占有一席之地,在它看来,“人的尊严全部存在于思想之中”,帕斯卡尔(Pascal)所持的就是这种观点。当然,思想非自然的本质不久就被归结为笛卡尔的实体,虽然这种实体不受广延性所支配,但从某种程度上说,这种思想只不过是一种属性。由此,这种突变的辩证法在肉体与灵魂相统一的模糊观念中被内在化了:从情感向意志的反转,从自然决定论向行动自由的反转,在人自身那里都发生了。康德的自由与必然性自相矛盾的观点是人这个概念的真理,它在一种彻底外在的否定性形式下,使他深陷于与

① 在《创世纪》中,世界是被呈现给亚当的,正是亚当才给动物起了名字。

② 卡洛斯·鲍维洛斯(Carolus Bovillus)所持的就是这种观点。参见伯纳德·格霍萨森(Bernard Groethuysen):《肖像的秘密》,巴黎,盖里默德,1947年,第43-56页。

宇宙及他自身本质的对抗之中。正是这同样的外在的否定性,使得有可能在有机转变的模式下通过劳动来构想人对自然的否定——这种有机转变是作为对一种共同的、普遍的实体的改变,或者甚至可以说是作为对生物学的和机械性的规律的拓展而存在的。自然服从于人,人在自然中自由地驰骋,他驯服动物,犁地、破浪,并且“在鸟巢中把鸟诱捕住”^①。人是一个国王,但却是一个受制于尘土支配的国王。动物本性是一个诡计,它战胜了理性,并在死亡中把人又一次带回他自身——“土地再一次静静地发着新芽”。一旦意识不到矛盾就是他的存在的本质,那么,对这种生存矛盾的惟一逃逸就是在一种超越模式中构想其否定性的实现,就像康德把反思性矛盾的解决推向了**应该**,也就是说,推到了上帝那里。在这一层面上,人的反思性阻止了他把其自身建构为一个整体;或者勿宁说,他试图创造出的那种整体性是有缺陷的和不成功的。

爱是整体性中的首要因素,相爱的人只是通过交互的方式才存在于其中的整体性,反馈着相爱的每一方的想像,并试图通过他者的本质来填补他们自身本质中的缺陷。以男女有别为基础的传统性理论在这种爱的观念上是含蓄的,它把人看成是一分为二的;这两个一半致力于再次结合在一起,并且正是由于他们的这种分裂,他们是注定要结合在一起的。但这种在外在形式中的整体性,即使在本能的爱中,也没有超越于动物的水平;整体性只是在它之外,在孩子气中,在爱的“超越”中才达到的。这一过程所导致的只是种类的支配性,它利用爱来使种类延续下去;人以这种方式创造出来的普遍性并非爱的普遍性,而只是种类的普遍性,这种类型的普遍性

^① 索福柯勒斯(Sophocles),《安提戈涅》(Antigone):颂歌(第2部分,第340—370页)。

制约着他并决定了他的死亡。中介在这里又一次成了直接性的，它只是摧毁而没有保存，这里的否定性是外在的：在尸体与小孩的形式中，死亡成了爱的真理，而普遍性也只是在自然规律的支配下才产生的。人类成了一种非人性的类。

第二种不成功的整体性是政治生活的整体性。从现在的眼光来看，政治生活的整体性展现了一种同样的反转，即把人的独特性颠倒成了非人性的普遍性——国家的普遍性，其本质成了法律。在这里，人同样是并非与普遍性相一致，而只是服从于它的支配。在这里所建构起来的单一性的反思性联结，只是体现为突然性辩证转移的一种转变：人的本性证明了法律才是他的本质，而法律对人的外在性无疑使人臣服于他的体现为被奴役形式的真理性。人的真理性并不是他的现实性，因为它是外在于他的；法律不是他的肉体本性，而是一种在其肉体中摧毁其本性的异在力量。费希特的国家是对国家的这种支配性本性的实现，在这种国家中，无数的人类单子忍受着普遍性的独裁统治^①，这种统治无疑是无法忍受的，因为它一方而是人的真理，可同时又碾碎了他。

最后，人试图在自己的头脑中重构那种他不曾在现实中经历过的整体性的努力，以失败而告终。这种失败的逐步展开的意识采取现实主义和唯心主义的形式：这就是说，普遍性从一个极端走向另一个极端。有时，客体被当作普遍性来界定，主体是服从于它的，似乎主体是一种突然面对一个外在性真理的特殊内容一样。有时，自我，这个抽象的普遍性，用普遍性来对抗所有特殊的内容；但是，客体不一定能使自己摆脱主体，就像主体不一定能使自己摆脱客体一样。这种二者择

^① “他们获取意愿的权力对他们来说始终是一种外在的命定。”Ph. D.，第178页。

一的极端性是他们敌对性的囚徒；不管是兄弟，还是敌人，他们都锁定在无止境的争斗中^①。形式与内容的这种异质性只认可两种“意识形态的”解决方法——在现实中，这只是整体性的镜像。

这种对反思本身进行反思的第一次努力，导致了反思逐渐地消失在实存之中：在这里，外在于自身的否定性，或者被归结为错误的差异性（斯宾诺莎），或者被归结为中立性（谢林）。不管这里所涉及的实存被构想为精神还是物质，它都仅仅是一种简洁的、重构出来的普遍性，这种普遍性甚至吸收了把它构建出来的那种反思性——这样做的结果是，由此而构建出的意识形态变成了把世间万物都蛮横地吸收进去的一个世界。在对斯宾诺莎的体系进行评论时，黑格尔说，它并不是无神论的一种形式，而是一种宇宙论的形式；在一个世界在其中消失的理论体系中，人也是注定要消失的；并且，因为在现实中不管是人还是世界都不会消失（由此，斯宾诺莎不会真的被伦理学吸收进去，这种伦理学始终是外在于他的；这实际上构成了对外在性的认识），所以，“意识形态”在其废除反思的愿望中，事实上始终是反思性的。

把反思归结为实体的不可能性引发了第二种努力。它不是把整体的实在构想为实体，而是自我满足于意识到整体被反思所夭折了，并把它构想为一种非实现之物。但是，整体的非实现本身就是一种反思性的决定性，这种决定性会使我们求助于既被当作真实的，与此同时又被当作非实现的来加以看待的整体性，或者，换句话说，一种在自然现实性之外的领域中被实现的整体性。因此，总体是所有的矛盾都沉淀于其中的一种超越，正像黑格尔所说的：“上帝是一条所有的相反

^① 至于永久的和平，即使在康德那里，这也不过是一种“计划”。

之物都流入其中的河流”；对黑格尔来说，普遍与特殊是一对兄弟，整体性在最后获得胜利。不过，这种思想范式（到黑格尔-宗教为止的古典哲学）事实上在这个世界与其超越之间建构起了一种新的矛盾：这个世界的现实性在这种新的反思中演变成了一个术语，真实的矛盾在其中指向一种虚拟的整体性。一方面，我们拥有的是没有整体性的现实性；另一方面，又是没有现实性的整体性。无论在哪种情况下，相互依赖性都不占主要地位，因为，超越性始终是这个世界的奴隶，后者制约着前者；而这个世界在宗教与思想中发现自己是被超越性所决定的，超越性是它的真理而不是它的现实性。这里根本不存在快乐的本性之类的东西。

然而，它的真正的不快乐在于对整体性的一种不祥预感，整体性将不再是一种镜像，而将是一种现实。在反思中，内容期待一种作为其自身之真理的超越：内容必须与其自身的真理相和谐，并取代外在的反思。这种反思所宣告的真理是反思之自身的超越：不存在其他的整体性，反思之深刻的本质就是在其真理中废除其自身^①，或者勿宁说，是把其自身的真理性的表述，带到一种不平衡之点上，在这一支点上，反思所容忍的只是其自身之真理性的想像，或者说，反思在其自身之真理性的实现中取消了其自身。反思在远处拥有其自身的真

① 真理在谬误的核心处的这种产物——在某种程度上，这种真理对神话的补整，或者神话对真理的补整——在黑格尔那里是转变所具有的积极的现实性。卢西恩·赫尔(Lucien Herr)曾说过，在黑格尔那里，转变是一种感情或情感。而我们宁可说这是一种不祥的预感，我们强调指出，这种不祥的预感是清楚无误地铭刻在处于转变过程中的这个世界之中的。这种预感是思维语境中的这个世界的未实现的真理，也就是说，是它的神话，或者如果你愿意的话，可以说是它的意识形态。在这点上，我们是受惠于黑格尔的，并努力超越费尔巴哈的观点。费尔巴哈所看到的不过是对意识形态的否定；黑格尔建构起了神话的积极的一面。

理,在色彩鲜明的想像中对它进行沉思。它对以下事实具有
一种非常复杂的感受,即这种距离和这些想像是它在其中得
以生存的那种优雅性的边界。如果它的真理性被现实化,或
者说,它的想像被赋予血肉,那么,反思本身将被掏空,并被归
结为一种非实在性的形式。在黑格尔那里这就是从宗教向绝
对知识转变的感觉;在绝对知识那里,内容是内在于其自身
的。上帝是内容之矛盾寓居于其中的真理;当然,这种真理
在反思性的意识形态中并不是真实存在的。不过,上帝是
被界定为一种对反思的超越的。这一论点具有三重含义。
首先,严格地说,反思的真理超越和废除了反思。第二,反
思的终结是其自身之真理性的实现,即,如果要用准确的话
来表达的话,就是上帝创造了人,基督教的启示变成了一个
世界。最后,这种实现仅仅是对真理在其中被赋予反思的
那种形式之外在性的废除——至于内容,它是反思性真理
之自身的内容,不过,它是摆脱了其自身的外在性并回复到
其自身之中的。由此,我们就来到了这一过程的终点处:现
在,内容不是反映在他物之中,而是反映在其自身之中的;
它不再忍受外在性的奴役,而是自由的,并由此只与其自身
发生关系:它就是自身。

C. 作为自身的内容

作为自身的内容之概念凸显了黑格尔思想之深刻的直觉
性,它在矛盾中看出了统一体的来临,在奴役中看出了自由的
孕育。内容在反思的他性中废除了被给定物的直接性之后,
在自身中意识到了反思的真理,并获得了和平与整体性。在
开端处的虚无性,在终结处获得了真理的要素和现实性,获得
了真正的统一体,在这种统一体中,整体最终结合在了一起,
它不再被分割开来反对其自身,不再在超越其自身的方

求它自身的真理。自身是处在他者之中的自己；它的存在源自于其自身，但同时也源自于他者，并且正是在他的对立面中克服矛盾和认识自身的。对立面不再仅仅是其对立之物被赋予了血与肉，而是它自身的肉体被鲜活化了，战斗一旦结束，就演变成了兄弟之情的中介。当然，由此面揭示出的必然性不是奴役的一种新形式，而是自由之运用；内容是其自身的内容，它就像上帝一样无处不在，任何一处都是其自身之家，也就是说，都是自由的。摆脱了外在的异化，摆脱了内在的异化，内容就是绝对。

对黑格尔来说，概念既是用来使内容获得自由的工具，又是其自身的本质。黑格尔的概念的决定性特征到底是什么？

它的独特性不仅源自于直觉，而且也源自于概念在这个词的一般意义上的含义。如果我们简要地在直觉的哲学与概念的哲学之间作个区别，那么，黑格尔的哲学无疑是倾向于成为一种概念哲学的。由此，它否定了直觉的先验性，否定了作为笛卡尔思想之优点的清晰性，精神正是由于这种清晰性才获得直接通往普遍性的道路。直觉在笛卡尔那里是一种神圣的礼物；人类对直觉的惟一贡献存在于严格的自我约束之中；我们必须通过怀疑来消除偏见和掺杂的想像，以便在直觉中抵达真理的大陆。在某种程度上，我们通过权利^①抵达了真理的大陆；在笛卡尔那里，就像在柏拉图那里一样，整个的问题就在于通过某种精神的爬行或攀登来接近真理，直到我们到达了上帝的容颜开始显现出来的那一刻为止。在那一点

① 就像我们可以在柏拉图主义的基本观点或者柏格森的基本观点中看到的一样，直觉在这些地方事实上是真理在显示自己时自然而然采取的一种形式。我因此也就可以省却解释了。而非直觉、谬误、反常以及外在性，则是至少需要被加以解释和悔恨的丑事，如果不是要被提供合法性证明的话。

上,感觉性的直觉无疑只是理智性直觉的一个诱因,后者是前者的原型——当然,这两者都是在同一个模式上被构想为我们在其中可以没有距离或不绕弯路地看到真理的那个显像。黑格尔在《神秘的灵感》(《Schwärmerei》)中正是通过这种对普遍性的直觉把握,来与他的同时代的思想家或雅可比(Jacobi)的宗教哲学进行作战的。的确,直觉的哲学在或多或少的程度上总是非常清楚自己是宗教性的,因为在这种哲学中人只是消极性地参与到真理之中;他在启示面前,在它所揭示的内容面前,完全是服从性的和消极性的(“在直觉中,我们在最高的程度上会变得不自由”)^①。由此,在笛卡尔那里,就像在圣·奥古斯丁那里一样,直觉把不完美传递给了完美,把创造置放在了上帝的手里;不绕弯路而获得的普遍性是一种缺乏吸引力的普遍性。由此而带来的是,直觉的模棱两可性使人的凝视的毫不妥协的纯洁性,转过来反对他自身:真理确实是眩目的,就像当我们睁大眼睛去看太阳的时候,太阳是眩目的一样。用睁大眼睛的方法去进行哲学研究,就是在黑暗中进行哲学研究。只有眼睛看不见的人才能直接地看到太阳。^②

自亚里士多德以来,概念哲学的发展是在与上述趋势相反的方向上前进的。他们主张不存在真理的直接显现,他们更愿意认为这是一条弯路,这条弯路能够得到普遍性。在他们看来,思想经过艰苦的努力而开辟出的道路,是思想之显示所必须的代价,目标如果脱离开了通向它的道路,则没有任何意义,或者,更进一步说,道路的沉思是普遍性的

① *Ph. Esprit Véra*, 第2卷,第146页。

② 比较一下下面的两句话:康德说:“直觉……是盲目的。”;黑格尔说:“纯粹的光亮就是纯粹的黑暗。”*Log. Véra*;第1卷,第276页。

条件——真理与其说在被把握住的内容中显现自己，还不如说是在把握它的行动中显现出来的，在这一过程中，它被界定为一种最后才被抓住的内容以及在其绝对真理中被重新拥有的内容。“Concept”^①和“*Begriff*”（德语：概念）这两个词所表达的都是抓住真理的意思：真理是抓获——不过是在概念中，它是自己抓住自己。概念的模棱两可性在这里便显现了出来：因为，概念的差异和统一是同时存在的，而它们之间的冲突并没有被十分明显地予以克服。任何一种抓获都具有两个方面：它既预设了抓获者，也预设了被抓获之物。概念超出了直觉，因为它认识和尊重在直觉中被无所顾忌地玩弄的二元性。但是，这种尊重恰恰是概念的悲剧，因为概念是无法思考这个真实的二元性的统一的。这就解释了以下事实：在黑格尔之前，概念是一种不完善的中介，它没有成功地克服真理对其内容来说的外在性，以及抓获的行动对于被抓获之物来说的外在性。概念是其内容的他者，一种抽象的普遍性，这种普遍性否定内容，或者说当它在词语中否定内容时，事实上却是在保存它；它自己本身也在其他的词语中被否定了，在它自身的这种否定中它没有为它自己保存这种内容之储藏。最后，前黑格尔的概念设置了一种虽是普遍性的但却是缺失其自身内容的真

① 把 *Begriff* 翻译为概念 (*notion*)，是一种不得要领的歪曲，这种翻译剥夺了 *Begriff* 一词所具有的具体的、主动性的内容，而代之于一个乏力的、抽象的单词，在这一单词中，“抓住”这个词所具有的每一种积极性的内涵都荡然无存了，留给我们的仅仅是一个中性的术语，这一术语是被“那个已被知道的东西”的消极的次要意义所支配的。维拉 (Véra) 和诺尔 (Noël) 是经常用 “*notion*” 来翻译 *Begriff* 的；他们两人把黑格尔主义解读为泛逻辑主义的一种形式，从这个角度我们可以更好地理解他们的这种不真实的翻译的有用性。伊波利特 (M. Hyppolite) 在他的翻译中已经非常正确地修复了 “*concept*” 这一术语。所有试图读出黑格尔思想具体内涵的人，都必须从恢复黑格尔语言的活力开始。

理,以此来反对一种丰满的但又是偶然的内容。这就是类,一个亚里士多德的概念,一种缺乏内在中介的外在的普遍性,它直接陷入到了与此相反的一个极端,即特殊性之中;这就是康德的概念,一个依赖于作为纯粹被给予物而存在的外在内容的空洞范畴:“没有直觉的内容是空洞的”。脱离了其自身之起源的基本观念,和脱离了其真理性的内容面面相觑,形同路人。这就是我们在讨论反思之要素的过程中所遭遇的想像。这是黑格尔的概念所内在化以及超越的那种矛盾。

黑格尔的概念既不能归结为一个纯粹的术语(直觉),也不能归结两个矛盾的术语(总体的、形式的观念/具体的内容)。它其实是在第三个术语中被实现的。这就是著名的三段论或三元合一性的结构,它通常是根据正一反一合的图式,一种没有真实意义的词语联结而被构想出来的。对黑格尔来说,这不是三个,而是一个术语:概念。被反思当作相互异在之物来加以界定的两个术语,并不突然地被作为它们的中介而存在的第三个术语(像柏拉图哲学中的创造世界者,或者康德哲学中的先验想像)所突破。我们知道,中介是一种临时性的存在,一旦它的中介性被达成,它就会消失;创造世界者这个范畴是一个审慎的附属物;亚里士多德三段论法中的第三个术语在结论中是无法找到的,就像在数学论证中所使用的作图法或者一个已经解出的方程式中的某个未知量,它们在结论中都会消失。在黑格尔之前,三段论只是一个游戏,在结尾处,第三个术语会清晰地把自己所是的样态显现出来:一种已经被重新吸收的非存在(*non-être*)。上帝在完成了他的任务之后,重新升入了他预谋中的天堂;而人们还在尘世间徒劳

地寻找着他^①。黑格尔对这种图式进行了彻底颠覆：他的第三个术语由于以下这个合适的原因而不是一个非存在，也不会消失^②：这是它自己的舞台，它不会从任何一个人的角度去发现它自己，因为，它就是整体，它是惟一被赋予存在性的存在（Le seul à être）。黑格尔的概念根本不是“第三个”，因为三本身就预设了一和二；或者，勿宁说，这个三是一个没有一或二的三，它是一个绝对的三。由此，非存在降临到两个先前的术语之上：一和二在词语的真实意义上是不存在的，它们只是从三中获取它们的真理性，即虚无性的模棱两可的存在。到这一步，颠倒便明显地呈现为一种简单的赞成或反对，除了虚无性现在所影响的是两个术语而不是一个术语之外。并且，仔细观察不难发现，这两个术语在与第三个术语有关的方面，显然扮演了与第三个术语在前面所述的中介的辩证法中在关于这两个术语的方面所扮演的同样审慎的角色。它们不

① 调停者的审慎是宗教、哲学以及文学描述的主要主题之一。在《伊利亚特》中，众神从天上降临下来，释放出灾难，衣衫褴褛地做英雄状，决定谁将赢得胜利，然后像一阵轻雾一样消失在薄薄的空气中。同样的模式也支撑了犹太教中有关不幸意识的启示：耶和华从火焰之中或者在山顶上言说着，然后归于沉寂。基督本人“回到圣父那里”，只留下人站在空空的坟墓面前。的确，他被复活了，并且允许人去触摸他，但是，他又一次从他们的世界中消失了，只留下圣灵继续在尘世间居住。创世者的消失这一主题在文学上是一个备受偏爱的主题：第三个小偷在结束之前消失了，让·维叶把世界推向权利并使它融化在黑夜之中，夏洛克·奥勒梅解释了神秘性，揭开了谋杀者的面纱，使相爱的人回到他们的爱之中，点上他的烟斗，并转移方向：三个就是一群。偶然地，人们会看到一个创世者显现出来反对他自己；在懂得“沉默是金”之前，他只是非常勉强地退出舞台。

② 黑格尔的第三个术语有糟糕的习惯：它不知道什么时候该离开。它已经被非常糟糕地提出来这一事实，是黑格尔辩证法的主题：人是一种自然无法重新同化的堕落的动物，一个具有恶习惯的小孩，他坚持以自己的方式行事，并且非得要把他的堕落转型为一种普遍性。在成为所有事物的尺度之前，他恰恰是无节制的本原；正是他的固执把无节制转型为尺度。真理是一个爱庸人的儿童。

是两个临时的创世者吗？它们在它们的结果中也不会消失吗？正是在这里，自相矛盾便出现了：众神不会再一次升入天堂，它们留在了世界上；上述两个术语继续存留在它们的结果中，它们是永久的神。这就是黑格尔的解决方案^①；它说明了三是一和二之真理，三是一和二惟一感到舒适自在的地方。这是对概念的外在性问题的真正解决，它最终导向了整体性，因为在三之外别无任何东西；概念就是绝对整体。这就是为什么对黑格尔来说概念是“主观性的王国”，是肯定性中的否定性，是真理中的内容的原因。我们现在需要做的是对这个完美的整体性的意义加以发展。

黑格尔的概念是纯粹的内在性。概念的这种特征具有双重意义。首先，它意味着概念是绝对意义上的整体性，它不仅在于它本身之外不遗留任何的决定性术语，这是当然之事，而且还把作为要素的外在性自身同化进来。换句话说，这个整体不是一个宇宙，不是一个悬挂在空乏中的清晰地描述出来的轮廓，一个站出来反对虚无的坚实的存在。在这里，整体不会冒出来反对任何一种背景情况，或者从任何一种异在于它的“无机”自然中掘取它的实存。它是一个其本身就是它自身之背景的轮廓：概念是其自身的要素^②。其次，概念与其自身的亲密关系意味着，即使是那些我们有可能被诱惑着把概念置放在其中的要素，事实上也只是概念本身——特别是那些外在性和空乏，事实上正是自身之亲密所由以构建起来的材料。概念伸展出来把每一样东西都揽进自己的怀抱；在任何一种形式上对概念的任何一种把握，都只不过是自身对自我的把

① 还有待进一步探讨的是黑格尔是否不是他自身的创世者，他的解决方案本身是否不是一个中间的术语？

② Phn. 第2卷，第309页。

握。于是，“自身没有外界”意味着外界就是自身的内部。

从另外一个角度来说，外在性没有被取消，而是被内在化了。克罗纳(Kroner)^①指出，在黑格尔那里，“反思”演变成了自身反思(Selbstreflexion)。我们在这里可以回想起我们就三位一体问题所说过的话：二和一是出现在结果之中的；反思是内在的反思；由于自身是全能的，因此，在自身中的反思就是自身思入其自身之中。这就是自身(Selbst, 或 Self)的意义，从语言学上来说，它标明了一种回归主体的纯粹运动。这种反思不是被废除，而是被辩证地扬弃，即在服从于它自身的真理性的前提下被保存着。由此，自身的统一性不是一个只是作为被给予物的存在的无差别的实体性；它是一个通过对立的术语之间的相互颠倒而从分裂中夺取过来的统一性。相反之物存在于作为自身的内容之中；它们确实是它的实在，因为它们在其中已经达成了相互的认知并且发现了它们的真理性。它们既不是被迫接受了一种强制的平静或者外在的裁决，也不是屈从于形式上的东西或者说某种确定的形式：勿宁说，它们通过被转变到它们的真理之中而发现了它们的真理性。

颠倒一词必须在这一概念在柏拉图那里所具有的意义的面层上来加以理解，柏拉图用一个优美的词语说，内容之中的各种相互对立的要素，带着它们所有的灵魂，带着它们所有的实存，转回到它们真实的本质之中，因为，正是在这里，它们才获得了它们的灵魂和实存。由此，自身通过这种内在的中介重新俘获了相互和解了的对立之物；在黑格尔的思想中，思辨

① 理查德·克罗纳(Richard Kroner):《从康德到黑格尔》，第1卷，第143-144页。克罗纳从埃宾豪斯那里获得了灵感。参见朱利叶斯·埃宾豪斯(Julus Ebbinghaus):《相对唯心主义与绝对唯心主义》，莱比锡，1911年，第11页。

性的三段论法体现了内在的直接凝视,这种凝视使自身围着自己的自身的差异性绕了个圈,并重新占有了它,而一点也没有离开它本身。在宇宙论的三段论中,我们可以找到一个例子,上帝的存在就是根据这种三段论法而从世界的存在中产生出来的,即使是在它对世界作出解释的时候也是如此。在概念显现出来之前,被证明之物必须依赖于证据:上帝是这个世界高贵的奴隶。但是由此而来的是,上帝的反思性本质是如何与思想所赋予它的那些其他属性——全能和自由——相协调的?黑格尔的概念是一个运动,通过这个运动,结果通过把起源内在化,通过把其自身揭示为起源的起源,而重新获得了这一运动的起源。这一包围的过程意味着最初的术语以及被反思的术语在结果中遭到扬弃了:

理性的展现过程无疑是从某种不是上帝的东西开始的。但是,随着它的发展,它并非使这个开 endpoint 仅仅成为一种未被解释的事实,即成为它过去所是的那个样子。与此相反,它把这个起点显现为被引出之物,并且被引入存在,于是,上帝被指认为是首要的,真正直接的,并且是通过隐藏和被吸收在他自身之中的被诱导的方式而自我生存着的。^①

与此相似,黑格尔论证说,概念是一种真正的无限,它吸收和界定了从对无限的简单反思中凸显出来的伪一无限。总体上说,每一件事物都是一个三段论,自身是一个绝对的三段论,特殊与普遍的反思性要素在其中被吸收,并被构建在一种个别性之中,这种个别性不再是一种外在的中间项,而勿宁说是一个从它自己对其自身的调解中生发出来的整体性。由

^① Log. Véra;第1卷,第277页。

此,这样的外在性是在被指认为自身的内容之中的对内在性的调解。

外在性必然把我们带向否定。说自身是它自己的调解,必然会走向对否定是总体的灵魂的证明。的确,整体是通过否定来构建其自身的,这种否定是对取代的取代,也就是说,是对否定的否定。在以否定的形式保存被取消的内容,以及以否定之否定的形式在它的真正的真理性中重构内容的过程中,是不可能忽视(否定所具有的)积极的、肯定性的作用的。说自身之本质性存在是矛盾,以及说自身之本质性存在是否定,这是无谓的重复。但是,这会导向一种重要的观点:如果整体事实上是始源性内容的被中介过的重现,如果这种内容已经为了我们^①而把它自身揭示为虚无,那么,在某种程度上,这种重现只不过是整体之中的虚无的重现,也就是说,是整体本身在虚无的形式中把自己重现了出来。在我们必须就此打住的意义,我们在这里已经达到了这样一个层面,自身在这个层面上把其自己揭示为空乏的一种实体化。在任何情况下,这种反思都毫不含糊地澄清了以下两个理论质点:自身不再是通过与第二个术语的对抗而被界定的外在的否定,它只能是内在的否定;虚无的肯定性最终在这个整体中获得明证,这个整体已经作为“逗留在死亡处”以及表明它自身的发展过程的“否定的静静的劳作”之结果而生发了出来。

由此,我们对自身的分析把我们带到了第三个理论质点上:整体既不是被给予的,也不是反思性的;它是被给予物和反思在自身中的三段论。因此,它是一个结果。“真实是总体……真实(是)一个结果……结果(是)与把它产生出来的过

① 参阅第2章,A。

程相伴在一起的结果。”^①这些出自《精神现象学》的句子把问题勾画了出来并清晰地表明,对黑格尔来说,概念性的真理是捕获,而不是优雅。当然,这种捕获不是健忘的;真理不是忘恩负义的。一个不能记住其自身演进过程的结果,无异于躺在地上的一具尸体^②,一个无生命的概念。由此,内容不仅是其内在的自我,而且还是其自身的内在化,是回忆,在法语中,它也叫做**纪念品**(souvenir)。概念是对其自身的记忆——正是在这一意义上,对人来说,它就是历史——但是,它是一种独特的记忆,这种记忆只在最独特的形式中记住它自身,并且只是在其历史的结尾处才占有其孩提时代的真理:最让人吃惊的事情无疑是最遥远的记忆只是在结尾处才凸显出来,因此,在这一意义上,孩子气是成熟所获得的一个礼物。这就是为什么必须要好好地理解黑格尔的深刻论断即“内容总是年轻的”的原因;因为,自身只是在它的结尾处,再一次发现了真理,即其自身之开端的被揭示了出来的现实性。结尾是开端的意义之所在,而游离于最终的、有意义的整体之外的那个开端,只不过是虚无——开端也是结尾之实在,或者,换句话说,内容的实在在结尾处被赢了回来(通过双重的否定);开端远非在结尾处被驱逐了出去,结尾正是它的灵魂与肉体;自身恰恰正是它自我中介之运动中的这种实在。这就是为什么黑格尔说自身是某种直接的东西的原因;但是,它现在是在概念的要素之中,而不是像以前那样,是在反思的要素或一个被界定的绝对的要素之中。概念的这种迂回就使它自身获得了自由

① Phn. 第1卷,第18—19页。

② 同上,第7页。

的青春；确切地说，这是一种“第二个孩提时代”^①。这种迂回标示了具体已经被赎回并且被转型了：它把真理赋予了先前各阶段的整体性。

于是，在内容辩证法的结尾处，我们看到直接性的丰饶，甚至直觉的优雅在自身的自由中重新凸显了出来。不过，这里的直接性同时也是一种普遍性；被给予物中充满了它在历史过程中已经获得的所有内涵，直觉现在也不再是无花之果。“精神的慧眼和肉体的眼睛彻底地统一了”——或者再拿黑格尔的话来说，就像“丈夫在妻子那里看出了他的肉体的鲜活”，自身由此而在简单的存在中沉思“它的精神的精神”^②。在实存层面上的这种同族性，这种最终被征服的普遍性的意义深远的同类性，这种已经变成了自身的实存，这种充满了否定性的领域，对黑格尔来说，就是自由。

内容转变为它的真理即自由，足以解释黑格尔为什么在把概念界定为主体性的王国的同时，又把真理界定为实体变成主体。因为，自身从来不必假借他者来做他自身之外的任何事情。不仅我是一个他者，而且，在概念的要素中，他者是我：自身在他者中认识它自己。内容最终是居住在它自己住所中的真理，是自在的，从天堂降临下来的上帝，寓居于人们之中；这已不再是其子民不认识的那个犹太人的上帝^③，“一个在其自己土地上的陌生人”^④，而是真理在一个人类的世界

① 雷姆波德(Rimbaud)补充说，它所喜欢的东西，“在意志那里”。我们将会看到，这一用法并不是不恰当的。附带说一句，在雷姆波德那里，我们发现了能够帮助澄清黑格尔的直觉的令人吃惊的比喻。众所周知，对黑格尔来说，海洋被比喻为自由，太阳则代表了真理。试比较雷姆波德的下列比喻：“永恒，是与太阳台并在一起的海洋”。

② 《伦理体系》，格奥尔格·拉松(Georg Lasson)编，第7卷，第466页。

③ 参见第1章，C。

④ 阿拉岗(Aragon)语。

中变成了人,人类的世界已经变成了真理,变成了一块重新被征服的原生土地,一种意义深远的自身与整体的统一体。在这一意义上,自由不再依据支配和奴役,即简单的外在的否定来获得。自由不是纯粹,因为纯粹的个人只是一个盲目的奴隶;自由也不是故意的不纯粹,因为不纯粹是夜晚的帝国。在黑格尔那里,自由既不是对必然性的拒绝,也不是对它的接受,既不是一种直截了当的“不”,也不是一种直截了当的“是”——勿宁说,它是对“不”说不,是从“不”那里夺回的“是”。自由是迂回,这种迂回就是主体的出现。在一种反思性的辩证法中,主体不是舒适地存在于它的属性之中,而是服从于这些属性。不只是奴隶才是奴隶,主人也是奴隶。因此,传统形而上学中的上帝只是一个孤寂的隐居者,他正等待着形而上学家用存在的属性、权力以及自由,来把他的本质归还给他。这种上帝是一个主体—国王^①,也就是说,是一个奴隶—国王。黑格尔的自由明确地从主体的屈从地位中把主体生产了出来,并且把他的奴隶地位转换成了一个王国。概念是主体性的王国,即主体变成国王的场所。奴隶—主体和主体—国王在国王—主体(King-Subject)中发现了他们真理的实现,在这样的真理中,属性不再被真理所支配;属性是真理的进贡之物,是真理本身对它自己的一种认识(勘察)以及对它自身的忘恩负义的斥责(在黑格尔那里,认识总是一种感激的现象)。这就是自由在概念中的迂回:它是对奴隶状态的转型,是把主体转型到它的王国中去。

实体转变为主体的意义由此而变得清晰了。实体是总

^① 黑格尔的语言必须总是在最具体的、最强烈的意义上来加以理解:这个王国是一个国王的领土,这个国王就是主体。这一不关痛痒的论断其实是爆炸性的。

体,但它是必然性的王国,自由在实体的层面上仅仅是对这种必然性的意识^①,也就是说,是对奴役地位的屈从。黑格尔的自由是一个圆圈,这只是因为实体被解放了;主体不能随意地认可实体的必然性,除非这种必然性是由它自己所设计的;也就是说,除非它能控制这种必然性,除非实体只是主体自己的己变成为实体的本质;除非通过控制实体,主体最终能控制它自己。因此,真理中的这种兄弟般的关系是实体变成主体的运动;但是,这种运动不是简单地把某个新人推向统治地位,把奴隶推到王位上去,把君主驱逐到用奴隶来划桨的单层甲板大帆船上的一种纯粹的突变;它同时也是主体变成实体,即占有它自身的真理以及使其成为它自己的王国的一种运动:“……自身的这种运动,使它自身失去了它自己,把它自身沉浸到它的实体之中,同时,作为主体,它又已经越出实体而进入了它自身之中,使实体成为了一个客体和一种内容。”^②于是,自身的整体性就成了一种双重的运动,通过这种运动,主体的实体性以及实体的主体性被构建成了一种“组合起来的同一性”^③。对黑格尔来说,这种辩证的整体就是精神,或者说绝对的整体。

到目前为止,我们所考察的所有整体,都是自我认可他们的不充分性以及未完成性的。自在揭示出了它本身是一种虚无;自然的反思性整体把其自身显现为一种缺乏整体性中介的双重维度的整体,并含糊地恳求着自身的具体性中介。无疑,在有机的生命中发现一种最接近于概念之实现的过程是有可能的;康德虽然把概念的现实性归属于“先

① 斯宾诺莎语。

② Phn. 第2卷,第308页。

③ 同上,第1卷,第34页。

验的偶然”，但他专注于现存生命体的有目的性，这并没有错。在鸡蛋或种子的形式上，有关胚芽的向外展示问题，总是强烈地吸引着人类的思维。今天的橡果就是明天的橡树，树叶和树枝的未来，一种累积的必然性，正等待着被生产出来，等待着被提供它自身的内容，树木和树液——并且，最后要在秋季的橡果中创造出它自己的开端。橡果有点像独立地发展和再构其自身的概念：“植物的胚芽，这种给人以美的享受的现存的概念，以一种像它自身那样的现实性，以种子的生产，来结束它自己的生长。这对于精神来说也是适用的；当精神的概念已经彻底地实现了它自身的时候，精神的发展也就达到了它的目的。”^①

不过，这种类比并不是完美无缺的，这有以下三点理由：第一，因为种子是在外在性之中的，它从异在于它的土壤中获得营养；第二，因为“被生产出的那个种子与它从中生长出来的那个种子并非是一个种子”^②；最后，因为胚珠的这种图式只不过是一种重复：种子没有记忆，它所内在化的内容是它自己的过去，由于它只是重复了它自身，因此，这种过去勿宁说就是一种现在。自然因为没有历史，所以也没有未来。太阳底下确实没有新的东西；橡树在它发芽之前就已经老了，而精神的内容却“总是年轻的”。生物学上的循环是一种永恒与另一种永恒的并列；它重构它自身，只是因为其内容臣服于一种未经制服的必然性。精神的迂回则与此相反，它是一种无法重构其自身的记忆，因为当它获得了对规律的统治权之后，它转型了它自己的规律：发展了的自在所生产出来的，并不是纯粹而又简单的自在，而是一种未经衰退的整体，这种整体在

① Ph. Esprit Véra, 第1卷, 第14页。

② 同上, 第15页。

自在的最终的运动中吸收了初始的那个自在,它并没有重复它自己。如果说精神是一颗橡果的话,那么,它所生产出来的不是另一颗橡果,而正是它刚刚从上而掉下来的那棵树。这一循环是无穷的,因为它无止境地完成着它自身的迂回^①,并且独立地生产着它自己。这一循环的确是一种循环,因为真理只是在结尾处——当种子(自在)发现它是从它自身中生发出来的那棵树的果实的时候——才被揭示出来。真理之树只生产出了惟一的一颗种子,这就是它从中发芽出来的那颗种子,而种子只是在树木彻底成熟的时候才知道这一点。正是在这一意义上,精神就是自身,即自主的发展、由自身来创造自身;正是在这一意义上,精神是一个绝对的整体,因为它是一个不依靠任何东西,并且它本身对它所由以生长出来的那个起源作出界定的总体^②。在这一意义上,如果说精神是以自然为前提的(就像自身反思是简单地以反思为前提的一样),那么,我们可以说,它是被自然生产出来的,因为它“勿宁说是……由精神所界定的自然,精神是绝对的在前的”^③。由此,“在其自身中以及为其自身而存在的精神,并不只是一种

① 在绝对知识中。

② 精神是插入其自身之中——橡果掉进其自身之中——的一种行动。试比较:由希腊人的 *ourobouros*, 这种对永恒运动的期望,或者对艺术的想像所构建出来的循环所体现出来的黑格尔式循环的预觉——这种循环是一种从自身中拓展出去并改造它自己的起源的操作。试比较:孩子们对杂技团的着迷,杂技团把它的动物、小丑和主角都塞进了它的篷车,它是一个旅行着的整体,会被倾倒在公共广场上,它“有它自己的船和火车”——或者,再换一个剧院的例子,剧院布置好了它的场景,关掉了灯光,让全体演员进入舞台,在这个舞台上,戏剧、悲剧,这些“非实在性的表演”在波澜壮阔地推进着,然后,精神自身便又转移进了杂技团的口袋和皮箱里面。当然,这里所留下的是一种无法克服的外在性:剧院可以是一个旅行着的世界,但这个世界只是一个黑暗的舞台,人们在这个舞台上布置着道具,与黑夜同谋。早晨的太阳是从一个荒废的广场上升起来的。

③ Ph. Esprit Véra 第1卷,第38页。

结果……而是存在于真理中的它自身的结果；它从预设中产生出了它自身，这些预设是它为其自身所设定的。”^①

这反过来也解释了那些预设本身的本质。精神是具体的整体，绝对的内容，具有预示性的整体。逻辑与自然，以及所有作为精神的前提条件而存在的独立要素，都只是精神的一部分，即都只是脱离了精神而无法存在的要素或组成部分。当整体还没有被揭示为这些组成部分的时候，这些要素是在一种伪独立性中进行自我界定的：它们仅仅体现了把它们产生出来的那种抽象，但是，因为整体并非为它们而存在，因此，它们只是在否定的维度上，在非实在性和痛苦中经历着它。预期中的那种逻各斯与自然的整体是痛苦的和不幸的整体，因为这些整体对它们的局限性以及它们的孤寂程度只作出了模糊的阐述。当然，也正是由于上述原因，它们在把其自身建构为整体的努力中超越了其自身，因为恰恰正是在当它们达到其局限性并努力地把握住这种局限性的时候，它们在其自身中实现了无限：意识到了有限，就意味着达到了无限^②。由此可以看出整体的那些孤立要素的模糊性——在其自身中它们是有缺陷的：逻辑是“阴影的王国”，自然是“跌落的精神”；它们并非由于其自身而存在着，而仅仅是由于精神而存在的。当然，精神恢复了这些要素的坚实性；它们变成了精神的身体与实在，而精神正是从它们的发展中产生出来的。

如果这些要素被放在孤立的状态中来加以思考，那么，精神可以说是对它们的超越；正是传统形而上学中的上帝，绝对的他者，把它们抛进了虚无之中。但是，如果你思考的是精神，那么，精神似乎就会把它们包容在它自身之中，好像它们

① Ph. Esprit Véra 第1卷，第38页。

② 《哲学全书》，第60节。

是使它得以产生出来的那个东西似的。黑格尔的逻辑学以及黑格尔的自然哲学的悖论之处在于：如果我们不把它们当作其真理是精神的抽象要素来看待，如果我们在它们本身之中去寻找它们的真理性或绝对的真理，我们就会掉入后黑格尔主义阐释的传统错误之中，把黑格尔的哲学弄成泛逻辑主义或自然主义的形式。不过，对黑格尔的精神来说，也存在着一个悖论：如果我们把它当作外在于逻各斯和自然的一个术语来看待，如果我们把它理解为某种超验的东西，而不意识到它正是逻各斯和自然的内容，逻各斯和自然正是在它之中生产出它们的真理的，而且，这两者正是它的实体和现实，那么，我们就把黑格尔主义误解成了一种神秘的神学性和创世性的哲学。黑格尔的绝对不是一种超验之自在的复原，这种自在不管是在语词、自然还是在精神的形式中，都会创造和控制这个世界；它是一种具体的、内在的整体，在这一整体中，其要素的内容获得了真理性；它是一种在其自身的历史中降生和得以实现的绝对内容。如果我们把这种整体看作发展，与此同时，把它看作为自身的内在化，那么，精神就是历史。让我们对这一观点作一个更详细的考察。

在黑格尔那里，历史变成了绝对之王国以及它的显现，即一种真理意义上的判决。这一表述是很含糊的，它有可能使人倾向于认为，黑格尔只不过是复活了上帝在天上所操纵的那种历史的观念，上帝在这种历史中为了人类的福祉以及他自身的荣耀而显现着自身；或者说只不过是复活了一种仅仅揭示了由永恒而创造的内在规律的历史观念，就像经营狗的商人揭示了狗这一种类的本质一样；再或者说，只不过是复活了一种展现线性发展过程的历史观念，这种线性发展是通过作用于一个既定内容的一种进化式的因果关系的演绎而得以展开的。但是，黑格尔的历史不是生物学意义上的，不是天启

意义上的,也不是机械性意义上的,因为,所有这三种范式都与外在性纠缠在一起。历史在通过其自身、为了其自身而构建其自身时所依靠的这种否定性的维度(如果自身从外面被投射到上帝那儿,那么,这种距离就成就了上帝,或者说一只纯粹的监护的眼睛),并不存在于历史之外,而是存在于历史之中:历史所由以产生并在其展开过程中占有其自身的那种虚无,就存在于历史之中。这种虚无就是人。

在《自然哲学》中,黑格尔十分明确地把人的出现描述为**死亡的降临**。在自然中,普遍性只是在个体中才作为自在而存在,但个体并不是一种自为的普遍性;概念外在于它自身,死亡是这种矛盾所必须付出的代价。普遍性是不朽的(类是永恒的),但它只有通过个体的死亡才能获得它自身。与此相反,从个体的角度来看,任何试图抓住普遍性的努力(通过男女的结合来生小孩——“他父母的死亡”——或者通过疾病、为了生存而发生的种族争斗),都会归结为死亡。在死亡中,矛盾是现实的,普遍性在尸体之上把自身竖立了起来^①;普遍性的出现就是个体的死亡。只有当个体在他的死亡中不消失,而是继续存在并“逗留在死亡中”的时候,上述这种奴役地位才会被克服,因为,对个体来说,死亡是普遍性的祖国。疾病——“死亡的一种预示”——体现了动物即使在活着的时候也想占有死亡,并为其自身实现普遍性的最大努力。这就是为什么黑格尔把它看作为精神诞生的原因。不过,疾病是一种现存的矛盾;因为它仅仅是一种留存于存在中的预期的死亡,所以,它是一种预期的普遍性。真正的普遍性不会容忍预期,这就是为什么生病的个体或者转好或者死亡的原因。在现实中,个体只能通过与现实的普遍性,即现实的死亡相逗留

① 普遍性总是“一场战争之后的夜晚”。

在一起,才能获得和占有普遍性。从一种自然的角度来看,人就是一种活着的死亡。

黑格尔不是第一个把人的本质构想为死亡的人。柏拉图主义早就开始了对死亡的沉思;但是,它是把死亡当成一个客体来看待的。黑格尔,借助于基督教的传统,把死亡当作主体来看待。当然,如果基督教用人类的死亡来对抗神圣生命的隐蔽地位,并宣称老亚当已经死亡,一个新人已经在基督的想像中诞生了——这就是说,如果它占有了否定并调解了死亡的能力——那么,黑格尔首先关心的是死亡的积极功能,即保存在死亡中的普遍性的肯定的一面。对黑格尔来说,生命衬着死亡的底色显得特别醒目,就像个别衬着普遍的底色显得特别醒目一样——这显然是因为死亡的缺席和自然的无能。对黑格尔来说,上帝的王国就是死亡的王国;他在人的诞生中所宣告的,是死亡的来临,是把虚无转变成一个王国——一句话,就是上帝的死亡(不是作为一个事件,而是作为一个实体:死亡从此就变成了上帝的本质存在)。对黑格尔来说,精神就是已经变成存在的虚无,或者用他那罗曼蒂克式的语言来说,就是“已经变成为白天的黑夜”^①。这种黑夜在人之中就是普遍现实的:“人类就是这种黑夜,就是这种空洞的虚无”^②,一种被界定为在其存在中的非存在的空洞的无。“当我们用眼睛看人类的时候,我们看见了这个黑夜”^③,这一死亡影响了人类的本质。人是这样一种动物,他能够审慎地选择他自己

① 阿兰(Alain)引自《观念》(Idées),巴黎,哈特曼,1939年,第236页。

② 《黑格尔全集》,格奥尔格·拉松(Georg Lasson)编,第20卷,第180页;引自考杰夫,《黑格尔解读入门》,巴黎,伽里默德,1947年,第575页。对黑格尔来说,具有普遍性的个体的胜利就是黑夜的胜利。黑格尔的黑夜是已经变成白昼的黑夜,“已经变成正午的黑夜”(差别),是透明的和清晰的。在谢林的黑夜里,母牛是黑的,而在黑格尔的黑夜里,母牛则是白的。

③ 萨特在他的《凝视》(Gaze)中把这句话当作他的章节的卷首语。

的生命^①，并且以自杀的形式，选择他自己的死亡。这种现实的意志意味着用自己的双脚诚实地站在这个世界上的人，屈身向地面弯曲。这种虚无本身不是一种能导致对前存在的某种东西产生影响的外在的否定；其中的人类欲望不是对某种东西的欲望，而是对一种欲望的欲望。我们在爱情中看到了这种东西，在那里，爱的一方在被爱者的眼睛里找到了他自己的黑夜；在争斗中，一方总是要求另一方符合他自己对他的不可替代的个体性的认识；在知识中，意识致力于在客体中重新发现我思的普遍性。历史无非是由自身所推动的为了认知虚无而进行的这场意义深远的斗争，也就是说，是由个体的整体所推动的为了认知具有普遍性的个体而进行的斗争。换句话说，历史是作为自身而存在的那种人类本质的实现。这种实现意味着其自在本身作为否定性中的人类个体而存在的普遍性，必然转变成总体的现实性。这就是说，它不仅必须转变成上述那种个体的实体，而且还必须转变成他存在于其中的那个要素的实体，以致于人不仅可能成为虚无的愿望，而且还是这种愿望的现实化，并与完成了的精神的世界相同一。精神期盼着它自身的自由；精神是实现了的自由，而不是对自由的一种模糊的愿望。

这是自身在纯粹的三段论中所经历的第一种运动，通过这种运动，主体变成了实体；历史是通过斗争和劳动，普遍的个体或具体的普遍的实现。这是一个漫长而又痛苦的历程；它是“忍受着……疾病的……否定性的……严肃……的劳作”^②。对于试图在斗争中强制获得对他自身的直接认识的人来说，他所面对的是他自身的否定的深刻性。如果他加入

① Ph. D, 第 65 页。

② Phn, 第 1 卷, 第 18 页。

到斗争中去,他必须接受死亡的风险以及控制住他那颤抖的身体,这个颤抖的身体表明了他的手臂和心脏并不具备他本人所拥有的那种韧度;如果他杀死了他由以寻求认识的对手,他就杀死了他自己的意志,他仍然像以前那样孤独——从这种孤独中,他含糊地懂得了他本人就是他者;如果他战胜和制服了对手,并迫使对手为他自己的愉快而劳动,那么,他也就制服了他本人,因为他不是别人,而正是给予他认识的那个奴隶,即使是他的愉快也在奴隶的掌握之中。如果他本人被战胜了,那么,他就会被迫在自愿的臣服状态中进行劳动,因为他更喜欢他的身体,而不是他的死亡——但是,他逐渐地发现主人是他自己的劳动,即给他提供食物的劳动的奴隶,并且,他所捏制、铸造、耕犁的自然物变成了他的现实的自由、他的王国以及他获得解放的手段。主体通过他的劳动的中介而变成实体:首先,因为他由此而否定自然,并在人的想像中重构自然;其次,因为奴隶的劳动就是他的解放:它允许他去支配的,不是主人,而是主人的支配权,并且在其内容的真理中实现人类的整体性。人在斗争中所创造的未经中介的、相互矛盾的整体所由以变成其自身的那段转型的历史,就是国家发展成普遍的历史,市民在这种普遍的国家中认识到主人和奴隶的真理。在作为现实精神的总体国家中,个体“直接就是普遍的”,他的普遍性是被普遍地认识到的。在死亡中“重新占有”其自身的普遍,已经强制设定了它的规则;否定是同类的国家的本质。精神的胜利的确就是死亡的胜利^①。

当然,这种完全实现了的整体只能在精神的循环中生产它自身。作为“生病的动物”或者“活着的死亡”的人,只有在

^① Phn. 第2卷,第286页:“死亡开始转型为……精神的普遍性,这种精神是居住在它的社团之中的”。

自然物的陪衬下,才有意义,即使在他把其自身界定为他自己的否定的时候,也是如此。一个人只能战胜一个对手;战胜死亡意味着自然生命的不幸,这种自然生命只不过是精神的一个要素。事实上,精神在死亡中所战胜的只是它本身,把自身当作真实历史中的实体生产出来以及革命、战争,只是整体的自我生产。当普遍历史的所有要素被置放在孤立的状态中来加以考察的时候,它们都采取“自由的偶发事件”^①的形式;当然,就它们的内容来说,它们仅仅是完全实现了的整体的要素。在这一意义上,历史是一种狡计,它只是在结尾处才放弃它的秘密;它愚弄了在痛苦和劳作中把它建构出来的个体。这无疑是黑夜和死亡的胜利,因为人正是在黑夜里不知不觉地死去的。如果它只是这种残酷的、未被揭示的整体,这种自我抑制的、沉默的神圣,一条由奴隶所推动的、只有上帝才知道它去往何处的、盲目地航行着的单层甲板大帆船,那么,它就是一种纯粹的欺骗。如果对这种整体的建构不同时就是对它的揭示,如果精神建构其自身的运动不同时就是它理解其自身的运动,那么,这种整体就将成为一个怪物。至此,我们深入到了绝对内容的第二个方面,正是由于这第二个方面的存在,“实体直接就是主体”^②,换句话说,精神在历史中认识了它自身。

“精神是自我认知的精神”^③。从这一角度来看,历史不过是精神的现象学,是精神在其中把握其自身的自我意识的形式的发展过程:“把其自身的自我认知的形式向前推进的运动,是它作为现实历史所完成的劳作。”从这一视角来考察历

① Phn. 第1卷,第311页。

② 同上,第17页。

③ 同上,第2卷,第288页。

史,历史就成了精神的自为在各种具体的意识形式(形态)中的产物,它们自始至终都指向绝对知识、终极的科学,这种科学的内容是纯粹的自我知识,一种没有内在离异的自我认识。只有它作为知识之本质的矛盾被解决的时候,这样的征服才是可能的:所有的知识都采取意识的形式,并且起初都把其自身作为意识的内容而显现出来。因此,精神的自我意识的凸显内含着把意识的形式转变为它的内容,以及把这种内容转变为意识,这种“训导”也由此而最终导致意识及其对象的同质性,也正因为如此,意识不仅仅是在其对象中的自在,而且还知道它是何物,并发现,精神的整体只有通过这种总体所由以意识到它自身的行动,才能完全地被实现。

我们在这里又一次看到了黑格尔想要“揭示”深刻性以及使其处于被掌握状态的欲望。“(‘精神’的历史演进的)目的,就在于揭示精神的深刻性。”^①精神的整体如果不能把其自身之深刻性的出场理解为自我意识,那么,它将是呆头呆脑和单调无聊的;它将是为某个缺席的人而存在的整体,即为某个局外人,不管是上帝、黑格尔还是某个根本不存在的人——也就是说,某个仅仅是另外一方的见证人的人而存在的整体。在这种情况下,即使所谈的是精神的整体,它也是荒谬的。言说在其自身中就是胜利的深刻性,因为它是言说意识的领域,不过,它代表的只是部分的征服:精神在转变为胜利的言说的过程中必须克服它自己与其自身的距离,也就是说,必须要言说它自己,而不是言说其他的事情。由此,它必须是一种自为,必须把整体引导到自我意识那儿去,把个体从原始道德的沉闷世界中解放出来,个体在这种原始道德中发现其自身被束缚在一张密集的未经解释的义务(普遍性的约束,政体的拟人

① 同上,第312页。

化的规则,以及沉默的特殊性的要求,家庭的神圣规则)之网中。它必须把主体引向一种新的意识,这种意识是由对斯多噶式的自由的抽象的自我意识所构建起来的,必须把主体引向对基督教的革命性要求之中,这种革命性要求是通过不幸意识,即一个知道在其自身中它具有普遍性,但却被一个敌意的世界所击垮了的主体的现存矛盾建构起来的;在这种情况下,异化是精神的自我意识的领域。在哲学和宗教中谈论异化世界的精神,没有意识到它所谈论的不是别的,而正是它自身,因为它还没有克服意识及其内容之间的矛盾:这里的整体是被当作未完成的东西建构起来的,对异化的新的认识还不是意识到它自身的那种异化,因为它的真理是它的超越。真理的内容无疑是精神的整体(即转变:精神显然是历史整体所孕育着的那种转变),但这种内容还不是自为;精神仍然被困在外在意识的形式之中,直到自我意识重新把这种绝对的内容当作它自己的本质来占有的时候为止。这个最后的阶段是从宗教向绝对知识的转变,在绝对知识中,精神在其自身中沉思上帝,自由采用了自由的形式^①,并且,自我意识也得到了最终的实现。

从这一角度来看,从(转变为主体的实体)的角度来看,历史是自我意识形式的渐进性发展;它是各种“意识形态”的历史。这些失败了的解放自我意识的努力,构成了学说的历史;我们由此可以看出为什么黑格尔要宣称历史最终要归结为哲学史。这一论述如果放在孤立的状态中来加以考察,那将是令人震惊的。当然,它只是绝对整体的第二个方面,因为精神

^① “因此,任何东西都依赖于精神的自我意识;如果精神知道它是自由的,它就会与在没有这种知识的情况下所呈现出来的样子根本不同。因为如果它不知道它是自由的,那么,它仍处在奴隶的位置上……”,《哲学史》,导言。

不仅是实体转变为主体,而且,正像我们已经看到的那样,是主体转变为实体:它不仅是“意识形态的”历史,而且也是真实的历史——整体是这两个运动的相遇,在这两个运动中,主体和实体在绝对的内容中相互转型成对方。历史是具体的第三个项,是这种转型事实上被引发的地方。它其实就是这种转型,并且,即使在最小的细节上,这种转型都是它的主题:自我意识(即意识形态的历史)是整体矛盾的结果,是隐藏在真实历史的革命之背后的驱动力,历史的循环正是在这一意义上才是真实的。真理只不过是揭示出来的现实,但是,它是一种纠缠着现实的真理,它防止现实沉睡下去,并不断地刺激它,直到现实克服了它的被规定的样态为止。真理是现实的悔恨^①;宽恕只是实现了的悔恨。一个封闭的圆圈就是另一个开放的圆圈,现实与真实之间的矛盾就它们本身而言是结束了,直到绝对的圆圈出现为止,在这个绝对的圆圈中,极端找到了在家的感觉,它们事实上寓居于它们自身的真理中,并最终转型为它们永久的内容。在这个神圣的王国中,自由直接就是现实(实体)和自我意识(主体);国家是同质的,它不仅被主人和奴隶所居住,而且也被相互获得认知的市民所居住。这种真正的自由也是实现了的自由:如果自我意识的本质是自由,那么,自由就把它前面的东西看成是它决心要实现自由^②;客体与主体是同质的,思想已经达到了其受难的终结,它最终在其自身的要素中发现了其自身。意识形态在绝对知识中发现了它的真理——具体的发展在普遍国家的绝对内容中获得了它的真理。绝对知识不再是一个与绝对内容相对抗

① 确切地说,概念是尖利刺人的;它是一种捕获,一种想像中的谋杀。Phn.,第7章。

② “存在于其真理中的意愿就是,它所意欲的东西,即它的内容,与意愿本身相一致,这样,自由所意愿的东西,还是自由……”,Ph. D.,第21节。

的形式,而是意识到了其自身的绝对内容;绝对内容不再依赖于知识,而是在其自身中包含了它自身的自我意识。历史确实是整体内容对其自身的征服,是它自己对其自身的实现和揭示,是在它的无限中沉思它自身^①。

III 概念的误读

在人类的历史中就如同在麦子的历史中,
“……不幸不会……”。

——文森特·梵高

内容深刻的必然性,这种我们在黑格尔文本中所见到的并在其中被转化为自由的必然性——这个人成为人的上帝的永恒王国,这个被转变为人的上帝所居住的真正教堂,这个上帝本身,即人类的父与子,这种被完全实现了的时间的充盈,这种由黑格尔所预言的耶稣的降临——所有这些都显得如此引人注目且精确无误,以至于如果历史没有向我们呈现出分化的景象,我们则难以想像历史有可能产生分化。然而,从另一个角度来看,这种不妥协的精确冲击着情感,终极环节的铺张几乎令人无法承受。犹如某人揭开一个塑像的罩幕,精神很难抓住这种突然呈现在其面前的基督再临;精神对结果的这种令人感叹的显然性的反映就犹如对一种暴力行为的反映。“破云而出的阳光,就如闪电般一下子建立起了新世界的形相”^②,它是如此灿烂眩目以致灼伤了眼睛。自柏拉图以

① 在这一点上,我们有意把我们的注意力局限在《精神现象学》中所出现的整体概念上,其原因将在第3章中被给出。

② Phn,第1卷,第12页。

来,人类就已经知道真理的外表是眩目的。在黑格尔那里,传统的反映论被重新注入了活力,而且,不管自身如何,精神回到了它的黑夜,在其黑夜中,精神在任何情况下都可以拯救其睁开的双眼。就像希望之乡(基督教《圣经》中上帝赐给亚伯拉罕的迦南地方——译注)一样,怀抱太阳只是一个孩子气的梦想:成年人信奉他正致力于寻找的那个童年,但却无力认识他找到的那个东西。所以,阳光洒落成片片余辉的故事消除了他的焦虑,使他确信自己是对的。然而,这是一个缄默的事件,一种确定的但却沉默无声的现象。于是在历史的沉默中,另一种恐惧油然而生:即对黑夜的恐惧。精神追寻它所复得的阴影中的一线光亮,希望能保持那业已松开的精确所具有的精确性。因为历史什么也没有说,所以,人喋喋不休地说了很多;他设置了一种言说,在这种言说中,他的恐惧因为他找到了宿命的原因而得到了缓解。如果黑格尔这个人是一种不幸,那就让这种不幸至少成为一种严谨的不幸。这就是后黑格尔研究所具有的意义,这些研究致力于用一种必然性来取代黑格尔,这种必然性跟黑格尔的必然性同样的引人注目。我们将看到这样的归纳也不是没有问题的;黑格尔的真理常常把它的主人拖回到它的控制之中;进而,在现代新的奴役中,将要成为现实的,也许就是自由。

A. 形式的罪过

黑格尔的这种整体是不能被松解的:如果它倒塌了,那么,它的各组成部分就会失去与其必然性的所有联系,它的内容对其形式来说则会变成一种陌生之物。于是,对这种整体的瓦解的必然性的证明,便演变成了对其内容和形式的相互异化的证明——演变成了对形式的不充足性或内容的不充足性的论证。由此,关键的纽结在于这种内容,人们在开始的时

