

## 第一章 南斯拉夫的“实践派”

地处巴尔干半岛的南斯拉夫是一个多民族的国家，历史上深受封建主义压迫和民族压迫，直到第一次世界大战末才取得国家的统一和独立。在反法西斯主义的战争中，南斯拉夫人民经过艰苦卓绝的斗争，终于赢得民族的彻底解放，并建立了社会主义制度的人民共和国。

由于南斯拉夫人主要是依靠自己的力量取得革命胜利，因此他们不愿屈从于当时以斯大林为首的苏联的控制，他们不承认苏联在共产国际中的中心地位，不承认社会主义只有一种模式的看法。这就不可避免地同苏联发生摩擦，直至公开冲突。1948年，共产党情报局作出了《关于南斯拉夫共产党情况》的决议，对南共联盟大加挞伐。

在重压面前，以铁托为首的南斯拉夫人没有屈服，反而更坚定了走自己的独特发展道路的决心。从50年代初开始南斯拉夫人在反复探索 and 实践中，逐步形成了完整的社会主义的自治制度。1958年，南共联盟的纲领总结了这种“南斯拉夫模式”的本质特征。这个纲领主张多元论、通向社会主义的不同道路的原则以及直接民主制和个人自由。

显然，这种社会主义模式需要有完全不同于“斯大林主义”的理论基础。因此南斯拉夫人在批判“斯大林主义”的同

时，重新思考马克思主义的本质，并把人道主义确立为自治社会主义的理论支柱。在他们看来，建设社会主义不是为了某些抽象的目的而是为了活生生的人，共产主义就是人的彻底解放。实行工人自治，正是体现了马克思主义的人道主义精神。体现了“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>①</sup>的基本思想。

正是在这一过程中，一批在战后成长起来的年轻哲学家，返回到青年马克思的立场上去，并逐步形成了“人道主义马克思主义”的流派——“南斯拉夫实践派”。这一流派在随后的许多年中雄霸南斯拉夫的理论界，并在国际上产生了广泛的影响。

## 第一节‘实践派’的兴衰

马克思主义在南斯拉夫的传播最早可追溯到 19 世纪末。同大多数社会主义国家所经历的情况一样，在南斯拉夫，马克思主义的传播也是同各个时期国际和国内无产阶级运动的形势密切相关的。19 世纪 70—80 年代，随着南斯拉夫地区工人运动的高涨，马克思主义作为一种社会理论传入这一地区；19 世纪末 20 世纪初，南斯拉夫地区的各社会民主党大都接受第二国际理论家以“经济决定论”为特征的马克思主义，随着第三国际在国际共产主义运动中领导地位的确立，苏联版

《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 294 页。

本的马克思主义在南斯拉夫共产党内占主导地位，并形成了正统的马克思主义。

第二次世界大战以后，特别是 1948 年以后，南斯拉夫的马克思主义开始了独立发展阶段。而体现这种独立发展的主要是南斯拉夫的“实践派”。在随后几十年的发展过程中，“实践派”经历了产生、兴盛和衰落时期。

### 1. 1945 年—1950 年代末“实践派”形成时期

随着社会主义制度的确定，南斯拉夫在战后最初几年的恢复阶段中，理论领域也颇有起色。培养理论人才的机构逐步建立起来，理论刊物陆续创办，一批具有南斯拉夫特色的理论著作相继问世。

在这期间，以贝尔格莱德大学的杜尚·涅节里科维奇和萨格勒布大学的弗拉基米尔·菲利波维奇为核心，聚集着一批富有才华的青年哲学家和学生，形成了贝尔格莱德和萨格勒布两个哲学中心。1953 年在卢迪·苏佩克倡议下创刊的《观点》杂志和 1957 年创办的南斯拉夫哲学联合会机关刊物《哲学》为当时的哲学理论活动提供了重要的阵地。

50 年代是一个批判“斯大林主义”和重新探讨马克思的本质的时期。由于同苏联关系的破裂，南斯拉夫思想家纷纷投身到反对斯大林主义的斗争洪流中去。一批年轻的哲学家在这场斗争中成为中坚力量，其中的一部分人后来形成了“辩证唯物主义派”，而另一部分人则成为“实践派”的核心力量。

50 年代对“斯大林主义”的批判出现过两次高潮。第一次是在 1950—1953 年间，在这次批判高潮中，南斯拉夫理论界占主导地位的仍然是正统的思想。理论家们寻找马克思、

恩格斯、列宁等经典作家理论根据，批判“情报局的教条主义和大国沙文主义”，批判斯大林对唯物辩证法的解释。

在这个时期，南斯拉夫理论界基本上是团结一致的。但分歧也已初露端倪。一些青年哲学家不满于停留在正统的立场上，开始显露出“人道主义马克思主义”的倾向。1953年，普雷德腊格·弗兰尼茨基编辑的《马克思恩格斯早期著作选》出版后，更是引起人们对人道主义、异化等问题的浓厚兴趣。而由卢·苏佩克主持的《观点》杂志则率先提出了从人道主义角度研究社会主义的文化的的问题。此外，一些思想家反对对西方文化采取虚无主义的态度，主张对它们采取分析的态度，进行自由交往。

1958年，当社会主义阵营对南斯拉夫的理论讨伐加剧时，南斯拉夫理论界再度掀起了批判“斯大林主义”的高潮。在这次批判高潮中，一些哲学家仍旧停留在辩证唯物主义正统立场上，而以加·彼得洛维奇、米·马尔科维奇和普·弗兰尼茨基等为代表的一批青年哲学家则完全抛开了辩证唯物主义观点，而把人道主义作为自己的出发点。在他们看来，“斯大林主义”是马克思主义和社会主义的否定形式或异化形式，其要害是根本否认人在马克思主义的社会主义实践中的地位，从而否认了马克思主义的人道主义实质。

在批判“斯大林主义”的同时，南斯拉夫哲学家们也从正面对一些重要理论问题进行了广泛的讨论，这些问题主要包括哲学的本质、哲学家与科学的关系、意识形态、异化、青年马克思和成熟时期的马克思、马克思主义的人道主义等等。这些问题的探讨对于形成人道主义派的马克思主义产生了重大影响。

加·彼得洛维奇后来把这一段经历称做“从马克思主义哲学的斯大林版本……退回到马克思、恩格斯和列宁的原著中包含的哲学的原来形式。而这条‘后退’的道路——从漫画返回到原型的道路，事实上是一种前进：从僵死的思想前进到活生生的思想。对斯大林哲学思想的批判，并不是放弃哲学中的马克思主义，而是哲学中的马克思主义的复活和新生。”<sup>①</sup>这种“复活”和“新生”在米·马尔科维奇看来也就是“打开了通往揭示一种深刻的、复杂的人道主义的哲学的道路”。<sup>②</sup>“实践派”攻击“辩证唯物主义派”是一种教条主义和本质上保守的思想倾向，“它至多只能促使现有科学知识的普及化和系统化，而无助于创造一种真正的时代意识，以便把实际的社会力量引向使这个世界得到解放并实现人道化的方向。从这个观点看，哲学的根本任务则是：为全世界的彻底解放创造人的历史条件和可能性。”从人道主义立场出发对“斯大林主义”进行批判，不仅意味着整个南斯拉夫哲学同所谓的“斯大林主义”的分野，而且也意味着南斯拉夫内部“实践派”基本成熟并同“辩证唯物主义派”的分野。

## 2. 1960—1974 年 黄金时期

1960年在布莱德举行的关于“主体与客体、实践与反映论”的学术讨论会具有着重要的意义。在这次讨论会上，“实践派”同“辩证唯物主义派”第一次公开交锋。以安·斯托伊

① 加·彼得洛维奇：《同马克思主义相对立的斯大林主义》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店1979年版第228页。

② 米·马尔科维奇：《南斯拉夫的马克思主义哲学——实践派》。

科维奇、杜·涅节里科维奇、波·舍希奇等为代表的“辩证唯物主义派”坚持“反映论”的基本观点，而以加·彼得洛维奇、米·马尔科维奇、卢·苏佩克、米·坎格尔加、丹·格格里奇、布·波什尼雅克等人为代表的“实践派”，则从本体论、认识论、伦理学、美学等不同角度对“反映论”进行了全面攻击。他们的基本观点是：“反映论”实际上是一种“二元论”，与马克思主义哲学是格格不入的。马克思主义的中心范畴是“实践”，即人类的自由创造性活动范畴，它超越了主体和客体的二元论。认识主体和客体不是既定的，而是实践的产物。因此，应当从实践出发，把认识看做是人的实践的一个内在环节。

这次讨论会以“实践派”占据上风而结束。此后，“辩证唯物主义派”在南斯拉夫哲学生活中退居次要地位，而“实践派”则进入了最富有创造性的黄金时期。普兰尼茨基后来在回顾这场斗争时不无骄傲地说：“在哲学界中维护反映论和辩证唯物主义传统观念的人已经是极少数，部分哲学家都把注意力转移到新问题、新观点和某些传统哲学问题。”<sup>①</sup>

“实践派”理论家在确立自己的人道主义立场的基础上，已不满足于对一般哲学问题的探讨，而越来越表现出干预现实的愿望。在他们看来，革命哲学的作用不应只限于对现实作出合理的解释，而应当揭示现有社会的局限性以及克服这些局限性的历史可能性。据此，“实践派”理论家把研究的重点转向对现存社会主义制度，特别是对南斯拉夫本国的自治社会主义制度的分析批判。这个标志着哲学政治化的新方向

普·弗兰尼茨基：《马克思主义史》1978年萨格勒布塞文版第3卷第295—296页。

首先体现在 1962 年召开的南斯拉夫哲学协会年会上和由“实践派”理论家们撰写的题为《人道主义与社会主义》的论文集集中。1964 年该学派创办《实践》(PRAXIS)杂志(该杂志次年用英、德、法文出了国际版)由主编者之一的加·彼得洛维奇执笔的发刊词明确提出该杂志的同时也是“实践派”的纲领:

“我们这个杂志上的哲学,应该是革命的思想,应该是对现存一切的毫不容情的批判,应该是对真正的人的世界的人道主义展望,应该是鼓舞革命行动的力量。”<sup>①</sup>

从这一纲领出发,“实践派”在 1963—1968 年间举行了一系列讨论会。讨论的主要问题是:“进步、自由和民主的概念,对职业政治家和官僚主义的批判,对现存的自治形式局限性的分析,关于在由政治控制的社会中对市场经济和对人的全面发展的批判,社会主义新批判的性质。”<sup>②</sup>

1963 年末起,“实践派”组建了一年一度的“科尔丘拉夏令学园”,这一活动超出了南斯拉夫的国界,成为沟通东西方“新马克思主义”学者的桥梁。参加这一年会的,除了南斯拉夫“实践派”成员外,还有来自西方和东欧其他国家的一批著名的研究马克思主义的学者,像马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯、戈德曼、曼德尔、布洛赫、博托莫尔、吕贝尔、科拉科夫斯基、赫勒尔、科西克、比林鲍姆等都先后参加过科尔丘拉夏令学园活动。关于这一活动对于“新马克思主义”者的意义,我们可以

南斯拉夫《实践》杂志 1965 年第 1 期,《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 327 页。

米·马尔科维奇:《南斯拉夫的马克思主义哲学——“实践派”》。

引用几位与会者的话来说明。马尔科维奇认为，科尔丘拉夏令学园在社会批判的发展中曾起过特别重要的作用。弗洛姆说，在科尔丘拉夏令学园刚刚开始活动时，他就已经预见到这个“学园”在马克思理论和社会主义理论发展中是一个具有重要价值的事件；这是在一个社会主义国家中举行的一种开放性的会议，是在国际范围内交流社会主义思想的中心。

由于“实践派”越来越倾向于对现实生活的干预，因而它与官方的龃龉也就不可避免。在 50 年代，由于该派成员对“斯大林主义”的批判与政界的总政策是相吻合的，因而没有招来什么非议。但在 60 年代，“实践派”的观点引起了官方的不安，后者把“实践派”的倾向认做是“抽象的人道主义”思潮。1963—1968 年间，官方曾动员忠诚于党的理论家对“实践派”进行反批判，但似乎成效不大。

1968 年在贝尔格莱德、萨格勒布等地发生的大学生事件成为当局反击“实践派”的一个契机。官方指责“实践派”对现制度的批判是群众闹事的根源，并采取了一系列限制“实践派”成员活动的措施，甚至要求把那些毒害青年学生的最坏的哲学家开除出大学。在这以后，“实践派”活动的势头虽有所减弱，但没有因此而中断。《实践》杂志继续发行，“科尔丘拉夏令学园”照常进行，“实践派”哲学家的一些重要著作陆续出版。马尔科维奇后来谈到，“实践派”之所以能够继续活动和继续出版他们的刊物，并在一定意义上继续在南斯拉夫的哲学生活中占主导地位，主要是由于：民主化在南斯拉夫已经取得了一些成就；“实践派”有充裕的时间确定了自己的学术声誉和政治声誉；“实践派”有广泛的国际影响；“实践派”内部及同其他知识分子之间的团结一致；等等

1970年代以来，包括铁托在内的南共联盟领导人在许多场合连续不断地批评“实践派”，为此“实践派”哲学家不得不对他们的观点进行种种辩解。例如，他们解释说，“批判”并不意味着简单地否定一切，而是要揭示现存事物的局限性及未来发展的可能性；揭示现阶段自治实践中的某些矛盾，强调国家和政党消亡思想的可能性的可能性的重要性，只是指出社会发展趋势，而并非要在一日之内达到这一目标。尽管如此，“实践派”仍未能与官方达成谅解。1974年，《实践》杂志被停刊，一年一度的“科尔丘拉夏令学园”被停办。1975年，米·马尔科维奇等八名“实践派”成员被开除出贝尔格莱德大学，从此结束了“实践派”最活跃的黄金时期。

### 3. 1975年以后

《实践》杂志被勒令停刊和“贝尔格莱德八君子”被除名，也就意味着“实践派”作为一个哲学流派的解体。此后，“实践派”成员虽多次试图使《实践》复刊，但均未能成功。而且“实践派”是由众多人员组成的松散的流派，成员间的观点本来就不完全一致，到了这个时候，分化也就更加明显了。特别是在1975年挫折中，贝尔格莱德和萨格勒布两地遭受不同的命运：贝尔格莱德“实践派”骨干大多被开除出贝尔格莱德大学，而萨格勒布“实践派”成员依旧是萨格勒布大学哲学系的中坚力量，这就不能不影响他们对进一步发展实践哲学采取不同的态度和途径。

围绕着1981年在牛津创办《实践—国际》杂志问题，“实践派”内部的分歧公开化了。米·马尔科维奇、卢·苏佩克等人积极参加编辑部工作，他们认为应当“在更广泛的国际范围

内继承南斯拉夫《实践》的精神和工作”。而加·彼得洛维奇、坎格尔加等人则认为在布洛赫、马尔库塞、弗洛姆等《实践》杂志的积极合作者相继去世的情况下，难以保持原《实践》杂志的理论水平和战斗精神，因而拒绝参加新杂志的工作。

尽管“实践派”内部分化，理论活动及影响大大减弱，但实际上它仍然是南斯拉夫理论界最重要的力量。“实践派”成员仍一如既往地继续他们的理论活动。除了创办《实践—国际》杂志外，上世纪 70 年代末，萨格勒布几名核心人物与萨格勒布一个出版社合作，组织一批著名哲学家编写哲学分科的百科全书。在这套丛书的七名编委中，有六名是“实践派”核心人物，原《实践》杂志编辑部成员，全书作者也多是“实践派”哲学家。此外，“实践派”成员还活跃于国际学术会议，应邀去国外讲学等。

“实践派”理论家也基本上没有改变他们的实践哲学立场。例如，弗兰尼茨基在 1978 年出版的《马克思主义史》第四版中对第二次世界大战后南斯拉夫马克思主义发展史、对 50—70 年代南斯拉夫哲学界争论的看法，同 1961 年初版中的观点相比，几乎没有什么原则的区别。

80 年代以后，南斯拉夫新一代的哲学家崛起。他们当中，除了一部分人继承“实践派”的人道主义传统外，大部分人则转向了语言哲学、科学哲学和思维科学的研究。1985—1987 年间，围绕着贝尔格莱德地区分析哲学思潮的兴起发生了一次哲学争论。一些政界理论家和日沃基奇、科拉西等“实践派”理论家担心这一思潮会破坏南斯拉夫的人道主义传统；而马尔科维奇、斯托扬诺维奇等另一些“实践派”理论家和分析哲学的主要代表人物则反对政界对哲学研究的干预，主张

学术研究的自由。

尽管 80 年代以来出现了众多哲学思潮，但在整个社会生活和文化生活中占统治地位的依然是人道主义传统。

## 第二节 ‘实践派’关于马克思主义理论本质的观点

南斯拉夫“实践派”人数众多，遍布全国各地，先后参加“实践派”各种理论活动的达百人之众。“实践派”没有统一的组织，也没有绝对权威人物，但却拥有一批思想活跃的代表人物，其中最著名的是：马尔科维奇、斯托扬诺维奇、彼得洛维奇、苏佩克、弗兰尼茨基、格尔里奇、科拉西、日沃基奇、坎格罗加、波什尼雅克、塔迪奇等。

“实践派”理论家涉及领域极广，哲学、社会学、政治学、伦理学、美学等领域都是他们所感兴趣的，但总起来说，它的整个理论活动都是围绕着下列两个基本方向的：其一，依据马克思的早期人道主义及其异化理论提出自由的人的活动即“实践”的概念；其二，把这种实践哲学运用于对当代社会主义现实，特别是南斯拉夫的政治和经济结构的分析，并指出实现人类彻底解放的途径。

南斯拉夫“实践派”是以放弃“斯大林主义”而享名的。同把马克思主义看做是揭示自然、社会和思维的最一般发展规律的学说相反，“实践派”类似于法兰克福学派，强调马克思主义是一种“社会批判理论”。在“实践派”理论家看来，马克思主义作为“社会批判理论”，其主要特点在于：它是一种意识形态，但又不是斯大林主义意义上的意识形态，它具有哲学的特

性而又区别于纯哲学；它是一种社会科学但又不归结为实证主义意义上的科学。

### 一、马克思的理论与意识形态

对“意识形态”概念人们往往有多种多样的解释。“实践派”理论家认为，如果意识形态指的是价值、需求、利益的任何一种理论化，是关于只为人们赞同的一种理想的任何一种理论，是指对一般的价值趋势的任何一种选择，对我们决心为之斗争的未来所作的任何一种设想，因而是一种针对现存社会现实的批判态度的话，那么马克思的理论肯定是具有一种意识形态的成分的。

但“实践派”指出，假如意识形态是指特殊的集团利益的理论表现，并被当做不可怀疑的真理，那么，马克思的理论就肯定不是意识形态。因为这种意识形态不仅是为统治集团辩护的，而且它过于僵化，落后于事实。这种意识形态与其说建立在客观观察和批判性思索的基础上，不如说是建立在利益的、情感的，有时是最不合乎理性的、盲目而无知识的驱动之上。米·马尔科维奇对此指出：“马克思明确谴责意识形态；照他看来，意识形态是虚假的、遭到歪曲的社会意识；所有真正的理论都是一种批判性的自我意识，它必须起一种基本的治疗作用；它必须打破物化世界之强有力的思想镣铐，并破除隐蔽着的社会关系的神秘化。”<sup>①</sup>

基于这种看法，“实践派”把“斯大林主义”看做是教条主

米·马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 256 页。

义。彼得洛维奇说：“斯大林主义作为一个完整的教条体系，是一经奠定就再也一成不变的，它要求他的信徒们永远‘坚定站在’同一个地方。”<sup>①</sup>按照斯大林主义的教义，马克思、恩格斯、列宁、斯大林乃是“马克思主义经典作家”，是绝对真理的集体发现者和占有者。他们使哲学发生了一场革命，一劳永逸地解决了所有基本问题，并创造出一整套完备无缺而又经久不变的体系。<sup>②</sup>如果说要发展的话，那也只能是证实、诠释和“加深”这些命题。

“实践派”也明确反对哲学应当从属于政治的观点。彼得洛维奇指出，按照“斯大林主义”的概念，“马克思主义哲学的最重要任务是充当共产党实际革命斗争的工具，而它的价值要由它完成这种功能的程度来衡量。因此，便认为党通过它的领导人，有权利和义务来改进这个工具并评定其价值。党通过其领导人和领导机关给哲学指派任务，并评价这些任务是否顺利完成了。”他指出，“南斯拉夫的马克思主义者克服了斯大林主义的这个教条：哲学是政治的仆人，党是哲学争论的最高裁判。”<sup>③</sup>

## 二、马克思主义和哲学

“实践派”认为，使马克思理论有别于任何一种意识形态的“是他所采取的被他悄悄放进他的‘精华部分’中去的那些

① 加·彼得洛维奇：《同斯大林主义相对立的马克思主义》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 229 页。

② 同上 第 230 页。

③ 同上 第 238—239 页。

价值所具有的普遍性，以及显然是纯事实的表述”。<sup>①</sup> 按照这一思路，“实践派”理论家把马克思的理论看做一种“既是客观的又是批判性的理论”是一种“总体性的批判意识”。

马尔科维奇论证说，这种理论从传统的意义上来说，既是哲学理论，又不是哲学理论。“它是哲学，因为它带有普遍性。它不再是哲学，或它不是纯哲学，因为纯哲学太一般、太抽象，对破除社会关系的神秘性帮不了什么忙，对于由人的异化这一含义甚广的概念所包括的具体历史课题也提供不了切实有用的解决办法。”<sup>②</sup>

按照“实践派”理论家的看法，这种性质决定了马克思的理论必然是以人为中心的，否则对社会的批判就失去了具有普遍性的价值标准。只有从马克思的人道主义立场出发，才能对半个世纪来社会主义社会的整个历史获得一种批判性的全面观点。因此，在马尔科维奇看来，马克思的理论中有两种本质上新颖的哲学要素：其一是哲学人本学（这同时又是历史哲学）；其二是辩证思维的新方法。彼得洛维奇也认为，马克思的理论“既不是一种纯粹的本体论，也不是一种非哲学的社会理论，而是一种人道主义的‘本体论—人本主义’它专注于人是实践的存在物（即一种自由的、富于创造性的存在物）这样一种看法，并要求革命地改变现存的社会。”<sup>③</sup>

① 米·马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 255 页。

② 同上 第 256 页。

③ 加·彼得洛维奇：《马克思思想中的人道主义与革命》，《关于马克思主义人道主义问题的论争》三联书店 1979 年版第 141—142 页。

在“实践派”看来，斯大林主义既忽视了马克思主义的哲学人本学，又彻底歪曲了马克思辩证思维的新方法。“在斯大林主义的概念中是没有人的地位的”“处在斯大林主义的辩证唯物主义的中心地位的是‘物质’、‘自然’、‘精神’、‘意识’、‘普遍联系’、‘运动’等概念。在历史唯物主义中每件事都涉及到‘社会’、‘物质生活条件’和‘生产力’。按照斯大林主义的想法，无论辩证唯物主义还是历史唯物主义，都不包括关于作为‘人’的人的任何一个词句”。马尔科维奇也指出：“除了一些有关人的伟大性、异化（仅指资本主义中存在的）、自由作为对必然性的认识，实践作为真理的检验标准等极其一般的词句外，辩证唯物主义哲学家并没有发展任何关于人性、实践、人的真正需求和基本能力、积极的自由异化和人类解放的概念——所有这些出自马克思的哲学著作的重要主题。”<sup>①</sup>实践派理论家指出，作为一种哲学人本学，马克思主义的辩证法是人道主义范围内的辩证法，这是一种对社会进行彻底批判的哲学方法，它的职能是帮助人们看到将能以何种方式废除这个现状，并把它改造成更美好、更有人性的东西。这与“搞一整套自然、社会和人类思维的普遍发展‘规律’的辩证法之间，几乎毫无共同之处”。<sup>②</sup>

另一方面，在实践派看来，马克思的理论又区别于纯粹哲学的人本学，因为“马克思是一个浮士德式的思想家，一个革命哲学家。这个事实就排除了发展一种纯粹哲学的人本学的

① 米·马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 257 页。

② 同上。

可能性”<sup>①</sup>

因此，“实践派”理论家认为，马克思的理论是从先验的抽象观点出发，向着日益丰富的、力图囊括当时全部科学知识的理论而发展，即用具体的经验知识补充哲学，把先验的人本学观点融合到一种具体的、切合实际的理论中去。这就是马克思从《1844年经济学哲学手稿》走向《政治经济学批判大纲》再走向《资本论》的原因。

### 三、马克思的理论和社会科学

“实践派”理论家进而又指出，马克思从抽象走向具体使他的理论在某种意义上成为科学。“他根据他那时代最好的科学传统，努力于发现和确立支配社会过程、不以人的意志为转移的规律。”<sup>②</sup>

但他们又认为，马克思主义绝不是经验主义意义上的科学，因为马克思的理论在诸多方面不同于经验主义的科学：

首先，马克思的理论包含着先验成分。这种先验成分不仅是一种逻辑及其演绎和归纳的假设和定律，而且是从哲学角度对人及其世界的整体看法、观点，其中本体论的概念渗透着价值论的概念。

其次，马克思的理论不是对孤立现象的研究，而是把社会作为一个整体来研究。马克思并不关心认识过程中的分工，马克思的社会批判理论并不理会在社会学学科分支和专门科学

① 米·马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979年版第 259 页。

② 同上，第 261 页。

中有什么明确界限。《资本论》不仅属于经济学，还属于社会学、法律、政治、科学、历史和哲学。

再次，马克思创造了一套社会批判概念的工具，它远远超越了具体经验的现实的限制，这种工具的功能并不限于分析和解释。马尔科维奇向人们指出，马克思的理论中有两组关键概念，一组涉及到现存的、但可能被废除的结构，另一组涉及到尚不存在但可能被创造出来的结构（例如商品、抽象异化劳动、价值、剩余价值、利润、资本、阶级、国家、法律、政治、意识形态等等，是属于前一种结构的概念；而类存在（或社会的人）实践、人类生产、共同体、自由、历史、共产主义等等是属于后一种结构的概念。这些概念同经验主义的概念不同，它包含有价值的成分。前者是否定的概念，后者是设计的概念。因此，虽然马克思主义理论包含有具有普遍的经验成分的中性概念，但“一种不仅是量上的而且是质上的变革，是以否定既定事物为前提的。另一方面，它又包括一种可能的理想中的未来的设想”。<sup>①</sup>

最后，它的辩证的否定概念和作为被取代的否定的结果的理想概念，在科学中的经验哲学范围内是无法确切地理解的。

鉴于这种区别，马尔科维奇指出，经验主义不可能有关于彻底的社会变革、亦即革命的真理理论，它只能描绘、分析过去的革命和把它加以分类，它只能继续革命的概念。只有批判的辩证科学才能解释未来可能发生的革命的具体性质，并证明一个社会的彻底变革的真正可能性。

马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 265 页。

根据上述三个方面的分析，“实践派”理论家把马克思理论的本质表述为：马克思的理论是对历史的可能性所作的批判研究的结果。它是一种模型，是一种理想化的结构的符号表现——而不是一种经验的描述。这样一种理论对现实中的某一具体的部分并不立即表示任何意见；然而它确立了在某些条件下有可能在各处表现出来的趋向。

对马克思理论本质所作的这种解释，实际上也就是“实践派”的基本理论框架。“实践派”理论家的整个理论活动从根本上来说都是围绕着这一框架而进行的。

### 第三节 实践观和异化观

把马克思的理论解释为一种人道主义的“社会批判理论”意味着南斯拉夫“实践派”对正统马克思主义的背离以及向“西方马克思主义”传统的接近。在最著名的“实践派”代表人物的著作中，人们很容易找到卢卡奇、葛兰西、柯尔施、布洛赫、马尔库塞、霍克海默、萨特等人的影子。

与“西方马克思主义”传统一样，“实践派”是以马克思的早期思想作为自己的理论根据的。虽然“实践派”理论家大多都没有把早期马克思和后期马克思截然对立起来，但他们一致强调马克思“早期”思想对于“成熟时机”思想的决定意义，强调马克思全部著作中一以贯之的是人道主义这条主线。马尔科维奇声称：“马克思早期著作中的哲学观点也构成他所有的成熟著作（例如《政治经济学批判大纲》和《资本论》）的基础，虽然这些观点有时是以一种不同的、不那么抽象的语言表

达出来的。”<sup>①</sup>彼得洛维奇也说道：“马克思的青年时代并不仅仅是那位写下《资本论》的天才人物一生中一段参加青年黑格尔派的往事，而是这样一个时期：马克思在那一时期里发展起来的一些基本哲学思想，他在晚期著作中仍然信守不渝。抛开‘青年’马克思就不可能对‘老年’马克思有一个充分的理解。”<sup>②</sup>

从马克思早期思想出发，“实践派”把“实践”概念和“异化”概念看做是理解马克思主义人本学的钥匙而摆在突出地位。“实践派”理论家认为，只有从实践这个角度来规定人，才能真正抓住人的本质；而为了实现人道主义的理想，就必须探讨妨碍这种理想实现的种种异化形式及其克服异化的途径。因此，要理解“实践派”的基本哲学观点，就首先要了解“实践派”的实践观和异化观。

### 一、实践观

同把实践看做仅是认识论范畴的观点相反，“实践派”理论家赋予实践概念以更广泛的意义和本体论地位。在他们看来，实践不仅是“人的存在的本体论结构”，而且是人的各种活动和各个方面的统一体。

那么，这一具有本体论意义的概念具有哪些规定性？在这方面，“实践派”核心人物之一马尔科维奇曾作了详细的

① 米·马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 258 页。

② 加·彼得洛维奇：《同马克思主义相对立的斯大林主义》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 232 页。

描述。根据他的观点，马克思的“实践”概念具有下列这些特征：

第一，实践是特定的潜在能力和力量的对象化，是人的自我肯定和自我实现。“它是这样一种活动：在这种活动中，人实现了他的全部最优秀的潜在能力，是一种本身就使人深感快乐的活动。”

第二，在自我肯定的同时，也满足了他人的需要。“在实践过程中，人直接意识到通过他的活动，以及通过这种活动的产品，他丰富了另一个人的生活，并间接地变成了这个人的生活的一部分。”

第三，实践建立起同他人之间可贵的、充满情谊的联系；从而人成了类存在，既富有个性，同时又是社会存在。

第四，实践具有普遍性，即“人能够把所有其他生物的活动和其他生产模式融汇到自己的活动中去”。

第五 实践是理性的 即‘人不仅靠本能、靠尝试和犯错误的方式行动，他能发现他是置身其间的自然和社会过程的结构，他能推断未来，制定目标，寻求实现这些目标的最佳手段’。

第六，实践是自由的，并且在双重意义上是自由的：它“摆脱了来自外界的强制”；它是为了自我实现。

第七，实践具有审美性，它是除了其他法则外还“服从美的法则”的一种活动。

在马尔科维奇看来，“实践”概念同劳动和物质生产是相

区别的，因为劳动和物质生产属于生活必需的领域，“只有当劳动可以让人自由选择并让每个人表现自己和完善自己时，它才成为‘实践’。”

虽然这一“实践”概念是一种“理想的极限”但它绝不是毫无根据的空想，因为它同时又具有历史的可能性。用马尔科维奇的话说“它不是某种纯 sollen（应尽的义务）意义上的理想”，而是一种真实的历史可能性。

可见，“实践是一个规范范畴，它是指人类特有的理想活动，这种理想活动的目的在其自身，它具有根本的价值，同时也是对其他一切活动形式进行批判的标准”。<sup>①</sup>

根据这种理论“实践派”认为作为具有本体意义的实践范畴，不应只是作为认识的环节引入认识论，相反，应多把认识看做是实践总体的内在环节或形式。从实践角度来看，认识的主体和客体都不是既定的，而是在实践中生成的。人不仅在认识中设定对象，也现实地再生产出活动的主体和客体。人通过自由的、创造性的、普遍的和社会性的实践活动，不断地再生产自身与自身的世界。人和自然、人和社会、主体和客体都在这种现实的实践活动中统一起来，从而实践是历史和世界、精神和肉体、精神性和物质性、存在和本质、自由和必然等‘不可分割的统一体’。

从这一基本立场出发，辩证唯物主义的本体论被看做是站不住脚的。弗兰尼茨基指出，物质第一性、意识第二性，意识反映物质、意识是物质的产物这一原理是在马克思以前就已存在的庸俗唯物主义。坎格尔加也指出，在马克思看来，一

马尔科维奇：《南斯拉夫的马克思主义哲学——实践派》。

般的自然界和世界是不存在的，存在的只是具体的人的世界，人化的自然界。因此，“世界的统一性既不存在于上帝、理念和精神之中，也不存在于物质性之中，而只存在于人类的创造性活动和实践之中”。<sup>①</sup> 马尔科维奇也断言：自在的现实是不存在的，“我们所能认识和具体说明的一切物质的文化的现实，都由我们的实践活动所历史地规定的特殊条件联结起来。”<sup>②</sup> 从而，在“实践派”看来，马克思主义是实践的一元论，而不是物质的一元论。

与此相应，“实践派”认为自在的真理和自在的价值也是站不住脚的。如果“承认自在的真理，这就或者是把认识论范畴、真理、同本体论范畴、事实混淆起来，或者假设有某种超人的意识的存在。真理作为价值的尺度，是个人的范畴和历史的范畴”。“尚未为人类认识的世界是盲目的、无意义的、无真理的和无价值的世界。”<sup>③</sup>

基于人是实践的存在这一观点，“实践派”自然对机械决定论和经济决定论持否定态度。实践派理论家认为，虽然意识是由生活决定的，人是环境的产物，但同时人也可以改变环境。彼得洛维奇强调，人之为人的本质是由人的活动本身限定的，而不是由这些决定因素构成的。人存在的意义正在于不断地扬弃和克服这些自然性和给定性，不断开拓自由的和属人的范围。马尔科维奇和弗兰尼茨基虽然没有直接否定决

坎格尔加：《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》1963年萨格勒布塞文版第192—193页。

② 马尔科维奇：《南斯拉夫的以马克思主义哲学——“实践派”》。

③ 同上。

定论，但马尔科维奇称马克思的决定论是一种“灵活的科学决定论”即“辩证的决定论”弗兰尼茨基则称之为历史决定论。在他们看来，这种决定论不同于机械的决定论，它承认历史过程有某种结构，有某种相互重叠又相互抵消的趋势和规律。但另一方面，“一旦他们把自己个别的努力组织成一种共同的意志，并决心为一种共同的理想进行集体的努力，历史过程就不再取决于按以往的规律最有可能发生的情况，而是取决于这种新的实践的性质和整个社会局势中所发生的变革的性质了。”<sup>①</sup>因此，马尔科维奇指出，历史上并无什么必不可避免的事。在某些条件下，规律是有效的。但是人能够改变这些条件，因而创造出使某些新的规律得以生效的新形式。

