

LUKÁČS

《西方哲学研究翻译丛书》前言

研究西方的哲学思想，首先当然要钻研原著，对历代诸家提出我们自己的理解和诠释来；但为了丰富我们自己的见解，使这些见解有充分的历史和学术的根据，我们不能忽视西方人历来对这些著作的研究成果，我们必需参考别人的理解来形成、提出自己的见解。

对原著的诠释有两种情形。一种是思想家对思想家的诠释，譬如亚里士多德对柏拉图的诠释，黑格尔对康德的诠释，海德格尔对胡塞尔的诠释，这当然是最为重要的，但这种诠释自身已成为创造性思想的一个组成部份，这种著作自身也成了“原著”；还有一种诠释是学术性的、专门性的，它们或注重范畴之演变、逻辑结构之分析，或注重社会、历史背景之介绍，或侧重学说思想之渊源……，是一种科学性、历史性、理论性的专门研究成果。这些专门家的研究成果同样是我们研究西方哲学思想必不可少的书籍。譬如研究古代希腊哲学自不能不读蔡勒的书，研究中世纪哲学也不能置基尔松的史作于不顾。

就我国西方哲学研究近几十年的情况来看，我们对于西方古典哲学原著的翻译介绍还是比较重视的，但对于研究这些原著的专门性学术著作翻译、介绍得就很不够。为了弥补这方面的空白，我们特编选了这套《西方哲学研究翻译丛书》。

本丛书所选著作，都是我们认为在研究某方面原著时必须读的参考书。这些书的学术价值是公认的，在西方也是多次再版、一印再印的，因此在中译译文方面，我们也提出了较高的要求，希望能和原著的翻译一样，经得起时间的考验。

我们希望这套丛书的出版将对我国西方哲学研究在学术方

面的提高有所帮助。真正的思想家的著作都是启发人去思考、去探索的，对他们的著作发表“意见”并不太困难，但要使自己的“意见”言之有根、言之成理，使自己的思想不仅有“独特性”，而且有“训练”、有“教养”，使自己的思想在历史的发展过程中前进，就需要做一番扎实的科学研究功夫。任何独创性的思想家的思想都是“有根”、“有据”的，我们在理解、诠释、批评他们时也要使自己的思想“有根”、“有据”，所以我们应该研读这些公认的学术性强的研究著作，以提高、丰富我们自己的见解。

山东人民出版社的同志支持我们的想法，不惜工本来承印这套丛书，我们以繁荣学术事业的名义来感谢他们的帮助。

中国社会科学院哲学研究所西方
哲学史研究室
《西方哲学研究翻译丛书》编委会

译者引言

本书作者乔治·卢卡奇 (Georg Lukacs, 1885—1971年) 是二十世纪最著名最有影响而且争议最多的思想家之一。他在半个多世纪的理论工作中, 对哲学、美学、文艺批评等许多领域写出了大量属于人类文化遗产的论著。《理性的毁灭》这本书, 同他在先前几年发表的《青年黑格尔》一起, 是他在哲学史方面所写的为数不多然而极其重要的书。书成于五十年代初期。当时的西德, 在战败的废墟上, 存在着威胁全体人类前途的法西斯主义死灰复燃的危险。他不能熟视无睹, 为此他追溯了一个多世纪以来对这股反动思潮有过或多或少、或直接或间接影响的一些重要德国思想流派, 并对其进行了分析批判。这部著作除史料宏富和见解深邃之外, 特别反映出作者强烈的时代责任感。

卢卡奇生活在资本主义向社会主义过渡的时代。面对着时代的奔腾湍激, 他作为紧摸着时代脉搏的思想家, 并不限于埋头从事理论探索, 而且也直接投身于现实的政治斗争。他对他的祖国匈牙利的历史进程, 对整个国际共产主义运动, 都曾起过显著的作用。因而不仅在理论上而且在实践上, 也都犯过有时过于激进有时又跟不上时代步伐的失误, 这是大家熟知的。《理性的毁灭》, 应该也不能属于例外。不过, 他善于不断地从失误中吸取教训, 从而提高自己, 丰富自己, 继续前进。新近有位马克思主义哲学家评论说: “他思想上的完美性是不容置疑的。”毫无疑问, 这里所说他的完美的思想, 并不是指他不断发展中的理论观点而言, 毋宁是要强调他一生追求真理、争取

人类进步的每一行动，其思想动机都是忠诚无私的。

卢卡奇也象许多资本主义后期的进步思想家一样，是从没落的资产阶级意识形态中摆脱出来，发展转变成为一位卓越马克思主义者的。可是他和他们的大多数又颇不相同，不同之处至少有两点可以指出。一点是，当他是资产阶级思想家的时侯，他不仅仅是晚期资产阶级意识形态的一个一般的传播者、代言人，而是当时某些重要思想流派的基本思想方式的首倡人、始作俑者。比如说，他的早期著作《长篇小说的理论》对法兰克福学派的阿多尔诺的思想的暗中启迪，以及被认为已是马克思主义论著的《历史与阶级意识》同存在主义者海德格尔的《存在与时间》的呼应关系，都是一再有人论述过了的。正因为他的早期思想原本是资产阶级意识形态的一个结结实实的组成部分，所以他后来批判资产阶级思想，在一定意义上乃是对他自己过去的清算，从而更能鞭辟入里，切中要害。在《理性的毁灭》里就有这种情况。

另外一点是，对于马克思主义，他是一个不能满足于仅仅接受和继承其基本论点而已的人。作为不懈的真理追求者，他在成为马克思主义者以后，力图发展、深化和完善马克思主义的哲学思想。而且事实上他以其不断的斗争实践为根据，也确实也这样做了。这项工作做得怎样，虽然生前就引起激烈的争论，无疑还有待于实事求是的研究，才能弄清究竟有多少是错了的，多少是真正的成绩。西方有些学者高喊什么“二十世纪马克思主义哲学的最高成就”，“现代马克思主义研究的典范”，等等，我们暂且不去管它，值的注意的是，在多次严肃批判过他的苏联，在他死后，也已郑重表示：“苏联的哲学家们将永远记住乔治·卢卡奇这位杰出的学者和思想家对世界文化、哲学的发展作出的重大贡献。”

对于这样一位作者，本书读者肯定也不陌生。不过，如果

在开始阅读本书正文之前，先和我们一起简略重温一下他的生平、著作和主要观点，仍不会完全没有好处。

*

*

*

卢卡奇于 1885 年 4 月 13 日出生于布达佩斯一个富有的犹太家庭。他在全家四个孩子中排行老二。他父亲是匈牙利最大的银行“布达佩斯信托公司”的董事。他家当时是布达佩斯的一个著名沙龙，许多艺术界的文人学士经常是这里的座上客。卢卡奇从小就深受这个文化沙龙的自由探讨气氛的熏陶和感染。

卢卡奇中学毕业后进布达佩斯大学学习法律和国民经济学，后来攻读哲学。1902 年至 1903 年，卢卡奇刚十七八岁，就开始在《匈牙利沙龙》和《未来》杂志上发表戏剧评论文章。1906 年到柏林学习。同年 10 月，在科罗茨瓦获法律博士学位。1908 年 2 月，卢卡奇发表了《现代戏剧发展史》一书，获克里斯蒂娜奖金。这时，他初次学习了马克思主义理论。后来在《我走向马克思的道路》一文中他说：“这一学习，使我确信马克思主义几个核心观点的正确性。给我印象最深刻的首先是剩余价值理论，历史是阶级斗争的观点，以及社会阶级划分的观点。显然，对于一个资产阶级分子，这种影响只限于经济学特别是社会学方面。”

1909 年卢卡奇以《戏剧的形式》一文在布达佩斯大学又获哲学博士学位。1913 年后，卢卡奇到海德堡大学和佛赖堡大学等地继续深造。他的动荡生活，给他此时的理论著作带来一定的特点，那就是他所有的前马克思主义和早期马克思主义的重要著作，大都是在几年内写的论文或准备写作的较大部头著作的一些片断的汇编。例如，《心灵和形式》是 1910—1911 年间所写并曾于《西方》杂志上陆续发表的；《海德堡艺术哲学》写于 1912—1914 年间；《长篇小说的理论》写于 1914—1915 年间；《美学》写于 1916—1917 年间。

卢卡奇在其理论活动的这一时期里，总的说来是处于唯心主义哲学的影响之下的。最初是狄尔泰和席美尔的“生命哲学”，后来还有李凯尔特和韦伯的新康德主义社会学。可是他很快就接受了黑格尔的辩证法。所以，他自己承认那时他研究马克思的著作，是通过黑格尔的眼光来看马克思的。

1915年卢卡奇返回布达佩斯，对匈牙利的现实深感不满，不久就成了进步知识界的瞩目人物。1918年12月，卢卡奇加入了匈牙利共产党，并在1919年3月21日成立，同年8月1日覆灭的匈牙利苏维埃共和国中，担任副教育人民委员和匈牙利红军第五师团的政委。匈牙利革命失败后，卢卡奇在布达佩斯作了几周地下工作，然后流亡到奥地利首都维也纳。在维也纳，卢卡奇参与主编《共产主义》杂志。由于受工团主义思潮的影响，他主张同来自资产阶级世界的一切制度和生活方式全面决裂。1920年卢卡奇发表了《论议会制问题》一文，持左倾激进的反议会的观点，表现出一种“救世主式的宗派主义”。为此，受到列宁的严肃批评，说他只在口头上挂着马克思主义，缺乏对特定的历史情况的具体分析，不懂得革命最重要的事情在于夺取资产阶级借以影响群众的一切部门和机构。这次批评对卢卡奇的震动很大，他事后说过，列宁对他的批评是他的世界观真正转变的开始。

1923年，卢卡奇把他在十月革命之后四年内所写的八篇论文汇集成书，以《历史和阶级意识》为题发表。这部著作是卢卡奇理论探讨工作的一个重要里程碑。书中试图探索一种能避免教条主义和所谓极权主义的马克思主义哲学，批判了把马克思主义哲学同经济的和自然的唯物主义等同起来的倾向，坚决反对哲学中的直观主义和机械主义，提出关于能动的个性和表现出介入态度的人的概念，高扬了主观能动性和人道主义的价值和意义，并对商品拜物教、物化现象和辩证法进行深入的分

析。同时还对恩格斯作了错误的评价，否定自然辩证法和反映论，自认为这是用“真正的马克思”思想来解释马克思主义。

《历史和阶级意识》发表以后，立即受到西方哲学家的热烈赞扬，也遭到共产国际的严厉批判，并因此被逐出《共产主义》编辑部。但卢卡奇并没有停止他对马克思主义的理论研究，1924年，卢卡奇发表了纪念列宁逝世的文章《论列宁的思想体系》，高度赞扬了列宁对马克思主义的发展。1925年还发表了评论布哈林的历史唯物主义的文章等等。

1928年，卢卡奇受匈牙利党中央委托，起草匈牙利共产党第二次全国代表大会的报告《匈牙利政治和经济形势以及关于匈牙利共产党任务的纲领》，即通常所说的《勃鲁姆提纲》。在提纲中，卢卡奇把工人阶级和农民阶级的民主专政看作是由资产阶级革命过渡到无产阶级革命的典型形式，从而克服了他早期的左倾观点。同时他还提出了在国际工人运动中争取人民阵线同盟军的思想。不料匈牙利党内和共产国际对这个提纲都进行了尖锐的批判，斥之为“取消主义”。他为此发表了一个自我批评，表示承认提纲是右倾机会主义的。这次事件大大影响了卢卡奇的生活历程，自那以后，有一段时间他停止了积极的政治活动，全力从事于理论研究。

1929年卢卡奇到了莫斯科，在马恩研究院工作。在那里，他有机会研究了马克思的《1844年经济学哲学手稿》和其他没有公开发表的马克思的早期著作。这一研究工作和苏联哲学界1929—1930年对德波林学派的批判，给卢卡奇以深刻的印象，他后来说过，这一切使他弄清了马克思同黑格尔和费尔巴哈的关系以及马克思同列宁的关系，为他的哲学研究提供了新的视野。他在这时写成的《马克思、恩格斯与拉萨尔之间关于济金根的论争》（1913年），产生了巨大的反响，他因此被人们公认为马克思主义文艺理论家。

从1931年起，卢卡奇侨居柏林，那里是法西斯的巢穴。在这段时间，他发表了《党性倾向》等一系列文章和哲学论文，意在唤起德国进步知识界参加反对日益迫近的法西斯威胁的斗争。

1933年，希特勒夺取政权后，卢卡奇再度移居苏联，在科学院哲学研究所一直工作到1944年12月匈牙利解放。在这段时间里，他参加了《国际文学》杂志编辑部的工作，深入研究了歌德、席勒、克列斯特、荷尔德林、海涅毕希纳、巴尔扎克和托马斯曼，以及普希金、托尔斯泰、陀斯妥耶夫斯基、马卡连柯、肖洛霍夫和高尔基等人的作品。他在这个时期撰写的一系列重要论著，都在战后才陆续发表，主要有：《论现实主义的历史》（俄译本出版于1939年）、《青年黑格尔和资本主义社会问题》（1936年写成，1948年在苏黎世出版）、《艺术和客观真理》（1934年）、《托尔斯泰与现实主义的发展》（1935年）、《歌德及其时代》（1947年）、《存在主义还是马克思主义？》（1948年）、《德国文学中的进步和反动》（1947年德文版）。

卢卡奇在《青年黑格尔》一书中根据重要的历史和哲学材料研究了青年黑格尔思想发展中的图宾根时期，批判了狄尔泰关于黑格尔早期思想具有神学方向的观点。同时进一步阐明了黑格尔与谢林绝交的历史，分析了《精神现象学》的核心概念——异化。卢卡奇当时得出的结论是：异化在主体方面表现为人与自我意识的虚假同一，而在客体方面异化与对象性是等同的。卢卡奇深刻地揭示了黑格尔成长和发展过程中的矛盾，认为他是他那个时代的进步的资产阶级哲学家，并描述了黑格尔反对非理性主义的斗争。在这一点上，该书预示了卢卡奇的《理性的毁灭》中的许多观点。

1944年12月匈牙利解放后，卢卡奇回国，当选为匈牙利

科学院院士，并在布达佩斯大学任美学、哲学教授。最初几年，卢卡奇又积极参加政治活动，经常就各种政治和文化问题发表看法，提出主张。1949年到1951年期间，卢卡奇曾被看作修正主义分子因而受到批判。此后，他又发表了：《现实主义问题》（1954年）、《美学史论文集》（1954年）和《理性的毁灭》（1955年）。

1956年苏共二十大以后，卢卡奇积极参与“裴多菲俱乐部”批判斯大林和教条主义的活动，并在纳吉政府中担任文化部长。但当纳吉政府决定退出华沙条约组织时，他坚决反对，因此辞去部长，退出政府。匈牙利事件结束后，卢卡奇于1957年春返回匈牙利，由于参加过纳吉政府，被开除出党，1967年才重新恢复党籍。

本世纪五十年代末至七十年代初，是卢卡奇批判地重新评价自己一生活活动、总结自己研究成果和争取完成毕生理论事业的岁月。他做了多次重要的自我批判，同时在哲学和美学理论上作了新的探讨。1957年发表了《批判现实主义的当代意义》和《自传补遗》，《马克思主义美学入门》，1963年发表了《美学》的第一卷《审美特征》。在写完《审美特征》之后，卢卡奇决心为马克思主义撰写一部伦理学著作。其三卷本的《社会存在的本体论》是他以抱病之躯奋力疾书的绝笔，但终于没能完成。卢卡奇于1971年6月4日逝世。

卢卡奇所以在垂暮之年仍以完成一部伦理学著作作为自己的使命，是基于他的一个认识。他认为马克思主义的崇高意愿在于关心人，关心人的价值、尊严及其在社会历史中的作用、命运和前途。对于这个问题，马克思已在他的全部理论和实践中指明了解决的基本原则，只是生前没来得及深入系统地阐述。而如果马克思主义者不及时理解和发展马克思这方面的思想，许多资产阶级代言人就要乘机出来钻空子。在他看来，当代自封的

“西方马克思主义”，以及要用人道主义补充马克思主义的存在主义等，都是钻这个空子的。这将造成马克思主义的严重歪曲。所以他作为马克思主义者，把从本体论上为人际关系奠立根据当成是一项刻不容缓的任务。

卢卡奇认为马克思主义哲学的重点应该是在本体论，不在认识论。康德以来的认识论，在哲学中占了主要地位，也立下了汗马功劳，把中世纪宗教本体论扫入历史垃圾堆。马克思主义哲学不是不该研究认识论，那是必要的，但在实证主义的强大影响下，避而不探讨本体论，则是一个偏差。他自认在《历史与阶级意识》里否定自然界的辩证法，就是这种偏差的沉痛后果。因为如无存在方面的客观性作为依据，认识方面的辩证法有什么理由不属于主观的呢？因此他晚年提出的工作口号叫做“回到存在”去。

什么是存在？卢卡奇认为不是现象学派抽掉现象剩余下来的“纯粹存在”，也不能是唯心主义者（例如他着重批判了的黑格尔）所设想的什么精神性的东西，不管是主观精神还是客观精神，都是不可证明的独断论的产物。对他而言，存在就是我们当前现在着的这个运动着的物质世界。物质世界运动发展，由简单而复杂，共有三种逐级上升的存在方式，这就是无机物存在，有机物存在和社会存在。

他认为马克思已经指出，无机物存在的一个基本事实是类和个例（或标本）的不可分割的统一。任何无机物都是类的一个个例，它经过物理的或化学的作用会发生变化，变成别的东西，但它并没消灭，也永不消灭，这改变了的东西，只是改属于另一个类，它仍然是与类和个例的统一。有机物，就其存在方式而言，是一种由内在力量推动着的综合体，这里出现了生命，它的基本规定是个体的产生和消灭。至于人类社会的存在，在这里当然自然界的一切规律都依旧起作用，但出现了更新的

精神因素、意识。在卢卡奇看来，重要的不在于出现了意识，而在于意识一出现就不是附随现象，不是第二性的东西，它和物质不可分割地结合在一起，自始至终参与着社会构成的过程，是社会存在必不可少的创造原则。

意识如何参与社会存在的创造，这可先从人的形成说起。马克思主义早已提出：在人的形成过程中，劳动起着关键作用。卢卡奇认为，劳动是一种目的性活动，不具有某种目的的活动，可以是游戏，也可以是有有机物的本能反射，但不能算是劳动。所以在生产劳动过程中，劳动者首先要设定目的，比如说，自觉地想取某种东西来满足自己的需要。当然随后还要选用能够实现这个目的的包括方法和工具在内的手段，甚至要制造适用的工具，但制造工具那又是另一个劳动过程了。从逻辑上讲，设定目的是从事劳动的先决条件，实际上，至少目的设定是与劳动过程同时出现的。因此在卢卡奇看来，在人通过劳动而变成为人的初始，就有目的设定这一意识因素的积极参与。

卢卡奇认为，生产劳动中的目的设定，是人指向自然物的，目的在于创造能满足人的需要的物质。可是劳动实践不断发展，目的设定也能从指向物转而指向人，去影响别人的目的设定。这种以影响别人的目的设定为目的的目的设定，卢卡奇称之为二次性目的设定，也叫做“社会形成的”目的设定，因为正是通过含有这种目的设定的劳动实践，对别人的目的设定施加影响，协调人与人的关系，人的社会才由以形成。所以卢卡奇认为，在社会的形成中，也象对于人的形成一样，意识不是孤立在外或漂浮其上的附随现象，而是从一开始就积极参与其事的创造因素。

人与人的关系，起初很简单，以后逐渐增多，互相协调，终于成为一个交织在一起的错综复杂的关系网，就象人的一个

蚕茧，构成人的社会环境。当然随着人的劳动实践的发展，它也继续发展变化，但它在发展变化中却有一定的恒定性，人要进一步改变它，并不那么可以随心所欲。在通常情况下，个人总是适应着它，那就如鱼得水，而有的时候，在发展的转折点上，如果触逆了它，也会象碰上一块石头之类的实物那样，受到它强硬的“回击”。人们看待自然界的的关系，照例把它看作关系者之间的作用，关系者不存在了，关系也就消失了。卢卡奇认为这种关系观即使在自然界里也是不尽适用，更不适用于社会关系。持续存在着的社会关系，带有某种实物性，尤其因为它本来就是人自身物化的结果。

人在劳动实践中，设定了目的，还要选择手段，适用于目的之实现的手段，就被人赋予以价值。例如自然界的石头，本来无所谓有价值或无价值，其中能被用作刀斧的，人就认为它是有用的好东西，赋予了价值。作为自然的人，也不存在有价值无价值的问题，但作为劳动者的人，就有适合不适合于完成劳动目的的差别。马克思主义认为在劳动实践中不仅改造了外部世界，也改造着劳动者自身，卢卡奇由此推论，最初，凡按照自然规律从事劳动的人，往往能够达到预期的劳动目的，久而久之，人就锻炼出按自然规律劳动的一些品质，例如细心、认真、毅力，等等。有了这些品质，人就有了内在价值。人是自己赋予自身以价值的。人人都在实践中赋予以价值的个人品质，通过人际关系，成为公认有价值的东西，变成外在的社会风尚、道德规范，等等，卢卡奇把这些称之为二次性精神表现。社会关系和自然界关系的区别之一，就在于社会关系一开始就是有价值的。

在卢卡奇看来，最初出现的价值就只是能直接实现劳动目的的有用性。实用是价值的基本尺度。不过随着实践的发展，随着实物概念的出现，实用不再总是直接的、具体的，于是产

生出多种间接的抽象的价值，例如科学、伦理、艺术的价值就是这样。在人类发展前史里，各种价值同时实现几乎不可能，甚至彼此互相抵触。迫不得已，人就要在它们之间不断地进行重新评估、抉择和协调，组成一个比较和谐相对独立的精神价值体系。卢卡奇因此曾说，价值发展的过程实际上就是历史的异化的过程。这个精神价值体系，按照“类本质”的根本性，则以“人类进步”这一最高价值为其顶峰。

卢卡奇关于社会存在的思想，他自己没能尽其欲言，上述更是语焉不详。不过这里可以看出的几个观点，是在《理性的毁灭》中到处体现着的。

首先，他在唯物主义的基础上用历史发展的原则分析了人类社会这一存在方式的特征，从而给人找到一个至关重要的地位。他阐述了人对社会形成的决定性作用，也指出社会对人的客观制约。人在他的理论中不再是某些自封的人道主义者所说的那样是“无家可归”的弃儿，而是掌握自己命运的主体。

另外，他在生产劳动的目的设定中看到了自由的源头。目的性劳动是人成为人的开始，也是自由的开始，因此自由不是天赋的或获得的社会权利，它自在地就属于人的本质。在人的形成中，自由与必然不是彼此外在的，而是不可分割地互相依存着的。

还有，他还把劳动实践的手段抉择，看作社会发展中人的推动作用。他所说的人的抉择并非现代唯心主义所说的仿佛个人遨游于太虚之外的“自我抉择”，相反，它是把自然界的必然规律统统接纳于社会理想之中的。卢卡奇显然坚决信赖理性，能以高度乐观主义精神展望人类的未来。

* * *

《理性的毁灭》这部著作不是卢卡奇的一时即兴之作，而是他思想发展的一个里程碑，更重要的也是他对现实阶级斗争



进行的一次理论概括。

卢卡奇十分熟悉德国晚期资产阶级的生命哲学，甚至是它的奠基人之一。他在成为马克思主义者之前，曾和它的一些代表人物，如韦伯、席美尔，狄尔泰有过十分密切的个人交往。但是，不管他们的主观意图如何，实际上这派哲学思潮在德国导致了法西斯主义，而法西斯主义给人类带来了第二次世界大战。大战期间卢卡奇是在苏联度过的，他亲眼看到法西斯主义给苏联人民造成的无穷灾难。战后，卢卡奇返回匈牙利，又目睹了战后祖国和欧洲的可怕情景。他内心深感痛苦。作为一个严肃的思想家，卢卡奇不能不反复深思其根源何在。他得出的结论是，归根到底，正是他自己一度醉心的生命哲学之类的非理性主义，导致了这一切，几乎毁灭了理性，从而毁灭了欧洲文明和整个人类。

因此，卢卡奇在1945年返回匈牙利以后，除了进行社会活动外，对于法西斯主义的理论及其思想前驱，进行了深入的反省和研究，并且展开了强烈尖锐的批判。这一理论工作的成果，就是1952年写成而1954年用德文在布达佩斯出版的《理性的毁灭》。他在该书序言中说：“我们相信这一事实（即德国资产阶级的非理性主义哲学背叛了德国古典哲学的理性传统，最终导致了法西斯主义的产生，——译者）属于德国历史最耻辱的一页。因此必须深入研究它，以便德国人能够彻底克服它，并有力地阻止它的继续存在或卷土重来。曾经产生过丢勒（Dürer）和托马斯·闵采尔，歌德和马克思的民族，将来是有远大前途的，所以它没有理由害怕畏缩，不对危险的过去及其有害的、有威胁的遗产作毫不留情的清算。在这种双重的——德国的和国际的——意义上，这本书愿意为每一个诚实的知识分子提供一个警告、一个教训。”^①

^① 卢卡奇：《理性的毁灭》，1954年版，序言。

第二次世界大战后，社会主义阵营和资本主义阵营的对立，马克思主义和资产阶级哲学的激烈斗争，都不能不给《理性的毁灭》这部著作打上鲜明的时代烙印。卢卡奇在《理性的毁灭》中首先坚持这样一种基本思想：对历史发展持乐观主义，坚定不移地信赖理性，呼吁人们在理性的旗帜下团结起来，警惕由于抛弃理性而给人类带来的危险。因此他明白无误地写道：“对理性是赞成还是反对，同时也就决定着哲学作为哲学的本质，决定着哲学在社会发展中的作用。”^①他呼吁人们“用群众运动去捍卫理性”^②，因为在他看来，当时“积极的群众性的捍卫理性的新因素，就是和平运动。”^③他特别寄希望于知识分子，认为作为维护理性的坚持不懈的战士的知识分子，应该象十八世纪法国知识分子、十九世纪俄国知识分子那样成为扭转世界的开路先锋，而不能象二十世纪前半叶德国知识分子那样成了野蛮的法西斯主义的牺牲品和甘心受人驱使的帮凶。因为，捍卫人类理性，这不仅仅是捍卫它的存在，而恰恰是捍卫它的作用，捍卫它在历史发展中的不可抗拒的力量。这是全人类的神圣历史使命。卢卡奇正确地看到，非理性主义是帝国主义时期的资产阶级哲学的主要表现形式，作为一种普遍的国际现象，它的产生必有深刻社会根源。卢卡奇写道：“关于哲学的问题和解决方向是由生产力的发展、社会的发展、阶级斗争的展开而提出来的。”只有在这种总体联系中，才能阐明这种哲学的本质，不会为各种非本质的现象所迷惑。正是根据这个原则，卢卡奇首先着重分析批判了帝国主义时代资产阶级的反动本性，及其疯狂残暴的侵略罪行和阴险诡谲的欺世盗名伎俩。这里描绘的是一幅现代资产阶级日趋破产垂死挣扎的漫画，不过这幅漫画同时也是一个血淋淋的现实。

①②③ 卢卡奇：《理性的毁灭》，1954年版，第6、670、673页。

卢卡奇在考察了非理性主义的社会阶级根源之后，才开始论述这种哲学的理论根据。他认为，它来自谢林晚年的天启哲学和理智直观的思想；来自叔本华的唯一意志论和尼采的强力意志和超人学说；来自基尔克戈尔的宗教哲学。它们是二十世纪资产阶级哲学中一切颓废和反动流派的理论渊源，而且它们的共同特点是在方法论上抛弃辩证法。卢卡奇认为，知性亦即论证思维引出的必然矛盾，从表面上看来似是不合乎理性。辩证法的任务就在于提出理性来扬弃这些必然矛盾。而在所有非理性哲学中都没有辩证法的地位。他们所以不要辩证法，是由于他们明明知道帝国主义时期的资产阶级的必然矛盾的真正解决，将是资产阶级的死刑宣判。于是他们只好对现实问题进行歪曲，把矛盾归咎于理性，说理性是无力的、非人的，是社会现实中一切矛盾的罪魁祸首。而且现实本来就是非理性，只有直观才能把握非理性的真正现实。非理性主义哲学就是这样给晚期资产阶级提供救命稻草。

因此，在卢卡奇看来，理性和非理性的对立，归根结底，是无产阶级和资产阶级的对立的反映，是唯物主义和唯心主义，辩证法和形而上学对立的一种表现形式。

卢卡奇用《理性的毁灭》的大部分篇幅分析、评述了非理性主义的各个流派。他除了根据异常丰富的史料论述了德国自1848年革命以来社会政治经济形势所发生的深刻变化而外，还从考察谢林、叔本华、尼采起，依次批判了狄尔泰、席美尔、史宾格勒，分析了新黑格尔主义和德国社会学派及其代表人物托尼斯、韦伯、曼海姆和施密特；特别从哲学上揭露了希特勒理论家哥比诺、张伯伦、罗森堡的反动的种族主义理论；还考察了战后才盛行起来的存在主义及其主要代表人物基尔克戈尔、海德格尔、雅斯贝尔斯和萨特等。卢卡奇终于科学地论证出，帝国主义时代的资产阶级哲学是培植法西斯主义的温床。而有

史以来一切非理性主义流派都在法西斯官方意识形态中达到了顶峰。

卢卡奇在《理性的毁灭》中勾画了德国晚近非理性主义的发展史。这部著作虽然省去了其间个别的问题和人物，但是，论述是全面系统的。关于德国非理性主义的发展，资产阶级进步哲学家虽也曾有所涉及，在个别问题上有所贡献，比如，卡尔·罗维特的《从黑格尔到尼采》，但相比之下，卢卡奇的著作具有无与伦比的说服力和不可估量的理论意义。

卢卡奇《理性的毁灭》打中了资产阶级哲学的要害，资产阶级哲学家大多数对此噤若寒蝉，保持沉默，妄图用沉默来窒息这部巨著。但是它在资产阶级进步作家和马克思主义者中间已经引起强烈反响，产生了广泛而深刻的影响，并且正在更加深入人心，成为全世界人民捍卫人类理性、保卫世界和平的理论支柱。

王玖兴 程志民

1987年11月于北京

目 录

序言：论帝国主义时期中的国际现象非理性主义	(1)
第一章 关于德国历史发展的一些特征	(29)
第二章 两次革命(1789—1848)之间非理性主义的 建立	(77)
I. 对现代非理性主义历史的基本评述	(77)
II. 非理性主义的最初表现形式——谢林的“理 智直观”	(109)
III. 谢林的晚期哲学	(134)
IV. 叔本华	(169)
V. 基尔克戈尔	(215)
第三章 尼采——帝国主义时期的非理性主义的 创始人	(268)
第四章 帝国主义德国的生命哲学	(352)
I. 生命哲学的本质和作用	(352)
II. 帝国主义的生命哲学的创始人狄尔泰	(365)
III. [第一次世界]大战前的生命哲学(席美尔)	(389)
IV. 战时和战后时期(史宾格勒)	(407)
V. “相对稳定化”的生命哲学(舍勒)	(424)
VI. 寄生的主观主义的圣灰星期三(海德格尔、 雅斯贝尔斯)	(438)

VII. 法西斯以前的和法西斯的生命哲学(克拉格 斯、荣格尔、鲍姆莱尔、波姆、克里克、罗森堡)	(471)
第五章 新黑格尔主义	(490)
第六章 帝国主义时期德国社会学	(523)
I. 社会学的发生	(523)
I. 德国社会学的初期(施摩勒、瓦格纳等)	(526)
II. 斐迪南·托尼斯与德国社会学新学派的建立	(529)
IV. 威廉时代的德国社会学(马克斯·韦伯)	(539)
V. 自由社会学的投降(阿勒弗烈·韦伯、曼 海姆)	(557)
VI. 前法西斯主义和法西斯主义的社会学(施盘、 弗赖耶、施密特)	(578)
第七章 社会达尔文主义、种族主义与法西斯主义	(601)
I. 十八世纪种族主义的发端	(601)
I. 哥比诺与种族主义的创立	(603)
II. 社会达尔文主义(龚普劳维茨、拉村荷夫尔、 沃尔特曼)	(617)
IV. H·S·张伯伦是现代种族主义的奠基人	(633)
V. “国家社会主义的世界观”作为德国帝国主义 哲学在煽动性宣传上的综合	(649)
后记：论战后的非理性主义	(691)
译者后记	(769)

论帝国主义时期中的 国际现象非理性主义

这本书从来没想成为一部反动哲学史或一本关于反动哲学发展的教科书。著者特别知道，本书所叙述的非理性主义虽已兴起和扩散成为资产阶级哲学的主导方向，却只是反动资产阶级哲学的重要流派之一；尽管几乎没有一种反动哲学不含有一些非理性主义的杂质，反动的资产阶级哲学的范围毕竟比真正严格意义下的非理性主义哲学的范围广泛得多。

但是，即使有了上述这个限制，也还不足以使我们能够确切划定我们的任务。因为在这个已限制得很窄狭的题材范围之内当务之急也并不是去写一部非理性主义的详细、全面而力求完备的历史，而只在于清理出它的发展主线，分析它最重要、最典型的发展阶段和代表人物。这条主线，作为对最近一个半世纪的巨大时代问题作出的最具特色最有影响的反动回答，是会昭然若揭的。

哲学的历史，正如艺术和文学的历史一样，从来不象它们的资产阶级历史学者所以为的那样，简单地是一种哲学观念或哲学人物的历史。对哲学来说，问题及其解决方向，都是由生产力的发展，社会的发展，阶级斗争的开展提出来的。如不

根据对这些首要推动力的认识，一个时期的哲学的根本线索就不可能被揭示出来。哲学史家如果试图从一种所设哲学的内在发展出发，来提出并解决哲学的问题关联，那么，纵然他们拥有必要的知识，怀有力求客观的主观好意，也必然会对最重要的问题关联作出唯心主义的歪曲。不言而喻，所谓精神科学的观点，同这种立场对比起来，并不是什么进步，倒反是一种退步，因为歪曲着的意识形态出发点仍然没变，只是变得更加模糊、更向唯心主义歪曲。人们只要拿狄尔泰及其学派同黑格尔学派的哲学编史家，比如，同埃尔特曼比较一下，就一目了然了。

从这里当然推导不出庸俗作者所得出的论断，说我们这是忽视纯粹的哲学问题。相反，只有在这样一种哲学关联中，哪是具有长久意义的重要问题，哪是教授们擅长分辨的无关宏旨的问题，其间的区别才能清楚地呈现出来。哲学思想恰恰靠从社会生活到社会生活这条道路，来给指明它的广度，规定它的深度，即使就狭义的哲学思想而言也是如此。至于个别的思想家，在多大程度上意识到了他们的这种地位，这种社会历史功能，那倒是一个完全次要的问题。即使在哲学里，也不是就心意来投票表决，而是就行动来投票表决，就客观化了的思想表现及其历史必然的效用进行投票表决。在这个意义上，每个思想家都要为他的哲学思想的客观价值在历史面前负责。

因此，德国在哲学领域里走到希特勒那里去的道路，就成了我们的研究材料。这就是说，我们应当指出，这条实在的路程是怎样在哲学里反映出来的，作为德国走向希特勒去这一实际发展的思想映象的那些哲学论述，又是怎样帮忙加速这个进程的。我们在这里只限于表述这个发展的最抽象的部分，可是这样做，决不意味着对哲学在这整个生动而实际的发展中的意义的高估。但是，对世界观因素的意义的低估，至少是同样的

危险，同样与现实不符。我们相信补说这一句并不是多余的。

这些观点规定着我们处理材料的方式。社会发生和社会功能是第一性的，特别对材料的选择是如此。我们的任务是揭露一切导致“国家社会主义世界观”的思想准备工作，不管它们表面上距离希特勒主义还有多么远，也不管它们主观上怀有这样的意图还是多么少。这本书的基本命题之一就是，没有“清白无辜的”世界观。就任何方面来说，都没有这样一种世界观，但在涉及我们的问题的这方面，更是没有，而且正是就哲学的意义而言，赞成理性或反对理性的立场，就直接决定着一种哲学所以为哲学的本质，决定着它在社会发展中的地位。其所以如此，乃是因为理性自身不能是某种飘浮于社会发展之上的、不偏不依的中性东西，相反，它总是反映着一个社会情况或一个发展趋势中具体合理的东西（或具体的不合理的东西），使之成为概念，从而促进或抑制该具体的东西。但理性的内容和形式的这种社会规定性，并不含有任何历史相对主义。在这些内容和形式的一切社会历史制约性里，每个社会情况或发展趋势的进步性，都是某种客观的东西，某种不依存于人的意识而有效的东西。至于究竟是把这种向前运动着的东西当作理性或非理性来理解，究竟是把它当成理性而予以肯定或当成非理性而予以否定，这恰恰是哲学里的党性和阶级斗争的一个有决定意义的本质环节。

揭示这种发生和功能，是极其重要的。但揭示本身还是远远不够的。进步的客观性固然足能够给一个个别的现象或趋势正确地打上反动的烙印。但要对反动哲学进行一种真正马克思列宁主义的批判，却不可以停留于此，而毋宁必须就哲学材料本身具体地指出，这样一种立场的实际哲学后果必然是在哲学上作伪、歪曲哲学基本问题、摧毁哲学成果，等等。正因为这样，从内在实质上的批判，乃是在哲学里表述和揭露反动倾向时的

一种合理合法的甚至必不可少的环节。马克思主义经典作家经常使用这种批判，恩格斯在《反杜林论》里用过，列宁在《唯物主义和经验批判主义》里也用过。对哲学进行全部论述，是包括其社会的发生和功能、其阶级特征、其社会性的揭发等等的，而如果不承认这种内在的批判是一种全部论述的环节，那就必然导致哲学里的教派观点，导致这样一种看法，仿佛凡对一个自觉的马克思列宁主义者是理所当然的事情，对于他的读者也会是不证自明的。列宁曾就共产主义者的政治态度说过这样的话：“但是问题恰恰在于，人们把对于我们已是过时了的东西，看作是对于阶级对于群众并不过时的东西”，这个话就内容上也完全适用于马克思主义的哲学表述。各种资产阶级意识形态同辩证唯物主义、历史唯物主义的成就之间的对立，是我们讨论和批判的当然基础。但如果想要现实地具体地阐明各个哲学的反动特性，那么实事求是地从哲学上论证它们内部的散乱性、矛盾性等等，也是不可回避的。

这一普遍真理特别适用于近代非理性主义的历史。不过非理性主义，正如本书所要指出的，是在同唯物主义和辩证方法的不断斗争中产生出来并发生影响的。即使在这里，这种哲学争论也是阶级斗争的一种反映。因为最完备的最后形式的唯心主义辩证法，其发展成熟恰恰与法国革命、尤其与法国革命的社会后果联系在一起，这一点肯定不是偶然的。这种以维柯和赫尔德为伟大先驱者的辩证法，它的社会特性是在法国革命以后、特别是在黑格尔的辩证法中才获得了方法论上自觉的和逻辑上精密的表现。当时涉及的问题是一个关于保卫和发展进步思想的历史必然性问题，而这种必然性是远远超出了启蒙运动的进步概念的。（这样说，当然远没有把一切促进过这种唯心主义辩证法的动力统统说完，我只指出恩格斯在《费尔巴哈论纲》中所揭示的自然科学新趋向，这一点就清楚了）因此，近代非

理性主义的第一个重要时期，是出现在它同唯心主义的辩证历史的进步概念进行斗争的时候；它这个时期的道路，就是从谢林到基尔克戈尔，同时也就是，从封建阶级对法国革命的反动到资产阶级对进步的敌视的道路。

随着巴黎无产阶级的六月战斗，尤其是随着巴黎公社，情况起了非常极端的变化；从那时起，无产阶级的世界观、辩证唯物主义和历史唯物主义，已成为从本质方式上制约着非理性主义的下一步发展的那个对手了。这个新的时期以尼采为最初的和最重要的代表人物。非理性主义的两个重要阶段，都以它们当时哲学上最高的进步概念当作斗争的对手。但同是这个对手，即使从纯哲学上说，也有质的区别：它或者是一种资产阶级唯心主义的辩证法，或者是唯物主义的辩证法、无产阶级世界观、社会主义。在第一阶段里，一种相对而言较有道理的、能指出唯心主义辩证法的现实缺点和局限性的、有实际知识为根据的批判，仍是可能的。但在第二阶段里，我们看到资产阶级哲学家们已经没有能力并也根本没有心意去切实研究其对手，以图严肃地予以驳斥了。这在尼采那里已经是如此，而愈是新对手出场坚决——特别自1917年伟大十月革命以来——，以正当的思想武器去同现实的被正确认识了的对手作斗争的意愿和能力就愈是低下，出来取代诚实的科学论战的歪曲、诽谤和蛊惑就愈是猖獗。就是在这里，阶级斗争的尖锐化的反映也清晰可见。马克思在1848年革命之后所作的“资产阶级的才能已经光了”的论断，已一步一步越来越清楚地得到证实，并且，不仅在上述的中心论战里如此，而且在非理性主义哲学的整体结构和各别加工方面亦复如此。辩护的毒素从中心问题一直渗透到边缘，任意武断、矛盾抵牾、基础无根据、论证靠诡辩，如此等等，越来越明显地成了后期非理性主义哲学的特征。因而哲学水平之降低就是非理性主义发展的本质标志。这个趋势在

“国家社会主义世界观”里显示得最突出最明白。

不过，尽管有这一切情况，还是可以提出非理性主义的发展的统一性。因为哲学水平的下降，这样一句单纯的论断，并不足以标明非理性主义的历史的特征。在资产阶级的——据说的——反对希特勒的斗争中，人们曾一再地作出这样的论断，但它的目的则时常是反革命的，甚至是维护法西斯的：这就是牺牲希特勒和罗森堡，以便在意识形态上拯救“本质”，拯救最反动的德国垄断资本主义，拯救一种新的侵略性的德国帝国主义的前途。因而从“无水平的”希特勒向“有价值的”史宾格勒、海德格尔或尼采撤退，乃是一种既属于哲学又属于政治的战略撤退，为了甩掉追击的敌人，以便整顿反动派的队伍，在比较有利的条件下，发动一场方法上有所更新“改善”的极端反动派攻势。

对待这些趋势，要深入追溯它们的根源，有两个方面要予以强调指出。第一，哲学水平的下降是一种受社会制约的必然现象。起决定作用的并不在于罗森堡的哲学人品的低下，比如说，比尼采低下些，相反，正因为罗森堡的道德和理智的价值低下，所以他适合于成为国家社会主义（纳粹）的理论家。而且如果上述的那个向尼采或史宾格勒的战略撤退竟重新成长为哲学攻势，那么攻势的主要战士就历史必然地代表一种比罗森堡更低的哲学水平，而完全无关于他个人的才能、知识等等的高低。因为一个意识形态专家的哲学水平，归根到底取决于他进入他的时代问题有多么深，他有多大能力把时代问题提到哲学抽象这个最高点上，他所代表的那个阶级的立场是否容许他在这些问题中深入到底。（永远不要忘记，笛卡尔的“我思”或斯宾诺莎的“上帝即自然”，在他们那个时代里都是最最现实的和立场鲜明的问题提出和解答）尼采的那些“天才的”武断和肤浅，同古典哲学相比，其价值是低的，而同史宾格勒的那些更

大的轻率而空洞相比，或者甚至同罗森堡的煽动叫嚣相比，又是价值颇高的，而无论其价值是高是低，都同样是受社会制约的。如果谁把对近代非理性主义的评判推移到抽象孤立的精神水平上去，只论断它的精神的高低，那他就是在政治社会的本质和后果面前故意避而不谈非理性主义的最终结局。对这样一种做法，除了提到它的政治性质之外，也必须着力指明它的与此密不可分徒劳性质，而且恰恰是哲学意义上的徒劳。（战后时期这种情况的具体形成，我们将在后记里谈论。）

这第一方面的强调，是与我们第二方面的提醒十分密切联系在一起的。我们将努力在本书里详细证明，非理性主义的发展不曾在任何阶段上显示出某种“内在的”本质方式，不曾显现得仿佛从一个问题的提出或解决里会因受哲学思想运动的内部辩证法所推动而产生出另一个问题的提出或解决。相反，我们愿意指出，非理性主义的不同阶段都是作为对阶级斗争问题所作的反动回答而出现的。因而它对社会进步所作的反应的内容、形式、方法、腔调等等，都不决定于一种它所固有的内部的辩证法，而毋宁决定于对手，决定于被强加到反动资产阶级头上去的斗争条件。这一点是非理性主义发展的基本原则，必须牢牢记住。

不过这不等于说，非理性主义在这样规定了的社会范围之内不会表现出观念上的统一性。相反，正是由于它的这种特性，它所提出的有关内容和方法论的问题才紧密结合在一起，才显示出惊人的（和严谨的）统一。贬抑知性和理性，无批判地推崇直觉，贵族式的认识论，拒绝社会历史的进步，制造神话等等，都是我们几乎在每个非理性主义者那里会遇到的动力。封建残余和资产阶级的代表们对社会进步所作的哲学反动，在一定的情况下，在这一派的个别有才华的代表人物身上，可以显出一种充满机智而光采夺目的形式，但贯穿于整个发展中的哲学内

容却是极端单调而贫乏的。而且，如前所述，论战的精神活动余地，也就是说，某些现实映象（即使还是被十分歪曲了的映象）之被纳入于思想体系中去的可能性，既然随着社会必然性的增强而不断地缩小，那么，当某些决定性的思想动力保持不变时，哲学水平的下降就是不可避免的事。但发展中始终贯穿着这些思想规定，这就反映出非理性主义具有统一的反动社会基础，尽管在从谢林到希特勒的发展中可能而且必定会确认出许多质的变化。因而，德国非理性主义哲学之流入于希特勒主义，其所以是一个必然结局，那仅仅是由于具体的阶级斗争已经产生了这样一个结果（该结果的取得，诚然也不无这种意识形态发展的帮助）。因此，从非理性主义发展的角度来看，这些阶级斗争的结果都是些不可改变的事实，这些事实各得到一种相应的哲学反映，非理性主义就对这些反映作出这样或那样的反应，但它们〔这些反映〕，从这里看来，同样是些不可改变的事实。自然，这个话决不是在主张，它们从客观历史上看曾是些命定的必然的东西。

所以，如果谁想正确了解德国非理性主义哲学的发展，那他就必须牢牢记住下列这些经常相辅相成的环节：首先，德国非理性主义的发展是依从于德国和全世界的重大阶级斗争的，此中自然含有不承认有什么“内在的”发展的意思；当一种现实的哲学的开展余地在不断缩小时，其内容和方法就日趋统一，这样就又必定促使辩护的和煽动的趋势日益高涨；最后，作为后果的是，哲学的水平必然地、经常地、迅速地下降。只有这样，重要的哲学反动派的一切思想动力如何会在希特勒那里统统被煽动性地予以通俗化，才可以理解。这是非理性主义发展的思想上和政治上的“登峰造极”。

清楚地阐明非理性主义在德国发展的动力和趋向，我们的这一目标决定了本书的表述方式。因此主要的事情只能是通过

仔细的分析来正确理解最重要的症结，而不是阐述非理性主义的历史，或甚至一般反动哲学的历史，这样的历史将会提出探讨或至少罗列所有人物和流派的要求。所以，本书有意不求完备性。例如谈到19世纪初期浪漫的非理性主义，那么就在这一派的主要代表，即在谢林那里，指出它的最重要的规定，而对于施莱格尔、巴德尔、格雷斯等则很少论及，甚至完全不谈；这里也避而不谈施莱马哈尔，他的特殊倾向是通过基尔克戈尔才得到广泛的反动意义；这里也避而不谈费希特第二时期的非理性主义，它只在李凯尔特学派，尤其在拉斯克那里，才获得影响。这种影响对整个发展来说只是插曲；这里也避而不谈魏塞和青年费希特等。在帝国主义时期，胡塞尔处于第二等的地位，因为他的哲学方法在最初就已经包含的非理性主义倾向是通过舍勒，尤其是通过海德格尔才真正表现出来；齐格勒尔和凯塞尔林与史宾格勒相比，特奥多尔·莱辛与克拉格斯相比，甚至雅斯贝尔斯与海德格尔相比，便都处于次要地位。

此外，既然我们把非理性主义理解为十九和二十世纪反动哲学的决定性的主流，故有些重要的、有影响的、坚决反动的思想家，由于非理性主义并不构成他们的思想世界的中心，所以对他们也同样不加讨论。折衷主义者爱德华·封·哈特曼与坚决的非理性主义者尼采相比是如此，拉加得与尼采的关系同样也是如此，在德国法西斯主义直接准备期中的默勒等等也如此。我们希望，严格的取材可以使发展的主要线索更清楚地表现出来。我们也希望，将来的德国哲学史家会对本书所提供的德国反动哲学的纲要进行多方面的补充和完善。

目标和取材也决定了；在我们的叙述中，从谢林到希特勒的那股潮流不能就它在社会现实中所具有的统一性而表达出来。第二章到第四章试图在狭义的非理性主义哲学领域里阐述这种发展。上面提到的计划——从谢林到希特勒的发展路线，

在这里得到表述。但是不能因此就认为任务已经解决了。第一，我们还有责任至少用一个重要例子来指出，非理性主义作为时代中主要的反动倾向，何以能够隶属于总的资产阶级哲学。这一点将在第五章论帝国主义的新黑格尔主义时详细陈述，对于最重要的开路者，则只是稍加指点。第二，第六章是在德国社会学领域内，陈述在哲学方面已经分析过的同一种发展。我们相信，只有把一个如此重要的环节分离出来，而不混在哲学中零碎地讨论，才能对总的联系一目了然。第三，种族主义的历史先驱也同样分出来在第七章里陈述。一个如此平庸的折衷主义者如张伯伦，居然在德国法西斯主义中取得中心的意义，这必须作如下的解释：他把帝国主义时期中的哲学的非理性主义、生命哲学与种族主义并与社会达尔文主义的结论“综合”起来了。所以他成了希特勒和罗森堡的直接先驱，成了国家社会主义的哲学“经典作家”。很明显，对希特勒时代的概括的讨论，恰恰要在这一联系中才能有效，在那里，当然也必须经常考虑到第四章和第六章的结论。不言而喻，这种表述方式有一些缺陷，例如席美尔本是一个很有影响的社会学家，却主要列在帝国主义生命哲学中被加以分析。在李凯尔特与马克斯·韦伯之间，在狄尔泰与弗救耶之间，在海德格尔与C·施密特之间等都有密切联系，虽然如此，对他们却必须在不同篇章中分开来讨论。这些都是表述上不可避免的缺陷，在这里就必须加以指出。可是我们仍然希望，为了对主要线索达到一目了然，宁愿有一些消极方面的因素。

本书几乎不能依靠前人的著作。现在还没有一本马克思主义的哲学史；而资产阶级的叙述，从我们的立场来看，又完全不能采用。这当然不是偶然的。资产阶级的德国哲学史家无视或贬低马克思和马克思主义的作用。因此，他们对德国哲学在三十年代、四十年代的大危机和以后的没落阶段，都不能采取

即使近似的和涉及事实的正确立场。在黑格尔派看来，德国哲学以黑格尔而告终；在新康德派看来，它在康德那里达到顶点，并且康德的后继者所引起的混乱，只有靠回到康德才能恢复正常。爱德华·封·哈特曼企图在黑格尔与（晚期谢林的和叔本华的）非理性主义之间造成“综合”，等等。总之，德国哲学的决定性的危机，黑格尔主义的解体，对于资产阶级历史家来说，都在哲学史的范围之外。帝国主义时期的哲学史家，基本上以肯定非理性主义为基础，一方面创造出黑格尔与浪漫派之间的和谐一致，另一方面又创造出康德与黑格尔之间的和谐一致，因而，一切重要的派别斗争都在思想上被取消了，从而引出一条向着帝国主义时期被肯定的非理性主义而发展的、统一的、无疑的、无矛盾的发展路线。唯一的马克思主义历史家弗兰茨·梅林，尽管在许多别的领域里很有功绩，但他除康德以外，对德国古典哲学了解太少，而且对帝国主义时期的特点又没有足够的认识，因此不能给我们的问题指出方向。

唯一的一本新书是K·罗维特的知识渊博的著作《从黑格尔到尼采》，在这本书里，至少为深入研究德国哲学发展问题开了头。在德国资产阶级的哲学史中，这是第一次试图把黑格尔派的解体，把青年马克思的哲学有机地包括进那个发展中。但是，罗维特以尼采作为这一发展的顶点，并且不是以揭发的意义来这样做，这样就很清楚，他看不到他所研究的时期的真正问题，当他碰到这些问题时，他坚决把问题弄颠倒了。因为他单纯在一条离开黑格尔的道路上去看主要方向，于是在他那里，从右边和从左边对黑格尔的批判，尤其基尔克戈尔和马克思，都处在同一个平面上，他们在一切问题上的对立都是单纯选题上的差别，而根本方向则基本类似。至于罗维特在解体时期的黑格尔派（卢格、鲍威尔）、费尔巴哈和马克思之间采取这样的观点，只看到相似派别之内的不同色彩，看不到性

质上的对立，也就是不言而喻的了。因为他的书在近来资产阶级哲学史编写中，以材料与知识而论，占据了几乎独一无二的地位，所以我们引用一段较长的、带有关键性的文字，以便读者本人能够判断：这种方法如何导致把马克思和基尔克戈尔相提并论，并从而导致一些与某些“左派”前法西斯主义者相类似的结论。（例如，H·费舍尔说：“马克思和尼采乃是堕落现象的揭发者和批判者。”）罗维特说：“在1848年革命前不久，马克思和基尔克戈尔都曾写出战斗檄文，马克思是在《共产党宣言》（1847年）中，基尔克戈尔是在一个《文告》（1846年）中，檄文中的话至今还在重申它们的要求。前一个宣言以‘全世界无产者联合起来！’而结束，而后一个文告的结束语则是每个人都应该为自己的得救而工作，反之，关于世界进步的预言却至多只能当作笑话。但是历史地看，这种对立只意味着市民—基督教世界的共同毁灭的两个方面。为了市民—资本主义世界的革命，马克思依靠无产阶级群众，而基尔克戈尔在他对市民—基督教世界的斗争中，却把一切都寄托于个人身上。与此相应，在马克思看来，市民社会是一个‘个人化了的个人们’的社会，在这社会中，人异于他的‘类本质’；在基尔克戈尔看来，基督教界是广泛传播的基督教，但在教内却没有一个人是基督的继承者。但是因为黑格尔把市民社会与国家与国家与基督教之间现存的矛盾都在本质中调解了，所以马克思以及基尔克戈尔作出判断，其目的就是要在那些调解中强调差别和矛盾。马克思针对着自身异化，这种异化，对人而言，就是资本主义，而基尔克戈尔所针对的那个自身异化，对基督徒而言，就是基督教界。”

所以这里也是一个黑夜，在这黑夜中，一切牛都是黑的。马克思主义的历史学根本不能以在处理材料上的这样一类准备工作为起点。

最后，在这里必须再提出问题，即，除了少数的附加，如附加基尔克戈尔和哥比诺以外，为什么我们的论述只限于德国的非理性主义。一些特殊的条件使德国成为非常适合于非理性主义的土壤，对这些特殊条件，我们试图在第一章中加以概述。但是这丝毫也没有改变非理性主义是国际现象这一事实。非理性主义不仅反对资产阶级的进步概念，而且反对社会主义的进步概念。在这两个时期中，社会的和政治的反动派的重要代表都曾在各国出现，这是无疑的。例如，法国革命时期在英国已经有布尔克，以后在法国有波纳尔德、德·麦斯特尔和其他等人。然而，这些人在反对法国革命思想时，却没有象在德国发生的那样为此目的而形成这样一种新的特殊的哲学方法。当然，这样的企图并不缺乏，试想一下M·德·毕朗吧！但毫无疑问，毕朗远未象谢林或叔本华那样产生持久的国际影响。毕朗也不象他们那样坚决而有原则地奠定新的非理性主义的基础。这又是取决于：毕朗与德国浪漫主义者的顽固反动性相比，他还是一个中庸之道的思想家。帝国主义的、非理性主义的兴起，特别明显地表明了德国在这一领域中的领导作用。当然，这里所指的首先是尼采，在内容和方法论上，他都是从美国到沙俄的非理性主义哲学反动派的典范，甚至没有一个反动思想家曾经能够或者现在能够和他大致地较量一下影响。而后来的史宾格勒，直到汤因比以前，从国际范围来看，他始终是非理性主义的历史哲学观的典范；海德格尔是法国存在主义的楷模，他很早以前就对加瑟起了决定性的影响，在美国资产阶级思想界也拥有深远而危险的影响，等等。

决定这种差别的一些原因，自然只有根据各国的具体历史才能找到。只有这种历史考察，才会弄明白一些特殊倾向；这些倾向在德国取得了“经典的”彻底的形式，而在别的国家里却往往停留在半途上。自然也有墨索里尼那样的情况，他的哲

学来源是詹姆士、帕莱托、索莱耳和柏格森，但是即使在这里，国际影响也远不如在法西斯主义德国准备时期和在希特勒统治时期那样强烈地获得广度和深度。所以，我们到处可以观察到非理性主义的全部动力的出现。就此而言，非理性主义确实是国际现象，尤其是在帝国主义时期。但是，非理性主义象在德国那样成为普遍占统治地位的派别，从中所得的一切结论却只是极端罕见的、个别化的、插曲式的，所以德国的发展仍保持称霸的地位（我们将在后记中评论当前的状况）。

在第一次世界大战以前，已经可以觉察到这种倾向。和在德国一样，非理性主义几乎在帝国主义时期的一切为首的国家中都获得了很高的发展形式。例如，在盎格鲁撒克逊国有实用主义，在法国有布特鲁克斯、柏格森等，在意大利有克罗齐。虽然这些形式在最终的思想基础中有很深的血缘关系，但又显得五花八门。五花八门的种类首先取决于在有关国家中阶级斗争的方式、高涨和尖锐的程度，此外取决于流传下来的哲学遗产，取决于直接的思想对手。在我们仔细分析德国发展的个别阶段时，我们将从具体的历史环境来进行推断，象此处已经提到过的那样。不这样揭露真实的社会历史的基础，便不可能有科学的分析。这当然也适用于以下的考察。因此，以下的考察决不企求对诸哲学或诸流派的科学规定进行泛泛而论。它们只不过指出一定的最一般的特点是从帝国主义经济的一般同一性中产生的；当然，在各国的不同发展阶段中，在帝国主义的不平衡的发展中，虽然有基础上的同一性，而那种不平衡的发展却同时导致具体的差别。

在这里，我们当然只能用几个简单概括的例子来说明我们的观点。由帝国主义经济所决定的类似的思想需要，在具体而不同的社会环境中，产生了很不同的——从表面上看——甚至好象对立的非理性主义的变种。例如，我们可以想一下克罗齐与詹姆士和实用主义。就直接的哲学先驱而言，这二人都在反对

黑格尔的某些传统。至于这一点在帝国主义时期是可能的，则反映了德国和其他西方国家哲学发展之间的区别。1848年革命对于德国来说，就是黑格尔派的解体结束了；非理性主义者叔本华成了革命后德国和俾斯麦建立帝国的准备时期的哲学领袖。在盎格鲁撒克逊国和意大利，却恰恰相反，黑格尔哲学当时还在起主要作用，它甚至获得了更大的影响。这是由于那里的资产阶级进步思想还不象在德国那样陷入公开的危机，那里的危机总是潜在而深藏着的。与1848年的后果相对应，进步的概念只不过因自由化而变得平淡无奇。在哲学方面，其结果就是黑格尔的辩证法完全失掉了“革命的代数学”（赫尔岑语）的性质，就是使黑格尔越益强烈地向康德和康德主义靠拢。因此，这样一种黑格尔主义可以与正在推进的社会学携手并进（尤其是在盎格鲁撒克逊国），这个社会学尤其象斯宾塞的社会学那样宣扬自由的进化论。这里只附带指出，在德国黑格尔主义的残余势力中，也出现了一个倒退到康德的类似过程，不过，这个过程在整个方向的普遍倒退中所起的作用不象在西方那样重要。我们只要举出罗森克朗茨和菲舍尔便足够了。当菲舍尔转向康德时，便已经包含了对康德的非理性主义的解释，因此，他对帝国主义哲学起了先锋作用。

克罗齐没有直接受菲舍尔的影响，但是他与黑格尔的关系（以及与他所“发现”并宣传的维柯的关系）是沿着类似的非理性化的路线而运动的。所以，他与后来出现的、帝国主义时期的德国黑格尔主义接触很密切，不过有一个重要区别，即后者把那种所谓革新了的黑格尔哲学看作是正须联合的反动派（国家社会主义也包括在内）的总的思想，而克罗齐则停留于帝国主义时期的——当然很反动的——自由主义那里，在哲学上拒绝法西斯主义（另一个主要的意大利黑格尔主义者金蒂莱却一度成了法西斯主义“巩固时期”的思想家）。当克罗齐把黑格尔的“活

东西”和“死东西”分开时，那么，这“活东西”就正是自由主义的温和的非理性主义，而“死东西”就是辩证法和客观性。两种倾向都以抗拒马克思主义为主要内容。其中在哲学方面有决定性的东西是：彻底地把历史加以主观化，彻底地使历史摆脱开任何规律性。克罗齐说：“历史的规律、历史的概念，这些都是形容词中的真正的矛盾。”他在别处又说，历史永远是一部当代史。在这里，不仅仅与德国文德尔班—李凯尔特派的紧密联系，与正在开始的历史的非理性化的紧密联系值得注意，而且克罗齐怎样把一个真正辩证的问题——当代（发展系列迄今的最高阶段）的认识对认识过去较少展开的阶段提供了钥匙——溶化进非理性的主观主义，他的这种方式同样值得注意。历史变成了艺术，而且当然是克罗齐所谓的艺术；在这样的艺术中，纯粹形式主义地理解的完满去跟所谓创造性及相应的感受性的唯一工具的直觉结合起来。理性被从人类社会活动的一切领域驱逐出去，只有（在他的体系中从属的）经济实践的领域是例外，只有逻辑与自然科学的保留是例外，在他的体系的意义中，这种保留也是从属的，被视为独立于真正现实（这里，同样可以看到与文德尔班—李凯尔特的类似之处）。简言之，克罗齐为帝国主义时期寄生的资产阶级堕落的需求，创造出一个非理性主义的“体系”。在极端的反动派看来，这种非理性主义在第一次世界大战以前就已经不够用了，想一想帕皮尼等人从右面对克罗齐的批判吧。但是与德国相比，值得注意的是：克罗齐的这种自由主义的反动的非理性主义直到今天还能够作为意大利主要的思想之一而保存下来。

对实用主义的代表们，我们在此只简单讨论最突出的代表——詹姆士。从哲学本质来看，实用主义的非理性主义比克罗齐彻底得多，因此它在结论上无须太费力。不过，詹姆士是为完全另外一种公众而提供非理性主义的世界观代用品。假如从

詹姆士与之论争的直接前辈这一直接的哲学史背景来看，那么情况好象表现出某些类似之处。因为两个人都涉及所谓的黑格尔派，而这些黑格尔派其实是公开的或乔装的主观唯心论者，即康德派。但是两人对这些前辈的态度却已经完全不同。克罗齐还装作是在意大利继承黑格尔的（和维柯的）传统，实际上却把它引入非理性主义，而詹姆士则公开反对盎格鲁撒克逊国的这种传统。

这一公开的论争显示出与欧洲的发展有很深远的血缘关系。正象马赫、阿芬那留斯表面上把主要的攻击指向陈旧的唯心论，实际上却只是真正坚决地向哲学唯物论开火，詹姆士也是如此。而且詹姆士在这一点上也与他们相当接近，即，对唯物论的真斗争和对唯心论的假批判的这一结合，妄自作出一种姿态，似乎这一“新的”哲学终于超出唯物论与唯心论的虚假对立，似乎随着这一哲学便在哲学中发现了“第三条道路”。这种血缘关系既然涉及到哲学的一切基本问题，那就必然构成评价实用主义的基础。然而正是从我们的观点来看，它们的差别至少是同样重要的。首先因为非理性主义在马赫主义中是隐而不露的，它的明显出现只是逐渐的，而在詹姆士那里，它已经完全展开，明确表现出来。这已经表现于：马赫和阿芬那留斯主要致力于为精密自然科学奠定认识论的基础，从而装作在世界观问题上是完全中立的，而詹姆士恰是要求能够借助于他的新哲学来直接回答世界观问题。因此，他直截了当地不面向相当狭窄的学者圈子，而是致力于满足日常的、普通人的世界观的需要。当马赫主义者提出“思维经济”作为认识论的真理标准，而詹姆士则把真理和（对一时一地的个人的）实用性彼此简单地等同起来时，这好象只是一种术语上的区别。詹姆士一方面把马赫主义认识论的效准扩大到整个生活，明显地从生命哲学去强调这个效准，另一方面，他又给它以一种更普遍的

超出“思维经济”技术之上的效准。

在这里，非理性主义对辩证法的基本态度也是显而易见的。实践是理论的真理的标准，这是辩证唯物论的一个基本命题。思维反映独立于我们的意识而存在的客观现实之正确与否，或更准确地说，我们接近客观现实的程度，是在实践中，通过实践而得到证实的。詹姆士对形而上学的唯心论的局限性和毫无出路的处境看得很清楚，他反复指出这些局限性（譬如，唯心论把世界看作“一向就是完美而完结了的”，而实用主义则企图在变中去掌握世界），却把每一种与客观现实的关系既从理论中又从实践中分离出去，从而把辩证法转化为主观主义的非理性主义。詹姆士还公开承认这一点，因为他就是以此来满足美国“街上老百姓”的世界观的需要。在日常商业生活中，为了不受破产的惩罚，必须确切地观察现实（但不关心它的客观真理，它对意识的独立性在认识论上被否认了），可是在一切其他领域，却是非理性主义的任意武断在完全无限制地流行着。詹姆士说：“实践的商业世界，对于政治家、军事家和富于商业精神的人来说，是高度有理性的……但是它对于伦理的和艺术的性情来说，却是非理性的。”

这里很明显地出现了非理性主义的一项很重要的职务，即非理性主义对反动资产阶级的最重要的社会任务之一，就在于在世界观领域里，在某种关系中，对人们提供“安慰”，提供完全自由的幻想，个人独立、道德和理智的崇高价值等等的幻想；这种关系把现实行动中的人们不断与反动资产阶级联系起来，使人们可以为资产阶级无限地效劳。我们将在以后详细的分析中可以看到这样的安慰怎样也可以为非理性主义哲学中“最崇高的”禁欲主义奠定基础，例如在叔本华或基尔克戈尔那里。詹姆士以那种居功自傲的美国商人的幼稚的厚颜无耻说出了这样的思想，他实现了巴比特型的世界观的需要。正如辛克莱·

刘易斯很精彩地描写的，巴比特想看到他那最为个人的直觉的权利得到保障，他也在实践中经历到，在一个地道的美国人的生活中，真理和实用性是意义相同的概念。詹姆士的觉悟和厚颜自然在思想上要比辛克莱·刘易斯的巴比特略高一些。例如詹姆士虽然否认唯心论，但当它对日常生活有用时，又没忘记对它致以实用主义的敬礼，因为它加强了哲学的安慰。詹姆士谈到唯心论的绝对物时说：“它保证了道德上的休假。这也是每一种宗教观所作的。”但是，这种安慰假如不包含对唯物论的尖锐拒斥，不包含所谓对立足于科学的世界观的驳斥，那么它在理智方面作用很少。詹姆士也厚颜地舒服地从事这一任务。他——彻底实用主义地——没有以任何真正的论据来反对唯物论，他只是指出，唯物论作为说明世界的原理，一点也不比对上帝的信仰更“有用些”。他说：“如果我们把世界的原因叫作物质，我们取不走世界组成部分的一丝一毫；如果我们把世界的原因叫作上帝，我们也增加不了世界的财富……如果上帝存在，它就会象原子那样发挥作用，它所获得的感谢也和原子一样多，并不更多。”所以，巴比特可以安宁地去信仰上帝，不管是哪一种宗教或宗派的上帝，他不违反科学对一个时髦绅士所提出的要求。

在詹姆士那里，创造神话的想法决没有象在尼采那里以明白的内容而出现，尼采在认识论和伦理学中表现了许多实用主义的特征；但是詹姆士却创造出一种认识论的基础，甚至创造出道德的诫条，为了使每一个巴比特都在生活的一切领域中为自己私人的用途而创造或接受那些象是恰恰对他们各人有用的神话；实用主义为此给了他们所需的理智的良知。正因为实用主义的空洞浅薄，它才成为战前美国及其无限繁荣和安全远景所必需的世界观的杂货铺。

如果其他国家中的实用主义是在更尖锐而成熟的阶级斗争

形式的条件下起作用，那么，它的仅仅内含的因素一定很快变为外现的，这是不言而喻的。这在柏格森那里最为明显。这当然不是说实用主义对柏格森有直接的影响，恰恰相反，这里同样涉及平行的倾向；柏格森和詹姆士的彼此推崇，也还从主观方面强调了这种平行性。两人的共同之处，是否认客观现实及其合理的可知性，把认识贬低为单纯技术上的实用，号召以直觉来把握那就本质来说由非理性主义歪曲过的真现实。虽然有这种共同的根本趋向，但是在着重点和比例等方面，仍然表现出并非不重要的差别，其原因要在两人发挥影响的社会之不同及相应地要在被他们肯定或否定的思想传统之不同中去寻找。一方面，柏格森远比詹姆士更为大胆而坚决地把近代不可知论进一步推向公开宣告神话，另一方面，至少在他有突出的国际影响的时期内，他的哲学更集中得多地限于批评自然科学观，否认它有权利表达客观真理，以生物学的神话代替自然科学世界观，倒不是针对社会生活的问题。他关于伦理和宗教的书很晚才出版，远不及他早期的生物学神话影响之普遍。柏格森的直觉，对外而言，是一种要摧毁自然科学知识的客观性和真理性的倾向，对内而言，是帝国主义时期与社会生活隔绝的寄生的孤独个人的内省（决非偶然，柏格森以后在普鲁斯特那里表现出极大的文学上的影响）。

在这里，不仅柏格森与詹姆士的对比，尤其与柏格森在德国的同时代人和崇拜者们的对比，是可以用手抓住的。狄尔泰同样直觉的“天才直观”，席美尔和龚道尔的直觉，舍勒的“本质观照”等，从一开始起都是针对社会，更不用说尼采和史宾格勒了；在这里，对客观性和合理性的背弃，立刻地直接地表现为反对社会进步的坚决立场。这在柏格森那里只是间接的，他的晚期的伦理—宗教著作，立场虽然如此强烈地反动而神秘，但是如与该书出版时的德国非理性主义相比，则在这一倾向中

仍然是比较落后的。这当然并不意味着，柏格森的影响在法国也没有向这一倾向发展；关于索莱尔，我们还要较详细地讲到，但是在别的地方，如从帕奇转向天主教的反动派，直到戴高乐今日思想喉舌阿隆的初期著作，也到处可以感到这种影响。

但是，柏格森的主要矛头是对着自然科学认识的客观性和科学性。在他那里，合理性与非理性主义的直觉之间的抽象而生硬的对立，曾在认识论领域中达到了战前帝国主义时期的顶峰。凡在马赫那里还是纯粹认识论的东西，凡在詹姆士那里生长为主观的个人神话的普遍基础的东西，现在在柏格森这里，都表现为有联系的神秘的非理性的世界景象；柏格森和马赫或詹姆士一样，断然拒绝自然科学对现实的客观认识的要求；他和他们一样，只承认自然科学在技术上的有用性；他的那个世界景象把运动的、多彩的，形而上学的场面和科学的世界景象对立起来；把一个运动的、生命的、时间的、绵延的世界和一个无生命的、僵死的、空间式僵硬的世界对立起来。在马赫那里，仅仅不可知论地对知觉的主观直接性发出呼吁，在柏格森这里，这种呼吁成长为在彻底非理性主义的直觉基础上的世界观。

近代非理性主义的基本特征，在这里很容易看出。对形而上学—机械的探讨方式在现实辩证法那里的处处碰壁，对帝国主义时期自然科学普遍危机的原因，柏格森提不出现实的辩证运动和规律性的认识，只有辩证唯物主义才能做到这一点。恰恰相反，柏格森的工作是发明一番世界景象，这世界景象在活生生运动的诱人外表之背后，正是恢复了保守反动的静止学说。我们只用一个关键问题来说明这种情况：柏格森反对斯宾塞式的进化论中的机械而僵死的东西，同时却在生物学中否认可以遗传后天获得性。所以，恰恰在达尔文的辩证发展成为必要和可能的这一问题上（米丘林和李森科曾在辩证唯物主义的基础上推进了这一问题），柏格森采取了反对真正进化论的立场。于

是，他的哲学首先加入了毁灭自然科学客观性的国际运动，这一运动由马赫和阿芬那留斯开始，并在帝国主义时期的法国也找到了重要的代表，这里只须指出朴恩加尔和杜埃姆。

上述倾向在法国的世界观意义特别大，因为在法国启蒙运动传统（以及随之的唯物论和无神论的传统）的根源比在德国深得多。但是象已经指出过的那样，柏格森在创造坚决非理性主义的神话方面远远超出这个方向，他的矛头在世界观上针对客观性和合理性，针对理性的统治（这也是法国的老传统），他为非理性主义的世界景象而斗争。因而，他向那些从右边、从反动方面批判资本主义生活并已经在几十年之内起作用的人提供哲学基础，提供与自然科学最新成果相一致的假象。直到那时，法国大多数反动思想家往往是以保皇主义和教皇极权主义的名义去实施这种攻击，因而他们的影响只限于一开始就坚决反动的家伙们，而柏格森的哲学则还面向那不满于第三共和国的资本主义腐朽发展，开始面向左边从社会主义方向去找道路的知识界。象每一个重要的非理性主义的生命哲学家一样，柏格森“深化”了这一问题：他认为情况涉及到死物和活物在世界观上的普遍对立。在这里，无需柏格森明确指示，上述的反动家伙们很容易理解到“死物”的概念是指资本主义民主，他们对资本主义民主的反抗在柏格森那里获得了哲学上的支持（至于这是如何具体起作用的，我们将试图在索莱尔那里加以说明）。

在这方面，柏格森在法国十九世纪末二十世纪初的危机时期（德莱福斯事件等等）所起的作用类似于尼采在德国废止社会党人法时期所起的作用。但区别又在于：尼采的非理性主义的生命哲学是公开号召反动的反民主的反社会主义的帝国主义的狂热，而这个目的在柏格森那里没有公开说出，仅一般地在世界观上进行宣告，甚至伪装中立，加以掩盖。但是，柏格森在政治上伪装中立，这不仅在陷于思想危机的知识界引起混乱

和错误，而且这混乱和错误恰恰引导到反动方向上去（在帕奇的发展中，可以最好地研究柏格森的这种影响）。被希特勒法西斯主义分子谋杀的共产主义战士 G·波立泽很正确地刻画了柏格森抽象言论的反动本质：“与整个生命融化在一起，与整个生命一起跳动，这意味着对生命的冷漠和不关心；真正的情绪在普遍感受的环境中消亡了。集体屠杀和革命一样在绵延中发生；当人们企图把握绵延的环节的个别色彩时，当人们惊叹绵延的环节的混乱的动力时，人们恰恰忘记了，人们一方面与集体屠杀打交道，另一方面与革命打交道。”这里可以完全清楚地看到，什么东西把这位西欧仇视理性的最重要的代表和这个倾向中的近代德国中心人物——尼采联系起来；同时可以看到，由于两国不同的发展，在反动的非理性主义的世界景象之构成的具体性和坚决性方面，柏格森必然远远地落后于尼采。

这差别也表现在与哲学传统的关系上。在德国，晚期的谢林已经引入了对笛卡尔所创立的理性主义的攻击；我们将会看到，这种进攻在希特勒时代达到了最高形式，即否认一切进步的资产阶级哲学，成为一切露骨的反动派的典范；而柏格森和柏格森主义的活动路线往往是对进步哲学家不作论争而另加解释。当然，柏格森也批评实证论者和康德，他也退回到法国的神秘主义者如古容，但是，他和他的信徒们都谈不到要坚决否认法国的伟大传统，即使在以后发展过程中也非如此。与存在主义很接近的 J·华尔用一句柏格森式的话“我绵延故我在”来与笛卡尔的“我思”相提并论，企图以此挽救柏格森与笛卡尔的内在联系。席美尔对康德、狄尔泰对黑格尔都另加解释，想把他们变成非理性主义者，我们在这里正是涉及到和那些德国人极为类似的情况。在法国，甚至连存在主义学派也没有超出这一阶段，它也强调它是笛卡尔的“正统派”。

上面具体说明了柏格森在推行非理性主义方面达到什么程

度，这种说明决不意味着在法国不曾有过好战的思想反动派。恰恰相反，整个帝国主义时期都有这种反动派（想一下布尔盖特、巴雷斯、毛拉斯等人）。只是在这些反动派中，哲学的非理性主义远不如在德国那样占统治地位。在社会学中则相反，公开反动的进攻比在德国的这一领域里更加尖锐。德国资本主义的缓慢发展，俾斯麦以反动容克地主的形式建立起民族的统一，其结果甚至是，社会学作为资产阶级辩护时期的典型科学，在德国克服了封建残余思想方面的强大阻碍以后，也只能艰难地推行。我们以后还要说明，德国社会学对民主的批评，在许多方面都更新了西方的结论，并根据德国特殊的目标而加以推广。

当然，我们在这里甚至不可能指点性地探讨西方的社会学。它进一步发展了这一新的资产阶级科学的奠基者所发明的东西：小心地把社会现象与它的经济基础分开，把经济问题引入另一门与社会学完全分离的科学中，这样就已经达到辩护的目的。社会学的非经济化同时也是非历史化：资本主义社会的被辩护性地歪曲地陈述的范畴就可以当作每一个一般社会的“永恒的”范畴来处理了。至于这种方法论所追求的目的——直接或间接地证明社会主义的不可能性，每一革命的不可能性——同样是无需注明的。从西方社会学一大堆几乎使人眼花缭乱的题材中，我们只举两个对哲学发展特别重要的主题。例如，一门独特的科学——“群众心理学”产生出来。简而言之，它的突出的代表吕滂把群众心理作为单纯本能的、野蛮的心理去跟个人思维的合理性及文明对立起来。所以，群众在公共生活中愈有影响，那么，人类文化发展的成果就必定愈受损害。假如说这是以科学的名义号召抵抗民主和社会主义，那么帝国主义时期另一位社会学领袖帕烈托则以同一社会学的名义而赞成安慰歌。又简而言之，假如一切社会转变的历史都只是旧的“英雄

豪杰”被新的所代替，那么，资本主义社会的“永恒的”基础就又从社会学方面得救了，那么，根本新型的社会——社会主义社会就无从谈起。德国人 R·米希尔斯，墨索里尼以后的信徒，还把这些原则运用于工人运动，并利用在帝国主义条件下（对这些条件本身，他自然避而不谈）产生劳工官僚这一事实，来证明每一工人运动的资产阶级化都是合乎社会学规律的。

索莱尔在西方哲学和社会学中占据了特殊的地位。列宁曾经称他为著名的糊涂顾问。完全正确。因为他把彼此最生硬的矛盾的前提和结论都捏在一起。就他的思想信念而言，他是一个纯粹资产阶级思想家，一个典型的小资产阶级知识分子。无论在经济学或哲学方面，他都接受了伯恩斯坦对马克思的修正。他跟着伯恩斯坦一起否认经济发展的内在辩证法，尤其是资本主义的内在辩证法必然导致无产阶级革命，与此相应，他又跟着伯恩斯坦抛弃了作为哲学方法的辩证法。他用詹姆士的实用主义，尤其是用柏格森的直觉，来代替辩证法。他从当时资产阶级社会学中接受了群众运动违背理性的思想，也接受了帕莱托的英雄人物观。他认为进步是典型的资产阶级幻想，在此，他往往把反动思想家的论据据为己有。

从这一切资产阶级的唯心论的反动前提中，索莱尔以真正非理性主义的、思想的“致命的飞跃”来阐述“纯粹”无产阶级革命的理论，总罢工的神话，无产阶级使用暴力的神话。这是小资产阶级造反的典型写照；索莱尔仇视并轻视资产阶级文化，但是在任何具体的观点上都不能摆脱它的影响，这种影响决定了他的全部思想。所以，当他的仇恨和蔑视竭力表现出来时，那么其结果就只能是非理性主义地跳入到完全未知的东西中，跳入到纯粹虚无中，索莱尔所谓无产阶级的东西，只不过是抽象地否定一切资产阶级性，并无任何具体内容。因为只要他开始思维，他便以资产阶级的内容、资产阶级的形式来思

维。柏格森的直觉，实在绵延的非理性主义，在这里又从完全绝望的乌托邦上被强调。正是在索莱尔的神话观中，这种抽象的空洞性清楚地表现出来；索莱尔甚至从一开始就否认任何政治，对个别罢工的现实具体的目的和手段完全漠不关心；非理性主义的直觉，由直觉所创造的空洞的神话，都全然离开了真正的社会现实，无非是恍恍惚惚地跳入到虚无中。

但是这种神话对帝国主义时期某一阶层的知识界有迷惑作用，其理由也恰恰在这里，正是因此，这种非理性主义能够把对资本主义社会的不满，从反对这社会的任何真正斗争那里慷慨激昂地引向邪路。如果索莱尔的保皇主义本身只是一个插曲，那么，当他在第一次世界大战终结时的巨大革命危机中，居然能够同时为列宁、墨索里尼、艾伯特而欢欣鼓舞，那就已经不只是插曲了。波立泽责备柏格森漠不关心，毫无方向，这毛病在索莱尔那里形式上就表现为慷慨激昂的狂热，却无法克服这种狂热的毫无方向的特征。而索莱尔的如此完全抽空了内容的神话理论，至少在一定时期对于墨索里尼是很重要的，那肯定远非偶然。自然，索莱尔的自发的非理性主义的混乱因此而转化为有意识的煽动，但是这种转化无需有内容和方法上的任何根本改造就能完成，而这一点是很重要的。索莱尔的神话是如此唯一强调情绪，如此空洞，以致于能够毫不费力地就转化为法西斯主义用于煽动的神话。当墨索里尼说：“我们创造了我们的神话。神话是一种信仰，一种热情。它之成为现实，并无必然性。它通过如下的事实而成为实在的，即：它是一种刺激，一种信仰，它意味着勇气”，那么，这就是纯粹的索莱尔，而实用主义和柏格森直觉的认识论在此就变成了法西斯主义的思想工具。

当然，一个法西斯主义尽管有一切暴行，却决达不到希特勒主义对全世界所具有的恐怖的世界意义（譬如，这是很典型的：匈牙利的霍尔提法西斯主义在政治关系上很接近意大利的

法西斯主义，但它的思想却是从当时还处在法西斯主义以前的德国那里搬来的)。当然，在这里，墨索里尼与柏格森、詹姆士和索莱尔在思想上的关系，也比希特勒与德国非理性主义的联系要贫乏得多形式得多。尽管可以作这一切保留，但是这个唯一的事实已经说明了我们现在和以后想要反复证明的东西，即没有“清白的”哲学立场。墨索里尼能够从柏格森的哲学中，不加捏造，就发展出一套法西斯主义思想，柏格森对这一事实要在人类面前负责，至于他的伦理学和历史哲学本身是否导致法西斯主义的后果，这是完全无关宏旨的，这正如实现了的“国家社会主义”并不完全符合史宾格勒或史特凡·乔治的个人口味，并不意味着解脱他们是希特勒的思想先驱者。仅仅上述这些联系的事实，就必须成为西方每一个正直的知识分子的重大借鉴。这一事实表明了，在非理性主义的每一哲学活动中，实际上都含有法西斯主义的、进攻的反动思想的可能性。何时，何地和怎样从这似乎清白的可能性中产生出可怕的法西斯主义的现实，这不是由哲学方面，不是在哲学领域里来决定。但是深入理解这种关系，不应削弱而应加强思想者的责任。在清白中洗手，以克罗齐或詹姆士的名义而鄙视德国非理性主义的发展，这会是危险的自欺，纯粹的伪善。

最后，我们的观察已经指明了虽然有柏格森—索莱尔—墨索里尼这种精神联系，仍然无减于德国非理性主义的领导作用。十九及二十世纪的德国始终是非理性主义的“经典的”国家，在此非理性主义全面地广泛地泛滥，因而对它的研究正象马克思研究英国的资本主义那样，可以获得最丰富的教训。

我们相信，这一事实属于德国历史中最耻辱的一页。因此必须深入研究它，以便德国人能够根本克服它，并有力地阻止它的继续存在或卷土重来。那个有过丢勒、托马斯·闵采尔，有过歌德和马克思的民族，在历史上有过许多伟大东西，将来

也有远大的前途，所以它没有理由害怕畏缩，不对危险的过去及其有害的有威胁的遗产作毫不留情的清算。在这双重的——德国的和国际的——意义下，本书愿意为每一个诚实的知识分子提出一个警告、一个教训。

布达佩斯 1952年11月

关于德国历史发展的一些特征

一般说来，德意志民族的命运和悲剧在于其近代资产阶级的缓慢发展。这句话太过于一般，尚需要历史具体化。因为历史的过程是非常复杂而且充满矛盾的，而我们不能仅仅说什么来得太早或来得太迟，从而就以为来得早就优越于来得迟。我们只需看一下资产阶级民主革命就可以证明这一点：一方面，英国人民和法国人民通过他们在十七世纪或确切地说在十八世纪末完成的资产阶级民主革命而在德国人民之前获得了伟大的飞跃；另一方面，俄国人民恰恰由于它的姗姗来迟的资本主义的发展而使其资产阶级民主革命过渡到无产阶级革命，从而免除了德国人民至今还在忍受着的苦难和冲突。因此人们必须随时随地考虑到社会历史倾向的具体变化。但是，在这种保留条件下，人们将会发现，在德国迄今的——近代的——历史中，迟到的资本主义的发展及其一切社会、政治和意识形态的后果都具有其决定性的原因。

伟大的欧洲人民在近代开始时就组成了民族国家。他们用已经建立了的统一的民族国家的领土来代替封建割据；在这些民族国家中出现了一个贯穿和联合全体人民的国家经济和一个——在一切阶级分裂中——统一的民族文化。在资产阶级发展过程中，在其同封建主义斗争中，到处都暂时地产生了作为这种

统一执行机构的专制君主政体。

德国恰恰在这个过渡时期走向了另外一条相反的道路。这决不意味着，德国可以免去一般的欧洲资本主义道路的普遍发展必然性，经历一个完全特殊的成为民族国家的过程，就如同反动历史学家们及其追随者法西斯主义历史学家所断言的那样。青年马克思意味深长地说，德国“承受了这一发展的痛苦，却没有分享到它的欢乐，没有分享到它的部分的满足”。马克思还对这个论断作出了预见性的补充：“因此，德国在达到欧洲解放的水平之前，就可能在某个早晨处于欧洲衰落水平之中”。

当然，在中世纪末和近代的开端，德国的采矿、工业和交通都得到了很大的发展，但是却比英国、法国和荷兰等国缓慢。恩格斯对此指出道，当时德国发展的主要不利因素就在于其各个不同的领地不象强大的西方文明国家那样强有力地由统一的经济利益联系在一起。比如，北海和波罗的海的汉萨联盟的商业利益就好象与南部和中部德国的商业城市的利益根本没有关系一样。在这样的情况下，由发现美洲和通往印度的海路而开始的贸易通道的转移就中止了通过德国的过境贸易，从而必然发生灾难性的影响。正是在这一时期，虽然西欧的阶级斗争是在宗教口号下进行的，但西欧却坚决地走向了资本主义道路，走向了奠定经济基础和发展资产阶级社会的意识形态的道路；而在德国却保留了从中世纪到近代的过渡形式的所有悲惨的东西。不仅如此，这种悲惨状况及由此产生的反动的乌烟瘴气还由于德国接受了这种过渡的社会内容的因素而得到加强：大封建领土转变为专制主义（它在小范围内没有进步的一面；在市民阶层强大时它就不是助产术）；加强了剥削农民的各种形式，这些形式在德国虽然也和西方原始积累时一样能够造成一群无业游民，一个在社会上没有生存根基的广大阶层，但是

因为没有手工业工场,就不可能由此形成无产阶级之前的平民,这些失去根基的人仍旧是流氓无产阶级,是雇佣兵和土匪的来源。

所有这些原因产生的结果,就是十六世纪初在德国开始的激烈的阶级斗争具有和西方完全不同的性质,尤其是带来了完全不同的后果。它在思想意识上则表明,德国的人文主义运动对形成民族意识所做的贡献远远少于西方,对发展一种统一的民族语言所起的影响也小得多。总的说来,德国当时形势的显著特点,是从中世纪向近代过渡的宗教——思想潮流恰恰在这里取得了对世俗人文主义的绝对优势,而且是——这点是异常重要的——在其最落后的社会形式上。因为不仅对马克思主义者,而且对马克斯·韦伯和杜鲁尔彻以来的资产阶级社会学来说,这几乎是一个常识,即宗教改革运动的兴起是与资本主义的产生紧密相连的。它的西方的、加尔文主义的形式虽然在荷兰和英国成为早期资产阶级大革命的旗帜、成为资本主义蓬勃发展的最初阶段中的占主导地位的意识形态,但是,在德国具有举足轻重影响的路德教义却从宗教方面来美化对诸侯小国专制主义的屈从,赋予德国的经济、社会和文化上的落后一种精神背景和道德的基础。

这种思想意识的发展当然只是几百年来决定了德国的生存和发展趋向的阶级斗争在精神上的反映。我们所指的是在1525年农民战争中达到其顶点的那些阶级斗争。这场革命,尤其是它的失败所获得的对德国命运的意义,从另外一个方面说明了我们刚刚论述过的那种普遍的经济状况。所有在中世纪末期爆发的大的农民起义都是具有双重性的运动;它们一方面仍然隶属于封建主义的农民阶层的防御斗争和退却战斗,这些农民企图恢复由于资本主义生产力的解放所带来的他们在经济上所失去的无法弥补的过渡时期的“黄金时代”的地位;另一方面,

则是多多少少尚未成熟的正在到来的资产阶级民主革命的前哨战。上面业已描述过的德国的特殊情况或许会形成这种看法，德意志农民战争中的农民暴动的两面性要比其它情况更为突出，诸如战争的失败带来了无法挽回的灾难性的结果等（为了突出进步的成分，人们会想到温德尔·希普莱尔的帝国改革纲领和托马斯·闵采尔领导的平民运动）。因此，农民革命要完成帝国所不能办到的事情：统一德国，消除不断加强的封建专制主义的离心倾向。农民的失败必然会加强这部分力量。一个近代化的封建主义就取代了纯粹的封建割据；作为阶级斗争的胜利者和获利者的小的诸侯们加剧了德国的分裂状况。这样，德国由于第一次大革命浪潮（宗教改革和农民战争）的失败，就同由于其它原因形成的意大利那样，成为一个由许多小的、形式上独立的小国组成的毫无力量的综合体，并因之成为当时正在形成的资本主义世界——强大的专制君主国的政治对象。强盛的民族国家（西班牙、法国、英国）、奥地利的哈布斯堡王朝、昙花一现的列强瑞典等国以及十八世纪以来的沙皇俄国都掌握了德国人民的命运。而且因为德国是这些国家的政治对象，因而也是它们的有利可图的剥削对象，所以它们关心的是使德国民族分裂的状况继续保持下去。

由于德国是欧洲列强争夺利益的战场和牺牲品，因此它既在政治上、也在经济和文化上遭到毁灭。这种普遍的崩溃不仅表现在国家的贫穷和凋敝上，如农业和工业生产的倒退，一度繁荣的城市趋于荒废等，而且还表现在整个德意志民族的文化面貌上。德国没有参与十六和十七世纪的伟大的经济和文化高涨的繁荣，它的人民大众，其中包括正在出现的资产阶级知识分子，远远落后于强大的文明国家的发展之后。这首先是有其物质原因的。这些物质原因也规定了在德国发展中的某些思想意识的特点。第一，与英国和法国相比，生活在德国诸侯小国

中的人们心地极其狭隘、目光非常短浅。第二，这点与第一点有密切的关系，臣民对君主及其官僚机器有着比西方国家更大、更直接的依赖性，反抗或者只是批评的思想意识的客观范围也比西方国家狭小得多。此外，路德教（及后来的虔敬主义等）亦从主观上限制了这个范围，把外在的服从变为内在的服从，从而培养出那种被弗里德里希·恩格斯称为“阿谀奉承”的臣民心理。当然，这里存在着相互影响，但是，这种相互影响从客观上和主观上不断地使这一空间变得更小。与之相应的是，德国人还不能参加资产阶级革命运动，这些运动旨在以一种更高级的、更好地适应于资本主义进步的国家形式来代替对一个统一的德国来说尚未形成的专制君主制的政府形式。被敌对的列强国家有意保存下来的诸侯小国，只能是作为这些列强的雇佣军队而存在，为了能在外表上模仿大国的榜样，只能通过劳动人民最残酷、最落后的压榨而存在下去。

在这样的国家里，当然不会产生富有的、独立的和强大的资产阶级，不会产生与这一发展相适应的进步的、革命的知识分子。市民阶层和小市民阶层在经济上对宫廷的依赖远远大于其它西欧国家，因而在他们中间形成了在当时欧洲其它地方很难找到的那种屈从、狭隘、自卑和可怜的景象。在经济发展停滞的情况下，在德国没有或者几乎没有形成一个处在封建等级秩序之外并且在近代开始的革命中成为最重要的推动前进力量的平民阶层。还是在农民战争时期，他们在闵采尔的领导下起过重要的作用，但是在这个时代，只是为了存在，他们就形成了一个卑屈的、可以收买的、沦落为流浪无产阶级的社会阶层。无论怎样，十六世纪初的德国资产阶级革命为统一的近代语言上的民族文化创造了思想基础。但是，在这个民族遭受最大屈辱的阶段，它还是落后的、僵化的和野蛮的。

直到十八世纪，尤其是到了十八世纪下半叶，德国才开始

经济复苏。与此同时，资产阶级在经济和文化上开始强大起来。但是，市民阶级仍然没有强大到能够扫除民族统一的障碍的地步，甚至还没有只是在政治上严肃地提出这个问题的力量。但是，全国都普遍地感受到了这种落后性，民族感情正处于上升之中，对民族统一的渴望不断上涨，然而在这个基础上仍然未能产生即使只是地方标准上的具有一定纲领的政治组合集团。在诸封建专制小国，经济资产阶级化的必然性变得越加强烈。以贵族为领导的贵族与小资产阶级之间的阶级调和开始形成，恩格斯早在十九世纪四十年代就把这种情况看成是德国现状的社会标志。这种调和的形式是官僚主义化，它在这里就如同在其它欧洲国家一样，是资产阶级清除封建主义、争夺国家权力斗争的一种过渡形式。当然，德国分裂为许多弱小国家的过程是以极其悲惨的形式而进行的，而贵族与小资产阶级之间的调和在本质上就是贵族占有较高的官僚职位，小资产阶级占有较低的官僚职位。但是，尽管这只是社会和政治生活中渺小而又落后的形式，德国市民阶级至少在思想上开始了准备夺取权力的斗争。德国在一度离开西方的先进思潮以后，现在又得以和英国和法国的启蒙运动结合起来，接受它甚至在一部分上还独立地发展它。

德国就是在这种状况下经历了法国革命和拿破仑时代。从政治上看，在这个时代里，德国人民日益成为正在角逐的各权力集团的对象，成为正在法国兴起的近代资产阶级世界的对象和受到英国支持的、联合起来反对法国的中欧和东欧的封建专制势力的对象，在这个时代发生的大事件极大地加快了资产阶级的的发展和资产阶级的意识，以历史上从未有过的力量激发起渴望民族统一的热情。但是，与此同时也出现了比以往更为严重的由分裂所造成的在政治上极为有害的后果。在客观上，德国还没有一个统一的民族政策。大多数德国资产阶级知识分子

的先锋（康德、赫尔德、毕格尔、黑格尔、荷尔德林等）都热情地欢迎法国革命。而同时代的见证，如歌德的游记表明，这种欢迎决不限于只是来自非常著名的市民阶级的出类拔萃的人物，而是在这个阶级的广大阶层中扎下了根。虽然如此，民主革命运动的推广在比较发达的德国西部仍然是不可能的。美因兹^①虽然和法兰西共和国联合起来，但它仍然是完全孤立的，由于奥普联军，它遭到了失败，而且没有在德国其它地方引起反响。美因兹起义的领袖，著名的学者和人文主义者格奥尔格·福斯特最后作为一个流亡者而默默无闻地客死于巴黎。

德国的这种四分五裂的状况在拿破仑时代在更大的程度上得到反复重演。拿破仑成功地在德国的西部、南部和中部的一部分地区萨克森找到了追随者和同盟者。拿破仑知道，只有在依附于他的国家中至少为扫清封建主义打开道路，这个联盟——莱茵同盟——才能够多少得到一些生存的能力。这种情形在很大程度上发生于莱茵地区，在其余的莱茵同盟国家中这种情形少得多。甚至象特莱彻凯这样一个反动的沙文主义历史学家也不得不确认：“旧的秩序已经遭到彻底的摧毁，恢复的可能已经丧失；甚至对小国时代的回忆也很快地会悄然而去。在正在长大的新一代莱茵人的心目中确实存在的历史是随着法国人的进入而重新开始的”。

但是，由于拿破仑的力量还不足以使整个德国就这样地依附于法兰西帝国，因此就只能加重和加深了德国的民族分裂。拿破仑的统治被广大阶层的人民看成是异族的压迫统治，于是反对这种统治，尤其是在普鲁士，就开始形成一个民族的人民运动，该运动在被称为解放战争中达到了它的顶峰。

与德国的这种分裂状况相适应的是思想上的四分五裂。这

^① 美因兹，地名，现为联邦德国莱茵兰——法耳次州首府。

个时代中占主导地位的进步思想家，首先是歌德和黑格尔，他们同情拿破仑统一德国的行为，对法国所进行的清除封建残余的行动感到同情。与这种观点的内在性相适应的是民族这个概念在这些思想家们心目中已经淡化为单纯的文化概念，这点在《精神现象学》这部书里表现得最为清楚。

解放战争的政治和军事领袖们在加强普鲁士与奥地利和俄国联盟的道路上致力于把德国从法国的桎梏下解放出来和德意志民族的兴起，但是，他们的思想也同样地充满矛盾。施泰因、沙尔霍斯特、格莱斯劳都要利用法国革命的社会和军事成就，因为他们清楚地认识到只有一支建立在这个基础之上的军队才能承受与拿破仑的战斗。但是，他们所想达到的结果不仅没有革命的内容，而且还想使——当然这是经过他们改良的——普鲁士在一种长期的妥协中与封建残余和在经济上和思想上代表这种残余的阶级相适应。这种强制的，同时被参加者从思想上美化的与当时德国的落后性相适应情形，在某个方面造成了这样的结果：他们对民族解放和国家统一的渴望经常变成一种狭隘的沙文主义，变成盲目的和狭隘的对法国人的仇恨，而且在参加这一运动的大众中间不能激起真正的自由思想。特别是因为他们不可避免地要和反动浪漫主义的团体发生同盟关系，这些团体把反对拿破仑的斗争看作是彻底恢复法国革命以前状况的斗争。这些矛盾当然会在这个倾向的哲学代表——晚年费希特那里表现出来，虽然他比这个民族运动的许多政治和军事领袖们激进得多。

尽管在德国人民的精神上和政治上的领导中存在着深刻的分歧，尽管在争取民族统一的斗争的目标和方法上存在着极大的思想混乱，但在这个阶段——首先起自农民战争——民族统一仍成为吸引了德意志民族的广大和重要阶层的群众运动要求的对象。这正如列宁第一次明确地阐述那样，民族统一的问题

因此成了德国资产阶级革命的中心问题。

如果我们考察十九世纪德国史，我们在任何一个阶段都能相信列宁论断的真实性和正确性。争取民族解放的斗争在事实上统治了十九世纪德国的政治和思想的发展。最终解决了这个问题的这一特殊形式给从十九世纪下半叶一直到今天的整个德国精神都打上了它的特殊烙印。

这就是德国发展的原则上的特点，很容易看出，一切都围之旋转的轴心不外乎是德国迟到的资本主义发展的一个结果；其它西方国家的伟大人民，尤其是英国和法国，在专制君主制之下就已经实现了民族统一，这就是说，他们的民族统一是资产阶级与封建主义之间的阶级斗争的最初成果之一。与此相反，德国的资产阶级首先必须为民族统一而奋斗，必须奠定其基石（只有意大利经历了相类似的发展过程；精神上的后果也表明，在这两个民族历史上的一切其它区别以外还存在着某种亲缘关系，这种关系恰恰在不久的过去明显地发生了影响）。但是，特殊的历史条件却决定了俄国在专制君主制下也能实现民族的统一，这里还不可能对这种特殊历史条件进行进一步的探讨。俄国革命运动的发展和俄国革命也表明了由这一事实产生的完全不同于德国的重要结果。

因此，在民族统一业已是专制君主制下的早期阶级斗争的产物的国家中，资产阶级民主革命的任务只是在于完成这个工作，即或多或少地清除民族国家中尚存的封建和专制官僚主义的残余，使之适合资产阶级社会的目的。这个工作在英国是通过对陈旧的国家机制的逐步改造而进行的，在法国则是通过对国家机器的官僚主义和封建性质的革命变革而实现的，虽然在这其间的反动阶段曾出现大的倒退，但是都没有破坏或危害民族的统一。在经过几个世纪的阶级斗争的准备的的基础上形成的优势是对资产阶级民主革命有利的，民族统一的完成及其与近

代资产阶级社会需求的相适应就能够有机地和卓有成效地与反对封建主义的经济和社会机制的斗争联合起来（农民问题是法国和俄国的资产阶级革命的核心）。

显而易见，资产阶级民主革命的不同的核心问题给德国制造了一系列不利条件。革命必须一举砸碎在法国需要几百年才逐步动摇和倒塌的机制；革命必须一举创造出中央国家机制和机构，而这种中央机构在英国和法国是几百年才发展起来的产品。

但是，不仅这个客观任务因此而很难完成；而且革命的中心问题的提出也不利于各个阶级对这一问题的看法，并且还制造了阻碍彻底实现资产阶级民主革命的情况。我们只举出其中最主要的因素。首先是在许多方面模糊了封建残余（君主制及其机构和贵族）与市民阶级的尖锐的对立，因为资本主义发展越强烈，对其中也包括对保存封建主义残余感兴趣的阶级的人来说，就越产生实现民族统一的需求——这当然是他们意义上的统一。我们首先想到的就是普鲁士在实现民族统一时的地位。普鲁士的特殊存在在客观上一直是真正民族统一的最大障碍，但这个统一却又是依靠普鲁士的刺刀才实现的。从自由战争一直到创立德意志帝国，始终存在着一个模糊和迷惑资产阶级革命的问题：民族统一是借助普鲁士的军事力量还是通过消灭它来实现？从德国民主发展的观点而言，第二条道路无疑是唯一正确的道路。但是，对绝大多数的德国资产阶级来说，尤其是对普鲁士的资产阶级来说，这里还存在着一条更为舒适的阶级调和的道路，存在着可以避免资产阶级民主革命中的极端平民的结果，因而可能不经过革命而达到他们的经济目的，虽然这是建立在新国家中放弃政治上主宰地位的基础之上的。

这种同样的不利情况也表现在市民阶级阵营内部。作为革命核心问题的民族统一使时时处处都倾向于阶级调和的大资产

阶级的领导地位受到的威胁要比在十八世纪的法国和十九世纪的俄国小得多、少得多。动员小资产阶级和平民大众反对大资产阶级的调和意图在德国十分困难。因为作为资产阶级革命中心问题的民族团结，要求平民群众比在诸如农民问题上具有发展得更高的觉悟和警惕，而在农民问题上，各个阶级的经济对立非常明显地暴露出来，因而也能直接地被平民群众所理解。作为中心问题的民族统一，由于其表面上的纯粹性质，就经常地掩盖了直接的和可以直接理解的经济问题，这些问题是隐藏在不同的解决可能性之后的。在这里，革命的爱国主义变为反革命的沙文主义表现得比在其它资产阶级民主变革中更为明显，尤其是大资产阶级的阶级调和倾向和1848年以后产生的俾斯麦的波拿巴主义都有意识地转向这个方向。但是，对这里的人民大众来说，在获得民族统一之前就去认清这种策略则要比民族统一几百年来就是当然事实的那些国家中的人民更困难一些。这种掩盖的倾向造成一种客观的状态，即争取民族统一的斗争——只要构成德国的各个国家没有获得统一的话，而这自然是过程的结束而不是过程的开始——获得一种涉及对外政策问题的形式：各个国家在其相互关系上的对外政策和它们与外国列强关系的对外政策，而这些列强由于德国迄今发展的结果被看作有权干涉德国内政。很显然，在这里制造了表面上可以相信的借口，从而使人民群众，其中还包括具有民主革命情绪的群众，远离这些“对外政策”的制定，将他们推进盲目的沙文主义之中（1870年的反法情绪）。

此外，这种形势还假定，对复杂的对外政策的认识比对其它的资产阶级革命的中心问题的认识更为清楚。当然，在所有的民主革命中，对外政策与对内政策之间都存在着一种关联。但是，对法国革命时代的平民群众来说，他们认识宫廷与外国封建专制强国共同危害革命的阴谋显然比1848年革命时代的德

国群众认识民族统一和对外政策的实际关系容易得多，尤其是正确认识为实现民族统一必须进行一场反对沙皇俄国的战争就更是如此，这正如马克思在《新莱茵报》上多次明确地指出那样。这种困难以及随之而来的大资产阶级的专制、阶级调和和背叛民主革命的道路都由于下面的因素得到加强，即在任何资产阶级革命中都存在的变民族解放战争为侵略战争的危险就更为明显了，并且由于与更重大的内政结果相联系而不同于其它类型的资产阶级革命。

由于这一切理由，沙文主义的宣传在德国产生了一种比在其它国家更迅速和强烈得多的对人民群众的影响，而这种把正义的和革命的民族热情转变为反动的沙文主义的行为，一方面使和君主制联系的容克阶层和大资产阶级对人民群众的欺骗更容易一些，另一方面也剥夺了民主革命的最重要的同盟者。所以，1848年德国资产阶级能够从反动沙文主义意义上去利用波兰问题，使得平民群众不能成功地在这里阻碍它并且使波兰这个革命德国的天然盟友不能成为德国和国际范围的反对反动势力战争中的实际上的同盟军——尽管《新莱茵报》又一次正确和及时地发出警告。

德国在资产阶级民主革命时代处在由于国家分裂状态所产生的不利境况之中，对革命的主观因素来说，它表现为市民阶级、小市民阶级、平民群众和无产阶级在政治上毫无准备地加入了革命。德国分裂为各个小国，对下层人民的革命民主教育和平民群众的革命民主传统的发展都是极为不利的。他们唯一的政治经验只存在于小国范围内的小的和小地区的斗争。总的民族利益只是抽象地飘浮在这些斗争之上，因而很容易成为空话。在法兰克福国民议会上以最显著形式表现出的居领导地位的资产阶级思想的这些空话——无论有意或无意，愿意或不愿意——都轻易地变成了反动的东西。

这种情况由于这一事实变得更为严重，即十九世纪初的德国政治民主运动的中心乃是南部的小国，因而民主方向恰恰和狭隘、庸俗、空谈最紧密地纠缠在一起。德国经济上和社会上最先进的地区——莱茵地区当然隶属于普鲁士，但是，它却构成了普鲁士的一个异体（Fremdkörper）——远离政治决策的中心和宫廷与小资产阶级的柏林，而且由于拿破仑的统治在这个地区已经消除了封建主义的残余，因此这里就有着和落后的、封建主义仍旧很浓厚的普鲁士本土部分完全不同的直接利益。

由于国家的四分五裂，资产阶级民主革命不可能象十八世纪的法国那样成为决定一切的中心，而所有这些不利的情况又由于这种策略上的因素而得到加强。强大的反动势力，普鲁士和奥地利，拥有自己集中的官僚和军事力量。与此相反，革命力量却是四分五裂。国民议会召开于法兰克福，革命民主的中心却是科隆。柏林和维也纳的决战是自发地爆发出来的，没有明确的思想领导。在主要城市的斗争失败以后，在德累斯顿、法耳次、巴塞尔等地燃烧起来的运动只能一个一个地被镇压下去。

德国民主革命的命运，不只是在民族统一的问题上，而且在迫切需要铲除封建残余的一切领域内，都受到这些因素的规定。列宁准确地把这条道路表述为一条具有国际典型意义的、不利于近代资产阶级社会产生的“普鲁士”道路。列宁的这一论断不应当只限于狭义的农业问题，而且必然适用于整个资本主义的发展及其在德国近代资产阶级社会中所获得的政治上层建筑。

资本主义生产的自发增长只能减缓德国的封建残余，而不能阻止它（拿破仑时期的大陆封锁已经在德国引起了一定的资本主义繁荣）。但是，这种资本主义的自发增长在德国不是产

生于象英国和法国那样的手工制造业时代，而是在实际上的近代资本主义时代。而德意志各小国，首先是普鲁士的封建专制的官僚机构就不得不积极和有领导地干预对资本主义发展的支持。

当然，这种情况恰恰在重大的问题上经常违背他们的意志，而且几乎总是缺少对实际承受范围的起码的认识，而这一切正是在他们的帮助下和倡议下发生的。特莱彻凯对德国关税同盟的产生所作的描述很清楚地说明了这一点，由于他始终抱有对霍亨索伦政权的政治见解和民族意图理想化的倾向，他的言论就特别富有意义。他说：“这种发展在很大一部分上是违背了普鲁士国王自己的意志的。人们在这里看到了自然力的内在作用。没有什么事情能比通过关税同盟来为与奥地利的分裂做准备这件事更出乎于腓特烈·威廉第三的意外了。他在这种二元论中看到了对祖国的祝福。这就是事物的本性，它最终要导致了这点。这样就形成了一个通过共同利益而结合起来的实际的德国，而在法兰克福，和更早的雷根斯堡一样，只有理论在统治着。腓特烈·威廉第四一心想着奥地利，他对奥地利的关注超过对自己的国家的关注。尽管如此，非奥地利的德国和普鲁士之间的利益聚合仍在不断地进行。虽然在1851年以后中部国家满怀内心喜悦地摧毁了普鲁士，但没有一个国家敢于撕毁关税同盟。它们无法摆脱这个纽带”。这个说明中最令人感兴趣的东西是它所体现的神秘的非理性主义：德国资本主义的发展，它的基本利益所取得的实效，德意志小国和普鲁士王朝面对这一过程的无知和无能——所有这一切都似乎是一种命运的悲剧。如果这种看法只说明了历史学家特莱彻凯的本质特点，那它还是微不足道的。但是，特莱彻凯在这里更是一般德国情绪的充分而确切的精神表达。那些曾经为了本国的目前政治形式而奋斗的各国人民把这点看作是他们自己的产品，而对德国人

来说，民族的生存则似乎是更高的非理性力量的神秘的恩赐。

但是，德国发展的这条“普鲁士道路”也有其直接的后果。因为这种经济统一的出现方式给德国带来的是：在广泛的资本主义范围内一开始就存在着一种对普鲁士国家的依赖性，不断地与半封建的官僚政治机构签订契约，预测在和普鲁士专制政府的和平协定中实现资产阶级经济利益的可能性前景。对此，恩格斯后来说，1848年对于普鲁士资产阶级来说，并不存在任何要用革命的方式来解决国家中的权力问题的迫切要求。

这个过程在德国来迟了，也就是说，它不在手工业制造时期，而在近代资本主义时期发生这一事实还有另一种重要的结果：尽管德国的资本主义在十九世纪中叶尚未得以充分的发展，但是却不再会产生象大革命以前与法国资产阶级相对立的——至少暂时地——可以和市民阶级携手合作的“第三等级”那样的各种各样的社会大众，而只会产生近代无产阶级，尽管这个阶级还没有发展起来。如果我们深刻地思考一下，我们可以很容易地看出这种区别，在法国，格·巴贝夫在罗伯斯庇尔被处决后几年才有意识地发起有社会主义目的的起义，但在德国，西里西亚纺织工人的起义早在1848年革命之前就爆发了，而且在革命的前夕还出版了无产阶级革命思想的第一次完整的表述：《共产党宣言》。

从德国资本主义的缓慢发展中而形成的这种情况造就了独立登台的无产阶级，虽然这个阶级还没有能够对大事件起决定性的影响(象1917年的俄国无产阶级那样)，而这种情况由于国际间的阶级斗争事件的影响而更加尖锐化。巴黎的二月革命确实一方面促进了柏林和维也纳的革命的爆发，但是另一方面，在巴黎出现的资产阶级与无产阶级之间的尖锐斗争也吓坏了德国资产阶级，从而使他们由于上面已经提到的那些理由而决心

对“旧势力”采取妥协。尤其是六月战斗及其失败成为德国阶级斗争发展的决定性事件。在德国，从一开始就缺乏法国革命中那种推动革命进程的反封建人民的坚定团结，而在这同时，德国无产阶级却过于微弱，还不能象半个世纪以后的俄国无产阶级那样成为全体人民的领导。因此，最初的反封建统一阵线的解体比法国的发生得快，并且是向着相反的方向发展。1848年虽然是德国的1789年，但是资产阶级和下层阶级之间的关系则更接近于法国的1830和1848年，而不是1789年。

所以，1848年已经表现出的德国发展的特点对德国以后的民主变革起到关键性的影响。首先，德国的民主变革是在英国和法国的古典革命已经达到终点才开始的，也就是随着反对激进平民无产阶级派别的斗争而展开的。这种差别当然不是单纯的时间上的先后之分。特别是我们在法国革命中看到了纯粹资产阶级民主发展的极限（1793—1794）。因此，反对平民的左派激进主义的斗争不过是意味着阻止革命超出这个界限的企图而已（克伦威尔反对平等派的斗争表现了类似的倾向，它当然是在与当时阶级关系相适应的更低的水平上）。相反，不只是在1848年，而且也在1918年，在德国当时开始的反对平民民主左派的激进主义的斗争中却表现出这种倾向，即在由革命而产生的民主形式之下尽可能原封不动地或者以无关重要的表面上的改革保存许多旧秩序的东西。所以，在德国没有一次革命曾经带来一种实际的农业改革；没有一次革命真正触及了小国割剧的问题；没有一次革命在实际上动摇了普鲁士的容克统治，等等。

在这里即使是很简短地叙述一下十九世纪德国的历史也显然是不可能的。我们只能简短地描绘一下社会趋向发展中最主要的环节。德国的平民阶层在这个时代没有力量在革命道路上争得他们自己的利益。因此，迫切的经济和社会的进步或者是

在对外政治关系的压力下所产生的，或者是作为统治阶级的妥协而产生的。在小国家中，南德和中德的制度当然是拿破仑失败以后的德国民主运动和政党的出发点，但是，这并不是通过内部阶级斗争而赢得的，而是产生于这种必然性，即必须以某种统一的方式来统治拿破仑时代已经聚集起来、在维也纳会议上已经确认的不同的封建领地。例如，符腾堡的人口在拿破仑时代从60万增长到150万，增加的地方性统治机构不下于78个。这些在各个方面都是不同性质的领地——符腾堡的例子是这个时代的典型，其行政机构的联合自然要求一种最低限度的中央集权化的机构，这些机构在拿破仑统治条件下和解放战争影响下必然会包含清除封建专制和中世纪残余的因素。德国的小诸侯们在拿破仑时代就已经为把这种让步限制到最低限度而进行了斗争，拿破仑失败以后，这种最低限度受到进一步放松。因此，它们的这种本质引起的结果是：它们在人民中间没有深厚的根基，而人民从不把它们看成是自己创造的、隶属于自己的机构，也正因此它们在1848年前后很轻易地被否定掉了。在1848年真正的革命爆发时，我们已经简略描述过的经济落后和国家分裂的后果导致了平民大众的软弱和资产阶级对自己革命的背叛，从而导致了封建专制主义的反动势力的胜利。

这次失败对德国后来整个国家和思想意识的发展具有决定性的影响。用当时的话来说，关于民主革命的核心问题是：“通过自由来获得统一”还是“先有统一后有自由”。或者在涉及到革命的最重要的具体问题和普鲁士在德国未来的地位时，又称作：是“普鲁士在德国中成长”还是“德国普鲁士化”。48年革命的失败造成了按照后一种意义来解决这两个问题的形势。

获得胜利的反动势力当然很愿意简单地恢复1848年以前的状况。但是，这在客观的经济和社会现实下都是不可能的。

普鲁士王朝必须改变，并且象恩格斯曾经反复强调的那样，向着创造一个“波拿巴王朝”的方向改变。因此在法国发展与德国发展之间似乎出现了一条平行线。德国的发展似乎因此在政治上赶上了法国的发展。但是，这只是表面现象！因为波拿巴主义在法国是反动的倒退，其始点是法国无产阶级的六月失败，而他们的悲惨的溃败后来又转入了1871年的光荣的公社。法国从第三共和国开始又进入资产阶级民主发展的正常轨道。而俾斯麦的德国在很多方面更是波拿巴法国的复写，这正象恩格斯正确指出的那样。恩格斯同时还非常坚定地指出，与48年以前的情况相比较，普鲁士和德国的“波拿巴王朝”仍是一种进步——客观上的一种进步，因为在这个政权范围内资产阶级的经济要求得到了满足，一条发展生产力的更自由的道路得以打开。但是，这种经济上的进步不是通过资产阶级革命的胜利而实现的，已经形成的民族统一是一种德国的“普鲁士化”，在这里贵族的官僚政治以及一切保证其不可侵犯的政治统治权（普鲁士的三级选举权等）都被精心地保存下来。这个帝国的普遍选举权在议会完全无权的情况下不过是表面上写进宪法、表面上民主的把戏。因此，马克思在《哥达纲领批判》中恰如其分地把民族统一的德国描写成“一个仅仅是蒙着议会形式、与封建附属物混在一起、已经受到资产阶级影响、按官僚方式组织、用警察来保卫的军事专制国家”。

我们通过伟大的国内阶级斗争看到了1848年革命的一个最重要的缺点：缺乏民主经验和传统，缺乏对人民群众进行民主教育，没有人民群众的思想意识的发言人。很显然，1848年以后的事件，“波拿巴王朝”的条件和通过普鲁士的刺刀“自上”而建立的德国统一同样不能为革命民主传统的产生和对人民群众进行革命民主教育提供任何有利的条件。德国议会由于无能为力，从一开始就注定了它的无所作为。同时由于没有一

个政党不是建立在与“波拿巴王朝”妥协的土壤之上，因此议会之外的群众斗争，只要它们能够产生，同样无一例外注定是无所作为的。48年以前遗留下来的少数民主人士仍然是孤立的，没有影响，也未能培养出民主的接班人。约翰·雅可比，一个坚定的小资产阶级民主人士，他丝毫没有社会主义的观点，由于失望和抗议，他暂时接受了社会民主党的议席，但是并没有为之做任何事，他的命运对于资产阶级民主派在德国的这种毫无结果的状况是很能说明问题的。

妨碍民主传统在德国产生的一个重要的思想障碍就是越来越激烈的对德国历史的重大伪造。但在这里我们也不可能详尽地指出这些细节。简单地说，问题就在于把德国发展的落后一面加以理想化和“德国化”，也就是在于一种对历史的描述，这种描述恰恰是把德国发展的落后性质作为特别光荣和特别符合“德国本质”的东西来加以颂扬，把一切西方资产阶级民主与革命发展的原理与结果作为非德国的和与德国“民族精神”的性质相矛盾的东西加以批判和拒绝。而德国历史中向进步转变的倾向：农民战争、美因兹的雅各宾主义、解放战争时期的一定的民主倾向和平民在1848年革命中对七月革命的反动，不是完全被抹杀就是被歪曲得在读者面前成为使人恐怖的事件。在德国资产阶级的术语中，1848年从此被称为“疯狂年”。相反，德国历史中的反动时代则被认为流光溢彩、声誉赫赫。

然而这种歪曲捏造并不只是限于历史的事实，限于对历史事实的选择及处理，而且以一种危害极大的方式影响着社会科学与历史科学的方法论，甚至远远超出这个范围，影响了德国的整个社会与历史的思想。概括起来，我们可以简略地说，在48年以前人们企图以其符合理性的法则去理解社会和历史（我们在这里只需指出黑格尔就足够了），此后，却出现了一种新的社会历史的非理性主义浪潮。这种非理性主义已经在浪漫主

义及其分支中得到强烈的发展，在 48 年革命失败以后就变成了统治的潮流。在这里，很少涉及到这一潮流在方法论上和科学上的特点——我们将要看到，虽然非理性主义在这里也可以找到许多联系点，但是帝国主义时代的非理性主义仍然代表某种本质上的新东西——而是涉及到它在德国社会和政治生活中的根源。

最重要的原因是 1848 年革命也没有使之动摇的一般德国人的、甚至包括通常非常高傲的知识界的臣民心理。我们已经看到，近代开始时曾给西方的民主发展奠定基础的伟大变革在德国则以几百年来的小的专制统治的确立而告终，而德国的宗教改革却为专制统治奠定了一种屈服思想。无论是争取从拿破仑统治下解放出来的斗争，还是 1848 年革命，都没有在这里引起本质上的变革。既然德意志民族的统一不是在革命道路上实现的，而是从“上面”创造的，按照历史传说，是由“铁与血”、由霍亨索伦家族的“使命”、由俾斯麦的“天才”创造的，那么德国人的心理和道德这方面就象没有改变似地保留下来。大城市代替了经常具有中世纪色彩的小城市，大资本家及其代理人代替了小商贩、工匠、小企业主，世界政治代替了狭隘的地方政治——德国人民对其“官府”的屈服性在这个过程中却经历了极其微小的变化。亨利希·曼的《臣民》一书中的赫斯林与古斯塔夫·弗莱塔格描写的资产阶级的“英雄”的区别只在于对下面的侵略性，而不在于对上面的屈从性。所以，胡果·普鲁士在 1919 年发表的关于特征的谈话——除去明显的时代上的变异以外——对整个十九世纪和二十世纪的德意志民族都是适用的：“世界上最容易统治的民族就是德国人……这种意义上的德国人，一般都很勤劳和智慧，易于激动和兴奋，具有发达的、批判的崇尚理论的倾向；但是，这个民族在公共事务上既不惯于也不愿意不以官府的意志或违反官府的意志而

自发地行动。因此，他们自视甚高，但同时又差不多总是在官府的指导下去行动，就好象这只是在执行他们自己的公共意志似的。这种组织性和如此勤劳能干的特点结合起来，事实上就为一种纯粹军事形式的组织提供了一种无法比拟的绝好材料。”

这就是帝国主义以前时代的德国非理性主义的直接的、主观的渊源。在西方各民主的民族——在大体上——继续把国家、国家政治看作他们自己的产品，向它们提出理性的要求并且在它们身上重新看到自己的理性的时候，而在德国的这种状态——也是在大体上——则完全向着相反的方向发展。德国历史学的公理“人创造历史”不过是普鲁士官僚政治的“有限制的臣民知性”观点的历史和方法论的翻版，是耶拿战役之后的“安定是公民的第一义务”宣传的另一个侧面。在这两种情况下，只有“官府”是唯一的行动者，并且是在对自身非理性事实的直觉认识的基础上而行动。平常的凡人、“群众”、臣民，或者是没有意志的行为者，或者是唯一对行动负责的人的对象，或者对此感到惊讶的旁观者。俾斯麦的无原则的“实力政治”，由于最初的成功（一直到帝国的建立），对非理性主义的发展作出了很大的贡献；当它不能成功地对不合理的“状态”进行“天才的、实力政治”的利用时，帝国建立以后的贫乏无力和毫无成果就被当作非理性的“悲剧”。在威廉二世统治下的公开侵略的德国帝国主义时期，其崇拜者用德国皇帝的“天才的个性”来说明它，其批评者则以俾斯麦没有留下同等能力的接班人来解释它。这种广泛传播的一般德国人的历史观由于这些阶层的政治言论而得到加强，这些阶层的人看到他们的利益由于一个议会化的德国而受到了威胁，因此宣传霍亨索伦的“个人统治”（实际上是行政和军事政治的无限制的统治）是德国人民的唯一幸福的道路。很显然，这种看法的广泛传播的可

能性通过德意志帝国成立的方式而得到强化。

与这种发展密切联系着的是德国历史理论和历史著述界反对这种可以理性地把握进步观念的斗争。我们知道，这个斗争是非常普遍的斗争，而且正如我们在后面将要详细看到得那样，它产生于没落的资本主义土壤上，甚至是必然产生于已经从内部发生了问题的资本主义土壤上。因此，它是一种国际现象。德国发展的这一特殊现象“只”是在于这种倾向比任何其他国家出现得更早、更坚决罢了。德意志精神发展的这种特殊性首先是在叔本华和尼采、也在史宾格勒、海德格尔等对现实采取极端反动态度的居领导地位的思想家身上表现出来，对此我们在下面将对其哲学原理与后果加以详细的考察；现在，我们则涉及其主要的、基本的社会和历史的基础。它们就是：在德国社会历史结构和发展方向中，各种引人注目的、同时发生的、合乎时代与不合乎时代的、与现实不可分割的因素的统一。虽然德国长时期来仅仅在经济上和社会上是落后的国家，但在精神上却足以成为资产阶级世界的同等身分的伙伴，甚至在一定范围内成为它的精神领袖，德国民主革命的准备思想就是从这种状况中产生的（从莱辛到海涅、从康德到黑格尔和费尔巴哈等德国文学家和思想家）。当然在那时——在浪漫主义及其分支中——已经产生了一种对德国落后状况的理想化，这种理想化为了替这种落后地位辩护，不得不以极端的非理性主义方式来理解世界进程，并且把进步的概念作为一种所谓肤浅的、平庸的和使人误解的概念来加以攻击。在这里，叔本华表现得最为极端，这就说明了他在1848年以前的毫无影响和它在这次革命失败以后取得世界影响的原因。

随着帝国的建立，甚至在帝国准备时期，这些问题的客观基础就变得越来越复杂了。德国年复一年地逐步脱离经济落后国家的行列。相反，德国资本主义在帝国主义时代超过了一直

在欧洲居领导地位的英国资本主义；除合众国以外，德国成为世界上最发达、最典型的资本主义区域。但是，正如我们看到的那样，德国在民主方面落后的社会政治结构（农业关系、虚假议会主义、德皇的“个人统治”、地方小国的残余等等）却在这同时得到了巩固。

随之而来的就是初期阶段与一个同时是较高的和新质的阶段的矛盾。抽象地看来，存在着扬弃这一矛盾的两条道路。一条道路是要求德国的社会政治结构与它的经济相适应。既然这种要求只能以革命的方式提出来，因此只能提出这个任务，即最终要求在德国完成民主革命（弗里德里希·恩格斯在其《爱尔福特纲领批判》中就是这样对社会民主党提出问题的）。但是，从一种实际地、内在地与德国帝国主义时代相结合的观点来看，也可以致力于德国上层建筑（不涉及社会结构）向已经保留下来的、而且始终是与德国相对的、正在保留的西方议会民主的形式看齐（我们将会看到，这就是马克斯·韦伯的观点——这种观点颇为孤立，这种观点——除必要的变动外——和沙尔霍斯特与格莱斯劳的努力有一定的相似之处，后者企图把法国革命中的军事成就引入到“经过改良的”旧普鲁士之中）。

但是，由于德国经济与政治之间已经存在的这种充满矛盾的关系并没有妨碍德国资本主义的发展——它在这里恰恰很容易被理解为德国资本主义发展的“普鲁士道路”，因此必然会产生这样一种意识形态，它在思想上为德国的这种经济与政治之间的矛盾作辩护，认为它是比民主西方更高级的一个阶段，具有更好的发展可能性。

显然，这种辩护又要在非理性主义中寻找其哲学依据。在这方面，自然会产生各种各样、五花八门的观念，从历史学和哲学来分析它们的多样性，甚至只列举它们的种类，都有可能超

出本书的范围。因此，我们只打算指出在这里产生的一些典型的理论。人们可以——用正号或负号，可以热情地拒绝或者悲观地——把资本主义理解成“命运”。这里只需指出特莱彻凯对关税同盟产生的描述就够了。高度发达的德国资本主义由此得到一种非理性“命运”的评价，而在另一种评价意义上，同样是非理性原则的负荷者——德国，接受了这个任务，即统治者在纯粹个人（因之又是非理性的）性格的基础上赋予盲目的经济“命运”以一种意义。或者是针对资本主义经济所代表的那种不健康的、扼杀生命的理性，赋予这种国家（德意志形式的国家）一种有益的、非理性的平衡。诸如此类的言论还有许许多多。在所有这些观念中，都包含着反对西方民主的一般资产阶级进步概念的论战，包含着拒绝承认这一思想：即国家和社会都由封建形式发展而来，它们逐步适应资本主义的要求（我们想到赫伯特·斯宾塞的社会学），意味着一种进步。相反，德国的发展则因此被评价为更高阶段的发展，因为它保留了旧的（不合理的）统治形式，能够解决对倾向于理性方向的西方社会和社会意识来说仍旧是不能解决的各种问题（伦理的、文化的等等）。不言而喻，坚决反对社会主义的斗争在这里起着重要的作用。

因此，非理性主义和敌视进步是一丘之貉：它们正是在这种结合中替资本主义正在迅速发展的德国的社会与政治落后性进行有效的思想辩护。很显然，这里所概述的德国历史著作的“世界观的”假定对上述那种制造历史传说有着决定性的影响。

德国民主运动的弱点也表现在它不能够针对这种思想意识上的弥天大谎提出特别的东西，不能够指出真正的德国史和民主革命的斗争史。它也没有能力有效地反对这种历史传说的“世界观”基础。在这里，居统治地位的新康德主义认识论和

不可知论的关于伦理和社会假设的性质对此同样无能为力，间或从西方传入的社会学也是无能为力。这样，全德国的青年就在没有民主传统的土壤上生长起来。弗兰茨·梅林是唯一卓有成效地反对这种捏造历史传说、并且在这个斗争中取得巨大成就的一个德国历史学家。但是，他的努力依然是孤独的，并且由于改良主义在德国社会民主党中的统治而更加孤立。所以，民主传统在德国日益丧失了根基。后来出现的一些孤立无援的政论家们和德国历史的真正接触非常少，以致于他们经常盲目地和不加批判地接受反动势力故意制造的所谓他们祖国错误发展的根本的德国性与“西方进口货”的民主之间的对立，并且只是用相反的符号，即以“非德国的西方”的方式来利用这种对立。这样，他们在德国思想和政治上的孤立当然就变得更为严重。

只有工人运动能在这里提供一个政治和思想意识的反抗斗争的中心，1848—49年时期的“新莱茵报”就是这样做的，列宁和布尔什维克为了俄国也是这样做的。但是，德国发展的这种普遍倾向也在工人运动中发生影响。显然，在俾斯麦完成民族统一之前，民主革命的中心问题也成了正在兴起的工人运动分裂的主要原因。一方面，拉萨尔和他以后的施威策尔代表了普鲁士一波拿巴路线。德国发展的这种不利因素在这里发生了至关重要的影响。1848年革命失败以后的德国工人阶级的群众运动就是从拉萨尔开始的，他所受到的波拿巴倾向的思想影响比德国工人阶级运动史上所描述的任何类似的情况都严重得多。他在晚年同俾斯麦在政治上的勾结决不象常常所描述得那样是一种偶然的迷误，而是他的整个哲学和政治立场的必然的逻辑结果。拉萨尔完全不加批判地接受了黑格尔的国家优先于经济的反动唯心主义思想，并且机械地把它运用于无产阶级解放运动。因此，他拒绝所有这些工人运动的形式，这些形式通

过无产阶级的独立性可以导致一种争取民主行动自由的斗争，导致一场向普鲁士波拿巴官僚国家的激战。工人们肯定期待着在经济上从普鲁士国家、从俾斯麦的国家中得到解放。片面强调普遍选举是中心要求，在这里同样是一种波拿巴主义，特别是当“全德工人协会”的内部组织与拉萨尔的个人独裁和有时“行使主权的人民”的全民表决的结合同样暴露出一种深刻的波拿巴性质时，更是如此。拉萨尔可以如他自己所说的那样，把他的“帝国”章程及其说明一并交给俾斯麦，俾斯麦或许会为此而嫉妒他。所以，拉萨尔在这种基础上甚至会走到赞成“社会王权”、直到直接支持俾斯麦的统一政策的道路上，也就不足为奇了。

威廉·李卜克内西在马克思和恩格斯的影响下认识并且批判了拉萨尔及其学派的错误，但是，在这期间正确路线仍然没有得到执行。李卜克内西经常陷于南德小资产阶级民主倾向的思想影响下，他没有针对俾斯麦的方案和拉萨尔对此的辩护提出“新莱茵报”的传统的革命民主路线，而是提出了具有反普鲁士性质的南德小资产阶级的民主联邦主义。

在德国工人运动后来的发展过程中，更加猖狂的改良主义在这个问题上也发生了影响。恩格斯在这方面曾经无比尖锐地批判了爱尔福特纲领的这种机会主义错误，他特别强调说，这个纲领的缺陷就在于它仍然没有提出要完成在实现德国的真正民主化、为完成一种革命的、民主的民族统一的坚决斗争中提出的要求，这个要求由于俾斯麦的反动的方案而没有完成。恩格斯去世后，改良主义更加猖獗，日益陷入倾向妥协的自由资产阶级的手中。争取德国的彻底民主化的斗争——在思想和政治上支持革命民主运动的斗争——越来越不受社会民主党的欢迎。弗兰茨·梅林是这个传统的唯一的坚定代表，他所受到的孤立尤其能说明这种情况。改良主义对马克思主义的这种歪曲

并不只限于甚至支持殖民帝国主义的公开的机会主义右翼，而且还有所谓“马克思主义的中间派”，这个派别在一般的革命辞令下，持一种非常“现实政治”的态度，从而满足于德国的现状。德国工人运动的这种活动方式就不可能有市场，不可能对非常分散的民主力量有吸引力，也不可能领导和教育他们。而大部分左翼反对派在反对改良主义的机会主义倾向中，在对资产阶级民主问题，尤其是对民族问题上陷入了一种宗派主义立场，因此，这就是他们——后来在斯巴达克同盟战争中——不能产生象俄国布尔什维克那种影响的一个重要原因。

德国就是在这种情况下进入了帝国主义时代。众所周知，伴随这个时代的是巨大的经济高涨，以及极其激烈的资本集中；德国在这时成为领导欧洲的帝国主义国家，同时也变成侵略的帝国主义国家，它急切要求重新瓜分世界。德国帝国主义的这种性质既是迟来的、但也是迅速发展的资本主义的结果。当德国变成一个资本主义强国时，殖民地的瓜分已经接近完成，因此帝国主义德国只能在侵略的基础上，只能通过掠夺殖民地才能成为一个与其经济势力相适应的殖民王国。于是在德国出现了一个特别“饥饿”、贪婪、侵略、肆无忌惮而强烈要求重新瓜分殖民地和势力范围的帝国主义。

这种经济情况和这个时代德国人民在民主政治上的极不成熟形成了鲜明的对照。然而，这种不成熟不仅是一种极其重要的政治事实，不仅导致了这种结果，即威廉第二的大胆而冒险的对外政策可以在国内不引起大的摩擦而得以执行，而且对我们的问题还有重要的思想上的后果。没有一种状况是静止不动的，它必然要向前或向后运动。由于这种原因，德国人民在帝国主义时期不能取得进步和民主的持续发展，就必然会出现一个倒退。这种倒退是与国际范围的帝国主义阶段普遍的政治和思想上的倒退紧密相关的。在这里，一方面是一种极其普遍的

反民主倾向居统治地位，另一方面，在帝国主义条件下必然要在资产阶级民主存在的地方出现人民大众及其思想意识的代表人对民主的某些失望，其原因是他们对资产阶级秘密行政权的无能为力，是资本主义社会中必然会出现的这种权力的腐败，是和资本主义必然相联系的反民主的现象（选举机构等）。因此，正是在民主国家中出现了一个对民主的广泛批判，这个批判从公开反动的倾向一直延伸到工人运动中去（拉丁语系国家中的工团主义），就决不是偶然的了。

这种批判的一般倾向无疑是浪漫主义的、反动的。但是，我们不应忽视在这种倾向中时常隐藏着一种合理的、对资产阶级民主的失望情绪，隐藏着一种对资产阶级民主社会限度失望的、有时亦是相对进步的体验。人们可以想一下阿那托尔·法朗士对法律面前的民主平等的讽刺，这种法律不论是对穷人还是对富人都同样严厉地规定，禁止任何人在桥底下睡觉。值得注意的是：阿那托尔·法朗士描述这种情况时还不是一个社会主义者，正因为如此，他的描述是典型的西方进步知识分子批判这种民主的情绪。人们也可以在肖伯纳的著作中看到一种正确的批评与迷乱的反动倾向混合一起的现象。这种极端复杂、有时又极有影响的混合现象也表现在工团主义的思想家 G·索莱尔身上。

这些倾向、尤其是其反动的色彩对帝国主义时代德国的知识分子有着极其深刻而重大的影响。但是，当它们在德国被接受下来时，已经发生了一种深刻的社会变化。因为在西方它们是对已经取得的现存资产阶级民主感到失望的一种表达，而在德国它们则成为争取民主的一个障碍，变成放弃为民主而进行坚决斗争的一种言行。在德国，这些倾向和俾斯麦时代的旧的官方宣传混合在一起，在历史学和社会学中把德国的落后性表述和宣传成“德国的本质”、“德意志的特点”等。在俾斯麦时

代，也有民主的、部分自由的知识分子反对这种社会观和历史观（费尔霍夫、孟姆森等人），当然，这种反抗在内部是软弱的，对外部也没有什么影响。

当对民主的批判在德国作为一种进步的西方精神而被接受下来时，由于其它历史上和思想上的原因，最终也产生了向那些削弱民主斗争、取消思想上和政治上的飞跃的思想而投降。我们可以提出威廉时期最著名的德国资产阶级社会学家、历史学家马克斯·韦伯作为一个明显的例证。韦伯由于爱国的原因，反对威廉的体制，反对这个政体在外交上的与法国和英国民主的竞争中的浮夸和无能。他看得很清楚：他因此成为一个日益坚定的德国民主化的支持者。但是，由于他的思想深刻地渗透了这种西方对民主感到失望的批判，因此对他来说，这种批判只是比现存制度“更小的恶”。相类似的矛盾也可以在这个时期另外一些政治家和思想家身上看到，当然每一个人都有不同的方式，如 F·拿曼等。很显然，在这种思想基础上不可能产生彻底的资产阶级民主精神的倾向和彻底的资产阶级民主的政党（拿曼从左的批判转变为右的原则和行动尤其引人注目）。

所以，在威廉时期居主导地位德国知识分子中再次产生了更高层次上的“可怜的德国”的情绪：在大部分人那里，最后仍然是没有真正公共兴趣的庸俗主义。由于西方对民主的批判导致了大多数人看到了在非民主的德国发展中的某些特殊东西，看到了相对于有问题的、非民主的西方民主的一个更高阶段，于是产生了一种向德国现存政治制度投降的庸俗而卑鄙的情绪，常常产生一个势利的贵族阶层，这个阶层在有时是尖锐、甚至是机智和恰当的对资产阶级和资产阶级文化的批判中完全屈服于威廉帝国的贵族官僚和官吏，并且把这个带有封建残余的制度的不民主的机构加以民主化（在机智的讽刺作家斯泰因

海姆和民主政治家拉特瑙身上，这种倾向表现得尤为清楚）。

当然，从右边对西方资产阶级民主的批判也包含着一定的真理因素，特别是许多被用来反对西方民主中的、实际上是不民主性质的事实，这本身是对的。但是，在这个问题上中肯的批评只能来自左边。只要指出阿那托尔·法朗士的例子就够了。我们已经在他的青年时代的著作中看到了他对第三共和国民主的尖锐和嘲讽的观察和评论。当他由于德雷福斯事件的经验而开始向着社会主义方向发展的时候，这种批判就构成了他的社会和历史观的一个有机的和进步的部分。

同样，在托马斯·曼身上也可以看出相类似的倾向。批评资产阶级民主的这些合理因素在“一个非政治人的思考”中被一种德国式的、浪漫的反对资本主义思想所掩盖和歪曲了。当托马斯·曼在魏玛时期实现他向民主方向的实际转变时，他对西方资产阶级民主的怀疑对其文学创作极为有利。比如，在色腾布利尼这个形象上（《魔山》），对资产阶级民主的典型的局限性和其完全没有能力解决近代社会的根本的社会问题的讽刺性批判是与经常调色腾布利尼的相对进步性联系在一起的，他的这种进步是与纳普塔的神秘化的前法西斯主义和汉斯·卡斯托尔的非政治的惰性相比较而言的。

对与党派政客和议会的“平庸浅薄”相反的官僚们的“能力”、“专业知识”、“无党派”加以理想化，也是西欧反民主思潮的一个普遍倾向（我只提出法古埃特这个例子）。在这种倾向中，这个方向的反动本质表现得很明显。这些文人有时有意地，但大部分时间无意地这样宣称，帝国主义金融资本的经纪人通过他们各个小的委员会、通过他们经过选举和部长更迭而产生的独立的信赖人争取并且经常达到了持续实现其特殊利益的目的（人们在这里想到了局外人眼中的各个部的内部的权力关系，想到了西欧资产阶级民主国家中经常变更的议会领导人和

保留不变的国务委员、高级文官等)。但是,由于这种倾向在尚未民主的德国出现时,它就极大地加强了国王的和普鲁士的文职和军人官僚政府反对任何想要改革国家机构的进步尝试的斗争。虚假的议会主义蜕变为彻头彻尾的无所作为;它的这种必然的、公开的无效性并不能成为继续发展民主的动因,相反,它只能导致它的进一步的僵化和固定化,增加它的无能。德国的帝国主义金融资本当然会象西欧的金融资本利用议会那样利用这种形势。

对德国的发展来说,这种状况意味着,“可怜的德意志”的残余发展成为一种特别反动的、任何民主监督都不可能阻挠的帝国主义。这种发展倾向的作用在德国特别恶劣,因为不仅普通的和精神上、道德上高度发展的知识分子因此而保留了旧的奴隶性,而且这种奴隶性还得到一个新的思想上的支持。由俾斯麦的“波拿巴主义”保存下来、同时近代化了的专制主义残余在官员的政治心理和道德精神文化中得到了支持:官员们把从技术上完满实现上级主管部门的命令看作是他们的特殊的“等级自豪”,即使他们在内容上并不同意这些命令。这种在具有老的民主传统的国家中限制狭义上的官僚习气的精神,在德国却远远超出官僚阶层而广泛传播。无条件地服从上级的决定被认为是和西方的民主、自由观点相对立的德国人的美德,并且日益被吹嘘成上层社会的标志。俾斯麦本人曾经亲自并且在制度上大力促进这种来自小国状况的政治和社会上的无所作为成为一个联合国家的强大,赞同公众舆论成为微不足道的东西,但是,甚至他也有时批评德国缺乏“公民勇气”。由于这里所指出的原因,这种倾向在威廉时代便已经蜕化为一种知识分子的臣服主义,变成对外是自负的、对内则是自卑的最广泛的中等阶层的奴隶性。

我们再重复一次,这是向颂扬德国落后性的伪造历史宣传

的一种非故意的精神投降。这种投降在俾斯麦时代已经开始，现在则以一种“更精致”、“更高级”的、有时在主观上反对、而在客观上始终只是表面上反对、因而更能有效地服务于帝国主义的形式来吸引居主导地位的资产阶级知识分子中的最先进、最发展的这部分人。在这里，“高级的”思想意识与“一般的”思想意识之间的社会亲缘关系和与之相关的精神上的平行性是清晰可见的。恰恰就象叔本华的佛教式的清静无为的思想和1848年革命失败以后的小资产阶级的冷淡与尼采要求把资本家与工人的关系变为一种军官与士兵的关系的思想和帝国主义时代的特定的资本主义与军国主义的愿望并行不悖一样，这里的情况也相应是这样。在确定这种并行性时，我们并不否认精神水平上的差异。相反，我们一直注意到这点。但是，反动思潮的社会范围首先不是因为知识高度，而是通过知识高度才得以扩大的，因为这些思潮吸引了用它们的“正常的”精神工具所不能涉及的阶层，这些阶层通常对它们的日常宣传是鄙弃不睹的。只有在最终的社会后果中——而它们对德国的命运，其中包括精神上的东西，具有决定性的意义——这些阶层才与反动潮流同流合污。比如，在第一次世界大战开始时，J·普伦格把“1914年观念”作为更高的和“德意志的”思想与1789年观念对立起来，这样，很大一部分优秀的德国知识分子便下降到特赖奇克的历史宣传的水平上。人们在大战开始时的小册子中可以非常清楚地看到这种无原则性、这种知识和道德水平的下降。我们在这里只强调一个明显的例证，这就是魏尔纳·苏巴尔特身上的“英雄”（德国人）和“商人”（英国民主）的对比。

第一次帝国主义世界大战中的威廉体制的崩溃和魏玛共和国的成立也没有为德国的民主化、为深深植根于最广大的人民群众中的民主传统的产生（除具有阶级觉悟的无产阶级以外）

带来彻底的变革。第一，这种政治民主化的产生是由于军事上的崩溃，而不是由于人民力量的内在威力；大部分德国资产阶级之所以接受共和和平主义，部分是因为迫不得已，部分是因为他们希望通过威尔逊的帮助得到外交上的优势和更有利的和平条件（这里和1917年俄国的民主共和有很大区别。在那里，可以看到广大的小资产阶级和农民群众从一开始就坚决拥护民主和共和，尽管也可以看到大资产阶级与德国相类似的情绪，尽管小资产阶级和农民的民主领导阶层曾经叛变了民主。如，社会革命者的分裂明显地表明了小资产阶级和农民群众的这种民主情绪）。第二，德国迟到的发展在这里也产生影响。1918年，正当资产阶级民主革命爆发的时候，无产阶级作为决定性的社会力量而出现，但是，由于改良主义的强大，由于那时候的工人运动中的左翼在思想上和组织上的软弱，无产阶级没有能够胜任振兴德国的重担。所以，正如恩格斯在很早以前预见到的那样，资产阶级民主实质上还是一切资产阶级力量反对无产阶级革命威胁的一种联合。1917年俄国革命的直接经验在这里不只对资产阶级本身、而且对工人运动的改良派发生了强烈的影响。因此，这个改良派事实上是无条件地支持旨在反对无产阶级的一切资产阶级力量的民主同盟，甚至就是它们的真正核心，它们的力量源泉。

魏玛共和国因此实际上是一个没有共和派的共和国，没有民主人士的民主，这就象1848年至1851年间的法兰西共和国一样——当然是在完全不同的历史条件下。和改良主义者结盟的左翼资产阶级政党不为实现革命民主而效劳，而是在共和与民主的口号下的实质上的“维持秩序的党派”，这在实际上只能意味着尽可能地不改变威廉的德国社会结构（仍旧保持容克的军官团、旧的官僚、大部分小国，不进行农业改革等）。正如我们看见的那样，在这种情况下，在没有受过民主教育、缺乏

民主传统的人民群众中产生了对民主的极大失望的情绪，以致于他们很快就离弃了民主，就不足为奇了。这个过程正在加速和深化，因为魏玛的民主被迫接受德国自拿破仑时代以后所经历的最深重的民族屈辱——凡尔塞的帝国主义和平。对没有受过民主教育的人民群众来说，魏玛共和国就被看成是与民族壮大和扩张时代相对立的民族屈辱的执行机构，而民族壮大的时代又与对普鲁士的腓特烈二世、布吕歇尔和摩尔特克，也就是对君主制的非民主的怀念联系在一起。在这里，人们又可以看到德国的发展与英法发展之间的很大的对照，在英国和法国，革命和民主的时代（克伦威尔，大革命）正是极大的民族高涨的时代。魏玛共和国产生的这种情形支持了那种“德国特殊的”、唯一适合“德国本质”的反对民主发展的旧的观点，给德意志民族的壮大只能产生于反民主的基础上的那种神话提供一个似乎是正确的借口。反动的哲学、历史学和时政文章曾经大肆利用这种情况，而左翼资产阶级和资产阶级知识分子却不能提出有力的东西来反驳它。

所以，在魏玛共和国时期，德国的民主作为一种“西方的舶来品”（它是一种国家为了健康而必须清除的有害的异体等旧的偏见）在广大的市民和小市民阶层中越演越烈。许多主观上坚定的民主主义者缺乏这种传统，这表现在他们把所谓完全是“西方”性质的民主作为他们宣传的根据，他们的反德国精神和对西方民主的热情都毫无掩饰地表现出来，这样，他们就为反动势力捏造反民主的神话提供了一种出乎自愿的帮助（在当时的“世界舞台”范围内，这种思想清楚可见）。此外，还有广大的激进资产阶级知识分子对民族屈辱持一种虚无主义态度（抽象的和平主义），即使这种虚无主义有着各种不同的形式，它也能在激进的工人运动中找到出路（这种倾向在社会民主党联盟中表现得特别强烈，就是德国共产党，在罗莎·卢森堡的

思想错误的影响下，在其发展的初步阶段，也没有免除民族的虚无主义。苏联共产党，特别是斯大林的关于民族问题的理论才率先帮助克服这种虚无主义）。

尽管如此，公开复辟霍亨索伦君主制的企图仍然被粉碎了（1920年的卡普暴动）。这次复辟的政党——“德国国家党”，根本不可能成为一个真正的起巨大和决定性作用的群众党，虽然它的代表由于魏玛共和国反无产阶级、反革命的倾向而占据了政府和军队的大多数的权力职位。1929年开始的巨大危机使得广大人民群众的希望达到了顶峰，反动势力因此得以为“德国国家社会主义工人党”，即为希特勒法西斯主义获得了群众基础。

因此，在这章导言性的讨论中，就是要简略地叙述出那些促成法西斯主义在德国可耻地迅速取得胜利并且更可耻地持续下去的胜利过程的社会和思想意识的特点；要简短地指出法西斯是怎样以某种必然性从德国以往的发展中产生出来的；同时还要指出，它的特殊和新的本质表现在什么地方，为什么这种新的东西所表现的只是一种早已存在的倾向的质的进展。

我们已经看到了，一方面魏玛共和国由于它的产生方式、由于它的防护的社会手段（反对左派）、由于它的巩固和建设，是没有共和派的共和国，没有民主人士的民主。随着对德国民主的“威尔逊式的”和平期望的破产，随着与这种“社会化”相联系的希望的破灭，人民群众一开始的热情很快就消逝了。特别是工人阶级中的具有革命意识的左倾部分对魏玛制度采取敌视态度，因为这个制度是以杀害新的德国工人运动的伟大英雄卡尔·李卜克内西和罗沙·卢森堡而奠定其基础的。另一方面，正如我们刚才看到得那样，复辟霍亨索伦君主制的拥护者，即开始时的坚定的反动派，他们还很微弱，不可能实现一种持久的颠覆；这也表明，这种复辟的拥护者决不可能成为一种真

正的群众运动。同时，这里还反映出霍亨索伦的统治从来没有实际上的群众基础。这决不是偶然的！在霍亨索伦的统治还没有动摇或者至少表面上还没有动摇的时候，反动势力的公开而严厉的“官府”本性尚能维持大多数人民的热情、忠诚的情绪。但是，在其崩溃之后，当一个新的不孚众望的“官府”出现的时候，当复辟只是借助于武装暴动或者其准备阶段只能通过完全对立的途径才能实行的时候，旧的反动势力的群众基础在量上和质上的薄弱便暴露出来。

这样，魏玛共和国由于其左右两边的反对者的软弱而获得一种——内部极不稳定的、以不断向反动势力让步为代价的——存在可能性，只要德国还不能公开取消凡尔赛和约的话，这种生存可能性就会通过外部政治的压力和德国帝国主义者对外交政策的相应的权衡而得到一种支持。为了实现一个真正的颠覆，必须要出现新的条件。

在这些条件中，首先是反动势力中的阶级力量的改变：自从战争失利以后，垄断资产阶级就成了反动势力的领导阶层。这是长期发展的一个结果，但是，却是一个带来新质的结果。1848年，代表当时德国最发达资本主义的莱茵地区的大工业家们，虽然其大多数是自由主义的，因而也是属于反对派的，他们已经在德国革命的失败和重新巩固反民主的统治上起了巨大作用。他们以其“协定努力”给君主制的和反民主的力量在革命浪潮高涨的时代提供了一个喘息的机会，以其形式上的议会主义、而始终是忠心的“反对派”的姿态为解散反对准备反攻的霍亨索伦反动势力的民主防御运动做出了贡献……等。在俾斯麦统治下，甚至在威廉第二的统治下，随着德国资本主义的迅速发展，大资产阶级对政府路线的影响也增长起来，但是这种影响多半发生在幕后。官方政治领导，除极少数例外（得思堡 Dernburg），仍旧掌握在旧人手中，保持其旧的“官府”技

术，甚至威廉第二的统治方式也好像是腓特烈·威廉第四的一种帝国主义的复兴。在世界大战失败以后，垄断资本的已经成为起决定性作用的影响也时常在幕后起作用，人们宁愿选择从它处而来的合法化的执行机构和门面人物（如兴登堡、布留宁、施莱歇尔等）；与普鲁士的容克阶层和军人，与文职政府官僚的“容克”贵族的结盟依然存在，但是在这种结盟中，垄断资本已经取得了对一切问题的决定权，而不再以在对其利益关系异常重大的经济复合体中实现其目的为满足了。

但是，这个发展乃是在这样一种社会环境中发生的，其中，人民群众的反资本主义的情绪明显地在不断增长。德国工人阶级的先锋热切地注视着1917年俄国发生的事件，并且在这些事件上看到了德国历史的必然前景。和1918年的社会主义化的诺言相联系的希望，由于整个运动的失败而在后来年代中产生的失望情绪，广大工人群众与日益明显地处于垄断资本主义领导之下的魏玛共和国的逐步分离，与1929年以来的危机相关的大众失败的刺激作用……等，都促使着反资本主义情绪的产生，并且使其范围远远超出了工人阶级的行列。因此，垄断资本主义的反动势力就为自己提出了新的任务：要利用人民群众的反资本主义的情绪来巩固自己的统治；以此为依托建立一个新型的反动统治体制，在这种体制中，垄断资本主义在政治和社会生活的一切领域中的绝对领导要得到最后的保障。

即使只对德国的这一政治发展作一个勾勒性的描述，也不是我们在这里的任务。我们必须提到的只是这样一些政治和社会的环节，使得在后面详细的哲学理论中加以叙述和分析的各种世界观倾向从它们的社会基础中突出起来。如果人们直接接受上面提出的任务，也就是允许反资本主义的群众思潮和群众运动转变为直截了当的垄断资本主义的专制统治（与此密切相关的，是提出这样一个任务：要使广大群众对帝国主义的凡尔

赛和约的当然、合理的忿怒变成一种帝国主义侵略的沙文主义)，那么就很显然，对这种彼此冲突的倾向的纯粹煽动性的“联合化”就只有一种彻底的非理性主义的世界观才是适合的。这种必要的、经过长期准备的、在“国家社会主义世界观”中得以完成的非理性主义在本质上肯定是不同于1848年前后的非理性主义的，这点在这里也是显而易见的。当然，就德国市民阶级对两次世界大战之间的非理性主义的特殊感受而言，他们所受到的旧的非理性主义的“教育”起着不可忽视的作用。但是，如果我们想要从社会观上来理解新的法西斯主义的剧烈和广泛的传播，我们就必须指出一些新的社会和思想上的现象。

我们在这里首先遇到了工人阶级的变化。引人注意的是，这种反对理性的倾向已经吸引了广大的群众，其中有工人阶级中的很大一部分人，始终对工人没有影响的论证现在却在他们中间引起了自愿的接受性。因为对人民群众来说，理性或者非理性的问题是作为生活问题而更尖锐地提出来的，而不是象对知识分子那样，只是作为理论问题而提出的。工人运动的巨大进步，争取改善处境的卓有成效的斗争中的明确目标和资本主义屈指可数的灭亡的前景，都促使工人阶级可以在他们自己的生活中、在他们自己的历史发展中看到了某种合理的和合乎规律的东西。每一天有效的斗争，每一次对反动势力的防卫（例如在反社会主义法案期间），都加强了他们的这种世界观，都教育他们有意地蔑视反动阵营当时拙劣的宗教——非理性主义的宣传。

由于改良主义的胜利，由于改良主义者参加魏玛集团，这种情况便在实质上发生了变化。合理性的观念从根本上改变了基调。伯恩斯坦已经企图把为社会主义社会、为这个“最终目的”而奋斗的革命斗争贬低为空想的斗争，并且把这种努力和

那种向自由资产阶级妥协的、适应于资本主义社会的平凡而庸俗的“现实政治的合理性”相对照起来。自从社会民主党成为统治党以后，在这个党中、在这个党的宣传中，而首先是在这个党的行动中，这种“现实政治的合理性”就是一种统治思想。在最初的革命年代里，这种宣传和不久将会社会主义化、在“理性的”道路上实现社会主义的欺骗性诺言混合在一起，它与共产主义者的“不合理的”冒险主义、“非理性的灾难政策”是相对立的。这种“相对稳定化”使得伯恩斯坦的理性绝对地统治着改良主义的理论与实践。而这种“现实政治的合理性”的路线在巨大的世界经济危机时代仍然得到居统治地位的改良主义以钢铁般的力量的支持。因此，“理性”对人民群众实际上是意味着：在工资下降时，不要罢工，而是要适应它；在失业救济减少的时候，在越来越多的群众从被应当救济的范围排斥出去的时候，不要游行示威，不要采取任何有力的行动；为了避免法西斯主义的血腥挑衅，人们应该退缩；工人阶级的力量不应为自己的上街行为作辩护，而是要象季米特洛夫正确地揭露这个政策的本质那样，避免刺激野兽的危险。

因此，改良主义的“理性”不但使工人阶级在反对帝国主义、反对准备用武装来夺取政权的法西斯主义的斗争中变得毫无抵抗力，而且也损害和破坏了那种关于历史发展的理性的旧的信念，这种信念可以通过正确领导的斗争导致工人阶级改善其日常的地位并且获得完全的解放。改良主义所进行的反苏宣传在这里还加强了这种说法的发展，即把俄国工人阶级的英雄气概说成是无益的、无目的性的和毫无结果的。

这种发展在工人阶级中产生了许多不同的结果。一支相当大的先锋队避免了改良主义，以便把马克思主义旧的传统发展成为新的、适合于帝国主义时代的形式，发展成为列宁主义的形式。而广大阶层则凝固在这种“现实政治的合理性”水平上，

他们在实际上不能有效地进行反对法西斯主义的斗争。但是，在相当一部分群众中，尤其是在由于处在绝望的危机处境中而焦虑万分的年轻工人中，这种发展曾经引起他们对一般理性、对历史发展的革命合理性、对理性与革命之间的内在联系和连贯性的信念的动摇。在这个阶层中，正是因为改良主义对他们的理论和实践上的教育，在面临危机时出现了这种结果；他们自愿在其世界观上接受这种反对合理性、蔑视理性和科学的现代倾向，甘当神话信仰的俘虏。

这当然不是说，这些被激怒的青年工人已经成为尼采或史宾格勒的读者或崇拜者。但是，因为理智的对立物和人民群众的这种感情似乎产生于他们自己的生活，在他们中间必然就会出现一种在思想意识上对这种学说的感受性。

在知识分子和小市民阶层中，出现的是一种变化，但这种变化在其后果上对接受法西斯的非理性主义也同样是重要的：作为群众心理状态的灰心失望，与之密切联系的轻信，期望出现救世的奇迹等。毫无疑问，这种绝望的意识在德国的普遍传播首先是战争失败、凡尔赛和约、丧失民族和政治前途的后果，这在这个阶层内——有意识或无意识地——是和德国帝国主义的胜利相联系的。史宾格勒巨大的、远远超出哲学界范围的成功就是这种思想情绪的一个鲜明的标志。对魏玛共和国时代的失望，不仅在希望复辟的右派中，而且也在希望一种民主的、甚至社会主义式的复兴德国的比较左倾的派别当中，必然加强这种思想情绪。接着在1929年大的经济危机中，这种情绪就达到了它的顶点。因为这些情绪的客观基础有着其经济、政治和社会的性质。如果我们研究一下它的如此强烈并好象没有阻力的传播，我们就不可能低估一直到第一次世界大战的这种思想发展在其中所起的作用。尽管这有积极和消极的两个方面。从消极方面而言，在“官僚国家”空气中培养起来的德国人的茫

然失望和依赖的社会意识起着非常重要的作用。一个通常的德国人——他可以在他的专业（其中包括哲学、艺术等）上很能干，甚至非常突出——却期待着由“上面”、由军队、政治、科学的“职务领袖”来决定与他生存生死攸关的一切事务，当他完全没有注意到他自己的态度被当作政治、经济等生活中的一个决定因素来加以考虑的时候，在霍亨索伦统治崩溃以后，他就处于一种彷徨绝望的境地，他常常期待着一部分“旧的、可靠的领导”，一部分新出现的“装门面的领袖”来改善这种境地，而他的逐步变为明显的拒绝一切的行为就使他陷于一种完全绝望的境地。这种绝望依然和期待一个“新的领袖”相联系，一般说来，它没有给人们带来独立思考、独立行动的意图。从积极方面而言，这些使法西斯主义对群众的欺骗成为可能的思想情绪是由不可知论的、悲观主义的世界观倾向的影响所引起的，对这些世界观我们将在后面予以详细的分析。这种情绪的一般标志就是：悲观主义、灰心绝望乃是对现实问题的正常道德态度。当然，这只是对精神上的“精英”而言的；平民是会相信进步的，其乐观主义是低劣的、“邪恶的”，这就象叔本华所规定得那样。

我们在后面将会看到，帝国主义时代德国的世界观就是在这样的关系中运动的，从尼采到史宾格勒，在以后的魏玛时代从史宾格勒到法西斯主义。如果我们强调自叔本华和尼采以来的德国哲学的这种世界观的准备工作，我们就会受到指责，说这里涉及的只是隐秘的、完全在狭小范围内传播的学说。相反，我们认为，我们不能低估那时时髦的、反动的思想意识对人民群众的间接的、潜移默化的影响。这种影响并不限于哲学家所著的书籍本身的直接影响，虽然人们不应当忽视叔本华和尼采的著作出版显然已有了成千上万册。这些思想超出了大学，通过演讲和新闻而伸展到最广大的人民群众中去，尽管其形式粗

糙不堪，但是其反动的内容、最新的非理性主义和悲观主义却因此得到了加强而不是削弱，因为其基本思想更有力地控制了这些先决条件。人民群众受到这些思想的毒化很深，却不能认识到它们就是毒化的直接渊源。尼采关于本能的野蛮化，他的生命哲学，“英雄的悲观主义”等等乃是帝国主义时代的必然产物，而由尼采所引起的这一过程的加速可以对千千万万的人们发生影响，而他们却根本不知道尼采的名字。

然而，这些因素只是加强了绝望的世界观的一种准备。对旧的类似倾向来说，它们的新东西是由两次帝国主义世界大战之间的德国形势产生出来的。毫无疑问，战前和战后的最大区别是在中等阶层、首先是在知识分子中出现的强烈动摇和继而出现的几乎完全失去社会和个人生存的“安全”感觉。如果人们在第一次世界大战以前是悲观主义者，特别是在文化方面是这样，那么这种态度只有一种松散、冥思的特点，而没有任何可能行动的企图。因为对个人来说，自己的生存作为物质的与社会的、作为精神的与人的存在似乎是有保障的，所以世界观的态度可以是纯粹理论的，而对其人的生活方式、内在的生活态度没有实质上的影响。“安全”的终止、对内部和外部的生存的经常威胁就会使这种非理性主义的悲观主义变成实际上的悲观主义。我们在这里并不认为，这种世界观现在必然要唤起直接的行动，而是说，它一方面从个人感觉到的对当时个人生存威胁的危险而出发（而不只是从一种对客观文化状况的沉思出发），另一方面，对世界观提出了实践的要求，尽管采取的是这样的一种形式，即从世界结构中不可能“本体地”推导出行动的可能性。

无论怎样，旧的非理性主义已经证明自己不适于回答这些问题。这里就表现出我们在以后将要不断论证的必然性，即法西斯主义的煽动宣传虽然在形式上和内容上继承了旧式的反动

思想意识，但是在方法上却倾向于新的、产生于帝国主义的思想意识，去掉其一切“亲切的”、“精神上崇高的”东西，其余的就是诱惑人民群众的大胆和粗糙的形式。希特勒和罗森堡把尼采、狄尔泰和海德格尔、雅斯贝尔斯在讲台上、在知识分子的沙龙和咖啡馆里所讲的关于非理性主义的悲观主义的一切言论都带上了大街。我们将会看到，在这方面有多少东西在本质内容上被这一发展的特殊方法论所保存下来，尽管或者因为“国家社会主义世界观”使其受到了煽动性的粗糙化。它的群众心理的出发点就是这种绝望，由这种绝望产生的群众的其中也包括高级知识分子的轻信和对奇迹的期待。绝望是纳粹和广大群众之间的联系环节这一情况表明，这个运动的真正高涨、它真正渗透到人民群众中去是随着1929年的经济危机而开始的。也正是在这个时刻，起初只是一般的世界观的绝望逐步具有越来越具体的社会形式，并且变成一种对个人生存有着巨大威胁的情绪；也正是在这个时刻，以前已经确定的实践意图开始变成这样一种可能性，它使得世界观的绝望为绝望的冒险政治而服务。

这种政治现在利用魏玛民主几乎没有触及过的、德国人旧有的“官场的”奴性本能。但是，这一屈从的方法却必须是新的，因为现在涉及的是在德国历史上第一次不服从一个世袭的合法力量的问题，涉及的也不是赤裸裸地复辟这种力量的问题，而是关系到纳粹在一开始和后来的危机时代所自称的极端的颠覆、一种“革命”的问题。法西斯力量的这种不合法的、“革命的”性质乃是它之所以在方法论上必须依附于尼采式的世界观类型、而较少地寻求旧式的反动思想体系的动机之一。当然，法西斯的煽动是多种多样、形形色色的，它在坚持其“革命”性质的同时也企图诉诸可能的合法性（人们可以想到过去兴登堡的作用，夺取权力的形式上的合法等）。

然而，仅仅是绝望情绪作为社会心理的联系纽带是不够的。它必须——恰恰就在其实践的意图上——把我们已经提到的轻信和期待奇迹的愿望作为自己的因素。这种联系在事实上是存在的，而且不是偶然的。个人的绝望情绪越大，对个人存在的危险的感觉就越在其中表现出来，因此一般说来——在德国的社会和精神、道德发展的条件下——轻信和期待奇迹的愿望就越是要从中产生出来。自从叔本华，尤其是自尼采以来，非理性的悲观主义摧毁了这样一个信念，即存在着一个客观的外部世界，有关它的冷静和基本的知识可以由绝望情绪引起的难题指出一条出路。关于世界的知识在这里日益变成一种——更加任意武断的——世界解释。这种哲学倾向自然增加了这个阶层期待着从“官府”获得一切的态度，因为对他们来说，即使在生活中，这也不是涉及一个对实际关联的实际分析，而是关系到对一个并不知道其动因的决定的说明。不言而喻，这里就是期待奇迹的愿望的社会心理来源之一：尽管形势是令人失望的，但是上帝恩赐的天才（俾斯麦、威廉第二、希特勒）“将会”通过“创造性的直觉”找到一条出路。同样明显的是，“安全”越是受到威胁，个人生存越是直接成为赌注，这种轻信、这种期待奇迹的愿望就越是强烈。所以，这里就涉及到德国中等阶层的旧传统的弊病，其范围从尼采的哲学一直到啤酒庸人的一般行为的心理。

因此，人们如果经常听到这种使人吃惊的问题：德国的广大人民群众怎么会相信希特勒、罗森堡之流的幼稚的神话呢，那么人们可以从历史上再追问一下：德国的最有教养、最有知识的人们怎么能够相信叔本华的神秘的“意志”，相信尼采的札拉图斯特拉的宣告，相信西方没落的历史神话呢？人们不能说，这是因为叔本华和尼采的知识和艺术水平比希特勒和罗森堡的粗糙和矛盾百出的煽动高明得多，它们几乎无法比拟。因

为一个在哲学上和文学上有教养的人可以在认识论上注意到尼采和叔本华的著作的细微差异，懂得以美学和心理学的鉴别力来评价这种批评没落的细微差别，然而他自己却对札拉图士特拉的神话，对超人的神话，对“同一事物的循环”的神话采取相信的态度。因此，当一个青年工人受到教育很少，从来没有或者只是暂时参加过某个党组织，在学徒期满之后就被抛向了街头时，他在绝望中相信希特勒将会实现“德国的社会主义”，这从基本上来说，就更使人难理解了。

在这里，马克思对他那个时代的古典经济学的“讽刺”理论所说的话也是适用的：理论不是从书本到现实，而是从现实到书本。在一个社会的一定时间内占统治地位的是一种健康、明朗的批判的气氛，还是一种迷信、期待奇迹或非理性主义的气氛，这实际上不是智力水平的问题，而是一种社会状况的问题。当然，过去发生过影响的思想意识在这方面起着不小的作用，因为它可以加强或者减弱批判或者轻信倾向。但是，人们不应当忘记，一种思想倾向的影响性或无影响性同样是从现实到书本，而不是从书本到现实。

历史告诉我们，轻信、迷信、期待奇迹愿望特别盛行的时代决不总是文明特别低落的时代。完全相反。我们在希腊罗马文明达到顶点时候的古代终结时、在亚历山大学术广泛传播的时代都看到了这种倾向。我们看到，在那个时代中决不只是没有受过教育的奴隶、小手工业者、传播基督教的人最迫切地相信奇迹，而是在那个时代的最有天才和最有教养的学者和艺术家身上，在普卢塔克（Plutarch）或者阿普列乌斯（Apulejus）身上，在普罗丁或者波菲斯（Porphyrios）身上，都存在着轻信和迷信。当然这有着一种完全不同的内容，具有更高文学水平、更精练的知识水准、更有教养的形式。这里可以再举一个明显的例子，巫术猖獗的顶点决不是发生在中世纪最黑暗的时

代，而是在从中世纪向近代过渡的转折时代，在伽利略和开普勒的时代。因此，我们在这里可以确定，许多最重要的时代英才并没有摆脱各种形式的迷信：人们只要想到弗兰西斯·培根、雅可布·波墨、巴拉塞尔苏斯 (Paracelsus) 等人就足矣了。

这种社会的神经失常、迷信的极端增长和相信奇迹的时代共同点就在于：它们总是一个旧的社会秩序衰落、几百年以来根深蒂固的文化走向没落、而新事物正在产生的年代。资本主义生活的普遍的不安定性在德国的危机年代得到增长，它意味着转变成为性质上的新事物和特殊事物。而这一转变使接受性获得一种前所未有的大规模传播，法西斯主义则以肆无忌惮的方式利用这种接受性。

我们将在后面描述和分析，这种煽动性宣传具体采用了什么样的思想形式来利用最广泛阶层的德国人民的绝望的形势。但是，只有在具体的分析中才能在实际上清楚地看到，法西斯的宣传和暴政不过是一个长期的、起初表现为“无辜的”(专业哲学的或至多在世界观上的)过程的顶点：理性的毁灭。

这个过程开始于反对法国革命的、封建复辟的、反动浪漫主义的斗争，其顶点，正如我们已经看到的那样，则出现于资本主义的帝国主义阶段，但是决不只限于德国。它的起源、它的希特勒的表现形式以及它在当代的继续存在是有其社会和经济的国际根源的，而非理性主义的哲学因此也同样是一种国际现象。但是，我们在导言中已经看到，它在希特勒德国产生的那种恶劣影响是任何其它地方都从未出现过的，除去极少的例外，它也没有在任何地方达到象不久以前的德国的那种霸权，并且不只是在德国，而是在国际范围。因此，在这章里简略地指出和分析那些把德国变成敌视理性的家乡和中心的社会和历史的倾向，是十分必要的。

这样，下面对哲学和历史研究的说明——除少数例外，如基尔克戈尔、哥比诺——必然要局限于德国的发展。直到现在，这一发展而且只有这一发展才导致了一种希特勒主义。正因为这样，我们相信，我们局限于对德国非理性主义历史的阐述并不是削弱国际主义，而是对它的提高。这是对所有人民中的有思想的人的一种“忠告”(Discite monti)，是“学习吧，你们要警惕！”的口号。这还是一种警告，它告诉人们，世界上并不存在什么“无辜的”哲学，并不存在纯粹学院的哲学，在客观上，时时处处都存在着这种危险，某一个世界玩火者总想用“无辜的”沙龙谈话、咖啡馆讨论、教堂演讲、小品文、论文的哲学内容重新燃烧起希特勒式的毁灭性之火。关于当今世界局势的改变情况，关于它的世界观上的后果，我们将在后记中予以评论。这些变化的局势反映了第二次与第三次帝国主义世界大战的思想准备的深刻区别。非理性主义在今天似乎没有起着象在引起第二次世界战火年代中的那种重要作用，其原因我们将在涉及它的地方加以研究。但是，我们必须指出，非理性主义总是构成一种所谓新的战争宣传的世界观的气氛，至少在其中起着并非不重要的作用。这种有目的地提醒人们学习过去的经验决不因为现在事过境迁而失去其现实意义。不仅如此，而且在希特勒时代曾经起过决定性作用的“古典”非理性主义中的许多因素(不可知论、相对主义、制造神话的倾向、无批判性、轻信、期待奇迹的愿望、种族偏见和种族仇恨等等)在“冷战”的世界观的宣传方面还起着一种并没有减弱、有时甚至增加的作用。

在今天，世界观上的进步与反动之间的主要对立也是围绕着理性的更高发展或者毁灭理性而进行的，尽管这场斗争的直接内容和方法已经不同于希特勒时代。我们因此相信，非理性主义的基本问题的历史意义现在也还是，远远超出了纯粹历史

学的范围。

每一个人和每一个民族都应当努力从希特勒给世界的教训中学到某种对自己有益的东西。这一责任尤其是针对哲学家的，因为他们有责任根据社会发展的实际部分的标准来注视理性的存在和发展（在这里不应过高估计他们在社会发展中的实际意义）。他们曾经没有担负起自己在德国内外的这种责任。靡菲斯托非勒斯曾对绝望的浮士德说：

“你只要藐视理性与科学，
人的这种最高超的力量，
我就无条件地抓住了你”。

虽然直到现在这句话尚未到处都得以兑现，但这仍然意味着——如果没有产生其它转变的话——对任何其它的帝国主义经济的国家，任何非理性主义表象上的资产阶级思想文化来说，它们不能保证自己明天不会为一个法西斯魔鬼所抓住，希特勒本人对这个魔鬼来说不过是一个拙劣的开始者罢了。因此，局限于对德国的发展、德国哲学的分析，正是要强调这一“忠告”。

两次革命(1789—1848)之间 非理性主义的建立

I

对现代非理性主义历史的基本评述

显然，我们时代的非理性主义很大程度上是在从事寻根的工作。因为它企图把哲学史归结为理性主义和非理性主义之间的“永恒的”斗争，它感到它必须证明在东方、古代和中世纪等等曾存在过非理性主义的世界观。对于所有这些被任意歪曲了的——有时是荒谬的——哲学史形式，在这里不值得——加以列举。我们发现，例如，它在研究新黑格尔主义时，甚至把黑格尔也描绘为极端的非理性主义者。因此，呈现在我们面前的只是一种毫无原则的、折衷主义的杂碎，一种对伟人和庸人毫无明确标准的完全任意的筛选。可以说，只有露骨的前法西斯分子和法西斯分子才有一种标准：反动的坚决性。因此，鲍姆莱尔把耶拿的早期浪漫主义者从这种著名的团体中清除出去了。由于同样的原因，罗森堡仅仅把叔本华、R·瓦格纳、拉加得和尼采看成是法西斯非理性主义的“经典作家”。

这里，我们只是恰好顺便注意到，“非理性主义”这个时

髦用语，作为哲学思潮、流派等的称号是比较新颖的。据我所知，它最早出现在库诺·费舍尔的《费希特》一书中。文德尔班在其《哲学史》中在标题为“非理性主义的形而上学”章节中已经研究了谢林和叔本华。这个术语在拉斯克那里甚至占据更加举足轻重的地位。虽然“非理性主义”这个词的使用在广义上一开始就有批判性的保留，但是，非理性主义这个词特别是在两次世界大战之间为各个哲学流派所广泛承认，而这些哲学流派的历史恰好是本节所要论述的主题。

在德国古典哲学中，黑格尔只是在数学意义使用过“非理性主义”这个术语；在批判我们现在所讨论的这种哲学倾向时，他论述了“直接认识”。甚至谢林^①也仍然是把它作为“非绝对”的同义语而在贬义上使用它。只是在费希特的晚年著作中，我们才发现这个术语目前所使用的意义的端倪。在和黑格尔与谢林的胜利前进的客观唯心主义的毫无结果的论争中，费希特在1804年的《全部知识学之基础》中写道：“一个绝对地设置的客体，其来源是无法说明的，因此，在这里，在设置和规划之间的中间空间是黑暗而空虚的，我已经非常简略地，但我认为是非常明确地阐明了这种非理性的间断的规划。”^②费希特所使用的非理性这个术语，就象他晚年的全部认识论一样，一般说来对后来的哲学发展并没有什么影响。只是在拉斯克那里，我们才发现费希特晚期思想对他产生了某种程度的影响，而个别法西斯分子却千方百计地企图把费希特的名字写在他们先辈的名单中。因此，我们只限于指出最重要的术语方面的事实，而且在下面只论述那些产生了历史影响的非理性主义哲学的代表人物。

毋庸置疑，这个术语所表达的相对新颖的含义并不意味着

① 《谢林全集》，斯图加特，1856年，第4卷，第22页。

② 费希特，梅迪库斯编辑的选集，第4卷，第288页。

非理性主义作为一个重要问题并没出现于德国古典哲学中。恰恰相反，我们随后的研究将证明，恰恰是在法国革命和1848年革命的思想准备时期之间的年代里，这个问题得到了详尽的阐述。

黑格尔本人并没有使用“非理性主义”这个词的事实并不意味着他没有探讨过辩证法和非理性主义的关系问题；他的确这样做了，而且不仅是在对F·H·雅可比的“直接知识”的批判中。黑格尔恰恰是从几何学和数学开始说明这个题目的，这也许是一种巧合，但是一个颇具特色的巧合。总之，他在这种关系中论述了知性规定的限度、它们的矛盾，以及这里出现的不断向上的向理性发展的辩证运动。关于几何学，黑格尔写道：“但最值得注意的是，在综合方法的进程里，一遇到那不可衡量的和不合理的量时，便碰了壁。因为在这里要想进一步予以规定，便超出了理智原则的范围。这也足以表明合理和不合理二词常常被颠倒使用的一个例子：通常总是把‘合于理智〔常识〕的东西’，认为是合理的，反而把具有合理性的开端和迹象的东西认为是不合理的。”^①

虽然这种考察的出发点是一种很特殊的出发点，而且它也不同于黑格尔使用这个术语时的一般哲学含义，但是，黑格尔在这里却触及了后来发展起来的全部非理性主义哲学的核心问题，即，从哲学上看，非理性主义一直与之有关的那些问题：正如我们将在我们的研究过程中所看到的那样，这些问题恰恰是来自仅仅合于理智的思想的限度和矛盾的问题。如果人类思维在这些限度中发现了一个被解决的问题，如黑格尔常常所表述的那样：“具有合理性的开端和迹象的东西”，即一种更高的认识，那么，和这些限度的相遇就可能变成思维进一步发展的

^① 黑格尔：《哲学全书》，第231节，全集，柏林，1832、1833年，第6卷，第404页。中文本，参见《小逻辑》，商务印书馆1980年版第417页。

出发点，即辩证法的出发点。另一方面，非理性主义——我们事先简要归纳一下我们后面将要详加论述的内容——恰恰在这里裹足不前，而且把问题绝对化，把合于理智认识的界限完全凝固为认识的界限，实际上把问题神秘化为一种“超理性”的答案，从而以这种方式人为地使问题成为不可解决的问题。一般来说，哪里把知性物限制的知性和认识同认识限制的知性和认识等同起来，哪里就可能而且必然要向一种非理性认识继续前进，这就是非理性主义哲学的最一般的特征。

黑格尔在这里用一个十分重要的例子所阐明的东西是辩证方法的一个核心问题。他认为“规律的王国”是“对现存世界或现象界的静止的反映”。因此——这里，只是为了谈谈他的思想过程的主要之点——“和规律对立的现象才是整体，因为它包含了规律，而且更重要的是，它包含着自我运动形式的成分。”^① 这里，黑格尔详尽阐述了构成辩证方法的最显著的向前看的倾向的最一般的逻辑成分：辩证认识的近似特征。而列宁则揭示了辩证方法的这个重要方面，即唯物主义的方面，他砸碎了黑格尔唯心主义限制的枷锁，有力地强调了我们刚才引用的黑格尔上面所说的那句话的意义，他写道：“这是极其唯物主义的、极其确切的（从‘平静的’这个词来看）规定。规律把握住平静的东西——因此，规律、任何规律都是狭隘的、不完全的、近似的。”^②

这里，我们不可能非常详细地考察黑格尔关于规律（本质）和现象的辩证的相互关系的具体论述。我们仍然只能简略地指出，在这些具体论述中，黑格尔克服了认为一般规定（本质，等等）不可能存在于客观性中，对象性本身中的主观唯心主义的限制，并且从哲学上论证了本质的客观性：“本质仍然没有

^① 《黑格尔全集》，柏林，1832年，第4卷，第145、146页。

^② 《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版第159页。

定在，但是，它在，而且是在一种比存在更深刻的含义上的在。”“因此，规律是本质的现象。”^①这是一个十分重要的规定，列宁在我们所引用的黑格尔《逻辑学》一书的边注中同样十分重视这句话。

根据上述论述，我们已经可以对非理性主义和辩证法的一般的、方法论的关系作稍微进一步的规定。由于客观现实比我们的思维的最成熟的概念更丰富、更复杂、更多样，故我们所描绘的思维和存在之间的冲突是不可避免的。因此，在社会的客观发展和新的自然现象的不断发现的飞速前进的时代里，非理性主义完全有可能借助于神秘化而把这种发展转变成一种后退的运动。这种情况发生在十八—十九世纪的转折时期：部分地是法国革命和英国工业革命所引起的社会变动的结果；部分地是自然科学思想、化学和生物学发展的危机的结果，这是以地质学和古生物学新发现时代为基础的。黑格尔的辩证法是资产阶级哲学的最高发展阶段，因为它试图历史地理解这里所提出的问题，它努力从理智上去克服这些困难；创造一种方法，这种方法可以保证思维，即对现实的思想反映以迄今为最完美的形式去接近现实本身。（我们并不打算讨论黑格尔的众所周知的唯心主义的局限性，他的唯心主义的神秘化，或方法与体系之间的对立。马克思列宁主义经典作家对它们所作的批判是众所周知的，而且在这里已成为我们论述的前提。）

现在，非理性主义从这种——必然的、不可避免的、却总是相对的——理智反思和客观原型之间的矛盾开始。这种矛盾的源泉在于它把任务在一定的场合中直接给了思维，只要它仍然是任务，仍然是没有解决的问题，那么它就会出现在这样一种形式中：这种形式首先给人以这样的印象：思维，即构成概

^① 《黑格尔全集》，1832年，第4卷，第150页。

念的东西在现实面前崩溃了，和思维对立的现实出现在理性（迄今所运用的概念方法的范畴体系的合理性）的领域之外。正如我们所看到的那样，黑格尔正确地分析了这种情况。黑格尔关于现象与本质、实存和规律的辩证法，首先是他关于知性概念、反思规定，以及从知性到理性过渡的辩证法，非常明确地指出了解决上述那些困难的实际道路。

但是，如果思维——我们在后面将具体而详细地分析这点的根据——停在这些困难前面而且为它们所吓倒，那将怎么样呢？如果思维使这里必然出现的情况变成了完全不可改变的一种情况，那将怎么样呢？（因为随着每一步决定性的前进，这种情况必然会反复出现。）如果思维把不能理解被规定的现实的被规定的概念假设为一般地不能支配现实的本质的思维、概念和理性认识，那将如何呢？如果思维今后仍然身处逆境而且不能从思想上理解世界的情况被表现为“较高的认识”，直观，等等，那又将如何呢？

显而易见，这个问题将出现在认识的每一个阶段上，就是说，出现在每一次社会革命中，因此，科学和哲学为了解决现实所提出的问题不得不大踏步向前迈进。因此，毋庸置疑，在理性和非理性之间的抉择决不是一个“固有的”哲学问题。决定一个思想家在新和旧之间作出抉择的主要不是理智的或哲学的思考，而是阶级地位和阶级信仰。从更广阔的历史观点来看，几乎常常令人难以相信的是，许多重要的思想家就在问题的答案面前停滞不前，退缩回来，甚至寻求相反的解答。只有他们立场的阶级特征才能阐明这个“谜”。

我们不应该只在大量的社会准则和禁忌中寻找理性主义和非理性主义的社会条件。十七世纪英国伟大的唯物主义者 T·霍布斯中肯地描述了这种社会条件的结构，他当时写道，“因为我并不怀疑，如果三角形的三个内角之和等于矩形的两个内

角之和的定理与人们的所有权，或者更准确地说，与所有者的利益发生冲突的话，那么，这条定理，即使没有被否定，那么，就有关的部分能够实现它而言，也会通过烧光所有的几何教科书而被压制。”^①因此，必须承认，决不能低估这种直接压制新真理的因素。我们可能会想起现代哲学的开端，想起布鲁诺、凡尼尼和伽利略的命运。这种情况无疑产生了极大的影响，而且出现在许多十分暧昧的东西中，清清楚楚地表现在伽桑狄、培尔和莱布尼茨等人的哲学“外交”中。莱辛对自己的斯宾诺莎主义保持公开的沉默同样和这种情况有关。我们不应过低估计这种“外交”哲学的重要性。虽然就伽桑狄或培尔来说，后人对他们的真正观点已得到了清楚的认识，但是，在莱布尼茨，这个问题已经很难以解决，而莱辛对斯宾诺莎的沉默已成了对他的世界观的完全错误的理解的基础。