候试图在整体之外来审视这种内容,把它当作赋予形式的一种既定物,这种形式是用来调解内容的。在这里,内容断定它拥有显而易见地呈现自己的权利,这种工匠式的看待事物的方式无异于在迫使内容进行报复:由于不愿意把生产者融入其产品之中,它在一件手工制品的模型上构想着理念,然后出去寻找这种理念的制造者。这样,对形式的寻找就变成了对能把内容制造出来的东西的寻找,正像我们将要看到的那样,这在很多方面都与黑格尔本人,他的语言以及他的辩证法很相像。

1. 黑格尔的调解

对黑格尔的第一次攻击是间接的。尽管要想对黑格尔的体系实施一次下面的攻击是不可能的,但这一体系的创造者却容易受到这样的一种攻击,它采用了基尔凯郭尔式的缺乏账目与会计师的那种天真的形式。这一体系据说只有一个缺陷,即它的作者。它的完善就是它的做作,在术语最显明的意义上,完善与做作拥有着相同的字根(它在那里被做作成完善[il y fait dans parfait])。不过,不管一个制造者是多么的审慎,对某物的制造所显现的是它的制造者——制造者总是处在他所制造的东西之外。几何学家所描绘的圆圈是不会把他的脚拽进去的,当会计算清了一天的账,他就会回家:在他的账目中他就不见其踪影了。至此,黑格尔的狡计就出现了。我们以为他已经打破了亚里士多德的第三人称的传统,但是事实上,这种打破只是字面上的:黑格尔在我们眼前显示了一个绝对的整体性,其言说的力量足以使人最终忘记正是黑格尔在进行着这样的言说。他自身就是那个活着的第三人称,尽管这种第三人称在他的最终结论中消失了;他的沉默只是一种更为严格的谨慎。因此,真正的调解者是置身事外的;他

的天才在于静静地让自己承担整个调解,而这一调解在体系中只是一种阴影。

总体所具有的这种模棱两可性指涉的是古典的上帝概念:只有对第三者而言整体才存在,就像在笛卡尔那里,彩虹只有对外出步行的人而言才存在,或者在现代物理学那里,只有对某个观察者而言才存在一个参照系统。^① 古典哲学中的绝对第三者就是上帝,在上帝那里所有的意义都聚集在了一起。黑格尔是一位鬼才,他隐匿了上帝,或者勿宁说,他就是那个“隐蔽的上帝”,他在其著作中模仿了神圣的创世过程:“到第七天的时候,他发现他所创造的每一件东西都非常完美,于是,他便去休息了。”这个造物者的休息存在于他的教程及学生之中。当然,黑格尔并不总是能把自身包含进去的。事实上,他几乎做不到这一点:他所揭示的总体启示背叛了存在于他本人之中的上帝。即使他不承认他所建构的就是总体,但他确实不得不让预言者(révélateur)的威严之光透射进来——正如在《精神现象学》中所看到的,黑格尔在这一著作中把理解统一者之作品的思想家描述为上帝的自我显现(der Erscheinende Gott);或者正像在《历史哲学》中所看到的那样,黑格尔是如此彻底地把我们引入上帝的秘密之中,以至于我们可以不需要上帝了。由此,我们在上帝的居所和他的王位上面发现了创世者;我们知道,工匠所创造的一切是必然会被看到的,而上述这种像上帝一样故意无视工匠的创造物的行为,难道不是一种很高超的欺诈和技巧吗?难道只是因为黑格尔为了不在自己的屋子外面被发现而在自己的屋子里躲在上帝的后面,就可以说对黑格尔来说上帝就不存在了吗?就像其他做贼的人为了不被抓住而贼喊捉贼似地大喊“抓

① 这是“普遍张力”的理想。

贼!”一样,黑格尔大喊“上帝!”。可这一回我们抓住他了。

上述这种论点的问题是:一方面,它们存在于黑格尔本人之中,可另一方面,存在于黑格尔本人之中的这一事实就足以超越上述问题之所在了。黑格尔公开宣称他是同时作为哲学家、他自己那个时代的孩子以及他这个具体的个体而存在于整体性之中,而不是整体性之外的。下面,让我们来考察一下上述这三个要点。

(1) 黑格尔是通过把思想反转到其自身的巨大努力而把思想家放在真理性思想中来加以思考的第一人。确切地说,这里的反转(Umbiegen)就是自身,即自我反思,通过这种自我反思,主体在其思考的客体中获得了其自身。这一做法看似极端;但它却是黑格尔启示录的基点,并因此面把黑格尔的学术努力与他的所有前辈学者们的学术努力永远地区分开了。

在黑格尔之前,哲学还不能成功地把哲学家包括进它的反思领域之中;它很少考虑这一可能性,而且即使考虑到,也只是被其困惑而已。它或者像在巴门尼德和斯宾诺莎那里一样,用他们的天衣无缝的整体性,来彻底地忽视这一问题;或者,它试图致力于抓住这一问题,并且最终以取消整体面结束。于是,柏拉图奋起反对巴门尼德,他破坏了那个把多样性、时间以及思想都排除在外的理论框架,然后又试图在他重构的世界中为哲学家找到一席之地。但是,他所遭遇的是难以逾越的时间之谜,整体性正是借助这一时间之谜而逃脱的;哲学家沉思着他所揭示的真理,但他是一个屈从于变化的人,他的文本是会死亡的。柏拉图的观点是站不住脚的:哲学家并不属于他所追求的那个世界,而他的观点也不属于他所现实活着的那个世界。他只是进入了柏拉图称之为“间隙”的

那个缝隙的领域,但是,这种外在性甚至比它看起来的样子还要不充分,因为哲学家在柏拉图那里的地位并不是柏拉图相对于他自己的哲学来说的地位。这种模棱两可性并没有支配柏拉图的思考;而是柏拉图的思考支配了这种模棱两可性。要想理解这种政变(coup d'état)的原因是不困难的。如果没有这种政变,我们将被困于一种无穷的倒退之中;沉默把我们从关于第三者的争论中拯救了出来。事实上,柏拉图也是一个审慎的创世者,他只是在他本人所解构的整体中构想了一个伪创世者。

斯宾诺莎也沦为这同一种不幸的牺牲者。《伦理学》的写作过程以及作为一种学说的斯宾诺莎主义通过类似于镜片研磨工的方式在历史中把自身呈现出来的那种情境的偶然性(或必然性),在斯宾诺莎的任何一部著作中都失去了踪影。说得更简单一点,在斯宾诺莎的体系中,真理是吞没一切的,它毁掉了一个不可毁灭的作者的模拟像。思想与广延(或主体与客体)的共存性,是一种政变,这种政变使人确信,如果没有来自斯宾诺莎哲学的回忆的希望,那么对这种共存性的思考就会消失。与斯宾诺莎不同,康德对他自己的思想行为是进行费力思考的;但他所得到的只是反思哲学中的先验自我的抽象;这种关于思想倒退的思想把他卷入了一个无限的倒退之中,他的关于向应该(sollen)前进的思想仅仅是这种倒退的颠倒了的幻像而已。因此,黑格尔之前的哲学家只有两种选择:思考整体性而忽视思想者,或者考虑思想者而破坏整体性。体现这两种选择的观点充斥于无数的书籍之中,因为它一方面指涉了思想者的反思性以及他的思想本身,另一方面又在整体遭到瓦解的语境中揭示了思想者本身的消极性。黑格尔是认识到作为整体的反思性以及思想者的消极性的第一人;他是第一个通过把消极性延伸至整体性中来解决这一矛

盾的人。他严肃地把哲学家置放在问题之中,直到他在他所宣称的真理中思考上述这一问题本身的意义为止。

于是,黑格尔开始揭示他的问题的意义,他指出,这一问题(或思想者的消极性)不是独立于真理的某种东西,而是与真理血脉相联、休戚相关的,因为思想的否定性正是真理得以产生的源泉。紧接着,他指出,发展了的真理远不是意味着对思想者的拒绝,它事实上正是思想者本身的实现。“总体包含了否定性”,这句话意味着总体也包含了思想者在内。主体和客体被转型为作为他们的精神之自由的真理。这种真理是被揭示了的现实,是希腊人所说的“真理”,希腊语中的“真理”一词的前置字母“α”为了成为具有解放性的否定性,因而已不再是一种简单的否定性:它不仅在被解放了的客体上留下自己的烙印,就像某人在水壶的手柄上发现陶工的拇指印一样,而且,它还被转型为以及被包含在客体之中。由此,在黑格尔那里,现象学与哲学史简直就是哲学转型为真理的历史。正因为如此,黑格尔被称为哲学家这一类在其身上获得终极圆满的那个最后的哲学家,同时也被称为第一个与真理亲密接触的哲学家。他并没有平稳地站在门槛上,并不是处在善的献祭之前的状态中,仅凭着希望而生存着。他也没有像中国神话中的画家消失在他所画的风景图中一样消失在实存之中:他沐浴在神的博爱中,寓居于总体之中,寓居于他真实的王国之中。

(2) 让我们进一步指出,思想者在这种语境中并不像在所有的前黑格尔哲学中那样,只是抽象层面上的思想者,只是不属于任何特定历史时期的抽象的人,而勿宁说是一个具体的历史性的人,他寓居于他那个时代的永恒以及具有永恒性的他自己的那个时代之中。黑格尔在这里严格地与柏拉图区

分了开来,后者把他的哲学家从尘世中撤了回来并把他抛进了一段被悬搁起来的时间之中。在黑格尔这里不存在代言人,不像笛卡尔,他被其思想的热情所遮蔽了,他把冬季和战争都紧紧地关在窗外,或者说也不像伦勃朗的聋哑老人,迷失在对他的楼梯井的沉思之中。在黑格尔这里,耶拿通过打开的窗户闯了进来,伴随而来的是战争的喧嚣、战败、沉浸在胜利之中的拿破仑以及隐约而现的被唤醒的欧洲的重新统一问题。不管是障碍物还是支撑物都无法抵挡历史的进攻:那个把自己眼睛闭上的小孩,以为是他给全世界带来了黑暗,这跟哲学家不思考历史的中午时光,不投入到历史中去并在历史中找到一种在家的感觉是一样的。这一观念始终吸引着黑格尔:正像我们看到的那样,他从未放弃过那个在其思想(良心)^①的早期阶段就已形成的想法,即在他那个时代寻找那个失却了的真理的踪迹,并在真理中发现他自己的那段重新赎回的时间的辉煌。更具体地说,黑格尔在其中度过其异化的青年时代的那个启蒙运动所具有的要素,并不只是简单地在体系中占有一席之地;它在这里获得了意义和实存。在体系的内部,我们所见到的那个正在具体化并且正在意识中生产着它的本质的空乏,不仅在终极整体性的丰裕中得到了满足,而且还发现了它自身的合理性,因为,正是因为有了这种空乏,世界的旧秩序才能够在革命中使其自身发生转型。

黑格尔青年时期的空虚的另一个维度在这儿显现了出来;由于这一维度代表了通过其自身的真理而对启蒙世界的重新占有,因而,它只是在结尾处才能够自我感知。对黑格尔来说,启蒙运动是一种残酷的事实,黑格尔在一种他无法自我选择的历史情境的重压下进行着艰辛的理论劳作:他的富有

^① 见第一章。

活力的分析,就像他对宗教的、政治的及哲学的生活的批判一样,是对上述这种奴役性的意识,尽管这种奴役看起来似乎是不可避免的。不过,正如我们所见,黑格尔并不满足于只是阐明自己的压抑感。他在意识的空乏中获得了关于他的被奴役性的知识,这种意识的理论表达是由康德完成的。黑格尔至此只是拥有关于这种空乏的积极性的预感;他还尚未通过成熟时期的真理而把空乏理解为对其历史过程中的青年时期的重新占有。只是在《精神现象学》中——即从难以觅得的真理的高度去观察——发展的道路才因目标的存在而被赋予其意义,也正是在这里,开端的被奴役性以及哲学家的历史性起源才真正得到了相互的澄明。这些预设所建构的,既不是一种无法更改的绝对,也不是空乏之此在(Dasein),而勿宁说是在呈现的过程中对自由的调停。由此,历史并不是奴役:黑格尔不是一个突然变得口若悬河的聋哑人,他没有一下子从傲性转变为奴性,他没有转向历史相对主义——勿宁说,他解放了历史,并在完成了的整体性历史中解放了他自身。

(3) 当然,在这一点上,获得解放的不仅是黑格尔时代的哲学家和孩童,而且还有作为智者——市民——作家这三重身份而存在的那个具体的黑格尔这个人。说黑格尔是最后一位哲学家,那是因为他获得了绝对知识,他用知识取代了对知识的热爱;他由此而成为一个博学之人或智者——既是第一个同时也是最后一个——因为,黑格尔之后的那些人只能对知识体系的内容进行一番重新追溯而已(在1806年,黑格尔把《精神现象学》视为这一体系的第一部分)^①。不过,黑格尔只能

^① 这一点已经被亚历山大·考杰夫(Alexander Kojève)在他的《黑格尔解读入门》中很好地揭示出来。

在以下的条件下才会是一位智者：精神战胜了所有的对立面，历史是成熟的，精神在世界中沉思其自身，世界是自由的，世界各国实现了同质化，智者即是市民。一旦这些条件获得了满足，个体就不再被排斥于真实世界之外，因为他同时具有特殊性和普遍性，是一个活生生的三段论，在其身上普遍性最终与个体性融合，并为特殊性所调解。简而言之，特殊性在这里不再是异化的，并且，特殊性的这种调解发生在调解的内在元素之中，即发生在自身的直接性之中。这意味着特殊的个体不再需要为了达到真理而像苦行僧一般牺牲他的特殊性，取消其自身中的所有决定性；没有了自卑或自惭（有关其身体、形状、性格、人种等方面），他就能走出去融入一个友好的世界，在这样的世界中，他人正是在他的特殊性中直接发现了人的普遍性。“这个人是‘我’，就是这个（人），除此之外没有其他的‘我’，我直接就是一个被调解的或者说被超越的普遍的‘我’”。^①

于是，通过作为智者的黑格尔，作为个体的黑格尔在整体性中与作为其时代之子的黑格尔重新统一了起来。但我们仍然必须准确地界定上述这个圆圈把自身画完整的那些困难之点。由于有了黑格尔的著作，所以我们知道了所有的这一切；但这些著作在整体性中拥有何种地位呢？为什么作为个体——智者——的黑格尔感觉有必要公开这些福音呢？这是一种纯粹的任性所为吗？或者说，他仅仅是在履行绝对精神的规划吗？由此，在这个完美无缺的总体中，他到底填补了什么样的空隙呢？黑格尔回答说，那种不知道其自身的自由并非真正的自由，只有对总体的意识才能将总体推向完美。好的，所有这些都是既真又善的；可为什么要宣布出来呢？对此

① Phn. 第 2 卷，第 303 页。

只有一种合理的解释：对黑格尔来说以下这点似乎是难以想像的，即对现实化的总体的意识会在一个人身上根深蒂固，会潜伏在他的那些还是“他自己”的兄弟的身上。由此，黑格尔的著作是以扩展了的形式而存在的意识，即普遍的自我认识（Sich wissen），在这种自我认识中每个人都能认识到他自身。黑格尔指出，印刷出版是精神的扩张：他的著作是以文字形式而存在的、且每个人都能阅读的普遍性。就这一意义而言，书籍也是一个事件，就像意识在历史过程中的不同构型一样。对精神来说，书籍是一个决定性的事件，它是在战争中被打造出来的精神的另一面。于是，拿破仑要想在哲学家的窗户下完成欧洲的建构，我们只能像黑格尔那样，认为这是不可思议的，就像黑格尔在他的笔记本里完成《精神现象学》的绝对知识是不可思议的一样。

2. 语言的调解

上文所述的东​​西打开了一个新的视域。如果黑格尔及其著作的意义被整体重新吸收，那要归因于其论述所具有的力量。但是，这些论述在成为内容之前，首先是被写下来的；它们是符号的汇集。我们在作为个人的黑格尔那里寻找调解者；他消失在他自己用文字展示出来的预示性的整体中。对我们而言，尽管如此，他仍是个调解者，正因为他存在着，意义才得以存在并得以维持：文字的实在。在这一点上，反对的观点开始激增；他们从咬文嚼字转到泛逻辑主义。当《精神现象学》中的黑格尔把美洲描述成一个拥有“在两极之间的一个非常狭窄的中间项”^①的三段论，或者从逻辑的角度推论出火

^① Ph. Esprit Véra, 第1卷, 第123页。

器^①和种族^②的必要性时,我们确实有这样的感觉,即他把一个真实的问题转化成了一个词语上的问题。再者,当他宣告了一个真正普遍性的王国,然后再回溯那个凸显革命之开端的、但仅仅是词语上的普遍性,批评其空洞的教条及“名义上的成绩”的时候,足以令人惊讶的是,他本人又是通过怎样的偏离而不去注意到以下事实的:他正在掉入他所斥责的那个错误之中。正像我们将要看到的那样,马克思成功地把对玩弄词藻的谴责扔向黑格尔。更有意思的是,即使把双关语的问题撇开,我们也可以把黑格尔的著作视为在词语中对所有事物的统一性的一种沉思——视为一种逻各斯的哲学或词语的哲学。从这一角度考虑,调解在以下的意义上无疑将获得其完整的内涵——黑格尔式的内涵,即这种通过语言来完成的显现,将不仅是宣告上帝的语词,而且上帝直接就变成了那能使所有东西清晰明白的文字。这种观点的宗教内涵是显而易见的;这些内涵在黑格尔那里根本上是在场的。在黑格尔看来,基督或语词是能够调和上帝与人的那种完全实现了的整体性。但是,根据同样的理由可以说,这种显现就是其自身的起源:获得实现的语词在万物面前存在着,并且正像圣·约翰所说的,它与上帝在一起,它就是上帝。由此,语词已经是它将要成为的东西;它潜在地是一种整体性和万物的理性,是逻各斯这一希腊语在双重层面上的含义——语词与理性。这难道不正是黑格尔试图在《逻辑学》中展现的东西吗?在《逻辑学》中,黑格尔向我们阐述了“上帝在创造自然界之前、在其自身的永恒本质之中的时候的状况……(以及)真理在无遮蔽

① Ph. D., 第 261 页。

② Ph. Esprit Véra, 第 1 卷, 第 130 页。

状态时的状况”。^① 难道整体性不正是逻各斯的展开吗？广义上说，这就是那些把黑格尔的哲学解释为一种泛逻辑主义的人的一些基本主张，这其实是对黑格尔的一种误读，在十九世纪，尤其是在法国，这种解释不断地发展起来。我们在第二章中已经考察了这种误读的消极面。现在让我们直接进入问题的核心，根据语词本身的本质并通过语词来抓住这种调解的本质。

我们所要做的只是阅读黑格尔并进而去发现能够满足我们目的的语言哲学。《精神现象学》的第一章在我们面前展现了一幅有关我们在语词的基本经历方面的景观。黑格尔说，如果现在是夜晚，而我被问道：“现在”是什么？我的回答是：“现在”是夜晚，并写下了这一事实。“一事实通过被写下来是不会丢失任何东西的，它比我们通过保存一个事实而不使任何东西丢失更加有力量。如果现在，今天正午，我们再去看一下那个写下来的事实，我们将不得不说这个事实已经停滞不动了。”^②正是在这一奇迹中，我们把握住了语词的力量，它把白天变成了黑夜；通过语词，存在于我脑海中的特殊之物转变成了我所说出的普遍性：“在[语言]中，我们自己直接驳倒了我们试图说出的东西。”^③因为，语词“拥有一种神圣的本性，它能直接地倒转所说出东西的内涵，并使它转型为……一种普遍性。”^④在这种普遍性中，我所遭遇的只是语词本身顽固的普遍性：“当我说：‘一个单独的事物’时，我真正在说的是从一种总体普遍性的观点来看它是什么。”^⑤那么，这种能够

① 《逻辑学》，第 31 页。

② Phn, 第 1 卷, 第 83 页。

③ 同上。

④ 同上, 第 92 页。

⑤ 同上, 第 91 页。

取消特殊性并进而产生出普遍性的特殊的力量是什么呢？

黑格尔说：它就是“否定”；^①在黑格尔那里，我们处处感到要想紧紧地抓住这一点“是所有事情中最困难的一件事”。但是在这儿，就语词而言，我们恰恰身处一种持续的虚无状态之中；我们将抓住这种虚无，换句话说，这种虚无也是一种持续的虚无。这就是为什么在所有关于语言的反思中，黑格尔的反思对我们的影响最为直接的原因：它把内在的自我推向检验，它把我们所有的每一样东西都加以拷问，直到我们所写的那些语词。由此，语词就是一种持续的虚无：死后的生命是生命普遍性的实现。这种趋同现象可以提醒我们：我们已经在人身上看到了这种普遍性与死亡的联合。人是这样的一种存在，通过他的力量，作为死亡而存在的普遍性将在生命中牢牢地持续下去；所以，人的本质就是语词。黑格尔注意到动物会放声大叫以表达它们在诸如愤怒或喜悦时候的反应，但这些反应在动物死后便不复存在，它们不会使自身超越于时间之上。鸟的歌声是直接的喜悦的表达，并仅此而已。它既不关涉到知识也不关涉到远离，它确实是消失了，就像当精神转变为自然界时的情况一样。因此，人是一种会说话的动物。当然，动物世界提供的景观所展现的实际上还有更多的东西：鸟儿不知道它们是在唱歌，狗也不知道它们在咆哮；而与此相反，人是知道他在说话的，因为语词创造了一种距离，这种距离使他能够与在他自己身上已经不复存在的每一样东西保持联系。这样，通过语词，人便重新占有了自己；这就是说，他在一个语词中重新占有了他过去的自己，而这一语词所表达的又并非是他现在的自己，所以，他就是虚无。黑格尔说，人就是那个重新占有其自身的东西；他是惟一能说“我”的动物，也

^① 《逻辑学》，第84页。

是惟一能在语词中反思其普遍性的动物。^①

上述这种双重占有澄明了语言的本质。通过语词,人在语词一概念中理解了存在之虚无,即普遍性;通过语词,他把自身理解为被反思过的普遍性即主体。在自身中,语言只指涉它自己;所以,黑格尔说没有语言的存在物是不可能自由的,因为,离开了言说的虚无性,他们既不能把自己从自然中解放出来,也不能抓住其自身的本质。因此,自由是一种俘获,是一种对自身的把握;换句话说,它是一个概念(Begriff),在这个概念中,逻各斯与自由的一致性便显现了出来。斯多噶学派的确已经宣告过逻各斯与自由的这种相遇,但对他们而言,逻各斯仅是内在于现存整体性中的法则,而不是现实的否定性。“[语言]是作为自身的纯粹自我的真实的存在。”^②

由此,语言的此在就成了处于纯粹状态,即其要素是普遍性的直接物这样一种状态中的普遍自我的主要内容。即使当它变成了两种意识在其中相互加以承认的中间项的时候,它所指称的也不是这个或那个特殊的我,而是自我意识的普遍性。“‘我’就是这个特殊的‘我’——但同时也是一个普遍的‘我’;这个普遍的我的显现同时也是这个特殊的‘我’的外在化与消失,作为结果,‘我’保留在普遍性之中。”^③一旦我们把思想与这种普遍性等同起来,事情就变得明朗了。“虽然动物不能说‘我’,可人却可以,因为思考是其本质。”^④因此,语言是思想在其普遍性的直接中的经验性存在。这就是为什么只要自我意识的普遍性被当作一个抽象概念且没有在世界中被现实化的时候,语言和现实之间的矛盾必然显得非常的重要

① “语言……在其纯粹性中包含着(自我)”,Phn,第2卷,第69页。

② 同上,第70页。

③ 同上,第69页。

④ 《哲学全书》,第24段的附录。

的原因；这就是为什么当奉承不能攻击到王权时，哲学家们就能高谈阔论，商旅队能安然经过，美丽的灵魂能够明白地表达，祈祷者能升上天堂的原因。这就是内在于每一种哲学言说中的局限性，也是作为前黑格尔的“意识形态”之特征的矛盾：文本所面对的那个世界，并非是现实化的文本；语词所专有的普遍性并不是世界的具体要素；简而言之，文本并不是存在于尚未完成了的世界的异化中的自在。因此，语词致力于在其自身中找到一种解决的办法；它在其自身与自在世界之间寻找一种调解，然而所建构出来的无非是语词的创世者，因为它只有在语词的虚构中才能找到一条走出它自身的道路。黑格尔躲过了这一陷阱，因为他的文本与他所描述的彻底实现了的世界是一致的。在黑格尔这里，实体即主体；或者，换一种说法，在这里，思想在其自身的要素，即语词之中，而这种语词是自由的；思想与其自身所由之而来的世界处于一种和谐的关系之中。在这里，世界确实已经转变成了文本；包含在它之中的每一个术语都直接就是普遍性的，就像在语言中一样。在这个世界中，人像语词一样行事；他们互相支撑，从他人那儿获得他们的本质存在与意义。这个世界，一种拙劣地建构起来的语言，已经被转换成了科学——一种完美地建构起来的语言。这就为我们理解黑格思想的终极阶段提供了钥匙：语言不是存在于我们与世界之间的第三个事例，因为，它是那个被改造成世界的普遍性的经验性存在。黑格尔的文本是这个世界的演说(宣誓)。

凭借上述观点我们实际上也已经澄清了第二个论点。如果语言不具有调解的功能，难道我们就不能说它把世界融入了其整体性中了吗？在这里，黑格尔在希腊人的视域中重新跌入了语词的循环论证与否定性之中。柏拉图清楚地预见到了语词与理念之间的关联性；正是它们两者的同谋才使时间

成为不可能。亚里士多德在一种本体论的语法中编纂了这种同谋性。当语言面对一个身处在转变过程之中的世界时，它创造了一个稳固的第二世界，一个真实的、永恒的、清晰的世界，这个世界穷尽了内涵的整体性。毫无疑问，这种观点经历了修改的过程：柏拉图后来倾向于在几何学关系的世界中寻找逻辑世界的本质。但以下事实依然存在：这个沉默的逻各斯本身就是所有事物的起点和终点，并且它是被清楚地说出来的，就像所有语言一样。难道黑格尔的逻辑也不是这种作为世界之本质和结构的、被清晰地说出来的整体性吗？难道世界在逻辑的外观下没有显露出它的秘密吗？

这里需要加以注意的是语言的本质问题。语言仅仅是作为抽象普遍性的思想之存在，即为了思想而思想的真实存在、抽象普遍性的自为存在、“纯粹状态之中的我”；它不是一种实存，世界在“它的背后”得以展开。第一个张口说话的人预言了这种普遍性，因为他宣告了它的存在（这正是语词为什么处于起点处的原因），但他并不知道他正在预期历史；事实上他也不可能知道，因为那个被宣告的普遍性并不是真实的。或者，勿宁说，它的现实性实际上是语词的现实性。值得注意的是，黑格尔坚持认为，我们事实上不能说语言（*langues*）经历了一种发展过程。这就意味着像这样的语言（*langage*）是永恒的：一种语言，无论多么简单，是一个有机的整体，即是一个充满兄弟之爱的循环的世界。这样，语词的共和国就从其所有的永恒性方面超越了人的共和国；通过科学的高贵之路进入普遍性状态的语言（*langage*）是人类所言说的语言的永恒不变的结构（*le corps immobile de la langue*）。语言只是这样一种普遍性的经验实存，即在其纯粹状态和抽象中的普遍性，是处在具体之中的非纯粹的普遍性之经验性存在的另外一面。普遍性的真正调解是作为意识的具体构型的能言说的个

体；黑格尔就是一个典型的例子。他的言说，作为一种行动，很显然是事物的基础；它是一种在其自由状态中的普遍性，它正在自为地言说着它自身，它是一种符咒——不过，这种行动是一种活生生的三段论，通过这种三段论，整体完成了其自身要素的循环。在这个三段论之外，语词的主要部分跌回到了语言的循环之中，这种循环仅仅是普遍性在其纯粹状态中的存在。

有关语词的经典游戏的最深层含义在此显现了出来：人身之存在/天之征候，符号是一个坟墓，语词是死亡，语言是一个幽灵。当黑格尔宣称“纯粹理念的科学……是思想的抽象工具”或“逻辑体系是阴影的王国”^①时，他说得正是恰到好处。黑格尔的逻辑是海绵状的：站在他头上的是柏拉图，世界是颠倒过来的。逻各斯不再是真理的主要部分，不再是其阴影被投影到墙上的那个世界；现在，逻各斯是真实世界的内在阴影。柏拉图从阴影前进到了身体，而黑格尔则从身体前进到了阴影，这种阴影在达及终点之前并不被看成是阴影。^②由此，我们在起点处的分析中所掌握的那种逻辑的否定性，在结尾处获得了它的存在。由于语词的现实是经验性的，因此，在一个确定的存在中所发现的只是虚无。如果逻辑是从赋予其含义的万物中抽象出来的，那么，我们就可以发现它的存在是由什么所构成的：显然，这是由语言的存在，即清晰显现出

① 《哲学全书》，第19段。

② 这就是为什么思辨逻辑在黑格尔之前没有被发现的原因。正是在这一意义上，逻辑的阴影是死亡的领域。它是一个活生生的躯体在生活过后的阴影，即一个死人的阴影，或者说是一个活生生的死人的阴影。在这儿我们发现了对于我们关于整体性或死亡之统治的反思的回声。如果总体被实现了，那么，生命（在外在性中的创造和否定）就被悬搁了起来，再没有什么事情发生了，实体被僵化了，上帝死了（这等于说上帝是死亡）。这一死亡必须被理解为马克思所提及的历史的终结。

来的、处于纯粹状态中的普遍性之主要部分所构成的。我们也可以发现由语言所构成的预知的本性。“上帝的这种显现就像他在……创造自然界之前的那个样子一样”，不过是语词的普遍性而已，这种语词在诱发着从世界向一个具体的普遍性的创造性转型。这里的“之前”只是意味着处在能言说的那个人中的普遍性的自在，他还不知道他正在他的言说中宣告世界的终结。就语言的具体构型来说，它也是一种创造，这种创造就是人的言说，就是历史性的人通过劳作与奋争而创造一个与其言说相一致的世界，并彻底地实现其语词就是希望之地的那个终极世界。整体性是一个遵守其诺言的自在；当已经实现了的世界开口说话时，它就是在自我庆祝。诺言已经变成了一种神圣的弥撒。黑格尔说，哲学是一种“神圣的服务”。^①

这样，我们就已经从语词中间被驱逐了出来；它们仅仅是处在绝对内容的整体三段论之外的那个世界的纯粹性。作为抽象总体而存在的**逻各斯**在其自身之外拥有其真理；黑格尔清晰地阐述了语言的含糊性，它虽然是一种循环，但它仍然在自然界与精神中取消了作为整体性而存在的它自身。泛逻辑主义在术语上是一个矛盾，因为如果**逻各斯**是在起点处，那么黑格尔的总体就会在结尾处；并且，尽管以下这点确是事实：即精神优先于语词中的精神，但作为一个被建构起来的现实，语词在精神之外是没有意义的。

3. 辩证法的调解

当然，我们现在需要去阐述一个被暂时搁置起来的观点。如果语言的主体被总体所重新吸收，并且不是一种外在于总

^① 参照《哲学史》，第1卷，第63页——英文版注。

体的形式,那么,它的运动在内容的详细阐述中显然会起到决定性的作用。如果语言的永恒本质也没有以这样的方式,即不是作为实存而是作为规律的逻各斯似乎在主宰着整体性,来影响它的运动,那么这儿就没有什么可补充的了。语言的存在已经被重新吸收了,但它的内在结构作为一种沉默的、绝对的支配着这个世界的运动则仍然存留着。这种规律与世界之间的关系是什么?在形式对内容的一种新的外在性中,我们是否不在场?如果我们称这一规律为辩证法,那么黑格尔的辩证法是形式上的还是真实的?

(1) 就黑格尔而言,这种争论被一种传统所复杂化了,这种传统在辩证法中所看到的,无非是辩证论者的活动,即在积极起作用的那些文本的活动。“辩证法通常被认作为一种外在的、否定性的活动,这种活动与主体事物本身无关,作为一种动摇和摧毁坚固的、实存的事物的主观渴望,它只是在想像中拥有其依据。”^①至少就其同时代人所看到的而言,这就是苏格拉底所具有的讽刺的力量,作为一个既刻薄但又相当恳切的浪荡子,苏格拉底向既有的观点发出了挑战,并且直到让他的对手被他自己的空虚所迷惑为止,他都一直不曾停息。公元前5世纪雅典的城市公民非常了解他们正面对着生与死的问题,但又太愚蠢以至于抓不住这种言语上的死亡的丰富性:他们为自己保存着生命,可因为苏格拉底拥有真理而诅咒他。这就是为什么苏格拉底的死成为了柏拉图的生,柏拉图被这个不死的幽灵所纠缠。在他的对话中,他者,这个辩证法的肯定的一面显现了出来:苏格拉底的言说的被毁灭只是为了被建构;它拒绝仅仅从愿望的角度来追寻真理和反驳阴影。

① 《逻辑学》,第1卷,第37—38页。

柏拉图的辩证法是一种形变与升华,是对错误的根除以及在相互矛盾的意見的冲突中稳步走向真理。这就是它的暧昧性之所在;因为真理同时也是排列良好的言说,即成功的言说的最终结果。苏格拉底的辩论不是一种奢侈之物;柏拉图是一场正在进行中的战斗,这场战斗的形式就是对话,在这场战斗中真理与技巧是不可分的。辩证论者就是成功的雄辩者和有教养者;就像一个好的屠夫,他立马就发现了那个关节连接处(*articulation vraie*)。不过,这种类比是成问题的,因为我们需要考虑他所发现的那个关节点是否只是一个修辞上的关节点,只是各种意見向它投掷过去的那个语言之点,或者,它是否也是一个有关真理的问题——是否将暗示着苏格拉底、卡里格斯(Calicles)和那个陌生人都只是真理排他性地言说他自身时所凭借的一个角色,并且,那个对话的结构是否只是绝对结构的一种显灵。

(2) 黑格尔给这种过渡赋予了自我意识,在柏拉图那里,这种过渡是模糊不清的。^①辩证法只是作为言说而获得胜利的,因为这是规律的胜利:“由此,这种辩证法不是一种主观思想的外在活动,而恰恰是内容的灵魂……作为其自身理性的活动,理念的发展是思想仅仅去加以观察的那种东西,因为思想是主观的,在这种观察中,思想并不为了这种发展的某一部分而把任何额外的东西强加于它”(《法哲学原理》,第60页)。只是到现在我们才遭遇了一个真正的问题,这一问题已经变

① 黑格尔称赞康德首次把辩证法“从表面的专横中解脱了出来(从普通思想的角度来看,辩证法是具有这种专横性的),并把它展现为理性的一种必要的功能”(《逻辑学》,第1卷,第38页)。但我们也知道康德的理性是一种应该,而不是黑格尔所说的事物的理性;因此,康德虽然发现了辩证法,但却没有认识它。在这一意义上,他早于柏拉图,后者被他的含糊性所拯救了。

成了所有向黑格尔发起的攻击的焦点：这种灵魂以及内在活动的本质是什么呢？我们说万有引力是石块与星辰的灵魂，辩证法是否在这一意义上不是内容的灵魂？辩证法不是一种渐进性的规律吗？或者直接地说，它不是一种循环性的规律吗？

必须承认，从黑格尔思想的外观来看，没有什么东西与这种解释相矛盾。如果我们考虑《精神现象学》本身，考虑黑格尔的这一部最为具体和最为复杂的著作，那么，在其中我们看到意识是服从于“在其背后”^①引导与建构它的那种必然性的。与斯宾诺莎的必然性相比，^②这种必然性无疑是“为我们”的必然性。当到达这一过程的终点的时候，我们也许会同意黑格尔的以下观点，即终极阶段的意识是其最早阶段的那个意识的“背面”。不过，这一观点并不自然带来以下观点：即《精神现象学》的这种“背面”的特性是与其必然性相同义的。的确，如果精神通过意识的不同形式而获得的显现并不是一种永恒规律（只有当这种规律已经在场且处于活跃状态时，它才可能操持意识的诞生）的显现，那么，上述这种同义的可能性就不存在了。正像已经非常清楚地阐述过的那样，《精神现象学》是一种本体论；^③这里存在着一种黑格尔辩证法的自在，如果我们密切地关注意识的体现，那么，这种规律最终将显现其自身，将从它的主要部分中凸显出来，就像牛顿的万有

① Phn, 第1卷, 第77页。

② 在斯宾诺莎那里，意识是服从于它直到最终才得以认识的一种规律的（参见《伦理学》，第五册，命题31—33，推论），因此，永恒的知识不是终点而是起点，它使意识的发展转变为一种幻觉。

③ 伊波利特。（阿尔都塞对让·伊波利特（Jean Hyppolite）的一句话作了明显的压缩，这句话的原文是：“《现象学》不是一种本体论或存在论，但它仍然是一种关于绝对的知识。”让·伊波利特：《黑格尔〈精神现象学〉的起源和结构》，第10页——英文版注）。

引力定律从苹果和星辰中凸显出来一样。从《哲学全书》中我们知道,这种规律是三段论的规律。辩证的必然性是正题转变为反题,反题转变为合题的规律;在这种图式化的形式中,规律的发展无非是规律的循环往复而已。第三个逻辑项在另一个循环中变成了第一个逻辑项,而从这一循环中又冒出来了一个第三项,它也生产出来另一个循环。对这种图式的系统性运用,尤其是在《自然哲学》或《历史哲学》中,给人以这样一种印象:黑格尔已经回复到了一种法哲学、形式主义的层面,他“从外部解放[内容]”^①。如果黑格尔在19世纪的进程中名誉受损,那么大部分的原因就在于《自然哲学》中的三段论式的形式主义,黑格尔具有泛逻辑主义的名声,这在很大程度上要归咎于《自然哲学》这部著作。最后,这种有关绝对方法的含糊图式,所起的作用只是加剧混乱而已,因为它们已经遭到误读了。黑格尔是在《大逻辑》的最后一章中提出上述这种绝对方法的,三段论式的规律的本质也是在《大逻辑》中被费力地阐述清楚的。我们是否必须承认黑格尔跌入了他自己比别人更卖劲地加以驳斥的那种形式主义中去了呢?

“形式主义确实也已经拥有了三段论并始终坚持它的空洞的图式。”^②出现在《大逻辑》中的这种讽刺性评价回应的是10年前在《精神现象学》中所发动的那种攻击。那场攻击——这是一场非常激烈的进攻——是针对谢林的。因为“从这种方法中所得出的结果……[就是]用一些基本图式的裁决来给存在于天地间的所有东西贴上标签”,^③所以,黑格尔转而对以下这些人物角色进行准确无误的比较,即厨师、画

① Phn,第1卷,第42页。

② 《逻辑学》,第2卷,第498页。

③ Phn,第1卷,第44页。

家、皮货商、石灰匠、魔术师、接骨师、屠夫、包装工人、杂货商以及玩纸牌老手。很难相信他集结了这些能产生修辞效果的资源来反对形式主义,只是为了日后恢复形式主义的所有名誉。他对这种肤浅的知识怀有反感的情绪,这种知识只是为了在外在于内容的规律的形式中获得概念的外观。在黑格尔看来,“从图式中所获得的并且外在地附属于一个存在物的决定性,在科学中就是已经实现了的内容的自我运动的灵魂。”^①通过“内容”,我们应该加以理解的,不是从所有的经验多样性中所获得的抽象,而是有着其自身独特的决定性的客体本身:“恰恰相反,科学认识需要向客体的生命屈服……(这种客体的生命)表现了客体的内在必然性,(并且)它是沉浸在其内容中的,[它]随着其自身的运动而发展。”^②再进一步:以下这点是个不争的事实:惟一真实的科学方法是这样一种东西,即它“不是某种与其客体及内容能够区别开来的东西;因为它是内容的内在性,是它在其自身中所拥有的辩证法,这种辩证法是其发展的主要动力。”^③这段文字是最重要的,因为它表述了黑格尔思想的最深刻的前提条件,并确认了辩证法与内容的一致性。有关这一点还需要作进一步的考察。

哈特曼(哈特曼)的透彻分析已经使人关注到黑格尔辩证法的“无私奉献”(Hingegenheit)问题。“意识在其自身中所进行的、既影响其知识又影响其客体,以至于一种新的、真实的客体会在意识面前从辩证法中显现出来的辩证运动,准确地说,就是所谓的经验。”^④哈特曼在引用了这一段文字后指出,在费希特那里作为一种演绎图式而存在的辩证法,在黑格

① Phn,第1卷,第46页。

② 同上,第47页。

③ 《逻辑学》,第1卷,第36页。

④ Phn,第1卷,第75页。

尔这里,成了一种为所研究的对象而服务的形式。更确切地说,他指出了辩证法既不是一条规则也不是固定的规律,因为客体及其衡量标准在运动的过程中是不断变换的。^①由此,辩证法不可能是对某种内容的演绎或者是把某种外在的图式强加于内容;勿宁说,辩证法必然会随着其客体而显现出来。因此,按照克劳德尔(Claudiel)非常贴切的说法,这种经验将是一种“共同诞生”(co-naissance),精神在这种共同诞生中的角色是在概念的努力面前有礼貌地自我忘却。被精神所俘获无非是内容被其自身所俘获,即概念成为如此这般。因此,哈特曼非常正确地指出,“我们能毫不犹豫地在本质(Wesensschau)的被规定的直觉下把存在于黑格尔思想中的辩证的直觉罗列起来”,^②并且,沿着胡塞尔的思路,黑格尔的现象学描述就是胡塞尔对本质的纯粹描述。

哈特曼把他的所有精力都集中到了引出客体的这种纯粹性上来:如果辩证法是客体所特有的一种运动,那就根本不存在普遍的辩证法了;勿宁说,每个内容都拥有其自身的辩证法,并且,既然真正的客体是不会重复的,那么,在黑格尔那里同一种辩证法是不会出现两次的。^③所有的相像都是表面的,就像在不同的脸上眼睛与耳朵之间的相似性一样。不管是内容还是形式都不允许我们把感觉的辩证法置换成主奴辩证法,更不用说把贵族与奴役之间的辩证法置换成不幸意识的辩证法了。于是,存在着一种对客体的抽象,这种抽象在对辩证法的抽象中找到了它的对应之物。如果说辩证法不是一种规律,那是因为它不能如此这般地理解它自身:根据哈特曼

① 尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann):《德国唯心主义哲学》,第2卷,第88页。

② 同上,第161页。

③ 同上,第188页。

的说法,它缺乏自为的要素。黑格尔的偏离在于试图为这种自为找到一个图式、一种辩证法的规律。可他没能看到没有什么规则是可以在经验之前被建构出来的,因为,只有在经验中,内容才能很好地运用自己的以下权利:使规则本身发生转型。所以,对除了上帝以外的所有人来说,辩证法的自为都是不存在的,是上帝引发了我们身上的运动,只有上帝才知道我们的规律,也只有上帝才在我们已经放弃的经验中思考其自身。

这样,哈特曼的基本结论就在黑格尔那里重构了一种具有神学意蕴的直觉哲学,而且还做得很具有诱惑性。但我们知道,黑格尔与上述这种思考是截然相反的,黑格尔本人在评论雅可比(Jacobi)的文章中曾对这种思想进行了驳斥。再进一步,哈特曼的这种困难其实是必然的:由于他不能因为出了差错而把责任归咎于辩证法,因此,他必然会断言在黑格尔的分析中存在着好的和坏的客体。这样^①,对罪恶和奴役的描述就是好的,而对变化的描述则是坏的。黑格尔必须被筛选,而哈特曼并没有试图去隐瞒以下这一事实:在所有事物被彻底澄清之前是需要大量的更多的时间的。这种预设是令人奇怪的,因为毕竟我们至少能与他一起领悟他的论证和判断他对“本质的分析”,而不管人们赋予黑格尔怎样程度的天才特征。哈特曼的焦虑产生了另外一个问题:这些本质本身的本性问题。它们还没抽象到不需要相互支撑的程度,精神还不能在其选择的任何方向上把它们抽离出来。它们集中在某一特定的方向上,倾向于一种无法恢复的整体,并导致了直觉内容是不稳定的这样一种结果:这是一种运动中的存在。哈特

^① 见哈特曼的文章,“黑格尔与辩证法的真实问题”,见《形而上学和道德》,第38卷,1931年,第285—316页。

曼不能令人满意地解决这种模棱两可性,因为,如果他承认运动是一种**依靠**([Ab]hängen)而不是一种**建构**(Aufbau),如果他承认运动是目的论的而不是积累性的,那么,他就不能把他自己从这种运动中解脱出来并去思考被彻底实现了的整体性。“真理就是从这一立场出发而获得解释的总体:意识既不是过程的起点也不是其终点,而是过程本身。”^①他说,整体性存在于运动之中,但却是通过代理物而存在于运动之中的,因为运动虽然意识到了这种整体性但却没有达及它。

由此,我们可以发现由两种极端把我们引向的那些问题。他自己曾明确地承认过,黑格尔的辩证法既不是一种纯粹的形式,也不是在本质分析的纯粹性中被掌握的那种内容:因为,真正的辩证法在向其目标前进的过程中,不久就躲开了直觉。那么,我们又如何理解黑格尔的那些用内容来界定辩证法的论文呢?如果内容是纯粹的运动,那么,它就被其规律所控制,这样的话,我们便退回到了形式主义;或者,它的规律是内在于它的,但却是在其背后的”,那么,就像哈特曼所说的,辩证法的自为便不可能存在了。的确,要想把我们自己从这种矛盾中抽离出来是不可能的,除非我们假定:对黑格尔来说内容已经获得了它的个性,也就是说,运动已经完成,整体性已经实现——并且还要假定我们忘记了辩证法的问题只能在绝对内容的意义上来提出。这一点被哈特曼忽略了,他用不断打开的过程性来界定整体性,因为他既想坚持辩证法经验的直觉特征,又想坚持它在目的论上的不彻底性——也就是说,把内容界定为既是整体的又是非整体的。他的犹豫不决完全源自于上述那种忽略。在被黑格尔在国家中加以界定的绝对知识中,以下这种说法是正确的,即经验是在一种纯粹的

^① 尼古拉·哈特曼:《德国唯心主义哲学》,第2卷,第89页。

胡塞尔的意义上,在内容的一种纯粹直觉的形式中进行统治的,这种内容是其自身的一种规律。在这一点上,可以说辩证法是“内容的灵魂”,甚至可以说,在这种绝对的内在没有任何外在可言这一意义上,根本不存在什么辩证法。^①但我们已经知道,这种内在的外在是其自身现在已经掌握了深刻性,这种内容的自为不再是“在其背后的”,而是在其中心的;直觉是最终到达了其自身王国的概念;整体内含了其自身的历史。换句话说,辩证法不是盲目的;它在绝对概念中把握和占有其自身,即使当它在绝对内容的直觉中剥夺自己的权利时也是如此。

在这儿,我们而对着黑格尔整体性的两个方面。在实存的方面,内容的坚固性和同质性以及其灵魂的暗淡性是首要的——在这一维度上辩证法是不存在的。与此相反,在主体的方面,获得胜利的恰恰是灵魂,换句话说,是意识的过程,尽管其仍处于外在性的形式中——在这一意义上是存在着辩证法的,尽管是一种形式上的辩证法。通过这两个方面的发展、完成及相互认识,整体性被建构了起来:在整体性中,直觉与概念,实存与主体,内容与形式,辩证法与非辩证法都彻底地达成了一致。在这一阶段,辩证性是非辩证性的深刻性,是“内容的灵魂”,即是其自身的概念。“方法已经作为一种自我认知的观念而凸显了出来,这种自我认知的观念为了它的主体问题……而拥有其自身”。^②再进一步,我们知道否定性是概念的灵魂。因此,可以说黑格尔的辩证法是否定性的概念,即否定性自己对其自身的认识;因此,辩证法只有在人类否定

① 这个自相矛盾已经被亚历山大·考杰夫(Alexandre Kojève)出色地讨论过了,然而,他似乎忽视了辩证法的概念方面。

② 《逻辑学》,第2卷,第486页。

性的形式中才能达到自为,只要它获得了自我意识——黑格尔是第一个理解“这种自我决定和自我实现的运动”的人^①。著名的三段论无非是否定性的自我运用,也就是说,是作为第三逻辑项的否定之否定,它是对第一逻辑项的解放和实现。这就是为什么黑格尔辩证法的总体被包含在黑格尔的否定性之中的原因——黑格尔的否定性只有当它否定其自身,即当概念成功地在最后整体性中理解其自身时,才能达到自为。由此,假设哈特曼拒绝接受总体有可能被实现的观念,那么,当他说辩证法不会上升到自为的水平时,他说的是对的。但同时必须说明的是,这种概念的概念是以概念及其要素的同质性为前提的,换句话说,一旦辩证法意识到了它的自我意识以及它的存在的同质性,一旦主体转变成了实体,那么,辩证法就理解了它本身(=否定性的自为)。

这个顶点一旦达到,“方法”的万能性就凸现在了人们的面前。因为方法是实体含糊的规律,是推动实体向其目标前进的隐蔽的运动。方法不懂得其自身;“内容的隐蔽的灵魂”,它向光明折返。但是,方法也是自为在以下过程中的一种否定性:即在其自身的幻相中创造一种整体性、一种自为能在其中把自身当作一种内在的、而不是外在的否定性来掌握的整体性的过程。它希望看到已经转型成为一个世界的光亮。绝对的方法是指这样一种方法,它遭遇其自身并在其自身中认识到“一种绝对无限的力量”^②,这种力量统治着世界,而这个世界则已经达到了绝对内容的层面。于是,这种方法无非是在绝对内容的整体性中已经达到其自身的否定性。

① 《逻辑学》,第2卷,第486页。

② 同上。

B. 内容之罪

如果黑格尔关于万物的概念,除了基于误解之外,不能因其形式而受到攻击,那么惟一剩下的选择余地就是在内容中寻找我们吹毛求疵的焦虑的源泉了——去致力于判断这个内容事实上是否与其形式相匹配,它在黑格尔本人那里是否获得了作为其目标的那种具体的普遍性。我们刚才看到,被引用的那些形式上的调解是做作的;在现实中,这些调解是内在内容的一部分。结果,要解释和证明某人预设的合理性的惟一办法就是去攻击已经完成了的内容。上述的分析通过说明黑格尔体系的形式绝不异在于它的内容,至少已经建构起了黑格尔体系的形式方面的有效性。现在让我们注意看一下,整体性的经验存在是否确是彻底实现了的形式、现实的否定性、真正的自由,以及具体是否真正地具有普遍性:即内容是否与其概念相一致。

对此作出判断的最好途径莫过于去对以下这一领域作出考察:即理念在其中就是存在于经验性的现实中,普遍性在其中赋予其自身以具体的形相:即国家的领域。现在,恰恰正是黑格尔的国家概念招来了最尖锐的批评。普鲁士当局坚持认为神圣同盟的世界就是神的理念的现实化!不管这一政权如何重要,不管**既成事实**如何有力量,没有一个接近于事物本身的人会真诚地赞同黑格尔的祈祷而不感到不安。正是其思想的严密性使得黑格尔的这一著作显得更加荒谬。在这一文本(《法哲学》)中的那些难忘的语句,当从前后语境中被抽离出来的时候总是显得令人惊讶的深刻,当其遭遇历史时则会发出空洞的声响:只有对现存之物的描述才是可能的,哲学家是其时代的孩子,他不可能逾越这个时代,那只迟暮的猫头鹰,就像智慧一样,总是在黄昏时候才起飞——这些短语几乎没

有隐藏一种无可奈何的屈服。值得赞扬的是，马克思清晰地表明了这种受拘束感；他对内容进行了责难，并以黑格尔本人的名义，进入到了黑格尔矛盾的中心，让我们看看这将导向何方。

1. 谬误

马克思的批评包含在写于 1841—1842 年的一份手稿中。在马克思的有生之年，只有其序言获得了出版。这一批评采取了对《法哲学原理》进行连续性评注的形式，黑格尔所写的这一著作是为了说明《哲学全书》中有关国家的那一章的，该书于 1821 年在柏林出版。^① 我们在这里试图对马克思的评论进行一番整理和评价。

(1) 首先必须理解的是，马克思并不是因为黑格尔描述了“是什么”而批评黑格尔的，因为，由于相同的原因，现实的首要性对黑格尔和马克思来说都是绝对必要的。青年马克思致力于寻找“存在于现实自身中的理念”^②，寻找身处在人世间而不是天国里的上帝，正如黑格尔本人拒绝任何种类的超越和任何一种尚未被现实化的理念一样：理念要么是具体的，要么就是根本不存在的。因此，“黑格尔并不是因为如实地描述了现代国家的本性而受到谴责的，而勿宁说是因为他所提出的关于国家之本质问题的见解。合理的就是现实的这一主张恰好是与非理性的现实相矛盾的，现实处处都与它所宣称的东西相反，并且维护着一种与其理念之所是相反的东西。”^③黑格

① 我们将回到这一日期的意义上。见第三章，C。

② 给他父亲的信。《哲学文集》，雅克·莫里托(Jacques Molitor)译，第4卷，第10页。

③ 卡尔·马克思：《哲学文集》，第4卷，第134页。

尔的狡计不在于对现实的普鲁士国家的描述,而在于把现实的普鲁士国家说成是一种现实化了的理想,即在于赋予了一种不合理的内容以理想的声望和理想的合法化的理性之身份。

在这儿值得重新提及的是,对黑格尔来说,国家是历史的顶点及值得荣耀的部分,而历史的必然终点就是自由的实现。国家(黑格尔在拿破仑整齐划一的马队中欢呼它的开端)是具体性的解放以及普遍性的实现;在国家中,普遍性和特殊性之间的矛盾以及贵族与佃农之间的矛盾不仅被平息了下去,而且在和谐政体的长久和平中被消除了。在国家中,人自身最终具有了在家性;他既不是主人也不是奴仆,而是公民;他不再是一个“在其自身的土地上的陌生人”,而是在普遍性的认识中获得了彻底的满足;他的本质性存在在人类自由中、在他真正的祖国中找到了其合法性。国家最终现实化了精神的本质:“‘我’即是‘我们’,‘我们’即是‘我’”。^① 因此,同质性国家的普遍性不在人类之外,而在于其自身的经验性存在本身之中:公民直接就是普遍的,这是因为,他不再需要提防(*se garder de*)一个主人,不再需要在他自身内部预先掌握(*garde*)好他的权力。他被提升到了一个新的高度,他的躯体,姿态以及才智,在运用过程中属于所有的人。当然,他的自由没有如血液在体内循环或者如风儿穿过树林一般在政体内传播开来:这是自由的自为,是意识到其自身并欣喜于对其自身的悄悄运动的认知,是“现在的精神上的白昼”。^② 在国家中,普遍性不仅是具体的,而且也是自为的。再进一步,这一透彻性解释了为什么国家是一种真正的普遍性,会像黑格

① Phn 第1卷,第154页。

② 同上。

尔所预期的那样随着统一的欧洲的来临而成其所是,也就是说,解释了为什么只有国家才是惟一的、最终的整体性。上帝只有一个,国家就是这种神圣理念的现实化。

让我们来观察一下上述这种有关国家的幻像在《法哲学》中还保留多少,以及普鲁士国家的经验现实是否与国家的理性本质相一致。但是极其明显的是,在黑格尔所描述的国家中,具体的不是普遍的,普遍的也不是具体的。

上述那种国家的结构背离了以下事实:在国家中,具体的并不是普遍的。黑格尔没有向我们提供一种循环的整体性,在这种整体性之外,不管是新生的还是已经实现了的自由都不存在,^①他向我们提供的是普鲁士的金字塔式的结构。他没有授予我们平等,而是向我们展示了权力的等级和支配性;没有展示理念的真正循环,而是展示了由社团、政府机关和警察力量所代表的障碍物。这种结构在本质上是不安定的,因为,鉴于他们所建构的位置的固定性,上端与下端除了凭借反思之外,是不可能假装相遇的:上端不是下端,但正是由于有了一个下端,所以才可能有一个上端。现在,我们已经非常熟悉在这种反思中探知异化和奴役的先兆的问题了。只要关注细节我们就可以非常清晰地看到,以下这点确实是包含在其中的:从一开始,这种等级就是家庭、市民社会以及国家领域之间的等级之分,它们紧紧相邻地存在着,可又确实互相把对方视为陌生者。如果它们的异化不正是它们之间等级之分的原材料,那么,它们之间的上述那种区分就没有什么意义了,因为我们知道绝对内容“在其自身中包含了它自己的差异”,并且,绝对的国家不可能是一种惰性的实体或者巴门尼德的铁板一块的杂多;当然,如果这些差异要抛开它们的束缚,那

^① 见第二章,C。

么,它们必定会在其自身的自由中占有它们的真理并在整体性中被界定为直接的普遍性。不过,尽管是明显的,但这并不是黑格尔著作的卷首语所要告诉我们的:“从某一观点来看,国家作为一种外在的必然性、作为一种权力,与家庭和市民社会的领域是形成鲜明对比的,家庭和市民社会的规律与利益之所以相互附属和相互依赖,这都与国家有关。”这种依赖性并没有逃脱马克思的眼光,他写道:这种“必然性……与事物的内在之存在有着对立的关系。”^①

我们在这里遇到的是支配所有其他东西的模棱两可性。如果政体具有一个金字塔状的结构,我们在其中所发现的,充其量不过是以下这点:从一个极端到另一个极端的运动同时也是在另一方向上的折回运动;当然,两个极端之间是不会相遇的,除非在象征性的意义上,即作为一种畸形发展的结果才会那样。换句话说,这个始于顶端并到达底端的运动,并不会一从底端折返就马上触及顶端,而勿宁说只有当它再一次穿过了位于两个极端之间的所有东西之后,它才可能触及顶端。与此形成对比的是,循环的本质特性就是游离于外在的调解之外:当某物历经了环绕它的所有路程并最终到达终点的时候,它所到达的正是起点。这个圆圈通过打开其自身而使其保留在它自身之内,因为它总是它将要成为的那一切:由此,它是直接的普遍的个体性的一种恰当的表述,是黑格尔的自由的惟一可能的形象。因此,柏林的国家哲学的总体矛盾就存在于下列问题中:一个人如何把一个金字塔变成一个圆圈,把普鲁士来来回回地弯曲成普遍性的循环,或者简而言之,如何向既定的内容注入其所缺乏的含义?黑格尔采用了一种惟一可能的解决方法,即非法走私;可他却没能成功地对付作为

^① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第19页。

海关工作人员的马克思，当黑格尔正在实施虚假内容的走私时，马克思逮住了他。

国家结构的外在性是非常具体的。如果我们撇开被马克思故意忽视的家庭领域，那么，普鲁士的政体就由两个极端，即国家和市民社会所构成，与其相伴随的还有它们的中间项：政府，公务员、上议院以及下议院。对黑格尔而言，国家是普遍性的躯体和灵魂，但这个普遍性，不管是自在的还是自为的，都不是整体性：它只是其要素之一。在国家的对面置立着工人的世界和金钱的世界，它们被组织在市民社会的社团和协会(les communes)之中。“对每一个人都很平常的特殊利益掉入到市民社会之中，并彻底地处在国家的绝对普遍利益之外。对这些东西的管理则由社团来负责。”^①马克思所引用的黑格尔的这句话，清晰地表达了以下这种基本思想：市民社会在自身之外找到了普遍性。至于这种异化的原因，我们必须竭力去寻找：它首先与普鲁士国家的残酷事实有关；但它与市民社会的特殊本性也不无关系，黑格尔把市民社会描述为一个利益的体系、一种自私本能的释放以及一个经济单子主义的持续波动的体系——即有机体系的对立面。市民社会是个活生生的矛盾体，因为在市民社会中，普遍性不是一种理念，而只是众多特殊利益的总和，而且，因为在市民社会中每个人所追求的无非是各种各样的自私目标，因此，普遍性在那儿不是一种自为。黑格尔没有承认这一矛盾，正像马克思后来所做的那样；他没有把它界定为内容的本质并进而从中引申出内容的真理。他得出的惟一结论是，市民社会是一个不能在其自身中找到真理的伪内容；于是，他赞成它试图在其自身之外、在国家的普遍性中找到真理的努力。或者，如果你愿

^① 卡尔·马克思：《哲学文集》，第4卷，第89—90页。

意,你可以说,市民社会是无法成功地达到自在及自为,即其真理的普遍性的一种内容的;它在其自身之外,在政府机构中找到了这种普遍性。马克思说:“黑格尔没有看到,当他拥有这第三个要素,即‘绝对的普遍性’时,他便忘却了前两个要素,反之亦然。”^①真理要么确确实实地存在于市民社会之外的,在这种情况下,市民社会就是一种伪内容;真理或者存在于市民社会之中,在这种情况下,国家则是一种伪普遍性。“在一个理性的有机体中,不可能出现头是铁制的可身体却是血肉之躯的情况。为了维持其自身,身体各部分必须是同样的有血有肉。”^②这一深刻的评论所用的恰恰是黑格尔的术语,黑格尔希望精神是与万物同质的,并希望人在国家中发现“他的肉体的肉体以及他的精神的精神”,就像男人在他的第一个女人那里所发现的那样。

