

国外马克思主义和社会主义研究丛书

徐崇温 主编

(南) 马尔科维奇

彼德洛维奇 编

郑一明 曲跃厚 译

# 南斯拉夫“实践派” 的历史和理论

YANJIUCONGSHU



重庆出版社

国外马克思主义和社会主义研究丛书 ● 重庆出版社

# 南斯拉夫“实践派”的 历史和理论

YANJIUCONGSHU  
YANJIUCONGSHU  
YANJIUCONGSHU



(川)新登字010号

Published by D. Reidel  
Publishing Company,  
P. O. Box 17, Dordrecht, Holland  
1979

根据荷兰D.雷德尔出版公司1979年英文版译出

责任编辑 郭明忠  
封面设计 王晓珊  
技术设计 忠 凤

〔南〕 马尔科维奇 彼德洛维奇 编  
郑一明 曲跃厚 译

南斯拉夫“实践派”的历史和理论

重庆出版社出版、发行（重庆长江二路205号）  
新华书店经销 重庆新华印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张16.75插页4 字数381千  
1994年1月第一版 1994年1月第一版第一次印刷  
印数：1—9,000

ISBN 7-5366-2340-2/B·61

定价：8.00元

## 编者简介

米哈依洛·马尔科维奇是前南斯拉夫塞尔维亚共和国科学艺术院院士、塞尔维亚共和国科学艺术院社会科学部学部主任。主要著作有：《苏联对马克思主义哲学基础的修正》(1952)、《逻辑学》(1956)、《当代逻辑学中的形式主义》(1958)、《意义的辩证论》(1961)、《人道主义和辩证法》(1968)、《实践的辩证法》(1968)、《当代马克思》(1974)、《科学的哲学原理》(1981)等。加约·彼德洛维奇是南斯拉夫克罗地亚共和国萨格勒布大学教授、前《实践》杂志的两位主编之一。主要著作有：《英国经验论哲学》(1955)、《从洛克到艾耶尔》(1963)、《20世纪中叶的马克思》(1967)、《哲学和革命》(1971)、《实践的宗旨何在》(1972)等。

315/25



# 在研究当代各种思潮 中发展马克思主义

——为《国外马克思主义和社会主义研究》丛书的出版而作

徐崇温

党的十三大指出，社会主义从空想到科学、从学说到实践、从一国到多国、从建设到改革的发展，“都是对社会主义再认识的扩展和深化，都是科学社会主义理论同各国实践和时代发展的结合”；指出“马克思主义需要有新的大发展，这是现时代的大趋势”。

要适应这样的大趋势，我国的马克思主义理论工作，就必须在研究实践的同时，研究当代各种思潮。就是说，必须在积极探索解决社会主义现代化建设和全面改革中的新问题，探索建设具有中国特色的社会主义的规律的同时，研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，批判地吸取和概括各门科学发展的最新成果。

为了发展马克思主义，为什么必须在研究实践的同时，还要研究当代各种思潮？

这是由马克思主义的本质所决定的：马克思主义是一个开放的体系。在过去，马克思主义之所以赢得世界历史性的意

义，就是因为它是在吸取和改造两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西中形成起来的；在今天，在世界发生着巨大变化，人类对自然、社会历史和人的思维本身的认识日益深化，并且在新在探索中，提出种种新的学说、新的思想、新的理论、新的观念的时候，研究当代各种思潮，吸取和改造其中一切有价值的东西，就显然有助于马克思主义的发展。

即使是资产阶级思潮，尽管它们大多以现代唯心主义的歪曲形式出现，却毕竟在这种形式下，提出了一系列真正由实践产生的问题，一些实际的、迫切的科学问题。把这些问题当作正面考察的对象，纳入马克思主义的视野，从中引出应有的结论，可以使马克思主义紧紧把握时代和实践的脉搏，从新的实践中吸取思想营养。

在一场新的技术革命正在世界范围内兴起的现时代，对于马克思主义来说，研究当代各种思潮尤其具有迫切的重要意义，这是因为新的技术革命使得全球问题日益尖锐化，把人类生存的利益提到极其突出的地位，要求人们改变传统的思维方式和价值观，以正确对待和解决这些问题。十分明显，必须深入研究围绕这些问题而展开的当代各种思潮，我们才能跟上时代和实践的足迹，开拓新视野，发展新观念，进入新境界。

而在当代各种思潮的研究中，对于那些研究马克思主义和社会主义的思潮、流派的考察，对于我们发展马克思主义的宏伟事业来说，又具有特殊的意义，一是因为这些思潮、流派都以马克思主义、社会主义为研究对象，二是因为它们又是在不同的社会历史条件和思想文化背景之下，以不同的哲学世界观为指导去进行这种研究的，课题的同一性和观点的多样性相统一，这就使这种考察可以更加直接地有助于我们在与当代各种思潮的交流和撞击中，全面准确地把握马克思主义的基本精神，

破除对马克思主义的教条式理解和附加到马克思主义名义下的错误观点，并结合亿万人民的实践，把马克思主义推向前进。

以马克思的哲学世界观为例，长时期以来，人们对这个问题一直进行着热烈的讨论；苏联模式的马克思主义哲学把世界看成是一个只按自己的规律运转、而同人的实践没有干系的体系，认为马克思在哲学领域中实现的革命变革是把实践引进了认识论，把人对客观世界的改变，看成是认识的基础；而“西方马克思主义”人本主义思潮各流派则认为，世界是通过主体而得到中介的，因而，在马克思那里，不是物质的抽象，而是社会实践的具体性，才是唯物主义理论的真正对象和基础。

在这些不同思潮的撞击中去研究和把握马克思著作的精神，我们便不难发现：马克思的哲学世界观具有两个基本点：一方面，是把实践引进了本体论，强调也要从主观方面去理解事物，即把事物当作人的感性活动、当作实践去理解，强调人类连续不断的感性活动，是现存感性世界的深刻基础；另一方面，则是始终坚持外部自然界的优先地位，始终坚持劳动实践在多种层次上所受的自然制约性。

马克思哲学世界观的这两个基本点是相互联结、不可分割的。然而，苏联模式的马克思主义哲学虽然强调了它的第二个基本点，即外部自然界的优先地位，却忽略了它的第一个基本点，即从主观方面把事物当作实践去理解，这就很难同旧唯物主义完全划清界限，这种模式的马克思主义哲学充其量只是一种片面化的马克思主义哲学。反之，“西方马克思主义”人本主义思潮各流派虽然突出了马克思哲学世界观的第一个基本点，却又忽略乃至否定了它的第二个基本点，所以，尽管它们再三声称要纠正苏联模式马克思主义哲学的缺陷，但在实际上，却只是对马克思主义哲学作了一个和苏联模式方向相反的

歪曲，这样那样地陷入了唯心主义。

所以，从当代各种思潮的交流和撞击中，我们可以看到，无论是苏联模式的马克思主义哲学，还是“西方马克思主义”人本主义思潮各派的哲学，它们都没有从上述两个基本点的联结上去把握马克思的哲学世界观，因而在不同程度上成为对马克思主义的附加成分，我们必须从中引出应有的经验教训，在建设有中国特色的社会主义的过程中，恢复马克思哲学世界观的本来面貌，并且根据当代人类的实践去理解其深刻含意，把它推向前进。

《国外马克思主义和社会主义研究》丛书就是根据这样的指导思想，在重庆出版社的大力支持下编辑出版的。

就这套丛书的覆盖面来说，它既包括东方的，又包括西方的，但鉴于长期以来，我们对于西方对马克思主义和社会主义的研究，了解得较少，所以，在选材方面将以西方的研究为主。邓小平同志说过：“资本主义国家中一切要求社会进步的政治力量也在努力研究和宣传社会主义、努力为消灭资本主义社会的各种不公道、不合理现象直至实现社会主义革命而斗争。我们要向人民特别是青年介绍资本主义国家中进步和有益的东西，批判资本主义国家中反动腐朽的东西。”（《邓小平文选》第154页）

就这套丛书的品种来说，既有对国外学者原著的翻译，又有我国学者对于国外马克思主义和社会主义的思潮、流派的研究和评述。但长期以来，我国读者接触国外马克思主义和社会主义研究的原始材料太少，因此，这套丛书将以翻译国外原著为主，随着我国学者在这方面研究的广泛展开和逐步深入，而逐渐增加我国学者研究专著的比重。

这套丛书的编选，力求具有一定的开放性，就是说，一方

面，我们将根据这套丛书的指导思想，挑选一定的翻译和写作书目，组织合适的译者和作者去完成以后分期分批出版。另一方面，我们又竭诚欢迎大家向我们推荐有关的书目、选题，包括推荐译者和作者。还竭诚欢迎大家对丛书中已经出版的作品提出批评和意见。

希望通过这些办法，把这套丛书真正办成一套比较能够反映我国广大读者的需要和要求，在全党全国建设一支马克思主义的理论队伍，在实践中学习和丰富马克思主义，建设有中国特色的社会主义的宏伟任务中，发挥一点促进作用的丛书。



## 中译本序言

在当代纷呈复杂的各种“新马克思主义”流派中，本世纪60年代初，因布莱德认识论讨论会的分裂而崛起的南斯拉夫“实践派”无疑是屈指可数的重要派别之一。美国学者R·戈尔曼主编的《“新马克思主义”传记辞典》对它作了这样的评价：“‘实践派’是南斯拉夫马克思主义人道主义思潮，赢得了国际公认，这是由于它用人道主义方法，对马克思列宁主义理论进行了创造性的、非教条式的、广泛的再评价，批判地分析了社会主义实践。”戈尔曼的这本书对“实践派”的评价是否恰当，自然可以商榷，但它指出的“实践派”已赢得“国际公认”这一事实是不容否认的。

作为一场广泛的思想文化运动，“实践派”有其固定的理论阵地，它通过《实践》、《哲学》等杂志和科尔丘拉夏令学园的活动，发表见解，增进理解和交流，同时也扩大了自己的国际影响。在那汗牛充栋的个人专著、会议文集中，“实践派”主将米·马尔科维奇和加·彼德洛维奇联袂主编的本书，则明显地具有一种不同凡响的意义。因为它是在1974年《实践》和《哲学》杂志双双停刊、科尔丘拉夏令学园的活动被禁止以及1975尔塞塞尔维亚共和国议会决定解除马尔科维奇等八名“实践派”成员在贝尔格莱德大学的教职这样一个大背景下出版的。因此，在一定程度上，本书实际上成了一部忠实记述“实践派”的历史、思想和人物传记的“备忘录”。这无疑为我们了解和研究该流派提供了

一个明了的“窗口”。

本书原名为《实践——南斯拉夫哲学社会科学方法论文集》。考虑到在60、70年代的南斯拉夫哲学界，除了曾经一度称雄的“实践派”之外，“辩证法派”的存在也是尽人皆知的事实；此外，从内容上看，尽管本书的头篇论文就是马尔科维奇的长篇大作《今天的辩证法》，可是通观全书后可以发现，书中的绝大部分论文所讨论的并不是与“方法论”有关的问题，因而，我们特地将原书名更译为《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》，以期更能体现本书的特质。

关于本书的两位主编米·马尔科维奇和加·彼德洛维奇的基本情况，读者可在附于书后的“撰稿人名录”中略窥一斑。这里所要补充的是，在1975年1月的解职事件中，米·马尔科维奇是首当其冲的八位教职员之一。马尔科维奇的个人命运，也许会更令读者感兴趣一些。实际情况是，1981年3月，米·马尔科维奇等六名教授被安排到贝尔格莱德社会科学研究所以工作。同年，《实践——国际》杂志在美国创刊，他是其中的两位主编之一。在这一年里，他还出版了长约800页的科学哲学专著——《科学的哲学原理》。1983年，马尔科维奇晋升为塞尔维亚共和国科学艺术院院士。1984年，南斯拉夫德高望重的哲学家杜尚·涅迭里科维奇教授逝世，马尔科维奇接替了他的职务，担任了塞尔维亚科学艺术院社会科学部的学部主任。

一般说来，“实践派”的理论探讨主要表现为两大领域：一是对马克思主义哲学的重新思考；一是对社会生活实践的批判考察。前者是“实践派”的共同思想基础，后者是其理论观点在实际社会生活中的具体应用。本书的内容虽然在编辑体例上分为“辩证法和历史唯物主义”、“政治和革命”、“文化、观念和宗教”以及“社会主义、官僚制度与自治”四大部分，但其中心思想仍然

离不开这两大方面。下面，我们拟就这两个方面，以马克思主义基本理论为指导，对“实践派”的观点作一初步分析。

### 一、关于“实践派”的哲学观

本书选入的“实践派”成员的哲学论文计有五篇，它们分别是：《今天的辩证法》（米·马尔科维奇）、《马克思哲学的意义》（米·坎格尔加）、《历史唯物主义中的一种张力》（斯·斯托扬诺维奇）、《历史决定论的某些片面观点》（沃·米利奇）、《历史科学和历史哲学》（约·阿兰德耶洛维奇）。贯穿这些文章的基本观点，米·马尔科维奇在《导论》的第四节“实践派的基本观点”中作了集中而又鲜明的概括。通过这一概括，马尔科维奇力图说明，在哲学的性质、出发点和方法论上，“实践派”都有一套与众不同的精辟见地。

首先，马尔科维奇认为，尽管在规定哲学与科学的关系上，“实践派”的内部有一些分歧，即有的人主张一种先于科学并完全独立于科学的“纯哲学”；而另一些人则坚持认为，哲学可以囊括全部相关的科学知识和理论的发展。可是，在对哲学性质的认识上，“他们一致认为，哲学的基本职能在于提出能够指导人类在特定的历史时期中全部活动的总体性的批判意识。由于它是总体性的，因而有别于各种不同的科学学科的零碎知识；由于它是批判的意识，它又比实证科学知识的一种简单总和要丰富得多。”（英文版，第XXVii~XXViii页）由此可以看出，“实践派”认为，哲学的基本性质不是别的什么，而在于它的总体性和批判性。哲学是一种总体性的批判意识。

应该指出，“实践派”对哲学性质的这种基本规定，与马克思主义经典作家对马克思主义哲学性质的这种规定是不尽相同的。因为，马克思主义经典作家曾经屡次重申，马克思主义哲学的基本特性有两条：一是它的实践性，即规定哲学不仅要解

释世界，更重要的是改造世界；一是它的阶级性，即公然承认，它是无产阶级的世界观，是无产阶级解放世界的思想武器。相反，“实践派”把哲学的性质抽象化为“总体性”与“批判性”，是有别于马克思主义经典作家的说法的。从理论渊源上看，它继承了卢卡奇在本世纪20年代初所开创的“西方马克思主义”思潮。因为在哲学史上，明确把马克思主义哲学规定为“总体性的批判意识”的，恰恰是卢卡奇的《历史和阶级意识》(1923)。往后，法兰克福学派所提倡的社会批判哲学所强调和遵循的也是卢卡奇的这一思想路线。

其次，在哲学的出发点上，“实践派”主张实践Praxis是哲学的出发点，因为人是实践的存在物。

什么是马克思主义哲学的出发点？这个问题从前在许多社会主义国家(也包括我国)的哲学界中有过较长时间的讨论。在这场讨论中，“实践派”提出，实践(Praxis)是哲学的出发点。这不失为讨论中的一种观点。尤其是在对“实践”范畴的规定上，马尔科维奇等人对“实践”(Praxis)与“实践”(Practice)以及劳动和物质生产的严格界定(见英文版，第xxviii~xxix页)对我们深入地思考马克思主义哲学的“实践”范畴具有较大的启发性。问题在于，“实践派”在规定“实践”(Praxis)是哲学的出发点时，犯了两个基本错误。其一是，它把“实践”与“物质”范畴截然对立起来，认为承认“实践”范畴必然要抛弃“物质”范畴。因而在“实践派”那里，“正统的辩证唯物主义观点，即认为哲学的基本问题是物质和精神的关系问题，一般被认为是抽象的、与历史无关的二元论的观点而受到摒弃。”(英文版，第xxviii页)

“实践派”在把“实践”(Praxis)确定为哲学的出发点时，所犯的另一个错误是，它在区分“实践”(Praxis)同劳动和物质



生产的同时，借口它们必须具有“普遍性”，有一种抬高前者、贬损后者的倾向。因为在“实践派”看来，劳动和物质生产尽管是人类生存的必要条件，但由于它还是不自由的，因此，还不成其为“实践”(Praxis)，“只有当劳动成为自由的选择，并为个人的自我表现和自我完善提供一种机会时，劳动才成为实践(Praxis)。”(英文版，第xxix页)殊不知，马克思主义的唯物史观正是在承认劳动和物质生产是人类生存和发展的最基础的实践之上创立和发展的。没有劳动和物质生产这一人类生存的最基本的实践形式，就谈不上什么科学、艺术等其他高级形式的实践的发展，更谈不上为所谓的“个人的自我表现和自我完善”提供机会。所以，我们认为，在实践的形式与其抽象的关系问题上，“实践派”实质上是犯了马克思在“神圣家族”中分析黑格尔时所指出的那种颠倒了“物质具体”与“一般抽象”的关系的错误，黑格尔颠倒了桃子、梨与“水果”的关系，“实践派”则颠倒了劳动、物质生产与“实践”的关系。

第三，关于哲学的方法。在“实践派”那里，这其实反映了如何看待“辩证法”的问题。“实践派”如何看待“辩证法”呢？马尔科维奇在《导论》中承认：“使南斯拉夫马克思主义人道主义者团结起来的原因之一在于，他们都拒绝正统的辩证法概念。”(英文版，第xxx页)“实践派”所谓的“正统的辩证法概念”指的又是什么呢？《导论》中紧接着也有说明，这指的就是“恩格斯的工作”，说白了是指恩格斯在《反杜林论》和《自然辩证法》等著作中关于“唯物辩证法”的基本观点。而在当代哲学史上，正是卢卡奇的《历史和阶级意识》对恩格斯把辩证法运用于自然界的做法率先提出了批判。在这个意义上说，“实践派”“拒绝正统的辩证法概念”的行为，只不过在新的条件下重复了卢卡奇的老调。