撇开这一切不谈，我们所指的社会规定仍然深深地、内在地和个人及产品有关。从笛卡尔到黑格尔，哲学上那么多故意造成的暧昧之处，那么多被混淆的事实，尤其是在重大哲学问题上，并不都仅仅是由外在社会压力造成的。更加重要的是这样的事实：社会限制支配着思想家，直至他们最内在的信念，他们的思维方式以及他们提出问题的方式，等等，而他们自己并没意识到这一点。正是在这种意义上，马克思反驳了激进的青年黑格尔派，这些激进的黑格尔主义者企图把黑格尔哲学中的暧昧的东西解释为纯粹外在的东西，并且用激进的“深奥的”黑格尔反对妥协的“通俗的”黑格尔，马克思写道：“毋庸置疑，黑格尔使自己适应宗教、国家等等，因为这种谎言就是关于他进步的谎言。”^②

此外，哲学家在本质上总是——有意或无意地，自觉地或

^① 引自 F·托尼斯：《霍布斯》，第 2 版，斯图加特，第 147 页。

^② 马克思、恩格斯：《历史评论版全集》，第 3 卷，第 164 页。

不自觉地——和其社会、社会中的特定阶级联系在一起，而且力图和本阶级的革命性和保守性联系在一起。这种基础（及其历史命运）的确培育、规定、形成和指导着他们哲学中的真正个性和原型。甚至在初看起来与本阶级脱离的个人态度占统治地位的地方，这种态度仍然与本阶级的地位和阶级斗争的盛衰最紧密地联系在一起。因此，马克思给我们证明了，李嘉图是怎样与资本主义生产联系在一起的，而且资本主义生产力的发展是如何决定了李嘉图对各个阶级的态度的：“如果李嘉图的观点有利于工业资本家的利益，那么，这只是因为和就这个集团的利益是与资本主义生产或人类劳动的生产发展相符合而言的。在李嘉图的观点和工业资本家相悖的地方，他被资本家视为洪水猛兽，就象他在其他方面为无产阶级和贵族所憎恶一样。”^①

一个思想家越有才华和天才，他就越是他的时代、国家和阶级的产儿。因为任何有益的和现实的哲学问题——而且仍然致力于把这些问题永恒化——都是具体的，就是说，它在内容和形式上都是由社会、科学和艺术的状况所决定的。它的时代及其本身的要求和努力（在这里，总是在具体的倾向内起作用）规定和包含着具体的向前或向后、向新或向旧运动的倾向。有关的哲学家是否和如何去认识这种联系是一个次要问题。

一般地说，目前所掌握的观点引出了第二个问题：任何时代以及在任何时代里，在哲学领域里发挥战斗作用的任何阶级都会以不同的方式提出最先被概括出来的问题，而非理性主义在特殊的环境里可能从这种问题中产生出来。众所周知，理性的概念化及其现实质料之间的辩证紧张是认识行为和现实之间的一个普遍的事实。但是，这种问题在任何情况下都会在其中

^① 马克思，《剩余价值论》，斯图加特，1919年，第3版，第2卷，第319页。

出现、解决，或者不是回避就是逃离的那种方式是伴随着历史情况和阶级斗争的历史发展从性质上变化着的。

这种涉及到提出问题和解决问题的结构的差别非常明确地表现为哲学和个别科学之间的差别。科学总是立即就解决生活所提出的问题，根本就不为其哲学后果所困扰。我们可以举数学的发展为例子。在许多重要的辩证问题被正确地提出和解决的地方，最伟大的辩证法先驱却根本没有意识到自己新发现的辩证领域，他们就象莫里哀小说中的那位贵族一样，虽然这位贵族说了一辈子散文，却并不知道自己在说散文。相反，无论答案的结果如何，哲学总是不得不着手解决和世界观有关的基本问题。

但是，这种差别也是相对的，而且同时也是历史地相对的。因为在特定的社会历史环境中，谈论一种纯科学的真理——这种纯科学的真理没有经过任何哲学的概括，或者根据这种哲学概括立即就得出哲学结论——可能立即就成了以阶级为基础的世界观冲突的中心。关于哥白尼的理论，就曾出现过这种情况；后来关于达尔文主义也曾发生过类似的情况；今天，关于米丘林和李森科进一步发展的达尔文主义同样也是如此。相反，那些相对长存的哲学流派却避开了任何和世界观有关的问题而提出自己的基本方法的纲要和重点。（这里，我们只想指出：一种特殊的具有阶级基础的世界观意义上的态度，即一种哲学的党派偏见，当然明显地包括在所有这些逃避之中。因此，这正是我们刚才指出的那种典型的最有意义的表现，十九世纪后半叶的新康德主义和实证主义就是一例。）

我们认为，没有必要进一步进行这种一般的分析。这里我们明确地指出了：特殊的形式——它避开重要的哲学问题，在方法论上和我们在其中已经认出非理性主义的一般的基本形式的世界观有关——在社会，因而在哲学发展的不同阶段必定表现

为性质不同的各种形式。由此可以得出结论：非理性主义不可能有一个统一的、一贯的历史，就象唯物主义和辩证法那样。而且，即便非理性主义或某些与它极为相似的东西在极为不同的社会结构的最复杂的危机时期可以被建立起来，上述观点还是适用于它。当然，这种历史发展的“独立性”也是极为相对的，正如全部哲学史只能根据理性科学被描述和理解全部社会史的一部分，只能以全部人类社会经济生活的历史为基础那样。马克思在《德意志意识形态》中写道：“不要忘记，法和宗教一样都没有自己的历史。”^①这句话当然也是针对哲学史说的。

但是，就非理性主义来说，事情并不这么简单。非理性主义是对人类思维辩证发展的一种纯粹反动的形式（在从属的和倒退的双重意义上的反动）。因此，它的历史取决于科学和哲学的发展，而且它通过下述手法应付科学和哲学所提出的新问题：它把纯粹的问题装扮成答案，并宣称根本不能解决的问题是认识世界的最高形式。非理性主义认为这种宣称不可解决性就是答案的风格，以及避开和改变答案、逃离答案的主张包含着一种积极的解决和对现实的“真正”认识，这便是非理性主义的主要特征。不可知论同样避免回答这种问题。但是，它只限于宣称这种问题是不可解答的，而且或多或少以所谓的精确科学哲学的名义公开否认解决这些问题的可能性。（当然，这可能只描述了两种极端的特征。在现实的哲学中，特别是在帝国主义时期的哲学中，我们发现了不可知论和非理性主义之间的各种各样的过渡形式，而且前者常常变成后者，总的来说，除了由于我们将常常碰到的理由之外，几乎所有的现代非理性主义或多或少都以不可知论的认识论为安身立命之处。）

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，柏林，1953年，第63页。

因此，哲学思想的任何重大危机都是社会条件所限制的新兴力量和腐朽力量之间的斗争的表现，这种危机产生了人们可以用现代术语“非理性主义”表示其特征的那种倾向。普遍使用这个术语是否可能有任何科学的意义，当然是可疑的。一方面，普遍使用非理性主义这个术语可能给人们造成一种虚假的印象，似乎哲学史上曾存在过一条非理性主义的路线，而这正是现代非理性主义实际上所竭力提倡的。另一方面，由于我们马上就要提出的理由，现代非理性主义已经具备了这种特殊的产生于资本主义生产方式的存在条件，以致于这种统一的术语可能很容易抹煞特定的差别，而且可能会以一种令人难以接受的方式翻新那种与十九世纪的思想相去甚远的旧倾向。事实上，这种旧倾向在没落的资产阶级哲学史上反正曾广泛流行过，我们可能还记得那托尔普的“康德的”柏拉图，佩卓尔德(Petzold)的“马赫主义的”普洛塔戈拉，等等。此外，现代非理性主义的各个流派已经给从赫拉克利特和亚里士多德到笛卡尔、维科和黑格尔的全部哲学史都涂上了“生命哲学”和存在主义的色彩。

现在，现代非理性主义的特殊之处在什么地方呢？主要在于：现代非理性主义的特殊性产生于资本主义生产及其特殊的阶级斗争之中，首先产生于为夺取政权而反对封建主义和绝对君主制的进步的斗争中，后来产生于资产阶级反对无产阶级的反动的自卫斗争之中。在本书中，我们将具体阐明阶级斗争各个阶段的重大变化是如何规定了非理性主义发展的内容和形式，以及是如何决定了它的问题和答案的，而且我们还将阐明这种阶级斗争的重大变化是如何改变了非理性主义的外貌的。

现在，如果我们想总结资本主义生产对我们的哲学问题的基本意义，那么，我们必须首先强调资本主义发展和前资本主义发展之间的重大差别；生产力发展的问题。在奴隶制社会

中，生产力和生产关系的矛盾，在我们认为具有重大意义的这种制度的危机时刻，表现为生产力的日益倒退和萎缩，因此，作为一个社会的经济和社会基础的奴隶制的瓦解过程就逐渐开始了。在封建社会里，生产力和生产关系的矛盾表现为一种完全不同的形式：在封建社会的子宫里，资产阶级最初只是封建社会体系本身的一个组成部分，它不断发展其优越的生产力，这种不断日益增长的发展最终必定摧毁封建主义。（我们这里不能考察出现在英国、法国等等国家的这种过程的各种形式，虽然正是这些变化深刻地影响了阶级斗争的特点和英法哲学等的独特特征。）但是，自从资本主义生产兴起以来，生产力的发展在性质上已经完全不同于以前一切社会体系的生产力的发展。资本主义生产力的发展从质上来看已经具有一种全新的特点。但是，这同样和科学发展与生产力增长之间的前所未有的内在相互作用有关。自从文艺复兴以来，自然科学的空前发展主要归之于这种相互作用。但是，这一切的结果是：一方面，资产阶级在政治、社会以及对对我们来说特别重要的意识形态领域内向反动方面的发展早在其生产力还在生气勃勃增长的历史阶段就已经开始了。当然，生产关系对生产力发展的束缚在资本主义社会中也出现了。列宁令人信服地证明了帝国主义制度对生产力发展的束缚，而且这种束缚在前垄断阶段的每次经济危机中都已经表现出来了。但是，对于资本主义来说，甚至这种情况也只意味着生产力并没有发展到与它的经济组织、技术水平等等相当的程度，而且意味着现存的主要生产力仍然没有被开发出来（人们想到了资本主义社会的原子能工业的开发）。另一方面，生产力和自然科学的在质方面的日益增长的相互作用的结果是：甚至在资产阶级的没落时代，它为了生存也不不得不在某种程度上发展自然科学；现代战争的技术本身造成了这种必然性。

阶级斗争完全不同的特点和这种经济的发展不可分割地联系在一起。斯大林完全正确地、强调地指出，与迄今为止历史教科书所说的相反，在奴隶经济和封建主义解体的过程中，奴隶和农奴的起义起了决定性的作用。但是，这并不是抹煞无产阶级和被剥削的前无产阶级之间的质的差别。这里，我们不能对这种新情况的重大后果进行深入的分析。我们只指出在我们以后的研究中将起重要作用的一个因素：无产阶级是历史上第一个能够以自己的独立的和更高的世界观反对压迫者的哲学的被压迫的阶级。我们将注意到，以这种方式产生的阶级斗争规定了整个资产阶级哲学的发展，而且我们还将注意到，在现代非理性主义的进化过程中，其决定性的变化可以归诸于这种情况：它是否仍然反对资产阶级的进步，反对肃清封建残余，或者它是否作为资产阶级意识形态的极端反动的派别在世界观领域内支持反动资产阶级的自卫战斗，的确，在这场战斗中，它夺取了意识形态的领导权。

因此，生产力的这种发展趋势与科学的发展密切相关，而且随着发展阶段提高，这种联系就更密切。即使在生产力衰落时期，这种趋势也决定了统治阶级与科学，特别是与自然科学的关系完全不同于早期阶级社会中的这种关系。在前资本主义社会里，生产力和生产关系之间暴露出来的矛盾不可避免地意味着科学，而主要是自然科学兴旺发达的完结，而在资本主义社会里，甚至在没落时期，这些科学仍然保持着某种程度的发展——当然，在许多方面受到了阻碍。当然，我们刚才指出的那种经济限制在这里还是已经发挥了重要作用的。这种趋势仍然很明显地表现在帝国主义战争和自然科学的交叉危机中。一方面，这种趋势因此引起了专门技术问题的较高的畸型发展，而另一方面它加剧了现代物理学的普遍危机，而且把作为一门理论科学的现代物理学越来越引向死胡同。我们马上就要

论述科学和哲学之间的关系这个关键问题，这是一种在上升时期互相促进而在没落时期互相阻碍的关系。总之，这些因素给资产阶级社会中的和我们的问题有关的哲学创造了一个独特的环境：哲学的非科学性（最好说是哲学的反科学精神），它在关键时刻公开地反对理性。这就创造了一种完全不同的精神气氛，因为和这种趋势相平行，而且在和这种趋势不断的相互作用中，通过自然科学和技术征服自然的工作始终在进行着，虽然是以一种缓慢的速度在进行着，因为在资本主义的下降时期，生产力的停滞和倒退，以及它的萎缩并没有采取那种被迫倒退到较低生产方式的形式。由于自然科学和历史不断产生出的新知识，由于这种新知识的不可抗拒的哲学结论，由于这种知识对于宗教的影响，决定了现代非理性主义的独特特征的现代资产阶级哲学所形成的新地位现在又得到了进一步的提高和加强。

这里，资本主义的发展在迄今为止的历史中无论如何都占有一种独特的地位。从前，宗教危机总是伴随着社会结构的彻底瓦解。但是，在这个过程中——而这包括资本主义的产生——每次都是一种宗教取代另一种宗教，而资本主义起源于基督教的内在危机这一事实和上述过程并没有什么差别。宗教改革运动不仅创造了一种新宗教，虽然仍然是一种基督教的宗教，但是，在反对宗教改革运动中，天主教的发展与中世纪相比毕竟还是表现出了一种质的变化。

可是，尽管各种教会迄今为止从来没有象现在这么激烈地不容异说和富于侵略性，宗教在这个时期还是已经被迫在世界观问题上采取守势。在文艺复兴时期发展起来的新科学，特别是自然科学完全不同于以前发展阶段的一切科学，因为它们不仅在哲学（宇宙）基础和结论方面和宗教对立，就象古代自然科学常常也是如此一样，而且正是在它们的专门研究中通过它

们的专家的精确的成果摧毁了宗教的基础。而这种情况同样适用于有关的科学家，这些科学家从个人来说是站在宗教立场上作出他们的结论的，因而这些结论并不是有意和宗教为敌。宗教的守势来自这样的事实：它再也不能象托马斯·阿奎那时代那样根据一系列宗教原理来创造一幅世界图画了，即一幅似乎敢于包容和囊括科学与哲学的原理、方法及成果的世界图画。红衣主教贝拉米已被迫对哥白尼的理论采取一种不可知论的立场，即承认日心说对于科学实践是一种有用的“操作假设”，但否认科学能够对真正的（宗教）现实作出阐述。（的确，这种发展在中世纪就和唯名论哲学一起开始了；它的论证反映了上述的经济状况，因此，作为封建制度内部崩溃的一个因素的资产阶级的成长在封建社会的一个特定的阶段就已经开始了。）

这里，甚至只粗略地描述一下这种发展的阶段、危机和斗争也是不恰当的，因此也不可能是我们的目的。这里，我们只能作一些基本的考察。首先应该指出的是：这种发展长期以来作为反宗教倾向和反旧宗教的斗争的新的世界图画，作为一种宗教形式反对另一种宗教形式的斗争，作为宗教内部的斗争，在唯名论那里就已经开始了，而且被进一步向前推进了。同样在资产阶级革命中，某种程度甚至在法国革命中都曾出现过这种情况。我们可以想想罗伯斯庇尔对“最高本质”的崇拜吧。这就是说，资产阶级作为一个阶级集体不可能彻底抛弃宗教意识。当资产阶级的意识形态专家，主要是十七和十八世纪的伟大唯物主义者企图清算宗教时，科学还没有发展到这样一种程度，以致于他们可以以彻底世俗的原则真正实现他们的世界图景。恩格斯关于这个时代曾写道：“当时哲学的最高光荣就是它没有被同时代的自然知识的狭隘状况引入歧途，从斯宾诺莎一直到伟大的法国唯物论者都坚持从世界本身说明世界，而把

详细的证明留给未来的自然科学。”^①

从世界本身科学地解释世界的可能性已越来越大，在今天，我们关于无机自然和有机自然之间具体转化的知识正处于日益接近完成的过程中。康德和拉普拉斯的星云假说，地质学的发现，达尔文主义，摩尔根关于古代社会的分析，恩格斯关于劳动在从猿转变到人的过程中的作用的理论，巴甫洛夫关于有条件和无条件反射及第二信号系统的学说，米丘林和李森科进一步发展了的达尔文主义，奥巴林和李皮欣斯卡雅（Lepeschinskaja）对生命起源的研究等等，都是自然科学发展道路上的重要的里程碑。但是，资产阶级越是深入发展，它就越要保护自己的权力而反对无产阶级，而它就越加成为反动的阶级，因此，资产阶级学者和哲学家也就越不可能从大量现存的事实中得出哲学结论，而且当这种发展要求从世界内部解释世界，从世界本身解释世界，并对世界本身的运动作合理的辩证理解时，资产阶级哲学就越加坚定地求助于非理性主义的解释。

这种危机明显地决不是一种纯科学的特征。恰恰相反，这种科学危机的尖锐化，这种不是辩证地前进就是逃入非理性主义中去的强制性几乎总是——而且不是偶然地——和重大的社会危机有关。因为，正如自然科学的发展主要取决于物质生产那样，哲学结论、这些结论所产生的新命题和答案、问题和解释尝试同样取决于有关时期的阶级斗争。自然科学的哲学概括在方法论和世界观方面是进步的，还是反动的，就是说，哲学在这个问题上所持的立场有意还是无意地都取决于它在相应时期的阶级斗争中所代表的立场。

这种情况在更高的程度上同样适用于哲学和社会科学，主要是经济学和历史学的关系。这里，哲学立场的方向——进步

^① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1957年版第8页。

的或者反动的——和同时代的阶级斗争的关系是更内在、更密切的。在黑格尔那里，这种关系显得最清楚。虽然许多重要的哲学家很少直接谈论自己时代的经济和社会历史问题，但是，我们还是很容易就能发现他们的认识论观点和他们的社会历史及经济立场之间的同样的联系。

我们一开始对非理性主义的哲学根源所作的简略而具体的考察——虽然这种考察非常一般化——已经证明这一哲学趋向的现代头面人物所如此热衷的寻根工作是毫无根据。总之，从十六世纪到十九世纪上半叶的基本哲学趋势是一种猛烈向前推进的趋势，一种力图从思想上征服整个现实、自然和社会的朝气蓬勃的倾向。科学的迅猛发展，人们在自然和社会两个领域里观察现象的眼界不断的开阔始终在提出辩证的问题。虽然直到德国古典哲学开始，作为这种科学发展的直接结果的形而上学思维一直统治着这个时期，但是，十分重要的是，虽然常常只有天生的辩证法学者出现，但是，他们在缺乏哲学思维的情况下仍然常常提出并解决了科学中的辩证问题。甚至那些认识论观点是形而上学的思想家在碰到具体问题和发现新的辩证领域时也常常抛弃束缚他们的形而上学。恩格斯非常出色地描绘了这种情况：“近代哲学虽然也有辩证法的卓越代表（例如笛卡尔和斯宾诺莎），却日益陷入了——特别是由于英国的影响——所谓的形而上学思维方式；十八世纪的法国人也几乎全部为这种思维方式所支配，至少在他们的专门哲学著作中是如此。可是，在本来意义的哲学之外，他们也能够写出辩证的杰作，我们只要提一下狄德罗的《拉摩之侄》和卢梭的《论人类不平等的起源》就够了。”^①

这个时期的主要哲学论战也是唯物论和唯心论之间的论

^① 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版第3卷第59、60页。

战。在唯物主义（常常以神秘的宗教形式出现）已经在中世纪出现之后，唯物主义就在关于笛卡尔的“沉思”的争论中和唯心主义展开了它的第一次公开的论战，当时它的最重要的代表人物是伽桑狄和霍布斯，他们两人是坚决反对笛卡尔的。斯宾诺莎进一步加强了这种倾向，这就毋需详加分析了。在十八世纪，特别是在法国，形而上学的唯物主义达到了最繁荣的状态，这是霍尔巴赫、爱尔维修和狄德罗的时代。在英国哲学中，作为“光荣革命”的思想妥协的结果，主要的官方路线（和浅薄的洛克相联系的巴克莱——休谟路线）虽然是不可知论的唯心主义，但是，决不能忽视随之出现的杰出的、有影响的唯物主义思想家，或倾向唯物主义的思想家。甚至在那些并不宣扬唯物主义的思想家中间，下面这种信念也是非常强烈的，这种信念坚信：意识是由存在决定的，人类唯心主义关于自由意志的幻想以各种形式的著名比喻证明了这种信念：不仅有斯宾诺莎关于投石的比喻，或培尔的风标比喻，而且还有莱布尼茨关于磁石的比喻。

显然，宗教反对推广唯物主义的斗争，反对宇宙论和人类学的世俗趋势的斗争，反对否认天堂和基督教超验的道德对社会产生作用的可能性的斗争（培尔的无神论社会，曼德维尔的恶的观念是社会进步的基础的理论），变成了一场激烈的论战。同样明显的是，这种论战不可避免地表达了某些后来同样在现代非理性主义中起了重要作用的思想。正是在这种论战中，有关的思想家已经或多或少感觉到：传统的神学论证至少在方法论上已不足以驳倒唯物主义，必须用一种“更现代的”、“更哲学化的”，因此更接近非理性主义的方法来捍卫基督教的具体的、丰富多彩的世界图景。

在这种意义上，这个发展阶段的个别人物，例如，和笛卡尔主义有关的巴斯噶，和启蒙运动及德国古典哲学有关的 F·H

·雅可比，可以被看作是现代非理性主义的先驱。在这两个人身上，我们可以清清楚楚地看到他们是如何从他们的时代的进步所规定的社会和科学的进步中倒退回去的，而且他们两人，尤其是巴斯噶，以一种浪漫主义的方式反对这种进步，从右倾的角度去批判这种进步。

就巴斯噶来说，这种批判的两重性是显而易见的。巴斯噶机智而尖刻地批判了贵族宫廷社会和虚无主义的道德后果，它们在这里明显地是已经开始的社会解体的必然产物。在这种批判中，他常常以拉·罗切弗柯尔德 (LaRoche-foucauld) 和拉·布鲁耶雷 (La Bruyere) 的著作为根据。但是，当这两位作家勇敢地面对这里所出现的道德问题时，巴斯噶只不过为了赶时髦而把他们的证明作为他从痛苦的死亡转化为宗教的一块跳板。对于拉·罗切弗柯尔德和拉·布鲁耶雷来说，即便以一种格言式的或描述性的论证方式，结果也是新生的资本主义社会的道德非常接近辩证法；在巴斯噶看来，这些矛盾从一开始似乎就是尘世所不能解决的，它们是一种在上帝所遗弃的世界中自行其事的人类所体验到的绝望和不可救药的孤独和寂寞的象征。（无独有偶，巴斯噶在描述和分析作为统治阶级的时代病症的死气沉沉和忧郁不快的无聊时常常接近叔本华。）

巴斯噶对于这种遗弃状态的哲学描述和后来的非理性主义哲学构成了最重要的关系，这种哲学描述同样是他反思人类和自然的关系的基础。巴斯噶作为一位重要的、硕果累累的数学家从对自然的“几何学”研究中得出了和笛卡尔、斯宾诺莎或霍布斯等人——尽管他们各有千秋——直接对立的哲学结论。这些思想家在这里看到了人类在理论上掌握自然，并在实践中征服自然的无穷无尽的可能性；相反，巴斯噶却认为这是把一个迄今为止拟人主义的、神秘的、宗教的、充满芸芸众生的宇宙变成了一种非人的、异化于人的、空洞的无限性。人迷失在

自然科学的发现把他猛地扔入的那个宇宙的一个极小的角落里；面对无限小和无限大这两个难以解释的神秘深渊，他显得不知所措。只有宗教的体验、内心的真理（基督教的真理）才能给他的生活带来意义和指明方向。因此，巴斯噶不仅看到了蓬勃发展的资本主义所造成的人的异化——这种人的异化，那时仍然还存在于封建专制的形式中——而且看到了摧毁着从前那种拟人主义的世界图景的新兴自然科学和它们所产生的新哲学的必然的、进步的方法论的结果。但是，虽然他看到了问题，却恰恰在看到问题的地方退了回去，而在这个地方，他的伟大的同时代人在辩证法的方向上继续前进，或至少继续努力前进。

这种向后转，这种倒退，在直接面临新提出的问题时，就把巴斯噶和新兴的非理性主义联系在一起了。在其他方面，巴斯噶不同于非理性主义，因为就内容而论，他同实证的、独断的宗教的联系是极其牢固的。他的哲学的实际内容，他把辩证倾向分解成一种绝望的、根本不可解决的、必然使他的痛苦的死亡进入宗教领域的矛盾的目的恰恰是独断的基督教，虽然这种独断的基督教是一种宗教改革之后形式的基督教，是詹森（Jansenism）教派形式的基督教。因此，巴斯噶不是由于他所肯定的内容，而是由于他的方法，由于一种关于绝望的宗教体验的格言式的现象学而被吹捧为现代非理性主义的先驱。但是，在这方面，他只是在某种程度上是一位真正的先驱。在某些方面，他的绝望的“现代”现象学——这种现象学的目的就是要实现宗教——正如已经指出的那样，导致了对基督教的独断的承认，正是在这里，由于承认教条的“合理性”，他和现代非理性主义完全分道扬镳了。现在，在表面上，他的确非常接近基尔克戈尔，而这正是人们经常强调的。但是，我们以后对基尔克戈尔的观点和方法的分析将会证明：在这里，将近两个世纪的历史差距意味着发生了一种新的质变。在基尔克戈尔那里，绝望

的现象学占据如此重要的地位，以致于违背基尔克戈尔意志的、实现和升华他的宗教的倾向彻底改变了宗教意向的对象，就是说，导致了宗教内容的解体，这种宗教内容把基督教倾向彻底变成了纯粹祈愿和要求的東西，而且使他的全部哲学更接近一种宗教无神论，一种存在主义的虚无主义。的确，在巴斯噶那里，所有这一切的萌芽都存在，但是，恰恰只是萌芽而已。

对于雅可比这位德国启蒙运动和德国古典主义的同时代人来说，否定唯物主义和无神论的倾向从一开始就非常明显地表现出来了，但是，他的宗教体验的实际内容也是非常空洞的。在他那里，除了企图拯救抽象的宗教普遍性之外，几乎是一无所所有。因此，雅可比同时接近而又远离现代非理性主义。说他接近现代非理性主义是因为他极为彻底地把直觉（他称之为“直接知识”）和概念认识、推论认识，即形而上学的思维对立起来，而且他只是为了保证宗教体验达到真正的现实，才赋予概念认识、推论认识，即形而上学的思维以一种实用的实际含义。（在这里，虽然很抽象，我们还是可以看到关于现代非理性主义的主要特征。例如，在柏格森那里，我们发现了同样的以一种更加发展了的形式出现的二重性。）但是，雅可比同时又不同于现代非理性主义，因为，对他来说，这种跳跃的内容限制了上帝的抽象普遍性。

因此，雅可比在下述这些的确是空洞的无规定性的问题面前裹足不前了：即那些后来被现代非理性主义搞得非常神秘的问题，那些虽然越来越明确，但鲜为人所公开承认的对虚无的体验的问题，而这种体验声称要寻求真正的实体，本能地避开辩证法。雅可比的空洞的“直接知识”仍然包含着同样的幻觉，这种幻觉在德国启蒙运动的有神论中广为流行：一方面，我们看到雅可比企图调合机械自然科学当时所持的“第一次推动”的观点和似乎是上帝推动了宇宙之钟的观点之间的对立。

虽然雅可比激烈反对这种观点的德国代表人物（例如，B·门德尔松），但是，他只能用一种同样空洞的、非实在的和纯粹直觉的无能的上帝反对他们的空洞的、非实在的和平庸的知性的上帝。黑格尔很中肯地描述了雅可比世界观的这一方面：“最后，对于上帝的直接知识只告诉我们上帝存在而没有告诉我们上帝是什么。因为如果能说出上帝是什么，将会是一种知识，而且将会导致中介性的知识。因此直接知识就把宗教上崇拜的上帝明白地缩小为一种空泛的神，限制在不确定的超感官的事物方面去，并且把宗教的内容缩减至最小限度了。”^①另一方面，雅可比用从德国启蒙运动那里拾来的牙慧在哲学上反对那些重要的思想家，这些思想家（斯宾诺莎，莱布尼茨和法国唯物主义者）在十七世纪到十八世纪企图概括一种超出当时自然科学一般水平的，自我包容的、辩证地运动的、以事物自身的自我运动为基础的世界图景。

就雅可比而言，结论是：正如他拒绝追随沃尔夫学派的形而上学的德国启蒙运动的冒牌理性主义那样，雅可比不理解他的同时代人（哈曼、赫尔德、歌德）的辩证法倾向；后来，就象十七到十八世纪的伟大人物一样，他从同样的观点出发批判了德国古典哲学；现在，他甚至对他的同事和伙伴谢林所表现的非理性主义的倾向也产生了反感，他用他和斯宾诺莎争论时的证据攻击这种倾向。

因此，尽管我们已指出了一般的特征，但是，雅可比并不是现代非理性主义的真正代表。他只是在两个方面比他同时代的其他人更明显地接近现代非理性主义者。首先，他宣称，完全赤裸裸的和抽象的直觉是真正哲学思考的唯一方法，而且比后来的非理性主义更加坦率而真诚地这么做。因为他注意到，

^① 黑格尔，《小逻辑》，商务印书馆1932年版第166页。

象斯宾诺莎这种思想家的论证是不可辩驳的，虽然这意味着这些论证不可避免地要导致无神论。因此，他在和莱辛进行的讨论中写道：“斯宾诺莎对我来说是太好了，但是，我们在他的名义下所得到的有多么可怜的拯救啊！”^① 雅可比的这种观点充分表现了他和现代非理性主义先驱人物的血缘关系。因为社会对立越尖锐，宗教世界观的处境越危险，非理性主义者就越激烈地否定理性地认识现实的可能性。这条路线从叔本华就已经开始了。

因此，雅可比寻找达到“直接知识”的道路。他在和莱辛讨论“直接知识”的谈话中说道：“它的最后目的是无法说明的、不可分解的、直接的和简单的东西。”^② 但是，在这点上，哲学认识的全部方法都被转移到纯粹主观主义的道路上去了。在雅可比看来，决定哲学方法的不是对对象世界的考察，不是对象本身的内在本质，而是根据思想家的主观态度（概念推论或直接知识、直觉）形成了真或假的哲学对象。因此，黑格尔在其青年时代的论战性著作中就已经指出了雅可比哲学和康德及费希特的主观唯心主义的相似之处。但是，康德和费希特企图从他们的主观主义观点发展出一种关于哲学认识的客观方法，相反，雅可比却完全公开地和极端主观主义同流合污。

他不仅在认识论领域是这么干的，而且在道德领域也是这么干的。他非常生动地叙述了他对费希特的看法，他写道：“是的，我是无神论者和不信上帝的人，无神论者和不信上帝的人违背了一无所求的意志要去撒谎，就象苔丝得蒙娜^③临死前说

① 雅可比：《论斯宾诺莎的理论》，载于致M·门德尔松先生的信，慕尼黑，1912年，第66页。

② 同上书，第78页。

③ 苔丝得蒙娜（Desdemona），莎士比亚《奥赛罗》中之女主角——译者

谎那样；就象皮拉得斯^①为了俄瑞斯特斯^②而撒谎和欺骗那样去撒谎和欺骗，象泰莫雷翁^③那样去谋杀；象义巴敏诺达斯^④和约翰·德·威特^⑤那样犯法和违背誓言；象俄索^⑥那样自杀；象大卫^⑦那样抢劫神庙；的确，我想在安息日采摘稻穗，只因为我饿了；法律是为了人而制定的，而不是相反。我就是这种不信上帝的人，我嘲笑那种经常恶意地指责我的哲学，嘲笑它和最高的存在；因为借助于那存在于我之中的最神圣的确定性，我认识到，违背理性的绝对普遍法则的纯文字罪行的这种特权地位乃是人类的真正特权，人类尊严的象征，人类神圣的本性。”^⑧为了使历史具体化，这里有必要指出：一方面，雅可比的确看到了费希特主观唯心主义的某些主要缺陷，“一无所求的意志”和费希特伦理学的抽象普遍性；但是，另一方面，他自己的伦理学实际上只是一种无原则的自我吹捧，一种对资产阶级个人主义的主观主义的狂热说教，他的努力是一种“例外”。因此，他并不想扬弃一般的法律，而只是想保证资产阶级个人在特殊地位上的权利，即资产阶级知识分子的不受一般法律约束的贵族特权——至少在雅可比的想象中是如此，因为他当然决不会把上述行动付诸实现。

因此，雅可比把认识论问题和伦理问题变成了主观心理的问题。现在，混淆认识论和心理学的界限是现代非理性主义

① 皮拉得斯 (Py lades)，希腊神话人物——译者

② 俄瑞斯特斯 (Orestes)，希腊神话人物，阿加门农之子，为报父仇而杀母——译者

③ 泰莫雷翁 (Timoleon)，希腊演说家——译者

④ 巴敏诺达斯 (Epaminondas)，希腊将军及政治家——译者

⑤ 约翰·德·威特 (Johann de Wit) (1625—1672年) 荷兰政治家——译者

⑥ 俄索 (Otho)，罗马皇帝，公元69年自杀——译者

⑦ 大卫 (David)，圣经人物，以色列国王——译者

⑧ 参见《关于费希特的无神论争论的论文》，慕尼黑，1912年，第179页。

(而且，特别是所谓的现象学)的最重要的特征之一。因此，注意一下下面的事实不是没有意义的：在雅可比本人那里，这种趋势是丝毫没有加以掩饰的，而且黑格尔从下面这种观点批判了直接知识的这种特征：“照这样看来，我们必须指出，这是属于最普通不过的经验，即许多真理，我们深知它们是通过极其复杂的、高度中介化的考察所得到的成果，这种成果毫不费力地直接呈现其自身于熟习此种知识的人的意识之前……我们在任何一种知识、艺术和技巧里所得到的熟练，也包含有这样的知识或动作直接出现于意识中，甚或直接表现于向外面反应的活动中和灵活机动地从他的肢体内发出。在所有这些情况中，知识的直接性不但不排斥间接性，而且两者是这样结合的：即直接知识实际上就是间接知识的产物和成果。”^① 黑格尔十分机智地证明了相信通过直接性可以发现某种新东西和无中介的东西乃是自我欺骗，因此，黑格尔不仅严厉地批判了雅可比，而且批判了所有后来的直觉理论。

另一个重要观点是：在雅可比看来，“直接知识”不仅避免了伟大的十七——十八世纪思想家的无神论结论，而且——这是密切联系着的——反对唯物主义。在前面提到的雅可比和莱辛之间的极其有趣的讨论中——这种讨论实际上已包含了雅可比的全部哲学——雅可比公开地指出了这种危险。同样相反地是，许多后来的非理性主义者却一次又一次地用他们的冒牌唯物主义和企图指出超出唯物主义和唯心主义的哲学对立的“第三条道路”来掩盖这个问题。雅可比在上述与莱辛的讨论中描述了唯物主义的特征：“思维并不是实体的源泉，而实体是思维的源泉。因此，必须承认某种非思维的东西优先于思维……因此，莱布尼茨十分正确地把灵魂称之为自动的精神。”^② 对于莱布尼

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1980年版第159、160页。

② 雅可比：《论斯宾诺莎的理论》，第74、75页。

茨的这一评论当然也适用于斯宾诺莎。

因此，雅可比的非理性主义出现在产生了现代形式的非理性主义的那场重大的意识形态危机的前夕，它是十七世纪到十八世纪的精神斗争的一种反动的总结。它公开宣告了唯心主义的破产，甚至宣告了对理性的否定，甚至陷入了空洞无聊、浅薄荒谬和涂上了宗教色彩的虚无主义，这一切都披着反唯物主义哲学的外衣。雅可比的某些同时代人已经看出了这种虚无主义的倾向。在雅可比本人记录的他们的讨论中，莱辛坦率地指出，他认为雅可比是一个在其哲学中不得不“背弃全部哲学的”“彻底的怀疑论者。”^①而年青的弗里德里希·施莱格尔在其激进的共和时期就批判了雅可比的哲学，这不仅因为雅可比的哲学不得不“以怀疑和绝望，或者以迷信和狂热收场”^②，而且因为雅可比哲学的不道德而抨击它。关于雅可比的著作，施莱格尔写道：“在雅可比的著作中，有一种诱人堕落的完全放荡的精神在活动着、呼吸着、生长着，尽管它出身高贵，却完全缺乏节制，它彻底摧毁了正义和道德的全部法则。对象改变了，唯有偶象才是永恒的。一切骄奢淫逸都以奴役告终，甚至享受对最神圣的本质的最纯粹的爱奢侈也是如此。那么，在这里，还有什么样的奴役比神秘的奴役更可怕的呢？”^③虽然F·施莱格尔最后同样成了神秘的非理性主义者，但是这并不影响他的批判的正确性。

雅可比观点中最主要的结论是他斥责斯宾诺莎（和莱辛、整个德国古典哲学）是无神论。当然，这立即给反动派提供了武器。因为斯宾诺莎哲学的基本路线乃是发展辩证法，它必然成了反动派的眼中钉。因此，指控它是无神论可以给反动派镇

① 雅可比，《论斯宾诺莎的理论》，第77页。

② 参见《青年F·施莱格尔的散文作品集》，维也纳，1906年，第2卷，第85页。

③ 同上书，第88页。

压它提供最有效的武器。（由于指控费希特是无神论者，虽然雅可比并没直接参与这种指控，费希特不得不辞去他在耶拿大学的教授职位。）但是，雅可比的这种尖刻的论证，从哲学史的角度来看，还是有其意义的：这种论证使人们认识到严格被实践着的哲学和宗教是水火不相容的，而且它成了人们争论的焦点。关于这种论证的争论促成了下面这种情况：必然被宣布为无神论的进步哲学不再为一种基督教的，或者至少是受尊敬的基督教的反动哲学所反对，相反，我们只发现了一种赤裸裸的直觉主义，一种不加掩饰的非理性主义和对概念哲学思维、理性思维的彻底否定。

这种生硬的非此即彼（Entweder-Oder）并没有产生直接的影响。赫尔德和歌德——他们在关于斯宾诺莎的争论中，站在斯宾诺莎（和莱辛）一边而反对雅可比——坚持泛神论而拒绝了雅可比的无神论推论。甚至青年谢林及其追随者的自然哲学，甚至黑格尔的哲学——虽然雅可比本人还可能用指控无神论来反对谢林，后来的反动的浪漫主义用之反对黑格尔，但是，谢林及其追随者和黑格尔还是可以经常提出抗议——在这个问题上也没有超出他们自己对斯宾诺莎的解释，甚至落后于它。这里，事情甚至并不涉及到“外交手腕”的问题，但是，面对基督教的世俗权力，这种外交手腕是非要不可的。当然，这种动机甚至在德国古典哲学中也常常起着重要的作用。但是，主要的问题是：由于唯心辩证法不可避免的不完善和不彻底，这种哲学的神学残余从来就没有被真正克服过。因此，费尔巴哈正确地指出：“泛神论是神学的无神论，是神学的唯物主义，是神学的否定，但是，它本身接受了神学的观点；因为它把物质、上帝的否定变成了神的本质的宾词或属性。”^①而且，在这种关

^① 参见《费尔巴哈全集》，莱比锡，1846及以后各年，第2卷，第289页。

系中，他比较了黑格尔和斯宾诺莎：“同一哲学不同于斯宾诺莎的哲学，只因为同一性的哲学用唯心主义的精神去鼓舞僵死的、惰性的实体的东西，尤其是黑格尔把自我活动、自我区别的力量、自我意识变成了实体的属性。黑格尔的矛盾命题‘上帝的意识是上帝的自我意识’和斯宾诺莎的矛盾命题‘广延或物质是实体的属性’都建立在相同的基础上，而这个共同的基础只能是：‘自我意识是实体或上帝的属性，上帝就是我’”。^①因此，在这里，出现了一种客观的、方法论-哲学的暧昧性，它在黑格尔哲学里达到了其顶点。费尔巴哈正确地指出，思辨哲学“同时是有神论和无神论。”^②

我们在从笛卡尔到黑格尔的许多重要的思想家那里都发现了德国哲学发展的这种特征，的确，这些特征有着明显的变化和不断波动的个别动机。这些特征需要立即加以强调，因为现代非理性主义者正是在这些弱点中寻找并企图发现他们和过去的伟大思想家的共同之点，以便他们事后可以证明这些往昔的伟大思想家是**非理性主义者**，以便他们可以把这些过去的伟大思想家添入非理性主义所虚构的家谱中去，而这些过去的伟大思想家在其发挥了积极作用的基本路线中代表了非理性主义的严格的对立面，并且毁灭性地批判了他们时代所出现的非理性主义倾向。（我们在论新黑格尔主义的一章中将会看到，甚至连黑格尔也无法避免这种命运。）我们在这里所强调的许多重要的唯心主义者著作中的那种非常明显的暧昧的论证——当然，只有那些最杰出的唯物主义者才能摆脱这些暧昧的论证——使我们处于这样一种境地：我们不能只根据术语，而且决不能从个别论述（这些个别论述如果脱离整体联系和有关的普遍的哲学意图，看起来似乎有点象非理性主义的）出发去考察

① 《费尔巴哈全集》，莱比锡，1846年及以后各年，第2卷，第245页。

② 同上书，第285页。

肯定或否定理性的问题，相反，我们恰恰要注意这条基本路线。

这个问题是一个重要问题，因为非理性主义者正大张旗鼓地把维柯或哈曼，卢梭或赫尔德打扮成非理性主义者。从唯心主义所虚构的“思想史”的观点来看，可以轻而易举地把这些思想家当成非理性主义最直接的盟友。从维柯反驳笛卡尔开始，这些思想家就和他们时代中的那些人们习惯于（虽然非常不恰当、非常抽象）描绘为理性主义的哲学倾向处于尖锐的对立之中。而且，如果我们以这种抽象形式的、浅薄的方式来虚构理性和非理性的对立，那么，甚至在非理性主义开始风靡一时之前，这些思想家将“自动”站在非理性主义一边，这特别象很久以前卢梭和哈曼所碰上的那种情况（卢梭作为一个“非理性主义的浪漫主义者”乃是一个反对法国革命的产儿）。

相反，正如我们现在所尝试做的那样，人们必须在相应时代的意识形态的斗争中具体地考察非理性主义，因为非理性主义乃是不断地、反复产生于新旧之间的和具体的历史进步与倒退之间的阶级冲突的组成部分和党派力量，于是，我们不可避免地要作出一种完全不同的、更接近真相的解释和描述。此外，我们首先看到，正是刚才提到的那些思想家试图在一个其主导倾向是思维支配着自然界的机械现象的，以及与这种努力相应的，是一种形而上学的思维支配着自然界的机械现象的时代中，在反对这种非理性主义方向的斗争中，为关于不断变化着的、不断发展着的世界历史的哲学思维的权利而战。的确，当我们谈及历史领域时，读者切不可为那种颓废的资产阶级理论所蒙蔽，这种理论从一开始就把历史解释为是纯粹“单一的”，“唯一的”，和规律概念对立的，因此某种程度天生是非理性的。我们将立即证明，这种虚构的历史作为反对正统王权的法国革命的对立面为日益反动的资产阶级的经济理论和经济实践

所利用（兰克，李凯尔特）。

我们这里正在论述的这些思想家和这种倾向毫无共同之处。然而，他们在世界观和才能方面可能也是完全不同的（虽然歌德在意大利被介绍给维柯时，由于其年青人的天生灵感，不由得想起了哈曼），但是，他们为一种共同的努力而统一起来了。这种共同的努力就是去探究支配历史过程和社会历史进步的规律，发现和构成历史背后的理性观念，即人类历史所固有的理性，集体历史的自我运动后面的理性。当这些规律的现实基础既没有被研究（人们想起了史前状态），而占主导地位的思想倾向甚至也不想为掌握这些问题提供一种概念工具和方法论时，这种努力促使这些思想家敌视辩证法问题。的确，占统治地位的认识论倾向（以几何学作为认识论的模式）只能阻碍辩证倾向的发展。

因此，探求社会和历史的自我运动的内在理性的工作必然和占统治地位的认识论的潮流发生冲突；从认识论的角度来看，这种探求常常是一种非常暧昧的、充满了纯粹虚幻的预见的对于那些辩证法范畴的探求，这些辩证法范畴能够准确地表达社会和历史的发展规律。例如，歌德在年青时就很厌恶他那个时代的“理性主义的”哲学，但是，值得注意的是，他在这里决不是偶然地总是把斯宾诺莎当成一个例外。歌德的这种厌恶恰恰来自这样的事实：他——虽然多年以来只是本能地——在寻求生命发展和自然历史观的辩证范畴。这就是为什么非理性主义的生命哲学在整个帝国主义时期一直吹嘘和庆祝歌德是他们的先师的原因，虽然歌德实际上已经从年青的探索者——他从方法论的角度探求一种彻底的经验主义——发展为德国古典哲学，尤其是它的辩证法的独立的支持者了。另外，我们还应该注意，歌德之所以对他的同时代的重要哲学家持保留态度的原因在于：首先，他比他们更接近唯物主义哲学（他是否把他的决不

是完整一贯的唯物主义叫作物活论或别的什么东西，都是无关紧要的)；其次，他决不允许他自己的研究成果成为唯心主义体系的俘虏。

歌德的例子非常清楚地证明，在这里，问题取决于：歌德是林奈绝对化的体系的反对者，S·H·得·杰沃弗罗瓦(Geoffroy de Saint-Hilaire)反对居维叶的支持者和战友，达尔文的先驱；而并不取决于：如果我们在一种非历史的、精神科学的意义上解释歌德的个别论述，甚至论文，我们可以从中找出某种非理性主义的东西，或者无中生有地硬说其中有非理性主义的东西。

而下述事实并没有产生什么决定性的影响：歌德主要对自然史感兴趣，而维柯、卢梭或赫尔德则主要对所有社会现象的历史性感兴趣，而且，对于这些思想家的大多数人来说，上帝在世界图景中扮演了一个非常积极的角色，在歌德那里，则远不是这样。我们只要举出维柯著作中关于“天意”的历史作用的论述就够了。维柯认为这种“天意”是一种精神：“它从人类（他们只迷恋于自己的个人利益，因此象野兽一样生活在荒野之中）的激情中产生出民法典，通过这种民法典，他们可以生活在共同体之中。”^①当维柯在他的著作的结论中明确地总结这种思想时，我们似乎听到了对黑格尔的回声：“因为只有人类自身才创造了这种民族的世界，这是这种科学的第一个无可争辩的原则，但是，人无疑是从一种精神出发的，这种精神总是不同于人的特定目的，有时和这种目的对立，而且总是高于这种目的；这种精神使这些有限目的从属于它的较高的目的，而且总是利用这些有限的目的来保护尘世上的人类。”^②这里的确就象后来黑格尔的“理性的狡计”那样，我们所碰到的这种神

① 维柯：《关于民族普遍本性的新科学》，慕尼黑，1924年，第77页。

② 同上书，第424页。

秘化的表达生动地表现了一种联系，这种联系不是在其最基本的含义中被认识到的，而是天才地预感到的，因此进入了新的辩证法的领域，但同时这种联系也被唯心主义地神秘化了。但是，显然，对于任何毫无成见的维柯的读者来说，下述事实是很清楚的：维柯在这里讨论了一种人类自身所创造的、独特的，因此是认识的、理性的历史；虽然维科引入了一个神秘化的术语“天意”，但在具体解释时，他却这样规定它，以致于这些规定把任何先验的力量都从一种理性的辩证历史联系中排除出去了，即便这种理性的辩证历史联系对知性来说是矛盾的，而且的确是似是而非的。维柯作为笛卡尔认识论的公开对手，就他的范畴理论的决定性的基本问题来说，非常接近斯宾诺莎的唯物论，这一基本倾向并不会使我们感到吃惊。维柯的观点“观念的顺序必须根据对象的顺序来进行”^①不同于斯宾诺莎，这仅仅因为：维柯力图历史地、比斯宾诺莎更灵活、更能动地解释这种唯物主义的范畴观；因此，维柯从后来德国唯心主义辩证法，主要是黑格尔所采取的同样的方向来修改和加深斯宾诺莎的哲学。

这里，我们的目的甚至可能并不是简要地概述维柯的哲学，更不是要分析赫尔德、哈曼或卢梭的哲学。我们唯一的目的应该是强调基本的辩证趋势。在所有这些作家中，这种基本的辩证趋势的目的在于从人类的自我运动，从人类自身的活动和苦难中发展出人类的历史和人类的社会，而且领悟这个运动背后的理性。在这里，问题或者和人类语言的起源有关（赫尔德在反对语言起源的神学解释时把语言理解为理性的发展和人类精神力量的产物），或者和由于私有财产的出现而孕育着革命性的不平等的资产阶级社会的起源有关（如卢梭所指出的那样），

^① 维柯：《关于民族普遍本性的新科学》，慕尼黑，1924年，第100页。

都是一样的。对于我们目前的研究来说，这些个别的认识以及它们在其中被概念地固定下来的个别范畴后来如何经历了进一步的发展，只是次要的问题。在目前的联系中，重要的是阐明在从维柯到赫尔德的历史辩证法中已经发展了的那种基本思想方向。那些从其一定的历史总体联系中被割裂出来的、可能被曲解为非理性主义的琐碎细节，充其量表现了这些思想家的无关紧要的动摇、暧昧神秘的预感，以及对尚未得到明确的辩证理解的一系列事实或范畴的神秘阐述。从维柯到赫尔德同样有一条通向改造、充实和加固理性的道路，就象笛卡尔或培根所选择的道路毫无疑问也通向这个方向一样。这里存在着非常重要的区别，实际上是对立。但是，一般来说，这种对立是为一种以世界理性为基础的哲学而战的个别阵营内部的对立。但是，我们的确在任何地方都找不到理性主义和非理性主义的抽象对立。

II

非理性主义的最初表现形式 ——谢林的“理智直观”

近代非理性主义产生于十八到十九世纪转折中所发生的重大的经济和社会、政治和哲学危机之中。引起这场危机的决定性事件当然是法国革命了。首先，它是一个与从前的伟大革命（荷兰和英国革命）完全不同的世界性事件。这些从前的伟大革命所引起的只是民族范围内的变化，它们的国际影响作为社会的，因此是意识形态的革命倾向可能是非常微不足道的。只有法国革命才对欧洲大多数国家的社会结构产生了巨大的反作用，促进了莱茵地区、上意大利等等的封建制度的瓦解，虽然

这些地方的革命的确没有达到 1793 年那样的程度。而且，甚至在那些没有发生革命的地方，改造封建专制社会的问题已经成了人们议论的话题了。因此，到处都出现了意识形态的骚动过程，甚至在象英国这样的国家里也出现了这种骚动，而英国在这些国家之后已经发生了资产阶级革命。这是因为与法国革命相比，英国革命在肃清封建制度方面暴露了它的极端不彻底性。

这些新东西象洪水猛兽一样吞噬了一切，以致于人们用旧方法既无法抵御它，也无法攻击它。现代历史运动并不是偶然从这些冲突中产生的：德国古典哲学的辩证历史观，复辟时期法国历史学家的历史科学的进一步的迅速发展，华尔德·司各特、马志尼和普希金文学作品中的历史精神。虽然认为启蒙运动具有反历史倾向是一种反动的谣言，现在所发生的一切远远超出了赫尔德的鼓动；但是，它们证明，甚至旧东西也不能再用旧方式去加以保卫了。虽然布尔克 (Burke) 本人并不是浪漫派思想家，但是，浪漫主义的假历史主义却正是从他那儿开始的；布尔克以一种所谓深化的、非理性主义化的历史性观点破坏了历史的发展和历史的进步。

但是，法国革命同时也超出了资产阶级的水平。在一种直接的政治意义上，法国革命在格拉古·巴贝夫的起义中达到了这一点。（这一点同样也产生了国际性的反响，而这是过去时代的革命，例如，托玛斯·闵采尔或平等派所无法做到的。）在伟大的空想社会主义者那里，这一点表现得更清楚，他们的体系和方法与法国革命所引起的世界性动荡同样是息息相关的。这场普遍的意识形态危机——乌托邦主义者代表了它的最明显的、指向未来的倾向——产生于法国革命本身的矛盾，而且，甚至在发展的基本路线仍然是纯粹资产阶级的地方，它也产生了本质上崭新的东西。恩格斯生动地阐明了这场意识形态危机的核心问题：启蒙运动作为法国革命的意识形态的准备，致力于

通过革命并在革命中建立“理性王国”。革命胜利了，它所追求的理性王国实现了，但是，“我们现在知道，这个理性的王国，不是别的，正是资产阶级理想化的王国。”^①但是，这意味着，资产阶级社会的内在矛盾——它出现在大多数启蒙运动的思想家或其同时代人（从曼德维尔和弗格逊到林格威特和卢梭）的预感性的批判中——由于实际现实的冲击，已经成了人们注意的中心。英国工业革命的成果进一步加强了对这些经验的冲击，虽然彻底暴露资本主义矛盾的第一次重要的经济危机只是在十九世纪二十年代才爆发。对于意识形态的发展来说，所有这些事实主要意味着：从前只是预感到的、资产阶级社会的矛盾的特征，从现在起，常常作为它的普遍的中心问题出现在所有人的面前。因此，关于社会的哲学在一种完全不同于从前的意义上成为历史的和辩证的。迄今为止只能预感到的东西现在变成了一种越来越清楚地被意识到的方案：历史的辩证法乃是哲学的核心问题。黑格尔哲学的意义就在于此。在黑格尔哲学的方法中，历史地理解进化的问题扮演了一个决定性的角色。解决黑格尔哲学的可信性的问题具有远远超出这种个别问题（量变到质变，关于个体和类之间的关系的新解释）的意义。但是，这些新事实也为右派的批判提供了新的根据。从浪漫主义运动和“历史法学派”到卡莱尔，出现了一条保卫旧东西、保卫革命前的时代直到退回到中世纪的崭新路线，它和历史的普遍非理性主义化不可分割地联系在一起。

我们可以肯定，自然科学思维中的这场重大的危机决不是偶然地和社会危机一起发生的。随着一系列新现象，主要是化学和生物学领域中的新现象的发现，批判机械形而上学思维的问题变得愈来愈重要。人们日益明确地认识到，仅仅建立在几

^① 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1956年版第14页。

何学和力学——十七和十八世纪的物理学和天文学的巨大胜利归功于它们——基础上的思维方式必然难以胜任新的任务和在整体上理解自然现象。自然哲学思维中的这种日益增长的危机并不仅限于纯粹概念化的问题。历史的考察方法甚至在这里也开始渗透进来了。人们想起了康德和拉普拉斯的宇宙理论，地质学和古生物学的发现，进化论的出现，以及对象林耐和居维叶那样伟大的机械分类学者的最初的批判，想起了歌德、杰沃弗罗·德·圣·希莱雷、拉马克，等等。

只有在这种联系中，德国的自然哲学，首先是青年谢林的自然哲学，才是可以理解的。因为只是在这里，人们才开始第一次尝试从方法论和哲学上统一地理解这些趋势。在这里，事情甚至还涉及到，在丰富的、而且不断增加的新的事实材料中日益明显地暴露出来的辩证矛盾再也无法根据形式逻辑加以否定或“克服”了；相反正是这些矛盾以及它们的辩证扬弃和综合等等，成了新的辩证方法的核心。恩格斯反对象十九世纪下半叶几乎所有的自然科学家那样只从他们的常常总是荒谬的研究成果的观点出发去评判这些自然哲学的理论和方法。他本人是这样总结他的判断的：“自然哲学家对自然科学的自觉辩证法的关系，就象乌托邦对现代共产主义的关系一样。”^①

当伟大的十七世纪的体系用一种（本质上）静止的几何学方法在这个时代的伟大发现的基础上对他们的新的研究成果从思想上加以总结时，现在，出现了这样一种尝试：把自然人社会和人类社会世界理解为一个统一的过程。这个过程的唯心主义的中心人物，即精神，同时被理解为这个过程的产物。因此，谢林认为哲学的产生是一种“精神的奥德赛”^②，在这种精神的

① 恩格斯，《反杜林论》，第12页，注解。

② 《谢林全集》，斯图加特，1856年，第3卷，第628页。（奥德赛，希腊神话人物，意指到处流浪，永远不能返回家园的人——译者）

奥德赛中，精神——迄今为止它一直无意识地促使自己变成自觉的精神——现在已完全自觉地占有了自己的家园、自己的现实性。正是在法国革命之后，在自然科学动荡的年代里，从思想上解决自然科学进步的基本问题的这种努力中，出现了谢林的辩证方法。这种努力试图为这个极其庞大的问题领域提供哲学的答案，并把哲学提高到时代的水平。德国社会的落后必然带来的结果是：这种向作为哲学方法的中心问题的辩证法的强有力的转变只能以唯心主义的形式完成。这种发展主要发生在德国，就象十八世纪的法国和十九世纪四十年代的俄国曾经是资产阶级哲学的发源地一样，同样不是偶然的。隐藏在这些问题和答案后面的偶然因素和必然因素只能使辩证法成为资产阶级思想的社会事实，以致于在民主革命的准备时期，辩证法为这场革命完成了艰苦的意识形态准备工作。

但是，由于被唯心主义地、历史地规定了方向的辩证法当时已成为进步力量的哲学方法，哲学上的反动势力现在同样不得不使用其他的武器。布尔克的英国经验主义同样常常使他的德国追随者感到失望，因此，超越布尔克的哲学，并以一种非理性主义的形式“加深”他的哲学的需要便应运而生。对于法国复辟时代的官方思想家也采取了同样的态度。辩证法的倾向决定了全部哲学发展的速度，规定了它所提出的问题，而且迫使反动派不得不曲解新提出的哲学原则。因此，正是在德国，在为新的辩证法进行斗争的基础上，在反对它的斗争中，出现了现代非理性主义的哲学论证。

辩证法和非理性主义之间的敌对关系从一开始的确是十分错综复杂的。最初，基本相似，但并不是完全同一的，因此从思想上可分离的辩证法倾向在自然或社会中是有积极作用的。年青时的谢林主要研究的正是这种自然过程，虽然他从这种自然过程出发，最初好象是要建立一种普遍的辩证法理论。虽然

黑格尔所构造的体系同样标志着自然哲学辩证方法的哲学顶点，但是，他的出发点和他的辩证法的重点却是在社会方面。但是，在这个时期里，在其他地方经常出现非常暧昧的复杂情况。虽然奥肯(Oken)在其自然哲学辩证法中指出了这个时期的最具体进步，同时，在社会、政治和哲学方面，他也是激进的；但是，例如，巴德尔(Baader)虽然是哲学和历史方面的复辟和反动的代表人物之一，但他同时却同情自然辩证观。在谢林的影响下，常常出现类似的情况。

这种暧昧性的中心是年青的谢林本人。它的主要渊源是谢林的性格。马克思在1840年给费尔巴哈的信中这样评论谢林：“谢林的真诚的青春思想——我们可以相信我们的敌人的善意；为了实现这种思想，他却没有工具，而只有想象；没有力量，只有虚荣；没有冲动，只有鸦片；没有感受，只有女人的过分敏感……”^① 这些性格特征只是表面上的暧昧之处，正是这种性格天赋注定了谢林要充当客观唯心主义的首创人，一个暧昧的首创人。他有意无意地提出了这个任务。虽然在青年时代，他和黑格尔和荷尔德林一样为法国革命所鼓舞，但是，他对于社会变革的哲学后果的认识却是极幼稚的。当他后来作为客观唯心主义新学派的公认代表人物把社会和历史纳入他的体系时，复辟势力和后期热月党人对他的反动影响已经是十分明显了。

谢林最初的哲学兴趣集中在自然哲学中的新问题上。这些新问题吸引着他，而且他毫不犹豫地完全接受了当时最先进的辩证法形式，即费希特的辩证法。他有一段时间曾认为他正在运用费希特的辩证法，而且从自然哲学方面使它臻于完成；他相信，一种自然哲学的客观辩证法可以和《知识学》的原则统一起来。最初，他并没有认识到，自然中的辩证的纯粹事实已经

^① 马克思：《历史评论全集版》，第1部分，第1卷，第316页。

包含了一种客观性的原则，因此是与费希特的主观辩证法根本对立的。费希特立即注意到这里正是他们的分水岭，费希特和谢林开始了书信讨论；但是，正是黑格尔进一步启发了谢林，促使谢林与主观唯心主义分道扬镳。正是黑格尔从哲学上深刻地阐明了促使这场书信讨论决裂的原则。他要使谢林尽可能认识到自己在哲学上的发现。

但是，他们决没有彻底认识到这点。因为甚至谢林在耶拿和黑格尔一起工作时，他也没有真正认识新辩证方法的意义。但是，正是谢林的这种天才——因为它包含了许多有关未来的萌芽成分，而且无意识地进入了未来——促使他成了新哲学的第一个中心人物，并且以他的最初活动为中心，向左发展的有歌德、奥肯和特里维拉努斯^①，向右发展的有巴德尔和歌雷斯^②（埃尔特曼认为奥肯和巴德尔都师承于谢林是很正确的）。

现在，我们要更详细地考察一下谢林哲学的出发点。费希特在抛弃了康德的先验唯心主义的自在之物时，把他的哲学从认识论方面直接变成了巴克莱模式的主观唯心主义，因此实际上变成了康德所说的那种“哲学丑闻”。但是，费希特的《知识学》在“幻境幕布”（Schleier der Maya）和从哲学上主观地加以理解的现象世界后面并没有设置一个基督教的上帝或最高的非基督教的“意志”作为最高的形而上学的原则，相反，《知识学》力图象斯宾诺莎从广延和思维推导出他的世界那样，从自我和非我的辩证法推导出自我包容的、内在的自我运动和创造的关于整个宇宙的认识。因此，费希特的自我甚至获得了一种方法论和体系的新功能。这并不非因为费希特没有把自我和个人意

① 特里维拉努斯（Treviranus 1788—1868年），不来梅牧师，弗·恩格斯的朋友。

② 歌雷斯（Görres），德国反动作家。

识统一起来，也不是因为他企图辩证地从前者推导出后者，而是因为自我——独立于费希特的有意识的目的，实际上和这种目的对立——由于上述的他的体系的内在必然性，不可避免地承担了斯宾诺莎的实体的作用，或者更确切地说，承担了黑格尔后来的世界精神的作用。⁴⁸最初，青年谢林的自然哲学轻而易举地就弥补了费希特体系的内在差异所形成的空白，费希特体系所潜在的对立，只是后来才公开暴露出来。谢林可能认为他只要把费希特体系中的斯宾诺莎因素扩建为他的思想的唯一基础，他就是费希特的忠实学生，而且进一步发挥了费希特的学说，但是，客观地说，他这么做同时也就揭露了《知识学》的全部人为的和煞费苦心构造的体系。

但是，从哲学上来看，这是一个重大的进步，而客观唯心主义的真正繁荣和客观唯心主义辩证法现在才开始。可是，克服费希特的矛盾的却是一种更深刻的矛盾。《知识学》的自我在一种纯认识论（而且主观主义的）过程和客观现实的原则之间徘徊，在康德的“意识一般”和黑格尔主义的心灵和精神后来所表现的自然及历史的创造者之前徘徊。谢林选择了后者。因此，他在他的体系的基础里吸收了某些同时是客观的东西，即独立于人的意识而存在的东西，但是，另一方面却应该对之有所意识的东西。因此，客观唯心主义的全部自相矛盾的含糊性在青年谢林那里就已经初露端倪了。一方面，客观唯心主义在自己和主观唯心主义之间划了一条严格的界限，并试图回答后者无法解决的问题（客观现实，自在之物的可认识性），但是，它必定一再陷入主观唯心主义的一般缺陷之中，在谢林那里，这种情况特别明显，从哲学和方法论的角度来说，谢林并没有完全有意识地完成与费希特的决裂。另一方面，这种哲学的最高原则同样必定是暧昧的，并动摇于一种（不自觉接近的）哲学唯物主义和一种唯心主义的泛神论的上帝概念之间，这种上帝

概念由于被应用于自然和历史生活而被具体化了，因而它必定超出了斯宾诺莎那种孤独的和抽象的普遍性，而接近上帝有神论的概念。

我们已经指出了客观唯心主义的这种暧昧性的最一般特征。现在，我们必须更详尽地研究谢林的这种暧昧性的特殊变种，尤其是它和青年谢林的细微差别。这里我们特别要强调在唯物主义无神论观点——这种观点把斯宾诺莎的实体解释为活生生的、能动的和进化的——和对斯宾诺莎的实体作神秘神话学解释的观点之间的彻底动摇。重要的是这是一条普遍的路线，而不是对这种细微差别的个别表达。海因慈·魏德波斯特(Heinz Widerporst)证明了谢林自然哲学的极端唯物主义观点，但也指出了雅可比·波墨的神秘主义对谢林的强烈影响，当时波墨逐渐成为了浪漫主义的时髦人物。^①在浪漫派的哲学论述中，这种神秘的倾向的确占有优势。唯物主义也影响了青年时期的谢林，这是他的一个特点。我们也将看到，这种神秘的倾向如何不可避免地越来越接近谢林哲学的核心。但是，必须注意，在耶拿时期结束时，谢林仍然把乔尔达诺·布鲁诺(Giordano Bruno)作为他的哲学的最高典范，虽然由于我们马上就要看到的原因，为了从认识论上论证自在之物的可认识性，他不得不竭尽全力求助于柏拉图的理念论，因此，他的暧昧性得到了进一步的发展。的确，在耶拿时期，谢林的客观唯心主义的典型暧昧性同样非常接近柏拉图的理念论。一方面，他在与康德和费希特的尖锐对立中把反映论引入了先验哲学；而另一方面，他又十分神秘地把这种反映论极端唯心主义化了。因此，这种中间立场，即总是动摇于客观唯心主义的进步和反动倾向之间的立场正是耶拿时期的谢林的特点。谢林对歌

^① 这种暧昧的双重倾向在波墨本人那里已经出现了。参见马克思、恩格斯《神圣家族》及其他早期著作，柏林，1953年，第258页。

德的自然哲学和诺瓦利斯的“魔术唯物主义”采取骑墙态度，因为他和二者均有密切的交往。

谢林的“真诚的青春思想”集中表现在他发现并从哲学上阐述了自然发展过程的辩证法。我们已经看到，辩证地认识自然，因此超越十七和十八世纪的机械形而上学方法的必然性，乃是这个时期的普遍倾向。康德的《判断力批判》阐述了这种必然性，这一阐述强有力地影响了德国哲学。这里，康德企图从哲学上理解生命的问题，而且提到了可能和现实、整体和部分、一般和个别的辩证法问题。在康德那里，这种辩证地超越形而上学思维的问题表现出一种极其歪曲的形式。这些歪曲对于后来出现的近代非理性主义的某些命题，特别是青年谢林产生了决定性的影响，以致于我们在这里必须对这一点作简要说明。首先，康德把思维——他谈到“我们的”思维，人类的思维——等同于十七和十八世纪的形而上学的思维形式。例如，在普遍和特殊的辩证情况下，可以得出下面的规定：

“所以我们的知性对于判断力所处的情况是特别的。因为在通过知性的认识里，其特殊不是为普遍所规定的。因此特殊就不能只从普遍得出来。然而在自然的杂分中，并且通过概念和规律的中介，特殊就不得不与普遍相符合以求其能被包摄在普遍之下。但是，在所说的情况下，这种符合必然是很偶然的，而且必须是在没有任何确定的原理来指导我们的判断力这种情况下的。”^①

但是，康德根本就不满意这种形而上学思维和“人类”思维的同—；相反，他在把这种同一和直觉直观作严格比较时把它描述为“推论的”。在这些情况下，他能找到的解决方法只能是提出“直观性的知性”这一要求：

① 康德：《判断力批判》，商务印书馆1964年版下册第64页。

“直观性的知性……不象我们用某概念的知性，不是从普遍到特殊的，从特殊到个别的。这种知性就不会经验到在自然产物中自然和知性的按照特殊的规律相一致协调有什么不必然性。但是，使得我们的知性感到这么困难来把自然的杂分还原为知性的统一的，也正是这种不必然性。”^①

因此，根据康德的观点，思维被引向了“理智原型”、直观知性的这个“理念”。在康德看来，这个理念虽然不包含内在的矛盾，但是，对于人类判断力来说，它仍然只是一个纯理念。

指出康德观点中的主观唯心主义的缺点是容易的。首先，这种缺点在于他把直觉和辩证法等同起来，特别是康德不可避免地要把辩证法和他的不可知论的推论结合在一起了。康德的这种“理念”并没只是被指定给人类思维的，不是给定的，因此也是不可达到的；而且这些对象也丧失了实际的自然科学研究的可能性。康德明确地把这点和自然中认识的进化联系起来：

“对于人来说，甚至有这样做的打算或者这样希望，都是荒谬的，就是以为有一天另一位牛顿出来能叫我们了解甚至一根草不是由于有意安排而根据自然规律的作用而发生成长的。”

但是，仅仅提出这个问题就已经对辩证法问题的理论和实践阐述产生了强有力的促进作用。歌德对康德提出的这个问题的反应是非常富有特色的。歌德非常明智地不仅暗中清除了直觉思维的片面倾向，而且清除了康德关于人类认识自然的前景的不可知论的悲观推论。他在这里所发现的只是一个新任务，而且是一个可以解决的新任务。在直接涉及到康德的理论时，歌德谈到了自己的实践：“如果我最初无意识地，而且出于一种内在的冲动而不懈地追求那种原初形象物，即典型物，而且如果我甚至成功地建立了一幅以自然原则为基础的图画，那么，从

^① 康德：《判断力批判》，商务印书馆1964年版下册第84页。

现在起，什么也无法阻止我勇敢地投入那种正如哥尼斯堡哲人本人所说的理性的冒险。”^①而且，歌德的自然哲学和美学都充满了具体问题和答案，在这些问题和答案中所要求的辩证法得到了实际的表述，完全没有强调康德的推论和直觉的对立。

在青年谢林那里，情况则完全不同了。在他看来，《判断力批判》的这些著名的论述并不象在歌德那里那样，只是一种对继续严格遵循一条已经选择的道路的鼓励，而是在斗争中同时克服费希特的主观唯心主义和当时自然哲学中的机械形而上学思维的现实的和哲学的出发点。这便是推论和直觉的对立在谢林哲学中起着非常重要的作用的原因。谢林自然哲学的基本问题是要超出对自然的机械形而上学的直观，它试图以突然疏远启蒙运动的纯知性范畴的形式来完成向辩证法的转变；因此，它不得不寻求一种哲学认识的“研究方法”，这种方法的内在性质决定了一种完全不同的发展的、性质上优越的对现实的态度。这种推论和直觉的对立甚至更尖锐，但又完全不同于康德的那种对立，它因此成了青年谢林认识论的核心，而且获得了一种以“理智直观”的形式在相当长的时期内产生影响的形态。

谢林究竟是如何几乎没有论证地导入并运用他青年时代的体系的这个核心范畴的，这也许是值得注意的，但这的确是谢林的特点。对谢林来说，促使康德怀疑人类现实和实现“理智原型”的可能性的东西，即超越推论的（形而上学的、知性所规定的）思维的东西，正是理智直观的证据。

在德国，辩证法问题当时就已经很盛行。在康德和费希特的先验哲学中已经包含了大量的辩证法的命题。任何试图科学地考察这个时代的重大实际问题的人，都必须提出辩证法的问题，并揭露机械形而上学思维的局限性。青年谢林最优秀、最

^① 歌德的文章，《直观判断力》。

积极的方面是：他敢于正视自然现象中的矛盾，同时也敢于正视自然过程的客观性和统一性；而且他精力充沛地、乐观地和毫不顾忌地阐述了他对这些问题的新观点，即便这些新观点缺少充分的科学和哲学基础。因此，这不仅导致了他和启蒙运动而且和康德及费希特的分裂。促使谢林和启蒙运动分手的乃是一种彻底的、可以从哲学上把矛盾本身表述为自然现象的基础的新的概念化的必然性。这里，我们只以生命问题为例：“生命通过自然的矛盾而发生，但是如果自然不加抵抗，它可能自动灭亡……如果与生命对立的外部影响恰恰有利于维持生命，那么，相反，那种似乎最有利于生命的東西对于这种影响来说必定成了绝对不可接受的东西，而且成了生命灭亡的原因，那么，正是在生命停止时，生命现象才是自相矛盾的。只要产物是有机的，它就决不可能陷入无差别之中……死亡就是回到普遍的无差别……从一般有机体抽出来的组成部分现在重新回到了它，而且由于生命恰恰是普通自然力的一种被提高了的状态，那么，一旦这种状态发生变化，产物就会落入这种力量的统治之中。暂时维持生命的同样的力量最终还是会摧毁它，那么，生命本身并非某物，而只是某种力量从被提高了的状态转变到普通的一般状态的现象。”①

这里，谢林的自然哲学和形而上学思维的区别是非常清楚的，但是，同时也很清楚的是，正是这种自然哲学使他的辩证法和康德及费希特的辩证法分道扬镳了。因为对于康德和费希特来说，辩证矛盾总是而且只是从主观的知性范畴和（作为不可知的前提或被主观化了的非我的）客观现实的联系中发展出来的。相反，对于青年谢林来说，辩证矛盾（有时非常接近唯物主义）是一种内在的决定性属性，是客观现实本身的范畴。

① 《谢林全集》，第3卷，第89、90页。

因此，对辩证法的哲学阐述最初并非从认识的主体开始；这种哲学阐述作为整体联系的主观方面，因此恰恰作为辩证联系，它必须在主体中进行表述，因为客观现实本身是辩证的。

正如我们已经知道的那样，辩证法的这种客观性在谢林那里的确是唯心主义的。它的基础是作为现实，因此也是作为哲学的最终基本原则的主体——客体同一的学说。我们前面所说的那种“精神的奥德赛”恰恰是这样的过程：在这个过程中里，根据谢林的术语，自然的无意识的生产性在人类中达到了意识和自我意识，即在下述意义上的彻底的自我意识：对于世界的相应的哲学认识恰如其分地表达了它的对象，正因为它只不过是客观自然过程无意识地产生的意识的升华，而且因为这种自我意识本身代表了这种自然过程的最高产物。

这里，我们看到，正如维柯所曾谋求的那样，斯宾诺莎的认识论（“观念的秩序和联系与事物的秩序和联系是相同的”^①）在能动而辩证的、历史的联系中重新出现了。众所周知，这种提高了的辩证法是用提高了的唯心主义的暧昧性换来的。的确，单个实体、广延和思维的认识论联系在斯宾诺莎那里似乎也并非完全清楚；但是，在谢林和黑格尔的客观唯心主义里，任何认识论的说明都为主体——客体同一的神话所取代。

谢林的理智直观是对这种客观唯心主义辩证法的最初的（双重的）说明。这种理智直观是双重的，即它既是辩证的，又是非理性主义的；因为在这种理智直观中，青年谢林的暧昧立场明显地以一种临时救急的方式出现在哲学史上，这种方式从一开始就受到左右两方面的指责而被扬弃。这种理智直观是双重的：一方面，它是一种对直接现存的客观现实中所出现的矛盾的辩证的超越，是一条通向认识自在之物本质的道路，因此

^① 斯宾诺莎，《伦理学》，第2部分，第7命题，商务印书馆1981年版第45页。

是一种通过纯知性的范畴（即通过启蒙运动的形而上学思维的纯知性范畴，但也是通过康德和费希特的纯知性范畴）对这些固定的和凝固的现存矛盾性的认识论超越；另一方面，面对着远大的前程和逻辑困难——这种前程和困难不可分割地和那种超越纯知性似的思维而走向理性和严格的辩证法的情况相联系着——这种理智直观包含着一种对非理性主义的害怕。我在《青年黑格尔》^①一书中，根据黑格尔的思想发展，已经详细分析了这里所出现的谢林和黑格尔之间的哲学方法上的对立，他们两人都把他们的体系和方法建立在主体和客体的同一上。这里，我只是扼要地重述该书中的哲学要点。

在黑格尔那里，从知性过渡到理性是一种具有三种特定含义（否定、保留和提高到更高水平）的扬弃。在知性和理性之间，普遍存在着辩证的矛盾，这种矛盾贯穿着黑格尔的全部体系，特别构成了本质逻辑的核心。因此，在黑格尔那里，逻辑必须成为新的、辩证哲学的基础科学。

相反，在谢林那里，在知性和理性之间树立了一种僵死的对立。这里缺少辩证的过渡和中介；过渡在这里是一种跳跃，这种过渡一完成，它就从通过这种跳跃所达到的哲学观点否定知性范畴，并把知性范畴遗忘。谢林尽其可能地、生硬地反复论述了这种对立。他认为理智直观是某种不容怀疑的东西：“它是绝对地和没有任何条件而被设定的东西，而且就这一点而言，它甚至不能被称之为一种哲学的设定。”^②因此，它也是不可言传的：“显然，它不是某种可以言传的东西，因此，任何企图在科学的哲学中说明它的尝试都完全是徒劳，而且，由于所有这些尝试必然形成一种先于哲学，先于临时解释等等的大门，所

^① 卢卡奇：《青年黑格尔和资本主义社会的问题》，德意志民主共和国出版，柏林建设出版社，1954年。

^② 《谢林全集》，第4卷，第361页。

以在严格的科学中不可能找到有关它的指南。”^① 谢林接着谈到了与知性的对立：“我们同样不理解的是，哲学为什么恰恰必须特别注意那些不可能的东西。彻底切断接近理智直观的道路，而且把它与普通知识隔离开来，以便它们互相之间无法沟通，也许是更适当的。哲学就从这里开始了，而且任何还没有达到或害怕这点的人，都仍然还远离这点或倒退回去。”^② 而且谢林合乎逻辑地把理智直观和所有的概念进行了比较，因为他象下面这样规定了理智直观：“这种知识必须是一种绝对自由的知识，这恰恰因为所有其他的知识都是不自由的；因此，它必须是一种根本不通过证明、推论或任何概念的中介而获得的知识，因此，它完全是一种直观。”^③

我们在这里可以看到一个非常典型的例子：面对其时代所明确地提出的辩证的问题，哲学感到惊慌失措，而非理性主义正是从哲学的这种惊慌失措中产生出来的。自然哲学和社会哲学同样提出了这个任务，这个任务就是从科学的哲学角度粉碎形而上学（按时代的术语，即推论的、知性所支配的）思维的枷锁，从而为解决这个时代的重大问题而赢得一种哲学概念的、科学而有用的、进步的工具。我们已经看到，谢林在这个方向上已经取得了多么重大的进步。谢林超出了康德和费希特的主观主义哲学，虽然是犹豫不决的，缺乏哲学上的自觉性的；在一系列重大的自然哲学问题上，他至少预感到了这些问题的客观的辩证性质，而且以最一般的抽象概括的形式提出了这些问题；他认识到并要求一种比知性范畴的必然性更高的哲学概念化的必然性。从哲学的角度来看，这种向非理性主义的逃避最初的确几乎是不知不觉地发生的，就象谢林当年超出《知识

① 《谢林全集》，第4卷，第361页。

② 同上书，第362页。

③ 同上书，第3卷，第369页。

学》的主观主义那样；而且，现在正是在关于新的辩证法科学的性质这个重要问题上，在新的辩证法科学和知性规定的矛盾的关系这个重要问题上，向非理性主义的逃避又发生了。

这个重要问题就是对辩证法本身的解释问题。当然，谢林相当清楚地看到了形式逻辑和辩证逻辑、形而上学思维和辩证法思维之间的差别和对立。关于前者，他写道：“因此，它们完全是一种经验的学说，这种学说把普通知性的规律假定为绝对的规律，例如，两个矛盾对立的概念中只有一个概念有权享受任何本质，它在有限的范围内而不是在思辩中是完全正确的，而且只在相同的对立中才开始。”^①因此，在谢林看来，逻辑本身就其到当时为止的形式而言，是某种纯经验的东西。然而，他看到了——显然是在黑格尔的暂时影响下，当他考虑这些问题时，他正和黑格尔密切合作着——在理智直观的基础上辩证逻辑和哲学本身联系起来的某种可能性。因此，就在刚才引用的那段话的前面的一段论述中，他谈到了逻辑：“如果这应该是一种形式的科学，一种纯艺术的哲学学说，那么，它一定是我们前面以辩证法的名义所描述过的那种东西。这种理论目前还不存在。如果它在其与绝对物的联系中应该是一种对有限形式的纯粹描述，那么它必定是科学的怀疑论；而康德的先验逻辑也不可能被认为是科学的怀疑论。”^②因此，谢林给予这种逻辑的最高的哲学作用就是通过分析知性范畴并证明它们内在的矛盾性为理智直观和跳入本来的直觉哲学准备基础。

但是，哲学本身与这种预备性的科学毫无关系。正如我们以后将会看到的那样，谢林在这里客观上是基尔克戈尔所理解的那种辩证法的直接先驱，最好说，是基尔克戈尔否定作为认识现实的工具的辩证法的先驱。

^① 《谢林全集》，第5卷，第269页。

^② 同上书，第269页。

因此，我们看到，正是那种在青年谢林那里已经出现的、被认为打开了通向辩证法的大门的认识形式是如何关上了这扇通向科学的、理性的辩证法，理性认识的大门，而且同时又如何向所有的非理性主义敞开了大门。青年谢林到那时为止还决不是今天意义上的非理性主义，甚至的确不是叔本华或基尔克戈尔意义上的非理性主义者，或者，无论如何，他并不想当非理性主义者，但是，这些事实对于上述情况并没有决定的影响。因为应该使理智直观加以理解的那个世界，就象谢林当时所设想的那样，对理性来说决不是敌对的，甚至并非是无理性的。相反，正是在这里，宇宙的实际的前进运动和发展应该显示出它的全部合理性。

的确，谢林在通向现实殿堂的入口处丢掉了他曾理性地加以揭示和说明的工具，即辩证逻辑之后，供他使用的只剩下形式逻辑这个认识工具了。通过对问题的主观主义的、任意的处理，这种形式逻辑的认识工具决非偶然地造成了这种天才直观的假象。类推在青年谢林的实践《哲学逻辑》中起了重大的作用，这是很有特色的。但是，这恰恰是非理性主义的这种最初的、还完全不重要的阶段无论如何已经成为所有后来的非理性主义的方法论样本的原因：形式逻辑总是为任何非理性主义提供内在的补充和物质的形式上有秩序的原则，非理性主义提出了比下述要求更高的要求：把全部世界景象变成一种无形式的、为纯粹本能的直觉所接受的流动。因此，谢林的这种方法已经为叔本华规定了前提，就象后来为尼采，而且在尼采之后为狄尔泰的“描述心理学”，为现象学的“本质直观”，为存在主义的本体论等等规定前提一样。

在辩证法的实际领域的入口处所产生的、背离了辩证法的非理性主义，在谢林那里还产生了另一个对非理性主义的发展具有永恒意义的主题：认识论的贵族主义。对于或多或少有意

识地自认是民主变革的意识形态准备的任何哲学理性主义，特别是启蒙运动来说，显而易见，关于真理的认识在原则上对任何获得了实际前提(知识，等等)的人都是可以理解的。作为伟大的科学的哲学传统的继承人，黑格尔在建立辩证哲学，即辩证逻辑时发现：同样显而易见的是，任何人从原则上来说都可以获得这些知识。当然，辩证思维对于“健全的常识”似乎总是自相矛盾的，总是歪曲了世界，但是，黑格尔认为，正因为如此，从哲学上，甚至从主观的和教学法的角度切实可行地描述通向新的辩证哲学的道路，乃是新的辩证哲学的义不容辞的任务。众所周知，黑格尔在其青年时代的伟大的总结性的著作《精神现象学》中除了其他许多东西外，在一定程度上也很关心这个任务。

但是，这正是《精神现象学》在本质上就是反对谢林的，而且特别是反对他的认识论的贵族主义的原因。的确，谢林甚至认为“实际上从哲学中无法学到，但却可以通过课堂加以练习的东西，乃是这种科学的艺术的方面，或者是人们实际上可以称之为辩证法的那种东西。”^①但是，我们已经知道：谢林认为辩证法完全可以构成真正哲学的基本原理。然而，由于这种虽然是否定的联系的存在，谢林认为下述事实是被证明了的：“辩证法有其无法学习的方面，而且辩证法简直就是以创造性的能力为基础的，这种创造性的能力就象人们按照这个词的最初的含义在哲学上可以称之为诗的那种东西一样。”^②因此，就辩证法实际上是(超出康德)哲学的而论，它不再是所有的人都可以“学习”的东西了。显而易见，所有的人都不能有基本的知识，以及那些受出身限制的“选民”在很大程度上都和理智直观有关。

①② 《谢林全集》，第5卷，第267页。

因此，新的非理性主义以资产阶级和世俗的方式采纳了大多数宗教世界观的认识论主题：只有上帝的选民才能认识神性。这种直观作为巫师的特权早在史前的巫术中就已经开始了，它一直支配着东方宗教，特别是婆罗门教，而且通过改头换面，它同样统治了中世纪。的确，引人注目的是，由于自文艺复兴和宗教改革以来的资本主义化过程的强大影响，这个认识论的主题在巴斯噶那里几乎没有起任何作用，甚至满脑袋贵族个人主义的雅可比也很瞧不起这种主题，反而大肆宣扬他的直觉主义、“直接知识”的贵族特征。只是伴随着复辟时代的假历史的、假辩证哲学的到来，伴随着反对作为法国革命的世界观的启蒙哲学的反动逆流的到来，从哲学上来说，贵族主义才重新开始的认识论中获得了中心地位。

弗朗茨·封·巴德尔在德国死心塌地地拥护这种倾向。这种倾向的复辟特征在巴德尔那里比谢林更明显。他大声疾呼要和自笛卡尔以来的全部哲学决一死战：“没有上帝而又想认识上帝”^①是荒谬的，违背认识意志的认识必定是不完善的认识。而且他得出了如下的结论：哲学不从上帝开始就是否定上帝。这里，显而易见的是：只有上帝的选民才能认识上帝。根据巴德尔的观点，哲学认识是上帝挑选的幸运的贵族的特权。

当然，青年谢林的贵族主义还没有巴德尔那么彻底，但是，我们的确会看到，谢林思想发展的逻辑必然性促使他越来越接近巴德尔。在政治和社会方面，他在耶拿时期还没有公开支持复辟，但是，我们同样会看到，他的思想发展的逻辑在十九世纪四十年代促使他成了施塔尔(Stahl)法哲学的哲学鼓动者，成了弗里德里希·威廉四世治下的反动的浪漫主义的哲学先驱。但是，他的反启蒙运动的哲学贵族倾向在耶拿时期就已经紧紧

^① J·E·埃尔特曼：《新哲学史》，斯图加特，1831、1832年，第3卷，第298、304页。

地和反动的政治倾向结合在一起了。他反对启蒙运动的知性哲学就是完全公开地反民主，就是完全公开地反对启蒙运动的知性哲学为革命作准备，他写道：“把普通知性提高为理性事物中的仲裁人不可避免地会导致科学领域中的群氓专制，而且因此或迟或早会导致一场普遍的暴民骚动。”^① 为了反对这种情况，哲学必须使用它的贵族否决权：“无论什么东西，只要它能够阻止这场汹涌而来的洪水——甚至自从暴民已经开始著书立说，而且任何一个平民都可以把自己抬到法官的地位以来，这场暴民造反的洪水中的鱼龙混杂的情况已经越来越明显了——那么，它就是哲学，这种哲学理所当然的格言是这句话：‘憎恨世俗的人们和阶层’”。^② 因此，这种完全转向反动的的基础甚至在青年谢林那里就已经可以找到了。

由于谢林和歌德相反，他从哲学的角度在体系和方法上坚持理智直观，所以他早年的这种倾向被进一步加强了。谢林的论述方式和突然而明显地脱离任何概念性的叙述，使我们无法对之进行哲学的论证。歌德认为《判断力批判》所提出的超越纯知性原则的普遍和特殊的新的联系的问题乃是一项从哲学上阐明自然科学的实践任务。歌德作为一个自发的辩证法家建立了一整套关于现实的联系，或者说，他至少根据预感在他的自然研究中对这种联系进行了探索。因此，他能够凭借清醒的哲学良心参与这场“理性的冒险”。黑格尔认为，他称之为反思规定的知性范畴的辩证法可以为解决这个任务提供具体的逻辑过渡。这里，重要的是确认：以这种方式（在歌德那里是自发的，在黑格尔那里是自觉的）出现的辩证矛盾和康德的推论的认识与直觉的认识的矛盾毫无关系；这些表述方式在黑格尔的成熟的术语中决没有起任何作用。

^① 《谢林全集》，第5卷，第259页。

^② 同上书，第261页。

但是，在谢林那里，情况并非如此。他毫无批判地接受了康德的“推论的”和“直觉的”对立，而且，在这里，他只是在下面这一点上超出了康德：他确信，至少对少数精英，对哲学天才来说，人类意识具有直觉认识的现实性，而康德是否认这一点的。从这种立场出发，他不得不对人类意识的理智直观的现实可能性作某些论证。这种论证在本质上是这样的：他揭示了一种毫无疑问存在着的、而且进行创造性活动的人类行为，在这种行为中，据说毫无疑问地存在着一种直觉认识。根据谢林的观点，这就是审美行为。这里所表现的这种能力和这里所表现的这种主体——客体结构为谢林证明了这样的观点：人类主体实际上可以具备需要直觉理性的属性。

康德本人并没有打算运用美学去解决新的认识论的困难。当这个问题出现时，《判断力批判》早就论及了美学的全部问题，而且甚至在回顾中，康德也没有考虑求助于审美行为以解决这个问题。康德之所以犹豫不决的确是因为他在审美行为中根本没有发现认识客观现实的道路；反之，在谢林看来，这种审美行为因此可以成为认识世界的“工具”(Organon)，因为谢林认为艺术的本质就是理解和揭示自在之物的宇宙，因此，他——虽然是以唯心主义神秘化的形式——认为艺术是对自在之物世界的客观现实的反映。

相反，费希特已经接触到了这种关系。在《伦理学体系》中，他论述了先验的考察世界和审美的考察世界之间的关系，而且象下面这样规定了这种关系：艺术“把先验的观点变成了普遍的观点。哲学家煞费苦心所得到的东西，美学家却并不想去规定它。”^① 谢林是否受到这句话——它还是谢林和费希特关系很好时费希特写下的——的启发，这是无关紧要的，值得注

^① 《费希特全集》，第2卷，第747页。

意的是，谢林比费希特更进一步地把美学和以理智直观为基础的哲学联系起来。在《先验唯心主义体系》中，谢林对于上述问题的重视表现在该书以“哲学官能的演绎”为标题的最后部分中。谢林把这种演绎简述如下：“整个哲学都发端于，而且必须发端于一个作为绝对本原而同时也是绝对同一体的本原。一个绝对单纯、绝对同一的东西是不能用描述的方法来理解和言传的，是绝不能用概念来理解和言传的。这个东西只能加以直观。这样一种直观就是一切哲学的官能。但是，这种直观不是感性的，而是理智的，它不是以客观物或主观物为对象，而是以绝对同一体，以本身既不主观也不客观的东西为对象。这种直观本身纯粹是内在的直观，它自己不能又变成客观的；它只有通过第二种直观才能变成客观的。而这第二种直观就是审美直观。”^①这个规定解释了谢林的一般原则：“理智直观的这种普遍承认的、无可否认的客观性，就是艺术本身。因为审美直观正是业已变得客观的理智直观。”^②

因此，艺术这一创造性的天才行为方式变成了哲学的“工具”；美学成了哲学方法的核心，而且揭示了宇宙和自在之物的世界的真正奥秘。“如果审美直观不过是业已变得客观的理智直观，那么，显而易见，艺术乃是哲学的唯一真实而同时永恒的工具和证书，这个证书总是不断重新确证哲学无法从外部表示的东西，即行动和创造中的无意识的东西及其有意识的东西的原初同一性。正因为如此，艺术对哲学家来说乃是最崇高的东西，因为艺术好象给哲学家打开了至圣所，在这里，在永恒和原始的统一中，已经在自然和历史里分离的东西和必须永远在生命、行动与思维里躲避的东西仿佛都燃烧成一道火焰。哲学家关于自然是人为地构成的见解，对于艺术来说是原始的、

① 谢林：《先验唯心主义体系》，商务印书馆1981年版第273、274页。

② 同上书，第274页。

天然的见解。”^①

显然，审美直观和理智直观的这种结合，实际上是同一化，这种结合和同一化必定进一步加强了谢林认识论的贵族主义倾向，我们已经解释过这种贵族主义的倾向。在叔本华的哲学里，这种贵族主义比在青年谢林那里变得更明显，更加公开反动。我们在后面的研究中将证明，尼采和受他影响的帝国主义时期的哲学家进一步加强了这种倾向。的确，为了彻底理解谢林当时还不是完全不可改变的反动态度，我们必须考虑到，甚至在他的美学中，也还是为一种客观主义的倾向，为一种对作为客观现实的反映的艺术，因此对真与美的和谐的、神秘化的、变态的理解所统治；这种努力已经使他的美学主要路线和叔本华的路线，而且正是和帝国主义时期的路线形成了鲜明的对比。

谢林关于艺术客观性的论证可能更神秘。我们已经说过，他在这个时期，特别是在美学中，总是求助于柏拉图的理念论。他的论证可能常常求助于上帝，而且以上帝的名义推演艺术的客观性和真与美的同一性。因此，仍然表现出一种反映论的倾向，而且这的确是他的美学论述的核心，因此，在这里，谢林的确超出了康德和费希特的主观唯心主义。因此，他写道：“真正的艺术构思乃是描述艺术的形式，这种艺术的形式乃是事物本身的形式，或者是事物在绝对物中的形式……因此，由于艺术的形式是美的事物的形式，所以它也是事物在上帝中的形式，或是事物本身的形式，而且由于所有的构思都是描述在绝对物中的事物，那么，艺术的构思尤其要描述作为在绝对物中的事物的形式的艺术形式……这个原理完成了对艺术的普遍理念的构思。也就是说，艺术被证明是对事物本身形式的真正的描述，因此是对原型形式的真正描述。”^②

① 谢林，《先验唯心主义体系》，商务印书馆1981年版第275、276页。

② 《谢林全集》，第5卷，第386、387页。

的确，这种在艺术中反映自在之物的柏拉图式的和神秘的观点对于青年谢林的全部哲学有着极其重要的后果。为了撮取这种观点中的合理的内核，我们必须清除这种观点中所包含的神秘的东西，但是，这是不可能的。在这里，神秘主义和具体认识倾向之间的联系比在黑格尔的逻辑学那里更密切。正如我们在谢林的阐述中所看到的那样，对于他来说，“构思”宇宙的方法，即借助于类推任意地把各种现象联系起来的方法主要来自他最终找到的那种哲学“工具”。的确，这种方法在谢林那里从一开始就很明显，但是，作为哲学“工具”的艺术的发现却导致了这种方法的进一步普遍化，导致了这种方法的完全僵化。即使在这里，谢林也是后来的非理性主义的先驱。如果和对象的任意联系包含着一种“方法论的”基础，那么作为哲学“工具”的直觉只在这种情况下才能发挥作用并记下内容方面的虚假的世界形象。

对于谢林本人的发展来说，我们在这里所概述的、以这种“工具”为基础的方法作为理智直观的基础和保证已经成为决定性的东西了。只要这种“工具”是美学，只要他的客观唯心主义的这种普遍的暧昧性无论如何都能在偶尔甚至呈现出唯物主义特征的泛神论和充满宗教气息的神秘主义之间继续采取骑墙态度，那么，甚至上帝这个词在乔尔达诺·布鲁诺或斯宾诺莎和宗教与神秘主义的用法之间也可以互换使用了。因为在艺术中，正如在自然科学中那样，问题归根结底和对象及现实世界的对象性有关，而且对于世界的哲学的和美学的理解还是常常堕落为任意的虚构，然而，方向至少部分地仍然是针对客观现实本身的。

II

谢林的晚期哲学

每一种客观唯心主义都必然具有这种模棱两可的含义，一旦它转换成“工具”观，这种模棱两可的含义便立即终止了。于是谢林的一切相对而被歪曲的进步倾向、他的一切“真诚的青春思想”的痕迹便都消失了。这种情况几乎立刻出现在他离开耶拿、迁居威尔茨堡（1803年）之后，从此，他便失去了与歌德和黑格尔直接交往的后果，开始直接受到他的多数公开反动的信徒和学生的影响。他因此很快就出版了《哲学与宗教》一书（1804年），在这里，他的生涯有了决定性的转变，开始了他的明显反动的第二时期。这一转变“仅仅”在于：不是艺术而是宗教成了哲学的“工具”。

直接起因是外在的、甚至是次要的。谢林的一个二流弟子艾森麦耶尔写了一本毫不重要的小册子（《向非哲学过渡中的哲学》），在该书中，他对谢林青年时期哲学中的模棱两可的含义非常推崇，但是又从右面坚决地抛弃它、批判它。艾森麦耶尔完全接受了谢林所描绘的认识图式，把通向理智直观的途径当作是知性规定的辩证法的结果。他怀疑和批判的考虑之处乃是应当由理智直观来占领的领域。就象我们曾经看到的那样，谢林的模棱两可的含义在于，他一方面企图把哲学的“工具”从每一个概念性、从知性和思考的一切痕迹中都“清除”出去，另一方面又愿意把“工具”这个领域规定为认识的一个领域。艾森麦耶尔天真地想把谢林的方法贯彻到底，他说：“凡是认识达到的地方，也就是思辨达到的地方，认识就在绝对物中熄灭了，它在那里与被认识的事物成为同一的，而这就与它一起

成为思辨的顶点。因此，超出这个顶点以外，就不再是认识，而是祈求和祷告。超出一切观念、超出一切概念、超出一切理念之上，完全在思辨彼岸的东西，就是祷告仍然坚持的东西——即神性，而这一势力就是福祉，它比永恒高出无限倍。”^①

尽管艾森麦耶尔的思路是如此之简单，但是这点却是显而易见的，即他从谢林的思辨概念的彼岸性中抽出所有结论，当思辨、辩证法仅仅构成通往理智的直观的前院、准备阶段、并且在理智直观中熄灭时，认识便因此达到自我扬弃。它为了进入彼岸的王国，信仰、祈求和祷告的王国，便把自己清出自己所经过的王国；哲学不过是“非哲学”的一种准备。这样便中断了思辨与布鲁诺或斯宾诺莎式的世界内在体系的任何联系；理智直观不再是对此岸的认识方式——即使是很神秘化的认识，而是向彼岸的一次跳跃。艾森麦耶尔说：“认识范围内的一切对立在绝对同一性之中被扬弃，是如此之真实，而超出此岸和彼岸的主要对立的可能，又是如此之少……。此岸是吸引意志的重心，它使意志被束缚在对有限事物的认识上……，反之，彼岸却含有一切方面的自由和不朽的天才生活。”^②艾森麦耶尔尽管还采用了很多早期谢林哲学的术语，而他在这里所表述的，不过是思维在宗教面前的无条件投降而已。

在争论方面，谢林要驳倒艾森麦耶尔的幼稚和简单的论据并在外表上维护他以前的立场，是并不困难的。但是，这种争论的炮火，就其所牵涉到的哲学本质的事物而言，掩盖不了他的全部退却。虽然他经常断言，他这样做只是为了维护他以前的观点，反对误解；可是在哲学的本质问题上，他却采取了新

① C·A·艾森麦耶尔：《向非哲学过渡中的哲学》，爱尔朗根，1803年，第25页。

② 同上书，第54页。

的立场，并且是以如此坚决的方式改换声调，以至他年青时的自然哲学和以自然哲学为基础的客观唯心论的闪烁不定的含义的模糊性再也不见了，而且完成了与复辟时期公开反动的哲学的勾结。

谢林的这种发展，对他是如此富有特色，而这里所完成的转变，对他以后的发展又如此重要——我们将会看到，在他以后的“肯定的哲学”中，几乎一切重要因素在这里至少已经开始萌芽——所以我们必须对这里所出现的问题加以较详细的研究。关于谢林的发展方式，我们已经指出过，他摆脱费希特的主观唯心论而过渡到客观唯心论，是以一种类似的不自觉的方式完成的。黑格尔刻画了谢林的这种独特的发展，说谢林好象“是在公众面前提高了他的哲学的水平”，他的著作所包含的，“不是一连串前后相继完成的哲学部分，而是一连串他成长的阶段”^①这是对谢林著作的表现方式很形象的描写，在这一描写中虽然暗含着谴责，但并不能算是对谢林发展的本质方式真正的批评，这种发展的本质方式不仅在于其观点常常有不自觉的、自发的改变，而且尤其在谢林久已离开了旧的观点，甚至转到了反面之时，他却还依然坚持他的哲学——自以为是的、虚构的——统一性。假如说他青年时从主观唯心论过渡到客观唯心论还能够算是善意的自欺（*tona fioles*），那么，从那时起，这种“不自觉”却愈来愈变成浮夸的武断了。

现在我们来看一看在《哲学和宗教》一书所谈的最重要的事实问题。在反对艾森麦耶尔对他的哲学“误解”的所有争论中，他首先承认哲学的两种严格划分，这其中已经可以看到他后来划分否定和肯定哲学的最初轮廓。他关于绝对及适合绝对的认识方式作了如下的推论：“因此，就与人有关的方面说，哲

^① 《黑格尔全集》，第15卷，第647页。

学的意图倒不是给予人什么，而是要使他们尽可能纯粹地把身体、现象世界和感性生活等所带给他的偶然的的东西区分开，而引他回到本原那里去，还有一层，凡是先行于那种认识的哲学指示，所以也都只能是否定的，因为这种哲学指出了一切有限矛盾的虚无性，并间接地把灵魂引到对无限物的直观。哲学若是达到了这种直观，便会自然而然丢掉单纯否定描写绝对性的那些办法，他在不再需要它们时便会摆脱它们。”^① 尽管谢林年青时的辩证法具有我们分析过的那时的特征，即在关键之点曲折地转入非理性的东西那里去；但是，众所周知，上述的认识观点，离他的青年时期何其远，离艾森麦耶尔的哲学和非哲学的二分法又何其近，以致这里对于认识的较低层次，甚至也使用否定的这一名词。当然，当艾森麦耶尔和谢林之间，仍然是有区别的，即谢林总是坚持并且直到他的思想末期也还在坚持他的“肯定的哲学”要作为认识来把握，所以在他的认识论中，从来不曾否认过这一肯定范围的认识特性。我们将要看到谢林全部非理性主义的过渡标志，恰恰就在这里，这些过渡标志说明了为什么他的后期影响是那样短促。这种严格划分的结果，首先就是谢林在这里与他的青年时期恰恰相反，不再把绝对物——这个理智直观的对象当作物自体的宇宙来理解，（尽管这种宇宙在当时已经被设想为柏拉图的理念世界）而是当作某种可以直接把握的东西，它是某种直截了当的单纯的东西。所以他拒绝对这一世界作任何说明，任何描写。他说：“因为只有复合的东西才是由描写而可知，但是单纯物则是直观的。”^② 在另一处，他又为了这种认识而对一般与特殊的联系有异议，我们曾经看到，他青年时期恰恰是为了这一问题的解决，才发明了理智直观。现在他对于这一点却说：“因为整个绝对世界以及

① 《谢林全集》，第6卷，第1部分，第26页及后页。

② 同上书，第26页。

本质的一切阶段的划分，都还原到上帝的统一，根据这一点，在这种统一中，就没有什么真实的特殊事物……。”^①于是，原来关于自然哲学的世界认识，在这里便被引入一个纯粹神秘的上帝认识里去了。

这样一来，谢林与他青年期的、当然还是含糊不清的泛神论就完全决裂了。他以前曾努力要把斯宾诺莎“上帝即自然”的原理，加以能动的——辩证的证明，加以历史化，而他现在却于绝对与实在之间，上帝与世界之间，制订了一个严峻的、不可沟通而只有凭借飞跃才能联得起的二元性：“总而言之，从绝对到现实，并没有逐渐的过渡，感性世界的根源，只有与绝对性完全断绝，只有通过飞跃，才能设想。”^②颇有特征的是，谢林的思辨在这里立刻陷入了一个完全的神秘窠臼之中，因为这种思辨不再想象感性世界的根源是一种发展，甚至不是造物，而是一种从上帝那里的“堕落”。假如谢林这种观点不是同时含有与自然哲学的发展思想的严重破裂，那么这一点本来与我们不相干，也就正如绿鬼和黄鬼的区别与列宁不相干一样。从兽到人的这种人的发展，是歌德和黑格尔的伟大猜想，在自然哲学的开始，在“精神的奥德赛”中，也起了决定的作用；但是在上述讨论的结束时，这种发展却被否认了。正象整个世界应该荒诞而神秘地由一个从上帝那里的“堕落”而诞生那样，依谢林看来，现在“已知的历史的极朦胧的界限”表示了“已有一个从以前高处沉落下来的文化，已经有过去科学的残余，这样的象征，其意义久已丧失了”^③。这种黄金时代的神话应该是人类历史这种走下坡路的，反革命的趋向的一个证明。

所以人们可以看到，在哪些决定性的哲学问题上，谢林背

① 《谢林全集》，第6卷，第35页。

② 同上书，第38页。

③ 同上书，第58页。

离了他的青年时期；理智的直观在某种程度上的，只是方法论上的非理性主义，又怎样愈益有力地被改造为非理性主义的、神秘的、有内容的世界图象。这种转变也表现在，在耶拿时期以前和耶拿时期，自然哲学是谢林思想的中心，一切其他哲学部门，除美学以外，可以说只是被引用为体系的补充，而现在自然问题的哲学探讨退居到后面，美学问题仍然是插话式的，但是关于神话和宗教的非理性主义的解释却成了他的全部思想的中心。

直到谢林——至少是在讲授中——以全部新的、肯定的哲学作为围绕在腓特烈·威廉四世周围的浪漫化的普鲁士反动势力的官方哲学而登台之时，直到他被认为是神圣的格奥尔格而被召唤前来剪除黑格尔哲学这条恶龙，特别是剪除它的激进的左翼之时，其间差不多经过了三十年。

假如我们试图对这三十年，至少对其主要面貌作一种简短观察并加以描绘，那么，问题不是谢林哲学的内在发展的阶段本身的问题，而是德国客观社会情况的变化和由此而产生的哲学派别斗争中的战线的变化的问题。一方面，我们曾经指出过这是因为谢林哲学在目的、内容、方法上的决定性转变于1804年便已经完成，所以无论是同一的基本原则还是社会条件的改变，都能够很容易地从历史时代的转变中直接找到答案。而另一方面，谢林几十年内完全消声匿迹，在德国哲学发展中已丝毫不再起作用，晚年却占了哲学斗争中的中心位置，当然也是插话式的、暂时的、而这却恰恰要归功于德国客观社会发展的转变。

《哲学与宗教》在《精神现象学》完成以前就出版了。显然，后者对理智直观的攻击，也适用于前者对此的新见解，主要是把“单纯性”和绝对物的概念联结起来的见解；当然这种攻击尤其适用于理智直观的一般观点及由此而来的构造方法。黑

格尔在这里很尖锐地表示反对“绝对物的单调和抽象一般性”，反对谢林“思辨方式的空洞深渊”；这种深渊就是那个“黑夜……在其中……一切物都是黑色的”的深渊。他尤其责备谢林的这一点，即照谢林的观点来看，“在它之中（指在绝对物这种单调之中——卢卡奇注）是不能得到满足的，是无法占有并坚持绝对物的立场的。”^①

这里，显而易见，黑格尔对谢林的斗争，是建成辩证法与逃避辩证法而遁入非理性主义之间的斗争。而且黑格尔用历史的形式提出了这一问题。《精神现象学》的出发点，是世界进入了一个新的时期。我在《青年黑格尔》一书中，已经证明黑格尔在法国革命，在因拿破仑战争所兴起的欧洲的变革中，在封建残余的崩溃中，尤其是在德国窥见了这种新事物。据黑格尔看来，这种新事物的最初出现，必然是抽象的。所以“新世界的最初现象，最初只是掩蔽在单纯性中的那个整体，或说只是它的一般根据。”所以这最初好象“是几个人秘传的财产”。可是哲学的历史任务却是对这新事物，要从它固有的生动性，它的全面规定性中，即具体而辩证地去认识：“只有完全规定了的东西，才同时也是秘传的、可理解的，可以被一切人学会而成为一切人的财产。科学的理智形式是向一切人提供并为一切人而铺设的通向科学自身的道路，由知性而达到理性的知识，是走向科学意识的正当要求。”^②黑格尔反对谢林的——与向着非理性主义的转变密切相连的——贵族式的认识论的争论，是与用具体而科学的方法还是用抽象、非理性主义的方法分析问题分不开的，也是与这两位思想家在他们的时代大危机中对待社会和历史前景这一问题，即他们是朝着扫清封建残余的方向前进或是朝着复辟的方向后退的问题，同样是分不开的。

① 《黑格尔全集》，第2卷，第13页及后页。

② 同上书，第11页及后页。

这样，便在客观唯心论的辩证法和非理性主义之间展开了第一次大论战。谢林的非理性主义形式，无论是他第一次的，含义两可而与自然哲学中发展历史的方法相关的形式，或是第二次的，已经公开是宗教神秘的形式，在这里都吃了败仗；黑格尔的辩证形式开始占据了统治地位。当然，这只是逐渐的，而且并非没有重要的变化。因为青年黑格尔指向前方、指向将来的预见，把现在看作人类史上一个新时期的开始，然而，随着拿破仑的倒台，随着神圣同盟的统治，这种预见同样陷入了危机。后期黑格尔的历史哲学，比起《精神现象学》的历史哲学来，是一个倒退，具有明显的妥协性。^①于是现时不再被理解为一个伟大发展时期的开端，而是其结束；哲学不再向前窥探，而只瞩目过去，对哲学来说，未来停止了决定现时及哲学观点的作用。哲学已不再有义务“欢呼并承认”精神的新生，而好象是“密那发的猫头鹰”，它只在黄昏时才开始飞翔。^②

我们这里所探讨的是非理性主义的历史，而描述黑格尔哲学史这种转变的后果却不能是我们的任务。我们在这里必须只限于确定，黑格尔的哲学虽然有这种转变，逻辑地完成了《精神现象学》的纲领，完成了辩证法的客观范畴的科学论述，但仍然只是在唯心主义的限制里尽可能发挥作用；它的方法，仍然在这一限制以内坚持了发展的思想并试图在各个部门里有限制的具体加以贯彻；它的历史观点倾向于立宪君主制，超出了当时德国现存的政治情况，所以虽然极其怯懦，仍然与浪漫主义反动思想的代表者（哈莱，萨维尼），进行了不断的论争。

黑格尔哲学的这种形式，在德国，尤其在普鲁士，变成了

① 卢卡奇：《青年黑格尔》，柏林，1948年，第578页及后页。

② 罗森克朗茨：《黑格尔传》，柏林，1844年，第214页及后页；《黑格尔全集》第8卷，第21页。

统治的形式。但是它的压倒优势只到七月革命为止。伴随着法国七月革命，德国也进入了阶级斗争的新阶段，其哲学的反映，首先便一定会动摇黑格尔的体系，然后是它的唯心辩证法。黑格尔学派的崩溃过程，在这位哲学家生前与他的一直很忠顺的弟子，爱德华·干斯关于七月革命的争论便已经开始了；海涅，施特劳斯，“哈雷年鉴”，柏林“自由党人”，费尔巴哈等都标志着这里不便详加讨论的这一崩溃的阶段，它直接开始于四八年革命以前，所有这些精神斗争都属于那次革命的意识形态的准备，一直到马克思和恩格斯奠定辩证和历史的唯物论并最后克服了各种形式的唯心辩证法为止。

这一过渡时期哲学的中心问题，是向唯心辩证法的本质上的模棱两可的含义作斗争。发现和揭露它的落后的、堕入神学的趋势，是费尔巴哈的主要功绩之一，这为走向最高形态的辩证法、走向唯物辩证法的伟大的、飞跃的转变作了准备。德国政治上的落后性曾经逼迫从莱马卢斯和莱辛时起、甚至从莱布尼茨时起的最伟大的思想家们，以半神学或神学的形式来进行世界观的重大辩论；但是围绕着黑格尔哲学的宗教哲学部分的斗争，却只有一部分是在这种落后性基础之上展开的，这一斗争在这一阶段，对于克服哲学上最高形式的唯心论，克服黑格尔辩证法的唯心论却是必要的准备工作。为了开辟克服唯心论的道路，必须公开揭露并批判唯心辩证法在宗教问题上的含混两可的含义，这就是曾经提到过的唯心辩证法往往在接近于无神论的泛神论与基督教官方之间的动摇。在这一方面超越黑格尔的，与在政治方面超越黑格尔的法律——社会等哲学，是以社会的必然性紧密联系在一起，虽然在那里，譬如在费尔巴哈那里，暂时失去了一些有价值的辩证因素。后来辩证唯物论才把这些因素的进步预测提高到科学的水平。

所以重要的激进的青年黑格尔派虽然有一切资产阶级的局

限，一切意识形态的怪诞和混乱，而黑格尔主义的崩溃，却在德国民主革命的前夜，为资产阶级民主极左翼的斗争，创造了意识形态的基础。被如此理解的反对黑格尔和黑格尔主义的斗争，使得在腓特烈·威廉四世所领导下的普鲁士反动势力有必要把谢林召唤到柏林。

至于谢林本人对这种情况明了多少，他想把这种只是反对曾把他自己的哲学打入冷宫的黑格尔的斗争，搞到什么程度，这都是无关紧要的。重要的是他的登台满足了意识形态的需要。因此，我们必须从社会的意义来考虑下列几点。复辟的意识形态努力要退回到革命前的旧制度（ancien Regime）去，它的许多言论，甚至怀着退回到中世纪的想法。诺瓦利斯的《基督徒的信念和欧洲》一文，很清楚地表现了德国的这种倾向。这样的公式若是表述得愈加明白，愈加坚决，那么，它的本质和内容也就一定愈加混乱，因为意识形态与社会现实之间的鸿沟越发不能跨越了。法国革命前，封建残余的统治的内部是如此腐败，所以1789年的法国社会，距离一个道地的、被诺瓦利斯理想化了封建制度非常遥远。假如说封建残余制约了革命的必然性，那么资本主义因素就由封建解体中不断生长出来，同时也增加了倒退到古代的不可能性。在神圣同盟要恢复以及保存革命前的政治状况的一切绝望的尝试中，欧洲的迅速资本主义化及其所有的意识形态的和政治的后果，都不可遏止地向前发展着，即使在复辟时期，这也与那种统治的官方政策和意识形态，处于愈益尖锐的矛盾之中。巴尔扎克是法国处于这个过程的伟大历史家；在这一过程中，金钱的势力战胜了一切贵族的门阀；在这一过程中，那些当真接受复辟思想的个别人，成了悲喜剧中的“悲哀的骑士”。

这些矛盾也决定了德国的复辟哲学，尽管这里的资本主义化过程自然地比法国缓慢得多，因此，狭隘狂热的反动派，毫

无良心卖身求利的冒险家如格雷斯或亚当·缪勒这类人物，在这一过程中说的话要比其它地方响亮得多，有影响得多。典型的是那些力图复辟的世界观与科学和科学的新趋势加以合拍的人，他们对这些趋势拚命曲加解释，以便官方的、教会反动的世界观能够相容它们。在谢林本人那里，我们已看到这样的努力；但是在这个时期，德国哲学中最重要这类人们，却是巴德尔。

从我们的立场看来，他之所以尤其重要，是因为他从右边揭示了客观唯心论含糊两可的含义，因为他到处都把客观唯心论中潜在的无神论倾向暴露于光天化日之下；在雅可比那里，我们已经看到了这类形式的告发。但是雅可比并没有拿出任何具体的宗教，而只是用他自己的空洞抽象的直接的知识哲学的无神论相对立；所以谢林在复辟的条件下，也能够很轻易地抵御他的攻击。而巴德尔现在却到处用具体的宗教性来充当对立物，如我们已经提到过的，他的哲学的本质就在把康德到黑格尔的发展成果这样排列起来，即把它们的无神论的、革命的成份排除掉，而在这一基础上产生一种可以同时为有教养的人和正统的反动派所接受的哲学。所以他指责费希特的无神论的自我的独立自主，并认为黑格尔关于物质是精神（上帝）的外化这一观点，具有唯物论倾向。^①尤其重要的是，巴德尔从某些新发现的自然现象如电流、动物的电磁现象中看出某种力量，它们给予自笛卡尔以来即占统治地位的机械现象“好象是毁灭性的打击”（gleichsam den Coup de grâce）。他的主要争论是针对启蒙运动的心理学、道德法律及国家学说，所以他也用这样的精神来概括他的立场，这乍听起来，使人几乎以为是今

^① 巴德尔：《哲学论文集》，1831年，冈斯特，第2卷，第70页及后页。施莱格尔恰恰称黑格尔哲学为恶魔主义；《哲学讲演录》，1837年，波恩，第2卷，第497页。

天的金斯或艾丁顿在说话呢，他说：“人们已经相信，可以完成自身情感的非精神化，而且在外在的、而且在这里是完全没有精神（没有情感或上帝）的自然里，可以为这种自身的非精神化找到客观的保证和保障，好象这种自然本身现在比任何时候都更明显地开始表现了恰恰是情感的和精神的东西，而且它经常通过自然的多种意义的密码符号和我们谈话。”^①

德国自然哲学进步代表者的机械自然观（例如奥肯）愈益强烈地走向辩证法，而在这种自然观里出现的矛盾向反动的非理性主义的转化，在巴德尔那里比在青年谢林那里要明显得多。机械观的失败，新生的、为机械论所不能解决的问题，将按反动世界观的利益被别有用心地解释为自然现象在理性彼岸的天启，以便以后在这一基础上对每一个社会进步作斗争，把“第一个革命者”^②说成是由魔鬼变出来的，并以此来诽谤自由和平等的任何努力。

一切这些荒唐的非理性主义的神秘性，其细节不值得去详细叙述，但对上面简略描述的复辟时期的本质方式却很有特征，巴德尔不仅试图依据于新的自然哲学，而且他也和谢林一样，想与最极端的非理性主义划清界限。他自然想用他的全部哲学，保证宗教在社会上、政治上对整个生活的统治，但是这种宗教尽管吸收了一切避开辩证法的非理性主义的因素，却应该是一个自封为较高级的理性，而不是否认一切理性的无理。这种倾向只有一半是凭借意识形态危机以前时代的旧神学，这种旧神学也同样是这些要求而登台的；但是这种倾向的另一半却是对正在开始的资本主义化，对复辟时代开始的资产阶级化让步，当然是在保持神学——贵族成分的优势之下的让步。因此，巴德尔坚决反对德国古典哲学，据他看来，德国古典哲学比法

① 巴德尔：《哲学论文集》，第2卷，第160页。

② 同上书，第86页。

国人和英国人更彻底地为“宗教和科学分家”奠定了基础，并已经努力使“可爱的青年沾染上极激进的错误，好象宗教就其本质而言是非理性的，而理性就其本质说来，则是非宗教的。”^①

德国阶级斗争的尖锐化，其影响所及，自然不仅在于激剧的崩溃，不仅在于黑格尔左派，而且也在于反动势力在哲学上的努力。浪漫主义化的反动势力为了要清算准备革命的思想倾向，在黑格尔死后十年，把老谢林召到柏林；所以在谢林所踏入的世界之中，由于资本主义的发展，纯粹的浪漫主义要比在神圣同盟时更荒谬得多。正象当年伟大作家巴尔扎克在他的一切同代人那里将这一点看得最清楚一样，在四十年代的德国——自然除马克思和恩格斯以外——，最伟大的一代诗人海涅，也是如此。他在《德国——冬天童话》一诗中，写下了他在梦里与巴巴罗沙皇帝的对话，他在对话里对腓特烈·威廉四世及其周围的人的努力，说出了正确的、锋利讽刺的观点；他在和罗马复辟的理想人物的谈话中说道：

“古神圣罗马帝国，
现在又复重新立起，
把全部最脏的废物还给我们，
耍的全是鬼把戏。

中世纪，无论如何，
象过去那样的真，
我愿意忍受它，——只是要
解脱出那个半男半女身。

^① 巴德尔，《哲学论文集》，第2卷，第119页。

在那种绑腿的骑士风尚里，
只有一盘令人恶心的杂伴
在那古老的疯癫和近代的谎言中，
即不是肉块，也没有鱼丸。

赶走那帮丑角胚子，
关掉那些戏场，
免得人们扭捏地学古时光——”

马克思和恩格斯对这种情况，自然比海涅所能见到的更为明白透彻。在过渡时期，为了聚积德国社会中的一切力量，他们在理论上和实践方面都采取了最有力的步骤；他们感到封建专制的残余是社会发展的桎梏，要从民主方面改革德国；青年马克思作为“莱茵报”编辑的活动已经具有这种目的，他的《黑格尔法哲学批判》就是针对黑格尔君主立宪的方向已经过时、并到处引起混乱而进行批判的。这种批判的立场如何引导到懂得民主革命中无产阶级的权威，引导到清楚认识社会主义革命的前景，引导到奠定辩证的和历史的唯物论基础，就不必在这里细说了；尤其是因为当谢林在柏林登台时，他们本身的这一过程还没有完全终结，因此就更无必要细说了。

更重要的是确定他们如何从谢林所谓的“肯定哲学”中立刻明白地看透了它的武断的不真实性。马克思在我们前面已经引证过的致费尔巴哈的信中写道：“他（指谢林——卢卡奇注）向法国浪漫主义者和神秘主义者喊道：‘我，哲学与神学的结合’，向法国唯物论者喊道：‘我，血肉与理念的结合’，向法国怀疑论者喊道：‘我，教条的摧毁者，一句话；我……谢林！’”^①

^① 马克思，《马克思恩格斯全集》，第1卷，第2册，第1部分，第316页。

恩格斯用当时的渥斯华尔德的化名出版了一本小册子反对谢林在柏林的登台，他论述的观点如下：“一切哲学，直到今日，都对自己提出了为合乎理性地来理解世界的任务。合乎理性的东西，自然也是必然的东西，必然的东西也一定是现实的，或将成为现实的。这一点是到达新哲学的伟大实践结果的桥梁。假如谢林不承认这些结果，那么，便会导致对世界合理性的完全否定。他不敢干脆说出这一点，而宁愿去否认哲学的合理性。所以他才在理性和非理性之间，穿过一条乃可能曲折的道路，声称合乎理性的东西是先天可理解的，不合理性的东西是后天可理解的；将前者划为纯粹理性科学或否定哲学，把后者划为新建立的肯定哲学。这里是谢林和一切其他哲学家之间的第一大鸿沟，这里是要把权威信仰，情操神秘，说神道鬼偷运进思维的自由科学里去第一次尝试。”^① 恩格斯也同样强调了谢林对黑格尔的攻击与黑格尔主义的崩溃有最密切的关系：“这是特有的，这个人（指黑格尔——卢卡奇注）现在恰恰受到两方面的敌视，即他的先行者谢林和最近的后继者费尔巴哈。”^② 他在稍早的时候，也谈到黑格尔宗教哲学的含糊两可的含义，并且强调了谢林的右边批评和激进的青年黑格尔派的左边批评之间的内容方面的、受到时代制约的关联。他说：“黑格尔体系的宗教哲学方面给他（指谢林——卢卡奇注）指出前提和结论间的矛盾的机会，这些矛盾早已为青年黑格尔派所发现和承认，他这样说是完全对的，即：假如这种哲学愿意是基督教的，就没有任何东西强迫它走向那里；假如它仍然停留在理性科学的最初状况，那么，它便会在它自身之内具有它的真理。”^③

从上述的一切，已经不难规定晚期谢林的历史地位、他的

① 恩格斯：《马克思恩格斯全集》，第2卷，第1部分，第188页。

② 同上书，第225页。

③ 同上书，第204页及后页。

阶级的以及哲学的内容。现在的斗争已经不再是为了建立这个一般客观辩证法，我们曾经看到，青年谢林在建立客观辩证法时，在个别问题上勇敢地向自然辩证法方面突击，但在方法论上却以他的理智的直观在辩证法大门口停住了，并且为近代非理性主义奠定了最初的形式。他这样的哲学立场与他对革命和复辟的政治立场是怎样联系起来的，我们也同样提到过。四十年代初的历史状况更加成熟和尖锐了：腓特烈·威廉四世及其臣僚等浪漫主义化的反动势力，尽管背后有普鲁士的国家政权，若与法国革命后和复辟时代中原来的浪漫主义反动相比，还不如说打了一个后卫战。德国资本主义化在这个十年有很大的进步。不仅资产阶级对封建专制的压力开始愈加强烈，而且资产阶级与无产阶级间的对立——这一资本主义向前发展的可靠标志，也表现得愈坚决，在谢林登台不久之后，就已经发生了西里西亚纺织工人的大起义（1844年）。

这在意识形态方面的结果就是：不仅黑格尔哲学作为七月革命前尚未发展的阶级对立的表现，现在必然显得已经过时，而且它的对手也被迫要去寻找比复辟时期浪漫主义的反动思潮更合时宜的精神武器。谢林便是为这一要求而登台的。他这一次已经是黑格尔辩证法公开的对手，其用意不仅在于批判地毁灭黑格尔辩证法并以此来准备结束黑格尔后继中的激进趋势，而且要以一种新哲学来代替它，这种新哲学一方面必须满足浪漫主义化的反动势力在这一时间已经提高的宗教要求；另一方面却又在意识形态上不要剪断了这一反动派和那些能够愿意跟着它走的资产阶级阶层之间的桌布。谢林所努力的这种双重性，我们可以在前面已引用的恩格斯的那段话中看到，自身消失于神秘中的谢林新哲学的顶峰乃是纯粹的非理性主义、单纯违背理性，但是谢林对非理性主义并不公开地予以坚决承认，而是“走曲折的道路”，躲开最后的后果。

仅是这一点，还没有建立资产阶级发展内部的任何特征。是的，我们曾经指出过，每种资产阶级的哲学——不管它是怎样彻底非理性主义的，就象帝国主义时期那样——都必须对知性和理性作一些让步，正如它无条件需要为资本主义生产服务的科学那样。可是时代的要求却促使谢林在这方面的某一部分走得太远，在一部分又走得不够远。因此，他登台的最初影响很大，但也因此，当反动的阶级结构变化时，他的影响便迅速地被冲淡了，而1848年以后就完全消失了。

谢林之所以在宣扬非理性主义方面被反动资产阶级认为走得不够远，这一方面是与他仍然信从正统的宗教性有关，那时的宗教还装作要代表更高的理性而不是粗俗的非理性主义，^①另一方面，四十年代科学性的概念也不同于1848年以后。那时有思想的资产阶级是受过德国古典哲学及其辩证思维趋势的影响的。所以资产阶级非理性主义对科学性的一般让步，便必然扩张到辩证法，它当时还不能把自己和根本的不可知论的立场联起来。我们将来还要看到，谢林之所以单是在口头上坚持他青年时期自然哲学的辩证法，尽管在生活经历方面、心理方面，是出于面对自己毕生事业的虚荣心，但是归根结蒂，这里的问题却在于客观的占统治地位的时代倾向。在泛黑格尔主义的右边的坚决反对者，如青年费希特、尤其是魏斯的有神论反对无神论的努力时仍不得不对辩证法作很大让步中，这一点便可以看得出来；在巴德尔，施莱格尔等人那里，也可以看到类似的东西。只有在1848年革命失败之后，叔本华根本反对辩证法的倾向才得以行得通（关于特伦德伦堡对黑格尔的批判，我们将

^① 对这一派别说来，很有特色的是：巴德尔不仅对费希特和黑格尔的无神论进行论战，而且同时也反对虔诚教徒非理性的、纯粹寄托于情感的宗教性，并反对雅可比的抽象的直观哲学。引自《巴德尔全集》，第2卷，第71，116，126等页。

在与基尔克戈尔相关时再较为详细地论述)。

但是，谢林晚年的非理性主义，又比1848年以后的发展走得更远些。这一点也是与他进行思维时的历史状况有关联。和一切复辟哲学家一样，他也是想用他的反理性主义在思想上来拯救正统的宗教。关于这种立场在方法论上的后果，我们方才已经谈过。它在内容上的后果是：谢林被迫要把全部基督教及其一切教条和神话当作他的非理性主义的特有内容来陈述，并在哲学上“找出根据”。因此，他还是属于非理性主义的初期，即半封建的复辟时代的非理性主义。另一方面，坚定的资产阶级的非理性主义所具有的倾向，却是愈来愈强烈地要与正面的宗教划清界限，仅仅只要以非理性主义的方式制订一个一般的宗教内容；自叔本华和尼采以来，非理性主义占统治地位的倾向，愈来愈强烈地变为一种“宗教无神论”。思想家们如施莱马哈尔或基尔克戈尔，尤其是后者，在表面上或许比晚期谢林更强烈地看到宗教纽带，但是他们在方法论上，在对主要内容的强调上，都不仅愈来愈强烈地免于抽象的宗教性，而且甚至日益偏向于一个“宗教无神论”。这种倾向，对于谢林在1848年革命后愈益被人忘却，对于基尔克戈尔甚至对今日无神论的存在主义者仍有影响，都是很重要的原因。

所以谢林晚年在完全不同的环境下有另一种哲学，这和他的青年时一样，都仅仅是一种过渡现象。但是他过去的活动标志了从正在兴起的辩证法向近代非理性主义的开端和基础的过渡；而现在到了客观唯心主义辩证法的危机时代，他却暂时起了反对辩证法的非理性主义的反动抵抗的中心人物的作用，其意图是要阻止从这一危机里产生更高级的辩证法。

从这种情况当然会带来这种结果，即谢林把他的主要攻击针对着黑格尔的哲学。这种攻击，在哲学方面，比起他青年时期类似的努力来，现在却有了远为广泛的关联。过去他的憎恨，

他的轻蔑只是针对洛克以来的启蒙运动；现在则从笛卡尔直到黑格尔近代资产阶级哲学的整个发展都被谴责为离开正道的大的迷途，黑格尔本人被认为是这一错误倾向的顶点，于是谢林便开辟了一个方向，这个方向在直接的前法西斯主义者（*vorfaschisten*）和法西斯主义者的发达的非理性主义时期应当在解释哲学史中占统治地位。同时，他自己的青年时期的哲学——我们已经谈到过其中所表现的那种半心半意，那种过渡性质——却并没有被完全抛弃，甚至在客观上构成了他们所否认的思想发展中的一个并非不重要的部分。

谢林在那里所利用的构造——当然有过重要的改变——是非理性主义的一般图式；理性的哲学，所谓否定的哲学，同样也是一种认识，甚至在认识的全部关联中是不可少的；它只是不象从笛卡尔到黑格尔的哲学所认为那种唯一可能的哲学，并且也决不是那种能够掌握真正现实的哲学。这是叔本华以来的非理性主义的总路线：一个不可知论的认识论，否认对客观实在可知性的一切要求（无论是哲学上的唯物论或客观唯心论都提出过这种要求），并且只承认非理性主义的直觉才能通向这一领域。谢林晚年在认识论上混乱不堪的这种立场，一方面表现在他不愿意在第一个问题上作为彻底不可知论者（尽管客观上他的结论非常接近这一立场）；另一方面，在他的肯定哲学的新体系登峰造极之时，他还想避免坚决的反理性的宣告（尽管他的结论，追究到底含有纯粹的非理性主义）。

正确的否定哲学据说表现在他自己的青年时期的著作中，它与黑格尔的哲学是对立的。于是它断言，他以前已经“为了最伟大的善举解释了意识自身，并且在其局限中，以高贵的克制完成自身的真正的否定哲学，这种善举至少首先可以分与人类精神，因为理性由于这样的哲学便进入并安居在一个适合于它而完整无缺的王国中，并且开始理解并展示本质，即物的自

在。”^①另一方面，他又强调“黑格尔所陈述的哲学，是超出它的局限的否定哲学，它并不排除肯定的东西，而是就它的意见而言，这种肯定哲学是在它之中并隶属于它的。”^②

假如我们在此对谢林晚年否定哲学的具体论述简短地瞥视一下，并指出它与青年时期的基本对立，那么，这里所涉及的，并不是文字考证的问题，即当谢林认为（或主张）他的最初哲学建筑在较晚的哲学之内时，他是否在自欺；而是要弄明白，青年谢林的一切进步的内容和倾向是与他的晚年对哲学原则问题所采取的非理性主义的立场根本不相容，而在这种情形下，也同样暴露了所有非理性主义的根本的反动性质；关于上述的某些问题，我们已经在有关谢林《哲学和宗教》的地方谈过了。

我们曾经引用青年谢林“精神的奥德赛”形象来总括他的自然哲学的主要内容，并且指出在那里包含着一个从下向上的自然的统一发展的唯心论表述，并且把人和人的意识理解为作为这种自然发展的产物（这当然是用唯心论的主体——客体的形式），由此而产生了可以充分掌握自然过程的人类意识能力，自然过程的成分和结果就是意识本身。晚期谢林首先与这种人和自然的统一观根本决裂，即使这是唯心论所了解的统一，他说：“因为我们的自我意识，决不是那种贯通于一切的自然意识；它只不过是我们的意识，自身中决不包括一切变化的科学；这种一般的变化对于我们既陌生又看不透，好象它从不曾与我们有关系似的。”^③所以就谢林现在的观点看来，自然过程在所能够被认识的程度之内，并不会在任何方面使人类的知识得到光明，也正如人的实践并不能对于实在的把握有所贡献那样：“所以人及其活动要使世界成为可理解的，还离得很远，他

① 《谢林全集》，第3卷，第2部分，第81页。

② 同上书，第80页。

③ 同上书，第16页。

本身就是最不可理解的……。”^①

撕裂这种联系，其结果都是采取明显的反对进步立场。谢林现在嘲讽着无限进步的思想，对他说来，这只能是“无意义的进步。”“在某一种真正新事物和它物那里开始不停顿、不休止的前进，这是属于现在智慧的信仰条目。”^②对进步的否认，还引导了谢林对从低到高、从原始的开端到较高事物的发展的否认。历史的进化论，在德国，主要是在客观唯心论的辩证的倾向影响之下而加强的，对此，谢林也极力反动，他说：“这些公理之一，就是一切人类的科学、艺术、教养都必然是从最贫乏可怜的开始出发。”^③既然发展不是从低向高处走的，所以在谢林看来，它就不可以成为它自身力量的直接产物，人的发展也不可以是他自己的活动的结果。因此，谢林认为：“说人和人类从一开始起只是凭借自身，他们盲目地、在漆黑一团中而委身于最卑微的偶然，就好象在摸索道路似的，这样的流行见解”也同样是错误的^④。

归根到底，在晚期谢林看来，根本没有进化。他在青年时与歌德合在一起，在哲学方面，曾帮助建立那种进化论，激烈反对林纳——居维叶静态的（或灾祸而中断的）自然学说；而现在他要反对发展思想，却恰恰又向居维叶求救了，他以居维叶为依据而根本否认每一进化。为了要把进化推论成荒谬的东西，所以他说：“谁若是相信有真实的历史过程，谁便必须假定也有真实的、继续的创造。”^⑤假如无论自然或历史中的事件，都不是参预这些事件的力量本身的结果，那么，产生一个新质

① 《谢林全集》，第3卷，第7页。这里谢林恰恰预先采用了海德格尔和雅斯贝尔斯近代存在主义的心爱的思想，即人根本不可知的思想。

② 《谢林全集》，第1卷，第2部分，第230页。

③ 同上书，第238页。

④ 同上书，第239页。

⑤ 同上书，第498页。

的事物自然就需要“创造”——从而很难懂得，为什么这种先验势力的卷入一次，就比在科学上反复多次更有为可信。谢林的哗众取宠之处，就在于有时是反对辩证法而用假的科学论据，在其他的情况，可以反对一般的科学性而引证神学非理性主义的“论据”，以适应当时的需要。

诚然，谢林关于历史的下列陈述，与他开始时的“真诚的青春思想”，有很尖锐的对立，但是在内容上，却不仅是重复浪漫主义——反动的复辟哲学，而且同时也发展了我们曾经提到过的他初期的反动因素。关于人类历史谢林强调说：“因为我们决不把人种看成是一个整个的东西，而是立刻划分为两大群，而划分的情况，则似乎普遍的人性只是在一边。”^①人种之中的根本的、质的不平等、属于人性的本质，是不能扬弃的：“如庄稼人，阿比西尼亚、埃及人等区别，可以一直追溯到理念世界那里。”^②从这里所产生的结果，就是对非洲黑人奴隶制的辩护；就文字说，是闪烁其词的，就意思说，却是很明白的（从这里还走不了一步，便到了哥比诺和种族主义）。

谢林的新的国家哲学的基础，当然也是“客观的，寓于事物本身中的”理性，譬如，它“要求天然的不平等”，“在理念世界中就已注定了的统治者和被统治者之间的区别。”^③这些观点的哲学基础，是浪漫主义的“现成事实”，即社会——国家生活的非理性主义及其哈莱——萨维尼的结论，说法律秩序，宪法不能是“造出来的”，对这些观点，不值详加引证和分析。假如我们这里简略指出，依谢林看来，“若是意图”国家变革，那就“是一种无可伦比的罪行，在一切罪行之中，只有谋杀父

① 《谢林全集》，第3卷，第500页。

② 同上书，第513页。

③ 同上书，第537、540页。

母 (Parricidium) 才差不多可以定相同的罪。”^① 那么,我们就有了一幅足够明白的景象,为什么谢林成为腓特烈·威廉四世的普鲁士反动势力的合适的思想家了。

由上所述,同样也显而易见为什么谢林的争论锋芒必然指向黑格尔哲学:黑格尔哲学尽管有一切右倾的保守、摇摆和让步,有意识形态——神学的含糊含义,然而黑格尔辩证方法的本质,却是概念的自身运动,是尘世间此岸规定的完整与合乎规律,它在自然中或历史中,都没有为某种超验的东西留下活动余地。因此谢林才拚命斥责在黑格尔那里否定的哲学的出现是要求自己单独说出真理,而不需要由肯定哲学作任何补充。

对黑格尔这种倾向的批评,是指向他的哲学特殊的进步东西,是指向辩证方法,这种批评并不以指出黑格尔本人那里有通向无神论的道路为满足,而是对当时已公开露面的黑格尔左派的政治激进主义和无神论,即黑格尔哲学必然的逻辑的结果,提出更加尖锐的指责。黑格尔的原罪,乃是他把在正确的,否定的哲学中只是潜在的东西,“当作现实变化的情况”了。“这一点假象,既然上帝就固有的或分析出的存在而言,只是无关紧要地潜在,运动不是安置在上帝之中而在存在物之中,于是便遏止不了一个过程的概念,即上帝将永恒地在这一过程中实现,而一切被说成是罪过的和其他或许未被设想为最好的人……在这个过程中里将发展下去或被附加上某些东西了。”^② 在另一处,谢林也同样谴责了把否定的和肯定哲学混淆起来,他说:“如前所说,因为人们试图先把上帝包括在一个必然过程中来加以论述,既然这样又无法前进,便逃避到地道的无神论那里去,人们之所以陷入混乱,陷入粗野荒唐的境地,其理由便在这里。这种混乱阻碍了甚至仅仅是了解到那种区别。”(指否定与肯定

① 《谢林全集》,第3卷,第547页。

② 同上书,第374页。

哲学间的区别——卢卡奇注^①。)他也没有忽略指出这一点，即黑格尔的理念，“已经在较高的，有教养的阶层中”（指普鲁士官僚——卢卡奇注）“失去了效用以后，同时却下降到较低的阶层，并在那里仍然保持其自身。”^②

把辩证法直到那时所达到的最高形式指控为无神论的、革命的、平民的，这种指控之所以特别有份量，正因为发出指控的人恰恰是谢林，他是黑格尔的青年同志，是客观唯心辩证法的共同奠基人，他早期的（或如他现在所说：否定的）哲学，依黑格尔的看法说来，也曾经对黑格尔辩证方法的建立是直接的，历史的联结点。谢林相信，证明了黑格尔辩证法是否定哲学的一个简单的误解，这对于黑格尔的信徒会是毁灭性的打击，并且会把他们，除了那些已经不可救药的激进者，即多多少少是坚决的自由主义者而外，引导到腓特烈·威廉四世的反动阵营里来。

但是这样利用他在历史上已成为权威的青年哲学，还不足以穷尽谢林反对黑格尔争论的意义。他诚然把他的主要攻击指向了黑格尔辩证法的进步方面。但是在争论过程中，也出现了要很狡猾地揭露黑格尔弱点的动机。我们将看到这种争论，就方法说，是哗众取宠的，就目的说，是愚民政策的。但是，在这一争论指出了客观唯心论辩证法真正的、而且诚然是本质的弱点，就可以导致在哲学上真正发现较高级的辩证法；对这一点加以观察，却是很有教益的。这里也表现了非理性主义的发展阶段不是从它自己的生长趋势而发生的，而是非理性主义每一变种，它的内容和方法都取决于社会生活中当时进步的具体问题和与此相应的意识形态中的具体问题。在四十年代，这一问题就是，从唯心辩证法向唯物辩证法过渡。就此而论，在方

^① 《谢林全集》，第3卷，第547页。

^② 同上书，第374页。

法论上，从右面对客观唯心论的批评，便成了非理性主义努力的中心，藉这一批评的帮助，力图使其离开有这种后果的发展，而驱迫其进入非理性主义的神秘发展。当黑格尔主义崩溃时，这些倾向在谢林对黑格尔的争论中曾起过决定性的作用，这一点我们已经指出过了。

黑格尔主义的崩溃所提出的问题，首先就是哲学的划分原则：是唯物论或是唯心论，是存在第一性或是意识第一性。客观唯心论在这里，用主——客同一说，找到了一个似是而非的解决方法，企图在这一腐朽的基础上树立起辩证体系的巍然大厦。德国在七月革命后阶级斗争的尖锐化，必然导致在一切哲学部门里，取消这种内在不真实的似是而非的解决。我们曾经指出过，这种运动在资产阶级哲学内部，以费尔巴哈而达顶点，而这却差不多就是谢林在柏林登台的年代。

这个问题在谢林对黑格尔认识论的批评中，起了决定性的作用。分析谢林的那种自欺，即他的否定哲学好象与他年青时的观点相同似的，好象他对这些观点可以不加改造而仅仅用肯定哲学来补充似的，可以使我们看到他已丢掉了主客同一的立场。因为他在批判黑格尔哲学时，明白到自己不得不提出存在第一性或是意识第一性的问题。他很明白和坚定地——直接或表面地——反复这样做了。例如，他谈到哲学中的最高的对立和最高的统一，并且作了结论：“但是在这个统一中，第一性不是思维方面，存在是第一性的，思维才是第二性的或跟随其后的。”^① 在另一处或者更要明白些：“所以并不是因为有了思维才有存在，而是因为有了存在才有思维。”^②

我们将立刻可以较详细地考察谢林的这些思路会引到那里去。现在我们却必须用另一种提问来补充这里已显而易见是原

① 《谢林全集》，第1卷，第2部分，第587页。

② 《谢林全集》，第3卷，第2部分，第161页，注释。

则的问题，在黑格尔主义崩溃时固然已经反复重新出现，却没有过真正的解决、甚至没有过仅仅近似真正解决的问题，不如说只有在历史唯物论中才有回答它的答案：我们的意思是指理论与实践这一问题。尽管黑格尔的方法，在以前曾对理论与实践的相互作用，尤其是对劳动（工具等）与神学的关系提出了一连串的重要问题；但是黑格尔的体系却在一个完成了的冥思冥想之中，在对亚里士多德的“理论”和意识的追忆之中达到了顶点。黑格尔主义崩溃时期是在两个错误的极端之间渡过的。唯心论企图（布鲁诺·鲍威尔，莫泽斯·赫斯）克服黑格尔体系中冥思冥想的顶峰，多半是回到了象费希特那样的主观唯心论；另一方面，费尔巴哈要彻底超出黑格尔的主观主义和神学，却被这一努力引导着堕入一种“直观的唯物论”。虽然这一问题已成为哲学兴趣的中心点，而在辩证唯物论发生以前，连仅仅接近于满意的答案也没有过。

谢林以他对现实经常的敏感性，在理性——实践这一问题上，也把他的攻击矛头指向黑格尔的理性哲学，这是无足为奇的。谢林提问题的目的是什么，当然在这里的最一般的表现中，也已经显而易见，在讨论否定与肯定哲学的区别中并由此指出——当时事实上存在着的——“自然”科学的危机时，他批判地反对黑格尔，谈到理论与实践的对立时，他说“理性科学于是真正超出自身，而趋向于转变；但是这一转变却不能从思维出发。它在这方面更需要实践的推动；但是在思维中又毫无实践的东西，概念只是玄思冥想的，涉及的只是必然性，而这里的问题所在，却是处于必然性以外的某种东西，某种有了意愿的东西。”

这些表述看起来虽是简单、抽象的一般性，但是很明显，谢林对当时真实的哲学危机已有了预感。他预感到解决问题的钥匙，要在存在对意识的第一性中、在实践是理论的准绳中去

找。可是——而这一点对所有在历史上富有影响的非理性主义哲学的发生是颇具特征的——谢林之所以在辩论中用抽象的一般性提出现实的、正中黑格尔哲学唯心论的真正弱点的表述，只是为了借助这些表述把当时哲学正在开始的前进步伐引入歧路，从而使为着一个新的社会内容、为着充分表现这一内容的辩证哲学的产生的时代搏斗归于无效，从而使这一搏斗流于非理性主义的神秘之中；这种神秘，就反动派的社会和政治目的看来，是适当的，其出现是合乎时宜的。

只要我们随便瞥视一下上述具体化的谢林的观点，这点便可以明了。当他更具体地规定独立于思维并制约思维的存在本质方式时，他自然而然谈到康德的自在之物。他批评康德的犹豫不决，当然远不如对黑格尔的批评那样带有原则性，尽管对后者的批评仍然有其唯心论的局限。谢林说：“因为或者这个自在之物是一个物，即是说它是一个存在物，那么，它必然也是一个可知的东西，因此也就不是康德所谓自在的，因为他所理解的‘自在’，恰恰是在一切知性规定以外的东西。或者这个自在之物真是自在，即是说是一个不可知的，不可设想的东西，那么，它就不是一个物。”^①可是当他进入具体化，进入他自己的观点的讨论时，他却走到了对现象世界的主观唯心的不可知论和对“本体”世界的纯粹的非理性主义那样的二元性，这种二元论也构成了叔本华哲学的本质。（叔本华本人在这问题上，远不是由谢林的影响来决定的，所以我们对这种血缘之亲，只是当作非理性主义趋势的特征来强调，而不是当作晚期谢林和叔本华之间的历史联系，这种联系几乎不曾有过。）谢林说：“我们说：或许有一个第一性的、自身不可知的、无尺度及无规定的自在的存在，但是自在之物却没有；一切对我们说来是客体

^① 《谢林全集》，第10卷，第239页。

的东西，都已经是自身由主观而感受过的东西，即已经是部分由主体建立起来的東西。”^①

但是这种向下滑跌到主观唯心论之中，同时也滑跌到没有根基的非理性主义之中的倾向，却恰恰是谢林方法的必然后果，而不是他自觉用意的结果。正相反，就象我们所指出过的那样。谢林对于趋向可知性和科学性而现在却处在生长危机中的辩证方法，并不愿意用彻底的非理性主义将它简单抹掉，而是要通过所谓肯定哲学的“较高理性”，要通过一个自命在哲学上有根据的，趋于神学的决定性的趋向来抹掉它。假如因此而要寻找从否定到肯定哲学的具体过渡，那么，以前那样坚决的关于存在对思维的第一性的说法，便暗然失色了；说得更恰当些，那种被说得很抽象而模糊的存在，却不依据任何根据，不依据任何媒介，不知不觉地便转化为超乎任何理性之上的、在理性彼岸的上帝。谢林说：“我们曾经指出，当然这是通过至今的全部阐释而指出的，即：假如有或者应该有一个合乎理性的存在，那么，我就必须以那个精神为前提。但是这样总之还没有由这个精神的存在说出任何根据。假如理性的存在和理性本身必须要建立起来，那么这个精神存在的根据才是通过理性给予的。但是情况恰恰不是如此。因为绝对地说来，没有理性和没有理性的存在，这与有一个理性和理性的存在相比，同样是可能的。所以理性的根据，或者更正确地说，理性的原因倒不如说是在那种完全的精神中被给予的。理性并不是完全的精神的原因，而只是因为有了精神，才有一个理性。这样一来，就一切哲学的理性主义而论，即就每一个把理性提高为原则的体系而论，其基础便被摧毁了。只有谁是一个完全的精神，谁才是一个理性。精神本身是无须根据的，直截了当，因为它存在。”^②

① 《谢林全集》，第10卷，第240页。

② 《谢林全集》，第3卷，第2部分，第247页及后页。

这个存在，即晚期谢林的存在，依他的断言看来，应该表现为理性的根据，甚至应该在指派给理性的领域里保证理性的统治：“肯定的哲学从绝对在理性以外的东西那里出发，但是理性只为了立刻恢复它的权利才禁属于存在之下。”^①所以依谢林的主张，那就仅仅是一种“假象”，“好象它”（指肯定的哲学——卢卡奇注）“是一种与理性对立的科学似的。”但是他自己的术语也已经泄露了他的不连贯，他的华众取宠的含糊两可的含义：“违悖理性的科学”这一荒谬的表达很清楚地表明了，谢林在他的肯定哲学中怎样想把根本无法统一的东西统一起来，他怎样想用唯心辩证法高度发展了的思想工具为经院神学无法解决的内在矛盾唤起新的生命。

这种无法扬弃的内在的对立，在他晚期哲学方法论的基本思想中显得尤其突出；有名的否定和肯定哲学的全部划分，就依靠谢林把事物的本质（它是什么）和它们的具体存在（它所以是什么）截然和形而上学地划开了，“须知一个存在物乃是两种全然不同的事情，一个是什么（quid sit）和另一个它所以是什么（quod sit）。前者——对它是什么这一问题的回答——使我可以明白事物的本质，或者说使我对事物有了理解或概念，或说在概念中有了事物本身。但是后者对它所以是的认识，却给予我的不仅仅是概念，而是超出仅仅是概念之上的东西，即具体的存在。”^②显然，谢林尽管从右边，因此也就是用反动的歪曲批评了黑格尔的绝对唯心论，然而在这里却又强调不能从概念推论出具体存在，来为黑格尔绝对唯心论的弱点辩护，当谢林把肯定的哲学作为经验的哲学^③而与他从否定哲学

① 《谢林全集》，第8卷，第2部分，第171页。

② 同上书，第57页及后页。

③ 在西文中，“实证的”与“肯定的”为同一个字，谢林便在此偷换概念，将“经验”一词，拉入其哲学之中。——译者

的纯理性得来的先天推论对立起来时，这对于因为黑格尔的（和早期谢林的）哲学轻视经验，先天构造本质方式而被它吓坏了的那个资产阶级阶层，听起来是很有诱惑力的。因为谢林这里是用如此歪曲的经验概念来工作，因为恰恰是非天启能够显得是经验的对象，便使得他在这里也成了近代非理性主义的先驱，在近代非理性主义中，自马赫谈论实用主义以来直到今天流行的派别，都同样努力滥用经验这个名词。

上述对黑格尔的批评，既然是从右边出发，便立刻转化为完全荒谬的东西，因为理性、概念等都被从任何现实里分离出来，而到另外一边去了。谢林甚至走得那样远，他沿着以下的路线来和黑格尔斗争。他认定依照黑格尔看来，理性以物的自在为研究对象。所以他问道，究竟这个自在是什么呢？或许是它们的具体存在就是它们的存在吧？“决不是，假如说即使世界上并没有人，而人的自在、本质、概念、本性却仍然同样留存着，正如一个几何形象不论是否具体存在，它的自在却仍然是同一的。”^①这里所援引的几何形象对它们的具体存在的独立性，纯粹是诡辩，因为任何这样的形象都是本质的空间联系在思想上的反映，人的概念也是如此，而谢林的“经验哲学”当它必须构成“独立于”具体存在的人的概念时，就面对着一个无法解决的课题。黑格尔唯心论的弱点是因为它虽然不断承认这种实际的方法论上的联系，而它在体系方面的所作所为，却好象是概念自身的运动自动地带来了一切具体规定似的。在这里，谢林从右面的批判并不象费尔巴哈从左面的批评那样在现实与思想反映之间建立正确的认识论的联系，而是否认现实中的任何客观性，任何概念，本质的基础，从客观唯心论搞出一幅主观主义的漫画，从那里分离出对客观实在不自觉、不彻底，但

^① 《谢林全集》，第3卷，第59页及后页。

还是存在着的关系（在黑格尔那里，本质是作为存在的规定的）。谢林的古怪立场，还表现在他的否定的哲学在客观唯心论的外貌下面变成了纯粹主观主义、实用主义，他甚至也不尝试从主体方面去建立如此得来的、抽空了任何客观性的范畴，就象主观唯心论哲学代表所曾作过的那样。另一方面，谢林的具体存在（所以是）也正因此而必须剥掉任何内容，任何合理性；它就本质而论，是一个虚无的深渊，却又装模作样大声宣扬是一个较高的、上帝的理性。

所以，恰恰是在这种体系的基本结构中，表现了谢林想联合无法联合者那种不安定的态度，表现了一个人在两个时代之间，在意识形态方面领导一个阶级上错综纷乱的运动时的典型的态度：与腓特烈·威廉四世封建贵族的浪漫主义专制主义阶层的密切联系，决定了他的体系那种有意识的“构造的面貌”，从而造成了复辟哲学、巴德尔式的倾向的继续和终结；另一方面，普鲁士反动派中资产阶级的成分又带来了那些主观唯心的、彻底非理性主义的暗流；他的哲学，就整个说，很快便变得陈旧了，但是那些暗流却把他的哲学造成了近代非理性主义中并非不重要的先驱。

在谢林对实践的具体化中，也表现了同样的分裂。我们指出过谢林对黑格尔冥思玄想的性质的批评，尽管是从右面的批评，在一定程度以内还是有一些道理。虽说作为单纯的批评具有在一切条件限定之下的道理，但是在这里出现的谢林的立场对德国古典哲学来说，仍是很反动的退步。德国古典哲学，在它的唯心论的局限之内，曾经试图从经济、历史、社会方面来研究人的客观性。种类在黑格尔哲学中具有决定作用，一方面诚然是他没有懂得资产阶级社会真实阶级结构的标志，他把阶级结构及其发展当作种类的结构和发展而加以神秘化了；另一方面，在他那里还要把客观的社会性当作人的生活，与人的实

践不可分离的本质面貌来加以哲学地把握的倾向。方才举出过的谢林晚年主要倾向具有无法扬弃的对立性，这种对立性也表现在，他的哲学在一个方面还具有为反动的封建专制的保守主义创造哲学基础的意图（所以从谢林哲学出发的法哲学家和政治家施塔格在这阶段成了普鲁士保守主义的领袖思想家，这是并非偶然的）。

另一方面，谢林肯定哲学的实践概念又是根本反社会的，建立了象我们稍晚时在基尔克加德那里以及后来帝国主义时期的存在主义者那里所看到那种极端个人主义，这也同样并非偶然。谢林说：“所以这就表明了，对于自我来说，要求有一个在理性以外的上帝（上帝不仅仅单纯在思维中或在它的理念中）的这一需要是怎样完全在实践方面产生的。这种意愿并不是偶然的，它是精神的意愿，精神凭借内在的必然性和自己解放的渴望便不能停留在一个封闭于思维中的精神那里。这种要求不能从思维出发，也正如它不是实践理性的公设一样。引导到上帝那里去的，并非如康德所愿意的那样——是实践理性，而是个体。因为要求幸福的，不是人的共相，而是个体。假如这个人不得不（由良心或由于实践理性）要用这种曾经在理念世界中的关系来衡量自己与其他个体的关系，那么能够满足这点的便只有他身上的共相、理性，而不是他、不是个体。个体为自己所能要求的，只有幸福，并无其它。”^①

以前说过的谢林晚期哲学中的基本观念的中心对立，在这里也表现得清楚，并且也要归结到它的阶级背景的分裂。这样，我们便可以结束谢林第二时期的非理性主义的特征了；仔细探讨他的神话和天启构造中的个别问题，是不值得的。就整体说，就体系形式说，这一哲学对非理性主义的发展，只发生过很短

^① 《谢林全集》，第1卷，第2部分，第569页。

暂的影响。另一方面，我们直到现今却还能够观察到，其中个别主题——直接地或有时通过多方面的媒介——变成了后来非理性主义的重要成分。因此我们认为再简短谈论几个这样的主题还有必要，但是无须过于细究它们在谢林体系中的地位。

再一次简略指出这一点便够了，那就是谢林和他的保证相反，他在一切本质问题上都扔掉了他青年时的进步倾向，甚至转入反面，可是即使当时他已经走上了反动的方向，他却仍然忠实于这些主题，并进一步发展了它们。首先他在认识论中的贵族主义，便是如此。以前是艺术天才构成了这种贵族主义的表面基础，现在则是基督的天启变成了少数天之骄子的“工具”，这一理论通过这个工具毫无遮盖地转回到魔幻世界里去了，而这个魔幻世界却在历史上构造了天启的来源。谢林说，天启“既不是一个本原的，也不是一个一般的，既不是延伸于一切人的，又不是一个永恒的、长在的状态。”^①

在谢林晚期非理性主义的趋向中，时间的观点更使人触目。我们已经讨论过他的历史理论中一般反动的倾向，首先是他完全放弃了青年时的发展思想。这一转变现在之所以还能在认识论方面有一个根基，是因为时间的客观性被否认了，是因为时间完全主观化了，与时间生活经历同一起来了。这里又一次必须确定空间、时间客观性的成就，乃是属于从康德到黑格尔的发展（青年谢林的哲学，至少一部分也属于那种发展）最重要的进步因素。当然这只是在唯心论所能实现的界限以内。

既然谢林在晚年著作中又把时间主观化了，那么这里便有两点需要举出。第一，时间的这种主观性不是简单回复到康德的先天性那里，而就基本的倾向来说——谢林对这一问题所作的工作，比在他之前的叔本华和在他以后的基尔克戈尔少得多，是让时间的所有客观性上升为对时间的主观体验之中。第二，

^① 《谢林全集》，第3卷，第2部分，第195页。

因为谢林正与叔本华相反；叔本华同样把空间、时间主观化了。从而把康德归结为巴克莱；谢林则愿意在哲学认识的体系中，保证时间有一个具有特权的地位。因此，必须特别强调这种倾向，因为在这点上，谢林又一次成了后来的非理性主义的先驱。在非理性主义的本质之中，有一点就是作为把握真正现实的“工具”的直觉将它自己的生活经历，即被体验过的时间夸张为这个现实的本质。帝国主义时期的非理性主义的生命哲学的趋势对这一倾向的影响更增强了，这一倾向把空间理解为无生气的、死的、僵硬的东西的原则，把被体验的时间理解为生命的原则，并将两个原则彼此对立起来。在谢林那里，这些生命哲学的主题自然还只是零星出现的，例如，他有时解释否定哲学“最好仍然继续为学校所用，而肯定哲学则是为生命所用的哲学。”^①但是这类话在他那里仍然不过是小插曲。更重要的是主观化的、被体验过的时间比历史的主观化否认发展的客观性更占有优先的地位。谢林说：“既然除了与现在世界一起建立的时间以外，我们根本不知道有什么真实的时间……假如我们说，在现实中最初建立的时间就是最后的时间，以前的诸时间都只是跟随着那一最后时间，因为这些时间……都只是作为过去了的时间而在那一时间中出现，每一个都依据它的先行的尺度……这样，我们便可以免掉谬误的东西了……”^②

这样一来，人类以前的全部发展都干脆成为无关紧要的了，它的客观性也被直接剥夺了。谢林说，这种发展的事件，“假如与人没关系，那么便是无意义，无目的的。”^③这种时间观却在他的整个历史构造中打下了烙印。谢林把历史理解为一个“时

① 《谢林全集》，第3卷，第二部分，第155页。

② 《谢林全集》，第1卷，第二部分，第497页。

③ 同上书，第499页。现在的直接意识与人类前的现实的这种关系又回到马赫主义那里去。参看列宁：《唯物主义与经验批判主义》。

间的体系”，这个体系是由“绝对前历史的，相对前历史的和历史的^①时间”构成的。依谢林看来，这些时间彼此是有质的不同的，而这种不同又是以神话在它们中所处的相应状态而定，或完备状况、或发生状态。谢林关于第一阶段的时间说道：它“没有真正的^②时间的相续”，它是“绝对同一的，即使根本上是无时间的时间”。根据谢林的说法，得到的结论是：“因此伴随着它不仅仅是一个时间，而是一般时间；它本身又是最后的东西，人们可以在时间内追溯到这个最后的东西。除了进入超历史的东西^③而外，更没有超出它的步骤。它是一个时间，但是它在自身中便已经不是一个时间，只有在与后继者的关系中才是一个时间；它在它自身中并不是一个时间，因为它之中并没有真正的先和后，因为它是一种永恒。”^④

在谢林的世界构造的中心，便是这种荒唐的神秘性，这是狂热地否认自然及人类历史发展的逻辑结果。因为天启哲学的“证明”正是应当构成这个体系的顶点。我们方才谈到过他的贵族性格。谢林，如我们所反复指出过的，总是愿意用虚伪理性的或冒充“经验性的”论据来为他的非理性主义的谕令打下基础，所以他在那里也解释说，天启必须由一个独立于天启的事实来证明。“但是这种独立于天启的事实，恰恰就是神话的出现。”^⑤于是我们看到，神话发生的“无时间的时间”，便构成了对于基督天启的真理的证明。

这种神秘的构造对哲学史来说，并没有什么兴趣，在1848年以后，它简直就不再起作用了。这里之所以对它作了简略叙述，与其说是为了完整介绍谢林晚期的特色，倒不如说是因为这种现代的神秘构造的基础通过一个“绝对前历史”时间的“最初的”生产力竟成了前法西斯的非理性主义（克拉格斯、海德

① 《谢林全集》，第1卷，第2部分，第234页。

② 《谢林全集》，第3卷，第2部分，第185页。

格尔)和法西斯本身的非理性主义(鲍姆莱尔)的一个重要因素。在那里,谢林的——直接的或间接的——影响,起过多大的作用,只是一个次要的问题。较重要的一点,就是要看到那些神话和“建立”这些神话的那些假哲学怎样从逻辑的必然性而必然会产生于在根本否认发展的土地之上;他们怎样毁灭了在历史中起作用的理性,怎样促使思维进入无限神秘的虚空。还有更重要的一点,那就是要清楚看到,假如阶级斗争促使一定社会的阶层、该阶层的思想家及群众否认和反对社会现实中最重要的事实,那么,任何思想的或艺术的教养,任何现有的实际知识,对于这个无意义的深渊都不能提供任何批评性的保障。

IV

叔 本 华

从表面上看,道路从谢林回溯到叔本华;从日期上看,确实如此。叔本华的主要著作《意志和表象的世界》(1818年)毕竟早在晚年谢林登场之前就出现了。然而从历史上看,总的说来,叔本华的哲学却意味着跟谢林哲学相比乃是非理性主义的更高发展阶段。我们以下的观察就来证明这一论断。

跟谢林哲学相比,为什么叔本华的哲学是非理性主义的更发展的阶段呢?简单地说,因为在叔本华那里,第一次——不仅在德国哲学内,而且也在国际范围内——出现了非理性主义的纯粹资产阶级的变种。我们可以在谢林那里指出一系列对非理性主义的晚期形态具有重要意义的思想话题。但就他的体系类型的整体而言,他的历史影响对帝国主义时期的非理性主义来说决非根本性的。他晚期的影响在1848年以后消失了;唯有爱德华·封·哈特曼和他的学派改头换面地推进了由谢林所开创

的那个部分。当在帝国主义时期德国古典哲学的反动“复兴”开始时，从非理性主义角度重新解释过的黑格尔的影响又压倒了谢林的影响。年青谢林的作用表现在他提供了精神手段以使黑格尔靠近浪漫派。当在前法西斯主义时期和法西斯主义时期最反动的浪漫派成为最重要的遗产时，跟格雷斯和亚当、缪勒相比，谢林在其中起着次要的作用。

叔本华的作用则完全不同。只要反动的德国哲学固守在一条即使于四十年代多有变化的复辟路线上，他就是一个完全被遗忘的局外人。当1848年革命的失败也在德国思想界创造出根本变化了的局势时，他一下子就大出风头，把费尔巴哈从资产阶级的思想领导地位上排挤出去；人们可以想一下理查德·瓦格纳在48年前后极典型的发展。

恩格斯在许多文章中确切论述了德国在48年革命失败后的这一变化。他说：“从1840年起慢慢腐朽了的君主国存在的主要前提是贵族和资产阶级之间的斗争，这个斗争中的均势是由君主国来维持的。但是，从问题已经不在于保护贵族免受资产阶级攻击，而在于保护一切有产阶级免受工人阶级攻击时起，旧有专制君主国就一定要完全转变成专为此目的而发明的国家形式，即波拿巴主义的君主国。普鲁士向波拿巴主义的这一转变，我在另一篇著作中（《论住宅问题》第二篇第26页及以下各页）已经做了研讨。但是在那里没有必要去谈一个在这里有非常重要意义的事实，即这个转变是普鲁士在1848年以后向前迈进的最大一步，——可见，普鲁士当时多么落后于现代的发展。它当然仍然是个半封建的国家，而波拿巴主义则无论如何都是以消除封建制度为前提的现代国家形式。所以，普鲁士应当决心消灭自己的无数封建制度的残余并牺牲容克地主阶级本身。所有这一切，当然以最柔和的形式并在可爱的‘永远前进，不要慌忙’的曲调下进行的……事情的实质依然如故，只是把封建的行话

翻译成资产阶级的行话而已……可见，普鲁士遇到了一个特殊的命运，即于本世纪末，以惬意的波拿巴主义形式，完成在1808年至1813年间开始了的，并在1848年前进了一步的资产阶级革命……消灭封建制度，如果用肯定的形式来表示，就是确立资产阶级制度。随着贵族特权的废除，立法也资产阶级化了，在这里，我们可以看到德国资产阶级对待政府的态度基本点。我们已经知道，政府是被迫实行这些缓慢而微小的改良的。但是，政府在资产阶级面前把每一个这样的小让步都描绘成对它所做的牺牲，描绘成费很大力气从国王那里争得的恩惠，为此资产者自己也应当对政府做某些让步……资产阶级用立刻放弃自己政权的代价，换取自己逐渐的社会解放。显然，资产阶级接受这种协议的主要动机，并不是害怕政府，而是害怕无产阶级。”^①

在这里，恩格斯不仅阐明了德国在1848年后的资产阶级化，而且阐明了这一资产阶级化的决定性的特征：德国资产阶级放弃以德国的资本主义化，以资本主义生产在德国的不断增长的优势来达到政治权力。资本主义生产，资产阶级的生活方式，都存在于一个继续由霍亨索伦和普鲁士容克地主统治的国家中；这是由于民主革命失败而引起的变化的实质。而且，因为不仅资产阶级本身，而且——人们可以说，只有很少的、甚至日益减少的例外——资产阶级知识界，都选择了这一道路，因而不足为奇，这一变化的思想后果必然是很深入的。

我已经在别处就德国文学详细地探讨了倾向上的变化。^②从哲学上看，它意味着叔本华哲学在德国资产阶级知识界及其所谓杰出人物中的领导作用。这一统治地位一方面因旧唯物主义的庸俗代表（毕希纳、摩莱肖特等），另一方面以后又因新康德主义而被动摇过。至于革命时期以前的重要哲学流派，如黑格

^① 《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社1972年版第297、298页。

^② 参见卢卡奇：《德国新文学史概述》，建设出版社，柏林，1953年。

尔主义、费尔巴哈和右边的谢林，都日益被人遗忘。

叔本华的兴起日益具有国际性。这也有其社会根源。尽管欧洲一些最重要的国家的发展与德国的发展是如此不同，但它们在上一时期恰恰在这一方面具有并非不重要的类似之处。恩格斯决非偶然地称普鲁士发展的这个阶段为波拿巴主义的阶段：法国资产阶级及其知识界在1848年6月会战后的地位，它们屈服于拿破仑第三，这都造成了一种形势，表明了一系列类似之处，尽管有着不言而喻的差别（不过，法国知识界屈服于拿破仑第三，这远非象德国知识界屈服于霍亨索伦那样是无条件的，并显示出至少在思想上作对的颇为重要的例子）。意大利民族统一的建立，同样“从上而来”（又要注意到许多差别），在奥地利—匈牙利君主国中的资产阶级化的形式，甚至英国“维多利亚时期”作为宪章运动失败的后果，这一切都表明，德国在1848年后的发展，尽管有其民族的特点，却只表现了欧洲当时资产阶级社会普遍发展中的极端情况。在分析工人阶级威胁下的国家中的资产阶级对权力问题的态度时，恩格斯注意到这些共同之处。^①

这样，就具备了叔本华哲学产生国际影响的社会基础：建立在资产阶级的社会存在之上的非理性主义的社会基础。德国哲学在这资产阶级社会的第二次大危机中同样在国际上起了领导作用，恰如它在法国革命的第一次大危机时期和以后所做的那样。但是，也有巨大的区别。当时，时代中的朝前看的辩证法问题在德国哲学中首先由黑格尔加以阐述。当然，如我们所知，其中也包括相应的非理性主义的倒退，如谢林、巴德尔、浪漫派。在这里，人们同样可以说，德国哲学当时也在反动方面带了头，因为它从思想上确立了以后非理性主义的一些基本环节，而大多数法国和英国的反革命思想家（从布尔克到波拿德、德·梅斯特尔）在表达正统主义的反动内容时基本上采用旧的思

^① 恩格斯：《德国农民战争》。

想形式（不言而喻，那里也有非理性主义的先驱，例如在法国有梅涅·德·比朗，在英国有科尔里奇）。不过，这时期的德国哲学之获得实际的国际影响却是靠它的进步的辩证法的发展论倾向；难怪库维尔责备他的进化论的对手们，说他们竭力把德国自然哲学中的“神秘的”倾向引入科学。

在1848年和这一年之后所发生的第二次危机具有根本不同的特点。虽然恰好在这时期产生出德国思想的顶峰——马克思和恩格斯的辩证唯物主义和历史唯物主义，但因而资产阶级的根基被动摇了，同时资产阶级思想的进步时期——制定出机械唯物主义和唯心主义辩证法，一去不复返了。资产阶级哲学与它的这位掘墓人的较量，它企图在新的存在基础上，在新的思想环境中创造出更反动的非理性主义，这都属于较晚的时期。虽然，晚期谢林的哲学以及我们马上要讨论的基尔克戈尔的哲学，都与黑格尔主义的解体紧密相关，不过，基尔克戈尔的国际影响同样还延伸到帝国主义时期，跟叔本华和尼采的哲学一样，基尔克戈尔的哲学也以某种方式预告了以后普遍生成的颓废倾向。现在似乎就可以看到，直到在尼采那里，资产阶级非理性主义针对社会主义思想的实际防御战开始了。

叔本华写他的最重要的著作时，适逢黑格尔哲学鼎盛和占统治地位时期。在非理性主义史上，他之所以能起带头作用，是因为在他的著作中，表达了那些在1848年革命失败后由于我们阐述的社会历史环境而普遍流行的倾向。这样，随着叔本华，德国哲学开始发挥其灾难性的作用；成为极端反动派的思想带头人。

当然，这样一种作预告的能力也表明一定的思想水平。毫无疑问，叔本华、基尔克戈尔和尼采具有不可轻视的哲学才能：例如有高度的抽象能力，这种抽象能力并非形式主义的，而是有眼光把生活现象加以概念化，在直接的生活和最抽象的思想之间架起精神桥梁，并在哲学上注重那些在当时只作为萌芽，只

作为刚刚露头的倾向存在着，直到几十年之后才成为普遍征兆的现象。不过，——这一点把叔本华、基尔克戈尔、尼采与真正伟大的哲学家们区别开来——他们在思想上为之奋斗并预先说出其未来凶狠力量的那股生活潮流乃是资产阶级反动派的兴起。对它的到来和成长，对它的决定性的症候，他们具有特别的嗅觉，具有思想上的敏感性和预先进行抽象的能力。

当我们把叔本华看作纯资产阶级基础上的第一个非理性主义者，那就不难在他的社会存在中看出与此有关的个人特点。他的履历把他与他的一切德国先辈和同时代人完全鲜明地区分开来。他是大资产阶级分子，正与小资产阶级状况形成对照，而费希特的小资产阶级状况甚至是半无产阶级的。与此相应，叔本华并未经历德国小资产阶级知识分子的一般的苦难生活（当家庭教师等），而是在全欧的旅行中度过大部分的青年时期。经过短期商业训练之后，他有稳当的息金收入，即使与大学有过关系——在柏林授过课——但这只不过是插曲而已。

这样，他在德国是具备息金收入的作家的第一个重要例子，这一类型的人对资本主义发达国家的资产阶级文学来说早已经变得很重要（很有趣的是，基尔克戈尔和尼采也具有极类似的经济上的独立性）。物质生活上摆脱开一切忧虑，这给叔本华打下了基础，使他不仅摆脱开封建的、由国家所决定的生活条件（大学教学生涯），而且摆脱开与此有关的思想运动。这样，他就有可能无须作出牺牲而在一切问题上采取符合个人意志的立场，在这方面，他成为以后德国“造反的”资产阶级知识分子的榜样。尼采这样说到他：“他所教的东西已经了结，他的生活依然存在，注视他！他不听命于任何人。”

当然，这种独立性只是错觉，只是资产阶级息金收入上的典型的错觉。叔本华作为资产阶级培养出来的、很讲实际的人，完全认识到他的精神的存在取决于他息金收入的稳定和增加，

他在毕生中为此而与他的家庭，与他的财产的管理人进行了持久而狡猾的斗争。在他性格和经历中的这些“实际的”特性上，他表现出与启蒙运动的重要人物（例如与伏尔泰）有一定的类似之处。对启蒙运动，我们必须稍加探讨，因为它——如我们将看到——也扩展到精神方面，并说明叔本华的思维方式。伏尔泰也进行过持久的斗争，为了使自己获得完全独立，在当时摆脱开封建宫廷的资助。然而，他这么做，并非仅仅为了他个人的写作，而是为了能够在时代的一切重要问题上作为反封建专制的独立的精神力量。在叔本华那里，与公众生活的这种联系是一丝一毫也没有的。他的“独立”是冷酷自私的怪人的独立，这种怪人把独立理解为完全退出公众生活，理解为自我摆脱开一切他所面临的义务。因此，叔本华的独立要求与伏尔泰的独立要求仅在外表上类似，而内在地却毫无共同之处，更谈不上象狄德罗或莱辛那样为了他们的精神独立，为了他们事奉于社会进步而与那时的反动力量英勇战斗到底。

对这些生平中的特性必须要加以简单揭示，因为它们很快把我们引入叔本华的特殊资产阶级性质。叔本华十分清楚地说出了他对独立的理解：“因为‘我在每个早晨都要感谢上帝，我无须为罗马帝国而担忧’总是我的格言。”他又嘲讽地说到，黑格尔把国家神化乃是人们在国家崇拜中所达到的最可恶的庸俗行为。“按这种说法，官员和人是同一回事。这真是庸俗的神化。”^①

无疑，叔本华的嘲讽的批评击中了黑格尔法哲学和伦理学的真正薄弱方面。因为黑格尔的进步的公民理想应该体现在德国的可怜的现实，并由于他的体系结构，这种体现必然意味着尽量适应当时普鲁士社会的可怜状况，所以，在公民与官员的等同中，事实上表现出那种用恩格斯的话来说连最伟大的德国人歌德和黑格尔也不能幸免的庸俗气。

^① 《叔本华全集》，莱比锡，第4卷，第173页。

就此而言，叔本华对黑格尔所作的这一批评是恰当的。但批评者所标榜的摆脱庸俗气的独立性又是怎么回事呢？顺便指出，叔本华在自己的政治信仰表白中所引用的《浮士德》的话，在歌德本人那里正被看作是庸俗气味的典型表现。更重要的是，在叔本华的一生中，高傲地摆脱开国家，这只是在平时的态度，在这时，国家机器正常地保障有息金者的财产和收入免遭任何可能的进攻。但也有一些时期——叔本华在1848年就经历了这样的时期——在这时，不言而喻的财产保护成了问题。或至少——如在当时的德国——看来成了问题。在这样的紧急关头，叔本华的崇高的“独立性”就消失了，我们的哲学家赶紧把他的观剧用的望远镜递给普鲁士军官，使他得以更好地向起义人民射击。并且肯定是回想起他一生中的这次重大惊慌，他在遗嘱中向单独继承人授意建立“设在柏林的基金，以援助那些1848年和1849年在暴乱起义中为在德国维持和建立合法的秩序而致残的普鲁士士兵，援助在那些斗争中死亡者的家属”。^① 托马斯·曼从年轻时起就是叔本华的伟大崇拜者，他称叔本华那句我们引用过的格言为“真正的庸俗气和逃避态度，是人们几乎很难理解的格言，象叔本华这样的思想战士怎么会接受它。”^②

托马斯·曼在这里说错了。在叔本华那里，虽然这种态度以奇特的形式表现出来，但就其社会本质而言，它典型地代表了资产阶级知识界，甚至可以说，资本主义越发展，它越是典型。托马斯·曼本人在谈到受叔本华思想极大影响的晚期理查德·瓦格纳时，称那种态度为“有权势庇护着的内心生活”，^③ 这样，他正确地描绘了资产阶级个人主义的新的颓废形式。这种个人主义与资产阶级上升时期的经济的、政治的、文化的个人主义形

① 《叔本华全集》，第6卷，第213页。

② 托马斯·曼，《精神之高贵》，斯德哥尔摩，1945年，第379页。

③ 同上书，第463页。

成对照，后者符合了当时资产阶级社会的结构，是这样一种个人行为的世界观：这种个人行为正是由于它的个人性质而最终促进了资产阶级的社会目的的实现。从马基雅弗里、拉培雷，经过斯密和李嘉图的经济理论，直到黑格尔的“理性的诡计”，资产阶级的**大批**思想作品在不同的历史条件下都表达了这种个人主义。直到在叔本华那里，个人被膨胀为绝对的自身目的。它的活动脱离社会基础，纯粹转向内心，把自己个人的怪癖和犹豫不决视为绝对的价值。但是，我们在叔本华那里可以最清楚地看到，那种独立性只存在于颓废资产阶级的个人的幻想之中。从立足于自身的个性向自身目的的膨胀，这并不能改变任何的社会联系，更谈不上加以消除；而在紧急关头，如叔本华所碰到的1848年，则表明了这种超然的个性只不过是通常资本主义的利己主义的更加颓废的变种。任何资本家，任何有息金者，都会象叔本华那样行动，只是不会为理所当然地保护自己的资本而补充构造出一个狡猾的哲学体系。

这说法决不意味着那样一种体系——从社会的角度来看——是微不足道的。恰恰相反。资产阶级的颓废倾向发展得越广，资产阶级越少反对封建残余，它与反动力量的联盟越加强，那么，叔本华这一类的哲学家对资产阶级颓废文化来说就变得越重要；换句话说，当资产阶级本身与这一类哲学家有共同的存在基础，当资产阶级知识分子——在这一存在基础的思想活动范围内——很尖锐地批评现存物时，情况就会如此。因为颓废倾向的必然结果就是：资产阶级的信徒们和这个阶级本身的许多成员对自己社会制度的信仰已经开始动摇。哲学（以及文学等等）有社会客观的阶级委托：堵塞已有的裂缝，或甚至从思想上为那明显的深渊架起桥梁。这是某些论著的任务，马克思常常把这类论著称作资本主义的辩护书。一般说来，这些倾向在1848年革命失败后在德国流行起来，当然它们早已有所抬头。

它们的根本特点表现在：它们试图在思想上清除资本主义制度的日益突出的矛盾，其手段是把资本主义的一切矛盾、困境、阴暗面都“证明”为单纯的假象，或为消逝着的、可克服的表面障碍。

叔本华的独创性就在于：当辩护的普通形式还没有完全展开的时候（更不用说成为资产阶级思维的主导方向了），他却已经找到了资本主义较晚、较高的辩护形式：间接的辩护。

怎样最简短地表述这种间接辩护的本质呢？假如说直接辩护的努力，是要模糊资本主义体系的矛盾，用诡辩驳斥这些矛盾并使其消失，那么间接的辩护却恰恰是从这些矛盾出发，承认矛盾的实际存在及其作为事实的无可非议性，但是却给予它们一种无论如何都有利于维持资本主义的意义。假如说直接辩护的努力，是要把资本主义说成是一切秩序中的最好的、是人类发展最后的巍峨顶峰；而间接的辩护则是把资本主义坏的方面、把它的丑恶之处都赤裸裸地暴露出来，但却不说它们是资本主义的特性，而说它们是不折不扣的人生和一般生存的特征。由此便不得不作出这样结论，说一个反对这些丑恶的斗争不仅根本是没有指望的，而且是没有意思的事情，并意味着取消了人自己的本质了。

这样，我们便触到叔本华哲学中心点，触到悲观主义。叔本华便是直接由悲观主义而成了十九世纪后半叶的权威哲学家。他用悲观主义为新型的辩护打下基础。当然，只不过打下了基础而已。我们将在以后，特别是在讨论尼采时，看到叔本华的间接辩护的形式仅仅代表这类哲学的开始阶段。首先这是因为它的后果仅仅能满足前帝国主义时期资产阶级的需要，这种后果就是把每一社会性的行为说成是无意义的，而后便一本正经地对任何改变社会的企图都加以遏止。在一般的经济上升时期，这样背离政治的行为，还可以适应阶级斗争的情况和统治阶级的需要。这种趋向在帝国主义时期，并没有完全消亡，但反动哲学受到的

委托却进了一步。它应该动员起来，积极支持帝国主义。尼采在这方面超过了叔本华，但他仍然是在一个更加发展了的阶段中的间接辩护者，在方法论上，他还是叔本华的学生和后继者。

所以悲观主义首先便意味着：在哲学方面为任何政治行动都毫无意义的这一说法打下基础，为了达到这个结论，必须首先使社会和历史在哲学上失去价值，假如在自然中存在着发展，而这一发展以人和人的文化（即社会）而登峰造极，那么由此而来的结论就必然是：甚至最个人的行为，最最个人的生活，其意义也一定以这种方式与这个人类发展有联系，不管这种联系如何受到唯心主义的歪曲，不管它如何集中到纯意识形态的活动（思维、艺术等），而有意义的行为却仍然与其社会性和历史性（通过后两者的媒介，又与某种进步观点）不可分离地联结着的。例如在谢林的艺术哲学中便能够找到这种关联，我们也将看到，叔本华对美学和哲学行为的高度评价是怎样地与席勒和歌德完全相反。

既然行动应该失去价值，那么就一定会产生把所有历史性（连同每一进步，每一发展）都贬低为假象、幻觉那样的世界观；它把社会说成是搅乱本质、掩盖对本质的认识而使其不得显露的一种外表，一种假象（即幻觉的意义而不仅仅是现象的意义）。只有当新的非理性主义能够实行这种破坏时，他的悲观主义才能起那样的作用，它才能满足那种社会的委托而为资产阶级效劳，叔本华的哲学在十九世纪后半叶，的确完成了这种委托。

但是，这样还没有把叔本华的悲观主义的作用完全描写出来。乐观主义和悲观主义根本上就是在哲学术语中所出现的糊涂说法，不揭露一定的发展由此受到肯定或否定（尽管有时——象叔本华那样——还用很强烈的宇宙神秘化）的阶级背景，便无法具体分析它们，假如不按着这一方向加以具体化，那么，乐观主义便会等于对现实的美化粉饰，而悲观主义便会等于无

情揭露现实的阴暗面；这在资产阶级的历史著作中是常见不鲜的事，例如法国经济学史家吉德便称资产阶级政治经济学古典作家李嘉图为悲观主义者，只是因为李嘉图对资本主义的消极方面也不拘成见地加以研究，尽管就前途展望说，在李嘉图那里丝毫找不出悲观的痕迹；又例如叔本华自己也曾认为伏尔泰是他的同志，只因为伏尔泰用毁灭性的讽刺把莱布尼茨“一切可能最善的世界”这种粉饰观点弄得很可笑，尽管伏尔泰在社会发展前途上根本不是悲观主义者。

很明显，叔本华的悲观主义是复辟时期的意识形态的反映。法国革命、拿破仑和解放战争时代过去了，数十年来整个世界陷于不断变革之中，但是到头来一切还是老样子，至少在直接可见的表面是如此。德国资产阶级在这些大事之时和以后，都仍然与这些事件以前同样处于无权阶级的地位。除这种悲惨情况以外，谁若是看不到任何人类发展的远景，谁便容易坚信一切历史的努力都是白费，尤其是当他站在资产阶级个人立场上看待这一问题的时候，当他提出：这一切对我的个人生活改变了什么？——这一问题为中心的时候，尤其如此。法国革命时，从国际上看，还能够得出一个远远超出德国的悲惨情况的前景，而现在则从历史上看，改造人生之白费气力，便似乎成为一个普遍的命运了。所以赫尔德和福斯特尔、荷尔德林和黑格尔从国际的观点，还能够获得判断德国的主要线索，虽然有时是谴责的，但仍然展示了前途；而从叔本华世界主义的视野上看，却产生了对德国惨状加以哲学的普遍化，这种惨状投射入宇宙中，便是他悲观主义的基本成分。（假如把德国古典中与进步的世界公民观相对立的叔本华看作是没落的世界主义第一个先驱者，那也不能算是对他的过份现代化。）

悲观主义的另一组成部分，是资产阶级个人主义的自私；至于悲观主义的个人的阶级根源，我们已经揭露过了。不可能

存在着一种资产阶级的意识形态，自私不在其中起重要作用，这也是不说自明、众所周知的事。但是，只要资产阶级还是革命的阶级，还在对封建主义和君主专制作斗争，这种自私还是与革新社会这一进步的阶级目标有密切的、尽管是成问题的联系。一切资产阶级的思想家都要面对这一问题：既然他们无法说明资产阶级社会的历史的过渡性质，把这种自私绝对看作是人的人类学的特性，那么，这种自私怎样会与社会性，与整个社会的进步联在一起呢？描述从曼德维尔讽刺的社会批评到斯密的经济学和伦理学的二元论，到启蒙运动的“合理的自私”直到康德的“不喜社交的社交性”和黑格尔的“理性的技巧”，这不是我们在这里的任务。在这里，只要确定这样一般的关系便足够了。