然而,市民领域的虚假性却在黑格尔的另一处阐述中显露了出来,在那里,黑格尔宣称人们是不能达到普遍性的自为的。有人也许会认为,“众人”即使无法把普遍性现实化,但至少可以对普遍性作出想像并使其引起统治者的注意。但事实却根本不是这么回事。黑格尔说,“要知道某个人想要什么,甚至要知道绝对意志、理性意欲如何,这是深刻的理解……以及洞察力的结果,准确地说,它并非是大众化的东西。”^③

自在的和自为的普遍性在人们之中的双重异化,对市民社会的个体成员来说意味着自由的终结。个人实际上是在其直接的经济活动中被异化的。固然,经济领域是人类劳动的产物,但它却是一个人类既没有去刻意追求也没有真正占有

① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第82页。

② 同上。

③ 同上,第132页。

的一个领域。概念在市民社会中是缺席的；或者，勿宁说，概念的圆圈在市民社会的背后被终结了。个人只是由于饥饿才被迫去生产和出卖自己的劳动产品；他只是为了满足自己的欲望和需求。他不知道理性的狡计把这些需要上升到了体系的高度，形成了一个循环的世界：一个人生产的产品是与另一个人的需要相匹配的，在这种交换中，每个人所关心的只是他自己的需要，可就是这种无意识的自私自利却被组合成了一种深刻的和谐。因此，这一体系在本性上就是一种普遍性，可它缺乏自为并无法获得真理。马克思在这一思想的基础上，致力于探寻经济关系所独有的这种基础性的、互惠性相互作用的真理，马克思是通过阐述以下这一观点来做到上述这一点的：概念，即上述这种关系的运用，只能在社会秩序的革命性转型中才可能存在。正如黑格尔所揭示的那样，上述这种普遍性不仅缺乏自为；它的自在也因统治者及其政府的存在而被取消了。市民社会的领域被降级为一种物质，它只是为强加于其上的普遍性服务。

这种降级是普鲁士国家中的个人的第二重异化。我们记得，第一重异化首先影响了个人的自为。在这里，这种降级则影响了人的存在，它把作为公民的个人与市民社会的成员割裂了开来。一个手艺人没有意识到，由于他在社会中所从事的经济活动，他正在创造着普遍性。他是从国家那儿获得普遍性的意识的，这种意识影响了存在于手艺人中的个体性，但没能使手艺人本身获得实现。普鲁士国家的公民不是完整的人，而是自我分裂的人，是把他的具体活动放在一边并被赋予了空洞属性的人。“因此，国家公民与市民社会成员之间也被割裂了开来……，这样，为了像真正的国家公民那样行事，为了获得政治上的意义和功效，他必须放弃他作为市民

的现实性,并从中抽离出来。”^①因此,如果个人致力于进入政治活动的领域(不过,这仅仅是一种代表团式的活动),试图进入这种新秩序的核心地带(黑格尔说,自我在这里得到了彻底的满足),那么,他就会知道,他为了获得他的真理,已经付出了他的存在的代价。他看到自己像一只苹果一样被切成了两半,他发现在他的内部有两种存在。制鞋和制鞋匠的具体存在与作为公民而存在的制鞋匠之间毫无关系。在公民的真理中,公民的现实性是缺席的。在国家中,个人所发现的不是完成和解放,而是对他的奴役和异化的官方认可。“总的说来,等级(État, Stand)的意义在于,它导致了差异、分裂、生存以及与此相类似的隶属于个人的那些东西。他的生活、活动等等的方式是他所特有的东西,可这不但没有使他成为社会中的一个有机的成员,而且还使他成了一个社会中的例外。”^②不过,如果真实的人只能在其自身之外找到他们的真理,那么这种真理只能是不真实的,即只能是一种现实的异化。这种真理的现实性必定不是它自己的。这恰恰正是我们在另一个极端所看到的東西。

(2) 我们在这里遇见了由国家所建构起来的作为自在和自为的普遍性。从一开始,我们就碰到了君主。但这君主最终难道不是我们正在寻求的理念吗?我们以他这个人为例来理解这一点:他是自由的,因为除了理性之外他不知道有什么拘束。事实上,他是过度自由了,因为他除了掌握着赦免的权利之外,甚至还掌握了他的臣民的生命;他是活跃的,因为他选择他的大臣、代理人以及规章制度;他是普遍的,因为他为

① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第161页。

② 同上,第169页,译文被修改过。

所有的人所认识,并且因为他不是木头做的,所以他意识到了他自己的权威:他是一种自为的普遍性。但这种普遍性恰恰是令人不安的;在清点了他的所有属性之后,我们发现最终只有一样东西,即自为。君主因自为的过度膨胀而遭罪,对这种情况的一个很好的解释是:他没有自在。或者,勿宁说,他被赋予了一种幼稚可笑的自在。马克思是不留情面的:这个皇帝的本质是什么?他之所以是皇帝是否是因为大家一致同意把他认定为皇帝?或者,他之所以被认为是皇帝,是否是因为他天生就是一个皇帝?天生的:被准许的。但是,这样的话,在开端处所陈述的所有好的理性都成了虚假的了——它们成了皇帝的属性,而不是坐在皇位上的那个人的属性;成了一个角色的属性,而不是某个人的属性。这就把我们带到了对作为皇帝的个人的误解的关键之处:没有任何东西是属于个人的,所有的一切都是皇帝的,甚至包括时常“听到皇帝来了”的那个人,正像每当弗雷德里克(Frederick)皇帝让自己成为一个人的时候他经常所说的那样。因此,皇帝像普通人一样被切成两半;这就解释了为什么君主同时也是一个奴隶的原因。

让我们再进一步:如果一个皇帝不是因为他所具有的人类能力而使其成为皇帝,如果他的美德源于戴上了皇冠,那么,他的皇冠就是来自于其他地方的。黑格尔说:皇帝是天生的。我们最终也认识到了这一点。皇帝的自在体现为皇帝是生而是之的。马克思说,这太让人难以想像了;我们都是生来如此的,“就像马生来就是马一样,皇帝也是生来就是皇帝。”^①由此,这是普遍性之直接性的最后一个避难处:自然决定论的非理性。某个人苦苦地思索着《精神现象学》,因为这

^① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第196页。

一著作告诉我们精神不是一块骨头。而在这里,精神的最高表述就是一个头颅的诞生。这只能是个错误——不然的话,我们只能说,正是这个皇冠使得在其底下把头颅走私进来成为可能。君主就是一个走私者。至于普遍性,那个在其中被装扮起来的人已经被随机选出来了:普遍性的内容与普遍性是不相称的。或者,从相反的那个极端来看这件事情,这内容不得不装作它不是的那个东西,它是一种无视其自身的普遍性。人的自我分裂的深刻理由就在于此:不仅在顶端而且也在底端,国家迫使他违背其本性,扮演一个把他本人吞噬掉的角色。或者,勿宁说,吞噬掉黑格尔的是:他在底端所拒绝的东西正是他在顶端所认可的东西:由于他没有保持利益体系的近乎动物般的本性,而是为了一个空洞的普遍性而牺牲了它,所以,天生的残忍性又一次占有了皇帝。“国家在其最高的功能中获得了一种动物般的现实性。自然界因黑格尔对它所表示的轻视而报复了他。如果假定事实不再为其自身建构任何东西以反抗人类的意志,那么,人类的意志也将除了作为一个事实之外,不再为其自身保留任何东西。”^①

(3) 在由君主和市民社会所代表的两个极端之间,调解的问题便凸显了出来。由上至下的那个调解是由政府(大臣们、公务员)来实现的;而另一个方向上的调解,则是社会阶层所做的事。但这些又会是什么样的中间项呢?它们被卡在不能从中提取出其自身真理的现实世界与不能使自身的现实性合法化的真理之间。马克思说,“中间项不过是一把木制的剑,是普遍性和单一性之间的隐藏的对立。”^②这显然是冲着

① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第216页。

② 同上,第175页。

社会阶层而去的，马克思非常乐意从事有关社会阶层的研究。那么，它们到底源自何处呢？它们不过是市民社会所派出的一个代表团，是代表不同社团的；因此，它们保卫着与体现在国家中的普遍性相异在的私人利益。比起像一个代表团一样建构起来的市民社会，它们还更像什么呢？就像某个人要与对手算清账目一样，这个作为代表团的市民社会也要与国家算清账目。在现实中，体现在议会中的集中并不能消除经济世界。议会不过是前去会面敌人的“小型(en miniature)的民族”^①。但是这种还原并不是投降。中间项只不过是再现了矛盾：“社会阶层是在国家内部所建构起来的国家与市民社会的矛盾。”^②当然，把社会阶层视为中间项的政府也容纳了它们，并利用它们来影响人民。在这种意义上，社会阶层是“放大的行政部门”^③，正如马克思所说的，“这种社会阶层本身就是对抗人民的那种行政部门的一部分，但它们是以如下的方式来行事的：它们同时也具有代表人民来对抗行政部门的内涵。”^④

我们可以看出这种中间项的模棱两可性，它不是一种真正的调解，因为它仅仅再现了它试图去克服的那种对立：对抗性在其现实性中被当作人为的东西来加以界定。“这是一个生性好斗的社会，但它又太害怕受伤了，以至于不曾真正地战斗过。”^⑤这场在黑格尔那里将不会出现的战斗，是未能出现在这种想像的调解中的真理的战斗。在黑格尔那里的第三个项，即具体的整体性，在这儿不过是两股缺乏战斗勇气的敌对

① 卡尔·马克思：《哲学文集》，第4卷，第145页。

② 同上，第141页。

③ 同上，第145页。

④ 同上。

⑤ 同上，第182页。

力量之间的可怜的妥协；这个第三项不是作为两个极端之间的媒介物并能使它们得以实现的某种东西，而是把其自身置于两个极端之间。由于它只是成功了一半，因此它依然被困在那儿，在结论中，或者勿宁说在辩论中被牢牢地卡住了。黑格尔的整个努力在于把这种并列显现为好像是一个圆圈似的，把这种人为的调解显现为好像是真正的理想化的调解似的。马克思揭露了这一欺骗，并与黑格尔本人相反，回到了真正的黑格尔的第三个逻辑项的概念：真正的调解是一种整体性，并且，如果“社会阶层是……一种矛盾……那么，与此同时，它们也是解决这一矛盾的需求。”^①解决问题的办法只能从矛盾的真正本质中凸显出来；整体性只能在调解的维度上被建构起来。对马克思来说，真正的第三项是拥有制订权和立法权的团体，这种团体所代表的是人民、拥有最高权力的民众社团、权力与民众之间的循环、能给一个与之相称的团体以活力的具体的普遍性——也就是说，它代表的是真正的民主。借用《精神现象学》中的说法，调解的普鲁士形式只是用带子捆在腿上的一点木头而已。

2. 错误的必然性

由此，马克思的批评就揭示了一种令人惊讶的反常情境。因为，在我们面前，普鲁士国家都是在其经验性的残暴中被描述出来的，并且，显而易见的是：这种君主立宪制，伴随着其等级制的结构，并不是真理的一种循环的整体性。内容不是其概念的现实；内容是虚假的。当然，这种反常情况在展示给我们看的时候，似乎它确实是真理似的。一种派生性的含义被强加在内容的具体现实性上而，这种内容已经无法与其自身

^① 卡尔·马克思：《哲学文集》，第4卷，第141页。

达成和谐。在普鲁士,具有普遍性的东西不是一种内在于内容的调解,而勿宁说是一个概念,这个概念从外部赋予了其机构以不同于其自身的一种含义,即一种超越它们并使它们合法化的含义。“于是,经验的现实性被如其所是地承认了,这种现实性还被说成是理性的;但它其实不可能是理性的,这是由于其自身的原因所导致的,这是因为在经验性存在状态中的经验性事实所具有的含义,是不同于它本身的。”^①

然而,对黑格尔的普鲁士国家来说,这决不仅仅是一个意义的并列问题;它同时也在模糊的并列之必然性中向我们展示这种并列的意义。君主和人民在一种假装的漠不关心中共同存在着,黑格尔试图在他们中间建立的联系并不如此地异在于他们,以至于他们不能在自己的本性中各自发现这种联系。正是因为人民并没有控制他们自身的真理,所以他们只能在皇帝那儿注视它;同样,正是因为皇帝不是真正的人类,所以他在人民中寻找他自己存在的理由。与此相反,马克思在这一骗局中所揭露的“不同于其自身的意义”,却是内在性的(尽管这很棘手):正是这种意义在折腾着现实性,它渴望能在现实性中得以实现,并且,它正是在它的失败中,预期到了它的现实化。由于人民已经无法使潜伏在他们身上的普遍性获得自由,同时也已经无法重新占有经济的领域,就像某种由其自身所意欲的事物一样,人民是屈服于经济领域的规律的,因此,它把普遍性意志体验为一种缺乏并进而把这种意志投射到了君主身上,然后去崇拜体现在君主身上的这一普遍意志。意义是补偿的一种形式;普鲁士异化的深刻束缚就是这样,这一异化使人联想到了黑格尔对康德的反思性分析。上帝寓居在他的普鲁士人民之中,就像他寓居在犹太人一样——但他的人

^① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第25页(f)。

民却并不知道他在这儿。这种另外的意义,这种天国,是内容的真理,而内容因为不知道这一意义,因而放弃了重新占有它的想法,并在其自身的镜像中对它进行了重构。

然而,黑格尔看起来好像已经否认了其思想的力量。可这远不是意味着他正致力于让人民向其真理转化,他是试图把另外一层含义投映到矛盾上面。因为,一旦补偿因其所是而被认同,补偿就变成了一种颠覆性的、革命性的力量。这就好比黑格尔已经变成了黑夜的同谋者,他正试图把人民自己的上帝隐匿起来,而同时又在证明上帝是隐匿着的这一事实的合法性。这样,他通过曲解其真正的意义而把内容的整体意义遮蔽了起来。他说国家是人民的真理,但却并不说明这真理寓居于那些对其一无所知的人民之中;取而代之的是,他断言人民是没有能力知道真理的。他所给出的理由是无法轻易地加以驳回的:真理怎么能在经济的无政府状态以及工匠和自由民的智力贫穷的世界中形成呢——真理怎么能在经理人身上产生呢?如果真理不在人民之中,那么,人民拥有太低的心智以至于不能把握真理这又有什么奇怪的呢?黑格尔因此而宣称真理具有一种完全不同的意义。真理完全不是从部分自身的现实性中凸显出来的,完全不是通过把自身展现给部分并使它们能一眼辨识出它来而实现其自身的真理性的,就像一个人能一眼认出他的父亲或兄弟一样,它是突然地把它们的现实性转型成一种异在的真理的——一个他们最不可能辨认出的真理,因为,它现在是花了极大的哲学耐心去勾画真理的,它做了很长的准备和锻炼去辨认出他的那个兄弟。我们甚至不能说人民在真理的背后跟踪着真理,现象学的意识或者柏拉图的囚徒也做不到这一点,因此,它只能不得不转过身来——把肉体 and 灵魂颠倒一下——以找到面对着太阳和真理的自身。皇帝、大臣和公务员总是站在它的前面;更有甚

者,他们的存在也是被一种意义所耗尽的,这种意义把他们的内容抽空了;皇帝的血液不是皇帝的意义之所在。由此,普鲁士国家的意义由于补偿的作用而使其不受影响,人民和皇帝的具体的反思性含义被剥离了,并被赋予了“普遍性的王冠和皇袍。”^①对国家而言的理性就是**国家理性**,是一种源自另一个世界的理性,这个世界把其自身的非理性隐藏了起来。

这另一个世界就是理念,自相矛盾的是,这个理念恰恰变成了内容的非真理的真理。于是,我们得到了一个关于事物的概念,在这里,深刻性作为概念的一个不可捉摸的维度凸显了出来。普鲁士国家的意义并不存在于它的本质矛盾中;这一意义与普鲁士国家不在同一层而上,而勿宁说是超越于它的。由此,黑格尔尽管曾花了不懈的努力试图把真理界定为某种内在的东西,但他还是回到了真理的垂直性中。

黑格尔的主要错误在于他把现象的矛盾理解为本质中的、理念中的统一;而事实上这种矛盾的本质当然是某种更深刻的东西,即本质的矛盾。例如,这里所谓立法权自身的矛盾只不过是政治国家的矛盾,因而也就是市民社会自身的矛盾。^②

因此,黑格尔诉诸于理念是与他**对反思性补偿的拒绝**分不开的。黑格尔没有展开人民的内容,因为,如果这样做的话,他所需要的就只是皇帝,而不是理念,而对黑格尔来说,理念为人民和皇帝这双重的既成事实提供了基础。

① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第136页。

② 同上,第188页。中译文参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第358页。

对现代国家制度的真正哲学的批评(马克思说),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,要理解这些矛盾的根源和必然性。这种批判理解了它们的内在意义。但是,这种理解不在于像黑格尔所想像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。^①

上述这个评论把两种立场之间的区别带进了一个更为清晰的视域中。黑格尔颠倒了顺序和价值;他能将一种异在于某个内容的真理赋予某个既定的内容,只要他通过把现实转换成理念的现象从而赋予这内容一个完全不同于其本身内涵的含义。

这种颠倒不仅明显体现在黑格尔对国家的详细描述中,马克思正是在国家中发现这种颠倒的,虽然这种颠倒的景观本身就具有很强的启发性:它向我们揭示了一种其存在不在场且以一种荒谬的普遍性把自己打扮起来的真实存在物,揭示了一种负载着一个借来的本质的虚假存在物,在这个借来的本质之重压下,存在物本身被碾碎了。因为,伪装变成了本性,不朽的普鲁士王国无非是这种颠倒的稳定化而已;其结果是,王冠造就了皇帝,公务造就了大臣,选票造就了公民。于是,伪装就具有了一种不只是假面具性质的本质和含义。只要我们考虑到颠倒的本质,按照马克思的说法,这种本质就是黑格尔的逻辑,那么,我们就可以在其整体性中理解这种颠倒。

由于逻辑在黑格尔那里贯穿始终,因而,他一直在根据真实存在的观念的一逻辑的意义重写着真实存在,并为此目的而把逻辑观念的要素在假借来的存在中具体化。矛盾层面的

^① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第4卷,第189页。中译文参见《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第359页,译文有所不同。

反省性的来回往复特征在这儿被现实与理念之间不间断的运动所取代,被一种永久性的赎罪与化身所取代。对马克思来说,这种欺骗行为的本质在于黑格尔把主体变成了谓语。真正的主体是具体的;黑格尔把它变换成了一个谓语,而谓语只是观念性的。因此,普遍性不是这个特定历史人群中的具体个体、他们的基本要素和日常生计的一个谓语;勿宁说,他们自己仅仅是一种理念的必然性的工具,这种必然性在欺骗和压榨着他们。他们不是真正自由的真实的人,而勿宁说只是其方式深不可测的理想的自由的奴仆。国家不属于他们,它不能做好每件事;勿宁说,正是他们才是属于国家的,他们对国家负有服务、交税、尊敬的义务。更确切地说,他们属于理念,君主立宪制只不过是这种理念的有形躯体罢了。因为,如果他们真的不得不与主宰他们的那个具体的主体发生关系,他们就可能成功地从他那儿得到满足,迫使他不仅恢复他们的性质,而且还恢复其尊严;他们就有可能成功地废除君主,并夺回他们自己的谓语——权力、普遍性、自由。然而,在这儿,黑格尔是如此坚定地坚持他的偏离,以至于要想用他本人所提供的武器来摧毁它是绝无可能的。君主只不过是理念的化身,这种理念既不能被杀死也不能被废除;君主本人也是一个受主宰的主体,一个像所有其他人一样的具体的个人,他被理念驱使着假装在行使着权力,但就像其他人一样,他也处在理念的控制之中。这个在皇帝身上建构了具体的个体的主体,从其诞生的那一刻起就承认了他自己的本性是理念的显现。这样,正是黑格尔的这一文本恢复了他自己曾经努力去加以消除的真理与现实之间的二元论;来世再次作为与现实相对立的一种预示性的整体性凸显了出来。的确,这种来世是可及的,因为它不过是已经在黑格尔逻辑学中泄露了其秘密的理念而已。马克思说,在国家哲学中,“我们就会得到《逻

辑学》中的一章。”^①

在这儿，马克思的分析达到了一个关键点。读者可以这样认为：黑格尔在国家的体系中是自相矛盾的；马克思说，“可见，在这里就是从黑格尔本人的观点来看，他也不是首尾一贯的，而这种首尾不一贯就是迁就。”^②马克思的上述这种态度意味着黑格尔的错误已经在他的批判者的思想中悄悄地被修正了，马克思这位批判者是以他自己对事物的观察来判断黑格尔的。但是，也存在着以下这种可能：即屈从于错误的迷惑并且宣称即使体系已经被废除，但它对于错误来说依然是必须的，就像错误本身是必然的一样。这就是在黑格尔那里的内容的力量，一个被颠倒了的内容推翻了其自身的局限并进而去寻找一个颠倒了的形式。内容拥有了它应得的形式。普鲁士国家是与之相符的逻辑理念的具体化；如果我们倒转命题的措辞，我们会发现自己只与他人存在着一小步之隔，其意思是：逻辑理念所能产生的无非只是这种冒牌的国家而已。内容的颠倒不是意外的或自相矛盾的，而勿宁说是与现象极为一致的：在那种情况下，错误的内容作为虚假理念的真理显现出来。这样，我们就有可能说在黑格尔那儿错误是必然的；为了理解黑格尔是如何在最高理性的名义下捍卫君主制基础的，读者就必须把自己的思路转回到这种必然性上来。

马克思以一种报复性的自鸣得意详细地阐述了这一点；把马克思说黑格尔的话用在马克思自己身上，我们甚至可以说，他“乐于把非理性阐述为绝对理性。”^③在马克思眼中，这种黑格尔式的虚假性不是意外的，而是一种必然。

① 卡尔·马克思：《哲学文集》，第4卷，第43页。

② 同上，第197页。中译文参见《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第364页，译文有所不同。

③ 同上，第74页。

黑格尔的虚假的实证主义的根源就在于此……理性(在黑格尔那里)在作为非理性的非理性中就是在自身。一个认识到自己在法、政治等等中过着外化生活的人,就是在这种外化生活本身中过着自己的真正的人的生活。因此,与自身相矛盾的自我肯定……是真正的知识和真正的生活。现在不用再谈关于黑格尔对宗教、国家等等的适应了,因为这种谎言是他的整个论述的谎言。^①

现在,让我们来到问题的核心之处;也就是说,不仅来到逻辑的核心——因为逻辑只是体系的一部分——而且来到逻辑本身所由以形成和被证明为合理化的那种运动的核心:即概念的循环性之中。由此而带来的就不仅是逻辑的本质,而且也是马克思确认它为国家经验性现实之本质的理性。概念以其自身的三段论为特征,即以它从其自身出发,自己设置自己的差异,把这些差异视为它自己的,并把它们收回到其自身中去的这样一种运动为特征。概念的差异在这个运动中占据了一个奇怪的位置:它们在被设置为真实的同时又被当作非真实的而被取消了。因此,它们的存在理由不能在它们自身中被发现,而只能在为了重新占有它们而设置它们的概念中被发现。如果孤立地来加以考虑,它们要么是实体的但又是没有意义的,要么是非实体的但又是充满意义的,其结果是,如果概念被允许发生作用,它就会对它们产生一种奇怪的影响:即使当它保存它们的时候,它也必须废除它们。当然,到最后,事情就好像成了以下这个样子:概念在没有意义的实体性中废除了无意义,在有意义的非实体性中废除了非实体

^① 卡尔·马克思,《哲学文集》,第6卷,第82页。中译文参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第109—110页,译文有所不同。

性,因而,在整体性中给我们留下了一个有意义的实体性。当然,实在性并不与意义具有同样的本质,这就是为什么上述这种提升几乎没有影响它:在它的外在性中,它被冠于其上的意义很简单地被证实了。解决问题的办法就是赦免。^①普鲁士国家即使在良心上曾经受到困扰,它依然可以高枕无忧。“异化的消除变成了对异化的肯定”。^②

但除了曾非常简单地产生了这些差异的概念的无限权力之外,还有什么理由能够解释这种模棱两可的所谓安全感呢?当我们从与此相反的角度来考虑这个问题的时候,我们发现概念热衷于外化自身并设置差异,而这些差异,无非是概念设置它们的行动,除此之外什么也不是,因此它们不是真实的,而是偶然的。以下这点是问题的关键:一个人能够不假思索地同意赦免,因为,在现实中,人只能赦免影子。自然在其形成之前就被废除了;^③像国家一样,它所拥有的是一种幽灵的实体性。在差异本身的维度上,毫无疑问,不管是本质还是国家都不显现为被抹上了阴影。为了理解它们的实在的非实在性,我们需要通过上帝的眼睛来看待万物。上帝发现,人们拼命去经历的那些差异甚至在它们出现之前就消失了。为了发现这个绝对可信的观点,我们必须在我们的哲学的帮助下,在概念的起源处占据一个位置:“因此,我的真正的宗教存在是我的宗教哲学的存在……我的真正的自然存在是自然哲学的存在,我的真正的艺术存在是艺术哲学的存在。”^④

但是在概念的起源处我们发现了什么呢?我们发现了

① 让·瓦赫(Jean Wahl)。

② 卡尔·马克思,《哲学文集》,第6卷,第87页。

③ 同上,第95页。

④ 同上,第84页。中译文参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第110—111页。

“纯粹的设置行为”，这在《精神现象学》中以抽象的术语以及在与自我意识的联系中被描述出来。马克思说，“物性因此对自我意识来说决不是什么独立的、实质的东西，而只是纯粹的造物，是自我意识所设定的东西，这个被设定的东西并不证实自己，而只是证实设定这一行动。”^①这种行动是真正意义上的神的力量，这就是为什么马克思把黑格尔哲学标示为神秘的、不可思议的神创论的原因。黑格尔运用新的词汇并以逻辑的严密性向前推进，这只不过是重复了古老的万物产生的神学神话，在这一神话中，集中在圣物中的因果性向外辐射在具体的属性中：概念就像上帝一样是第一原因，而世界就像物质的样态一样起源于概念。黑格尔的优点在于已经思考了这种神秘性的内容；他的错误在于简单地相信了它，而没有试图去揭示它的意义。

马克思向我们提供了这种意义。“设定的行为”只不过是一种抽象形式，它产生于有关“现实生活行为”^②即人类劳动的思维中。人们在概念（或神创论的思想）中投射出了他们的物质活动的基本轮廓。在劳动中，他们外化其自身，同时设定着真实的、持久的差异性。这种外在性是实体性的（就像泥水匠撞到了他砌的墙一样）；但它的存在归因于其他东西（在泥水匠撞墙之前——墙就已经作为某种非实体性的东西——存在于泥水匠的头脑中了）这一事实，意味着在革命的占有真正把产品归还给生产者之前，只要它一被设定，它就潜在地被重占了。这就是仅仅思考和神化劳动的概念的具体起源。从这里，我们能看出为什么上帝是个建筑师、钟表匠以及园艺师，

① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第75页。中译文参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第104—105页。

② 同上，第89页。译文修改过。

以及为什么他在七天之内创造了世界。我们同时也能看出，为什么黑格尔虽然正确理解了人在劳动中的本质，但仍然把这种本质构想为其本身即是其自己的起源的那种行为，而实际上，劳动者在世界中是一种真实的存在，这种真实的存在领先并超越于他这个人。因此，“黑格尔所理解和认识的劳动是一种抽象的精神劳动”，^①即在思想领域中的劳动。它是脱离其源头、通过其抽象和纯粹而从现实中解放出来的那种创造力的形式；它把这种解放与自由相混合，把独立归因于自己，而实际上这种独立是归因于世界本身的，正是这个世界才使独立成为可能。思想的这种自由只是一种未被觉察的关系。那就是为什么黑格尔像所有哲学家一样，在异化中进行思考的原因：他未能思考他自己的思想自由这一事实。这就是为什么他确实被局限在他自己在其中循环运动的无限宇宙中的原因：抽象的确是没有限界的。当然，黑格尔也有一个优点，对此马克思也是不否认的：他在思想的王国中驰骋纵横，对其形式进行分类，建立了它的循环性，并澄清了它的本质。黑格尔不是在对其起源不加解释的前提下向我们展示一种形而上学的经典命题的，“黑格尔用那在自身内部绕圈的抽象行动来代替这些僵化的抽象概念。”^②正如我们所知，这种行动就是概念的诞生。

上述观点反过来又能使我们理解黑格尔的那种运行严密的必然性的荒谬性。当哲学家希望放弃理念的领域而重回现实性，也就是说，希望进行“从抽象到直观”^③的过渡时，他刚好相反地想要仿效那个允许他在抽象中占据一席之地的过

① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第70页。

② 同上，第91页。

③ 同上。

程。因此,他离开了抽象性的领域,但却保持着其外观,他没有放弃他在抽象性中的利害关系,好像一种无节制的自由已经诱使他满足于现状了。这样,理念在自然界中“自由地显现自己”;它的这种降格是体面的,就像一个皇帝自愿地放弃其王位一样。但是,哲学家在存在方面只是重写了他自己的异化而已:因为他在他的思想中异化于自身,所以他的思想是异化的本质,并把一种异化的必然性赋予了它所逗留其中的每一种存在。这就解释了为什么马克思能够揭露黑格尔错误的必然性并同时也发现了理念在内容中的颠倒:在黑格尔那儿,理念拥有它应得的内容。这样,对我们来说,黑格尔对国家的分析就获得了一种既荒谬又戏剧化的含义:黑格尔需要普鲁士,以便他能寻找并发现他自己在其中的镜像。

这就把我们带到了最后一个关键点。黑格尔那儿的错误内容指涉了一种理论的必然性:抽象。但抽象只是黑格尔的异化所发生的地方。各种各样的伪内容互相支撑着。黑格尔之所以发生偏离的原因在于他在其思想的抽象中被异化了。哲学家在思想,但却没有思考他在思想这一事实;在现实性上,他没有重新占有他远离世界的那个距离,而勿宁说是退回到了一个虚构的成熟之中但又没有说明他的起源。他复得的童年只是一种幼稚。如果他歌颂真理,那只不过是一个囚犯在监狱里吟唱:这是一种他自身不属于他本人的奴役状态。当他思考并描述这一状况时,他只是在描述他自己的外观。在这里,我们陷入了一个无情体系的陷阱。

3. 必然性的复仇

然而,更进一步的考察揭示了以下这一点:我们已经熟悉于这样的体系了。在马克思之前,黑格尔已经把哲学家定义为一个异化了的的存在,一个通过整体性来思考其自身境遇的

异化的人，因而也是一个以理念的形式思考那个支撑他的世界的异化的人。这就是为什么所有哲学的内容都是思想的矛盾，这种思想只有在对矛盾的思考中才能姗姗来迟地获得自我意识。黑格尔说，其结果是，哲学，作为精神在其发展的诸阶段中以及由此而处在其异化中的自我意识，只是被转型为思想的世界的矛盾的现实。

因此，哲学异化的必然性就像在马克思那里一样，在《精神现象学》中得到了着重的强调：思想的矛盾，作为任何一种哲学的本质，回溯着哲学家与历史世界之间的基本矛盾，哲学家就是在思考历史世界的过程中把自身从其中抽离出来的。这种矛盾最终只不过是还未能克服其异化的世界的自我矛盾；哲学思维的异化只是对这种异化的异化了的意识。在标题为“理性的确定性与真理性”的那一章中，黑格尔指出，我们在唯心主义中发现了思想家异化的根源，思想家未曾言明就从世界中撤了出来并对这个世界进行思考，仿佛它是在他的思想中获得其存在的。思想者没有去思考导致他这种思想的路径。但“那条被遗忘了的道路正是对于直接表达了出来的这个肯定的理解。”^①唯心主义的明确特征，是拒绝对哲学家的起源进行思考——在那里存在着思想家作为思想家的异化。但这种拒绝不是没有理由的；它不过是一个人反对他的时代以保卫其自身的方式。通过拒绝承认他的具体的起源，哲学家拒绝认同他从中诞生的那个世界的现实性。以下这种无意识的忧郁带有一定的必然性：哲学家把世界当作一个他在其中不能与其自身相和谐的地方来加以拒绝，他由此而揭示了这个世界的异化。正是因为他在这个异化的世界中没有在家的感觉，所以，哲学家在思想的异化中找到了避难所，他

^① Phn, 第1卷, 第198页。

在这里试图建构一个友好亲切的世界。正是因为这个会思想的奴隶不得不承受罗马世界的负担——在罗马世界中只有皇帝才在似是而非的意义上是自由的(事实上,他被束缚于他自己的角色以及他的帝国)——所以,他变成了一个在思想中追求其自由的斯多葛主义者,在现实世界中,他的这种自由被否决了。正是因为中世纪城市中的个人不知道普遍性与特殊性相互和解的那种意味深远的平静,所以他是一个基督徒,在神学中制造着有关这个争斗的世界的和谐的幻像。正是因为18世纪的人们在颓废衰落的君主制中没有在家的感觉,所以他们退回到了启蒙时代,在这个时代中,他们凭借其哲学全书般的知识开拓出了一个他们无法主宰的世界。这样,我们就又回到了马克思那里;哲学家的异化只是一个异化世界的肖像。或者,正如黑格尔所说,在哲学和宗教中,精神(即历史)思考着它自身的异化。

当然,黑格尔同时也清楚地看到了另外一个理论质点,而这是马克思所忽视的。一个人如何去思考哲学的本质,即思想的异化而又不成为自己的思维本质的囚徒?在这里,裁判员被他自己的判决所评判着;我们处在一个旋转的车轮上,陷于一种无止境的后退之中。这已经成为所有试图思考他们自己在其思想中的地位的思想家的命运,正像我们可以从柏拉图或康德身上所看到的那样:他们只在上帝那儿,在一场永无休止的比赛的终点,把握住其自身。由思想家来思考异化只能导致失败;与此相反的观点将意味着对哲学本质的否定以及哲学家之秘密欲望的实现。如果思想真的能够重新占有那个曾孕育了它的异化,并在现实中取回它努力在一个人物中所加以理解的东西,那么,它将废除这个世界的真实的异化,并通过其言说的力量使世界与其自身相和谐。这个天真的愿望存在于每一种哲学的本质之中;马克思把它作为一种魔术

而加以斥责。黑格尔的伟大之处就在于以下这一事实：他有意地抛弃了这种愿望（至少在《精神现象学》中），并对这种抛弃之必要性进行了阐述；换句话说，他说明了当异化在历史中被具体地克服之前，它既不会在一个人物中被排除，也不可能简单地被认为是思想的本质。正是因为时代已经成熟了，正是因为历史已经完成了，同时精神已经作为一种同质的整体性而最终显现了出来，所以，消除异化的思想就成了对异化的清除，对异化的思考就不再是一种异化的思考。马克思说，黑格尔生活在一个异化的世界中，这就是他为什么不能够超越他自己的时代的原因；他的思想只是他在这个世界中的异在性存在被转换成了思想之后的一种异化。但黑格尔并没有宣称他对他自己所发现的规律享有豁免权。他只是断言，在完成了的整体性中，革命的世界已经赢回了它异化的存在，真理的降临标志了哲学的终结，即异化思想的终结。由此，黑格尔在《精神现象学》中并没有要求哲学家的头衔：哲学家不可能在重新占有其异化之后仍能活着。哲学家的死是圣人的生，圣人就是绝对知识的具体形象。这种知识不再处于旋转的车轮上；它不仅知道它自己的本质，而且还知道在其中夭折的真理的本质，即异化——尽管如此，它没有陷入无止境的后退之中。因为（正如笛卡尔已经猜想到的），不完美的东西不可能真正理解其自身或完美；只有完美的东西才知道不完美，因为它知道它自身。^①

因此，黑格尔不仅思考了异化中的哲学家的本质；他还具体地设定了这种思想的非异化性的条件，这就是说，那种超越

^① “关于真理，有人曾经很正确地说过：‘真理是它自身的标准，又是辨别错误的标准。’……但从错误的观点出发，就不知道什么是真理。所以，我们可以说，概念了解它自己本身又了解无概念的形式，但后者从它自以为真的立场却不能了解前者。”

异化的方法,将真正使思想能够达到一个坚固的基础,在这种基础之上,思想将既是一种思想,又是一种在真理的要素中对真理的思考。最终,他没有把这种条件构想为一种思想——即一种将要被实现的理念,因而是某种尚不真实的东西;通过对这种条件的当下现实性的描述,黑格尔永远地从异化的圆圈中逃离了出来。上述这些主张都是非常强有力的,马克思不仅远没有超越它们,而且,他看起来好像还被它们所俘获了。因为,如果他是赞成黑格尔的,那么,他似乎没有,至少没有明确地把思想的条件与具体层面上的思想达成一致。恰恰相反的是:马克思对他所生活于其中的那个资产阶级世界的异化进行了批判,然后只是预言了在即将到来的革命中这种异化的终结,这表明他与黑格尔一样不能超越他的时代,他自己的真理反过来被那些他所谴责的东西捕获了。因此,作为哲学家,马克思是他的时代的囚徒,因而也是黑格尔的囚徒,黑格尔已经预见到了这种被俘性。就某种意义而言,马克思屈从于他希望在黑格尔那里进行追溯的那种错误的必然性,黑格尔已经在哲学家身上揭示了这种必然性,并在他自身中超越了它,从而产生了圣人。马克思的错误就在于他没有成为一个圣人。

或者,更确切地说,马克思的错误在于他成为了一个没有说出上述这些东西的圣人。正是在这里,黑格尔通过悄悄地从内部重新征服马克思而实施了一次最漂亮的报复。黑格尔不仅通过马克思对他的定义而夺回了他所有的东西;他还是启发了马克思的上述定义并从而启发了马克思的真理的那个人。如果马克思在黑格尔那儿使错误的必然性显露出来,那只是因为黑格尔本人的存在,黑格尔在马克思那里已经成为真理的必然性。黑格尔是马克思的缄默的严密性,是马克思思想主体的活生生的真理,这种思想被环境压迫得太厉害

了,以至于无法在自我意识中理解其自身,但却至少可以在其运动中背叛其自身。哈特曼关于黑格尔辩证法的评价事实上也适用于马克思:马克思主义的思想缺乏一种自为。这可能就是当恩格斯宣布他所保留的黑格尔的东西是黑格尔的辩证法时所表达的意思。而辩证法,在黑格尔那儿,只是成功地重新占有其自身的否定性。恩格斯由此而相当含糊地表达了以下这种模糊的认识:黑格尔是马克思的良心/意识,马克思在黑格尔那里重新占有了他自己,好像黑格尔的自我就是马克思的自我似的。

以下这点无疑是正确的:只要我们试图对马克思主义论述中的自为作出解析,我们就会再一次地看到黑格尔的必然性,这种必然性处在一种最严密的形式中——实际上就是概念的必然性。

譬如,让我们看一下马克思所描述的历史的内容。在开始的时候,他坚持从既定物出发,这种方法看似与黑格尔的方法是相矛盾的:“我们开始要谈的前提是……现实前提……这是一些现实的个人,是他们的活动和他们的物质生活条件,包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。因此,这些前提可以用纯粹经验的方法来加以确认。”^①因此,马克思在他自己时代的水平上,制造了一个现象学的断裂,并对内容在其中产生出其结构的本质进行了严格的分析。在这样做的同时,马克思绝没有给内容强加上一个形式,而是通过思维发现了“特定对象的特定逻辑”^②。他所描述的本质,即19世纪资本主义世界的社会经济结构,是一个矛盾的

① 卡尔·马克思,《哲学文集》,第6卷,第154页。中译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第66—67页。

② 同上,第4卷,第189页。

现实。它是一种既定物，但不是一种自因性的存在；相反，它是把其发展过程指认为其源头的一个结果。于是，这个既定物被完全地外在化了，他在其自身之外、在历史过程中寻找它的存在理由。这里最值得注意的是以下这一事实：这个外在于其自身的东西不是一种能神奇地把意义赋予内容的异在的存在物，不是一个能在突然出现的光亮中揭示其起源的慷慨的神。勿宁说，这个外在于其自身的东西寓居于其自身之中；过程的外在性是内容的内在。现在在其自身内部展现着对过去的内在化的记忆，并揭示了过程已经被内在化，因此过程就是外在变为内在；现在颠倒了包装者和被包装物之间的关系。由于记忆，过程处在内容之中；但在意义的层面上，内容处在过程之中。包装者于是被包装进他所包装的东西之中；内在是内在的外在。在这里，马克思把主体变成了谓语，实现了对他在黑格尔那里加以批判的那种东西的所谓颠倒。现在的主体变成了他自己的过去的谓语的谓语；因此，对内容而言的内在的东西就被设定为内容的起源。由此，作为现实的理念的历史，重新占有了它自己的先决条件；历史是真正的主体，它赋予其每一个要素以意义，促使它们实现它们的真理，而它们的真理也就是它的真理。这样，生活在某一特定历史时刻的人们，就像 1844 年的马克思本人一样，只有通过历史，也就是说，只有从把他们包容于其中的那个整体过程，即既包含他们的被奴役性也包含他们的自由的那个过程出发，才能获得有关他们的真理的知识。

让我们再深入一步：在这种形式中，历史无非只是个抽象的黑格尔式的概念。但是，对马克思而言，历史概念意味着对劳动概念的一种指涉：“对社会主义的人来说，整个所谓世界

历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程。”^①这一观点是非常值得注意的。我们当然会认为马克思已经完成了主谓颠倒，并因而在劳动的存在中发现了我们自己，这种劳动一开始就被界定为工人及其产品的统一（在第一阶段）；然而，这个统一仍然是被遮蔽着的，可以说是抽象的。它是某种需要被揭示的内含的东西，是必须实现其自为的一种自在，是一个不得不在其自身之外设定其差异然后重新占有这些差异的概念。毫无疑问，这种必然性在一定意义上是回溯性的，但马克思把它界定为这样一种必然性：它超越了其当前的内容，预期着它自己的未来，并且在未来中发现了它的先行的特征，甚至在未来出现之前必然性就已经掌握了未来。于是，这就使人有权利把所有在历史中渐渐显露出来的必然性集中在起源上，并与马克思一起去谈及“劳动的必然发展。”^②

但劳动最初的统一，即人及其产品最初的统一，是在分工或异化（第二阶段）中得到发展的。这种分裂的源头是分工。在最初的统一中，产品没有与它的生产者相分离，生产者消费他的产品，生产他的消费品（这是交换出现之前的家庭经济阶段）。随着劳动分工的出现，已经被专门化了的劳动者不再消费他所生产的任何一件产品。更不容置疑的是，他不再生产他消费的所有产品；他购买一些他消费的产品同时销售一些他生产的产品（工商业经济阶段）。这样，产品就与其劳动者相分离；自为（产品）逃离了自在（生产者）并在异化中反对自在。

产品不再受劳动者的控制，它从交换中获得了自由；对这

① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第40页。中译文参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第92页。

② 同上，第120页。

种自由的限制逐渐被后撤直到它们吞下了整个世界为止：产品倾向于把自己建构成一种普遍性，这种普遍性的限制就是世界市场。它成了一种抽象的整体性，其本质性存在不再存在于产品的物质性内容中，而是存在于浓缩于货币中的反省性意义或价值之中；这种抽象整体性的内在循环是自由贸易。只有经过长期的历史发展才能达到这个终点。只有在自由资本主义制度下，与劳动者相分离的劳动产品，才最终在金钱这个抽象的普遍性中获得了这种分离的极端形式。马克思坚持这种发展的必然性。论及资本，马克思这样写道：“在它形成的过程中〔在世界规模上〕，它必须达到它的抽象，即纯粹的表达。”^①

在另一方面，劳动者经历了一个相似的遭遇，而这引起了他的进一步的发展。在逃脱其控制的产品中，他丧失了个性及所有物；甚至他在肉体上的完整性都受到了威胁。慢慢地，他获得了无产阶级的身份，无产阶级是这样一种纯粹的劳动者，他通常不消费他生产的任何一部分产品，并只以工资的形式获得对其身体上存活下来的必要性的认可。产品的自为倾向于普遍性，与此相对应，劳动者的自在倾向于特殊性；与货币规律相比，劳动者只是一个消失在冷漠人群中的无个性的躯体。在严格的意义上，他只剩下他的躯体，即其特殊性的一种纯粹的自然限定性。

就最严格的意义来说，这个阶段就是异化。自在与自为像陌生人一样相互对视着。劳动者自己的力量已经演变成了货币的残酷统治，即变成了控制着他并判他去从事艰苦劳作的一个普遍主宰者的力量。劳动者作为人的现实性已经变成一个与死神作战的疲惫不堪的身躯。马克思说，“（在他们这

^① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第125页。

种情况下),劳动已经失去了任何自主活动的假象,而且只有用摧残生命的方式来维持他们的生命。”^①然而,不仅是他的劳动产品逃脱了劳动者的控制;而且,他堕落的原因也逃脱了他。这就是异化的精妙之处:必然性的自为脱离了它,人们不求助于宿命就不能思考他们自己的历史。他们屈服于经济规律的主宰以及他们自己的沦落,就像向一个无法控制的、反复无常的命运之神屈服一样。劳动过程的清晰明了性已经变成了深不可测的奴役和贫困的黑夜,尽管劳动者在这种劳动过程中所看到的是一种顺从的产品在劳动者的手中被创造出来。历史的这种结果对工人来说是一个直接的现实,他们终日在一个莫名其妙的、非人道的世界中演绎着劳动朴素的神奇,但无法理解他的处境的可怕的颠倒性。

然而,如果我们在它们的整体性中考虑上述这两个极端,那么,我们就会发现,它们事实上已经在走向一起了:经济领域中的普遍性是抽象的,而它的抽象性则注定了它的死亡。它不拥有它自己的规律,它的规律只是一个偶然性体系:驱使它走向统治的力量只是一个逍遥的无政府状态临时的必然性,这种无政府状态并不会比它的规则更长久。(这种普遍性只是经济个人主义的抽象形式。)在另一个极端,分工已经创造了大量的无产阶级,他们只剩下肉体,灵魂已经被剥离了。但分工也已经把这些肉体紧紧地绑在了流水线上,绑在了一种相同的悲惨境遇中:特殊性已经在无产阶级中转变成了它的对立面,无产阶级事实上已经成了一种没有灵魂的普遍性的真正体现。这些相互对立的极端只是劳动过程发展了的形式,这种劳动过程在矛盾中创造了统一的整体性要素。

^① 卡尔·马克思,《哲学文集》,第6卷,第241页。中译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第128页。

以下是概念发展的第三个阶段：在最初的统一以及紧随其后的分裂之后，出现了一个**重新占有的统一**，一种既是自在又是自为的东西，一种具体的普遍性，主语与谓语的一致性，一个自由的人类世界。在这一结果中达到顶点的那个过程是众所周知的。当资本主义的危机与无产阶级意识的形成之间的矛盾变得尖锐的时候，上述结果就突然发生了。无产阶级掌握了其异化的意义，在这之前他就像屈服于命运一样屈服于这种异化，无产阶级通过革命的行动重新占有了它自己的本质，并消除了“人类和他们自己生产的产品之间的异化关系。”^①至于经济力量的权力，它现在被驯服了：“各个人的全面的依存关系、他们的这种自然形成的**世界历史性的共同活动**的最初形式，由于这种共产主义革命而转化为对这种力量的控制和自觉地驾驭。”^②总之，标志着异化之终结的这个最终的历史整体性，只是重新夺回来的劳动者及其劳动产品的统一性。这一结局无非只是对起点的恢复，是在一场悲惨性的遭遇之后对那种原初和谐的重新占有，由此，自在的卓越之处得到恢复了。

然而，只是在形式维度上，最终统一性才是原初统一性的恢复。重新占有了他自己产品的工人已不再是原初的工人，同时，他重新占有的那种产品也不再是最初的产品。人类没有回到家庭经济的与世隔绝状态，他们所生产的产品也没有回到它曾经所是的那个样子，那种只是满足他们需要的对象。这种自然的统一性被摧毁了：代替它的是人类的统一性。社会主义的个人没有夷平工厂、废除技术、或者否定文明以及否

① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第178页。

② 同上，第182页。中译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第89—90页。

定对世界物质上的控制,这种控制离开了劳动分工是无法想像的;他在技术和工业集中的形式上,维持着事实上的普遍性,在资本主义条件下,他的劳动产品在与人相对抗的过程中已经实现了这种普遍性。但是,社会主义的个人在重新占有这种普遍性的过程中转型了这种普遍性,把一个其规律是非个人的无政府状态的非人道的普遍性,转换成了一个服从于人们计划的人道的普遍性。至于工人,他不再是原初时代的那个劳动者,他不会回去“耕作他的庭园。”他通常会继续在他专门化领域中工作,但他的存在意义已经改变了:他不再是家庭经济中的孤独个人,或者一个不负责任的体系中的奴隶,勿宁说,他已经从他的贫困的深刻含义中,占有了他的真实本质,即他要成为的是一个人而不只是一种自然物。在彻底的或者说发展了的无产阶级中,他完全领会到了他的本质存在,即人类的手足之情:对他来说,人类由此而成了一种具体的普遍性,这种普遍性赋予了他的生命及工作以意义。这种普遍性既不是一种命运也不是一种虚构的来世:人本身就是人的目的。马克思在法国社会主义者的博爱中看到了这种令人感动的真理的出现:“人与人之间的兄弟情谊在他们那里不是空话,而是真情,并且他们那由于劳动而变得坚实的形象向我们放射出人类崇高精神之光。”^①

这种从自然统一性向人类统一性的转型是非常关键的,因为它能使我们更好地理解概念的必然性。必然性首次详细地显现其自身——例如,在资本主义的矛盾中产生一种社会主义人道的必然性:马克思说,“共产主义对我们来说不是……现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的

^① 卡尔·马克思,《哲学文集》,第6卷,第64页。中译文参见马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社2000年版,第129页。

是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”^①但这种必然性只是一个我们能从既定的状况中推导出的结果——没有建构那种状况本身的必然性。这是马克思主义中宿命论的一面，是马克思经常受到各种各样指责的原因，这种指责都是指向任何一种自然决定论的体系的。当然，马克思主义决定论在一种绝对的意义上，是与自然决定论毫无关系的。对马克思主义而言，必然性是某种更深刻的东西。那种重新建构的统一性的本质揭示了这种马克思主义的必然性意义。异化中的必然性被这种异化的必然性有效地遮蔽了起来。对马克思而言，资本主义有其积极的一面；这不是一种自相矛盾，而勿宁说是一种严谨的思考。如果没有资本主义——即如果没有在其极端形式中的异化——个人将既不可能成功地把他的物质性力量转换为某种普遍的东西，更为重要的是，他也不可能通过人与人之间的兄弟情谊来成功地重新占有其本质存在的普遍性。如果没有资本主义，个人将不可能知道他是人，并且，最为重要的是，将不可能变成人；资本主义的异化是人性的诞生。^② 我们不需要为了用黑格尔式的精神的激情来界定这种分工的内涵之丰富性而过度地强迫那些术语，黑格尔的精神不是偶然地从其自身中显现出来的，而是为了占有它的真正的本质，在这种降临中，它揭示了由整体性所实现的那种深刻性。无产阶级在人类痛苦的深刻性中发现了人性的真理。

① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第175页。中译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第87页。

② “大工业……首次开创了世界历史，因为它使每个文明国家以及这些国家中的每一个人的需要的满足都依赖于整个世界，因为它消灭了各国以往自然形成的闭关自守的状态……它把自然形成的性质一概消灭掉。”同上，第218页。中译文参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第114页。

我们可以补充一些直接从上面的论述中延伸出来的东西。对马克思来说,内在的决定论或者当下世界的发展规律,是被另一种深刻的必然性所制约的,这种必然性向当下所展示的,不仅涉及当下的未来,而且也涉及是什么使其成为了当下。由此而来的是马克思主义经济决定论的模棱两可性。一方面,它是自然的,因此,它不能容忍任何的诉求;我们必须去了解它的规律。在这一层面上,(自由)对马克思来说所意味的东西,正是它在斯宾诺莎那儿所具有的含义:“必然性的意识”。^①在另一方面,这种决定论是人类的。换句话说,它被找到它的必然性所包裹着,在这种必然性——人类自由的实现——之外,它既没有意义也不可能存在。除非我们懂得这种自然的必然性本身就是人类的,正是因为它是一种异化了的人类的必然性,所以它才向人类显现为自然的必然性,否则,我们就不可能抓住上述这一理论质点,根据这一理论质点,自然的必然性被人类的自然性重新吸收了。

上述这种变形发生在劳动本身的内部。对马克思而言,自然物是一种跌落:从人类手中跌落下来并且挣脱了人类控制的劳动产品,从它与生产者相分离的那一刻起就完全变成

^① 任何一种替代物都是无效的,这一点似乎确定无疑地迫使马克思主义要为铁的必然性承担责任。这对于那些无法超越必然性和自由之间二律背反的肤浅批评家来说,通常是一个无法越过的理论质点(例如,萨特在他最近的文章“唯物主义和革命”中就是这样)。对许多人而言,马克思主义的自由,正如马劳克斯(Malraux)所说的,只是“对人类的必然性的意识和组织”。

了自然物。^① 在任何一个阶段,工人都实现了黑格尔的理念

- ① 劳动产品一旦脱离劳动者的控制并不再被认定为与劳动者相一致,那么,这种劳动产品就会陷入自然物之中,这一点使我们对创造的神话有了一个更好的了解。在最纯粹的意义上,上帝是爱的循环;他是自足的,他没有外界。确切地说,创造是这种循环中的一个破裂;上帝不需要创造,因此,从定义上看,创造是不同于上帝的。创造者和他的造物之间的非同一性就是自然的显现。劳作着的上帝的劳动产品脱离了他的控制(因为它对他而言是多余的)。这种堕落就是自然,或者说是上帝的外在。于是,在创造中,人们不自觉地抑制了劳动的本质。但是他们所做的还更多:他们试图消除劳动的起源,在日常的劳作中,劳动对他们而言表现为一种自然必然性(一个人为了生计就必然劳动,劳动是一种由堕落所产生的自然规律,就像在夏娃的传说中所表现出来的那样:“你将用你额头的汗水来挣得你的面包”)。再进一步,劳动被自然内在地规定着,因为劳动者所转型的是一种既定的自然物。在创造的神话中,劳动的这种自然特性消失了,因为,创造者不服从于任何规律,同时无中生有地创造着世界。在上帝这个创造者那里,人类不仅思考自然的诞生,同时还试图通过阐明创造是没有源头的,以此来克服上述这种诞生的自然特征,(因为上帝在创造的时候是不承担义务或不满足任何需要的);堕落是没有自然性的;从根本上说,支配着劳动的那种自然性是必然的,就像(被生产出的)自然物必然会从劳动中产生出来一样。

展开和深化上述这一神话,也许能使我们预见到马克思的“人和自然在劳动中的同一”所意味的东西。沿着这一思路进行探究,这种同一性将具有两个方面。一方面,因为人类与其所生产的东西相一致,所以,他们与自然相一致;他们的劳动产品变成了他们的自然物(这种通过劳动而呈现出来的直接的同一性在革命行动中再次显现出来;因此,我们可以说,这种异化已经在思想中被克服了——人们不再需要一个神话来表示它,因为它已经变成经济学的研究对象)。另一方面,人们也将与迫使他们进行劳动并且他们通过劳动而对之进行转型的那种自然相一致。这种第二个层面的同一性将通过第一个层面的同一性的反思而得以澄明。当然,我们在这里只有一种萌芽性的预期,因为,在一种明显的和基本的意义上,同一性仍然超出了人们所能掌握的范围。人们已经足够清晰地看出,自然世界是被赋予给他们的,他们自身之所以存在着,是因为他们凭着自身的知识与勤劳对自然实施了一定程度的控制;当然,他们没有完全克服自然的异化;他们屈从于自然环境、疾病和年老,并被迫为了生计而劳作。再进一步,如果科学认识和改造世界的劳动本身就是自然的异化的一种再现和复原,那么,这种复原是不完全的:循环没有被重建,人类的循环无疑将在自然循环之前被建构起来(马克思主义者说,在一个社会主义的世界中,个人仍将不得不克服自然异化)。这种不足之处解释了为什么仍有必要返回到神话中去以便构想一种尚未获得其概念的整体性;根据这种观点,人们正是在创造论的故事中沉思着自然异化的反复的问题。

的奇迹。劳动者及其劳动产品的深刻的统一性让位于分工；这种异化使自然性诞生了。在异化的产品中，个人外在于他自身，他被转换成了一个自然的肉体，甚至到了以下这种程度：他意识不到劳动产品的主要部分无非只是他自己的躯体，他把他自己所生产的东西当作一种自然物来对待，即当作一种直接的既定物、一种拥有其自身权利且被自然规律和自然必然性所控制的物质来对待。自由主义经济理论家所建构出的正是这些客观的规律。他们在经济秩序中所看到的只是一种无情的决定论的宿命，这种宿命在这一语词的真正意义上是自然的，它重新吸收其危机的方式，就像自然物重新吸收自然的疾病和缺陷的方式一样。

但是，在这里要加以说明的还有更多：自从个人忍受了他自己的劳动产品的支配之后，最初的关系就被颠倒了；个人屈从于产生及主宰他的自然规律的力量。因此，无产阶级是资本的产物，资本以一种自然必然性产生了无产阶级，它用这种同样的必然性还产生了危机并且解决了危机。这种必然性建立了他的生活标准和习俗，向他供给面包和思想；它渗透到了他的内心之处，根据他的需要来界定他的本质特性，根据对幸福的计算来界定他的道德准则。最后，它甚至引起了他的解放，因为资本主义的秩序破坏了它本身，并在一种无情的必然性的基础上被转变为一种社会主义的经济。异化在这里被推向了极端：个人通过其最终获得人的尊严的运动被认定为一种纯粹的自然必然性。

自然在真理中是一种狡计，在马克思那里同样也是。个人被他自己生产的产品所压抑着；这就是说，他被人类的力量所统治着，这种人类力量的狡计就在于它显现为一种非人性的、物质的（在机械论的意义上）和自然的东西。在这一意义上，马克思所揭示的自然的或纯粹的物质性的东西是不存在

的：自然是被伪装了的人，或者，如马克思所说，马克思主义的自然主义就是一种人道主义。这就是为什么个人的这种物质化必然被揭露出来，为什么个人必须被解放，而且，这种解放不是通过外力把他从自然必然性的控制中夺取过来，而是通过让他在自然中重新占有那种已经变成自然的、模糊的人类自由。

资本主义是已经变成为自然的个人；资本主义是一种隐藏着的人性（精神），它必须重新占有它自身。就像黑格尔的自然在其自身中、在人的形式中自然地创造了那种必须重新占有其自身的自然存在物一样；精神也是一样，尽管它是自然的终结，但它仍然是源于自然并且就在自然之中的。同样，资本主义在其自身之中、在无产阶级中，创造出了一种必须重新占有其本身的自然存在物，无产阶级尽管是资本主义的终结，但它仍然源自于资本主义并处在资本主义之中。这就是为什么个人自由看起来好像是源自于经济—自然决定论的，就像精神源自于自然一样。这就是为什么在马克思那里存在着某种类似于自由的必然性的东西。的确，如果自由不是必然性的真理，如果自由本身不在自然必然性的异化形式中重新占有其自身，那么，这种源自于必然性的自由将是难以想像的。如果在黑格尔那里，自然不是处在异化形式中的精神，那么，精神将不可能从自然中凸显出来并建立起它的统治。

我们可以继续推进这些反思。但其基本结果将只是证实马克思是彻底地受到黑格尔的真理的影响的。此外，黑格尔由此而从内部得到了澄清，这种被澄清的方式往往是出乎意料的，但对黑格尔并不构成什么危害。以下便是决定性的证据：如果我们回到这场讨论的开端，我们就会发现黑格尔的必然性在马克思主义思想的本质中被标明为一种存在，马克思不能简单地通过偶尔把他自己的武器对准黑格尔而与黑格尔

作战：在他对《法哲学》的批判中，马克思无法在坚持黑格尔错误的不可避免性的同时又不感觉到他自己是黑格尔的真理的囚徒。可以说，这种俘获并非是一种不幸和偶然出现的机会——它是客观实在和意义深刻的。如果马克思不把这种捕获当作真理来看待，那么，他是不可能承认它的深刻性的，即使他事实上认为是如此。

当然，我们必须补充以下这点：马克思恩格斯对黑格尔在他们自己的思想中的积极作用感觉、认知和承认到何种程度，他们对贯穿《法哲学》的矛盾的强调也到何种程度。他们宣称他们只保留了黑格尔真理的形式：如辩证法、三段论、异化或否定。至于黑格尔真理的特定内容（自然哲学、法哲学、宗教哲学），他们是加以拒绝的。恩格斯对好的辩证法和坏的体系的区分，所证实的无非只是形式与内容之间的矛盾。这种区分不是纯粹字面上的，因为黑格尔所认可的普鲁士成了马克思用黑格尔自己的武器来指挥的猛烈攻击的目标。因此，这不是存在于马克思主义中的一个无足轻重的自相矛盾，马克思主义经常指责黑格尔的形式主义，但它却把黑格尔的形式当作有效的东西来保留，同时又谴责其内容的颠倒性。

这样，对坏的内容的批评再一次把我们的注意力引向了好的形式；但它是一种孤独的形式，强加在它身上的内容使它的特性外在于它。拯救这种形式的惟一办法就是放弃它的空架子。由此，我们发现自己带着更多的困窘面对着黑格尔的普鲁士。黑格尔那里的这种异在性的躯体的意义到底是什么？如果我们不能承认这种错误的必然性，那么，在黑格尔那里就可能存在必然性的错误以及某种像真理的堕落一样的东西吗？

C. 支持内容^①

看起来我们已经达到了批判性事业的终点,后黑格尔主义思想就是试图通过这种批判性事业来消除那种隐约的不适,黑格尔无所不包的理论努力都是在这种不适中获得灵感的。黑格尔曾宣称他已经揭示了那种完成了的整体性的绝对内容,对于这种宣称,我们从一开始就反对那种旨在强调形式之缺陷的争辩(A)。由此逐渐地向前推进,我们看到黑格尔的那些据称是有问题的调解,逻各斯和辩证法的调解,已经被黑格尔本人设定为内在的调解,它们不存在于整体性之外,并且,作为结果,它们最终设法回到了绝对内容之中。这种回归把我们引向了对内容中最有争议性的一个部分的思考,我们把这种内容界定为是有缺陷的(B)。马克思的批评帮助我们抓住了黑格尔的国家的荒谬性,但我们看到,这种批评远没有成功地拓展从内容向形式的颠倒,勿宁说,这种批评本身被降低到了其最低的层次,被退回到了黑格尔必然性的怀抱中。然而,这里并不存在与下列这种回归相类似的回归,这种回归是在与第一点的相互联系中被发现的:虽然有缺陷的形式设法回到了内容(A),但有缺陷的内容没能设法回到正确的形式中(B)。由此,我们的分析已经使我们能够找到一种显然无法再简约的存在,这种存在从此以后将在我们面前把自身展现为一种残留的内容。为了从黑格尔本人那里找到上述那种不适的原因并最终消除这种不适,我们必须很好地关注上述这一点。

① 这一节的标题 *La bonne contenance*, 是一个无法翻译的双关语。*Bonne* 的意思是“好的”。*Contenance* 在“能力”、“容量”的意义上是指“内容”,在行为举止的意义上也指“脸色”;而 *faire bonne contenance* 的意思则是指“表现出一种好的态度”——英文版注。

1. 上述这种残留已经被证明是异在于黑格尔的必然性的,那么,在黑格尔那里,这种残留的必然性又在何处呢?正是这种矛盾界定了这种残留。马克思指出:“在这儿……我们发现了黑格尔的自相矛盾之处。”^①我们不能在体系中找到这种自相矛盾的原因;这种原因一定存在于体系之外。这种对外在的求助,即预先假定了存在着一个还没有被重新占有的外在,正是黑格尔所经历的那种历史过程,虽然这是自相矛盾的。根据黑格尔的思想体系,这种历史过程正是精神的内在性。因此,这个理由将对黑格尔整体性的本质构成冲击。让我们更细致地来考察这一点。

我们(在第二章中)对内容的分析是故意地局限在《精神现象学》的水平上的,《精神现象学》向我们呈现了一种非常有条理的思想内容:即黑格尔在1806年左右的的思想。而与此相反的是,我们从中得出黑格尔国家概念的《法哲学原理》一书,则始于1821年。如果不考虑这些时间,黑格尔的颠倒是难以理解的。1806年是耶拿战役发生同时也是拿破仑军队横扫欧洲的一年。所有进步的思想家都把法国的胜利看作是革命正在横扫整个世界的证明。与此相反的是,1821年是对一种幻觉进行沉思的一年,或者,勿宁说,是沉思之后的日子。欧洲从其自身中消除的,不仅是皇帝,而且还有法国以及革命。1813年的叛乱已经解放了传统特权阶级曾迅速行动把其置于控制之下,然后使其屈服于神圣同盟的反动制度的民族主义的力量。正如,在1806年,革命以其无法预见的伟大和胜利的允诺迷惑了人们的注意力,在1821年,最智慧的思想家感到的失望只是提供了革命已经被粉碎

^① 卡尔·马克思,《哲学文集》,第4卷,第134页。

的进一步的证明。

作为公务员的黑格尔可能不缺乏理由去教育作为思想家的黑格尔有关**既成事实**的力量。在耶拿当教授时的自由毫无疑问是其早期的思想，但在其窗下的同样也是拿破仑。与此相反，1821年的柏林教授，在消息灵通的警察以及其统治被黑格尔合法化了的那个地位稳固的君主的眼皮底下，只能用回忆来想像自由。^① 如果我们把现实压在黑格尔身上的力量解释为主要是因为缺乏勇气，这显然是不明智的。在最严格的意义上，这最好被视为黑格尔对他具体职业的接受：如果他不是已经思考了历史的真实呈现，那么他是不会忠实于自己的。对哲学家而言，不能跨越自己的时代不是一种严格的局限性：因为这不仅关涉他的存在条件，而且也关涉与其意愿的一致，因为哲学“是对真实的思考”。再进一步，假设那种不是当前内容的自由的自由，只是向一种想像中的来世的飞跃，或者只是向主体性的空乏的一种倒退，那么，这正是他的具体自由之所在。因此，在这一点上挑起《精神现象学》时期的哲学家来反对《法哲学》时期的哲学家，并用在前者那里被认可的意图来指责后者，显然是不合理的。如果我们说真理在《现象学》中被搁置了，而只是在《法哲学》中才出现，这种说法是不诚实的。这一明显的事实在历史性视域中，即在事后反思的意义上，是非常明显的，它只是对我们来说才是有效的。这当然也是卢卡奇对这一点的解释。在卢卡奇看来，《现象学》正是由于它的不完整性才是革命的：这解释了为什么我们能从中获得一种行动的哲学。在1806年，一切都处在变动中，结局无所知晓。到了1821年，已经知道事情如何终结了；一切

^① 参照黑格尔的一篇演讲，这篇演讲在《历史哲学》的开头部分。黑格尔期待着统治者能允许其思想的广泛传播，他的思想是顺从性的。

都结束了。当猫头鹰起飞的时候,我们的著作和日子都结束了。真理是一种毫无生趣的整体性,而智慧,如尼采后来所说,只是“一具尸体上的一群乌鸦。”这样就不再有任何希望或行动的问题了;黑格尔的思想,在1806年是革命的,到了1821年已经变得保守了。这个时候所带来的只能是衰退。

这种回溯性的解读预先假定了黑格尔把其1806年的思想呈现为一种期望,即预先假定了它的真理尚在来临之中。毫无疑问,如果把某些文本与其他的文本割裂开来,那么,它们肯定是含糊不清的;这样,建构了精神之实现的新时代,首先只是个黎明以及对太阳的预知。当然,这个清晨不只是个允诺,因为太阳突然呈现出来照耀着一个新世界。^①这个荣耀的日子就是与其绝对内容一起终结了《现象学》的那种绝对知识。在黑格尔那儿真理是一轮永不落的太阳——它是黑夜的废除和光明的统治,或者更准确地说,是已经变成光明的黑夜。^②这样,如果《现象学》中的精神类似于黎明,那么,这是与光明对其自身的恢复直接有关的。在这里,在完成了的整体性中,事物的运动只不过是占有了其绝对要素的内容:“但这个单纯的全体,只在现在已变成环节了的那些以前的形态,在它们新的原素中以已经形成了的意义而重新获得发展并取得新形态时,才达到它的现实。”^③因此,这种运动并非如此地影响整体。勿宁说,它是整体显著的运动,这种整体在逻辑的回顾中穿越了自身:在绝对知识中,“[精神的环节的]区别只是内容的区别。”^④在这点上,知识(*connaissance*)只是绝对真

① Phn, 第1卷,第12页。

② 参见第二章C。

③ Phn, 第1卷,第13页。中译文参见《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1979年版,第7页。

④ 同上,第33页。

理的一个目录。这就是使我们有可能说,在《现象学》中,真理是在黄昏时出现的,因为,在这种意义上,历史已经终结了。^①但这个黄昏只是一个回溯性的想像,因为思想首次在其中起飞的那个夜晚正是绝对知识的正午。无论如何,《现象学》不是对真理的一种期望或预告,而是一种好消息本身:时间已经被实现了,上帝创造了人,绝对内容已经被获得了。但是,如果《现象学》和《法哲学》都意味着绝对性在当前现实中的降临,并因此而都是已经达成妥协了的真理,那么,真理的这种二元论将如何理解呢?什么能解释它呢?我们将如何理解现实和真理的这种双重一致?