所不同的是，正像马尔科维奇所指出的，“实践派”同仁在“拒绝正统的辩证法概念”时，又分为两种人。一种人因此而从根本上丧失了对“辩证法”的兴趣；另一种人则仍然相信，“辩证法对批判哲学是恰当的方法，并一方面试图通过深入研究黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》以及马克思著作中的内在辩证法，另一方面通过对当代其他方法（分析方法、现象学方法、结构主义方法）的批判考察来发展辩证法。”（英文版，第xxx页）这后一种人，则显然是以马尔科维奇本人为代表。

从上述所提到的两种人中，我们可以看到，前一种人由于“拒绝正统辩证法概念”而从根本上对它失去了兴趣，因此，从“辩证法”此词的基本意义上说，他们可以称之为“辩证法的叛异”；以马尔科维奇为代表的后一种人，企图以黑格尔的著作和当代其他科学方法来发展辩证法，由此而来的“辩证法”究竟是怎样一种东西呢？还是在《导论》中，马尔科维奇作了这样的交待：“根据这种观点，辩证法既不是一种绝对、抽象的精神结构（如黑格尔所说），也不是自然界的一种一般结构（如恩格斯所说），而是人类历史的实践及其本质方面的一种总体结构——批判思维。”（英文版，第xxxi页）试问，马尔科维奇这种将辩证法仅仅归结为人类历史实践的总体性的批判思维，不是卢卡奇在《历史和阶级意识》中所主张的辩证法只是主体和客体相统一的辩证关系的说法，又是什么呢？

## 二、关于“实践派”的社会批判哲学

上述对“实践派”的哲学观的评述表明，“实践派”本质上是一股人本主义思潮，这股思潮在理论渊源上同卢卡奇所开创的“西方马克思主义”有着密切联系。如果说卢卡奇所开创的这股人本主义的“西方马克思主义”思潮发展到法兰克福学派那里，贯彻到实际生活领域，主要体现为社会政治批判哲学，其对象是

分析资本主义国家中的异化现象的话，那么在“实践派”那里，作为其哲学观点之具体应用的同样是社会政治批判哲学，其对象则表现为对所谓社会主义国家中“异化”现象的分析和批判。

说社会政治批判哲学是“实践派”哲学观的必然逻辑归宿，并不是我们的主观臆断，马尔科维奇本人在《导论》中就是这样说的。他明确指出：“建立在实践概念基础上的哲学，自然特别注意其原则的实际结果；而且，从根本上说，这些结果是为了验证人在本质上是一种实践的存在这一观点所必须采取的步骤。”（英文版，第 xxxii 页）。此外，R·戈尔曼的《“新马克思主义”传记辞典》也指出：“实践派”之所以赢得“国际公认”，一方面是由于它用人道主义方法对马克思主义进行了再评价，另一方面则是由于它“批判地分析了社会主义实践”。<sup>①</sup>

“实践派”的社会批判哲学所包含的一系列观点都是以“人是实践的存在”这一命题为前提的。因此，我们对它的分析应从这里入手。

南斯拉夫“实践派”认为，无论是马克思的经济批判，还是政治批判，都有一个“哲学基础”的问题，这个问题在以往正统的马克思主义中是被忽略了。这个“哲学基础”不是别的东西，它就是“人是实践的存在”。因此，在它看来，“关于特殊的社会制度的全部问题，如关于私有制、资本、资产阶级国家的问题等等，归根到底就是这样一个根本的问题：什么是人，他同其他人有什么样的关系，人究竟是利用还是浪费了其丰富的潜能？”（英文版，第 xxxii 页）

应该指出，“实践派”提出“人是实践的存在”这个命题，从哲学人类学的角度看，是对人是劳动的创造物的认识的深化，

<sup>①</sup> R·戈尔曼：《“新马克思主义”传记辞典》（中译本），重庆出版社1990年版，第702页。

因而具有某种启发性。但它把这个命题看作是马克思的经济批判和政治批判的“哲学基础”，似乎马克思后来一切研究的结论都派生于这一“哲学基础”，这是不符合事实的。因为了解马克思思想发展历程的人都明白，马克思早年学的是法律；后来对哲学发生了兴趣，19世纪40年代初，他在《莱茵报》等杂志上所发表的多篇文章，基本上是一种人本学的哲学批判；以后，对市民社会和经济关系的认识，才使马克思的思想发生了一次飞跃，从而完成从革命民主主义者到共产主义者的转变。所以，正是对市民社会和经济关系的研究，使马克思找到了一把打开社会历史秘密的钥匙。相反，自马克思的《1844年经济学哲学手稿》在30年代公诸于世后，企图以此大做文章，暴露所谓马克思的经济和政治批判的人本主义哲学基础的，恰是法兰克福学派的马尔库塞和弗罗姆等人的手法。<sup>①</sup>“实践派”的独到之处，则在于使这一基础更加逻辑化，具体提出了“人是实践的存在”这一命题并为这一观点提供了哲学人类学的论证。

从“人是实践的存在”出发，“实践派”推断出的一个更直接的结论——“全面异化论”。这是因为，在它看来，由于全部问题的根本就是人，社会政治批判的目的也无非是要“发现那些摧残人、阻碍人的发展并把某种简单的、易测的、单调而刻板的行为模式强加给人的特殊社会制度和结构。”因此，它认为，在批判各种资产阶级的社会制度时，如果只是“用一种特定形式(社会主义)的观点抽象地否定另一种特定形式的社会组织(资本主义)”，这种批判就只能是一种“肤浅而偏执的批判”。“实践派”所主张的是一种“彻底而全面的人类批判”，其根本点

---

<sup>①</sup> 在这方面，马尔库塞的代表作是《历史唯物主义的基础》，弗罗姆的代表作是《马克思关于人的概念》中译本均见《西方学者论〈1844年经济学哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版。

在于，“这些制度不可避免地导致各种形式的经济和政治异化。”（均见英文版，第xxxiii页）在“实践派”看来，私有制、职业分工和国家等无一不是这种“全面异化”的具体表现。

在“实践派”的这一见解中，有两点值得提请大家注意。第一，它从人本主义观点出发，推断出的“全面异化论”，同法兰克福学派的马尔库塞等人主张的“总体异化论”几乎如出一辙。第二，社会主义制度在人类历史上是一桩新事物，还有待于完善；尽管资本主义在科学技术，经济管理等各方面有不少值得社会主义借鉴和继承的地方，但二者毕竟代表了人类历史发展方面的两种不同性质的社会制度。“实践派”从“全面异化论”出发，笼统提出用社会主义制度的观点去批判资本主义制度的观点，是一种“肤浅而偏执的批判”。这恰好暴露了其自身的“偏执”。

“实践派”的“全面异化”的观点还进一步决定了它对“革命”问题的理解。“实践派”认为，由于现实生活的政治、经济等各个领域中都存在着异化现象，因此，对它们的批判也必须是彻底的、全面的、毫不留情的。但是，这种批判并不是想要破坏其对象，而是要超越它。“超越在历史上的实践形式就是革命。”（英文版，第xxxiii页）在对“革命”概念的阐明上，实践派的另一主将加·彼德洛维奇的气力最多。他先后写了《哲学和革命》、《人道主义和革命》以及《革命的哲学观》三篇文章专论“革命”问题。后一篇在一定程度上概括了前两篇文章的研究成果，并被选入本书之中。

按照加·彼德洛维奇在《革命的哲学观》中对“革命”的十点论述（见英文版第152～153页）以及米·马尔科维奇在《导论》中所作的三点更为简明的概括，“实践派”认为，“马克思的革命概念”包括三个方面：“首先是社会——经济形态的观点。每个



具体的社会都属于一定的类型，都属于一个具有一定的结构特性的社会——经济形态(封建主义、资本主义等)。其次是本质的内在局限性的观点：某些结构特性阻碍着进一步的发展，并阻碍着一定社会已有的历史可能性的实现(例如，私有制阻碍了生产的社会化和生产作为一个整体的合理协调)。第三是超越的观点，它与是否使用物质力量、变革是否发生在非连续的剧烈行动中或通过一系列逐步的改革无关。唯一相关的条件是消除一定社会——经济形态的本质的内在局限性。”(英文版，第xxxiv页)以对“革命”的这种理解来衡量，马尔科维奇认为，20世纪的任何一场社会主义革命，无论是俄国、中国、古巴，还是南斯拉夫的革命，都是“流产了的尝试”，因为它们并没有能消灭政治、经济等各个领域中的“异化”。(见xxxiv页)加·彼德洛维奇还进一步把“革命”概念抽象化，认为“革命的概念不仅仅是人类学的、也是本体论的，而且不仅仅是本体论的，也是哲学的和形而上学的。”(英文版，第163页)他得出的结论也是：“只有这种彻底的革命‘概念’才能提供一种摆脱矛盾的方法；其中，关于革命的各种传统的、科学的和哲学的理论都失败了。”(同上)

毋庸置疑，“实践派”对“革命”概念的深入思考，对批判把“革命”仅仅看作是夺取政权的庸俗观点来说，具有一定的积极意义。但是，它把20世纪的任何一场社会主义革命都说成是“流产了的尝试”，这完全是一种无视它们在人类历史上的进步意义和历史功勋的错误说法。马克思说过，历史是人创造的，但人只能在现有的历史条件和前提下创造历史。20世纪发生在各国的社会主义革命也是如此。它们在生产的发展还比较落后、但形势的发展却把社会主义革命提上了议事日程的历史条件下，开创了人类历史上进步的社会主义事业，这本身就是一项伟



大的创举。中国的革命则不仅完成了反帝反封建的新民主主义革命任务，结束了中国半殖民地半封建社会的历史，消灭了剥削阶级和剥削制度，确立了社会主义制度，而且还开创了建设有中国特色社会主义道路，逐步实现社会主义现代化，特别是在东欧剧变、苏联解体的情况下，坚定不移地把社会主义不断推向前进，怎么能把这说成是什么“流产了的尝试”呢，怎么能否认社会主义的宏伟创举在不断消灭资本主义在政治、经济各个领域遗留下来的“异化”现象呢？此外，“实践派”的“革命”观完全是建立在“人是实践的存在”的命题上的。在“实践派”那里，人是问题的根本，实践是人的存在方式，实践具有超越性，而最能体现这种超越性的实践形式只有革命。因此，“实践派”的革命观完全是一种人本主义的革命观，而不是什么历史的革命观。由此决定它对革命实践的评价，必然是一种抽象的、空洞的人本主义的评价，缺乏应有的历史和现实的科学态度。

谈到南斯拉夫“实践派”的社会批判理论，不能不涉及它对社会主义的看法。应该指出，这方面有两点是值得我们借鉴的：这就是它对官僚机构的批判和对自治社会主义理论基础的深刻阐述。特别是后者，我们在普·弗兰尼茨基的《自治思想的理论基础》一文（见英文版，第229～245页）中可以看得十分清楚。弗兰尼茨基的文章说明，自治的思想是从马克思到列宁所一贯遵循的基本思想。

但是，在对社会主义问题的探讨上，“实践派”并非没有不足之处。在它的这些不足之中，我们认为，下面三点在今天看来尤为明显。

首先，在自治思想的来源问题上。“实践派”中的某些成员，例如卢迪·苏佩克，把南斯拉夫的自治社会主义直接说成是来自蒲鲁东，说什么“我们的工人自治的贯彻和实现，似乎主要

是由一种民主自由观或‘蒲鲁东主义的’观念支配的。”(详见英文版,第253~256页)这是根本不对的。因为,一方面,自治思想是马克思主义经典作家所固有的思想,这点已为弗兰尼茨基所详细论证(见《自治思想的理论基础》一文);另一方面,作为两种截然不同的思想体系来说,马克思主义与蒲鲁东主义代表着两个不同阶级的利益,马克思主义代表的是工人阶级的利益,蒲鲁东主义代表的则是小资产阶级的利益。卢迪·苏佩克把蒲鲁东的思想说成是工人自治思想的来源,无疑是把小资产阶级的社会主义当成了工人阶级的社会主义。

其次,在对社会主义领导体制类型的看法上。“实践派”中的某些成员在批判官僚制度时,由于片面地强调所谓的“工人自治”,有意把“技术统治”作为与官僚制度相平列的现象来加以抨击,认为“技术统治”与官僚制度一样,也是一种“异化”现象,要实现“真正的工人自治”,既要废除官僚制度,也要摆脱“技术统治”。(见维·卢斯《革命运动的制度化》、柳·塔迪奇《官僚机构——异化的组织》等文章)我们认为,这也反映出“实践派”中的某些成员的小资产阶级狂热心理。从实际状况来看许多社会主义国家当时都是在经济上比较落后的国家中夺取政权的。革命胜利后的首要任务,理所当然地是要大力发展生产力,推动经济的迅速发展。在这当中,科学技术是至关重要的因素。为了达到这个目的,就需要造就大批高级科技人才和专门管理人才,并把他们充实到实际工作岗位中去,担任一定的领导职务。这本身就是巩固和完善社会主义事业的需要。维·卢斯则把这种高级的科技和管理人才与行政干部相结合的领导体制类型名之为“精英统治”而加以批判。这种非议是不负责任和脱离现实的。在很大程度上,它所反映的完全是一种小资产阶级诅咒科学技术的狂热心理。

最后，是如何看待市场经济与计划相结合的问题。社会主义制度的实践最早是在前苏联进行的，而它体现的社会主义的第一个模式是中央集权制的计划经济。1948年，南斯拉夫与共产党“情报局”发生冲突并分裂出来，逐渐开创出自治社会主义的模式，在计划经济中引入市场机制，在发展社会主义经济的道路上迈出了可喜的一步。在社会主义经济中引进市场机制，从而促进了商品经济的发展，这是符合在落后国家建设社会主义的现状的。市场机制的引入以及价值规律的发生作用，在社会主义社会中，必然会引发一些以前在中央集权制经济下所未曾见过的现象。例如，一些在竞争中不适应市场机制的企业破产了，有的工人失业了；一些个体经营者忽然之间成了“暴发户”。所有这些现象，对“实践派”来说，都是极为困惑不解的。卢迪·苏佩克的《南斯拉夫自治社会主义的某些矛盾和不足》一文，虽然揭露了社会发展中的某些消极现象，但其基本格调反映出来的正是这种茫然不解的情绪。由于有这种困惑，卢迪·苏佩克才得出这样一个结论：“市场和经济发展的自我调节”是“中产阶级自由主义”（英文版，第257页）。这完全是无视社会主义所处的现实历史阶段的说法。社会主义在其发展的初级阶段不可能超越商品经济的发展阶段，“资本主义有计划，社会主义有市场”，计划和市场都是经济手段，并不是无产阶级和资产阶级、社会主义和资本主义的本质区别。这已是被实践证明了的真理。以为似乎只有中产阶级才实行“市场和经济发展的自我调节”，就这一点认识而论，“实践派”可谓代表了一股“左”的思潮。

就总的来说，南斯拉夫“实践派”之所以会成为一个在国际上具有广泛影响的流派，主要因为它在两个方面具有典型意义：一是力图从前苏联模式的教条主义中挣脱和解放出来，探索马

克思主义的真谛，二是在这个过程中又受卢卡奇和法兰克福学派的强烈影响。按照抽象的人本主义精神去解释和发展马克思主义，从而陷入了和前苏联模式的教条主义相反方向的错误中去。对于我们坚持和发展马克思主义的宏伟事业来说，“实践派”理论和活动的这两个方面都有借鉴意义；吸取其成功的经验而剖析其失误的教训，以免重蹈覆辙。当然，“实践派”阵营中人员庞杂，各自的社会背景与所接受的理论渊源也不尽一致，要想对它进行十分精当的评价，还有待于更进一步的深入研究和分析。我们这里所做的只是一些初步的尝试，如能在学术界同仁中真的起到提供启发，抛砖引玉的作用，那么，我们的目的也就算达到了。

郑一明

1992年2月于中国社会科学院哲学研究所

## 编者前言

本卷《波士顿科学哲学研究丛书》是当代社会理论运动中最富创见、最为重要的运动之一的精品。这些文章代表了南斯拉夫“实践派”(Praxis' Group)的工作，即一场由共同的研究方法联结起来的，由不同门类的哲学家、社会学家、政治理论家、历史学家和文化批判家所进行的运动：把社会理论当作一种与实践生活问题密切相关的批判事业和科学事业。正如“导论”解释的那样，在其历史和对这一学派发展的分析中，实践这一名称集中探讨的是马克思社会理论的核心——作为创造者、生产者及其自身历史的塑造者的人(human beings)的概念。在南斯拉夫萨格勒布定期出版的《实践》(Praxis)杂志(多年来它还以国际版发行)是这组文章中许多文章的来源。这份杂志在1975年由于南斯拉夫的政治压力被迫停刊。在一场受到同事坚决支持的长期斗争之后，该学派的八名成员被解除了他们在贝尔格莱德大学的教职，但这一学派在贝尔格莱德大学和其他地方的活力和创造力仍然存在，他们对社会科学和作为批判理论与应用理论的社会科学概念的贡献，仍然是充满生机、适于时势和富有创新精神的。

“实践派”的理论工作的重要性现在也许已经达到了顶点。第二次世界大战期间及以后，由于南斯拉夫状况的特殊性，出现了一个不受极权的马克思主义正统派约束、并把马克思主义当作一种人类解放的理论和实践的反斯大林主义的左派。在其



理论形式上，这场运动以一种崭新的方式回到了马克思本人的著作，认识到了这些著作的本质联系以及马克思思想的科学精神和批判性、革命性之间的张力。因此，这场运动强调的是马克思主义应作为一种人道主义、一种科学，而不是作为一种感伤主义、一种还原实证论的创造性发展。

实践哲学家的哲学取向和青年马克思的哲学取向在根本上是一致的；即如何使哲学实践化。因此，他们依据的是对南斯拉夫社会生活、经济生活、政治生活和文化生活的哲学分析和科学分析，因为他们探索的是自己国家通往社会主义的道路。

