

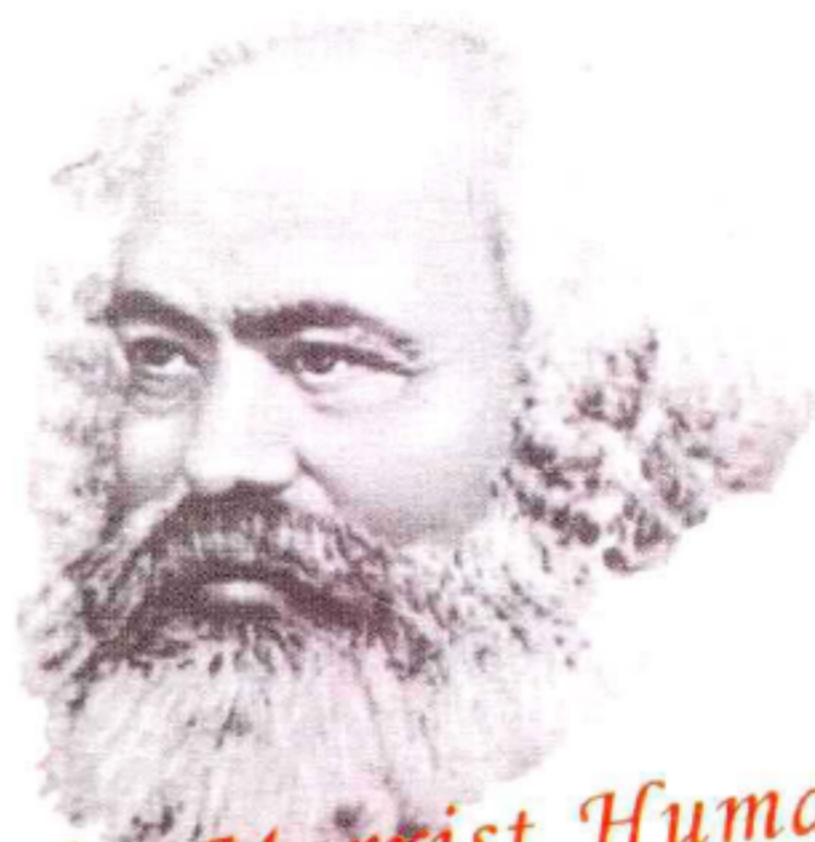
国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

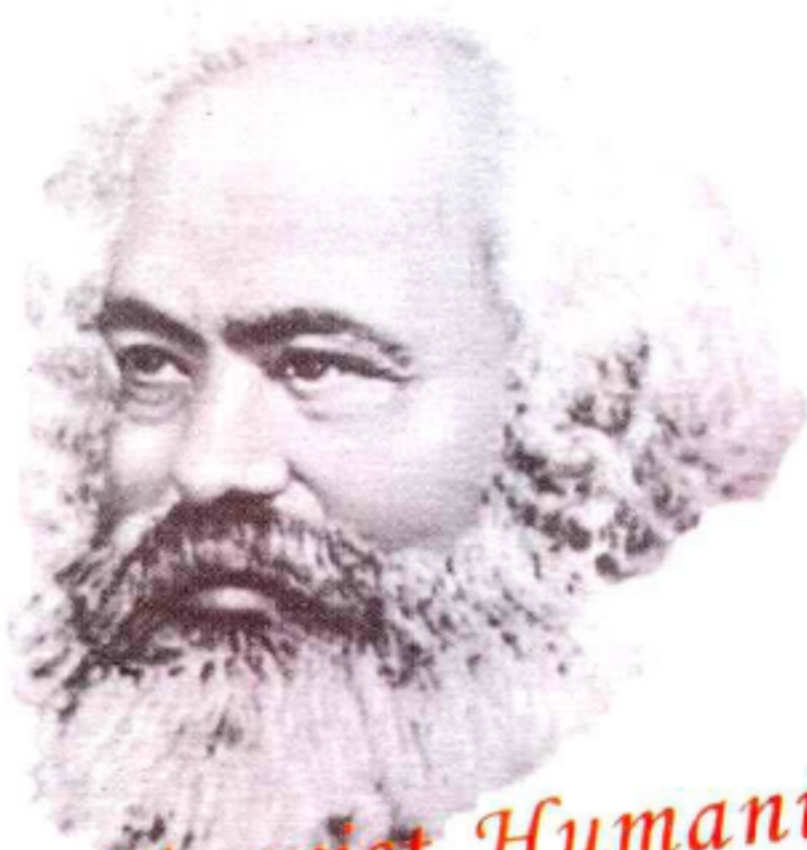
走向马克思主义的人道主义 ——关于当代左派的文集

[波兰] 莱泽克·科拉科夫斯基 著 ● 姜海波 译



*Toward a Marxist Humanism:
Essays on the Left Today*

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*Toward a Marxist Humanism:
Essays on the Left Today*

ISBN 978-7-81129-600-6



9 787811 296006 >

定价：35.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿
主编

东欧新马克思主义译丛

走向马克思主义的人道主义 ——关于当代左派的文集

[波兰] 莱泽克·科拉科夫斯基 著 ● 姜海波 译

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2010 - 042

图书在版编目(CIP)数据

走向马克思主义的人道主义：关于当代左派的文集
／(波)科拉科夫斯基著；姜海波译．--哈尔滨：黑龙江大学出版社，2013.5

(东欧新马克思主义译丛／衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 600 - 6

I. ①走… II. ①科… ②姜… III. ①马克思主义 - 人道主义 - 文集 IV. ①A811.63 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 081526 号

TOWARD A MARXIST HUMANISM; ESSAYS ON THE LEFT TODAY, Grove Press, Inc., 1968

Copyright© Leszek Kolakowski

ZOUXIANG MAKESI ZHUYI DE RENDAO ZHUYI; GUANYU DANGDAI ZUOPAI DE WENJI is published by arrangement with Leszek Kolakowski

ALL RIGHTS RESERVED

走向马克思主义的人道主义——关于当代左派的文集

ZOUXIANG MAKESI ZHUYI DE RENDAO ZHUYI——GUANYU DANGDAI ZUOPAI DE WENJI

(波兰)莱泽克·科拉科夫斯基 著

姜海波 译

责任编辑 梁 秋 杜红艳

出版发行 黑龙江大学出版社

地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号

印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司

开 本 720 × 1000 1/16

印 张 16.75

字 数 195 千

版 次 2013 年 5 月第 1 版

印 次 2013 年 5 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 600 - 6

定 价 35.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

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

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

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

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

一、丛书的由来

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

马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

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

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

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

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

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

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

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

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

二、东欧新马克思主义的界定

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

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

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—2010)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—2008)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—2010)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安

德拉斯·赫格居什(Andras Hegedüs),捷克斯洛伐克哲学家普鲁查(Milan Průcha),南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać)、日沃基奇(Miladin Životić)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović)、达迪奇(Ljubomir Tadić)、波什尼亚克(Branko Bosnjak)、苏佩克(Rudi Supek)、格尔里奇(Danko Grlić)、苏特里奇(Vanja Sutlić)、别约维奇(Danilo Pejović)等,也是东欧新马克思主义的重要理论家,但是,考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

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

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布

拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系

列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居

西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点

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

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

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马

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

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

员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

通过上述历史沿革的描述,我们可以发现一个很有趣的现象:东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期;而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样,东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系,形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献,不同的研究者有不同的评价,其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者,由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性,片面地断言:东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主

义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主

义历史的著作，一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①，二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后，我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上，可以说，差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述：一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构，其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位；二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析，建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解；三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述，尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》，马尔科维奇的《人道主义和辩证法》，坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述；四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类学生存结构、需

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

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

要的革命和日常生活的人道化,对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述,并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言:“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

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

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

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

其三，对于现代性的独特的理论反思。如前所述，20世纪80年代以来，东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中，东欧新马克思主义理论家的独特性在于，他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野，以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野，构成了特有的深刻的理论内涵。例如，赫勒

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

在《激进哲学》，以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中，用他们对马克思的需要理论的理解为背景，以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析，形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗？》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中，建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比，这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵，用赫勒的话来说，它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度，也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①，在我看来，其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出，无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索，还是对当代社会的全方位批判等方面来看，东欧新马克思主义都是 20 世纪一种典型意义上的新马克思主义，在某种意义上可以断言，它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下，20 世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力，它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如，欧洲共产主义等社会主义探索，它们主要涉及实践层面的具体操作，而缺少比较系统的马克思主义理论传统；再如，一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家，他们只是把马克思思想作为自

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

己的某一方面的理论资源,而不是马克思理论的传人;甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者,他们对马克思的文本进行了细微的解读,虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”,但是,同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比,他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

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

应该说,大约在20世纪60年代中期,即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期,其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究,他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而,即使在这一时期,东欧新马克思主义同西方马克思主义,特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述,从20世纪60年代中期到70年代中期,由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义

和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义和人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,

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

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

而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^①

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。^②英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东欧新马克思主义著名代表人物的论文。^③此外,一些专门研

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

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

③ Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

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

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举一个例子加以说明:从20世纪60年代末起,哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点,例

① 例如,John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

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

③ 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

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

六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析,不难看出,在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到,在全球一体化的进程中,中国的综合实力和国际地位不断提升,但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下,中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重,情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持

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

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

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

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

马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

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

论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

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

而研究、为了翻译而翻译，而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

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

>>> 中译者序言

教条主义批判与人道主义重建

—

莱泽克·科拉科夫斯基 (Leszek Kolakowski, 1927. 10. 23—2009. 7. 17) 是当代波兰最著名的哲学家、思想史学家和政治思想家, 他出生于波兰中部小城拉多姆的一个自由知识分子家庭, 父亲是一个出版商和政论作家(后被纳粹杀害)。1939年9月, 第二次世界大战全面爆发, 德国人入侵并占领了波兰, 查禁了波兰各级各类学校, 致使少年时代的科拉科夫斯基中学辍学, 在波兰的教育完全转为“地下”活动后, 科拉科夫斯基顽强地以自学方式通过了波兰地下教育系统的考试。

第二次世界大战后, 青年时期的科拉科夫斯基进入罗兹大学攻读哲学, 1947年, 他加入波兰统一工人党, 很快就成为波兰引人注目的马克思主义理论新秀, 一个热忱的共产主义者。由于在反天主教的论战中表现不凡, 科拉科夫斯基被党组织派往苏联留学, 成为斯大林理论体系的宠儿。1953年回国后, 科拉科夫斯基以一篇关于斯宾诺莎的论文获授华沙大学的哲学博士学位, 随后留在华沙大学担任讲师, 以批

判基督教哲学和阐述马克思主义宗教理论而闻名。他先后担任科塔宾斯基(Tadeusz Kotarbinski)和沙夫(Adam Schaff)的助手,1958年升任哲学史教授,任哲学系系主任,兼任《哲学研究》杂志主编和《新文化》杂志编辑。

1956年苏共二十大以后,科拉科夫斯基逐渐对斯大林的教条主义产生反感和怀疑,他批判所谓的“制度化的马克思主义”,主张对马克思主义进行人道主义的阐释,并在波兰的《新文化》等杂志上刊文,阐述自己的观点。由于公开反对斯大林主义,他成为国际学术界著名的“持不同政见者”。在波兰的政治动荡过程中,科拉科夫斯基很快又成为新马克思主义的代表人物,他发表了著名的《什么是社会主义?》和《神话时代的终结》,这两篇文章被当局查禁后仍然在地下广为传播。1957年10月,美国《时代杂志》还以《不同政见者的声音》为题介绍了科拉科夫斯基这两篇文章的观点。1966年,在纪念“波兹南事件”十周年时,科拉科夫斯基以《社会主义不是什么》为题做了一次演讲,公开批评波兰政府限制言论自由。他认为,社会主义只有从官僚主义和异化世界中摆脱出来才能重新恢复声誉,因为这一事件,科拉科夫斯基被开除出党,成为波兰最为著名的“修正主义者”。但是随后的1967年,波兰仍然出版了科拉科夫斯基的一部哲学论文集。1968年3月,大学生学潮风波后,科拉科夫斯基因支持大学生被解除教授职务。

1968年,经波兰政府允许,科拉科夫斯基离开祖国开始了流亡生活,他的著作也随即被禁止在波兰出版。从1969年起,他先后在加拿大蒙特利尔市的麦吉尔大学、美国加利福尼亚州立大学伯克利分校和英国牛津大学担任客座教授,成为往来于大西洋两岸的跨国学者。从此,他开始了相对平静的学术生涯。从1970年起,他担任英国牛津大学众灵学

院的高级研究员,直到1995年荣休。其间,科拉科夫斯基于1974年在耶鲁大学、1981—1994年在芝加哥大学任兼职教授。在西方世界居留期间,科拉科夫斯基与G. A. 科恩、爱德华·汤普森、马歇尔·萨林斯等学界精英开展了广泛的对话。据特雷尔·卡弗介绍,科拉科夫斯基还是他博士学位论文的评阅人之一。苏东剧变以后,科拉科夫斯基曾多次回到波兰,就苏联和东欧社会主义国家的改革大做文章,他的著述在当代波兰产生了广泛而持久的影响。2009年7月17日,科拉科夫斯基在英国牛津去世,享年82岁。波兰议会当天为科拉科夫斯基默哀一分钟,英国的BBC广播当天就报道了科拉科夫斯基去世的消息,随后,他的遗体被运回到波兰安葬。

科拉科夫斯基一生获得过很多奖项。1977年,联邦德国图书业授予他和平奖,表彰他是“为自由和民主而斗争的战士”。1986年,他当选为美国国家人文基金会之杰斐逊讲座的主讲人,此乃美国政府给予人文学者的最高荣誉。他还是波兰共和国最高荣誉“白鹰勋章”的获得者,是学术左翼主导的“麦卡瑟学者奖”获得者。特别值得一提的是,2003年11月5日,美国国会图书馆将首届“约翰·克鲁格人文与社会科学终身成就奖”授予科拉科夫斯基,奖金高达100万美元,堪称人文社会科学领域的“诺贝尔奖”。这一奖项评选历时两年,是世界范围内2000多所大学校长、高等研究机构负责人和相关学科领域著名学者共同提名和评选的。评选的标准有三方面:第一,其学术研究成果被同行公认为对该学科具有杰出贡献;第二,其成果在人文学科中必须具有跨学科意义;第三,其成果必须对公众生活产生过重大影响。终审的五位专家,包括诺贝尔经济学奖得主阿玛蒂亚·森都一致推举科拉科夫斯基。

科拉科夫斯基一生出书逾 30 种,被译为至少 14 种语言出版,其中多数已经译为英文。例如:《通向天国之道》(*The Key to Heaven*),1957;《个人和无限》(*The Individual and Infinity*),1958;《理性的异化》(*The Alienation of Reason*),1966;《走向马克思主义的人道主义》(*Toward a Marxist Humanism*),1968;《实证主义哲学》(*Positivist Philosophy*),1971;《神话的在场》(*The Presence of Myth*),1972;《胡塞尔与寻求确定性》(*Husserl and the Search for Certitude*),1975;《马克思主义的主要流派》(*Main Currents of Marxism*),1978;《经受无穷拷问的现代性》(*Modernity on Endless Trial*),1990;《上帝什么也不欠我们》(*God Owes Us Nothing*),1995;《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》(*Freedom, Fame, Lying, and Betrayal: Essays on Everyday Life*),1999;《斯宾诺莎的视野与关于哲学家们的论文集》(*The Two Eyes of Spinoza and Other Essays on Philosophers*),2004;《我的所有正确看法》(*My Correct Views on Everything*),2005;《为何有胜于无?》(*Why Is There Something Rather Than Nothing?*),2007;等等。目前国内出版的中文译本有:《柏格森》(中国社会科学出版社,1991)、《宗教:如果没有上帝……》(三联书店,1997)、《形而上学的恐怖》(三联书店,1999)、《与魔鬼的谈话》(华夏出版社,2007)、《关于来洛尼亚王国的十三个童话故事》(三联书店,2007)、《自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记》(黑龙江大学出版社,2011)和《理性的异化》(黑龙江大学出版社,2011)。我国台湾地区出版了《马克思主义的主流》第一卷(远流出版事业股份有限公司,1992)和《理性的异化》(联经出版事业公司,1988)。

科拉科夫斯基不仅撰写了基督教哲学、斯宾诺莎哲学、

实证主义和现象学等哲学方面的著述,而且还经常联系波兰政治和社会生活中的现实问题从事小说和戏剧的写作,他的作品中都蕴含着睿智和有说服力的哲学思想。这些著述使科拉科夫斯基成为欧洲文化的杰出代言人。在马克思主义研究方面,三卷本巨著《马克思主义的主要流派》一书使科拉科夫斯基一举成为享有国际声誉的学者,这部著作也被看作是“20世纪政治理论中最重要的著作之一”。艾耶尔在《二十世纪哲学》一书的“序言”中感叹道,“如果说我没有提到新马克思主义,这不是因为我在如乔治·卢卡奇和卢西思·戈德曼这些哲学家的著作里找不到优异之处,而是因为我认为我不可能再改进莱斯泽克·科拉科夫斯基在其《马克思主义的主要流派》一书第三卷里关于这些作者的论述”^①。可以说,科拉科夫斯基的思想是马克思主义研究领域的重镇,在国际学术界具有重要影响,他的职业生涯与学术成就值得我国当代马克思主义学界悉心关注,无论如何,我们应该了解并掌握这位当代东欧新马克思主义代表人物的著述与思想。

二

呈献给读者的《走向马克思主义的人道主义》是科拉科夫斯基于1956年至1968年用波兰文撰写并出版的论文集,首个英文译本于1969年在纽约刊行,译者为皮尔(Jane Zieloko Peel)。同年稍后,该书又由兰勃兹(Leopold Labedz)翻译并在伦敦出版,书名改为《马克思主义和超越》(*Marxism and Beyond*),并且兰勃兹撰写的“序言”使英语世界开始

^① 艾耶尔:《二十世纪哲学》,李步楼等译,上海译文出版社2005年版,“序言”第002页。译文稍有修改。

了解科拉科夫斯基。^① 这部论文集也代表了科拉科夫斯基把马克思主义看作是自己的“灵魂”和“心脏”，并尝试重建马克思主义的一个闪光阶段。

当然，科拉科夫斯基写作这部著作有着极其特殊的国内外理论背景。波兰是具有伟大的哲学传统的民族国家，它在语言哲学、新经院哲学、现象学和逻辑学等领域都涌现了许多杰出人物。马克思主义早在19世纪七八十年代就在波兰开始传播了，俄国十月革命以后，波兰王国和立陶宛的社会民主党、波兰社会党的左派合并为波兰共产主义工人党，1925年改名为波兰共产党。当时还处于非法地位的波兰共产党开始积极组织研究马克思主义理论，并大力传播马克思列宁主义思想。在第二次世界大战期间，即1942年1月，波兰统一工人党成立，它是波兰共产党的继承者。随着1945年反法西斯战争的胜利，波兰统一工人党召开了第一次代表大会，建立了人民政权。从此，波兰进入了传播和研究马克思主义理论的黄金时期。建立社会主义政权的最初几年，波兰的文化、科学、道德乃至整个意识形态领域的形势是非常复杂的，人文科学的研究中心都是在第二次世界大战前的机构和人员的基础上恢复起来的，许多的图书、报纸、杂志仍然按照第二次世界大战前的模式和思路开展工作。而第二次世界大战前波兰哲学的主流是分析哲学和实证主义，在其看来，马克思主义缺乏哲学的严密性、清晰性和逻辑一致性，因此不值一提。通过科拉科夫斯基在《马克思主义的主要流派》中对波兰早期马克思主义者克尔齐维奇、克苏茨、布尔佐佐夫斯基等人的介绍，我们得知，波兰马克思主义阵营内

^① Leopold Labedz, *The Use and Abuse of Sovietology*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1989, p. 135.

部也存在“异端”^①。同时,第二次世界大战前就曾流行的天主教哲学的各种流派也都开始复活,以新托马斯主义为主导的现代天主教及其哲学和神学更是对当时的波兰产生了重要影响,进而在波兰学术界引发了形式逻辑和辩证法的关系、马克思主义真理观的性质和实质、列宁的反映论在科学研究中具有何种意义、马克思主义与宗教神学的关系等理论问题的持续争论,这场争论最终围绕在“马克思哲学思想本质是什么”这个问题的周围。科拉科夫斯基就是在这样的背景下登上学术舞台,并积极发起了“复兴”和“创新”马克思主义运动的。

从国际方面看,斯大林逝世前后的十年间,东欧社会主义国家产生了一系列以“人道主义”为宗旨的社会运动,虽然这些运动被苏联正统马克思主义谴责为“修正主义”,但这场人道主义运动在20世纪60年代的东欧不可阻挡地发生了。苏共二十大上赫鲁晓夫对斯大林的批判无形中推动了这场运动。同时,马克思的早期著作,尤其是《1844年经济学哲学手稿》的出版和以卢卡奇为代表的西方马克思主义的兴起为这场运动提供了直接的理论来源。科拉科夫斯基曾坦言,他“对马克思的解读受到卢卡奇的影响要远远大于受到其他评论者的影响”^②。当时,不仅在波兰,东欧的其他国家,如南斯拉夫、匈牙利、捷克斯洛伐克都发生了社会主义的人道主义运动。这一时期,南斯拉夫的两位哲学家马尔科维奇和彼得洛维奇率先表述了“人道主义的马克思主义”,并最终形成南斯拉夫“实践派”。波兰也和其他东欧国家一

^① 艾思:《介绍〈马克思主义的主要流派及其产生、发展和瓦解〉第二卷》,载《国外社会科学》1980年第8期。

^② Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, I, Oxford: Clarendon Press, 1978, p. vi.

样,从政治生活和人民日常生活的苦痛中产生出了“解冻”的因素,自下而上的工人自治的要求与从马克思早期著作中汲取思想资源的哲学渴望紧密地结合起来,人们认识到,有必要对社会经济领域进行内部改革,而且社会主义只有从官僚主义的矛盾和苏联社会主义体制的控制中摆脱出来,才能获得真正的波兰人的生活。在这场人道主义运动中,科拉科夫斯基既是“剧作者”又是“剧中人”。

从19世纪50年代初起,科拉科夫斯基就形成了批判意识形态的观点,他也被看作是“学术化的马克思主义”或者“意识形态批判的马克思主义”最重要的代表人物。衣俊卿用“意识形态批判”来概括科拉科夫斯基这个时期“最具特色和最有影响”的思想和主张。^①科拉科夫斯基的初步理论成果在《意识形态和理论》一文中可见一斑。^②1959年,科拉科夫斯基发表了一篇非常重要的文章《牧师与弄臣》,这篇文章的发表使科拉科夫斯基成为当时波兰最著名的哲学家、东欧新马克思主义的代表人物。他将此文置于这本论文集的篇首亦是煞费苦心,这篇文章极为深刻和含蓄地指出了当时波兰马克思主义存在的病症,即对历史进步和当时社会现实教条式的、僵化的理解。其实,科拉科夫斯基最初是在马克思主义的立场上批判波兰传统的天主教,尤其是批判欧洲文明的宗教传统和人类经验的宗教维度。科拉科夫斯基青年时期的第一批著作是批判基督教和天主教哲学的,因为在他看来宗教哲学传播神话、偏见以及蒙昧。那么,当教条的马克思主义变为僵化的神话时,科拉科夫斯基也就将批判的矛头指向了教条主义的马克思主义,抑或制度化的马克思

^① 衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版,第170页。

^② 柯拉科夫斯基:《意识形态和理论》,载《哲学译丛》1980年第2期。

主义,他认为这与批判宗教哲学的理由一致。在科拉科夫斯基看来,当代哲学的思维方式是从神学末世论传统中继承下来的,对末世论的信仰激励我们试图超越现实生活,找到一种绝对的正义,就像上帝的旨意或康德式的绝对命令那样。现代实证主义哲学至少在它最初阶段也是追求这种绝对认识的。科拉科夫斯基在文中以牧师和弄臣为例阐释现代哲学的思维方式,指出他们之间的对立在每个时代都是思想文化中最普遍的两种形式,牧师和弄臣之间的关系不能调和。牧师是绝对的护卫者,他是终极性和明晰性的信徒;弄臣的思维能够在不同的极端思想之间转换,他能找到终极事物背后的非终极性事物。科拉科夫斯基指出:“牧师和弄臣都会对思想产生危害,牧师用的是基督教教义中的绞刑规定,而弄臣用的则是冷嘲热讽的标枪。在国王的法庭上得到审判的人,牧师要比弄臣多,就像在他的王国中警察比艺术家要多一样。”^①科拉科夫斯基声称自己赞成的是弄臣哲学,因而对任何“绝对”都保持警醒的态度,而牧师恰恰是教条主义的始作俑者和忠实信徒。科拉科夫斯基的这部著作中处处流露出他对教条主义的马克思主义的憎恶、讽刺和痛斥。

科拉科夫斯基在《马克思主义中永恒和短暂的方面》一文中指出,教条主义的马克思主义是一种不依据客观原则,而通过口号、法令、权威、感情、习惯和偏见起作用的神圣力量。这样,马克思主义的科学性就被非科学的意识形态所破坏,马克思主义被“制度化”为“一切生活领域中的绝对独裁者”,所谓“科学的意识形态”就是一个神话而已。除此之外,科拉科夫斯基在《决定论与责任》、《责任和历史》等文中都表述了对教条主义的痛斥。

^① Leszek Kolakowski, *Toward A Marxism Humanism*, Grove Press, Inc. New York, 1969, p. 35.

总之,科拉科夫斯基的目的是把马克思主义从制度化的教条中拯救出来,苏联的马克思主义或许适合俄罗斯民族,但却不完全适合具有不同文化背景的其他国家。问题在于如果教条主义的马克思主义没有给人的主体性留有任何空间,那我们应该以何种哲学立场来提升马克思主义呢?科拉科夫斯基的答案已经明确地蕴含在本书的标题中,即《走向马克思主义的人道主义》。

三

科拉科夫斯基的这部著作是围绕着两个相互关联的主题展开的:一是批判教条主义的马克思主义;二是把人道主义作为哲学和实践目的,并突出马克思主义哲学中固有的人道主义向度,即在行动的重要选择时依赖价值判断。前者是摧毁禁锢人们思想的现存事物的解构力量,后者则是以马克思主义为灵感的思想上的建构力量。总体看来,科拉科夫斯基是通过认识论、乌托邦和伦理学构建了一个马克思主义的人道主义理论体系。

(一)重释马克思主义的认识论

在《卡尔·马克思和真理的经典定义》一文中,科拉科夫斯基以马克思的《1844年经济学哲学手稿》、《关于费尔巴哈的提纲》为基础界定了“真理”的概念,进而重新表述了马克思主义的认识论。科拉科夫斯基不能接受19世纪末出现的两种认识论:一是实证主义认识论,在他看来,列宁的唯物主义反映论也是实证主义认识论的主要代表;二是以威廉·詹姆斯(William James)为代表的实用主义的认识论。他对马克思主义认识论的理解来自自卢卡奇以来形成的把

马克思主义哲学看成“实践哲学”的西方马克思主义的传统,认为真理既不是列宁“反映论”和“摹写论”意义上的真理,也不是詹姆士的实用主义意义上的真理。在他看来,真理不是客观事物的正确反映,而是劳动、社会需要和自然环境之间相互作用的结果。所有可能的认识都是人与其外部之间关系的认识,所有的认识都产生于实践的需要,实践不仅规定人的认识对象,而且决定人对对象的理解能力,外部世界只有以人化的形式才能成为人可以理解和认识的对象。人类通过实践在认识过程中不断持续的创造活动还不断延伸到历史认识中,而历史中的人类选择不是理论的和思辨的,而是价值选择。人类的价值世界也不是自然界自发产生的,因此,历史认识和价值认识表现出来的实践取向是无法用科学来回答的。科拉科夫斯基致力于从实证知识中拯救出马克思主义的理性传统,同时又指明理性的界限及其与价值选择的内在冲突。可见,恩格斯和列宁的反映论与马克思以实践为出发点的认识论存在着矛盾,不能将马克思的认识论转化为彻底的实证知识,而青年马克思明确描述的关于认识论的萌芽思想,却在马克思主义思想潮流的发展过程中,被列宁的完全不同的思想所取代。他还通过对“类推法”的批判性反思,厘清了马克思主义认识论与实用主义认识论的本质区别。他认为,在马克思主义认识论中,人的实践活动、人类创造的概念以及人们面对物质世界时所作出的选择共同构成了完整的理论体系,它是“人性化”的,用科拉科夫斯基的话说,“在整个宇宙中,人类找不到任何一个足够深的井,可以使他在俯下身体时,看不到井底自己的脸”^①。

^① Leszek Kolakowski, *Toward A Marxism Humanism*, Grove Press, Inc. New York, 1969, p. 66.

(二) 重构马克思主义的乌托邦

在《左派的概念》一文中,科拉科夫斯基故意使用“乌托邦”这个术语,但他不是在贬义意义上使用的,不是指对未来美好社会的荒谬猜想。乌托邦是指社会意识的一种状态,是谋求世界激烈变革的社会运动,它本身不足以进行这些变革,而只是以理想化的和模糊的形式来反映。乌托邦不但无害,而且是革命必不可少的组成部分。没有乌托邦的思想,就不可能有任何进步活动。社会革命是乌托邦和历史现实之间的调和。乌托邦是革命的工具,建构某种乌托邦总是对现有现实的一种否定行动,一种改造它的愿望。乌托邦是社会生活不可或缺的维度。

在科拉科夫斯基看来,现实社会运动中的“左派”推行的是一种对于现存世界的否定运动,这是其不变和必要的性质,它是一种建构性的力量。“左派”被其否定性所定义,被乌托邦的性质所定义。“左派”产生乌托邦就像胰腺产生胰岛素一样,因而“左派”不是一种单独的、确定的政治运动、党派或党派的群体。在波兰,“左派”本应该代表真正地废除反犹主义,代表言论自由,代表战胜政治生活中的独断及枯燥、教条或奇幻的想法,代表在政府体系中最大限度地加强劳动阶级的作用,但是在科拉科夫斯基看来,波兰共产党内的“左派”已经退化,它以“右派”的形式生存下来并以教条主义的形式表现出来,因而丧失了超越的维度和乌托邦的维度。科拉科夫斯基也毫不讳言“左派”的弱点。他认为,“左派”的主要弱点不在于它源自否定,而在于它的否定只是道德上的抗议而不是实践,因而缺乏马克思的精神。科拉科夫斯基坚持认为,只有把将来不可能做到的事作为目标,才有可能做到现在有可能做到的事,因此,乌托邦在本质上

是想象的鼓励。

(三) 重建马克思主义的伦理学

1957年,30岁的科拉科夫斯基以《责任和历史》为题发表了四篇内容相互关联、主题内在一致的论文。这里,他不是系统阐述人的哲学,而是力图证明个人责任和历史决定论在道德上是可以一致的,因为道德责任不能从发生的历史事实中逻辑地推导出来。

科拉科夫斯基举例说,在1942年初,很难通过“理性”来证明第三帝国注定失败。在那时,希特勒政府的覆灭无法从任何历史哲学的图解中推导出来,也无法在前景暗淡的战争进程中推导出来。希特勒的失败不是必然的结果,而是各个国家通过努力和牺牲奋斗而来的结果。每个人应以道德责任感来约束自己,而不应“盲目崇拜”历史必然性。科拉科夫斯基认为,做一个共产主义者不是由于共产主义具有历史必然性,而是出于道德的原因。他主张以“伦理社会主义”来取代科学社会主义,因为历史决定论并不削弱个人的自由或取消实践活动的道德责任。在科拉科夫斯基看来,真正的社会参与就是道德参与。“实际选择是一种价值的选择,是一种道德行为,这意味着是一种每个人都承担自己个人责任的行为。”^①不管根据行为的结果作出的评价性质如何,我们都认可把人的行动看作是“自由”选择决定的行动。在实践中即使不诉诸普遍决定论也能够形成责任,这甚至与普遍决定论是毫不相干的。

马克思主义的认识论、乌托邦和伦理学是有机组合的和不可分割的理论整体,是以“人”为中心的马克思主义的人

^① Leszek Kolakowski, *Toward A Marxism Humanism*, Grove Press, Inc. New York, 1969, p. 142.

道主义。这本关于左派的文集并非按照写作或发表的时间先后排序,而是具有一个内在的逻辑构造。科拉科夫斯基的观点始终蕴藏在左右辩难、反复推敲和抽丝剥茧的精致分析中。科拉科夫斯基通过一系列矛盾去说明历史上一直“臭名昭著”的价值,从科拉科夫斯基给这些文章拟定的标题中就可以看出作者的良苦用心,如《牧师与弄臣》、《马克思主义中永恒和短暂的方面》、《决定论与责任》、《现实主义者和逃避主义者》、《知识分子和反知识分子》、《责任和历史》等等,似乎人们只能在两个极端之间作出唯一的选择。对此,科拉科夫斯基在最后一篇文章,即《赞扬不一致》中,似乎给出了一个答案,他说,“不一致简单而言就是拒绝在任何两种相互排斥的价值面前作出一劳永逸的选择”^①。合理的不一致不是两个极端的综合,而且并不存在这种综合,因为价值是完全相互排斥的。科拉科夫斯基的观点在当时令人耳目一新。

总之,在《走向马克思主义的人道主义》一书中,科拉科夫斯基试图修正或“超越”教条主义的马克思主义而走向“马克思主义的人道主义”,正如他在《马克思主义中永恒和短暂的方面》一文中所谈到的:“‘马克思主义’一词并非意指一种必须整体接受或全部拒绝的教条。它不是放之四海而皆准的体系,而是一种影响我们整个世界观的重要的哲学启示,一种对人类社会知识和社会记忆的持续激励。它的永恒效力,是因为它在我们眼前开辟了新的无可估价的视野,使我们能够透过整个历史的棱镜考察人类的问题。”^②正是

^① Leszek Kolakowski, *Toward A Marxism Humanism*, Grove Press, Inc. New York, 1969, p. 214.

^② Leszek Kolakowski, *Toward A Marxism Humanism*, Grove Press, Inc. New York, 1969, p. 187.

由于科拉科夫斯基深刻地批判了教条主义并试图重建马克思主义的人道主义,所以他很快就被贴上了修正主义的标签。

四

美国学者罗伯特·戈尔曼在《“新马克思主义”传记辞典》中谈到科拉科夫斯基时认为,“科拉科夫斯基研究马克思主义的具有创造性的工作可分为修正主义和后马克思主义两个阶段”^①。他对科拉科夫斯基思想的“分期”是相对准确的,也是可以接受的。如果说《走向马克思主义的人道主义》一书中科拉科夫斯基致力于批判教条主义的马克思主义,是因为他对共产主义还充满希望,认为马克思主义可以通过学术化的和人道主义的改造而变得充满活力,然而在流亡以后,他逐渐改变了自己的研究立场,从建构走向解构,马克思主义在科拉科夫斯基的心目中甚至变为意识形态、政治和文化的僵尸,并且马克思主义无法修正,它已经寿终正寝。

1974年圣诞节前的一个晚上,在牛津大学的一个会议室内,科拉科夫斯基与英国著名马克思主义史学家爱德华·汤普森进行了一场别开生面的公开对话。这两位思想家出道都很早,虽然两人当时都是40多岁,却因为社会主义人道主义的立场,以及为政治进步采取的果敢行动而享誉世界20年。汤普森也被视为英国的“持不同政见者”,他于1956年宣布脱离共产党组织。这次“对话”的起因是汤普森的一封信长达100页的《致科拉科夫斯基的公开信》。汤普森在信中高度赞扬了这位“老战友”因其坚定地维护共产主义运动

^① 罗伯特·戈尔曼:《“新马克思主义”传记辞典》,赵培杰等译,重庆出版社1990年版,第468页。

的人道主义立场,而不是苏联共产党在某种程度上对马克思主义所做的制度化和意识形态解释。在这封信中,汤普森还详尽阐释了“人道主义的潜力”这个概念,使它成为联系历史方法与政治希望的纽带。继麦金泰尔和萨特之后,汤普森也将马克思主义视为人道主义的一种历史形式。在他看来,马克思主义不能被理解为历史必然性的经济理论,而应是普通工人群众的创造性生产活动,以及他们对艺术和无限的创造能力。同理,社会现实与无生命的事件序列无关,而是人的无始无终的创造活动或“价值创造”过程,是由人们在一系列可选的方案中进行自由选择的结果,因而马克思主义不能被理解为对历史客观规律的科学预测。可以说,汤普森的基本主张与科拉科夫斯基在《走向马克思主义的人道主义》一书中的理论取向是基本一致的,因此才促成了这场“对话”,问题是二人能否达成一致的人道主义立场。对话由汤普森开始,他首先向科拉科夫斯基,这位被他称为“老战友”并为社会主义人道主义而斗争的勇士表示敬意,接着用简洁的语言表述了自己的人道主义立场与核心主张,然后期待着科拉科夫斯基的回答。据乔纳森(Jonathan Rée)回忆,“科拉科夫斯基看起来无精打采、尴尬和沮丧”^①,科拉科夫斯基先前著作中表现出的热情和乐观已经被现场的痛苦表情所取代。科拉科夫斯基一方面回顾了他的个人经历,他还回忆起他在波兰的一个朋友,当时在历史研究领域变得“沉默寡言”,已经被伟大的历史正义的牧师们“谋杀”;另一方面,科拉科夫斯基谈到他自1969年进入西方世界后,对美国青年学生的激进观念和行动感到恐惧,他最终表示,对于社会主义的人道主义,他已经不再感兴趣。于是,非常遗憾,

^① <http://newhumanist.org.uk/2144/life-laid-waste>.

科拉科夫斯基拒绝了汤普森的热情召唤,并且公开和明确地表达了对马克思主义的失望和灰心。

在什么意义上,科拉科夫斯基放弃了马克思主义呢?从科拉科夫斯基早期的宗教题材的著述,如《与魔鬼的谈话》中可以看出,他所做的正是一个激进的基督教哲学家对马克思主义所进行的攻击,他又重新认可了天主教在波兰的政治意义,肯定了天主教会在保持波兰民族凝聚力层面具有的举足轻重的作用。别外,我们知道,在20世纪60年代末至70年代末,科拉科夫斯基写作并出版了关于马克思主义发展史的三卷本巨著《马克思主义的主要流派》。这部著作的写作计划与草案从科拉科夫斯基开始流亡生涯时就制订了^①,耗时大约十年才告罄。全书体系庞大、内容丰富,涉及马克思主义哲学史上60余位代表人物和20个相关流派。在《马克思主义的主要流派》中,科拉科夫斯基认为,20世纪的历史进程为马克思主义提供了一面反思的“镜子”,马克思主义者的确改变了世界,但现在应该认真检讨马克思主义者的哲学解释了。就理论而言,从马克思早期著作《1844年经济学哲学手稿》到后期的《资本论》中存在着始终如一的原则,这就是“人道主义”和“异化”,他利用这两个概念概括了整个马克思主义。他断言“哲学人本主义”是马克思主义的出发点和归宿,马克思是一位人道主义者。马克思所预期的共产主义就是对异化的超越,是人的本质的复归,从而实现人类生活的本质与存在的和谐一致。可见,科拉科夫斯基对马克思哲学思想本质的认识与《走向马克思主义的人道主义》一书是基本一致的。

科拉科夫斯基同时反对把马克思主义理解为超越时空

^① Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, I, Oxford University Press, 1978, Preface, p vi.

的“科学”，他强调，“必须把作为对以往历史解释的马克思主义与作为一种政治意识形态的马克思主义区别开来，任何理智的人都不会否认，历史唯物主义学说对我们的知识宝库作出了有价值的充实，丰富了我们过去的认识”^①。因此，科拉科夫斯基在一定程度上肯定了历史唯物主义的理論价值。但是，他认为恩格斯在晚期著作《自然辩证法》中背离了“以人为本”和“人化自然”的概念，在理論上具有实证主义性质并转变为“科学”，在政治上更带来了不少消极后果。他还指出，列宁关于“马克思主义的三个来源和三个组成部分”的著名论断在某种程度上是违背马克思意愿的，斯大林主义则是马克思主义走向衰落的开始，是马克思主义的终结。科拉科夫斯基本人也字斟句酌地对他当初坚持的斯大林主义做了自我批评。

一方面，卢卡奇以来的，对马克思哲学思想的人本主义解释难以调和与政治意识形态之间的紧张关系；另一方面，恩格斯以来的，对马克思主义的“科学”理解随着科技的发展与时代的变化已经不能再作为分析未来社会的思想武器。正是在这个意义上，科拉科夫斯基放弃了马克思主义。《马克思主义的主要流派》标志着科拉科夫斯基哲学立场的根本性转变，他已经由一个马克思主义者变为反马克思主义者。在19世纪80年代的一次访谈中，他说：“作为一种试图解释世界、社会和历史的学说，作为一种试图说明和预见未来的学说，马克思主义已完全僵死了。”^②

总体看来，科拉科夫斯基的转变既有他本人理解上的问

^① Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, III, Oxford University Press, 1978, p. 524.

^② 《科拉科夫斯基访谈录》，衣俊卿译，载《国外理论动态》1987年第10期。

题,也与他在波兰和西方世界的经历直接相关,其中充满了偶然性和变数,值得我国马克思主义学界去反思。

当然,科拉科夫斯基的观点也存在许多不足,对马克思也存在许多误读,因而有很多对于马克思及马克思主义的理解我们并不赞同。例如,科拉科夫斯基混同了马克思主义与马克思主义哲学。他始终将革命当作目的本身而不是手段。他指责马克思主义是“恐怖统治”的肇事者时,完全忽略了思想传播与文化背景之间的关系,如果不了解各民族文化背景的差异,就不能认识马克思主义理论的实践价值,对于这一点,科拉科夫斯基几乎没有谈到。科拉科夫斯基留给我们的最大遗憾或许是他不去精心地研究马克思的政治经济学,他认为马克思主义的政治经济学和科学社会主义已经过时,因为马克思对资本主义经济和社会的分析与批判依据的是19世纪50年代的资料和数据,显然无法适应后来资本主义社会发生的巨变。因此,遗憾的是科拉科夫斯基未能把握马克思主义“与时俱进”的理论品质,其中的诸多关键得失,只有留待读者去体会了。

姜海波

2013年2月于哈尔滨

目 录

总序 全面开启国外马克思主义研究的一个新领域 衣俊卿/1	
中译者序言 教条主义批判与人道主义重建.....	1
一、牧师与弄臣	1
二、卡尔·马克思和真理的经典定义.....	33
三、左派的概念.....	62
四、责任和历史.....	79
五、知识分子与共产主义运动	150
六、马克思主义中永恒和短暂的方面	164
七、决定论与责任	180
八、赞扬不一致	205
译后记.....	217
主要术语译文对照表.....	219

一、牧师与弄臣

为了让多年以来一直困扰着神学家的那些主要问题在我们的思想中仍保持生命力,20 世纪的思想家做了一切努力,尽管我们提出问题的方式还有些不同。哲学从来没有把自己从神学遗产中解放出来,这就意味着,神学问题只不过是那些仍困扰着我们的基本谜题的拙劣解释而已。

谜题,或许不总是涉及真正让人费解的东西,而多是这样一种情况:我们之所以会胡乱猜测,是因为那些显而易见且毋庸置疑的事实让我们难以接受而已。

事实上,在我们中间没有什么比对这样一种作为终极裁决者的道德律的信念更根深蒂固的了,即确信我们所生活的世界最终会达到这样一种状态,在那里,我们所有的荣誉和奖励,所有的罪和罚将会得到公平对待;在那里恶有恶报,善有善报,而且每一个不道德的记录都会得到处理——换言之,在那里,人类的所有价值都会得到充分实现。不管发生什么,我们都能欣然接受,因为我们会在天国得到丰厚的回报。

因此,当代哲学从神学传统中继承的第一个问题就是末世论(eschatology)自身的可能性问题。我们都是从另外一

个角度,显然是非神学(non theologically)角度,提出这个问题的:我们所接受的人类价值都能充分实现吗?历史会朝着承诺实现最终平等和普遍正义的特定方向演进吗?我们会问自己这样的问题一点儿都不奇怪。对历史进行反思的主要原因在于我们对历史的结果并不满意,历史哲学最常见的希望就是使人的本质和存在相一致或者相协调,也就是说,要保证人性坚定不移的愿望能够在现实中得以实现。由于这种渴望会结束导致历史哲学产生的那种对历史结果的不满,因此我们就可以说,后者选择的主要期望就是这样一种必然会导致自身灭亡的情形。无论如何,任何一种乐观主义的历史哲学都会走向不可救药的自我毁灭。

这种世俗的末世论,这种关于人的本质与存在之间的不一致在未来会最终消失[人的神圣化(deification)]的信念,很明显假定“本质”是一种价值,它的实现是可欲的,而且历史的智慧会促使它发生。世俗的末世论相信历史的最终审判。我们并不嘲笑这种信仰,因为有谁没曾受过这种信仰的感染?例如,无论何时,当有些人期望死者的不幸和苦痛能够被历史所补偿,或者期望“多行不义”通过历史得到解决的时候,他就表达出对最终审判的信仰。无论何时,当他假定“人性的”欲望能够在某一天得到满足的时候,他就显示出自己对末世论,对世界末日的信念,并因而是对人的有限性的信念。接受末世论的有效性是当代历史哲学最基本的问题之一,因而也是当代世界观的最基本问题之一。欧洲从18世纪开始,从耶和华被暴力赶下王位,而“历史”和“进步”偷偷登上王位的那个时刻起,显而易见“历史”和“进步”在主要功能上成功地取而代之。一旦历史末世论显示了自己的可能性,人类历史就变成了对无神论的一种令人信服的论证,因为这一点已经变得众所周知了,即另外一种力量能

够承担上帝加给自身的重担,并且用一种幸福的结局来平复人们心中的不幸,在这个结局中,他们所受的折磨和付出的努力都会得到应有的回报。

毕竟,不是所有认为历史“进步”的信念都必须是末世论性质的。当把评价性标准应用于历史事实时,对进步的信仰也不会强迫我们持一种基督徒的观点。后者需要一种辅助性的假设——目前的历史能够通过努力实现的永恒目标得到刻画和说明,这一目标能够得到界定而且必然会终结所有存在的冲突。人们把这个结果看作是历史终点还是起点都无关紧要,因为每一种末世论亦即世俗历史的终结都是审判和苦难历史的终结,与此同时它又是幸福生活的开始。对于这种开始,我们只知道这是一种永恒的快乐和满足的状态。¹¹

不管答案是积极的还是消极的,末世论是否可能的问题都是我们称之为哲学人类学(目前它涵盖了哲学的大多数重要问题)的核心问题之一。但是神学绝对不仅仅是把人类学映射到非人类的现实之中。要解决“人性”中的对抗状态——就是那种在人的本质中存在的自然欲望和在他的外在命运中存在的牵绊之间的对抗性——当代哲学人类学仍可以或者在基督教存在主义者(雅斯贝尔斯和马塞尔)的超越性(transcendancy)之中,或者在马克思主义者的历史之中探寻解决之道,否则它可以说这种冲突是不可能解决的。弗洛伊德曾经对后一种观点进行过说明,当今的无神论存在主义者也对此进行了不同的解释。尽管这些论证是以多多少少有些“技术性的”语言表达出来的,但是,问题本身是非常流行的,而且几乎每个处在传统和个人经验之间要么相互结合要么相互冲突的压力下的人,都为它准备了一个答案。在大众看来,答案不一定就是这些主题,尽管可能只是下意识,

但大多数人的生活态度都对下面这个问题提供了一种解决方法：如果每个人都在持续的这段时间内不断被消耗，那么，我们每个人的生命仅仅是在这一过程中不断发生的连续性事实的集合，还是说每个事实都不仅仅是这一时间段内发生的事情，它还包括对其他没有完成的事实期待和希望以及对最终会实现的理想的片段内容的揭示呢？每个事实都是完全独立的实在，还是说它是一条终点有精神慰藉和心灵平和在等待着我们的路的一部分呢？对这个问题的回答有很高的实践价值，因为它决定了我们今后如何关注我们的日常努力。我们会不会把它们看作是由斤斤计较的吝啬构成的为我们自己或人类筹备的抚恤基金，并因此冒着风险对当下的事实和暂时性的价值冷嘲热讽？抑或是相反，我们会不会仅仅在它们当中看到了那些经验的和暂时性的内容，因而浪费掉了只有做了特定准备才能够实现并需要对事实进行超验性解释，通过把它与一些超越性的事情联系起来，人们¹²就把意义赋予事实的可能性呢？要么冒着以失去当前的价值来换取尽管可能是虚幻的终极价值的危险；要么另一方面，因为把生命浪费在当前的价值上而冒着失去更大的价值的风险——在我们日常生活不断摇摆的两极之间，还有什么事情可能比它们更陈旧呢？但这就是哲学所要讨论的内容，是从神学中继承过来的问题。我们能很容易看到，吸引这两极的力量被让我们试图解决问题的两个要素中的这个或那个要素支配着：在日常生活中受苦受难之后对心灵慰藉的需要，反抗日常生活湮没在虚构生活中的恐惧，而这种恐惧会随着对经验的清醒认识而相应地增长。

与前面那个问题直接相关的下一个问题是神义论 (theodicy) 问题，它也属于当代思想中的神学遗产。在它的最新版本中，它所关涉的是历史理性主义——个体的不幸和

痛苦是否有意义,能不能在普遍历史合理性范围内得到辩护。传统的神义论教导我们,上帝永远正确的正义照亮了被谴责者的不幸,而且至善的光芒在人类的不幸中变得非常明显。在上面提到的问题和神义论提出的问题之间存在着差异。末世论试图通过把所有事实与最终完满(ultimate complete)相联系来赋予这些事实以意义,神义论试图通过把局部罪恶与被明智思考的整体的秩序联系起来为局部罪恶进行辩护,因而取消掉了这种辩护是否会在最终完成中找到辩护理由的问题。

现代版本中的神义论问题就是历史的“智慧”问题,也就是设计一个世界的理性组织的问题——在这个世界中,我们知道的罪恶或经验表明,它的“意义”和“价值”在历史的明智计划中相互交织在了一起。尽管大多数历史例证更易于让我们得出它确实保守的结论,但以神义论为基础的各种意识形态并不必然得出这样的结论。严格来说,当神义论为人们的经验独立于他们的决定这样的罪恶进行辩护的时候,神义论才是保守的,如果它仅仅为人们自己的自由选择而导致的罪恶进行辩护,神义论就不一定是保守的。首先,它仅仅是人们面对他的生活条件而产生的那种无助感的意识形态,是一件让人迷惑的事情——因为通过改造世界的努力,它对人进行了补偿并且给人们的顺从赋予了价值。其次,它可能是这样一种意识形态,即不管我们是支持善的一方,还是恶的一方,只要我们参与了人与人之间的冲突,它就会制裁我们的危险行为。¹³

神义论属于大众哲学的范畴,属于日常生活哲学。尽管它有时候采取那种历史哲学的抽象形式,但是接受还是拒绝它,都体现在了人们的日常态度之中,因为半清醒的实践哲学影响着人们的行为。在这个层面上,它的行动是不断变化

的。一个正在经受着不可弥补的不幸之痛苦的人能够找到心灵慰藉所依靠的就是下面这种思想：上帝一贯正确的指导已经指派他的苦难到这个世界中创造一些他自己都不知道的善；要么就是另外一种思想：如果没有理性，人类历史什么都不会发生，什么也不会被耗费掉，而且个人经受的折磨被一丝不苟地记载在了历史银行的账户上，这个银行户头还会越来越壮大，而且未来的子孙会从这个户头上获得利息。那些能够把这种信仰铭记于心的人当然也能够从它们那里获得丰厚的利益，而且，如果他们不把它也应用到可逆的不幸和被反对的罪恶上，那么就没有理由剥夺他们的这种得到安慰的源泉。但是大多数神义论正是在这种条件下被使用的。通过上帝意志或历史意志，人的生命中一切活动都不是徒劳无功的，这种信念对于我们天生的惰性而言是一种非常强的激励，它对我们的保守思想和懒惰来说也是一种神圣之物，因此在现实生活中，它就防止了因为良心责备和理性批判对惰性带来的冲击，保护了人的惰性。