当然，在英国自1688年“光荣革命”之后，便开始了某种转变：那时的理论家已经着手为胜利的资本家，为市民社会的主人制造一种伦理学，从稳定资产阶级生活方式的立场来颂扬这一生活方式。“光荣革命”的性质是一个与封建残余的妥协，上述生活方式便是由于这一性质而来，所以这里，当重点从行动的社会性开始转移到作为私人的资产阶级个人自由、自立的方向时，一度是革命的热忱，一度是无情的社会批判，便开始减弱了。

叔本华在这里找到某些连结点，是毫不奇怪的。复辟时期的浪漫主义者，无一例外是对启蒙运动者作尖锐斗争的人，叔本华与他们对立而一般地同情启蒙运动者，这在哲学史上值得注意，同时也是他的哲学的资产阶级本质的证明。在德国古典哲学中，歌德和黑格尔坚持启蒙运动，并加以辩证的发展，叔本华所走的路线，表面上似乎与歌德、黑格尔的路线相似。但这只是表面的。因为叔本华并不愿意进一步发展启蒙运动向前的趋势，也就是说，他不愿意在革命后期新的条件下继续启蒙运动肃清封建残余的斗争，他倒反而在启蒙运动者那里，为资产阶级个人自立的极端彻底的哲学公式寻找支持。所以他虽然

表面与启蒙运动某些倾向有接触，虽然称赞过其中个别与浪漫主义对立的代表者，而在那里却包含着把启蒙倾向和上述英国十八世纪的倾向歪曲为反动的倾向。我们以后将看到尼采的同情于法国道德学家如罗切弗柯尔德，甚至于伏尔泰，也有同样的歪曲，尼采在那里也同样歪曲过这些启蒙思想家的真正倾向，当然这是更高发展了的反动阶段。

总之，叔本华的间接辩护虽然在这里也有表现，但他把通常的资产阶级的自私说成在道德方面是否定的，当然并非在社会方面是否定的，即不是应该在社会和道德方面得到改变的特性和倾向；在叔本华那里，通常的资产阶级的自私无条件地是人“的”不可改变的、普遍特性，关于叔本华的认识论和世界观的基础，我们将在以后从原则上来加以研究。他是这样从他的认识论和世界观来推论资本主义型的无情自私的宇宙必然性的。“因此每一个人愿意都为他自己，愿意占有一切，至少是统治一切，什么东西抵抗他，他就要毁掉什么。这里还要加上认识的本质，因为个人是认识主体的担负者，而主体又是世界的担负者；也就是说，因为在他以外的整个自然界以及一切其它的个人都只是存在于他的表象中，他经常意识到自然和别人，却只是作为他的表象；即仅仅是间接的，并且作为从属于他自己的本质和存在的东西未认识的，因为对他说来，世界也必然随着他的意识一起没落，即是说世界的有与众是同一意义而不能分别的……永恒而到处皆真的自然界，已经更为本原地并且不依赖于任何反思，简单而直接可靠地将这种认识给予了他。从上述两个必然性的规定，自然可以明白每一事物虽然在无边无际的世界中完全趋于消失，个人虽然缩小以至于无，却把自身造成了世界中心，关心自己的存在和福利先于其他一切，并且站在这样自然的立场，准备为自己的存在和福利而牺牲其它一切，甚至仅仅为了自身，为了使这沧海一粟维持得长久一点而准备毁灭世界。这种

意向就是自私，它对于每一自然中的事物都是本质的。”^①

叔本华的道德只是表面上超出这种自私之上，只在表面上对它加以否定。他的这种普通的、夸大成普遍性的资产阶级的自私，同样是在思想上与社会隔绝的个人的行为，甚至意味着提高了这种隔绝，在叔本华所谓克服自私之中，从审美的享受直到圣者的禁欲，纯粹的个人自立愈来愈被颂扬为独一无二的模范道德行为。当然，这种“崇高”的自私，好象应当与普通的自私有严峻的对立，好象是离开了假象、离开了“固囿着通常的自私的摩耶的面纱”^②（即是说社会生活），象似大彻大悟而怜悯众生，因为他醒悟到个人化只是一个假象，在这假象背后掩盖着一切有生之伦的统一。

叔本华把这两种类型的自私对立起来，是他的间接辩护的最精巧之处。第一，他把这种行为奉献给大彻大悟者的贵族主义的祭坛，来与现实世界中的平民的盲目偏狭进行对比。第二，超出了通常的自私之上，恰恰就由于宇宙论的神秘“崇高”一般性而对什么都没有责任，它诋毁社会责任，用空洞的亢奋和多情善感来取而代之，而这些情绪和感情在一定情况下是可以和最大的社会罪行合而为一的。在精彩的苏联电影“查帕耶夫”中，那个野兽般残忍的反革命将军捉住一只黄雀，感觉与这只雀儿有了一种道道地地的叔本华式的——宇宙性的联系，并且在间暇的时刻演奏贝多芬的乐曲，于是便实现了叔本华道德的全部“崇高”诫条。叔本华自己的行为，我们已经谈到过，也属于此类。

当然，这位哲学家对于可能向他提出的责难，已经事先准备解脱。他在这里也是一个近代化的伦理革新者，因为他声明

^① 《叔本华全集》，莱比锡，第1卷，第429页。

^② 摩耶，梵文中“maja”一词的音译，系佛教的专门术语，意为“幻化”、“幻术”。——译者

自己并不对他自己提出的，并在哲学上加以奠定的道德负责。“假如说一个道德学家自己不具备某种德行，就不应该推荐那种德行，这对于一个道德学家根本是一种很稀罕的要求”^①。这样便保证了没落的资产阶级知识界在精神、道德上最高的舒服，他们具有一种道德，使他们解脱一切社会责任，上升到超出没有见识的乌合之众之上的崇高之处；而且创立这种道德的人自己在遵循这一道德（变成了困难或仅仅不方便）的时候，也可以开脱他们的罪责。叔本华就是在这种舒服的意义下，完全彻底地安排了他自己的整个生活道路。

这样，对颓废时期的资产阶级伦理学来说，就有了一个重要的榜样，一个长期起作用的样板。当然，叔本华以这二元论的不负义务的形式所奠定的东西，由他的后继者特别由尼采继续加以推行；他们通过伦理学，把人的一切恶劣的、反社会的、反人道的本能都放纵出来，使它们在道德上合法化，即使并不总把它们宣布为准则，但也至少把它们宣布为“人”的“命运”，即帝国主义时期的公民和资产阶级知识分子的命运。

在此可以完全清楚地看出叔本华和复辟时期非理性主义哲学之间的一致性和区别。两者都想把它们信徒们培养成社会的消极被动者。复辟时期非理性主义哲学采用的方法是：把社会的“有机的生长”，即把专门为封建专制制度辩护，都当作符合天意的东西来颂扬，把任何革命的变革都谴责为非有机的、单纯“捏造的”、恶魔般的；而在叔本华那里，社会和历史的非理性主义表现为纯粹的赤裸裸的荒谬，努力参与社会生活，或甚至努力想改变社会，则都表现为缺乏对世界本质的认识，而这种缺乏等于犯罪。因此，叔本华同样顽固地维护现存物，正如封建的或半封建的非理性主义之维护复辟，不过，叔本华采用

^① 《叔本华全集》，第1卷，第492页。

完全对立的方法，采用资产阶级间接辩护的方法。复辟时期的思想家们维护当时具体的封建专制的社会制度，叔本华的哲学从思想上保护任何现存的社会制度，只要这社会制度能够有效地维护资产阶级私有制。

叔本华的资产阶级性质恰恰表现在：在他看来——只要充分地保护私有制——统治制度的政治性质是完全无所谓的。在他的主要著作的“附录和补遗”中，他评论了一番，把他的这一观点表达得比在主要著作中还要清楚，“随时随地都会有对政府、法律和公共机构的不满；之所以如此，多半只是因为人们总是乐意用人生须臾不可离开的不幸去加重它们的负担，因为这种不幸，从神话上来说，乃是亚当和他的全部子孙们所获得的诅咒。然而，欺骗性地无耻地编造虚假的假象，则莫过于‘当今’的一批煽动者。这些人作为基督教的敌人，是一些乐观主义者；在他们看来，世界是‘自身目的’，因此就其本身，即就其自然状况而言，乃是完全出色地安排好的，是幸福之真正所在。凡是世界上惊人的巨大的坏事，他们则完全归之于政府；似乎政府尽到了自己的本份，则天堂就会来到人间，所有的人都能充分地坐享其成。因为这是‘自身目的’的解释，也是他们用浮夸的空话喋喋不休地宣布的‘人类无限进步’的目的。”^①

从这些话中可以清楚看出，叔本华的悲观主义的社会意义和作用究竟何在，为什么他在他的主要著作中把乐观主义谴责为思想上和道德上的卑鄙下流。他在那里还说：“此外，我忍不住要解释，在我看来，乐观主义如果不是某些人（在这些人的平庸的前额中无非有些空话）的无思想的言谈，那就是不仅荒谬的，而且真正卑鄙下流的思维方式，是对人类的巨大痛苦的辛辣讽刺。”^②

① 《叔本华全集》，第5卷，第266页。

② 《叔本华全集》，第1卷，第422页。

叔本华与非理性主义的复辟哲学之间的一致性和——阶级上的——差别最清楚地表现在两者对宗教问题的态度上。在研究谢林时，我们已经探讨过这个问题。我们知道，德国的普遍的哲学斗争并非在唯物主义无神论和宗教之间的斗争，而是极为动摇不定地想从哲学的世界图象中清除宗教的成份，并围绕着泛神论的问题。一方面，这泛神论由于自己的唯心主义的基础决不能真正克服宗教的观察方式，另一方面，如我们同样已经知道的，这泛神论有意从世界本身去说明世界，这引起了哲学上反动派的抗争，泛神论一再被告发为无神论。直到黑格尔主义解体时期，如我们同样已经知道的，费尔巴哈从左边去批评泛神论，他从唯物主义无神论的观点剖析了德国古典哲学的宗教有神论的偏见。

叔本华很清楚地看到任何泛神论的不彻底性：“我之反对泛神论主要只是因为它什么也没说出。称世界为神，这并没有说明世界，而只是用一个多余的同义词去丰富语言——世界这个词。是说‘世界是神’，还是说‘世界是世界’，两者结果完全一样。”他还看到另一方面，即泛神论与宗教一神论的联系。在这种意义上，他紧接着上面引用过的话又继续说：“因为只要人们从一个神出发，因此一开始就已经拥有神，与神很亲密，那么人们最终会把神与世界等同，实际上为了用正当的方式把神排斥掉。”^①

从表面上看，叔本华在这里接近于费尔巴哈对斯宾诺莎和德国古典哲学所作的批评。但只是表面上如此。因为在后者那里——特别在斯宾诺莎那里——泛神论就主要倾向而言实际上只是“客气的无神论”。叔本华诚然也信仰无神论，但这无神论在他那里又得到特别强调：他的无神论不毁坏宗教和宗教情绪（不

^① 《叔本华全集》，第5卷，第112页。

象十七和十八世纪的伟大唯物主义者那样),甚至都没有无意识地在这方面作一点努力(不象进步的唯心主义的泛神论者那样),而是相反,它应该作为宗教的代用品,应该为一些人创造出一种新的——无神论的——宗教,这些人由于社会的发展和自然科学认识的进步已失去了他们旧的宗教信仰。

因而,叔本华的无神论不仅与唯物主义毫无关系,而且相反地意味着最尖锐地反对唯物主义,把方兴未艾的反宗教思潮从唯物主义无神论那里引开,把它们引入无神的宗教生活,引入宗教无神论。对此,叔本华说:“但先生们是否也知道我们生活在什么样的时代?——很久以来,预言的时期开始了:教会动摇了,动摇得如此厉害,以致它是否还会得到重视,尚成疑问,因为信仰丢失了……。具有一定程度和范围的知识因而不信仰的人的数目令人担心地在增大。这表明了平庸的理性主义的普遍流行,理性主义越来越广泛地展示其叭儿狗的面目。几百年来曾就基督教的深奥的秘密展开过思考和争论,理性主义完全冷静地打算用它的裁缝的尺去衡量那深奥的秘密,并自以为聪明绝顶。首先,基督教的核心教义——原罪说,在理性主义的平庸头脑中已成为孩子们的笑料;因为理性主义者认为,每个人的人生都是随他的诞生才开始的,因此他不可能负罪来到人间,没有比这更清楚更确凿的了。多么机智!当贫困化和疏忽日益扩展时,那么狼群就开始在村庄中出现,在这种情况下,总是已经存在着的唯物主义就会抬起头来,并与它的伙伴——兽道主义(有些人称之为人道主义)携手并进。”^①

在这些话中,从否定方面值得注意的是:这些话承认宗教的危机是事实,但这些话中又意味着尖锐的争论,矛头专门对准“平庸的理性主义”和唯物主义。从肯定方面值得注意的是,在这里,正如在叔本华哲学的许多其他关键性的地方一样,他

^① 《叔本华全集》,第3卷,第139页。

的态度是赞成基督教的原罪说。因此，当他一再从原则上强调他的宗教无神论的新鲜时髦时，就很合乎逻辑。他叙述康德以前时期的形势：“直到康德为止，在唯物主义和有神论之间，即在两种说法——是盲目的偶然，还是从外面作安排的理智按目的和概念使世界产生出来——之间有真正的进退两难，第三个说法是不可能的。因此，无神论和唯物主义是一回事！”康德所引起的转折是：“那个选言命题的有效性，那个在唯物主义和有神论之间的进退两难，都是依据一个假定：眼前的世界是自在之物的世界，因此对物只能作经验的整理……所以，当康德通过在现象和自在之物之间作重要区分而抽掉有神论的根基时，他开辟了完全不同的、更深刻解释存在的道路。”^①这样，通过康德，就从进退两难中找到了出路，就开辟了通向叔本华的宗教无神论的道路。他的宗教无神论的矛头对准唯物主义，并从基督教的伦理学中既作大量的吸收，又修改其论证方法。

从这里可以清楚看出，叔本华的宗教无神论的本质究竟何在：它是某些人的一种宗教代用品，这些人不再能信仰教条主义的宗教；它向这些人提供一种既符合科学要求又符合“形而上学的”需要的世界观，而且，这世界观广泛地满足对宗教的或半宗教的偏见顽固地怀有的感情依恋。当泛神论——唯心主义的混乱的——以它的世界内在性学说，并——在德国古典哲学中——以它的发展学说，客观上离开宗教的世界观时，叔本华的公开的无神论的哲学却往回指出一条不负任何义务的宗教道路。因此，叔本华一再求援于佛教的无神论性质；因此，他强调，在原罪说这一决定性的问题上，从他的无神论哲学中产生出的伦理学，“虽然就形式而言是新的和闻所未闻的，但就本质而言决非如此，而是与全部真正的基督教教义完全一致”；^②因此，

^① 《叔本华全集》，第1卷，第650页。

^② 《叔本华全集》，第3卷，第522页。

他揭发黑格尔是“地地道道坏的基督徒”，这样，又是作为晚期颓废发展的样板，产生出这样一种宗教无神论：它为大部分资产阶级知识分子提供宗教代用品。

当然，叔本华在这方面也只是开路者，并非完成者。他的社会出发点在于复辟时期，这意味着他的无神论——正如这一时期的宗教——灌输在社会上消极被动，灌输背离社会活动；而他的以后的后继者们，首先是尼采和法西斯主义，在道德上把这些出发点加以推广，沿着积极地好战地支持帝国主义反动派这一方向，并与教会在帝国主义世界大战和内战中的行动相配合（资本主义社会的复杂的层次性，帝国主义时期阶级斗争过程中的明显变化，必然会导致这一时期的宗教无神论——不必无条件地直接地追溯到叔本华——也可以有寂静教的变种，例如海德格尔的存在主义）。

在社会作用方面，叔本华的无神论、政治上的反动派、实证宗教和相应的教会之间是如何强大地配合起来的，这最清楚地表现在他的有关宗教的对话中。在对话的一开始，叔本华就尖锐地评论各宗教的历史作用，首先批评一神教的偏执。在对话的结尾处说道：

“菲拉莱特斯：如果我们考虑到宗教的益处就是支持王冠，那事情当然就会不一样，因为只要首领们是由神的恩惠所授与的，那祭坛和王位就有很亲近的关系。因此，每个热爱自己王位和自己家庭的聪明的王公，总是作为真正宗教热忱的典范而走在他的人民之前，正象甚至马基雅维里在第18章中郑重地劝告王公利用宗教一样。此外，人们或许能够说，天启教与哲学的关系正如神的恩惠这个统治者与民族主权的关系。正是因为如此，这个等式中的前二个成员就结成天然的联盟。

德莫菲勒斯：哦，可别这么说！而是要想到，那样你会惹起群众政治和混乱，这些是一切法律制度、一切文明和一切人

道的大敌。

菲拉莱特斯：你说得对。那些是诡辩，……因此，我收回它们。”^①

在上面，我们清楚地概述了叔本华哲学所起的社会作用。这种作用也决定了它的一些狭义的哲学问题。要理解它的方法论和系统性的意义，我们就必须理解它的社会目标在实际上是什么样的。因为只有从这里才可以规定叔本华对德国古典哲学史的态度，规定他在这一历史中的地位，并规定以叔本华为奠基人的那种非理性主义的真正的哲学性质。

众所周知，康德在哲学的一切根本问题上都采取动摇的矛盾的立场。列宁以无比的明确性描述了康德介于唯物主义与唯心主义之间的立场：“康德哲学的基本特征是调和唯物主义与唯心主义，使二者妥协，使各种相互对立的哲学派别结合在一个体系中。当康德承认在我们之外有某种东西、某种自在之物同我们表象相符合的时候，他是唯物主义者；当康德宣称这个自在之物是不可认识的、超验的、彼岸的时候，他是唯心主义者。在康德承认经验、感觉是我们知识的唯一泉源时，他是在把自己的哲学引向感觉论，并且在一定的条件下通过感觉论而引向唯物主义。在康德承认空间、时间、因果性等等的先验性时，他就把自己的哲学引向唯心主义。”^② 在这决定性的方面，整个德国古典哲学与康德相比都倒退了一大步。费希特就已经“清除”（列宁语）康德哲学中的唯物主义的动摇，建立纯粹主观的唯心主义。叔本华的认识论完全活动在这个方向上。如我们马上将看到的，它使康德的动摇也倒退到巴克莱的彻底的主观唯心主义。

不过，康德的动摇的过渡性的立场不仅表现在这个对哲学完全有决定意义的问题上，而且也表现在辩证法问题上。十八

^① 《叔本华全集》，第5卷，第376页。

^② 《列宁选集》，第2卷，人民出版社1972年版第200页。

世纪末在机械的形而上学的思维中显示出来的矛盾，在康德那里达到了顶点。把矛盾理解为出发点，理解为逻辑和认识论的基础，我们认为这是他的全部著作中的倾向（这一倾向并不彻底）。然而，这一切开端在他那里却以重建形而上学思维而告终，以哲学的不可知论而告终。在探讨年青谢林时，可以看到这些开端对德国辩证法发展已变得多么重要。

我们已经知道了叔本华对唯物主义的立场。这里的问题只是要指出：叔本华要对康德的在唯心主义与唯物主义之间的摇摆不定加以“肃清”，要把康德的认识论归结到巴克莱的认识论，这不仅奠定了一种彻底的主观唯心主义的基础，而且同时还含有一种努力，即清除康德哲学的一切辩证因素，代之以一种依靠直觉的非理性主义和一种非理性主义的神秘性。所以，从认识论的关键问题——唯心主义和唯物主义的区分这个立场来看，叔本华和费希特的倾向尽管完全一致，但在辩证法问题上，彼此间却存在着很大的对立。费希特对自我和非我的关系的主观唯心主义的看法，是在这方面试图彻底完成康德的辩证法倾向。因此，费希特对青年谢林的客观唯心主义的辩证法有重要影响。而叔本华对整个德国古典哲学的辩证努力却采取严厉排斥的态度，尽管他的体系与总是存在着非理性主义倾向的谢林有某些接触点，尽管他在这个领域也从谢林那儿借取了一些东西——当然他并不承认这一点。

叔本华在对康德哲学的批判中，极其坚决地探讨了彻底的主观唯心主义的问题。他首先指责康德不从“没有无主体的客体”这一简单而明白的、不可否认的真理来推论现象的单纯的相对存在，以便完全这样来表述客体，即因为客体永远只是在与主体的关系中才存在，它就依赖主体，受主体制约，因而只是现象，不是自在的、无条件的存在。”^①他在最初的著作《论

^① 《叔本华全集》，第2卷，第554页。

充足根据律的四重根》中，还尽可能更坚决地表达同样的思想：“正如有了主体便立刻建立了客体一样（否则连这个词都会失去意义），有了客体便也建立了主体，所以主体存在恰恰不过意味着具有一个客体，而客体存在不过意味着被主体所认识；有了一个以任何方式规定的客体，便建立了以同样方式进行认识的主体，这也确实是如此。所以，无论我说客体具有如此这般的、它所固有的特殊规定，还是说主体以如此这般的的方式来认识，都是一回事；无论我说客体分为这样的类别，还是说这些不同的认识能力是主体所特有的，也都是一回事。”^①

所以说，叔本华在这个方面坚决地回到了巴克莱，拥护巴克莱而反对康德：“巴克莱已经把那一重要命题变成他的哲学的基石，因而为自己留下了不朽的纪念，尽管他自己并未从那个命题得出应有的结论。于是他的学说的一部分未曾被理解，一部分未没有得到足够的观察。康德对那个命题的功绩的态度是不公正的。”^②因此，叔本华拒绝读《纯粹理性批判》修改过的第二版，以为那是康德真实倾向的伪装，总是用第一版来解释康德。叔本华把康德这个主要著作的第一版和第二版如此尖锐地对立起来，对研究康德起了很大影响。^③但是在这里关键的问题，不是考证历史，而是哲学的问题。我们已经看到，叔本华是怎样理解康德与巴克莱的关系的。康德在《纯粹理性批判》第二版序言中说他是为了“反驳唯心主义”（针对巴克莱）而增补了他的著作，并解释了他所以要增补的理由：“就形而上学的主要目的看来，唯心论尽管可以被看成是那样纯洁无瑕（其实并不是），但是它

① 《叔本华全集》，第3卷，第159页。

② 《叔本华全集》，第1卷，第555页。

③ 这里可以简短地指出，甚至象梅林这样的马克思主义者在理解《纯粹理性批判》的修改方面也受到叔本华的解释的影响。梅林不正确地从叔本华的分析得出这样的结论：康德的真正唯心倾向恰恰是在第二版中出现的（参见《梅林全集》第2卷232页以下）。这样，便又颠倒了列宁说明过的康德问题。

以为我们身外之物的存在（我们一切知识的全部材料，甚至内部感官中的材料都是由这些外物得来的）必须单纯依靠信仰来假定，如果有人想起要怀疑外物的存在，也无法对他提出使人满意的证明：这种唯心论毕竟是哲学和普通人类理性的丑事。”^①所以，叔本华认作康德伟大的、然而没有彻底贯彻的哲学思维的东西，而康德自己却称之为“哲学的丑事”。

如此坚决地回到巴克莱主观唯心主义的轨道上，已经保证了叔本华在反动资产阶级哲学中的重要先驱的地位。因为马赫和阿芬那留斯就是继续了他所开始的道路，就本质来说，他们完全是重新采用了巴克莱的认识论，而就表现形式来说，却隐蔽得多。列宁在批判马赫时也确定了这种血缘关系：“人们不仅高高超出唯物论之上，而且也高高超出‘任何一个’黑格尔的唯心论之上，但是这丝毫不妨碍对一个具有叔本华精神的唯心主义暗送秋波。”^②

但是，叔本华在这两方面比这些后继者走得更远：一方面，他毫无保留地承认巴克莱的唯我论的主观主义和唯心主义，他根本不想把他的唯心论化装为唯心主义与唯物主义之间的“第三条道路”，并超越这种对立之上。另一方面，他不象马赫和阿芬那留斯那样满足于单纯的不可知论，而是发展了那种为所有彻底唯心主义——自觉或不自觉地——所固有的神秘主义，一直到他的最后结论都是公开地由这种神秘主义而产生出来的。因此，他比他的后继者更接近巴克莱。当然，在他们之间也存在着重要的历史区别，因为他的主观唯心主义的发展并没有流入象巴克莱所主张的基督教之中，而是如我们所看到的那样，流为宗教无神论了。

为了给宗教无神论找认识论的根据，叔本华并不否认自在

^① 康德，《纯粹理性批判》，雷克萊姆版，第31页。

^② 《列宁全集》，第8卷，第186页。

之物的存在，只是给予它一种非理性的、神秘的解释，因为他把自在之物和非理性主义的夸大了的、神秘化了的意志等同起来了。他说：“现象就是表象，更无其它：一切现象，无论它是何种类，一切客体都是现象，唯有自在之物是意志：意志本身完全不是表象，与表象全然不同：一切表象、一切客体、现象、可见性、客观性都是从意志而来的。意志是每一个别事物及整个世界的最内在的东西，是核心：它显现在每一种盲目活动的自然力之中；它也显现在人的深思熟虑的行为之中；但是，两者的极大不同却只涉及所显现的程度，而不涉及显现的本质。”^①

所以我们在叔本华和谢林那里都同样地面对着两种全然不同的认识实在的方式：一种非本质的方式（真实给予客观实在的方式），另一种真正本质的方式（神秘的非理性主义的方式）。但是，我们曾经看到，谢林用这两种方式只是否认了对实在概念的（推理的）认识，而他的理智的直观，虽然方式是混乱的、神秘的，却努力要把同一实在的本质、进化的运动力量当作一切实在的普遍原则来把握；而叔本华则拼命诋毁每一种科学认识，他在现象世界和自在之物的认识之间所挖掘的鸿沟，甚至比晚年谢林用肯定和否定哲学的对立所做的还要深。因为这里所讨论的，是两种不同的实在，或者说得更恰当些，是实在和非实在，它们的不同性正与这两种认识方法相适应。

这在一部分上与他们的认识论有关，谢林是客观唯心主义者，叔本华是主观唯心主义者。因此，对谢林来说，实在的客观性无论处在什么样的更加神秘的非理性主义的歪曲形式之中，到底总还是存在着的；尤其他青年时的主客同一观是一种预感的神秘表现形式，即他预感到，一方面，人和人的意识是自然界的发展产物，另一方面，在理智的直观中达到的这种同一就包含着把这种客观自然过程提高到自我意识。在叔本华那里，主体

^① 《叔本华全集》，第1卷，第163页。

和客体的联结却完全采取另一种形式。我们已经引证过叔本华关于这方面的言论，其登峰造极之处就是：不能有无主体的客体，因为我们所谓的实在（现象世界）与我们的表象是同一的，所以他把自己和巴克莱的“存在即是被知觉”同一起来了。

由此可知，在叔本华看来，外在世界不可能有任何真实的、独立于个人意识的客观性，以后的马赫、阿芬那留斯、普恩加莱也都是如此：认识只是在“生存斗争”中、在保持个体和种族中具有纯粹实用的意义（这同样是与马赫主义相符合的）。叔本华说，“所以，一般的认识，无论是理性的，还是单纯直观的，原是从意志本身产生的，属于意志客观化较高阶段的东西，就象一种单纯的人为设施，一种保存个体和种族的手段，简直就象身体的器官那样。认识原本是假定要为意志服务的，要实现意志的目的的，所以几乎全部认识仍然可以服务于意志。在一切动物中和差不多一切人中，都是如此。”^①

根据这样的认识论的态度，叔本华可以立即推论出如此规定的认识现象的方式，根本无法说出关于现象的本质的东西。他把认识外在世界分为形态学和本原学。关于前者，他说：“这一学科……向我们介绍了无数的、光彩陆离的形态，它们由于一种不至于认错的家庭相似性而很为接近；这些形态对于我们来说是表象，在这条途径上仍然是鲜为人知的，假如仅仅这样来观察，它们在我们的面前就等于是未曾了解的象形文字。而第二门学科则告诉我们，根据因果法则，物质的这一特定的状态引起另一种状态，于是它便说明了这一状态，也就是尽了它的本分了。”但是，对于客观实存的认识来说，这样也还是什么都没有出现。叔本华总括他的认识论时这样说：“但是我们认为，对于任何现象的内在本质来说，并不因此而有一丝毫的启发。本

^① 《叔本华全集》，第1卷，第214页。

质应当被称为自然力，并处在本原学的说明范围之外。当那里有本原学说明所熟知的条件时，于是它便称这种自然力外化出现时的不变的恒数为自然规律。这种自然规律、这些条件、这种出现，都与一定时间和一定地点有关，但这也就是本原学所知道的一切和一向可能知道的一切。但是，这种自己表现的力，这种依据规律发生的现象的内在本质，本身却仍然永远是一种秘密，是一种完全陌生而不知道的东西，无论是在最简单的现象或最复杂的现象中都是如此。……由此说来，即使关于全部自然最完全的本原学的说明，最终永远也不过是一种尚未说明的力的目录和规则的说明书，力的现象在时间和空间中就是根据这些规则而发生、持续和交替的；但是，本原学仍然不能说明如此显现的力的内在本质，并听任其停留在现象及其秩序那里，因为它所遵循的规律不能深入到本质那里。”^①

无论是叔本华认识论的纯粹资产阶级的性质，还是这种认识论所预示的非理性主义哲学以后发展的动力，在这里都清楚可见。叔本华与十八世纪英国哲学家巴克莱和休谟很紧密的结合，首先是依据他们企图满足一个在经济上已经获得统治（诚然，这也通过向地主阶级、向旧势力的宗教观的妥协）的资产阶级的需要，并且由于这种原因创造一种认识论，这个认识论一方面既不阻碍资本主义生产不可缺少的自然科学的自由发展（譬如涉及科学本身的封建或半封建哲学的宗教观念就常常与这点有关），另一方面，又要排斥科学发展中一切可以妨害具有反动倾向的多数资产阶级人士与“旧制度”统治势力相妥协的世界观上的后果。这种立场的纯粹资产阶级的性质表现在：为了避免这样的世界观的后果而采用的决定性的论据，仍旧是一种间接的论据。之所以抛弃这些后果，并不是因为它们与基督教

^① 《叔本华全集》，第1卷，第147页及后页。

教条不相符合（象封建或半封建哲学所作的那样），而是因为它们的“非科学性”，因为它们跨过了认识论为在思想上把握现象世界所规定的不可逾越的界限。叔本华的预见的特征，他的“天才”，表现在他在十九世纪便已经认识到了落后的德国资产阶级的这种发展倾向；他从当时的德国资产阶级在政治上的软弱无力——在社会方面的发展却又完全不同——的情况下，清楚预见到这种趋向，并且把它提高到普遍化的高度，而这种普遍化直到1848—1849年革命失败后才在德国和整个大陆占统治地位。

我们已经看到，按照叔本华的论断，对这种现象世界的认识只能有实际、实用的意义，于是他把对自在之物的本质和意志的理解与这种对现象世界的认识对立起来。在这里，他的哲学的非理性主义的神秘性暴露得十分清楚。叔本华已经强调了直觉在认识现象世界的方式中的特殊作用。如我们所知道的那样，谢林的理智直观是他的认识自在之物的独一无二的方式，但是与对现象的认识有明显的对立；而叔本华则把这种理智直观看成所有认识的普遍原则。“据此看来，我们日常的经验的直观是一个理智的直观，并且这个名称理应属于它；德国的哲学吹牛家们曾经把这一名称附加于梦幻世界里一个所谓的直观之上，他们心爱的绝对物则在这个世界里承担着这一名称的演变。”^①

这种非理性主义的直觉原则，在对自在之物、即意志的认识中自然好象更加高升了。对意志的认识，是涉及作为个人的所有人的事，是纯直觉地、纯直接地进行的，“意志一词就是指对每一个人都是直接熟知的那个东西。”^② 因为从那里并不能得出完全的我论，不能得出对其他人的实在的否认，不能得出对外在世界的一般否认，所以叔本华只能纯诡辩地，只能用他在别处曾经竭力反对过的谢林哲学的手段来斗争，也就是运用

① 《叔本华全集》，第3卷，第67页。

② 《叔本华全集》，第1卷，第151页。

类比的方法。他说，我们“正是依照那种肢体的类比”，^①也就是依照我们的肢体的类比来判断我们的同类的存在，并且我们在那里和在这里一样，都区分了表象（现象）和意志（自在之物）。用同样的方法，意志便以类似而被应用到全部现象世界以及作为现象世界基础的自在之物之上。叔本华对于这样的类比，对于将人的意志扩张到整个宇宙是这样说的：“这里当然要注意，我们在这里只使用了具有优越性的命名（denomination a patiar），意志这一概念正是因此而比以前有了较大的扩张。认识不同现象中的同一物和相似现象中的不同物，正是柏拉图常说的成为哲学的条件。但是直到现在，人们尚未认识自然中任何努力或作用的力的本质与意志的同一性，因此，多样性的现象也不被看作仅仅是同一种中的不同的属，而被看成是异质的：所以也没有现成的字眼来表示这个种的概念。因之，我便以最突出的属（我们对它们的认识是明白而直接的，并将引伸到对其他属的间接认识）来命名种。”^②这样的类比当然又是以直觉的方式，在直接的知的基础上发生的：“然而，意志这个名词象是一个魔术字眼似的，会给予我们打开自然中每一事物最内在的本质的钥匙，它决不是指某种未知数，决不是指一个通过推论而达到的某物，而是指一个完全直接被认识到的和极其熟悉的东西，因为我们对于意志是什么这个问题知道得比无论什么别的东西都确切得多。——以前，人们都把意志这一概念统括在力的概念之下；相反，我却恰恰把它颠倒过来，愿意把自然中每一种力都设想为意志。”^③于是叔本华在这里借用类比，把全部自然都拟人化了，这种简单的类比起先则被称为极端的神秘，然后又因此被称为真理。

① 《叔本华全集》，第1卷，第157页。

② 同上书，第164页。

③ 同上书，第165页。

这里，我们不可能也不愿意去分析如此产生的哲学体系的一切细节。我们只是指出那样关键的因素，叔本华的新的、对十九世纪哲学有极其重大影响的非理性主义就表现在这些因素之中。我们在前面已经指出过，叔本华回到了巴克莱那儿，因此在叔本华看来，空间、时间和因果都必然是现象世界的纯主观形式，决不能应用到自在之物上，决不能应用到他所理解的意志上。康德立场的摇摆，就在于他诚然在这里也同样努力把两者〔主观和客观〕分开，但是在他的具体陈述的过程中，却总是试图从这种形而上学的二元论的枷锁中解脱出来。康德走向现象与本质（客观实在、自在之物）的辩证观，大多是怯懦而含糊的；而叔本华却在根本上清除了这种已经开始的倾向，为了使自在之物的世界完全非理性化，使在那里利用了更加彻底的形而上学的、更加彻底的反对辩证法的二元论。

我们试从自然哲学中举一重要的例证。叔本华说：“力本身完全是在因果锁链以外，因果锁链以时间为前提，因为它只有在与时间相关时才有意义。但是，力也在时间以外。个别的变化总是以另一个同样是个别的变化为原因，但是力却不然，原因反而是力的外现。一个原因尽管可以出现无数次，而使原因常起作用的东西，却正是一种自然力，它本身并无根据，即是说完全处于因果锁链之外，并且根本处于根据律的领域之外，在哲学上被认为是意志的直接客观性，这个意志就是全部自然的自在之物。”①

于是整个自然转化为神秘，尽管为资本主义实战所必需的所有个别变化能够用因果规律去理解并应用于生产，但是，在世界观方面，这一切都是无法说明的、非理性的。“一块石头落地，一个动物自己活动，对于我们来说，都是无法说明的。”②叔本华因为坚决追随这些思想，他所达到的结果就与帝国主义

① 《叔本华全集》，第1卷，第188页。

② 同上书，第181页。

自然哲学的反动神秘性很相近，而在方法论上则成为它的先驱。我们还记得斯宾诺莎关于决定论的表述，即一块从空中滚落的石头，假如它有意识，便会想象它是出于自由意志而滚落的。这是一幅很形象的画，说明了对自由意志的幻想。我们曾经指出过，在贝尔和莱布尼茨那里，也可找到对自由意志的这样的类比。叔本华也同样采取了斯宾诺莎那幅画象，却把它的哲学意义颠倒了。他在其间补充说：“那块石头有道理。对石头是推力的东西，对我就是动机。在石头那里作为内聚力、重力、持久力而在特定情况下会出现的东西，就内在本质而言，也就与在我自身中所认识到的意志是同一的东西，而且假如在石头那里增加了认识，那么，石头也会把它认识为意志。”^①叔本华当然还不能够知道今天资产阶级的原子物理，但是他对非因果的电子运动，对粒子运动中的“自由意志”，至少在方法论上一定会欣然同意的。

这种对现象和本质所做的形而上学的、非理性主义的歪曲的结果，在人的世界中表现得更加清楚。既然叔本华的意志处在空间、时间和因果的有效范围的彼岸，既然个体化的原则在他看来便因此而被取消，那么，所有意志都与意志本身是同一的。这点对人（对伦理）有很重要的后果：“只有当内在的过程涉及到意志时，才会有真的实在，才能是实在的事情，因为只有意志是自在之物。整个宏观世界蕴藏在微观世界之中，而宏观世界中所包含的东西丝毫不比微观世界更多。多样性就是现象，而外在的过程只是现象世界的形象化，因此直接既无实在，也无意义，只有间接通过与意志的关系才有了实在和意义。”^②

这里不单纯是说，只考虑每一行动的内在的东西。康德的“绝对命令”也包含着这层意思；当然，它们之间也有重要的

^① 《叔本华全集》，第1卷，第182页及后页。

^② 《叔本华全集》，第2卷，第520页。

区别，即康德总还努力要把社会的内容置于他的纯粹意向伦理学之中，为了做到这点，康德甚至不惜采用诡辩的手段，不知不觉地放弃了自己的方法论的出发点。叔本华则正好相反，他所对待的是绝对纯粹的内在性，是去掉每一行为、每一真正行动的哲学和伦理学的价值。但是，在这点以外，在刚才引证的一段文字中也包含着宏观与微观宇宙的同一、世界的本质与个人的纯粹内在性的同一。但是通向那里的道路，却是禁欲、离开尘世的暴行、醒悟一切本质的同一，这样便克服了普遍的自私。对于所有这些问题，叔本华谈得很多，很有诗意，显得很聪明。但是我们永远不要忘记，他所认为的真正伦理学对宣扬和建立这种伦理学的哲学家本人并无约束力——这也与康德、甚至与过去一切真正的道德学家都有很尖锐的对立。那么，为什么这种伦理学还应该对它的读者和信仰者具有约束力呢？从这种“崇高的”伦理学剥下来的，就只能把个体夸耀成宇宙的威力和高傲的哲学权威以下的一切社会活动。

叔本华哲学的这部分，由于他的体系中的最流行的部分，由于他的美学而得以加强。但是，资产阶级的历史著作在这里也是一塌糊涂，它把叔本华的美学看作是德国古典哲学的继续。情况却恰恰相反。歌德和席勒的美学，谢林青年时期和黑格尔成熟时期的美学都承认艺术和认识是把握世界的两种重要的、并列的形式。歌德说：“美就是普遍自然规律的表现，没有美的现象，这些规律对我们便是永远被掩藏着的。”^①叔本华的美学，以它与柏拉图理念的联系和审美的观察，以它把音乐当作是“意志的反映”^②的理解，似乎很接近歌德的观点。但是我们不要忘记，在德国古典哲学中，认识与艺术都是针对同一个实在，因为在德国古典哲学中，认识与艺术都是要为本质与现象的同一的辩

① 歌德，《散文格言》，第2部分。

② 《叔本华全集》，第1卷，第340页。

证法寻找不同的、然而又是有会合点的解决方法。至于叔本华，他却恰恰把艺术规定为“独立于充足理由律的观察事物的方式”。^①所以，认识与审美在叔本华那里恰恰与德国古典哲学相反，它们是完全对立的两端。

在美学范围与实践的关系上，这样的相似也是表面的、骗人的，也同样存在着很尖锐的对立。从康德的“无利害之情”直到谢林的“美学教育”的古典美学，都隐藏着很强烈的单纯艺术的因素，即逃避社会现实和实践的因素。详细论述这种情况，在此是多余的。但是，这种因素在德国古典美学中不过是因素而已，即使是“美学的教育”，原来也是作为预备阶段，作为人类到达社会行为以前的教育阶段而设计的。而到了叔本华（和在他以前的反动浪漫主义），这种逃避现实的因素才成为美学的中心问题。叔本华在这里仍然是后来的欧洲堕落派的先驱者。因为这种对社会行为的完全逃避，必然联系到用这种美学态度来歪曲人。德国古典美学的理想是正常的人，而叔本华则在病理学与艺术天才之间制订了本质的、内在的联系。天才在叔本华那里，不再是康德的“自然的宠儿”，^②而是一个“过分畸形的怪物”^③（*monstrum per excessum*）。

假如我们在这里找到了后期资产阶级在纯文化中所发展的反动的非理性主义，假如我们再把“无神论的”叔本华对以后资产阶级没落时期变得很流行的花样繁多的那些问题的态度再加以简单地提一下，如“心灵深处的心理学”，魔法奇术等，这种预感便进一步成为荒诞可笑的东西了。托马斯·曼指出叔本华与弗洛伊德之间的关系是很有道理的。^④更重要的，是叔本

① 《叔本华全集》，第1卷，第252页。

② 康德：《判断力批判》，第41节。

③ 《叔本华全集》，第2卷，第443页。

④ 托马斯·曼《精神的高贵》，1945年，雷克莱姆，第394页。

华对先见之明、相信鬼神等情结 (Komplex)^① 的立场。这些问题对反动的浪漫主义者曾经是很重要的，叔本华对它们作过专门详细的研究，我们在这里当然不能深入研究其细节。重要的事就是确定：如我们看到的那样，叔本华的主观唯心主义的认识论，一方面想引起对自然研究成果的世界观价值的普遍的怀疑，而另一方面又在哲学上要为这个领域中每一个“迷信”寻找根据。于是叔本华关于先见之明便说：“假如我们好好考虑一下我常常说的‘客观世界不过是一个单纯的头脑现象’，”那么，先见之明便失去了“至少是它的不可思议性：因为依据空间、时间、因果性（作为头脑的职能）的秩序和规律性、与依据在梦幻中的某种程度上已被消灭的秩序和规律性，是同一的东西”。^② 在简单复述他的关于时间的主观性之后，叔本华接着又说：“因为时间既不是事物固有本质的规定，所以就这个本质来看，先和后都没有意义。依此说来，一个事件在发生之前，也一定和发生以后一样能够被认识到。每一征兆的预见，无论在梦中，在梦游的先见中、在第二种视觉中，还是在其它东西中，都不必要找出将认识从时间条件里解放出来的途径。”这意味着必须承认，“死者对人生世界起真实的作用，是有可能的，尽管这种作用非常少见。”^③ 一方面，面对着真实的自然现象和自然规律性，便是不可知论（或者有时是在所有真实的一般化面前胆小慎微的庸俗经验论），而另一方面，在判断“神奇现象”时，又是盲目的轻信：这种双重的趋势，只是在十九世纪后半叶才作为流传很广的思想意识而出现。恩格斯在七十年代末、八十年代初严厉批判了英国经验主义的自然研究者的这种倾向，并概括其特征说：“这里我们已经了如指掌地看清了什么是从自然

① “情结”是近代精神分析学的术语，指尚未清楚的精神病患者的原因。——译者

② 《叔本华全集》，第4卷，第299页及后页。

③ 同上书，第348页。

科学到神秘主义的最确实的道路。这并不是自然哲学的过度理论化，而是蔑视一切理论并且不相信一切思维的最肤浅的经验论。”^①叔本华的排斥理性虽然比英国经验论者走得远得多，但是，他的这方面的直接后继者却是在帝国主义时期才得以展开其理论的。譬如这种认识论的双重倾向，在席美尔身上才显然可见，它在方法论上对后来神话的构成一直到法西斯主义的种族主义都起了重要的作用。

叔本华不仅接受了谢林认识论的贵族主义，而且更加彻底地发展了它，所以资产阶级知识界中的夸大狂更由此而严重了。他也感到普遍可以理解的推论认识，“对于每一个只要有理性的人都是可以达到的和掌握的”。至于要理解世界到底是什么，世界如何在艺术中客观化了，那却是另外一回事，艺术“只是对于天才、然后对于主要因受到天才作品的激发而把纯粹认识力提高到天才的人，才是可以达到的”。这种自在的存在显现于其中的艺术品是这样发生的，即艺术品“对于多数人的愚钝，一定是永远禁封的天书，不下达于他们身上，一条很宽的鸿沟把他们隔开了，就象与王公的交往不是平民所能高攀的那样。”^②

我们简略地描述了叔本华的彻底的非理性主义是如何从康德的动摇发展到巴克莱的唯我论的。我们只需再指出，这种非理性主义在一些决定性的哲学问题上是如何作为一个反击而与辩证法的发展相关联的，叔本华的哲学在这方面如何进行极自觉的反对辩证法的斗争的，它又是如何用形而上学的、神秘的非理性主义来取代前进的辩证认识的。

叔本华是怎样一个反对费希特、谢林，尤其反对黑格尔的自觉的、恼怒的敌人，这是从每一本哲学史都可以知道的。把两派真正分开的那种辩证的和形而上学思维的严峻对立，却从来

^① 恩格斯：《自然辩证法》，中文版，第37页。

^② 《叔本华全集》，第1卷，第311页。

不曾被具体研究过，恰恰是这方面对非理性主义很重要。正象我们曾经反复说过的那样，不仅非理性主义每一主要阶段都是由于与一个辩证发展阶段的对立而发生的，而且也因为所有非理性主义作为逻辑——认识论的补充、作为建立形而上学的基础，都要求助于逻辑形式主义，而这一点在叔本华这里表现得尤其成熟。

直到现在，我们还没有特别突出地涉及辩证法的问题，可是在内容方面，我们已经不得不接触到一些最重要的辩证法问题。我们只须提一下现象与本质、内与外、理论与实践等关系。谁只要大概回顾一下从康德到黑格尔的辩证法的发展，便立即可以认识到这种鲜明的对比。在黑格尔那里，现象与本质的辩证的相对化，引导到自在之物问题的正确解决，通过对事物特性的认识而到对事物的认识，在辩证地无限接近对象的过程中，自在之物适当地转化成为我之物；而在叔本华那里，在现象和本质之间，在现象和自在之物之间，根本没有中介，那是两个彼此截然分开的世界。至于内与外，在黑格尔那里是不断相互转化的；而在叔本华那里，则由一道形而上学的无底深渊隔开了（我们将对这个问题的反辩证法——反理性主义的含义在基尔克戈尔一节中予以详细的讨论）。在黑格尔那里，理论与实践的关系在唯心主义哲学可能的范围内，是用密切的、辩证的相互作用来陈述的，所以，理论的范畴问题，譬如目的论的范畴，恰恰被阐释为产生于人的劳动和人对工具的利用；^①而在叔本华那里，理论和实践却是那样的彼此相对，以致于理论涉及实践简直就象贬低了尊严似的，好象这就是理论价值降低的重要象征，是与理论的本质毫不相干的东西，而真正的理论，真正的哲学只能是纯粹的、严格脱离任何实践的玄思冥想。

^① 参见马克思的《费尔巴哈论纲》，并参见列宁的《哲学笔记》202、203页。在我的《青年黑格尔》一书中，专有一章讨论这个问题。见389页及后页。

假如我们考察一下因果范畴，这种对比还要明显得多。我们已经在叔本华与巴克莱的唯我论的关系上接触过这个问题，也在与康德比较时指出过叔本华的极端主观主义。这方面问题对后来发展之所以重要，是因为叔本华彻底强调因果是现象世界与空间和时间并列的唯一范畴，这好象与进入帝国主义时期的马赫和阿芬那留斯的否认因果、与稍后的人们（如席美尔等）将因果相对化并由此来削弱它、与直到今天的自然哲学家即物理的唯心论代表们用或然性计算来代替因果等趋向是对立的。但是，实际上这却是一条统一的路线，它要毁掉独立于我们的意识而存在的外在世界的客观性和规律性。正如我们所指出过的，叔本华在这方面也是帝国主义时期的不可知论和非理性主义的开路先锋；尤其是因为他的因果概念，由于它以宿命论的机械的、形而上学的排他性方式而对现象世界加以专制化，恰恰不过是充当跳板，为完全非理性的非决定论而服务，以完全否认可以在自在之物领域内达到任何客观性和规律性。所以机缘论的奠基人马勒伯朗士是属于叔本华尊敬的很少的较早哲学家中的一个，并不是偶然的，而是叔本华的因果观的必然结果。

从十九世纪初逻辑是以辩证方式的发展或是以形而上学方式的发展这一观点来看，叔本华在因果问题上对康德的立场是非常重要的。大家都知道康德建立了一个范畴表，在那张表中，因果范畴尽管在他的具体阐述里具有突出的作用，但终归只是他所列举的对象关系的十二范畴之一。一切康德的辩证的后继者都对这张范畴表提出过批评性的责难。这些责难所遵循的路线首先是这张表的内容和排列，是简单地从形式逻辑接受过来的，以至都未尝试过对它的联系认真作一下哲学的推论。黑格尔在他的哲学史中诚然称赞过康德具有“概念的伟大本能”，因为他寻求用三分法来排列范畴（肯定、否定、综合），但又责

备康德“没有推论”这些范畴，而是只要“它们合适于逻辑（即形式逻辑——卢卡奇注），”以便简单地把它们从经验中抽走。^①黑格尔的称赞和责备，其价值都在于想把形式逻辑进而发展成辩证逻辑，他已经看出康德是一个辩证方法的先驱，不过当然还是模糊而摇摆的。

叔本华也批评过康德对范畴的推论，可是方向却完全相反；他的批评的出发点，是要完全消灭康德走向辩证法的萌芽。他认为康德的“先验直观论”，即对空间、时间的主观主义的理解，是一件了不起的成就，而认为“先验分析论”，即范畴的推论，是完全“晦涩、混乱、不确定、摇摆、不可靠的”；据叔本华看来，它只具有“它就是如此，并且必须如此的这样单纯的主张”，叔本华在结束他的考察时这样说：“还须注意到，当康德为更确切的阐明而要举一个例子时，他几乎每一次都在以前所说的话、尔后获得正确结果的地方都运用了因果的范畴——这因为因果规律正是知性的真实的形式，但也是唯一的形式，而其余十一个范畴只是不能往外看的假窗户。”^②他也完全是在这种思路的意义上说因果关联是“知性的真实而唯一的职能”。^③因果的独尊，在叔本华那里走得如此之远，以致于凡是超出原因和结果的这种简单、机械、连锁的传播，他都彻底地予以拒绝。比如，他说：“相互作用的概念，严格说来，是空无的。”^④因为“结果永远不能是它自己的原因，所以相互作用的概念按其固有意义来说，是不能容许的。”^⑤

把黑格尔对相互作用的表述和上面这种对它的否认对比起来，是很有趣的。黑格尔一方面详细证明相互作用的客观实在

① 《黑格尔全集》，第15卷，第56页及后页。

② 《叔本华全集》，第1卷，第569页及后页。

③ 同上书，第571页。

④ 《叔本华全集》，第3卷，第55页。

⑤ 同上书，第170页。

和有效，但是另一方面又认为它不过是一切对象的全面的辩证关联中相当低级的形式，所以辩证逻辑不可以停留在那种形式上面。黑格尔说：“相互作用固然是因果关系的最接近的真理，譬如说它是站在概念门槛上，正因为如此，所以在涉及概念的认识时便不能仅仅满足于应用这种关系。假如停留在那里，单纯用相互作用的观点去考察一定的内容，那么，这事实上是一种完全无概念的态度。”^①既然我们在这里只是要研究辩证逻辑与形而上学的、非理性主义的逻辑之间的对立，对于上述问题的许多很有趣的细节便不能详细讨论了。我们引证列宁论黑格尔的辩证法和因果性的几句话，并确定他关于新康德派的因果性所说的话的全部内容也适用于叔本华，就可以作为概括了。列宁说：“当你读到黑格尔关于因果性的论述时，一开始会觉得很奇怪：为什么呢？那是因为在在他看来，因果性只是普遍联系的一个规定，而他早已在自己的所有的阐述中深刻得多和全面得多地把握住了这种普遍联系，并且从一开头起一直就强调这种联系，相互转化等等。把新经验论（即物理学的唯心主义）的‘挣扎’同黑格尔解决问题的方法，更确切些说，同他的辩证方法加以比较，是极有教益的。”^②

在空间和时间问题上的对比，也是同样尖锐的。在这里，康德与叔本华之间的一致，自然要比在知性范畴的问题上大得多，因为康德在这个问题上，在作为辩证论者方面，比他在别的地方，至少是比他的努力差得多了。他不仅和叔本华一样，认为空间和时间是每一对象性的先天前提，即在哲学上必须被理解为独立于对象性、先于对象性的原则，而且他也强调它们彼此是完全独立的。叔本华还更鲜明地强调空间和时间的这种形而上学的二元论，他说：“所以我们看到，经验表象的两种形

① 黑格尔：《哲学全书》第156节附释，《黑格尔全集》第6卷，第308页。

② 列宁：《哲学笔记》，中文版，第145页。

式，虽然它们共同具有大家知道的无限可分性和无限延伸性，但是它们却有基本的差别，那就是：在此是本质的东西，在彼却毫无意义，彼此并列在时间中毫无意义，而先后相续在空间中也毫无意义。”^① 假如空间和时间在实践的知性认识中象是合而为一的，那么，依叔本华看来，统一的原则也并不是在它们本身之中，而是唯有在知性之中，在主观性之中。

青年黑格尔已经在空间和时间的问题上反对康德的形而上学的二元论，他在《耶拿逻辑》（1801至1802年）一书中便是如此。这里尤其使人注意的是，黑格尔讨论空间与时间并不是在他的著作的认识论——逻辑部分，而是在自然哲学部分，并且在关于概念运动的那一章中，也不是从认识论上来加以分析，而是与以太问题相联系着的。至于那里讨论本书在这里所涉及的问题，也须着重指出，一方面空间和时间被表述为一个具体的自然统一体的环节；另一方面，从那里辩证地、理所当然地产生出来的结论就是，它们又是相互转化的环节。黑格尔说：简单的同一物——空间，作为抽象的东西，它是环节；但是作为自身实现，作为自在地存在着的東西，它却是时间，——反过来，如果无限作为时间的环节；它实现自身或是作为环节，就是说，它自身扬弃作为那个它所存在的東西，它便是它的反面——空间……。”^②

在黑格尔的成熟时期，他在这个问题上有些改变，但是辩证的原则仍旧是一样的。在《哲学全书》中，对空间与时间的阐释，也不是在逻辑部分，而是在自然哲学部分，在那里作为机械力学的导论。尽管作为唯心论者的黑格尔在那里也并不能够找到空间和时间真正的辩证法（客观实在的、辩证的反映论在此是不可少的），但是在他看来，空间和时间的内在联系不断的

^① 《叔本华全集》，第3卷，第42页。

^② 黑格尔：《耶拿逻辑》，莱比锡，1923年，第202页。

相互转化，是一件理所当然的事。譬如他在一处这样说（我们在这里不可能详细分析他的观点，只好限于几个特别能显出方法特点的例子）：“空间的真理是时间，所以空间将变为时间，我们不是那样主观地过渡到时间，而是空间自己过渡。空间和时间在表象中彼此分开得很远，因为我们有了空间，然后也有了时间；哲学就是要和这个‘也’斗争。”^①所以，在辩证法家黑格尔看来，康德的时间和空间的二元论（叔本华也是，但是黑格尔从未读过他的书）意味着停留在表象的水平上，达不到哲学的立场。黑格尔也不断强调空间和时间与对象世界的实在运动性在概念上的不可分。在他看来，空间和时间从来不是空洞的——纯粹主观的——贮藏所，而对象性和运动只在这个范围以内活动；恰恰相反，它们本身就是运动着的对象世界的环节，是实在的客观辩证法的环节。所以黑格尔关于时间曾说：“但是，并非一切都在时间中生和灭，而是时间本身就是这个变化，就是生和灭。”^②

这些问题表面上似乎只有抽象的认识的性质，其实，对空间和时间的理解方式，就每一哲学的结构来说，都是具有突出特点的。我们只须附带指出，形而上学地严格分开空间与时间，在叔本华本人那里还不过是一个机械的彼此并例，但却为帝国主义时期的非理性主义哲学中的空间——时间的对立构成了认识论的前提（柏格森，史宾格勒，克拉格斯、海德格尔等）。这一点也显示了叔本华是后来非理性主义发展的重要的首创者，但是也不过是先驱而已。把机械的、宿命的、“死的”、“非理性”和“主观的”空间与生动的、理性的、真正客观的时间对立起来，这是以后转变的特点，但尚在叔本华视野以外。

① 黑格尔：《哲学全书》第257节附释，《黑格尔全集》第7卷，第1部分，第53页。

② 黑格尔：《哲学全书》第258节，第54页。

诚然这也是由于社会——历史的原因才形成的。只有帝国主义时期更激烈的阶级斗争才逼得反动的资产阶级哲学要用这样的时间观点作为神秘化的假历史的哲学基础，用这种假历史来和日益胜利进军的历史唯物论对立。尼采，就这方面看来，在帝国主义时期的前夕也同样是一个过渡人物，即使他已经处在更加尖锐的阶级斗争上，他的神话已经是一种假历史，但是他自己还没有上述意义的时间理论，至于叔本华的神话还在于根本否认任何历史性。

叔本华时代的阶级斗争和由此而产生的意识形态的对立也说明了这一点。我们已经在其它地方指出过，在叔本华时期所出现的历史主义和假历史主义的这种意识形态战线的彼此对立，是以法国革命经验为基础的进步资产阶级对进步的历史性的保卫与半封建的——合法主义的“有机”发展的学说的对立，后者力图在历史性的面具下回到革命前的状况，所以这是对封建——合法主义的反动意识形态的保卫。在这两难境地中的叔本华的立场，表面上是一种很特殊的第三者立场：即否认任何历史性的实在本质的意义。但是我们已经看到了，这种与浪漫主义反动哲学的对立，只是在论据上和某些具体内容上而已；其实叔本华对每一种社会的进步，也同样是愤怒的反对者，只是因为他与君主制和拥护专制的贵族并无内在联系，所以只要有“坚强的”制度来反对被剥削的大众而保卫资产阶级财产，只要它能有效地保护他，究竟是那一种制度，这与他倒是无所谓的（这一点也是叔本华在波拿巴主义时期所以流行的理由）。

从这里看来，现在所讨论的范畴问题的真正的哲学意义才可以明白。德国古典哲学所体现的人类思维的转变主要依赖根据在于，客观唯心论，尤其是黑格尔的客观唯心论使辩证法在十七至十八世纪一些伟大的变革之后成为认识自然和历史的历

史方法（当然，在资产阶级辩证法家那里，有着一切不可克服的唯心主义的局限）。对空间，时间，因果的主观主义的理解，将它们的效用限制于现象世界，因果作为对象的联结范畴的独尊，形而上学地严格分开空间与时间——所有这一切首先都为根本否认自然和人类世界的每一历史性而服务。

叔本华描绘了一幅世界图象，在这幅图象中，现象世界或自在之物世界都不知有变化、发展、历史。现象世界固然是由不断变换、由表面的形成和消逝构成的，并且这种形成和消逝还服从一种命运的必然性，但是就它的本质说，它还是静态的，是一种万花镜，其中同一成分变换的配合对于蒙昧的、未窥奥秘的观者，会引起不断变换的幻象。真正有哲学见识的人必须体会到：在经常消失的表面现象的帷幕后面，却掩盖着一个并无空间、时间、因果的世界，对它要谈历史、发展或什么进步，便是无意义的事。叔本华说，这种已窥奥秘的人“并不和一般人那样，相信时间会引起什么新的和有意义的东西，通过时间或在时间中会达到什么绝对实在的东西的存在……。”^①

在这里，叔本华对黑格尔的痛恨也有其客观根源。他把康德哲学改造成彻底的反历史名义而战胜了他的体系。因此，他表述他的这种学说主要是在争论中痛骂黑格尔：“特别是由于到处使人精神败坏，愚昧的狗屁黑格尔哲学而产生的那种力图把世界历史当作有计划的整体来认识，它最后所涉及的东西，终究还是一种作为它的基础的粗俗的唯物论，它把现象当作世界的自在的本质，以为问题在于现象的形态和过程……。”^②

叔本华从这种观点出发，便必然走到否认自然中的任何进化。他虽然装作在一切问题上与歌德一致，但却与歌德相反，他在自然科学中是林纳和居维叶的崇拜者，他对伟大的同时代人

^① 《叔本华全集》，第1卷，第249页。

^② 《叔本华全集》，第2卷，第519页。

从自然中揭示历史发展的尝试，毫无所知。自然的分类（无机和有机的自然、生物、种类等），当然也是避免不了的。但是他却把这些分类看作是意志的客观化的形式，“意志客观化的那些阶段不外是柏拉图的概念。”^① 每一个别现象形式的永恒的范例，在他看来，是“固定的，不属任何变化的，永远存在的，永远不变的。”那些把叔本华看成是歌德传统的继续者，资产阶级的历史编纂在这里也显然可见其毫无价值而又歪曲了真相。歌德认为一切哲学上（自然哲学上）有决定性的东西，一切有关反对林纳和居维叶非历史的机械主义的东西，而叔本华在此却与歌德唱反调，而不是歌德的继承者。

所以在叔本华那里并没有历史。他说：“因为我们的意见是：任何人若是以为用某种方式便能够历史地掌握世界的本质，那么，无论他有了怎样精致的外衣也与世界的哲学认识远隔天涯。但是假如在他的关于世界自在的本质的观点中有某种变化或已经变化或将要变化，以为早或晚都会有一点点意义，那么，这便会有了上述的情形……因为所有这种历史哲学，无论它怎样自居高尚，都以为康德似乎从未存在过，而时间则是自在之物的规定，因此时间就停留在……康德的所谓自在之物的对立的現象那里……这正是属于根据律之列的知识，用这种知识永远不能达到事物的内在本质，而仅仅无限地观察现象，无休无止无目的地运动着……。”^② 叔本华还说，在原则上来说，历史永远不能成为科学的对象，“不仅就表述而言，便是就其本质来说，历史也是骗人的”。^③ 因为在叔本华看来，就没有轻重大小的历史之分；真实的只是个人，而人类则只是空洞的抽象。

这样，剩下的只是一个在于毫无意义世界中的孤独的个人，

① 《叔本华全集》，第3卷，第186页。

② 同上书，第1卷，第357页及下页。

③ 同上书，第2卷，第521页。

他是来自于个人主义化原则（空间、时间、因果）的宿命论的产品。当然，他是这样一个个人，他通过我们已经强调指出过的自在之物的微观世界和宏观世界的同一性而与世界的本质同一起来。可是这种本质，这种处于空间、时间、因果的有效性以外的东西，归根到底就是虚无。因此，叔本华的主要著作，恰好是用这样的话结束的：“我们倒是自由地承认，在完全扬弃了意志以后，对一切还充满着意志的东西来说，剩下的只不过虚无。反过来说，对这些为意志所旋转而结合起来的東西而言，我们这个如此真实的世界及其一切太阳和银河都是——虚无。”^①

我们概括地观察了叔本华哲学最重要的问题之后，又一次发生了这个问题：它完成了什么样的社会任务呢？或者从另一角度来看同一问题，它的广泛而经久的影响依靠的是什么？仅仅是悲观主义并不能给予一个充分的回答，它本身还需要有比我们以前提到过的进一步具体化。叔本华哲学否认任何形式的生命，提出虚无作为哲学前景来与生活相对立。但是人们能够这样生活吗？（这里只顺便说一下，叔本华——和对于原罪的问题一样，这里也是与基督教相符合的——斥责自杀当作是解决无意义的人生的办法。）假如我们把叔本华的哲学当作整体来看，这样生活是不成问题的。因为生活的无意义首先意味着，人解脱了一切社会义务，解脱了对人类向前发展的一切责任，这在叔本华眼里并不存在。把虚无当作悲观主义的前景，当作生活的视野，按照已经陈述过的叔本华的伦理学看来，这决不能阻止甚至也并不妨碍个人去过那种非常自在快活的玄思冥想的生活。恰恰相反。虚无的深渊、生命无意义的惨淡的背景，只能使这种生活享受更富于辛辣的刺激。叔本华的追随者，在想象中自以为高出那些

^① 《叔本华全集》，第1卷，第527页。

为改善社会环境而斗争、而受苦的平民，以为他们是那样可怜，那样狭隘。由于这样的贵族主义上述的刺激更加强了。叔本华这样聪明的建筑形式，俯视一切的体系，高高在上，就象一座美丽的、有一切舒适设备的产于悬崖边上的、空洞的、无意义的现代旅馆。每天在愉快地享受了餐肴和艺术品之余，纵目眺望悬崖绝壁，只有使这种舒服的乐趣变得更高。

这样，叔本华的非理性主义便完成了它的任务，阻止知识界中不满的阶层把他们对现存事物即现存社会秩序的不满情绪，具体转向当时占统治地位的资本主义体系。这样，这个非理性主义便完成了它的中心目标：对资本主义的社会秩序给予一个间接的辩护——至于叔本华本人对这个目标的认识程度怎么样，那倒是无所谓的。

V

基尔克戈尔

基尔克戈尔的哲学，如同叔本华和尼采的哲学一样，是逐渐获得世界影响的。它直到帝国主义时期，更确切地说，在两次世界大战之间，才开始流行。诚然不错，基尔克戈尔在他的家乡进行著作活动的期间，并不象叔本华 1848 年以前在德国那样是一位完全被漠视的人物。他的第一批重要的、哲学上单独具有决定性的论著，即所谓匿名的著作，曾立即引起某种轰动。就连他后期对官方的新教教会的公开反对，也不无扣人心弦的成分。在随后几十年中，他的精神影响在斯堪的纳维亚可以说有时具有举足轻重的意义。不仅易卜生的剧作《勃兰特》可以证明这一点；而且其影响在后来的斯堪的纳维亚文学中也还

随处能感觉出来（我只提一下庞托皮丹^①的小说《上帝所许之地》就够了）。然而，尽管在外国他的著作的译本和讨论他本人的个别论文更早得多就出现了，但基尔克戈尔直到两次大战期间，在希特勒夺取政权前夕，才成为一支对欧美哲学反动派产生决定性影响的、主导的精神力量，而且直到今天仍保持这种地位。

一般地说，从思想上对基尔克戈尔的后期发展进行这样的剖析，在我们看来，正如对叔本华和尼采那样，丝毫没有困惑难解之处。但是，要把这种剖析加以现实地具体化，那就需要对丹麦在十九世纪第二个四分之一时期的阶级关系和阶级斗争具有比本书作者所拥有的更为亲切的更多的知识。因而，本书作者宁愿把对这个问题的具体分析留待他人去做，而不愿通过无充分论据的概括去使之成为一种错误的阐释。因此，我们不得不从一开始就单纯把基尔克戈尔当作欧洲哲学发展中的一个人物来处理，而对他晚期的非理性主义反动倾向的思想萌芽的具体社会基础则略而不论，这些倾向都扎根于这个时代的丹麦社会。

诚然，这样一种处理方式也在丹麦的精神发展中有一定的依据。格奥尔格·勃兰克斯已经详细表明，德国的哲学和文学在十九世纪上半叶的丹麦具有多么深远的影响。^②这一点也适用于基尔克戈尔本人。他的主要哲学论战就是直接指向黑格尔的。黑格尔当时也代表了丹麦占统治地位的哲学趋向，与此密切结合，基尔克戈尔也经常攻击歌德。他的思想与德国浪漫主义——如施莱马哈尔和巴德尔——有着密切的联系；他专程到柏林听老年谢林的讲演，而且，虽然在最初的热情鼓舞之后，这些讲演使他非常失望，但谢林的新哲学观点和他批评黑格尔

^① 庞托皮丹 (Pontoppidan)，丹麦小说家。

^② 特别参看勃兰克斯的《歌德与丹麦》一文，法兰克福，1894年。

的方式，却不是没有给基尔克戈尔的思想世界留下深深的影响。他也深入研究了黑格尔的左翼反对派，尤其是费尔巴哈的思想；正如我们将看到的，特伦德伦堡对他与驳黑格尔的论述起过决定性的影响；他在确立自己的观点之后，阅读了叔本华的著作，并且对他十分敬重，等等。当然，所有这些并不能弥补我们的论述中的上述缺陷。它仅仅表明，我们的论述，即使在这个问题上，也决非完全悬空的、毫无现实依据的。

基尔克戈尔的哲学尽管与叔本华的哲学有着随后我们要指出的种种接触点，但它与叔本华的毕竟不同，从历史上说，其不同就在于，它是与黑格尔主义的解体过程紧密联系着的。叔本华能够反对黑格尔辩证法，说它纯属一派胡言，并能提出一种用巴克莱“纯化了的”康德、一种形而上学的、公开反辩证法的主观唯心主义，以与黑格尔的辩证法相对立。在唯心辩证思维的最大危机时期，既然此时出现了最高形式的辩证法，完全克服了它的唯心主义局限性，既然出现了马克思和恩格斯的唯物辩证法，所以基尔克戈尔为了能够以一种新的、更为进化的非理性主义的名义向黑格尔挑战，就不能不给后者披上一件据说价值更高的辩证法，亦即所谓“质的”辩证法的外衣。正如我们将看到的，这正是非理性主义历史中的一种典型的手法，企图倒转这个时期里真正的指引前进的问题，借以破坏辩证法的进一步发展，把辩证法引入歧途，并将这样歪曲了的疑问，用一种神话的神秘化形式来提供对实际问题的回答。基尔克戈尔，作为一个思想敏锐、才华横溢而主观上正直诚实的思想家，有时对这种思想综结也略有所知。他在1836年的《日记》中写道：“神话是一种假言的主张，却被误换成直言的。”^① 资产阶级历史学家在确定基尔克戈尔在这种发展中的立场时所表现的

^① 转引自 T·凡尔：《基尔克戈尔研究》，巴黎，第 623 页。

无能，也表现在这里：他们不愿意，也不能理解唯物辩证法的现实意义，因而不能理解十九世纪四十年代黑格尔主义的整个解体过程。^①

黑格尔在辩证法史中的意义主要在于他以概念的方式提出了最重要的辩证法规定及其与现实的联系。马克思在把他自己的辩证方法描述为黑格尔的“直接对立”时，曾言简意赅地说明了黑格尔辩证法的伟大和不足。他写道：“辩证法在黑格尔手中神秘化了，但这决不妨碍他第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里，辩证法是倒立的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核。”^②这个论述也阐明了黑格尔辩证法的作用。黑格尔哲学是十八世纪末到十九世纪初的社会里和自然科学里重大革命危机的产物，它的方法成为民主革命的思想准备的一个重要工具，特别是在德国。另一方面，黑格尔的体系，他的研究成果的系统化，却包含着对复辟时期普鲁士国家的承认，因而就有一种保守的，甚至反动的作用。只有当德国的阶级冲突还不成熟，或者至少仍处于潜伏状态的时候，这些互相背离的倾向之拼凑在一起，才显得象是可以站得住脚的。伴随着七月革命的到来，黑格尔主义的解体，体系与方法之间对立的明朗化，然后，方法本身的改造就统统势在必行地开始了。这种斗争在哲学领域中产生了一种越来越

① 罗维特（Löwith）掌握材料，研究了极端黑格尔主义，也深入研究了马克思，所以至少在这一方面没有犯资产阶级哲学家通常所犯的公开或隐蔽地忽视马克思这一错误，可是他看不见中心问题的含义，看不见趋向于客观的、独立于我们的意识之外的现实这一唯物主义转变，并看不见这一转变的客观辩证法；因此，他在客观现实与非理性主义神秘主义的假现实之间，在基尔克戈尔、费尔巴哈与马克思、甚至卢梭之间划了一种等号，把他们统统只看成为“对现存的东西的攻击”，等等。于是，一切有决定意义的哲学问题，都被完全搅拌到一起，搞混乱了。当然，只要从黑格尔到尼采的发展路线揭示出来，这种情况也就不足为奇了。K·罗维特：《从黑格尔到尼采》，苏黎世，1941年，第201、217页。

② 马克思：《资本论》，第1卷，人民出版社1975年版第24页。

明显的营垒和党派的分化。在我们刚才引用的那段话之后，马克思紧接着刻画了这个局面。他说：“辩证法，在其合理形态上，引起资产阶级及其夸夸其谈的代言人的愤怒和恐怖，因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”^①

决非偶然的是，在黑格尔主义的解体过程中，争论的要点之一便是辩证法与现实的联系问题。在黑格尔对真的辩证法进行神秘化的时候，他的客观唯心主义，他的主客观同一理论，扮演了决定性的角色。只要对立的東西尚未在生活中，因而在哲学中互相冲突，那么，这样一种人为的暧昧状态就仍然可能继续存在，这种暧昧状态，就是一种客观的现实，一种被认为独立于个别意识之外的现实，却倒是一种神秘化了的精神（世界精神、上帝）的现实。社会冲突的尖锐化，迫使哲学具有更为坚定的党派性。我们必须剖析清楚，每一位思想家所说的现实，究竟是指什么东西。

那么，辩证法是现实本身的客观运动形式吗？如果是这样，意识又如何与它相联系呢？我们知道，唯物辩证法回答了后一问题，大意是，人类知识中主观辩证法恰恰是现实中客观辩证法的反映，而且由于客观现实的结构缘故，这个反映过程也同样是辩证的，而不象旧唯物主义者所主张的那样的机械的。这样一来，唯物辩证法就以一种清晰、不含糊和科学的方式回答了这种基本问题。

但是，资产阶级思想家对这个问题所采取的态度是什么

^① 马克思：《资本论》，第1卷，人民出版社1975年版第24页。

呢？他们的阶级立场使他们不可能接受唯物辩证法和唯物主义的反映论。因此，当辩证范畴的客观性及其认识形式的问题受到重视时，他们充其量只能批判性地摧毁黑格尔的虚假综合，但却不得不或者是几乎完全抛弃辩证法（费尔巴哈），或者把它变成一种纯粹主观的辩证法（鲍威尔）。我们将只深入分析这个时期浩如烟海的文献中的一个例子，阿道夫·特伦德伦堡对黑格尔的批判。这不仅因为特伦德伦堡的著作相对而言最清楚地表明了这里的中心问题的情况，而且因为特伦德伦堡是公认曾对这个丹麦人产生过强烈的影响作用。^①

特伦德伦堡的批判从一个重要而言之有理的问题出发。黑格尔的逻辑，按照主客体同一的理论来说，是建立在逻辑范畴的自身运动的原理之上的。如果人们把逻辑范畴都理解为客观现实的运动的种种正确抽象的反映，如同唯物辩证法所认为的那样，那么，自身运动便获得了立足点。但是，如果我们从唯心主义观点去考察这种问题，那便出现一个完全有理由对黑格尔提出的疑问：他有什么权利把运动引入逻辑作为一个基本原理的呢？特伦德伦堡对这种权利提出质疑；他立即考察了黑格尔逻辑中第一个基本过渡，即从有到无，到变的过渡。由此得出的结论是：这里的看起来象是由逻辑推导出来的辩证法，〔实际上〕是“由不愿预先设定任何前提的那种辩证法所未经讨论就预先设定的”。他把自己的思想阐述如下：“纯粹的有，它自身等同，就是静止；无——自身等同的东西——同样是静止。怎么竟从两个静止的观念的同一中得出激动的变呢？在最初阶段里没有什么地方出现过运动，而没有运动，变就只能是一个有……但如果思维从上述的同一中产生了某种别的东西，那显然是它把这其他的东西外加进去的，并且它悄悄地插入运动，以

^① 参看《基尔克戈尔著作选》，耶拿，第194页。

便将“有”和“非有”带进变的长流之中。否则，从“有”和“非有”这两个静止概念出发，永远发展不出自身能运动的、始终充满生气的变这一直观。如果不是先就有了变的观念，那便根本不会从“有”和“非有”中变出变来。从有这一公认的抽象里，以及从纯无这一同样公认的抽象里，不能突然产生出变这样一种支配着生与死的具体直观。”^①特伦德伦堡补充说，黑格尔只在自然哲学中才考察了运动。

显而易见，这里涉及了黑格尔体系的带有关键性的认识论问题，并且清晰地揭示了黑格尔体系的唯心主义主要弱点。然而，特伦德伦堡只限于改进和重述他这种本身正确的批判，从没更往前走一步。他确实注意到了客观现实中的运动；但由于他同样是唯心主义地理解它，所以，他不能看出自然和社会里的真实运动就是逻辑里的范畴运动的客观原型，而范畴运动就是实际运动在逻辑上的概括和意识上的反映。

因此，特伦德伦堡虽能指出黑格尔辩证法中的主要唯心主义弱点，但从他的观点来看，那是不可纠正的。因为只有当人们不仅象马克思那样完成了辩证法的认识论改造，而且也完成了方法论的和科学理论的改造，并且还具体地发现客观世界的实在范畴就是逻辑里抽象反映出来的那些范畴的原型，只在此时，那些对黑格尔说来不可克服的困难，才有可能得到解决。

恩格斯在讨论马克思《政治经济学批判》一书时，提出这样的疑问：究竟正确处理这些问题的方法是历史的还是逻辑的。象马克思一样，他赞成后者，并在下列有助于阐明我们目前问题的论述中规定了后者的本质：“逻辑的研究方式是唯一适用的方式。但是，实际上这种方式无非是历史的研究方式，不过摆脱了历史的形式以及起扰乱作用的偶然性而已。历史从哪里

^① A·特伦德伦堡，《逻辑研究》第2版，莱比锡，1862年，第1卷，第38页。

开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史进程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映；这种反映是经过修正的，然而按照现实的历史过程本身的规律修正的，这时，每一个要素可以在它完全成熟而具有典范形式的发展点上加以考察。”^①

因此，可以克服黑格尔逻辑的真正弱点的唯一办法是，科学地理解逻辑运动所反映的那种现实的运动。所以，黑格尔的逻辑中的运动，可以正当地被批评为是神秘化了的，但是，只有当被摹拟的原象与映象之间的正确联系确立起来时，这种批评才能促使发展超越黑格尔的阶段。这在唯心主义基础上是做不到的。也和其他人一样，特伦德伦堡在发现黑格尔辩证法中的个别唯心主义弱点时，有时非常敏锐，常常流于钻牛角尖，但批评的结果只能是，要么全盘否定辩证法，要么建造一种主观主义的假辩证法。

基尔克戈尔在非理性主义历史中所扮演的角色，是基于这样的事实：他把建造主观主义的假辩证法这后一路线推进到了极端，以致在帝国主义时代里他的思想再度盛行的时候，要对他已经陈述的内容补充什么东西几乎是不可能的了。他对黑格尔辩证法的清算，事实上和叔本华的清算是同样的充分彻底，唯一的不同是后者把整个辩证法作为“空话”而清除了，而基尔克戈尔则相对于黑格尔的辩证法建立起另外一种自认为有更高价值的、所谓“质的”辩证法，而构成辩证方法的一切主要规定却已完全从这另一种辩证法中被排除了。

因此，“质的”辩证法首先意味着对从量向质转化的一种否定。基尔克戈尔甚至认为不值得费神对这个主题展开一种详尽的争论，而满足于讽刺地指出黑格尔理论的荒谬性。他说：“如

^① 《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社1972年版第122页。

果人们认为，在逻辑中，通过连续不断的量的规定，会产生新的质，那就是迷信；如果人们对于‘情况并非完全如此’这一点不加掩饰，而相反，为了全部逻辑内容而把这个命题的后果隐藏起来，即是说，如果人们把这个命题夹带进逻辑的运动中去，象黑格尔做过的那样，那么，这就是一种违法的蒙蔽。新的质是同第一次的东西，同跳跃，同莫名其妙的突然性一并俱来的。”^①

这些议论并无丰富的内涵，它们仅仅是一种断言，不证明任何东西。正因为这样，它们就更加标明基尔克戈尔对辩证法问题的态度的特征。这里，他主要是重复了特伦德伦堡的批评，认为黑格尔的错误是在逻辑里探讨辩证法这样一个问题，特别是视之为运动问题。而且，他在一个补充这个批判的注释中，还力求阐明这个问题的历史。象在他之前的特伦德伦堡一样，基尔克戈尔在这里和其他地方一样企图把古希腊自发的辩证法确定为对当代也还适用的唯一的标准的模式，这就是说，他要从历史上把德国古典哲学的辩证法，尤其是黑格尔的辩证法所取得的所有进步也统统取消掉。他曾谈到谢林有意以量来解释差异，并在结束时论及黑格尔：“黑格尔的不幸恰恰在于，他想主张有新质，可又不想，因为他想在逻辑里提出这一主张。但是，一旦它自身和它的含义被认识到，后者便必须对它们取得一种完全不同的意识。”^②

基尔克戈尔在这新质问题上并未表达清楚，甚至也无法证实，究竟他是否曾意识到，他所反对的不仅是一个极其根本的，引导辩证法远远超过古代阶段而向前发展的原则，而且恰恰是黑格尔企图用作思想工具以便把革命理解为历史必然环节的那个原则（它产生于对法国革命的剖析）。决非偶然的是，这种由量

① 基尔克戈尔：《著作选集》，第4卷，第24页。

② 参看卢卡奇：《青年黑格尔》，伦敦，1975年，第443、444页。

向质转化的思想在黑格尔的伯尔尼时期已经出现了，而且也正是在这个有关问题上：“这场伟大的，引人注目的革命必定以时代精神里的一种平静的、隐秘的、非任何人都能见的革命为其先导。由于不熟悉精神世界里的这种革命，所以对其结果就感到惊恐。”^① 质量问题与对革命的理智把握的这种关联，在黑格尔的进一步发展中表现出来，而且，在逻辑上作为自然和历史中变化，增长和消亡的一种必然因素的飞跃，得到了普遍的规定。

对基尔克戈尔精神世界更为细致的了解将表明两点：首先，对这种进化因素的否定。在他看来，这一至关重要的否定是一个哲学的核心问题，正如它的基本原理对黑格尔来说也是核心问题一样。其次，反对革命成为他世界观的中心，正如从革命推论出当时形势成为黑格尔世界观中心一样。我们从基尔克戈尔那儿引述的那段话仅仅表明了这种见解的最终结论，而并非其全部范围。这里，他的主要关切是：在宗教——道德领域以及其中的飞跃（新质的起源）和逐渐的、可以计算的量的起源过程这两者之间做出某种明确划分。因此，他强调质的飞跃的“莫名其妙的突然性”，即非理性的特征。由于这种飞跃与质的转化相割裂，因而它的非理性特征便作为一种必然的东西产生了。

因此，当我们似乎只是论述了基尔克戈尔世界观中某个微小片断，某个个别问题时，我们便已经清楚地看到，如果对这种辩证法则（运动及其法则，从量到质的转化）的否定已得出某种逻辑结论，如果没有象特伦德伦堡那样折衷地抹去结论的鲜明性，那么，这种对辩证原则的否定势必以严格的必然性导致非理性主义。所以——正如我们在讨论过程中将愈来愈清楚

^① 黑格尔：《早期神学著作》，图宾根，1907年，第220页。

地看到的那样——基尔克戈尔的质的辩证法并非一种新的，与黑格尔辩证法相对立的不同的辩证法，而不过是对辩证法的否定。而且，对于向其时代最为先进的辩证形态提出异议的基尔克戈尔来说，既然这种否定并非偶然地发生于辩证法本身的某些形式，范畴和术语中，那么，一种虚假的辩证法便出现了，而非理性主义便隐匿在这种虚假辩证法的形态中。

这是基尔克戈尔超出谢林和叔本华最为重要的一步，也是对非理性主义后期历史产生极大影响的一步。叔本华把辩证法描述为纯粹胡言乱语，因此在实证主义时期获得了普遍的成功。谢林以一种更原始的辩证法——即使它是被歪曲的——反对他那个时代最先进的辩证法形态。所以，黑格尔主义的崩溃必定要使这种对它的回答陷入同样的深渊。自然，实证主义的优势也妨碍了基尔克戈尔数十年来普遍的国际影响。只有当黑格尔的辩证法在其帝国主义“复兴”时代被转变成一种非理性主义的虚假辩证法时，只有当反对辩证法真正最高形态的斗争，即压制和否定马克思——列宁主义成为资产阶级哲学的主要任务时，基尔克戈尔才在国际上重新成为一个“与时代同步”的辩证法家。这里，有意义的只是基尔克戈尔自己的主要哲学问题，而反对黑格尔的论战却日益无关紧要。如今，它们以一种日趋友好和亲善的方式并肩站立。的确，对“现代”黑格尔的解释包含了对存在主义——非理性主义者基尔克戈尔的宗旨进行一种日益广泛的描述。

如果我们现在使用虚假辩证法一词，其理由是因为每一个非理性主义者，只要他涉及逻辑问题（因为任何非理性主义都必定处于某种最低层次）便总是求助于形式逻辑以反对辩证逻辑。对叔本华来说，这一点是众所周知的。基尔克戈尔的怪异变化恰恰在于以形式逻辑和形而上学思想冒充质的辩证法，一种虚假的辩证法。

这种退回到形式逻辑的运动，给非理性主义披上了假辩证法的外衣，并在反对超越黑格尔辩证法的过程中，首先必然把矛头指向那些在黑格尔时代构成其唯心主义的、并且是微不足道的进步的要素，即指向其辩证方法的历史和社会性质。因此，基尔克戈尔的特点（在此，他仍然继续沿着特伦德伦堡的道路前进）在于他并不批判辩证法的抽象形式，这些形式是古代希腊，而且首先是赫拉克利特和亚里士多德的辩证法形式；相反，而是在于通过对它们的肯定力求发现一种反对黑格尔的武器。马克思和列宁在亚里士多德思想中发现了辩证法的萌芽，并进一步发展了它们，而特伦德伦堡和基尔克戈尔却小心翼翼地一再把亚里士多德降到形式逻辑的层次，以便于诋毁黑格尔对辩证法的贡献。黑格尔早已突出强调了赫拉克利特思想中明显的辩证法倾向，以便制订一个辩证方法的抽象框架，而且，马克思和列宁也有力地强调了唯物主义的倾向，而基尔克戈尔却试图把“真正的”形式理解为历史上决定了的，黑格尔辩证法的抽象原则，从而将它们转变为一种对黑格尔的“荒谬”辩证法的驳斥。

这种黑格尔的“荒谬”因素恰恰是其辩证法的历史和社会特征。正如我们已注意到的那样，正是这一点构成了黑格尔发展辩证法的内容：他意识到了辩证法的历史和社会性，并将它提高为一种方法。实际上，他在这方面有许多先辈——维柯、卢梭和赫尔德。但在黑格尔之前，对希腊人、库萨的尼古拉和文艺复兴运动来说，辩证法还没有——作为方法——与客观结构，以及历史、社会运动的客观规律联系起来。黑格尔成就的一个重要方面便是这种联系；他的不足是：作为一个唯心主义者，他不能始终如一地彻底贯彻这些原则。

在马克思唯物主义地颠倒黑格尔辩证法之前，黑格尔主义解体的特征是：冲破黑格尔桎梏的尝试已客观地在这些问题中

产生了一种运动。布鲁诺·鲍威尔在力求以某种革命方式进一步发展黑格尔辩证法时，却陷入了一种“自我意识哲学”的极端唯心主义之中。因此，通过嘲讽——如同青年马克思那时曾做的那样——《现象学》的主观性，通过把黑格尔归结到费希特，他排除了辩证法的社会和历史动机，并使它们比其在黑格尔本人那里更为抽象；所以，它是反历史和反社会的辩证法。这种趋势在斯蒂纳那儿达到一种近乎荒谬的自相矛盾的顶点。另一方面，我们在费尔巴哈思想中所发现的唯物主义转变，也并非是一种向辩证唯物主义的转变，而相反地是毁灭了辩证法，所以，一般说来，它只是哲学上主客体的反历史和反社会的类似转变。因此，马克思不无正确地批评费尔巴哈：“当费尔巴哈是一个唯物主义者时，历史在他的视野之外；当他去探讨历史时，他决不是一个唯物主义者。”^①而且，恩格斯在数十年后又说道：作为费尔巴哈哲学主体的人，“不是生活在现实的、历史地形成的，以及历史上规定的了的世界之中”。^②

尽管黑格尔哲学本身构成了基尔克戈尔论争的主要对象，但他却把自己与上述黑格尔主义解体的趋势联系起来。正是这些思想倾向在很大程度上规定了他论争的倾向和方法，而且，我们可以进一步证明：基尔克戈尔喜欢将所有反对黑格尔辩证法中社会性和历史性的哲学论证引向一种极端的结论。在这些结论中，这种分析过程的单纯产物在基尔克戈尔那里僵化为一种激进的非理性主义。这种联系还表明，在同样的历史联系中，我们对基尔克戈尔和马克思的论述在某种程度上是有道理的：只要我们清楚地认识到马克思是如何把辩证法上升为一种真正科学的方法，同时，认识到唯心主义辩证法的分析方法——对此，马

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年版第41页。

② 恩格斯：《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社1962年版第26页。

克思在克服黑格尔时已经抛弃——对于基尔克戈尔来说，是如何成为迄今已存在的最高发展的非理性哲学的基础。

这种鲜明的对比也可以描述如下：马克思在他的费尔巴哈批判中写道：“个人真正的精神财富完全取决于他的现实关系的财富……”^①在新的、科学的辩证法中，人被理解为在本质上是历史的和社会的，以致于我们能清楚地认识到，在任何时候忽略人的本质特征，便是把我们关于人的概念转变为一种被歪曲的抽象。相比之下，基尔克戈尔的非理性主义和他的质的辩证法便是建立在这种事实之上的，即在这种辩证法中，歪曲了的抽象被描述为唯一真实的现实，唯一真正的人类存在。因此，在基尔克戈尔哲学中，历史与社会被废除了，而人为的孤立个人的存在，那唯一适应于这种情况的人的存在获得了地盘。

让我们从考察基尔克戈尔反对黑格尔辩证法的历史主义开始。首先，基尔克戈尔认识到，黑格尔的历史观，以及所有黑格尔本人的有关思想，就它的客观内核而言是无神论的。布鲁诺·鲍威尔在基尔克戈尔之先便已在《末日审判的宣告》中清楚地表述了这一点（尽管这与他将黑格尔主观化有关）：“世界精神仅仅在人类精神中找到它的实在性，或者它只不过是历史精神及其自我意识中发展和完善自身的‘精神概念’。它自身没有领地，也没有世界和天空……自我意识是世界和历史中唯一的力量，而且历史的意义也正是自我意识的变化和发展。”^②可以毫不夸张地说，基尔克戈尔反对黑格尔的论战正是一个颠倒价值标志的宣告。基尔克戈尔反对黑格尔历史哲学中的无神论，他说：“因此，上帝并不象人们所看到的那样在世界历史进程中扮演主人……在世界历史过程中，上帝被形而上学地穿上了一件半形而上学、半审美——戏剧的紧身胸衣，一件内在的紧身

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年第版32页。

^② 布·鲍威尔：《末日审判的宣告》，莱比锡，1841年，第69页。

胸衣。这样一来，上帝就成了魔鬼。”^①

基尔克戈尔非常正确地看到，在一个被想象为与其自身法则同一过程的世界历史中，上帝并没有更大的地盘。而且，尽管一切都与世界精神、上帝等有关，但黑格尔的历史哲学仍然可以是无神论的一种温和形态。显然，他完全未能在其所有的综合联系中掌握黑格尔历史观中最重要的进步思想，即人只有通过他自己的劳动才成为人和人们创造他们自己的历史，尽管他们也产生了某些完全与他们意志完全不同的事物。基尔克戈尔仅仅看到由黑格尔描述的，独立于个人意志和意识的历史进程的客观必然性，并以上帝的名义反对它。“由于涉及到国家、社会性、共同体和社会的观念，上帝再也不能掌握单独的个人了。无论上帝多么愤怒，给予罪人的惩罚仍然必须通过所有的权威来宣布；这样一来，上帝在实践中，在最有约束力和鉴赏力的哲学目标中被排除了。”^②而且，辩证法从世界上消失了，辩证法变成了形式逻辑（成了非理性主义的一个补充根据）。这一切在基尔克戈尔对历史的描述中，表现为所有的人类活动都消失了，因而变成一种历史客观性的纯粹宿命论。自然，基尔克戈尔歪曲地认为，黑格尔的这种历史观是对上帝的一种侮辱：“世界历史的戏剧无限缓慢地前进着；如果这是上帝的意图，那他为什么不更加快些呢？多么平淡无奇的克制啊！毋宁说，这是多么无聊和乏味的游荡啊！如果这便是他全部意愿的话，那么，他是多么可怖地象某些暴君那样在蹂躏着无数生灵啊！”^③

实际上，这导致了对历史的一种完全否定；这方面，基尔克戈尔非常接近叔本华。但是，由于环境——在这个环境下，他通过反对黑格尔的历史主义发展了他否定历史的理论——的

① 基尔克戈尔，《著作选集》，耶拿，1910年，第5卷，第234页。

② 基尔克戈尔，《著作选集》，第7卷，第227页。

③ 基尔克戈尔，《著作选集》，第6卷，第236页。

原因，他只是对所有的概念作了不同的强调。存在着一个历史——但不是作为参与者的人的历史，而是作为唯独能够从整体上观察全部历史进程的唯一观众的上帝的历史。历史认识的特性和复杂性在于：我们是历史的能动创造者，而且还能够根据历史的客观法则去认识它，因而，在此，活动和认识辩证地彼此密切联系在一起，而这种独特和复杂的问题便是黑格尔力求去解决，并在方法论上进行猜测的、而并非现实地去解决的东西。基尔克戈尔以这样的命题解释了它，即知与行是严格分离的；而且，作为具体行动着的，并因此必然或多或少是历史的小部分的人，在理论上完全不能看到整体。总体性的历史知识仍然只是上帝的特权。基尔克戈尔写道：“让我们现在用一个比喻回忆在道德和世界历史、个人与上帝的道德联系和世界历史与上帝的历史联系之间的差异……于是，个人的道德发展只是以上帝为观众的个人小舞台，但个人自己虽然有时也是观众，但在本质上他仍然只是一个演员……另一方面，世界历史是为上帝准备的庄严的活动场所，在此，上帝本质上绝非是偶然的一个观众，因为他是唯一能够作为观众的存在。进入剧院的入口对任何存在着的精神都是紧闭着的。如果这个精神把自身想象为一个观众，那么这仅仅由于他忘却了其本身就是小剧院中的一个演员，仅仅把自己委托给那高贵的观众和剧作家，任凭他们……在庄严的戏剧中摆布它。”^①

因此，叔本华与基尔克戈尔之间的差异表现为：基尔克戈尔并没有主张历史进程是毫无意义的，——因为这最终将不可避免地导致无神论的结论。相反，他试图凭借一种坚实的历史不可知论来拯救宗教和上帝。从上帝无所不知这种占统治地位的观点来看，仿佛基尔克戈尔由此回到了十七世纪和十八世纪

^① 基尔克戈尔，《著作选集》，第235页。

的神正论，这种观点试图依靠历史的总体来解决历史中的外在矛盾和固有的因素。但是，那些属于人类认识的模糊知识，至少在历史上是真实的、完全相互联系的概念，与基尔克戈尔彻底的不可知论相比较，显然仅仅在程度上不同。它表明了两个进化时期的本质区别：面对正获得日益有力的依据的对世界的科学解释，对历史中的具体现象进行宗教说明的要求已逐渐（到十九世纪则格外急剧地）退却了。宗教不得不在现象界中把越来越大的地盘让给客观的科学研究，并逐步退回到人的纯粹内心世界中去。在基尔克戈尔的思想中，这种退却也是很明显的：“在客观人群中的一个客观的信徒并不畏惧上帝；他在雷电中没有听到上帝的呼喊，因为那只是自然的法则，而且，或许他是正确的，他并未在外部事件中看到上帝，因为那是内在的因果必然性，而或许他是对的……”。^①因此，基尔克戈尔的历史不可知论，如同先前施莱马哈尔的观点那样，只不过是试图把他再也无法捍卫的那种解释世界的所有前沿阵地放弃给科学，以便在纯粹的内心世界中找到一块领地，在这里，他认为似乎可以在哲学上拯救和恢复宗教。

显然，这种退却必然向非理性主义方向运动，因为，对于这种纯粹内心世界的问题，屈从外部世界的（历史的）理性不可避免地转变为非理性主义。因此，叔本华与基尔克戈尔的见解之间的密切联系也表现为：在他们两人看来，对历史或历史知识的否定包含了一种深刻的悲观主义；如果所有的事件依然都被抛回到在精神上孤立于历史和整个人类共同体的个人身上，那么，这将使他的生活不仅表现为一般的非理性（抽象地说，它也能够以幻想的乐观主义形态出现），而且也是一种完全无益的和荒谬的非理性。因此，在两者中——他们俩人所强调的确

^① 基尔克戈尔：《著作选集》，第227页。

实不同——绝望都是所有人类行为的基本范畴。

他们之间所存在的差异对于非理性主义的发展是重要的。这种差别在于：基尔克戈尔以一种带有质的辩证法之神秘化的虚假历史取代了叔本华公开否定辩证法的反历史主义。的确，在基尔克戈尔看来，历史的要素仅仅是将全部历史一分为二的一种非理性主义深渊：即基督在历史中的出现。因此，他的历史性是一种矛盾的谬论：一方面，它意味着人类行为的每一个模式在目的、内容、形式等方面的变化（在《哲学片断》中，关于苏格拉底与作为教师的基督的比较就是一个例证）。因此，在这里，不同历史时期及其对立的特征，必须从基本的理智类型、道德行为等结构转换中推演出来，正如后来狄尔泰与其他人类学的辩护者们一样。另一方面，这并没有导致把现实的历史事件的进程真正周期化。它只是在其他方面静止的某个“历史”当中的一种唯一和突然的跳跃。因为《片断》的哲学观点恰恰在于：对于内在的人与耶稣基督的联系来说——在基尔克戈尔看来，这是唯一的本质联系——已经过去的两千余年是毫无意义的，并不能以任何方式传递给后人。基尔克戈尔写道：“在同一个等级上，不存在传授的问题。第一和最后在本质上是同样的；正是后起的一代在当代人亲身看到的材料中找到了一种动机，而耶稣基督的同代人却直接认识到了这种动机，并在这方面不把任何东西归功于另一代人。但这种直接同时性就是动机……。”^①因此，对基尔克戈尔来说，如果谈论历史本质——以复活基督来拯救个人——的话，那么，历史便再也不存在了。

当然，这种对历史性的质的辩证否定对于基尔克戈尔哲学思想的本质来说是至关重要的。反之，对于叔本华来说，对真正现实的直观经验直接是无，它超越了时间、空间和因果性，超

^① 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第95页。

越了个体原则；在基尔克戈尔看来，它只是一种发展到极端的个人主观性，这种主观性能达到现实的最高和唯一真实的阶段，达到自相矛盾的东西。而且，这种质的辩证法的虚假历史性正是与其似是而非的本质相互联系的。基尔克戈尔说：“永恒真理产生于时间中，这是自相矛盾的。”^①

这里，基尔克戈尔不仅区分了——对非理性主义后期发展至关重要——“简单的历史事实”与“绝对事实”（这也被认为是历史的，却具有一种完全不同的意义），而且也把“简单历史事实”与“永恒事实”相区别，后者恰恰处于历史事件的进程之外。这为以后所有的非理性主义指明了方法论的模式。从柏格森在抽象时间和现实绵延时间之间所作的区别起，到海德格尔在“真正的”和“庸俗的”历史性之间所作的对比止，都沿用了这种方法论模式。而且，对于所有追随基尔克戈尔的非理性主义者来说，“真正的”时间或者历史总是主观的，并仅仅是体验为与客观相对立的。根据基尔克戈尔的观点，唯有“从上帝本人那儿获得恩准”^②的人才具有接近绝对事实的机会，并能够成为基督的一名学生。相反，对于简单的历史事实，一种“近似的”知识既是可能的，也是必然的。

这种差异与基尔克戈尔的质的辩证法的特征关系很密切。然而，为了充分地评价它，我们必须首先考察产生它的历史环境。这是D·F·斯特劳斯，布鲁诺·鲍威尔和费尔巴哈从事著述的十年；因此——尤其与前两人有关——是一个对福音书的传说进行科学——历史分析的年代。基尔克戈尔十分清楚地看到，根据历史科学的研究，包含在福音传说中的基督的历史真实性再也站不住脚了。因此，他并不直接反驳斯特劳斯或鲍威尔的理论，以便在一种科学客观性的意义上挽救这种真实性

^① 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第283页。

^② 同上书，第90页。这里，与巴德尔的近似是极为明显的。

本身，而只是扩展他的哲学方法论，从而以他的哲学认识的价值，去贬低和诋毁所有导致这种研究成果的历史知识。他也清楚地看到，福音书所描述的基督形象的历史现实，根据科学的论辩，早已荡然无存。因此，他的论争之焦点只是反对有关这些“真正”现实与“存在”问题的历史考察模式的资格。

我们已经熟知一般对整体历史过程可认识性的反驳。现在，我们必须回忆这样的事实：基尔克戈尔的质的辩证法在理论上反对由量到质的过渡，因而，反对通过理性辩证法和科学解释的那种飞跃。基尔克戈尔历史观的“认识论基本原理”——基督的历史现实性的可知性问题——如今在反对以相似性为基础的所有认识之价值的广泛论争中完成了。这也向我们表明，这种质的辩证法是如何彻底地废除了所有真正辩证法的本质因素。

黑格尔辩证法的主要成就之一便是试图科学地论证知识的绝对因素和相对因素之间具体的相互联系。我们知识的相似性原则便是这些努力的必然结果：在这种联系中，相似性意味着相对因素之不可排除性并不会取消具体知识的客观性和绝对性特征，而仅仅表明在一定阶段，在提高近似性的过程中，我们的知识已经达到的程度。近似性的客观根据是：具体的，现象的对象比我们在它们的帮助下力求去认识对象的那些规律总是更为丰富和实在。因此，没有一种相对主义是包含在黑格尔的近似性概念中，它也更不存在于经历了马克思、恩格斯、列宁阶段而得到进一步发展的唯物主义中。在此，对客观现实的反映保证了绝对的因素。

这里，由于黑格尔唯心主义神秘化的主客体同一的出发点，他本人不可能获得任何最终的明确性。但是，如果我们把他关于近似性的辩证观点与康德所说明的那种我们知识的无限进展相比较，我们便会看到令人惊讶的进展。根据康德的观点，真

正现实（独立于我们的意识）的王国，由于自在之物的不可知，对我们永远是封闭的。在康德看来，无限的进展仅仅在与这种真正客观性相分离的现象环境中运动。尽管康德努力把知识的客观性引入这个领域，但是，他的主观唯心主义和相对主义的内在倾向仍然是不可根除的，因为认识主体的（先验）倾向仅能提供一种对这种知识的客观性的极成问题的保障。

在此，基尔克戈尔还通过割裂矛盾因素中活生生的辩证统一，并把它们僵死的孤立吹捧为独立的形而上学原则来反对黑格尔。因此，近似的成分变为纯粹相对主义的原则。基尔克戈尔曾写道：“历史知识是一种假象，因为它只是一种近似的知识。”^①而且，他的论证表明，他非常注重语言历史学科的“坏的无限性”，并且从一开始就把所有客观要素从这种近似性中排除出去。“世界历史的内容是有限的，因此，界限必然是某种任意的设定。尽管世界历史是某种过去的事情，它并不作为深思熟虑的素材而终结，而是通过新的观察和研究而不断产生的，这种观察总是做出发现或修正这些素材。正如在自然科学中人们通过完善他们的工具以扩大发现的数量那样，人们还可以凭借加强批判的观察来说明世界历史。”^②

因此，如同我们所看到的那样，基尔克戈尔通过歪曲与客观现实的近似，而把它们变成一种纯粹的相对主义，以致于在这方面每一个进一步的近似所表明的科学进展实际上只是向虚无的接近。因为用这种方法是根本无法达到一种真正客观的知识，而且，选择和限制的原则也是纯粹的武断。

在基尔克戈尔看来，这种对客观实在认识的虚无主义态度，

① 基尔克戈尔，《著作选集》，第6卷，第168页。

② 同上书，第228页。

其根据在于我们认识的实际作用和独立存在于我们意识之外的现实的联系是不言而喻的。主观性决定一切。唯一的问题是，这种主观性是真的，还是假的；是热情关注并密切地与思想家的存在相关，还是肤浅和淡漠的。而且，基尔克戈尔对黑格尔科学的历史认识（作为一个整体的客观现实）所提出的异议是：这种认识缺乏“无限的兴趣”、激情和怜悯，并因此而退化为无所事事的好奇，一种利己的、庸俗的学问和知识。为此，他直接攻击了德国古典哲学中认识的纯粹思辨特征。在基尔克戈尔看来，这种认识的纯粹思辨（虚假的）的客观性正是由于缺少主观态度。

我们并非如今才发现对唯心主义辩证法中真正主要缺陷的批判已成为倒退的非理性主义运动的出发点。尽管基尔克戈尔始终对黑格尔进行歪曲的嘲讽，并完全去掉了他的历史哲学在实践方面提供的暧昧线索，但其中也包含了对黑格尔历史哲学中陈旧的思辨性的批判。然而，这种相对正确的对有关历史的纯粹思辨，以及对与生活中人的基本问题毫无关系的那种历史的批判，却被基尔克戈尔当成他那独特的非理性主义的一条基本原理，并以此否定一切真实的历史。

首先，“存在”、“实践”、“兴趣”的绝对性被设定为反对无价值的相对主义的思辨态度；这是一种自诩为毫无相对性和近似成分的绝对。因此，绝对和相对，思维和行动被转化为完全分裂的、并尖锐对立的形而上学的能力：“一个基督徒是一个接受基督教学说的人。但是，在最终的分析里，如果这种学说的内容决定了某人是否为一个基督徒，那我们的注意力便立即转向外部，以便于找出这种基督教学说归根到底是什么，因为人们认为这个内容并不能决定基督教是什么，而只能决定我是否是一个基督徒。同时，便产生了学术上令人忧虑的关于近似性的矛盾。只要我们愿意，这种近似可以继续，并通过它，个

人成为一个基督徒的规定便最终被完全忘却了。”^①

但其次，我们必须不仅仅注意上述引文中的方法。当然，这种方法对非理性主义的发展具有决定性的意义。因为它表明，随着质的辩证法的每一具体发展，所有真正的辩证范畴和相互联系是如何被消除的，以及辩证法是如何变成一种形而上学（非理性主义加形式逻辑）的。这便是帝国主义时代中许多思潮，尤其是有意识地追随基尔克戈尔的存在主义的方法论模式。虽然没有宣扬神学，而且的确披了一件无神论的外衣，但我们已阐述过的绝对与相对之间的对立仍然成了海德格尔哲学的核心。但对这种抽象方法论的超越，尽管与这种方法有非常密切的联系，却是具体化的基尔克戈尔式的对立，即在唯一的“存在”、唯一的绝对个体主观性和社会历史生活的抽象普遍性之间的对立，它不可避免地消解为相对主义的虚无。

如今，在历史认识中仅仅表现为近似性的量的辩证法和本质的、“存在的”、引人注目的人类联系的质的辩证法之间，出现了一条绝对分明的鸿沟。这是基尔克戈尔在理论与实践之间的鸿沟，是一种在这个场合里包含某种历史和道德对抗的对抗。在这个对立的似是而非的规定中，基尔克戈尔甚至宣称：“与世界历史的永恒联系对行动是不适合的。”^②

在基尔克戈尔看来，行动意味着一种道德热情，在此，人们决不可认为“某人是否已因此而完成某事”。这种对抗意味着道德与任何人根据历史现实或时代发展来调整自己行动的倾向是绝对不相容的，基尔克戈尔认为，这种历史现实和时代发展根本不存在。道德发生在一种纯粹个人，纯粹内省的环境中，因此，行动与——量的辩证法——历史现实的所有联系必定具有一种迷惑力，使人们远离道德王国，并摧毁人心中的道德因素。

① 基尔克戈尔：《著作选集》，第7卷，第285页。

② 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第215页。

这种与历史的联系取消了“在世界历史和审美水准上的美学——形而上学关于‘崇高’和‘有意义’的规定中善与恶之间的绝对道德区别。”^①“过分地与世界历史相联系”是一种彻头彻尾的诱惑，它可能导致人们把利己的行动也看成是世界历史的欲望。世界性的历史人物正是在偶然和外在因素的不断支配下，才得以功成名就，在这种情况下，很容易把这些因素与道德因素混为一谈，而且只关心自己，表现出对外在性的一种怯懦的关切，并无视自身存在中的道德因素。因此，基尔克戈尔把他的思想总结如下：“世界历史的内在性对于道德王国总是混乱不堪的，然而，世界历史的思辨却存在于内在性中。如果某个人看到一个道德因素，那么，这只是他自身中的道德……因为，认为一个人越是合乎道德地发展，便越能在世界历史中看到道德的力量，这种结论不可能是正确的。而截然相反的观点是：个人越是合乎道德地发展，他就越不关心世界历史的王国。”^②

现在，我们已达到基尔克戈尔哲学的中心问题，即他为什么反对黑格尔学派的辩证法的真正理由。在黑格尔主义解体中最为重要的原因之一是它不适当的历史性，它没有指向将来。尽管黑格尔左派的思想是混乱和含糊的，但他们在思想上却一致反对这一点。正是这场危机造就了那种不仅在质上优越，而且也是唯一科学的历史观，并第一次以一种真正清晰的方式，即历史唯物主义，阐明了过去、现在和将来。基尔克戈尔并不怀疑他那个时代在哲学上的这一重大成果，而只是有意识地反驳激进的青年黑格尔派。基尔克戈尔创造的这种非理性主义的新形式，也是迄今最高级的形式；对于历史的虚假的辩证否定，并企图——以他的行动的名义——把行动着的人从全部历史的相互联系中排挤出去。

^① 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第214页。

^② 同上书，第235页。

这便是道德和历史尖锐对抗的含义，这是一种纯粹主观的、个人偏见所想象的实践和一种虚幻的内在性，一种虚幻的历史客观性之间的对立。

现在，为了使基尔克戈尔的哲学更为具体化，我们继续阐明这些道德观念的含义。我们从研究中已清楚地看到，它们不仅表明了人的非历史性，而且同时和这种非历史性紧密相连地表明了人的非社会性。

基尔克戈尔并没有直接地得出这个结论，而且从未以一种完全激进的方式得出它。他在这方面的见解比他关于历史问题的观点的确是更为矛盾。因为我们看到，他不得不以一种道德去反对黑格尔学派的历史观，并经常笼统地指责黑格尔派哲学缺乏某种道德。因此，道德好象是基尔克戈尔对于黑格尔所主张的历史客观内在性的有力回答，是他论证作为真理基础的主观性的方法论工具。

但是，如果认为人不是一种社会存在，道德是可能的吗？这里，让我们撇开亚里士多德和黑格尔的所有结论；因为对他们来说，这是不证自明的公理。康德关于信仰的道德，以自我为根据的费希特的道德，甚至是施莱马哈尔的道德，都同样不能，也不愿意完全抛弃甚至在概念上与人的本质也不可分离的社会性。自然，矛盾的内在结果存在于我们目前研究的范围之外。在此，我们必须仅限于简要表明，这些矛盾并非是个别哲学家思想中的个人局限，而是一种在理智上接受这些存在于资本主义社会中，并已在美、法革命的《人权宣言》中表现出来了的客观矛盾的表现。在反驳布·鲍威尔时，马克思在《德法年鉴》中系统地阐述了他们的社会根据：

“政治革命把市民生活分成几个组成部分，但对这些组成部分本身并没有实行革命和进行批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利看做自己存在的基础，看

做不需要进一步加以阐述的当然前提，所以也看做自己的自然基础。最后，作为市民社会成员的人是本来的人，这是和citoyen（公民）不同的人（homme），因为他是有感觉的，有个性的，直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的人，寓言的人，法人。只有利己主义的个人才是现实的人，只有抽象的公民才是真正的人。”^①

资产阶级哲学以极为矛盾的形式表达了这些渗透在全部社会生活中“现实的”人与“真正的”人之间的对立。思想家们或者将试图——并没有认识到真正的相互联系——从资产阶级社会的角度去寻找一种人类活动的概念体系。如同黑格尔那样，在这种情况下，“世界历史”与“其承担者”的个人的对立便成了一个不可理解的矛盾（巴尔扎克也以类似的方式阐述过这一问题）。或者，他们努力从个人的道德出发而进展到社会实践的问题，例如，康德和费希特便首先这样做过，而英格兰的斯密一边沁学派也是这样。这里，我们不可能极为详尽地考察这种逐渐变化的并遭到严重歪曲的对于资产阶级社会中根本冲突的反映。但是，我们可以指出在生活中产生的公民和市民的二元性与同一性规定了全部资产阶级道德的结构，上层建筑 and 目的等。而且，早在德国浪漫主义时期，向反动非理性主义的转变便已出现在力求削弱，降低，并甚至废除作为公民的人的尝试中。

基尔克戈尔也不能——尤其在开始——完全避开这些普遍的资产阶级偏见。在他第一本主要著作《或此或彼》中，道德并不占有某种非常重要的地位；这里，与美学领域中绝望的唯我论相比，道德联系的作用恰恰在于实现这种普遍（即国家公民）。从抽象的形式术语看，从基尔克戈尔的体系出发，这种

^① 《马克思恩格斯全集》，1956年版第1卷第443页。

道德的地位和功能，作为美学与宗教之间的纽带，在某些方面仍然是不可改变的。然而，对于基尔克戈尔世界观和哲学方法的具体发展，这种道德的社会性和它的普遍实现实际上已变得日益困难和自相矛盾，以致于客观地说，它们逐渐陷入了虚无。

的确，我们决不可过高地估计甚至是早期基尔克戈尔道德思想的社会性。我们在基尔克戈尔那里找不到作为黑格尔道德观特点的那种丰富的人类社会关系（而且，由于相反的原因，这种社会关系在费尔巴哈那里也不见了）。它们在本质上只是个人的道德，除此之外，基尔克戈尔在那时不可能无视象这样的个人是生活在社会中的这一事实。在这个早期阶段，这位生活道德的鼓吹者宣称：“我习惯于作为一个堂堂的男子汉出现在公共场合……因为那是我……在生活中最重要的位置。”^①而且，正是在与意识的直接性和审美过程中唯我论的主观性的论战中，道德范畴不可避免地表现为普遍性的范畴，表现为有意识地生活在社会中的人的（私人）生活范畴。基尔克戈尔在他的后期著作《人生道路的阶段》中说：“婚姻是资产阶级生活的基础：通过它，彼此相爱的一男一女必定要与州、祖国，以及一般公共利益联系起来。”^②但是，根据基尔克戈尔的全部思想，道德领域仅仅是“一个过渡的领域”，^③是通向唯一存在的主观性的真正现实的桥梁，是达到宗教关系的桥梁。因此，我们必须简要地研究一下这些具有极其有限的社会性的中介性道德为什么在黑格尔那里并没有被拔高，并因而被超越和保存，反倒完全被驱散和摧毁了。

自然，我们在这里不可能完全系统地，或者从历史起源上

① 基尔克戈尔：《著作选集》，第2卷，第142页。

② 基尔克戈尔：《著作选集》，第4卷，第101页。

③ 同上书，第442页。

描述基尔克戈尔的道德观。我们唯一关心的是指出其主要的哲学动机，这些动机必然地导致了这些道德的内在崩溃。一个根本的动机便是反对黑格尔主义关于内在与外在辩证统一 的观点。这是基尔克戈尔反对黑格尔学派的最主要的一场哲学论争。对黑格尔来说，这种辩证统一具有反驳主观唯心论割裂现象与本质的认识论意义，并且表明它们在矛盾中是辩证地不可分离地联系着。黑格尔说：“外与内首先是同一个内容。凡物内面如何，外面的表现也如何。凡现象所表现的，没有不在本质内的。凡在本质内没有的，也就不会表现于外。”^① 对道德来说，这意味着——我们在此必须抛弃所有相互中介的条件——“这就是说，人的行为形成他的人格。”^② 在这些观点中，基尔克戈尔看出了黑格尔将美学——形而上学范畴运用于道德与宗教中的努力。但是，他把这些现象解释如下：“道德已经在外和内之间造成一种对立关系，因为它把外部存在作为无关紧要的东西，如同行动的质料那样，外部是不重要的，因为道德所重视的是动机，结果只是作为行动的无关紧要的外在方面……宗教也明确地设定了外与内之间的二律背反，就象对立一样明确，而且在那里，对于宗教来说，恰恰存在着一个存在主义的范畴——痛苦，但那儿也存在着内在的，内向的无限。”^③

尽管我们没有详细地加以论述，但我们仍可以清楚地看到，全部“外在”生活对于道德完全无关紧要的观点推翻了基尔克戈尔关于个人道德结构的观点。因为在详细论述基尔克戈尔关于普遍性的实现的非常严格的解释中，我们将看到，如果这种纯粹内在的条件，这些依然是纯粹主观性的东西，为每一个婚姻伙伴提供唯一的道德关系，而且，如果某一个婚姻伙伴的上

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1981年版第289页。

② 同上书，第292页。

③ 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第367页。

述信念、行动等的结果不得不视为对另一个伙伴的生活是完全无关紧要的，那么，婚姻如何被想象为是一种道德领域，是一种更高的阶段，而不再是爱的单纯中介阶段呢？因为在这种境况下，婚姻（在认识论上）与审美的直接性欲的唯我论便毫无区别了。在那儿，恋人们属于两个完全分离的世界，根本不能在人类的水准上彼此结合。

的确，基尔克戈尔煞费苦心地在道德上提高爱情的感性美的直接性。但是，根据他自己的说明，如果婚姻要在丈夫和妻子之间建立一种真正的人的关系，那么，这种努力只能导致某种结局。而且，基尔克戈尔的确试图在他的著作中，尤其是在《或此或彼》中，遵循这个方向。但是，一旦他开始叙述他的认识论和哲学思想的基础时，其结果便是：甚至他的道德所允许的人类关系的极其有限的范围也与这些基础格格不入。对此，基尔克戈尔提供了最清楚的依据，即成为某种精确结论的“信仰的道德”仅能产生一种伦理的唯我论。

但是，在基尔克戈尔思想中，这种道德自我解体的趋势并不是——正如从他体系的逻辑角度看那样——道德以及它所允许的极为有限的社会性何以逐渐地退到幕后的唯一决定性理由。关键的因素是他关于宗教的基本观点。我们已经注意到，在他反对黑格尔辩证历史观的“内在性”时，谴责这一切是多么重要的一个动机，以致于这必然把上帝从历史中撵开，从而为无神论提供一种历史的基本原理。在基尔克戈尔公开并具体论述他的宗教理论的第一本著作中（《恐惧与战栗》），出现了与道德有关的同样问题。当然，他并不象对历史那样，用一种非常激烈的论争形式进行论述，但本质上却是同样的蛮横。这里，基尔克戈尔把道德规定为“普遍的，对一切有效的”。^①它们是内

^① 基尔克戈尔，《著作选集》，第3卷，第51页。

在的，在其自身中有它们的客观性，并且没有超出它们自身之外。“道德便是这样的普遍，以致于它是普遍有效的；从另一个角度来看，它在任何时候都是有效的。它内在地依靠它自身；在它自身之外没有任何事物构成它的目的，但它本身也就是在它自身之外的所有事物的目的。当它在自身中接受这一切时，它便不再前进了。”在结束这段论述时，基尔克戈尔意味深长地说道：“如果这是人及其存在的极限，那么，道德便具有人之永恒天堂的同样意义，这是人类在无穷世代及每一时刻的目的。而放弃永恒的天堂，即放弃神学的幻想，对于存在的可能性来说，这将是一个矛盾：因为一旦放弃这种永恒的天堂，存在的可能性也将成为虚无……”

因此，在基尔克戈尔看来，一种不能超越普遍性的道德（显然，这种一般或普遍现在仅仅是被唯心地歪曲了的社会性的象征）便是无神论。因而，基尔克戈尔以极端个人主义的非理性主义方式回答了一个自贝尔时代以来，经常在资产阶级的道德学说中争论不休的老问题，即：尽管一个无神论的社会对其价值判断持明确的否定态度，但它是否有可能对于道德的可能性持肯定态度的问题。而且，他还认为（而这正是他的特点），如果承认这种情况，那么黑格尔关于特殊与普遍，个人与社会之间联系的规定将是正确的。

所以，对基尔克戈尔来说，宗教要素或信仰中唯一保存的成分便是“作为高于普遍的个别环节的个体”。^①当然，他反复补充说，他的个体并不是从直接性出发的，在达到这些高度之前，个体必须在道德中实现普遍性。然而，这只是一个空洞的断言，对于任何道德都毫无方法论的意义。因为这种道德向宗教王国的升华在它身后并未留下一星半点的踪迹。从个别的，以

^① 基尔克戈尔：《著作选集》，第3卷，第53页。

及生活在矛盾——一种思维永远不可企及的矛盾——中的“信仰的武士”的观点来看，他是否确实通过了高于个体性的普遍性阶段，完全是不相干的。就我们可以在此建立一种联系而言，这种联系是以下述事实为基础的，即：基尔克戈尔的道德学说，比起他在与宗教和美学两个方面的显著对比中对它所作的描述更为非理性和非社会性。

正如我们已经指出的那样，基尔克戈尔的道德观也不承认人与人之间的普遍中介和真正的共同体。而且，对于道德的本质，对于这种与外部截然分开的内在领域，那些道德实践同样以一种不可克服的假象存在着。出现在道德与宗教之间的量的增长，一种转化为质的量的增长（对于质的辩证法，这是多么怪诞的结果！）似乎仅仅建立在这样一种事实上，即：道德唯我论，以道德为名义的个人主义与传统范畴是对立的，而基尔克戈尔则借助于后者系统阐述了他的道德思想。因此，尽管这种以道德为名义的个人主义表现出一种游移的、相对的特征，可基尔克戈尔的气质却在信仰、矛盾以及绝对的冒牌货中找到了适当的环境。所以，一方面，宗教阶段是道德的一种贵族式升华，但由于普遍性占据优势，因而在这种升华中，选民的贵族原则并不能象在宗教与生活的关系中那样，很恰当地被实践。另一方面，普遍性的实现对于基尔克戈尔的信徒来说，只是一付嘲讽的面具，一种永远隐匿着宗教的“信仰战士”的潜在的悲怆的骗人的极端小资产阶级态度。

基尔克戈尔之所以纠缠在这种矛盾之中，并非由于他的阶段体系在结构上的三分法。它有着社会与哲学的原因。基尔克戈尔总想向他那个时代的浪漫主义道德挑战，因为他意识到，他本人所扮演的理智角色与浪漫主义有着千丝万缕的联系。然而，在他那种情况中，这种防卫姿态远远不只是心理上的。在此，我们将论述某些客观上的，并且是更为重要的方面：即由

社会所决定了的那种在他的美学概念与宗教概念之间的根深蒂固的联系。

这首先适用于方法论。在宗教尚未被看成是某种客观事物和原理的地方——而且，我们看到基尔克戈尔是如何激烈地反对任何这样的方法——将产生一种从单纯个人的主观性和宗教体验的角度去指责这种方法的尝试，因此，宗教与美学的密切联系是不可否认的。因为在这两种情况下，我们一方面正在研究的是一幅沉浸在其真实性和现实性仅能通过纯粹主观性才得到论证的幻想的世界图画，另一方面，我们所处理的又是一种极端主观的行为模式，而这种行为模式与普遍性（即：道德、社会）的冲突只有在纯粹主观的证据中才能再次得到解决。

曾详细研究过基尔克戈尔，并对他极为尊敬的费尔巴哈已经完全清楚地看到——自然是从一种具有完全相反的意图和截然不同的推理观点出发——就美学与宗教所反映的内容的客观性来说，两者之间存在着密切的联系。他否认基尔克戈尔宗观的解体，由于对其纯粹主观性特征的论证，而必然导致诗歌的解体。他写道：“我是如此珍惜艺术，诗和想象，以致于我宁可在宗教不是诗，而只是普通散文的意义上废除宗教。”^① 他并不怀疑宗教也可以作为诗；然而，诗并不承认它的作品与事物原型有什么差别，而“宗教却构造出它想象的存在作为真实的存在”。

毋须多言，这不仅是费尔巴哈和基尔克戈尔相互对立的基本哲学倾向，因而也是美学与宗教的联系。对前者而言，发现宗教的主观性特征意味着宗教的解体，而美学，作为人的世俗生活的一个重要部分，仍然存在着。因此，上述的密切联系仅在假设的条件之内适用。与此相反，对基尔克戈尔来说，宗教

^① 费尔巴哈，《著作选集》，第8卷，第233页。

的极其严格的主观性只是通过质的辩证法而为宗教本身提供了一种哲学依据，并确立了它的自主性和绝对有效性。显然，在这些条件下，宗教与美学领域的分离必定要成为一个重要的哲学问题。对费尔巴哈来说，宗教对象在客观现实中的非存在——在此，宗教宣告了它们的存在——很容易得出一条清晰的界限。但对基尔克戈尔来说，这个问题是更为复杂的，而且，它威胁着他的整个体系的生存。

在哲学上为宗教辩护，这不仅仅是因为他需要并打算证明由费尔巴哈所反对的宗教领域的存在是唯一绝对的现实，还因为，与费尔巴哈相比，在基尔克戈尔那儿，美学领域表明了某些不同和更为丰富的东西：不仅有艺术的作品，它们的制作和美学的思考，而且还有最初对生活的审美态度。情诗在基尔克戈尔的美学中扮演非常重要的角色，并非是没有意义的。

在此，撇开基尔克戈尔所有琐碎的争论不谈，我们可以看到一种持久的和活生生的浪漫主义遗迹。对此，对于哲学的基本问题，他在方法论上非常接近早期浪漫主义的道德哲学，即施莱马哈尔在《论宗教和关于弗里德里希·施莱格爾的〈路新德〉^①的私人通信》中所宣扬的道德哲学。的确，命题的这种相似性取决于以下事实，即：由于一方面浪漫主义美学变成了一种审美规定的“生活艺术”，而另一方面，宗教又纯粹以主观体验为基础，其结果是，两个领域必定在任何时候都和睦相处。而这正是青年施莱马哈尔的目的；他正是企图通过这条路线，把他同时代的浪漫主义美学引回到宗教，并鼓动浪漫美学和生活艺术发展为宗教狂。而且，如果这两个领域的相似和结构上的接近有利于施莱马哈尔的论证，那么，自我同一的要素却给

① F·施莱格爾的小说《Lucinde》。——译者

基尔克戈尔造成了最大的理智困难。

这种接近、联系和由此到彼的转变不仅存在于早期浪漫主义，而且也存在于基尔克戈尔的著作中，这是很容易证明的。为了证明这种关系，我们可以从基尔克戈尔的《日记》中引一段话，它也可以清楚地向多数平民百姓表明这两种倾向共有的贵族式对立。在1854年，这并非是他青年时代浪漫主义时期，而是在他为恢复宗教而公开斗争的时期，基尔克戈尔写道：“才能按它所激发的情感的程度排列；天才则按它所唤起的反抗的比例排列（宗教的特点则与它所引起的烦恼成比例）。”^①显然，这里要在才能和天才之间划出一条界限是毫不困难的（因为在美学领域内，这完全与基尔克戈尔的贵族世界观相称）。但同样清楚的是，这种高级的神学非理性主义诡辩，同样可以在反抗和烦恼（天才和宗教的特点）之间划出一条似是而非的界限。由于这种对比生动地表达了浪漫主义和基尔克戈尔所共有的贵族观点，所以它便愈发适用。在这方面，基尔克戈尔和（叔本华）是浪漫主义思想家合乎逻辑的后裔；显然，对他来说，进入每一个他认为是本质的领域，只对于“选民”才有意义。他之所以要按这样一种矛盾的和自我废弃的方式来规定道德阶段，其原因除了前面陈述的动机外，乃是一种力求实现普遍性的道德之必然的非贵族特点。一旦他的道德变成模棱两可的宗教时，基尔克戈尔便立即将他所熟悉的贵族主义作为自己的基础——必须指出，这与他最初的假定是相矛盾的。因此，美学与宗教之间的分界线在他的著作中是模糊不清的，如同在弗里德里希·施莱格尔、蒂克，或在诺瓦利斯和施莱马哈尔耶拿时期的著作中那样。

但是，对于耶拿的浪漫主义思想家而言，这些流动着的分

^① 基尔克戈尔：《日记》，海克编，因斯布拉克，1923年，第2卷，第341页。

界线是一种可达到的目的，而对于基尔克戈尔来说，它们却包含了一种可能使其全部体系无效的危險，这是一种可以战胜的危險——但它却从未被真正战胜过。尽管在基本哲学前提中存在着一种根深蒂固的近似，但那是一个变革的时代，与决定哲学观点的不同思想家的个性相比，它更是阶级关系和阶级斗争的变革。浪漫主义美学与宗教的平静结合，与革命后德国知识分子中热月政变式的情绪是息息相关的；他们设法在革命后社会所喜爱的新的可能性之基础上建立一种和谐的“生活艺术”，以便纯化危机时的矛盾。基尔克戈尔与浪漫派共同具有反动寄生的知识界的生活基础，这些知识分子在现存资本主义社会中的行为强烈地倾向于一种主观的“生活艺术”。但由于基尔克戈尔生活在一个动荡不安的危机时期，所以，他不得不试图从宗教与美学，首先是与寄生美学的生活艺术的密切联系中来挽救宗教。因此，在这方面，他描述浪漫主义狂欢的圣灰星期三^①便如同海德格尔在第一次世界大战后普遍的资本主义危机中描述帝国主义寄生虫的圣灰星期三一样，而这恰恰和战前席美尔（Simml）或柏格森的狂欢相反。

因此，在表面上——并从主观感情的角度看——基尔克戈尔的宗教和美学概念与早期浪漫主义相去甚远。的确，我们刚才已确立了两个领域在结构上的相似（与“生活艺术”密切相关的美学和作为纯粹主观体验的宗教）。而且，这两个领域的差别，甚至是对立，仅仅强化了它们的这种结合——对此，基尔克戈尔既不打算，也没真正反对过。因为基尔克戈尔美学阶段的气氛是由绝望所支配的。这种“美学家”格言式的表白首先出现在《或此或彼》中：“一个诗人是什么呢？是一个在心中忍受着极度痛苦的不幸的人，但是，他具有这样一张嘴巴，以致

^① 基督教四旬节的一天。——译者

于从那儿发出的呻吟和哭泣使陌生人听起来仿佛是令人陶醉的乐曲。他的命运如同不幸的受害者，专制暴君法勒利斯在文火上慢慢地烘烤着他，暴君听不见他的哭泣，因此暴君也并不害怕；在暴君看来，这些惨叫听起来好象是快乐的音乐。”^①而且，在基尔克戈尔对柏拉图《会饮篇》的答复里，审美过程中的代表们聚集在一起讨论着他们对性行为的观点（“生活艺术”的中心问题），诱惑者约翰内斯听了所有的讲演之后，向他的同伴们大声斥责道：“我高贵的朋友们，魔鬼已经缠上你们了吗？你们就象一群送葬者那样谈话，你们那发红的眼睛不是由于喝醉了酒，而是泪水造成的。”^②基尔克戈尔所有的美学研究都充满了各种各样绝望的阴影。

与此相对立，如今宗教的联系表明了一种质的提高，但的确仍然是一种更为深刻的绝望，一种在自行其事的主观性中对于唯我论和非理性主义更有力的强调。因为亚伯拉罕在牺牲以撒（Tsqac）时（取基尔克戈尔的典型范例），使亚伯拉罕与悲剧（因此是美学的或伦理的）的英雄区别开来的正是他的行为的动机的不可测度性，以及表达他真正的、决定性体验在原则上的不可能性。这完全消灭了涉及宗教领域的道德普遍性（而并非是一种升华）。这里，在比较亚伯拉罕的牺牲与外表上相似，但却是内在的悲剧冲突的阿加门农之女伊芙琴尼亚的牺牲时，基尔克戈尔写道：“悲剧英雄有时也未注于道德，他也在神学上超越它；但在这样做时，他在普遍性中获得了支持。信仰的战士仅依靠他自身的力量，而这是很可怕的事情。”^③基尔克戈尔的亚伯拉罕与悲剧英雄毫无共同之处，而只是“某种完全不同的东西；或者是一个凶手，或者是一个信徒。说亚伯拉罕

① 基尔克戈尔：《或此或彼》，1971年，纽杰西，第1卷，第19页。

② 基尔克戈尔：《著作选集》，第4卷，第61页。

③ 基尔克戈尔：《著作选集》，第3卷，第75页。

介于两者之间，而且挽救了悲剧英雄，是不恰当的。”^①

因此，我们得到了作为一种精神依据的绝望，作为一种内容的非理性，以及与此相关的，人们之间的精神交往在理论上的不可能性，即绝对的隐士。对基尔克戈尔来说，这不仅描述了美学，而且也描述了宗教的特点。为了至少在表面上制造起码是相互联系的、但并非完全同一的倾向，基尔克戈尔（为了某种起划分作用的要素）不得不强调美学的反道德方面，并通过宗教的道德领域强调必要的过渡。而且，尽管道德并未在它之后留下遗迹，并且尽管正是在基尔克戈尔的说明中，悲剧在美学和道德之间建立了一种比他曾在道德和宗教之间更为紧密的关系，但这完全与问题的具体处理无关。因为，正如我们已注意到的那样，悲剧英雄在普遍性中（根据基尔克戈尔的观点，因此也在道德中）寻求，并且找到了他的正当理由；而基尔克戈尔却从未成功地在道德与宗教之间找出如此牢固的具体联系。他在美学与宗教之间建立的联系却是更加密切的。基尔克戈尔在他的《日记》中同样承认了这一点。在《论我的作为整体的作品》（über meine produktion total gesehen）的标题下，他写道：“在某种意义上，当今时代面临一种抉择：人们必须或者把美学领域作为全部思想，并按这些术语来解释一切，或者把宗教作为基础。”^②

我们认为，基尔克戈尔绝望哲学的这种绝望局面迫使他空泛地宣告一种道德与宗教之间的联系，而这种联系并不存在于他的著作中。他不得不去拒绝承认（客观真象）：他的宗教恰恰是落后的颓废美学的庇护所。而且，从他生活的时代来看，由于他既不是胡斯曼，也并非加缪（这两人都在绝望本身中找到一种空虚和无聊的自我满足），所以他不得不求助于这种空洞

① 基尔克戈尔：《著作选集》，第3卷，第54页。

② 基尔克戈尔：《日记》，第2卷，第108页。

的结构，无意识地 and 勉强地承认：人类精神的非社会化同时便意味着所有道德的消亡。

在基尔克戈尔的另一作品中，我们还确实发现了更为重要的动机，这是外部结构完全不同，但却与上述动机在客观上密切结合的一个动机，即：他希望给宗教和基督教指定社会功能。基尔克戈尔认识到了他那个时代日益增长的危机——他是一个浪漫的反资本主义者——和1848年的事件。这一事件使他身上所有的反动萌芽都表现出来了，在这种意义上，这一事件“促进”了他的发展（如同卡莱尔的发展那样，当然，卡莱尔本来具有更多的社会倾向）。早在1849年，他便在《日记》中写道：“如果上帝继续派遣先知和审判官，那么，这必定只是为了帮助政府才派来的。”^① 数年之后，他非常肯定地写道：“我的全部工作便是捍卫现存秩序。”^② 最后，在1854年，当他认为革命“随时都可能爆发”时，他便将“废弃作为一个调节性砝码的基督教”看作为一种可怕的不幸。^③ 基尔克戈尔的基督教试图通过将活生生的个人禁锢为他那种隐士，通过把人周围的全部社会领域变得对人毫无价值，并使人们只是关心自己灵魂的得救，来充当这种砝码。“而且，这种砝码还试图去调整世俗事务。”

这种孤立的主体，即作为现存秩序支柱的隐士的社会功能，并未给非理性主义的历史提供任何新的内容；我们可以在叔本华那儿看到非常类似的联系。基尔克戈尔唯一有独创性的贡献是对个人绝望之细微差别的论述，这是作为提高真正个体性之差别和标志的绝望（与叔本华抽象的一般悲观主义相比，它与类有关）。而且，基尔克戈尔把绝望的主观性的悲怆和这种绝望作为其适当对象的虚无态度提到了一定的高度，而对这种高

① 基尔克戈尔：《日记》，第2卷，第22页。

② 同上书，第242页。

③ 同上书，第357页以后。

度的庄严，社会生活的所有“细微”差别都消失殆尽了。这里，要确定基尔克戈尔与叔本华的相似和差异之处，也不是一件难事。在两者之中，虚无都采取了一种神话的和神秘的形态。但是，对于叔本华而言，虚无是他佛教神话的真正本质，而这种佛教神话不可避免的实现却驳斥和取消了基尔克戈尔的基督教神学。在此，基尔克戈尔成为一种反动观念的先驱，这种观念的影响至今在海德格尔、加缪等人的哲学中仍然是显而易见的。

我们已经把虚无作为基尔克戈尔主观性的适当对象——但是，这难道不会使我们与事实发生冲突吗？我们难道毫无道理地将他的世界观看成他后来的帝国主义时代的后继者的研究成果吗？基尔克戈尔难道不是一个基督徒，一个正统的新教徒吗？如果我们相信基尔克戈尔的主张——而且，没有必要讨论这种在什么程度上始终为真，以及在什么程度上仅是一种自我欺骗的产物的心理学问题——那么，他不仅是一个正统的基督徒，而且甚至还是一个为恢复基督教往日之圣洁性而竭尽全力的信徒。然而，我们的任务是解释这些主张的真实的本质。

首先，而且最重要的是，在基尔克戈尔看来，基督教并不是一种学说。作为他自己的主张，他的确反对在实践中否定对基督的认识和模仿。但必须承认，这种模仿突出地成为他的思想核心这一点并没有在宗教史中构成任何惊人的新货色。但在此我们必须记住这样一种差别，即：在强调模仿的早期形态中，基尔克戈尔并没有设定任何与某种客观理论——并非某种启示学说——对立的東西。但是，只要个人的信念和行动完全符合启示学说，那么模仿则成了个人通往天堂的道路。然而，对基尔克戈尔来说，这种对立是绝对的。在他看来，基督教根本不是一种学说；因为那将意味着它的目的下降为某个体系或某个体系的部分。他写道：“客观信仰使基督教听起来仿佛被宣布

为一种较小的体系，当然并不能象黑格尔的体系那样完美。”^①从主观上看，这种学说——如同与客观性的任何关系那样——将仅仅是一种近似的和相对的东西，而并非绝对和上帝。因此，这又一次表明，理论与实践，客观与主观都表现为相互排斥的矛盾。基尔克戈尔写道：“客观性的重点在于被陈述的对象，而主观性强调的是它如何被陈述，”而且，这恰恰又是他体系中美学和宗教接近的特征，正如他补充的那样：“这个特征已经运用于美学领域之中。”^②

但是，这一尖锐的对立对基尔克戈尔全部宗教观具有决定性的后果。他把表述在上述格言中的观念发展成为一个详细的结论：“如果存在着一种对真理的客观探求，那么，便存在着对真理的客观反映，这种真理也就是认识的理智与互相联系的对象。这种反映并不是建立在这种联系上，而是以作为真理的事实为依据，即这种反映与互相联系的现实。如果与认识的理智有关的仅仅是真理，现实，那么，主观性便处在真理之中。如果有一种对真理的主观探求，那么，便存在一种对个体之间关系的主观反映……”^③而且，基尔克戈尔并未忽略由此引伸出所有的结论。在上述引文之后，他立即指出：“只要这种联系的方式是确实的，这个个体性便是确实的，甚至与非真实的事物相联系也是如此。”在此，基尔克戈尔在什么程度上比他的帝国主义的后继者更为诚实，是一目了然的。两者反映的都是主观的行动，而不是对象。但是，基尔克戈尔由此得出了唯一可能的推论，即通过这种方式得不到任何知识，而后来的存在主义者则仅仅消去了“括号”。根据胡塞尔现象学的方法，在这一括号中，他们设定了——真实的或想象的——客观世界，同时也

① 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第289页。

② 同上书，第277页。

③ 同上书，第274页。

反映了行为的主观性，并断言，他们因而获得了一种“本体论”，一种真正的客观性。与此相反，基尔克戈尔以非常透彻和具体的神学术语阐述了隐含在他早先一般哲学研究中的思想。他说：“某人确实在向上帝祈祷，尽管他是在崇拜一个偶像；而其他他人虚伪地向真实的上帝祈祷，可实际上是在崇拜一个偶像。”^①

因此，基尔克戈尔非常严肃地提出他反对黑格尔以及所有客观知识的理论：“主观性是真理”。但是，在这种——声称是——宗教主观性之存在的基本原理中什么东西成为宗教本身和上帝呢？在基尔克戈尔对这个问题的研究中，他再次使用了一种通过主体对所有客观性和知识进行理解的相似性特点，并论证了由此得出的，并为现存宗教的信徒所不能同意的见解：“因为据说他同时需要上帝，因为没有上帝他就会虚度光阴。”^②而且，在一个对这些论述加以说明的脚注里，他补充道：“在这方面，上帝确实成了一种假设（引文中重点号为我加的——卢卡奇）。但是，这并非就该词的通常因果意义而论。实际上，完全清楚的是，现存个人与上帝建立某种联系的唯一方式便是：辩证矛盾将情感投入绝望之中，并以‘绝望的范畴’（信仰）理解上帝。因此，这种假定绝不是任意的，而是一个直接了当的自我保护，因此上帝并不是一种假定，而是现实存在的上帝，这是一种必然。”^③我们在此可以看到，基尔克戈尔仍然是如何煞费苦心地抛弃了他的严格的推论，并把他关于上帝的假定的特征变成一种虽然是必然的，但却是纯粹主观联系的特征。

然而，这样的努力无论如何也无法改变由其前提所必然产生的情况。基尔克戈尔作为他那个时代的宠儿，而且是如此出色的“现代派”，以致于不可能在具体领域内改变这些推论的任

① 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第276页。

②③ 同上书，第275页。

何本质，也不可能论证他关于上帝的假定，等等。作为同时代人，基尔克戈尔目睹了黑格尔主义的解体，了解费尔巴哈批判宗教的意义，并完全为费尔巴哈将宗教还原为人类主观性的论点所吸引，而费尔巴哈的目的却只是要摧毁宗教。因此，在论及费尔巴哈时他写道：“另一方面，一位嘲笑者在攻击基督教的同时，又如此精辟地阐明了它，以致于读他的文章，乃是一种乐趣，任何为寻求关于基督教之明确说明而苦恼的人几乎都必须求助于他。”^①

这种对同时代无神论者的同情决不是偶然的。不仅因为基尔克戈尔象无神论者一样清楚地认识到再也无法以一种客观的和科学的方式来保护宗教，而且因为十九世纪四十年代社会政治危机的意识形态的特定条件使他们彼此联系在一起了。我们已经反复强调了客观唯心主义的破产是如何构成这场危机的中心的，也强调了所有资产阶级派别的企图是如何——阻挠辩证唯物主义对黑格尔主义的批判——在对黑格尔的革命超越中不可避免地转变成一种哲学主观主义的，这已经公开表现在布鲁诺·鲍威尔或斯蒂纳的思想中。但是，这样的主观化因素也是费尔巴哈人本主义的内在缺陷。在这里，由于缺乏一种辩证的反映论，僵化的唯物主义理论，独立于主体的对象理论便常常不得不打折扣。当然，费尔巴哈本人常常努力追求严格的唯物主义路线，但他仅仅在狭义的认识论领域中获得成功。在其他领域，正如马克思、恩格斯和列宁曾经指出的那样，人本主义的逻辑混乱或多或少明显地表现在费尔巴哈的著作中。因此，必须强调指出的是，马克思、恩格斯的哲学唯物主义并不等同于费尔巴哈的唯物主义，而且，马克思主义的辩证法也不同于黑格尔的辩证法。

^① 基尔克戈尔：《著作选集》，第7卷，第291页。

通过主观化的因素，这种对宗教的唯物主义批判的无神论绪论同样就象一幅鲜明的浮雕一样；无神论被描述为宗教的一种新形式。在海涅（Heine）那里我们可以清楚地看到这种情况。但对费尔巴哈来说，这种以无神论形态出现的宗教中的逻辑混乱依然是存在的。恩格斯在批判这些缺陷时，特别注意它们在这一时期曾风靡一时。他列举了路易·布朗（L·Blanc）的追随者的格言，这位追随者曾说：“因此，无神论便是你的宗教。”^①

当然，对于基尔克戈尔来说，决不存在任何效忠宗教无神论的问题；无神论只不过是思想的一种无意识和意外的产物。由于基尔克戈尔希望保护宗教免遭黑格尔错误的客观唯心主义影响，因而卷入了主观主义的运动，这场运动力求把所有客观性归还给主体，并且只从主体出发来得出客观性。正是由于这种原因，可以说，每一个对象（与之相关的还有上帝的一切遗迹）都不得不消失于宗教主体的认识论思考中。但是，这种方法同时也就精确地表达了他自发的世界观，由此也规定了典型的既定环境和他在宗教上的现存联系的社会背景；它便是虚无。基尔克戈尔要求他的宗教信徒应该保留“客观的不确定性”，并说道：“对于‘七万呎深的水域’，在客观上我不能肯定它，但是，我却相信它。”^②

但是，相信什么呢？教条已不复存在，因为每一种教条“或者是一个假定，或者是一种相似；因为每一个永恒的信念都正好是存在于主观性中”。^③ 共同体也不存在了，因为每一个教徒都过着一种绝对的隐士生活，“但也是生活在绝对的情感中，这种情感是主观性的顶点，而且，在这种情感的内在方式中，个

① 《马克思恩格斯选集》第2卷，第352页之后。

② 基尔克戈尔：《著作选集》，第6卷，第279页。

③ 同上书，第269页。

人已完全聪离了这种间接性。”^① 基尔克戈尔接着指出，如果两个教徒互相交谈，“一个将对另一个具有一种喜剧般的影响……因为他们中谁也不会被允许直接表达其潜在的思想。”^② 而且，基督的模仿又是什么呢？既然不存在教义，既然对基尔克戈尔的心灵来说，基督的世俗生活本身便合乎逻辑地构成了隐士生活的顶峰；那么，宗教的主观性如何知道去模仿谁，并且以什么样的行为或信念进行模仿呢？因此，它在自己的主观性中找到作为自己准则的东西，而且，对于基尔克戈尔来说，这便是绝望和虚无主义。

而且，基尔克戈尔服从他最内在的情感，从主观性要素高度发展的观点出发，肯定了这种完全脆弱的孤独，这种虚无的气氛。他不无道理地在（1848年）《日记》中写道：“在某种意义上，只要一个门徒的主人还活着，他便只是一种残缺的存在。在一定的意义上，这个门徒不能达到他自身的存在的阶段。”^③ 而且，基尔克戈尔《日记》中的上帝有着和怪僻的知识分子同样的形象（在这段话中，基尔克戈尔是费尔巴哈的一个不自觉的，而且反复无常的追随者，一个不自觉的模仿者）。我们在他1854年的《日记》中读到：“……毫无疑问，上帝是一个人，但他是否愿意这样接近单个人则取决于这是否符合上帝的胃口。正是凭借上帝的恩赐，他才愿意作一个与你有关的人；如果你不珍惜这种关系，他将采用一种与你有关的客观性来惩罚你。而且，在这个意义上，我们可以说（尽管有许多证据），世界并没有一个个人的上帝。”^④

而且，与基尔克戈尔最内在的态度，以及其唯我论的贵族

① 基尔克戈尔，《著作选集》，第7卷，第194页。

② 同上书，第196页。

③ 基尔克戈尔，《日记》，第2卷，第80页。

④ 同上书，第392页。

作风完全一致的是，当基尔克戈尔在晚年公开和明确反对恢复基督教的纯洁性时，他宣称在现时代完全不存在基督教。他说，“到现在为止，我尚未看到过这样的单个人：根据我对他的印象（不管那种我已放弃的异议），他的生活间接地表明他已经离开人间，并已成为精灵（我相信我自己不会这样）。因此，所有的城市和乡村都遍布基督教徒，我们都是数百万基督徒中的成员，这些究竟是如何在现实中发生的呢？”^①而且，如果人们有选择地运用他的批判，那么，过去基督教的主张将很难抵御他的批判。

尽管这两种思潮表现了截然对立的趋势，但从社会的角度看，它们都产生于同样的原因。开始时，在另一些具有进步思想的思想家中超越无神论的宗教变化仅反映了他们在面临其观点的最终结果时所表现的暂时的动摇和失误。但是，随着资产阶级及其意识形态的日益衰落，他们在世界观问题上日益放弃了他们所有的批判性观点。哲学化的自然科学的不可知论的变化过程，也是如此。在这种哲学化的自然科学逐渐变成帝国主义时代的反动唯心主义和神话虚构之前，它暂时是一种“羞羞答答的唯物主义。”（恩格斯语）另一方面，向具有宗教倾向之态度的无神论的转变，看来直接地是一种自发的蜕变过程。然而，反动资产阶级灵活的保护策略却能够把它转变成一种新的防护手段，因为，凭借这种蜕变，可以缓和资产阶级知识分子中的危机——否则，它将导致抛弃一切宗教——并重新成为现存秩序的一种宗教保护。因此，在帝国主义时期，这两种趋势逐渐地相互渗透，并常常变得难分难解。

我们已经提到了反动资产阶级的策略。我们论证的正确性将取决于我们如何以这种策略来指控基尔克戈尔。从主观方面

^① 基尔克戈尔，《著作选集》，第11卷，第121页。

说，基尔克戈尔是一个具有真诚信念的思想家，他的矛盾来源于这样的事实，即：他个人与社会潮流息息相关，但他对于这个潮流的性质或者是不能理解，或者是理解的极不适当（他并不是没有充分认识到他的社会政治立场，这点可以通过他的作为一种保守力量的宗教观反映出来）。在基尔克戈尔那儿，我们遇到了这种自发表现出来的并接近于寄生的资产阶级知识阶层的情感模式。这一点与个人问题，或者与一个狭隘的丹麦人的问题无关；不仅基尔克戈尔后来的国际影响，而且那种完全独立于他的类似的宗教无神论正开始在他周围出现，并产生影响的事实，同样证明了这一点。

这里，即使是概括地讨论这一问题也是不可能的。我将只简单地提一下陀思妥耶夫斯基，他在完全不同的具体社会条件下，并以完全不同的对象和方式，对宗教与无神论之间相互纠缠的关系，经常采取一种完全类似的观点。这种既类似，又相反的研究确实是有趣的，也是富有启发性的。但是，我们仅仅指出，对于陀思妥耶夫斯基的“神圣人物”来说，无神论只是“通向完美信仰的倒数第二步”。众所周知，与基尔克戈尔形成强烈对比的是：陀思妥耶夫斯基甚至试图以这种信仰在人类实际生活中的实现去描述这种“最完善的信仰”。但他常常很典型地把这种信仰描述成这样一种状态，即当这种状态在人类的相互交往中不可避免地要克服基尔克戈尔式的隐士时，这种信仰又总是表明了这种“有洞察力的德行”与对人的最深刻的怀疑主义，以及对他们的虚无的轻蔑之间的密切联系。

这里，在基尔克戈尔的情况下，我们正论述着一种比叔本华更高级的宗教无神论形式。我们刚才在他那儿指出的矛盾可以从一个新的方面——它们与实际相联系的方面——对它们加以比较，而得到详细的说明。叔本华悲观的非理性主义在一种从全部现实中退缩回来的完全的禁欲主义中达到顶点。相反，基

尔克戈尔则坚决强调现存的主观性的能动性和行动的作用，而且，他不无道理地明确反驳了德国唯心主义纯粹思辨的幻想。他非常正确地把谢林和黑格尔所阐述的主客体同一称作为一种幽灵。

叔本华与基尔克戈尔之间的这种对立也是历史发展的产物，是资产阶级社会存在着的日益加剧的危机的产物。在复辟时期难以逃脱的困境中，作为反动的逃避参与社会实践的典型形态，因而也是知识分子反动“中立化”的典型形态的东西，以及在1848年革命后再次风行的典型形态的东西，在十九世纪四十年代的危机恐慌中再也不能奏效了。在客观上，基尔克戈尔象叔本华那样，完成了一种反动的“中立化”，一种对社会实践的反动背离。但是，他并不是以脱离生活的纯粹思辨形式，而是以一种“可靠的”，“存在的”行动来反对社会实践，但正如我们所看到的那样，这种行动已完全取消了所有的社会规定，因此，仅仅是一种类似行动的东西。确实，这种行动被赋予了“内在的”行动属性，而且它的概念描述也包含了各种各样能动的精神行动。因此，它似乎是行动本身的一个虚假的副本，而所有的一切——行动因此真正成为行动——即社会生活的客观性在其中却被彻底取消了。

只是在自我批判的某个时候，基尔克戈尔本人才逐渐认识到他思想的这种核心部分在根本上乃是一幅行动的漫画。他在（1854年）的《日记》中写道：“你能想象比用一台起重机去拾一根针更为荒谬的事吗？”^①然而，必须承认，正是这种虚幻的本质（如它所遭到的歪曲那样）——由于纯粹的本质——影响了十九世纪四十年代危机中的基尔克戈尔哲学，这种影响在两次世界大战之间的主要危机中波及面极广，而且至今依然存

^① 基尔克戈尔：《日记》，第2卷，第283页。

在。一方面，由于根除了实践的社会规定性，使现存秩序更容易为人们所赞成；另一方面，实践的外表赋予知识界的非理性主义中立化以一种比我们在叔本华的思辨中所能看到的更为坚定和活跃的反动特性。在基尔克戈尔之后的帝国主义统治时期，这一特征得到了高扬，因为现代存在主义借助于胡塞尔的现象学方法所提供的帮助，比基尔克戈尔拥有更为精致的工具，可以随心所欲地消除具体的社会决定因素。他的现代传人取消了实践中所有具体的，也就是具体的历史和社会的因素，但仍然在一个所谓本体论的客观性的形式中保留了一个被歪曲了的社会和历史框架（海德格尔的“这个人”便是一个这样的例子）。因此，不象基尔克戈尔那样，存在主义的实践不再把空洞的、无目的的、反道德的、“世界历史的”活动与对个人的自我拯救的纯粹内在的关切对立起来，而是企图造成这样一种印象，即我们将在为本体论所净化了的“真正”现实中，在“境遇”中，作出一种自由的选择，并实现我们的“设计”（萨特）。存在主义对社会规定性的内容和发展方向抹煞，使海德格尔能够通过选择希特勒来实行他的“自由选择”。

这种准活动的概念是基尔克戈尔在非理性主义历史中超出叔本华的关键一招。在这方面，尼采随后朝着一种更为坚定、更加好战的反动方向迈出了一大步。但是，我们决不可由于这里所表明的所有对比而忽略基尔克戈尔和叔本华，尤其是他们在道德问题上的密切联系。当基尔克戈尔在十九世纪五十年代阅读叔本华的著作时，他热烈赞成叔本华的哲学。同时，他以其敏锐的理智指出了叔本华道德观的缺陷，他说道：“在教师没有权力的时候，他对道德的解释常常是碰运气……”^①在另一段话中，他粗暴地把叔本华关于“首先在体系中为禁欲主义划

^① 基尔克戈尔，《日记》，第2卷，第345页。

出一席之地”^①的主张当作“学术上的哗众取宠”而加以驳斥。而且，他从这个角度探究了叔本华对于他们俩人都假装蔑视的学院哲学的态度。他说：“但是，叔本华与一个教授之间的差别是什么呢？作为最后一招，这只不过说明叔本华具有私人的工具。”基尔克戈尔的结论是：在苏格拉底的意义上——对基尔克戈尔来说，它具有极丰富的含义，因为它表现了“存在”的非基督教形态——叔本华并不是完全纯粹诡辩的无知之徒。

但是，基尔克戈尔自己如何通过这场叔本华未能合格的考试呢？首先，他不得不承认通过个人方式的某种质料上的独立性所具有的“存在”意义，在他自己这里如同在叔本华那儿一样是至关重要的。在他的日记中，他很诚实地承认了这一点：“我之所以成为一名作家，主要是由于我的忧郁，由于它和我的金钱。”^②他还写道：“但是，即使我认为我的作为作家的生活完全独立于我的生活的其它部分——仍然存在着某种危险，一种在我具有独立生活能力方面驾驭我的危险。我充分认识到这一点，而且，在某种程度上，与那些设法在现实的贫困中发展一种真正的精神生活的人相比，我感到非常渺小。”^③因此，在这里基尔克戈尔毫无理由去指责叔本华：他们俩人的哲学都在一种“独立的”，远离社会日常生活的喧嚣的纯粹内在的态度中达到了顶点。从这种流行的观点来看，他们俩人都非常鄙视那些雇佣哲学家（那些教授们，主要是黑格尔）。而实际情况是：这种独立的基础不能在他们的道德观本身中发现，而要在它的作者在金钱上的独立中去寻找。这种观点并不是没有历史意义的，因为在这种观点全盛的时期，资产阶级哲学产生了这样一批思想家，他们很实在地对“商业”采取同样的态度，——

① 基尔克戈尔：《日记》，第2卷，第368页。

②③ 同上书，第1卷，第373、384页。

尽管没有非理性主义的反动前提和推论——并作出了许多个人牺牲。对此，只要回想起斯宾诺莎、狄德罗和莱辛便足够了。

更为重要的是，就其道德观“存在”的实现而言，基尔克戈尔也非常接近叔本华的观点，这当然是以一种更为隐蔽和更少冷嘲热讽的形式表达出来的。让我们重新考虑基尔克戈尔否认他的同时代人有权自称为基督徒的那些话吧。这里，我们在括号中发现下面这个警句：“我决不相信我自己是一个基督徒。”而且，在该书最后的叙述中，我们谈到：“另一方面，如果我们时代没有人敢于承担这个任务和改革者的角色，那么就让现存秩序维持现状并仍然存在吧。按基督教的术语，只要现状秩序准备真正承认它只是温和的亲近基督教就行。”^①

如今，除了对叔本华的理论及其实践中的禁欲主义态度的表述之外，还有其它什么东西吗？如果我们在基尔克戈尔对叔本华观点的评论中用“基督教”代替“禁欲主义”——我们打算引证这一评论——那么，我们不仅从基尔克戈尔那儿得到一种无意识的自我批判，而且更重要的是破坏了这种对自我批判的说明。因此，我们发现了进一步一致的观点，即他的哲学核心与其说是一种基督教的再生，不如说是非理性主义宗教无神论的一个新变种。基尔克戈尔写道：“禁欲主义如今在体系中有了一席之地——这一事实是不是间接表明它的时代已终结了呢？有一个人们以禁欲为特征的时代，那么也就有一个忘却全部禁欲主义事务的时代。如今，有人正自夸第一个在体系中为它确立了一席之地。但恰恰是这种对于禁欲主义的偏见表明，对他来说，真正的禁欲主义并不存在……叔本华——实际上远非一个悲观主义者——充其量只是描述了一些有趣的事情；他使禁欲主义略有几分趣味，对于一个寻欢作乐的年代这并不可

^① 基尔克戈尔：《著作集选》，第11卷，第188页。

能太危险，因为这个时代将由于缺乏禁欲主义并追逐欢乐而受到极大的伤害；这就是说，反省禁欲主义，却没有认识到它的特点，并且为它在体系中留出一席之地。”^①

这种无意识的自我批判是很能说明问题的，因为，首先，基尔克戈尔同样很不情愿地承认基督教属于过去，而且，正是他关于质的辩证法的论述，以及宗教在这个“阶段”（在体系中的地位）的地位，给这点提供了证据。正如我们刚才所论证的那样，特别是考虑到宗教的纯粹道德的、实践——主观性特征在基尔克戈尔那儿是一种自我欺骗，因为他——象黑格尔或叔本华那样——仅仅建立了一个体系。其次，也是最重要的，基尔克戈尔极为郑重地在此指出，叔本华把禁欲主义“趣味化”，这对于严酷的道德问题是多么地无意义和不恰当，而且，他助长了这个享乐主义的没落世界中寻欢作乐的倾向，但是，这种批判也正好适用于基尔克戈尔。而且，无独有偶，象佛教禁欲主义或“自相矛盾的”基督教的这种要求——如果从字面上看——将只是资本主义时期的时代谬误，而不是帝国主义时代的东西。它们的辩护士们将是对任何人都毫无兴致的纯粹怪人。

叔本华和基尔克戈尔之所以能获得世界性影响，其原因就象上面所分析的那样，在于他们体系的根本性质。每一种资产阶级道德在性质上都必定是自相矛盾的，这也正是资本主义的本质。马克思正确地说明了一般资产阶级的特点：“资产者对待自己制度的规章，就象犹太人对待法律一样：他们在每一个别场合只要有可能就违反这些规章，但他们却要求所有其他的人遵守它们。”^② 资产阶级知识分子以更为复杂的方式反映了同样的情况。当一个阶级处于上升时期，并对世界历史所证实了的

^① 基尔克戈尔：《日记》，第2卷，第368页。

^② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年版第185页。

它自身存在抱有幻想时，那么，资产阶级就会根据它在生活中的社会历史使命尽力理智地解决矛盾。资产阶级与公民之间的关系是这个复杂事物中的关键问题之一，是理智地理解资产阶级生活的客观矛盾的真正尝试。

由于资产阶级的矛盾的明显暴露，由于肃清封建残余斗争的结束，以及资产阶级把反对无产阶级的防线作为它一个主要战场，在道德上进行辩护的时期当然也就开始了。他们的庸俗形式便是直接了当地承认这种社会进化趋势所造成的一般资产阶级的全部虚伪性。他们的间接辩护形式煞费苦心地从道德观点出发成功地肯定了资产阶级社会。而根据最一般的术语，间接辩护是以下述方式建立在对一个整体(作为一个整体的社会)的现实否定上的，即这种否定方式的最终结果导致了对资本主义的肯定，至少导致了对它的仁慈的容忍。在道德领域中，间接辩护主要否定了一般的社会行动，而且特别是否定了任何企图改变社会的趋势。他们通过把个人孤立化并树立一个如此崇高而庄严的道德理想，以致于在它们面前一切似乎渺小而倏忽即逝的社会目标都可能消失和瓦解而达到他们的目的。但是，如果这种道德要获得一种真正的、广泛而深远的影响，那么，他们不仅必须树立这种崇高的理想，而且必须放弃对它的追求(还是靠了崇高的道德论证)。因为实现这样一种理想可能是给没落的资产阶级个人提出了一个象社会行动一样困难的个人任务。而且这会使间接辩护的牵制作用的有效性无法实现。腐朽的资产阶级，尤其是腐朽的知识分子，要求一种道德上不强加任何义务的贵族式的吹捧。如果进一步提高他的兴致，他就会——当他占有了资产阶级生活的全部特权时——感到他是一个例外，甚至在叛变时，也是一个“非英国国教徒”的例外。这是因为他将在“纯粹精神性”的领域中复制一般资产阶级的完全自我同化的利己主义，同时获得了无限高于后者的存在的愉悦

感，而且从根本上与一般资产阶级道德相对立。

只有通过这种双重的设定和扬弃，间接辩护才能完全在道德领域中实现它们的作用：建立一个远离实际日常生活并能满足知识分子的精神需要和要求的关于行为模式的复杂体系。然而，这些模式的最内在的核心仍然——以一种微妙的、夸张而歪曲的形式——保留了资产阶级社会存在及其道德表现的基本形式，正如马克思在前面我们所引的那段论述中所规定的那样。道德上的间接辩护有一个任务：引导知识分子，有时是反叛的知识分子回到资产阶级反动发展的道路上来，同时又保护他们的所有理智和道德上的要求在这方面处于一种优势地位。在设计这种方法时，叔本华和基尔克戈尔扮演了先驱者的角色。他们的追随者（当然，尼采并不是其中的一个，因为他坚持那种好战而反动的方向）在根本上并没有发明什么新东西。他们只不过使这种方法适应于帝国主义时期资产阶级日益增长的反动需要。他们日益抛弃了叔本华和基尔克戈尔有时曾表现过的合乎逻辑和真正信念的残余，而且日益成为腐朽没落的资产阶级的纯粹的辩护士，除此之外，他们是一事无成。

尼采——帝国主义时期 的非理性主义的创始人

I

一般来说，1848年革命的结束决定了资产阶级意识形态衰落时期的到来。当然，特别是在文学和艺术方面，还有许多资产阶级意识形态高涨时期的追随者，但是，我们决不能把这些人的作品归入资产阶级意识形态的衰落时期（我们只要指出狄更斯、凯勒、库尔贝和杜米埃就够了）。除了这些人之外，在1848年和1870年之间，还有许多很有影响的过渡人物，他们的著作虽然反映了这个衰落时期的特征，但是，决不能认为他们作品的中心内容和这个衰落时期有关（如福楼拜，波德莱尔）。在理论科学，特别是在经济学和哲学领域中，这种衰落当然很早以前就开始了。自从李嘉图学派解体以来（十九世纪二十年代），资产阶级经济学就再也没有产生任何卓越而富有远见的思想了；自从黑格尔主义解体以来（十九世纪三十和四十年代），资产阶级哲学也没有产生任何卓越而富有远见的思想了。这两个领域完全被资本主义的卫道士所统治了。在历史科学中，情况是类似的。在这个时期里，自然科学所取得的巨大进步——达尔文的伟大著作发表于1848至1870年——一点

也不能改变这种情况。直到今天，自然科学领域还有新的发现。但是，这并没有阻止资产阶级自然科学哲学的一般方法论的某种蜕化和日趋反动，并热衷于利用自然科学的发现为宣传他们的反动世界观服务。（在这里，我们不谈俄国意识形态的发展，俄国的1905年革命相当于西方的1848年革命，十二年以后，即1917年，俄国发生了社会主义革命。）

仅仅根据这些事实，我们可以恰如其分地指出它们的真实意义：1870—1871年也是意识形态发展的一个转折点。首先，在这一年里，欧洲中部的伟大的民族国家已经形成，而且，资产阶级革命的许多重要的要求已经实现。总之，资产阶级革命在西方和中欧已是昔日黄花。虽然，在德国和意大利（更不用提奥地利和匈牙利了），缺乏真正的资产阶级革命变革的非常基本的依据，虽然那里仍然存在着许多封建专制主义的残余，但是，从现在起，只有通过无产阶级领导的革命，才能肃清这些残余。而且，在1871年，巴黎公社已经很清楚地描绘了无产阶级革命的风貌。不仅根据法国的，而且根据中欧的标准，1848年6月革命的战斗已经预示了这个转折点。1848年革命加强了资产阶级和反动阶级的联合，而且它的结果也决定了那时期的所有民主革命的命运。资产阶级革命的胜利所建立的最后的“秩序”的幻想马上就破灭了。从历史的角度看，在短暂的沉寂之后，工人阶级的群众运动又复活了。1864年，建立了第一国际，而在1871年，无产阶级成功地夺取了政权（虽然只有一个相当短的时期，而且只在一个大城市里），建立了巴黎公社，第一个无产阶级专政。

这些事件在意识形态上的后果是非常广泛的。资产阶级的科学和哲学愈来愈把自己反驳的矛头指向了新的敌人——社会主义。资产阶级意识形态在它高涨时期所反对的是封建专制制度，而且它的斗争方向来自这种完全不同的对立的观点，而现

在，主要的敌人则是无产阶级世界观。可是，这立即就改变了所有的反动哲学的表达方式和对象。在资产阶级处于上升时期的时候，反动哲学为封建专制主义，封建余孽和复辟服务。正如我们已经看到的那样，叔本华的特殊地位的根据是：他第一个宣布了一种众所瞩目的资产阶级反动世界观。但是，他同时仍然和封建反动势力的辩护士——谢林眉来眼去，因为他们一致认为，他们的主要敌人是资产阶级哲学的进步倾向：唯物论和辩证法。

由于1848年6月的战斗，特别是由于巴黎公社，反动哲学的攻击方向发生了一个彻底的变化：一方面，再也不存在一种战斗的进步的资产阶级哲学了。一般来说，就这种意识形态争论的出现而言——他们很明显地只注意表面上的问题——他们主要只涉及了不同的观点：如何更有效地解除社会主义的武装，以及反动的资产阶级内部的阶层的差别。另一方面，现在，主要敌人已经以理论形式出现了。资产阶级理论无论如何费尽心机也不能使马克思主义沉默了。占据统治地位的资产阶级意识形态日益了解到它必须集中它的全部力量以保卫它的主要观点。资产阶级哲学所表现出来的辩护性的确只产生了很乏味而自相矛盾的影响。资产阶级故伎重演，妄图以沉默来扼杀马克思主义。资产阶级意识形态有时企图把历史唯物主义中所谓有用的东西合并到它里面去。但是，在第一次帝国主义战争之后，在俄国伟大的十月社会主义革命胜利之后，这种倾向采取了完全不同的形式。然而，资产阶级哲学的这种辩护性实际上一开始就表明资产阶级哲学陷入了提问之中，陷于它本身并无内在需要的而是由于对手的存在才产生的方法论的争论之中。这种辩护当然符合资产阶级当时的阶级利益。

当然，我们在尼采那里仅仅发现这种发展的最初的阶段。但是，在这个阶段里，我们已经可以确定某些重要的变化。首

先应该指出，象谢林和基尔克戈尔这些老非理性主义者，在反对黑格尔的唯心主义辩证法的斗争中，有时能够指出它的实际错误。虽然谢林和基尔克戈尔的部分正确的批评不可避免地导致了倒退的结果，但是，他们的正确的批评见解仍然具有哲学史的意义。一旦敌人变成了辩证法和历史唯物主义，形势就完全变了。在这里，资产阶级哲学再也不能作出真正的批评了，甚至不能正确理解它所争论的对象。资产阶级哲学或者只能——开始是公开地，后来总是隐蔽地——从根本上反对辩证法和唯物主义，或者蛊惑人心地用虚伪的辩证法抵制真正的辩证法。

另外值得注意的是，资产阶级哲学家即便对他们之间的重要的原则争论也不再占有任何第一手的材料了。谢林、基尔克戈尔或特伦德伦堡对于黑格尔哲学仍然具有足够精确的知识。叔本华对于黑格尔所作的无知而肤浅的批评再一次证明他是资产阶级没落的预兆。资产阶级哲学在反对阶级敌人时，已经完全丧失了任何理智和道德感。这些学者在其他领域里只有在充分掌握了他们的材料之后，才敢发表自己的意见，现在，他们却放纵自己，拾人牙慧地发表毫无根据的见解，而完全不考虑事实的真实来源。这就进一步说明了，为什么反对马克思主义的意识形态斗争发生在一个相当低的水平上，即比反动的非理性主义对黑格尔的辩证法的批判还要低得多的水平上。

因此，既然我们完全清楚尼采绝没读过马克思和恩格斯的著作，我们又怎么能坚持认为尼采的全部著作都是继续在反对马克思主义和社会主义呢？但是，我们仍然认为这种主张是合理的，因为任何哲学的内容和方法都是由它的时代的阶级斗争所决定的。虽然哲学家——还有学者、艺术家和其他意识形态专家——或多或少不承认这种情况，而且有时候完全不理解这种情况，这种决定他们的态度的所谓的“最终问题”仍然发挥着作用。恩格斯关于法学家的论述，对于哲学的确具有非常实际

的意义：“经济关系反映为法权原则……这种反映的发生过程，是活动者所意识不到的；法学家以为他是凭着先验的原理来活动，然而这只不过是经济的反映而已，”因此，每一种意识形态都意识到“它和它的先驱者传给它的特定的思想资料有关”。^①但是，这并没有改变下述事实：每种意识形态对于它的先驱者传给它的特定的思想资料的选择、态度和处理方法（它们都是它们对这些资料加以批判后得到的结果），归根结底还是由经济关系以及经济关系所引起的阶级斗争决定的。哲学家们本能地认识到，他们维护什么、敌人隐藏在哪里。他们本能地发觉了他们时代的“危险”倾向，而且从哲学上去反对它们。

我们在前一章中已经揭露了现代反动派对于哲学进步和辩证法的抵制，而且我们追溯了恰恰倒退到这种反动方法上去的现代非理性主义的本质和方法论。正是在前面的论述中，我们试图概述敌人形象的基本变化的社会原因，以及如何从哲学上说明这种变化。现在，当我们考察尼采的活动时期的时候，我们可以很清楚地看到，特别是在德国，资产阶级反对巴黎公社，反对社会主义的革命群众运动的态度深深地影响了尼采。我们以后再考察在尼采的生平和著作中这种影响的细节和证据。在这里，我们首先只能说明这种影响的一般可能性，因为对于尼采来说，正如对于同时代的其他哲学家来说，作为一种运动和世界观的社会主义已经成了主要的敌人，而且，我们只有根据社会战线上的这种变化及其哲学后果，才能描述尼采的观点和这种影响的真实关系。

决定了尼采在现代非理性主义运动中的特殊地位的原因在于：一部分是由于他生活的时代的历史情况，一部分是由于他个人的天才。至于第一个原因，我们已经略为涉及到这个时期的

^① 《马克思恩格斯书信选集》，人民出版社1962年版第472、474页。

那些非常重要的社会事件。对于尼采的发展很有利的另一个环境因素是，尼采在帝国主义时期的前庭就结束了他的活动。这就是说，一方面，他全面经历了俾斯麦时代即将到来的冲突。他目睹了德国帝国的建立，对之曾寄以厚望，以及随之而来的对于俾斯麦的失败和威廉二世炮制的公开的帝国主义侵略政策的失望。同时他也目睹了巴黎公社——伟大的无产阶级群众运动的兴起、对社会主义者的取缔以及工人阶级反对这种取缔的英勇斗争。但是，另一方面，尼采本人并没有经历帝国主义时期。因此，他有机会以神秘的形式——根据反动的资产阶级的说法——提出和解决后来时期的主要问题。这种提出和解决问题的神秘形式加深了他的影响。这不仅是由于这种神秘形式成了帝国主义时代日益占统治地位的哲学表达方式，而且是由于这种神秘形式使他能够以如此普遍的方式提出帝国主义的文化、伦理和其他问题，以致于他始终是反动资产阶级的居领导地位的哲学家，无论形势和反动派所采取的策略发生什么变化。在第一次帝国主义世界大战之前，尼采就已经获得了这一地位，而且在第二次大战之后，他仍然占有这一地位。

但是，这种持久的影响，即我们刚才所描述的那种客观可能性，如果不考虑尼采的无与伦比的才能的独特特征，那是决不能成为一种现实的。他具有一种特殊的预见性的敏感，一种特殊的对于问题的敏感；帝国主义时代的寄生性的知识界需要什么，在精神上什么东西能打动他们，以及什么样的回答最能使他们满意。因此，他能够围绕着非常广泛的文化领域，以巧妙的格言阐明当前急待解决的问题，以一种迷人而过分革命的姿态满足这种寄生的知识分子阶级的绝望的、有时反叛的本能，同时，他回答了所有这些问题，或者至少指出了答案，以致于帝国主义资产阶级的粗野而反动的阶级内容都来自他的优美而色彩斑斓的论证。

这种二重性在三种意义上符合这个阶级的存在，因此也符合这个阶级的感情和理智世界。首先，在对细致差别的最真实的感觉方面，最强烈的超敏感性和一种突然爆发的、常常是歇斯底里的野蛮行为之间的摇摆始终是这种颓废的固有的象征。其次，这种超敏感性和对当代文化深刻的不满密切相关，即和弗洛伊德所谓的一种“关于文化的不安”，即对文化的反叛密切相关。但是，这种“造反者”无论如何不能容忍和他自己的寄生的特权以及他们的社会基础的冲突。因此，如果他的革命性的不满得到一种哲学支持的话，他会变得十分热情。但是，这种革命性的不满——考虑到它的社会内容——同时会变成对民主和社会主义的反抗。第三，恰恰在尼采活动的时代，阶级衰落，即颓废倾向达到这样一种程度，以致于他们的主观估价在资产阶级内部也经历了一个相当重大的变化。很久以来，只有进步的对立批评才揭露了和严厉谴责了颓废的症状。反之，资产阶级知识界的大多数人迷恋于在一个完美的世界中生活的幻想，保卫他们所假想的“健康状态”和他们的意识形态的进步性。但是，这种颓废观点，这种颓废意识越来越成为这些知识分子自我认识的中心。这种变化首先表现为一种自鸣得意的、自我陶醉的、滑稽的相对主义、悲观主义和虚无主义等等。但是，就那些正直的知识分子来说，他们转向真诚的绝望和一种反叛的情绪(救世主义等等)。

现在，作为一个文化心理学家、美学家和道德学家，尼采或许是对这种颓废的自我认识的最聪明和最多才多艺的解释者。但是，他的意义还更深刻：在承认颓废是他的时代的资产阶级发展的基本现象的时候，他指出了这种颓废的自我克制的道路。因为那些屈从于这种颓废的世界观的影响的理智而清醒的知识分子，不可避免地产生一种克服这种颓废现象的愿望。这种愿望反映了新兴阶级——无产阶级的斗争，而正是无产阶

级极大地吸引了这些知识分子中的大多数人。这里，特别涉及到个人的行为和品行，他们发现了社会可能痊愈的征兆，以及和这种社会可能痊愈的征兆有关的他们自己痊愈的征兆，这种想法当然是很高尚的了。同时，大多数知识分子对于实际的社会主义转变的经济和社会意义是一无所知的。既然他们只是在纯粹意识形态的意义上思考社会主义，那么，他们就无法理解这种社会大改组在什么范围和深度上意味着彻底粉碎他们自己的阶级；他们也无法理解这种情况一旦完成，就会深刻地影响他们个人的生活。虽然这个运动可能是错综复杂的，但是，这个运动还是攫住了进步的资产阶级知识界的大部分人。这种情况在危机时期特别激烈而充分地表现了出来。（例如，德国取缔社会主义法的时代，自然主义的命运，第一次世界大战和表现主义运动，法国的面包行业和德雷福斯事件，等等。）

尼采哲学完成了“解救”和“挽救”这种资产阶级精神的“社会任务”，它指出了一条避免和资产阶级发生任何决裂、甚至任何严重冲突的道路。这是一条仍然可以坚持、甚至可以加深那种反叛的快乐的道德感的道路，同时，在和那种“肤浅的”、“外在的”社会革命的对照中，令人迷惑地阐述了一种“彻底的”、“宇宙生物学的”革命。这种“革命”完全能够保持资产阶级的特权，热情地捍卫寄生的、帝国主义的知识界的存在。这种“革命”是针对群众的，是对他们失去的经济和文化特权的一种恐惧，也表达了他们那种激昂而侵略成性的隐蔽着的恐惧。尼采所指出的这条道路决不能脱离和这个阶级的思想和感情生活紧紧连在一起的那种颓废现象。但是，新的自我认识重新阐明了这种颓废现象：正是在这种颓废现象中，隐藏着一种真正的、彻底更新的人类真正进步的胚胎。这个“社会任务”发现自己处于预先建立的合谐之中，好象它和尼采的天才、理智倾向、学问有关。正如尼采的工作就是集中于社会的这些范围

那样，他本人首先关心文化问题、重要的艺术和个人道德问题，政治似乎总是一个抽象的、神秘的领域，而且尼采象他那个时代的普通知识分子一样对经济是一无所知的。弗·梅林完全正确地指出，尼采反对社会主义的论据决没有超出列奥、特莱彻凯等人的水平。^①但是，正是这种对社会主义的粗野而下流的反对和对文学艺术（例如，对瓦格纳和自然主义的批判）的一种优雅、巧妙，有时甚至是准确的批评的结合，使得尼采著作的内容和表达方式迷惑了帝国主义的知识界。我们可以看到，在整个帝国主义的发展过程中，尼采著作的这种迷人之处是多么强有力地影响了许多人；从乔·勃兰克斯、斯特林堡和格尔哈特·哈布特曼一代人起，直到吉德和马尔罗。而且，这种影响决不限于知识界的反动分子。象亨列希和托马斯·曼或肖伯纳这些进步作家，就他们的全部著作的实质来看，他们都接受了尼采的影响，实际上，尼采甚至可能给某些马克思主义的知识分子造成了强烈的印象。梅林本人曾这样评价尼采：“就其他方面来讲，尼采主义对于社会主义还是很有用的，尼采的著作毫无疑问对那些有文学才能的年青人是有吸引力的，这些年青人仍然是在资产阶级内部成长起来的，一开始就受到资产阶级的偏见的熏陶。但是，对于他们来说，尼采只不过是通向社会主义的过渡阶段。”^②

但是，仅仅指出尼采影响的阶级基础和强烈性，还不能解释他的影响为什么经久不衰。这种影响是建立在他的毫无疑问的哲学天才上的。从德国的林布兰到柯斯特勒和布哈姆的反动的标准小册子作家，他们的或多或少很巧妙的蛊惑人心的宣传决不能满足帝国主义的资产阶级实际上的策略需要。但是，正如我们在后面将会详细看到的那样，尼采在他的著作中能够紧紧抓住和详尽阐述帝国主义时代、世界大战和革命时代的反动

^① 《梅林全集》，柏林，1929年，第6卷，第191页。

^② 梅林：《新时代》，第十年，第2卷，第668页。

行为的某些最重要、最持久的特征。为了了解他的地位，人们只要把他和他同时代的爱德华·封·哈特曼加以比较就行了。哈特曼作为一个哲学家综合了1870年以后时代的粗俗的、反动资产阶级的偏见，即“健康的”（厌倦的）资产阶级偏见。这就是他一开始就比尼采获得更大的成绩的原因，也是他在帝国主义时代完全为人们所遗忘的原因。

当然，正如我们已经指出的那样，尼采是以一种神秘的形式取得这一切的。由于不理解资本主义的经济，这一切只能使尼采理解和规定时代的一般趋势，他也只能观察、描述和表现上层建筑的征兆。但是，这种神秘形式也是下述事实的结果：作为帝国主义反动派的主要哲学家的尼采并没有经历帝国主义时期。正如叔本华作为1848年以后的资产阶级反动派的哲学家那样，尼采是在这样一个时代从事写作的：这个时代只不过刚刚开始。对一个思想家来说，无法认识这个时代的实际的推动力量，只能以一种乌托邦的、神秘的形式描述之。尼采哲学的意义在于：尽管他只能以一种乌托邦的、神秘的形式描述这个时代，他还是抓住了这个时代的确定不变的特征。当然，在这里，不仅那种神秘的形式，而且那种格言形式都使我们想起我们刚才谈到的特征。这是因为，这种神秘形式和格言形式是由资产阶级的目前利益和意识形态的目的决定的，常常是以非常不同的方式，有时甚至是正相反的方式来分类和解释的。但是，人们总是求助于尼采，每次都求助于一个新的尼采。这证明：在这种变化中，有一种连续性。整个帝国主义时期的这种基本问题的连续性是根据寄生的资产阶级知识界的永恒需要，从反动资产阶级的长久利益的观点来阐述和说明的。

这种理智预见毫无疑问说明尼采具有一种并不是无足轻重的观察、发现问题的才能和抽象能力。在这方面，尼采的历史地位相当于叔本华。他们两人的哲学基本倾向也是密切相关的。

在这里，我们将不涉及历史语言学的影响等问题。目前流行的作法是，人们企图把尼采和叔本华的非理性主义分开来，而把他和启蒙运动、和黑格尔联系起来，我认为这是幼稚的，确切些说，这是一种空前低水平的、为美帝国主义的利益服务的伪造的历史。尼采和叔本华之间存在着明显的差别，这种差别由于尼采在他的发展过程中不断阐明了自己的思想而日益加深，但是，他们更多地是时代的差别：反对社会进步的方法不同。

但是，尼采是从叔本华那里汲取他的思想结构的方法论结论的基本原则的，他只不过加以修改、发展以适应时代和对手而已。这个基本原则具有我们在第二章所阐述的那种间接为资本主义辩护的特征。这个基本原则由于阶级斗争的情况变了，的确采取了新的具体形式。叔本华反对他的时代的进步思想的斗争可以概括如下，他在精神和道德上都很拙劣地攻击每个行动。相反地，尼采则号召人们积极参与帝国主义的反动行动。这里，已经得到的结论是，尼采抛弃了叔本华关于表象和意志的二元论，用权力意志的神话代替佛教的意志神话。同样地，进一步的结论是，尼采不能从叔本华对历史的抽象普遍的否定开始。当然，对于尼采来说，正如对叔本华来说那样，并不另外还存在一个实际的历史。可是，他为侵略成性的帝国主义的辩护还是采取了一种把历史加以神秘化的形式。最后，在这里，我们只能列举最基本的观点。叔本华的辩护间接地和其形式有关，可是，他却公开地、甚至挑战性地嘲笑地表示了他的社会政治的反动感情。相反地，对于尼采来说，间接辩护的原则也渗透了这样的阐述方式：他为侵略成性的反动的帝国主义所发表的见解是以一种极端革命的姿态的形式表现出来的。这种反对民主和社会主义的斗争，这种帝国主义神话，这种野蛮行动的号召好象是一种空前的变革、一种“对一切价值的重新评价”、一种“神的黄昏”。而且，这种为帝国主义的间接辩护是一种诱人的、很有影响的假革命。

尼采哲学的这些内容和方法是和他的文学表达方式密切相关的，即和他的格言表达方式密切联系在一起的。这种文学形式主要使尼采的持久影响在内部发生变化。当说明这种变化已经成为社会所需要的时候——例如，在直接准备希特勒主义的时代，在希特勒崩溃之后的今天——并不存在妨碍修改这种永久性的内容的障碍，例如，我们发现，对于思想家来说，他们已经以一种系统的形式表达了自己思想领域的内在联系。（当然，笛卡尔、康德和黑格尔在帝国主义时期的命运证明：反动派甚至能够克服这些障碍。）但是，对尼采来说，这个任务是太简单了：在每个阶段，根据目前的需要，挑选出不同的格言并把它们互相结合起来就可以了。对此，还有一个进一步值得考虑的观点：虽然基本目的和寄生的知识界的意识形态观点是一致的，但是，他们那种系统的、粗野而公开的宣言还是使广大的、不是不重要的阶层感到厌恶。因此，除了少数几个例外（主要是希特勒法西斯主义的直接先驱），人们解释了他的文化批判、道德心理学等等，而且，人们发现尼采是一个只关心知识分子和道德“精英”的精神问题的“无辜的”思想家。因此，勃兰兑斯和席美尔认为尼采是后来的伯特拉姆和雅斯贝尔斯，今天的考夫曼。从阶级观点看问题是正确的，因为尼采所赢得的压倒多数的人后来已经准备采取相应的实际步骤。象亨利希和托马斯·曼这样的作家是例外。