尽管“实践派”工作的特殊焦点来源于这一历史事实，但是这种特色既非地域性的，也非狭隘的。因为南斯拉夫的经验所引起的生活问题是一些典型的问题，这些问题在世界范围内已经影响了晚期资本主义和早期社会主义转变时期的所有社会和文化。因此，实践派的理论家们致力于民主、社会平等、文化的作用、社会实践和革命实践的本质、对极权主义和官僚制度的批判以及生产和社会生活中向社会主义的转变中存在的异化的形式等根本的社会问题和政治问题。这种特殊的经验以及由反法西斯主义游击运动的意识形态和民主形式而产生，并建立在马克思的社会主义思想基础之上、作为一种更高的民主形式的工人自治，便成了人们激烈且批判地讨论的对象。在引导和发展南斯拉夫经济生活的过程中，“实践派”成员由于强调了在工厂决策、社会决策和经济决策中的民主参与，对自治社会主义的理论作出了最有意义的贡献。

正如这一学派本身一样，该学派思想家的理论来源是极为广泛而又各不相同的。在马克思本人的传统中，该学派的不同成员吸取了黑格尔和西方哲学辩证传统的哲学遗产。而且，韦伯、卢卡奇、布洛赫、海德格尔和胡塞尔等人也对他们产生了

不同影响，就像罗素、艾耶尔等人的英国分析传统、科学哲学中的逻辑经验主义运动以及法兰克福学派的思想家霍克海默、阿多尔诺、弗洛姆和马尔库塞对它产生过影响一样。但是，“实践派”既非它们的简单折衷，也非简单等同。在开放和发展的马克思主义社会理论框架中，它代表了一种来自许多渊源的科学思想和哲学思想的批判继承。在这个意义上，对马克思主义的批判反思必然涉及到方法论、基本认识论、本体论和价值论的问题。在此，重要的是对辩证法和历史理论的不同反思与解释。

我们相信，本书选辑的范围表明了相当的广度和不同的旨趣，这种广度和旨趣表明了这一学派的南斯拉夫思想家们的工作。M·马尔科维奇的导论对这一学派的历史和目标作了生动的说明。能向《波士顿科学哲学丛书》的读者提供“实践派”的这一充满智慧和坚定勇气而又令人感兴趣的文集，我们的确很荣幸。

撰稿人的传记注释和文献注释可在本书末尾读到。作为附录，我们还收入了《实践》杂志(国际版)的全部内容以及撰稿人和文章标题的索引。

关于“实践派”的工作，英译本的两个进一步的来源是G·舍尔编辑的《马克思主义人道主义和实践》(Marxist Humanism and Praxis, 普罗米修斯丛书, 纽约, 1978年)以及B·霍尔瓦特、米·马尔科维奇、R·苏佩克主编的两卷本文集《自治社会主义》(Self-governing Socialism, 纽约, 1965年)中的翔实内容。南斯拉夫作者撰写的六篇论文还可以在埃利希·弗洛姆主编的《社会主义人道主义》(Socialist Humanism, 纽约, 1965年)中找到。

谨对译者的细致工作和编辑B·尼尔森的热心帮助表示感谢。

罗伯特·S·柯亨

马克斯·W·瓦托夫斯基

1979年6月于波士顿大学哲学与科学史中心

# 导 论

实践：南斯拉夫的批判社会理论

米哈依洛·马尔科维奇

**一、南斯拉夫是一个仅有2000多万人口、位于巴尔干半岛的国家。**

数世纪以来，几经强大帝国的瓜分，非常闭塞、贫困，在文化上十分落后，而且说着好几种世界上很少有人能够听懂的语言——这样一个国家确实很少有机会发展一种社会理论。除了对少数为了撰写博士论文而研究一些刁钻古怪的课题的专家和年轻学者而言以外，这种理论对每个人来说只能是偏狭的和不甚知名的，而决非任何其它的什么。

然而，南斯拉夫的哲学和社会理论在学术界所有寻求新思想和新观念的人当中引起极大的兴趣，并不是没有理由的。

首先，南斯拉夫在50年代出现了一种新的系统的激进哲学。当时，斯大林及其追随者对马克思主义所作的过于简单和庸俗的解释统治了基本的哲学舞台。托洛茨基和葛兰西已经去逝，卢卡奇被迫屈从，柯尔施在美国消声匿迹，布洛赫还鲜为人知，法兰克福学派也已分崩离析。对那些从游击队来到贝尔格莱德和萨格勒布的大学里的战后第一代南斯拉夫哲学家来说，周围几乎没有权威。斯大林在他们当中是极为渺小的；当认识了他在如此猛烈和不公地抨击南斯拉夫革命家时所作的政治判断的

严重错误之后，便没由理由相信那些无论从哪一方面来说他似乎都不在行的哲学论断。

几种有利因素的幸运结合决定了这一新哲学的性质。它必然是激进的：它是由一些参加过一场真正的、受到广泛支持的革命的青年人创造的，他们坚信，他们正在建立一个新的、正义而自由的社会，而且他们和这一国家其他许多最善良的人民都持有这种信念。它必然又是人道主义的；与斯大林主义的冲突导致了对官僚制度以及把社会主义归结为纯粹的物质增长，归结为非个人的、绵羊式的集体主义（在这种集体主义中，人的个性被抹杀了，人的关系被歪曲为政治关系）的官僚作风的一种强烈的批判态度。以一种新的观点重读马克思，还导致了一系列被遗忘了的人道主义思想（如人的创造性、潜能的财富和需要的实现、异化的各种形式、普遍的人类解放以及每个人的自由将成为所有人的自由的条件；生产将与人的需要相结合并由自由生产者的联合体来管理的共产主义社会，等等）的重新发现。尽管肯定存在着一种回复到那种浅薄的、情感的和常识意义上的人道主义死胡同的危险，但这种危险却被避免了。这一方面是因为他们通晓伟大的古典德国传统，尤其是通晓黑格尔；另一方面也是因为来自实践的社会生活领域的不断挑战和激励。

其次，南斯拉夫的社会思想有着不同寻常的吸引力的理由还在于它生存于我们时代最引人注目的一种社会方案的现实之中，这种方案试图创建一种真正的民主社会主义社会，改变整个经济生活、政治生活和文化生活的结构，并且大规模地、根据众多少数民族成员和民族差异的状况，迅速地完成这一转变。

即使对伟大的南斯拉夫经验的简单描述，也必须考虑到国际的影响。许多社会学、经济学和政治学的著作实际上只是在



搜集材料和实证分析方面下了一些功夫。然而，某些哲学家和某些有着牢固哲学基础的社会学家却能得益于一种发展的马克思人道主义哲学并对这种新的社会形式、新的趋势和冲突进行透彻的理论阐述。这种阐述正是目前学术界的薄弱环节。在大多数国家中，一种完全抽象的、学究式的哲学是和一种描述社会生活中可观察的外部现象，并对它们进行因果分析、规定其发展方向、推知其未来可能的特殊的经验社会科学并存的。但是这种哲学却从未探究过它们在历史上的意义问题，从未探究过它们对人的发展和解放、或对异化和衰退有什么贡献以及以何种方式发生作用的问题。

正是从这种观点看，南斯拉夫的自治、“社会主义市场经济”、政治组织及其内部民主的作用、分权化和自治权、新的社会主义文化的性质，都得到了解释和说明。50年代发展起来的南斯拉夫人道主义作为一种抽象的哲学，已经让位于一种具体的批判社会理论并成为社会批判的观点。这种批判是非常引人注目的，它构成了南斯拉夫哲学在这一时期之所以备受注意的第三个基本的理由。这种批判决不是破坏性的，决不是像某些新左派(New Left)理论那样崇拜西方社会；南斯拉夫的社会哲学决不是向当时还很牢固和广泛的社会主义参与民主的最初形式挑战。相反，在比遵奉主义的官方科学有力得多的意义上，它能够显示其深远的历史意义。但是另一方面，当它分析同样现实的那些根本局限（如官僚对权力的侵占、阶级不平等的出现、对新的社会主义文化的抵制、小资产阶级的贪婪、用民族主义代替民主社会主义的学说）时，它又是毫不留情的，至少是对现存的政治权力毫不畏惧。

对发展这种批判社会理论作出巨大的不懈努力并为正式采纳系统的解决办法和政策提供了各种选择的南斯拉夫学者，不

可能避免一场与当局的冲突——一场在1964年以后发生的剧烈的冲突。在那些近14年以来一直成为官方意识形态攻击对象的南斯拉夫学者的道德态度和全部行为方式中，存在着某些新的东西。当我们分析南斯拉夫和以往其他社会主义国家中知识分子受到迫害后的反应方式时，可以发现以下四种类型：

(1) 从前的异教徒变成了辩护士。一个典型的例证是，在50年代反对社会主义现实主义的南斯拉夫作家O·达卫乔于吉拉斯倒台期间发表了一首非常大胆的政治诗篇，并以歌颂这种政策、纪念其周年纪念日的诗句作为该诗篇的结尾。

(2) 具有批判意识的知识分子普遍承认了强加的界限并尽可能地接近它们，但在其公开活动中又总是在这些界限中徘徊。他们在组织上属于自由派，并认为最重要的历史任务在于反对强硬派。

(3) 受到压制的知识分子安于沉寂。尽管他们仍在活动并继续创造和发表作品，但却脱离了斗争并拒绝作出任何判断。

(4) 知识分子成为持不同政见者。他们在一种十分完整的意义上激烈地、常常是充满英雄气概地进行反抗。但是，从一种非常外在的观点看，他们完全脱离了特定社会的历史可能性范围。典型的例证便是萨哈罗夫和索尔仁尼琴，他们完全像是站在19世纪西方自由主义者和俄国东正教斯拉夫派的立场上反对现今的苏维埃制度。

生活在社会主义国家并受到压制的知识分子的一种新的行为方式是以这样两个方面为特征的：一方面，他们断然拒绝遵奉对言论自由所强加的界限；另一方面，他们的全部批判是以一种非外在的、不属于过去的、能为未来发展建构一种本真选择可能性的基本观点为基础的。例如，南斯拉夫《实践》杂志周围的哲学家们在坚持继续用马克思主义人道主义和民主社会主义

的观点批判官僚体制结构方面，就不同于苏联和波兰的持不同政见者。他们既不允许自己的感情把自己置于右翼力量的控制之下，也不允许自己落入简单化的、非此即彼的思想意识形态模式之中；另一方面，他们又完全不同于其他的富有创造性、因而必然是异端的马克思主义者，这些马克思主义者所以准备让步并忍受自我批判的羞辱过程，只是为了留在有组织的政治运动之中（如20年代的卢卡奇、50年代和60年代的沙夫）。南斯拉夫学者从社会主义国家中马克思主义知识分子半个多世纪的悲惨历史中吸取了教训。他们认为，不惜任何代价地保留在有组织的政治运动中毫无益处。一个放弃了其仅有权利——即最有创见的思想和正直感——的革命知识分子至多只能成为这种有组织的运动的二等公民，弄得不好还会被任意迫害致死——像30年代大多数苏联哲学家那样。此外，20世纪历史最根本的教训在于：独裁的政治运动并没有带来一个无阶级的民主社会主义社会，真正的社会主义革命必须以社会主义的启蒙为先决条件。要避免为现今的或未来的官僚服务，不再充当他们的帮凶并成为流产的革命的牺牲品，知识分子就必须发展一些既能表达被压迫人民的需要、又能把他们从反官僚倾向的初始斗争中动员起来的思想 and 伦理标准。根据这些基本的态度，便可以理解《实践》杂志周围的南斯拉夫哲学家和社会科学家们在长达10余年的政治凌辱、迫害、骚扰和公开的暴力攻击面前从未放弃过他们的任何原则和信念的原因，以及赞赏他们的同事、学生和整个知识界的那种惊人的支持与团结的原因。

本书的大多数作者都是“实践派”的成员，其原因不仅是因为他们自1975年以来在自己的国家中不再有任何可能出版自己的杂志；更重要的在于，“实践派”远不是一个孤立、异己的派别，它十分准确地代表着那些最优秀的、在20多年来的民主和

实验以及南斯拉夫社会主义自治形式中涌现出来的全部哲学和社会理论中最自由且最真实地得到了表达的东西。

## 二、马克思主义哲学在南斯拉夫的发展（1945年~1964年）：“实践派”的形成

南斯拉夫的马克思主义哲学是随着第二次世界大战前以及第二次世界大战中社会主义革命运动的兴起而出现的。相对于当代哲学思想而言，在此之前的全部南斯拉夫哲学史都是微不足道的。然而，以往的两个重要思想来源是：（1）反抗绝对力量的悠久传统，这种传统在反抗外来侵略者的解放斗争的优美史诗中表现得尤为明显；（2）现代社会主义的思想，这种思想把总的革命方向和对当时南斯拉夫地区落后的乡村社会的具体探索结合起来了。

学院式哲学和传统的体系对参加过40年代的解放战争和1948年以后反斯大林主义斗争的年轻一代并无真正的吸引力。除少数人以外，南斯拉夫各大学的哲学教授只是各种有影响的欧洲思潮的追随者。社会需要一种能够解决重大的社会问题、展现实践前景的哲学思想。马克思主义似乎是唯一可能满足这种需要的现有的哲学。

一个短时期以来，直到1947年，对马克思主义的唯一解释只有苏联哲学家精心构造的“辩证唯物主义”。但是不久，甚至在1948年和斯大林主义的冲突以前，贝尔格莱德大学和萨格勒布大学里最有天赋的哲学系学生便开始怀疑，他们在官方的苏联《联共（布）党史》第四章中所看到的是否真的是对革命哲学的最终说明。它看起来是如此肤浅、简单和教条，对社会主义社会的现存形式缺乏任何批判。

这一开端的后果可想而知。那些后来成为“实践派”核心的学生都是些成人；他们在来学习之前就已经在游击队里担任了



一定的职务。他们在苏联的成就面前全无一种自卑感和敬畏感，“我们搞自己的革命，因此我们有权走自己的路，并受到平等的对待。”革命理论的作用在于预见未来的发展而非炫耀过去。既然社会主义需要一个相当长的时期，那么这一时代的序曲便是推翻资产阶级政权；马克思主义理论也就不能被解释为某种已经完成了的，固定不变的东西，它必然随着每一重要的实践步骤而获得新的形式。

1948年标志着一个重大的转折。由于马克思主义的第四号经典领袖斯大林这一独裁者的破产，为更加自由、独立和批判地研究全部问题扫清了道路。对于积极参加反斯大林教条主义的斗争并意识到这种教条主义给苏联哲学造成了什么危害的一代人来说，他们关于未来一切研究的基本设想是：不懈地寻求真理，而非无保留地忠于当局和现存制度。“进步即真理”这一原则变成了“真理即进步”。马克思主义丢开了其意识形态的特征，任何个人和组织对马克思主义的经典思想都不再具有一种决定并强加一种官方解释的权力。谴责“修正主义”将变得毫无意义，因为根本的任务不再是捍卫一种神圣的经典遗产，而是包括可修正性原则或超越性原则在内的这一遗产的进一步发展。第四号经典领袖的失败必然影响到前三个经典领袖——他们的著作不再被看成只能被说明、解释并用新材料证明的终极真理；相反，而是或多或少地被当作进一步研究的有效指南。

1948年最重要的伦理经验在于人们认识到了以下的事实：凡是能实现所谓革命目标的手段，未必都可以被证明为合理的。只要革命者依旧认为，为了彻底地实现社会改造，暴力往往是必要的；或者认为，一个革命者在阶级敌人面前不应透露其组织活动的真相，那么陈腐的耶稣教会学说就仍然会为一些具有实用心理的革命者广为利用并深信不疑。一些社会主义者使用



了最荒谬的谎言和物质威胁手段，来强使另一些社会主义者像他们一样“为国际工人运动的利益”着想。结果，什么是真正的革命目标成了一个比他们的设想要复杂得多的问题；而且，即使目标在其抽象的概念形式中并无争执，如果选择了不恰当的手段，这一目标在实际实现的过程也可能受到损害，使用非人道、非正义的手段就从根本上使人受到扭曲，并使之完全背离了他们认为已经确立了的的目标。显然，为了避免只看到荒谬的专横行为的神话和虚伪的意识形态的证明，就必须采取同样的标准来判断目的和手段，并根据其动机和效果判断一切行为。

政治哲学中的主要变化，是对所有革命者在理论和实践中都必须团结一致这一要求进行重新评价。团结（甚至“坚如磐石”般的团结）总是受到马克思主义者的高度评价。自《共产党宣言》问世之日起，他们就相信，团结起来的无产阶级是唯一能够动摇极其强大而又根深蒂固的资产阶级集团的社会力量。然而，团结的问题在1948年却以一种全新的内容出现了。显然，抽象地要求团结纯粹是一种形式，具体问题在于一定原则和政策基础上的团结。现在，这些原则和政策或者是由一个集权的权威强加的，或者是通过几个平等伙伴的协商达到的。只有后一种选择才能导致一个统一整体的所有部分的自由、自主和自决的增强。由于特定的社会集团和民族的特殊生活条件几个平等伙伴，相互间可能产生一些分歧，但是这些分歧并不会必然地导致整体的分裂；相反，它们将进一步丰富整体，发挥整体的创造力并加快其发展速度。这种一元论和多元论的结合、统一原则和个别原则的结合乃是南斯拉夫社会生活的各个领域、尤其是实践本身形成和发展的一个基本的组成原则。

50年代是重新解释马克思的哲学和现代科学的时期，也是建立一种新哲学的理论基础的时期。这种仍保留在马克思传统

中的新哲学，同那种僵化、教条的“辩证唯物主义”模式是截然不同的；与此同时，它还试图汲取马克思以后的哲学和文化中的最重要成果。

根据这种新的观点，对马克思主义经典著作、特别是对马克思早期手稿的深入研究导致了一种深刻而彻底的人道主义哲学——这种哲学长期以来被许多马克思主义哲学家们当作黑格尔的痕迹，不是受到忽视就是被抛弃了——的重新发现。显然，青年马克思探讨过的许多问题，如实践、人的存在和本质的冲突、实际的需要和人的基本能力、异化、解放、劳动和生产以及其他一些问题，远不是青年马克思的胡思乱想，它们构成了其全部成熟著作的理论基础，而且至今仍然是我们时代、乃至整个转变时期之活生生的、根本的问题。