人们很容易自言自语：“最终，我们的命运仅仅是整个宇宙的一小部分，是巨大整体中的一个小碎片，在这个整体中，个体的痛苦有助于增加一般的善，而且当保持某种特定的持久秩序时，每件事情都会对其他事情产生影响。不管产生什么样的罪恶，都是整体祭坛上的祭品，并且这些祭品不是凭空造出来的。”但是经过冷静观察得出的结果并没有证实这种乐观态度——它只表明了个体命运的收支平衡上不存在历史标准。有些人经受的磨难确实让他人受益了，但还有一些人经受的痛苦却毫无目的，它只是一种痛苦，仅此而已。

- ¹⁴ 很多磨难和牺牲甚至是生命最终都白白葬送了，没有证据证明它们增加了其他事情的重要性——尽管在我们的现实知识中没有发现支持这种累积性的和补偿性的世界观的证据，

但它仍深深植根于我们对未来补偿的渴望之中,而这种补偿无论何时都表现为一种最顽固的理性偏见。我们再说一遍,如果这种起作用的偏见仅仅是对过去和不可挽回事件的安慰性解释,而不是对远不能证明其必然性的现存条件表现出来的歉意,那么批判就没有切中要害。

因此,神义论就是一种把事实转换为价值的方法,也就是说,通过这种方法,事实不再是它经验觉察到的表象,而是成了目的论秩序中的一个要素,这种目的论秩序赋予了所有构成要素独特的意义。在事实之中感知价值毫无疑问是一种来自比思辨哲学还要古老的奇异思维(magical thinking)的遗产,这种思维假设了这样一种观点——它认可对特定事件的推崇和诅咒的力量,这些力量不依赖于它们的经验特征,而是来自于它们那些看不见摸不着的特性。我们当下和现实的痛苦在未来必然有好的回报这样的想法就预设了这样一种信念,那就是那些令人不快的事情中包含着某种无形的、神秘的属性,这种属性与宇宙精巧的秩序紧密相关,而且从这种秩序中属性本身也就拥有了价值。这种信念与所有相信魔力的信仰毫无二致。在这里提到这一点不是要去批判这种概念,而是要提出一种根本性的观点,这种观点认为包括现代的世俗哲学思维在内的所有思维,都必须对不仅仅是神学的而且还是前神学的奇异思维之外的问题作出肯定性的或否定性的解答。一个无神论的历史或无神论的宇宙把它的要素组织成一个合乎目的论的整体,而且把价值作为一种独立于我们思想的性质赋予这些要素。凡是相信上述观点的人都是相信神义论的,反之亦然。我的意思并不是说问题本身就是值得怀疑的。在这个世界上存在一个无所不在的秩序这个问题并不仅仅是一种表象,而且只要我们愿意解答这个问题,不管给出的答案是不是否定性的,我们都已

经默认了这一点。因此,我们要证明神义论的深远意义,因为我们要预设这个问题是值得回答的,我们就要为引出了问题的知识领域的存在找到一个特定理由来加以说明。因此,15 不管神义论是被称为价值的形而上学,还是被视为对人在宇宙中地位的考察,抑或被认为是对历史进步的讨论,它都是当代哲学的一部分。这三个例子是当代非宗教哲学中的主要组成部分,它们表明,神义论的影响以及巫术通过它表现出来的影响并没有过时。

对末世论的信仰与对神义论的信仰一样,都试图为我们超越自身限制的生活找到一种绝对正义的辩护理由,试图构建一种让其他所有实在都具有丰富的意义和内容的实在,而这种实在本身却不需要根据其他事物再作进一步的解释。这种绝对通常会成为一种道德支撑,因为它是形而上学的,因为在世界的形而上学架构中,个体成了一种表现形式或样板,并且只有这样它才能够被理解。但是,绝对的价值在其他问题中表现得更突出,这些问题与神学历史的关系是众所周知的,而且,这些问题的现代表现形式不仅仍困扰着哲学家,而且还困扰着所有为他们自身行为寻求辩护根据的人。

这些问题中最重要的是自然和恩典问题。纵观基督教历史上那些著名的原则性冲突,它也是核心问题之一[佩拉纠主义(Pelagianism)、宗教改革和詹森主义(Jansenism)],此外还有神义论问题[摩尼派(Manichaeans)和迦特利派(Cathari)]与救赎问题[基督一性说派(Monophysites)、亚利乌派(Arians)和索西奴派(Socinians)]。不难看出,个体责任与外部决定论之间的关系问题在当今社会的热烈程度并不亚于特伦托会议(Council of Trent)时期,其复杂程度和难度也是一样。关于决定论和责任的问题,它的最普遍的形式是:在什么意义上以及在多大程度上个体“能”或“不能”抵

制住调整其行为的独立要素的影响,以及根据这一点在什么意义上他在道德上为自己负责,并在多大程度上他能把这种责任置于那些超出其控制范围的力量之上。关于这个问题存在着很多变量,比如生物学的、社会学的、历史哲学的和形而上学的等等,但是这个问题中的社会利益的根源和过去是一样的。现在人们有机会去研究一些变量并在经验上予以解决,因此它们也失去了它们的哲学特征。还有一些变量仍停留在历史哲学和形而上学思辨的范围之内,而没有多少期望去找到另外一种解决方法。但是在所有这些变量中,我们试图发现有些独立于我们之外的特定要素(或者是生理学的,或者是历史学的)如何能够事后为我们提供论证,否则它们又在多大程度上能够为我们未来做决定提供绝对正确的指导呢?最重要的是,在历史决定论周围已经出现了一个复杂的问题集合体,它把注意力全部吸引到了当代哲学思维中最重要的问题上。¹⁶

“我们没有奔赴这一目标或那一目标的自由,而只有做必做的事或什么也不做的自由。历史的必然性所安排好的任务,将要由个人来完成,或则非其所愿地完成。”^①这种态度精确地概括了历史宿命论的理念,任何反对它的行为都注定要失败。与此同时,这一理念也为根据最初的历史必然性采取的行动进行了论证。我们引用的这段话出现在斯宾格勒的《西方的没落》一书的结尾之处,但是它作为移情规则(empathic formula)可用于描述一种更普遍的趋势。所有关于文明自然循环的观念——比如阿诺尔德·汤因比——与《上帝之城》(*De Civitate Dei*)的世界观是类似的。历史决定论的反对者——比如以赛亚·伯林和卡尔·波普尔——就

^① 参见斯宾格勒:《西方的没落》(第2卷),吴琼译,上海三联书店2006年版,第471页。——译者注

是在这种意义上继续了佩拉纠主义的拯救观念。马克思主义关于这一主题的文獻提出了各种各样的思想,通常围绕着这些主题出现的解决方法与特伦托会议提出的方法很相近:行动与历史绝对运动的要求相符,这种历史的绝对运动是在源自于绝对的规定框架内实现的。尽管如此,这还是不存在无法抵抗的恩典,而且个体承担了是接受还是拒绝把绝对扩展至每个人身上的合作提议这一责任。救赎适用于每一个人,但并不是所有人都愿意利用它,因此人类不可避免地划分为接受救赎和拒绝救赎这两类人。绝对者必然要作出计划,进行这种区分,而所有的结果又是预定的,尽管如此,个体能自由地进入这个或那个范围之内。

- 17 这个类比并不是想要嘲笑这个在当今哲学领域仍有生命力的主题,而是要揭示出这些神学问题的潜在合理性,因为它们在其目前的形式中已经失去了自己的生命。任何世界观的内在的基本困难都有一种顽固的持久性,尽管人们对这一点并不感到新奇,但是我们的文化发展程度和我们的语言词汇资源决定了我们表述它们的方式。因此,我们的解释最多不过是直接反对被启蒙并具有自由思想的人轻视这些在过去就已经被关注的问题——好像我们自己并不想用一种完全不同的方法去解决这些完全相同的问题。如果马是人们所能拥有的最合理的运输工具,那么就像嘲笑中世纪的人从一个地方转移到另外一个地方不用喷气式飞机而用马一样,上面那种冷嘲热讽也是不合情理的。当今飞机能够满足同样更高效的目的,就如历史哲学思维在处理人们曾试图解决的三位一体和不可抵抗恩典的争论方面更有效一样。这并不奇怪,我们都想知道,独立于我们之外的那部分力量发挥了什么样的作用。我们也不要奇怪,在这一研究中,我们通常想要理解的不仅仅是那些作为能量传输器对我们发

挥作用的力量,而且还要理解那些更根本的和自动的力量——绝对。如果绝对是一个历史过程,那么,世俗历史哲学只能承担起神学的任务,它显然已经成了一种老版本的不合时宜的事。

关于自然和恩典的思考具有多重目的:它可以找到一种原则,据此我们对自己的决定就能更有把握,而且它让我们承担起这个原则本身所带来的责任,并消除所有的冲突;它可以关注最高法庭,我们可以勇敢地依靠它的仁慈,毫无疑问,如果我们遵循它的指导,那么它不会允许任何伤害加诸我身,并且它会对我们的服从给予慷慨的回报;或者,它仅仅是追求得到一种担保,以便我们在生活中能够作出更好的选择,而且,我们以它的名义所做的任何事情都是公正的。有些关于自然和恩典这个问题的答案有助于消除我们那些完全由绝对设定的责任,这是加尔文教徒的解决方法。有些人承担了责任,但如果我们的行动由明确制定的规则所支配,那么,遵守规则就能保障有效的结果,这是天主教的解决方法。还有一些人接受了指向绝对的绝对责任原则,但是伴随的风险是立法者的意图具有不确定性:这是詹森主义的解决¹⁸方法。在每个例证中都作了这样的假设,那就是绝对者在内心深处既想整合立法权力,又想整合司法权力。关于这个领域还出现了一个小争论,因为他也是执行者。另外一种论证试图弄清楚,绝对颁布的法令是否能够为人们所了解,进一步说,如果能,那么能够精确了解到什么程度;如果它们能够被了解,那么它们是否能够被执行;如果它们不为人们所充分了解,那么违背者会不会以不了解法律为由为自己找借口。16和17世纪神学论争的焦点就是这些问题,即自然和恩典的问题,预定论问题以及通过信仰和因信称义的问题等。某项原则既是所有义务的来源,又是对是否应该在每个

案例中履行义务作出判断的法庭。在当时存在这样的原则并不是什么矛盾的主题。当前完全拒斥这种原则存在的人仅仅是对这一问题作出了否定性解答而已,神学臆断得出的答案显然过于武断了,以至于它不一定需要进行解释说明。

如果我们忽略影响本性和恩典争论的社会冲突,我们很容易发现关于个体动机的两种对立倾向。一方面,存在这样一种欲望,它要在人之外找到证明其存在的支持理由,随之而来的就是对个体的恐惧,个体的独立存在完全依赖于他自身的决定,因此希望放弃自我,最终实现灵肉分离。另一方面,存在着人们对自身行为和决定的不真实性的恐惧,以及对内部存在的特定异化力量的恐惧,这种异化力量不但是我们的意图,而且是代替我们激发它们发挥作用的意志的执行者。个体自我确认的追求和走向自我毁灭的趋向之间存在的冲突——换句话说,放弃自我的恐惧和对自我的恐惧之间的冲突——可以称之为哲学思维的普遍内容,更准确地说,哲学史证明了这种冲突确实存在。

- 19 顺便提一下,我们要注意到,与人性和恩典关系最密切的原罪问题也是以一种改良了的当代哲学形式呈现出来的,它解决的是人本身的恶的问题,因而与之相伴的是对绝对力量的厌恶。它的现代版本就是乌托邦思想,也就是说,它试图征服历史绝对。所有反对历史绝对的力量似乎都是预先注定的。救赎和道成肉身问题也有特定的世俗解释:个体在历史中的角色问题就是机械论问题。通过机械论,历史绝对就与特定的杰出人物联系了起来,或者更一般地,这些人是否都是从超验性源泉中获得的能量,或者说,他们是否都在历史上组成了一种自发出现的“创造性力量”。

所有这些都牵涉人和绝对之间的关系问题,一种主体的历史哲学承继于神学的问题。但是,在历史哲学领域之外也

存在着很多问题,这些问题对于具有相同来源的认识论是最根本的。

在这一组概念中,仍最大限度地保留着的有效性的概念是天启(revelation)。一种多变的神性绝对不会完全揭开它的秘密。尽管如此,如果他们的眼睛足够毒,能够泰然地关注它,那么对它的智慧的模模糊糊的反思有时能够影响凡人。天启仅仅是认知秩序中的绝对,是积极的和毋庸置疑的材料的集合,是我们与绝对沟通的途径。我们需要天启,目的不是为了确定无疑地了解世界实际上是什么,而是为了对我们遇到的所有关于世界的观点进行评估。因此,天启注定是法庭审判者的教科书。它是一座花岗岩的宝座,我们通过它能够不冒任何犯错的风险作出判断,而且没有它,我们虚弱的骨骼不足以支撑我们自己。有了天启的支持,我们所能做的就不仅仅是在尘世中行动,我们还能在它的轨迹上停下来。

天启是哲学永恒的希望,而且事实上我们也看到,被认为只有在研究的最终结果中才能给我们提供确定性的所谓的哲学“体系”,一直以来都是在开始之初就已经给我们提供了确定性:依靠一种被本能接受的秩序,通过建立特定的知识——这是一种所有思想的绝对起点,它们就开始发挥作用了。看起来似乎是,一旦开始被赋予了绝对意义,那么结尾也就被赋予了绝对意义;一旦我们的脚步踏上了坚实的土地,那么向绝对逼近就不是那么有意思的事情了。因为一旦我们解决了什么是确定无疑和不可动摇的内容的问题,那么我们随后的思想发展就会像玻璃球在冰上滚动一样顺畅。天启是思想的“第一推动力”,此后思想就会自己发展,然而这种运动仅仅是表象,因为自动发展是思维的确反题。在这里,狭义上与我们有关的思想——也就是创造性思想——

严格上是一种不可能被自动复制的活动。哲学是对所有显而易见的事情不断提出质疑的努力,因此也是对现存启示的不断否定。尽管如此,想要获得启示的欲望还是不断地为批评者设置障碍。任何一种想要“体系化”的哲学都对那些只对构建自己体系的启示提出了质疑,而且,实际上,并没有多少思维方式私底下赞成托马斯原则,认为每一个运动的目标都是不受影响的。

这种假设内在本质是这样一种信仰,它认为运动的本质是它的对立面,即静止,运动通过自我毁灭而实现自身。换言之,所有运动都是不完整的,所有运动着的事物都是不充分的。它揭示了一种需求,而这种需求是其本质的消极要素,因此,任何事物的本质只有通过成为静止才能够实现自己。在哲学思维中,这种原则在下面这种信仰中展现自我,那就是,正是因为它是不完善的,而且正是为了获得最终的立脚点、趋向完美并变得静止不动,运动才会发生。像所有运动一样,只有当运动停止,也就是停止以前那种状态的时候,思想才会获得满足并实现它自己可望达到的目标。但是对于天启来说,达到最终状态的迫切需要是世界上最容易实现的需要,这就是为什么那些探寻它的人几乎是在意识到了他们需要的同时就能找到它的原因。而且,当发现了天启,思想获得了可欲的满意结果时,哲学就开始构建它想要实现的“体系”。²¹实际上,我们假设的起点就是终点,当我们看起来刚刚夯实地基的时候,我们构建的屋子已经有了屋顶。但实际上,任何可以成为神学家的理论起点的天启之替代物的哲学终极追求,都是必然的。由于神学的出发点是这样一种信仰,即真理是已经赋予我们的,所以神学在知识上的努力就不是通过忏悔来反对实在,而是对那些已经发展完备之事物加以同化吸收。

世俗启示中基本的而且历史上也是最重要的表述是笛卡儿的我思(cogito),他试图用这样一种方式对尚不言自明和终极性的内容提出质疑,这种方式就是,只有当我们获取了一种新的终极认识,也就是对自身思维过程的自我认识时,才能够完成批判和破坏性行动。笛卡儿是根据这种意识进行批判的,即批判必须有一定范围限制,而且一个人要想在坚实的地面上站稳,就必须拒绝在沙地上行动。如果没有一个特定的让人们停下来固定点,那么,对他来说批判就是没有意义的。因此,批判的任务达到一个非批判(a-critical)的点,这个点不会再接受批判的检验。批判的目标自我毁灭,这就像运动的目标是非运动,是静止一样。对连续天启弱点的考察会使一种没有弱点的天启被揭示出来。

后笛卡儿哲学的发展在很大程度上就是对同一种思维进程的大量模仿,哲学家完全接受了笛卡儿的问题,同时接受了他的一半答案,因而顽固地想修正我思这一公式的企图一直延续到了本世纪^①。尤其是整个欧洲唯心主义的发展,完全体现了笛卡儿式启示的特点,这种特点为所有启示所共有:出发点同时也是目的地。一旦当思想过程意识成了认知的最终论据,那么,所有实在之物都不可能逃到思想过程之外。用吉尔松的话说就是,“我们在一个上帝无所不在的世界开始,我们也在一个上帝无所不在的世界结束”。这似乎完全是自然而然的事情,实在总是在我们的心灵中假设了与最终的论据一样的本质,而正是从这一论据出发,我们能够对实在进行重建。声称某种特定的论据有权成为最终的依据,就是否认实在中的所有事情都不可能通过某种方式被归结为这种论据。因此,如果上帝无所不在的世界就是对绝

^① 指 20 世纪。——译者注

对的认识,那么也就能够实现对所有事物的认识,就像斯宾诺莎的自因(*causa sui*),作为思维过程的起点,它必然也会成为终点,只有这样唯一世界的实在才能够得到辩护。类似的是,对有些人来说,日常生活现实中的物理对象构成了唯一的绝对论据集合,这些人必须承认,它们组成了所有可能的论据,而那些把这种属性赋予可感材料的人将会专门构建一种脱离可感材料的世界。在哲学思想的运动中,绝对的出发点预先决定了其他所有一切,而依靠绝对的人只不过是静静地站在那儿而已,就像一只松鼠在一直不停旋转的鼓上转圈一样,从它这里出发的任何下一步运动都是虚幻的。

然而,对天启的怀旧情绪仍活跃在哲学的核心,并且在任何时代,对终极满足的需要都不会弃绝这种情绪。泰纳的实证主义不得不在现实的“最高法则”或“永恒公理”中找到满意答案。这些法则或公理揭示了宇宙的统一性,而且它们都是我们所有的知识被简化之后得出来的。现象学的主要抱复也是在绝对或终极意义上呈现一种既定的实在,而且因为这些给定的实在只能是一种无所不在的存在,所以胡塞尔后期著作中的唯心主义就是以上面提到的那种学说的内在逻辑结果的形式表现出来的,这种学说最初的主要任务之一就是克服主观主义。在胡塞尔的例子中,这种寻找天启的内在矛盾就是对所做的所有与之类似事情的写照。最高论据只能具有内在特征,但超验的实在却像胡塞尔所说的那样被配备上了“理论知识的零位指示器”,这一观点预设,没有可理解的超验性概念,就不可能组成最高论据,而对这种超验性概念,人们一般不愿意作出判断。但是,超验性概念只能植根于自然的和前批判的认识观点之中,人们不需要对这种结果进行程序性考虑。尽管如此,有时候它表现为要对把最高特征赋予纯粹现象的原初原则进行描述,就需要预先使用

从纯粹现象界之外的领域提取的一个概念,这意味着,利用来自自然知识的某种论据,但没有这些知识,理论就不可能取得任何成果。认识论的绝对与非绝对知识的稳定要素一起,似乎与笛卡儿式的我思这种传统思想家的设想一样重要,这种假设只不过是从与所有遗传自经验和结果性知识的内容都不相干的、提炼出来的精神实体。对于绝对来说,如果我们不能描述它的对立面,那么,我们就不能描述它本身,因此绝对就暴露了它的虚构性。批判预先假设了批判的对象,而不管我们如何给“论据”(datum)这个词增加区别性的(distinguo)内容,我们“强调”超验实在的每一个思维活动都假定后者是我们的思维材料。

现代实证主义至少在它最初发展阶段都不放弃追求绝对认识。当它说终极性对于观察性判断的本质是一个合适的术语时,莫里茨·石里克(Moritz Schlick)只不过对同一过程提供了另外一种视角,在大量不同的学说中,这种学说供给我们的只不过是天启的世俗替代品而已。

天启问题是最高论据的存在问题。与之相伴而生的还有第二个问题:概念思维在多大程度上能够表现和理解最高论据呢?这是一个具有神秘性质的问题,就像前面提到的问题一样,在当代哲学中它属于神学的遗产。在它的当代形式中,它关涉理性主义的范围,因此所有问题都牵涉了感知的特定基本要素的合理性和实在自身那种不可分的组成部分的合理性。有些人格理论讨论的是难以解释清楚的人格本质,所有对人格问题的思考都遗留给了人类知识领域,就像神学问题思考的是关于上帝的问题一样。在形而上学的意义上,人格主义就是人类世界中的单子论,它并不抨击神学,反而承接了它的难题。就像在前面的例子中一样,在这里我们并不想说这些难题都是想象出来的,像人的个性这种不可

- 24 分实体的合理性问题是现实存在的。如果过去它是一个关于上帝人形的神秘问题,那么,它作为一个问题在更具有一般意义的术语中依然被提出来,因而神学家就拥有了优先使用权。在“人格”——这是一个面具——这个词的演进过程中,有一个困难逐渐显露了出来,但这些早已经被这个词羁绊住了。这个困难通常是靠一个简单明了的口号——“人格无法描述”——得以解决的。即使这是正确的,这个口号也和上帝对人的心灵而言是神秘之物这个论述一样缺少想象力。

信仰与理性之间的关系问题也以一种现代形式呈现了出来。只要当我们想要发现,有多少经验和理性思维能够帮助我们解决相互冲突的认识形式,并且想要发现不能证明的因素在我们想象的世界中发挥了什么作用时,我们就会遇到这个问题。关于经验科学不能证明的假设以及为一组相互矛盾的经验制定出来的优先标准等所引发的争论更多地继承自神学传统。如果特定事实不能和当前被接受的、解释了我们过去经验的一系列一般性假设相协调,那么,尽管有时候显得怪诞,我们又在什么程度上可以忽视这些事实,或者在什么程度上为了让它们与理论体系相一致而对它们作出解释呢?科学思维就存在着上述困难。当天启构架起了结构,围绕着这个结构,我们的知识都被组织成一个严密的“体系”的时候,也会出现与科学思维类似的问题。在争论之始,我们发现在同样两个可能性之间存在着对抗,它们在我们前面所有的问题中都表达出了自身的内容。一方面是综合论倾向和一元论倾向,严格说来,它们都希望在一个理论框架内包容一切内容,至少要发现一个主要原则来解释所有实在;另一方面是多元论倾向,它并不过于担心知识的内在一致性问题,与之相反,它打算接受每一种特殊事实,并把

它作为绝对物,即使当面使得一些事实之间相互矛盾也在所不惜。关于知识,威廉·詹姆斯就采取了一种非常激烈的一元论立场。如果事实之间是相互矛盾的,那么我们可以分别接受每一个事实——不需要恐慌,因为我们不能找到一个一般性原则或法则能毫无矛盾地囊括它们——因为我们没有理由假定,有一些极富弹性的基本法则能够支配千疮百孔的宇宙和在它当中发生的每一件事情。我们可以承认,事物发生的方式千奇百怪,而要把这些千奇百怪的方式整合为一个统一体,这一努力通常是非常巨大的,而且人为痕迹太重,既要让每个事实都有它自己的解释,还要让一般性知识成为对各种独立情形富有弹性的反应。如果在一系列的经验中,世界在我们眼前像很多完全不同的小块物质一样四分五裂,而它们之前也只不过是随意放在一起的,那么我们能够得出的结论就是,世界就应该像它的表象一样——杂乱、缺乏一致性,充满了偶然性,它更像是一个大垃圾堆,而不是一个图书馆,因为图书馆里面的所有事物都按照分类法有其固定位置,是一个目次清晰的整体。²⁵

然而,这种对一元论的痴迷,这种根据某些统一性原则来安排世界的顽固欲望,这种对能够让现实清晰可辨的魔咒的研究,这种对魔法石的追求,都证明比其他我们的知识发展的盛衰变化要更持久。哲学更容易喜欢这种君主式的偏好,因为每个时代的伟大科学综合都表现为它揭示出了一个更加有秩序的世界,这个新的世界通常提供了一种新的一般性原则,这种原则让旧的世界显得非常凌乱无序。随之而来的是,哲学——尤其是从它开始想要成为一门科学学科那时起——已经非常热衷于呼吁科学来证明它的命题。但是,当它试图放弃它的一元论希望时,它就产生了一种相反的作用:它公开抨击科学,并且揭露说,我们对世界图像的科学组

织所表征的不是实际上内在于世界本身的组织,而是一种产生于人们心灵具有的自然倾向的组织。

在这里使用这些例证是想尽力为神学辩护,但这种辩护不是通过对它进行系统重建实现的,而是仅仅通过提供一种具有个性特点的说明来实现的。它们都是从思辨的经院神学中提炼出来的主题,而且作为神秘神学的宝贵财富也没有被抛弃掉,实际上,它已经在当代思想中保留了所有的荣光。

神秘神学问题也保留至今,在当代哲学的四个领域中尤其如此:知识的实践解释,辩证法,世界的整体解读,以及关于原始现实(original reality)的实在性(substantiality)问题。²⁶

在第一个领域中,我们应该注意到,神秘主义者是认知的实用方法的开创者。既然人类语言所使用的工具不能用来解释绝对的属性,而只能用它来描述有限的事情,那么我们唯一的绝对概念就是实用。我们在严格意义上的知识没有告诉我们上帝是什么,而是建议我们如何更好地崇敬他,以及如何通过自我牺牲无限接近他的崇高。而且,这种知识在应用于实践之前,它并不是那种通过用心学习就能够了解的菜谱,因为它就是对它们的实际应用。理性并不限于意志产生,也就是说,意志活动与理性活动是同时发生的。我们对上帝的了解,与我们给他付出的爱是一样的。

由第一位实用主义者提出并与当今社会仍紧密相关的是知识的实践解释问题,它是对神秘主义者计划的普遍化。让我们不要再追问世界看起来应该是“自在自为”这样的问题,而是把科学理论看作是在一定环境中我们行为的实际指导纲要。就像神秘神学是思辨神学的对立面一样,实用主义是实在论认识论(realistic epistemology)的对立面。实用主义拒斥那些关于实在的本性等没有结论的问题,取而代之的是实用性问题。

神秘神学遗留下来的财富的第二个监护人是辩证法。我们知道,所有试图把当前的概念应用于绝对的做法都会导致内在冲突,导致自相矛盾。这就是当思想从正题向反题运动时,为什么神秘主义者成了冠军的原因所在。当我们说,人类语言没有什么范畴能够应用于上帝时,也就是在说,只要我们谈论上帝,就必须把所有范畴都应用到他的身上。因此,上帝既是什么,同时又不是什么;他是一切,同时有什么都不是;是最大之物也是最小之物,是肯定也是否定。但是我们也发现了异化思想,发现了如何克服它的方法,发现了世界发展的概念是一种否定,因为它走向了自己的对立面,这在神秘主义哲学文本中都有所预示。世界是上帝发散出²⁷来的事物,在有限的范围内,它是对其自身起源的异化和否定,但与此同时,在它相反的运动中,它和自己的起源一起再次想要去破坏自我和确定自我——埃里杰纳的观点包括了辩证逻辑的整个理论框架。但是,就像在黑格尔的逻辑中一样,异化不一定非要成为一种否定现象:绝对通过自身本质的必然性展示自身,如此,通过自我表现它也用特定的方式丰富了自身。与之类似,我们能够把原罪和人的堕落视为人向着他未来幸福发展的必然阶段,由于救世主,他能够依靠这种未来的幸福。一首中世纪非常有名的歌曲是这样唱的:“幸运的罪过啊!你竟然为人赚得了如此伟大的救主”(O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem)。

历史哲学对进步的思考是通过它的“对立面”实现的,或者需要对人类必须屈从于它的异化进行历史哲学的考察,只有这样他才能通过克服它来丰富自己。这些思考都是对同一主题的不断重复。

神秘神学对当代思想的第三个贡献是,我们已经提到的关于对存在进行的整体性解释的问题。“格式塔”理论几乎

以一种非常完美的形式保存在神秘主义的文献中,尽管从一种更加普遍化的角度来看,它的现代等价物存在于柏格森的思索(speculation)之中,而不是存在于“格式塔主义者的”(Gestaltist)方法论中。只有绝对才拥有那种真正独立的存在,我们能够认识的世界上所有的有限事物以及在这些个体事物中存在的所有差异,要么是一种当世界回归于绝对的发源地时会被废除的病态,要么就是我们的想象产生的扭曲了的画面,它试图利用不可分的整体来影响多样性和差异性原则。

把实体概念应用到绝对上的神秘问题,在我们这个世界也发了新芽。原始实在是否具有实体特征这一问题,或者实体性是不是赋予我们认识的次要现象,甚至说它是不是我们的认识产生的实体性,而原始实在是某种并不具有实在性的事物时,比如一个事件、一种关系、一种行动,这毫无疑问就是
28 是一个神学的起源问题。因为赞成传统上被认为是依赖于实体并以实体为基础的形而上学相对于其他原则具有优先性而对实体思想进行质疑,这已经在我们这个世纪里在诸多方面存在着根本差异的理论中得到了体现。乔万尼·秦梯利的现实主义,阿尔弗雷德·怀特海和伯特兰·罗素的事件理论以及纳托普的关系理论——这只是提到的三个起源完全不同的例证——在一个遥远的发生学基点上遇到了一起,但它们在这个点上看起来彼此之间完全不同。尽管如此,我们每个人都有一个人精神前辈,我们并不想把他的肖像挂在家里餐厅的墙壁上,但是,邻居们用意歹毒的流言蜚语提醒我们去关注他们的存在。除此之外,我并不否认,这些观察结果与著名的《火腿书》(*Liber Chamorum*)非常相似,但它还是具有很大差异——作者并没有打算把自己从声名狼藉的名单中删掉。

迄今为止,我们列举的详单只不过根据一个共同的目标宽泛地收集了一些例证,目的是想说明,很多重要的问题在现时代之所以重要是因为它们表现为存在着重要分歧的哲学理论,它还以“日常”哲学——它作为“技术”哲学总是围绕着同样的问题反复出现——的形式表现出来,但它们只不过是神学争论的扩展而已,或者准确地说是同一任务的新版本,我们能够在神学历史上找到这个任务原初的、更加愚蠢的形式。然而,正像我们所说的,本能导致的那些问题的根源在于人类精神的一元论偏好,并且导致了对实在的一元论解释,我们还想阐明一个制定秩序的原则,它让我们能够系统地接纳那些相互冲突的世界观。

大多数的例子揭示出了关注唯一主题的哲学中存在着的对抗性质:支持还是反对末世论——因此,是支持还是反对根据在发展过程中得以实现的绝对来规整日常生活的秩序;支持还是反对神义论——因而,是支持还是反对在绝对中寻找能够为世界上的恶加以辩护的理性;如果支持在恩典范围内——或更准确地说在本性范围内——支持对人的解释——那么是支持还是反对把我们行动的责任赋予绝对;支持还是反对天启——因而是支持还是反对让批评难以接近²⁹而且为我们的思维构建了一个可靠支持的永恒的认识原则;支持还是反对认识的一元论观念——因而是支持还是反对在一系列规律的帮助下知识对实在的支配地位,这都是最高的和最根本的规律,而且能够解释一切。支持还是反对对世界进行统一的解释——因而是支持还是反对这样一种观点,它通过把意义归给绝对,也就给所有事物赋予了意义。总之,是支持还是反对存在和知识中的终极性希望,是支持还是反对在绝对中寻找支持。

我们已经试图把这种冲突的本质描述为两种普遍而且

重要的趋势之间的矛盾，哲学试图把一种论证形式赋予这两种趋势，它是一种个体完全依靠自己的知识的状况，一种人类的“不能确定”的状况，绝对不能再缩约为其他任何事物。这种状况充满了他在绝对实在中寻求支持时表现出来的恐惧，因此也就是在消灭作为个体的他自身时表现出来的恐惧，是他在界定自己以及说明他不是什么的行为中表现出来的恐惧。另外，因为确认了个体存在只能是不可化约的事实，因而也就拒绝了所有能为个体存在辩护的理由，否认了任何绝对实在，否认了静止是运动的本质，拒斥了对终极性的期望。

追求终极性的不可抗拒的趋势，希望获得一些向我们展现出来的能够解释整个世界，并承担了我们的存在、我们的行为和我们的思想等负担的至高原则，这都是可能性。我们应该用那种被玷污了的表现方式把这些可能性归结为人性的特殊内容吗？

依靠我们之外存在的绝对，或者我们所谓对非存在的渴望，各种各样的学说都想解释这种对自我界定的向往。很早以前神学家就试图让我们相信，上帝已经让我们有了一种朝向他的自然趋势，这种趋势统治着人们的思想，它们称之为自然宗教情感。首先，只有接受了一种学说，人们才能将接受的事实理所当然地看作是这种学说的辩护理由。无论如何，在日常生活中（也就是在科学中）我们称之为宗教的领域之外，有些事情好像是很容易证明自己的，我们为什么应该把宗教情感判定为就是这样的事情呢？在我们谈论宗教人（*homo religiosus*）之前，我们首先应该单独界定宗教的定义，否则就像经常发生的一样，我们发现自己是在根据宗教情感界定宗教，而宗教情感已经预先设定了宗教是什么的知识。就像我们对它的历史说明所了解的那样，这样考察宗教

过于简单化了,因为这只是在宗教领域之外也能发生的更广泛现象中的一个特殊例证而已。

但即使我们放弃了神学解释,我们仍面对一系列其他的解释,这些解释仅仅是表达同一种思想的不同方式,而且不幸的是,这些表达方式招致了诸多的怀疑,以至于它们很少被称为解释。让我们回忆一下四种这样的尝试:

第一种尝试是弗洛伊德曾经作过的解释,但他的学生又放弃了。这是一种死亡本能理论,在这种理论看来,在生物当中存在着一种持续不断的回归无机状态的情绪,存在一种持久存在的减少并最终消除这种紧张情绪的倾向——换言之,它逐渐导致了有机过程的萎缩。因此,这种死亡本能对力比多是不利的,但与此同时它又解释了人类精神的全部努力,以便探索世界上那些把个人存在化约为客观形式的原则。

第二个学说也在下面这些理论中广为人知,比如奥卡姆的方法论、马勒伯朗士的神学和德·莫佩尔秋的物理学的等,而且这一学说明显在阿芬那留斯的经济学原理和经验批判主义者(empirio-critics)那里发挥过作用。在最广义的形而上学中,这一原则认为,在所有的自然中——因此也就是在有机组织的行为和所有思想中——就是不断应用最大限度地减少付出这一规律,而且要使用最简单方法。这样一来,弗洛伊德的理论就可以看作是这一经济原则在有机体世界的应用。经济原则——被当作所有体系平复紧张和消除差异的自然努力——也能解释人们思想中把个体化约为无差别的绝对,进而解释一元论实在这样的期望。³¹

第三个可能性是体现在“格式塔”理论中的简化原则。根据这一理论,所有格式塔体系或实体都有一种原始倾向,想要采取一种最简单、最规则、最系统以及差别最少的形式。

这一原则是经济原则的变形,而且可以适用于类似的目的。

第四个阐释是萨特的理论。因为萨特解释说存在是“自为”(for itself)的存在,所以人的存在在面對世界其余部分的时候只能从纯粹消极意义上进行界定。人的存在是自由的,但这是一种自由的匮乏;人的存在保持着一种持续不断但又存在矛盾的希望,希望能够从“自为”的存在转变为“自在”(in itself)的存在。它渴望丢弃它的虚无(nothingness),因为这是一种折磨,但虚无——也就是自由——同时又界定了存在。因此,丢弃虚无、返回“自在”世界的希望就成了这样一种消灭个体存在并进而破坏存在本身的希望。

我们看到,所有这四种解释都只不过是把同一思想翻译成了四种不同的语言而已,而且它们都导致了怀疑和困难出现。严格来讲,它们都是对熵的递增原理(the principle of the growth of entropy)进行的哲学概括而已。(在对格式塔心理学的敏锐解释中,伍德茨米尔茨·塞斯佐克对韦特海默和科勒的“创造性原则”的趋同以及熵的递增原理进行了解释。)死亡本能理论和经济原则同我们讨论的其他概念一样,都想把熵的递增原理提升(或者我们也可以说是贬低)到一种普遍的形而上学层面,不仅应用于各种已知的能量假设形式,而且应用到人类行为、情绪和思想等领域中。如果我们打算接受这种普遍化倾向的原则以平复紧张关系,消除不对称和

32 差异,那么我们就能在它的理论框架内解释哲学史。关于绝对的怀旧情绪的所有变形都在这个世纪结束了自己的哲学生命,只能成为它的行为中独立的案例。哲学研究的本质也就随后被归结为这样一种倾向,即人类思想和其他所有能量系统一样。各种形而上学理论的内容都是以能量转换过程为基础的,人类思想必须服从这一过程。一方面是哲学保守主义,另一方面是社会保守主义和我们称之为集体惰性(col-

lective inertia) 的活动, 这二者之间的顽固的联系也就成了这一原则的特殊例子。

但是, 如果这一原则完全规制人类思想, 那么就不可能在哲学上出现那种似乎支配着整个有文字记载历史的漫长冲突: 这是探究绝对和规避绝对之间的冲突, 是在实体所期待的原则中害怕自我和害怕失去自我之间的冲突。因此, 通过表现了对立面并处理了不断增加的紧张关系的思维方式, 熵的递增所支配的思想, 即保守主义的思想在思想史上遭到了反对。所有的文化领域、哲学领域以及艺术和习惯法领域都举例证明了这种似是而非的观点。任何新生事物从无边无际的领域中成长壮大都需要质疑所有存在的绝对事物。尽管每一种新的思潮都试图打破获得了承认的终极性, 并驶入建立它自己的绝对; 尽管每一次反抗都最终变成了一种保守状态, 但仍为下一步的发展留下了空间。而在那里, 它自己的绝对又会成为批判的目标。纵观历史, 即使算上那些最激进的思维方式, 有没有什么思维方式摆脱了这种命运并阻止了滑向保守的发展趋势呢? 所有的历史事实都让我们对这一点保持怀疑, 实际上, 希望提出这样一种理论就等于希望获得一种终极方法, 但严格来讲, 这种方法的本质与它的前提假设是矛盾的。古代的怀疑主义历史给我们提供了一个关于教育的说明: 逻辑前提是为了质疑所有教条的理论, 都非常明显, 最后都因为自身的缘故变成了一种无聊空洞的、僵死的怀疑一切的教条。对所有被接受原则的静止性的批判转换成了普遍批判的静止, 因为没有什么普遍的批判能够为自己辩护, 去驳斥说谎者悖论。³³

因此, 我们知道没有哪种非常富有伸缩性的终极方法能够免于历史的僵化威胁的伤害。我们仅仅知道这样一些方法, 因为它们已经成功地创造出了自我批判的工具, 因而, 即

使它们最初可能包含一些教条性的前提或拥有一种对绝对的信仰观念,但仍能够长时间地保持活力。我们认为,长时间来看,这些方法大多数已经设计了一种工具,能够克服它们自身的局限。在我们这个时代,马克思主义、现象学和心理分析方法都阐明了这种激进主义。这种观点显然并不意味着我们要接受这些方法本身存在的完全不同而又相互矛盾的主张。它意味着,我们认识到了它们自身有能力超越自身的绝对物,并质疑它们自身激进主义的潜在前提。从这里生发出了它们的生命力和它们的连续性,它不仅仅是真正信仰者的神庙,而且还是能够不断变化的思维有机体。尽管在这些学说中,任何一种都包含着正统论的血统,只能够一成不变地在最初的原理上不断重复,但是任何一种又都能产生出充满生命力的后代。另外一些 20 世纪的“伟大学说”绝对不会超越它们的最初阶段,比如柏格森的哲学,它们只能作为一种封闭的理论体系在历史上留存,它们只有崇拜者,没有继承者。

在永远推崇绝对的哲学和质疑任何接受绝对的哲学之间存在着对抗关系,这种关系看上去似乎是不可救药的,就像人类生活的方方面面存在的保守主义和激进主义之间的对立一样不可救药。这种对立就是牧师和弄臣之间的对立,而且在每个时代,牧师的哲学和弄臣的哲学都是思想文化中最普遍的两种形式。牧师是绝对的护卫者,他是终极性和明晰性的信徒,承认它们并知道它们包含在传统之中。弄臣则是这样的人,他朝着好社会这个方向移动,但是并不属于它,而且对待好社会的态度是傲慢的;他怀疑一切看起来是不证自明的事物。如果他不属于好社会,那么他就不能这么做。

³⁴ 因而,他最多只能算是沙龙上传播流言蜚语、花边新闻的小丑。弄臣必须站在好社会之外,从局外人的角度进行观察,

目的就是为了揭示出显而易见的事物背后那些难以观察到的事物,找到终极事物背后非终极性的事物。然而,他必须时常在社会中现身,以便能够了解发生的丑闻,有机会恣睢汪洋地宣扬这些丑闻。乔治·索雷尔结合百科全书编辑者的身份写了很多诙谐幽默的哲学文章,但意义无足轻重。对他来说,弄臣仅仅是贵族的一种玩具,然而,尽管哲学家取悦于君主是事实,但他们的荒诞行为扮演地震的角色——严格来说就是当弄臣们嬉戏的时候产生这种影响的。牧师和弄臣之间的关系是不能调和的,只能是一方的角色转换为另一方,这种情况有时候会出现。(大多数情况是弄臣变成了牧师——苏格拉底变成柏拉图——而不是相反。)在每个时代,弄臣的哲学都对那些看似不可动摇的时期提出怀疑,揭示出在那些表现得清晰明了且毋庸置疑的事物中存在的矛盾,嘲弄常识并在荒谬事物中解读出意义。简而言之,弄臣的职业就是做一些日常杂事,同时伴随着看似荒谬可笑的危险。根据不同的时间和地点,弄臣的思维能够在不同的极端思想之间转换,因为在今天看来神圣的东西在过去可能就是荒谬可笑的。在赤道上,绝对的事物通常在南北两极就是值得怀疑的。弄臣一贯的努力就是为了考察各种矛盾思想中存在的所有合理理由。因此,辩证法本质上就是试图改变那些本应就是这样的事物。他的动机不是希望变得反复无常,而是对稳定的体系不信任。一句话,哪里发生了显而易见的事情,他就表现得具有非常活跃的想象力,这种想象力是通过他必须克服的对立面提供给他。

费希特的伟大贡献在于这样一种简单发现,没有障碍思想就不能发展,就像汽车不能在冰面上发动或飞机不能在真空中飞行一样。基于同样的理由,任何纯粹自动反思的哲学或者任何在一个封闭的单子世界内得到实现的哲学完全是

一种幻觉。因此,认为主体和客体在认识活动中是完全同一的
35 的这种思想本身就是内在矛盾的。提出这种同一性等同于假设了静止性,这种情况在认识活动中不会出现。如果哲学侵蚀了绝对这个基础,如果它拒斥所有实在都能够化约成的统一原则,如果它认可了世界的多元性和事物相互之间的不可化约性(nonreducibility),同时还承认人的个体性,那么它绝对不会以单子论的名义这样做,也不会把个体概念视为一个自足的原子。因此,只有在反对世界的其余部分时,人的个体性才能够得到彰显,也就是说,个体性只能在它与世界的关系中得到高扬,比如相互依赖关系,责任和对抗关系等。

根据事物的本质,一种试图摒弃绝对物和终极性的哲学不可能拥有一种前后一贯的结构,因为房屋没有地基,所以也就不要想有屋顶,它在破坏现存结构的同时也掀掉了屋顶。在思想生活中,有这种举止轻率的人,他拥有各种各样的恶行和美德,但他很难赢得尊重。这就是为什么在一定时期内牧师哲学和弄臣哲学之间的冲突会提醒我们注意,小孩子让人难以忍受的个性与同样让人难以忍受的老人的特点之间也存在着冲突。当然,这种差异只不过是前面那种能够治愈的差异而已。

很容易看到,我们所有的推理在这一点上都被怀疑成了它所批判的一元论倾向的猎物:这种倾向试图通过一个唯一的秩序原则来理解事实的多元特点。但是,这种不把事物按秩序整理的行为是反绝对主义哲学的对立面。秩序可能是警察的口号或革命标语。反绝对主义哲学的对立面仅仅是一种特殊的秩序,它对各种大量的现存世界和可能世界进行了统一分类,而且取得了很好的效果。警察的理想是所有卷宗都井然有序,哲学的理想则是让所有积极活跃的想象力各得其所。牧师和弄臣都会对思想产生危害,牧师用的是基督

教教义中的绞刑规定,而弄臣则用的是冷嘲热讽的标枪。在国王的法庭上得到审判的人,牧师要比弄臣多,就像在他的王国中警察比艺术家要多一样。显然不可能会有其他选择。相信神话的人要比神话的批评者更具优势,这似乎是自然而然和不可避免的事情,这是唯一世界对诸多可能世界的优势³⁶,是下落容易攀到顶峰难的优势。当我们看到新的神话正以惊人的速度取代老的神话时,我们就能发现这种优势。在一个社会的精神生活领域,传统信仰的机械论特点已经遭到了侵蚀破坏,新的神话则轻而易举地大量增加,即使它们都可能来源于技术进步或科学发现。成千上万的人天真地认为,其他星球上的居民终会有一天把人类从难以自我拯救的困境中解救出来。对于其他人来说,“控制论”这个词体现的是解决所有社会问题的希望所在。各路神灵都从天而降,墓穴中唯一的上帝却仍然存在。如果无神论者也有他们的圣徒,渎神的人也建立了自己的神庙。如果事物整体不想被吹得支离破碎,或许,对绝对的渴望,对平复紧张关系的努力,就必须在体系中占据其他事物无法比拟的更大空间,而不是让这种紧张关系不断蔓延。如果这样,那么它就能解释牧师存在的原因,尽管加入这一行列并没有什么理由。

牧师不仅仅是一个通过当代眼光来审视过去的祭司,而且是在当下保存完好的过去的幸存之物,是他自己派生出来的结果。它不仅仅是对世界的一种精神状态,而且是一种世界存在的特定形式——是不在存在的实体在事实上的延续。与之相反,弄臣的态度则仅仅是一种可能性在他身上得以物化和现实化,而这种可能性在他之前实际上已经存在了。因为我们关于实在的思想也是实在的一部分,所以没有哪一部分比其他部分显得更重要。

我们声称自己赞成的是弄臣的哲学,因而对任何绝对都

保持警醒的态度,但这不是观点相左产生的结果,因为在这些事情中作出的重要选择都是价值判断。尽管我们也知道它的危险和荒谬,但我们声称自己支持那些在这种态度中固有的包含在超理性(extraintellectual)价值中的可能性。因而,我们选择了这样一种世界观,它给我们提供了调和社会冲突³⁷的职责,而这些社会冲突是很难结合在一起的:没有普遍宽容的善,没有狂热精神的勇气,没有经过挫折的智力思考以及没有盲目的希望。所有哲学思考的其他结果都不重要。

二、卡尔·马克思和真理的 经典定义^①

(一) 实践活动和真理：两种概念

19世纪末出现了两种不同理论,尽管这两种理论经常被错误地进行划分,但它们都试图将人类的实践活动表述为认识论思想的重要范畴。第一种理论可以在恩格斯的哲学著作中找到,我们通常称之为实证主义取向(positivist orientation)的马克思主义。这种理论将人类活动的效果(effectiveness)作为一种评判的标准,依据这种标准,我们能够并且可以合理地检验我们开展任何活动所需要的知识。第二种理论可以在威廉·詹姆斯的著作中找到虽然漫不经心但是却很典型的表述,这种理论将实际有用性(usefulness)作为真理定义的一个要素。这种有用性不是被视为确立人的认识中不依赖于人类而存在的真理的工具,而是被视为真理

^① 本文是作者于1958年12月在图宾根大学宣读的一篇文章的扩充版。

的创造者。因此,真理似乎与其在日常生活中的应用相关。

应当强调揭示两种理论之间对立的两组术语。第一种理论把真理看作某种判断或主张与其所涉及的现实之间的关系,同时,这种关系独立于人类关于它的认识之外。人类的实践活动并不能创造它,而只是确证它的出现。

将人类实践活动的作用作为一种评判标准,进而作为一种确认方法,这依赖于积极运用我们的知识,以期获得设定的结果。成功会证明我们认识的真理,失败则促使我们舍弃或修正这种认识,而且这些标准完全不会涉及我们的判断是³⁹正确的还是错误的。例如,虽然我们现在不能确定在太阳系以外其他地方是否存在理性生物,但是我们现在可以确定“理性生物存在于地球之外的其他地方”这句话不是正确的就是错误的。因为判断具有相对真理或谬误的性质,不管我们是否了解这种性质或是否能够证明它的存在。从这个角度来看,当我们在必要和充分的条件下认为某种陈述本身是正确或错误的,它所描述的事物或发展的真实情况实际上符合或不符合它的描述时,真理的经典定义依然是完全有效的,而且无论在通过第一手信息或任何其他评判标准确立真理方面已经取得成功或将会成功。在这个意义上,真理的相对性是很容易被接受的。它符合人类认识中发展的概念,只要这种认识能够成功地阐述科学概括,以符合其重要性或适用性。

这种学说在马克思主义者中被广泛接受,并在列宁的《唯物主义和经验批判主义》中被大众化和普遍化。列宁认为,不仅可以把这种理论运用到判断上,还可以把它运用到感觉印象上。列宁说它们“复写”、“摄影”或“反映”了外部世界中的对象。这种解释不太受实证主义者的欢迎,其冗长的内容有如此多的含义,以至于令人苦恼。然而,在进行某

些改进之后,它似乎可以被置于恩格斯之后的马克思主义传统所依赖的真理经典定义的框架之中。显然,在任何情况下,恩格斯和列宁都将人类概念工具的发展视为更忠实地复制被视为先已存在模型的外部世界的一种努力。根据上述内容,人类认识尽管不能最终绝对掌握对象,但可以通过持续的进化接近对对象的掌握。追求完美的不懈努力可以使其更接近现实,可以使其更好地模仿外部世界的性质和关系,它们本身不依赖于这种努力,并存在于人类认识领域之外。⁴⁰

在第二种基本理论中,人类的实践活动被提升到认识论范畴的高度,其功能不会被限制在检验人类认识和先在模型(a previously existing)之间的一致性上,而是被扩大到包含真理、谬误和胡说概念的定义上。

现在,我们并不试图调和实用主义者(pragmatists)用于表达他们思想的各种准则,这些准则经常含有不确定的含义,或者通常看起来是实际上自相矛盾。作为替代,让我们自我限制,只将实用主义的第一种现代见解所留下的指导原则作为它的明显标志。

我们知道这不是实用主义的唯一形式,在此,判断的真理理性被定义为接受或拒绝有用性的实践功能。在字面上,判断的意义与接受这种判断的人从接受对其行为的影响中所衍生的实际有用性是一致的。如果作为接受某种判断的结果,我们的需要能够被更好地满足或者我们在生活中的地位会有积极的改变,那么,我们可以认为这种判断是正确的。如果对某种判断的认可不能更好地满足我们的需要,或者导致我们某些重要愿望方面没有实现,那么,我们可以认为这种判断是错误的。

因为逻辑上的价值不仅对于个体,而且对于它被表述的

环境和时间来说都是相对的,是依据在特定时间内定义其愿望的、个人的或总的需求,某项陈述可以是正确的,也可以是错误的。是正确的,并不意味着与先在的、作为模型的、我们的认识所涉及和比较的事物相一致;是正确的,只是意味着满足了有用性的评判标准。

将评判标准应用于某项判断不是检验或确立其真理性的方式,因为存在着疏忽。这种实用的行动创造了该判断的⁴¹真理性和谬误性。真理并不是独立于检验的报告,检验的事实与产生的行为是同步的。所有判断,或至少所有存在主义的判断都是无意义的,除非人们含蓄地或明确地假定和判断有效与否相关的某种意识。如果该学说对这一点来说是可推断的,则人们可以认为有关真理的理论是唯心主义的一种可能陈述。

对比上面被暂时描述为实证主义的马克思主义理论,真理的实用主义概念显然不符合真理的经典定义。根据第一种理论,尽管人类的认识主要被人类生物的和社会的需要所定义,人们仍然希望其认识可以达到对现实的绝对复制,尽管现实会变化,但其先于认识而存在。只有认识与能够使我们准确描述世界本身的某种工具同步,认识才是满足人类需要的一种方式。根据第二种学说,认识是生理反应的一种形式,可以使个体生物最好地适应环境。因为认识的“典型”实用主义概念是纯粹生物学上的,我们有理由认为某一生物体对于环境刺激的特定反应是足够的或不足的,对于生物体的生存是有用的还是不利的。此类评估对于认识来说也是适用的,人们可以用相同的观点来描述,并以结果为基础判断它们是正确的还是错误的。但是,如果判断的主旨与世界本身相符,那么,询问特定的判断在常识上是正确的还是错误的和询问膝跳反射是正确的还是错误的一样毫无意义。

很难发现对象和认识内容之间的相似性意味着什么。但是，被称为认识的总体生理反应能够有效地指导生物体在其所在环境中的行为，以便满足其需要或固有本能。固有本能是指竞争的本能，如在战争中或比赛中。

如果我们能够了解恩格斯关于乐观科学主义的学说是⁴² 19世纪最后十年欧洲学术活动的标志，我们同样可以认为，第一批实用主义者是个人成功哲学的倡导者，因为其是在高速的经济发展中新世界的思想。人们可以发现威廉·詹姆斯的准则与亨利·福特的作品在字面上几乎一样。

（二）作为人类产物的自然：马克思

当然，这些反映并不是新的，如果关于认识——作为对这个世界的反映和生物体的适应性——的两种见解的冲突不是为了澄清有认识能力的人这个概念，那么，它们的阐释就不会是合理的，我认为它存在于马克思的早期作品中，并且似乎源于和当代马克思主义完全不同的来源和灵感。

马克思写于《1844年经济学哲学手稿》中的认识论内容，对我来说似乎和绝大多数历史学家经常提及的人类异化理论同等重要。这些已经被许多学者研究了多年的文本并没有对辩证思想的发展造成直接影响，但在这些文本出版以后，它们不仅有助于理解马克思本人的思想发展，还在很大程度上有助于理解当代马克思主义与其直接来源的关系。

对我来说，《1844年经济学哲学手稿》中提出的对世界的见解，源于把人类实践活动当作一种因素的努力，它规定作为认识存在物的人的行为。从历史传统的观点来看，这种尝试使马克思的看法近似于斯宾诺莎学说中所包含的某种思想，相似的想法还出现在柏格森的分析中。强调这种奇怪

的“谱系”是纯粹的概念构建,而且在严格意义上不是历史构建,而是多余的。

所有马克思认识论思想的基本出发点都坚信人与环境
43 之间是类与其需要的对象之间的关系^①,同时认识也与接触物有关。马克思的思想可以总结为以下观点:1. 物的世界仅仅是为人类总体需要的可能性的满足而存在的。^② 2. “被抽象地理解的、自为的、被确定为与人分隔开来的自然界,对人来说也是无。”^③ 3. 如果科学或艺术的对象只是其意识的一部分,那么在实践中,它们就只是其生活和活动的一部分。自然构成了人类的无机身体。4. 对于黑格尔而言,自然是意识的异化(the alienation of the consciousness),克服异化依赖于克服对象的“对象性(object - ness)”;对黑格尔来说,创造异化的“并不是对象的一定的性质,而是它的对象性的性质本身”^④。

在此,我们把早期马克思主义的主要命题——人化自然(humanized nature)的思想作为我们的出发点。根据马克思

① 在其著名论文《论共产主义》(*Le communisme*, 1953年)中,迪奥尼·马斯克洛(Dionys Mascolo)就是从这一立场来考虑马克思主义的。在这种立场中,人类作为有需求的类构成了这一出发点。他的论断是我所知道的关于马克思学说的最佳描述。

② 马克思:《国民经济学和哲学》(在此及以后,根据冯·齐格弗里德·朗茨胡特1953年在斯图加特出版的《马克思早期著作选》,我引用了一些文字),第274页:“人直接地是自然存在物。……他的欲望的对象是作为不依赖于他的对象而存在于他之外的;但是,这些对象是他的需要的对象;是表现和确证他的本质力量所不可缺少的、重要的对象。说人是肉体的、有自然力的、有生命的、现实的、感性的、对象性的存在物,这就等于说,人有现实的、感性的对象作为自己本质的即自己生命表现的对象;或者说,人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命。”参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第209~210页,原英译文有误。——译者注

③ 马克思:《国民经济学和哲学》,第285页。参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第220页。——译者注

④ 马克思:《国民经济学和哲学》,第276页。参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第212页。——译者注

的学说,人类毫无疑问是自然的产物。自然为什么会被认为是人类的异化,或者为什么会被认为是异化的人类呢?换句话说,在什么意义上人类是自然的一部分,反之,自然又是人自身的一部分呢?