但是，这仅仅是格言表达方式的结果。现在，我们来考察这种格言表达方式本身。专业哲学家常常指责尼采没有体系，因此，没有一种真正的哲学。尼采本人很断然地反对任何体系：“我不信任任何体系思想家，而且远远躲开他们。创造体系的愿望是不诚实的。”^① 我们已经在基尔克戈尔那里看到了这种

^① 《尼采全集》，第8卷，第64页（此处指克朗纳编辑的《尼采全集》，共16卷）。

倾向，它并非偶然。黑格尔主义的瓦解所表现的资产阶级的哲学危机比承认一个一定的哲学体系的不足之处包含着更多的意义；它是几千年来占统治地位的体系思想的危机。黑格尔体系崩溃的时候，整理、理解来自唯心主义原则、来自人类意识的成分的世界的整体性和世界变化规则的企图也崩溃了，在这里，我们甚至不想粗略地描述下述这种基本变化：即唯心主义体系思想的最后瓦解。我们当然知道，甚至在黑格尔的学院体系之后，还是出现了冯特、柯亨、李凯尔特等人的体系，但是，我们也知道，他们的体系对于哲学的发展是毫无意义的。我们也知道，资产阶级思想体系的结束引起了极端相对主义和不可知论的泛滥，这好象意味着在必须放弃唯心主义体系的同时，放弃知识的客观性，放弃现实世界的真实联系以及认识这种联系的可能性。但是，我们也知道，在彻底埋葬唯心主义体系的同时，发现了客观现实的真实联系，即发现了辩证唯物主义。恩格斯在反对当代的尼采——杜林的论战中阐述了新哲学的观点：“世界的真正的统一性是在于它的物质性……”^①这种统一性企图不仅反映，而且从概念上（以巨大的精确性）把握个别科学。哲学总括了这种认识的原则和规律。这种系统化的联系并没有消失。但是，它再也不会以唯心主义“本质”的形式出现，而总是表现为一种对那种统一性、联系和规律性——这种规律性是现实本身客观（独立于我们的意识）的表现和作用——的近似反映。

尼采拒斥体系的思想，来自他那个时代的相对主义和不可知论的倾向。我们下面将讨论这种观点；尼采是把不可知论变成神话的最有影响的思想家。他的格言表达方式毫无疑问和他的这种观点密切相关。但是，除了这点之外，他还有另外一个动机在起作用。意识形态史的普遍现象是：思想家仅仅在一个社会发

^① 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1956年版第43页。

展的萌芽时期，就能观察到它，但是，他可能已经发现了社会发展中的新成分，而且，他——尤其是在道德领域里——宁愿用随笔和格言的形式从理智上把握它。因为这种对于未来发展的纯粹预感和对于未来发展的征兆的实际观察及评价的混合表达形式，获得了恰当的表达形式。这种情况表现在从拉·罗希佛考尔得到伏温纳格斯和钱佛特的法国道德主义身上，表现在蒙且和曼德维尔身上。尼采偏爱这些作家的文体。但是，基本倾向互相矛盾的内容补充了这种受到尼采偏爱的形式。重要的道德学家已经批判了——大多数人是以进步的方式——来自专制封建社会的资本主义道德。相反地，尼采对于未来的预见肯定地指出了一个即将来临的、极端反动的运动，即帝国主义的反动运动。这种形式的相似纯粹是由对抽象事实的预见决定的。

现在，问题在于：我们有权谈论尼采的体系吗？我们有权根据一种体系化的联系来解释他的个别的格言吗？我们认为：一个哲学家思想的体系联系是一个比唯心主义体系更古老的现象，而且在哲学家死了之后，它们仍然存在。无论这种体系的联系是一种对现实的近似反映，或者由于阶级偏见、唯心主义观念而被歪曲，这种体系的联系都可以表现每一个哲学家的真实才能。它并不和个别哲学家打算赋予其著作的那种结构同时崩溃。马克思指出，必须根据赫拉克利特和伊壁鸠鲁的片断言论的实际统一性来重新组织这些材料，可是，他补充道：“即使赋予他们的著作一种体系形式的哲学家，例如斯宾诺莎，这种体系的实际的内部结构也完全不同于他们有意识地表现的这种结构的那种形式。”^①我们在下面将尝试证明在尼采的格言后面可以发现这种体系的联系。

^① 马克思致拉萨尔的信，1858年5月31日。

I

我们认为，尼采思想中关于联系的统一性的观点当然只是通过讨论而逐渐形成的，这种观点抵制社会主义，为建立一个帝国主义的德国而斗争。已经反复证明，尼采年轻时是一个热情的普鲁士爱国志士。这种热情是他早期哲学的最重要的因素之一。我们不能认为下面的情况是偶然的，或者是年轻人的怪念头：尼采曾为了任何奖赏而打算参加1870—1871年的战争，因为他是巴塞尔大学的教授而不能当兵，他请求至少让他当个志愿看护兵。无论如何，尼采的妹妹所记录的关于战争的回忆是很有特色的（虽然我们必须严格批判地评价她的叙述）：“那时，他首先深深感到强烈的、高贵的生命意志并不是表现在可怜的生存斗争中，而是表现为斗争的意志、权力意志和占优势的意志。”^①这种表现普鲁士战争热情的哲学概念无论如何和年轻的尼采的其他观点是决不矛盾的。我们在他的1873年秋的笔记中发现了下面的段落：“我的出发点是普鲁士士兵，在这里，我们有一种真正的规则，我们有强制、严肃和纪律，而且也有对这种形式的支持者。”^②

在这里，正如年轻的尼采的热情的来源是清楚的那样，他的主要敌人的特征也是清楚的。在巴黎公社失败之后，他立即给他的朋友，格斯多夫男爵写信：“我们又有希望了！我们德国的使命还没有结束！我的精神比以往更好了，因为一切并没有毁于法国犹太人的平等和‘优雅’、毁于现代的贪婪的本能。然而，勇敢仍然存在，虽然德国人的勇敢和我们可怜的邻居的热

① E·F·尼采：《孤独的尼采》，莱比锡，1914年，第433页。

② 《尼采全集》，第10卷，第279页。

情有些内在的不同。凌驾于民族战争之上的国际多头蛇使我们惊恐万状，它突然露出它的狰狞面目，警告我们即将来临的战争是完全不同的。”^①这场战争的内容是直接针对那种妨碍他充分发挥他的意识形态的倾向的。几个月之前，他在奉献给瓦格纳的《悲剧的诞生》的信的草稿中也肯定了这一点。在这里，他也是从普鲁士的胜利出发的。他由此得出这样的结论：“因为权力将毁灭那些我们所憎恶的、作为一切深刻的哲学和美学的真正敌人的东西。特别是自从法国大革命以来，这些东西是德国生活中不得不忍受的一种灾难。总是周期发生的痛风症也折磨着最优秀的德国人，而广大群众却对他们中的这种痛苦完全保持沉默，用一种带有善意的卑劣亵渎的词句高喊着自由主义。”^②

反对自由主义和反对社会主义的斗争之间的关系很快就暴露出来了。连篇累牍的小册子攻击自由主义的“文化庸人”，而且，在这么干的时候，他们是如此煞费苦心、竭尽全力，以至于对于他们的真正本质，连象梅林这样的马克思主义者甚至也给欺骗了。因为梅林认为，在这里，尼采“无可争辩地保卫了德国文化的最光荣的传统。”^③但是，尼采本人在他关于《论我国教育制度的未来》的演说的笔记中写道：“普遍教育，即野蛮恰恰是共产主义的前提，普遍教育变成了对真正教育的仇恨……拉萨尔曾说过，对于不幸的人民来说，不需要这种真正的教育。因此，我常常把这种工人联合教育描述为创造需要的倾向……因此，这种尽可能广泛传播文化的冲动在完全世俗化的初级教育中有它的根源，这种教育乃是工人获得世俗幸福的工具。”^④我们看到，尼采的哲学思想从一开始就是反对民主和社

① 尼采致格斯多夫男爵的信，1871年6月21日。

② 《尼采全集》，第9卷，第142页。

③ 梅林：《全集》，第6卷，第182页。

④ 《尼采全集》，第9卷，第425页。

会主义的。

尼采的这种态度和立场构成了他理解古代希腊的基础。在这里，尼采反对资产阶级发展的革命传统的反动面貌暴露无遗。我们认为，主要地并不是酒神狄俄尼索斯的原则使尼采的第一部著作出了名。因为在这里，这个原则，用尼采自己的话来说，仍然是他的“艺术形而上学”的一个成分。这个原则只有在克服了已经成为成熟的尼采的核心问题的那种颓废倾向之后，才会获得一种实际的意义。在这里，我们特别强调的是那个尼采据以建立其关于古代希腊人的新形象的原则。在这里，尼采最重要的思想是，他认为任何真正的文明都需要奴隶。

如果尼采只是从历史的观点强调奴隶对于希腊文明的作用的话，那么，这种完全正确的看法并没有什么更重要的意义。他本人曾提到在他之前已经提出这种看法的弗·沃尔夫。这种历史认识之所以必然会获得非常广泛的流传，并不仅仅是因为历史科学的发展，而且也是由于清算法国革命的“英雄幻想”的结果。为了创造出民主城市国家——现代革命民主的模式，法国的意识形态专家无视奴隶问题（这种观点也影响了从文克尔曼到黑格尔这些德国人关于古希腊时代的看法）。尼采的新东西是，他把奴隶当成他批判当代文明的一种工具。“如果说希腊人是被他们的奴隶制毁灭的是正确的话，那么，我们自己将由于没有奴隶制而灭亡是更正确的了。”^①

因此，如果说尼采用一种和反资本主义的浪漫主义相似的方法把一个已经过去的伟大时代和他正在批判的现代资本主义加以对比的话，那么，这个过去的伟大时代并不是西斯蒙弟用之和充满危机的、大量失业的时代加以对比的那个没有危机的、简单商品流通的时代，也不是年轻的卡莱尔用之和资本主义的

① 《尼采全集》，第9卷，第153页。

劳动分工及无政府状态加以对比的有秩序的、有意义的手工劳动的中世纪，而是把希腊的精英专政作为现代的对照。希腊时代的精英们明确地认为“工作乃是一种耻辱”，而且他们在闲暇之余创造了不朽的艺术品。尼采写道：“在新时代，决定一般观念的并不是需要艺术的人，而是奴隶。象人的尊严、劳动的尊严这种幽灵只不过是隐蔽在它自己的本性中的奴隶地位的可怜的产物。不幸地是，在这个时代里，奴隶们需要这种观念，而且这种观念也是受了对他们自己和他们周围世界的反思的刺激的结果。可怜的诱惑者已经通过智慧之树的果实毁灭了奴隶的纯洁状态。”^①

现在，重新复兴的这些“精英”品质，借助于奴隶制的恢复，唤醒了年轻的尼采复兴乌托邦神秘文化的希望吗？这些从野蛮中产生出来的精英也可以作为确定的历史事实加以接受。尼采在《荷马的竞争》中以鲜明的色彩描述了他们。但是，为了理解尼采在反对神秘主义者的争论中所阐述的希腊文明（神秘主义者认为“扎根于这种冲动中的生活并不是值得过的生活”）：“我们必须从这种观念出发：希腊贤人接受了这种如此可怕的能动的冲动，并且认为这种冲动是正当合理的。”^②因此，这并不是征服、教化和人化这种野蛮的本能的问题，而是以这种野蛮的本能为基础建立伟大的文明和把它们导入适当的渠道的问题。这种酒神狄俄尼索斯的原则只有在这种联系中，而不是从某种暧昧的“艺术形而上学”出发，才能得到正确的理解和评价。尼采后来在他的论狄俄尼索斯原则的第一部著作的前言中正确地指出：“当我作为一个学者谈论我作为‘经历者’可以谈论的问题时，我的羞怯是很不利的。”^③

① 《尼采全集》，第9卷，第149页。

② 同上书，第276页。

③ 同上书，第14卷，第368页。

年轻的尼采认为，社会使用这种野蛮本能的器官是竞争。正如我们立刻从尼采本人的阐述中看到的那样，这种竞争是资本主义竞争的神秘化。尼采引证波塞尼亚斯^①和黑希奥德^②关于二位厄里斯^③女神的论述：“她（善良的和不和女神）甚至敦促迟钝的人去工作。一个穷人看到一个富人，他就会以同样的方式去播种和耕耘，并且管理好自己的家。为了繁荣，邻居和邻居竞争。这个女神对人类是有益的。陶工怨恨陶工，木匠怨恨木匠，乞丐嫉妒乞丐，歌手嫉妒歌手。”^④尼采把这种情况和现代的衰落加以对比：“现在，人们害怕作为‘魔鬼化身’的自我追求，”反之，“对于古代人来说……死亡教育的目的乃是全体和国家的幸福。”^⑤

如果我们现在退回到作为任何一种真正文明的所谓的基础的奴隶制，那么，我们可以看到，尼采的这部早期著作，虽然以一种不成熟的方式，多少还是预示了尼采后来的思想。尼采所创造的富于热烈的激情的叔本华和瓦格纳的形象，在这种联系中，似乎是为了以半是诗的、半是哲学的方式表达某种还不完全成熟的東西的神秘的借口。尼采后来在批判他的早期著作时——特别是在《看这个人啊！》中——完全改变了这种方向：“在那些岁月里，我跟瓦格纳所学习的音乐简直和瓦格纳毫无关系。当我描述酒神狄俄尼索斯的音乐时，我是在描述我曾经听过的音乐。我本能地把这一切都翻译和变成潜藏在我心中的新精神。关于这一点的证据，最强有力的可能的证据是我的论文《瓦格纳在拜洛依特》。从心理的角度来看，文章中所有重要的段落都是关于我的，人们可能不顾一切地把文章中瓦格纳这

① 波塞尼亚斯(Pausanis)，公元二世纪希腊旅行家，地理学家。

② 黑希奥德(Hesiod)，公元前八世纪希腊诗人。

③ 厄里斯(Eris)，不和女神。

④ 《尼采全集》，第9卷，第277页。

⑤ 同上书，第280页。

个词读成我的名字或‘查拉图斯特拉’……瓦格纳本人对此也颇有同感，他认不出文章中的瓦格纳。”^①这段话稍加修改，同样适用于尼采青年时代的著作中的叔本华的形象。同样被神话化了的第三个人物是苏格拉底，他的情况完全不同。在早期著作里，伟大的对立已经是“酒神狄俄尼索斯和苏格拉底”。^②而且，尼采把这个对立扩大为本能和理性的对立——这是尼采青年时代暂时占优势的美学术语。在《看这个人啊！》中，尼采得出了他的结论：他认为发现苏格拉底是一个“堕落的家伙”和发现人们必定会把“道德本身评价为堕落的象征”乃是“认识史中第一等的发明、发现。”^③

一般地说，当人们研究尼采进一步发展的决定性的原因的时候，人们常常主要强调瓦格纳非常令尼采失望。刚才提出的尼采对瓦格纳的态度的观点已经证明，这只是尼采变化的一种征兆，而不是尼采变化的真正原因。尼采反对瓦格纳，而且日益尖锐地以将来的帝国主义的名义反对当时的德国艺术。当时，特别是在第一次世界大战之后，以二十世纪的名义反对十九世纪（“安全”的旧时代）的意识形态变得很时髦，尼采和瓦格纳的决裂以及后来他和瓦格纳的争论为这场冲突提供了方法论“模型”。希特勒主义的意识形态代言人继承了这种传统，但是，他们把瓦格纳和这种崇拜联系起来，并不能证明什么。他们拒绝“安全”是和颂扬俾斯麦结合在一起的，尼采晚年几乎总是把瓦格纳和俾斯麦放在一起加以攻击。对于晚年的尼采来说，瓦格纳是那种堕落的最伟大的艺术代表，而俾斯麦则是最伟大的政治代表。尼采步他们的后尘，从而超出了叔本华的哲学。人们一定不会忘记，就彻底的非历史主义问题来说，青年时代的

① 《尼采全集》，第15卷，第63页。

②③ 同上书，第63页。

尼采甚至也决不是叔本华的真正正统的信徒。从一开始，他就在他的老师叔本华的完全非历史的观点和他自己的把历史神秘化的观点之间采取骑墙态度。这种倾向在《悲剧之诞生》中就已经出现了，而且在第二篇文章《不合时的思想》中更加强了。第二篇文章所增加的意义在于：反革命的积极性打上了尼采的印记。因此，叔本华和瓦格纳及俾斯麦也越来越退回到尼采打算征服的那种堕落领域中去了。正如我们马上就会看到的那样，这当然并不妨碍尼采一直到死都站在巴克莱和叔本华认识论的立场上，当然，他利用这种认识论，是为了适应他自己的特殊目的。

现在，在什么地方去寻求尼采进一步发展的真正原因和他所谓的第二个时期的基本特征呢？我们认为，可以在统治 1835 年至 1870 年这段时期中的尖锐的社会政治冲突（文化斗争，主要是反社会主义法）中去寻找它们。我们已经看到，1870 年至 1871 年的战争和在胜利之后对更新一般文化的希望多么强烈地决定了尼采的最初的著作。我们同样可以看到，虽然尼采的一般社会的和历史哲学立场是偏爱奴隶制的，但是，年轻的尼采的这种希望是多么模糊，他的观点是多么缺乏政治性。现在，在七十年代的下半期，这一切发生了决定性的变化。现在，好象尼采并没有获得有关政治及其经济基础的清晰的概念。我们马上就可以看到他对经济问题的天真的无知。但是，尽管所有这些事实对他都很不利，而且他的观点也很混乱，尼采的文化和历史哲学研究仍然是向着具体的现实和将来的方向前进的。

我们马上就阐明下述的观点：尼采的新政治态度就是集中精力，借助于民主，遏制即将来临的社会主义和解除其思想武装，因为这个即将来临的社会主义仍然是他的不可更改的主要敌人。在此我们必须注意，尼采认为俾斯麦的德国就是民主。尼采所发现的医治社会主义的药方是和俾斯麦的政治密切联系

在一起的，他是否意识到这一点，是无关紧要的。我们不能认为这是一个纯粹偶然的事件；尼采在这个时期的第一部著作《人性的，太人性的》出版于反社会主义法公布的约半年前。当然，这本书也是在伏尔泰百年忌日出版的。人们常常也从这本书的献词得出很深远的结论，尼采正是借此机会出版了该书的。然而，这种看法的正确性是很有限制的。因为，如果我们读一下尼采论伏尔泰的文章，那么，我们就会看到，这篇文章所研究的仍然是我们已经确定为他生平最重要的那些同样的冲突。但是，和这个时期的差别在于：尼采现在认为：他所颂赞的以伏尔泰为其代表的进化乃是逃脱革命（即社会主义）的最可靠的手段。在这个意义上，他把伏尔泰和卢梭作了比较（格言式的标题《革命学说之谬误》带有尼采那时的典型特色）：“不是伏尔泰的爱好秩序、整洁和改造的稳健性，而是卢梭的热烈的愚蠢和半吊子真理唤醒了革命的乐观主义精神，而我则高喊‘消灭这种耻辱’而反对这种革命乐观主义精神。正是这种革命乐观主义精神在长时期内驱散了启蒙和进步发展的精神。”^① 尼采坚持伏尔泰的观点，很久以后，他才克服了《人性的，太人性的》一书中的这种幻想。实际上，和尼采后来的激进主义相一致的是，他只是在反对卢梭和革命时才认识到伏尔泰的世界历史意义。因此，他在《权力意志》中写道：“只是从那时起，伏尔泰（迄今为止唯一卓越的有才智的人）才成为他的世纪的人，哲学家、宽容和不信上帝的代表。”^②

因此，在七十年代下半叶，尼采成了一个“民主主义者”、“自由主义者”和进化论者，这是因为他在这里发现了反对社会主义的最有效的平衡物。对于这种不可避免的过渡阶段，正如他那时所认为的那样，他的热情是非常适度的。他写道，人们

^① 《尼采全集》，第2卷，第341页。

^② 《尼采全集》，第15卷，第215页。

必须“使自己服从新环境；就象人们必须服从那样，如果一场地震改变了地球的旧界线和轮廓的话。”^①但是，在《人性的，太人性的》第二部分里，他认为，“我们的后代总有一天可能会嘲笑我们的这种胆怯的，”而且肯定民主的过渡时代。他进一步指出：“欧洲的民主化乃是这些预防性措施的组成部分，这些措施是新时代的观念，而且我们用之摆脱了中世纪。只有现在才是独眼巨人设计的时代。我们终于有了全部未来可以安全地建筑在其上的牢固的基础。因此，狂暴的、毫无人性的山洪再也不能突然毁灭文明的肥沃田园，再不能毁灭反对野蛮、瘟疫、肉体和精神奴役的石坝和防护墙了。”^②在这方面，尼采走得太远，以致于他甚至谴责剥削是愚蠢的和无益的：“正如人们现在所理解的那样，对工人的剥削是一种愚蠢的、摧残将来的、危害社会的行为。现在，人们几乎快要打仗了：从现在起，为了维护和平、签定条约和获得信任，人们将付出很大的代价，因为愚蠢的剥削是非常强大和持久的。”^③这种新政府的形式——在这里，他很明显是和俾斯麦站在一起的——是一种显然非历史的，但是是一种和人民和解的精明而有用的形式，因此，所有人的关系将会经历一种逐渐的变化。

根据尼采的观点，这种“民主进化”的积极意义在于：它能够培育出新的“精英”。尼采的观点和我们上面所引证的观点是完全一致的。因此，在完全转向俾斯麦的“民主”之后，尼采并没有放弃他年青时的贵族信念。因为他现在仍然认为奴隶文明只能是少数人具有决定的特权，而这些少数人的闲暇是建筑在多数人艰苦的体力劳动上的。尼采写道：“一种较高的文明只能出现在这样的地方：在那里存在着两个完全不同的社会阶

① 《尼采全集》，第2卷，第325页。

② 《尼采全集》，第3卷，第338页。

③ 同上书，第349页。

级：劳动人民阶级和能够有真正的闲暇时间的有闲阶级，或者更准确地说，被迫工作的等级和自由工作的等级。”^① 这种观点是如此接近自由主义，以致于尼采甚至暂时把自由主义的国家概念据为己有。他经常引用下面这句话：“现代民主是国家崩溃的历史形式。”但是，他却很少引用他对这个思想加以详细阐述的话：“但是，这种确定无疑的崩溃所产生的前景无论如何不是一种不幸的前景。人类的一切属性、愚蠢和自我追求都获得了充分的发展。如果国家不再符合这些力量的要求的话，那么，至少会出现混乱，而且一种甚至比国家更实际的目的将会战胜国家。”^②

在这里，尼采为什么会得出这样的观点是很清楚的了。他不再象从前那样认为社会主义是自由主义和民主的联盟，是它们的彻底的继续完成，他从前曾利用自由主义和民主反对过社会主义。现在，社会主义是“过时的专制主义的幻想的小兄弟。”^③ 尼采用下面这段论述结束了这句格言，以致于我们完全清楚地了解了尼采当时对待国家的态度：“社会主义相当无情而富有说服力地教育人们认识到一切积聚起来的国家权威的危险性，因此引起人们对国家本身的不信任。当它的粗野的声音加入了‘尽可能多的国家权力’的战斗呼喊时，这喊声一开始会变得比以往更大，但是，一个更有力量的相反的呼声：‘尽可能少的国家权力’不久也挤了进来。”^④

详细考察尼采是怎样具体想象这种民主的详情细节是不值得的。这只能暴露尼采在政治上是天真的，在经济上是一无所知的。如果我们引用尼采的一句格言作为这一论述的结论的

① 《尼采全集》，第2卷，第327页。

② 同上书，第349页。

③ 同上书，第350页。

④ 同上书，第71页。

话，那么，这句格言不仅证明了我们前面的论述，而且证明了尼采全部的发展阶段的不变的主题就是反对作为主要敌人的社会主义。尼采在《人性的，³太人性的》一书的第二部分里指出：所有政党的民主都最可能从对社会主义的普遍恐惧中获益，他的结论是：“人民对于那种妄图改革私有制的社会主义学说根本不感兴趣。如果他们只是偶尔通过国会中的多数而掌握了税收的话，那么，他们将以进步的税制攻击资本家、商人和商品交换，而且实际上会慢慢地创造出一个中间阶级来，这些中间阶级可能忘记社会主义就象一场已被战胜的灾难那样。”^①尼采在这个时期的乌托邦幻想集中在这样一种观点上：建立这样一个社会，在这个社会里，人们能够忘记社会主义是“一场已被战胜的灾难”。为了这个幻想，他考察了——以有保留的善意——俾斯麦的“民主”，即反社会主义法的“民主”和所谓的社会政策、“甜面包和鞭子”的“民主”。

俾斯麦政策的新的和最后的变化指出了尼采的这种观点在什么程度上是和他对反社会主义法的反动幻想联系在一起的。伴随着资产阶级对于这个问题的失望，出现了德国工人阶级的越来越富有成果的、勇敢的斗争。尼采思想中的这种新变化以越来越激烈形式在他的最后著作中达到了顶点。在这里，我们不可能一步一步地追踪这种变化。我们所关心的是这种变化的基本社会内容，主要是这样的事实：在所有这些变化中，实际的旋转中心和真正的核心决没有变：反对社会主义。

在《快乐的智慧》(1882年)一书中，尼采已经很明确地抛弃了对过渡时期的“民主”幻想。在法西斯主义者兴高彩烈地经常引用的一句话里，尼采支持军队中上级和下级、军官和士兵的等级划分，而且利用这种等级制度反对资本主义剥削者缺少高

^① 《尼采全集》，第3卷，第352页。

贵的和贵族的特征。实际上，他认为社会主义兴起的真正原因正是由于缺少这种贵族形式：“如果他们（即资产者——卢卡奇注）具有那种眼神和姿态上的贵族天生的尊严，那么，就不会出现社会主义的群众运动了。”^① 决定尼采论点的激烈的调子和日益增长的热情的是这样的事实：由于总是怀疑用迄今为止的实际方法镇压工人的可能性，尼采至少目前非常害怕工人的胜利。因此，他在《道德的谱系》中写道：“让我们顺从这样的事实吧：人民——或者说奴隶、暴民、畜群，或者无论你怎么管他们叫什么都行，已经取得了胜利……主人已被废除。一般人的道德已经胜利……拯救人类（即从其主人统治下解救出来）的工作正在顺利进行。一切都明显地变得更公正、仁慈或灵活（用什么词是无无关紧要的！）。整个人类的这种中毒过程似乎是不可阻挡的。”^②

在这里，注意尼采和弗·梅林的发展的差别和相似之处是非常有趣的。我们可以看出，反社会主义法和德国无产阶级的矛盾预示了资产阶级意识形态的危机。两位作者——虽然当时的确主要是从完全不同的出发点和完全不同的思路出发的——都对时代的前途抱有幻想：梅林写了一本小册子反对社会民主主义，而尼采却开始了他的“民主”时期。在工人日益增长和日益取得成功的斗争时期，他们两人都经历了一场危机。但是，这场危机把梅林引入了社会主义阵营，同时，这场危机却使尼采对社会主义的仇恨突然爆发出来，而且导致了他最终详细阐明了他对帝国主义野蛮的神话预言。尼采在他的《反基督教徒》中问道：“在今天这些暴徒中，我最恨谁呢？社会主义暴徒、钱达拉信徒破坏了工人健康的本能、欲望和纯朴的感情，使他们心怀嫉妒，教他们复仇……错误决不在于权利不平等，

① 《尼采全集》，第5卷，第77页。

② 《尼采全集》，第7卷，第315页。

而在于主张权利‘平等’。”^① 尼采的变化的特点是：在他最后一部著作《偶像的黄昏》中，他回到了我们早就引用过的那个观点上：民主政治是国家的崩溃。但是，这次他是在坚决谴责的意义上这么写的。

现在，我们必须概括地（仍然只是引用尼采的观点）描述尼采在《偶像的黄昏》中对待工人问题的态度：“愚昧无知，实际上是本能的退化。今天，一切愚昧无知的原因就在于存在着一个工人问题。有一个人们不会问到的问题：本能的第一个命令是什么。我完全没有预料到，一旦工人问题成为一个问题的话，人们会利用欧洲工人。工人发现他最好不要提出太多的问题，不要过分放肆地提出问题。最后，他会获得有利于自己的巨大力量。希望已经完全消逝了：在这里，一种安于现状而容易自我满足的人、一种典型的中国人可能形成一个突然出现的阶级：这可能是有道理的，可能是完全必要的。但是，人们已经做了什么呢？如果我们在胚胎中就消灭了所有这些先决条件，那么，我们不费吹灰之力就可以彻底毁灭那种可能使工人作为一个阶级存在、工人本身存在的本能。我们已经允许工人服兵役，给了他们结社权和政治选举权，因此，如果工人现在感到他们的存在受到了威胁（用道德术语来说，受到了不公正的对待）的话，那么，这没有什么可惊奇的，但是，我要问，我们希望什么呢？如果我们有目的，那么，我们也必须有手段。如果我们要奴隶，那么，我们就是把他们提拔为主人的傻瓜。”^②

我们必须特别强调尼采上面这段话中的两个观点。首先，他认为全部“工人问题”都纯粹是一个意识形态问题。统治阶级的意识形态决定了工人行为发展的方向。尼采完全不理解这个

^① 《尼采全集》，第8卷，第303页。

^② 同上书，第153页。

问题的客观经济基础。他认为唯一具有决定意义的问题是“统治者”如何坚持的问题，如果他们具有足够的勇气，他们就会取得一切（在这里，尼采是希特勒主义的直接先驱）。其次，这段话违背尼采本人的意愿为我们提供了尼采对这个重要问题的不变的和变化的历史总结。这段话不仅证明尼采的不变的社会理想就是“培育”适合现代环境的奴隶制，而且证明他仇恨的正是那些妨碍这种发展的社会主义者。但是，我们可以进一步清楚地看到这种变化的情况：如果说尼采在这里尖锐地批判了他的阶级的话，那么，这同时也是一种自我批判，是对他在《人性的、太人性的》时期的幻想的批判。

总之，自从和他的“民主”幻想决裂以后，尼采一直期望一个伟大的战争、革命和反革命的时代，他的理想就是这种混乱的结果；“地球的统治者”的绝对统治产生了温顺的芸芸众生和胆怯的奴隶。尼采在他的《道德的谱系》时代的笔记中曾这么说过：“问题是向何处去？这需要一种新的恐怖政策。”^①他在《权力意志》一书的序言中谈论“新的野蛮人”和将来的“地球的统治者”时写道：“只有在一场广泛的社会主义危机之后，才能看到他们并且巩固他们的统治。”^②晚年尼采的乐观主义观点是以可以觉察到其萌芽的将来的帝国主义为基础的，他写道：“我对欧洲目前的光景充满希望，因为一个勇敢的种族正在广大的极其聪明的群众中形成。”^③而且，在构思这些目标和指引他们的道路时，尼采有时所想象的将来的勇敢种族的形象直接就预示着希特勒的家世。他写道：“腐朽的统治阶级已经败坏了统治者的形象。因为作为执法机关的国家缺少一个执法的伟人。国家如此不稳定，以致于人们对任何发号施令的权力意志

① 《尼采全集》，第14卷，第334页。

② 《尼采全集》，第16卷，第288页。

③ 同上书，第336页。

都会唯命是从。”^①

为了完全阐明尼采的社会政治路线，我们只要说明尼采对俾斯麦的态度就可以了。这个问题并不是没有意义的。因为尼采对待俾斯麦的态度不仅是他对极左集团产生影响的核心问题，而且是他对法西斯意识形态发生作用的核心问题。

左派集团认为问题是这样的：尼采非常尖锐地批判了俾斯麦，因此，他不可能是一个反动分子。在这里，由于问题和右派与左派的批判都是错误的有关，我们对尼采和俾斯麦的关系的具体论述本身不言而喻地将会回答这个问题。尼采总是从右派的观点批判俾斯麦，而且他认为俾斯麦本人并不足以决定帝国主义的反动政策。

法西斯主义的意识形态专家的确是从尼采和俾斯麦之间的对立出发的。但是，既然“第三帝国”需要综合德国历史上的一切反动思潮，因此，它就不得不认为自己在更高的（更反动的）水平上统一了尼采和俾斯麦。例如，弗兰茨·沙威克认为，正是在这种意义上第三帝国需要调合尼采和俾斯麦：“第三帝国将是保卫最后的世界秩序的帝国。它是这样的一个帝国，在这个帝国里，普鲁士的弗里德利希和德国的歌德是一致的。在这种情况下，尼采和俾斯麦的结合将是一个已经发生的事实，它会粉碎任何敌对力量的攻击。”^②希特勒官方意识形态哲学家阿勒弗烈·鲍姆莱尔完全以《我的奋斗》的精神片面地利用尼采对俾斯麦的批评证明第三帝国优越于俾斯麦—霍亨索伦王朝。因此，他无视尼采思想中的一切变化和动摇，而且这样总结他的观点：“霍亨索伦王朝的历史变成了俾斯麦精神破产的历史。这个过程就在另一个伟大的现实主义者（即尼采——卢卡

^① 《尼采全集》，第16卷，第194页。

^② 弗·沙威克：《诗人和未来》，载于《德国诗人在当代的使命》，莱比锡，1933年，第227页。

奇)面前进行着……帝国欣欣向荣,但是,这是一种虚假的繁荣,伴随着这种繁荣的哲学(‘伦理唯心主义’)是一种虚伪的哲学。在世界大战中,这种富丽堂皇的浪漫自由主义的建筑崩溃了,而这两位过去的伟大的竞争者同时都出现了。”^①

现在,让我们来看看尼采对俾斯麦的批判本身。他们两位乃是所谓的“最时髦的”反动分子。除了常用的镇压人民的武器和野蛮恐怖的武器(这些武器虽然是他们两人都特别喜爱的武器)之外,他们首先使用“现代的”个人民主的手段和制度反对主要的敌人——无产阶级(俾斯麦利用普选权对付社会主义者)。然而,俾斯麦实际上是波拿巴时期的一个外交家,为了德国的统一,他的外交活动超出了普鲁士反动政策的狭隘目的。他不理解德国资产阶级日益增长的帝国主义热情是以反动的帝国为基础的。相反地,尼采是一个意识形态专家,而且正是这种倾向的“预言家”。因此,他常常尖刻地讽刺和嘲笑俾斯麦,而且在他的晚年,他拥护威廉二世而反对俾斯麦。1888年10月末,尼采在给他妹妹的信中写道:“使我感到很高兴的是我们的新凯撒已经理解了权力意志的原则!”^②尼采为俾斯麦不理解权力意志而感到难过,这就是他为什么说俾斯麦对哲学的理解就象“一个农民或一个新兵”^③似的无知。

但是,这纯属恶意攻评。尼采对俾斯麦的抨击包括两个部分。首先,尼采要求在国内事务方面,抛弃民主的伪装,抛弃任何迷惑人的表演,抛弃俾斯麦所代理的议会政治。对尼采来说,具有决定意义的问题是:“具有民主思想的人日益增多,他们迷惑了愚蠢的欧洲,使欧洲人丧失了理智。”因此,他命令

① A·巴姆勒,《尼采,哲学家和政治家》,莱比锡,第135页。

② 尼采致妹妹的信,1888年10月末,引自E·F·尼采编的尼采书信集,第512页。

③ 《尼采全集》,第7卷,第205页。

“粉碎英国式的人民代表原则，我们需要伟大利益的 代表。”^① 在这里，尼采已经预言了法西斯主义的“阶级国家”。其次，在国际事务方面，尼采在《善恶之彼岸》一书中——很有趣的是，这和俾斯麦当时的政策，即呼吁欧洲团结一致反对俄国形成了一种鲜明的对立——宣称：“人类儿童时代的政治已经结束了，未来世纪将是为了统治整个地球而斗争的世纪，伟大的强权政治的时代。”^② 尼采认为俾斯麦所不理解的这个时代是一个伟大的战争时代。尼采在《看这个人啊》一书中这样谈论这个时代：“这个时代的战争是地球上的人们从未有看到过的斗争。地球上的伟大政治只是从我才开始。”^③ 对尼采来说，这就是他指责俾斯麦还不够军国主义化的原因。尼采完全和希特勒一样认为拯救德国的唯一方法就是以最现代的方式革新普鲁士军事国家的传统。他认为：“维持军事国家的最后手段就是接受和坚持德国人是高等强人的伟大传统。”^④ 这几段话完全清楚地证明了尼采对俾斯麦的批评只是根据下面的一个论点：俾斯麦不理解帝国主义时期出现的问题，而且他也没有能力用侵略活动的方式解决它们。因此，他是从右面批评俾斯麦的。

Ⅲ

只有从上述的论述出发，我们才能不仅理解尼采哲学的统一性，而且理解它的各种变化。尼采哲学是一种积极反对它的主要敌人——社会主义和工人阶级——的世界观。在阶级斗争

① 《尼采全集》，第8卷，第352页。

② 《尼采全集》，第7卷，第156页。

③ 《尼采全集》，第15卷，第117页。

④ 《尼采全集》，第16卷，第180页。

日益尖锐的过程中，在幻想一个又一个地破灭的过程中，尼采哲学从思想上日益隐约地预感到了资本主义发展的帝国主义时期的到来。尼采认为只有在一个坚决执行反动的侵略政策的帝国主义资产阶级国家里，才能抵制社会主义。他认为，只有出现这样的权力，才有希望彻底地使工人阶级不能为害社会。他对当时的德国的怨恨就在于它不采取这种手段，而且对这么做犹豫不决。

在尼采的伦理学中，可以更明显地看到这种倾向。这是因为由于尼采的阶级地位、他对经济的无知、他生活于前帝国主义时代，他当然不可能预见到帝国主义时代的社会和经济情况了。在他的著作里，明显地暴露了资产阶级的帝国主义道德的一贯本质。在这里，他实际上已经预见实际的发展过程。尼采关于道德的大量论述在希特勒统治下变成了可怕现实，而且，这一切作为对现代“美国世纪”道德的描绘仍然是真实的。

人们常常把尼采和浪漫主义运动联系在一起。这种说法是很正确的，因为浪漫主义反对资本主义的许多题材——反对资本主义的劳动分工及其资产阶级的文化和道德后果——在他的思想中起着不可忽视的作用。把逝去的时代作为现代的实际理想同样也是浪漫主义反对资本主义的思想武器。但是，尼采生活的时代是无产阶级第一次夺取了政权、巴黎公社之后的时代。反资本主义的浪漫主义的危机和瓦解变成了对资本主义的辩护，1848年革命前后卡莱尔的命运，这一切作为历史陈迹已远远落在尼采身后。年轻的卡莱尔把中世纪作为一个普遍繁荣的时代，作为一个劳动人民的快乐时代而和残酷而非人道的资本主义相对比，反之，正如我们已经指出的那样，尼采已经把古代的奴隶制经济当成了榜样。因此，对尼采来说，1848年革命之后的卡莱尔的反动乌托邦是某种幼稚的、完全过时的东

西。虽然他们两个的贵族倾向在社会基础方面具有一定的相似之处：他们都企图确保资产阶级知识分子的社会领导地位，并从哲学上为这种社会地位辩解，但是，不同的活动条件使尼采的贵族倾向具有完全不同于反资本主义的浪漫主义的内容和色彩。当然，在年青的尼采的思想中，我们仍然可以发现（从叔本华、R·瓦格纳以来的）浪漫主义的残余。但是，在他的发展过程中，他不断地在克服这些残余，虽然——这和具有决定性重要意义的间接辩护的方法有关——他仍然是叔本华的弟子，虽然他仍然把非理性的酒神原则（反理性的，本能的原则）保存为他的基本概念，当然，正如我们将看到的那样，他是作了重大的修改的。因此，在尼采的发展过程中，我们可以觉察到一种日益增强的脱离浪漫主义的倾向。他越来越热情地把浪漫主义和这种（坏）倾向结合起来，而酒神原则越来越成为和浪漫主义对立的观念，成为克服这种倾向的对立物，成为他肯定的“好”倾向的象征。

因此，一涉及人类行为的哲学——尼采总是把伦理学、心理学和社会哲学融合在一起——尼采就追溯资产阶级兴起的准备时代、追溯文艺复兴、追溯法国古典主义和启蒙运动。尼采的这种兴趣是很重要的，因为这不仅显示了尼采和他的资产阶级左派崇拜者的关系，而且也显示了尼采是在为第三次世界大战作意识形态的准备。例如，考夫曼认为尼采是自笛卡尔（实际上，是自从亚里士多德）以来的伟大哲学的完成者，他把尼采描绘成启蒙传统的继承者。经过希特勒主义者的肆无忌惮地糟塌之后，尼采——和H·沙赫特与G·古德林一起——被“纳粹化”以适合美帝国主义的目的。

读者可能已经从我们前面引用的关于伏尔泰和卢梭的论述中看到这种企图的科学价值了。在尼采看来，伏尔泰——他的著作是鼓舞他的时代的一切进步力量的伟大的精神宝库——成

了反对任何革命的精神领袖。这非常能说明所谓的尼采和启蒙运动的联系的特点。尼采恰恰在叔本华的生活中发现了和伏尔泰的生活方式相似的东西。尼采认为，在叔本华之前，德国就没有过哲学家，叔本华就是活着的伏尔泰。因此，为了有效地反对他的时代的腐朽的封建专制制度，伏尔泰利用了他自己的世界性的声誉；为了拯救(或至少是为了纪念)反动的封建专制主义教会的无罪的被害者，伏尔泰甘冒杀头的危险，他象叔本华那样生活着，他唯一的个人冲突是卷了一场关于遗产的家庭争吵。在1848年革命时，叔本华把他的看剧望远镜借给反革命军官，以便他们能够更准确地射死街垒上的战斗者，而且他把一部分财产遗赠给反革命的残废军人，等等。我们认为，所有关于尼采和早期进步传统有联系的所谓的证据，都是不值一提的证据。这么做是太容易了。如果我们引证尼采本人关于他的“新启蒙”和“旧启蒙”的关系的说明作为结论的话，那么，就可以充分说明这个问题。和他的虚伪的帝国主义解释者相反，尼采毫无保留地公开阐述了他的观点。他说，“就贱民民主的意义来说，旧启蒙运动是一般水平的运动，新启蒙运动将指出统治自然的道路。因为对于他们(如国家)来说，一切对贱民来说是不自由的东西都是允许的。”^①

和尼采的这些评论者完全相反(这些评论家竭力把尼采和启蒙运动拉在一起)，尼采实际上站在——在我们已经分析过的短暂的接近“民主时期”之后——激烈反对启蒙运动的后裔——密尔·居伊约^②等人的立场上了。尼采和这些人的冲突表现了资产阶级意识形态衰落时期的矛盾的发展。启蒙运动本身用幻想建立了理性王国，并用之反对封建传统的神学和非理性主义。在伟大的法国革命中，资产阶级的胜利已经实现了这个

^① 《尼采全集》，第14卷，第321页。

^② 居伊约(J·M·Guyau, 1854—1888)，法国哲学家——译者

理想，但是，正如恩格斯所说的那样，结果必然是，理性王国以其全部的不可解决的矛盾证明它只不过是理想化了的资产阶级社会。马克思一针见血地指出了爱尔维修和边沁之间的区别：“他(边沁——译者)只不过把爱尔维修和十八世纪其他法国人的才气横溢的话枯燥无味地重复一下而已。”^①但是，才气横溢和枯燥无味之间的对立在这里并不单纯是爱尔维修和边沁的才能上的对立，而首先是资本主义的两个不同的发展阶段以及与此相应的资产阶级意识形态之间的对立。爱尔维修之所以才华横溢，因为对腐朽的封建专制社会、对教会和宗教的蒙昧主义、对统治阶级的虚伪的深切痛恨鼓舞着他的思想。边沁必然是枯燥无味的，因为他不顾一切地保卫着已经胜利了的资本主义，他这么干，他就必然忽视最重要的社会现象，或者用玫瑰色歪曲社会现象的本质。在边沁的徒子徒孙——实证主义者密尔、斯宾塞、孔德和居伊约的情况下，资产阶级的进一步衰落也只能加速使这种倾向更肤浅、更枯燥无味。现在，尼采再次变得才华横溢，是因为他以间接辩护的方法，无情地批判了广泛的领域，特别是文化领域中的各种问题。他对个别启蒙学者，特别是法国道德学家的美学的偏爱就是来自这种精湛的批评。但是，作家的忠诚不允许掩盖他们思想基本倾向的意识形态的矛盾。尼采有时完全公开地谈论这种矛盾，例如，早在《人性的，太人性的》时代，他就在罗切弗柯尔德的道德批判中发现了罗氏和基督教联系的矛盾。

尼采的伦理学和启蒙学者、法国道德学家等人的联系在于他们都在“资本主义的”个人利己主义中发现了社会生活的基本现象。可是，由于这些思想家在不同的时期进行创作，所以阶级斗争的历史发展产生了性质完全不同的内容，而且实际上

^① 马克思：《资本论》，中文版第 669 页。

产生了方向和评价上对立的因素。作为资产阶级民主革命准备时代的进步意识形态的代表者的启蒙运动学者必然会把资产阶级社会理想化，首先把利己主义的社会作用理想化。这些意识形态学者常常在大多数英国古典经济学家还没有认识到这一点之前就已经在他们的伦理学中表达了亚当·斯密的经济学基本信条：个人追求自己经济利益的活动是生产力发展的主要动力，最后必然导致社会集体利益的和谐。（在这里，我们甚至没有篇幅来描述“功利理论”所引起的复杂矛盾，即“合理的利己主义”的伦理学所引起的复杂矛盾，这种理论在这块土地上，在启蒙运动学者的伟大代表者中间流传着。）可是，在亚当·斯密的和谐论出现之后，资本主义实际上本来已经崩溃了，它的经济学只能维持庸俗经济学的外观（从萨伊开始），而在伦理学和社会学方面，以直接为资本主义辩护的形式出现（从边沁开始），这是很清楚的。实证主义者的枯燥无味的才能和折中主义还表现在其他方面：他们在利己主义问题上没有能力采取明确的态度。他们的立场就是给所有的问题都贴上“一方面……另一方面”的标签。现在，如果尼采作为间接辩护的代表重新提出肯定利己主义的问题，而且，我们看到，这种把“竞争”^①和“善意的不和女神”加以神秘的现实化的倾向在尼采的青年时代起着很重要的作用，那么，就尼采来说，问题就和理想化了的、正在兴起的、还在前进的、革命的资产阶级社会无关了。相反地，问题和理想化了的、腐朽的资产阶级的利己主义倾向有关。资产阶级利己主义在尼采时代发芽长大，而在帝国主义时期确实得到普遍的传播。这就是说，这种利己主义乃是一个在历史上注定要灭亡的阶级的利己主义，这个阶级在反对它的掘墓人——无产阶级的绝望斗争中动员了全部人类的野蛮的本

^① Agon，竞争、比赛（希腊运动、诗歌、音乐的比赛）。

能，并把它的“伦理学”建立在这些本能上。

众所周知，尼采在他所谓的伏尔泰时期，有一个很短的时期和启蒙运动伦理学的实证主义追随者 P·雷过从甚密，甚至往往为他所左右。因此，他和雷之间的不和及争吵的动机对于我们是有教益的。他非常明确地谈到这种情况：“我反对那种认为利己主义是有害的和可鄙的观点，我要做到使利己主义问心无愧。”^①

现在，成熟时期的尼采的主要任务就是建立这种新利己主义的伦理学，即心理学，而且要建立如尼采所认为的那样的生理学。在他的《查拉图斯特拉》续集的草稿中，尼采或许宣布了关于这个任务的最公开的纲要。而且很能说明问题的是，他是从我们已经引证过的他关于“新启蒙运动”的定义开始的。他说：“查拉图斯特拉说，‘虚无是真的，一切都是允许的。我要剥夺你的一切，善、责任。现在，你必须为你的高尚的行动提供最有力的证明。因为，在这里，道路是邪恶的——注意！’和越来越多的贱民，和越来越多的暴君争夺统治权，没有秘密的团体！你的学说的后果必定造成可怕的浩劫。但是，芸芸众生必定要毁灭他们。我们是在拿真理做试验！人类也许在这个过程中毁灭！开始吧！”^②

为了完成这种变革，为了彻底“重新评价一切价值”，必须有新人。尼采企图以他的伦理学去影响当时对人们的选择、教育和培养。但是，这首先需要一种本能的自由。尼采认为，迄今为止，所有的宗教、哲学和道德等等都具有反对解放本能的作用，都具有压制、忽视和歪曲本能的作用。这种解放本能的工作仅仅是从他的伦理学才开始的：“任何健全的道德都是由生命的本能所控制的，而反自然的道德，即迄今为止人们所

^① 《尼采全集》，第 8 卷，第 111 页。

^② 《尼采全集》，第 7 卷，第 410 页。

说教的、尊敬的和宣传的几乎所有的道德相反地都是直接反对生命的本能的；这种反自然的道德有时秘密地，有时公开地谴责这种生命的本能。”^①在这里，尼采是以过去和现在的伦理学的激烈的批判者的身份出现的，他不仅激烈批判了哲学的、首先是康德的伦理学，而且批判了基督教神学的伦理学。从纯粹形式的观点来看，人们可能马上就认为尼采企图继承过去伟大的道德学家，例如斯宾诺莎的情感学说。但是，一旦我们考察其具体内容和倾向，我们就会发现这是一种假象。斯宾诺莎认为，自我克制的情感辩证法是一种通过克制（不仅仅通过压制，象康德认为的那样）纯粹本能和反社会的热情而抛弃那种和谐的、人性的和自我控制的社会的人的观念的冲动。相反地，正如我们已经看到而且还将更详细地看到的那样，尼采实际上提出了一种解放本能的观念。他认为，腐朽的资产阶级为了争取拯救他的统治的军国主义分子的支持，必须解放人性中一切恶的和兽性的东西。

对于尼采来说，这就是承认犯罪型的重要原因。这里，还存在着一种和资产阶级上升时期的旧文学的某种倾向有关的表面上的亲缘关系（例如，青年席勒的《强盗》，克莱斯特的《米加·柯豪斯》，普希金的《杜布罗夫斯基》，巴尔扎克的“伏脱冷”等等），但是，也存在着完全相反的内容。在资产阶级上升时期，不公正的封建专制社会促使道德高贵的人犯罪，而对这些罪犯的分析就是对封建专制社会的打击。当然，尼采也参与了这种攻击封建专制社会的战斗。但是，尼采所强调的是塑造一种特殊类型的人，即把这种人改造成犯罪型的人。而且他所关心的是赋予这种罪犯以善意的良心，并以此消除罪犯的变形，使之成为新精英的一个成员。在《偶像的黄昏》中，尼采

^① 《尼采全集》，第8卷，第88页。

指出：“犯罪型的人乃是恶劣条件下的强者，一种病态的强者。他缺少野性，缺少一种放荡不羁的、最危险的自然和实存的形式，而所有这一切，从超人的本能观点看来，都是他的权力。社会已经禁止了他的德行。他所固有的活生生的冲动马上就陷入了怀疑、恐惧和自私自利的消沉情绪中去了。”^①尼采在《权力意志》一书中明确地阐述了超人（尼采意义上的伟人）和罪犯（即罪犯型的从属者）之间的必然的、有机的一致性：“在我们的文明世界中，我们几乎只熟悉那种发育不全的罪犯，他们为社会的诅咒和轻蔑所窒息，他们怀疑自己，常常贬低和否定自己的行动，他们是一种失败了的犯罪型的人。我们反对这种看法：所有的伟人都都是罪犯（仅就广义而言，而不是就狭义而言），犯罪是伟大的。”^②

尼采在这里已经非常清楚地提出和回答了“健康”和“患病”的问题，这个问题对于成熟时期的尼采的哲学是一个很重要的问题。如果我们根据尼采最后著作的草稿来进一步补充这种阐述的话，那么，为了完整的理解尼采，我们不能这么做。因为人们可以举出许多关于这方面的论述。而且，还因为尼采的许多解释者，在最近特别热衷于为尼采复活野蛮、颂扬白色恐怖、赞成道德上的残忍和兽性的倾向涂脂抹粉，实际是热衷于把这一切从他的作品中一笔勾销。这些人常常想给人们这样一种印象，似乎尼采所谓的“金发碧眼的野兽”只不过是有关教养的文化批判中的一种无害的隐喻。为了反驳这种曲解，我们必须经常援引尼采本人的话。尼采对所有这些问题都发表了完全公开的嘲讽的意见，在这方面，他是一位可敬的思想家，决不是一个伪君子或虚伪的人。尼采写道：“食肉兽和原始森林证明，恶行可能是非常健康的，而且是有益于身体的工作。如

① 《尼采全集》，第8卷，第157页。

② 《尼采全集》，第16卷，第184页。

果说食肉类动物为内在的痛苦所困扰的话，那么，它们似乎早就退化和萎缩了。狗（它总是悲叹和哀鸣）就是一种退化了的食肉兽，猫也是。无数善良和受压迫的人民证明，仁慈和生命力的衰败有关：他们全身发抖，惶惶不可终日。”^①正如我们将看到的那样，生物的语言和成熟的尼采的基本哲学倾向是完全一致的。但是，这种术语只是为了其神秘的目的才使用的一种语言，因为食肉兽的恶行当然是歌颂帝国主义的恶的本能的一种神话。

所有这一切都包含着这样一种坦白供认的信仰：尼采要把复活兽性作为拯救人类的手段（尼采在他的早期著作里，偶尔在他的后期著作里，也在贬义上使用过“兽性”这个词。而在这个例子里，他指的是“文化的庸人习性”，普通的心胸狭隘等等）。在我们上面引证过的《权力意志》的手稿中，尼采写道：“今天，我们的文明已经疲倦了。”^②在尼采看来，这当然纯粹是一种混乱，一种堕落。观察尼采所预见的未来的正在日益增长的乐观主义是很有趣的。超出这种混乱的出路在哪里呢？在这里，尼采再一次作出了十分明确清楚的回答：“伟大的政治”时期，战争和革命将强迫人们（即统治阶级）退却。这种有益的变革，即战胜颓废的决定性的标志恰恰就是复兴兽性。我们在前面的论述中已经引证了尼采关于这个问题的几段重要的论述。

对于“有教养的”尼采的崇拜者来说，把尼采所肯定的兽性和他的常常很难捉摸而狡猾的文化批判结合起的困难是很容易克服的。首先，把精美和残忍统一起来决不是必须由心理学加以阐明的尼采的个人特性，而是颓废的帝国主义的一种普遍的、精神和道德上的明确的特征。我的考察已经证明这种对立的规定之间的一致性。这种一致性在李尔克的作品中表现为另

^① 《尼采全集》，第14卷，第82页。

^② 同上书，第207页。

一种联系，因为李尔克的作品在论述这种一致性时做得更精美。其次，在《道德的谱系》中，尼采淋漓尽致地描绘了他所偏爱的那种类型的人。正如到目前为止我们所指出的那样，尼采的描述不仅揭露了这种类型的人的心理和伦理特征，同时也阐明了这种对立的二重性和统一性的阶级基础。在这里，尼采考察了一对对立的道德概念：贵族的善和恶的概念，平民的偏见所左右的善和恶的概念。而且尼采对于恶的概念是怎样形成的问题作了如下的回答：“严格地说，正是另一种道德的‘善人’，正是贵族、掌权者、统治者为平民恶毒的偏见涂上了别的色彩，作出了新的解释，改变了看法。这里，我们很高兴承认，凡是把这些‘善人’只当作敌人的人不可能把这些善人当作是恶的敌人。正是这些人在很大程度上把风俗、尊崇、习惯、感谢严格地保持在互相监督和忌妒的界限内。而且，在另一方面，他们很机智地证明他们互相之间的行为是自制的、得体的、忠诚的、自尊的和友好的。但是，一旦他们到了一个陌生的地方，那么，他们的举止行为并不比一个被放开了的食肉兽更好。那时，他们享受着摆脱一切社会强制的自由。在丛林外面，他们避免了安静的团体生活中的长期的监禁和驯化所造成的紧张。他们作为精力充沛的巨人退回到有良心的食肉兽的天真状态中去，象一个恶作剧的学生那样，兴高彩烈而心安理得地离开那种可怕的烧、杀、奸、掠的场面。他们深信诗人将会再一次歌颂和赞扬他们。所有这些高贵的种族骨子里就是食肉兽，就是了不起的渴望战利品和征服的金发碧眼的野兽。他们是高贵的种族，他们在他们所到过的地方全都留下了‘兽性’这个概念的痕迹。实际上，甚至他们的高度的文化也暴露了这种意识和他们的骄傲。”^①

^① 《尼采全集》，第7卷，第321页。

因此，审美的、道德的和文化的教养乃是统治阶级内在的东西，而野蛮、残忍、兽性乃是对立的异化成分，即起压制作用的和被压抑的东西。正如我们看到的那样，青年尼采对于古代奴隶制的热情仍然是他的哲学的一个不断增长的动机。因此，浪漫成分的确进入了他对帝国主义的未来的“先知者的”预言。尼采的样板——例如，奴隶管理者和有文化教养的人，培里克理斯（Pericles）^①——非常恶劣地适合希特勒和戈林，适合麦卡锡和李奇威。^②撇开其辩护的目的不论，尼采对两个时代之间的社会和经济之间的差别的无知不可避免地使他陷入这种浪漫的唯心主义。当然，尼采恰恰在这里陷入浪漫主义的梦想，并不是偶然的。问题毕竟和他的哲学的主要问题有关。尼采认为，对于颓废的知识分子来说，为了文化而忧虑肯定不是简单的诱惑物。但是，这种忧虑在尼采的生活、感情和思想中总是占据着一个核心地位。当他反对文化衰落，为将来的发展作准备的时候，他在主观上的确是十分真诚的，当然从极端反动的阶级的观点来看是十分真诚的。有教养的高度发展的统治阶级的浪漫主义的梦想同时代表着那种不可避免的明显的兽性，因此带着一种特殊的色彩。而且，对这种错误的预见的客观梦想恰恰是尼采能够迷惑帝国主义时期的寄生的知识分子的主要原因。依靠尼采的帮助，他们可以把他们的怯懦，他们的令人讨厌的帝国主义嘴脸，他们对于无产阶级革命的深深的恐怖隐藏在“关心文化”的假面具后面。

但是，即使抛开这点不谈，我们在这里仍然处于尼采哲学的核心。浅薄的解释者把尼采的“超人”解释为是一种生物学上高度发展了的人。尼采的《查拉图斯特拉》中的一些观点的确倾向于支持这种观点。但是，在《反基督徒》一书中，尼采

① 培里克理斯（Pericles），雅典政治家、演说家。——译者。

② 麦卡锡，李奇威（McCarthy, Ridgway），美国著名反共人物。——译者。

坚决不承认这样一种观点：“我现在提出人是目的的问题并不是要割断人的生物学联系，而是我们应该培育、希望何种类型的人作为最有生命力、对未来充满自信心的优秀类型的人的问题。这种优秀类型的人早已生活在我们之中了，但是，它是作为一个幸运儿、一种例外，决不是作为受欢迎的人而存在在我们中间的。”^①但是，在这种情况下，“超人”就和“地球的统治者”、我们刚才分析过的“金发碧眼的野兽”是一个东西了。尼采在这里明确指出：这种类型的人已经一再零星地出现过了。问题在于有意识地根据统治阶级的社会意志进行培养。

尼采用这种方式不仅尽可能预告了希特勒的法西斯主义，而且预告了“美国世纪”的道德意识形态。在《权力意志》一书中，尼采同样明确地阐述了兽性和野蛮是这种超人的真正的本质。他说：“人是一种野兽、一种超级野兽。高等人乃是巨人和超人。二者是一个东西。人越伟大和高贵，他也就越渺小和卑贱。没有渺小和卑贱，就没有伟大和高贵，或者更确切地说，你越想伟大和高贵，你就越渺小和卑贱。”^②

尼采在这里所提供的乃是帝国主义资产阶级和资产阶级知识分子关于阶级斗争的道德。在这一点上，他的历史地位是独特的。从客观的、社会的角度来看，当然从一开始就存在着一种资产阶级意识形态的阶级斗争的道德。但是，在反对封建专制制度的时期，资产阶级道德具有普遍的人的特征，普遍的人道主义的特征。由于这种基本倾向，资产阶级道德在其主要方向上是进步的。资产阶级道德的这种抽象普遍性——实际上常常歪曲问题——也有其社会根据，虽然它本身决没有正确地意识到这一点，它还是反映了实际的阶级状况。因为那个时代的资产阶级实际上是所有反对封建专制残余的阶级的领导者，它还

^① 《尼采全集》，第8卷，第218页。

^② 《尼采全集》，第14卷，第377页。

能够把它自己的利益和整个社会的发展正确地统一起来。当然，这只是相对而言。例如，启蒙运动内部各种派别之间的斗争就清清楚楚地证明了在法国革命之前，至少从意识形态方面来看，“第三等级”内部的分化就已经开始了。每个派别都声称自己代表了社会的普遍利益（霍尔巴赫、爱尔维修、狄德罗、卢梭），就很典型地反映了当时的社会状况。这些扮演资产阶级的普遍利益的代言人的思想家以一种主观上真诚而相对合理的激情宣称他们自己乃是这种普遍利益的代表，因为他们同样把这种普遍利益和社会统一起来，反对个别资产者或资产阶级阶层的特殊冲动。（在这些思想家中，有李嘉图，道德学家曼德维尔或弗格逊。）

这种相对的合理性和他们所表现的主观上真诚的热情在十九世纪都销声匿迹了。虽然这些资本主义思想家总是高谈阔论社会的普遍利益以及进步和人道的普遍原则，但是，这种高谈阔论日益变成了辩护，日益虚伪，不得不掩盖、抹煞和伪造社会生活的实际情况及其固有的矛盾。资产阶级和无产阶级之间的阶级利益的对立矛盾从这些高谈阔论中消失了，而且这种高谈阔论闭口不谈社会客观现实。

我们曾经简略论述过的尼采的伦理学的历史意义在于：它只不过是统治、压迫和剥削阶级的伦理学，它的内容和方法明显地是由这种地位决定的。在伦理学领域里，尼采进一步发展了他的间接辩护，而且更具体化了。这里特别需要强调两个因素。第一，尼采在这里甚至通过他的辩护“坏的方面”来保卫资本主义。反之，尼采同时代的庸俗的辩护士们却竭力美化资产者，竭力抹煞资本主义的各种黑暗面和矛盾。尼采恰恰指出了资本主义社会的问题，他注意到了它的一切坏的方面。当然，他也把这一切都理想化了。但是，尼采的尖刻批判和诗意的激情所强调的乃是资本主义的利己主义、野蛮和兽性的特征，他

认为这些特征是追求人类（即资本主义）的善的那种类型的人的特征。因此，尼采同时大谈人类的利益及其和资本主义的一致。

可是，这是要强调的第二点，尼采绝对不愿意象新康德主义者或实证主义者那样去建立一种对所有的人都有效的伦理学。相反地，他的伦理学明显而有意识地只是统治阶级的。此外，还有一种性质完全不同的道德，即被压迫阶级的道德，尼采激烈地拒绝和反对这种道德。这两种道德体系之间的冲突虽然会随着历史情况而不断变化，但是，它们本质上是两种永恒对立的道德，这决定了尼采所提出的一切重要的历史问题。因此，尼采的伦理学在某种程度上承认了阶级斗争的事实，而且他还激烈反对那种愚蠢的直接辩护。尼采正想用那种对所有的人都同样永远有效的伦理学来完成这种辩护，或者至少从道德上使这种直接辩护显得更温和些。虽然尼采并没有意识到这种缓和。他也反对当时的那种批判：民主完全缓和了统治者和乱民之间的斗争，统治者的道德对奴隶道德的让步太大了。因此，在反对社会主义这个主要敌人的斗争中，尼采在某种程度上已经逐渐认识到阶级斗争乃是一切道德的特性和变化的基础。

当然，这并不意味着尼采对于阶级和阶级斗争甚至多少有了一点明确的概念。毫无疑问，在尼采看来，阶级斗争似乎是优等种族和劣等种族之间的冲突。当然，这种说法已经证明资产阶级意识形态滚到了法西斯主义的方向上去了。所有企图为尼采和希特勒的关系洗刷罪责的人现在都坚持尼采的种族概念和哥比诺^①、张伯伦^②、罗森堡^③的观点完全不同。毫无疑问，这里存在着一种不是不重要的差别。虽然，尼采的确为他

① 哥比诺 (Gobineau)，法国社会学家，种族主义者——译者

② 张伯伦 (Chamberlain)，英国种族主义者——译者

③ 罗森堡 (Rosenberg)，德国法西斯主义者——译者

的社会范畴建立了“生物学的”基础，虽然他的伦理学的是从一种所谓的人类种族的永恒不平等出发的，而且企图证明这一点，虽然尼采和哥比诺的种族主义在他们的道德和社会结论上基本上是一致的，但是，区别在于：尼采并没有强调“雅利安”种族的优越性，他只是很一般地、神秘地考察了统治种族和奴隶种族的问题，而且仅仅从伦理和社会的角度而没有从其他规定的角度考察了这个问题。因此，在这一点上，他是史宾格勒的，而不是罗森堡的先驱。但是，今天，强调这种区别只不过是把尼采加以纳粹化的一种手段。因为，我们已经看到，尼采从他的种族理论得出了同样野蛮的帝国主义结论，就象罗森堡从张伯伦的种族理论得出纳粹主义一样，差别只不过是——借用列宁的话来说——兰鬼和黄鬼之间的区别。我们还必须牢记，帝国主义时期的社会科学的迷惑和混乱主要是沿着种族主义的理论前进的（即以种族取代阶级）。而且，在这个问题上，正如哥比诺或张伯伦那样，尼采提出了同样是蒙昧主义的非理性主义。

尼采的伦理学完全不同于唯心主义和实证主义的死板模仿者的地方还在于他明确指出了个人问题和社会问题的不可分割的联系。例如，在新康德主义中起决定作用的那些问题，如法和道德问题，尼采根本就没有谈到。尼采的确不理解个人道德实际上来自社会的具体情况，他用一种本能的非理性主义把极端个人的心理与道德问题和神秘化了的社会与历史问题结合在一起。但是，正是尼采的这种哲学探讨——无论在内容上，还是在形式上，都表现了为最反动的垄断资本主义的长远利益服务的卓越才华——才是他在帝国主义时代的持久的影响的最重要的原因之一。新康德主义（而且还有新黑格尔主义）常常是从“安全”时代得出他们的命题的，他们赤裸裸地为巩固资本主义服务，以致于在这个伟大的全球危机和全球革命的彻底变

革的时代里，他们对于反动的资产阶级实际上毫无用处。另外，这种没落的知识分子运动（古德的“无偿行动”，存在主义等）——他们和尼采有着千丝万缕的联系，或多或少还经常受尼采的影响——完全是个别的、寄生的知识分子的狭隘的、片面的意识形态需要的产物。虽然，他们在内部的四分五裂中表述了一种和尼采一样的虚无主义，但是，他们的内容和结论还是非常有限、非常特殊的。因此，与其说他们是反动哲学的先锋，不如说他们是哲学上的“第三条路线”。正是这种迄今为止我们所论述的堕落的才华横溢的个人主义和帝国主义的反动的上流社会的充满对立和矛盾的统一决定了尼采在帝国主义时代的持久影响，同时也决定了尼采影响的独特性。

由于同样的原因，尼采的影响超过了那些采取直接方法为帝国主义辩护的同样坚决的反动分子（例如，特莱彻凯^①类型的泛德意志的反动分子）。这些反动分子是从“健康的”小市民的观点出发的，而尼采则是从颓废的知识分子的观点出发的。资产阶级和小资产阶级在道德上的瓦解——反映了帝国主义的经济和政治的日益衰落——证明了尼采伦理学的“先知先觉的”预见。而且尼采的持久影响和下述事实毫无关系：尼采完全满足了堕落的意识形态的需要；他在自己感兴趣的领域内提出问题并且根据自己的理解回答这些问题，而且他狂妄地宣称他肯定和鼓吹颓废的本能正是为了克服这种颓废。因此，尼采的“辩证法”在于他在肯定这种颓废的同时又否定之，而这个辩证过程的结果是为好战的反动分子服务的。尼采本人对他自己的“辩证法”沾沾自喜。他在《反基督徒》一书中写道：“由于我是一个颓废的知识分子，因此，我又不是颓废的知识分子。”^②

① 特莱彻凯（Treitschke, 1834—1896年），德国反动历史学家及作家。
——译者

② 《尼采全集》，第15卷，第11页。

这种对立体现在我们前面论述过的野蛮伦理学中。当尼采把“利己主义败坏了我们”^① 确定为这种颓废的最重要的本质特征的时候，他就把整个颓废问题搞得乱七八糟了。因为个人主义的利己主义的倾向明显地压倒社会倾向是这种颓废倾向的最重要的本质特征。但是，尼采恰恰“治愈”了这种颓废，就是说，尼采给这种颓废带来了绝对的自信，赋予他们健全的良心，而基本上没有改变他们固有的心理道德结构。而且尼采这么做，正是暗示他们不是太利己主义了，而是缺少利己主义，他们必须变成具备健全的良心的利己主义者。

现在，我们还可以清楚地看到我们一开始谈到的尼采的“社会任务”——使心怀不满的知识分子摆脱社会主义，促使他们走向极端反动——是什么了。社会主义要求人们从里到外都发生变化（和本阶级决裂，并且改变主观态度），反之，正如尼采所宣称的那样，克服颓废并不需要进行彻底的改革：人们可以依然故我（拘束更少，良心更好），而且觉得自己比社会主义者更革命。还需补充的一点是尼采伦理学的答案的社会历史特征。尼采完全正确地认识到颓废主要表现在：“虚无主义是什么意思呢？——贬低最高的价值。它没有目的，不回答‘为什么’的问题。”^② 在这里，正是“超人”、“地球的统治者们”为帝国主义时代的颓废的知识分子指出了他们所必需的而迄今为止他们还缺少的前景。这几个例子似乎足以说明尼采和知识分子的关系的方法论了，足以说明尼采的持久影响的原因了。我们还可以举出许多例子，但是，这种例子基本上不会补充新东西。通过积极为最反动的帝国主义（希特勒之流）服务，颓废“克服”了自己，毫不费力地变得“健康”了，不必放松它的恶的、一半或全部被压抑的本能了。

^① 《尼采全集》，第15卷，第147页。

^② 同上书，第145页。

IV

只有从尼采的伦理学开始，我们才能理解尼采对所谓的哲学的“最终”问题，对宗教信仰或无神论的态度。众所周知，尼采热烈拥护无神论，同样激烈地反对任何宗教，尤其是基督教。这就是他能影响知识界的最重要的原因，因为当时知识界的大部份人正在逐渐脱离旧宗教。可是，正如我们在叔本华的例子中已经证明的那样，这种作为结果而出现的运动分裂为完全不同的方向。一方面是主要以自然科学的发展为基础的真正唯物主义的无神论的方向。这种无神论虽然由于达尔文理论而得到暂时的强有力的推动（E·海克尔），但是，由于它不能唯物主义地解释社会现象（因此也不能唯物主义地解释政治、道德等现象），它总是暴露出巨大的缺陷。由于囿于狭隘的资产阶级偏见，它总是在悲观主义和辩护之间来回摆动。毫无疑问，辩证法和历史唯物主义对资产阶级产生了广泛的影响。可是，在工人政党内部，由于帝国主义时代的哲学修正主义的影响，它的意义——除了苏联——却在不断降低。另一方面是不断巩固的“宗教无神论”的方向。它具有满足那些已经和实证宗教决裂的阶级的宗教需要的作用，而且它以一种很尖锐的形式反对这种实证宗教。正是用这种卑劣的手段，它为它的追随者披上了一种“独立的”、“不落俗套的”实际上是“革命的”态度的外表。但是，它同时不得不为了资本主义社会的存在而从根本上保护它的重要的宗教性。因此，“宗教无神论”乃是间接辩护的另一种表现形式。

尼采在这种发展中占有一个特殊的位置，而且他把宗教无神论带到了远远超出叔本华的阶段。从否定的角度来看，这首

先表明，与叔本华的佛教相比，尼采在很大程度上改变了他的无神论的论证。他挣脱了和自然科学的关系，而且他的观点日益深入，有意识地反对“庸俗的”（以自然科学为基础就是以唯物主义为基础的）无神论。尼采在《快乐的智慧》一书中阐述了一个著名的观点：上帝死了，实际上人已经谋杀了他。这就是说，早就有上帝，只不过现在他不再存在了。因此，这明显地涉及到下面的事实：无神论并不是我们的自然科学的世界观和上帝观念的冲突的结果（在这种情况下，现在获得的知识的有效地对过去产生作用）。相反地，尼采认为，拒绝考虑上帝的存在是我们时代的人的道德行为，到目前为止它们是和谐的、互相支持的。当然，尼采在这里谈到了长期统治奴隶的道德（基督教）。因此，尼采的无神论具有一种仅仅以伦理学为其基础的鲜明的倾向。正如我们已经指出的那样，对尼采来说，这种伦理学就是历史哲学和社会哲学。尼采有时很明确地谈到这种想法：“驳斥上帝，实际上只不过是驳斥道德上的上帝。”^①

毫无疑问，尼采的这个概念明显地打上了费尔巴哈的印记。可是，对立似乎比相似更重要。因为，在费尔巴哈的唯物主义看来，从因果关系来看，上帝的观念（而且费尔巴哈认为，上帝决不比人的概念更大）来自人的实际存在。反之，尼采认为，这只不过是在人的一定的道德行为方式和它们的神之间规定一种必然的相互作用而已。这些神是否独立地存在于人的想象之外，或者只是这种想象所概括和设计的东西，仍然是有意制造的混乱。这符合尼采方法的本质，符合他创造的神话。当然，毋庸置疑，在尼采看来，这种联系并不限制神和人的想象之间存在着一种单纯的具体的共存。尼采接受了费尔巴

^① 《尼采全集》，第8卷，第163页。

哈哲学的最薄弱、最意识形态的方面，即这样一种观点：似乎人类宗教观念的变迁和历史的最重要的、决定性的部份有关。当然，这里还存在着重要的差别：对费尔巴哈来说，人和上帝的关系虽然来自生活，可是，就它们的性质来说，却是思想和反思的产物。反之，对尼采来说，决定这种关系的基本因素要在人的社会行为和他们的道德中寻找。

我们前面对于尼采伦理学的详细考察已经指出：他把无神论——查拉图斯特拉已经剥夺了人的上帝——和“一切都是允许的”新伦理学结合在一起了。杀死上帝只不过是一种手段，通过这种手段把人从一千年来所形成的压制中解放出来，并且把他们变成非道德主义者，他们应该成为和群氓对立的将来的专制统治阶级。当尼采偶尔想起“返回自然”这个题目时，他立刻就强调和卢梭的对立。尼采认为，这只是在下面的情况下才有某些意义：“自然，就是说敢于象自然那样没有道德。”^①认为这种观点和霍布斯的自然状态的观点相似，可能同样是错误的。因为对于霍布斯来说，这和人类发展的出发点有关，即和人类“从哪来？”有关。反之，对尼采来说，这和目的的实现，即“向哪去？”有关。因此，在这里，我们再一次清楚地看到尼采和启蒙运动的对立。个别评论家由于他的无神论而企图进一步了解他。就启蒙运动来说，理性必须证明对于上帝的信仰并不意味着任何一种对人的道德命令，道德律同样在一个无神论的社会里起作用，正如在一个宗教庇护人占统治地位的社会里那样。相反地，尼采企图证明，取消上帝观念（即上帝死了）可能导致一种在我们上面所指出的意义上的道德复兴。因此，撇开“新”、“旧”启蒙运动其他的伦理矛盾不提，我们同样已经了解了尼采关于这方面的观点。我们发现，在宗教的社会伦

^① 《尼采全集》，第15卷，第228页。

理作用方面，这里还存在另一种对立。“旧”启蒙运动认为宗教概念和人的道德、行为和思想毫无关系，实际上人部份地是由社会、部份地由理性所决定的。反之，尼采却认为——在这里，尼采在唯心主义的历史哲学领域里远远超过了费尔巴哈的一切弱点——转向无神论乃是道德的转折点。（我们将对这点作一简略的评论。尼采的世界观非常接近某种陀思妥耶夫斯基的倾向。除了《死屋手记》，尼采是否还读过陀思妥耶夫斯基的其他作品，我对此一无所知。既然尼采非常不熟悉陀思妥耶夫斯基的全部作品，那么，在宗教无神论和道德的关系上的这种类似性就越令人吃惊。）

我们之所以必须直截了当地强调尼采的无神论的极端主观的、唯心主义的特征，是因为他在最重要的哲学问题上总是以唯心主义的最有影响的对手的身份出现。在我们以后讨论尼采的认识论和马赫与阿芬那留斯的认识论的密切关系的时候，我们将会看到，正如这里所指出的那样，尼采通过假装攻击唯心主义来掩盖他对唯物主义的攻击，而且他总是竭力装出这样的模样：他的哲学代表了某种不仅反对唯心主义，而且反对唯物主义的新的、“第三种解决方法”。在这种情况下，我们认为必须指出，在上帝的问题上，尼采和马赫之间也存在着引人注目的相似之处。例如，俄国马赫主义者（卢那查尔斯基等人）把宗教无神论解释为寻找一种“新神”、造神，因此，他们可能以一种新的形式复活了尼采的上帝死了的结论，即使尼采本人也不过如此而已。在这里，他的见解也是矛盾的、暧昧不明的。一方面，查拉图斯特拉的笔记这么说：“你把它叫做上帝的自我分裂，但是，它只不过是它的皮。它剥去了它的道德的皮！而且你马上就会在善与恶的彼岸再次看到它。”^①而后来在

^① 《尼采全集》，第7卷，第329页。

《权力意志》中，尼采却写道：“再说一次，还能有许多新神！”当然，尼采在这里是以查拉图斯特拉的名义表示他自己的怀疑。查拉图斯特拉只不过是一个古代无神论者，他既不信旧神，也不信新神。但是，他用下面这句话结束了上面的思想过程：“上帝的象征和具有创造精神的伟人的模式是一致的。”^①这些评论已经清楚地指出了尼采无神论的全部本质和历史地位。但是，另一方面，在他的最后著作中，基督教和耶稣受难的思想敌人并不是从所有的神那里解放出来的世界，并不是无神论，至少不仅仅是无神论，正如我们以后会详细考虑的那样，而是新神，即酒神。

因此，人们看到，这种“极端的”无神论抹煞了所有宗教之间的界线，而且，在我们马上就要谈到的一定的界限内，这种无神论为各种不同的宗教倾向敞开了大门。这里再次显示了尼采影响的独特性。他为帝国主义时代的所有坚决反动的倾向创造了一种包罗万象的意识形态。从社会角度来看，因此，从伦理角度来看，他的神话是完全明确的。可是，在其他任何方面，这种神话思想就完全混乱了，随便怎么解释都行。这种暧昧的概念并没有损害尼采的象征着感性暗示的力量。这就是尼采支持“自己的”（法西斯主义的）神话而反对“异己的”（基督教的）神话的原因，鲍姆莱尔就是这么做的。而且尼采的“极端”无神论和基督教本身结成了一种友好的关系。尼采的妹妹从一开始就企图用愚蠢的泛德意志精神的方法来达到这一点。后来，才智之士出于同样的偏爱，找到了一种从风格上说更精练的表达方式。例如，雅斯贝尔斯关于尼采和基督教的关系是这样写的：“虽然人们可以指责尼采的无神论，而且抨击他的《反基督徒》，可是，尼采的无神论并不是一种对上帝的直接了当的

^① 《尼采全集》，第14卷，第381页。

否定，也不是对不存在的上帝的冷漠，因为他本来就想找到它。无论如何，这种方式——尼采用这种方式宣称在他的时代上帝死了——表达了尼采的感情。……而且即使在他直接了当地否定一切对上帝的信仰时，他仍然明显地接近基督教：尼采的议论毕竟是我真正熟悉的最好的唯心主义理论。从孩提时代起，我就到处追寻它，而且我相信，我决不会不公平地对待它。”^①（1881年7月21日致彼得·嘎斯特的信）对于一个当代美国人，例如考夫曼来说，尼采和基督教的一致超过了他和它的分歧。

如果我们更仔细地考察尼采反基督教的论争的社会伦理内容，那么，这里所有的似乎非常明显的矛盾都会迎刃而解。这里，我们同样不能用语调和文体作为标准，否则我们可能轻易就赞同鲍姆莱尔的说法：“他深深感到他自己的态度比十八世纪教会的最大胆的理性主义的对手的态度更大胆、更危险。”这种矛盾并不难解释。甚至就伏尔泰——他不是无神论者——而言，启蒙运动攻击的主要是作为封建专制制度的实际的主要支柱的教会。因此，它的内容包罗了人类生活和思想的全部领域。它从最一般的哲学和认识论问题扩大到伦理学和美学领域。反之，尼采的论战只反对民主和社会主义的所谓的意识形态的先驱，反对奴隶道德的代言人。因此，撇开尼采对基督教的全部批判的极端狭隘和坚决反动的特征不论，这种批判也毫无社会现实性。因为，启蒙运动反对的是绝对君主政体的实际的意识形态的主要支柱。但是，尼采没有痛斥实际上是他反对社会主义和民主的最忠诚的盟友的意识形态和国家机关吗？当然，在基督教的学说中以及在基督教的发展中，有许多尼采所仇恨的、强有力地表达了人人平等的观念的成分和偶然的倾

^① K·雅斯贝尔斯，《尼采》，柏林，1947年，第431页。

向。但是，教会以及相应的占统治地位的宗教情绪的发展倾向使这种社会平等的观念完全变成了无害的东西，把它解释为是支持当时占统治地位的剥削和压迫制度的东西，以及这种制度所造成的不平等。这就是尼采的妹妹为什么象雅斯贝尔斯或考夫曼那样热衷于发现尼采和基督教或基督教会的关系的社会原因。就这一点而言，从社会角度来看，他们是完全正确的。因为教皇、红衣主教这些巧舌如簧的人的政治实践和我们所描述的尼采的伦理学是完全一致的。为这种实践——尼采的愤世嫉俗的调子忍受不了这种实践——服务的公开宣布的理论伦理学和这种本质上的一致性相比只是一个次要的问题。反之，希特勒的宣传可能正好利用了尼采对基督教批判的这个方面。

我们现在只从尼采的著作中引证几个重要的段落来证明我们的观点。这些引文明确地证明，我们所强调的问题并不是从其他具有同样价值的题目中随便捡来的问题，而是尼采反对基督教的主要观点。我们将从《看这个人》中引证几段带有结论性的句子开始论述。很能说明问题的是，我们下面所论述的一切，对尼采来说，乃是他一生的事业结束时的最重要的矛盾，即“酒神反对基督受难”。这句话和伏尔泰的“消灭他的耻辱”这句话性质上是完全一样的。这句话明确地说明了尼采和伏尔泰之间的极端对立：伏尔泰要消灭基督教，而尼采认为应该消灭思想。尼采写道：“发现基督教道德是一件独一无二的事件，一场真正的灾难……上帝的概念是一个和生活对立的概念。它把和生活对立的一切有害的、有毒的、诽谤的和充满刻骨仇恨的东西都搅在一起了。为了贬低唯一存在的世界，为了不给我们的现实的尘世保留任何目的、理性和任务，基督教发明了天堂的概念。为了蔑视肉体，为了使肉体的缺陷神圣化，基督教还发明了灵魂、精神的概念，最后甚至还发明了灵魂不朽的概念。为了搞乱本能，为了使人们怀疑本能是第二自然，基督教

发明了原罪的概念以及它所有的刑具概念、自由意志概念。在自我丧失和自我否定的概念里，颓废的、有害的东西所诱发的变化过程以及不可能再发现其利益的、自我毁灭的实际标志变成了人的价值、责任、神圣性、神性的真正象征。最后，最可怕的是，在善人的概念里，当事人经受着所有的弱点、病态、失败和自我痛苦，经受着应该毁灭的这一切。选择规律搞乱了骄傲而受过良好教育的人的理想，搞乱了唯唯诺诺的、自信的、捍卫未来的人的理想。这种人现在被叫做恶人……而所有这一切都被认为是道德的！——消灭他的耻辱。”^①

尼采晚年发表的《反基督徒》一书为尼采抒情诗般迸发的愤怒补充了不可缺少的伦理社会的和历史的事实。我们毋需直接引用尼采的原话就可以证明尼采在思想上始终蔑视人类平等的理想并一直企图消灭之。这是他一生的基本思想。这里只不过再次指出：在对伦理学进行一般考察时，尼采当然决不会摒弃平等问题；他的这种态度乃是他对民主、革命和社会主义的态度的直接结果。根据他的概念，这是基督教统治的必然结果。尼采写道：“我们不要低估命运，它已经把基督教的一切都混进了政治！今天，人们决不会再有特权的、统治权的、自尊感的以及同样的勇气了——疏远激情的勇气了。我们的政治是毫无勇气的病态的政治！灵魂平等的谎言以一种最秘密的方式破坏了贵族阶级的信念。对一般的优先权的信仰正在引起革命而且将引起革命。正是基督教——对此我们毋庸置疑——的末日审判把所有的革命都变成了纯粹的犯罪和流血！基督教是地球上所有的卑躬曲节的小人反对高等人的暴动；福音书中的‘卑劣者’偏袒这些卑鄙小人。”^② 尼采后来给这种论述补充了某种历史类型学的附录：“基督教表面上的病理学界限使信仰者变成

① 《尼采全集》，第15卷，第125页。

② 《尼采全集》，第8卷，第273页。

了盲信者——萨沃纳洛拉、路德、卢梭、罗伯斯庇尔、圣·西门——变成了精神解放的、强有力的对立类型的人。但是，这些病态的才智之士的伟大态度，这些理智上的癫痫症者影响着广大的群众。盲信者是很会迷惑群众的，人们宁可欣赏他们的姿态，而不愿意听他们的议论。”^① 这里的基本思想是清楚的：法国革命、民主、社会主义都是基督教的产物。因此，当尼采作为一个反基督教者出现时，他的真正目的是想消灭社会主义。

V

在尼采反对基督教的论战中，实际上正如在尼采的全部社会和伦理的著作中一样，诚实的读者将会得到这样的印象：似乎所有的这些现象都是根据实实在在的、真实的切身体验、根据生物学的需要和规律来加以评价的。这是读者的一种幻觉，而且可能也是尼采本人的一种幻觉。除了古典哲学的特殊阶段之外，尼采的哲学知识当然是非常广博的，而且他对这些知识的运用是得心应手的，但是，这种知识始终是肤浅的，而且是通过第二、第三手材料得到的。雅斯贝尔斯甚至给古典哲学补充了许多材料，而尼采终其一生都在和古典哲学作着长期激烈的争吵。但是，这里涉及到比单纯肤浅的知识更多的东西。对尼采来说，为了科学地论证和具体化他的方法论的基本成分，生物学乃是他的一种工具。方法本身当然在他之前很久就已经存在了。在所有反动的生物学的社会理论中（二者常常总是同时发生并不是偶然的），“生物学规律”——社会达尔文主义的复

^① 《尼采全集》，第8卷，第205页。

活了的哲学中的“有机论”以及“生存斗争论”——在社会和道德等领域内总是成为各种各样反动结论的基础。实际上，情况正好相反。出于复辟的需要而设计了社会的概念，这种概念从逻辑和本体论的角度来看先验地排斥了任何革命，从而形成了“有机论”的概念，这种社会的概念随后就把有机论这种哲学作为自己的根据，完全没有考虑这种类似在科学上是否可能、是否有根据。如果人们可以（从亚当·缪勒到奥特玛·史班）从这种类似得出了相应的反动的结论，那么，任何类似都是好的了。从科学的角度来看，这种方法自从M·阿格利帕的著名的寓言以来，就没有前进过。

在尼采的时代，社会达尔文主义成了一种为反动社会代表人涂脂抹粉的意识形态。在思想家关心的地方，“反动的”这个词仍然有效，例如德国的F·A·朗格就主观地认为自己是进步的。这些思想家所选择的方法不能指导人们具体地研究社会现象，相反地，它使人们放弃这种具体的研究，因为在任何时代，生存斗争的普遍规律都以同样的方法解释任何事件，就是说，它根本什么也没解释。他们就是用这种方法支持堕落的自由主义的倾向；他们用各种形式的、随意发明的“社会活动规律”代替阶级斗争的规律。

在关于尼采的争论中，曾经发生过一次激烈的争论：人们是否和在什么程度上可以认为尼采是一个达尔文主义者。我们认为这种争论是毫无意义的。首先，因为尼采决不比上面所说的意义上的社会达尔文主义者更是一个社会达尔文主义者。其次，因为正是他和达尔文主义的关系非常清楚地说明了导致他在思想上钻牛角尖和纠缠于细枝末节的问题的并不是科学的发现和知识。相反地，他反对社会主义的斗争的发展决定了他的虚假的自然科学态度。他只不过和他的具有同样思想的同时代人不同而已；他以愤世疾俗的坦率的方式维护了自然科学基础

的专横霸道的原则，却并没有用伪科学的工具伪装客观性。

如果我们回忆一下我们关于尼采对古代社会的解释的研究，我们就会认识到，社会达尔文主义强烈地影响了尼采关于古希腊有奖竞赛、不和女神等等的观点。如前所述，在这个阶段，尼采在肯定的意义上强调了达尔文主义。例如，尼采指责D·F·斯特劳斯，只是一般地赞扬了达尔文主义，可是却没有勇气坚持把达尔文主义运用于道德问题，而逃避到唯心主义中去了。而且尼采有时完全毫无顾虑地使用借自达尔文主义的某些概念去解释个别现象：“就思想概念来说，达尔文主义也是正确的：强大的概念吃掉了弱小的概念。”^①在《人性的、太人性的》一书的时期，达尔文主义对尼采的影响很小。虽然他并没有攻击它，却很少利用它。然而，如果我们考虑到我们早就强调过的这个转变时期的进化论倾向的话，那么，这种背景上的偏差就可以理解了。只是在克服了这种幻想之后，尼采才对达尔文和达尔文主义采取了一种日益尖锐的否定态度。早在《快乐的智慧》一书中，尼采就因为达尔文主义的平民色彩而讽刺过它了。他写道：“整个英国的达尔文主义散发着一种英国平民的难闻的气息，露出一副穷人的可怜和窘迫的嘴脸。”^②然而，这种只从个人的偏爱出发的讽刺性的议论只不过是一种原则上加以否定的序曲：“生存斗争只是一种例外、一种对生命意志的暂时压制。大大小小的斗争到处都围绕着优势、生长、扩展、符合权力意志——它正是生命意志——的权力旋转。”

但是，我们所研究的尼采对达尔文主义的态度的这种变化的实际内容只是在他的最后的著作和札记中才有很详细的阐述。在这些阐述中，尼采公开地说出了他的真正意图。在《偶像的黄昏》和《权力意志》中，他的新的反达尔文主义的决定性

① 《尼采全集》，第10卷，第137页。

② 《尼采全集》，第5卷，第285页。

的动机现在明确地表达出来了。在这里，尼采和一般流行的“社会达尔文主义”的相似之处和不同之处的确表达得很清楚。这两种情况都没有考虑到自然进化本身的事实，都是从对资产阶级和无产阶级之间的目前和将来的阶级斗争的前途的估计出发使用“生存斗争的套语”(马克思语)。资本主义一般的“达尔文主义”辩护士都是从1860年之后他们肤浅地加以一般化了的时代经验开始的。他们认为，如果“生存斗争”在社会中自由地起作用，那么，它必然以“强者”(资本主义)的胜利而告终。尼采的怀疑的悲观主义的批判就是从这里开始的。社会的生存斗争的“一般的”条件将不可避免地导致“弱者”(工人、群众、社会主义)的统治。为了阻止这种倾向，必须采取极端手段。正如在他的伦理学里那样，尼采在这里不仅是一个帝国主义的野蛮的“预言家”，而且，此外他还企图寻找一种新型的统治形式，这种新型的统治形式可以阻止无产阶级的兴起。这里重要的是“新的”这个词。因为正如我们已经看到的那样，尼采非常怀疑他那个时代的实际使用的压制措施(他曾亲眼看见反社会主义法的失败)。他不相信当代的资产者和政治保守派实际上能实行这种政策。这个任务只有“地球的统治者”才能承担，尼采的伦理学是培育他们的指导思想。(在这里，人们看到尼采不仅从思想上预言了帝国主义，而且还预言了法西斯主义。当然还不可能以一种相对具体的形式出现，而只能以一种神秘的普遍性出现。)现在，当我们已经指出了尼采和普通的资本主义直接辩护士之间的尖锐对立的时候，我们必须简略地评论一下这种和达尔文主义有关的他们的共同的方法。他们都不是从考察达尔文主义对社会现象的客观正确性和可应用性出发的，而是从他们自己的政治目的和这种政治目的所提供的前景出发的。因此，归根结底，他们还是使用了同样的方法：普通辩护士从一种对资本主义的发展的目光短浅的乐观主

义出发肯定达尔文，尼采却由于他的怀疑论——我们刚才指出的——而否定和攻击达尔文。在上述两种情况里，达尔文主义对于反对无产阶级的意识形态斗争都只不过是一个被方法论化了的借口。

出于下面这种考虑，尼采在《偶像的黄昏》一书中责备了达尔文：“达尔文已经忘了智慧（这就是英国人！），弱者有更多的智慧……为了得到智慧，人们必须有智慧。当人们不再必须有智慧时，他们就失去了它。谁有力量，谁就可以锻造自己的智慧（今天，在德国，人们认为‘一切都无所谓’，‘我们仍将占有帝国’……）。正如你所看到的那样，我靠智慧掌握了谨慎、忍耐、狡猾、伪装、极大的自我控制以及一切具有保护色的东西（一大部分所谓的德行最后都是这种保护色）。”正如我们已经指出的那样，在上面的论述中，尼采否认生存斗争是一种普遍现象。尼采认为，权力意志才是一种普遍现象，生存斗争只不过是一种例外。现在，随之而来的是他对他那个时代的社会达尔文主义的原则上的否定，当然，在他那里，社会达尔文主义是以达尔文主义本身的面目出现的：“但是，假定存在着这种生存竞争——实际上它已经出现了，那么，不幸的是，这种竞争和达尔文学派所希望的、和人们或许可能有权要求的正相反：即不利于强者、优胜者和幸运的例外者。物种的生长并不是趋向完美的：劣种经常会变成优种的统治者——这是因为他们是多数，而且他们也是聪明的……”^①

尼采在《权力意志》一书中详尽地阐述了这个问题。为了避免重复，我们只强调对这种阐述有所补充的作者的动机。对于帝国主义时代的好战的反动世界观的发展来说，作者的动机的确变得非常重要。尼采把他反对达尔文的观点总结为三点：

^① 《尼采全集》，第8卷，第128页。

“第一点：作为一个物种，人并没有进步。也许可以达到较高类型，但是，他们并不持久。种的水平并没有被提高。”^① 这点很明显地是来自我们刚才引证过的对于社会的考察：既然阶级斗争（生存斗争）并没有自动地产生出尼采所希望的那种较高类型的人，那么，它就不可能是自然和社会发展的规律。但是，除此之外，尼采的观点指出了反动派的将来：人类最高的成就具有同等的价值，社会自发的动力只能败坏他们、毁灭他们。问题在于创造一种方法，依靠这种方法，不仅可以保存而且可以培育自然的最高成就。这里，我们有了法西斯种族理论的方法论“模型”，而且特别是有了它的实际应用。尼采思想对于希特勒的世界观的意义无论如何不会由于下述事实而被降低：希特勒的世界观归根结底来自张伯伦的种族主义，而不是来自尼采的。我们已经指出了二者之间的区别。

由于考虑到较高类型的人的脆弱性和危害性，尼采的第二个观点是，他否定自然和社会的任何发展。尼采写道：“和其他任何动物相比，人作为一个物种没有显示出进步。整个动植物界并没有从低到高的发展……所有的种都是同时分开的、相互重叠的、混乱的、互相对立的。”^② 客观地说，这个观点虽然并没有超出庸俗的反达尔文主义的论点，但是，它对帝国主义时代的反动世界观的发展还是具有相当的重要性的。正如我们指出的那样，当尼采以间接辩护的方式超过了叔本华时，他的主要观点从历史角度来看确实比叔本华前进了一步。而且我们还指出了这种间接辩护的方法的变化。这种方法的变化在于，它认定现在主要的敌人不再是资产阶级的进步思想（叔本华否定全部历史的观点可以作为反对这种观点的武器），而是超出资本主义社会的社会主义的进步思想。如果非理性主义企图适应

①② 《尼采全集》，第16卷，第147页。

时代并且影响反动派的话，那么，它不得不以另一种对现实的肤浅的历史的解释来对抗这种辩证的历史观。但是，这种反动的、为资本主义社会辩护的内容作为人类发展的无与伦比的顶点和终点同时必然导致取消历史、发展和进步。这种肤浅的、脱离客观现实的、随着时代的需要而变化的对于现实的解释和那种对自然和社会历史的神秘描述一起不仅产生了另一种反动的进化论的内容和目的，而且以一种神秘的形式取消了进化本身——在这里，这是尼采的非理性主义的最基本的思想成就。

对我们来说，第三点并没有什么特别新鲜的东西。就这一点来说，尼采主要反对那些对社会达尔文主义进行自由主义的解释的人，例如斯宾塞。根据尼采的说法，斯宾塞在人的“教化”和兽性本能的驯化方面，发现了达尔文学说应用于社会发展的一个重要领域。尼采写道：“人的归化（‘教化’）并不深……在他归化得很深的地方，他马上就退化了（典型的例子是基督教徒）。”“野蛮”人（或者用道德术语来说的“恶”人）是一种退化了的自然人。而且，在一定意义上，野蛮人的复原或恢复来自“教化”……”^①在下面这一点上，尼采反对自由主义的辩护士是正确的：在资本主义社会里，不可能真正深刻地人化本能。但是，这里很清楚，尼采和斯宾塞各自都把自己的社会理想寄托在达尔文主义上，但是，他们并没有从达尔文主义那里得到什么新见解。除此之外，这只不过在很大程度上再次证明，尽管尼采的著作全是格言式的，它还是有一个完整的思想线索，当然只有从实际的社会问题出发，这种分歧才会变得很明显。

我们可以在尼采所有的打着科学的幌子的论述中发现这种

^① 《尼采全集》，第16卷，第148页。

我们曾经描述过的方法。尼采的勇敢，以及这种勇敢所必然导致的愤世疾俗，在这里再次使他成了只是在很久以后才公开出现的那种理论和方法的先驱。只是在这一点上，尼采的方法对于帝国主义时代的哲学有着相当重要的意义。正如我们已经指出的那样（我们不久将要详细进行探讨），尼采的认识论非常接近马赫主义的认识论。但是，马赫主义最初是以具体问题具体解决的不可知论的“中立”面貌出现的。当然，在这种不可知论的中立面貌后面，隐藏着一种主观唯心主义的倾向。这种“中立”在帝国主义世界大战之前就已经暴露出了，以致于对于杜埃姆（Duhem）来说，托勒密和哥白尼的理論的真正价值是一样的。而且从“未来的前景”的观点看来，席美尔把十九世纪自然科学的伟大成绩和巫术放在同一水平上。但是，从原子论的自由意志理论为基础的神秘化了的自然科学毕竟是非理性主义进一步瓦解科学思想的产物。因此，在这里，下述事实再次描述了尼采的特殊地位的特征：早在八十年代，尼采就果断地开始把所有的科学范畴都神秘化了。而且他还把他的社会哲学的主要原则运用到自然现象中去，此外，为了使他的体系有一个作为普遍的世界原则的表现的强有力的“宇宙”背影，尼采从这些自然现象中得到了这些原则。我可以从《善恶之彼岸》中引几段著名的话作为这种方法的例证。在该书中，尼采企图借助于上面描述过的方法揭示剥削乃是任何生命形式（当然也包括任何社会生命的形式）的不可避免的基本的普遍规律来证明剥削的永恒性、纯洁性和肯定的价值。他写道：“在这里，人们必须彻底地认识到而且必须抛弃一切懦弱的伤感：生命本身在本质上就是占有、破坏、征服异国和弱者、压迫、冷酷无情、把自己的形式强加给他人、吞并，至少也是剥削……‘剥削’并不属于堕落的、落后的原始社会，作为基本的有机功能，它是生物的本质，它是实际的权力意志的结果，而权力意

志恰恰是生命意志。”^①

人们曾这样设想过这种方法，它象儿童游戏那样，是一种随随便便就可得到的世界观：所有的生物和非生物全都是权力意志的表现，就象在叔本华那里它们都是意志的表现一样。由于总是任意使用这种神秘的具体的基本原则，从而导致了相应的我们已经讨论过的那种具体化。因此，物体本身当然就是一种“权力结构”。所谓的自然规律乃是权力关系的形式。权力意志支配着整个物理世界。“我的观点是：每一个特殊的物体都拚命要统治整个空间、扩大自己的力量（它的权力意志），而且抵制任何反抗它的扩充的东西。但是，这个特殊的物体不断碰到其他的物体，其他的物体同样在从事这种活动，而且通过调整（统一）自己和那些关系密切的物体的关系来结束这种活动。因此，在这种情况下，它们合谋夺取权力。这个过程继续进行下去……”^②等等。而且，在《善恶之彼岸》，尼采——有所保留地（完全缺乏他后来所阐述的那种证明）——阐述了他的自然哲学的纲要：“从内部看世界，世界观规定和说明了它的‘只能靠理性而不能靠感性去认识或了解的特征’——它恰恰是‘权力意志’而不是别的东西。”^③

所有这些倾向都以尼采哲学的核心，即“永恒的循环”的学说为核心。这种学说把假科学和放荡不羁的想象混合在一起，使尼采的许多解释者大伤脑筋。鲍姆莱尔甚至认为这种学说完全背离了尼采的“真正的”法西斯思想体系。从这种特别的观点出发，鲍姆莱尔是完全正确的。因为尼采的永恒循环学说的重要的社会作用是否定历史能够产生任何原则上是新的东西（例如，阶级斗争之后的社会主义）。“国家社会主义世界

① 《尼采全集》，第7卷，第237页。

② 《尼采全集》，第16卷，第114页。

③ 《尼采全集》，第7卷，第58页。

观”有一个完全相同的代用理论：种族不变的学说。这个学说认为“第三帝国”只不过有意识地要更新这种从未有变化过的原初力量。其余的资产阶级解释者几乎都认为永恒循环的学说是一个无害的理智游戏。例如，考夫曼就认为它是对短暂的瞬间的赞扬（甚至描述为可与浮士德比美）或者是一种训练方法。当然，对于尼采的这种训练方法的目的，考夫曼总是闭口不谈。

对尼采本人而言，永恒循环的是变（或译“生成”——译者）这个概念的决定性的平衡概念。这种平衡所需要的是：变并不能产生新东西（和资本主义社会相比）。它并没有背叛尼采体系的作用。我们已经认识到这种倾向：它把“变”变成了表面上的运动，它分配给变的只是在权力意志这个永恒的宇宙规律内部创造变化的角色。永恒循环的范围甚至更狭窄。新东西的出现在全宇宙都是不可能的。尼采在《快乐的智慧》一书中写道：“循环不是某种已经变了的东西，而是第一原则，正如整体是第一原则一样，没有例外和违例。所有的变都在循环和整体之内。”^①在《快乐的智慧》的最后的草稿中有一段非常详细的论述明确地谈到了这个观点。我们对尼采的所谓的自然科学的论据完全不感兴趣。在这个领域里，这种论据象他的其他论据一样毫无价值。而他的结论更重要些。尼采认为所有的神学家都承认世界上有新东西发生。“世界正在有意避开目的而且甚至可以人为地阻止自己陷入一种循环过程的概念是这样一种观念：天地万物都必定屈从之，它规定世界有永恒更新的能力，就是说授予世界一种有限的、特殊的、不变的伟大力量，好象世界有一种无限更新其形式和条件的奇迹般的力量。世界即使不再是神，然而必定是神的创造性，无限变化的力量。它必定故意阻止自己返回它的旧形式，而且它必定不仅有

^① 《尼采全集》，第7卷，第61页。

目的地而且有手段地阻止自己的任何重复。”^①

我们已经着重论述了尼采伦理学中的“变”的概念。我们相信，这是正确的，因为这个变的概念乃是尼采伦理学的直接的根据，尤其是这种伦理学的革命的姿态（例如，重新评价一切价值）的直接根据。为了砸碎记录永恒的道德规律的旧道德的“古书板”，尼采把变——为此他常常追溯到赫拉克利特——作为哲学的攻城槌。^②“纯洁的变”是尼采的能动主义、反动的战斗精神、征服叔本华的被动性的直接的先决条件。因此，尼采的“变”的概念超过了叔本华的毫无意义的、明显的只是“作为现象的世界”的表面的激动。但是，尼采哲学的真正本质是：所有这一切只能是一个前奏。我们可以回忆一下《查拉图斯特拉》一书的结构。在该书第一部分里，变的观念统治了一切，例如，在号召创造超人的那一部分里。但是，在该书中，同样类型的循环在“饮酒歌”中得到了圆满的结束（前面几节中出现的循环观念并没有改变其基本结构）。当鲍姆莱尔预感到权力意志中的这种矛盾的时候，他是以一种非常肤浅而且是反尼采的方法在思考问题。因为在这里，尼采对于他的体系的实际等级制度是非常清楚的。在《权力意志》一书中，尼采写道：“给变印上存在的特征——这是最高的权力意志……一切循环都是极端接近存在世界的变的世界——一个观察的顶点。”^③此外，对尼采来说，虽然权力意志公认地是一切变的能动原则，但是，权力意志本来就象叔本华的意志那样是某种不存在的东西。“人们可能把原因归之于下面的事实：任何发展都完全遵循着相同的道路。人们一定不要把它理解为是‘变’，至少不要把它理解为已经变了……权力意志不可能已经

① 《尼采全集》，第16卷，第396页。

② 攻城槌，一种古代攻城武器。

③ 《尼采全集》，第16卷，第101页。

形成。”^① 我们这里清清楚楚地看到尼采是多么肤浅地对待一切变和一切历史事件：仅仅把它们当成是“永恒”原则的表现方式。

这种等级制度——如果从逻辑的角度来考虑的话——当然本来就是一种严重的矛盾。同时它也是下述事实的哲学表现：自从主观唯心主义和非理性主义战胜了黑格尔之后，资产阶级哲学已经没有能力把变和存在、自由和必然辩证地联系起来；资产阶级哲学只能把变和存在、自由和必然的相互关系表示为一种不可解决的对立或一种折中主义的统一。而且尼采既不是从纯逻辑的角度也不是从一般哲学的角度指出了非理性主义的这种局限。可以说，尼采的永恒循环的神话作为权力意志的最高实现统一了尖锐的对立和好看而模糊的折中主义。然而，这两个极端，从尼采的争论态度来看——反对社会主义，维护帝国主义的兽性，具有同样的作用：为了无情地结束这种社会冲突，他们可以抛弃一切道德限制。正如我们已经指出的那样，尼采的这种无限的自由为“地球的统治者”创造了“一切都是允许”的原则。尼采认为，命定的必然性导致同样的结果。在《偶像的黄昏》一书中，尼采很明确地提出了这个问题：“我们唯一的理论可能是什么呢？没有人给人规定属性，既不是上帝，也不是社会，也不是他的父母和祖先，也不是他自己……对于他在这里的存在，对于他这样那样的性情，对于他在周围这种情况的存在根本就没有人负责。人的基本存在的命运解决不了一切曾经是和将是什么的命运……人是必然的，人是命运的一部分，人属于整体，人在整体之中——不存在可以判断、测量、比较和判决我们存在的东西，因为这意味判断、测量、比较和判决整体……但是，在整体之外什么也没有！……只是为了恢

^① 《尼采全集》，第16卷，第155页。

复变的纯洁……”^①而且，永恒循环的间接辩护的和道德的作用的确是相同的。实际上，在《查拉图斯特拉》一书中，为了引入坚决宣布的永恒循环的学说，作为一种鼓舞，“丑陋的人”突然宣布了尼采的格言：“‘生命是什么？’它是我要说的死。好极了，再说一次！”^②

因此，从尼采哲学的这个中心主题的观点来看，这种逻辑上不统一的思想线索服从于一种统一的内容。尼采的假革命来自“纯洁的变”，资产阶级从“安全”的自由时代转变到了伟大的政治时代和为统治地球而斗争的时代。尽管尼采重新评价一切价值的热情异乎寻常的高，然而，这种激烈的变革只不过是一种假革命，一种摆出革命姿态的资本主义的反动性的单纯增长。而且，永恒循环的理论具有一种表达这种神话的最终意义的作用：这样创造的野蛮而专制的社会制度可能是一种最终的制度，可能是过去的历史所追求的、多半失败了而有时成功了的那种制度的有意识的实现。现在，如果我们考察这种思想体系的方法论结构，那么，我们看到它完全和希特勒的方法论结构是一样的，只不过希特勒用张伯伦的种族主义作为新的补充因素代替了尼采的永恒循环的理论。因此，鲍姆莱尔或者罗森堡通过反驳错误的见解和误解并不能抹煞尼采的思想和希特勒的思想的密切关系。这种密切关系是客观的，甚至比这些人想象的更密切。

VI

读者可能已经注意到，我们只是在我们的考察的结束之际

① 《尼采全集》，第8卷，第100页。

② 《尼采全集》，第6卷，第462页。

才处理尼采的认识论。然而，我们认为，我们这样作，正是为了可以恰当地再现尼采思想体系的真实的联系。在现代非理性主义兴起的时代里，认识论问题在哲学上起了决定性的作用。例如，正是在认识论的领域里，在“理智直观”和谢林的“实证哲学”的冲突之上出现了唯心主义辩证法和非理性主义之间的决定性的冲突。从哲学上来看，这种冲突的结果决定了对历史的解释等具体问题。尼采认为，这些问题完全被颠倒了。尼采哲学在解释历史的具体问题上——甚至在哲学理论的领域内——和一个他完全不了解的敌人——社会主义的世界观和科学方法——论短长。尼采对于辩证唯物主义和历史唯物主义的哲学问题一无所知。他反对社会主义，因为他认为在社会主义那里他可以碰到活生生的社会的、历史的和道德上的敌人。这部分哲学的具体内容是他的体系的最根本的东西。对于尼采来说，认识论只不过是一个工具，其特征和性质取决于它服务的目的。

这种新形势不仅对于尼采，而且对于衰落时代的全部资产阶级哲学也是典型的。反对封建意识形态的斗争和资产阶级意识形态内部的各种倾向的冲突决定了这个高涨时期的重要性，因此，它表现了认识论方向上的伟大变化。唯心主义和唯物主义、主观唯心主义和客观唯心主义、形而上学和辩证法为争夺统治地位而互相斗争。当这个时期结束时，客观唯心主义迅速地灭亡了。民主革命的“英雄幻想”养育了客观唯心主义的资产阶级变种。在法国大革命之后，机械唯物主义丧失了它早年的那种普遍性。费尔巴哈的历史领域比他的十七、十八世纪的先辈的历史领域已经是更狭窄了。（俄国的发展在这里是一个例外，他们不熟悉俄国之外的当代思想家。）在自然哲学中占据了一个短时期的统治地位之后，机械唯物主义在这个领域中也丧失了它的领导地位。正如列宁所指出的那样，虽然所有的

真正的科学家的实践都自发地是唯物主义的，但是，哲学唯心主义有意歪曲和破坏了自然科学的伟大成果。因此，正是由于客观唯心主义在这个时期的资产阶级哲学中所执行的几乎全能的霸权地位导致了认识论的深刻衰落。众所周知，认识论在表面上比以前更强有力地支配了哲学的内容和方法。好象哲学只是由它组成的。但是，实际上出现了一种学院派的烦琐哲学，而且目光短浅的学究之争代替了伟大的哲学冲突。

前帝国主义时期有力地为此种衰落作了准备。这里，主观唯心主义对资产阶级哲学的全面支配的社会根据也是一望而知的。这种客观唯心主义和跟它不可分割地联系在一起不可知论使资产阶级意识形态完全可能利用科学的进步，首先是自然科学的进步为资本主义的利益服务，同时避免由于世界观的态度而改变世界的面貌。恩格斯非常正确地把这个时期的不可知论称之为一种“羞羞答答的唯物主义”。^①

不仅在帝国主义时期而且在它的直接准备时代，资产阶级的意识形态需要已经发生了变化。在 worldview 问题上单纯的“弃权”已经不够了，哲学首先应该采取反对唯物主义的态度；实证主义的不可知论的羞羞答答的唯物主义越来越明显地获得了一种反唯物主义的倾向。新康德主义和马赫主义是这种变化的最主要的方向，它们所起的作用和尼采相似。^②但是，资产阶

① 恩格斯：《论历史唯物主义》，柏林，1927年，第85页。

② 阿芬那留斯已经在1876年和1888年及1890年分别出版了他的《绪论》和《纯粹经验批判》。虽然马赫的主要哲学著作出版的很晚，但是，在七十和八十年代他作为理论家出现了。正如所谓的“内在论哲学”的领导人舒佩那样。康德主义者法伊欣格尔更接近这种倾向，虽然他很晚才出版了他的《仿佛的哲学》，但是，在1876至1878年他实际上已经写完了该书。如果整个这种运动比尼采更晚提出他们的主张——法伊欣格尔最先这么作的——的话，那么，这就和直接影响的问题无关（因为很明显，尼采不可能一下子把这么多著作都读完），而是和认识论的基本方向相似，这是资产阶级的新的意识形态需要所带来的。

级意识形态的观点在具有决定性的世界观问题上越来越不敢采取一种明确而公开的态度。列宁已经明确地指出了在巴克莱的公开反对唯物主义的斗争和马赫的反唯心主义的假面具之间的对立。事实是，资产阶级哲学不得不——为了保卫唯心主义而反对唯物主义——选择一种“第三条道路”，即这么行动：好象它从一种“较高的观点”不仅批判和反驳唯心主义而且批判和反驳唯物主义。并且指出：它已经在世界历史的范围内采取了防御性的措施；它的命题、方法等等比根据它自己的意思去分析和解释客观现实的方法是更具有保护性的措施。毫无疑问，这样规定和限制的衰落时代的资产阶级哲学的防御特征并不排斥它激烈地攻击它的敌人或奋不顾身地保卫资产阶级的阶级利益，等等。由于进入了帝国主义时代，这种行动更紧张了，在这个时代里，正是这种日益增长的“世界观的需要”描述了它和恩格斯所说的时代的对立的特征。但是，这样形成的“世界观”在性质上不同于资产阶级意识形态上升时期的世界观。那时，资产阶级世界观——虽然是以一种或多或少唯心主义地加以歪曲的形式出现的——曾经反映了客观现实的本质。但是，现在每种这样的世界观都以一种不可知论的认识论为基础，都以否定客观现实的可认识性为基础。因此，它只能是一种神话，只能是某种主观设想的、以自命不凡的——在认识论上不能证明的——客观性的面貌出现的东西，只能是一种仅仅以极端主观的根据、直观等为基础的客观性，因此始终只能是一种虚假的客观性。对于这种神话的日益增长的非批判的需要淋漓尽致地表现了资产阶级时代的衰落。资产阶级梦想以这种神话的虚假的客观形式对抗实际的发展。相反地，资产阶级高涨时代的哲学体系恰恰企图依靠真正革命的倾向去反对封建的传奇文学。

现在，下述事实决定了尼采的特殊地位：他和马赫主义同时把一种新的不可知论的方法导入了认识论，但是，他同时比

他的同时代人走得更远。他预料到不可知论将会不断渗入神话领域，而且在他所创造的神话中，他表现了一种无所顾忌的大胆，一般资产阶级的的发展只是在第一次帝国主义世界大战结束时才接近这一点，例如在史宾格勒的著作里。因此，尼采的认识论决不是什么新玩艺。他对个别问题的阐述完全囿于马赫主义的一般水平上。尼采的确特别坚决地考虑了反动的资产阶级倾向的极端后果，而且他以一种拙劣而荒谬的形式公开阐述了他们的结论。这与尼采的态度有关，这种态度集中表现了尼采哲学体系的核心观点，即和尼采不停地、激烈地公开反社会主义的危险有关。他的思想的所有的主要内容都服从这种斗争的需要，他总是以这种需要决定他的内容。

因此，虽然他的认识论一般地说非常接近马赫主义的认识论，但是，还是以其愤世嫉俗的坦率结论远远超出了他的同时代人和盟友的认识论。一个恰当的例子清楚地阐明了他们的相似之处和不同之处。尼采完全赞成马赫主义在原则上否定任何“先验性”的“内在论”哲学。但是，如何理解这两个词呢？“内在性”意思是指我们直观的和观念的世界，“先验性”是指所有超出直观和观念的东西，即独立地存在于我们的意识之外的客观现实本身。它们的一致性还在于：两者——在表面上——都反对唯心主义的所谓的合理要求：客观现实的可认识性。因此，在这里，对唯物主义的否定披上了反唯心主义的假面具。但是，尼采通过把反对“先验性”和天国的斗争和他的反基督教的观点结合起来而在这条路上走得更远。因此，他有时可能迷惑这样的人，这些人看不到在尼采的天国概念中神秘地综合了基督教的天堂和唯物主义关于客观现实的观点。（顺便说一下，马赫主义者甚至批判唯物主义是“形而上学的”理论）。但是，相反地，马赫主义满足于“内在的”观念世界是认识世界的唯一科学的根据的解释。尼采以公开的虚无主义阐

述了这种大胆而毫无顾忌的理论。在《偶像的黄昏》里，他嘲笑了“真实世界”（客观现实世界）的概念，而且他的推导在下面的句子里达到了顶点：宣告“永恒错误的结束”、“人类的顶点”。“我们已经消灭了真实世界；剩下了哪个世界呢？或许是现象界？……但是，不！我们在消灭真实世界的同时也消灭了现象界！”^①

但是，尼采并不满足于这种纯粹认识论的证明。对于他来说，他的全部认识论只不过是一种反对社会主义的武器罢了。因此，在《偶像的黄昏》中，他以同样的方式通过“内在性”，即不仅从认识论上而且从一般哲学的水平上赋予他所理解的观念世界以及与其不可分割的联系在一起的当时的社会状态，具体地说，即资本主义以具体的社会规定。尼采认为，从哲学上来看，任何超越这种“内在性”的人都是道德败坏的反动分子。当然，在这里，正如我们在前面的部分中已经指出的那样，基督教和社会主义同样受到哲学上的和道德上的谴责，因为他们是“先验性”的代表，因此是反动派。尼采写道：“虽然基督徒谴责、诽谤、玷污‘世界’，但是，他这么做也是从同样的本能出发的。社会主义的工人从同样的本能出发谴责、诽谤、玷污社会：‘最后审判’本身仍然是对复仇的甜蜜的安慰——正象社会主义的工人还在等待革命那样，只不过还有另外的打算罢了……‘天国’本身——如果它不是一个工具的话，那么，它为什么要玷污这个尘世呢？……”^②最后，帝国主义资产阶级哲学的任何一种“内在性”都追求这个目的：从认识论推导出资本主义社会的“永恒性”。尼采的独特性在于：他以富有启发性的荒谬的方式公开表达了帝国主义哲学的普遍观念。因此，在认识论领域，他也成了好战的反动派的占据领导

① 《尼采全集》，第8卷，第83页。

② 同上书，第142页。

地位的意识形态专家。

尼采的个别认识论的言论没什么意思。正如上文所示，这些言论并没有跳出公开的社会领域，它们沿着众所周知的马赫主义路线前进。它们反对客观现实的可认识性，根本反对认识的任何客观性（因此，尼采同样反对康德的自在之物的唯物主义方面），它们认为因果性、规律等是最终被征服的范畴。在这里，我们只想简略地谈谈这些问题，这些问题表达了尼采独特的历史特点。这些问题中有一个是：尼采公开宣称他的主观唯心主义和不可知论——当然是通过巴克莱和叔本华得到的，也是现代帝国主义的理论——是以赫拉克利特为基础的。这就给他的不可知论披上了一件超越乏味的科学而具有哲学特色的外衣，而且使他轻易就把不可知论变成了神话创造。（毫不奇怪，正是尼采的法西斯追随者，例如，鲍姆莱尔非常重视尼采的赫拉克利特的来源。因此，人们可以轻易就把尼采从他所属的资产阶级哲学的主流中突出出来，使他成为希特勒的“孤独的”先驱。）

但是，另一方面，有教育意义的是，这种对尼采的赫拉克利特的基础的解释为我们的一般观点提供了一个完美的例子；在反动派的手里，辩证法问题变成了非理性主义的神话。在他关于《希腊悲剧时代的哲学》的笔记中，尼采已经提到了赫拉克利特辩证法的核心命题：“万物始终包含对立物本身”以及亚里士多德对这个命题的反驳。尼采的评论是非常重要的：“赫拉克利特具有极高的直觉想象的能力作为他的伟大财富。他冷酷地、毫无感情地、实际上仇恨地对待其他的以概念和逻辑的结合来完成的思维方式，即理性，而且他似乎很乐意在任何场合用直觉获得的真理来反对这种理性。”^①我们看到，对于尼采来说，

^① 《尼采全集》，第10卷，第32页。

通过其自身的矛盾性批判知性——赫拉克利特的伟大的辩证发现——简直和至高无上的直观反对理性的观点是完全相同的。

然后，尼采进一步完全合乎逻辑地在赫拉克利特的辩证法和叔本华的自觉地反辩证法的非理性主义之间建立了一种密切的关系，因此，他同样建立了巴克莱和马赫的关系。他在同样的意义上精确地解释了赫拉克利特的变的概念。在《悲剧的诞生》中，尼采写道：“事物在变中表露了自己的理念性；存在着无，无存在，万物在变即是理念。”^①人们不相信这种观点仅仅是年轻的尼采的观点，当时他正处于叔本华的影响之下。这种关于存在和变的观点统治了尼采著作的全部认识论。在晚年，在《偶像的黄昏》中，当他再次提到赫拉克利特的时候，他强调的正是同样的思想：“但是，赫拉克利特的存在作为一个空洞的虚构的命题将永远是正确的。‘现象’界是独一无二的，‘真实世界’只不过是一个虚构的假象……”^②实际上，这只不过日益暴露了尼采对哲学史上的事实根本毫不关心。在《权力意志》的草稿中，唯物主义者德谟克利特甚至不得不为尼采的非理性主义作证。这种发展再一次富有特色地在马赫主义的守护神，普罗泰格拉身上达到了顶点，尼采竟然说：普罗泰格拉“在自身中统一了赫拉克利特和德谟克利特。”^③

只有回顾了这种认识论的成就，我们才能正确评价尼采的永恒循环的学说是存在对变的一个胜利。我们看到，这里所使用的存在的概念与真正的存在（独立存在的意识）毫无关系，相反地，这个乞灵于存在的概念纯粹是为了给只能直观地、通过“启发”来理解的神话以一种客观的假象。正如我们在他的赫拉克利特的解释中所看到的那样，尼采的变的概念从原则上

① 《尼采全集》，第10卷，第51页。

② 《尼采全集》，第13卷，第77页。

③ 《尼采全集》，第15卷，第456页。

说有利于破坏一切客观性、对现实的一切可认识性。在《权力意志》中，尼采写道：“变的世界的特点是不能言传的、虚幻的、自相矛盾的。认识和变是互相排斥的。”^①对于尼采来说，同样的观点完全合乎逻辑地决定了存在的纯粹虚构的特征：“为了能够思维和概括，关于在者 (Seiende) 的假定是必要的。逻辑只是处理不变的东西的公式。因此，这种假定仍然没有为现实提供证明。在者 (Das Seiende) 在我们的视野之内。”^②但是，如果存在是一种纯粹的虚构，那么，我们怎么能够在比真正的变更更高的永恒的循环中发现存在呢？真正的变至少在我们的观念是真实的。

这里，与叔本华和基尔克戈尔相比，尼采很明显地进一步发展了非理性主义。这些人在反对作为资产阶级进步概念的最高形式的唯心主义辩证法的斗争中同样不得不反对存在的辩证的自我运动，而且不得不退回到那种非常神秘的、只能直观地加以理解的存在。但是，既然他们反对黑格尔的辩证法只是资产阶级哲学内部的派别之争，那么，他们就可能满足于以一种反动的非理性主义的精神来限制和曲解辩证法。(谢林关于“肯定”和“否定”哲学的划分，基尔克戈尔的“阶段”都是例证。)在存在“高”、“低”类型的区别中的确有一种反科学的特征和结构，但是，从形式上来说，它们仍然——至少直到基尔克戈尔的“飞跃”为止——是在一定的逻辑秩序的范围之内的。人们可以认为，这种支离破碎的、变了形的、来自黑格尔的辩证法，对于谢林和基尔克戈尔来说，挽救了那少得可怜的表面上的理性联系。然而，尼采从一开始就在他的遵循着巴克莱、叔本华和马赫路线的认识论中取消了这种联系。可以说，他的著作中的逻辑——哲学的联系现在已完全到了这种程度，

^① 《尼采全集》，第16卷，第31页。

^② 同上书，第30页。

以致于它的意义只能是：它的概念越是虚构的，越是纯粹主观的产物，它所处的地位就越高，在神秘的价值领域里就越“真”。只要它的概念还包含一点点和独立于我们的意识之外的现实的联系，存在都不得不为变（等于观念）取代。可是，尼采认为，当存在从这种束缚中解放出来，被理解为是纯粹的虚构、纯粹的权力意志的产物时，它仍然可以是一个比变更高的范畴：一个对神话的直观的虚假客观性的表达。尼采认为，对变和存在的这种规定的独特作用在于：保持他的间接辩护的不可缺少的假历史性，同时又取消它，以便从哲学上证明历史的变不可能产生超越资本主义的新东西。

但是，作为一种把尼采的思想系统化的结构工具的他的认识论的意义超出了这种个别的例子，虽然它是尼采的主要思想。它包容了尼采世界的全部整体性。作为补充，我们还要举出一个重要的例子。与当时的新康德主义和实证主义——它们的基本立场是一种特殊的客观主义，这种特殊的客观主义是一种唯一科学地公开放弃对实践的任何明确的态度和关系的客观主义——相比，尼采以极大的气魄改变了作为他的全部认识论的核心问题的理论和实践的关系。在这里，尼采比他的同时代人更早、更彻底地吸取了不可知论和随后的相对主义的一切成果。除了个体（和种）的生物存在的利益之外，尼采否定任何关于真理的标准，因此，他成了帝国主义时期的一个重要的先驱。他指出：“人们总是忘记主要的事情；哲学家究竟为什么要去认识呢？为什么他对真理的评价比对现象的评价更高呢？这种评价比任何我思故我在都更陈旧；它甚至预先假定了逻辑过程，在我们身体内部存在着某种东西，这种东西肯定它而否定它的对立面。怎么选择呢？所有哲学家都没有解释为什么他们评价真和善，而且没有人去寻找它们的对立面。答案是，真，对于（保存有机体）是更有益的——但是，在本质上，并不是

更令人愉快的。这就够了！我们正是从一开始就发现了所谓的作为整体、具有‘目的’、因此作出价值判断的有机体。”^①毫无疑问，这在很大的程度上适用于道德性的真理：“所有的道德学家对于善和恶都有共同的评价标准，这取决于他们的同情心和利己主义的冲动。我发现善是为某些目的服务的，但是，‘善的目的’是无意义的。因为问题始终是‘为什么而善？’善始终只不过是对于手段的一种表达。‘善的目的’是一种达到一个目的的善的手段。”^②在《权力意志》一书中，尼采言简意赅地总结了这一学说，“真理就是这样的一类错误，要是没有它，某一类生物就活不成。价值对生命来说，才是最终决定的东西。”^③

但是，尼采并不满足于追溯善和真的生物生命的利益，因此剥去它们所有的绝对的、客观的价值。尼采努力的目的甚至超出了他所指的一般的种的生物利益，毋宁是仅仅为了个体的生物利益。因为种的生命——这使我们回到了变的领域——首先是一个历史过程，其次，作为历史内容，是两种类型的人、两个种族，即主人和奴隶之间的不断的冲突。在《道德的谱系》中，尼采特别强调他的出发点是一种词源学的出发点，认识到道德的肯定因素和上流社会、否定因素和下层社会是完全相同的。^④但是，这种“自然”情况在历史过程中被取消了，出现了统治者和群氓之间的激烈斗争，我们在其他地方已经详细论述了尼采关于他们的哲学的、道德的后果及其前途的观点。所有的范畴在这种斗争中所获得的作用决定了他们所占有的真理的等级。确切地说，决定的因素是统治种族有可能取得和建立他们的最后的统治。这里，为了不再重复已经论述过的

① 《尼采全集》，第14卷，第12页。

② 《尼采全集》，第11卷，第251页。

③ 《尼采全集》，第16卷，第19页。

④ 《尼采全集》，第7卷，第306页。

内容，而只是简略地回顾一下，我们还是从《道德的谱系》中引一段话：“利己主义和第二种纯洁互相需要。”^①

统治者的极端利己主义的、所有的残酷的和兽性的“纯洁良心”已经达到了“纯洁的变”，这时，而且只是在这时，这个概念最后才通过永恒的循环在神话的领域里被建立和解放出来。当然，只是为了“地球的统治者”，同时只是为了他们，尼采才愿意提供一种战斗的哲学。因此，他谈到了永恒循环：“它是伟大的教育思想：那些不能忍受它的种族受到了谴责，那些发现了它的最伟大的益处的种族被选定为统治者。”^② 根据尼采的观点，永恒循环完全符合这种概念，即它对群众来说必定是一付致死的毒药。我们已经注意到，他在规定认识论的“内在性”时，不顾一切地攻击任何“先验性”，而且把基督教对天堂的信仰和社会主义革命的未来前景统一起来了。但是，根据尼采的观点，永恒循环消灭了任何先验性，因此消灭了任何基督教（或者说社会主义）道德的基础。因此，在《权力意志》中，尼采写道：“道德保护那种（为虚无主义所损害了的）类型的人，它赋予这种类型的任何人一种无限的、形而上学的价值，而且把他们编入一种秩序，这种秩序不同于世界权力和等级制度，它教导服从和恭顺。假如这种道德信仰毁灭了，那么，这种类型的人就再也没有他们的安慰了，而且可能会毁灭。”^③

“地球的统治者”当然是帝国主义堕落的寄生虫。对于作为将来发展的中心人物的堕落者的规定，以及对作为渴望将来情况的一个出发点的堕落的规定把尼采和其他反动哲学家区别开来了。这些哲学家企图把资本主义社会从“正常”人（资产阶级和小资产阶级）手中解救出来，而且，随着时间的进展，

① 《尼采全集》，第7卷，第388页。

② 《尼采全集》，第16卷，第393页。

③ 《尼采全集》，第15卷，第184页。

他们越来越陷入和资本主义现实、他们的越来越畸型的人的矛盾。尼采绝对超然于这种畸型。在尼采的时代，这种畸型表现为厌倦生命、悲观主义、虚无主义、丧失自我、缺乏自我信仰、对前途丧失信心等等。他承认自己属于这种堕落分子，他认为他是他们的兄弟。但是，他认为，正是这些堕落特征为地球的新统治者提供了名符其实的原料。正如我们已经指出的那样，他认为他自己是堕落分子，同时又是堕落分子的对立面。这种自白恰恰是对《查拉图斯特拉》结束部分的一个讽刺诗似的总结：现在，“上等人”都聚集到查拉图斯特拉周围——一个尼采以专家的心理眼光描述了其特征的各种极不同类型的堕落分子的画廊——并且预言他们乃是超人和永恒的循环。尼采的目的并不是克服堕落或自己克服堕落。当他赞美他的永恒循环的哲学价值的时候，他主要是赞美永恒循环的虚无主义的、相对主义的和毫无前途的特点。“让我们设想这种观念的最可怕的形式：实际上没有意义和目的，但是不可避免要回到没有终结的无，即‘永恒循环’的亲在。这是虚无主义的最极端的形式，虚无（‘无意义’）是永恒的！”^①因此，这种新的认识不应该取消堕落的虚无主义，而应该加强它。尼采所希望的是在并不改变现状而只是改变方向的基础上把所有的堕落属性变成保卫好战的资本主义的工具，而且把堕落分子变成支持侵略成性而野蛮的帝国主义内外事业的积极分子。

酒神（狄俄尼索斯）是统治阶级内部的这种变化的神秘的象征。尼采神话中的这个至高无上的形象——《看这个人》中说的：“酒神反对基督受难”——和他最初青年时代的观点的联系差不多已经名存实亡了，但是，一个非常重要的动机把这两者联系起来：用本能支配知性和理性（因此，在尼采最

^① 《尼采全集》，第15卷，第182页。

初的作品里，苏格拉底是和酒神对立的人物)。但是，尼采后来认识到，解放本能是一个比酒神——尼采年青时主要是从艺术的角度来描述的——更广泛的道德和社会问题。在晚年，尼采重新以这个变化多端的酒神形象总结了解放本能这个复杂的观念。对尼采来说，现在，堕落是一个普遍问题，而且，酒神似乎是一个孕育将来的、值得肯定的那种堕落的象征。强大的堕落和残废的、没有力量行动的悲观主义（叔本华），和用粗野的腔调解放本能（瓦格纳）是对立的。尼采谈到了这种悲观主义的力量：“人们现在需要的不再是一种‘对恶的辩护’，他恰恰憎恨‘辩护’；他欣赏纯粹的恶……他发现无意义的恶是最有趣的东西……在这种情况下，恰恰是善需要‘辩护’，即它在自身中必定包含着恶、潜在的危險和巨大的愚蠢，即使在这种情况下，它仍然感到满足。现在，动物性不再引起恐怖了。生气勃勃地、兴高彩烈地尽情享受人的欲望此时乃是精神活动的胜利。”^①尼采接着又论述道：“这就是说，理解至今为止亲在的否定方面不仅是必要的，而且是值得的，即，就亲在迄今为止的肯定方面（作为它的补充或先决条件的东西）而论，不仅是值得的，而且为了它们自己，也是亲在的强有力的、富有成果和更真实的方面。因此，明确地表达了它的意志。”^②积极“拯救”这种堕落的神是酒神。它的明确的特征是“感性和残忍。”^③它是新神：“这个被认为摆脱了道德的神，把生命的全部丰富的对立物都包容在自身之中，而且在神的痛苦中拯救他们，为他们辩护——神是天国，它超出了可怜的、平凡的‘善和恶’的道德。”

我们认为没有必要更进一步详论尼采的认识论及其应用。

① 《尼采全集》，第16卷，第371页。

② 同上书，第383页。

③ 同上书，第386页。

正如我们可能已经看到的那样，尼采在这里为整个帝国主义时代创造了一个为资本主义间接辩护的方法论“模式”，这恰恰证明了从一种极端不可知论的认识论，从一种最极端的虚无主义理论可以发展出一种何等迷人而色彩绚丽的关于帝国主义神话的象征王国。在此，我们并不想有意纠缠于尼采的神话结构的明显的矛盾。如果我们从逻辑和哲学的角度考察尼采的言论，那么，我们就会发现他的观点是混乱的、互相尖锐对立的、武断的。但是，我们并不认为这种情况和我们一开始所论述的观点——尼采有一个一贯的体系——相对立。这种把尼采的思想结合在一起、系统化的东西就是他思想中的反社会主义的社会内容。如果我们从这种观点来看尼采的五光十色而又互相矛盾的神话，它就会显示出它的合理的统一性、它的客观的内在一致性：竭尽全力反对其主要敌人的帝国主义资产阶级的神话。并不很难解释，统治者和群氓、贵族和奴隶之间的斗争是一种对阶级斗争的神话的和漫画的复本。我们已经指出，尼采反对达尔文乃是一个神话，它来自于因历史的一般过程必然导致社会主义而产生的合理恐惧。我们还指出过，在永恒循环的后面，隐藏着一种自我安慰的、神话的天意：从原则上来说，进化不可能产生新东西（因此也就不可能产生社会主义）。我们可以很容易看到的还有一点：为了回到资本主义路线上去，尼采在这里创造了超人，而回到资本主义路线上去的这种渴望自然是来自资本主义生活中的问题，来自资本主义生活对人的歪曲和损害。为了以武力拯救这个寄生者的天堂，尼采的神话的“肯定”部分只不过动员了为资本主义败坏了的人的堕落的和兽性的本能。尼采哲学再一次成了反对社会主义人道主义的帝国主义神话。

我们早就指出的下面这个看法现在也许是很清楚了：腐朽的资产阶级意识形态被迫起而自卫。这是资产阶级思想的本

质，没有幻想它就无法维持自己的统治。但是，从文艺复兴到法国革命，人们曾经设计了一个充满这种幻想的关于希腊城邦国家的形象作为理想模式，它的核心是由正在兴起的资产阶级社会的真实的革命潮流、真正革命的倾向构成的，因此也是由它自己的社会存在的成分和它自己的具体的将来前途构成的。对尼采来说，他所有的思想都来自对他自己的阶级灭亡的恐怖——隐藏在他的神话中的一种恐怖，而且来自他无力在思想上与敌人进行较量的恐怖，正是阶级敌人（无产阶级——译者）提出的疑难和问题最终决定了尼采哲学的内容，它的材料来自敌人的领地。尼采著作中每一个个别例子的侵略者的腔调、进攻性的态度都无法掩盖这种基本结构。这种乞灵于极端非理性主义、完全否定对客观世界任何可认识性、完全否定一切理性的认识论，这种乞灵于一切兽性和野蛮本能的道德理论是对上述情况的一种不自觉的自供。尼采的异乎寻常的天才表明他完全有能力在帝国主义时代即将来临之际创造一个符合这个时代的、十余年来一直在起作用的神话。如果从这种解释来看的话，尼采的格言式的表达方式的确是表现这种社会历史形势的恰当形式。整个资本主义制度的内在腐朽性、空虚和虚伪都隐藏在这种五光十色的、形式上毫无联系的思想碎片中。

帝国主义德国的生命哲学

I

生命哲学的本质和作用

生命哲学在德国全部帝国主义时期是居于支配地位的意识形态。但为了正确地评价它的影响的广度和深度，我们必须清楚，生命哲学不象新康德主义或现象学那样是一个学派或一个有明确范围的思潮，而毋宁是几乎渗透进或至少影响到所有学派的一个普遍性倾向。而且这种影响仍在持续地扩大。战前时期，比如说，在新康德主义者中，只有席美尔是一个直言不讳的生命哲学追随者，战后，则不仅新黑格尔主义，而且进一步发展了的胡塞尔学派，都完全落入生命哲学的引导之下。

若要全面地论述生命哲学的影响范围，就必须越出狭义哲学的领域。一方面，从心理学到社会学的整个社会科学，特别是历史、文学史和艺术史，都受到生命哲学的影响；另外一方面，它的影响远远地超出了大学哲学的界限；恰恰那些在广大读者中更有影响的漫笔性质的哲学论著，很早就明确地是生命哲学的。这种情况不仅与尼采对广大著作界日益扩大的影响有联系，而且我们也发现相当早的在威尼格尔那里就有狄尔

泰的、在拉特瑙那里就有席美尔的这种深远影响；这两人都属于 S·乔治学派。战后时期，受到更大范围人们阅读的差不多全部资产阶级世界观著作都是生命哲学的。

生命哲学的这种普遍效应，只能从帝国主义德国的社会形势和思想状况中去寻找原因。当然，生命哲学是帝国主义阶段的一个普遍产物，它在各个国家都有自己的重要代表（法国的柏格森，盎格鲁撒克逊国家中的实用主义，等等）。但我们在这里就象在一切问题上所做的那样，只限于论述德国的发展特征。

作为帝国主义阶段的哲学思潮而产生和发展起来的生命哲学，是这个时代的特有产物：它企图从帝国主义时期的资产阶级及其寄生知识分子的立场出发对社会发展、阶级斗争新形式所提出的问题作哲学上的回答。在这方面，哲学家们依赖近期和较早期的思想家们的成果和方法，是不言而喻的，因为那些思想家在他们努力的方向上表达过对他们来说是本质性的思想。特别是因为哲学的问题和方法由之而产生的那些社会条件，在所有的变革之中——经常是在质变中——表现出一定的连续性，而这连续性必然会在意识形态上反映出来。在我们看来，这种延续性是由法国大革命以来的统治阶级敌视进步的反动性所决定的。我们在前面几章中曾试图详细地指出，非理性主义特有的方法论上和内容上的问题是如何从企图在哲学上支持这个阶级日益腐朽的统治的努力之中产生出来的。只要这些目标和手段表现出连续性，这连续性也就在哲学上已经有了。每一个时期，当它回顾过去、回顾过去发展的一定阶段时，它就是在从中寻找和发现那些可与当前的需要相类比的东西。

所有这一切都已经表明，这种延续性只能有一种相对的特性。统治阶级反对汹涌而来的新生事物的保守倾向，经历了连续不断的社会改革。我们曾经看到，非理性哲学的最初显现方

式，产生于十九世纪初封建专制的受益者反对法国大革命所展开的普遍的资产阶级进步运动之中。只是到了叔本华，资产阶级的这种鲜明的反动倾向才开始出现。正象我们在论述他的章节中指出的那样，他的哲学在1848年革命失败以后才具有普遍性效力，乃是历史的必然。在德国，1768至1848年间是资产阶级民主革命的力量进展和力量聚集的时代。主导的反动阶级势力，那时还在反对正在努力上升的资产阶级的民主倾向。直到1848年革命失败，才出现了转变：从资产阶级的阶级立场上为极端的哲学反动服务的、为其特定的阶级利益服务的资产阶级的非理性主义，才得到发展。叔本华的哲学因此在这以后就流行起来。

六月之战已经在武装斗争中指出了资产阶级新的、真正的对手是无产阶级，因此也促使资产阶级背叛了自己的革命。《共产党宣言》的出版表明这个对手有了完整的思想装备：资产阶级的哲学从现在起不再同封建主义残余作斗争，不再为建立一个清除这些残余的资产阶级社会而奋斗，而是同一切反动势力结成联盟，共同镇压革命的工人阶级。当然，这一过程在意识形态领域里表现为渐进的和充满矛盾的。只是到无产阶级与资产阶级之间的第二次具有世界历史性的大战役之后，在巴黎公社已经表明无产阶级在取得胜利情况下改造社会的基本轮廓之后，才产生了由尼采形成的新的资产阶级非理性主义的形式，在这个形式中，这一转变的所有倾向都清楚地表现出来。在我们分析和指出尼采的这一点的同时，我们也已经明确了尼采同叔本华的哲学的和历史的的关系：首先，他们的非理性主义，在其各别的资产阶级个性中有着共同的阶级根源，然后，尽管有这一般阶级基础上的共同性，但尼采在哲学上超越叔本华的思想乃是必然的。（谢林的非理性主义，甚至它的晚期形式，在1848年以后之所以越来越被人遗忘，由此已得到说

明；而为什么帝国主义哲学后来又回到谢林并且更多的是回到基尔克戈尔那里，对此，我们将在需要的地方给予解释。)

帝国主义时期的哲学并没有立即同非理性主义创始人和“经典作家”发生直接的联系。这也有其社会和历史的原因。首要的原因，进入帝国主义阶段的巨大的社会危机，其表现为俾斯麦政府的倒台和反社会主义者法令的取消，很快就得到缓解，而德国帝国主义在第一次世界大战以前的发展——外在的和表面的——呈现出一片并无深刻社会危机的兴盛繁荣景象。这当然只是一种表面的假象。但帝国主义的资产阶级，其兴趣却在看见这种假象被描绘和吹嘘成一种真实，而生命哲学的发明者和读者出身于其中的那些帝国主义寄生知识分子，则能轻松地完成这个社会使命，这是由于寄生知识分子的社会处境，给他们普遍地带来了一种令人舒畅的盲目性，使之看不见正在蕴酿着的社会转折和潜滋暗长的危机；因此社会使命经常能够是自发地和真心实意地被完成的。

但不管怎样，整个局势的危机性总会以不同的方式表现出来。它的表现形式——这是由权威思想家的社会处境决定的——既然是一种文化的危机，而且是纯属文化的危机（虽然它的现实的、被扭曲反映出来的、实在的环节都必定被毫无例外地从帝国主义资本主义的文化危机中抽掉），那么资产阶级就能很好地仍然善于利用这种大都自发产生的精神运动，为其阶级目的服务：一方面用以转移对客观危机的经济、社会性质的注意，一方面作为一般的敌视进步的因素，作为已经论述而还要多次论述的那种倾向的因素，那种倾向把德国社会的和政治的落后美化成为国家和文化的“更高”形式。与这一切也有关联的是，在第一次世界大战以前的生命哲学发生过程中，尼采所引发的种种鼓舞虽然起了很大作用，但他在当时的影响首先是“文化哲学家”的影响。尼采极端反动的问题及其回答是在

第一次大战以后帝国主义制度的危机已经变为完全公开以后才开始产生影响。

这个危机的潜伏期乃是战前时期生命哲学和它的直接先驱者、1848年革命失败后的哲学家之间的联接环节；这同一个潜伏期同时也决定了存在于它们之间的并非不重要的区别。1848年以后的时代几乎为黑格尔以后的全部哲学挖掘了坟墓；生存下来的绝大部分哲学家或快或慢、或坚定或犹豫地走上了从黑格尔到康德的道路（菲舍尔，罗森克朗茨等）。对资产阶级来说，好象人们进入了一个资本主义无限上升的阶段，一个真正的“安全”阶段，在这个阶段里似乎没有任何东西可以动摇资产阶级社会的稳定。诚然，这一时期同时也是德国资产阶级向俾斯麦的“波拿巴王朝”无条件投降的时期。因此之故，除了叔本华哲学正在兴起，除了一种自然科学机械主义的、社会自由机会主义的唯物主义（毕希訥、摩莱肖特等等）正在扩展之外，还有一种实证论的不可知论的新康德主义，成了占有领导地位的哲学。资产阶级人士的社会安全，他们对资本主义上升的“永恒性”的不可动摇的信赖，致使他们拒绝回答世界观问题，致使他们将哲学局限于逻辑、认识论、最多还包括心理学。在这里，一方面表达了这样一个信念：经济和技术的发展“自己”就会解决生活中的所有问题（人们为此最多“在道义上”还需要普鲁士国家）；另外一方面，相信认识论的优势会是对德国资产阶级在“疯狂年”（1848）不得不经历的那种想入非非的、漫无节制的、“非科学的”迷乱的一种反抗。这反抗的矛头首先是指向黑格尔哲学的成果（即指向48年以前的民主运动），但是随着德国工人阶级的逐步扩大，随着他们的组织性和觉悟性的提高，矛头就越来越指向工人阶级的世界观。打着新康德主义不可知论的名号反对唯物主义“形而上学”的“非科学性”的猛烈斗争，在很大程度上能在这里找到它

的社会根源。尽管如此，人们对于把世界观问题从哲学中排除出去仍然感到满意。帝国主义阶段的潜伏危机才引起对世界观的需求，当时正在产生的生命哲学，其核心任务就是要满足这个需求。

从这个需求里就产生出生命哲学与它的直接先驱者的区别。我们业已指出了他们之间并非不重要的外在差异：帝国主义以前的德国哲学主要是一种讲台上的学问，它并不企图发挥广泛的作用（爱德华·冯·哈特曼、尼采或者拉加得的局外人地位，只不过强调了这一本质特征），而生命哲学的影响圈子——在知识分子中——远远地超出了这个范围，并且有了对前提和后果的表述方式上的改变。承认尼采是一个很有价值的哲学家，而不承认他是一个“诗人”，就是这一改变的征候。但与此同时，不可知论认识论的哲学基础却毫无变更地保留下来，对此我们要在后面给予详细地论述。

现在要问，生命哲学既然保留认识论的基础不变，那它在对待辩证法和唯物主义这样重大复杂问题的态度上，如何反映出这一改变的呢？

众所周知，帝国主义以前的德国讲台哲学对辩证法采取了坚决拒绝的态度。在这一点上有了广泛影响的叔本华同实证主义的新康德主义者是一致的；辩证法毫无意义，在原则上也是非科学的；从康德到黑格尔的德国哲学道路是一个很大的歧途，陷入了科学的死胡同；“回到康德”必须成为哲学的口号（李普曼，《康德与追随者》1865年）。在这些哲学局外人中间倒也出现过其它的倾向：爱德华·冯·哈特曼要从晚期的谢林、叔本华和黑格尔的学说里创造出一个折衷主义的综合，晚期的尼采则有时也谈论叔本华的不合理性的黑格尔仇恨，等等。可是这些倾向始终是小小的插曲，特别因为，在哈特曼的折衷主义观点中暗含着许多48年以前的残余物；当然，它们在一定

意义上也是一部分帝国主义生命哲学观点在思想上的预先流露。决定性地改变了的社会形势及其在思想方面的反映，就在他们、尤其鲜明地是在尼采的哲学中显现出来，“安全”时代的新康德主义者相信用“死一般的缄默”就可以了结新的敌人——社会主义（辩证唯物主义和历史唯物主义）。他们认为，康德的不可知论，作为唯一“科学的”哲学方法，连同那无条件地归属于霍亨索伦制度之下的伦理无上诫命，就完全足以消除意识形态领域里的一切危险，因此，如果说在新康德主义者的自由派别中有进步思想出现，那么这进步思想纯粹是实证主义的和进化论的，这就是说，这里所想到的进步，乃是结构上和内容都保持不变的资本主义制度之内的进步。资本主义的胜利和巩固，早已使这种实证主义进化论成为西方国家的主导思潮，带有普鲁士色彩的“安全”，又制造出这个思潮独特的日尔曼色调。无论如何，就这个观点来看，任何在矛盾和对立中的历史运动，都是完全非科学的胡说，尤其是当这种发展理论作为革命的工人运动的理论而出现时，它就被当作可笑的乌托邦干脆撇到一边。

我们已经能从尼采那里观察到，对这样一种“安全”感到了动摇的体验，是怎样对资产阶级的哲学思维产生影响，又如何彻底地改变了与之有关的方法论观点的。当尼采看清楚了新的敌人、工人阶级的时候，他就不再象他的同时代人那样把辩证法看成是学术上早已解决的理论问题了，他那些同时代人把这个敌人看得并非如此危险，从而并不把从思想上消灭这个敌人当作他们的主要任务，因此他们认为，被历史实际进程超越了的那些辩证法形式（黑格尔的），可以不加考虑，当然，在这里，他们完全忽视了黑格尔辩证法的历史意义和实际意义。我们同样还指出过，尼采只认识到这种危险（感觉到和体验到要多于认识到），只看见了对手，而没有实际研究对手的经验

实践。他没有象谢林、基尔克戈尔那样有意识地分析探讨辩证法。他只针对着唯物主义辩证法和历史唯物主义提出了一个非理性主义的神话作为对立观念。这种相反观念，其主要结构自然与以前反对辩证法的那些非理性主义的反对派的结构相适应。但就其方法来说，就象我们看到的那样，它原则上也是反科学的，情感性的，非理性主义的。

作为一个从思想上预先感受到帝国主义阶段资本主义社会危机的哲学家，尼采是在这个危机公开暴露于全社会以后，也就是，在第一次世界大战和俄国建立了第一个无产阶级专政以后，才拥有真正的读者和追随者。生命哲学的历史，联系着它同辩证法的关系，乃是从潜伏危机到剧烈危机在意识形态上的发展。因此，这一过程在第一次大战以前是渐进的，尽管它有时是间歇性的；因此，这一发展与各种社会学同马克思主义的争论也是平行进行的，这些社会学主要想从“科学上”消灭马克思主义，但也还有一部分试图把马克思主义的“有用的”和相应地“净化了的”因素，吸取于资产阶级历史观中（纳入其与社会民主方面修正主义运动的相互关系中）；资产阶级哲学因此又回到浪漫主义、康德的追随者及黑格尔那里。所有这些倾向都是下述情况在思想上一非常歪曲的——反映：社会发展的矛盾，即使在所谓潜伏时期，也已是公开的秘密，以致人们不可能再象以前那样以教授式的高傲不予理睬了。然而争论的进行却是谨小慎微的。没有人愿意同他的直接前驱者决裂，人们只是要根据由这种原因而产生的世界观上的需要而继续塑造哲学。同时，人们还越来越认识到，可以从1848年以前反动的、非理性主义的哲学那里，从唯心主义辩证法的反动弱点那里找到可贵的联盟。哲学就这样在反动的方向上超越了实证主义的新康德主义，只是还保持了它的认识论。在这里，问题还在于，以非理性主义的方式，把在思想上反映出辩证法及其继续

发展的那种客观的进步拉向倒退，而且就在此时，按大多数争论的本质而不按其外在形式来说，问题也已经在于，以这种方式，把辩证唯物主义和历史唯物主义从哲学上予以摧毁。这个发展是如何进行的，它有哪些与对手的成长和主动性有关的重要阶段，我们将在这一章和以后的章节里予以详细分析。

第二，帝国主义的哲学发展也受反对唯物主义的斗争所左右。它因而不能摆脱主观唯心主义的认识。至于它是否象在德国那样，主要地朝着康德或者朝着休谟和巴克莱，这是无关紧要的。认为一个不依存于意识的客观现实是不可认识、不存在、不可思维的，这乃是这个时代所有哲学的一条隐含着的公理。

非常清楚，这个阶段的世界观需求与真正思维的认识论前提发生了对立，生命哲学就是作为解决这种困境的企图而兴起的。它在这种情况下能很容易与现代不可知论里流行的各种形式结合起来。这就是说，由于认识论中意识与存在的关系这个古典基本问题，已逐步变为这样的局面：即它把知性（与知性同等的、还为带有知性性质的理性）歪曲和冲淡为与被概念把握了的存在相对待，因此就可以批判知性，企图既超越知性的范围，同时又无须触动主观唯心主义的基础。解决所有这些困难的钥匙可以在“生命”这个概念里找到，特别是当“生命”被视为与“体验”即是同一个东西的时候是如此，而生命哲学经常就是这么办的。体验、直觉（作为体验的器官）、非理性的东西（作为体验的“自然的”客体），它们能象玩魔术似地。无须事实，无须申述，全凭主观唯心主义的不可知论就幻化出“世界观”的一切必要因素，还不必放弃独立于意识之外的现实而否认不依存于意识的现实，乃是反对唯物主义所必不可少的。不过，这场斗争现在具有一些外表上不同的形式。一方面，针对知性的贫乏而提出的要诉诸丰富生活、丰富体验的呼

吁，允许哲学以一门自然科学即生物学的名义去反对由社会发展和自然发展所产生出来的唯物主义论断（当然我们将会看到，生命哲学同生物学之间的关系是一种非常松懈的，与其说是实在的还不如说形而上学的关系，生物科学里的实际问题从来没有在哲学上利用过）。另一方面，在这里还产生了假客观主义，它好象凌驾于唯心主义与唯物主义的对立之上。

这种想超越唯心主义与唯物主义之间的据说是假两难困境的倾向，乃是帝国主义时代的一种普遍的哲学意图。这两种方面的缺陷在资产阶级的意识看来似乎都已昭然若揭了：唯心主义，它是因为其代表人物有不能取得任何成果的学究气（并有重要唯心主义体系的崩溃这个背景）。唯物主义，它首先是因为同工人运动有牵连，这里应该提到的是，新的唯物主义、辩证唯物主义很少在这场争论中出现；马克思学说的唯物主义被简单地与旧的唯物主义（摩莱肖特，毕希纳，等等）等同起来，并且旧唯物主义在概念地把握物理学新成果方面的无能为力，被评价为一切唯物主义的失灵。这样，在帝国主义阶段的前夜，哲学上就几乎同时在马赫、阿芬那留斯和尼采那里出现了一条“第三道路”。不过实际上这只是一一种唯心主义的复兴，因为每当确认存在与意识相互不可分割的时候，就必定提出在认识论上存在对意识的依存，这就是唯心主义。于是只要哲学的“第三道路”还完全是认识论的，它就不能或者几乎不能区别于旧的主观唯心主义（马赫、阿芬那留斯，联系着巴克莱）。只有当这种哲学超越了纯粹认识时，才会产生假客观性问题。当时的世界观的需求要求有一幅具体的世界图象，一幅有关自然、历史和人的图象。这里设定起来的对象，按照流行的认识论来说，诚然只能是主体制造的，但要想世界观的需求得到满足，它们就必须作为属于客观存在的对象而对立于我们之前。“生命”既然在这种哲学的方法中占有中心地位，尤其是以这

样的特殊形式：即生命总被主体化为“体验”，体验总被“客体化”为生命，那么这样一种东西——它在真实的认识批判面前是绝对站不住脚的——就可以在主体性与客体性之间光彩变幻，左右逢源。当神话思想从尼采开始渗透到哲学的概念形成之中时，这种倾向就变得更为强烈。毫无疑问，神话的对象性，肯定是一种由主体创造的对象性。另一方面，有着悠久历史的、并且在广大的文化领域中具有普遍的无可争议效力的神话，还唤起这样一种无批判的幻觉，似乎神话代表一种特殊种类型的客观性，尽管它有主观的渊源，尽管它的效力是离不开主体的（它的“存在”依赖于信仰）。哲学的这个新中心概念，恰恰由于它在主体性与客体性（体验与生活）之间能如上文已说的那样幻变光彩，它还加强了这些幻觉，并使他们具有一种时代音调：仿佛这个时代负有使命，从“生命”的“体验”出发，以新神话的新形态使被知性搞得荒芜破废、毫无神性的世界，重新休戚相关，前景明晰，充满生机和意义。

简言之，生命哲学的本质就在于把不可知论变为神秘教义，把主观唯心主义变为神话的假客观性。

这种神话的“客观主义”，其背后经常隐藏着主观主义不可知论的认识论，正合乎帝国主义反动势力的世界观需求。人们普遍感觉到，自己面临了一个内在和外在的伟大历史抉择的时代（尼采第一个公开表明了这一点），因此有必要在社会发展方面，在历史和社会方面，说出某种有内容的和可实证的东西，某种世界观的东西，这就是说，有必要超越新康德主义者的形式主义。

人们感到在知识分子中间，有一种不断增长的反资本主义的情绪。比如，在俾斯麦危机的后期，在取消反社会主义者法令的时期，当自然主义骚扰着德意志文坛时，绝大多数年轻的、有才华的知识分子站到了社会民主主义者的阵营，虽然是暂时的，

虽然所怀的观念往往是模糊的。于是，为了有效地打击知识分子中的社会主义倾向，并且在卑鄙的反动派的意识形态可能做到这一点的情况下，这些倾向必须被接纳到哲学的世界观里来。生命哲学的世界观，已在活生生的东西与死去的、僵化的、机械的东西之间作了对照，就担负起任务，来“深化”所有的现实问题，而问题被深化到如此程度，以致它们远远离开了这些眼前的社会关系。

但在德国，对反动势力构成危险的情绪绝不限于对社会主义的同情。早在帝国主义阶段的前夜，俾斯麦的妥协已使德意志帝国的整个结构濒于崩溃，不管是右派还是左派的人，都普遍感觉到了改造的必要性。反动势力的历史学和社会学却竭尽全力，把第二帝国落后的政治结构描绘成历史上的特殊物、历史上的新事物，比民主西方更优越的东西，而这些努力竟在广大知识分子中间获得很大的成功。

生命哲学从哲学上帮助了它们。它的相对主义非常有效地埋葬了对历史进步的信仰，对德国激进民主化的可能和价值的信仰。生命哲学所说的两极相反的“原始现象”，即活生生的东西与僵死的东西的对立，能被毫不费力地运用到这些问题上，并能从哲学上把民主诬陷为机械的和僵化了的的东西。这一重要的关联在此处还只简略提到一下。德国的社会学、法哲学、历史学等学科的历史作用，以后凡与我们的问题有关的地方，都还将加以论述。

除此以外，体验在生命哲学认识论中的中心地位还必然会培植起一种贵族气派。体验哲学只能是直觉的，而且有直觉能力的人据说只是些选拔出来的人，即新的贵族政体的成员。在随后的年代里，社会矛盾更加尖锐，就直言不讳地说，知性范畴和理性范畴只是民主的庸俗之辈的范畴，至于真正高贵的人们，则是在直觉的基础上认识世界。生命哲学的认识论原则上

是一种贵族的认识论。

所有这些动机，——我们只例举了其中最主要的，——都在同一个方向上发挥作用，即都把生命哲学吹嘘成具有支配地位，而且把它的不可知论的相对主义夸大成一种新的世界观。官方的讲台哲学和国家当局最初对这种倾向都持怀疑态度。生命哲学到后来才逐步渗透到帝国主义德国的整个思维之中。帝国主义生命哲学的最重要的先驱者和创造人狄尔泰，有时很尖锐地、纲领性地谈论过这一形势。他描绘了哲学的世界观在以往的政治和社会斗争中所起的巨大作用。他继续谈到：“对政治家来说，这是一条教训！现在的官场人物和我们的资产阶级都在疏远观念，鄙弃哲学用语，可是这种疏远或鄙弃，尽管做起来好象很高贵的样子，它却不是实事求是的表现，而是精神贫乏的标志。须知，不仅依靠天生炽烈的感情，而且也靠完满的思想体系，社会民主和教皇极权主义才取得了胜过我们这个时代任何其它政治力量的优势。”^①

我们的这些研究，是想就其重要阶段来观察从此处出发而终于走向“国家社会主义世界观”的这一发展过程。这里勾勒出的线索，当然不是要说德国法西斯主义仅是出于这一根源。完全相反。所谓法西斯主义哲学，它的最重要的基础乃是种族主义，首先是这样的种族主义；它就象 H·st·张伯伦指出的那样，确实是利用生命哲学的成果形成起来的。但是，一种如此缺乏基础和毫不相干的、如此不科学的、如此粗俗不通的“世界观”，竟能占有统治地位，那就需要一定的哲学气氛，来瓦解对理智和理性的信赖，来摧毁对进步的信仰，来制造对非理性主义、神话和神秘主义的轻信。生命哲学创造的正是这种哲学气氛。

当然，这不是有意识的。我们在时间上离开希特勒时代越

^① 《狄尔泰全集》，莱比锡——柏林 1914 年，第 2 卷，第 91 页。

远,就越不这样认为。若是把狄尔泰或席美尔看成有意识的法西斯先驱者,那是太可笑了,就连尼采或拉加得那样含义上的法西斯先驱者,他们也不是。但是在这里重要的不在于对意图进行心理分析,而在于考察发展自身的客观辩证法。而从客观意义上说,这里谈到的每一个思想家,都对创造我们刚才所说的那种哲学气氛做出了贡献。

Ⅱ

帝国主义的生命哲学的创始人狄尔泰

威廉·狄尔泰是尼采以外也是在他之后的最重要、最有影响的帝国主义生命哲学的先驱者。如果说尼采实现了向帝国主义生命哲学的决定性转变,那是由于他把生命哲学的矛头指向历史进步的新的承担者,指向无产阶级,因而他很早也就向科学展开了公开的进攻,至于狄尔泰,则是在更本来意义上的一位先驱,一个过渡性人物。狄尔泰的出发点是六、七十年代实证主义的新康德主义。他企图把它逐步改变成一种新的世界观。他在主观上总是立足于科学的立场,而不愿意同康德主义、尤其是不愿意同一个个具体科学学科进行公开决裂,但他在客观上却确实起了暗伤哲学的科学性的巨大作用,这一暗伤就同尼采的直接进攻一样,长久地有效。

狄尔泰的出发点是一种心理学和历史学的出发点。他的真正的生命著作应是《对历史理性的批判》一书,其中认为康德应该适应现实的需要,他的哲学应该这样进一步发展,以适合于建立精神科学,从实质上说,即适合于建立历史(当然,是指朗克和雅可布·布尔克哈尔特意义上的历史,而不是指资产阶级进步时期意义上的历史)。这样,按实证主义理解的康德

的基本特征，不可知论和现象主义，就毫无变化地保留下来了。狄尔泰就象所有其它的现代康德主义者一样，完全排除了这位大师在“自在之物”(Dingansich)学说中向唯物主义动摇的因素。尽管狄尔泰保有康德的“正统性”，但他的哲学却超越了新康德主义而迈出了走向生命哲学的非理性主义思潮的重要一步。他的哲学不仅推动了生命哲学本身的兴起，而且也促进了与之紧密相联的康德以后的哲学的复兴(新浪漫主义，新黑格尔主义)；与此同时，它还是一个与现象学派平行的思潮，正是狄尔泰预见并影响了现象学派向生命哲学方面的发展。此外，它在德国还是一个与柏格森和实用主义同时出现的并行现象。当然，狄尔泰的这些倾向是逐步变得完全清楚的。最初他与实证主义的新康德主义很相近，虽然新倾向的萌芽在一开始就可以看得出来。这里我们只能对他最基本的观点作一个简短的概述，而不探讨它们的发展。

狄尔泰从认识论上为生命哲学进行论证，其出发点是：对世界的体验是认识的最终基础。“生命本身，我所不能入其背后的生命力，包含着赖以揭示一切经验和思维的关联，而且对整个的认识可能性具有决定意义的关键就在这里。仅仅因为生活和经验中包含了表现为思维的形式，原则和范畴的那整个关联，仅仅是因为这种关联可以在生活和经验中通过分析而揭示出来，才存在对现实的认识。”^①这话初听起来就象是一个想从认识论上论证客观唯心主义的尝试一样。若是一切范畴都包含于客观现实中，而我们的认识又只在客观现实那里寻找这些范畴，那么新康德主义的唯心主义的主观狭隘性，它在提供现实世界图象方面的无能性，就显然被克服了。

而且若是更进一步熟悉狄尔泰的态度，这一假象还会得到

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第83页。

加强。狄尔泰有这样一个正确的感觉，即只有通过实践的道路才能在认识论上解答人与客观外界的关系。他说：“假如人们能想象出一个有完全知觉和智能的人，而这个智能机器包含着投影各种图象的一切可能手段，那么这个智能机器毕竟绝对不可能把一个自我从实在的对象中区分开来。这种区分的核心毋宁就是直觉的冲动与阻抑的关系，意志与反抗的关系……”（《外部世界的实在性》）。不过，假如人们继续读狄尔泰的论述，他就会看到，这里到处谈论的决不是客观现实本身。对狄尔泰来说，冲动等等，都不是认识并在思想上逐步掌握那独立于意识而存在的现实的种种工具、中介者，相反，它们所构成的仿佛只是“我们的感觉、观念和思维过程的关联的内在方面。冲动、压力、反抗现在同时成为固定的组成部分，它们向外部客体通知自己的坚实性。意志、斗争、劳动、需要、满足总是构成精神事件框架的返向性的核心原素”（《外部世界的实在性》）。狄尔泰认识论所描述的世界如同新康德主义者所描述的世界一样，是因为他引进的一切“实践的”范畴，如同他反对并试图克服的那些“纯粹理智的”范畴一样，也是主体世界的原素。他以预见到实践与客观现实的关联为出发点，为认识现实客观性而发动了一次这个时代里罕见的自觉而又坚决的冲击，而正是这次冲击的命运，表明了我们的下述观点的正确性：即，生命哲学的认识论从原则上说绝对超过不了以往时期的主观唯心主义。

然而，正是在这里还有必要指出生命哲学所提的问题里的突出和全新的东西。狄尔泰在结束这个思想过程时说道：“生命本身就在这一这里。它始终是它自身的证明。”^①他在其它地方还补充说，由此，康德的自在之物包含的一切超验问题就都自行解

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第130页。

决。他说：“在生命的立场上，没有一条通过超出意识里包含的东西以达到某种超验的东西的证明途径。我们只分析对外部世界的信仰到底在生命自身中有何根据。认识的基本前提都已存在于生命之中，而思维不能深入它们之后。思维能在它们的科学利用范围上检验它们，试验它们。但因此它们不是假设，而是来自于生命而进入于科学的原则或前提，它们是与作为手段的科学结合着的。假如人们设想有一种无意志无情感的理性，那么这样一种理智的东西，它既然是一意识，当然就会对发生上或出现上的依赖性作出区别，并在其中发展出那与因果观念和自我与客体之间的区别相适应的规律性，但是，即使这样，主体与客体的区别最终仍是依附于〔主体的〕作用亦即活动与图象。自我与客体的对立，其在认识上的价值，也不是一种对超验事实的认识价值，相反，自我和他物或外界，都只不过是些包含于或存在于生活体验之中的东西。这就是所有的现实。”^①生命哲学的全部认识论基础在这里清清楚楚地呈现在人们眼前。由于是无意地把生命和体验等同起来，我们就看到了在貌似客观性与现实的主观性之间的左右摇摆不定，而主观性正是生命哲学的虚假客观性的实质。这里因为，假如狄尔泰要将他本来关于客观性的意向进行到底，那他马上就会不得不发现，他的冲动等等所遇到的那种“反抗”是某种更深远更广泛的东西，完全不只是生命的一个“客观的”侧面；体验在这里遇到的是客观的现实，而生命只是这种现实的一个部分，如果人们不从物活论上——狄尔泰与此相去甚远——把全部客观现实理解成生命的。但狄尔泰提出的问题在从未彻底思考过、从未实地分析过的体验与生命的同一性中止步不前了。狄尔泰根本就没有

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第136页。

认识到客观的、独立于意识的现实。

这里存在着一个与德国古典哲学的问题相距遥远的类似，因为德国古典哲学也曾探寻并且据称找到一种主体客体（《精神现象学》里的主体客体）。但是在这里差别要比类似更有启发。首先，黑格尔有意识地、并且坚决地超越了康德认识论的主观主义，而狄尔泰则坚持了认识论上新康德主义的、特别是主观主义的继续发展。第二，在德国古典哲学中思维着的主体客体的客观方面包括了全部现实，狄尔泰的主体客体则只是一种体验与生命的合一，而其中体验又具有压倒的重要性。因此德国古典哲学中的那种客观性，尽管还有许多问题，却本质上是属于客观唯心主义，而狄尔泰的客观性则必然始终是虚假客观性。第三，德国古典哲学的解释同意甚至要求理性地辩证地认识世界。在黑格尔那里，实体之变为主体，同时也就是对现实中包含一切和掌握一切深层的理性统辖力的揭示，而狄尔泰的含混不清的体验和生命的统一，必然要把这样认识到的现实的本质，搞成某种原则上非理性的东西。

因此，狄尔泰的伟大发现是，我们对外部世界的实在性的信仰来自于对反抗和阻碍的体验，而反抗和阻碍是通过我们与外部世界的人和物的意志关系而被强加给我们的。康德提出的由自在之物（这是从美蒙到马堡学派和西南学派的所有康德追随者的绊脚石），引起的主体的“感受”，在这里得到了生命哲学上的复兴，但正因为如此，它本来的唯物主义气味被阉割了。狄尔泰给他的观点作了如下阐述：“事物及其概念性的公式；实体……不是知性的而是我们整个灵魂力量的创造物。”^① 外部世界因而不是独立于人的意识的，只不过它的“生产者”不是知性或理性，而是生命哲学所理解的人的整个精神。按照狄尔泰

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第125页。

的观点，这种认识论基本问题表面上的扩大，在唯智主义的观点那里将会引出一个关于意识超越者的充满而无法解决的概念。然而，狄尔泰继续讲述道，这些范畴的基础“就存在于对我们的意志及其结合着的情感的种种经验之中。随着经验逐渐积聚，我们的图象所具有的现实的性质，也在增长。现实变成了一种完全攫住我们的势力。……生命本身就在这里，它始终是它自己的证明。”^①

我们较为详细地引述了狄尔泰的思想过程，以便使读者清楚地看到，虽然他有“发现”，虽然他在认识论的核心问题上使用新的专业术语，他却并没有摆脱新康德主义的不可知论唯我论性质。但是同一切现代唯心主义者一样，狄尔泰也反对人们从他的认识论中得出理所当然的结论，反对把他的观点看成是一种主观唯心主义和不可知论。他在具体的讨论中离开认识论的原始问题越远，就越做作得仿佛承认不依存于意识的外部世界。他有时也这样论述：自然科学的法则及其事实前提反驳了任何一种怀疑。“我们清楚地看到，有一种不依存于我们而符合于规律的、客观的现象的秩序。这种秩序就是不依赖我们而存在着的那一伟大的实在的表现。”当然，狄尔泰不会错过机会，他立即补充说：“可以肯定，我们从未看见实在自身”，看见的只是象征，符号，等等。

生命哲学对康德认识论的基本问题的这种转折，必然把心理学推到了哲学兴趣的中心。这也是实证主义地复兴起来的康德的普遍特点，狄尔泰初期倾向的一般特征。但随着他的特别观点的逐步成熟，这里出现了某种在质上全新的东西：一个特种的心理学的纲。它涉及的是迄今为止的“解释”（因果的、寻找规律的）心理学与“描述”或“理解”心理学之间的对立。

^① 《狄尔泰全集》，第8卷，第225页。

这门新科学应该为所有的(用狄尔泰关于社会科学的术语学说)“精神科学”，首先为历史奠定基础。

围绕着这一问题，生命哲学的一般形成就变得具体化了。问题的提出，是有一定的道理的，其所以有道理就在于需要对实证主义的偏见和界限进行批判，因为实证主义认为，依靠一些抽象的心理学范畴的帮助就可以揭示历史过程和它的真正关联。但是，由于这种不满没有针对历史关联的真正原因，没有针对社会的经济结构及其变革，因此就产生了对一门全部新质的和充满生机的心理学的要求，但这是错误的回答。

说它是错误的回答，因为新的心理学同老的心理学一样对历史进程来说仍然是抽象的、次要的。历史的客观基础要比任何个体意识更宽广、更深远。这一点我们仍会看到，狄尔泰本人在别的地方也不得不承认。因此，任何作为历史的基本方法的心理学，都必然是抽象的，它涉及不到历史的根本问题。作为历史的基础科学的一种心理学，是不可能有的，因为要理解历史上进行活动的人们的心理，只能从他们存在和他们活动的物质基础、首先是从他们的劳动和从劳动的客观条件中去理解。当然就在这物质基础里也存在着复杂的相互作用，但物质基础始终是第一性的东西、“最终的东西”(恩格斯语)、决定的东西。狄尔泰试图改造心理学，使之成为“精神科学”基础，他的这一企图却颠倒了心理学与客观的社会历史现实的关系，如同他本人所反对的实证主义的心理学一样了。狄尔泰的改造仅仅在于，用一种非理性的，据说是生活经历的整个生命来代替错误抽象了的、仅只赋有智力的生命。这个“仅只”准确地表达了向生命哲学新阶段的过渡。两种心理学的区别仅只在于实证主义者的心理学是一种肤浅的、机械主义的理性主义，而狄尔泰诚然预感到了现实的、辩证的问题，但他从一开始就是以非理性主义方式提出和解决这个问题，并抹煞了它的辩

证的性质。

狄尔泰首先指责旧的“解释”心理学不能解决灵魂世界与驱体世界的关系问题，说它的一些根本无法证明的假设造成了混乱，阻止了通往现实的道路。即使在这里，他对实证主义心理学的不满也不无道理，因为实证主义的心理学不愿意承认心灵现象对物质驱体现象的依存性，却又不肯提出一个公开的唯心主义回答。生命哲学的解决办法仅仅是用非理性主义的方式将现实问题推向一边。生命应该以驱体和灵魂的统一为内容，但就象我们已知的那样，在狄尔泰看来，生命仅仅意味着体验，因此一个极端主观主义的回答就披上了一层假客观术语的外衣，而身体和灵魂的二元性之所以被“扬弃”，就在于心理学的所有研究对象都投影式地出现在体验这个层次上。迄今的心理学的假设都应当替换上对心理事实的简单描述，这样，这个领域里的一切因果的、规律的认识，都被排挤到不受人注意的位置上去，而同时，一个有利于非理性主义的新空间也就制造出来了。

狄尔泰提出问题的目的是想为历史科学奠定一个新的方法论上的基础。现在，历史科学都在实证主义中如此蜕化变质，以致真正的历史现实，随着学者们对历史现象、文学艺术现象、哲学现象进行的学院式的分析，而越来越退到后台了。面对着这种亚历山大主义，狄尔泰提出的反对意见，他的“返回事情自身”的主张——这是他以前就已通过他的实践表示了，而现在又作了理论上和方法论上阐述的——就可以理解了，而且这一点在后来也产生了很大影响（现象学方法的富有成果的影响，有着类似的渊源）。于是狄尔泰成了“精神科学的方法”的创始人。但我们在承认他对学院式实证主义所作的批判确有相当道理的时候，也必须强调的是，被狄尔泰和现象学者提到中心位置的“事情自身”，恰恰不是总体的和客观的事情自身。

它不是总体的，是因为种种真正的社会关联和规定都在孤立的对象的“唯一性”的旁边消失了，而当它们结合着的时候，则是靠神秘化了的抽象和类比的帮助，才联系起来的。它不是客观的，是因为体验，作为认识的手段，在选择、强调、规定等等方面制造了一种主观主义任意性的气氛。在狄尔泰那里，尚存在着一定的客观性倾向；但到了龚道尔，主观主义的任意性就作为有意形成的方法而明确地走到前台了。

诚然，“描述的”心理学反对法则和因果关联的这场斗争，在狄尔泰那里（就象后来在新康德主义者文德尔班、李凯尔特那里一样）只和“精神科学”有关。在精神科学中，对象都是“来自内心的，它们出现为实在，为一种活生生的独特的关联”；而自然科学，其对象“都是从外界进入意识的事实，它们出现为现象和个别事物”。所以说：“自然我们解释，生命我们理解。”^①

这里需要注意，狄尔泰的认识论承认自然有合乎法则的（尽管是现象上的）客观性，并不是前后一贯的。如果以神秘化了的的生命来代替康德的自在之物，那么就看不出，为什么自然会在哪里形成一个例外。正是在这里表现出狄尔泰是如何本能地将生命与体验等同起来的，因为从体验出发，这样的两分法是前后一致的了——当然也还是纯粹主观主义的一致。所以，狄尔泰在后来的发展中修正其不一致性时，把自然也纳入于生命与体验的主观主义非理性主义的同等之中，就不是偶然的了。

这样一来，非理性主义进入了狄尔泰的科学学说的中心，至少当他的科学学说探讨各精神科学的时候是如此，不过实际上各精神科学就包括了他的整个生命著作。狄尔泰规定“理解”的本质如下：“在所有的理解中都有一种非理性的东西，正如生命本身就是非理性的东西那样。它是不能由任何一种逻辑形

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第143页。

成的公式来表达的。而且存在于事后体验中的那一种最后的、尽管完全主观的可靠性，并不能由推论的认识价值所提供的验证来替代，虽然在推论中理解的进程可以得到呈现。这就是理解的本质给理解的逻辑处理设置的界限。”^①狄尔泰在他后来的论述中更有力地概括道：“生命不可能被带到理性法官的面前。”

一种贵族的认识论必然会由此产生出来。狄尔泰也在这方面坚定不移地走到了尽头。他谈论释义学，谈论“理解”的系统运用时说，它“是预言性的，从不提供可实证的确定性”。他在其它地方还提出，解释，“作为按照艺术规律来进行复制的解释，”必须在其自身中总含有“某种天才性的东西”。^②因此新的心理学按照狄尔泰的观点从一开始就是一种特权，就是某些审美历史主义的精神贵族的一种秘密学说。

如同我们已经看得见那样，狄尔泰的问题表达了帝国主义时代资产阶级知识分子的深层的思想意识方面的需求，而他提出的问题就必然使直觉取得这种方法论上的中心地位。就象哲学史里经常出现的情况那样，如果在通常没有出路的情境中去寻找这样一条绝望了的出路，并且借助于人们认为是一种可以致命的悬空斛斗竟然找到了，那么，这样一个“解决办法，”其现实的认识论的和方法论的前提，都是无法考察的，而且信从这种解决办法的人，就连最粗劣的方法论上的代替物也不会发现，因为对于找到一个“解答”的需要是如此强烈，以致一切可能出现的思考都陷于昏暗了。

这种新的“客观性”是以一种新的认识工具为前提条件，帝国主义哲学的中心问题，就在于提出把这种新的认识态度，这种新的认识工具——直觉，同概念的理性的思维对立起来。实

① 《狄尔泰全集》，第7卷，第213、261页。

② 《狄尔泰全集》，第5卷，第278页。

实际上，直觉乃是任何科学工作方法的一种心理因素。表面地观察，直觉，是会直接产生这样的假象，似乎直觉要比抽象的、用概念进行的分析的思维更具体，更综合一些。这当然只是一个假象，因为直觉在心理学上只不过表示一个直到那时为止部分地尚在无意识地进行着的思想过程突然被意识到了，此外别无它义。直觉因而事实上是绝不能同大部分有意识的劳动过程割离开来的。而且，对认真的科学思维来说，一项严肃的任务是，首先，检查这些由“直觉”带来的结果，看它们是否在科学上也站得住脚；其次，把它们如此有机地纳入理性概念的系统中去，以致事后再也分辨不出来，什么是由（有意识的）推论能力揭示出来的，什么是靠（在意识阈之下，只到以后才成为有意识的）直觉揭示出来的。这样，一方面，直觉，作为劳动过程的心理因素，实际上，在其正确位置上，乃是概念思维的补充物而不是它的对立物，另一方面，对任何关联所达到的直觉发现，却永远不成其为真理的标准。

对科学的劳动过程进行的一种表面的心理观察，引起了这样一种错觉，仿佛直觉是一种独立于抽象思维而能掌握更高级关联的工具或器官。这种错觉，它把主观的工作方法同客观的科学方法混为一谈，在帝国主义哲学的主观主义的普遍支持之下成了现代直觉理论的基础。这种错觉通过这里产生的过程与辩证认识之间的关系，更得到了加强：即是说：从一种主观主义的角度来说，很容易承认：辩证的矛盾是在概念的道路上产生的，而矛盾的综合解决，矛盾之消容于更高的统一，应归功于直觉。这当然是一种错觉，因为现实的辩证法要重新在概念的道路上表达任何综合，并且它不承认任何综合是最终的所与。真正的科学的辩证的思维，正由于它是现实世界的事物的正确反映，所以总包含着思想上的概念联结和概念分析。因此，直觉既不是认识的器官或工具，也不是科学方法的因素。就同

我们已经知道的那样，黑格尔在《现象学》导言中曾经针对谢林把这一切阐述得非常清楚。

恰恰相反，在帝国主义时期的哲学中，直觉占有了客观方法论中的中心地位。产生这种需要的直接原因，是因为思想家们脱离了以前时代的认识论的形式主义。他们必须脱离形式主义，因为寻找一种世界观时，这寻找本身就意味着一个有内容的提问。而主观唯心主义的认识学说，必然是一种纯粹形式的并非辩证的分析，它不是对概念内容的一种思想陈述。如果思维要超越这些界限，并且要哲学地认识实在的内容，那它就必须一方面依据唯物主义的反映论，另外一方面，必须依赖辩证理解了的世界关联，并且是这样一种世界关联，它不仅仅可被理解为各种客观事物和各种结构的静态关联，而且可被理解为发展(向上运动的)的动态关联，从而是理性历史的动态关联。对帝国主义哲学来说，直觉是一条使它得以脱离认识论形式主义的权宜之计，而且这权宜之计还可使它摆脱主观唯心主义和不可知论(表象的)，而丝毫也不动摇它的基础。

因此，这种哲学的出现总是带着这样一种要求，即它所追求的那种内容，它要达到那种世界观现实，可被评价为一种不同于能以概念来理解的，质上更高的现实。而且在这个关联中，主观主义地解释了的直觉的事实，就造成这样的假象，似乎直觉就是把握这更高级世界时起阐明作用的符号。在这里，不惜任何代价以击败那来自概念分析方面的批判，就成了新哲学的生死攸关的问题。直觉的这种自我保护，在贵族认识论的路线上，早就在古代的相类似的哲学(在部分古代宗教的神秘主义)中出现过。生命哲学持有这样的观点，即不是每一个人都能凭直觉来理解更高层次真实。因而凡是为直觉寻找概念标准的人，他恰恰表明，他不具有凭直觉理解更高层次现实的能力。因而他的批评适足以揭露他本人的低级本性，这就象安徒生童话中

在赤裸裸的皇帝身上不见漂亮的新衣的那个不纯洁的人一样。这样一种有关直觉的“认识论”，其所以必要，还因为就事情的本性来说，任何这样把握到的“现实”，都是任意的，不可检查的。直觉，作为更高级认识的工具，同时也是为这种任意性进行辩护的手段。

狄尔泰本人在宣布生命关联中的非理性主义、宣布预言性的直觉是认识生命关联的手段时，从形式上看，还是清醒的、实事求是的，可是这一宣布早在战前时期，就已是狄尔泰获得巨大影响的基础。我们只想指出乔治学派的文学史和美学方面的活动以为证明。对这个学派的精神领袖龚道尔来说，把解释和理解分离开来已是不够的。他在体验内部又区分出“原始体验”和“教化体验”，而直觉学说的反历史性、反社会性在这里得到了远比在狄尔泰、甚至比席美尔那里更为坚定的表达。因为，如果人们进一步观察龚道尔这一区分的内容和方法，就会看到，原本的未经歪曲的体验，亦即“原始体验”，其区分标准就在于，它是从那可用知性和理性予以把握的社会环境的关联中摆脱出来了的，它的直接内容跳过了社会环境的规定性，它的哲学内涵纯粹是非理性的（无理性的）。龚道尔说：“我所理解的‘原如体验’就是比如说，指对宗教的、对泰坦的^①，或者对性爱的体验；我所理解的歌德的教化体验是指他对德意志前辈、莎士比亚、古典时期、意大利和东方的体验，以及他对德国社会的体验。”^②

当然，狄尔泰还不是一位战后帝国主义气派的非理性主义者。他的方法之局限于精神科学就表明了这一点。但是，非理性主义固然是他的方法的最后结局，这一结局却是他经常努力去克服的，要把它引回到一种虚假科学性的轨道上去的。因为

① 泰坦 (Titan)，希腊神话中的巨人。——译者

② 龚道尔，《歌德》，柏林，1920年，第27页。

狄尔泰还不相信在理性与生命，科学与直觉之间存在着不可调和的对立。他多次指出，从体验中发掘出主观世界和客观世界的全部财富，是可能的，从体验出发，通过对体验的理解，通过这种理解在释义学的方法论解释中的系统化，要达到一种更高级的更广泛的科学性的概念，也是可能做到的。他这位总的来说具有异常丰富知识和真正博学的人物，自己就时常注意到了他的两个相互矛盾的基本倾向。他公开说出这样出现的二律背反，但又一而再再而三地——徒劳地——企图克服它。