让我们首先求教于《现象学》。毫无疑问,大量幸运的事件帮助黑格尔在《现象学》中阐明了其最深刻的思想:真理和现实的同一性。如果说他不同于古典哲学家的话,这是由于他对事件的理解不同;但也是由于这些事件本身,它们在历史上第一次证明了与其自己的真理是相等的。黑格尔不像柏拉图学派的哲学家那样理解其自身,这些柏拉图学派的哲学家为了思想的天国而避开这个世界;黑格尔则思考他的世俗的条件,并看到了他所宣称的成熟将在他自己的时代中获得实现。在黑格尔之前,真理是一个有助于用来反对现实的事物、一个避难所、隐藏的本质、或控制的规律;现实是从真理的跌落,它采用了过程、偶然或时尚的形式。在这种异化中(真理异化于现实),哲学家只是思考历史整体性的异化。这就是引领黑格尔把它们二元论加以合法化的东西;在真理与现实相异化的历史世界中,哲学家只能把它们的统一性界定为一种来世或一种矛盾。这是个如此严密的概念,以至于如果历

^① 亚历山大·考杰夫在他的《黑格尔解读入门》中对这一点已经作了非常杰出的论述。

史没有带来他所宣称的和谐一致,黑格尔本人就不能单凭他的天才来打破这个概念。这就是所谓的历史的共谋的真正含义。在成为解释了事件之谜,并似乎参与了一段暧昧历史的秘密的柏林的课程哲学家之前,黑格尔已经是一个启示时代的公民了,在这一时代中,矛盾被解决了,面纱被撕开了。他是个幸运的人,是绝对之降临的偶然的同谋者。这里所关涉的不是谦虚的问题。黑格尔只是人性的总体到达了终点这样一出戏中的最后一位演员;他只是那个宣布末日之实现的声音。如果整体性没有在他眼前实现,如果天国没有在他的时代建立起来,那么,他就不会在他的著作中假装把天国降临到人间,并假装宣布迄今总被反对的真理和现实之间的同一性。如果他逃脱了异化的古典形式,把自在性的哲学家推向死亡,并宣布他自己是一个圣人,那么,这只是因为其哲学意识的对象已经赋予了哲学意识以正当的要素——因为,凭借历史的惊人劳作,现实最终在真理中征服了它自己的要素并超越了异化的二元论。于是,真理和现实在黑格尔所经历的历史整体性中达到了和谐:“哲学科学的最高和最终的目标[是]通过对这种和谐的认识,来产生自我意识理性与世俗理性的一种和解。”^①

由于这种具体的和谐,黑格尔废除了哲学而建立起了科学,因此,这种和谐是基础性的,在黑格尔时代的历史事件中很容易找到。法国大革命实现了启蒙时代的抽象普遍性,废除了18世纪文学在那个时代的思想中已经使其摇摇欲坠的那种君主制,杀死了皇帝(在萨德(Sade)看到弑父母者的幻影的地方,黑格尔则看见了贵族制——一种有机的社会结构——的废除,并由此而看到了异化的一种潜在的终结),在

^① Log. Vera:第1卷,第184页。

法律的专政中建立起了君主制的对立物,这种法律在恐怖统治下已经渗入到了人们意识的最深处。通过这种戏剧般的内在化,法国大革命最终得到了普遍的认同。被波拿巴所控制的革命国家,被自由、平等和博爱之间的象征性的辩证法所支配着:博爱是主体性的极端形式(自由)与客体性的极端形式(平等)在其中达成和解的那种整体性。国家的整体性现在是有机的,做好每件事,是它自己的理性和实存。不仅主奴二元性的环节被废除了,而且,普遍性(罗伯斯庇尔)的抽象统治也被废除了,像卢梭所说的那种社会契约的概念,即个体在其中被假定为同意尊重一种协定性的结构的可能性也被取消了。意愿不再是个人的,而是人民的,在其中每个人被自由地授予认识其本质存在并把其自身奉献给公共利益的权力。革命即使在当它动员其政权反对外部世界时也仍然在组建着它的政权,并从法律和客观事实的双重维度把主体转换成公民——因为法国人工作着、战斗着^①——这种奇异的景象,对黑格尔而言,代表了曾在他年青时期的希腊梦想中出现过的、在启蒙时代历史的和意识形态的领域中徒劳地寻找过的那种有机整体的现实存在。当拿破仑使革命蔓延到整个欧洲,把世界变为具体的普遍性时,这种不可思议的降临的最后一幕就来临了。黑格尔面对其生命的终结时说,“这是一个绝妙的精神的黎明。所有的思想者都分享着这个时代的喜悦。一个高贵的角色的情绪在那时激励着人们的思想;一种精神上的热情在整个世界中激荡,仿佛神圣与世俗之间的和解在现在被首次完成了。”^②我们很难想像这些事件对那些高贵的头脑所具有

① 这就是说,在他们的身上结合了主人和奴隶的属性,但却没有这两者的奴性特征。

② 《历史哲学》。

的深刻影响,这些高贵的头脑似乎真的被一种启示所打动了。要想理解黑格尔为什么宣称他的论述对这些惊人的事件并没有增加什么东西,这些事件本身是超越于关于它们的最彻底的壮观的意识之外的,我们只要想一下老年康德突然不安于他的孤独,或者想一下歌德在魏玛战败的暮霭中预言了一个新世界的诞生就可以了。

这就是黑格尔冒险的基础。不是他生活于其中的世界把黑格尔自己的冒险反馈给他;是黑格尔向世界本身的冒险举起了一面镜子,即向世界的真理举起了一面镜子。黑格尔的真理是现实中的自在,因为它在一个已经开始拥有其真理的世界中遇到了其自身。正是在这一意义上黑格尔才如他自己所说的,废除了唯心主义;同时,如果他建构了绝对的唯心主义,他就必然会把它建立在绝对的现实主义的基础之上。这种绝对性是绝对真理与绝对现实在其中融合在一起的那个第三项。“凡是合乎理性的东西都是现实的;凡是现实的东西都是合乎理性的。”^①黑格尔晚期的这一论断,就像他成熟时期的大多数格言一样,在1806年的具体整体性的维度上获得了其最深刻的含义。甚至可以说,他的整个体系都是建立在这一维度上的,因此,如果我们忽视了这种既具有现实性又具有真理性的整体所能产生的重要影响,以及忽视了对这种整体的直觉认知,那么,要想掌握黑格尔思想的结构,尤其是逻辑、逻辑与自然及精神的关联、辩证法、以及作为形式的体系即循环性的合法性问题,就会变得极其艰难。正是通过求助于这种现实的和形式的循环性之间的深刻同一性,我们才能够遇见那些反对的观点,这些观点认为形式是有缺陷的。黑格尔

^① Ph. D. 序言,第30页。中译文参见黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年版,第11页。

无法否认真理和现实具有同一性的思想,以及有关体系连贯性的绝对条件的思想;如果他否认了,体系将会土崩瓦解。确实,循环性的思想一直被保留到最后的那些文本中,这一事实证明了这种同一性并非只是黑格尔青年时期的一种观念,而随着其思想的发展这种观念逐渐衰落了,勿宁说,黑格尔对这种观念是捍卫到底的,即使在《法哲学》和《历史哲学》的那些不幸的段落中也是如此。

2. 但是到 1821 年,这种同一性变成什么样了呢? 拿破仑一世的欧洲已经崩溃了,普遍性的国家已经土崩瓦解为一系列狭窄的民族主义,革命的允诺已经成为泡影,君主制复辟了,同时建立起了警察力量的普遍联盟,所有这些事实都提供了雄辩的证据。拿破仑一世的整体性留下的只是体现在废墟和极度贫困中的战争的痕迹;但是,和平已经在所有这些之上成长了起来。关于革命,留下的只是一些法律的规章以及君主制因考虑到宪法和议会行为而作出的让步,一些为了表面现象而作出的让步,同时也是为保证欧洲王权的安全而作出的让步。如果普遍的国家不存在,普遍性在国家中就几乎不可能存在,国家是一种“把形式保存下来”并对人民进行欺骗的妥协物——正如马克思清晰地指出的,这是一种冒充的普遍性。1806 年的整体性,即自由与平等的人们在一个统一的欧洲中兄弟般的联合,在吹毛求疵的、以等级制为基础而建立起来的国家,与被贫困所折磨的工人在仅仅是字面上的平等与自由的镜像中所组成的令人困惑的结合之中,能否找到其自身? 这些国家在它们的边界与被保护者周围设置了保护栏,并供养着那些奢侈的贵族和资产阶级的暴发户。换句话说,黑格尔在 1821 年是否仍能在这种总体的衰败中辨识出他曾在耶拿发现的现实与真理之间的那种实质性的联合?

黑格尔立场的悲剧就在于此：要承认关于普鲁士的明显的事实，就不仅要对普鲁士国家的有缺陷的内容进行谴责（在这儿我们将不谈这样一种否定的具体的可能性及其后果，这种否定不仅会危及作为个体的黑格尔的职业，而且甚至还会危及他的自由），而且，更为重要的是，还会削弱整个体系的基础。因为，如果在黑格尔的思想中错误不具有必然性，那么真理的必然性就不会具有感染力。思考普鲁士国家的真理，即从矛盾的观点出发思考有缺陷的内容的本质，将有助于黑格尔承认整体性的缺陷，即绝对内容的异化。要在普鲁士的官僚机构和政体中看到一种与现实的人们相异化的政治形式主义，这些现实的人们被迫去做现实的工作，他们全神贯注于现实的事务，而且还在内在的层面上被经济矛盾所撕裂，看到这些，就会去复活形式和内容的二元论并将再次陷入反思之中。然而，黑格尔的要求是获得主体。承认工人、资产者、甚至贵族不是公民，即不是一种如马克思所说的直接普遍性的、“世界历史性的存在”，^①因为他们的生命被分裂成了偶然的或仪式化的政治性存在和日常生活中的烦恼、工作及愉悦这两个不同的部分——承认这一简单的事实，就等于否认个体已经获得了真正的自由，否认普遍性已经转化为具体性，否认认识获得了普遍性。承认这种有缺陷的内容将迫使黑格尔回复到前黑格尔的立场上，将把黑格尔带回到费希特和康德的国家层面上，如果撇开一些细节的话，这将把黑格尔带回到他年轻的时候曾对之非常绝望的政治世界的总体结构中去。

更进一步，通过国家，整个体系的基础将被削弱。异化将不仅成为历史现实的要素，而且成为黑格尔思想的要素。但真理的循环只取决于绝对精神的循环，即异化的再吸收。于

^① 卡尔·马克思，《哲学文集》，第6卷，第178页。

是,循环性本身将受到影响,而与此同时,这种循环性将成为体系的深刻的内在联结,黑格尔曾宣称在这种体系中抓住了这个世界历史的和意识形态的整体性。这种联结一旦被解除,体系将瓦解成碎片,或者,勿宁说,碎片将在一种没有终点的历史中重构其自身并重新获得它们各自独立的存在;康德本人,尽管其领域曾被黑格尔如此彻底地占领过,但他将重获其独立性。至于内在的联结、辩证法,如果它坚持它对真理的主张,那么真理今后将只是一个外在的真理。我们将发现自己所面对的,或者是一个不同于现实的真理、一种内在的规律,或者是一种来世。科学将堕落为十足的哲学,而绝对知识也将再次变成仅仅是对知识的热爱,仅仅是对一种方法的恭顺的运用,仅仅是抽象的中间项,仅仅是一些狡计和证明。在这种“对真理的追寻”中,思想者将又一次不假思索地扮演其角色,他抓住了野兔却忘记了抓捕的过程,或者在宣布打猎时忘记了其猎人的身份。

黑格尔难道会如此这般地否认他自己的思想,并亲手毁掉它吗?他难道应该承认他自己的真理存在于将用无情的逻辑把他推向死亡的那种解构的必然性之中吗?——其死亡的原因难道无论如何都是他本身的原因吗?由于这一原因,他难道应该再出生一次,再进入一场永无休止的斗争之中吗?在这种斗争中,当他想要占有其自身的时候,他所能抓住的只是其自身的影子,而同时却要承受一种恶的无限性的考验。上述这种一致性将迫使黑格尔采纳康德的那种唯心主义,否定观念的现实性并宣称现实的非真理性。他或者将放弃绝对的循环性并屈服于当代的现实,或者将放弃当代的内容并以此为代价来挽救绝对真理的体系。在黑格尔分裂的世界中,将不再有可能同时对两个极端进行把握。

然而,所有的迹象表明,黑格尔给自己所布置的恰恰就是

这种愚蠢的任务。他在异化中坚持对统一性的要求；但是，由于异化再一次变成了他的存在及思想的要素，因此，准确地说，他遇到了他在其中试图思考统一性的那种矛盾的限制。由此，这种统一性成了它意欲解决的那种矛盾的囚徒。我们在康德那儿看到了一种类似的过程。同样的事情也发生在黑格尔身上。他不愿意放弃他的循环性体系以及现实和真理的绝对统一。他不惜任何代价坚持认为这种统一性是存在的；同时，由于它不再是真实的，因而它变成了一种理想化的统一性，一个非实体性的中间项，马克思在国家哲学中曾对此进行了揭示。

然而黑格尔坚持他最初的要求。他坚持在现实的层面上思考真理，在内容的层面上思考形式。必然性因此而变成了一种狡计。在黑格尔那里，狡计的概念就是矛盾本身，是非必然性的必然性，是非理性对理性的报复。这个狡计不断地需要牺牲品：一旦被识破，它就不再是一个狡计了，而是一种被解除了防卫措施的天真的行为。狡计的要素是秘密进行；在这一意义上，对其牺牲品而言狡计是一个绝对的秘密。当黑格尔指出普通民众太多地受制于自然因而无法把握在历史中起作用的理性时，他是毫不犹豫地坚持这一点的。这些盲目的人，不管是资产者还是工人，都和谐地生活在一起；在他们中间还有一些人显得更为耀眼，但也更加鲁莽。君主和他的官员，作为国家狡计的策划者，认为他们是参与了普遍性阴谋的；他们的自信只是又一个狡计而已。他们通过战争只是产生了一个他们自己无法看到的普遍性，一个欺骗了他们的普遍性。1806年的公务员的那出戏无论如何也是一出真实的戏剧。这个耶拿的公务员，这个把普遍性具体化在普鲁士国家之中的公务员，突然看到真正的普遍性从敌人的身上浮现出来，他认知到了这一点，他本人也被争取到了对方那边；情

况非常清楚,谬误在真理面前正在让步,惟一可想像的争论所涉及的是良心或道德顾忌的问题;普遍性至少是个公正的普遍性。到1821年,悲剧已经变成闹剧了:柏林的这个公务员能够十分确信他将不会面对这样的危机了,他不曾想到,他在行使公务员的职能时,恰恰正是在赞美一种神秘;他未受困惑的良心不是纯粹的自满,而是必然性,因为,正是在这些普遍性的缘由的冲突中,普遍的历史才发展出了它自身的狡计。精神确实隐藏在历史之中,犹如它隐藏在自然之中一样;如果欺骗达不到一种自为,精神就将只是一种被遮蔽的、被埋葬了的精神,只是一种绝对的死亡。

在这儿,我们看到了矛盾的另一极,在这种矛盾中,狡计为其所是而把其自身揭示出来。一个不知道其自身是狡计的绝对的狡计实在是无法想像的。笛卡尔在拒绝恶魔的过程中已经拒绝了这种邪恶的诱惑,而汉梅林(Hamelin)从上述的恶魔中已经发现了有关世界的绝对非理性的假设。普遍性的欺骗是不存在的,因为,如果欺骗者对他自身实施欺骗,那么,这一事实正好说明他陷入了他自己的游戏之中,同时,游戏的规则被转变成了通行的规则:普遍性的狡计在普遍的必然性中把自己取消掉了。为了将狡计进行到底,它必须保持一定的距离,以使它可以如此这般地设置和维持其自身。在这一限定的意义上,狡计的意识无非只是纯粹国家中的狡猾的意识;换句话说,上帝是“绝对的狡计”^①。因此,对狡计观念的诉求是一种对矛盾的承认,这是现实与真理之间的矛盾,它在有缺陷内容的层面上浮现出来——这种躲避性的解决方法只不过确认了矛盾是不可解决的。

这样,通过狡计,真理似乎被构想成了现实的秘密,这一

^① Log. Vera;第2卷,第325页。

秘密被放逐到了来世。可以肯定,黑格尔至少与上帝关系是良好的;这种老式的炼金术主义与《现象学》的主张之间奇怪地形成了对比。黑格尔现在只要求好运气,而对此他希望能从统治者那儿得到:让神秘传播得又远又广,让他的哲学成为国家哲学,因为使国家哲学化是不可能的。黑格尔在这里紧步柏拉图的后尘,但保持着一段很恰当的距离:他利用国王不是为了实现真理,而是为了鼓吹真理。但是,国王不必对此惊恐不已:这种真理不是危险的,它合法化了国家、国王和等级制度,甚至包括目前的悲惨状况。它“在当前的烦恼中找出了玫瑰,在当下中找出了快乐”^①。我们必须给有缺陷的内容加上一副好的外表。然而,当官方哲学家费力地把一个不是其自身的真理强加给这个世界时,他自己的真理悄然流逝了,并且,因为这真理在最终的结果中没有在家的感觉,因此,它避难于其源头处。虽然在《现象学》中,历史的整体性吸收并激发了所有可能的含义,但在黑格尔的晚期著作中,次序被颠倒了;逐渐地,逻辑扮演了精神的角色。把黑格尔主义视为一种泛逻辑主义的关键性误解源自于上述这种颠倒,而这种颠倒在体系内部再生产着真理在世界面前的退却。

这种退却把黑格尔的统一性转化成了一个矛盾的整体:体系变成了一种内容的绝对真理,这种内容是外在于体系的,并且在体系的矛盾中经历了它的外在性。循环性被驱回到思想的要素中,而现实存在于思想之外:黑格尔的理念又一次变成一个康德式的观念,即一种理想。当然,它是一种已经在它内部,至少是在思想之中发现了其自身的要素并恢复了其起源的理想,它是一个真实的循环,而康德的观念即使对思想本身来说也是一种来世。这就是为什么这个具体的理想不能在

^① Ph. D., 第 31 页。

哲学的层面上被超越,但却能够被设定为一种行动指南的原因。在这一意义上,当马克思说黑格尔是最后一位哲学家时,他是对的——但他说这话时的意思与黑格尔的真实情况并不是一致的。黑格尔是最后一位没有成为《现象学》圣人的哲学家;他是最后一位哲学家,因为在概念循环的形式上,他从哲学中夺取了哲学自己的王国。剩下的工作就只是把黑格尔的循环转译成现实,把哲学转化为一个世界,并且,在最终的时候,在客观存在的历史世界中寻找能使个人克服异化并能产生历史循环的辩证法环节。这就是马克思主义的从沉思向行动的转变,从历史向世界历史的转化,^①即内容被提升到了自由的层面上。

但正是这个转变对存在于思想中的循环性提出了问题,揭示了它的含糊性。因为,如果真理不是一种现实的预期,即一种由历史和革命行动加以展开的内在的普遍性,如果真理的实现在某种意义上不是现实在其自身真理中的发展,那么,真理的实现是不可能的。马克思指出,需要做的不是把经验的存在赋予真理,而是把经验的存在引向它自身的真理。这种目的粗看起来似乎是与绝对内容的降临相对立的:经验存在正是依赖于历史才在具体的现实中征服了其自身的真理,黑格尔只是在思想的抽象要素中得出了这种真理。从这一观点来看,黑格尔只是达到了自我意识在其自身要素中的最远的极端;由此,循环性中的极端将成为预报绝对内容的循环整体性的一个寓言。因为,空洞的理念所需要的现实,不是偶然性的结果,而是赋予理念自身的要素(抽象思想的要素)以合法性的那个东西,即使当它实现理念的时候也是如此。在马克思那里,真理的这种含糊性所对应的是现实的含糊性。马

^① 卡尔·马克思:《哲学文集》,第6卷,第181页。

克思全神贯注于他那个时代的经验性内容,并由此而专注于具体——即现实的、具有预示性的整体。但是这个整体还没有完成;如果这一整体的内涵在这个矛盾的国家中,不是像过去那样已经被推动着去得到它们的真理,那么,这一整体的内涵就将因此而被悬搁起来并成为不可解读的东西。它们在其内部,在一种需要被思考的模糊的必然性中承受着它们自己的真理。或者,如果你喜欢,你可以说,它们已经达到了成熟及不平衡之点,在这一点上,革命的未来已经可以从现在中看出来。只要稍加关注,人类就可以在其自身中辨别出那种内在的普遍性,这种普遍性是注定要成熟并赢得它自己的王国的。提及共产主义的工人,马克思说:“他们没有理想去实现,但能够把新社会的要素释放出来,这些新社会的要素是在旧的濒临崩溃的资产阶级社会本身之中孕育出来的。”^①无产阶级就是这种内在的普遍性;在其目前的状态中,它包含着全人类的未来和自由。在潜在的维度上,它就是绝对内容的循环。

3. 确切地说,现实的这种可能性提出了我们这个时代的基本问题,这一问题是与黑格尔主义的上升与衰败相关的。正如我们在这一研究的序言中所说的,在双重的意义上,我们都陷入了黑格尔的解体之中。

一方面,哲学的使命不外乎抽象地开始与发展一个或另一个从黑格尔的整体中脱离出来的环节。因此,不管是克尔凯郭尔还是现代的存在主义者,都已经以其主体的形式占有了黑格尔的否定性,同时,与此相矛盾的是,当代哲学在体系的抽象要素的基础上把自身建构成了一个体系。在这样做的

^① 卡尔·马克思:《法兰西内战》,第56页。

时候,黑格尔思想的另外一个方面,即实体的方面,被忽略了。与此相类似,马克思主义的思想倾向于保留黑格尔思想中实体性的一面——即客观的必然性和历史发展的规律,这两者被视为一个客观的整体——即“至少在意识形态的层面上”倾向于保存客观的否定性,但却因此而忽略了主观的否定性的深刻含义。当代现象学似乎再一次从辩证的整体性和那个被“遗弃”的辩证法的思想中获得了其自身的灵感,这两者都很接近于黑格尔现象学的“经验”,当然,它们没能实现循环性。无论当代思想是否意识到其自身的依赖性,它都是从黑格尔的衰落中产生出来并从中获得思想营养的。由此,从意识形态的角度可以说,我们被黑格尔统治着,在现代哲学的努力中,黑格尔回到了他自身;这种依赖是真实的,因为它没有游离于黑格尔的衰落之外,即没有游离于黑格尔的真理向意识形态的转变之外。现代的各种意识形态被黑格尔的意识形态重新占有着,好像这个占有者是它们的始源性真理似的——这直接源自于它们故意的忘却。

如果黑格尔的解体只是产生了各种意识形态的话,那么,上述这种复归将不会更改黑格尔的真理的状况。但是,在一定意义上,它还产生了以工人运动和革命行动为形式的一个现实的世界。在本书的一开始,我们曾说过黑格尔已经转变成了我们的世界。我们现在的的问题是,这个世界不仅是一个意识形态的世界,而且也是一个现实的、政治的世界。黑格尔不仅作为真理,而且也作为现实存在于我们中间。然而,黑格尔的解体不再允许我们按照黑格尔的术语来构想上述这种真理与现实之间的关系;黑格尔那里已经变成现实的那部分并不与已经被驱赶回到意识形态的真理之中的那种黑格尔的循环相一致。换句话说,被我们描述成马克思的自为的黑格尔的必然性,在马克思本人那里也被迫撤退,就像它在世界中也

被迫撤退一样。这就是为什么这种必然性的状况在马克思主义那儿表现得非常含糊的原因；同时也是为什么马克思主义既采纳又拒绝了这种必然性的原因，正如把辩证法颠倒过来这句话所说的那样：只有当黑格尔的真理“脚踏实地”的时候，马克思主义的现实才会接纳它（一种循环脚踏实地之后会成为什么样子？）。于是，有人也许会说，在马克思主义那儿，黑格尔必然性的现实情形与它的意识形态情形并不一致；或者，换句话说，既真实又富有成效的马克思主义的实践还没有掌握住其自身的结构，因为它还没有清楚地理解黑格尔的真理在它自己的现实中所占的位置。这一失败把我们的注意力引回到了我们自己的时代，并且，即使是从意识形态的角度，也要向当代的“抽象的”哲学提出黑格尔在我们这个世界中的地位的问题。确实，我们生活在这样一个世界中：一方面，黑格尔的真理超越了其纯粹意识形态的状况，但另一方面，黑格尔的现实拒绝承认黑格尔的意识形态是它的真理。这种二元性，这种矛盾，引起了对我们时代的智力结构问题的反思。

这里不是阐述这一问题的地方，因为那会使我们远远地偏离我们的主题并且超出我们的能力之外。我们在这儿只是对从我们的研究中浮现出来的一些要素进行一番阐述；也许，它们会允许我们对这一结构的总体特征进行一番勾划。

黑格尔主义瓦解的意义以及黑格尔后继者之间的矛盾凸显了第一个理论质点：这个现实世界的整体结构不是循环的，或者，至少可以说，就整体性没有完全实现而言，它的循环性不是现实的；的确可以把它构想为真理，但它并不是目前存在着的现实。所以，我们命中注定要在真理和现实之间的某种二元论间徘徊。

由于这一原因，我们发现自己回到了一种智力结构之中，这种智力结构在某些方面类似于前黑格尔时期的智力结构，

即先验主义。马克思主义的实践在这一方面能教给我们不少东西,因为革命的行动把基本的价值赋予了革命的环境;更一般地说,它能教给我们关于具体的历史整体的杰出作用的一些知识,而不管怎么样,这种具体的、历史的整体确实已经成了任何一种活动的先验条件。这是革命实践的重要主题之一,这一实践不可能在任何时刻都能抓住任何一种东西,革命不能与叛乱相混淆,如果“现存的条件”不能令人满意的话,那么,任何直接的行动都只不过是一种危险的骚乱。同样的结构会从科学实践中凸显出来,科学实践有一个发现的必然性的概念。研究工作不再是一件仅仅依赖于研究者的天才的愉快地发现新东西的事情。勿宁说,研究及其研究的结果从属于作为它们的先验条件的先在的科学整体性;也就是说,它们从属于在科学史的某一时间点上存在着的假说、理论、工具和结果的有机组合。正是这个有条件的整体赋予了革命活动和科学研究以它们的内涵;由此,在任何一个既定的时刻,它都呈现为一种条件和先验的形式,任何一种政治的和科学的内容都是在其中被构建出来的。

当然,这种结构只是隐约地与康德的先验主义相像,或者,勿宁说,是通过超越它而使其清楚明白地显现出来的。在政治或科学的意义上,先验的东西就是一种先在(a priori),因为它是任何事件的条件,同时,它也是一种后在(a posteriori),因为它不是被推论出来的,而是被发现的。科学的或马克思主义的先在的客观结构的必然性,是被现代现象学家称为一种“事实上的必然性”的次序的必然性。这一评价将使我们想起康德范畴的自相矛盾性,它们没能逃脱黑格尔的注意力。先验逻辑的范畴来源于判断表;由此,它们被发现了。这样,康德就被先验逻辑内容的经验性本质限制了;但他不曾思考过这一点。他不愿意承认一种先在就是一种后在。如果他

承认了这一点,他将被迫去构想一种经验性的先验性存在,一种后在的先验性特征,确切地说,这就是在他的抽象水平上去构想黑格尔的那种循环性。这样的话,他将会放弃的,就不是先验结构的观念,而是其绝对本质的观念,即永恒本质的思想。由此,他将不得不把时间不是简单地构想为一种先验的形式,而是构想为所有形式的要素;他将不得不思考历史。

这是一个重要的进步,在这一点上我们应归功于黑格尔。如果自由地解读黑格尔的思想,我们可以说历史(或精神)变成了能够吸纳所有可能意义的绝对整体性。如果我们放弃历史终点论和意义的永恒本质论,即现实的绝对循环性,那么,历史就变成了我们在其中活动和生活的一般要素;它变成了具体的先验,变成了限定和决定我们的本质及意义得以出现的惟一场所。但是,因为历史没有终点,因此,永恒的先验逻辑是不存在的,勿宁说,在每一个特定时刻,存在的是一个被连接起来的历史性结构,这一结构以一种先验的形式统治着并规定着这个世界。从这一观点来看,历史的现实寓居于结构的辩证本性之中,这种结构既制约着事件,同时也反过来被事件所转型。历史的整体是一种具体的,辩证的先验,一种被其所规定的东西加以修改的规定性。这样,被理论和工具的整体所塑造的科学发现,反过来也改变了它们;在历史过程中,科学的“先验逻辑”作为科学进步的结果而发生着变化。与此相类似,制约着革命行动的经济和政治结构反过来也被革命行动所改变。

但是有一点仍需要加以澄清。我们的例子展示了相似的结构,但没有告诉我们历史整体性的本质是否与先验理性的结构一致;换句话说,历史的整体与理性是否是同质的。在这儿,黑格尔又一次为我们铺平了道路。正是因为有了他,我们

今天才会知道以下这个基本的真理：在意识的共同体之外理性是不存在的，这些意识为了达成相互的认同而进行着面对面的斗争。在这一意义上，黑格尔继承和思考了把理性认定为“我们的理性”的康德思想的遗留物中的那些积极性的内容；黑格尔通过揭示理性本身是服从于人类整体的主宰，服从于相互之间处于具体联系之中的各种意识的普遍性统治的，来勾画出那个“我们的”的全部含义，并避开了唯我论和抽象的唯心论。如果柏拉图的奴隶最终在其灵魂的深处发现了理性，如果笛卡尔在他的孤独中寻找到了理性并已经认识到它是某种共享的东西，那是因为理性的本质是服从于人类相互依赖的本质的，或者勿宁说，因为在一种宽泛的意义上，理性是人类相互依赖的具体结构。这就是为什么历史知识不是一种外在于历史的知识；为什么暂时性不是一个范畴或一种形式；为什么任何一种把我描述成一种先验形式，但又并不构想规定着所有理性论述的具体整体性的思想体系，都只可能是抽象体系的原因。如果我们必须把先验构想为理性，那么，这种理性不会是别的，只可能是既定历史整体的有机理性，即人类世界结构的一个要素。

于是，我们又重新被带回到了我们的主题上。黑格尔主义的瓦解迫使我们回到了先验主义。但是，对个人的先在性活动（理论的或实践的）起制约作用的先验，现在已经获得了它的本质：它是具体的历史的整体性。我们之所以得出作为基本要素的历史概念及具有预示性的整体性概念，这要归功于黑格尔。同样，正是由于他，我们才能够在这种整体性的理性本质和人类整体性的本质之间建立起同一性。但是，这是一个在变化中涉及到的并且被隐藏在《现象学》中的真理；黑格尔本人没能从其中得出它的主要结论。历史性人类的整体性是所有其他整体性的根源，也是所有人类活动的一种先在

性条件,这种说法的真理性是空洞和抽象的,就像在缺乏范畴表的前提下先验的我在康德那里所具有的统治性一样。在人类整体性的基本结构中,马克思给我们指出了主宰我们时代的人类范畴表。《资本论》就是我们的先验分析。马克思著作的意义在于:在我们时代的社会经济结构中发现和占有了人类的范畴。

这一事业必须在一种非常广泛的意义上加以理解:因为理性是人类整体性的自我意识,因此,上述这种决定性的社会结构是所有人类活动——审美的、科学的、政治的等等活动的一种先在性条件。由此,目前这一时期被添加了以下这种明显的宽慰:通过大量的对现代研究必不可少的集体性计划,科学的条件发现了它对世界的工业能力,即经济整体的依赖性。现代的“科学范畴”是非常具体的:支配着当代科学的,或者是仪器(回旋加速器)的生产,或者是实验材料(铀、重水等),这使我们想起了人类耗费在工作上的努力及其结构。马克思只是概述了这些观点;要想建立起现代科学的范畴表,还必须进行大量的认识论研究。当然,如果我们与此同时不能去努力地判断这些认识论范畴与支配它们的社会经济范畴之间的关系,那么,要想产生上述这种范畴表也是不太可能的。马克思主义在这里所提出的观点仍然是萌芽性的。然而,它似乎导致了一种由科学占有的人类特征所决定的科学概念。当讨论经验时,康德总是坚持经验是我们的,但他不能详细地说明这种我们的经验的本质。在马克思主义的观念中,当代科学是以下列倾向为标志的:即紧紧地抓住这种我们的经验并把它视为科学的显性特征。因此,科学的本质是历史的,而非自然的,同时,科学的对象将服从于历史性范畴的支配。在马克思主义关于自然的陈述中,与感觉经验的既定性相对的康德的那种含糊性又重现了出来。自然不处于纯粹的状态中;它只

产生于历史性的人类理解中(只有从大海中凸起的环状珊瑚岛才是纯粹自然的,这对恩格斯具有反讽的意味)。当然,科学范畴不可能研究自然中的所有既定物,因为,如果没有了它们,科学范畴的作用就会小得多。在这种含糊性中显现出来的,不过是我们黑格尔主义的瓦解中已经注意到的现实与真理之间的矛盾而已。

如果说,科学的世界还没有被很好地加以探索,那么,由于马克思的存在,政治世界显然要清晰明白得多;同时,因为我们正是在这一领域才获得了通往人类整体的基础结构的路径,因此,我们时代的命运也必将在这一领域中被演绎出来。如果我们说的还不是太离谱的话,那么可以说,我们正是应该在这一层面上来界定马克思主义实践的结构。马克思知道,先验的是历史,但他认为,脱离了支配性的历史整体的具体内容,要想在总体上去思考历史是不可能的。所以他确定了资本主义社会的社会经济结构,把这个世界界定为经济范畴在其中支配着人类事务的纯粹差异性的一种矛盾的整体。当然,他没有把范畴的整体断定为永恒的(就像康德所做的那样,当黑格尔在他自身所不知道的情况下宣告了历史的终结或者宣告了普鲁士国家在一种不断前进的历史中的合法性时,他也是如此)。他把这个整体构想为辩证的,即这个整体所规定的各种组成部分而所更改的。最后,他坚持以下这个明显的事实:即在矛盾本身的内部,具体劳动中范畴与多样性是具体的统一的。康德在他对先验想像的讨论中也是这样做的。但是,在康德那儿,整体性不是辩证的。这就是为什么这种中间的统一性在康德那儿是一种调解的统一性。在马克思那里,情况则与此相反,范畴的辩证法使在多样性层面上构造出来的劳动者及其劳动产品的直接统一性成为可能。这样,革命的努力作为一个整体可以被认定为通过人类事务的多样

性而对经济范畴的重新占有,即通过经验而对先验的占有,通过内容而对形式的占有。这就是为什么马克思主义运动是一种如它自己所说的讨论物质决定性的唯物主义;但它也是一种人本主义,因为这里的物质是为反对非人道的形式而进行斗争的人类事务。这就是为什么这种斗争能够被构想为与康德理念的“无穷的工作”不相同的东西,以及为什么社会主义国家能够被理解为与一种“先验的偶然性”不同的东西。革命的行动至少在形式上能够预见到人类的整体与其自身的结构相和谐的那一天的到来。

然而,这些意义并不能被还原为存在于思想要素内部的纯粹决定性。我们不是在黑格尔真理清晰的循环性中,而是在一个其意义被具体现实包裹着的具体世界中找到了我们自身的。马克思主义运动就是其自身的意义;它并不必然是那个它作为其自身而宣布出来的东西。黑格尔主义的瓦解是很明确的,即使是当现实在构想其自身真理的过程中陷入困境的时候也是如此。如果我们试图去确定这个后黑格尔时代的智力结构,我们的目标就不可能是重建一种确定性的先验图式。对我们来说,未来存在于当前内容的秘密运动之中;我们陷入了一个至今仍是模糊的整体性之中,我们必须使这个整体性显露出来。

在下列注释中,我们延用了阿尔都塞在使用黑格尔著作的一些法文版时所使用的缩写体系。以下就是这些缩写符号所代表的著作的清单:

Phn:《精神现象学》,2卷本,让·伊波利特译,Aubier,巴黎,1939—1941;

Ph. D. :《法哲学原理》, André Kaan 译, Gallimard, Paris, 1940;

Log. Véra:《逻辑学》, 2 卷本, 奥古斯特·维拉(Auguste Véra)译, 第 2 版, Germer Baillière, Paris, 1874;

Ph. Esprit Véra:《精神哲学》, 2 卷本, 奥古斯特·维拉(Auguste Véra)译, Germer Baillière, Paris, 1867—69;

Nohl:《早期神学著作》, 赫尔曼·诺尔(Hermann Nohl)版, 图宾根, 1907;

第三章

人,那个夜晚^①

罗曼蒂克小夜曲中最深刻的主题时常萦绕着黑格尔的思想。然而,在黑格尔那里,夜晚却并非是黑暗的、盲目的宁静——在这种宁静中,分散的实体彼此相隔离,永久地孤立存在着。相反,因为神的仁慈和恩典,黑暗成了光的诞生之所。在尼采之前——黑格尔以他苛刻的目光发现,人不过是一个既没有死去也没有痊愈的生病的动物,它顽强地坚持生活在那个使它感到恐惧的自然当中。动物王国重新接纳了人这个怪物,其根本原因在于:把自己的意识作为世界的法则,只有骄傲的人才会犯这样的错误。在自然的层面上,人就是荒谬,是存在的空洞,是“空无”,是“夜晚”。黑格尔曾深刻地说道:“当我们在眼睛里看一个人的时候,我们看见了夜晚:那个使

① 题目是1805—1806年间黑格尔所做的一个演讲中的短语,引自亚历山大·考杰夫:《黑格尔解读入门》,巴黎 Gallimard 出版社,1947年,第573页。(译文有改动):“人就是那个夜晚,那个在它的朴素中包含了一切的空无:很多无穷多的表现、形象,没有一个会直接与它相联系,但也无一不在。这就是夜晚,存在于此自然的内在——纯粹的自我。在某些变幻不定的表述中,到处是夜晚;此处一个流血的头颅突然被射中,彼处一个白色的人影瞬间消失。当我们在眼睛里观察人类的时候我们看见了夜晚,那个使我们害怕的夜晚:世界的夜幕在我们面前升起。”

我们害怕的夜晚，在我们的面前升起的世界的黑暗……”这一段文字，萨特曾经选来作为自己关于凝视的那一章的引语，它从居高临下的高度统摄了整个当代人类学。黑格尔认为，人的诞生就是自然的死亡。动物的欲望——不管是饥饿、口渴，还是性——都能给予其自身作为一个自然生物的满足。相反，人却是诞生于人类的空虚之中。这充分体现在爱情上。相爱时，爱人从他心爱者的眼睛中寻找自己的黑夜；在这些斗争中，人们不是为了疆土或武器作战，而是为了赢得对手的认可。在科学中，人类寻找着他们留给世界的印记，希望以此来获得其存在的证据；而最后，工匠们却在劳动中为了毫无价值的想法随意使用木材或黏土。历史不过是人的空白状态的胜利和认可，这是由劳动的权力和武器的力量所保证的。因为通过劳动，人使自然服从自己的意志并使之成为自己的居所；通过斗争，他赢得了同伴的认可并为自己建起了一个人性化的居所。黑格尔的精神，那三个神秘的术语，不过是参与了循环的人类的胜利王国；这是自由的领域，人们在其中克服了人类的异化，把同伴当作兄弟来对待并且在民主主义的一般状态中看见了“肉体的肉体以及精神的精神”。这三个术语确实如此，原因在于，在透明的总体中，历史思考它自己的终结以及在其“由黑夜向光明”的胜利转变中所显示出来的快乐的人性。

关于这些主题，亚历山大·考杰夫的著作写得最为精妙。他的书远不止《黑格尔解读入门》：这是一具尸体的复活，或者说，是黑格尔，一个已经解体成碎片、并被背叛和践踏在脚下的思想家对背叛了他的时代的意味深长的巡视和统治的显现。如考杰夫在某处所说，没有海德格尔，我们就永远不可能理解《精神现象学》。将这个评论扭转过来并表明黑格尔是当代思想之父的事实并不是一件很困难的事。读了考杰夫，你就会发现这同样适用于马克思——马克思完全吸收了黑格尔主人与

奴隶的辩证法,在这一点上,他是黑格尔的兄弟,他们都唾弃了现代存在主义者的形象——这个矛盾难道不是对常识的冒犯吗?在这里,考杰夫精辟的注解也许达到了自己的极限。

考杰夫精选出了黑格尔的一个文集:他发展了黑格尔否定性的主观方面,有意忽视了其客观方面。他在方法上的这种偏爱导致了其地位的二元性:在面对自然——即他在黑格尔的否定性里忽视的客观事实时他成了左派。如果人被定义为错误,如果人就是一个快乐的错误,那么我们就需要理性来说明促使这个错误发生的自然。而如果人是一个战胜了存在的存在的空无,我们就需要确定他不幸的对手的地位。黑格尔自己清楚地感觉到了这种模糊的规则;这就是为什么他表示,总体就是王国,不仅仅是空无(主体)的王国,也是存在(物质)的王国。这也是为什么自然既不是一个影子,也不是人类计划的结合(例如,在萨特那里),更不是人的对立面,一个由它自己的法则所统治的另类世界(如在考杰夫那里)。黑格尔的总体是物质与主体的总体。考杰夫将主体(人类的否定性)从这个总体中分离出去,巧妙地证明历史不过是主体的物质生成;而主体正是在斗争和劳动中将自己的空无变成了人类世界的肉体,而不再是“自己土地上的一个异乡者”^①,并最终在自由的世界里栖居下来。但是,这仅仅是黑格尔的总体的一个方面。另一方面就是物质的主体生成,是精神借助具体自然的产物,换句话说,也就是人的自然产物,是在艰巨的历史中超出人类自由之外的客观工作。黑格尔的自由的胜利并不是任何自由的胜利:它不是最终的强有力者^②;更确切地

① 阿拉贡。

② 正如在尼采或是不同形式的法西斯主义那里表现出来的。就像一个候选人曾幼稚地说过,未来并不属于那些攫住它的人。

说，历史恰恰表明，人类的自由正是经由奴役而产生的。最终，错误的统治并不意味着随意的错误的统治；黑格尔的自然存在于人类形成之前的和谐中，它在人的形式中，产生出了自己敢于承认为真实的惟一的错误。这就是为什么真实在错误的胜利中占有了统治地位。黑格尔的错误被当成真实，仅仅是因为它根本生来就是真实；但这是一个隐晦的、秘密的真实，它为了认识和重新占有自己，需要建构一个自己最终可以在其中思考自己的存在的世界。

这就是黑格尔的总体的另一个方面，它与前一个一样至关重要。黑格尔之所以被误解了 150 年，正是因为他的必然性的这两个方面并没有被坚定地遵守。一个世纪以来，人们的注意力都集中于黑格尔的物质之上。亚历山大·考杰夫却提醒我们这个物质也是一个主体。但这就像切苹果一般将黑格尔割裂成了两半，而放弃了试图将它们结合在一起的任何努力。如果我们希望掌握黑格尔的总体，我们就必须领会“物质也是主体”以及总体因此成为符合绝对真实的物质和主体的结合。

这是一个不必我们操心的极其费力的工程。我们只是希望指出，忽视这一点就等于培育卓绝但却脆弱的悖论。因此，考杰夫的存在主义的马克思其实是一个马克思主义者在其中也无法认出自己的漫画式描写。如果我们像考杰夫那样忽视了黑格尔的否定性的客观（或实体主义）方面，我们就无法理解马克思。但是人们必须来读一读这本富有攻击性的、才华横溢的著作，它贬低当代思想仅仅是为了恢复部分真正的黑格尔的伟大。

（1947 年下半年，初次发表在《南方手册》，第 286 页。）

第四章

回到黑格尔——学术界最近的修正主义话语^①

毕竟,我的目的是以黑格尔哲学为起点,试图去思考马克思主义的综合……我们声称在马克思主义哲学中发现了某种唯心主义……今天,作出某些马克思不曾梦想过的修正也许是必要的。

——伊波利特《西方哲学之法国社会公报》
1948年第173、179、188页^②

① 阿尔都塞这篇文章打印稿的标题为“黑格尔、马克思和依波利特:或者说学术界最近的修正主义话语”。下面这段开场白并没有发表在《新批评》上:“这篇文章的对象首先是哲学系的学生,共产党员以及有着类似思想的非共产党员。我们打算以对M·伊波利特著作的讨论为线索,来处理黑格尔的幽灵与法国资产阶级哲学相结合的问题。我们希望表明:(1)资产阶级哲学对黑格尔的发现和再发现是与帝国主义时期的资产阶级意识形态紧密相关的;(2)资产阶级思想家们抹杀黑格尔的真正历史意义,利用黑格尔哲学来为他们的目的服务;(3)这种抹杀是对马克思主义的批判、修正和“超越”,是企图把知识分子的视线从最激烈的阶级斗争中转移到为法西斯式的意识形态寻找论据上来;(4)对于工人阶级来说,黑格尔的问题‘早就已经解决了’”。

② 见《马克思和黑格尔》,巴黎,Librairie Marcel Rivière et Cie,1955年版。

黑格尔的问题已经被解决很久了。

——A·日丹诺夫^①

黑格尔在法国资产阶级哲学中占据了 20 年的位置,这一事实不是一个可以被轻松对待的问题。1930 年以前,法国资产阶级思想在漠视和忽略黑格尔方面表现出了无可比拟的固执。维拉^②的带着些轻率错误的旧版翻译(《哲学全书》),沉睡在图书馆的某个角落。只有社会学家(如饶勒斯在他的拉丁文论文中,以及吕西安·海尔或安得勒^③)对黑格尔感兴趣。令人尊敬的法国哲学除了侮辱什么也没有给他。黑格尔是个德国人,一个坏德国人……他是一战期间俾斯麦和威廉皇帝的精神之父。所有沙文主义的空虚以及第一次帝国主义战争在我们对柏格森、博特洛克斯(Boutroux)和布朗施维格(Brunschivgs)的理解中找到了响应。恶棍掌握了那晦涩的哲学、那“符合理性的暴力”、那可怕的辩证法!我们的哲学家拥有的是笛卡尔和自明性、理性思维的一般行为以及“向法国唯心论的重大转变”。这一切以老年布鲁契维奇对黑格尔的心理年龄、幼稚病以及神话的诅咒^④而告终。

然而如今,这个已死的神祇、这个饱受凌辱并被埋葬了一百多年的幽灵,已经从坟墓中复活。

这一事件在法国开始于 1930 年,它以让·瓦尔题为《信仰的

-
- ① A·日丹诺夫,《关于哲学的历史》,1947 年 11 月 23 日发表在《欧洲》上。
- ② 奥古斯特·维拉,在阿尔都塞写这篇文章时,已经出版了《哲学全书》唯一的法文版,他也是《黑格尔学说与哲学》(巴黎,1863 年)的作者。
- ③ 饶勒斯的拉丁文论文发表于 1892 年。已被译成法文:《路德、康德、费希特和黑格尔之德国社会主义开端》,巴黎 Maspero 出版社 1960 年版。吕西安·海尔为《大百科全书》(巴黎,1885—1902 年)写了关于黑格尔的文章,见 Vol. 29, pp. 997 往下。查理斯·安得勒是《精神现象学的知识基础》(刊登于 1931 年的《形而上学与精神期刊》)的作者。
- ④ 见布鲁契维奇的著作,尤其是《哲学意识的进步》,第一卷,第 396 页及以下。

厄运》^①的论文、阿兰在《观念》上对黑格尔的讨论(1931)以及《哲学期刊》的专刊(1931年,刊登了哈特曼和克劳斯的文章)作为一个羞怯的开始,并在考杰夫在巴黎高师所开的课程中得到了延续。最初参加该课程的人比较沉默,但当萨特、梅洛-庞蒂、雷蒙德·艾伦、费塞德神父、布莱斯·帕雷、凯洛伊斯参与进来以后,课堂气氛就变得活跃起来。考杰夫谈到黑格尔的宗教哲学、精神现象学、主人和奴隶的关系、为了名望的努力、自在、自为、空无、投射以及在殊死的斗争和由错误向真实的转变中所显示出来的人的本质。这些对于被法西斯主义所围攻的世界来说是多么新奇!但几年以后,战争又一次到来了。在战争期间,伊波利特出版了他的译著(1939和1941年的《精神现象学》以及1940年的《法哲学》的导言)。战后,人们读到了伊波利特的论文《黑格尔精神现象学的起源和结构》(1946)、考杰夫的《黑格尔解读入门》(1947)、尼尔神父关于黑格尔的著作^②以及费塞德神父在十本不同杂志上的诠释。^③ 接下来就是圣职的授予仪式了:伊波利特

① 《黑格尔哲学意识的厄运》,巴黎,Rieder,1929年版。

② 亨利·尼尔《黑格尔哲学中的调解》,巴黎,Aubier,1945年版。亚历山大·考杰夫为这本书撰写了一篇很长的书评:《黑格尔、马克思和基督教》,见《批判》,第3-4期,1946年,第8-9卷。

③ 天主教神学家盖斯顿·费塞德对黑格尔的著作非常熟悉,他是《法国正在失去自由》(1946年《基督教见证》社论)的作者。对这本反共产主义的小册子,考杰夫从其他方面出发,写了一篇尖锐的批判性评论,他说,“作者可以说是迄今为止法国最好的马克思主义理论家,如果他是如此渴望达成这个心愿的话”(《批判》,第3-4期,1946年,第8-9卷,第308页)。同时,尊敬的费塞德神父的很多文章也发表于天主教评论杂志《研究》,其中《共产主义有历史感吗?》(1948年2月)和《进步基督徒的基督教》(1949年1月)是对“进步基督教联盟”的激烈抨击,尤其针对安德鲁·曼德茨,也包括针对《精神》杂志。一份写有很多批注的第二篇文章的复印件在阿尔都塞的藏书中被发现,在这份文本中,我们发现了下面这段被阿尔都塞加了边注的文字:“黑格尔-马克思和圣伊格内修斯!”“为了理顺慕尼尔混乱的注释,我明确提到了圣伊格内修斯的‘精神操练’,尤其是他著名的‘神职人员思考准则’。”我希望有朝一日能够表现出这本书所内含的行为技巧,事实上,它的历史辩证法决不次于马克思、甚至黑格尔的辩证法。

在索尔邦大学就职；黑格尔通过他的这个推荐者被公认为资产阶级思想的大师之一；关于黑格尔的评论出现在所有书店的橱窗里；“否定性劳动”充斥着各式各样的学期论文；主人和奴隶的关系也在学术讨论中频频出现；让·拉苦劳瓦提到了一种意识反对另一种意识的斗争；^①我们的神学家围绕“小逻辑”争论不休，^②所有的学术和宗教上的喧嚣都不过是对一具尸体的盛大复活的欢庆。

那么，这场混乱的意义何在呢？要回答这个问题，我们需要退回去把整件事放到资产阶级意识形态的历史语境中来加以看待。纵览一下黑格尔死后的120年，我们就会发现资产阶级思想家对于他已经形成了两种截然相反的态度：敌意，无知以及十九世纪最后十年的蔑视；而对他的日益高涨的兴趣则是二十世纪以后的事情了。我们该如何来理解这个急转弯呢？

直到十九世纪末，资产阶级哲学都没有对黑格尔产生正式的兴趣。事实上，黑格尔哲学生来就不可能使中世纪兴起的资产阶级感到满意。从1820到1848年，黑格尔哲学（尤其是法哲学和宗教哲学）一直是作为普鲁士专制政权的最反动因素的保障的，而普鲁士专制政权正是一个以地主统治和半封建结构为基础的、没有经过资产阶级革命的落后国家。黑格尔的理论体系使得君主、贵族、大地主、教堂和警察成为合法；它同时也证明1789年法国大革命前的政治及社会制度的律令和第三等级（“市民社会”，资产阶级的经济活动）对其他等级的服从是有道理的。