## 二、异化观

把人置于马克思主义理论中心的另一方面是对异化范畴的重视。“实践派”不是把异化概念看做是青年马克思尚未摆脱黑格尔和费尔巴哈影响的不成熟的思想，或把这一概念看做是仅适用于对资本主义社会的分析批判的特定历史范畴，而是赋予它以重要的地位。

日沃基奇断言：“当代世界的基本的人道主义问题都包括在马克思的异化理论之中”不仅如此，“整个马克思主义是一个伟大的异化理论”。<sup>②</sup>彼得洛维奇也声称：异化和非异化的概念对于恰当地说明马克思的基本论点是不可缺少的。

① 马尔科维奇：《马克思的社会批判理论》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 273 页。

② 《马克思与现时代》（论文集）第 1 集第 158 页，第 2 集第 152 页。

根据马克思早期著作的观点，“实践派”把异化概念理解为人的本质的异化。彼得洛维奇指出：“在发现作为人的主要可能性的自由创造性的同时，马克思也发现了自我异化这种现象的实质和主要形式。”<sup>①</sup>“自我异化意味着人从自身异化，人从自己的本质异化，而这一本质既不能理解为他的（一般的、过去的或将来的）现实性的一部分，也不能理解为某种独立的超时间的理念，而是人之历史地给定的属人的可能性。”<sup>②</sup>马尔科维奇指出，异化意味着“人脱离了一切使他可以成为和应该成为的东西”。坎格尔加也认为，从马克思的意义上来说，所谓异化指的是人同自己本身的异化，这种情况发生在人不再作为创造性的生物进行活动，在他把业已存在的东西看做惟一的实在，看成自己惟一的可能性的时候。在这种异化的世界中，人把同自己和他人的关系外化为间接的、抽象的、不自由的、从属的、奴役的东西，然后人本身再把这些东西变为独立的存在。例如，历史把人的身体变为不依赖于人的独立生物，并以自然的必然性、命运或自然规律的形式违反人的意志而发生作用。

物化被看做是异化的主要形式。“实践派”理论家追随卢卡奇在《历史和阶级意识》中的观点，认为人的物化就是“人在资产阶级社会中异化的重要形式之一”。按坎格尔加的说法，

- ① 彼得洛维奇：《同马克思主义相对立的斯大林主义》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 243 页。
- ② 《哲学》杂志 1959 年第 3—4 期第 37—38 页。
- ③ 坎格尔加：《马克思著作中的异化问题》，《人道主义和社会主义》（论文集）第 1 集。

物化是“异化的较高阶段或者最高阶段”。

克服异化和消除异化的问题是“实践派”所特别关注的。同传统马克思主义把异化看做是与一定的经济、社会、政治和文化相联系的暂时现象的看法相反，“实践派”大多数理论家都把异化看做是不仅根源于社会，而且根源于人本身的必然现象。在他们看来，人作为自由的创造性的实践存在物，不断通过自己的活动重新生产出自身和自己的世界，这是对人的本质的确证。但在这一活动本身就包含着否定的可能性，人在扬弃自然和否定性的同时可能带有新的否定因素。在某种意义上，人不断地为自己提出新问题，带来新的异化形式，而又努力去克服这一切。“异化是必然的现象，甚至是特定历史发展阶段上人的存在结构。”<sup>①</sup>扎戈尔卡·佩西奇——葛卢波维奇也强调，人的本质异化的根源就在于人的生活条件本身，并指出，异化不仅是社会的现象，而且也是一种个别的人的现象。彼得洛维奇甚至认为，人的异化决定社会的异化。

这样，“实践派”并不把异化的克服仅仅归结为改变一定的政治、经济社会结构，并对异化的最终消除的可能性表示怀疑。考拉奇断言，马克思从未幻想某一天将扬弃人之自我异化的一切形式。斯托扬诺维奇把“异化的完全的和最终的消除”称做一种空想。彼得洛维奇指出，人之所以不能在终极意义上消除一切异化形式，是因为人类不是某种“完成的和静止的”，某种“可以一劳永逸地给定的、不变的和完结的东西”。但他又指出：“异化的相对消除”是可以达到的而且建立“一

弗兰尼茨基：《人道主义和社会主义》（论文集）第1集第295页。

个原则上没有异化的社会”是完全可能的，这种社会会促使非异化的、一种真正的人的发展。

对社会主义是否存在异化的问题，“实践派”理论家异口同声地作了肯定的回答。他们不同意把异化看成仅是资本主义社会中具有的现象，认为随着社会主义社会的建立异化也自然消失，社会主义不只能使人摆脱雇佣劳动，而且能使人摆脱所有其他异化形式的观点。他们认为，社会主义革命的胜利并不像神话中的“魔杖”一下子就荡涤旧社会的一切污泥浊水，因此，社会主义仍然存在着许多原有的异化形式，不仅如此，由于当代社会主义中经济和文化的发展水平，它还会产生出某些新的异化形式。例如，与商品生产和劳动分工相关联的经济异化，与国家的存在以及人被分为政治主体和政治客体相关联的政治异化，与制造并保持一种人为的统一意志和虚假的自觉信仰的统一相关联的意识形态异化等等，在现实社会主义中无不随处可见。因此，弗兰尼茨基指出：“同认为社会主义中异化问题是无稽之谈的论点相对立，我们必须极力肯定这一论点：社会主义的中心之点是异化问题。”<sup>①</sup>为消除异化而斗争，就是为社会主义而斗争，这是一个长期而艰巨的任务。

从上面论述我们可以看到，南斯拉夫“实践派”站在哲学人道主义立场攻击并取代辩证唯物主义，这显然是远离马克思主义的。同时把异化理论扩展到对现实社会主义的批判，不仅无助于克服社会主义国家在发展过程中出现的一些偏

普·弗兰尼茨基：《社会主义和异化问题》。载于南斯拉夫《实践》1956年第2—3期。

差，而且只能导致对社会主义制度本身的否定。

#### 第四节 社会主义观

“实践派”建立起人道主义的社会批判理论，与其说是出于纯理论的兴趣，毋宁说是旨在对现实社会主义、特别是南斯拉夫的自治社会主义模式进行分析批判。正如马尔科维奇表明的那样：“建立在实践概念基础上的哲学，自然要关心它的原则的实际结果，何况，从根本上说，这是为检验人在本质上是‘实践的存在’这一观点所必须采取的步骤。”<sup>①</sup>

从把人的自由创造性和人的全面发展摆在中心位置的人道主义立场出发，“实践派”对社会主义重新加以解释。在“实践派”理论家看来，“社会主义不仅是一种社会的经济形态而且是一种新的生活方式。在这种生活方式中，人将真正地成为人；对马克思来说，社会主义是一个真正人性的和人道主义的社会；这个社会，为每一个人的自由发展和创造性的发展展示着可能性。”<sup>②</sup>

按照这种观点，“革命”一词也就获得了一种更深刻的含义。革命不仅被理解为一般的政治革命和社会革命，而且被理解为人的彻底解放。马尔科维奇对此指出：“革命不应该仅限于夺取政权，应该把革命看做是人与人关系的彻底变

米·马尔科维奇：《南斯拉夫的马克思主义哲学——“实践派”》

② 加·彼得洛维奇：《官僚主义的社会主义？》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 315 页。

革，看做是推动人类解放的不断进行和深入的过程。”<sup>①</sup>因此，真正意义上的社会主义革命不仅包括社会存在方式的结构的改变，而且也包括人的存在方式的改变，变革社会和造就新型的人只有作为同一进程的两个方面才是可能的。

从上述观点出发，那么社会主义就不仅要考虑超越资本主义关系、超越货币——商品经济从而摆脱雇佣劳动，而且同时要考虑国家的消亡和建立以“自由劳动联合体”为基础的社会的

问题。

据此，“实践派”理论家对“斯大林主义”的社会主义模式进行了尖锐的批判。在他们看来，斯大林的“官僚社会主义”或“国家社会主义”完全违背了马克思主义的思想。弗兰尼茨基指出：马克思主义创始人并没有把社会主义发展的主要内容理解为对国家的控制，也没有理解为要通过国家的机构来组织社会生产，而是通过加强社会主义内部工人阶级和劳动者的自治组织来超越这种政治—国家的机构。因此，社会主义发展的有计划的管理应该越来越扩大社会自治机构的职责，同时越来越缩小国家的领导。而斯大林的“国家主义”则反其道而行之。虽然“国家社会主义”至少在名义上废除了私有制，但却把社会主义和国家等同起来，而“在把社会主义和国家、社会主义所有制和国家所有制、社会主义计划化和国家计划化等同起来的时候，他们便创造了一个强大的国家官僚主义体制”。<sup>②</sup>

米·马尔科维奇：《南斯拉夫的马克思主义——“实践派”》。

普·弗兰尼茨基：《社会主义和危机》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 285 页。

弗兰茨基指出，斯大林主义把生产资料国有化加以神秘化；最后理智健全者就可以在 30 年代末于宪法中宣布：在那里已建立了当代最自由的社会。

“实践派”理论家声称，生产资料国有化和官僚主义体制的形成使革命走向了它的反面，“剥夺资产阶级的权力，摧毁旧的管理机构和取消生产资料私有制，是走向社会主义的正确的第一步。与此相反，生产力的国有化，一个日益强大的‘社会主义国家’的建立和‘一个官僚统治’的形成以及官僚统治在一切生活领域所发挥的统治作用，都只有有不过是一种反革命的官僚主义的发展的不同方面。”<sup>①</sup>

“实践派”理论家指出：“官僚统治”的形成意味着一个新的统治集团的形成，这个集团以研究政策为职业，摆脱了群众的监督，依靠分配物化劳动的无限权力，为自己谋取大大小小的物质特权。

苏佩克把官僚主义称做是一个具有“有机实证主义”特征的社会集团。这种官僚主义滥用社会实践中的整体概念：在政治方面把“社会主义国家”与社会主义社会教条主义地对立起来；在经济方面把严格集中的、计划化的经济与集体生产对立起来；在社会方面把组织机构的意志与个人的、集体的首创精神对立起来；在文化方面把“英明领导”与自由创作观念对立起来。

① 加·彼得洛维奇：《官僚主义的社会主义？》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 319 页。

② 参见苏佩克：《社会实践的辩证法》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 296 页。

“实践派”理论家认为这种建立在“有机实证主义”基础上的斯大林主义不仅不是导向人的彻底解放，而恰恰是导致个人自由的彻底丧失。斯大林主义不仅把政治、经济和思想权势集中在自己手里，而且把这种巨大的社会权势建筑在人类最深远、最崇高的理想之上，这样，“在斯大林主义实践中，社会主义的信念成了专制武断的主要手段之一，这种信念在某些‘更崇高’、未来目标和‘人类的未来幸福’的名义下成为极端违反人性的和反批判的东西，直到最终成为无情的国家偶像崇拜。”<sup>①</sup>这样一种“国家社会主义”，要求所有的人无条件地屈从于全体，个人理性屈从于集体理性，个人意志屈从于社会意志。屈从成了公民的主要道德，注释官方经典和教条成了哲学家的基本任务；政治成了新型的神学，哲学成了政治的附庸。

科拉西认为，官僚主义国家对社会主义中的个性自由所作的下列解释是完全违背马克思人道主义精神的：“社会主义中的个性所以是自由的，是由于所有人都是自由的这一事实。在社会主义集体主义和社会主义民主的条件下，一个社会成员的自由并不也不可能威胁到另一个成员的自由。”<sup>②</sup>科拉西对此指出这是把个性淹没在社会或“民族”之中，以集体利益排除个人利益。而“一旦从集体利益中排除了个人或私人利益，这种‘集体’也就不再是集体的了”。<sup>③</sup>但这正是官僚主义

① 转引自本·阿格尔：《西方马克思主义概论》中国人民大学出版社1991年版第319页。

② 同上。

③ 同上。

据以统治的方法。

对“实践派”来说，摆在马克思主义人道主义者面前的任务就是要从“个人的个性被日益剥夺而人类则被作为‘更崇高’的历史目的而日益受到强调”<sup>①</sup>的官僚主义中拯救个人的权利。

自治概念被认为在社会主义发展中是惟一能够抗衡官僚主义及其变种的国家集权主义的概念。南斯拉夫的自治社会主义被看做是代表了一种可供选择的代替苏联模式的基本道路。因为在“实践派”理论家看来，只有自治社会主义才真正体现了马克思主义关于“国家消亡”和“联合起来的生产者”的思想，才真正使群众从政治和经济活动的客体变为主体，并逐步地摆脱各种异化形式。马克思和恩格斯早就指出，生产和社会中的自治关系不仅是社会主义新的民主政权的基础，而且也是国家消亡的实际基础。实行自治的思想包含着这样一个重要因素和目的：即人的历史行动首先是人的社会产品不要脱离人，而劳动者既要掌握自己的生产又要支配自己的生产，并同历史上形成的这种分裂的神秘化决裂。弗兰尼茨基指出：如果说在资本主义制度下，实行自治只是一种空想的话，那么在社会主义制度下实行自治已有了现实的可能性。从某种意义上说，社会主义就是自治。他强调：社会主义人类的象征是委员会、自治和直接民主的思想，是消灭生产资料私有制和资本主义占统治的政治领域，是自由地支配其自由劳动和自己的社会关系的思想，这必然也包括探讨、思考和争论

转引自本·阿格尔：《西方马克思主义概论》中国人民大学出版社  
1991年版第319页。

的自由。资产阶级政治社会的骨子是私有制或国有制和间接民主，以及多党制或一党制，而社会主义这个过渡时期的历史性的特征则是自治关系与直接民主的加强和政治领域、代议制与国家官僚的消亡。他还指出：自治是共产主义的萌芽，是将来人与人之间关系还不发达的形式。有了这一点，社会主义才有权被称为社会主义或共产主义的第一阶段和低级阶段。

基于此，“实践派”理论家对南斯拉夫自治社会主义实践采取了积极的态度，但同时也毫不留情地对它提出了批评，这种批评随着自治实践的发展而愈加尖锐。在他们看来，作为南斯拉夫社会有机原则的自治并没有能够得到充分的发展。因为在南斯拉夫，“国家主义”的成分和中央集权强制性的协条仍同工业自治并存着，而这种状况妨碍了自治实践的进一步发展。弗兰尼茨基对此指出：“最初，在南斯拉夫的发展中还保持一种国家官僚主义‘铁板一块’的体制，这就导致了我们的制度中的‘二重性’：集中制和国家集权主义的那些传统的政治形式和议会形式，同自治形式和自治观越来越强烈地对立。”<sup>①</sup>而且，从根本上说，南斯拉夫的国家政治结构还是等级制的。“尽管大力宣传自治社会主义的观点，我们还是强化了官僚集中制，因为，经济大权还是集中在官僚集中制机构中，并且占主导地位。除此以外，随着经济的明显增长，也引来了一系列的行政干预和限制，本质上仍属于行政的和国家的计划经济制。所有这一切必然导致下列结果：直至 60 年代末的

弗兰尼茨基：《社会主义和危机》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 290 页。

前后，尽管扩展到其他社会组织机构里的自治已表现出积极的作用，但是在社会的基层单位的——在生产的各个组织里——自治派仍然停滞不前。’<sup>①</sup>

虽然“实践派”许多成员认为在现有条件下，特别是受到外来威胁的情况下，国家保持强有力的政治结构是必需的，但他们争论说：只有自治成为整个社会的有机原则时，社会主义才是完全的。“自治在普遍的社会范围内的发展，是基层企业中实现自治的一个必要条件，而这个条件，只有当占统治地位的官僚统治被推翻，社会从下到上形成一个自治的联合统一体时才能实现。’<sup>②</sup>

“实践派”理论家认为：为了使自治实践免遭官僚主义的扼杀而向前发展，在目前尚不具备取消一切国家的条件下，可行的办法是找到一种最理想的民主和非官僚主义的社会和经济的组织形式，并逐步使政治上升到“实践”的水平。在这方面，马尔科维奇致力于提出一种超越社会主义官僚主义的理论。他的设想是：应当把职业政治家的行动保持在一定的限度内，使之不至于过分强大而导致官僚化。他所提出的措施包括：

第一，职业政治家必须充分服从相应的自治最高管理机构 and 委员会；第二，职业政治家可起不同的作用并在一定程度上可拥有不同的利益，但不允许他们形成政治集团或控制任

① 弗兰尼茨基：《社会主义和危机》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 290 页。

② 加·彼得洛维奇：《官僚主义的社会主义？》，《南斯拉夫哲学论文集》三联书店 1979 年版第 323 页。

何政治组织；第三，未来社会的政治组织中的最重要的和真正革命的变革应涉及到一般策略的决定，涉及到一般目标的界定，以及涉及到对可行的替代政治纲领的评价标准。这些主要的政治职能必须彻底民主化，从而传统意义上的政治，即在马克思看来是异化的领域的政治就将从根本上被改变。

马尔科维奇还具体规定了政治活动上升到“实践”水平的条件。这些条件是：

第一，政治实践是人对物的统治。由于物在人的世界中是人的劳动客观化的产物，因此，政治实践在本质上是对社会力量的控制和合理指导。

第二，在这一过程中的各种选择中间的评价标准是以其特定历史条件下的独特表现的全部丰富性来满足真正的人的需求。

第三，政治实践的目标不是一个社会团体对社会其他人的统治，而是具有普遍性和涉及每个人的一种活动。

第四，政治实践并不与其他实践相脱离。同异化的政治活动相反，它是建立在一种关于人性和历史的哲学观基础之上的，它不需要违背道德规范，它的选择是以对既定历史状况的一切现实可能性的科学认识为前提的。不仅如此，它还包含崇高的斗争，即竞争的、艺术的因素。

第五，人们将把这种没有压抑、没有恐怖的活动看做是极富吸引力的。通过参与这种活动，个人将发展他的社会存在的一个重要方面，并获得充分的机会去表现他的许多潜在能力以及可以证明自己是一个有天赋和创造性的人。

这种理想的政治实践概念在马尔科维奇看来并不是一种“纯粹想像”和一首“哲学诗”。虽然它在目前的社会主义中都

没有成为现实，但它却是未来先进社会的一种可能的前景。

“历史第一次明显地表现出在社会分工中，并不需要有代表别人来决定和统治的特殊职业者，作为独立的、异化的、政治的主体的官僚，已成为多余的。”(马尔科维奇)

## 第二章 波兰的“新马克思主义”(一)

波兰是东欧社会主义阵营中面积最大、人口最多的国家。在第二次世界大战以前，波兰基本上是一个贫穷落后的农业国，在灾难深重的民族史上，它曾经由于德国封建主义和俄国专制主义的瓜分而四分五裂。在这种背景下，波兰人把社会主义看做是实现他们世代谋求民族自由发展的正当愿望和途径。

在战后的一个短暂时期里，鉴于本国形势的特点，波兰一些党的领导人曾想避免完全屈从于苏联的社会主义模式，但由于波兰所处的地理位置，也由于当时盛行社会主义只有苏联这样一种模式的观念，因此，波兰人不可能在这方面走得太远。

然而，高度集权的体制暴露出种种弊端，从而导致了1956年“十月事件”的发生，并催发了非斯大林化的过程。这就为波兰“新马克思主义”的产生和发展提供了政治条件，而“新马克思主义”反过来也为这个过程起了不小的作用。在随后的几十年中，虽然随着政治形势的变化，波兰“新马克思主义”者时而活跃，时而沉默，但他们从未完全放弃发展一种人道主义马克思主义的意向。并且由于他们的努力，波兰“新马克思主义”的发展比社会主义阵营中的其他国家更加彻底，更

加完善。

在波兰所有的“新马克思主义”者当中，最负盛名的当数列斯泽克·科拉科夫斯基和亚当·沙夫。前者最初是正统的马克思主义者，但自从 1956 年起便成为离经叛道的头号人物；后者曾是党中央意识形态方面的负责人，但在其思想进程中也逐步地背离官方信奉的学说。本章及下一章将着重介绍他们的思想。

## 第一节 马克思主义在波兰的经历

要了解波兰的“新马克思主义”，有必要对马克思主义在波兰的整个经历作一番考察，因为波兰“新马克思主义”的形成和发展与这种经历的特点有着密切的关系。

马克思主义在波兰的传播和发展，最早可以追溯到第一次世界大战之前。这种传播和发展，从一开始便带有与众不同的某些特征。按照帕克金斯基的看法，这些特征主要包括“开放性”、非正统性和多元化等等，它们对后来的“新马克思主义”者产生了深刻的影响。

在第一次世界大战以前，波兰就产生了一批像路德维克·克尔兹维茨基（Ludwik Krzywick）、卡金米尔茨·柯勒斯-克劳兹（Kazimierz Kelles-krauz）和斯坦尼斯洛·布佐佐夫斯基等思想家。他们接受马克思主义的一些观点，同时修正另一些观点，并否定其他一些观点，他们把这种做法看做是对马克思主义的丰富和发展。柯勒斯-克劳兹最早提出“开放的马克思主义”的口号，在他看来，马克思主义是能够接

受新观点并根据新的发展而修正自身的。这种“开放性”的态度为后来的许多新马克思主义者所接受。牛津 Pembroke 学院教授帕克金斯基 (Z·A·Pelczynski) 曾经这样评论说：这种“开放性”是除 1950—1955 年这一短暂时期外波兰马克思主义思想史的特色。

与这种“开放性”相伴的是非正统性和多元化的传统特点。在波兰，非马克思主义的哲学曾经有着非常牢固的地盘。特别是第一次世界大战后，在逻辑学和语义学领域中，出现了特瓦尔多夫斯基、艾杜基维奇、科塔尔斯基、乌尔斯基、维特维茨基、切佐夫斯基、列斯尼也夫斯基、赫维斯迭克等思想家为代表的著名的拉沃夫—华沙学派，该学派的研究成果曾经产生过具有国际意义的影响。它所表现出来的分析的、形式主义的和实证主义的倾向一度在波兰思想界占据着统治地位，并同马克思主义相对立。他们把马克思主义看做是缺乏哲学所要求的严密性、清晰性和逻辑连贯性的东西而不屑一顾。然而从某种意义上说，这一学派的思想家从否定的意义上促进了非正统的“新马克思主义”的产生和发展，因为在面临这种挑战中，“开放的”、“修正主义的”马克思主义似乎更能被他们所接受。

作为一种政治运动，波兰马克思主义也有多元化和非正统性的特点。撇开修正主义不谈，波兰共产党的著名理论家罗莎·卢森堡 (Rosa Luxemburg) 本人就是一个有独立思想的理论家；虽然波兰共产党后来没有产生出能与卢森堡相提并论的杰出思想家，但却也拥有一批出色的理论家和宣传者。他们在关于波兰共产主义革命的战略问题、民族问题以及种族主义问题等方面，都提出了许多独特的见解。

随着斯大林对波兰干部的清洗，许多理论家都销声匿迹。到 1945 年，虽然波兰工人党在政治上握有权力，但却只有为数寥寥的理论家。像亚当·沙夫这样训练有素、公开声称是马克思列宁主义者的理论家更是凤毛麟角，而且甚至沙夫的背景也难说是正统的，因为他最初是在波兰分析哲学的诞生地拉沃夫（Lwow）大学学哲学，随后又在巴黎研究社会学。1950—1951 年，当沙夫作为波兰马克思列宁主义理论家反对资产阶级思想流派时，沙夫曾经拥有不少能干的助手，但他们或者还非常年轻。如列斯泽克·科拉科夫斯基、赫勒那·爱林斯坦（Helena EilenWTein）和布朗尼斯诺·巴克兹克（Bronislaw Baczko），或者中途改弦更张，如朱利昂·赫兹菲尔德（Julian Hochfeld）和波格丹·萨可多尔斯基，到 1956 年时，所有这些都背叛了沙夫。

在 1944—1947 年期间，当共产主义者在波兰获胜后，宣传马克思主义成了波兰工人党在思想战线的最迫切的需要。由于意识到当时广泛流行的与马克思主义对立的力量，波兰工人党不仅把马克思主义解释为一个相对狭窄的学派，而且解释和拥立为一种产生于启蒙运动和旨在把人类从一切精神和社会的桎梏中解放出来的学说。其社会的和政治理想的人道主义方面和其社会学分析的科学性方面都得到了强调，以此来赢得更多知识分子对马克思主义的好感和赞同。而知识分子对此作出的反应也确实令人鼓舞的，虽然他们对马克思主义的某些方面提出了批评，但很少有人公开反对马克思主义。相反，他们对马克思的理论遗产表示敬意，并相信，马克思主义者和非马克思主义者将携手合作发展人道主义和社会科学，以解决战后波兰在建设一个人道主义的政治、社会和

经济制度中所面临的许多实践问题。

我们可以在社会学家和社会哲学家奥索乌斯基 (WTanislaw Ossowski) 于 1947—1948 年间所发表的一系列有关马克思主义的有分量的论文中看到这种抱有好感的反应，但他同时也指出可以在马克思主义阵营中首先发现对这种合作的阻碍。奥索乌斯基在政治上是独立的民主主义者，且相当精通马克思、恩格斯、列宁的著作，他认为在现代马克思主义圈子里我们可以谈论一种特殊的“矛盾的统一”特别是在莱茵河东部的某些地区。他们为进步的、为革命的社会纲领而斗争，他们反对偏见，宣扬思想的活力和崇拜科学创造力，他们信仰科学不可阻挡的进步。然而同时，当马克思学说范围内的任何问题都得到考虑时，许多现代马克思主义圈子内的特征是新恐惧，不愿意移出概念的注释和 19 世纪下半叶的问题的范围之外，似乎——同所宣称的学说相反——他们认为在这些领域，已经没什么可改变的。

奥索乌斯基认为，由于变成了社会主义和共产主义运动的意识形态，马克思的学说具有了某些宗教的特征；它的首要功能是培植其成员的团结一致，而不是理解和解释现实。奥索乌斯基进一步认为，在加强社会联系方面，科学的功能与宗教的功能是互不相容的。宗教的功能是确保对权威的信仰，而这正是科学功能所要抛弃的，科学要求批评、独立思考并相信每一种理论仅是科学的未来发展中的一个阶段。

奥索乌斯基阐述了马克思主义者和非马克思主义者之间富有成效的对话所赖以的一系列条件，并对未来前景提出了展望：

“我认为 在当今的波兰 不同思潮的存在 对于思想的发

展是特别有利的条件。在战后世界中，波兰有希望扮演笛卡儿和斯宾诺莎时代荷兰所扮演的角色，并且波兰的马克思主义能够实现真正带头作用的抱负。那样的话，我们自然将再一次有机会证实这一真理，即当辩证法不被归结为约定的公式和不屈从于僵化时，它是富有生命力和富有成效的。”<sup>①</sup>

奥索乌斯基的观点在当时遭到沙夫等人的严厉批评。沙夫严词驳斥了所谓马克思主义的“宗教的”方面，并对他的其他一些批评提出了异议，但沙夫对奥索乌斯基强调的另一方面的主要观点却没有提出非议，这就是：马克思主义作为一门科学，必须根据后来的社会科学、历史科学和哲学的结果而修正、发展和丰富自身。

奥索乌斯基这种对于“开放的马克思主义”的辩解虽然很快被抑制，但并不是没有产生反响。相反，到 1955 年以后，它被一些波兰年轻的知识分子所接受，并对后来反“斯大林主义”起到了激励的作用。

1956 年以后，波兰开始了虽不彻底但却颇有声势的非斯大林化的过程。几乎所有的重大问题，如国家和官僚主义问题、对经济生活实行高度中央集权管理问题、工人委员会问题，直到马克思主义的哲学和社会学理论问题，都提到了马克思主义问题的日程上来。在这当中，霍茨菲尔德在 1956—1957 年间发挥了重要的政治作用，他极力呼吁立法机构应当有更大的独立性。在学术领域，他开了回到对当代波兰社会进行经验研究之先河。从根本上说他对马克思主义的看法同奥索乌斯基没有什么两样。在他看来，马克思主义是一种力

转引自《马克思主义的多样化》英文版第 320 页。

图解释经验世界的社会理论；它是名副其实客观的，重视论证，并像一切理论一样，不断根据新的事实而完善自身，但它同时也是一种世界观，赋予实践活动和争取公正社会的斗争以意义并提供指导。在这方面马克思主义是非经验的，它属于价值领域而不是属于经验领域。在社会学方面，马克思主义在同其他社会理论的论战中必须证明自身的科学性，而且那些证明是无效的马克思主义的特定假设应当由从其他来源中所得到的假设所修正和代替。霍茨菲尔德赞成发展一种既适用于资本主义社会也适用于社会主义社会的关于政治关系的马克思主义社会学，虽然他本人没有对这一主题作太多的研究，但他的三位助手在 50 年代末和 60 年代间在这一领域进行了广泛的探讨。威索劳斯基阐述了阶级统治的概念，他把这一概念与统治制度的概念加以区分并联系起来，这使他能够提出一种分析现代西方国家的框架。他也探讨了马克思主义的统治阶级概念与西方的权力精英概念之间的关系，表明它们是相互补充而不是相互矛盾的。他的另一个兴趣是分析像波兰这样的社会主义社会中阶级分层和冲突的本质问题。鲍乌曼 (Zygmunt Bauman) 的旨趣是精英概念及其对解释西方和东欧政治现象的适用性。他在对英国工人运动的历史研究中，论证了精英概念可以用来补充马克思的阶级概念。此外，他还试图探讨当代波兰共产党的精英特征。维阿茨 (Wiatr) 率先对波兰的公众舆论和投票行为进行经验研究，以及对利益集团进行研究。他还尝试阐明波兰党的制度的本质，并阐述马克思的民族理论及民族与国家之间的关系。维阿茨还特别擅长构筑传统的马克思列宁主义理论与西方政治社会学之间的桥梁。

在哲学方面，科拉科夫斯基在所谓“复兴”马克思主义运动中起了最重要的作用。在当时发表的一系列著作中，他对哲学的许多问题，如关于马克思主义哲学作为一种科学和作为一种世界观及这两方面的功能，关于认识和真理问题，关于宗教和道德的本质问题，关于马克思主义与现代哲学的关系问题等等，都提出了与官方认可的正统观点相左的见解。尤其是他关于人的个性、道德责任和个人自由等问题的论述，当时给人一种新颖的感觉。他认为历史决定论并不削弱个人的自由或削弱对自己行动的道德责任，认为对真理和其他价值的追求优先于政治权宜之计。对这些问题的论述，不仅回到了青年马克思的观点，而且也渗透着存在主义的观点。

因此，自然地，科拉科夫斯基受到了当时官方意识形态主要发言人沙夫的抨击，但沙夫对科拉科夫斯基关于需要发展马克思主义的人的哲学，以便填补他认为阻碍马克思主义成其在现代世界中的世界观功能的空白的看法却持赞同态度。他本人在这方面下了很大功夫，先后写了《人的哲学》和《马克思主义和个人》这两部颇有影响的著作。

沙夫拒绝同存在主义作任何妥协，他认为，存在主义的个人概念是建立在非决定论的基础上，因而与马克思主义是完全不相容的，但他在青年马克思那里发现了在他看来应补充到传统马克思主义中的内容。沙夫还发现了异化概念的重要意义。他否认青年马克思的思想与成熟马克思的思想之间有任何的不相同或重要区别，认为成熟马克思的经济理论是从青年马克思的理论那里获得启示，并且属于青年时期的社会主义人道主义理想的。在 70 年代后期所写的《作为一种社会现象的异化》和 80 年代初所写的《处在十字路口的共产主义

运动》中，沙夫继续发挥他在人道主义方面的思想，并把批判的锋芒转向现实社会主义制度，认为异化现象不仅存在于资本主义社会中，而且也同样存在于现实社会主义中。值得一提的是，沙夫虽然一度是官方理论的代言人，但他却不仅接受了“开放的马克思主义”的观点，而且事实上明确地维护这一概念。在《人的哲学》一书中，沙夫写道：“马克思主义体系按其真正本性说来是一个‘开放的’体系。它建立在必须不断根据新的事实和发现而修正特殊的结论的基础之上，建立在对自身理论的不断创造发展的基础之上。马克思主义随时准备吸收理论思想的新材料、新发现和新成就，随时准备从它们中概括一般结论，并在必要的时候，根据其概括而修正自身的现有命题。”到了 1981 年，沙夫仍在重复这一立场。

从上面的论述中我们可以看到，在波兰的马克思主义发展过程中，一直伴随着开放性、异端和多元化解释这样一些特征。要理解这种状况，有必要在这里谈谈波兰共产党领导人对战后马克思主义的发展所持的态度和所采取的政策，因为在一个党的领导对国家的控制相对有力的国度里，没有其默许或至少是反击不力，上述发展状况是不可思议的。

在战后最初几年间，即在 1945—1948 年期间，党的领导首先关心的是：通过把波兰社会的各种进步因素吸引过来并在党的领导下创造广泛的人民阵线来加强新的社会制度。由于历史上长期受外来势力奴役所形成的民族感情，由于这个国家天主教势力的强大，也由于众多农民对新制度的怀疑，因此任何对马克思主义的支持，不论多么不正统，都是受欢迎的。在这种环境下，马克思列宁主义哲学与其他哲学流派相安无事，到 1947 年末，以马克思列宁主义哲学为一

方，以另一些科学家和学者为另一方，井水不犯河水地共同存在着。后者把马克思列宁主义看做是“不值得认真对待的报刊通俗文章”，而前者则表示对“资产阶级科学”不感兴趣。

1949年以后，马克思列宁主义正式被宣布为官方学说。在这个时期（即西方学者通常所称的‘个人崇拜’时期、“制度化的马克思主义”时期），尽管对非马克思列宁主义学说采取了一些限制，但是党的领导对各种哲学流派，包括被认为是资产阶级的学说，采取了温和的态度。因此，迟至1952年科塔尔宾斯基还能够在杂志上公开维护自己的主张，一年以后艾杜基维奇甚至能够激烈驳斥沙夫把他的哲学称做“唯心主义”。在斯大林于1953年去世后不久，社会学家查鲁辛斯基沉溺于同沙夫的长时间的论战。这场争论最初是关于列宁的平民文化倾向理论的解释，但查鲁辛斯基随后便把它发展为对马列主义关于社会现象的解释的广泛挑战。同时，到1955年，一些青年理论干部也公开反对党的某些方面的路线，他们要求重新引进对分析哲学的研究，继续进行经验社会科学研究，引进现代西方哲学和社会学著作。一些非正统派人物，虽然沉默一时，却不但没有受到伤害，反而声誉倍增，又悄悄发表作品并继续掀起‘开放的马克思主义’的旗帜。无疑这种不加遏制的自由，是与民主集中制原则相违背的，对波兰党的领导十分有害。在这种情况下，像哥穆尔卡这样被认为是温和的领导人也被迫放弃了容忍的态度，并宣布“开放的马克思主义”是一种“修正主义”是资产阶级意识形态渗透的一种形式，对社会主义是十分危险的。与此同时，对一些修正主义成员进行了处理，但处理的方式仍然是十分温和的，像科拉科