根据这种理论,存在“本身(in itself)”肯定不能从意识的根据中推导出来。然而,存在“本身”不可能是认识的对象,因为它不是人类活动的对象。外部世界的同化首先是生物的,然后是社会的,最后是人類的,在为满足需要而进行的努力中作为对自然有机体的组合而出现;认识是这种同化中的要素,并不能逃避这种普遍的决定论。询问某一评论者如何能够看到本质是纯粹思想的,其意识被某种正当的认识努力所定义的世界其实是在询问一个无解的问题,因为所有意识确实都来源于实践需要,而且认识行动本身就是一种为满足这些需要而设计的工具。“关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。”自然是作为人的能动性所遭遇的对立面而出现的,所有合理的认识都是有意识的人和他对外部对立面的感悟之间的联系的实现。这种联系是人类在理智上能够掌握的唯一对象。希望人类通过从自身解放这种关系的两方面要素来了解纯粹的自我,作为独立的意识或了解“他物”及自身的存在,从根本上说是无意义的,这没有被赋予任何人,尽管它实际上在那种虚构的冥想意识中是“受动的”和被反映的。^①

带着这种假设,人们能够承认唯心主义者的传统命题的

^① 我们允许自己将马克思的话进行如下理解,那就是任何生物的现实性都由生物既是其他生物的客体,也将其他生物作为他们的客体这一事实来定义的。(马克思:《国民经济学和哲学》,第274~275页,参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第211页)

有效性：“人们意识到某一没有被意识到的对象的这种环境是不可能存在的，也是内在自相矛盾的。”据此，“意识到 (thought of)”与“存在 (to be)”是相同的事物这种说法并不正确。另外，该命题没有充分说明主体和客体的关系，因为就实证主义者和唯心主义者而言，存在实际上从来不会“被意识到 (thought of)”。如果只是在意识到存在时，存在才是思想的客体，这无疑是同义反复的，那么在另一方面，思想本身则是人类存在的功能，也是类的实际行动。人类在脱离了自然的状态下感知自身，或在自然脱离了与人类或其努力对象的实际接触的情况下感知自然，这都是不可能的。因为这种接触赋予并定义了人类的理解能力。根据这一观点，已知现象构成的世界是人类社会意识的领域或其所感受到的对立面的力量，人的物质处境在于坚信，外在世界不会限制人类活动所必须征服的对立面的总体潜力，没有体验过的对立面的可能性总是存在，关于对立面的经验构成并定义了所有的意识。

现在，如果我们质问，通过人类意识确定的世界以及通过物质活动改造的社会存在于何处，就可能在黑格尔的批判中找到答案。黑格尔将自身对象性 (object - ness itself)，而不是对象的确定性 (character of the object) 视为异化的产物。因此，在这个意义上，对于需要明确的特定对象，它就具有作为个体对象而与世界的其他部分区别开来的性质。同样，在人类形成与其他事物相似的某个方面并理解该事物的一般概念之前，在人类为指示该事物而进行命名或能够用先在的名称描述其性质之前，理解某一事物的性质是不可能的。如果事物不是由它们被抽象理解的性质所组成的，如果用一般术语将若干特性并列，进而再现个体是不可能的，那么，只有这些一般术语才使我们能够对个体进行描述的说法

也同样是不可能的。当世界可以进入人类的认识、在语言中能够被传达时,世界就是由抽象概念构成的;人类只有通过抽象的和一般的概念才能够获得对个体的认识。传统经验主义将认识视为从类特性的个体观察中所抽象出来的概念的确立。传统经验主义介绍了意识的基本事实:一般认识对于理解具体事物是不可缺少的。作为认识的对象,事物确定了人类概念器官的存在,正因为如此,人类才能够把某一事物与世界上的其他事物区别开。如果认识的发展方向是理解这个世界的更多抽象性质,那么,按人类的方式对具体事物的理解就不会因抽象概念或概括性而消散,两者都使我们能够掌握现实,具体地、肯定地和明确地对其进行描述。 46

尽管人类意识并不创造存在,但人类意识,即实践理性(practical)创造了被分为各个种类的个体所组成的存在。在动植物种类史上,从人类利用其理性开始支配这个事物世界的那一刻开始,也就是从人类发明工具、组织工具并用语言表述它的那一刻开始,人们发现,这个世界已经是按照认识其环境的实践需要而强加的分类,而不是根据某些所谓自然分类进行建构和区别的。对世界进行分割所依据的标准不是惯例或有意识社会协商的结果,它们是由为征服事物对立而作出的自发努力所创造的。这种为征服现实的混沌而做的努力,将人类的历史和自然的历史定义为人类需要的对象,我们只能在这种努力中才能理解自然界。自然界被分割为具有可以被分别感知这一特性的类和个体,这种分割是实践理性的产物,它使对立的思想或与它之间有某种差异的理论思想显得荒谬可笑。

这就是马克思主义与亚里士多德的世界概念之间的区别,或者更准确地说,是马克思主义与亚里士多德的现实主义之间的区别。亚里士多德的现实主义假定科学对现实世

界进行分割而得到的类只是对所反映现实世界的类的复制，或者更准确地说，是存在于意识的反映之中。“人化自然”并不了解其本身固有的本质形式或之前的人类意识或社会意识。这意味着这些形式是作为人类运用智慧对物质进行组织的结果，和实际上随着对此类物质进行组织所必不可少的任务而出现的。一旦人们有足够的自由时间开始以认识论的形式反映这个任务时，这项工作的主要结果就已经被准备好了，而且已经准备好很长时间了，这是人类认识的生物器官。按确定的方式分割世界并选择符合要求的部分是人类思维的最基本活动中的组成部分，例如人类生存所需要的部分。如果设想对“感官性质(sensuous qualities)”进行感知像其在我们的大脑中“被反映(were reflected)”一样，那我们就是在欺骗自己，“眼睛成为人的眼睛，正像眼睛的对象成为社会的、人的、由人并为了人创造出来的对象一样。因此，感觉在自己的实践中直接成为理论家”^①。事物的性质是以人类产物这种形式出现的，而不是出现在唯心主义者的感觉中。如果单纯的意识能在最初从虚无中将它们作为内在存在或至少其存在完全依赖于意识而创造出来，就像神造万物一样，那么从理论上讲，理解存在的世界将比理解理论上的世界更加困难，而且更难证明其存在。事实上，人类无中生有地创造一个世界的理性动机要比上帝少得多。

事物的性质不是现实“本身”的形式或属性。它们能“自然地”达到永存的程度，并在物质上把自己作为起源赋予人类。只要带有人类组织能力的印记，它就是主观的，或者更确切地说，在社会意义上是主观的，由此，人类认为世界对于人类适应世界并改造世界来说是必不可少的。一旦进

^① 马克思：《国民经济学和哲学》，第240页。参见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第190页。

行这种观察,我们就很容易发现,描述有关绝对独立的现实这一问题被错误地提出来,如果这样的描述是可能的,那么,人类的存在就不再是可能的。

这是“人化自然”的一种解读,也是对与人类分离的物质“对人来说也是无”这一说法的解读。这就是马克思年轻时在其作品中对世界的描述。从人类学或以人类为中心的角度来看,一元论(monism)是日常感知和科学思考对现实的描述,它是一种人类的创造而不是模仿。因为从语言学和科学的角⁴⁸度将世界分割为各个对象是源于人类的实践需要。这样,世界的产物肯定被认为是人造的。在这个世界上,因为人类可以将太阳和星星作为对象,把它们从物质中区别开来,并作为“物质个体(corporeal individuals)”来理解,所以太阳和星星是存在的。在抽象概念中,没有什么能够阻止我们以完全不同于以往的方式把周围的物质剖析为片段。[因此,简单地说,我们可以构建一个没有“马”、“叶子”、“星星”及自然所创造的其他对象的世界。“半匹马和一条河”,“我的耳朵和月亮”等其他类似的超现实主义意象(a surrealist imagination)的产物也可能存在。对我们来说,超现实主义世界似乎比普通世界更加陌生,这只是因为我们没有为其组成部分命名,也没有在术语中使用它。因为人类的思维认为它是“不真实的”,并把它分割成为其所知的各个部分,所以阻止了对它的正确感知。]在理论上,即使它与我们所适应的事物相比是最奇妙的,也没有任何中立分割比我们在现实中所接受的那种分割更不正当、更不真实;问题是它由我们无法用已有词语描述的物体所构成,因此,它也就无法进入我们的语言认识。

我们认为,苍蝇的视觉世界由中性颜色的光点和暗点构成,除了我们的视觉世界能更好地适应我们的需要之外,它

比我们的视觉世界更加不“可信”、不“真实”。那么,什么能够证明我们的这种说法呢?是的,我们能够我们的感觉设备中重现苍蝇的视觉世界,苍蝇却不能做到同样的事情,因为苍蝇的现实不仅与我们的现实不同,而且也比我们的现实要差。按照我们的猜想,我们可以支配现实中的客观财富,尽管它并不是因为这个原因而更加不真实。在我们实际知觉之外的整个现实“本身”,同样也处于我们的认识之外。它的部分、它的物种以及使它归属于某一分类的性质只具有⁴⁹一种“存在”,它不是作为随意惯例的结果,而是作为人类工作与对象对立之间的知觉对话的结果而被赋予的存在。语言的组成部分和我们认识的组成部分都是世界的组成部分。语言不能和透明的玻璃相比,人类不能通过它来思考现实的“对象化的(objective)”财富。它是我们使自己适应现实并使现实适应我们需要的一组工具。它是积极的工具及用于建设的工具,而不是用于探究的工具。

对世界的设想绝对不是源于康德的立场,没有明确表示事物就其“本身”而言不能进入推测性的思维当中,但却明确表示了不可知论提出的问题是错误的。但是,如果人们询问“自在之物(things as they are in themselves)”是否能够被思维所感知,人们就必须首先确立一种关于它们的可理解的概念。然而,这是不现实的,因为概念的相关性质与此类尝试相抵触。只有“为我之物(things for us)”,而不是“自在之物”,才可以有概念上的副本。此外,它们的存在和它们作为人类思维中的图像而出现是同时发生的。如果可以在系统阐释其问题方面取得成功,那么,不可知论还是有机会成功的。不可知论的弱点就在于,如果没有繁复的辞藻,它就不能做到这一点。它能够用言语来表达,但它不能传递任何有用的信息,所以,在这种学说中,人们不会确认不可知论所

否认的事物,人们抛弃了这一问题。因此,我们再次重申:“关于思维——离开实践的思维——的现实性和非现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题”,脱离人类的物质对人类而言毫无意义。在这种意义上,询问物质“本身”就是询问虚无是否存在,所有可能的回答都会导致谬论,因为该问题假设了一些错误建立的概念。

的确,康德的一个基本思想一直被人们记在心里,这就是相信如果不存在构建客体的主体,则客体是不能被理解的 (the object can not be conceived without the subject that construct it)。但是,主体只能被理解为社会主体,而“客体”则不再区别于我们几乎一无所知的形而上学世界。我们只知道它是存在的,它不是物质的世界,因为它不受世俗和空间决定因素的影响。马克思的世界只能是物质的,因为它是以人类努力的对立面而出现的。(此外,这种解释还是同义反复的,因为正是这种对立面定义了我们所了解的物质性。)这种思辨思维含有与一切可能经验的对象相符的各种分类,它不需要由单独的实践理性进行补充。这种实践理性提出,不能进入理论中的客体是精神上的假设,因为思辨思维受实践性的支配,它所不能理解的客体或在其框架中不能解释的概念就不能被不同的、在本质上是实践的认识能力所使用。在这种情况下,人们就找不到区分实践理性和思辨思维的标准。

作为结果,真实的,即与想象截然相反的、基本上不可解决的问题就不会存在,因为只有用可理解的语言表达的问题才能够被明确表述和考虑。关于事物或环境对我们完全陌生的问题显然可以被表述。如果某一问题的基本不可解性为我们所知,那么,该问题将以某种形式构成直接不可知的客体在概念上的对应物。鉴于我们所引用的理由,此类概念

不能被准确地表述。

作为另一个结果,根据马克思的观点,很难想象存在着持久的、纯粹的、完全普遍的和非历史性的认识理论。也就是说,很难想象从人的存在的共同性和普遍性质或不变的人性探究人的认识的可能性。人们可以只将认识作为历史来研究,不是从其普遍性的角度,而是从转变和相关性中有什么对我们来说是不可获得的这一点来分析。这种转变和相关性是我们在历史中、在人类社会生活中、在与自然接触的可变要素中、在社会冲突中、在社会阶层中所认识的。认识⁵¹的一般理论可以只是对这种不变环境的一般认识,因此,其作用是非常不重要的。换句话说,在人性中延续的东西也是所有分析中不可违背的数据,是可能成为起点的唯一状态。我们不能评估关于我们对世界的设想的这种绝对性的影响,我们只能检验是什么经历了变化,否则,我们将不得不剥去我们自己的皮肤,然后从外部观察我们自己。由于其他个体的存在,这对于个体来说就成为了可能。但是,总的来说,对于社会主体这又是不可能的。

(三) 类推法(analogy)的范围

在其他观点中,为了能够更准确地陈述似乎是来自马克思的言论中的对认识论视域的假设性重构,让我们试着建立某一界限,以便将其从明显的,或者实际上与其近似的理论中分离出来。

我在前文中提起斯宾诺莎的名字时,我并没有打算开始讨论以下的难题:实际上,这位哲学家在全面世界观方面的尝试是否通过黑格尔思想的中介在早期马克思主义的趋向上留下了标记?这只是记录了两者显著的趋同性,这种趋同

性在思想史上的重要性远远超出了我们的考虑。斯宾诺莎思想中最真实可信的特征是作为整体进而作为独立物质的世界与由部分构成进而作为独立模式集合的世界之间的对立。形而上学的现实不会与任何种类的分割进行和解。区分数量上被限定的、性质上相互区别的具体事物、物种和个体的行为是一种策略,它是⁵²以人类实践需要所定义的完全主观领域为起点的,是作为对日常生活中利用事物的必要性所进行的回应而开展的。这样分割的世界也成为科学活动的领域,其结果与对现实进行客观思考的需要没有任何相同之处,尽管它对人类物种而言非常有益。这种思考将自身从想象和经验所强加的意象中解放出来,思想者通过以对其客体的完全认同为终点的努力,能够洞察物质的不可分割的整体性。理论理性不能与实践理性分离:理论理性是把现实的不可分割的整体性分割为人类活动可触及的不同片段的外科医生。由于抽象工作的存在,对任何独立的、已完成的客体进行设想成为可能。确切地说,这是因为事物的共同关系和反应及它们的普遍“联系”使现实的每一个片段都与整体一致。所谓的具体必须被认为是抽象概念的产物,这种抽象概念的存在要归功于人类扭曲的知觉。这种知觉是一种抽象概念,因为它是经验主义的,它将具体的个体作为出发点和感觉的客体。实际上,只有作为整体的宇宙才是真正具体的,所有的部分都是为满足日常生活的需求而创造的假定抽象概念,而不是为了满足客观检验的需求而创造的假定抽象概念。

这种世界观不过是在斯宾诺莎不同的作品中所发现的众多命题之一。我们不需要证明其解释的准确性,只需要了解它是作为早期马克思认识论的基础而假设性地提出的基本思想,物种是一种“人为的(artificial)”创造,它源于

人类实践需要和为掌握自然所做的努力。换句话说,将这种哲学的本质总结为承认世界自然分类的存在,如果这是正确的,那么,这就是对柏拉图主义的一种极端描述。

但这只取决于类推法所持有的观点。斯宾诺莎思想中一个不可缺少的组成部分就是,确信普通脑力劳动和日常想象的实际决定了它们都不能成为对现实的真正认识。换句话说,存在着在它们之外或超越它们的关于直觉性知识的手段,这种直觉性知识摆脱了理论理性活动不可避免的扭曲。⁵³至少在一种版本里(我认为存在不止一种,并且是相互矛盾的),斯宾诺莎以另一种形式进行了康德实践理性的工作:它使我们能够洞察藏在想象和经验主义科学的扭曲意象后的现实“本身”。对于马克思来说,除了可以清晰描述的问题之外,神秘世界已变得虚无而且被排斥。人们试图主张,这是人类的虚无,和我们所生存的现实一样是人类的,“为了我们自己”创造客体的行为与消灭这种客体“本身”的行为是完全一样的。在这种意义上,人们可以说,马克思主义的形而上学是不可能的。如果人们明显地把绝对独立于所有人类共同的世界的认识这一性质归于形而上学,那么很明显,按照马克思的观点,它不得被认为必然是内部矛盾的,因为不能将这些共同因素从认识中消除。这就是为什么马克思主义不能把自身作为和理解超验形而上学的一种形式,这种超验形而上学是作为一种理智进取或一种纯粹直觉努力而被构想的。这种理智进取以语言学认识的形式产出结果。这种纯粹直觉努力的顶点是自身被整合到现实中以及自身对现实的认同,且这种现实的根源正是它所追寻的。

如果放弃模仿现实“本身”的认识所产生的虚假图像使马克思的认识论区别于实证主义意义上或科学主义意义上产生的思想,那么,拒绝接受在直觉整合行为中理解现实的

认识将逐渐破坏和柏格森思想相类似的东西。我们现在需要对后者进行探究。在其中,我们同样发现,斯宾诺莎希望克服推论性的认识不可避免地强加在我们身上的局限性和扭曲,即通过对真理进行客观探索的实践起源摆脱这种认识。马克思排斥人类印象中的世界和“本身”先在的世界之间的对立,“本身”先在的世界是人类在征服人类自身无意义的努力中所追寻的目标。根据马克思的观点,通过把这种认识称为“扭曲”来指责它是无意义的,即使我们将轻蔑的意味从世界中排除,扭曲也只有通过一种模型才能被证明。这种模型可以被用来比喻“扭曲的”画面。这是一个不切实际的任务,因为赋予人类的世界是绝对的。我们没有权利假设先在的现实具有人类现实的性质,我们也没有工具去探索自然及这种扭曲,这种扭曲是自然在它抛弃了自己的超验性而将自己展示给我们时所经历的。在不否认其存在或者宣称其可知的情况下,我们将其作为研究的潜在对象而进行排斥。需要补充的是,无论通过直觉想象将自身从其局限性中解放出来是多么困难,马克思从来不认为,人类的认识注定会创造关于现实的、不可避免的机械论画面。

我们不需要强调,以这种方式复原的马克思主义认识论揭示了它与此类唯意志论学说的假定血缘关系是肤浅的。这种学说是曼·德·比朗(Maine de Biran)的理论,后来由威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)进行了修订。在这里,没有任何纯粹意志的表现被提升到意识的“最初真相(a primal fact)”这种高度。与自然对立面的积极接触曾经并同时创造了概念上的人类和作为其客体的自然。无论是作为在意识中“被反映(is reflected)”的现实本身、感觉印象、自我意识、思维的固有分类,还是非心理的现象,都不存在认识论上的绝对性。唯一存在的、可理解的世界是社会人的需要和自

然环境之间无止境的冲突,这种冲突是满足这些需要的可能方式。在这一过程中,没有什么是我们能够解释为固定的、基本明确的、摆脱所有进一步控制的和要求我们将其作为“最初真相”而接受的。也没有任何认识论的分析可以使我们超越基本要素而分配我们认识中的内容和意识中不可分割且无法证明的微粒。

然而,在保证认识论被完全包括在马克思的思想中并完全按照马克思的思想进行的同时,将这种解释推进得太远是危险的。当然,我们知道,我们正在根据未完成的但含义清楚的文字进行假设。对格言过分详细地解释很可能使我们把作者都感到惊讶的内容归咎到作者身上。因此,它只是来源于我们自己的复原。在这种复原中,我们将讨论马克思主义认识论和与其相关的两种学说以及复原这个词的所谓经典定义之间的区别。

事实上,我们在这种理论中发现了一种倾向。这种倾向使其接近实用主义者的思想。尽管两者学说之间存在对立,但这种倾向仍然是值得我们注意的。有些理论认为,意识是对外部模型的完美模仿,这种外部模型通过某种被印记在“类的(species)”感觉器官上而作用于思想,并将现实的精确复制品引入思想。两种学说都表现出对此类理论的不同敌意。

相反,正如我们所看到的,这两种学说都认为认识在本质上是功能性的,是使人类能够掌握其生活环境的一种工具,而不是复制它所接收到的图像的底片。实践活动表明,人类的意识不仅是将其兴趣导向世界中的某个客体的选择性因素,不仅是使我们能够检验已获得的认识的控制手段,而首先是人类可以用其将智力组织的确定系统引入物质之中的工具。

如果根据马克思的观点,意识是被反映的事物这一说法正确的话,那么,将其思想总结为事物是意识所构成的具体就更是正确的了。第一种陈述只是关于在人类与作为整体的环境对立面的接触中意识的起源,或者作为先在的“混沌(chaos)”;第二种陈述对事物的世界进行思考,这些事物是已形成的并相互区别的。两种世界中的第一种是最初世界“本身”,也就是斯宾诺莎所说的物质。第二种世界由具有不同性质的客体构成,这些客体是以类及长存于人类思想和语言中的集合的形式组织起来的。⁵⁶

这种“混沌”的存在对于认识论来说并不重要,它定义了马克思和实用主义者在关于认识理论上的对立。真理被认为是人类的判断和完全对立的存在之间的“相似关系(resemblance)”。对于马克思关于世界的图像来说,这是不可接受的。尽管如此,真理也并不绝对依赖生物一致的关系,也就是说,并不依赖判断和个体的实用性之间的关系。考虑到最后的假设,我们不得不承认,现实不仅是完全无中生有地为每个独立个体而生产出来的,而且这种生产必须为了该个体而不停地进行更新。在特定的时间内,按照实用性标准被公认为真理的某一判断可以在一段时间之后变得没有用处、荒谬、有害或错误。这种情况是有可能发生的。

这些原则尽管可能是极端的,但实用主义者的相对主义仍然在詹姆斯的“经典”表述中被含蓄地表达出来。因为以下两个主要原因,实用主义者的相对论与马克思的思想是不可调和的。第一个原因是无中生有的不可能性,第二个原因是将人类意识设想为特定生物体行为所不可缺少的社会手段的不可能性。这就是为什么说,现实既不是在特定时间内某些个体意识到其存在作用的现象的复合体,也不是个体对于需要这种刺激的有意识反应的总和。存在一种现实,这种

现实对于所有人都是普遍的,且永远保持着起始状态,创造现象在其中必定发生。但在这种现实中,某一标准被保留了下来,它符合我们称之为“人性”的或其他的什么东西,符合可以被称为永恒不变的人类性质、生物需要和社会关系。在认识论范畴的不朽现实概念(也就是人类可以了解的现实)是合理的这一程度上,人性的概念使其有效性成为唯一值得⁵⁷考虑的东西。人们也可以将亚里士多德关于真理的概念应用于这种现实。对现实的判断的兼容性不再是这一判断和世界“本身”之间的“相似关系”,它应用于人类已经将“本质形式”强加其上的那个世界。

于是,真理的经典的定义假定了一种并不完全经典的概念,在本质上,通过使其传统意义和传统意图不发生改变,我们确立了亚里士多德形而上学的重要部分,也就是坚信:根据已定义类别描述现实的人类语言的所有器官在现实本身中具有其确切的必然结果,进而,现实的形式、副产品和所有性质在事物中是长存的,就和在语言中一样。另一方面,假设在被我们的语言分割为各个物种的现实与语言本身同时诞生的情况下,根据认为现实可以被人类实践所改变的分割体系,我们也同时假设事物(其描述被称为正确的或错误的)之间的关系就是从物质中切分出来的“人造”客体之间的关系。如果将我们的评论限制在判断之内,那么,人们会把符合或不符合现实的逻辑值分配给判断的主语和谓语。如果把传统意义上的真理或谬误应用在它们身上的话,判断的主语和谓语必须是绝对独立的事物的名称。因此,个体和物种存在于物质本身,就像它们存在于词语中一样。此外,现实中的物种不仅存在于名词和形容词中,而且存在于动词和其他词类中。

对于马克思而言,如果人取代了造物主上帝,他仍然不

是从虚无中创造世界的、圣·奥古斯汀(Augustine)或托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的上帝,而且,他使我们想起了神灵阿威罗伊(Averroists),这位神灵从先在的物质中将世界组织了起来。一旦被创造出来,这个世界就成为了唯一的一个,创造的行为消灭了最初的混沌。但是,意识到这种情况并不会导致积极的无神论,即确信上帝是不存在的,“无神论,作为对这种非实在性的否定,已不再有任何意义,因为无神论是对神的否定,并且正是通过这种否定而设定人的存在;但是,社会主义作为社会主义已经不再需要这样的中介……不再以宗教的扬弃为中介的积极的自我意识,正像现实生活是人的不再以私有财产的扬弃即共产主义为中介的积极的现实一样”^①。 58

人类创造的物质对象和上帝创造的物质对象之间的区别是功能性的区别:上帝的存在变成人类被囚禁的形式,因为上帝是人类不能使其适应自身的事物。这是从存在着一些人类不能使其适应自身的事物中发展出来的。根据马克思的观点,在废除无神论时,在拒绝回答世界是否是由某个世界之外的事物创造的这一问题时,从异化解放出来的认识废除了上帝。世界是人类的产物这一论断的公开实际上是社会的准自我意识的行动。这种社会的准自我意识不要求通过额外的原因进行证明,因为它不是一个理论命题,而是社会意识的一种状态。这种社会意识的状态确定了它自身的自主权。因此,自由一旦被获得,就不需要再证明自己了。它可以保护自己不受威胁,但对自我证明的追寻就要取决于威胁它的事物了。

^① 马克思:《国民经济学和哲学》,第248页。参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第197页。

(四) 历史认识

我不必深入讨论马克思关于异化的理论,也不用深入分析创造了世界但已失去对世界控制权的人类的情况。我认为,这种认识论或认识论萌芽不仅可以在马克思的思想中找到,而且在哲学上也值得进行延续。在这种认识论或认识论萌芽中,存在一些需要说明的地方,其中两点具有特别意义。

第一点是关于在认识中对世界的创造的持续性特点,尤其是在历史认识中的延伸。

- 59 我们观察到,根据这种认识论,认识的相对性受不变的人类共同因素限制,这种共同因素将某些不变分类作为人性不变因素的相关材料引入现实,就存在不变的人类需要和关系这一点而言,当然是从人类历史的角度来说,不变的现实是可以想象的。构成我们认识的主要材料的这种不变性看起来无疑是“自然的”任何事物(如日常生活中的物质客体),绝不包含认识的整个客体。受人类本身独特性的制约,这种对世界的创造,先于创造活动并处于历史的所有不变部分所造成的变形之后。历史的所有不变部分包括新时代、社会等级、政治地位、民族情感及在历史认识方面的研究所包括的所有领域。我们无法想象,世界的人性化性质能够被形成这种性质的人类认识所克服;相反,我们有时相信,我们能够将自己从不变历史条件所强加的某种世界观的所有要素中完全解放出来,并相信绝对客观的世界印象在不变“人性”的限制范围内是可能的。这一问题多年来一直被讨论,特别是关于人类历史现实的认识方面。

因此,在这里采用马克思在一般情况下衡量认识问题所持的相同观点似乎是可能的。换句话说,人们可以认为,历

史认识是其时代所强加给学者的任务的一种功能,这些任务迫使学者根据他的时代和特定环境所提供的价值标准将历史材料切片并选择适合它的概念工具。例如,在思想史中,我们总是发现对相同事实的大量不同解释。这些解释可以是一致的、无争议的,而且可以证明自身能够提供处于考察中的所有现象的合理说明。研究思想的历史学家通常把某些问题的答案归因于过去肯定从来没有向自己提出过这些问题的思想者。但按照当时的观点,这些问题对其是很重要的。这并不令人惊讶,事实上,如果历史科学想要存在,这就⁶⁰是不可避免的。考虑到研究思想的历史学家试着理解、解释已知的事实并披露隐藏的事实,同时考虑到对这些事实不同的解释是可以被证明的,那么,希望一劳永逸地确立某种绝对确定的解释就是一种幻想。当然,使一种解释比另一种解释显得更重要的技术标准是存在的。例如,使我们能够说明最多事实的解释在其他情况不变的条件下是更值得接受的,这一点是毋庸置疑的。鉴于其他作者也提供了选择,某些解释就无须面对正在研究中的所有事实,比如某一特定作者的所有文本。有些采用方法论原则的效果已经在其他领域被证明了,另一些是令人怀疑的,因为它们自相矛盾,如此等等。如果允许我们清除那些虚幻的或反讽的解释,即便是最严格的技术标准也不会允许我们破坏关于同一整体事实的所有矛盾的解释。当然,这种多样性就是使历史科学得以存在的因素。

柏拉图的一些未知的作品终将为人所知的可能性很小,但是,柏拉图在现存作品中表现出来的思想将始终被人以不同的方式进行分析,并受各种各样的解释所制约。没有什么绝对最终的、决定性的、无懈可击的版本能够永远成功地确立自身。不依赖迄今还未知的材料而开展的所有历史工作

都会发生这种情况。当我们考虑现在提出的、我们自己处境强加给我们的问题时,我们也对过去的思想提出其本身从没有问过的问题,这是可以理解的。因为,我们用来研究某一问题的概念组合是在我们自己的时代以不同的过程形成的。

笛卡儿的自我意识是对人类之外事物进行思考的行动,还是纯粹的自我意识呢? 托马斯·莫尔(Thomas Moore)的乌托邦是基督教的制度吗? 很显然,在提出此类问题时,我们使用了与以下问题完全不同的方法来回答。比如,西格尔(Siger)是被他的对手在教堂里谋杀的吗? 司各特(Scotus)在巴黎教了多长时间的书? 在第一个例子中,尽管人们总是能够找到某些资料以支持这样或那样的回答,尽管这些问题不是完全无意义的,但我们还是意识到这些作者可能没有对自己提出这些问题。不管怎样,这些作者没有用相同的方式提出这些问题,因此,他们没有从作者已提供的材料中发现对这些作者提出的问题的回答。他的概念工具是不同的,所以也是他将其归为问题的价值等级。因此,他对其研究客体所进行的剪影从来都不是“自然的”,符合问题中的作者所写的东西;是所使用的工具强加的,在此意义上是人造的。然而,它也不一定是虚假的,因为只有当研究的技术准则没有被遵守时,某一解释才是虚假的。当然,最重要的准则是要求对尽可能多的材料进行说明。

在其对材料的关系中,思想史的科学发现,其自身处于和人类面对世界时一样的情况中:不能无中生有地创造世界。历史编纂学利用其有限的分类体系,在倾向不自觉的因素中作出选择,并根据相关性,以这种或其他方式进行断代。这是对事实的简单陈述,而不是将历史视为现在对过去的一种投影的意图的表述。有意运用此类规则可能导致令人惊讶的扭曲,并为武断地选择事实和忽视不符合先前公认的假

设的事实提供灾难性的证明。我们所说的这种关于不确定的分类体系是研究者从未根据其意志定义过的条件的作用。这与画家截然相反,画家从不会因为画了不真实的画而被指责。因此,如果有理由说历史学家像画家一样创造“自然”中不存在的对象,前者仍然受制于相对已知材料的非矛盾性原则,而后者就不必承担这种责任,尽管后者了解最终创作他的世界所使用的材料。显然,对于科学的历史创造和人类整体施加在物质“实体”上的创造性的限制是存在的。在分析客体时对历史学家使用概念工具进行限制的条件,不仅会随着历史时代而发生变化,而且会根据在同时代创造不同环境、阶级和社会群体的不同世界观而发生变化。 62

如果同一事实组合的无数不同画面同时存在,如果所有图像都近似地符合学术工作公认的技术规则,那么,对它们的选择将由某种更普遍的选择所规定,也就是构成了历史解读的主体部分的世界观。因为在世界的不同画面中,某些因素在严格意义上总无法证实,这种现象似乎不可避免。这并不意味着所有图画都不合理。我们必须注意,根据分析中某一给定的观点,将下一个选择表示为在“真理”和“谬误”之间所做的选择是非常困难的。这是一种立场的选择,而不是纯理论的选择,是实际的,而不是思辨的。因此,希望将整体“对象性”一劳永逸地引入历史认识中是不合理的。我们不是要放弃尽可能扩大哲学和历史建设中理性因素作用的努力,也不是要放弃找到适合此陈述的另一个形容词的可能性,该陈述在普通意义上将评价为“正确”或“错误”。在我们谈到的偶然性中,它不再是在两种逻辑价值之间作出的选择,而只是在两种价值之间作出的选择。

(五) 价值认识

63 这是上文曾提及的第二种理论：从所谓事实判断（descriptive judgments）中演绎出价值判断是不可能的，前者从不与后者在逻辑上相等同。这是多年来已被充分论证的真理，特别是被持有实证主义倾向的思想家所论证。认识了人类认识中的价值世界和事物世界的反逻辑性，我们仍然根据马克思主义的认识论认为，仅仅这种陈述不足以提供关于这种反逻辑的程度和性质的认识，也不足以提供关于真理和谬误评判标准的潜在应用范围的认识。

由上述可知，根据马克思的观点，在价值之间进行的选择构成了人类认识的必不可少的部分，因为它不是有意识的和自愿的行动。换句话说，构成我们世界的事物就是被选择的，因为就我们赋予这个词的意义而言，它们是被创造的。因此，在我们认识的每一个行动中，对某些已确立的价值的接受似乎是不可避免的。这可能使我们假设，我们已经引用的、对世界的思想同化的两种可能形式之间的区别是不存在的。实际上，当我们考虑涉及人类认识的评价或实际立场不仅不必有意识地发挥它们的作用，而且已经形成了一种人类特有的、就历史观点而言不变的永久状态时，我们发现区别的确存在。也正因为如此，我们完全不需要在学术著作中考虑它们。

事实上，整个人类共有的立场使我们的外部世界在其基本划分中成为永恒。我们置身于世界的价值和实践取向就隐藏在其中，我们再也看不到我们加之于这个世界以及永恒的人类共同因素上的标记。这种标记与人类一起诞生和消亡：人类保留关于它的明确意识是没有任何原因的。世界可

以被看作是受动的,因为没有其他存在形式,因为我们为自己而添加到它上面的,以及在它内部形成的任何事物都已经在准自身的现实中变得僵化了。就实际立场和取向而言并非如此,它们在人类历史中是变化的,其变化对人类来说相当明显,并将类划分为阶级、种族、职业、性别、世代、个性、生活中的特定状况及以任何方式影响我们每个人所偏好的总体价值的任何事物。显然,世界的价值不是由事物的世界自动创造的。世界几乎对每个人都是共同的,对于整个种族来说,共同的习惯也与世界相关。无法从第二世界(事实的判断,暂且用这一尴尬的名称)中演绎出对第一世界或者说这个世界[价值判断(value judgments)]的描述。在这种意义上,实证主义者的异议就被证明了。

64

让我们忽略多年来讨论的、仍有争议的、与这一著名的异议相联系的大量问题,应该说,我们不会仅仅满足以下陈述:这两个世界在认识论上对于我们关于历史认识所明确表示的相同原因来说是多向度的,并且在一般意义上,我们可以将其扩充到将人类世界的认识包括在内。在所有认识中,本质上都存在事实判断或理论陈述所不可或缺的因素。自然科学对其而言也不可或缺,因为这不是个人表述的问题,是关于“思辨认识(speculative cognition)”的。换言之,除了可以运用技术规则进行研究和检验的事物外,还存在某种普遍世界观所强加的认识因素。在其中,实践取向和态度不可避免地决定无法用科学回答的问题,技术规则对于判断立场来说是重要的。在人类世界的认识中,例如在社会学、思想史、文化史等领域中,不可能避免价值所限定的选择。这并不一定意味着这些选择完全是任意的、绝对的或依赖于个体自由意志的。这种现象不允许我们将价值判断提高到理论判断的高度,但它确实拉近了逻辑与认识的某个重要领域之

间的距离,这种认识本质上就是人类世界的认识。

65 所以,我们可以假设,在不同标准体系里的对抗和争论中,我们在逻辑上不会比在许多人文主义科学的一般化的争论中更糟糕。尽管在后者中,我们很少明确地使用价值来证明我们立场的正确性。将人文科学中决定有争议选择的实际危害和实际原因的数量与涉及自然科学的同类因素进行对比后(显然,我们关心的是回答的实质,而不是研究对象的部分),如果这是关于涉及接受某一假设或某一价值的实际原因的作用,我们倾向于相信,这两种科学认识领域之间的划分要比价值的认识(cognition of values)和我们通常称为科学认识(scientific cognition)的东西之间的划分要深刻得多。对于这些领域中的争议的日常观察似乎证实了这种意见。我们没有因此排斥某种认识论的可能性。在这种认识论中,作为对人文主义认识的意识形态特性更详细分析的结果,价值认识将趋近于伦理认识。

解释在我们的观点中什么是马克思认识论的基本原则的尝试已使我们得出以下简单结论:早期马克思主义明确描述了关于认识论的萌芽思想,它却在自命为马克思主义的思想潮流发展过程中,被恩格斯特别是列宁的完全不同的思想所取代。我说“特别”,是因为想到了列宁用于总结其反映论的特点的终极构想,即关于复制和模仿现实的意识。我们不需要试着分析导致这一特殊进化的所有原因,但是肯定有一些需要分析。在恩格斯的实例中,将当时广泛传播的实证主义者的科学主义排除在外明显是困难的;在列宁的实例中,将俄国唯物主义传统的影响排除在外也明显是困难的;毕竟,这些只是部分地解释了问题。

当人们研究马克思的手稿时,同样明显的是他本人所建立的在其认识概念[世界的“非自然化(denaturalization)”]

和通过社会主义社会消除人类异化的思想之间的联系。马克思确信“对私有财产积极地扬弃的共产主义”^①通常与人类异化的扬弃是一致的,尽管今天没有什么比论证马克思的这种确信有多么的乌托邦更容易,我仍然可以相信这种认识论的出发点不会仅仅因为这种原因就在哲学上变得没有结果。我们同样了解,在众多哲学家完全独立于马克思主义传统而出现的类似思想中,由于受各种语境束缚并因此被赋予各种含义。

66

不管怎样,在日常感觉以及艺术和科学方面,某种分析人类认识的方法可以根据马克思的基本思想而得出是很可能的:人类作为有认识能力的生物只是人类整体的一部分,这一部分总是涉及不断进步的自主作用过程,但是只能把它作为人类需要及其客体之间持续对话的一种功能来进行理解。这种被称为劳动的对话是人类及其外部世界共同创造的。因此,这种外部世界只能以其人性化的形式而为人类所用。在这种意义上,我们可以说,在整个宇宙中,人类找不到任何一个足够深的井,可以使他在俯下身体时,看不到井底自己的脸。

^① 马克思:《国民经济学和哲学》,第235~236页。参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第185页。

三、左派的概念

人类的每种工作都是原料和工具直接的调和。工具从来就不会完全适应它们的任务,没有任何工具是不需要改进的。除了人类技能的差别之外,工具的不完美性和原料的阻力一起构成了决定最终产品的限制。但是,无论可能性多么微小,如果不想生产出怪物的话,工具必须适合物质。你不可能用油钻刷牙,也不可能用铅笔进行脑外科手术。每当进行这种尝试时,结果总是远不能令人满意的。

(一) 作为否定的左派

社会革命是乌托邦和历史现实之间的调和。革命的工具是乌托邦,原料是人们想要将某种新形式加诸其上的社会现实。如果不想使结果滑稽可笑的话,工具就必须在某种程度上适合原料。

然而,针对物理对象的劳动和针对历史的劳动之间存在本质区别,因为后者作为实体(substance),也创造赋予了这一实体以形式的工具。试着赋予历史某种新形式的乌托邦

本身就是历史的产物,而历史本身仍然是无个性特征的。这就是甚至在工具变得非常不适合材料时也没有人因此受到责备的原因,要某人去负责是无意义的。

另一方面,历史是人类的产物。尽管没有任何个人应该为历史进程的结果负责,但每个人都应该为个人在其中的参与而负责。因此,每个人也都应该为其在制造用于现实并改变现实的理智工具中的作用负责——为接受或拒绝某种乌托邦负责,为用于实现这种乌托邦所采用的手段负责。

建构某种乌托邦总是对现存现实的一种否定行动,一种改造它的愿望。但是,否定不是建构的对立面——它只是对现有条件的确证的对立面。这就是为什么说因某人进行了破坏性的而不是建设性的行为而指责他是没有什么意义的,因为任何建构行为都必然是对现有秩序的否定。你最多可以因其没有支持存在的现实并试图改变它而对其进行指责;或者在另一方面,因其毫无保留地接受现存的现实,没有寻求改变而对其进行指责;或者因其寻求有害的改变而对其进行指责。但是,否定的立场只是对世界的保守态度的对立,否定本身不过是一种变革的愿望。破坏性的劳动和建构性的劳动之间的区别在于一种源自用于描述这些改变的语言的神秘化(verbal mystification),这些改变被认为是好或坏的改变。事实上,每一种改变都同时是否定的和肯定的,都只是对事物当前状态的肯定态度的对立面。炸毁一所房子和建造一所房子一样是建设性的——同时也都同样是否定性的。当然,这并不意味着某人毁掉一所房子或建造一所房子都是一样的。两种行为之间的区别是,第一种行为在大部分情形中都会对所涉及的人们产生损害,而第二种行为几乎总是会为他们带来利益。炸毁一所房子的对立面不是建造一所新的房子,而是保留现有的房子。

这种看法是用来得出某些结论的,这些结论的目的是更确切地定义我们所赋予社会左派(the social Left)这一概念的意义。

左派是一种对于现存世界的否定运动,这是其不变和必要的性质,尽管不是其唯一性质。正因为这一原因,如我们所见,它是一种建构性的力量。简单地说,它是一种对变化的诉求。

这就是左派为什么要拒绝那种关于它的方案只是否定的而不是建构的指责。

对于可能由其否定性所导致的潜在危害或效用的指责,左派能够应付。它也能够对付那种希望事物长久保持其现有状态的保守态度。然而,它并不是因为指责它是纯粹否定的这一点而为自己进行辩护,因为任何建构性的方案也都是否定的,反之亦然。照这样看来,没有建构性方案的左派不可能具有否定性的方案,因为这两个词语是同义的。如果没有任何方案,同时也就没有任何否定,也就没有左派的对立面——换言之,没有保守主义。

(二) 乌托邦和左派

否定的行动本身不会定义左派,因为存在带有逆向目标的运动。希特勒主义是对魏玛共和国的否定,但这并没有使其成为左派。在不是由右派控制的国家里,极端的反革命运动总是对现有秩序的否定。因此,左派被其否定所定义,但并不仅仅被其否定所定义,也被否定的方向所定义,事实上,是被乌托邦的性质所定义。

我故意使用“乌托邦”这个词,但不是贬义的,也不是要表达所有社会变化都是白日梦这一荒谬的概念。乌托邦是

指社会意识的一种状态,是谋求世界激烈变革的社会运动在意识上的相似物。它本身不足以进行这些变革,而只是以理想化的和模糊的形式来反映它们。它把实现由纯粹精神世界而不是当前历史经验所产生的理想的使命感赋予真实的运动。因此,乌托邦是实际历史趋势的一种神秘意识。只要这种趋势是秘密存在的,不在群众社会运动中表现自己,那么在狭义概念上它就创造了乌托邦,也就是构建了个人认为理想的世界模型。但乌托邦适时地成为了真实的社会意识,它进入了群众运动的意识,并成为主要驱动力量之一。然后,乌托邦穿过理论和精神思想的范畴,进入了实践思维的领域,它本身开始支配人类的行为。

但是,这仍然不能使其实现。乌托邦始终是思想世界中的一种现象,即便它得到社会运动力量的支持,即便它进入了社会运动的意识,这仍然是不够的,而不仅仅是社会运动的⁷⁰潜力。在某种程度上,它是“病态的”。在不严格的意义上,是因为乌托邦意识在事实上是一种自然的社会现象。它是一种反常的尝试,强加在超越历史的、历史意义上的现实运动目标之上。

然而,左派不能没有乌托邦,这对于理解左派运动的内部矛盾是至关重要的。根据固有的法则,左派产生乌托邦就像胰腺产生胰岛素一样。乌托邦是对变革的争取,从现实角度来看,这类变革不能立即变为行动,这超出了可预见的未来,而且在计划上存在无法克服的困难。乌托邦仍然是对现实开展行动的工具和规划社会活动的工具。

如果乌托邦被证明与现实如此遥远以至于实现它的愿望滑稽可笑,那么乌托邦将导致怪异的变形并导致威胁人类自由的、社会意义上有害的变革。如果左派成功了,那么它将变为其对立面,即右派。但是到那时,乌托邦就不再是乌

托邦,而是证明现行实践的口号。

另外,左派不可能与乌托邦断绝关系,它不可能放弃暂时难以实现,但可以为社会变革赋予意义的那些目标。我谈论的是作为整体的社会左派。只有在与其他事物相比较时,一个人才是左派的,这不是一个绝对的词语。尽管左派的概念具有相对性,但左派的最极端要素仍然是革命运动。革命运动是对于现有社会所有最终要求的集合。它是对现有体系的全面否定,进而也是一个完整的方案。完整的方案在事实上就是乌托邦。乌托邦是革命性的左派的必要组成部分,并且是整体社会左派的必然产物。

但是,为什么乌托邦是所有革命运动的一个条件呢?因为或多或少地隐藏在社会意识中的历史经验告诉我们,除非它们在还不能实现的时候就清晰明了,否则现在做不到的目标将永远都不会实现。有理由认为,在某一时间内的不可能仅仅通过在其不可能时将其陈述出来就可以变成可能。举例来说,一系列的改革永远不会达到革命的目的,坚持改革的一方永远不会不知不觉地转变为革命的成就。作为乌托邦的乌托邦的存在是其最终不再是乌托邦的先决条件。⁷¹

革命运动不可能与革命同时出现,因为没有革命运动发生在前,革命从来就不会出现。只要革命运动还没有完成,或不是无争议的、清楚的,它就是乌托邦。对于西班牙的无产阶级来说,社会革命就是一种乌托邦,但是如果西班牙的无产阶级在这种乌托邦还是不可能的时候没有将其公之于众,那么他们就永远不会完成革命。这就是传统在革命运动中起到如此重要作用的原因:如果在前期没有不可避免地经受失败,如果在历史条件将成功排除在外时没有发起革命活动,那么这种运动就永远不会尝到胜利的滋味。

革命的愿望不会只在时机成熟时才会出现,因为,不成

熟的现实所构成的革命要求就在这些成熟的条件之中。社会意识的持续影响是历史达到需要激烈变革这种程度的必要条件。乌托邦是社会巨变的先决条件,就像不现实的努力为现实的努力提供前提一样。这就是革命意识不会仅仅因为参与到已经发生的变革中就会获得满足的原因:它不会只是发生在事件之后,而是必须出现在这些事件没有被策划或预测的时候,出现在它们之前。

因此,这是一个基本的实践结论,左派不介意为了乌托邦奋斗而受到指责。它可能不得不就乌托邦的内容对社会有害的指责而为自己辩护,但是它不需要就本身是乌托邦这一事实而为自己辩护。

作为一种保守势力,右派不需要乌托邦,它的本质是对⁷²现有条件(事实而不是乌托邦)的肯定,或者回归曾经是既成事实的某种状态。右派争取将实际情况理想化,而不是改变它们。它所需要的是欺骗而不是乌托邦。