但是，因为其推理方法和作为过程的历史概念及其在劳动和辩证法上的投射，黑格尔哲学也可以被培养成一种“批判

① 见《致让·拉苦劳瓦的信》。

② “小逻辑”是指《哲学全书》中的《逻辑学》，它与“大逻辑”，即《逻辑学》相对。

的革命哲学”，这种哲学不但对封建制提出疑问，而且对已经在法国和英国建立起来的、同时也无声地冲击着德国封建制基础的资产阶级秩序提出了疑问。尽管马克思和恩格斯对黑格尔进行了彻底的批判，但他们承认，在他们的理论发展中，黑格尔起到了重要的作用，并且他们表示，摒弃了神秘主义倾向的黑格尔哲学对科学社会主义的创生做出了极大的贡献：

辩证法，在其神秘形式上，成了德国的时髦东西，因为它似乎使现存事物显得光彩。辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解的；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。^①

体系的内容和“辩证法的恩赐”可以被暂时征用，为反动的封建国家服务。批判的、革命的方法也可以产生科学的历史理论。但资产阶级却从黑格尔那里一无所获。由于体系给予他们的极少并将他们降低到中世纪集团的层次，也因为资产阶级的未来为方法所限，他们没能在黑格尔那里看到自己。它极为狂怒，把黑格尔叫做“死狗”^②（门德尔松也这样叫斯宾

① 《资本论》第二版（1873）跋，见《资本论》第1卷，本·福克斯译，哈蒙德斯沃斯，Penguin/NLR edn. 1976年，第103页。中译文参见《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第24页。

② 这种对黑格尔的抗拒在 Haym 的著作中尤为明显，他指责黑格尔哲学是毫无理性且反动的，并提出了一种自由的、新康德主义哲学来反对它。[Rudolf Haym,《黑格尔和他的时代》，柏林，1857]。

诺莎),并另求良师。

资产阶级对黑格尔的这种态度是一个对自己、自己的经济力量以及将来都充满自信的阶级的典型方式。黑格尔哲学总是处在一定的距离之外,但却往往深刻地反映了革命时代与帝国间阶级斗争的可怕的、具体的辩证法,而资产阶级却没能在这种哲学中找到自己所关心的东西。或者毋宁说,他们根本没有想从中找到这些东西。因为害怕发现失败的征兆,他们拒绝去探究其权力的真实起源。黑格尔创立其哲学时,是为了替一个倒退的制度(封建专制主义的君主制特征)辩护或是用来作为对革命进行威胁。但是那个时代的资产阶级却需要一种自由的哲学作为与其经济自由主义相对应的意识形态特征。他们需要的是一种具有完全开放的未来的哲学,一种能够在资产阶级的行为和律法间创造和谐的哲学。

必须强调的是,自由主义构成了新生的、正在发展的资产阶级特有的意识形态,也即它的“骄傲”,它理想化的合理性和它的宗教——并且直到帝国主义的巨大危机、这个我们正在经受的资本主义的最后阶段到来的时候,资产阶级才为了自我辩护的原因,不再求助于自由主义。

十八世纪的自由主义哲学和革命的先驱们是这种意识形态的第一阶段,也是它在执著地坚持着自己的主张时最关键和最理想化的阶段。这是一个抽象的阶段,在此资产阶级的道德和政治要求为他们的、被旧的封建体制结构所窒息了的经济和法律要求提供了借口。这些旧的结构一旦崩溃,资产阶级立刻将自己经济活动的规则(工业自由、自由贸易和自由劳动力)强加给社会,资产阶级的自由主义又采取了另一种新的形式。它曾经具有的批判性变成了肯定性,而原先的思辨性也变成了实用主义原则。经济学家现在变成了资产阶级的哲学家(斯密、萨伊以及他们的自由学派和功利主义的门徒

们,等等);他们的乐观主义只不过是资产阶级自信的体现。通过这种自信,资产阶级把自己的行为法则变成了符合神意的、一般的法则。

然而,这种洋洋自得的自由主义并不能长久保持它的最初形式;如果它想幸存下来,它就必须假装收藏起它的野心以逃脱困境。工人们在1848年发起了他们的第一次攻击,在这次危机之后,资产阶级不得不放弃了一部分特权,意在保留另一部分。他们将他们的命运交给了“强者”(拿破仑三世、俾斯麦),也让自己投入了一场“交易”。从某种意义上来说,实证主义是这场退却的哲学描述。在抛弃了经济学之后,实证主义努力想将正在飞速发展的自然科学最抽象的形式与资本主义秩序的合理性联系在一起。自由主义决不会消失。被无情的资本集中、经济危机和日益高涨的阶级斗争的暴力形式(如法国“六月事件”对巴黎公社的镇压)逐渐从经济生活和政治生活中驱逐出去之后,自由主义躲入了哲学领域。这就是十九世纪下半叶风靡整个西欧的“回到康德”的根本意义。

但是这种哲学上的自由主义不再具有其在十八世纪曾拥有过的积极意义了。十八世纪的自由主义哲学是理想化的。它将新兴的资产阶级的经济要求转变成了一种道德的、观念的哲学(这在卢梭、康德以及百科全书的编纂者那里都可以看出来),其原因在于当时资产阶级的生产能力还没强大到能够作为这些要求背后的驱动力。因此,在十八世纪,自由主义哲学仅仅是新兴资本主义真实(自由主义的)法则的一种观念表述。资产阶级的自由经济学家们也只不过是用经济学的具体语言表达了十八世纪哲学家的乌托邦要求。与此相反,十九世纪后半期,自由主义又废除了经济的具体形式重新遁入哲学。它在这一时期向哲学的回归在资本主义世界中呈现出一种反动的特征。十八世纪的哲学自由主义是梦想家的哲学;

而到了十九世纪它却变成了盲人的哲学。如果说十九世纪的资产阶级仍是将自由主义当作一种道德语词或是“精神的运转”(在新康德主义的意义上)的话,那么并不是因为它在无意间忽视了经济制度,而是因为现实的经济体制早已不是自由主义的了。

在这一点上,新康德主义表现出了两重性:一方面,它体现了资产阶级意识形态合法化的衰落,同时,它又变成了小资产阶级盲目信仰的自然哲学。因此,这种意识形态上的有序倒退不仅具有战略上的重要性,也具有明确的社会意义。对现实世界中的自由主义已经感到失望的资产阶级惊喜地在小资产阶级不切实际的希望中重新发现了自由主义的身影。既然不能在自己所代表的真正意义上使自己合法化,自由主义也就任由那些寻求它的人们高唱赞歌。或许这样可以使他们栖身在学院中;更好地扮演他们的角色。学者们的自由主义反映的再也不是新兴的资产阶级经济、政治活动的具体要求,而是正在被资本主义经济发展压榨成无产阶级的小资产阶级对重新回归资产阶级行列的渴望。这种自由主义的历史只不过是一部资产阶级把它的受害者变成其辩护人的历史罢了。

然而,伴随着垄断经济的发展、无产阶级的成长和团结、帝国主义间的战争、工人阶级在苏联的胜利、日益严重的帝国主义危机和资产阶级的政治独裁及其向法西斯主义的转变,资产阶级逐渐放弃了直到那时它还在不惜代价希望寻求其合法化的自由主义意识形态。这一步并不是在突然间完成的,

资产阶级的“哲学家”们也没有一下子就抛弃了他们旧日的挚爱。^①但逐渐地,新的神话和主人形成并凸显出来:它们迎合了一个陷入危机的世界的要求。在世界改变了其形式之后,资产阶级哲学家也就大体上找到了新的主人,并且,随着资本主义由自由主义向帝国主义的转变,他们也完成了从康德到黑格尔的过渡。此时,资产阶级甚至不可能再以放弃一定特权的方式来保留住另一些。从十九世纪末开始,在面临工人阶级兴起的威胁和恐怖的世界大战的情况下,资产阶级发现,要想生存下来,需要的不是小资产阶级令人怜悯的希望,而是驯服的士兵、警察、公仆和法官以及一个听话的工人阶级;也不是沉醉于阶级自由的知识分子,而是可以为资产阶级的受害人编造出代替危机的神话的盲目的哲学家——他们可以塑造出一种奴役的意识形态,用来蒙骗这些受害者们并使他们为了维护自己当下的境况而战斗。曾经睥睨一切、始终保持乐观主义并对科学和历史充满信心的自由主义已经逐渐开始消失;关于“经验”、“行动”、“直觉”、“存在”、“生活”、“英雄”甚至“流血”的哲学不断涌现。世界已经倾空了它的理性,而充斥着这些神话。

在这个语境之外,我们很难理解为什么会出现“回到黑格尔”这样的事件以及黑格尔遭到如此诠释的原因。

首先,我们要注意的是这次回归发生在十九世纪末,距今已半个世纪。第一次“黑格尔研讨会”^②上的讨论概括了德

① 他们寻求——虽然这种努力有时令人很失望——用一种他们正在批判的哲学语言来矫饰他们的这种倒退和放弃;这样,尽管反动的帝国主义哲学,不管是柏格森主义、现象学、实用主义或是生活哲学(见狄尔泰的著作)与自由根本势不两立,他们仍然可以继续使用“自由”。但是这种“自由”与康德哲学自由的、理性的普遍体系已经不再有任何关系;它可以说是存在于权力和生活的盲目滥用当中,或者只是他们的替代品。

② 见《第一次黑格尔研讨会讨论》,图宾根,1931年。

国、荷兰、英国、意大利和法国的黑格尔研究状况，认为这次运动是一次令人难忘的和谐的运动。只有法国比较滞后，这与十九世纪末、二十世纪初由帝国主义冲突在我国引起的特殊的哲学沙文主义有关：即被用来反对“坏的”德国哲学的“法国唯灵论的伟大传统”，康德或笛卡尔式的“自由主义”哲学的残存物，由1918年的胜利带来的欢欣，相对比较缓慢的资本集中以及殖民主义的安全阀等等。在德国和意大利，黑格尔被人提到得最多，这与我们的问题也是直接相关的。显而易见，这些国家黑格尔研究的“先进”状况与他们危机的“深刻”程度以及法西斯主义的出现有着紧密联系。

其次，还要注意的一点是，在这幅一般性的图景中，黑格尔被诠释的方式与“回到”黑格尔是密切相关的。资产阶级重新提到黑格尔并不是为了理解其哲学的真正历史意义，也不是为了在理性的辩证法中寻找革命方法的前提。与科学社会主义的理论家不同，资产阶级不会为了要获得黑格尔哲学中理性的、革命的核心而对其体系采取一种批判的态度。它把注意力集中在黑格尔哲学的反动方面，一旦不能将这位主人一分为二，它就会宣称黑格尔的革命性不过是伪装的反动性罢了。其结果便导致了大量富有启发性的解释的出现。狄尔泰、海尔因、克罗纳和格劳克纳是德国这一运动的开创者；让·瓦尔和伊波利特则成了他们在法国的助教。整个工作的目的就是为了表明，正如狄尔泰用确定的语词所表述的那样，辩证法根本不是科学的，“辩证法只不过是一种构造方法的非理性主义”，因此我们必须在一种“原始的非理性主义”中寻找真正的“理性的”辩证法或是在原教旨的“泛悲剧主义”中找

到真正的黑格尔哲学的“泛逻辑主义”。^①至于最初的“非理性主义”或是“泛悲剧主义”，如果可能的话，它们一定会被发现早于“理性主义”和“逻辑主义”。如果说早期黑格尔有什么是好的话，那么就是这个杰出的花招。这因此也成了黑格尔早期著作的黄金时代。它们被出版（1907年出版的诺尔（Nohl）版，1923年出版的拉松（Lasson）版，1931年出版的霍夫曼斯坦（Hoffmeister）版以及1936年出版的伯尔尼、法兰克福和耶拿时期的著作）和研究。但因为晦涩——它们被描述成非理性的；它们谈及宗教——又因而被认为是宗教性的；^②它们描述冲突——因此又被称为是分裂的写照。只有当人们开始谈论关于“黑格尔青年时期的直觉”^③（众所周知，人即使在成年后也不会摆脱这些直觉，他们终其一生来阐述和解释它们，就像我们一辈子都在追求我们少年时的初恋一般）的老调，并且声称整个成熟有力的黑格尔辩证法不过是这些带有宗教性质和悲剧色彩的、非理性的早年直觉的微小改版时——诡计才被戳穿了！我们被直接告知，要理解《精神现象学》和《哲学全书》，就必须回到亚伯拉罕、以撒和沙漠。今

- ① 见威廉姆·狄尔泰《青年黑格尔》（柏林，1905年）和阿尔都塞详细批注的《人文科学研究导论》（巴黎 Universitaires de France 出版社 1942年版）第一卷；西奥多·海尔因：《黑格尔的意志和著作》（莱比锡 & 柏林，1929—1938），《荷尔德林和法兰克福时期的黑格尔》（图宾根，1943）；理查德·克罗纳：《从康德到黑格尔》（图宾根，1921—1924）；荷曼·格劳克纳：《黑格尔哲学中的概念》（图宾根，1924），《黑格尔》（斯图加特，1929—1940）。
- ② 卢卡奇在他的《青年黑格尔》（德语）一书中发现了这个秘密。[阿尔都塞似乎参加了卢卡奇 1949年 1月 29号在索尔邦大学举办的题为“黑格尔研究中的新问题”的讲座。巴黎高师散发的一份打印的演讲记录，可能为阿尔都塞所写——英文版注。]
- ③ 在阿尔都塞的藏书中还发现了他的朋友雅克·马丁（阿尔都塞的《保卫马克思》就是献给他的）的高等研究资格论文《论黑格尔哲学中的“个体”概念》，文中对这种假想的黑格尔哲学发展方式的“最初直觉”观念进行了深刻批判。特别值得一提的是，马丁也不同意让·瓦尔和狄尔泰对黑格尔的解释。

天看来,这个启示也只是一个明显不过的花招罢了。

这种诠释使得对“回到”意义的理解更为容易了。首先,对于资产阶级已经重新转向黑格尔近半个世纪的事实人们会感到震惊,因为这种被期待已久的宽容,使人们想起在更早一个世纪中,黑格尔还被深深地厌恶着。这不是意外的事件。举例来说,黑格尔的国家哲学,就其一般的政治要点而不是精确内容而言,它可以像一个世纪前为普鲁士封建专制服务那样,尽忠于资产阶级帝国主义。黑格尔的国家神学使得一个年轻的、正在扩大的阶级(在那时,即“市民社会”的资产阶级)从属于一个因濒临死亡而变得更加反动的阶级(普鲁士封建专制)的意志。如今,角色已经发生了变化:濒临死亡并被无产阶级超越和声讨的正是垄断资产阶级。难怪垂死的资产阶级会深情地回头到黑格尔的“国家哲学”或“历史哲学”中去寻找征服新兴阶级的办法,并希望一个即将断气的世界能将正在生成中的新世界踩在脚下。因此前帝国主义时期的德国哲学家和历史学家梅尼克^①认为黑格尔是威廉二世反动政治的权威先驱,诸如杰蒂尔(Gentile)和考斯塔姆纳(Costamagna)之流的意大利教条主义理论家们将黑格尔的国家哲学粉饰成了法西斯主义,墨索里尼模仿索列尔、在向黑格尔回归的过程中“修正”马克思,或是如雷蒙德·艾伦和费塞德^②等当代哲学家那样、在黑格尔中找到对法国当前状况的符合,也就不是偶然的了。

今天,我们不仅要赞同马克思所说的,“辩证法,在其神秘

① 法文版可见弗里德里希·梅尼克的《现代社会中国家理性的理想》(德霍茨,1973)。

② 在为准备这篇文章所写的读书笔记中,阿尔都塞对雷蒙德·艾伦和盖斯顿·费塞德进行了系统的联系比较。1949年1月的《研究》收入了盖斯顿·费塞德为雷蒙德·艾伦的《分歧》一书所写的赞扬性文章。

形式上又一次成为一种时髦……因为它似乎使现存事物显得光彩”，因为它使以下这种情况成为可能，即把奴役称为自由，把剥削称为共同的善，把管制措施或战争准备称为对人类个体的捍卫；我们还要走得更远一些，即在暴力和战争中认出这种神秘的辩证法的真正基础。当下的发展与资产阶级对黑格尔的解释以及黑格尔普鲁士哲学的真实反响是协调一致的。令人惊奇的是，我们发现，马克思已经跨入了问题的核心，他在《黑格尔法哲学批判》中写道：“这种唯心主义[即黑格尔的唯心主义——编者注]只有当国家处于战争或紧急状态时才有其确定的现实意义。因此它只能表述为战争或紧急状态下国家的真实存在状况，而它的‘和平’状态恰恰就是利己主义的战争或紧急状况。”^①

自由主义的黄金时代——人们认为历史在此之中已经将经济活动和律法变得和谐一致了——已经死亡并被埋葬了！随着普遍的帝国主义危机，资产阶级在表现为战争的真实的利己主义的非常事件中，迈入了悲剧世界。

这种“神秘化的”辩证法恰好为资产阶级提供了危机的“悲惨”概念——资产阶级可以在其中认出自己的世界——以及可以为资产阶级独裁的极端形式——暴力和战争——正名的惟一概念。尤其，新黑格尔主义者们的思想关注的是《鲁滨逊漂流记》中所反映的那种主人与奴隶的关系，或是如费塞德、里凯^②、伊波利特或考杰夫等人一般为这个神话而感到欣

① 见卡尔·马克思《黑格尔法哲学批判》，安妮特·乔林和约瑟夫·奥马利译，剑桥大学出版社，剑桥，1970年，pp. 22-23。

② 见米歇尔·里奎特神父：《面对无神论的基督徒》，éditions Spes，巴黎，1950年。这是一个包含“巴黎圣母院会谈”在内的文集。阿尔都塞对题为《无神论的科学借口》和《马克思主义，无神的宗教》的演讲做了详细批注。1950年6月的《新批评》杂志收入了弗朗西斯·科恩所写的一篇措辞激烈的文章：《尊敬的里凯神父、资本主义的神学和其最后阶段》。

喜,这都不是偶然的。因为他们在其中发现了这样一种思想,即“人类处境”的基础就是痛苦和暴力,并把殊死的斗争、求得威信的战斗——趋向新的“权力意志”——作为解决构成人的条件的所有问题的普遍性手段。因此,他们认为黑格尔哲学的神话就是当代法西斯主义的主题,并因而将他们自己阶级的濒死状况当作了“普遍的人类状况”。

但这种对黑格尔的利用不仅仅是“描述性的”,它的惟一目的也不是杜撰出一些概念或证明来支持诸如警察、雇佣兵以及当今资产阶级所需要的一切冒险的主意。它还有着另一个目的:“修正马克思”。^①

然而这一次,马克思却不再是一个可以被简单忽略(几十年一直如此)的作家了。工人阶级已经从这位科学社会主义奠基者的思想中发现,他们需要解放自己的理论武器。如今,马克思主义已经成了全世界数百万共产党人的思想模式,一种在社会主义国家、人民民主政体、工人阶级的日常斗争以及仍然处于资本主义剥削下的殖民地人民中取得了胜利的思想模式。在这种思想模式中,马克思主义与关于历史客观内容的真正知识一起,成为发展了的辩证法的“理性”方面。而关于历史客观内容的知识——不管在科学还是与其不可分割的事件当中——正是指向了资产阶级的必然灭亡和即将解放全人类的工人阶级的胜利。面对这种全面攻击,资产阶级在其最后的战斗中已经没有什么有力的武器了。这就是为什么资产阶级哲学家,像他们的主子和官员那样变成了哲学上的“好战分子”:他们在科学社会主义的胜利者——尤其是最传统的——身上尝试着所谓声东击西的战术,即使这一招不能“奏效”,其警察力量也会在镇压工人运动上取得成功。我的用词

^① 见伊波利特《马克思、黑格尔研究》,165页。

可能有些过头,但并没有言过其实。当前的最大问题也即资产阶级哲学家和文学家最关注的问题是:“既然共产党是错的,那么事实应该怎样?既然共产党是错的,马克思又该是什么?”这就是我们资产阶级的政治家和哲学家们为了更有力地抨击对手而编造出来的事实和结果。这使我想起1948年矿工罢工时期发生在诺德(Nord)的声名狼藉的火车出轨事件。其中存在着同样的证明逻辑:“(既然已经使得军队和子弹都被动用了——这一节我们等一会再说),那么罢工者就一定是罪犯——既然他们是罪犯,那么例如火车出轨这样的事情也就一定是他们干的。他们没干?好吧,那就让我们来替他们干吧。”同样,人们也就是这样编造着既然马克思如何如何的谎言。我们作为资产阶级哲学家的黑格尔在这个过程中扮演了重要角色——必须明白无误地表达出真正的马克思所赞成的观点:(1) 共产党是错的;(2) 帝国主义国家中的资产阶级在对待共产党的方式上是正确的——并且继续从事着它的暴力政治。

于是,黑格尔成了人类和上帝共同的父亲,也成了我们所有人的父亲——当然也是马克思的父亲。并且显然,是马克思误解了他。马克思试图通过建立一种科学的、唯物主义的历史理论来绕开黑格尔。但事实上这种回避并不成功。他的真理在黑格尔那里;他和黑格尔一样是个唯心论者;他只不过是把人们必须承认的经济内容整合成了观念的运动——那么,我们姑且就承认吧……但事实上马克思只是一个乌托邦主义者,他想把不可能实现的共产主义理念付诸于现实,最终也不过是将

无产阶级作为一种“工具”^①（这里重唱的老调恰好附和了托洛茨基分子的说教：可怜的无产阶级是被这个乌托邦以及它残酷的继承者们“欺骗”、“误导”和“剥削”了！）马克思将这种乌托邦理想掷入阶级斗争当中，并以科学的名义许诺他们将得到整个世界；但是被误导的无产阶级却没有在这些斗争中发现解决经济和社会问题的现实途径；他们只发现了真实的、普遍的人的状况：即早已在黑格尔那里读到过的暴力的悲惨本质和向死的斗争——这种暴力的悲惨本质和向死的斗争与在罢工工人、激进的和平主义分子以及朝鲜人民之后、被资产阶级证明为再平常不过的人的状况紧密相联！——以至于法西斯主义也只不过是这种密切联系的众多表现形式中的一种，一种毕竟比其他形式更接近完美的表现……

对于这场资产阶级发起的黑格尔复兴运动，我还要再说最后一点。资产阶级哲学在黑格尔中所“发现”的主题，“恰好”就是资产阶级在它绝望的挣扎中所需要的、用来装备和消除人们意识的神话。1931年，格罗克纳曾说，要“回到”黑格尔，关键是康德。这只是事实的一半，也就是他所能承认的那一部分。今天我们可以看到，对于资产阶级来说，黑格尔的问题只不过是一个如何用来攻击马克思的问题。这场盛大的“回到黑格尔”的运动也仅仅是帝国主义在最后关头即将转向法西斯主义的特殊形式下抵抗马克思的一个绝望的企图罢了。

（本文1950年11月20日初次发表于《新批评》）

① 见伊波利特《马克思对黑格尔国家概念的批判》，《马克思、黑格尔研究》第140页始。“那么，什么是实现这个最终将消除异化的概念——马克思一再重复但却没有详细描述的社会人——的工具呢？在马克思看来，无产阶级是经历了这种人类条件的极端矛盾的主体，因而只有他们才能永久地解决这个问题。但是，排除思维层面上的意义，这样一种超拔的解决方案在历史层面上有可能达到吗？作为问题存在的人类条件是否真的拥有答案？”

第五章 事实问题

你问我：“我们时代的人听到过福音吗？”而要回答这个问题惟一正确的途径就是思考问题本身，问题的意义——即它的真正起因。只有这些真实的原由才能为我们提供问题相应答案的要素。

让我来解释清楚。教会就像一个病人，把他最开明、最热心的忠实信徒^①作为中间人，来向他的朋友们发问：“我有希望的权利吗？人们是不是真的厌恶我？还有人会听我的话吗？”等等。当一个病人开始向他周围的人们提出下列问题：他什么时候才能再坐起身来、什么时候才能再下床行走？生活是否能够重新开始？他能否在人群中重新找到自己的位置？这就反映出了一些显而易见的事实：

1. 他的疾病对他而言，已经在真正的意义上变成了一个问題；他也开始真正地思考它。并且，从现在开始，他只可能借助这个问题来经历当下和未来。

2. 他向周围的人们提出的问题其实是他的疾病所问的

^① 信徒，即意味着宗教意义上的“虔诚教徒”，也意指那些对阿尔都塞所比喻的“病人”忠诚的人们。

问题,它希望借此来了解它自身,即它的结果(这一结果可以自行终结那令人难以忍受的历程),而不是原因。

3. 病人的朋友们将会在不知不觉中解答他的这些问题。并且,假如他们不是矫情做作地话,他们会很严肃地来对待这些问题。他们的答案基于他们自己最有价值的经验,这又一次意味着,他们是根据结果来作答,而不是回溯到他们生活中的源头,更不必说是病人问题的缘起。在这个意义上,友谊就像爱一样,是个差劲的内科医生。

4. 至于医生,他就不会很严肃地来对待病人的问题。这些问题对于他和病人的意义完全不同。对病人而言,这些问题构成了他当下生活的全部;而对医生来说,它们只不过是些符号,是为疾病所束缚的人的话语,是对一种无法忍受的奴役状态的抗议和希望一劳永逸地解决它们的愿望。医生知道,要帮助一个病人恢复健康,不是通过回答他的问题,而是通过治愈造成了这些问题的疾病。真正的答案既要能够把问题还原到其真实的原因上,同时还要能够最终摧毁这些根源。当一个人重新恢复健康时,作为病人的他就陷入了沉默;他的存在不再是一个问题式。真正的答案使问题成为多余。

这种具体的“还原”包含了两个因素:

1. 使问题回到其真实原因的理论还原;
2. 对这些原因的实践还原。

I 理论还原

那么,你的问题的真实原因又是什么呢?

首先,问题采取了一个普遍的形式。这一形式体现了主要历史情境的经验。一方面,世界不再听从教会,教会的话语已经很难触及我们时代的人们;对于大多数人,教会实际上已经变成了一个陌生人,而这大多数,才是这个世界的当下和未

来。另一方面,当我们认为一些人忠于教会的时候,问题就来了,即:这种忠诚还是宗教性的吗?这一历史背景既是基督徒所生活的历史语境,也是所有人——基督徒或非基督徒——一直遭遇的真实世界。如果说在古时候是“条条大路通罗马”,那么现在,条条大路通向的则是两个显而易见且又相互联系的事实:现代教会已经不是我们时代所熟悉的了,而且绝大多数人加入教会正因为它们已经不再是真正的教会了。

这种历史性的分离反映了教会与异在于我们时代的结构之间所保持着的社会的、政治的和意识形态的联系。这种分离本身从本质上来说也是社会的、政治的和意识形态的。尽管在1789年的法国、1848年的西欧、1917年的俄国以及最近的中欧,我们已经看到了封建结构(经济的、社会的、法律和和政治的)的废除;尽管资产阶级——一般说来,他们是封建制的继任者——在世界的部分地区,已相继遭到了崩溃的命运,在很多国家,它们都显示出了即将灭亡的迹象,即使它们如美国资产阶级所做的那样,宣称这个世纪是属于它们的;尽管我们的世界是建立在封建制的废墟上,并正在经历资本主义的灭亡,但现代教会却因为其社会的、政治的和意识形态的地位,而和封建制度以及资本主义制度保持着紧密的联系。

教会的社会形势

从社会学的观点来看,一般而言,信徒的主体由以下几部分组成:

(a) “年轻的国家”和一些古老国家里的农民。在有些“年轻的国家”中,封建结构尚未被工业发展所侵蚀(南美);而在有些人口不是很密集的“年轻国家”中,工业发展已经采取了农业机械化的形式(加拿大);而那些古老的国家中的农民则是滞留在工业化的趋势之外(爱尔兰、西班牙、意大利南部、

匈牙利以及最近之前的中欧)。

(b) 新资产阶级。他们在与封建制斗争时,一度不得不反对宗教。但自那以后,他们大都发现,接受官方教会的决定并重新支持它,是非常有利的,而这一决定本身并非主要出自宗教的缘故(法国、比利时、意大利、美国)。

我们估计,通过复活封建制而与教会保持联系的信徒大约占教会成员的百分之五十(教会成员中的主要部分)。而另外百分之四十的信徒与教会的联系在于他们本身是资产阶级或是正处在被剥削的过程中。因此,从社会学立场看来,就百分之九十的教会成员而言,现代教会已经深深地陷入了一种与我们时代不合拍的结构之中了。需要补充的是,在一些国家,教会因为其对大量土地的拥有权,而直接依附于封建制度或资本主义制度。所以,从一般意义上来说,只有当我们考虑了这些不合时宜的结构之后,我们才能理解教会,不管是讨论它的成员、听众,还是角色(例如,它的学校,以及在很多情形下它的医疗服务和教区注册办公室)。

教会的意识形态形势

如果可能的话,站在意识形态立场上来看,教会地位的古老本质就会更加明显。所有的一切都不约而同地暗示着,教会——因为惯性,它在形式上反映为与过时的世界之间的紧密联系——无法摒弃旧世界所固有的观念。概括地说来,与教会性质相同的观念体系是建立在一种哲学(该哲学可能表现为一些变种)的基础上,这一哲学的形式以及最初为其提供了历史合法性的具体内容都已经过时了。而神学,无论是托马斯主义还是奥古斯丁主义,无不根源于一种与教会极其亲近的“世界观”,此世界观与教会之性质如此之契合,以至于教会赋予了这种哲学一个使命,即引导这种世界观直到再度出

现终极启示——就如同基督进入了一个观念、而不是人类的世界中。不管上帝是存在于“初始”还是“终结”，也不管人们是将他作为起点还是一个只能不断趋近的目标，他只不过是古典神学中的概念之一，一个观念世界的囚徒。而这个观念世界，对现代人而言，早已失去了意义。

实际上，教会所栖息的这一观念世界中的地位是在13世纪建立起来的。它以柏拉图和亚里士多德的哲学为基础，又经过奥古斯丁主义传统和圣托马斯·阿奎那的调整。从13世纪起，教会一直将这些核心概念作为其在神学、政治和伦理上的指导原则，一旦有难以容忍的矛盾出现，就对它们进行“调整”。然而，这种调整不是对托马斯主义或奥古斯丁主义的概念提出疑问，而是处理它们之间的差异。因此，马勒伯朗士——上帝之于他就是天父——“在他的晚年”变成了一个笛卡儿信徒，实际上也就找到了一条经由笛卡儿而向柏拉图传统回归的道路。奥古斯丁主义和托马斯主义概念中的这一“运作”为其机会主义的变种们扫清了道路。这些变种既不是使概念所居有的内容或其所暗中依据的传统失去意义，也不是摧毁为以上调整提供了理由、并在实践的水平上使它们合法化得到了加强的哲学。

1. 不管神学家们怎样声明他们已为这些古老的概念赋予了新的意义，这些概念的内容仍然以一种真实的方式存活着，并且还与其所赖以产生的世界的陈腐部分紧密相连。显然，亚里士多德的物理学早已不复存在，因此也就没有作为亚里士多德信徒的物理学家来维护托马斯的概念。但是却不能因此而断定这些概念在今天是由神学来独自支撑的，神学也不是如想像般高高在上居有自己。这个概念的大厦拥有着坚实的基础，正是它在暗地里使建筑本身的结构和合法性得到了认可。当现代世界不断地批评教会过时的理念时，它保

护着教会而没有在这批判而前溃不成军。我们感觉到,这个观念世界已经成熟到了应该被摧毁的时刻,但它仍然继续存在着;它在生活中必然有其精神支柱,这样哪怕作为一个幻想,它也可以继续存在下去。尽管这些精神支柱非常复杂,但它们却是真实的。可以看到的是,如果在我们自己的现代世界,其他真实的、缄默的目的也不能在争论之前证明它的合理性,那么,不仅教会的经济、政治、道德和教育观念不能为它提供合法性,就是神学自身(也是不充分的)也不能提供这种证明。亚里士多德的物理学再也无法拯救托马斯的概念;它不过是中世纪的遗迹在我们世界的一种留存。这些概念并不是因为上帝的恩典而幸存下来;而是被一些人保留了下来。因为这些人隶属于陈旧的思维框架,他们也就以此为出发点去想像和经历他们的世界和生活、政治和经济、真实的道德和孩子的教育,更不用说他们根据陈旧思维框架支配下所产生的概念而建构起来幼稚的神学了。因此,所有教会伦理和政治的核心,也就是自然法的概念,和一个从历史上来说已经过时的世界的概念体系紧密联系在一起;这个概念体系把人类活动、社会、历史和道德都当作由上帝所设立的自然真实,因为它自己实在无法把握住它们的真正起源。但是并不是仅从这个概念体系,自然法概念才被如此界定。它和从它所出的所有概念一样,都是被一些具体的结构所保留下来的。这些结构仍然“活”在今天的很多人中,因为他们需要那些概念,准确地说,是概念承认和保卫了他们所赖以出生、成长和死去的结构并使之永垂不朽。

我们不得不将问题追溯到这些具体的结构,这样才能在宗教意识形态中理解那些过时概念的生命力。并且,我们也必须通过揭露这些结构来使它们到达其命定的终结之处,并帮助那些深受它们影响的人们来克服它们,从而和自己的时

代相适应。我们最终要使我们自己确信,这些经济的、政治的、家庭的和伦理的结构的确和神学家们的观念体系有着紧密的联系,但这仅仅因为从整体上而言,教会由于其一贯以来的经济地位和大部分信徒的社会处境,而不可避免地 and 过去有所妥协。

2. “哲学”的形式巩固了教会的概念大厦。通过将哲学的融入进来,教会有效地捍卫了其作为接近真理之最有效手段的地位。然而,我们的时代正致力于将马克思关于“废除哲学”的格言付诸现实。不要被下面的话吓倒:废除了哲学,只不过是废除了幻想,人们这样做的目的只是为了在这些幻想的源头处,重新收回他的一部分真实活动。即使这一重大的事件仍然为很多我们同时代人所忽视,我们还是必须明白(由于工人无产阶级争取自我解放的活动):我们的时代已经预见了一种新的人类存在方式的到来,在其中,人们对真理的居有不再表现为哲学形式,即不再表现为思考或反思的方式,而是表现为真实的活动。^① 在此,“居有”的具体意思是通过人类活动自身重新占有人类活动及其产物。哲学就是这样一个产物;因此,它必须被“重新占有”,但这种重新占有必然伴随着一种批判性的还原,即废弃哲学的哲学形式,即人类真理最初在沉思或反思的拥有行动中给予人们的幻想。教会利用并借助于这个事实,承认哲学是我们这个时代的人们必不可少的一部分。尽管今天的人们努力正通过废除产生了哲学并使之合法化的人类结构来废弃哲学的哲学形式。而且,教会还以一种似乎非常合理的伪装,捍卫了一种外在于我们时代的真

① 这种真实的活动,在劳动和历史中,具体地创造出了人类整体的生活;还创造出了哲学赋予它自己的对象,它要解决的矛盾,甚至哲学自身——它的矛盾已经在思考中被成功地解决了,而不至于成为麻烦。

理居有模式。这种模式认为,真理自身就是主体,它将自己的地位和资格给予了产生了哲学的陈旧构架,并使其在今天的存在虽然荒谬,但却不可动摇。

教会的政治形势

教会的成员和意识形态在封建和资本主义结构中的重叠或残余彰显了一个事实,即,不管愿不愿意,绝大多数的信徒都被紧紧地束缚在一种落伍的文明形式中,它奋起反抗着那诅咒它们灭亡的新世界,必要时还运用教会的力量来捍卫那些直接反对新的解放力量的反动政治势力。我们不能因此而预先断言宗教是反动的,但是,当我们来审视正在真实地发生着的一切时,我们会看到,在现代世界中,教会在一些国家中所保持的经济地位以及绝大多数信徒的关系和倾向,一起决定了教会现在所公开或暗中实施的政策。

不管最虔诚、最聪明顺服的信徒和牧师怎样花言巧语地声明,这些政策显然是反动的。尽管罗马教皇常常预测或甚至冒犯大部分天主教徒的普遍观点(例如,“重新联合”,“社会通谕”^①等),他最大胆的公众地位也不过就是改革式的妥协迁就。这一虚假的“教会社会教义”实际上表现了教会在其人员和依附性上与摇摇欲坠地构架之间达成的默契。这种中世纪结合主义与自由主义改革之间的妥协公然抨击了经济自

① 教皇莱昂十三世曾经赞同法国天主教与共和国的“联合”,并于1890年在阿尔及尔莱维瑞何主教祝酒时公开承认过。见教皇通谕《所关注的问题》。“社会通谕”包括关于工人无产阶级处境的《对改革的再思考》(1891),关于贸易联合的《公司提案》(1905)和《Singulari Quorum》(1912),《Unbi arcano》(1922)和《四旬节布道》(1931)。1947年版的《对改革的再思考》在阿尔都塞的图书馆中被发现时,书上有很多批判性的评注。阿尔都塞原本打算从《对改革的再思考》和《四旬节布道》中引用一些段落来支持自己的文章,但最终放弃了这个念头。

由主义的“滥用”，但却忽略了它们的真实原因甚至默许了其存在。不谴责真正原因而只抨击其坏结果显然是一种令人反感的离题，因为它把人们的注意力从真实的斗争上转移开了。如同红十字组织不过是对战争及其道德编码的一种认可，教会的社会教义也只是对资本主义的认可以及教会随机应变的证据而已。

如果教会最先进的提议都只不过是表达了一种反动的改革主张，那么就不难想像它的不那么先进的政策会是什么样子。通过它的等级制度、它的布道和信徒，教会近来已经对法西斯政府（即使不是像意大利、西班牙或法国的维希政权一样以行动来支持，至少也像德国一样默许的）或极其反动的政府（爱尔兰、加拿大、拉丁美洲）给予了支持。在中欧，它是反革命力量之一；在西欧，尽管日益严重的宗教危机已经使越来越多的信徒对其传统地位产生了疑问，但教会还是因为支持基督教社会主义那毫无结果且臭名昭著的改革而生存了下来。不过，沃尔先生^①最近就曾清楚地论证过，基督教社会主义仅仅表达了一种对德国政权以及中世纪的向往。

总而言之，如果我们在全球的范围来考虑教会的政策，我们必须承认，除了一些小规模积极但却孤立的团体之外，教会——由于其地位、意识形态、成员以及“西半球”的群众力量——已经向一种客观的、不可忽视的力量作了让步。这种力量已经妥协于世界范围内的反动力，并且与国际资本主义一起对抗无产阶级的力量以及社会主义的到来。

因此，教会在客观上，就与注定要灭亡的陈腐结构联系在一起了。

^① 见1948年5月的《生活智慧》期刊（约瑟夫·沃尔是阿尔都塞在高师补习班时的历史教授）。

一方面,这些结构取决于也决定了教会陈旧反动的特质,它们表现在教会在世界中社会的、意识形态的和政治的地位。

另一方面,大部分信徒以这些结构为中介获得了通向宗教生活的路径,教会也深陷于其中。这些结构对具体的存在、导向以及相信它们的人的信仰产生了如此大的影响,以至于人们要问,就整体情况而言,信徒们是不是把他们的宗教想像并经历为结构的主要部分之一,即它们内在的逻辑、合法性和理论表述。

如果是这样,我们就可以理解《青年基督教》的调查所显示的双重焦虑的原因了。

1. 首先,“对我们这个时代的人来说已经没什么福音了”,因为教会早已用一种人们不再理解的语言宣布了福音。一种语言不可能被还原成词汇表,它是真实意义的总体。这些意义既在每天的日常生活和姿势中被经历和感受着,也被口语不断地提及;这些具体的意义(社会现实、结构、经济和政治法令、日常生活、行为模式、姿势)是口语的真实内容。没有她们,口语就只不过是人们嘴里发出来的噪音而已。然而,准确地说来,这些巩固了教会语言的具体意义也是我们的时代所反对的、过时的、孤立的构架。而它们之所以能继续存在下去,是因为它们像过去一样被赐予了缓刑。它们只对那些还居有它们的人有意义;但即使是这种意义,在不是像过去那样理所当然的了,它每一天都在不断地被侵蚀。整个世界已经包围了这些构架,并将逐渐地把它们彻底“还原”。这些构架对它们存在于其中的今天的世界也不再直接的意义,它们早已在我们之外。但是,正是在这种外在的现实以其无法言传的意义成就了教会的话语!它们和教会的道德体系、社会教义以及现实政策一样,出现在教会所有说过或想说的话中,牧师滔滔不绝的布道中,神学家的概念中,忏悔神甫所给

的建议中。当教会想向今天的人们宣扬福音的时候，它无法选择语言；它只能说它与生俱来的惟一的语言，或者是最能拯救它的语言，而不管它们的目的为何。人们无法理解福音所使用的语言——换句话说，所反映的世界——是因为它已经不再属于他们，而成为了他们的敌人，他们再也不肯为它而战了。

这一基本状况把教会的“适应”能力限制在了一个很小的范围内。借用今天人们的词汇表来说它们自己的语言是不够的：同样的语词必须和它所指涉的现实相符合并互相印证。但是，不管开明的牧师和信徒怎样真诚，当他们“宣扬”福音时，哪怕是用他们兄弟们用过的话语，教会也会说得更为大声；教会以其本质和行为，“宣扬”了一种奇怪的信息，我们这个时代的人觉得它和自己毫不相干。

2. 这种情形说明了宗教异化的另一个方面：如果福音不能传达到今天的人们是因为它的表达方式太过陈旧，那么，它是不是应该至少传达给那些还在陈旧的结构中摇摆的人们呢？事实是，教会的社会异化不仅解释了无产阶级对其的淡漠和敌意，也解释了仍然还对它保持虔诚的大部分人对于宗教的外在性。教会深深地隶属于某种确定的社会结构，信徒在具体生活中通向宗教的路径也彻底地被这些结构所左右。在他们的理解和生活中，宗教已经被与这些结构紧紧地联系在了一起。他们在实践的水平上将宗教经历为想像为他们社会领域的一个决定因素。又有多少基督徒能够在此认出马克思所分析的真理，并突然遭遇以经济、社会或政治形式出现的宗教生活的异化呢！当宗教实际上成为一种在封建和资本主义结构中占有一席之地社会形式时；当它控制着顺服的人们，并以上帝的名义强迫他们来经历这种屈从时；当它以话语、缄默或声东击西的战术来支持这些结构并为它们提供理

论辩护时；当它保证它们会得到捍卫和“补偿”时；当信徒们在事实上把宗教经历为一种理论和其社会领域的合法性时——就出现了一个无法回避的问题：这种宗教生活还是一种有信仰的生活吗？即使在教会的范围内，它还是被传扬的福音吗？

这个疑问把我们带回到了问题的核心。教会已成为外在于我们世界的一种存在，大部分信徒留在教会中也并不是真正因为教会。它们都源于同一个原因——即教会对于封建和资本主义结构所做出的历史性的巨大妥协，这才是人类异化的实质。

II 实践还原的观点

形成和提出当前问题的历史情境其实也指出了真正解决它的途径。如果教会想对今天的人们说话，如果它想以内部斗争为代价重新恢复一种真正有信仰的生活，它首先必须把自己从封建和资本主义结构中解放出来。其次，这一社会解放必须伴随着信徒自身对信仰生活的重新真正的拥有。两个任务务必同时完成：社会解放和信仰生活的恢复。

1. 教会的社会解放。教会在封建和资本主义结构中异化的本质和程度——实际上，也就是这些结构的本质——决定了教会的社会解放的真正意义。当下的宗教不安的“理论还原”已经使我们认清了宗教异化是其真实原因。现在我们则需要思考对这一原因进行实践“还原”的方式，即如何通过摧毁它而使它回复到其真实状态。医生也要“还原”病人病痛的原因，就得使用可以改变病人客观状况的方法，即使用化学或物理制剂来影响病理过程。这些方法的特性取决于要对付的疾病的特性。一般说来，我们的“还原”也要采取同样的方法：支配教会的社会力量必须被从客观上来说能够打败它们而且必须打败它们的社会力量所还原。它们不能是任意的力

量；而必须能够摧毁陈旧的结构，使它们暴露出陈腐和落后。这种还原和战斗的力量在今天就是被组织起来的无产阶级。这一问题和战斗从本质上来说不是宗教性的；但是，由于这种整体性的宗教异化的还原必须以政治和社会斗争为前提。缺少了这一点，就不可能有解放，甚至宗教解放。每一个关心教会命运的基督徒都能得出以下结论：

(a) 从具体意义上来说，在当下的情形中，只有有组织的无产阶级（及其联合体）能够抵抗造成了教会异化的封建和资本主义结构；

(b) 为教会争取社会解放的斗争与无产阶级争取人类解放的斗争是不能分割的；

(c) 真正希望结束教会的社会异化的基督徒必须在无产阶级摧毁封建和资本主义结构的斗争——即有组织的工人阶级的政治的、社会的和意识形态的斗争中扮演重要角色；

2. **信仰生活的恢复。**政治和社会斗争能够还原整体性的异化，因为只有它们才与这种异化相关。而当基督徒参加到斗争中时，他们必须在个人的层次上寻求异化的“还原”和其信仰生活的恢复。这种还原在个体的层面上意味着对所有异化形式的消解和批判。这些形式甚至包括那些博学的信徒为了获得有信仰的生活而通过今天的教会所不得不经历的。还原必须瞄准教会的观念领域、神学、道德体系以及有关家庭、教育、天主教运动和教区的理论等等，必须带着一种在真理中创建的想法来锁定和摧毁行为和人类活动以及生命和存在的模式。它们都是被基督徒们凭借一种来自教会但又不属于教会的力量保留下来并加以巩固的。这种“净化”并不完全是消极的。当人们让结果和现实完全自有地面对一切并寻找出它们自己的真相时，它就会揭露出原因，产生真相，以建立一种新的、具体的行为模式——家族的、道德的、教育的，等

等——即被异化的模式的本真状态。如果宗教首先不是一种异化形式,这种还原就应该允许基督徒恢复有信仰的生活,并由他们自己在斗争中来界定其境况和限制。

然而,我们不应该掩盖这样一个事实,就现在这种情形而言,通过真实的批判而达到的信仰生活的积极恢复不会是满足于其异化状态的教会的集体努力。在最好的情况下,国家(如法国、意大利和比利时)和社会环境中涌现出来的小规模活动团体将着手进行这项工作。这些国家和社会环境的构架非常进步,其宗教异化已经到了可以自我批判的地步,并且这种真实的批判可以在博学的信徒的关注和精神需求中证明和反思自己。

但在广阔的教会范围内,这样的团体规模相对较小,且极度封闭。这些人活跃在教会的边缘,他们的环境在本世纪的一些大事件中受到了极大的冲击;他们不可能对任何事都积极主动,除了正在实施的能够还原资本主义异化的人道主义。然而,即使在这一点上,当他们发现大多数都保持沉默的时候,他们就会怀疑自己,想弄清楚人们为什么不愿听从他们的声音。但他们自己却没有意识到,即使他们追求的自我批评到了可以为人们提供一个清晰可辨的、可确认的真理的程度,他们也根本没法仅凭自己来对付教会的集体力量或是其话语、规则以及联盟。他们也感到自己没有多少时间了,因为他们正处在教会的边缘,根本不能指望从内部动摇教会而不被其威胁或抨击。尽管对于教会来说,通过无产阶级斗争而达到社会解放的客观条件是存在的,但要完全恢复信仰生活的条件却还不具备。为了创造这一条件,教会必须实现整体的自我批评;但它所隶属的结构的原则却是自我辩护的,根本不容被质疑。所以,就必须要打碎这些结构,反抗捍卫它的势力。

现在,我们已经参与到这斗争中来了。教会的未来依赖于那些逐渐明白斗争的必要性并加入到无产阶级队伍中的基督徒的数量和勇气,也依赖于这些人宗教异化的具体的还原。对于那些加入了斗争并在斗争中发现话语是在人民中产生且由人民居有的人,教会实在应当感激涕零,因为也是他们在人民中为话语找到了一个仁慈的栖身之所。

(本文最初发表在《青年基督教》第10期上:《被俘的福音》,1949年2月。)

第六章

致让·拉苦劳瓦的信

亲爱的老师、朋友，

当我写这封信的时候，第一个学期已经结束，学生都已离校，整个高师一片寂静。在这个古老学校的众多成员中，有很多您过去曾经无私地教导过的年轻人，他们对您极为感激并始终将您铭刻在心中。我也是其中之一。直到现在，我还为您的慈爱所深深感动。您知道，您获得了充分的回报：您所给予我的影响不仅是心灵上的，而且是精神上的。对于您在里昂那么多年的半孤独状态^①中所表现出来的勇气，我至今深怀敬意——您是多么坚决地与无数令人殚精竭虑的困难作斗争，又承担了多少强加于您的超负荷劳动，更不用说您所钟爱的孩子们的喧闹，即使在这个工作家庭很难两全的社会中，您仍没有放弃任何责任。我常常想起您，偶尔也会想起沃尔斯^②先生。你们都拥有肉体子孙和精神子孙的双重后裔，你们对两者同等喜爱，一样地关心他们并对他们充满信心。

① 让·拉苦劳瓦在里昂时曾积极参与抵抗运动组织。

② 焦泽夫·沃尔斯是阿尔都塞在里昂为准备巴黎高等师范学校的入学考试参加补习班时的历史老师。

这一次轮到我代表那些所有在您的教诲下成人的学生来告诉您,我们也十分地关心您并对您充满信心。我们都知道,正如您常爱提到的口头禅所说,孩子是其父母的理念和真实。因此我们也明白,您的真实在我们中得到了发展和壮大。而且,这也是为什么您在为似乎已经远离了我们感到焦虑,而我们也正在为您的渐行渐远而心神不安的原因。正是这一真实使我在这里要提到您的那封信^①。我认为您的真实一定会是富有成效的,因为它对当下提出了质疑并将目光投向了未来。您很清楚,我们不能生活在回忆当中,如果一种友谊仅仅植根于回忆,那么它也就注定只能忠于回忆。如果当下或将来不能将这种形成回忆的过去延续,那么回忆,即使是对补习班(拉苦劳瓦是阿尔都塞在为巴黎高师入学考试所上的补习班时的老师)或一些人的回忆,也都是没有意义的。战前,您经常对我们重复王尔德的一句格言:“漠视过去的人决不会有未来。”^②在我被俘期间,我始终牢记着这句格言。在那个背叛的时期里,它是我力量的源泉。但我还是要说,从完整的意义上来理解王尔德的话,应该是“漠视现在及未来的人也不可能有过去”。我仔细阅读了您的著作,确信您不会反对这句话,因为它正好呼应了您文章的结束语。^③您和我们一样,认为

① 没有发现拉苦劳瓦致阿尔都塞的信。除了对拉苦劳瓦书的引用外,阿尔都塞在信中的引用显然都来自于拉苦劳瓦的信。

② 这无疑是对王尔德格言的一处误引,原文为“只关心过去的人不可能有未来”——英文版注。

③ 拉苦劳瓦曾送给阿尔都塞他的一本著作《马克思主义、存在主义和个人主义》(法国大学出版社,巴黎,1950年);题献写于1949年12月13日。阿尔都塞在此指的是该书的最后一句话:“相信就是在当下的经验中期盼已经快要降临的未来;或者,更准确地说,一种只和将来有关的信仰已经不再是一直欺骗性的幻像,相信也就是在存在的当下强化中使暂时和永恒相统一,因为当下只是永恒在时间中的表现。”引自于拉苦劳瓦书中,被阿尔都塞加了下划线的段落在此文中用斜体字标出。

生活根本不是储藏在天堂或过去的某个地方,而是存在于当下,存在于当下的住宅、战争、笛卡尔、马克思以及宗教问题当中,也存在于未来,存在于那个已经在当下问题中崭露头角并从当下中得到了回应的、正在显现的未来。那就是我们的永恒,当下和未来都从它而来,对于您在著作的最后一页所援引的令人赞赏的文章^①我完全赞同。不过,我还想补充的是:如果我们的友谊得以维持,是靠着那现在或将来使我们具体地团结在一起或将团结在一起的东西,那么您可以认为这是人与人之间的真正友谊。并且,在这之中,仅仅以回忆面目出现的过去与蕴含着人们所关心的回忆、并具有当下意义的过去是不同的,因为我们的先人们已经用他们的努力和艰辛为我们找到了一条比他们所走的道路更为平坦的光明大道。

但是,如果我说我们和我们所经历的事情一样年轻的话,您一定不会反对。而且,正是因为世界永远年轻,更深刻地说,它第一次使人们获得了与他们正在创造(而不是忍受)的历史一样的青春,因此,不论我们原来有多老,我们现在都已变得年轻,就像那些正通过我们的努力不断成长发展的青年一样。我们年轻了,您、我、斯大林甚至还有凯辛^②,我们可以像个快乐的孩子那样,笑得满脸皱纹。然而,这个年龄的青春和快乐有着明确的意义:它们意味着要坚持不懈地、积极理智

① “托马斯·杜森斯在《见证》中写道,当我们死去的时候,我们同永恒的关系无疑经历了一次模式的改变。但它是否仅仅是说我们进入了永恒这一假想的一个因素呢?时间从来没有在永恒之外发现它自己,就像在上帝之外不可能存在标准一样。而且,我们必须承认,我们根本不理解为什么坚持把人类的死亡当作他们历史的终结;人类的历史只有在它结束的时候才会结束——即,永不。”

② 马塞尔·凯辛(1869—1958)在1918—1958年间担任《人文科学》的主任。1920年图尔会议时,他是认为SFIO应当加入第三国际的主要支持者之一;这导致了法国共产党的成立。凯辛在党的政治局任职直至逝世。

地关注和参与这个时代的全部真实内容,以及作为人与人之间情感和友谊真实基础的世界的内在规律。当然我是指**在正确的意义上参与时代的真实内容**,因为人们可能会采取**错误或罪恶的方式**;例如,希特勒也是很积极并始终斗志高昂的,而虔诚的希特勒的追随者们甚至愿意为了这样罪恶的事业而牺牲自己的生命,因为在他们看来,这就是正义的事业。

我在这里所说的这个古典哲学的主题在您看来也许已经过时,但我认为在真理之外是不存在人与人之间的友谊的。真理——真实而不抽象的真理,即生活和实现真理的途径——只有这种真理的真实独特的内容才能构成人与人之间的团结和友谊。当然,这一内容指的不是真理的精神(这种精神本身是绝对无法确定的,因此它才可能有正确与错误、真实价值与罪恶形式的不同表现方式),而是具有**特定内容的、有条件的真理**;它也并非由直觉产生,而是来源于人们生活中可怕但却重要的必要性,并且它为这种真理精神的界定提供了基础,如果您坚持要这样说的话。我确信,在错误和罪恶之中是不存在真正友谊的;而只有当以错误形式出现的友谊甚至在错误或对自己不甚了解的情况下也努力寻求能解放它、并找出其错误原因的真理时,它才是有意义的。我还要说的是,这种友谊意味着要想可以继续依靠真理,朋友之间应该相互纠正,甚至在他们根本无法认清并明确阐述这种真理的情况下。我想,您会同意这种最普通不过的友谊法则,并且,为了我们所共同拥有的真理,您也一定会允许我把我在个人世界里所独自经历的一些更为明显的事实作为对您的一种回报,毫不夸张地告诉您;当然,也包括在您的帮助下,我,以及许多和我一样的人在这个令人恐惧的世界中所发现的那个构成了我们平凡的日常生活和最深刻快乐的世界。

接下来,我可能会冒犯到您,所以我事先请求您原谅我将

要指出的您的几个错误,即使与我无关,您的宽恕也将是对我的仁慈。

1. 您“从一开始就没有采取任何方式来说服我……”,您也认为,“公平地来说,您没有权利批评那些采取了不同行为方式的人们,因为他们是在完全公平的意义上仔细衡量了所有的因素之后,确定这么做的必要性的。我只想声明我的良心不允许我违背我所信仰的事实。仅此而已。”我觉得这种说法令人难以接受。我写信试图说服您,根本没想过要隐瞒什么事实;换言之,我写信给您,是为了帮您认清真理,或者,如果您愿意的话,我们可以一起来认清这个我们生活在其中的真理,即使在您认为您没有任何权利的情况下。您有没有“仔细揣摩”过您在信中的话?那“真的是在寻求”真理的标准吗?您的良心不是不允许您违背您所“信仰”的事实吗?那么,您信仰的究竟是什么呢?或者简单地说,您相信什么才是对的?如果您指的就是建立在信仰之上的真理,那它就应该能对真理进行论证和说明;这种真理一旦被发现和经过论证,您就可以说它根本没想要“说服”您,也没有给您“批判”任何人的权利;可是,有一点您是知道的,真理不是隐而不露的秘典,它处在一种坦荡的视野中,真理是致命的;它具有极大的毁灭性!它能够“感化”、能够“批判”,让你所有的防范措施荡然无存!既然如此,为什么还要这些防范措施呢?是因为你不能在“可证明的”真理范围内证明你所信仰的真理吗?或是因为你爱真理的精神形式胜过它的内容?还是因为这些“可被证明的”

真理——(1) 拉杰科错误地被定罪^①；(2) 您对受到普遍关注的共产主义的评价；(3) 《精神》对“罪行”的谴责^②；(4) 您希望将主张停留在理论层面上——与您根本不相符合？又或者，是因为您认为这个问题从根本上来说是本体论的，而真理一旦被论证，就变成了一个客体，变得与信仰和主体相类似？抑或，是您认为我的这些指责，早已摒弃了我们之间的友谊以及我对您的尊敬？

对于这最后一种猜想，我觉得是无法接受的，这倒不是因为一时冲动或我认为就该如此，而是出于友谊的必要性原则。这种必要性由共同因素所支持，并且为了发现它具体的、真正的基础，它也必须首先确定这一共同因素。这就如同我们都以面包为食，我们所拥有的共同东西就是生活；我们信仰同一种真理，真理也就是我们共同的所有，它使我们通信时语词的交流以及谈话时意义的互通成为可能！我们不是生活在绝对道德中，而是处在那构成我们生命的共同的内容和意义中；马勒伯朗士曾说过，如果你想重现这种古典主义，人与人之间就必须存在逻各斯和真理，并且正是这种真理构成了他们的生命、社会生活以及他们的交流，使得他们相互间可以彼此交谈、凝视、理解甚或不理解！而您的绝对道德却使我们退回到一种主观主义，一种与我们实际所做的事情，如您给我写信的

① 莱茨罗·拉杰科，匈牙利共产党的前代总书记，内务部长，后任对外事物部长，被指控为“帝国主义力量的间谍和托洛茨基分子代理人”，在被认为是“人民民主”的斯大林大审判中被判处死刑。1949年9月15日被执行，1956年被恢复名誉。

② 拉苦劳瓦是《精神》评论的定期投稿者，他在1949年11月的那期杂志上严厉谴责了对拉杰科的审判，该期杂志还刊登了以马利·穆尼尔所写的社论《真实精神》和弗朗西斯·弗杰托的文章《拉杰科事件是一场国际德雷福斯事件》。在1950年一月期上，弗杰托又发表了题为《从拉杰科事件到考斯托夫事件》的文章。

这种行为相关的反理论！否则，我们就要给您的绝对道德赋予另一种意义；我们必须找出支配它的东西，换句话说，就是承认真理正是它所阐述、显示和表明的东西，并且它所做的一切都是为了保证真理的胜利！

如果这对您来说显得太过理论化，那么我要回答的是，您又凭借什么权利来指责一个虔诚的纳粹分子呢？谁“拥有绝对的道德……”？您说您自己，“我认为自己没有任何权利……”，而您关于“绝对道德”的理论又是如此地含糊和空洞，以至于它不但可以解释斯大林的“绝对道德”，也可以轻易地成为纳粹主义、梯本^①或基通^②的理论辩护！您可能会说，我“是在仔细衡量了各种因素之后”，才引进“绝对道德”的；那么您就应当做到以下几点：（1）您是否界定了“仔细衡量”的意义，您的理论是建立在衡量之上的真实的理论，其中包括您所衡量的对象，您用以衡量的标准以及衡量的结果、衡量的原因等等普通人可以理解的、真实而不神秘的因素。（2）其次，您是否向我们展示了“绝对道德”是如何与这种衡量相联系的，以及它们之间的辩证关系究竟怎样，即您的理论是否是一种历史评价的真实理论——只有当这种历史评价成为被仔细衡量的情境的历史内容时，它才是有意义的，它是否表现了意识/良知与历史评价之间的关系，简言之，它是否是一种意识

① 占斯塔夫·梯本是一位基督教思想家，他的著作有《诊断学及其他》（1940）、《人的命运》（1941）和《雅各布阶层》（1942）。他关于“当代世界危机”的分析是维希统治时意识形态启示的来源。

② 让·基通是阿尔都塞在为准备高师入学考试所上的补习班时最初几个月的哲学老师；1938年1月被任命为蒙彼利埃大学的教师，他后来被让·拉苦劳瓦所取代。因为是抵抗组织中的积极分子的缘故，他在战后被一个以清洗通敌分子为目标的委员会传唤并在1946年8月被降职到一个二流学校。见扬·穆利尔·波坦的《路易·阿尔都塞传记》，Vol. 1：神话的形成，1918—1956，巴黎，Grasset，1992年版，第230页。

形态理论。否则,任何人都可以随便说出“我的良知不允许我……”,就像他们说“我的门房不允许我半夜回去”那么简单——除非我能和你的门房谈谈,既然如此,那么同理,你也应当告诉我你的良知究竟从何而来。

这是一个严肃的问题,因为您赋予“仔细衡量”的含糊性恰恰意味着您已经不知不觉地从一种真理的理论转到了一种良知的理论,一种没有明确界定的、武断的、可以包罗一切的良知。在我看来非常严重的、并显得不够诚实的地方是,您的理论偏偏“不能解释”您自己的举动和具体的政治行为,以及您无条件地假设生活中的真理内容多于您的“理论”所包含的。我不是在道德的意义上、而是在具体的意义上来说诚实的,并且我觉得这正是诚实的决定性特征(如果您愿意,您也可以称之为“知性的诚实”),它在人对其行为的内容和意义的思考中负有责任;我认为,当您告诉我们一个人如果不能“承担”自己所做的事情,他就是不诚实的时候,您已经使我们理解了这种必要条件。^① 我们希望从您的思想中看见更多的对您的实际行为的认可;我们也希望能够像热爱您的行为那样来热爱您的话语。

2. 第二点不满:拉杰科(Rajk)和弗杰托(Fejtö)。说实话,我根本没有被《精神》的最后两篇文章激怒。^② 《精神》从来没有使我感兴趣过。在资产阶级的历史观中,仅仅具有“历史”意义上的存在就只相当于一种“回忆”:历史是过时了的东

① 见前面引用的拉苦劳瓦的书,尤其是《存在的体系》第2章。

② 除了上面所引的11月刊上的文章外,《精神》还在它12月的杂志上刊登了一篇由让·盖索写的关于“南斯拉夫事件”和“拉杰科审判”的题为《人类的不幸》的文章,“真实的革命”。文章下面紧跟着 Vercors 的回答。盖索文章的末句是:“我问我的共产党朋友们,如果只有反民主的手段才能带来民主,他们究竟可以相信我多少。”

西,是已经走到尽头和结束了的东西。《精神》给了我一些小小的、微不足道的满足,它让我看到了我并没有错,也看到了我们对穆尼尔根本不能有任何指望,他自己还在致力于发现“他”的真理。尽管其前景并不令人乐观。我们会让他站在他的镜子前,苦苦地思考人究竟是如何成为一个高尚的人,如何在个人生活中做到慷慨和勇敢,以及如何成为一个讨厌的政客等等的问题,并为即将到来的问题而继续努力。您的反应和评价让我感到为难。因为在我看来,您和我们非常地亲近,并且您即使是在有所疑问的关键时刻,也一直在为理解我们、与我们及包括您在内的成千上万的人一起经历的真理做出真实的努力。我不会责备这次拉杰科事件的本质,因为您也不会。我只不过想把它作为一个“被仔细衡量过”的事物的例子,在没有相反的证据以前暂时相信您的话;换句话说,我假定如果您认为这次审判是一项罪行,并不是因为您一时的灵感,而是因为您已经“仔细地衡量”了所有的因素。

于是,我们有了一场公开的审判,它包括明确的指控、详尽的自供^①、许多不同的人的证词,许多被认为很重要的证词(这些证人,如果不是自我毁灭的话,也是在将自己送上被告席)。从当下的事件(铁托与美国的关系!)和许多历史先例(丹东、多里奥特(Doriot)、基通^②和莫斯科审判)中我们可以看出其具有的政治意义;人们甚至可以在阶级关系的基础上引用变节理论,而这一理论早在变节发生之前就已经由列宁

① 和斯大林分子大审判中的多数被告一样,拉杰科“忏悔”了。

② 雅克·多里奥特(1898—1945)曾任圣丹尼斯的市长并是法国国家议会中的共产党代表;1934年被开除出党后,他于1936年成立了半法西斯主义的法国人民党,并在战争期间加入了反对布尔什维克的法国志愿者行列。1945年在德国被枪毙。马塞尔·基通(1903—1941)曾是法国共产党的重要领导人,1932年成为法共政治局成员。因为希特勒—斯大林协议离开共产党,战争期间,加入卖国者阵营。1941年9月被抵抗组织枪毙。

和斯大林提出了。如果这还不是“仔细衡量”，我真的不知道这个词是什么意思了。与此相反，我们还有弗杰托；一篇对拉杰科的久远过去提出了争议的长文意在对他的忏悔提出质疑；最后，是一个关于弗杰托这个自愿的殉道者的演讲，其中充满了对凯斯特勒的喝彩。^① 穆尼尔曾提到“一个令人钦佩的见证人，他不遗余力地进行着他的努力”。^② 在此，适当的历史方法的运用暗示着（这一点可以问沃尔斯先生）我们正在面对一个可以说是不相称的矛盾。弗杰托的议论仅仅涉及到拉杰科证词的一部分；因此他的陈述只是在一个被严格限定的范围内才与拉杰科以及其他大多数人的陈述相冲突。弗杰托还没有被绞死等等，我在这里就省略了。整个问题在于对拉杰科和弗杰托相互矛盾的证词的可信度的比较^③，换句话说，就是在我们拥有的信息——即他们的证词、证词的意义和重要性、历史所表现出来的东西等等——的基础上，严格地审查他们的证词。而您却不愿意接受弗杰托的证词，并且认为，不为此感到忧虑的人们根本不配成为《精神》这个团队的一分子。这是对《精神》群体最好的定义，但对“忧虑”而言却是一个糟糕的说明。您对事实的“仔细衡量”到哪去了呢？弗杰托的文章中包含着大量细节，这些细节对他而言，是证明他遇见拉杰科时，后者还没有被“买卖”的诸多证据。这意味着他必须同拉杰科的供词中提出来的问题作斗争，并且，当他能够接受一个更简单的假设——一个为了赢得朋友的尊重或是希望

① 凯斯特勒的《苦行僧和共产主义者》经常被弗杰托的文章引用。

② 穆尼尔，上述引文见 659 页，在提及弗杰托时说：“在这里说话的是一个被震惊了的良知，他不遗余力地致力于保持信仰。”

③ 见“关于拉杰科供词的几点意见”，法新社的信息资料，1949 年 9 月 24 日和由匈牙利政府发布的蓝皮书。弗杰托的文章包括大段摘录都来自于这两个文本。

宪兵能够给予他友善的礼遇而不是一顿好打，就会在朋友以及偶然遇到的宪兵面前承认自己是“警察”的人，无论作为警察还是朋友都是不合格的——时，他终究不得不回到拉杰科是一个“烈士”的假设上来。

但这一切是以预设弗杰托的“证词”是可信的为前提的。您对外在证据的“仔细衡量”在哪儿呢？您了解弗杰托吗？从什么时候开始，您扪心自省，希望能够确定一个被“窒息”了的人的证词的可信性？弗杰托，是被窒息了的受害者中的一个异类，他从来不是一个共产主义者，在被解职前，他一直对匈牙利政府俯首帖耳；他是一个社会民主党人，在被开除前六个月递交了入党申请书；^①在巴黎的时候，他逍遥地躲在一家旅馆里写自白书，文中他捶胸顿足地承认他自己过去犯下的每个可能的政治错误，正如匈牙利的一位大使随员所说，这是一件令人尴尬的事情，因为匈牙利的许多领导人都是前社会民主党人！您的“仔细衡量”究竟哪去了？您看看我，我看看您，看是不会欺骗人的；对于这些揭露以及所有的“决定性证词”（也许它确实是决定性的，但这是需要证明的），我宁愿选择沃尔斯老师的谨慎。他在谈到玛茨森蒂（Mindszenty）和毒品^②时曾对我说，用存疑的或不懂的东西来解释未知等于什么也没有说；如果这一原则被忽略了，那么在历史批判中就没什么可说的了。您的“仔细衡量”到底在哪里？用一个人的愿望代替他的判断是做一件事情的诚实方法吗？不仅拒绝将一切被具体的历史所仔

① 弗朗西斯·弗杰托有一段时间曾在匈牙利驻法国大使馆主管新闻办公室。

② 加德耐尔·约瑟夫·明兹森提（1892—1975），匈牙利大主教，1949年2月被判处终身监禁及苦役，1955年改为软禁。1956年暴动时被释放，在苏联入侵期间，曾向美国驻布达佩斯使馆寻求庇护，在那里逗留至1971年。在审判期间，对明兹森所提的“自白书”的获得方式产生了强烈的争论；大部分人指控匈牙利当局给他服用了药品。

细衡量过的事实——过去的全部经验以及当下历史进程的具体现象——与缺乏斟酌的弗杰托一起放在天平上比较,而且丝毫不考虑内在或外在的批判,就借助于精神操作的方式——潜藏的社会民主主义、凯斯特勒、烈士们和各种各样的“绝对道德”——来宣布弗杰托的证言是可信的,这难道是合理的吗?