斯基这样的修正主义代表人物仍被留在党内并被允许可以继续在大学执教和发表作品。直到 1966 年，科拉科夫斯基在一次波兰“十月事件”十周年的纪念会上作了一个批评性的发言后才被清除出党。但是在次年，波兰科学出版社仍出版了他的一部哲学论文集《文化和迷信》。同一年，沙夫本人在一次应邀出席的党的知识分子特别会议上受到了批评，这是因《马克思主义和个人》一书而引起的，在该书中，沙夫把反亲犹太主义和中央计划经济作为社会主义“异化”的例子。

1968 年 3 月发生大学生骚乱事件后，党对一些修正主义分子如科拉科夫斯基、巴契柯和鲍乌曼等人才作了彻底处理，解除了他们在大学的教职。沙夫本人在随后的中央委员会上，因其负责意识形态方面工作的失职和对修正主义的过于宽容的态度而受到了批评，并被免去了在中央委员会中的职务。这是自哥穆尔卡第一次宣布修正主义是党的主要意识形态危险过了将近十年以后的一次最彻底的处理。

关于波兰党对理论界所采取的政策及其造成的后果，苏联哲学家 1984 年编写的《当代国外马克思列宁主义哲学》一书在谈到 1956—1969 年波兰理论界出现的“修正主义”状况的教训时指出：“党对社会主义科学的领导几乎被完全忽视，批判资产阶级意识形态、修正主义和反共产主义的研究工作几乎没有进行。”<sup>①</sup>“1968 年 3 月发生的事件再次证明思想攻势的削弱，马克思列宁主义宣传的实际手段和形式方面的缺点，对修正主义采取宽容态度，同陈腐社会集团搞自由主义，

A. T. 梅斯里夫钦科主编：《当代国外马克思列宁主义哲学》（上）社会科学文献出版社 1986 年版第 149 页。

导致了敌视社会主义的分子的活跃。”<sup>①</sup>

## 第二节 作为修正主义者的科拉科夫斯基

列斯泽克·科拉科夫斯基是第二次世界大战以后波兰最著名的“新马克思主义”哲学家。他最早与“斯大林主义”决裂，热衷于反对“制度化的马克思主义”。因此，他的观点备受官方的批判，同时备受西方一些学者的推崇。

科拉科夫斯基 1927 年出生于一个知识分子家庭。第二次世界大战爆发时他是一名学生，在德国占领波兰期间，他的大部分时间是在拥有大图书馆的乡间宅第中度过的，在那里，他勤奋好学，博览群书。战争结束后，他成为共产主义青年组织的成员，随后加入了共产党。中学毕业后，他入罗兹大学攻读哲学，在大学读书期间，他崭露头角，开始发表哲学论文并讲授课程，被公认为是一个才子。之后，由于在反天主教的论战中表现出色，他被派往苏联留学，结业回国后在华沙大学任教。他曾给当时的党的理论家沙夫当过助手，还曾担任过《哲学研究》主编和文学杂志《新文化》的编辑。

科拉科夫斯基的思想是沿着从正统的马克思主义到修正主义、再到否定马克思主义的轨迹而运行的。50 年代中期以前，他主要关注的是中世纪的哲学和现代天主教哲学，此外，他还对斯宾诺莎的哲学感兴趣。在这个阶段，他基本上还是

<sup>①</sup> A. T. 梅斯里夫钦科主编：《当代国外马克思列宁主义哲学》（上）社会科学文献出版社 1986 年版第 150 页。

一个传统的马克思主义者。

1954 年科拉科夫斯基有机会以一个观察家的身份参加在罗马举行的关于托马斯主义哲学的讨论会。这次会议以后，他的观点发生了很大变化。当他攻击“宗教蒙昧主义”时，他也同时批判了斯大林主义的教条，这使他很快就成为当时修正主义浪潮的主要代表人物和精神领袖。

在“十月事件”之前，科拉科夫斯基探讨了当时困扰着年轻一代知识分子思想的伦理学和哲学问题，他所发表的一系列文章收集在题为《哲学和日常生活》的论文集中。在这些文章中，科拉科夫斯基对当时大部分知识分子所经历的意识形态危机进行了最初的哲学分析尝试。

在政治观点上，科拉科夫斯基对斯大林模式的社会主义提出了激烈的批评。1950 年，他在《什么是社会主义？》和《神话时代的结束》这两篇文章中，概括了导致“波兰十月事件爆发的情感因素。科拉科夫斯基以“社会主义不是什么”的反语，表达了对斯大林模式的社会主义的不满。

“十月事件”以后，科拉科夫斯基成为意识形态抨击的首当其冲的对象，并因此退回到学院生活，在一段时间里，他的作品几乎不涉及政治问题，但他并没有放弃自己的立场，而是代之以深奥的理论文章来表达自己的观点。在此后的十多年间他先后发表了《经典主义》、《马克思主义的永恒方面和非永恒方面》、《历史与责任》等论文对马克思主义问题、认识论问题、伦理学问题、历史观问题等进行了深入的探讨，在许多方面修正了传统马克思主义的观点。这个阶段通常被人们称做“修正主义的阶段”。

1966 年 10 月 12 日，在波兰“十月”十周年之际的学生集

会上，科拉科夫斯基作了一个措辞激烈的发言。在这个发言中，他抨击了对言论自由的限制，反对日益严格的审查制度，反对对创造性的人文科学和社会科学的政治干预，反对滥用法律。第二天，他便被开除出党。

1968年大学生骚乱之后，科拉科夫斯基因被指控腐蚀青年人而丢了教职。在国家的正式许可下，他接受了赴蒙特利尔讲学的邀请。自此以后，他一直侨居国外并在蒙特利尔、伯克利、牛津等西方几所大学任客座教授。

1977年，科拉科夫斯基发表了多卷本的《马克思主义主要流派》。这部著作所表达的观点，表明他已经完全放弃对共产主义的信仰，完全放弃对马克思主义的信仰，并对马克思主义持公开的批判态度。他不仅谴责斯大林主义，而且追根溯源把斯大林主义的“原罪”归因于马克思和恩格斯。他攻击共产主义意识形态已经死亡，社会主义制度已经穷途末路。

## 一、对“制度化的马克思主义”的批判

### 1. “理智的马克思主义”与“制度化的马克思主义”

在50年代关于马克思主义的激烈论战中，科拉科夫斯基极力主张一种“理智的马克思主义”而与所谓被斯大林主义化和教条主义化的马克思主义、即他所称之的“制度化的马克思主义”相对峙。

在科拉科夫斯基看来，所谓“制度化的马克思主义”是指一种其内容由政治制度加以规定、偶尔加以修改的学说和价值判断。这种政治制度在某一阶段，就是最伟大的语言学家、最伟大的哲学家和最伟大的历史学家的化身。这样，“马克思

主义”就变成了制度化的学说，如同与教会相联系的各种学说一样。同样，“马克思主义者”不是指那些信仰一种其内容是有局限性的特定世界观的人，而是指那些抱有愿意承认制度化认可的观点的思想态度的人。就是说，只要一个人随时准备接受官方所认可的内容，他就是一个马克思主义者。这样，每一个制度化的马克思主义者在 1950 年都懂得：“李森科（Lysenko）”的遗传理论是正确的，黑格尔是对法国大革命的反动，即使他们从未听说过染色体，也不知道黑格尔生活在哪个时代，所有这一切都无关紧要。而当到了 1956 年，每一个制度化的马克思主义者又都懂得与上述这些观点相反的东西，并认为是同样的正确，例如，黑格尔不再被说成是德国的沙文主义者和战争辩护士，而被说成是伟大的辩证法家和对于形成马克思主义起着重要作用的唯心主义者。相似地，每一个制度化的马克思主义者在 1956 年前都相信只有通过暴力革命才能实现，而在 1956 年以后又相信惟一正确的道路是从资本主义向社会主义的“和平过渡”。

科拉科夫斯基分析了“制度化马克思主义”的形成的特征，他认为，一旦理论成为一个表面上系统化的整体，而实际上它变成了一个所有可能的理论问题的封闭的、详尽无遗的编纂、一个不允许被分析的盲目崇拜的概念库时，“制度”就被带进了理论，这种理论也就堕落成为为现实辩护的意识形态工具。

与“制度化的马克思主义”相反，科拉科夫斯基主张一种“理智的马克思主义”。所谓理智的马克思主义不是一种包罗万象、尽善尽美的体系，而是一种态度、一种方法和一套分析范畴。这种态度是理性的、批判的和非情感的；这种方法是历

史的和‘决定论的’。它探讨社会现象的因果关系。这些范畴包括‘阶级’、‘意识形态’、‘意识’、‘生产关系’等等。同制度化的马克思主义的看法相反，这些范畴中没有一个是清晰的和坚硬的。

科拉科夫斯基认为，从理智马克思主义的立场看问题与从制度化马克思主义的立场看问题，情况大不相同。例如，从理智的马克思主义立场来看，对于斯多葛学派的哲学或米茨凯维奇的诗歌，任何时候都不可能有一种惟一的“真正马克思主义的”解释。虽然这里可以用得着马克思主义历史方法论的一般规则，但得出的结论必然各不相同。因为，如果以为‘社会科学的方法论可以充当对数表，从已知的许多的相同资料就总可以像用计算机一样得出意义相同的结果’，那是极其错误的。

科拉科夫斯基因此认为：从理智的马克思主义来看，纯洁的马克思主义与非纯洁的马克思主义之间的划分是毫无意义的，所谓“纯洁的马克思主义”的说法，只有当马克思主义被看做是一种政治的和宗教的现象而不是一门科学时，才有某种效用。与此相反，他主张作人文科学的左派和人文科学的右派的划分。人文科学中的理智左派表现为：思维中的彻底理性主义；坚决反对科学中的任何神话；完全世俗的世界观；彻底的批判精神；不相信臆想的教条和封闭的体系；致力于开放的思维，即准备修正常规的命题、理论和方法；尊重科学创新；容忍不同的科学观点，反对一切非理性主义的表述；并且首先相信科学的认识价值和相信社会进步的可能性。持有这种立场，就能够接受马克思的一切伟大主张，而又能够看到马克思在某些领域，特别是对后来的历史进程

所作的预言是有错误的。

科拉科夫斯基认为，从这种立场看，随着在人文科学方面的研究手段的逐渐精确，马克思主义作为独立的思想流派概念最终将变得模糊起来，直至完全消失——如同在物理学中没有“牛顿主义”(Newtonism)，在生理学中没有“哈维主义”(Harveyism)以及在数学中没有“高斯主义”(Guassism)一样。这意味着马克思著作中永恒的东西将相似于科学发展的自然过程。在这个过程中，他的一些命题将被限制在一定的范围内，另一些命题将会得到更准确的表述，还有一些命题将被抛弃。

在这种前提下，马克思主义不可能是可以全盘接受或全盘抛弃的任何教条，不可能是包罗万象的体系，而是对世界进行最一般观察时的活生生的哲学启示，是在人类的社会理智的社会意识中继续发挥作用和活动着的冲动。

## 2. 反对对精神生活的政治干预

科拉科夫斯基认为，制度化的马克思主义实际上变成了一种宗教，这种宗教已经成为科学发展的障碍。他揭露说，一个时期以来，宗教已经成为许多精神领域的文化生活的实际形式，其附属品是 天启对认识领域的侵入 巫术和戒律体系，僧侣阶层对宣布真理的权利的垄断，对人类精神生活一切形

① 列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 205 页。

② 同上，第 206 页。

③ 同上，第 207 页。

式的意识形态的完全同化。在这种情况下，群众的创造力被完全窒息，从而任何的理论进步都成为不可能。“宗教是科学的死亡。”

为了恢复精神领域的活力，科拉科夫斯基号召人们摆脱宗教，争取思维的世俗化，反对虚假的马克思主义的神话和偏狭及其宗教—巫术实践，争取重建对完全限制的世俗理性的尊重。

在《知识分子和共产主义运动》一文中，科拉科夫斯基坚决反对对科学的政治限制，他提出，为了使知识界、尤其是科学领域，能够履行正常的功能，必须废除在这个时期出于对科学和政治关系的误解而作的种种限制和错误做法。

他具体论说：首先，对科学研究的题材的任何政治限制都是有害的，特别是对政治史、意识形态史以及关于现实社会主义国家现代生活的某些问题的限制；其次，在依然属于科学研究的某一领域，宣布某些真理是“政治上正确的”并要求这些真理与科学无关地加以传播，也是同样有害的。如果这样做的话，那么，人文科学必然是死气沉沉的，而这些著作也只不过是装饰社会主义的花环；第三，在科学领域中规定某些原则对于人文科学是危险的，因为这往往隐藏了一个要求：即它们为争论提供了预先被认可的正确观点。这就变成了一个在提出问题的伪装下强加这些观点的过程。

科拉科夫斯基宣称要打破“斯大林主义”的政治组织对科学文化的垄断，而赋予知识分子自由探讨的权利。他证明

说，共产主义运动的利益并不与对世界的客观认识相冲突，这一运动的政治启示——它的理论血统是整个欧洲理性主义的传统——可能导致对科学真理的歪曲。换言之，由共产主义的真正利益所导致的科学活动依赖于最大限度地摆脱一切非科学的动机和依赖于最坚定的客观态度和批评态度。因此，就不需要一个神圣原则的清单。在对工人运动至关重要的科学工作中，除了一般观察和科学标准外，不需要别的标准。

第四，确定一个排除讨论的不可触及的真理领域既是危险的又是不负责的。它意味着非科学的观点垄断了科学。这有使“马克思主义”和“非马克思主义”这些词成为讹诈的工具的危险，具有用行政多压手段取代科学争论的危险。

从这种分析中，科拉科夫斯基自认为看到了一种“斯大林主义”行为的实质，这种行为的特征是只有一种选择的可能性，而这恰恰使人无法进行任何的讨论和选择，并且总是造成这样一种局面：“对斯大林主义的一切批评都等同于自动追随反革命阵营，等同于自动宣布声援资本主义、帝国主义。”斯大林主义经常硬说进行批评就是站在反革命的立场上，从而使任何社会批评都成为不可能。”

科拉科夫斯基指出，几乎所有的具有政治意识形态的组织都对它的异教徒、持不同政见者怀有特殊的、无情的仇恨，这种熟悉的现象是可以理解的，因为特定的政治或宗教组织

① 列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 186—187 页。

② 同上第 116—117 页。

在一定条件下变成了目的本身，尽管它的创造人可能只是把它看做达到目的的一种手段。他声称斯大林主义实质上就是一个政治宗派的生命形式。斯大林主义类型的党是这样的党：它不再把自身看做是某一历史运动的工具，而是看做与产生出它的那些社会力量相对立的自我目的。斯大林主义在它与自己与其他世界之间划定的界限不知道有任何过渡，也不知道有任何过渡阶段。在它看来，惟一重要的是由斯大林主义这一封闭体系的生存所确立的东西。于是世界分化为万恶的世界和得救的世界，分化为魔鬼之国和上帝之国，社会生活的每一部分都永久烙上其中之一的属性的标志。斯大林主义不容许任何选译，而是要求非此即彼：或者是完全拒绝，或者是完全屈服。因此，斯大林主义时代的重大标志就是把只有一种选择的刻板公式强加给社会一切领域的人的现实。

他甚至主张，在社会学、经济学和哲学问题的领域中，党的意识形态不应当由政治权威制订，而应当由共产主义知识分子来制订。共产主义知识分子有责任并且有权利承担革命运动的意识形态发展的任务，同时，他们既没有权利也没有责任去接受任何不能讨论的先定的原则。

科拉科夫斯基得出结论：为了发展马克思主义，我们需要的不是死记硬背的“新公式”而是一种对新的、包括旧的社会现象的客观的、高度技术的分析。他说，为了达到这一目的，人们应当相信科学家的马克思主义的修养，相信知识分子的社会主义意识。没有他们，就不可能消除在精神生活中的神话，从文化中消除尚古主义，从政治中消除盲目和不负责任，从习俗中消除蒙昧主义，以及从人类生活中消除一切倒退。

### 1. 人道主义认识论

不难理解 科拉科夫斯基在反对“斯大林主义”中 首先把注意力投向被斯大林所忽视的那些问题上，而认识论的问题便是其中之一。在对认识论的探讨中，科拉科夫斯基明显地表现出人道主义的倾向。

在《马克思和经典的真理定义》一文中，科拉科夫斯基以马克思的早期著作，特别是《1844年经济学哲学手稿》为依据，拒绝辩证唯物主义的认识论，在他看来，恩格斯和列宁的反映论与青年马克思以人的行为为出发点的认识论是相矛盾的。“初期的马克思主义提出了认识论的萌芽思想，这种萌芽思想在以马克思主义自命的思想的发展过程中，被恩格斯，特别是列宁的完全不同的思想所取代。”<sup>①</sup>

科拉科夫斯基认为，恩格斯和列宁的反映论都把实践排除在认识之外，而马克思在 1844 年的手稿中恰恰在于致力把人的实践活动看做界定其行为为认识的一个存在的因素。马克思认识论的基本出发点是相信人与环境之间的关系是种属与其需要的对象之间的关系；这种关系也涉及到人同物的认识关系。人并不是与自然界本身相对立的，而是与人自己用构成自己历史的那种自发努力所建成的自然界相对立的，即“人化的自然”相对立。“正是这种征服现实的浑沌的努力 不仅决定着人的历史，而且也决定着人的需求对象的自然界的历史——而我们只有在这种努力中才能理解自然界。”

科拉科夫斯基证明说，一个绝对独立的现实的图像是不

① 列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 85 页。

② 同上，第 66 页。

可能的。如果这种图像存在的话，它不可能是人的图像。因为它不是人类活动的对象，从而也不会是人的认识对象。他断定，所有的意识都产生于实践的需要，所有可能的认识都是人对有意识的人与其对外部对立物的了解之间的联系的认识。正是这种联系构成人能够在思维中把握的惟一对象。如果想通过摆脱这种联系的任何一方而达到了解纯粹的自我，或纯粹的“外部事件”都将是徒劳的。换言之，对人来说，撇开自然，自身是不可思议的；撇开他自己同自然的实践联系，自然也是不可思议的。

科拉科夫斯基进一步论断，从马克思关于“人化的自然”的立场出发，即从马克思的人类学一元论的观点来看，现实的图像只是一种人的创造物，因为语言和把世界划分为特殊对象的科学划分二者都产生于人的实践需要。在这个意义上，世界的产物必须被看做是人造的。在这一世界上，太阳和星球的存在是由于人能够使它们成为他的对象。

实践不仅决定人的认识对象，而且也决定了人的理解能力，科拉科夫斯基指出，在这一点上，人依赖于相信已知的现象世界——构成人的社会意识的领域和他感觉的对立力量——并没有限定人类活动必须征服的整个潜在的对立物，因而尚未体验的对立物的可能性始终是存在的，而对这种对立物的体验构成并限定了一切意识。总之，人类是在实践中开阔自己的认识视野，也是在实践中扩大自身的认识能力的。

科拉科夫斯基否认他所表述的世界与康德的观点有丝毫的关系，因为他没有宣布“物自体”对于思维来说是不可能达到的。他认为，提出“物自体”是否可以被思维这样的问题是

不科学的。因为要理解“物自体”，就要创造理解它的概念。而概念的真正本质与此努力是相冲突的。他说，只有“为人之物”而不是“物自身”才可以有概念的副本。但是，虽然康德的基本观念之一，即客体没有构造它的主体是不可设想的，但“主体”只有作为社会的主体才能设想，而“客体”也不是除了知道它存在之外对它一无所知的形而上学世界。马克思的世界除了是物质之外不可能是别的东西，因为它处在与人的努力相对立的位置上。

科拉科夫斯基抛弃康德不可知论对人的认识能力进行考察的一般理论。他指出：“从马克思的观点看，很难想像‘纯粹的’最一般的和非历史的认识理论的永恒可能性，就是说，很难想像可以从人的存在的一般特点，和普通特点的角度探究人的认识可能性，或者说很难想像可以在人的不可改变的组成部分中探究人的自然界；认识只有作为历史才能得到检验，因而它不是在自己的普遍性中得到分析的，而是在我们改变中达到的东西中得到分析，在对我们的历史的依赖性中，在对人的社会生活的依赖性中得到分析，在对人们与自然界接触的可变因素的依赖性中，对社会冲突和社会各阶层的依赖性中得到分析。”<sup>①</sup>

所以，如果我们把形而上学看做是这样的一种主张：它坚持认为现实绝对可以摆脱任何人的因素而得到认识，那么我们可以说不可能有什么马克思主义的形而上学。人作为认识的生物，作为整体的人的一部分，不可能被理解成别的什么东

列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 70—71 页。

西，而只能被理解成人的种种需求与这些需求的对象的经常对话的职能。这种对话“被称为劳动，它一视同仁地创造着人的种类及其外部世界，由于这个原因，人只有在自己的人化了的形式中才能认识这一外部世界。在这个意义上可以说，在整个宇宙中，将找不到任何一个这样的深井：人在井上俯视时看不见井底里自己的面貌。”<sup>①</sup>

从这种认识论观点出发，科拉科夫斯基必然抛弃恩格斯和列宁的反映论的真理观。对他来说，把认识看做是对独立的外部世界的‘复写’是不可想像的。同样，把真理看做是人的判断同完全独立的现实之间的相似的观点也是不符合马克思主义的（但这一方面，他也与实证主义真理观相区别）。

## 2. 关于历史的认识 and 价值的认识

关于历史的认识问题，是科拉科夫斯基力图加以解释的重要问题。对他来说，既然认识是主体和客体之间的相互作用，那么“纯客观性”的认识就是不可能的。对历史的认识更是如此。科拉科夫斯基认识到历史相对性的问题，同时他也力图保留某种形式的历史主义。随着他在历史编纂学方面的经验，他也十分清楚历史观念的相对性的文化和人类学问题与它的故意歪曲的政治问题之间的区别。他指出：

在对其材料的关系中，观念史的科学发现自身处在与世界的人类的相同位置上：不能从无中创造世界，历史编纂学利用它的有局限的划分体系，并在那些因素中作出选择，即编纂学倾向于无意识地以这一或别的那一方式根据这些因素

列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 86 页。

的相当性而判断为相互区分的那些因素。这是对事实的简单表述，而不是把历史看做一个进入到现在的—种投射的意图的表达。这种规则的有意运用具有触目惊心的歪曲的危险，并且无论如何为对事实的随心所欲的选择和为忽视与先前认可的假设不相容的事实提供了灾难性的论证。我们所谈论的这种不确定的划分体系是研究者决不能根据他自己的意愿来规定——例如，同画家相反，画家决不会因为创作不真实的画而受到谴责——的状况—种功能。因此，如果我们合理地说历史学家像画家—样创造了在“自然”中并不存在的对象，那么，前者仍然受同所知道的材料不矛盾的原则所限制，而后者并不承担这种责任，虽然他知道从中最终创造世界的材料。对科学历史创造和人类作为—个整体发挥其物质“实体”的创造之间的相似性存在着某种限制，这也是确实的。限制历史学家在分析他的对象中利用概念工具的条件不仅依赖于历史时代而改变，而且也根据不同的世界观而变化，这—世界在同一时代创造了不同的环境、阶级和社会团体。

因此，如果同一事实的无数画面共同存在，以及如果所有画面都与认可的学术工作的技术规则大体相容，那么，在它们之间的选择则是由更—般的选择、某种世界观所决定的，这种世界观构成了历史解释的内在部分。既然这似乎是不可避免的，即在不同的世界画面中，某些因素在严格的意义上始终是无法证实的，那么我们必然注意到，在分析的一定点上，刻画—个选择作为“真理”与“虚假”之间的选择是困难的。这是—种立场的选择，而不是理论命题的选择；—种实践的选择，而不是纯理论的选择。因此，希望可以把完全“客观性”引进

历史认识是没有道理的。

在这里，科拉科夫斯基涉及到了世界观与历史解释之间的关系问题。在关于“历史的理解和对历史事件的理解”论述中，他提出了一种处理“形而上学的确定性”的本体论问题与在历史方面实证知识的认识论问题之间关系的有独创性的方法。科拉科夫斯基认为，历史作为自然过程是没有意义的，但人们可以通过一种信仰行为而赋予它以意义，我们自己就是历史具有意义的发起人。他指出，存在着两种选择：我们或者可以接受一种真正历史主义的观点，在这样做时，使历史完全没有意义，但借此却获得一种没有虚幻的、摆脱信仰的意识感；或者可以接受一种历史是有意义的观点，通过一种自觉的设计，当这种假设被投向过去时，使它成为可理解的。这种假设同时包含一种信仰行为和希望行为……但这种设计是一种决断，而不是科学上有效的行为。

这样，对于科拉科夫斯基的历史认识来说，通过一种信仰行为，“人类学实在论”就成为可能。因为这是一种理性主义的信仰，而不是宗教的信仰。

根据科拉科夫斯基的上述观点，对历史材料选择包含了实践立场，因而自然地，他把价值之间的选择看做人的认识的必要部分。他指出：“由于我们的世界由其组成的物是被选择的物，因此，对某些已确立的价值的认可在我们的每一个认识行为中似乎是不可避免的。虽然这会引导设想我们已引证的世界的同化的两种可能形式之间的区别是不存在的，但实际

① 列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969年版第 81—82页。

上，当我们考虑到包含在人的认识中的评价，已呈现为本身特有的持久习惯的样式，因而是历史地永久不变时，我们看到这种区别确实存在。”<sup>①</sup>

另一方面，虽然在认识中包含了价值成分，但我们不可能从所谓描述性的判断中推演出正常的价值判断，因为后者在逻辑上不等于前者。价值世界不是由对每一个人来说都是相同的物的世界自动创造的。

科拉科夫斯基从上述对两种世界的区分中提出如下结论性看法 他认为：“在一切认识中 本质上都存在着事实判断不可约的因素，或者说理论表述不可约的因素；因为这不是个人表述的问题 对此自然科学也不可约 而是‘思辨的’认识。用另一种方式说，除了可以应用技术规则所研究和证明的一切事物，在这种认识中还存在着由一般世界观所强加的因素，在那里，实践取向和立场必然决定不可能用科学回答的问题。在对人类世界的认识中——在社会学领域、观念史领域、文化史领域等等不可能避开由价值所限定的选择，这并不意味着这些选择是完全任意的、无条件的或完全依赖于个人的自由意志。这种现象不允许我们把价值判断提高到理论判断的水平，但这确实把它们逻辑位置更靠近某个重要认识领域，即本质上是人的世界的认识的领域的位置上。”<sup>②</sup>

### 三、科拉科夫斯基的伦理观

在 50 年代，科拉科夫斯基的人道主义倾向不仅表现在认

① 列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 83 页。

② 同上，第 84 页。

识论领域，而且更明显地表现在伦理学的领域。像其他许多哲学家一样，科拉科夫斯基试图解决目的和手段之间的关系问题。他抛弃那种把康德关于“人是目的的格言看做是典型的资产阶级观念”的见解，而认为它有助于防止错误，并把它看做是共产主义学说的一个组成部分。他写道：

“共产主义的概念也包含了共产主义中的人的概念，应当使这种人的各种潜在的和理智的力量得到发展……共产主义作为目的不能通过一种抽象的滥用而被归结为共产主义的财产关系……共产主义也是集体生活的道德准则的改善，这些道德规则在共产主义框架中是目的本身。这样理解的共产主义是一种为手段提供合理证明的目的。不难发现，它不能通过用恐怖和谎言来教育社会主义这样的政治实践的手段来实现。因为恐怖和谎言本身是罪恶的，并且应当作为与社会主义建设的目的相矛盾而加以反对。……通过罪恶的手段来维护权力是与社会主义建设的目的相违背的并且束缚了它的成就。”<sup>①</sup>

在反对托马斯主义的文章中，科拉科夫斯基也同样极力维护个人自主性的观念。他谴责托马斯主义，因为在它那里，个人的社会独立性是以对教会的绝对依赖为代价的。因此，反对教会的神权政治主张的进步资产阶级思想的哲学试图为人的自主性和人是目的的观点提供证明。

科拉科夫斯基在同形形色色的宗教哲学的论战中，清楚地意识到解决个人自由与社会自由之间的关系问题的重要

<sup>①</sup> 列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 8—9 页。

性。他呼吁马克思主义应当正视这一问题，指出个人主义理论，尽管其保守的或有时显然是反动的政治内容，但它看到了社会某些实际现象，并赋予它们一种神话式的和绝对的形式；这些理论之所以具有社会的合理性，部分是由于当今的马克思主义者在其意识形态的活动中忽视了这些现象。因此，马克思主义者应当探讨这些问题是尤为重要的。……在这些问题中，最重要的问题是社会主义社会中个人自由与社会自由之间的关系问题。

在谈到这二者之间的关系问题时，科拉科夫斯基表述了这样一种观点：“认为人的个性……是由社会环境（它也间接地包括通过继承而来的以往的社会环境）所塑造的，这是对的。但要是把它理解为个人的全部社会生活和行为都是阶级决定的，这显然是错误的；很清楚，塑造个性的社会状况对于每一个人来说在许多方面是不同的，因而，关于每一个人在某种意义上都是独特的看法是对的。任何个人在其纯粹的形式上都不能体现社会阶级的本质，而且也不能被归结为社会阶级的本质。”<sup>①</sup>

随着苏共“二十大”对斯大林的批判和波兰“十月事件”的发生，科拉科夫斯基更加重视探讨伦理学问题。在这个时期所写的一系列论文中，科拉科夫斯基不仅动摇于马克思主义和非马克思主义之间，而且也动摇于波兰实证主义、现代英美分析流派和欧洲大陆的存在主义这两种截然不同的思潮之间。一方面，他最坚决地维护现存个人的道德自律，另一方面，他又保留了马克思主义的社会决定论命题。他试图把这

列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 9 页。

二者结合起来。

科拉科夫斯基的伦理学似乎最坚决地维护伦理学个人主义，但他也承认规范主义。他明确反对康德的形式主义，力图对道德作出历史的解释。他认为，道德不是先天的，而是后天的和被决定的。在他看来，责任是存在的一种形式，由于其具有社会性，道德情感变成历史过程的一个组成部分和影响历史过程的一个因素。他指出，如果一定的规范得到广泛的认可，那么，它的存在这一事实证明社会的需要，要求应当建立对它违背的限制。责任不过是社会需要的声音。在这个意义上，价值世界不仅仅是现实存在世界之上的冥冥天空，而且也是它的一个组成部分，即一个不仅存在于社会意识中，而且植根于社会生活的物质条件之中的部分。显然，这些观点是彻底历史唯物主义的，在这里，科拉科夫斯基不是在道德动因中而是在历史决定的社会结构中来看道德领域。

但科拉科夫斯基同时又热情维护个人的道德自律反对历史的他治，他反复表明这一观点：“历史过程与道德无关，个人对其自己的行为要负全部责任。”

科拉夫斯基谴责现存个人对一种抽象的历史未来的一切牺牲，谴责在抽象的未来的辩证法的名义下抛弃眼前的人类存在的最高价值。他认为，为了未来牺牲眼前是不道德的；放弃了真理、自尊和道德价值就是牺牲未来本身。

科拉科夫斯基把“黑格尔的马克思主义”的历史哲学描述为“历史智论”。对他来说，“历史智论”是一个抽象的恶魔。

他指出，历史智论根据一般“规律”准确地判断一切事实和预见未来，而美妙地组织日常生活——宛若一座雄伟的大厦，在这座大厦中，每一块砖石都有完全被规定的功能。日常生活的每一个事实都仅仅起到证明一个理论范畴的作用。以前构成我们存在的大量无序的印象突然间被转变为纯净的宇宙天堂。从而，我们从杂乱无章的地狱进入到只存在观念和符号的美妙对称的世界。在这个世界中，“不再存在个人，个人只是作为一般观念的事例，在他们额头刻上它们种属的印记。在这个世界，我们不再吃面包和黄油；我们恢复自己的劳动力，是为了社会主义建设的目的地有意识地被组织的。我们不睡觉，我们在实现世界观的创造性劳动再生大脑组织；我们不是与人谈话而是与观念的载体谈话，他们本身只是在巨大历史进程中某种冲突的社会力量的代表……[因此]，我们从日常生活的沼泽地转到了抽象生活的癫狂，如同从妓院转到了修道院。”<sup>①</sup>

科拉科夫斯基把历史智论保证“我们就像列车时刻表一样可靠地制订世界的未来”看做是一种“精神错乱的幻影”他嘲笑“预言的历史智论的贫困”并主张“历史智论者”以研究过去的必然性为限。

但科拉科夫斯基对历史智论的攻击主要是在道德上，而不是在理论上。在他看来，对历史造物主的意图的确信程度越高，对道德的精神健全的威胁就越大。他把将伦理标准归

① 列·科拉和夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 157—158 页。

② 同上第 156 页。

结为历史标准称为“伦理学的黑格尔主义”或“虚假的黑格尔主义”，其极端形式就是斯大林主义。在斯大林主义看来，只要有利于社会一经济的进步，一切行动都是道德上应尽的，从而抹杀掉了“道德权利”和“历史进步”之间的区别。按照这种逻辑，由于社会主义的实现是历史的必然性从而为这种必然性实现的一切行动都是道德的。也就是说，在“历史进步”的表达和“道德上善良”的表达之间不存在不一致。如果有不一致的话，也只是相对于在一定历史时期代表进步的有产阶级而言的，而相对于旨在废除阶级社会的工人阶级而言，这种不一致就消失了。一旦无产阶级掌握了政权，人们行动的道德价值和社会历史发展之间就达到了绝对和谐。这样，保证生产资料的生产优于消费资料的生产、农业生产必须集体化、计划经济、按劳分配，都获得了道德上的认可。在科拉科夫斯基看来，斯大林主义这种把“道德权利”同“历史进步”等同，实际上使道德成为历史工具，并把历史作为道德败坏的托词。

科拉科夫斯基指出，“历史进步”和“道德权利”并不是同一个东西。他说，当我们作出诸如“这个历史过程是进步的”或“这个阶级代表历史进步，而那个阶级阻碍历史进步”时，并不是一种道德评价，而是另一种不同的评价，这种评价假设了某些进步、人类利益、发展等等的标准。他强调说，如果我们只在一定的历史现象的结果中寻找社会进步的标准，那么，尽管关于“历史进步”的判断包含了预先对道德价值的某种标准的认可，但它并不是一个道德判断。他认为，说某一种行为在道德上是令人厌恶的是一回事，而确定某一历史过程是进步的则是全然不同的另一回事。例如，谴责盗窃公共财产罪同宣布繁荣昌盛和社会进步是截然不同的事情，因为偷盗纯属