左派不可能放弃乌托邦,因为这是一种真实的力量,即便当它仅仅是乌托邦的时候。16世纪德国农民的起义和法国的巴黎公社都是乌托邦的。这表明,如果没有此类乌托邦的行动,就没有任何非乌托邦的、进步的社会变革发生。显然,不能因此断定左派的任务是在任何历史条件下开展极端的行动。我们可以说的是,仅仅因为它是乌托邦就责备乌托邦的人是右派的、保守的,妨碍了创造乌托邦的繁荣。不管怎样,我们不是处在系统阐述社会任务的时刻。我们正完全抽象地考虑左派的概念。因为左派和右派一样是“正常的”社会现象,进步的社会运动和反动的社会运动一样正常,所以它对少数派的、被右派所迫害的左派来说一样是正常的。

(三) 左派和社会阶级

到现在为止,左派的概念仍然是不清晰的。尽管只有150多年的历史,但它已获得了普遍的历史规模,并凭借所有语言所共有的意义的传播被应用于古代史。这个词被广泛使用,具有实际功能,但其意义却变得非常晦涩,可以感觉但难以理解。有一件事情是确定的:说明哪些运动、方案或态度相对于其他运动、方案或态度为“左”比在社会总体结构的政治势力关系中确定“右”开始于何处及“左”结束于何处更加容易一些。我们谈及了希特勒党派中的左派,但那并不意味着德国右派就被限制在“右”的党派中,也不意味着包括该党派的左派在内的所有其他的事物就是绝对意义的左派。社会不能被分为左派和右派。对于某一运动的左倾态度可以和对于另一运动的右倾态度联系起来。只有在其相对意义中,这些词才有用处。

73 但是,当我们说某种运动或某种态度相对于另一种是左派时,我们指的是什么?更具体地说,在所有社会情况中,左派的概念的哪个方面是有效的?例如,当我们在法国激进党内谈及左派,社会民主的左派,天主教的左派或共产主义的左派时,我们指的是什么?用于不同语境的这个术语是否存在某种共同要素?或者,我们是否在简单地说明每种政治情况都存在一些我们证明或发现是不太矛盾的进而被我们称为左派的人类活动?我说“我们称为”是因为,当右派有组织地与这种划分作斗争时,左派划定了“左”和“右”之间的分界线,这是徒劳的,因为左派的自我定义足以定义右派,而且不管怎样都确立了这种分界线的存在。

无疑,因为它已呈现出一种积极的意味,左派这一术语

经常被反动群体挪用。例如,存在“欧洲的左派(European Left)”,它是欧洲煤炭和铁共同体的政治附属物。所以,仅仅是这个术语的使用并不能定义左派,我们必须寻找其他标志来帮助我们在这一不清楚的范围内巩固我们的立场。“自由”和“平等”这类口号当然属于左派的传统,但一旦它们成为每个人都能添加自己任意解释的普遍口号时,它们就失去了本身的含义。随着时间的流逝,左派必须更精确地定义自身。因为,左派越多地影响社会意识,它的口号就越具有积极的意味,这些口号就越被右派挪用并失去自身确定的含义。现在没有人提出“自由”和“平等”这类概念,这就是它们成为欺骗工具的原因,如果不解释就是不可信的。更糟的是,“社会主义”这个词也已经具有多种含义。

当然,概括地对左派进行定义是十分容易的,就和我们能够定义“进步”一样。但是,一般的定义必然是容易令人误解的,也很难用于具体讨论中。例如,我们可以说,左派是参与到社会发展进程中的程度,这种社会发展致力于消灭导致满足人类需要的可能性被社会关系所阻碍的所有条件。根据该定义,我们得出了一些同样普遍的口号,这些口号被如此广泛地接受,以至于在确定政治界限方面没有什么用处。关于左派、进步和自由的这些概念充满了内在的矛盾,政治纷争不仅仅源于对这些概念在接受或拒绝。⁷⁴

因此,与其构建简易但无效的、适用于所有时代的普遍概念,还不如让我们接受作为事实的现存社会现实,并寻找定义当前历史的基本冲突。首先,存在阶级冲突。其次,存在政治冲突。但是,政治斗争与阶级关系的模式并不完全一致。它并非蜕变为政治派别之间关系的阶级关系的副本。这是因为阶级划分并不属于这一种类,阶级本身正在变得更加复杂,因为阶级被国籍和意识形态从内部分裂开来。最

后,存在政治划分,它假设了自治权的不同形式。在这种条件下,政治生活不能纯粹地、直接地反映阶级冲突,而是间接地、混乱地反映阶级冲突。事实上,它从来就不是几个世纪前就已被解决的所有历史冲突,即便在之前曾经是。这就是为什么说,它必须代表属于左派的劳动阶级的利益这一陈述并不总是正确的。一方面,不去尝试实现与人类意志相对立的愿望,不强迫他们接受他们不想要的利益,这是左派的特点。另一方面,某一特定国家的劳动阶级可能受到民族主义的强烈影响,而左派不会支持民族主义的要求。在其他地方,劳动阶级可能深深地植根于宗教传统,而左派是世俗的运动。即便是劳动阶级的最直接利益也可能与左派的要求相对立。例如,在很长时间内,英国工人都从殖民剥削中受益,而左派是殖民主义(colonialism)的敌人。

这就是不能通过说它在任何情况下都支持劳动阶级的任何要求,也不能通过说它总是站在多数人一边而对左派进行定义的原因。左派必须在思想层面对自身进行定义,承认
75 在许多例子中它都是站在少数派一边的。即便在当今的世界中也没有任何独立于为劳动阶级的利益而进行的斗争的左派,没有任何左派的立场能够在阶级结构之外实现,只有被压迫者的斗争可以使左派成为一种物质力量,尽管左派必须在理智意义上而不是阶级意义上进行定义。这预先假定了具体智慧生命不是也不可能是阶级利益的某种精确复制品。

以此为基础,我们可以得出在不同社会秩序中左派立场的特点:

在资本主义国家,左派的斗争是为了取消所有社会特权。在非资本主义国家,它是为了取消非资本主义条件下产生的特权。

在资本主义国家,左派与所有形式的殖民压迫进行斗争。在非资本主义国家,它要求取消不平等、歧视和某些其他国家的剥削。

在资本主义国家,左派与对自由言论的限制进行斗争。在非资本主义国家就不是这样。在一个又一个国家中,左派与这两种社会条件下产生的关于自由的矛盾进行斗争:如果不针对宽容本身,那么人们能将这种对宽容本身的要求推进多远呢?人们如何保证这种宽容不会导致挑战宽容原则的势力取得胜利呢?这是所有左派运动的重大问题。显然,左派也会犯错误,采取无效的行动,并产生对自身有害的形势。然而,这并不是作为左派的特征的错误策略。因为,正如我们所说的,它的评判标准是建立在意识形态的水平上的。

在资本主义国家,左派为了使社会生活世俗化而进行斗争。在非资本主义国家也是这样。

在资本主义国家,对所有种族主义的摧毁是左派的立场的一个必要部分。在非资本主义国家也是如此。

左派处处与任何形式的蒙昧主义(*obscurantism*)对社会⁷⁶生活侵蚀进行斗争;它为了理性思想的胜利而奋斗,这绝不是为知识分子而保留的奢侈品,而是20世纪社会进步的完整组成部分。如果没有它,任何形式的进步都会成为对其许诺的拙劣模仿。

最后,在这两种体系中,左派没有排除必要时使用暴力的可能性,尽管暴力的使用不是左派的意图,但这是社会存在的一种不可避免的形式。左派接受这种关于暴力的悖论,但只是作为一种悖论,而不是作为命运赋予的礼物。左派处处愿意与历史事实进行妥协,但是它拒绝意识形态上的妥协,也就是说,无论其政策如何,它都不会放弃宣扬关于其存在的基本原则的权利。

左派与神圣的情感无关,对于现实的历史情况没有任何不可侵犯的感觉。它对于现实持永久的修正主义立场,就像右派对于世界本身采取机会主义的态度一样。右派是历史现实的惯性的体现,这就是它和左派一样永恒的原因。

在两种体系中,左派致力于将其前景建立在历史的经验和发展趋势的基础上,而右派则是对当前形势投降的表现。因为这一原因,左派可以拥有某种政治意识形态,而右派除了策略什么也没有。

在这两种体系的背景下,左派知道,每种人类自由都满足某种特定的需要,但同样存在对此类自由的需要。

左派不害怕历史。它相信社会关系和人性的灵活性,相信改变它们的可能性。在两个阵营中,它拒绝所有通过现有形势、权威、学说、多数派、预先判断或物质压力来达到的谦卑。

在两个阵营中,左派拒绝任何形式的,将导致与其承诺相抵触的道德后果的政治冲突,尽管它不排除使用暴力,也不会将其称为“抚养”、“仁慈”或“对孩子的关爱”等等。

77 我一直都将左派作为一种意识形态上或道德上的态度来进行描述。因为,左派不是一种单独的、确定的政治运动、党派或党派的群体。左派是一种特征,在某种程度上,它可以服务于特定的运动或党派,以及特定的个人或人类活动、态度和意识形态。在一种观点上,某个人可以是左派的;而在另一种观点上,可以不是。在其存在的全过程及所有方面都是完全左派的政治运动极少发生。某一左派的人可以参与政治斗争,成为某个左派党派的政治家,拒绝批准对左派态度明显有害的行动或观点。显然,这并不意味着,左派立场不会导致内部冲突和矛盾。

为此,这类左派以及整体的左派不可能是有组织的政治运动。在与一些政治运动相关的某些方面,左派总是倾向于

“左”。每个党派都有其左派。左派是一种趋势，在可以用作例子的某个特性方面，这种趋势相对于左派而言比党派中的其他人更近一步。但是，这并不意味着所有党派中的所有左派部分共同构成了某一独立的运动，也不意味着他们相互之间的联系比他们与所在党派的关系要紧密。如果他们在所有方面都满足了作为左派的所有要求，那么情况就是如此。但既然那样，他们就不会是有着如此众多方案要开展的如此众多党派中的一部分。一般来说，比起社会主义左派，基督教民主党派（Christian - democratic）的左派与他们有更多的共同之处。在这一意义上，它是基督教民主的左派。在具体例子中，左派可以通过在某一政治问题上的立场来表现，并使它与其他党派的左派拉得更近。例如，对殖民主义或种族主义（racism）的谴责。另外，不同的党派在不同程度上满足左派的要求，并因此而被称为程度不同的左派。

（四）左派和波兰共产主义

78

存在纯粹“左”的党派吗？如果存在的话，是在什么时候的呢？共产党是吗？因为我们现在不能将所有共产主义党派进行定义，所以让我们先来讨论一下波兰共产党。

在很长时间内，尽管一些成员或多或少地有些左倾，但是不存在左派和右派的划分。它不存在是因为该党失去了真正的政治生命，因为其意识形态不是产生于自身的历史经验，而是在很大程度上是强加在它身上的。只有在该党派真正的政治生命出现时，才会划分左派和右派。

这种划分根据是随着在某些问题上的立场而出现的，这些问题通常会把某一运动分为左派和右派。左派由以下这些人构成，他们为了消除社会生活中所有形式的特权、确认

国家之间交易中的平等原则、反对本国或外国的国家主义但保留使用国家主义这一真实名称来称呼它的权利而奋斗。左派代表真正地废除波兰所有形式的反犹太主义(anti-Semitism),代表言论自由,代表战胜政治生活中的独断及枯燥、教条或奇幻的想法,代表在政府体系中最大限度地加强劳动阶级的作用,代表清算警察的不法行为。它反对将犯罪称为“共产主义”,反对将歹徒称为“共产主义者”,反对无数其他的东西。

我概要地列出这些项目,而没有谈及细节,只是为了说明通向社会主义民主胜利的这些变革的方向是由该党中的左派倡导的,他们对于所有关键问题的要求都包括在我们称之为左派立场的东西中。右派维护以放弃波兰主权、支持外国国家主义这一原则为基础的体系。它支持学术生活中教条主义模式的独裁,支持公共生活中警察的独裁,支持经济生活中军队的独裁。它压制言论的自由和人民对政府这一用语的使用,通过无视公众意见和公众需要的政治工具将政府隐藏起来。

但是,波兰共产党党内的左派发现自己处于一种特殊的地位,政治倾向不包括“从左到右”的完整对立范围,而是充满了混乱。左派的势力在两种右派倾向之间立足:党内的反动派和传统反动派。这是一种新的历史发展,仅仅在最近几年才被察觉。它至今仍然是一种有限的现象,但它的含义却是国际的。我们会避免描述这种在其发展过程中的特定阶段造成了社会主义运动危机的形势的历史起因,只是陈述在新的右派存在这一事实显而易见的时候,这种新的左派在运动中出现了。现在我们会提出以下问题:旧的左派是如何退化并以右派的形式生存下来的。在这个过程中,斯大林主义的历史提供了有教育意义的例子。但这种过程似乎不仅

仅是由左派开始当权这一事实所引起的。也就是说,左派似乎不是只能在对立面的位置上存在,权力的拥有似乎也不是与左派的性质不相容,似乎也不是不可避免地导致它的垮台。

因为,尽管对现实的否定是左派的性质的一部分,但这并不一定意味着现实总是和左派的要求相反。确实,历史提供了无数的经历,似乎为这种观点提供了辩护,并诱导我们将左派视为备受指责的一种“永久对立面(eternal opposition)”。但是,多年以来,历史已见证了许多要求的挫败(比如,法律面前人人平等),但经过几个世纪的困难和失败后,这些要求最终成为现实。在殉难和英雄式的爱以及当前形势下的机会主义或对乌托邦目标的放弃一样对于左派来说是不相容的。左派反对现有的世界,但是它并不渴望虚无。它是一种瓦解社会生活稳定性的激烈变革,但不是一种以虚⁸⁰无为目的的运动。

(五)左派的弱点

左派的主要弱点不在于它源自否定,而在于它的否定只是道德上的抗议而不是实践的思想。停留在道德经验这一层面的左派态度没有什么实际效果。“悲天悯人主义(Bleeding - heartism)”不是一种政治立场。

在我们的环境中不可避免的另一个特点是,左派不可能是有组织的运动,而只能说是不清晰的、零碎的、反对右派的否定意识,不受有关党内派系形成的任何忠诚感的束缚。因此,左派不会成为真正意义上的政治运动,而只是自发的道德立场的总和。

左派的一个弱点来源于国际形势倒退,我不会进一步讨

论其细节,但这明显对右派的活动有利。

左派的另一个弱点是当前形势的那些要素,右派的努力可以从中获取力量。右派可以无所顾忌地使用保证其能够控制当时形势的各种蛊惑人心的方法和各种政治或意识形态上的口号。在必要时,它会利用反犹太主义从党内或党外的顽固份子中获得一定数量的盟友。右派从根本上说是热衷权力的。在为权力而进行的斗争中(例如,目前它没有主宰波兰),它愿意提出任何带有普遍感染力的口号。坦率地说,对思想意识的蔑视是右派的力量,因为这会在实践中提供更大的灵活性,能够使其任意使用语言的幌子为夺取权力提供帮助。右派不仅从旧习惯和体系的惯性中获得支持,而且还借助于谎言的威力。虽然作用不大,但足以使其掌握形势。在某些特定的时间内,这些意识形态上的口号会作为策略上的欺骗而被暴露出来,但诡计可以使这一时刻在局势被⁸¹掌握、治安受其支配后才会到来。对于左派来说,始终拥有可用的、以针对那些实际政治问题的态度而出现的认知标准是非常重要的。这些认知标准、这些实际政治问题因某种原因而迫使右派暴露其本来面目。今天,这种标准主要存在于国际事务领域。

左派还有一个弱点:针对政府妥协的一般社会抗议与针对左派所不能接受的反动要求的抗议之间联系过于紧密。但是在其发展阶段,左派还不足以承担这种抗议的领导责任。

作为这些情况的结果,在国际范围内,左派不能提供帮助,只会遭遇挫折。然而,如果想要存在,左派首先必须意识到其意识形态上的观点的危险性。

这种危险是,它暴露于两种形式的右派压力之下。左派必须特别注意将其特殊的立场定义为不断地、同时地反对两

种势力的这种需要。它必须清楚地、不断地宣扬针对这两种右派倾向的反对立场。其中一种右派倾向是斯大林主义惯性的表现,另一种是资本主义惯性最落后和反启蒙主义(obscurantist)的表现。如果它只对其中一种压力进行批判,左派将处于极度危险之中,因为它将其政治界限模糊了。它的立场必须在同步的否定中表达。左派必须像反对威胁波兰的外国国家主义一样坚决地反对波兰国家主义。它必须采取同样清晰的理性态度来对待斯大林版马克思主义的僵化虔诚和神职人员的蒙昧主义。它必须同时反对披着极权国家外衣的社会主义词语和作为资产阶级统治的伪装的民主词语。只有这样,左派才能保留其独立的、鲜明的立场,也就是少数派的立场。但是,左派并不想不计代价地成为多数派。

在当前的形势下,左派最大的诉求是意识形态上的。更准确地说,它应该准确地将意识形态和当前政治策略进行区别。如果是这样的话,左派才不会拒绝和现实进行妥协。它总是抵制任何使意识形态屈服于当前要求、暂时必要的让步和策略的尝试。当左派意识到有时在罪恶面前无能为力时,它拒绝将罪恶称为“恩赐”。⁸²

这肯定不是微不足道或次要的问题。不依赖于真正意识形态基础的政治党派可以存在很长时间,但在遭遇困难时就会像纸板做的房子一样轰然倒塌。意识形态服从当前策略的共产主义运动注定会堕落和失败。只有在国家的权力和镇压能力的支持下,它才能够存在。共产主义在理智和道德上的价值不是其行动的奢侈装饰品,而是它存在的条件。这就是在反动国家里很难产生左派社会主义(leftist socialism)的原因。存在的唯一形式完全是策略,而且可以放弃其理智和道德上的前提的共产主义运动将不再是左派运动。

“社会主义”一词已具有不止一种含义,也不再与左派这个词同义。这就是左派的概念需要重建的原因。这也可以是我们能够为社会主义口号划定界限。因此,我们提出“左派社会主义”这一说法。

如果可以不放弃存在的任何前提,左派显然愿意和无论多么弱小的任何组织结盟,也愿意和无论在哪里的所有“左派中心(leftist foci)”结盟。但是,它必须拒绝支持右派的形势和活动,或者,如果被迫这么做的话,它必须将这种行动称为“强迫”,克制为其行动寻找意识形态上的理由的愿望。

左派知道这些要求仅仅看起来是适合的,也意识到它们可能导致失败,但是,此类失败比投降要好得多。为此,左派不害怕成为少数派,在国际上就是这样。它知道历史本身在任何形势下都会产生左派,这与保守主义的惯性一样,是社会生活的必要组成部分。

- 83 社会生活中的矛盾不可能被完全清除,这意味着人类历史和人类本身存在得一样长。即便是在历史现实中最坚定的群体内,左派也是煽动性的因素。尽管有时它是虚弱的、不可见的,但它是炸毁僵化系统、体系、习俗、学术习惯和封闭学说的永恒希望的火药。左派将这些分散的、通常隐藏起来的微粒聚合在一起。在最后的分析中,我们称左派的运动为进步。

四、责任和历史

85

(一) 逃避主义者的阴谋

87

哲学不能产生自己的主题。如果历史包含我们不能重复的经历,那么我们以过去的历史为基础所做的哲学解释就是一种徒劳。我们只能通过我们面前的东西来表达可靠的观点……人类行动不应当如此多地导源于他们的哲学,因为他们的哲学源于他们的行动。人类的历史并不来源于人类思考的方式,但人类思考的方式却来源于人类的历史。

尽管看起来很像,但卡尔·马克思并不是这些充满智慧的话语的作者,这些话是半个多世纪前 F. H. 雅各比所写的,由于一系列原因,这位作者可能招致无可非议的反感。尽管如此,在这一情形中,他仍明确表述了一种具有洞察力的观点,这是在进行任何形式的哲学或道德批判时都应该记住的。

值得一提的是,当我们开始批判某种以对行动的全面放弃、政治无为主义(*political quietism*)以及个人对这个世界中发生的令人烦恼的变化的虚张声势的不参与为特征的思维方式时,这完全可以构成一个有价值的反思主题。让我们这样特别地提出这一问题:如果一种否定行动的哲学存在的话,什么样的人类行动能够产生对行动进行否定的哲学呢?

我们不是根据抽象的、形而上学的考虑,而是受当前政治经验的影响而提出这个问题的,这些政治经验为我们提供了意想不到的机会,使我们可以仔细研究个人的社会承诺、履行这种承诺过程中的障碍,以及那种解释这些阻碍或者从道德上为面临过度反抗时人的无能为力加以辩护的哲学。
88 另外,这是关系到那些正派人扪心自问自己在并不完全正派的处境中愿意卷入多深的一个问题,这种并不完全正派的处境实际上构成了他们世俗存在的主要部分。

社会中立的一个具体例子是纯粹的逃避主义者(*all-out escapist*)或“知识分子”(clerk)^①,如果我们相信其中某些有把握的话,那么,他们在当代生活中的出现就代表了对波兰的主要威胁,他们是依旧不受惩罚地阻碍着国家向光明而辉煌的未来前进,导致分裂的最恶毒的代理人。感情脆弱的逃避主义者,以及踩在崇高道德这一高跷上面色苍白的“知识分子”所谋划的惊天阴谋正在威胁着波兰。

在其对手眼中,“知识分子”是什么呢?是一种背信弃义的生物,浑身上下充满了欺骗;明明知道只要他活着,人们就会不可避免地参与当时的冲突,但还是装作能够真的创造奇迹。“知识分子”将自己装扮成普遍人类价值的守护神,穿着与胆小和虚伪相一致的戏装。现实中的知识分子渴望

^① 正如朱利安·班达在《知识分子的背叛》(*La Trahison Des Clercs*)中所给出的描述。——英译者注

保护只对自己重要的、纯粹个人的、私人的价值。宇宙的骗子想要穿着“私人价值”这双闪闪发亮的漆皮拖鞋浩浩荡荡地穿过历史的血腥沼泽地。如果失败,他将从时代的泥潭中升起,轻飘飘的身躯挥动着永恒价值的翅膀飘向精神自由的水晶球,在上面用冷酷的、裁决的眼神俯视这个世界。“知识分子”希望为自己保留在道德上对社会现实进行裁决的权利,但不想承担任何责任,只有在被他勉强地用幻想在表面上欺骗的那些人的思想中,他才可以回避他对历史的承诺。

事实上,知识分子和其他人一样在深及颈项的黏稠物质中跋涉,并用他的口号对其产生作用。他号召人们放弃行动,因为正派的人不应该亲自参与结清历史账目这种肮脏的业务。实际上,尽管是一种纯粹的否定,但拒绝行动本身就是一种行动,它有意识地放弃了通往社会反动势力的阵地。因为社会的性质是憎恶真空的,所以逃避主义者在上面弄出来的空洞会马上被反动派野蛮的进攻所填满。这就是“知识分子”在明知道其行动后果的情况下所采取的行动。因此,他不是无知的,而是虚伪的;不是清白无辜的哲学家,而是积极的反动教唆犯。⁸⁹

那么,在他自己眼里“反知识分子(anti-clerk)”是什么样呢?“反知识分子”是完全意识到他不管愿意与否都必须在这个世界最大的冲突中作出选择的人。他有意识地承担义务,不希望在不知情并违背自己意志的情况下被斗争中的一方卷入和兼并。他也知道,在政治竞争中任何第三方力量仅仅是赝品和骗子而已,而且进攻可以只从一个位置发起。“反知识分子”宣扬政治生活的道德方面,但他拒绝将无辜的迷茫作为借口而逃离战场。所以,他与历史合作以加速其进程,而不是仅仅安慰自己的良心。他嘲笑道德家的自恋,因为他们的立场违背以责任原则为基础的道德。因为历史

是残忍的,所以他自觉地愿意接受历史的条件。这不是出于个人的预先反映,而是因为不可能拒绝这些条件。所以,他是现实主义者。他从存在的优势地位出发来审视这个世界。他与“知识分子”不同,知识分子按照他应该所处的状态来看待这个世界,根据自己创造的谎言来看待这个世界,并不成功地试着将其强加到现实之上。在对抗中,在与现实世界的联系中,逃避主义者被他的“应该”的失败所伤害。

但是,问题完全不是这么简单。在形容词不可穿透的迷雾中,和逃避主义者的对话已经进行了多年。形容词是引起联想的、最有欺骗性的一类。我们正在与某种主题打交道。在这个主题中,每种态度都为自己建立了给人深刻印象的语言包装,也就是讨论所寻找的证据,用以回避清晰、明确的问题,倾向花言巧语更甚于真实论据。

那么,在班达所使用的“经典”意义上的真正的“知识分子”是怎么看待自己和自己的对手的呢?“知识分子”感觉,他并没有试图使自己的立场从属于纯粹的个人价值。正相反,他主要关心的是不要被任何组织、阶级或国家利益冲昏自己的头脑。这类利益不可避免地与整个人类的共同价值相抵触,但对于这类人或作为特定集体一员的人来说就是合适的。⁹⁰

每当最重要的人类特征,即理性认识在服务于国家神话、情感和憎恶的过程中变得僵化,人类的死亡就开始了。积极参与政治冲突的个人永远不可能获得理智的客观判断能力,以便使他能够感知自己阵营的局限性和他所参与的事业的不合理性。活跃的斗争不仅占用人类的精力而且占用人类的精神,使人类的眼界变得如此狭小,狭小到将人类降至动物的水平。人类最有价值的是其理性思考能力。这种能力只能通过对所有相对主义诱惑的坚决抵抗,对不朽价值

的堡垒不计代价的护卫进行保护。如果没有人在这些激烈的斗争中保持客观和冷静的判断,那么人类将会比宇宙灾难更有效地消灭自身。

“知识分子”:你说在历史的某一特定时刻劳动阶级的具体利益将会变得和人类整体的利益一致,它们不仅保留所有人类的价值,而且能够单独拯救他们。但是,除了含糊的历史哲学思辨,你还能提供什么证据来支持这种观点呢?为什么只是因为这种关于未来的思辨的辩证法我就应该立即放弃人类存在的最高贵的价值呢?

到目前为止,我们的经验还不能证明这种乐观主义。相反,它教给我们,你所理解的那种具体利益已经作为普遍人类价值的对立面而多次被实现了。我们有例子,一个、两个、数以千计的例子!尽管你可以描述特定的历史现实,你有什么权利要求我只是因为它是一种现实就在道德上赞成它?我拒绝支持任何形式的、基于其必然性的历史存在。此刻,我还没有发现关于它的任何证据。

如果犯罪是历史的法则,那这是不是我本人也成为罪犯的充分原因呢?为什么?你不会允许我用绝对价值的标尺来测量你的步伐,因为你的观点中只有完全的伪造。另外,你谈到了普遍人类价值。把绝对公理引入你的学说中,尽管⁹¹是以一种含糊及模棱两可的形式,但同样模糊的历史相对主义会立即将它们毁掉。

你带着行李来到我面前,期望我放弃文明所创造的所有最好的东西,因为你的末世论承诺将在一段不确定的时间以后将其完整地返还。你为你的历史哲学和历史学而要求无限的道德信用,尽管这两者在每一步都表现了它们的破产。这不是代表责任哲学的你,不是怀着一切都会被重新建立这种无事实根据的希望而不顾一切地同意为直接现实的摩洛

神牺牲所有的你。他愿意为了已被发现和创造的珍贵历史而承担责任,并将不计代价地保卫它们。如果保护这些价值的唯一方式存在于战场之外,那么即便是使他自己脱离当前斗争也在所不惜。

“反知识分子”:然而,你这种仅仅通过保全自己来拯救这些价值的行为是一文不值的。当你对我的历史论断产生怀疑时,你没有看到历史的另一面正在采取的方向。这也是奇怪的。没有任何质疑的空间。在那里,书籍在火焰中被焚烧。而你做了什么来拯救它们呢?你是否认为把它们背诵下来就足够了呢?在那里,人们的内脏被拽了出来,他们的脸庞被镶着平头钉的靴子践踏。你做了什么来保护它呢?你是否认为对全副武装的士兵宣传普世的爱会起到作用?或者,你相信你可以通过不断重复“十诫”来扑灭那些火焰?

“知识分子”:火焰在西奈山的两边燃烧。提到这些是否会带给你一种道德上的优越感?那将是廉价的胜利。你坚持告诉我说,对人类自由的威胁是如此的严峻,以至于为了与这种威胁战斗人们就必须放弃自由。你喋喋不休地重复“圣·贾斯特(Saint-Just)”的口号:“不能给自由的敌人以自由。”在某种程度上我愿意赞同,但我必须了解由谁来决定自由的朋友和敌人。这个人总是效忠于某一阵营的人。这和某个人同时是原告、法官、检察官和警察的审批一样。

我立即就会被镇压的这种参与必须基于对这个人及其
92 现在和将来意图的一种绝对的信任。换句话说,我对他的信心必须比对我自己的信心还要大才行。为什么我应该说服自己完全信任一个本身就是诉讼一方但是在法庭上却扮演这种角色的人呢?这是对正义永恒和基本原则的否定。他不会允许他和他的对手之间的冲突由自己之外的任何人来解决。但是,为了给出公正的裁决,在接受其责任时,法官必

须是公正的、无偏见的。也就是说,只有当他将抽象正义的相同标准用于争议双方时,他才算是适当地履行了他的职责。但是,你拒绝赋予我这种权利,声称只有当我成为竞争者之一时我有权成为法官。

事实上,为了证明你这种令人震惊的原则(完全是你自己的理论),没有任何第三方势力可以存在于被阶级对抗所撕裂的社会。这种理论扮演了现代法律体系所设想的法官这一角色,这完全不可能。你认为这种理论不证自明,并要求我接受它。如果我拒绝,并希望在争议中担任法官,你就会不假思索地将我置于你的对手的阵营中。因为我承认第三方势力存在的可能性,所以我就马上被归入对手的行列,并被剥夺了对你的事例的优点进行评价的道德权利,因为我已经是在争论的一方了。只有我接受了你这种关于第三方势力不存在的理论并支持你的观点,我才能避开这些。你的观点是:只有我是你们中的一员,我才可以评判并了解你。难道你没有发现你正在像克尔凯郭尔(Soren Kierkegaard)一样在进行争辩吗?克尔凯郭尔认为,为了了解基督教,人们必须去信仰基督教。

你陈述了同样的东西:为了评价你,人们必须首先接受你的论证。你当然知道这种要求对于这个世界上任何理性生物都是不可接受的,除了其他,理性主义是指在权衡所有论断之前拒绝作出选择。但是,你的假设试图使我在被赋予检验的权利前就接受你的思想。欧洲文化的全部经验提醒我反对这种完全非理性的现象。我不否认你的方法可以为你赢得许多信徒,但请注意,你不能通过理智的方式赢得他们。你的观点“不可渗透”,它不可能被绝对思想所渗透,因为它先天地将所有批判作为一种本质上有敌意的行动而进行抵制,它认为这种有敌意的行动必然会被反对阵营有意或

无意地发起。明智的人会发现,你关于第三方势力不存在的理论从根本上说是非理性的、难以理解的。

如果你继续认为我在保护我自己和你所嘲笑的那些坚定不移的价值,如果你基于这些理由希望使我作为一个迷恋自己的逃避主义者而丢尽脸面,那么我的回答是:我不希望仅仅因为我想证明我不介意是否拥有一个正直人的名声就成为一个无赖。

“反知识分子”:你的辩解就是你的起诉书。

“知识分子”:我没有为我自己辩解。为什么你总是把世界分为原告和被告呢?

“反知识分子”:我可没有发明这个世界。人必须收起眼泪勇敢面对它的恐怖。你指责我们是反动派,指责我们将这个世界分裂,指责我们坚持人们必须效忠其中某一方。这就和因为冰雹与龙卷风而谴责气象学家的行为一样。人类的整个历史为我们的论断提供了支持。另一个证据是我们社会行动的实际有效性,这恰恰基于对条件的这种解释。

“知识分子”:历史提供了历史学家选择预先存储的所有东西。你根据现成的图示分析历史,然后耀武扬威地宣布出现在你分析中的相同图示,而忘了说明你一开始就把它放在那里了。而且,这种解释的实际效力还没有被证明。只有在事件之后,其时代已结束的时候,某一特定运动在历史意义上真正有效的程度才能够被度量。通过在历史上首次对其进行诉求,你远离了人类时代所强加在他的观点上的限制,你成了你前辈的困惑的牺牲品,其实你已经正确认识到了这种困惑。

“反知识分子”:你用什么尺度衡量人,他人也会用同一尺度衡量你。你说我们陶醉在我们所谓脱离历史限制的自由中,而同时你是真正自由的,因为你自称能够统治超越现

实的永恒价值的世界而且不会受其压力限制。相反,我们清楚地承认价值的相对性,而且,只有我们获得了在历史意义上进行思考的能力,才使我们能够在其持续运动中观察现在。

94

“知识分子”:是的,你宣告历史主义的普遍原则,但是我没有发现你应用了这种原则。如果你将我的建议作为一种备选的可能性,我不会因此指责你,甚至也不会因为你的不一致性而指责你。也就是说,这种价值的认可在任何条件下都不能被取消,对其否定无论在什么情况下都是邪恶的。但你不是这么做的。你的相对主义隐藏在虚构的永恒性这一面具之后。从根本上说,你的价值每天都在变化。每天,它们都被宣称是最终的。这是相对主义最糟糕的形式,因为它埋葬了历史思维和人类不变的、持久的成就,我并不否认其价值。这是一种特殊的迷信,信仰一神论,但神却每天都在改变。

我们的讨论是一种怪诞的讨论。它与罗曼·罗兰(Romain Rolland)虚构的卡尔诺和拉瓦锡之间的对话几乎一致。那个戏剧性事件中的天真并没有隐藏这种类比。卡尔诺要求对方为了未来而牺牲限制。拉瓦锡的回答是,为了未来牺牲真理、自尊和所有其他人类价值相当于牺牲未来本身。我不可能同意他的观点。因为我不会分享你的信仰,它是乐观的但也是未经证实的。就即将发生的事物的可预测性而言,我从来就不知道我们现在的行动将会对未来产生什么影响。因此,我们不赞同为了不确定的未来目标而奉献伟大的道德和认知价值。但是,我也知道,所使用的方法必然在最终结果上留下它们的烙印。

“反知识分子”:你已经被自由主义政治家给革命运动绘制的丑化革命运动的图画欺骗了。我们无意构建某种吞

噬现在的末世论。事实上,由于是从革命中获得的当前利益这一原因,为了更好的未来而放弃某些潜力,在现在就完全利用它们是不可能的。所有使你震惊的手段在每个抵御更强大邪恶的例子中都能找到。记住,在政治中两种邪恶之间的选择要比绝对邪恶和美好之间的选择普遍得多。这就是现实的一个前提,它不是我们当中任何一个人创造的。

“知识分子”:我永远不会相信人类的道德和智慧生活⁹⁵ 会遵循经济投资的法则:因为那是拯救了今天而期待获得更好的明天,为了真理的胜利而说谎,利用犯罪去拯救高贵。我知道,有些时候我们不得不在两种罪恶之间进行选择。但是,当两种可能性都是极端的罪恶时,我将尽我所能不去进行选择。从某种程度上说,我确实进行了选择。对他可以在其中找到自己的形势进行自己的评估只能是使用人类的权利。这可不是小事。

“反知识分子”:然而,回到你的例子,历史证明了卡尔诺是正确的。

“知识分子”:我可没有发现。

“反知识分子”:这样的话,要延续我们的对话,我们就必须对这个世界的整个历史进行重新解读。这是一个不可能的任务,特别是,如果在我们必须马上作出选择前我们不得不等待整个任务的完成的话。

“知识分子”:你说的有道理。因为我们被迫在当前的变化中采取某一立场,所以我们显然不能等待在历史哲学讨论中得出不确定的结果,这种结果可能在百年时间内都是模糊的。既然如此,如果它是由我们所掌握的必然性所决定的,那么我们的选择总是最好的。如果现实要求我们作出同样具有道德性质的选择,不断进化的永恒道德价值是能够获得的、最稳定的支持。无论如何,比起任何历史哲学来,它们

是更可信赖的。这就是我坚持我的观点的根本原因。

“反知识分子”：无论发生什么？

“知识分子”：无论发生什么。

这种对话已经进行了几十年。我们暂时不去考虑它，因为我们不希望加入这种讨论。它不仅还没有解决，而且不可能解决。此外，它出现在某一范围内。在这种范围内，子弹从来不会击中靶子，而是呈切线飞出。因为，有意义讨论所不可缺少的共同假设并不存在。我们应该将这种讨论转移到双方论断都可以被部分地接受的水平上。两种观点的对立将不会消除。但是，对立本身可以发生改变。

为了做到这一点，我们必须首先从外部审视“知识分子”，作为他在其中发现自我的形势的产物。“知识分子”想象，他已通过坚持某些永恒的东西而使自己独立于历史，在现实中，他已被推到了这一位置。他是被人文主义所有传统⁹⁶拖累的人文主义者，而且他不想放弃这些传统。如果他加入任何一个大的阵营中的话，他所相信的东西就是他不得不去做的。这一阵营的斗争将决定历史或世界。他自愿将自己从历史中分离出来并放弃社会行动，因为这要求他穿越政治现实主义的“海关”。在这里，对他来说所有珍贵的价值都将被剥夺。

当我们开始谴责逃避主义时，就意味着社会条件开始有利于它的传播了。每当某种特定的道德规范在社会意识中活跃起来时，无论它是否定的还是肯定的，都证明了要求打破这种规范的条件是存在的，因为它充当了抵御社会中真实趋势的屏障。如果“不准偷窃”这种法令在社会中至关重要，那么这就意味着社会已经大规模地产生了偷窃的需要。当“知识分子”被攻击的时候，逃避主义显然已经找到了适合的繁衍地。说“知识分子”是可鄙的小资产阶级可能表现

了坚定不屈的斗士对逃避主义的轻蔑,但是这并没有解释什么样的社会形势有利于逃避现实态度的滋生。认为这些形势使革命即将发生或正在发生的说法是错误的,因为革命最不利于逃避主义。相反,种种迹象似乎都显示这是后革命形势。也就是说,革命是最不可能发生的。同时,政治势力的两极分化是最大的,政治选择也被简化为两种。由于种种原因,每种都是不能接受的。“知识分子主义”是政治选择的失败。这种政治选择是源于责任的某种斗争。这种斗争在当前历史中对超历史价值进行维护从而使其自身合理化。

单一选择的问题是我们的时代中最重要的问题之一。它充分地表现了斯大林时代的经验以及源自这些经验的政治左派(political left)趋势。⁹⁷在革命左派的意识形态复兴方面,政治和学术上的整体努力可能主要以打破有关政治生活中单一选择的斯大林式传统讹诈为特点。这种努力的效果和有效性现在还不能预见。事实上,持久的斯大林主义阵线试图创造某种形势,在这种形势下,每种对斯大林主义的批判都相当于在客观上自动支持反动阵营,自动宣布与资本主义的帝国主义团结一致。斯大林主义通过将其标记为反革命而预先组织了所有社会批判。最激烈和残忍的攻击总是针对最左倾的、最靠近共产主义思想的势力。独立的左派,即对斯大林主义者的实践或学说不满的共产主义者,或共产主义运动受到了更多地压迫和迫害,是更强烈憎恨和更残忍的警察暴行的对象。社会民主的右派起码是在政治意义上被处理的,而托洛茨基主义(Trotskyism)和狄托主义(Titoism)则是作为外国间谍被斗争的。尽管新闻界偶尔会被允许发表一些资产阶级政治家的言论,但对非斯大林主义左派活动的提及是不可想象的。认为这种行为令人震惊将是幼稚的,它是可以理解、可以解释的。毕竟,几个世纪以来,为

异端者和暴乱异教徒准备的是火刑柱,非天主教徒的书籍极少出现在教会的目录中。

几乎每个具有政治意识形态的组织对于异端者、不同政见者、变节者或叛徒的那种特别的、无情的憎恨是一种常见现象。它要比针对确定无疑的、公认的敌人的反感要强烈千百倍。事实上,这种憎恨是所有社会条件的一种可以理解的、尽管不是唯一的副产品。在这种社会条件下,特定政治或宗教组织成为目的本身,尽管它的组织者只是将其作为达到目的的手段。我们说它“不是唯一的(not exclusive)”,是考虑到对每个激进组织的主要威胁是那些内部的破坏因素,可以从内部瓦解其凝聚力和战斗力,特别在它还是少数派的时候。在一定范围内,外部压力是组织巩固的刺激物,但意见分歧的内部温床总是预示着死亡。⁹⁸

然而,我们所描述的现象不能简单地解释为政治有机体面对异物入侵的天然自卫行为。它不是对病菌的免疫,而是发展出抵御可能导致渐进改变的刺激的表皮,这种改变是社会进程中一种倒退的症状。

对自身清晰边界线的毫不松懈的警戒是每个可以被称为“宗派”的社会组织的基本特点。这是一种持久的控制,用来保证精确和清楚的评判标准,以将自身从整个外部世界区分出来。这些标准是多种多样的:意识形态的、组织的、传统的、惯例的;它们的数量越大、规模越小、种类越多,宗派的僵化程度就越高。当这种情况占优势时,社会生物体越来越不能通过自然同化和与环境的沟通来维持自身,但却神奇地以某种方法通过非自然的再生过程以自身物质为食物。它的活动是以自我为中心的,它的外部行为是由其自我保护需要所决定的。宗派必须采取无限的关注,唯恐其外围中的某个地方变得模糊不清,这种外围是界线从环境中划分出来

的,它是一种不能自然繁衍的生物,因此,自我保护是它存在的唯一原因。在它能够增加自己“体重”的同时,它既不能发育也不能怀孕。因为在其范围内,创造在组织上是不可能的,其个体存在的延伸就成了它唯一的追求。每一种创造的行为必然意味着走出宗派,进而打破其边界。

政治生活中的宗派主义现象除了对组织精确界线的谨慎外还表现了它自身的谨慎,这种现象是发生在组织内部的双重过程:持续性的衰老和繁衍能力的丧失。政治生物体本身已成为目的,远离了创造它的社会任务,只对自己强加延⁹⁹续其自身存在的目标感兴趣。宗派主义不是个人的错误,它是死亡的社会前兆。在这种情况下,表面荒谬和病态的政治多疑是一种可以理解的社会现象而不是个别现象。它相当于残忍的利己主义,有时在老年期出现,也就是当某人隐约感觉到他开始面对自然的时候,它是对被历史抛弃的社会存在形式的一种骤发的自卫。当警察成为社会生活唯一的裁决人时,他们就像一把外科手术刀一样,在已失去自然抵抗能力的生物体上进行残忍的手术:他们成为对厄运迹象的人为反应,表现了无法指望怜悯的生物的心态,因为怜悯只为人类所知,不为自然或历史所知。

我希望科学家可以原谅我这种比喻在生物学上的不适当。只是尝试着表示被称为斯大林主义的一种政治现象的一个特征。无论其规模大小,斯大林主义都是一种宗派。斯大林主义类型的党派不再将自己视为达到目的的手段,而是将自己视为目的本身,进而独立于使其出现的社会力量。在其内部独立的、有组织的部分(主导世界的党派机构)的出现是这一过程的外部体现。当这种机构成为党派生活中的唯一驱动力量时,这种机构的特殊利益的存在就见证了该党派的特殊利益。斯大林主义在共产主义党派的生活中所暗

示的东西不是他们的组织如此糟糕以至于不考虑党派群众对于权力的控制,这意味着党派的社会功能是以组织形式放弃不可能的变化。

作为一种政治运动,斯大林主义用严密的、思想和惯例的篱笆将自己围绕起来。从自己的角度定义自身和所有社会现实,而没有从斯大林主义划定的、严格和专制的边界通往世界其他部分的过渡章节或中间阶段。斯大林主义顽固地认为其他所有现存界线都是微不足道的、非本质的。在这社会意义上,唯一有意义的划分是将斯大林主义描述为一个阵营的那种界线。世界被分裂为被拯救的人和被谴责的人,分裂为上帝的王国和撒旦的领域,它们之间的界线要比将山从山谷分离出来的界线还清晰。边界贯穿整个生活的每个阶段,构成物质社会的每一事实、每种思想、每个颗粒都永远遵循这两种领域之一。亚伯(Abel)的部落和该隐(Cain)的部落在他们自己之间划分了所有思想、工具、社会关系、道德、艺术、科学、传统,甚至还有私人情感和偏好,还几乎包括自然本身。这两个王国之间不存在任何中立或混合的区域,整体并入其中一个是唯一的可能性。 100

这就是斯大林主义要求完全接受或完全拒绝的原因,在将这种体制强加于世界其他部分上,它是非常成功的。每种新的惯例和每种新的真理都会面临来自神圣的一群人的、不可撤销的放逐的威胁。质疑雅勃洛奇科夫(Yablochkov)^①的这种优先权相当于质疑无产阶级专政。我们强调,这两种主张之间的联系不是虚构的而是真实的。使其变得真实,使其成为社会事实的任何努力都不是多余的。斯大林主义用上千的神灵将其世界填满,由于无神论的原因,在被逐出教会

^① 雅勃洛奇科夫(Yablochkov),苏联物理学家。——英译者注

的威胁下,在每个神灵都要求受到祭拜时,对圣·埃斯佩迪托(St. Expeditus)奇迹的怀疑和决定无神论之间不存在真正的区别。党派偏见充满了世界的每个角落,以至于有时甚至自然的力量都似乎是其一部分。多年以来,斯大林主义者的新闻媒体使自然灾害看起来好像是资本主义国家的垄断及其体系失败的证据。

虽然对某些特点进行讽刺是很容易的,但我们援引这一画面并不是为了嘲讽,而是为了描述斯大林主义时代的本质。这种本质是将社会生活所有领域内关于人类现实的单一选择强加给人们。这种模式不仅仅是官场的神话,事实上,¹⁰¹它现在仍然起着作用。斯大林主义正是通过定义自己来定义敌人。它实际是为了促进对敌人的永久兼并,因为它把使所有区别模糊化的、同样黑暗的阴影投射其上。此外,这还是斯大林主义党派在组织上不能联合盟友建立人民阵线的原因。因为只有从妥协的角度,人民阵线才可以在实际上进行构想。这种妥协是关于某些特定领域中的观点和行动的分歧,关于某一特定时间内其他领域中公认的基本协议。但是,在斯大林主义者的解释中,人民阵线一定不能以妥协为基础,只能说完全的领导权。实质上接受斯大林主义假设的人和至少是在其他问题上没有意见的人才会被接受。

斯大林主义党派对盟友作出的唯一让步是不在某些次要的问题上发表他们看法的权利,它没有赋予其盟友在任何问题上发表不一致观点的权利。例如,如果不能克制就莫斯科公审发表自己看法的冲动,那么与反殖民主义势力的联盟就是不可能的。盟友最多有权在某些主题上保持沉默,这样,他可能被称为不成熟或步调不一致的盟友,但仍然是盟友。如果他对任何问题发出批判的声音,那么灾难将会降临在他的身上:他将会立刻被置于敌对阵营之中。质疑布哈林

审判的合法性与在工人和农民喷溅的鲜血上建立极权国家的愿望是一样的。

不管人们可能作何感想,在一种选择的意义上对世界的解释是斯大林主义体系的巨大财富。乍看起来,人们会认为通过要求完全和绝对地接受某人的观点来系统地消灭潜在盟友是自杀最好的方法。但是,这实际上依赖于组织的目的。老化的宗派几乎不能承担盟友,因为它被生存的强烈愿望所支配,这种愿望将可能失去界线的强迫性恐惧强加在它身上。宗派越是成为目的本身,其努力就越是集中在保持自身生存和维护其活力上,就一定对任何批判越敏感,就越把微小的可能当作对其存在基础的威胁。整个外部世界成了敌人,这不是因为某一个人的特质,而是因为客观形势。任何“不一样的”人都是敌人,因为已被剥夺逐渐进化能力的宗派只能抓住具有崩溃威胁的所有变化。 102

毋庸赘述,斯大林主义在其军械库中存储了关于统一的口号,并用不变的义愤语气表达出来。斯大林主义在本质上是唯心主义的,由于多种原因,对口号不停地重复是必要的,但是当这些口号显然不能使统一变得不那么虚幻和遥远时,斯大林主义理论家只能哀叹人类的忘恩负义,控诉其他缔约方的不守信用。“我们尽最大努力实现工人运动的统一,我们重复关于统一的口号。但是我们失败了。另一方显然在对进步的憎恨中变得冷酷无情。”这就是斯大林主义理论家看待这个世界的方式。他不能对他本人就是其中的成分的社会环境进行调查,作为结果,工人运动的真正统一是一种不可能实现的理想。因此,他必然在纯粹精神领域中寻找解释。这种纯粹精神领域是指对敌手的憎恨以及他们的恶意和无知,或者更准确地说,是指他们的欺诈意图和颠覆计划。对于斯大林主义理论家来说,这种态度是正常的。这些理论

家不可能承认在某些问题上对他们的批判是正确的,他们的某些假设可能需要修正,因为他们害怕了。在他们的想法中,只有盟友自愿放弃与斯大林主义矛盾的所有原则,才能使统一实现。因为他们的头脑已习惯将推理甚至批判的阴影排除在外,所以他们对于其呼吁的失败是真的感到愤愤不平和大吃一惊。

在17世纪,基督教徒统一的问题在各种宗教运动中都是重大的问题。该目标的胜利者在被称为和平主义的运动(Irenic Movement)中聚集在一起,梦想着实现美妙的乌托邦。他们希望确立所有基督教徒共同的信条,并将它们锻造为普遍的信仰。虽然这种信仰在实质上可能是贫穷的,但它在道德上是有效的,将会终结宗教战争和基督教世界的分裂。这种想法与切尔伯里的赫伯特勋爵的思想相联系,拥有许多追随者。荷兰再洗礼派教徒(Anabaptists)和索齐尼派教徒(Socinians)对其进行传播,许多杰出的法国自由思想家都是它的领导者,莱布尼兹是最热情的追随者之一。它在某些王朝是成功的,曾在普鲁士国王宫廷中被讨论过。在一些地方,所有基督教共同的寺庙被修建起来。国王拉迪斯拉斯四世甚至也对教会统一的问题非常感兴趣。人们多次试图规定基督教共同的内容,作为统一的基础。

伟大的博叙埃(Bossuet)代表罗马天主教表示,他一定会支持统一思想,为达到这一目的,新教徒应该承认他们的错误,转向正确的信仰,确认罗马教皇的权威。他清楚地说明,罗马天主教显然不会放弃其信条中的任何要素。这种立场绝不是嘲讽的,实际上,它是完全可以理解的。如果有人询问波斯维特为什么即便是为了统一也要拒绝放弃信条中的任何部分,他会这样回答,“但这种教义是正确的。仅此而已。放弃它的任何原则都是在背叛真理”。教会为了和

新教徒统一而奋斗,并愿意在任何时候进行统一,只要他们转向罗马天主教信仰。

我们没有理由将这种思维方式归咎于这位精力充沛的主教的愚蠢:这不是他个人的想法,事实上这根本不是想法。它是政治组织对于必然导致其失去个性的建议的自然反应。当然,罗马天主教的主要目标是保护其个性。作为一个政治实体,它具有其自身的特殊利益,自然不愿意因为宗教统一或世界和平的原因自杀。

显然,任何以自我保护为本身目的的政治组织都必须遵循相同的模式。只有在同伴改变信仰时,它才会设想统一。斯大林主义党派的盟友不会比罗马教会能够在其周围聚集的“同盟”宗派多。这类“同盟”宗派的信条与罗马教会的信条只有“微小的”区别。例如,其中一方不认可圣餐变体论;第二方拒绝接受复活;第三方,三位一体。试着让一个天主教的主教看一下这些“微小的”区别,并确认一种关于现存问题的共同教义平台作为统一的基础。显然,对于一个虔诚的天主教徒来说,与将他们从正教分离出来的鸿沟相比,再洗礼派教徒和无神论者之间的区别实质上是无关紧要的。教会之外不存在拯救。世界没有被分为观点的多重性,这种多重性构成了从正统天主教到无神论的连续统一体,它是被天主教徒和所有其他人划分的。现实的某种二元的、确切地说是摩尼教的版本是宗派思想的必然形式。在道德上谴责它没有任何意义。自然的就不是肮脏的。

只有宗派的物质力量才能决定世界的图像在多大程度上符合现实。斯大林主义是一个强有力的宗派,伪善的天赋在它这边。它创造了一种基本分类接近其精神意象的现实。在其中,任何对斯大林主义的批判实际上必须非常小心地表达出来,以免变成资本主义的辩解。这种现实是一种形式,