不言而喻，马克思主义经典著作并没有回答我们时代的许多问题：如何解释社会主义革命没有在西方发达工业国家发生，而是发生在东方落后的乡村社会这一事实？在一场表面的革命之后，如果出现一个官僚体制的社会，那么这场革命真的是一场革命吗？在不太发达的国家怎样建设社会主义？国家的消亡意味着什么？没有市场的现代经济是否可能？什么是马克思主义的逻辑学、伦理学和美学？是否存在着一种马克思主义的人类学？与人们谈论的异化相关的人的本质是什么？如果这种本质是普遍的，那么历史如何可能呢？如果它是特殊的，我们怎样才能摆脱相对主义？如果人是一种实践的存在，而且实践（在其他事物）当中又首先是劳动和生产，实践的观点怎样才能成为一种批判评价的标准？怎样才能把决定论原则（根据这一原则，历史进程是受独立于人的意识和意志的规律制约的）和自由原则（根据这一原则，正是人创造了他们自己的历史）统一起来呢？总体性、发展、自我实现、否定、超越这些规范

的辩证概念的价值论基础是什么？怎样理解物质这一范畴才能既不抛弃唯物论，又不陷入康德前期的绝对二元论呢？

所以这些问题以及许多其他问题都必须深入地研究和探讨。提出并正确回答这些问题。一方面有助于开辟通往全部现存文化的道路，另一方面也有助于建立一个能够努力从事集体的创造性工作的知识共同体。

在紧接着战争和政治革命之后的正统年代当中，西方文化在几乎所有方面（除了像精密科学和技术这些在意识形态上中立的领域以外）都被认为是颓废的和正在衰亡的东西。50年代初，对西方文化的态度变得多种多样了。奇怪的是，它恰恰发生在冷战最激烈的岁月。当时，排斥异端和意识形态的偏见在麦卡锡主义和斯大林阵营反对世界主义——实际上是反对对外来科学和文化的任何正确评价——的狂飙中达到了极端；相反，在当时南斯拉夫的文化生活中，意识形态标准则倾向于为美学标准和学术标准所取代。社会主义现实主义被当作对马克思主义艺术研究方法的一种讽刺普遍地受到抛弃。一场从意识形态桎梏中彻底解放出来的进程开始了。首先是在音乐、绘画、雕塑和建筑领域中，接着是在文学领域中，而且最终在全部其他领域都发生了。在社会科学中，尤其是在像社会学和心理学这些当时被怀疑为“资产阶级科学”的学科中，这种进程甚至走向了另一个极端。在对“历史唯物主义”的反动中，当时在西方已被认为过时的某些经验主义的最初形式又复活了。

在哲学中，对西方哲学各种流派的基本假设的全面批判虽然仍在继续，但它已不再排斥对分析哲学、现象学、存在主义和其他流派的具体贡献的真正兴趣。受其影响，十分严肃的研究工作在语言哲学、科学方法论、价值论、哲学人类学和元伦理学等学科中都得到了开展——这些学科和问题完全是在正统

的马克思主义哲学框架以外的。

幸运的是，在1948年以后的形成时期里，战后新的一代很快找到了一种集体的精神生活的适当形式。1950年创立了塞尔维亚哲学学会。后来，在所有其他共和国中也都出现了类似的哲学学会。1958年以后，还成立了南斯拉夫哲学联合会，在50年代，举行了多次哲学会议，讨论那些在当时被认为是根本的问题：如哲学的性质、哲学和科学的关系、意识形态、真理、异化、青年马克思和老年马克思、马克思主义人道主义等等。这些讨论完全是自由和真诚的，是在不同的马克思主义流派之间认真对话的氛围中进行的，并形成了两个基本的阵营：一些人继续执行正统的马克思主义路线，即仅仅捍卫和证明马克思、恩格斯、列宁的经典著作；另一些人则坚决反对任何正统观念，坚持进一步发展经典著作中在我们时代仍具有生命力和革命性的东西。

具有“正统”倾向的前者强调的是自然科学的哲学，他们试图运用这一领域中的最新成就证明恩格斯《自然辩证法》中的观点。马克思的政治经济学批判、特别是他的早期人道主义著作仍然在其兴趣的范围之外。在他看来，基本的哲学问题还是物质与精神的关系问题。其研究纲领的主要目的就是证实自然、社会和人类思维的最一般的规律。这实际上是辩证唯物主义之总体倾向的纲领。

“反正统”倾向的后者则拒绝作为教条，并在根本上具有保守倾向的“辩证唯物主义”，这种唯物主义至多只能导致现有的科学知识的一般化和系统化，而无助于创立一种能够引导实践的社会力量走向世界的解放和人化的批判的时代精神。根据这种时代精神，基本的哲学问题乃是历史的人的条件和彻底的普遍解放的可能性问题。



在这种人道主义的倾向当中，一开始就出现了明显的分歧：一些人主张把马克思主义发展为一门批判的科学，而另一些人则认为马克思主义在本质上是一种革命的乌托邦。

在前一种观点看来，教条主义的根本局限在于把马克思的学说意识形态化。为了使之非神秘化，不仅有必要重新回到经典的马克思主义原著并重新解释它们，而且有必要在研究当代问题时发展一种更高级的客观性和批判性；重建理论和实践的统一，并反思那种先验的哲学观，这种哲学观把人看作“实践的存在”，把共产主义看作是根据历史条件和当前发展趋势的具体知识而建立的，克服了异化的人类共同体。根据这种观点，马克思已经超越了纯粹的哲学并创立了一种全面的批判社会理论。这种研究方法要求发展一种批判与探究的一般方法，即辩证法。

而在后一种观点看来，人们相信，教条主义之根本的哲学局限在于把哲学实证主义地还原为一种准客观的科学。科学的本质是分析、分解、量化，把人还原为物、研究平衡而非变化、或把变化仅仅看成一种固定模式的不同转换。因此，有必要把哲学从科学中严格地区分出来，并把科学当作与研究人的异化和解放不甚相关的事物悬挂起来。根据这种观点，马克思在早期著作中表述的哲学思想实际上是关于未来和应有的乌托邦思想。这种乌托邦思想由于其废除现存现实的内在吸引力，只能是激进的。而另一方面，科学知识仍被束缚在实存对象的界限之内——这正是它因循守旧的根源。

尽管这两种倾向的代表每次会晤时经常发生冲突（而且他们至今在许多观点上仍不一致），但是他们都给对方以很大影响，并开始趋于融合。把他们团结起来，共同反对正统的马克思主义者的原因，是他们对教条主义的坚决批判，对恩格斯《自



然辩证法》的抵制，对贯穿于全部马克思著作的人道主义的高度评价以及对马克思主义的遗产和马克思主义观点充斥于其中的现实的一种自我批判态度。

1960年11月，在南斯拉夫哲学联合会于布莱德组织的“关于主体和客体、实践和反映论问题”的讨论会上，人道主义者和正统的马克思主义者之间展开了一场决定性的辩论。

在这场生动的、时而是戏剧性的辩论中，正统的马克思主义者试图拯救“反映论”这一由苏联辩证唯物主义者和保加利亚马克思主义哲学家T·巴甫洛夫发展起来的认识论基石。针对这种理论提出的三个主要的反对理由是：首先，它忽视了德国古典哲学的全部经验，又回到了一种18世纪自在的物质客体和精神主体的二元论；其次，在反映是一切意识的根本特征这一观点中，内含了明显的教条主义；第三，这种理论的错误还在于，意识实际上远不是消极地伴随并复制物质的过程，它常常预见和设计尚不存在的物质客体，试图通过说明我们在这些情况中讨论的是“创造性的反映”来重新定义反映论，给人一种专门为此约定的印象，根据这种约定，反映的概念便以这种方式被夸大到使人完全不知其所云的地步。

在这场辩论中，主张马克思哲学的核心范畴是自由的人的创造性活动——实践——的观点占了优势。物质和精神、客体和主体的二元论被这些范畴是如何可能从实践概念中推演出来的观点取代了。我们所说的有意义的客体，其意义根本不是它们自身所赋予的，它们是历史的人的世界的客体，是经过我们的实践活动改造、并经过我们先前的知识、语言、需要（实际上是由一定历史时期的全部人类文化）思考过的客体。主体也并非只是一个反映外部世界的焦点，而且是一个不仅只是观察和推演、同时也能设计目前尚不存在但却可能存在的事物的复

杂的历史存在。只有这种情况下,反映这一范畴才是有意义的;只有当它实际上已经确立的时候,在物质实在中有其先前的对应物的某些精神产物时,才能被认为是反映。

布莱德的这场辩论,标志着为马克思主义的一种新的积极解释提供理论基础的形成时期的结束。接着,正统的马克思主义者全部退出了各个哲学学会和各种杂志,并只在60年代的哲学生活中起着微不足道的作用。另一方面,人道主义者感到,解决了根本的理论问题之后,迈向更具体的行动主义的步骤变得迫在眉睫了。一旦人们清楚地认识到,革命哲学的作用不在于对现存现实(无论是社会主义的、还是资本主义的)作理性的解释,哲学的根本任务在于发现现实世界的根本局限并进一步发现克服这些局限的历史可能性,那么,用具体的、在实践上具有一定倾向的社会批判超越原有的、抽象的批判理论也就成为必要的了。

批判如果只限于对当代世界的异化作一般的分析,那么这种批判便具有一种异化了的批判特征,因为它只能在思想中,而不能在现实中废除异化。另一方面,具体的批判不能仅限于对资本主义社会的批判,因为资本主义特有的许多异化形式在革命以后的社会中仍然存在;如商品拜物教、统治集团对剩余价值的侵占、政治异化和国家权力、民族主义、职业分工和少数人的创造性活动与绝大多数人机械而低贱的劳动之间的鸿沟等等。仅用异化来说明外部的资产阶级世界就等于用一种意识形态的、神秘的方式来谈论自己的问题,这种方式只能进一步阻碍革命活动。真正的哲学批判在涉及其自身直接的历史基础的意义之上必须是具体的。

这种新的倾向,在1962年南斯拉夫哲学联合会斯科匹耶年会上,在萨格勒布和贝尔格莱德的哲学家卢迪·苏佩克、彼德

洛维奇、弗兰尼茨基、坎格尔加、马尔科维奇、科拉奇和克雷舍奇等人撰写的集体性著作《人道主义和社会主义》中得到了清楚的阐述。

1963年至1968年之间，举行了一系列极为活跃、极富成效的哲学会议，<sup>①</sup> 这些会议的中心议题是：社会主义的意义和历史新质、历史进步的标准、自由和民主的概念、对职业政治家和官僚主义的批判、对现今自治形式之局限性的分析、对市场经济的批判、一个由政治家统治的社会中的个人的道德问题以及一种新的社会主义文化的特征问题。

科尔丘拉夏令学园<sup>②</sup> 在哲学的社会批判发展中起着一种尤为重要的作用。这一学园是萨格勒布和贝尔格莱德的哲学家、社会学家夏日非正式会晤的场所，应邀参加的还有国际上著名的马克思主义者和马克思学家，如埃里希·弗洛姆、赫伯特·马尔库塞、恩斯特·布洛赫、J·哈贝马斯、L·戈德曼、E·曼德尔、T·博托莫、M·卢贝尔、K·阿克瑟洛斯、S·马利特、F·马里克、莱斯泽克·L·科拉科夫斯基、K·科西克、托·赛洛恩、R·隆巴德—拉岱斯、A·海勒尔、H·弗莱歇尔、M·瓦托夫斯基、R·图凯尔、N·伯恩鲍姆等人。创立科尔丘拉夏令学园的那些哲学家和社会学家(如来自萨格

---

<sup>①</sup> “哲学人类学的现今问题”，奥帕蒂亚，1963年；“今天的人”，杜布罗夫尼克，1963年；“我们社会的道德价值”，费尔尼亚奇卡巴尼亚，1964年；“技术时代中的艺术”，瓦拉日丁，1965年；以上会议均由南斯拉夫哲学联合会组织。“马克思和我们的时代”，阿兰杰洛瓦茨，1963年；诺维萨德，1964年；奥帕蒂亚，1965年；这三次会议均由国际工人运动研究会组织。“马克思的《资本论》与我们时代的关系”，这次会议是为纪念马克思《资本论》发表100周年，由《观点》杂志于1967年在贝尔格莱德组织的。

<sup>②</sup> 这五次主题会议的主题是：“进步与文化”，1963年；“社会主义的意义与前景”，1964年；“何谓历史”，1965年；“创造性与具体化”，1967年；“马克思和革命”，1968年。1966年的会议由于对这一学派强烈的意识形态抨击而被取消。

勒布的苏佩克、彼得洛维奇、弗兰尼茨基、坎格尔加、戈里奇、波什尼雅克、库尔契奇、和来自贝尔格莱德的马尔科维奇、塔迪奇、科拉奇、克雷舍奇、米利奇、斯托扬诺维奇、戈鲁博维奇、日沃基奇)还创办了《实践》杂志，创刊号在加约·彼得洛维奇和D·别约维奇(后由苏佩克接替)主持下，于1964年出版。当时，南斯拉夫哲学联合会在贝尔格莱德编辑的《哲学》杂志具有十分抽象的学术性质，并对所有哲学问题和所有各种倾向全都敞开了大门。1967年成立的新的编委会给《哲学》杂志带来了一种平等地进行讨论和批判的特征。选自《哲学》杂志和《实践》杂志国内版的一些文章被译成英文、法文和德文，发表在《实践》杂志国际版上。

### 三、“实践派”在当局不断增加压力的情况下的发展(1964~1974年)

由于“实践派”大多数成员都积极地参加过革命，而且由于50年代对斯大林教条主义的批判与国家的总政策相吻合，官方的反应多少还是有利的。“老大哥”的眼睛确实盯得很紧，每次哲学会议都有情报人员参加并在会后把他们在会内会外听到的内容写成详细的报告。1957年，老教条主义者B·齐赫尔利用苏南关系有所改善的短暂时期，在党的新闻刊物《共产党人》上发表长篇文章，攻击“修正主义者”。其主要观点是：一些年轻的马克思主义哲学家不加批判地阅读西方哲学家的著作，并企图把其中的某些思想塞进马克思主义以制造混乱。然而在当时，完全可以在同一份新闻刊物上发表一篇长文予以答复，<sup>①</sup>而且许多不喜欢齐赫尔的人都抓住了这次机会进行反驳。有迹象表明，党不再支持他了。

<sup>①</sup> M·马尔科维奇：《当代资产阶级哲学和马克思主义》，载《共产党人》，1957年11月第15期。



几位高层领导人带着复杂的心情听了布莱德辩论会的录音。他们对失败者——平庸无能的正统的马克思主义者——不抱任何幻想。但对获胜的一方也有某些怀疑，如明显的“唯心主义”色彩、完全的自主和自立思想、在不请示官方就在意识形态方面随意表态的胆大妄为的做法、忽视现实条件的过激的行动主义以及由于某种原因宣扬“精英”的人道主义等等。60年代期间，人们已经习惯于把这种占优势地位的哲学思潮规定为抽象的人道主义。这一贬义词的真正含义是：哲学家们实际上并不支持党并同党合作，以便立即建设一个新社会。哲学家所讨论的只是异化、人性、实践、解放、自我实现、真正的人类共同体这些抽象的问题，而马克思也只是在他年轻和不成熟的时候才涉及到类似的~~主题~~。政治家们当时还不明白，这种相对来说并无危险的抽象的人道主义一旦变得具体，人道主义便会引起极大的麻烦。

自1963年以来，“实践派”哲学家们发现，南斯拉夫社会中依然存在着两种异化形式（经济异化和政治异化）；工人阶级还受到当代新的官僚贵族和技术贵族的剥削；市场经济不可避免地将重新产生资本与劳动的关系；自治只是在较低程度的企业、地方共同体和地方组织中存在。而自治的进一步发展便要求逐步废除职业政治家，在地区、共和国和联邦各级建立工人委员会；真正的参与民主制度的基本前提首先是全面的民主化，随后则是党的消亡。

1963年至1968年间，人们试图动员忠于党的理论家对这些批判进行意识形态的反批判。但是，愿意这样做的学者寥寥无几，而且其论据又很软弱无力：工人阶级作为社会主义中的统治阶级，怎么可能自己剥削自己吧？马克思对市场经济的批判被认为不适用于社会主义的市场经济，攻击官僚主义



是无政府主义者对有组织的社会的攻击；批判自治的现有形式在原则上就是批判自治；共和国和联邦一级的联合自治是中央经济统治的一种形式；党内民主化（即允许少数人继续表达和论证自己的观点）无非是要求党内允许宗派存在等等。

1968年是一个转折点。6月2日至3日，贝尔格莱德举行了群众性的学生游行示威。6月3日至10日，学生们占领了贝尔格莱德各大学的全部建筑。随后，在萨格勒布和萨拉热窝发生了类似的事件，导致了南斯拉夫战后社会最大的政治危机，也使当局越发感到惧怕：哲学的批判理论在特定的条件下可能激起群众的实践运动。

为了彻底限定“实践派”哲学家的活动领域，当局采取了一系列措施。绝大多数党员被开除了，他们的组织被解散了，他们担任的重要社会职务也被解除了，哲学活动、杂志和其他出版物的经费也被裁减或变得严重不足。根据高层领导提出的要求，那些对学生起过“腐蚀”作用，“在意识形态上起着异己”影响的哲学家，特别是来自贝尔格莱德大学的哲学家被革除了教职。

尽管1968年至1975年的整个时期内有着沉重的压力，但来自“实践派”的哲学家和社会学家们仍能继续执教，出版著述，组织会议，并统治了南斯拉夫理论界，这是如何可能的呢？

首先，最重要的是，1948年以后，南斯拉夫在民主化和反斯大林主义的理论形式与实践形式的进程中已经走得很远。在千百万人的精神面貌和生活方式发生了不可逆转的变化之后，这一进程的成就再也不可能被完全破坏了。与此同时，整整新一代成长起来了，这一代人不再染有以往的狂热和意识形态的好战，并憎恨与斯大林主义者保持一致，他们是新的、自由的、实干的一代。当某些措施使人想起旧的“行政”命令必须贯