个人所为，而不是技术发展或立法所有。科拉科夫斯基在此提出了一个十分重要的观点：个人是道德判断的对象，其他则是历史判断的对象。

科拉科夫斯基进一步论证说，我们对历史过程或个人行为可以作出“进步”或“落后”的评价。但这种评价完全不同于对它们可能产生的后果的道德评价。他援引马克思关于英国对印度的殖民化的评价，进而指出，虽然历史进步的价值通过罪恶得到了实现，但它们不会因而不再是价值，也不会因而罪恶不再是罪恶。马克思对英国殖民化的革命作用的赞扬绝不表明他对英国士兵在印度的行为表示道德上的尊敬。如果许多国家的工业革命是建立在对奴隶劳动的大规模的使用上，这绝不意味着奴隶主值得道德上赞扬。

科拉科夫斯基把从存在中推出应当、从历史必然性中推出责任称做“价值论的专制主义”。他指出，虽然任何重大的政治运动，其基本方向是由社会关系的发展所决定的，但每个人对政治生活的任何特定形式的参与都是一个道德的行为。他说，即使人们不得不根据历史过程来解释个人的行为，他依然在每一步上都要自己作出选择。道德选择并不是“纯”认识的行为，不是对某种关于事物的观点的被动承认。二者属于不同的世界：一个属于认识的世界，一个属于责任的世界。因此，道德选择并不由于他知道这种选择是被决定的，或知道这种选择的每一成分都是历史前景的一部分而变得更容易些。

科拉科夫斯基认为，即使我们被迫在历史进步的实现中寻找道德善恶的标准，也没有理由把道德看做是历史的工具。他指出事实上就眼前而言“历史进步”是很难确定的。在这一点上，我们不可能像确定过去那样地确定现在，因为我们

是在业已形成的形态中了解过去的，而现在则是模糊不清的。我们很难（即使不是不可能）知道哪一种眼下的行动和政策将对未来的历史进步有贡献，因而也很难知道哪一种行为根据这一标准是道德的。如果我们为了历史而放弃道德，或把道德判断淹没在历史判断之中，就会产生特别的危险。

究于此，任何人都没有理由以必然性作为道德败坏的托词。科拉科夫斯基提出：“如果罪恶是历史规律，那么对这个规律的认识能够为正在变成罪恶的规律提供合理性吗？”对此他作了直率的回答：“没有人能够免除仅仅因为他相信其必然胜利而支持一种罪行的道德责任。没有人能够以他也相信它们是历史的必然性为理由而免除去反对他认为是卑鄙和不人道的某种政治制度、某种学说或某种社会制度。”<sup>①</sup>

科拉科夫斯基提出，现实生活中的实际选择是在由“应当”规定而不是由“存在”规定的世界中作出的。即我们在现实生活中的主要选择不是由历史哲学所决定的，而是由我们的道德感所决定的。这种道德感不会被“世界观的麻醉剂”所减弱或扼杀。他认为如果某种社会制度需要罪犯去执行某些任务，那么，每一个罪犯并不因此而免除了责任，因为作为履行制度的工具的作用，他肯定自愿地履行一种服从于道德判断的特定行为。他说，一个人成为共产党员并不是由于他相信共产主义的不可避免，而是由于他站在被压迫者反对压迫者、不幸的人反对他们的主人、被迫害者反对迫害者一边。总之，这种选择是由于道德的动机，而不是出于理论兴趣。科拉科

列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 157—158 页。

夫斯基由此推出一个结论：实践选择是一种价值的选择、一种道德上的行为，而这意味着个人要对其行为负全部责任。

虽然作为一个修正主义者的科拉科夫斯基还没有完全放弃历史唯物主义，他仍然承认“历史必然性”学说的一种形式——把人的道德信仰归结为对他们社会环境的反映的一种社会决定论，但他坚持认为这种决定论同个人道德责任是相容的。他指出，虽然一个特定的个人可以接受这一事实，即他的道德价值和行为是受决定的，但他不可能从他对决定论的那些条件的认识中推断出任何关于他所接受的价值正确或错误的结论。换句话说，一个人由于使他倾向于那样行动的特定环境而知道他某物判断为善或恶这一事实绝不意味着这种某物是善的或恶的。每一个人都有自己的道德观点，但他不能通过断言它们导源于某些可确定的外部原因而为它们提供辩护，即没有理由把自觉行动的责任转嫁到任何决定我们行为的外部因素。

因此科拉科夫斯基说：“无论是我们的个人情感（我无法抵御愿望物 或是任何人的命令 我是一名士兵）或是同所处环境的习俗保持一致（大家都这样做），或是理论上推断的历史造物主的需要 都不是逃避责任的根据。”无论哪一种都不能减轻个人的责任，因为其中任何一种都没有破坏个人选择的自由。”<sup>①</sup>个人的行为仍然是个人的绝对权利。一个士兵对于服从上级的命令所犯下的罪行负有道德责任，个人对于因服从无人称的历史而执行的行为更有责任。他举例说，在一

列·科拉科夫斯基：《马克思主义与超越》伦敦 1969 年版第 161—162 页。

千个站在河岸的人中有一个跳入水中去救溺水的小孩，这是他自己作出自由的决定，而没有这样做的任何人都没有权利求助于历史的、社会的或甚至是生物的必然性。

科拉科夫斯基用毫不隐讳的康德观点认为，人的某些行为是为自身目的的，而不只是目的的一种手段，而另一些行为是与自身目的相违背的，因而是绝对被禁止的。如果历史必然性被看做是没有确定的最终阶段的无限过程，或如果一种最终目标被认为是尚未达到而仅是未来的前景的东西，以及如果道德判断屈从于历史必然性的实现，那么在当代生活中就没有什么东西可以被看做是自身的目的，严格意义上的道德价值也不复存在了。

在科拉科夫斯基看来，自由的个人面对的不是历史的将来，而是个人的或“生存的”将来。那些允许他们自己的道德选择是被“历史智论地”决定的人就像把他们的名字刻在死城的墙上的游客。每一个人都能够历史地解释自身和发现他所屈从的同时他在过去正变成现在这个样子的决定论。但就他还没有变成现在这个样子的人不可能做到这一点。他不能够从历史智论的预言中推论他自己的未来。

科拉科夫斯基说，为了做到这一点，人们应当把自己看做过去的全部。

事实上，科拉科夫斯基的伦理学说是以否认社会主义必然性的伦理社会主义来取代科学社会主义。根据科拉科夫斯基的观点，从伦理社会主义立场出发，社会主义是这样一种社会价值的总和：即它的实现是个人义不容辞的道德责任。至于在什么程度上这些价值会实际上得到实现的问题完全不同于是否人们应当致力于它们的实现的问题。即使我们知道社

会主义是不可能的，我们为之奋斗的责任也不会减轻；相反，只有那样，我们的奋斗才获得使它们的道德充分显示出来的英雄主义的光辉。因为道德上的行动意味着出于对责任的纯粹了解，出于纯粹的绝对命令，而不管是否现实会产生符合我们愿望的结果。他说，那些由胜利是不可动摇的确定所鼓舞而参加争取社会主义的人，他们的行动在道德上是没有价值的，因为他们或者旨在站在斗争的胜利一方，或者至少在他们的动机上与十足的机会主义没有区别。科拉科夫斯基甚至断言：真正的社会主义者冒失败的危险，有时甚至要冒注定要失败的危险而行动。失败的可能性越大，他的行动的道德价值就越高。

这种主张听起来不仅仅是“存在主义的”，而且特别是海德格尔的。科拉科夫斯基可能也意识到他试图把道德自律同社会—历史的他治结合起来的矛盾。他把自己的观点主要概括为：1)伦理学的个人主义（只有个人和他们的行动服从于道德的评价）；2)社会决定论（道德判断是社会决定的）；3)对政治决定和制度的道德判断权利，当他作出这些概括时，他给人印象最深的部分是承认第一点和第三点。很有可能，他因第二点与其他两点不连贯而将其抛弃了。不论事实如何，科拉科夫斯基给人的印象是：他把个人道德自律同社会历史他治的形式结合起来的尝试危险地接近于诸种学说的混合。

### 第三节 后修正主义时期的科拉科夫斯基

当科拉科夫斯基离开波兰流亡西方后，他的思想也从修

正主义阶段发展到后修正主义阶段。他已完全放弃马克思主义的立场，并以批评家的身份公开否定马克思主义。与此同时，他把苏联制度看做是极权主义的典型，并追根究底把出现这种制度的原因上溯到马克思那里。

这个阶段他的思想集中体现在 1976 年出版的《马克思主义的主要流派》一书中。在这部洋洋大观的三卷本著作中，科拉科夫斯基对马克思主义从其产生到 20 世纪的发展状况作了系统的考察，并就马克思主义理论本质以及马克思主义与斯大林之间的血缘关系等方面问题提出见解。

### 1. “马克思主义是本世纪最大的空想”

科拉科夫斯基认为，马克思主义哲学是一种既包括过去又包括未来的历史的一般哲学。它不包括作为独立领域的认识论或形而上学，因为在马克思看来，人的头脑和人的思想是完全内在于历史过程的。对他来说，不存在关于人类认识的一般的、超历史的有效标准。

科拉科夫斯基断言，马克思哲学所采取的是一种黑格尔式的末世学的方法，它是关于人类的最终命运的。它探讨的是人类如何能同自身及同世界和解——为什么存在冲突，为什么个人利益与社会利益的差异如此之大，为什么人不能象生活在家里一样生活在世界上。但马克思不是从黑格尔最终在精神中达到和解的观点出发，而是试图理解人类的冲突、痛苦和缺乏理解如何植根于物质生活条件中，特别是植根于人类必须为生存而斗争的方式中。在马克思那里，人类发展的整个历史，或更精确地说，人类冲突的整个历史，都被概括在“异化”这个术语中。按照他的观点，异化的真正根源不是宗

教神学，也不是政治和国家制度，而是劳动的异化。它开始于商品的交换和市场的形成。在马克思看来，异化不是某种可以避免的错误，相反，它是劳动分工的必然产物。劳动分工不仅是造成人类痛苦、分裂和斗争的原因，而且也是人类一切技术成就和理论成就的原因。

科拉科夫斯基指出，对马克思说来，异化的消除是不成问题的，因为历史规律必然导致异化的消除。他相信无产阶级具有一种消灭异化的历史的天职、历史的使命。一旦无产阶级认识到它自身的状况、自身在社会中当牛做马的地位，就会起而发动革命运动，这将会导致私有制的废除，从而导致异化的消除。在马克思那里，异化的消除意味着共产主义，而共产主义将消除个人利益与社会利益之间的对抗，每个人都将自发地和自然地把自己同作为整体的社会等同起来。从而，在个人与人类之间不再需要中介 不再需要国家、民族、法律等等。

科拉科夫斯基攻击说，马克思的学说向人们制造了这样一个神话：在富有阶级觉悟的无产阶级登上舞台之前，人一直是历史的客体。他们不仅不知道他们正在创造的历史，而且简直无法知道，固为他们处于“错误意识”的控制下，而这种“错误意识”自有其社会根源，人类本身的社会进程对他表现为由某种超人力量所统制的力量。辩证法的这种安排——历史创造者的意图被转变为这些意图的反面——产生了某些历史“规律”。从分工开始那天起，直到 19 世纪中叶无产阶级登上世界舞台，并且出现了革命的社会思想家马克思和恩格斯的时候为止，这些规律显然在发挥作用。从那以后，在马克思主义思想的启迪下，无产阶级成了把历史推向革命结局的工具。错误意识被消除了，历史不再被意图走向反面的规律所

损害。现在被正确意识所掌握的无产阶级已经能够而且真正在把自己的意志转变为所期望的结果。于是，历史之迷被解开了，人的异化开始结束，世界进入了无产阶级社会的纪元。

科拉科夫斯基试图分析马克思主义的文化历史根源。在《马克思主义的主要流派》中，他指出马克思理论的三动因说，其中最主要的是浪漫主义的动因。

科拉科夫斯基指出，马克思首先继承了激进主义关于现代社会中自我被毁灭的那一部分观点。马克思抨击的社会诸现象和浪漫主义者们注意到的那些破坏性的社会后果相吻合：在无形的市场规律下，人们受着他们自己能力和技术的统治，受着抽象的金钱专制和资本主义积累残酷过程的统治。马克思认为在现实社会中，个人被剥夺了私人生活，人们只能被迫把自己仅仅当做一个物来对待。工人和资本家虽然根本对立，但双方的个性都被消灭了，个人成了异化力量的奴仆。

科拉科夫斯基进一步指出，同浪漫主义者一样，马克思也梦想实现社会和谐统一，这是他的共产主义乌托邦的主要特征。马克思的基本原则是：个人与人类之间的中间调解环节会消亡。个人会自觉地使自己跟社会一致起来，强制会变得毫无必要，而矛盾冲突的来源会消失。同时，起中间调解作用的形式消除并不意味着个性的毁灭。就像在浪漫主义观点中一样，恢复有机关系，同时就是恢复个人生活的真实性。所不同的是：马克思没有像浪漫主义那种梦想恢复旧时代理想大同社会的怀古幽情。相反，他的统一在于仰仗技术进步、加强人类对自然的控制能力。因此，这样一种统一不是存在于像民族或村庄那样的传统形式中，而是作为一个整体存在于人类中。

科拉科夫斯基认为，马克思主义的第二个动因是普罗米

修斯主义：相信人类有力量盗取天火并舒适地自立于地球之上，即坚信人作为创造者具有无限的力量，历史正是人通过劳动进行的自我实现，相信明天的人会从未来中得到“诗情画意”。他强调说，马克思的普罗米修斯主义是一种和整个人类、而不是个人相关联的特殊类型的普罗米修斯主义。在他看来，即使人类的进步要以牺牲大多数个人的利益为代价，但是最终这种进步会和每个人的发展一致起来。马克思坚信，作为集体普罗米修斯的无产阶级在世界性革命中，会消灭个体的和人类的利益之间的对立。也就在这个意义上，资本主义是社会主义的先驱。资本主义打碎了传统势力，残酷地把各民族从沉郁中唤起，促进了生产的革命性的发展，解放新的人的力量。由此，资本主义创造了一种文明，在其中人第一次能够展示他的能力，虽然至今他的伟业带着非人性和反人性的形式。正由于此，对马克思说来，如果大动感情谴责资本主义是想阻止或改变资本主义成功的发展，那么这种感情用事太可悲了。

科拉科夫斯基还认为，马克思的普罗米修斯主义的一个最显著的特征是他忽视了人类存在的自然条件，即看不到人的自然属性。他完全用社会术语来给人下定义，即使他提到人的生物关系，他也把这种关系社会化。因此，和社会达尔文主义相反，马克思不仅没有认为生物性需要派生出社会关系，反而认为，生物性需要和人类存在的生物性条件，只是社会关系的因素。人存在中的一切都是社会性的；人所有的自然品质、作用和行为都已最终脱离了动物本性。科拉科夫斯基对此说道：马克思忽视了身体条件和肉体的、性和侵犯行为、地理条件和人口出生率等问题。他只把它们归结为纯粹的社会

现实。这一点是马克思乌托邦的一个最显著、然而又是最被忽视的特征。

科拉科夫斯基认为，在马克思那里，普罗米修斯主义动机是对于浪漫主义追求统一的一种纠正，而且它本身也还需要进行一次纠正：普罗米修斯实现统一的梦想之力不是无穷尽的。在人不能自我选择的情况下，人应当掌握自己的命运。马克思除了是一个浪漫主义者和文艺复兴的人道主义者之外，也是一个理性主义者和启蒙运动的产儿，为了掌握社会规律，必须科学地分析社会发展。这些规律不能把普罗米修斯排除在社会舞台之外。恰恰相反，为了使人类幸福的梦想成为现实，普罗米修斯必须利用这些规律。这也就是科拉科夫斯基认为的启蒙时代的唯理论和决定论的动因。

在作了上述分析后，科拉科夫斯基指出：马克思的全部思想可以在这三个动因和彼此之间的关系意义上得到解释。他认为，这三种动因，在马克思的著作中不断地表现出来，然而其各自的重点又在不同时间有所不同。例如，在 19 世纪 60 年代 较之 50 年代，马克思把力量更多地放在观察纯粹科学的、客观的、决定论的方面，但其他两个根源并没有失去其作用，它们继续影响着马克思著作的倾向性，影响着他所使用的概念、所提出和解答的问题。

在《马克思主义的主要流派》的‘跋’中 科拉科夫斯基对马克思主义学说及其动因作了如下评述：“马克思主义是本世纪最大的空想，它是一种呈现完全统一的社会境界的幻梦，在这个境界中，所有人的愿望都会得到实现，所有价值都会一致起来。它继承了黑格尔（进步的矛盾）的理论，但也相信归根到底历史过程必然朝着更好的方向发展，人对自然的日益增

长的控制，经过一个间断期之后，将与日益增长的自然相适应。它的成功在很大程度上归因于救世主的空想同特定的和真正的社会事业的结合，归因于欧洲工人阶级反对贫困和剥削的斗争。这种结合表达在具有荒谬的（科学社会主义）名称的连贯学说中——之所以荒谬，是因为达到目的的手段可能是科学的，但不是目的本身的选择。然而，这一称号反映了不只是马克思及其同时代人对科学的纯粹崇拜。它表达了相信人类认识和人类实践由愿望所引导，最终必然相一致，并在一个完整的统一体中成为不可分离的：从而目的选择实际上等于对实现目的的认识和实践手段。”<sup>①</sup>

基于上述分析，科拉科夫斯基特别强调黑格尔对马克思的影响。他认为，黑格尔不仅在青年马克思那里，而且在成熟的马克思那里都具有重要影响。在上述的三动因中，都有黑格尔思想的痕迹。科拉科夫斯基指出，黑格尔主义在马克思思想发展中——首先在马克思主义的末世学的倾向中具有最重要的作用。像黑格尔一样，马克思相信历史的主体和客体的最终和谐；而且马克思的这一观点，即只有实际历史过程本身给予意义和产生价值，因为历史过程不能够由外在于它的一般的或绝对的道德标准来判断。一切都是历史内在固有的。这也是黑格尔的观点。

## 2. “从普罗米修斯的人道主义到斯大林主义的恐怖”

这个看上去自相矛盾的标题表达了《马克思主义的主要

列·科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第 3 卷 1977 年英文版第 523 页。

流派》的一个十分典型的观点：马克思主义最初是一种普罗米修斯式的人道主义，经过列宁主义—斯大林主义，变成了极权国家的意识形态。与西方马克思主义者中流行的观点相左，科拉科夫斯基认为斯大林主义并不是对马克思、恩格斯思想的背叛，而恰恰是对他们思想的继承。在他看来，马克思主义特定理论的发展，也应当为 20 世纪出现的斯大林主义的罪行负责。

科拉科夫斯基虽然不同意说斯大林主义是马克思主义思想发展的必然产物，但他坚持认为：共产主义的意识形态，即斯大林主义也不表明是马克思主义的堕落，相反，它是马克思恩格斯信仰的思想的一种可能的结果。因此，它是对马克思主义学说的一种合法的解释，尽管这种解释在某些方面是简单的和生硬的，但却不是曲解，而是有根有据的。

他指出，共产主义作为一种政治现实和意识形态，是由许多历史条件促成的，而马克思主义正是这许多条件中的一种，它无疑对共产主义的建立作出了贡献。他说，正是马克思宣布共产主义的全部观点可以用一句话来概括——消灭私有制；也正是马克思宣布未来的国家应当对生产资料进行集中管理，以及宣布消灭资本就意味着消灭雇佣劳动者。由此推出通过剥夺资产阶级的所有权和实现工农业的国有化将带来人类的普遍解放，是完全合乎逻辑的。从而，也就没有什么理由怀疑苏联不是一个健全的共产主义社会的模式，也从而，共产党警察国家确实是历史最伟大的解放的载体。如果以生产资料所有制在法律上的状况来定义阶级的话，那么苏联国家就是一个无阶级的社会，因而所有人在形式上都是平等的，尽管统治者享有特权和现实中存在着明显的不平等。科拉科

夫斯基甚至认为，在这种意义上，集中营可以看做是无阶级社会的一个例子。马克思认为共产主义社会将不需要否定的自由——即在社会、社会组织、国家留给个人随意支配的空间这种意义上的自由——的概念，因为将不再存在利益冲突的基础。而如果共产主义社会不需要这种自由，那么，共产主义的建立同这种自由的废除就是相容的。简言之，马克思主义异想天开地相信使博爱制度化，使它成为义务，从而官僚机构和警察的绝对力量将使人互为兄弟是可能的。

科拉科夫斯基据此认为，如果有人想把马克思主义式的社会主义的基本原则翻译成实际政策，那么出现与斯大林主义制度相类似的东西，是毫不奇怪的。

他论述道：“千真万确 列宁主义、斯大林主义的马克思主义观点仅仅只是一种观点，是从实践上贯彻马克思用哲学形式所表达的思想的一种尝试……自由归根到底要用社会统一的尺度衡量，而社会冲突的根源又存在于对立的阶级利益之中，这一论点是异化论的一个组成部分。如果给异化论补上一种思想：即可能存在一种可以实现这种社会统一的技术，那么专制主义便是天经地义的解决办法，因为迄今为止人们还不清楚有达到这一目标的其他技术。……如果人们假设：冲突的社会等于阶级社会，而阶级社会又等于产生私有制的社会，那么，取消私有制财产的暴力行动，与废除自由的需要，即不再需要自由，就不是一对矛盾了。”<sup>①</sup>

科拉科夫斯基声称：不仅如此，马克思关于无产阶级作为

列·科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第 1 卷 1977 年英文版第 493 页。

历史上优越的阶级的神话，也为极权主义制度的产生负有责任。他分析道，对马克思和恩格斯来说，工人阶级只是因为工人阶级就对历史过程有一种特殊认识即“革命意识”。但是马克思和恩格斯很希望工人拥有的这种认识上的特权，在工人的头脑中至今未能变成事实。列宁认为，为了克服这个小小的实际困难，可以给马克思的理论作点补充：由于无产阶级不能自发地产生“革命意识”，必须从外面加以灌输。可这项工作应由无产阶级的“先锋队”即共产党来进行。党有权利和义务来摒除群众的不成熟的、全凭经验的意识，并领导他们通过革命走向无阶级社会。列宁补充道：工人能够自发产生出来的意识只能是资产阶级意识，因为在资本主义社会中只可能存在两种基本形式的意识。这个理论的含义是：党比社会本身更了解社会的真正利益是什么、社会的意志是什么，既然党的精神由一个人的意志来体现，马克思列宁主义到头来就意味着一个人对无产阶级的专政。这样一来，马克思关于工人阶级有对历史最终目的的特殊认识的假说，就成了斯大林同志永远正确的论断。

### 3. 关于马克思主义的结论性看法

对马克思主义整个发展史的潜心研究，使科拉科夫斯基得出如下看法：马克思的一般历史理论加深了人们对于过去历史的理解。但仅此而已。它本身是一种空想的理论，而不是一种能够被证明或证伪的经验科学。马克思主义之所以在现实生活中仍然产生影响，是由于它的类似于宗教的功能，而不是由于它的科学性。

科拉科夫斯基把马克思主义对社会科学的贡献与弗洛伊

德心理学在社会科学中的作用相提并论。他说，任何理智的人都不会否认历史唯物主义学说增加了我们的理论知识，并且丰富了我们对经济学和过去时代的文明的理解。马克思与弗洛伊德一样，都是通过以极端的、片面的、独断的形式表达其理论，而成功地使现实问题受到普遍关注并且开拓了有价值的探索领域。因此，就马克思主义的理智合法性而言，它与弗洛伊德的命运是相同的：正统的信仰者仍然存在，但作为一种文化力量是无足轻重的，而它对人类认识的贡献，特别是对历史科学的贡献，已经成为一种一般的潜在命题，不再同任何旨在解释一切事情的“体系”相联系。例如，人们现在不必根据某一特定时期的社会冲突来研究文学史或绘画史，即人们不必在相信由于“真正的”历史是技术和“生产关系”史由于“上层建筑”产生于“基础”从而整个历史都是阶级斗争的历史，或文明的各个方面没有它们各自的历史这样的前提下研究它们。

科拉科夫斯基认为，马克思主义并不是一种真理体系，从科学的角度看，它是没有效力的。他说，马克思主义学说从一开始就是根据未来去解释过去而把握历史过程的意义，马克思主义宣称拥有对未来的“科学认识”，而这是不可能的。他论证道：在社会问题上，预言是尤为靠不住的，即使这种预言是同短时期相联系或同一个单一可度量的因素相联系。在社会认识领域，不存在预测一个长时期的“人类的未来”的合理手段，或预言将要到来的“社会形态”的本质。而马克思恰恰相信可以“科学地”作出这种预见，这是他的理论之所以是一种空想的一个重要原因。

科拉科夫斯基认为，马克思主义所产生的影响，并不是由

于其科学性而导致的结果，也不是其科学性的证明，而几乎完全在于其预言的、空想的和非理性的那些方面。马克思主义是一种具有盲目信念的学说，他相信普天同乐的天堂就在眼前等待着我们。马克思和他的追随者的一切预言几乎都被证明是错误的，但这并不妨碍对信仰的精神上的确信，因为这种确信完全是建立在心理学基础上的。在这个意义上，马克思主义起着一种宗教的功能，它的作用具有宗教的特征。所不同的是，它把其世俗末世学表述为一种科学的体系，而宗教的神话没有这种意旨。

科拉科夫斯基最后宣称：马克思主义作为极权主义政治运动的意识形态上层建筑，已经被僵化和静止了几十年，从而已经失去了同理论发展和社会现实的联系。那种认为它能够再次复兴和富有成效的希望很快被证明是一种幻觉。他指出：“作为一种解释的‘体系’它已经死亡，它也没有提供出任何能有效地用来解释现代生活、预见未来，或产生出乌托邦的计划方案的‘方法’”。<sup>①</sup>但作为政治工具，作为共产党国家现存制度合法的根据，仍在发挥着作用。

列·科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第 3 卷 1977 年英文版第 529 页。

### 第三章 波兰的“新马克思主义”(二)

亚当·沙夫是波兰新马克思主义的另一个重要代表人物，但是他的经历同科拉科夫斯基有所不同。

沙夫生于 1913 年，起初在拉沃夫和巴黎攻读经济学和法学，后来在波兰和苏联攻读哲学，并于 1945 年获苏联科学院哲学研究所博士学位。战后，他任教于一所政治学院，1947 年被聘为该校现代经济学副教授。波兰科学院成立时，他成为哲学委员会的负责人，随后被提任科学院哲学社会学部主任及高教部国民教育计划委员会主席。

沙夫的理论活动同政治活动是密切联系在一起的，1931 年他加入了波兰共产党，为马克思列宁主义在波兰的传播和发展起过举足轻重的作用。他同科拉科夫斯基的“理智的马克思主义”作斗争，在 1959 年的反修正主义浪潮中采取反科拉科夫斯基的立场。60 年代初，他开始转向对马克思主义人类学的研究，对存在主义思潮进行了广泛的分析批判，并因而回到社会主义人道主义化的立场上来。从 1963 年起，他同党的领导人的关系开始恶化，在一场重新掀起的反修正主义的运动中，沙夫请示解除其意识形态领导职务。由于他自 60 年代初以来担任了“联合国教科文组织驻维也纳的欧洲社会科学协作和文件中心”的领导，遂移居奥地利首都，在当地的大

学中担任客座教授，讲授语言哲学和历史哲学。1983年，他主要由于在《处在十字路口的共产主义运动》一书中直接批判“现实社会主义”而被开除出党。

沙夫博学多才，兴趣广泛，涉猎几乎所有的传统哲学问题，在哲学史、社会思想、理论学、科学哲学等方面都有建树。他一生勤于笔耕，著述甚丰。其代表作有：《马克思主义关于真理的理论的一些问题》、《语义学引论》、《语言和认识》、《人的哲学》、《马克思主义和人类个体》、《历史和真理》、《结构主义与马克思主义》、《处在十字路口的共产主义运动》等。

## 第一节 沙夫的认识论观点

正如我们在前面已经指出的那样，波兰人在某些社会科学和人文科学领域，具有超出本民族范围的意义传统，尤其是在逻辑学和语言哲学方面，曾涌现出一大批优秀的思想家，并取得了举世公认的成就。正是由于这种传统以及当时马克思主义对认识论问题的关心，沙夫的注意力首先集中到了这个领域。

1951年，沙夫出版了第一部名著《马克思主义关于真理的理论的一些问题》。在这部著作中，他从传统的马克思主义立场出发，对各种资产阶级哲学在这方面的观点采取了完全否定的态度。但就他所使用的材料以及同非马克思主义哲学家的争论来看，他比其他一些传统马克思主义者，包括苏联哲学家，都要高出一头。

60年代前期，沙夫发表了在语义学领域的研究成果。在

《语义学引论》中，他试图克服传统的那种具有严重的空论和虚无主义性质而没有哲学和科学性质的批判方法。他采用了语言哲学和语义学这个题目，其目的在于：“要马克思主义哲学接受语义学为真正的研究课题”，并“对可能在哲学上滥用这个问题进行批判”。在沙夫看来，要冲破马克思主义的出版物对语言学的种种限制，指出学术问题和对科学问题思想上的剥夺之间的区别。他还想说明：马克思主义之所以不够丰富，就是因为忽略了这个知识领域。

沙夫高度评价了逻辑语义学，认为逻辑语义学是有道理的，但又反对那种把语言问题当做哲学的主要课题甚至惟一课题的做法。沙夫认为，逻辑语义学“突出了语言问题的巨大意义，但也造成了一系列的错误：把现代哲学中心问题之一的语言问题说成是主要的、甚至是独一无二的问题；不仅如此，它把这个问题归结为形式问题，首先是句法结构问题”。沙夫赞同这样一种观点：每一科学部门可以自由地缩小自己的研究领域；与此同时，他责难逻辑语义学的代表人物把自己的观点变成了绝对物。

沙夫从马克思主义立场出发，突出语言的认识论问题和社会方面。在他看来，“那些研究语义学的逻辑学家几乎完全忽视了语言的整个社会学和认识论问题，而这个问题恰恰对哲学来说具有决定性的意义”。在《语言和认识》一书中，沙夫批判了艾杜基维茨、卡西勒、卡尔纳普所持的观点。这些人都想以语言为优先地位来解释语言和现实的关系，认为天方夜谭创造了世界和现实的景象。与此相反，沙夫认为，交往的对象是客观存在的，它存在于任何精神之外，因此“精神在认识过程中不管怎样都反映（在这个词的特殊意义上）这个对象”。

但沙夫不仅坚持反映论是基本的认识论的立场，而且力图用实践的理论去充实它。沙夫并不满足于只是在或者语言创造了现实的景象，或者语言是现实的反映二者中作出选择。因为既然反映总是包含一定的主观因素，在某种恰当的意义上言语也就“创造”现实的景象。客观现实的反映和主观“创造”景象，两者在认识过程中并不互相排斥，而是互相补充和构成整体。这就是说，语言是现实的特种反映，从自己方面说在一定意义上是我们的现实的景象的创造者，而且是在这种意义上：我们世界的发音，至少到一定的阶段上不仅是个人经验的职能，而且是社会经验的职能，这一职能是通过教育，首先是通过语言转给个人的。沙夫试图把现实景象的“创造”归因于“人类种族起源的经验”的不变结构，并以此为媒介而归因于现实的反映。在他看来，认识以一切历史形态的人的实践为前提，因而在一定意义上又以人的投射为前提。因此，人认识什么和怎样认识，这不仅取决于现实的结构，而且也取决于在种系发生和个体发生中积累起来的和人拥有的实践的种类，取决于人进入认识过程时的知识和经验的蕴积。在这里，我们可以看到，沙夫在把语言看做是现实反映的同时，也力图避免把认识看做是一个消极被动的过程。

除了从认识论角度阐明这个问题外，沙夫还突出语言的社会方面，把这看做是马克思主义语言哲学的一项根本任务。他突出了“语言是一个绝妙的社会产物”的观点，并从这一观点出发认为可以把语言问题同社会的历史和文化结合起来。

沙夫回顾了约定论，对先验的和自然主义的约定论作了批判分析，认为马克思主义可以把那些使以马克思的人的观念区别于费尔巴哈的自然主义的人的观念的因素引进语言学

问题，在他看来，无论从种系发生学或个体发生学方面去考察人，人都是社会的产物。沙夫指出，正如在“机体的相同性”中没有任何神秘莫测的东西一样，在“意识的相同性”或“精神的相同性”中也没有任何神秘莫测的东西，这种相同性（它给个体的差异留有广阔的余地）完全是自然的和正常的，是由于社会的培育，由于首先是通过语言这一媒介把社会的种种历史成果继承下来而获得的。这两个因素相同地作用于社会的所有成员。由此，人们创造了“意识的相同性”，这有什么可奇怪的呢？人们粉碎了“绝对孤立的”个人的种种神话，这有什么可奇怪的呢？在这里，为了说明约定的过程，完全没有必要引进任何神秘的先验的因素。事情可以完全自然地、但不是自然主义地得到说明。它可以社会地得到说明。这样，在沙夫看来，先验主义的形而上学的思辨，以及一种极其庸俗的唯物主义的自然主义观念，是可以避免的。

沙夫还分析了“符号”问题以及各种不同的符号类型学，同时特别注意语义学最重要的问题——“意义”问题。沙夫详细分析了概念与意义之间的关系，认为二者之间没有重大差异。他得出如下结论：第一，不能接受那种认为概念和意义是具有不同内容的不同范畴的论点，因为那些似乎证明这种论点的依据并不真实，而坚持这种观点，就会转到客观唯心主义的立场上去；第二，与此相反，应当承认概念和意义在内容上是相同的，它们之间的差异在于：我们借助于它们从互相密不可分而又互不相同的角度去理解这同一个认识过程：在这一场合是从思维过程的角度，而在另一场合是从语言过程的角度。第三，意义和概念之间似乎出现的内容方面的差异，实际上是普通概念和科学概念之间、科学术语的意义和通常表述

的意义之间的差异；第四，为了避免误解和逻辑错误，应当在内容方面区别出：除了由认识要素之外还由感情等要素组成的整个心理活动；表述的普通概念和意义；科学术语的科学概念和意义，这些术语像普通术语一样，是在整个心理过程中完成的特殊抽象的结果，并正因为如此是可以互相沟通的。

在有关历史主义和结构主义这两个对立流派的著作中，沙夫也探讨了有关认识论问题。他的《历史和真理》和《结构主义和马克思主义》这两部书就是这样。在前一部著作中，沙夫分析了为什么历史学家根据同样的历史资料却作出不同的有时甚至是相反的叙述和结论的原因。在他看来，只有靠“马克思主义的历史主义”才能解决这个问题，马克思主义的历史主义不是相对主义，因为它以唯物主义的本体论、以“物质地和客观地存在”的现实为基础。但是，既然人们看到从反映论的认识论观点出发对相同的（历史）现实有不同的反映这个问题，就不得不改变“反映论”的借喻的意义。为此，沙夫也按流行的办法把意识形态划分为“真实的”和“虚假的”两种，并且认为，各种意识形态的真假完全是由反映者的阶级立场所决定的。