它被有组织地推向了这种形式。社会反映的力量是强大的，而独立左派的力量是薄弱的。因为缺少在社会主义思想范内容纳他们的批判的社会焦点，所以，对斯大林共产主义持有不同政见者很容易转变成变节者。变节绝对不是一种虚构的现象，即便所有的事情可能都是为了促进变革而做的，事实上叛逃到右派去的那些前革命分子就是变节者，这种看法并不仅仅存在于他们的前同志的观点中。多里奥特 (Doriot)^①是一个变节者。亚瑟·凯斯特勒 (Arthur Koestler) 是一个变节者，并不是因为他写了已经成为当代文化一部分的《正午的黑暗》，而是因为他过去几年的行动。皮埃尔·
105 埃尔维就要变成一个变节者，不是因为他出版了对某些斯大林主义原则进行无力批判的《革命和迷信》，而是因为他随后表示愿意支持与斯大林主义相比的两种邪恶中程度较低的那种真实反应。他被推到这条路上的事实与主题无关，这仅仅说明了斯大林主义政治实践的上述有效性。

变节者是所有那些数量庞大的人，与共产主义决裂后，他们在共产主义中、在与共产主义的斗争中，发现了对世界的唯一威胁，他们愿意与任何人联盟，包括殖民主义者、活跃的反革命分子和极端右派。执迷于他们的反共产主义使命，他们开始将法西斯主义视为斯大林主义者发明的妖怪，反斯大林主义成了谅解前对手的充分基础。他们策略性地接受了斯大林版本的现实，也就是第三方势力的不存在，他们本身就说明了这种现实的有效性。他们被迫接受了只有一种选择存在的思想，当他们离开一方阵营后，他们就自愿加入了另一方。变节者是斯大林主义的重大胜利之一，他们是其正确性的不变证据。不同政见者向变节者的转变有着数以

^① 雅克·多里奥特 (Donot)，法国共产主义者。在第二次世界大战前，他成了法西斯主义卐字团的领导者。——英译者注

千计的例子,这实际上是该体系的作用。在它没有盟友的事实中,在拒绝被吞并或拒绝在反革命壁垒后被推动的左派势力数量上虚弱而且后续存在上面临众多困难的事实中,斯大林主义的功效证明了自己。

通过利用这种形势,通过用两种势力的理论和社会生活中不可避免的普及制裁它,通过使批判主义自动加入反动阵营而令其失去活动能力,斯大林主义将天堂和地狱之间的决定性选择强加在左派的思想中。认为这是在两种地狱之间进行选择的人不是作为两者的对手进行裁决的,而是作为敌人的支持者进行裁决的。

在当前阶段,对于社会主义运动的发展来说,没有什么¹⁰⁶要比允许倾向单一选择的政治两极分化再次加剧更危险的了。这种假定是所有努力的起点,这种努力的目的是赋予当前政治活动中“政治现实主义(political realism)”的概念以物质基础。无论是什么导致了社会主义范围内批判的消失,结果都将强迫合理的批判进入反革命立场,这样,它就会被致力于恢复资本主义的反启蒙主义者和知识分子社会力量所接收。如果那样的话,逃避主义者将会提供成为变节者或忠诚的机会主义者的选择。但是,选择逃避主义意味着放弃在政治生活中的积极参与,屈服与现存选择的力量。对知识分子攻击的暴力程度与政治两极分化的程度是成比例的。正如我们所指出的,打破政治存在的这种选择性质的尝试成为长期妥协性革命运动的新生趋势的缩影。消灭这种趋势相当于清理所有的势力,无论多么弱小,这些势力都可以防止民主批判被划分为反革命,可以预防劳动阶级的经济要求被认为是破坏、政治批判的声音支持与西方帝国主义联合、对社会自由限制的讨论成为知识分子的工作、经济批判成为店主和投机者的胜利的那种形势。

社会主义批判对于有效反对真正的反革命批判是必不可少的。其可能性的缺失必然与行政性和镇压性的统治方式的发展有关,这是一种不可避免的发展,因为它不是源于某个人的意图,而是政治生活的过程。另外,这是社会主义建设的倒退。不利的经济条件增加了危险性,因为它们加深了劳动阶级的要求和作为雇主的国家所拥有的资源之间的鸿沟。这在群众的思想和国家及其代表的政治组织之间趋于激烈的冲突中被表现了出来。

107 正如我们所充分了解的,资本主义的诱惑在波兰是非常大的。这种悲哀的、不可治愈的社会健忘症并不代表它就是1939年以前存在于波兰的资本主义:残疾的、技术上落后的、文化上反启蒙主义的及知识分子的、政治上法西斯主义的。当前,资本主义表现为西德较高的生活标准、英国的政治民主和美国的技术。如果你将数个世纪的英国历史作为根据,那么认为英国民主可行就是百分之百正确的;但同样毋庸置疑的是,将其真理逐渐灌输到公众的思想中实际上是不可能的。使人民群众相信人们不能将波兰转移到不列颠群岛和在现实中进行这种转移一样困难。

用历史信息尝试克服资本主义的吸引力是白日梦。这种吸引力不是源于对过去历史的无知,而是源于现在发生的事件。只有真正存在、实际可见的社会主义的吸引力才能够抵抗事实上存在的、实际可见的资本主义。如果波兰在发展落后、已被战争毁灭的国家摧毁资本主义,那么这个国家的社会主义运动不仅需要承担赶上资本主义国家技术水平的重任,还需要承担破除社会思想中关于资本主义的、顽固的、必然的惯性这一重任。除其他因素之外,波兰社会模式的自相矛盾的存在在于这种惯性不能通过直接的方法来克服,而只能通过同时使日常生活变成社会主义的和有吸引力的来

间接地克服这种矛盾。但是,正是这种惯性使后一任务更为困难。所以这些困难相互作用。

除了劳动人民直接感受到的经济变化之外,镇压的力量和社会主义意识的权利也可以抵消这些困难。在很大程度上,后者与可允许的社会主义批判成正比,与实际反革命批判成反比。这样,随着社会主义和民主批判的有效可能性变小,社会反应的资源增加了。同样地,对镇压的需要(不仅仅是意向)增加了,在政府中它所起到的作用也增加了。为此,需要使社会主义批判失去作用的压力必然带来针对群众的镇压手段,因为它使所有批判都成为政治反应的工具。 108

历史似乎告诉我们,民族团结的喜剧在一代人的生命中只持续了几周时间,而民族争议的悲剧占据了其他时间。波兰最主要的社会任务是保证在社会主义舞台上结束这些冲突。这也必须是社会主义批判的积极计划,出于信仰,希望这种计划既是批判的也是社会主义的,但在面临变节和机会主义之间的选择时它试图放弃发言。这种弃权正是知识分子的立场。尽管在道德上并不正当,但还是可以用政治世界的客观条件来解释的。然而,我们并不关心对这种真理的阐述,而是关心对现实的调查。在这种现实中,投降的思想可以成长成为一种社会力量。当代逃避主义是放弃选择的意识形态,源于两种社会事实的对抗:一方面是反斯大林左派的思想意识,另一方面是禁止这种意识在社会生活中宣传自己的现实。

仅仅通过“政治现实主义”的口号不能使逃避主义解除武装。这种口号的意思是什么呢?在缺乏明确说明的情况下,它失去了所有实际内容,只是成为军队的标语,是政治辩论家为获得策略优势而发射的无数意识形态导弹中的一枚。在日常政治实践中,“现实主义”的概念并没有说明现实,它

只是用恶言谩骂反对者。“现实主义”的发言人想要使公众相信,他们使用这一词语就意味着他们“对现实进行了考虑”,不要白费力气,不要建空中楼阁,不要自不量力,等等。¹⁰⁹换句话说,他们努力使自己和其他人相信,他们在其政治活动中所宣传的每样东西都能很容易地从以事实为依据这一不重要的原则中推断出来。另外,他们的对手(幻想乌托邦的建设者)藐视现实,相信现实可以根据他们的信念被塑造出来。他们是具有无穷想象力的空想主义者、社会恶作剧制造者和神话编造者。

实际上,事情不是这么简单的。如果这些所谓的乌托邦主义者确实是少数从头脑中召唤出完美世界图像的空想主义者,那么,没有人会费心攻击他们。但是,当对乌托邦学说的批判成为主要社会焦点时,这就意味着这种学说已经成为社会意识的重要部分,并在社会形势中起到重要作用。在这种社会形势下,“现实主义”的倡导者希望开展他的工作,因此,这种针对乌托邦主义的运动和恩格斯对傅立叶的批判没有任何相同之处,因为它不是针对乌托邦的社会低效率的批判,而是恰恰针对其功效的批判。在批评家的观点中,这种功效是不受欢迎的、有害的,因为它阻碍了形势所要求的政治努力。

只要它不是关于该概念适用性的实际限制的具体讨论,关于“政治现实主义”这一口号的争议在学术上就是无聊的,退化成为无理口号的展示。这一概念的有用性倒是无人质疑。也就是说,这必须是在讨论何种意义下什么样的具体要求是现实的,什么样的具体要求是乌托邦的。否则,我们将堕落到念诵关于现实主义的语句的地步,这些语句适合普遍需要,掩饰现存差异。让我们记住,普遍性可以绝对地证

明一切^①。

目前,我们不应该深入讨论政治现实主义概念适用性的具体限制这一问题,我们应该继续拒绝讨论现实是否应该被考虑这一问题。因为这样提出的问题是虚假的。每当批评家回答“自然的法则不能被打破”,而不是证明具体命题违反了某些确定的、经过检验的自然发展时,我们就知道是在和一个对论证和理性漠不关心的人在谈话。这就好像仅仅因为拼写规则存在,这一断言就被认为是拼写错误而受到指责一样。因此,在不深入讨论现实是否应该被加以考虑这一问题的情况下,我们希望考虑另一个问题:我们是否能够制定某种普遍原则用来调节我们对历史必然性的认识 and 我们的道德信仰之间的相互关系? 存在世界和价值世界之间的相互关系呢? 现实和理性状态之间的相互关系呢? 我们明确表达这些初步的观察,目的是结束那些令人同情的争论。在这些争论中,一方耀武扬威地揭示现实必须被加以考虑;而另一方则急切地抗议说它并没有打算质疑这一禁令。

110

(二)造物主的鸦片

111

当希特勒的军队得意洋洋地穿过欧洲时,可能不止一方

^① 十年或十一年前,就社会主义的人文主义和道德与历史的关系,在波兰进行了一次大讨论。针对逃避主义、乌托邦主义和取代历史分析的天真说教的讨论以不变的形式在今天复活了,就好像历史画了一个圆圈,而我们回到了起点。那时,在与知识分子的争论中,该作者在其辩论中利用了本文概况总结的论点。但同时,事情发生了改变。在辩论中,过去常常使用笔名帕维尔·康拉德进行写作的一个参与者在此时从历史循环中撤了出来,因为他被伟大历史正义的传教士谋杀了。在回到十年前的论题并完整地重复这些论题时,目前讨论的各方应该记住这一点。我认为,他们应该回想一下,并再回想一下,用一个普遍性来证明和制裁某一事物能有多大可能性。这个普遍性关于历史必然性、政治现实主义以及世界依其所述注定如此的单一选择的存在。

认为他们的胜利是暂时的并将注定在彻底的失败中很快结束。一些人从他们的信仰角度来描绘这种确定性,他们坚信上帝会奇迹般地击溃敌人,不会允许信徒众多的国度灭亡。另一些人从他们的信仰中得出结论:正义最终必将获胜。其他一些人根据的是他们对温斯顿·丘吉尔(Winston Churchill)的天赋的信心,还有一些人依赖的是对约瑟夫·斯大林信任。没有一个人为这种观点提出可靠的理性基础,但通过一种形势可以很容易地对它进行解释。在这种形势下,日常生活中的残暴和恐怖已达到了没有人能够认为自己是持续的现实并可以无限期存在的程度。在一些国家,希特勒主义者的占领似乎不是那么野蛮,或者群众恐怖没有达到波兰那样的程度。在这样的国家,对希特勒垮台不可动摇的信念就不是那么普遍。

在西方有一些人,他们为“新欧洲”这种形势设计了一种新的历史哲学。他们认为,希特勒主义国家确实是野蛮和恐怖的,但在事实上世界注定要成为文明的野蛮人的祭品,所以一个新的、人道主义的、民主的文明可能稍后会在当前文化的废墟上崛起。因此,历史的圆圈已经闭合。和历史上已经不断发生的事情一样,伟大成熟的文明失去了它们的活力,在野蛮人的撞击中崩溃。现在轮到这些野蛮人在地球的这个部分重新创造历史了。雅利安人(Aryans)对印度(India)的征服,迈锡尼的(Mycenaean)文化,希腊、罗马……在古代历史中,历史反思发现了许多发人深思的东西,但是事实上人们在那时能做什么呢?实际上,以历史必然性的名义,人们被认为应该支持希特勒主义,或至少使它能自由地开展工作的。

112 如果这种态度使我们感到厌恶,那么让我们思考一下,我们这种厌恶针对的是什麼。是针对某人怀疑击败希特勒

的可能性的事实吗？毕竟，在1942年初，很难通过理性论证来证明第三帝国注定失败。即便我们相信，普遍的历史法则支配社会模式的变化，对这些法则的认识也是模糊的，以至于我们无法预测，在什么时候以什么样的条件（动乱、战争、革命、失败和胜利的变迁）某一社会模式才会被另一种取代。在过去的事件上表现历史哲学的智慧是很容易的，但历史通常都会嘲笑对未来的预测。无论如何，推翻希特勒主义的国家在那时无法从任何历史哲学的图解中推导出来，也无法在战争前景暗淡的时候从军事行动的进程中切实地讨论出来。希特勒主义国家的失败不是预料中必然的结果，各个国家通过努力和牺牲为获得这种结果而奋斗。是否存在排除法西斯军队首先拥有核武器这种可能性的某些历史法则？法西斯军队是否会在使用这种核武器上犹豫不决？我提出此类问题，不是试图嘲弄或指责那些不管是出于历史哲学考虑还是出于非理性考虑而坚信法西斯主义垮台必然性的人。这不是因为他们的信念最终被证实了，而主要是因为这种信念本身构成了胜利的基本组成部分。

基本是在常识与希望不一致的特定情况下，对于参战势力来说希望远比常识重要，这是可以理解的。理性思考有时会认可军队中的失败主义（defeatism），但我们必须承认并接受失败主义是不可容忍的这一事实。我们也必须使我们自己与以下思想相一致：对于有效的战斗来说，过多的常识可能是有害的，即便是为了正义而进行的战斗。那些没有看见就信的人是有福的。让那些从理性前提出发预见自己一方会在战斗中失利的人保持安静肯定是合理的。因为，认为努力没有作用的想法会使这种努力的作用缩小。这是人类存在的一种不幸的矛盾，没有什么能将其消除。¹¹³

但是，你不能因为这个就禁止思考。你不能因此阻止人

们在最暴力的战争中因为他们自己的原因而对前景持怀疑观点。有时,怀疑论被证明是合理的。无论如何,对于交战双方中的一方是合理的。毕竟,在九月战役中,确信波兰军队能够战胜侵略者的“纸糊坦克(cardboard tanks)”是允许的。

因此,我们回到之前提出的问题。我们可以理直气壮地要求怀疑主义者不要在其他人的中间散布他们的怀疑,但我们不能因为他允许怀疑在其头脑中出现就在道德上谴责这个人。人们可以在最后战争的黑暗时刻相信胜利属于希特勒主义者。这种推测本身不受道德的评判,但是,由此得出的实际结论及人们对这种世界观所采取的态度要受到道德的评判。没有人可以因为他在理智上确信其不可避免的胜利而支持犯罪就被免除道德责任。没有人可以通过辩白他认为这在历史上是必然的而逃避反对他认为卑鄙和不人道的政府体系、学说或社会秩序体系的这种道德义务。我们反对道德相对主义的这种形式:对世界精神的秘密的认识可以推导出人类行为的道德评判标准。

这不是反对人类道德信仰实际依赖于他们的社会情况这一论点,而只是反对历史哲学规范解释的尝试,反对责任源于需要的理论,反对在历史法则的认识中要求道德评判标准,反对不满足于根据对现在产生的作用而在道德上评判过去、通过在未来的结果而评判现在、幻想对这些结果进行完全和绝无错误的认识这一学说。这是在反对以下观点:在历史冲突中,即便是从世界精神的角度出发,胜利也将不可避免地属于正义,正义恰恰是胜利的原因。因此,“未来属于正义者”这种说法沦为一种同义反复,因为未来到底属于谁取决于谁被认为是正义的。

让我们更深入地讨论一下这个问题。当一个气象学家

预见到一场冰雹时,他不会说:“将有一场冰雹。我们可以预报这场冰雹,但预先组织就是我们能力范围之外的了。冰雹是不可避免的,所以为它感到欣喜吧!为这场冰雹而鼓起热情、唱诵赞美诗并说服农民不去保护他们的庄稼免受冰雹袭击反而渴望它的到来。”

历史预言家站在不同的立场上。首先,他事先知道人类历史趋向进步。“进步”这个词的含义是从来没有被真正阐明的,这是事实,但大约说来,是在社会意识中作为每种形势都比之前要好的一系列形势的指示而应该被感知的。在大的范围内,历史是一个进步的过程,这就是说,实际上对一般人而言在这个世界上是越来越幸福的。

当然,“人”不太容易相信这一论点的情况也可能出现。如果是那样,某些可能性会出现。一般来说,人们必须注意,在对抗它的过程中,“人”表现出了一种肤浅的经验主义,他不去理解发展良好的事物的本质,而忙于其经验主义存在的没有表现出改善迹象的琐事。在这个例子中,“人”只是在哲学上没有受到良好的训练。我们正在谈论的人的“经验主义自我(empirica ego)”与社会意识的“绝对自我(absolute ego)”在客观上发生冲突的情况是有可能发生的。在集体生活中,人表现出退化的成分。最后,“人”在这种情况下认为退化的东西可能只是通往根本改善的短暂阶段。我们正在面对一种辩证的说法,“倒退是为了下一次向前飞跃”。无论如何,必须使“人”相信,世界正在向着某种更美好的东西前进,特别是当我们在较长的时间段内对其发展进行估量的时候。

一旦他认识到这一点,最大的困难就不存在了。这足以说明按照历史的伟大造物主的命令而发生的特别现象,即进步,并因此将这种进步表现为人类向着更美好世界前进过程 115

中的一步。同样,对这种事件或情况的支持在道德上约束所有在心中拥有人类美德的人。

除了与历史进步隐藏的运行方式合作之外,我们还能找出更好的标准用于道德裁判吗?相信进步的必然性就是相信所有事物的进步性质也是不可避免的。相信天命就是赞美落在你头上的砖头。当历史精神承担着神圣天意的困难任务时,它必须像其典范一样,对打在脸上的每一个耳光都给予谦虚的态度,这有助于它所监护的东西。

创造进步的造物主照管着这个世界,命令他创造的所有生物和意象都颂扬他。尽管他像猿猴一样的外表可能会吓到人,但是,有什么能比证明哪个国家领导人、哪种政府体系、哪种社会模式是造物主派下来的救世主更容易的吗?毕竟,天主教历史学家承认,上帝为了测试忠诚度,有时会将圣彼得的教区交到不敬神者的手中。如果他们向神圣声音低下头颅,那么忠诚的价值还真是大,即便那种神圣声音是从巴兰母驴的喉咙中发出来的。如果创造进步的造物主想要通过成吉思汗来发出声音,历史哲学家越有洞察力,他就会越快地为成吉思汗提供服务。当动物学家得出结论:人类的时代在地球上已经结束,而蚂蚁的时代即将来临,历史哲学家将没有其他选择,只能建议每个人自愿坐在蚂蚁堆上将他们的骷髅留在那里。一旦确定进步是历史的发展,这确实会对进步有所帮助。

但是,这实际上不是什么可笑的事情。我们在寻找摆脱困境的方法,这种困境有时似乎比三位一体的神秘更加难以
116 在理性上进行理解。为了更加清楚起见,让我们将辩论时的普遍假设和两种意识形态上的极端视为理所当然。从这一假设出发,这种极端在实践中表现出两种对立的立场。

这种普遍假设是:作为一种想象的而不是真实的社会关

系模式,社会主义代表了价值的某种复合体。就其执行本身代表着道德责任而言,它具有道德性质这一点是公认的。换句话说,社会主义为人类行为的评价提供了一种或普遍或部分的标准。

两种极端态度就是从这种假设中发展出来的:一种是所谓伦理社会主义(ethical socialism),我们在历史中对他有所了解;另一种是斯大林主义,我们可以在最有利的、纯粹意识形态的版本中对其进行系统描述。在忽略可能产生其中一种或另外一种态度的社会来源和历史形势时,我们应该在纯粹思想领域考虑这两种极端态度。

从我们的观点来看,伦理社会主义可以被总结为社会主义是社会价值的总和,作为道德责任,其执行要依赖于个人。它是某一个人或群体自己确立的、关于人类关系的大量祈使句。这些价值实际上能够被执行到什么程度的问题与人们应该为其实现进行努力的问题完全不同。根据康德的观点,责任应该被履行,因为它是责任,而不是因为我们行为的实际结果在不完全依赖我们的世界中将会或者能够真正满足我们的愿望。如果我们认为社会主义是不可能的,那么我们为其奋斗的责任也不会缩小或减少;正相反,只有那时我们的努力才会获得英雄主义的光环,这种光环充分强调了它们的道德价值。因为,依据道德开展行动意味着出于纯粹责任意识、出于纯粹需要而开展行动,无论现实是否服从于我们的愿望。只有明知不可为而为之的人才会不受别有用心怀疑的影响。相信社会主义胜利的确定性并为之奋斗的人仅仅是在历史的轮盘上为其认为必定胜出的数字下了赌注。他的行动在道德上毫无价值,因为行动的目的是使他成为斗争中胜利的一方,或者至少在动机上与绝对的机会主义难以区分。在这种情况下,在一家从历史角度来看将会产生高额

利润的企业投入努力和为了在道德上被认为正义的理由而战斗之间进行划分就很难了。

真正的社会主义者冒着失败的危险开展行动,有时失败几乎是确定性的,失败的可能性越大,其行为的道德价值就越高。除了它是一种责任之外,为社会主义而奋斗的责任没有任何其他动机,这意味着社会主义是作为个人道德努力而实现的。那些认为社会主义就像明天会出现的日食一样在未来不可避免的人,不会发现任何能够将道德价值赋予必然成功的行动。另外,这种成功的必然性并不能使人们行动起来,因为在那种情况下,无论某个人如何行动,目标总是会实现的。鉴于这种推论,为社会主义奋斗并认为其必然到来的政治党派是日食的党派。

那就是在所能想出来的、最有利的版本中斯大林主义学说对社会主义者道德情况的解释:社会主义在历史意义上是不可避免的,这意味着那些阻止其到来的人必将被为了新秩序而奋斗的人所击败。但是,这并不意味着人民群众的行动以外的任何方式都可以赢得胜利。既然历史的趋势必将终结阶级社会的存在,那么历史的法则将是群众参与其中。个人行动的道德价值由其在这一必然过程中的参与所评定。进步是必然的,我们在一开始就下了赌注。如果是这样的话,使这种必然性实现的所有行动都是进步的,“历史意义上的进步”和“道德意义上的善良”之间实际上没有什么区别。更确切地说,只有在特定历史时期人们面对代表进步的有产阶级时,差异才会存在,尽管人们没有谈到这一点。在垄断阶级履行其消灭阶级社会的历史使命时,差异就会完全消失。

一旦无产阶级执政,绝对的和谐将存在于人类行为的道德价值和社会的历史性发展之间。也就是说,在这种条件下

根据自身法则,有利于社会主义社会进化的就是道德的。因此,生产资料的生产优先于消费品生产、农业生产集体化、经济规划工作的原则、按劳分配等等都是道德的。

教条的斯大林主义者处于尴尬的位置,在面临某些问题时不得不进行一些羞耻的改变。他承认“道德意义上的正确”和“历史意义上的进步”是同样的。如果我们向他询问以下这个他不太可能遇到的问题:在英国原始土地积累的经济进步过程中,是否使用了暴力和剥削才使其得以完成?因为正在做“世界精神”的工作,每个驱逐农民的地主是否都应受到表扬?教条的斯大林主义者会有两种回答:第一种,这是一个理论问题;第二种,在这里存在一种对抗。事实上,“对抗”这个词解决了一些麻烦的问题,因为内在的矛盾理论通过宣称现实包含内部矛盾完美地保护了自己。因此,世界的内在矛盾原则应该保护这种学说免受不一致性的质疑。“一方面”,阶级社会的经济进步是以牺牲被剥削阶级的利益为代价而实现的。但这也是进步,所以世界精神站在它那一边。“另一方面”,那些被剥削阶级恰恰处于它们的对立面,所以世界精神的另一方面支持它们。矛盾,这个学说中的每一个矛盾都是它的胜利,因为世界是以这种矛盾为基础的。当世界精神反抗自身时,教条主义者在其破烂的灵魂上¹¹⁹升起了他的旗帜,这种反抗只是证明了他存在的理由。教条主义者夸耀其体系的一致性,但是在必要的时候,他也会为其内在矛盾而骄傲。

一般情况下,他会马上补充说,这些矛盾属于阶级社会,一旦新的社会主义社会进入建设阶段,这些矛盾就会烟消云散。现在,这种世界精神一劳永逸地修补它破烂的灵魂,在什么是道德意义上的正确和什么是经济上的进步之间,主要是一种简单的同一性关系。现在,斯大林主义理论家在夸耀

一致性的胜利。他认为，“没有绝对和普遍有效的道德标准，如果它们被证明是存在的，当它们与进步的要求冲突时就会马上失去这种普遍性”。确认行动的特定界线有利于社会进步与证明它是一种道德责任是一回事。这样，我们通过将它们与进步联系起来而对价值进行定义。

但是，我们不能通过重新提及道德的价值而反过来将进步的概念相对化。如果我们希望避免这种明显绕圈子式的推理陷阱，我们必须在社会进步和道德价值这两种概念中选择一种，使其在逻辑上优先于另一种。如果我们试图根据价值来定义社会进步，我们首先可能会有赋予进步概念以纯粹的道德内容的风险，这违反了历史唯物主义的假设。（教条的斯大林主义者拒绝承认以下想法是墨守成规的和形式主义的，这种想法认为现象之间本源的、历史性的相互依赖与理论中哪个是决定因素/定义者、哪个是被决定因素/被定义者毫无关系。）另外，我们将会确认，不管在何种历史事件下某些道德价值都是有绝对约束力的，这违反了辩证法。除了颠倒顺序之外，我们没有任何方法可以摆脱这种窘境。我们只能通过将道德价值与历史进步联系起来而对其进行定义。因此，进步的概念必须具有评价的特征，并假定是一种纯粹“客观”的物质。这意味着，进步必须反过来被定义为实现

120 世界精神或历史法则的东西，“最终”依赖于生产工具发展的东西。因此，为了证明事物的道德有效性，人们必须确认它“最终”对技术的发展有用。这种有用性对于评价来说必不可少，且足以胜任评价的任务。作为历史的原动力，生产工具的发展也是人类行动的最终目的。神学家在几个世纪以前就发现了世界观的这些要素。

以这种方式，社会理论方面不足的马克思主义被道德学说方面不足的黑格尔主义所补充。对社会道德的这种解释

在一些道德敏感的共产主义者中有一些追随者，他们将其视为一种尝试，试图解决良心与他们在其中发现自我的社会现实之间的冲突。在无数的例子中，斯大林主义再三重复别林斯基初期的精神历史。别林斯基相信俄罗斯极权主义国家体现了历史的精神，人们不应该因为愚蠢的个人原因就对抗历史，而应该放弃个人良心方面的焦虑和抵触，接受其基本进程。个人的道德问题不应该表现在将个人尺度应用在评判历史事件的正义性上，而只应该表现在个人正义感对历史必然性的适应上。一旦个人仅仅将自己视为历史的一般本质的工具，他的责任就包括在理智上和道德上与当前形势进行同化。这就是说，对将其自身表现为历史必然性的东西的道德反感必须贴上工具推动力的标签，努力成为一种自主的本质。这种推动力从形而上学的角度来说是不可思议的。正如个人在历史中的作用这一理论所证明的，这种脱离历史必然性的尝试不仅在事先就是注定的，而且还是应该受到谴责的，因为它与进步相抵触。

在这种历史哲学的帮助下，那些接受它的人努力使社会主义的实际现实和他们关于共产主义的想法相一致。世界精神有助于缩小共产主义意识形态的实质和以其名义犯下的罪行之间的差距。这种对现实的看法不仅仅是某些思索人类命运的历史学家的特权，而且已经在很多范围内成为一种社会现象。这种世界精神的鸦片以多少有点庸俗的形式得到应用，有效地使其在面对日常生活中在道德上令人厌恶的刺激而表现出的良心时不那么敏感。历史的实质将其专横的首要性强加在百依百顺的“工具”上。这些“工具”确信，他们潜藏的反感和秘密的厌恶反应不过是在拉动历史战车这种伟大工作中正常的发挥罢了。但是，在世界精神这种理论帮助下，接受它的“工具”粉饰了当前现实中的所有污

点和他们自己的机会主义。他们绝不是虚假历史哲学的无辜受害者。他们最初的错误不在于接受历史命运本身，历史命运从道德责任中解放了出来，而他们自己的解放则成了历史命运的工具。最基本的是，共产主义者相信历史的绝对道德无涉性，同时相信能够将其自身从历史需要中解放出来的每种道德的多余。他们对历史必然性的本质不感兴趣，他们将自己的一致性放在了这种历史必然性的门槛上。他们从来不会试图独立查明或确定什么构成了这种必然性的内容，他们将探究历史造物主的构思的重担转移到其上级的肩上。他们欣然同意让其他人去探查世界精神的狡诈意图，并宣布他们和它进行交流的结果。

他们被某种东西所说服，并好心地执行其所谓的或真实的命令。他们将这种东西视为历史必然性。在世界精神的领域内，他们只是维护者，向历史支付税金，却不要求就其决定进行投票，甚至不要求完全了解这些决定是什么。他们心甘情愿地接受这一角色。真实世界和公认价值世界之间的冲突只是在潜在的愤世嫉俗中证明了自己，成为永久一致性¹²²苦涩滋味的解药。因为愤世嫉俗只是对人类行动和特定社会普遍公认价值之间矛盾的清晰认识，愤世嫉俗者策略性地接受了这种矛盾。这就是真正的罪犯不是愤世嫉俗者的原因。只有在这里，我们才找到这一问题的关键。这一点在这些反映开始时被提及了。

有人确信历史必然性是存在的，而且必须通过残忍的和令人恐怖的手段来执行。有人相信在任何情况下，某些行为是被规定的，某些行为是被禁止的。如何使这种确信与这种绝对价值的认可相一致呢？道德责任就是坚信某些行动是目的本身而不仅仅是达到目的的手段，另外一些行动本身或就其本身而言是和目的相反的，也就是被禁止的。这种坚信

在特定社会环境中长期存在。如果历史必然性被视为一种无限制的、没有确定最终阶段的过程,如果赋予它的最终目标还没有实现而只是一种对未来的许诺,如果道德判断同时从属于历史必然性的实现,那么在日常生活中根本没有什么东西是目的本身。换句话说,最严格意义上的道德价值就不存在了。存在意义上对世界的看法是否能和价值意义上对世界的看法相一致呢?

这是极端政治现实主义和极端乌托邦主义之间争议的一种形式。我们将极端现实主义称为个人对历史进程中根本必然性及其所有细节的一种信仰,在这种历史进程中,个人的命运就是生存。极端现实主义相信针对当前现实设定道德前提的所有尝试都是无效的。历史造物主不会容忍道德家的存在。这种现实主义以历史造物主的名义把所有从道德角度出发对这个世界的考虑都打上了枯燥和乌托邦的标记。另外,就我们正在采用观点而言,乌托邦主义存在于对现实的不变批评的态度中,存在于完全以衡量善恶的武断标准来衡量的现实中。乌托邦主义者对社会现实提出的唯一抗议就是断言社会现实在道德上是错误的,他用来影响社会现实的唯一方式是告诉人们这个世界应该是什么样的才能符合那些绝对标准。

为了避免关于我们不加说明地将他们作为理想表达出来这一事实的徒劳争论,我们假定在两种立场之间的争论中存在共同的假设。现实主义者不会也不需要质疑乌托邦主义者所追寻的、用于反对当前历史的道德价值,他要质疑的是这种反对的有用性。而乌托邦主义者也不会质疑历史决定论,他要质疑的是人们根据历史必然性评估在道德上评判某些事件的权利。他相信这种道德判断不依赖于某种认识,这种关于被评价事实的认识是适合作为特定历史哲学所概

括的历史链条中的一环的。另外,争论各方因各种态度糟糕的实际效果而互相指责。根据其对手的意见,在实际情况下,通过支持历史理论机会主义(vis-à-vis history),现实主义者同时也是政治机会主义者。他能够用来代替变革计划的就是使自己适应所面临的模式。他接受这个事物的世界,因为它是唯一存在的世界,而可能与之相反的唯一世界是价值的世界,是梦想家无偿设计虚构之物,在本质上缺少根基。另外,乌托邦主义者在对手的头脑中就是虚构世界的建造者,在现实中注定没有结果。因为他为自己设定了无法实现的、源于自己完美观念的目标,进而使自己不能达到可行的目的。这种可行的目的是基于对不可塑性及对抗性事物组成的世界中存在的可能性的分析。

乌托邦改革梦想家和宿命现实主义者用这种方式相互争论。自从人们有意识地改善他们的社会存在(意味着几乎从时间一开始),他们就一直这样争论。这种讨论就像来自河对面的呼喊一样,而且这条河还是无法游过的。服从于所面临的世界和服从于道德律令之间存在着无底的深渊,在其边缘正在上演着历史的大悲剧:注定失败的阴谋和起义的悲剧。穿过深渊的,是因为相信其必然性而与罪恶合作的人们。最近这些年,革命运动的道德喜剧一直在双方的边缘上演。

马克思试图在两边的悬崖之间修建一座桥梁。在这座桥上,乌托邦社会主义在本质上是需要克服的。他用这些话来总结他的观点:我们“应当对这些僵化了的关系唱一唱它们自己的曲调,迫使它们跳起舞来!”^①这就是说,人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造历史,而

^① 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第7页。——译者注

是在直接的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。马克思用他一生大部分时间去发现历史的自然旋律,那些继续其理论工作的人必须不断地重新思考这一问题,按照关于《资本论》的未完成手稿一遍遍地谱写他死后发表的歌剧,根据新的经验回答同一个问题:“怎么办?”车尔尼雪夫斯基(Chernyshevski)和列宁是以此为标题写书的两个人,他们代表着这种不懈努力的两个发展阶段:当前经验与纯粹理想理想之间的无休止对抗,现实本身和人们所期望的现实之间的持续对话。

这一工作的困难不在于讨论还没有找到具有充分根据的答案的理论问题,而在于讨论有一天可以一劳永逸地解决的问题。这里,我们面临一个问题。这个问题永远不可能以适用于所有历史偶然事件的方式最终解决,而必须根据每一出现的历史形势重新处理。因为每一个都是新的,每一个都不是经常发生的,没有一个可以仅仅通过援引过去的类比就能进行分析。

这是由于历史决定论天生就是模糊的。“决定论”是指描述社会变革规律的学说,这种理论将未来有效性赋予这些规律。马克思的预测提到了经济模式的变革,马克思在简单陈述这种预测时考虑到了这种变革。他的自然科学批评不允许出现那种进一步的详细说明,这种详细说明受到傅立叶和多数乌托邦主义者的喜爱。列宁在十月革命之前规划的计划在细节上更进一步,但是,我们不能确定这些计划的哪125些部分是基于俄罗斯条件的,哪些在从资本主义到社会主义的过渡阶段中是或至少可能是普遍有效的。我们当然同意,资本主义技术进步产生集体拥有生产资料的趋势这一马克思的假设已在大体上被历史证实了。

但是要通过多少失败和胜利的革命、经过多少战争和危

机、在多少年以后、以什么样的时间顺序和地区配置、经过什么样的倒退和高潮、以何种形式,社会主义社会才会出现,这恰恰是不能从“历史法则”的普遍认识中令人信服地推断出来的东西。日常生活的经验回答了这些问题,就像熟练的魔术师每天用新奇的东西使我们感到惊奇一样。总的来说,这些情况不会困扰历史哲学家。对于他们花费数年时间,根据“科学预测”,按他们的观点为资本主义社会所辛苦撰写的墓志铭,他们还是满意的。对于那些战争、革命、危机、几十年的奋斗和困难,他们落入了“偶然事件”的哲学范畴,也因此获得自由,不受敏锐的哲学历史分析制约。关于历史精神的奥秘,历史哲学家了解历史进程将会在哪个点最终停止,但是通往目标艰难崎岖的道路就不在他们预测性的目光内了。一旦完成,每一个经历的阶段都可以任意解释,能够以足够多的不同方式为历史哲学家提供可以商议讨论多年的主题。但是,几乎没有哪个阶段能够被预见到。“阶段”这个词可以恰当地用在这里,和测量沙皇驿站马车行程的长度单位具有相同的含义。这就是它们被称为“偶然事件”的原因。这个词在几个世纪中导致人们对某一理论的地位漠不关心。在我们的时代,这个词的效果不比斯宾诺莎构建“无知的避难所(asylum of ignorance)”差。然而,根据对世界命运¹²⁶的此类认识,历史哲学家从来都勇于设计对个体具有约束力的、并在道德迫使他配合历史进程的实际规定。

没有什么可以阻碍历史哲学。在揭示其无效性的每一历史时刻,它都吹起了胜利的号角,它甚至和着小号和军号演奏的军队曲调进行了自我批评。它面对残酷失败时令人钦佩的勇气显然不是源于固有的完备性,而是源于它本身是“精明智慧的(shrewd wisdom)”历史的工具这一事实。这种历史用轻率的机会主义欺骗了它,并命令它相信在摆脱所有

幻觉后将现实视为一本翻开的书,进而使历史哲学欺骗了社会意识。神话色彩的去除使它本身成了神话。因此,尽管历史事件可能在每一步都与历史哲学不符,但它仍然能够将挫折表现为胜利,就像德尔斐神谕(Delphic Oracle)被证明是正确的一样。历史哲学不是从自身汲取力量,而是从人们对它的信仰中汲取力量。这种信仰是政治实践不可缺少的部分,其特性是半宗教性的。如果穿在被人们顶礼膜拜的牧师身上,那么最破烂的外衣也会呈现出皇家礼服的样子。那些根据梦想来预言的人从来不会仅仅因为梦想已被证明不一定会变成现实这一事实而动摇他们的信念,因为他们总能举出一两个例子说明相反的情况并维系他们的信仰。信仰不需要理由,只需要例证和支持。

然而我们不需要嘲笑历史哲学。无论它的可能性多么不足,它确实具有以下毋庸置疑的价值,即便有些人或整个社会体系应该将它作为道德受虐欲的工具。我们不能随便轻蔑地对待它,因为这些反映在本质上属于它的领域,是为了使它的波特金村庄变得富足。因此,我们也可以说,历史哲学意义上的思考已经传播到如此的程度并占据了如此的比例。在视野被限制在黎明和黄昏范围内的、不加掩饰的经验主义支持下,因为带有世界上最美好的意愿,所以将它从社会生活中驱逐出去是不可能的了。这种黎明和黄昏不是属于每一天的,而是属于伟大时代和历史模式的。这种黎明和黄昏已经成为人类思想的日常食品,试图剥夺无数人从历史的高度将世界视为一种得不偿失的游戏的特权。这种形势本身就足以引诱不能剥夺他人历史哲学愉悦感的人自己来分享它的好处。那么,这就是目前讨论的一个借口。我们现在希望将这一讨论带到一个决定性的阶段。

(三) 良心和社会进步

在现实主义(realism)和乌托邦主义(utopianism)之间的争论中,经常出现针对后者的意见和我不必重复的细节。但是,我应该提出一些“反现实主义(antirealist)”的命题,由于某些原因,这些命题似乎特别有意义。

这些前提如下:

第一个假设:伦理个人主义(ethical individualism)。只有人类和他们的行为才受道德判断的支配。如果没有对行动者意图的考虑,就不存在任何道德评价。这种意图只属于人类。由此看来,人们必须作出如下推论:在道德上评价某一历史进程的好坏是不可能的。在严格意义上,如果某一社会阶级不仅意味着个体的集合而且意味着社会“实体”(“entity”),那么对该社会阶级群体进行道德评价也同样是不可能的。社会阶级这一定义对我们来说是适合的。构成社会实体的人文因素应受到阶级整体支配,但反过来就不是这样。这并不意味着特定阶级或群体的成员资格在决定其道德观念和他的行为中受道德判断支配的、几个世纪以来受到非常不同限制的部分时就是非决定性的。对这一点进行强调是很重要的。一般而言,上述成员资格是一种依赖性。在这种依赖性中,每一个体在面对他所生存的社会时可以发现自我。正相反,尽管我们缺乏足够的证据,但我们还是假设他的决定是绝对的。我的意思是社会决定,而不是只源于阶级成员资格的决定。我们将其规定为:

第二个假设:决定论(determinism)。关于善恶和人类行为道德性的观念由个体在社会中的参与方式所决定。我们

129 把教育、传统的影响以及在所有社会群体中的成员资格包括

在“参与”的意义中。以上各项的总和产生了被称为人格的独特事物。当然,传统也是一种社会群体,也就是在其时代之前就已经形成的某种意识的影响范围之内的人的整体。

我们不会纠缠于以下问题:在形成道德观的过程中社会生活的不同形势起到什么作用,有多少是源于社会生活的普遍方面并表现出普遍有效性的“基本”性质;有多少是源于阶级社会独有的条件并因而在任何情况下长期存在;最后,哪些是由特定阶级和职业中的成员资格造成的。这些问题总结了社会学和道德的主要难题。同样,也在本文框架之外。

尽管许多道德哲学家认为这两种假设是矛盾的,但我们坚持认为它们不是矛盾的。社会决定论本身比在我们对这一术语的使用中表现得更有说服力。社会决定论和对道德责任的接受之间不存在任何逻辑矛盾。这源于以下前提:

第三个假设:价值的人文主义解释。尽管某个特定的人可能接受其道德价值和行为是被规定的这一事实,但是他不能依据他对决定其行为的条件的认识就推断出任何结论。这种结论是关于他所接受的对或错的。换句话说,这个人知道,根据使他这么做的特定环境而判断某事物的好坏并不意味着该事物就是好的或坏的。每个人都有道德观念,但是他不能通过宣称它们源于某一确定的外部原因就可以证明它们。另外,说个体可以在道德上被评价意味着对其评价的权利被赋予了别人,这是一种标准的陈述,那么其否定也是标准的。因此,当我们确认作为理论公式的决定论原则可以证明道德责任是不可能的时候,我们策略性地假设道德价值可以从纯粹理论命题推断出来。如果我们拒绝接受这种推断的可能性,我们将被迫承认人类活动决定论或非决定论的问题与人类道德责任的确认或否认没有任何逻辑联系,

因为无论是确认还是否认都不是理论命题。这样,我们的第三种假设消除了前两个假设的假定矛盾。

因此,第三个前提使我们保持了关于人类行为的社会或任何其他决定的、独立于我们认识或者独立于我们假设的道德责任概念,尽管认识在过去比在现在要重要得多。实际上,就个案而言它是不足的,尽管在广泛意义上它是可证实的。

说个人在道德上要对他的行动负责意味着他所在的社会环境有权对他的行为进行道德评价,有权批准或不批准他的行为。这进一步说明环境意识到了这种权利。这些反应和应用它们的行为一样是确定的。否认社会的这种权利是在道德上评判它的反应,也就是按照我们行动的内容所剥夺的形式而开展的行动。换句话说,是陷入到了实际矛盾中的。卡尔特教徒因他的兄弟违背了沉默的誓言而对其进行斥责。某人要求将要求保留死刑的人处死。我们将会发现自己就处于以前卡尔特教徒或上面某人的处境。

拒绝赋予社会批准或谴责的权利有点像命令地震不会发生或不会下雨一样。在这方面,我们遵循斯宾诺莎的思想。我们必须接受自然法则。同样,我们必须接受依据道德行为对个人进行评判这一社会事实的存在。从表面上看,这似乎与我们之前所说的相抵触,因为我们要求个人的道德责任应该被认可,所以我们应该赋予社会进行道德判断的权利。在某种程度上,如果我们不同意质疑雨水具有落下来的权利,那么我们就应该接着确认它具有这种权利。这将我们置于困境之中。这种困境不是源于评价的内容,而是源于评价是明确的这一事实。在现实中,这两种情况不是类似的,131 因为人考虑到自己属于社会才赋予社会某种特定的权利。通过成人社会的这种权利,他也将这种权利赋予自己,在某

中程度上,他成了社会的声音。

道德判断明显不是纯粹“认知(pure)”的行为,也不是被动地承认关于事物的某种观点。它用简洁的语言陈述了对于受到道德评价制约的某种形势的实际最初态度。事物本身既不是善良的也不是邪恶的,而只是被体验成这样。从埃奈西德穆(Aenesidemus)和诡辩家霍布斯(Hobbes)和斯宾诺莎(Spinoza)到石里克(Schlick)和卡尔纳普(Carnap),这一真理在几个世纪中已被多次重申,所以可以省略讨论过程而直接支持这一论点。但是,对它的接受并不代表我们必须放弃道德判断。这其实是重新捡起我们之前讨论过的实际矛盾的行为。正相反,无论接受或拒绝,我们假定这种决定论理论在任何情况下都不能从逻辑角度支持或干预这类命题,因为其一种属于认识的世界,而另一种属于责任的世界。当我们肯定道德责任的存在时,关于非模棱两可,自然或支配人类行为的决定论存在的问题就是完全无关的。

我们的第一种假设意味着,当我们作出诸如“这一历史进程是进步的”或“这个社会阶级代表历史进步,而那个社会阶级阻碍了历史进步”的类似陈述时,我们不是通过以某种方式评价观察对象而说出道德判断的。这是另外一种评价,明显假设了关于改良、人类利益、发展等等的某种评判标准。的确,如果我们只在特定历史现象的结果中寻找社会进步的标准,例如在我们希望宣传的道德观念在社会中的增长和传播领域中(当然我是不推荐这种做法的),那么“历史进步性”的判断就不是一种道德判断,尽管它包括对某些道德价值的特定范围的先天接受。说某种行为在道德上令人厌恶是一回事,因为它会使社会上这种受谴责的行为减少而确定某种历史进程为进步是另外一回事。谴责盗窃公共财产的行为与因消除了盗窃的需要而宣称繁荣是社会意义上的

进步不一样。在第一个例子中,我们系统阐述了一种明确的一般道德概念;在第二个例子中,我们实际上是假设了一个数据。但是,我们没有把它应用于一般社会过程,因为盗窃是由个人进行的,而不是生活标准、技术发展或法律导致的。个人是道德判断的客体,其他是历史判断的客体。

这意味着,这三个假设承认以下情况是非矛盾的(尽管在逻辑上不需要)。在这种情况下,特定的具体人类行为在道德上必须进行否定的判断,但根据在历史进程中的作用又必须进行肯定的判断,反之亦然。让我们暂时忽略这种情况是否会在现实中出现这一问题,而只说它们是不可能的,因为这两种判断相互独立。它们是不可能的,即便我们假定了关于进步的纯粹道德标准。在我的观点中,这是错误的。确实,成体系的盗窃有利于让盗窃作为社会现象而消失的社会变革,这种情况可能出现。

因此,我们回到黑格尔的问题,或者更准确地说,这一问题源于所有受黑格尔历史观影响的人对黑格尔的解读。拥有关于进步的理论是否可以取代或否定不同于历史进步标准的道德行为标准的同时非矛盾性使用?我们现在对黑格尔的解释是否正确的不感兴趣,而对后黑格尔哲学所确立的问题的内容感兴趣。

“单纯志向的桂冠就等于从不发绿的枯叶”^①,这句话总结了法哲学的第124段,嘲弄了因为历史人物鄙夷的动机就试图否认他们的伟大和尊严的人。事实上,他们的伟大和尊严是根据他们在时代精神发展中所起到的作用来判断的,这种发展可以利用一些人对名誉和尊重的渴望以及另一些人对财富和征服的渴望作为有力的武器。在用来评价行动时,

^① 参见[德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1961年版,第128页。——译者注

动机是非物质的,因为被评判的不是动机的高贵或鄙夷,而只是在进化史中行动的结果。

这种观点不存在任何否定上述假设的东西。马克思完全同意以下意见:历史进程或个人行动的“进步性(progressiveness)”或“落后性(backwardness)”可以脱离它们可能产生的任何道德厌恶或认可来评价。让我们冒昧地引用他对于英属印度殖民地的评论,他在该评论中详细说明了以下观点:“从人的感情上来说,亲眼看到这无数辛勤经营的宗法制的祥和无害的社会组织一个个土崩瓦解,被投入苦海,亲眼看到它们的每个成员既丧失自己的古老形式的文明又丧失祖传的谋生手段,是会感到难过的;但是我们不应该忘记,这些田园风味的农村公社不管看起来怎样祥和无害,却始终是东方专制制度的牢固基础,它们使人的头脑局限在极小的范围内,成为迷信的驯服工具,成为传统规则的奴隶,表现不出任何伟大的作为和历史首创精神。……我们不应该忘记,这些小小的公社带着种姓划分和奴隶制度的污痕;它们使人屈服于外界环境,而不是把人提高为环境的主宰”等等。接下来的问题是:“如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命,人类能不能实现自己的使命?如果不能,那么,英国不管犯下多少罪行,它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具。”^①

“只有在伟大的社会革命支配了资产阶级时代的成果,支配了世界市场和现代生产力,并且使这一切都服从于最先进的民族的共同监督的时候,人类的进步才会不再像可怕的 134
异教神怪那样,只有用被杀害者的头颅做酒杯才能喝下甜美

^① 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第683页。——译者注

的酒浆。”^①

更简洁地表达涉及我们的想法是困难的。尽管历史进步的价值通过犯罪来实现,但价值仍然是价值,犯罪仍然是犯罪。同样,艺术杰作也不会因为艺术家鄙夷的动机而失去它们的伟大。柏拉图的美学可能深植于同性恋。陀思妥耶夫斯基(Dostoevski)的天赋可能源于他的癫痫症。人们在凡·高(Van Gogh)的画布上发现精神分裂的迹象,梅毒刺激了维斯潘斯基(Wyspianski)的艺术激情……这都是可能的。艺术生理学理论的心理分析家和信徒们公开了许多类似的事实,勇敢地破坏神圣的东西,好像在说:看看你们这些伟大的人!事实上,因为柏拉图的美学吸引异性恋的人,因为陀思妥耶夫斯基的著作吸引非癫痫患者,因为非梅毒患者喜欢阅读维斯潘斯基的作品,那么当他对艺术进行判断的时候,有什么更好的证据可以证明这些被揭发出来的事实是不相干的呢?如果完美的奶酪在粪便中生产,无论它们之间的因果关系如何,奶酪和粪便都保持了它们的性质。

整件事似乎是陈腐的,但它在我們感兴趣的领域提出了大难题。马克思对英国殖民的革命作用的评价并没有表明他在道德上尊敬在印度的英国士兵。即便许多国家的工业革命以奴工的大规模使用为基础,但这并不意味着奴隶主就应该得到道德上的称赞。

换句话说,在实现一般历史进步的过程中,不得不寻找善恶的道德评判标准。从这意义来说,没有理由将道德视为历史的工具。但是,作为世界精神工具的犯罪还是犯罪。当然,对我们来说,接受关于过去的这种观点是很容易的。由于时间久远,过去不会唤起强烈的道德反应,我们能够像陈

^① 参见《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第691页。——译者注

述事实一样容易地作出道德判断。如果是现在或最近的过去,那就比较困难了,这不仅仅因为我们的道德反应比较直接。道德判断可能包括将公正的抽象尺度用于某一特定事实,就像看温度计一样。如果它们是直接感觉,那么当人们认识到某些事实在道德上是令人厌恶的、历史上是进步的时候,自然的冲突就会出现。 135