坦白地说,只有在两个条件下,这种“忧虑”才是合法的:(1)人们的不安是有系统的,即在尽可能的范围内,人们对审判——包括以特殊形式表现出来的审判,如刊登在《精神》上、由穆尼尔作序的论文,文章认为要想正确地行事,必须求助于音乐和真理的精神,一言以蔽之,真理是不存在的——悬而未决的是方法论上的怀疑;(2)人们必须为“方法论上的怀疑”制定出客观标准,即给予其意义,并防止它变成一种本体论上的直觉,或是您所喜欢的、以怀疑的形式表现出来的真理的启示;换句话说,如果人们在缺乏基本的内在批判的情况下(无疑是不可能的)划定领域的话,消除怀疑是惟一可行的办法。我得知[……]在六个月前公开谴责铁托的和平组织成员的大会上^①,道米那赫说,“拉杰科审判并没有使我信服,我不能对

① 因为拉杰科审判发生在1949年9月,阿尔都塞在这里犯了一个错误。他也许认为国际和平自由斗士大会是于1949年10月22—23日在艾兀瑞举行的。在激烈的讨论之后,会议通过了一项最后决议,值得注意的是,该决议没有同样地谴责南斯拉夫,而是谴责了南斯拉夫被选举进入联合国安理会。《行动》报纸曾刊登了关于这场争论的一份详细记录,注明的日期是“1949年10月27日—11月2日”,题为“关于南斯拉夫事件的长篇对质”。《行动》特别提到了让-马利·道梅纳赫,他的照片被发在第一版;照片中还有“决议委员会”的其他成员。“J-M·道梅纳赫说,‘我还没有被这其中的任何一点说服’,尽管他对南斯拉夫凭借西方的支持被选举进安理会也感到很恼火。他说,‘也许我们该在适当的时候谴责铁托’,但他认为现在这样做其实是支持敌人的意见,而敌人是希望把这些对和平和自由的追求当作共产主义宣传的回响室的。”让-马利·道梅纳赫是阿尔都塞的朋友,此时是《精神》评论的主编;1956年他变成了它的主管人。1967年他邀请阿尔都塞为《精神》的“哲学”团队作一个关于他的哲学研究的报告。

它的每个方面作出判断,从本质上来说,我不能决定它的那些我不理解的方面,这些方面对我来说是不可及的或是可疑的。问题会由历史来解决,也就是说,会由发生在铁托和美国、美国代理人以及人民民主国家之间的一切来解决;只有这一切才能替我作出判断,驱除我的怀疑!!”倘若是道米那赫忽视了工人运动的事实以及它的问题的话,那么在我看来,这才是惟一可能的诚实态度。穆尼尔以无法想像的粗暴和卑鄙违背了这一基本的诚实,对于您没有采取任何措施来阻止他做出如此不光彩的事情,我感到十分难过。

再读读他所作的序言《真实的精神》^①,您就会发现它有多么煽情!用大写字母标出的主题是:体系(凯斯特勒和加布利·马赛尔赢得了真正的胜利!)和谣言:莫斯科审判成为这“卑鄙的事情”的开端,共产主义制造出了“罪恶”,在反共产主义与体系之间很快就会出现一些独特的“奇怪的微小差异”。您觉得这真的可以接受吗?那么对于认为共产党人正在孤立工人阶级,就像在战前时让工人阶级独自去面对法西斯主义一样的观点呢?您真的觉得这能够接受吗,让·拉苦劳瓦老师?您觉得这些谎言和恐吓可以接受吗?恐吓中说,“我们所说过的一切都是为了你们——我们共产党的‘朋友们’——的利益,我们这样说是为了‘解放’你们,我们采取了一切必要的防范措施来防止我们的人被‘剥削’。”但穆尼尔又有什么权利把这种保护扩展到共产党人身上呢?凭什么呢?这无疑是在给予了这些权利的共产党和马克思主义的疏忽;也无疑是已经被

^① 拉苦劳瓦是《精神》评论的定期投稿者,他在1949年11月的那期杂志上严厉谴责了对拉杰科的审判,该期杂志还刊登了以马利·穆尼尔所写的社论《真实精神》和弗朗西斯·弗杰托的文章《拉杰科事件是一场国际德雷福斯事件》。在1950年一月期上,弗杰托又发表了题为《从拉杰科事件到考斯托夫事件》的文章。

充分证明必须唤起精神来继承和保护自己的真理的属性,就像马勒伯朗士需要上帝的精神来弥合他所有的矛盾(我可以给你一些参考……),或是波斯维特和莱布尼茨需要“天意”来掩护人类历史上的所有卑劣事情一样。至于那些预防措施,它们起到了多大的益处啊!拥有了真理,或至少拥有了真理精神的我们的穆尼尔,通过出版著作和发表文章的方式,采取了所有必需的防范措施来防止它们遭到违反我们意愿的剥削。可到底是被谁剥削呢?剥削者正是穆尼尔自己,并且是极端彻底的剥削!而这在他看来却是正当的,因为这是在反抗我们。否则,《精神》上的文章便是被置入了一个无人之地,像原子能那般被藏匿起来,而我们,我们这些穆尼尔,正守卫着它,守卫着这个秘密的寄存物,确信它终有一天将会使沙漠变得肥沃,并且不会为世界带来毁灭!您看,伤害已经造成,剥削已经发生,可穆尼尔所写的关于将来的一切不过是在为他的堕落辩护,不过是在把他的伪善与恐吓变成真实与高尚的证明。

这就是为什么我会管穆尼尔叫私生子;当然是因为他正在背叛我们,并且他没有勇气去仔细思考他正在做的事情——或者毋宁说,当他在那篇序言中谈及共产主义的“罪恶”以及共产主义的“卑鄙行为”时,他还是表现出了一刹那的勇敢的。那时,他知道我们所要对付的是谁,是敌人,一个自称是我们敌人的家伙;我们一向承认我们敌人的勇气,只要他们有勇气来面对他们的审判和行为,当然,我们承认的方式是战斗,也就是说,以其人之道还其人之身。

鉴于我们深刻的友谊,也代表您以前的学生们——他们都已成为了您的朋友,并且,如果我不把这封信当作你我之间有关私人问题的一场争论,如果我不认为我不该在没有听完您的答复之前就将它公诸于众,他们都会在这封信上签上自己的名字——我恳求您,让·拉苦劳瓦先生。我恳求您重新

读读穆尼尔所写的序言,并仔细思考一下我今天匆忙呈给您的意见;我恳求您,我想问您的是:您觉得这些可耻的行为和恐吓真的可以接受吗?还有这些背叛和谎言呢?

3. 既然您已经用哲学来为很多态度和意见辩护,那么现在就让我们谈谈您的著作、谈谈哲学吧。我们从您的书中那篇关于马克思主义者的文章谈起,我曾经告诉过您它在结尾处有一点“唯心主义”。原来您在文章的最后一部分说,马克思主义造就了伟人,却没有产生圣人,可是现在它却被删去了^①;取而代之的是一段我想和您讨论的批判。这一关键的段落见 42 页,您在为马克思主义者辩护之后就完全站在自己的立场上说话了。您自己亲口说“当一个非共产主义者,一个在党的基层组织中不那么富有斗争精神的人谈及马克思主义者的时候,总是显示出一定的理性上的不诚实”^②;而这并不是我告诉您的。这是一个真正打动了我们的宣判,它极有意义,对于您能提到这一点,我非常感激。更使我感动的是,尽管您处于孤立状态,但在很多重要问题、几乎是每一个重要问题上——除了一个例外——当其他人徒劳地在穆尼尔、甚至戴斯罗契斯^③(仅仅凭他们所看到的一些文本)那里寻找马克思主义的时候,您已经深刻地理解了它。但真正特别的在于 42 页及以下;我非常惊奇地看到了您睿智地触及到了马克思主义难点的核心,可接下来您却给予了它极为浅薄的批判。

① “共产主义者”,拉苦劳瓦书的第一章,它实际上是拉苦劳瓦在 1947 年巴黎的“社会周”期间所做报告的一份修改稿,它是为天主教“面对当时主流”服务的。

② 这是第一章的首句;可以在拉苦劳瓦著作的第 5 页找到。

③ 亨利-查理斯·戴斯罗契斯神父写了一本对基督教左派和工人牧师运动产生了相当影响的书,《马克思主义的意义》(巴黎工人出版社,1949 年版)。他后来成为一个社会学家,死于 1994 年。

要很好地为马克思主义者辩护,要很好地理解他,所需要的领悟力是一个对马克思主义一窍不通的人所根本不可能具有的,而当您放弃了您在事实上已经接受并维护了的论点时,读者们会发现您显得是多么草率。

下面我要引用一个例子,见 21 页“理想”与“目标”的比较:“马克思主义者和基督徒都认为,方法的适合度决定于目标的内在性,以及存在于方法中的这一目标。”这是一个非常好的定义;但它却立刻被您的注释^①推翻了,您在 45 页谈到在历史中做出价值判断的不可能性时所持的异议^②使它形同虚设;您仿佛什么都没有说,或者,似乎您定义中明显的事实已经被盗用了。无论如何,您的反驳是为您在文中所展开的针对价值的唯心主义批评服务的。于是,这看起来就仿佛使您在没有认可马克思的情况下推进了他的主张。但我认为事情不是这么简单的:我的确相信您已经认同了马克思,而且当您每一次回到马克思的时候,人们都会感觉到他对您十分重要,但是人们也能清楚地看到,如果您真的完全赞同马克思的话,您将被迫放弃很多您认为是最重要的观点,而这对于您来说,就相当于在马克思中的失败。因此,整个问题就归结为寻找能够使您避开马克思的严密和显著事实的他的弱点,或者

① 在 21 页的注释中,拉苦劳瓦写道:“从主观上讲,这两种态度是相似的。从客观上讲,区别在于激进的那一个。这不是因为人们的欺骗性,而是因为他们目标之间的鸿沟……如果仅仅在共产主义者之间举行一个对话就是如此困难,不可能的原因在于它对社会的改变过于深刻,还在于他们把对所有形式的先验性的反对推到了极点,并最终造成了语言的误解,它使得所有字面上的相互理解都不可能。”

② “历史具有的意义使我们不仅能做出历史判断,而且能做出关于历史的判断,即超越了过程的判断。显然,价值判断不可能建立在对事实的判断上,人们只能根据先验的标准来判断一个人是‘高贵还是卑贱’。这不是历史判断,而是试图成为神意判断——当然,它冒着所有的人类错误的风险——的关于历史的判断。”

更好地,即能够使您避开他的显著事实的严密性中的弱点。伊利波特愉快地为您制造出了这样的弱点,或者毋宁说,他确信您注意到了它的存在。

在此,如果我能为您指出,被杜撰出来的、按照您的意愿无所不在的弱点在马克思和马克思主义中都是不存在的,我是相信友谊的作用的,相信您也一样。看一下您在23页的注释^①以及42页往下的批判性论述,您就会明白我是什么意思了。(在利穆因区的一所小房子里,我继续写这封信,我到这里来是为了休假——在风雨和泥泞之中——不过让我们言归正传我们正在谈的问题吧。)为了找出究竟哪里存在着“误解”,我们先来看一下依利波特的文本,它的错误(23页)与它的厚度成正比!主题是关于历史终结和异化的古老问题。依利波特认为,马克思主义试图终结异化。一旦异化被消除了,人将重新获得他的“社会本质”,于是便不再有历史,因为历史=辩证法=冲突=异化。您附和了这一主张(44页):“异化的不同形式的消失会导致历史终结的出现。”最奇怪的莫过于依利波特在没有意识到自己错误的情况下对它进行了解释!“在黑格尔发展的某一时刻,他,像马克思一样,看到了历史的终结……”(23页)。如果您愿意,让我们一起来确定一下这个问题的一些显而易见的事实吧:

(1) 马克思从来没有谈到“历史的终结”,而且他的著作中也没有任何迹象表明这一观念是出自于他。不管是这个术

^① 23页的注释主要是对让·依利波特的一篇文章的引用:《马克思对黑格尔国家概念的批判》,《社会学国际手册》,1947年2月,后收入依利波特《马克思和黑格尔研究》,巴黎 Marcel Riviere 出版社 1955年版。例如,人们可以在其中看到:“如果人们像看待马克思那样,把黑格尔的发展中的一些特定的时刻想像成为人的异化的有效的终结、并把思维放在对一定历史事件的反思之上的话,那么这种对观点的颠倒就是可以理解的,借助于这些颠倒——像马克思看到了历史的终结那样,黑格尔专注于无穷无尽的辩证法的发展,在这一发展中,观念应当被反思”(第116页)。

语还是这一概念！恰恰相反：您对马克思和恩格斯关于共产主义（即被认为是不同形式的异化的终结）的结果的论述是很熟悉的，人类“将超越他的前历史状态，而步入真正的历史”。^① 在此，只需做出这一点纠正就足够了。

（2）相反，黑格尔至少是在《精神现象学》（依利波特提到了这一阶段）中，经常思考“历史的终结”的观点，并且在关于“绝对知识”的那一章中明确地采用了这种说法。对于他来说，遭遇这个问题并不奇怪（对此，考杰夫尤其敏感）^②，因为他认为历史是绝对精神的显现和成熟，不可能在事实中拥有自己，除非它从一开始就被异化，这样才能使得在自我意识的形式中重新居有自己的整体。于是，绝对精神的这种异化就成了一个由它自身生发开去的问题，一个关于形式存在的问题；为了再次反观自身，在外在的异化中重新居有自己就成为了绝对精神、即绝对主体的命运与真实，而绝对精神为了达到自身的完满，不得不存在于外在形式（异化）中，但这仅仅是为了在绝对意识的内在性中重新居有它自己被异化了的本质。因此，异化在黑格尔那里就具有了明确的意义：它就是绝对自我意识的外在存在，是绝对自我意识在它自身之外的存在，是在自然以及历史中的存在，是在大写的自然、事物、经验的人、历史的人、历史冲突以及历史发展之中的存在。同时，作为存在于整个历史（精神）之中的自然的整体，异化也就因此成了全部的历史（它同时包括自然和抽象的运动）。这明白无误地向我们表示出了异化的终结=历史的终结。（我不想把注意力集中在这个概念的荒谬上；我只想说明异化的内容。

① 比较卡尔·马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，见卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯《选集》第一卷，伦敦 Lawrence & Wishart 出版社，1968 年版，第 183 页。

② 亚历山大·考杰夫《黑格尔解读入门》序言，巴黎 Gallimard 出版社，1947 年版。

当依利波特说，“黑格尔，像马克思一样，为人的异化设想出了一个实际的终结”，他的话实在是错误和含糊不清的。异化，对于黑格尔来说，是绝对自我意识的外在存在，或是大写的历史和大写的自然的客观现实，它不仅仅是“人的异化”^①——换句话说，黑格尔是在关于绝对自我意识的意义上来思考异化的，而马克思谈到的是1848年无产阶级的异化。至于我，如果有一天能够把这有着很多争议的“意识”请出去小饮一杯的话，我是很乐于讨论这种绝对自我意识的异化的。）

(3) 因此，在马克思那里是没有历史的终结的，但黑格尔在1807年却提出了历史的终结，原因在于他的历史概念是绝对自我意识的异化。依利波特玩了一点小小的花招：要想表现出马克思那里最终还是存在历史的终结的，只需要把黑格尔的异化概念加给马克思就可以了！我们试着来体味一下这样的一个短句中所表达出来的喜悦：“像马克思一样，黑格尔认为……”它的真实含义却是“我，依利波特，认为马克思和黑格尔意见一致。”我相信在此我们不需要长篇累牍的论述就可以理解这一点，借助于异化（马克思的确使用了这个词，但当他逐渐变得成熟的时候，这个词的出现频率就越来越少了，因为这是一个费尔巴哈和黑格尔式的术语，马克思自己在《资本论》的序言^②中说，“当人们都把黑格尔当作……死狗的时候，我……玩弄着黑格尔的术语。但我要说的与黑格尔毫无关联”^③），马克思指向的是与黑格尔的异化内容完全不同的东

① 历史的人和经验的人只是他自身的一部分，或者说，是绝对自我意识的这种异化的刹那。

② 阿尔都塞凭记忆引述。见《资本论》第一卷第二版后记，本·福克斯译，哈蒙德斯沃斯，Penguin/NL Redn. 1976年，第102—103页。

③ 劳伦特·凯瑟诺夫关于这一点对党内一个著名哲学家所说的话很令人欣赏：“你的异化……在我们的范围之外！”

西。在马克思那里,历史不是只有上帝知道的绝对自我意识的异化(更不是自然的异化);历史是人类活动的产物,是人类活动整体的产物;不管人是否被“异化”,历史都是他们行为的产物,是他们的客观实际,是他们人类的真实。因此历史根本不是诸如人们呼吸的空气等随便什么东西的异化,人们生活和行动在其中的空气不是异化(除非它是只有上帝知道的先验意识的异化,这种先验意识愿意将自己异化成“空气”,也就是说,愿意舍弃自身,变成异于自身的他物,多么奇怪的念头!——并且,空气也不是人的异化!),而且,历史也不是人的异化,而是他的产物,是他的所有活动的舞台,是他赖以生存的东西,是他生存于其中的东西,也是他以之为生和为之生存的东西。

所以,在马克思看来,历史既不是上帝(或者某种绝对自我意识)的异化,也不是人的异化,而是人自己的生活(在这个词的任一意义上)的产物;如果人通过他的劳动、斗争以及思维所达到的实现是异化,我愿意被绞死,您也一定愿意和我一起被绞死,但是在他们将绳索套上我的脖颈之前,我想知道,谁会在这种人的实现中被异化?关于这一点说得已经够多了。当马克思谈及异化的时候,他指的并不是历史,或历史存在,或“矛盾”,或“张力”,或诸如此类的其他什么东西——生活的悲剧性事实和全部生活。马克思所说的历史的一定阶段,是来自于创造它的人,来自于“经验的”人,“真实的”、或者,如果你喜欢,也可以叫“存在的”人。他们所实际创造出的东西被另一些人剥夺了,他们作为人被按照真实能力所赋予的自身的实现也被剥夺了,因为这种能力与他们应得的结果早已不再相称。从广义上来说,异化是一个经济概念;如果你愿意,你可以说它是剩余价值在广义上的一个描述,是被剥夺的、他们所具体地创造出来的那部分产品(精神产品或物质产

品,它通常被理解为作为“条件”的物质产品:对它什么也不用做,就让它像刚出生时的那样,尿尿,睡觉,有两只胳膊,需要吃饭)的描述;是在一定的经济体系(在此,是资本主义)下被从同他们一样的人那里掠夺走的他们个性的真实发展部分的描述。这两个方面结合在一起导致了:无产阶级被异化

a. 因为资本家窃取了他们所实际创造的最好的部分;

b. 因为这种窃取行为剥夺了无产阶级对他以及他的兄弟们所创造出来的物质、精神产品以及教育、文化、休闲等的所有权——简言之,也就是与他那个时代科学技术的可能性和文化相一致的个人才能的发展;同时被剥夺的还有对于政治活动、管理以及引导事物、非形而上学意义的人的尊严和人的本质的实现的权利——而这本质不是抽象的“本质”,是人在特定的历史时期实际可以达到的目标,如果社会真的把一切掠夺来的东西都还给他们的话。

您看我们离历史的终结是多么的遥远!因为对于马克思而言的异化的终结存在于创造了一切历史的人——也就是他的具体的、历史的存在,即他按照自己被启蒙的自由意志自由地创造和发展历史的可能性,而在此之前,他是在必然性和黑夜中创造历史的——的复兴中。如果这些我已经说得很清楚了,那么我想我们可以一起来读依利波特的短文并嘲笑他的“深刻”了,说不定还能解决一场关于您自认已经在马克思主义者那里看得很清楚的战后的“异化”问题的争论。当我们的学者说“当马克思的真实的辩证法为充分抑制这种张力全力工作的时候,黑格尔的辩证法仍然在中介的核心处保持了冲突的张力”^①的时候,我们实在是置身于一个遮蔽了一切的黑夜!话语在同话语竞争!而至于事物自身,却没有人希望发

^① 阿尔都塞这里还是指依利波特的《马克思对黑格尔国家概念的批判》。

现它！这种张力是什么？对于黑格尔和依利波特而言，它是从形而上学的意义上来说的，没有人切实知道他们所谈论的是什么，否则他就不得不谈到张力如何使这一切实现了。什么是“充分抑制”？当然，马克思是赞成充分抑制的，但却不是对于张力(?)，而是被资本家攫取了劳动产品及其自身的历史、社会存在和人的本质的无产阶级的异化！这是否意味着，一旦这些偷窃者被消灭，被他们抢劫的那些人就将消失得无影无踪呢？被解放了的无产阶级是不是将不再拥有“张力”？他们也不再需求吗？不需要再工作？也不再需要爱？不需要听音乐或是试图谱曲？简直是胡说！下面，我将进一步来论述：只有在自由中，真正的“张力”才能交还给无产阶级；用简单的法语来说，就是只有到那时，无产阶级才能直接触及到他们生活的真正问题、他们的兄弟和孩子们生活的问题以及将成为他们的历史的历史问题的核心；只有到那时，人才会在他们自身中发现被资本主义窒息了的需求的归宿，发现对音乐、对雪景、对大海、对文化、对发明、对历史和人们所知道的一切东西的需求！也只有到那时，被解放了的人们才能直接、完全地回归他们自己的生命，他才会成为他“生命的重要时刻”（依利波特也一样），而不是有限的、被窒息和压迫的存在。直到那时，他才有可能获得为他的自然活动赋予意义并在人类之中使历史和自然相协调的深刻的统一性；在劳动（生活的生产）与历史间将不再有距离，“自然的异化”的伪问题将被搁置到真正的未来，在那样的一个世界中，人不再需要为了谋生而被他人、被自己的自然和历史活动剥夺与生俱来的本质。

于是，共产主义就是这样使我们见证了从前历史到历史的真正转变，从野蛮和不人道的历史到自由和充满生气的历史的转变。辩证法——大可放心，你们的黑格尔主义还在大

行其道——不会消失,但它将成为所有处于辩证法的真实和人类的真实中的人的财产,而不是在某个在职的哲学教授的调解下,成为已经被上帝的仁慈具体化为无产阶级的厄运的排他的绝对意识的所有物。辩证法将具有与从前不同的内容,真实的、关系到被解放了的人类生活的内容。当我说它已经从正在党内进行着斗争并知道他们为何而斗争的无产阶级那里获得了真实内容的时候,我不是故意要使你吃惊;而当我谈及俄国共产主义者已经开始思考,用我们的话说,他们解放了的社会中的“辩证法”的修正问题时,您也许真的会感到惊讶;您可以在日丹诺夫关于哲学史的文章(一篇从各方面来说都令人敬佩的文章,发表于1947年的《欧洲》)中找到有关这一点的有用信息。^①我引用一下:“在我们苏联社会中,对立阶级已经被消灭,新老阶级之间的斗争以及因此而带来的从低级到高级的发展,不是以资本主义条件下对立阶级之间的斗争或灾难形式推进的,而是采取了批评与自我批评的形式,这才是我们发展的真正推动力……”日丹诺夫接下去批判了还没有加入到这一行列中的苏联哲学家:“……为服务于社会主义,我们党很早以前就发现和提出了可以揭露和克服社会主义社会中的矛盾(这种矛盾确实存在,哲学不可能对它们视而不见)的特殊方式[批评和自我批评]。”^②我告诉您这些文本,它们不但能使黑格尔主义者恢复信心,而且从中可以挑选出一些对于反思性哲学适用的论述,使它不再成为“自发性”

^① 安德里·日丹诺夫(1894—1948),从1935年起就是苏联共产党政治局成员,二战后成为苏联主要理论家之一。在阿尔都塞的藏书中发现了这里提到的两个文本的复印件,都被很详细地加了批注:第一篇发表在1947年12月的《欧洲》评论上,题为《关于哲学史》,第二篇题为《关于哲学》,见日丹诺夫《关于文学、哲学和音乐》,《新批评》社论,1950年,巴黎。

^② 同上,《新批评》社论,107页。

哲学；它们向我们表明，马克思以鲜活的形式在他的时代中成功地发现了真理，并且也成功地预言了他的时代所孕育的不久的将来。并且我相信，当我们合上这关于历史终结的一章时，我们会愉快地发现，历史仍然在前行。马克思不是黑格尔，斯大林和托洛茨基也不是依波利特——除非我们悲哀地发现观点在我们手中已经被“击碎”，我们必须重新去寻找不那么辉煌、但也不那么脆弱的其他观点。

4. 的确，您还有一个观点是反马克思的，这是一个必须被顾及到的观点：即著名的关于历史评价和由历史做出的判断的问题。在此，我又一次被您对马克思的深刻理解以及您批判的肤浅性深深震惊了。要反驳您的推论，只要对照一下您在解释马克思时所持的观点就足够了。但如果这还不够明显的话，那就让我们从另一个方面来推进吧。

历史的判断的问题使您感到很困扰，以至于当马克思主义者谈论“历史的终结”时，您指责他们也堕入了这种错误；但是，正如我们已经看到的，他们谈论的其实并不是这一点，因此您不能指责他们在自己的历史概念中扮演了鲍苏特(Bossuet)的角色。您也不能责怪他们说出了对历史的神意的评价。您尽可以放心：他们将这种神意的评价留给了神学；他们所想问的不过是是不是每个人，包括您在内，不论马克思主义者与否，都会这么做。（“这不是历史的评价，而是上帝的评价——当然，它也是承担着人类错误的所有风险的”，45页。谢谢，但请别多管闲事！）

因而，对于您来说，关于历史，存在着两种类型的评价：

(1) 关于历史的评价，它将历史视为有限的，并且（或者）以先验的价值来对它进行判断：“关于历史的评价，即超越了生成的评价”（45页）。

(2) “内在于生成的历史评价”(44页)。举例来说,马克思主义者的历史评价:“观察历史现实所得出的事实评价”和对当下未来的预见性评价。好,我们再举个例子:“可以说法国大革命、民主、马克思主义等等都遵循了或正在遵循着历史的方向”(44页)。这一点非常好,因为如果你真的确信说“法国大革命遵循了历史的方向”——我们的很多敌人都认为这是一个带有价值评判的表述——是对“内在于生成”的事实判断的话,那我们的想法很快就会一致了。

但您的文本中却有两个令我们感到不快的惊讶之处。它们表述如下:

a. 在44页我看到,您批评马克思主义是“神正论”,认为它以“超历史的理想”来评判历史。我们认为,这种批评很好,因为它要求将我们的评判限制在内在于生成之中,当然马克思主义者也一直是这样做的——同时,它还坚持应当避免超历史的评价。但到了45页,失望却迎面而来:我们得知人可以忽略那些“试图成为上帝的判决”的、关于“超越了生成”的历史的评判。我们原先所有的喜悦一扫而空:文章的意思归结起来就是,实际上,为历史赋予神意的评价不但不是非法的,而且是值得嘉许的——既然马克思主义者对这种做法嗤之以鼻(正如你所看到的那样),那么只能得出他们的错误不在于做出了神意的评价,而在于他们做出了错误的神意的评价!这种观点使我们坠入了无底的深渊:神的评价怎么可能是错的呢?如果它真的错了(可我们又如何在上帝不在场的情况下知道这一点呢?),那么它就不再是神的意志,因此它也就作为一个历史判断、作为一个相对于神意来说的历史错误回到了历史的水平上。如果它真是错的,那么它也就根本不可能是一个历史判断:当马克思主义者希望能够表达出神意评价的时候,他们踏入了歧途,但却根本没有意识到这一点!

您不用担心,他们当然意识到了这一点。——不过,我有可能曲解了您文本的意思:马克思主义者的错误其实在于(44页)相信“历史是神的判决”。但无论如何,您确实提到了这一点。要么就是对他们来说,历史只是历史事实或他们强加给历史的“内在于生成”的评价,所以历史不可能是神的判决,因为这种历史评价对他们或对您而言,都不是一种先验判断;这也就意味着马克思主义者的过失在于“疏漏”,因为他们只做出了历史评价,而没有做出“超越生成”的评价——我不得不说,这是一个不会使他们过分恼火的指责。否则,他们所说的历史就不是一个内在评价,而是一个神意的评价,一个“超越了生成”的评价,他们在其中失误不是由于疏漏(感谢上帝)或归因的错误,而是因为真正的神意判断不可能是历史(鲍苏特(Bossuet)和从圣奥古斯汀开始的很多伟大的神学家仍然相信是神的意志和神正论……);或者是因为他们的历史判断的实质与神意——隐藏在深邃的神秘性中——并不一致。我向您保证,我不是在拿这些“神圣的问题”或您研究和思索的方向开玩笑,我只是试图指出您文本中的矛盾,我希望它们是您的无意而非有心之作。

b. 第二个令人不快的惊讶之处在45页。即“超越生成”的评价和神意的判决是存在的。我们看到了这样一个例子:价值判断不是以事实,而是以“先验的标准”作为依据的。当我说价值判断是神意的判断(您回到了这一点:事实是行为的条件,价值是行为的向导),或者如果您喜欢,我也可以说是“力图成为神意判断的关于历史的判断”的时候,我不认为我是在推动事物。我们将回到“力图成为”这一点上来。您的立场从本质上来说是站不住脚的:事实上,每一个活着的、可以行动的人都可以做出价值判断,因为如果他们希望活下去,他们就必须预见到在他们的生活中将发生什么;希特勒对捷克

人、犹太人、基督徒和共产主义者也是做出了判断的——这些是神意的判断吗？他“试图做出”神意的判断了吗？鲍苏特、莱布尼茨和其他很多人也许会说是的。但是这除了又回到历史的神正论、将历史全部视为神意的判断以外又是什么呢？而这正是你指责共产主义者所犯下的错误。于是，当你追随着卢卡奇^①的时候，这个老人却早已用你的论点来反对你了。您写道，“要判断一个人是‘高尚还是卑贱’只能借助于先验的标准”——不过当然，这种先验的标准是历史的运动，而您认为（44页）这种运动可以成为“历史”判断的客体。**历史运动是真实的，是事实，但它超越了被历史困惑了的人的“特性”**（这并不是一个很恰当的词，我想如果卢卡奇在这里的话，他会解释得更好），并从历史中剥夺了他行为的途径和条件，而它自身却在人的历史行为的基础上被历史加以评判。历史制订了游戏的法则（我说游戏是为了清楚起见，因为这不是游戏而是一场痛苦的折磨），游戏者必须依照这些法则受到裁判。您用什么来指责卢卡奇？历史给予希特勒、托洛茨基或斯大林的评判都只是历史评价罢了；它并非神的判断，也没有超出其有效性的范围——对马克思主义者来说，就是**历史**。当我们说希特勒是一个罪人，或说托洛茨基和佩顿（Petain）是一个叛徒的时候，我们所做的是“**历史评价**”；我们不说希特勒等人**将遭到谴责**，我们说的是希特勒等人逆历史而动，希望改变它的进程来反人类，或是希特勒欺骗了他的人民，征服了欧洲，杀害了很多人等等。我们给予他的这种评价也是历史根

^① 拉苦劳瓦引用了卢卡奇，卢卡奇认为决定那些历史人物是高贵还是低贱的是历史的客观内容和真实方向（《马克思主义或存在主义》，巴黎 Nagel 出版社，1961年版）。

据他的受害人的仇恨、人民的被征服状态和我们、他的失败^①以及被征服人民重新获得的自由而给予他的评价。让上帝，如果他真的存在并愿意的话，来诅咒或拯救希特勒吧，那就不是我们的事情了。也许您认为让敌人——或朋友——说他们实际上没有说过的话，没有做过的事，或为了神的评价的更大荣耀使用技巧强迫他们招供或转变是不诚实的，也有可能您觉得一种含混的、像您的那些朋友一样靠不住的先验的个人至上主义理论是精确和严密的。如果我误解了您，请毫不留情地指责我，就像我对您所做的那样。

那么，支持您的批判的思想的积极内容又是什么呢？您是这样说的：

I. “没有人类的延续，世界历史就是不存在的；而没有神圣的永恒，人类历史也是不存在的。”（74 页）

II. “人……的存在与永恒是相关联的；实际上，这也是任何形式的精神的规定……当他试图取代永恒的时候，他只不过是制造了一幅图解并背离了永恒的漫画而已……先验性……并不是在内在性之后的，在某种程度上，它构成了内在性，并从内部对它加以巩固同时赋予了它意义。对我们来说，永恒并不代表从时间中的逃脱，而是通过为历史赋予意义从而对它进行评判。”（62—63 页）

III. “只有当永恒存在于时间中时，时间才有意义；如果我们因为超越了时间，而能理解并掌握时间，就像生活在它之中一样……那么对于单纯的历史存在来说就是没有历史的。”（46—47 页）

这里有很多矛盾和不清楚的地方。永恒是构成人类历史

^① 如果他真的成功了的话，他的胜利也不会改变他在我们以及你们眼中的罪人地位。

所必需的东西。我们知道,或者说我们相信我们知道,历史是什么。至于永恒,圣约翰说,除了圣子,没有人看见过它。不过,我们就来谈谈它吧,让我们暂且使用这个词。但,该词的内容是什么呢?永恒不在时间之外,而在时间之内:(1)“构成时间”即在时间中“在场”……(2)“它通过为历史赋予意义从而对它进行评判”。如果永恒真的在时间之中,如果它构成了时间并且是历史的“先决条件”,那么每一个在时间中并经历了历史的人都是从属于永恒的:您自己、僧侣、马克思主义者以及希特勒的党徒们。尽管这种“在场”是被每个人所经历的,但它不一定会被每个人察觉和理解。这种“意义”,这种“历史的判断”对每个人来说,都是历史的“前提”,但并不是每一个人都能达到它。那么,就让我们试着来确定这种为“永恒”下了定论的“意义”。“只有当永恒存在于时间中时,时间才有意义;如果我们能理解并掌握时间,就像生活在它之中并超越了它一样……”

我想说,这一切令我非常失望;如果对于人们来说,永恒就在于“掌握时间”,在于完全地“理解”它,那么我们在永恒中存在也就相当于朱尔丹(Jourdain)先生在散文中存在了;当朱尔丹先生发现自己存在于散文中时,他并没有立刻开始谈诗。从另一方面来说,如果永恒意味着在一定程度上理解时间,并且这种理解方式与人们通常所说的“明天一切将好起来”或“我们面对着一场由美国发动的战争的威胁”或“我希望通过马歇尔计划或其他战争来实现世界帝国”不同,那就是另外一回事了,但是人们必须这么说!!^① 如果永恒意味着理解和掌握时间(或如您所言,甚至只是理解一个句子)的每一个行动都是永恒在时间中的在场;如果永恒意味着理解这就是

^① 人们必须表示出这一新的内容,也必须把它阐释清楚。你是这样做的吗?

永恒,那我们就是手抓着旋转门,漂浮在虚空之中了,因为,为了在对时间的掌握中理解永恒的作用(或意义),我们是不是就不需要掌握诸如永恒的意义等等的东西了呢?这就是《大独裁者》中所表现的希特勒和墨索里尼的故事:一个想要征服征服者的人却在天花板上撞破了脑袋而亡——唉,可惜我们的哲学大厦是没有天花板的!从表面看来,我在这里似乎对此极不在意,但事实上我认为这是一个严肃的问题:要尽可能快地把永恒置入时间之中,即尽快地赋予永恒以具体的内容,这种内容已经具有了普遍性,并和其他一般概念毫无区别(但在此,为了使事情变得简单:人是思维的存在,因此他是永恒的)。那永恒有没有为这个概念加入什么真实的东西呢?如果历史把其存在归功于永恒,历史也像人那样“理解”永恒,永恒也就改变了历史的意义,如同罗伯瓦尔——继托里切利之后发现人生活在“头顶之上的一团空气的压迫下”——的震惊改变了他同时代人的呼吸、睡眠以及气体的交换一般。向纳粹建议攻打斯大林格勒的人,或保卫它的共产主义者们,永恒使他们成了能够胜任历史的历史存在,而不会因为袭击或防卫有所改变……

为了褒奖人们对时间的理解,“永恒”打算在不变更街道位置和居住于其上的人们的前提下,改变街道名称;这是一个细微的邮政改动和小小的市政庆典。我清楚地意识到,您一定还有着其他想法,但您不愿意放弃寓于时间,或更好地,是不愿放弃人以及所有人的本质中的永恒的观念;换言之,您不愿意放弃那构成了您的人的本质——思考——的东西,您不愿意放弃您坚持是真理的普遍性和明显的易见性的观念。这就是为什么您著书、出版、写信给我的原因,也是您为什么希望证明您所守护的真理存在于已经建立起来的东西之中,并被所有人当作真理而认可。在思考您的永恒——当能够与人

和概念相结合时，它悄悄地溜走了，而它们之间的结合又是如此紧密，以至于我们根本无法控制它（您一定会抱怨这一点的）——的具体化的问题上，您做得已经够好了；它融入它们之中，就像水融入水，空气融入空气一样。人们希望在他们生活的内容中，能够不惜一切代价地认识到永恒是普遍真理，而当您向他们发问永恒是以“何种形式出现”的时候，您也是对的；通过何种形式，永恒从它引为前提的思维的普遍性中消失不见了。

所有这一切都说明您并未挣脱这样一个循环。（1）任何先验的实体都只是人们的思考和朱尔丹先生的散文的意义，一个非常适度的“先决条件”，在其中，那个晴朗无云的日子中的所有争吵都可能让我们无动于衷。（2）或者，这个先验的实体有着您所希望、并愿意用灵魂的全部力量来珍惜的内容——我肯定您会珍惜它——但这一内容是如此“先验”，以至于严格地未讲，您必然对它一无所知；甚至您的渴望和精神需求也根本不可能成为您所热切盼望的这种内容的标志和保证（约翰说，人不能见到上帝，基尔凯郭尔甚至不愿意把自己称作基督徒）——既然这样，神的判决只在神的手里，我们甚至连他的脚都摸不到。我不明白您是如何谈到“人类错误的冒险”的，因为当一个人不能根据真理来衡量错误的时候，说错误是没有意义的——因此人们可以知道，这种渴望根本不是其自身的证据，永恒也只是自自己以降的一切意义的虚无，和绝对荒谬的条件（甚至连这也不是，因为不论你说什么，荒谬总还是有意义的）。（3）再或者，这种先验实体是具有可指定的内容的，也就是，您认为一定存在的能够解释历史、并是历史内在法则的价值，它存在于历史中，并支配着历史，但如果是那样的话，就要用他们所隶属于的历史来为它们命名并正视它们，并且必须严肃、诚恳，而不是躲在被假定“存在”于

时间中的、构成了历史的永恒的背后；如果需要的话，也要使它们“具体化”，尽管在您看来，它们已经被具体化了——但这样的话，您就回到了您的第(1)点，也就是说，您回到（这一次不是堕入）了人的世界，回到了没有出口的历史当中，因为，如果这种先验性不是结束的话，它就不可能在任何一端结束，就像那些在坑道中发现的小裂缝，工人们刻出它们是为了当自己不在其中的时候，也能不要跑过来就看见火车的经过。(4) 仍然有一种孤注一掷的努力，继续认为永恒不仅是一个关于具有意义的问题，而且它所具有的必须是确定的、特殊的、先验的、“精神”意义，这种意义存在于历史和上帝的判决之中——在历史中，您，还有人类都无法看见它；而在上帝的判决中，我，穆尼尔却可以说出（当然是存在着我可能错误理解了的限制条件的，并且也承担了一定的风险，但关于风险的这点声明却使风险化为了虚无！！，这是我的保险措施；您自己意识到“将自己从其中解放出来”的“条件”就已经足够了，让·拉苦劳瓦，77页）。

我不是在开玩笑：一年前，我听说穆尼尔在高师的一次公开演讲^①中说，他已经腾出了很多时间，足够写两部慕尼黑史：一部关于“善良的马克思主义者能够生产”的历史性历史——也是一部“非常重要的、关于慕尼黑的精神意义的精神史”。出于对真理的尊重，我不得不说，在这些——麻木的——听众中，一个天真的新生^②大声地质问穆尼尔，他是如何想到这第二种历史的。穆尼尔措手不及，可想而知，他给出

① 阿尔都塞无疑指的是高等师范学院牧师阿伯特·布里安组织的一次讲座。以马利·穆尼尔和例如泰雅尔、加伯列·马塞耳一样，也被邀请主持其中的一次讲座。阿尔都塞似乎参加了一些这样的讲座。见让-非力普·莫乔的文章《巴黎高师的学生和政治》，查理斯·戴高乐-里尔Ⅲ大学，1993年。

② 新生，在高等师范学院用来对一年纪新生的蔑称。

了一个含糊不清的答案。他是这样说的：一部慕尼黑的精神史!!! 这就是放在您面前等着您的东西，我对它的思考让自己十分痛苦，当您谈到《精神》上关于拉杰科的文章时，我觉得重点在于——“使我感到烦恼的是，他的供词应当有一个看起来——从外面看起来——具有政治意义（不是精神意义）的语境”。您一定会明白，已经不可能继续用这样一种方式来轻视人民了。当我说“轻视人民”的时候，我想到的是受苦受难的人民，是成千上万的被剥削者，是数以万计的工人，他们创造了我们，包括您和我，赖以生存的一切，创造了历史，他们和您的永恒一样存在于历史之中，他们为自己的生命和自由斗争，他们经历了慕尼黑和战争，并且正在经历着当下的、针对他们年轻的民主政体的背叛和艰苦的战斗，他们不会说什么上帝的意志，只会用他们平凡的生命、平凡的经历、独立的反思去面对历史，斗争以及他们的环境常常迫使他们的真理和知识**经受考验**，不管是最卑下的鞋匠还是匈牙利共产党的[总]书记，他们都必须先考虑他们的决定所能引起的一切后果，物质的、精神的、以及对他们现有的一切产生的疑问——他们平凡的生活，在我看来是他们生活的全部，他们所有的一切，他们在世界中所思的一切——后，才能做出决定和采取行动；他们是诚实的，他们的诚实从斗争和痛苦中而来，他们的真理经过了努力、流血和意志的**检验**，他们**言说**他们的真理，展现他们的真理，并为它赋予了每个人都可以理解的人类的名字，同时向那些还没有找到它的人们指示出了能够通达它的具体的道路，事实上，这条道路正引领着他们走向它，不管他们来自于何方。我们中成百上千的人都可以为此作证。当您告诉他们：“你们所做的一切都非常好，但你们却遗失了你们行动的意义”；或是：“你们都已经经历了拉杰科或慕尼黑的马克思主义史，但让我来告诉你们慕尼黑或拉杰科的精神

史!”的时候,您认为您真的没有轻视他们,没有背叛他们的痛苦、他们的斗争、他们的高贵吗?您希望教给这些人他们自己生活的真理,可事实上他们经过数个世纪的斗争,早已得到了它!如果他们允许您说,您又会告诉他们什么呢?有朝一日,您会写下慕尼黑的精神史吗?如果您已经写了,那就让我们看看吧!如果您还没有写,请保持沉默!

毕竟,一个人是没有权利在不指给人们表现了他们错误的真理、不说明他们应当如何从错误中解救出自己,从而摆脱错误走向真理的情况下,告诉别人他们做错了。您盗用了人们对人们来说具有意义的话语,并从这些话语的权威和它们所引起的深刻的人类反响中获得了好处,这是因为您不想滞留在您不但无法证明、甚至无法定义的内容中,而只有那些您想教导的人们才能为这一内容给出定义;他们会界定这种内容并将它展示给您,虽然它也许并不是您希望看到的那样。他们会说哲学家和君主们总是求助于一个历史的“他者”,求助于“精神意义”,求助于“神意的判断”,或是被神秘化了的内容,而不是人们所实际经历过的经验,恰恰是为了证明这些哲学家和君主们用人类的语言根本无法证明其合理性的世界或态度是正当的。您知道,天命^①的历史是久远的。天命为柏拉图的亵渎、圣奥古斯汀的奴役、马勒伯朗士和莱布尼茨的神秘、黑格尔的辩证法以及希特勒的对外政策和屠杀制造了借口,现在它则变成了“真理的精神”和“历史的精神意义”,又成了穆尼尔政治的借口,它还将为任何您所希望的东西提供借口,它是一切事物的女仆,是所有冒名顶替者的倚仗,今天,唉,它甚至成了您背叛自己的借口。

这就是使我痛苦的地方。因为您看,天命不会再起作用,

^① 即上帝也服从的命运,来源于古希腊。

即使您不会自愿地放弃它,我也会郑重地恳求您答应应用人类的语言说话,答应和他们共享语言和真理,就像你们共享面包一样,这不仅仅是因为如果您必须和他们共同拥有您生活的根基就必须共享语言和真理,而且因为这样做也是一种回报,给了他们基本的正义。正如工人给了我们面包一样,他们也给了您我们赖以生存的真理,给了您赖以生存的真理,也是您用以构成您哲学的真理,您用以构成您自发性哲学、怀疑和信仰、真理的精神、体系以及存在的人类真理。^①“焉有儿子求饼,反给他石头的呢?”^②我们怎么能把石头给那些赐予了我们面包的人呢?如果对于他们给予的面包和麦子我们不能回报,对于他们给予的、他们赖以生存的真理——这真理也是他们所见所感的,他们将这种真理提供给我们,希望我们也能以它为生并将此赠还给他们——我们也不能回报,那我们就是背叛了他们的人。最后,一切都归于此。从本质上说,那些创造了真理的人,就是那些在历史中处于核心地位的人,因为是他们创造了生命和面包;用他们的劳作和斗争。当我们哲学家收到这种真理的时候,它已经成型,它从一个人传递到另一个人,经历了遥远的路途才到达我们这里;我们的任务是把它恢复到它的原来状态,在它之中发现它包含的所有暗示和可能性,并把它交回给那些将它给予了我们的人,他们以他们的

① 见文章所引的以马利·穆尼尔的评论和拉苦劳瓦书中的许多段落——例如,58页:“将引导我们相信我们拥有真理的东西体系化是我们的习惯;但是非体系化的哲学家,如圣奥古斯汀和帕斯卡,却指责这种偶像崇拜,并表明不是我们拥有真理,而是我们被它拥有……那已经变得真实和使自己变得真实的人,在一个存在与另一个存在之间进行着交流,并使自己与存在自身以及其他存在的关系逐渐变得充分起来。但这种主体的秘密转变颠倒了体系制造者的态度。这就是加伯列·马塞尔反对体系的……意义;它通过他的著作使他自然而然地对真理观念产生了不信任,而宁愿相信真理的精神。”

② 《马太福音》7:9。

纯洁和丰富将纯洁和丰富的真理交给了我们。如果他们不认识真理,如果他们不信赖真理,那我们就会篡改了真理,我们就把面包变成了石头,把真理变成了真理的精神,把历史评价变成了有关历史的评价。

这些人就是无产阶级,他们是我们的审判者,是不会篡夺上帝位置的人类的审判者,哲学家却常常相反。他们将对人类的判断建立在我们从他们那里得来又奉还给他们的真理的基础上;他们在对真理进行了“考查”之后做出了判断,就像人们要判断一把犁的好坏,也要先检验它一样。不管这些人是不是今天才第一次知道犁是怎样做成的以及历史是怎样形成的,他们能知道是因为他们就像铁匠打制一把犁那样来创造历史^①,是因为他们以自己的需要为出发点,通过实践、经验、理论,像一个医生般循序渐进,从而征服、获得并建立了历史科学。今天,当有人想告诉他们历史具有由先验性构成的“精神意义”时,他们报之以嘲弄的平静,就像铁匠被人告知上帝的精神降临到他的锤子中时所表现出来的那样。不要笑!上帝用医生的手治愈病人,而病人却被魔鬼所“控制”并不是很久以前的事。这些无产阶级也许可以回答您:一个能够决定一块铁是否合适打造成一把犁的铁匠,他相信自己只不过是已有知识的基础上做一件极为简单的人的差事罢了——这个铁匠会因为他掌握了铁和犁以及人类的知识积累就说“先验于生成的判断”吗?您又会说些什么呢?您一定不想再说这样的废话,因为这是众所周知的,您也同样知道,如果永恒存在于铁、犁或铁匠那里,那一定也就是像我们在生产药片的时

① 对读过《对约翰·路易斯的回答》(巴黎 Maspero 1973 年版)的人来说,这是一个令人不安的主张。例如,73 页:“当一个木匠‘制作’一张桌子的时候,就意味着,他创造了它。但创造历史呢?这是什么意思?创造历史的,真是如黑格尔所说的,是个体,是‘个体的类’吗?”

候,在一定的物质中加入成形剂一样;如果它真这样成为它们的一部分,那么它就应该像根本不存在于它们中那样,因为,从一方面拥有永恒等于相反的一面也拥有永恒,而我所能做的就是用永恒来划分事物,于是,我和同样的问题一起被遗弃了。

当我们谈到铁匠以及铁匠铺的时候,您已经不想再说这样的废话了,因为大家都知道这与通过劳动、经验和反思所得来的人类知识毫无关联。但是,当您提及历史的时候您却谈到了它,于是,无产阶级哄堂大笑!他们的笑声是快乐和坦率的,您千万不要生气!他们笑是因为他们得知自己是历史中的铁匠,他们像发现打铁的节奏那样发现了战胜资产阶级的规律!他们笑是因为他们在自己的需要、经验和反思之外伪造了一门历史科学,并像铁匠对待铁、医生对待尸体那样来对待历史;对他们来说,这是一门同其他科学一样可靠的科学,他们每天对此进行检验,即使是当他们中最缺乏教育的人在做最微不足道的事情的时候;这非常清楚,每天上帝都告诉我们,他们正在他们的科学、他们的创造中前进,就像医生发明了医疗科学一样,这个不可思议的科学是对所有人来说都必须的科学——但不要白白地上当啊,即使如此,也不要白白地上当!当有人对他们说,考虑先验性和历史的“精神意义”是必要的,他们回答道,您已经有点落伍了,您仿佛是来自于我们的科学出现以前的时代,或者他们会说他是“精神失常”,就像他们对那个告诉他们必须用真理的精神来打铁的人说的那样。

是的,我们已经落伍了,关于这些人,我刚刚所说的现在变得更加清晰了:我们的真理形成于他们之中。因此,如果我们不同他们保持密切联系的话,我们不仅是在冒着扭曲已经形成了的真理的危险,而且可能对即将诞生的真理也一无所

知。在您的书中,我没有看到历史现在已经成了一门科学。这是一个事实,一个确定的事实,但这个确定的事实却不是我们的研究,也不是思;资产阶级的任何手段丝毫不能改变这一点,即使是陪审团对 agregation^① 使用的花招也不行,两年前我参加这场考试的时候有这样一道题是:是否“可能存在关于人类现象的科学”!^② 好奇怪啊!对于一门已经建立的科学问:它是可能的吗?甚至连一个哲学家也会嘲笑这一点的。如果你高兴,我们可以一起嘲笑,但是我们也必须嘲笑自己,我们是多么地落伍和闭塞啊;让我们严肃诚恳地来问问自己,我们关于这一点所写下的一切,与无产阶级每天面对这一已被创造出来和正在创造中的科学,以及面对那将我们的看法、概念、甚至著作完全颠倒过来的、新生的现象——当然,对于我们对它的贡献,毫无保留的贡献,它也会充分地回报,这种回报超出了我们最大的好奇,源自于对人类普遍的

① agregation,学术术语,指在法国对教师进行的最高层次的竞争性考试——英文版注。

② 1948年的教师资格考试的题目是:“关于人类现象的科学是可能的吗?”1949年9月,阿尔都塞以“皮埃尔·戴库德”的笔名发表了一篇题为“资产阶级哲学将凝聚力课题变成了混乱”的讽刺性文章。文章讨论了教师资格考试从1946年“真理的观念”(“一个过时的战前问题,这是一个极为空洞和非时间性的概念”)的题目到1949年“对当今理性主义的评价以及对它的未来展望”的题目。值得注意的是,阿尔都塞的文章这样写道:“现在,资产阶级已经拿起了它的炸药箱。在1818年的大恐慌(孔德)、公社(杜克海姆)和共产主义(盎格鲁-撒克逊的心理学者和社会学家)后,它发明了‘它的’人类科学;这是神秘化的科学,但资产阶级除了假装相信这些规律之外无可选择。资产阶级的整个问题,即整个危机可以被概括如下:它想塑造的科学(甚至是神秘化的)如何与灾难、盲目以及由主观性的意识形态和分裂的意识所表现出来的转换的意识形态相融合?应该到哪里去寻求这个问题的答案?‘在社会学家的意识中,同样被分裂的是什么……’(社会学家、评判委员会主席M·戴维所写的[关于考试结果]的报告)……结论是不可避免的:资产阶级宁可放弃科学,甚至它对科学的权利,也不愿意放弃说明了它的恐惧的意识形态。也许,从我活着以来,科学,甚至科学的源泉就早已死去了!”