彻时，他们就予以抵制。尽管自治的原则在较高的行政区域很少实现，但他们在许多较小的社会组织中、即在一些企业和大学的系科中已经形成了现实。<sup>①</sup>这正是党的最高领导无法强迫贝尔格莱德大学向教授们开火的原因。经历了七年的压力、威胁和恶毒的频繁攻击之后，《大学法》修改了，系委会的成员也更换了，贝尔格莱德大学哲学系的抵制也变得比以往更加强烈了。

其次，这种抵制是对享有学术和政治双重声誉的人的保护，而且它植根于一种真正的政治文化之中。在南斯拉夫也和其他国家一样，普通人很容易相信，国家既有外部的敌人，也有内部的敌人，但是和某些其它社会主义国家的人们不同的是，他们不再轻信，社会主义者一夜之间就会变成敌人，或者一些好同志必须为了迎合党的某种莫名其妙和不可思议的利益而承认强加给他们的任何罪名。因此，这些年来所有那些强加给哲学家的侮辱性罪名——“无政府自由主义者”、“反党”、“极端主义者”、“自治的敌人”——听起来完全像是某些人恼怒的表现，而非真实的描述。

另一个相关的因素是，实践派在维护南斯拉夫复杂的意识形态平衡方面发挥了重要作用。它坚决反对两种危险的保守势力：即右翼的民族主义者（尤其是在克罗地亚）和斯大林主义的强硬路线（尤其是在塞尔维亚）。人道主义者和自由左派的消失必然会加强这两种势力，除非对他们采取同样的步骤进行反击。克罗地亚领导人不可能把“实践派”的哲学家驱逐出萨格勒布大学，同时还容忍了许多参加过1971年克罗地亚民族主义运动的人。这就是“实践派”的哲学家和社会学家们在萨格勒布大学幸

<sup>①</sup> “实践派”主要领导人之一普列德拉格·弗兰尼茨基，于1972年被选为萨格勒布大学校长，1974年再次当选，任期两年。

存下来的主要原因。但另一方面，1974年夏季逮捕亲苏的尊奉主义者，则使后来运用严厉的行政措施反对贝尔格莱德地区的“实践派”成为可能。

第三，南斯拉夫在世界上享有的国际地位和声誉也是一个严肃的限定因素。对南斯拉夫来说，保持它同非社会主义国家现有的政治、经济关系，是至关重要的。这些关系在1972年党对自由主义的制裁以后变得有点紧张了。1973年和1974年初，对国内的任何进一步限制和对知识分子的任何镇压措施，都会被解释成回到斯大林主义的明显征兆，这就会葬送长期坚持对外开放所取得的全部成就。然而，一旦党的领导由于逮捕共产党情报局的特务而使它与苏联的关系变得紧张，就更无须害怕侵犯学术自由的后果了。

第四，是“实践派”内部以及广泛的大学共同体内部惊人的团结。当局使用的手段是众所周知的，而且试图不使用武力便达到其目的。这种手段的本质是在道义上破坏其斗志，然后将其引到自杀的地步。为了达到这一目的，当局通常施加强大的压力，以威胁可能的支持者，瓦解被迫害者的意志（如利用开会的机会开动宣传机器进行粗暴的攻击、禁止杂志社出版、威胁解散哲学系、开除主要的被害者以及造谣有问题的人是外国间谍并即将被捕，等等）。而且当局还保留了一点实行和解的回旋余地，把问题分为两个部分：其中之一是，为了挽救其他人，某些人必须作出牺牲（如《实践》杂志可以继续出版，但必须改变其编辑方针，或对以往的错误进行自我批判；属于“实践派”成员的贝尔格莱德大学教授仍可以执教，但必须放弃他们讲授的观点，或者八名教授中错误最严重的两人必须辞职，其他六位才能保留）。在长期而严重的高压之下，受害者常常感到孤独和不安，并使之相信牺牲某些东西或达成局部妥协，也许会留有

适当的余地。但是，他牺牲的通常是道德的力量，是他唯一拥有的武器。而且，妥协不可能是局部的：官僚有的是时间，其绝对权威的原则要求的是相应的绝对妥协原则（这种妥协在技术上也也许被分为几个阶段进行）。

这些惯用的手段这一次全遭破产，这些花招也早已尽人皆知。无论在学派内部的关系上，在学派与其他知识分子之间，还是在共同经受了考验的教授与学生之间，他们都没有犯通常易犯的错误。经历了七年的严重压力，他们甚至更加团结了。来自南斯拉夫最主要的三所大学——贝尔格莱德大学、萨林勒布大学、留伯列亚那大学——的学生的支持，起了非常重要的作用。只要他们的教授发生任何不测，学生们便以罢课相威胁，而且在特定的经济情况下，<sup>①</sup>这种罢课会导致什么样的结果，的确很难预料。

由于以上所有这些原因，1968年之后，“实践派”的活动尽管有所减弱，但却从未停止过。这一时期出版过一些著作，<sup>②</sup>《哲学》杂志和《实践》杂志也一直存在到1975年。<sup>③</sup>科尔丘拉夏

<sup>①</sup> 到1970年底，已有50万失业工人（加上在国外寻求就业的人数已超过100万人），而且高通货膨胀率（25~30%）的结果之一，就是工人的生活水平开始下降。

<sup>②</sup> 格尔里奇：《为什么》，1968年；《尼采是何人？》，1969年；《反对教条主义》，1971年；《美学》（I、II、III），1974年—1978年。克雷斯奇奇：《政治辩证法》，1968年；《政治社会和政治神话》，1968年。马尔科维奇：《辩证法和人道主义》，1968年；《实践和辩证法》，1968年；《再评估》，1972年；《从富裕到实践》，1974年；《当代的马克思》，1974年；《自治社会主义》，与霍瓦德和苏佩克合编，1975年。米丘诺维奇：《逻辑学和社会学》，1971年。彼得洛维奇：《哲学和革命》，1971年；《“实践”的宗旨是什么？》，1971年；《对革命的思考》，1978年。斯托物诺维奇：《理想和现实之间》，1973年。苏佩克：《社会学和人道主义》，1970年；《只有一个地球》，1973年；《社会偏见》，1973年；《参与工人监督和自治》，1974年。塔迪奇：《传统和革命》，1972年；《权威和异端》，1974年；《法、自然和历史》，1975年。弗兰尼茨基：《马克思主义史》，1973年，第2版；《马克思主义的时代》，1973年。日沃基奇：《人和价值》，1969年；《存在、现实和自由》，1973年。

<sup>③</sup> 这些主题是：“人道主义和权力”，1969年；“黑格尔、列宁和新左派”，1970年；“乌托邦和无政府主义”，1971年；“平等和自由”，1972年；“资产阶级世界和社会主义”，1973年；“现代世界中的艺术”，1974年。



令学园的讨论会1975年以前每年8月定期举行。贝尔格莱德大学的哲学系几年来还参加了一些研究规划的合作研究。<sup>①</sup>1971年后，该系还与《哲学》杂志和塞尔维亚哲学学会一起组织了四次冬季讨论会，集中讨论了最流行的理论问题。<sup>②</sup>“实践派”的另一个活动区域是杜布罗夫尼克的联合大学中心，在1974年至1979年期间，实践派成员在那里参加了好几次讨论会。

#### 四、“实践派”的基本哲学观点

##### 1. 哲学观

“实践派”是由一些在不同领域中具有专长、而基本观点又不甚相同的个别哲学家组成的。因此，不应把他们看成铁板一块的哲学流派。把他们联结在一起的更多的是一种共同的实践态度，而不是一种理论学说。然而，这并不妨碍他们能够提出某些为全体成员一致同意的基本观点。

例如，就哲学的性质而言，他们一致认为，哲学的基本职能在于提出能够指导人类在特定的历史时期中全部活动的总体性的批判意识。由于它是总体性的，因而有别于各种不同的科学学科的零碎知识；由于它是批判的意识，它又比实证科学知识的一切简单总和要丰富得多。

然而，当人们更加确切地规定科学和哲学的关系时，主要的分歧便出现了。在某些人看来，寻求一种“纯哲学”即一种先于科学并完全独立于科学的哲学，是有意义的。而在“实践派”的其他一些成员看来，在马克思的传统中，哲学不可能是“纯

---

<sup>①</sup> 近来的研究项目有：“马克思主义和资产阶级哲学”，“哲学史”，“南斯拉夫社会主义的价值论问题”，“科学的哲学基础以及南斯拉夫哲学。”

<sup>②</sup> 冬季会议的主题有：“自由主义和自然权利”，塔拉，1971年；“民族主义和人的普遍性”，塔拉，1972年；“哲学、历史和文学”，弗尔尼亚奇卡巴尼亚，1973年；“文化和革命”，迪弗奇巴利，1974年。



粹的”，它是从一种最初抽象的先验观点向一种日益具体和丰富的、力图囊括全部相关的科学知识的理论发展的。

## 2. 哲学的出发点

正统的辩证唯物主义观点，即认为哲学的基本问题是物质和精神的关系问题，一般被认为是抽象的、与历史无关的和二元论的观点而受到摈弃。在马克思看来，根本的问题是在创造一个更加人道的世界的同时如何实现人的本质。这一问题中所内含的基本的哲学假设是，人在本质上是一种实践的存在，即一种能够从事自由的创造活动，并通过这种活动改造世界、实现其特殊的潜能、满足其他人的需要的存在。对人来说，实践是一种根本的可能性，但在某种不利的历史条件下，这种可能性的实现会受到阻碍。个人的实际存在和潜在本质之间的这种差异，即实有和应有之间的差异，就是异化。哲学的基本任务就是对异化现象进行批判的分析，并指明走向自我实现、走向实践的实际步骤。

这就是公认的马克思主义人道主义的共同基础。它无疑将引伸出一些可以在其他著作中讨论的问题。在这篇导论的范围内，我只能简单地提及一些在我的著作中已经说明了的区分。

必须把实践(praxis)同关于实践(practice)的纯认识论范畴区分开来。“实践”(practice)仅指主体变革客体的任何活动，这种活动是可以被异化的。而“实践”(praxis)则是一个规范概念，它指的是一种人类特有的理想活动，这种活动就是目的本身，并有其基本的价值过程，同时又是其它一切活动形式的批判标准。

也不应把“实践”(Praxis)同劳动和物质生产等同起来。后者属于必需的领域，是人类生存的必要条件，必然包括不同的作用、固定的操作、从属关系和等级制度。只有当劳动成为

自由的选择，并为个人的自我表现和自我完善提供一种机会时，劳动才成为实践(Praxis)。

我们如何理解潜在的人类活动能力呢？它们必须是普遍的，否则就会缺乏一种总的批判标准，哲学也就必然成为相对的了——这是荒谬的。另一方面，如果它们是不可改变的，历史就会失去全部意义并被归结为一系列简单现象的变化。唯一的解答是，把人类普遍具有的能力理解为潜在的禀赋，这种能力是以往全部历史的产物，它只能缓慢地被改变，甚或在漫长的岁月中被依赖于实际生活状况的某些新的潜力所代替。

但是，人性只是由创造、推理、交往和交际等“积极的”能力构成的。怎样证明这种乐观主义的观点呢？又怎样理解人类历史上的许多罪恶呢？唯一的解答还是在于对马克思的乐观主义有所修正，并汲取人性两极化的观点。作为数千年阶级社会生活的结果，人也接受了某些消极的潜在品性，如侵占性、利己性、权力欲、破坏性。所有这些都是对人性概念的写照并已为历史事实所验证。对每个人而言，这些冲突的潜在品性中的哪一种会占优势，他会具有什么样的性格，取决于社会环境和实际状况。因此，当一个哲学家提出一种关于人性的选择性规范概念时，便意味着他献身于一种生活方式，献身于这种生活条件的创造；在这种生活方式中，进入其规范概念的那些合乎需要的(积极的)潜在品性就可能占优势，而那些不合乎需要的(消极的)品性便会受到压抑，或逐步改变为社会所能接受的形式。

在这些基础上，才有可能区分真正而实际的需要和虚假而人为的需要，区分真正的自我实现和虚幻的自我实现。这里，真理的概念比起一般的认识论概念更为宽泛：一方面，真理要与现实相一致(真理的描述概念)；另一方面，真理又要与理想

的标准和基本的可能性相一致(真理的规范概念)。

### 3. 哲学方法

可以推测,“实践派”的哲学家们在如此之长的时间里能在如此之多的问题上意见一致、密切合作,必定有某些共同的、一般的方法论假设。但是,确定这些假设并非易事。使所有的南斯拉夫马克思主义人道主义者团结起来的原因之一就是他们都拒绝正统的辩证法概念。

正统的马克思主义者相信,他们能够继续恩格斯的工作,并找到对(由黑格尔发现、并由马克思主义的经典作家们“唯物主义地解释了的”)“辩证规律”(即对立统一规律、质量转化规律和否定之否定规律)的新的科学证明。

根据这种理解,辩证法就成了一种静止不变和徒有形式的方法,成为一套现成的、固定的、先验的规则,这些规则适用于任何特定的内容,从天体力学到革命历史。在反驳对辩证法的这种解释的过程中,某些“实践派”哲学家完全失去了对哲学的一般方法问题,尤其是对辩证法的问题的兴趣。结果,人们在他们的著作中发现了某些十分明显的区别,即对立面之间缺少中介,而且具有把人的本质、异化、革命、人类共同体这些关键概念看作超验范畴而不是历史范畴的倾向。

另一些“实践派”哲学家则把具有决定意义的方法问题看成一种理论倾向。他们坚信,辩证法对批判哲学是恰当的方法,并一方面试图通过深入研究黑格尔《精神现象学》和《逻辑学》以及马克思著作中的内在辩证法,另一方面通过对当代其他方法(分析方法、现象学方法、结构主义方法)的批判考察,来发展辩证法。与其他方法不同,辩证法的主要特点在于下列规定性原则:

(1) 现实必须被理解为一个具体的总体,而不能被当作彼

此孤立的各个部分的组合；这种探究便达到了这样一种可能性，即已有的体系不仅可以被修正，而且可能发生根本的变化。

(2) 划定严格的两分法，只是概念探究过程的最初摸索，只有更深入的分析才能揭示对立面之间的中介。

(3) 对共时性、结构性关系的研究必须以对历时性、历史性关系的研究为补充。一切表面上静止的对象不过是其历史的一个阶段；只有根据其起源和未来可能，才能全面地理解它。

(4) 一切事物的动力在于事物内部各种对立力量和倾向的冲突；思维的动力在于矛盾的发现；全部问题无不是这样或那样的矛盾；解决问题就意味着解决矛盾。

(5) 实践这一特殊的人类活动，同物质（以及被物化了的人类存在）世界之外部的、严格的规定性不同，是以自决为特征的，即人自觉地、有目的地投身于实践之中，并通过实践去实现人之特殊的、自由选择的可能性。

(6) 使对象发生根本性质变的原因，是对象突破了其内在本质的局限（否定之否定）。

根据这种观点，辩证法既不是一种绝对、抽象的精神结构（如黑格尔所说），也不是自然界的一种一般结构（如恩格斯所说），而是人类历史的实践及其本质方面的一种总体结构——批判思维。与正统观念不同，这种批判思维允许为其进一步的自我发展，为用这种方法构想或创造一个对象留下了余地，这同时也意味着使这种方法本身更加丰富，更加具体。

#### 4. 本体论的、认识论的和价值论的含义

从实践的辩证法的观点看，讨论“自在的”实在、“自在的”真理或“自在的”价值，并无意义。确实存在着一种先行的、有



结构的实在；不假定它的存在，就不可能懂得有组织的、协调的活动是如何完全可能的。我所以能认识并有意义地、具体地讨论物质的或文化的实在，是由我们的实践活动所历史地规定的特殊条件决定的。

由于同样的理由，讨论“自在的”真理，或者是混淆了认识论范畴(真理)和本体论范畴(事实)；或者是假定了某种神秘的超人意识的存在。作为一种恰当的尺度，真理是一个人的、历史的范畴。

“自在的价值”也是如此。一种“自在价值”所适用的观念的、非历史的领域是不存在的。老聃式的、胡塞尔式的、或更现代一些的波普式的“第三世界”也是不存在的。人的实践尚未进入的世界是盲目的、无意义的、无真理的、无价值的。对象和过程只有当它们与人类需要相关时才有价值，而它们也是以往全部历史的产物。

与这种把人类特有的产物列入超验的和超人的领域相反的方法，是把它们归结为简单的物，即使它们物化。在本体论中，物化本身就表明了这样一种倾向：把人类有意识的活动仅仅看成是某种原始的客观结构的一种次生现象：存在、物质、自然界和不以人的意识与意志为转移的必然规律。然而，在人类世界(即哲学所探讨的世界)中，全部客观结构都以不同的方式受到人类活动的影响，并与之发生联系。例如，支配历史进程的规律不是别的，就是在一定条件下屡次重复出现的人类行为相对固定的模式。但是，有意识的主体能够改变这些条件和他们的行为方式。在认识论中，物化就是倾于把自然科学的模式看成是一般知识的范例。把自然科学的概念和方法移植到社会科学和人文领域之中，不仅会导致庸俗的简单化，而且会造成某些特殊种类的、人云亦云的、机械的、不动脑筋的、没有



创造的、物化的人类行为方式（这些都是极端的非人状况造成的结果），而且它们很容易被解释为存在的自然方式。同样，在价值论中，物化是以行为主义的形式出现的，它把全部有意识、有目的的活动归结为一种刺激-反应模式，从而把关于价值的全部讨论降低到了理论发展的一种远古的、前科学的时代。这种方法只能得出人的活动与老鼠和鸽子的活动相类似的有趣结论。在探讨人类特有的活动，即自发、自由、创造、想象和自我完善的活动时，这种方法便惨遭破产了。例如，没有一场革命是可以用机械论或行为主义的假设来解释的。