但这纯粹是心理学上的问题。在评价当前历史事件的过程中出现了更多的麻烦。就是那些判断起来和它们的“历史进步性”一样最困难的东西。当历史事件被淹没在过去的深井里,当人们从远距离的视角根据其实际结果来思考历史事件时,这种特征明显地、绝不是含糊不清地表现了出来。在这一方面,现在总是含糊不清和模糊的。当我们试图将历史判断和道德判断分开时,或者当我们为了前者而放弃后者时,这种含糊不清就产生了特别的危害。相对于现在来说,我们更了解过去,因为我们总是用有组织的形式来观察它,但现在却是混乱的。这一问题与黑格尔同时出现,也就是相信人类拥有预见历史的万能钥匙。这是大卫的钥匙,可以打开未来所有的秘密(除了我们曾提到的、困扰几代人的“偶然事件”)。在著名的《历史哲学》中和别的地方,黑格尔实际上第一个概括了存在于一般历史分析中的疏漏的可能性,概括了构成人类世界发展进程的人类个体行为。更确切地说,他开始确信,只在描述人类行为、感情、努力、幻想的概念范畴的帮助下人类不能书写历史。因为人们“获得了他们想要的,但更多的东西在这一过程中被创造出来了,它们实际上天生就存在于人们想要的东西中,但是不存在于人们的思想或意图中”。

这就是两种认识无止境地相互干涉所引起的问题。这两种认识从“历史进步”的概念成为普遍用语那一刻开始就

136 存在着。我们像体验日常生活一样体验历史,我们将历史视为时代精神的前进。这两种途径的持续冲突导致了痛苦的面容和糟糕的视力,就像被拍摄的物体突然移动时镜头没有对准焦点一样。

作为马克思理论工作的结果,至少历史解读的一些特征作为整体已经成了共同的认识。几乎没有人再相信历史唯一的任务是像跛足魔鬼一样行动:撕裂人类住所的屋顶,在他们的保险柜里注视着穿着拖鞋、躺在床上的人们;打开他们的头骨,寻找隐藏的动机、情感和计划。普通公众有一种共识,这种共识不是关于历史法则的,而是关于历史的。这种历史是不同于人类行为所构成的反映的独立客体。后者不是历史研究的原材料,不是用于形成概念和范畴的重要材料,而是要求在人类群体的趋向意义上进行因果关系解释的某种东西。

因此,我们感兴趣的问题不仅是它没有被解决,而且包括它是复合的。确实,人们不得不通过历史进程解释个体的行为,而不是相反亦然。事实是,使自己适应这一真理的人仍然仅仅是个体,必须在每一步作出基本选择,在一般认识中找不到任何有效的工具帮助他进行选择。道德选择并没有变得更容易,因为人们意识到,它在世界的常识意义上是确定的,选项的每一组成部分都是历史展望的一部分。更确切地说,在想象我们能够拥有对历史发展法则永远正确和最终的认识之前,或者在想象我们能够使世界的未来像铁路时刻表一样可靠之前,这种选择不会变得更容易。只有当我们成为这种疯狂幻想的牺牲品时,我们才能轻松自如地进行选择。但是,这需要多大的代价啊!这种代价是,每种现象都被虚假地提高到一般历史范畴的高度,成为某种构成我们宇宙观的一般概念的表述。日常生活本质上是一种痛苦,因

137

为在不同的事件之间不存在任何联系。它是个人情况的积累,这类情况中的一些普遍与另一些在某些方面相似。因此,我们能够详细阐述以表面有秩序但实际上欠考虑和习惯性的方式选择我们反应的自动性和习惯。然而,日常生活中的每一个微粒事实上都耗尽了自身并很快地消失,速度比我们记录它的速度还快,然后与其他微粒一起构成可怕的虚无。在这种虚无中,没有什么是真的,没有什么可以被实际体验,每样东西都分解为由细节组成的一团混沌。日常生活包括无实质联系的独立现象,它在被偶然接受的、被标记为“生命目的”的神话中寻找联结。任何单独的“生命目的”都会创造一种物质,这种物质使任何对立的事实看起来是一种“方式”,进而将真实性的表象赋予那些日常发生的事情。在它们能够在意识中固定下来之前,这些事情实际上就已经过去了,留下了一种荒谬的感觉。这种试图将某种实质性的外貌、某种一致性的外部光泽、单一目标组成的一致性赋予自己生命的尝试有时可能减轻自身无意识噩梦所带来的生活痛苦。

这些单独的生命目标是不费吹灰之力就可以粉碎的短暂神话,可以被历史哲学的坚固堡垒所取代。充满历史哲学认识的意识正确地判断关于一般“法则”和所有事实,不懈地看透未来,以美好的方式将日常生活组织起来,就好像它是一座华丽的大厦。在这座大厦中,每一块石头都具有完美定义的功能,每一块都被归入一般和高尚的范畴。日常生活中的每一事实只是用于说明理论范畴。预先构成我们存在的混乱印象的堆积突然转变成清晰的一般概念的天堂。我们从散乱的历史事件所构成的地狱进入匀称的宇宙。在这里,只有符号和思想存在。在这个世界里没有任何个体,只有思想的表现形式,额头上加盖这种类的徽记。在这个世界

138 上,我们不再吃面包和奶油,而是致力于重组我们的力量,有意识地向着建设社会主义的目标努力。我们不睡觉,而是重新产生灰色的格子以便在贯彻世界精神的过程中创造性地使用它们。我们不和人交谈,只和思想的使者交谈。他们是庞大的历史进程中某些冲突中的社会力量的代表,而我们的话只是思想的回音。每一步都有确定的方向,这种方向是关于历史进步和我们已发现的计划的,这种计划的目标对每个人都是清晰的。

按照这种方式,我们从日常存在的沼泽中进入抽象生活的疯狂中,就像从妓院到修道院一样。道德的社会意识在这两种极端中摇摆。这两种极端迟早会和幻觉的白痴生活一样被撕去面罩。可以理解,在同化生活的手段中,某一种手段的失败会马上促进对另一种的接受,这种现象可以很容易地在最乏味的案例中进行观察。

但是,因为我们现在不打算处理生活中出现的所有形式的谬论,那么让我们把注意力转向其中一个:我们怎样才能把日常生活的道德从历史哲学的噩梦中解放出来?我们怎样才能把它从伪辩证法中解放出来?这种伪辩证法使道德成为历史的工具,并使历史成为邪恶的借口。我们可以有所保留:我们对攻击历史哲学概念的那些无关紧要的批评没有兴趣。历史哲学概念通过在理论上将日常生活的事件进行分类而使世界“失掉人性(dehumanizing)”。在这种虚幻的思想天堂中,受历史哲学教育的意识繁荣兴旺。不管怎样,比起典型的日常生活,这种虚幻的思想天堂是更人性的而不是像白痴一样的,朱利安·杜维姆是这样说的,“工作日是痛苦的,星期天是无聊的”。

因为在历史哲学视野中构建道德并使其只在该框架中才有意义的危险不存在于某种尝试中。这种尝试将某个人

的生活解释为历史的片段以便随心所欲地赋予它本身所没有的感觉。危险在于用历史造物主从我们的行动中获得的利益标准完全取代道德标准。这种威胁使我们可以更确定地了解其意图和计划。宗派主义精神是怀疑论的天敌。怀疑论尽管难以区分,但它是针对空想主义者疯狂盲从的最有可能的解毒剂。每当使其格外明显的历史经历重复自身的时候,这一古老的真理就应该被重新提起。 139

当某个人不可动摇地绝对确定天堂就在眼前,费雷的约阿希姆(Joachim)的“第三王国”接近胜利,历史新时代(将“真正地”带来幸福、“真正”不同、压碎蛇头并终结人类的苦难)的最后巩固即将来临时;当我们被我们就在天堂边缘的坚定信念所困扰时,那么救世主的希望成为生活唯一的主宰,成为道德戒律的唯一来源和美德的唯一尺度就不是什么奇怪的事了。始终如一的救世主信仰者应该毫不犹豫地执行可以加速新时代出现的任何任务。然后,道德用启示录的声音发言,它“看到了新的天堂和大地”,它知道,在到达彼岸之前四个天使将毁灭三分之一的人类,燃烧的星辰将会坠落,深渊将会开启,上帝之谴的七只杯子将洒在大地上,荣耀将被加在用铁棒杀死异教徒的征服者身上。费雷的约阿希姆和托马斯·名泽尔形象说明了这种关于历史的启示录哲学。它以确定的形式找到了进入共产主义运动的道路。尽管在后者中,它被可靠和丰富的科学分析所支持,但实际上它是作为一种救世主的观念而作用于群众运动。它当然不可能是其他方面的,但是这种承认不能安慰我们,因为我们想要展示的恰恰是我们无法从对历史必需品的相对可靠的认识中演绎出指导我们行为的规则这一事实。

作为一种实际规则,我们至少应该注意,我们需要一定数量的、针对历史预知哲学的怀疑论。历史预知哲学以过于

140 确信的态度来预见历史。经验告诉我们,独立于人类的历史进程的对人类的奴役(马克思所描述的奴役)还没有减少。

另一方面,历史不仅仅是一种像伊壁鸠鲁一样遥远的、不重要的力量,也是我们具体参与的但独立于我们意志之外的一系列情况。如果参与是个体的一种自愿行为,那么它也是一种道德行为,至少在其他情况下接受的某些价值作为决定性因素在这里生效了。

因此,我们的问题可以作如下表述:

既然日常生活中的道德不能从人们对真实或所谓的历史必然性的认识中推导出来,那么即便按照我们的观点,历史是反对某些武断确认或从传统中吸收的道德价值,我们也必须维护它们吗?如果放弃完全基于历史的道德,那么是否应该颁布反历史的道德呢?

我们可以这样回答:

真正的社会参与就是道德参与。尽管企图按其想象塑造世界的大规模政治运动因为世界的需要而出现了,尽管它的基本方向是由社会关系的发展决定的,但是个人对任何特定形式的政治生活的参与都是个人应完全负责的道德行为。

人们不能借口其行动只是特定历史进程中的片段而推卸积极的或消极的责任。士兵在道德上要对他依照上级命令而犯下的罪行负责,一个人更要对其接受其中不为人知的历史使命——想象的或现实的——而采取的行为负责。如果一千个人站在河岸上,这时一个落水的人喊救命,几乎可以肯定某一个旁观者会跳入水中救他。这种准统计学的决定性涉及这一千个人,但是它并不意味着不需要对那个特定的人进行道德评价,就是那个一千个人当中跳入河里救人的

141 人。经验可以使我们确信,这样的人在人群中是可以找到的,这类似于那些偶尔成为现实的罕见历史预测。对一千个

潜在救援者中特定的那个人进行了以大数字为基础的预测。要成为这个人,就必须自己开展行动,这是受道德判断支配的行动。同样,如果存在为了某些任务而需要罪犯的某种社会体系,那么人们可以肯定,这种社会体系总是可以找到他们。但这并不说明每一个罪犯都被免除了责任,因为要将这种系统工具的职能分配给自己,人们必须“自己”成为无赖,必须自愿进行某种受道德判断支配的特定行为。

因此,我们承认个人为其行为负全部责任的道德学说和历史进程的超道德理论。在后者中我们利用了黑格尔,在前者中我们利用了笛卡儿。他明确表述了以下著名的原则,这种原则的影响不是一眼就能看出来的。“没有任何灵魂会虚弱到即使在很好的指导下也不能绝对掌握自己的情感。”这意味着,我们无法为因情绪、情感或道德无效而进行的行动提供解释,我们无权将我们有意识的行动应该承担的责任转嫁到决定我们行为的任何因素上,因为在每一个场合,我们都有自由选择的能力。

正如我所提到的,这种假设可以在不与关于世界的决定论解释发生冲突的情况下被接受。这种假设必须扩展到我们在历史必然和历史决定论中为自己找到的所有理由。不是我们个人不可征服的情绪(“我不能抵抗这种欲望”),不是任何人的命令(“我是一名士兵”),不是与某人所处环境中的习惯保持一致(“每个人都这么做”),也不是在理论上推断历史造物主的紧急状态(“我认为我是为了进步才那么做的”)。这四种最典型、最流行的解释没有哪一个是有有效的。这并不是说这四种类型的决定在生活中就不会实际出现,而是说不论其中哪一种都不能使我们免除责任,因为它们中的任何一种都没有破坏个人选择的自由。个人的行动仍然处于个人绝对权力的掌握之中。我们走在自己的生命

大道上：

不是我，也不是任何其他人可以在你的道路上
行走，
你必须自己在这条道路上行走……

——惠特曼

我强调，我们与道德责任相关。执行上级错误命令（在军事策略意义上无效率的命令）的士兵对战斗的失败不承担责任。按照命令参与大规模屠杀平民的士兵要对杀人负责。他的道德责任是不去执行这一命令。只有以此为基础，我们才能够对党卫军士兵进行审判。

无论我们希望接受什么样的历史哲学，就我们都将因为以它的名义所做的道德评价所支配的一切事情而言，人们都会得到公正的裁决。

历史哲学并不能决定人生中的主要选择，它们由我们的道德感决定。我们是共产主义者，不是因为我们承认共产主义是历史必然。我们是共产主义者，因为我们站在被压迫者一边反对压迫者，站在可怜人一边反对他们的主人，站在被迫害者一边反对迫害者。尽管我们知道，理论上正确的社会划分不是“富裕”和“贫穷”之间的划分，也不是“迫害”和“被迫害”之间的划分，但当我们不得不用实际选择的行动配合我们的理论时（这意味着一种誓言），我们其实是出于道德动机在开展行动，而不是出于理论考虑。它不可能是其他方面的，因为最有说服力的理论也不能让我们抬起我们的小拇指。实际选择是一种价值的选择，是一种道德行为，这意味着是一种每个人都承担自己个人责任的行为。

(四) 历史和希望

世上明智的选择是根据“责任”界定的,而不是“存在”。“责任”和“存在”这两个范畴描绘了两种倾向和两种对现实的视域,我们断断续续地试图在二者之间建立联系。同样的问题在不同的视域中反复出现:我们如何才能防止在“责任”和“存在”二者之中进行选择,而不至于发生乌托邦和机会主义(utopianism - opportunism)、浪漫主义和保守主义(romanticism - conservatism)的对立,无意义的疯狂和伪装着的清醒犯罪之间的对立?我们如何能避免在大声疾呼责任的武断口号和对现存世界的顺从之间,在“斯库拉(Scylla)”和“卡津布狄斯(Charybdis)”的进退两难之间作致命的选择呢?①我们认为有一个很重要的假定,即我们永远无法真实地和准确地衡量我们称之为“历史必然性”的极限,如何才能避免这种选择呢?因此,我们也永远无法可靠地确定哪一个社会生活的具体事实是历史命运的要素以及在现存实际中隐藏着什么样的可能性。

为了更详细地回答这个问题,我们接受以下前提:

第四假设:关于价值的历史解释,责任是存在的一种形式。这意味着根据假定的社会特性,一种道德感变成历史进程的一部分以及影响历史进程的一个因素。此外,对确定的

① 斯库拉(Scylla)是希腊神话中吞吃水手的女海妖,有六个头十二只手,腰间缠绕着一条由许多恶狗围成的腰环,守护着墨西拿海峡的一侧。斯库拉原先是个美丽的山林女神,女巫喀尔克(Circe)嫉妒她的美貌,于是乘斯库拉洗澡的时候把可怕的魔蛇放入海水之中,使之成为她身体的一部分。现实中的斯库拉是位于墨西拿海峡一侧的一块危险的巨岩,它的对面是著名的卡律布狄斯(Charybdis)大漩涡,英语的习惯用语中有“Between Scylla And Charybdis”的说法,前有斯库拉巨岩,后有卡律布狄斯漩涡,意思是“进退两难”。——译者注

责任的信念也成为一项社会的客观需要。一些社会观点,比如什么是正确的,都反映在社会意识中,不是作为理论知识,而是价值判断:这个或那个在道德上是“善良的”还是“邪恶的”,这个或那个“应该”做还是“不应该”做。与实证主义者不同,如果我们对表达道德主张的特定语言感到不满,并且,如果我们不希望把规范的陈述无法从逻辑法则中推导出来

144 这个事实看作是我们知识的终点,如果我们对宇宙中没有什么理论足以构建一个有效的价值论这一琐碎认识感到不够满足,那么,我们必须把关于社会现象和价值世界的知识看作是集体生活的体现,而它又以不同方式反映其法律、趋势和需求。采用了这个方法,我们就不太关心道德评价的特定陈述是否与其他的判断一样受到真实与虚假之间的二分法的制约,虽然我们同意实证主义者的观点,但它们确实是受该二分法的制约。相反,我们对同一社会进程的两种形式之间存在的联系、价值意识和理论意识更感兴趣。实际上,尽管不好意思明说,社会现象的理论几乎全都是戴着假面具的意识形态。这就意味着它们经常(尽管不总是)是强加给社会的价值集合,而这个社会是伪装成公平和科学的知识。但是,价值的一个含义,按它在社会所占比重的程度,以及按照虽经建立但到目前为止难以固定下来的标准,却是对社会生活的某些事实和什么是正确的这一概念的扭曲的认识,就像是在特殊利益的曲面镜中反映的镜像一样。如果给定一个规范,虽然从未完全遵守,但却被广泛认可,其存在这一事实本身就证明了它是社会的需要或社会需求的一个组成部分,并且需要我们对违反行为设定界限。“责任”不是别的,就是社会需求。在这个意义上,价值世界不仅仅是现存世界上面的一片想象的天空,除了这一部分外,不仅在社会意识中存在,而且在社会生活的物质条件中扎根。从中,我们推论

如下：

第五假设：道德主义乌托邦的伪现实批判之否定。一个支持道德正义程序的社会运动，不会仅仅因为其道德假设难以在可预见的将来得到确立而承认失败。每个人每天都经历的真实情况是很平凡的，而在吸引人的、装饰着道德光环的口号下奋斗的社会体系只是轻描淡写地模拟这些标语的内容。换句话说，我们应该拥有足够的智慧，不要被天国王朝的迅速到来的前景所欺骗。但是，看来我们似乎缺乏这种智慧——尽管表面看来这并不需要多余的精神努力——以致我们的母亲，即历史，有时会教训我们。这种教训是双重痛苦，因为我们用嘲弄来平息这种教训，同时也了解了我们自己的天真。 145

但是，事实是以往长期的挫折经历的效果难以被下一代人觉察。只有他们自己的亲身经历才能穿透他们的意识。这个事实初看似乎暴露了人性的弱点，但如果仔细审视，却是大自然的智慧和设计完美的防御机制。在社会条件下，即使要取得最简单的进步，也需要动员大量的集体力量，如果公众得知花费的努力与得到的成果完全不相称，结果就会令人沮丧、会打消人的勇气和奋斗精神，从而使任何社会进步都成为不可能。如果想要大家都看得到的成果，所做的努力必须十分巨大，甚至有些浪费。对世界上每一种生物而言，种子的总数量必须达到繁殖和生存所需量的一百万倍以上。没有什么理由说明这个类似的比例对社会生活不起支配作用，尤其现在的问题不仅仅是简单的繁殖，而是进化和完善。为了取得人际关系的变化而聚集力量，相比付出努力的总和，人们必须通过人工方法或空想手段将预料的结果放大来减轻人们心中的巨大不平衡，这就没什么奇怪的了。所付出的全部努力是无法隐瞒的，因为人们可以直接感受到。这样

的畸变,看上去接近幻想,实际上却是意识形态的产物。意识形态在这里成为社会进步不可或缺的因素。意识形态在遥远的广大地创造海市蜃楼,为处于困境的商队聚集必要的努力,以求到达最近的绿洲。如果这种诱人的朦胧海市蜃楼未能显现,这支疲惫不堪的商队由于受到绝望的压抑,就会让自己葬身于沙漠之中。

如果我们的目前形势和我们欲取得的成果之间差距不大,那么,要取得该成果需要极大的努力,采用自然手段来伪造一个比例就很有用处。假定,不管其他任何事情,只要为了缩小这个差距去努力是“值得”的,它也有用处。由于这些差距构成社会进步,付出努力是否“值得”,答案是预先确定的。不存在其他别的可能性。此外,这些事情都是无法度量的,它们绝对不能像投资回报那样可以计数。说得更准确一些,取得社会进步是否“值得”,并没有什么清晰的意义。因为成果是无法度量的,同时也因为每一代人都从先前几代人的努力中受益,并且他们也在为后代的利益工作,“付出到底是为了谁?”这个问题也就无法回答了。

这就是我们希望如何解释社会生活中总体倾向和目标与结果之间存在不相称的事实,这样才能取得相称的所需力量的全部。所有社会重建的规划都共同承担这样的命运,尤其是道德内容方面。尽管,如我们在第一假设所指出的那样没有什么社会体系或机构是受道德评价的制约的,因为它是匿名和客观的,但个人对它的态度仍然可以并且经常是具有关键道德作用的,也就是说,在一般意义上它还是受道德评判的约束。这样说并没有什么矛盾。正如我们在前面的一个例子指出的,一个人跳到河里去救一个快要淹死的人会受到道德评价的约束,但河流并不会。因此,从道德观点来看,社会体系本身并无差别,当我们决定反对还是支持一个社会

体系时,我们就在道德层面上负起了责任,把我们自己暴露在道德评判中,并经常根据道德动机而行事。(我们必须注意我们可以使用比喻,这在广义上被托马斯主义者称为类比理论,举例来说,我们把一定的性质传给一个目标,那个目标本身并不具备那样的性质,但却可以在其他事物中产生该性质,正如当我们说威士忌是不健康的时候,我们的意思是说喝威士忌的人是不健康的。同样,一个社会体系可以诱发人们的某种行为,而我们发现这种行为是应该被谴责的,在类比的意义上,我们说它是“不道德的”。) 147

我们把这个思路总结为我们的:

第六假设:政治选择的伦理判断可能性。我们作出基本的政治选择受道德判断的约束。

在世界上,每个因素都具有政治倾向性。世界上的各政党之间开展着全面战争,这就使得人们的生活发生深刻的变化。事实上,我们的假设反驳了群体一致受道德评判约束的观点,反之,自由选择某一团体,而不是另一个团体,却是不受道德判断约束的。由于社会生活变得比过去更加政治化,我们过去实行的许多曾被认为是非道德的行动,如今却披上了道德的彩色外衣。这就是为什么即使在最轻微的情形下在我们的日常生活中也总是跟随着一个焦虑的黑影,因为这些行动都与基本的政治冲突或多或少有关联。这个各种社会行动互相关联的普遍体系已经成为了一个不可否认的事实,无论一个人认为其起源如何,也无论一个人是否同意。一个人当然会被看成是一位“正派人”,但要知道,成为一位“正派人”,有许多途径。许多人是随风倒,他们放弃了自己的意志。

在希特勒时期的德国,作为优等民族的一员,一位“正派人(decent man)”意味着什么呢? 作为一位“正派人”和社会

民主党党员，执行着殖民恐怖主义政策，这又意味着什么呢？在战争时期，谁是“正派人”呢？在大选中，谁又是“正派人”呢？在各种场合下，确实都有“正派人”存在，我们没有必要取消这个类别。确实，这个名称定义模糊、不准确，但在一定的限度内，还是有用的。

148 看起来政治选择假想了全面的个性。我们只能说情况确实如此，而不是说这让我们高兴。在这些完全的划分机制中，我们了解了日常生活与历史大事件之间的联系。从政治选择不再将“直率”强加给生活而使生活变得简单的时候起，这种感觉是伤感的。人们可以将这样的情况称作疯狂，但是根据帕斯卡尔所说：“人们都免不了会疯狂，以至于不疯狂就意味着一种不同形式的疯狂。”一个人当了解到他已经参与到大冲突中，面对一个不确定的结局时，那种折磨就会自始至终陪伴在他的身边。这种不确定不是由怀疑胜利组成的——在道德方面并不是很过分——这种不确定是指不知道我们参与的大事业的结果以及我们担负部分责任的结果将来多大程度在道德上能够被接受，或者现在对其能否承担责任。在“正派人”这个词的某种意义上说，做一个“正派人”就足够了吗？这是错误的，这要么是为了逃避责任，要么是仅仅为了无过错地履行责任而已，尽管目前有时还是用这个标准来解决社会体系的犯罪问题。

描述这个原则仅仅是为了宣布一个人不相信作出理性政治选择的可能性。这种不相信已被经验所证实，但事实是，我们在许多小的行动中进行选择，回避它们也许比有意识地作出选择要困难得多。马基雅维利在他的著名论文《李维的最初十年》中观察到，“在任务的一般结果上犯错的人，不太会在某一特定事实上再犯错”。如果我们实际上必须单独处理有形的和可以容易地进行评价的单个事实，这个观念

对我们是有用的。相反,上帝的声音在我们的房间四壁之间追逐着我们,而我们呼吸的空气也被奥林匹斯掀起的战争烟尘所污染。如果在这样的情况下,某人相信他可以通过“其余事情可以自行照顾”的个人正派性来挽救自己的灵魂而获得安慰,那么当他到达地狱冥河的彼岸时,他注定要吃苦头。在那里,他就会收到一份罪行清单,而实际上他对这些罪行却一无所知。这整个悲剧之所以能够发生就在于我们被迫作出受道德约束的决定,而对它们的后果却一无所知。

实际上,也是很重要的一点,无知并不能解除一个人的责任,因为在许多场合,我们有道德上的责任去了解情况。第二次世界大战时,有些德国人不知道集中营,这是真的。¹⁴⁹如果他们对自己的无知不承担责任,那么该由谁来负责呢?如果仅仅基于他们的公民身份,如果他们利用了属于一个统治了半个欧洲的国家的公民,他们怎样作为“正派人”呢?我们可以说他们的无知是有罪的,因为要纠正这种无知本来并不很困难。从一般意义上讲,他们不愿意了解形势,也是有罪的。这还不够。在有些场合,我们缺乏实际措施去获取作出决定所必须的信息。而一旦作出决定,又会引起无法预料的后果,我们觉得应对结果承担责任。

人们也许会说道德评判是与我们行动的意图相关,而不是与其效果相关。“客观犯罪(objective guilt)”是政治性斯大林主义时代人们喜欢的一个类别,它本身就是一个自相矛盾的概念。我们不同意这种态度,因为它缺乏对人的责任进行实际控制的工具。在全世界发生的铁路事故中,有多少是由于“意图”引起的呢?还有,在几乎全部的事故中,总是有人承担责任。但是说他只对疏忽职责负责,而不对撞车和事故后果负责,这是不对的。大家都承认玩忽职守是工作的一

部分,它每天都在发生,在各地都在发生。它们只有很小的差别,更重要的是,它们不能依意图来进行测定和区分。它们只能按后果进行比较,后果的严重程度决定犯罪的程度。如果任何人觉得这个社会责任体系不合理,他应知道到目前为止还没有另外的具体适用系统被设计出来。他所能做的只是乞求宙斯给他一个更好的世界。(显然,我们的意思不是说在进行评价时,意图不是一个相关和必要的因素,我们只是说它不是确定责任的唯一依据。)如果我们承担责任的事情都是因意图而引起,如果我们的意图由我们自己就可以查明,那么生活就会变得像世界语的语法一样简单。但是,这样的简单性只能从没有人讲的语言里面才能取得。

150 从以上这些假设中得出的结论可以总结如下:

如果根据道德先决条件制订的计划来对抗现存的社会关系,这本身在社会学来说不仅无用,而且有较小的害处。即使这个计划的具体实现很成问题,如果一个人能够客观地衡量社会关系集合体固有的潜力,这也是对的。如果从“责任”和“存在”之间的冲突揭示二者之间混乱和激烈的对抗,以及二者之间巨大的距离,那么社会生活就会自动地将这些纯道德主义的计划宣判为无效,防止它们成为既定的人类社会的一支真正力量。因此,按照换位的法则,只要这种计划在社会意识中以重要因素出现,只要它们被认为是能够明显影响公众舆论的因素,它们就能证明自己不是传统表达意义上的乌托邦,并能部分有效地示范自己可以满足某些实际社会需求。

很显然,这并不意味它们可以变成“真实的”,也就是说不意味它们能够以纯粹的形式快速实现。如果塑造集体意识的口号须求助于道德情感,而道德情感在一段给定的时间内是很普遍的,如我们前面所说,那么它们必须达到远超出

现存世界能力的程度,但不应退化为一个奇异的空想。在整个现代史中,有关自由的抽象的道德口号在无数的社会运动中起着战斗口号的作用。当然,它从来也未能以抽象和道德主义的形式实现。不过,局部和片段性的实现在很多阶段都确实发生了。如果仅仅因为它的实行是不完整的,而且未能满足最高需求,就忽视这个口号,是愚蠢的。我排除了这样一个事实,一个口号,就像其他口号一样,具有本身的欺骗和落后性,但它们是很容易识别的。让我们再一次强调局部的实现只有在假设超越了现实的“潜力”时才能发生。因为只有在那时它们才能动员和积累足够的能量来取得真正的进步。意图和可能性之间存在的不均衡具有某种几乎是难以确定的度,超出这个度,乌托邦主义的指责就有效。如果致力于改变的计划可能性太小,就会被指责为无能,而不均衡是必要的,正因为如此,不均衡就成为左派社会运动一切事业的特征。为了迫使现实产生它的全部潜力,汲取它埋藏的全部资源,超出可能性的超额希望和需求是必要的。 151

过度乐观容易招致失望的风险,确实如此。失望会阻止人们进一步的努力并阻止社会力量的组织,以便利用实际可能性,这样说也是对的。反过来,这又会引起集体活动强度的降低,降低到其潜力之下的水平。这就是为什么集体意识在连续振荡,时而上升,时而下降,振荡的区间位于真实潜力两侧相等的两个点之间。这两个点描述了社会变化的每个阶段的永久后果的两个相位。为了实现非幻觉的可能性,幻觉是不可或缺的。当幻觉与结果发生冲突,幻灭就不可避免。幻灭又会减缓探索进一步的非幻觉潜力的步伐。在幻觉出现和幻灭降临之间有一段时间,在这段时间内发生着缓慢的、痛苦的和负担沉重的社会进步。和幻觉一样,幻灭也不是永远的。幻灭最终会向下一个幻觉屈服,当然其需求也

会增加,而且预示一个更美好的开始。人们无法预见在不同条件下这些周期会持续多久。如果其后半个周期,从下降到上升,持续的时间是一代人,那么那一代人就会觉得他们浪费了自己的生命。从历史哲学的观点看,这种感觉毫无疑问是不正确的,但是却无法克服。

从我们的假设引申的下一个结论是:

152 我们不要低估虚伪的正面作用。建立在无法制、约束和苦难之上的社会体系从长期看,即使隐藏在人道的辞藻后面也不会变得更有效,尽管给人的表面印象正好相反。在特定时刻,其外表与社会体系对立,因为它总是外来者,并且是通过武力或历史变动强加的。一般来说,虚伪的形成是道德进步的证据,因为它指出过去公开地不怕指责所做之事,现在即使没有风险也不能再做了。也就是说,先前对刺激没什么反应,而现在社会的道德意识对刺激变得更加敏感。在20世纪,刑讯逼供和在15世纪一样被广泛使用,但却不会发生在公开场合。没有一个政府愿意承认使用刑讯逼供,这个事实就说明了社会的道德感不再允许这种程序作为一个体系存在。军事侵略在继续发生,但是每个人都举着标语谴责侵略。没有一个人希望被称为侵略者,这个事实就说明反对侵略这个概念已经在公众生活中扎下了根。墨索里尼不在乎承认他的政策就是征服。但今天所有的政治家都声称是自卫,而不会承认别的什么。在第一次世界大战之前,当列宁和布尔什维克党首先提倡国家自决的原则时,这是很新颖的。在第二次世界大战之后,这个原则得到了联合国的承认,接着也得到了参与最臭名昭著的殖民压迫的政府的承认。纳粹宣布征服其他国家是优秀国家的特权,而今天,我们只能赋予国家解放、自由和文明进步。

我们强调,人道主义辞藻的虚伪表面,即使甚至掩盖着

犯罪体系,也不单单是社会意识进步的产物和证据,其本身就是一个促进进步的正面因素。它表面有时以独立生活开始,但当它与一个体系发生矛盾时就会产生和培育将这个体系摧毁的种子。当对传统的过多依附阻碍这个体系扔掉其欺骗的外衣时,它就变成了狄亚尼拉(Deianira)的毒衬衣。当体系的表面与内容偏离时,双方的对立就会转换为体系本身¹⁵³的内部矛盾,这是人类事件的自然转变。马拉诺人在受压迫的时候接受了外国人为上帝的异教,但是他们收藏起犹太法典,在地下室偷偷地崇拜耶和华,他们冒的风险是他们的子女会成为真正的基督徒并把他们的父母告发到宗教法庭。这就是每个戴着假面具的社会体系都不得不与恶魔达成契约的原因,而恶魔总有一天会索取报答。

因此,我们讨论的普遍观点是道德行为的法则无法从任何历史进步的理论中推导出来,没有什么理论可以当作正当借口来违反我们信任的某些法则的有效性。除上述理由外,还有两种可以容易地观察到的情况能支持我们的结论:进步这个概念具有价值评判的性质,不存在前后一致的进步理论。它在具体应用中不会导致不同价值之间的冲突,这些价值中的每一个都是为了达到一定标准,而它们之间是互相排斥的。道德法则的来源不是关于道德进步的理论,因为这个概念,除了背负着进步这个一般概念的一切缺点和困难外,还具有另外的缺陷和自身问题,这就使得给进步作一个有条理的合理解释成为一个没有完成希望的任务。实际上,使用价值标准对社会道德进化进行评价的一项调查清楚地显示,调查并没有使研究对象过多改变或扭曲。但除了我们自己的,受到当代舆论、思想和偏见影响的标准之外,并没有其他评价过去的方法。因此,是否存在道德进步就永远成为一个疑问,历史承载了我们在道德领域中的个人喜好,我们对这¹⁵⁴

些事物的观点是否能在社会逐渐传播也成了疑问。如果一个人要整理这些问题,他必须指望一个肯定的答案。因为我和我的观点都是历史的产物,如果只是因为考虑到它的普及性而明确地接受了它,我将会看到自己采用的一套价值比过去更加广泛地被承认,这个问题毫无意义。

然而,我们对某些黑格尔哲学,或甚至是伪黑格尔哲学的道德观点的反对并未导致我们承认道德观点可以独立于我们的社会知识之上,即便是仅仅在我们的心中。这不是一个因果依赖关系的事情,而是一个普遍的事情,无论我们对它了解到什么程度。我们的价值永远是历史和社会的产物。问题的实质是要了解我们必须考虑多少历史进程的某些需求,我们正是在考虑我们被迫作出的道德决定时被卷入历史进程中。

在这件事情上,只有最含混的观察可以系统地进行整理。根据我们的第三假设,以严格的词汇意义上说,我们所接受的主要价值都是无法真正证明的。这就意味着,在两次评价发生冲突时,如果不存在求助于一些更普遍的价值的可能性,就无法进行讨论。这不是一个忧虑的形势。如我们的第二假设所说,因为价值是历史的产物,在实际上总是存在一些非常普遍和被广泛接受的价值,我们可以向它们求助。真正的困难存在于那些不成问题的,在具体应用中产生的永久冲突中。我们往往无法解决。因为按照我们的第六假设,我们的基本政治选择具有道德方面,它们必须在个人意识中以风险性的形式出现,因为我们假定我们认可的价值在很大可能性上体现为现有社会活动的特有和有限形式。

155 风险与事实的评判有关,与价值的评判无关。这相当于一个人对价值实现的可能性下赌注的风险。这个赌注总是很大,并且总是受道德的约束,因为它给这个不可预见的赌

局带来了责任问题。另外,由于风险与事实的评判或与历史过程的评判有关,而历史过程是必然要实际发生的,我们至少有一个永久的责任:通过对有关全部事实进行调查来重新审视我们的选择,还要提高警惕、持续了解我们的选择总是关注可能性,而不是关注确定性,因此,总能对它们提出疑问或用事实推翻它们。我们拥护的价值永远不会说明,对我们采取的社会行动的实际结果缺乏了解是有正当理由的。在不断证实我们的选择的要求下,我们不能免除疏忽、懒惰、困乏怠工的责任。如果我们的无知导致我们偏袒了犯罪,我们的无知就不可宽恕。我们无法在无辜的无知和故意的盲目之间划一条界线。最终,我们对这两种情况都得承担责任。我们所作的每一项选择都是从我们确定的价值组合和在特定情况下它们实现的概率出发的。我们依附的价值组合需要由社会来监视,尽管这种确定行为本身并不依赖我们。既然如此,我们的知识一定是长期的、最挑剔的和最严格的监控目标。能够证明其为错误的一切手段都允许被采用。我们有责任了解一切反驳我们的观点。我们的每一项选择都包含着风险。不能以一个选择正处于实现的过程中为借口将这个选择看作是最终的和不可撤销的选择。

即使最大的错误也不能排除。另外,在我们依附的价值之间,即使是最危险的冲突也不能被排除。没有什么道德原则能够消除这些冲突,在它们的应用中,也充满了矛盾。因此,我们在不可避免的形势出现时,就显得无能为力。从纯粹的意图的角度看,没有人是有罪的,但是人们在道德上都是负有责任的。也可以说,悲剧是我们所居住的世界的永恒的可能性。当我们用怀疑主义来反对戴着忠诚面具的固执时,当我们用责任原则来反对伪装成理论相对主义的因循守旧思想时,当我们用个体选择的责任来反对化装成现实主义

的历史机会主义哲学时,当我们用理性主义来反对未经证实的使异教迷信的“历史法律”时,当我们用积极参与来反对谦让和顺服原则时,当我们罗列这些句子时,当我们应用我们接受的道德行为普遍法则时,我们并非试图把它们作为解决我们卷入的实际冲突的好办法。如果这些形势源自社会现实的矛盾性,解决它们的风险在于每个人都要承担的道德方面,而不是理论方面。

我认识到这些问题都具有有限的社会重要性,至少在目前提出的形式下是如此。在这个有限的范围内,它们反映了一些非常普遍的、以掩盖形式长期保持活跃的冲突,在历史的重要关头,这些冲突就会像炸药一样具有爆炸性,表现为在社会公正感和社会必要感之间的冲突;在政治危机和实际可能性之间表现为各种形式的“责任”和“存在”之间的冲突。

现存事物的不可避免性体现为过去的不可避免性,因为实际存在的一切都反映过去。过去的不可避免性的概念只是一种重复的说法,对此,不存在任何争论。尚不存在的事物的不可避免性是有疑问的,建立起它的结构就像轮盘赌一样难以预料,在任何情况下我们的决定所起的作用都是难以确定的。因为预言性的历史编纂已被证明日渐没落,我们在承担道德义务作出决定时,就不能依赖对预言的信任。一种值得尊敬的历史哲学只描述已经以某种形式发生的事情,也就是说,不涉及历史进程中将来会发生什么。因此,那些试图通过历史征兆来证明他们投入预知的进程是正当的人,就像那些在废弃的城墙上刻上自己名字的游客。对每个人来说,如果他希望从历史的观点来解释自己并发掘那些使他成为他自己的决定因素——也就是他的过去——他是能做到的。但是,要想解释尚未实现的自己,他却做不到。他不可

以仅仅相信历史编纂的裁定就从他的过去来推断他自己将来的转变。如果能实现这个奇迹,就意味着回到过去,或是渡过了死亡之河,而这正如一位诗人说的:转瞬即逝。

五、知识分子与共产主义运动

如果我们用“知识分子(intelligentsia)”一词指代受过教育的以及靠脑力劳动谋生的,或者至少认为脑力劳动是其主要谋生手段的人群,就不难发现,几乎从这个人群在历史上出现的那一刻起,他们就成了国家职能不可或缺的一部分。知识分子在现代资本主义国家的鲜明特征,主要是由两种情况造成的。其一,在资本主义国家,大多数受过教育的人实际上都是靠知识谋生的,而不是像古代,在拥有知识的同时,还要拥有一定的生产手段;其二,在现代社会中,教育、学习、文化生活和知识改善的作用已经得到无法估量的发展,这在政府越来越民主化的社会中尤为显著。当代社会离不开医生和工程师,而且政府和法院也需要大量专家组织其运行,此外,知识分子人群还参与了大多数知识媒体,并且具备文化教育和影响的技能。

另外,由于这个人群并非作为一个团体来控制其影响的物质和技术条件,至少还不到可见的程度,因此,他们很容易对经济上更强势的人群或统治国家的人群产生依赖,而依赖程度的大小,以及知识分子与其所处社会秩序之间的联系强度,都会因为他们所处社会阶层的不同而有所差别。很显

然,以资本主义国家的公务员为例,对他们而言,维护政府就代表着保有终生的职业,因此,他们会比艺术家更为保守。

由此,在谈到知识分子时,我指的是那些应该被称为教育或知识界的人,我的意思是说,知识分子不仅是指各种学院派,而且还有创造和传播知识信息、世界观、现今社会的知识、政治观念等文化价值的人,简言之,就是指科学家、教师、艺术家、新闻记者、宣传人员等等。不过,本文着重关注的是专门从事与组织社会生活相关的理论工作的人。当今时代,相比其物质统治而言,任何统治阶级在对人民的精神统治中会更依赖与知识分子的结合。正因如此,凡是在各种社会秩序中拥有权力的人群,都会尽力保持与知识分子最密切的合作。一旦做不到这一点,他们就只有单纯地依靠警察和军队的支持了,这当然是最有效的方法,但历史经验告诉我们,如果武力是统治国家的唯一手段,这种统治也只是自欺欺人而已。在其他方面均等的情况下,教育知识界参与到政府体系会与镇压的程度成反比。因为越是没有运用知识手段的统治能力,就越会寻求武力解决问题,这也是知识分子常常会引起警察和军队的本能敌意的原因。

与此同时,尽管在没有与受过教育的阶层合作的情况下,工人阶级也能自发地发动经济战争,但是,纵观历史,凡是有组织的共产主义运动,如果没有那些既属于小资产阶级知识分子阶层又有能力评估无产阶级的未来前景并根据自然的历史潮流设定其相应角色的人群的参与,是根本无法想象的,这是一种非常自然的现象。

科学社会主义理论不可能是阶级冲突的自发结果,不可能是“阶级本能(class instinct)”的产物,也不可能是工人自身的创造发明,它是需要掌握有关社会的各种既有知识的,而这种知识,只有通过长期深入的专业研究才能获得。所

以,正如列宁所说,工人阶级的运动,必须“从外部”灌输社会主义观念,因为工人阶级运动本身是无法产生社会主义观念的。同样是这个原因,马克思、恩格斯、列宁等最著名的无产阶级领袖,从所受教育、出身及工作性质上而言,都属于知识分子,这一点远远不是偶然的巧合。他们三人无一不是经过多方面的教育培训后,才得以发挥其政治作用的。正是由于这些教育培训,才使得他们能够从经济上和政治上分析当代的社会生活,理解其未来的变革前景。

关于社会的理论知识,始终是共产主义运动成功斗争的条件。这种运动只要不想停滞不前,就必须靠理论的进步来滋养,靠共产主义知识分子来创造和培育。为此,相对于在劳动工人的党派中的作用而言,知识分子在共产主义运动中的作用是无可比拟的,因为劳工党派关心的问题,大多数都只限于经济上的既得利益,而缺乏无产阶级为夺取政权而斗争的长远目标,缺乏这一架构中经济生活的组织规划。从另一方面看,只要是为自己确立了政治目标,寻求破除资产阶级对国家的统治和全面开创人类新生活的运动,就必须建立自己的理论,而这种理论又会不断受到批判,不断更新和完善。只有这样,这种理论才能始终保持与实际相结合,与现实世界的社会变化相结合。因此,对于创造政治活动的理论基础的知识分子而言,他们不仅是工人运动的“助手”,还是工人运动得以生存的不可或缺的前提条件。

他们在工人运动中的作用,可以在马克思主义理论目前所存在的僵局中找到佐证。重建马克思主义,使其能充分顺应一个原子弹的时代、现阶段帝国主义的时代、当代资产阶级文化的时代以及由各国共同组成的社会主义阵营的时代的要求是一项艰巨的任务,一项可能对共产主义产生决定性影响的任务。显然,以所谓的“绝对(absolute)贫困”法则是

否适用于当今资本主义世界这一问题为例,其解答方式就应该对整个劳工运动的策略产生实际影响。这个问题不能用某种词语或诡辩搪塞过去。这个问题需要进行专门的科学研究和探讨,其深度和广度要取决于论证事物的客观状态。这种研究还包括马克思主义危机理论与现代资本主义的关系,以及社会主义革命的理论,因为用实用的指令剪裁事实证据远远不够。这种研究同样适用于共产党的理论及在其统治的国家中所发挥的作用,特别是对于共产党组织的基本职责就是监督生产工具的顺利运行和充当生产建设的监察员这一观念的正确性的判断。同样,这种研究对共产党所统治地区的权力机制以及政治生活与新的社会经济阶层和其中产生的新的社会层级之间的关系等,都同样具有重要意义。 161

没有这样的分析,而且是在绝对的自由条件下进行的分析,并要求社会学作为一门独立的新生科学,而不是一帮陈词滥调的联合体,共产党就无法了解、也无法回避其决策的真实后果。到那时,就会产生一种虽然极端理想化,但既天真又危险的信念,以为可以用意识形态来取代经济法则,或以强制手段管理科技等等。不过,有一件事是毫无疑问的:我们越是管理不好事务,就越是被迫地去管理人。这样一来,美好的愿望可能会适得其反,对社会生活依赖性的无知就会产生意想不到的后果。

然而,知识分子阶层对共产主义运动的作用,并不仅仅限于知识分子在政治领域不可或缺的理论工作。知识分子阶层不仅是多元化社会主义文化(socialist culture in its most diverse forms)的实际创造者,更重要的是,他们还是知识和艺术领域的实际创造者。也就是说,是他们表述出了导致资本主义灭亡和被剥削阶级取得斗争成果的那些历史进步的趋势,这些表述直面社会现实,而且有能力影响社会意识。

162 在资本主义生活条件下,无产阶级长期处在关系最密切并且彼此之间最常发生阶层交替的人群中,即农工和下层中产阶级的文化压力之下。没有知识分子阶层的帮助,工人就很难将自己从下层中产阶级的文化影响中解放出来。因此,知识分子阶层,在另一种社会机制下,只有和工人阶级的命运交织在一起,才可能战胜其自身对资本主义的精神依靠。即使是新社会的精神生活,也还是有可能被农民那些足以窒息社会文化的品味和习惯所淹没。众所周知,20 世纪的先锋派(avant-garde)艺术(如油画、诗、文学、戏剧等),其早期的主流就具有明显的左派取向,虽然不是彻底的左派。还有未来派(futurism)、表现派(expressionism)和立体派(cubism)等,都是如此,其中立体派是指布尔什维克艺术(Cubism-bolshevik art),这是希特勒在《我的奋斗》中的说法。很可能,正统教条批驳的其中一个流派,恰恰孕育了未来文化的种子。不仅如此,在各种不同科学领域众多的新发展都可以说是这些流派的产物。

当然,对于独立于工人而发生的文化创造,并不意味着工人只能作为创造的被动对象。很显然,他们的斗争、他们的现状,都是社会文化发生的必要条件,因为社会文化的主要因素,尤其是道德因素,是在阶级斗争的过程中自发形成的。不过,工人阶级,尤其是农业国家的工人阶级,是很难抵抗小资产阶级文化和习俗的巨大压力的。实际上,以目前的文化生活水平,艺术作为影响力极大的社会工具,缺少对往往是极为专业的人群的教育,是很难得到发展的,除了在知识分子内部外,其他阶层也很难达到很高的水平。

163 如果共产主义国家的经济、政治生活和共产党自身的生命力依靠科学和文化的创造性,那么,创造性本身则更依赖于一个国家行使其政治权力的方式。文化现象是社会机体

(social organism)最敏感的组织,因此,当文化堕落现象在社会有机体中出现时,我们也最能真切地感受到破坏性的辐射。很自然,一系列习惯性和象征性的“个人崇拜”事件,以及单个个人或一个寡头政治团体的统治要素,也都会将其腐朽性和约束性影响渗透到社会生活,甚至是知识生活中。所谓民主是尽量让最多的民众参与对影响大众生活的决议的原则,同时是使革命运动区别于与宗教派系的原则,对民主的恣意践踏,最终导致群众的自觉性惰化(the cult of the individual),对外能力瘫痪。并且,随着时间的推移,那些曾在经济、政治和知识生活中发挥过作用的个人和集体创造力,也会最终惰化和瘫痪。

宗教是科学的死亡。经过漫长的时间后,宗教及其各种衍生品同样也成为众多知识领域实际的文化生活形式,启发认知领域,魔术和禁忌体系,披露教士等级权力垄断的真相。意识形态竭力彻底吸收各种人类生活形式的企图,如学术探索、艺术、习俗等。当然,只要马克思主义具有大众化特点,就会产生这种无情的事态,这不是事实。布鲁诺·鲍威尔认为,任何理论一旦被大众所共享就会立即变成宗教,这种说法是错误的。事实上正相反,这种情形会发生的一个原因是理论创造性思维的垄断。因此,在宣扬伟大价值的外衣下,实际上表达的却是对理论的极端不恭。事实上,理论不过是事后诸葛,不过是为之前作出的决定装裹理由而已,既不能改变世界,也不能启发世界。由于理论是被迫证明最具歧义的行为,因此必须具有模糊的特点;而作为分析社会现象演变动态和内部矛盾的尖锐工具的辩证法则是与含糊和缺乏精度画等号的。

一旦理论堕落为辩解的工具,一旦理论的知识功能经过了一番消毒杀菌,这种后果就在所难免。有人说,“一方 164

面”，群众创造了历史；“另一方面”，某个了解历史趋势的人能影响历史的进程，如此种种。这种说法云山雾罩，既可以佐证又可以反过来攻击某个独裁者的神化。“一方面”要克服民族主义，“另一方面”又要战胜世界大同。按照这种普遍性，人们可以一会儿轻而易举地宽容沙文主义的狂热之举，一会儿又可以见风使舵，翻脸大骂其胡作非为。这样的例子不胜枚举。凡是按照这种“是和不是”或“一方面另一方面”的模糊公式提出的多功能型理论，都会千方百计地保护自己，提防出现任何精确的定义，因为它们的力量就是在于模糊。这就是对社会理论阶级性原理的普遍理解造成的后果之一。原始的伪马克思主义社会学认为，这些理论的全部内容都是阶级利益所决定的。按照这一说法，资产阶级社会学和哲学的多样性就相当令人迷惑不解。这种社会学认为，马克思主义学说的全部内容都是由工人阶级政党的利益所决定的。还有一种说法是，由于这些利益不能与增进对世界的真正了解相矛盾，那么，凡是为这些利益服务的都是真理。然而，究竟哪些是为这些利益服务的，其定义却不取决于理论，而是政治。在这种情况下，理论就不得不采取这种原则：真实的就是合理的，而这种诠释完全是无稽之谈。

“秩序”一词是在一种明显的体制化环境下的意义上被引入理论的，但事实上却变成了一种密不透风的、对可能的理论问题的专题论述，一整套无法接近和分析的概念。至于它是本着什么原则引入的倒无关紧要。无论是按辩证法的四宗“罪”，还是按“范畴”的条目传播马克思主义，只要是严正声明它们是被允许使用的全套概念工具，并且是作为组织人们思路的唯一的强制性体系而强加于人，其最终的结果都别无二致。任何学说的僵化，都会导致其最终转变成神话，
165 一种崇拜的对象，四周围满了信男善女，听不进任何批判的

言语。这种情况下,理论进步已经不现实了,而新出现的教条会被独占,并被奉为信仰加以崇拜,无须说明任何理由。这种时候,可耻的平庸也被当作理论成就大肆宣扬。这种时候,如果你说并不是所有的科技发现都是哪一个单独的国家作出的成果,那你的这种说法简直就是一种痛苦的玩笑;如果你说世界上的各种现象都会相互影响,这一真理也不过是像天才的形成一样昙花一现,而它又的确是几个世纪以来几十种哲学流派共同发现的真理。在现代,古代真理主义被表现为科学进步的创造性成果。但是,我们不得不说,不能对历史资料弄虚作假;我们不得不说,在科学上,我们表达意见的时候必须提出充分的证据;我们不得不说,对自己在科学上的反对者提出的批评必须客观等等,这的确太不体面了。