我们到目前为止的论述都已表明，这些二律背反，就他的出发点和他的方法论来说，必然是扬弃不了的。所以他本人在谈论用生命哲学来论证历史科学所造成的循环时说道：“历史应该告知我们什么是生命。而历史本身又是依赖于生命的。”^①这样，在方法的入口处就存在着一个恶性循环。这错误的循环恰恰就是假客观性的循环。其基础就是狄尔泰关于主体与客体等同的观点：生命等于体验。在一个真正客观的方法中（即使它是客观唯心主义的客观方法也罢），诸范畴至少当它们是自在着的时候，都是包含在客观现实中的，并且只可由能认识的主体去把它们“读出来”。狄尔泰的两难窘境，因而就在于他的哲学出发点的摇摆本性及其认识论上的割裂。

但是更为重要的，因为更具体更有内容的难题是，他不可能从体验出发，找到通往建立历史科学基础的道路。狄尔泰肯定抱有幻想，以为在体验里含有客观现实的一切范畴，以为只缺少正确的方法（理解心理学，释义学）去发掘它们。他忽略了，体验，从认识论上说，是以这些范畴，这些客观现实的形式为前提的；是这些范畴规定它，但不是它规定这些范畴。我们由此可以看出，通过这个出发点从一开始就预先确定下，在

^① 《狄尔泰全集》，第7卷，第262页。

对待方法所依据的那些体验上要采取一种原则上无批评的态度。但是，整个的起着历史决定作用的难题是，历史上行动着的人们，其意识（体验）决非必须地要提供钥匙来解释历史关联的真正起因，这个问题，黑格尔已经抛弃了，马克思则用“假意识”的理论把它解决了，它却始终不在狄尔泰的方法范围之内。

他在认识论上没看见的东西，他的历史知识，他独特的历史方法论，——虽然不恰当和不完全——都使他碰上了。他把一切历史现象都分解为体验，分解为主观的意识事实，可是这种分解也必定会在种种意识事实那里找到“客观精神”这一界限，狄尔泰本人曾把“客观精神”理解为历史的中心范畴。他本人对困难和矛盾看得很清楚。所以他在论述客观精神的问题时说：“现在出现的问题是，有这样一种关联，它作为这种关联并不是在某一个头脑中产生出来的，因而它既不曾被直接或间接地体验过，也没有被还原到一个人的体验上，那么这种关联怎么能凭它的种种名称以及有关这些名称的种种叙述竟然就在历史学家的心目中把自己形成这样一个关联的呢？这就要假定一个前提，即，逻辑的主体，尽管它们不是心理的主体，却能被形成起来。……我们寻找灵魂……但通过什么道路我们能在没有个别灵魂的地方找到灵魂呢？”^①可见狄尔泰非常清楚地看到了困难，即使他并没认识到困难的认识论根源。由于没认识到困难的根源，狄尔泰不知道，为了解决困难，他必须放弃他的全新的心理科学，必须放弃他的全新的历史基础。

不仅如此，狄尔泰的两个现代相对论的观点，即，心理学人类学的观点和历史的观点，也同样彼此对抗，陷入不可解决的矛盾之中。狄尔泰给精神科学所作的心理学人类学论证，当

^① 《狄尔泰全集》，第7卷，第282页。

然倾向于把它所发现的基本事实看作是始终一贯的，超历史的。因为显而易见，从人类学来说，自从人成为了人，人就不再有什么决定性的改变，我们在人的思想上和感情生活上看到的那些改变，都是社会性历史性的。对客观的历史理论，例如历史唯物主义而言，这里并没有什么矛盾，相反，有的只是两种观点的相互辩证补充；这种补充甚至能使人类学观点大大丰富历史知识，并使历史组织可为人类学观点所使用。但在狄尔泰的体验理论中，这两种观点必然会极化为一种二律背反；从人类学观点出发，就说人有一种超历史的性质，从历史的观点出发，就推论出一种毫无限制的，不允许有任何异议的相对主义。

对狄尔泰来说，也不存在摆脱这种二律背反的出路，他不能赞成其中一种观点而拒绝另一种观点。两者他都需要。这部分地是出自历史家的可以理解的感情，因为这两种原理在现实中是无法分解地交织在一起的；部分地是出自帝国主义世界观的需要，因为不仅人类学的超历史性，而且历史的相对主义对这种世界观都是必不可少的。所以狄尔泰不能从他所认识到的二律背反中找到出路……（这种立场不仅狄尔泰有，而且帝国主义时期的几乎所有历史学家身上都有。这样，帝国主义时期的整个种族理论总是建立在这样一种虚构的种族本质持久性上的，种族虽然可以退化，但它原则上没有能力发展成为另外一种不同的东西）。狄尔泰也一再遇上这个问题，给予的答案是各种各样、矛盾百出的。因此他一方面说：“人的本性总是相同的。”^①另一方面，他在分析十七至十八世纪的“自然体系”时，即在同启蒙运动的历史观论战时又说：“人这个类型在历史过程中熔解了。”^②他也知道，这样的问题他是无法回答的。他说：“我们

① 《狄尔泰全集》，第5卷，第425页。

② 《狄尔泰全集》，XCI页。

目前根本不能回答这样的问题，在不同的时代里，人们的动机强度是否可被视为在一定界限内是同样的。”^①这样一来，精神科学的全部心理学人类学的论证，其价值就成问题了。但既然从体验出发来解释一切历史和社会现象，是狄尔泰哲学的核心，因此他整个的基本构思，就变成了幻想。

狄尔泰成功之处，只在于他揭穿和摧毁了实证主义的因果心理学，代之以一种本质上非因果的、甚至反因果的心灵现象“形态学”，而这形态学对整个后期发展的生命哲学的相对主义是决定性的。“描述心理学”及其直觉的方法就同我们见到的那样，虽然是特别模糊不清和自相矛盾的东西。但正是它们的这一特性保证它们产生了持续的深远的影响，于是出现了一个形态学趋向，在这个思想趋向中，形态学越来越失去原有含义，它已不是一种具有特色的方法。毋宁是一个使人捉摸不透的口号。

帝国主义阶段的普遍的世界观需求，既然产生于日益尖锐化的外部和内部冲突，这就一方面推动哲学日益超越严格的新康德主义者的抽象而内容贫乏的形式主义，并促使哲学具体地、有内容地处理问题，而另一方面，就阶级上、从而就方法论上说，这又使哲学不可能运用具体的方法研究具体而有内容的问题，正因为这样，一种如此含义暧昧的“方法”成了这个时期落后要求的最合适的辞汇。同狄尔泰的“描述”心理学出于同一历史来源的，与它平行的，但又独立于它的是姻缘很近的胡塞尔的现象学。狄尔泰立即称赞它为“划时代的”。^②胡塞尔本人起初只限于对纯形式逻辑问题作阐明性的研究。而他的最有影响的学生（舍勒、海德格尔），在狄尔泰的影响下，却超出了这个问题范围，对此我们将在后面予以详细论述，他们就象狄尔泰那样，力求在这个基础上建立一种普遍的哲学方法。

① 《狄尔泰全集》，第5卷，第62页。

② 《狄尔泰全集》，第7卷，第14页。

需要有一种具体而有内容的世界观，能对时代事件产生类似于哲学在它伟大的过去时代产生过的那种影响，正是这种需要决定了狄尔泰的全部思维（我们引述过他的纲领性的言论）。另一方面，狄尔泰还感到，原来形式上的旧的哲学，对于当前是不可能起这种作用了。他所从事的哲学史研究，连同一般文化史的研究，虽然范围广泛，形成他的终生著作的很大一部分，但这些工作，对他而言却不是个自身目的。就象体验向理解和解释学的发展之终应汇为一种世界观那样，他对哲学问题的历史研究，也应只是阐明一种现代世界观的序曲。

狄尔泰在历史上首先发动的冲击都是重要而有影响的。他是首批向着笛卡尔以来以自然科学为依归的、伟大的理性主义哲学宣战的人员（包括尼采和爱德华·V·哈特曼）之一。他的施莱马哈尔传记以及他关于诺瓦利斯，荷尔德林等人的论著，使他成了帝国主义时期复兴浪漫主义的首创人之一；他对青年黑格尔手稿的发现和评注，对于战后以生命哲学观点解释黑格尔哲学，具有决定性意义；他的歌德研究，同样地开创了以生命哲学解释歌德之先河，这一研究随后由席美尔、龚道尔继续，直到克拉格斯；如此等等。

因此我们看到，冲击是十分重要而且具有历史意义的。世界观上的成果却极其贫乏。狄尔泰的文学和哲学史的研究，我们所以在这里予以探讨，只因为它们都是为建立他的生命哲学世界观服务的。它们在这里的作用在于证实，形而上学（一种关于自在的存在的哲学）在原则上是不可能的，因此无论中世纪的神学体系，还是十七、十八世纪科学的“自然体系”，还是康德的伟大继承者们想以新方式复活形而上学的企图，都是注定要失败的。

不过直觉主义的深刻矛盾性在这里再度呈现出来了。狄尔泰说：“世界观都不是思维的产品。它们不是产生于单纯的认

识意志。把握现实乃是形成世界观的一个重要因素，但毕竟只是一个因素。”^①这是狄尔泰想由之而脱离实证主义的困境的一个真正的问题，也就是说，这是要为那些出自人们的社会存在的世界观寻找其更加广大的基础，寻找其超出狭义哲学的东西之外的基础的问题，但是在这个问题上，狄尔泰象对待非理性主义的历史经常所做的那样，立即转入一种错误的主观主义，因为他把从存在与意识的辩证关系中产生出来的客观矛盾，转变为主观的东西，改变成直觉与理性的对立。他论述道：“每一个真正世界观都是一种直觉，而直觉则是从内在于生命的东西产生出来的。”^②丰富的、现实的、客观的历史的生活，又一次变成单纯的主观的体验。这样一来，世界观的科学性，世界观的科学论证的方法论价值，就立即停止存在了，因此狄尔泰哲学中的科学性的作用，就只限于把它引到世界观的门槛前，到了那儿科学性就自我扬弃了。所以，狄尔泰在 worldview 问题上成了非理性主义武断性的一个创始人——这在一定意义上也是违背他自己的心意的。

狄尔泰本人找到的答案是以他的相对主义为基础的，就这点而言，他的答案起初也是卓有成效的。上文的论述清楚地表明，狄尔泰不能够赞同一个合乎方法论的在内容上轮廓清晰的世界观，他的努力只能使他从心理学和历史上完成一种世界观类型学。于是我们将会看到统治着整个帝国主义时期哲学的那一发展趋势就开始了，那就是类型学成了历史相对主义的代名词。从这种前提出发来揭示历史关联，已成为不可能，而否认历史里的规律性，尤其是否认有案可稽的历史进步性的呼声，则日益高涨，这就促使狄尔泰想到，把各种可能的观点罗列起来，组成一门类型学，进而用这个办法来表达种种历史的（根

^{①②} 《狄尔泰全集》，第8卷，第36、99页。

本上是社会的)和精神的关联。首先,这办法所显示的是一种纯粹的相对主义,因为类型学使工作评判的态度有可能伪装起来,而不作评判,就是承认各种不同的、常常相互对立的观点具有同等价值。在这期间,帝国主义时期的世界观需求已很快地越过了类型学的阶段。一方面,类型学里从形式上表现出来的那种不作评判的态度,变得更加流于形式,这就是说,实际上已经作了评判,采取了立场,首先是反对唯物主义,当然基本上并没放弃类型学里相对主义的有利之处。另一方面,人类学的类型基础,很快地浓缩成为一种神论般的“实体性”,成为一种“形态”。类型学的种种形态,于是就出现为历史舞台上的主要演员。这种情况早在尼采那里就已在很大程度上有了。尼采在非理性主义神话的产生中本是一个急先锋,因此长期以来被看作是一位非科学的人物。只是到了史宾格勒,类型学的公开制造神话的功能,才重新大力发挥,达到了法西斯主义人类学的类型的顶点。显而易见,我们分析过的、唯心主义所无法解决的那个人类学与历史之间的两难困境,这里重新以具体的形式出现了。这个两难困境在非理性主义的发展过程中,注定要出现一种实际上的反历史性,注定要制造一个神秘化的假历史。

至于在哲学史的类型学方面,狄尔泰发现哲学史里有这样三个大的基本类型:自然主义(狄尔泰把它理解为唯物主义,并且根据他的——完全错误的——观点,认为它历史地必然要过渡到实证主义)、自由的唯心主义(主观唯心主义)和客观唯心主义。这三个类型,如从心理学上追溯,它们涉及的就是理智,以及意志和感情。狄尔泰在他的方法论的和历史的论述中指出每一种类型都必然有片面性和局限性。^①但他相信,这些限制

^① 《狄尔泰全集》,第8卷,第7页。

产生于至今占有支配地位的那种专靠理智来从事哲学活动的做法。他说：“意识里出现的矛盾，都是由于客观的世界图象被独立化了。这种独立化就是把一个体系变为形而上学的那个东西。”狄尔泰有这样一种错觉，似乎只要这种制造体系，制造形而上学的趋向得到了制止，矛盾就可以消除，因为他认为，“任何一个这样的世界观，在对象性的理解领域里，都包含着世界认识、生命评价和行为原则三者的联合。”^①

狄尔泰在这里也是从一个实际上提出了生命的问题出发的。对现实作思想上的反映，从各种不同的观点对历史进程中的现实因素作思想上的综合，这是哲学史里的一个事实。同样在一定的历史条件下借助不同的观点，对客观现实的本质方面进行把握，这也是一个值得探索的事实，但是，狄尔泰曾经主观主义直觉主义地歪曲过世界观的发生原因中的超出狭义哲学原因之外的那个方面，于是他在这里又故技重演。因为，这个错综复杂问题的任何疑问都只在人们从社会的客观结构，从社会的发展方向，从具体的阶级斗争出发时，才能正确地提出和解答。新康德主义的哲学史对以这种方式提出问题曾置之不理。狄尔泰由于世界观的需求也被推上了这条道路。他所认为的问题的重要性，以及他对这个问题立即作出的主观和唯心主义的歪曲，都表明，帝国主义阶段的世界观的需求如何强烈地促使他改变至今的不理睬态度，以进行对历史唯物主义的持续论战，而且这一论战从展开之时起，就要求以一种“更深刻”的方式去回答历史唯物主义提出的种种问题。在狄尔泰本人那里，这种情况有点是自发的，不自觉的；他想在哲学上另提出某种比唯物主义历史观“更高的”东西，以与之对恃；到了席美尔那里，这一论战显然已是完全有意识的了，并且越演越烈，

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第404页。

一直延续到曼海姆和弗赖耶。

在这个时候，同样由我们早就指出的那个人类学与历史观之间的二律背反发生作用了。狄尔泰想在这种类型学里把自己高举于历史的东西（在狄尔泰那里历史的东西与历史相对主义是同一个含义）之上，并在人类学原则里与他的类型学、特别是为他的类型的哲学综合物找到一个基础。狄尔泰的这一试图，在类型学建立的时候就已注定要失败，因为，巨大的历史现象决不能还原到如此贫乏的心理学人类学原则上去，尤其不能回溯到象理智、意志或感情这样一些人为孤立的“心灵能力”上去。（按照狄尔泰类型学的观点，人们必须在感情上从亚里士多德或者从黑格尔那里寻找人类学的基础。）一个科学上可用的类型，只能从历史本身中探索出来，人们须从历史里，从人对客观现实所采取的历史决定的种种可能态度里，把贯穿于这一过程中的种种要素搜集在一起，来建立类型学。但这样一来，起决定作用的就不再是人类学心理学的属性，而是哲学立场上的本质方式了（比如，唯物主义和唯心主义，是按世界观基础来区分的，这就要看究竟承认存在优先于意识，还是意识优先于存在）。这一认识有时也使狄尔泰醒悟过来。他说：“存在于个体与环境之间的那些巨大的同形的关系，必须从理论上予以发展。”^①不过，他的方法论，并不具有把握这样一些相互作用的工具，因为它可以说正是为了回避这些问题，为了用非理性主义来模糊这些问题而被创建起来的。

狄尔泰更加明显的失败，是他企图通过对类型的综合来超脱人类学的相对主义。由于心理学里的类型可以归结为理智、感情和意志，狄尔泰梦想，哲学的类型象心理力量能在一个人身上达到谐调那样，也有一个相类似的和谐。这一切仅仅是一

^① 《狄尔泰全集》，第5卷，第272页。

个梦，因为单从客观上说，狄尔泰所感受的缺少和谐，决不是出于心理学或人类学的原因：缺少和谐是资本主义社会劳动分工的结果，因而只要资本主义存在一天，它就一天不能从心理学或哲学上得以消除。我们在这里，遇到的又是一个对从生活中产生出来的问题的主观唯心主义歪曲，就象狄尔泰多次做过的那样。事实上，狄尔泰在这里所完成的神秘化从知识上说，是违背良心的。因为，他把这个问题具体化时并没有进一步从类型学走向哲学综合，而且摧毁了他自己的类型学的抽象人类学基础：他本人承认，真正的哲学必定产生于理智、意志和感情的统一性。现在，狄尔泰要么是不得不由此出发把以前的哲学家看成是片面僵化了的怪物，要么是不得不抛弃他自己的全部类型学；而假如从他的前提出发，则即使抛弃了他的类型学，也指不出一条通往以哲学科学为基础的世界观的道路。

当然，我们在他那里找不到这样极端的态度。但是，他时常感觉到这个问题的无法解决，从而感觉到他自己哲学的基础的脆弱和腐朽，则是清楚可见的。

狄尔泰的生命著作对这样一种世界观的陈述，只限于作一些模糊的暗示。因为，在理智、意志和感情被物化成独立的、在历史上发生作用的存在实体，以与那些真正的、彼此尖锐的、彼此互相排斥的世界观类型相对应之后，人们如不拆除整个建筑，就不能把它们重新还原为纯粹的心理因素，尤其不能消除世界观趋势的独立存在，以取得梦寐以求的和谐。作为一个哲学史家，狄尔泰只能科学地证实一个完全的相对主义，证实世界观之间的一场不断的斗争，在这场斗争中有一定的挑选，但没有判决。他说：“它的（哲学的——卢卡奇注）那些大的类型，各自独立地、不可证明地、不可摧毁地、直挺挺地并立在那里。”^①

^① 《狄尔泰全集》，第7卷，第86页及下页。

可以说，狄尔泰有时也原则上否认他所梦想的综合的可能性。“我们不能合在一起观看这些方面。真理的纯光，对我们来说，只可从不同的折射光线中见到。”^①

狄尔泰的毕生著作就这样在悲观和绝望中终于终结。他在生命的末日常常公开地说，他有时深深羡慕象卢梭、伽利略这样一些人物，因为他们没有科学上的顾虑，敢于公开说出自己的信念。在这里，科学与世界观之间的这种左右为难，对狄尔泰哲学努力的破产而言，重新具有非常典型的含义。在这个左右为难的基础上，新康德主义把一切世界观问题都排除于——据称是科学的——哲学之外去。后期生命哲学以非理性主义名义，抛弃了科学和科学的哲学。狄尔泰是帝国主义前期资产阶级哲学的这些极端之间的一个过渡形象。他在怀念他的朋友格拉芬·约克时不无道理地补充了这些想法：“假如我以这样一种生命来衡量他，那么我自己的历史观点岂不是无可取的怀疑主义了吗？”尽管这样，他在这里也还坚持科学性这一观点，虽然同他在世界观上的努力相比，他对科学的坚持是软弱无力的。所以他说：“于是我心里升起了我这样的意志：不愿意经过那在思维面前站不住脚的信仰去进入至乐境界。”^②

在这点上，狄尔泰同后来坚持和扩大他的倾向的思想家们存在着很大的差别。当然，狄尔泰虽然这样灰心，也不是没有错觉，他说：“历史相对主义这把刀子，已把所有的形而上学和宗教割成碎片，它必定也会导致痊愈。我们必须完全彻底才行。我们必须使哲学本身变为哲学的对象。”^③狄尔泰的这一错觉不仅发生在方法论上，并且也涉及到历史现实：继续走他的道路，并没有带来他所梦想的那种有科学的新的根基的世界观。他的巨大的既宽广又深远的影响，一方面，继续发展了心

① 《狄尔泰全集》，第7卷，第232页。

②③ 同上书，第231、232页。

理学的和历史的相对主义，并且使之接近虚无主义的怀疑，另一方面，通过越来越极端的直觉主义和非理性主义的道路上，促使哲学走向杂乱的幻想，随心所欲地制造神话。后来的发展把狄尔泰想为哲学奠定科学的尝试统统从他的著作中抽出来，弃置一边。后期发展接受了狄尔泰的一些鼓动性词句，以便利用它们来反对科学性精神，开展反对科学性精神的斗争。这种做法虽然违背狄尔泰的主观意图，但这当时在客观上竟然可能，这一情况，就足以说明为什么他会产生影响，并使他的影响变为反动的东西。尽管狄尔泰在学说内容上、而且按他所想的方法论来说，同法西斯主义很少有什么关系，但他的这些——决不是偶然的——影响却在客观上使他成了德国后来公开反对理性和模糊哲学意识的一个不自觉的间接的开路先锋。

II

〔第一次世界〕大战前的生命哲学

（席美尔）

狄尔泰，就其整个的精神和学识来说，是一个前帝国主义时期的人物，他所强烈感受到的问题，仅限于帝国主义以前时期的问题，所以他没有跳出这个问题的圈子。在比他年轻 25 岁的席美尔身上，无比突出地集中表现的，是大战以前的帝国主义精神状态，所以，他真正是新的时期的产儿和代表。

当然，在席美尔这里也象在狄尔泰那里一样，康德和实证主义构成着哲学的出发点。不过，在席美尔这里构成他的哲学出发点的实证主义已经是比较后期的实证主义，而不再是象在狄尔泰那里那样以孔德、泰因或巴克尔等人的思想为出发了。席美尔受了尼采非常强烈的影响，他是在反对历史唯物主义的

哲学和社会学观点的斗争中成长起来的，他的思想在一开始的时候表现出一种自发的与英美实用主义类似或平行的性质，并且逐渐发展得与柏格森思想具有亲密关系。就连他的康德主义，也具有一种不同的、帝国主义色彩更加浓厚的意味，他是彻底的主观主义者；对于席美尔说来，客观实在的外在世界已经根本不再成为问题了。

另一方面，他的认识论的主要倾向则是坚决反对任何方式的反映或摹写，他不承认认识是对客观现实的如实的思想反映。所以他在论述历史知识的时候说：这种知识“不是单纯的复制，而是这样一种精神活动，这种活动根据自己的材料……制造出材料本身还不是很的某种东西”。^①从席美尔这里我们可以清楚地看到，以唯心主义作为基本态度、以形式逻辑作为主导思想，从右面来批评具有局限性的机械的反映论（Abbildtheorie），是如何必然地要导致出生命哲学的主观主义。席美尔也象许多现代唯心主义者一样认为旧唯物主义的机械的反映论不能满意地解决复杂的客观性问题。同样象许多现代唯心主义者一样，他也基于这种观点进而否认可知性，甚至否认客观现实的存在。可是席美尔在否认可知性、否认客观现实的存在方面比起他的多数前驱和同辈人都更加坚决得多。这是他的生命哲学观点的后果，生命哲学使他能够彻底否认一切不以主体为转移的客观现实，同时却建立起一个与人对立着的假客观的外在世界，因为他认为在人的对面存在着生命，这可以说是一种实在的中介物：“生命看来是最最客观的东西，我们作为精神主体能够直接接触到它，它是主体的最深刻和最坚实的客观化。我们带着生命是站立在我与观念、主体与客体、个人与宇宙之间的中介地位上的。”^②因为这样，他就以生命哲学“第三条道路”的名义

^① 席美尔：《历史哲学问题》，第3版，慕尼黑—莱比锡，1922年，第55页。

^② 席美尔：《札记和论文集》，慕尼黑，1923年，第6页。

否认唯一正确而清晰地提出来的究竟是存在还是意识具有第一性的认识论问题。他认为问题应该这样改变一下：“究竟是意识依存于生命呢，还是生命依存于意识？因为生命可以说恰恰是处于意识与存在之间的那种东西……生命是在意识之上的更高的概念和更高的事实；无论如何后者即是生命。”^① 既然生命被解释为某种与存在和意识相对立的第三者，那么尽管从认识论上说现实生活属于存在而生活经验属于意识，毕竟已创造出一个反理性主义的、假客观的中间地带来，这个中间地带不仅容忍而且直接加强着主观性的无比优势。

这就是席美尔的世界图景的结构。席美尔不再承认有真正的客观世界，而仅仅承认有与现实对立着的各种不同的活的反应样式，如知识、艺术、宗教、爱情等等，它们各给自己创造出它们的客体世界：“某些基本精神力量和冲动之变为有效，意味着它们各给自己创造一个客体。爱情、艺术、宗教这类机能的对象的意义就仅仅是这些机能本身的意义。这些机能之中的每一机能都把它对象放置到它自己的世界里，从而把对象变成它们自己的对象。至于在这些特殊形式下结合起来的内容究竟本来在别的地方就是存在着还是不存在，这完全是不相干的事……”。^② 席美尔的这种认识论观点表明它与大战以前帝国主义思想中笼罩着的反对自然主义的美学论点有着鲜明的类似，他的认识论非常强烈地表现着他那个时代的美学的方向。

跟随着席美尔这个立场而来的是一种比狄尔泰那里更加激进的相对主义。通常论述席美尔哲学的时候，人们时常说，他的道路是从实证主义走向形而上学，也就是说走向相对主义之克服的道路。这种看法是不正确的：不错，席美尔是经历了一段发展过程，因为他的原来一直潜伏着的生命哲学倾向愈来愈

^① 席美尔：《札记和论文集》，慕尼黑，1923年，第263页。

^② 席美尔：《宗教》，美茵河畔的法兰克福，1906年，第32页。

有意识地变成他的思维的中心，但与此同时，相对主义不是减弱了而是增强了。同时，对于作为帝国主义时期主要哲学倾向的生命哲学来说具有特征性的一点是，相对主义思想路线的中心内容始终是否定科学，保全信仰，保全没有确定客体的主观宗教虔诚，千方百计给它们保留地盘，而这种相对主义的怀疑正是利用这些东西作为自己的武器的。我们现在从席美尔最后的一本著作中摘录一段比较长的话，来证明恰恰是在他的晚期发展中这种极端相对主义倾向表现得如何鲜明：“在强调我们的知识的永无止境的发展前进的同时，却不应该忽视这一事实：即，仿佛在发展的另外那一头有很多很多我们当初认为是‘可靠的’知识，现在都降低为不可靠的，甚至变成显而易见的错误了。不是有那么多的东西都是中古时期的人‘知道’了的吗，不是又有那么多的东西是十八世纪的启蒙思想家或十九世纪的唯物主义自然科学家知道了的吗，而这些东西对我们来说如果不是已被完全否定了至少也是被认为彻底可疑了。那么我们现在认为是无可置疑的‘知识’之中有多少东西有朝一日也将享有同样的命运啊！由于受着人的整个精神的和实践的态度所影响，人——就其最根本处说来——从他的环境中所理解到的，一般言之只是那些符合于他的信念的东西，而另外还有很多非常显著的反面情况，到稍后一个时期就会觉得完全不可理解，而在当时却简单地充耳无闻熟视无睹。试想，人们当初为星象学和符咒学、为巫术和直接降灵提出来的‘确凿的’‘使人不能不信的’证明何尝少于今天人们为普遍自然规律的效准性所提出来的例证，所以我认为，在几百年或几千年以后，当人们认识到每个个别现象的核心和本质乃是它的不可分解的统一的、决不能还原为‘普遍规律’的个体性的时候，宣布这样一些普遍规律为同我们上述的那些迷信事物同样程度地属于迷信，这绝对不是不可能的。只有等到人们放弃了‘绝对真理’这个观念，这其实

同样也只是一个历史产物，人们也许才能达到这样貌似荒谬而实则正确的观念：即，在继续不断的认识过程中，刚才被接受了的真理却恰恰是被已被破除了的错误所扬弃，并且，正如在一个永不停息的长流中那样，有多少‘错误的’知识被从后楼梯扔下去，也就有多少‘真正的’知识被从前楼梯上簇拥上来。”^①

我们所以把席美尔的这段话引证得这么详细，乃是为了完全明晰地把生命哲学相对主义的党性表示出来。他这并不是一种极端的怀疑主义；极端怀疑主义在某些情况下，在瓦解某种反动的僵死了的文化的过程中，还能具有积极作用，例如中古时代的唯名论或蒙旦、贝尔等人的怀疑主义那样。现代相对主义的怀疑主义，则恰恰埋葬了客观科学知识并给最混乱的反动的蒙昧主义，给帝国主义衰颓中的神秘的虚无主义保留地盘，至于现代怀疑主义者究竟是有意识地要这样还是不自觉地达到了这样结果，那完全一样的。而且这种观点发展得这么迅速，以至在今天的读者看来，席美尔的展望，即，自然的普遍规律性将在几百年或几千年之后成为迷信，本身就带有一定程度的嬉戏意味。因为读者知道，不用到几百年以后，而只在席美尔死的那一年里就出现了史宾格勒（Spengler）的书，在那本书里生命哲学已经在着手实现这种展望。这种破坏性的相对主义乃是帝国主义哲学反对辩证唯物主义时采取的自卫手段；这种倾向在史宾格勒那里才抛头露面公开出现，但在席美尔那里已经就潜伏着了。

信仰问题，虔敬问题，宗教问题，狄尔泰早就开始注意了。并且狄尔泰也已经把宗教看作人对待现实的一种永恒的态度；但他同时也感觉到历史里的种种宗教，历史遗留下来的种种上帝观念对于当代的人都已丧失了它们的意义（所以他十分

^① 席美尔：《生命观》，慕尼黑—莱比锡，1918年，第104页。

同情施莱马哈尔(Schleiermacher)，他在青年时代就把宗教性的内心活动的这种优先性提到突出地位上了)。在这个认为历史里的宗教和旧式的形而上学都已崩溃的立场上，席美尔比狄尔泰更为激进。他认为施莱马哈尔那样转向内心方面去还不够彻底。他想给宗教和形而上学争取一个完全独立自主的尊严，就象在艺术中“为艺术而艺术”的路线所竭力争取的那样独立性一样。所以他在论述形而上学时说，“它所有的世界图景是由一些与经验知识的范畴毫无相干的范畴构成的；它对世界所作的形而上学解释是处于评判实在主义确切解释的真理与错误的彼岸的。”^①

这样，人对待现实的不同态度，就各自独立各不侵犯地并立着，并且创造着各自的独立的世界；这些世界彼此不发生矛盾，正如——在“为艺术而艺术”的美学的意义下——对某一事实的戏剧描写和对该事实的史诗描写之各不相干互不矛盾一样。席美尔说：“宗教生活还另外创造一次世界，宗教生活乃是具有一种特殊音调的整个存在，所以按照它的纯粹观念来说，它与使用别种范畴建造起来的世界图景根本不会交锋，与它们根本不会发生矛盾……。”^②这种宗教观不仅是席美尔的认识论在这个领域中最彻底的应用的结果，而且同时也是从他对于当时的宗教情况的理解产生出来的。席美尔看到，一方面，当时的人已经抛弃了某些特定的宗教，而另一方面，过去曾经通过宗教实践得到了满足的那种宗教需要始终还存在在那里并且继续要求满足。

不言而喻，席美尔看不到，这种宗教需要的基础乃是资本主义社会存在，而资本主义社会存在的本质规定，而这种存在的不稳定不安全性，象列宁所指示的那样，在帝国主义时期表

^① 席美尔：《历史哲学问题》，第153页。

^② 席美尔：《宗教》，第11页。

现得还更加突出。席美尔所见到的那种宗教需要的特殊色调，同时也是从这种基础上发展出来的，因为这种不安全性，对于工人，是以惨酷的物质性表现出来的，而对于资产阶级知识分子，则是以一种“更为升华了的”更为间接的形式表现出来的。帝国主义时期的社会存在与一切由资本主义自己创造的或按照需要从早期承继下来的意识形态之间，出现了愈来愈显明的不协调，这种日益显明的不协调就使资产阶级知识分子感到自己成了一种双面怪人，一方面感到自己享有完全独立自主的充分自由和激荡热情，另一方面却感觉得自己遭到可悲的遗弃而孤苦无依；一方面是力图从自己的自我中找到一切行动规范的强烈愿望，另一方面则是以愈来愈加强的虚无主义态度对待一切行为规范的内心冲动。个人生活这样地日益变成毫无意义，这就是现代宗教无神论的根源，而新教徒神学家施莱马哈尔当初就是这种宗教无神论的先驱。因为一切传统的宗教观念固然都由于这种种情况而归于破灭，但把这些宗教观念予以抛弃的那种世界情感却同时把费尔巴哈所有效地揭发了的无批判的宗教人本主义保留下来了。

在世界大战以前的帝国主义中，资产阶级知识分子的意识形态所突出表现的还是以纯粹精神形式出现的不稳定环节；在那个时候，争取自由、摆脱旧束缚等等环节在当时即已出现了的这种世界情感的两极分裂中还是占有优势的一极。一直到第一次帝国主义战争把一切亲切可感的东西的基础都通通动摇了，一直到1929年经济大危机使指望出现一个“相对稳定”的希望通通破灭了，绝望的虚无主义这一极才开始在世界观中取得中心地位（海德格尔）。

因此，席美尔的新的宗教观所根据的宗教存在，乃是“一种活生生的整个的生命自身”。今天的人类认识到了这种宗教观之后，这才领会到一线希望，觉得可能“宗教（会）从它的实

体性中、从它与超验内容的联系中解脱出来，返回于或上升为一种内在形式的生命及其一切内容”。^①于是生命哲学的虚无主义据说就变成一种合乎新时代要求的虔诚心的基础。

单从认识论上看，席美尔的这种立场乃是新康德主义倾向的一种必然发展。新康德主义，由于它否认不依存于意识的客观现实的可知性，从来就在哲学世界观中给宗教保留了一块地盘。现在，席美尔所做的也是这件事。不过，正如他不满足于狄尔泰所倡导的施莱马哈尔主观主义式的宗教复兴那样，他也并不满足于新康德主义式的宗教承认。

席美尔的特殊困难，如我们所见，在于一方面他使宗教态度 (Verhalten) 彻底摆脱一切内容束缚，而另一方面这种宗教态度却又自己创造了一个世界，与别的同样由人的主观性创造出来的种种世界 (如科学的，艺术的，爱情的等等) 独立地平等地并存着。这样，席美尔的哲学最后就汇入于这样一种所谓“宗教无神论”的思潮之中了，这种思潮，在叔本华和特别是尼采那里 (上帝死了) 构成了它最初的和最重要的哲学观点，在陀思妥耶夫斯基的重要著作中表现了它的伦理观点 (受到欧洲这种观点显著影响的，如基里洛、伊凡·卡拉马索等等)，在后来的存在主义中就变成了世界观的中心问题。旧的无神论，由于多半与机械唯物主义密切结合着，所以总是对宗教虔诚的一种单纯否定；但是当那曾经鼓舞法国唯物主义者并在 48 岁以前的费尔巴哈身上还隐约见的对可见的社会变革的希望通通破灭了的时候，旧的无神论就要么变成完全空虚的东西 (毕希讷等)，要么凭添了绝望的色彩 (如耶可柏森的《Niels Ighine》)。

当然，在这个时期马克思主义早就提出了反对这一切观点的意见。但是它当时对资产阶级的思想没有发生影响。其所以

^① 席美尔，《哲学文化》，莱比锡，1911年，第235、237页。

没发生影响，首先是因为“宗教无神论”的一切问题都是从帝国主义时期的资产阶级社会存在中发生出来的，因而一切超越资产阶级视野的解决办法都必然是资产阶级思想家们所不能理解的。（工人贵族和工人官僚的日益资产阶级化，妨碍着这些解决办法，使之甚至在中欧和西欧的工人运动中也不能发生效用。）不过，虽然资产阶级思想家不知道马克思主义在宗教问题上的真实观点，而生命哲学之转向“宗教无神论”，实际上也已包含着它的明显试图表示它想抗拒辩证唯物主义和历史唯物主义对资产阶级知识分子的影响，特别是想摧毁在人类社会中有意义生活的任何希望，摧毁从社会关系上消除资产阶级的个人孤立的任何希望，——生命哲学在这样的时候制造了它自己的“悲剧”，但同时却也表示它看到了文化生活的最高价值。

所以，宗教无神论是从这样一种情况中产生出来的；在这种情况下，一方面，科学成果已使广大的知识分子完全离开了官方的教会和宗教活动；而另一方面，这些知识分子的社会处境（生存的不安定，无保障，公私生活的缺乏具体前景等等）却使他们清楚地感到有宗教需要；他们的宗教需要可以总结为这样一句话：我的个人生命本身，从其内在方面来看，是完全无意义的，外在世界对我说来也没有任何意义，因为科学知识已使世界“丧失了神性”，社会行为的规范已失去了任何方向，——在这种情况下我向哪里去寻求我的生命意义呢？当然，对这个问题，资产阶级哲学不能给个人提供任何答案；因为它从思想方面概括的问题也正是资本主义社会存在以无法回答的方式对资产阶级个人提出来的那些问题。实证主义所提供的纯粹不可知论的“答案”，只能对于某些时代中的某些社会阶层充分有效，即当资本主义社会中生活的无意义和不安全在那个时代里对那些社会阶层里的人还没有显现出来还没有被充分认识到时，它的答案才可能有效。但是帝国主义时代愈来愈强烈地把

这种无意义和不安全突出出来；于是资产阶级知识分子的干部就感觉到实证主义的过时，于是，就感觉到世界观的需要；生命哲学是从这种需要中产生出来的，而它又反过来促进这种需要。当然，生命哲学也象实证主义一样并不能提供真实的答案。它只能象在其他领域中所做的那样使人越过不可知论而进入神秘，产生神话，它只能给不可知论者的显明的“无知”（Ignorabimas）披上个人主义主观主义神话学的五光十色的迷人外衣。在这里它的成就因而只是这么一点：上述的那种因社会情况而产生的心理状态看起来竟成为受普通哲学（通过人在宇宙中的永恒处境）或受历史哲学（通过人类当前的世界历史处境）所规定的了。这样，人的心理状态就取得了一种哲学身分，有理由被称为永恒性的东西了。除此而外，在这里还意味着把生活问题、首先是道德问题，同上述的那种——主要是否定性的——世界图景就世界观方面结合起来了。在尼采那里和在陀思妥耶夫斯基所描写的人物形象那里于是一方面出现了“一切事情都可以做”的道德，另一方面又提出要求，盼望在一个没有上帝的世界里或在一个被上帝遗弃了的世界里人可以并且一定会变成上帝。因此，“宗教无神论”就构成了现代尼采主义的两个方面：一方面是宣布旧的社会道德诫律一律无效（不过现在它们不再是用新的诫律来代替，而是被享有无上主权的个体性崇奉为独立自存的东西），另一方面是认定客观现实、特别是社会和历史的世界现实是虚无。这两方面对于尼采所提出的观点的进一步发展都具有重大意义：它们导致出前法西斯世界观和法西斯世界观的“英雄悲观主义”、“英雄实在主义”。

就这一点来说，席美尔本人倒反把尼采和陀思妥耶夫斯基的人物形象的尖锐性缓和了一些。不错，作为无上主宰的个人主义，既然有虔敬而无上帝，这就确实等于承认客观现实的虚无；但是象我们以后将要看到的那样，个人主义，在他那里，毕

竟导致了一种适应，使个人高高兴兴地对人类文化的“悲剧”适应起来。席美尔在这里所表达的是第一次世界大战之前的帝国主义时代的基本情调；那就是说，生活的无法解决的问题已经清楚地感觉到了，但是在这种问题中还可以生活得很好，人们很可以让它这样过下去；在这种情况下，生命哲学给人提供了世界观上的依托，使人得以心安理得。

席美尔的倾向在这里看得很清楚，他要从帝国主义时期的极端相对主义里发展出一种世界观，他要使现代不可知论从神秘的形式转变为实证性的。在他这样做的具体过程中他与狄尔泰时代差异表现得还更为明确。对于狄尔泰来说，现代经济学和社会学还完全是陌生的东西；而在席美尔那里它们从他的初期活动起就已占居中心地位，并且一直到他创作终止都在起着作用。现在摆在他面前的任务是，用哲学上实证的意义来解释帝国主义时期资本主义文化的问题。因此，席美尔再也不能无视历史唯物主义了。他进行斗争以反对——非常庸俗和肤浅——历史唯物主义中的唯物主义及其具体的历史社会论点，同时却试图把根据这种方法论所指明的那些以反资本主义的文化批判倾向的形式在知识分子的心理学的心理学中起着重要作用的事实重新加以新的解释，试图把这些事实纳入于生命哲学的唯心主义观点中，试图使这些事实同虚构的帝国主义历史学说调和起来。他所进行的这项工作，从方法论上看，仿佛是一种“深刻化”的工作：社会现实本身以及它的具体的、社会——经济的规律性都被表述为一种普遍的宇宙关联显现于外的单纯表现形式，从而使它既丧失社会现实的具体内容也丧失其突出的革命含义。席美尔曾把他的这项任务在他的《钱的哲学》(Philosophie des Geldes)的导言中作过概括叙述，他说，问题在于“给历史唯物主义建造起一层底楼，这层底楼建成以后，经济生活之作为精神文化的原因之一这种说法仍然保有其说明价值，而这

些经济形式本身却被视为具有心理学、甚至形而上学基础的某些更深刻的价值和思潮所造成的结果。”^①

这样，在席美尔那里就出现了一个范围广阔而影响巨大的文化哲学。这种文化哲学据说要把当前的许多特殊的时代特征从社会学上加以掌握，先后把它们纳入于“更深刻的”哲学思想中去。就连在这一方面席美尔也是极端的主观主义者。在经济学中他感兴趣的，只是我们人对特定的派生出来的经济情况所作的主观反射(Reflex)。由于特定的经济情况都是由经济生活外表上的种种范畴所引起的，所以他就只注意研究这些外表上的范畴，而根本不考虑它们对实际经济的依存性和作用(钱)。而这样一来，正由于他的“深刻”，他竟堕入于肤浅，落到同帝国主义庸俗经济学不分上下的地步。在社会学方面情况也是一样，因为他只注意了社会生活的一些最直接和最抽象的关系范畴，而把一切有内容的和郑重的社会问题都故意丢开。

在对个别现象的具体分析中，席美尔是叔本华和尼采的一位大弟子。他们这两位——而尼采作为他的老师当然影响更深刻得多——建立起了一种新的哲学方法学，来保卫现存的东西。在他们两位以前，资本主义的辩护理论总是以资本主义的——臆想中的——最终和谐作为根据，并且把客观现实中的矛盾和分歧都说成是表面现象，是暂时的单纯的表现于外的现象；而现在对于叔本华和特别是尼采的新的辩护理论呢，世界的矛盾百出而分崩离析的本质，同时也就是这个世界的最后根源。叔本华于是发展出一种悲观主义，按照这种悲观主义，既然世界实体是毫无意义的，那么当前现实里（一般地说社会历史世界里）的任何一种个别的不协调现象，就都被贬抑为莫须有的无物了。任何想改善我们的现实世界的企图，看起来就都

^① 席美尔，《钱的哲学》，第3版，慕尼黑—莱比锡，1920年，第8页。

成为毫无意义的蠢事了。现存的一切，由于整个宇宙根本毫无意义，也就觉得反正无所谓而得到了庇护。尼采，一方面继续发展这种悲观主义，在整个宇宙即是一部巨大的历史神话这一意义下他把叔本华加以历史化使之成为神话；可是尽管如此，他另一方面却从这样悲观主义色彩的世界基础上引申出一种对资本主义的积极肯定，对任何革命精神的拒绝，认为那都是人心衰颓的现象，都是奴隶道德。这样，从叔本华和尼采起始，原来维护现存事物的那种简单的直接的辩护理论就被一种复杂的、一种间接的辩护理论所取代了；这是对待现行社会秩序的一种绝对信任（Credo quia absurdum）。

席美尔作为叔本华和尼采的后继者，对他那个时代的文化的矛盾和问题从来没像庸俗的辩护士们惯常所做的那样简单地予以否认。他也不否认存在着非常讨厌的现象，更不否认在帝国主义的当前社会中存在着不利于文化的倾向。相反，恰恰在这里他显然走向极端，他把问题加以“深刻化”，因为他认为文化的具体经济社会问题，都不过是普遍的“一般的文化悲剧”的一种表现方式。而按照席美尔的说法，一般的文化所以发生悲剧，在于“灵魂”和“精神”互相对立，在于灵魂同它自己的产品、同它自己客观化出来的东西互相对立。

其实，在狄尔泰那里，文化亦即客观精神，也已就是一种超越于主观生活体验之外的东西了；这里面表现着心理学方法的矛盾和限制；这种情况在他那里就是哲学方法论的一种客观的二律背反。到了席美尔，他就更以巨大的努力把这种二律背反提到中心地位上来。这样，生命哲学的中心问题、“僵死的”和“活生生的”这两者的对立，就以一种新的具体形式表现出来了。席美尔说：“一切一切，凡是精神的产物，凡是生命的连续发展过程从其自身中外化出来当作自己的发展结果的那些东西，通通都有某种僵死的、早熟的东西来同这种直接的活生生的有创

造能力的实在相对立。因此生命已走入一条死胡同……可是现在值得注意的是，这种本质上非常贫乏的东西，即本身中决没有全部主观生活的存在余地的东西，从另一方面说，却是……完全的东西……”^①

客观精神因而具有他自己的逻辑。它的种种产物固然都是从个人最固有最内在的自发性中产生出来的，但一旦产生出来它们就在自己的道路上独立行进。资本主义的劳动分工，特别是钱，按照席美尔的看法，都是这一类的产物。“马克思认为商品生产时期的经济物品所具有的那种‘拜物教性质’，只不过是我们的文化内容的这种普遍命运的一种特殊的变形了的事例而已。”^②这样，历史唯物主义本身的“深化”以及它的全部后果就都被归结到生命哲学的图式中去了，而在这个情况下生命哲学的图式看来显然就是主观与文化产物之间、灵魂与精神之间不可消除的对立性。在席美尔看来，这种对立性就是文化的真正悲剧。

我们在这里清楚地看到了他的基本倾向，那就是，要把帝国主义时代有关个人处境的种种环节（特别是有关与这种文化密切联系着的知识分子的处境的那些环节）夸张为一般文化的“永恒的”悲剧。这种“深刻化”具有非常不同的样式，但其后果则殊途同归。它的主要意图就是要远离具体的经济情况，远离具体的社会历史原因。不错，经济学和社会学都曾受到广泛地论述，但它们完全丧失了它们的独立性或者说第一性；它们看起来反而好像是某种表面的东西，而禀性“深刻的”人无条件地非超越它们不可。举个非常有特点的例子来说，席美尔不管在评论歌德时也好，还是在评论尼采时也好，总是歪曲着他们的形象，强调他们完全不注意任何社会问题。^③

① 席美尔：《札记和论文集》，第264页。

② 席美尔：《哲学文化》，第270页。

③ 席美尔：《康德和歌德》，柏林，1906年，第52、54页。

通过这样的哲学概括，于是知识分子的反资本主义的不满情绪就被强行改变为自足、自满和自我陶醉了。席美尔在揭发出他清晰看到的金钱文化的整个问题之后，竟而发现恰恰在这些问题之中存在着值得肯定的东西。他解释道：“生活的实质内容越来越富于实质性和非个人性，而同时生活中那个不能实质化的残余部分就越来越个人化，越来越成为一种更加无可争辩的自我固有物。”^①所以金钱是有利于“纯粹内在本性”的东西；钱看来恰恰是“内在本性的守门人，有了守门人，内在本性就能在自己最固有的界限之内建设自己了。”在这一点上，“文化的悲剧”暴露了本来面目，它显然是一种帝国主义时代依靠利息吃饭的寄生虫的哲学。（席美尔的这种文化批评理论起着强大的影响并且产生了多方面的后果。在这里我只提到比如说W·拉特瑙。）

席美尔的经过生命哲学改造了的康德主义，就是为这个目标服务的。改造康德的首要目的，在于消除康德哲学中一切资产阶级革命性的因素，并把这些因素斥之为过时的东西。康德的道德，即是说，“本质上都属于同一种类的每个个人的自由”，在席美尔看来，只是机械地适合于知情的世界概念的一个单纯的相关概念（Korrelat）。他的道德、他的自由，连同他自己一起都过时了。从歌德、施莱马哈尔、浪漫主义起，我们有了讲求个个的“唯一性”的伦理，而与此同时康德的一切平等理想都已废除了。因而人在社会和道德上的平等，看起来只是康德伦理学中的一种纯粹由时代所造成的并且业已过时了的环节。在这里，席美尔——非常诡辩地——企图证明，他的主张以个人人格及其自由的唯一性或独特性作为道德新基础的〔伦理〕概念不会使道德陷入于一种相对主义无政府主义的混乱，因为据他保证，各个唯一无二的个人将会彼此相互补充。在这里，他虽

^① 席美尔：《钱的哲学》，第532页。

自称只是根据时代发展解释了康德，实际上他已同康德的伦理学完全决裂，而康德的伦理要求本来多是资产阶级民主革命的思想反映。席美尔指出这种伦理学的历史制约性，这当然是对的。不过现实的历史脚步，超过康德以后，进一步就是要从实际上、经济上消灭阶级，这就是社会主义在资本主义社会垮台之后所要实现的事情。而现在如果说席美尔也指出了康德伦理学的时代制约性，那么他这样做则无非是为了帝国主义时代寄生的和享有特权的知识分子的利益，为了建立起一种认为“庸众”(Pöbel)从伦理学角度上看毫无价值可言的尼采式的贵族伦理学。他同尼采的分歧只在于，尼采是公开地、反动打手式地宣扬这种贵族主义，而席美尔为了适应战前社会情况则只满足于对“庸众”表示不屑理睬。他的另外一个修正康德的倾向，即，使康德的先验主义(Apriorismus)完全主观化，这我们在前面已经略略涉及到了。席美尔摆在我们面前的是各种不同的先验“世界”的同时并存，而哲学在一定意义上说就是说明这种同时并存的类型学说(Genretheorie)。狄尔泰的类型学说，到席美尔这里，其相对主义成分又进一步加强了。

面对着这种分裂为无数独立并存世界的支离破碎状态，席美尔把生命当作最后的统一体。“我把我放到作为中心点的生命概念里去；从这里开始，有道路一方面通往灵魂和我，另一方面通往观念，通往宇宙，通往绝对……生命显然是我们作为有灵魂的主体所能直接接触的最外在的客观性，是主体的最辽阔和最坚实的客观化。连同生命一起我们就站立在自我与观念、主体与客体、个人与宇宙之间的中点上。”^①

生命在这里已经变成一个纯粹神秘的概念，它已经与科学的生物学断绝了任何关系。这样，生命哲学就在反科学性的道

① 席美尔，《札记和论文集》，第6页。

路上又向前迈进了一大步。诚然，席迈尔也像狄尔泰一样，其主要意图还是在于改造科学；他反对规律和因果性的斗争还是在这样一种企图下进行的，即，企图从认识论上创造出一种个体因果性概念。但是，反理性主义反科学性的倾向却表现的比在狄尔泰那里强烈得多了：“凡是人能证明的，人也能反驳。只有不能证明的东西，才是不可反驳的东西。”^①

这样理解下的生命在席迈尔哲学中占有的如上所述的中心地位，使席迈尔的文化中的二律背反性质又重新“加深”了。现在已经不仅是各种生命之流与各种精神有限领域之间的普遍对立问题了，而是这两方面原则要被放到活的“自我”中去：“我们不是被分裂为毫无边界的生命和确定了边界的生命形式，我们不是生活在互相扬弃的两种东西中，即，一方面是连续性，另一方面是个体性，而勿宁是，这两种原则都在自我本身以内彼此斗争着。”生命的矛盾：“它只能寄身于形式中，而毕竟不能寄身于形式中”，这一矛盾乃是每一个自我的根本问题。因此照席美尔看来生命的基本特征就是“自己超越自己。”^②生命，每个生命，同时是“更多的生命”和“不只是生命”。

这样，文化的悲剧就仅仅是生命自身的绝对矛盾性的一种表现。席美尔对我们的时代的对立总结成这样的话：“在我们现在的生活中，也许一方面自我太多了，另一方面机械的东西太多了。它还并不是一种纯粹的生命。”^③但是，席美尔现在在探讨生命的哲学最后矛盾性问题时也正像他以前在论述社会和文化悲剧时一样，他仅只接触到了悲剧性冲突，随后却在他面前出现了一种转变，悲剧性冲突变成了和平共栖。在这里让我们听听他死后遗留下来的私人札记中所流露的他的最后的生命见

① 席美尔：《札记和论文集》，第4页。

② 席美尔：《生命观》，第19页。

③ 席美尔：《札记和论文集》，第6页。

解：“对于比较深刻的人来说，根本只有一种把生命维持下去的可能性，那就是，保持一定程度的肤浅。因为如果他要把对立的、无法和解的冲动、义务、欲求、愿望通通像它们的本质所要求的那样深刻地那样绝对彻底地深思下去，则他就必然会神经崩溃，疯狂错乱，越出生命以外去。在某个深度限界的彼岸，存在、愿望和应当这几根线条是那样的分明和强烈，以至它们必然会把我们扯碎。只有当人不让它们深入于那个限界的彼岸时，人才能把它们远远地隔开，从而使生命成为可能。”^①

叔本华和尼采所开创的那种为资本主义制度间接辩护的理论，即，承认和强调资本主义制度的坏的方面而同时又夸张这些坏的方面为宇宙性的矛盾，这样的辩护理论，现在已宣布自己的公开破产了。席美尔有着足够的锐利眼光，使他能看出矛盾的不可消除性，但是他太适合于充当一名帝国主义寄生阶层的理论家了，因此他并没因为遭遇这种矛盾的不可消除而陷于悲剧性的结局。相反，他的生命哲学的秘教式的道德乃是他对他哲学的必然后果所作的有意识的逃避；而对于教外人，这些后果则已得到了缓和，不那么无法忍受。在这里由生命哲学提倡的“肤浅”，就是以使人在相对主义的虚无主义自我消溶中得到一种心灵上的舒适，觉得心安理得。这样，席美尔这种意味的相对主义和怀疑就给德国哲学意识中带进来一种新的东西：自我陶醉的（〔视外物如浮云的〕）玩世主义。在席美尔自己这里，这种玩世主义还只是他的哲学方法论的一种副产品，还只是他在威廉时代德国的条件下因推行他的世界观而获得的个人处境在道德上的一种反映。一方面是纯粹思想上的极端主义，另一方面是对经不起任何批评的具体环境的绝对适应，两

^① 席美尔：《札记和论文集》，第15页。

方面混合在一起，这就使思想家不能不这样挖空心思，哪怕是像席美尔这样一些有才华的人物也不能例外。这种情况乃是时代的一种普遍症候，因为在这个时代里思想家们通过某种思维和情感自以为他们的社会地位是“安全”的，而再也没有什么绝对的、真实客观的东西存在了；托马斯·曼虽说这是“有权势庇护着的内心生活”，我们觉得他这个说法实在是一语破的。席美尔不期然而然的这种玩世主义到了史宾格勒手里就发展成一种达到方法论的高度轻率的外行冒充内行的态度，并且把哲学里的科学精神整个摧毁和瓦解了。而从这里开始于是很快地就进一步发展成法西斯主义。席美尔本人也和狄尔泰一样，从直接意义上说，还不能说是造成哲学中科学精神这样瓦解并把科学的严肃变成杜撰神话的游戏的始作俑者。但是他既然用思想虚构这种游戏来达取有意识的有时甚至公开轻视外务的妥协生活，那么这就表明科学精神的瓦解过程在他这里已经比在狄尔泰那里发展到了一个更高得多的阶段了。

IV

战时和战后时期

(史宾格勒)

随着第一次帝国主义战争的爆发，生命哲学的这种发展线索突然中断了。从宣战的那一天起，差不多整个的精神德国“换了脑筋”；生命哲学(以及全部别的官方的和非官方的哲学)的沉思默想听天由命的论调沉默下去；出现了一种为威廉德国进行帝国主义侵略和征服世界创造理论根据的宣传哲学。

不言而喻，对于哲学界的这个总的转变生命哲学也不是全无贡献。这些战时产物不管是多么肤浅，不管从哲学上看来多

么毫无价值、多么空洞无物，而作为德国生命哲学的一个新阶段的开端则是十分重要的。老的和基本的对立，即，“生命”与“僵硬”、与“死亡”的对立，当然还维持不变，但这个老对立里却装进了新的现实的内容。现在，据说整个“世界将因之而得救”的“德意志精神”是活的东西，而其他国家（首先是西方民主国家而特别是英国）的民族特性是僵死的东西。并且特别还出现了新的等同和新的对立，比如说，战争等于生命而和平等于僵硬和死亡。这种流行理论的宣传口号不久就过去了。战争失败造成的危机把整个这一套胡言乱语都埋葬到战争废墟里去了。然而就在这些从哲学上看毫无价值的流行理论里，我们可以看到，已经蕴含着生命哲学第二次决定性转变，即向法西斯主义转变的一种重要前奏。

这种战争贩子的、帝国主义侵略家的哲学宣传，在理论上没有提供任何重要的东西。为了举例为证，我们只提一下舍勒的战争宣传小册子，至于他的哲学我们以后将要详细讨论。且说在他的战争小册子里，他以最大的坚决强调战争的“主要根源”就在人的本性自身之中，以便这样来推翻任何从经济观点说明战争起源的论点。通过这种办法他就给战争找到了尼采式的生活哲学的理论根据：“一切战争的真正根源在于，一切生命自身都内含着一种上升、生长、发展的倾向……。一切死亡的东西、机械的东西都只图‘维持’住自己……，至于有生命的东西则要么生长，要么衰败。”^①

生命哲学的战争宣传不久就无影无踪地消声匿迹了。但虽然如此，它却意味着生命哲学发展中的一个决定性转变。这个转变并不完全是因战争失败引起的。第一次帝国主义战争同时也带来了世界历史上第一次伟大的持久的社会主义胜利。这个

^① 舍勒：《战争护卫神和德意志战争》，莱比锡，1915年，第42页。

胜利在生命哲学中造成了一次根本性的变化。在尼采那里我们已经看到，社会主义成了非理性主义哲学坚决与之斗争的主要对手。在战前时期我们在席美尔那里已经看到这种论战的继续——虽然这种继续因时代不同而有了相应的改变。（这同样的倾向我们将在下面论德国社会学那一章里讨论马克斯·韦伯等时再加分析。）随着俄国社会主义的胜利，从1917年伟大的社会主义十月革命起，帝国主义时代德国资产阶级的这种意识形态斗争连同生命哲学一起就进入于一个新的阶段。

这个转变是多么巨大（连同由之而引起的最重要的方法论和内容上的后果），史宾格勒那本出名的著作《西方的没落》（1919和1922年）表明得最清楚。由于史宾格勒以最激进的方式表述了这一转变，所以他的著作产生了非常强烈和持久的影响；它是这个阶段的代表作，同时也是法西斯主义哲学的真正的和直接的前奏曲。

史宾格勒的哲学水平基本上比前面所说的那些生命哲学主要代表的水平更低。这不是偶然的。在我们一直到此为止的这段叙述过程中，哲学水平的步步下降，本来就看得越来越明显。新的主要对手、社会主义，愈是变成论战的中心，非理性主义者就愈面临着一个他们根本不懂也不愿意懂其实际内容的问题，从而他们的分析论述也就愈缺少关于论战对象的真实的、科学的认识，而在绝大多数情况下不仅无的放矢而且态度极不老实。但是，史宾格勒的普遍影响之大却很可能恰恰是与这种水平降低联系着的。生命哲学的新阶段的关键在于，原来只是半有意识半顾情面地对科学性加以贬黜，只是想在听其存在而不加触犯的特殊科学之外另替生命哲学的直觉的非理性主义的世界观争取一个同时并存的地盘，现在则过渡为对整个科学精神、对适宜于处理人类重要问题的理性进行直接的公开的攻击。这种想彻底摆脱科学性的倾向，就无可避免地给生命哲学

的代表人物的思维和表述方式带进来一种业余爱好者随意搞着玩的气味（这一点在尼采那里已经就看得出来了）。到了史宾格勒，就把这种情况发展成一种对后来的发展产生严重后果的、有意识的方法论。因为，既然他，象我们将要看到的那样，拒不承认因果性和规律性，把它们只当成一定时期的历史现象而否认它们对科学和哲学的方法论具有任何决定意义，既然他用类比律来代替因果律，那么他实际上就是玩弄相似性的东西——有时是非常肤浅表面的相似——以之作为科学研究的准绳。而且由于他把一切人文科学——不管自己是否真正懂得它们，也不管它们是否已经发展到了能提供明确而又在世界观上有价值的知识成果的地步——都拿来支持他的历史哲学，这就迫使他到处不得不将客串式的玩弄类比、穿凿附会当成哲学方法。因此，按照狄尔泰甚至席美尔的尺度来衡量，史宾格勒连作为一个客串艺人或业余爱好者也时常不能算是有才华的，在绝大多数情况下只能说是浅薄和轻率的。不过他的客串作风完全没有损害史宾格勒的普遍而广阔的、甚至在国际范围里的影响。相反，恰恰因为他是客串的票友，他就可以肆无忌惮，大言不惭，他就心安理得地敢于进行种种无批判的总结和概括。恰恰在这一点上，他比他那些志同道合的同辈诸如齐格勒尔和凯塞尔林等等就高得太多了。

史宾格勒竭力追求的是把历史搞成一种普遍科学。到了史宾格勒手里，狄尔泰的历史相对主义就从一种倾向——这种倾向狄尔泰本人也经常不断但徒劳无功地企图克服——变成为公开承认的观念基础了。战前时期的康德主义者，除席美尔之外特别是文德尔班和李凯尔特，已经替历史科学搞出一种特殊的哲学的科学学说，以便证明历史科学同自然科学具有同等价值。而证明其有同等价值的办法是，干脆否认历史有任何规律性。本来，极端的实证主义，鉴于历史的规律性不是那么确切

严格，曾说历史只算是低级科学，并且有很多实证主义的社会学家曾竭力要证明在历史里自然规律也照样有效。（请参看本书“社会达尔文主义、种族主义和法西斯主义”一章中论“龚普劳维茨”等节。）在这种情况下，文德尔班和李凯尔特就干脆把朗克及其门生的反动方案当成他们科学学说的典范。具体内容是，一方面，把进化概念从历史中排除出去（朗克反对黑格尔，认为任何时代都与上帝同样远近），另一方面，把一切历史事件和历史产物的唯一性和一次性抬高为历史科学的唯一本质。当然，这种唯一性和一次性确实是历史关联中的一个现实环节。然而，如果这个环节被夸大为历史的唯一规定，如果一切规律性环节统统被从历史中排除出去，那就产生出一种反动的歪曲和颠倒，那就是把历史非理性化，那就是抛弃历史中的理性和规律性。尽管文德尔班和李凯尔特在他们的一般哲学中还不是有意识的非理性主义者，但他们却给历史中的非理性主义发展出了大力。因为，李凯尔特虽然试图用“价值关系”来说明历史事件具有一定的合理性，但这种“价值关联”至多也不过说明了一种假的客观性，特别是在说明这样一种东西所必然有的不稳定性与主观性上更是如此：这种东西在资产阶级哲学历史方法论中可以在具体情况下被理解为有效准的价值。并且作为独特的历史现象与这类有效价值的关系性可以得到实现。在席美尔那里，这种与非理性主义的关系已经变得自觉和自愿的了，虽然他在他的试图中也还想从知识论上建立一种所谓“个体的因果性”，也还没有完全放弃保留下一点点合理性的立场。到了史宾格勒，这一切就都变了，根据主观主义——相对主义建立起来的历史范畴甚至对数学和自然科学也享有无可争辩的统治地位了。

所以，史宾格勒的知识学说仅仅是他用以使极端历史相对主义取得这种胜利的一种手段而已。这种知识论极其生硬、教

条和空洞。它直接了当地把生命哲学中生命与死亡、直觉与理性、形态与规律等等老一套的对立应用到历史上来：“形态与规律，比喻与概念，象征与公式都有一种非常不同的作用。在这里表现出来的是生与死、成与毁的关系。当知性、概念在‘认识’……的时候，它就是在使之死亡。艺术家、真正的历史学家则〔不是去认识，而只是〕在观看事情是怎样出现的。”^①从这里我们很容易看到，史宾格勒是在拼命把大战以前的历史方法论加以简化，使之成为表示生命哲学立场的绝对统治地位的通俗口号。同时也就从狄尔泰的“天才直观”方法里产生出一种非常粗暴地反科学的、贵族式的知识学说。

史宾格勒想用这种知识学说来贬低一切因果性的和规律性的知识。“理解死形式的手段是数学规律。了解活形式的手段是类比。”^② 类比，本来是历史里的一个中心范畴，但是被史宾格勒扩建为一种普遍的形态学的方法，一种历史“象征法”(Symbolik)、历史“相面术”(Physiognomik)了。史宾格勒说这种新方法的先驱是纯粹用生命哲学观点解释了因而歪曲了的歌德和当时已经盛极一时的尼采。除此而外，柏格森也还算得一点点，当然柏格森也由史宾格勒象对待狄尔泰和席美尔那样大力简化过了。在历史里，史宾格勒称之为“空间逻辑”^③的因果关系，据说应该由他称之为“时间逻辑”的命运关系来取代其地位。这样，非理性主义的生命就同历史成为一个东西了：“生命是最初的也是最后的，而且生命没有体系，没有程序，没有理性；它之出现是为了它自己和由于它自己，而且它赖以把自己实现出来的那种深奥秩序只可予以观看和体会——也许还

① 史宾格勒：《西方的没落》，第32版，慕尼黑，1920年，第1卷，第147页。

② 同上书，第4页。

③ 同上书，第9页。

可加以描述……”^①于是历史就被宣称为普遍科学，同时它的任何科学性质也就都被剥夺了：“想去科学地处理历史，归根结蒂永远是一件充满了矛盾的事情……”^②

这种把一切一切都归结于体验、归结于直觉的浅薄而武断的知识学说，乃是坚决贯彻历史相对主义的绝对统治的史宾格勒道路。在史宾格勒那里，所谓一切都是历史的，意思就是说，一切都是历史相对的，纯粹相对的。大战以前德国帝国主义的方法论曾经给自然科学保留了一个孤立的地位，仿佛把它们安置在一个保护性的天然风景保全地区里，而史宾格勒就想干脆把全部自然知识统统予以“历史化”，这就是说，要想把它们统统置于相对主义之下。可是这里的问题，即，对自然进行历史地考察的问题，或者说把自然中客观存在着的历史性予以概念把握的问题，也并不是生命哲学的什么新发明，而勿宁是由社会和自然科学的发展所引起的问题。然而史宾格勒就连这个问题也给非理性主义地予以头脚倒置了，因为他的问题并不在于指出自然界是实际发展过程的历史性质，而勿宁在于用假的历史观点将一切自然科学范畴的客观性统统取消掉。经过生命哲学的这一帮忙，这个问题就必然地堕落为一种越来越极端的相对主义，同时沾染上一种越来越公开抛头露面的神秘色彩。从达尔文起，更远点说，从康德——拉普拉斯学说起，历史地考察自然的问题已经就提出来了（当然是指考察自然的客观规律性）；青年谢林和青年黑格尔的自然哲学就是解答这个问题的一些勇敢的尝试，虽然他们使用的手段是完全不适用的。史宾格勒在这里生命哲学主观主义地掉转矛头：他无视自然的客观历史发展，反而将自然知识“历史化”了，这就是说，他把

① 史宾格勒：《普鲁士精神与社会主义》，第7400印册，慕尼黑，1925年，第82页。

② 史宾格勒：《西方的没落》，第1卷，第139页。

自然知识当成某一时期的“文化圈子”的本质样态的一种单纯的作用。因此，这种“历史化”就把自然的一切独立性和自身规律性都扬弃掉，从而使自然本身的规律性亦即自然规律的客观性这个真正的问题完全消失了。当然，我们不应该忘记，就是在史宾格勒这个完全歪曲了的问题提法背后，也同样还暗含着一个真正的问题，那就是，社会的历史发展如何和多么深远地在影响着我们的自然知识的方式、范围等等的问题。然而由于史宾格勒在提出问题时在思想上排除了正确提出问题的必要基础，排除了自然的客观性和一个社会当时生产力的发展以及由此而决定的科学技术发展水平；由于他把我们的自然知识的历史相对性环节视为一种绝对原则，从而也否定了我们的自然知识之逐步接近客观自然现实这一事实；由于他没有认识到生产力发展和自然知识之间的相互作用并且直接从一个“文化圈子”的“形态学上的形态”中直觉地评断自然科学的个别形式或成果；于是，在他那里，就在一切知识的极端和绝对的相对性这一基础上产生出一种神话来了。

史宾格勒并没有被极端荒谬的论点吓倒；勿宁说正由于他偏爱这些极端怪诞的说法而突然扩大了他的影响。举例子来说，史宾格勒认为数是一种纯历史的范畴：“一种自在的数是不存在的并且也不能存在。有着很多种数世界，因为有着很多种文化。我们有一种印度类型的数，阿拉伯类型的数，古代类型的数，还有西方类型的数，每一类型从根本上说都是一种独特的东西，每一类型都是另外一种世界事件的表现……因而有着不只一种的数学。”^①这种彻底否认任何客观性以至达到荒谬程度的论旨，在史宾格勒那里竟至走到如此地步，他竟然能说因果性是“一种西方世界的现象，更确切些说，一种离奇的现

① 史宾格勒：《西方的没落》，第1卷，第85页。

象”。^①

在史宾格勒那里，历史是优先于自然的：“所以，历史是原始的世界形式，自然是后来的、高度文化的人类所能完成的世界形式，而不是反过来，只有城市里的科学头脑的偏见才倾向于承认反过来的说法。”^②这样，整个的科学物理学连同它的对象、物理世界都是后来西方世界的、“浮士德式的”文化的一种神话。原子、光速、万有引力也都是“浮士德式的人”的神秘范畴，如同雷公老爷、海龙王之曾是人类巫术时期的范畴那样。^③（在这里我们只要回想一下席美尔关于知识的历史相对性的议论，就能看出史宾格勒只不过贯彻了和通俗化了大战以前帝国主义的生命哲学而已。）基于这些理由，史宾格勒认为文化是“过去和将来一切世界历史的原始现象”。^④

我们已经看到，在史宾格勒那里，文化就是他将一切现象彻底相对化时所用的工具。但是，现在须知，当他把世界史宣布为普遍科学的时候，他同时也把世界史的统一性抛弃了。史宾格勒曾进行激烈的论战，以反对分为古代、中古、近代的历史分期。应该承认，这种分期在历史科学里已经变成一种纯粹的惯例，因为绝大多数的历史科学都不懂得这种分期所依据的重大的经济制度方面象奴隶、劳役(Leibeigenschaft)、工资劳动等等客观现实基础。

表面上看来，史宾格勒反对这种因袭惯例的世界史分期的论战是对的。但这是肤浅的表面的看法。因为，这样一些攻击（早在史宾格勒以前张伯伦已经就以种族主义为理由反对过这种分期了），这样对整个世界历史结构进行彻底修改，其所以要

① 史宾格勒：《西方的没落》，第1卷，第549页。

② 同上书，第141页。

③ 同上书，第32页。

④ 同上书，第151页。

到非理性主义开始与社会主义展开斗争的阶段才爆发出来，决不是偶然的。象黑格尔的历史哲学里以及后来在英国法国自由派社会学里所表达的那种资产阶级进步概念，要想予以反对，只要象朗克那样把无观念性抬高为原则，只要用新康德主义予以哲学地曲解，就绰有余裕了。但是，当着历史唯物主义中的巨大世界历史时期作为有规律地先后顺序产生的社会形式而出现的时候，当着世界历史变迁的经济规律性导致较高形式的社会主义这一点已经得到证实的时候，资产阶级历史学理论家所处的情况就完全改变了。张伯伦和史宾格勒只不过从这种新情况中得出了他们最彻底的结论：要想有效地反对社会的历史的进步概念，非根本否认历史进程、人类发展的统一性和规律性不可。（直接的表面的论战可以是针对教条式的古代中古近代三分法的，事实上一直被忽视了的东西方文化的发现也可以被援引来作为论据。但这一切都只是些虚拟战役。因为，对于社会历史的发展，历史唯物主义也能提出经济学的说明，并且在内容上历史唯物主义也能指出从原始共产主义到社会主义的运动方向。所以真正说来，史宾格勒的论战是针对着历史唯物主义的。）

史宾格勒视文化为“原始现象”的这种文化观，从方法论上具体说来，只不过意味着：有性质不同的多种文化，而每一种从一切方面看都各有自己独特的发展。由此可以清晰地看出，狄尔泰的类型概念已经变成一种神话了。狄尔泰的类型概念所具有的那种相对主义的基本性质，被尽一切可能地更为加强了；狄尔泰想有一种哲学的合题来破除类型学中僵化了的相对主义的美梦，已彻底破灭了；在史宾格勒看来，文化类型学乃是对文化的最后而且唯一基本的知识。类型学里相对主义环节这样的极端化，同时也就意味着是它转入神话的转折点。在狄尔泰那里（尤其在马克斯·韦伯那里）类型学是认识历史的一

种辅助工具，它只有在说明历史实际时才有价值。可是当史宾格勒把他的类型叫做“原始现象”的时候，他就远远不仅是换了个新名词了：他宣称每一个文化的“形态”乃是这个文化的一切个别表现方式，包括内容的和形式的，结构的和作用的种种表现方式的实际基础；从科学的辅助工具一变而成为一种实际基础了，当然这是一种原则上非理性主义的、只能通过直觉才能把握的实际基础。

由上所述，不言而喻，这些封闭着的“形态”不能不就是些“无窗户的单子”，这就是说，每一个形态都只能在它的独特的本质范围之内予以直觉地把握和描述。（现在文德尔班和李凯尔特历史学说、个体化的方法，转变为神话了。）但是史宾格勒，如我们所见的，并不想停留于单纯描述他的独特的“形态”；他把它们一个一个区别开来并列起来之后，却想在它们之间找出相互关联来。然而事情很清楚，这些关联是不可能有任何科学性质的。为了达到这个目的，史宾格勒从最坏的反科学的浪漫主义传统中找到一个同样直觉的而又非理性主义的范畴——类比：不同的文化现象只能利用类比法来互相比较。例如，欧几里德几何作为古代文化的现象可以与非欧几里德几何作为西方文化现象互相比较。历史的“形态学”于是在每一种文化发展中都确定下一定的必然重演的阶段：“每一种文化都走过个人的由少及老的年龄阶段。每种文化都有它的童年、它的青年、它的壮年和它的老年。”^①

由于这种发展进程按照史宾格勒的说法在每一种文化里都命定地必然地依次前进，于是就产生出一种新的对史宾格勒具有决定意义的范畴：“我同时指的是两种历史事实，它们各在自己的文化里出现于完全同一个——相对的——情况中，因而具有

^① 史宾格勒：《西方的没落》，第1卷，第154页。

完全同一个意义。”^① 比如说，阿基米德和高斯（一古一今，两位数学家——译者），波里诺特和林布兰（一古一今，两位画家——译者），等等，都是“同时代的人”。在这里，史宾格勒是把关于文化年龄阶段的陈词烂调以毫无根据的类比法拿来玩了一套有时很有情趣而大部分干脆错误的把戏；至于这种陈旧的文化年龄阶段学说，在历史唯物主义未出现以前，比如在维科、赫尔德、黑格尔那里，至少还暗含着对社会形态的兴起与没落的规律性的猜测。

不过这种历史观对于后来事态的演进倒是重要起来了。首先，这是由于它否认人类的统一发展，史宾格勒的这一否认（当然，更重要的应该是张伯伦的那种否认），到后来变成了法西斯种族主义的历史观的一个教条。其次，由于他这个否认，历史进步的看法就在一种新型的和宣传起来更加有效的方式下受到攻击和反对。我们已经知道，大战以前的生命哲学早就大规模地参加了反对进步概念的反动的怀疑主义的斗争，而史宾格勒的形式上很新鲜而内容上很陈腐的怪论只不过是从小那里面引申出的一切自然结论而已。史宾格勒对任何历史概念一律非理性主义地加以否认，这种否认其所以发展到了如此高级阶段是有它的社会基础的，并且我们从史宾格勒之以社会主义为他的主要斗争对手就已经认识到这种社会基础是什么了。第三，从史宾格勒的个别文化“形态”学说里又产生出了一种文化方面的唯我主义：在史宾格勒那里，对各种文化所作的生命哲学非理性主义的拟人化，并不仅限于说它们也象人一样有生老衰亡而已，它们并且也象帝国主义时代的（有知识的）人一样具有人的内在心理结构：它们也以一种唯我主义的方式“生活着”。这种唯我主义，作为帝国主义时代寄生阶层的一种感觉方式，

^① 史宾格勒：《西方的没落》，第1卷，第161页。

一直到这个时候只在当时颓废的小品文学的心理学中公开有所表现；它虽然如我们所见到的那样统治着大多数生命哲学代表人物的知识学说，然而在绝大多数情况下却是没经公开招认的、隐藏在一种神秘的假客观主义的外衣里面的。

现在，由于史宾格勒的这些“形态”作为神话取得了一种公开而显明的假客观性，所以它们与世界的这种唯我主义关系的特征也就公开而明显地表现出来。每一个文化圈原则上都只能体验它自己；在一个文化圈与另一个文化圈之间不存在任何互相了解的桥梁。把史宾格勒的“形态”的这种内在结构指明出来是很重要的事情，但其重要性首先并不在于这样一来帝国主义的神话的内在历史内容就看得更加明显了，换句话说，并不是因为这样就使人看清：这些“形态”终于毫无隐瞒地把一些古老的隐蔽着的关联暴露出来，而事实上它们只不过是帝国主义时代寄生的知识分子的心理状态在一种相应地装扮起来的、号称为客观历史的现实上的投射。（这样一种投射的方法一方面可以回溯到尼采另一方面可以回溯到马赫和阿芬那留斯，这是用不着我们来作任何详细论述的。）

但是，把史宾格勒的“形态”的内在结构指明出来也有一种向前展望的意义：因为历史“形态”的唯我主义本质对于法西斯的种族主义说来是一个方法论上的范例。法西斯对待其他种族的那种野蛮的非人道态度的“哲学”根据就是建立在这样一种唯我主义的种族结构上的：种族之间完全陌生、互相敌对、壁垒森严、互不沟通的情况恰恰就象史宾格勒的文化圈之间的关系一样。诚然，我们将会看到，种族理论在哥比诺尤其张伯伦那里已经各自达到了这种阶段；我们并且已经知道，在这一点上尼采也已同样走得很远了。然而生命哲学之达到这个地步并不因为他们都已达到过而减少其重要意义。第一，我们在史宾格勒身上看到尼采的野蛮倾向得到了完成；第二，我们看到

各种不同的帝国主义反动哲学思潮齐头并进的发展，以及它们殊途同归地给希特勒和罗森堡的野蛮言论和行动进行思想准备的倾向。

同样明显的是，这样一种非理性主义的唯我主义的历史神话，其最终的和决定性的目的同样在于试图粉碎社会发展的社会主义前景。尼采，作为这种哲学斗争的急先锋，还不得不把整个的、在他眼里是统一的世界历史描述为领袖居于领导地位还是庸众居于领导地位的一场搏斗史；他因而不得不把重点放在用一切手段唤醒领袖们的“权力意志”上，以便他们的斗争能在将来以击败社会主义而胜利告终。史宾格勒的希望就远远不及尼采的希望那么强烈了。它的概念与其说是一种觉醒剂倒不如说是一种陶醉曲，与其说是兴奋剂还不如说是鸦片烟，因为照他说来，各种文化圈子的始终在它这个圈子里转来转去的生活，永不停息地带来过类似于无产阶级给资本主义所造成的威胁那样的危险；不过这种危险却被禁锢于每一个文化圈子之内了，每一个文化圈子都已由于“天然的”死亡、由于年龄的衰老、由于文明的僵化而死去了。那么为什么浮士德式的资本主义文化就不该也走这条道路呢？那么看来是这样：我们有着直觉的类比的形态学，它是唯一可靠的历史知识，并且它指出当前现在着的命运将给凯撒们（即，垄断资本家们）带来他们的统治。可是说这种统治是文化没落的导火线这样的论调，是不能使任何资本家、寄生的知识分子感兴趣的，因为这意味着：我们将在向着我们冲来的罪恶浪潮面前还站立得住。这就是史宾格勒的陶醉曲。

史宾格勒的著作所以发生比较深远的影响，还得力于这样一个总观念：它把文化与文明的对立放到中心位置上。长期以来，文化与文明的对立在反动的德国历史哲学里就一直占着重要的地位。反对德国民主化的意识形态斗争是在这个对立旗帜

之下进行的，因为“文明”被理解为资本主义里的一切坏东西，而尤其是西方民主，而本国自产的、有机的、真正德意志的“文化”则是同这种“文明”相对立的。史宾格勒在这里给这反动的普鲁士倾向披上了一件现代的奇装异服。于是文明问题重新被生命哲学颠倒了，它认为，与文化对立的文明问题乃是与活生生相对立的垂死问题。这就是《西方的没落》一书的问题：“每一种文化都有它自己的文明……文明是一种较高等的人所能享度的那些最外在的和最做作的状态。它们是一种完结；它们是继新生之后的一成不变的东西，是继生命之后的死亡，是继发展之后的僵化……是一个终点，是无可挽回的，然而由于最内在的必然性的缘故永远一再反复地变成了它们”。^①

这样，史宾格勒就按普鲁士的反动派的心意答复了这个问题。他的答案乍听起来诚然有些绝望的音调，描绘了一幅命定要僵化的前景。然而它也象尼采当时对文化的悲观评论那样是替极端反动派歌唱的一首安慰曲。因为它再度强调，当前的时代并不是一个威胁着要推翻德意志反动派的革命时代，相反，勿宁已经无可争辩地“证实”反动派有着它们巩固地位的前景。因为在史宾格勒看来占据统治地位的文明形式是专治政治。专治政治是每一种垂死的文化亦即每一种文明的无形统治方式。人民变成一种无历史的农民群众(Fellachentum)，凯撒们就在他们身上建立起统治，通过这种统治“历史重新返回于无历史状态，返回于皇古时代的原始节奏”。^②因此，垄断资本主义的凯撒们对于毫无定形的“农民”(Fellachen)无产者所保有的命中注定的、不可遏止地日益加强着的、无可争辩的、一直持续到浮士德式文化圈的终结为止的那种统治——这就是史宾格勒所设想的西方当前社会的远景。

① 史宾格勒，《西方的没落》，第1卷，第43页。

② 史宾格勒，《西方的没落》，第2卷，第418、541页及其以后。

史宾格勒给这种根据对当时西方命运的悲观分析提出来的极其同情于反动派的社会前景后来在一本对法西斯主义意识形态特别重要的著作《普鲁士精神与社会主义》里作了具体说明。在这本书里他把“形态学的”基本思想作了如下的发挥。每一种文明照史宾格勒看来都有它自己的社会主义（如，斯多葛主义，佛教等等；西方当前的社会主义是这些现象的浮士德形式）。但是这样的概括还不能满足史宾格勒的类比游戏。他还必须另外发现“真实的”社会主义：普鲁士精神以及武官、文官、工人种种类型。这种“社会主义”的对手不是资本主义，而是英格兰。^①（在这里史宾格勒是进一步发展了舍勒和丰·苏巴尔特的战争宣传小册子《行动者与英雄》里的思想。）普鲁士人与英格兰人代表文明发展中的两个伟大类型。它们是“从古代北欧日耳曼人的精神和德意志的武士团的精神中慢慢发展出来的两类对立的道德无上命令。前者在本身之内包含着日耳曼观念，后者则感觉日耳曼观念在自己之上，这就是，个人的独立与超个人的集体。今天，人们把它们称做个人主义与社会主义”。卡尔·马克思和工人社会主义只是把这个问题搞混乱了，他们将被世界史的命运逻辑扔掉。必将取得胜利的是“普鲁士的社会主义”，是威廉一世所建立的“社会主义”。并且，真正的国际也将从这个基础上产生出来：“一个真正的国际只在一个种族的观念战胜一切别的种族的观念时才是可能的……真正的国际就是帝国主义”。^②在这种社会主义中工人将变成一种经济干部（官员），企业家将变成一种行政干部（官员）。德意志的工人阶级将不能不看出，只有这种“社会主义”才有实际的可能性。认识这一个，并不需要什么意识形态，勿宁只需要有“一种勇敢的怀疑”，“一种具有社会主义的当家作主精神的阶

① 史宾格勒，《普鲁士精神与社会主义》，第83页。

② 同上书，第84页。

级”^①就够了。

现在，史宾格勒不同于尼采的新东西完全暴露出来了。尼采攻击(他懂得很少的)社会主义是直接的、正面的。当然，人们不能说史宾格勒对社会主义的文献懂得的多些，然而他的攻击方式是另外一种，是一种避重就轻和蛊惑欺骗的诡计；不错，社会主义必将胜利——可是“真正的”社会主义是普鲁士精神。史宾格勒在这本书里描绘的历史前景同他在《西方的没落》里描绘的历史前景有了本质的不同，可是这种不同只对于那些想把史宾格勒看成一位创造了融贯一致的体系的人们才有兴趣。对于我们说来，显然在两种前景之间存在着一种重要的——社会的——关联。如果说他在他的主要著作中曾以文化形态学里的论据来否定社会主义有任何前景，那么现在他是想在思想上这样地拯救带有容克和军国主义色彩的德意志帝国主义的资本主义，即，他把这种资本主义改头换面装扮成“真正的”社会主义。但是这样一来他就已经把希特勒主义蛊惑群众的社会谬论的基本思想预先安排下来了。

人们不难看出，在世界大战刚刚结束这一时期里变得十分好战了的生命哲学的这种反动的前奏已经走到如何接近于法西斯意识形态的地步。当然，还有很多环节可以把史宾格勒同法西斯主义区别开来。他的种族概念还是尼采式的种族概念。他的统治概念也是这样，因为，他不主张煽动群众因而在法西斯统治时期与罗森堡和鲍姆莱尔发生尖锐的分歧(参看他的《决定性的年代》一书)。然而如此种种丝毫改变不了史宾格勒在法西斯主义准备时期里的历史地位：他把生命哲学改造为好战的反动派的一种世界观，从而完成了生命哲学走向——即使不是笔直地——法西斯主义的转变。法西斯主义的意识形态能手

① 史宾格勒：《普鲁士精神与社会主义》，第99页。

们，尽管还不是毫无保留，尽管还作过一些论战性的评语，而对于史宾格勒的这种功劳则一向也总是予以肯定的。

V

“相对稳定化”的生命哲学

(舍勒)

1923年以后革命浪潮低落了下去，在德国也象在整个西欧和中欧一样出现了一个“相对稳定化”时期；革命浪潮低落下去的相对稳定时期幻想着有一个在经济上和政治上巩固的、渐进的、和平的长期发展时期；于是这就使生命哲学里另一些内容和另一些倾向被提到首要的地位上来。虽然广大的群众特别是小资产阶级希望回复到大战以前的时代，可是在知识分子的舆论中毕竟已越来越认识到，简单地再回到大战以前状态客观上是不可能的。然而尽管如此，尽管因战争和失败而出现了新的情况，新情况并且促使生命哲学摆脱它战前时期的安静寄生的、自我陶醉的、瞻前顾后的、纯粹个人主义的退缩态度进而把自己加以军国主义的政治化，然而在有一段时间里却流行着这样一些思想倾向，它们如果就其世界观和方法的本质来看依旧生根于战前时期，而从此时起却开始试图把战前流行的那种哲学传统根据新的情况来加以美化。

马克斯·舍勒就是这个过渡时期最重要的代表人物。他是一位很有才华、手法灵活、方面繁多的作家，没有固定的信念，受当时盛行的时髦思潮的影响很大，但是他却有着一条基本路线，那就是，强烈地投合“相对稳定化”的种种要求。他的心愿是：建立起一个在内容上鲜明确切的、超越新康德主义者形式主义的世界观，建立起一个在巩固德国资产阶级中能起重要作用的坚固的价值等级体系。

这是在剧烈改变了的新情况下想把我们已经熟悉了的狄尔泰的那个世界观纲领重新承接过来。舍勒曾经亲自推崇备至地谈到过狄尔泰的“预见性的天才”。^①而且舍勒之与史宾格勒所公开强调的生命哲学中极端怪诞的相对主义保持巨大的距离，显然也可以看出他同狄尔泰的思想倾向上的血缘关系。老实说，有时真是使人觉得能否把舍勒完全归入于正统的生命哲学是很成问题的，因为他的价值等级体系愈往上去愈超越生命而最后则以远远高于生命的价值作为整个体系的最高峰。舍勒还同意并且试图用胡塞尔的思维方法发挥和证明狄尔泰的这个信念：范畴，如规范、价值等等，都可以根据那以“直窥本质”的方法直觉地体验到的哲学对象的客观性有机地提取和发展出来。胡塞尔思维方法的这种直觉性质，使舍勒极端接近于生命哲学。人们甚至可以说，这样一来，舍勒就把胡塞尔的现象学引导到生命哲学的非理性主义巨大思潮之中去了。因为直到舍勒的时候为止，现象学虽然受到了狄尔泰的热烈赞赏却始终与生命哲学的世界观倾向保持着距离，而胡塞尔本人则甚至反对生命哲学而要争取一种作为“严格科学”^②的哲学。

当然，人们不应该把胡塞尔反对生命哲学这件事的价值估计过高。胡塞尔所做的看起来，好象他确实不赞同生命哲学的不可知主义的极端主张。然而一旦他谈论到认识论的基本问题，就马上暴露出来他与马赫主义是非常接近的。因此舍勒只不过从胡塞尔那里将隐藏着的非理性主义的相对主义的内核吸取出来而已。人们只要注意一下胡塞尔关于外在世界的实在性的论述就清楚了：“关于‘外在世界’的存在与性质的问题是一个形而上学的问题。认识论，作为对理想本质和对认识思维的有效意义的一般说明，确切说来，只包含着下述这个一般问题，即：一

^① 舍勒：《遗著》，柏林，1933年，第290页。

^② 胡塞尔：《哲学是严格科学》，载于《逻各斯》年刊第1集，图宾根，1916年。

项关于作为事物而‘实际’存在的对象的知识或合理猜测，既然从原则上说对象都是超越于认识它们的那些体验之外的，那么这样的知识或合理猜测是否可能和可能到如何程度呢？这样的知识或合理猜测的真实意义必须符合什么样的规范呢？然而认识论并不包含应用到经验上去的这样问题，即：我们人真能根据实际摆在我们面前的材料所与获得这样一种知识吗？当然，认识论更不是负有使命一定要去实现这种知识的。按照我们的看法，认识论真正说来根本不是一种理论。它不是确切意义上的进行统一理论说明的科学。”^①胡塞尔的这种把实际所与的问题“划出括弧以外去”的方法，象我们即将看到的那样，表明他与舍勒同样接近于马赫主义。

舍勒是一个过渡现象，他在其中起主导作用的时期也是一个过渡时期。这是德国民主及其意识形态的两次大危机之间的过渡，这是一个暂时的喘息时期。他的灵巧机智与易受影响，使他适宜于成为这个时期里的中心人物。起初他是欧伊铿的学生，后来靠拢胡塞尔，但马上又试图从内容上和世界观上扩大现象学。他在世界大战前的最重要著作里力图建立一种有内容的伦理学，反对康德的形式主义，主张客观的价值等级。在这种表面上的客观主义中，长时期还包含着一些天主教色彩的、经院哲学意味的教会等级倾向；这类东西是自从鲍尔扎诺和勃伦塔诺以来早就在现象学的逻辑方法学中起着实际作用的。具有天主教倾向的舍勒在一定意义上同社会哲学家史班有类似的情况，两者的命运也相同，因为战后第二次危机中的极端反动思潮超过了他们并且随后从右边批判了他们。

舍勒的机动灵活与易受影响还表现在这一点上，即，他在战时著作中大致遵循苏巴耳特的路线曾着重地用生命哲学批判过“英国精神”。而在相对稳定化时期他却对当时的西方文化

^① 胡塞尔：《逻辑探究》，哈勒，1913—21年，第2卷，第1册，第20页。

表示了深厚的公开的同情。在这同一个时期，他还试图将他的客观价值体系同当时盛行的历史相对主义配合起来，因为他曾协助建立一种“知识社会学”，而在“知识社会学”里方法论的中心环节就在于他的价值体系与历史相对主义之互相妥协。第二次民主危机的激化时期，舍勒虽然没来得及亲身经历，但它日益逼近的形势已经在他的哲学里造成了一种悲观阴暗的气氛，使之强烈地笼罩着人本学的相对主义。这种相对主义日益沉重地摧毁着他的价值等级体系的说教。在宗教哲学方面，起初他的上帝观念几乎类似于托马斯·阿奎那的上帝观念，后来他的宗教哲学逐渐转变成为一种几乎完全取消上帝的学说，因为他在宗教哲学里宣扬一种同人一起发展形成的上帝，而这种学说到他晚年就变成一种几乎是无神论的人的自我神化。

这样，舍勒之想把他的固定的价值等级体系同生命哲学相对主义结合在一起的这一企图，只不过是生命哲学向法西斯主义发展过程中昙花一现的插曲。但是，这个插曲并非毫无意义：它将现象学引进到生命哲学的思潮中来了，更确切些说，到舍勒身上现象学的生命哲学非理性主义倾向才第一次公开表现出来；在胡塞尔本人那里由于其方法只限于处理形式逻辑问题而还暗含在内的东西，到了舍勒这里就显露于外了。而且“描写的”心理学亦即对历史现象不作因果说明而只进行会心“了解”的态度，现在也同胡塞尔的“直窥本质”的态度结合起来了。至于现象学所自吹的“无时间的”确实性(Apodiktizität，这是鲍尔扎诺和勃伦塔诺的遗产)，一经舍勒把方法应用到具体社会历史现象上去，就立刻真相毕露，变成一种空虚的假像，而现象学与狄尔泰、席美尔的相对主义之间的亲密血缘关系也就从而大白于天下了。

现在让我们来比较详细地考察一下舍勒的现象学方法。舍勒在他1913年写的一篇文章里给现象学方法作了清晰的描绘。

现象学就是：“表示这样一种精神直观态度的名词，人们在这种态度中可以直窥或体验到那如果没这种态度就隐而不见的东西。”^①舍勒在这里坦率地承认了他的方法的纯粹主观性：“体验和直窥只出现于进行体验和进行直窥的动作本身之中，只出现于动作的实现之中：它在它那里显现而且只在它那里显现。”这种方法的基本性质是：“同世界本身进行最生动、最紧密、最直接的往返体验(Erlebnisverkehr)。”他是在这里同冯特的著名的胡塞尔批判论战，因为，冯特曾嘲笑胡塞尔的表述方式，说在胡塞尔那里有一个接一个的成堆定义，却都不是概念，以便最后提出一个纯粹的同语反复——“爱就是爱”。按照舍勒的看法，冯特的误解在于他不懂现象学的“态度”，而这种态度“必然使读者……得以直观那种按其本质来说只能被直观的东西。”胡塞尔的全部表述只是一种准备工作，而最终的“同语反复”则意味着：“现在，请往那边看去，然后你就看见它！”

这些说法表明，现象学的方法从一开始起就带有多么强烈的生命哲学非理性主义的特征。舍勒终其一生始终是一位怀着感激心情忠实地学习胡塞尔的方法的人，他一直采用现象学的工作方式，把每一个打算加以“直观”的对象按照胡塞尔发明的办法“放进括弧里去”，即是说，撇开这个对象的实在所与不看，以便能够对客观的“纯粹本质性的东西”进行不受实在所与问题干扰的“直观”，以便能够在一种所谓客观的形式下将这些本质性的东西明确无误地(apodiktisch)表述出来。

在这种方法中，帝国主义时期哲学一般发展的两个方面表现得非常清楚，这两个方面是直觉主义的非理性主义和假客观性，它们彼此紧密结合在一起。这种方法之以直觉为基础，是众所周知的事，而且正如我们已经见到的那样舍勒本人也决没

^① 舍勒：《遗书》，第266页及其以后。

想去掩饰这一点。在开始的时候非理性主义的基本特性所以是隐蔽的，乃因为胡塞尔和他的第一批学生们主要是忙于处理形式逻辑问题，主要是进行意义分析；这样，胡塞尔本人就可以产生一种错觉，以为他已通过现象学而发现了一种把哲学当成“严格科学”来处理的方法。然而现在我们就可以注意，在方法论中形式逻辑的重要地位并没有排除非理性主义。相反，形式逻辑与非理性主义虽然从哲学上看是互相矛盾的，但实际上却是两极对立而又互相配合着的两种表示我们对现实之关系的方式。非理性主义的产生与形式逻辑于把握世界时所受的限制永远是分不开的。在这种方法中被说成是出发点、被说成是现实的非理性主义性质的证据的那些事实，只要我们对理性范畴的矛盾性、知性形式、反思规定等等进行辩证的处理，就都将受到扬弃。而且对于走向极端非理性主义的种种过渡形态来说，这一点恰恰具有特征性质：这种对立，亦即从前在历史中曾表现为互相反对的两种哲学方向之间的对立，现在在它们的哲学的内部建设中正起着决定性的作用。所以在舍勒那里，虽然他的伦理等级体系的实际内容是通过直觉取得的，但当他建立这个等级体系以及划分各种伦理类型时却也利用了许多纯粹形式逻辑方面的考虑。形式逻辑，作为各种直觉与非理性主义在概念方面的一种贴身衬衣，我们可以在包括海德格尔在内的一切出身于胡塞尔学派的哲学家身上看到它的这种重要作用。但是在所有这些哲学家那里形式逻辑只是一个辅助工具。本质内容则越来越是非理性主义的，并且就连决定性的、内部结构上的建设原则也都是非理性主义的。

假客观性的倾向在现象学里一开始就有。但胡塞尔的现象学最初好像只是鲍尔扎诺和勃伦塔诺思想的复活。等到现象学家们离开了纯粹逻辑的领域开始把社会生活现象当作其“本质直观”的对象，这才极其尖锐地出现了现实客观性的问题。而

且，现象学的后期发展，也越来越明确地想建立一种现实科学、一种本体论，在这个时候，本体论——即使是现象学之内的本体论——本来应该提出这样一些问题，比如说，人们可以在什么时候什么条件之下把现象学曾将它所直观的“本质”放入其中的那些“括弧”破除掉呢，人们可以提出什么标准来判断究竟“直观本质”这一办法现在是否把握到独立于意识之外的现实，以及是否把握得很适当呢？可是“放入括弧中去”却完全把这些问题排除了，因为，不仅一个意义关联可以象一个现实摹像那样由“直窥本质”的现象学方法来加以直观，而且一个纯粹幻像也同样可以象一个现实摹像那样由“直窥本质”的现象学方法来加以直观。“放入括弧中去”的本质意义恰恰在于，所有这些就其与现实的关系而言如此极端不同的思想产物当接受现象学考察的时候都被归属于同一个分母之下，都被当成同类的东西看待。因此，很显明，整个的现实性问题，也就是说，“破除了括弧”之后摆在我们面前的那种对象究竟纯粹是一个意识产物还是某种独立于意识之外的存在物的摹像的问题，于是就变成无可逃脱的迫切问题了。可是现在使人非常感兴趣的事情是，这样重大的转变，即从探讨意识转变为认识存在、从现象学转变为本体论，像这样所谓“转向事情”的重大转变，竟然神不知鬼不觉暗暗地进行悄悄地完成了。人们已直接了当地宣称现象学的对象就是本体论的对象，“直窥本质”已不声不响地变成“理智的直观”(inlellektuelle Anschauung)。这种发展具有鲜明的特征，它表示战后帝国主义时期中以神秘事物为方向的思维正在悄悄地但不断地日益加强。人们已经在口头上抛弃了战前时期新康德主义的认识论（在事实上它的主观主义和不可知主义则原封未动地保留下来），同时已给那种只能直觉地把握的、非理性的“现实”加上了一个头衔，说它是不言而喻的自明的存在。

到此为止，为了让现象学的方法以及从中滋长出来的本质

论的方法在认识论上的空洞无物和站立不住的情况清清楚楚地暴露出来，我们故意地暂时没有对这种方法进行批判。真正的批判，必须从“放入括弧中去”开始。因为很明显，这种鼎鼎大名的方法并没有表示什么别的，它只不过说人的观念(表象)和鬼的观念同样都是观念。然而从这样一种单纯形式上的同一化中不可能引申出任何有内容的推论来。而这恰恰就是“直窥本质”所主张的。只要现象学家们肯对他们的方法的这个中心问题进行哪怕一点点分析，他们也就必然会看到，对一个观念要想进行任何一种内容上的探讨(无论是直觉地或是分析地)而不涉及客观现实那是完全不可能的。我们要想了解一个内容，只有将该内容的各种特征以及特征之间的关联等等同客观现实相比较，只有通过这种比较使原来对该内容的观念得到丰富补充、修正，才可能真正有所了解。如果舍勒，姑且让我们再回到他的例子上来，想对爱进行“直窥本质”，他就必须把构成爱这一现象的客观现实在思想中形成的那些摹像搜集起来加以比较，而把不属于爱的东西如单纯的好感、友谊等等排除出去；只有到这个时候他才能进行他的“直窥本质”。因此事实上他并不是把现实“放入括弧中去”，而恰恰是继续不断地在联系现实或涉及现实。“放入括弧中去”所以算是现象学的一种专门方法，只因主观唯心主义的非理性主义的主观任意从一开始就取得了一个别名，冒充客观性。在客观性这个招牌之下，观念与客观现实的关系不仅从认识论上说而且从具体内容上说完全被破坏了，而这样就产生出一种“方法”来，它把真的与假的、必然的与任意的、客观实际的与纯粹想象的东西之间的区别一律抹煞，甚至完全取消。如果，比方说，人和鬼都是以同样方式被“放入括弧中去”，那么，由于我们无论在直观人或直观鬼的时候都不能不——在心理学上直接地——同观念(表象)打交道，则我们之在前一情况下根据现实来规定内容和在后一

情况下只根据观念来规定内容这个区别就根本取消了。正因为这样，现象学的本体论也就不去仔细分析它那很成疑问的辩解——“破除括弧”的问题。因为它所以设立括弧，恰恰是为了把真理与虚构、现实与神话放到同一个水平上，为了给神秘的假客观性创造虚幻的气氛。所以胡塞尔之所说的“严格地科学的”方法，只不过作了这样一个主观唯心主义的声明：我的表象规定着现实的本质。在认识论上胡塞尔之接近于马赫，决不是偶然的。只不过，马赫主义者和康德主义者们试图以推论来说明的地方，胡塞尔则满足于宣布一声，说那是直觉的确定性。

舍勒，虽然他还处于这一发展的初期，却象整个学派里的别人一样，妄自以为自己已经克服了康德主义者的形式主义与主观主义。关于这种方法之如何只是一种甚至比新康德主义更加主观主义的任意武断，我们刚才已经谈过，现在我们可以根据舍勒早期道德哲学巨著中的一个小例子把这一点说得更清楚些。他在那里说：“因此，并非奴隶制度(Einrichtung)是一种允许奴役人格的制度……而勿宁相反，由于奴隶不把自己当成人格，而只当成比方说人、自我、心理主体等等，也就是说，当成‘事物’，所以他才可以被杀死、被贩卖等等。”^①这就是要说，不是从经济社会制度中产生出奴隶意识（而且很值得怀疑的是，这种奴隶意识是否总与舍勒用“直窥本质”方法所“直窥”的同是一个东西，比如说象罗马逃奴暴动领袖斯巴达克斯那样的奴隶意识），而是奴隶意识创造了奴隶社会。现在人们可以清楚地看到，在据说具有客观性的“直窥本质”的名义下，人们可以把他所愿望的任何东西都拿来予以“直窥”。^②

由上所述，我们可以看出舍勒想据以建立他的客观而又永

① 舍勒：《伦理学中的形式主义与实质性的价值伦理学》，载于《哲学与现象学研究年刊》，第一、二集，哈勒，1913和1916年，第2卷，第353页。

② 舍勒：《伦理学中的形式主义与实质性的价值伦理学》，载于《哲学与现象学研究年刊》，第1卷，第483页。

恒的价值等级体系的金字塔的基础是如何霉烂、如何为主观主义的任意武断所腐蚀的情况了。比如，舍勒说过，积极价值的存在是某种积极的东西，它的不存在是某种消极的东西，如此等等，在这里代替单纯体验的干脆是一种极端贫乏的形式逻辑。这样一种形式逻辑以这样方式充其量也只能提供一个抽象的框框。本质的东西、提供内容的东西则全靠上述的那种主观任意的“往那边看去”。因此，他在规定各种伦理行为类型的时候首先已经是任意武断的（舍勒也同狄尔泰一样只搞出了一个类型学），所以他的据说具有客观性的价值等级体系才是任意武断的。因为按照舍勒自己说的，他的价值等级体系“决不能予以演绎或推论……对它（对优先采取的动作——卢卡奇注）说来存在着一种直觉的‘优先自明性’，这是不能由任何逻辑推论来代替的。”^①

这样，舍勒的伦理学里就出现了一个纯粹武断的类型等级体系。舍勒列举了圣人、天才、英雄、领袖和善于享受的艺术家等等类型，并且说它们的“价值等级”就按这个顺序先后来分上下。不错，有时候舍勒也提出一些貌似科学的、貌似客观的标志，比如，说某一种现象是“建立在”另一种现象上的等等。但是这些貌似逻辑的论据既然同样以纯粹主观的直觉为基础，它们的顺序就可以随时凭我们高兴而被任意颠倒过来。因此他的伦理类型学说也正如狄尔泰的世界观类型学说那样纯粹是一种类型的枚举或罗列，并且，他自己也就象狄尔泰那样不得不承认在现实世界里这些类型之间存在着不可消除的矛盾，而要消除这些矛盾，也就是说，要提出一个事实上行得通的类型等级就连他的新世界观也是无能为力的。舍勒说这种不得不

^① 舍勒：《伦理学中的形式主义与实质性的价值伦理学》，载于《哲学与现象学研究年刊》，第1卷，第491页。

皈依于极端相对主义的情况乃是一切有限的人格及其道德不完满性的“本质悲剧”。^①没有任何有限人格可以同时即是圣人又是天才又是英雄等等。“因此，多种价值人格类型的样本（指：范例—卢卡奇注）之间的任何可能的意志对立，也就是说，任何可能的‘争执’，都不是一个有限的人格所能调解的……所以这是一种悲剧性的争执，对此作公平合理的调解，没有任何其他可能，只能设想由上帝出来作可能的仲裁人。”舍勒因而自己也知道他的伦理学要想不陷入完全的相对主义就非加以补充不可，即是说，必须补充上一个“上帝的本质学说”。至于舍勒从现象学观点所了解的上帝之如何随着它的了解者的发展而逐渐归于消失，这我们前面已经说过了。

很明显，一旦社会遭受到真实的震撼，这种号称什么客观而永恒的价值等级体系也就必然地土崩瓦解。主观主义的、相对主义武断的倾向于是胜利地突围前进。舍勒自成一家的哲学的这种瓦解倾向我们可以从他的晚期著作中看出来，在那里他已不再以所谓永恒的客观性来编排人格类型，在那里这位哲学家勿宁不得不去给一切一切寻找一个公开的人本学根据：“一切形式的存在都依存于人的存在。一切对象世界及其存在物都不是一种‘自在的存在’，而只是一种从人这个自在的存在上剪裁下来的、与人的整个精神和肉体组织相配称的配料和片断。只有先从人的本质形象出发……才能推论出万物的最高本原的真正属性。”^②现在，舍勒已经非常接近史宾格勒的虚无主义的怀疑态度了。这一点也很突出：他在战后时期完全丢开了胡塞尔的“严格的”科学性传统而公开向极端非理性的反科学性靠拢。他说：“从本质上说，科学性对于赢取和建立一个世界观是没有

① 舍勒：《伦理学中的形式主义与实质性的价值伦理学》，载于《哲学与现象学研究年刊》，第2卷，第472页。

② 舍勒：《哲学世界观》，波恩，1929年，第11页。

任何意义的。”^①这样，舍勒就像一切生命哲学那样没有能够超出相对主义的类型原说的范围，其实就连史宾格勒的文化圈学说也不外乎是一种吹嘘得很动听而实际上含义肤浅的历史类型学。

舍勒本人的个性本质给他提供了可能，使他能把生命哲学转变得适应“相对稳定化”时期的需要。舍勒当时给生命哲学提出了一个新的适合当时需要的中间环节，这就是他的“知识社会学”。关于“知识社会学”的详细内容及其专门的方法论我们将在后面分析帝国主义时期德国社会学时讨论。作为具有重要哲学意义的东西，我们可以暂且指明，一方面，舍勒曾妄想扬弃他的越来越走向极端的相对主义，他找到了一个新名词来称呼他的相对主义，这个新的魔术字眼就是“前景主义”(Perspektivismus)。(同样，曼海姆也曾用魔术字眼“关系主义”来“克服”相对主义。)另一方面，舍勒复活了日益老迈了的狄尔泰所有过的幻想，他虚构地希望着，或许恰恰极端的、一直走到尽头的相对主义反而能使它达到真正的自我扬弃。

可是为了适应帝国主义继续不停的发展，舍勒走得比狄尔泰更远得多。狄尔泰只认为在社会现象的判断中有无法扬弃的相对主义。舍勒则认为，相对主义涉及到事件本身。他说：“并非仅仅我们关于‘社会事件’的知识（有它自己的相对阶段），‘社会事件’本身不仅就单纯的‘考察者的意识’来说而且就存在和如此存在来说也是相对的。只有形而上学的‘自在之物’，没有历史的‘自在之物’”。^②舍勒在这里正如继他之后不久的曼海姆所做的那样，企图恰恰通过相对主义之走向极端来取得相对主义的自我扬弃。当时正在流行着一种比附歪曲了的爱因斯坦的相对论的浅薄风气，在这个基础上，舍勒就想从

① 舍勒：《道德》，莱比锡，1923年，第8页。

② 舍勒：《知识社会学试论》，慕尼黑—莱比锡，1924年，第117页。

上述种种假定出发来建立一种历史的“前景主义”。“前景主义”意味着绝对否认历史事实的任何客观性（否认历史“自在之物”），同时意味着承认“一切‘可能的’历史图景对个别时刻的内容实质和考察者在绝对时间中的独特地位”的依存性。这就是说，当时的历史考察者创造着历史。于是舍勒的“知识社会学”就负有使命来历史地证明这种相对主义，特别是要通过欧洲知识和亚洲知识的不同方向（前者是“从物质到精神”，后者是“从精神到物质”）来予以证明；在这里同时也可以看到，历史“前景主义”之所以出现，是为的要诬蔑西方的唯物主义哲学为“地方性的偏见”。这个知识论上的相对主义也还从舍勒那里取得了这样一个非常肤浅的基础：“一个人，——姑且举一个粗浅的例子——他今天住在罗马，明天住在巴黎，不久又住在柏林或马德里，单单由于他的住址的这种变迁的缘故他也就感觉到展延的物体世界不那么是实在的和实体性的。对于这个人来说，物体世界就日益增加了客观图象的性质。”^①

舍勒就是这样想使生命哲学的相对主义同他的既客观而又永恒的价值等级体系彼此妥协起来的。这样，他就适应了“相对稳定化”的需要并且相应地靠拢了战前时期生命哲学的某些倾向。所以当人们听到舍勒说下面这句话时几乎以为是席美尔在说话：“一切可以机械化的东西也都应该被机械化。”^②但是席美尔的关于金钱是“内心的守门人”这一生命哲学高见还只是完全一般说的。到了舍勒手里，到了“相对稳定化”时代，这种倾向就意味着赞同一种“上级”民主（与法国大革命的民主特别是无产阶级的民主相对立），特别意味着赞同“相对稳定化”时代德国广大阶层所盼望的那些资本主义文化生活（Kulturmöglich

^① 舍勒：《知识社会学试论》，第114页。

^② 舍勒：《伦理学中的形式主义》，载于《哲学与现象学研究年刊》，第2卷，第384页。

-keiten)。舍勒认为他当时的情况主要在于争取创立一种与当时政治社会危机密切结合着的新的形而上学。“‘下级’民主的社会学形式……一般言之，对于一切较高级的知识形式与其说是友好的不如说是敌对的。首先抬高和发展了实证科学的乃是那些具有自由出身的民主主义者。”从农民战争一直到布尔什维主义这一革命发展足以“证明”这一点，种种“阶级神话”也足以“证明”这一点；而在舍勒看来法西斯主义也属于“阶级神话”之列。它们都是“很值得注意的火光信号，表示时代有着一种强烈的形而上学需要；而假如这种需要在欧洲一个相对地可以说是形而上学的时代里不能通过一种良好的合理的形而上学的新发展而得到充分满足，则这些信号就勿宁将使科学大厦整个倒塌。”舍勒的新相对主义于是不能不担负起这种转移作用、“稳定化”作用。因为到处都有信号暗示着“作为一种原则上敌对形而上学的思维方式的实证科学主义的终结”。“因此，议会民主的自我克服（扬弃）的倾向就非常稀奇地跟以前所说的那种唯物主义或半唯物主义的生活形而上学和报酬形而上学（Lelens-und Ersatzmetaphysik）碰到了一起……并跟敌对形而上学的历史主义的自我克服碰到了一起，而历史主义是由于历史前景主义的缘故而产生自我克服的。”^①

生命哲学起初所以能够盛极一时，首先是由于大家模模糊糊地不满于当时的文化状况，并且有意无意地感觉当时的社会使人不舒服，到了舍勒手里，生命哲学却就因他的前景主义而“得到了巩固”，生命哲学本身也经历了一个“相对稳定化”时期，当然，它反对社会主义的锋芒并没有因此而削弱；只是它的斗争方式为了适应资产阶级对“相对稳定化”抱有幻想而有所改变而已。善于随机应变而不太表现骨气的舍勒，由于他同这个短

^① 舍勒，《知识社会学试论》，第133页及其以后。

暂的过渡时期的意识形态的需要有着这样的内在亲和关系，所以他曾一度一跃而成为资产阶级德国的权威思想家。但是舍勒所追求和取得的，已不再是一种妥协。非常值得注意的是，舍勒尽管那么样地充满了相对主义和非理性主义，却还梦想一种“良好的合理的形而上学”。这些妥协倾向，曾使他与短暂的过渡时期里的一些流行倾向发生密切关联。但也正是这些力量，不久，就使他的全部哲学为人们所遗忘。

VI

寄生的主观主义的圣灰星期三^①

(海德格尔、雅斯贝尔斯)

对现实不满的情绪，在舍勒那里有所缓和，到了他在现象学学派中的年轻伙伴马丁·海德格尔的哲学里，就公开地爆发出来。由于海德格尔，现象学一时成为德国知识分子的世界观兴趣的中心。但是现在，它成了帝国主义时代个人主义的颓废情绪的意识形态。舍勒哲学所作的“巩固充实”，已经只是上述自我意识的一缕微弱的余音，这是狄尔泰的、特别是席美尔的哲学里的帝国主义主观主义早就敲响了的。极端的相对主义似乎论证过这种自我意识的至高无上：一切坚固的东西都曾溶解为一种主观的事情，所有对象性的东西都曾溶解为纯粹相对的、受主体制约的作用或关系。但这样一来，主体本身就在表现相对主义的一切谦逊的同时，俨然是精神宇宙的创造者了，无论如何也是这样一种势力，它按照自己的样板、自己的估量、自己的内在需要，从本来毫无意义的混沌中创造一个秩序

^① 圣灰星期三是基督教的四旬节的第一天，教父在这一天把圣灰撒在信徒的身上，或者用圣灰在信徒的前额上画一个十字。——译者

宇宙，专断地赋予它一种意义，把它当作它自己的体验领域据为已有。但生命哲学，甚至席美尔的生命哲学，表达这种普遍的感情要比帝国主义时期的文学里表达的还是小心谨慎一些（人们首先可以想想乔治和李尔克的抒情诗）。

第一次帝国主义世界大战的艰难而充满剧烈命运转折的年代及其以后的时期带来了巨大的情调改变。主观主义趋势照样保持下来，它的基本主调，它的气氛，却完全地改变了，世界不再是一个巨大的、变幻莫测的大舞台，自我可以在这上面经常穿着新装，独出心裁地更换布景，表演自己内在的悲剧和喜剧。它已成了一片废墟。在战前，人们能够主要以生命哲学来批判资本主义文化的机械的东西和僵死的东西。这是一种天真而并无危险的精神锻炼，因为社会的存在显然稳定而没受动摇，寄生的主观主义显然得到安然无恙地生存下去的保证。自从威廉政权崩溃以后，社会环境对这种主观主义来说已变成某种讨厌的东西；这种主观主义所不断批评的，但又是其生存必不可少的基础的那个世界，受到四面八方使它崩溃的威胁。不再有坚固的东西，不再有立足之处了。在这个荒野上，站立着满怀恐惧和焦虑的孤独的自我。

相当类似的社会形势必然会带来相当类似的思维和感情的动向。1848年的革命是一个具有国际意义的欧洲事件，在它爆发之前，浪漫主义的个人主义最终地瓦解了。这个危机和裂变时期最重要的思想家德内·瑟伦·基尔克戈尔，已用那时最为独特的方式阐述了当时浪漫主义和个人主义的颓废情绪的哲学。这种沮丧心情以一种对将来的黑暗事件怀有预感的形式，早在危机爆发前若干年里就已开始流行，那么现在，基尔克戈尔的哲学由新阶段的主导思想家、胡塞尔的学生海德格尔和曾经是神经病专家的卡尔·雅斯贝尔斯宣布予以复兴，就没有什么好惊奇的了。当然，宣布复兴也带有适应时代的种种改变。

东正教和新教的虔诚，基尔克戈尔的路德派的圣经信仰，对当前的需要都已不适用了。但是，基尔克戈尔的对黑格尔哲学的批判——作为对追求理性思维的客观性和普遍有效性的批判，对历史上的进步观念的批判——，他从极端的自我毁灭的主观主义的最深绝望中为“生存哲学”所作的论证（主观主义此时正处于这种绝望的激情中），要求把同唯一存在着的主体相对立的一切社会历史生活的理想，揭露成为一种空洞的、无谓的思想产品，以及他所作的辩护等等，都在寻找并且获得了一种极其有效的现实意义。不言而喻，他为了适应变化了的历史形势也有一些深刻的变化。这些变化首先就表现在，基尔克戈尔的哲学是反对资产阶级的进步思想，反对黑格尔的唯心主义的辩证法，而存在哲学的革新者们首先是向马克思主义作斗争，虽然这一点在他们的著作中很少公开和直接地表达出来；他们有时甚至企图利用黑格尔哲学中的反动方面来为这场新斗争服务。基尔克戈尔的生命哲学只不过是**最悲惨庸人的意识形态**，是**恐惧、战慄、焦虑的意识形态**，它不能阻止这一意识形态在希特勒上台及随之而来的所谓“英雄现实主义”的虚无主义阶段的前夜征服广大德国思想界。相反，这个悲剧性的、自命不凡的庸人阶层正是海德格尔、雅斯贝尔斯产生影响的社会的和心理的基础。

生存哲学同残余的生命哲学所以有差异是由于这种绝望心情，而不是由于深刻的纲领性分歧。“生存”的强调代替了曾经着重使用的“生命”这个口号，当然不是偶然现象，不是单纯专业术语上的事情。不错，心情上的差别更甚于哲学方法论的差异，他这差异毕竟表述了内容上某种新的和并非不重要的东西：**强调孤独、悲观和绝望**，在这里就制造了新的内容。“生命”这个着重强调的词，意味着主观性占领了世界，因此生命哲学中不久就要接替海德格尔和雅斯贝尔斯的那些法西斯主义积

极分子们就重新使用这个口号，当然他们再度带来新的内容。作为哲学主题的“生存”，意味着对许多曾被生命哲学当作活的而予以肯定的东西的抛弃；现在它们都显得象是非本质的、非生存的东西了。

当然，战前时期的生命哲学对这一情调也不是不知道。我们根本不想谈论尼采，因为他从“生命”中所作挑选和对“生命”的部分剔除，更有前法西斯主义和法西斯主义的战争哲学的气味。但狄尔泰和席美尔对这样一些情调也并不陌生。人们可以想想席美尔的《文化的悲剧》和他的听天由命的、犬儒主义的解决尝试。就是狄尔泰有时也说：“今天对人的生存的分析，使我们大家都充满了这样一些感觉，脆弱，盲目欲望的暴力，在黑暗和错觉下的苦难，全部生命的东西的有限，这样，即使共同生活的最高形体也是由它们形成的。”^①

假如在这里只看到量的分歧和重点的差别，那就错了。所以为了认识从一开始就发挥作用并且产生出了存在主义的那些社会和心理动机，而密切注意它们的共同基础，注意帝国主义时期里的社会存在，是重要的。另一方面，不忽视存在主义里的特殊新事物，也同样是重要的。我们可以说，这些同样的动机，在这里是以不同的比例出现，而通过这个看法我们就接近了这个新事物。因为存在主义哲学的基调正是在这种质的比例变化中表达出来的。早期的生命哲学，主要是拒绝社会存在的种种“僵死的形体”，并且针对它们提出了作为占有“生命”的手段的整个主体的生动性，而现在，是主体的内部出现了裂缝；从前——意指必然出现贵族认识论的时候——人们在一定程度上被分成两个阶级（享受生活的和被生活撕碎的），而现在，每个人的生活，一般的生活，被看成是受了损害的。而这种损

^① 《狄尔泰全集》，第7卷，第150页。

害恰恰表现在感觉到自己变得无关紧要了，在变为非本质、沦为无生命的东西了。着重强调生存，用以取代生命，甚至对抗生命，恰恰表达了普遍地对这种生命变得无关紧要了的恐惧；人们用这种着重强调生存的方法去寻找主体性的内核、主体性的真谛，这内核和真谛，乃是人们希望和努力从这种行将濒临的全面毁灭中加以拯救的东西。因此新思潮的热情表达了一种渴望，想从世界崩溃中拯救赤裸裸的生存；就此而言，这个基本情调同基尔克戈尔的颇相近似。

海德格尔比舍勒更坚决更有意识地将狄尔泰的趋向同现象学结合起来，他甚至比狄尔泰本人更把描述和释义学连结得紧密，因此，公开的主观主义就自然而然地得到了加强。他说：“现象学，描述的方法上的意义就是解释。”^①甚至直观和思维在海德格尔看来也都是理解的“远系派生物。现象学的‘本质观照’，其根据就在生存的理解中。”^②

尽管主观主义趋向有了这样的提高，海德格尔或许比他的前驱更强烈地认为存在着哲学的“第三道路”：要求超越于唯心主义和唯物主义（他说是实在主义）的对立。海德格尔说：“存在者并不依存于经验、知识和领会，尽管它是通过它们而被推导、被发现、被规定的。但存在只在在对存在者的理解之中，诸如对存在的理解这样的东西，则属于存在者的存在。”^③海德格尔是这样来要表现整个帝国主义时期特征的认识论的把戏，他喋喋不休地说“此在”（Dasein），以制造一种不存在于人的意识的客观性的假象，虽然他所理解的“此在”，不是别的，正是人的生存，甚至归根到底只是人的生存在意识中的现象。

① 海德格尔：《存在与时间》，第3版，哈勒，1931，第37页。

② 同上书，第147页。

③ 同上书，第183页。

海德格尔要在确定无疑的陈述和本质观照的基础上解决这个哲学“第三道路”的重大问题。他本人必然会看到，他的立场已经使他接近于狄尔泰在早期生命哲学里就已震惊地认识到了的那种恶性循环。海德格尔说：“但是如果解释本身就在理解了的东西中运动，并且从理解了的东西那里出发来接近自己，那么在这种情况下它怎样会产生出科学结果来，而不兜圈子呢？特别是当预先寻找的理解还在普通人的知识和世界知识中运动的时候更加如此。”^①当狄尔泰出于科学的真诚，害怕循环论证而止步不前时，海德格尔则借助本质直观（借助它，因为它有非理性主义的任意性，而这东西是随时都能看出了，特别是从本体论上向存在过渡时候）大刀阔斧地劈开死结：因为理解“证明自己”是“此在本身的前结构在生存意义上的表述……。由于理解，就其生存意义而言就是此在的存在可能（Seinkönnen），所以世界认识的本体论前提，原则上超过于精确科学的严格性。数学不比历史学更严格，只是与它有关的生存基础的范围比较窄狭。”

历史的东西在海德格尔那里的特别含义，我们将在后面叙述。这里重要的是指出，海德格尔把“理解”这个纯属意识的行为，“在本体论上”偷运到客观存在里去，从而试图在主观性与客观性之间制造出一个光彩夺目的“明与暗”，就象马赫当年在知觉领域里所做的那样，这两个人实际上是为适应不同的目的采取了不同的形式，都要把纯主观唯心主义的立场改名为客观的（假客观的）立场。只是马赫主义者更公开、更简捷地把直接的知觉改名为我们所熟悉的（假客观的）现实，而海德格尔则提出了一个（关于——据说是——）纯粹客观性的特殊科学，本体论的方案。当然，他同早期的现象学学者一样，

^① 海德格尔：《存在与时间》，第152页及后页。

不能指出，怎样能从“加了括弧的”客观现实中找到通往真正的、独立于意识之外的客观性的道路。相反，他在现象学与本体论之间确定起一种紧密和有机的关联，并直捷了当地让后者从前者中生长出来。他说：“现象学是通往应该成为本体论的主题的那种东西的通道，并且是那种东西的有说明作用的规定方式。本体论作为现象学时才是可能的。”^①海德格尔在直接的上文里关于对象的规定所说的话，表明这里涉及的是“本质观照”的直觉主义的（亦即非理性主义的）任意武断性，他说：“很显然这样的东西，基本上恰恰不显示其自身的东西，即与基本上显示其自身的东西相对立的那种东西，是隐藏着，但它同时就其本质而言又是隶属于基本上显示其自身的东西的某种东西，它就是说，它构成着它的内容和根据。”它恰恰就是“存在者的存在”：本体论的对象。

海德格尔的问题提出，与马赫主义的相比，其进步之处就在于，他坚决地把本质与现象之间的区别推到了中心位置，而马赫主义在现象世界中只能造成一些明显的主观主义的（“思维经济的”）差别。提问上的进步，曾在渴望客观性的时代气氛中，极大地扩大海德格尔的影响，但他答问的方式，却立即取消了他的进步。因为，要从直接现成地、主观直接地认识到的现实中去把握那“隐藏的”“本质”，这种方法的关键只能是“本质直观”。因此，即使在海德格尔那里，本体论对象的客观性也始终是一种纯粹口头上的，而把它宣布为本体论的客观性，就只能导致假客观主义的上升，并且由于使用的是直觉主义的选择原则和标准，这就只能导致这个对象领域的非理性性质（Irrationalitar）的上升。

每当海德格尔论述具体问题，都会暴露出主观唯心主义

^① 海德格尔：《存在与时间》，第35页。

在术语上的模糊不清。我们且举一个例子。海德格尔说：“只当此在存在着的时候，才‘有’真理。……牛顿定律，矛盾法则，任何真理，只当此在存在着时，才是真的。在此在存在之前，不曾有真理，在此在不复存在以后，将没有真理，因为在那时，真理作为被推导出来的、发现和被发现的东西，就不能存在。”^①这种观点的主观唯心主义性质，与康德或者马赫——阿芬那留斯的任何一位信徒的相比，毫不逊色。这种在极端主观主义基础上玩弄假客观范畴的把戏，贯穿着海德格尔的全部哲学。他出来是自诩要建立一门客观的存在学说，一种本体论。但正是他的世界的中心范畴，就其本体论的本质来说，用的虽是貌似客观主义的术语，归根结蒂却纯粹是由主观主义规定的。关于此在，他说，“此在，就本体论而言，原则上不同于一切现成已有的（vorhandenen）和实在的东西。它之‘持续存在’，不是一个实体的实质性，而是由于生存着的自我的‘独立自存性’，而生存着的自我的存在则曾理解为焦虑（Sorge）。”^②他在其它地方还说过：“此在者〔即，存在于此的东西〕……就是我们每一个人自己。这种存在者的存在可以说就是我的存在。”^③上面所分析的这种在向所谓客观性过渡中的任意性，在一些在先的方法论述里透露得非常清楚：“可能性高于真实性。现象学的理解纯粹在于将它把握为可能性。”因为显而易见，要严肃地从科学上（也从哲学上）克服主观主义非理性主义的任意性，只有客观现实才能提供一个标准来衡量究竟是真正的可能性还是纯属臆造的可能性。黑格尔因此理所当然地把抽象的可能性和具体的可能性严格地区分开来。到了基尔克戈尔的自觉的主观主义，才把哲学上的等级地位翻转过来，将可能性置

① 海德格尔：《存在与时间》，第226页。

② 同上书，第303页。

③ 同上书，第41页、38页。

于现实性之上，以便为单单关心拯救自己的灵魂的个体制造一个可以自由进行决定的自由的真空的空间。海德格尔在这方面是追随基尔克戈尔的，却也不无区别，因为他与他的老师相反，依然断言这样发生的范畴（所谓“生存相”）具有客观性，而这个区别的后果，很不利于他的哲学思维的一贯性和诚实性。

海德格尔对于客观性的要求比舍勒更为明显。尽管这样，海德格尔的现象学的主观主义性质要比舍勒的更突出得多。而胡塞尔坚持严格的科学性的趋向在这里已经完全消失。海德格尔既然竭力要建立一种存在学说，一种本体论，他因此就必须把它同人类学严格地区分开来。但是，每当他论述中心问题而不泛泛地搞纯方法论的时候，就表现出来，他的本体论在根本上只是一种客观主义伪装了的、生命哲学的人类学（海德格尔在这里也遇到了一个无法解决的困境，就象我们看到的当年狄尔泰所遇到的那样。而且，他们两者之间的对立在这里表现出来了：狄尔泰在困境之前怯而止步，试图绕开它，而海德格尔则——主要是在口头上——公开地用非理性主义辟开这个死结）。下面的例子可以是很典型的，竭力证明康德的“超验逻辑”里有基本的人类学的倾向，以便把康德说成生存哲学的先驱，就同席美尔把康德说成是生命哲学的先驱一样。

不过他的这一超出康德解释以外去的倾向，到处都有表现。按照他的观点，人类学在今天不是一个特别的学科，“它所标志的毋宁是人们今天对自己本身和对存在者总体所持态度的一个基本倾向。本着这个态度，只要找到一种人类学的解释，有某种东西就能深刻认识和理解。人类学不仅寻找有关人的真理，而且现在还要求决定，究竟什么才能意味着真理。”^①并且他还阐明这种态度，说它的内容就是本体论与人类学之间的一种实

^① 海德格尔：《康德与形而上学的问题》，法兰克福（美茵河畔），1934年，第199页及后页。

际的同一，因为他认为，没有哪个时代象目前时代这样知道了那么多关于人的事情，“但是，也没有哪个时代比今天的时代更少知道人是什么。人在任何时代里都不象在我们这个时代里这样成了疑问。”

这样，海德格尔世界观倾向的否定性就很清楚地说明了。哲学对他不再是胡塞尔的没有人参与的“严格的”科学，也不再象狄尔泰的生命哲学在史宾格勒和舍勒那里是一次向具体世界观的进军。他的任务毋宁是：“通过提问把探讨的大门敞开。”^①海德格尔带着一种基尔克戈尔同样感觉到的悲怆情调讨论了他的这一态度，他说：“根据一个人最内在的有限性——即，他需要‘本体论’，也就是说，他需要对存在的理解——就把他看成是‘创造性的’，从而是‘无限的’，而在这里无限本质这个观念却恰恰象一门本体论那样从自身中完全推不出什么东西来，那么这样做难道还有意义并有道理吗？……或者，也许我们已经过份地成了组织、企业和速度的愚人，以致于我们不能是根本的东西、简单的东西和持久的东西的朋友了……？”^②

海德格尔称之为现象学和本体论的东西，实际上不外乎是对人的此在所作的抽象而神秘的人类学描写，但是他对人的此在的具体的现象学的描写，突然之间变成了一种对帝国主义时期危机时刻里的知识庸人的此在——常常扣人心弦——的描写。海德格尔本人在一定程度上也承认这一点。他的纲领就在于指明存在者是“象它在它的平均的日常老套子中首先和大抵所是的那样。”^③于是海德格尔哲学思维里真正有趣的东西，乃是对“人”，对此在的承受主体所作的极为详细的描写，描写它如何

① 海德格尔：《康德与形而上学的问题》，法兰克福（美茵河畔），1934年，第235页。

② 同上书，第230页。

③ 海德格尔：《存在与时间》，第16页。

“首先和大抵”在这种日常老套子中毁掉自己，失掉自己本身。

这张图象我们限于篇幅不能在此处就加以临摹。这里只能提出一点，即，海德格尔的日常此在的非本真性，他称之为此在的“坠落性”，是社会存在的过错造成的。按照海德格尔的观点，人的社会性是此在的一个“生存相”，对海德格尔来说，生存领域里的生存相这一术语，就相当于思维里的范畴。社会存在于是就意味着是匿名的“一般人”的统治。我们必须从这种描述中引用大段文句，以便读者能对海德格尔关于日常老套子(Alltäglichkeit)的本体论有一个具体的图象。

“谁既不是这个人，也不是那个人，不是人自己，不是一些人，不是一切人的总数。‘谁’是中性的东西，是〔一般〕〔或大家〕。……在这种平淡无奇和无可确说的性质中，人发展出他的真正的独裁。人〔一般〕怎样享乐，我们就怎样享受和作乐；〔一般〕人怎样观看和判断，我们就怎样阅读，观看和判断文学和艺术；人怎样抽身退隐；我们就怎样从‘大众’中引退回来；人对什么愤怒，我们就对什么愤怒。人，它不是一定的人，而是所有的人，却又不是所有人的总和，是它规定着日常老套子的存在方式。……每一个人都是别人，而没有人是他自己。用以回答日常的此在是谁这一问题的这一〔一般〕人，是个没有的人，而所有的彼此共在中的此在，都从来就是听任这个没有的人摆布。此在的首要的‘常德’(Standigkeit)，就是我们已指出的那日常的彼此共在的如下一些存在特性：依赖性、平均性、公众性、混世性和迎合性。……〔一般〕人存在于不独立和无本真的方式之下。这种存在方式并不意味着此在的事实性的减少，正如人作为没有的人并不就是无。相反，此在在这种存在方式中是一种实在的东西，如果‘实在’被理解为此在那样的存在的话。诚然，人，如同一般而言的此在一样，不是现成地已经存在着的。人越是表现得有目共睹，它就越是无法捕捉、越是

隐蔽，但它也越加不是无。在无成见的、本体的本体论的‘观看’之下，它就裸露出来，显现为日常老套子的‘最实在的主体’。”^①

这样一些描写算得是《存在与时间》这部书的最强大和最具有启发作用的一部分，而且很可能就是这本书产生广泛和深远影响的根据。海德格尔在这里，以现象学为手段，从内心生活中、从战后年代的资产阶级知识分子的破碎的世界观中描绘出一系列有趣的图画。这些图画之所以有启迪作用，就是因为它们——在描述的水平上——展示了一幅关于这样一种意识反思的真正的和生活真实的图象，而这种意识反思使那些不能也不愿意超越其个人此在的体验转而面向客观性亦即探讨其自身的社会历史原因的人们，认识到战后帝国主义的资本主义现实。海德格尔不是那个时代唯一有这种倾向的人，也不仅仅雅斯贝尔斯的哲学表达了类似的倾向，而是那个时代的大部分文学家都有此倾向（指出塞利纳的小说《黑夜终结时的旅行》，以及若伊塞、吉德、马尔罗等人，或许就够了）。如果人们承认这些心灵状况的描写有一部分是中肯的东西，那就必定要问：它们在多大程度上与客观现实相符合，它们所描述的又在多大程度上超出了反应主体的直接性呢？自然这个问题首先对哲学是至关重要的；在文学著作那里，等级的高低当然也是由实际描写着的具体性和深度所决定，只是这里的活动余地有大得多的弹性；然而，处理由此产生的问题，不在我们这些观察的范围之内。

由于海德格尔的描述涉及的是战后时期帝国主义的资本主义危机所引起的心灵状况，因此《存在与时间》的影响不仅远远超出了对哲学感兴趣的阶层，而且它还反复地毁誉参半地被

^① 海德格尔：《存在与时间》，第126页及后页。

哲学批评家们提到。海德格尔所描述的是资本主义经济范畴的反面，是主观的资产阶级知识方面的东西，当然是以一种极端的唯心主义主观化和歪曲化的形式描写的。从这点而言，海德格尔继续了席美尔的意向，“要给历史唯物主义建造一底层基础，”据说这样一来，这一学说的哲学的、亦即形而上学的前提就清晰可见。在这里，他们的区别要比亲缘关系更有教益。区别不仅在方法论上，而且在海德格尔著作的基调上都得到表达。在方法论上海德格尔与席美尔完全相反，席美尔明确地批判历史唯物主义，并且通过按他的想法进行的倒转解释来“深化”历史唯物主义，而在海德格尔那里任何一点这种倾向都没有。马克思的名字在《存在与时间》中甚至在表明态度的隐语里都没有被提到，而且经济现实的一切客观范畴都失去了内容。

海德格尔的方法是一种比较极端的主观主义方法：他的描述毫无例外地适用于对经济社会现实的内心反思。实际上这里表现出了现象学与本体论的内在同一性，表现出了口头上大讲客观性的这种本体论的纯粹主观的性质。这里甚至还表现出，这种专称向客观的本体论的转变，使哲学的世界观变得比席美尔的公开极端主观主义时代的世界观还更加主观主义。因为客观的社会实际的模糊的、被扭曲的轮廓在席美尔那里还隐约可见，而海德格尔却把它简化成一系列用现象学方法描述的心灵状况。方法的这种转变同基本情调的变化有着最密切的联系。席美尔是在生命哲学充满希望的青春时期从事哲学活动的。尽管大家都确认一场“文化悲剧”，尽管大家都批判资本主义文明，象我们还能记得的那样，把金钱看成是“内心东西的门卫”。而到了海德格尔，这一错觉早已被灭了。个体的内心早已放弃了占有世界的计划；它不再把它的社会环境看成为本身很成问题，而纯粹的内心却能在其中自由地尽情享受的某种东西，而是看成为对主体性视之为本质的那一切东西的一种可恶

的、无法捉摸的、持续的威胁。这当然同样不是资本主义中的资产阶级人们的新体验；比如，易卜生早在几十年以前就在著名的戏剧中塑造了，在那里他的皮尔·金特——他自己的生活的无本质或有本质问题的象征——在剥一块洋葱，他只找到葱皮，却找不到葱核。在海德格尔那里，日益衰老并对自己日益绝望的皮尔·金特的这种体验，成了规定他的描述的格言。这就是〔一般〕人的统治（译成社会生活的语言，那就是：帝国主义阶段或者说，约略在魏玛时代的资产阶级民主公共生活的统治）的含义。海德格尔说：“〔一般〕人的理解往往在真正的此在可能性方面规定，它的设计时会发生过错。”^①这是海德格尔反对民主主义的一个本体论的证明。他还以概念上更加一目了然的语言继续阐述这一思想说：“此在舍弃自己，投身于他的怀抱，投身于本本真的日常老套子的无底深渊和虚无之中。”这一情况恰恰被公共生活隐蔽起来，显得象是“具体的生活”。这里牵涉到的是一个迷惑人的漩涡。海德格尔说：“这样持续地扯掉本真性，却又总冒充保有本真性，这和拉进〔一般〕人里去是同一回事。……因而此在的平均性的日常老套子就可被定义为歪曲着推导出的，被抛弃而能设计的在世界中的存在，相对于这种存在而言，在‘世界’那里此在的存在及其与别人的共在，都算是自己的存在可能。”^②

这里可以清楚地看到，在海德格尔那里由现象学向本体论的过渡，在本质上同尼采以来所有重要资产阶级思想家的非理性主义方法一样，矛头也是指向社会主义的社会发展前景的。随着有社会主义苏联的存在和不断强大作为背景，随着列宁和斯大林高度发展了马克思主义在工人阶级以及知识分子中间的传播，德国的战后危机和由危机而加剧的阶级斗争就比平静时

① 海德格尔，《存在与时间》，第174页。

② 同上书，第178页和181页。

期强烈得多地迫使所有的人做出个人的抉择。海德格尔就同我们看见的那样，并不旗帜鲜明地反对马克思和列宁主义的经济学说，反对由此产生的政治结论，他和他所代表的那个阶层对此都是无能为力的，他毋宁在力图回避由此引出社会结论的必然性，所以他把人的所有公共活动都贬低为“本体论上”“非本真的”。

资产阶级人们的这种变得无关重要甚至变得等于零的感情，是这个时代知识分子的普遍体验。因此海德格尔的复杂的思想过程及其晦涩难懂的现象学的内省，正击中了这个阶层里广为流行的体验材料，在他们中间获得了共鸣。海德格尔在这里劝说人们远离一切社会行为，就同叔本华当年宣扬拒绝资产阶级的进步思想、拒绝民主变革，如出一辙。不过在海德格尔主张的远离中还隐含着一种比叔本华的清静无为更加反动得多的态度。当然，在剧烈革命的时代，就连清静无为的主张在他的宣扬者本人那里也非常容易转变成一种反对革命的积极性。尼采就曾指出，从叔本华的前提出发，可以多么轻而易举地在哲学上发展为一种反对革命的主动立场。人们可以毫不夸张地说，在帝国主义的资产阶级反对社会主义的斗争年代中，海德格尔对希特勒和罗森堡的态度就同叔本华对尼采的态度一样。

不管怎样，事件、其中也包括哲学史的事件，都不是机械的重复。在叔本华和海德格尔那里，有的人的“撤回自身”的感情重点完全不同，甚至是相反的。海德格尔的绝望不再象叔本华的那样给个人提供一个进行“解脱了的”美学的和宗教的沉思冥想的自由空间。他的危险感包括了个人生存的全部领域。尽管他的危险感，通过现象学方法的唯我主义，是以扭曲反映了的形式描绘出来的，但它毕竟是一个社会事实；它是垄断资本主义正在解体而即将灭亡之前的资产阶级个人（尤其是

知识分子)的内心状况。海德格尔的绝望因此具有一种双重性质：一方面，对帝国主义危机时期个人的内心虚无感进行无情的揭露；另外一方面，由于这种虚无感的社会原因被偶像化为永恒的和反社会的东西，这种浮现出来的感情就能很容易转化为一种绝望的、反动的积极性。希特勒的煽动不断地宣扬绝望，这决不是一个偶然情况。当然，他对劳动大众则宣揭他们在经济和社会处境上的绝望。这种虚无感和绝望情绪为希特勒的煽动在知识分子中间产生作用创造了有利的土壤，而海德格尔则是从这种情绪的主观真理出发，使之成为概念，从哲学上予以美化，奉为“真实可靠的”。

日常老套子和“[一般]”人的统治这样的存在，因而真正说来乃是一种非存在。海德格尔事实上并不把存在规定为直接所与，毋宁规定为最疏远的东西，他说：“存在者，即我们每个人自己，在本体论上是最疏远的东西。”人的这种最本真的东西在日常老套子中被遗忘、被埋葬了，本体论的任务正在于把它从遗忘中救出来。

对待生活（对待他那个时代的社会生活）的这种态度，确定了海德格尔的整个方法。我们已经反复指出了现象学的不可克服的主观主义和本体论的假客观性。但是，直到现在，当海德格尔的世界图象在内容和结构两方面都已相当具体地呈现于我们面前的时候，这才看清，这种方法不管有多少客观上的点，对他的目的而言，是唯一可能的方法。因为，按照海德格尔的观念，人的社会生活所涉及的，不是主观性与客观性的关系，不是主体与客体的交互关系，而是同一个主体内的“本真性”与“非本真性”。想以本体论的方式去超越于加“括弧”的客观现实之上，这在本体论中只是外表的，只是在方法论的词句上致力于客观性；事实上这客观性转向了另外一种据说是更加深层的主观性。其实人们可以说，在海德格尔那里，一个范畴（一

个生存相)越不受客观现实的规定所连累,它就越真正表达存在,越接近存在。因此,这里出现的种种规定(情绪、焦虑、恐惧、呼唤等等),都毫无例外地笃定地具有主观性质。

但正因为这样,海德格尔的本体论,越是展开它的真正本质,就必然变为更加非理性主义的。海德格尔确实经常企图同非理性主义划清界限。他在这里也努力于超越理性主义与非理性主义的对立,在这里也象在唯心主义与唯物主义问题上一样努力于找到一条哲学“第三条道路”。但是,这对他来说是不可能的。他反复批评理性主义的局限性,却又补充了这样一种批评:“因此这丝毫不是歪曲现象,要把现象推到非理性主义的避难所里去。作为理性主义对立物的非理性主义,只是斜着眼睛谈论理性主义瞎着眼睛所反对的东西。”^①但由于海德格尔眼里的这种盲目性在于理性主义重视客观现实中可认识的事实规律,因此在海德格尔同非理性主义划清界限时,缺乏任何实际可能性。因为如果人们从一个对象性里去掉一切与可认识的现实有关的规定,如果这个对象性唯独出现于纯粹的内心之中,那么,这样找到的东西,就不可避免地要取得一种非理性主义的性质。

基尔克戈尔早就是这种情况。虽然他有可能从事于神学范畴的工作,得到一种虚伪的理性或虚伪的辩证法,但他并不害怕那些最终的结论从而畏缩不前,他正是在“生存”这类根本问题上谈到自相矛盾,也就是说,谈到非理性。海德格尔一方面缺少托庇于公开的神学范畴的可能性,另外一方面也缺少公开承认非理性主义的勇气。但海德格尔所有的本体论的描写都表明,同现实里的客观性的一切规定相对立(但愿这些语法换个另外的腔调,书面上还可以忍受),就导致非理性主义。我们只举一个例子。海德格尔谈论“情绪”^②时说,这情绪从原则上

^① 海德格尔:《存在与时间》,第136页。

^② 同上书,第135页。

说，是包裹在它的为什么、从何处来、到何处去的问题里的。“此在的这种存在特性（它是包含在此在从何处来和到何处去的问题之中的），亦即‘它是存在着’这件事，我们把它叫做这种存在者之被抛到此处来的‘被抛性’（Geworfenheit）。固然它作为‘在世界中的存在’本来就是‘此处’”。但是，这里出现的“真实性并不是一种现成存在的东西的口头事实（factum brutum）的事实性，而是此在的一种虽然起初被排挤掉而终归被接纳于生存之中的存在特性。”^①只要在这里——按照海德格尔的“设计”，——出现了存在的参与或者参与的意图，则这样发现的东西（和它赖以被发现的道路）就只能是非理性主义的。通往存在的道路就是抛弃一切对现实的客观规定。海德格尔的本体论处处命令式地要求作这样的抛弃，以便人们（主体，此在）能够避开〔一般〕“人”的那种剥夺本质和败坏本真的势力。

人们看到，海德格尔的本体论突然变成了一种道德，可以说几乎就是一种宗教的布道。认识论的这种向道德和宗教的转变，表明基尔克戈尔对海德格尔的问题和方法也有一定的影响。这种说教的内容是：人要变成“本质的”，要准备去倾听和理解“良心的呼唤”，以便成熟到具有决心或“坚决性”。海德格尔对这一过程描写得也很细致。我们在这里只能简略地复述它的核心内容。本体论使得此在的隐匿在其“堕落状态”里的虚无性暴露无遗。“来起着致无作用的那个虚无，其本质就在于：它首先把此在置于一般存在者之前。……此在意味着：置入于虚无中去……。”^②

这就是海德格尔的“此在”的本质。人与人之间的区别仅仅在于，他们是否意识到了这一点。达到意识则要通过良心。海德格尔说：“良心就是由‘在世界中存在着’的凄怆之感发

^① 海德格尔：《存在与时间》，第311页。

^② 海德格尔：《什么是形而上学》，波恩，1926年，第19页。

出的焦虑的呼声，而凄怆之感呼吁此在去体会最固有的‘可能有罪’的内咎。……从对呼唤的理解，就推断出真正的此在是处于它的孤独的凄怆的情感之中。”^①

对这种呼唤的理解就使人产生决心具有坚决性。海德格尔以极大的热情强调这种“生存相”（Existentials）的意义。按照迄今的阐述，如果有人坚决否定“决心”或“坚定性”能对人的环境造成哪怕极其微小的变化，甚至不能动摇〔一般〕“人”的统治，对此是不会有任何人感到吃惊的。因为“手边上的‘世界’不会改变‘内容’成为另一个世界，外在的范围圈不会被更换。……至于〔一般〕人的不坚定性，它同样保有统治势力，只是，它没有能力对坚定的生存有所异议。”^② 海德格尔的哲学方法论和内容在这里用一种极其复杂的（主要是装腔作势的）术语表达了一个严重危机时代的知识界庸人的生活感情：既要防止自己的“生存”受到危害，又要不因此而负有责任去改变自己的外在生活条件或参与改变客观的社会现实。不管海德格尔的著作是多么晦涩难懂，从他的哲学中却能正确地读出这一点。

这里所产生的结果，就只是认识到此在是有罪的。而真正坚定的人的生命就在于准备去死。这在海德格尔的术语里就叫做“可能性的先行”。在这里又可看到基尔克戈尔，当然没有他那坦率的新教神学。

海德格尔的这种既无实证宗教也无人格化上帝的神学，自然象所有的生命哲学一样，含有一种自己专有的、新的时间学说。这也是方法论上的必然性。因为，空间和时间的僵化的对立，是非辩证的理性主义的最薄弱环节之一。要实际上克服它，只能依靠那以客观现实为基础的空间与时间的辩证的相

^① 海德格尔，《存在与时间》，第289、295页。

^② 同上书，第297页。

互关系，但非理性主义的生命哲学自来就把它最尖锐的矛头指向理性主义的时间概念，将时间与空间当成截然相反甚至是敌对的原则对立起来，类似于社会哲学领域中文化与文明的对立。对生命哲学来说，占有时间在积极方面其所以非常重要——这是上述论战的反面意图——因为对它的假客观主义不可缺少的那个体验与生命（生存）的同一化，只在一种与这项要求相适应的、主观化了的、非理性主义的时间观念之下，才有可能。

海德格尔对此极为重视。他把自己同柏格森严格区分开来，他指责柏格森连同亚里士多德和黑格尔，都是“庸俗的”时间观念的代表。这种“庸俗的”时间就是知道过去、现在和将来的那种通常的时间，就是“一般人”的“堕落的”世界的时间，计量的、钟表的时间等等，相反，真正的时间不知道先后：“将来不比既往晚，而既往也不比现在早。时间性使自己成熟为既往着的现在着的将来。”^①

他与柏格森的对立（而不是与亚里士多德和黑格尔的对立），只不过是认识论上的一种细微程度的差别而已。柏格森和海德格尔俩人都相对于现实客观的时间提出主观体验的时间，视之为真正的时间。只是柏格森的认识论在本质上还是战前现象，他的哲学表明了很多与席美尔和实用主义的亲缘关系，体验的时间曾经是主观主义个人主义地占领世界的一个工具；而在海德格尔的颓废哲学中，“真正的”时间去掉了自己的世界性、变成些无内容的神学的东西，完全集中于内心决定的瞬间。所以柏格森的攻击矛头首先指向的是“空间的”时间、是精确科学的概念组成，他的“现实的”时间，实际上是指艺术体验；而海德格尔却认为，庸俗的时间相当于坠落成了〔一

^① 海德格尔：《存在与时间》，第350页。

般)“人”，坠落的那种此在，而现实的时间则指出通往死亡的方向（即使在这里也很容易看出，海德格尔与柏格森时间观念的差别有着社会性质，并且是由各自反对的敌人规定的。柏格森论战的对手基本上是向资产阶级上升时期的自然科学唯物主义的世界观；海德格尔则在时间理论上以及与之紧密相关的历史性观点上，首先反对的是新对手，是生活中处处可以感觉到的历史唯物主义的影响），然而在他们两人那里，时间概念内部的这种对立，乃是通往建立非理性主义哲学道路上的一架车辆。海德格尔还“发现”，时间在康德的《纯粹理性批判》一书，主要是在图式一章中起着从未被注意过的核心作用。海德格尔阐述到，这种核心地位“动摇了理性和知性的统治。‘逻辑’在形而上学中自古以来就形成起来的优先地位，已经被夺走了。它的概念已经成了问题。”^①于是康德在海德格尔那里成为一位现代非理性主义之父。

在这样的时间观中，海德格尔的第二个主要倾向，即，要证实“此在”的基本历史性是把握历史的基础这一倾向，证明自己是纯粹的骗局。当海德格尔反对新康德主义者，反对他们试图从一种主观“设定”出来论证历史性的时候，当他指出，既然出现了历史科学，那么存在就必然是历史的存在的时候，海德格尔是正确的。就象在许多问题上一样，生命哲学对非辩证的唯心主义之彻底崩溃，也打了折扣。但海德格尔在具体规定他的“生存的”历史性时，甚至还远远落后于新康德主义者。理所当然的是，对他来说，历史的“原始现象”就是此在，也就是个个生命，也就是“出生与死亡之间的生命关联。”而且就连这生命关联，按照狄尔泰的生命哲学的方法论，也完全由体验规定着：“它（这个关联——卢卡奇注）由时间里的一系列

^① 海德格尔，《康德》，第233页。

体验所组成。”^①这样就产生了双重的歪曲。第一，不是自然中的历史事实被看成是“原始的”事实(康德、拉普拉斯理论，达尔文主义等等)，而是远离“原始性”的人类体验的关联被说成为出发点，“原始现象”。第二，海德格尔没有注意到，他的“原始现象”是一种派生现象：是社会存在和人的社会实践的一种后果，只在这里面，这样一种体验“关联”才能成立。不管他在此处注意到了什么联系，他总把它当作属于“〔一般〕人”的范围里的东西而予以拒绝。由于这样，人的社会实践的一种被扭曲了的派生物，就被当作历史的“原始现象”，它所以“原始”因为它不仅同现实历史被分隔开来，而且还同它是矛盾地对立着的。海德格尔哲学的早期法西斯性质，在这种如此歪曲现实结构的趋向中得到了清楚的表达。“从本体论上”说，由于最初的历史性，是从这里出发，“在本体论上奠定基础的”，所以必然地就由此产生出海德格尔的“真正的”历史和“非真正的”历史的严格区分：“与历史性在焦虑中的根基相对应，此在的生活就分为真正历史性的和非真正历史性的。”^②

但按海德格尔的历史观，现实的历史恰恰是非真正的历史，就象现实的时间是“庸俗的”一样。海德格尔尽管象是从存在上给历史作了论证，可是由于他只承认他的庸人们的道德上的“坚决”是历史的，这就彻底取消了任何历史性。早在海德格尔分析日常的此在时，他就已否认人有面向客观事实或社会历史生活的倾向。他在那里曾说：“人们将会在现象上把心情所推导出的东西及其如何推导的方式完全认错，假如人们想把具有一定心情的此在所‘同时’认识、知道和信仰的东西同推导出来的东西相提并论的话。即使此在对它的‘往何处去’，是坚信不移的或者认为通过理性上的说明知道了‘从何处来’，

^① 海德格尔：《存在与时间》，第373页。

^② 同上书，第376页。

那么所有这一切也丝毫不足以改变这样的现象事实，即，是心情使此在先于它在此处的如此这般的，对此在而言，它在此处的如此这般，乃是莫名其妙地对立着的僵死的东西。从生存的本体论上说，没有丝毫理由可以凭着某一有关纯粹现成事物的理论知识的必然确定性，来降低感受上的‘自明性’。”^①

根据海德格尔的看法，对此在的“阐明”(Erhellung)只能来自内心，所谓面向客观的认识，都会带来堕落，招致听任“一般人”和“非本真的东西”的摆布。由此，海德格尔在确定此在的历史性时，也同样坚决地拒绝一切客观历史的东西，那就只能说是顺理成章的结论了，这样，海德格尔的历史性同“此在是否出现于‘世界历史’中，毫不相干。”^②在这里海德格尔同历史理论的唯一主义论证进行论战，是有一定道理的。他说：“不可在作为历史科学的历史中寻找历史问题的发生地点。……在历史能够成为撰写的历史的可能对象的时候，才能从历史的东西的存在方式中，从历史性及其时间性根基中对此进行推测。”^③海德格尔造成了这样的假象，似乎他要把此在的历史本质当成历史的出发点，于是他在这里也不无技巧地为唯心主义的崩溃打了折扣。但是，就同我们看见的那样，一方面他的这种此在本身完完全全是主观主义规定的了；另一方面他彻底地“清除”了此在的原始历史性同现实的、客观历史的一切关系。因为“历史在焦虑中的根基相对应，此在的生存也分为真正历史的和非真正历史的。”^④于是由此就可得出顺理成章的结论：“趋向死亡的真正存在，也就是说，时间性的有限性，就是此在的历史性的隐蔽着的根据。”^⑤

① 海德格尔：《存在与时间》，第135页及后页。

② 同上书，第332页。

③ 同上书，第375页。

④ 同上书，第376页。

⑤ 同上书，第386页。

当然，这里有一种“非真正的”历史性也受到了确认。这与海德格尔观念的本质内涵是相符合的，几乎是相妥协的。因为假如在历史里唯一关系重大的事情只是人们用神学语言可以称之为“灵魂得救”的那类事情，那就不好理解，其余的一切事物，它们的作用至多不过是历史里的一次对存在的诱离，它们怎么竟会同样具有历史性质的呢。海德格尔有时承认有第一性的和第二性的历史性，但有时又承认有本质的和非本质的历史性。他说：“工具与工事……机构等都有它们的历史。自然也是有历史的。但恰恰不是在我们谈到‘自然史’的时候，说它有历史，而是相反，它作为郊区、定居点、剥削地，作为战场和祭坛，是有历史的。”^①人们看到，在海德格尔的“非本质的”历史那里，没有表达多少比史宾格勒的“历史性”更多的东西，不过，历史性在史宾格勒那里是他的思想的一个有机组成部分，而到了海德格尔这里却干扰了他的基本思想，最后成了一个多余的负担。这一负担的产生，部分是因为海德格尔厌恶公开地同极端非理性主义，同极端否定科学性站在一道；部分是因为它是从海德格尔关于灵魂得救的道路的神学基本构思中遗留下来的一个无机的遗物，而在他那里，这样一条道路，没有上帝也没有灵魂，已失去他当初指引方向的那些原则。

这里可以看到海德格尔与基尔克戈尔的关系中的一个本质环节。历史被分为本真的和非本真的这种二重化，是在基尔克戈尔对黑格尔论战的影响下发生的。如同历史上经常出现的情况一样，在这里，初级发展阶段的反动思想家也比他的帝国主义时期的后辈比较公开、比较老实和比较合乎逻辑些（如同我们反复指出的那样，与此有关的也还是，基尔克戈尔反对资产阶级关于历史进步的观念，而海德格尔则致力于破坏社会主

^① 海德格尔，《存在与时间》，第338页及后页。

义发展前景的吸引力)。基尔克戈尔承认只有一个对上帝而言的世界历史，对人来说，他认为人在历史中只能是观众，不存在历史，而只有一种个体的道德宗教的发展。基尔克戈尔说：“世界史的内含，对伦理的东西说来，总是制造混乱的，可是对世界史的观察却恰恰就在内含之中。如果一个个体看到了某种伦理的东西，那么伦理的东西就在该个体自己身上。……因此如说一个人在伦理上越得到发展，他就越能看到世界史里的伦理的东西，那就推论错了，不对，情况正好相反：他在伦理上越得到发展，他就越不关心世界历史。

现在让我通过一个图象来更直观地回顾一下伦理与世界史之间的区别，个体对上帝的伦理关系与世界史对上帝的关系之间的区别。有时，很可能一位国王拥有一个专为他自己用的皇家剧院，但是，臣仆不得入内这一区别，是偶然的。如果我们谈到上帝，谈到他为个人而拥有的皇家剧院，情况就大不相同了。可以说，这是个体的伦理发展的情况，这剧院是个小的私人剧院，因此上帝在这里是观众，但有时个别人本身也是观众，虽然他本质上应该是演员，而且是这样一个演员，他不蒙骗人，而是公开启导人，就同所有的伦理发展都被公开启示于上帝面前一样。相反，世界历史乃是上帝的皇家舞台，上帝在这里不是偶然的，他在本质上是唯一的观众，因为他是唯一能够做观众的。通往这一剧场的过道并不对一个生存着的精神敞开着。如果他想象自己是观众的话，他恰恰忘记了，正是他本人应该是这个小剧院的演员，当他把表演任务交给那位皇家观众兼作家去完成时，这位观众兼作家则正想在皇家戏剧里、在戏中之戏里利用他。”^①

这里清楚地表达出了对德国古典文学和哲学的反作用。歌

^① 《基尔克戈尔全集》，耶拿，1910年，第6卷，第235页。

德只在《浮士德》第二部分的“伟大世界”里才有可能实现和解决浮士德最真正的伦理问题，而基尔克戈尔则将伦理限制在第一部分的“渺小的世界”里；黑格尔的伦理学汇入于世界历史，而基尔克戈尔则原则上把伦理学从人的“生存”活动中排除出去。

当然，如同这种情况经常在这一时期出现的那样，基尔克戈尔的生命哲学是与资产阶级的唯心主义辩证法的一些没有解决的问题，紧紧相连的。黑格尔的历史哲学终归于对迄今的全部历史过程进行冥思，而正因为黑格尔有这一弱点，基尔克戈尔才有可能提出他的疑问。基尔克戈尔才能蔑视这种冥思，把它说成对待人生本质问题所持的一种离开生活的、教授式的、不适当的、甚至含有贬抑之意的态度，并且至少能提出一种实践的假象以与冥思相对立。由于黑格尔未能对历史实践坚持思考到底，而且停滞于当前现在，竟使实践转化为冥思（“米内尔瓦的猫头鹰”），所以，基尔克戈尔的实践，真是对黑格尔的一个嘲讽性的报复。但按其现实本质而言，它同那——唯一真正历史的——实践，没有丝毫关系。甚至可以说，历史的实践，象我们见到的那样，受到了基尔克戈尔的激烈否认，这件事情本身就意味着，神学的历史哲学里的古老的二元性只要在推论上稍加限制就能够重整旗鼓复苏过来。就连神学的历史哲学里，个别灵魂得救的道路也是历史的真正内容。但是，老的神学、尤其是天主教的神学，就曾能够把这些灵魂得救之路归并成成为一门关于宇宙和人类的神学历史，并且就在它自己的范围内——象在博苏埃特那里那样——建立起一种统一的历史观。灵魂得救之路，作为历史的内容，就象我们已经看到的那样，也是基尔克戈尔历史观的基础。不过，由于在基尔克戈尔那里，每一个寻找自己的生存、寻找自己的灵魂拯救的人，都必须同基督，同救世主保持一种直接的、只由他自己才能实现

的关系，而且由于在这里，在真正的生存范围中，任何历史性都已被毁掉了（每一个人在基督面前，都象基督的直接的门徒一样），因而，历史本身就成为完全超验的了；只当承认在基督出现之前人们对自己的生存持有一种原则上不同结构的态度时，一种神学的历史性才保存下来一些痕迹。但是，归根到底在这里也有两种“类型”的彼此对立的生存态度，同时每一类型，无论自在地还是自为地都是无历史的，至于历史性，则仅仅是受规定于基督的出现，有了基督，才有时期和类型的划分。

上述基尔克戈尔对黑格尔的讽刺性的报复，其所以可能发生，只是因为，黑格尔虽然尽心竭力地去把历史解释为纯属人类实践的产物，并也取得部分成功，但他的历史哲学的锋芒却消失于一种唯心主义神学的迷雾之中，而且从这里就产生出上述那种对历史进行既是“神圣的”又是学究式的冥思；以代替对历史进行理论性的考察，而对历史进行理论考察，就是为了一种将来更好的、更自觉的实践而对既往的实践经验进行思想总结。基尔克戈尔对这种冥思的批评，当时是有一定道理的。当然，只作为批评才是有道理的，因为这种批评一旦具体化了，它就转变成一种与黑格尔的理性的、极端概念性的神学正相对立的非理性的神学。而如果这样一来，取代黑格尔的历史主义的是一种公开的历史否认，那么这种批评的一点相对的道理也就没有了。

于是，我们在海德格尔这里正如在基尔克戈尔那里遇到的是类似的问题，虽然这里没有上帝、没有耶稣、没有灵魂。海德格尔想创造一种“宗教无神论”的神学历史哲学。因此在他那里，一切有内容的神学因素，也包括基尔克戈尔的，都消失了，剩下的只有变得完全空洞的神学框架。基尔克戈尔也认为，孤独的个人（庸人）的那些已失生意的生活范畴，如恐惧、忧

虑、罪孽感、决心等，都是属于“真正”现实的“生存相”。但是，基尔克戈尔由于还保有神学历史哲学的遗留物，承认上帝有一个现实的历史，所以他能够坚决否认那寻求自身灵魂得救的个别人有任何历史性；而海德格尔则必须把这种无历史性的此在〔个别人〕伪装打扮成为“真正的”历史，以便当作对比，来否认现实的历史（斥之为“非本真的”）。在两人的这个对立关系中，社会历史的内容也是决定性的。基尔克戈尔在哲学上否定资产阶级民主的进步，却还能看见自己面前有一条回到封建的宗教世界的道路，即使就象我们指出的那样，这个思想到他那里已呈现出一种颓废资产阶级的支离破碎。海德格尔，作为在垄断资本主义危机时代并在一个日益强大而有吸引力的社会主义国家的邻国里活动的人，他要想回避危机时期带来的后果，就只能把现实的历史贬低为“非本真的”历史，并承认这样一种心灵的发展史是“本真的”历史，而这种心灵的发展史，通过忧虑、绝望等等将导致人们抛掉社会行为，放弃社会决断，同时还从内心里把人们固定在一种迷失道路而无所适从的绝望之中，以至于极大地促进了人们转向希特勒体制的反动积极性。

因而海德格尔关于时间和历史的哲学的非常自命不凡的论点，并没有超出他的关于日常生活的本体论；就连这里的内容，也只是在虚无面前惊恐得要死的、把一切都看作什么也不是的、并且逐渐意识到自己也什么都不是的那种现代庸人的内心生活而已。

在对海德格尔的生存哲学作了上述分析以后，我们可以大大简略地论述一下雅斯贝尔斯的哲学。因为这两人不仅在出发点上，而且在结论方面都极为相似。雅斯贝尔斯之公开以心理学家的身份出现，这件事是很有教益的，这是因为，这一情况，结合着舍勒和海德格尔对现象学的发展，结合着狄尔泰的

描述心理学的日益扩大的影响，最终地完成了对他们的本来虚假的客观性的揭露。

雅斯贝尔斯的第一部有影响的哲学著作《世界观的心理学》(1919)，是企图完成狄尔泰的世界观类型学纲领的一个尝试。当然，他在这里已完全放弃狄尔泰以为类型学会指明通向客观的哲学世界观的梦想。相反，在被他看成是当代哲学家的基尔克戈尔和尼采的影响下，以及在马克斯·韦伯的社会学相对主义的影响下，这种类型学可以说完全否定了客观的哲学知识的可能性和价值。

就这一方面来说，雅斯贝尔斯在生命哲学的极端相对主义的道路上比他的一切前辈都走得更远。知识里一切客观的东西他都用轻蔑的、嘲讽的“外壳”一词来表示，而在这里面，生命哲学关于活的东西与僵死的东西的旧的对立，重新表现出来，只是有一点特殊的细微差异，即，在这里任何客观的东西，都被看成是某种僵死的东西。雅斯贝尔斯在这个问题上说过：“每一个表述整体的学说，都成了外壳，它夺去各边缘处境上的独特体验，压抑着这样一些力量使之不得发生；这些力量是在其自身所盼望的经验里激动不已地寻找此在的未来意义，以便能够找到一个看透了了的、完成了了的、能使灵魂满足的、永远具有当前现在的意义的世界，以其宁静来取代它们。”^①

人们必须回想一下我们详细引证过的席美尔的那些陈述，如关于灵魂与客观精神的关系的、关于完全是相对主义地臆想出来的“文化悲剧”，以便看出，生命哲学在通往相对主义的虚无主义道路上走了多么一大段路。雅斯贝尔斯不仅把“每一个外壳”看成是对生命一般，对个体发展——他认为这是唯一重要的——是灾难性的，而且也把它看成是一种社会危险，他

^① 雅斯贝尔斯：《世界观的心理学》第2版，柏林，1922年，第254页及后页。

说：“……只要主张有一种对所有人都普遍有效的真理，那就，……同时也安置上了非真理性。”^①这是一种基尔克戈尔化了的思路。它的出发点是，任何一个普遍有效、具有普遍约束力的客观真理，都必然地与个体的内在主观的真理性和诚实性对立；并且敌意地完全与之针锋相对（人们在尼采那里就已发现类似的思路）。反科学性于是获得了一种道德的和形而上学的着重点。而且他的这一转变也象他的前辈们的一样，具有反民主的性质。几乎在一切出现民主群众统治的地方，雅斯贝尔斯都认为有威胁主观真理性的客观性暴力。因此，他认为信仰狂热和残酷专制，都是这样一种非真理性带来的最重要而必然的后果，而这种非真理性则是从世俗人对“外壳”真理的信仰中产生出来的。我们早在海德格尔那里就看见了一个明确的反民主倾向：他那荒诞无稽的、“现象学”的〔一般〕“人”的形象，乃是反动政论家们向来认为是民主政治的主要标志的那种“匿名性”和“不负责任性”的一幅集中的漫画式描述。而这种倾向到了雅斯贝尔斯就上升为极端的庸人习气。按照他的观点，只在那已经成为“有内心的”、纯粹依靠自己的个体那里（在摒弃任何公共生活的那种鄙俗知识分子那里），才能找到真理、真谛和人性；群众的任何影响——在真正的德国小市民的方式下——看来都是没有真理的、粗俗野蛮的。

这种在“外壳”学说中表现出来的极端主观主义，是雅斯贝尔斯哲学的特点。根据他的学说，有关客观世界的任何一门知识，都只有一种技术上的有用性；只有“生存阐明”才具有一种现实的、涉及存在的意义。雅斯贝尔斯对他自己哲学的这个核心作过如下论述：“生存哲学假如再次相信可以知道人是什么，它就将立即消失。它就将再次提出纲领，以便就其类型来

^① 雅斯贝尔斯：《理性与存在》，格罗宁根，1953年，第71页及后页。

研究人和动物的生命，它就将再次成为人类学、心理学、社会学。只有当它在其对象方面始终是无底的时候，它才可能有意义。它所提醒的，它并不知道；它阐明和推动，但它并不确定……

由于生存阐明始终是无对象的，所以它并不导致任何结果。意识的明确性含有要求，它并不包含这个要求的完成。我们，作为能认识的人，必须对此感到满足，因为我不是我所认识的那个人，并且，我不认识我所是的那个人。我并不去认识我的生存，我只能开创〔变清楚起来〕这一认识过程。”^①

从这个立场出发，在雅斯贝尔斯那里，就生长出了基尔克戈尔的这样一个也与海德格尔有多方面亲缘关系的思想倾向：只把完全孤独的个体的内在本性、其自身的灵魂、以及其维护“生存”的基本态度，看成某种实在的东西。不过，海德格尔起初是用相当抽象的结论来说明这一论点的，只是到后来，当他想在这个基础上发现此在的历史性的时候，他的悲伤的庸人习气才暴露无遗。雅斯贝尔斯则企图在基尔克戈尔的唯一主义基础之上建立一种有广度、有内容的和详细而具体的哲学、文化批判，等等。因此他的小市民知识分子的伪善、他的好虚荣和庸人习气的自我得意，就暴露得迅速的多。

雅斯贝尔斯甚至要求政治行动，这从他的前提出发来看，显然是荒谬的；他既谴责“不问政治，又不同意盲目的政治意愿。”于是就产生了下述的小市民式的理想：“只有为长远利益而决心暂不采取突然行动时的那种忍耐，和超越于强制性现实之上面对无限的可能空间保持开放的那种渊博知识，能在这里有所建树，而不仅限于搞骚动、摧毁和糟蹋事物。”^② 雅斯贝尔

^① 雅斯贝尔斯：《时代的精神状况》，柏林—莱比锡，1931年，第146页及后页。

^② 同上书，第78页。

斯是拒绝任何一种预测、任何一种预见的，这就使上述要求显得更加可笑，他说：“能预见性地观察事物过程的知识，始终是一种关于可能性的知识，在这些可能性中，那成了现实的，从来就不是必须出现的。”^①这样，在对现实世界进行了这一切毫无结果的参观考察之后，始终站得住的毕竟只有基尔克戈尔的展望。“由于世界进程是无法透视的，由于迄今最佳的事物已经失败而且可以重新失败，又由于世界进程从长远上说并不是那唯·独·被·关·涉·的·东·西，所有涉及遥远未来的计划和行动，都被打破，以便创造此时此地的此在，并赋之以生机。……当前就行动起来，去做那真正的事情，归根结蒂这就是唯一的、肯定始终与我有关的事情。”^②

雅斯贝尔斯的这种与海德格尔学说非常相近的最高智慧，带来了一种有些可笑的矛盾。雅斯贝尔斯把只立足于自己本身的今天的人看成是一种进步（一种“外壳”的蝉蜕，一种依靠基尔克戈尔和尼采的帮助而完成的对过去虚假的客观哲学的克服），因而他该当肯定已经产生出这种人，提出这唯一真正的哲学疑问的当前时代为真正的时代，就同较为坚定的席美尔在关系到他的主观主义时所做的一样。然而，由于雅斯贝尔斯对群众怀有一种野兽般的仇恨，由于他在群众、民主和社会主义面前感到一种使之战栗的恐惧，于是他那里就平行着出现两种行为，一方面对以前的时代的浪漫主义的歌颂，一方面对“外壳”进行论战。因此，他有时候，比如，捍卫教会，说它是“正在自我产生着的自由的此在条件，”^③竟然完全忘记了，按照他的理论任何教会都必然是一种“外壳”。就是在这里，哲学上的反动的“古典作家”也显示出比他们的徒子徒孙的高明之处：基尔克戈尔从他生存主义的

① 雅斯贝尔斯：《时代的精神状况》，第185页。

② 同上书，187页及后页。

③ 同上书，第172页。

新教立场出发，始终对教会进行激烈的抨击。这一矛盾使得雅斯贝尔斯的自诩崇高的姿态，显得滑稽可笑、有妥协气味、毫无意义。虚无主义越发变为一种小市民的加尔文主义的、现代化了的、“内心世界里的禁欲主义”，因而也就出现了马克斯·韦伯的相对主义社会学的一种经过生命哲学加工的讽刺画。

海德格尔只制造出了“生存相”，到此为止。相反，雅斯贝尔斯则以傲慢与谦虚兼而有之的“哲学”这一标题，出版了三大卷的哲学体系。在这部书的引言性的论述（“世界趋向”和“生存阐明”）里，他广泛地谈了这里所提示的观点。只是到了第三部分，才出现一种“密码学说”，在密码学说中，不可能客观地认识现实这一不可能性，被他重新解释为认识世界的一种积极形式。雅斯贝尔斯一方面想仿照基尔克戈尔和尼采，保持一个客观性摧毁者的大无畏的姿态，另一方面，他既没有基尔克戈尔对原始基督教的信仰，也没有尼采关于未来帝国主义时代的幻想，却想摆脱虚无主义这一顺理成章的结论，而从海德格尔的那个有毁灭性的虚无中幻化出某种不负责任的实证物，这里包含的，除海德格尔的极端的虚无主义外，就是他的不彻底性。

这样，雅斯贝尔斯的哲学就同海德格尔的哲学一样，以在哲学上毫无结果而告终，但尽管如此，它在社会上却带来了异乎寻常的深远后果。海德格尔和雅斯贝尔斯把极端个人主义的、小市民兼贵族的相对主义和非理性主义，一直引导出它们最后的结论。凡是他们到达的地方，那里就是冰河纪，北极圈，就是一个变空了的世界，一团毫无意义的混沌，一片作为人的环境的虚无；而对自己本身的绝望情绪，对无可解救的孤独性的绝望情绪，就是他们的哲学的内在含义。他们因此画了一幅与二十年代末和三十年代初广大德国知识界的内心状况相符合的图象。但是，他们并没有停留在描述上。他们的描述同时也是解释：说明这个世界里的任何一个行动都是毫无意义的。他们的

偏向表现在，他们把他们称之为“世界的那个东西的消极特征”统统同民主社会联系起来。这是在危机的前夜和危机期间的一个决定性的偏袒态度。这是因为，广大德国市民、首先是知识分子的普遍绝望情绪通过他们而得到了深化，可能出现的反抗倾向通过他们而被引开，而进攻型的反动派因此得到了一种并非不重要的消极帮助。如果说法西斯主义确曾能把广大德国知识分子教育得不仅仅善意地保持中立，那么它之能做到这一点就要大大归功于海德格尔和雅斯贝尔斯的哲学。

在这里，他们个人对希特勒主义持什么态度，是相当无关紧要的，特别是因为他们两人中没有一人变得如此不忠诚于他们哲学的前提和结论，以致于会实际上去反对希特勒。因此，尽管海德格尔曾经作为法西斯分子公开出场，而雅斯贝尔斯则纯粹出于私人原因没能这样做，并在法西斯垮台以后，左风劲吹的时候，利用他在希特勒统治下受到的屈辱，把自己装扮成一个反法西斯主义者，然而这点差别，丝毫改变不了基本事实。这两个人，由于有了他们那样的哲学的实质内容，始终都是法西斯的非理性主义的开路者。

VI

法西斯以前的和法西斯的生命哲学

(克拉格斯、荣格尔、鲍姆莱尔、
波姆、克里克、罗森堡)

生命哲学很快地超越了上述的那个存在主义的插曲阶段，转而为未来的野蛮反动派进行更露骨的和更好战的思想准备。在这里克拉格斯的哲学占据着重要地位。克拉格斯早在世界大战之前就已是知名的作家。他最初是乔治学派的重要成员，后

来脱离了这个学派走上了自己的道路。他真正地改造了生命哲学，使之公开反对理性和文化。（这根本是时代思潮的问题而不是某一个个人的问题，这一点，可以从政治上左派的莱辛〔Theodor Lessing〕的思想路线之与此非常相似而看得很清楚。）在克拉格斯那里生命哲学的人本主义的色彩比在他的先驱者们那里表现得更加突出。他的大部分著述工作都属于这个范围之内，都旨在建立“性格学”（Chacaktecologie）这门新的科学。类型学里的任何一点点客观知识到这里就都完全消失了。

如果说，人本主义的类型学在狄尔泰那里，还算是属于客观科学之下的东西，而在雅斯贝尔斯那里已经是高居于客观科学之上了，那么，在克拉格斯这里，人本主义的类型学直接就意味着正面攻击科学精神，正面否认理性、知识、精神在全部人类发展中过去所起的和现在正起着的作用。

克拉格斯的基本概念说来非常简单：他认为存在着一个普遍的宇宙生命，而人从他们发展的一开始就按照本性分享了这个宇宙生命。所以他说：“哪里有活的肉体，那里也就有灵魂；哪里只要有灵魂，那里也就有活的肉体。灵魂是肉体的意义，肉体的形象是灵魂的现象。任何成为现象的东西都有一个意义，而当每一个意义成为现象的时候它就显示出来。意义靠内心来体验，现象靠外表来认识。意义要想把自己传达出来就必须变成形象，而形象要想发生作用就必须重新变成内在的东西。不必用比喻来说，这就是现实的两极。”^①

这个宇宙的天然、有机的活生生的状态被“精神”出来捣乱和破坏了。“精神的规律脱离了宇宙生命的节奏”。^②这就

① 克拉格斯，《论宇宙学的爱神、伊罗》，第2版，慕尼黑，1926年，第63页。

② 同上书，第65页。

是人类历史的内容，“精神超过了灵魂，能理解的觉醒状态超过了梦境，以长住不灭为目标的行为活动超过了生长毁灭的生命”。^①巨大的转变是怎样发生的，没有人知道，知道的事实只是，“一个外在世界的力量侵入到生命界里来了”^②（克拉格斯在这里神秘主义地反动地歪曲了巴哈欧芬所说的原始共产主义）。克拉格斯虽然不知道精神是怎样取得统治地位的，他却完全明白它的作用在于，“杀死生命”。^③

克拉格斯的全部哲学不外是这样一个原始思想的花样翻新。他之所以重要，是因为在他以前还从来没有人这样公开而极端地反对过理性。他把理性的活动称之为“穷凶极恶”^④、“胡作非为”^⑤。他把求知欲与通常的好奇心放到同一个水平上。有一次克拉格斯描写根据传说曾想揭开蒙罩着塞伊斯（古埃及城名）的幕纱的少年人说，“这个少年人真正说来为什么想揭开幕纱的呢？是出于求知欲，或者说得明确性，出于好奇心。无论求知欲还是好奇心都起源于知性的激动，而凡是知性还没占有的东西都会使它激动。求知欲就是占有欲（Gneignungstriek）……而任何东西，如果按其本质说本来是一个秘密，一旦为精神所占有，就必然丧失了魔力，就随同精神的占有而破坏了。”^⑥而按照克拉格斯的看法，这里面恰恰就包含着一切科学性所共有的胡作非为；因为哲学上本质的东西决不是知识，而毋宁只是“对秘密的认识”。^⑦

只有对秘密保持这样尊重，才可能同生命取得活的关系。

① 克拉格斯：《人与生命》，耶拿，1937年，第32页。

② 同上书，第33页。

③ 同上书，第51页。

④ 同上书，第33页。

⑤ 同上书，第214页。

⑥ 同上书，第215页。

⑦ 同上书，第79页。

很明显，这样一来，在克拉格斯那里，“生命”范畴同生物学已没有丝毫关系了；他公开表示，生物学不懂得“生物的生命是怎么回事”。^①显而易见，克拉格斯象所有他的生命哲学家同志们一样，自命不凡，居然以为自己超越于唯心主义与唯物主义的的对立之上了。因为照克拉格斯的看法，存在与意识的表面对立，掩盖了“既不是意识也不是存在、既不是精神也不是物质、却对有时间性的本质而言比两者更为重要的东西——生命。精神认识到了存在，然而只有生命才生活着”。^②

这样的生命观是生命哲学的非理性主义至今所达到的最高峰。但是这也同时表示它不再是对理性简单的虚无主义的否定，它已直接转变为神话。克拉格斯给他的新神话学提出一个认识论，他抬出形象(Bild)来同事物对抗。说事物是一种死的精神产品，形象是一种有灵魂的现象。克拉格斯就在这种形象与事物的对立上建立起他的认识论，而他的认识论又成了神话阶段的生命哲学的重要特征，虽然他的认识论归根到底纯粹是诡辩的东西。克拉格斯在精神世界方面接受了新康德主义者和实证主义者的认识论，以便在灵魂世界中提出一个耸人视听的假唯物主义的主体客观以与之相对立。他说：“形象具有不依存于意识的现实（因为不论我们思想它或不思想它，对于它都毫无关涉）；事物是被意识推进世界里的，而且只对于一种私人本质的内在性而存在。”^③大家都知道，物质世界的独立性是哲学唯物主义的认识论的基础。奇怪的是，克拉格斯恰恰在幻想产物这样最主观的东西方面接受这种独立性。但是，这样的诡辩正足以表明生命哲学的神话学的假客观主义性质。

发展成为无稽神话的生命哲学，它的这种认识论还包含着

① 克拉格斯：《论意识的本质》，莱比锡，1921年，第4页。

② 同上书，第137页。

③ 克拉格斯：《论宇宙学的爱神、伊罗》，第79页。

一种独特的时间论，按照他的时间论来说，他也象柏格森和海德格尔一样发现了一种与知性世界的时间完全不同的“现实的时间”。但是克拉格斯在时间论里论战的矛头是针对于将来的，因为将来“不是现实时间的属性”。到了“普罗米修斯式的人类才把将来提到与过去同等的现实阶段上来……世界史里的赫拉克拉特式的人类曾经并且正在以‘将来’这个幽灵逼杀既成的现实……割裂切近与辽远的卓有成效的关联，以便代之以另一种联系，即，由现在趋向于上述那种称之为将来的辽远幽灵的一种亚哈斯威鲁^①式的流浪无归的联系。”^②相反，现实时间则是一种“以从将来向过去为方向的潮流”。^③由此可见，克拉格斯也在进行一种反对世界史的现实性的斗争，在他看来这样一种世界史是精神和理性的罪恶勾当，而尤其罪不容赦的是理性竟然敢于给自己的将来立定下目标，从而把灵魂之隶属于神话，隶属于过去的性质摧毁了。在这里，克拉格斯的时间论及其与此关联着的历史观之如何同史宾格勒或海德格尔的时间学说一样是从帝国主义时期资产阶级反对社会主义的社会需要中产生出来的，可以说是用不着我们来特别指明的了。它们在色调上或意味上有些差别，实在是无关紧要的，因为它们同样都是把客观实在的现实关联完全予以头脚倒置了；它们统统不过是德国非理性主义走向希特勒的道路上的不同阶段而已。

这样就出现了一个空的、荒漠的、无灵魂的、罪恶盈贯的世界。神话的世界诚然不能阻止精神对它的入侵，但它却作为冥冥中的命运一直在主宰着理性所统治的世界。克拉格斯认为从古罗马的没落起到预言当前这些国家的没落时止，到处都充

① 亚哈斯威鲁(Ahasverus)相传是犹太木匠，耶稣赴刑场途中要求在他家小憩，他没答应，后遭天谴，流浪人间，直至世界末日。——译者

② 克拉格斯：《论宇宙学的爱神、伊罗》，第79页。

③ 同上书，第137页。

满了受压抑的神秘势力暗中进行的这种复仇活动。人类唯一的使命，按照他的哲学来说，只能是从罪恶盈贯的精神世界中自求解放，“拯救灵魂”！^①

我们从克拉格斯这里已经看到了生命哲学的一个新阶段。新阶段的生命哲学，一方面，变成了完全不同于以前论述过的那些思想家、更富于战斗性的理性敌人，另一方面，它在克拉格斯手里——除了史宾格勒算是一个插曲以外——成了尼采以后第一次公开制造具体神话的生命哲学。这样，克拉格斯就成为“国社党的世界观”的一个直接前驱，而国社党的官方哲学对于这一点从来也是以感激的心情承认的。当然，纳粹哲学之感激它不是无保留的，因为第一，克拉格斯虽然是一个好战的哲学家，但毕竟还有旧式的、不直接参预政治的个人主义气味；他的斗争场所只能是在咖啡馆或沙龙里，他的斗争还不可能搬到大街上去。第二，尤其是，因为在克拉格斯看来，战争也属于精神的败坏道德和摧毁文化的恶果之一。而有了这一点，国社党人当然就不能不对他这位功劳卓著的先驱者缺乏崇敬了。所以，克拉格斯的崇拜者们对他的这种和平主义和个人主义也提出了批评。