#### 5. 实践的、社会的含义

建立在实践概念基础上的哲学，自然特别注意其原则的实际结果；而且，从根本上说，这些结果是为了验证人在本质上是一种实践的存在这一观点所必须采取的步骤。

在什么样的社会条件下，哪一种社会组织能够使人类活动最大限度地发挥个人的创造力并成为满足真正的个人需要和共同需要的手段呢？

同那些忽视了马克思的经济批判和政治批判之哲学基础的马克思主义者通常提出的问题相比，上述问题更具有普遍性。关于特殊的社会制度的全部问题，如关于私有制、资本、资产阶级国家的问题等等，归根到底就是这样一个根本的问题：什么是人，他同他人有什么样的关系，人究竟是利用了还是浪费了其丰富的潜能？

在这个根本问题中（它所以是根本的，是因为全部问题的根本就是人），批判探究的根本目的是要发现那些摧残人、阻碍人的发展并把某种简单的、易测的、单调而刻板的行为模式强加给人的特殊社会制度和结构。因此，如果还是用一种特定形式（社会主义）的观点抽象地否定另一种特定形式的社会组织

(资本主义)，那么，对各种资产阶级的社会制度的批判就只能是一种肤浅而偏执的批判。彻底而全面的人类批判的根本点在于：这些制度不可避免地会导致各种形式的经济异化和政治异化。例如：私有财产产生的是自私自利、贪得无厌这种类型的人；职业分工使复杂的个人固定地从事简单的工作，只利用了其潜能的极小部分；市场对生产的调节使生产者和产品降低为简单的商品，使生产之满足需要的动机被利润动机所替代，使生产沦为受盲目的经济力支配的不可控制的竞争过程；国家把公民分为统治者和被统治者，使有关普遍的社会利益的决策变成了由一个异化了的统治集团所控制的职业活动；党成了缺乏平等和真正参与的、等级森严的政治组织，它试图通过意识形态的控制和强制性的纪律，创造和维护一种人为的统一意志和对正义事业的一种虚假信仰的统一。<sup>①</sup>

辩证方法的一个重要的实践的含义，在于对“抽象否定”的批判和“具体”（即扬弃）的批判作了重要的区分。前者指向的是被批判对象的总体结构；后者则旨在废除被批判对象的那些基本的内在局限方面，同时保留所有那些构成进一步发展之必要条件的其他方面（属性、因素和结构）。

因此，在“实践派”根据马克思主义理论的本质“对全部现实进行毫不留情的批判”——“实践派”研究方法的这种特征激怒了官僚统治——的同时，这种批判并非想要破坏其对象，而是要超越它。

超越在历史上的实践形式就是革命。一场社会革命的规定

---

<sup>①</sup> 党的这种观点作为政治组织之一种特殊的资产阶级形式，并不是“实践派”全体成员所具有的。“实践派”的少数成员仍然是南斯拉夫共产主义者联盟的成员。某些（根据《历史和阶级意识》）追随卢卡奇的人相信，无产阶级能够组织成为一个政党。

性既非使用暴力，也非推翻政府，夺取政权或经济制度的崩溃。马克思本人就谈到过和平的社会革命发生在英国、荷兰和美国的可能性。他也曾清楚地写道，夺取政权只是社会革命漫长过程的序曲，政治革命（为了区分社会革命）具有“狭隘性质”，它必然导致统治阶层的统治。<sup>①</sup>根据马克思关于经济过渡措施的描述，经济崩溃并不是革命的必要条件，尽管这些措施是在成功地夺取政权后新的无产阶级政府必须采取的。<sup>②</sup>为了保持经济活动的连续性，这些措施应该是谨慎的和渐进的。

马克思的革命概念是由以下三个基本要素构成的。首先是社会—经济形态的观点。每个具体的社会都属于一定的类型，都属于一个具有一定的结构特性的社会—经济形态（封建主义、资本主义等等）。其次是本质的内在局限性的观点：某些结构特性阻碍着进一步的发展，并阻碍着一定社会已有的历史可能性的实现（例如，私有制阻碍了生产的社会化和生产作为一个整体的合理协调）。第三是超越的观点，它与是否使用物质力量，变革是否发生在非连续的剧烈行动中，或通过一系列逐步的改造无关。唯一相关的条件是消除一定社会—经济形态的本质的内在局限性。

从这种观点看，20世纪的任何一场社会主义革命都还没有完成；迄今在俄国、中国、古巴、南斯拉夫和其他国家发生的革命，无非是革命的第一步或流产了的尝试。生产方式的私有制并没有被真正的社会所有制所超越，而成为国家所有制或统治集团所有制；职业分工仍广泛存在，而且劳动还是和在资本主

---

<sup>①</sup> 马克思：《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会改革”一文》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1965年版，第488页。

<sup>②</sup> 马克思恩格斯《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1965年版，第272页。

义社会一样，工时长、单调乏味，使人变得愚钝或白白地浪费掉；市场不再是生产的唯一调节者，它已为国家计划所补充，但后一种方式仍远非是合理的和民主的，而且仍保留着很大的利润动机；资产阶级国家没有被各种自治组织所超越，而只是被改造成一种官僚体制的国家，这种国家只允许在社会组织的基层单位里有较大的民主权（在南斯拉夫），或较小的民主权（在苏联）；党像典型的资产阶级类型的政治组织一样，将长期存在下去。就党的社会成分（一般党员和领导）而言，党的确转向了工人阶级，但党的组织甚至更为专权了，意识形态的灌输也更加严厉了。事实表明，一党专政并不比资产阶级的多党制优越。只有当权力的一切垄断被粉碎，当国家、政党这些专制的、等级森严的组织逐渐消亡，并被全社会各个部门的生产者和公民的自治联合体所代替时，克服政治异化才可能真正实现。

# 致 谢

本卷所选文章先前发表的情况见第399页。<sup>①</sup>这些文章现在大多首次以英文发表。

谨对译者的劳动以及各位作者、编辑和发行人为本文集英文版的出版而进行的通力合作表示由衷的感谢。

---

<sup>①</sup>原英文版页码——译者。



# 目 录

在研究当代各种思潮中发展马克思主义	
——为《国外马克思主义和社会主义研究》丛书的出版而作	徐崇温(1)
中译本序言	郑一明(1)
编者前言	
……罗伯特·S·柯亨 马克斯·W·瓦托夫斯基	(1)
导论——实践：南斯拉夫的批判社会理论	
……米哈依洛·马尔科维奇	(1)
致谢	(1)

## 第一部分

### 哲学、辩证法和历史唯物主义

今天的辩证法	米哈依洛·马尔科维奇(3)
马克思哲学的意义	米兰·坎格尔加(55)
历史唯物主义中的一种张力	
……斯维托扎尔·斯托杨诺维奇	(75)
社会决定论的某些片面观点	沃因·米利奇(98)
历史科学与历史哲学	约万·阿兰德耶洛维奇(107)

## 第二部分 社会、政治和革命

- 政治的人 .....米哈依洛·尤里奇(119)  
政治专政：政治与社会的冲突 .....安得烈·克雷舍奇(141)  
革命和恐怖 .....丹柯·格尔里奇(160)  
革命的哲学概念 .....加约·彼德洛维奇(175)

## 第三部分 文化、思想和宗教

- 文化：乌托邦与现实之桥 .....札戈卡·格鲁博维奇(195)  
在现代文化的两种类型之间 .....米拉丁·日沃蒂奇(218)  
思想与生活 .....久罗·苏森基奇(230)  
社会主义中宗教的消亡 .....布兰柯·波什尼雅克(243)  
文化与革命 .....多布尼卡·科西奇(252)

## 第四部分 社会主义、官僚制度和自治

- 自治思想的理论基础 .....普列德拉格·弗兰尼茨基(265)  
南斯拉夫自治社会主义的某些矛盾与不足  
.....卢迪·苏佩克(288)  
革命运动的制度化 .....维里科·卢斯(314)  
官僚机构——异化的组织 .....柳鲍米尔·塔迪奇(331)  
官僚机构与公共交往 .....德拉戈柳勃·米丘诺维奇(346)

资产阶级世界和社会主义中的社会平等与不平等	
.....	斯尔让·乌尔坎(364)
中产阶级的意识形态	.....伊万·库瓦契奇(383)
革命的极乐狂欢与酒醉状态	.....安东·兹万(411)
附录	.....(427)
《实践》杂志(国际版)目录(1965年~1974年)	.....(427)
撰稿人名录	.....(452)
本卷文章目录详编	.....(465)



## **第一部分**

# **哲学、辩证法和历史唯物主义**



10

11

12

13

14

15

16

17

18

19

20

21

22

23

24

25

26



# 今天的辩证法

米哈依洛·马尔科维奇

## 一

无论是在南斯拉夫还是在国外，辩证法概念都存在着巨大的混乱。总的来说，许多马克思主义者关于辩证法和辩证方法的著述是不尽人意的。原因很简单，它们不能满足创造性研究的一些基本要求。它们常常不过是重复那些在以往的学术成果中得到论证的众所周知的观点。尽管我们在一些较好的著作中发现了一定程度的进步，但大多仍局限于从当代学术成果中寻找一些新的例证。这些著作至多是在致力于一种新的系统化，这种系统化把先前支离破碎的原则(规律)引入了几条新的原则(规律)，或者把先前没有获得这种地位的原则提高到了马克思主义哲学观的辩证规律的高度。这种做法给人以一种武断的印象。但无论是对怀疑主义大师和自由的资产阶级理论家而言，还是对大多数致力于把马克思主义思想的方法和人类实体置于现代水平之上的马克思主义哲学家来说，这种做法既不是唯一的理由，也不是主要的理由。

大多数关于辩证法的教科书的基本缺陷在于：首先，它们很少关注对这样一些范畴如发展、进步、对立、质、量、必然性、决定论等等的分析、正确解释或定义。这些概念仍然是含混不清的、未加定义的和模棱两可的，而且它们之间的限定也

是不充分的，即使是那些定义它们的各种尝试，在逻辑上通常也是站不住脚的——在多数情况下，它们不是循环论证就是解释得比原来更加难懂。与此同时，当逻辑分析方法已经取得巨大进步的时候，这些缺陷等于被取消了资格。

这些教科书的第二个主要缺陷在于把辩证原则无批判地、教条地理解为绝对的独立于人及其经验的现实规律，这些规律所表达的观点则被认为是神圣的、普遍的、绝对正确的和已被证明的。矛盾在于，这样一来，辩证法（它不是把整个世界理解为一些复杂的事实，而是把它理解为一些复杂的过程）也就被当成了一种已经完成了的东西。

最后，这些教科书的第三个主要缺陷在于其建立和应用辩证法的极为有限的方式。人们根据所依据的材料得出这样的印象，辩证法首先是一种自然科学的方法。当它应用于社会时，一般来说，辩证法就和意识形态与政治宣传联系在一起了。除了《资本论》试图对辩证法作出明确而系统的阐述以外，还很少有过用现代社会学、人类学、心理学、经济学、法学、美学、伦理学和艺术理论等实际的方法论的洞见来丰富辩证法的尝试。而且，即使辩证法是一种一般的哲学方法，它也不能仅仅被理解为一种获得知识的方法，一种建构一幅一般的图景的方法。它还必须被理解为一种研究和解决人道主义问题的方法，归根到底，被理解为一种决定人类行动的目标与适当手段的方法。这就预设了辩证法作为历史实践之一定结构的基本意义。

这就是马克思的辩证法的全部内容。然而，他的许多追随者却忘记了这一点。同样，他们当然也被历史所遗忘。他们的错误很容易就能得到解释：因为辩证法已经成为一种意识形态的信条，而且对这种信条的阐述和解释已经成为最高政治权威们交给哲学家“解决”和论证它的一项任务。辩证法不可能享有

一种更好的命运。

另一方面，就许多反教条主义的马克思主义者而言，他们对辩证法问题缺少兴趣的事实也使人震惊。这不正代表了理论思想史上另一种广为流行的抽象否定吗？难道对一种极端的治疗和矫正只能在相反的极端中才能找到吗？这是否可能是一个不仅抵制那些被宣布为“辩证法”的东西，而且抵制马克思本人的辩证阐述，并把这些阐述当作其思维模式和行动模式之全部复杂性的极不完备的、图式化表述的问题呢？我们是否不必怀疑我们必须精确地阐明我们的哲学方法原则，以便自觉地将它们应用于研究的过程呢？或者，这种与无能相关的漠然态度能创造性地解决方法论问题吗？这是任何哲学都不能回避的问题，如果它具有坚实的基础的话。

这里不是回答所有这些问题的地方。但是，和通常的情况一样，如果它们得到了完整阐述，那么其中的每个问题都包含着真理的因素。另一方面，提问者的观点已经部分地包含在问题中了。

每一种哲学都有其自己的方法，即一系列引导哲学家解决问题的原则，不管它是否意识到这些原则。哲学家——有才能的、重要的哲学家——之间的区别并不在于某些人运用一定的方法而另一些人则不然这一事实，而在于某些哲学家意识到了自己的方法并使之从属于批判的考察，而另一些人则盲目地运用自己的方法，换言之，他们的方法是从他们那里异化而来的。系统的自觉的方法(方法论)和我们自发而或多或少无意识地运用的方法之间，有着巨大的差距。尽管它不能完全被克服，但人们很难怀疑这样一个事实，即这种差距越小，我们的批判能力、我们控制自己精神过程的能力、我们的自我意识、因而我们的自由也就越大。

在我们讨论辩证法的时候，方法论和方法这两种结构并不是我们必须解释的唯一方面，尽管后面有很多理由表明，它们必然居于我们的注意力的中心。

如果方法论预设了方法，即前者是对后者的精确表述，那么方法也就预设了理论——本体论的、价值论的和认识论的。例如，一切现象都应该在其动态的和历史的方面得到研究这一原则，就预设了世界在本质上是一个复杂的过程的理论，即所有对象(包括知识和人类价值)都随时间而发展，并在自然和社会发展的不同阶段采取不同的形式(表现)。只有意识到我们的理论的预设，我们的方法才是可靠的和合理的。这种方法要求，每当我们建构各种静态、封闭的系统 and 模式时，每当我们通过一些固定、僵化的概念冻结环绕我们的永恒之流时，我们必须意识到我们引入的简化规则。这同样适用于具体性的方法论要求：在研究抽象事物时，我们必须时刻牢记这些抽象得以派生和运用的具体情况——即抽象得以运用的实际条件以及与其运用相关的实践结果。这一原则的有效性取决于下列理论假定的真理性：本体论假定(实际上这个一般的假定本身并不存在，而只是作为个别对象或情况的一个构成方面存在)；认识论假定(一种仅仅关于极为复杂、多变、实际和可能的经验之固定形式的观念)；价值论假定(一种一般的价值是特殊的现象存在的客观可能性，这种可能性在一定的时空内能够满足个别人的需要)。

此外，哲学方法和理论是受其本身的特殊活动方式的条件限制的。例如，老聃的无为原则就是和一种静心无欲的活动相一致的，这种活动放弃了主要的社会变革，甚至放弃了语言之争：“知者不言，言者不知”，“善者不辩，辩者不善。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>《老子》五十六章、八十一章——译注。



希腊人安于世界基本状况的思想，是和那些不参加生产，认为自由人不值得参加生产的哲学家和政治家的行为方式相符合的。

现代实证主义哲学由于它对逻辑分析的特殊兴趣，预设了这样一些哲学家，他们接受了社会中最严格的职业分工，他们不参加任何超出其狭窄的、专门的、纯理论的活动以外的活动、无论他们在其领域以外的个人共鸣如何。他们的活动纯粹是分析的和知识的，即便是指向一定的生活领域，也尽可能予以准确的描述和解释。

辩证的理论和方法则预设了对一种全面的实践活动的信奉。在这种活动中，哲学的、科学的、政治的、道德的和艺术的活动彼此渗透；在个人生活和公共生活之间，思想、语言和行动之间，目的和手段之间，现在的行为和未来的理想之间，不存在任何鸿沟。辩证的实践寻求的是超越那种片面的、残缺的和狭隘的存在模式的对立两极，即工艺人、政治人、经济人、消费人等等；它是一种说明客观状况及其一切限制的行动方式，而且在它不屈从于盲目的外部力量、而是以对最佳的客观可能性的选择为基础的意义上，它是一种自由的行动方式。

“实践”这个词既包括主体即活动的人，也包括客体即人在其中活动、并通过其活动改造了的环境。因此，辩证实践的基本事实在于预设了一种物质基础的存在，从而为人类干预的各种选择模式留下了余地。在一个过于刻板或无形，过于迅急或迟缓、过于限制或混乱的世界中，人既不可能出现，也不可能生存，而且肯定不能即使是相对自由地生活。我们成功地改变了我们的世界这一事实表明，我们在物理的、生理的和心理的组织方面很好地适应了它。总的来说，世界和作为其组成部分的我们的物理存在和精神存在之间具有某些特殊的结构特征，



这些特征独立于我们对它的意识而存在，而且在关于作为一种方法、理论或行动方式的辩证法的任何思考中，它们都是不可忽视的。从我们人的观点看，世界显现为一个整体（“总体”），尽管它包括许多彼此在根本上受到限制的相对独立的系统。世界是可变的，因而在一定时间内，一个系统的状态必然决定着该系统在未来任何一个时间内的各种可能状态：①每一系统都处于对立力量的动态平衡之中，等等。在使世界概念化的过程中，我们把一定的自在之物变成了某种为我之物，即使之主观化了。我们根据自由有限的经验、知识、思维器官和语言正确地观察着世界，但这种主观化却是局部的，而且从我们日常活动的巨大成功中便可以肯定，我们关于世界的许多认识是十分恰当的——尽管我们不可能进一步知道什么才是恰好如此。

因此，辩证法包含着一种明确阐述了的方法论，一种无保留的方法，一种世界观，一种活动方式和“为我”的世界。辩证法可以在这些层次及其相关方面——即辩证方法论，辩证理论和辩证方法，辩证实践，关于事物本身的辩证法②——进行思考。“辩证法”这个词所以能作如此宽泛的解释乃是因为，这些结构的任何一个方面都是以其他结构，或适用于一切结构的一定性质为基础的。但是，这些方面并非都和哲学家及其活动的特定目标同等相关。哲学家的主要任务是建立一种关于世界、社会和人的完备的理论意识：即提出一种认识和改造世界的方