根据沙夫的观点，应当把意识形态的认识论价值与它同客观真理的关系区分开来，尽管这两者之间是相互联系着的。例如，“意识形态是虚假的意识”只是回答了它的认识论价值的问题，而不是它的定义。要弄清意识形态同客观真理的关系，必须首先明确它的定义。

沙夫分析了“虚假意识”的起源。他认为，马克思主义创始人清楚地把“虚假意识”同劳动分工和意识与历史事实，即与社会分化为阶级相分离联系起来。这也说明为什么在阶级

社会中统治阶级的意识形态总是“虚假的意识”的原因。因此，沙夫认为，只要把一般判断和本质概念同它们的抽象样式分离开来就可以找到纠正“虚假意识”的办法。通过意识形态的历史具体化，通过把一定的意识形态放置在阶级社会的具体基础之上，就可以实现对“虚假的意识”的剥除。一旦抽掉意识形态的阶级内容，我们就克服了它的作为“虚假的意识”的条件。

沙夫认为，马克思和恩格斯没有给自己提出给“意识形态”下定义的任务，而只是在较为狭窄的意义上规定了意识形态的认识论价值。因此，他们通常是在“虚假的意识”的意义上指称“意识形态”。例如在《德意志意识形态》一书中他们清楚地说明了“德意志意识形态”是受阶级限制的“虚假的意识”，它头脚倒置地解释社会现象。沙夫试图给“意识形态”下定义，他指出，“意识形态”是用以指这样一些观点的术语：这些观点建立在某种认可的价值体系上，与某种向往的社会发展的目标联系起来看待问题，也即指决定人的态度，即他们在某种环境中愿意去做的和他们在社会事态中的实际行为的观点。这个定义可以给出一个发生的一功能的形式：“意识形态”是指这样一些观点的术语：即关于在一定阶级利益的基础上形成并维持他们阶级利益的关于向往的社会发展目标的问题的观点。

沙夫认为，按照这个定义，可以赋予意识形态这个公式以不同的形式，而不需要把它看做是歪曲的认识。他指出，只要我们不把自己同认识具有消极反映的本质、真理具有绝对性（永恒真理）联系起来，只要把真理看做是达到相对真理的过程，那么就没有理由怀疑受阶级限制的真理是真理。沙夫说，

如果我们从上述意义上来理解意识形态这一术语，那么自然地，我们可以探讨真理和适中的意识形态的问题，探讨并不形成“虚假意识”的意识形态。沙夫由此下了这样的结论：因此，我们可以看到，根据马克思主义理论，可以维护在社会问题领域的认识的阶级特征，我们丝毫没有必要把一切意识形态等同于“虚假意识”。当阶级处在“上升”和革命时期，它的意识形态就是科学的，而当阶级处在“没落”从而保守时期，那么它的意识形态就是“虚假的”。

对于结构主义方法，沙夫也试图从马克思列宁主义的立场加以评价。他证明，最时兴的结构主义流派，主要是路易·阿尔都塞的“结构主义的马克思主义”既不是结构主义的，也不是马克思主义的。他十分尖锐地驳斥了阿尔都塞关于意识形态、人道主义、历史主义、经验主义、科学等问题的看法，认为这些观点是“彻头彻尾错误”的景象，是令人厌恶的，但是不可把结构主义斥为“方法论的工具”。沙夫在把阿尔都塞的方法说成是“伪结构主义”的同时，试图说明这一点，结构分析不仅不与马克思主义历史方法相违背，而且恰恰是它的一个组成部分。他指出：研究一个制度的结构的原理，对马克思不仅不是格格不入的，而且恰好包含在马克思主义的方法论的前提之中。他反对阿尔都塞的结构主义方法，并不意味着拒绝结构方法本身，因为这种方法可以发现一个制度的结构的或共时的规律，从而可以作为过程分析的补充。也恰恰只有在这样的前提下，马克思主义的结构主义才能得到发展。

从上述论述可见，沙夫在认识论方面所持的观点基本上没有超出传统的马克思列宁主义的范围，但他无疑拓宽了马克思主义认识论研究的领域，特别是对语义学方面所进行的

研究，是其他许多马克思主义哲学家所不能比拟的。

## 第二节 沙夫的人道主义观

在沙夫的全部理论活动中，倾注他精力最多、影响最大的是他对人道主义问题的探讨。而且正是通过对这一问题的探讨，他的思想发生了决定性的转折，即从传统的马克思主义转向了“新马克思主义”的立场。

沙夫对一问题关注的原因，部分是出于同存在主义思潮论战的需要，部分是由于他对现实的人的命运的关注。虽然人的问题是东西方“新马克思主义”者的主要课题，但沙夫最初的意图并不是修正主义的。相反，他是想通过自己关于人的问题的文章来缩小存在主义者的哲学和文学的地盘，抵制存在主义思潮的强大吸引力。他把个体的问题同这个问题的存在主义“神秘化”分离开来并以此来反驳“存在主义的马克思主义”他认为人的问题是现实的，而不取决于它是否在科学上可以理解，它是被唯心主义流派所占领还是为马克思主义所注意。在沙夫看来，人的问题虽然在马克思的著作史中有很重要的最初表述，但“在马克思主义的进一步发展中被忽视了”，被看成是与马克思主义格格不入的和敌对的哲学。他还认为，这个问题不仅仅具有理论的性质，也不是哲学的时兴产物，而是“由生活本身具体地提出来的”就是说不仅仅是由各个时代产生震撼人心的经验的人的生活提出来的而主要是由社会生活，由战争、革命、揭露和滥用提出来的。鉴于人本学问题的政治纠缠，沙夫认为特别重要的是充实“马克思主

义的人的哲学。”尽管沙夫力图在正统的范围内解决人的课题，但他对许多问题的看法实际上越出了官方所允许的范围，特别是指出社会主义仍然存在异化这一事实，招来了不少的非议。

沙夫对马克思主义的人的问题的探讨集中在《人的哲学》和《马克思主义和个人》这两部著作中 特别是后一部著作 对马克思主义的个体概念、异化问题、自由问题、人道主义问题、共产主义和个人关系问题作了系统的阐述。这部著作出版后受到东西方理论界的重视，先后被译成英、法、日文等版本。

沙夫在《马克思主义和个人》中首先指出，我们的时代是重新发现马克思主义的时代。所谓“发现”，也就是传统所认为的作为一个经济学家、政治学家和社会学家的马克思日益为作为一个人道主义者、个人问题的研究者和为个人的幸福而奋斗的战士所补充。同当时的许多新马克思主义者一样，他强调：马克思主义是以人的问题为中心的，不能把早期马克思和后期马克思截然分开。

在这方面，沙夫不仅反对那种否定马克思主义的科学性，宣称青年马克思是惟一“真正的”马克思的修正主义的观点，而且也反对正统的马克思主义的观点，按照后者的看法，青年马克思的著作还没有摆脱黑格尔和费尔巴哈的影响，马克思还处在转向社会主义的入口处；他的早期著作对他的成熟思想没有产生影响，因而不能被看做是成熟的马克思主义体系的组成部分。

沙夫对此指出，对马克思主义发展的这种“解释”不可避免地导致对马克思的人学的否定，而这种人类学对于理解他的整个体系、这一体系的本质和意义具有举足轻重的重要性。

因此，沙夫提出，应当从连续性的角度来看待马克思主义的思想发展，屏弃那种认为具有两种完全不同的马克思主义体系的想法。

沙夫论证说，马克思的青年时期和成熟时期是发展地相联系的，因为正是在第一时期，马克思提出了他毕生为寻求其答案而努力的问题。因此，沙夫认为，在马克思主义整个体系中，实际上存在着一个一以贯之的基本问题，这一基本问题成了该体系的轴线。

在他看来，马克思在早期所提出的问题就是哲学人类学的问题，即个人及其与自然和社会的关系问题，并成为他的哲学考察的主要问题。根据沙夫的观点，马克思正是通过分析人的问题而导致理论上的历史唯物主义和政治上的共产主义。也正是通过对人的问题的分析，特别是对异化问题的分析，马克思看到了经济问题的重要性，看到了经济领域的人类学方面：经济异化是最基本的异化，必须在这一领域去寻找克服异化的途径并为保证人的全面发展和个人幸福创造最佳条件。沙夫据此认为，虽然马克思在后期致力于经济学研究，但他过去是并且现在仍然是一个哲学家和社会学家，对他来说，人的问题始终是一个关键的问题。而且正是由于这一点，才能理解他对经济学的关注。

沙夫力图把握马克思的人类学的思路，他作出如下主要推论：

第一，共产主义是一种致力于推翻基本经济异化关系的基础上的社会运动。这很显然，如果目标是为人的个性发展和人的幸福创造最佳条件，如果通向这个目标的道路被经济异化所阻塞，那么进攻的主要对象必然是私有制原则。这意

意味着承认共产主义纲领是某种人类学理论、特别是某种幸福理论的结果。

第二，马克思必然致力于经济学研究。如果斗争所反对的是经济异化，以及如果主要打击的是财产关系，那么就应当精确地研究这种财产关系。但同时意味着经济学研究不是目的本身，而仅是这一目的的手段；而且解决经济问题和解决政治问题如此紧密联系，只是因为一个主要的目的：人的解放。

沙夫据此断言：马克思主义的人道主义的意义在这里是显而易见的。他宣称，既然人的解放问题是他一生研究和行动的主要目标，那么，他的成熟思想能够而且应当根据他的哲学人类学来解释。这种人类学不仅说明了马克思后期对诸如经济学这样的各种问题的兴趣，而且也理解后来的科学社会主义表述的人道主义意义，例如阶级斗争理论和无产阶级专政理论的意义，提供了钥匙。

关于马克思的个体现念。在探讨马克思主义人类学思想中，沙夫首先阐述了人的个体概念。在沙夫看来，人的个体概念，单单因为它解决个体的本体状况问题，从而把人类学同整个世界观联系起来，就已经是任何哲学人类学的中心问题。

沙夫通过大量引证马克思的有关论述，来揭示马克思个体概念的本质规定。他认为，作为马克思理论出发点的个人，不是某种纯精神的规定，也不是某种纯自然的规定，而是社会的活生生的个人。这种个人不仅有自然的即生物学的一面，更有社会的一面。沙夫显然强调后者，他指出，当社会因素卷入时，个人的概念就获得了一种不同的性质，他变成了具体的社会的人。这样，人不仅是生物进化的产物，而且作为这种进

化的结果，他是历史—社会的产物，基于各个社会的不同发展阶段以及基于每一社会的不同阶级和阶层而在某些方面各不相同。

除了个体的自然—社会性外，沙夫认为马克思的个体概念的另一个本质方面是实践。正是在人类实践中，包含着人改造客观现实并在改造客观现实的同时也改造自身的过程。因此，从人的角度来看，人的创造过程是一个自我创造的过程。据此，沙夫做出结论：“人的个体作为自然的部分，作为一个客体；个体作为社会的部分——他的立场、观点和评价被解释为一种社会关系的功能；最后，个体作为自我创造的产物，作为历史创造者的人的实践活动的产物——这些就是马克思个体概念的基础。”<sup>①</sup>

这样，沙夫认为，个体的本体论地位在马克思主义学说的框架中就得到了明确的规定：“个人是自然和社会的组成部分，并且这决定了他的本体论地位。他是自然中思维并自觉地改造世界的那一部分，而且同样因此他是社会的部分。作为一个自然—社会的整体，他可以不需要附加的、同客观现实相分离的因素而得到理解。对个体本体论地位的这种探讨——像这样建立在整个马克思主义世界观基础之上——使得有可能构筑一种连贯的以人为中心的哲学人类学。”<sup>②</sup>

沙夫还对个体问题作了探讨。在他看来，马克思对个性问题的论述与对个性本体论地位的唯物主义回答是密切联系在一起的。认识到个人的社会性并把他看做是社会关系的总

① 沙夫：《马克思主义和个人》纽约 1970 年英文版第 73 页。

② 同上，第 100 页。

和意味着另一个结论：人的个性具有社会性。也正由于此，个性不是给予的，而是形成的，它是一个过程；它不是某种超力量的产物，而是社会的人的自身的产物，人的自我创造的产物。但沙夫同时认为，人的个性除了社会性一面，还有不可重复性的一面，在这种意义上它是个体的。沙夫论证说，人的个性是社会的产物并具有社会性，这只是它的起源的一种解释。事实上，作为一个整体结构，从而作为一个生理——心理结构，个体具有不可重复的属性，例如个人的立场、意向、观点、意志、偏爱和选择等等。沙夫由此引出结论：“作为一个不可重复的、结构的整体，个人构成了某种价值，这种价值是独一无二的，并只能随着个人的死亡才消失。因此，在某种意义上，个人虽然不是单子——而是相反，他以种种方式同社会相联系并且是该社会的产物——作为一个不可重复的整体，代表了一个与生共死的自身世界。”<sup>①</sup>从沙夫的论述中我们可以看到，尽管沙夫强调了社会对人的制约性，强调人的社会性，但他同时也为个人保留了一块不可抹杀的地盘。

关于异化问题。异化问题在沙夫的人道主义理论中占据突出地位。他不仅系统阐述了异化的基本理论，而且把这一理论推而广之，用来对现实社会、特别是对社会主义进行批判。

沙夫认为，异化问题涉及到个人同社会的关系以及同作为社会的人的产物的关系。作为出发点的个人，不仅从作为社会关系的功能的产物来看，而且也从他在日常生活中与社会的关系的观点来看，都是“社会关系的总和”。这既适用于

沙夫：《马克思主义和个人》纽约 1970 年英文版第 97 页。

物质商品生产过程，而且也适用于人在国家组织、在一定价值体系中的社会生活。无论是哪种情况，都涉及到人与人之间的关系，这种关系部分是直接的，部分是通过人的产物的物的中介。在这个领域，展开了这样一个过程：通过人的活动的对象化和物化以及在某些条件下，人的产物与它们的创造者相独立，发挥完全自主的作用，并使人屈从于物，从而导致了异化的现象。

沙夫把对象化和物化同异化加以区分。在他看来，人的活动的对象化和物化是人的世俗存在的基础，从而是一个基本的人类学范畴。只有在某些条件下，即当人的产物获得一种独立于他和自主的存在，当人无法抵抗他自身产物的自发作用时，当这些产物使人屈从于它们的规律甚至威胁他的生活时，对象化和物化才导致异化。沙夫指出，当我们说异化是人被他的产物所支配时，是指这样一种社会发展状况：即商品在市场上的转让、国与国之间的军事力量、民族主义、种族仇恨、宗教偏见等等，不再服从于个人的愿望和控制，恰恰相反，它们支配个人、威胁他的存在、限制他的自由。

因此在他看来，反对异化的斗争就是由人有计划地取代各种力量的基本发展，并使它们服从于人的意愿。换言之、这是为人的自由——真正的而不是表面的——而斗争，在这种自由中，人有意识地锻造他的命运。沙夫认为，克服异化，并为人的个性的全面和自由的发展创造条件，实现人的本质，这是共产主义作为一种运动的本质意义，是共产主义从个人幸福问题出发的本质意义。

对沙夫来说，主要关心的与其说是资本主义社会的异化问题，倒不如说是社会主义社会的异化问题。因此，他给自己

提出了这样一些问题：私有制是一切异化的基础吗？资本主义的结束意味着一切异化的结束吗？社会主义制度中不可能存在异化吗？

沙夫对这些问题的回答是：虽然经济异化是其他一切异化的基础，但并不等于说不存在别的在某种条件下引起某种形式的异化。他认为，并不存在通过废除生产资料的私有制而废除异化的自动过程，因为到目前为止已经出现的所有社会主义国家，仍然存在着种种异化形式。

如何解释这种现象呢？他论证说，马克思曾经把社会主义的发展区分为社会主义和共产主义两个阶段，这种划分不纯粹只是形式上的，即只是根据废除生产资料的私有制来划分的，而要从现实来看，即要考虑已经建成的社会主义社会制度的关系的整个模式和向共产主义的过渡（这个过渡包括废除国家和消除各种异化形式，以及消除要以其物质基础延续更长的各种阶级意识）。因此，从社会主义向共产主义的过渡时期必然是一个历史时期，在这个时期中，存在各种形式的异化是可以理解的。

沙夫举例说明，在第一阶段，仍然保留着被废除的资本主义制度的许多残余，社会分化为阶级；劳动分工，包括体力劳动和脑力劳动的分工、城乡之间的分工；国家和官僚机构等等。即使在更高的阶段——共产主义，也需要一个实现共产主义物质基础的前提的长过程。在这种前提产生之前，从先前制度那里继承而来的人类活动的异化产物，由于它们对于社会生活的暂时需要，仍然是异化的产物。在新的权力和社会关系的情况下，这些产物虽然改变了它们的特征、作用的方式等，但它们并没有改变作为异化的产物的基本特征。

沙夫对此指出，只要商品经济存在，劳动产品的异化就依然存在；只要劳动分工及专业化存在，劳动过程的异化就依然存在；只要国家存在，它作为一种物的强制机构，就仍然是一种异化的产物；只要国家和政党机构存在，那么即使是社会主义国家，这些机构也仍然是异化的典型现象。所有这些现象都是异化的表现，并且不会随着社会主义的到来而消失。

沙夫具体地考察了国家机构异化现象和商品异化问题。他宣称，国家作为对人进行统治的机构应当消亡的论点是可以接受的，但国家作为对物进行管理的机构任何时候也不能消亡，从而假定还可能存在等级结构和官僚主义结构。沙夫认为，要保留庞大复杂的国家机构，就必然需要一批人或阶层来履行这些管理职能。作为技术需要的结果，这个机构越是庞大，管理者阶层的数量就越大；管理机能的等级制越是复杂和严格，这个等级制在这种阶层结构中的作用就越大。而这也就有产生社会异化的额外危险。

根据沙夫的看法，社会主义社会中异化的另一个主要方面是劳动异化。一方面，人类劳动产品仍然是一种商品，这意味着市场规律继续以某种方式在起作用，从而，尽管它的作用方式已经由于私有制的废除而改变，但马克思意义上的异化并没有消失。另一方面劳动的异化仍然继续存在。特别是劳动过程的异化的问题是与劳动分工和专业化相联系的，因此，在社会主义社会中，只能减轻缓和它的严酷，而无法摆脱这种异化。沙夫宣称：社会主义社会中的异化，不仅是过去的遗迹，而且是某种更持久的和同新的社会条件有机联系的东西。沙夫最后的结论是：社会主义之优越于资本主义，不是在于它摆脱了一切异化，而是由于它为其自觉地反对异化提供了更

好的条件。

关于人道主义和幸福的问题。在《马克思主义和个人》中，沙夫系统地分析了马克思主义人道主义的含义，并且评价了社会主义条件下人的幸福的本质。

沙夫首先把人道主义规定为这样一种关于人的见解的体系：即把人看做是至高无上的、并旨在实际中保证人类幸福的最佳条件。在此基础上，沙夫进一步对马克思主义人道主义的含义进行了具体规定。

根据他的观点，马克思主义首先是一种“彻底的人道主义”，它抓住了事物的根本，这种根本在马克思看来就是人本身。人通过改造客观现实而创造了自身及其世界。人，真正的人，不仅是出发点，而且也是他自己命运的自主的锻造者，是他的世界和他自身的创造者。……只有这种否认超人力量对人类事务干预的人道主义，才能被描述为首尾一贯的。这是惟一可行的自主意义上的人道主义。

其次，与此相联系的另一特征是：它是一种战斗的人道主义。沙夫认为，战斗性“是马克思人道主义出发点的合乎逻辑的结果。‘因为 如果人的世界和人本身是自我创造的产物 那么人就不可能也不应当期待由某种——善良的或邪恶的——超人力量来把他从痛苦中解放出来，而应当着手自我解放。换言之，相信自我创造意味着人们也必须承认自我解放的观点。而这恰恰是为了解放作为一个阶级的自身而必须解放全人类的无产阶级自我解放的基本观点，这一基本观点也是马克思的社会主义的基础：因此，他的人道主义必然承认为实现自身而斗争的原则，从而成为战斗的人道主义。

第三，马克思主义是完整的人道主义。马克思主义的社

会主义避开一切空洞和抽象的所谓“爱世人”之类的告诫；它是斗争的学说，因而要求以爱世人的名义去恨敌人。沙夫指出，马克思致力的正是实现完整的人道主义，因为它包括了整个人类并关心每一个人的全面发展。不仅如此，而且由于其现实主义及其通过斗争实现自身的保证，因而只有这种人道主义才能真正依靠其目的而被称做是完整的。在这里，沙夫提出了马克思主义的最关键的一个命题。这种人道主义并不把个人自由宣扬为一种有效的政治目的；它从个人的异化着手，仔细分析了导致这种实际上是结构的和历史的异化的起因，最后返回到个人：社会主义的目标就是解放每一个人，从而解放整个社会。

最后，马克思主义人道主义是一种“乐观的人道主义”。之所以是乐观主义的、不是由于它荒谬地认为人是善良的，而善良必定胜利，而是由于它确信世界是人的产物，而人本身是自我创造的产物；因此，既然他改造世界的可能性是无限的——我们眼前的技术革命就证明了这一点——那么人实际上有改造自身的无限可能性。

沙夫还提出了一种同他的马克思主义人道主义观相适应的“否定的”幸福理论。他断言，一个为实现个人利益和公共利益相融合而努力于实施一种普遍有约束力的人类幸福模式的社会，必然不可避免地以恐怖专制而告终，这种专制以完全非人化的生活窒息个人。

因此，沙夫指出：既然没有——且幸亏不可能有——适用于一切人的单一的幸福模式，那么就应当避免去构筑同一模式的任何企图。社会主义并不反对人的个性——而是恰恰相反。那么就应当容许个性在幸福生活领域有尽可能宽广的

活动余地，并使每个人以自己的方式去幸福，即使他需要的是业余消遣，或坚持有点古怪和异常的方式。

但是，如果说我们不能给人的幸福下一个令人满意的定义，却可以十分轻而易举地指出大量的人类不幸的原因：饥饿、疾病、死亡、监禁、遭受各种剥削和压迫等等。而我们争取人类幸福的斗争的基础就在于此。沙夫强调，幸福是个人的事情，没有任何一种社会制度能够保证幸福。即使在理想的社会和经济条件中，从个人的角度来说也可能是不幸的。沙夫指出，要清除产生个人不幸的一切根源是办不到的，如同不可能强行使个人幸福一样，但要找出大众苦难的普遍的原因却是完全可能的。这种苦难的根源不在个人，而在个人之外，即在社会条件和社会关系之中。因此，马克思主义人道主义并没有许诺任何的空想的天堂，也没有声称向所有人提供了获取个人幸福的钥匙。它甚至没有保证将来就不会出现妨碍人类幸福的新的障碍；即使合理认识的社会极有可能会自觉地同这种状况作斗争，也不能作出这种保证。但马克思主义人道主义要求某些别的东西：消除人类不幸的现有社会原因。

关于自由问题。如何看待个人和历史的关系？特别是如何看待个人的自由？沙夫从个人的本体论地位出发，认为马克思虽没有提出一种关于人的个体的自主性的原初理论，但他提出了对历史发展的客观规律的连贯分析，这种分析并不排除、而且实际上包含了自主个人的自觉的和有目的的行动。在沙夫看来，这是唯物主义对历史探讨的最深刻的意义而且是马克思‘科学社会主义’理论结构赖以建立的基础。

沙夫坚决反对在历史规律和个人自主性之间作非此即彼的选择。对他来说，否定个人的自主性，或否定个人同历史的

关系这二者都是不能接受的。于是，他探讨了这样一个问题：当人行动时，只有惟一的一种行动的可能性的选择呢？还是有更多的选择？

沙夫肯定后者而否定前者。他论证说，根据马克思主义的观点，人的活动始终是由社会所决定的，但从不是一个预先决定的结果。这样，在客观过程中，仍然有人的活动的选择的余地。因此，人不是某种在他之上的力量的一种盲目工具，而是历史的创造者——不仅由于他通过活动而创造，而且主要由于他有意识地活动在各种可能性中间作出有计划的选择。沙夫由此引出自由概念，他指出，自由不是一个形而上学的概念，而是指其现实形式中作为一个行动过程的选择。

这种选择如何可能呢？沙夫解释说，每一种自觉的选择，都是在某种价值体系的框架里作出的，这种价值体系确立了一个价值与无价值、善与恶、高尚与卑贱、正确与错误、对社会有益与无益等等的标准。这种价值体系是社会地形成的，并通过各种的社会教育而灌输给个人。这是个人社会化的方式之一。但在这样一种社会逐渐形成和社会给予的价值体系中，仍然有大量的活动自由。之所以如此，不仅是由于价值标准有许多级次和个人根据各种因素的平衡来选择他的位置，而且也由于在道德生活中，不同的价值趋向于结合甚至冲突。此外，人的个性本身就是一种价值，从而是一种在各种价值平衡中的个体化的因素。这样，甚至会产生相关冲突的选择：一是不同的价值体系之间的选择的冲突；二是个人在某种价值体系内进行选择而同这一体系相冲突。沙夫因此断言：“个人自由因而归结为在各种行动路线之间选择的可能性。人就他能以这种或那种方式行事，从事或抛弃某种行动而言是自由

的。”

沙夫还特别探讨了艺术创造和科学创造的自由问题。他认为，在科学和艺术领域遇有意识形态方面的敌对行动的场所，政治干涉是合情合理的，但遇有从马克思主义立场出发的场合，应反对这种干涉，他认为，马克思主义没有为限制艺术和文化创造者的自由留下任何地盘，因为共产主义的理想是造就这样一种人，即全面发展他的个性，从而摆脱所有那些在阶级社会中由异化所强加的对自由的限制，在社会主义制度中，如果这种自由受到限制，就应当尽快地消除。在这里，沙夫向官方和知识分子发出呼吁：对那些在社会国家中行使权力和涉及文化政治的人来说，对自由的限制决不当大于所必要的程度，对文化事务的领导决不能同在理论和艺术争论行使高压手段相提并论；而对艺术家和知识分子来说，他们应当知道文化和政治之间的关系和对科学艺术问题的探讨与对于它们的政治含义的全部责任的意义。同时他们应当坚信，在一切争论中客观真理应是至高无上的目标。

### 第三节 沙夫对‘现实社会主义’的批判

70年代后期以来，由于现实社会主义体制所暴露出来的缺点和弊病及其在波兰和其他东欧社会主义国家所引起的种种危机，沙夫开始把注意力转移到对现实社会主义的分析上来。1981年出版的《处在十字路口的共产主义运动》一书就是这方面的代表作。

沙夫在该书一开始就指出，他写作此书有两个基本出发

点：一是在未来的 20 年里，在高度工业化国家中将不可避免地发生具有社会主义性质的社会政治变化；一是共产主义运动目前处于危机之中，而这至少将妨碍它在这一总的发展趋势中发挥其积极作用。他通过对以苏联为代表的现实社会主义模式在政治、经济领域存在的种种弊端及其根源的全面分析之后指出，未来的社会主义制度必须采取另一种模式，才能够全面超越资本主义的制度。

沙夫认为，自十月革命以来，社会主义国家在同资本主义国家的竞争中是“失败者”。社会主义国家的经济不仅没有像所期待的那样很快会赶上和超过资本主义国家的经济，而且经济发展速度要低于资本主义国家，这种差距甚至还在扩大。为什么会产生现实同理论和愿望相背的现象呢？其深刻的原因在哪里？这正是沙夫所关注的问题。为了解开这个心结，沙夫不是局限于对现实社会主义中的某些现象进行批评，而是力图从理论的高度分析国际共产主义运动所出现的危机的根本原因，从而能够为克服这种危机指出一条出路。

同那种把现实社会主义出现的问题归罪于马克思的做法相反，沙夫认为，现实社会主义“弊病的原因不在于马克思主义理论的某些内在的缺陷，而在于这个理论在所谓的现实社会主义建设实践中被错误地运用了”。<sup>①</sup>在他看来，马克思的理论本身是好的，问题是在贯彻这种理论时走了样。沙夫说，他写《处在十字路口的共产主义运动》一书的“用意”正是要说明这一点。

沙夫认为，当前的共产主义运动正处在严重的危机之中。

沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 50 页。

这种危机的外部表现就是运动分裂成各种不同的、有时是互相对立的派别。这种敌对情绪甚至导致个别自称社会主义的国家濒于战争危险的边缘；在内部则表现为意识形态的危机，它构成了各种不同倾向四分五裂的基础。

沙夫把社会主义国家目前所面临的种种困难的根本原因归咎于犯了“原罪”。这种“原罪”即是在还不具备社会主义建设条件的社会中进行社会主义建设。沙夫援引马克思恩格斯在《德意志意识形态》中的有关论述指出：“马克思关于社会主义革命取得成功所必需的客观条件是限定得很严格的”，这些条件包括：“（1）具备可以立即进行财富分配的经济水平（共同贫困不是社会主义）；（2）工人阶级具有能够领导现代工业的文化水平；（3）社会主义在最主要的国家里同时获得胜利。”<sup>①</sup>沙夫认为，如果在不具备这些条件的情况下发动社会主义革命，就必然会导致“革命的异化”。而迄今为止所出现的社会主义国家恰恰都是在不具备主客观条件的情况下建立起来的，因而不符合马克思的社会主义模式的。这就是沙夫所认为的“原罪”。

沙夫从语义的辨析出发，认为马克思主义对“社会主义”这个词的解释有广义和狭义之分。就狭义而言，这个词是指“社会主义的社会经济形态”即“社会生产关系的总和，它表现为生产资料的社会主义所有制，也就是说，是与私有制相反的任何一种社会占有生产资料的形式”。<sup>②</sup>就广义而言，它包括上层建筑在内，首先是社会主义的社会政治制度。在沙夫

① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 165 页。

② 同上，第 26—27 页。

看来，存在“社会主义的社会经济形态”既不同时意味着上层建筑将自动地发展，也不意味着所有社会主义社会的上层建筑是统一的，因为按照马克思的原理，上层建筑的变革是相对独立的，落后于基础的变革，并且依赖于其他历史因素，如文化、传统等等。基于此，沙夫提出：“宣布社会主义革命的政党，不仅有责任去实现作为‘经济形态’的狭义的社会主义，而且也有责任在包括让会上层建筑的广义的意义上，实现社会主义的前景。”<sup>①</sup>在他看来，这里涉及的首先是一种促使社会主义人与人之间相互关系得以形成的政治制度，必须在符合具体条件的情况下，在不违背自由、全面发展人的个性等标准的情况下建立这种政治制度。而上层建筑的改变并不是一种自动的过程，因此，必须创造一定的条件，使发展过程能够沿着所向往的方向前进。

沙夫据此指出，建立社会主义，不是什么纯粹取决于愿望的东西，而应当具备一定的前提，即不仅包括实现社会主义革命的人们的革命愿望，而且包括在具体条件下达到这一目标的可能性。因此，社会主义不可能、也不应当随意地实行，它只有在那些具备了必要的前提条件，在那些使它得以建立的社会、经济关系已经成熟的地方实现。而在那些不具备建立新制度客观条件的国家里，即使旧制度崩溃后混乱使得马克思主义政党有可能掌握政权，也应有“革命耐心”而放弃建立社会主义的行动。否则，“任何掀起革命的企图，都表明是对社会的不负责任，对此，历史在晚些时候将作出清算”。<sup>②</sup>

沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 30 页。

同上，第 36 页。

在沙夫看来，这种历史清算的形式主要表现为“革命的异化”，即“这一革命在具体的社会条件下却向着一种并非所希望、某些方面与本来的意图相反的方向发展，并从而使它的发动者失去对它的控制”。简言之，革命发生了“蜕变”。

沙夫列举了这种“革命的异化”的种种表现形式。首先就执政党同社会的关系而言，必然会出现这种情况：党会是孤立的，会感到自己作为新制度的保护者和捍卫者的职能受到了威胁。于是，除了投降和失败这一抉择之外，余下的只有物质的暴力了。因此，也就产生了同马克思主义相矛盾的对无产阶级专政的解释，即把无产阶级解释为不加掩饰地、不受任何法制约束地使用暴力。沙夫指出：“主张这样一种政权体制的人既不是尚未进化的野蛮人，也不是残暴的独裁者；在具体场合他们往往是被迫这样做的，为的是捍卫新的制度。”<sup>①</sup>从这种观点出发，沙夫认为，把整个事情归结为对斯大林的个人崇拜及其后果，并不是一种解释，这样只能掩盖现象的本质，因为斯大林主义是同体制的整个结构紧密联系在一起。

其次，党本身的异化。沙夫说，党就其作为居统治地位的政党所要发挥的职能而言，必须成为一个群众性政党。因此，革命以后，党员数量在短时期内会猛增，从而不可避免地要失去它先锋队的性质，即失去战斗的意愿和具有理想主义态度的中坚力量。相反，这个党会在全然不同的意义上具有先锋队的性质——它的成员被赋予一切可能的特权。

再次，意识形态的异化。沙夫认为如果一个运动具有为传统所神圣化了的意识形态——马克思主义、马克思列宁主

义，那么这种意识形态由于显而易见的原因不会被正式抛弃。但是，这种意识形态现在已经不再符合党的新的性质了。这样一来，旧的意识形态就变成一尊节日里供人朝拜的偶像，而这种意识形态的词句内容则成了与实践相背离的礼拜仪式。相反，在工作中则是新政党的同前一种意识形态相矛盾的另外一种意识形态在起作用。这当然要导致混乱，导致一种“社会的精神分裂症”。

最后，人性的异化。沙夫指出，要实现共产主义，必须塑造社会主义的新人，这种新人构成革命的基础，是基础进一步发展的必要条件。但在不具备客观条件的情况下，却无法塑造这种新人；相反在这种条件下却具备了贬低人的社会性的一切前提。<sup>①</sup>例如，如果社会主义在一个贫困的国家获胜，人的社会性就要被贬低。沙夫的理由是：人就是人，而不是天使。由于生活的困难人们就会掠夺公共财产进行投机、接受贿赂等等。在这方面，无论是宣传鼓动还是无比严厉的惩罚措施都无法消除弊病。在社会、政治领域，人性也同样遭到破坏。

为了具体说明上述“革命的异化”沙夫特别分析了“社会主义和官僚机构”、“党的官僚机构和社会主义民主”、“社会主义与个性自由”等问题。

关于社会主义和官僚机构关系问题。沙夫从语义辨析出发，认为“官僚机构”有两重含义：一种是指在社会分工基础上执行管理职能的人员的总和。这种官僚机构是包括社会主义在内的任何社会都取消不了的。另一种则是异化意义上的