以马克思主义当前的理论形势,人们可能十分希望卡尔·马克思能复活。但这实在不现实,因此,要想创造一种作为共产主义运动中政治活动的科学依据,并能充分满足我们时代要求的理论表述,就只能依靠共产主义知识分子的共同努力。这些知识分子既要经过各种领域的知识培训,又要有能力利用群众的日常经验,并具备说出大众心声的基本素质。如果共产主义的世界观能够反映我们这个时代的文化问题,这就是必需的。正如在国家银行和官方统计的掌控之外会有大量资金流动一样,在我们高高飘扬的旗帜的口号下,仍然有文化生活的脉搏在跳动。

共产主义知识分子有责任为思想摆脱宗教而斗争,有责任抗击伪马克思主义神话,有责任为重新树立对毫无限制的理性的尊重而奋斗。日常经验告诉我们,这一过程并未结束,其进程中不可避免地要受到大批群众以及各种组织和机构的竭力反对,因为他们的社会地位完全是靠玩弄权力的反民主方法在支撑,是靠密切相关的反知识主义在支撑。如前

所述,克服对理论的拜物趋向(the tendency to make a fetish)本身就是共产主义运动有效开展的政治活动的前提之一,因此,有了反对所有神话的知识分子的参与,就为建立党的政治新生创造了不可或缺的前提条件。知识分子阶层的创造领域,由于其专业关系,他们对生活中最多样化的领域中的现代性脉动尤其敏感,也最能轻而易举地克服保守主义。

为了保证知识分子阶层,尤其是科学界,能按他们的社会劳动分工正常发挥作用,我们必须彻底清除这段时期以来,由于误解了科学与政治的相互关系,采用了错误的矛盾解决方法而产生的种种局限。

第一,凡是对科学研究的政治约束都是有害的。但这种政治约束却始终存在。因此,当人们意识到自己在某个既定领域的分析成果既不能发表,又不能采用时,就很难让分析成果成为集体研究课题的主题。(这种约束在某些政治史和意识形态史,以及从资本主义解放出来的国家当代生活的某些问题上表现得尤为明显。)

第二,对于仍属科学研究的领域而言,如果宣称某种真理“在政治上是正确的”,并要求广为传播,而无须进行科学的研讨,这同样有害无益。只要按这种做法,那么人文科学就会命在旦夕,科学研究最终不过是在社会主义生活的巴黎墙上装扮花环(on the plaster of Paris facades)而已,即由没有头脑的人虔诚地刻画,再由有知识的人不无讥讽地添上一道亮彩。科学上的玩世不恭是违背科学思维原则的产物。

167 第三,给科学领域规定研究方向尽管在与科技密切相关的领域不可避免,但对于人文科学是危险的,因为这往往会掩盖一种需求,即它能为之前已认定为正确的观念提供论据。这样就变成了一种程序,即以提问为名,行强加之实。这种做法不乏实例。与其这样做,倒不如相信共产主义知识

分子的集体能力来得高明。

第四,界定一个不能触及的真理范围既危险,又不负责任。也就是说,非科学的观点垄断了科学,因为既然界定了范围,就必须有机构拥有对这个范围的权力。如果只是因为人文研究的基本概念,尤其是社会学和哲学,一般都会有多种歧义,所以涉及这些概念的学说也同样会有多种歧义,那么,这种排除是不现实的。预先设定许可讨论的界区,就可能会导致“马克思主义”和“马克思主义者”这两个词语沦为敲诈勒索的工具,造成行政压力取代科学争论,而行政压力又不过是理论虚弱的遮羞布。很显然,这不是为我们的知识生活中从来不乏营养的、五花八门的反科学大力鼓吹无限制的自由,而只是想创造一种氛围,让有创造力的专业人群能根据确定的科学因素来设定讨论的限度。哪里有讨论范围以外的命题范畴,像科班教条主义什么的,哪里思想就会变成护教学。这一规则,已经在文化和反文化历史上得到无数次证明。

然而,所有的这些定律都只针对一个情景因素:即忽视其观点的科学范围的影响,并与其工作的原则背道而驰。第二个因素就是知识分子群体的社会责任问题。对于共产主义者而言,对社会学或哲学问题进行科学的研究并不会妨碍他们继续做共产主义者;而工人运动不仅要有政治目标,也要有工人自身的世界观,包括众多的科学学说等。因此,像这样的共产主义者似乎被其身份所迫,一方面不得不接受某些科学性质的假定条件,另一方面,又不得不坚信没有哪种论点能幸免于批评、讨论和修订。这就是科学和神学的主要区别所在。说工人运动没有其自身的世界观是站不住脚的,把某类真理看成是无懈可击同样是毫无道理的。现在,人们都清醒地认识到,必须打击意识形态的退化和恶性增长,因

为这种现象导致了一种错误的观念,认为政党应该对生物遗传的法则或音乐表达的最佳形式提出某种断言。尽管这种体系的灾难性后果是显而易见的,但是,让共产主义思想堕落为与科学基础毫无关系的政治目标的后果也是不堪设想的。同样真实的是,一个有素养的人文主义者,不单纯是一个完全靠求知欲望驱使的知识分子,还会受到多种社会影响,无法独立于某个阶级、人群或宗族,这是一个不容忽视的事实。

只要我们不虚构完全博学的有学识的人,即一个完全靠科学理性驱动智力精华,只要我们严肃地接受共产主义运动的利益与世界的客观知识并无二致,而不仅仅是动动嘴皮子,我们是可以避免出现上述矛盾的。也就是说,由于这种运动的知识谱系是欧洲理性主义的全部传统,因此,其政治动机是不可能为了证明某个之前设定或隆重推出让天下信仰的“真理”而导致科学的真理变形的。换句话说,凡是真正为共产主义的利益而开展的科学活动在确立知识内容时,就不可避免地要最大程度地挣脱各种非科学的动机,不可避免地要形成最坚定的客观主义和批判态度。只要做到这一点,就无需神圣原则的清单。对客观科学知识的求知欲望与为运动的政治目标而奋斗这两者之间并不矛盾。政党对社会学、经济学和哲学问题的意识形态,应该由最能胜任的人来制定,由社会的集体经验来控制。共产主义知识分子有义务也有权利担负起革命运动意识发展的重任,而另一方面,他们既没有权利也没有责任为了这一目标而勉强承认某个无法触碰、无法控制、无法探讨的优先原则。

由于多年来的实际恰好相反,当前,马克思主义科学家所面临的最重要的任务之一,就是回到那些适用于所有理论工作的规则,以及理性思维的一般原则和最高的科学技术

上,并在知识活动中将它们坚持到底。

迄今为止,没有人单纯因为捍卫正确的理由而赢得战争,而且,在科学领域,技能占据决定性地位。正如马基雅维利(Machiavelli)的公正论断所指出的,所有的那些先知先觉们,都是有武装者胜,无武装者败。凡是经得起时间考验的、具有实际利用价值的科学发现,无一不是强大技术实力的结果。在当前,达到这种实力水平,比设定研究课题更重要。毋庸赘述,要在这一领域取得进度,其基本条件就是要为科学家创造属于自己的时间,因为当代的科学鲜有即兴创造。我们没有理由假设,以完善的技术开展的理性思考会迫使一名科学家与工人运动的目标相冲突,因为他们的未来中也有他的一份责任。

不幸的是,这种推理中还是有一些虚幻的成分,即认为理性思考是没有偏见的,因此可以广为传播,直到所有接受马克思主义的人都能够凭借独立的科学分析而得出上述结论为止。其实不然。马克思主义的意识形态即便走一条信念之路,也会对社会产生广泛的效力,尤其是在最专业的领域。正如马克思曾论述的政治经济学的合法化虚构,即认为所有的商人对产品都是无所不知的,那么,我们也一本正经地说,商人在世界观上纯粹是受理性动机的导引。但是,如果事实并非如此,我们还能维持上述的假定条件吗?我们当然能够抵制伪马克思主义在科学上的反理性主义。我们能够将文化生活从什么是真理的非科学影响中解放出来,我们能够抗击虚假和谎言,清算对知识匮乏和缺少批判的宽容,防止理论对现行战术思考的统治。一句话,我们必须清除导致所谓的意识形态训诫丧失社会信任度的因素,将其建立在以知识为基础的信任上,并为之奋斗到底。

但是,共产主义知识分子必须对马克思主义进行广泛的

宣传,这仅仅凭着纯粹的科学动机是不够的。一个科学真理,如果人们实际上根本不需要以科学的形式去接受它时,会不会毫无条件地相信它呢?当然会,即根据所有其他知识领域的实际,某些结论对非专业思想提出而不作任何解释的时候。这也没什么值得大惊小怪的。重要的是,我们必须把它作为科学普及来履行这一职责,即将世界知识作为科学知识去传播,而不是作为“政治上正确”的真理去传播。我们无须幻想马克思主义既然是一门科学理论,就能够或必须被所有追随者本着科学的态度去接受。这种设想不仅不会将普及提高到科学层面,反而会把所有的科学转变成普及。(后者是某些人的官方程序,比如反对在苏联开办哲学刊物,说党报本身就是哲学领域所有工作的讲坛,有党报就足够了的人。)

随着科学知识的增长而增强的信念,不同于在自然科学的基础上建立起来的信念。一个非专业人员相信社会过程的动力更多地依赖于阶级冲突而不是人类其他关系。对后者的认识,可以从日常生活中找到大量的佐证,因此,就不会仅仅因为科学权威的力量而被迫接受。但是,没有对历史和经济的透彻了解,这种论点也不可能得到真正的证实。单靠

171 日常生活的经验还不足为凭。

另一方面,知识性创造的领域还必须确定一种信念,即就是任何事物都应该重新分析并接受怀疑(但不是拒绝)。一个科学家如果不想让自己的理论工作在好不容易刚刚从某种状态中解脱出来的时候,又再次更深地陷进去,那么,就不能对研究课题有丝毫的怜悯,也绝不能从任何与研究课题相关的事情中寻找借口(如历史),说自己受到欺骗。因为,在自己的能力领域不受到欺骗是他的职责。不单是科学家,政治生活也同样如此。政治上听取了谎言不是借口,这不亚

于重复谎言的罪过。

一个无论因何种原因而伪造真相的理论,都是不自足的,都会丧失影响力。而且,虽然也赞颂其价值连城,但也不过是一个穿着纸做的黄袍、干着各色杂活的婢女而已,最多不过是人们嘲笑的对象。

共产党需要知识分子,并不是要他们对党的明智决策啧啧称奇,而是为了保证党能作出明智的决策。知识分子对共产主义的必要性,是他们本身能自由思考,并且比机会主义者有更多的时间思考。理论工作,如果不是因为科学的严谨性和为真理而拼搏的精神所掌控,对革命运动就毫无意义。就是为了运动,也必须得到自由。正因如此,共产主义知识分子在捍卫没有政治压力的思想时,不仅是为抽象的知识自由,而且也是为共产主义的利益而抗争的,而共产主义的利益从《共产党宣言》发表之日起我们就知道,无论是在生产上还是在文化上和全人类的共同利益都是毫无分别的。

把马克思主义当作神来崇拜,将其沦落为只能在社会表面落脚的传统的辩解饰品,都意味着马克思主义不仅不会成为知识生活的命脉,反而会成为知识生活的毒药。当然,我们不能为此小视它的创造力。毕竟,即便是精密仪器也会被用来粉碎头骨。我们所需要的马克思主义发展,不是非得靠死记硬背的“新公式”,而是对新旧社会现象的客观的、高技术含量的分析。 172

为了实现这一目标,我们必须坚信科学家们关于马克思主义的自我认识,坚信知识分子阶层的社会主义意识。没有他们,就不可能破除精神生活的神话、文化上的原始和落后、政治上的盲目和不负责任、习俗上的蒙昧主义和人类生活中各种名目的反作用。

六、马克思主义中永恒和短暂的方面

173 在世界上最伟大的语文学家(斯大林)在一家日报上发表评论,宣告马尔的理论(Marr's theory)为错误理论^①之后没几天,我有幸参加了一个有关此课题的语文学家代表大会。讨论过程中,一位参会人员作出了最不得体的举动。他拿出了一份他的同行(当时也在场)几周前发表的小册子,并宣读了摘要,大致内容如下:“很显然,从语言学上,马尔的理论是唯一的名副其实马克思列宁主义的语言论,只有马尔的理论才符合马克思列宁主义的原理,才是唯一正确无误的马克思列宁主义的研究工具”,如此等等。随后,这个恶毒的家伙又从那个日报的最新一期中引用了同一名作者发表的文章,大致是说:“很显然,马尔的理论 with 马克思列宁主义毫无共同之处,是对马克思列宁主义的严重庸俗化;马克思列宁主义的语言观必须坚定不移地反对马尔理论”,如此等等。“这是什么意思?”这位批评家愤然斥责道,“短短几个星期就这么变来变去的?真是个变色龙!”这两段话的作

^① N. J. Marr (1864—1934)是一位苏联语言学家,其关于语言的“雅菲语理论”在斯大林宣告为错误理论前,曾经被苏联奉为教条。——英译者注

者十分惊愕，默不作声。而所有的人都开怀大笑，直到一位共产党激进分子指出，大家不该笑，因为每个人都有权利改变想法，就事论事，这并不是件丢人的事。

作为听众，我的第一个印象是，那位批评家是对的，因为他能揭露那位语文学家的机会主义面目，还有他在世界上最伟大的语文学家作出判断后，闪电般地颠覆自己观点这种可耻的见风使舵的行为。但是后来，过了很久以后，我才认识到那位尴尬的小册子的作者是一位地道的马克思主义者，而那位批评家也暴露了自己的愚昧无知。这也是我想考虑的问题的核心，因为在最伟大的语文学家的著作发表的前两天，马尔的理论是完全符合马克思主义的；甚至在这篇著作发表的当天，马尔的理论也是完全符合马克思主义的。既然小册子的作者是一个名副其实的马克思主义者，那么他不仅没有理由感到羞耻，反而应该因为自己对马克思主义原则毫不动摇的信念而自豪。 174

原则？这也许是个蹩脚的措辞。问题是，“马克思主义”一词并非按某个特定的内容来设定某种教条，它是指一种完全正式地规定的教条，这种教条每个方面的内容都是由权威无比的知名人士所提供的，而这个知名人士，在某个阶段中，又是世界上最伟大的语文学家、最伟大的经济学家、最伟大的哲学家和最伟大的历史学家。

简言之，“马克思主义”变成了一种制度化的观念，而不是知识性的，这种观念又与教会的教义相近。同样，“马克思主义者”一词并不是指相信某种已界定内容的特定世界观的人，而是具有某种心理倾向的人，这种心理倾向是以愿意认可制度化的观念为特征。据此，马克思主义的现代内容是什么并不重要，只要他随时准备接受官方的意见，这个人就是马克思主义者。正因如此，在1956年2月以前，所谓唯一

真正的马克思主义者(同时也指革命家、辩证法家、唯物主义者),都是同意只有通过暴力革命才能实现社会主义的人;而反马克思主义者(即改革者、形而上学论者、唯心主义者),就是那些认为还能找到其他手段的人。我们知道,1956年2月以后,事实恰恰相反:真正的马克思主义者是那些能认识到某些国家还可能实现社会主义和平过渡的人。对此,很难准确地预测明年谁又会是马克思主义者。当然,175 这不是由我们来决定而是由官方来决定的。

正是因为马克思主义的制度化而不是知识性特点,一个真正的马克思主义者会认可自己未必理解的信仰。1950年的马克思主义者知道,李森科(Lysenko)的遗传论是正确的;黑格尔代表着贵族对法国革命的反动;陀思妥耶夫斯基(Dostoevski)是颓废派,而巴巴耶夫斯基是伟大的作家;苏沃洛夫(Suvorov)致力于进步的事业;还有化学上的共振(resonance)理论是反动谬论等等。每个1950年的马克思主义者都知道,即使他们从来没有听说过染色体,对黑格尔生活在哪个世纪一无所知,从来没有读过陀思妥耶夫斯基的书,也从来没有学过中学的化学课本,但对一个马克思主义者而言,这是完全没有必要的,只要马克思主义的内容是官方确定的就够了。

这样一来,马克思主义的概念就精确地被定义,再没有任何错误的可能,虽然它的定义是纯形式的。也就是说,只是需要指出到哪里去寻找马克思主义的现行内容,而不需要实际上指定这个内容是什么。

如果按时间先后的顺序,这似乎是马克思主义的第二个概念,而最原始的概念应该是指卡尔·马克思的观点和理论特质的总和。这种马克思主义的第一个历史性概念,至今仍然保留了它的有效性(validity)和精确性(precision)[与“柏

拉图主义(Platonism)”、“弗洛伊德主义(Freudianism)”和“笛卡儿主义(Cartesianism)”概念同理],无论世界上是否存在相信马克思观点的马克思主义者,这都是不变的真理。

于是,我们又面临这个问题:假如那种靠官方不断确立的教条的马克思主义,已经在大多数自认为是马克思主义者的知识分子心中死亡,那么,马克思主义的概念是否还保留了任何意义呢?如果是,除了与那位将其姓名奉献给这一教条的人的著作相关的历史性意义以外,它的意义何在?那些宣扬“马克思主义的发展”的口号有什么意义?区分科学上的马克思主义和非马克思主义还有什么意义呢?

在官方产生前,在伴随着官方产生的新的马克思主义概念以前,这个问题是不难回答的。杰出的理论家们——像列宁、托洛斯基和布哈林等俄国革命家们——在分析俄国的社会状况和历史时,就曾将马克思的基本观点应用到马克思本人从未考虑过的情况中。他们利用马克思主义的阶级概念——无疑是马克思主义有别于其他学说的理论创新——来描述俄国社会各种势力之间的关系。这里,我们能清楚地认识到什么是“马克思主义的发展”:就是将马克思的方法和概念性工具应用到新的研究课题上。然而,让我们设想一下,假如产生了某些让这种概念性工具无力解决的社会过程该怎么办?我们可以承认,在应用到马克思曾如此周密地分析过的资本主义社会时,这种工具无疑是游刃有余的;但与此同时,我们还是应该客观地说,这种概念性方案并不适用于新的、非资本主义社会。对于这种社会,必须应用新的概念来研究社会的基本阶层。[关于这个问题,斯坦尼斯瓦夫·奥索夫斯基(Stanislaw Ossowski)曾在其《社会意识中的阶级结构概念》中论述过。该作至今仍未公开发表,只是我有幸读到其原稿。]试图建构这种新的工具,就可以称之为

“马克思主义”吗？如果我们认为马克思原来的范畴都是描述和分析可能从来都不会发生的社会现象所必不可少的，那么我们就违背了马克思主义，也就成为“非马克思主义(non-Marxist)”。当然，马克思从未作过这类设想；这本是斯大林主义后辈英雄们的贡献。不过，如果这种尝试没有违背马克思主义，就意味着它是马克思主义的吗？

显然，我们可以将各种科学成就和真理冠以“马克思主义”之名，那么，对于天体植物学的各种发现，对于每一个新的生理学法则，对于每一个拓扑学论点，我们也都得认作是马克思主义了。按此原则，而且这种原则有时候还会有具体的设定，“马克思主义”一词就被剥夺了意义，变成“真理”或“科学知识”的画蛇添足的代名词了。这种代名词不仅多余，而且还混淆视听，因为它绕着弯子告诉人们，所有的人类知识，不是因为受卡尔·马克思的启发，就是应用他制定的方法才取得了进步，这当然是无稽之谈。

然而，回到我们的实例上，如果我们希望发展一种新的概念性工具，用于分析马克思所未知的社会类型中的社会阶
177 层，我们就必须依靠某种方法论原则，一种马克思不仅严格信守，而且深入广泛地应用，并成为其著作中典型的原则。按照这一原则，所有社会生活的分析都必须寻求一种将社会划分为对立群体(antagonistic)的基本界限。即使在有些社会中，这些界限也是按照其他标准为划分原则，而不是马克思针对19世纪的资产阶级世界制定的标准，但应用这个普遍的原则这一事实，仍然会导引学者们采用马克思的典型的方法论。由此可以说，他们所从事的社会学研究就是“马克思主义的”。

事实上，知识的进步要求我们不仅要丰富与马克思著作中相关的概念性工具(conceptual tools)和方法论原则(meth-

odological rules)的联系,而且还要质疑和修改它的某些具体论述。官方就曾宣称,恩格斯有些关于国家起源的设想是错误的。通常,官方不必论证这种修改,但在我们的讨论中,这是有一定重要性的。另外,官方还否认了马克思的论述,即要在单个孤立的国家建设社会主义社会是不可能的。当斯大林提出单个国家的社会主义(socialism in one country)概念时,正统的、经典的马克思主义者托洛斯基就指责斯大林偏离了马克思主义原则,又被斯大林反诘为反马克思主义者。眼下不谈这场争辩中谁对谁错,谁的观点随着历史的发展而得到论证。以这种方式进行争辩本身就清楚地反映了学术上的思想贫乏。如果我们说,像斯大林说的那样,自从马克思时代以来,国际形势已经发生变化,马克思自己也要根据整个国际社会现行阶级权力结构(the current structure of class power)来权衡社会主义的未来,那么,我们就重新走上了思维方式的正轨,这种方式曾被马克思所应用,被所有希望用理智分析现实的人所接受和认同,而且并没有打上“马克思主义”的思想烙印。相反,如果我们像列宁和托洛斯基那样坚持认为,马克思对这一范畴的分析并没有过时,那么, 178 我们就是在倚仗马克思方法的鲜明特点,倚仗马克思分析的具体成果。由此看来,尽管第二种立场会被视为马克思主义的立场,但第一种立场(无论实际是真是假)则既不是“马克思主义”的,又不是“反马克思主义”的。尽管它表达的是一种与马克思自己的研究成果明显矛盾的论点,但它是建立在一种原则上,无论这种做法正当与否。这种原则马克思曾经应用过,但并不是只有他的学说才有此原则。有时候,还可能应用马克思不仅曾经使用,并且还曾以特殊的鲜明的方式使用过的方法论原则来质疑他的论述。我们可以用“马克思主义”一词的本意指称这种分析。

至此,我们就要谈到所讨论问题的确切表述了。马克思学说包含有一些并非他和他的追随者们专有的,而且也不足以区分一个不同思想派别的基本特征:一种不懈的理性主义取向,一种激进批判的意味,一种社会研究中对感情用事的憎恶,一种决定论方法。未能遵守这些原则的社会科学家——正如多数自称为马克思主义者的人,在违背方法理性主义的基本规则时那样公开、公然所为那样——当然不是马克思主义者。(而是将马克思主义与自己的思维方式挂钩,与官方活动挂钩,以此方式轻而易举地羞辱马克思的真实思想。与此同时,他们又使那些真正将马克思的科学贡献应用到工作中的人因为被称为马克思主义者而蒙羞。)相反,尊重这些原则的人却并未因此成为马克思主义者,因为这些原则并不是马克思著作的唯一特点。

然而,他的著述中也有不少方面是对社会科学发展的原初贡献。更重要的是,这些贡献是一种使人们能够了解并掌握社会的客观的方法论规则。决定论的原则——而且,如果决定论是作为一种思维规则,而不是作为一种形而上学的理论的话,会更易于理解——当然不是特定的马克思主义。它不是简单地论述“同一种情况下发生同一种现象”,更不是说“所有的事件都是因果关系”,因为按照这种公式,决定论就变成了一种空洞的普遍化,在科学上无法验证,也毫无结果。从广义上看,这一原则要求我们在有了相应的工具和任务后,尽量透彻地分析每一种现象,将一种现象放在与其他现象的各种关系组合中进行分析。另一方面,什么是鲜明的马克思主义者,是某种更为具体的决定论观念,正如历史唯物主义的基本观点所表达的:在政治制度和各种不同形式的社会意识形态的分析中,我们需要寻找使之与所有制所引起的社会分化相联系的关系,或更广泛地说,是与生产体系引

起的社会分化相联系的关系。为了寻找这种关系,我们还必须探求使之与技术进步联系在一起的关系。

这种原则要想具备科学意义,它就必须能够用一般的术语表述。比如,如果将这种原则理解为一种观点,即认为整个人类历史都是基本的阶级结构(在马克思看来)在明确地决定社会制度和思想领域的所有其他分工,这种理解是极端有害的。

如前所述,马克思的典型特征是强调最能影响历史发展的原初社会分工。马克思的典型特征还在于,他对形成研究者观念的社会条件对社会科学施压所造成的局限和扭曲的认识,还有他为消灭科学上意识形态的神话而进行的战斗,一种我们绝不希望为破除以他的名字为外衣的教条而再次努力的战斗。同样典型的,还有某种历史主义,这种论说不仅能抵挡用永恒价值的说教守护者的眼光评估历史现象的种种企图,而且是建立在研究课题历史相对性的普遍性原则上,建立在人性是人类社会历史的产物、我们的整个世界观都具有“社会主体性(socially subjective)”的观点上。这就意味着,它是集体活动的产物,能创造性地组织现实,使其顺应人在世界上的生物和社会取向,只有形成这种方式,才可能保存在我们的思想中。那么,在这个意义上,整个超人类世界都是人创造的。 180

还有一种典型的特点,就是马克思的对理论科学的实践性取向。他在选择要处理的问题时,是看它是否能为平等社会的事业服务,即考察这些问题是否能为废除阶级分化、解放被剥削和被压迫的人民的事业服务。同样典型的,还有他的观点,认为在历史规律的作用下,资产阶级的资本主义经济和政治统治,将不可避免地转变为社会主义体制,这种变革作为无产阶级掌握政权的结果,就在所难免,那时,阶级就

会被废除,作为阶级统治工具的国家就会灭亡。

由此,我们在科学史上就有了一系列与马克思的名字有特别关联的原则和结论,当然是作为例证。这里,我们只谈论社会科学的方法论问题,因为并没有典型的马克思主义方法影响过自然科学的发展(除了按官方术语所称的马克思主义方法论以外,但这种方法论曾成功地阻止了进步)。

很难看到这些原理被人们永久地融入社会科学中,像完全独立于官方马克思主义的人们所做的那样,而且他们也因此被官方视为非马克思主义者、反马克思主义者、资产阶级,如此等等。由于马克思的很多思想曾渗透到科学生活的脉络中,也就不再使马克思以及那些自认为是马克思学说的正统信仰者有别于其他人。那么,从这一点看,将科学家划分为马克思主义者和非马克思主义者,就变得毫无意义。还有,马克思方法中还有其他重要的因素迄今还未得到广泛的认可,而且至少可以为作出这种区分提供依据。但问题并不简单,其原因有多种。

181 首先,“马克思主义”一词在现今的社会意识中仍被广泛应用,并深深扎根在现今的社会意识中,因此,它与一种哲学上和社会学上声名狼藉的知识活动相关联。我是说,它被用于上述两种意思中的第一种意思,即那种与官方活动相关联的制度化的意义。很明显,没有哪个具有科学热望的社会学家或哲学家会希望能与如此构想的马克思主义有些许的共同之处,因为他们不想被指责为虔诚的教徒。所以,即使他们的科学工作受到了马克思最深刻的启发,他们也会或是不情愿将其观点称为马克思主义,或是千方百计地解释其使用这一术语的准确定义。

所以,为了重新界定马克思主义者与非马克思主义(non-Marxists)者的区别,其首要条件就是传播一种不同于当前的

马克思主义概念。而这种修改是否可能则取决于某些社会事实。这是因为词的意思是一种社会事实,凭借单纯地声称我们希望实行“真正的”马克思主义是无法实现的,而迄今为止,大多数马克思主义者其实都是伪马克思主义者(pseudo-Marxists),是由打了引号的马克思主义者(Marxists in quotation marks)来武断确立的。(这就说明,在谈到知识的斯大林主义时,为什么我并不是要将其当作一种对立于真马克思主义的伪马克思主义公诸于众。因为斯大林主义创造了一种对社会至关重要的马克思主义概念,这是一种制度化而非知识性的现象,而且这种概念在现实中确实很起作用。其中只有一个神秘化因素:卡尔·马克思,即“马克思主义”一词所来源的名字。然而,随着时间的推移,这个词的辞源关联会消失殆尽,或至少会在使用这个既定术语的人们的头脑中越来越暗淡发黄。)

其次,而且更重要的是,在制度化马克思主义的存在和功能之外,社会科学领域中又出现了多种概念性范畴、方法论原则和新的而且是已经高度发达的研究流派。所以,从马克思主义的知识性意义来看,还存在有多种研究领域,在这些领域中,区分马克思主义和非马克思主义,实在是毫无意义。显然,我们不能就此推断,认为马克思的方法,即使在今天,都是毫不相干的,是无法为这些领域的研究提供有力的、动态的启发的。比如说,如果对公众观念的社会学调查几乎完全是在马克思主义传统影响范围之外发展的,但是,如果这一范畴的基本种类通过引入马克思关于阶级的概念而得到丰富,仍然极有可能开辟新的研究视野。由于逻辑语义学(logical semantics)只是利用了一些无视社会性意义因素(social aspect of meaning)的工具,马克思的分析方法就有可能对其进步作出多方面的贡献。在许多研究领域,尤其是政治

经济史,以及多种文化领域的历史上,马克思的理论成就曾发挥了重大的创造性作用,而且不管是否存在制度化的马克思主义。因此,就是因为制度化马克思主义长期存在,所以,倡导回到兰克(Ranke)史学类型、回到卡伦巴赫(Kallenbach)的文学史、回到策勒尔(Zeller)的哲学史,都是荒谬可笑的。

再次,也是最后一点,我们必须注意,如果关于某个既定学说、理论或历史的诠释是马克思主义还是非马克思主义的判定还有那么一点意义的话,那么,这种判定就必须建立在综合考虑建立相应学说或理论所使用的方法论假论的基础上。当然,在社会科学中,“事实”和“诠释”之间的界限是灵活的,难以给出精确的定义,这和自然科学同理。尽管如此,还是存在大量这样的知识,即它们的“事实”特点是不容置疑的,要把它们称作“马克思主义”,就是一派胡言。

另外,科学的历史教给我们,诠释的问题是永远不会盖棺定论的。人类几乎每一代都在重写世界历史这个显著的事实,对社会科学有可能实现彻底的客观性这种原始信念打上-一个问号,这个事实就是最好的佐证。值得注意的是,每一次重写都常常是成功的。也就是说,同样或几乎同样的事实性知识能得到大量理由充分、论证合理的诠释,尽管这些诠释大相迥异。那么,是不是也要费大力气去确定它们是马克思主义,或不是马克思主义呢?如果是,在什么情况下是呢?

从制度化马克思主义(institutional Marxism)的观点看,事情很清楚:1945年,马克思主义对黑格尔的唯一评价是,黑格尔是德国沙文主义者、战争辩护者、斯拉夫人民的敌人、法西斯主义的先驱;1954年,黑格尔变成了杰出的辩证法家、一位在马克思哲学的形成中发挥过重要作用的唯心主义

者。从马克思主义知识论的立场上看,这些问题似乎多少有些不同。对于斯多葛哲学,就不存在,也不可能存在有“真正马克思主义者(truly Marxist)”的诠释;对于密茨凯维支(Mickiewicz)的诗作,就不存在,也不可能存在有“唯一符合马克思主义的”诠释。我们可以谈到借助马克思主义关于历史方法论的普遍原则来诠释斯多葛哲学,但同样的方法产生的结果可能大相径庭。因为,要指望社会科学的方法论会类同对数表或是计算机,总是让我们能够按一套给定的事实得出相同的明白无误的答案,这简直就是痴人说梦。而且,是不是只要能最严格地应用这种方法论,就必然能得出与弗里德里希·恩格斯有关斯多葛主义的精辟论述相符的结论,这还远远无法定论,而且,这种应用也不可能完全排除对该课题进行科学研究的可能。

正因如此,学者们竭力争夺应用“真正的马克思主义(genuine Marxism)”的专有特权,垄断“一贯的马克思主义者(consistent Marxist)”这个光荣的头衔,这种冲突不过是毫无结果的文字官司而已。我们可以论辩某种既定理论是否或多或少能满足科学思考的要求,其中包括马克思提出的基本的方法论原则等。但是,这些原则必须具有普遍的性质,而并不包含怎样评价一种或另一种历史现象的具体工具。而且,这些原则总是许可多种可能的诠释:历史唯物主义的原理本身并不决定各个历史阶段中生活的综合物质条件对人们的社会思考所产生影响的类型、强度和一致性程度。并且更进一步说,历史唯物主义并不决定帕斯卡尔哲学是应该当作没落封建主义颓废倾向的公式,还是当作资产阶级思想的诠释,还是当作别的什么。在社会学调查中,尤其是在哲学调查中,就难找到一个真正毫不含糊的术语。即使是教条的最基本论述,也难免遗传语义飘忽不定的特点,也无法视为

措辞精准。如果说“物质”、“社会意识”、“认知”、“上层建筑”、“因果决定论”、“生产关系”等词语义含糊不清的话，那么，凡是涉及这些词语的方法论原则和理论论述，就都没有精确界定的语义可言。

为此，所谓的马克思主义，在其知识功能上理解，或是作为思考方法，都应限定在非常普遍的结构范围内。我们知道，我们很难发展马克思主义的天使论（Marxist angelology），当然也无法把博叙埃（Bossuet）的历史哲学当作马克思主义。不过，了解这点的意义不大，因为在使用“马克思主义”一词时，我们的主要目的不是为了把科学思考和神学声名狼藉的反理性主义区别开来。事实上，在科学领域，由于各种思考风格和各种方法论模式都能很好地相互依存、相互竞争，因此，马克思主义和非马克思主义的界限具有极大的流动性。

很明显，前面提到的至少两种情形中，当代对马克思所确定的原则研究不足，还有其模糊性，及其有效性范围的流动性，差异是无法避免的。因此，对于马克思主义知识论而言，要说是“牢不可破的、统一的马克思主义阵营”，据此而界定的科学上的基本分界线，或是宣布有关“马克思主义学说的纯洁性”的口号一点意义都没有。如果还有点作用的话，也只是在马克思主义被当作一种政治或宗教现象，而不是被当作一门科学的时候。如果我们必须要冒险把知识从信念中分离出来，像13世纪阿威罗伊（Averroists）学派反正
185 统运动中所做的那样；如果政治策略越来越无法向科学知识的内容施加毁灭性压力，那么，科学上的马克思主义“阵营”将越来越像是空中楼阁，而不再是一个看得见摸得着的单片电路块。当然，那种旧式的、刚性的马克思主义和非马克思主义分化并没有死亡，而且肯定会在未来的很长时期内影响

到科学生活,即使是在制度化的马克思主义已经灭亡,已经在社会意识中威信扫地的时候,这种影响也在所难免。当然,同样可以确定的是,这种传统的压力还会随着制度化的马克思主义从科学范畴中逐步消亡而逐渐减轻。

这样说,绝不是意味着在人文科学中,即那些不可避免地最受社会条件影响的科学中所有因不同世界观而产生的分化都不再存在。但是,其中最重要的分化不是那些捍卫马克思主义教条的纯洁性,不允许掺入一滴异教血液的正统马克思主义与其他众生之间的分化,如果暂时用一下政治语言表述就是,人文科学中右派与左派之间的分化。这种分裂最常见的特点,与其说是对知识的态度,倒不如说是具体的方法。说到人文科学中的知识左派,我们是指具有以下特点的知识性活动:思维上的激进理性主义;坚决抵制神话侵犯科学;根深蒂固的世界观;推崇备至的批判主义;不信奉任何封闭教条和体系;力争思想开放,即随时准备修改已经公认的论点、理论和方法;崇尚科学创新;宽容不同的科学立场,以及随时准备为抗击每一种反理性主义表现而战斗;最重要的是相信科学的认知价值,相信社会进步的可能性。

像所有这样的划界一样,其准确性当然比不上国界。不过,在我看来,比起传统上认可的传统马克思主义阵营的分化而言,这种划界具有不可比拟的重要性。只要这种态度占上风,就足以保证马克思的所有科学贡献都能得到保护,都能在科学思想中永存,而且马克思对人文科学具有不可磨灭的重要性。同样,这种态度也让我们能够判断在马克思的学

186

激励的意义,而不是科学理论。

另外,我们可以设定,随着人文科学研究技术的逐步完善,马克思主义的概念作为一门独立的思想派系会逐渐变得模糊,而且最终消失殆尽。正如物理上不存在“牛顿主义(Newtonism)”,植物学上不存在“雷娜主义(Linnaeism)”,生理学上不存在“哈维主义(Harveyism)”,数学上不存在“高斯主义(Gaussism)”一样。马克思学说中永恒的方面会渗透到科学发展的自然进程中。在这一过程中,他的有些论述当然会存在范围的局限,有些会进一步加深、加细,而有一些则会被废弃。但是,一个杰出学者的最大胜利是在他的成就不再界定某个独立的思想派系的时候;是在他的成就融入科学生活的机体组织、变成其基本组成部分,失去其异类本质的时候。这一过程在人文科学中显然不同,而且要缓慢得多,但即便如此,它同样是进步的必要组成部分。

在哲学领域,这一过程却被当作一种关于世界观的离题表述。在那里,伟大的创造性思想家们可以凭借思想的潮流和派系流芳千古,但还是要改变特点。当我们用“柏拉图主义”来描述某种当代的哲学趋势时,我们所指的并不是整个柏拉图学说的正统信仰者,因为根本就没有这种人存在。在现代的哲学语境中,“柏拉图主义”一词,是指某种与作为柏拉图思想中最鲜明、最有个性化的特征而留存的概念多少有点沾亲带故的东西:相信类对个体的优先地位;相信事物的双重存在,即一种是可知觉的、不断变化的,另一种是无法直观的、永恒不变的。

在世界观的发展史上,人们很难想象教条的多样性会完全消失,会实现一种体系的刚性垄断。正因如此,对于那些在哲学中引入原创的、启迪性的看法,或提出广为接受的观点的人,以他们的名字命名的词语当然会留存千年。在这个

意义上,“马克思主义”一词并非意指一种必须整体接受或全部拒绝的教条。它不是放之四海而皆准的体系,而是一种影响我们整个世界观的重要的哲学启示,一种对人类社会知识和社会记忆的持续激励。它的永恒效力,是因为它在我们眼前开辟了新的无可估价的视野,使我们能够透过整个历史的棱镜考察人类的问题,能够一方面看到社会化的人是怎样凭借与自然作斗争而形成,另一方面看到人的活动开启的人化自然过程。让我们能够把思想当作实践活动的产物;能够揭穿意识是来源于社会存在中周而复始的异化的神话,并让这些神话返本归宗。而且,这些看法还使我们能够从社会生活不断的冲突和斗争中分析社会生活,而这些冲突和斗争本身,通过无数的个人目标和欲望、个人失败和成功,共同绘制了一幅统一进化的画卷。我们有充分的理由相信,从宏观历史的角度看,这幅画卷所展现的不是退步,而是进步。

七、决定论与责任

188 开始讨论这个非常经典的主题时,我既不想对任何形式的决定论世界观进行辩护,也不想对它提出质疑。我只是想弄清楚决定论(determinism)和道德责任(moral responsibility)这两个概念的一般逻辑关系,从而消解它们之间的逻辑矛盾。

我们也不会考虑另外一个话题,因为对它的讨论通常会取代我们对所关注的实际困难的分析。这个话题是:根据决定论的基本假设如何确定惩罚的效力(efficacy)和有效性(validity)问题。因为,不管经过多么精确严密的构思,如果采取决定论这一前提,我们认为,这就是对惩罚是否有效这个两可的问题预先进行了肯定式的回答。即使人们认为,决定论只不过是一种被创设出来的,用于让一个特殊社会认为很危险的那些要素不再发挥作用的社会自我防卫形式,或者认为它是一种通过惩罚恐怖行为进行预防的手段,或者说是教育工具。然而,如果人们认为,这样惩罚能够发挥作用,就可以根据这一事实断定人类行为具有决定论性质,而且绝对的决定论也是可以接受的。这是一个不言自明的真理,实际上,几个世纪以来人们一直在重复这个话题。因此,人们是

否能够毫不矛盾地既相信决定论又相信惩罚具有效力这个问题也就成了老生常谈,但我们并不想用它来取代决定论和道德责任可以被人们毫无矛盾地接受这个问题,因为后者根本不是老生常谈,而且没有明确的答案。

下面的问题一定程度上也不是老生常谈,即我们不用上面提到的三种解释方法来理解刑事行为,而是把它看作需要以道德有效性为依据进行论证的复仇行为(act of revenge)。假定人的行为具有明确的决定论性质,那么是否要在道德上赋予所有人实施复仇行为的权利就取决于如何回答下面这个更重要的问题,即明确的决定论前提和别人能够对个体的行为在道德上进行令人信服的评价这一主张之间在逻辑上是内在一致还是相互矛盾。这种依赖关系就是,对第二个问题的肯定回答是对第一个问题作出肯定回答的一个必要条件(尽管不是唯一条件)。换句话说,只要言行一致,那么任何承认能够在道德上授权人们去实施复仇行为的人,都必然会承认他们也有权利对别人的行为作出道德评价。任何否定第二个答案的人同样也会否定第一个;任何接受第一个答案的人,同样也会接受第二个答案。但是,反过来并不一定能够成立,也就是说,任何否认第一个答案的人不一定会否定第二个答案;或者说任何肯定第二个答案的人也不一定会肯定第一个答案。无论如何,我们都不会根据决定论的假设来考虑复仇行为的道德授权问题。在这些条件下,决定论只让我们自己满足于考察关于有效性这一更加一般的主题,即承认存在道德责任。

189

但是,在试图用一种与我们想要讨论的内容更加合适的方式说明这个问题之前,让我们把下面提到的前提看作是我们分析问题的出发点,这不需要对其中涉及的概念都进行完整的解释说明,因为我们认为,它们或者完全是建立在相关

主题的文献基础上的,或者是根据直觉知识就已经非常清楚了。

在第一个前提中,我们再次重复了目前已经非常经典的真理——规范性陈述并不等同于判断性陈述,也就是说,如果没有其他规范性陈述的附加前提,那么仅仅判断性陈述本身不可能包含规范性陈述的所有内涵。^①有时在区分这两种陈述时会遇到一些困难,但这些困难与主题毫不相干,因为我们要解决的陈述非常清楚,非此即彼。

在第二个前提中,我们希望决定是否可能以及在什么意义上可能会出现一种相反的情形——在这种情形下,特定的规范性表述可能包含着裁决性的陈述。为了这一目的,我们会用一种有点不同寻常的定义来介绍规范的意义概念或无意义概念。无意义的规范论述可以通过以下三种方式中的任何一种来理解。第一,它可能赋予所有的裁决性陈述中的意义本身存在矛盾,也就是说,在这个意义上,人们可能认为所有规范性的表述都是无意义的。第二,我们可能正好是用下面的方式使用无意义这个术语的,那就是我们把所有陈述看成是不同语义类别的混合物,或者使用了特定词典中从未使用过的表达方式。

第三,就是我们所要思考的那层含义,无意义可能被认为是这样一种情形,其中某个既定的规范提出了一个命令,但根据这个规范所适用的现实世界存在着切实的不确定性,因而这种要求既不能被满足也不能被违抗。可以说,在这种情形中,这个规范包含着一定的虚假前提;更准确地说,这里

^① 奥索夫斯基(Maria Ossowska)的《道德科学的基础》(*The Bases of a Science of Morality*, Warsaw, 1947)(尤其是第四章和第五章)对所有赞成这种观点的论证以及所有反对的论证都进行了一个细致入微的说明。因为同意作者的结论,所以我们就不会再进一步就这个问题进行详细说明了。

存在的问题不是从规范性陈述中逻辑上推导出裁决性陈述，而是从判断一个特殊规范有意义的主张中推导出了关于现实的特定主张。在规范性陈述背后潜在的假设是这样一个判断，即现实世界既会考虑采取根据既定规范所推荐的行动的可能性，也会考虑不采取行动的可能性。当一个规范或者被实现或者在不确定性的语境下被违反的时候，它才有意义，而法律只有在它能够治理的人的世界中才起作用。所以说，《圣经》中禁止怪兽食人的戒律是一种没有意义的规范，因为它不可能被违反。要求人们在特定的情形下去消灭怪兽的戒律同样也是没有意义的，因为人们不可能遵守它。因而我们认为，一种明智的规范，或者说任何一条规范，都应该根据现实来设定前提：现实是被构建起来的，因此它允许人们决定，是根据规范的肯定还是根据它的否定要求在其允许的范围内采取行动。一个无意义的规范，或者伪规范（pseudonorm），要求我们要么采取行动要么放弃行动。根据世界的性质，采取行动或放弃行动是必然会产生，但其中必有一个选择是不可能实现的：行为要么遵守规范，要么就违反规范。

第三个假设：规范的否定也是一种规范。^①

191

① 这一假设可能会导致别人的怀疑。这种怀疑源自可以用两种方式来否定规范性陈述这样的信念。一个被表述为“应该……”的特定命令可能会被表述为“可能不会……”这样的禁令否定掉。它还可以被这样的发现否定掉，即根据义务适用某种特定规范的情形是中性的，也就是说，根据接受的价值系统，人们既“可能会”也“可能不会”采取这种特殊的行为。如果第一个否定命令的规范性特征并没有引起怀疑，那么第二个命令（“可能……”、“有权……”和“允许……”）的规范性质则可能会导致人们的怀疑。我们认为，（我们不会在这里作进一步论证）在特定的条件下或者采取特定行动或者不采取行动的论断也有一种规范性质，而且拥有一种规范性陈述所需要的特征，在这些规范性陈述的特征中，只有求助于人们接受的价值系统，否则它就不可能得到论证说明。当然在特定条件下是否采取行动与被接受的价值系统中的观点毫不相关。

在我们的第四个假设中,我们希望在不对责任概念进行更为详细说明的条件下把我们的注意力转而集中到这个概念与犯罪概念之间的区别上。有的事情需要“承担责任”,而另外一些事情却“是一种犯罪行为”。犯罪属于刑事范畴,而责任则是一个道德范畴。我们并不是在熟悉的意义上使用“责任”,因为在这种意义上是根据已经发生的事实,一个人被认为“负有责任”,那么就可以对他的行为或行为结果进行消极评价;也就是说,不是在这种意义上承认这一判断,一个人要对别人的死负责,而是不愿认可一个人有责任去救别人的性命或者有责任写一本学术质量很高的著作。我们更喜欢一种习惯性约定,那就是不管根据行为的结果作出的评价性质如何,我们都认可对行为结果负责的观念。对既定事件负责的人并不一定是一个刑事罪犯,只是一个在他所处的社会条件下,有义务采取行动去促使或阻止一个既定结果发生的人。一个医生通过给病人注射一种不当的人造药物而致其死亡在刑事意义上就是犯了死罪。但是,他不会

192 对病人的死亡负责,因为他的义务是采取正确的治疗方案,而不是化验药物的化学成分。责任与义务之间的关系是不确定的——也就是说,责任与规范的综合体之间具有一种或然性关系。规范通过道德得以修订,或者根据习俗决定是否被接受,而且支配着人们自身所处的特殊环境。^①

因此,当确定的道德责任出现了冲突时,原因并不在于

^① 我认为,在这种联系中,科塔宾斯基(Tadeusz Kotarbinski)在《佳绩论》(*A Treatise on Good Work*, Lodz, 1955)第二章对犯罪所下的定义能够反驳那些反对意见。根据他的定义,一个人并不必然对他的犯罪行为负责,这种巧合并不会发生,但在我看来,我们没有充足理由反驳“他之所以是罪犯,是因为他很多毫无理由的冲动导致了他的罪犯行为”这种犯罪概念(原书第30页)。而且反过来说,原因是条件的现实构成要素,它们就是满足一个特定事件在特定时刻根据事物秩序内在规律发生的条件(原书第27页)。

难以确定某个特定结果的刑事原因,而是在于,在任何社会都不存在或者不可能存在关于责任的规则和规范的综合体。但这些义务在某种程度上说明了它的适用情形,这让我们能够在每个具体的案例中准确判断出这种情形能否出现。

在介绍了这些序言性前提之后,让我们试着考察一下让我们感兴趣的问题在哪里存在着困难,准确考察人们普遍反对的内容是什么,也就是把注意力转向在允许存在道德责任和承认现实的决定论性质之间存在的预料中的矛盾。

为了说明决定论观念的真正意义,我会忽视这一领域,并且把讨论限定在熟悉的意义范围内,但需要注意的是,如果我们将这个观念的所有不同的解释划分为三组,即方法论的、现象学的和形而上学的,那么普遍的反对意见无论如何都不能用到第一组上。也就是说,如果把决定论仅仅理解为一种知识程序的规则,那么它就与这种理解无关。知识程序仅仅让我们把每个研究对象尽可能多地与其他对象联系起来,因而仅仅对没有涉及本质内容的依附性事物进行了排列组合。显然,这样所理解的决定论在逻辑上与道德责任是相互独立的,因为它不是一个关于现实的主题,我仅仅是把它看作一个思想和研究的标准。或者在现象学意义上,可以明确表达为“在同样的条件下会发生同样的现象”,或者在形而上学的视域内,认可这种规则可能是决定论的,也就是说,这个假设证明了应用这种规则的效力。一件并不必然发生的事情发生时所需的条件总和说明了它赖以存在的原因,在形而上学视野内,我们始终能够用不同的方式来证明以这些原因为基础的普遍因果联系是存在的。在这些说明中由于意识到使用的每一个术语都蕴含着无穷的未知因素,而且还意识到在寻找实质证据的过程中遇到了很多难以克服的困难,因而我们并不打算讨论这些主题。我们要满足这样的认

识,即在现象学和形而上学视域内,决定论的原则包括那些我们希望确认的、可观察到的或现实的冲突的真正本质。

倡导冲突是现实存在且难以克服的人,基本上会用这种方式进行推理:决定论意味着不管什么事物,只要它发生就不可能不发生;进而言之就是,不管个体已经做了什么,他不可能做其他的事情。如此,我们就没有权利在道德上谴责或赞扬他的行为,因为这些行为的发生是不可避免的,因而他不应该承担他的行为所带来的责任。

让我们试着更加准确地分析一下这个论证。

推理的第一阶段,即“不管什么事物,只要它发生就不可能发生”可以这样表述:任何一个特定的事件在实际发生的条件下不发生,就会与这个规则发生矛盾,因为不管我们有什么样的知识,这个规则支配着“自在自为的”(in and of itself)现实,而事件就是在这个现实中发生的。这是一个大概的界定,但足以满足讨论的需要了。

下一步则需要我们更加注意。当我们说“人们在道德上应该为他们的行为负责”时,我们的真正含义是什么呢?毫无疑问不是这样一种陈腐的观点,即他是不是承担责任应该让别人来考虑,人们一般都在道德上对别人进行评判。在这种意义上,这样一个真理性不需要证明的论断可能除了下面这个观点之外与决定论的原则毫无共同之处,也就是说,既然人的行动的决定论性质是普遍的,那么这些行为就像其他行为一样是被决定了的,而这些行为包括对别人或自身的道德评价,或者它们把责任归于别人或自身,因而这些行为就被赋予了义务。

有的观点认为,决定论和责任之间存在着冲突,这种观点的辩护者考虑的是一些完全不同的事情。他们认为,决定论者一般无权把道德责任加到人们身上。但是,认为人们有

道德责任就意味着,有些事情总的来说就是义务的对象,也就是说,有些特定的行为就应该在一定的环境下出现,而另外一些行为则不应该出现。反过来说,“有些事情是义务的对象”拥有一种规范性本质,因为规范性陈述是只有在我们确认了事情是义务的对象之后才能够承认的陈述,否则就是能够推导出义务的陈述,就此而言,在规范性结论之间会形成一种结论性关系。但是,为了认识义务的对象人们就必须承认存在义务对象,既然这一点毋庸置疑,那么这个陈述就具有规范性特点。我们可以把它称为前规范(pre-norm),就此而言,实际上就是证实了认识到的规范的有效性。

若果真如此,那么要与我们前面详细说明的第三条假设相一致的话,对这条规范的否定也具有规范性。换言之,“事物是义务的对象是不正确的”这个陈述也就成为规范。

如此,我们就逐渐得出了结论,即我们目前正在考察的这种情况依赖于决定论原则(对于前面提及的两种视角,我们不能怀疑它们所满足的描述性功能)和规范性陈述之间的结论性关系(它拒绝承认任何事物都能够是义务的对象);描述性陈述蕴含着规范性陈述。目前根据我们的第一个假设,这类结论性关系不可能会出现,而我们讨论的这种情况就站不住脚了,因为它与现代科学普及且社会业已接受的逻辑性的规范性陈述相矛盾。

而且,反对观点的拥护者也陷入自相矛盾,这与说谎者的情况类似。这种自相矛盾源自这样一种情形,它在逻辑上与能够说明“事物是义务的对象是不正确的”这个命题的前提是无关的,也就是说,它与这一事实不相干,即他们认为这种否定是由普遍的因果关系原则导致的。但是,如果对规范有效性的普遍否定本身也是一种规范,那么任何赞成这种否定的人就采取了一种本质上恰恰禁止这类行动的行动。认

为“人们不需要在道德上负责”实际上就是在说没有义务在道德上具有效力,人们没有权利在道德上判断任何事情,既不能去谴责也不能表示赞成。但这样说我们只是禁止提出一些禁令:我们对消极或积极判断的判断是消极的。随之我们就陷入到了这样的实践矛盾之中,比如一个人写了一本论证他不应该著书立说的书,某人因为有些人反对一个人不应该杀人这样的观点而杀死了一个人,等等诸如此类不一而足的实践矛盾。据此,根据任何基本原则毫无矛盾地要求禁止使用规范性陈述似乎就是不可能的了。

不幸的是,如果在这里不加上“证讫”(Quod erat demonstrandum),我们就不能停止我们的讨论。因为其中也存在着导致我们正在讨论的冲突的方法,这种冲突不可能通过我们刚才提到的方式免于讨论。

让我们更仔细地看一看认为决定论原则和责任原则之间存在逻辑联系这个论题具有的现实实践功能。在当代几乎所有刑法中,法理学都把“有限责任”(limited responsibility)和“责任缺失”(absence of responsibility)这样的范畴用于特定的行为,这些行为对于心智健全的人来说“更加必不可免”或者说有“更小犯罪过错”。我们的正义感为什么不会因上述事实而受到妨碍呢?如果人们因为心理疾病、痴呆甚或是我们所谓的暂时精神错乱而能够免于惩罚或减轻处罚,难道这不就相当于默认了我们想要强烈证明的联系是不存在的吗?如果我们以这样一种方式接受了因果关系的原则,即每个人的行动在各自的环境中被决定的程度大致上是一样的,那么这些区分是不是就没什么意义了呢?