生命哲学过渡为法西斯主义，真正说来，是由于出现了这样一些更加好战的生命哲学家，他们在著作中从社会和政治的观点上来理解生命与死亡的对立，他们的反对理性的斗争具有强烈的社会含义。这一阶段的生命哲学大部分是二十年代后半期大量涌现出来的一帮人搞出来的，这帮人的政治社会意图形形色色，有的真诚向往社会主义，也有的非常接近于国家社会主义，当然绝大多数都具有强烈的国家社会主义倾向。现在，我们在相当大量的这类文献中只挑出一个特别突出的、具

^① 克拉格斯：《论意识的本质》，第52页。

有鲜明右倾色彩的代表人物：荣格尔。荣格尔年轻的时候参加过第一次帝国主义世界大战，随后写了一些很有影响同时并非全无价值的小说，叙述了武器战争的可怕，附带着越来越多地描写了高贵的“战场生活体验”。按照年轻一代好战的生命哲学家的看法，这种战争体验乃是未来德国复兴的内心基础。由于对武器战争情况和战场生活体验这两者作过结合的描写，于是荣格尔就成了初期主张“整体动员”的宣传家之一。

这样提出问题，就把活生生的和僵死的东西的对立的内容转移了。因为荣格尔一流的作家既然肯定现代战争，他们就不能不放弃对现代资本主义的一切表现形式的谴责，当初海德格尔、雅斯贝尔斯和克拉格斯之流的人物在这一方面倒是站在同一路线上的，他们都认为现代资本主义的多种表现形式是僵死的应该予以谴责的外壳。在荣格尔这里，死与生之间的界线是划分在魏玛共和国的资产阶级的和平资本主义与梦寐以求的一个侵略性的普鲁士德国帝国主义之间的。于是在这里就插入了社会鼓动，硬把工人阶级拉进这种帝国主义设计之中。舍勒和苏巴尔特类型的战争文学，尤其是史宾格勒的《普鲁士精神与社会主义》一书，都是这种新的综合论点的先驱，然而直到荣格尔手里无产阶级和资产阶级的对立才得到生命哲学的解释，以便替梦寐以求的新帝国主义战争亦即与僵死的资产阶级世界相对立的所谓有生命的东西争取广大的社会基础。这样，生命哲学的非理性主义就完全公开地担负起了它直接反对无产阶级世界观、马克思列宁主义的反动的历史任务。在早期的生命哲学代表人物那里本来不得不以歪曲了的模糊的表面看来没有什么关联的理论的密码来表示的东西，至此就变为毫无掩饰的公开说教了。同时，还有一点也显现出来了，当然这一点早在史宾格勒那里已经露出了端倪，那就是，反对无产阶级世界观的这场斗争一方面是完全公开的和正面的，另一方面却又是一种

间接的和蛊惑的斗争：史宾格勒和荣格尔根本不象帝国主义以前时期的或帝国主义早期的辩护士们那样试图证明资本主义比社会主义优越，而勿宁抬出一种打着“社会主义”旗号的垄断资本主义来对抗真正的社会主义，说是将来应该奉行的社会制度。然而两个虽然在这一方面相同，史宾格勒还没有注意到无产阶级，而荣格尔则象希特勒一样已经打着社会主义的旗号进行煽动蛊惑了。

荣格尔把这些观点总结在一本纲领性的书《工人，统治与形态》里。本来，“形态”这个概念长期以来早就是生命哲学的一个中心范畴（大家都知道史宾格勒有“形态学”）。不过在这本书里它成了编造神话的思想倾向的中心概念。在荣格尔看来，从不同形态中发展出来的方法论本身已经是革命性的：“看见形态，这就是一种革命性的动作，因为它认识到这个动作的全部和统一的生命内容中有一个存在。这种活动进程的巨大优势性在于，它的实现或完成不仅是在道德的和审美的范围之外，而且是在科学的范围之外进行的。”^① 勿庸赘言，这里所说的“革命”是法西斯意义下的革命：是一种对民主议会统治形式的摧毁，并且通过对民主议会统治形式的摧毁而一并把资产阶级社会予以克服。荣格尔的好战的生命哲学也同克拉格斯的生命哲学一样极端地否定精神和理性，然而他的语调却完全改换了；从道德和历史哲学一变而成为政治。荣格尔不谈什么精神的罪恶深重或胡作妄为，而改说什么“精神的叛逆”。^② 而且生命哲学的极端主观主义到了荣格尔手里也得到了进一步的提高，转变为历史的政治的东西。他在论述神话的产生时说：“胜利者创造着历史的神话”^③，这样，他对一切历史客观性的否

① 荣格尔：《工人》，第2版，汉堡，1932年，第39页。

② 同上书，第40页。

③ 同上书，第204页。

认就达到了公开游戏人间的最高峰。

发展到了这种新的好战阶段的生命哲学，其所依据的历史哲学上的基本思想是相当简单和原始的。工人的“形态”，在审慎地去除了它的一切经济性和阶级性的东西之后，代表着当前文化里基本的东西——生命，它与资产阶级处于对立地位，而资产阶级则根本一点也不知道有工人这个形态的存在。上面我们已经指出，这个新概念是史宾格勒的“普鲁士社会主义”中某些倾向的进一步发展，然而我们现在也有必要指出它们的区别。史宾格勒，只简单地认为普鲁士精神和基本的东西是统一的。荣格尔则认为普鲁士精神是对“基本的东西的约束”，所以他接着说：“工人阶级并不排除而勿宁包含着基本的东西。”^①

现在，从生命哲学上说，非理性主义的社会煽动的理论根据已经有了。市民的僵死世界乃是一个“安全”世界。对于法西斯主义的哲学根据来说，这样从生命哲学观点对资产阶级文化提出的煽动性的批判，具有极其重大的意义。别的反动思潮都宣传返回到以前那些确有保证的、“屈从的”时期，而法西斯主义的煽动则和它们相反，直接从一切确有保证的条件的瓦解出发，直接从危机本身出发。并且由于法西斯主义想在人的内心中建立起一种完全武断的统治，由于它的主要倾向是组织帝国主义的侵略战争，所以它就竭力追求这样一种好战的虚无主义，要想有意识地动摇个别人的生存中一切确有保证的东西。法西斯主义所以蔑视“安全”的意识形态，不惜一切代价地认为“安全”是僵死的和资产阶级的观点，就是因为法西斯主义想培养出一批肆无忌惮的、无所畏惧的凶残成性的雇佣士兵来。而由于“安全”这个概念是德国古典人道主义的一种范畴（威廉·冯·洪堡特是第一个以巨大的坚定性提出这个范畴的人），

^① 荣格尔：《工人》，第66页。

那么法西斯主义的主要理论家之对整个这一古典人道主义时期抱有敌视态度，也就是可以理解的了。（我们仅只顺便指出，海德格尔和雅斯贝尔斯的存在哲学，在动摇“安全”意识形态方面已经起了很大作用。）

工人和市民，这两种形态是绝对排斥着的两种对立形态。工人代表一种与市民对立着的绝对的他在。在这里我们看到，荣格尔的极端反历史的、对历史起完全摧毁作用的、荒诞无稽的历史观出现了：“一种形态就是一种形态，没有任何发展可以使它增加或减少。因此，发展史不是形态的历史……发展有始有终，有生有死，而形态则无始无终、无生无死。历史并不产生任何形态，它勿宁是随着不同形态而发展变化。历史乃是一种无往不利的力量给自己规定下来的传统。”^①这样，历史就被取消了。本来，在狄尔泰和席美尔那里，生命哲学是要对抗自然的规律性以保全历史的独立性。当然，即使在那个时候，特别是在狄尔泰那里，也就已经有了这样一个附带倾向：即，通过人本学的奠定来赢得一个对抗历史相对主义的立脚点；在狄尔泰那里，如我们上面所见的那样，这一倾向造成了人本学观点与历史观点的对立。由于生命哲学需要有一个可以言说的世界观，所以生命哲学盼望具体性的愿望愈强烈，历史就愈有力地变成一种神话。而这样产生出来的神话就只能以生命哲学的人本学和类型学的那些被吹嘘为本质事物的“形态”当作自己的具体内容。愈发展到后来，现实历史在生命哲学的代表人物心目中就愈丧失了一切意义。在史宾格勒那里，现实历史受到了神话的排挤；在海德格尔那里，现实历史沉沦为非真实性的东西，到了克拉格斯手中，现实历史就成了人类因受理性这一万恶的精神所支配而犯下的种种罪恶事例的一个集大成。这些

^① 荣格尔：《工人》，第79页。

历史概念不论彼此多么不同，它们却具有一个共同特征，即，历史看来是由一些类型构成的一种运动假象。并且，这些神话愈变成好战的反动的，愈变成法西斯神话的直接前驱，它们之间敌意的两极分化就愈加强烈，整个的、神秘的生命历史就愈加只是为了证明某一个“形态”的单独生存权从而完全否定别的“形态”的生存权。到了荣格尔手里，这条路线已经发展到了法西斯主义以前所能发展到的最高程度。从这里出发，只要再前进小小的一步，就达到罗森堡了。

工人形态（象在史宾格勒和希特勒那里一样，这个形态不仅包含士兵并且也包含企业者）就这样地规定着当前世界的的神话。这个世界是一个“车间地区”（Werkstattlandschaft），而就市民世界来说，它是一个“博物馆”。随着工人形态的胜利，它首先变为完成了的车间地区，然后从车间地区转变为“平面地区”（Planlandschaft）、“最大空间”（imperialen Raum）^①。在荣格尔那里，工人的神话就是好战的侵略的帝国主义神话。

由此可见，已经变得这样好战的生命哲学，现在距离“国家社会党的世界观”是近在咫尺了。彼此所以还有一点距离，归根到底只不过因为荣格尔之流的哲学里还保有小宗派的特征。从内心上说，他们已经决心把生命哲学从学者的书斋和知识分子的沙龙搬到大街上来了，他们的思想倾向已经具有一种鲜明的政治色彩了。不过他们的方法论和术语里还充满着紧密团结和互相勾结在一起的一小撮人的奥秘性的智慧。

“国家社会主义世界观”的所谓哲学代表人物，承继了帝国主义时期生命哲学特别其最后阶段的这种完全非理性主义的遗产，利用它来建立起一座意识形态的桥梁，以沟通在任何方面没有任何水平的希特勒宣传理论和由生命哲学培养起来的德国

^① 荣格尔：《工人》，第292页。

知识分子，引诱他们（因为他们无论是外在的或是内在的都还说着自己的语言）参加到国家社会主义阵营里去，至少使他们对国家社会主义保持善意的中立。因此，国家社会主义的宣传拥有内层和外围的不同集团。罗森堡可以说是站在希特勒同狭义的官方纳粹哲学家诸如鲍姆莱尔和克里克之流的理论家之间的中点上的人物。

鲍姆莱尔和克里克这两位可以视为纳粹官方哲学代表的人物，接受了荣格勒的“整体动员”的思想，使生命哲学得到了法西斯主义的完成；他们继续了生命哲学反对资产阶级、资产阶级时代、资产阶级文化的煽动性论战。可是同时必须指出，鲍姆莱尔和克里克的论战文字并没指向着工人，所以他们仍然符合帝国主义时期资产阶级哲学和社会学的传统，把论战的矛头主要集中在文化批判上；至于社会主义，即使就希特勒和罗森堡所煽动宣传的意义来说，他们两人也都很少谈论。

鲍姆莱尔仅只一般地提出了“非资产阶级化”的任务。他贬低和蔑视资产阶级文化。但是资产阶级文化之被贬低和蔑视，主要表现在它之被普遍军国主义化上。知识分子据说应该培养的具有“政治上的军人精神”。鲍姆莱尔描写十九世纪德国历史的大不幸说：“十九世纪的真正灾难是，人文主义哲学没有同普鲁士参谋部的军人们无声无息的哲学配合起来。”^①在另外一本书里他又认为，尼采同俾斯麦没能配合起来这一事实，乃是资产阶级统治之下不正确发展的一个病征。^②这样，鲍姆莱尔就同史宾格勒提出来又经荣格勒加以改进的“普鲁士精神”的观念十分接近了。他现在想强调国家社会主义中特别的、新鲜的东西，使自己同老型的反动思潮划清界限。所以他批判旧式的军国主义，说它是一种“心术不良的英雄主义”。“战争以前的德

^① 鲍姆莱尔，《男性联盟与科学》，柏林，1934年，第127页。

^② 鲍姆莱尔，《尼采，哲学家和政治家》，莱比锡，1931年，第125页。

国是军国主义的，因为它太不是英雄主义的了”。“一个军国主义者根本就是一个文官主义化了的军人”，只有文官主义者“规定着军人精神”的地方，才能盛行军国主义。不过——此处生命哲学又插进来了——“军人精神，在一个男性民族里，它所代表的是生命形式。”^①因此，“政治军人”(SA和SS里的人物)的理想，与资产阶级世界的僵死状态相反，在于生命的体现。

于是，我们现在又重新面临着活生生的与僵死的东西的对立了。资产阶级的“温文而雅”和“安全可靠”的世界，以及这个世界里象科学和社会、安全舒适和内心享受等等社会范畴和文化范畴，都是僵死了的东西。资产阶级世界的思维，以及古典人文主义的思维，实证主义的思维，也都是僵死了的东西，因为在这些思维中缺乏直觉和胆量，因而它们尽管也有内心体会却都没有灵魂。

法西斯军国主义的生命哲学在这样尖锐地攻击一切号称资产阶级文化的东西的时候，是颇以非理性主义的虚无主义和不可知主义引为自豪的。当然，它所使用的语言，使它的虚无主义和不可知主义看来好象还包含一点什么神话式的积极的东西。而正是这种神话式的东西现在成了新阶段的生命哲学的认识论中心。法西斯主义哲学家波姆说道：“不可探究的东西，对德国人的思维来说，并不是一种界限规定，而勿宁是一种完全积极的规定。……它贯穿着我们的整个现实，主宰着我们最细微的以至最巨大的一切一切。……不可探究的东西是我们现实中一种不可消除的因素，它，从本质上说，是不可把握的，然而绝对不是不可认识的。虽然它不可言说，我们仍然认识它，它影响着我们的生活，它左右着我们的决定，它主宰着我们整个的人。……深奥的东西是不容言说的，然而它却能在那些体

^① 鲍姆莱尔，《男性联盟与科学》，第63页。

现它的人们身上表现出来。”^①（由此可以清楚地看出，生命哲学所以论证什么是德国的和活的东西，无非是要给希特勒毫无限制的领袖独裁提供基础。）

鲍姆莱尔在规定神话与历史的关系时，所用的含义和波姆一样。他说，“人们一天不摆脱神话如何产生的问题，就一天没有希望解决神话问题。因为当人们问到神话的产生问题时，预先就假定了一个人类发展的固定基础，所以才进一步问到神话是如何在历史之内产生出来的。这样的问题永远也不会得到满意的解答，因为它的提法根本是错误的。神话压根儿就是非历史的。……神话不仅深达原始时间，而且也深达人类灵魂的原始基础。”^②

这样神秘地体会了不可探究的原始基础之后，于是就高高在上地蔑视因果性，说什么因果性是“绝对安全”的范畴。对“安全”这样蔑视，其社会背景我们早在荣格尔那里就已看出来。不过对于严格意义下的纳粹党哲学家说来，反对“安全”的表现形式如规律和因果性等等的斗争，也还具有另外一种思想倾向，即要把已经成熟了的内在的希特勒主义独裁统治说成是某种“在世界观上”更高的东西，说它是比已经克服了的资产阶级世界秩序更加接近于生活、接近于日耳曼灵魂的东西。

这样，在一切领域里就都出现了生命与死亡的对立，而且生与死的对立现在意味着战争与和平、德国的与非德国的、纳粹主义的与“资产阶级的”（亦即“普通市民的”，Plutokratisch）之间的对立。这样，生命哲学的基本范畴就被改造为国家社会主义革命口号和行动的理論根据。后期生命哲学的虚无主义就

① 波姆：《反笛卡尔主义》，抵抗时期德国哲学，莱比锡，1938年，第34页。

② 鲍姆莱尔：《东方和西方的神话》，见于慕尼黑，1926年，巴哈奥芬版的序言，第60页。

变成了法西斯“英雄现实主义”的基础。

因为，对于鲍姆莱尔也同对于现代基尔克戈尔学派完全一样，生命就意味着决定。行动，在国家社会主义世界观的基础上，必然原则上是非理性的东西，原则上是不可说明的东西。鲍姆莱尔说：行动“不是使认识了的价值实现。真正的行动永远处于未知之中，就象尼采说过的那样，它是‘没有认识的’。行动之所以为行动，恰恰在于它并不与某一价值两相对应。行动者是把自已豁出去，绝对不包含什么安全，而勿宁只包含确信。”^①（这就是说：相信“领袖”。——卢卡奇注）至于基尔克戈尔的观点到海德格尔手中顺理成章地、到雅斯贝尔斯手中遮遮掩掩地发展出一种虚无主义，对这个问题鲍姆莱尔就大刀阔斧，干脆把生命当成“宇宙事实”同生物学的生命概念对立起来。他认为后一种生命当然会导致相对主义，而后一种生命则“会抗拒任何相对化”。^②

我们在这里又看到，法西斯的生命哲学如何把以前的倾向贯彻到底，如何推进到了极端。在前面，我们已经考察了生命哲学的生命概念如何逐渐地、日益强烈地远离了生物学的生命概念，到了这里，这两种生命概念的严峻对立就摆得很清楚了，不仅波姆，而且还有克里克和别的一些哲学家都已明显地说出了这种对立。在克里克看来，生物学的论点也都象其他科学知识一样只是神话的一部分。^③他甚至把正統的法西斯主义的基本范畴，种族和热血，也都了解为只不过是象征。^④因此，当他这样描写新的生命科学时，也就只能说是当然的了，他说：

① 鲍姆莱尔，《男性联盟与科学》，第91页。

② 同上书，第95页。

③ 克里克，《民族政治的人本学》，第1卷，“现实”。莱比锡，1936年，第27页。

④ 同上书，第74页。

“在人的形象中，普遍的生物学由它自己完成了自己。人的形象得到了一种种族的民族的政治的人本学的说明。……这种人种学代替了过时的哲学。”^① 由此我们可以清楚地看出，由狄尔泰畏畏缩缩迟迟疑疑地提出来的人本学原则，不能不引导出什么样的最终后果，以及法西斯主义的生命哲学如何在哲学上“解决了”狄尔泰所不能解决的人本主义两难处境。

这样我们就实际地说明了“宇宙生命”究竟意味着什么。鲍姆莱尔曾以蔑视的态度谈论德国古典的“无形象的唯心主义”。并且他还补充了一个对比，以表示哲学上实证的东西，“希特勒不是少于观念——他多于观念，因为他是现实的”。^② 生命的这种现实性究竟是个什么东西呢，克里克提供了一个非常明晰的形象：“命运要求忠诚老实的英雄人物服从一切命令”。^③ 命令，不待说是由“领袖”发布的：“顺天应人的领袖的人格，乃是整体的命运所赖以表现的舞台”。^④ 凡是领袖所愿望的，凡是纳粹运动所愿望的，都是一种宗教启示。克里克曾经大声疾呼，说即使在今天，宗教启示也还是可能的：“但是在民族溃散的时候上帝直接在我们内心里说话”。^⑤

生命哲学中虚无主义的相对主义的一切矛盾对立就这样地消除了。人必须听从希特勒的命令，听从了他的命令，一切问题就解决了；仅仅理论上的（虚构的、僵死的、资产阶级的）人同活生生的、抱有基尔克戈尔式兴趣的、行动着的人之间的对立，在听从这些命令的时候就得了扬弃。关于“政治的军人精神”的新时代的领导作用含有什么实际意义，鲍姆莱尔说得很

① 克里克：《民族政治的人本学》，第1卷，“现实”。莱比锡，1936年，第43页。

② 鲍姆莱尔：《男性联盟与科学》，第127页。

③ 克里克：《人本学》，第59页。

④ 同上书，第90页。

⑤ 同上书，第60页。

清楚：“一个高等学校，……不谈论阿道尔夫·希特勒的领导，就是非政治的”，^①也就是说，是僵死的、资产阶级的、应该受指斥的。而且克里克还给这种“由精神和观念来领导”的宣示作了一个明晰的补充：“谁想自己去探索答案，谁就当然是无可救药的，谁就将被命运注定的事物进程当作无用的赘瘤淘汰掉，扔到粪坑里去。”^②

生命哲学就是以这样的方式终于变成为法西斯宣传理论的。至于鲍姆莱尔、克里克等等的生命哲学在怎样程度上引申出现实的理论后果，他们在怎样程度上轻率地适应了他们预料即将到来的希特勒的剥削和压迫的血腥势力，都是不重要的事情。从客观上哲学上说，他们都得出了生命哲学的最终论点，并且走到了道路的尽头，这条道路是在帝国主义时期的前夕由尼采和狄尔泰开始的，它达到最高峰以前的多个重要阶段我们也都追溯过了。毫无疑问，象狄尔泰和席美尔这样的思想家都曾深受震惊地远离法西斯主义的现实，并且深深蔑视它的所谓哲学，然而这一切都并不削弱他们与法西斯主义之间的客观历史关联。史宾格勒事实上比他们更接近法西斯主义得多，可是他也一直与法西斯主义官方哲学家处于冲突之中；还有乔治，他的学派在传播生命哲学方面起过巨大的作用（龚道尔，克拉格斯和法西斯主义者希尔德勃朗特都是出身于他的学派），他的个别诗篇含有对“领袖”的预言式的预感，所以他肯定曾促成过法西斯的出现，而他竟至自愿流亡，老死国外。但是这一切都丝毫也不改变事实真相，真正的事实是，没有史宾格勒就不可能有鲍姆莱尔——克里克——罗森堡的哲学，没有狄尔泰和席美尔也就不可能有史宾格勒。

希特勒本人是太没有教养、太没有信念、太过于轻率，以

① 鲍姆莱尔：《男性联盟与科学》，第 35 页。

② 克里克：《人本学》，第 35 页。

至他不可能不把任何世界观都看作只不过是一种当前有效的煽动工具。然而很明显，他的世界观也还是在这些破坏性的寄生性的帝国主义思潮的影响下形成的。也正是这些思潮，在希特勒的知识分子“干部”中进行着生命哲学的思想教育。虚无主义的毫无信念和对奇迹的迷信，作为互相关联着的对立两极，同时也规定着希特勒的宣传特点。当然，在他个人方面，居首要地位的是游戏人间的虚无主义。我们从劳施宁的谈话中知道，希特勒甚至认为种族主义也不过是一派胡说八道，他只不过小心翼翼地利用它来达取他帝国主义的劫掠目的而已。^①他宣传鼓动的整个论调乃是生命哲学的基本倾向的一个通俗化的翻版。他在煽动群众的时候完全不诉诸群众的理智信念，对他来说，宣传鼓动只在于制造和维持一种狂热；^②对他来说，宣传鼓动只是一种“人的意志自由的摧毁”。^③希特勒的宣传鼓动，技术是从美国广告术那里学来的，内容则是在产生生命哲学的那同一个基础上发展出来的。

在罗森堡身上，生命哲学的影响可以看得更加直接。诚然，在罗森堡这里占据首要地位的显然也是毫无信心的玩世主义，其细微差别只在于，罗森堡是俄国自卫队员的门徒，是迈列什科夫斯基和其他没落反动分子的学生，因而从他所受的教养上说就已注定了倾向于接受德国的生命哲学。所以他的《二十世纪的神话》一书简直就是末期生命哲学的一种煽动性的通俗读本。（他虽然也作了一些批评性的保留，却毫不掩饰地承认这本书是以史宾格勒和克拉格斯为依据的。）并且也是在他这里，我们还发现一种神秘的无历史的历史，否认世界历史，以便“证实”德国人在全世界（以及纳粹在德国）的绝对优势地

① 劳施宁，《摧毁的喊声》，纽约，1940年，第232页。

② 希特勒，《我的奋斗》，通俗版，慕尼黑，1934年，第1卷，183页。

③ 同上书，第2卷，第531页。

位。并且也是在他这里，我们还发现生命与死亡、直觉与理性的对立，当然这种对立被粗暴地应用到宣传军国主义上了；也是在他这里，我们发现对精神和科学的猛烈攻击变成了论证新式神话的中心任务之一。生命与死亡的对立在他这里表现为日耳曼与犹太人的对立，创造的资本与掠夺的资本的对立，如此等等。随着狄尔泰而大大加强了贵族式的认识论变成了“领袖”不会犯错误的神秘论点。史宾格勒的文化圈学说，也就是社会学的唯我主义，现在变成了彼此严格区别而只能以你死我活的形式互相消灭的各种种族的永恒本质的学说。生命哲学的类型学说现在要求创造类型，要求 SA 和 SS 匪帮居于统治地位。

所有这一切，从哲学上看，即是我们以末期生命哲学的哲学水平作为尺度来衡量，也看不出有任何新东西。罗森堡的生命哲学只是更加成了一个为准备和进行新的帝国主义世界大战的统治工具。然而不无意义的是，生命哲学达到了这样一个结局，正好让“国家社会主义的世界观”从它的基础上滋长出来。因为这条野蛮的死胡同，看来是德国帝国主义的生命哲学的意识形态自身瓦解的必然顶点（我们已经指出，德国帝国主义的最初哲学先驱者是作为德国封建专制对法国大革命的反应的非理性主义）。而且这个顶点决不是出于偶然。它是生命哲学自己的内在倾向罪有应得的命运。黑格尔所亲眼看见的生命哲学还仅仅处于萌芽状态，叫做什么“直接知识”学说，可是他在那个时候就预言道：“把直接知识当成真理标准，结果将是，……一切迷信和邪魔外道都被宣布为真理，最不合法最不道德的意图都说成是有理的。……自然欲望和爱好……都自己把它们的兴趣放到意识里去，不道德的目的都直接出现于意识之中。”^①

^① 黑格尔，《哲学全书》，第 72 节。

新黑格尔主义

在帝国主义阶段比较短暂的被称为“复兴黑格尔”以前的很长一段时间里，黑格尔被完全忽视了。黑格尔被遗忘了，他在历史上被人们注意到的只是他产生影响的那个历史中的极其不重要的一个部分：1848年以后的德国资产阶级认为，他们为了达到自己的目的已经不再需要黑格尔哲学中的反动因素了，新康德主义的实证主义和不可知论使他们觉得黑格尔完全是多余的。虽然黑格尔反动的体系倾向在一个极端上，从公开的哲学中消失了，但是他的哲学中的生动的、指引前进的和进步的辩证方法却上升到一个更高的世界观之中，即上升到辩证唯物主义之中。这里不是叙述如何从根本上重新建设黑格尔的辩证法的地方。然而可以认为，有一种篡改历史的简化的想法，似乎改变几个符号，黑格尔的唯心主义辩证法就可以转变成马克思的唯物主义辩证法。在黑格尔与马克思之间有一个具有世界历史意义的质的飞跃。从马克思这里产生了与以前一切相对立的一个新质的世界观、一个新的辩证法。黑格尔与马克思之间的这种方式的关系产生了这样的结果，即马克思与之相联系的黑格尔辩证法的进步因素在唯物主义辩证法中的内容及形式上都得到了彻底的改变，并且受到批判的加工。资产阶级的哲学对这一过程理解得如此浮浅，以至于它在目前的存在同样地成

为资产阶级思想赞同离开黑格格的理由。资产阶级思想倾向的应声虫、修正主义的创始人伯恩斯坦对这一事实说得最清楚，他与此同时还要把康德说成是已经变成“符合时代”的马克思主义的哲学家，并且攻击马克思的“黑格尔主义”和他的学说的辩证法（革命的、而不是渐进的）性质。伯恩斯坦还同所有修正主义者一样赞同已经过时的资产阶级倾向。就在伯恩斯坦刚刚完成从马克思主义中清除黑格格的残余工作时，一些目光更为锐利的资产阶级哲学家开始看到，黑格尔哲学中的反动因素在帝国主义阶段条件下可以为资产阶级世界观的需要而做相应的修改，并为他们所用（人们常常可以在魏玛时期的社会民主主义者身上观察到修改黑格格的资产阶级思想的回声）。

1848年革命的失败使得黑格尔体系在德国哲学界最终遭到完全的崩溃。长时间以来，一直是评价黑格尔最重要的、而且今天在很多问题上仍然是很有影响的鲁道尔夫·海姆的《黑格尔和他的时代》（1859）一书最有影响地总结了辩证法的这一终止。当然人们不能说，所有的黑格尔学者都毫无踪迹地从地球表面上消失了。许多人继续进行他们的活动，在柏林还长期存在着一个黑格尔主义者的联合会，这个协会甚至还出版了自己的刊物《思想》（1860—1884）。但是只有少数人，比如象阿道尔夫·拉松，还忠于正统的黑格尔主义。当然，对这种正统性必须历史地去正确理解。黑格格的辩证法与他自己体系的矛盾在7月革命与1848年之间的阶段已经公开暴露出来，这个矛盾在更高水平上的辩证唯物主义中才得以解决。资产阶级的黑格尔学者越来越远离这个“革命的代数学”，就象它被称为亚历山大的心脏一样。阿道尔夫·拉松类型的正统就意味着坚持黑格格的体系，并且坚持带有他本人的后退的结果；正是坚持这些结果，在德意志1870至1871年之间以及在威廉的帝国主义发展中必然会导致和不可避免地从反动方面加剧体系和方法之间的

对立，而这些体系和方法又迫使辩证法退到不受人注意的地方。甚至拉萨尔，这个把自己看成是正统的黑格尔学者，同时又要成为革命者的人，也被迫屡次将辩证法主观化，并使之接近费希特。大多数黑格尔学者在时代事件和时代潮流的压力下，有意或无意地越来越离开黑格尔学说和方法。许多人接近了显得越来越强大的康德主义，他们在这方面并没有意识到，他们因此就中断了同黑格尔方法的联系（请参阅拉萨尔关于罗森克朗茨的书评）。另外一些人更加接近了那时出现的实证主义，并且开始把那时已经出现的反理性主义倾向塞进哲学里（Fr. Th. 非舍尔的发展）。主要由特伦德伦堡、叔本华等人代表的坚决否定辩证法的批评越来越强大地控制了哲学界，黑格尔的哲学被看成一种陈旧的形而上学。马克思因此完全有理由说，黑格尔在德国就同他那个时代的斯宾诺莎一样被当成了“死狗”。^① 1848年革命失败以后变得强大的新康德主义对在哲学上埋葬黑格尔做出了正式的阐述：从费希特到黑格尔的德国哲学的发展可以看成是思维的一个大的歧途，只有这样才能把它修正过来，即人们坚决同它划清界限，并且毫无保留地回到所谓唯一科学的哲学，即康德哲学那里去（李普曼：《康德及其后继者》1865年）。这种观点一直统治着帝国主义阶段的德国哲学。

也正是在这个阶段，人们越来越普遍和强烈地感觉到，纯粹实证主义的新康德主义不能够解决这个时代向哲学提出的问题。在被称为西南德意志学派中（文德尔班、李凯尔特），很快就产生了回到费希特的运动。尼采的影响在持续地增长。与此同时，在历史科学的各个领域兴起了对浪漫主义的积极的、新的评价，这里的浪漫主义不仅关系到狭义的浪漫学派，而且还牵涉到复活谢林和施莱马哈尔（狄尔泰、李查尔达、胡赫等

^① 马克思：《资本论》，第1卷，第2版前言。

人)。所有这些倾向都与我们已经知道的帝国主义阶段中德国资产阶级的普遍的“世界观的需要”有关，还与这一认识有关，即在新康德主义形式主义的哲学基础上不可能完成这一时代的巨大的内心的、并且首先是外部斗争的意识形态的准备工作。在这样的精神环境里，战前时期就开始了重新复兴黑格尔的哲学。

新黑格尔主义的倾向在哲学中的兴起早就被这个倾向中的官方代表所肯定了，首先是在文德尔班的科学院演说里得到确定。^①文德尔班也看到，普遍的“世界观的饥饿”构成了这个运动的基础。但是，文德尔班在承认这一运动的存在和比较合理的同时，他的讲话主要是预先就对新黑格尔运动设置界限并且向哲学界发出了这一运动有可能引起那样一种危险的信号。文德尔班当然是在预先规定的界限形式里论述了帝国主义阶段的新黑格尔运动的决定性的观点：不中断同康德哲学的联系。按照他的观点，新康德主义的“效力”构思（这就是主观唯心主义）是“最外在的点，对批判哲学的分析一直可推进到这一点上。”^②否定辩证法同这一立场密切相关。我们后来的观察表明，文德尔班在这里也预先说出了新黑格尔主义以后发展的重要观点：否定辩证法，不管是公开的还是隐蔽的，都成了贯穿整个复兴黑格尔主义运动的线索。不管怎样，文德尔班是作为康德主义者在一个否定的意义上来论述这些的，他禁止“作为整体的这种辩证法重新构成哲学的方法”。^③

文德尔班提出的警告是多余的。因为德国的新黑格尔主义者根本没有想到去恢复黑格尔同康德哲学已经中断了的联系。

① 文德尔班：海德堡科学院会议报告，《黑格尔主义的复兴》，海德堡，1910年，第7页。

② 同上书，第13页。

③ 同上书，第15页。

众所周知，黑格尔明确地否定了康德的主观唯心主义，尤其是否定了他对“自在之物”可认识性的否认。黑格尔的可认识性是他的辩证法的认识论的跳跃点，它包含了现象与本质，现象与自在之物之间的辩证的相对性。如果人们认识到了事物的属性（现象过程），人们就是认识了自身，从自在变成自为（ein Für-uns），在一定条件下变成自为。按照黑格尔的观点，排除这种具体认识的过程，自在之物就是一种空洞的、虚无的抽象。帝国主义阶段的黑格尔的复兴者根本没有去注意黑格尔对康德的严肃的批判，更谈不上去把握它。他们只立足于与帝国主义阶段的条件相适应的、已经修正过的新康德主义的观点，这就是说，他们机械地分开现象和本质，不承认存在和客观现实的可认识性。

假如他们是复兴黑格尔的话，他们也与黑格尔的真正的历史本性恰恰相反，他们把他当成是康德哲学的完成者，而不是当作他的哲学战胜者去复兴，这一认识论的基础在尤利·埃宾豪斯的小册子（《相对唯心主义与绝对唯心主义》1910年）里得到了精确地表达，这本书虽然在大的范围中并不出名，但是对后来很有影响的新黑格尔主义者的方法和观点都产生了重大影响。埃宾豪斯的基本思想可以简单地概括为：黑格尔除了把康德的先验方法的结论按照顺序思考到底以外，并未做其它事情，而康德本人在涉及到他自己的方法的最后结论时却半途而废。埃宾豪斯因此这样阐述了向黑格尔主义者提出的任务：“通过对从自己气馁中已经解放出来的康德式的自我的规定中，发展哲学原则的形式。”^①

由此提出了新黑格尔主义者的哲学史大纲的第二个本质性的规定：古典德国哲学的同一性，它就意味着，抹杀费希特、谢林和黑格尔之间的基本差别。埃宾豪斯说：“在对从费希特到黑格尔的思辨哲学进行归类时，如果人们能立即认识到他们全

^① 埃宾豪斯：《相对唯心主义和绝对唯心主义》，莱比锡，1910年，第31页。

部的影响范围，在原则上就不可能找到区别。”^①与黑格尔的《哲学史》以及其后的埃尔特曼或库诺·费舍尔所达到的境地相比，这是倒退的重要一步。既使在这些人的论述中，从康德到黑格尔的发展也被当作直线形式去描述，尤其是在黑格尔本人的描述里，人们可以完全清楚地看到，正是在涉及到哲学的原则方面、在这种发展的内部，存在着决定性的跳跃、分裂、中断等（比如从主观唯心主义过渡到客观唯心主义）。但是，一个详细和无偏颇的考查必然会表明，从康德到黑格尔的道路绝不是象黑格尔本人所描述那样的，是直线的和直接的。不管怎样，这一发展的一定的同一性是存在的，这是由于存在这样的事实，即古典德国哲学的最重要的代表人物都毫无例外地寻找了回答他们那个时期——法国大革命时期的现实问题的答案。然而，同一性在这里有着共同的社会存在及其在思想上的反映；实现的道路却远比黑格尔自己的描述复杂交错和不平衡得多（关于黑格尔本人论述这一发展，请参阅我的《青年黑格尔》一书，柏林，1954年——卢卡奇注）。由于埃宾豪斯把从康德到黑格尔的发展确定为原则的同一性，这样他就把整个德国古典哲学降低到康德的主观唯心主义的水平上，从而排除了他们在哲学上的巨大成果，尤其是排除了辩证法的形成，因为辩证法在埃宾豪斯和他的追随者看来不过是康德的先验哲学的一种有机的持续发展，而且在原则上从未超过它。黑格尔的哲学就这样作为康德主义的一种未中断的持续发展的顶峰而出现，黑格尔就这样回到了费希特，客观唯心主义就回到了主观唯心主义。埃宾豪斯以一种绝对唯心主义方式说：“非我完全在自我过程中解体……。对象就是彻头彻尾的知道。”^②这在最好的情况下是一个修改过的费希特，但又无意识地从青年谢林的自然哲学中的新

① 埃宾豪斯：《相对唯心主义和绝对唯心主义》，莱比锡，1910年，第4页。

② 同上书，第69页。

事物前走过，而且没有理睬黑格尔用以丰富哲学认识的一切事物。埃宾豪斯的这一论断是很典型的，而且为帝国主义阶段的德国新黑格尔主义的发展奠定了基础。

这不是涌向复兴黑格尔的唯一潮流。更不是主要潮流。德国“黑格尔复兴”运动的最重要著作是狄尔泰的晚年著作《青年黑格尔史》（1907年）。同我们已经看到的那样，这位最有影响的复兴黑格尔的先驱在重大的认识论问题上当然非常接近新康德主义。在涉及思辨的方法上，狄尔泰以极大的果断性说道：“康德的界限确立在这里依然是成功的。”^①在所有其它的差异上，在否定辩证法上，他与文德尔班都是一致的，他在分析思辨的方法时说：“就象特伦德伦堡使人信服地指出的那样，解决错误地提出任务的办法，即辩证的方法，同样是完全无用的。”^②新黑格尔主义者的各种各样的流派在核心问题上是一致的：否定辩证法。

狄尔泰著作的意义还不限于此。当狄尔泰在一定程度上发现青年黑格尔时，他实现了对黑格尔的认识的转变，并产生了严重的后果：他使黑格尔直接接近帝国主义阶段的非理性主义的“生命哲学”，而它的创始人恰恰是狄尔泰自己。当然，狄尔泰是把“生命哲学”塞进青年黑格尔时期的黑格尔思想之中。狄尔泰在这里确定了一个“神秘的泛神论”的时期。黑格尔在这个时期是生命哲学的代表，狄尔泰说：“黑格尔通过生命这个概念确定了所有现实的本质。”^③黑格尔的整个青年发展因此都被篡改和颠倒了。他失去受到法国大革命鼓舞的共和热情的危机，他对资本主义社会经济基础的研究（斯图亚特·斯密），以及他在这种联系中所形成的辩证法，都被狄尔泰的帝国主义

① 《狄尔泰全集》，莱比锡—柏林，1921年，第4卷，第219页及后页。

② 同上书，第229页及后页。

③ 同上书，第138页。

阶段的“生命哲学”的含义所歪曲，新的黑格尔认识就这样涌进了巨大的反理性主义的现代潮流里面（有关这个问题，请参见上面提到的我的《青年黑格尔》一书——卢卡奇注）。我们将在后面看到，狄尔泰将他的这一观点局限于青年黑格尔的这一事实产生了多么严重后果，尤其当新黑格尔主义中后来兴起了把青年黑格尔当作原来的和真正的黑格尔来反对老黑格尔的强大倾向的时候。

产生这种情况还有两个动机。第一，狄尔泰也是帝国主义阶段最重要的浪漫主义复兴者中的一员，他对埃宾豪斯关于康德、费希特、谢林和黑格尔之间的同一性进行了这样的补充，他还确定了黑格尔与整个浪漫主义运动（弗里德利希·施莱格尔、施莱马哈尔、谢林）的同一性的联系，为了证明这一点，他并不怕对历史进行最武断的歪曲。黑格尔从一开始就是德国任何形式的浪漫主义运动的最坚定反对者。他在青年时期反对 F·H·雅可比的论战也反对浪漫主义，这一点未被浪漫主义者提到，在《信仰与知识》的结束语中，他对浪漫主义的一部主要理论著作——施莱马哈尔的《关于宗教的讲话》采取了公开和明确的反对态度（对此人敌对的紧张关系一直延续到他的生命结束）。浪漫主义的艺术学说在他的《美学》的导言中也遭到否定，他的“法哲学”充满了反对历史法学派和浪漫主义的国家与社会理论的代表（胡果、哈莱、萨维格尼）的论战，《精神现象学》的引言亦反对谢林的浪漫主义和直觉主义的认识学说、反对“理智的直观”等等。我们顺便提一下，这些对浪漫主义者的评价在他们本人听起来同样是一种敌意的否定。比如，F·施莱格尔就把黑格尔的辩证法看成是一种恶魔崇拜（Satanismus）的方式。只有在黑格尔与最重要的浪漫主义美学家索尔格尔之间——索尔格尔当然在他的辩证法方面远远超出了浪漫主义范围——可以发现一种相互间的重视，不管他们

双方都有很多批判的保留。如果一个象狄尔泰这样的有着丰富知识和很高级别的史学家这样不顾如此明白的事实，如果他在他的黑格尔图象中恰恰忽视了原著的基本面貌，那么只能得到这样的解释，他把他自己的现代生命哲学的观点非历史地和非批判地加在黑格尔身上。狄尔泰在浪漫主义中完全有理由去发现与他的倾向有亲缘关系的这样一个黑格尔。

第二，狄尔泰试图为黑格尔与现实的联系从历史方面打下基础。这种倾向只在这种情况下时才有实在的基础，即当黑格尔哲学对德国的历史学、宗教科学、法哲学、美学等学科在事实上已经产生特别广泛和深远的影响，而且比狭义哲学的影响更能持久的时候。这就是说，黑格尔思想的一定的倾向、元素、断片即使在辩证方法这里完全中断，仍然能够对德国社会科学产生长远的影响。这对狄尔泰几乎是唯一的本质，因为这就同我们已经知道的那样，他本人否定了辩证方法。这里提到的狄尔泰的两个方面的努力是连为一体的。一方面，黑格尔与浪漫主义的矛盾和黑格尔与从属于浪漫主义的“历史学派”的矛盾被模糊了；另外一方面，后来的施特劳斯和策勒尔对他的后来作用予以过分的重视。狄尔泰复兴黑格尔的重点就是去证明：一直到目前仍然存在着一个他所确定的已经提到那种意义的持久性。

狄尔泰的后一个倾向也从历史学家方面得到了加强。在帝国主义阶段发生作用的朗克传统的后继者，愿意这样来描述俾斯麦王国的建立和德国的普鲁士化，似乎这里没有发生与古典文化的决裂，似乎第二帝国、首先是俾斯麦在一个丝毫没有被破坏的连续性过程里、从本世纪初特定的倾向中产生出来。黑格尔也被加进这种关联中，在代表这个倾向的最著名的著作——曼奈克的《世界公民与民族国家》（1907年）里虚构了一条黑格尔——朗克——俾斯麦的线索。曼奈克声称：“我们从此

敢于称黑格尔、朗克和俾斯麦为三个伟大的国家解放者。”^①与狄尔泰那里相类似的倾向也同样支配着下面的情况：一方面模糊黑格尔与浪漫主义的矛盾，另外一方面模糊黑格尔与“历史学派”、主要是与朗克的矛盾，这点在这里有着明显的历史和政治的性质。俾斯麦的霍亨索伦帝国在现代应作为整个德意志在十九世纪发展的顶峰和遗产而出现；黑格尔只是高大的俾斯麦雕像之上的一个附属形象。

所有这些企图，从黑格尔那里制造出一个现代的和普鲁士威廉保守主义的生动的和有效的权力，在第一次帝国主义战争之前就已经并行地出现了，但是没有形成一个明确的潮流，更没有形成一个流派。除了这些提到的倾向外，这点也在已经开始的黑格尔时代中发挥作用。人们已经感觉到了黑格尔哲学中的精神力量，人们利用它可以有效地反对马克思主义。就象我们看到的那样，就反对马克思主义本身而言（很少公开承认，常常很少意识到这一点），它是自尼采以来反理性主义的主要倾向。这也是世人皆知的，在战前时期就已经产生了这样一些企图，利用黑格尔哲学的反动方面来反对马克思、反对社会主义，为帝国主义的资产阶级的目的服务。哈马赫，首先是普伦格就是怀着这些企图出现的。由于德国社会民主党中很有影响的修正主义派别公开与马克思主义中的黑格尔遗产决裂，由于与修正主义论战的“正统的”马克思主义者也同样与这些遗产没有实际联系（不仅考茨基没有，而且左派的极有才气的思想领袖弗兰茨·梅林也没有这种联系），由于以埃宾豪斯或狄尔泰方式来篡改黑格尔学说对那时的帝国主义哲学的意识形态斗争的主线似乎绰绰有余，这里提到的哈马赫和普伦格的企图只能是没有产生重要结果的小插曲。

^① 曼奈克：《世界公民与民族国家》第5版，慕尼黑—柏林，1919年，第278页。

当受到革命威胁、始终处于危机四伏的德国资产阶级为了巩固政权的目的、为了力图从意识形态上为德国新的帝国主义侵略作准备时，他们就越来越强烈地感受到“世界观的需要”，并且更有力地推进了这种发展，新黑格尔主义在德国第一次帝国主义的世界大战失败之后就变成了一个真正的倾向。新黑格尔主义迎合了这一意识形态上的需求，而且也被这一普遍的、一开始是缓慢的、后来变得迅猛的潮流所接受。

如果认为新黑格尔主义在两次帝国主义大战之间是德国资产阶级的真正统治的思想体系，或许这是一个错误。正如我们看到的那样，那个时代德国资产阶级的统治思想体系始终是激进的、而且变得越来越激进的“生命哲学”的非理性主义，这种世界观以最好的方式帮助反动的德国资产阶级铺平了通往法西斯的道路。当然，新黑格尔主义无疑也是很反动的；但它却较温和地表达了反动意义上的折中的、“已经巩固”的资产阶级倾向；从哲学上来说，企图把非理性主义纳入一个体系之中，但是却在已经表达出的程度上不完全放弃理解性和科学性。这就关系到这样一个哲学的倾向，它与那些始终存在、有时也受到人们重视、但最终只是作为小插曲而保留下来的德国资产阶级政治倾向相一致，这些倾向把法西斯主义的“建设意志的”因素作为一个部分，而不是作为领导因素吸收到资产阶级的反动统一阵线之中（这种倾向在施莱歇尔将军任帝国首相的短暂期间表现得更为明显）。

在这个基础上就产生了符合战前时期还是分开发展的各种新黑格尔主义的思潮。人们应该从广泛的和多方面的意义上去理解这种综合。这里不仅仅涉及到我们已经论述过的战前时期各种倾向的总结和统一，而且还关系到一个新的强加在黑格尔身上的综合思想。新黑格尔主义者是这样来理解黑格尔哲学的，似乎黑格尔的哲学就是对他以前时代和他那个时代的所有思

潮的综合，因而他们也要在新黑格尔主义的基础上进行一个相类似的对现代所有哲学倾向的综合。他们未能或者不愿意看到，黑格尔为了同他那个时代各种思潮进行尖锐的斗争（康德主义者，雅可比，浪漫主义者，历史法学派，弗里斯等等），有着一一条非常明确的、只隶属于自己的哲学路线，黑格尔对以往并没有去寻找一种没有批判的、中立的统一，而是试图指出，辩证法是怎样从最初的人类思维发展到他所认为的他自己体系中最发达的形式。黑格尔只是在下述情况才对各种哲学思潮进行一种综合。他一方面指出，全部哲学就是人类精神围绕真正的哲学方法、围绕辩证法的斗争，在这一发展过程中，许许多多不同的思想与他们的时代、文化和他们本人的个性相适应，不仅在内容上而且在形式上都提出了形形色色的问题，但是在这种多样性中却又存在着一种同一性：哲学的客观同一性、即哲学重大内容的同一性等于反映现实的同一性，它就同现实本身一样，这就意味着决定形式的辩证同一性，即辩证方法的同一性。另外一方面，黑格尔自己的哲学对他本人来说是一种全面发展的思想顶峰，因为他的哲学致力于对过去的进步倾向，尤其是在形成辩证方法上所产生的一切东西进行扬弃，即消除其欠缺性，同时又保留并把它推到更高的水平上，而且还予以吸收。黑格尔从未想到综合他那个时代的哲学思潮，也没想到要与康德或者施莱马哈尔进行综合。

相反，新黑格尔主义者寻找一种能把现在所有反动哲学倾向和平地联合起来的方式，寻找一种哲学“固定化”的方式，但是却又把这种思想推在黑格尔身上。这种倾向的方法论基础完全离开了他们的黑格尔图象的辩证法。这样，黑格尔关于历史的矛盾运动就变成一种亚历山大式的、折中主义的和平与静止的并存。在克朗纳纪念黑格尔逝世一百周年的讲话里，他试图设计出这样一种黑格尔图象。他将黑格尔与亚里士多德和托

马斯相比，似乎亚里士多德努力与柏拉图进行综合，托马斯也努力与犹太宗教和伊斯兰教的代表人物进行过相类似的综合，这就同克朗纳把这点强加在黑格尔身上一样。对这一问题简单的阐述完全能够清楚地指出克朗纳的目的：黑格尔关于世界图象的影响的基础，就在于“这是以天才的方式来完成这种思维的永恒基本动机，即把丰富的现实排列成一个等级行列，其中每一个事物都有自己的位置。通过这样的建筑学、甚至能够团结对立物，也能够相互冲突的事实中引起一种比较。”^①人们注意到，黑格尔在这里的所为只是一种所谓建筑学，他对矛盾辩证地扬弃（在任何一个体系之中，在任何一个思潮里）变成了一种对冲突的比较，似乎他曾经想要在培根与笛卡尔之间进行一种比较。

这里只是谈到了方法论的基础。更重要的是具体内容。克朗纳在第一次黑格尔大会的开幕式发言中纲领性地说出了这一点。他论述了黑格尔的敌人——批判主义、现象学、“辩证理论”（基尔克戈尔）、海得格尔等等，他这样说：“由于他们不能理解相互间的需要性，由于他们不能相互渗透、相互团结，因此他们只能相互分散地存在。所以他们因此只能作为黑格尔的敌人而联合起来，因为他们就其单方面而言，不仅各自对立，而且还因此而排除这个整体，在这个整体中他们会降低为各种论点。”^②格洛克纳在下面对这个纲领阐述得非常清楚，其中一部分是对非理性主义的补充：“理性主义在过去的三分之一世纪中具有普遍的统治地位；人们可以赋予它‘新启蒙’的形式，现在人们普遍要求超出理性主义范围。但是，这并不是开始简单地走到理性主义曾经引起的对立物‘新浪漫主义’的一边。在这里起作用的是‘中介’。……黑格尔曾经进行过这种‘中介’，目前在德

^① 逻各斯，《黑格尔专刊》，1931年，第9页。

^② 第一次黑格尔大会记录，图宾根，1931年第25页。

国就受到这种中介的限制。各种思潮在黑格尔的名下就可以缔结和平，并且做出共同的事业。”^① 新黑格尔主义的社会内容在这段评论中清楚地显示出来。第一，克朗纳只看到这个时代各种思潮（包括法西斯主义）的单一性，认为他们没有认识到他们之间相互补充的需要性，因而互相斗争。这些斗争因而没有真正的事实内容，更主要的是这些思潮没有在一个反动的共同航道里运行。因此必须提出一个能够普遍接受的妥协的建议，在哲学界（也在社会生活里）制造一个永久的和平。格洛克纳对这一内容的补充，就在于他认为反对“新的启蒙”（也就是反对理性主义的残余）的斗争是合理的。人们不能象激进的或者好斗的非理性主义走得那么远。工人阶级的世界观——马克思主义肯定要从这种综合中被排除出去，这种综合更可能是反对马克思主义的，虽然这并没有公开说出来。在黑格尔标志下的哲学的综合，其目的就是要把所有的资产阶级思潮结成联盟来反对无产阶级。新黑格尔主义者，那时有不少政治等值物，他们的小资产阶级的狭隘性主要在于他们在资产阶级与无产阶级之间的阶级斗争日益尖锐的时候不愿意认识到，来自于资产阶级方面的有效的反抗包括了激烈的思潮斗争，而这一斗争的最终胜利归于垄断资本家的最反动的派别。新黑格尔主义在这里表面上使人信服地、而实际上完全是乌托邦式地推荐自己成为这一时代所有的反动思潮（在哲学上也是反动的）的最合适的垄断组织。

由于新黑格尔主义着手创造这样一种哲学思潮的综合，他们就对自己提出了要把战后时期帝国主义的世界观危机引到“正常的”、“有秩序”的轨道上的任务。这表现了与战前时期在本质上的区别。新黑格尔主义企图找到一种妥协的反动的解决

^① 第一次黑格尔大会记录，图宾根，1931年，第78页。

办法，并以此来承认这一危机的事实；这种动机在战前时期的哲学界是不可能出现的。西克弗里特·马尔克把作为“危机理论”的新黑格尔主义理解成为正统的康德主义的对立物。他因此这样论述李凯尔特：“他肯定了‘资产阶级的’世界阶段，把他们的解决办法看成是有抵抗能力的，而这一世界阶段本身未受到崩溃的威胁。……难道黑格尔和基尔克戈尔这些十九世纪的强有力的、相互对立的人不是理想辩证法者和现实辩证法者吗……（除了黑格尔和基尔克戈尔，这里也提到了马克思。——卢卡奇注），难道他们不是康德以后、资产阶级以后、因而也是基督教以后的世界阶段的报信人吗？”^① 克朗纳还确定道，“现代康德主义已经进入危机。”^②

不管怎样，这显然包含了同新康德主义之间一定的界限。然而，这种拒绝远远没有那么激烈，就象我们听见格洛克纳在涉及到“新启蒙”、也就是涉及到所有左的思潮时所说的那样。几乎所有重要的新黑格尔主义者都来自新康德主义，首先来自西南德意志学派（克朗纳、格洛克纳、西格弗利特·马尔克等），来自于这样一个学派，在这个学派里康德主义一直就与反对反理性主义相距最远。这里不能不提到，李凯尔特在1920年发表了一本反对生命哲学的著作。这里所谈到的、并引起高度重视的对生命哲学非理性主义的批判使人不能忘记这一事实，正是李凯尔特（同文德尔班一道）从哲学上论述了反理性主义具有广阔的认识领域，也就是能成为多门的历史科学。这里很少取决于这一条，即非理性主义一词在这个认识论的论述中并没有出现。但是，就其本质而言，这个历史理论却倾向于这个立场。李凯尔特在1920年就对极端的非理性主义后果感到疑

^① S·马尔克：《现代哲学中的辩证法》，图宾根，1929—1931年，第1卷，第33页。

^② R·克朗纳：《从康德到黑格尔》，图宾根，1921—1924，第1卷，第25页。

虑，这点是正确的。恰恰也正是这点从另外一个方面表明了他同新黑格尔主义者的亲缘关系：新黑格尔主义也重视非理性主义，但是他们又想要避免非理性主义的后果。这两种“反对”非理性主义的方式都暴露了这部分德国知识分子的相同的弱点和精神上的束手无策，这些人完全受到非理性主义的影响，而且在各个方面都受到它的迷惑，但是他们又想从它的最外在的结果（法西斯主义）的地方退却下来，企图只是在本质上减少战后时期的危机发展，并将它引入“有秩序的轨道”上，然而他们却不想遏制这种反动的倾向。魏玛时期的结束就已经清楚地表明，这在政治上是是不可能的。新黑格尔主义的本质和命运都反映出了它的这种可怜的境地。

新黑格尔主义者与新康德主义存在着一定的界限，但同时他们又更坚决地强调康德和新康德主义的延续性。格洛克纳甚至说：“黑格尔问题在今天的德国首先是康德问题，这听起来或许是矛盾的。”^① 克朗纳对新黑格尔主义产生重要影响的巨著（《从康德到黑格尔》1921—1924年）并没有超出具体的实现他那个时代由埃宾豪斯提出的纲领：试图证明黑格尔的哲学具有不中断基础的内在必然性，它因而是从康德那里成长起来的。克朗纳说：“从康德到黑格尔的德国唯心主义，其发展应该被理解成是一个整体：一条路线，它按照自身固有的、却又只在自身表现出来的法则，沿着一条宏大的曲线而飞行……。应该描写黑格尔的精神哲学是怎样从康德的理性批判中发展而来的。”^② 他还补充道：“康德的伟大后继者们超过了他，因为他们理解了他。”^③ 因此，克朗纳就象埃宾豪斯一样地认为，德国古典哲学的同一性（费希特、谢林、黑格尔）不过是康德

① 第一次黑格尔大会记录，第79页。

② R·克朗纳：《从康德到黑格尔》，第1卷，第21页。

③ 同上书，第27页。

构思中隐含着的存在物的展开。而克朗纳则要把这个图式继续贯彻下去。比如，他说黑格尔的体系直接由谢林的哲学而来，当《精神现象学》中的黑格尔与谢林的公开决裂不可能再隐瞒下去的时候，就被他曲解成是黑格尔的继续回归到康德和费希特。克朗纳这样论述《精神现象学》，他说：“黑格尔复兴康德和费希特的主观主义，同时又把它提高到谢林所达到的绝对唯心主义的层次之上。……现象学又用康德的理性批判和费希特的科学学说的思想——‘认识论’的思想来阻挡谢林的一性体系。”^①这种说法没有一点与历史事实相符合。黑格尔根本没有在康德的意义上获得认识论。黑格尔在原则上拒绝了在认识之前就检验认识的能力，黑格尔说：人们要学会游泳，就必然跳进水里，这就意味着，只有在具体的认识过程中才能证明认识的正确与谬误和认识能力的程度等。第二，在《精神现象学》里没有回归到康德和费希特的主观主义的痕迹。对康德和费希特而言，主观主义是他们哲学的基础，而黑格尔体系中的《现象学》的任务则在于通过描述主体的发展达到这种层次，从这个层次出发就可以适当地设计出客观的哲学（逻辑，自然哲学和精神哲学），并能使人理解。与《现象学》的这种方法论的任务相适应，它就不象康德和费希特认识论那样对主体的结构、能力等进行分析，而是分析客观的人类发展史过程中的主体历史；《现象学》受到海姆和其他人的指责，说它是对历史学、心理学和认识论讨论的“混合”，这不是缺陷，而是一个从康德到费希特的在激进程度上有差异的、在方法论上必然的结果。受到新康德主义成见局限的克朗纳对这点根本不愿意去看，更用不着说去理解了。

新黑格尔主义的认识论基础因而在本质上仍然停留在康德哲学那里。这一确定当然没有完全说清楚新黑格尔主义者在哲

^① R·克朗纳：《从康德到黑格尔》，第2卷，第364页。

学和历史学上的努力。在历史学领域，曼奈克的路线得到继续执行。罗森茨威格公开表明他和曼奈克一脉相承，他将德国国家自由主义的意识形态基础、也就是与俾斯麦相连的德国以前的自由主义的基础追溯到黑格尔。在他看来，国家自由主义者似乎“找到了倾向于外部，强硬的国家权力的本质在哲学上的阐述。”当然，罗森茨威格本人也承认，他们不是严格意义上的黑格尔主义者。但是他又说：“人们曾经相信，可以吸收体系的‘内容’，而用不着抓住方法的‘形式’不放。人们曾经在这方面拥有历史的权利。”^①罗森茨威格以这样一种对黑格尔体系、也就是对他的反动内容的阐明方式、以这样一种对黑格尔的辩证方法激进的否定方式，相信在十九世纪的德国资产阶级的发展中曾经建立了一种延续性；就象在曼奈克那里一样，黑格尔在这里成了现代反动资产阶级的祖先，是俾斯麦帮凶的先驱。在新黑格尔主义者当中，尤其是格洛克纳最有力地接受了这一倾向，为了证明哲学领域里的这一延续性，他写了一些关于菲舍尔和埃尔特曼的专题论文。格洛克纳当然很清楚，菲舍尔已经明确地背离了黑格尔。但是，也正是这点使他在象格洛克纳这样的“黑格尔主义者”看来很有价值；因为他对他们来说是作为清除辩证方法的联盟者而出现的，按照格洛克纳的看法，菲舍尔恰恰通过脱离辩证方法而保留了黑格尔的真正的剩余物。

历史学的这种倾向又回到了狄尔泰那儿。狄尔泰“发现”青年黑格尔是“生命哲学”的黑格尔，在新黑格尔主义那里就发展成为把青年黑格尔理解和描写成“真正的”黑格尔。黑格尔后来的发展，他建立的辩证方法似乎就是他青年时代的伟大成果的一种逐步僵化、一种或多或少的垂死的归宿。在这个问题上，在新黑格尔主义内部当然也存在不同的看法。如克朗纳一般局

^① F·罗森茨威格：《黑格尔与国家》，慕尼黑—柏林，1920年，第2卷，第198页及下页。

限于对历史上有重大意义的晚期黑格尔进行描述,而马尔库塞、胡果·费舍尔、格洛克纳则把决定性的重点从“生命哲学”转移到背离黑格尔,尽管他们对这种背离也有不同的评价。但是,他们却有共同的基本路线,即黑格尔在他的青年时代就创造了今天和未来,而成熟的黑格尔只有保持他的这一倾向时候才是重要的。新黑格尔主义在这里完全是违背历史的。这不仅在于新黑格尔主义完全忽略了青年黑格尔与晚年黑格尔在本质上的同一性,也忽略了辩证法,而且他们也未看到黑格尔生活和思维的真正的历史转变:追随法国革命和法兰克福的危机,寄希望于拿破仑和与这种希望相适应的耶拿时期的历史哲学,拿破仑最终失败以后的悲观及其最后的转变,建立最终的体系。认识到这一真正的发展才能够正确地回答这个问题,才能够指出,黑格尔在这种改变之中并没有重大的变化,而是用不断完善的方式坚持他自己的“逻辑”。如同我们看到的那样,对新黑格尔主义者来讲,并不存在黑格尔的辩证法。

格洛克纳从这种立场出发来反对对黑格尔主义解答的一般认识。这种认识只涉及到“老年黑格尔、成熟的体系者,柏林学派的首领,保守的国家哲学家。”^①相反,狄尔泰发现了这样一个青年黑格尔,这个人找到了“运动着的旺盛生命,而旺盛生命迫使这个年轻的思想家去解答反理性的永恒问题……。”这一学说并没有被黑格尔主义的解答所触及。“这就是那时活着的晚年黑格尔,这就是那时死去的晚年黑格尔。”今天的任务是:“‘克服’青年黑格尔意义上的晚年黑格尔。”从海德格尔那里来的马尔库塞就从这种历史现实中得出了这样的结论:“狄尔泰在黑格尔丢失‘生命哲学’的最深处重又捡起了它。”^②

① H·格洛克纳:《Th·菲舍尔与十六世纪》,柏林,1931年,第155页及后页。

② H·马尔库塞:《黑格尔的本体论与一种历史理论的基础》,法兰克福(美茵河畔),1932年第278页。

从哲学史来说，这种观念意味着使黑格尔更接近于浪漫主义。就象新康德主义路线抹杀黑格尔的客观唯心主义与康德和费希特的主观唯心主义的区别一样，这里的所存在的尖锐矛盾把黑格尔与谢林、尤其是与施莱马哈尔，与弗里德利希·施莱格尔、诺瓦利斯，萨维格尼和亚当·缪勒等分开了。人们可以在梅茨根、杜鲁尔彻、胡果·费舍尔等人那里找到这条路线。格洛克纳在这个问题上也是最激进的，他完全从狄尔泰意义上确定在黑格尔与施莱马哈尔之间存在着紧密的联系，而实际上他们在一生中都处于激烈的对立之中，他解释说：“没有施莱马哈尔主义的历史，就无法描写黑格尔主义的历史。”^①我们已经知道，克朗纳本人就站在康德主义路线一边。于是，当尼古拉·哈特曼在其主要专著中描写德国唯心主义、并在其中着重强调黑格尔与浪漫主义的亲缘关系时，克朗纳承认这一工作是对他本人的一个卓越的补充。

对黑格尔哲学的作用、前提和发展的历史篡改就是服务于下述事情，第一是要把辩证法从“正确理解的合乎时代而更新的”黑格尔方法中彻底清除出去；第二是要把生命哲学的非理性主义变成新黑格尔主义努力从事的要把全部德国哲学界反动势力重新综合起来的重要基础。

克朗纳在他的黑格尔分析导论中作出了下述的纲领式的解释：“J·E·埃尔特曼发明的口号‘泛逻辑主义’造成了损失，弥补这一损失曾经是有价值的；只有在辩证法的理性主义中突出强调辩证法的反理性的特点，那时才能获得成功……。”^②克朗纳不是用将人引入歧途的“泛逻辑主义”的辩证解释本身来修正埃尔特曼，而是逃避到帝国主义哲学中的反动势力的主要潮

① H·格洛克纳：《黑格尔主义历史中的危机与转变》，讲话第8年集第3期，第355页及后页。

② R·克朗纳：《从康德到黑格尔》，第2卷，第7页及后页。

流——非理性主义之中。现在，这里提出的纲领在分析黑格尔哲学过程中得到了认真的执行。克朗纳说：“毫无疑问，黑格尔是哲学史上最伟大的非理性主义者。没有一个在他之前的思想家，能象他那样阐明概念……。黑格尔是非理性主义者，因为他使思维中的非理性物发挥作用，因为他使思维本身非理性化了……他是非理性主义者，因为他是辩证法者，因为辩证法是一种被变成方法的、理性的非理性主义，因为辩证的思维就是理性和非理性的思维。”^①他将这一思想过程继续下去，他说：“作为辩证的和思辨的思维本身就是非理性的，就是超出理解的，因为这种思维是活生生的：它是思维着的生命。”^②他完全从狄尔泰所观察的帝国主义生命哲学的意义上来评论《精神现象学》：“认识问题在他（指黑格尔——译者）那里深化和扩大为体验的问题。”^③向非理性主义的生命哲学的转变在这里暴露无遗。克朗纳与狄尔泰的区别仅仅在于，狄尔泰在特伦得伦堡的批判基础之上拒绝了辩证法，并且以绕开散布康德主义认识论问题的方式实行从新康德主义向生命哲学的过渡，而克朗纳简单地把辩证法换成被说成方法的非理性主义（这再次表明，反动思潮的老的代表一般要比后来的代表更彻底、更诚实一些）。

新黑格尔主义的观点与黑格尔毫无共同之处，对这点我们在此无需多费口舌。就是在他那个时代，也就是生命哲学的先驱们曾经有影响的时候（这里只涉及“直接知识”即直觉的代表，如F·H·雅可比），黑格尔也始终最坚决地否定了他们。他对认识问题“深化”到体验认识之中，只是付之轻蔑的一笑，任何直接感觉、任何体验都与知性和反映规定的范畴一样，是抽象的，这是他的认识理论的基本点，是他的《精神现

① R·克朗纳，《从康德到黑格尔》，第271页及后页。

② 同上书，第282页。

③ 同上书，第364页。

象学》的基本东西，也是他青年时代的基本观点。理性的任务，也是正在完成的辩证法的任务，就在于超越上述两者之上而发现真实的、具体的规定。当然，黑格尔那时不可能认识到非理性主义能够成为哲学的中心问题。他只是在他的严密的数学意义上使用这一术语，就是在他对这里产生的认识问题的普遍化的分析中也清楚地表现出，他在那些客观和主观的事实中明确看到了与理性相符的、辩证思维的问题和任务，而现代反理性主义习惯于为了它们的目的而利用这些客观和主观事实，从中造出“存在”的基本结构、“原始现象”、思维的“永恒”的限制等等。黑格尔在数学和几何学的“反理性物”上看到了“合理性的开始和痕迹。”^①这就意味着对辩证思维提出了一个问题，其“反理性”（黑格尔确定，在普遍的术语中出现了一个反面）理所当然会辩证地被扬弃掉。新黑格尔主义美化反理性是对黑格尔的最大背叛。所以，克朗纳的观点作为对黑格尔的解释是没有根据的、是反科学的，是对黑格尔哲学的科学地位的歪曲。更能说明新黑格尔主义的基本倾向的特征是：向帝国主义阶段的非理性主义的主要潮流投降，在法西斯主义的世界观准备前投降。克朗纳思想过程的唯一独创的观点是他不再象狄尔泰那样将反理性主义描述成辩证法的对立运动，克朗纳直接把辩证法与非理性主义等同起来。

毫无疑问，这是正在深化的危机的症状。我们经常可以观察到，非理性主义是怎样作为虚假的回答生活中实际问题而兴起的，它又怎样把实际问题改变成一种非真实的、反动的回答。这种运动在哲学上很可能成为对辩证法的否定，因为这样能够最有效地把真正的、延伸到实在问题（现实的）的前进运动引向反动方面。在1848年前后的危机年代中，基尔克戈尔就炮

^① 黑格尔：《哲学全书》，第231节。

制了一种非理性主义的、反对辩证方法的假辩证法。克朗纳当然没有基尔克戈尔那样努力，他满足于把自己很平常的生命哲学的非理性主义取名为辩证法。克朗纳的内容根本没有超过他的生命哲学的前辈；唯一新的地方——这也是危机的症状，只是贴上了辩证法的标签。

克朗纳通常在这个意义上属于新黑格尔主义的温和派，因此他坚定的拥护反理性主义更值得注意。格洛克纳的这一倾向表现得激进得多，他对克朗纳的论述不完全满意。克朗纳的论述对他来说在这个方向上走得还不够远。他说：“克朗纳没有认清黑格尔的‘非理性主义’，而是以一种强调的方式将其突出起来。几乎可以这样说，只是把它当作辩证原素进行暗示性的描述。”^①格洛克纳与之相反地提出了下面这一纲领：“我要以一种不同于黑格尔本人那里采用的方式将任何思维中的反理性元素变成意识。我要指出，这些元素不仅仅是辩证地与科学和哲学的方法发生联系。”^②他与此相对应地要用一种“泛悲伤主义”来扬弃所谓黑格尔的“泛逻辑主义”。这种来自于赫贝尔的文献中的表达是为人们所熟悉的。它的本质内容早在48年革命期间已经出现在黑格尔主义者之间（威廉·约尔丹和卢格在法兰克福时期，菲舍尔回忆他在斯图加特的日子）。这一本质有很多含义，一方面，任何历史上的“悲剧”都必须被承认是“永恒的”命运终结（也就是封建的波兰的没落是最终的，而且不可能在波兰通过兴起一次农民的民主革命而加以改正）；另外一方面，在所有的历史辩论中，反动与进步在客观上有着同等的理由。这就开始了清除黑格尔的历史进步的概念。

这个进步概念在实际上绝不是简单乐观的“泛逻辑主义”。恰恰相反。黑格尔虽然坚持人类发展中的进步的思想，但他看

^① H·格洛克纳，《黑格尔》，第1卷，斯图加特，第11页及后页。

^② 同上书，第21页。

得很清楚，这条道路由许多个人和民族的连续不断的悲剧之链所构成。黑格尔绝不否认悲剧性的现象，而是把它置于历史的总体联系的合适的地方（我在我的《歌德与他的时代》〔建设出版社，柏林〕一书中曾经试图指出，这点与《浮士德》的基本思想有着最密切的联系，黑格尔与歌德在这个问题上是在同一个方向上前进的——卢卡奇注）。

上面被称为黑格尔主义者和曾经是黑格尔主义者的行为则与此相反，他们接近了叔本华的反历史的非理性主义，叔本华认为，“宇宙的”悲剧性阴影使得任何历史或社会的进步思想都是“邪恶的”。如果格洛克纳现在复兴这种思想，这要比从哲学上执行我们已经熟悉的他的这一历史路线更难。这就意味着新黑格尔主义与生命哲学的这些倾向相联系，它们首先由尼采的“情爱命运”（*amorfia*），接着通过席美尔的“文化悲剧”而表现出来，然后越过史宾格勒而通往海得格尔的存在主义的虚无主义，海得格尔方式中的虚无主义亦是“泛悲剧主义”。战后帝国主义时期的德国哲学界的行家们对由此表现出的倾向都知道得很清楚：新黑格尔主义接近了我们已经熟悉的海得格尔或者雅斯贝尔斯的虚无主义的世界观。

在非理性主义披上辩证法伪装而成为新黑格尔主义者方法论中心的同时，任何一种辩证法都必须从所谓复兴了的黑格尔中被精心地清除出去。一些新黑格尔主义者尽可能地把黑格尔的辩证法推回到康德的二律背反学说，并以这种方式来进行这项工作。首先是克朗纳，他完全站在康德意义上解释说：“哲学不可能超越自身，哲学在矛盾中结束。”^① 其他的新黑格尔主义者的这种反辩证法的倾向表现得更为坚定。齐格弗利特·马尔克这样来描述他的“批判的”辩证法的立场：“批判主义肯定辩

^① R·克朗纳，《精神的自我实现》，图宾根，1928年，第221页。

证的事物，但是却否定辩证法。”^① 马尔克与之相应的只接受“黑格尔‘扬弃’这个术语中的‘保留和提高’”，他斥责“这个‘荒诞的’表示‘否定之否定’的观点”。为了用一个突出的例子来说明新黑格尔主义对黑格尔的无知，这里只需顺便地指出，在黑格尔对扬弃的规定中，“荒诞的”绝对不与“否定之否定”相统一；黑格尔的否定是任何一种扬弃的决定性因素，没有否定，任何扬弃都毫无意义，而否定之否定表示一个三段式与辩证联系中的特定的、正在完成的阶段。当马尔克指责对辩证法最深层的现实和历史的规定时，这一混淆才具有本质特征。他把简单的否定与否定之否定混淆起来，是对辩证方法中指引前进的、革命的事物的双重否定：一方面“荒诞的”是历史上的变革、经常是巨大的变革在思想上的反映（自然辩证法根本引不起马尔克的兴趣）；另外一方面，如果是以唯物主义为基础的话，否定之否定就会同样地指出社会结构经常要经过巨大的、革命的变革，指出对抗性的前进道路，这就同恩格斯在反对杜林时对卢梭的社会学说所进行的分析一样。^② 黑格尔的“复兴者”马尔克对黑格尔的无知清楚地表明，涉及到黑格尔要远远少于涉及到马克思；马克思主义的革命结论会受到新黑格尔主义的形式和从假辩证法方面提出的“反驳”，这就同他的结论在他那个时代受到伯恩斯坦从新康德主义方面所作的公开反对辩证法的方式的反驳一样。社会的倾向会以相同的方式而保存下来，马尔克也是社会民主党人，而哲学的形式随着危机的尖锐化和苏联以及全世界其中也包括德国共产党的兴起而相应地发生了变化。太容易使人理解了，一个哲学思潮的纲领性意图与它所处时代的反动势力相妥协，它就不得不做出这样的决定。就象我们在其它地方已经强调的那样，这里也同样表现出黑格尔被他的这些复

① S·马尔克：《现代哲学中的辩证法》，第2卷，第93页。

② 恩格斯：《反杜林论》，柏林，1952年，第157页及后页。

兴者们看成是“死狗”，就同它那个时代他的蔑视者对他的态度一样。马尔克对《精神现象学》中的辩证概念的“过份的眩晕”持反对态度，这只能说是前后一贯的。他说：“辩证法本身也在这个顶点中翻转，它因此在实际上会突变成它自身的对立面，变得毫无意义。”

格洛克纳的这个倾向转变成了一种坚定的非理性主义。他捍卫黑格尔而反对指责，“泛逻辑主义”，但是他又认为这些指责由于黑格尔的矛盾学说而成为可以理解和有理由的，他说：“我不把矛盾学说算作是黑格尔哲学中观察未来的元素。”^①人们必须承认这个学说的历史的存在，但是格洛克纳又补充道，黑格尔本人作为体系学者也不能接受这一学说……。矛盾是一个核心的逻辑现象；它将在体系中得到它的位置，但是它却不能决定方法。新黑格尔主义在所有的实质问题上激烈地反对辩证法的本性，在这里又明显地表现出来。把辩证法别有用心地局限在远离社会现实的“自然保护公园”里——当然也是把它局限在纯粹主观的、新康德主义逻辑之中（社会民主党的新康德主义者马克斯·阿德勒也曾经类似地把矛盾从它的革命内容中“清除”出去），然后用一种普通的、毫无意义的向辩证法鞠一躬的办法来否定它对现实的实用性。格洛克纳这样总结黑格尔哲学的正反两个方面：“黑格尔有这种企图：正确地思维，有对象地从事哲学活动，作为哲学家而实体性地存在下去（黑格尔在这里被基尔克戈尔化了，而且根据基尔克戈尔的看法，他的存在主义立场上的黑格尔的辩证法缺少而且必然缺少被当作真正黑格尔的东西；通过违法地偷运对黑格尔完全陌生的内容，黑格尔又一次‘被拯救了’——卢卡奇注），让事情自我管理，站在现实主义和理想主义的一边（也就是选择帝国主义的哲学的

^① H·格洛克纳：《黑格尔》，第1卷，第12页。

‘第三条道路’),而在事实上成为马赫主义的主观唯心主义者——卢卡奇注)。今天我们也完全需要这样做。”^①不管怎样,在格洛克纳看来,黑格尔用辩证的方式来解决这些任务,在方法论上是不正确的。

黑格尔的辩证法就是这样受到新黑格尔主义的极大奉承,却也同样遭到重大的“毁灭”,这就同海姆或特伦德伦堡时期激烈论战的情形一样。唯一肯定辩证法的现代哲学家尼古拉·哈特曼将辩证法完全神秘化了,并把它说成充满秘密的上帝对天才的恩赐。他说:“黑格尔思想财富中的辩证法不可以随意地替换……这就同上天的恩赐一样,辩证法只属于个别人,而这些个别人利用它创造其他人几乎不能理解而跟随其后的产品,并且是使他们只能困惑和绕开它而去深思的思想结构。辩证思维的天赋完全可以同艺术家的天赋、同天才相比较。辩证法是罕见的,就象任何一个精神上的天才一样,它是不可能学会的……。”^②这种捍卫也同样地把黑格尔说成“死狗”。因为每一个真正读过《精神现象学》、并且学习过一点在它之前的历史的人一定会知道,哈特曼认定的黑格尔辩证法的不可学习的属性、将其与艺术的比较,正是描写了谢林对辩证法观点的本质特征,而《现象学》的方法论以极大的论战尖锐性来反对这种观点,也正是这一特点宣布了辩证法对每一个人在原则上都可以接受的本质。我们可以不危害黑格尔威望地说,论述辩证法的可学性也是《现象学》的主要意图之一,把现象学作为一个整体来描写也是向所有一般思维指出逐步到达辩证法的途径。在对黑格尔的解释中减少一些大的混乱,在这里很重要,因为这种混乱只是一种病症,而其中包含了向非理性主义的贵族认识论的投降。这个时代形形色色、各种各样的思想家对黑格尔的解释在任何问题上都表

① H·格洛克纳,《黑格尔》,第1卷,第14页。

② N·哈特曼,《黑格尔》,1929年,第11页及后页。

明这样倾向：德国知识分子面对哲学上的非理性主义的法西斯化完全丧失了防卫能力。

人们看到：德国帝国主义掀起的“复兴黑格尔”中的那个黑格尔，不仅在历史上、而且在体系上都与黑格尔的进步倾向没有丝毫关系。相反，他的体系中的一切保守或反动的东西却得到了精心的保留和适当的继续深化。我们已经在许多个别论述中清楚地看到，辩证方法在这个“复兴”黑格尔运动中首先成为牺牲品。这决不是一个偶然现象。在现代哲学中，黑格尔的辩证法在许多人眼中不是一个方法。辩证法在其产生时和本质上就是在更高的水平上对文艺复兴以来最杰出的思想家在哲学上致力于建立人类发展的合理性和进步性的精神努力的一种延续，黑格尔在这里达到的更高的水平产生于他在思想上认识到了合理性和进步性的那个新的历史形势：这就是产生了法国大革命的社会和历史的形势。这首先就意味着，他在这种形势的矛盾本质中把握了理性，也就是他与普遍的启蒙传统那种过于草率和直接的论述完全相反，这种论述常常是要么把理性与生命之间的联系描述得一无是处，要么全部都予以肯定。黑格尔在矛盾中认识和澄清了生命中的理性的客观道路。黑格尔的后继者们把矛盾与理性的不可分割的同一性简单化和庸俗化成为“泛逻辑主义”的同时，他们也背离了黑格尔的辩证方法。我们已经看到，反对这种背离的论战在新黑格尔主义中突然转变成把辩证法与反理性主义等同起来：变成对黑格尔方法的完全篡改，而以前只是庸俗化的合理性从此就从中消失了。其次，辩证方法意味着对进步的一种历史捍卫。法国大革命以后的世界观上的反动派提出了关于历史结构的理论，进步思想从中消失了，尤其是所有社会变革都被它解释成是反历史的。相反，黑格尔辩证方法的明确意义用一种以矛盾性为中心地位的不可割裂的同一性来证明，历史的曲折和不平坦的道路正是展示了

它的深刻的、常常隐藏在直接性中的合理性。因此建立辩证唯物主义和历史唯物主义可以与黑格尔发生联系。虽然这要以对他的唯心主义（包括唯心主义的内容和方法论上的结论）、对他的反动体系的无情的批判为基础。和这一批判有关的事实不能否定这个批判的深刻性和全面性，不能否定与黑格尔相反的马克思主义新的本质特征和与黑格尔唯心主义辩证方法相比较的新的唯物主义辩证方法的对立性。辩证唯物主义和历史唯物主义正是那种以最高级形式表达了历史进步和在理性上可以认识历史规律性的世界观，也是唯一能够从哲学上阐述进步性和合理性的世界观。我们已经看到，只有新黑格尔主义怀有敌意地攻击马克思对黑格尔辩证法的改造，虽然它从不公开地承认这一点。我们还看到，这一攻击的“科学的”形式恰恰是对黑格尔哲学的歪曲；将辩证法、进步性和合理性从黑格尔哲学中分离出来。新黑格尔主义按其主观意图表面上经常试图反对反理性主义的生命哲学的单一统治，然而它也就这样涌入了帝国主义毁灭理性的普遍潮流之中。复兴黑格尔丝毫没有超出德国资产阶级中的比较温和的反动阶层想同极端反动势力的妥协企图。

然而这却是一个失败的妥协企图。德国的帝国主义资产阶级中的反动集团的胜利导致了哲学上极端非理性主义的“生命哲学”的胜利，并且是最屈辱的形式，即屈服于“国家社会主义世界观”的形式出现的。新黑格尔主义者当然企图针对与公开的法西斯主义进行妥协的政治。这种努力具有一定的外在基础：希特勒无论如何必须保持大学的运转（因为顾及到国外），而新黑格尔主义者为了获得已经取得胜利的国家社会主义的容忍，他们也以相当的反动而闻名（只有象克朗纳那样“非雅利安人的”新黑格尔主义者不得不流亡）。新黑格尔主义可以艰难生存下去；在哥亭根甚至还产生了一个特殊的新黑格尔主义的法哲学流派（宾得尔、布塞、拉伦茨等人）；资料集、专题论

著等可以继续出版。

新黑格尔主义者还有种种巴结占统治地位的希特勒主义的企图：即把黑格尔作为一个可靠的反动思想家推荐出去。我们只举这众多企图中的一个例子。赫伯特·弗兰茨提出要让黑格尔在意大利成为法西斯主义的国家哲学家，他说：“黑格尔目前在德国肯定要遭受到某些敌视。如果人们为黑格尔尽力的话——这位伟大思想家或许理应得到这种尽力，人们就会立即认识到，在黑格尔的国家秩序概念中还继续考虑到要对有机循环的生命性、体验性和作为精神而出现的民族性的确定，这些就能把符合生活的‘民族秩序’的概念提高到已经程式化的国家机械主义的极其平常的普遍概念（Allerweltsbegriff）之上。”^①这是向希特勒献上了黑格尔体系的所有反动内容的花环，以便使希特勒对黑格尔主义者感到愉快。

这些是徒劳的企图。在一次官方会议上，罗森堡严格地将“国家社会主义的世界观”与同路人的巴结企图区分开来，他解释说，国家社会主义只把瓦格纳、尼采、拉加得和张伯伦看成是精神的先驱和自己的古典权威。^②众所周知，拉加得和张伯伦对黑格尔所持的是彻底否定的态度。前者不承认黑格尔和与他相关的大多数古典时期的文学家和思想家是德国人，他说：“上个世纪的我们古典文学……只存在于其各个承受人之间，但是却不是文学家，很清楚，这些文学一方面是世界主义的，另外一方面追求古希腊和罗马的理想。黑格尔把这一文学的最佳部分进行了本质上的转变，使这一文学的内容经院化了。”^③张伯伦从他的那个方面把黑格尔看成是“新教的托马斯·V·阿奎那”^④，

① H·弗兰茨：《从赫尔德到黑格尔》，法兰克福（美茵河畔），1938年，第149页。

② 罗森堡：《观念的形成》，慕尼黑，1936年，第11页及下页。

③ 拉加得：《三部德意志著作》，莱比锡，第209页及下页。

④ 张伯伦：《十九世纪的基础》，人民版，第816、918页。

这就是他“说的一切”，就象我们将在他的论述中看到的那样，张伯伦在罗马见到了带来毁灭的“民族混乱”的代表。由于他用生命哲学、种族主义和神秘的解释而把康德看成是自己的种族主义世界观的奠基人，因而他就以极大的蔑视来否定从康德到黑格尔的哲学发展的同一性的命题。他说：“因为康德是以纯粹科学方式回答问题的最杰出的代表，而无知和恶意的文学总是用论断去迷惑公众，所以费希特和黑格尔的哲学就处于一种同康德哲学的有机联系之中，因此任何对我们世界观的真正理解和严肃的深化都成为不可能……。”

罗森堡跟随他们之后，激烈地反对黑格尔。^①他从极端反动的方面阐述了否定黑格尔的关键论点——黑格尔同马克思主义的关系。因而从伯恩斯坦到齐格弗利特·马尔克的社会民主党人和战后时期的新黑格尔主义的一切妥协企图都一下子遭到拒绝：这位国家社会主义的“理论家”在这个问题上不愿意有任何妥协。就同我们所了解的那样，罗森堡还坚决地否认了黑格尔考察世界历史的合理性和他的国家理论。人们在这里看到，新黑格尔主义者巴结早期法西斯的和法西斯反动势力的企图是多么徒劳！反动派走出了彻底毁灭理性的道路；妥协、让步在他们眼中已不值一文；他们要么要求一切，要么一点也不要。新黑格尔主义与生命哲学的非理性主义相对立，只能解除部分知识分子的武装，这部分人没有法西斯的世界观的“思想支柱”或许能够进行更多的反抗。

德国法西斯的官方哲学认真执行了罗森堡所描绘的否定黑格尔的路线。A·鲍姆莱尔在希特勒上台后立即就被任命为柏林大学政治教育教授，他在就职谈论中对这一纲领说得很清楚：“对理想主义传统的系统批判属于我们将来的工作。”^②他充

^① 罗森堡：《二十世纪的神话》，慕尼黑，1931年，第525页。

^② 鲍姆莱尔：《男性联盟与科学》，柏林，1934年，第125页。

分利用曼奈克，罗森茨威格和格洛克纳的准备工作——当然他颠倒地指出这一评价，并由此把黑格尔当作可以蔑视的国家自由主义的哲学家来反对。他说：“黑格尔从思想上阐述的国家自由主义，就是综合启蒙运动和浪漫主义的最初形式，尼采奉命解散这一综合。”^①按照鲍姆莱尔的观点，尼采有理由反对他那个时代的国家，尼采就：“凭正确的直觉把黑格尔的极权国家看作是文明国家。……尼采反对已经成为国家的、具体化的魏玛精神。”^②很清楚，在这场反对只是可能把他们的国家与文明联系起来斗争中，所有德国的法西斯分子都与鲍姆莱尔站在一道。

希特勒主义的官方哲学在原来的哲学领域把黑格尔当作笛卡尔开始的伟大、普遍的欧洲运动的完成者来反对；黑格尔这样就属于那种危险的、来自西面的舶来品，这正是国家社会主义想要清除的东西。弗兰茨·波姆的书里对这一点阐述得最清楚，他说：“伴随着笛卡尔，这个欧洲人就用他的同一性和民族的根基来到了这个西方、受到束缚的人的地方——创造了一个非真实和没有历史的理性。”^③

这一发展在黑格尔这里达到顶点。“黑格尔以一种不可超过的方式完成了西方国家的哲学史的意识。……这在名字上是黑格尔的历史画像，但是在德国哲学界的最精锐力量经过几个世纪反对笛卡尔主义的斗争之后，这个主义通过这幅画象得到了经久的辩护。这是怎样一个颠倒啊！德意志世界观历史的动机由于黑格尔的通往西方哲学普遍纲领的思想而被铲平，其中一部分经受了一个世纪的动摇。”^④法西斯对黑格尔的进攻必然要延

① 鲍姆莱尔，《尼采，哲学家和政治家》，莱比锡，1931年，第134页。

② 同上书，第133页。

③ 波姆，《反笛卡尔主义》，莱比锡，1938年，第35页。

④ 同上书，第24页及下页。

伸到对欧洲的所有理性哲学的攻击。黑格尔被当作由笛卡尔开始的脱离中世纪世界观的完成者而受到反对；在这里，希特勒信徒反对一切进步的欧洲文明和文化的斗争，就从哲学史上得到了论述。虽然，法西斯的思想家们在这方面也不是独创。我们已经知道从叔本华到张伯伦的反黑格尔传统。即使是反对黑格尔的斗争联系到历史上笛卡尔，也有其反动哲学的根源。晚期的谢林就是其倡导者，他的后继人就是爱德华·封·哈特曼及其他学派。波姆对进步概念的进攻表明了这在事实上仍然涉及到我们以前作为核心问题而强调的问题，他说：“进步是现存物的逐级提高。因此，历史成长的任何创造性的本质都遭到否定，并且以一种不能令人信服的预测剥夺了未来的权利。”^①在这场论战中，波姆始终不理睬黑格尔辩证的和历史的进步概念（对马克思主义的这一概念只字不提），而是把一些庸俗不堪的概念作为唯一可能的概念而突出起来。

这样，新黑格尔主义从他们的帝国主义和反动方面改变黑格尔，但并不能实现它所渴望的对所有思潮的“综合”（不包括进步思潮）。它只能在德国一些大学的角落里顾影自怜、苦度残生。它的结果对哲学的发展等于零。它的发展所能引起的哲学史上唯一的兴趣也是消极的；新黑格尔主义的历史清楚地表明，哲学上的妥协是多么徒劳，不坚决的反抗在受到反动的主要潮流所裹胁时是多么不能自卫，在世界历史的变革中细小的差异和坚持是多么渺小！从这个意义而言，新黑格尔主义的发展作为这一作用的哲学反映十分有教育意义，即越来越腐朽的自由主义（以及它在各种各样程度上的调和）在反动势力发展、在法西斯化的历史中曾经起过的和在将来还要起的那种作用。

^① 波姆：《反笛卡尔主义》，第99页。

帝国主义时期德国社会学

I

社会学的发生

社会学作为一门独立学科发生于英国的古典政治经济学和法国的空想社会主义瓦解之后。古典政治经济学和空想社会主义当初是两种各以自己的方式说明整个社会生活的综合学说，因而都曾结合着社会问题所由产生的经济问题探讨过社会的一切本质问题。社会学，其所以成为一门独立的学科，是因为它在探讨社会问题时撇开社会的经济基础，所以，把社会问题脱离经济问题而独立处理，是社会学的方法论的出发点。社会问题同经济问题割裂开来，这是与资产阶级经济学的深刻危机密切结合着的，因为资产阶级经济学的危机清楚地表明了社会学的社会基础。这里说的危机，一方面，是指英国的李嘉图学派的瓦解，随着李嘉图学派的瓦解，人们就开始从古典经济学家的劳动价值学说中引申出社会主义的论点来；另一方面，是指法国的空想社会主义的瓦解，从空想社会主义瓦解起，人们就开始摸索、寻找圣西门和傅立叶所没曾研究的通往社会主义的社会道路。由于这两种危机，特别是由于解除这两种危机而产

生了历史唯物主义和马克思主义的政治经济学，这就使古典作家心目中的资产阶级经济学寿终正寝，不再成为认识社会的基本科学。于是一方面，产生了资产阶级庸俗的经济学，亦即后来的所谓主观经济学，这是一门研究范围非常狭窄的专门学科，它从一开始起就不再说明社会现象而以排除剩余价值问题于经济学之外作为自己的主要任务；另一方面，就产生了不包括经济学在内的精神科学：社会学。

有人说，社会学刚开始出现时也曾想成为社会的普遍科学（如在孔德和斯宾塞那里），这个说法当然也是对的。它为此目的曾试图找出一种自然科学的基础来代替经济学中的根据。这种做法也是与——由社会所产生的——经济学发展密切结合着的。黑格尔虽然当时也不十分理解却也已经发现经济学范畴里的矛盾原则；到了傅立叶，资本主义经济学的内在矛盾性已经公开显现出来了；在李嘉图学派瓦解的时候，并且在普鲁东那里，这种内在矛盾性成了整个经济学的中心问题，虽然个别的答案还是十分错误的。不过只有马克思的学说，才找到经济学里正确的辩证关联。至于作为普遍科学的社会学以及经济学，其所以寻找自然科学的基础，正是为了从自己的学说中排除社会存在的矛盾性，也就是说，排除对资本主义社会制度的彻底批判。不错，在一开始的时候，特别在创立人那里，社会学确是站立在社会进步的观点上的，它的主要任务在于科学地证明社会进步。然而它所要证明的乃是一种适应意识形态开始没落的资产阶级的进步，这种进步要求出现一个理想化了的资本主义社会作为人类发展的最高峰。这种进步，早在孔德那里，更不用说斯宾塞，就已经不复能用经济学进行证明了。因此，他们寻找的进步基础，只是一种——用类比法应用到社会上的、从而多少有些神话式的——自然科学。

可是恰恰由于与进步思想有着这样的联系，作为普遍科学

的社会学就不能长期站立得住。不久之后，自然科学上的、特别是生物学上的理论根据，为了符合于资产阶级总的经济和政治发展，就转变为反进步的、反动的意识形态和反动的方法论。绝大多数的社会学都从事于探讨专门问题。社会学变成了纯粹的个别科学，对于社会结构和社会发展这些大问题就连碰也不去碰一下了。因此，它原来给自己提出的任务，即要去论述不再能从经济学上加以论证的资产阶级社会的进步本质、要想反对封建反动派和社会主义从而辩护资产阶级社会进步本质的任务，就不再能够实现了。由于它完全像经济学等等一样变成了非常专门的个别科学，于是它就像其他个别社会科学一样面前出现了一些由资本主义分工带来的新任务。在这些新任务中首先是这样一个自发产生的、资产阶级方法论从来没去加以意识的任务：把一个专门学科无权解决的决定性社会生活问题推卸给另一个专门学科的职权范围里去；至于这另一个专门学科，理所当然地同样宣布自己无权解决。当然，这里牵涉到的问题通常总是没落的资产阶级为了自己的利益而日益不愿意明确提出来更不愿意予以答复的一些社会生活中的决定性问题，这样，社会不可知主义，作为毫无希望的观点的辩护理论，就获得了一个不知不觉在使用着的方法论上的工具。使用这个工具所表现出来的活动进程，非常类似于资本主义的或正在资本主义化的半封建专制的官僚主义所采取的那种态度：遇到麻烦问题，就继续不断地把档案从一个机关移送给另一个机关，谁也不承认自己有权作出真正的处理决定，——而这就算是“解决”问题。

II

德国社会学的初期

(施摩勒、瓦格纳等)

德国的状况却大大不同于长期发展了资产阶级民主的那些西方的资本主义的比较发展的国家的状态。首先是，在德国没有自己的经济学。马克思在1875年总结这种情况时说：“直到现在为止，政治经济学在德国始终是一门外国科学。……它是从英国和法国进口的现成货品；德国的政治经济学教授始终还是学生。反映外国现实的理论，到他们手里变成了一种教条全书，被他们用他们自己所处的小资产阶级世界的含义解释了，因而曲解了。……从1848年起，资本主义生产在德国迅速发展了，今天并且已经达到了它的令人眼花缭乱的繁荣状态。然而我们的专家们，始终还是命运不佳。当他们起初能够自由自在地研究政治经济学的时候，在德国现实中还没有出现现代的经济关系。而等到现代的经济关系出现了的时候，环境却已不再容许他们以资产阶级观点来自由自在地研究政治经济学了。”^①其次，还有一个不同之点是，科学社会主义恰恰是由德国思想家创造的，因而恰恰是在德国国土上首先开始广泛传播起来的。最后，德国社会学发生时的情况所以复杂，还因为德国的资产阶级没有像法国的那样在民主革命中作为政治阶级掌握政权，而是在俾斯麦的统治下同封建专制、同容克地主阶级实行了妥协。因此，德国的社会学是为了替这种妥协作辩护而应运产生的；这种辩护规定了德国的经济学和社会科学的任务。

^① 马克思：《资本论》第1卷，第2版跋文。

这种情况使德国的社会学一开始出现就不能具有英国和法国的社会学所具有的意义。德国资产阶级社会学的初期摸索性的尝试，可以由模仿黑格尔区别国家和社会而提出来的“社会理论”（施泰因、摩尔）和反动的“重农学派”（里尔）为代表。它们出现之后首先遭遇到的是巨大的抗拒。国家自由派分子、后来成为恶意批评者的普鲁士主义历史学家特莱彻凯，发表了一本名叫《社会学说》（1859）的宣传小册子，反对这种初期尝试。他在这本书里认为，一切社会问题都只是政治学法理学的问题，如果政治学健全了，特殊的社会科学就根本不需要。社会科学根本没有自己的研究对象；表面看来好像是社会学对象的问题，实际上都应该从政治或私法上予以处理。特莱彻凯用庸俗的和谐主义观点看待经济学；他认为工人问题纯然是一个警察问题。

这样简单地整个地否认社会学的态度，到1870与1871年以后，变得站不住脚了。资本主义大大兴旺了起来，阶级矛盾日趋尖锐，俾斯麦用他的“社会政策”进行了反对社会民主的斗争，这一切都使德国资产阶级对待这些问题的态度起了变化。除此而外，俾斯麦和大部分同他一道德国资产阶级分子又开始放弃自由贸易的庸俗教条。在这样的新情况下，有一批德国经济学家就试图把国民经济学扩展为社会学（如勃伦塔诺、施摩勒、瓦格纳等）。他们认为应该创造出一种纯粹非理论的、抛弃古典经济学的、经验主义的、历史的、同时“伦理的”国民经济学，以便它能够同时也处理社会问题。这种折衷的虚假的科学，是从反动的历史法理学派（如萨维格尼）和更早期的德国经济学（如罗舍尔、克尼斯等）产生出来的。它在方法论上完全不讲原则；它是把俾斯麦的“社会政策”看成解决阶级矛盾的办法的那个资产阶级集团的意识形态。它同更早期的德国经济学一起，进行反对古典经济学同时又反对马克思主义的斗

争。它在经济学里实行了极端主观化，根本看不见古典作家的客观的经济学问题，而单单反对古典作家认为经济自私心是经济行为的唯一动力的那种所谓狭隘心理学。它认为这种心理学应该予以“深化”和伦理化。按照施摩勒的看法，不同的经济理论“主要地是提出了……不同的经济道德理想。”^①或者另外举个例子来说，按照这同一位施摩勒的看法，整个问题“只不过是某一民族某一时期的一段具体的伦理历史。”^②因此，这些经济学家就反对任何“抽象”，任何“推论”，也就是说，反对任何方式的理论；他们是纯粹的历史经验主义者和相对主义者。因此，当时兴起的实证主义的新康德主义给他们的经验不可知主义观点提供助力，也就不是偶然的事了。

与此同时出现的一些“有机的”社会制度，也同样要反对社会主义，要在思想上辩护俾斯麦帝国同旧的半封建半专制的德国之间的关联，要给当时德国资产阶级称之为进步的东西找到一种时髦的理论。这种初期的德国社会学也是从反动的浪漫主义哲学，从“历史法学派”（如舍夫勒、索林塔尔等）中产生出来的。

然而就连社会学的这样一种德国代用品，也惹动了德国哲学界当时流行的科学理论方面的反对，他们断然否认社会学是科学。德国哲学界对待新兴的社会学所持的反对态度，其最典型的表现可以说是狄尔泰在《精神科学导论》中提出的批评。当然，狄尔泰反对的矛头首先是指向孔德和斯宾塞等人的英法社会学。他坚决否认英国法国的社会学能够借助社会学的范畴统一地把握历史过程。^③他的观点是一种极端经验主义的、个

① 施摩勒：《社会政策与国民经济学的几个基本问题》，第2版，莱比锡，1904年，第292页。

② 同上书。第50页。

③ 狄尔泰：《精神科学导论》，莱比锡，1883年，第108页。

别科学相对主义的观点。他不无理由地认为新社会学是旧历史哲学的一个继承者，却把两者一律当成炼金术之类的假科学而加以反对。在他看来，现实只能由高度专门化了的个别科学来把握，相反，无论是历史哲学或是社会学，都是与形而上学的原则打交道的。

狄尔泰相对清楚地见到了西方社会学的方法论所产生的后果，那就是，妄自以为出现了普遍的历史哲学，而它并没有以基本的历史事实为根据。可是由于他比社会学的创始人更加，如果可以这样说的话，不了解社会学所以这样远离现实这样抽象的原因，他的批评就没有产生丝毫效果。大部分西方社会学家都走上了争取严格专门化的个别科学的道路，然而他们这样做却恰恰把社会学所追求的目的抛弃了；社会学并没因此转变而成为科学，反而退出了科学的行列。所以，狄尔泰的批评，只不过是——在德国条件下由方法论引起的——一种与社会学的失败伴随着的平行现象而已。社会学固然越来越放弃了它对进步的资产阶级的说明，同样，根据狄尔泰的观点也根本不可能给进步提出一个统一的理论来。

Ⅲ

斐迪南·托尼斯与德国社会学 新学派的建立

德国迅速的资本主义化，使上述那种根本否定社会学的态度不能长期坚持下去（就连狄尔泰本人对待席美尔以及其他帝国主义时期社会学家的态度，到后来也变得与原来完全不同，甚至可以说，他后来发展出来的历史观，本身就是后期德国社会学的一个促成因素）。随着时间的推移，愈来愈迫切需要对

社会现象作某种程度或某种方式的理论把握，虽然这种理论把握就其本质而言，不待多说，仍然没有超出上述德国资产阶级与霍亨索伦政权之间的政治和思想妥协的范围以外。不过，既然容克地主也在日益强烈地资本主义化，既然德国已经达到它的帝国主义的发展阶段（俾斯麦倒台于这个阶段前夕，并不是偶然的），那么所有这些问题自然就不得不另以一种新的方式来看待。况且，社会民主工人运动的势不可遏的壮大也提出许多新问题来，对于这些新问题，无论是由特莱彻凯提倡并由俾斯麦实行了的那些警察措施，或是由施摩勒和瓦格纳宣讲的那些激昂动人的说教，都无能为力。于是，需要有一种新式的理论来对付马克思主义。

首先从这种需要中产生出来的是一种经济学说，它盼望能解决经济学里的资产阶级日常问题，从而顺便也就在经济学领域里“克服”马克思主义。这种经济学说既是抽象的同时又是主观主义的，因而从一开始起，即是说，根据它的方法论，就不能成为社会学的基础。因此，在西方国家出现的经济学同社会学互相分离而同时并存的现象，同样也出现于德国。这就是孟格尔、波姆和巴威尔克等人的所谓“奥国学派”。它与“历史学派”一样是极端主观主义的。不过，“历史学派”的那种模糊的动人的道德主义，现在代之以纯粹的心理主义：把经济学的一切客观范畴统统归结为良心的鉴别问题，归结为喜欢与不喜欢这个抽象对立。这样就产生出一些假理论，想把经济生活里的表面现象（供应、需求、成本、分配）视为唯一的研究对象，想在这些现象上提出主观反应的虚假规律（边缘效用）。“奥国学派”认为自己一方面克服了古典作家（波姆——巴威尔克）和马克思主义的“幼稚病”，另一方面也克服了“历史学派”的“幼稚病”。这样产生出来的庸俗经济学，于是像在西方国家一样，开辟了一条自由大道，让一种与经济学分割开的、与经济

学“相互补充的”社会学出场。帝国主义时期的德国最重要的社会学代表人物，在他们的经济学观点上，或者公开地或者默许地，都是这个学派的拥护者。孟格尔的著作中涉及到的两派经济学之间方法论上的争论，在今天已经毫无注意的价值了，对于我们来说，它的历史意义只在于它给新社会学开辟了道路。

斐迪南·托尼斯的《社团和社会》(1887)是新的德国社会学方面一本看起来与上述斗争并无直接关联而在长时期中最有影响的书。这本书在德国社会学的发展中占有特殊地位。首先，这本书的作者在意识形态上同古典的德国传统的联系比后来的社会学家强烈得多。他因而同西方国家进步科学的关系也更为密切(他后来写过一本国际著名的霍布斯传记)。其次，他是在德国第一个吸取了有关原始社会的特别是摩尔根的研究成果的人，同时也是并不完全撇开马克思而勿宁试图按照资产阶级利益来改造和利用马克思的第一个德国社会学家。比如说，托尼斯明确表示他同意劳动价值学说的立场，他拒绝资产阶级学者的批评，不承认他们自称发现了《资本论》第一卷和第三卷之间存在什么不可消除的矛盾的说法。当然，上述种种并不意味着他对马克思主义有什么了解和承认。托尼斯说过：“李嘉图——罗德伯尔托斯——马克思的价值学说，就它现在提出来的这个样子而论，我从来没承认它是正确的，尤其是它的核心和基本思想。”^①他在这句话里竟然把马克思同李嘉图和罗德伯尔托斯等同起来，这就表明托尼斯如何根本不懂马克思主义。

虽然如此，马克思和摩尔根对托尼斯的影响，远比托尼斯书里的正式援引所表明的更为深刻。原始的无阶级社会同经济社会发展过程中产生出来的资本主义之间的对立，构成着托尼

^① 托尼斯：《社团和社会》，第3版，柏林，1920年，第67页。

斯的社会学的基础。当然，他所借用过来的基本思想已经由他彻底改造了。第一，具体经济学消失了，虽然在他这里不像在后期德国社会学家那里那样极端。第二，具体历史中的种种社会组成，变成了种种超历史的“本质性”。第三，代替社会结构的客观经济基础，现在出现了一个主观原则：意志。第四，经济的社会客观性，现在替换上了一种浪漫的反资本主义。通过这种办法，托尼斯就根据摩尔根和马克思的研究成果制造出“社团”(Gemeinschaft)和“社会”(Gesellschaft)的对立，而这种对立对于整个后期德国社会学具有持续不断的影响。“社团”和“社会”都是主观化了的，都通过神秘的意志概念成为主观的东西：“因为，由此可见，本质意志(Wesenswille)本身具有创造社团的条件，但任性意志(kurwille)则创造社会。”^①在托尼斯看来，这两种神秘化了的意志概念，是两种社会组成的两个造物主。

“社会”是资本主义——这是以浪漫的反资本主义眼光来看待的。当然，只需我们比较一下早期的浪漫的反资本主义，我们就发现托尼斯的反资本主义具有后来十分有影响的特点或差异，即，他不再盼望返回到已被克服了的社会状态，特别是，封建制度。托尼斯是自由派。他的立场成了这样一种文化批判的基础，这种文化批判一方面指出资本主义文化的消极特征，另一方面又强调资本主义的命运注定不可避免的性质。

这种文化批判，主要是以社会的对立类型为根据的。两种类型的对立，就是指“社会”的僵死的、机械的、像机器一样的东西与“社团”的有机的东西之间的对立：“正如一个为了某种目的而制造出来的器具或机器同生物身体上的器官系统或个别器官，有着对立关系，同样，这一种意志集体（由任性

^① 托尼斯：《社团和社会》，第130页。

意志构成的形态)同另一种意志集合体(由本质意志构成的形态),也有着对立关系。”^①这样两者对立起来,当然不是什么前无古人的新创,但是在方法论上却具有重要意义,因为托尼斯从这种对立出发就发展出后来对德国社会学具有决定性重要的“文明”与“文化”的对立。

社会与社团的对立,是自发地从资产阶级知识分子对资本主义的尤其帝国主义的文化发展所感受的不舒服不痛快中产生出来的。这种情感背后客观存在着的理论问题,大家知道马克思已经给我们指出来了,即,资本主义一般说来不利于艺术(概括地说,文化)的发展。每一个真诚关心文化的知识分子,只要真正懂得了这个问题,也就是说真正理解并彻底考虑过这个问题,他就一定会反对资本主义。但是,多数知识分子,他们自己的生存都与资本主义基础在物质上有着千丝万缕的联系(或者至少他们以为,这些线索一旦割断他们的生存就会受到致命的危害),而且,他们的思想都受了他们当时的资产阶级意识形态的影响,这就是说,他们对于自己的生存的经济社会基础,一点也不知道。

在这个基础上,文化与文明的错误对立可以自发地滋长起来。文化与文明这个事实上错误的导入歧途的对立,可以用概念来叙述如下:文明,也就是技术和经济的发展,受资本主义促使,总是向上的,然而它的日益向上却日益不利于文化(艺术、哲学、人的内心生活);两者的对立继续不断地趋于尖锐,终至出现一种不可忍受的悲剧式的紧张状态。现在我们看到,马克思所指出的资本主义发展的事实,如何被一种浪漫的反资本主义观点、主观主义的、非理性主义观点歪曲了。这纯粹是对历史社会事实的一种非理性主义的歪曲,这一点,只要想一想

^① 托尼斯:《社团和社会》,第102页。

想文化与文明在正确理解之下不可能是两个对立概念，就清楚了。正确理解下的文化，包括人在自然、社会和思维中用以克服原始的自然状态的全部活动。（人们有时说劳动文化、行为文化等等，这种说法是有道理的。）相反，文明是一个表示摆脱了野蛮以后的全部历史的概括而又分期的名词；它也包括文化，但连同文化也包括着人的全部社会生活。因此，提出这样一种对立，设定这两种互相反对的力量、实体等等，只不过是对资本主义中文化的具体矛盾性进行一种既抽象又非理性主义的歪曲而已。（这种实际的矛盾性也关系到物质生产力；我们在这里可以想想经济危机中生产力所遭受的破坏，可以想想资本主义社会中机器同人的劳动的矛盾等等，这些都是马克思论述过的。）

对原始事实的这种非理性主义的歪曲，是从资本主义知识分子的社会处境中自发地产生出来的。可是这种自发产生的、因而永远自发重新出现的歪曲，却被维护资本主义的理论家们扩大和加深了。他们所以要扩大和加深，一方面是因为这样一来浪漫主义的反资本主义或许会带来的叛逆倾向就可以受到疏导，转变为一种无伤大雅的文化批评，另一方面是因为把许多知识分子心目中的这种错误的文化与文明的对立加以绝对化，似乎是一种反对社会主义的有效武器，因为，社会主义既然继续不断地发展物质生产力（如机械化等），那么它也就不能消除文化与文明的冲突，反而会使这种冲突更加根深蒂固——而这样一来，深受这种冲突之苦的知识分子，就会觉得为了社会主义而反对资本主义，是劳而无功，白费气力。

托尼斯用霍布斯的法哲学的色彩把社会描绘成这样一种状态，每一个人在这种状态中都是别人的敌人，只有靠法律来维持外表的秩序。他还接着说：“这就是……社会文明的状态，在这里，和平和交往是依靠大家的约定以及由这种约定表现出来

的相互害怕来维持的；国家保护并用立法和政策来培养这种状态；科学和公众舆论，一方面试图把这种状态说成是必然的和永恒的东西，另一方面把它歌颂为日趋人类完美境界的进步。然而社团里的生活方式和秩序，勿宁才是保存民族特性和民族文化的东西。……”^①从这段话里我们可以清楚地看到托尼斯的反资本主义观点是浪漫主义的。

摩尔根和恩格斯也都曾把原始共产主义同后来的阶级社会对置起来，并且也都指出原始共产主义社会的瓦解虽然有经济社会的必然性和进步性，却同时带来与这种进步必然结合在一起道德败坏和伦理衰颓。可是这种对立在马克思主义中决不仅限于原始共产主义同阶级社会的对立。不平衡发展的思想必然包含着这样的思想：某一个文化领域、某一个艺术和哲学部门有时达到的高度水平，甚至阶级社会中一般文化所达到的高度，时常是与物质生产力的发展高度不相对应的。马克思在谈论史诗的时候，恩格斯在谈论各个先进国家里现代哲学的繁荣昌盛的时候，都曾指出，在一定情况下，比较不发展的社会状态对于这样的部分的文化兴隆反而比那些比较发展了的社会状态更为有利些。^②不过，他们指出不平衡发展可以有这样一些后果，都永远是以具体历史为依据的。从这些后果中表现出来的社会规律性，尽管我们发现了，我们却决不可以简单地直接地应用到整个文化方面去。

资本主义文化的情况是另一回事。马克思已一再指出，资本主义经济的发展对于某些文化部门（他谈到艺术和诗）总是带来不利的后果。^③而这就是我们刚才看到的托尼斯那样一些

① 托尼斯：《社团和社会》，第200页。

② 马克思：《政治经济学批判导言》，柏林，1953年，第29页，和恩格斯1890年10月27日致施密特的信，《马克思恩格斯通讯选集》，柏林，1953年版，第504页。

③ 马克思：《剩余价值学说》，第1卷，斯图加特，1919年，第382页。

浪漫主义的反资本主义观念的具体出发点。物质生产力的迅速发展同艺术、文学、哲学、道德等等领域里的没落倾向形成的鲜明对立，如同我们前面看到的那样，已经促使许多人硬把本来统一的、有机联系着的人类文化领域分裂为两半，把那些由资本主义推进到高度发展的部分说成是文明从而同受到危害的文化（专门的狭义的）对立起来，甚至认为这种对立就是时代的甚至整个人类发展的本质特征。就在这里我们也能看得出来，这种错误的提法背后存在着一种以实际的社会事实作为出发点；不过，单单由于事实被错误地非历史地概括化了，也就不能不从这个直接和主观的问题中产生出一个错误的提法和错误的答案。问题的错误性，以及它与当时一般的反动的哲学倾向的联系，首先从下列事实中表现出来：这样一种文化与文明的对立，必然是倒退的，必然采取反进步的方向。这种事实，在托尼斯那里已经可以看到，尽管他在推断结论的时候还非常慎重。社会学和对社会问题的看法一般说来愈是强烈地被生命哲学特别是尼采的倾向所把持，它所强调的文化与文明的对立就愈尖锐，向过去倒退的气氛就愈强有力，问题的提法就愈是非历史的、反历史的。战后时期意识形态发展的内在辩证过程必然带来这样的后果：否定的态度愈来愈把自己也扩展到文化领域中去，而文化和文明合并一起在“灵魂”（克拉格斯的用语）、“真正的现存”（海德格尔的用语）的名义下，愈来愈被抛弃掉。

在托尼斯这里，我们所见的只是这种发展的开端。然而仅只就他来说，他也已经利用摩尔根的研究成果搞出了一种永恒的结构，这种永恒结构是超历史的，是与历史中的社会结构永远对立的。因此，他不仅把家庭同契约（抽象法权）摆到互相对立的地位上，而且男人与女人、青年与老年、老百姓与有教养的人的对立也无处不反映着社团与社会的对立。这样就产生了一个包括种种被抽象地硬说成互相对立的主观概念的完整系

统。当然，在这里没有详细论述这些主观概念的必要。

这些概念本来都是具体地分析具体的社会组成总结出来，可是具有了这样过度的反历史性之后，不仅这些概念丧失了原意（不错，正因为这样，它们在德国资产阶级社会学中影响非常之大），而且它们的浪漫主义反资本主义的性质也同时得到了加强。社团因此变成了表示一切前资本主义状态的领域范畴，变成了赞扬原始的“有机的”状态的歌颂名词，同时变成了反对资本主义摧毁文化和实行机械化的作用的斗争口号。对资本主义进行这样的文化批判——这是德国社会学未来发展阶段的特征——从现在起，变成了兴趣的中心所在，并且代替了过去发展阶段的那种模模糊糊的伦理空想主义。这一转变，适应了德国资本主义的成长，迎合了广大知识分子阶层对当前现实中日益显明的矛盾所怀的不满心理，同时还把他们引导得远离帝国主义的资本主义中现实的有决定作用的经济和社会问题。这种诱致远离现实的倾向，当然并不一定是有意识的。但是，从某一特定社会组成的经济本质中产生出来的具体的社会事实，既然一方面由于哲学“深化”，也就是说，由于它们之中表现出了独立的本质性，从而脱离了社会基础，另一方面，由于通过这同一个抽象过程而被完全非历史化了，那么，具体地历史地把握了的现象所可能甚至一定会引起的那些抗议、斗争，就必然要丧失抗议、斗争的对象。（在席美尔那里我们已经看到过因“深化”而产生的这种诱导的种种具体表现。）

当然，在托尼斯本人那里，所有这些倾向都还只在萌芽时期。他比他的后继者们更有力地强调了进步因素。后来纯粹为了辩护而进行的那种对资本主义文化的批判，即是说，证明德国因它在政治上的独特发展而在社会和意识形态上高于西方民主国家的那种“论证”，在他这里还没有出现。甚至生命哲学的非理性主义的因素在托尼斯那里也还很少，至少在他自觉的方

法论中是这样。当然，这种因素已经潜伏在那里了。“历史学派”和初期德国社会学所用的原始的“有机体”概念，已不再能够满足这个阶段的需要，这个概念要到后来法西斯种族学说里才再度出现。但是“活的”和“机械化了的”（制造出来的）这两者的新的对立，正如我们见到的那样，已经构成托尼斯社会学观念的中心点，虽然这种新对立还没有，像在尼采那里一样，同生命哲学的思想进程结合起来。

当然我们也能在托尼斯那里找到不少与此类似的腔调。比如说，他曾认为罗马法的发展过程有一个反面：“生命的腐朽”。^①更明显的是，他还谈过大城市对生命的败坏作用。我们所以提到这一点，因为这里清楚地表示出了托尼斯对待社会主义的立场。他说：“所以大城市，以及社会的状态，根本就意味着人民的败坏与死亡，在大城市里的人民，枉费心机地竭力想依靠自己的人多势众，觉得好像要想摆脱自己的灾难就只能利用自己的人多势众进行叛乱。……大城市从阶级意识提高到了阶级斗争。阶级斗争破坏或摧毁了它想去加以改造的那个社会和国家。而由于全部文化已转变为社会的和国家的文明，于是文化本身就在它自己这个改变了的形象中完蛋了……”^②

同样，我们在托尼斯那里也找得到如“内在化”和“深化”这类文化史的经济范畴的萌芽。这一条发展路线到席美尔手里才达到它的最高峰。可是在托尼斯那里已经开始大搞金钱概念的类比，这种类比的效用一直影响到战后流行的“知识社会学”。比如说，托尼斯有时这样谈论科学和金钱：“因此，科学概念，按照它们通常的起源和它们的事物性来说，都是些判断，而且都是由它们来给与感觉综合体以名称的，可是在科学的内部这些科学概念的作用正像在社会内部货品所起的作用一样。它们

① 托尼斯，《社团和社会》，第173页。

② 同上书，第207页。

聚集在科学体系里正如货品聚集在市场上一样。最高级的、不再包含某种现实事物的名称的科学概念，等于金钱，例如原子概念或能力概念。”^① 同样，托尼斯还可以说是德国后期社会学的一位先驱，因为他利用他的文化批判当作对工人运动中改良主义的意识形态上的支持，比如说吧，他曾把合作社视为资本主义社会内部社团原则的一大胜利。

IV

威廉时代的德国社会学

(马克斯·韦伯)

托尼斯的书只是慢慢地才产生影响。新社会学当时一般都是这样，在第一次帝国主义世界大战以前的几十年里新社会学一直都还需要作不断的斗争来争取它的科学地位。不过这种斗争的环境和性质已经变了。首先，帝国主义时期的社会学，在国际范围内，已经越来越不接受历史哲学或一般哲学这份遗产，越来越不承认它是普遍科学。随着哲学不可知主义的普遍胜利，社会学越来越有意识地把自己变成一门与其他学科并列的狭隘的个别学科。

这种发展在德国还另有一种特别气氛。社会学以巨大程度的迎合态度对待浪漫主义非理性主义的历史概念：历史的诡计传统；而与此相应，盛极一时的康德主义的科学学说也越来越准备在科学体系里给社会学保留一席之地。如果我们把李凯尔特对社会学的批评同狄尔泰对社会学的批评作一比较，将是很有教益的。李凯尔特认为，以自然科学的“总括”的方式来理

^① 托尼斯：《社团和社会》，第38页。

解社会现象，在逻辑上方法论上并不包含什么矛盾，因此他认为，只要我们不承认“这种科学能给我们说明人的生活每个人自己一次性的过程中是如何形成的，”^①则这样一种社会学是完全可能的。这意思就是说，社会学是可能的，只是它永远不可涉及历史。

这样，社会学的“无辜”，总算从方法论上拯救下来了。而且社会学家（特别是马克斯·韦伯）自己也着重强调他们并不妄想发现历史发展的统一意义，自认社会学只不过是狄尔泰和李凯尔特所说的那样一种历史学的辅助科学。在这一点上席美尔的立场非常典型，他一方面以极端尖锐的态度主张独立的、严格形式主义的社会学是可能的，另一方面，他在他的历史理论著作中又以同样极端的方式，坚持主张历史对象都具有非理性主义的“一次性”和“独特性”（独一无二）。

社会学同历史学之间的这种友好的睦邻的关系，因历史学的发展也得到了促进。战前帝国主义时期的历史著述超越了特莱彻凯的那种粗暴的辩护形式。到朗普来希特手里，甚至可以看出有把历史著述加以“社会学化”的明显的、即使十分行不通的倾向。尽管这一动向遭到多数德国历史学家的反对，可是无可置疑的是，他们之中很多人都开始在历史著述中给予社会范畴以比从前大得多的重要意义（最明显的是戴尔布吕克的战争史）。这一点当然也与德国的资本主义发展有关，因为从此时起，分析（帝国主义时期的）资本主义的起源、本质特征和发展前景，已经成为无可回避的必然性。这样，对待社会主义的态度也跟着变了，因为简单的整个无视或粗暴的断然拒绝，看来已是陈腐了的办法，特别也因为工人运动的声势已日益壮大起来。于是，另一种“比较细致的”“驳斥”马克思主义的

^① 李凯尔特：《自然科学概念形成的限界》，第2版，图宾根，1913年，第260页。

方式，就变得十分必要。同样，与这种细致的驳斥相辅而行，还需要一种接受，这就是，接受马克思主义中那些——当然是歪曲了的——看来可以为当时资产阶级意识形态所容忍的因素。

这样一种立场能够在当时出现，是社会民主党人日益加强的改良主义运动、是理论的和实际的修正主义促成的。大家知道，重要修正主义理论家伯恩斯坦曾想把一切革命性的东西都从工人运动中排除出去（例如把唯物主义和辩证法排除于哲学之外，把无产阶级专政排除于国家学说之外，等等）。资本主义据说会和平地“长入”于社会主义，这对于工人运动的战略与战术来说就意味着，工人组织应该为了达到改良的目的——改良被理解为这种“长入”的阶段——同自由的资产阶级合作，同他们形成联合。这是一股国际潮流，因帝国主义经济学的寄生本质对工人贵族和工人官僚施加的影响引起的，它的后果则是在法国导致一些社会民主党的部长（如米勒朗等）参加了资产阶级的内阁。

这样从理论上和实际上取消阶级斗争，这样宣扬资产阶级同无产阶级合作，对资产阶级的社会学家们就产生了巨大影响。在他们看来，人们虽然至今总想把马克思主义置之不理或完全反对掉，可是人们未尝不可仿照修正主义的先例把它肢解开来，以便将资产阶级可以利用的东西吸收到社会学里。

我们只想举出这种态度变迁方面几个主要环节。首先，反对唯物主义的斗争，在社会学方面就等于说，反对社会存在第一性的斗争，反对生产力发展的决定作用的斗争，现在一如既往是在坚决进行。然而从新康德主义和马赫主义的基地上生长起来的相对论的方法主义，却容许把基础和上层建筑之间的相互作用以抽象形式吸收到资产阶级社会学里。这一点我们在席美尔的“钱的哲学”里看的非常清楚。在马克斯·韦伯那里情

况也一样。他分析了经济组成和宗教之间的相互作用，却坚决拒绝经济的第一性：“经济伦理并不是经济组织的一种简单的‘作用’，反过来，经济组织的特征也不是明确地由经济伦理规定的。……不论经济和政治所造成的社会影响在个别情况下对宗教伦理起多么巨大的作用，宗教伦理毕竟还是首先从宗教来源中取得自己的特征的。”^①

马克斯·韦伯在这个问题上起初是从物质动机与意识形态的相互作用出发的，他反对历史唯物主义，因为历史唯物主义以一种据说科学上不许可的方式肯定了经济的第一性。（其中没有说出来的是，历史唯物主义也在具体社会现实中肯定了复杂的相互作用；按照恩格斯的话，经济基础只作为最后的决定者发生决定作用。）但是，现代修正主义感到非常投机的这种相互作用结构，并没有保持下来，它只不过是反对历史唯物主义的论战中的一个序曲。马克斯·韦伯的思想总是倾向于表明，他越来越强烈地硬说意识形态现象（宗教现象）具有一种由它们自己产生出来的、“内在的”发展，而这种倾向又总是反过来表示，意识形态现象都是能够促使整个过程发展的第一性的东西。这种情况在我们上引马克斯·韦伯的话里已经可以清楚地看出来。他接着上面那段话又说：“兴趣（物质的和观念的）并不直接支配人的行动，观念才直接支配人的行动。但是，观念产生出来的‘世界图象’，时常象岔道夫一样规定着行为兴趣变化发展的道路。”^② 这样看来，马克斯·韦伯也把社会学引上普通精神科学的道路，引上对历史作精神科学和唯心主义解释的道路了。尽管马克斯·韦伯在他的主观意图上是一个非理性主义的反对者，可是他这里也并不缺乏非理性主义的意味。

^① 马克斯·韦伯：《宗教社会学论文集》，图宾根，1920年，第1卷，第238、240页。

^② 马克斯·韦伯：《宗教社会学论文集》，第252页。

这种社会学恰恰应该表明在资本主义理性主义的基地上必然要产生出来一种非理性主义，甚至可以说，非理性主义才真正是全部发展的基础。如果人们把前引马克思·韦伯关于资本主义(或者说，资本主义的精神)的起源的话牢记心头，那就知道他所以要把现代理性主义同它结合起来的特殊意义了，他这样就把宗教“推入于非理性之列”。杜鲁士彻和别的一些社会学家的立场也都是类似的，只不过更加接近非理性主义的精神科学罢了。

这种新式的、“加工过的”历史唯物主义批判，如我们所见的那样，也与对待工人运动的新态度有着关联。原来所抱的幻想，以为俾斯麦的“面包与皮鞭”可以使无产阶级的阶级组织完蛋，现在随着俾斯麦及其社会立法的垮台完全破灭了。当然还作过各种各样的试验，来引导工人运动脱离阶级斗争的道路。(比如，施托克尔，后来还有戈莱和拿曼；这些努力曾得到德国社会学家的多方支持。)可是越到后来，从意识形态上支持社会民主党人的改良主义倾向就越变成德国社会学家的本质任务。受到支持的还有另一种倾向，即，从科学上证明工团运动(Gewerkschaftsbewegung)脱离社会民主党人而独立的必要性和有用性。在这一方面，W·苏巴尔特起着主导作用。

战前帝国主义时期德国社会学的中心问题在于，找出一种说明资本主义的发生和本质的理论并通过自己的这种理论在资本主义这个领域里“克服”历史唯物主义。德国社会学家碰到的真正绊脚石是原始积累，是生产者与生产工具的强迫分离。(多数德国社会学家，作为“边缘效用学说”的信奉者，都认为剩余价值学说从科学上说已经完结了。)为了从社会学上找到代用品来说明原始积累，曾经提出大量的假说和理论。苏巴尔特在这方面特别卖气力。他提供了一大批解释资本主义产生的理论根据，比如犹太人，战争，奢华，城市地租等等。可是对

于后来的发展，马克斯·韦伯的概念成了最有影响的理论。我们已经知道，马克斯·韦伯是从宗教的经济伦理同经济组织之间的相互关系出发的，他在这里坚持宗教动机的第一性。他的问题在于说明，为什么资本主义只在欧洲发生。从前的人认为，只要是金钱积累，就是资本主义，韦伯一反前人的看法，竭力要找出现代资本主义的特殊本质来，他并把这种特殊本质之所以出现于欧洲同东西方在宗教伦理发展上的差异联系起来。为了这样做，首先，资本主义的本质就被非经济化和“精神化”了。在他看来，资本主义的本质就是经济社会生活的合理化(Rationalisierung)，就是一切现象的合理的可计算性。于是韦伯设计出一种世界宗教史，以表明只有基督教新教（而且主要是其中的一切宗派）具有迎合并且促进这种合理化的意识形态，至于一切东方的和古代的宗教，则只创造了阻碍或妨害日常生活合理化的经济伦理。韦伯一再否认经济伦理是经济结构的一种后果。比如他论述中国时说道：“但是缺乏伦理上合理化的宗教性在这里是头等重要的，这显然是他们的技术的理性主义受到远大限制的原因。”^①而且，由于他庸俗地简单地把技术和经济等同起来，因而只承认机械化了的资本主义才是真正的资本主义，于是他就找到了“具有决定意义的”历史“论据”，说，基督教新教曾经促进和加速资本主义发展的那种经济伦理，早在“‘资本主义发展’之前就存在”。^②他认为这样一来历史唯物主义就驳倒了。

从这少几个例子中也就可以看出，德国社会学家的方法论是，不必深入研究资本主义的现实经济问题（尤其是剩余价值问题、剥削问题）就能把握资本主义的本质。关于工人与生产工具分离、自由劳动等等事实，诚然也得到他们的承认，特别是

① 马克斯·韦伯：《经济与社会》，图宾根，1921年，第277页。

② 马克斯·韦伯：《宗教社会学论文集》，第37页。

在马克斯·韦伯的社会学里还占有重要地位。然而资本主义的决定性特征始终是：合理化、可计算性。我们认为这是托尼斯的社会概念的继续，虽然在细节上也有许多与他不同之处。这种概念必然使资本主义经济学头脚倒置，因为庸俗化了的表面现象占有了比生产力发展问题更优先的地位。这样抽象化的颠倒歪曲，也给德国社会学创造了可能，使之宣称各种意识形态，特别是法权和宗教，都与经济学同等甚至比它更加优先地是资本主义所以发生的原因。而这样一来又产生出下列结果，即，在方法论上越来越多地以类比法来代替因果关联。比如说，马克斯·韦伯就曾认为现代国家与资本主义企业有很大的类似。但是由于他不可知主义相对主义地拒绝探讨最初原因问题，他就始终超出不了类比的描述。于是，以这样一些类比为根据，一种文化批判就有了广宽基础，这种文化批判虽然从来不挖掘资本主义的基本问题，从来不给对资本主义文化的不满情绪提供自由发泄的余地，却倒认定资本主义的合理化是“命中注定了的”，从而一边批判一边则证明资本主义是必然的和不可避免的。

这种思想继续前进，登峰造极的时候，就总是证明社会主义在经济和社会上是不可能的。社会学观点的假历史性——从不明白说出——归根结底在于论证资本主义是一种必然的、不再能作根本改变的制度，在于发现所谓使社会主义在理论上和实际上不可能实现的经济和社会的内在矛盾。论证时提出来的种种论据，值不得我们多费唇舌；因为德国社会学家在经济学方面既然站在新的主观主义庸俗经济学的立场上，他们就既不能认识也不能了解马克思的经济学，更不用说去实事求是地反驳它了。他们这些帝国主义时期的资产阶级意识形态专家，只不过比那些不能不在策略上照顾自己在工人运动中的地位的修正主义者更能彻底地从修正主义中引申出一切可能的结论而

已。

在德国，这样产生出来的文化批判自有它独特的色调。德国战前帝国主义时期的社会学乃是它以前种种倾向的继承人，当然是改头换面的继承人。它竭力要证明德国的国家形式、德国的社会结构比西方国家的民主有更高的价值。这种变化自然也只是方法的现代化。大家知道，在这个时期西方国家的资产阶级民主的矛盾尖锐起来了，不仅强烈地反映在反动的反民主的社会学文献中，而且也波及到了一部分西方工人运动的理论（如工团主义）。这个时期的德国社会学接受了对民主的这种批评的一切论点，并且使之取得了一种“深刻的”哲学和社会学形式。从此以后，民主好像成了机械地强制“生活”、摧毁自由、压抑个性的必然形式，特别因为民主具有“群众”的性质。相反，德国的特殊发展和当时状况于是被抬出来，说是与机械的无政府状态相对立的一种有机秩序，说是与利用民主“煽动”的不负责任的领导相对立的一种由有责任感和有能力的领袖负责的统治。有影响的社会学著作，例如哈斯巴哈的《现代民主》等等，只不过是些科学夸张了的反民主宣传品。德国经济学的“历史学派”当初歌颂俾斯麦统治是更高的国家和社会形式，现在，德国社会学同样也出来为威廉的帝国主义进行辩解了。

马克斯·韦伯在这个发展中的地位很特殊。他的方法论基础固然也和他同时代社会学家的十分相似，他也吸收西方国家社会学对现代民主的批判，但是他对待现代民主的态度却和他们相反，他尽管也批评民主，却把民主视为现代强国实行帝国主义扩张的最适宜形式。他认为德国帝国主义的弱点恰恰在于它没有在内政上发展民主。“只有政治上成熟了的民族才是一个‘主子民族’。……只有主子民族才有使命充当世界发展的轮轴。如果不具有这种品质的民族也想负起这个使命，那么不仅别的

民族因自己的安全本能要奋起而反抗它，而且它的试图从内心里也就必归失败……文人书生所宣扬的内心中的无权力意志 (der Wille zur Ohnmacht)，与人们大声呼唤的世界中的‘权力意志’，是统一不起来的。”^①

马克斯·韦伯的民主主义的社会根源在这里了如指掌了。他和别的德国帝国主义分子一样认为“主子民族”负有世界政治的（殖民主义者的）使命。不过他与他们不同之处在于，他不仅不把德国在虚假议会政治下的现状理想化，而且进行了激烈的批评。他认为德国只能象英国和法国那样在民主中成为“主子民族”。因此，为了德国的帝国主义目标能够实现，必须在内政上实行民主化，并且实行到这个目标的实现所必需的程度。马克斯·韦伯这种立场的具体内容是，坚决反对霍亨索伦的“个人政权以及与此密切联系着的官僚势力”。韦伯不仅在政治上一直反对这个政权，而且在他的社会学中也一直把这个政权描写最黑暗的政治前景。他在这里调转了矛头，他表明，象德国政权这样的政权，决不意味着“有机的自由”，相反，只意味着对任何自由和个性的官僚主义机械化的压制。（顺便提一下，他也利用这种政治前景来警告社会主义，在他看来社会主义就是生活的完全官僚主义化。）韦伯批评德国外交政策的低能，倒不是说外交政策上有什么个别错误，而是认为整个制度成问题，并且他坚持主张只有通过强有力的议会，只有通过民主化，才能正确地选举领袖。当然，由于帝国主义基础的缘故，韦伯的这种民主主义具有十分奇特的色彩。根据鲁登道尔夫的谈话，韦伯据说在战后（他妻子有笔记）曾说过这样的话：“在民主中人民选举自己所信任的领袖。然后，当选者就说：‘不许说话，住嘴！’人民和政党都不得向他进言。……再以后，当

^① 马克斯·韦伯：《政治论文全集》，慕尼黑，1921年，第258页。

他犯了错误时，人民就可以把他送上绞刑架！”既然这样，那么鲁登道尔夫在他的谈话集中说出这样的话：“我很喜欢这样一种民主！”^①当然就不足为奇了。韦伯的民主，于是转化为一种拿破仑一世的沙皇主义。

社会学的文化批判的这种具体政治基础，表明它即使在它的最最反对派的观点里也是与帝国主义时期同时流行的哲学，即特殊形式的新康德主义和日益壮大的生命哲学有着密切的关联。我们发现在社会学里也存在着一种属于这种方法论的极端形式主义、一种认识论上的极端相对主义和不可知主义，它们现在都转化为非理性主义的神秘教义了。我们看到，社会学把自己当成了个别科学，更具体地说，当成了历史的辅助科学。同时，它的形式主义使它丧失任何进行现实历史说明的可能性。其实，在这一方面多种不同学科的发展路线是平行的相似的，它们越来越更加形式主义，各自搞出一套内在的形式的良心准则（Kasuistik），对于本质性的内容问题和起源问题则你推我，我推你，谁都不管。因此，比如以法理学为例，G·耶林内克就认为法权的内容问题都是“超法理学的”问题；凯尔森就说，法权的起源，“这是法权和国家的巨大神秘，它是在立法行动中显现出来的……”^②普鲁士就说：“法权机构的内容从来不属于法理学，而永远带有政治学、经济学的性质。”^③

看起来，社会学将会因此而获得重要作用，由它来具体说明这些内容、这些发生过程。然而这是一个假像。事实上社会学干了些什么呢？它的同样形式主义的升华活动并没提供任何因果说明，而纯然搞了些形式类比。在席美尔那里，这种形式主义以至发展成一种小品文般的玩艺。譬如说吧，他就曾论述

① 玛丽安娜·韦伯：《马克斯·韦伯》，图宾根，1926年，第665页。

② 凯尔森：《国家法学说的主要问题》，图宾根，1911年，第411页。

③ 普鲁士：《论法理学概念形成的方法》，施摩勒年鉴，1900年，第370页。

过完全不同的内容如何可能具有相同的社会形式，并且据说找到了宗教社会同匪帮之间的类似。现在，我们一开始时提出来的那些主导看法，已经得到了具体证实。我们当初说过，社会学方面的各种个别科学所用的那种把问题互相推卸的方法，将导致这些问题悬而不决的状态无限延续下去，并且这与官僚主义机构把待理案件互相移送，极其类似。

马克斯·韦伯有时也反对席美尔过度的形式主义，但他自己的社会学却同样充满了这样形式主义的类比。比如说，他曾把古代埃及的官僚主义和社会主义、参议员和议会代表形式主义地比拟为相同的东西；再譬如说，他在谈论不按理性（如根据神意）来拥戴领袖的问题时曾把佛教领袖沙门和社会民主党领袖艾斯纳尔加以类比等等。社会学的形式主义、主观主义和不可知主义，说明社会学也象它同时代的哲学一样，干不出什么别的事来，只不过虚构某些类型，创立一些类型学，把历史现象强行拉到这些类型学里去而已。（狄尔泰的晚期哲学在德国社会学中的影响，现在已取得决定性地位，我们都知道，它从史宾格勒起在战后时期有了长足发展。）

类型问题到了马克斯·韦伯手里变成了方法论的中心问题。马克斯·韦伯认为建立纯粹虚构的“理想类型”乃是社会学的一项中心任务。在他看来，只有从这些理想类型出发，才有可能进行社会学分析。但社会学分析并不提供什么发展路线，而只罗列一些所谓本着良心向壁虚构并且穿凿附会起来的理想类型。按照李凯尔特的方式用他的一次性理解了的，完全不触及规律性的社会发展过程，本身就具有一种不可消除的非理性主义性质，尽管理想类型自称依据的理性的良心鉴别学说，认为非理性的东西是良心“偏离”，是“破坏性的东西”。

韦伯的社会学的彻底主观主义性质，在它的规律概念上表现得最清楚。韦伯在论述“理解社会学”的范畴时明白说道：

“社会学概念的形成，完完全全是一个目的性问题。后来……建立起来的所有那些范畴，并非都是我们必需去建立的。”^①这分明是实用主义的认识论。本着这个精神他又说：“大家都习惯于把理解社会学的好多命题称为规律，规律其实……都是些由观察而凝固下来的典型机会，更确切地说，它们都是人们观察了现有的某些事实之后预料某些可以根据行为的典型动机和典型意义来理解的那些社会行为会怎样发生出来的机会。”^②这样一来，不仅整个的客观的社会现实性被他主观主义地取消了，而且社会事实也都取得了一种完全虚假的、事实上极端含糊的复杂性。比如，韦伯叙述“劳动收益”时列举了劳动者的职责之后说道：“他（指劳动者——卢卡奇注）完成了这种种职责以后，就有机会定期地收到一定数量的专门铸造的金属薄片或纸条，把这些薄片或纸条交到别人手里，他就能取得面包、煤炭、裤子等等，而且还会发生这样的事情，即，如果有人想再把这些东西拿走，经他召唤，就很可能会有些戴钢盔的人前来帮忙，重新把这些东西交还他手里，如此等等。”^③

由此可见，韦伯的社会学范畴，亦即他用“机会”来予以定义的诸如权力、法权、国家等等。极不相同的社会构造，并没有构成什么别的东西，它们制造出来的，只不过是善于计算的资本主义个别代理人的抽象心理学。由此可见，即使一位主观意图上最老实最真心想纯粹客观地搞自己的科学、建立并实际运用一种纯粹客观性的方法论的德国学者，也只能表明他的帝国主义的假客观性的倾向仍然是他的比较主导的倾向。因为马克思·韦伯的“机会”概念一方面是模仿对自然现象的机械主义解释制造出来的，另一方面是由“边缘效用学说”的心理主

① 马克思·韦伯：《科学学说论文全集》，图宾根，1922年，第403页。

② 马克思·韦伯：《科学与社会》，第9页。

③ 马克思·韦伯：《科学学说论文全集》，第325页。

观主义规定的了，所以它把社会生活的种种客观形式、变化、发展等等都变为满足了的或尚未满足的“期望”，把社会生活的规律性都变为这样一些期望可能或不可能满足的“机会”。而且由此可见，沿着这种方向努力的社会学，它的所谓概括，只能是些抽象的类比。

可是帝国主义时期的社会学并不仅仅给自己提出上述的那些任务而已，它并且还想满足当时生命哲学、复兴的黑格尔哲学、浪漫主义哲学所唤起的那些“世界观上的需要”。这些倾向在德国社会学中有各种不同的表现形式。它们有时表现得非常直接，比如，拉特瑙就曾直接谈论什么“灵魂”对资本主义机械组织的非理性主义反叛（同样的还有乔治学派）。而比较复杂的则有席美尔在“文化的悲剧”中表现出来的法西斯社会学与非理性主义“生命哲学”的二元对立。

在这个问题上，马克斯·韦伯的特殊立场也必须指明出来，特别因为他在反对非理性主义的斗争中竟把非理性主义引向一个更高的阶段。韦伯反复地辩护自己不是相对主义，然而他却认为他的不可知主义的法西斯主义的方法是唯一的科学方法，因为他的方法不容许把任何不能确切证明的东西引进社会学。在他看来，社会学只能进行技术性的批判，也就是说，只能分析“哪些手段适宜于达到一个既定目的”，另一方面，它只能“确定应用必要的手段在有时达到了既定目的以外……还会产生那些后果”。在韦伯看来，其他一切都不属于科学，都是信仰的对象，因而都是非理性的东西。因此，马克斯·韦伯所追求的社会学“非价值化”（Wertfreiheit）、排除一切非理性因素的社会学纯洁化，反而把社会历史事变得更加非理性主义化了。马克斯·韦伯自己也不得不承认，——当然他没有看出这样一来他的科学的方法论的合理性就完全取消了——“评价”的非理性根源深深埋藏于社会现实本身之中。他说：“我们所

以不可能‘科学地’表示某一个实践立场是正确的，……这是出于更深刻得多的理由。科学地论证它，从原则上说这是无意义的，因为世界上不同的价值秩序彼此进行着无法消除的斗争。”^① 马克斯·韦伯在这里遭遇到的难题是“共产主义宣言”的问题：历史是一个阶级斗争的历史。但是，由于他的世界观的缘故他不能也不愿意承认这个事实，由于他因此而既不能够也不愿意从这种辩证的社会现实结构中引申出思想上的辩证结论，他就不得不逃入非理性主义。从这里我们极其清楚地看到，帝国主义时期的非理性主义是怎样从对于现实本身所提出来的正确问题的错误答案中发生出来的，这也就是说，它是产生于这样的情况：现实本身越来越强有力地向着意识形态专家提出辩证的问题，而意识形态专家们却由于社会的从而方法论上的原因不可能辩证地回答它们。非理性主义就是避免辩证地回答辩证问题的逃避形式。因此，社会学的这种表面的科学性，这种严格的“非价值化”，实际上乃是非理性主义至今所达到的最高阶段。由于马克斯·韦伯的思想比较贯彻始终，所以这些非理性主义的后果在他这里比在帝国主义时代新康德主义那里就表现得更加清楚。

与此同时，韦伯是早期的和当时德国流行的非理性主义的坚决反对者。他完全明白，任何东西只能当它与别的东西联系着也就是说只有相对地才能说得上是非理性的。他蔑视他的同时代人倡导的体验的非理性主义，体验的非理性主义主张：“谁愿意‘观看’，谁就到电影院去。”^② 我们当然同时还应注意到，他在这样谴责非理性主义的时候对后来存在哲学的主要思想家如雅斯贝尔斯和克拉格斯采取了例外的态度。因此，他的批判性拒绝只是针对陈旧的和庸俗形式的非理性主义而发的。由于

^① 马克斯·韦伯，《政治论文全集》，第545页。

^② 马克斯·韦伯，《宗教社会学论文集》，第14页。

他自己的方法论中贯穿着非理性主义倾向，而且这些非理性主义倾向又是从特殊的帝国主义动机产生出来的因而是他无法克服的，或者说，是从他自己对待德国帝国主义和德国民主化的所采取的立场的内在矛盾性中产生出来，韦伯就不得不承认更加细致的、部分地由他自己的二元的方法论规定的了的新式非理性主义。即使他曾坚决拒绝发展了的前法西斯主义甚至法西斯主义形式的非理性主义倾向，然而这也丝毫不能反证上述他那些历史的方法论的联系。对待法西斯主义，他的处境和后来的乔治或史宾格勒将是完全一样的。

马克斯·韦伯同罗舍尔、克尼斯和特莱彻凯的陈旧了的德国社会学非理性主义进行斗争；他也反对曼奈克的比较现代然而在认识论仍然很幼稚的非理性主义，他嘲笑道：“这样，人类行为所以有特殊意义，将由于它是不可说明从而不可理解的了。”^①同样，他还讽刺过浪漫主义不合理性的人格概念，说浪漫主义者们“竟至同动物完全共有‘人格’了”。^②他这些反对当时流行的庸俗非理性主义的议论，都是正确的很有才华的，然而并不足以消除马克斯·韦伯的方法和世界观中的非理性核心。韦伯想用“非价值化”来拯救社会学的科学性，但他这样做只是把一切不合理性统统归咎于评值，归咎于立场（我们都还记得他是怎样在历史和社会学角度上肯定经济的不合理性和宗教的不合理性）。韦伯这样概括他的观点：“我们所以不可能‘科学地’表示某一个实践立场是正确的，……从原则上说这是无意义的，因为世界上不同的价值秩序彼此进行着无法消除的斗争。……如果任何一种东西，象我们今天重新看到的那样，它之能够是神圣的，不仅因为：尽管它是不美的，而且，

① 马克斯·韦伯：《科学学说论文全集》，第46页。

② 同上书，第132页。

正是由于它是不美的……而且某种东西之可以是美的，不仅因为：尽管，而且因为：它已是不善的，这种情况，从尼采提出以来，我们今天又知道了，而且你们知道鲍德莱尔用以题名他的诗集的‘恶的花’一语里是包含着这层意思，——并且，日常的智慧就在于告诉我们，某种东西可以是真的，不仅尽管而且正是由于它是不美的、不神圣的和不善的。……在这里各种神灵也在互相争吵，而且永远争吵。……这些神灵对于某一人来说有的是魔鬼有的是上帝，归根结底取决于这个人的最终立场，这个人必须决定谁对他而言是上帝，谁对他而言是魔鬼。而这种情况是贯穿着人的生活的一切秩序的。……许许多多老的神灵，丧失了魔力以后作为非人格的力量，从坟墓里爬出来，力求统治我们的生活，并且重新开始它们相互的永恒斗争。”^①人的立场而且恰恰关系到人的决定性实践的立场的不合理性，在马克斯·韦伯看来，是社会生活的一种超历史的基本事实。可是，他的描写，却给这个基本事实，这种不合理性增添了一些特殊的表现特征。首先他强调摆脱舆论而退返自身，于是他把孤独的个人的意识抬高为无可上诉的最高裁判官，而由于他取消了客观裁决者的可能性，个人意识所作的决定的非理性性质就更加突出了。这种世界状况，在马克斯·韦伯那里，也同世界的“破除魔力”有关联，也同现代散文的兴起有关联，在现代散文中，神秘的互相混战的神灵，丧失了它们神秘的宗教意味的形象，只还剩下它们的抽象的冲突（和它们的存在以及对它们的存在的主观反应等等方面的不理性）。

这样，马克斯·韦伯的世界观就最终变成帝国主义时期的“宗教无神论”。使生活日益丧失魔力的这种无神状态，显然是当前时代的历史面貌，人们固然不能不把它作为历史事实接受

^① 马克斯·韦伯：《科学学说论文全集》，第546页。

下来，但是它必然引起人们一种深刻忧伤，一种对于上古尚未“破除魔力”的时代的深刻向往。在马克斯·韦伯那里，这种立场不象他同时代大多数“宗教无神论者”那样公然是浪漫主义的。在他那里，社会历史的暗无前景，就其为“宗教无神论”的现实基础而言，也表现得更加有回旋的余地。他在这里就象在所有别处一样，比起后来以这个观点进行的文化批判也更加小心谨慎些，他比较更加热衷于不使它丧失与科学性的接触，因此他并不认为社会历史的暗无前景就绝对地先天地排除前景的可能性，而仅只认为排除了当前时代的前景，并且认为承认当前时代没有前景乃是理智上正直老实的标志。根据过去叙述的马克斯·韦伯的观点来看，他的这种态度是完全可以理解的，因为，即使他所盼望于德国的都实现了，也并不能使他对社会现实的基本论断起什么决定性的改变；德国的民主化，在他心目中，可以说仅只是使帝国主义能够更好地发生作用的一种技术性措施，仅只是德国社会结构向西欧的民主靠拢一步，而他看得很清楚，西欧民主，就它的基本社会生活而言，也同样还有“破除魔力”等等问题有待解决。因此，当他的目光注视到社会生活的本质的时候，他所见的到处都是黑漆一团。他生动地描写过这种世界状况，他认为学者的最高德行是保持“理智上单纯的正直老实”。“然而它（正直老实）却要求我们认清，对于所有那些热切期待新的先知和救主降临的人们来说，今天的处境就象这首诗歌里所唱的处境一样，这首优美的、从以赛亚的神谕那里听来的、以东人在流亡时代所唱的守卫者之歌的歌词说：‘以东的塞伊尔(Seir)发出了呼声，说黎明就要来临，但是现在还是黑夜重重。如果你们想问个究竟，那就请下一次再听分明。’听到呼声的人民，热切期待了两千多年，而我们是知道他们的悲惨命运的。我们可以从这里得到教训：只靠想念和盼望是不行的，我们要有另外的作法；要走上我们的工作岗位，

要满足‘每天的要求’——人的以及职业上的。但是每天的要求本很简单，只要每个人找到魔鬼，听从它就行了，因为它掌握着他的生活命脉。”^①现在可以清楚地看到，马克斯·韦伯的“宗教无神论”的暗无前景，已经大大超越狄尔泰，甚至也超过了席美尔。存在主义思想家的虚无主义可以从这里直接接线了。雅斯贝尔斯也正是这样做的。

由此可见，马克斯·韦伯之所以把非理性主义从方法论中、从具体事实的分析中排除出去，只不过是好了以在德国前所未有的坚决态度把它提出来，当作他的世界图景的哲学基础。当然，他从方法论中排除非理性主义，也并不是百分之百的。尽管韦伯在社会学中把一切合理的类型都相对主义化了，可是他自己的作为反传统的领袖这一典型（他是由于他的人格“感召”而得到这种荣誉的）也同样纯粹是非理性主义的。不过虽然如此，从我们上述他的思想线索上看，他已经作为第一个人实际上完成了帝国主义时期新康德主义向非理性主义的存在哲学的实际过渡。所以雅斯贝尔斯把韦伯看成一个新哲学家典型，并不是偶然的。总之，马克斯·韦伯在这里所表达的是帝国主义时期最有教养的（并且政治左倾的）德国知识分子的普遍倾向，他的严格的科学性只是最终地巩固世界观中非理性主义的一条通道，因而最好的德国知识分子对待非理性主义的袭击也完全无力抵抗，只好束手就缚，——这些情况，如果只举一个例子来证明，那么拉特瑙在一封信里说的很好：“我们是想利用理智的语言和图像向永恒的大门逼近，并不是为了砸碎这扇大门，而是为了完结这种理智，因为我们已经满足了它。”^②从这里出发，达到非理性主义的绝对称霸，只还需要小小的一步，只要断然放弃通过理智和科学性这条“迂回道路”就行了。

^① 马克斯·韦伯，《科学学说论文全集》，第555页。

^② 拉特瑙：《书信集》，特累斯登，1927年，第186页。

这一小步已经不容久待。史宾格勒通过他完全票友式的而且显然神话了的过渡方式使极端相对主义转化成为非理性主义的神秘，这种非理性主义的神秘，基本上正是韦伯通过他的异端式的过渡方式将确切科学转化成为世界观时所提供出来的东西。

V

自由社会学的投降

(阿勒弗烈·韦伯、曼海姆)

马克思·韦伯的社会概念，如我们上面所见，包含着深刻的矛盾：一方面，他肯定有必要发展德国民主（当然是为更加强有力的德国帝国主义服务的），以对抗普鲁士容克地主反动派，另一方面，他又批判现代民主和一般的资本主义文化，从而对它们深深地抱有悲观主义。因此他对社会发展的预断和前景是两歧的。我们已经知道他有民主帝制的反动乌托邦思想。除此而外，他在第一次世界大战德国失败以后，还明确地持有下列看法，即，认为在很长一段时期里实现德国帝国主义的可能性是破灭了，德国民族只好对它的处境逆来顺受，而在这种情况下民主好像是这种逆来顺受的政治形式，同时也是对抗革命工人运动最有效的武器。这同一两歧态度，我们在上述方法论和世界观中的非理性主义问题上就已看到了。

这种两歧态度，战后德国社会学竟当作他的遗产承继下来了，当然这只是就具有——即使十分微弱的——民主思想的社会学而言。这种过渡形式社会学的最突出代表就是马克思·韦伯的弟弟阿勒弗烈·韦伯。不过后者在理性主义与非理性主义的对立中从一开始起（早在战前时期）站立中的地位就与前者不同。阿勒弗烈·韦伯受柏格森和其他生命哲学非理性主义的影

响非常之重。这就是说，他比马克斯·韦伯更极端地以纯粹技术的、实用主义和不可知主义的观点把一切科学性的东西都看成仅仅外在的、技术性的辅助工具，因为科学性的东西只能提供一条通道通往存在的外在现象的僵死“外壳”，而在他看来通往“生命”内在自身的通道只能是在生命的不合理性中的直接“体验”。但是，阿勒弗烈·韦伯并不因此而在体验的名义下断绝与一切科学的关系，像早在大战以前乔治学派就已做过的那样，他也并不像他哥哥那样把非理性问题推卸到科学以外的世界观领域里去。他企图构成一种对立的“综合”，即是说，从思想上“阐明”非理性的东西而并不使之合理化，也就是说，要表明这种东西具有一种按其本质是反科学的科学性。这样，马克斯·韦伯的两歧态度，就在更高层次上再现了。

这不仅仅是个性上的分歧。在战争以前，阿勒弗烈·韦伯的这种立场确是一个单干户的立场。可是到了战后，阶级斗争尖锐化了，资产阶级的处境充满危机了，全世界工人运动的有意识的革命倾向加强了，苏联的社会主义社会出现、成长并且日益巩固了，这就在资产阶级意识形态的逆流中开辟了——如我们分析史宾格勒的历史哲学时所见的样子——新路，使之以一种新的成熟了的非理性主义观点看待社会学问题。一方面，社会科学和历史科学中出现了一种非理性主义的“方法”，狄尔泰和马克斯·韦伯的类型学发展成了一种社会哲学的“形态学”和“形态理论”，另一方面，非理性主义，在战争终止时围绕着新共和国问题进行的剧烈阶级斗争中，越来越明显地变成死硬反动派的旗帜。而由于阿勒弗烈·韦伯的方法论一方面赞同非理性主义问题上战后的反动派倾向，另一方面却又想把这些倾向发展为说明新民主运动的一种社会学论据，所以他的模模糊糊摇摇摆摆的折衷主义，就一时盛行起来，采取这种立场的人也就比较多起来。

阿勒弗烈·韦伯同意他哥哥在比较德国和西欧民主时所作的估计，因而同那些想把德国状况理想化的死硬反动派严格划清了界限。与此同时，他在这个问题也与各种历史神话学保持距离。他看到，德国与西欧民主国家的差别不在民族特性上，而在于各民族有不同的历史命运。他认识到，西方文化的有利条件在于它们的国家的形成是与巨大的革命运动结合着的，而我们的“国家的形成则是被赏给我们的”。^①这是对反动派的历史学说一个相当坚决的拒绝。然而从阿勒弗烈·韦伯的自由观点中产生出来的这种坚决拒绝，却立即由他撤回，来了个大转身，走向了反动方向。因为西方对现代资产阶级民主所进行的那种经常与非理性主义联系着的批判，对于阿勒弗烈·韦伯的影响也非常强烈（大家都知道索莱尔与柏格森的关系）。这种批判非常清楚地说明自由主义的腐化堕落。由于害怕民主贯彻到底就有可能产生社会主义，于是把时常挂在口边上的民主主义偷偷摸摸出卖了。阿勒弗烈·韦伯和帝国主义流行思潮中的民主批评家们竟而同流合污，也把民主的麻烦归咎于民主的群众形式。因此，他并不坚决批判当时的民主制度的资产阶级和资本主义局限性，反而为这样一种批判可能产生的社会主义后果所吓倒，矛头转向民主制度的群众性质，因此他的批判无论如何终必与当时的反动思潮同流合污。这就迫使他倒退到他原来竭力拒绝的立场上去，承认德国社会的落后自有它的世界使命。而且现在他认为，德国有可能找到一条全人类都在寻求的新道路。

人们在这里看到，反动的德国传统是多么顽强。德国的反动传统以俾斯麦统一德国的解决办法为起点，到第一次世界大战时期的“世界应该从德国本质中获得新生”的口号达到了一

^① 阿勒弗烈·韦伯：《关于国家社会学的一些观念》，卡尔斯鲁尔，1927年，第120页。

个暂时的高峰——这个传统恰恰把德意志民族在两方民主发展中落后的方面看成它在国际范围内的优越源泉，看成它在国际范围内充当领袖的根据。马克斯·韦伯的特殊地位首先在于他排除了这种沙文主义偏见；阿勒弗烈·韦伯在估计德国历史时如我们所见的那样基本上同他哥哥是一致的，可是恰恰在得出决定性结论的地方背离了这条清醒估计的道路，向反动的沙文主义观点投降，对它作了巨大的让步。他这一投降使我看清了他那摇摆不动前后矛盾的立场，他这个立场在社会上与魏玛共和时代民主制度的弱点有着关联，在方法论上与他缺乏明确方向的折衷主义的非理性主义有着关联。

阿勒弗烈·韦伯的社会学的任务于是就规定下来了。它的出发点是，我们生活在一个完全的新的世界情况中。它认为思想史里有三个时期，当代是第三时期的开始。因此韦伯认为有必要同古典传统完全断绝关系。他在哲学上与我们已经分析过的、后来为谢林所采纳的、以法西斯主义告终的那种反对笛卡尔、反对从他那里引申出来的理性主义的斗争传统结合在一起。他认为，将来的文化全在于出现一个“后笛卡尔时期”。他所提出来的论据倒是不无兴趣的。他在论述德国唯心主义遗产时说道：“但是它〔按指唯心主义〕，看来十分离奇，竟然引导出唯物主义的问题，致使同历史唯物主义不断地进行妥协。”^①他曾强烈谴责杜鲁尔彻同历史唯物主义的妥协。

在这一方面阿勒弗烈·韦伯的历史观也与极端反动派非常接近。我们从围绕着黑格尔的争论中看到，这样一种反对传统时期的发展线索是从拉加得起始，一直达到鲍姆莱尔。这条路线现在愈接近希特勒主义，它所包含的认为历史唯物主义同古典时期意识形态有密切精神关联的观点就愈起重大的作用；这一

^① 阿勒弗烈·韦伯：《关于国家社会学的一些观念》，第23页。

点罗森堡在论述黑格尔与马克思的关系时说得非常清楚。

这是一个对德意志文化发展非常重要的问题，我们不能不在这这里稍微逗留一会。从一开始起，每一个反民主主义的反动派都坚决要从德意志文化里把马克思和马克思主义排除出去，虽然任何一个成见稍微轻一点的人都必然知道，马克思主义与德国文化鼎盛时期的意识形态、与从莱辛到海涅、从康德到黑格尔和费尔巴哈这个时期有着多么紧密的关联。在很长一段时间里，情况容许人们坚持马克思主义是“非德意志的”这一口号。然而阶级斗争的尖锐化，特别是由于第一次世界大战的失败而第一次使人不得不从理论上和实践上探讨民主主义和社会主义问题的必要性，创造出了一种全新的情况。这种新情况我们可以从上述阿勒弗烈·韦伯表现在意识形态中的立场上看得清清楚楚。客观的社会发展迫使人们不能不看到古典时期与马克思主义之间的联系；因为社会民主党人的著述——唯一的例外是梅林——一向完全不或很少讨论这个问题。所以阿勒弗烈·韦伯现在来解答这个正确提出的与否定整个古典时期实际联系着的问题，无论就方法论的或历史的意义上说都是极其值得注意的事情。在方法论方面，结论都是从非理性主义这个基本前提中推论出来的；因为如果说文化的未来决定于“后笛卡尔时期”的出现，那么抛弃莱辛、海涅时期如破铜烂铁，并认定马克思——同样一文不值——是这个“笛卡尔时期”的最后完成者，也就只能说是当然之事了。这样，反对马克思主义的斗争，恰恰切断了与德国文化最伟大的传统的一切联系。（至于法西斯主义的宣传理论也还作了一些例外处理——特别是对待荷尔德林和歌德——，这对法西斯主导路线是无关轻重的。）

在方法论方面，我们也还可以看到，在帝国主义时期，如古典时期与马克思的关联，这样，本来正确的出发点如何引导出了最错误的和最不幸的结论：抛弃古典时期。得出这样错误

结论来的客观基础就是魏玛共和时代的阶级斗争。这些斗争的过程越来越明显地表明，真正地维持和扩建民主主义（这必然导致社会主义），只有依靠革命的工人阶级的力量才有可能。而防范革命力量冲击的那种民主主义如果不依靠极端反动派的支持则是站立不住的。在这种情况下，纯粹的西方（英国式的）民主，在社会中的活动余地就越来越缩小了。因此中间路线的自由社会学家，包括阿勒弗烈·韦伯在内，现在的任务在于拯救他们的自由的民主概念，而要拯救自由的民主概念，首先，只能依靠同反动派保持最亲密的接触，其次则只能通过坚决反对左派的斗争，而同时又对极端反动派的极端要求作一些必要的抑制甚至抗拒，才有可能实现。这后一条原则在阿勒弗烈·韦伯的非理性主义社会学里表现得非常清楚。他由于进行了坚决反对左派、反对真正民主力量的斗争，于是不得不把拉加得和尼采对古典时期的批判同他摧毁马克思主义的破坏企图结合起来。恰恰在这里打开了一条通往法西斯主义者的意识形态、通往鲍姆莱尔和罗森堡的历史学说和社会学说的通路，并不是什么稀罕事情，这是时常出现的发展事实之一，因为坚定不移的自由主义者——正因为他们抱有自由的意识形态——在危机时期通常也总是变成极端反动的意识形态的开路先锋。

因此阿勒弗烈反对历史唯物主义比马克斯·韦伯和杜鲁尔彻就更为激进更为猛烈。他象马克斯·韦伯一样，只是还更加极端更加坚决些，完全不考虑经济学，甚至极端反对经济学，从而认为当代社会的基本特征在于普遍理性化。但是，为什么恰恰由资本主义实现了这个理性化，在他看来则是一个“历史的偶然——能有一个国家来担当普遍理性化这一任务倒是件好事……”^①（阿勒弗烈·韦伯这样极端蔑视经济生活、经济动

^① 阿勒弗烈·韦伯：《关于国家社会学的一些观念》，第84页。

机，表明他是社会主义的真正反对者，从而给法西斯主义意识形态很好地作了一项准备工作。）

根据这些理由，他要求社会学要有一种全新的形式，要有一种直觉文化社会学的全新方法。他主张的直觉文化社会学，把世界分裂为三个“不同运动倾向”的领域，即，社会发展的领域、文明发展的领域和文化发展的领域。人们现在看到当初由托尼斯提到中心地位上来的那种文明与文化的错误对立现在取得了多大的重要性。但人们同时也看到，这种错误对立从托尼斯那时起已在反动的非理性主义方向走得多么深远。对于当代文化的浪漫主义反资本主义的批判，现在已走到把文化与经济生活严峻对立起来，已走到主张文化完全处于一切其他人类发展倾向和发展力量的彼岸的地步，使文化成为颓废的、害怕社会舆论而故意与社会孤立开来的知识分子的一种神秘化的偶像。

按照阿勒弗烈·韦伯的看法，分析文明发展过程只能看到人类的生物发展系列的继续前进，“可是我们通过生物发展毕竟只能获得和扩展我们的自然的存在。”^①这种发展，一方面，原则上与文化根本不相干；文化不再是从人类发展中生长出来的最高花朵，而被认为与人的物质和社会存在完全无关的东西。另一方面，文化，作为人类的高峰，被认为它的本性是与人类其他一切生活表现绝对对立的。所以阿勒弗烈·韦伯就理所当然地只承认艺术品和观念是文化的形式，只承认艺术家和预言家是文化的负荷者。但是，我们马上就要看到，这种文化社会学，按其真正内容来说，既然不能不宣布完全放弃社会行为（其实它所说的社会行为本来就绝对不能达到什么本质性的东西），而同时却又自称重视社会性的东西，这就给阿勒弗烈·韦伯、乔治学派和希特勒主义之间造成一个重要的精神联系环节，即是

^① 阿勒弗烈·韦伯：《关于国家社会学的一些观念》，第38页。

说，希特勒和罗森堡只要赋予“预言家”以明确的反动内容，就能把这种非理性主义的社会学说最后地发展成为法西斯主义了。（马克斯·韦伯的“领袖启示”与希特勒所提倡的盲目领袖崇拜之间的联系，情况也差不多一样。）

在阿勒弗烈·韦伯那里，文化与文明的这种对立是同情感与理智、非理性主义的直觉与理性主义的对立联系着的。每个发展演进都是理性主义的，因而只在文化领域之外才有方法论上的意义；至于在文化之内，则根本没有发展，没有进步，只有一种真正柏格森式的“生命之流”。阿勒弗烈在这里完全抛弃前景，完全否定对未来的“文化预断”；未来——从非理性主义来推论——必然是一个秘密。他所想做的，乃是“单纯在当前现在中进行阐明。”^①他根本看不见这里出现的矛盾。这一点从逻辑上说确实非常惊人，然而从阿勒弗烈·韦伯的前提来看，则又没有什么可奇怪的。因为，如果，象他一再强调的那样，文化——柏格森的含义下的——是一股生命之“流”，那么不研究这股潮流的方向如何可能在说明这股潮流呢（因为这是前景里必然包含着的问题呀）？按照韦伯的意思，社会学的任务恰恰在于对这股潮流获得一种体会并把这种体会用“情感的象征”表示出来。从这个基础出发，社会学就能回答“我们处于何处”的问题。因此，阿勒弗烈·韦伯有意识地抛弃社会学的科学“尊严”，但是他认为，从这样的基础出发，仍然有可能根据直觉来进行综合与分析；不过这种综合与分析同因果说明毫不相干罢了。那么，这种新的社会学同海德格尔和雅斯贝尔斯的存在哲学多么接近，可以说完全不需要我们再来费话了。

谈到韦伯的社会学的中心具体问题，亦即他的社会学的当前布署以及给我们规定的当前历史地位，那么我们就发现阿勒

^① 阿勒弗烈·韦伯，《关于国家社会学的一些观念》，第9页。

弗烈·韦伯所预断的与马克思·韦伯所预断的有着深刻的契合。他预断具体存在的人将日趋机械化、工具化、群众化；并且预料这种社会现象是无法克服的。阿勒弗烈·韦伯甚至认为民主也是这种文明发展的一部分。他现在已大大超过马克思·韦伯，把民主说成是“与精神不相干的经济力量对政治上的权力意志的统治。”^① 这种看法当然又同他反对民主制度中“具体存在的人的群众化”密切联系着的。不过阿勒弗烈·韦伯的社会根据这种预断却提出来一个特别的前景。他早在谈论民主制度的命运和我们在其中的使命时就说，人们必须向一个更深刻的阶层楔入；而现在这才出现真正的问题：“人们必须进行区别，把直接从人的自我意识发展中产生出来的那些民主思想同从文明思维的合理工具中产生出来的民主思想分别开来。”^② 因此人们必须思维“生命的原始事实”。这个意思具体说来就是：现象是文明，而原始事实则是“领导”和“被领导”。因此，民主的中心问题就在于创造一个新的领袖阶层。

在这个问题上，阿勒弗烈·韦伯也还模模糊糊表现出一种正确的民主本能，因为他批评德国的事实发展表明下层阶级不可能成为领袖。但他只限于消极的批评，积极地他只能提出一种非常含糊的反动的乌托邦。这不是偶然的，这是他的问题及其问题的社会基础必然的后果。同样，领袖问题之恰恰由一些资产阶级民主不发达的国家的社会学家提出来（例如德国的马克斯·韦伯、意大利的帕莱托），也不是偶然的。马克斯·韦伯在进行具体分析的时候还清楚地认识到，正由于有了德国不民主的、假议会制度的社会发展，就一定要出现一种有缺陷的、命定的领袖推选制度；他在政治上恰恰从这种认识出发要求德国进一步民主化和议会制度化。然而当他在理论上总结他这些看法

① 阿勒弗烈·韦伯：《关于国家社会学的一些观念》，第126、104页。

② 同上书，第113页。

时，他在领袖问题上也驶进了一条非理性主义神秘的航道。大家知道，马克斯·韦伯在他的社会学中把民主领袖的出现说成是由于“惊服”（Charisma），这个名词可说已经把领袖在概念上不可消除的非理性主义的性质表示得非常清楚。对于马克斯·韦伯来说，这种情况是不可逃避的。因为，如果人们按照李凯尔特（L. v. Liechtenberg）的历史方法论，认为一切都只是个别现象，从而提出伯里克利斯或凯撒、克伦威尔或马拉为什么被推戴为领袖的问题，并且将这些问题的个别历史性的解答设法从社会学上加以概括，那么就一定要发生“惊服”概念，把我们不能认识的惊讶，也就是某种非理性的东西强行固定到一个假概念里去。相反，如果说黑格尔当时曾经谈到过什么“世界史上的个人”，其实，他这样说，并不是从个人出发，而是从一个时代、一个民族所负担的历史任务出发，他只是把那些能够承担这种历史任务的个人当成是“世界史上的”个人。黑格尔明确地意识到，在许许多多能够意识到时代情况中的必然任务并从而采取行动的人们之中究竟是某x还是某y终于实际上成为“世界史上的”个人，这个问题里包含着一个不可克服的偶然因素。马克斯·韦伯既然恰恰从这种不可克服的偶然性出发来考虑这个问题，并且试图“说明”这个问题，他当然就无可避免地最终归结到既是抽象的又是神秘的和非理性的“惊服”这个假概念上来。

而在这一段时间里，历史唯物主义已经用黑格尔所远远达不到的见解把问题解决了。历史唯物主义恰恰通过对阶级斗争的分析，对各个不同历史时期、不同国家、不同发展阶段中阶级的不同组成和不同结构的分析，提供了方法论，从而最明晰地提出并且解决了这个问题中真正可以科学解决的东西，这就是说，历史唯物主义肯定，一个阶级的政治和经济的斗争，永远是与领导阶层的形成联系着的，领导阶层的组成方式以及推举产生等等问题，则可以根据阶级斗争的条件、根据阶级的组

成、发展水平等等，根据群众与领袖的相互关系等等予以科学的说明。列宁的“做什么？”一文，乃是这样一种分析在内容上和方法论上的范例。资产阶级的社会学，对于这样一种科学分析的方法和成果，天生是办不到也谈不上的。这不仅是因为他们根本否认阶级斗争（黑格尔虽然也否认阶级斗争，但黑格尔倒是能够明白这一点的），而且是因为他们多少有点故意要从反对正在成长着的民主的角度上提出这个问题，因为问题背后的方法论思想，不是承认领袖与群众的相互关系，而是认为领袖与群众之间存在着某种敌对的对立。由于这样的阶级理由，这才产生出既是抽象的同时又是非理性的问题，这才把民主问题压缩为一个领袖问题。对于这样一个压缩了和歪曲了的问题，当然就只能作出歪曲了的非理性主义和反民主的答案。这一点在罗伯尔特·米歇尔那本论政党社会学的出名著作中表现得最清楚。他为了贬低民主，特别工人阶级民主，竟把改良主义在社会民主党内和在受他们影响的工会组织内所造成的那些现象，推崇为“社会学的规律”。根据帝国主义时代一部分工人运动中的一些特殊现象，竟而推论出“规律”来，说群众根本不可能从自身中成长出合适的领导阶层。

以上我们已经指出，马克斯·韦伯在证明威廉德国时期以议会制度伪装起来的君主专制不能自己产生领袖时所作的种种具体政治历史批判中间存在的矛盾，并且也指出了他的“惊服”社会学的非理性主义和神秘主义性质。在阿勒弗烈·韦伯那里，也同样存在着这种内在矛盾。其不同之处只是，在阿勒弗烈·韦伯这里，对德国的民主落后状态的批判只是一个插曲，而非理性主义的神秘色彩，则不仅表现于领袖的推选问题上，而且也笼罩了整个的民主与领导的问题。阿勒弗烈·韦伯呼吁青年要在推选领袖的时候区别哪是个人方面的尺度，哪是政党方面的主张，要求制定出一个内容充实而轮廓清晰的精神

贵族气派的“常模”。^①当然，究竟这样一种常模应该有些什么内容，他也说不出来，甚至于按照他的理论，这种内容根本是不能言说的“体会”。因此，他自命不凡的新社会学，不管怎么样来势汹涌，终归不过毫无根据地暗示它预见到了新的转变，终归不过隐隐约约表示将出现一个世界观上的完全革命，终归不过向“没有尼采作为导师就不可设想的新的一代”^②提出呼吁而已，虽然这里说的尼采不是具有“金发野兽”（Rlonde Bestie）的尼采。据说就在这个“基础”上，一代新人就会创造出民族之间的和平合作。

尽管这些说法是如此混乱，尽管其思想成果必然是如此贫乏和杂凑，然而这样一种试图说明领袖问题的社会学，毕竟具有不可低估的重要意义，因为它给接受纳粹的领袖神秘学说创造了有利的精神气氛。它在这里已经给纳粹学说打下了方法论的基础，因为，它把整个问题当成了必然非理性的主观体验对象。假如不是它先创造了这种精神气氛，法西斯的领袖学说是决不会在知识分子中取得信仰的。虽然希特勒运动中推选领袖时表现的那种属于体验的非理性主义性质只是掩盖这种运动的腐败和武断的特性的一种假面具，虽然这种运动具有它非常明确的理所当然的推选原则（以野蛮的手段取得对垄断资本主义的信任），虽然这后两种动机与马克斯·韦伯和阿勒弗烈·韦伯完全不相干，但是这一切都丝毫不能推翻它在德意志意识形态向法西斯主义发展的过程中的这种客观关联。

明确的反动哲学同不明确的自由社会学论点以及空想的假民主的社会前景这样混合起来，就构成一幅反映魏玛时代“没有共和主义者的共和国”的意识形态的清晰图象。这种社会学七拼八凑的折衷主义性质，不仅反映了阿勒弗烈·韦伯的人格

^① 阿勒弗烈·韦伯：《关于国家社会学的一些观念》，第130页。

^② 同上书，第141页。

特征，并且也反映了他这些观点在形成时期的变化。他的原始概念是大战以前时期的产物，经历了战争时期和革命浪潮高涨时期，直到“相对稳定”时期才确定下它在著作里写下来的那种形式。这个发展阶段是德国有修养的知识分子抱有最大希望和幻想的时代。德国知识分子一方面在世界观领域里出大力推动了“生命哲学”的反动倾向，另一方面却害怕生命哲学的极端代表人物特别是法西斯主义者的政治社会论点。所以这个发展阶段是推销这样一些模模糊糊的社会空想的最有利时代。这些知识分子不能进行反对反动派的实际斗争，甚至意识形态上的斗争也办不到，因而就梦想把“相对稳定”时期永久持续下去（并且当它崩溃了的时候还梦想它能回来）；为此，他们就决心使他们的社会学一方面尽可能地多吸取些生命哲学和存在哲学的东西，而同时却又想拯救些社会学中科学性的东西。这种拯救，如我们在阿勒弗烈那里所见的那样，是以坚决反对左派，特别是反对历史唯物主义为内容的，而同时据说还得从思想上给这些“自由翱翔的”知识分子们的社会重要性，找出理论根据，保证他们的社会领袖地位。

K·曼海姆是德国青年一代社会学家中代表这个思想方向的最突出的人物。在他的社会学观点里，“相对稳定”比起在年老一代的阿勒弗烈·韦伯那里所占的地位更加重要得多。所以到他手里，阿勒弗烈·韦伯的神秘的直觉主义的文化社会学就一变而成为怀疑主义相对主义的、体现着存在哲学的“知识社会学”(Soziologie des Wissens)。(象我们在第四章里指出的那样，德国社会学的这一发展阶段也表现在哲学家马克斯·舍勒的同时期著作中。)

曼海姆也象一切帝国主义时期不可知论者和相对主义者一样，坚决反驳相对主义的指责。他创用一个新名词来解决问题，即是说，他自称是一位关系主义者。相对主义

(Relativismus) 与关系主义 (Relationalismus) 之间的区别大致就象列宁致高尔基信里所说的黄鬼与绿鬼之间的区别一样。^① 在曼海姆看来, 旧的认识论至少提出了客观真理的要求, 并且认为否认客观真理就是相对主义, 那么只要宣布这种旧的认识论已经陈腐失效, 相对主义就算“克服”了。相反, “新的认识论的出发点是: 在有些思维领域里, 没有立场和无所关联的知识是根本不可想象的。”^② 或者说, 对于社会方面的知识, 新的认识论的看法还更加激进: “但是每个人都能从社会整体中看到他的意愿所指向的东西。”^③ 曼海姆的这些话的来源是很清楚的, 那就是, 历史唯物主义的意识形态学说。不过, 他象所有反对这种学说的庸俗理论家一样, 没有看到在这个学说里相对与绝对是在辩证的交互作用中彼此转化的, 没有看到在这个学说中相对与绝对的交互作用使人类知识产生了日渐接近于客观真理的性质, 在这个学说中总是包含着客观真理(对客观现实的正确反映)作为知识的真伪标准。因此, 在历史唯物主义的意识形态学说里存在着一种“错误意识”, 它是正确意识的相反相成的对立面, 而曼海姆却把他的关系主义理解为一切可能“错误意识”的类型化和系统化。

但是曼海姆恰恰想要借此来驳斥历史唯物主义。资产阶级的认识论和社会学曾经坚决反对社会存在决定社会意识的观点, 当它们的反对陷于绝望之后, 它们就不得不在这个问题上向历史唯物主义投降。但是这种投降, 一方面, 象我们所见的那样, 乃是对历史唯物主义作了一个相对主义的歪曲, 通过这样歪曲, 知识的客观性就完完全全被否定了。另一方面, 这种在马克思主义面前的投降, 立即又转变成为它们反对历史唯物

① 列宁致高尔基的信, 1913年, 11月14日。

② 曼海姆:《意识形态与乌托邦》, 波恩, 1929年, 第34页

③ 同上书, 第109页。

主义的一种自称无可争辩的论据。因为照它们看来，如果要贯彻历史唯物主义，那就必须也把历史唯物主义应用到它自己身上，这就是说，如果它的意识形态学说是正确的，那就也适用于无产阶级意识形态、马克思主义本身；如果说一切意识形态都只具有相对的真理价值，则马克思主义也不能提出比别的意识形态更高些的权利要求，也只能是相对的真理。这种“无可争辩的”论据归根到底不过是主张，无论是历史发展以及从历史发展中有时清楚表现出来的历史具体性也好，无论是在一定条件下起着作用的绝对与相对的辩证关系也好，一律都得取消。这就出现了极端相对主义所说的那种著名的黑夜，在黑夜里所有的牛都是一样的黑，所有的知识都是一样的相对。因此现在摆在我们面前的这种反马克思主义的论调，只不过是史宾格勒的文化学说的一个社会学变种。不错，曼海姆也认为重新出现了真理的判别问题，然而现在它只还是这样一个问题：“哪一个立场能给最多的真理提供最大的机会……^①”于是，在曼海姆看来，相对主义问题作为一个过时了的问题已不复存在了。

曼海姆与马克斯·韦伯的关联从这里可以看得非常清楚，所不同的只是，李凯尔特的新康德主义换上社会学化了的雅斯贝尔斯——海德格尔的存在哲学。因为，我们已经看到，任何社会知识从原则上说都是“与处境结合着的”，因为，思维所处的当前危机处境被当成了认识论的出发点，被当成了反对由来已久的客观性要求的理论基础。曼海姆曾经这样表述他的认识论立场：“并没有什么‘一般思维’，所谓思维只是，一个特种的生物在一个特种的世界里思维，以便完成一个特定的生命作用。”^②曼海姆在认识论上甚至走到这样辽远的地步，以致他认为要求思维中的绝对真理，只不过是满足“安全需要”的一种——低级的——思辨。

这样一来，曼海姆在对待历史唯物主义的时候就陷于非常

① 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第109页。

② 曼海姆：《改造时期的人与社会》，莱敦，1935年，第95页。

为难的境况。受了基尔克戈尔的影响，人们提出呼吁，要求人要做“生存着的人”(Existierende Menschen)，雅斯贝尔斯或海德格尔回答起来都很方便，因为他们把所有的社会范畴都看成只是不现实的“外壳”。但曼海姆是一个社会学家，对他说来，与存在结合着的思维就理所当然地意味着社会存在决定社会意识。在这里他再也找不到别的出路，只能把形式主义的和相对主义的诡辩推进到极端，只能把非理性主义灌输到历史唯物主义里去并且——与此密切联系着——把社会学予以极端非经济学化。现在让我们从后面这一点说起。曼海姆在他的晚期著作里说，竞赛和调整都不是经济学的原则，而是“普通社会学的原则，我们只是……首先在经济中才发现和注意到它们”。^①曼海姆先进行了这样的概括，抛弃了一切具体的对象性、抛弃了一切明确的客观性，因而才有可能给经济范畴或社会范畴随意下定义，并且随意在这样挖空了内容的抽象概念之间进行分析和对比。只有首先这样抛弃掉客观的经济社会现实，然后才有可能在历史唯物主义中发现“非理性的”动机。于是，曼海姆现在就把历史唯物主义的方法看成是“直觉主义与极端合理主义之间相反相成的合题”。^②革命的形势，用曼海姆的话说，革命的“时刻”，好象就是一个非理性的“裂缝”。(新康德主义对辩证法进行歪曲，克朗纳和格罗克纳把辩证法等同于非理性主义，他们现在在社会学中收获果实了。马克思主义中那样具体的革命辩证法，现在也被曼海姆加以基尔克戈尔化了，就象新康德主义把一般辩证法基尔克戈尔化一样。)照曼海姆看来，这样了解下的、即是说，按照极端非理性主义改造了的、生命哲学非理性主义化了的历史唯物主义，有它的巨大功劳，但也有它的明显缺点，即，它把社会的经济社会结构“绝对化”了。他再也看不到

① 曼海姆：《改造时期的人与社会》，第5页。

② 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第90、95页。

(我们上面已经指出),他对意识形态的揭发,本身也同样是一个意识形态。现在我们知道,曼海姆需要对历史唯物主义进行上述改造的目的何在。经济基础和意识形态之间的历史具体关系,在经济学消亡了和社会过程非理性化了之后,既然变成一种思维和知识“同情况相结合的关系”,那么如果历史唯物主义还来区别什么真正意识和错误意识,显然就是于理不通的了。所以,一句话,曼海姆并不是站在历史唯物主义的“现代认识论”的高度上。历史唯物主义的意识形态学说,因而可以说概括得还不够普遍。要想达到这种普遍性,只有把思维“同情况相结合的关系主义的关系”(relationalistische Situation-sgebundenheit)也相应地予以普遍化,换句话说,只有将每一种思维都有相对性这一论点这样修正一下:人把一切客观性都取消了。经过这样修正之后,各种不同的思维方式才涌现出来,从而使知识社会学成为可能。同这种普遍性和整体性比较起来,历史唯物主义就成了许多特殊性的一种普遍性。