“官僚机构”。就这个方面而言，沙夫认为现实社会主义社会的官僚程度“不仅大大超过了资本主义社会……而且更为严重的是，这种社会生活的一切形式都受到官僚机构的控制”。<sup>①</sup>

沙夫在刻画了官僚机构的共同特征以后，特别分析了标志着社会主义官僚机构特点的主要矛盾的情况。首先，列宁在他生命的最后几年里就已经在谈论新的苏维埃官僚机构了，他所涉及的是一种“恶劣的”官僚机构，即“不仅是无能的或厌恶社会主义的官僚机构，而且是一种想制服和统治社会的官僚机构”。

第二，在新的形势下，这种危险是以有机的方式形成的：除了社会需要外，还要承担过去由资本家阶级履行的组织职能，因此，官僚大军的扩充是不可避免的。由于抑制官僚机构的力量也即由于出身、传统或财产而有影响的“名人”都消失了，也由于对无产阶级专政公式的某种解释和运用民主集中制的某种方式排除了，以及由于人民群众的影响，乃至广大党员的影响，官僚机构的社会地位不可避免地增强了。沙夫指出：“这就是社会主义制度下官僚机构继续同社会发生异化的决定性的因素。”

第三，这种趋势的合乎逻辑的最后结果便是所谓“个人崇拜”，它帮助“机关”麻痹人民群众，不让人民群众参加行使权力和参与决策。只有自“上”而“下”的联络渠道在起作用，自“下”而“上”的联络渠道根本被切断了，因而使这个领域的任何反馈作用成为不可能。在这样的社会里，举行“官方认可的

会议”和毫无例外地一致通过的表决仪式——特别是当涉及到国家和党的最高机构时——丝毫也不能改变这一切。在这样组织起来的社会里，个人崇拜是制度的异常有效的反民主工具。因此沙夫认为：“虽然对斯大林的个人崇拜已受到谴责……但是，作为制度的个人崇拜却在所有社会主义国家里，是一个持续不断地一再产生的现象，这并不违背‘机构’的意志，而是‘机构’的派生物。”

第四，官僚机构的趋势是建立一个封闭的体系，对社会来说，它的活动笼罩着一层秘密，这种气氛保护着它的对外的排他性。与此同时，它对内建立了一个政治上和物质上的特权制度，导致产生一种统治阶级。

如何遏制上述“官僚机构”的异化？沙夫所提供的“良方”是通过引进孟德斯鸠的“三权分立”思想，建立一系列自由的、相对独立的和互相竞争的“机关”和党派来阻止官僚主义倾向，采取社会监督措施，如根据选民的要求选举和罢免官员、实行官员轮换制；实行报刊自由、言论自由，允许社会批评等；实行“自治”等等。

沙夫把“三权分立”的思想应用到社会主义，特别强调实行“多党制”。他指出，必须使孟德斯鸠的这个理论适应于社会主义制度的条件，并在不使它从属于一个独一无二的机关的情况下，无条件地实行“机关”多元化的原则。同样，在党内也迫切要求实行政治上的多元化，并进而要求实行多党制。沙夫说：“没有理由反对社会主义社会也可以有若干个在承认社会主义作为社会制度方面是一致的，但在发展社会主义的道路方面却持有不同主张的政党发挥作用。”他宣称，“对于发展社会主义社会来说，一党统治是‘不受

欢迎的’和有害的。’<sup>①</sup>沙夫论证说，马克思主义本来就不反对多党制，相反，主张一党独裁才是反马克思主义的。马克思恩格斯从来没有提出过应在社会主义国家中实行一党统治的问题。而且1917年列宁在特定的形势下提出实行一党制时，曾明确指出，这是在俄国的具体条件下形成的特殊现象，与国际共产主义运动是毫不相干的。沙夫认为，把社会主义同一党制联系起来是斯大林主义的一种教条，它是与马克思主义相违背的。

沙夫对苏联关于社会主义国家不存在阶级，或只存在一个阶级，所以只需要一个党的观点，进行了驳斥。他指出，从资本主义过渡到社会主义，从社会主义过渡到共产主义的过渡时期中，并不是没有阶级的社会，剥削阶级的消灭并不意味着一切阶级的消灭。实际上，还会存在工人阶级、农民阶级和劳动知识分子阶层和其他阶层。他进一步论证道，即使只有一个阶级，也不应成为只需要一个政党的理由。因为，人们在承认同一个制度时，也会有各种不同的观点。因此也应该允许存在各种党派。即使大家都承认社会主义，那么对如何进行社会主义建设也会有各种不同的观点。在观点分歧的基础上，也会形成各种党派。沙夫还用资本主义国家存在多党制来支持社会主义也可以实行多党制的观点，他指出，在资本主义国家中例如在英、美等国同时存在着几个政党，它们之间虽然进行激烈的斗争，但都不否定资本主义制度。它们斗争的焦点是怎样把资本主义性质的国家治理好。沙夫认为，社会主义国家也同样可以这样做。多党制是防止一党独揽大

沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第71页。

权、垄断一切的最好办法。同时，沙夫也警告说，多党制只有在发达资本主义国家将来实行社会主义后才可能实行。现实社会主义还不具备实行多党制的条件，因此应当量力而行，不能操之过急。

关于党的官僚机构和社会主义民主的关系问题，沙夫从关于官僚机构在社会主义中的作用的论述中，进一步引出了关于党的官僚机构及其对社会主义民主发展的影响的问题。因为在他看来，“现实社会主义”国家中，事实上存在着“一党制”，在这些国家，党的官僚机构在全社会范围内的官僚等级制结构中居于最高领导地位。而且，党在经济过程中，党的各级机构渗透到社会的全部官僚机构中，并将自己的作风强加给社会的官僚机构。在沙夫看来，这些原因决定着党的官僚机构在现实社会主义社会的生活中，尤其是在关系到社会主义民主的理解和发展的问题上，起着特殊的决定性的作用。

根据这种看法，党的民主集中制原则显然具有特别重要的意义。在他看来，今天被看做是建立新型党的主张的民主集中制实际上是斯大林的解释，它不仅不符合马克思主义创始人的观点，而且也不符合列宁本人的观点。沙夫通过对历史的考察指出：“在马克思主义经典作家看来，一个群众性的工人党，在党的内部生活中必须是民主的。而民主生活中不可缺少的部分，就是党内各种立场和思想派别的斗争，绝不允许党的领导禁止持不同意见者发表自己的观点，或者由于这种意见分歧而开除他们出党。”<sup>①</sup>在考察列宁关于党的结构问题和民主集中制问题的有关论述后，沙夫又指出：

① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 84 页。

第一，列宁认为“新型”党的模式并不是一个具有普遍约束力的模式，而仅仅是一个适用于沙皇专制制度条件下的斗争需要的模式；第二，列宁从必要的一致行动的意义理解民主集中制原则（即少数派在行动上服从多数派），同时强调讨论自由和保证少数派享有发表自己的观点并为自己的观点获得承认而斗争的权利，沙夫说，“斯大林对民主集中制的解释仅仅保存了集中制，而民主制则被精心剔除了”。<sup>①</sup>

根据沙夫的看法，今天在国际共产主义运动中占主导地位的就是这种“畸形的民主集中制”。他说在党内等级森严的情况下实行集中制的服从原则，意味着宣判民主因素的死刑。在这里任何民主的主动性和党的“基层”监督上级领导机关的可能性事实上已荡然无存，少数派丧失了自己的权利，由于缺乏相应的认识形式，党内根本不能形成任何独立的舆论。在这种情况下盲目服从备受称道任何与党的“机关”的观点有所出入的意见，都会受到各种形式的处分。沙夫说斯大林政权的千百万受害者教会了党员沉默的美德。就是今天，这种态度在目前那些执政的共产党中仍具有约束力；它在非社会主义国家的共产党员中也颇为流行。那些沉默不语、只会点头称是的党领导机关在这里就是最好的说明，尤其是党的最高领导机关——党代表大会、中央全会等——长期以来无非是表决机器始终是一致赞成，甚至连受害者通常都投“赞成”票。沙夫指出在这种状况下，党的机关变成了专制君主。进行统治的正是机关，而不是受到个人崇拜的这个或那个人。

沙夫进一步分析道，这种统治的机制是极其简单的：党的

沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 93 页。

机关始终存在，它等级森严，所有的联系渠道都是自“上”而“下”，下级则必须服从上级，由“下”而“上”的联系渠道实际上已被阻塞，因为“上”级对各种事情无论如何都要高人一筹。在这种情况下，第一，官僚机关尤其是党的机关的成员必须以同上级保持一致和服从上级见长，这被错误地称之为纪律；第二，党的机关的成员以没有特色缺乏个性而著称；第三，党的机关的成员还以缺乏人格而著称。

在沙夫看来，为了根除以党的官僚机构形式出现；破坏社会主义肌体的恶性肿瘤，必须动大手术，乃至向今天仍具有约束力、但必须加以改变的党的组织结构开刀。在这里，沙夫提出了一种新的模式，即他心目中理想的党的模式。他指出，应当重新赋予民主集中制原则以完整意义上的民主因素。一方面，在党内，一致行动的原则，即少数人在其活动中承认多数人决定的原则必须占主导地位，还必须承认纪律原则和下级组织服从上级组织的决定的原则。另一方面，在党内，还必须保障党内民主，它表现为保护少数派的权利。为了实现这一点，必须使各种不同的观点有出版和讨论的自由，应当允许志同道合的党员组成集团。还必须有选举自由，并能对党的各级机构、包括最高领导机构的工作进行有效的监督，等等。

沙夫再次强调在党内实行干部轮换制，保护少数派权力；在社会上允许若干相互竞争的党同时存在，以及恪守三权分立原则的意义。他指出，虽然这大大偏离了苏联模式的社会主义，但“只有通过这条道路，才能防止无产阶级专政蜕变为党的官僚机关的专政”。

关于社会主义与个性自由问题。沙夫从人道主义的马克思主义立场出发指出：在马克思的观念中，社会主义就是人

道主义的方向，而且是从这样的含义上讲的：即在他看来人具有至高无上的价值。正因为如此，人的自由在马克思的全部著作中都是共产主义的标志。在这里，共产主义被理解为建立在生产者的自由联合基础上的社会制度。

沙夫进而将现存社会主义社会的现实同马克思的模式进行比较，认为我们所体验的社会主义社会不但没有把人的自由提高到更高的水平，相反却在许多情况下，使它同资产阶级民主相比更加趋于恶化。这不仅包括索尔仁尼琴在《古拉格群岛》中所描述的恐怖状况，而且也包括压抑着整个社会的司空见惯的现象：从自由选举社会代表、组成政党以及无拘束地发表政治见解意义上讲，缺乏基本的政治权利；缺少新闻和出版自由；限制科学和艺术活动的自由；百般刁难甚至不许出国旅行，在某些情况下，就连在自己国内迁徙也不可能；限制宗教信仰自由等等。

沙夫把出现这种状况的原因再一次归咎为社会主义革命的条件不成熟。他指出，无视马克思的警告而建立的，也就是说，在他所阐述的进行社会主义革命的必要条件当时尚未具备的情况下建立的社会主义社会在政治上还过于脆弱，因而不能实现民主。新的国家政权不可能指望更为广泛的社会支持，于是不得不依靠人身的强制手段，在某些情况下甚至不得不依靠对社会实行恐怖。这样不得不大大限制了人权。沙夫宣称：“只要马克思提出的社会主义革命成功的基本条件尚未实现，社会主义就不可能实现民主政治制度，而只能实现在这种或那种形式上独裁的、限制或者甚至取消公民个人自由的制度。”<sup>①</sup>

沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 118 页。

沙夫进一步认为，在这种制度下，问题不仅在于限制了敌人的民主和自由，而且也一贯无情地限制了整个社会的民主和自由，其中也包括自己的拥护者和革命的开创者的民主和自由。

谈到民主问题必然涉及到无产阶级专政的概念及其同民主的关系问题。正如对“民主集中制”有不同见解一样，沙夫对“无产阶级专政”这一概念亦提出了不同的看法。他认为，根据经典作家的观点，“专政”一词即意味着国家领导力量代表最广大劳动群众的利益而工作的无产阶级的支配作用，这样的无产阶级“专政”可以采取极为不同的形式，然而这些形式绝不总是反民主意义上的独裁性质的。他强调说：“无产阶级专政”不仅有“专政”的一面，即无产阶级构成为统治阶级；而且还有民主的一面，即在下述意义上：从历史的观点看它是社会和政治民主的最高形式。在这方面，沙夫赞赏葛兰西的领导权概念：即强调无产阶级在政治上和道义上的领导权，并认为这同行政上的、即公然通过暴力而不是依靠社会的赞同而实现的领导权的概念是相互对立的。

沙夫认为，社会主义在马克思主义看来是社会主义民主的同义词，社会主义民主并不排除资产阶级民主的成果，而是将它提高到一个更高的阶段。它通过改变社会的阶级结构和废除资本主义剥削，给予作为形式上的要求的资产阶级民主以实际的社会内容。如果在无产阶级专政的过渡时期有必要限制民主，那么，这只不过是一个短暂的过渡时期。沙夫对无产阶级专政将一直持续到完全建成共产主义社会的观点提出了异议，认为这不仅是理论上的误解，而且在实践中必然导致反民主性质的统治。沙夫最后断言：“只要‘无产阶级专政’不过是掩盖机关的专政的幌子”，那么，就“谈不上无产阶级专

政，而只能说是以无产阶级的名义对无产阶级、也对社会的其余部分实行专政。在这种情况下，人权和公民权均遭到侵犯”。<sup>①</sup>

从上面论述中我们可以看到，《处在十字路口的共产主义运动》中的观点显然严重背离了传统马克思主义的观点。该书发表后立即引起了来自不同方面的反应，波兰和苏联的官方理论家对它作了完全否定的评价。苏联理论家格拉诺夫在一篇专门批判沙夫这部著作的文章中指出：“在这本书中，沙夫自命创造性地发展了马克思主义的社会主义革命观，深谙现实社会主义的经验，且能判定西欧国家根本性社会改造的‘文明’前景。然而沙夫提供的答案不仅没有阐明反倒大大地混淆和歪曲了当代一些最重大问题的本质。而且，这些答案往往酷似资产阶级或改良主义思想宝库中的典型观点。”<sup>②</sup>而欧共一些领导人则对沙夫的观点大加赞赏，如西班牙共产党领导成员曼努埃尔·阿斯卡拉在为《处在十字路口的共产主义运动》一书所写的‘序言’中称赞道：“我把亚当·沙夫的这部新著看做是对各国共产党更好地准备探讨我们今天所面临的新时代的各种条件的一项直接的和极为重要的贡献。诚然，它是一本政治书籍，但决不是一本赶潮流或顺应日常政策的书；它在理论上具有第一流马克思主义哲学家才能具备的彻底性。”<sup>③</sup>

① 沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》中文版第 118 页。

② 参见格拉诺夫：《评沙夫的“文明的选择”》载于苏联《哲学问题》1984 年第 4 期。

③ 参见沙夫：《处在十字路口的共产主义运动》1982 年法文版第 8—9 页

#### 第四节 波兹南学派的“非马克思的马克思主义”

沙夫、科拉科夫斯基属于波兰哲学人文学派的代表。除此之外，波兰还有一个产生过相当影响的学派——波兹南学派。

波兹南学派创建于 60 年代末，得名于同名城市的高等学府，它是在逻辑学和方法论的研究传统始终占有首要地位的文化氛围中创立和发展起来的。这个学派拥有几十名学者，包括物理学家、社会学家、生物学家和历史学家等等，其主要代表人物有杰尔吉·克米塔、列斯泽克·洛瓦克和杰尔吉·托普史克等。主要由于诺瓦克的努力，这个学派进行了把马克思主义与认识论结合起来的创造性尝试，提出了一种带有库恩的“范式”性质的历史唯物主义理论。

诺瓦克是一个逻辑学家和一般方法论者。他最初同克米塔一起主持了一系列方法论的研究，并由此产生了波兹南学派的一些主要观念。他还和同伴们一起创办了自己的刊物。在政治上，诺瓦克是团结工会运动的积极参加者，在这个运动的地区性出版物上发表了大量政治性文章。他还曾作为波兹南地区团结工会组织的代表参加了 1981 年 9 月召开的代表大会，而且是左翼政治纲领的起草人之一。

诺瓦克及波兹南学派试图摆脱许多年来在东欧和苏联左右着社会科学和哲学的苏联版本的马克思主义。由于历史唯物主义在波兰占据统治地位，因此，洛瓦克把马克思的历史唯物主义与它的斯大林形式看做是一回事。他的目的就是要创

立一种超越历史唯物主义的新的马克思主义学说，这种旨趣集中体现在他在 80 年代初出版的《所有制和权力，走向一种非马克思的历史唯物主义》一书中。

根据诺瓦克的看法，今天社会主义国家的历史经验已经证明，马克思主义的历史唯物主义已经“完全破产了”。但他并不同意简单地回到马克思以前的旧自由主义立场上去，而是认为应该按照马克思的方法论准则来超越马克思的历史唯物主义。对洛瓦克和波兹南学派的其他人来说，马克思是同科学思想的传统联系在一起，尤其是《资本论》具体地体现了这一点。从方法论的角度来说，马克思被认为是伽利略的继承者，他把真正的科学方法运用于社会科学，因此可以说是“社会科学的伽利略”。并且正是由于马克思的努力，社会科学才达到了科学的成熟阶段。

波兹南学派的成员在强调马克思的方法论意义的同时，看轻马克思的已有结论。他们认为，正像物理学家没有停留在伽利略的发现水平上一样，社会科学和经济科学也不应当停留在马克思的发现的水平上。因此，不应该在马克思的著作中寻求今天问题的答案，而是应该用马克思的方法来探索新的解决办法，正如物理学家今天仍然在方法论上继承伽利略一样。不必花费力气在马克思的深奥语句中去研究“失去了的马克思”；不存在某种未经提示的真理，以期待某个比较细心的马克思主义学家去剥除“错误解释”的外壳，使之最终重见光明。必须抛弃评注式的扭扭捏捏的做法，而应当说明对已经过时的马克思进行批判的必要性。

波兹南学派所认定的科学方法即是“理想化”的方法。这种方法从基于某些理想化的条件的抽象模式出发，然后考察

在这些条件下有效的假设，最后通过展开最初的假设而相应地改变这种假设，直至达到与实际现象非常接近的具体而上升到具体。就历史唯物主义来说，理想化的方法在较具体的模式也是历史顺序中较后的阶段这一意义上，也是一种逻辑——历史的方法。

根据这种理想化的方法，洛瓦克首先提出一种简单的经济社会的模式即模式 I。在这个模式中，他模拟性地假设了一系列条件：(1)只有两个阶级组成；(2)同其他社会相孤立；(3)没有国家；(4)没有意识形态的机构；(5)生产力水平是稳定的；(6)生产部类的数目是固定的；(7)简单再生产。被剥削阶级的经济需求同他们收入之间的差距被称做是“劳动的异化”。而阶级斗争的水平是以劳动的异化为转移的。当异化程度较低时，阶级斗争的强度就弱；只有当异化程度很高且能容许人们进行抗议时，阶级斗争才会爆发；而当人们处在极度异化中时，由于贫困造成麻木瘫痪，阶级斗争也不可能发生。

洛瓦克在这种模式内进行推理：假设社会处于最初的和平阶段，在这种情况下，有产者之间为增加剩余价值产品而进行的竞争将导致对劳动者的剥削的加强，如果其他条件不变，劳动异化的程度就增加了。这样，就越过和平阶段，阶级斗争的水平日益高涨，经过一段时间后，达到革命的阶段。最后，即第三阶段，或者社会瓦解，或者有产者改变所有制关系以降低劳动异化程度。在洛瓦克看来，这种模式对一切经济国家都是适用的。通过这种推理，洛瓦克得出了与马克思的某些观点相对应的结论。例如，革命不是发生在某个经济形态的最后阶段，而是发生在中间阶段，从一种经济形态过渡到另一种形态不是必然地要求生产力的增长（因为在模式中生产力

已被明确地假定为一个常数)；革命不是生产力和生产关系之间的矛盾的表现，正是有产者带来所有制的变化，等等。

从这种简单的模式出发，通过放开假设的条件(7)(简单再生产)产生了模式Ⅱ，在这里，用来享受的资金不断增加。模式Ⅱ比模式Ⅰ更接近于奴隶制。在模式Ⅲ中假设的条件(5)也放开了，并且生产力周期地增长。在模式Ⅳ中条件(6)也放开了。在模式Ⅴ中，生产力水平不断提高。但这是指所有者可以用钱疏通阶级斗争而不是不得不改变所有制关系来降低劳动的异化。模式Ⅳ已以城乡之间的对立接近于封建制，而模式Ⅴ已开始接近资本主义，在那里，阶级斗争不再迫使社会移向改变所有制关系的阶段。

但是模式Ⅴ对于描述资本主义是不够的，因为与奴隶制和封建制不同，资本主义不能纯粹由经济变量来描述。诺瓦克认为，资本主义的基本模式必须包括国家在内。模式Ⅴ加上国家，才是资本主义的基本模式。

正是通过这种从简单模式出发进行的逐步推理，洛瓦克对马克思的历史唯物主义提出非议。根据他的看法，马克思提出的经典性的依存关系有三点：(1)生产力决定生产关系；(2)经济基础决定上层建筑；(3)社会经济条件决定社会意识。它们说明了每个社会与之相关联的三个环节：经济的环节、政治的环节和意识形态的环节。对于马克思来说，经济环节是解释其他两个环节的基本环节；其他两个环节“取决于经济”，是“上层建筑”。但是，如果说在资本主义经济中企业选择能获得最大的剩余价值这一点是确信无疑的，那么在社会主义经济中企业的结构没有能有效地利用生产力。这里，政治的环节在发挥作用，国家当局决定生产结构。在现实的社会主

义经济中，政治权力与其说是上层建筑，毋宁说是生产体制发展的基础。这证明，在现实的社会主义阶段，马克思所规定的那些依存关系并不适合。马克思的历史唯物主义局限太大，不能包括全部的历史发展，必须使之具有更加广泛的概括能力。

因此与马克思不同 必须赋予上述三个环节 或领域 以充分的独立性；尤其重要的是它们彼此具有相类似的结构。根据诺瓦克的想法，每个领域都由三个层次组成，即物质层次、机构层次和意识形态层次。物质层次包括经济生产资料政治强制手段和精神生产手段；机构层次包括经济机构（如工会）政治机构（如国家）和文化机构；意识形态层次则代表着与各自领域相适应的三类理论观念。用图式表示就是：

层次	经济	政治	文化
物质的	1.1	1.2	1.3
机构的	2.1	2.2	2.3
意识的	3.1	3.2	3.3

诺瓦克认为，在某种历史过程理论中，社会生活的这九个领域中的某一个往往被认为是基本的，或者这些领域中的某个特殊的因素被认为对于社会发展具有根本的意义，这是评价历史过程理论的第一个标准。另一个评价的标准是各种历史过程理论理解这些主要决定因素的方式，据此可分为对抗学说和团结学说，前者认为社会冲突起着主要作用，后者则夸大社会一致的作用。

根据这种标准，诺瓦克把马克思的历史唯物主义评价为

是一种对抗论的经济唯物主义。这种经济唯物主义的错误在于它认为“物质”即意味着“经济”，从而忽视了属于政治领域和文化领域的其他物质层次，因此断言阶级划分仅仅来源于经济环节的內部。总之，马克思事实上是一个“过于温和的唯物主义者”，因为他把自己的理论局限在经济因素的范围内，而同样是物质层次的政治强制手段和教育手段的作用没有得到考虑。

在这里，诺瓦克对马克思的批评不是要赋予“文化、宗教、政治”等上层建筑在历史中也具有与经济同等重要的作用。假如这样的话，那么出发点就是非唯物主义的，就会陷入唯心主义的立场。诺瓦克所指的“非马克思的唯物主义”的首要特征就在于它是唯物主义，因为历史的发展是通过每个环节的物质层次来解释的；其次，诺瓦克继续使用马克思所规定的全部理论概念：生产力、生产关系、剩余价值、阶级对抗、可变资本等等。

诺瓦克认为，如果每个社会确实是由三个环节（领域）联结在一起的，那么三个环节中的某一个为主要环节，即对其他环节发生占主导地位的影响，这在理论上是说得通的（历史的某些阶段也确实如此）。他指出，马克思的历史唯物主义原理正是在于认为经济的环节（在其物质层次上）在每个时代总是占统治地位，但这已经证明不适用于现实的社会主义社会（也不适用于原始社会）。他认为，可以根据上述三个环节（领域）和三个层次的不同结合而提出其他可行的理论假设。

假设存在着以三个环节为基础的社会。在这样的社会里，在各自的环节中占统治地位的三个阶级（经济领域中的“有产者”政治领域中的“当权者”文化领域中的“僧侣”）代

表着不同的领域（同一个阶段不能同时掌握经济权力和政治权力）。这种类型的社会是由在各自环节中占统治地位的三个小社会结合组成：经济社会（统治着经济的环节，亦即马克思的社会）、政治社会（统治着政治的环节）和宗教社会（统治着意识形态的环节）。

也可以假设存在以两个环节为基础的社会。在这样的社会里，一个社会集团占有两种权力（经济和政治，或者经济和意识形态，或者政治和意识形态），也就是说，同一个阶级既是有产者阶级，又是当权阶级，或者既是当权阶级又是僧侣，或者既是有产者阶级又是僧侣。

还可以假设以一个环节为基础的社会。在这样的社会里，一个阶级掌握所有三种的物质力量，成为集有产者—当权者—僧侣于一身的阶级。与之相对立的，则是直接生产者—平民—信众阶级。

最后，在理论上还应当承认不以任何环节为基础的社会，它不存在有产者—直接生产者、当权者—平民、僧侣—信众之类的阶级划分。这种社会的前提不仅是消灭经济剥削，而且还需要消灭政治统治和意识形态统治。

显然，这些是从一个高度理想化的模式中推导出来的理论假设，因而不是直接描述性的：在现实生活中不存在这样纯粹的二分法。但是它们提供了一个框架，可以借助相应的具体化的方法来分析历史地决定的、不同的社会经济形态。例如，通过这个模式可以把“极权主义”理解为同一个阶级占有经济和政治双重统治权（但不掌握意识形态统治经济能力）的社会经济形态。相反，当一个当权者—僧侣阶级成为统治阶级的时候，我们将面临“法西斯主义”。在这种社会形态下，存在着

一个独立的有产者阶级，虽然它屈从于握有双重权力的那个阶级。最后，当一个单独的阶级把财富、政府和意识形态集于自己之手时就出现了“现实的社会主义”。总而言之，非马克思的历史唯物主义的主要论点是：阶级社会过渡到极权主义（或法西斯主义）然后过渡到社会主义社会。这是历史的必然性，而社会主义社会的内部发展将导致一个没有阶级的社会。

在这里令人惊奇的是，根据波兹南学派的观点，“现实的社会主义”不是被看做新时代的不完善的第一阶段，而是被看做旧时代的最后阶段；它不是一个新世界的曙光，而是旧世界的余晖。“现实的社会主义”是资本主义的最高阶段，它代表着阶级统治达到最高峰的时代。但是，只有从“现实的社会主义”出发，才能建设一个没有任何统治环节的全新社会。因为极权主义生育了人民，而正是这种历史上最受剥削、压迫和意识形态控制的人民有能力创造新的社会。在波兹南学派看来，波兰走在这个过程的最前列，开展了一个新发展周期，它将导致在日益广泛的社会生活领域里取得越来越大的独立性。波兰是社会主义锁链上的“薄弱环节”。透过斗争中的波兰人民的呼声响起了“我们未来的钟声”。

不用说，这种在科学方法的掩饰下所推出的理论与马克思主义几乎没有共同之处。尽管它声称继承了马克思的方法，但既然全盘否定了马克思已有的结论，又怎能让人相信马克思方法的效用呢？而所谓波兰走在历史的前头的结论，与其说是从科学方法中推导出来的，毋宁说是浸透了乌托邦色彩的政治热情的表达。

## 第四章 捷克斯洛伐克的新马克思主义”

地处中欧的捷克斯洛伐克是整个社会主义阵营中最发达的一个国家，具有悠久的民主和文化传统。由于其独特的地理位置和历史背景，捷克成为各种文化思潮的交汇处，成为各种新观点诞生的理想“温床”。

捷克斯洛伐克在国际共产主义运动史上占有自己的一席之地。当俄国第一个马克思主义组织建立前的 50 年，西欧（以及波希米亚）已经出现第一次工人运动高潮，而捷克的社会民主运动也已经有 20 年的经历。在带来捷克工人阶级运动左翼布尔什维克化的内战期间，共产党保持了群众政党的合法运动的特征，即带有“社会民主主义”的特征。在第二次世界大战结束后的一个短暂时期，即 1945—1948 年，由共产党和其他政党组成的联合政府通过了捷克斯洛伐克通向社会主义的理论。共产党和社会民主党并行存在，一部分人把民主社会主义看做是未来的前景。但自 1948 年紧张局势之后，这一理论遭到了批判。民主社会主义作为一种意识形态和社会民主党作为一个政党都从舞台上消失并被排除出政治生活。

1956 年以后，由于苏共二十大对斯大林“个人崇拜”的批判的促动，也由于南斯拉夫的影响，特别是由于本国经济的停

滞不前，一些理论家和政界人士开始对现行模式产生怀疑，并重新探索适合捷克实际的社会主义发展道路，这种探索在1968年的“布拉格之春”中达到了高潮。捷克的“新马克思主义”正是在这一过程中形成和发展起来的，并且为推动“布拉格之春”起了十分重要的作用。

## 第一节 思想领域的“非斯大林化”过程

自从捷克斯洛伐克全盘仿效苏联高度集中和高度集权的体制后，苏联版本的马克思主义也就成为占统治地位的指导思想，任何有悖于这一意识形态的思想都会遭到谴责。因此，不难理解，“新马克思主义者”在1956年后的最初几年间，首先集中在破除“斯大林主义”的教条主义和恢复马克思主义的批判向度上。当时在哲学家领域，一批年轻哲学家如伊万·斯维塔克、卡列尔·科西克等开始在报刊上发表文章对“斯大林主义”表示强烈不满。他们声称，在“斯大林主义”时期，“哲学被一种特殊的方式否定了，它变成了一种控制群众的工具和一种非理性的神话（斯维塔克语）”。

这些哲学家竭力主张恢复哲学的独立性，反对哲学对政治的屈从。例如，伊·斯维塔克声称，哲学家不是政治家的仆人，不是既定法律的看护人，不是持有文凭的宫廷弄臣……但这难道不是不言而喻的吗？问一问刚从教条主义的昏睡中苏醒过来的人，当然是如此。

斯维塔克对官方真理解释的垄断权也提出了非议。他声称，一种理论不会由于为党中央所采用而成为科学……某

具有或不具有理论价值的问题只能由特定理论对现实、对事实的关系来回答。他认为应当改变哲学的现状，并认为这种改变应当是“复兴马克思主义哲学”而不是以“一种教条主义代替另一种教条主义”。

在另一篇题为《论哲学的必要性》文章中，斯维塔克重复了同样的观点。他指出：哲学不是人们思想的孤独漫谈。它是一个思想的战场，并且必然始终是与批判思想和真理相联系……因此，哲学家并不是关心过时的思想的人，而是批判地关心现实的真理的人……哲学家只能在一个开放的价值制度中才能生存，因为一个封闭的制度是非科学的，它排除了有生命力的思想。

同斯维塔克一样，科西克也把哲学理解为“批判思维”而反对把哲学仅仅当做辩护的工具。他赋予卢卡奇关于意识形态是“虚假意识”以捷克的意义。在他看来，批判思维是反对虚假意识的，在批判思维中，除了真理之外没有什么东西是神圣的。科西克把苏共二十大看做是“意识形态在马克思主义中统治”的结束，并因而形成“科学理论的空间”。

哲学的骚动在当时并不是一种孤立的现象，在其他领域，如史学界、文学界、经济学界等，都在各自的范围内清除“斯大林主义”的影响。

在反对教条主义的同时，捷克“新马克思主义者”展开了对斯大林模式的社会主义的批判，并声称要从理论上揭示其神秘性的实质。在他们看来，斯大林的社会主义是一种官僚主义的社会主义，这种官僚主义政治以一种奇怪的政治经济的神秘主义甚至简单的过程和行为，例如商品的生产及其分配，而把具体的客观和具体的个人转变成官僚的符号和象形

文字。物和人的特性和可理解性转变成了抽象的符号……具体的人获得一种离奇的外表，因为他们被看做只不过是诸如“阶级出身”和“实际态度”这样的社会——政治特征的交叉点的符号点。人性被一种意识形态和政治的图式所取代，这种图式被操纵来维持秩序的外观。

捷克“新马克思主义者”把所谓斯大林主义的社会主义的实质表述如下：正是政治意识形态的制度，在援引马克思和列宁的话的同时，把社会主义归结为它的某些前提（生产资料的社会所有、工人阶级的作用、无产阶级专政、共产党的领导），而实际上依赖于 19 世纪形态的大规模生产的工业基础。作为一种政治制度，斯大林主义以下述方面而著称：国家社会主义，把国家利益置于社会利益之上；把党和国家合而为一；严密的中央集权；官僚政府，特别是它在军队、安全机关和中央机关中的强大；贬低民主和人权；一党政治垄断和严格的权力等级制，在这种等级制中，一切重大事情的最终决定由该等级制顶端的少数几个人作出，而不承认社会其他部分人以陈述、表达和维持独立态度的任何实际机会。

作为对“斯大林主义”政治制度批判的结果，“斯大林主义”和“社会主义”被截然地分离开来了。而且随着把“斯大林主义”和“社会主义”规定为两种不同的东西，他们便以为可以毫无顾忌地对整个“斯大林主义”进行批判，而没有必要小心翼翼地去做区别现存体制中哪一部分可以进行批判而哪一部分不能进行批判才不会损害“社会主义的观念”。社会主义被宣布为拥有不同的模式，而“斯大林主义”只是其中的一种。“新马克思主义”理论家们竭力证明，苏联模式的社会主义并不具有普遍适用性，它顶多只适用于落后国家而不适合像捷克斯

洛伐克这样具有悠久民主和文化传统的国家。在他们看来，捷克应当实行另一种性质不同的模式，即民主的社会主义的模式。

同把斯大林主义与社会主义分离开来相呼应，“新马克思主义”理论家们也把“斯大林主义”学说与所谓真正的马克思主义区别开来。他们指出，应当用不同于斯大林在《联共党史》第四章所阐述的“辩证唯物主义”的方法来研究真正的马克思主义。为此，他们把研究的重点转向“青年马克思”即作为《1844年经济学哲学手稿》的作者的马克思。