爱——时所表现出来的惊喜和平静相比较,真的有价值吗?

我完全意识到这种“贡献”会支持人很久。对于说它会支持人很久,我毫不犹豫,并且实际上,它会一直支持人直到结束。最使那些不了解您的人感到惊奇的是我和很多您以前的学生都曾经历过的:即在积极帮助工人阶级的情况下,我们不但没有批判我们曾经的生活理由,而且也没有在完全认识了它们之后使它们获得了解放。我认为即使是从王尔德的观点来看,我们也应该得到未来,因为我们没有忽视我们的过去:我们看着过去在我们的内部成长,并以一种超出了我们年轻人希望的方式孕育了果实。我曾经是一个基督徒,基督徒决不会放弃基督徒的“价值”,但是现在我经历了它们(这是一个……历史、而非神意的判断),就像我早先希望经历的那样。在这种“渴望”——您继续将它纳入您的哲学(还有怀疑、信仰等等),但我却不能再把它纳入一种普遍的哲学,因为我想到了我无产阶级的兄弟们,想到了他们的“不安”——来自于贫穷和失业的“不安”——或“怀疑”,只有他们同真理的遭遇和较量以及同现实的直接联系才将他们从这种怀疑中解救出来,就像它们从怀疑中解救出每个“学者”、每个“艺术和科学人士”或是笛卡尔一样(您在您的书中描绘了一个陌生的、歪曲了的笛卡尔)——中存在着惟一的不同。不,我记得我根本没有“抛弃”任何东西;并且,在一年多以前,我曾试图记下这段和我同时代的许多年轻人一样的经历,我把那篇文章和这封信装在了一起。^① 我把我的经历和下列想法一起告诉您:不要害怕丧失您最珍贵的东西。对我而言,我确信我在这封

^① 扬·莫尼尔·布唐参考了里昂天主教大学图书馆的让·拉苦劳瓦的档案,这篇文章没有被和阿尔都塞的信一起保存下来。这篇文章可能是《关于事实》。

信——有时候太过尖刻了——中批判的思想和意识的形式需要的是您不会丢失的价值，只要您能在孤独之外另寻他路；当它们被给予您的时候，它们将具有自己现在缺乏的形式，而这种缺乏，无疑是使您痛心的。

我再补充一点，由于在您那里所受的“哲学家”的熏陶，我在党内的生活经历——尽管很短——已经向我展示了这个世界非凡的丰富性和内在于它的特别的自由。我说自由是相对于这样一种意义，即“资产阶级”的最不可信的东西，以极端“令人不齿”的形式表现出来的思想的自由、理性的自由，对于自由的研究应当考虑到党的方针和政治方向（在哲学、艺术、文学、电影等方面），必须坚持科学、艺术中的“党性”的自由。这也许会使您很吃惊，但我必须说，例如，两年前我读日丹诺夫关于哲学的文章时还有着一些漠然和保留。但是三个月后，我写了一篇关于哲学危机的长文^①，其中我总结了自己的经历，拟出了一张我在先前的十八个月中已经解决了的问题的清单，并在一些特殊的细节上得出了我认为是重要的结论。我已经忘却了日丹诺夫。但两个月前，我偶然重读他的时候：仍然在日丹诺夫那里发现了我的结论的基本要素以及用更可靠、更有力的语言表述出来的很多其他东西。他对我们的问题，甚至是最“技术”最“哲学”的问题表现出了多么非凡的敏感啊。我在很多场合都提到了这种政治引导的研究的创造力。我还想说，除了这出现在我们眼前的观点的丰富性和多样性以外，我们还可以看见和感受到其中的原因。这归功于党和其行为的特定条件，它的持续的存在，它的幸存（党不可能在对待人、对待问题、对待现实时诉诸于诡计，因为如果它这样做的话，它就会灭亡——我们可以从细节上看到这

^① 这一文本还没有发现。

一点,这是一个**无法逃避**的法则:任何一个“教条的”党的基层组织都会不可避免地瓦解),我们同真正的人类现实的联系,同真实的生活及其现实问题的联系,同其惊人的“想像力”——这种想像力在每一个阶段都提出了新的问题,创造了具有**内在意义**的新的形式,它或多或少是一种发展了的形式,是解决问题的要素——的联系。这种同现实的长久联系打开了一个广阔的、会被时常更新的反思的舞台,而且最重要的是,在这个舞台上我们可以相信我们所遇见的都是**真实的**、而非虚假的问题。

我不肯定您是否对共产党是什么给予了足够的思考。继维勒^①之后,您说,马克思主义是无产阶级的内在哲学。这显得稍稍有些草率;它没有错,但它没有考虑到马克思主义的理论方面以及共产党是一个战斗的组织;它也没有考虑到马克思主义已经不再简单地是无产阶级的“内在”哲学,而要变成它的理论,它斗争的理论和它战略战术的理论;它更没有考虑到共产党的存在问题。建立一个历史唯物主义的一般理论和说“马克思主义是无产阶级的哲学”是一回事——为无产阶级提供一种既不是哲学的、也不是过去种种形式的从事斗争的具体方式就是另外一回事了。无产阶级并不依赖它的“内在的哲学”;它可以在无意识中成为马克思主义者,并且同样地光彩夺目;在**每个阶段**,人们都必须考虑它的可能性和局势,务必最快地给予它能够指导它行动的口号;在**每个阶段**,人们也必须注意局势的进展要科学地对之加以分析,以使口号能

^① 前面所引拉苦劳瓦的书第14页的注释中,引用了丹尼尔·维勒《伟大经济学说的释史》第204—205页:“[无产阶级]从未读过马克思;但他们可能比我们更能理解他。这不是因为他们预见马克思,而是马克思预见他们。在某种意义上,马克思主义难道不是无产阶级,革命的无产阶级行动的内在哲学吗?”

够具有超前性；为了理解局势，人们必须同人民及他们的问题保持密切联系；如果人们要接受口号的话，他们必须不知疲倦地解释、证明，不断地、理性地解释，并求助于群众的直接经验和他们的理论水平。您知道，一个人是不可能轻而易举地接受它的“内在哲学”的！整个工人运动的历史，整个改良主义的历史已经分离了，F[orce] (O)[uvriere] & co. 恰恰说明了这一点！^①

共产党和共产主义者的整个力量存在于他们的理解力以及证明和展示自己的理论和政治的真理方面，但您对这个事实似乎没有给予应有的重视。而其他意识形态和政党的力量则是信赖的力量，是管理、军队、警察的力量，是“神话”（道德的、有时甚至是宗教的）、成见和旧习惯的力量。斯大林说，没有什么比克服习惯更难，他之所以了解这一点是因为他在社会主义建设中亲身经历到了这种抵抗。共产党具有所有的这些力量，这些站在它对立面的巨大力量；同样的情况也发生在构成不那么匀质的工人阶级当中，很长时间以来，他们对资产阶级极为羡慕并且接纳了资产阶级的理想。共产党已经开始反抗这种由工人、技术工人的惰性所表现出来的巨大力量，这种长达几个世纪的习惯性驯服（想想农民！）的巨大力量，以及资产阶级的道德和警察压迫体现出的巨大力量。您见过工人阶级的中坚分子用刚才这些力量所体现的方式来举行罢工吗？我实在不愿提到资产阶级所采取的另一种压力形式，他们试图收买最富有斗争精神的人们（想想茹奥^②，以及许多其他人），立刻有效地为他们提供安全的住处，在为着一个仍很

① FO 是一个从劳动联合会或 CGT 中分离出来的贸易组织，成立于 1948 年。它的全称是劳动联合会—Force ouvriere。

② 里昂·茹奥，CGT 的总书记，在 Force ouvriere 的成立中起到了领导性作用。当时，人们普遍相信支持这一贸易组织的成立有美国的财力援助。

遥远的世界进行的无穷尽斗争中给予了他们一个当下的安全岛。

相对于您来说,那些能够毫不气馁地具体面对这些问题和力量的人们对“无产阶级的内在哲学”有着不同的理解!这种哲学是如此地内在化,以至于必须有铁钳把它从鲜血和痛苦中拉扯出来;当所有的问题就在于找出它、把它置入世界之中,使它成为生命、反思、理论和斗争——这是不达胜利决不罢休的斗争,是理智的、坚决的斗争!——的时候,我们却认为它已经在手中了,我们实在是犯了一个很大的错误!面对所有这些反对力量、资产阶级的权力以及无产阶级的习惯、偏见及诱惑,共产党是无力的。共产党被认为缺乏它的对手所拥有的力量;共产党被认为在本质上只依靠一种力量,这就是人们从原本应当通过对真理的理解而被结合在一起的一切事物中剥夺来的力量。共产党被认为就是真理;共产党被认为一定会发现真理,会以真理为基础,并在它的光照下构建自己的行动计划,同时向人们展现和证明真理以使他们知道该用自己的双手去做些什么!它被认为是对真理的考验,在每一个阶段,都会对自己已发现的真理进行考验;如果它失败了,事实就会证明它是错的,真理也会变成它的敌对面。

不生活在党内的人是无法想像在这里何种程度的发现、证明和考验才是它的铁的规定。在当今世界的其他地方,要寻找“人民”是徒劳无益的,只有共产主义者,他们的命运被宣判为真理或死亡,不论对于那些真理所支持的人们,还是对于共产主义者,或最微小的行动和客观判断的基本条件及其人类生存的基本条件来说,都是这样的。它不仅在我们能够看清社会民主党——它也在“无产阶级的内在哲学”中被冲击、被淹没——的命运的正确;也不仅仅是在诚实的资产阶级分子无法认真地坚持认为共产党是通过恐怖或“利益”

或警察的强制来吸收新成员的此时是正确的！它还说明了人民民主政体和苏联，说明了苏联的整个历史。在苏联，“批评和自我批评”早已变成了社会发展的法则，在苏联，已经被发现、被承认、被证明了的真理，正是融合全体人民——他们从未如此团结过——的先决条件。

我希望您能理解，这一已被拥有和创造出来的真理就是共产党铁的法律和条件，我们知识分子也许不会一直处在这种条件之中。从根本上来说，我们的“条件”并没有要求我们把真理当作一个生存或死亡的问题，也没有要求我们用斗争的实践来检验它或是与别人分享它。我们说我们“寻求真理”，但是如果我们直到今天也没有发现它，它就会一直等待下去，我们也是；我们并没有迫切地需要它，因为我们的日子过得还不错，我们可以带着自己的薪水、自己的思以及除此之外的我们的问题平安回家。我们没有被认为是真理。我们还可以说：这就是我想的，我不愿意强迫自己那样思考，我尊重你思维的方式；但是结果如何？你写信给我，我写信给你，我们“进行着对话”，我们有时间，我们需要时间去研究，就像穆尼尔说的，如果我不能说服你，你不能说服我，没有人放弃，每个人都回家了，下次见，然后我们创建了对话的理论，或是对于精神家族来说基本的多元化理论，再或者是体系的多样性的理论——在其中，真理被具体化了，关于先验性的理论填满了它并证明了我们行为的合法性：我们没有被要求证明真理！

我还要说：11月25号有一场罢工；^①如果我们参加那场罢工的话，是因为对我们已经表现出来的“团结”的留恋，对我们追求的高层次道德目标的留恋，对我们已经选择的“善”的留恋以及对我们口中那隐秘佳肴的回味；如果我们不参加那

^① 指1949年11月25日由CGT和Force ouvriere发动的罢工。

场罢工,我们将有很多不这样做的理由,而最好的理由偏偏正是如此(它有时甚至是正当的理由,但它认为,无产阶级不知道这种类型的真理——就像无产阶级不知道它究竟是什么一样——甚至在这个意义上,这种类型的真理根本不可能普及!)在最终的分析中,最好的原因是,我们没有参加罢工是因为我们不能。多一个罢工工人?少一个罢工工人?那又怎样呢?我们仍然回家,生活照常进行,并且同志们获得了15000法郎的最低工资,我们没有杜绝这种差异……最好的原因还是,如果我们真去罢工,那是因为风险很小。我们可以选择,但物质上和道德上都不要遭到太多伤害。无论我们做什么,我们的生活——即使很艰难,但也还过得下去——仍将继续,没有人会因为我们是组织里的积极分子就解雇我们,或者因为我们是“工贼”就砸烂我们的窗户。回到家后,我们可以创立一个选择的理论,一个关于怀疑和焦虑的理论,一个关于愿和不愿的理论,^①一个关于自由意志和判断力——这是上帝在我们之中的标志——的理论,一个关于威胁和自由的理论,一个关于“只能通过行动存在于我们之间”的信仰——它构成了怀疑和自由的高等形式,我们用大写字母B来代替信仰是为了表示忠诚与信仰之间没有实在的差别——的理论。我们没有被要求要在真理中行动!这一切都已被绞死了。因为我们既没有被要求不惜一切获得真理,也没有被要求把它证明给人看,或是同别人分享它们,更没有被要求在真理中行动。

^① 见上面所引的拉苦劳瓦的文章第82页:“拒绝和不附和是我的权利,我否定的权利,我的否定性,我的、Renouvier叫做意志的、即黑格尔所说的拒绝狂热行为的一切形式的权利、第一次凸显了自己的我的自由:自由就是可以说‘不’”。拉苦劳瓦著作的第三章题为“笛卡尔的怀疑的意义”,第四章是“信仰”。

我错了吗？我想在这里我可以引用您最初保留的主要观点，“在没有成为党的一员的情况下言说共产党是一件困难的事”，并把它引向极端。我走得比您更远：我想说的是，这种情况不仅包括人们一度以为他们已经开始了解的共产党，而且也包括那些在真理成为他们生活和思想的基本条件的情况下面对真理的人们。通过直面这个人们在其中被宣判为真理的世界，我理解了很多关于我自己的事情，而不仅仅是关于党；我也了解自己的很多东西，并且以这种方式，我真的不再相信“自我意识对于人而言，是自我知识的模式”。如果我有时可以为您这么做的话，那是因为别人也是对我这么做的，因为这是我们的条件，这一条件就是我们可借助于自己和别人的一——他们与我们获得真理的方式、与我们的生活、我们的胜利是密不可分的——行为方式来获得关于我们自己的知识。这就是我们的批评与自我批评的意义：我们不能把被征服的真理与征服它的人——他们会维护和实践它——分离开来；我们不能在对已成为它肉体 and 灵魂的人没有进行考验的情况下，就来考验它的全部人类意义；我们不能把神意的判决强加于他们，就像我们不能指望他们对自己进行最后的审判一样。我们要求他们，他们要求我们，都希望对方能解释我们赖以生存的真理，能说明它被应用和检验的方式，即我们被证明和考验的方式，以及使用我们来为我们所依靠的真理服务的方式。

我还有很多其他的事情要告诉您，但我必须结束这封冗长的信了……希望您有一天会收到它。我代表我所有的朋友——他们中也有很多人是你的朋友——告诉您，我们对您期望甚高，并且相信您的判断和勇气。再补充我自己的一点想法，在这个我们所有人必须找到那些令人尊敬的、正在为他们的和我们的自由遭受痛苦和进行斗争的兄弟们的世界中，您可以放心我们对您的感情和友谊，不管是过去、现在还是

未来。

路易·阿尔都塞

我把这封信和发表在《新批评》上的一篇不错的文章——我上文中告诉过您的那篇关于宗教的老文章——一起寄给您，还有一张一个月前刊登在《人文科学》上的第戎铁路工人的照片。^① 我希望人们能看到这些人平静的力量和高贵，有朝一日不至于说我们是“错过了与铁路工人约会的哲学家”。这封冗长——这就是为什么我这么晚才寄给您——的信我留了一份副本，以便在您回答的时候，您和我都可以参考（注意页码）。

^① 这些文档没有被和阿尔都塞的信一起被保存下来。照片可能是指 1949 年 12 月《人文科学》首页上所登的，标题为：“为了向社会主义的官员们表达自己观点的、正在等候官方列车的铁路工人们”。

第七章

论婚姻的世俗性

让我们从西欧一些国家——法国、意大利和西班牙的教会和宗教情况谈起吧。我们也要注意，有些标准坚持认为，教会在国家中的地位越是稳固，并且它越认识到自己在国家对灵魂的控制中所起的作用，它就越不需要宗教。只有当它像在法国那样与国家机器相分离的时候，它才不得不动用信仰生活的方式来确保自愿的承诺。而在前一种情况下，这种承诺可以借助于国家权力的直接协助来获得。简而言之，法国教会与政权分离最重要的影响之一就是它为恢复信仰生活扫清了道路。这种信仰生活作为一种额外的精神冲击，弥补了国家影响的丧失。如果我们把法国的教会与意大利或西班牙的教会进行比较，我们就会发现，后两者在国家职权中的介入，影响之大使它们不愿在信徒中提倡一种新的信仰生活。当然，你也可以反驳说，法国教会所谓的“信仰生活”的原因其实不仅在教会与政权的分离中，也在于其他政治活动（从人民阵线到抵抗运动）；同时，教会也无法逃避开那些对其发生了重大影响、并和其他力量一起改变了其信仰生活的政治生活的特定形式。但是，当我们具体地思考意大利之类的教会时，

这一观点就没有什么意义。因为意大利教会只受政治影响，它在行使权力时几乎从不想到宗教。至于西班牙教会的信仰生活，则采取了与政治直接对立的形式（它为政治的对立面提供了掩饰和庇护），这一点不仅针对政权，也针对教会自身。

这段又长又暧昧的开场白其实只有一个目的：尽可能地领会上一场战争前后我们在法国所经历的那种“信仰生活”的复兴所显示出来的意义之一。我们将要讨论的大部分事情如果不放在教会所面临的重大背景中无疑是令人难以理解的。为了不被贸易联盟、政治党团和左翼青年运动超越，教会决定建立行动的天主教（大约在1930？年左右，具体日期有待确定^①）。这是一个革命性的决定，因为教会第一次在历史上打算放弃那种仅以教区为核心的信仰生活，而采取一种新的组织模式。它由不同类别的团体组成——例如，那些植根于“中产阶级”，学生，农民、工人，经理，老板等人群中的团体。这些团体的划分多少是以现存的社会阶级、职业分类或年龄结构为依据。所有“专门的”运动在这里都找到了它们的根源：JEC, JOC, JAC, JP 等等。^② 这个不局限于法国的一般性决定，使这些天主教运动以无与伦比的速度在法国（或比利时）蓬勃发展的事实具有了重要意义。毋庸置疑，教会与国家形

① 这有赖于行动的天主教的“建立”准确地来说究竟意味着什么。JOC 成立于1925年。根据巴黎 Seuil 出版社1975年出版的《基督教新史》第五卷第879页，1905年训喻《Il firmo proposito》是成立“行动的天主教的第一个官方文件”。根据皮埃尔·皮耶德（《天主教历史》，巴黎 Desclée de Brouwer 出版社，1978年版），“行动的天主教”的主要导向是在1922年的训喻《Urbi arcano》中确定的。皮耶十一世把“行动的天主教”定义为“教会等级中的世俗成员的参与”。

② 法国基督教青年工人联合会成立于1926年；青年农民天主教成立于1929年；天主教青年学生联盟成立于1932年。

象的分离,和法国人生活中的其他特征一起,促成了这种快速发展——这和教会求助于宗教,或个人(如果他愿意的话)求助于由群众自愿承诺、自发形成的组织一样。教会成员必须抛弃教区生活中的消极习惯,而积极地参与到这些运动中来,承担起个人的义务,并把这种义务体验为他们宗教信仰的一种新的形式。我认为,熟悉那些把情感与灵魂都投入这些运动的青年牧师的人们,或是经历过这些运动的“宗教生活”的人们都不会否认他们真真切切地融入了宗教生活的形式之中,同时,也融入了一种在教会历史和我们国家历史中都毫无先例的宗教以及超宗教的关系中。显然,必须要把问题回溯到这个点上,我们才能把法国有可能出现的必然性——为弥补教会在国家中所扮演角色重要性的相对衰退而作为对“额外的宗教精神冲击”的渴望而呈现出来——和这种辅助性“生活”的深刻性和原创性说清楚。

我只打算考虑它与婚姻生活相关的一个特殊形式。在新的“信仰生活”的重要主题中,出现了一种全新的婚姻神学。起初,它在各种青年运动中被传授,之后,它形成了自己的组织,由年轻的家庭和基督徒夫妇组成。这种神学有自己的神学家以及在青年团体中担任领袖和告悔师的牧师。这种新的婚姻神学的传播、教导和支持都被赋予了公开的特征,^①这也

① 关于这些问题,可以见《法国当代宗教史》(瑞哈德·谢尔维和叶维—玛丽·依莱赫编辑,图卢兹 Privat 出版社 1988 年版)138—140,384—387 页。作者呼唤要“在家庭运动中围绕着《金环》(由艾波·加费海勒成立于 1945 年)杂志加深夫妻的精神生活”,并使“艾波、J·维奥雷以及基督教婚姻联合会,加上《家园》月刊、董格神父——这两者均被视为世俗的精神性思潮的先驱——的努力达到高潮,而这种世俗的精神性思潮被 1949 年在雷恩举行的工人议会视为有巨大的意义”。作者还提到了“由婚前辅导中心开始于 1952 年的对已订婚的夫妻的辅导,是从我们太太之家(最初成立于 1938 年,首先开始的。”最后,我们要注意的是,在阿尔都塞的藏书中发现了经过评注的让·拉苦劳瓦最近出版的新书《家庭的力量和软弱》(巴黎 Seuil 出版社 1948 年版)。

是区别它的方式。需要确定的是，婚姻圣礼的神学并不是在1936~1940年间才被创立起来。但在这段期间却被给予了空前的分量、重要性和公开性。可以毫不夸张地说，教皇早前关于爱的训喻只包括神职人员，他们必须学习种种戒律及已婚基督徒男女的责任。但是，这些训喻并不像它们后来那样，是一种常规性的、公开教导和解说。夫妻关系仍然是一种私人事务；只有当夫妻前来告悔或牧师应孩子父母的请求给他进行特别教育的时候，牧师才能在其中起到一些作用。如果说这种对于基督徒的爱情和婚姻圣礼^①等等的训喻的课程或一般性评说在所有青年组织中不断发展的原因，是教会与政权相分离在法国造成的特有现象——好像教会借助于为基督徒的婚姻赋予深远的宗教意义并倡导以一种基督教的方式来体验婚姻生活，是希望以一种成员的自愿誓言的方式达到目的，这在过去是用行政权力的方式实现的，可如今这种权力已经被否定了——会不会有些夸大其辞呢？我可以再次毫不犹豫地，教会力图以基督徒的方式来体验婚姻关系，实际上是用另外的精神冲力来弥补其权力和影响的丧失。

在这些前提下，指导和评论的形式以及后来的前婚姻和婚姻关系（青年运动中订婚的情侣之间，丈夫和妻子之间以及参加基督教婚姻运动的已婚夫妇之间的关系）得到了发展。这种被称之为全新的、史无前例的积极表现主义从有针对性的青年运动开始，在以年轻夫妇为成员的组织中达到了顶点。要解释这种现象并不容易，但我们还是要试着来关注它。一般说来，在这种态度中（它不仅为牧师们所接受，也为那些彼此之间还不了解或正在了解或已经了解的两性所接受），一种对古老的禁忌持反对态度的解放性回应扮演了主要角色。在

^① 见关于婚姻和家庭的训喻《Casti connubii》(1930)。

这些被宗教伦理禁忌了若干个世纪的问题上,教会中好战的青年牧师以及他们的领导们开始公开地谈论有关性的问题,以此来证明他们思想的开放性和无所畏惧的精神。他们像别人一样地谈论着它们,甚至比别人谈论得更好,并蔑视地放弃了他们自己要求的公开解放。没错,教会有其自己的婚姻神学;没错,教皇对婚姻之爱有所训诫;没错,也必须坦率地和自由地来谈论它们,还事实以本来面目,使那些“资产阶级的”甚至“宗教的”假正经相形见绌。(它们的时代已经结束了,但它们的时代也一直被忽略)。实际上,对于那些耻于其自身的资产阶级婚姻,或因其自身(纯粹法律上的)地位而多少有些虚伪的市民婚姻(参见《没有宗教意识的婚姻》),以及因利益或理性而结合、并使女人无知而却让男人拥有了所有自由和放纵权利的婚姻来说,必须坚定不移地反对宗教婚姻,因为它是自明的,它保证丈夫和妻子在进行婚姻圣礼时彼此之间的平等以及对自己目标的确信。而这已经超出了对各自配偶神圣化的单纯再现的范围了。就这样,这种压抑在法律意义上的提升(宗教意义上的法律:被宗教授权、认可以及鼓励的)就变成了对一种非宗教形式的世俗生活的间接谴责;以此为基础,就可以解释积极的表现主义,譬如,在年轻人之间成立的传道总会。

然而不久,效果就开始强化了原因。一种以前从未见过的东西出现了:“基督徒夫妇”——我指的是公开承认自己是基督徒、并保持相互协助和精神交流(当然是在基督教有关夫妻的教义的基础上)的夫妇。这些夫妻坦然承认自己的信仰和立场,从不对任何人有所隐瞒。无论何时何地,他们都被摇摆于得意洋洋的见证和小心谨慎的殉道(不过,这也是公开的)之间的痛苦折磨所考验着,并想证明他们有坚持自己立场的勇气。但除了立场,他们还显示出了其他的一些东西:他们

还渲染了他们的结果——不管是以自己的具体行为还是在更一般的情况下,以在大众面前夸耀自己孩子的方式,他们证明了自己都是凭着上帝的恩赐可以与之做爱的对象。虽然婚姻的终极目标是丈夫和妻子的相互神圣化,但他们毕竟还是要同床共枕——尽管是在人类放纵的特殊情形之下,例如,故意置神意于不顾。至于对明天的担心,则表现在家庭利益和上帝关于飞鸟的寓言中。

可以毫不夸张地说,这一系列客观事实产生了一种必须被称之为非常特殊的新婚姻行为。它和先前(婚姻行为)的形式不同,它最关键也最悖论的地方就在于它是一种隐秘的公开行为。这并不是说夫妻公开在外面做爱或向所有人透露他们做爱的细节;而是他们公开展示出自己的问题以及对问题的私人解决的自然存在。这种公开行为(可以按自己的意愿选择生很多孩子)和隐瞒自己的私生活及其立场的做法不同,它显然把私生活放到了首要地位。当人们在这其中再加上它与青年夫妇的(公开)组织关系以及与显然非常“坦率”和“自由”的“牧师们”(他们与早前的教区牧师截然不同)的关系时,有一点必须承认,即这种新形式的婚姻行为几乎不可能被忽视。

夫妻,孩子,牧师,年轻的丈夫和妻子,神学讲座,针对不同群体的宗教仪式,灵修,“精神”经验的交流——所有这些为这种新型的婚姻行为赋予了一种令人难以置信的下流以及对这种下流的不自知。显然,年轻人完全没有意识到这种下流,大家所关注的并不是下流或对个人私生活的出风头般的炫耀(甚至是以这些“现象”的形式),而是“精神生活”。在隐秘的性关系和“精神生活”之间的直接同一性(用黑格尔的语言来说);精神圣化的支持对传统性禁忌的解放;人们现在第一次可以公开用精神方面的语词来谈论性话题的可能性(这也暗

示着用性术语来谈论精神的可能性)；或者换句话说，一些纯粹关乎性的问题与纯粹属于精神升华问题的结合；所有这些构成了无意识的托辞，即对一种特定的行为模式的合法化和认可。这种行为模式一旦脱离主观语境，就有可能陷入到恬不知耻的自我炫耀中去——不管是对自己的举动和行为模式的炫耀，还是对立场的炫耀。后者是更为常见的情形。

并且，马克思(和倍尔)曾说，妇女在和男人关系中的地位使我们可以判断出一定特定社会自由和不自由的程度，所以我认为这种史无前例的宗教生活可以以其妇女的地位和行为来清晰地证明自己。我的意思是说，妇女可以在最敏感的问题上，也就是这种自我炫耀的关键点上看到自己的身影。原因很简单。这种新的婚姻神学造成了一个比《民法》的条款还要公正得多的结果；它使得妇女在宗教的意义上和男人平等起来。我们必须深入地研究这一学说的历史来确定它是何时出现和发展的。但可以肯定的是，这一丈夫和妻子平等交流的仪式，正好是一种反戈一击，它针对的是一百五十年的《民法》所形成的理念——妇女在法律上的次要地位。在此之前，如果教会的律令没有向妇女们隐瞒，或甚至被教授给她们，那么，男人——她们的丈夫们就会对此充耳不闻了。现在，一切都不一样了：牧师把关于夫妻结合的理论真相教给了每个人，不光是年轻的妻子们，还有年轻的丈夫。这些丈夫们和其他人一起，接受了关于这种交流的平等性以及伴侣在其中地位的平等性的宗教教义。这一由宗教所激发的妇女地位的改变进入了男人们的意识中、他们与妻子的关系中以及他们对其他夫妇的态度中。也许人们要说，在这种联系中，平等意识的结合——不仅是地位的平等，还包括由日常生活，例如，对夫妇俩未来的构想，所代表的重要精神事业上的平等性——体现在后代繁殖上的繁衍神学的结合(作为精神结合的一个不

可控制的副作用)——从其精神方面的宗教深刻性和大多数日常行为的神圣化(它现在已经因被赋予了一种过度的精神意义而泛滥成灾了)方而来考虑的儿童教育理论的结合——更不用说在某种程度上对公众见证角色的有意识地假定(它被赋予了宗教意义)——全面地来说,这种结合的结果是悖论性的,因为准确地来说,她在宗教意义上和男人是平等的。因为孩子和家务琐事所导致的过重负担,一个“基督徒”妻子变成了一个**家庭主妇**。而正是这一切使她和他们夫妇的相互奉献达到了完满。因此,妻子不得不抱着牺牲她有限存在的观点而放弃她已有的计划,特别是她的职业生涯,以及早已成为她生活一部分的兴趣爱好和社会关系。她已经完全地转变成了一个**母亲和主妇**。

但是,另外需要注意的是,她被转变成了一个基督徒母亲和主妇,一个基督徒丈夫的基督徒妻子。这种情况无疑强化了我前面称之为恬不知耻的自我炫耀的特征。我的意思是说,正如大家所看见的那样,母亲和主妇就是母亲和主妇。但这些特殊的母亲和主妇之所以有如此转变,并不是因为偶然的原因或一种模糊欲望的结果,也不是由于非常明确的意愿诸如想有一个或四个孩子的结果。大多数妇女的出路,甚至是传统的天主教徒,也不过是母亲和主妇。这些母亲和主妇就是这样处在一种精心设计的情境当中。这情境从本质上来说是宗教性的,它可以向任何人公布或自我辩护,如果需要的话,也可以向每一个人解释(或证明)。她们成为母亲和主妇,主要是因为她们是基督徒妻子。这使得她们必须不断地努力达到夫妻俩精神上的完满,为此,她们要生孩子,带孩子出去散步,帮他们擦屁股,叫他们起床,还得洗衣服、做饭、洗碗等等。

我并不说她们中的所有人都把时间花在彰显这种差异

上；感谢上帝，其中的一些在这种态度中发现了可以保持她们自然天性的方式。但我必须要说的是，这其中还有一个巨大的风险。这种风险对她们中的许多人来说已经变成了现实，尤其是那些原本除了无休止地照顾孩子还可以做些其他事的人。她们原本可以有自己的职业，真正的职业，并发展为一个聪明人（还有那些因此而认为必须要弄清楚她们为什么做出如此愚蠢选择的人，这一选择使她们不得不面对鸡笼和厨房，他们觉得必须找到她们犯这种显而易见的愚蠢错误的主要原因，也即她们作出牺牲的原因）应该有的发展——这就是我所说的风险，即她们中的大多数人变成了为自己辩护的证人。换句话说，她们公开地表示自己的立场，不过是为了不被人说成是傻子。并且，她们还将越来越深地陷入到困境中，而她们的决心，也不过是更加迫切地表现了她们想要通过这一假装的考验，从而确信自己将得到拯救，不会毁灭。这在本质上显然是一个非常悲惨的境地，但是准确地来说，正是在这种情境中，所有由这种一般性语境产生的潜在形式，都被聚集和累加了起来。这种宗教和陈规、甚至是和日常生活最不吸引人的方面的共生——宗教和性的共生，以及宗教和助产术的共生——导致了从神圣到亵渎、从精神到自然（外界可以看见和感觉到这一点，因为不管是想证明还是反驳，或是给什么做公众见证，都需要经历所有的这些行为模式）的经常性反复。最终，因为人们不可能总是维持在精神或宗教的水平上容忍他者的态度，或者，如果你喜欢，也可以说是为他者赋予意义的态度，他们就逐渐地学会了一种辅助性的无耻：她们一般总是假装很自然地表示她们的态度，尽管这个世界上再也没有什么比这更不自然了——好像“自然”意味着一个人可以忽视对社会关系来说是至关重要的尊重的和老练圆滑形式——而这，也是为了在最高贵的和最卑贱的两者之间制造一种直接

的综合。因此人们可能会遇到这样的夫妇(但尤其是女人),他们只会吹嘘自己,就仿佛自己是所谓的自然制度一般,除此之外,他们根本没有什么其他办法来掩饰自己的尴尬;他们把自己看作没有什么问题需要解决的人,至少在他们同别人的关系上是如此;他们也夸耀他们的孩子,以及他们在面对世界时的“问题”和困难。他们完全被自己迷住了,几乎不在意外部世界,因而在大多数时候就像个聋子一般(而且,必须要指出的是,他们是被自己无休止的家庭吵嚷所弄聋弄傻的。而这家庭,是他们借以代替生活和世界的)。最终,他们被局限于一个正如公共领域的世界中,但他们已无法再吹嘘他们原来引以为骄傲的东西:那就是他们使自己的世界完全进入了一个值得上帝来谋划的精神世界当中。也因此,他们就借着宗教的帮助,而把一种新的世俗形式带入了世界。而这种宗教,正是法国教会为了弥补自己丧失的权利而调动起来的。

神意是无法揣测的。正如大家所看见的那样,这些夫妇的“本能行为”的无耻以及他们公开举止的“本真”特性,“自然而然”地暂时代替了他们的宗教生活和宗教目的。于是,他们便以一种和那些不得不住在破旧的或半集体式的现代公寓中的人们一样生活方式来体验他们的婚姻。这种可悲的生活条件所带来的局限使他们的家庭专注于性、喂养和照顾孩子,并生活在众目睽睽之下。然而,和一般人不一样的是,那些把他们的这种经历当作生活的一个真实方面的人们,更倾向于把这体验为一种超验的精神本质,认为它是上帝仁慈的显现。他们貌似体验一些自然(天赋)的东西,(自然的、超自然的属性)已经到了这种地步——赤裸裸地展现其自然的一面,也就是自然的公开的不知羞耻,已成为即使不鼓吹,也至少是在确认其超自然性的方式。如果我们仔细地思考一下“自然”和“精神”的这种“短路”,以及它们同时公开地为“自然的”和“精

神的”，我们就会立刻把它确定为世俗的一种特殊构架。条件则是这种世俗性中必须包括“自然的”文化现象，以公开性来表示的私密性，以许可或授权的方式来表现的被禁止的行为，以及以“自然”本身来表现的“超自然”。也就是说，世俗性“自然地”展现了这种令人讶异的永久的秩序混乱。

我认为任何人都不会当真反驳教会在产生这些新的态度和行为模式的过程中起到了重要的作用。因为正是教会默许了这种“短路”，它以为冲突提供新的发泄途径的方式改造了先前的行为模式，而这些冲突也只是最近才被击退和压制下去。教会借助它们以往形成的理念控制了婚姻关系：神秘性、亲密性、隐私性、避讳性、缄默性、隐蔽性和自然性（假设这些理念是纯粹的）——从一般意义上来说，这些都是一种压抑的形式。不过，教会已经把这些陈旧的理念转化成了一些表面上看起来和它们截然相反的新的理念：即公开的、被认可的、精神的和超自然的的理念，以及见证和表现的理念。换句话说，它们已经用新的理念代替了压抑的理念。这些新的理念都有利于压抑的释放，尤其是它们积极向上的必胜信念、对其权利的坚持以及自身合性性的宣称，还有根源于上帝的伦理要求的良好道德品行。

然而，也不能因此就断言，教会在进行这种替换时，已经把自己从原来的情境中解放了出来；它只不过是在教会自身内部“颠倒”了这种情境。它所提供的惟一解决办法在本质上仅仅是把以前的奴役形式陈列出来，以此作为解放的证据。但是如果对某些问题的禁忌没有被取消的话，那种公开的陈列以及它所具有的全部意义就没有办法体现出来；也就是说，没有教会的官方认可，它是根本不可能产生的。取消这种禁忌的形式是完全可能的，因为取消它的权力本身就是建立它的权力：颁布法律的职能机构同样可以取消它们。需要肯定

的是,在取消这些禁忌时,教会假装没有确立过它们,宁愿继续给世界戴着枷锁,只不过是把其唯物主义、愚忠和虚伪的假正经向世人示众罢了。但是这种区别愚弄不了任何人,因为青年夫妇们已经从一种对他们来说错误的宗教意识过渡到了真正的宗教意识;换句话说,他们只是仍然在宗教的领域内宣称,自己已经从一种意识形态转变到了另一种,因为他们所放弃的那一个是不具有信仰意义的。然而,他们没有看见而其他人却一目了然的是,这种被认可和合法化的压抑的释放在本质上其实是被精神性,也就是保留了这些激情的升华所提供的赦免来平衡的。它只有在被认可和升华的范畴中才有解放和“自然”的意义。这些夫妇们所经历的真实解放其实不过是一种奴役的新形式,但是人们却在新的理念中体验了它们。这种理念把他们的私生活、性关系和夫妻间的劳动分工变成了一种公众情景和宗教存在。

毫无疑问,这是我们这个时代最严肃的一种神秘化形式。相对于那些至少本真地表现自己,而不试图隐藏自己伪善本质(《民法》所具有的法律上的残酷性)的先前形式,现代形式中已经被加入了解放的幻想。但这种解放仅仅是有权将原先不得不隐藏起来的東西展示出来;它惟一的影响就是把被压抑的欲望的释放和展示联系起来,也就是把一种奴役形式替换为另一种,而且是更糟糕的一种,因为人们把这种奴役形式体验为真正的自由。借助用公共的高尚性来代替私人压抑的手段,教会实际上使要批判夫妻状况的企图变得更为困难;借助于把迄今为止的道德禁欲主义语境变成一种显而易见的自信的、明白的“本质”的手段,它消解了对夫妻关系、尤其是夫妻中妇女地位的简短批判,消除了私人压抑的矛盾所引发的不安而带来的攻击点。通过把不安和不道德变成“本能”,教会没制造出哪怕是一丁点的关于自由的骚动,当它没能生

发出完全的世俗性的时候，它却在极大的程度上产生空洞性。它已经使相信了教会神话的年轻人的生存变得极为复杂，并且提出了有待解决的他们个人解放的问题。从本质上说，这个问题本身是悲剧性的，因为这些年轻人不但必须打破传统的合法理念和过时的行为模式，还必须打破由这种“宗教革命”所产生的新的行为模式以及与它伴生的意识。这些年轻人还必须对付自己的孤独带来的惊奇和痛苦；他们还不能理解为什么在他们眼中“极其自然”和“不成问题”的东西，在别人那里会产生那么多问题。一旦他们具备了必须的勇气，他们就必须再次努力地学会生活——在比以前更糟糕的环境中；当他们还不适合自由的时候，他们就必须生活在自己的神话中，也就是继续忽略关于真实生活的一切。

有朝一日，当人们草拟出法国教会“惊险地位”的资产负债表时，我希望他能把这个案例当作一堂实物教学课：它非常清楚地表明，为了解放人的双手，他所要做的不仅仅是把手套翻过来。

附录一

关于马克思主义

[A] 关于马克思主义

马克思主义构成了当代思潮的主流之一。迄今为止，已有无数的著作试图诠释、抗衡或甚至“取代”它。要想穿过这一堆争议性的著作而找到通达文本的路径不是一件容易的事情。而且，文本的数量也是巨大的。考斯特斯(Costes)出版社所出版的马克思和恩格斯的著作(不完全)的法文版就多达六十多卷；社会出版社出版的著作也超过了二十卷；^①列宁著作的不完全翻译也达到了二十多卷；斯大林的著作十五卷；等等……但文本的数量众多并不是惟一的问题。马克思主义的经典著作跨越了从1840年到现在的历史阶段，提出了很多已经引起了激烈争论的问题；马克思早期著作的本质；马克思主义传统的问题。最终，马克思主义的真正本质——一种与实践紧密相关的科学和哲学——代表了一种另外的困难，也许

^① 由社会出版社出版的这一文本由于其批判机制和翻译质量，好于其他版本。

是所有问题中最难解决的。如果人们忽略了马克思、恩格斯以及他们的追随者们一再要求我们关注的实践的连续性,就很可能从整体上误解马克思主义的意义,而把它当作一种“常规”哲学来加以解释。

在这里,我们想为更轻松地迈向和研究马克思主义提供一些指示标记。

一些指引性的参考文献可能会有所帮助。

在 H·C·戴斯罗契斯的一部著作《马克思主义的意义》(《经济学和人道主义》,巴黎联合出版社,1950年)的末尾,读者会发现 C·F·休伯特^①提供的一个介绍性参考书目。这一加了注解的参考书目分成两部分。在第一部分,作者为我们提供的是入门性书目:马克思、恩格斯、列宁、斯大林的一些选择过的著作或篇章——马克思主义的梗概,它们被分为“经济学”、“国家理论”、“历史的一般理论”、“战略和战术”四个标题组织起来。第二部分(补充文献)包括按纪年顺序排列的马克思、恩格斯著作,和一部分列宁的著作。这些文献是需要长期加以研读的。但是它也存在一些错误:它有为历史唯物主义牺牲辩证唯物主义的倾向;它没有与时俱进;它没有包括关于马克思主义的著作(惟一的例外是普列汉诺夫的文本和奥古斯特·考纽[关于青年马克思]的论文)。

关于马克思最全面最有趣的研究是德国人弗朗茨·梅林的著作《卡尔·马克思》(1918);这是很值得翻译的一本书。亨利·列斐弗尔的《为了理解马克思的思想》(巴黎博得斯(Bordas)出版社,1948年)可能已充满了溢美之词,它比战前由 NEP(阿尔肯(Alcan),1940)出版的作者的另一本小册子

^① 在这一著作的第一部分,M·戴斯罗契斯研究了马克思主义与宗教之间的关系——并从“宗教的”立场来阐发它。

《唯物辩证法》要好得多。列斐弗尔和古特曼所编的《卡尔·马克思的选择》却发生了一个严重的退步：包括马克思早期著作节选在内的不同时期的文本，在缺乏相应的历史性说明的情况下，被置于同一个标题之下。

关于马克思经济理论的很好的说明可以在塞加尔(Gegal)的《政治经济学原理》(ESI, 巴黎, 1936年)、贝比(Baby)的《政治经济学基本原理》(ESI, 1949年)、特别是贝纳德的(Benard)《马克思的“资本”概念》(SEDES版, 巴黎)和戴尼斯(Denis)的《货币》(ESI)中找到。

I 马克思早期著作的问题

当代哲学家夸大了马克思早期著作的重要性。它们无疑比《资本论》更容易读。而且，它们是受到了黑格尔和费尔巴哈广泛影响的“哲学性”著作。

我们赋予这些早期文本的重要性(在某些方面，黑格尔的著作已经放弃了同样的问题)要求我们对马克思主义进行一般性的解释。如果我们认为这些著作包括了马克思最基本的一些灵感，那么它们就会变成马克思主义的标准以及我们在解释马克思主义时的原则。举两个不同的例子来加以说明，M·依波利特主张，马克思直到《资本论》也一直忠实于他早期的哲学构想。相反地，M·古尔维希则认为青年马克思的构思与他成熟时期的著作是恰恰相反的，并声称后者的启示是不同的和次要的。这些文章提出了马克思主义传统和马克思主义思想演进的问题。

然而，如果我们认为这些早期著作反映了青年马克思的兴趣——像他所有的后继者一样，他在一个由黑格尔哲学控制的世界中进入了思想的竞技场，但在内在批判、历史经验和科学知识的帮助下，他为了创造出一种原创性的理论而隐藏

了这一出发点——那么，我们就应该把这些早期著作当作过渡性的，并在其中寻找青年马克思的思想轨迹而不是马克思主义的真理。这就是梅林和奥古斯特·科尔纽在《卡尔·马克思：人和劳动》中所维护的观点的要义：从黑格尔学说到历史唯物主义（1815—1845）（阿尔肯，巴黎，1934年）。^① 从这一立足点出发，马克思青年时期的哲学影响只不过是他在《资本论》中创造一种关于事物的原创性概念的起点罢了（列宁接受了《卡尔·马克思》中的这一观点[1914]）。可以这样认为，我们面对的马克思主义传统的问题和以前已经大不相同了。

我们不希望在这里解决这个重要的问题；它需要进行详细的历史研究。我们仅仅来关注一下马克思和恩格斯对他们自己的早期著作和所受的影响所做的评价吧。

在《〈政治经济学批判〉导言》中，马克思分析了他自己的发展和早期著作，指出了以下几点：首先，他强调恩格斯“对经济范畴批判的精辟概括”的重要性。马克思在提到《德意志意识形态》时这样说道：“当1845年春天[恩格斯]也住在布鲁塞尔时，我们决心要共同解决我们之间关于对德国哲学的意识形态观点的对立看法，实际上，这也是对我们以前的哲学意识的一种清算”。从这里可以看出，马克思认为他在《德意志意识形态》以前的文本都是受到了“哲学意识”的污染的，他把《德意志意识形态》看作对当时已经克服了的这种影响的一个批判。他补充道，“我们观点的决定性主张第一次科学地、尽管只是争论性地表达在我1847年出版的书中，并直接地反对了蒲鲁东：《哲学的贫困》”。

看起来，马克思的这些文本使按马克思自己说明的那样

^① M·科尔纽相信《神圣家族》是第一本“马克思主义”著作。这是一个引起了很多争议的观点。见我们下面的评论。

划分出他思想发展的阶段成为可能。1)《德意志意识形态》之前的所有文本,包括《神圣家族》和《1844年手稿》在内,都多少受到了德国“哲学”的影响。2)《德意志意识形态》是对这种“哲学意识”的批判。3)《哲学的贫困》(1847)是马克思认为的已经具有了他思想模式全部特征的第一本科学著作。

马克思和恩格斯经常重新审视他们与黑格尔的关系以及他们在对黑格尔问题上的分歧。在《德意志意识形态》(全文)和《哲学的贫困》第二章第一节“方法”、《资本论》的第二版序(德文版第二版的后记)、恩格斯的《路德维希·费尔巴哈》(开头)、《反杜林论》中可以看到这种关联。

关于马克思早期著作这个问题的隐含意义我要再多说一句。它和我们今天对马克思主义的理解当然不可能毫无关联。这在人们联系“异化”的概念理解“历史的终结”的观点时可以明显看到。如果马克思和他的追随者们只在《关于犹太人问题》和《1844年手稿》中阐述和明确了这些静止的哲学命题;如果他们只是试图“充实”黑格尔关于异化的终结和“历史的终结”的哲学观点,那么他们的事业与这一概念的内容在价值上是可以相媲美的。并且,在这一点上,马克思主义牺牲了它的科学借口,目的是为了成为一种理想的具体化。尽管这种乌托邦式的理想正处于运动中,并且像所有的理想一样,它陷入了理论矛盾和具体方法的“不纯粹”的困境中,但它时刻打算按照它的要求来改变现实。相反,如果马克思主义与任何诸如此类的“哲学”观念毫无关系,如果它是一种科学,它就逃脱了理想的理论困境和现实暴政;它偶然遭遇的矛盾也就不再是它的哲学借口的必然结果,而只不过是现实自身的矛盾,它可以被科学地分析并从理论上得到解决。

II 历史唯物主义

确切地说,历史唯物主义才是早期著作的“哲学”所期待的历史哲学。

在此,我们想给出一点指引。马克思主义包括两个方面,这两方面是深刻统一然而却相互独立的:辩证唯物主义和历史唯物主义。

马克思和恩格斯用“历史唯物主义”这一术语来指代历史科学或由马克思建立的“社会发展的科学”。这个术语看起来似乎存在着疑问:至少我们不用“物理唯物主义”这种术语来指代物理学。实际上,马克思是把这个术语当作一个武器。他的目的是为了与他那个时代的历史唯心主义概念形成对比。他希望发现的历史科学,不是关于人的“自我意识”或是“历史的理念目标”,而是关于生产力与生产关系的唯物辩证法,它们是在“最后的分析中”决定历史发展的“动力”。

在一篇不太著名、但极富启发意义的文章中,列宁用马克思自己的术语,详细地讨论了马克思著作的科学方法(《什么是“人民之友”》,第129页往下——英文版注)。列宁说,历史唯物主义不是一个武断的概念。和其他科学一样,历史科学也是被构成的;尽管它有自己的方法和原则,但它也必须遵守同样严格的标准。“社会学上的唯物主义这个观念本身是一种天才的观念。当然,它‘暂时’还只是一种假想,但它却是为建造通向历史和社会问题的严格科学途径的可能性的第一个假想。”这个假想(通过生产力和生产关系的辩证法来解释历史)将使科学的标准引进历史成为可能:客观性、可重复性、普遍性。

现在——自从《资本论》问世以来——唯物主义历史观

已经不是假设而是科学地证明了的原理。在没有另一种想科学地说明某种社会形态——正是社会形态，而不是什么国家或民族甚至阶级等等的生活方式——的功能和发展的尝试以前——在没有另一种想跟唯物主义一样把“有关事实”排列得秩序井然、把某种社会形态生动地描绘出来并给以极科学的解释的尝试以前，唯物主义历史观始终是社会科学的别名（同前，第142页，译文有改动）。（中译文参见《列宁选集》第1卷，人民出版社1960年版，第10页）。

同样，马克思主义不可能宣称比科学更能干：

种变说所企求的完全不是说明“全部”物种形成史，而只是把这种说明的方法提到科学的高度，同样，历史唯物主义也从来没有企求说明一切，而只企求指出“惟一科学的”（马克思在《资本论》中的话）说明历史的方法（同前，146页）。（中译文参见《列宁选集》第1卷，人民出版社1960年版，第13页）。

这些命题使我们能够更准确地阐述出马克思主义的目标和它对科学地位的宣称。

在这一关联中还有一点需要加以阐明。当代作家们往往有意识或无意识地采取了以索列尔和波格丹诺夫为代表的传统，将历史唯物主义刻画为“无产阶级的内在哲学”（达尼尔·维勒），认为它是一种对无产阶级有效并表达了无产阶级的地位和愿望的理论。马克思主义是主体性（“阶级”）的理论，无权自称具有科学的普遍性和客观性；因此，在索列尔的意义上说它是个神话，比说它是科学要合适得多。另一些人已经在寻找马克思主义科学本质的基础，而在无产阶级的本质中，“无产阶级的意识形态”，它的“普遍的阶级”状况——它的极

度贫困——使这一科学本质注定必须是普遍性和客观性。列宁在著名的《怎么办?》中曾讨论过这一问题。列宁反对那些赞成无产阶级的“自发性”的人们,他坚决维护“科学理论”的绝对必然性。他赞许性地引用了考茨基的下面一段话:

[对于自发性论者来说],社会主义意识就是无产阶级阶级斗争必然的直接的结果。但这种观点是完全不正确的……现代社会主义意识只有在深刻的科学知识的基础上才能产生出来……科学的代表人物并不是无产阶级[这写于1902年],而是资产阶级的知识分子;现代的社会主义学说也就是从这一阶层的个别人物的头脑中产生出来的,他们把这个学说传给了才智出众的无产者,后者又在条件许可的地方把它灌输到无产阶级的阶级斗争中去。可见,社会主义意识是一种从外面灌输到无产阶级的阶级斗争中去的東西,并不是一种从这个斗争中自发产生出来的东西(同前,383—384页)。(中译文参见《列宁选集》第1卷,人民出版社1960年版,第255页)。

列宁表示,无产阶级“自发性地”必然受到资产阶级意识形态的影响,并且马克思主义,也不是无产阶级的主体性理论,而是必须教给无产阶级的科学。列宁和他的追随者们常常注意到这样一个事实,即在吸收马克思主义并把它当作一个可以在资本主义社会的全面框架内说明自己的状况并保证自己和人类的未来的科学接受下来以前,无产阶级已经存在很长时间了,也经历了无数次不同的严酷考验。只是到了后来,无产阶级才在自己的阶级组织中产生出了自己的知识分子,而现在,正是他们发展了马克思主义理论。

列宁的这个文本对于研究马克思主义同无产阶级的关系、阶级意识、“经济意识”和政治意识的问题、“自发性”、党派

性等等非常重要。如果我们把它与《资本论》第二版的序言和恩格斯的《社会主义从空想到科学的发展》进行比较,一方面,斯大林已经写出了关于马克思和语言学以及苏联社会主义经济问题的专论,另一方面,我们可以看到,在这些理论著作中,存在着一个非常科学的历史概念,在与其他概念相区别的时候,它严格地界定了自己的领域,决定了它的对象的规则,并且把它的结果交给了具体的人类实践来检验:

实践的标准,即一切资本主义国家近几十年来的发展进程所证明为客观真理的,乃是马克思的整个社会经济理论,而不是其中的某一部分、某一表述等等;因此很明显,在这里说什么马克思主义者的“独断主义”,就是在向资产阶级经济学作不可宽恕的让步。从马克思的理论是客观真理这一为马克思主义者所同意的见解出发,所能得出的惟一结论就是:遵循着马克思理论的道路前进,我们将愈来愈接近客观真理(但决不会穷尽它);而遵循着任何其他道路前进,除了混乱和谬误之外,我们什么也得不到。(列宁,《唯物主义和经验批判主义》,莫斯科,进步出版社1970年,129—130页)。(中译文参见《列宁选集》第2卷,人民出版社1960年版,第113页)。

这无疑是在历史唯物主义最深刻的特征:它是一门不仅可以激发政治行动,并能在实践中寻找到确证、同时通过政治实践来发展和壮大自己的科学。

但是,在科学理论和实践中的这一辩证法却把我们带向了马克思主义的第二个方面:唯物辩证法。

[B] 关于辩证唯物主义的笔记

马克思主义不仅作为历史科学(历史唯物主义)^①,而且作为辩证唯物主义挺身而出。恩格斯、列宁和斯大林都特别关于马克思主义的后一方面做过详细论述。它也是激烈论战的对象。

关于这一主题,马克思主义最重要的文本是什么?《资本论》的第二版序言;恩格斯的《反杜林论》(第一部分)、《路德维希·费尔巴哈》(第四章)和《自然辩证法》(全文);列宁的《唯物主义和经验批判主义》(第一、二章)、《什么是“人民之友”?》(163—174页)和《哲学笔记》(《列宁集》,第38卷);斯大林的《辩证唯物主义和历史唯物主义》和《马克思主义和语言学问题》;日丹诺夫的《论哲学》(见“论文学、音乐和哲学”);毛泽东的《矛盾论》(见《毛泽东著作选读》)。

I 辩证法

一些预先的交代对我们达及马克思主义的“辩证法”概念可能会有所帮助。

对马克思、恩格斯和他们的追随者来说,辩证法是科学方法的最高形式。马克思主义的理论家通常认为他们继承了“黑格尔辩证法”。第一个问题是:马克思主义从黑格尔那里接受了辩证法,然而马克思自己却宣称:“我的辩证法不仅仅与黑格尔的不同,而且是它的直接对立面”(《资本论》第二版序[德文版第二版后记],伦敦国际出版家出版社,1974年,第

^① 见《关于马克思主义》。

一卷,19页)。在马克思之后,首先是恩格斯、然后是列宁都断言,黑格尔的辩证法“只有完全颠倒过来”才是可以接受的。这种“直接对立”,这种“辩证法的倒置”意味着什么呢?我们在很多不同的文本中都可以找到准确的答案。

马克思、恩格斯和他们的追随者们之所以拒绝黑格尔的辩证法,是因为它的教条主义意义、原则和运用——简言之,是黑格尔在著名的《精神现象学》中批判了的谢林的系统结构。这种教条主义为了使现实符合辩证法的图式而不惜一切代价来歪曲它。如果现实与辩证法的先验结构不相符合怎么办?它就会为了达到一致而被改变。无疑,在某些时候,现实也可能会与黑格尔辩证法的图式吻合得很好:这就是为什么马克思把真正的科学兴趣的分析与“黑格尔式的杂烩”(例如,作为过程的历史概念、抽象理想的批判、“美丽心灵”等等)相区分。然而,大部分时候,黑格尔的辩证法只不过是“贴”在现实上而已。对辩证法的这种运用与黑格尔的绝对唯心主义密切相关。“在黑格尔看来,观念的发展是按三段式的辩证规律来决定现实的发展的。当然,只有在这种场合才称得上三段式的作用,才称得上辩证过程的无可争辩性。”(列宁,《什么是“人民之友”?》,167页。)(中译文参见《列宁选集》第1卷,人民出版社1960年版,第34页——中译者注)。这正是马克思所拒绝的辩证法的运用:“为了驳斥杜林对马克思辩证法的攻击,恩格斯说,马克思从未想到用黑格尔的三段论来‘证明’任何东西……”(同前,163页)。

然而,尽管他们拒绝了辩证法的这种教条主义运用——也拒绝了它的哲学基础——马克思和恩格斯保留了它的“合理内核”,即辩证法的一般内容(相互作用、发展、质的“飞跃”、矛盾),这种内容在他们看来,构成了最高级的实证科学方法

的大概。^① 这使得我们必须弄清著名的“倒置”的意思。它既不是依赖于一种特殊的哲学体系,也不是一种内在的特性,一种使辩证法对马克思和恩格斯来说是必不可少的、绝对的“逻辑”必然性。这种辩证法只有通过它的具体的[积极的]运用和科学的创造力才是有效的。这种科学运用是辩证法的惟一标准。只有它使得辩证法成为方法。列宁说,马克思不是把辩证法“贴”在了现实上:

马克思只是研究和探讨现实过程……他认为理论符合于现实是理论的惟一标准……马克思和恩格斯称之为辩证方法的——它与形而上学相反——不是别的,正是社会学中的科学方法,这种方法把社会看做处在经常发展中的活的机体(《什么是“人民之友”》,163—165页)。(中译文参见《列宁选集》第1卷,人民出版社1960年版,第30—32页)

同时,列宁从《资本论》的第二版序中引用了马克思说明辩证法的著名的语句:“这样,整个问题总的来说就是‘对事物的存在状态和其必然发展的积极的理解’”(同前,167页,译文有改动)。

但是,如果这就是黑格尔辩证法的“倒置”的意义,人们就需要进一步的了解了。马克思和恩格斯接受了黑格尔辩证法的“合理内核”和“规律”,但仅仅是把其当作一种对科学方法

^① “……辩证法构成了对当今自然科学进行思考的最重要的形式,它单独为自然发生的进化过程、普遍的内部联系以及从一个调查领域向另一个领域的过渡提供了类比和解释方法。”恩格斯,《自然辩证法》,莫斯科,进步出版社,1954年,43页。

的热切期待。^① 但如果它的科学运用就是辩证法的标准,那么这种运用也就决定了它的“规律”;只有它能够确定、说明并修正——通过使它们变得更准确——辩证法的规律自身。这种要求是非马克思主义的。从马克思以来,我们就已经目睹了一种试图说明和定义辩证法的“准则”和“规律”的有趣努力,一种已经逐渐消除了继续标志着最初界定的形式主义因素的努力。于是,在被斯大林所保留的规则当中,“否定之否定”不再出现(见《辩证唯物主义和历史唯物主义》)。也因此,毛泽东最新的文本(《矛盾论》)阐述了两种新的观点:“主要矛盾”和矛盾的“主要方面”;他们都希望能够说明原先过于抽象的矛盾概念。这种正在进行的、与实证的科学方法相一致的定位的努力,并不简单地与辩证法的科学本质毫无关联。