---

① 一种状态可能只包含一个成份，例如在一种刻板的决定论状况中；或者它可能是空洞的，例如在破坏作为一个整体的系统的状态中。

② 在哲学文献中，辩证法有时也具有哲学家们（包含某些马克思主义者）所使用的另一种含义，他们把哲学归结为逻辑，并倾向于把辩证法当作一种特殊类型的逻辑。这种辩证法的概念比那种把辩证法当作一种一般的哲学方法（它包含着解决一切哲学问题——本体论的、价值论的、伦理学的、美学的、认识论的——的原则）的观点更为狭窄。

法并批判地解释和考察真正的理论和方法。因此，在哲学中辩证法就意味着(1)理论和方法，(2)方法论。<sup>①</sup>

作为一种一般的哲学理论和方法，辩证法在以下方面不同于所有其他专门的科学理论和方法。

(1) 辩证法的原则是对全部合理的(不仅仅是科学的)研究领域的理论假定，其应用领域包括整个人类历史现实。而专门的科学陈述和原则则是一些只适用于受到特殊限制的研究领域的假定。因此，辩证法这种考察和研究的方法不能用于自然现象，而且一般来说，经验方法也不能用于社会现象。

(2) 专门的科学陈述既能在经验上得到检验，也能在理论上得以提出。经验的证实和拒斥所以可能是因为，它们的应用领域较为清楚地得到了限定，而且其中的术语通常都得到了足以精确的阐述，因而可能决定经验究竟是证明还是拒斥了它们。此外，它们能够从更一般的哲学原则中推演而来，在这个意义上，人们可以认为它们得到了论证。

这并不适用于辩证原则，因为并不存在任何可以从中推出它们的更一般和更根本的原则。经验能够证明辩证原则，但不能以任何决定性的方式使那些相反的非辩证法的原则失效。这是因为两者都概括了一种意义，从而使人很难判断何种事实才能构成一种决定性的反驳。辩证原则的证明主要依赖于这一事实，即它们是对批判思维和创造性生活活动之真正富有成效和成功的特性的阐述。因此，它们在我们的全部研究中提供了成功的指南并使得我们在其他哲学方法至多只是导致抽象和部分的真理发现的地方，建立了全面而具体的真理。

---

<sup>①</sup> 就理论和方法的水准而言，方法论的水准显然是一种“元水准”。

## 二

在马克思主义哲学家之间的争论中，卢卡奇在其早期著作《历史和阶级意识》<sup>①</sup>中提出的一个问题最近又重新提了出来：讨论自然辩证法有意义吗？人们通常认为，卢卡奇对这个问题的回答是否定的，而且南斯拉夫和国外的某些马克思主义者也持有这种看法。

实际上，卢卡奇关于这一问题的看法在其全部研究中既不十分清楚，也没有一以贯之地予以坚持。人们注意到了其著作中的两种不同观点。在一种观点看来，具体的马克思主义辩证法只是一种理解社会的方法，恩格斯的错误在于步黑格尔后尘，把辩证方法推广到了认识自然的方法。

另一种观点更为灵活：必须具体地说明辩证法的不同形式。在程序上，必须区分自然过程的辩证法和历史的辩证法：

第一种观点处于支配地位，而且显然更接近于卢卡奇。他相信，“在马克思的理论和方法中，理解社会和历史的正确方法已被最终发现”。（第xliii页）他赞扬马克思使辩证法成为“历史的本质”。（第188页）

“科学的无产阶级立场比黑格尔的立场更先进，这突出地体现在马克思主义当中，即马克思主义拒绝承认那种在反映范畴中有一种人类认识的‘永恒’阶段，并坚持认为它们是资产阶级社会中思想和生活的必要模式，是思想和生活物化中的模式。因此，我们就可以在历史本身中找到辩

---

<sup>①</sup> 卢卡奇：《历史和阶级意识》，柏林，1923年。除非另作说明，全部引文均引自《历史和阶级意识》英文版，伦敦，坎布里奇，1971年。

证法。”(第177页)

卢卡奇得出了一些和把辩证法扩展到一切存在的全部哲学传统相反的观点。当赫拉克利特和爱利亚学派谈论发展和存在时，人们还不能讨论真实的过程。芝诺之矢依然是一支箭，是一件东西，赫拉克利特之河也还是一条河。

“……永恒之流依然故我，并无变化，即在质上没有引起任何新的变化。因此，个别客体之刻板的存在面临的正是一种变异。作为整体的永恒形式存在这样一种理论，其背后暴露出一种永恒不变的本质，正如那条流动的河流一样，即使它还能在个别客体持续不断的转变中表现自身”(第180页)。

正是在这里，卢卡奇发现了古代世界辩证法的根本局限，这种局限表明了整个古代社会的局限。黑格尔和拉萨尔都过高地估计了赫拉克利特的“现代性”，因而他们没能克服这种反映在其哲学的玄想—思辩性中的局限。

只有马克思才把事物的客观形式理解为一个过程，因为“撇开一切积累不说，生产过程中单纯连续或者说简单再生产，经过一个或长或短的时期以后，必然会使任何资本都转化为积累的资本或资本化的剩余价值。”<sup>①</sup>

我们在《什么是正统的马克思主义？》一文中的第六个脚注中找到了评价卢卡奇这种观点的重要依据。他在这个脚注中认为，马克思把辩证方法限定在历史—社会范围内的论述是至

<sup>①</sup> 马克思，《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷第625页，人民出版社，1972年版——译注。

关重要的。由恩格斯对辩证法的说明所引起的一切误解主要是基于这样一个事实，即“恩格斯错误地追随黑格尔，把这一方法扩大到了自然界。”(第24页)然而，自然界缺乏辩证法的决定性因素：主体和客体的相互作用、理论和实践的统一以及掩匿在作为思想变化之根本原因的范畴背后的现实中的历史变化。

卢卡奇在其他段落中对社会科学的方法和自然科学的方法作了严格的区分。人们得到的印象是，前者如果以辩证法为基础便可能是革命的、无产阶级的，后者由于其真正的本质则似乎注定是非辩证的、资产阶级的、修正主义的。例如，他认为：

“构成每一种拜物教科学和每一种修正主义典型方法的自然科学方法，都否认在它的学科中有矛盾和对抗的观念。尽管如此，如果矛盾在特殊的理论之间产生了，那么这只能证明我们的认识还很不完善。这些特殊理论之间的矛盾表达了这些理论已经达到了其自然的极限；因此它们必须被转变并归入更广泛的理论之中，在这种理论中，矛盾最终消失了。但是我们坚持认为，在社会现实的情况中，这些矛盾并不是我们对社会认识之不完善的标志。相反，这些矛盾属于现实本身的性质，属于资本主义性质。当总体性被认识的时候，它们将不再被扬弃，而且不再是矛盾的。恰恰相反，它们将被认为是在这种生产体系的对抗中必然产生的矛盾。”(第10页)

由于其抽象性和量化的倾向，卢卡奇进一步批判了自然科学方法。

“当现实世界的现象被置于(在思想中或现实中)不受



外界干扰的情况下，或在它的规律可被观察的环境中时，自然科学的‘纯粹’事实就出现了。这一过程由于把现象归结为其纯粹的数量本质，归结为数与数的关系而得到了加强。机会主义者总是不能认识到，资本主义的本质正是如此来把握现象的。”(第6页)

这样一种方法会导致建立“‘孤立的’事实、‘孤立的’综合事实和分离的、专门的科学(经济学、法学等等)……。”这种方法的主要方面在于“探求事实本身所含有的倾向，并把这种活动提高到科学的位置。”相反，“辩证法则坚持整体的具体统一。”(第6页)尽管这种方法显然是科学的，但是在考察它背后的事实的历史特性时，它还是背离了科学；然而，自从伽里略时代以来，这种“科学的精确性”已经预设了这些要素的“恒常性”。不过，所有这些“纯粹的事实”都是资本主义这一特定历史时期的产物。(第7页)

卢卡奇从这些反思中得出如下结论：“当产生于自然科学中的科学知识的理想被应用于自然界时，它只能促进科学的进步；而当它应用于社会时，它反倒成了一种资产阶级的意识形态武器。”(第10页)

卢卡奇的分析包含着反对形而上学的、自然科学的唯物主义，反对迷信事实，反对抽象主义和零碎知识的倾向，反对夸大分析方法和量化方法的重要性，反对将自然科学方法等同于社会科学的方法，反对过高地估计从赫拉克利特到黑格尔的传统辩证法的重要性以及反对辩证法在恩格斯的《反杜林论》中所蒙受的贫乏的和令人难以接受的简单化的卓越论据。尤为重要的是，在今天，卢卡奇的许多思想在反对那些犹豫不决或未能将辩证方法应用于社会和人道主义问题的马克思主义者方面，

在发现他们完全未能把握的主体和客体、理论和实践、必然和自由的辩证法方面，仍然是有用的。

然而，卢卡奇把辩证法只是看作理解社会的一种方法，也包含着一系列难以克服的困难。

人们立即可能提出这样的问题：马克思主义者是放弃一种包括存在、思维和实践在内的一般的哲学概念，还是必须接受关于社会的辩证法和关于自然的非辩证的认识方法是一致的这一事实呢？

人们得到的印象是，辩证法在原则上不能应用于自然现象，这些现象缺乏任何矛盾、质变、主体和客体的相互作用、或理论和实践的统一。所以，自然科学的研究方法在原则上必然是非辩证的。果若如此，人们就必须在这样两种选择中进行抉择。

(1) 在这个语词的传统意义上，马克思主义哲学仍然是哲学(包括对作为一个整体的存在的认识)，但对存在的不同领域来说，它包括了不同的(甚至相反的)方法。这种缺乏方法论的一致性的选择显然是不能接受的，这就只剩下一种选择。

(2) 马克思主义哲学只能是一种社会理论的哲学。而且对自然现象和人类实践变革的认识，要么是社会历史的一个部分，要么就不是(只有在前一种情况下，人们才能讨论自然辩证法)。卢卡奇令人惊讶地选择了后一种情况。他指责黑格尔和恩格斯把辩证方法扩大到了对自然界的认识。<sup>①</sup>因此，对自然界的认识仍在历史之外！但是，人们怎样才能思考和讨论自然现象呢？只有当假定人们在讨论中所涉及的一切都有意义，而且这一切

---

<sup>①</sup> 见卢卡奇：《历史和阶级意识》德文版，第17页。

也使人感兴趣的时候，哲学才能被归结为历史哲学。这是限制哲学的范围成功地保持其一致性的唯一办法（例如，对语言哲学来说，自然哲学的问题就成了用来讨论自然的语词的意义问题）。如果对自然界的认识仍停留在历史之外，那么，哲学一方面要通过自然讨论总体性，另一方面这种总体性的某些部分又处于哲学以外，便是自相矛盾的了。

在此，人们开始觉察出卢卡奇的基本困难，这种困难把所有攻击或追随卢卡奇的人都引入了混乱。如果人们要讨论自然辩证法，就会混淆三种不同的东西：（1）自然界本身的过程；（2）关于这一过程的理论；（3）通过人改造和认识自然的过程而导致的理论的形成及实践应用。

卢卡奇的全部批判性考察都涉及到自然过程本身的客观规律意义上的自然“辩证法”。不言而喻，这里确不存在什么主体和客体的相互作用以及理论和实践的统一。人们可能假定，不该使用这种意义上的辩证法概念，因为这样一来，人们便几乎永远要从自在的存在等于自为的存在这种非批判的、教条的假定出发。

然而，不幸的是，卢卡奇不但没有批判这种自在的自然辩证法概念，而且明确地谈到了对自然界的认识以及辩证方法在自然界中的应用。在这个问题上，他的全部论点都是错误的，因为在对自然界的认识中，在建构一种自然理论时，人总是在场的。而且，这个“人”不是一个抽象的人，而是一个存在于特定的时代、有其特殊的需要、受其研究目的和意识形态偏见及其价值驱使的具体的、历史的社会成员。在这一方面，人类对自然的研究和实践形式之间，认识和改造社会——主观的和意识形态的动机在这里表现得尤为强烈——之间，只存在着程度上的

差别。人们可能用最精确的科学——数学<sup>①</sup>和物理学——来作证明，而不必提到生物学，但在生物学中，活力论和机械论、达尔文主义和基因学说之间的冲突在探讨绝对的客观真理方面，决不是孤立地考察“纯粹的”事实，而且在这里，科学家“个人在观察上的误差”不起任何作用。

可以说，物理学史上全部主要的概括也是如此。围绕日心说的斗争持续了整整两个世纪：我们很清楚地意识到这场斗争远不是两种科学观之间的冲突这一事实。它也是两个世界以及两个对立的阶级之间的一场意识形态的斗争，是一场比那个时代所有社会理论之间的冲突更能毁灭人生的斗争。20世纪核物理学的发展不过是现代史的一个片断，而且是一个表现了我们时代一切矛盾的片断。这种例子还很多。

为了把对核粒子的初步认识解释为因果关系和决定论思想的衰退，必须要有一定的精神氛围。量子力学在苏联经过了很长一个时间才被接受的事实<sup>②</sup>以及由于从不确定性的假设出发（尽管有无数次成功的实验）爱因斯坦和他的同事便简单地认为量子物理学没有说服力的事实雄辩地证明，正如卢卡奇相信的那样，无论是在自然科学中还是在社会科学中，都不存在一个

---

① 数学是所有科学中最抽象的学科，因为它不讨论现实的任何有限领域，主体和客体的辩证关系在此极不明显。然而，尤其是对数学的基础来说，它却是显而易见的，数学的三种基本观点——逻辑主义、形式主义和直觉主义——建构论——之间的区别，实际上就是客观主义哲学、主观主义哲学和形形色色的行动哲学之间的区别。所以，数学也有其意识形态的、历史地受到限定的前提。

② 依赖于朴素的、常识实在论的意识形态对接受新的科学理论提供了巨大阻力。例如，D·伊万诺维奇的《论相对论》（贝尔格莱德，1932年）告诉我们：“人们可以毫无保留地认为，无论是狭义相对论还是广义相对论，既没有赢得广大群众，也没有被接受，尽管在物理学、哲学和一般科学许多领域中许多最著名的权威作出了巨大努力。……人类通过经验获得了关于自然或一定的自然现象的观念，这些观念代表了一种关于客观存在的现实的适当图景。由于一定的数学对称性或一定的研究方法和思维的细节(?)而修改这种观念，是毫无根据的”。（第468页）



“简单观察者”的主体，他也不会“被排除在辩证过程之外”。对这一论题的最好证明莫过于事实，在当今最发达的国家，数学、物理学、化学和其他自然科学之特定领域中最尖端的工作的研究方向和选择标准，完全是由军事需要、归根到底是由当今世界划分为对的政治体系和意识形态体系决定的。美国和苏联的许多主要的现代自然科学家已经不是为了科学而研究科学，为了真理而发现真理，<sup>①</sup>而是直接在为军事需要去发现那些被用来加强国家军事力量的真理。甚至一些更具和平与人道特征的重大发现，在现代政治史上的插曲也和它们在科学史上的插曲一样多。如果不是为了两大世界体系之间的声誉而斗争，我们也许既不会有人造卫星和宇宙飞船，政治宣传也不会赋予它们以如此的重要性。由于同样的原因，自然科学和技术领域里的事件也不会具有如此深远的意识形态的、政治的、社会的和心理学的后果（我们别忘了由于苏联成功地发射了第一颗人造地球卫星而在美国引起的广泛震惊）。

自然，在1919~1922年，卢卡奇不可能预言当今世界的所有激烈事件，但是他的观察表明，即使在他写作自己的文章时，他的自然科学知识和科学史知识也是不尽人意的。

卢卡奇相信，自然科学的方法是以孤立的事实或复杂的事实为特征的。然而，迄止他那个时候，自然科学在建构囊括了一个单一领域中各种现象之总体性的体系方面，充满了成功的尝试：人们只需提及欧几里德、牛顿、达尔文、门德列耶夫和麦克斯韦的体系便足矣。自然科学已经发展了部分与整体、分析与综合的辩证法，这是社会科学的发展所无法相比的——至今仍然如此。

<sup>①</sup> 卢卡奇在好几处声称，自然科学研究的唯一目标就是推进科学（例如，第10页）。



卢卡奇认为，自然科学忽视了其材料的历史特点，而且更主要的是，它不懂得讨论自然客体的质的发展。的确，正如他在第25页指出的：“科学的准确性预设了其要素的永恒性。”但是，这只是指所有科学（包括社会科学）都要假定的相对的永恒性。人类实践之任何活动的潜能也依赖于这种相对的稳定性。自然现象大多更为恒常和稳定，<sup>①</sup>这是一个简单的事实。一支矢就是一支矢，一条河就是一条河（即使在它流动时也是如此），质变在此并不像在生产过程中（其中每一个简单再生产的活动都会导致资本的积累）那样迅速。不过，奇怪的是，卢卡奇忘记了人首先创造矢，然后才停止这样做；正是人才使得河流成为交通动脉、农业灌具和人造湖泊。因此，河流、生物物种和化学元素都有其历史。就其理论实质来说，那些在体系上忽视了这些历史的人犯了一个具有严重后果的方法论错误。<sup>②</sup>

令人惊讶的是，卢卡奇能以其自己的方式否认自然过程中的矛盾的存在。当人们听说自然界“本身”并不存在矛盾时，他们便立即成了那种试图描述和解释它的人。在原则上，他们可能通过变换我们的理论（尤其是通过变换和精确定义我们的概念结构）来回避矛盾，但对社会过程“本身”来说也是一样。例如，一个工人会为了提高工资而参加罢工和示威，等等。这个工人最终会从理论家们那里了解到，他的斗争的本质在于其地位和资本家的地位之间的矛盾。当然，人们可能说，不管这个工人是否认识到它，这两种地位之间的矛盾依然存在。人们也许会答到，这个工人就处在真正的冲突之中：即处在一种相互