从这个观点出发,曼海姆提出一系列问题,如意识形态的思维与空想的思维问题,科学政治的可能性问题,计划问题,等等。他探讨这些问题的结果,却是极度贫乏。曼海姆采取了极端形式主义的立场,因而只能根据可能出现的种种看法得出一个完全抽象的类型学来,而对于这些类型却说不出一点本质性的东西。曼海姆的类型化工作抽象到这种地步,以致他不惜让他的个别类型包含着极端分歧而自相矛盾的倾向,他所以这样做,无非为了要在社会历史现实中找出一定数目的类型来。比如说,他一方面把社会民主主义与共产主义等同起来,当作一个统一的类型,另一方面又把自由主义和民主主义等同起来,也看成同一个类型。我们随后将会看到,在这一点上公开反动的C·施密特同他十分一致,施密特认为自由主义与民主主义的对立是当代最严重的问题。

“曼海姆知识社会学”并没搞出什么名堂来，只不过现实化了马克斯·韦伯的“理想类型”学说。曼海姆理所当然地不能不停留于科学上的不可知主义，让每个人的直觉、体验、“良心鉴别”来作一切决定。不过，“相对稳定”的幻想在这里又出现了。“自由翱翔的”知识分子现在荣获了可能性与重要性，以便从他们的整个处境以及与处境相联的立场中寻找与当前状况符合的真理。按照曼海姆的见解，这些知识分子都是立身于阶级之外的：“他们构成一个中项，但这并不是一个阶级方面的中项。”那么，为什么“自由翱翔的”知识分子现在不再“同处境相结合了”呢，为什么关系主义过去要求历史唯物主义适用于其自身而现在自己却不适用于自身了呢，这始终是知识社会学的一个秘密。如果曼海姆主张，这个阶层具有某种社会情感，因而能够“使自己和社会上的斗争势力同化为一”，那么这只是一个没有证明的空口主张而已。这个阶层之幻想自己高高凌驾于阶级和阶级斗争之上，这乃是众所周知的事实，历史唯物主义不仅一再地描绘过，而且也根据这个阶层的社会存在推论过。曼海姆在这里本应提出论据，以证明这种思维与社会存在、与社会“处境”（按照他的新认识论，社会处境是决定着任何一个在社会里生活着的人的思维的）的关联何以独独不存在于这个阶层中，或何以只以某种修正了的方式存在于这个阶层中。但是，这样一种证明，他连尝试都不曾尝试一下，他却简单地诉诸众所周知的“自由翱翔的知识分子”对其自己的幻想。于是，他们就从曼海姆给他们判定了的身分中获得了使命，要去“找出事件发展的总动向可能由之决定的定点来，以便做一名否则是暗无天日的黑夜里的守卫人。”^①曼海姆由于自己方法论的前提的缘故，既然不能利用阿勒弗烈·韦伯的看法，那么理所当然，他就不

^① 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第126页。

可能对这种“总动向”的内容说出任何东西。

希特勒统治的经验教训并没改变曼海姆的基本概念。当然，这些经验教训对于他也并不是完全没有发生影响，他的某些看法变得更加坚决了。他说：“现代社会的基本毛病不在于它的为数众多，而在于这个事实，即，自由的社会结构至今没能产生出巨大社会所需要的有机组成。”^①曼海姆认为，原因在于十九世纪和二十世纪出现了一种能使各种非理性主义发生错误作用的“基本民主化”。“这是一种群众化了的社会状态，在这种状态之下，并没形成的并且没有安排到社会结构里去的种种非理性主义，都被硬塞到政治里去。这种状态是很危险的，因为民主社会的群众机构把非理性带进了必须理性领导的地方。”^②这样得出的结论将是，德国法西斯主义发展的主要原因，在于民主太多，而不在于缺少民主，缺少民主经验和传统。在这里，曼海姆的态度正如许许多多反民主的、堕落成了帝国主义的自由主义代言人的态度一样，他们由于害怕民主的社会后果而反对民义，所以满心欢喜地抓住希特勒垮台的机会，来伪装他们一向坚持不懈的反民主斗争，把反民主斗争伪装成反对右派、反对反动势力的斗争。在这样做的时候，他们完全无批判地使用了社会民主党人的宣传手法，将法西斯主义同布尔什维克主义等同起来，当成“真正的”（自由主义的）民主的共同敌人。

曼海姆认为我们时代的中心问题在于：我们已经进入了计划时代，而思维、道德等等却还处于比较原始的发展阶段。社会学以及和它相联系的心理学的任务，在于调协任务与人之间的差距。曼海姆说：“它将按照那些疏导斗争力量而使之升华的规律性办事。”^③因此，心理学里现在有三种进步倾向，即实

① 曼海姆：《改造时期的人与社会》，第84页。

② 同上书，第41页。

③ 同上书，第167页。

用主义、行为主义和弗洛伊德和阿德勒的“内心心理学”。通过这些进步倾向，应该产生出一些“先锋类型”的人，因为先头部队和基本骨干在社会事变中具有决定性的重要。这样，曼海姆就把推选领袖的老问题重新提出来了。阿勒弗烈·韦伯的公开非理性主义现在虽已消失，但问题却丝毫并没因而变得比较具体。曼海姆盼望在这样一种社会里，即，在始终以垄断资本主义为其经济基础和社会结构、因而必须一直以帝国主义方向为其发展方向的社会里，能通过教育、通过非理性主义的心理升华，培植出一批反帝国主义的领导人物。这样一种空想，只能在彻底消除社会生活的一切客观范畴的条件之下才能实现，换句话说，它是一种纯粹为帝国主义服务的空洞的鼓动宣传。曼海姆于是非常详细地谈论了新干部的教育、道德等等问题，谈论了新干部与旧干部的关系等等。但不论他谈得多么详细，新干部应该具备的政治社会内容却象在阿勒弗烈·韦伯那里一样，完全没有得到具体指明。

只在一点上曼海姆显然采取了比较明确的态度，他拒绝以暴力、以独裁的方式解决任何社会问题，不过当他这样做的时候，他再度用纯粹形式主义的手法将法西斯独裁同无产阶级专政、将反革命同革命的暴力等同对待。象好多意识形态专家一向表现的态度一样，他的这种做法与其说是出于害怕法西斯主义的复辟和复活，远不如说是出于害怕社会的彻底民主化，害怕真正削弱和真正排除垄断资本主义和帝国主义的势力。

曼海姆越过了纯粹形式主义而发展出了好象是独特见解的唯一一点，是他怀抱的一线希望，他认为在各国互相斗争的政党之间、在国际范围内互相斗争的势力之间有望取得妥协。他说：“心理上的这样一种转变却将意味着世界史里的一次真正革命……。”对于这样一种出路，曼海姆设想了这样的例子来说明，比如说吧，如果火星上的居民进攻地球，就会使地球上各

个敌对集团达成谅解，团结一致。当然他自己也承认这是不可能的事。不过他仍然认为现代战争的毁灭性已日益明显。“人们对于使用可怕的毁灭性武器进行的一场未来战争所怀的恐惧，可能增长到这种地步，以致对未来战争的恐惧会象对真实敌人的恐惧一样地发生作用。在这样的情况下，人们就会出于害怕未来的普遍毁灭而决定彼此妥协，并且甘愿听从一个中央屋顶组织的支配，而这个屋顶组织将设法制定为一切人谋福利的计划。”在这里，如同我们已经看惯了的曼海姆别的理论那样，他既没有说明这种“屋顶组织”究竟会有什么样的经济和社会性质，也没有说明这个屋顶组织与它所统辖的那些组织的经济和社会性质会有些什么样的差别。显而易见，曼海姆把盎格鲁萨克逊式的帝国主义——象以前的知识分子一样的独断——看成是“自由翱翔的”，看成是超越于社会对立面之上、超越于“拘泥于处境的”思想之上的东西了。在这个地方，他变成希特勒垮台之后帝国主义反动派的无数先驱者之一了。

从马克斯·韦伯开始的社会学运动，给那些不想向反动法西斯非理性主义完全无条件投降，而自己又完全无力提出一个明确坚定的民主纲领来与非理性主义纲领对抗的资产阶级知识分子代表，竟只提出这样一个纲领来，这就表明这个社会运动绝无产生任何成果的可能性；至于它在认识论和社会观方面之深深陷入于那些终将导致法西斯主义意识形态的产生的反动思想倾向之中，我们更完全不必说了。这样的议论纷纭把不愿屈服于法西斯煽动理论的那一部分知识分子大大削弱，甚至在意识形态上使他们完全解除武装。而这种解除武装的局面，象曼海姆这个例子表明的那样，并没有因法西斯的统治经验而得到克服。曼海姆在战后这本书里发展出来的这些观点，正如他战前的知识社会学一样，是一种对战后时期反动思潮无条件投降的意识形态。

VI

前法西斯主义和法西斯主义的社会学

(施盘、弗赖耶、施密特)

德国魏玛共和时期的阶级斗争的本质和结果既然是反动的，不用说，社会学里占统治地位的方向也必然是绝对反动的方向。我们已经看到，马克斯·韦伯如何并非出于心愿地替新非理性主义在方法论上作了准备工作，也看到阿勒弗烈·韦伯如何深刻地迁就了存在主义哲学，如此等等。然而在这个时期，毕竟还没有制造出单纯反动的内容、任意的反动方法论。这一时期的阶级斗争的结局向我们表明，老的普鲁士反动派（无论联合或不联合霍亨索伦王室）的一切企图，都已失败。胜利者是一种新型的野蛮的反动派——希特勒的“国家社会主义”。与阶级斗争的情况相应，在我们意识形态领域里，占上风的也是那些不论其开头自觉不自觉而终于都成了帮助法西斯胜利的那些反动倾向之同盟军的社会学。

奥特马尔·施盘这位色彩鲜明的反动派在德国社会学中扮演的昙花一现的角色，可以视为这种情况的典型例证。施盘早在希特勒获取政权之前就已同意法西斯主义的大部分社会观点。他认为他的主要敌人是1789年的自由思想而尤其是1927年的马克思主义思想。他是谴责一切尚未明目张胆反对马克思主义的反动派的那些国家社会主义煽动理论的一个先锋；他的这种谴责甚至指向德国的经济领袖，而尤其尖锐地指向马克斯·韦伯。他象后来法西斯主义所做的那样，排除掉“整体经济”中的“自利”部分，把资本家奉为“经济领袖”，把工人当成

理性

“追随者”，当成一个新阶层。^①

从这简短的说明中我们就已清楚地看出，施盘的社会学同国家社会主义的一致，而如果我们进一步详细说明，当然这是值不得的，则它们之间的亲属关系还会暴露得更清楚。可是虽然如此，施盘这一整套理论遭到了罗森堡的反对^②。为什么呢？因为施盘的全部理论是从这样一种哲学社会学体系中发展出来的，而这种哲学社会学体系虽然极端反动，却由于适应奥地利的教父法西斯主义而具有天主教经院哲学的意味，因而同德国法西斯主义的社会煽动理论的最重要原理始终格格不入。不错，施盘也象战后时期整个反动科学一样，反对因果范畴，然而他之反对因果范畴，并不是想代之以非理性主义的神话，而是想建立起一套关于整体与部分的静态的、僵硬的、经院式的学说。所以在施盘那里就出现了一个先天静止的等级制度。这种“整体性的”观点，固然也同法西斯主义一样，反对一切进步性的科学，却搞出了一个类似于中古时代天主教经院哲学的体系，而这样一种体系就必然最终落脚到一种古老的、世袭的、传统的权威上。因此，施盘之投靠天主教义决不是出于偶然，其中含有他所以同一切天主教的东西一样受到国家社会主义激烈反对的最重要原因之一。除此而外，施盘的理论还反对一切形式的革命、一切形式的暴力政变，因而他的这样一种思想当然是攫取政权以前的法西斯主义所万万不能容忍的了。所以，比如说，当施盘由于黑格尔的范畴是从下而上而不是从上而下的，由于黑格尔的哲学是建筑在进步上的，因而反对黑格尔的时候，“国家社会主义的世界观”还能够对他这样的论战加以容忍；可是等到他用纯粹保守的“保全无事”^③这一范畴来代替“起义”，

① 施盘：《斗争的科学》，耶拿，1934年，第9页及其以后。

② 罗森堡：《二十世纪的神话》，慕尼黑，1930年，第650页。

③ 施盘：《历史哲学》，耶拿，1932年，138页及其以后。

也就是说，当他想保全当前状况使之具有权威性质的时候，他就同国家社会主义的社会煽动理论的需要发生抵触了。因此，为了自己的社会煽动理论而同“红色阵线与反动派”进行论战的法西斯理论家们，于是既反对史宾格勒也同样反对施盘。归根结底，在施盘的天主教经院哲学式的僧侣体制中，既没有容纳种族主义的余地，也没有容纳非理性主义领袖神话的余地。所以施盘虽然由于他的一般反动倾向，在所有德国蒙昧主义者中间曾经盛极一时，随后不久却被希特勒的法西斯主义排斥掉了。

在向法西斯主义过渡的过程中，比施盘更重要的人物是弗赖耶和施密特。弗赖耶的初期著作，一部分是历史的个别科学的分析，一部分是一种歌颂式的神秘主义的哲学。同这两部分结合在一起的还有他这样一种企图：想从过去的德国社会学传统中特别用狄尔泰生命哲学的综合法和马克斯·韦伯类型学的良心鉴别法搞出一种适应新时代的新社会学。这种社会学从一开始就带有强烈的生命哲学甚至生存哲学的倾向，不过在很长一段时期中它还倾向于要找出“精神”与“生命”之间的一个命题。因此，国家就成了他这些讨论的中心。在他的《普罗米修斯》一书中，弗赖耶把国家的权力描绘成一种不可抗拒的强大凶狠的东西，而把精神描绘成一种在权力面前完全虚弱无力的东西。但是，对他说来，这只是一段序曲。相反，他想借此说明两者相互依存的关系：“权力的历史就是它的辩证法，精神需要权力来把自己变成人间现实的东西，得到人们的承认。但从内在方面来看，权力更加迫切需要精神来摆脱其支离破碎的种种可能状态从而变成一种现实的东西。”^①这种相互作用后来弗赖耶在他论国家的书里作了详细的论述。他在这本书里指出两

^① 弗赖耶：《普罗米修斯》，耶拿，1923年，第25页。

条辩证的道路。一条在他看来是实际历史的道路，从精神走向国家的道路。与此相反，第二条道路意味着“国家结构的永恒法律”^①；从国家走向精神的道路。同时，这第二条道路的各阶段（权力、法律、形式）据说只是第一条道路的各实际阶段（信仰、风格、国家）在精神上的重复。这两条道路表明弗赖耶对“精神现象学”作了生命哲学的歪曲，同时也表明他大量剽窃了从托尼斯到马克斯·韦伯这一时期德国社会学的各种“成果”。

谈到这种“现象学的”道路上的个别阶段，我们可以说弗赖耶的信仰阶级只不过是托尼斯的共同体（Gemeinschaft）而已。这一阶段的形式有：神话、崇拜、语言。下一个阶段，风格，看来比较复杂也更加矛盾百出；弗赖耶认为这是一个“必要的精神阶段”。这个阶段同前一阶段不同之处在于，前一阶段的客观形式是“你”，而这一阶段的客观形式是“它”。它所包含的形式是：科学、艺术、法权。整个说来，这个阶段就是在前法西斯主义时期的敌视精神的气氛中被歪曲了的黑格尔的“绝对精神”，就是一个非人化的阶段同时又是一个——与黑格尔相反——向黑格尔的所谓“客观精神”过渡的阶段。风格，在弗赖耶那里，不仅在使共同体（社会）趋于破裂，而且也表现出明显的没落征象：“天才是社会里最富于否定性的现象。如同魔鬼之需要上帝一样，天才需要共同体（社会），好去否定它。”^②（这个思想显然是马克斯·韦伯的“神灵斗争”的翻版）

对弗赖耶的体系说来更重要的是共同体实际瓦解的道路。共同体的瓦解表现在统治问题里。弗赖耶的社会学的法西斯特征在这里已经表现得相当明显了。他说：“人之是主人是由于出身……人之是仆人是由于天性，而非由于倒霉。”^③从阶层

① 弗赖耶：《国家》，莱比锡，1925年，第131页。

② 同上书，第92页。

③ 同上书，第86页。

产生阶级，在弗赖耶看来也是一种瓦解的过渡标志；瓦解的历史根本就是“经济化的历史……当一个风格趋于终束的时候，世界史即是阶级斗争史这句话就成为真理了。”^①这里面包含着一种——以否定的精神——对历史唯物主义的承认；这一点我们在后面还会谈到。当然，这种承认里也大量地含有史宾格勒的动机。因为所谓从阶层到阶级的转变其所以是瓦解的标志，乃是根据史宾格勒的《西方的没落》一书中罗马皇帝和阿拉伯农民的时代模仿下来的说法；当然，这种模仿中也有对于德意志意识形态的进一步法西斯化十分重要的区别，那就是，在弗赖耶这里，史宾格勒的反动宿命主义已经黯然失色，代之而起的已是一种反革命的主动主义了。

对历史唯物主义的表面承认，只是一条走向对历史唯物主义进行“独到的”批判的道路。弗赖耶比他的前驱者们特别对于社会学的非经济化问题更加认真得多。弗赖耶在发挥马克思·韦伯当时小心谨慎地主要以相互作用的形式提出来的学说时，把资本主义的整个发生过程归咎于纯粹意识形态上的动机：“资本主义及其发展的学说，大家都知道，取得了远大的成功，于是它是从世界观的因素上产生出来的。……资本主义生活方式的最内在的含义是由某种道德、形而上学和生活学说构成的。”^②他的学生雨果·费舍尔把这同样的思想——把马克思同尼采扯到一块——表示得更加明确：“资本这个范畴乃是概括性的文化哲学——形而上学和社会学中衰落这个范畴的特殊化。资本是经济生活衰落的形式。马克思主义和马克思本人的基本错误在于，把衰落视为是一种形式的资本主义，而不是把资本主义视为是一种形式的衰落。”^③

① 弗赖耶：《国家》，第88页。

② 弗赖耶：《客观精神学说》，莱比锡，1928年，第39页。

③ 雨果·费舍尔：《马克思》，耶拿，1932年，第31页。

弗赖耶认为采取这种“批判的”立场有很多好处。第一，他可以把他称之为马克思主义的动力学的东西用来为自己的目的服务；他可以把一种极端的并且极端主观主义的生存主义引进到社会学里来，而不必——从表面上看——抛弃社会学的社会客观性，特别是，也不必因此而一定承认经济发展的实际客观辩证法。在弗赖耶那里，也有一种假客观性，也有一种非理性主义的假辩证法；然而他“接受”马克思主义所采取的那种方式，却使他的辩证法和客观性的骗人假象暴露得比在他的前驱者们那里更加鲜明。他采取了这种骗人手法之后，甚至也能承认阶级斗争的事实，因为阶级斗争在他所理解的那种主动主义的抽象形式下就没有任何危险性了。因为对于弗赖耶来说阶级斗争就意味着：“不同性质的部分集团之间的统治权对抗（Herrschaftsspannung）”。^①这样一来，他就搞出了一个社会内部斗争的抽象概念；这个概念是如此的抽象，以至一面保留着革命力量的外在形式一面可以把随便什么集团随便什么方向的斗争都说成是“革命斗争”。与此类似的倾向我们也能在施密特那里看到。两个人那里同时出现这种倾向决不是偶然的。当法西斯主义攫取政权的准备日益成熟的时候，法西斯主义就需要有一种理论既能把它的攫取政权说成是真正的革命，又能把这个运动的垄断资本主义的性质掩盖起来。

除此而外，法西斯主义的这个大进军是在一个经济压力使广大群众（包括知识分子在内）越来越不能忍受的时期发生的。法西斯主义需要这样产生出来的绝望和激怒的心理，抵抗和反叛的倾向，只不过当它利用这样产生出来的反资本主义的对抗状态的时候它竭力想不让这种爆炸性的对抗指向资本主义；对于资本主义，它倒是宁愿给它提供恐怖统治的工具的。在这一

^① 弗赖耶：《社会学是现实科学》，莱比锡——柏林，1930年，第234页。

方面，前法西斯主义的社会学做了重要的准备工作。前法西斯主义的社会学否定了整个经济领域在世界观上的价值，因而表面看来它比马克思主义还更为激进，因为马克思主义只反对“表面的”表现方式、资本主义，而这种前法西斯主义或法西斯主义的社会学却要求一种“全部的”变革——当然在这种变革中垄断资本的统治是一点也不能触动的。但是它这样却同时也迎合了广大群众特别是小资产阶级的直接愿望，因为它倡议以一种“非经济的”时期来代替“经济时代”，因为它描绘出一幅以精神、国家等等来“控制经济”的前景。弗赖耶把经济（他象大多数庸俗理论家一样把经济和技术混为一谈）说成是“反对国家极权的真正无政府主义者”；他把经济说成是这样一种力量，它虽看起来具有无穷潜力而本质上却完全虚弱无力：“无限广阔的单纯手段世界虽然本身具有促使无限进步的力量，但不具有建立封闭的精神命运领域（Schicksalsraume des Geistes）的力量”。所以国家对经济的独裁是必要的，“经济是非常倔强的，必须由更加坚强的手腕掌握起来。”^①

由此可见，历史唯物主义在弗赖耶的社会学里成了在思想上表述“经济时代”、衰落时期的恰当名词。历史唯物主义作为一个表述瓦解的精神术语只能把握瓦解而不能把握积极的东西。“一个风格在阶级斗争中趋于没落，但不能从阶级斗争中兴起。风格是从自然所安排的统治种族与被统治种族的对抗中产生出来的。”^②在历史上，有时从这些阶级斗争中出现国家。然而这个过程还远远没有完结：“也许人类历史里精神的政治转变根本没有完满实现到可以看清它的充分含义的地步。”^③这种转变是保留给希特勒的。于是，国家发展成“帝国”，在“帝国”

①② 弗赖耶：《国家》，第177页。

③ 同上书，第98页。

里过去的一切国家形式都被扬弃了。

从国家到精神的这条反方向的道路，如我们已经说过的，是实际的道路在精神上的重复。我们在这里只提出弗赖耶思想过程中一些最最重要的因素来谈。他在讨论权力的时候自然而然地歌颂了战争和征服：“不仅从实际上说，……而且从意义上说，国家都是建立在战争上的，并且总以战争为自己的开始。”国家“必须从事征服，才能存在”。^①与对战争的歌颂联结在一起的是对种族的歌颂：“种族的血统是民族所由构成的神圣材料。”所以“保持种族的圣洁是政权的最重要任务”。^②下一个阶段、法律，按照弗赖耶过去的论述来看，主要在于讨论经济如何受国家支配，（弗赖耶总是把经济与技术混为一谈，并说经济是生活的无政府状态与机械化的原则，）阶级的扬弃，也属于这个过程。在最后一个阶段中，也就是在形式中，终于出现了领袖。领袖创造了“单一的、无阶级的却又多阶层的、没有统治关系却又有严密组织的民族整体。是一个民族，意味着在领袖的手里形成一个民族”。^③从这里我们也就看到，弗赖耶是如何在根据德国过去一时期的社会学的因素来建立一个法西斯主义的理论体系了。

弗赖耶后来发挥出来的学说，更加加强了他的生存主义哲学的非理性主义倾向。在他的主要理论著作《社会学是现实科学》中，他试图给他的倾向提出一个理论基础。他对过去的社会学进行了详尽的批判，同时却大力地强调狄尔泰、托尼斯、席美尔和韦伯兄弟的功绩，想借此表明，社会学如果只是一种“逻各斯科学”，亦即只是一种新康德主义的理论科学，它就必然是形式主义的和非历史的，这样的社会学只是一种“社会世

① 弗赖耶：《国家》，第146页。

② 同上书，第153页。

③ 同上书，第199页。

界的形态学”。而且，他还从哲学上强调批评了形式主义社会学，他认为，这样一种社会学是自觉或不自觉地以“典型的自由观点”^①为基础的。照弗赖耶看来，真正的社会学是一种“伦理科学”。它的认识论基础应该是海德格尔和雅斯贝尔斯的生存概念。“活的现实自己认识自己”。社会学所注意的东西应该是“人的生存处境”。^②因此，弗赖耶谴责社会学的“不涉及价值的性质”。他盼望社会学摆脱它属于个别科学的状况：“任何社会学体系，不管它是怎样不自觉或不愿意，它本身也必然包含着一种历史哲学的内容。”^③它的任务在于使人在思想上准备作出决定，并且使人觉得这种决定是必要的。

这种社会学与海德格尔和雅斯贝尔斯的生存哲学的亲缘关系是一望而知的，其不同处只是有意识地把基础从孤立的个人搬到社会上来了。这种方法论上的转变同时也意味着重点的迁移。在生存哲学家那里本质的东西是要摧毁客观性，否定任何一种“住家”的价值，让孤立的个人来作抉择（这纯粹是基尔克戈尔的思想），而在弗赖耶这里则出现了一种反对经济的“死东西”和“机械性的东西”而拥护国家、帝国和民族的“活的生命”的斗争。因此，那两位哲学家走得还不够远，他们只是在意识形态上摧毁资产阶级反抗新兴法西斯主义的一切防御手段，而弗赖耶则已进一步根据这些因素为通往法西斯主义开辟积极道路。所以他在表述社会学的“处境”的本质时说道：“从它的发生时起，社会学就是自觉将其处于批判阶段中的资产阶级社会的科学的自我意识。所以它从开始起就是作为现实科学而出现的。……并不是为了同过去打交道，而是为了通过认识过去的先决条件来深化对当前现实和当前抉择的认识，”人们

① 弗赖耶：《社会学是现实科学》，第39、156页。

② 同上书，第83、87页。

③ 同上书，第125页。

——在弗赖耶看来——才研究过去的。他接着又说：“一种具有明确历史处境价值的现实，亦即随同国家一起瓦解而变得自身合法了的社会，构成着体系的辩证中项。”^①过去对资产阶级社会的种种学说，特别是黑格尔和托尼斯的观点，其错误都在于它们的静力性的本质。弗赖耶想给社会学创造一种动力性的本质；联系着这一点，他于是承认革命在历史上是必然的。在他看来，当前的世界正处于这样一种革命的前夕。弗赖耶认为，社会的“外围地区”，就是“社会学植基于其中的那种生存处境”。^②

弗赖耶把他以这种社会学理论中得出来的具体结论，都写进他的一些论战性的小册子里，如《统治与计划》，和《右面的革命》等。他在后面这本小册子里给法国大革命以来的欧洲历史作了一个历史哲学的概览。他认为这段历史是一个不断革命的时期，而且总是“左面的”革命。他概括地论述十九世纪道：“它的平衡局面都是假象，他的民族都在进行阶级斗争……它的经济是建筑在危机上的。这个时代是一个明晰的辩证法：辩证唯物主义成了最了解它的运动规律的学说。”辩证唯物主义虽然是“一种狂乱的神话”，一种“狂乱的千年太平说教”，却“第一次百分之百地理解了左面的革命”。然而革命并没有到来。十九世纪“自己清除了”^③它。弗赖耶认为巨大的转变是由改良主义带来的。转变开始于社会政策的出现，但没有无产阶级的积极参加社会政策只是一种“软弱无力的中介观念”。它是通过改良主义在工人运动中的胜利才成为决定性的历史力量的，因为，有了它以后，十九世纪就把革命抛弃了。

弗赖耶的这些真正“独到的”反历史唯物主义的论战思想，

① 弗赖耶：《社会学是现实科学》，第169页。

② 同上书，第240页。

③ 弗赖耶：《右面的革命》，耶拿，1931年，第10、25页。

虽然从本质上说它们把十九世纪和十九世纪的历史说成是一个史宾格勒式的具有唯我论的独特规律性的“文化圈”，但本身还是相当清楚的。等到他叙述他的正面思想，就开始陷于非理性的模糊不清，漆黑一团了。照弗赖耶说，无产阶级转向改良主义给“右面的革命”开辟了道路。从右面革命的人是人民，而人民是“那种不是社会，不是阶级，不是利益，因而永远不肯和解而永远要搞革命的家伙”。人民“是一种新形成的东西，有自己的意志和自己法权……是工业社会的对头”。^①现在在弗赖耶这里已经出现了纯粹神秘的非理性主义了。他认为人民的力量是没有什么可说的：“特别是，人们不能说明一个无——当然也不能说明一个全。”弗赖耶在这里让海德格尔具有无化能力的无取得权位之后，他又进一步认为关于未来，关于新兴的国家，关于“人民”的统治也都没有什么可说的。在弗赖耶看来，通过“右面的革命”产生出来的国家，是“人民的奋激意志：不是一种状态，而是一种紧张，一种由力线组成的构图。……包含在一个时代内部的革命原则，按其本质来说，不是结构，不是秩序，不是建筑，而它勿宁是纯粹的力，纯粹的暴发，纯粹的抗议。……因为问题恰恰在于，新原则敢于保持其为现实辩证法中的主动的无，亦即纯粹的国家力量；否则它就在一夜之间被修建到内部去而永远不能行动了。”^②同样晦涩、糊涂和神秘的非理性主义的话还见于弗赖耶的另一本小册子的结尾，在那里他说，“真正的戒律就在这里（指在政治伦理学里）也只能自己去决定自己的正确，但不能知道是否它正确或为什么它正确。”^③

其实这种晦涩而含糊的话却含有很容易识破的意义。弗赖

① 弗赖耶：《右面的革命》，第 35、44 页。

② 同上书，第 27 页。

③ 弗赖耶：《统治与计划》，汉堡，1933 年，第 39 页。

耶一心盼望“右面的革命”成为这样的东西，从它这里可以出现希特勒的无拘无束肆无忌惮的独裁。因此，“右面的革命”应该把一种故意的糊涂带到进行这种革命的人民的意识里来，使它只有反对魏玛政治制度的积极性，而没有固定的目标，没有指导的纲领（我们在这里可以回想一下以前关于经济和“无经济时代”的议论）。为了这个目的，弗赖耶在他的早期著作中已经根据时代需要发挥了马克斯·韦伯关于领袖的良心学说（*Theorie vom Führer-Charisma*）。他在那里已经给领袖提出了任务：“要把人民培养到他们的帝国就是他们的命运”，^①这就是说，要把德国人民群众同德国垄断资本主义的帝国主义目标的成败联系起来。他并不是没看见这样必然会造成领袖好大喜功的冒险行动，可是他恰恰要给这种争取德意志世界霸权的冒险行动颁发哲学社会学的授权证书：“政治家不是驶向礁岩，而要驶入航线。他不是把可能的变为现实，而是把必要的变为可能。”现在德意志帝国主义的侵略的非现实性既然已从哲学上得到了这样光辉的渲染，当然又要来一套生存主义的含糊其词，于是弗赖耶就说，这些目标都是“超乎人的逻辑和道德之上的东西”。这是一个非理性主义的黑夜，然而它的含义我们却了如指掌。

德国社会学之汇归于法西斯主义，在施密特那里表现得也许还更加明确。施密特是法理学家，或者更恰当地说，是法理哲学家和法理社会学家。作为这样的人物，他本来进一步发展了狄尔泰的精神科学和马克斯·韦伯的社会学里的一些倾向。他利用了马克斯·韦伯的对社会起因所持的“中立性”，同他一样地把它当作武器来反对历史唯物主义。“究竟极端概念性的观念是否被当作是社会现实的反映，或者说，究竟社会现实是否

^① 弗赖耶，《国家》，第119、202页。

被当作是某种方式的思维和行动的后果，在这里是不加考虑的”。^① 社会学的任务只限于在不同的社会和意识形态的形式之间找出平行现象、类似现象等等而已。施密特的反动的基本倾向从一开始起就表现得非常明确，并且与生命哲学和生存哲学有着密切的关联，可是他的思想从一开始起也有它特殊的色调。

必须首先指出，施密特拒绝一切旨在恢复旧观念的意识形态，因而无情地嘲笑了当时对浪漫主义者的歌颂；并且特别奚落了施盘这些人所吹捧的亚当·缪勒。他写了一本专门论述“政治浪漫主义”的书，用以证明这一派一无所是。在他眼里，浪漫主义只是“十八世纪的道德主义与十九世纪的经济主义之间的审美思想的一个过渡阶段”。^② 这种论战的出发点是，在施密特看来浪漫主义的反动本质已经陈腐，而当前需要一种新的反动意识形态起而代之。当他拒绝一切陈腐的过时的反动思想，把兴趣集中于创造一种更适合时代需要的反动意识形态的时候，他那种暗中内定了的前法西斯主义其实已经暴露得很明显了。因此，他认为十九世纪中期的西班牙反动派高尔泰（Donoso Cortes）具有“精神史上的”重要地位。他的重要性，在于他同旨在恢复旧观念的意识形态一刀两断，在于他理解到再也没有什么真正的国王，再也不可能有什么传统意义的合法性，因而他要求出现一种绝对权威的独裁来对抗革命势力。高尔泰曾说资产阶级是一个“夸夸其谈的”阶级，施密特非常欣赏并且经常引用。他对他的这位宠爱人物的唯一批评，是嫌他对普鲁东进行了争论，显然因为在普鲁东那里存在着他后来与之结为同盟的因素，而他没有看到真正的敌人，即是说，马克思。^③

① 施密特，《政治神学》，第2版，慕尼黑——莱比锡，1934年，第58页及其以后。

② 施密特，《政治概念》，慕尼黑——莱比锡，1932年，第70页。

③ 施密特，《立场与概念》，汉堡，1940年，第118页及其以后。

施密特同时对新康德派的法理学及其规范思想进行了激烈的批判，因为规范思想将整个的国家变成一个空虚的和形式的关系网，而国家在这个关系网上只是一种“加标点”（Zurechnungspunkt）。他在法哲学中反对新康德主义时说道：“人在精神境界中的一切本质性观念都是生存性的而不是规范性的”。新康德主义在法哲学中忽视了“简单的法学真理：规范只适用于正常情况，而预先假定情况的正常性则是规范所以‘适用’的一个成文法的组成部分。”^① 这里一方面包含着对马克斯·韦伯的权力概念的发展，另一方面包含着对耶林内克——凯尔森的“法而上学思想”（meta juristischen）的批判。施密特在这里恰恰把新康德主义置于法哲学之外的东西了解为法哲学的真正问题，这个问题就是，法权究竟是通过什么权力建立和废除的呢。施密特对于自由的新康德主义的这种批判，正如他在一般地对自由主义社会学进行的那些有时非常精辟的论战中所做的那样，完全是正确的。他从一种煽动性的垄断资本主义的独裁制度的立场出发，来透视新康德主义所依据的那种毫无根据反而装作认识论上论据确凿的独断论，常常显得眼光很敏锐；而新康德主义则是利用这种独断论仿照它在认识论或美学上的办法把法权搞成一个独立自主的、自身合法的势力范围。新康德派使一些“有含义的言词”（Sinngelbilde）的有效性脱离它们的社会发生过程，这即使在认识论和美学方面也是完全站不住脚的。然而把法律的有效性独断地同这两方面相比拟，其真正站不住脚的理由却在于：法律的有效性永远是一种实际的、受社会制约的有效性。 $2 \times 2 = 4$ ，这是一种不以意识为转移的真理；但某种罪行要科以五年或十年的监禁，则不取决于法律的内容，而取决于主管政治当局对这种罪行怎么规定；它的性质、关联等

^① 施密特：《立场与概念》，第124页。

等从一开始起就是由政治、社会、而最后由经济决定了的。这种差别也表现于有效性的消失上：在认识等方面，真理有效性的消失依靠提出它与不以意识为转移的现实不相符合的证据，而在法律方面，其有效性的废除则根据另行颁布的一条修正法律、一条变通条例等等。现在新康德派既然使法律的有效性同一切社会因素（即，社会学与法理学；在凯尔森那里，存在与应该）脱离联系，他们就最多只能给某一时期有效的法律提供一种内在的解释，但决不能对它们的内容、它们的发生、它们的废除作出科学的说明。耶林内克的“法而上学”恰恰就是这样。施密特很有理由地以讽刺口吻提到：临时处置无预算状态的种种指令乃是一种“法权的间隙”：“在这里国家法权就停止了。”^①此外，他还正确地重视了社会政治生活的实际连续性并且把形式上的法权当作社会政治生活连续性的一个部分来处理。

仅仅出于这些方法论上的理由，他就已经把他的兴趣集中于分析法理学上的非常状态了。他说，法理非常状态的本质中包含这样的含义，“当法权停止了的时候，国家仍然存在”；“即使没有法律秩序，也永远还有法理学意义上的秩序”。^②当他分析这种统一体（Einheit）——暂时不管是出于什么动机——的时候，他肯定比新康德派的自由主义深刻得多。“非常状态比正常状态更有趣些……在非常状态中现实生活的力量就把一个因一再重复而僵化了的机构的硬壳突破了。”他总结他的思想说：“主权者就是那对非常状态作决定的人。”^③

施密特的这种方法论上的立场，他对独裁学说感到这样的强烈兴趣，是与他从来就坚决敌视魏玛制度联系着的。在最初的时候，他这种敌视态度表现为学术上的批判，他论述了自由

① 施密特：《政治神学》，第22页。

② 同上书，第18页。

③ 同上书，第11、12页。

主义意识形态的危机以及与之联系在一起的议会制度的危机。我们已经指出，曼海姆曾把自由主义与民主主义简单地混为一谈，视为等同，而施密特同他相反，把十九世纪的全部反民主主义的论战都收集到他的体系里来，以便证明自由主义与民主主义有不可调和的对立，并指明群众民主主义必然长入独裁。施密特首先对议会制度进行了社会的分析。他认为社会性质相同是议会制度的先决条件：“如果我们能假定整个民族具有实质上的同样性，那么通过简单确定多数来表达意志的方法就是有意义的和尚属可取的。”^①当然，这样的情况在阶级社会里是从来没有的；施密特没有看到，他给自由议会政治设定的这种职能，一方面，如他自己所说的，固然取决于一定程度的利益相同，但并不是全体人民的而是统治阶层的利益相同，另一方面，他忽略了，这种职能须以其余部分人民都虚弱无力为先决条件。因此，当他说明这种制度的崩溃倾向时只能是极端抽象地说：“这种制度的合法性，既然以双方具有同样合法效力为条件，那么双方具有同样合法效力这一先决条件一旦不复存在，这种制度就再也没有出路了。”^②这番话只是对外在症状的描绘，不是对事情本身的说明，当然，对事情本身说明只有根据具体的社会分析才是可能的。施密特所描绘的这种状况实际上是符合于英国议会政治的一个漫长时期，符合于基佐所谓“合适环境”（*juste milieu*）时期的（基佐本人也认为长期英国议会政治是他所谓“合适环境”时期的标准实例）。在这里，人们也许可以以十分保留的态度把舆论等等通过交换意见而达成的真理视为议会政治的意识形态症状，而不象施密特那样视之为议会政治的精神基础。

对于施密特说来，这全部分析具有一个目的，那就是，证明

① 施密特：《合法性与正统性》，慕尼黑——莱比锡，1932年，第31页。

② 同上书，第40页。

魏玛共和政治是不可能的，以便这样来表示它将必然没落而走向独裁。在这里面，施密特虽然总是主要对自由资产阶级的过去和现在的行为进行了意识形态的分析，却有时也提出了正确的见解：“对皇家和贵族的仇恨，驱使着自由资产阶级向左转；对激进民主主义和社会主义威胁下自己财产的担心，又驱使着自由资产阶级向右转，投靠强大的皇族，接受皇族的军队的保护；自由资产阶级就这样摇摆于两大敌人之间，希图欺骗两者。”^①更加重要的是他有时隐隐约约有了这样一些猜测，比如他感到，“经济（指资本主义——卢卡奇注）不再（是）自由”（由于施密特不懂得它从来不曾是自由，所以他只能猜测到帝国主义时代的“自由”起了变化，而不能确切理解它），又比如他承认，生产力的发展暴露了生产力的矛盾性^②（施密特在这里所指的当然只是技术）。施密特把所有这些论点都利用来贬抑民主议会制度，利用来强调议会制度的危机性、历史陈腐性、尤其是它与大众民主制度的不相容性。（在这里我们可以回想一下马克斯·韦伯那些罗马皇帝式的独裁思想，以及阿勒弗烈·韦伯和曼海姆关于大众民主的观点！）在施密特看来，大众民主会把基本上处于同一水平上的种种利益（这些利益，比如说在英国的议会制度中，已经成了各种自由观念的根据）所共有的那种性质相同的基础。

他认为大众民主已大大超过了这些田园诗歌式的自由观念。不过，在他看来，民主制度根本只能有否定性的效能，本身是充满了危机的。施密特说，今天的民主，“首先就要引起民主本身的危机，因为通过人类的普遍平等并不能解决那构成民主之必要实质的平等性和均质性问题。除此而外，它还要引起与民主的危机大有区别的议会制度的危机。施密特在这里指

^① 施密特：《政治神学》，第77页。

^② 施密特：《政治概念》，第62页。

出，“大众的民主，人类的民主，并不能实现什么国家形式，也不能实现什么民主的国家。”^①，而且，由于大众性的民主政党的缘故，民主本身就变成了一种纯粹的假象。甚至照施密特的说法就连选举也不复存在了：“由五个组织以极端秘密极端玄妙的方式拟定出来并竭力予以推广的五个政党候选人名单，公布了以后，广大群众就各自投入于这五个张开着的罗网里去，而从统计上对这样拢络到的人加以结算，人们就称之为选举。”这就是说，在这样的情况下，人民的意志就再也“不能汇合为一个潮流了”。^②因此，议会的唯一任务看来就在于“把一个不合理的议会按照现状保持下来。”^③施密特在议会制度问题上得出的结论是：议会已成为“各种有组织的社会力量之间进行多数分配的一个舞台。”^④议会的出现，意味着国家的瓦解，正如当年王侯势力的扩大，曾意味着德意志帝国的瓦解一样。这种解体状态，这种永恒危机，本身就包含着紧急状态的必要性，本身就使国家元首有必要实行独裁。施密特在希特勒当政以前时期的政治活动，主要地是以这个问题为中心，集中精力为国家元首实行独裁的必要性作辩护。

在这里，施密特同俾斯麦帝国和魏玛共和国时期的反动理论家之间，尽管表面上看起来彼此对立，但它们的根本相似之处却暴露得很清楚了。那些反动理论家曾千方百计地保卫他们当时的政治现状，而施密特却是一位激烈反对他所处的政治现状的人，所以从形式上和“精神发展史上”看施密特同他们恰恰是对立的。可是实际上，两者是在不同的环境中以相同的剧烈态度对民主进行斗争的，因为那个可鄙的现状乃是魏玛共和

① 施密特：《今日的议会制度在精神发展史中的处境》，第2版，慕尼黑——莱比锡，1926年，第21页。

② 施密特：《立场与概念》，第188页。

③ 同上书，第185页。

④ 同上书，第156页。

国和凡尔赛和约之下的现状。施密特作为反动帝国主义者之反对他当时的现状，同他的那些先驱们作为反动帝国主义者之维护他们当时的现状，完全是同一回事情。

施密特的法权社会学，尽管把自己作了生存哲学的装扮，尽管不断地同“生命”、同所谓历史的“具体性”眉来眼去，勾勾搭搭，仿佛也还包含一点积极的内核似的，然而所有这些花言巧语背后隐藏着的是这样一句极端空洞的陈词烂调：一切政治关系因而一切法律和国家关系，归根结蒂，都是“敌——友”关系。他这个基本公式，只要按照施密特思想的生存哲学基础来理解，那就丝毫不含有什么合理性从而丝毫不含有什么具体内容了。施密特是这样说明的：“……任何纲领，任何理想，任何常模，任何目的，都不赋予一个人以对别人肉体生命的支配权。……战争，战士自己的誓死决心，对敌方人员的肉体杀害，所有这些都不具有规范性的意义，而仅只具有生存方面的含义，确切地说，所有这些都是对一个真正的敌人真正地斗争时的实在性的东西，而不是属于任何理想、纲领和规范性的东西。……如果确实出现了象我们这里所说的这样意义下的敌人，那么必要时挺身而出，进行防御并与之斗争，当然是有意义的，但是，这种意义毕竟只是政治性的。”^①

施密特从这样一些思想线索引申出了关于政治本质的论断：“从理论上和实践上说，政治思维和政治本能如何，全要看它区别敌和友的能力如何。国家的政治存在，全在于它能自己去确定敌和友的区别。”^②现在，大家可以从施密特的法权哲学的这些中心概念中清晰地看出，生存主义的思维方式要引导出什么结果来了：结果是这样两个方面的联合，一个方面，极端贫乏而空无内容的抽象性；另一个方面，非理性主义的任意武

^① 施密特：《政治概念》，第37页。

^② 同上书，第54、38页。

断性。恰恰由于施密特吹嘘他的“敌友”对立公式可以解决一切社会生活问题，所以它的空虚性和武断性就显示得非常清楚。但是，正因为这样，他这个对立公式在德意志意识形态的法西斯化时期里就影响最大，成了由希特勒和卢森堡所编造的种族对立学说的一种抽象的、却以科学自诩的方法论上的导论。特别是这种思维方式的本质中所包含的那种武断性，曾经给“国家社会主义世界观提供了一个“科学的”过渡。

照施密特说来，政治和国家的这个基础曾被自由主义加以系统地非自然化。十九世纪是一个在文化的名义下实行了中立化和非政治化的时代。十九世纪把文化、进步、教育、非政治的科学都这样错误地同政治对立了起来。而施密特认为这种倾向是一种反对一个“强大德国”的敌意倾向。在他看来，这些意识形态的中心是瑞士、荷兰和斯堪底那维亚半岛上的那些小国家。然而这种倾向在德国也曾有过很有影响的代表，例如J·布尔克哈尔特，格奥尔格，托马斯·曼，S·弗洛伊德等。

施密特于是就从这个立场出发，来考察德国历史。他同马克斯·韦伯恰恰相反，认为立宪主义的产生，议会制度化的道路，乃是“强大德国”的退化过程。这样，他根据他对议会制度的危机的分析，根据他那以渴望复兴德意志帝国主义为基础的“敌——友”概念，就理所当然地走向无条件同意希特勒。其实，他早期批评自由主义和民主主义的著作中已经就出现过这样的“名言”：法西斯主义并不同民主主义相矛盾。而且，施密特早在希特勒攫取政权以前就歌颂意大利法西斯主义，说它是一种“英雄主义的试图，想以对抗经济利益的多数主义，来维护国家的尊严，实现全国的统一。”^①同样，他在希特勒以前就提出这样的论调：〔在国家社会主义这个概念中〕“强有力的

^① 施密特：《立场与概念》，第110页。

神话是在国家里”，而对比之下，社会主义所具有的，只是一部“次要的神话学”。^①

在这些前提之下，施密特之成为一个希特勒崇拜者，以及他给希特勒的一切罪行都编造出一套相应的“法哲学”理论，就毫不足奇了。比如说，在希特勒于1934年对“第二次革命”分子进行血腥屠杀之后，施密特就曾写过一篇标题为《领袖保护了法权》的文章。在那篇文章里他替法西斯主义对法权进行的最粗暴的任意武断作了辩护，明目张胆地主张只有领袖独自有权“区别敌人和友人……领袖严肃考虑到了德国历史提出来的警告，所以他有权力奠定一个新的国家，建立一种新的秩序……当领袖在危急存亡关头，利用他作为最高法官的领袖身份直接了当地创制法权的时候，领袖实在是在最恶劣的法权误用面前保护了法权……法官身份是从领袖身份产生出来的，……谁要想……把两者割裂开来，谁就是企图利用司法的帮助来彻底改变国家……一项罪行的实质和范围如何，是由领袖自己来确定的。”^②

经过上述这些讨论之后，大家可以毫不惊奇地看到，施密特已经把他战前时期反对民主的那些政论文章中唱过的老调重新捡起来了。战前时期他一直鼓吹德国在意识形态上比起民主国家具有优越性，他说：“在西方民主国家，二十世纪的重大问题，至今还在使用塔勒朗和路易斯·菲力普时代的问题提法来处理 and 解决。在德国，对这类问题进行的法学讨论，比较起来，是处于巨大的领先地位。这是以有时十分艰辛的痛苦经验为代价，换取来的，然而领先地位则无可争辩。”^③ 这种优越性就是野兽一般的帝国主义的优越性。施密特把他那老一套

① 施密特：《今日的议会制度在精神发展史中的处境》，第88页。

② 施密特：《立场与概念》，第200及其以后各页。

③ 同上书，第5页。

“敌和友”对立概念扩充运用到国际政治上以后，于是从哲学上给希特勒国家辩护道：“战争中隐含着事物的核心。国家的整体性的样式和形态都是按照整体战争的样式和形态来规定的。但整体战争之所以具有意义，则是由于整体敌人。”^①

施密特不仅支持希特勒在内政上的残酷独裁，而且早在第二次世界大战爆发以前，早在大战的准备时期，就已成了拥护希特勒德国的世界征服计划的重要法理学理论家，他反对国际联盟具有“普遍干预的”权力，他要求在德国及其利益范围内应用门罗主义。他曾引用希特勒有关这个问题的言论，并且作了如下的说明：“这句话以最简洁最客观的方式说出了和平地公正地划分大国区域的思想，并且清除了经济帝国主义笼罩在门罗主义上面的那种混乱，因为经济帝国主义曾把门罗主义中合理的区域划分思想歪曲成为一种意识形态上的国际干预要求。”^②这种理论也同法西斯主义关于“伟大国家”的思想教条有着关联：“这种意义下的伟大国家，都是这样一些能领导能承担的强国，即它们的政治思想在某一特定区域里放射着光芒，它们基本上又保证了这个区域不受其他区域里的强国的外来干预。”^③这样把世界划分为势力范围，自然会保证德国和日本各自取得它们相应的“大国区域”，而在施密特看来，只要把世界这样划分一下，就会开始一个新的更高级的国际法权状态，在这种国际法权状态下，将不会再象以前那样还有国家（Staat），而只有“伟大国家”存在了。从这种思想里会产生什么具体后果呢？施密特在另外一篇引人注意地以“哀中立！”为题的文章里论述了，他在那里认为，大国区域概念本身就包含有废除中立的思想。由此可见，施密特早在1938年就预先给希特勒的侵

① 施密特：《立场与概念》，第236页。

② 同上书，第302页。

③ 同上书，第303页。

略，给法西斯主义的民族奴役撰拟了“国际法的”辩护词。这样，德国的社会学，就终于汇入于希特勒侵略成性的帝国主义的宣传长流之中。德国教授曾经一度被人称为霍亨索伦王室的精神卫士；现在，他们变成一种精神的“SA”^①和“SS”^②。

① 纳粹德国的冲锋队。——译者

② 纳粹德国的党卫队。——译者

社会达尔文主义、种族主义与法西斯主义

I

十八世纪种族主义的发端

生物学主义经常都是哲学和社会学里的反动世界观的基础。这一点当然与作为科学的生物学毫不相干。这勿宁是阶级斗争的条件造成的，阶级斗争的条件为了支持其反动倾向又把一些假生物学概念、假生物学方法制造成为适合于反对进步观念的斗争工具。这样一种把捏造和歪曲了的生物学概念应用于哲学和社会学中去的手法，在历史上出现的时候，视环境不同，或者以素朴的形式，或者以巧妙的形式，因时而异。但是，利用有机体同社会和国家的类似性，却从来就具有，而决非出于偶然地具有这样一种倾向：硬要证明当时既存的社会结构是“合乎自然的”；这种倾向早在古代轶事式的美内纽斯·阿格里帕神话中就看得很清楚了。在反对法兰西革命的反动斗争中，同有机体类比的手法获得了一种新的样式。在布尔克那里已经就是这样，他拿有机体来同国家比较的时候，不仅比静止的状态，而且比动力的发展，于是只有“有机的生长”，也就是说，只

有得到统治阶级同意的那些渐进的和微小的改革所造成的变化才算是“合乎自然的”，而一切革命变革就都具有应该谴责的“违反自然的”性质。这种观点在反动的德国浪漫主义（萨维格尼和历史法学派等）的发展过程中取得了一种特别广泛的形式。他们把“有机的生长”同“机械的造作”对立起来。这是给“生长起来的”封建特权作辩护，以反对法兰西革命的实践，反对在法兰西革命实践基础上产生出来的资产阶级意识形态，把资产阶级意识形态谴责为机械的、知识的、抽象的。

这个通过法兰西革命才特别尖锐化了的对立具有深远的渊源。新兴资产阶级的意识形态，按照自己的阶级利益，争取一切人的平等（就是说为他们资产阶级的、法理形式的平等权利），并且激烈批评既存的封建特权、封建的国民等级不平等。而由于在这个斗争尖锐化的时候贵族的统治已经在经济上如同在政治上一样发生了动摇，因而他们丧失了他们中古时期的实际社会作用，并且越来越变成纯粹的寄生动物，所以在贵族中就必然产生一种需要，要求从意识形态上为贵族特权作辩护。

种族主义就是从这些斗争中产生出来的。贵族的理论家们在辩护人与人的等级不平等时所用的论据是，等级不平等只不过是人种之间种族之间天然存在的不平等的一种法理上的表述，因此没有任何典章制度可以消除这个“天然事实”而不危害人的最高价值。早在十八世纪初年，布兰维耶侯爵就写过一本书，他在那本书里企图证明法国的贵族所代表的是从事统治的古老的法兰克种族的子孙，而其余的居民则是被统治的高卢人的后裔。^①因此认为有两个性质不同的种族互相对立着，要想保持法兰克族的优越性，人们只能把文明从世界上消灭掉。十八世纪的著作家已经对这种论点进行了激烈的反驳。比如杜鲍

^① 缇雷(A·Thierry)，《有关法兰西史的一些考虑》，见于巴黎伽尔尼出版社的全集第7卷第65页以下。

就是其中的一个，他(1734)声明法兰克人征服法国之说是一种无稽之谈。^①

这一论战在法兰西大革命时期出现了特别尖锐的形式。沃尔奈在他所著《废墟》一书中嘲笑了把贵族说成是一种高贵的纯洁的种族的提法。他讽刺地指出，一大部分现在的贵族都是些暴发户，出身于原来的商人、手工业者等等，他们的贵族身分是他们用现金从君主那里购买来的，因而他们就“种族”来说都是纯粹的平民^②。而且，大革命初期法国市民阶级的主要理论家席埃，根本就反对以征服为根据提出法权要求。他说，第三等级“只需要回顾一下征服以前的那些年代就够了，而且由于它今天已经强大到足以不被征服的地步，毫无疑问，它的抵抗将更加有效。那么为什么它不把所有这些胆敢愚蠢地硬说自己是征服者的后裔并继承了征服者的权利的家族，统统送回法兰克森林里去呢？”^③

II

哥比诺与种族主义的创立

所以种族主义，就其最初的原始形式而言，早在法兰西大革命时代就已经被科学地驳倒了。然而由于它背后的阶级力量并没随同大革命而消失，由于反对民主的斗争在继续进行并且取得越来越新的形式，它必然重新以各种不同的形式复活起来。种族主义的进一步变化都是受阶级斗争规定着的，怎么变化，一方面决定于封建或半封建的反动派在资产阶级民主的困

① 缙雷：《有关法兰西史的一些考虑》，第71页以下。

② 沃尔奈：《废墟》，第15章。

③ 席埃：《第三等级是什么？》，第2章。

难重重的发展中所取得的大大小的势力，一方面决定于反动的、已经变为反民主了的资产阶级在意识形态上的需要，反动资产阶级需要在政治上依靠封建时代的残余并且因而需要吸取封建意识形态中的成分。因此，就出现了上面已经谈到的那形形色色的“有机的”学说，特别在德国。

不过十九世纪上半期，种族主义在意识形态上始终没产生什么了不起的影响。它当年的倡导者们今天已完全被人遗忘，只到法西斯的“学者”们出世，才慢慢把他们捧出来当作祖宗。比如说，马德堡大学有个名叫卡尔·沃尔格拉夫(Vollgrad)的教授，在1855年出版过一部种族主义的著作，而今天在最完备的参考书目里也几乎找不到他的名字了。原因在这里：德国的反动势力，即使在1848年革命失败以后，其发展方式也还没有产生从种族上为贵族特权作辩护的需要。俾斯麦的波拿巴主义^①的妥协，保证了普鲁士容克贵族在德国的政治统治地位，因为他是要在并不产生资产阶级民主政体的条件下促进资本主义的发展。因此封建容克们并没受到什么严重危害，非求助于他们的种族优越性不可。

可是与上述那本差不多同时出版的一本书，却把种族思想在世界范围里提到了日益显著的地位，那就是哥比诺所著的《人种的不平等》。这本书也是在一个反动时期，即拿破仑三世的时候写成的，但它问世时的环境却与德国同类著作的大不相同。在德国，容克贵族毫无争论地享有政治上的实力地位，并且德国的资本主义化只能在不危害他们的利益的情况下得到推行。而在法国，第二帝国的反动派使曾在革命危机时期作为“秩序派”的一个分支促成拿破仑上台的合法主义封建集团深感失望。他们中间比较有头脑的人，同时从革命中另外还懂得

^① 波拿巴主义(Bonapartismus)指对拿破仑一世的政治的庇护。因拿破仑一世的族姓而得名。——译者

了一些资产阶级民主的矛盾。因此，封建的种族思想的重新抬头，就有了可能，而从长时期来看，哥比诺恰恰是这种封建种族思想最有影响的代表人物。当然，最初他的影响就连在法国也是微不足道的。他在写给陶盖伟勒(Tocqueville)的信中也抱怨，他的书在法国是寂然无用，只在美国才有实际影响。陶盖伟勒尽管同哥比诺有私人交谊，却并不同意他的书，而提醒他注意说：他的书所以在美国有些实际影响，那是因为它迎合了南部奴隶主的利益。^①但是，现代种族主义的这个首次的较大的影响，从社会的历史的角度看来，意义却非常重大。这是因为，尽管哥比诺个人的出发点是封建贵族的阶级利益和阶级考虑，他毕竟不能不是在一个这样的社会里生活和发表他的高见，在那里，贵族想恢复其世袭的当年地位的愿望早已变成反动的梦想，而资产阶级抵制日益奋起的无产阶级的自卫斗争则取得了中心位置(1848年6月战役)。而且，美国南部的大庄园主虽然是以奴隶主的形式进行剥削，但他们恰恰就是当时资本主义经济的资本家、基本原料生产者。可见，在十九和二十世纪的条件下，种族主义只有成为反动资产阶级的一种斗争理论的时候，才能真正复活起来。一般的哲学上的非理性主义，象我们说过的从谢林起经过叔本华到尼采等等那样，当初走过的这样一条资产阶级化的老道路，从哥比诺到卢森堡的种族学说也是不能不走的。

哥比诺的出发点和主要倾向是进行反对民主和反对“非科学的”“违反自然的”人类平等观念的斗争。这一点，陶盖伟勒在初次读过他的书以后就马上提出了批评，指出假如照哥比诺的说法，那么历史上一切罪恶该是都出自这种平等观念的了；说他的书是从一种普遍的倦于革命的情调中产生的，所以是反

^① 《陶盖伟勒和哥比诺通讯集》，巴黎，1909年，第291页。

动的。说它的作用是一种宿命论的作用，是给病人服用的鸦片。是的，陶盖伟勒有时还指明，哥比诺的种族主义同基督教、同天主教是不可调和的，这一点特别使陶盖伟勒不痛快。^①

著名的温和自由派历史学家陶盖伟勒，在这些论断里正确揭示了哥比诺的明确的政治世界观的特性。从这些论断里就已经可以看出，哥比诺是种族主义史上的一个过渡人物；一方面，他给旧的封建的反动的关于人类“合乎自然的”不平等的论调换上了一种新的“时髦的”亦即半资产阶级的形式。不过另一方面，他还没有可能把种族主义的这种现代化、这种资产阶级化进行到底。不错，他摆出一幅自然科学家的姿态；标榜自然科学家的“高贵的无党派性”；然而无党派性马上就暴露了它的反革命面目。比如哥比诺写道：“在它的眼里（它是指自然科学知识——卢卡奇注），叛逆将只不过是一种迫不及待的野心勃勃的害群之马而已。蒂莫列翁(Timoleon)只是一个刺客，罗伯斯比尔只是一个万恶的罪犯。”^②

哥比诺的整个著作里自始至终显露出自吹的“自然科学的客观性”和封建反动的诽谤之间的矛盾。这是因为，他是一个斗争性很强的反动派，他的种族主义是一种反对民主的斗争理论。所以在他看来，承认人的平等，那只是杂种交配、血统不纯带来的一种病征。在“正常时代”里，不平等总是被承认是理所当然的。“一旦国家的大多数公民的血管里注入了混杂的血液，他们就由于他们人数众多而感到自己有义务去把只对他们有效的真理宣布为普遍有效的真理，硬说一切人都是平等的。”^③

不过他并不能把他这个斗争路线加以具体化，并不能给他

① 《陶盖伟勒和哥比诺通讯集》，第194、254、306页。

② 哥比诺：《人类的不平等》，柏林，1935年，第744页。

③ 同上书，第27页。

学说的信徒们指出斗争目标乃至斗争方法。他只描绘了一幅因血统混杂而文化必然没落的宿命论前景：“就地球上说，原来的白种人已经绝灭了……因而今天的白种人多数只是杂种”。^① 如果这个混血过程进行到底，那么出现的将是一个“向虚无中堕落。……各民族，人民群众也一样，被压抑得昏迷欲睡之后，就从此呆板地生活在他们的虚无之中，活象站立在蓬丁沼泽的死水洼子里慢慢反刍的水牛。……使我们悲伤的不是死亡本身，而是死亡迫使我们屈辱地坐以待毙时表现出来的那种如操左券的气氛”。^②

这种宿命论的悲观主义，是哥比诺同他的重要追随者，同张伯伦和希特勒、卢森堡的主要区别之点。在他信徒们的手里，种族主义越来越成了一种战斗性的主动性的反动的宣传谬论的工具，而且这种反动的宣传谬论也同样越来越打破了反动派的古老封建框框，成为反动垄断资本主义的一种蒙昧主义思想。当然，我们同时不可忘记，哥比诺的种族学说中的悲观主义成分，在一定意义上，他的追随者们都给保存下来了，比如，发展永远意味着变坏这一观点（种族混杂必然是人种败坏）就是这样。因此，后来的种族主义里的积极精神（Aktivismus）是从同哥比诺那里一样的悲观的反发展的认识基础上滋长出来的。不同的只是原来的宿命论换上了一种出于绝望铤而走险的积极精神。这种转变倒是把哥比诺还不曾有过的下述两个环节突出出来了：第一，一种所谓叛逆性的反资本主义的社会煽动成了积极主动的基础（哥比诺固然对纯粹资本主义文化也抱有深切的反感，但他这种反感在内容上始终是封建的，形式上始终是美感的宿命的）；第二，在以后的种族主义里，同这个转变平行着，出现了一种摆脱基督教封建的反动思想和进一步——

① 哥比诺：《人类的不平等》，第 753 页。

② 同上书，第 755 页。

同样具有煽动性——向广大群众之日益疏远宗教表示让步的倾向。（我们将会看到，就在这一点上，也象在许多别的问题上一样，张伯伦是哥比诺和卢森堡之间的过渡人物。）

这些区别不是受私人品格所制约而是为历史所决定的。现代的社会煽动谬论是在帝国主义时代才出现的。它的最初的——原始的和暂时的——表现形式，（从1878年）起在德国是施托克尔的反犹太人主义，（1886——1889年）在法国是布郎杰（Bourlauger）主义；至于在奥地利，吕盖儿发动的那个曾经对青年时期希特勒发生过直接影响的、社会基督教的反犹太宣传运动等等，则已经是它比较发展了的表现形式。而到第一次帝国主义世界大战之后，它根本就再也离不开议事日程了。希特勒运动只不过是它的最发展了的、最丧良心的、最有成果的一个变种而已。

但是要出现这样的变种，就必须有一个与哥比诺时代所有的大不相同的阶级对立尖锐化。首先是，广大群众对资产阶级民主中的矛盾感到更为深刻得多的震惊，广大群众对资产阶级民主和改良主义在工人运动中指出的道路感到深深的失望，等等。种族主义的社会煽动谬论，按其实质来说是贵族的反动的反民主的，现在却不再回顾过去，直接把封建时代说成是一个应该予以复辟的理想状态，而勿宁把自己打扮成一种指向将来的学说了。在拿破仑三世的时候，封建贵族反对派还非常公开地表明自己是封建的，带有过去时代的面貌。而且，对拿破仑家族政权大感失望的劳动群众，在从1848年革命失败的麻痹中苏醒过来之后，在从十二月党人（Dezembermänner）煽动影响下解放出来之后，是越来越强烈地向左发展，以恢复民主甚至重新为社会主义而斗争作为方向的。在这个形势之下，哥比诺就形成了他那些思想特征，尤其是他的宿命论的悲观主义。坚决拒不承认民主有任何发展前景，拼命固守着一去不复返了

的封建不平等，那就不可能出现别的结果，只能产生这样的一种宿命的没落情调。

这样，哥比诺在种族主义发展史中的地位就由下列因素确定下来了。他是在长期间歇之后，作为第一个人，重新把种族思想带进广大知识分子圈子并使之至少在没落知识分子中间再度时髦起来的。其次，他还创立了后来经过张伯伦到希特勒手里变得十分盛行的那种武断的方法，那就是，混合所谓自然科学的精确性和高度神秘的说教，在一种完全武断的气氛里，在没有解决和不能解决的矛盾混成一团的气氛里，把古老的封建的种族主义调配得可以为现代读者所接受，使之合乎现代读者的胃口。

老的种族主义非常简单，简单到人们几乎根本不能说它是一种学说；它的论据是，任何人都知谁是一个贵族。作为贵族他恰恰就是出身于纯粹种族的，出身于高级种族的（与高卢的克尔特平民相对立的法兰克人）。现代化了的种族主义，面对着科学的发展，已不再能坚持得住这样极端简单的立场。它必须采取战术上的退却。首先，现在不存在，从来也没存在过任何纯粹的种族（至少自有历史以来），这一点可以说是现代科学里的一个公认的事实。第二，同样众所周知并且普遍承认的事实是，区别不同种族的客观标志是极少极少的，而且一旦讨论到某一个历史民族、某一个民族国家甚至某一个个体的种族使命的时候，这些普遍标志就完全不顶用了。

所以种族主义，如果作为解释历史的论据，那是完蛋了的。哥比诺的对反动思想的发展的“功劳”在于，他给后来在希特勒主义中达到登峰造极的那一次种族学说复活开辟了道路。在种族主义的第一个难题、种族纯洁性的理论问题上，清清楚楚哥比诺是一个过渡人物。他选择的道路是纯粹直觉的、非理性主义的历史神话的道路，当然也还使用一些始终完全抽象的假

自然科学词句。这就是说，他大编其历史神话，他在所谓种族基础上虚构了一套新的世界历史，而与此同时，他十分幼稚地、以封建贵族传统为依据地把种族、种族混杂等等一概当成完全弄清楚了、根本无需再去分析和说明的东西对待。（就这些倾向来说，他倒是同当时法国的许多同属假自然科学的社会学家不谋而合，他们同样大谈种族，仿佛这个概念的内容和范围都是些在科学上已经规定和可以规定的东西似的；当然，他的这些同时代人，没有一个曾把种族主义放到方法论里这样独一无二的中心地位上的。在泰因、莱南他们那里，这个同样含糊而不科学的种族概念，只不过是他们解释说明时使用的许多理由根据中的一个。）

哥比诺理论的那种既是假科学的又是直觉主义的明确性，对于他所以能产生影响来说，是一个非同小可的因素；当然对于他的影响之十分有限来说，也同样是一个重要原因。后期那些自觉的、好战的、为法西斯主义作准备的种族理论家们，也都觉得哥比诺的这种有目共睹的非科学性很不体面。所以张伯伦尽管从哥比诺那里不声不响地接受了很多东西，对于他的著作却坚决拒绝，批评他一点也不懂自然科学。张伯伦写道：“一种可以认真接受的有用的种族主义，既不能根据讲述闪姆、哈姆和雅弗^①的神话，也不能根据哪怕十分有趣的直觉和骇人听闻的假设，而只能建筑在深刻而渊博的自然科学知识上。”^② 这段批评也显示了这样一方面的对立：哥比诺作为正统的天主教信徒拼命要使他在种族学说上虚构的历史同旧约互相唱和，而张伯伦则早已认为旧约是犹太人的杜撰。

① 闪姆、哈姆、雅弗 (Sem, Cham, Yafhet) 是基督教圣经旧约中记载的诺亚的三个儿子的名字。相传诺亚登上方舟，在洪水中遇救，他的三个儿子就成了洪水之后的人类各种族的三个祖先。——译者

② 张伯伦，《反抗与自卫》，慕尼黑，1912年，第14页。

种族纯洁是哥比诺怎么也不能不提出来的问题。不过在他看来，种族纯洁乃是一个从来不曾完全实现过的理想状态。他详细论述道：“如果以为我们认为任何血统混杂都是坏事，那就不对了。假如三大基本人种始终是互相严格分开来的，从来没有彼此联系过，那么毫无疑问，优越性一定是永远在白色人种这个最美的分支这一边，而黑色人种和黄色人种一定是永生永世连白色人种的最最渺小的民族都赶不上。可是这样一种理想状态，历史上从来未曾有过。只有当我们想到我们白种人中血统混杂得最轻的那些集团的不容争辩的优越性的时候，我们才能对这种理想状态作一点想象。……无论如何，有史以来，人类各种族就是生活在血统混杂的状态里的。”^①

哥比诺由于不得不这样承认他当时的科学发展，于是搞出他的一套历史神秘。他确实不知道什么是种族，他不能规定种族的标志，但他知道就其历史来说我们大家都熟悉的那些民族都是血统混杂的结果——，他也“知道”得非常清楚，在什么时候、怎么样、到什么程度，种族混杂有好处，在什么时候，怎么样，混杂到什么程度就有祸患。在这里复述哥比诺那些混乱的荒唐的历史穿凿，不是我们的目的所在，我们也无意于在这里进行驳斥。我们只引用一个例子来表明他的方法的离奇(Abenteuerlichkeit)。哥比诺公然主张艺术的产生不管在哪里都是同黑色人种混血的结果。他诚然也说叙事诗是“雅利安人种各民族”的一大特长，但他补充道：“即便在这个种族分支里，也只有那些不是完全没同黑人混血的民族，其叙事诗才发展到能发出火焰与光辉。”他进一步阐述他这个命题的论据道：“黑人具有……一种非常高度的感性天赋，没有这种感性天赋任何艺术是不能设想的。但是另一方面，由于缺乏精神才能，他

^① 哥比诺：《人类的不平等》，第153页。

们就不能把艺术发展到精湛的地步……。要想他们的天赋开花结果，他们就必须同一个天赋不同的种族结合。”^①

我们由此可见，哥比诺认为，同低级种族发生血统混杂（而黑人在他看来是最低级的种族），是对任何文化而言都极端不幸的事情；他认为我们大家早都知道的象圣经启示录里所描绘的那幅注定没落的世界前景，正是这种杂种交配的后果。另一方面而且与之同时，他又宣布，艺术这样一个重要的文化因素，只有同据说最低级的种族——黑人混杂了血统之后才能产生。一方面我们听说，荷马的或斯堪的那维亚传说中的“纯种”英雄们“比起当今时代的百倍混杂了的种族”^②要高明得多。但另一方面我们又听说，伊利亚斯和爱达^③只能是同黑人混血之后的产品。而哥比诺当然“知道”得非常清楚，什么时候、什么地方、怎么样、达到什么程度的一次种族混杂会使文化发展到登峰造极，而另外在什么时间、地点、方式和程度上发生的种族混杂会使某一文化归于毁灭。

只用这一个例子来表明哥比诺的方法中显著的矛盾和武断，就足够足够了。可是下述问题上他的矛盾和武断就暴露得更加明显：他，一方面，为了不同基督教发生矛盾，不得不承认人类出身于一个统一的血统，或者更确切地说，他在有的地方承认人类的统一血统，在有的地方就避而不作决定，而在另外的地方又干脆采用圣经所载诺亚的三个儿子闪姆、哈姆和雅弗的三大血统说。另一方面，他又不管他的学说是否同上述统一血统说发生不可解决的矛盾，就迳直地以各种族在生理和心理上有原则和质的不同为根据来建立他的整个学说。作为这种原

① 哥比诺，《人类的不平等》，第241、247页。

② 同上书，第154页。

③ 伊利亚斯(Illias)，是相传为荷马所作的叙述征伐伊利阿姆的战斗英雄的史诗；爱达(Edda)是冰岛居民的古代诗歌。——译者

则不同的学说的倡导者因而如上所述受到美国南部各州奴隶主的热烈的哥比诺，曾经比如说宣布小亚细亚的原始民族原则上没有能力接受文明；“他们是不能开化的，因为他们缺乏开化所必需的理解力……人们必须满足于驱使它的成员象活机器一样从事一些有用的工作；”^①但是哥比诺自己也意识到，天主教教会是要求向全人类普遍传布的，因而一定承认一切人都有能力成为基督徒。然而从这里他却并不推出各种族一律平等、并无不同的结论，反而说“因此在讨论我的问题的时候人们必须把基督教撇开除外”。^②谈着，又是一方面哥比诺认为基督教是文化的最高表现，一切人不论属于哪个种族都同样有能力参与这种最高文化；而另一方面并且与之同时，他主张一切低级种族原则上是不能开化的，只合乎作为奴隶、作为活机器、作为牲畜替高级种族效劳。

在这类论点上，哥比诺表明自己比起现代的种族主义代表人物落后，并且事实上遭到他们的拒绝。通过这种对立，现代种族主义的那些极端野蛮的性质就完全清楚地暴露出来了。近代思想发展的一切成果，如何被现代种族主义贬抑为一种为帝国主义目标服务而至今还未曾存在过的蒙昧主义的工具，就一目了然了。在十八和十九世纪，反对基督教的意识形态斗争是在自由和进步的名义下进行的，而到了帝国主义的种族学说代表们手里，宗教批判却变成了最极端的反动派的一种工具。恰恰是基督教因之而具有历史进步性质的那一条原则，即，承认——哪怕还是十分抽象地——（在上帝面前）一切人一律平等这一论点，遭受到现代种族理论家们疯狂的谴责。哥比诺在他们眼里是落后的，因为他在这里还企图来个妥协，而陶盖伟勒把他这个妥协视为一种伪善当然那是对的。较后期的帝国主义种

① 哥比诺：《人类的不平等》，第166页。

② 同上书，第51页。

族主义代表人物们实际上把同基督教的这个裂痕彻底扯开了。

虽然哥比诺这样落后，从他那里承继过来的遗产却比他的后继者们自己承认的要多得多。首先，从他开始才第一次出现一本以种族主义为根据的真起作用的、假科学的小册子，来讲谤民主和反对平等。其次，他的书是第一个深谋远虑的尝试，想利用种族主义来重新编造全部世界历史，这就是说，它企图把一切历史危机，一切社会冲突和差别，统统归结为种族问题。这些做法实际上意味着他认为：社会结构的任何改变都是“违反自然的”，都是导致人类毁灭的，因而都不可能是一种进步。哥比诺关于这种出发点的理想状态，说过这样一段话：“已经确定的是，任何社会秩序都是建立在各自代表一个变种的大原始种族上的，它们是：一，贵族，这是战胜者种族的相当逼真的复本；二，市民，是由接近于主要种族的那些混血儿组成的；三，平民，他们是被奴役的或者至少是在非常受压迫的地位上生活的人，他们所隶属的种族之所以成了低级种族，在南方是因为同黑人，在北方是因为同芬兰人混杂了血统。”^①我们从印度的种姓制度和欧洲的宗法制度中才能窥见其更概的这种理想形式，只有阿利安人曾经实现过，但绝无仅有。闪姆人（犹太人）都从来没曾达到这样的高度。哥比诺的这种专门向后看的思想倾向，后期的种族主义没有继承下来；然而后期种族主义的所谓未来前景，也只不过是帝国主义一切可怕手段复活了的古老野蛮状态。因此，后期的种族主义者尽管为了在帝国主义时期便于进一步发展反动倾向而拒绝了一些东西，他们在很多方面却是同现代种族主义奠基人站立在同一个基地上。

哥比诺在给历史创立种族主义的方法论的时候，也还创造

^① 哥比诺：《人类的不平等》，第 661 页。

了某些在后期发展中被保存下来的东西。既然强调人的原则不平等，那就必然要否定人类这个概念，而随同人类这个概念的消失，于是近代科学的最高成就，即人类是统一的规律的发展着的这一思想也就消失了。当然攻击这种思想的意见，是早就有的。大家也都熟知，即便不是有种族主义作基础，人类统一发展的想法也一样地可能遭到摧残（我们想一想史宾格勒的所作所为就明白了）。不过，种族主义在最近的反动思想史里还是有它的重要意义，因为当种族主义否认世界历史的时候它是把一切主要攻击矛头都集中指向着理性的，这就是说，否认统一的人类历史就意味着同时否认人的平等，否认进步和否认理性。在哥比诺看来，世界上只有白色人种的一部历史；这个反动思想竟在后期种族学说中成了一批持久的财产。哥比诺说：“在东方世界里，连续不断的种族斗争只发生于雅利安人种为一方和黑色与黄色人种为另一方这两大力量之间。不消说，凡是只有黑色人种彼此奋战的地方，或者，凡是黄色人种在它们自己的范围之内互相较量的地方，再或者，凡是黑色和黄色混血儿彼此斗争的地方，在那里历史是不可能的。这类的斗争，正如引起这类斗争的那些非基督教的动力本身一样，基本上是不会产生什么结果的。它们不曾产生过任何东西，没有遗留下任何对它们的回忆。……历史只产生于白色人种的相互接触之中。”^①

这种历史观现在产生了一种独特的并在种族主义中长期保存着的太古史“理论”。对于好多种族主义来说，各种不同的文化等级，不再意味着同一民族同一社会先后经历的不同发展阶段，而勿宁是，每个文化等级都相应于一个特定的种族，并且它们联结成一个永恒的形而上学的谱系。某些种族永远是野蛮

① 哥比诺：《人类的不平等》，第 356 页。

的，另外的种族则从来不曾经历过蒙昧或野蛮。所以在哥比诺看来，由石器时代到铜器时代的过渡，意味着两个种族的更替。他在论述白色人种时说道：“最引起我们注意的是，白色人种从来不曾表现过象另外两个人种那样的原始状态。从第一天起(1)它就显示出自己是相当开化了的，它就具有了向一种优越状态发展的重要天赋，而正是这种优越状态后来在个别白人分支中得到了发展，创造出了各种文明形式。”哥比诺宣称，白色人种从一开始就是乘坐战车同他们的敌人战斗的，他们从一开始就会冶金、伐木和制革。“白人的原始种族懂得纺织他们穿用的衣料。他们所住的巨大的村庄，都用土制或石制的金字塔、方尖碑或坟山装饰点缀起来。他们已经驯养马匹……他们的财富是大群大群的公牛和母牛。”①不消说，象这样的文化是怎么产生的这类问题，哥比诺是连提也不想当作问题提出来的；他显然认为，提出这样的问题本身就已是杂种人的一种心理标志。大家不妨把前面引述的哥比诺关于小亚细亚原始民族不可开化所说的那一段话，同他对白色人种所说的这一番话，对照对照！

由此可见，哥比诺在历史科学的破坏方面，已经走得很远了。在他的观点里，除了显示出封建传统之外，还表现了欧洲殖民者在被认为“没有历史”和不可开化的“有色人种”面前感到的种族骄傲。当然，这样的历史编造，正如我们已经指出的，必然要把雅利安人不仅说成是历史的顶峰，而且同时说成是历史的终点。对于哥比诺来说，宿命论的悲观主义是不可避免的。这种宿命论的悲观主义使他在几十年后即在上世纪末和本世纪初的交换期间那些同样抱有悲观主义见解的没落知识分子中间，一度享有很大的声誉；这种宿命论的悲观主义又使他

① 哥比诺：《人类的不平等》，第163页。

在帝国主义种族学说的蒙昧主义变得活跃而好战并且转而坚决攻击人类文化的时候，成为无用的废物。

Ⅲ

社会达尔文主义

(龚普劳维茨、拉村荷夫尔、沃尔特曼)

种族主义要想成为极端反动派的主导思想体系，必须蜕掉它那彰明昭著的封建画皮，换上“科学性”这样一套最时髦的外衣和面具。但是它这并不仅仅是一次单纯的外衣更换。因为单纯的外衣更换，主要只表明新的种族主义的具有决定意义的阶级性质有了变化而已。当然，种族主义在它的最现代化的形式之下，也是替阶级特权作假生物学的辩护的。但是，现在所辩护的，已不再只是哥比诺所重点辩护的那个历史贵族，而勿宁一方面是欧洲人种对有色人种的特权（这个情况在哥比诺那里已经就出现了），以及日耳曼民族特别德意志民族在其他欧洲种族之中的特权（这是一种德意志称霸世界的思想体系）；另一方面是，资本主义阶级在各个民族国家之中的统治地位的权利主张，这也就是说，现在已不再是历史封建贵族的保持问题，而是一种“新贵族”的兴起问题了。

这种转变是逐渐准备起来的。差不多经历了半个世纪的时光，新种族主义才象终结时期的旧种族学说之找到哥比诺那样找到张伯伦这样一个头号理论家。

所谓社会达尔文主义，作为种族主义的上述两大阶段之间的媒介，曾起过一种决定性的作用。达尔文学说在十九世纪后半期的整个科学和世界观的发展上，影响是非常巨大的。进步科学因达尔文的著作而受到了异常的促进，取得了异常的成果。

任何地方，只要有真正的科学家和哲学家在努力接受和发展达尔文主要著作的真实内容，那里就出现了伟大的科学进步。所以恩格斯致马克思的信里写道：“此外，我正在研究达尔文，他是非常卓绝的。目的论在这方面还没有破产，现在却破产了。证明自然界历史的发展，至今从没有作过这样大规模的尝试，而且从没有这样成功的。”^① 马克思在致恩格斯的一封信里也表示过同样的看法：“此书虽是用粗率的英文发挥出来的，然而这是含有我们见解的自然史基础的书。”^②

不过，达尔文的世界影响是在一社会科学普遍危机时期中出现的，而且它与这个普遍危机正相抵触。一般说来，反动的资产阶级理论家都反对达尔文主义，特别反对它在哲学、世界观方面的结论，但同时也反对它的方法论和自然科学成果。反动资产阶级理论家的斗争矛头，首先是指向发展学说，也就是说，恰恰指向恩格斯正确地认为达尔文著作之所以成为最伟大的进步的那个论点。所以资产阶级科学特别是资产阶级哲学的基本路线是一条反达尔文主义的路线。

这种情况却并不妨碍已经变成口头禅了的达尔文主义在社会科学界里暂时取得未可小视的地位。马克思在批评 F·A·朗格的一本书时严厉批评了社会科学界里这种新兴的倾向：“朗格先生作了一个伟大的发现。他把全部历史仅仅归纳为一个唯一的伟大的自然规律。这个自然规律就是《struggle for life》，即‘生存斗争’这么一句话（达尔文的说法这样应用起来就成了一句空话），而这句话的内容就是马尔萨斯的人口律，或者更确切些说，是马尔萨斯的人口过剩律。这样一来，就可以不去分析在历史上、在各种特定的形式下表现出来的《struggle for life》，而只要把每一个具体的斗争都变成《struggle for life》”

① 恩格斯致马克思的信，1859年12月12日。

② 马克思致恩格斯的信，1860年12月19日。

这句空话，并且把这句空话变成马尔萨斯关于‘人口的狂想’就行了。必须承认，这对于善于夸耀的、假冒科学的、大言不惭的愚昧无知者和思想懒汉来说倒是一种很有说服力的方法。”^①

让我们极其简单地回顾一下社会学里的所谓达尔文主义产生时的一般条件，古典的经济学由于阶级斗争特别是英国的阶级斗争已经解体了。它变成庸俗的经济学之后，其后果就不局限于狭义的经济学了。社会学恰恰在这个时候脱离经济学并且经过这次脱离而建立成为一门独立学科，不是偶然的。（至于说在孔德那里，这次脱离是脱离圣西门的空想主义，这一点并不根本改变我们所说的上述情况；孔德也像后来英国的斯宾塞一样使社会学摆脱了经济学基础。）新的社会学，放弃了它在方法论上必需的经济学基础，就在自然科学里找到了它的所谓客观性和规律性的依据（Fundament）。不言而喻，社会学从化学、生物学与自然科学中寻求依据，只能采取上述马克思评论朗格和达尔文时指出的那样办法，即，根据自然科学的成就来制成一些抽象的空话。孔德是这样办的，斯宾塞是这样办的，德国的所谓有机社会学也是这样办的。显而易见，当社会学走向这样一个方向的时候，达尔文学说的世界作用不可能只从它身边走过而不对它产生深远的影响。

这种影响之所以产生，当然不是仅仅因为资产阶级社会学在方法论上需要达尔文学说，而是因为另有更为深刻的原由。在十九世纪最后二十五年里，资产阶级意识形态进入了一个新的为资本主义作辩护的时期。庸俗经济学的和谐说（*Harmonielehre*）以及以生物学自居的社会学中的有机生长说（*Lehre vom organischen Wachstum*），都证明自己已不够劲，特别在反对社会主义观念的斗争上很不顶用，它们在资产阶级社会学所

^① 马克思致库格勒的信，1870年6月27日。

要争取的那个广大范围的公众舆论中间显得已不起作用。庸俗经济学和有机社会学的和谐说之所以这样不灵，其根原在于资本主义矛盾的尖锐化以及与此相联的阶级斗争的尖锐化，因为阶级斗争日益趋于激烈并且日益明晰地揭露了和谐说的莫须有。于是，假如资本主义想被辩护为能够想到的最好的经济和社会制度，假如社会学想促成人们对资本主义制度保持和解态度并使动摇的人们相信它的无比优越性，那么，资本主义的种种矛盾，特别它的种种非人道的方面，就不可再予以一口否认和一笔抹煞，而毋宁人们在为资本主义进行辩护的时候必须恰恰以这些方面当作出发点。简而言之，过去替资本主义所作的辩护词都是否认资本主义制度的“坏的方面”，而新的辩护词却恰恰以它们为辩护的出发点；它要诱导资产阶级学术界去肯定这些“坏的方面”，或者至少也把它们当作据说不可改变的天然生成的“永远如此的”方面，无可奈何地接受下来。

显而易见，被当成了口头禅的达尔文主义一定是这种新式辩护的一个非常合适的立脚点。我们还曾看到，差不多在这同一个时候，菲里德里希·尼采曾同样在这个方向上利用过达尔文主义的空话。在这样强烈的意识形态需要之下，有许多社会学学派出来根据这样一种假达尔文主义为资本主义进行这种新式的辩护，那是不足为奇的。这种社会达尔文主义为资本主义的辩护提供了极其多种多样的可能性。第一，接受了社会达尔文主义，就可产生出一种“一元的”、“自然科学的”社会学观。按照这个观点，社会仿佛是普遍宇宙规律性的一个完全同质的部分。其实恩格斯所以欢迎达尔文主义，是因为它提出了一个历史的自然观（即，对于自然采取一种历史的眼光），而这种社会学却利用被当成了口头禅的达尔文主义来消除社会科学中的历史主义。第二，社会学里将不仅再也看不到任何经济学范畴，而且阶级也从社会学中消失了。代替阶级的将是种族的“生存

斗争。”第三，压迫，不平等，剥削等等，看起来都象是些本身不可避免无法消除的“自然事实”、“自然规律性”。于是资本主义造成的一切可怕事实，就都可辩解为“合乎自然的”。第四，这样一种“自然规律性的”社会学可能使人们产生一种甘心与资本主义共休戚同命运的态度。龚普劳维茨以极其坚决的口吻论述了社会达尔文主义的这个方面。在他看来，社会学的终极含义是这一观点：“人类历史就是自然过程”。这个观点是“一切人类道德的登极典礼，因为它最精辟地宣扬了人应该卑逊地受制于那些单独主宰着历史的自然规律”；因为它是“合理的听天由命的道德”。^①最后，这种学说表明自己是高尚的、客观的、超党派的，至于它站在鲜明的反社会主义及其拥护者的前线上，那当然是不待说的。所以龚普劳维茨的学生拉村荷夫尔在论述各派人对社会学的态度时说道，处境优越的人对它是敌意的，但受压迫的人对它也是敌意的，“因为它必然把受压迫的人对于完全实现他们的愿望的可能性所怀抱的幻想给剥夺掉了。”^②

这种社会达尔文主义是一个国际现象，它远远超出了狭义的社会学的范围。（大家都还记得，比如，伦布罗索的“生成的罪犯”学说。）诚然，这个方向从来不曾在资产阶级社会学中取得唯我独尊的地位。资产阶级社会学家中聪明些的、方法论上有素养些的人，不久就看穿了这种轰动一时的新方法是站立不住和毫无意义的。在国际范围内于是议论纷纷。反对社会达尔文主义的人，不仅限于老自由思想家们。提倡和谐说的老自由思想家们——至少就意识形态而言——竭力主张放弃任何暴力，并且谴责社会达尔文主义者的“马基雅弗里主义”。^③所以诺维可

① 龚普劳维茨：《社会学大纲》，英斯布鲁克，1926年，第265页。

② 拉村荷夫尔：《社会学知识》，莱比锡，1808年，第265页。

③ 马基雅弗里（1469—1527年）是意大利政治家；马基雅弗里主义是政治上的权术主义。——译者

夫^①既反对“上面的”“强盗主义”(俾斯麦),又反对“下面的”“强盗主义”(马克思和阶级斗争)。就后面这一点来说,他同他的敌人达尔文主义者是一致的,所不同的只是他反对马克思主义时所用的方法不同而已。

但是就连那些从别的方面助长着帝国主义时代的意识形态发展的社会学家们,也都严词拒绝社会达尔文主义。首先,托尼斯就是这样。他写道:“种源论的原理不是像魔术箱子一样,它那里并没有隐藏着任何赞成或反对自由竞争的论据,任何赞成或反对卡得尔和托拉斯的论据,任何赞成或反对国营和垄断的论据,任何赞成或反对资本主义或社会主义的论据——应用这些原理的时候既没有什么可害怕的,也没有什么可指望的。……这些辛勤劳动,本身就具有一种强烈的可笑的色彩,尽管它们利用假论证给自己作了一切可鄙的装饰,它们所标示的却是科学思维的一个低级水平。”^②

龚普劳维茨是德语地区里典型的和创立学派的社会达尔文主义者。他——而他的学生拉村荷夫尔还更为强烈——以自然事件和社会事件的绝对同一和性质无区别为出发点。照龚普劳维茨说来,社会学就是“人类的自然史”。而且他把这个方法论上的出发点竟解释到这般地步:“用不可抗拒的自然规律的统治势力来说明历史进程”^③乃是自然科学的任务。怎么理解他这句话呢,我们可以从拉村荷夫尔那里看得清清楚楚。在这里我们只举几个例子来说明他的方法:“化学的主要规律在相应的理解之下必然也是社会学的规律。……元素的亲缘关系,其相互之间或大或小的亲和作用或对某些化合过程的抗拒作用等等现

① 诺维可夫(J. Novicow, 1849—1912年):《社会达尔文主义批判》,巴黎,1910年,第10页。

② 托尼斯:《社会学研究与批评》,耶拿,1925年,第1卷,第204页。

③ 龚普劳维茨:《社会学的国家观念》,格拉兹,1892年,第5页。

象，不仅同社会生活里的爱和恨等等情感十分相似，而且同它们从本原上说就是同一种东西。”^①

就其思想倾向的一切外在表现方式而言，龚普劳维茨和拉村荷夫尔都是哥比诺的对立面。例如，他们作为头脑清醒的个别科学家同哥比诺的放荡的想入非非正相对立，他们作为严格的自然科学一元论者同哥比诺的天主教正统信仰正相对立，如此等等。但是他们却继续发展了同哥比诺共有的一个“生物学方法”的决定性基本特征，那就是，利用假的自然科学类比法从社会现象中探索出一种虚伪的规律性。人们因而在这里可以看到一种已经确定下来而后来在法西斯主义中才变得十分明确的倾向，这种倾向就是要把那些纯粹根据类比，根据往往极端肤浅毫无意义、无关实质、没有任何证明力的类比而取得的推断，予以确切论证。

社会达尔文主义用这种美其名曰自然科学的方法就把历史根本取消了。在历史的进程中人没有改变自己。龚普劳维茨说道：“人只是抛弃了下面这个浮夸的错觉：仿佛今天的人——开化了的人！——就其本性、就其冲动和需要、就其技巧才能和精神物质而言，是同他处于原始状态时判然不同的另一种人。”^②由此可见，达尔文主义化了的社会学，不仅把一切经济事物，而且也把一切社会事物都排除于社会知识之外了。这在方法论上是必然的。既然社会学是建立在生物学或人种学上的，它就不能承认任何本质改变，更不用说进步了。事实上，我们已知的历史期间人的一些改变，都不是生物性的而是社会性的。因此，生物问题的提出就含有这样的意思：凡它认为是本质性的东西，都没再经受过什么改变，都没再显出过什么发展。就连这个论点，也替法西斯主义的历史观完成了一项重要的准备工作。

^① 拉村荷夫尔：《社会学知识》，第91页。

^② 龚普劳维茨：《种族斗争》，英斯布鲁克，1928年，第103页。

甚至于，由于同样变成空话了的能力守恒定律的缘故，上述的那种反历史主义在龚普劳维茨那里俨然成了“宇宙规律”。他说：“因为，在其余的整个自然界里，发生作用的能力永远不能消灭，而且虽然它们会转化为发生别种作用的形态但它们的总和却永远不会减少，那么，在社会的自然过程这个领域里，情况也正是这样。自从太古时代以来就在人类社会里发生作用的那些社会力量，其总和可能永远不会减少。当初，它们曾经大显身手于无数的部族战争和部落械斗之中，于今，尽管个别地区里社会过程有了发展，尽管社会汞齐化（Sozialen Amalgamierung）有了进步而文化已大大成长，那些力量却并没有消灭，只不过它们的表现形式不同了而已。任何一个社会里人与人的相互剥削，即便有时采取别的形式，其总量也许永远不会变小的。比如，今天在欧洲，就数目来说，爆发了的战争比在以前各个世纪里诚然少了些，然而这少数几个战争（例如德法战争，俄土战争，日俄战争）的规模和影响，同以前为数众多的战争比较起来，却不相上下。”^① 龚普劳维茨根据这样的所谓规律性推断道：“地球上有机体的总量（Masse），一定是永远保持不变的，总量的大小是由我们地球的宇宙关系决定了的……如果某一些繁殖，则另外一些必须消灭。”^② 这样一来，这种冒牌达尔文主义的一元论社会学竟巧妙地落脚到一种宇宙范围里的马尔萨斯主义上了。

根据上述种种，社会达尔文主义得出的第一个论断是，根本没有什么整个人类的进步，至多只能说有某一个文化世界之内的进步。在这一点上，龚普劳维茨是史宾格勒的文化圈学说的一位先驱。他说，只有在“一个隔绝外界的文化世界所表现出来的每一次都是重新开始而又重归终结的那种发展”^③ 的范围

① 龚普劳维茨：《种族斗争》，第332页。

② 同上书，第66页。

③ 龚普劳维茨：《社会学大纲》，第255页。

之内，进步才是可以设想的东西。因此，统一的人类历史是没有的。请看，经过史宾格勒和张伯伦而甚嚣尘上的那种拒绝承认有世界历史的论点，原来它的深刻根源伏在帝国主义资产阶级的意识形态需要是；对世界历史的否认，出自各种体系，往往出自外表上十分不同并在方法论上正相反对的体系。龚普劳维茨教导说：“我们绝对不能当作一个统一整体来想象人类的发展，因为我们对于这样一个统一整体的主体没有一个自身封闭的观念。”^①在龚普劳维茨以及后来史宾格勒和晚期的种族主义那里，每一个文化世界内部的发展都是一个圆圈：“每个民族都发展到它最高的文化阶段，瓜熟蒂落，又走向它的消亡，而且这种消亡是由最初的那些最好的野蛮人招惹出来的。”^②不难看出，我们在这里谈到的也还是想给种种类比找些站不住脚的证实。龚普劳维茨以及后来的史宾格勒，都用类比的办法把个别生物的生命阶段（幼年、成年、老年）生搬硬套地应用到文化世界或文化区域里。我们在这里看到了达尔文主义的进步作用和反动作用之间的严峻对立。达尔文的发现曾帮助马克思和恩格斯把自然和社会理解为一个统一的巨大的历史过程，而社会达尔文主义却把进步的资产阶级科学所取得的关于统一的人类世界历史的概念摧毁了。

这种彻头彻尾不正确的、带着一元论假面具玩弄着类比的神秘方法，即使有合乎事实的社会观察作为原始出发点，也会得出完全错误的结论。比如，龚普劳维茨认识到，国家的兴起与人的社会不平等有着最密切的关联。然而他由于不替这种不平等寻找经济原因，而替它寻找冒牌自然科学的宇宙原因，于是从正确的社会观察里产生出了反动的神秘教义。在这里，存在着社会达尔文主义和反动种族主义之间的紧密亲族关系，因为

① 龚普劳维茨：《社会学大纲》，第249页。

② 同上书，第252页。

人的“原始不平等”构成了龚普劳维茨以及哥比诺的出发点。至于拉村荷夫尔，则同哥比诺和后来的种族学说同样坚定地表示：“不平等是……自然的東西，平等是既不自然也不可能。”^①

正如在哥比诺那里一样，经济事实的这种假自然科学的神秘化，也是有普遍的反民主倾向作为基础的。其重要不同之点在于，哥比诺只复活了封建贵族的旧的反民主主义，而社会达尔文主义则已经表现着资产阶级的、高奏凯歌的资本主义的反民主主义，不消说表现得特别强烈的是德国和奥地利——匈牙利，因为那里的资产阶级经济统治没先经历过胜利的资产阶级革命。龚普劳维茨于是分析历史上各种平等学说的命运，而非常独特的地方是（当然后期的种族学说也是这样），他把犹太教、回教、基督教和法兰西大革命等等理解为一些完全一样的倾向。他断定，这些倾向一定失败，“而且理由很简单，因为这些学说都违反人的天性，因而它们的权威即使在最好的情况下也只限于名义上的……实际上而且长期地享有世界上最高权威的，却是能够更好地满足群众基本天性的完全另外一些学说，完全另外一些原则。从各民族撕斗的喊杀声中透漏出来的不是佛祖的说教，不是基督的真言，不是法兰西革命的‘原则’——那里响彻云霄的是：我们阿利安人，我们闪（姆）族人，我们蒙古人；我们欧罗巴人，我们亚细亚人，我们白种人，我们有色人，我们基督教徒，我们回教徒，我们日耳曼人，我们罗曼斯人，我们斯拉夫人等等，不一而足。而就在这样的杀声震天中，历史被创造出来，人则血流成河——为的是让我们还远远没有认识的一条世界史的自然规律得以实现出来。”^②

大家看到，龚普劳维茨还远远不曾热情地肯定这个“自然过程”；他教导人们，象我们已经看到的，对待这个自然过程采

① 拉村荷夫尔，《社会学大纲》，莱比锡，1907年，第165页。

② 龚普劳维茨，《种族斗争》，第295页。

取一种“合理的听天由命”。不过，由于他对历史作了原始的生物学的编造，由于他把阶级斗争的事实神秘化为一种“合乎自然规律的”种族斗争，由于他这整个概念中浸透着反民主的思想，他却给法西斯主义的历史观作了准备。由此可见，他对提出这类概念的那些露骨的反动派，如哈莱、伦布罗索、哥比诺等，除了某些保留外一再给予高度赞扬，不是偶然的。这种反民主的思想在他的学生拉村荷夫尔身上表现得还更加尖锐，他说过：“自由、平等、国际主义这些口号，都是骗人的鬼话，……变革的想法是非科学的。”^①

从这个前提出发，我们就容易理解，为什么国家在龚普劳维茨及其学派的社会学中居于中心地位。国家，以人类“天然的”不平等为基础，乃是社会分工的主宰者。这种观点首先是针对着工人阶级的权利要求的。国家之作为“不平等的秩序”据说已被证明是“人间唯一可能的秩序”。^②通过这些理论，龚普劳维茨不仅使社会学完全同经济学割断关系，而且想把经济学，当然只是他所理解的在当时的庸俗化的形式之下的经济学，压缩成为一种同普遍的社会学相对立的个别的特殊科学。在贬抑经济学这个倾向上，社会达尔文主义同样是帝国主义时代反动意识形态的一个先行者。在龚普劳维茨看来，经济学决没有权利去干预社会。它所涉及的只不过是些经济现象。他接下去谈道：“但是，一个社会，它的本质和生命绝对不仅限于它的经济活动而已，正如一个人不能除了他的经济活动之外就无所作为了一样。甚至很可以说，社会学倒可以有权把国民经济学当作自己的组成部分之一来看待。”^③

国家和经济的关系的这种头脚倒置，是与社会达尔文主义

① 拉村荷夫尔，《社会学大纲》，第93、95页。

② 龚普劳维茨，《社会学的国家观念》，第48页。

③ 龚普劳维茨，《社会学论文集》，英斯布鲁克，1928年，第180页。

的一个中心问题联系着的，这个中心问题就是千方百计地要从生物学角度来理解和排除一切社会差别、阶级区分和阶级斗争。在这里，龚普劳维茨本人——作为一个学者他主观上是诚实的——曾陷入深刻矛盾；而这个矛盾是具有普遍意义的，因为它反映着这个过渡时期思想上和方法论上的混乱，同时表明这个说德语的学术界面对着普遍的反动思潮是如何毫无抵抗能力。这是因为，根据上述前提得出来的结论必然是在社会学里以种族来代替阶级，特别因为既然暴力被视为国家发展的基本要素，那么阶级压迫就象是一个种族对另一个种族的统治了。

而且事实上，龚普劳维茨在他轰动一时的第一部书《种族和国家》（1875）里提出问题的時候，他简直是把种族和阶级等同了的。但是，龚普劳维茨在以后的科学研究过程中，越来越看清他的这个前提站不住脚。这一点，他在他的第二部重要著作《种族斗争》（1883）中自己承认了。他在那本书里谈论种族问题时写道：“在这里一切都是任意武断和主观臆测；没有任何巩固的基地，没有任何可靠的据点，也没有任何积极的结果。”并且，由于他作为一个自然科学一元论者至少要替种族差别寻找哪怕最低限度的一点客观标准，于是他得出了下列结论：“凡是想以头盖骨测量之类的人种学研究为根据来区分人类不同类型的人，都将体会到这样一些研究所起的作用是多么可悲。一切都乱杂无章，什么‘媒介性的’数和量，也都提不出任何靠得住的结果。这一个人种学家说成是日耳曼类型的东西，另一个人种学家则说合乎斯拉夫类型。在‘阿利安人’中有着蒙古类型，而随时随地人们都能根据‘人种学的’标准把‘阿利安人’当成闪(姆)族人，或者反过来把闪(姆)族人看作‘阿利安人’。”^①甚至拉村荷夫尔，他在很多方面比他老师更加反动得多并且也像哥比诺那样把比如黑人看成天生的奴隶，却不能不承认在这

^① 龚普劳维茨：《种族斗争》，第189、194页。

一方面缺乏科学的根据：“毫无疑问，种族素质都是社会行为的一种决定性基础，可是要想在个别人身上把它们确切证明出来，毕竟只在极其罕见的情况下才有可能。”^①

但是，由于龚普劳维茨和他的学派拒绝承认阶级斗争的经济基础，他对种族标志方面难题的认识就不能不导致出一种含糊而又混乱的折衷主义，而帝国主义时代的反动意识形态等到受了社会达尔文主义的鼓励大大发展了以后就干脆不屑理睬他这种折衷主义了。龚普劳维茨在《种族斗争》的一个晚近版本里提到的他同一位社会达尔文主义后期代表人物沃尔特曼的一段对话，把龚普劳维茨在种族学说中过渡性的形象，刻划得非常明晰。沃尔特曼责备他偏离了他在第一部著作中已经踏上了正确道路，说他给正确的种族概念渗了水。龚普劳维茨辩护道：“……早年在我的家乡，就有一种情况曾引起我的注意，那就是，各个社会阶级各自代表着完全不同性质的种族；在那里，我曾看见有权自称从来就与农民血统无缘的波兰贵族；在那里，我还看见德国的中等阶级以及他们之外的犹太人——多少阶级，就是多少种族……但是，我在以后年代所搜集的经验知识和再三再四的考虑告诉我，特别是在西欧国家里，各个社会阶级早已不再各自代表一个人种学上的种族……不过彼此却以种族相待，相互进行着一种社会学上的种族斗争……在我的《种族斗争》里，人种学上的种族概念已经抛弃了，但种族斗争仍然是那个种族斗争，尽管种族都早已不再是人种学上的种族。问题却在这个斗争上，斗争给我们说明了国家里的一切现象，如法权的发生和国家的发展等。”^② 引人注意的是，龚普劳维茨在这里，客观上、实质上社会学的种族学说已被完全抛弃，而在术语上——对他说来这意味着在决定性的世界观论断上——却被原封

① 拉村荷夫尔：《社会学大纲》，第296页。

② 龚普劳维茨：《种族斗争》，第296页。

不动地保留下来。

沃尔特曼代表的是向生物主义反动发展的一个较高过渡阶段。他的特殊地位在于，他作为入过党的社会民主党人（他曾是一位企图把马克思同达尔文和康德扯到一起的修正主义者）能够进一步采取重要步骤使种族学说适应于帝国主义的需要。他继续采用龚普劳维茨提出的关于阶级斗争本质上都是种族斗争的思想，从中“清除了”龚普劳维茨的难以自圆其说的东西，然后又吸取了哥比诺的某些随着时代改变了形式的思想线索，以及在此期间进一步发展起来的法国种族学说（拉布奇等等）的因素。

沃尔特曼从他的社会民主党人的经历里带来一些关于社会发展、社会建设的术语，但所有这些范畴到他手里都变成了生物学的种族主义的东西。因此，剩余价值，比如说，在他那里就是一个生物学概念。社会分工“所根据的是……肉体和精神品质的天然不平等。”^①阶级矛盾都是“潜伏的种族矛盾”。^②他在这个基础上把修正主义对资本主义的歌功颂德发展到了这步田地；资本主义是对物竞天择来说最好的社会秩序。不言而喻，沃尔特曼已经变成一个甚至给殖民压迫作辩护的理论家。在他看来，“谋求黑人和印第安人有能力去创造真正的文明，那是一种毫无希望的开始”；白人在殖民地中将“永远单单构成主子种族”。^③而且，他根据社会达尔文主义重新抬出哥比诺学说，不过这一次复活之后，已经成了德国帝国主义的意识形态，因为他曾宣称：“北欧种族是天生的世界文明享有者。”^④

所以沃尔特曼是在社会学说的幌子之下宣传极端反

① 沃尔特曼：《政治人种学》，艾森纳哈—莱比锡，1903年，第191页。

② 同上书，第192页。

③ 同上书，第198页。

④ 同上书，第287页。

动的帝国主义种族学说及其一切联带论点。这就牵涉到整个的方法论（大家请想想上面引述过的那些关于平等的议论）。象龚普劳维茨一样，他不承认有什么统一的人类发展。他认为“谈论什么人类的发展……”是错误的，“得到了发展的都是各别的种族”。^①当然沃尔特曼也看得见，现存的历史现实中并不存在着任何“纯粹的种族”，种族区别上的一切心理特征都极端靠不住。但是他不象龚普劳维茨那样老实地承认这个矛盾，而是试图使用强词夺理的煽动避开这个问题；于是他提出——同时也为了克服哥比诺的宿命论——种族的“纯化”（Eutmischung）概念（这个思想以后对于希特勒和罗森堡十分重要）。他所怀抱的与哥比诺恰恰相反的那种突出的乐观主义前景，产生于他对人为的种族培育的特别重视，而人为的种族培育就是异种交配和同种交配的混合进行。因此不管他用社会学和生物学的术语打扮得多么冠冕堂皇，沃尔特曼并没摆脱掉哥比诺的武断性；忽而说种族混杂绝对有害并且起败坏作用，忽而又说杂种交配之中恰恰含有最重要的“育种的”因素。他克服哥比诺的悲观主义，所根据的是“……通过种族卫生上和种族政策上的措施来维护当前人类的健康和高贵状态的……本分希望”。^②我们将会看到，希特勒主义利用这个“本分的希望”搞出了一套多么野蛮专横的制度。

决定性的影响，沃尔特曼也并没有赢得。这倒不是因为“在科学上”他比以前的或以后的种族理论家更好些或更坏些，而毋宁因为在当时的德国他的实用种族主义要发生广泛影响还缺乏政治社会基础。除此而外，沃尔特曼在种族主义内部所表现的那种特殊的色调，也更加致使他的学说不起作用。法国的种族理论家们，如上述的拉布奇等，只能梦

^① 沃尔特曼，《政治人种学》，第159页。

^② 同上书，第324页。

想到一种雅利安人的统治，并且——为了对抗哥比诺的悲观主义——设计出俄国对欧洲的优势地位以及犹太人领导下的欧洲大联合等等可怕前景；^①德国的种族理论家们，如O·阿蒙，凭他们关于德国优势地位的粗野而明显不科学的宣传，也只能抓住最最极端的“德意志至上派”(Alldeutsche)，那么沃尔特曼则由于他想使他的修正主义经历与种族学说互相妥协而表现的某些倾向，注定了在反动派中间是吃不开的。他同所有的反动派一起，从事于反对人类平等的观念的斗争，从事于反对民主的斗争。但是他不同他们一起，比如判定法兰西革命是低劣种族反对贵族（反对雅利安人，法兰克人）的奴隶叛变，同样，他不和他们一道认为整个工人运动是低劣种族的一次叛乱。他论法兰西革命的时候说道：“革命的领导人几乎完全是日耳曼人……革命只是使日耳曼种族的另一个阶层取得了统治地位。假如有人相信‘第三等级’在法国达到了统治地位，那就错了。夺得了政权的只有市民阶层，即公民中较高的日耳曼阶层，同样，在当前的工人运动中，从人种学的角度来看，实现了的也不是什么别的，只是工人阶级里较高的日耳曼阶层向统治和自由的爬升。”^②他对工人贵族的向上爬升所作的修正主义论证和他用种族学说对德意志民族进行的颂扬，两者这样杂拌在一起，在当时德国的反动派中间是不可能产生广泛影响的。没有一个德国反动派会喜欢把法兰西革命看作是“日耳曼精神的伟大行为”或者喜欢什么“日耳曼人的”工人运动。由于这样一些左右摇摆和前后矛盾，沃尔特曼的种族学说就成了一段暂时的插曲，虽说他的不少创议一直在法西斯主义里仍然起作用。

① 拉布奇，《雅利安人》，巴黎，1899年，第495页。

② 沃尔特曼，《政治人种学》，第294页。

IV

H·S·张伯伦是现代种族主义的奠基人

战前时期种族主义实际的代表人是H·S·张伯伦。他作为思想家，也远未达到任何实际的创见。他的重要性在于：他把旧的但在帝国主义时期复活的种族主义去跟帝国主义时代典型的普遍的反动倾向联系起来，首先跟生命哲学联系起来，因此对它作了“世界观上的”综合，而这个综合正是此时的极端反动派所需要的。这个时期的实际上的生命哲学家（狄尔泰、席美尔等）还过于强大地与旧的、带有自由主义的不可知论倾向结合在一起，尼采一方面太接近于审美上反对派的颓废，另一方面尽管在许多别的地方接近于社会达尔文主义，但还是否决了狭义的种族主义。社会达尔文主义重新缺乏哲学上的普遍化。就这种哲学上的普遍化在社会达尔文主义代表人物那里存在的情况而言，它是自然科学一元论的，因此对极端反动派来说是无用的。现在，张伯伦“从世界观上”总结了一切对极端反动派来说是重要的倾向。就此而言，他是一个重要角色：在旧的反动派和以后法西斯主义之间的思想上的联系环节。

当然，他不是唯一的这种联系环节。他的重要的先驱是拉加得，拉加得与张伯伦一样被法西斯主义分子推崇为直接的思想上的先驱。决非偶然，德国皇帝威廉二世在他年青时，当他还支持施托克尔的反闪米特人的宣传时，与拉加得有很近的联系，并处在他的思想影响之下。^① 同样并非偶然，以后在德国皇帝与张伯伦之间开始了亲密的书信来往。早在1901年，德国

^① 我不能找到拉加得夫人的回忆录。事实引自梅林的文章，《新时代》，第13年编，第1卷，第225页以下。

皇帝在一封致张伯伦的信中就自称是“在为日尔曼尼亚^①而反对罗马、耶路撒冷等斗争中的战友和同盟者”。^②而且皇帝谈到张伯伦对他思想的影响：“而且，在我之中积累着和休眠着的一切古雅利安人——日尔曼人的东西，必须逐渐在艰苦的斗争中挣脱出来。它们与‘相习已久的东西’产生公开的冲突，常常表现在古怪的形式之中，常常不成形地——因为它们更多地是模糊的想法——常常无意识地在我心中浮动，想找到出路。这时，您出现了，您用魔杖给混乱带来了秩序，给黑暗带来了光明。您带来了必须遵循和争取的目标；带来了模糊感觉到的道路的说明，这些道路应该被遵循，为了德国人和全人类的幸福。”^③这种友谊一直持续到张伯伦去世。张伯伦因其煽动战争的文章而得到铁质十字勋章。并且即使在王朝推翻之后，友好的书信往来仍在继续。但同时张伯伦与极端反动派的新领导人也有联系：1923年，他与希特勒有一次会见，张伯伦这样概括他对希特勒的印象：“我对德国的信仰从未动摇过，然而我的希望——我承认这一点——曾极低落。您一下子改变了我的心情。德国在其极紧迫的时刻诞生出一个希特勒，这证明了它的生命力；同样也证明了它的作用，因为这两个东西——性格和作用——是结合在一起的。卓越的鲁登道夫^④公开向您表示支持，并拥护您的运动：多么美好的证明！”^⑤

拉加得和他那些以后的渺小的后继者（例如象朗贝恩，《教育家林布兰^⑥》一书的作者）还是局外人，只能表面地和偶尔涉及流行的反动政策。张伯伦在拉加得身上看到了“对俾斯麦

① 指古代之德国。——译者

② 张伯伦：《书信集》，慕尼黑，1920年，第2卷，第143页。

③ 同上书，第142页。

④ 鲁登道夫（1865—1937年），德国大将。——译者

⑤ 张伯伦：《书信集》，第126页。

⑥ 林布兰（1606—1669年），荷兰画家。——译者

作补充的政治天才”。^①张伯伦认为，拉加得的“德语著作”^②属于“最有价值的著作”。他的特殊功绩在于：他在基督教中发现了闪米特人的低劣的宗教本能及其对基督教的有害影响；这被看作一个功绩，“招来了欣赏和感激”。拉加得想把全部旧约全书从基督教教义中分离出去，因为，他说：“由于它的影响，福音书——就这是可能的而言——崩溃了。”^③虽然张伯伦批评拉加得身上那种导致其孤独和置身事外的怪癖，尽管有这一批评，然而张伯伦还是把拉加得看作他的最重要的先驱之一。

在这里，对宗教和基督教的态度是极重要的环节。新旧极端反动派的动机会合在这问题上。旧的普鲁士容克地主反动派是虔诚信服耶稣教的，因此在一切宗教问题上都采取传统的、保守的态度。德国资本主义的发展，以及这种必然性——在一个侵略的帝国主义国家掌握住政治上的领导，而且这个国家为了侵略需要一种支配、动员一切社会阶层的思想——这些改变了极端反动派的状况。当然，工人阶级暂时很难接受这一影响；改良主义在有可能向德国帝国主义投降之前，必然在工人阶级中有长期的活动。因此，新的极端反动派暂时去争取小资产阶级群众。由于小资产阶级群众并不能直接受容克地主的影响，因此产生出各种形式的煽动性的思想（施托克尔的反闪米特人主义，以后拿曼的民族主义等等）。

在知识界也流行着极不相同的倾向：尼采几乎与拉加得同时进行活动，与拉加得一样摆脱了耶稣教的正统观念，然而在无神话的口号下寻找并宣布一种新的宗教，而拉加得试图通过排除闪米特人的成份来恢复耶稣教。两人都批评资本主义时代

① 张伯伦：《政治理想》，第三版，慕尼黑，1926年，第114页。

② 原文系“Deutsche Schriften”，英译本译为“german writings”。——译者

③ 张伯伦：《防御与自卫》，第61页以下。

缺乏教养，但批评的矛头针对着民主和工人运动。他们借助于帝国主义生命哲学的反动倾向而会合了。然而，尽管尼采对知识界有着广泛的影响，这个哲学并不适合于构成基础去影响广大群众。

现在，张伯伦作为拉加得的最重要的接班人而登场了。他的种族主义发展成为普遍的“世界观”。这种世界观把极端反动派的一切倾向——无论旧的还是近代的——都吸收到自身中，把“最高水平”的文化批评与反闪米特人的粗俗煽动结合起来，与宣传日尔曼人唯一适合于统治结合起来，对过时的基督教同时既斗争又加以复活，因此同时既成为信仰者又成为非信仰者，从这复活了的基督教中制造出霍亨索伦反民主的、征服世界的帝国主义政策的工具。

这个新世界观的核心是种族主义。我们已经知道，张伯伦否决了哥比诺的种族主义，同时拥护社会达尔文主义。紧接着我们已引用过的张伯伦对哥比诺的批评，他又写道：“我的老师是第一流的……达尔文。”^① 不过，他所承认的达尔文是没有进化论的。张伯伦有一次谈到进化：“直觉告诉我，在这里，人的思想并不与自然相一致。”^② 因此，对他来说，进化论被清算了。在张伯伦看来，达尔文的积极的贡献“是在生物学的整个范围内证明了种族的重要性”。^③ 当然，即使在这里张伯伦也拒绝对起源和原因作任何探讨。他所承认的达尔文仅仅是“实践者”中的一个同志。张伯伦说：“我遵循伟大的自然研究者，进马厩，入鸡场，拜访园丁，可以说：这里有某种东西赋予‘种族’这个词以内容，这某种东西是无可争辩的，并对每个人来说都是显然的。”^④

① 张伯伦：《防御与自卫》，第14页。

②③ 张伯伦：《书信集》，第1卷，第84页。

④ 张伯伦：《防御与自卫》，第61页以下。

张伯伦的方法出自于粗劣的不协调的观点：最庸俗的经验主义和神秘的直觉哲学在他的言论中处处相并列。当然，这种两重化在德国反动哲学中并非新东西。晚期的谢林就已经称他的天启学说、他的非理性主义的直觉哲学为“哲学经验主义”，而爱德华·封·哈特曼以后又致力于把这种哲学从历史中搬出来，并使之时髦化。张伯伦是否知道他的这些前辈，这不是决定性的，但无论如何他的哲学成果的本质在这里：他代表“现代的”人们；因此，资本主义工业和支持这工业的技术及自然科学方面的一切成果应该得到保护，并从哲学上去辩护；甚至新哲学应该如此表现：似乎它要通过彻底的经验主义来使这现代自然科学的实践免遭抽象哲学的非法侵犯。另一方面，正是在这一基础上，生长出种族神秘主义，生长出日尔曼人统治世界的权利。

因此，张伯伦的种族主义平衡在所谓经验主义的不言而喻和最混乱的蒙昧神秘主义之间。张伯伦一方面援引动物和植物育种员的经验，这些人“知道”种族是什么。并且，张伯伦补充说，“为什么人类会成为例外呢？”^① 下一次他谈到竞赛的马和纽芬兰长毛警犬的优点，并继续说：“凡是知道动物培育的详细成果的人，就不会怀疑人的历史在我们面前并在我们周围服从着同一个规律。”^② 在这里，达尔文社会学的作用是明显可见的：把一切社会的东​​西看作不重要的东西而从社会学说中清除出去。在此，张伯伦确切地知道，规定种的客观标志对人来说是毫无用处的。当德国有名的学者施泰因梅茨向他指出这一点时，他这样回答：“这一切固然很正确……然而生命本身处处向我们表明种族对全部有机物来说是重要的事实……生命

① 张伯伦，《十九世纪之基础》，第2版，慕尼黑，1900年，第1卷，第265页。

② 同上书，第285页。

并不等待学者们……完全掌握它。”^①

因而，必然跳进到非理性主义的直觉，跳进主观性：“在自己的意识中拥有‘种族’，这是直接有说服力的，只此而已。谁属于地道的纯种，每天都会感觉到它。”^②这个“论证”对以后的种族主义来说具有重大意义。因为张伯伦在此把问题颠倒了：并非直觉应该判别一个客观事实的真或不真，而是直觉本身决定了提问者在种族上的等级，谁没有这一直觉，正证明自己是混血儿、杂种。因此，张伯伦可以自豪地宣布他的方法的本质：“我没有为一个定义而烦恼，我在自己的内心中、在天才的伟大业绩中、在人类史的光辉的篇章中去证明种族。”^③

这样，登峰造极的主观主义的武断就成为“方法”（不难看出，张伯伦在方法论上一方面多么接近尼采，另一方面多么接近狄尔泰的“描写心理学”和现象学“直观本质”的直觉学说）。这种蒙昧主义的倾向最后归结在神话之中。追求神话，这在帝国主义时期是普遍的，尤其在德国。不可知论过渡到神秘主义，在此，神秘主义和神话早在尼采处就具有双重的作用。首先，借助于它们，任何客观认识被归结到单纯神话的水平。经验批判主义，新康德派的“仿佛”（Als-Ob）哲学，实用主义，用类似的方法，不断活动在认识论领域。张伯伦利用了新康德主义的一切成果，并对其最重要的代表如柯亨或席美尔，他（不管他们的犹太教）一再歌功颂德，把这条神秘的路线贯彻到底。他谈到达尔文的理论，这“简直是一首诗，是有用的和舒适的幻象。”^④张伯伦认为，人们必须看到，“亚里士多德简直用一个神话去代替另一个神话，……因为缺乏神话的世界

① 张伯伦：《防御与自卫》，第40页。

② 张伯伦：《十九世纪之基础》，第1卷，第271页以下。

③ 同上书，第290页。

④ 张伯伦：《书信集》，第1卷，第25页以下。

观恰恰是站不住脚的，而且神话不仅仅是应急措施和填补物，并且是贯穿整体的基本成份。”^①

张伯伦认为，实际上哲学观点在于意识到一切思维的神话般的性质。古代印度哲学的最初兴旺时期，对这一点就很清楚；印度的哲学家“确切地知道，他们的神话是神话。”^②这种智慧在以后欧洲发展的过程中被丢掉了，直到康德才重新获得正确的哲学观点：“直到从康德起，人们才意识到他们自己在构造神话。”^③张伯伦认为，这是康德“哥白尼式的功绩”。以这种方式，张伯伦安慰他的现代不可知论的读者：自然科学（具体地说，各种个别研究）的发展仍然有效；应该反对的东西仅仅是对客观真理的要求。因为，张伯伦说，科学的价值“不是它的真理性的内容——这仅是符号性的——而是在实践中它的方法上的适用性以及它对想象和性格的造型意义。”^④

我们已经在尼采和狄尔泰那里见到向实践所发出的这种呼吁。这里事情涉及到实际社会需要。与人类发展的重大问题以及与人的实践的任何联系都从资产阶级通常的思想中消失了。学术上的科学和哲学，随着它们因资本主义劳动分工而招致的在严格分离的各科学中的日益增长的专业化，随着它们流行不可知论，不可能在它们自己的方法论的基础上满足这现实存在着的需要。我们已经知道，这个时代杰出人物如马克斯·韦伯，从对（资产阶级的）科学的了解中（这科学是在资本主义发展中形成的），从未合理地提出过这些问题，更谈不上给予解答。同时，需要作出解答——这种不可抗拒性导致这样的结果：把这一类的提问和解答统统推给原则上是非理性主义的“信仰”。

① 张伯伦：《康德》，第2版，慕尼黑，1909年，第282页以下。

② 同上书，第300页。

③ 同上书，第387页。

④ 同上书，第751页。

马克思·韦伯带着许多保留所做的事情，张伯伦和在他之前的尼采一样肆无忌惮地做了：他把神话当作一个领域，在这个领域中，这些解答自然会产生出来。为此，科学必须下降为无意识的神话；帝国主义时期极端的相对主义为这一种解释提供了极其多样的出发点。我们已经看到，席美尔就已经想用相对主义的方法消灭科学的进步，并把神话制造和科学放在同一水平上。因此，早在席美尔那里，科学就半意识到它的神话般的性质，张伯伦只需要再向前走一步，以便把康德的认识论解释为任何世界观的神话般的、虚构的本质之自我意识生成（也是在这里，我们看到：有些现代自由派的思想家，他们极其尖锐地反对唯物主义的“独断”，然而却极宽容地，甚至默许地对待当时的蒙昧主义的思想方向，这些思想家的相对主义客观上为法西斯主义思想的产生作了准备工作）。

同样很容易看出，当在帝国主义的基础上去寻找通向实践的世界观道路时，神话理论和神话制造是最可通行的道路。因为，我们已经知道，这条道路不仅不可由专门化的各科学找到（并且帝国主义时期的资产阶级哲学，就其不变成神话的东西而言，同样是一门专门化的个别科学），同时越来越明显：旧的、从历史上流传下来的宗教世界观同样不能指明道路。它的世界观和从中产生的实践与当时的问题没有紧密的关系，以致不能建立联系。正是这一点把新的反动派与旧的反动派区别开来。旧的反动派企图把对世界的认识、流传下来的宗教伦理学与现代世界观上的需要结合起来，而新的反动派认识到新形势，思想上承认现实中存在着的破裂，并在神话中不仅更新了哲学，而且也为宗教制造出及时的代用品。

但是，神话学说也还有肯定的方面：为单纯内在的经验作辩护，为被提高到世界观的非理性主义和直觉主义作辩护。在这里，张伯伦开始着手复活宗教。其出发点是批评当代的文化。

在此批评中，张伯伦也是从流行的、在帝国主义生命哲学中起决定性作用的、文明和文化之间的对立出发的。文化是日尔曼人的东西，同时是贵族的東西；与此相反，单纯的文明是西方的、表面的、犹太人的、民主的。然而，尽管文化比单纯的文明有优越性，日尔曼人比劣等种族有优越性，日尔曼民族还是有一个决定性的、危险的弱点：它缺乏土生土长的宗教。唤起这种宗教，恢复这种宗教，张伯伦认作是他的中心任务。在这一方面，他是拉加得终身事业的继承者。

张伯伦的“真正的”日尔曼人一雅利安人的宗教路线经过古代印度而通向耶稣基督，并从耶稣基督通向康德。古代的印度在它因族种混杂而崩溃之前，在这方面具有很有利的地位：“在那里，宗教也是科学的支柱……在我们这里，一切真正的科学向来是与宗教相斗争的。”^①在宗教与科学之间的这种分离是“承认了官方的欺骗。这种欺骗毒害了个人和社会的生活……它的产生，唯一在于：我们印欧语系的人……如此贬低自己，把犹太人的历史看作基础，把叙利亚—埃及的妖术看作我们所谓‘宗教’的顶点。”^②古代印度人世界观的优越性在于：它是“缺乏逻辑的”，“逻辑并不支配思维，而只是在必要时为它服务”。印度人的世界观是内在的知识，超然于“一切证明”。^③在此，张伯伦的道路从何处来，向何处去就很明显了。现代宗教上的无神论是从对宗教的疏远化中发展起来的，而张伯伦的出发点正是针对着这种疏远化。同时，他与这样一些人具有共同之处：这些人想通过一种新的“纯净的”宗教来制服这一疏远化。因此，张伯伦是尼采和拉加得的继承者。他的解答带有惊人的简单性：生命哲学把与理性、与科学的决裂预告为

① 张伯伦：《雅利安人的世界观》，第2版，慕尼黑，1912年，第73页。

② 同上书，第74页以下。

③ 同上书，第51页。

是对科学或哲学的改革，张伯伦把这样的—一个决裂宣告为是新宗教。这个——简单的，太简单的——解答，就战前情况而言，一方面是太断然地与任何科学性决裂，一方面是与宗教无神论的“可悲的”态度决不调和。因此，在这时期，张伯伦恰逢文化之高潮却仍是一个门外汉。正是因此法西斯主义能使他成为经典作家：张伯伦把生命哲学正是提高到法西斯主义所需要的那个阶段。

从上述的阐述中，我们已经可以看出，这个问题是如何与种族主义相联系的。因为复活雅利安人世界观的很大的步骤，只是在欧洲由耶稣基督来采取的，他的名言是：神的天国是纯粹内在的。随着耶稣基督，“一种新的人的方式出现”在这里：“直到随着他，人类才获得道德上的教养”。^①当然，对张伯伦来说，这里产生了困难，即“证明”耶稣基督与犹太种族完全无关。他的出路是：耶稣基督的教义，从种族上说，受到了犹太教和罗马衰亡时混乱民众的毒害。如我们已经知道的，直到康德才重新获有雅利安人—日耳曼人的观点，直到康德才表明了宗教是“神的观念产生于内心深处。”^②

一般说来，张伯伦对康德的解释是在帝国主义的新康德主义的纯粹不可知论路线上进行的，只是增添了更多的神秘主义。例如，张伯伦谈到“自在之物”：“不能离开自我来谈论物。脱离开理性的‘自在’之物，因而说得更清楚一些，‘不为理性’之物是比荒唐还要更荒谬的东西，因为唯有知性和理性创造出多样性之中的统一性。因此，唯有它们创造了‘物’。不是因为理性之外没有任何东西，而是因为唯有理性在进行塑造。”^③

张伯伦认为，只有这样理解的康德学说才能给日尔曼世界

① 张伯伦：《十九世纪之基础》，第1卷，第204页。

② 张伯伦：《康德》，第746页。

③ 同上书，第667页。

提供独特的宗教，提供现实的宗教教养。在这一方面，在欧洲支配着可怕的落后状况：“我们欧洲人今天在宗教上大约与西南非洲的霍屯督人在科学上处于同一水平；我们称作宗教的东西是一种经验上的大杂烩，我们的（一切信仰的）神学，用康德的断语来说，是‘由幻象形成的幻灯’。”^① 这落后状况必须消除。如果在欧洲这种由张伯伦宣告的神秘的蒙昧主义得到流行，那么未来的远景就对雅利安种族展现出来。

但是，这些巨大的差距从何而来？我们甚至看到，古代印度与耶稣基督之间，耶稣基督与康德之间，相隔了好几百年。在这里，正是产生了张伯伦哲学的基本内容：种族斗争。这是雅利安人—日尔曼人光明的民族与黑暗势力、与犹太教、罗马的斗争。张伯伦的哲学（在其到目前为止的解释中，很少与帝国主义时期的一般生命哲学区别开来），在这里达到了它的“独创的”、向着法西斯主义的将来而作的转变。张伯伦无论在方法论上还是在内容上均鄙弃世界史。他说：“一旦我们说到一般的人类，一旦我们妄想从历史中看出‘人类’的发展、进步、教育等等，我们就离开了事实之可靠的基础，并且飘浮在空气般的抽象之中。即被作这么多哲学探讨的这人类经受着重大的欠缺：它完全不存在。”^② 存在着的只是种族。人类的理论“阻碍了对历史的任何正确的认识”；它必须“象杂草一样被费力地除掉……然后人们可以怀着对认识的希望而说出明显的真理：我们今天的文明和教养为日尔曼人所特有，唯一地是日尔曼民族的成果。”^③

在这里，张伯伦很坦率地说出这一观点：一切以前的有关人类和人道的观念必须被肃清，借此，日尔曼人统治世界这一

① 张伯伦：《康德》，第749页。

② 张伯伦：《十九世纪之基础》，第2卷，第703页。

③ 同上书，第709页。

“明显的真理”就可以成为世界观了。其必然结果仅仅是：张伯伦跟哥比诺、社会达尔文主义一样只在个别的种族中承认有进步与衰亡。然而，张伯伦又区别于他的先驱者，他把种族主义与历史前景联系起来。借此，他既克服了哥比诺及法国其他信徒们在种族上的悲观主义，又克服了社会达尔文主义者的自然科学一元论，从这些社会达尔文主义者的理论中同样只产生出对宇宙的不可阻挡的过程的一种无可奈何的认识。当然，在此涉及到百分之百地歌颂日尔曼民族，同时涉及到百分之百地鄙弃一切非日尔曼人的东西。在提出前景时，张伯伦很接近于泛德意志的庸俗宣传。把他与这种宣传区分开来的东西，一方面是他与生命哲学有很近的关系，而那种宣传在哲学上要落后得多、更为过时，因而与此紧密相关，他的历史理论和前景虽然与泛德意志的历史理论和前景同样反动，同样敌视进步，然而却较少明显地与普鲁士—德国的容克地主的现状相联系。也是这一点使张伯伦在第一次大战前被挤到有点局外人的地位，但正是这一点使他与战后的新的反动派，即与法西斯主义有直接的联系。例如，张伯伦谈到当今的文化：“凡是文化中并非日尔曼人的东西，是……病素，……或是陌生的货船，航行在日尔曼的旗帜之下……长时间地航行，直到我们击沉这些海盗船。”^① 因为“最神圣的义务……是为日尔曼民族服务。”^②

在张伯伦那里，这种世界观上拥护德国帝国主义，以最冷酷的反语而表现出来：“没有人可以证明，日尔曼民族的优势对地球上的全部居民来说意味着幸福，从一开始至今，我们看到日尔曼人残杀全部的宗族和人民……为了得到自己的地位。”^③ 在此，张伯伦继续了尼采那条间接为帝国主义辩护的路线，即

① 张伯伦：《十九世纪之基础》，第2卷，第725页。

② 同上书，第721页。

③ 同上书，第726页。

“金发碧眼的野兽”的路线，许多自由主义的尼采的崇拜者想把这路线看作是不存在的或看作是对尼采来说不重要的。但恰好在这里可以清楚地看出，正是这条路线对两人来说——因此不仅对张伯伦，而且也对尼采来说——是多么必要和多么具有关键性。在另外的方面，他们或许有很大的不同，并且，多么大的等级上的鸿沟把文体家和文化心理学家尼采与张伯伦区别开来。但他们俩人区别于其他的生命哲学家和种族理论家，这区别在于：他们想在悲观主义的文化批评的基础上为帝国主义时代提供历史前景。但这前景如果不是帝国主义的前景，又会是怎样一种前景呢？而且，如果是帝国主义的前景，那么，就本质上说，它除了包含帝国主义侵略和反人道这一类神话之外，还能包含别的什么呢？凡是缺乏这前景的地方，只能产生出导致虚无主义的怀疑论，或产生出悲观失望，或产生出作为“最高智慧”的听天由命，就象从狄尔泰、席美尔到海德格尔、克拉格斯的生命哲学史所指明的那样。帝国主义时期客观上只有两个结果：肯定帝国主义及其世界战争、它的奴役和剥削殖民地人民和本国人民群众，或者实际上否定帝国主义，人民群众起义，垄断资本主义毁灭。如果一个思想家并不公开地、坚决地表示肯定或否定，那么，他的生命——不管是对帝国主义和法西斯主义有好感还是反感——就只能终止于无前途的悲观失望之中（悲观失望的哲学在客观上对法西斯主义所起的积极作用，我们已经一再地阐明）。尼采和张伯伦的区别不仅在等级上，而且也在接近具体实现帝国主义上。尼采仅仅是帝国主义的预言者，因而他的帝国主义神话带有一般性的抽象的“诗意的”形式，张伯伦已经积极地、直接地参与从思想上为第一次世界大战作准备。因此，在张伯伦那里，已经可以清楚地看出罗森堡、希特勒式的残忍的帝国主义的轮廓。

张伯伦已经使种族主义事奉这样的目的：为这种兽行提供

心安理得。因为其他种族的成员简直就不是严格意义上的人。甚至当张伯伦谈到抽象的认识论问题时，他没有忘记补充说，真理也只是对选出来的种族才存在：“我说‘唯一真的’，那么，我指的是对我们日尔曼人来说唯一真的。”^① 在张伯伦的整个所谓世界观中，贯穿着排除其余的、非日尔曼的人类有任何生存权和文化才能的思想。从属于纯种，这是不可更改的、生物学一贵族的选择原则。例如，张伯伦说到印度哲学：“印度哲学完全是贵族的……它懂得最高的认识只有选出来的人才可以达到，它懂得只有在一定的自然科学的种族条件之下，被选出来的人才可以得到培养。”^② 犹太教和伊斯兰教认识“绝对平等的民主”，^③ 这标志着它们的成员们是劣等种族。

张伯伦用种族主义来取代世界史。随着人类历史被鄙弃，旧的划分——古代、中世纪、近代，同样被鄙弃。对张伯伦来说，文艺复兴是一个荒唐的观念。他认为，只有个别的雅利安种族的文化（印度、波斯、希腊、罗马、中世纪日尔曼王国、今天的德国），这些文化的衰亡是由于种族混杂、杂交。张伯伦设想出来的威胁雅利安民族统治的最重要的概念是“混乱的民众”，这“混乱的民众”是在罗马人统治世界时产生的。这里，产生了普遍的种族混杂，因而导致文化衰落的危险。日尔曼民族成为救星。一切伟大的、优秀的并且代表高度文化的东西，无论是在意大利或西班牙，都是日尔曼征服者的后代的成果。一切危险的或低劣的和无教养的东西，在这场斗争中体现为是犹太教和混乱民众的产物。混乱民众的组织上的联合和思想上的捍卫者，在张伯伦看来，乃是罗马天主教会。因而，自从罗马帝国衰亡以来的整个历史，是日尔曼光明携带者与黑暗势力、与耶路撒冷和罗马的斗争。

^① 张伯伦：《十九世纪之基础》，第2卷，第775页。

^{②③} 张伯伦：《雅利安人的世界观》，第17页。

这场斗争决定了张伯伦观念中宗教和种族主义的结合。张伯伦“证明”，耶稣基督不是犹太人。由他建立起来的宗教严厉地否定了犹太人的宗教。犹太人的宗教是“抽象的唯物主义”，是“偶像崇拜”。^①康德的伟大业绩恰恰在于：他“永远地推翻了神灵。”^②因而，张伯伦把帝国主义反动派中迄今分离的流派完全地融合起来，即把生命哲学的非理性主义和种族主义融合起来。在世界观中消灭犹太教，消灭犹太人的传统，在这里与毁灭理性是同样的行为。生命哲学的非理性主义对思想和理性的损害和瓦解，得到了一种清楚的、荒唐的、普遍明确的形态，并开始走出讲台和文学期刊的狭小领域。但同时种族主义抛弃了它的实证科学的严肃性：产生了一种精神的和道德的气氛，在这种气氛中，它可以成为失望而又迷惑的群众在宗教上的代替物。当然，在这方面，张伯伦只是某位后来人的“先知者”和宣告者。不过，这位后来人对张伯伦的学说无论在内容上还是在方法论上均不必增添任何新东西：他只需要把这个学说为群众准备好。

半犹太人保罗，特别是奥古斯丁——混乱民众的儿子，已经完全歪曲了（雅利安人的）耶稣基督和基督教的伟大业绩。在罗马教会中，与犹太教的抽象唯物主义相平行和对立，产生了“有魔力的唯物主义”，^③这种唯物主义，对于日尔曼人的独特的世界观来说，正如抽象唯物主义同样地危险。张伯伦是希特勒和罗森堡的直接先驱者：张伯伦把一切可恶的东西（一切犹太人的东西，任何种族混杂）从世界观上都诽谤为是唯物主义。这一方面表明，这一切论战多么厉害地首先针对着辩证的和历史的唯物主义，把它当作帝国主义思想的唯一严重的敌人，

① 张伯伦：《十九世纪之基础》，第1卷，第230页。

② 张伯伦：《康德》，第303页。“神灵”，德文是 Nus-Jahwe。

③ 张伯伦：《十九世纪之基础》，第2卷，第644页。

同时另一方面也表明，这种想当然的、毫无根据的诽谤只有在帝国主义时期反马克思主义的不可知论的准备工作的基础上才是可能的。张伯伦说：“雅利安人精神与犹太人精神的结合，以及这两者与无民族的无信仰的‘混乱民众’的疯狂性的结合，是巨大的危险。犹太人的精神，如果就其纯粹性而加以接受，本来早就不会造成这么多的不幸……但是，犹太人的精神渗透到了作为印欧语系人象征并具有多变的自由的创造力的神圣世界；这种精神犹如南美人的箭毒，侵入到随新形态的变化而唯一具有生命和美的有体体之中，并使之麻痹……同时，这种独断的精神把贫乏的奴隶心灵中所具有的最愚蠢最讨厌的迷信确定为宗教中永恒的成份；从前对‘通常的人’（如奥里根所说）或对奴隶（如狄摩西尼^①所嘲笑的）来说是好的东西，从今以后思想界的巨人为了他们心灵的幸福而必须信仰它。”^②

把耶稣基督的雅利安人的宗教歪曲为混乱民众的罗马教会，这决定了从民族大迁移至今的欧洲史；它是“十九世纪之基础”。因为这场斗争还决没有进行到底；北方日尔曼人对南方混乱民众的反抗至今还未取得实际胜利。虽然日尔曼人作为雅利安人的最后的种族是合法的“世界的主人”，但他们在其统治权利和统治可能性上仍处于很成问题的状况，张伯伦认为，这只有通过彻底克服宗教中犹太教和混乱民众的成份，只有通过产生一种日尔曼人独特的宗教才有可能实现。因而，在张伯伦那里，种族主义成为“无所不包的世界观”：成为威廉二世帝国主义的侵略性的全球统治的思想工具。

根据以上所说的，就很容易理解：张伯伦在第一次帝国主义战争中竭力进行泛德意志的宣传，并在德国失败后又加入到希特勒这一方面。他的许多有关战争的小册子，跟上面所说的

^① 狄摩西尼（公元前383—322年），希腊雄辩家。——译者

^② 张伯伦：《十九世纪之基础》，第2卷，第592页以下。

相比，很少包含新东西。这些小册子跟他的理论文章相比，还更尖锐地强调了他的倾向中的反民主的基本特征；甚至在战前，他向威廉二世建议，取消帝国国会，以便为他的计划扫清道路。这些小册子比以前的文章更露骨地强调了德国人统治世界的使命，并且伴随着中心的、宗教的一种族的问题，日益强调要取缔民主、建立少数人的统治，因为有内在的需要克服的障碍。也比以前更强调普鲁士的重要性。针对特别在英国民主派中广泛流行的、将魏玛和波茨坦所作的比较，张伯伦反驳说：“自称喜爱没有普鲁士的德国的外国人，……或者是笨蛋，或者是捣蛋鬼。”^①当然，在这些文章中，他倾向于德国帝国主义的立场赤裸裸地、不披“哲学的”伪装而显露出来。他完全公开地强调：事情关系到德国人统治世界；在欧洲的胜利并不意味着斗争的结束，而必须战胜和征服全世界。张伯伦认为，事情关系到世界统治或灭亡；他想象中的德国只能是侵略的帝国主义的德国；“如果德国不统治世界……那么它就会从地图上消失；实际的事情就是这样一个非此即彼。”^②这样，张伯伦的种族主义的世界观合乎逻辑地汇入了德国帝国主义者——泛德意志主义者的当时最富侵略性的、最反动的集团的宣传之中。

V

“国家社会主义的世界观”作为德国 帝国主义哲学在煽动性宣传上的综合

人们看到：对没落的反动的知识分子来说，对野蛮化的沙文主义的市侩来说，“国家社会主义世界观”的轮廓实际上已

^① 张伯伦：《论战争》，慕尼黑，1915年，第76页。

^② 张伯伦：《政治理想》，第39页。

经以所谓哲学的形式，以战争宣传的形式出现了，剩下的只需要把它从沙龙，从咖啡馆，从书房搬到大街上去。德国极端反动派发展中的这最后一步，是由希特勒和他那一帮人完成的。在这方面，他们完全赏识张伯伦的功劳。罗森堡本人曾写了一本关于张伯伦的书；另一次，他在夺取政权之后，为了警告法西斯主义的“同路人”，并为了给这些同路人树立一个典范，他宣告国家社会主义只承认理查德·瓦格纳^①、尼采、拉加得、张伯伦是它的真正的祖宗。^②

因此，决不应该对张伯伦的重要性作过高的评价。他只不过是倒数第二个人对德国的（和国际的）发展中的最反动的思想倾向作了文字上的总结。德国法西斯主义本身是一切反动倾向的折中性的综合，而这些反动倾向由于德国的特殊发展，因而比其它国家更强有力、更坚决。这些倾向的数量是无限的，尽管有着共同的反动特性，但它们的区别有时是很重大的。

德国的特殊发展状况（对此我们已经谈到，现在只能概而言之：三十年的战争；小国的专制制度；资本主义的较晚发展，俾斯麦建立帝国，普鲁士容克地主集团的统治，在维护霍亨索伦“个人统治”时的虚假的议会制度等等）导致这样的结果：几乎没有这样一种资产阶级的思想倾向，即不以任何形式去适应德国现实并与之调和，因而不具有其反动的方面。而当在帝国主义时期，古典时期的哲学家们（康德、费希特、谢林、黑格尔）重新复活时，资产阶级思想家们总是以确定的阶级本能把其反动方面占为己有，并加以强调，并对以往的哲学“清除”其进步的基础和倾向。

这样，康德在唯物主义与唯心主义之间的动摇（列宁语）被彻底“清除”了；这样，李凯尔特的反动的新康德学派把晚

^① 瓦格纳：德国之音乐家，1813—1883年。

^② 罗森堡：《观念之形成》，第2版，慕尼黑，1936年，第18页。

期费希特的非理性主义用作新康德主义的深造课程，这样，爱德华·封·哈特曼把晚期谢林的哲学复活了，并且在以后基尔克戈尔的影响中，这一哲学的反动性质还更强大更富影响地表现出来；这样，黑格尔对普鲁士现实所作的调和，被新黑格尔主义用来把黑格尔说成俾斯麦的先驱，而黑格尔的哲学——被彻底地“清除”了任何的辩证法——则被改造为为德国的落后状况作辩护的世界观，改造为一切反动倾向的大杂烩。同时，产生了一批就其根本倾向来说一开始即反动的思想家，如叔本华、浪漫派（首先是亚当·缪勒，格雷斯等）和尼采。法西斯主义继承了德国反动派发展的全部遗产，并用于向内和向外去建立凶残的帝国主义。

国家社会主义极大地唤起了德国民族的最坏的本能，首先，唤起了在数百年的历程中由于失败的革命和由于缺乏民主思想发展而形成的那些坏的特性（恩格斯曾说到由于“三十年战争的耻辱而浸润于民族意识中的奴才气”^①）。这种奴才气的现代形式是完全认识不到：尽管德国资本主义的发展，尽管普鲁士化的德国帝国有外在的军事力量，而在内部，“德国的不幸”仍然几乎未加改变地保持着。但在大多数思想家那里，较之单纯看不到这个事实，事情要更严重得多。相反，越来越强大地提出了一种思想，这种思想，在维护“德国的不幸”之中，在俾斯麦帝国的伪立宪中，在完好地保持反动普鲁士的统治，在完好地保持大地主政治、普鲁士军国主义和普鲁士官僚政治中，却看到了比西方资产阶级革命中所形成的要更为高级的社会结构和国家的形式。众所周知，在帝国主义时期，在西方的民主国家中，由于尖锐地暴露出资产阶级民主的矛盾和局限性，产生了日益广泛和尖锐的对整个民主的批评。但当这一批评在俄

^① 恩格斯：《反杜林论》，人民出版社1974年版第197页。

国在革命的民主人士那里，首先在车尔尼雪夫斯基那里已经成长为从思想上否定自由主义时，当布尔什维克者列宁和斯大林在帝国主义时期把马克思主义对资产阶级民主的彻底批评用作丰富马克思关于无产阶级专政和无产阶级民主的学说，并进而使从资本主义到社会主义的过渡理论较之马克思本人更加具体化时，而西欧对民主的批评却只活动在极端反动派与工人运动中的无政府主义或工联主义的极端和错误的两极之间。这一批评被帝国主义时期的德国思想家们兴高彩烈地接受了，然而，他们把它用来证明：普鲁士化的德国是更高级的、指向未来的、能克服民主中的矛盾的社会和国家的形式。因此，在吸收西方对民主的批评中，产生了侵略的德国帝国主义的思想，产生了德国的“使命”的学说，即为人指出通向未来之路，而且恰恰是基于要维护“德国的不幸”之中的一切倒行逆施的制度。

德国的“使命”的这种特殊形式，也在一切就其意图来说是进步的或至少企图反对极端反动派的思想倾向中，引起了极大的混乱。盲目地驯服地和无批判地顺从正存在着的国家权威，这与美化德国落后的政治和社会形式相结合，阻碍了德国发展到资产阶级民主，把它引向完全错误的道路，创造出一种（常常非自愿的）思想支持，去支持那些把歌颂德国的落后看作符合天经地义的阶级利益的反动倾向。德国发展中的这种矛盾状况在施泰因的改良运动中特别在施泰因本人那里就已可以十分强烈地感觉到。它表现在晚年黑格尔的官僚等级制的国家理论中，表现在他歪曲正确的见解——改良是德国资产阶级革命的一种方式——认为依靠改良，德国的民主革命已经完成了其任务。它以始终富有影响的拉萨尔的国家理论，甚至侵入了工人运动，在这里创造一种——在某种程度上根本不存在的——机会主义的合法论和对国家的崇拜。

这样，处于浪漫派的右翼并与普鲁士最倒行逆施的容克反动

集团有最紧密联系的极端反动思想获得了有力的支持，因为它相对立的批评的民主派的反抗，批评的民主派对德国反动思想的揭露，较之世界上任何其他国家，都要远为软弱无力。除了马克思与恩格斯有直接影响的时期之外，这甚至涉及到德国的工人运动。恩格斯在批评爱尔福特纲领草案时严重地警告德国社会民主党，这个党在反对反动派的斗争中，在争取德国民主化的斗争中，放弃了其最重要的任务，甚至散布幻想，似乎“旧的污秽的东西清新地、无害地、愉快地、自由地‘长入’‘社会主义社会’”^①是有可能的。

恩格斯的批评针对着德国的这样一些幻想，它们期待当时的德国“长入”社会主义；因此，是期待这样一个国家“长入”社会主义：它还没有民主化，在它面前，民主化的一切任务，包括真正实现德国民族的统一——德国民主改革的中心问题——，还作为革命任务而存在着。在恩格斯看来，关于通向社会主义的道路的这样一种提法，只会偏离德国革命民主化的伟大任务，而这些伟大任务的实现恰恰是德国社会主义的唯一正确的客观上及主观上的准备。

但是，这一批评在德国工人运动中未被理解。产生了一些错误的极端，一方面与非民主的帝国主义德国相调和，另一方面与抽象地跳过革命民主任务的抽象社会主义的宣告相调和。在帝国主义时期，在德国社会民主党的居领导地位的思想家中，梅林是唯一有生气地保持了反对普鲁士反动派的革命斗争的传统。列宁早就觉察到这一发展，并尖锐地批评说：“欧洲社会党人的共和主义传统大大削弱了……但是削弱共和制的宣传，往往并不意味着更加渴望无产阶级的彻底胜利，而是意味着对无产阶级的一般革命任务认识得还不够。无怪乎恩格斯在1891

^① 恩格斯致考茨基的信，1891年6月29日。

年批评爱尔福特纲领草案时，向德国工人十分有力地指出了争取共和国的斗争的意义，指出在德国也可能把这一斗争提到日程上来。”^①

在这种情况下，整个市民的思想完全充满了反动的形式和内容。不可知论和神秘主义也支配了政治上基本赞成进步的市民的思想。甚至种族主义也侵入了这些人；我们只需举出拉特瑙，他以后成为法西斯主义谋杀的受害者。如我们已看到的，与此相平行，产生了要把反动容克的思想加以现代化。当然，这一过程也不是一致的。旧的形式，旧的口号（“为了上帝、国王、祖国”，“德国应该治愈世界”，依靠基督教的正统观念等等）仍然活跃地深入到魏玛的共和政体，并在数量有限的小资产阶级中起作用；人们想一下德国民族主义者的宣传，想一下“钢盔团”等情况，对此就会有一个深刻的印象。但此外，越发强有力地产生了这样一种需要：使德国帝国主义的极反动的内容和最富侵略的目标披上新的形式，这一新的形式要能够为德国帝国主义的内外目标而争取到广大的小资产阶级、农民、知识分子、工人群众。

德国在第一次帝国主义世界大战中的失败造成了两个相互紧密联系的复杂问题，它们使极端反动思想有可能改头换面，有可能使它“现代化”，使它在德国广大人民群众中发挥作用。第一个复杂问题是对凡尔赛和约的普遍的民族愤慨。社会民主党的机会主义和共产党人的弱点，使德国不可能产生象俄国那样彻底的革命，以便把民族从以往战争结局的屈辱重压之下解放出来。1918年革命的失败，导致群众在他们民族的要求上越来越强有力地受帝国主义反动派的支配：反对凡尔赛和约的斗争，民族解放的口号流产为德国民族的革命民主联合的口号，

^① 《列宁全集》，第13卷，第451页。

并日益转为要复活侵略的德国帝国主义。

第二个复杂问题与第一个处处交织在一起，并加强了它的影响。这就是群众对 1918 年革命的社会结果的失望。群众的希望深入于小资产阶级与知识分子，这些希望在当时是极为迫切的。这失望在于：容克与大资本家在魏玛共和政体幌子下的联合统治象以前一样继续压迫人。因此这失望必然是巨大的。1929 年的大的经济危机，魏玛民主党在危机中所实行的坚决反动的经济与社会政策，使这种失望变得更强烈。同时很明显，一切想简单地返回到战前状况（霍亨索伦复辟）的运动，都不能取得很大效果。这样，在极端反动派的阵营里，就需要蛊惑人心的社会宣传：把侵略的德国帝国主义的目标伪装成为“民族的和社会的革命”。

希特勒及其帮凶们的业绩是实现了德国极反动的容克和大资本家集团的这一现实需要。他们满足了这些需要，因为他们把现代化了的极端反动思想从沙龙和咖啡馆搬到了大街上。

希特勒的思想无非是极其别有用心地、玩世主义地、狡猾地利用了这一形势。希特勒本人和他最亲密的合作者在过去就为这任务作了充分的准备。在维也纳，希特勒曾是吕盖尔的反犹太人的社会宣传的信徒，以后他在德国成为德国国防军的侦探。他的主要思想家罗森堡，是沙俄黑色百人团的信徒，以后同样是德国的侦探。这两人，以及德国法西斯主义的其他领导人，都是最反动的德国帝国主义的无耻而丧尽天良的雇佣兵，都是普鲁士德国的侵略和压迫政策的思想上的急先锋。因此，在他们身上，思想上的诚实已消失得无影无踪；他们本人完全玩世主义地、无所谓地对待他们自己的“学说”，利用它——通过上述的、由于历史发展造成的德国民族的反常而落后的特点而巧妙地起作用——服务于德国帝国主义的资本主义的目

标,服务于大资本家和大地主的统治,服务于维护德国的普鲁士化,服务于它的扩张以及世界统治。

法西斯主义的领导人,在他们的言论和文章中,用令人作呕的虚伪的激情进行民族的和社会的鼓动,这种鼓动在公众面前的表面文章是什么荣誉、忠诚、信仰、牺牲等等。这些领导人说,当他们进入其亲密的小圈子里时,就会以最玩世主义的、心领神会的微笑来对待他们自己的公开宣言。我们对有关法西斯主义领导人的这种秘密材料在今天还知道得比较少。^①然而,例如,逃往外国的但泽领导人劳施宁已经发表了如此之多的有关他与希特勒及其他领导人秘密交往的材料,使得我们对这一情况还是可以获得相当具体的了解。

在此,我只引用一些典型的例子。劳施宁曾与希特勒有过一次谈话,在谈话中,德国法西斯主义的中心信条——种族主义也表露出来。对这问题,希特勒的看法如下:“‘国家’是民主和自由主义在政治上的表达。我们必须摆脱这错误的结构,代之以种族的概念,这一概念在政治上还没有被使用……我确知,在科学的意义上,没有种族这类东西存在着……我作为政治家,需要一个概念,它使得有可能去消灭迄今为止的历史基础,并代之以完全新的反历史的制度,再为这制度提供理智基础”。任务就是毁灭国家的界限,“借助于种族概念,国家社会主义可以进行它的革命,把世界翻转过来。”^②在此很清楚,对希特勒来说,从种族主义中只不过找出一个思想上的借口,以便于在群众面前,令人信服地征服和奴役整个欧洲,消灭欧洲各民族。

众所周知,对德国民族起源的研究是与种族主义紧密结合在一起的。法西斯主义者把这宣布为他们学说的最重要的部分

^① 这些话写于第二次世界大战期间。

^② H·劳施宁,《摧毁的喊声》,纽约,1940年,第232页。

之一，甚至创造出他们自己的研究科学。他们是如何看待他们自己的科学的呢？有一次谈话表明了这一点。这是盖世太保领导人希姆莱与劳施宁的谈话。希姆莱禁止但泽的一位德国学者作史前史的讲座，并就这一禁令对劳施宁说：“究竟什么是日尔曼民族史前史的真正真理，这完全无关紧要。科学从一个假设走向另一个假设，这些假设每隔几年就要更换。为什么党不应该把某一特殊假设确立为出发点，这并无真正的理由，即使它违反了流行的科学观点。唯一重要的事实——为此，国家付酬给这些人（指教授们——卢卡奇注）——是对历史具有这样一些思想，这些思想使我们的民族在其必要的民族自豪感上得到支持。”^①

同样众所周知的是，反犹太人主义在“国家社会主义的世界观”中，在希特勒的鼓动中，起着多么中心的作用。但当劳施宁与希特勒谈及这个问题，并直率地问他是否打算根除犹太人时，希特勒回答说：“不，否则我们必须重新创造出他们。人们总要有看得见的对手，而不仅仅有抽象的对手，这是重要的。”而当在同一次谈话中又谈到臭名昭著的《有关犹太复活主义学者的文件》时（它们在希特勒主义者的大屠杀鼓动中曾起过中心的作用），劳施宁表示怀疑它们的真实性。希特勒答复说：“至于这提法在历史上是否真的，这关我什么事！即使它不是真的，……那么它就越发令人信服。”^② 这样的例子不胜枚举，尽管是从我们掌握的有关法西斯主义领导人的内心信念的有限材料中得到的。然而，我相信，迄今引用的例子已经足够多了，使我们可以看清希特勒及其帮凶们对他们自己的“理论”抱什么态度。我们仅仅还补充说，正是在一次与劳施宁的谈话中，希特勒把他社会鼓动的中心论题即所谓的“普鲁士社会主义”，宣布

^① H·劳施宁：《摧毁的喊声》，第227页。

^② 同上书，第237页。

为胡闹与愚蠢。^①

从这一切中，国家社会主义的“方法论”之基础是一望而知的了。但人们从希特勒的文章中也很容易再对它进行补充。在这里，我们同样只指出一些要点，从中可以看出，在希特勒及其一伙人那里，决不仅仅涉及到一种错误的、危险的、需用明智的论证加以反驳的理论，而是涉及到各种反动学说与丧尽天良的鼓动相结合的混合物，这一混合物的价值只是这样来衡量的，即希特勒是否能借助于它来迷惑群众。

在希特勒那里，这种鼓动的出发点是完全蔑视民众。他说，“民众的绝大多数是如此柔弱，决定他们思想与行动的，与其说是冷静的思索，还不如说是感情用事。”^②在此，如我们能够看到的，希特勒把帝国主义时期“贵族的认识论”和“群体化”的、社会哲学的成果翻译成实用宣传的语言。从这观点出发，希特勒制定他的宣传方法。强烈的心理作用应该取代信念；应该用一切手段去制造失望者的盲目信仰和信仰上歇斯底里的沉闷气氛，也是在这里，生命哲学反对理性的斗争构成了——不管希特勒对此认识到什么程度——纯技术性的宣传在世界观上的基础。希特勒的“独创性”在于：他第一个把美国人做广告的技术运用到德国的政治和宣传之中去。他的目的是迷惑和欺骗群众。他在其主要著作中供认，他的目的就是鼓动，破坏人们的自由意志和思维能力。用什么手段能达到这一目的，这是希特勒深入与认真研究的唯一问题。他探讨一切可能的详细情况，以求对群众产生心理作用与影响。我们也只引用一例：“在任何情况下，事情关系到损害人们的自由意志。当然，这最适用于集会，在那里，具有不同意志的人们聚集起来，可以争取使他们获得新的意志。在早晨与在白天，人们的意志力似乎还

① H·劳施宁，《摧毁的喊声》，第132页。

② 希特勒，《我的奋斗》，慕尼黑，1934年，第1卷，第201页。

处在最旺盛的状况中，强烈拒斥别人的意志和意见强加在他们身上。在晚上则相反，他们较容易服从于较强意志的支配力量。因为在实际上，任何这样的集会都表现了两个对立力量的角斗。居支配地位的鼓动家的杰出雄辩，争取那些本身已极自然地感到自己反抗力削弱的人们获得新的意志，要比争取那些还完全具有自己的精力和意志的人们容易一些。”^①

希特勒以同样的玩世主义来对待自己党的纲领。他承认，在时间的流逝中，实际上，变化可能是必然的。但他立即又从原则上否定这一点：“任何这类的企图往往引起灾难性的后果。因而要讨论一些不可动摇的坚定的东西。……如果我们以某一学说外在结构上的经常的变化去散布不确定性和怀疑，那么我们究竟如何使人们去盲目信仰这一学说的正确性呢？”^②

希特勒的这一鼓动技术与他的“世界观”中很少的坦率之点相联系。他是客观真理的死敌，一生中处处反对客观性。他感觉到自己是资本主义分店的代理人，并以肆无忌惮的熟练的鼓动技术去竭力实现这一分店的目标，有意摆脱开任何客观真理或正确性。就这一点而论他实际上是美国广告技术的出色的学生。当他谈到鼓动技术的时候，他的这一最内在的本性有时就不自觉地可笑地表现出来。我们同样只引用一例：“当还有别的肥皂被看作是‘好的’时，那么人们将对一块推销新肥皂的广告说些什么呢？……政治上的广告，情况也如此。”^③

德国生命哲学与美国广告技术的这一结合并非偶然。两者都是帝国主义时期的表现形式。两者都诉诸于这一时期人们的失望与迷惘，诉诸于他们束缚在其中的垄断资本主义的偶像化的范畴体系，诉诸于他们在此体系中的沉闷的痛苦，诉诸

① 希特勒：《我的奋斗》，第2卷，第531页。

② 同上书，第2卷，第511页。

③ 同上书，第1卷，第200页。

于他们不能从这种体系中摆脱出来。但是，美国的广告体系诉诸于通常的人，而且诉诸于他的最直接的生活需要，在这生活需要中，垄断资本主义所实行的客观的标准化是搀和着这样一种模糊的欲望——在这范围内——即保持是“个人的”。与此相反，生命哲学通过很复杂的弯路，转向杰出的知识分子，在这里，反对标准化的内在斗争要炽热得多，尽管从客观上来说，同样是没有什么希望的。因此，广告技术从一开始就是玩世主义的、鼓动的，是垄断资本主义的直接的表现形式；而在长时期内，生命哲学受到诚意地对待，或至少凭借间接的手段，表面上科学地、文学地被加以研究。但是，背离任何客观性，片面地诉诸于感情、经历等等，以及企图消除和鄙视理性、独立的合理的判断，则对两者来说是共同的，尽管客观上有其它的区别。因而，有这样一种特定的社会必然性，即借助美国广告技术的手段把生命哲学的结果与方法搬到大街上。因为在希特勒的身上生命哲学和垄断资本主义结合起来了，垄断资本主义的最发展的技术，即美国的技术，就与帝国主义时期的最发展的垄断资本主义的反动思想，即德国的思想结合起来。这种类似与这种合一的可能性已经表明，希特勒时期的一切野蛮，一切玩世主义等等，只有从经济上，从社会结构上，从垄断资本主义的社会发展倾向上，方能得到理解与批判。试图把希特勒主义看作是复活某一旧的野蛮，任何这类企图必然恰恰忽视了德国法西斯主义的决定性的特点。

唯有着眼于这玩世主义的无耻的广告技术，才可以正确说明希特勒法西斯分子们的所谓思想。因为这些人总是仅仅问，这一思想有什么用处？它能带来怎样的益处？完全摆脱开客观真理，甚至极端鄙弃客观真理（在这个问题上，他们与从尼采经过实用主义到现在的现代哲学完全一致）。然而，这有力而粗俗的广告技术与帝国主义生命哲学的成果，即与这一时期最

“精良”的知识分子的世界观会合了。因为不可知论的反理性主义在德国曾经历了从尼采、狄尔泰、席美尔直到克拉格斯、海德格尔、雅斯贝尔斯的发展，其结局是同样坚决地否弃客观真理，就象希特勒出于其他动机并以其他论证所干过的那样。因此，在生命哲学的非理性主义与法西斯主义的“世界观”的接触中，事情并不涉及到认识论的个别结果，因为这些结果就其深奥而言，只属于知识分子的小圈子；而是涉及到彻底怀疑客观认识的可能性这样一种普遍的思想气氛，涉及到彻底怀疑理性与理智的价值，涉及到对直觉主义的、非理性主义的、违反理性和理智的“宣告”的盲目信仰，一句话，涉及到歇斯底里的轻易迷信的气氛；在这里，反对客观真理、反对理智和理性斗争中的蒙昧主义，表现为现代科学即“最先进的”认识论的最后结局。

由于共同倾向于创造一种思想气氛来使法西斯主义的谬论得以产生和传播，国家社会主义的主要思想家罗森堡对非理性主义的生命哲学的极右代表人物怀有一定的同情。例如，他曾赞扬史宾格勒、克拉格斯，尽管他否定了他们学说的具体内容，并因国家社会主义的产生而把他们的全部活动看作是过时了的。因为虽然生命哲学的反理性主义必然是法西斯主义的思想环境，但就能够直接服务于粗鄙的宣传目的而言，它本身过于精巧地、过于轻浮地、过于费解地、过于间接地与德国垄断资本主义的目标相联系。为此，我们在张伯伦那里所发现的生命哲学和种族主义的那种联系就是必要的了。在此，希特勒与罗森堡为他们的鼓动目的而找到了直接可利用的思想手段，即一方面为反动的涣散的德国知识界找到了“世界观”，另一方面又为强劲而残忍的鼓动，为普遍可以理解的、能对在失望和迷途中寻找救援的群众进行迷惑的学说找到了基础。

纳粹分子们从张伯伦那里继承了“内在的”种族主义，即根据直觉来宣布种族的标志。虽然在鼓动中较多地涉及到所谓

生理学上的标志（头形，发色、眼睛等等），但本质性的东西仍然还是直觉。希特勒主义的一位官方哲学家恩斯特·克里克完全公开地谈到与生物学的这种联系：“‘生物学的世界观’在本质上不同于靠存在着的专业科学‘生物学’来为世界观奠定基础。”^①因此，罗森堡在其纲领性的文章中也谈论“灵魂”比谈论客观的种族标志要多得多。他以宣告来代替论证：“内在地看，灵魂……意味着种族。”^②这直接地继承了张伯伦的种族主义。

然而，还在一切其他最重要的规定上，我们发现罗森堡是张伯伦的忠实学生。和张伯伦一样，他否认因果关系；和张伯伦一样，他否认对起源作任何研究。恰如他的老师，他否认存在有人类的共同历史：仅仅一些个别的种族，特别是雅利安人、日尔曼人，才有历史。但，即使他们的历史也只是表面上的。实际上，种族中的好东西是不变的。对此罗森堡谈到：“神话中最初的伟大成就在本质上不能进一步完善，而仅仅采取其他形式。从神或英雄那里吸取来的价值是永恒的东西，无论在好的方面或坏的方面……倭丁^③的形式是死去了……但倭丁作为北欧人的心灵的原始力量的永恒写照，在今天仍象五千年前一样活着。”他总结说：“有关种族的最终可能的‘知识’已经包含在它最初的神话中了。”^④

这样，生命哲学中的内在斗争结束了（这种内在斗争，一方面是客观上反历史的人类学的类型学，一方面是企图在此基础上把违反法则的非理性主义的历史理论建立起来）。当然，是作为反历史主义的胜利，是从思想上清除历史。这一方面首先

① 克里克，《民族政治的人类学》，莱比锡，1936年，第2卷，第2页。

② 罗森堡，《二十世纪的神话》，第2版，慕尼黑，1931年，第22页。

由张伯伦，另一方面通过其他方式，也由史宾格勒、克拉格斯、海得格尔等作了准备。客观理论的这种不可能性——在消除进步思想的情况下，还从方法上去把握历史——就完全清楚地暴露在光天化日之下。当罗森堡在此以帝国主义时期的一切假历史主义彻底地作出结论时，他只不过是把他神话式的鼓动方式对这样一种局面作出了一切结论：这种局面已经潜在于狄尔泰的小心翼翼的自相矛盾之中了。

有关种族的这种观点不仅与张伯伦，而且也与哥比诺相一致。这种观点必然导致：任何变化只被看作由于种族混杂而产生的堕落。因而，罗森堡很起劲地从张伯伦那里接收了有关“混乱民众”（以及两个主要危险因素：罗马天主教和犹太教）的思想。因而，与张伯伦一样，他认为德国文化的主要缺陷在于它不具有“特有的”宗教。由于罗森堡作为思想家是完全无足轻重的，因而如果去探讨他在哪里逐字逐句地抄袭张伯伦，他在哪里又修改了张伯伦，这是毫无意义的。重要的是从方法上把张伯伦的反动词句搬进了民族和社会鼓动的行动纲领。在这里，重要的是张伯伦的十分猖狂的理论与哥比诺和社会达尔文主义的宿命论形成了对立。希特勒和罗森堡从张伯伦那里继承了三个主要的观点：第一，混乱民众以及与之相斗争的概念，第二，种族能够自行再生，第三，种族主义作为宗教的时髦的代用品。这三个东西都被他们在鼓动中加以极端化和通俗化，以服务于德国帝国主义的侵略政策。

说到第一点，那么罗森堡与张伯伦一样，把犹太教和罗马天主教看作斗争的中心目标，看作主要的手。只是这场斗争不再“高尚地”从文字上进行，不象张伯伦（特别在开始）所作的那样，不断地向个别的“杰出的”犹太人和天主教徒致敬，而是公开地肆无忌惮地鼓动大屠杀。

张伯伦已经把犹太人看作“灾难性的”平等思想的担负者。

现在，资本主义和社会主义被归结为这一灾难的结果，两者被彼此同等看待，并作为混乱民众在现实中的表现而被反对。也是在这里，以往反动传统的潮流注入了希特勒主义的社会鼓动中。众所周知，在十九世纪的过程中，资本主义制度的矛盾到处引起了浪漫的反资本主义的运动。这一运动在一开始具有比较重大的科学功绩，因为它机智地批评了这些矛盾。这批评在西斯蒙第那里甚至达到这程度：他揭示了资本主义经济危机的必然性。年青的卡莱尔在社会领域中作出了类似的工作。1848年的革命，科学社会主义的兴起，这一革命与革命的工人阶级的结合，这些很快就改变了浪漫的反资本主义运动的面目。浪漫的反资本主义运动，作为小资产阶级的思想，从一开始就是朝后看的（在西斯蒙第那里，回到前资本主义的简单商品生产；在年青的卡莱尔那里，回到作为“有秩序的经济”的中世纪，以与资本主义的无政府状态相对立）。浪漫的反资本主义运动的纯粹思想的方面维护了这朝后看的倾向，而且，越来越厉害，因为与这一运动有很近的血缘关系的、将文明与文化加以对立的倾向必然包含着从过去伟大文化的观点去批评资本主义缺乏文化。然而，必须也对倾向于要超出资本主义的社会主义采取一种态度，这一必然性引起了根本性的方向改变：越发在资本主义本身去寻找“秩序”的原则；当然，那种以过去为准绳的对资本主义文化的批评并没有被放弃。但现在，在大资本主义本身去寻找能摆脱无政府状态的力量。这已经是卡莱尔在1848年革命后的观点。我们已经知道，在帝国主义时期的前夕，对这矛盾的双重倾向作出最确切的论述的人是尼采。

从这一社会形势和由它所决定的思想形势中，产生出两个结果。第一，资本主义的“好的方面”必须与“坏的方面”相区别。这已经存在于普鲁东那里，而庸俗自由派的辩护士总是致力于把“坏的”方面说成资本主义的消逝着的偶然的因素。

但是，这种倾向只能成为浪漫的反资本主义运动的组成部分，因为这间接的辩护一开始正是从“坏的方面”捍卫资本主义制度，从“坏的方面”的发展，期望克服庸俗自由的资本主义的无政府状态，期望达到新的“秩序”，一句话，因为浪漫的反资本主义运动变成了帝国主义的资本主义思想。第二，与这一转向紧密相联系，把对社会主义的抵抗与对资本主义的这种新的态度结合起来：现在，社会主义表现为继续和扩大了那些敌视文化的、危害人的个性的倾向，这些倾向在资本主义中受到反对；对这些倾向的真正克服，人们寄希望于帝国主义，即“有规则的”资本主义。

这个转向因如下情况而更容易发生：自从古典经济学崩溃以来，经济学领域中的任何文化、任何知识都从资产阶级的知识界中消失了。因此，资本主义与社会主义之间经济上的对立就处在它的视野之外，并且由于社会主义对资本主义的克服是沿着未来的方向，即进步地沿着生产力较高发展的路线，又由于资产阶级知识界只懂得技术和劳动分工，因而很容易把（被鄙弃的）资本主义和社会主义同等看待。最初对这等同作出有影响的论述的人是陀思妥耶夫斯基（在《出于大城市的黑暗》中），在哲学上，又是尼采很有影响地宣告了这思想，因为他概括了资本主义中在民主名义下的一切可鄙的东西。史宾格勒和其他人步了他的后尘。因此，罗森堡在这里也继承了长期发展的这种欺人之谈的遗产，并且能很容易运用它而服务于他的鼓动目的。这样，罗森堡向“自由经济的商业帝国主义的最后而混乱的分枝”宣战，“这商业帝国主义的剥削对象出于绝望而中了布尔什维克马克思主义的圈套，为了完成民主派所开创的东西：根除种族意识和民族意识。”^①在别处，他又说，“无

^① 罗森堡：《二十世纪的神话》，第433页。

种族的权威要求混乱的自由。罗马和雅各宾主义（在其旧的形式和在其后来最纯粹的形态上，在巴贝夫和列宁那里），内在地彼此互为条件。”^①

在罗森堡看来，这种历史观构成社会鼓动的思想基础。罗森堡认为，马克思主义及其反资本的斗争，歪曲了实际的问题，是为国际犹太教的利益服务。种族主义必须提出质问：“这资本在谁的手中，什么原则支配、引导或监视这资本。后一个问题是决定性的”。^② 种族主义提供了这样一种可能性：把浪漫的反资本主义运动的一切复杂的思想过程都简化为种族归属问题。法西斯分子的社会鼓动想维护德国反动的垄断资本主义，把它从招致巨大经济危机的革命危险中拯救出来。因而就有罗森堡作出的区分，因而就有费德尔在掠夺的资本和创造的资本之间作出的区分。借助于种族主义的社会鼓动，并利用非无产阶级的群众直接地在金融资本与商业资本中看到了他们的剥削者这个事实，把广大群众对垄断资本主义的剥削而产生的愤慨引上反犹太人主义的道路。

但是，张伯伦的有关混乱民众的概念也同时被用来论证帝国主义的侵略。凡德国帝国主义首先企图征服的国家，都被称作“混乱种族”。这样，首先是俄国。然而，法国也是混乱民众的代表，它“在今天很难还可以被看作一个欧洲国家，不如说是非洲的分支，由犹太人领导。”^③ 希特勒也称法国为“欧洲土地上的非洲国家”。人们看到，希特勒和罗森堡“论证”德国帝国主义的侵略目的时“在原则上”依据了种族主义。在此，注意到以下一些事实，也许并非不重要：法西斯分子的所谓世界观只是一块招牌，当要推销另一个商品时，这块招牌就被一

① 罗森堡：《二十世纪的神话》，第 499 页。

② 同上书，第 547 页。

③ 同上书，第 606 页。

个带有完全不同内容的广告所代替。例如在现在，当纳粹分子们希望借助于“四强条约”来建立反苏的欧洲联盟时，罗森堡突然“忘记”了他诽谤、诬蔑法国人时所写下的一切；当他企图把法国当作暂时的盟友时，法国忽然不再是“杂种”，而是一个农业国，这农业国的根本性的特征是“崇拜土地”，^①因而在“国家社会主义世界观”的眼中也就是某种肯定的东西。

至于第二个问题，即种族繁殖问题，希特勒明确地表示承认。他说：“在此，基础的东西是缓慢的自然的繁殖过程，只要还存在着种族上纯粹成份的根基，只要不再发生进一步的杂交，那么，那个繁殖过程会把对种族的毒害逐渐又排除掉。”^②因而，法西斯主义赞同乐观主义的种族理论家，如张伯伦和沃尔特曼。但是，在张伯伦和沃尔特曼那里，挽救纯种只是种族的卫生措施。这些措施（婚姻监督、禁婚等等）也被法西斯主义接收过来，但变成了可怕的和任意的专治政治的工具。希特勒确切地知道，人们用测量头骨，用系谱等等，能够证明一切，包括相反的东西。因此，他利用这些措施作为压迫和敲诈的手段。恩斯特·克里克说：“测定种族是根据在种族民族的全体生活上的能力的种类和大小。”^③这意味着：在法西斯主义的体系中，一方面种族的纯粹性是一切向前进展的前提，甚至是任何勉强可以忍受的生活的前提。但另一方面，谁被看作属于纯种，谁不被看作属于纯种，这完全取决于法西斯主义掌权者的独断。在戈培尔那里，最可疑的外貌和最不可靠的系谱都算不了什么，当有一个人在某一问题上敢于表示怀疑时，立刻被宣布为混血儿，被诅咒为在思想上和性格上“犹太人化了”。

在此就很明显，为什么法西斯主义要接受张伯伦对种族所

① 罗森堡：《欧洲的危机和新建》，柏林，1934，第10页。

② 希特勒：《我的奋斗》，第2卷，第443页。

③ 克里克：《民族政治的人类学》，第544页。

作的“内在的”、直觉主义的规定。当人们在大的群众集会上鼓动种族主义时，靠“准确的”、感性上可见的、容易理解的种族标志去宣传，这是有用的。对法西斯主义专制政治的统治机关来说，则与之相反，由克里克所阐述的“内在的”标准是最适合的标准，恰恰因为它是最独断的标准。这样，对纯种的繁殖和保持就成为一种工具，以便使整个德国民族保持在奴隶般服从的状况中，并培养动摇性、奴性、缺乏斗争性；动摇性、奴性、缺乏斗争性一向是德国不幸的特征，但它们在从前从未达到过希特勒种族政策和法西斯主义时期的那种高度。

以下的事实典型地说明了这种法西斯主义道德的发展：张伯伦就已经把忠诚看作日尔曼人的特殊道德性，在此——又是很典型地——张伯伦引用德国的雇佣兵作例子，这些雇佣兵为了钱在整个欧洲曾起过可卑的、残忍的、始终反革命的、敌视进步的作用。以往的德国民主人士把这一雇佣时期谴责为德国的耻辱。而在张伯伦那里，这个雇佣时期却已经表现为种族在道德上决定性的特征。而当克里克谈到英雄人物时，他这样论述其本质：“命运向英雄人物要求这样一种荣誉：服从任何的命令。”^①

但这样还没有说尽这个复杂物对希特勒主义的重要性。一方面，它被用于在德国本身建立和巩固少数人的无限统治。罗森堡在解释张伯伦时说，没有一个民族，包括德国在内，在种族上是统一的。由此得出：必须用一切手段来确保高贵者的统治，纯种的（北方种族的）统治。罗森堡断言，在德国至少有五个种族，但“带有真正文化成果的”只是“北方的种族”。他又说：“强调北方种族不意味着制造德国的‘种族仇恨’，而是相反，意味着有意识地承认我们民族性中的带血的粘合剂。

^① 克里克：《民族政治的人类学》，第59页。

……一旦某一天北方的血液完全枯竭了，德国将会崩溃，消亡在毫无出息的混乱之中。”^①罗森堡认为，这种北方血液的承担者当然是国家社会主义运动；这一运动是“新的高贵者”；它的成员百分之八十是北方的；在这运动中“经受考验”要比“按人头计数”^②重要得多。这里同时表明，反动派靠种族主义而变得现代化了。法西斯主义虽然挽救了普鲁士容克的统治，但它只是把容克变成新的高贵者的一部分，容克必须与新的寄生虫，与纳粹运动的上层人物分享其以往的寄生生活。这批种族上的高贵者没有一部分是肯吃亏的，法西斯主义就想把双方的剥削范围扩大到无法估量的程度。这样，罗森堡想根据种族的纯粹性创造出“血统和成就上的高贵者”。

在上文中，我们已经谈到德国法西斯主义的进一步的真正的目标：德国人统治整个世界。法西斯主义继承了最可恶的德国沙文主义的一切以往的统治幻想和统治要求，然而它又超出其许多倍。如果我们联系“国家社会主义的世界观”来考察这一问题，那么人们必须首先注意到它的贵族性和假生物学的论证。希特勒谈到种族主义：种族主义的出发点是不同种族具有或高或低的价值。而且种族主义“因这一认识而感到有责任按照支配这个宇宙的永恒意志，去促进较好者、较强者的胜利，去要求较坏者、较弱者的服从。因而，种族主义在原则上忠诚于自然界中高贵的基本思想，并相信这条规律的作用一直下达到最终的个体”。^③

从生物学上去论证剥削阶级和殖民民族的统治，这在尼采和社会达尔文主义那里就已经是惨无人道的思想。因为这种论证把被压迫者说成是原则上属于另一类的生物，说成是“生物

① 罗森堡，《二十世纪的神话》，第544页。

② 同上书，第559页。

③ 希特勒，《我的奋斗》，第2卷，第421页。

学上”命定该受剥削和该当奴隶。希特勒更是有过之无不及，他说：“因而，对形成较高的文化来说，存在着低级的人，这是最基本的前提之一。……人类的最初的文化肯定较少建立在被驯服的野兽上，而不如说建立在对低级的人的使用上。”^①

在种族主义看来，雅利安人、日尔曼人是一种在任何方面与其他人种有质的区别的生物学。在人类活动的任何领域中，他们没有共同的语言；在他们之间的相互了解，这在原则上是不可能的，否则就会发生纯种的堕落和污染。对法西斯主义的敌人（按“内在的”种族学说，这些敌人属于低等种族）有任何的最轻微的人情感，这标志着有这种人情味的人在种族上不纯。这样，法西斯主义把整个德国民族教育成原则上的非人化状态，更确切一点说，——如果我们记住我在上面的论述——整个民族被置于专制政治的压迫之下，这种压迫迫使任何人进入残忍的非人化状态，为非人化状态设立奖赏，并用驱逐出“民族团体”、不受法律保护等手段威胁任何人道行为。

对在较高和较低种族上所作的这种质的区别贯穿在整个“国家社会主义的世界观”中。在哲学的领域内，我们已经在张伯伦那里见到了这一学说，罗森堡忠实地在认识论、美学等的一切领域里为张伯伦推波助澜。然而，这只是国家社会主义的可怕实践的思想基础；这种可怕的实践，国家社会主义一开始运用于德国民族的最好的人，自世界大战开始以来又运用于其他民族，威胁、厌恶、仇恨人类。在罗森堡强调张伯伦的功绩之后，他就以充足的理由说：“作为种族史的世界史，在今天就是要取消有关人道的这种没落的学说。”^②

这种学说要得出下面的结果：德国人在国内要把任何其他思想家，在国外要把别的民族的任何成员都当作野兽看待，根据

^① 希特勒：《我的奋斗》，第1卷，第323页。

^② 罗森堡：《二十世纪的神话》，第588页。

情况而定，有的当作挽畜，有的当作供屠杀的牲畜。因此，希特勒、罗森堡这种类型的德国帝国主义的侵略，以种族主义的形式，构造出现代化的同类相食论作为世界观，它从种族主义的反动的不平等学说中吸取一切可能的野蛮的结论，并把这些结论推向兽行的顶点。所以，希特勒和罗森堡经常批评旧类型的沙文主义和民族主义。这种批评部分地是在作鼓动，以便争取那些对旧的霍亨索伦统治感到不满意的群众。因此，如果想复辟霍亨索伦统治，就决不能争取到这些群众（德国民族主义者宣传中的弱点）。然而，这种批评遵循着侵略的沙文主义向上发展的方向；从这一批评来看，霍亨索伦的旧的民族主义侵略得还不够，显得太人道和太不坚决。

希特勒反对霍亨索伦的旧的殖民和扩张计划。他特别尖锐地批评这样的意图：用强力手段，靠德国化去同化被征服了的民族。他赞成消灭这些民族。人们对他说过的话可能会不理解，“德国化只能在土地上进行，决不能在人身上进行。”^①这就是说，德国帝国应该扩张，征服很多富饶的国家，驱逐或消灭那里的居民。早在上台以前，希特勒对外政策的纲领就已声称：“这一民族国家的对外政策必须确保由国家组织起来的种族在这个星球上的生存，其手段是在这一民族的数量与增长和土地的大小与质量之间创造出健康的、有生命力的、自然的状况。”^②

法西斯主义的“生存空间”的理论，是希特勒德国向苏联发动罪恶进攻的基础。从希特勒的《我的奋斗》中，可以清楚地看出，这个计划从最初就是法西斯主义运动的依据。（在这里如能确定，法西斯主义领导人物如何对待他们自己的理论，这将是并非不重要的。我们已经知道，内部建设和对外侵略的所

^① 希特勒：《我的奋斗》，第2卷，第428页。

^② 同上书，第2卷，第728页。

谓理论基础是“北方血统”的统治。因此，希特勒和罗森堡总是向“同源的”北方各民族卖俏。然而，在世界大战的过程中表明，这些民族不愿意服从欧洲的“新秩序”，它们不愿意当卖国贼，于是，罗森堡在一份与希特勒的秘书马丁·博尔曼共同撰写的通知书中，突然宣告这些民族不是高贵的雅利安人，而不过是各民族的混合物，是与芬兰人、蒙古人、斯拉夫人、凯尔特人、高卢人等成份相杂交的种族。同时，柏林、罗马、东京的“轴心国”与日本帝国主义者相结合，把日本人宣传为“东方的普鲁士人”。因此，对希特勒和罗森堡来说，种族主义也是侵略的德国帝国主义的单纯宣传工作，单纯的“肥皂广告”。)