从50年代中后期开始的最重要的哲学思潮是“马克思的人道主义化”。布拉格卡尔斯大学哲学教授罗伯特·卡里沃达在题为《马克思主义和现代精神现实》一书的前言中写道：“这里主要说的是人的现实的哲学问题和这一现实的某种基本的人本主义现象。”这一说法不仅点明了他自己的文章的宗旨，而且也说明了这个时期克新马克思主义流派的特点：它们研究的是人的现实和这一现实的基本现象问题。我们可以看到扬·穆卡罗夫斯基在他的美学著作中，是从“一般的人本主义基础”出发的；卡列尔·科西克的《具体的辩证法》是对人的存在的一次回顾；米兰·马赫维奇撰文论述人生的意义，并尝试恢复马克思主义伦理学和价值学说；伊万·斯维塔克也回到了“人是万物的尺度”这一古老的命题，此外，拉德万·李希塔则从科技革命的角度恢复个人的价值。所有这一切形成一股强大潮流，猛烈地抨击着官方的正统学说，并且随着时间的推移及形势的需要，愈来愈具有论战的性质。

科西克于1963年发表的《具体的辩证法》系统地表达了通向民主社会主义的政治改革的思想。科西克的出发点，是

“人在世界中的存在，人与宇宙的关系”。他根据马克思的《1844年经济学哲学手稿》，把现实理解为一种具体的总体。他认为，现实同时既是自然的总体又是历史的总体，人总是同时存在于自然的总体和历史的总体之中，并且通过实践不断地再现他与世界的统一。科西克所理解的“实践”，是人的存在的整个领域，是把精神和物质、文化和自然、人和宇宙、理论和行动、本质和现象、认识论和本体论结合在一起的“现实活动中心”的基础。

通过对人的关注，科西克使人们的思想回到人道的社会主义上来。在他的著作发表几年以后，另一部也同样致力于为考察社会主义提供基础但角度不同的著作出版了，这就是《处在十字路口的文明》。该书是1965年在拉德万·李希塔带领下，由捷克科学院哲学所所建立的多学科研究小组的报告，它着重探讨了科技革命对人类状况的影响。

这部著作考察了过去几十年以来开始的科技革命的特征，并把它同第一次工业革命进行了比较，进而认为，科技革命既改变了劳动客体也改变了劳动主体。由于科技革命自动化代替了简单劳动，由于科学变成生产中的一个决定性的因素，因此，发展人及其创造力已成为增加生产力的最有效的方法。作者们由此断言：只有社会主义把它的全部注意力集中于人的创造力的培养，才能证明自身是比资本主义更好的一种社会制度。

作者们还从科技革命的一般观点出发对捷克斯洛伐克的现行经济体制和政治制度进行批评。他们把1948—1960年这一时期划分为社会主义工业化的年代。在这个年代，第一次工业革命的目标得到实现，但工业发展是完全不能令人满

意的，经济上所面临的重重困难使得引入科技革命已成为当务之急。然而，建立在集中经济和严格的政治领导基础之上的管理体制却阻碍了这一点。因此，必须彻底改变目前的社会组织和社会主义社会的方向，以适应科技革命这种新的形势。

该书还着重探讨了人的异化问题。作者们把马克思对人的异化的分析同第一次工业化直接联系起来，认为人的异化是工业文明的不可分离的一个部分。因此，他们不仅批评了资本主义社会，而且也批评了社会主义社会。在他们看来，社会主义社会同样存在着人的异化现象，例如人在控制的社会中变成了一种手段而不是参与、脑力劳动与体力劳动分离的非人化的劳动分工、美学和个人创造力的贬值以及官僚主义的出现等等。

作者们在这里提出了一种对马克思主义理论的新的解释和新的社会模式。他们把斯大林主义模式等同于第一次工业革命以前的阶段，并提出了代替这种模式的种种主张。他们指出，一种有利于科学进步的社会趋势也具有——与经济因素并列（并以它们为基础）——其社会政治的和心理的背景。科学要求与那些适应工业形态完全不同的管理形态、工作制度，要求在日常生活中不同的标准和规则，因为它包含了更大得多程度的内部主观性和责任、更大程度的能动性和自我实现。必须更多地依靠人、他的制造才能和力量。同制度的统治集团相反，科学在其发展中达到了这样一个阶段：它要求更全面地贯彻民主原则。

与科西克的著作一样，这部著作的旨趣在于把个人的创造性和个人的自我实现，作为社会主义社会的基石。它在很

大的程度上鼓舞了人们在 1968 年进行的改革尝试。

在经济学方面，奥塔·西克的《社会主义条件下的计划和市场》为 1968 年的很多改革提供了理论基础。奥塔·西克强调了社会主义条件下市场关系的重要性，同时也强调了赋予工人集体以巨大的首创精神的重要性。在类似于马克斯·韦伯对官僚主义的批判分析中，他认为捷克斯洛伐克经济工作之所以搞得不好，是由于过分集中的计划体制造成的：行政管理体制限制了企业的独立性，并且损害了它们的首创精神的顺利发展，企业的管理机构很可能根据迅速变化的经济条件独立地灵活地决定经济过程，而不得不去保持完成行政上规定的数量指标的形式上的记录。

奥塔·西克不否认需要计划，但他认为来自下面的反馈是必要的。他指出，在生产者中间必然存在着一种经济联系，不断地迫使他们在制定生产计划时考虑到消费者的利益。任何一个在损害消费者利益的情况下作出单方面决定的生产者，他本人作为消费者都能感到消极影响，正像一个最适合的决定能带来积极影响一样。一些存在着持续对抗性的经济问题和作为生产者和消费者的人民的利益的直接的相互平衡，促进了社会必要劳动的支出。这就等于承认在社会主义条件下价值规律继续存在。1967 年 6 月召开的捷克斯洛伐克作家协会第四次代表大会，意味着反对“斯大林主义”进入了一个新的阶段。在这次大会上，对当时的社会问题进行了广泛的讨论，对于斯大林模式的领导体制和管理方法以及对待文化的态度提出了尖锐的批评。作家们明确指出：许许多多的思想潜力和创造潜力都被这样一种制度窒息了。

作家们从解放人的高度提出了文化在现代世界中的意义

和地位：“如果我们认为社会主义制度及其人道主义的意义是实现人的复归、保障人的公民地位、充分尊重个性的不可转让性（清除特权的神话）和维护个人对社会制度和生产制度的尊重，那么就不能把文化仅仅看做是某种从属的、派生的东西，因为文化和政治具有共同的目的，虽然是在不同的领域，却负有同样的责任。社会主义文化的基本特征，不是把合乎规范的现成认识编纂成册，而是实现这样的探索过程——在这个过程中不断提出下述问题和不断寻求下述问题的答案：人的解放、人取得更大的自由的意义是什么？道路是怎样的？”

“因此，文化是人可以在其中寻求现代人的道路的主要领域，是整个社会达到什么水平的主要标准。人类历史的伟大时代，例如整个古希腊罗马文化时期或整个文艺复兴时期，仅仅是靠自己的创造精神和自己的文化的价值才活在现代人的意义之中。也可以反过来说：对一个政治制度的长久非议，莫过于说它缺乏伟大的文化。

“社会主义的伟大可能性在于决定文明进步方面，即可以有意义和有计划地防御非人道的倾向。社会主义文化，从这个词最广泛的意义上说，是在创造物质价值和精神价值的过程中所积累的经验汇集，因而是同人的关系的民主化和取得更大的自由相联系的。社会主义社会越是理解文化的人道化的意义，越是推广科学、艺术和文学的自由，就越证明和加深自己的社会主义性质。”<sup>①</sup>

所有这些努力，加上经济上的困难和体制上的危机，导致了诺沃提尼的下台。在 1968 年 1 月 5 日的中央全会上，亚历

转引自弗兰尼茨基：《马克思主义史》第 3 卷。

山大·杜布切克接任党的总书记。随后，捷克便进入了建设“具有人的面貌的社会主义”的时期。

四月初 党中央的《行动纲领》开始出台 这个纲领表明了把社会主义建立在人道主义基础上的宗旨。杜布切克宣称，社会主义无产阶级革命进入了新的阶段，这个阶段的重大特征不能仅仅是人事的变动，而且是社会关系、政治领导、党和人民的联系的根本改造，是个人的自由的实现等等。杜布切克明确拒绝阵营中多数国家关于社会主义发展的观点，根据这种观点，他指出：“今天我们人的物质需要和社会需要是处于第一位的，但我们还要有比这更多的东西。社会主义，特别是建立在广泛的民主基础上的社会主义，应当创造一种当代新的人道主义形式，其他制度尽管在技术上取得了成就，但也不可能向人类提供这种新的人道主义形式。社会主义应当为人的发展创造比目前任何社会都更好的条件。因此，如果我们想要取得经济的正常化，我们就不要把这一任务看做是目的自身，而是看做争取人和人的个性的充分发展的手段。这种正常化应当最终使每一个人的才能能够在生活和工作的各个领域表现出来。”<sup>①</sup>

《行动纲领》制订了客观社会主义民主和为这种发展提供条件的政治体制的方针，并且特别强调言论自由和公开性的重要性。“如果不始终不渝地为一切公民保证由法律手段加以保障的会议自由，总之保证公民的一切政治权利，就不能保证劳动人民的意见和观点有效地对我国的整个政治产生影响，就不能反抗企图扼杀人们的批评和主动精神的做法。社

转引自弗兰尼茨基：《马克思主义史》中文版第 3 卷第 237 页。

会主义不能仅仅意味着把劳动人民从剥削的阶级关系的统治下解放出来，为了充分确认个性，它是必须提供比任何资产阶级的民主所能提供的更多的东西。对于不再受剥削者阶级的颐指气使的劳动人民，不能专横地以随心所欲的解释去规定什么可以知道，什么不可以知道；什么观点可以公开讲，什么不可以公开讲 哪里必须尊重舆论 哪里却不必尊重。”

在这个时期，理论界空前活跃。特别是直接民主问题，日益跃居首位。“新马克思主义”理论家们在进一步揭示斯大林主义、官僚主义不能通过全体公民的讨论和参与来处理社会生活基本问题的实质的同时，把自治制度看作是民主、自由和能动性的更高阶段的具体社会形式。由于舆论领域被认为在“斯大林主义”时期是最衰落的领域，不少理论家都把注意力转到这个问题上来，并首先在政治多元主义中寻找解决问题的答案。在他们看来，无论在传统上和在当时，政治多元主义都是最适合捷克斯洛伐克的。一些人主张实行两党制来作为解决新闻自由和舆论自由的办法，另一些人则主张还要扩大政治多元主义。在这场讨论中，科西克、斯维塔克、卡里沃达和里赫塔的观点尤其引人注目。

科西克在《我们目前的危机》中主张根据人的存在和民族生存的要求来解决经济问题、政治问题和其他问题。在他看来，政治实用主义者把一切都归结为技术、利益和直接效果，并按照操纵、权利主义和控制的模式来思考现实，他们只能解决某些社会问题和某些种类的危机，而对于超出他们眼界的现实便一无所能，尤其是在道德危机面前束手无策。而道德

危机是民族和人的生存问题。科西克对此指出，我们时代的危机首先是为人民生存和人的生存的意义而斗争：我们是否已经堕落到芸芸众生的水平，认为良心、人的尊严、真理和正义的含义、荣誉、庄重、勇敢是猎取虚幻的和现实的舒适生活的无用的累赘，还是我们有能力根据一种人的存在和民族生存的要求，重新掌握和解决一切经济问题、政治问题和其他问题呢？

科西克特别指出，在官僚主义的实践中，受打击最甚的正是工人阶级，工人阶级不再作为一个阶级起政治作用，它甚至与自己最天然的同盟者——知识分子隔绝了。他说，官僚主义的警察制度首先使工人阶级非政治化。工人不再作为一个阶级起政治作用。科西克认为，官僚们夺走了这一作用，他们故弄玄虚地把自己同整体等同起来，并把自己的垄断地位宣布为阶级的统治。

但是，在社会主义制度下，工人没有出版自由、思想自由和新闻自由，就不能起任何政治作用。没有民主的自由，工人被限制在自己的企业，甚至只是劳动地点的范围之内。工人阶级的坏朋友竭力对工人说：思想自由和出版自由只是知识分子这一个阶层独有的事情。实际上，民主的自由对于工人阶级来说恰恰是生死攸关的，因为没有民主的自由，工人阶级就不能起自己的历史解放作用。“如果没有新闻报道，工人阶级怎么能够起政治作用呢？如果工人阶级被剥夺了独立地靠自己的头脑来解释这些新闻报道的可能性，它怎么能履行这一作用呢？”

科西克指出，社会主义民主是完整的民主。社会主义民主的基础也就是社会主义生产者自治以及社会主义公民的政

治民主：没有后者，前者就蜕变。同科西克一样，斯维塔克关心人和社会的根本关系。他把“权力”看做是一个严密的、使自身制度化的自我永恒的制度。斯维塔克把反叛（统治集团的改革同革命在阶级关系方面、在经济关系方面、以及在权力机制的结构方面的社会结构变革）加以区别。在他看来，民主化依然是在反叛的范畴之内，即只是非结构的变革，而实际上需要的是民主，即一种开放的社会主义社会，这种民主只有通过结构改革才能实现。他的主要批判目标是“官僚主义”，这种官僚主义处在把人简化为纯粹工具的“权力机构”的中心。因此，他强烈要求制度和社会结构的革命，把人的权利导入“现代技术操作的社会”，把人的权利作为反对意识形态的学说放在事件的中心。

尽管斯维塔克这种“革命”主张显然是激进主义的，但就其实质而言，同其他理论家们的民主社会主义的要求并无二致。这种要求就是：社会主义所有权同根本上民主的自由相结合。在斯维塔克和其他许多新马克思主义理论家看来，这种结合构成了向马克思的原初意图的回复：通过生产资料的社会化，资产阶级民主国家的市民自由的普遍化，以及基本的人道主义的扩大。根据斯维塔克的见解，马克思著作的这种人道主义的、民主的本质由于两种现象而失却了：“工业社会……的庞大官僚机构的出现”和马克思主义在非欧半文盲国家的应用。在他看来，这些国家既没有经历启蒙运动，又没有经历文艺复兴，从而已经把马克思的思想变成一种相信教会和国家相一致的执迷不误的正统学说，它采取了同欧洲文化传统、同批判主义以及同科学不相容的权力垄断的形式。斯维塔克还是捷克新马克思主义理论家中惟一要求在马克思

和列宁之间进行区别（而不仅仅把马克思和斯大林区别开来）的人，他明确把垄断的和极权主义的党的主要作用的观点归咎于列宁：马克思维护工人阶级的主导作用；他维护工人阶级的历史使命和工人活动，但他从未认为这个阶级本身可以受一个政党的统治——特别是受这个政党的机构所统治。根据他的观点，无产阶级专政将是多数人对少数人的暂时的统治，而不是少数人对人民的永恒恐怖。在这一点上，斯维塔克谴责列宁关于党的观点把人从作为历史主体转变为历史持续的客体。因此，他把恢复人作为历史主体看做是克服社会主义社会的异化的第一步。在他看来，“社会主义经济基础”同个人自由之间的矛盾可以通过自治和沿着社会主义人道主义路线的生活方式的转变而得到克服。卡里沃达等人的主要观点是：社会主义公民的民主对于捷克斯洛伐克的发展来说，是使其他社会主义纲领和将与共产党一起参加国内社会生活的政党能够存在的前提。

虽然许多人把克服一党垄断和实行两党制或多党制看做是使捷克斯洛伐克获得进一步的、充分的和自由的发展的保证，但卡里沃达走得更远，在他看来，不能止于两党制或多党制，因为两党制或多党制仍然只是停留在资产阶级民主制实践和间接民主的水平上。卡里沃达在题为《民主化和批判的思维》的文章中强调说：停留在这一水平上仍然没有根本解决社会主义民主问题。这是因为各个社会主义政党在一个社会主义议会里的合作虽然肯定地是社会主义民主的必要因素，但这仍然是间接的（代议制的）民主的明显因素，在这种民主中，社会主义的民主化问题是根本不可能彻底解决的。把这种因素绝对化在思想上是一种退步，会导致非批判地把议会

制和社会主义制度的资产阶级民主因素理想化。卡里沃达进一步强调，马克思的立场并没有认为解决这个社会主义问题的办法是发展间接的民主，而是认为要发展直接的民主，只有直接的民主才能够促进社会主义自治，促使国家逐渐消亡的前提条件的产生和发展。因此，最终存在着一个由劳动者集体直接领导和管理我们的社会主义企业的问题、工厂委员会和工人委员会的问题，这个问题虽然在此刻也许是最重要的问题，却是目前最被人忽视的问题。在我看来，如果没有工厂自治制度，没有工厂委员会和工人委员会制度，就不可能发展一种新的经济制度。否则，新的经济制度就会变成一种监理人制度，变成技术至上主义的经济统治的政治统治。社会主义的内容就会消失殆尽 [ ..... ] 马克思主义的社会主义模式与发展直接民主的联系完全是本质的联系。同样地，里赫塔集体研究小组在《红色政权报》七月份的若干号上不仅对斯大林主义的模式、官僚主义的局限性以及教条主义的专横进行批判，而且还强调指出：社会主义在这一时期必须把代议制民主形式同更高的形式——自治的民主形式结合起来。他们特别强调现代发达的情报手段的重大作用，强调人民更好和更及时地了解种种评价和可选择的科学意见以便能够更直接地参与决定的必要性和可能性。他们还强调：目前党的工作结构和方法已经过时，不应当再把对各种问题持有自己观点的各个集团的形成看做是应当加以消灭的派别。少数派在目前党的发展中也应当具有成为多数派的可能性。

所有这一切，无疑与苏联及东欧社会主义阵营中的其他国家的理论和实践相违背，其结果是众所周知的，由于苏联的干涉这种实践很快便以失败而告终 而“新马克思主义者”也

受到了严厉的批判和处理。

## 第二节 科西克的具体的辩证法

在所有捷克斯洛伐克新马克思主义理论家中，卡列尔·科西克是最负盛名的。

科西克 1926 年出生于布拉格。在第二次世界大战期间曾参加过反法西斯抵抗运动。战后，他在列宁格勒大学和查尔斯大学攻读哲学，毕业后被分配到捷克科学院哲学研究所从事研究工作。1963 年，他被任命为查尔斯大学哲学教授。随后，他又担任捷克斯洛伐克几家最有影响的杂志主编，并成为捷克斯洛伐克作家协会负责人之一。他还积极参与国际学术活动并且担任南斯拉夫国际性刊物《实践》编辑部的编委。1967 年，他参加了捷克斯洛伐克作家协会代表大会，激烈批评现存的社会主义模式。不久，他在非常时期召开的捷共十大上被选为中央委员。布拉格之春平息之后，他被开除出党，并被禁止在国内教学和发表作品。70 年代以后，他继续从事马克思主义哲学的研究工作。

科西克在 50 年后期就和斯维塔克等人一起，积极参与反对“斯大林主义”。1958 年，他出版了第一部重要著作《激进的捷克民主》。在这部著作中，科西克竭力推翻当时在苏联和东欧流行的“俄罗斯天下第一”的看法，证明在马克思主义产生之前，包括捷克在内的所有中欧、东欧国家，甚至一些西欧国家，都曾出现过不亚于俄国革命民主主义者的革命家。

60 年代是科西克理论活动的巅峰时期，在这一时期，他

发表了一系列有影响的文章。1963年，他在提交给捷克斯洛伐克科学院举办的关于卡夫卡的论文中，间接地批评了东欧社会主义现实中的官僚主义。此外，收入弗洛姆主编的《社会主义的人道主义》一书中的论文《人的哲学》收入洛布科维奇主编的《马克思与西方世界》以及载于1963年墨西哥第8届国际哲学大会备忘的论文《人是什么？》也具有很大的影响。

当然，科西克最重要的著作当数《具体的辩证法》。这部著作是科西克自成一体的理论形成的标志，也是在捷克斯洛伐克国内影响最大的一部哲学著作。尽管这部专著语言抽象深奥，但它在国内却拥有众多的读者。美国学者保罗·内科纳在为《具体的辩证法》一书英文版写的导言中这样说：“捷克斯洛伐克的30—40岁的那一代作家，他们从1956年至1968年期间，在文化生活中承担了最重的担子，并完全接受科西克的思想，以此作为他们自己的思想。”<sup>①</sup>不仅如此，科西克的思想在东欧各国产生了广泛影响。民主德国的罗伯特·哈弗曼和匈牙利布达佩斯学派晚一辈中的一些人，都是他的追随者。此外，科西克的思想在西方也有相当的吸引力。例如，美国的《目的》杂志竟成了科西克的重要理论阵地。

《具体的辩证法》一书差不多已经脱离了他所称之的“斯大林主义”的思想框架。科西克凭着自己的倾向，认为马克思哲学思想的根本意义在于人的和历史的倾向，并朝着这个方向努力恢复人在世界中的地位。由于科西克受过专门的哲学训练，又身处欧洲文化交汇处的捷克，因而对欧洲哲学，特别是对卢卡奇、马尔库塞、海德格尔、萨特等人的思想都非常熟

转引自科西克：《具体的辩证法》波士顿1976年英文版。

悉。因此，他对马克思辩证法的描述，一方面自觉或不自觉地带带有现象学和存在主义的味道，另一方面，又力图克服它们的偏见。这样，他对马克思主义的叙述，就不是满足于对传统的马克思主义进行一些修修补补，而几乎是一种结构的改造。或许正是由于这一原因，他的这部著作被西方一些学者赞誉为可与卢卡奇《历史和阶级意识》相媲美的不朽之作。

### 一、具体的总体性

总体性的概念是 20 世纪许多马克思主义研究者所关注的概念。科西克力图恢复这一概念在马克思主义中的活力，并使这一概念摆脱种种已造成严重后果的错误解释。根据他的看法，在社会主义世界中，这些严重后果包括：过分强调社会整体结构而损害个人的责任和自由，宣称“整体”是比日常生活更高的现实；把人类生活看做科学对象的“社会物理学”的兴起，把艺术、哲学、宗教和文化归结为仅仅是作为基础的经济状况的表现；隐瞒现实的真相，讳言人类在揭示现实中的作用的真相，等等。科西克认为，必须根据马克思的原意对总体性加以重新解释。

在科西克看来，总体性的概念是马克思的辩证唯物主义的主要概念之一。所谓总体性，不是一切事实的总体，而是把现实看做是一个辩证的整体，看做是具体的总体，看做是一个有结构的、逐步展开的和处于形成过程中的整体。<sup>①</sup> 由于总体性概念描述了现实本质，因而它是一个本体论的概念。

对此 科西克指出：“在唯物主义哲学中 具体的总体性范

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976 年版第 19 页。

畴首先和主要地回答现实是什么这个问题。只是在其次，只是在唯物地回答了这第一个问题以后，它才能是一种认识论的原则和方法论的定律。”

科西克反对一味地咀嚼关于整体大于部分的总体和关于一切事物均相互联系的整体观，认为这两种整体观都忽略了总体性的本体论意义。他指出：“对总体性概念的主要歪曲是把它归结为一种方法论的定律，一种考察现实的方法论准则。这种倒退的结果产生了两种极端浅薄的做法：一种现实的方法论准则。这种倒的结果产生了两种极端浅薄的做法：一种是认为每个事物都同另一个事物相联系，另一种是认为整体大于其各部分的总和。”<sup>②</sup>在科西克看来，第一种做法可以在笛卡儿和维特根斯坦的原子理性主义那里看到，它把现实看做是最简单的因素和事实的总和；第二种做法可以在谢林的有机整体论那里看到，它把现实加以形式化并强调整体对其各部分的优越地位。

科西克竭力把辩证总体观同上述两种总体观区分开来，他认为，把现实看做是具体的总体性，即一个有结构的、逐步展开的和自我形成的整体，同认为人可以获得对现实的一切性质、事物、关系和过程的“总体性”的认识之间存在着本质的区别。后者把现实看做一切事实的总和。而且，由于具体总体性是一个有结构的辩证整体，在这个总体性中，并根据这一总体性，从而，人能够获得一种总体性的认识，尽管他不能把握现实的一切事实细节，而一切事实的总和并不等于对现

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976年版第 18 页。

同上，第 18 页。

实的认识，一切总和的事实也不等于总体性。

科西克进一步认为，正是由于现实是一个辩证的整体，对一切事实的认识实际上也就是对它们在现实的总体性中的地位的认识。从辩证的观点看来，个别现象和整体是相互联系和相互规定的，任何一种社会现象都实现了使它成为历史事实的双重作用：既规定自身又规定整体的作用，既是生产者又是产物的作用，既获得适当意义又表达某种他物的意义。部分和整体的这种相互联系和互为中介表明了孤立的事实是一种抽象，同样，其因素没有得到区分和规定的整体也只是一种抽象、空洞的整体。因此，所谓整体优于部分的观点也是站不住脚的。

科西克坚决反对把“总体性”范畴“实体化”为一种超乎日常生活现象并比日常生活现象更为重要的东西。从辩证法角度来看，不可能把总体理解为一个现成的或形式化的整体，相反，总体性的起源和发展才是它的真正决定的因素。“从方法论的观点来看，这要求考察总体性如何产生和它发展和运动的内部源泉。总体性不是一个现成的整体，后来才充实其内容和充实其各部分的属性和关系；相反，总体性是在形成其整体及其内容的过程中使自身具体化的。”<sup>①</sup>因此，作为一个有意义的结构的总体性的形成也同样是一个形成其一切因素和部分的客观内容和意义的过程。”<sup>②</sup>

科西克也抛开了某些马克思主义者就辩证法的首要问题是总体性还是矛盾这一问题所展开的争论。在他看来，无论强

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976 年版第 19 页。

② 同上。

调何者为先，都既剥夺了总体性也剥夺了矛盾的辩证特征：没有矛盾 总体性就是空洞的、静止的 离开了总体性 矛盾就是形式的和任意的。科西克指出：“矛盾和总体性之间的辩证关系，由矛盾所形成的总体性的具体和在总体性中的矛盾的合法性之间的辩证关系，所有这一切都是唯物主义的总体性概念同结构主义的总体性概念的区别之点。”<sup>①</sup>

要理解唯物主义的具体总体性，还应当把它理解为基础和上层建筑之间在基础起决定作用的情况下二者的相互联系、相互运动和发展的总体性。而且，如果没有认识到人是现实的历史主体，是实践的主体，没有认识到在社会的生产和再生产过程中，人既塑造基础又塑造上层建筑，没有认识到他塑造作为一个社会关系、制度和观念的总体性的社会现实，没有认识到在塑造客观社会现实的过程中，他也把自身塑造为具有人性和潜能的历史的和社会的存在，从而实现“使人人化”的无限过程，那么，基础和上层建筑的总体性也还只是抽象的。

这种总体性显然截然不同于结构主义的总体性。唯物主义理解的总体性是由人的社会生产所形成的，而结构主义则认为总体性是在一系列独立的自主结构的相互作用中产生的，因而可以说是一种“拙劣的总体性”。这种总体性只以客体和现成结构的形式存在着，而不以人的对象性活动的形式存在着。在这种“拙劣的总体性”中 主体消失 或者更确切地说，现实主体的地位，即人作为客观实践的主体的地位，被一个神秘、物化和偶像化的主体所取代：被结构的自主运动所取

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976 年版第 30 页。

代。

科西克进而划分了“虚假总体”的三种基本形式：(1)空洞的总体。这种总体缺乏反映，缺乏对个别要素的规定和缺乏分析；(2)抽象的总体。它作为封闭的整体而与部分相对立，它没有产生和发展，没有形成整体的过程；(3)拙劣的总体。在这种总体中，真正的主体被神秘化的主体所取代。

那么，如何才能理解具体的总体性的现实呢？科西克认为，通过辩证法和革命实践。辩证法的秘密在于：它不相信事物像它们所显现的那样，它的任务在于发现现象背面，或更确切地说，发现现象中的真正本质，这些现象是我们功利实践的产物。所显现出来的世界是一个虚假的具体的世界：一个一定历史状况在人的头脑中的僵化反映的世界。辩证法的任务是破除这种虚假具体性以便达到具体，是一个在外表世界下面发现真正世界的过程。

这种“虚假的具体性”的世界是什么呢？它是人们自己产物的世界而人没有真正认识它们。科西克论述道，在日常生活中，人向自身表现为这样一种存在：这种存在的本质是它同既被他烦恼又烦恼他的设备和装置的世界交织在一起，他是“烦恼”(Care)。“烦恼”是个人在社会关系的关系网中从他的私人的、个体的、主体的参与的角度所认为的实际卷入。因此，在日常生活中，人是纯粹的主观性；世界则是一种操作和被操作的工程(Project)，人和物都成为操作的对象。在“烦恼”中，人也总是处在未来之中，并把眼前转化为实现计划的一种手段或工具。在“烦恼”中眼前失去了意义而未来则成为崇拜的偶像。从而人的时间的真正性质也没有被揭示出来。

另一方面，在理性和科学的世界，人使自身成为纯客观性的一个部分，他变成了物的世界的一部分，一个经验的人。从而人的科学转化为一种社会物理学，如果他懂得依赖于经济的必然性，那么他把它们作为客观原因来崇拜，他决没有意识到“ 忧烦的 ” 世界，实现科学和技术的世界，经济必然性的世界，是他自己实践的产物，而不是人类自然或自然规律的产物。他把人们认识和创造现实的历史变动不居的界限加以固定和实体化，他忽视了“ 实践和劳动对创造人类现实的中心意义 ”。

科西克指出，要达到具体总体性的现实，必须依靠革命实践。在他看来，除了人可以把握和利用的自然规律不存在外部的规律；其他一切规律——特别是那些说明人是这样那样的，他的社会是如此这般的，以及他对自然的关系是这种或那种关系的规律——都是他自己实践的产物，他自己行动的沉淀物。因此，对一切意识形态的根本回答的革命实践，科西克把这种革命实践描述为“ 使人人化的过程 ”，在他看来，这种使人人化是历史的惟一意义：“ 在历史上，人发展自身，这种历史的发展（它等于人及其人性的形式）是历史的惟一意义。”

## 二、实践的观点

人在历史中、在宇宙中的地位问题是科西克所要探讨的主要问题，《具体的辩证法》的副标题就是“ 对人与世界问题的研究 ”。科西克指出：“ 每一种哲学的出发点都是人在世界上的存在，是人与宇宙的关系 ……人通过其自己的生存建立起跟世界的关系，而这种关系在人开始思考它之前，在人把它变

成研究对象之前，在人从实践上或理论上肯定或否定它之前就已经存在”。<sup>①</sup>

科西克抛开物质和自然的本体论，同时也避免“哲学人类学”。他既反对实证主义的倾向，又反对人本主义的观点。在他看来，这两者是错误的两个极端：一个极端是认为现实是人的现实，而世界只是人的设计，另一个极端是认为世界就它被看做没有人的世界才是真正的和客观的。他试图克服这种二元论，维护马克思在《1844年经济学哲学手稿》中提出的看法：现实是一个有机的过程，在这个过程中，人通过变成“自然的”人而实现自身，同时自然被人所展开而变成“人的”自然。他的基本观点是：“没有人，现实就不是真实的，正像现实不（只是）人的现实一样，现实作为绝对总体性，是一种独立于人的意识同时也独立于他的存在的现实。它（又）是一种人的现实，这种人作为自然的一部分在自然中形成了超越自然的社会的人的现实，以及通过历史规定他在宇宙中的地位。人并非生活在两个不同的领域之中，也并非以自己的一部分存在生活在历史之中，以另一部分存在生活在自然界之中。人永远是同时既存在于自然界中又存在于历史之中。作为历史的、从而也是社会的存在，它使自然界人化，但又认识和承认自然界是绝对的总体性，是自满自足的自我原因，是人化的条件和前提。”<sup>②</sup>

像卢卡奇、马尔库塞和南斯拉夫的“实践派”一样，科西克把实践范畴看做是马克思主义哲学变革的实质和说明人生的

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976 年版第 133 页。

同上，第 151 页。

存的实质的中心范畴。在科西克看来，“人与自然，自由和规律，人本主义与科学主义的二元论，不可能从意识和物质的角度克服，而只能在实践的基础上才能克服”。<sup>①</sup> 实践是客观的东西转化为主观的东西和主观的东西转化为客观的东西的领域，它是在其中人的意图得到实现和自然规律得到揭示的活动中心。

实践的基本要素之一是劳动。科西克对劳动范畴的哲学意义作了探讨。他指出，劳动是对象性的活动，它是对自然界的改造，同时又是人的能力在自然界中的实现。劳动是人和自然在其中得以统一的事件过程或活动过程。人在劳动中对象化，从而在劳动中获得对象性，而对象则人格化。这同时也是人的世界的创造过程，而动物只同自然条件相联系。这样，人的时间问题也同人的对象性活动相联系，科西克从而在存在主义和马克思主义之间所理解的世界和时间性之间划出明确的界限。劳动过程向我们显示时间的渐进性，正如由于劳动的成果，时间的连续显得被中断一样。在“眼前的劳动过程中，过去的成果在变化着，而对未来的打算在实现着。人的时间的三维性作为人的存在的基本向度，是基于作为人的对象性活动的劳动之上的。没有对象化就没有时间的规定。”<sup>②</sup>

根据科西克的观点，劳动同时是这样的人的活动：它并没有抛弃经济必然性的范围，但它同时在超越这个范围并在其中创造着人的自由的现实前提。这样，自由也不是作为独立于劳动和存在于必然性范围之外的一个自主领域被揭示给

① 科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976 年版第 152 页。

② 同上 第 152 页。

人，而是从作为其必要的前提的劳动中产生的。因此，“转化自然并把其意义嵌入其中的人类客观活动是一个统一的过程 这个过程虽然出于必然性和外来压力下得以进行”<sup>166</sup>，但它也实现了自由和自由创造的前提”。<sup>①</sup>

科西克认为，劳动作为社会的人的实在在其中得以产生的人的客观活动，是哲学意义上的劳动。在这种关系中，我们在劳动中寻找不到任何关于经济的东西。另一方面，经济意义上的劳动是财富的特定历史形式的创造者。哲学意义上的一般劳动是经济意义上的劳动的前提，但二者不是等同的。

虽然劳动是实践的重要因素，但科西克把它们加以区分。他认为，在实践概念中，社会的人的实在是作为既定现实的对立面，即同时既是形成人类的过程，又是人的存在的特有形式。“既然实践是人的存在的特有形式，因而，实践实质上贯穿在人的存在的一切现象之中，而不只是规定它的某些方面或特征。实践贯穿着整个人和在总体性上规定着人。”