196 前面已经注意到,这个答案似乎是不充分的,因而在回答所谓的负有限责任的人和完全责任的人之间的区别时,人们可能说这不是一个道德问题,而是一个技术问题。刑法并

不属于道德领域的范畴,而且也不依赖于道德。它的任务是实践性的,是采取有效的方法来防止或弥补具有社会危险性的危害行为。或许这就是原因所在,为什么我们在主张人的所有行为具有同等程度的决定论性质的同时,还认为在社会中最有效的方式就是根据不同的法律认定不断改变对犯罪人的打击行为。如果一个因迫害妄想症而杀人的人促使人们把这个犯罪人送到精神病院以限制其活动,而一个被认为是正常的人进行预谋杀人则被判长期监禁,那么处理这两个案件时呈现出来的区别根本不需要从下面的信念来推导,即与疯子相比,正常人的行为更像是一个“自由选择”问题,具有的决定论成分较少。在这个例子中,从监狱和医院建立的必要性这个角度来看,一座监狱和一所精神病医院是一样的。在这两个案例中,我们不需要再假设一些更普遍的信仰,即在最大可能的限度内,一个人应减少危害到集体的身体自由。监狱和医院仅仅是两种不同的技术,它们在两种不同的情形下都执行了它们的任务。一个人仅仅假定,对病人来说某种特定方式效果可能更好,而其他方式对常人效果更好,即使目标是一致的,即都是当个体不受身体约束的时候把社会从那些威胁中解放出来。从道德的观点来看,把一个人锁在医院里与把一个人囚禁在监狱里没什么不同,它们之间仅仅存在技术上的区别而已。惩罚不需要道德制裁,现实的制裁就足够了。

我们再重复一次,这个论断对我们来说还不够。这样一种解释显然是可能的,然而我们要问的是,对于被不同方式决定的人们们的行为来说,法律应对是不同的,但我们是否以及为什么对这些觉得很正常呢?对这种差异的现实法律解释是不同的,因为它是以精确的责任概念而不是犯罪概念作为基础的。即使这两个案例中的犯罪行为毋庸置疑,但责任

仍被认为是不同的,原因就在第四个基本假设之中。实际上,不管是法律观点还是一般民意,我们都承认要解释这些责任之间的不同,也就是说,要解决不同的义务问题。这种义务是根据认定他们的行为是主观的法律规定而应用到罪犯身上的。如果确实如此,那么我们默认了行为的决定论解释与对它进行道德判断的可能性之间存在着联系,换言之,我们认为,这种判断需要的条件就是把人的行动看作是“自由”选择决定的行动,因此,这些条件是它们在实现过程中或准备阶段自发出现的。

反之,人们对此可能回答说,如果是深深植根于社会意识之中的流行观念实际处理这个问题,那么绝没有证据证明这种处理方式是正确的,因为,包括我们自己在内,都是同一个神秘物的牺牲品,而这种神秘物只不过是人们行动的周围环境形成的传统印象反反复复灌输的产物。

我们之所以在这一点上离开主题,不是为了对主要问题进行决断时更容易,而仅仅是表明这一主题的实践意义可能与人们有时持有的观点不尽相同。实际上,正像我们所说的那样,有一点是毋庸置疑的,那就是所有惩罚都可以执行,与如何评价普遍的因果关系原则的重要性之间完全不相干。然而,社会抚养与训练狗之间是否存在任何真正的差异并非没有实际用处。像义务感和特定价值观的确立,这样的现象在社会意识中是存在并发挥作用的,这一事实对于任何一种用来约束破坏分子的社会纽带而言都是基本的、不可或缺的自我保护的武器,这是很容易理解的。在一个人类的行为没有遇到什么反应的社会中能激发出“义务”和“责任”这样的概念是难以想象的,但与此同时,它们在社会中确实碰到了反应行为,它们对于抵消破坏性因素非常有效。换句话说,根本性的道德观点就像社会保存自身的自然工具一样是不

可替代的,它的自然倾向在本质上是保守的(*conatus ad suum esse conservandum*)。当人们说不能有效使用责任概念时,我们实际上并不怀疑需要使用这样的方法,通过这种方法,各种集体都会作出反应,防止保持它们活力的体制受到破坏,但至少在理论上,我们要把这些方法缩减为最有效的因素之一,那么集体的道德意识就成了它对那些构成要素行为作出的反应。

现在让我们回到主题上来。我们已经说过在决定论和承认责任之间存在着冲突,为了防止出现规范性陈述一定来源于不是规范的判断这样的情况,就必须解释这种冲突。实际上,我们能够接受这种观念,我们在第二个假设中描述的情形在此出现,即对责任的规范性否定不能推导出决定论的原则,而对决定论的否定则源自对责任的规范性认可。在这种意义上,如果支持这一观点,而且决定论的原则是正确的话,那么责任的确认,即它表示“事物是义务的对象”这样的判断性陈述就没有意义了。而对这一原则的否定也就成了错误的判断,就会包含在这种规范性陈述之中。如果出现了这样的逻辑联系,那么基于这一原因,任何认识到决定论原则的人都不会被迫提出一种一般性的否定规范,但另一方面,他必须认识到一般性的肯定性规范或否定性规范是没有意义的。因而,我们的任务就是确认这种联系是不是确实会出现。

根据我们的第二个假设,当规范所提出的义务既不能被履行,根据人们在这条规范的约束下采取行动的现 实又不能履行规范的时候,规范就是没有意义的。在这个让我们很感兴趣的案例中,存在着的问题是最一般的规范性陈述与它坚持的原则之间的对抗性,例如“有些是义务的对象”与“在同样的条件下会发生同样的现象”的对抗性。

与我们相关的规范实际上是关于更小量词的变量的表述方式：它意味着，如果条件 C' 和条件 C'' 存在，同时行动 A' 和 A'' 也存在，那么在 C' 这种条件下有义务采取行动 A' ，而在 C'' 这种条件下有义务防止行动 A' 出现。按照上面这个前提，如果下面的两个必要条件遇到一起，那么这种观点就没有意义了：这两个必要条件中第一个依赖于这样一个事实，这个陈述包含的意思是，必然存在一般性行动 A ，而在 C 这些条件下人们既可能采取行动 A ，也可能不采取行动 A ，我们认为这个条件已经得到了满足。第二个条件是，在我们已经提到过的说明中，从决定论的原则出发导致的结果是，最后一个论断是错误的——在 C 这些条件下，不可能存在一个既可能被履行又可能不被履行的人类行动 A 。正在讨论中的这个反对理由是有效的，也就是说，如果“在同样的条件下会发生同样的现象”这个陈述果真导致了“在 C 这些条件下，不可能存在一个既可能采取又可能不采取的人类行动 A ”这一观点的出现，那么决定论就需要对责任予以否定。

人们能够很容易看到，问题的整个症结就集中在“能够”这个微不足道的词上面，实际上它关注的大多数难题都与如何对决定论进行哲学解释有关。如果不想陷入到无休止的讨论之中，我们就要满足下面这个观点：

“行动 A 在 C 条件下不可能不发生”这句话意味着，在这些条件下，行动 A 不出现就要求在这些条件赖以存在的现实中发挥作用的有效性不起作用。我们再一次说明的这种形势，反过来还需要加以解释。然而，即使没有给予很好的解释，我们还是能够接受下述观点：如果在同样的条件下会发生同样的现象是正确的，那么下面这个观点也是正确的，即如果在 C 这种条件下发生了行动 A ，那么出现的行动 A' 与行动 A 不同这一推论就会得出这个行动发生的条件 C' 也

与条件 C 不同这个推论。换句话说,如果出现了 C 这样的 200 条件,它在导致行动 A 出现的同时又导致了与 A 不同的行动 A' 的出现,那么接下来得出的结论是条件 C 同时就等同于与之不同的条件 C'。不必说,在这些条件中,构成要件之一显然整体上说来就是这样——一个事实,个体采取行动无论从哪方面来看都是一样的。

因此,看上去支持在决定论原则和责任原则之间存在冲突的观点是正确的,因为相反的假设导致了矛盾。但基本上,这一推理思路的支持者所获得的胜利完全是浅陋之见。因而,要揭示出这种浅见本质就要求助于问题的超形式 (extra - formal) 内容。

让我们思考一下我们考虑过的内容,并想一想我们早先在介绍无意义的规范概念时关注的内容,它在这种意义上即为伪规范。因为我们是根据一个武断的定义来介绍这个概念的,因而我们必须根据它在规范性秩序之方法论讨论中的有效性来对它进行论证。我们解释它的目的是用最简明的形式介绍流传最广的反对理由,即把“责任豁免”的原因归结为决定论的立场。实际上,我们试图对“能够”拥有一种实践针对性的规范和那些没有实际联系的规范作一个区分,因为现实本身并不允许二者必择其一,要么在实践中应用这一规范,要么不用这种规范。用另外一种角度来看,这是一个对经过颁布、声明及其传播说明之后就能够在实践中充分发挥作用的规范和不能发挥作用的规范进行区分的问题。因为,对于前者而言,世界的性质就是让这些规范要么被遵守,要么被拒绝;而对于后者,不管这些规范有没有被宣传,世界的特点就是人们被形势明确限定了的,在这种形势下,不管行为是否发生,规范都是作为义务的对象呈现出来的。

现在让我们来问一问,是否我们的推理已经让我们得到

了这样一个结论,即所有的规范在这种语境中都是无意义的,比如,如果“一个人可能虐待弱者”这个规范所处的形势与“人不可能吃怪兽”这个规范所处的形势是一样的。对于后一个规范而言,不管是否进行解释说明,它都不可能违反,因为怪兽是神话中存在的东西。当然,有时候发现,前一个规范被触犯了,这意味着出现了一定的条件,而这种条件促使它能够被一些人遵守,而另外一些人则被诱导违反这些规范。但是根据我们前面的推理,如果具体条件的每一种复杂状况都得到了明确界定,说明了它在这种条件下能否被遵守,那么,尽管在所有可能的条件下对这个词的一般意义来说它是有意义的,但在人类行为产生之条件的复杂语境中它却是无意义的。我们重申一下,因而它可能是,对这种规范的宣传就像其他每一种规范一样是无效的,因为不管有没有对它进行宣传,用到了它的人类行为是在具体条件的复杂语境中完成的。只有当这种结论来自我们先前思考的主线时,我们在逻辑上才有权承认“决定论取消了责任”这个论断的正确性。

很容易看到,这种结论在我们前面的推理中没有得到解释说明。如果“在同样的条件下会发生同样的现象”是正确的,除此之外如果在人类行为产生之条件的复杂语境中人的行动都不是面临非常多的可能路径而是只能选择一种可能路径,那么颁布、声明、宣传特定义务或规范的这一事实就属于人类行为产生之条件的复杂语境。因此,如果在这个术语最明确的意义上都认为人的行为是被决定了的,那么,当认识到在特定人类集体中有些价值观是以义务、禁律、戒律和规范等形式表现出来时,这些行动就是被决定或共同决定了的。因为即使是最陈旧的日常经验都教导我们,相反的观点是正确的,也就是说,人类共同体的价值判断对融于其中的

个体行为产生了一定的影响,这个问题显得不值得再作进一步思考。

因而,情况似乎是,如果我们最初介绍的规范的无意义概念保留了它的有效性,那么讨论就必须完成。我们将会对一个关于无意义规范的论述作出如下判断,即根据行动所发生的世界的性质,不管行为是与规范一致还是对立,完成行动和停止行动这两种选择都是不可能的;而且不管规范是否以及通过什么方式来宣传、传播或吁求,这都是不可能的。我们强调最初的定义已经得到了完善,在这种形式中就不再意味着要接受这一定义必须承认下面这个判断,即从决定论观点来认识世界会取消这样一种可能性,即认为通过散布对某些特定价值观的信仰,能有效实现规制人们行为的有效性。

我们注意到这个思路中有两个推论:首先,即使是最严格意义上的决定论也不会在逻辑上推导出禁止人们使用道德判断和规范的这一假设;其次,当试图规制人们根据这些规范和评价而采取的行动时,它不可能成为使用道德判断和

规范没有用处这一主张的前提。^①

203

支持把决定论和责任对立起来这一传统论证思路的人可能仍会反对,即不管我们的知识在道德上是好还是坏,使决定论允许我们承认宣传一些特定的道德规则或禁令是有效的,也并不允许我们承认对行为的评价是“它们自身内在固有的”;决定论也允许我们颂扬决定论的原则,但绝对不允许我们认为它具有“客观性”,不允许承认在特定的情势中人们必须“客观地”采取行动,这是根据这些形势的现实特点,而不是根据别人的观点。

对此,我们的回答是:我们接受把人看作是价值的唯一创造者的这种观点,而且不管是支持还是否定世界的决定论观点,我们都对此坚信不移。事物“本身”无所谓好坏,它只能被判断为好和坏。不诉诸普遍的因果关系也能确立真理,而且不管它是否被这么认识,它都能保持自身的真理性。但是,如果有些人把“责任”和“义务”的概念解释为,应负责任或有义务的人只能是那些并非根据被某些事物决定的方式

^① 我们最初就说,我们并不想把决定论和责任之间的关系问题替换为刑事行为的有效性问题的,认为后者是在肯定的情况下预先作出的判断。而且,似乎我们已经完全回到了同一个问题,即用道德的效力问题取代了道德有效性的问题。对于这一可能出现的反对意见,我们的回答是:第一,我们的结论并不属于刑事行为的效力问题,而是属于说明和宣传价值判断的问题——这完全不是一回事。第二,我们在前面的两个推论中根据第一个推论总结出了结论的第一部分,它的目的是说明正在思考的问题如何能够用一种有意义的方式提出来。决定论原则本身并不能在逻辑上禁止或赞成我们使用道德评价和道德规范,这就是根据这一论断得出的结论;而且它与它们的有效性没有逻辑关系。确定了这一点之后,我们可以问的是,它是否确立了这样一种观点,即宣传价值判断对于规制人的行为来说是没有作用的,对这个问题我们的回答是否定的。一般来说,一旦一个人认为道德信仰是人类自我保护行为的一部分,那么根据我们所接受的前提条件,任何对他们有效性的否定都是没有意义的;也就是说,如果进行规范性解释,那么这种否定必然会划入到我们界定的无意义规范范围内——不管这些规范是不是被遵守执行(在这个例子中就是执行了),根据它们所适用的世界的性质来说这都是不可能的。

采取行动的人,那么决定论不允许我们毫无矛盾地接受责任这一观点就成了纯粹的同义反复。但是我们没有找到在这种意义上强迫我们理解责任和义务概念的缘由。我们也没有看到,为什么仅仅因为以这样或那样的方式行动的人们是由价值意识和道德信念决定或共同决定的,在这种条件下,人们被认为在各自的背景中是完全服从道德规定的,而不是将自发的和无限制的自由意志付诸行动,就证明道德是多余的。为什么一个“本真的道德”行动应该是一个没有任何规定性的行动,而一个被道德信念激发并决定的行为就不是一个没有任何规定性的行为呢?这种规定性甚至不是来自义务意识,而是来自在特定环境中形成的价值观的影响,这种规定性对这个问题没有合理的回答来解释自己。因此,似乎没有理由会强迫我们去坚持传统观点,坚持认为在对决定论的认识和道德价值的认知之间存在着矛盾。 204

另一方面,人们能够思考,在哲学批判中存在着的总是不断出现的反对意见的现实根源。它们的根源就是根据机械决定论的精神来解释人类行为,比如,意识内容也不被认为是人类行为可能的决定要素这种决定论的观点。更宽泛地讲,机械决定论坚持这样一种立场,对他自身行动的自我认知是自发行动的人的一部分,它可以归结为对他自身行为没有产生任何影响的那种行为的一种观察结果。一个人的行为完全是由他的身体结构对外在刺激的机械反应决定的;一个人既知道他在做什么,同时也意识到了他自身的行为,这是这种环境在他的头脑中形成了一种行动自由的幻象,但这对他的行为没有任何现实影响。

在这种持续了几个世纪并发生时代错误的解释中,很容易说明对人的意识的影响不会改变他的行为;因为后者根源于自然中不可避免的普遍的机械行为理论,这种理论使得任

何规范性伦理变得没有效力了。不管他对自身行动的认识，甚至不管他已经接受或被他的教育灌输的价值观，人就是一个机械的蠢货，在他周围蠢货的影响下被动地逃避。这种意识的附属现象仅仅帮助这些蠢货把他身体的运动视为一种外²⁰⁵在的遵守者。尽管把意识内容与通过客观方法认识到的所有过程联系起来是一个长期存在的谜，但这个结论仍不会通过把意识内容看作是在行为中可能起到了作用的要素这一观点得出，因为这种观点很明显完全淹没在决定论领域之中了。这种假定意识内容与其他事物截然分开的观点同样能很好地被下面这种学说所囊括，即不可能完全把精神与肉体区分开。

让我们允许自己联系上面讨论的问题进行两种更宽松的评论。当只是作为一个大致的框架来理解和应用的时候，“在同样的条件下会发生同样的现象”这个规则就是有价值的，这可以通过下面这种方式证实，即尽管我们知道它们实际上并不是相互分离的，但在实践中应用的时候则可以这样认为。当所做的实验导致了明显不同的结果时，而这种条件下的实验与实践是一样的，那么这种框架就是有用的。说到这种框架，我们推测，环境的同一性远远不及我们所预料的内容，但正是这些内容促使我们在最初的前提中去寻找错误。没有这个被或明或暗接受的假设，对现实进行方法论上的分析就是不可能的。据此，我们知道，如果我们所期望的现象没有发生，那么它们发生的条件就不是我们假定的。我们在研究中考察的条件一直就是我们认为它是非常独立的一种模式，因此也是一种虚构的模式。但是我们认为这种模式是孤立的，这种观点取决于我们的实践本质和我们希望达到的目的，而不是这种模式的现实特点。比如，如果把大量的实实在在的实验和活动加以选择之后独立出来，那么我们

可能认为太阳系是一个独立的模型,并因此忽略对来自这个模型外部现实的影响所进行的预测和分析。但是星际火箭的制造者要保护火箭不受宇宙射线的危害,就必须在他们的实践中考虑到这个观点,即实际上太阳系并不是一个独立的模型。因此,当我们的规则在那些正在考察的现象中没有辨
206
识出我们在实践中能够看作是独立的模式时,它的适用性就不强了。

我们想象不出比分析人的行为时出现的困难更大的困难了。在这里,面对无限的可能性时,要确认那些我们可以忽略和我们必须予以考察的条件实在是太难了。如果我们说一个现象是决定了的,那么在这种意义上它在特定的条件中没有发生就会与自然法则不相容,那么在实践中这就是一个用已知规则去反对已发生事情的事件。在绝大多数人类行动中,对自然法则的无知就排除了这种可能性,即人类行为要按既定规律进行,而不是像实际上应该发生的那样发展。在这种情况下,某一规则让我们知道,如果常规进程与我们希望发生的不同,那么我们不了解的因素“明显”受到了干扰,因而这条规则就没有多少实际用处了。无论是从地位上还是从范围上来看,人们认识到,意识内容对行为的不利影响只不过微乎其微。但我们断定,认为人应为其行为承担责任所需要的不可或缺的条件使行为具有自觉性。也就是说,在这种情形下,对于特定的意识内容来说,尤其是道德信念来说,把它们视为犯罪行为的协同要素是可能的。我们认为特定个体免于承担责任,不是因为我们知道在特定情形中它们“不可能”采取别的行动而是因为根据相关信息,但一个正常的人“可能”会对不同的内容自由取舍,道德意识的内容不会成为一个协同要素。

因此,在实践中即使不诉诸普遍决定论也能够形成责

任,这甚至与普遍决定论毫不相干。只要人们对现实领域中特殊的因果规则没有充分认识,那么决定论的一般原则在这里就没多少用处。把这一原则看作是一个设定了难以实现目标的科学思维的规则可能更好一些:在正在研究的现象中存在的所有附属物所包含的大量知识都被囊括其中,但是在科学实践中,重要的不是“我们如何考察事物之间的普遍联系”,而是“我们如何能够最有效地忽略它”。也就是说,与生产性研究无关的模型中,我们应该认为哪种是最有效的?

207 我们知道,在寻找这种模式时,一般因果关系原则并非是不可或缺的,虽然我们已经开始使用它们。这种原则意识在一定程度上对我们是有帮助的,它能够促使我们探索不可预期事件中难以发现到的条件。在这种意义上我们可以说,决定论是科学思维的条件,之所以如此,因为它是一种包含着与哲学和世界观相适应的特定价值的思维规则,而不是那种关于事物本质的形而上学知识。但是,决定论在科学上是不结果实的花朵,当然,在严格的和精确的意义上,它是不可能被证明的。

我们最后进行的是历史考察。决定论和道德之间的冲突具有悠久的历史传统。它在斯多葛(Stoic)学派的学说中首先是被当作潜在的自相矛盾提出来的。一方面,用爱比克泰德(Epictetus)的话说,“对于任何事情来说,想要追求一种与它们内在发展不一致的东西是不可能的”。言下之意就是,一个人所能够做的最好的事情就是不可避免地调整自己,把自己当作一位在别人写的戏剧中扮演角色的演员,和其他人一起参与演出。“不要希望事情应该按照你所希望的那样发展,而是希望它按照自身的发展趋势而发展……”另一方面,“我们的力量在于我们的态度、行为、我们想要的东西和我们想要避免的东西,一句话,任何行为都取决于我们

自己”。

根据这种方式,斯多葛主义把这种让它摆脱了对世界和其他人情感态度的要求单独应用到每个人身上,根据这种原则,自然现实和人的现实都不能根据它们之外的方式发挥作用。我们必须把别人看作是按部就班的机器,当他不公正地对待我们的时候,他并不是在“犯罪”,他的行为就像是一块在悬崖上被风吹下来的石头,是不得已而为之。同时,斯多葛学派还把这种要求单独应用到每个人身上,即他把自己看作对自己的行为、思想和言谈举止拥有所有支配权的唯一存在。根据斯多葛学派的要求,每个人必须让自己承担起这个世界中存在的所有自由责任。因为把自己看作是德谟克利特宇宙中伊壁鸠鲁的独立原子,所以每个人必须认为他自己应该承担绝对责任,而世界仅仅是绝对的,但并不承担责任。斯多葛主义是一种为世界上唯一一个人服务的自由知识,而且他是一个被这种知识指引的人,这实际上意味着包括了世界上所有人。 208

在斯多葛主义内部存在自相矛盾是不可避免的,这也是斯多葛主义不能成为具有普遍重要性的学说、只能唤起每个个体意识的原因。每个人的这种诉求从字面上理解与其他所有人相抵触,因而,这种诉求不能用于指引别人。每个人都有唯一的权利,那就是指引面向自身的诉求,因为它的本质严格来说就是对每个人自由的确认,当把它应用到别人身上时,就会导致自我否定,一个人做这种事情本身就是否定这种行为的价值。最真实的斯多葛主义是一种独角戏。

不管斯多葛主义是否存在矛盾,如果对它予以扩展,那么它不仅是因为理论不彻底,而且还因为斯多葛主义倡导一种把价值融入到个体生命之中的观点。它试图做的,不是把日常生活从整体的道德判断中解放出来,而是把它从对自

身命运的情感态度中解放出来,命运是与外在的环境要素纠缠在一起的。斯多葛学派的决定论者不需要通过把抽象原则应用到人类行为上就能够对它进行道德判断,而这种评价对他来说就是一般的事实判断,它们与情感刺激毫不相关,它们在人们胸中不会引起愤慨、气愤、痛苦和失望,这是正确的,因为如果决定论信念深远并持久地扎根于日常生活意识之中,那么它就会产生特定的不会受到嘲笑的实践观点。显然,这里存在的不是逻辑联系,而是一种容易解释的心理联系。它只存在于这样的事实之中,即关于特定情形或事件之必然性的强烈意识实际上常常是一种有效手段,它反对情感态度明显的过度增长。我们当然不能认为一个促使人们从同样是必然的各个方面消极接受世界的规则是有用的。只有这样的规则才是有用的,它让我们估测在什么程度上人的物质生活是可以改变的,而且就像我们能够从那些在实际上表现出对所有变化坚决抵制的事情中解脱出来一样,它要求我们在精神上解放我们自身。这样的反思可能是危险的,因为没有多少我们能够确认的事情是绝对不可取消的,而且一般来说,与减少那些经验告诉我们要扩充其内容的范围相比,想象出一个在各个方面上都比经验所能保证的必然世界还要大的世界更有害。而且至少存在一种我们正确观察的必然性的现实,过去的现实。而且,尽管我们关于过去的必然性知识似乎很难在理论上进行质疑,但在实践上我们对生命的情感态度有时在本质上取决于人们自身在多大程度上关注那些老话题。从这一点来看,斯多葛学派的学说也是有帮助的。而且,只要我们必须从下面这种认识中得出实际结论的时候,它就有用了,即我们的经验表明世界首先被分解成了是但又不需要是的这类事物和其他所有的事物。人类原始经验之一是对现实进行模式分类(modal classification)。

它应用极广而且又不起眼,以至于人们经常注意不到它。让自己在道德上适应最普通的认知实践的努力就是几个世纪以来一直在斯多葛学派思想中长期存在的价值。然而,重要的是斯多葛主义教会我们,在模式分类中,每个人都趋向于自己的用途,因而他必须把自己的行为定位为世界中可能发生的事情,而不是必然发生的事情。这不是一种能够得到理论支持的知识,而是每个独立的人的日常经验,这种经验只涉及到他本人,因而绝对不会因为转移到了普遍有效这一层面而受到影响。可能在这种解释中我们讨论的斯多葛学派的自相矛盾被取消掉了,也就是说,如果我们把它的诉求不是看作一个人用以描述自我的隐含主题而是看作一种因考虑到我们曾假定的世界划分而进行的长期自我控制的命令,与此同时也就否认了它是一种普遍原则。如果它因而在每个人的经验中体现出来的话,那么他就仍没有义务或理由去归纳总结他的经验。对他而言,他自身有意识的行为属于可能发生且显而易见的事物的世界,这构成了一个与他过去的经验现实截然相反的现实。因而可以这样理解,斯多葛主义至少还能够成为使两种被错误地认为互不相容的价值长期存在的研究方向。它们是两种我们愿意为之辩护的价值:一种是对科学思维也就是因果思维的绝对需要这样的信念,还有一种就是每个人应该为他作为人化世界中所有发挥作用的决定因素的一部分而承担总体责任。因为在人们的生活中,“每件事情都会发生,会不可避免地发生”这种普遍知识并不是根本知识,消灭人类独特行动的自由情感也不是最根本的,或者说是是不可能的。最根本的东西是人的诸多可能性与行动内容之间的合理对抗,用卢克莱修的话说,这种对抗产生了脱离命运的意志(*fatis avulsa voluntas*),也就是说,从命运中摆脱出来的意志,它不需要被看作是对事件因果联系

的不正常破坏,而把它认为是对因果性犯罪行为,亦即故意犯罪行为的一种干涉,因而是成为自我意识的自然行为。

八、赞扬不一致

我仅仅是在这样一种意义上讨论一致性的，即把它限定 211
在行为与思想之间的和谐或者说一般原则与它们的应用之间的内在和谐范围内。因此我认为，一个言行一致的人就是一个简单的人，他拥有一定数量的一般性的绝对概念，能够在力所能及的范围内尽力而为，而且对于所有他认为应该做的事情能够坚持己见，因而能尽可能地与这些概念保持一致。具有一致性的人还是一个如果认为杀人是罪恶的那么就会拒绝服兵役的人。如果他认为一夫一妻制（monogamy）是最好的家庭生活形式，那么他就绝不会欺骗自己的妻子。身心一致还意味着，如果一个警察认为人们必须遵守规则，那么他就会给那些诸如乱穿马路的人开出罚单。

在文化史上存在着的一类为数不多但极有天赋、主张极端正确的作者，他们的著作提供了很多非常有价值的素材来反映一致性。在法国，博叙埃（Bossuet）、德·梅斯特尔（Joseph de Maistre）和莫拉斯（Maurras）这一派就是如此。他们非常具有知识上的勇气，所以无所畏惧地把他们的假定运用到逻辑结论当中，而且向所有使用了他们那些原则的事件高声宣

布自己的观点。

约瑟夫·德·梅斯特尔准确地知道什么是世界上最好的秩序,就好像他得到了上帝的授权一样。他还知道在这个秩序中哪些是最好的,哪些是次好的。接下来,他会通过把这些一般性假设应用到具体的问题之中来说明令人吃惊的一致性:这个世界太需要改变了,所以它一定存在着罪恶;既然存在着罪恶,那就必须进行惩罚。既然如此,那么必须有些人去以身试法,而“有些人”是这个社会秩序中必不可少的组成部分,而且他们由于这个原因而应受到尊重。德·梅斯特尔然后就写下了这样一段话来赞扬刽子手:“所有的伟大、所有的权力以及等级制度整体上都依赖刽子手,他是社会中让人恐怖的人,同时也是社会的中流砥柱。把这些被人误解的因素从世界上消除之后,秩序马上就会混乱起来,王权就会不稳,社会就会腐化堕落。创造了权威的上帝也创造了惩罚。”他紧接着写道,因为刽子手的职业隐藏着一种恐惧,所以他“是一种反常的存在,他能在人类大家族中有一席之地是上帝的特殊要求,是创造力的授权批准的。创造他的理由与创造世界的理由一样”。

同样,精神犯罪比肉体犯罪更坏,因为精神的善显得更加重要。精神上的罪也更让人厌恶,因为它们直接冒犯了上帝的最高权威。上帝的权威比世俗的统治更加不可侵犯;这导致德·梅斯特尔对西班牙宗教裁判所(Spanish Inquisition)大加赞赏。在这样的社会中,伽利略应该为自己受到的审判负责,因为尽管他作出了承诺,但却不能控制自己继续写作;因为他为哥白尼和《圣经》之间的相互包容性进行辩护;因为他写作的时候用的是方言土语而不是拉丁语。通过赞赏法庭的审判,德·梅斯特尔得出了伽利略有罪的结论。

我们可以赞扬这种非常好的一致性的例子,这种严格应

用原则的例子。另外,我们必须注意到正是由于不一致,人文精神才得以传承。

我们会如何要求一个参战的士兵呢?毫无疑问,他必须与他保家卫国的正当职责保持一致。我之所以说“保家卫国”,是因为正像我们所了解的那样,在战争期间所有存在的行为都是一种“防卫行为”,而且它总是“正当的”。只有当战争中某一方全部战死的时候,那些言行一致的士兵才会停止作战。我们对一个市民的要求是什么呢?对国家或政府始终保持忠诚。因此,一个言行一致的市民将会一直高兴地与秘密警察保持合作,因为他知道,对于国家的存在和它的繁荣昌盛而言,秘密警察是必不可少的。要证明这一点是世界上最容易的事情了,任何一个犹犹豫豫不向秘密警察写信告发他的邻居的市民毫无疑问都是言行不一的人。这让我们知道,我们会把有些事情看作是世界上最重要的,比如,头带一个大盖帽可以被看作是普遍的义务。那么,我们为什么反对通过战争、侵略、挑衅、勒索、暗杀、胁迫、恐吓、谋杀和严刑拷打等方式来影响我们的思想呢? 213

这类犹豫不决而且心肠软就是言行不一的人,严格来讲就是能够在吃饭的时候幸福地咀嚼牛排但却不敢杀一只鸡的人;就是那些不想违反土地法但也绝不会向秘密警察指控别人的人;就是那些参加战争,但是当他身处死地时就会投降成为俘虏而不是负隅顽抗、死战到底的人;就是那些珍视率真,但并不会向一个伟大的画家说他的作品非常糟糕,紧张地说一些自己都不知所云的溢美之词的人。一句话,这类言行不一致的人会继续成为希望之源,是人类用某种方式成功存活下去的希望之源。因为他们这类人一方面相信上帝,相信永恒拯救对于现实福利的优先性,但又不要要求异教徒在危难之际必须改变信仰;而另一方面,他们又不相信上帝,在

赞成社会环境发生革命性变化的同时又拒绝支持带来这些变化的方法。这些方法显然与人们生活其中的道德传统相矛盾。

换句话说,整体的一致性实际上与狂热主义(fanaticism)是一样的,而不一致则是宽容的根源。既然所有问题都能够包容相互对立的观点,那么为什么每个人都坚信他的观念中排他性的真理呢?如果每个人都可以自由表达那些在他看来显然是虚假的而且对社会有害的观点,那么这就是他所期望实现的大好形势吗?难道只要不去不择手段地去实现他自认为正确的目的就可以说是正当的吗?

我们可以说,宽容在这个问题上被绑架了,因为唯一被宽容的事情就是那些因为弹药缺乏而未能被破坏的事情。因而,最合适的人选就是那些非常强大,以至于他们的对手用免于惩罚的手段不可能消灭他们的人。当然,这一发现在历史上得到了充分证明,但没有对任何事情都作出解释。如果权力关系是宽容的唯一基础,而狂热的一致性又统治着对抗性思想,那么双方就会永远陷入试图消灭对方的纷争当中。既然这不会发生,或者说至少不会一直发生,它只是作为不一致的幸运结果,那么并不必然来自对宽容原则有意接受的不一致只不过是说明自己而已,好像这个原则已经在一定程度上被接受了一样。

不一致仅仅是对这个世界矛盾意识的神秘认识。我通过矛盾说明了很多整个历史上一直臭名昭著的价值,它们被彼此之间的对抗力量引入到了社会之中。如果认为某种特定价值具有绝对和独有的优势而且其他价值是次要的这一信念被广泛传播并在实践中得以应用,那么它必然会把世界变成一个前所未有的大战场,但这种事情实际上在不断发生。一致性的缺乏抑制了这种趋势。

作为个人态度的不一致仅仅是一种自觉对不确定行为的一贯保留行为,一种可能关涉个人过错的永恒情感,或者如若不是这样,那么它就是一种可能性,也就是说,他的论敌是正确的。我们一直在讨论思维与实践行为的基础之间的关系。现在,所有能够通过各种方式把自己表现为一种实践行为中的因果要素的思想都是对某种价值的认定。反过来,价值世界在逻辑上不是二元论的,这与理论思维世界正好相反,这是我们希望能够明确阐述的最重要的原则之一。换言之,尽管不存在仍然是真理的相互排斥的真理,但是存在仍然是价值的相互排斥的价值。日常生活每前进一步都表现出了这一论断的真理内容。

在我们这里所使用的意义上讲,不一致简单而言就是拒绝在任何两种相互排斥的价值面前作出一劳永逸的选择。尽管不一致更多地存在于实践中而不是宣传口号中,但是对价值世界中永远存在且无法改变的自相矛盾的清醒认识只不过是一种意识中的不一致。不一致就是一种为了欺骗生活而不断付出的努力,它不断地把我们放在需要作出选择的大门前,其中每一个选择都是一个只要我们通过了就不能回头的入口。一旦我们作出了选择,那么我们就必须为了生活或死亡,与作出另外一个选择的人战斗到底,直到剩下最后一颗子弹。因此,我们全力以赴地躲躲闪闪、耍花招,使用各种阴谋诡计、各种令人生疑的操纵手段和计谋、各种托词和借口、巧言令色、真真假假、暗示以及重重疑心,所有这些都是为了从其中只有一个方向的独木桥中挤过去。 215

这些为欺骗生活、调和那些难以处理的对抗所付出的努力都不是人们生活中暂时疯狂的结果,这些努力都规避了相互矛盾的价值之间致命的“非此即彼”的特点。随着新时代的来临,这些疯狂导致的结果都会被取消掉。它是人性的结

果,矛盾一直伴随着我们。如果接受它,将其视为人整个命运中的一部分,我们就能通过不一致规避这些矛盾,因而不会仅仅因为那些有价值的事情与其他一些我们重视的事情之间永远存在着矛盾就永远拒绝它。因此我们试图推迟到生命最后一刻再作出决定,因为这是唯一一个再也没有任何其他选择的可能性的情况。

在这里有人可能会问:这与亚里士多德在《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中阐述的常识性智慧(*common-sense wisdom*)有什么区别呢?实际上,亚里士多德的思想是建立在这样的前提之上的,存在着美德和反美德,相应也存在着恶和反恶(*antivice*)。节俭是一种美德,而吝啬就是一种恶;慷慨也是一种美德,但奢华就是错误的行为。根据欧洲知识传统之父的教导,我们无须求助于对立的恶就能调和这些相互矛盾的美德。让我们立刻变得节俭并大方起来吧,但绝不要吝啬和浪费。让我们秉持鲁莽和怯懦之间的中庸之道,因为它和谐地融合了勇敢和谨慎。在追求名声的狂热和胆小甚微的谦卑中间,让我们成功坚持把谦虚与抱负合宜地统一在一起的立场。要同时既消除野蛮的复仇情绪也消除卑贱的服从,让我们既坚定又绅士。因为真正慷慨的人是不会浪费的,他只会节俭;同样,勇敢的人不是鲁莽的人,而是谨慎的人,等等,不一而足。

216 在赞扬不一致的时候,我们在此是不是一直在对中庸之道不断地老调重弹呢?让我们立刻承认这一点吧,我假装说,我的理念与中庸理论(*middle-of-the-road theory*)之间存在着亲和关系;实际上,它与亚里士多德的伦理学是完全对立的。亚里士多德的伦理学显然是俗世的,但他的俗世也是非常简单的。他详细解释了一个与希腊世界相符合的新概念。当最需要统一性的时候,他成了普遍调和矛盾这一

精神的具体体现,因而他征服了世界。在形而上学、政治学和道德学说领域,他体现了这种统一性。但亚里士多德的天才与我们不同,因为我们生活在一个极端化的世界中。

如果我们对亚里士多德的伦理学进行更认真的考察,我们看到它的主流是对综合的渴望,是一种在两个极端之间找到一个中庸标准的信仰,而这种中庸标准保留了最好的要素,抛弃了那些有害的内容。它假定,一个理智的心灵能够调和那些因不适中而出现矛盾的内容。换句话说,亚里士多德认为,产生了诸多对抗的人类情感中的矛盾并不是世界本身固有的,它是因为缺少理智造成的。因此,自相矛盾是人造成的,他们用这样或那样的方式误用了世界上善的东西。

但我对不一致的赞扬源自另外一个完全不同的渊源。它坚持认为,价值中存在的矛盾并不是因为滥用它们,因而也不是能够通过知识上的省思就能够克服的表象。这些矛盾在价值世界中内在存在着,我们不可能通过综合来调和矛盾。合理的不一致并不想在两个极端之间寻找一个综合命题,它知道这种综合命题并不存在,因为这些价值是完全相互排斥的。现实的价值世界是不一致的,也就是说,它是由相互对抗的要素构成的。要保证同时全面地认识这些价值是不可能的,但要求每个人都完全接受它们。这不是一个逻辑矛盾问题,因为价值并不是一个理论问题。这种矛盾在人们行为的中心位置存在着。

因此,不一致也是一种态度,它意识到情况就是如此,虽然知道这些极端不可调和,但仍拒绝放弃其中任何一个,因为它认为每个极端都是有根据的。当然,我的意思是,两种在特定环境中发生冲突的价值之间存在的²¹⁷具体冲突是可以调和的。我的论点并不关系任何一对具体语境中存在的矛盾,而是关注一般矛盾的条件。换言之,我认为综合或超越

现实矛盾是可能的,但与此同时,根据整体的历史经验,我确信只有一个矛盾被另外一个矛盾取代的时候它才会消失,因而,普遍的综合是不可能的。在我们生活的这个世界上,矛盾不可能被调和,一旦矛盾解决了,它们就不再适合这个世界了,只能变成一个僵死的东西,因此我们也就不需要再采取一种实践的立场了。只要我们在价值世界中活动,那么矛盾就会与我们纠缠在一起。

让我们从日常政治生活中找一个例子。我们认为,各民族都有权决定他们自身的命运,这种信念确定了一个特定的价值。我们还认为,在我们本民族的生活中留存下来的重要社会制度对它的发展是有害的。然而我们明明白白地看到,我们的人民对这些制度是高度赞赏的,而且显然不想听我们就这个主题进行的争论。比如,我们不但没有受到宗教安慰这种恩惠的影响,而且除此之外我们还深深相信,宗教制度对公共生活的持续影响是破坏性的。虽然如此,这种影响不但证明了自己,而且根据人民的意志它也确实做到了这一点。我们应该如何做呢?我们不想放弃涉及两个对立原则中的任何一个,我们不想用武力来破坏和反对明显得到大多数人支持的代表人民意志的制度,我们也不想放弃参与废除这种制度的斗争。

有些人可能会称之为陈腐的制度,一种绝不会拒绝接受综合推理的制度。这种综合推理在历史进程中是会出现的。我们希望,当人们被充分启蒙时,当前这种冲突就会不复存在。而且,在我们看来,尽管我们必须用整体的一致性不遗余力地教育人民,以便让他们在未来社会中愿意接受我们的理念,并根据他们自己的自由意志选择消灭妨碍民族发展的制度。

然,没有什么能够阻止我们相信,在以年代为标准来衡量的历史进程中,人民的意志会经历这种变化,而且他们会发展到一定的成熟度,到了那个时候,特殊的冲突会消失。不过,这种希望在现实的日常行为中只拥有一种短暂的价值。让我们假定,当这个国家迄今为止还没有宗教教育的时候,我不得不投票决定是否把宗教教学引到公立学校中来;或者相反,我不得不投票决定是否停止现存的宗教教育。然而我没有其他选择,我只能要么根据人民的意志,要么根据我认为它们是有利的这种想法来投票。我必须投票,因为超出我控制的环境因素使我不得不承担这样的义务。我不能同时对我的两个原则保持一致,但是这两个我都不想放弃。这个例子既不是人为设计出来的,也不是一种例外情况。在大多数议会中有多少代表会用一种私下希望反对派获胜的这种方式投票呢?

在宽容原则内部存在的自相矛盾问题是永恒的,而且永远不会得到解决:当面对不宽容的思想和运动时如何祈祷并实践宽容。如果武力使我们在这些思想和运动面前沉默,那么我们的行动就违反了我们的基本原则;如果我们宽容它,我们也会违反我们的原则,因为我们会因此让对方获得胜利,并且在社会实践中破坏宽容原则。而且,在这种环境下,希望矛盾在历史发展过程中得到解决这个观点显然无法让人得到安慰;或者因为已经消灭了宽容的所有的敌人,我们就能够随心所欲地使用它;否则就是因为随着时间的推移,这些运动逐渐抛弃了它们的宽容。在每天的实践活动和我们日常参与的社会活动中,这种观点对于我们作出决定毫无帮助。

这些例子都不是虚构的。我们安身立命时要考虑到那些相互冲突的忠诚,这需要我们必须根据具体情形作出选

219 择。我们就必须打破这种联系以便能够支持另外一种,而且还不能对第一种联系提出质疑。对个人的忠诚、对个人世界观的忠诚、对我们通过偶然机会或者自由选择而发现我们自身所在的人类共同体的忠诚、对民族的忠诚、对党的忠诚、对政府的忠诚、对朋友的忠诚、对我们自己和亲友的忠诚、对我们自己的本性和信念的忠诚、对当下和未来的忠诚以及对具体事物和普遍事物的忠诚——这里存在的难以克服的矛盾与存在的忠诚一样多。一个真正解决了长期存在的矛盾的综合很少出现。通常设想的那些综合都是肤浅的和欺骗性的。我们用它来欺骗自己,目的是为了表现得言行一致,因为自童年时代就灌输给我们的价值中,一致性就是其中之一。为了让我们认识到在这些条件下一致性是一种意识形态神话,因此,我们建议至少要消除一种冲突,这种冲突的根源就是把一致性视为一种价值。因此,如果宣称矛盾是世界的本质,那么我们至少在这一点上要努力削弱这一看法,因为正像我们所看到的,由于被误解而导致冲突的成倍增加。换句话说,赞扬不一致同时就放弃了另外一种独特价值,即言行一致的生活。在言行一致的生活价值和基本上合理的生活价值之间存在的矛盾属于一种可能可以被片面地消除的冲突——但这一目的不是根据综合,而是根据争论双方中某一方的批判实现的。

紧接着出现的问题是:在一种完美的、意味着本质上是一致的解释说明中,我们能不能真正地赞扬不一致呢?如果不存在一个我们能够充分说明整体一致性的人类事务领域,那么它会不会因此与上面提到的批判发生冲突呢?我们必须肯定地回答这个问题,这样的领域是存在的,我们称之为基本情况(*elementary situation*)。

基本情况就是阴谋诡计逐渐消失了,也就是说,不管情

况如何变化,在这些情形中我们的道德态度不会再发生变化,它们已经达到了极致。如果一个人快饿死了,而我们能给他饭吃,那就不是一种因缘际会,因而不能认为“从策略上讲他死了是最好的”这种观点是错误的;或者,如果我不能帮助他,就说“策略上看最好接受他被饿死这一事实”。公开的侵略、种族屠杀、酷刑、虐待无能力的人都是基本情况。在这种情况下,不一致的价值就不再起作用了,而且在这里我们突然面对二元的价值世界。这样我们对不一致的赞扬就是不一致的。不一致是有一定限制的,它只是在限制的范围内有效,现实中的限制是矛盾的。但是只有达到一定的程度,现实才是矛盾的。我们一直在谈论的是价值的现实,而不是作为理论思考之主题的现实。因而让我们好好记住:不一致中坚持一致就意味着与行动本身,即与某种一致性的应用相矛盾,因为认可某些事情,对不一致的认可就成了行动的本质,简言之,这就陷入一种不可能,也就是自相矛盾中。 220

因此,让我们在不一致中也变得不一致起来吧,而且还要把这种不一致的原则用于它自身。但是,当我们实践严格的不一致时,当我们在不一致的实践中获得了一致性的时候,有些人可能会因此指责我们,因为如果我们总是不一致,那么我们这些不一致就是完全一致的了,因而根据这个事实我们也不可能一直保持不一致。但是,当我们对不一致加以限制,也就是说,当我们并不总是不一致的时候,我们就会变得绝对的不一致。换句话说,我们接触到了最经典的术语上的自相矛盾:一致的不一致性不是一致的不一致性,因为它把不一致本身排除在不一致原则之外;另外,不一致的不一致性实际上就是一致的不一致性。因此,在这个范围内,我们打算通过不一致地实践不一致原则把一致性原则作为一

种价值保存起来。在这个范围内,我们把我们对不一致的赞扬塑造成一种完美的形式,在它的完美形式中反对不一致的实践活动。

对不一致的赞扬就是如此。其余的不可能再被描述出来。其余的必须去做。

译后记

科拉科夫斯基的文笔晦涩,语言风格多变,既有穿透宏旨的深邃表述,又不乏细致入微的逻辑辨析,因此,翻译这部著作的难度较大。加之,英文译本系转译自波兰语,也给翻译带来了诸多不便。科拉科夫斯基还善于引章据典,善于使用比喻,来自基督教、希腊和罗马神话等欧洲文化传统的典故和俗语在书中比比皆是,这对于非西方民族的人来说存在很大的理解障碍。如果过多地加“译者注”也会使读者感到厌烦,因此没有采用,而是维持了原版的格式。那么,需要深入了解的读者可借助其他工具书或网络资源进行查询。另外,他在书中的许多引用没有注明出处,在翻译过程中,关于马克思和恩格斯的经典论述,我都依据2009年刊行的《马克思恩格斯文集》进行了校对,其他如斯宾格勒的《西方的没落》、黑格尔的《法哲学原理》、朱利安·班达的《知识分子的背叛》也都参照已有的中文译本进行了翻译,目的是保持汉语语境中的术语基本一致。

衣俊卿教授自始至终对译文高度关注,对译文中的不足和错误给予了“同情的理解”。更为重要的是,他亲自对部分译文作了校对,并就全书的校对修改向我提出了具体要

求,并向我示范了什么是思想的穿透力,而不仅仅是拘泥于辞藻的细枝末节。清华大学的唐少杰教授针对各篇文章标题的最后表述给予了热情的指导。清华大学的田毅松博士牺牲了许多宝贵的个人时间,协助我翻译了第一、七、八章;黑龙江大学的杨彬教授审读了《马克思主义中永恒和短暂的方面》一文,并在术语使用方面提出了中肯的建议;李晓敏博士校读了《牧师与弄臣》一文,并协助我纠正了许多不应该有的错误;黑龙江大学出版社的梁秋博士在此书的编辑过程中付出了辛勤的汗水,在此一并致谢。译者的水平有限,书中的疏漏、错误之处在所难免,敬请读者见谅并提出您的宝贵意见,以便再版时改正。我的电子邮箱是:jianghb923@yahoo.com.cn

姜海波

2013年2月18日

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

A

Abel 亚伯 100

Anabaptists 再洗礼派教徒 103,104

Arthur Koestler 亚瑟·凯斯特勒 104

Augustine 圣·奥古斯汀 57

Averroists 阿威罗伊 57,184

B

Bossuet 博叙埃 103,184,211

C

Cain 该隐 100

Carnot 卡尔诺 94

D

Deianira 狄亚尼拉 152

H

Herbert of Cherbury 切尔伯里的赫伯特勋爵 103

I

Irenic Movement 和平主义的运动 102

J

Jacobi 雅各比 87

Jove 宙斯 149

L

Ladislav IV 拉迪斯拉斯四世 103

Lavoisier 拉瓦锡 94

M

Machiavelli 马基雅维利 148, 169

Maine de Biran 曼·德·比朗 54

Manichaeism 摩尼教 104

Marranos 马拉诺人 153

Moloch 摩洛神 91

P

Pascal 帕斯卡尔 148, 184

Pierre Hevré 皮埃尔·埃尔维 105

R

Romain Rolland 罗曼·罗兰 94

S

Saint - Just 圣·贾斯特 91

Socinians 索齐尼派教徒 103

Soren Kierkegaard 克尔凯郭尔 92

St. Expeditus 圣·埃斯佩迪托 100

T

Thomas Aquinas 托马斯·阿奎那 57

Titoism 狄托主义 97

Trotskyism 托洛茨基主义 97

W

Wilhelm Dilthey 威廉·狄尔泰 54