还有一点也值得注意。如果辩证法是一种科学方法,它也就像其他科学方法那样包含两个方面。只有当它能够阐述清楚对于科学而言的现实结构时,它才可能成为一种发现或调查的方法。在这里,发现方法和现实结构紧密相联,就像它们一直在历史科学中的情形那样。正是在这个意义上,恩格斯才说到了“自然辩证法”,也才写下了“作为最后一着,自然辩证法式地运行着”;或是列宁才说,“正确意义上的辩证法是在事物的本质中对矛盾的研究”;或是斯大林写道,在恩格斯和列宁之后,“辩证法……把自然现象看作了持续运动的存在……”。辩证法的这两个方面——科学方法和现实结构——

^① 显然,这里出现了一个问题。避开黑格尔的体系不谈,他是如何阐述辩证法的规律的,换一种一般性的说法,他是如何赋予它们实证性的科学用途的?在《青年黑格尔》中,卢卡奇已经试图对这个问题给予部分解答,他指出黑格尔在研究政治经济学和历史时所持的原则时其辩证法的起源。马克思则坚持认为黑格尔关于科学的知识对其方法产生了影响。恩格斯表示,黑格尔的“倒置”不是人类知识史中的一个孤立事件(见《自然辩证法》,48—49页)。

是斯大林在《辩证唯物主义和历史唯物主义》中对辩证法的规律进行界定的核心。

但,为了这个概念,我们又重新回到了唯物主义。

II 唯物主义

无疑,唯物主义是马克思主义中引起了最尖锐批评的方面(尤其可见 J-P·萨特在《现代》杂志上的文章,注释 9—10)。

首先,让我们来避免一些误解。

提到马克思所抨击的关于“粗俗的唯物主义”——它最终否定了思想、意识和理想的现实性——的观点只不过是為了抵制它们。马克思的唯物主义拒绝把思想当作物质,并且把一个非常重要的历史原则归结为意识(见恩格斯《路德维希·费尔巴哈》第三章,和《致康·施密特的信》[1890年8月5日],等等)。

但是让我们先花一点时间来考虑一下另一个观点。它认为,唯物主义是一种“自然形而上学”,它以被认为是绝对本质(原子、身体、物质)的物质因素为出发点重新建构了整个世界。简言之,它是一种“绝对知识”,物质在其中扮演了黑格尔的观念的角色。马克思和恩格斯批判了这种他们称之为“形而上学的唯物主义”的观点。例如,列宁写道:“对不变的因素的再认识,‘对事物的不变本质的再认识’,不是唯物主义,而是形而上学,也就是说,它是反辩证法、反唯物主义的”(《唯物主义和经验批判主义》,249页)。辩证唯物主义的一个本质特点正是它反对一切建立在“绝对知识”基础上的教条主义。唯物主义从根本上拒绝一切诸如“‘不变性’、‘本质’[或]‘绝对本质’的概念,因为在这个意义上,它们是被空洞的专业哲学所描述的”(同前,250页)。它不是为了自然的形而上学而

推导出现实结构的；是科学的原则发现了它。因此，只有物理学可以决定和发展物质的物理概念，但它和物质的哲学概念决不能混为一谈。

因此，马克思的唯物主义目标与科学不一样。它的目的不在于发现现实的结构。列宁说，它回答了基本的“认识论问题”：物质和意识谁是本原？存在和意识谁是本原？对马克思主义来说，这个问题的答案——在所有关于知识问题的古典哲学理论中，这一问题都被提出并得到了讨论——存在于科学实践中。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈》[《马克思恩格斯选集》，618页]中确定了与黑格尔相反的“唯物主义立场”，并表示，它“只不过是”对现实世界的科学分析，是对“在自己而不是假想的相互联系中被构想出来”的事实的科学分析。列宁回应了恩格斯，他不知疲倦地重复道，“科学本来就是唯物主义的”（《唯物主义和经验批判主义》全文）。

在此，正如我们所见的，实践的概念开始了活动。事实上，我们并不认为科学真理与科学实践（它是人类一般实践的最抽象形式）无关，相反，科学实践是科学真理的基础。只有说清了这个实践的含义，我们才能对“认识论的问题”作出有效回答。因为实际上，这种实践构成了所有真理的起源和标准。在《唯物主义和经验批判主义》中，列宁兴致勃勃地提到了这个问题，马克思著名的论费尔巴哈的第二篇文章的主题：“客观真理是否能被归结为人类思维的问题不是一个理论而是一个实践问题。在实践中，人们必须证明真理，即证明这种思维的现实和力量以及‘这种片面性’。远离了实践的、关于思维现实与否的争论纯粹是一个经院性问题”（《马克思恩格斯选集》28页）。

于是，这种不同于实证主义的立场激进地将所有关于“知识的可能性”的问题，即所有的先验哲学排除在外。在肯定了

实践的事实围绕^①了所有关于知识的合法性的问题之后,它拒绝了所有声称要通过在这一事实之外寻找知识的合法基础的方式,来达到真理,达到这一事实所内含的真理的哲学反思。在这个层面上,严格的反思,与其期望达及的真理都只不过是阐述产生了真理的实践的现实罢了。

唯物主义的这些问题最终只是表达并有意识地说出了科学的“自发实践”的含义,它是人类实践的一个特殊例子。这种实践要面对两个达成了深刻统一的术语:科学家(或人)的观念(或意识)——和外在于现实。这种对峙要获得对观念或意识——在实践中,它按照现实来塑造自身——之上的外在于现实的基础性的认可;以及对由科学在实践中建立起来的规律的客观性的认可。列宁说,“对自然而非意识的优先权的认识,是唯物主义最突出的区别性特征”;他坚持这些问题的“认识论”方面而反对其教条主义方面:“人们必须清楚地认识到当马赫主义分子要求唯物主义者对物质进行定义时所说的全部废话——它实际上并不是认为物质、自然是物理学意义上、是第一性的,而精神、意识、感觉等心理因素是第二性的——主张的重复——的意义”(《唯物主义和经验批判主义》,133—144页)。排除物质的所有教条主义规定,列宁重复性地肯定了“物质的惟一‘特性’——借助于与哲学唯物主义相联系的物质的定义——是成为客观现实的特性……”(同前,248页);“物质是一个表示了……客观现实的哲学范畴”(同前,116页)。这个以意识为基础的存在的基始性的“认识论”而非教条主义概念的基本意义更明显地表现了出来,当列

① 阿尔都塞关于黑格尔的高等研究资格论文中的一段明白地显示了该词的使用:“黑格尔的概念是结果通过使自身内在化、将自己呈现为起源的起源而重新回到出发点的这样一种运动。这个围绕的过程意味着最初的术语和经过反思的术语在结果上是自反性的”。

宁强调了这个问题的“局限性”时：“当然，即使是在被认为谁是第一性的、谁是第二性的这种基本的认识论问题中，物质和意识的对立面也有其绝对的意义。在这个范围之外，这一对立面的相对特征也是不容置疑的”（同前，134页）。

在此，人们可能还会有一点犹豫。列宁对“认识论问题领域”的强调不正证明了康德先验的反思是正确的吗？还有：对我们所谓的“实践的含义”分析不正是对胡塞尔式的“本质的分析”（将科学的“实践”当作制度、而把客观性当作“国际性的”结构来解释）的回顾吗？不可否认，胡塞尔不同意主观主义者、实证主义者以及经验批判主义者对十九世纪物理学的重大危机的解释。这种斗争不正是为了反对实证主义，为自然科学的客观性以及他所关心的科学实践和它的“权利”的“刻画”提供基础并将它们拯救出来吗？显然，胡塞尔的信徒们可以发现，脱离了特定语境的列宁的某些论述正是对他们学说的一种附和。^①

虽然如此，但列宁的分析很显然不是一种“本质分析”，这种“本质分析”要求我们关注它的可能性的理想条件，或甚至是从基础到基础，直到一种原发性意图。对马克思而言，是一切真理的源泉和标准、并“包含”了所有认识论问题的实践，不能在这个术语的唯心主义意义上为其提供唯物主义的法理基础。实践的事实指的不是它的原始合法性，而是其自身现实的起源。在此，唯物主义从根本上与一切先验哲学相对立。关于这一点，恩格斯表述得也许最好，他在与对生命的定义问题相联系时说：“从科学的立场来说，所有的定义都是无价值的。为了获得关于生命是什么的详尽知识，我们将不得不仔

^① 在某些方面，对我们来说，特兰-杜克-陶的《现象学和辩证唯物主义》正是基于并延续了这一含糊性。

细研究它的所有表现形式,从最低级到最高级……”[《反杜林论》,104页]。对实践来说也是如此。它不是一个行为或结构的直接性,而是它的现实起源。科学实践,作为对实践最抽象的概括,与它同时期的人类实践(从最广泛的意义上包括:社会生产、日常社会实践、阶级斗争)密不可分,它只能由它自己的真实发展过程,即它的历史来界定。这就是为什么列宁也说,对“基本认识论问题”的回答由人类实践和关于知识的历史一同提供(《唯物主义和经验批判主义》,89、122-124、143、147、217、239页)。

这一历史在谈到“我们所能达及的客观真理”时界定了“由实践显示出来的局限”(同前,177页)。例如,毛泽东(在《实践论》中)表示,一定时期内能产生的知识,总是服从于现存实践(首先与现存的社会生产方式,即自然转换的支配方式相联系)的决定性形式。但在这些历史局限内,通过实践所获得的真理是绝对的(在它们之外没有真理)。这就是列宁在他经常被误解的关于相对真理与绝对真理的理论中得出的关于知识的历史条件的辩证法。

列宁写道,“‘物’的‘实质’或‘实体’”

也是相对的;它们只表现人对客体的认识的深化。既然这种深化昨天还没有超过原子,今天还没有超过电子和以太,所以辩证唯物主义坚持认为,日益发展的人类科学在认识自然界上的这一切里程碑都具有暂时的、相对的、近似的性质。电子和原子一样,也是不可穷尽的;自然界是无限的,而且它无限地存在着(列宁强调这一点)(同前,250页)。(中译文参见《列宁选集》第2卷,人民出版社1960年版,第268页)。

因此,知识的概念,与作为人类在历史中对不可穷尽的自

然的逐渐“适应”的实践纠缠在一起,陷入了一个无尽的发展过程之中(见同前,174、175—177、260—261页)。

辩证唯物主义的特点也许正在更清晰地表现出来。回答了“认识论问题”的唯物主义并没有逃脱出它所禁止的形而上学的教条主义,而只是屈从于一种新的科学教条主义。这种知识的历史像其他科学一样没能建构出一种新的“绝对知识”。它没有包含当下实践的“绝对本质”:正是这种实践的科学的科学被包含在当下的实践和它的发展中。

那么,科学与知识的唯物主义历史之间的关系究竟表现为什么形式呢?

让我们先讲清下面这一点。知识的唯物主义历史不是“科学的科学”,也不是“在其他一切科学之上的科学”(日丹诺夫)。它不是我们通过推理可以达到科学发现——可以取代科学发现的真理——的那一系列原则。这一点从根本上将唯物主义理论与先验哲学的知识论区别开来。知识论允许康德推导出牛顿物理学的原理(见《自然科学的形而上学因素》),允许黑格尔推导出数学、物理学、生物学、历史等等的科学范畴,允许胡塞尔先验地决定科学对象的明晰范围和结构。而知识的唯物主义理论则拒绝用它自己来代替科学。

不过,如果马克思主义者不允许自己把唯物主义当作“科学的科学”,他们还是会说“唯物主义是被科学所检验的”(恩格斯、列宁、斯大林)。这种说法意味着什么呢?它必须在两层意义上被理解:唯物主义在科学中并被科学所检验。

科学并不是把知识的唯物主义理论当作他们所要证明的一套主张或是他们在各自领域中已经建立的一套规律来检验。科学实践地检验了唯物主义理论,就像它们在最终的分析中,通过事实的权威来获得进步一样。

在另一个不同的意义上,科学在它们自己的领域内检验

知识的唯物主义理论：1) 通过表示生命的低等形式(例如，物理粒子)不能决定高等形式(例如，自由)；2) 相反，通过表示生命的高等形式(生物存在、意识)是由它们基本结构(物理和化学条件、生物和社会条件)的发展产生的。

这样，现实的基始性就在两个不同层面上在科学中并得到了科学的检验。正是这种使得理解唯物主义的哲学和科学本质成为可能的双重包含(在唯物主义原则基础上的科学过程和科学发现的现实基础上的这些原则自身)最先在这个阶段吸引了斯大林：唯物主义是一种“科学的哲学理论”(《辩证唯物主义和历史唯物主义》。)

可以这样理解，唯物主义代表了一种同科学的基本联系：提醒他们想起真实的自然，保证了他们的生存和进步。我们可以更好地理解这一意思，如果我们能记住唯物主义意味着：

1. 对所有的“唯心主义幻想”的拒绝(恩格斯)。这一要求不仅包括对不是严格符合并且被限制了科学内容(科学概念的严格性问题)的概念的拒绝。而且它意味着对所有的唯心主义哲学和以古典形式出现的哲学的激烈批判：它批判哲学是纯粹的理论或纯粹的“诠释”，认为这种哲学赋予现实以说明是为了自己可以不对现实负责，并且逃避了被用实践的标准来检验的义务——它还批评哲学家作为人居然服从于语词，并用语词代替了世界，从而成为了伪世界的伪造物主。正是在这个意义上，马克思写道：“人必须‘把哲学搁到一边’……必须跳过它，而像一个普通人那样投身于现实……哲学和对现实世界的研究就像手淫和性爱那样彼此具有同一关系”。

2. 对一切像影子般紧随着它的科学教条主义、即对科学和其危机的唯心主义解释的批判。现实的基始性意味着科学理论不能够穷尽自然，但却总是能保持与它相近(列宁)。唯

物主义使科学和人类看到了他们的局限(不是先验性的,而是历史性的),并禁止对概念、问题或科学、社会危机的所有“哲学”解释。在二十世纪到来之时,哲学家们曾大声地宣布一个“神迹”：“原子消失了”。唯物主义拒绝了这种向哲学(或宗教)的利己主义飞跃;它明白科学和历史的危机不是绝对精神的“庄严胜利”,而是在科学和历史的具体发展中的一个阶段。

3. 对所有的抽象形式主义的拒绝。唯物主义使每门科学看到了它的真实源泉:人们改造的世界。没有一门科学可以——不管在其历史或目标中——在它自身中把握其起源或是把它自己构造成一个仅由内部原则来说明的封闭的世界。唯物主义把每门科学和每个行为都归于它们所依赖的现实,甚至当这种依赖被很多抽象的媒介——数学、逻辑学、美学、伦理学和政治——所掩盖。

为了保卫科学的这种不断发展和伴随着它的所有“活生生的人类实践”(列宁,《唯物主义和经验批判主义》),通过使科学看到它的基本现实,从而确保它不受各种形式的教条主义和唯心主义的影响成了唯物主义的目标:

你们会说,相对真理和绝对真理的这种区分是不确定的。我告诉你们:这种区分正是这样“不确定”,以便阻止科学变为恶劣的教条,变为某种僵死的凝固不变的东西;但同时它又是这样“确定”,以便最坚决果断地同信仰主义和不可知论划清界限,同哲学唯心主义以及休谟和康德的信徒们的诡辩划清界限。(同前,123页;也可见129页)。(中译文参见《列宁选集》第2卷,人民出版社1960年版,第135页)。

我们希望这些简短而不充分^①的论述能至少说明马克思主义在其严密性和深度上的一些特点。“科学方法”、“行动指导”和“科学的革命性理论”，马克思主义同时表达出了科学活动最苛刻的要求和将它们统一进入人类历史和实践的现实的黏合剂。这就是我们今天不能“通过道听途说来学习”一种理论的原因：它值得专注而谨慎的研究。

^① 在这最后一部分，我们主要关注知识的唯物主义理论。一个更完整的说明将表示出辩证唯物主义是如何构造出取代了旧的“自然哲学”的科学知识体系的，也将表示出这一理论综合在人类实践和知识的发展中起作用的关键性原则。关于这一点，读者可以参考恩格斯的《路德维希·费尔巴哈》和《自然辩证法》。

附录二

马克思与黑格尔的关联

我很感谢让·伊波利特先生邀请我来参加他主持的研讨班,这是我的极大荣幸。我从伊波利特先生那里受益良多。他的成就很多,即使仅仅因为有勇气翻译黑格尔和资助出版胡塞尔的著作这一项,也完全可以被载入法国哲学的史册。他将法国哲学从占统治地位的反动传统中拯救了出来,我说占统治地位(因为幸运的是,在这个统治之外还存在着其他因素),是因为从法国大革命以来的整个历史,是一个被拉舍里埃、柏格森和布朗施维格的学院派统治所强化的反动传统。在这一传统中,法国沙文主义采取了最简单的愚蠢形式:无知。伊波利特先生则具有与这种无知相抗争的勇气。我们很感谢他为我们带来了关于黑格尔的知识,通过黑格尔,我们开始理解马克思在很多事情上与黑格尔的不同。在这里我们不谈法国哲学为马克思所保留的命运。布朗施维格认为黑格尔在智力上是迟钝的,并且他把马克思和列宁的哲学都当作无足轻重之物。伊波利特先生则有勇气谈论马克思,谈论弗洛伊德,谈论那些在学院派的资产阶级哲学眼中的伟大“罪人”。

现在人们多多少少知道这一点。但这仍然值得一说。

我要补充一点,我还有一件事要感激伊波利特先生,这一

点连他自己都想不到。如果说我已经稍稍窥到马克思哲学著作的革命性理论的一角,这完全得归功于一个亲密的朋友,雅克·马丁——他在五年前已经去世了。在巴黎被占领期间,雅克·马丁曾有幸在为进入高师而上的预备班中听过伊波利特先生讲授《精神现象学》中的某些段落。相信我,据我所知,这在那个特殊的时期,决不是一般的评论。就像康德所说的那样,伊波利特先生讲授的东西帮助他的一些学生“在思想中”,即在政治中准确地定位。伊波利特先生当然已经忘了他那时所说的一些话;但并不是每个人都忘记了它们。在这里,我是一个见证者。这似乎违反常识,特别是金融家和律师们的常识,有许多大部头著作都早已销声匿迹,但却有少数的话语被保留了下来。这无疑是因为它们已经被铭刻在生活和历史中了。

关于马克思与黑格尔的关联我想提出几个纲要性的问题。

我一向拒绝修辞学和助产术,不管它是苏格拉底的还是现象学的。在哲学中,真正的开始就是结束。我将从结束之处开始。我将把我的底牌亮在桌上,使每个人都可以看见。这些底牌就像他们所表现出来的那样:他们被贴上了马克思—列宁主义的标记。既然以这种方式显露了出来,它们也就理所当然地拥有了无前提的结论形式。

让我从一个事实开始。马克思和黑格尔的关系问题当前是一个决定性的理论和政治问题。说它是理论问题是因为:它控制了当代最重要的战略科学的前景:历史科学和与这一科学相联系的哲学前景——辩证唯物主义。说它是政治问题则因为:它是从这些前提派生出来的。它无论过去和现在都被铭刻在阶级斗争的一定水平上。

为了理解马克思与黑格尔的关系这一事实的当代重要性，必须把它当作一个征候、一个关于下列事实的征候来理解和解释。为了定位这个征候，我将用命题的形式来阐述这些事实。

命题 1 (事实陈述)。工人运动和马克思主义理论的和融合是阶级社会史、即所有的人类实践史中最重大的事件。除此之外，常常回响在我们耳边的著名的伟大的科技“进步”（原子的、电子的、计算机的时代，空间时代等等）——撇开它的重要性不谈——不过是一个科技事实。这些事件不是同一性质的，它们只对生产力的某些方面产生了影响，而没有影响决定性的生产关系。

我们生活在这种融合、这种统一的必然影响里。它的最初结果是：社会主义革命（苏联、中国等，以及亚洲的社会主义运动、越南、拉丁美洲、共产党等）。

(a) 这种融合实现了“理论和实践的统一”。

(b) 这种融合不是一个既成的事实，而是一场充满了胜利和失败的连绵不断的斗争。在这种融合自身中就存在斗争。它的结果之一是 1914 年战争时期的第二国际的危机。在当前则是：国际共产主义运动的危机。

这种融合把工人运动和共产主义理论联系到了一起。在此，我只打算讨论马克思主义理论。什么是马克思主义理论呢？

命题 2 (事实陈述)。马克思主义理论包括科学和哲学。

从马克思到列宁、到斯大林、到毛泽东的工人运动最经典的传统中，马克思主义理论被界定为包含两个不同的学科：科学（被称为它的一般理论：历史唯物主义）和哲学（被称为辩证唯物主义）。这两者之间有着非常特殊的关系。在这篇文章中我不想来研究它们。我只想提出下面这一点：在科学和哲

学这两个学科中,科学具有决定性地位(在《读〈资本论〉》所说的意义上,巴第乌在1967年5月的《评论》上也详细说明了这一点)。① 所有一切都取决于这种科学。

命题3。马克思创立了一种新的科学:关于社会形成史的科学,或者说历史科学。

马克思这种历史科学的建立是当代历史中最重大的理论事件。

让我运用一个形象的比喻。

存在着很多科学。它们都可以说在被称之为理论空间的地方占据了一定的位置。位置、空间,在这里都是形而上学的概念。但它们表达了一定的事实:某些科学的相近性;邻近科学之间的关系;某些科学对其他科学的驾驭;但同时还有不具有相邻学科的科学以及孤立的科学(在空白中的孤立位置:如精神分析学,等)。

从这一立场出发,可以认为,科学史显示了在问题式的理论空间中科学大陆的存在。

1. 数学大陆(由古希腊人开创)。
2. 物理学大陆(由伽利略开创)。
3. 马克思开创了第三个大陆:历史学大陆。

在这个比喻的意义上来说,大陆从来就不是空虚的:它总是被很多不知道自己属于这一“大陆”的、有着不同程度的变化的意识形态领域所“占领”。例如,在马克思之前,历史学大陆就被历史哲学、政治经济学等占领着。大陆性科学对一个大陆的开创不仅要与原占领者争夺权利与主权,它还需要完全重建旧大陆的结构。比喻不可能无限地编造下去——否则我在这里就会说开创一个科学知识的新大陆需要以区域的改

① 《辩证唯物主义的开端》,《评论》,No. 240,1967年5月。

变或是认识论的“断裂”为前提。我把这个将所有的隐喻统一起来的暂时性编织工作交给你们去解决。但有朝一日我们将为某些迥然不同的东西而必须放弃这种编织和缝补,这就是:制定一种关于各种知识的生成的历史理论。

命题4。每一个重大的科学发现都会引起重大的哲学转型。开创了科学新大陆的科学发现则构成了哲学史的时期划分中的主要里程碑:

第一大陆(数学):柏拉图哲学的诞生。

第二大陆(物理学):笛卡尔哲学的深刻转型。

第三大陆(历史学,马克思):在《关于费尔巴哈的提纲》中宣布的哲学革命。古典哲学的终结,不再是解释世界,而是“改造”世界。

“改造世界”:一个神秘的词语,富有启示性但却莫测高深。哲学如何改造世界?改造什么样的世界?

不论情形如何,都可以借用黑格尔的话:哲学总是来得太晚。它总是迟到,总是被推迟。

这个命题对我来说非常重要:在某个方面(它的理论阐述),马克思主义哲学或辩证唯物主义必然落后于历史科学。在重大的科学发现静悄悄地诞生之后,哲学需要时间来形成和发展。

在马克思的意义上之所以这样,是因为他的发现的科学性已经被那一大陆上所有自封的专家强烈地否定、挑战和声讨了。所谓的人类科学仍然占领着那个旧大陆。现在,它们已经用最新的、极为现代的数学技术等武装了自己,但从理论上来说,它们仍和过去一样,建立在同一个旧的意识形态的基础上,尽管那已经被天才般地改造和修饰过了。除了几个不值得注意的例外之外,所谓的人类科学的巨大发展只不过是社会科学的发展,是社会适应性和再适应性的陈旧技术——

意识形态技术——的现代化罢了。这是整个当代思想史中最大的丑闻：每个人都谈论马克思，人文社会科学中的所有人几乎都在说自己多少是个马克思主义者。但是谁曾经不怕麻烦地去仔细阅读过马克思、理解他的创新性并接受他的理论结果了呢？马克思之后一百年的所有人类科学专家们毫无例外地的一些过时的意识形态概念上大费周章，就像在伽利略之后的五十年，亚里士多德派的物理学家们仍然坚持着亚里士多德的物理学一样。有哪个哲学家不认为恩格斯和列宁哲学并非无足轻重的？我相信这屈指可数。甚至并不是所有的共产党哲学家都认为恩格斯和列宁是“哲学家”，有些人甚至完全反对这一观点。有哪些哲学家研究了工人运动史、1917年革命和中国革命的历史？马克思、列宁很荣幸地与弗洛伊德一起分享知识贱民的命运，并和他一样被歪曲了。这种诽谤不是一桩丑闻：在哲学观念中起支配作用的关系是被称之为力量的关系，力量的意识形态的、因而也是政治的关系。然而统治者却是资产阶级哲学观念。权力的问题也是哲学中最重要的问题。哲学最终还是政治的。

命题5。如何解释马克思的科学发现？

如果我们来认真对待马克思关于真正的历史辩证法的论述，我们就知道，尽管历史辩证法是在人和人的实践中得到了实现，但并不是“人”创造了历史，而是处在阶级斗争的关系中的群众创造了历史。这对政治历史和一般历史来说都是正确的。对科学史而言，公道地说，情况也是如此。科学史不是由个体创造的，尽管其辩证法在他们以及他们的实践中得到了实现。因为创造了某某发现而为人所知的经验的个体在其实践中实现了比他们自身更为广阔的关系和联系。

在此，我们可以引出马克思和黑格尔的关系问题了。

我将特别给出一个概括性描述。我希望它能被正确地看

待：它只是问题的一个索引，是对它所提出的概括性条件的一个提示。

为了能够概括性地说明它，我想从恩格斯提出的、被列宁肯定和发展了的、著名的“马克思主义的三个来源”谈起。“来源”是一个过时的意识形态概念，但对我们来说问题在于恩格斯和列宁不是在个体历史方面、而是在理论历史方面提出问题的。他们构建了一个范式来围绕着三项理论“特征”：德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义。即：黑格尔、李嘉图和傅立叶、圣西门等。为了将问题简单化和说明得清晰些，我将把法国社会主义搁置在一边，仅考虑分别作为英国政治经济学和德国哲学代表的李嘉图和黑格尔。

在此，我要回到我在五年前一篇关于唯物主义辩证法的文章中提出的一个关于“理论实践”的极为一般性的图表。

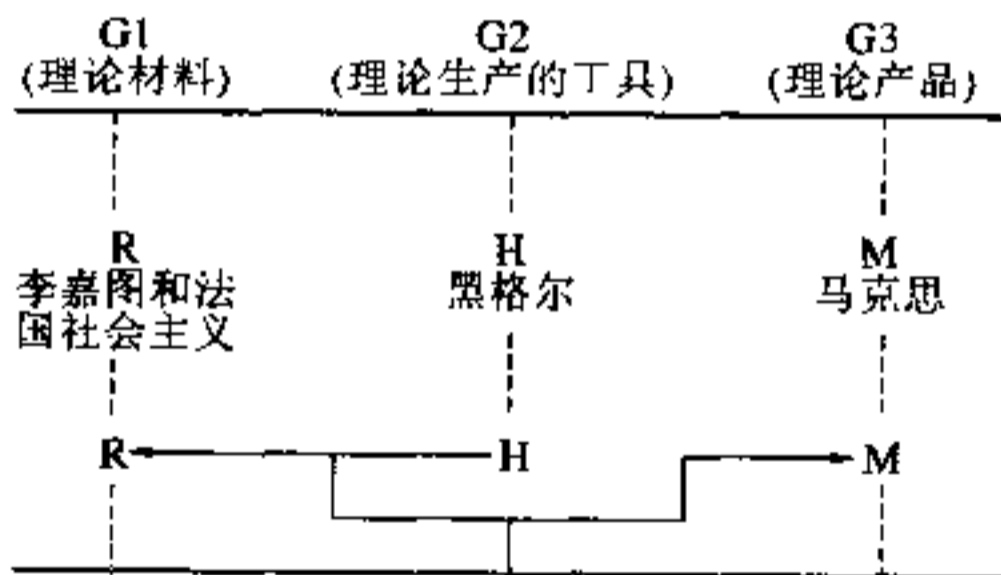


图 1

图 1 非常概括性地表示马克思（《资本论》）是黑格尔（德国哲学）对英国政治经济学 + 法国社会主义进行加工后的产物，换句话说，是黑格尔辩证法对价值的劳动理论（R） + 阶级斗争（FS）进行加工后的作品。

R + FS = 未经加工的材料，即马克思理论实践的对象

H = 理论生产的工具，

黑格尔辩证法对李嘉图进行加工后的劳动产品就是《资本论》 $=M$ 。

[我们在《读〈资本论〉》中所试图做的可以以彻底的示意性方式即下面的图表来表达：

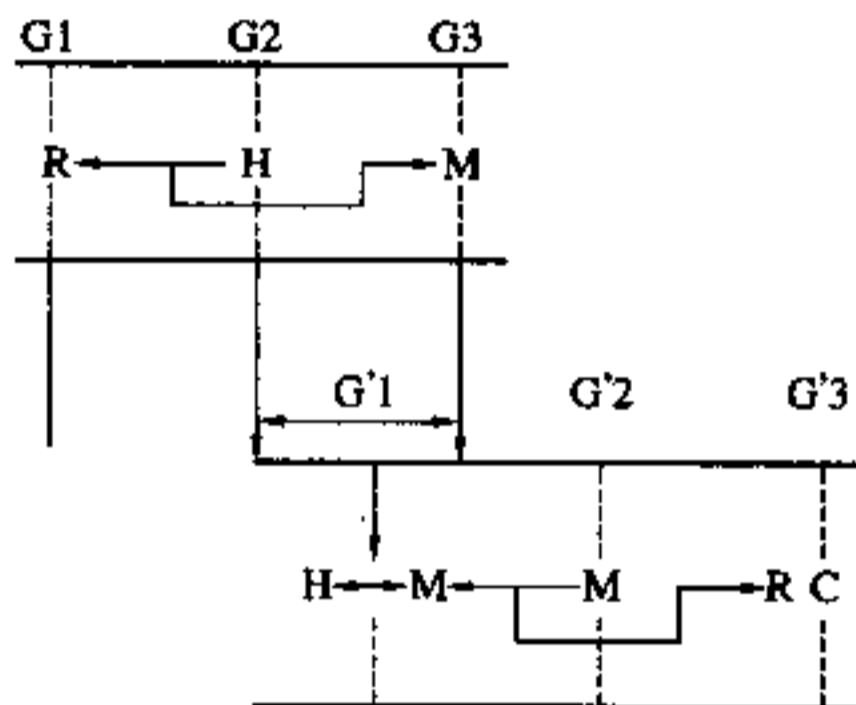


图 2

我们把马克思同黑格尔的关系(G'1)当作我们未经加工的材料。我用理论生产的工具 G'2(马克思自己+某些其他范畴)进行加工,目的是得到结果 G'3:《读〈资本论〉》中所包含的一切并不偏离正轨。最重要的是,对我们来说,这项劳动是暂时性的。这一理论过程必须在以马克思和《读〈资本论〉》之间的关系所表达(+或-错误的)的 G'2 所在的新的循环内才能获得。经验很快表明这个内在的循环是不可能坚持的:前进的惟一方法是通过阶级斗争的经验。]

让我们回到图 1。《资本论》是李嘉图基础上的黑格尔辩证法的劳动产物,等等。

这完全是一个经典命题,人们可以既支持正统马克思主义的解释,也可以支持反马克思主义的解释,因为在这个图表式的表达中,这个命题以有力的证据证明了马克思同李嘉图

的关系可以还原为把黑格尔应用于李嘉图的关系。

然而,这个命题始终是在古典传统的意义上和另一个同样引人注意的论点相提并论:即颠倒的命题。这不是应用于李嘉图的黑格尔,而是黑格尔的颠倒。这是一个神秘的表达。“颠倒”是什么意思?这是问题的第一个标记。

第二个标记。在马克思主义经典著作中可以发现很多例子。我只举一个:列宁关于马克思和黑格尔关系的一个似非而是的、表而上矛盾的声明。

在《什么是“人民之友”》中,列宁说,马克思与黑格尔的三段式毫无关系,《资本论》不是它们在李嘉图基础上的应用。

但是在他的读书笔记(《哲学笔记》)中,列宁写道:“箴言:不钻研和不理解黑格尔的全部《逻辑学》,就不能完全理解马克思的《资本论》,特别是它的第一章。因此,半个世纪以来,没有一个马克思主义者是理解马克思的!!”^①

然而,在这些笔记的前一页,列宁写道:“黑格尔对推理的分析……使我想起了马克思曾在《资本论》第一章中摹仿黑格尔。”^②

这种说法使我想起了马克思在德文版《资本论》第二版后记中的一段著名的神秘说法:“正当我写《资本论》第一卷时,愤懑的、自负的、平庸的、今天在德国知识界发号施令的模仿者们,却已高兴得像莱辛时代大胆的莫泽斯·门德尔松对待斯宾诺莎那样对待黑格尔,即把他当作一条‘死狗’了。因此,我要公开承认我是这位大思想家的学生,并且在关于价值理论的那一章中,有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式……”

① 《列宁选集》,第38卷(伦敦和莫斯科,1961年),第180页。

② 同上,第178页。

这是把黑格尔置之于李嘉图的一个奇怪的应用。让我来总结一下：

1. 不是黑格尔；而是黑格尔的“颠倒”。颠倒=剥去其神秘主义外壳的合理内核。

2. 其次：“卖弄”起黑格尔式的表达方式（马克思语）；一种“模仿”（列宁语）。

3. 把“模仿”和“卖弄”放到一边，还剩下奇怪的颠倒。它是唯心主义向唯物主义的颠倒：用物质代替观念。但是这样讲，对于问题来说就显得太简单了。因为费尔巴哈在《意识形态》中已经这样说过和做过了。现在，我们的颠倒不能只围绕着一般世界观而要落到一个非常精确的点上来：辩证法。马克思把它“颠倒”过来，因为他的辩证法和黑格尔辩证法“截然不同”。与黑格尔辩证法相反的东西是什么？这是个谜。我们必须进一步：看到合理内核，即有着科学理论价值的内容。那时问题就不再是颠倒过来，而是批判提取，对辩证法的“祛魅”。何谓祛魅？这已经不是应用的问题了。

尽管相当困难，而且看起来相当笨拙，但我已经把这些标记汇集到了一起，开始迈向下面的假设了：

1. 马克思没有把黑格尔“应用”于李嘉图。他借助李嘉图基础上的黑格尔的工作创造了某些东西。

2. 这个从黑格尔那里来的某种东西首先是黑格尔的“颠倒”。黑格尔的颠倒仅仅涉及到他的世界观=唯心主义向唯物主义的颠倒。世界观=倾向。仅此而已：世界观的倾向并没有因此而提供任何科学概念。

3. 因此，这个从黑格尔那里来的某种东西不同于唯心主义倾向向唯物主义倾向的“颠倒”。它关系到辩证法。在此，颠倒的隐喻不能再为任何有用的目的服务了：它已经被另一个不同的隐喻取代了。颠倒黑格尔的辩证法=将其祛魅=从

其合理内核上剥去不合理的外壳。这种剥离不仅仅是简单的挑选：(拿走一些,留下另一些)。它只能是一种改造。马克思的辩证法只能是对黑格尔辩证法的改造。

4. 从而,马克思使黑格尔在李嘉图的基础上起作用:他用对黑格尔辩证法进行改造后的产物对李嘉图进行加工。

事实上,有必要说的是,黑格尔的辩证法在它对李嘉图的理论材料进行理论加工的过程中被改造了。改造理论材料的劳动的理论手段就是它被自己的改造工作所改造。

结果即是在《资本论》中发挥作用的辩证法:它不再是黑格尔的辩证法,而是一种完全不同的辩证法。

我们把这种差异当作我们工作的原料,就像我在图2中表示的那样。

因此,结果就是在《保卫马克思》和《读〈资本论〉》中所显示出来的结果。

从根本上来说,我们在马克思中发现了:

——一种非黑格尔的“历史”观。

——一种非黑格尔的“社会结构”观(带主导因素的结构整体)。

——一种非黑格尔的“辩证法”观。

因此,如果这些命题站得住脚的话,它们就具有了对哲学来说的关键性结果:首先,是对古典哲学范畴的基本体系的拒斥。

这一体系可以被写成:

(起源=((主体=客体)=真理)=结局=基础)

这个体系是循环性的,因为基础就是,主体和客体的相符是一切真理的目的论起源。在此,我无法证明这个循环序列是合理的。

紧接着这个拒斥的就是一个新的哲学概念——不仅是一

个新概念——还是一种存在的新形态，我将称之为一种新的哲学“实践”：一种不同于古典哲学话语的哲学话语。为了使这一点易于理解，我引用一个精神分析学的类比。

1. 实现移情=在哲学范畴的内部配置中使某些东西发生转移。

2. 这种哲学话语改变了其形态——换种方式说，它在解释世界和改造世界中创造出了一些差异。

3. 虽然如此，哲学并没有消失。

表面上看来，这是一种最有意识的话语。但实际上，它是一种无意识话语。它不会废除哲学，就像在弗洛伊德那里不会废除无意识一样。需要的只是，在作用于哲学幻像的基础上，使某些东西在哲学无意识的情况安排之下发生转移，使这种无意识的哲学话语能够找到它的位置——并在创造了它的情境所分配给它的合适位置上畅所欲言。

我把这些关键问题留到了现在。

还有一点。我们所发表的关于黑格尔的所有东西，实际上没有考虑马克思自己所承认的对于黑格尔的积极继承。马克思改造了黑格尔的辩证法，但他仍然很感激黑格尔的一个关键性创造：辩证法的概念。我们一直没有讨论这一点。在此，我想稍微对它进行一点说明。

在《资本论》德文版第二版的后记中，马克思在讨论辩证法时说了下面一段话：“……辩证法在黑格尔手中神秘化了，但这决不妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核。

辩证法，在其神秘形式上，成了德国的时髦东西，因为它似乎使现存事物显得光彩。辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的恼怒和恐怖，因为辩证法在

对现存事物的肯定理解中同时包含着对现存事物的否定理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解,按其本质来说,它是批判的和革命的。”^①

在这段话中可以发现两个观点:

1. 辩证法是批判性的革命性的。

现在,辩证法的双重性已经很清楚了。它可能

(a)使现存事物、现存秩序显得光彩。辩证法是对现存秩序(社会的、科学的)的祝福。

它也可能是(b)批判性和革命性的:它意味着所有既成的秩序——社会的或理论的——社会、体系、制度和概念的相对性。

辩证法是用历史相对主义对绝对的批判。

这一命题在恩格斯那里非常清楚:辩证法将概念置入运动中。它是对黑格尔命题的一种直接借用:理性是对知性的批判。理性将知性的概念置入了运动。

马克思主义中的经典对立存在于

形而上学唯物主义 } = 形而上学和辩证法的对立
辩证唯物主义

可以看出,这不过是黑格尔的知性和理性的对立的借用罢了。

到此为止还是没有离开黑格尔。这是非常形式的因而也是非常危险的。证据在于:相对主义者和历史主义者对辩证法概念的自发性解释是对知性的固定性批判。反方证据在于:列宁对相对主义和历史主义的强烈反应(《唯物主义和经验批判主义》),关于历史和辩证法的各种资产阶级意识形态。

^① 《资本论》,第一卷(莫斯科,1961年),第20页。

2. 但更为重要的是：黑格尔的辩证法包含了“合理内核”吗？——如果是的话，那么又是什么呢？

为了看到这一点，我们要绕一点弯路。首先必须回头看一下马克思的理论发展历史。这一历史中的决定性时刻在于同费尔巴哈的断裂。这个断裂被认为是在被称之为闪电的《关于费尔巴哈的提纲》中。《关于费尔巴哈的提纲》是在一个重大的理论事件——把黑格尔引入费尔巴哈（在《1844年手稿》中）——之后匆匆写就的。《手稿》是一部爆炸性的文本。黑格尔，在被强制性引入费尔巴哈之后，引发了青年马克思巨大的理论矛盾，导致了他与理论人本主义的决裂。

谈到马克思与理论人本主义的决裂是一个非常明确的命题：如果马克思挣脱了这种意识形态，那就意味着他曾经赞成过它；如果他曾经赞成过它（它不是一个未完成的婚礼）也就表示这种意识形态确实存在过。马克思赞同过的理论人本主义就是费尔巴哈的人本主义。

和青年黑格尔派一样，马克思在一个非常特殊的情况下发现了费尔巴哈。关于这个特殊情况我已经有过一些论述，那是在奥古斯特·科尔纽之后。费尔巴哈一度从理论上把青年黑格尔派的激进分子从该死的普鲁士政府——它误认为自己的“本质”自在地是理性和自由，因此始终坚定不移地坚持着专制主义的非理性——的顽固在他们的自由理性主义的“哲学意识”中所引发的不可解决的矛盾中“拯救”了出来。费尔巴哈通过告诉他们理性—非理性矛盾的原因——借助于人的异化理论——而从理论上“拯救”了他们。

显然，不管在什么基础上，即使是在马克思主义的基础上，费尔巴哈的问题都不可能通过这种自白式的声明——引用他，或是阅读过他的马克思、恩格斯——而得到解决。它也不可能被出现在很多争论中的方便和无知的形容词——思辨

的人类学——所解决。仿佛只要把思辨从人本学中勾掉，就能使人本学（假定人们知道这个词意指什么而战栗起来）一样：割下了鸭子的头，它还能跑得远吗？）同样，仿佛只要说出这些有魔力的词，即以费尔巴哈的名字来召唤他（即使哲学家们不是看门狗，他们也像你和我一样：要他们来的时候，必须叫他们的名字）就能证明他一样了。还是让我们试着据实来说明一下费尔巴哈吧。

当然，我只打算讨论 1839—1845 年的费尔巴哈，即作为《基督教的本质》和《未来哲学原则》的作者——而不是 1848 年以后的费尔巴哈，那时他因为害怕革命而反对自己的早期主张，“在他的酒里掺入了很多水”。

在哲学史上，写作《基督教的本质》的费尔巴哈占据了极为特殊的位置。实际上，他天才般地带来了“德国古典哲学的终结”，颠覆（说得更准确些，就是：颠倒）了最后一个哲学家黑格尔。在黑格尔那里，整个德国哲学史被一种称之为伟大的德国唯心主义哲学的理论倒退的哲学加以评判。

倒退必须在准确的意义上加以理解。如果费尔巴哈的哲学遵循的是德国唯心主义轨迹，其理论基础就要追溯到德国唯心主义之前。为了费尔巴哈，我们从 1810 年回到 1750 年，从十九世纪回到十八世纪。矛盾的是，因为要从黑格尔的轻狂那里获得一种好的“辩证法”，因此正是借助于其理论中的倒退特征，费尔巴哈的哲学才幸运地在意识形态、甚至其同伙政治史那里产生了进步的效果。但是仅此而已。

一种遵循了德国唯心主义但却以从理论上来说的倒退体系清算了德国唯心主义哲学和其最高代表黑格尔，我们应该如何对待他们呢？

德国唯心主义的轨迹：费尔巴哈继续了德国唯心主义提出的哲学问题。首先是纯粹理性和实践理性的问题，自然和

自由的问题,知识问题(我能认识什么?),道德问题(我应该做什么?)和宗教问题(我能希望什么?)。因此,通过黑格尔的批判和解决(广义上说,对康德作为抽象的区分的批判,是黑格尔从对归纳为知性的理性的误解中得来的),康德的基本问题“恢复”了。费尔巴哈提出了德国唯心主义的问题并给了它们一种黑格尔式的解决:事实上,他试图在类似于黑格尔“观念”的意义上,提出康德的区分或抽象的统一。这个类似于黑格尔的“观念”的“东西”,从根本上“颠倒”过来,就是人,或自然,或感性生活(同时是感觉上的物质性、感受性和感觉上的主体际性)。

为了把这些统一在一起,我想先分别地思考这三个概念:人、自然和感性生活。这是一个令人惊讶的理论赌博,它使费尔巴哈的哲学成为一种纯粹的哲学愿望,一种“期盼”不可能实现的哲学连续性的实际的理论非连续性。这是一个令人感动的“愿望”,甚至是哀婉动人的,因为它以一种庄严的呼喊表达和显示了一种希望逃脱那个使它成为一个叛乱者即囚徒的哲学意识形态的绝望的愿望。事实是,这种不可能的统一引起了一个参与了历史并产生了令人不安的效果的作用,有的是直接的(对马克思和他的朋友的影响),有些是延迟的(对尼采、现象学、某种现代神学、甚至是从它派生出来的新的“《圣经》注释”哲学的影响)。

正是这种不可能的统一(人—自然—感性生活)使费尔巴哈“解决”了德国唯心主义的重大哲学问题,“超越”了康德并“颠倒”了黑格尔。例如,康德的纯粹理性与实践理性的区别问题、自然和自由的区别问题都由费尔巴哈在“惟一”原则——人与其特性——中找到了解决。例如,康德的科学的客观性问题和黑格尔的宗教问题也由费尔巴哈在“镜像”客观性的特殊理论(“一个存在物的对象是其本质的对象化”:人的

对象就是人的本质的对象化)中找到了解决。例如,康德的观念和历史的问题——被黑格尔当作观念的最终时刻而在精神理论中超越了——还是由费尔巴哈在人类的主观际性的构成理论中解决了。作为所有这些解决的条件,我们发现了人、人的本质和他的“基本”对象(其本质的镜像“对象化”。)

因此,在费尔巴哈那里,人是一个独特的、原始的基本概念,是个“杂役”,它代替了康德的先验主体、本体论主体、经验主体和观念,也代替了黑格尔的“观念”。“德国古典哲学的终结”于是完全只是在尊重它的问题的情况下在口头上取消了它的答案。它是十八世纪哲学中的特殊哲学概念(感官主义、经验主义、从孔迪亚克传统中借来的感觉主义的唯物主义、被狄德罗含混地激发的伪生物主义、一种从卢梭那儿来的人和“心灵”的唯心主义)对这种解决的代替,并被一场“文字游戏”统一在人的概念中。

因此,费尔巴哈可以从他的不连续性中得到的特殊地位和效果是:突然依次和同时宣称自己是(他自己在其中并没有看到预谋的错误和不连续性)唯物主义者、唯心主义者、理性主义者、感觉主义者、经验主义者、现实主义者、无神论者和人道主义者。因此,他反对黑格尔的思辨并认为它可以归结为**抽象**的宣称。所以,他求助于具体、求助于“事物自身”、求助于现实、求助于感性以及物质,并反对一切形式的异化,因为对他来说,异化的终极本质就是由“**抽象**”构成的。因此,他对黑格尔的“颠倒”——很久以来,马克思把这当作是对黑格尔的真正批判,但认为它陷入了认为黑格尔不过是理想化理论的经验主义——的意义在于:把宾词颠倒成了主词,把观念颠倒成了感官现实和物质,把抽象颠倒成了具体等等。这一切都在真实的、感官的、具体的“人”的范畴之内。这不过是老调重弹罢了。

在此,你就看到马克思所必须涉及的“理论人本主义”。我说“理论”,是因为“人”并不是仅对费尔巴哈来说是康德意义上的“观念”,它还是其一切哲学的基础,就像“我思”对于笛卡尔、先验主体对于康德和“观念”对于黑格尔来说一样。我们在《1844年手稿》中发现了很多关于这种“理论人本主义”的文字。

但是,在回到马克思以前,我还要对这种自相矛盾的哲学立场的重要性多说一句。这种哲学立场激进地宣称要取消德国唯心主义,但却思考了唯心主义的问题,并希望通过许多十八世纪、代表了其“哲学”的统一和连续性的、关于“人”的理论规定的概念来解决这些问题。

因为想要不受损失地回到哲学之后却又保留其发现的问题是不可能的。

这种伴随着当下问题的理论倒退的基本后果就是在“颠倒”的外表——它不过是一种希望颠倒的不可能的“愿望”——之后,引起了一场现存哲学问题式的巨大“收缩”。

恩格斯和列宁都非常清楚地意识到了这场牵涉到黑格尔的“收缩”。“与黑格尔比起来,费尔巴哈小多了。”让我们直接进入问题的本质:费尔巴哈不可原谅地牺牲了黑格尔的地方是历史和辩证法,或者,因为这对于黑格尔来说是同一件东西,也就可以说成是历史或辩证法。在此,马克思、恩格斯和列宁都没有错:费尔巴哈在科学上是一个唯物主义者,但……在历史中却是个唯心主义者。费尔巴哈谈到了自然,但……他没有谈到历史——他用自然代替了历史。费尔巴哈不是辩证的。等等。

既然已经获得了这些观点,那就让我们来详细说明这些已有的判断吧。

当然,费尔巴哈也讨论了历史,他希望能够区别“印度

的”、“约旦的”、“罗马的”“人的本质”，但在他的著作中没有历史理论。并且，最重要的是没有历史理论的线索，而历史理论，正是黑格尔提出的辩证形式的生产过程。

当然，正如我现在可以开始说的那样，对黑格尔作为辩证过程的历史概念不可原谅的毁损是将辩证法的概念目的论化，这被铭刻在黑格尔辩证法结构的本身中：这明确表达在黑格尔否定（或否定性）之否定的范畴中的扬弃（超越并把被超越的东西作为被克服的东西、内在化的东西保存下来）。

批判黑格尔目的论的历史哲学——它从起点开始追求目标（绝对知识的实现），并因此在历史哲学中拒斥目的论并同时回到黑格尔的辩证法，就是陷入了一种奇怪的矛盾：因为黑格尔的辩证法的结构也是目的论式的，因为黑格尔辩证法的关键结构是**否定之否定**，而这正是辩证法内部的目的论。

这就是为什么辩证法结构的问题是支配着整个唯物辩证法问题的关键问题。这也是为什么斯大林可以被当作一个敏锐的思想家，因为至少在这一点上，他从辩证法的“规律”排除了否定之否定。但是在一定程度上，我说一定程度，因为那还是可能是从黑格尔历史的辩证法概念的目的论中抽象出来的，而我们要感谢黑格尔的东西——费尔巴哈因为沉迷在“人”和“具体”中而没有发现——却仍是绝对不可理解的：作为过程的历史概念。不可否认的是，因为马克思的著作已经出现了这一点，《资本论》就是证据，他应该感谢黑格尔的这个决定性的哲学范畴：**过程**。

马克思应当归功于黑格尔的甚至更多，这又是费尔巴哈想也没想到的。他要感激他“**无主体的过程**”这一概念。这在哲学话语中是颇为时髦的，而黑格尔时常在书中这样说，历史就是“人的异化史”。不管这一表达背后的意义是什么，它总阐述了一种哲学主张，这种主张具有不可调和的意义，它置身

于它的后裔中,否则就有别于它们的母亲。它是说:历史是一个有主体的异化过程,这主体就是人。

在此,正如伊波利特先生注释的那样,这个历史的人类学概念已经与黑格尔的思想无关了。对于黑格尔来说,历史当然是一个异化的过程,但在这一过程中,人却不是它的主体。首先,在黑格尔的历史中,不是人的问题,而是精神的问题,如果要不惜一切代价(总之这个“主体”是错误的)找到历史中的“主体”,那就必须讨论“国家”,或者更准确地说(我们正在接近事实),它是观念变成精神的发展过程中的关键时刻。这是什么意思?非常简单,但如果要“解释”它的话,就是说从理论观点来看是非常重要的:历史不是人的异化,而是精神的异化,即观念的异化的最后关头。对黑格尔而言,异化的过程并不是“开始”于(人类)历史,因为历史本身就是自然的异化,是逻辑的异化。异化就是辩证法的(它的最终原则是否定之否定,或扬弃),或者说得更精确些,异化的过程不像一个要“修正”和“缩小”黑格尔的现代哲学流派所认为的那样,并非人类历史所特有的。

从人类历史的观点来看,异化的过程始终是已经开始的。这意味着,认真地说来,在黑格尔那里,历史被认为是一个无主体的异化过程,或是一个无主体的辩证过程。人们一旦准备认为整个黑格尔的目的论都是包含在我刚才所说的那些表述中,包含在异化的范畴中,或构成辩证法范畴的主要结构(否定之否定)中,人们一旦准备接受,如果可能的话,从这些表述中抽去目的论之后,就留下了这样一个说明:历史是一个无主体的过程。我想我能够断言:“历史是个无主体的过程”这个范畴——它当然是从黑格尔的目的论中抽离出来的——无疑表达了将马克思与黑格尔相联系的最大的理论债务。

我清楚地知道,在黑格尔那里,无主体的异化过程最终还

是有一个**主体**的。但这是一个非常奇怪的主体,关于它,可以做出很多重要的评价:在观念构成它的自我异化的过程中,这个主体正是这个过程的**目的论**,它就是**观念**。”

这并不是一个关于黑格尔的深奥命题:它可以在每个例子,即黑格尔的过程的每一“时刻”中得到证实。说不论在历史、自然还是逻辑中异化过程都是**无主体**的,就是简单地说,无论在什么“阶段”,都不可能为异化过程指定一个主体,不管主体是什么:既不是存在,也不是国家,不是历史的任何“时刻”,也不是历史、自然或逻辑。

异化过程的**唯一主体**是**目的论**中的过程自身。这一过程的主体甚至不是过程自身的终结(在此可能有一个错误:黑格尔不是说绝对精神是“实体的生成主体”吗?),它是追求其终结的异化过程,因此这一异化过程自身就是**目的论**的。

从外部强加给无主体异化过程的**决定性**不是**目的论**的。异化过程的**目的论**被绝对限定在它自己的定义中:在**异化**的概念中,而这就是过程中的**目的论**自身。

现在,黑格尔著作中《逻辑学》的奇特地位可能开始变得更清楚了。何为逻辑学呢?观念的科学,即其概念的显露,**无主体异化过程的概念**,换句话说,就是必须在其整体中被思考的自我异化的过程概念,只不过是“观念”而已。这样理解的逻辑学,或是“观念”的概念就是辩证法,是作为过程的“路径”,是“绝对方法”。如果逻辑只是“观念”的概念(无主体的异化过程),那它就是我们正在寻找的这个奇怪的主体概念。但是主体只不过是**异化过程自身**的概念,换句话说,这个主体就是辩证法,即黑格尔所表现出来的特殊的矛盾,否定之否定的运动。无主体的异化过程(或辩证法)只不过是**被黑格尔所认可的唯一主体**。过程中没有其他主体:**没有主体即意味着主体就是过程自身**。

如果我们希望最终发现在黑格尔那里“主体”代表了什么,那就应当到过程的目的论本质和辩证法的目的论本质中去寻找:终点已经包含在起点中了。这就是为什么在黑格尔那里没有起点也没有(有的只是现象)开始。对于过程的目的论本质来说必不可少(因为它只是终点的投射)的起点,在被宣判为一个无主体的异化过程时就被否定了。要证明这个观点的合法性需要太多时间,我在这里提出来只不过是希望能有更进一步的发展:这个不可满足的苛求(同时肯定和否定起点)是黑格尔在他的逻辑的开端理论中有意识地假定的:存在即是非存在。逻辑的开端就是关于起点的非原始本质的理论。黑格尔的逻辑即是既被肯定又被否定的起点:也就是德里达引入哲学反思的概念的第一形式:“擦去”。

但是从一开始就由逻辑构成的黑格尔的“擦去”,是否定之否定,它是辩证的,因而也是目的论的。真正的黑格尔的“主体”是寓于目的论中的。撇开目的论,剩下的就是马克思所继承的哲学范畴:无主体过程的范畴。

这也就是马克思最应当感激黑格尔的:无主体的过程概念。

它自始至终构成了《资本论》的基础。马克思完全意识到了这一点。马克思在《资本论》的法文版中所加的注释可以作为一个证据。

马克思:《资本论》,第一卷(这个注释只有在法文版中才能见到!):

“过程”这个词表示一种从其全部现实条件上来考察的发展,很久以前就成了全欧洲的科学用语。在法国,它最初是有点羞羞答答地以拉丁文形式——processus——引进的。后来,它脱去了学究式的伪装,进入了化学、物理学、生理学

等等的著作,也钻进了某些形而上学的著作。它终将获得完全自然化的证件。我要顺便指出,在日常用语中,德国人和法国人一样,也是在法律的意义(即,审判)使用“过程”这个词。^①

我们也顺便注意一下这样一个事实,即无主体过程的概念同样也构成了弗洛伊德全部工作的基础。

但是,说到无主体的过程也就暗示了主体的概念是一个意识形态概念。

如果我们来认真考虑一下下面两个命题:

1. 过程概念是科学的。

2. 主体概念是意识形态的,那么结果就会是:

(1) 科学的革命:历史科学在形式上变得可能,

(2) 哲学革命:对于所有依赖主体和客体(客体=主体的镜像反射)范畴的古典哲学。

但是这种积极的继承仍然是形式上的。这就提出了下面这个问题:历史过程的条件是什么?

在此,马克思不需要再感激黑格尔了:他在毫无先例的情况下自己做出了贡献,即:

除了在关系中,没有类似于过程这样的东西。这关系就是生产关系(《资本论》所限制的)和其他(政治的、意识形态的)关系。

我们关于这个科学发现和其哲学结果的思考仍然没有结束:我们只是刚刚开始怀疑和评估它的范围。毫无疑问,不是摆弄摆弄结构主义的意识形态,就能找到手段来考察马克思

^① 卡尔·马克思,《资本论》第一卷(巴黎社会出版社,1948年),第181页注释。

已经为我们开创的那个大陆的辽阔天地(马克思的 Verbindungen 并不意味着“联合的”)的。

这一大陆在一百年前已被开创。闯入它的惟一的人们就是那些革命阶级斗争的勇士们。让我们感到羞愧的是,知识分子们甚至不相信这个大陆的存在,除非把它当作普通殖民地来吞并和剥削。

为了解放它的占领者们,我们必须承认和开发这个大陆。要登上它,只要沿着一百年前的先人们——阶级斗争的革命战士们——所走的道路就行了。我们必须向他们学习他们已经了解的东西。在此条件下,我们也必须在其中有所发现,即马克思在 1845 年宣布的发现:不是要“解释”世界,而是要改造世界。改造世界并不是开发月球,而是进行革命并建设社会主义,而且不退回资本主义。

做到了这点,包括月球在内的其余一切,都将会属于我们的。

1968 年 1 月 23 日

译 后 记

阿尔都塞晚年曾形象地把他所主张的偶然的唯物论者，比喻为一个跳上“疾驶的火车”的人，他既不知道来自于何处，也不知道去往何方。可是，在国内学界的很长一段时间中，阿尔都塞好像永远是坐在“1965年的火车”上静静地享受的一个人。其实，阿尔都塞远不止是一个马克思研究的专家，在严格的意义上，阿尔都塞就是阿尔都塞，他对天主教思想以及黑格尔、孟德斯鸠、马克思、马基雅维利等人的思想的研究，旨在张扬他自己的具有独特个性的思想。就像他这个人一样，阿尔都塞永远不可能把自己的思想交付给某个研究对象。而这恰恰正是我们应当从一个更高的角度来理解阿尔都塞的思想史地位的原因。鉴于此，我们把阿尔都塞的这一论文集翻译出来，权且作为抛砖引玉，以期有更多的学界同仁来关心阿尔都塞的独创性思想的研究以及阿氏其他学术文本的翻译工作。

在此书的翻译过程中，我们参考了英文版的内容，并保留了英文版中的某些对于理解阿尔都塞的文本具有重要参考意义的注释。同时，鉴于英文版的标题“黑格尔的幽灵”能较好

地反映此论文集的主体内容,因此,此中文版也使用了这一标题。在涉及到黑格尔、马克思、恩格斯、列宁等人的著作内容的翻译时,参考了相关中文版的内容,我们对这些都一一加以了标注。本书是由我和吴静共同翻译的。我翻译了“论黑格尔思想中的内容概念”这一长文,其余部分由吴静翻译,最后由我作了统一的校订。囿于时间和精力,我请王增蓉帮助翻译了“论黑格尔思想中的内容概念”一文的“第三部分”的初稿,在此基础上,由我翻译出了这一部分的第二稿。在此,我要感谢她的盛情帮忙。宋立宏先生为我提供了书中多处希腊文、拉丁文、意大利文的翻译,方向红先生在法语方面也提供了很大的帮助。尤其需要指出的是,南京大学张一兵教授在百忙之中多次通读且审订了全部译稿,在整体上进行了把关。并且,他为本书专门写下了题为《空无与黑夜:青年阿尔都塞的哲学关键词》的代译序。借此机会,我要向他们表示由衷的感谢。

翻译不当之处,恳切希望各位读者赐教。

唐正东

2003年8月16日于南京大学