在科西克看来，除了劳动要素外，实践还包括生存要素。因而实践不仅包括人的使自然界改变形状和人格化的对象性活动 而且还包括人的主体性的形成过程“在这个过程中 焦虑、厌恶、恐惧、愉悦、欢笑、希望等等生存要素 不是作为纯粹的‘体验’而是作为争取承认的斗争的一部分 即作为实现人的自由的过程的一部分表现出来的。如果没有存在的要素，‘实践’就降到技术和操作的层次，劳动也就不再是实践的一个要素。”

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1967 年版第 121 页。

同上，第 171 页。

科西克强调，实践还有另外的一面。虽然特定的人类现实是在实践的事件中形成的，但独立于人的现实也以某种方式存在于实践中。在实践中，人形成了对一般现实（宇宙和自然现实）的开放性。科西克指出，人类实践的构造存在的过程是本体论可能性的基础，是理解存在的基础。“形成社会人类现实之过程是揭示和理解一般现实的前提。实践作为形成人类现实的过程同时也是一个揭示宇宙和自在现实的过程。实践不是一种禁锢在社会性和社会主观性偶像中的人的存在，而是人对现实和存在的开放。”<sup>①</sup>

科西克通过这种实践概念来避免由于强调人的倾向而陷入主观主义之中。他既反对把人消融掉的纯客观主义，也反对一切人本主义，因为人本主义完全把人禁锢在他的意识、种族、社会性的主观性之中，并把人同宇宙彻底分离开来。与此相反科西克认为人不是一种人类学的存在物而是一种“人类—宇宙的存在物”。通过他的存在，通过实践，人有能力超越他的主观性和开始认识事物的本来面目。人的存在不仅再生产社会的人的现实，它也在精神上再现总体性的现实。人生活在世界的总体性中，但这种总体性也包括人，以及包括他在精神上再现这个世界的总体性能力。

科西克指出，当人被包括在现实中和当现实被看做自然和历史的总体性时，解决人的哲学问题的条件产生了。他说：“辩证法是寻找‘物自身’的，但‘物自身’不是普通的事物，实际上它根本不是事物。哲学研究的‘物自身’是人及其在宇宙中的地位，或换一种说法：它是人在历史中揭示的世界总体性

科西克：《具体的辩证法》波士顿 1976 年版第 139 页。

和生存在世界总体性中的人。”

### 三、对历史一元论的解释

从实践和总体性的观点出发，科西克对历史唯物主义的一系列原理作了独特的解释。

科西克捍卫历史唯物主义的一元论，承认经济在社会生活中的首要地位。他坚决反对那种认为历史唯物主义的理论只适用于资本主义时代的观点，这种观点认为只有资本主义时代，物质利益才占优势地位，而在中世纪占优势的是宗教，在古代占优势的是政治。科西克认为，这种观点是建立在“因素论”基础之上的，是对马克思主义的歪曲理解。

受普列汉诺夫的启发，科西克在论证经济首要性理论时，对经济因素和经济结构作了区分。他认为，经济结构是马克思主义的基本概念，而经济因素则是庸俗社会学的概念。只有把这二者区别开来，才能真正理解经济的实质，换言之，把经济结构和经济因素区别开来是理解经济在社会生活中的首要性的关键和前提。政治在古代的优先地位，基督教在中世纪的优先地位，经济和物资利益在现代社会的优先地位，正是在唯物主义理论的基础上，通过阐明每一个社会的经济结构才是可理解的。

科西克认为，马克思主义作为一种全面的历史观，没有把社会生活中的这一部分或那一部分看做处于必然优先的地位。他论证说，经济在社会发展中的优先地位只是经验的，而不是必然的。而且当生产力巨大发展、物质财富的获得变成第二位的事情的时候，这种优越地位随之消失。换言之，根据这种观点，经济只是在相对落后的社会起决定性的作用，在那

里，由于不发达的生产力，人们不得不把大部分的精力花费在解决物质财富的生产和分配上。经济只是在量的意义上，作为在人类活动的总体中暂时优先的一种特殊的活动来理解。而一旦把人从经济活动的量的支配中解放出来，也就意味着社会从经济的优先地位中解放出来，但这却没有改变这一事实：即经济结构依然在社会中处于支配地位。

对此 科西克指出：“缩短工作日 把人从经济因素的首要性中解放出来的一个前提，决不会消除这一事实，人们甚至在一个自由的社会将进入某些社会生产关系，此及甚至在那时，生产将是有社会性的，经济物化和劳动物化特征将消失和消耗的体力劳动将被废除。所有这些将允许人们更高地致力于非生产的、非经济的活动。然而，经济结构将作为社会关系的基本结构继续保持其首要性。更确切地说，人们将只是在一个特殊的经济结构中，即共产主义经济结构中从经济因素的优先地位中被解放出来。”<sup>①</sup>

按照科西克的观点，经济结构之所以处于首要地位，是因为“社会整体（社会—经济形态）是由经济结构所形成和构成的。经济结构形成了社会生活一切领域的统一体和连续性。”<sup>②</sup>而经济地位、社会地位、政治权力的区分只是在一个特殊的社会—经济形态中享有相对独立性。他说，那种认为社会地位和政治权力不是“归根到底”依赖于经济和社会的经济结构，而是构成三个独立的、自主的、相互影响的系列的想法，是一种错觉。事实上，“财富的分配‘经济’权力的等级制和

① 科西克：《具体的辩证法》1976年波士顿版第62页。

② 同上，第65—66页。

结构，‘权力’和社会地位的等级都是由类似规律的关系所决定的，这些关系在一定发展时期起源于社会制度的经济结构。”<sup>①</sup>科西克认为，经济结构“可以为完整的阶级理论提供基础，可以为结构变革（即影响整个社会制度的性质的变革）与派生的、次要的变化（即只是改善社会制度而不根本改变其性质）之间的区别提供一个客观的标准”。

从这种一元论出发，科西克批驳了约翰·杜威和马克斯·韦伯的多元论。科西克指出，杜威等人的因素论不可能解释社会事件，因为他们把社会看做是一个外部联系的体系。结果是：或者把一个因素看做原因，把其他因素看做结果，或者把各个因素看做多元的相互决定。第一种看法是纯粹的、机械的决定论，第二种看法则什么也说明不了。科西克认为，因素论没有说明特定因素的产生和形成，没有说明为什么一个因素是决定因素；而其他因素是被决定因素，韦伯则忽视了经济结构，认为在市场上处理财产的能力对于决定阶级成员是决定性的。换言之，他用人们在市场上的关系，在流通领域的关系代替人们对生产资料的关系作为阶级成员的标准。科西克批评说，这种理论完全抹煞了生产资料所有者和商品所有者之间的区别，从而导致了资本主义的辩护。

从唯物主义一元论出发，科西克对艺术问题发表了若干评论，主张对艺术作品进行本体论的解释。从现实主义和非现实主义的角度看，基本的问题是：现实一般指的是什么？因为“诗歌不是比经济低一等的现实。它也是人的现实，虽然是

科西克：《具体的辩证法》，1976年波士顿英文版第64页  
同上，第80页。

另一类型和另一形式、具有另一使命和另一意义的现实。经济并没有直接地或间接地产生出诗歌，但人创造了经济和诗歌这些人类实践的创造物。’<sup>①</sup>

科西克指出，如果我们比较强调经济，那并不是因为它比其他创造物更有现实性，而是由于实践和劳动在形成人类现实的过程中的中心意义。

因此，科西克反对把社会意识、把哲学和艺术归结为“经济状况”的机械唯物主义的观点。他指出：“在实践的基础上，人的意识履行着两个不可分割的作用：记录和设计，进行实际调查和计划，它同时既是反映又是设计。’<sup>②</sup>由此看来，艺术不仅再现一定的现实，而且同时又艺术地创造一定的现实。艺术作品的这一现实不是先于或离开作品本身存在着的，而是存在于作品本身之中。艺术作品是社会现实的一个不可缺少的成分，一个这一现实的构成因素和一种人的社会—精神生产的再现。借助于研究作品的历史—社会的起源作用和反响的“艺术社会学”，或者借助于对传记的或传记—社会的性质进行的历史考察，来认识作品的社会性质和作品与社会的关系，对于理解艺术作品来说是不够的。

科西克指出：“毫无疑问，艺术作品是由社会决定的。然而，非批判的思维把这种关系简化为社会现实和艺术作品的惟一联系，从而既歪曲了社会现实的性质，也歪曲了艺术作品的性质。社会决定论的命题暗中假定了社会现实留在艺术作品之外。作品被转化为某种外在于社会的東西，它不构成社

科西克：《具体的辩证法》1976年波士顿英文版第67—68页。

同上，第74页。

会现实，从而同社会现实没有内在的联系。”

科西克进一步指出：“在相互外在的关系中，社会现实和艺术作品都退化了：如果艺术作品，即某种意义的结构，没有进入对社会现实的分析和研究，那么社会现实就转变成一种纯粹抽象的结构，转变成一般的社会决定论：具体总体性转变成虚假总体性。如果不把作品作为一个意义的结构来研究（其具体性基于它作为社会现实的一个成分的内存在之上），以及如果把决定论看做作品和社会现实之间的惟一联系，那么作品（相对自主的意义结构）就变成一个绝对自主的结构：具体总体性又转变成虚假的总体性。”

科西克断言，艺术作品的生命力在于它是一种以某种方式结合在一起的总体性结构——社会的人的现实——中的特殊的意义结构的存在方式。

## 第五章 匈牙利、民主德国的 “新马克思主义”

50年代中期以后，匈牙利、民主德国也出现了“新马克思主义”的派别。虽然它们的观点远未像波兰、捷克斯洛伐克和南斯拉夫那么充分展开，但对其各自国家的社会生活和政治生活也产生了不容忽视的影响，尤其是匈牙利的“布达佩斯学派”在60年代曾一度引起人们的广泛注意。

### 第一节 布达佩斯学派

#### 一、历史概况

匈牙利“新马克思主义”的产生和发展是与捷尔吉·卢卡奇的名字联系在一起的。1923年卢卡奇以其《历史和阶级意识》而成为西方马克思主义的开山鼻祖，但在两次世界大战之间，他的这部著作在匈牙利本土并不出名，因而也没有产生多大影响。1945年以后，卢卡奇从苏联返回匈牙利后，先是以他的文学历史著作和对存在主义的批判而发挥理论上的作用。1949年，匈牙利人民民主政权建立后，由于卢卡奇在政治、哲学、文学批评等见解方面同党的领导之间发生严重冲

突，他被作为修正主义者而受到批判，从而被限制在更小的范围内发挥作用。但自 50 年代以后 特别是在 60 年代 他的观点在“新马克思主义”尤其是在“布达佩斯学派”的产生和发展过程中发挥了举足轻重的作用。

自 50 年代以后，除了官方马克思主义之外，在匈牙利事实上还存在着第二个马克思主义的派别，即卢卡奇派的马克思主义，尽管它在最初只是以潜在的形式存在着。卢卡奇派同官方马克思主义在 50 年代初期的分歧，主要表现在选题和哲学的风格方面。这一派热衷于哲学史的研究，并采取了“贵族的学院派的态度”。除了卢卡奇派之外，还可以看到其他对官方马克思主义的背离的著作，如当时任科学院哲学总委员会秘书的捷尔吉·纳道尔，1951 年出版了《费尔巴哈的研究》，对马克思的哲学功绩作了不同于斯大林版本的马克思主义的解释。

然而 在 1956 年以前，卢卡奇派的观点并没有产生过什么重大的社会影响。苏共二十大以后，匈牙利开始自上而下地批判斯大林，哲学家们也纷纷参加了这场批判运动。卢卡奇本人在提到苏联宣布的和平共处的政策的同时，又重新提出了他自己的民主观和人民阵线思想，试图为了和平的利益，从当前的政治生活中消除社会主义同资本主义之间的对立；他还试图扩大马克思主义哲学的视野，批评党的意识形态专家的“引证学”和反历史的“反客观主义的”观点，主张翻译西方资产阶级哲学家的著作。卢卡奇的得意门生阿格内斯·赫勒尔当时出版了她的关于俄国社会主义者车尔尼雪夫斯基的伦理学著作，这是第二次世界大战以后匈牙利的马克思主义中人道主义流派的最初哲学阐述。赫勒尔在论著中维护人的

个体利益的相对自主权，并要求社会主义国家的领导考虑个人的因素。她提出，人们不可能期待人民会长期在革命时期的那种非常状态中生活下去。

1956年匈牙利事件平息之后，反教条主义和人道主义的倾向仍在进一步发展。1957年由赫勒尔策划的《匈牙利哲学评论》第一期出版了。卢卡奇也是编辑部的成员，并发表了体现批判的马克思主义精神的文章。贝·佛加劳希把“扶植一种可以摆脱教条主义和庸俗化的马克思主义”看做是这家杂志的最重要的任务，并提出应给非马克思主义的讨论的文章留有发表的机会。这期间，其他领域和学科也发表了类似的观点，例如历史学家埃里克·莫尔纳尔提出了修正马克思的某些命题的理论的必要性。

然而就在这时，党的领导人发动了一场规模不小的反修正主义运动，卢卡奇和其他一些持相同立场的人受到了的抨击。直到1961年，这场运动才告停息。党的领导人确认，阶级斗争的加剧是不符合党的利益的。苏共二十二大以后，自由的倾向再度高涨。匈牙利的哲学杂志刊登了一篇内容广泛的批判斯大林主义的文章。在相对缓和的气氛下，卢卡奇准备重返哲学界。1964年，匈牙利出版了卢卡奇自受抨击以来的第一部著作，并在卢卡奇八十寿辰时出版了他的两卷本的美学著作。理论家们开始注意存在主义以及所谓的“新实证主义的”“非意识形态化”倾向，并因此大大加强了对社会学、心理学、伦理学和逻辑学等的研究工作。在这期间，卢卡奇周围的一批学生开始显露才华，其中主要有哲学家阿格内斯·赫勒尔、米哈依·瓦加达、捷尔吉·马尔库斯、加洛斯·吉斯、社会学家黑格杜斯和文学史学家费伦斯·费海尔等，他们构

成了后来人们所称之的“布达佩斯学派”。这些人自称“社会本体论者”，自称是从分析现代社会关系出发，并用卢卡奇的理论来改变这种社会关系的那种马克思主义的代表。

在 1961 年至 1968 年这段时间里，这派思想家活跃在各自的领域，发表了大量的著作、文章。他们撇开马克思成熟时期的著作而去“青年马克思”那里寻找灵感，并从传统马克思主义的阶级分析和政治经济学转向对人的本质和异化的问题的探讨。赫勒尔出版了她的主要著作《文艺复兴时期的人》，马尔库斯发表了一本论述马克思主义“哲学人类学”的小册子，黑格杜斯对苏联马克思主义的阶级理论提出了异议，并转向对异化、特别是劳动异化问题的分析。所有这些著作所体现的观点，不但被那些自由知识分子所接受，而且还得到了官方的某种程度的认可。这一学派的一些成员甚至在官方学术机构中被委以重任，一些人还被派到政府各部门中去。

但在 1968 年捷克斯洛伐克事件以后，形势开始逆转。公开抗议苏联行动的那些人遭到开除党籍的处分，一场反“敌对的”意识形态影响的运动重又掀起。党的领导人谴责了科学院哲学所和由黑格杜斯领导的社会学研究所“背离党的领导、思想上错误、政治上有有害的右倾观点”。人们谴责卢卡奇派使马克思主义“多元化”、歪曲马克思主义的基本理论以及拥护非科学的观点。1973 年 5 月，党中央作出决议，宣布“布达佩斯学派”背离了马克思主义—列宁主义。黑格杜斯、瓦加达、吉斯被开除出党，马尔库斯、赫勒尔、费海尔等被解除工作，并被禁止在匈牙利发表作品。自此以后，“社会本体论者”越来越退入幕后，一些人如赫勒尔、费海尔等出走西方，并在那里继续从事学术研究，出版“布达佩斯学派”的作品。

## 二“布达佩斯学派”的主要观点

如前所述，匈牙利在 50 年代就出现了卢卡奇派，但“布达佩斯学派”这个名称则通常是指 60 年代聚集在卢卡奇周围的一批弟子。卢卡奇本人直到 1971 年的一封信中才正式承认这个学派的存在。在这之前，他一直坚持他没有派。

像东欧其他国家的“新马克思主义”一样，“布达佩斯学派”的理论家们在反对斯大林主义的学说中，主张马克思主义的开放性质。捷尔吉·马尔库斯极力要求自由讨论马克思主义的哲学，要求一切探讨和倾向都不应受到制度的干扰，他认为，马克思主义中的多元论是一种健康的现象，因为马克思主义哲学仍然处在其发展的早期阶段，它还在蒙受斯大林主义时期的传统的危害之中，只有通过各种相互冲突的观点的对抗才能实现所要求的综合。他还指出，马克思主义哲学必须跟上正在改变的环境和社会现实的步伐，它不是某种可以一劳永逸地固定其界限的东西。在他看来，马克思主义哲学注重于自我批判，因此各种不同倾向之间的冲突对它是特别适宜的。相反，如果避免不同观点之间的争论，就会造成十分有害的结果。因为把某些问题排除在争论之外，势必会导致马克思主义的僵化，从而最终导致意识形态的瓦解。马尔库斯宣称，作为政治运动 and 同资产阶级哲学相冲突的意识形态，一种活生生的马克思主义要比一种死气沉沉的马克思主义更为有效。马尔库斯还在与本茨和吉斯合著的《一种批判的政治经济学是完全可能的吗？》论文中提出要“提供一种对国家社会主义批判的政治学框架，如果必要的话，甚至重新评价某些马克思的经典概念和假设”。

“布达佩斯学派”的理论家们从卢卡奇的早期著作《历史和阶级意识》和他对社会存在的本体论的探讨出发，把马克思主义的社会的、革命的职能提到了首位。他们一开始就自称是“社会本体论者”，但他们的重点不在于“本体论”，而在于社会。诸如外部世界或自然界的问题以及物质概念、运动规律等等，在他们那里都失去了哲学上的重要性。瓦加达否认哲学有研究和提出现实的一般规律的任务，在他看来，哲学的对象是社会实践，哲学通过社会实践的分析而给即将实现的、未来的实践提供一个坚实的基础。社会学家黑格杜斯也宣称，马克思主义最紧迫的任务之一，就是给社会主义社会提出某种“自我批判或自我分析”，并使新制度完善化。在这个意义上，哲学应该集中注意力研究社会问题和历史问题，马克思主义应当成为革命的理论，成为“革命的马克思主义”。马尔库斯也认为，如果理解“本体论”的话，就应该把它理解为具体的社会状况的分析，理解为“实践本体论”。

出于上述立场，“布达佩斯学派”的成员特别重视对社会（包括对社会主义社会）的批判性考察，他们把卢卡奇的批判精神转换成社会学去研究匈牙利的现实。在这方面，黑格杜斯的观点最具有典型意义。他认为，社会主义正在以两种方式发展：它们或者选择“国家的管理模式”，在那里，生产由官僚精英所决定，以便满足社会的需要；或者选择对资本主义模式的简单模仿，推动市场资本主义，但这种模仿是无益的，它比资本主义更为无效。

黑格杜斯提出的选择方案是：社会主义的任务是实现“合理化和人道化”的社会。根据这一目标，他认为，生产资料私有制的废除只是社会主义革命的出发点，但随之而来的官僚

主义则已成为实现合理化和人道化社会的障碍。黑格杜斯不仅反对正统马克思主义否认社会主义组织形式的官僚主义特征的观点，而且也对当时的改革派提出非议。他断言，在社会主义社会中，不仅可能而且必然会产生官僚集团及其特殊利益。同时他也认为，经济改革势必导致技术官僚的出现。

黑格杜斯宣称，由于社会利益的神话化而产生的官僚主义同民主化要求是完全相矛盾的。他要求根据人民的利益进行管理，管理应当受到来自下面的人民的有效监督。他还指出，“劳动人民的社会组织”是惟一能够依赖社会进行管理的机器，从而有效地反对和阻止官僚主义。

然而，对管理的民主控制只是实现合理化和人道化社会的一个方面，它还有另一生死攸关的方面，这就是社会中的个人，他的最大可能的选择自由。黑格杜斯认为，私有制的废除对这方面很少有促动，个人的状况没有多少改观。个人仍然处在虚假合理的陷阱中，在他的劳动生活中，他仍然受到限制和受消费主义的驱使。黑格杜斯强调，应当使个人作为个体在生活中发挥作用，而不是作为一个被整合到劳动分工中去的工人而起作用；应当赋予个人以这样的地位：即他在社会关系中的主人和塑造自己的命运的地位。

对个人的重视是“布达佩斯学派”的一个重要方面，这也决定了道德哲学在该学派中的突出地位。赫勒尔认为，马克思主义的伦理学尚未制定出来，她希望在这方面有所作为，以便弄清个人的状况、社会利益和个人利益的关系以及政治和道德的关系。赫勒尔的旨趣是对个人的作用作出应有的评价，并在马克思主义理论和“使我们人道主义化的、改造世界的积极性”之间建立联系。在 1965 年所著的《文艺复兴时期

的人》中，赫勒尔选择了文艺复兴时期的人作为研究的主题，因为在她看来，文艺复兴时期的人的生活状况不只是由权力和金钱所决定的。该书的核心问题是探讨个人能否掌握自己的命运。赫勒尔还强调，一切文化都是需要、冲突和日常生活的问题的产物。在《日常生活》和其他一系列著作中，赫勒尔进一步阐述了这些思想。在探讨生活问题时，她一方面把胡塞尔、海德格尔的现象学同亚里士多德的分析方法结合起来，另一方面又力图忠实于马克思的精神。赫勒尔认为，作为整体的人类再生产活动是个人再生产活动的总体，这种再生产为社会再生产提供了可能。她提出，朝向日常生活的解放关系应当在沉默中、在游戏中以及在自由的人际关系的非一夫一妻制中寻找。通过这种途径，个人在克服特殊性的同时创造自身。

在探讨马克思的需要理论的专著《马克思的需要理论》中，赫勒尔继续她的上述思路，并通过对马克思需要理论的重新思考，第一次阐述了青年马克思关于彻底的革命应当是基本需要的革命这一思想。她通过对马克思晚期的经济学著作的研究，发现马克思理论中存在着一个基本问题：即就“联合的劳动者的社会”的目的而言，谁来决定生产力的分派？例如：谁来决定直接用于消费的商品生产何时开始进行？自然，马克思的回答是每一个人（这正是他谈到联合起来的个人的原因）。但每一个人怎样作出这些决定？马克思没有回答这一问题，因为对他来说，这个问题尚未出现。然而，对我们来说，这个问题或许是当代一切问题中的最重要的问题。赫勒尔认为，在联合的劳动者的社会中，会产生一种新的需要结构，构成日常生活重点的将不再是生产劳动和物质消费，而是

那些以自身为目的并成为第一需要的活动和人的关系。这些需要将构成他的独特个性。因此，基本需要构成了我们每天得以生存的手段，并包含了社会主义的生活目的，因为它们提出的提出是资本主义内部市民社会发展的结果，但在这个社会内部它们是不可能得到满足的。因此，它们既是必然的，又是革命的。从这种基本需要的理论出发，赫勒尔对资本主义和现实社会主义（按照她的观点 惟有“联合的劳动者的社会”才是社会主义）作了分析。在资本主义社会中，需要是受人控制的。而苏联和东欧的社会主义同样满足不了基本的需要，实际上，它们可能比资本主义的更糟。因为这种类型的现存的社会主义是“对需要的专政”即在一种专制统治中 共同体的需要是由中央机构在没有得到社会同意的情况下提出来的，赫勒尔的需要理论既是社会构成理论，又是革命理论，按照这种理论，一个阶级、一个社会、一个政治纲领或一个运动的革命性质只有通过解放了的人现实的、表达出来的和意识到的需要才能加以确定。

很显然，“布达佩斯学派”的实践哲学和伦理学是以人的自由为前提的。该学派成员从哲学上对自由问题进行了深入探讨。他们赞成把自由和必然性分开，怀疑关于历史规律的必然性和看法的有效性。他们认为，决定论妨碍个人自由地、积极地参与社会发展的总进程。而马克思主义哲学应当是一种实践哲学，这种哲学应当表明，历史规律决不是僵死的，决不是在任何时候都有不变的效力，在历史过程中新情况层出不穷，人们应当研究这些情况，才能把社会变革的计划放在一个坚实的基础之上。

“布达佩斯学派”的成员也探讨了异化问题，并分析了社

会主义中的异化现象。在对异化概念下定义时，他们的理解不尽一致。赫勒尔把异化理解为“类本质”同个人的存在之间的矛盾，具体地说就是“类的财产和个人的财产之间的鸿沟”。她由此得出的结论是：异化使个人贫困化。札·托尔代则认为异化是主体（个体）同客体（社会）之间的冲突，即人的个体在实现他的意图时遭受的妨碍和失败。关于社会主义是否存在异化现象，理论家们的回答是肯定的，同时补充说，社会主义制度下的异化现象同资本主义社会的异化现象具有不同的性质。由于时代的局限，他们对异化问题的研究没有像其他东欧国家的“新马克思主义”者那样广泛，语调也更温和了一些。还有一些理论问题还没有来得及探讨，或仅仅沾了一点边。

## 第二节 民主德国的“新马克思主义”

在两德统一之前，德意志民主共和国曾经是社会主义阵营中的一个重要成员。

按蒂·哈内克的说法，德意志民主共和国曾经是（1953年6月）工人群众表明对苏联统治怀有反感的第一个欧洲国家，同时也是一个把改革尝试和意识形态革新的尝试消灭在萌芽状态中的国家。或许正是由于这个原因，民主德国的异端思想远不像波兰、捷克等国家那么突出。虽然这个国家出现过像恩斯特·布洛赫这样具有国际知名度的哲学家，但他的主要成果都是在西方形成和发表的，并且他于1961年就离国出走，因此他的思想通常被列入“西方马克思主义”的范畴。

尽管如此，这个国家仍然产生了其他一些具有独立见解的思想家，这些思想家触及了意识形态和政治方面的一些原则性问题。

在这里，我们简要地介绍一下其中的几位思想家的观点。

50年代，当时担任柏林《德国哲学杂志》编辑的沃尔弗冈·哈利希提出了同布洛赫和卢卡奇一脉相承的观点，并成为思想对立派的代表。哈利希像大多数修正主义者一样，起初并不反对“斯大林主义”的意识形态，但本国的实际政治关系和党内的状况，使他成了苏联制度的批评家。1956年，他同他那一派人一起制定并讨论了“关于德国走向社会主义的特殊道路”的声明。在这个声明中，他们一方面保证不做叛逆者，并且不想同马克思主义“决裂”，另一方面他们却批评了党的政策和苏联的“典型的法西斯手段”。按照哈利希派的看法，苏联的社会主义不可能成为所有国家的楷模，即使在苏维埃社会主义联盟内部也不再是榜样了。

在意识形态方面，哈利希和他的同伙反对所谓革命共产党的惟一的要求就是得到领导权的“宗派主义观点”。他们声称要把马克思主义从斯大林主义和教条主义中解放出来，并使它回到自己人道主义的非教条主义的思路上来，哈利希要求给上层建筑、哲学、科学和艺术以更多的自由。

1956年11月，哈利希被指控组织敌视国家的阴谋集团而被捕入狱。1964年出狱后，虽然他的观点正统多了，但他仍然主张公开的思想讨论。

在1971年出版的一本小册子中，哈利希提出了与1956年急于实现党的民主化、急于实现东德社会主义统一党与西德社会民主党的重新统一的主张不同的思路。他反对60年

代法国新左派的革命急躁情绪，同时他为无产阶级专政所强加的压制和不民主的统治提供理由，并认为由于历史的原因，斯大林时期的专制是不可避免的。

这些观点是当时党的领导人所不能接受的，因为哈利希暗示了在目前条件下，东德只能是一种专政。哈利希甚至指责马克思对革命没有耐心，对历史过于乐观，以及堕入了他本人所要力图拒绝的宗教意识和不切实际的幻想的陷阱之中。

在另一部著作中，哈利希提出了三个与官方意识形态不同的命题：第一，共产主义并不一定在所谓的社会主义国家中首先实现。在他看来，西方有可能更早地达到这种社会形态；第二，国家消亡理论应当被视为无政府主义的乌托邦；第三，只有严密的国家体制才能够解决将来的生态问题和经济问题。

德意志民主共和国的一些哲学家早在 1956 年以前就已经注意到了西方流派并试图从马克思主义的观点加以利用。君特·蔡姆（耶那大学）的带有存在主义哲学色彩的马克思主义人本主义就是一例。蔡姆从人出发批判斯大林主义。他提出，对于人的异化和被斯大林主义弄到使人无法忍受地步的那种愚昧的状态，不仅无产阶级而且全人类都应与之斗争。

罗伯特·哈弗曼是一个科学家和哲学家，同时也是一个颇有资历的老党员。他曾经是第三帝国时期抵抗运动的积极分子，被纳粹判处过死刑。但他在 1961 年柏林墙建成后却成了持不同政见者。1962 年，他先是在莱比锡后在东柏林进行了一系列讲演。在这些讲演中，他声称辩证唯物主义是“我时代哲学的最高发展形式”，但它并不是官方所宣传的那种形式。作为官方的意识形态的辩证唯物主义既不是辩证的，也

不是唯物主义的。总之，不是马克思主义的。哈弗曼因此成为 60 年代民主德国理论批判的主要代表人物。

在《共产主义—乌托邦和现实》论文中，哈弗曼总结了他在 1962—1964 年间所作的讲演中的旨意。他指责放弃了不可替代的成就，特别是议会民主制。而且，他更进一步要求把共产主义的乌托邦作为对现存社会制度，即“我们业已建立的制度”的一种可行的挑战。这种批评意味着民主德国的制度不是神圣不可侵犯的。

在分别发表于 1968 年和 1969 年的两篇文章中，哈弗曼还表达了他对捷克斯洛伐克 1968 年经验的热忱。哈弗曼认为俄国 1917 年革命只是半社会主义的，因为在资产阶级的政治制度 and 经济制度被废除的同时，民主的因素也遭到了破坏，而不是全面地得到发展。根据他的看法，社会主义革命的另一半发生在 1968 年的捷克斯洛伐克，但这一进程被强行打断了。

哈弗曼对官方最富挑战性的文章涉及到马克思的一个著名格言：自由是对必然的认识。哈弗曼认为，这一格言被党所实行，这种国家的自由是以个人自由的不足为代价的。他称这种国家为虚假的社会主义。哈弗曼认为，社会主义社会的经济目的应当完全不同于资本主义，因而应当拒绝消费主义；进而他指责了党对大量发展私人小汽车的支持。他的结论是：在资源匮乏的世界中，自由只能通过停止对这些资源的不应有的浪费，才能得到保证。

70 年代对党及其制度最有分量的批评来自一位完全不知名的人物——鲁道夫·巴赫罗。1977 年 8 月，汉堡一家新闻杂志发表了巴赫罗一部著作的摘要，这部著作是对现存社

会主义的批判。巴赫罗从历史哲学的角度分析了现有社会主义模式的发展，指出了它在哪些方面和为什么不同于马克思所说的社会主义。他对民主德国制度的分析是毁灭性的，党的机关和国家官僚主义是他批判的焦点。巴赫罗还描述了他所认为的民主德国通向一种更美好的社会的可行之路，其措施包括取消党的专政和民主集中制。

同哈利希形成对比，巴赫罗反对权威统治并求助于对巴黎公社的分析，他认为国家是社会的寄生虫。同哈利希所认为的一样，对他来说，斯大林主义在当时苏联的特定环境下是不可避免的。然而，他认为人的普遍解放已经变得更加紧迫的。巴赫罗认为，在未来的社会中，自由对必然性而言将保持优先地位。根据他的观点，这种社会可能通过坚持社会组织的联邦原则而得到实现，它体现在自由联合体的思想中。巴赫罗赞成个人的自由联合而不是使这种自由联合屈从于国家。巴赫罗的这些观点显然是不能为党所接受的，它们被认为是危险的和反共产主义的。

## 导 言

关于前东欧社会主义国家政局剧变的原因，可以从不同的角度加以探讨。然而有一点几乎是毋庸置疑的，即产生于这些国家内部的某些思潮是催动东欧剧变的思想理论先导。

在这当中 东欧“新马克思主义”理论及其产生的影响尤其值得关注和研究。东欧“新马克思主义”是一股以“人道主义马克思主义”自我标榜并对现实社会主义持批判和否定态度的思潮 其主要代表包括 前南斯拉夫的“实践派”以沙夫和科拉科夫斯基为代表的波兰“哲学人文学派”、前捷克斯洛伐克的“存在人类学派”、匈牙利的“布达佩斯学派”等。这些流派及代表人物都曾活跃在各自国家的理论舞台上，并对现实社会生活和政治生活产生了广泛的影响。

东欧“新马克思主义”是在 50 年代非斯大林化的过程中产生的。众所周知，苏共二十大对斯大林的批判曾引起世界各国尤其是东欧各国的极大震动，随之爆发的波兹南事件和匈牙利七月事件，更是给整个社会主义的声誉以极大损坏。此后社会主义国家开始出现两方面的明显变化：一方面社会主义改革势在必行，多数国家继南斯拉夫之后把改革提上议事日程，关于冲破旧体制和设计新体制的议论与日俱增；另一方面，受西方资产阶级自由观的影响，社会主义国家内部对共

产党的领导作用滥施批评的言论逐渐抬头。东欧“新马克思主义”正是在这种复杂的历史背景下产生并成长一起来的。它一方面试图为改革呐喊助威，另一方面却又自觉不自觉地与社会主义背道而驰。

东欧“新马克思主义”在理论上深受“西方马克思主义”诸如马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等人思想的影响，从某种意义上说，前者就是后者在东欧的翻版。虽然其中也有一些比较严肃的理论性探讨，但其主旋律是否定现实的社会主义。概观其理论观点，以下几个方面极具代表性：

第一，人是马克思主义哲学的出发点，应当恢复马克思主义的人道主义本质。社会主义应当建立在以个人自由为前提的基础之上，应当是“带有人的面孔的社会主义”；第二，现实社会主义是一种国家资本主义。它不仅没有消除资本主义的矛盾和异化现象，反而自身成为产生新的异化现象的根源。在社会主义国家，绝大多数人仍然只是任人摆布的社会客体，而把握国家权利的官僚集团才是社会的惟一主体；第三，党已经异化为官僚阶层。鼓吹结束一党统治，实行多党轮流执政；第四，无产阶级专政在实行中发生了质变。声称无产阶级专政的职能已经从镇压敌对阶级的反抗而扩大到其他方面，成了官僚集团滥用来镇压无辜群众的工具，变成一个庞大的官僚阶层的专政；第五，借口社会主义必须具备一定的经济发展水平而否认社会主义的现实性。

在今天深入反思东欧剧变的经验教训、坚持建设有中国特色社会主义的正确方向时，了解东欧“新马克思主义”的理论及其实质，无疑是十分必要的。这也就是写作本书的目的所在。