这样，希特勒和罗森堡完全玩世主义地宣告了德国征服世界的野心。在德国内部，冲锋队与党卫队的长统靴应该践踏一切有碍于这些魔鬼计划的东西：首先是工人运动，还有理性、科学、人道方面的任何幽灵。为了创造出必要的气氛“教育”德国群众成为罪犯而从历史中抬出一切反动的、沙文主义的、非人道的东西。现在，在这种关系中，必须看到第三个问题，即重新拾起张伯伦有关日尔曼人特有的宗教热忱的计划。国家社会主义的专制统治决不能允许除了自身之外还有第二个思想力量。“国家社会主义的世界观”必然发展成为宗教的代用品。

在这个问题上，在张伯伦那里就已经可以看到的现代化倾向又是很重要的。罗森堡本人是一个颓废的、没落的知识分子，但他敏锐地觉察到了德国在第一次帝国主义世界大战崩溃后主要在知识界中所产生的思想混乱，觉察到了人们想摆脱旧的宗教，并发现了同时存在的、对新的信仰和迷信的不寻常的需要，这种需要，表现在轻信、蒙昧主义、混乱的追求中。他相应地写道：“在马克思主义的混乱大军与教会的信仰者之间，

几百万人徘徊着：内心完全被击碎了，受混乱的学说和贪婪的‘预言家们’摆弄，但仍有很大一部分人在强烈地追求新的价值和新的形式。”^①甚至这样一个旧的类型的反动分子，如被推翻的国王，也在1923年写信给张伯伦说：“教会失灵了。”^②

因而，国家社会主义运动到处打着这样的旗号：促成新的宗教。当然，在上台前，希特勒本人在这问题上是小心的，为了不伤害以往那些宗教的信徒们，他想争取这些人；因此，他宣告宗教上的自由，宣告国家社会主义运动在宗教问题上持中立态度。在上台后，他在压迫天主教中，在解散基督教教会中，在迫害倔强的天主教徒和正统的基督教徒中，清楚地表明，他在实践中是如何理解宗教自由的。

不过，在上台前，这倾向在罗森堡的文章中就已经很明显。如已强调过的那样，罗森堡从拉加得、张伯伦那里接受了将基督教加以德国化的计划。作为宗教课本的旧约全书必须被废除；^③作为日尔曼人的耶稣已经是张伯伦宗教复活纲领中的一个观点。在罗森堡那里，耶稣已经穿上了冲锋队的长靴子：“对我们来说，耶稣今天表现为自信的主人。”^④罗森堡同时规定说，这种雅利安人化的、“去掉了犹太人色彩的”基督教必须被制造为法西斯主义帝国主义政治的随意使用的工具；“但是，德国的宗教运动想发展成为民族的宗教运动，这宗教运动将必须宣布，博爱这一理想必须绝对地从属于国家学说的观念。”^⑤

希特勒和罗森堡怎样理解“国家学说”，这从迄今的论述中已很清楚。为了创造出这种法西斯主义的宗教代用品，罗森堡

① 罗森堡：《二十世纪的神话》，第564页。

② 张伯伦：《书信集》，第2卷，第265页。

③ 罗森堡：《二十世纪的神话》，第566页。

④ 同上书，第566页。

⑤ 同上书，第570页。

让他的种族主义在有关日尔曼伟大人物的神话中达到了顶点，在此，他又折中地概括了一个世纪的一切反动倾向，从封建的浪漫派直到帝国主义的生命哲学。他树立了目标：“把以民族神话为标志的北方种族的心灵的渴求具体化为德国的教会，对我来说，这是我们世纪的最伟大的任务。”^①

希特勒本人在1932年对劳施宁解释说：“人只能或者是日尔曼人，或者是基督教徒。人不能是这二者……人们不能把耶稣变成雅利安人，这是胡闹。”（看一看希特勒对他心腹哲学家张伯伦、罗森堡的种族主义的论调是如何想的，这又会很有趣。）他继续说：“我们能做什么呢？与天主教会在把它的信仰强加给不信教的人时所做的一样：保留可利用的东西，而改变其意义。”^②

德国法西斯主义的这一切在形式上是鼓动的、在内容和本质上是任意专制的倾向，集中在国家理论和国家实践中。众所周知，近代德国的发展走着与西欧、俄国不同的道路。当那些国家从封建主义的解体中产生出统一的民族国家时，德国封建主义的解体却导致了国家的四分五裂。因此，列宁很正确地说，德国资产阶级革命的中心问题是创造国家的统一。这状况在德国的发展中产生出一系列不同的、特殊的、但始终不利的、与加强反动力量相联系的结果。第一，德国的专制主义缺乏在建立了国家政治统一的地方所能见到的进步特征。第二，这条发展路线与资产阶级的缓慢和软弱的发展，与长期保持封建残余、贵族的政治统治相联系。第三，资产阶级民主革命与别的国家相比，显得更软弱、更不明确、更容易受反动思想的影响，因为它的主要任务是建立软弱的中央权力，而并非是致力于已经存在的那种进步的民主改革。

^① 罗森堡，《二十世纪的神话》，第575页。

^② H·劳施宁：《摧毁的喊声》，第49页。

这些特征当然也支配着德国思想的发展。马克思曾谈到与这发展方向相联系的德国缓慢的阶级发展的结果：“由此产生的必然结果是，在德国以最畸形的、半家长制的形式表现出来的君主专制的时代里，由于分工而取得了对公共利益的管理权的特殊领域，获得了异乎寻常的、在现代官僚政治中更为加强的独立性。这样一来，国家就构成一种貌似独立的力量，而这种在其他国家曾是暂时现象（过渡阶段）的情况，在德国一直保持到现在。”^①因此，当在其他国家中，专制政治的思想即使把国家当作“怪物”，却还是清楚地（即使绝非完全地或有意识地）反映了阶级斗争和阶级利益，反映了国家在此斗争中的地位和作用时，而在德国则由于此处所描述的落后性，产生了把国家当作绝对理念化身的理论，这理论堕落为国家神秘主义和国家的神圣化（这在黑格尔的法哲学中也很明显）。

在这条路线上，十九和二十世纪的反动倾向进行了多方面的活动。把国家加以神圣化，毫无疑问，这是我们已经一再说及的那些对西方民主派的逆向批评和那为德国的落后性进行歌功颂德的思想基础之一。帝国主义的新黑格尔主义在利用和强调黑格尔哲学在此发展中的落后性方面，起了并非不重要的作用。然而，法西斯主义不是简单地继承了流行的反动倾向，而是德国反动发展中的性质上出类拔萃的顶点。季米特洛夫正确地指出，在法西斯主义那里，并非简单由一种资产阶级统治代替另一种资产阶级统治，而是在体系上有所变换。

法西斯主义在国家问题上的鼓动是与这状况最紧密地相联系的。如在一切领域中一样，希特勒在这个问题上同样采取了鼓动的貌似革命的立场，以便为他的宣传而利用群众在德国迄今政治发展方面的失望情绪，利用群众与国家的疏远。在攻击

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社1961年版第203页。

现有的国家制度及其思想捍卫者时，希特勒表现得很急进，甚至“很革命”。他说：“我们不能有作为自身目的的国家权威，因为在这情况下，世界上的任何专制政治都会是无可指责的和神圣的……但一般地说，切不可忘记，人的存在的最高目的不是维护一个国家或甚至维护一个政府，而是维护国民性。而一旦这国民性本身处于危险之中，被压制或甚至被排除，那么，合法性的问题现在就只起次要的作用了……人的权利冲破国家权利……”^①从这些前提中，希特勒得出结论说：“国家不代表目的，而代表手段。它可以是人的较高文化的前提，而不是其原因。毋宁说，这种文化的原因唯独在于：存在着拥有文化能力的种族。”^②

在貌似革命的鼓动中，希特勒同时表现出他的极端的反民主主义，当然，这又是以欺骗的鼓动方式进行的。在此，他利用了德国帝国主义思想家在西方民主派面前为了论证落后德国的较高价值而收集的一切反动谬论。正如在定义国家本身时一样，希特勒当然把种族主义的狡猾的鼓动作为他的宣传中心。跟张伯伦所说的一样，民主是犹太人化的制度：“只有犹太人才会赞扬一种与他本人同样肮脏和虚假的制度。”^③然而，希特勒并没有象过时的反动派所做的那样，用德国的旧的君主政体去跟遭鄙弃的西方犹太人的民主相对抗，而是他为他的计划中的专制独裁统治发明了一个新的鼓动口号作为招牌：日尔曼的民主。他说，与犹太人的民主相对立的是“自由选举领导人的真正的日尔曼民主，这种领导人有义务对他的行为和失职完全负责。在犹太人的民主中，没有多数人对个别问题的表决，而只是唯一的一个人作出规定，这样，这个人就用财产和生命去为

① 希特勒：《我的奋斗》，第1卷，第104页。

② 同上书，第2卷，第431页。

③ 同上书，第1卷，第99页。

他的决定作辩护。”^①（希特勒这一鼓动的内容具有很长的来历，我们只要回想一下马克斯·韦伯与鲁登道尔夫的谈话就可以了。）在另一处，希特勒对“日尔曼民主”的本质作出了还更清楚的规定：“任何领导人对下级的权威性和对上级的责任性。”^②德国历史的任何专家都很清楚，日尔曼民主的这一所谓原则无非是普鲁士国王弗里德里希二世的军事组织原则的翻版：士兵们必须畏惧他们的军士更甚于畏惧敌人。

完全不可忽视，希特勒的所谓新的国家理论深深地扎根在普鲁士德国的国家发展及其思想中。确实，希特勒的主要概念无非是把旧的普鲁士国王的观点，即把国王“个人统治”的理论加以现代化、公民表决化的变种，这位国王只在上帝面前对他的行为负责。这一主要概念也与哈莱的复辟理论相联系，哈莱把国家看作国王可以独断管理的私有物；也与哲学上依赖于晚期谢林的、普鲁士保守派理论家施塔尔的国家理论相联系；也与受哈莱和施塔尔影响的浪漫反动的普鲁士国王弗里德里希·威廉四世的观点相联系，这位国王不允许“一张纸”（宪法）处在国王和人民之间并损害受神灵感召的国王的专断的行动自由。

当然，“日尔曼民主”粗暴地否定了人的平等。希特勒说：“这个堕落的市民社会还没有明白过来，想把一只天生的狐猴长期加以训练，直到人们相信已经把它变成律师，而却让最高文化种族的几百万成员停留在完全无足轻重的地位，这真是对任何理性的犯罪，是犯罪的疯狂。”^③罗森堡用更残忍的冷嘲热讽论述了种族主义原则上主张人的不平等的学说。在1932年，联系波登巴(Potempa)诉讼案，联系对纳粹运动中几个兽性的杀害工人的刽子手的死刑宣判（希特勒在一份电报中让

① 希特勒：《我的奋斗》，第1卷，第99页。

② 同上书，第2卷，第501页。

③ 同上书，第479页。

刽子手们相信他的同情),罗森堡这样说:“这样,显示出一个极大的区别,这区别把我们的思想、我们的权利感永远与自由主义、反动派相分离。人与人应该平等,这表明了今天流行的、包含人们的一切健康的自身维护本能的‘权利’的特征。”^①

初看起来,这里仅仅涉及到一种自吹自擂的空洞的鼓动,以便利用群众对魏玛共和国的失望情绪,并煽动他们投入假革命的——实际上反革命的——狂热。但事情远非如此。的确,希特勒主义的国家令人恐惧地实现了一切反动派的国家“无上权力”的梦想。但一个国家决不是这样无限有力的,它决不能这样无约束地专横地干涉人的整个生活。不过,这里并不涉及到简单的专横的侵犯,而是涉及到法西斯主义国家的恶魔般的专制本质。国家秘书施图卡尔特说,国家社会主义的统治“广泛地把握住德国人在尘世的存在”。这就是说,国家有权利随意干涉个人的全部生活。希特勒的法西斯主义从原则上否决对个人的权利作任何保护,否决任何权利保证。这或许又是自由主义。施图卡尔特又说,自由的国家观点“把个人与团体去和国家相对立……因为它……相信必须作好准备,使国家公民摆脱极强大的国家权力的束缚,并保护国家公民的个人权利免遭国家的干涉。”^②德国的法西斯主义破坏了个人的权利保证。

因此,对旧的国家理论所作的这一番假革命的鼓动性的论战,在希特勒上台之后,就转化成论证希特勒集团的完全的毫无阻挡的独断统治。它的“国家学说”首先服务于:为这无限制的独断的专制统治提供“理论”基础,在法西斯主义国家

① 罗森堡:《血与荣誉》,慕尼黑,1934年,第71页。

② 《国家社会主义的國家的基础、建设和经济制度》,出版者H·H·拉梅尔斯,德国国务总理办公厅的国家秘书和头头,还有H·普冯特纳尔,内务部国家秘书。柏林,1936年,第15册,第16页。

中，从理论和实践上根除权利和权利保证。罗森堡清楚地说出了法西斯主义的权利学说，因为他依据所谓古代印度人的权利原则：“凡雅利安人认为合适的东西，这就是权利。”^①

早在上台之前，希特勒就有计划地反对在政治上的平等权，因为他为即将到来的国家而把纯种的国家公民与完全无权利的国家成员区分开来。这一原则在法西斯主义国家中，在“内在的”种族主义的基础上，得到了贯彻。刚才提到的国家秘书施图卡尔特说，在任何个人那里“按照他的价值性的测定”而授予国家公民权利，然而，“谁可以被看作同一血统的成员，这在法律上是不可明确地说出的。”^②这方面的决定就由希特勒领导集团的无限专横来作出了。

这种专横现在由法西斯主义同样“在原则上”加以论证，而且还鼓动性地利用了民主国家的形式上的平等权，因为这种平等在物质上明显的不平等而在广大群众中引起了愤慨。施图卡尔特说，新的帝国“不复是一个权利国家……而是建立在德国风俗基础之上的世界观国家。”现在，施图卡尔特谈到了希特勒国家中权利的发展，一切旧的权利的范畴，其中也包括宪法的范畴，从今以后是多余的了，“形式上的宪法概念……对德国帝国来说，已经失去了它的意义。”^③

居民们完全处于无权地位，他们绝对地受希特勒领导集团的摆弄，这种状况是这样被论证的：国家社会主义的国家与以前国家的旧的“市民的”中立性、客观性相决裂。以前的国家的虚伪的中立态度在群众中所引起的愤慨又被加以利用，为了使人相信这种法西斯主义的专横统治乃是向前迈出了一步。另一个法西斯主义的国家秘书，最高法院院长洛兰特·弗赖斯勒

① 罗森堡：《二十世纪的神话》，第 539 页。

② 《国家社会主义的国家的产、建设和经济制度》，第 15 册，第 25 页。

③ 同上书，第 18 页。

说，国家“要使士兵意识到德国民族中的国家社会主义世界观，……一切行动的出发点和目标点不是个人，而是在世世代代中的民族。”^①

这样，在法西斯主义的宣传看来，“日尔曼民主”就在制度上实现了。“日尔曼民主”在实际上意味着完全取消人民对政治决定可以有任何的影响，这一点在我们迄今的论述中是很清楚的。但是，纳粹的宣传想把这种束缚性的与制度化了的奴性状况说成是民族的普遍的政治化。德国新闻界首脑人物奥托·迪特里希，对纳粹们所盼望的“日尔曼民主”、民族政治化，作了清楚的说明。他说：“国家社会主义并不要求个人去从事政治。这种本领是属于少数有政治才能的人和被选出来的人。但它要求德国民族的任何个人从政治上去思考和感觉。”这政治思考“不是复杂的，不是混乱的和科学上有争议的。它是简单的、清楚的和统一的。”迪特里希还解释了他这些话是什么意思。因为“领导人”是“民族意志的执行者”，但并非通过选举，而是由于“自我肯定的内在意志，从血统上说，自我肯定为任何民族所固有。”^②

在“日尔曼民主”假面具之下的这一切无非是“领导人”的无限制的专政（这就是说，通过他这个中介，是德国垄断资本主义中最反动最富侵略的那一部分人的专政）。罕见的束缚和由此产生的毫无主见的奴性，最清楚地表现在论文集的导言中，我们刚才所引用的施图卡尔特、弗赖斯勒、迪特里希的话就出自这本论文集。请看如下：一切真正的决定都由领导人作出；如果他作出了与在这本——官方的——论文集中所论述的东西不同的决定，“那么国家社会主义并不改变它的有关观点，而是本论文集作者本人在国家社会主义对个别问题的真正态度上搞

^① 《国家社会主义的国家的基碁、建设和经济制度》，第17册，第6页。

^② 同上书，第2册，第9页。

错了。”^①

领导人的专政只能培养出德国帝国主义反动派的最反动最富侵略的那一部分人的仆从和受益者。其“日尔曼民主”教育出极可憎恶的一类人，这些人对上是无限制的卑屈，对下是同样无限制的凶残与暴虐。“德国的不幸”不断地产生出德国民族中的这类分子。如果人们注意一下德国的进步文学，那么人们将发现在文学中这类人一再受到谴责（请想一想亨利希·曼的小说《奴才》，在其中用辛辣的讽刺描写了这类人在威廉二世时代的表现）。但直到那时几乎可以说是自发地从德国的落后性和从对这落后性的理想化中产生出来的东西，现在成为希特勒的“教育成果”的有意识的作品。

并非偶然，希特勒和罗森堡在他们的对法西斯主义世界观来说是根本性的著作中很详细地探讨道德与教育问题。正如在张伯伦那里忠诚是雅利安人、日尔曼人的道德的中心，在罗森堡那里荣誉处于道德的中心，其中的含意，从迄今的论述中就已经很清楚。罗森堡的“荣誉”是虚夸的空话，以便从宣传上去掩饰希特勒分子们的完全的非道德论。在一次与劳施宁的私人谈话中，希特勒同样清楚地谈到了非道德论：“道德上的老生常谈对群众来说是不可缺少的。对一个政治家来说，可能没有什么东西比以放荡的超人姿态出现更为错误的了……当然，在传统意义上的放荡行为，我将不会把它当作原则问题。我恰恰完全不遵守原则——这就是一切。”^②

那么希特勒是如何具体地想象他的“教育成果”的呢，对此他同样清楚地向劳施宁发表了看法。劳施宁因集中营中的残酷虐待而向希特勒提出规劝。希特勒回答说：“暴行受到尊重……普通人只尊重残忍的力量和无良心的行为……民众需要处

^① 《国家社会主义的国家基础、建设和经济制度》，导言，第9页。

^② H·劳施宁《摧毁的喊声》，第281页。

在有益的畏惧之中。他们希望有所畏惧……为什么人们要谈论暴行并对酷刑感到愤慨呢？群众希望这种东西。他们希望某种引起他们毛骨耸然的东西。”^①

不过，这只是“教育成果”中运用到广大群众身上的一面。对法西斯主义的上层人物来说，希特勒有一个极端堕落的口号“你们富起来！”他还公开而玩世主义地对劳施宁就此发表了意见：“我给我的人任何自由……权力，即你们想得到的东西，但让你们得不到……难道我们扭转局面就是为了我们空手被打发回家？”但对希特勒来说，“你们富起来！”还有进一步的“教育上的”利益：当人们知道了党的不可靠的成员的罪行时，那么人们就抓住了他的把柄。在“党的精华部分中”产生了相互的间谍活动和告密：“任何人都控制在别人手中，没有人再是他自己的主宰。这是口号‘你们富起来！’的预期结果。”^②

由于整个“第三帝国”建立在领导人和随从们的等级制度上，由于这一结构从看守人一直延续到德国总理，希特勒的玩世主义的方法及其与腐败、残忍相结合的混合物，才能从道德上败坏德国民族的最广大的人们。它向他们提供了这样的选择：是当堕落的刽子手，还是当酷刑的对象；并且从严密的压榨中，产生出希特勒的野蛮的士兵，整个欧洲曾受到他们的蹂躏，直到红军的胜利结束这一局面。

希特勒分子们的野蛮主义是一个原则。希特勒在他与胡根堡(Hugenberg)的德国人发生冲突时曾对劳施宁说起这一问题：“他们把我看作一个无知的野蛮人……是的，我们是野蛮人。我们希望是野蛮人。这是光荣的称号。我们将使世界变得年青！”^③（人们不会忘记，这种在帝国主义世界大战中得到运

① H·劳施宁，《摧毁的喊声》，第83页。

② 同上书，第94页。

③ 同上书，第86页。

用的思想首先是由尼采说出来的。)“变得年青”是怎么一回事,希特勒在德国的统治,希特勒的军队在欧洲各国的令人恐惧的行为,都已对此作出说明。然而,这些行为——真是罄竹难书——不是个别人的放纵,而是希特勒统治的必然结果,正是希特勒有意制造的。他在一次私人谈话中坦率地对劳施宁谈起这一目标:“我的学说是严酷的学说,他们(指由希特勒教育的年青人——卢卡奇注)必须去掉任何弱点。在我的骑士团的城堡中,年青人将成长起来,他们将使世界感到恐惧。狂热的、傲慢的、无畏的和残忍的年青人——这就是我打算达到的东西。他们既无软弱又无宽容。我希望在他们的眼中看到猛兽般的自豪和自强的光辉……借此方式,我将根除数千年人类的克制状态。这样,我会具有纯粹而重要的人力资源,并借此而创造新的秩序。”当然,不可采取理智的方式:“对我的年青人来说,知识是堕落。”^①“他们需要纪律,他们不可认识到死亡的可怕。”^②在此,希特勒揭露了罗森堡所鼓动的“荣誉”的真正内容。

在这个领域中,希特勒确实在生活中贯彻了他的实际目标。即使他和他的冒险计划——把德国的统治强加于整个文明世界——可耻地失败了,他毕竟在德国民族的很大一部分人中造成了腐败和暴行。在此过程中,如我们所看到的,他把在落后的德国所产生的一切蒙昧主义的和反动的理论都用玩世主义的鼓动方式打发出来,根据需要加以利用。他有意识地培植在德国的不幸中生长出来的一切既卑屈又兽性的本能,以便创造出一批乌合之众来帮助他横行欧洲。“但是,即使我们不能征服世界,我们也将使半个世界与我们同归于尽,不容许人们战胜德国。不会有第二个1918年。我们不会投降。”^③

世界罪犯希特勒的自杀是否可以看作是投降,这是一个完

^① H·劳施宁:《摧毁的喊声》,第252页。

^{②③} 同上书,第121页。

全无所谓的问题。确实的是：1945年不是1918年。希特勒德国的崩溃不是简单的失败（即使是这样沉重的惨败），不是单纯的制度变换，而是整个发展路线的终结。这一崩溃清除了对德国的统一所作的错误的论证，这一论证直接地从1848年革命的失败而开始，在1870年到1871年达到完成。这一崩溃把德国民族的中心问题又完全重新提出。是的，人们可以说，德国的整个误入歧途的历史达到了审定。实际上并不极急进的亚历山大·封·洪堡在一百年之前就已看出：随着农民战争的失败，德国走错路了；必须返回到那里去，以便找到正确的方向；此后所发生的事情是必然的结果。但这一必然结果不是在永恒的本体论意义上的，而是在很具体的德国历史意义上的。而且，这思想流程注入到梅林的聪明的断言之中：耶拿的会战是德国式的向巴士底狱的冲击。这冲击——我们补充说——在1918年同样毫无成果地重演了。它在1945年的第二次重演向一切有思维能力的和思想上诚实的德国人提出了具体要求：从审查中引出一切政治的、社会的、世界观的结论——自愿地从内部去完成从外部迫使的向巴士底狱的冲击，并在德国民族的前进道路上彻底清除德国中世纪的有害的遗产。

但这不象希特勒所鼓动的那样是走向灭亡，而是新生的开始。斯大林在1942年就已经指出，把希特勒集团与德国民族、德国国家等量齐观，这是可笑的，历史的经验表明，希特勒们来去匆匆，但德国民族、德国国家仍然存在。

在本书中，我们探讨了这一发展的思想方面，更严格一点说，哲学世界观方面。就此而言，1945年首先意味着：当非理性主义，当理性在原则上的完全毁灭在一个大的国家成为官方的世界观时，当这个国家在激烈的战斗中与它的社会的和思想的对手——社会主义的苏联进行较量时，它遭到了毁灭性的失败。而且，正如战争是全面的那样，失败也是全面的。希特勒主义

不可能再以以往的形式复活。没有人否认，支持过希特勒主义的那些帝国主义力量在今天——甚至更强有力地——还在起作用（对一切继续起作用的、经济和社会上类似存在着的倾向之间的根本不同的情况，我们将在后记中进行讨论）。在这里，当我们叙述德国的非理性主义从理论转向实践，叙述一个哲学流派从世界史的卑鄙的顶峰走向必然的崩溃时，只是还想指出（这也是全部本书所着手证明的）：无论是走向顶峰，无论是走向崩溃，这在历史上同样是必然的；当然不是在宿命论的意义上。正如希特勒在政治上军事上的失败并非在于个别的——因此可避免的——判断错误，而是在于他的制度的本质。这样，非理性主义作为希特勒主义的世界观，得到了与希特勒主义相对应的实践形式，并且在与希特勒主义同样相对应的形式中崩溃。我们的论述揭露了希特勒及其帮凶们的玩世主义的虚无主义，并证明了这些人本人都不相信由他们鼓动地宣告的——并且以这种方式搬到实践中去的——学说。我们的论述不是反驳，恰恰相反，而是证明这一事实。因为恰恰在这里，玩世主义的虚无主义和冒险的无批评的轻信、轻浮的迷信之间的辩证统一完全表现出来了，这种统一潜在于任何的非理性主义之中；它在希特勒身上只是达到了它的恰当的形态。如果人们在评价希特勒时只强调他的卑劣的思想和道德的水平，那么，人们就低估了德国命运（其中也包括非理性主义哲学的命运）的历史意义。当然，这样一个判断本身是正确的。但是，降低水平也是由历史的必然性引起的。从谢林、叔本华，一条道路急转直下——经过尼采、狄尔泰、史宾格勒等等——直到希特勒和罗森堡。但是，正是这条道路的急转直下恰当地表达了反理性主义的本质和发展必然性。

包括在这一必然性之中的还有对手——社会主义的苏联，在对手那里，国家社会主义在实践上，在政治和军事上遭到惨

败。这里我们只涉及问题的哲学方面。希特勒作为非理性主义的实际上实现者，是尼采和在尼采之后，从尼采中产生的哲学发展的遗嘱执行人。我们在有关他的章节中曾指出，非理性主义在尼采那里转向反对社会主义，这是如何必然的。我们在那里指出，他遇上了一位不认识的、从他出发不可认识的、他的认识达不到的对手。不管在哲学家尼采和鼓动家希特勒之间有多么大的思想和教养上的水平之差别——而且我们强调过，这里也表现出历史发展的必然性——正是在这一决定性的问题上，在认识和理解对手上，水平之差别微乎其微，人们可以放心地说，等于零；而且在希特勒的政治中，人们可以看到希特勒把非理性主义的哲学搬到了实践中去。

理性的毁灭或重建，这不是专业哲学家的学术问题。我们在本书中到处企图表明：对理性的态度，倾向于肯定或否定理性，承认或否认理性从生活到哲学而非从哲学到生活的有效性。一旦现实本身、思想家的生活不能指明向着值得肯定的未来而发展的前进运动，不能指明超越现代的未来远景，就会否定理性或宣告理性的无能为力。因此，一切敌视理性的态度的根源在于——客观上，在社会历史发展本身的过程中，主观上，在有关个人的立场中——是赞成灭亡的东西还是赞成新生的东西（我们一再指出，所谓的中立态度，所谓的超党派以及自我超越感，总是包含着偏袒灭亡的东西）。

因此，不管个人愿意不愿意，不管个人意识到还是没意识到，个人赞成或反对理性的任何态度是与他对于社会主义的评论不可分地联系在一起。这并非一直如此，直到1848年的思想斗争，其主要内容是：在由法国革命所推动的资产阶级民主进步运动和德国封建专制的现状之间的斗争。自从1848年的6月会战以来，特别是自从巴黎公社和1917年的伟大10月革命以来，阵线就完全不同了。不管个人认识到还是未认识到，他的

一切决断是由社会主义与垄断资本主义之间的斗争决定的。而且，他的世界观（不管这世界观的形式是抽象的认识论的或本体论的形式）所表现出来的一切，归根结底是由他的这一态度所决定的。现在很清楚了，任何严肃对待他自己世界观问题的人，任何不想用感情上的烟幕或逻辑上的诡计来欺骗自己的人，都不会忽视世界历史对第二次世界大战的判决。他不能隐瞒这样的事实：在这场战争中，实际上变成非理性主义的世界观在经过将近一个世纪的统治之后也在思想上遭受了毁灭性的失败。这种经常沉默的、同样经常——所谓最终地——遭到反驳的社会主义世界观，通过苏联人民的英雄行为（这些英雄行为在理论上和实践上都由社会主义世界观所激励），获得了世界历史意义的胜利。这是具体地实践地生成的理性战胜恶魔似地生成的非理性主义。

对任何愿意诚实地思维的人来说，探讨必然地从这种新的世界形势中产生的世界观，当然并不一定意味着出现了代表马克思列宁主义，并力求实现马克思列宁主义的一些派别。这里涉及到这样一个问题：这个问题与其说是直接政治性的，还不如说包含着任何一个人在他当代的最普遍的方向。在我们所说的时期中的极大部分哲学家如此之少地把握住这个问题，相反地，他们如此起劲地用一切力量来参与把这个问题弄模糊，而这个问题如此深入地吸引着这个时期的最优秀的艺术家和作家。自从左拉宣布每当他接触一个现实问题而碰到社会主义之后，这个运动就决没有停止过。我们能列举这样一些名字，如库尔贝、威廉·莫里斯（William Morris）、阿纳托勒·弗兰斯（Anatole France）、罗曼·罗兰（Roman Rolland）、萧伯纳、德莱赛（Dreiser）、亨利希（Heinrich）、托玛斯·曼，远不止这些人。他们的绝大多数在 worldview 上决没有成为社会主义者。但是，使他们的作品（从库尔贝的绘画直到深刻的资产阶级的托

玛斯·曼的《浮士德博士》从他们同代人的悲观主义、虚无主义的颓废情绪中摆脱出来的东西是：他们——没有畏惧，没有因害怕和仇恨而投入歪曲真理的神话，也没有因此而从现实中逃跑——敢于无成见地探讨社会主义，探讨我们当代的伟大进步力量，探讨我们的未来。

这是一种国际现象。但它对德国文化来说具有完全特殊的意义。而且不仅仅因为这探讨自1945年以来恰恰在德国成为急需解决的时事问题。不如说——当然最紧密地联系着当代的普遍的的思想状况——因为关键在于对德国文化的长期延续的病态状况作出判决，这种病态状况恰恰在希特勒时期和它的酝酿期中达到了极端危急的高度：德国人从他们自己伟大的历史中毫无所获，他们不能为当代的成就而获得象别的大国那样的益处。他们不能够，因为他们使自己优秀的发展过程失掉了锋芒，并因此一方面使它降为半失踪的历史，降为在学术上淡薄了的记忆，另一方面又通过对它作反动的歪曲与篡改而加强了当代正起作用的有毒力量。

总而言之，关键在于马克思与恩格斯的成果——德国真正文化中的生动活泼的力量。客观历史地看，这一成果——它的内容和方法对一切以往的先行者来说都意味着质的飞跃——是为德国民族的解放而产生的一切进步倾向的思想顶峰。德国资产阶级民主革命的思想准备，从莱辛到海涅，从康德到黑格尔和费尔巴哈，在经典地总结无产阶级革命理论之中达到顶点，从客观历史上看，这是世界上一切民族必然为之惊叹的高潮。但是，从主观上看，这一高潮对德国文化来说并未受到注意。马克思并没有成为德国文化的积极的富有成果的因素。正是因为发展过程失去了锋芒，德国伟大的历史必然一方面在学术上僵化，降为首席教师们的空谈，另一方面与颓废情绪的烟雾结合成——错误的和有害的——反动的统一体。德国文化的发展路线，众

所周知的发展路线：歌德——叔本华——瓦格纳——尼采，以德国伟大历史的名义，导向希特勒。

为了获得清楚的比较，人们想一下俄国的文化发展就够了。继普希金、果戈理之后，产生了伟大的民主革命的理论家，别林斯基、赫尔岑、车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫。他们的活动使得托尔斯泰的国家有可能把列宁、斯大林看作也在自己民族文化方面的伟大的富有成果的指路人。社会主义和对自己民族文化的思索，这对俄国人来说是有机的统一体，而并非象对过去一个世纪许多最优秀的德国人来说痛苦的对立体。

我们重申：感觉到这个问题的迫切性并有效地参与解决这个问题的人决非必然是社会主义者。托马斯·曼早在二十年代即已写道：“我曾说过，如果卡尔·马克思读过弗里德里希·荷尔德林，有过偶然的相遇，那么德国才会好起来，找到自己的道路。我忘了补充说，单向地获取知识，这必然仍是无结果的。”^①因此，他早在希特勒的横行霸道之前就已经完全清楚地向德国和德国的文化指明了出路。

以德国未来的名义对德国历史作出这样一个审定，这是必不可少的，第三次从外而来的向巴士底狱的冲击最终应该成为德国人自己的行动。我们曾谈过，并且在此只谈这个问题的文化方面，首先是哲学方面。但我们试图指出，一切这类问题（包括最抽象的问题）如何从社会生活中产生出来，并成为社会生活发展的并非不重要的环节：没有未来的远景，就没有了如指掌的并有益于当代的历史；没有透彻阐明的历史，就没有民族的具体的未来远景。

本书旨在发出号召：投入这一工作，最终地清算德国不幸中的有害的遗产，并通过评论很长时期还没有受到完全认识的

^① 托马斯·曼：《日常的要求》，柏林，1930年，第196页。

丰富而进步的遗产，以建设德国的现实的真正的未来。清算，改造，实施，并不意味着轻而易举的工作。具有一百多年历史的反动的非理性主义的传统，无论如何不可能在几天或几月中得到克服。但是，要复原别无他路。丧失了理性，毁灭了的理性，只能在现实本身中找到，并在与现实本身的相互作用中得到恢复；而且为了达到现实，决裂是必不可少的。决裂是艰难的，但不是不可能的。歌德让他的浮士德说道：

“就只有透察物理的博学高人，
才能以无限的信仰信仰无限。”^①

^① 《浮士德》第2部，人民文学出版社1978年版第73页。

论战后的非理性主义

我们以上的观察，目的在于对非理性主义从封建反动派对法国革命的思想上的反扑直到希特勒主义及其必然灭亡的发展道路的主要环节加以描述。随着希特勒的垮台，这种阐述（它还是在希特勒统治达到顶点时就已经开始了）本质上变成了对历史的阐述。当然，这只是部分的。因为决没有人会在今天敢于断言，希特勒主义，无论其思想，无论其方法，完全属于过去的历史。在战争结束时，诚然有很大一部分从法西斯主义的恶梦下解放出来的群众怀有幻想，以为和平和自由的真正的新时期开始了。然而，此后几乎不到一年，邱吉尔在福尔顿（Fulton）的讲话残酷地粉碎了这一切梦想。越来越多的人醒悟过来——知情人早已明白——战争的结束相反地意味着酝酿新的反苏战争，为这一战争而从思想上去争取群众构成了帝国主义世界的中心问题。因此在今天，在日益尖锐的冷战时期，一篇（当然基本上针对历史的）对作为好战的反动派的思想的非理性主义的战斗檄文不可能随希特勒而告终，它必然试图至少对希特勒垮台后的思想运动的最重要的环节作出概述。

这是后记的目的。当然，已经说过，在任何方面，无论在广度上还是深度上，后记都不提出这样的要求：在科学上是全面的、详尽的。因为在第二次世界大战结束后，美国越来越明显地成了帝国主义反动派的领导力量，并且在这方面取代

了德国的地位，事实上必须写出美国的哲学史，以使用跟分析德国时同样的准确性来指出，当前，“美国世纪”这一思想在社会方面和思想方面是从哪里发源的，其社会和思想的根源在什么地方可以找到。不言而喻，要达到此目的，也许需要写出一本与本书同样篇幅的书，而作者决不自认为可以胜任写出这样的著作（即使只是其概要）。在本后记中，只能涉及到：对战后社会倾向的新的最重要的环节，用粗线条加以概述；对社会倾向在思想上的反映，用一些特别典型的事例加以展示；首先，使我们迄今的阐述与当前联系起来。当然，我们的阐述在结尾处还要再转回到德国，一方面是由于德国人在美国帝国主义的计划中所起的重要作用，另一方面是由于前法西斯主义的重要形态在今天西德的思想中起着并非不重要的作用。按照整个计划，对此的探讨与其说是详尽的，还不如说是提供事例。对冷战思想的流行的主要倾向，就其最典型的代表人物加以指示，这是后记所提出的唯一要求。

I

当我们现在转到真正的实质性问题时，一开始就面临一个问题：1945年以后时期的新的特征表现在什么地方？反法西斯主义的联盟很快瓦解了，反对共产主义的“十字军东征”——希特勒鼓动中的主题，越发有力地由“民主的”方面加以吸取。当然，有些“民主的”观点的运动方向（以及内容和结构）因此而改变了。这些“民主的”观点在世界大战中曾经反对法西斯主义，因而有时能够正当地把自己看作向前推进了资产阶级民主的长期的黄金时代，或至少能够装出这副模样。由于向前看的方向具有巨大的吸引力，因而即使在完全改变方向之后，还有这样的企图：保持一种连续性的外表，即继续反对

“极权主义”。在此，人们现在把法西斯主义和共产主义等同起来。尽管这一观点是从社会民主党和托洛茨基主义的杂货铺里拾来的破烂货，但它在具体的形势下立即地必然地表明了新的伪善伎俩；因为为了在政治上有效地反对共产主义，“民主”必须与德国纳粹主义的残余（与H·沙赫特，与克虏伯，与希特勒的将军），以及与佛朗哥(Franco)等等亲密地结合起来。“反极权主义的”思想不可避免地接受了越趋明朗的法西斯主义的特征。

反对共产主义和马克思列宁主义的“十字军东征”，同样是变成了反动的资产阶级思想的旧的继承物。我们已经阐述了尼采作为第一个人如何在一切路线上开始了这一思想斗争；我们也知道，这一斗争在1917年之后如何越来越展开和尖锐化，最终在希特勒那里达到了暂时的高潮，其中，迄今达到的最低的思想水平与欺骗和煽动（国会纵火），与兽性的暴行（奥斯威辛集中营）结合起来。暂时的低点现在又被由华盛顿挑起的“冷战”所超越了。思想上的攻击掺合着各种方式的煽动，这一斗争的希特勒式的变种在一切领域中均被超过了；我们在此只能涉及问题的思想方面。

当我们现在强调由美国所领导的“自由世界”思想中与法西斯主义相同的特征时，那么，差别也产生了，以便为我们下面的论述获得正确的基础。下面的论述将恰恰涉及到与希特勒思想的区别。如果人们不在社会的和思想共同性中看到区别甚至对立，那么这将是错误的、骗人的。简单地复活希特勒主义，这在当今的条件下是很困难的。当然，佛朗哥的法西斯主义未受触动地继续存在；当然，在阿登纳的政治机构中有许多过去的法西斯分子的领导人；当然，借助于美国，在德国一再产生了法西斯主义的秘密团体和组织；当然，能够完全公开地表示对纳粹思想的维护和推广，而且不仅仅表现在纳粹军官的

“不小心的”犹豫的否定的言论中，不仅仅表现在有关希特勒主义领导人的回忆录和传记中，而且还完全公开地表现在有组织的杂志之中，例如《民族欧洲，欧洲复兴月刊》，其中声称：“帝国不止一次地被完全摧毁，然而一再地复活，在今天还具有较大的力量，等等。”不过，这一切——至少暂时地——甚至于在西德都不是新思想的主要路线。国际——因此也包括德国的——反动派，随着希特勒的垮台，进入了新的客观形势，并被迫在思想上从中引出结论。

希特勒曾用他的社会的民族的鼓动来迷惑和争取德国群众。这意味着，他那种在极端非理性主义基础上炮制的神话具有两种作用。第一，这神话能够把德国人民的一定的、本身合理的民族感情引入帝国主义沙文主义的思想，引入帝国主义侵略的思想，引入压迫和消灭各国人民的思想。第二，这神话巩固过德国垄断资本主义的无限统治，实际上以最反动最野蛮的方式，然而表面上却宣传为完全新的“革命的”社会制度，伪称这社会制度摆脱了资本主义和社会主义的困境。“德国社会主义”“日尔曼民主”这些欺骗人的神话，其起源和其作用，在本书中都已深入地探讨过了，所以我们在此不再详述。

战争的结果消灭了两个紧密相关的、构成思想统一的神话。首先，是希特勒的社会鼓动的形式。当社会主义在中欧的人民民主派和在中国取得胜利之后，在共产主义的强大的群众政党兴旺发达之后（首先在法国和意大利），如果再一次敢于提出“另一种”社会主义的口号来把群众从共产主义那里引开，这对任何垄断资本主义的集团来说，必然是过于冒险的游戏。希特勒固然能以此类手段取得政权，但也要回想到，他在1934年就已经必须实行血腥的恐怖，以便消灭“第二次革命”的支持者。

此外，还有主要的话题，即在当时居领先地位的垄断资本

主义反动派力量之间的经济上的区别，在希特勒的德国与今天美国之间的经济上的区别。资本主义在德国的缓慢发展导致如下的结果：众所周知，当德国进入帝国主义时期时，它面临了一个已经瓜分完了的殖民地世界。它的帝国主义政策因而就是公开军国主义的侵略的：追求用暴力重新瓜分地球。这种追求在第一次世界大战中的失败，它的经济的和社会的结果，特别由于1929年的世界经济危机在德国造成的后果，这些都震撼了德国资本主义的基础。希特勒的社会鼓动即产生于德国资本主义的受损害的状况，而他的民族鼓动——新的还更广泛的帝国主义的侵略纲领，也能这样与社会鼓动相结合：把“无产阶级国家”的德国说成是反对垄断资本主义西方代表人物的屏障，并把帝国主义者的竞争说成是反对垄断资本的民族的和社会的解放斗争。

所有这些话题在美国的对内对外政策上都不起作用。谈不到动摇资本主义制度，甚至在最深刻的危机时期。与德国相反，美国的宪法从一开始即是民主的。统治阶级成功地（尤其在帝国主义时期）维持了民主的形式，以致于以民主的合法手段就可以达到垄断资本主义的至少同样无可争辩的专政，就象希特勒以他的专横的方式所达到的那样。总统的全权，最高法院在宪法问题上的决定权（哪些问题可以列入讨论，这总是取决于垄断资本家），对新闻、广播等的财政垄断，选举的费用（它有效地阻止了除两个垄断资本主义政党外其他真正民主党派的产生），最后又采用恐怖手段（私刑制度），这一切创造出顺利地运转的“民主”，这种“民主”事实上能够实现希特勒所追求的一切，无须在形式上放弃民主。此外，还有垄断资本主义的无可比拟的广泛而坚固的经济基础。在一本很有趣的美国战争小说——梅勒的《赤裸者和死者》中，卡明斯将军很清楚地说出了这一区别：“一个国家的动能是组织，是汇集起来的努力；法

西斯主义，如您所称呼的那样……历史地看，这场战争的意义在于：美国的势能转化成了动能。如果您正确地思考的话，那么法西斯主义的计划比共产主义的计划更健全得多，因为它坚定地建立在人的真正本性之上，只是在错误的国家中去实行这计划；这个国家不具有足够真正的潜在力量，以便完全地发展自身。在德国，由于它根本缺乏自然资源，它必然地走向放纵越轨，但观念、计划是好的……在上一世纪中，整个历史过程这样发展：创造出越来越大的权力集中。本世纪带来了新的物理力量、我们宇宙的扩大、政治力量、政治组织，才首次使那些东西具有可能性。我对您说，强大的美国人在我们的历史上首次意识到他们的真正目标。请您注意。在战后，我们的对外政策将变得赤裸裸，跟从前相比，较少伪善。”

因此，很容易理解，美国的垄断资本家就其日常使用来说既不需要有“德国社会主义”，也不需要“日尔曼民主”，也不可能使用这些东西。对他们来说，资本主义始终是理想的经济制度，“民主的自由”始终是所有国家制度与统治方式的榜样。“民主的自由”如何发展成法西斯主义的强制——在形式上不产生变化——对这一点，不仅美国之外的整个世界，而且有知识的诚实的美国人早已认识到了。对此并非需要马克思主义的观点。深刻的资产阶级作家辛克莱·刘易斯——虽然带着对自由资产阶级状况的许多幻想——在他的小说《这在我们那里是不可能的》中描绘了那一发展过程。而他在以前，例如在《埃尔默·坎特里》中，就已经正确地揭露了“在民主上”允许的、甚至加以培植的法西斯主义的恐怖。

从美国的经济、社会、政治的条件中必然产生一种思想，其中心是公开地捍卫资本主义和资本主义的“自由”。因此从哲学方法上看，在反动派的阵营中美国思想实际的领导作用意味着放弃了德国那种间接地为资本主义作辩护的方法。这种间接

辩护作为反动派的领导思想已经随着希特勒的垮台也垮台了，它不得不又让位给直接为资本主义作辩护。

为了清楚起见，我们先来考察捍卫资本主义的方法。因为这些方法的形式也决定了把民族感与帝国主义的利益相结合的整个内容。不仅对直接的辩护来说，而且对间接的辩护来说，垄断资本主义的问题始终是中心。这是显然的。因为群众的自发的反抗（对此进行平息，并把它引入对资本主义制度有利的方向，这是任何辩护的主要任务）恰恰转向反对垄断组织；已经了解自己与资本主义运动规律的联系为群众，无论如何不能再受制于辩护的宣传。垄断状况的存在、统治、扩展，意味着每天都在自发地为社会主义作宣传，而且不仅在直接的被剥削者那里，还在知识界中。卡里斯特·雷蒙德·阿隆有一次深为惋惜美国的宣传在法国知识界中不起作用，甚至谈到法国知识界对它的敌对拒绝情绪，他分析理由说：“对大多数欧洲知识分子来说，反资本主义远非单纯的经济理论，它是信条。”

希特勒极为简单地解决这个问题：把德国的——当然只是德国的——垄断改称为“德国社会主义”的新的形式（极端非理性主义的哲学为这种胡闹的行为提供了盲目信仰的思想环境）。因为现在美国垄断资本主义的思想家既不能选择这道路，又不想选择这道路，对他们来说，产生了这样一种必然性：把垄断资本主义说成某种偶然的東西，而且是某种可以消除的偶然的東西。我们只引用利普曼为例。他的方法是通常庸俗经济学的方法：他把技术与经济等同看待，而实际上总是谈论技术而不谈经济，以便从中得出“证明”，然而，这“证明”甚至从他自己的前提来看，也不能有说明力：技术与大生产的发展“还不需垄断”，“集中化的根源在于特权而不在于技术”。但特权从何而来？回答极为简单：自由派由于目光短浅而错误地运用了自由放任的原则，因而允许、甚至促进了特权的产生；在

1848年到1870年间，存在着集体主义的“理智的优势”（优势从何而来？回答又是极为简单：由于“理智的气候”。“贫穷来源于贫苦”，在一百年之前，路透的伯父布雷西希就已经用这句话去幽默地模仿、挖苦之类的“解释”）。从自由派的这一错误中，产生出垄断。此种聪明绝不是利普曼的专利品。瑞士经济学家勒普克也类似地推导出它的产生，因为他声称在“对伟大的东西的崇拜”中（这种风气盛行于十九世纪末）找到了它的原因，并且与利普曼一样，他也否认资本集中的经济必然性，从而否认卡特尔、托拉斯、康采恩总公司等等的经济必然性。在别的地方，他在垄断之中看到了——并未注意到与刚刚引用的理论相矛盾——封建的遗产。利普曼说，托拉斯不是有机地生长的，它们是被“培养”出来的。

无论如何——不管人们对最初的原因如何理解——利普曼和勒普克认为，垄断决不是不可避免的。因而他们幸运地把一切本质性的客观规定都从帝国主义的经济中清除掉，并且——如同他们的榜样，上一个世纪中期的庸俗经济学家——只从思想上抓住资本主义的单纯的表面性；当然，任何与本质、与运动规律人为地隔绝了的直接的表面性必定是歪曲了的表面性。

不过，即使集中和垄断的产生在经济上不是合规律的，不是帝国主义资本主义的不可避免的表现形式，但是它们的存在具有干扰作用。辩护士必须千方百计地探讨干扰作用。利普曼认为，古典的政治经济学已经把它们（现代的垄断？！——卢卡奇注）看作是“冲突”和“干扰”，但它恰恰通过这样的表达表明它“完全”低估了“它们的社会意义”。这必须通过直接辩护性的宣传而恢复原有的面貌。“因此，问题是如此特别地具有重要意义：是否自由主义的崩溃应当归因于自由派的错误，或者如集体主义者认为的那样，应当归因于一种历史的不可避免的必然性。”因为只有在前一种情况下，错误是可以改正的。如果

资产阶级社会的立法产生出了托拉斯等等，那么它也能对托拉斯等等加以限制，甚至完全废除，它能结束资本的集中，结束“商人们的集体主义”——如利普曼所说的。这是复活之后的自由主义在今天的伟大任务。利普曼嘲笑地驳斥其他自由派的调和尝试。例如斯图亚特·蔡斯的调和尝试：“政治的民主能在一切领域中继续存在，只要它避开经济。”（着重号由利普曼所加。）相反地，自由主义的错误在于：“因为它愿意把股份公司的财产和权力看作是某种绝对的东西和不可侵犯的东西。”但利普曼认为，变化是可能的：“当今天的人们改变法律时，他们就能够改革社会制度。”

由于利普曼只看到资本主义社会的主观主义地歪曲了的表面性，因此，他根本想不到提出这样的问题：法律究竟是如何产生的。这就是说，他想不到去较详细地探讨经济与政治、法律的上层建筑之间的关系。他能以议会迷的铁的面孔平静地宣布，这样的变化是可能的；对于唯一令人注意的问题——哪些社会力量可以真正实现这样的变化，他丝毫不加注意，他满足于用理论上肤浅的鼓动性的拙劣方案去迷惑天真的读者。至于这样的思路如何缺乏任何的诚意，人们能在利普曼的志同道合者勒普克那里清楚地看到。勒普克维护自己的“积极的”反垄断政策，他的这一政策正如利普曼的一样，在向立法的呼吁中达到顶点。勒普克是这样维护的：“这最后的道路是完全可行的，1890年美国谢尔曼行动的例子已经证明这一点。禁止任何垄断和任何垄断协议的法律，在今天仍是美国经济法的基础。”当然，他迫于事实又马上补充说，“这一法律至今证明为如此不起作用”；这一方面是由于美国的引起垄断的关税政策，另一方面是由于从未在实际上有力地加以贯彻。当现在不顾一切地把继续推进从法律上废除垄断的新自由的道路作为真正有前途的远景提出来时（不顾及实际失败的经济的社会的的原因），那么，人

们必须惊叹这些著作家的勇气，他们竟然有勇气敢于把他们本人不可能相信的谬论拿来招待他们的读者们。

当然，利普曼和勒普克在这方面仅仅是例子。其他著作家在别的思路中表达了同样的东西。就共同的东西而言，应该特别强调两点。第一，资本主义（所谓“自由的市场经济”）是理想的社会制度。可能发生的“干扰”是单纯的次要现象，人们通过立法随时可以消除次要现象；而且这是可能的，因为人们生活在“民主”的“自由”中，在那里大多数的选票是决定性的、万能的。第二，这方法在观念上意味着所谓回复到古典经济学家那里去。但如何在实际上达到这回复呢？古典著作家的伟大理论功绩在于创立了劳动价值论，即真正地对资本主义的规律性作了（尽管有缺陷、不全面）如此的理解，使得剩余价值论（剥削）、对资本主义矛盾的认识均由此能够得到论证，正如这些在李嘉图学派的解体中就已经可以看到的那样。真正的回复，在这里当然是谈不上的。不是与古典著作家本身相联系；而是与他们的堕落的子孙，与庸俗经济学家相联系。庸俗经济学家们已经把任何矛盾从资本主义理论中清除掉。他们对古典著作家作了如此的解释，似乎他们自己的、在任何价格上肤浅的和谐性构成了古典学说本身的本质。

马克思在还未失去意义的过渡性人物如詹姆士·穆勒身上清楚地揭示了这庸俗化的倾向。他把大师（李嘉图）与穆勒相比较，说：在大师那里，新的和重要的东西在矛盾的“肥料”中生长着，他无情地从矛盾的现象中制定出法则；在穆勒那里，与此相反，凡是经济关系——因此还有表达经济关系的范畴——包括对立，并且矛盾和矛盾的统一存在的地方，他强调对立的统一的环节，否认对立。在彻底的庸俗化者那里，这种倾向越演越烈。

然而，到此为止，还未对今天的经济学作出足够的考察。因为转向前帝国主义的和帝国主义的时期的理论，对经济学作

完全的主观化，从边际效用价值论到凯恩斯，并到今天美国的科学，都同样地带有这样的要求：是古典著作家的继承人。而且援引亚当·斯密，例如利普曼的援引，同样包含着歪曲历史的解释。在实际上，即使如此肤浅的庸俗化者和辩护士如萨伊，在今天的经济学家们面前，必然表现为深刻的思想家，表现为无成见的实际研究者。那种遗产的性质在马尔萨斯那里是很清楚的。他如今达到很高的荣誉，他的人口理论变成极有影响，从迄今的论述来看就不会感到奇怪。但为了帝国主义经济学的辩护士的现今目的，即使对马尔萨斯也必须在反动的方向上加以“改善”。他本人只写了工人阶级穷困的辩护书，今天，从现实地复活了的马尔萨斯主义中产生出要求：毁灭全体人民，为战争辩护，制造几千万几万万受难者（沃格特）。但也有一些温和派，他们不想如此公开地得出广泛的结论，而是运用马尔萨斯的方法，把人口的迅速增长看成贫困的原因，并认为对资本主义的赞同之所以不能在共同富裕的情况下发挥作用，原因也在此（勒普克）。

本论文不提出这样的要求：对现今资本主义经济学的许多问题也加以探讨。对这些问题来说，分析时关键在于指出希特勒垮台后在思想上所产生的普遍的方向改变。希特勒的社会鼓动与公开的反理性主义相结合，并达到顶点：用通常的手段被看作不可解决的资本主义的矛盾导致跳入彻底的反理性主义的神话。当前对资本主义所作的直接的辩护，表面上放弃了神话和反理性主义。相反地，按形式、叙述方式、风格而言，现在涉及到的是纯概念的、科学的推导。但这只是表面上的。因为那一套概念的内容是纯粹无概念的，没有建立起实际的联系，否认现实的规律性，停留在经济现实的表面的直接性所直接地（无概念地）表明表面联系之中。因此，我们必须与非理性主义的新的形式——表面上有合理的面具——打交道。

当然，我们并非与根本新的形式打交道。我们已经揭示美国经济学（以及其欧洲的信徒）转向庸俗经济学，同时又指出在现今经济学中的一切反科学的倾向，在帝国主义时期直接地为资本主义辩护的形势下，有了相应的增长。因此，当马克思指出旧的庸俗经济学的内在的非理性主义倾向时，那么这适用于现代的经济学——带有变化的经济学，量变进入质变，旧的庸俗经济学的潜在的非理性主义现在成为明显的非理性主义。由于马克思的有关论述对此处出现的问题提供了根本性的和广泛的说明，我们认为自己有责任详细地加以引用：集中体现一定经济关系的不合理形式的中介，这些关系的实际担负者在他们的日常交易中并未对此有触动；并由于他们习惯于在这些关系中行动，他们的理智丝毫未发现什么烦恼。对他们来说，一个完全的矛盾绝没有神秘的东西。在与内在关系疏远了的、并且自为地孤立了的乏味的表现形式中，他们感到自己如鱼得水。黑格尔对某种数学公式所说的话在这里很适用：通常人的理智不合理地发现的东西是合理的，而他的合理的东西本身是不合理性。^①

■

本书的读者回想一下，刚才的话涉及到黑格尔在数学上的论述，在第二章中曾对这些论述详细地讨论过。在那里，黑格尔指出，真正的辩证矛盾的出现对形而上学思想来说，如何出现了表面的不合理性；然而他同时又指出，辩证的思想如何能把这些矛盾提高到更高的合理性。这里完全普遍地就数学情况所表明的东西，在马克思那里已经出现在更广泛和更深入的社会普遍化的阶段上：我们看到一些具体的生活环境，它们提出

^① 卢卡奇的引用到此为止。——译者

了反理性主义的问题，并把这些问题在思想上的反映变成反理性主义的方法论的、哲学的问题。马克思令人信服地证明，资本主义的直接代理人如何和为什么能够完全自由地、无疑问地活动在这种不合理的环境之中。而社会上和思想上处于这类代理人的水平之中的那些思想，能够幼稚地把社会范畴（它们的“存在形式，存在条件”，如马克思所说的）的“不合理性”看作不言而喻的事情。当然，如此地未被认识的不合理性必然多次地暴露在日光之下，然而，最初还是未认识的无意识的，还没有凝聚成反理性主义的哲学。当然，这适用于旧的庸俗经济学家，但也适用于初期的马赫主义，特别适用于实用主义，如我们在序言中所说，实用主义是资本主义代理人有意识地陷入资本主义直接性的思想，是巴比合金式的哲学。然而，社会矛盾的不断激化促使世界观问题达到“深化”。最典型的例子是帝国主义时期德国反理性主义的发展，以希特勒作为顶点。

然而在今天，当对资本主义的辩护断然转向直接的形式时，在哲学上必然也产生出新的形势。完全自然地，在哲学上不是德国类型的反理性主义占统治地位，而是马赫主义、实用主义类型的。美国的全部语义学，维特根斯坦和卡尔耐普的新马赫主义，杜威对实用主义的进一步发展，无例外地都是由这种转向所决定的。它还决定了：跟这些潮流相比在方法论上更多地贯彻德国非理性主义的前希特勒主义路线的哲学派别不能进入主导思想，而只能作为“第三条道路”的理论而发挥作用，例如法国的存在主义（我们在此只谈主要路线，不探讨存在主义，并且我们在别的段落中也讨论过了，参看我的著作：《存在主义还是马克思主义？》，建设出版社，柏林）。

不言而喻，我们在这里的意图也是：根据本后记的普遍目的，甚至不准备对主要流派作深入的分析 and 刻画；我们使自己限制在指出特定的决定性的发展倾向，以便简略地表现出战

后时期帝国主义流行哲学中的新东西。在此，同样不言而喻，这些倾向在美国哲学中已经长期地即在整个帝国主义时期起作用；今天它们支配了整个思想。长期以来，这些倾向在杜威那里十分明显，作为实用主义的较高发展阶段。实用主义从一开始就有意识地是资本主义代理人的思想，是“美国生活方式”的建立者和战友；实用主义从一开始就有意识地拒绝客观地研究独立于意识的现实，只研究不变的环境中个人行为的实用性（这种环境，按本质来说，不涉及个人行为的详细情况）。当然，这种环境在帝国主义时期的进一步发展必然确切地反映在杜威哲学的内容和结构中。

但是，在语义学和新马赫主义中——这两者的界限常常是很模糊的——也产生了符合当今美国帝国主义的思想要求的、对原来马赫主义的有力的扩展。旧的马赫主义的“严格科学性”的姿态原封未动地保留下来，但同时客观现实的背离又远远地超出了以前的范围。现在，哲学的任务不复是“分析感受”，而仅仅是分析词义和句子结构。与如此产生的烦琐的形式主义的毫无内容的状况相平行，公开的直接的辩护变得空前有力。原来的马赫主义作为反对唯物主义的哲学斗争手段，主要产生在自然科学认识论的领域；当然，从中产生出来的不可知论的现代形式，对非理性主义的许多思潮来说，构成了很好的出发点，并且马赫主义对非理性主义总是提供了哲学帮助。现在，清楚地出现了普遍的直接的辩护。语义学起劲地系统地研究社会和经济生活中的普遍概念，以便发现：它们是无意义的无内容的词的构造。从中产生出什么呢？英国的马克思主义者莫里斯·科恩福特很清楚地揭示了这一点，他引用巴路斯·邓哈姆的著作《人们反对神话》：“这样，我们清楚地看到，没有一般的狗，没有人类，没有利润体系，没有党派，没有法西斯主义，没有营养不良者，没有破烂衣服，没有真理，没有社会正义。在事

物的这样的等级上，没有经济问题，没有政治问题，没有法西斯主义问题，没有扶养问题，没有社会问题……”他接着说：“它们把在整个人类史上折磨人类的任何重要问题魔术般地从世界中变出来。”

科恩福特继续很清楚地揭示这种哲学的社会结论。他阐述说：“为了取一个简单的例子，我们来观察一次讨论，这讨论经常在工人和雇主之间进行。为了解决这类争论，语义学的章程是什么呢？它很清楚地表现在雇主的话中，雇主说：‘让我们忘掉一切有关“劳动”和“资本”、“利润”和“剥削”的唠叨；这只是政治鼓动家们的无聊的发明，这些鼓动家利用您们的激动情绪而搞他们的游戏。让我们作为人与人、作为“亚当”与“亚当”而交谈，并让我们试图彼此了解。’事实上，这是雇主很经常地进行论证的方式。他们学会了甚至在语义学被发明之前就当语义学家。”科恩福特还在其他事例中揭示了语义学方法的必然结果，揭示了在什么地方语义学的方法完成了帝国主义资本主义给与的社会委托，例如马尔萨斯派的沃格特，他对一切农业问题——以及类似的阶级后果——都从语义学上加以解决。

不过，在沃格特那里，还清楚地暴露出方法的其他方面，把在马赫主义中还只是隐藏而内含地存在着的非理性主义的神秘主义变成公开的。因为当沃格特把语义学的方法运用到农业问题时，他说土地是“非语言所能形容的实在”。这样，他就超出了通常的不可知论。对他来说，现实不再简单地在可认识性之外，而且同时是不合理的混乱。斯图尔特·蔡斯还更清楚地表达这倾向。当他研究抽象过程时，他以对一支铅笔的描述作为例子。他试图无论如何表达出在此存在着的、不可表达的、空间时间的事件：用语词表达不可表达的东西，这番努力的成果是作为铅笔的定义：“电子的一场疯狂的舞蹈”。新的非理性主义作为对自然现象的完全的非理性主义的主观化、人类学化、

神秘化而出现在我们面前。因为第一，斯图尔特·蔡斯的定义绝不是作为客观现实的一个特殊部分的铅笔的定义，铅笔由它的特性和功能可以明确地得到定义；斯图尔特·蔡斯关于铅笔所说的话，人们能以同样的权利来说及一座房子、一张写字台等等。对客观现实的对象，对自然和社会的对象（因为铅笔也是社会的对象），仅仅从电子的运动去加以描述，这已经是非理性主义的神秘主义。第二，电子运动本身只对希求直接性的印象主义来说才是“疯狂的舞蹈”，客观上，这一运动具有自己的法则，这法则可以由科学近似地、合理地得到认识。斯图尔特·蔡斯给他的定义披上了今天受欢迎的、现代“精确的”科学性的外衣，然而在这外衣的背后将可以看到混乱的非理性主义的神秘主义。

我们不想较详细地分析非理性主义的这一新的变种，我们只试图对这一流派的普遍的哲学本性，通过它的主要人物维特根斯坦的一些方法论上中心的言论简短地加以说明。维特根斯坦说：“命题能够描画整个实在，但它们不能描画在它们之中必然由实在所意指的^①、因而使这描画变成可能的东西——逻辑形式……命题不能描画逻辑形式，逻辑形式反映在命题中。反映在语言中的东西，语言不能加以描画。表达在语言中的东西，我们通过语言不能加以表达。命题显示出实在的逻辑形式……人们能够显示的东西，人们不能把它说出来。”

在此，我也许可以提醒本书的读者回想我们对现象学方法的论述，特别回想马克斯·舍勒对此方法的讨论，以便看到由社会制约的各种现代非理性主义流派的统一与同样由社会制约的它们各阶段的差别同时在起作用。舍勒与维特根斯坦一样，起劲地溯源于非理性主义的直接的基础，即溯源于哲学的唯一

① 德文为 *gemeint*，英文为 *meant*。国内有的研究者误认作 *gemein*。——译者

基础和唯一内容。当然，也有差别：他把这非理性主义的内容还看作是可以表达的。直到了现象学的存在主义阶段，根本的非理性主义才完全清楚地显示出来。在强调类似性时，决不应该断言存在主义对维特根斯坦的影响；这类方法论上的问题具有社会根源，方法和结论中的共同性和差别性都是社会根源在思想上的反映。我们已在有关的章节中指出过在马赫和胡塞尔之间的认识论上的亲缘关系，在维特根斯坦和现象学的以后的存在主义的发展和语义学之间的关系也是如此（当然，也可以在这种联系中论及舍勒的《理性之软弱无力》）。

因而，维特根斯坦不得不从这状况中引出结论。他谈到语义学科学与生活的关系：“我们觉得，即使我们已经回答了科学的全部问题，但对生活问题仍然甚至都没有接触到。因为这样的话，当然不再有什么问题剩下来，而恰恰这就是答复。我们在问题的消失之中看到生活问题的解决（这不是人们明白生活的意义却又不能说出意义何在的原因吗？）。这真正是不可说出的东西。它显示自身；它是神秘的东西。”

并非偶然，维特根斯坦的狂热的信徒约瑟·弗雷特·莫拉赞扬维特根斯坦是绝望的哲学家。他观察时代的普遍特征及其具有代表性的哲学家：“海德格尔、萨特、卡夫卡、加缪让我们还带着对世界存在的信任而活着。他们所宣告的破裂，尽管是可怕的，但并不彻底。他们立足的基础还是坚固的。使我们胆战心惊的地震，可以使我们的旧屋变成瓦砾，但即使在废墟之中人们还能生活，人们可以重建家园。但维特根斯坦使我们在此可悲的损失之后完全失去了支撑。因为如果基础随着瓦砾而消失，根随着树倒而消失，我们就不再有支撑物，我们将再不能依靠虚无，或能以清楚的精神去面对荒谬的东西，我们将必然完全消失。”

莫拉还认识到，在维特根斯坦那里正如在一般的语义学那

里，理性、思维是主要的罪犯：“思维是首要的肇事者，我们几乎想说，是首要的魔鬼。罪行本身，思维，成为人的大的罪责，成为本质上的罪恶。”在维特根斯坦所描述的世界里，中心就是“未受削弱的荒谬的东西”；在这世界上，“问题自行就产生出来”。而斯图尔特·蔡斯确认了这一番世界景象，确认了对它所作的语义学的分析，因为他如此彻底地得出一切结论，以致于论述已经变成了荒唐可笑的东西。他羡慕他的雄猫霍拜，霍拜“并不屈服于由词的误用而引起的错觉……因为它从不与哲学、形式逻辑打交道……当我在语言的热带丛林中迷路时，我返回到霍拜的观点正如返回到磁铁上”。

这样，“严格科学的”直接的辩护中的非理性主义全面地暴露出来。但是，其主要的代表人物却不愿意承认他们与在希特勒身上达到高潮的运动有联系，他们探求和寻找比较光荣的祖先。正如杜鲁门或艾森豪威尔不愿意在公众面前装扮成希特勒的继承人，而是装扮成华盛顿或林肯事业的接班人，同样地，当今彻头彻尾非理性主义的直接的辩护喜欢在启蒙运动中去找出其祖先。这恰好对应了经济学家的这样一番苦心：假装要返回到他们这门科学的古典著作家那里去。我们指出过，这是行不通的。事实上对他们来说，萨伊和他的更肤浅的继承人以及——更反动和更野蛮的——马尔萨斯代表了古典学。哲学界的情况也是如此。例如，考夫曼想把尼采说成是伟大启蒙者的值得尊敬的后继者，极有典型意义的是，当前的“启蒙运动的复兴”作为伟大发现和新的评价，重新唤醒了伯爵德·萨德。

在建立这种联系上劳而无获，这并非偶然。因为旧的辩护士和庸俗化者诚然抹煞经济学的真理，歪曲实际的联系，回避真正的问题，以便代之以虚假的问题，但他们尽管在科学上缺乏诚意却还是真诚地相信资本主义的不可动摇性，相信资本主义的无限的发展可能性。与他们相对应的奥内特或古斯塔夫·

弗赖塔格的虚弱而低劣的文学，情况也是如此。然而在今天，文学上与直接辩护的经济学、与语义学的哲学相对应的表现，则是虚无主义的绝望的代表人物——卡夫卡或加缪（我们在这里把文学看作社会思潮的指针，至于美学上的价值问题又当别论）。

关于绝望的现象，我们将在以后再详细评论。现在只需确定一下：恰恰在主要的思想家中，可以肯定有一种深刻的不信仰，即不信仰他们自己的辩护词，不信仰从这辩护词中产生出来的乐观的远景。没有人会否认，甚至会有这么多的傻瓜，他们相信利普曼，以为美国的立法将在某一天真正地消灭“过量的”资本集中、托拉斯等等，即使是逐步的。但一个如此有经验的知情的政论家如利普曼当然对此一点也不相信。那他相信什么呢？什么东西决定了他的立场？绝望或玩世主义，或者兼有两者。

在帝国主义的思想的辩护士中出现这种情绪的基础有两方面。一方面是不可能为垄断资本主义的问题找出令人满意的理论解答，来使垄断资本主义的统治永恒不变地存在下去，同时安抚群众的对立情绪。另一方面是当前反对主要敌人，即反对社会主义的斗争状况（很清楚，这个中心问题也根本性地决定了哲学的形势）。因为整个资本主义科学在思想上都针对着：从思想上令人信服地摆脱开越来越逃避不了的紧迫的社会主义的抉择。在两次帝国主义大战之间，这对资本主义思想家来说似乎比较简单。在苏维埃政权建立后的最初年月中，人们总是预言在下一周社会主义要彻底崩溃，在这之后，人们又转入让较长的时间来证明遭难的“试验”：在任何一个五年计划之前，人们宣告它是行不通的；社会主义建设中最初的一些困难被歪曲成最终崩溃的象征，等等。自然，这类的思路还在今天一再地出现。然而，其宣传上的效果越发令人怀疑，因为与事实相矛

盾越发变得明显。苏联军队对世上最强的国家的有效反击，它毁灭性地战胜希特勒，战后和平建设的巨大成果，苏联同样也能生产原子弹，等等，这一切向整个世界无可驳斥地显示了社会主义经济的高度的经济和技术水平，显示了社会主义经济的蓬勃发展。

这一切真使鼓吹即将崩溃的宣传感到发窘。当然，宣传不可以被放弃，但由于它的说服力不断下降，必须代之以其他手段。然而，由于冷战在思想上正取悍然进攻的姿态，所以那些其他手段也就表明了反苏宣传的水平不断下降。发动新攻势的企图，只能由雇用的代理人的明显的诽谤和虚假的论调来贯彻执行。如果人们想到，在三十年之前，奥托·鲍尔是崩溃论和恐吓论的主要思想家，而今天美国人达到了克劳契科^①，那么人们能确切地估量出水平的下降。由于这里涉及到思想上的中心问题，从中也就产生出确切的标志，表明即使在经济学、哲学等并非直接的宣传领域中水平的下降。

克劳契科原则在多大程度上进入了似乎最抽象的哲学讨论中，加缪和萨特之间的一场争执最好地揭示出这一点。加缪最近的一本书在萨特的杂志上受到法兰西斯·吉恩森的辛辣而客观的批评。加缪写了一份愤慨的答复，此答复回避一切重要的争论，特别是有关历史性的争论（对这一点，我们将有机会作简短的评论），以便把克劳契科问题，即苏联劳改所的问题，看作哲学讨论的中心。他这样做时，争论涉及到黑格尔、马克思，涉及到革命、历史必然性和个人自由。萨特在自己的答复中正当地不涉及加缪的那些鼓动性的谬论。他客观地反驳了加缪的思路，并在这一点上满足于揭露加缪及他这一类人在道德上居心不良，他说：“加缪，让我们严肃地交谈，请您告诉我，卢塞

^① 原文为Krawtschenko，苏联人名。

特的新发现在一个反共产主义者的内心中唤起了什么样的感情？绝望？悲哀？对人们是人感到羞耻？去你的吧！……这类消息在反共产主义者中唤起的唯一的感受是——我很难表达出来——高兴。是对此高兴：人们最终在手中握有自己的证明，人们看到了他们所想看到的東西！”

当然，这一类的话题在希特勒主义的宣传和思想中也起过决定性的作用。对此，我们在前面详细地揭示过，我们也一再地指出：利用群众的绝望情绪，这在资本主义国家是多么重要；希特勒如何玩世主义地把绝望和沉醉利用来巩固垄断资本主义的统治。但是，一方面，这一切由社会鼓动的冒牌黄金的光辉长期地掩盖了。为了说明与今天形势的区别，让我们仅仅指出一个对比，即口号“破除交租义务”的攥住人心的力量与利普曼在法律上废除垄断的拖延方法相对比。另一方面，对希特勒来说，绝望是从社会中得到的出发点，而今天的直接辩护恰恰应该阻止社会中绝望情绪的产生。就此而言，希特勒曾用作车辆的东西在今天成了障碍。

这一对比不是由思想加到现实之中去的，而是社会现实决定了宣传的出发点和目标。由于希特勒把垄断资本主义重新化装成“社会主义的”形式，他也就能把群众对资本主义剥削的绝望和愤慨情绪滥用来服务于他的目的；相反，美国统治阶级的思想是原封未动地维持垄断资本主义，因而，它不可以去挑起不满情绪，而必然相反地加以平息。毫无问题，美帝国主义的许多活动分子感觉到，对垄断资本主义所作的直接辩护使他们——与希特勒的间接辩护相比——处于宣传上的不利地位。这样必然产生新的企图：发现新的、符合美国情况的间接辩护的形式。这是怎么回事？直接的或间接的辩护的对立不是单纯的形式问题，而是社会内容的问题。受垄断资本主义压迫和剥削的群众在寻找出路。利普曼及其同伙的干瘪的道理显示了很

大的缺点，这些缺点一再地表现为非理性主义和绝望。

最出名和最有影响的企图是布哈姆的“管理革命”，它企图通过回复到在希特勒那里如此起作用的间接辩护而获得新的更有作用的理论基础。在这里，可以完全清楚地看出这种苦心：对间接辩护的决定性的结构加以吸收与贯彻；布哈姆不想否认垄断资本主义的矛盾，他甚至不想把这些矛盾看作是很容易加以克服的“干扰”。相反，他正如希特勒一样，以这些矛盾作为出发点，希望从对矛盾的分析中获得社会鼓动的新的有诱惑力的远景。由于他是托洛斯基分子、叛徒，因此，对他来说，把布尔什维克主义与法西斯主义相提并论，是一件很容易的事。此外，还有一种直接从专家政治论者那里借用过来的（就萌芽来说，已在托斯坦·维布伦那里存在着的）补充，按照这补充，在通常的资本主义中也发生类似的过程，即资本家本身，生产资料的合法所有者，越来越多地与生产本身相脱离，越来越少地参与实际的领导，代替他们的是领导性的工作人员，布哈姆的管理者。正如今天的辩护中的一切“聪明”一样，这也是很陈旧的东西。早在1835年，乌雷在他的“制造业哲学”中称管理者是“我们企业界的灵魂”。布哈姆与现在被提升为古典著作家的马尔萨斯一样，不仅是肆无忌惮的诽谤者，而且也是被遗忘的经济学著作的无耻剽窃者。在布哈姆看来，管理者的实际支配是当代经济发展的伟大的共同的原则，这原则以政治上不同的形式，普遍地贯穿在社会主义、法西斯主义和美国之中。这样，布哈姆——正如希特勒主义的思想家，正如语义学家——抹煞了不同制度之间的一切真正的经济和社会的区别和对立。产生出了缺乏概念的语义学的黑夜，在这黑夜里，共产主义的干部或厂长与资本主义的管理者被等同对待。

但不管怎么说，布哈姆总算朝间接辩护的方式走出了一步。他还象希特勒一样在宣传中伪装成否定资本主义。他还象希特

勒一样否认历史提出了这样的选择：资本主义还是社会主义？他还象希特勒一样声称找到了其他的选择。不过，尽管有根深蒂固的方法论上的亲缘关系，时代的变迁、作用范围的区别，都在这两人的构造物的内容和形式上打上了烙印。希特勒超越社会主义或资本主义的选择是依靠招致强烈感情的非理性主义的神话（以群众在1929年危机中的绝望和渴求求援为出发点）。布哈姆也在思想上构筑了神话的轮廓，不过他这样做时带着枯燥的客观的“科学性”的平淡的语调。确实，当在希特勒那里，被宣告的思想的重要内容直接地从对选择的神话般的解决中产生出来时，布哈姆想尖锐地、断然地把科学的断言（神话）与思想区分开。我们还会更详细地讨论这个问题。语调上的差别就已经显示了时代的差别，作用范围的差别，因此正如现在就可以看出的，语调上的差别强烈地渗透到方法学本身。希特勒即使是如此的玩世主义——作为垄断资本主义的鼓动和屠杀的首脑——他还能指望：他的神话的宣布会把绝望的群众拉过来。但布哈姆从他的神话中可以指望什么呢？对垄断资本主义所作的间接辩护（他作为这种辩护的预告者），即使在最有利的情况下也只能以“生力军的周旋”（帕莱托）为结局。它充其量是一种思想安慰，使资产阶级和资产阶级知识界在真正彻底的社会震动面前获得安慰。

希特勒和布哈姆企图不仅挽救垄断资本主义，而且还巩固它。在这样做时，希特勒打着“革命”的幌子，这“革命”表面上要彻底改造整个社会。布哈姆诚然也谈革命，但在他自己的论述中，资本主义的整个核心，特别是资本主义与劳动人民群众的关系，基本上原封未动地保持着；“革命”仅仅发生在领导层中。当然，希特勒和布哈姆都立足于鄙视群众。尽管如此，希特勒还是煽动起了群众运动，并让他的鼓动在纳粹统治时期在表面上也经受群众的影响，而布哈姆——在这里恰如受他深

为鄙视的自由派一样——把“群体化”看作巨大的危险，相应地竭力公开阻止群众有任何的权力。因而很自然地，布哈姆把希特勒的和美国的宣传与对群众的共产主义的教育和培养相提并论。这一切导致：布哈姆的向间接辩护的转化不能创造出起作用的、从中直接产生社会鼓动的有力口号的神话。布哈姆的间接辩护在达到高潮时提出要求：创造出相应的思想；但他的这种思想是与——所谓的——客观科学理论小心地分离的，与它——按内容和方法而言——完全独立的。

因此，在希特勒那里是统一的东西，在布哈姆那里就是分离的东西了。在此，科学是“客观的”（在语义学和新马赫主义的意义上），并且与思想、宣传毫无关系。这种“客观性”这样来帮布哈姆的忙：把管理者的讨厌的不可避免的发展过程向他的读者们进行推荐。与此相反，思想受当时具体的任务所制约，并且与社会发展的客观现实，与我们对客观现实的认识的增长毫无关系。布哈姆说，思想必须：“一、至少粗略地现实地表达符合当时统治阶级利益的东西，必须有助于创造这样一种思想和感情的方式：它有利于维护一定的社会结构的关键机构和关系；二、同时，必须这样来表达思想：它能够向群众的感情发出呼吁。把握住一定的统治阶级利益的思想，如果它公开地表达它的职能，公开地表达要确保统治阶级对社会其他人的权力，那么它作为社会的粘合剂就完全失去了价值。思想必须公开地以‘人类’‘人民’‘民族’‘未来’‘上帝’‘命运’等的名义来说话。”

很难想象可以超过在这里表现出来的对人民鄙视的那种玩世主义。但布哈姆还想与他的一些同伴划清界限，这些同伴主张，任何的思想都能在相应的宣传机构中履行这种职能。他说，这类主张是错误的：“事情远非仅仅涉及到宣传的熟练技术。有成效的思想必须——即使以混乱的形式——在群众面前表现得它似乎表达了群众的一些利益。”这样划清界限真是今天所达到

的玩世主义的顶点。确实，我们在近几十年中经历了许多事，此外，我们了解了希特勒与劳施宁的谈话。布哈姆的书却产生了这样的效果：似乎罗森堡在《二十世纪的神话》中把这些谈话作为注释而一起付印了。布哈姆作为新的间接辩护的宣告者，同时是他自己的劳施宁。

但是，对人极大鄙视的玩世主义不仅有迄今所观察的道德方面，还有实际的政治方面。希特勒诚然有时也有类似的玩世主义的表现（把政治鼓动与肥皂广告相比较），但他同时创造出恶魔般地起作用的具体思想，这思想，虽然——或因为——它达到了在人类历史中直到那时所达到的最低的思想道德水平，却还对群众有巨大的危险的动员力量。布哈姆满足于为起作用的思想找出玩世主义的笼统的药方。他声称，因为他所代表的“科学”是太好了，以致不生产出思想（确实，他本人在战后是新的侵略的主要鼓动者）。实际上，在这两重性中表现出他不能把他的间接辩护进一步扩张成对广大群众有鼓舞作用的思想。他的间接辩护的目的，是为了对直接辩护在群众那里产生的虚弱影响进行弥补或超过它。他满足于方法论上的药方，因为就对垄断资本主义的间接辩护来说，再也找不到起作用的思想了。由于持股票者被管理者所代替，劳动群众决不会因此而受鼓舞。当按布哈姆的说法，劳动状况必须原封不动地保持下去时，情况就更是如此了。

布哈姆曾责备专家政治论者过于公开地表达他们的目的，这一责备也适用于他本人。此外，他的臭名昭著的企图——为美帝国主义的目的而创造出间接辩护——正证明了转向间接辩护不是思想家的愚笨或缺乏经验，而是美帝国主义的制度和潜在影响的必然思想结果。布哈姆本人提供了这样的证明，因为他以后的鼓动战争的文章（这些文章企图为针对苏联的十字军东征而提供思想）绝妙地又回到“管理革命”上来。

Ⅰ

这一切引导我们讨论鼓动中的第二个复杂的问题，即民族鼓动。如我们曾看到的，希特勒曾对德国人的容易挑起的民族感情作了辩护，因此很容易把它引入沙文主义的侵略和征服世界的思想。布哈姆及其间接辩护的同伴们不仅对美国民族，而且也一切民族树立了同样的目标。然而，他们不能提出这样的思想。而希特勒因把他的思想扩展到德国边界之外而在“新欧洲”的思想那里遭到灭亡。但是，布哈姆及其同伙的失败却很早就开始了。因为人们如何能鼓动普通的美国人为了保卫他的国家而去鸭绿江或摩洛哥呢？当然，一小撮垄断资本家及其走狗热衷于这类计划。当然，在普通的人们中——由于受垄断主义的战争鼓动的影晌——，有关这类话题的热烈的谈话也能从俱乐部或咖啡馆里产生出来。但重要的问题是：如果这些口号付诸实践，如果它们成为个人的生死问题，那么还会剩有什么呢？有关第二次帝国主义战争的真实报告提供了并不太有希望的前景。虽然自从几十年来，日本一直被看作“死敌”，虽然战争随着日本偷袭珍珠港而拉开了序幕，梅勒书中的士兵们却这样谈论说，“我怎么这么讨厌这些该死的日本鬼呢？你想到没有，使我担心的是，是否他们要赖在这该死的热带丛林中？”而且在谈话中，士兵们又表示出对自己上级的确实很深的仇恨。布罗姆菲尔德描写的情况也是如此，只是在语调上更淡漠一些。至于在斯蒂帆·休谟的小说中有一些热烈的战争参加者，那只是因为他们幼稚地相信十字军东征是为了传播民主；小说的内容恰好是由于美帝国主义在被占德国的实际政策，由于压迫民主，由于军队的实际领导人保护法西斯主义分子，他们感到失望了。朝鲜战争的结果也是如此。

对布哈姆之流来说，中心的问题是使普通的人明白，美国民族的生存受到苏联的“侵略意图”的威胁。但布哈姆本人说：“不管有关红军的军事力量的真相如何，似乎很合理地表现出共产主义的领导人物把红军的军事作用看作是战略防御。”确实，布哈姆如此严肃地看待苏联整个政策的防御性，以致他——与麦克阿瑟的一些说法相一致——得出结论说，“在二年或三年期间，我们在苏联和共产主义面前可以为所欲为，不必冒军事冲突的危险。”在这句话中，赤裸裸的公开的侵略思想清楚地表现出来。因此，当布哈姆之流在动员群众去参加莫须有的民族自卫时遭到失败，这不是他们个人宣传中的弱点。这种必败必然愈加频繁，因为苏联的和平政策及其谈判诚意被群众看得越来越清楚了；苏联在一切声明中不懈地强调，不同社会制度的和平共处是完全可能的。因此，在这个问题上，在希特勒的间接辩护和美国的直接辩护之间的实际区别表现在：希特勒成功地逐渐把德国劳动人民引进帝国主义的侵略战争，而美帝国主义者及其思想家们不得不直接地从希特勒经过长期的准备和欺诈后最终所达到的地方开始。

这种状况的更深刻的原因在于：美帝国主义的思想家们，特别是布哈姆，首先并不把苏联看作美国的政治力量上的对手——确实，如我们已看到的，他们常常不得不承认，来自苏联方面的国家竞争以求世界统治，这是根本不存在的——而是在共产主义的传播中看到了真正的危险；他们把共产主义而不是把社会主义国家本身看作他们的真正对手。在这里，我们也首先探讨这个复杂问题的思想方面；正是因此，对我们来说，现在说出的对立不是什么新东西。自从尼采以来，社会主义就是帝国主义资产阶级思想的主要敌人。诚然，这一斗争长期以来是主要的思想斗争（与资产阶级政治力量的镇压手段结合在一起）。直到随着社会主义在苏联的胜利，斗争才愈益有力地也

帝国主义力量的对外政策的手段交织在一起。不言而喻，随着苏联力量的增长，随着社会主义在其他国家的胜利，斗争愈益尖锐化。

我们的考察不去研究帝国主义力量的对外政策——从支持哥萨克或邓尼金直到今天的冷战——如何越来越多地吸收进了内战的成份。对我们的论题来说，这之所以重要，只是因为反共产主义思想的斗争因此而比以前更公开地转移到一切争论的中心点。从客观上看，从尼采以来，就已经是这种情况了；然而，从那开始的重点的转移表明了某种质上新的东西。在我们迄今观察的过程中，我们已经可以注意到，斗争的尖锐化是与资产阶级思想在思想和道德上水平的不断下降相联系的。与现代非理性主义的奠基人相比较（这些奠基人反对资产阶级的进步观念），水平的下降在尼采转向新的战场的过程中就已经很明显了。在希特勒那里，水平的下降暂时达到了最低点。现在，布哈姆之流早已又超出了希特勒的水平。在布哈姆那里，必然出现这样的问题：人们能够和必须拿什么去跟共产主义世界观相对抗？希特勒还有他的神话的五颜六色的肥皂泡，布哈姆只有脏水。

布哈姆也感觉到，他的观点中有弱点。因此，他激烈地反对对世界观的任何要求。他认为，许多人受对世界观的呼吁的迷惑，也向资产阶级方面要求某种类似的东西。布哈姆说：“因为我们由于形势的关系不能具有这样一种信仰，我们就被不知不觉地挤到毫无作为和消极被动的状况中。”布哈姆想通过二个论证而重新获得主动性和进取精神。第一，他把世界观与极权主义相提并论，并把今天资产阶级世界中在 worldview 上的欠缺恰恰看作它的最高价值，看作应该被保护的神圣财富。第二，在实际的政治上，他还把世界观看作是多余的。他说：“第二，如果认为只有当方案和对方案的捍卫具有‘肯定的’形式之后，战

争或社会斗争才能是有成效的，这是不真实的。反面的情况倒是常常正确的。一般地说，人们理解他们所反对的东西比理解他们所赞成的东西要清楚得多。”他引用法国革命为例，把法国革命看作对旧秩序的这样一种否定。人们不必具有渊博的历史知识就可以看透这论证中的诡辩。当法国农民对封建主义说“不”时，这是一个语言表达——许多表达之中的一个——，表达了农民们追求土地所有权，追求自由地支配他们的劳动及其产物，追求政治上的自由等等，因此，追求某种肯定的东西。在社会现实中，表达形式“不”和“是”是不可分地辩证地相互联结的。在社会现实中不存在不同时包含某种基本上肯定的东西的“不”。甚至机器破坏者通过他们的“不”在追求某种肯定的东西；至于这里充满着陈旧的偏见，并且极不明确，那是另一个问题。但就法国革命的资产阶级民主的目标而言，这种不明确性在法国革命中是不存在的。直到胜利后的矛盾开始指向超出资产阶级社会的方面，就产生了不明确性（作为当时可能的对社会主义的原始的未发展的预感的思想标志），但这里也没有采取布哈姆所要求的纯粹否定性的形式。

不言而喻，布哈姆的观点在哲学上也是不允许的。认为否定可以享有一种独特的实在（海德格尔等人的“否定性的无”），这是存在主义的神话，这种神话之缺乏根据，我已在我的有关研究中加以证明。肯定和否定涉及到同一个客观实在，并且——常常以不同的形式，或许带着内容上的一定的变化——表达同一个实在的内容。然而，尽管哲学上对否定所作的崇拜是站不住脚的，它确实具有真实的社会基础。它是这样一些知识分子在思想上的自卫；这些知识分子失去了任何的社会立足点，因此感到自己在社会中完全孤独，感到自己进入了面对虚无的处境（当然，这种处境中的无又是某种肯定地存在着的东西。而且当著名作家如陀思妥耶夫斯基对之加以描写时，它只是在这

些人物的心理学上与正常人的心理学相区别。直到在极端的颓废中，这种心理学才膨胀为形成实在本身的建筑成份，然后就产生出与存在主义哲学相平行的文学)。现在，布哈姆想把虚无主义作为反共产主义的思想出发点：从他所维护的世界不复有世界观和理想的困境中，制造出有利的局面。当然，这只是在颓废的寄生的知识分子的眼中才是有利局面。

今天的普遍现象是：对所谓人类健康发展的基础的“自由世界”的维护，是最紧密地与理智和道德上的颓废结合在一起的。这结合不是偶然的。因为一方面一切颓废的东西本能地感觉到，它们只能在客观上腐烂的世界中才能获得生存的基础；尽管它们主观上声称要激烈地反对这一世界。另一方面，极端反动制度在政治上的玩世主义可以很好地利用这些颓废的思想家；并不偶然，布哈姆在今天几乎占据了罗森堡或戈培尔的地位：他们代表了所有三种类似的颓废的类型。对垄断资本主义的直接辩护的思想必须依靠伪善的玩世不恭的手段：以自由和民主的名义去摧残各民族的任何自由，以确保和平的名义去准备和进行战争，等等。此外，这种宣传不仅在其言论中依靠明显的谎言(克劳契科方法)，而且借助于新闻垄断而把帝国主义所犯下的各种罪行说成是不存在的(细菌战，虐待朝鲜和中国的战俘等等)。很清楚，正如虚无主义的玩世主义者罗森堡和戈培尔是希特勒的“天生的”鼓动家，玩世主义的伪善的布哈姆是今天冷战的“天生的”思想家。

在此我们不必进一步地去考察这种鼓动在政治上的结局和前景。只引用唯一的一个例子，来表明虚无主义如何在实际政治的思想中起作用，并表明当它从社会状况和从源于此社会状况的思想中得出结论时，它是如何揭穿它自己的本质和虚无性。前希特勒国防军总参谋部军官阿达尔贝特·魏因斯坦在不久前出版了一个文集。在文集中，现在产生的德国军队的本质被规

定为是“无激情的军队”。书中又说，军事上的激情标志着极度紧张的战争价值；它同时又是民族自我意识、斗志、大丈夫气概的产物。在过去，这激情与战争现实相结合。这结合随着希特勒的鼓动而中断了，但前线的放纵一切激情的士兵们企图到处尽可能地消灭对手。从这一切中，魏因斯坦得出结论：“工业化国家的斗争不再认识到战争的‘激情’……在教育方法上，在战场上，美国的部队实际上是无激情的军队。”

这里的结论与导致这结论的思路是同样有趣的。魏因斯坦清楚地看到，旧的战争是带有激情的战争（即带有激励民族和群众的内容），而这激情在希特勒时期消失了。但由于魏因斯坦不能用社会中人的真正理想去跟希特勒的反对人类的战争目的相对立，他就正如布哈姆在思想上普遍地所做的那样，变不利为有利，用完全空无思想的东西去跟希特勒的空洞的鼓动相对立，因为他是在德国和美国的工业化中而不是在它们的社会反动发展中去寻找“激情”丧失的原因。

这样，魏因斯坦作为战争理论家就达到了布哈姆经过普遍地阐述思想所达到的地方。这样的一致性，今天在许多著作家那里都可以得到证明。它表明：在多大的程度上，社会现实要求提出问题，提供方法和解答。垄断资本主义的思想家们对当前的一切问题只有一个纯粹否定的回答：无论如何也不能要共产主义，而且，如果我们不能以自己的肯定的理想去与共产主义相对立，那么就让虚无算作理想。但布哈姆之流还想玩世主义地确立所谓起作用的思想的“社会学的”标准，由于从虚无中产生不出任何可以动员群众真正地持久地献身于生死攸关的事情的东西，这样，在布哈姆的意义上，就没有思想。对舆论的垄断暂时地可以依靠多变的矛盾百出的谎言去迷惑广大群众，但希特勒的例子已经表明：由于不断地违背现实，这种迷惑作用受到了很大的限制。

随着探讨魏因斯坦的观点，我们已经越出了美国的边境线。我们必须这样做，因为由布哈姆所宣告的、针对共产主义的十字军东征必然不仅要动员美国人民，而且要动员一切国家的人民。这里出现了现今流行的反动思想中的第二个弱点。布哈姆玩世主义地公开地说：“美国需要同盟者——它需要同盟者，不需要雇佣兵。然而，谁是同盟者，谁可以当同盟者，或在什么程度上当同盟者，这还未确定。”在布哈姆的叙述中，玩世主义的伪善性表现在：他把同盟者和雇佣兵对立起来，而美国的对外政策在实际上希望有雇佣兵——当然是以同盟者的名义。当二年以前，即当布哈姆写上述的话时所表现出来的这些疑问，更清楚更具体地表现在雷蒙德·阿隆二年后所发表的一篇文章中。在探讨美国与法国的关系时，阿隆谈到了新旧内奸：“有些人，恰如他们在过去服从第三帝国的统治那样，今天接受了美国的领导。令人可惜的是，有时只是同样的一批人这样做。”他同样觉得很可惜地说到与这批人相对立的另一些人，“正是这些西欧人，他们似乎对俄国人在文化领域中的统治所带来的威胁根本不担忧。”他明显地在非共产主义者中发现如下的态度：中立者的态度；他们“否定我们的独立性，他们简单地宣称，欧洲人有权利摆脱美国的所谓统治，而且一旦欧洲人最终地与自己的有影响的保护人断绝关系，那么战争的危險即使不能完全排除的话，至少也可以减轻。这种观点以极端的形式首先出现在法国，特别是在法国的知识分子中。”

作为象征，毫无疑问，这一切是重要的——但背后隐藏着什么呢？当我们对布哈姆有关同盟者和雇佣兵的言论加以评论时，我们已经揭示了这一点。从前希特勒的官方法学家，即本书读者已经很熟悉的卡尔·施密特，他现在不仅力争和获得了特赦，而且还想晋升为“美国世纪”的法学理论家，他对美国对外政策的原則提供了到目前为止最好的定义：“凡有经济的

地方就有统治。”他的论述在玩世主义方面达到了布哈姆的水平，然而在精确性方面又超出了布哈姆的论述：在此，玩世主义地公开地表达了美国统治世界的绝对要求；并非偶然，这句话正是奥格斯堡宗教和平会议的时髦的变种（凡有统治的地方就有宗教）；在两种情况中，赤裸裸的力量对比都被表达为绝对的规定性，只是现在当然在更发展的阶段上，因此在内容上是经济的，在任何政治方面是绝对的。

不言而喻，在资本主义世界中，经济优势早就是一种手段，借以干涉政治上独立的但经济上从属的国家的内部事务。然而，只要还存在帝国主义竞争力量的各种集团，竞争就会对干涉加以一定的限制。不过，第二次世界大战的结局导致：至少在到目前为止的时间里，美国作为唯一在经济上真正独立的帝国主义力量而保留下来。这就是说，不仅在殖民地的领域中，帝国主义国家的还存在着竞争已经变成极不平衡的竞争，而且迄今为止的帝国主义力量日益陷入对美国的经济依赖之中。很清楚，这新的形势也日益表现在它们的内外政策的依赖性中，而美国的对外政策日益由新的经济基础所决定。对这种事实上早已存在着的情况，卡尔·施密特同样玩世主义地公开地说了出来，例如他以前——作为希特勒的思想上的走狗——就说出了一条原则：“让中立者倒霉去吧！”

很清楚，质上变化了的形势必然也会得到思想上的反映。它的最重要的形式是日益扩张的世界主义，认为各个国家的独立性与主权被历史所超越了（世界主义的统治并不意味着对沙文主义的鼓动完全停止了。人们想一下在西德反对奥得河、尼斯河边界的情况。但整个说来，它只具有比较从属的意义）。世界主义的思想家说，经济、政治和文化的发展日益紧迫地进入了各国一体化的方向，取消各国主权的方向，最终进入一个世界性国家的方向。

在这里，正如在希特勒的思想中一样，人们可以观察到，帝国主义时期的资产阶级思想必然默认了它在与历史唯物主义斗争中的失败。因为它虽然公开地、比以前尽可能更激烈地反对历史唯物主义，但要能建立起一种敌对思想却必须借助于对历史唯物主义作歪曲的抄袭，这敌对的思想是一幅讽刺画，它是由历史唯物主义的被歪曲的一些片断拼凑起来的。希特勒的“社会主义”就是如此搞出来的；在布哈姆的管理论中隐藏着这样的成份（资本家在生产中变成多余的，等等），在施密特那里出现了经济基础对政治主权的优先地位；现在的情况也是如此。马克思有关资本主义历史使命的观点，有关创造出统一的世界市场、世界经济的观点，今天受到了歪曲，表现在讽刺画的形式中，在这讽刺画中，一切被颠倒了，任何真理均变成了谎言。因为第一，跟从前相比，今天较少地存在着统一的资本主义的世界经济。多于八亿以上的人们生活在它的影响范围之外。第二，——这对世界主义和世界性国家的问题来说是特殊重要的——认为世界经济、世界市场的产生会取消国家主权，取消已经过时的国家的独立性，这是不真实的。经济联系的增强并不意味着消灭自己国家的发展。相反，社会主义的发展过程表明：甚至迄今“无历史地”生活着的民族恰恰在社会主义中觉醒后达到有意识的国家生活；在一切按社会主义方式生活着的民族中，民族文化、对民族独立性的意识及热忱并没有被否定，相反地不断得到加强。

但同样的过程也存在于按资本主义方式生活着的民族之中。确实，资本主义入侵到迄今还是前资本主义的地区，这到处招致民族感情、民族意识、民族独立性的产生。世界主义和世界性国家论的历史论题与我们时代的现实事实产生了明显的矛盾。当然，它也依靠了一定的社会事实。只是在这里，帝国主义思想中的根本性的盲目性也清楚地出现了：它虽然不得不承认在

社会中群众意识的增长，承认群众在经济、社会、政治、文化方面发挥作用的要求，但它把这些看作是对文化的威胁，看作某种纯粹可鄙的东西，因此，它的目标就是进行纯粹的阻挡（对于政治上的镇压措施，本书就不能加以探讨了）。我们一再地详细地探讨过作为所谓“群体化”问题的资产阶级观点的历史。我们还曾看到，希特勒的民族和社会的鼓动如何在短暂的过渡时期中产生出一个短命的表面性的解答。

在这个问题上，当前对资本主义所作的流行的直接的辩护的界限还表现在：它在转回到十九世纪自由主义的思想时，把这自由主义对群众的恐惧，把它反对群众的独立，都继承过来了，当然，对应于帝国主义时期的条件，带着质上变本加厉的形式。这意味着：对这种思想来说，唯一注意到的是统治阶级及其思想附庸的形势和前景；对群众的“教育”已经委托给宣传（和镇压）；因此，布哈姆对科学和宣传所作的区别是依据了战后帝国主义资产阶级的形势。

至于现在在此范围内说到民族问题和世界主义、世界性国家等等，那么，R·龙巴狄正确地指出，资本主义的任何殖民化都与支持旧的统治阶级相结合；旧的统治阶级为了维持其摇摇欲坠的政权，就与殖民者结合联盟。从前，封建阶级就是如此（而且在今天还是如此，例如在许多阿拉伯国家中）。当现在，例如今天，发达的资本主义国家，甚至大的强国，受到美国的“殖民化”时，那么今天的垄断资本主义就继承了从前封建阶级所起的作用；它变成了背叛民族独立性的“国内的”支柱。在此基础上，世界主义的思想得到了真正的并非无力量的支持者。布哈姆的否定性的口号——不惜一切代价反对共产主义，甚至出卖国家主权——在这集团和为这集团服务的知识界中得到了真正的基础。在此基础上，世界主义的思想成为从原则上背叛祖国的思想。

然而，这种形势并不意味着在民族问题中存在的真正对立已被取消了。相反，事实是对立不断地尖锐化。因为保卫民族的独立和主权，这在任何民族中把那些本身对共产主义抱无所谓态度甚至敌对态度的人也动员起来。由于共产主义者忠诚于马克思列宁主义学说，随时随地是民族自由与自主的保卫者和先锋战士，因此，美国人意义上的反共产主义必然总是与共产主义争夺新的同盟者。希特勒在此问题上，在他的“欧洲新秩序”的方案上可耻地失败了。美国人想在世界范围内恢复希特勒这一政策的计划，在完全付诸实现之前就已经显示出可能性。

这里也表明，为什么必然到处产生出空洞的、从一开始就被宣判为毫无作用的口号，例如魏因斯坦的“无激情的战争”。振奋人心的口号，政治或战争中的激情，只能产生于人民的真正存在着的信念和感情。这里概述的与人民愿望的原则上的对立是一种力量，它从一开始就把美帝国主义的直接辩护归结为空洞的宣传技术。

进一步的探讨又不属于我们的任务。思想中的基本环节，我们已经论述过了，即利用对新闻等的垄断，把不存在的东西说成是现实，把明显的事实（我又回想起细菌战）又说成是不存在的。这一切在希特勒时期就已经发生了。区别仅仅在于：从国际上看，美国的宣传机关虽然远为强大，但它不具有希特勒迷惑性的神秘主义中那些骗人的把戏，而必然是枯燥单调的，因此它的目的与群众的真正愿望之间的对立更迅速地暴露出来。当然，低估一个如此强大的宣传机关可能产生的影响，这是一个重大的政治错误。按我们的计划，我们就不再具体地评论这个问题。在分析思想时关键在于指出一些错觉。这些错觉一方面由宣传机关本身的压力所产生，另一方面又是从对“群体化”的熟知的观点中产生的。错觉首先在于：以为这种宣传

能够真正地说服每一个人，以为只有“共产主义的第五纵队”才会引起对“美国世纪”这一理想的反抗。从前，希特勒把卖国贼与人民相混淆；现在，进行直接辩护的许多思想家又把大多数群众与“第五纵队”相混淆。在这两种情况中，原因都在于鄙视群众，因此对群众的真实愿望完全盲目无知。此外，并非没有内在的联系，那就是宣传机关的妄自尊大。美国教授摩根索提醒说，新闻、广播等等决不与美国的真正舆论相同一，从错误的同一中产生出错误的广告式的政治，他说：“行政机关已经变成它自己的宣传的俘虏。”

IV

美帝国主义的直接辩护的空洞性与希特勒的间接辩护完全不同。我们指的是与宗教和教会的公开关系。希特勒的神话声称要当宗教的直接的代用品，因此它包含着公开与天主教论战；如我们在有关章节中指出的，它在宣传上继续推行非理性主义哲学的那种宗教无神论。这一切话题在今天直接辩护中是缺乏的；相反，它很有力地依靠一切教会，特别是依靠天主教；梵蒂冈的宣传机关如此接近于“美国之声”，恰如圣灵银行与华尔街紧密地结合起来。当然，必须强调指出，对罗森堡敌视天主教徒的言论也不能太从字面上去理解，它对于某些人来说是想思想上的障眼法，它并不阻碍来自梵蒂冈和德国天主教徒上层人物的对希特勒统治的真正支持。

不言而喻，这一区别的产生主要不是由于思想的缺乏因而作为思想的最期待的补充物，而是由于美国本身的社会历史的发展。在美国，教会与商业总是如此内在地相勾结，正如资本主义与新教在其建立时相勾结一样。并且由于美国没有经受过欧洲国家自法国革命以来所经受的那些危机，也没有深深地动

摇过宗教信仰；因此，对资本主义社会的维护在美国就不必把宗教无神论添加到间接辩护的体系中去。一部分知识分子的所谓不可知论，与欧洲的思想危机相比较，是某种相当无害的东西。这样，从美国本身的社会发展中有机地产生出教会（首先是梵蒂冈）与美帝国主义的联盟，为了向共产主义发动十字军东征。

对这一联盟的政治和实际宣传意义（例如在落后的农民与小资产阶级中的影响）加以分析与评论，这也不是我们的任务。对我们来说，唯一考察的是问题的思想方面：是否这种与宗教和教会的联盟能以世界观的内容去填补直接辩护的纯粹的和空洞的否定性，是否它能为迫不得已地放弃罗森堡式的宗教代用品而提供代用品。我们相信，对这两个问题也必须作否定的回答。哲学上的许多流别，如法国的存在主义，它们继续了宗教上的无神论路线，但它们不能在国际上取得领导地位，它们代表中间阶段和“第三条道路”的思想，这一切只从否定方面标志了形势。要作出肯定方面的标志，必须先有待于人们能够指明：由于与宗教和教会结成联盟，在何处何时出现了新的思想题材，出现了宗教（或甚至仅仅假宗教）的狂热成份。

这样的东西在任何地方都找不到。一个穷凶极恶的反革命的思想家，白俄流亡分子彼得雅耶夫正确地指出了原因。他深为悲伤地谈到现代的人不信宗教的情况：“绝大多数的人，包括基督教徒，是唯物主义者，他们不相信精神的力量，他们仅仅相信物质的力量，相信军事的或经济的力量。”但是，这一根本态度决不是与信仰宗教甚至与崇拜神话不相容的。我们在前面探讨叔本华和基尔克戈尔时，曾指出一者的宗教无神论与另一者的激昂的宗教热忱为颓废的知识分子所能带来的思想安慰。对这种安慰的需求，必然随颓废状况的发展而日益滋长出来。它早就采取公开的宗教的形式（例如，在奥地利的巴罗克式的天主教），因此，它今天能——也公开地玩世主义地——带有宗

教热忱的流行的政治色彩，无须最轻微地改变道德的根本态度，无须最微弱地增添世界观问题。我们在奥尔德斯·赫克斯利那里发现了这种态度，他近来以不同寻常的公开的玩世主义来宣告神秘主义。当然，他一点也不相信任何真正神秘主义的实际要点，不相信与神的神秘的合一，但他补充说：“然而，这决不减少神秘主义作为通向健康的道路的价值。没有人会把瑞典的体操或刷牙看作走向神的直接通路。如果我们把漠勒式的早操作为我们的习惯，那么我们是为了健康才这样做的。由于同样的道理，我们应该把神秘主义和道德上的德行作为我们的习惯。”

本书的读者不再会感到奇怪：这种思想安慰恰恰伴随着知识分子的绝望，伴随着他们向神的呼吁。这种联系在奥尔德斯·赫克斯利的玩世主义中可以清楚地看到。在伯特兰·罗素那里，这种“宗教的”绝望还更玩世主义地表现出来，同时——表面上开玩笑地——展开了帝国主义的一切反革命的侵略的结论。他以形而上学的宗教的方式，向我们提供了如下的前景：“我常常想象，也许神不愿意让我们理解它凭以操纵物质宇宙的机械力学。也许核物理学家对于最终的秘密已如此接近，以致于它认为已经到了中断他们工作的时候了。较之让他们继续他们的发明直到毁灭人类，它能采取什么样的更简单的方法呢？如果我能够想象，鹿、松鼠、夜莺、云雀会度过这场灾难，那么我就能平静地正视这场灾难；人毕竟证明，他不值得当造物主。”但是，这种世界灭亡的情绪总是具有确切地改造过的政治内容：对社会主义的生死搏斗；对象罗素这样的人来说，人类的灭亡比社会主义胜利的前景更容易忍受。当然，也不是在严肃地谈论世界的灭亡，世界灭亡的真正的、由罗素所期待的内容是“白色恐怖将取代红色恐怖”，“唯一的军事统治（当然是美国的统治——卢卡奇注）将在整个世界内达到”。因此，“宗教的复兴”无非是进一步从思想上推动原子战争和细菌战争。

利普曼有一次说到：“如果时局发生混乱，那么一些人就会强攻堡垒，而另一些人就会退回到寺庙中去。”对反革命堡垒中的思想困难，我们已经指出，并且还要再指出，对宗教在思想方面的帮助，不应该作过高的评价。至于说到“寺庙”，那么这是在危机时期颓废状况的普遍现象：思想上从大的斗争中退却，拒绝表态。在这里，是否它是佛教无神论的寺庙，或是天主教的寺庙，如果我们进一步去考察退却的思想（对此我们现在没有可能性），那种差别没有太多的重要性。然而，退却的方向却具有更重要的意义。因为在评判思想时，如果也采取这种观点：“谁不赞成这，那谁就是反对这。”或者把一切寻找“第三条道路”或希望取中立态度的人都简单地等同看待，这恰恰在重大的决定性的斗争中是错误的。不是这样的，在这方面，任何的“寺庙”仍然是赞成或反对党派斗争中的一个党。例如当莫里阿克或格雷厄姆·格林创作出宗教的文学，作品中除了宗教题材之外使一切具体的社会的东西都泯灭在虚无之中时，那么他们站在——且不用说莫里阿克的公开贩卖战争的作品——帝国主义堡垒的“寺庙”之中。与此相反，例如卡尔·巴尔特对宗教中任何社会区别的否定则包含着对帝国主义战争的否定。难怪帝国主义新闻界谈到他时——并且特别在谈到尼默勒时——就象是在谈论走入“真空地带”的迷路者（或甚至使人走入“真空地带”的诱惑者），而它在莫里阿克或格雷厄姆·格林的身上则看到了他们世界观的重大深化。在这方面，它有正确的政治上和审美上的本能。这些作家所塑造的世界，尽管塞入了不少“奇迹”，却与颓废情绪野蛮地放纵本能毫无区别。这样的“寺庙”，对于未来的内奸或甚至对于帝国主义的刽子手来说，倒是很好的教育场所。

对宗教思想的讨论给我们提供了这样的机会：简短地评论我们当今的“伟大历史哲学家”A·J·汤因比。在哲学上，他

的著名的著作完全没有提供新东西。在一切主要问题上，他是生命哲学的子孙史宾格勒的简单的子孙；一切重要的思想：反对历史的统一性，同等看待一切文化，把进步宣布为幻想等等，他都是从史宾格勒那里继承过来的。他的所谓创造性表现在完全无足轻重的细节之中；因为不管他们之中的那一个人——同样任意地——构造了多少这类的“文化圈子”，这没有产生出真正的区别，如列宁所挖苦的，是在红魔鬼与蓝魔鬼之间的区别，这种区别是完全无足轻重的。至于汤因比没采用史宾格勒的生物学的非理性主义，这是无关紧要的事。因为在他看来，文化从静态到动态的历史过渡是纯粹不合理的奇迹。为了选择过渡的道路，他还使用了纯粹神话的比喻，并为论证这一方法而作了如下的“认识论的”思索：“可以在这类神话的形象中最好地描述事件，因为神话的形象不受矛盾的干扰，而矛盾之产生，则是由于言论采用了逻辑的术语。如果神的宇宙是完美的，那么除了神之外就不会有魔鬼在逻辑上存在；而当魔鬼存在时，那么它要损害的完美性必定已经是不完备的了，原因是它存在着这个单纯的事实。这个逻辑矛盾在逻辑上不可能得到解决，它由诗人和预言者的想象直觉地超越了……”因此在这里，以比晚期谢林远为更愚蠢的更低下的形式，神话变成“直觉的形式，以便吸取和表达普遍的真理”。所以，脱离史宾格勒的生物学的非理性主义甚至可能产生出还更混乱的谬论。我们在把史宾格勒与尼采、狄尔泰作对比时所已经断定的那种普遍性的水平下降，在现在把汤因比与史宾格勒相比较时清楚地表现出来。

很显然，不值得去进一步探讨汤因比的详细情况。只是让我们再来强调指出一个环节，即在什么环节上他的效忠于基督教的关系在他历史哲学的关键地位上清楚地显现出来。汤因比只在继承耶稣之中看到了摆脱当今危机的出路：“谁握有剑，谁

就将因剑而灭亡。”但是，他的忠告唯一地针对着“内在的”和“外在的”无产阶级（也是汤因比在整个历史中的发明之一，它又是法西斯主义的“无产阶级国家”论的浮夸的仿制品），但不针对着统治阶级，统治阶级使用暴力是与基督教很好地相容的。

如果我们现在观察一下迄今概述的思想的总形势，那么自然而然地出现问题：对创造性、深度和影响来说，在这里能有什么活动余地呢？回答是完全否定的。不是只有我们才断定这一点。让我们听一下一位有名望的、与美国友好的颓废派思想家丹尼斯·丹·罗格蒙特怎么说：“但很可惜，文化对我们周围的世界的反叛直到今天仍然还是毫无任何直接的影响。它是一支小的精锐部队的事情，这支精锐部队在越来越大的程度上与普遍性相隔绝，并对政治、社会、经济上的事件变得陌生起来，而事件则服从它自己的、精神越益不能接受的法则。在商人、政治家、无产者和李尔克或海德格尔之间，不再有共同的语言，对生活和社会的目的或价值不再有共同的观念。他们之能联合起来至多靠了模糊的词语，如自由、民主、正义，而在这些词语之下，人们真是同床异梦。不再有公认的权威，由他来宣告‘真理’，并订立共同的价值标准。几乎今天在欧洲所发生的一切，总是与按各种正统观念、按市民道德或按理智的标准是好的和正确的东西处在矛盾之中。”

这位杰出的作者不满足于刚才引用的话，他对他所评价的思想的毫无影响状况提供了一个极典型的例子，这例子中的主角是同一派别中的另一个杰出者柯斯特勒。他在他的一部反共产主义的小说出版后收到了大学生的来信，罗格蒙特从信中作了如下的引用：“在我看来，您对斯大林主义的描写是完全正确的。因此，我将加入共产党，因为我刚好在寻找这样的纪律。”

这种失效和无能为力的状况不足为怪。单纯的词“绝望”作为此种思想的内容，并不足以解释，因为我们已经看到，海德格尔的绝望甚至能够为希特勒主义作了直接的准备。今天，例如格雷厄姆·格林能产生类似的作用。但是，现在涉及到的是某种别的东西，涉及到更多和更具体的东西。不仅仅涉及到对人的任何能动性的普遍绝望；这种能动性，从叔本华直到海德格尔，汇入到反动派的阵营，或至少导致与反动派相勾结。但罗格蒙特、柯斯特勒之流不仅仅处在普遍的绝望之中，他们的怀疑和绝望首先旨在他们所要宣告的“好消息”，即旨在维护“自由世界”。

让我们再来听可靠的证人柯斯特勒本人的供词。他让他的小说《渴望的时代》中的一个人物说了如下的话，在这些话中可以清楚地感觉到，这个人物说起话来要比他的作者平时敢于说的话更坦率一些。此人物说：“现在，我偶尔相信，欧洲的命运是注定了的，历史中的一章接近了它的终点。几乎可以说，这是我的思辨的真理。当我超然地看在永恒性标志之下的世界，那么我认为这从来也不是令人不安的。但我偶尔也相信道德的命令；跟恶作斗争，即使斗争是没有希望的……在这一点上，我的思辨的真理成为失败主义的宣传，因而又成为不道德的影响。”这番表白以——从柯斯特勒嘴里说出来的——对在由作者如此卖力地维护的“自由世界中艺术和文学的未来前景”的并非不重要的判断而告终：“欧洲的艺术灭亡了，因为它没有真理就不能生存下去，它的真理已经变成了砒霜。”

这意味着柯斯特勒在谈论他自己的世界：它不能容忍如实地反映现实的艺术。但这种情况与从前杰出的反法西斯主义者谈到第三帝国与真正的现实主义的艺术的关系时所说的情况恰好完全一样。当然，如此产生的景象还包括：这些认识绝不阻碍罗格蒙特和柯斯特勒之流参加到美国的战争宣传中去（因此，同

样的认识使正直的作家成为彻底的反法西斯主义者，而在“自由世界”的维护者中仅仅产生出极度的自我讽刺，产生出他们的帝国主义宣传的卖俏的自满的色彩)。在这里，在新的领域中，我们又证实了我们前面对思想家的伪善的玩世主义所下的判断：他们与利普曼一样，不相信他们所宣告的东西，他们与布哈姆一样，是他们自己的劳施宁——尽管他们在不同的文章中带有差别。

当然，绝望并不仅仅导致服从或甚至与帝国主义反动派相勾结。有时，它可以是一场危机，并从危机中重新觉醒达到理性。但它也可以包含着要陷于无所事事，包含着企图放纵直到自杀，它的——也是反动的——作用往往表现为很成问题的。美国很有成就的小说家布罗姆菲尔德在他的《史密斯先生》中描写了这种命运。从社会的角度看，他无疑是正确的，他让小说中的我在自身与巴比特之间作了比较：“当我描写这些人时，我有理由不描写巴比特。不再有巴比特们了。他们属于美国生活中的特定阶段，这个阶段可告结束。在今天，巴比特，以其自负，以其善良，以其极度的残忍，以孕含着他的无教养的喧闹，是一个怪人，被遗弃者。在一定程度上，他的一切性格和他的真正的问题由病态和迷乱所取代了，而受害者并不知道这一点，他们试图逃避到唯物主义中，逃避到极度的忙碌中，逃避到饮酒中。巴比特是粗野的，但也是健康的。我所描写的、并且经常在蔓延的病态是完全不同的。我知道我在说什么；并且我为整个国家和民族而担忧。”

布罗姆菲尔德和他的主角过高地估计了巴比特的健康。两部小说的读者知道，破坏布罗姆菲尔德的主角的生活的东西也在巴比特的生活中出现了，当然在那里仅仅作为插曲；布罗姆菲尔德的绝望的萌芽（这些萌芽在巴比特那里，在一开始就存在了），在那里由“美国的自由”加以整治（从断绝往来直到

物质和道德上的摧残)。这不是说布罗姆菲尔德的坏话。在史密斯先生看来，巴比特必然表现为是强健的；布罗姆菲尔德的功绩恰恰在于：他正确地描写了由于社会的发展，一种类型转化为另一种性质不同的类型。这种提高还包括：史密斯先生跟巴比特相比，还较少地预感到决定他的命运的真正原因。然而，在两个人物身上，都本能地反抗美国的特殊的“同步化”，反抗——如果必要的话——对一切思想和感情采用粗暴的“规范化”。辛克莱·刘易斯当时在这些问题上比今天的布罗姆菲尔德更有意识一些，他谈到“好好公民协会”的这样一些倾向（这协会破坏巴比特涉足于奇异的东西）：“他们断定，美国的民主或许并不意味着财产的平等，与此相反，规定在思想、衣装、道德、绘画、表达方式上的健康的一致化。”辛克莱·刘易斯——虽然并非巴比特——甚至知道，这种同步化在“民主”“自由”的形式下是资本主义的普遍的东西，只不过它在美国的出现要比世界别的地方更厉害得多。当恰恰这个世界在拯救“可持不同见解”的权利的名义下应该得到维护时，人们就又清楚地看到了劳施宁之类的问题。

因此，在这一发展中——布罗姆菲尔德是否知道，这完全无所谓——，事情涉及到腐朽的资本主义中一般人的命运。拥有健全的生活本能的人们要自发地反抗他们生活中的这番前景，这是太可理解的了。反抗常常采取——多半是相当模糊的——反资本主义的形式。我们已经看到，雷蒙德·阿隆对欧洲这种情绪的普遍传播是多么愤慨。但他绝对不是唯一的一位。例如，剑桥的教授D·W·布罗加在许多欧洲人反对资本主义的感情中看到了他们从根本上在反对美国。布罗加教授想克服这些感情，*这对我们来说是无关紧要的；确实，正是他那对美国友好的态度使他的话带有特殊的价值。他说：“因为如果有人否定现代的（美国的——卢卡奇注）世界，他完全有

权利就它的最有代表性的形式去否定它，而最有代表性的形式在大多数的情况下必然是美国的形式。不是因为美国人特殊地堕落，而是因为他们现代世界的技术领域中占据了领先的地位。至于从中也许要得出对美国不利的结论，这是无法改变的。谁出于这个或那个理由而否定现代世界，无论如何应该明智地就它的最完全的形式去否定它。”这正是史密斯先生的命运（对这命运，欧洲的一般的人，特别是知识分子，本能地感到不寒而栗）。史密斯先生已经是迷惑了，并被他自己的、还比较不发达的垄断资本主义推入绝望之中，那么，垄断资本主义在美国的完成对他来说会是怎样的一种恐怖呢？

布罗姆菲尔德的进一步的功绩在于：他揭示了现代颓废艺术（直到超现实主义）与史密斯先生的绝望的走头无路心情的联系。我们看到，什么感情、什么世界观（正确一点说，缺乏世界观）产生出这种艺术的影响。史密斯先生谈到他去新奥尔良的旅行，以便经过几天的酒色生活忘掉他故乡的环境：“当我回想起这次旅行时，我总是觉得似乎全部的印象有如一幅超现实主义的绘画，在整个画面上是错综而狭小的街道，带有耀眼的、叫喊着‘快欢乐’‘快当狂人’的霓虹灯，有成群的穷人和空手，幽灵从窄小的胡同和门口闪现出来，为了把人拉到小路上去。当人喝多了时，肯定就会有这番景象。”

史密斯先生的经历是无意识的自然而然的。但它可以不难地联系到一些较确切的评论，即指出为什么抽象的艺术在美国上层人物中会成为流行的艺术，通过什么手段它成为流行的。马克思主义者 S·芬克斯坦在一篇论文中生动地揭示了这些方法，他在文章中从《纽约时代》引用了一篇文章，在该文中阿莉内·B·洛查英写道：“当人以世界为家，使自身成为‘万物的尺度’时，并当艺术——在世界上按照它的原样——通过创造出人所欲求的世界的摹本而体现出艺术自身时，人本主义就

溯源到希腊人的人神同性的哲学。这种思想以有限的可估量的宇宙以及处于其中心地位的独立的强有力的人为前提，并且实在可以由人的理解能力广泛地加以把握。但是，随着研究新的科学，宇宙的这种形象不复是可能的了。”当然，文章作者的结论与我们当代的自然科学的结果没有关系。对重要的问题——为什么反动颓废的不可知论的神秘的说法甚至吸引了某些自然研究者的注意力——这些观察并未去探讨。对我们来说，重要的东西是：有一条直的路，它从自发地描写从非人状况到躲避人的逃脱，通向在理论上从反人道的原则论证这种艺术。在今天，这条道路远远地伸展进帝国主义时期：从保罗·恩斯特、伍林格尔，经过奥尔特加·伊·加塞特，达到马尔罗。

如果这些是纯粹美学的问题，那么我们就没有理由在此作探讨。但是，保罗·恩斯特作为希特勒的信徒而结束他的生涯，奥尔特加·伊·加塞特作为反对“群体化”的主要斗士而成为我们当代典型的反民主者，马尔罗成为戴高乐的戈培尔，这一切是仅仅偶然的吗？因为这一切不是偶然的，因此，美国的领导集团保护“抽象的”艺术，即保护有意识地反人道的反现实主义的艺术，也不是偶然的，只不过在表面上还附庸风雅。它跟迫害和压迫现实主义同样地不是偶然的。希特勒已经提供了证据，这样的制度与现实主义是水火不相容的。同样的景象，我们今天也看到了，只不过采取美国“民主”的表现形式。此倾向本身不是新的，只不过它在今天达到高潮意味着某种质上新的东西。任何人都了解作家马克·吐温的命运。我们已经揭示过在巴比特身上的“民主的”专政。辛克莱·刘易斯以后在《阿罗史密斯》中描写了“自由世界”的软的手段，在《埃尔默·坎特里》、《金斯布洛特·罗亚尔》中描写了“自由世界”的明显的恐怖手段。它们足以说明这位富有才华的现实主义者的巨大转变，足以说明初露锋芒的现实主义作家如施泰因贝克等人

的结局。在卓别麟、霍华德·法斯特、P·罗伯逊的命运中，人们可以确切地看到“自由世界”与现实主义的关系。

对艺术上现实主义的迫害不再是单单美学的问题。但它还更清楚地显示出它的社会思想的方面，因为我们观察到了那种在受保护的颓废文学中表现出来的有关人的内容，在这种文学中，颓废所引起的道德后果清楚地显示出来。人们在美国教授H·St·康马格那里所能得到的关于这些问题的阐述，表明了事情并不涉及到一个马克思主义者的“反美情绪”：“男人和女人在福克纳、考德威尔、法雷尔、海明威、沃尔多·弗兰克、伊夫林·司各脱、尤金·奥尼尔的笔下都让他们的自然本能骚乱地尽情发挥，他们象野兽一样不讲道德……凡是研究过伊茨拉·庞德的生涯的人，没有人会怀疑他对黑暗的寻求与他对民主的仇恨之间有亲缘关系。”并且，他还下结论说，这里所挑起的向理性的进攻“使人极大地降格”。

因而，现代艺术的问题——通过伦理的中介——转化为政治。美国的文艺政策有力地促进了这一转化。从前，特别在欧洲，放纵本能作为艺术的内容被限制在颓废的寄生的知识界的“精锐部队”的小范围内，而现在这种内容已经广泛地流行。在“深奥的”艺术和大量庸俗艺术品之间的界限已被日益拆除。电影、广播、文摘等在最大规模上散布与在福克纳那里作为“高等的”文学而受到赞扬的东西相同的货色：毫无拘束地放纵最恶劣的本能。少年犯罪的不断增长显示了这类“社会教育学”的成果。

在文学中去寻找原因，这当然是错误的。它仅仅涉及到症状。三K党和其他私刑机构早就把残忍地放纵本能搬到实践中去，远在带头性的文学受这个题目吸引之前（为了避免任何误解：我们现在谈及的是在文学中肯定并颂扬对本能的放纵；至于“称猫为猫”的现实主义表现方式与这个问题没有关系）。当

然，侦探电影和犯罪电影，各种类型的黄色文艺，连环漫画中的超人，体育中的残忍搏斗等等，已经在前面开路了，但直到现在，广泛的体系才产生出来，其影响无所不及。

希特勒统治的特征是：采用巧妙的手段，把本身无辜的普通人，有时甚至把很有才能的人变成可怕的罪行和野蛮的非人行为的帮凶甚至积极的参与者。没有这类的“社会教育学”，奥斯威辛集中营就是不可能的。美国发展的特点是：这些倾向的成份总是存在着的，在南方，从奴隶解放开始的。部分原始资本积累直接地进入垄断资本主义时期，这方便和促进了这一社会过程；此外，还有南部的特殊色彩，即在南部，最落后的最违背时代的剥削关系（奴隶制度）从一开始就具有或多或少明显的资本主义特征。这一切导致：通常只属于原始资本积累的那些社会因素，随着相应的变革，直接地进入帝国主义的资本主义。其中还产生出这样的特性：这一切都是在模范的资产阶级民主的形式中展开的；在欧洲发展的意义上，美国看不到封建主义，看不到绝对的君主政体。希特勒主义的另一个重要部分——种族主义和种族歧视，在那里，特别在南部是起作用的（但以后也普遍蔓延），其时正当种族主义在欧洲仍然构成反动派中极端的局外人的个人的世界观。我们在有关章节中曾指出，哥比诺在他受误解的时期，却在美国的南部找到了第一批狂热的读者。美帝国主义越多地成为世界上反动派的领导力量，这些倾向越强烈地普遍化，并且——只要有可能，就比希特勒时期还更有意识地系统地——服务于准备侵略，服务于帝国主义战争，服务于野蛮地进行已经爆发的战争（朝鲜）。美国不少的民主人士为反对这些倾向在过去和现在进行了迄今仍属徒劳的斗争。

这番景象的进一步的方面是：没有哪一个地方象美国那样在公开的匪徒和官方的政府机构之间存在着“横向联系”的网

络和系统 (H. H. 威尔逊教授发表了“民意调查处”在1944年的一份民意测验, 根据这一测验, 7个被调查的美国人中五个认为一切政治家都是贪污腐败的)。可以断定, 不少普通的人经常产生愤慨。但愤慨是无济于事的, 主要因为对舆论的垄断、由这一联盟支配的新闻界力量和两党机构的力量经常鼓动而使这愤慨被加以利用了。例如, 很可能1952年共和党的最后选举胜利是靠许多普通人自发反抗民主党的贪污腐败而促成的。人们能够相当确定地预言, 在几年之后会产生对共和党贪污腐败的类似的愤慨; 副总统尼克松的情况 (它很侥幸地被掩盖住了) 非常明显地表明, 在共和党内当然也流行着与民主党同样的贪污腐败。为了通过一个——偶然挑出的——例子来说明民主党的贪污腐败, 让我们回想一下奥德威欧的情况。我们引用肯定不反美的《新苏黎世报》: “奥德威欧当时任命为墨西哥的大使, 这唯一地出于这样一种必然性: 把纽约市长及时地送出国境, 以免他的很不光彩的市政管理中的丑闻被揭露。美国的国土因这位从前的纽约警察而如此激愤, 以致于他宁愿在墨西哥度过余生, 而且作为当地律师办公室的‘法律顾问’。杜鲁门接受了奥德威欧的辞职, 他在复函中说, 只是‘很踌躇, 并且极热烈地感谢所履行过的公务’。但奥德威欧将代表美国与很多其他特殊代表一起参加即将举行的墨西哥新总统鲁伊茨·科蒂内斯的就职典礼。”

在我们写到这里的时候, 对马卡兰的揭露似乎爆发了。他的情况作为象征也许是更有趣的, 因为与匪徒组织有紧密联系的马卡兰正是“真正美国生活方式”的急先锋, 是“反美倾向”的死敌。就其性质而言, 马卡兰的情况正集中象征了备战的统治集团中所发生的东西, 正如从前——颇为无辜的——克佩尼克的头头可以被看作威廉二世时代的德国的象征。

贪污腐败、匪徒行径、犯罪和政治恐怖相结合的方式也是

希特勒统治的特征。我们回想一下劳施宁与“领导人”的谈话，在谈话中，“领导人”认可统治集团的贪污腐败，因为统治集团的成员由于大家都知道他们的贪污腐败的行为因而随时不得不无条件地服从。当然，这个话题也在今天流行的贪污腐败中起很大的作用。每次公开揭露都表明，许多知情人早就知道了这些事，但他们有原因不公开地谈论。与匪徒们有“横向联系”，这具有“政治上的”好处，即领导集团在困难的情况下总是可以利用相应的恐怖组织去恐吓讨厌的分子，在必要时加以消灭。在“正常的”和平时期，这是战争时期军事纪律所要达到的东西的补给品。“恐惧乃是二十世纪的人的定义”，梅勒的那位我们已经熟悉的卡明斯将军这么说。为扩大这种恐惧的目的而服务的，有秘密警察的不断加强的机构，有警察审讯时法律上允许的刑讯等等。当然，这一切在军队中达到了最集中的表现。“军队最好活动在这样一种环境：任何个人都害怕在他之上、并对下属表示鄙视的人”，同一个卡明斯将军说。这样产生出来的普遍恐惧的气氛决不与正探讨的放纵本能问题相对立。恰好相反。放纵本能是绝对必要的，不仅为了对付内部敌人，而且为了对付外部敌人。放纵本能必须——象希特勒时期一样——得到相应的引导，从而被引入所希望的方向。在这里，统治集团与匪徒集团的关系是并非不重要的——思想道德的和组织上的——中介性的环节。

在探讨放纵本能、匪徒行径、思想和道德上的腐败时，还包括着要探讨叛徒们在反对共产主义中所起的从未这样巨大的作用。当然，现象本身不是完全新的。在两次世界大战之间，我们毕竟认识到了托洛茨基在国际上的宣传鼓动活动，还有形形色色的伊斯门、多里奥特等等。但在今天，不仅克劳契科、露特·费舍尔等类型的卑鄙的警察的代理人在世界舆论中处于突出的地方，而且最受赞赏的作家如多斯·帕索斯、西洛内、柯

斯特勒、马尔罗，领头的政治家如恩斯特·罗伊特，政论家如布哈姆以及其他许多人，都是共产主义的叛徒。

这里自然会出现一个问题：在备战者的眼中，什么东西使共产主义运动中的渣滓恰好在今天变得这么有价值？我们已经说过，帝国主义思想的空洞性必然导致不断地——以歪曲的形式——对马克思主义作抄袭，以便企图利用共产主义的漫画式地歪曲了的细节去反对共产主义本身。在这个问题上，叛徒们当然是内行（人们想一下布哈姆对垄断的探讨是与利普曼、勒普克相对立的）。事情表明，对马克思主义的最肤浅的研究，向最彻底的资产阶级大学教育提供了最大的好处，特别在政治学和经济学方面。因为请注意，绝大多数的臭名昭著的叛徒只是暂时地在共产主义运动的外围逗留过。如叛徒博尔克瑞断定，只有西洛内和罗伊特曾是共产党的负责干部（对他们在才能上的区别，这里不值得去进一步研究，虽然例如西洛内在他逗留于共产主义内时，可以被严肃地看作现实主义作家，而柯斯特勒在他风行一时的社会心理的劣等小说中仍然是同一个渺小的肤浅的记者，与他初期完全一样，等等）。此外，帝国主义者们在评价这些叛徒对共产主义的揭露的“可靠性”及宣传价值时，完全不考虑有关的叛徒由于他们在运动中的极次要的地位是否能够真正地知道这些东西。因为如已指明的，反共产主义的宣传达到了克劳契科，因此对它来说，任何——如此低劣地编造出来的——谎言和诽谤都是有价值的。进一步说，叛徒被看作特殊可靠的，因为对他们来说，不再有退路了。布哈姆谈到这一点时，这么说，叛徒比那些没有转变过来的人更能抵挡共产主义的思想毒害；他们对共产主义所作的否定要比其他人更慷慨激昂。他们的仇恨，他们的复仇欲，他们的怨恨，对反共产主义的宣传来说，是最有价值的情绪。这样，他们尽管在知识和才能上都处于极可怜的程度，却成为反共产主义的思想斗争中

的急先锋与领导人物。这也确切地表明，资产阶级思想在今天下降到什么水平。

从这种状况中，从对他们当前主子的低下的思想和道德的认识中，产生出叛徒们的自我意识和傲慢自大。克罗斯曼讲到与柯斯特勒有过一次谈话，在谈话中，柯斯特勒说：“我们这些从前的共产主义者，是你们方面知道事情真正关系到什么的唯一的人。”而西洛内甚至走得更远，他说：“在共产主义者和前共产主义者之间的最后决战将被进行到底。”当然，这是一个很坏的玩笑，它只表明，西洛内已经忘记了在任何入门书上所可以学到的东西。但这坏的玩笑也表明了叛徒们思想道德上的态度的一个方面。另一个方面是颓废的心理与道德的新的色彩和进一步的发展。就他们在现今资产阶级那里的重要性而言，这是决定性的题材。资产阶级只能利用道德上的残废者或匪徒。因此，对它来说，叛徒是最好的人力资源。因为他们由傲慢自大而得到补偿的、颓废而破碎的内心状况的基础一再地爆发出来。克罗斯曼断言：“真正的前共产主义者决不能再成为完整的人。”柯斯特勒证实了这一诊断，因为他让他的人物中的一个——这涉及到一个前共产主义的诗人——说到自己本身：“有抒情诗和祭神诗，也有爱情诗和造反诗，但没有变节诗。”

因此，尽管从外表上看，叛徒的心理创造出极端局外人的状况，但这心理却包含着整个时期的某种极典型的东西。决定性的内在的撒谎行为作为伪善的玩世主义而表现出来，并贯穿了生活中一切内在的和外在的现象。由于反共产主义的思想斗争按其真正内容不可能被表达出来，即维护剥削、反对消灭剥削的斗争不可能被表达出来，因此，思想论战的整个基础必然是说谎：“自由”反对“压迫”的斗争；从而又是玩世主义地宣告的赤裸裸的谎言。全部的克劳契科方法出自“自由世界”的根本性的虚假之中。

其结果，我们能够对整个文化领域中看到。行政上强制推行美国的文化霸权主义，这不仅仅针对着直接的政治领域。一方面，人们把美国在思想上的领导看作普遍的问题，另一方面，美国出版商、电影公司老板等的物质利益也起了决定性的作用。艺术上如此高度发达的电影制造单位如法国和意大利的制造单位，必然进行拚死的生存斗争以反对由国家支持的、来自美国的肮脏的竞争对手。进步的法国文学，为了能抵挡住有关恐怖、侦探的文学的大量传播，必然通过有组织的群众运动来保护自己，等等。当美国的冷战宣传声称要从“东方的极权主义”中拯救欧洲文化时，真正的欧洲文化进行着一场生死的斗争，以便拯救它的单纯的生存，反对“美国世纪”的经办人。

这是外部的形势。内部的形势如何？对整个一系列的决定性的文化问题，我们已经探讨过了。在这里，我们只想再强调一点。这个问题虽然在实际上只使比较狭小的一部分知识分子感到有兴趣，却构成了共同的话题，并把通常很分歧的知识分子彼此联结起来，使他们倒向“自由世界”的世界观倾向。我们说的是自由言论的权利。但这是某种完全幻想的东西。垄断资本主义的出版、电影、新闻等机构极大地限制了自由言论的真正活动范围，特别是在冷战的条件下。当然，个人在感情色彩上的差别，在总是被规定的内容的范围内，不仅是允许的，而且是得到方便的。但在重要内容的问题上，产生出真正的、实际上的背离，产生出舆论机构的沉默（人们想一下埃路阿特的葬礼，想一下对他的悼词），这种沉默经常上升到直接的迫害（卓别麟）。言论自由的维护者们应该给自己提出一个问题：什么样的言论自由在“自由世界”是实际上允许的？例如萨特，当他写文章反对共产主义时，他是“自由思想”的英雄；自从他1952年参加维也纳的国际和平会议以后，对“自由世界”来说，他成了一个可鄙的家伙。因此，在“自由世界”中，对问

题——与谁和与什么保持一致——有很明确的回答：人们可以（和应该）大胆地承认自己的“言论自由”，但必须在美国、在阿登纳的德国等反对苏联、反对社会主义。人们甚至能以任何的论证来贯彻这一点。但人们必须与垄断资本主义，与它的帝国主义侵略的政治保持一致，这样才能当正确的“自由言论者”。

但是，言论自由的可疑性还不止如此。列宁在“经验批判主义”中指出，学术上各个人不同的、受到激烈捍卫和进攻的认识论的区别，当人们对它从认识论的真正决定性的问题——是唯心主义还是唯物主义——的角度来观察的时候，那区别也就都消失了。这越益适用于今天的思想问题。例如，谁注意到世界观的真正决定性的问题，谁就将在今天哲学中各个人的区别的——乍一看来——难以把握的混乱中，看到惊人的一致性；我们曾指出过，彼此之间毫无影响的维特根斯坦与海德格尔，从这种观点来看，他们俩人又是多么接近。在伦理学中，在历史观中，在社会观与美学中，情况同样如此。当然，在文学和艺术中也如此。

正是那最个人主义的、最彻底的言论自由的倾向，伴随着彻底的千篇一律。因为从客观上说（因此也是从艺术上说），个人的现实财富完全依赖于他的现实关系的财富；而且，新的艺术越是顽固地把纯粹过于傲慢的、与社会和社会关系脱离开的人物置于创作的中心位置，那么，在外表上极不相同的人物之间的类似性就会越大，直到几乎不可区分。因为从客观上说（因此也是从艺术上说），在文化中展现的人的关系的世界，与单纯的赤裸裸的本能世界相比，其差别是无法比拟的，因此，如果一种艺术以几乎独断的主张把本能世界当作中心主题，必然马上面临着单调与千篇一律。在阿内阿斯与迪多^①之间的交媾

^① 迪多(Dido)，传说中的迦太基的女王和建国者。——译者

和在罗米欧与朱丽叶之间的交媾是多么的相似，而由社会文化所制约的爱情的差别却创造出永恒的真正的人物。今天大多数自由言论者的缺乏友爱的抽象思想，产生出非人化的千篇一律的作品。因此，与上面揭示的、从外面垄断资本主义方面而来的同步性相伴随，出现了——非自愿的——内部的同步性。恩斯特·费舍尔在和平会议上说得很正确，现代的自由言论者们的人物完全是一个模样儿。

言论自由喊得越响越凶，那么人物的千篇一律就越厉害。这个结构反映在艺术创作中，就构成了从垄断资本主义的土地上必然生长出来的客观的谎言。从主观上看，这常常是自我欺骗。这是今天“自由世界”的普遍的特性。在希特勒时期就已经是如此。但在那时候，这谎言对一些人来说，已经靠神话的彩色的面纱而掩盖起来，另一些人则认为，希特勒的鼓动和专制政治不是展开后的垄断资本主义的本质，希特勒不是垄断资本主义的单纯的代理人，而是唯一的障碍，排除了这一障碍，会给自由言论者的个人主义带来最幸福的时刻。面纱已经脱落，人们也该清醒了。今天，任何人必须认识到，允许言论自由的前提乃是：被迫为资本主义制度作辩护，而且这资本主义制度又是处在当前侵略好战的形式之中。自由运动的活动范围在这个世界上变得越来越小，被规定的被宣告的内容变得越来越贫乏，越来越带欺骗性。这是难以相信的，但这是真的。冷战的思想甚至与希特勒时代相比已经出现了水平上的下降，人们只要比较一下汉斯·格林与柯斯特勒，或者罗森堡与布哈姆。

我们已经揭示过原因。这是一度至少能以与人民相联系的虚假外表来欺骗思想家们的间接辩护的彻底失败。今天的“智囊团”想方设法，但他们不能为他们的中心内容——反对共产主义——而找出真正能够激励人民的形式。撒谎的范围变得越来越大，它的表现方式变得越来越少地具有吸引力。希特勒还

能把一百五十年中非理性主义发展的一切反动的东西综合起来，并象已经揭示的那样，把非理性主义从沙龙搬到大街上去。今天，社会决定了必须又要作出直接辩护，这种必然性使间接辩护已经成为不可能的了。

V

当然，我们迄今主要就美国的领导思想而概述的这一切倾向，也可以在西德看到。然而，是带有一定的变化，因此，很值得就德国所起的作用的现实性和重要性而至少对这变化作一考察。首先，西德是过去希特勒法西斯主义分子的中心。当然，占领军丝毫未从组织上和思想上清除纳粹主义的根子，相反，它们所做的一切都是为了把纳粹运动及其思想环境中对反苏来说可以利用的成分挽救出来，保持下去，以利于将来。无论如何，外在的和内在的某种思想变化是必要的，以便从希特勒的走狗而摇身一变为杜鲁门或艾森豪威尔的思想家。如果我们撇开在主要问题上的类似之处，研究思想结构中的一些区别（这些区别的要点，我们已揭示过），那就足够了。对我们来说，这个问题具有特殊的兴趣，因为我们可以观察曾对希特勒的统治作过准备与巩固工作的那些领导性的思想家在今天美国时期中的新动向。

对那些虽然在客观思想上作为非理性主义的极端开拓者而成为希特勒的思想先锋，并在他的统治下过安宁的有保障的生活，然而又——自愿地或由偶然的个人的环境所决定——没有直接参与统治的人来说，情况是极为简单的。代表这一类型的首先是雅斯贝尔斯。即使在今天，他的哲学研究已经反复证明的原则仍很有效：完全参与摩登的反动的流派，但同时又使它们适合于小资产阶级知识分子沙龙中的动摇性和中庸之道。他是存在主义者，非理性主义者，基尔克戈尔分子和尼采分子，因

此，在希特勒时期，没有人能够真正地反对他。现在，在希特勒倒台后，雅斯贝尔斯发现了——理性。当然，正如从前非理性主义那样，今天“理性”也献身于驳斥马克思主义。这种反驳“创造性地”说，马克思主义实际上是假科学的魔术：“毁灭者是创造者。当我引入虚无时，存在自动地就出现了。但在理解和行动的过程中，这实际上是重复了以假科学的面貌而出现的魔术的勾当。对应于这魔术，马克思主义者说，得到了较高的知识。”雅斯贝尔斯的“独创性”在于：运用了流行词汇如“魔术的”（这个词在语义学的理性的时代，据说是毁灭性地丑化了马克思主义）；除了这一点“独创性”之外，这一论证在四分之三世纪以前就在杜林那里出现了，不难在恩格斯的《反杜林论》中找到有关的反驳。雅斯贝尔斯在这里无视马克思主义的 ABC，他胜利地反驳了他自己创造出来的幽灵。

为了反对所谓马克思主义提出来的“对知识的迷信”，雅斯贝尔斯推荐出有效的药方，即他自己的、按最新样式美化过的非理性主义：人们必须返回到时髦的“本体论”的“第一步”：“然后，一切事物的语言就变成可听见的，神话就变成有意义的，诗和艺术成为‘哲学的研究方法’（谢林）。但神话的语言并不与知识内容相混淆。当理性强求对真理的验证时，那么，在冥想中觉察到的、然后在实践中使人激奋的东西，既不可以被扑灭，也不可以得到知识的性质。对真理的验证并不靠经验来测定，而是靠自己的本质，靠真理是否引起自我存在的上升或下降，靠我们的爱的内容。”

与此相联系，现在雅斯贝尔斯规定他的旧哲学与他的新哲学之间的联系：“在几十年前，我谈到存在主义，当时还补充说，事情涉及的不是新的哲学，不是特殊的哲学，而是一种永恒的哲学；当在某一时刻沉湎于单纯客观的东西时，可以用基尔克戈尔的基本思想去强调这永恒的哲学。今天，我宁愿称哲

学为理性哲学，因为看来很紧迫，要强调哲学的古老的本质。如果理性丧失了，那么哲学本身丧失了。”强调理性的统治地位，这对产生真正的神话来说，是唯一可能的保证：“神话是超验的真理的不可避免的语言。创造真正的神话是真正的说明。神话包含着理性，并受理性的监督。通过神话、形象和象征，我们获得我们的最深刻的、处在极限上的洞察。”凡是缺少这种保护的地方，必然产生出颠倒。雅斯贝尔斯认为，其中的危险在于：然后产生的不是“软弱无能的虚无”，而是“强大的妖术”。因此，雅斯贝尔斯利用了驱使恶魔的魔术和驱使天神的魔术之间的古老的区分，以便把冷战领导人所推行的那条路线引入哲学，即恶罪的慕尼黑政策的“经验”应该提供论证：与苏联所进行的任何严肃的谈判都应该作为绥靖而加以摈弃。因此，雅斯贝尔斯在思想上维护纳粹主义时所耽误的东西，他现在作为反马克思主义的斗士而加以弥补。这一对比越发有效了，因为张伯伦在政治上与希特勒的接近不亚于雅斯贝尔斯的非理性主义在哲学上与它的纳粹倾向的接近。

强调神话并不影响雅斯贝尔斯与语义学相联系。因为他经常诉诸于康德，这与语义学的基本哲学立场一样，同样是不可知论的非理性主义的；人们可以回想一下维特根斯坦的非理性主义。在两人那里，在合理性的漏洞百出的假面具中，表达出对理性的绝望，表达出理性的软弱无能与自身瓦解。例如在雅斯贝尔斯看来，“理性”是先天的无历史的（因为马克思承认历史的合理性，雅斯贝尔斯就称他是相对主义者），它与因果性的认识相对立，他说，“在因果性上，我只认识无理性的东西”，因此，“理性”必然在现实面前是完全无能为力的。雅斯贝尔斯以这种方式所理解的理性哲学，是旧的非理性主义又披上了适应今天美国的需要的外装：同一个走投无路的哲学一如既往地迎合小资产阶级的自满的知识界在思想道德上的安慰。

对海德格尔来说，实现这一过渡要困难得多。他不仅在思想上帮助了纳粹主义的产生，还直接地积极地站到希特勒那边去。在这样的情况下，要获得赦免，要在对哲学的新的野蛮化中重新得到领导地位，而且，要人们赞成那些所谓反对过希特勒、同时又不放弃在为希特勒主义作思想准备中所获得的“成就”的人，一句话，同时作为变化的和未变化的而出现在公众面前，这是一个比较困难的任务。海德格尔如何解决它呢？基尔克戈尔的武库为这类的目的提供了优秀的武器：隐瞒抵赖。今天，这是海德格尔思想的中心。确实，在基尔克戈尔本人那里，事情是比较简单的。从客观上说，因为在他那里，隐瞒抵赖是神的关系中反理性反人性的必然结果；从个人上说，因为他不必隐瞒任何出丑的东西。

海德格尔——许多超凡出世的、鄙视世界的哲学家在他们个人生活的指引下是常常很讲实际的——完全确切地知道，在梵蒂冈与华尔街联盟的时代，无神论不是畅销物。从中，他引出相应的结论。当然，并不采取与《存在和时间》中的无神论和虚无主义公开决裂的形式，而是如此简单，即他绝对肯定地宣布，他的主要著作既不是无神论的也不是虚无主义的。尽管他巴结当前的宗教倾向，但他毕竟不能用基尔克戈尔的神学来直接地为他个人的目的服务。与此相反，他试图从进一步发展他那为我们所了解的关于历史和时间的理论中，推演出原则上的隐瞒抵赖来作为任何历史性的本质（可以肯定地说，按照基本内容的本质，这仍然只是基尔克戈尔的命题的时髦的变种；只是对神来说才有世界史）。海德格尔认为，历史是“错误”的领域，是原则上的本体论的隐瞒抵赖的领域：“世界史的每一个时期都是错误的时期”。

这样，海德格尔从本体论上为他在希特勒时期的行为找到了论证和辩护。在他关于——更确切点说，反对——人道主义

的文章中，那一思想得到了更具体的形式。他以他那众所周知的对荷尔德林的歪曲手法强调，荷尔德林与希腊文化的关系是“某种本质上不同于人道主义的东西”，“因此，德国了解荷尔德林的这些年青人在面对死亡时的想法及生活不同于公开地被宣布为德国的看法的那种东西”。在这里，海德格尔谨慎地隐瞒了——这显然也属于本体论的历史的隐瞒抵赖——这些事实：这些年青人在希特勒时期不仅处在“面对死亡的情况中”，而且最积极地参与了谋杀、刑讯、掠夺和强奸。显然，他认为说这些是多余的。因为隐瞒抵赖就是要掩盖一切：当海德格尔的陶醉在荷尔德林中的学生把妇女和小孩推进奥斯威辛的毒气室时，谁能知道这位学生怎么想与怎么生活？也没有人能知道当海德格尔动员弗赖堡的大学生投希特勒的票时，他本人怎么想与怎么生活。在历史中没有什么明确的可认识的东西：历史是普遍的“错误”。

在此，海德格尔想达到三点。第一，对他在积极支持希特勒时的所作所为完全不负责任。第二，他想坚持他以往的存在主义观点。第三，他想造成一种印象：似乎他今天适应于美国政策所作的一切变化乃是他一贯的观点。这种杂技演员式的巧妙技术，只有借助于对科学玩弄手段才能办到。他从前的学生卡尔·勒维特在《新观察》上揭露了这种欺骗：“但是，观点的变换，诡辩式的迎合，都不能解决矛盾。在《形而上学是什么？》第四版的后记中，谈到存在的真理时曾说，‘虽然’没有存在者，存在也存在，‘但是’没有存在，存在者决不存在。在六年后出版的第五版中，‘但是’被省略掉了，因此，原先强调的对立也就不见了，而‘虽然’被‘决不’代替了，这就是说，句子的全部意义变成相反的了，而且对这一变化不作说明。如果一位神学家一会儿说，虽然没有万物，上帝也存在，一会儿又说，没有万物，上帝决不能存在，人们将会对这位神学家说什

么呢？一个对他的言词如此谨慎地加以斟酌的语音思想家象海德格尔在决定性的地方作这样彻底的改变，这该如何解释呢？显然，两种说法中只有一种才能是真的和合适的。”

现在，这一哲学走向何处？它从前法西斯主义那里保持了极端敌视理性的本性。当海德格尔今天说：“只有当我们得知几百年来受颂扬的理性是思想的最顽固的对手之后，思想才能开始。”那么，他只是从那一开始就潜在地包含在胡塞尔的“本质直观”中的东西中得出了极端的结论。又由于象已经指出过的那样，现象学在其起源上与马赫主义有很近的亲缘关系，因此海德格尔没费太大的力气——从本质上说——就完全接近了语义学。他的术语的怪癖，他对词的琐碎的分析，是众所周知的。现在，他——作为马赫主义、现象学和语义学的顶峰——能够把语言变成哲学的方法学。“思想把语言汇集到简单的话中。语言是存在的语言，正如云是天空的云。思想用它的话把不大显著的犁沟放进语言中。这些犁沟比农民缓慢地在田野上犁出的犁沟还要不显著。”在这里，我们得到了作为德国特殊色彩的“诗意的”语义学。但是，在两种情况下，非理性主义的深渊是相同的，不管直接的表达形式是矫揉造作的“诗意的”形式还是平静的散文式的形式。

方法论上的接近表明了事实上的接近。海德格尔的存在（作为与存在者相对立），与维特根斯坦所说的只能显示而不能说出的东西相距并不太远。从类似的方法产生类似的结论。海德格尔在希特勒时期曾欢呼新时代的诞生，因而使自己——客气一点说——永恒不朽地出丑。今天，至少在说法上，他比较小心了，但他想讨好今天或明天的统治者，正如从前讨好希特勒。他说话小心，故意说得含糊，但他用似明似暗的方法又让有关新时代的思想隐隐约约地透露出来：“我们是否完全处在地球的最巨大的变化与这一变化所依赖的历史领域的时期的前

夕？我们是否处在另一个早晨的前夕？我们是否正在启程以便进入全球这一晚上的历史性的境地？西方是否刚刚才出现？这一西方是否要超越西方和东方并超越欧洲阶段而成为未来的、更为新生地被派遣来的历史的舞台？我们这些同时代人是否在明了我们在转向世界之夜的意义上已经是西方的？一切只是在历史中计算出的历史哲学，如果它们仅用历史上提供的一目了然的材料来炫耀，从来都不从历史的本质中思索出解释历史的理由的基础，从来都不从存在本身中思索出历史的本质，这样的历史哲学如何来向我们解释历史呢？我们是我们所是的那种后辈人吗？但是，我们是否同时也是那个要把我们今天的历史观念统统置于身后的、完全不同的世界时代之晨的先行者？”提问的形式，悲观的语调，都表明了德国当前的形势。它们是不可避免的，因为如果没有悲观的语调，就不能影响知识界的“精华”，尤其是德国的知识界。但是，在这背后——以故意的似明似暗的方法——，“美国世纪”的轮廓，在美国领导下的世界性国家的轮廓，都是可以看出的，或至少可以体会到。（当然，如果德国帝国主义获得了独立，并又谋求世界霸权，那么海德格尔的那些话对它来说也可以适用于作为“预言”。）海德格尔对他自己在希特勒问题上的出丑并不感到足够，他绝对地需要第二次出丑。这或许是合适地完成他的历史哲学——作为“错误”的学说。

当然，在海德格尔的那些论述中，我们所已经揭示的前景——直接地——是最重要的东西。但除此之外，不可完全忽视其方法。我们在前面说过，海德格尔确立了“真正的”历史性，以便能够更有效地反对作为“庸俗的”历史性的现实的历史性。这一倾向在战后时期又有了上升。《存在和时间》虽然从本质上说是对马克思主义发动的唯一的大论战，但毕竟还没有用明确的暗示来挑明这种性质，而海德格尔现在已经感到不得

不公开地评论马克思：“马克思在从黑格尔而来的基本而重要的意义上所认作人的异化的东西，从根本上回溯到近代人的无家可归状况……因为马克思，当他了解异化时，就进入了历史的基本的范围，所以，马克思主义的历史观胜过一切其余的历史学。”当然，他马上把马克思主义归结为技术，象一切资产阶级庸俗化的历史学家所干的那样。但是，这些话当然已经公开地表明，海德格尔把马克思主义看作主要的对手。在这些话中，一方面表现出资产阶级哲学在马克思主义面前的普遍的退却战。正象尼采在叔本华否认任何历史之后已经被迫去建立虚构的假的历史主义，这样，帝国主义时期胡塞尔的无历史主义的现象学经过舍勒而继续走向海德格尔的“真正的”历史性。另一方面，上面引用的海德格尔的话清楚地表明，他企图丑化任何现实的具体的历史认识。因为他说：“一切只是在历史中计算出的历史哲学，如果它们仅用历史上提供的一目了然的材料来炫耀，从来都不从历史的本质中思索出解释历史的理由的基础，从来都不从存在本身中思索出历史的本质，这样的历史哲学如何来向我们解释历史呢？”

这里，关系到普遍的时代倾向。为了以一个现实的例子来说明这时代倾向，让我们再一次回想一下在别的联系中所提到的加缪与萨特的讨论。具体地说，加缪在多大程度上与海德格尔相一致，这对我们来说是完全无关紧要的。重要的东西仅仅是：他激烈地不愿意成为无历史的或甚至反历史的，但他同时又以“超历史”的名义去论证他从现实历史中所作的个人主义的无政府主义的退却，正如海德格尔利用“存在”的历史性去反对“存在者”的历史性。然而，更为重要的是：作为存在主义内部有益的危机的标志，萨特和他的支持者们激烈地抗议加缪的观点。萨特说——正确地针对加缪——：“我们今天的自由无非是为了自由而选择斗争。那种说法中的荒谬观点简直表达

了我们历史的条件中的荒谬的东西。”但是，对萨特的哲学研究来说无疑存在着的荒谬的东西——客观上——又可以回溯到抗议本身。这抗议出于我们时代的人的健全的生活本能，他不想参与由美国在准备着的世界大灾难，他实际上清楚地看到了无产阶级的阶级斗争和共产党在抵御这种战争威胁中的作用，因此，他看透了海德格尔、加缪的历史观点在其实际结果中的危险性，但暂时又未注意到，他在这里乃是利用荒谬的充满矛盾的存在主义的观点去反对彻底的存在主义的观点。因为他的争论中的全部荒谬的东西归结为：他对自由这一概念首先在正统的存在主义的意义，然后却又——在同一个句子中——在现实历史的意义加以使用。萨特作为思想家的命运将由此决定：他能够和愿意在什么方向上解决这“荒谬的东西”。

在海德格尔的暗送秋波的和故作诗意的长篇大论中隐藏着他的玩世主义。这种玩世主义在希特勒的前私人律师、法学家C·施密特那里完全不加掩饰地表现出来。在现今国际法理论中他的思想笑料，我们已经引用过了。人们从那些论述中就可看出，施密特为美帝国主义服务正象他从前为希特勒服务一样地卖力。今天，他一如既往地荒谬、玩世主义和诡计多端。所以，他有充分的机会来接受恩惠，并在今天国际反动派的大本营和备战中完全发挥作用。但他也感觉到(或至少曾感觉到)需要“刷洗”他在希特勒时的罪恶。由于他——比海德格尔坚决得多地——想挽救他从前的一切侵略反动的勾当，以利于美国的将来(或也许是以利于新产生的独立的德国帝国主义的将来)，所以对于他来说，合适的思想工具也是：隐瞒抵赖。

施密特在评论战争刚结束后卡尔·曼海姆的电台讲话时，对他在希特勒统治时所起的作用做了如此清白无辜的解释，在这个解释中，隐瞒抵赖中的玩世主义的和虚无主义的性质，哲学上有权利最无耻地撒谎，这些对任何一个有阅读能力的人来

说，都是十分明显的。施密特说：“深入到私人内心生活的久经考验的固定不变的传统始终是：最充分地准备着与任何合法的政府所规定的一切进行正确的合作。”他甚至无耻地责备一切敢于批评他在希特勒时期那类的所作所为的人的肤浅性：“如果只有在完全被理解的和被准许的公共生活的探照灯光中的东西才值得重视，如果还认为无条件的思想服从似乎已经进入这公共生活，那么，这十二年中的科学工作当然就不值得特殊重视！”（本书并没有忘记对施密特在希特勒时期的“科学活动”给予“特殊重视”。）当然，卡尔·施密特在希特勒时期的内心生活中所发生的东西仍然还隐藏着；施密特有时隐瞒抵赖，是为了谨慎地暗示：他也属于那些并不赞同希特勒的人。但是，历史的事实是：当时不用说共产主义者，就连象尼默勒、维歇特、尼基施等人都明确地反对纳粹主义，而施密特却把法哲学与国际法的原则用来为希特勒的行径（从1934年的大屠杀到德国军队践踏中立国）作辩护。

施密特本人感觉到，基尔克戈尔和海德格尔的主观主义的抽象性的隐瞒抵赖，在他的情况下并不令人信服地起作用。于是他还引用重要的——所谓的——历史上的类比。他谈到霍布斯：“霍布斯理解得要好得多。在又一个世纪的神学争执和欧洲内战之后，他的绝望比博丁的绝望要无限地更深入。霍布斯属于十七世纪那些彼此相互了解的伟大孤独者。他不仅理解现代巨形怪物^①的多种性质，而且懂得如何与它打交道，并且当参与进这危险的题目时，使自己能被独立思考的个人所接受……他思索、谈论、撰写这些危险的事物时，总是处在精神的永恒的自由之中，总是处在良好的人身庇护之中，总是或者躲避或者处于悄然的隐居之中。”“小的”——但在哲学上和政治道德

① 指国家。——译者

上都不是不重要的一—区别是：霍布斯拥护当时的进步，而施密特拥护他那个时代的极端反动派。但在那个类比之中还包含更多的东西：施密特要献身于继续搞他在好斗的反动派的极端分子中的斗争活动。他想出那个类比，其用意是：正象对霍布斯来说，清除封建主义，建立现代资产阶级的集中的国家是由斯图亚特们还是由克伦威尔来实现，这是无所谓的，那么对他——卡尔·施密特——来说，垄断资本主义的绝对专政是由希特勒、艾森豪威尔还是由新产生的德国帝国主义来建立，这是无所谓的。

因此，象我们已经揭示的那样，他现在能够最好地概括出美国的对外政策，恰如他从前为希特勒阐述对外政策一样。因此，他今天为美国展示了或者孤立或者干涉这种进退两难的必然性：“矛盾产生于不可解决的空间发展问题，这问题包含着强迫性：或者找出向有限制的，即对自身之外的别的大区域加以承认的大区域的过渡，或者就是使迄今国际法上的战争转化成全球的世界内战。”因此，他今天出版了有关他的宠儿多诺索·科特斯的新旧文章。其中有些什么重要的东西呢？那就是在资产阶级思想与马克思主义之间的对立。马克思主义抓住了从1848年到现在的历史发展与现代的联系，而资产阶级思想则与此相反，没有抓住。施密特总结形势说：“在连续性的意识中，有着共产主义的作者们对其他历史学家的重大的优势甚至垄断，这些其他的历史学家不认识1848年的事件，并由于这种无能而丧失了对当前事情的发言权。资产阶级历史学家非常狼狈。在一方面，他们反对压迫革命，因为他们不想当反动派；在另一方面，他们欢迎重建安宁和保障，视之为制度上的胜利。”现在事情取决于：打破共产主义的垄断，并推出“非社会主义的连续性”（这就是说，推出反革命的成果和传统）。施密特认为，适合于论证这种连续性的思想家正是多诺索·科特

斯：“但是，重要的东西是准确的认识：正是绝对人道主义的假宗教打开了通向非人的恐怖的道路。这是新的认识，比梅斯特雷就革命、战争、流血所作的许多伟大名言还要深刻。与看到1848年恐怖的深渊的西班牙人相比较，梅斯特雷还是复辟旧制度的贵族，是十八世纪的延伸者和深化者。”施密特认为，现在从中产生出：“对世纪的解释的垄断包含着某种极为重要的东西，即自己力量的历史合法性，强权以及世界精神饶恕以它的名义所犯下的一切罪行。”

这样，多诺索·科特斯就成为垄断资本主义的任意的、在将来建立的完全绝对的专政的祖先。多诺索“对反革命理论史的重大理论意义在于：他放弃了正统主义的论证，不再提出复辟的国家哲学，而是提出了专政的理论”。施密特如此地为这个前景欢欣鼓舞，以致于他放弃了隐瞒抵赖，公开地说出了使他的英雄变得如此具有不可抵挡的魅力的东西：“他对人们的鄙视不再有什么限度；他们的盲目的理智，他们的软弱的意志，他们对肉欲的可笑的热情，在他看来，似乎是如此卑鄙，一切人的语言中的一切的词都不足以表达出这些可鄙家伙的全部卑鄙。”在此，可以清楚地看出施密特与过去和现在的一切反人类倾向的联系，以及他看待社会的人的理由：他是群众的由于仇恨而变成盲目的敌人，是反“群体化”的疯狂斗士。这里也表明，当施密特声称不同意希特勒的统治时，背后实际的东西是什么：他曾公开地把希特勒的社会鼓动（这种鼓动的欺骗性，他肯定看出来）看作垄断资本主义的绝对专政的可鄙的假面具。对施密特来说，正象对史宾格勒、恩斯特·荣格和其他人来说，希特勒是“太民主了”，“太庸俗了”（当然，这种所谓的反对并不妨碍施密特充分投入他的精力来忠诚地在思想上为希特勒服务）。在今天，在社会鼓动和间接辩护破产之后，施密特当然嗅到了新时代的气息。

隐瞒抵赖中的玩世主义自然而然地在西德的知识界中广为传播。它在恩斯特·封·萨洛蒙的《调查表》中得到了最公开的最集中的形式，《调查表》也许因此而成为畅销书。萨洛蒙也属于那些客观上帮助希特勒主义作准备，并对希特勒的统治有“保留”，因此在战后试图从思想上为他们的以往的观点作辩护的人。萨洛蒙在这里所表现出来的玩世主义，有利地区别于海德格尔、卡尔·施密特、恩斯特·荣格爾的玩世主义，因为他至少是坦率的，他不美化他的以往的感情。他想活过希特勒的统治，当然是在尽可能有利的物质条件下；他的所谓反对局限于：在极知心的人们中说出某些疑虑。因此在他那里，隐瞒抵赖具有护身的平实的性质，没有存在主义的神秘化：它是在纳粹统治条件下的简单的保护色。

恩斯特·荣格爾则与此相反。如我们所了解的，他的《工作者》与萨洛蒙的那些门外汉的文章相比，远为有力地促进了纳粹思想的产生。他一方面十分卖力地参与了希特勒的统治，即使多半只居点缀性的代表地位，另一方面事后又十分明确地强调他的“反对的”态度。但是，他的“反对的”态度同样属于贵族反对希特勒鼓动中的庸俗性的路线，并不反对希特勒鼓动的社会内容。他与施密特的区别仅仅在于：他为绝对专政而公开强调普鲁士容克世袭贵族的作用。此外，作为世界观的背景，他把神话和魔术作为新时期与十九世纪相区分的标志：“十九世纪的精神的特点在于：它忽略了合理性与深度的关系。它傲慢地认为，发展是在由它所规定的平面上进行的，在封闭的、由它所创造和控制的中庸之中进行的，它把中庸看作意识。在这种情况下，觉醒一定会发生。觉醒发生的同时，合理性的根源得到了神话的基础。这在词语、形象、想象、甚至科学中可以得到证实。跟对应于人的比例和谦虚相比，它们都变得更为强有力。现在，神话中的形象在一系列可怕的战斗中进

入了合理性的形象，并在火焰的光辉中显露出神话、梦想、夜间魔术的新世界。”因此，荣格尔加入了雅斯贝尔斯、海德格尔、施密特等思想家的行列，这些人作为希特勒的“反对派”向新的帝国主义提供了非理性主义的神话武器，并把自身提供为士兵。

我们曾强调萨洛蒙在前希特勒时期的局外人的态度。众所周知，他游荡在各种反动集团之间，参加过谋杀拉特瑙，参加过农民运动等等；他把参加农民运动称作“粗俗的玩笑”，这很说明他的虚无主义的玩世主义。他经历了希特勒上台前的危机，并看到在危机中共产主义世界观的影响在增长；他的兄弟布鲁诺·封·萨洛蒙甚至成为共产主义者。这危机也迫使他本人去试图探讨马克思主义。当然，他并未达到真正的理解，甚至必然以否定马克思主义而告终，尽管萨洛蒙有时曾说（这又极能说明他的玩世主义）：“但在事业上，共产主义简直是正确的。”然而，这样一种认识对他的进一步的态度仍然没有任何影响，这同样表明了他的特点。

这样，他滑进了希特勒的统治，过着安宁的无忧无虑的生活。虽然纳粹的行径有时使他极为愤慨，他在本质上——甚至在内心中——仍然是完全消极被动的。在柏林迫害犹太人时，他向他的妻子谈到那种消极性，谈到避免任何反抗：“是因为我们知道我们会得不到反响吗？不是的。那会糟得多。说真的，我们已经死了，我们完全不再能依靠我们自己而生活。”紧接着，他讲到在柏林经历的事件，并总结说：“我沿着选帝侯大坝走回家，极为紧张地思索着——谅必会有，谅必会有第三个解答。但如果没有第三个解答，那什么更好一些呢：愚蠢地行动或怯懦地行动？”

这种公开坦率的玩世主义有益地把萨洛蒙与荣格尔之流的浪漫神秘地膨胀的虚无主义区分开来。因此，他能够从希特勒时

期的日常存在中描绘出生动的景象，并能够逼真地揭露美国的“解放者”的残暴和腐败。但是，《调查表》的核心是萨洛蒙信仰以往的玩世主义。当他和他的妻子在经过美国人的短期监禁之后获释时，在他们之间有过一次对话，这对话很能说明今天的情绪，所以我们必须从中引用较大一部分。萨洛蒙对他的妻子说：“你安然无恙地脱险了！你没有原因来抱怨！与一切你所认识的人和你所不认识的几百万人比较起来，更没有什么原因来抱怨！对我来说，也是如此。我们曾过着愉快的日子，伊勒，我们不要怨恨了，我们属于很少那些不应该有怨恨的人。”因此，萨洛蒙使自己也适应于新时期中的以往的态度。

但是，他的妻子伊勒的答复却更典型地更有力地表达出了实际的大量感受，这些感受是事后回忆性地总结了希特勒时期的事件。她说：“我必须告诉你某种可怕的东西！我可没有过愉快的日子！我知道，你一直认为主要的事情是我们脱险了。但我并没有脱险。我不再是当时与你结婚的那个女人了！在我身上最好的和最有价值的东西已经死掉了，他们把它弄死了。最近的十二年对我来说是可怕的。我一直克制自己不向你表露这一点。如果你愿意那样理解的话，那我们就曾过得很好，我们曾经天天生活得很好。”她讲到，他们俩人——萨洛蒙和她——如何确切地了解希特勒主义所干的一切可怕的东西，但是——为了不拿他们的富裕而相对安全的生活去孤注一掷——从来也不承认，从来也不想承认。现在，她总结她的由这一切而产生的道德：“我热爱生活，我想完全拥有生活，或者完全不要它！属于生活的还有尊严！不仅仅是脸、手臂和腿，而且是尊严！这十二年曾想夺去我的尊严！如果没有爱，那还叫什么生活？我曾想热爱白天、国家、我生活于其中的德国人，还有你和我！但我办不到。我必须学会鄙视一切；白天、国家、德国人，还有你和我！”

VI

当然，即使在伊勒那里，也没有对她的经历作出明确的结论。但是，她的感情爆发中所含有的具体的内容却不止于感情上的批评性的总结；它包含着——她所未意识到的——人们找到出路的可能性。几百万的伊勒——其中大多数象她一样未意识到她——在希特勒时期经历了类似的、常常艰难得多的事件，并在现在惊愕地看到在准备新的战争，看到新的法西斯主义在酝酿之中。自发的喊声“不要把我们算在内！”几乎表达了感情上的结果，即表达了萨洛蒙的伊勒所经历并在断断续续的话中所表达的东西。“不要把我们算在内！”这在广大群众中暂时地只表达了增长着的恐惧，即恐惧新的战争，为自己的生命而担心，为家属的生命而担心，为财产而担心，还害怕再一次侵犯和亵渎人的尊严和正直的人格。当然，在群众中——甚至大量地——出现了深刻得多的意识；有些人表达了意见与决心，他们准备作出一切牺牲，确保在德国决不再产生某种类似于希特勒统治的东西。尽管缓慢而又充满矛盾，但在群众中毕竟逐渐意识到这一事实：美国的冷战及其德国的代理部门阿登纳政府在——表面上——不同的、所谓对立的形式中多么起劲地在准备某种类似的东西。

这些呼声暂时地被“美国之声”所压倒，首先在西德，但也在资本主义世界的许多别的国家中。这种鼓动的内容是什么，我们已经详细地阐述了，我们也揭示了它的内在的空洞、空虚和欺骗性。但是，当然，尽管如此，这种鼓动的危险性却还是极大的。大量的受诱惑者、懦弱者的、受吓唬者、弱者和消极被动者，思想和道德上受毒害者，仍然总是极多。但是，总的形势已经彻底改变了。在第二次世界大战之前，希特勒在大

街上打出非理性主义的旗帜，毁灭理性。今天，理性从讲台、工作室或实验室走上大街，为了在群众面前、在群众的前列捍卫它的正义的事业。进步的世界观和捍卫理性所发起的战略进攻是第二次世界大战后的特殊的新东西。

在 1848 年，对理性的毁灭就首次遇到了真正决定性的强大对手，这就是马克思主义。从 1917 年以来，马克思主义不仅在地球上六分之一的人民中发展成为世界观，而且也达到了更高的思想阶段，即马克思列宁主义，即马克思主义在世界战争和世界革命时期的进一步发展。《共产党宣言》早就已经是世界文献中读者面最广、译本最多的著作之一。在 1917 年之后，除了广为传播马克思和恩格斯的文章之外，还出现了列宁和斯大林的著作的传播。但是，1945 年以后的时期还意味着一个质的变化。很少有这样的国家：在那里翻译和传播这些著作不是飞跃地发展。我们完全不必说到中国，不必说到一些新的人民共和国，也不必说到象法国和意大利这样的国家（在那里，共产主义的拥护者占人口的三分之一以上）；还有一些地区，在那里共产主义者的组织力量还是比较弱小的，但在对马克思列宁主义认识上的飞跃发展还是可以觉察到的，马克思主义世界观的影响远远地越过了这些地区的边界。在这个问题上，我们同样只涉及思想方面。在此，必须断定：在这些国家中，不再仅仅涉及到翻译和传播马克思列宁主义经典作家的著作，而且涉及到本国的马克思主义研究的急速增长，涉及到以马克思列宁主义的精神去科学地研究本国的现状和历史，涉及到以马克思列宁主义的思想武器去进行反对反动派的斗争。

这种欣欣向荣的形势远远地克服了党派的界限。马克思列宁主义对领导性的进步知识界的吸引力日益增长。自然研究者们日益认识到，辩证唯物主义能向他们提供怎样的帮助。由于辩证唯物主义在苏联正是通过解决具体的科学问题而使科学本

身以及辩证唯物主义的方法都达到了更高的阶段，情况就更是如此了。作家和艺术家在他们的艺术活动中越益感受到相同的东西。因此，苏联的发明和成就在反动的资产阶级的科学和哲学中引起了如此激烈的反抗情绪（有关李森科的讨论）。因此，这类的讨论在“自由世界”中越益获得了克劳契克的性质。人们极少谈论问题本身，而大谈所谓“持不同政见的”学者们和艺术家们在苏联所遭受的迫害，企图以此阻挡进步的科学和艺术的越益不可阻挡的吸引力。确定无疑，在克劳契克的过程中，必不可避免地总是会产生一些事故，要充分地向一切代理人指出造谣和诽谤的全部可能性，这在技术上似乎是不可能的。例如，不久前对一位参议员威利来说，产生了一件不愉快的事：他以自由思想的名义，并以高贵的愤慨，捍卫受斯大林迫害的“语言学家阿拉克萨耶夫”的支持者们，而显然不了解这位阿拉克萨耶夫乃是沙皇尼古拉一世时代的臭名昭著的反动的将军和政客，显然不了解斯大林之所以提到他的名字和他的方法，是为了使那些阻碍科学讨论的自由的人受到相应的鄙视。

在积极地捍卫理性的过程中，另一个新的因素是和平运动。对和平运动，我们在这里也仅从我们的问题的角度去考察：毁灭或重建理性。很清楚，正如从前希特勒时期一样，今天的备战也是毁灭理性的巨大社会力量，它的思想战场在今天就是冷战。冷战意味着在全世界的人民中散布沉闷的宿命论，散布惊慌，散布折磨人的恐惧。一位无疑有资格的证人福克纳在接受诺贝尔奖金时说：“我们时代的悲剧是普遍的、支配整个世界的恐惧。我们在内心承受这恐惧已经如此长久，以致我们对它甚至已能忍受。不再有思想问题，只还有一个疑问：什么时候我被炸得粉身碎骨？”德国作家楚克迈尔说出了类似的话：“当前世界形势的现实究竟是什么？对绝大多数的人来说，它是一场恶梦。我相信，世界各地一切今天活着的人的百分之九十

不希望那种看来恐吓性的东西。然而，他们必须允许它产生，因为没有采取相反行动的可能性，正如人们在恶梦中知道，人们在做梦，人们梦见了凶事，人们受到恶魔的折磨和压迫，却不能摆脱恶魔，不能活动，不能喊，不能醒过来。”

只要美国相信还能把持对原子弹的垄断，那么，那种恐惧、那种恶梦就是冷战的主要思想武器。即使现在别的话题——欺骗性的橄榄枝，“解放”受社会主义“压迫”的人民，等等——也加入进来，激起那种惊慌之感在今天仍然是冷战的重要思想武器（人们想一下科利尔的杂志专刊）。恐吓群众——甚至恐吓政府——在今天仍属于这种战略的本质；但是，在今天，恐吓不再象 1914 年那样是晴天霹雳，而是由宿命论地折磨人的意志和理智，由持续保持紧张的恐慌来构成它的战术上的准备。

然而，新的局面是：群众的反抗已经与二次世界大战前的反抗完全不同。每一个人都知道六亿人和平签名运动这个事实。我们仍然只从我们的问题的角度来考察它。和平运动本身不分世界观，在政治、哲学、宗教的信念上不分界限。基督教和伊斯兰教的牧师、教徒以及和平主义者、自由主义者和中立主义者等等，在这方面都与社会主义者、共产主义者合作。尽管和平运动内部很少有“一致性”，但是，它的单纯的存在，它的发展，它的具体化，都包含着提出和回答重要的世界观问题：拥护或反对理性。当然，在新的统一的内部，问题和答案在不同的个人或集团那里是极不相同的，常常是完全对立的。这些分歧之中的重要的共同的原则恰恰是：捍卫人的理性，并且不仅仅捍卫它的存在，而且正是捍卫它在历史中的作用与效力（我们都是这历史的或多或少的积极的参与者）。

和平运动的初期在过去和现在总是感情上自发的，这最清楚地表现在西德的“不要把我们算在内”这一运动中；还有，五亿人签名响应斯德哥尔摩的号召反对原子战争，在本质上表

明了群众对预谋的罪行的强大抗议。然而，这种自发的群众性的爆发行为从性质上与过去的相区别。对它的情况仅仅从量上去加以估计，这是错误的，因为群众反战情绪的增长本身就已经意味着某种性质上的新东西。如果我们考虑到爆发的时刻，那么，重要的新的特征就特别明确地表现出来。在过去，群众的反战情绪大多数处在战争的第三年或第四年，常常是严重失败的副产品，几乎总是直接由战时经济的沉重负担所引起的。然而在今天，群众运动在战前就爆发了，即使是在冷战期间，因此，群众运动具有预防的性质，它远非对已经发生的历史事实作出单纯的反应。这就已经使运动脱离单纯自发性或感情的范围。在任的努力预防之中，都包含着要合理地有意识地支配未来事件的强大因素。所以，在这种自发性中，积累着两次世界大战的经验。它表明了根本性的新面貌：在自发性之中的理性的面貌。

世界和平运动的副主席皮特罗·内尼，在一次讲话中强调了在和平组织的第二次大的行动，即六亿人签名要求五强国订立协议与斯德哥尔摩号召之间的重要区别：道路已经从自发性走向有意识性，从感情走向有意识地运用理性，而且是在很具体的、对任何个人与人类的生活有决定性影响的任务之中。这里产生的合理的认识是双重的认识：认识客观的任务，认识自己在实现客观任务中的作用。而正是这种双重性表明：在战争与和平的问题上，人的理性——如果人类不应该灭亡的话——必须对事件掌握主动，它既不可以让事件放任自流，也不可以让罪恶的意图参与进去。

个人之间的这种联系所达到的程度与所具有的主观意识，是极不相同的，但在这里不是决定性的。六亿人签名中所具有的客观上可觉察的明显意义才是重要的。由于和平运动越来越具体地保卫和平（识别侵略，捍卫民族的独立，不同社会制度

和平共处的可能性，谈判作为方法等等），它也就越益走向越来越广泛的普遍化，越益诉诸于独立的——不为欺骗性的宣传所左右的——判断力，诉诸于许多亿人的理性。

这种理智化与理性主义不仅不会使群众感到恐惧，相反地具有极大的吸引力（人们想一下，很少一些资产阶级的理性捍卫者，在法西斯主义的非理性主义兴风作浪的时期，如何因他们的理性主义而加以辩护，或者不得不表现为孤独的奇特古怪的怪人）。重建理性和保卫和平——这两者是不可分的——的运动掌握了越来越广泛的群众，各阶层的越来越广泛的人们走到一起，联合起来，共同进军——当然，不是说甚至出现了世界观上“相一致”的思想。

和平运动的实际目的和前景，我们在此不加讨论。但是，它的单纯的存在就对人的思维具有世界史的意义：群众运动性的保卫理性。在一个世纪的非理性主义的统治之后，对理性的捍卫和对被毁灭的理性的重建，终于在群众中开始了它的胜利进军。正如和平运动在政治上旨在把数量上很少的、但今天仍有决定性影响的垄断资本家、军国主义分子、实际的和思想上的战争罪犯的集团与群众分别开，使之孤立，因而宣判它的虚弱本质，那么，在思想上就要表明这样一种倾向：使任何一种反理性的反人道的颓废的非理性主义理论的炮制者对人民的思维和感受不起作用。能使丹尼斯·德罗格蒙特抱怨他那一伙人的没有影响，这是远远不够的；只要有关匪徒的电影和雇佣文学还在钻空子，那么，那个伟大任务就不能被看作是完成了的。

群众为理性而造反，这对惊惶失措于“群体化”，对与此紧密相关的非理性主义来说，在今天构成了巨大的对立面。因此，从历史的角度来看，这种造反乃是回击了希特勒的反理性地放纵本能的暴乱。它是一场复仇战，而且还能把预谋之中的

将来的希特勒式的暴行消灭在萌芽之中。

斯大林曾对和平运动所能达到的限度作了清楚的规定。由于它的目标并不在于推翻资本主义，它也就不能消除战争的根源。它的斗争针对着具体地准备着的战争，它能很有成效地阻止这类战争。马克思在一百多年前写道：“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁，但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。”我们马克思主义者懂得，在哲学上，在理性和反理性，在唯物辩证法和非理性主义之间的重大决战，自从这一斗争早已变成围绕马克思主义的争论之后，也只有随着无产阶级战胜资产阶级，随着推翻资本主义，随着建立社会主义才能达到最终的胜利。不言而喻，这一切完全在和平运动的目标之外。因此，在和平运动中如此强有力的恢复理性、重建理性的努力也就在思想上不能产生出最后的决战。但是，这完全不减少它的世界历史意义。它以六亿人的进军而拉开了战幕，它还要动员更多的人，它是群众第一次大起义，反对帝国主义的丧失理智的冒险勾当。为理性而战的群众，宣布了他们的上街游行的权利，宣布了他们参与决定世界命运的权利。他们将不再放弃这种权利，不放弃在他们自己的事业和人类的事业中运用理性，不放弃在合理的引导的世界中而不是在战争冒险的混乱中生活的权利。

布达佩斯，1953年1月

译者后记

本书根据 1955 年柏林建设出版社德文版译出，在翻译过程中，参考了 1980 年伦敦英文版。

本书的翻译始于六十年代，贺麟、杨一之、王玖兴、王太庆、洪熊、木辛诸先生合作曾将本书全部译出。后因“文革”，不但未能出版，连译出的文稿也完全散失。现重新翻译，终于完成了全书的翻译任务。

本书的翻译工作由王玖兴先生主持（翻译第四章的第Ⅲ至Ⅴ节，第Ⅷ节，第六章，第七章的第Ⅰ至Ⅲ节，与宋祖良合作翻译本书的序言，并校对谢地坤翻译的第四章的第Ⅰ、Ⅱ、Ⅵ节），约请一些青年哲学工作者程志民（翻译第二章的第Ⅰ、Ⅱ节，第三章）、宋祖良（翻译第七章的第Ⅳ、Ⅴ节，本书的后记）、谢维和（翻译第二章的第Ⅴ节）、谢地坤（翻译第一章，第二章的第Ⅲ节，第四章的第Ⅰ、Ⅱ、Ⅵ节，第五章，并与宋祖良合作翻译第二章的第Ⅳ节）译出一些章节，然后由王玖兴先生统一定稿。

本书从封建阶级反对法国大革命一直谈到第二次世界大战后的欧美思潮，所谈的时期很长，涉及的材料广泛丰富，由于译者水平有限，误译之处在所难免，希望读者加以指正。

译者

1987年6月15日

《西方哲学研究翻译丛书》书目

- A·E·泰勒：《柏拉图和他的著作》
谢随之、费大经 译
- E·蔡勒：《希腊哲学史》
翁绍军 译
- E·基尔松：《基督教哲学史》
沈达明 译
- W·R·索利：《英国哲学史》
段德智 译
- E·卡西勒：《启蒙哲学》
顾伟铭等译
- L·罗斯：《斯宾诺莎》
谭鑫田 译
- B·斯特德：《休谟》
周晓亮、刘建荣译
- R·克朗纳：《从康德到黑格尔》
薛华 译
- G·卢卡奇：《理性的毁灭》
王玖兴等译
- 凯包格利尼：《十九世纪西方哲学》(上、下卷)
姚介厚等译
- 罗维特：《从黑格尔到尼采》
张伯幼 译
- H·马尔库塞：《理性与革命》
程志民 译