---

① 某些自然过程——包括质变——无疑要比严格的“社会”过程发展的快得多。例如，核子中分裂出的每一个介子以百万分之一秒的速度衰变为电子和中子。

② 作为一种方法，对一个过程的动力的抽象暂时是允许的，而且在全盘研究和生活活动中甚至是必要的。

排斥的利益存在的状况之中。如果有人要称之为矛盾，那当然最好。而且，我们为什么不能把两种自然力之间的全部冲突称之为“矛盾”呢？如果社会结构和自然冲突是相似的，用同一个概念“矛盾”来表示这种冲突就是恰当的。

我们假定，用不适合于自然现象的概念说明我们称之为“矛盾”的那些社会结构是可能的，还存在着许多既适用于社会现象又适用于自然现象的范畴，这些范畴如果没有矛盾便很难予以讨论。我们这里正在讨论的是这样一些情况，其中我们试图在概念上表现运动和变化的真实过程。我们可以用公式表述为命题I和命题II：

正在运动的物体A，在t时刻既在P点又不在P点(I)。

正在变化的物体A，在t时刻既具有性质B又不具有性质B  
(II)。

对于每一个给定的时间量度，人们可以给出一个长度量度以避免矛盾。我们假定，命题I可以重新表述并读作：

正在运动的物体A，在t<sub>1</sub>秒时位于点x<sub>1</sub>、y<sub>1</sub>、z<sub>1</sub>米处；在t<sub>2</sub>秒时，位于x<sub>2</sub>、y<sub>2</sub>、z<sub>2</sub>米处(I')。

命题I'和命题I恰好等真而且更为精确。但我们并没有因此而表述了运动本身的过程，而是把它表述为两种非运动状态的间断性连续。我们仍可以用这个命题来表述运动的本质：在t<sub>1</sub>时刻，秒A既位于、又不位于点x<sub>1</sub>、y<sub>1</sub>、z<sub>2</sub>分米处(I'')。

如此类推，以至无穷。

同样，我们可以通过试图将概念B分解为两个新的概念C和D来更精确地表述命题II，以引入概念B中的区别。这样我们便得到命题II'：

正在变化的物体A，在t<sub>1</sub>时刻具有性质C，在t<sub>2</sub>时刻具有性质D。

然而，和前面的情形一样，我们并没有因此而表述变化本身的过程，而只是表述了在两个间断的、连续的时刻中A具有两种相关的性质——C和D这一事实。只有在我们作如下陈述时，我们才将表述变化的本质：

正在变化的物体A，在 $t_1$ 时刻既具有又不具有性质C，在 $t_2$ 时刻既具有又不具有性质D(I")。

如此类推，以至无穷。

卢卡奇正确地指出，尤其是在自然科学领域中，许多矛盾仅仅是“对现实的一种片面理解的表征”，随着认识的进一步发展，它们将被超越或消失。然而，上述类型的矛盾却不可能被消除，或者用他自己的话来说，“它们是现实本身的本质的矛盾。”无论是社会现象问题还是自然现象问题，“现实的本质”都包含了主观的因素。在一定程度上，社会事件所以是主观的，乃是意识存在——作为活动者的人——的参与使然。这就是卢卡奇想到的唯一的主观性因素。然而，在体系上，他却忽视了另一种主观性因素，在我们讨论自然或社会的现象本质时，这种因素总会出现。

我们所说的本质是这样一种本质，它是在人类实践的认识中永恒地、客观地被赋予和设定的，并通过人类的语言和人类的概念结构得到了表述。一切时空坐标都和主体所处的参照系有关。我们在讨论各种事物和属性时所使用的一切语言概念都依赖于在解决问题的长期过程中所形成的习惯。我们能否按照我们的意志使概念C和D过渡到被分解了的概念B之中，还取决于这种区分在现实和实践中是否必要。当我们想要表述一个过程时，我们首先要使用一种已经通用的语言，这种语言是一代又一代人的实践经验的结晶。尽管我们能够创造新的概念，但只有当它们实现了某种实践目的时才能创造。语言的界限也就

因此而或多或少地被固定了。而且，我们既不拥有无限的时间，也不拥有足够多样的表达式来无穷地分析变化的过程，把它们分解为更新的稳定因素。只要我们综括整体，矛盾就会出现。

因此，即使是卢卡奇在理由充分而强有力地批判庸俗马克思主义者以及由于受“绝对的客观规律”所支配而把社会现象理解为“纯粹事实”的思辩唯物主义时似乎也犯了他在谈到无主体的纯粹客体时所犯的~~错误~~。他所以没能看到辩证方法应用于自然界的可能性是因为，他对自然界的非辩证的和非历史的——实际上是前马克思的——把握。

当人们回忆起马克思在那本卢卡奇并不熟悉的著作——《1844年经济学哲学手稿》——中的自然观时，这就十分明显了。在马克思看来，自然界、工业、自然科学、人文科学、基本的人类能力和人类心理都只是唯一的辩证整体的要素，它们是互为一体的，正如马克思指出的：

“……”然而，自然科学却通过工业日益在实践上进入人的生活，改造人的生活，并为人的解放作准备，尽管它不得不直接地完成非人化。工业是自然同人之间，因而也是自然科学同人之间的现实的历史关系。因此，如果把工业看成人的本质力量的公开的展示，那么，自然的人的本质，或者人的自然的本质，也就可以理解了；因此，自然科学将失去它的抽象物质的或者不如说是唯心主义的方向，并且将成为人的科学的基础，正像它现在已经——尽管以异化的形式——成了真正人的生活的基础一样；至于说生活有它的一种基础，科学有它的另一种基础——这根本就是谎言。在人类历史中即在人类社会的产生过程中形成的自然界是人的现实的自然界；因此，通过工业——尽管以异化

的形式——形成的自然界，是真正的、人类学的自然界。”①

进而，“历史本身是自然史的即自然成为人这一过程的一个现实部分。自然科学往后将包括关于人的科学，正象关于人的科学包括自然科学一样，这将是一门科学。”

“人是自然科学的直接对象；因为直接的感性自然界，对人说来直接地就是人的感性（这是同一个说法），直接地就是另一个对他说来感性地存在着的人；因为他自己的感性，只有通过另一个人，才对他本身说来是人的感性。但是自然界是关于人的科学的直接对象。人的第一个对象——人——就是自然界、感性；而那些特殊的人的感性的本质力量，正如它们只有在自然现象中才能得到客观的实现一样，只有在关于自然本质的科学中才能获得它们的自我认识。思维本身的要素，思想的生命表现的要素，即语言，是感性的自然界。自然界的社会的现实，和人的自然科学或关于人的自然科学，是同一个说法。”②

他还说：“但是，因为在社会主义的人看来，整个所谓世界历史不过是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程……。”③

因此，在1844年以后——当上述论断已经作出时——便不

① 马克思，《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第128页。

② 同上书，第128～129页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷第131页。



可能有人达到了马克思的水平而又不懂得，真正的人的本质已经出现在人类历史中，自然界就是人的科学的直接对象，正如人就是自然科学的直接对象一样。自然科学和人的科学都属于一门统一的科学，所以，自然辩证法和社会历史辩证法是同一种辩证法。

自相矛盾的是，卢卡奇本人含蓄地指出了主体在认识自然中的作用，但正是在这一点上他又明确地否认了它。当他由于自然科学简化了各种现象并使之从自然环境转变为人工环境——其中自然科学的规律可以在纯粹的形式上予以理解，而没有任何偶然因素的干扰——而批评自然科学的方法论时以及当他由于自然科学过分的量化——这种量化具有资本主义的性质——而批评自然科学的方法论时，他本人强调了主体在研究和控制自然现象过程中的巨大的积极作用。但他的批评只是部分正确的，它们只适用于各种模型和量化方法被实体化的时候，只适用于现实被还原为各种模型和量化方法的时候（就像当代科学中常有的情况那样）。但是另一方面，不仅是在自然科学中，建构模型和定量分析的各种形式是任何有效的现代方法论所必不可少的因素。马克思的《资本论》的全部内容或多或少地都是对资本主义社会之抽象模型的说明和分析；对马克思来说，一切规律都是关系，这些关系在它们没有受到任何次要因素和偶然因素作用的情况下，都是有效的（在这个意义上，规律通过其非表象表现了自身；在这一点上，现象不同于本质）。

为了避免有关自然辩证法的混乱，我们必须区分两个经常被混淆的方面。一是卢卡奇在原则上对自然辩证法的批判；一是他对恩格斯在《反杜林论》中关于自然辩证法的论述的批判。在他的《什么是正统的马克思主义？》一文中，卢卡奇对恩格斯发表了某些大多已经得到证明的意见。他批评恩格斯没有充分强

调主体和客体之间的辩证关系，以及理论在社会变革过程中的革命作用。他说：

“恩格斯采取与‘形而上学’相反的对比方法论述了辩证法概念的构成。他强调在辩证法中概念之明确的界线（以及它们所描述的客体）已经消失的事实。他论证到，辩证法是从一个定义到另一个定义的不断转化的过程，结果，片面的、僵死的因果联系必然为两个概念之间的相互作用所代替。但是，他甚至没有提到历史过程中主体和客体之间的辩证关系这一最重要的相互作用，更不用说给它以应有的主导地位了。然而，如果没有这一因素，辩证法就不再是革命的了，尽管它试图（归根到底是妄想）保持‘流动的’概念。因为这意味着没有认识到在全部形而上学中都没有触及和改变客体。这样，思想就仍然是思辨的，而非一种实践。而在辩证法看来，核心的问题是改变现实。如果忽视了理论的这一核心作用，构成‘流动的’概念的优点也就变得有问题了：即成为纯粹‘科学的’事情了。因而理论只能按照它是否符合普遍的科学状况而被接受或拒绝，无论人们的基本态度如何，或现实能否被改变。”（第3—4页）

这里不是全面评价卢卡奇的批判的地方。把恩格斯的著作看作一个整体并不完全正确，但引自《自然辩证法》<sup>①</sup>的下述论断却是充分的：

“因此我们必须时时记住：我们统治自然界，决不象征

---

<sup>①</sup> 《自然辩证法》1925年以前尚未全文发表，卢卡奇并不知道它。但这里的引文出自《劳动在从猿到人的转变过程中的作用》，这是一篇早在1896年就发表于《新时代》杂志上的论文。

服者统治异民族一样，决不象站在自然界以外的人一样，相反地，我们连同我们的肉、血和头脑都是属于自然界，存在于自然界的；我们对自然界的整个统治，是在于我们比其他一切动物强，能够认识和正确运用自然规律。”

“事实上，我们一天天地学会更加正确地理解自然规律，学会认识我们对自然界的惯常行程的干涉所引起的比较近或比较远的影响。特别从本世纪自然科学大踏步前进以来，我们就愈来愈能够认识到，因而也学会支配至少是我们最普通的生产行为所引起的比较远的自然影响。但是这种事情发生得愈多，人们愈会重新地不仅感觉到，而且也认识到自身和自然界的一致，而那种把精神和物质、人类和自然、灵魂和肉体对立起来的荒谬的、反自然的观点，也就愈不可能存在了，这种观点是从古典古代崩溃以后在欧洲发生并在基督教中得到最大发展的。”<sup>①</sup>

这段引文当然不能被指责为缺乏主体和客体、理论和实践的辩证法，但它却是以某种客观主义的方式对待自然规律的，即没有充分强调通过人的实践(praxis)来改造自然。应该指出的是，恩格斯的其他许多论述甚至还没有达到这种水平，在那里，“存在”和“思维”还被看成两种对立的所予，它们的关系主要还是被理解为后者对前者的“反映”。<sup>②</sup>

尽管如此，也不能推出自然辩证法不存在的可能性，其中人的注意力致力于人化自然的过程，即人通过生产、认识和艺

---

<sup>①</sup> 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1975年版第5—8页。

<sup>②</sup> 卢卡奇在“序言”中说：“在特定的意义上，捍卫反恩格斯的正统的马克思主义是可能的”。在这个意义上，他是正确的。

术等等而实际地占有了自然过程。

总的来说，卢卡奇对恩格斯和自然辩证法的批判的基本错误是，他过于狭隘地设想了对现实的改造。在卢卡奇看来，改变现实主要就是废除资本主义。这和他把马克思主义简单地理解为“无产阶级的观点”（在这种简单的理解中，所有理智的范畴都成了资产阶级社会的存在形式和概念形式）和他把唯物史观理解为只适用于“资本主义社会”的阶级斗争的工具（德文版，第244～245页）以后，是完全一致的；而且也是和卢卡奇关于辩证法只是在为无产阶级的行动服务的意义上才是革命的信念相吻合的。

当我们考虑到卢卡奇是在一种明显的革命形势下撰写文章，考虑到这些文章对清算社会民主党人的机会主义尤为必要时，他的马克思主义和辩证法的这种局限，他密切关注对资本主义社会直接的革命改造的全部理论问题，也就完全可以理解了。<sup>①</sup> 1919年5月，在他写作《什么是正统的马克思主义？》时，卢卡奇是贝拉贡苏维埃人民政府的文化部长。在10月份，苏维埃政府垮台以后，他在维也纳被捕，但在年底便被释放。在这至1924年（当时他接连受到布哈林、季洛维也夫、鲁塔斯、A·德波林等人的攻击的岁月中，他一直在维也纳任共产国际为东南欧洲创办的杂志《共产党人》的编辑并担任包括共产国际大会在内的许多会议的代表和官员。<sup>②</sup> 当时，他主要是一个政治人物，因而他的思维方式也是强调政治。在后来写作的一些晚期文章

---

<sup>①</sup> 卢卡奇认为，“……伯恩斯坦从这种愿望——即把方法从黑格尔主义的‘辩证图套’中解放出来——出发，推演出真正现实的政治结论和经济结论表明，……如果有人想要建立一种彻底的机会主义理论，一种没有革命的‘进化’理论，一种没有任何冲突就能‘自然长入’社会主义的理论，那就必定（从历史唯物主义中）取消辩证法。”（第5页）。

<sup>②</sup> 见I·米斯扎罗斯：《卢卡奇的辩证法观》，伦敦，1972年，第127～134页。

和序言中，人们可以感到他在语气上的一种变化。匈牙利和巴伐利亚的革命已经失败，新经济政策也被引入苏联：显然，革命不再是时代的一个事件。在写于1922年12月的序言中，我们可以看出一种以辩证方法为特征的变化：

“这种方法是彻底的历史方法。因此不言而喻，它必须经常地运用于自身，这正是这些文章的根本论点之一。同时，这一观点必须放在真正的位置，这是迫切的现实问题，因为按照马克思主义方法论的这种观点，它的主要目的就是认识现实”（第xiii页）。

这段论述与早期观点相比既无本质的区别，也并非水火不容。正是在三年半以前，他对辩证方法的注意中心已经转移到现实和革命上来：其他的一切都是有问题的——是纯粹“科学的”事情。现在，直接的任务已经成为对现实的认识：革命只是在过去时中才被谈到。<sup>①</sup>与此同时，卢卡奇对自然辩证法的态度也发生了变化。在他的杰作《物化和无产阶级的意识》<sup>②</sup>——这是卢卡奇写于这一时期并在本书中首次发表的一篇文章——中，我们发现了其他一些早先提到过的更加灵活的观点。

卢卡奇在这篇文章中认为：

“黑格尔十分清楚地认识到，自然辩证法从来不可能成为任何比公正的观察者所看到的运动的辩证法更高的东西。因为对辩证法来说，主体不能结合到这个辩证的过程中去，

---

<sup>①</sup> “革命岁月的经验为正统的（即共产主义的）马克思主义的所有本质方面提供了极好的证明”（卢卡奇，第xlii页）。

<sup>②</sup> 《物化和无产阶级的意识》，第94—229页。



至少在迄今的阶段不能达到这一点。因此，他强调芝诺的矛盾，达到了类似康德的二律背反的同样水平。这就暗示了达到任何更高的程度是不可能的。由此我们得出，有必要把仅仅是客观的自然辩证法从社会辩证法中分离出来<sup>①</sup>，因为在社会辩证法中，主体是包括在相互关系之中的，理论和实践是相互辩证的（不断地认识自然界是一种社会现象，因而应该包括在第二种辩证类型中，这是不言而喻的）。此外，如果要具体加强辩证的方法，那么不同类型的辩证法就应该确定其基本的形式，这是至关重要的。”<sup>②</sup>

卢卡奇关于辩证法的不同类型（其中之一便可能是自然辩证法）以及辩证法类型学的必要性的思想，是非常有趣和重要的。正如我们看到的，它之所以可能捍卫马克思主义中自然辩证法之必要性的论题只是因为，对人来说，自然并不是某种不经主体的任何参与就具有意义的东西。如果这一前提不真，如果自然界只是客观的和脱离历史的，那么马克思主义就不可能一以贯之地讨论自然辩证法。

因此，如果说卢卡奇的第一种观点过于狭窄的话，他的第二种观点便是折衷的。卢卡奇在《历史唯物主义职能的变化》中的一段论述中得出了相近的结论。在这段话中，卢卡奇用黑格

---

<sup>①</sup> 在他对恩格斯的（实际上是黑格尔的）量转化为质的例证（指水的变化形式的实例）的评论中，卢卡奇据此所作的理解是正确的。卢卡奇断定，这个实例是一个很好的实例，但恩格斯却忽视了这一事实，即“当这种观点改变时，甚至那些似乎是纯粹的量变现在也成了质变。”（德文版，第183页。）

这个评论是正确的、极其深刻的。恩格斯和后来的马克思主义者的论述通常给人以这样的印象，即这是量变和质变自身的问题，与人对这些变化的评价的观点无关。然而，卢卡并没有在这些正确思考的基础上得出自然辩证法应该摆脱玄思冥想、并强调主体的积极作用的结论，相反却抽象地得出了“纯粹客观的[ ]自然辩证法必须与社会辩证法相分离”的结论。

<sup>②</sup> 同上书，第207页。除了卢卡奇用来强调对自然的认识不同于自然本身的“认识”之外，所有着重号都是我加的。

尔的“客观精神”的社会形式(经济、法律和国家)与“绝对精神”的各种形式(艺术、宗教和哲学)相抗衡，并把这种对抗称为“人所涉及的自然，既涉及人周围的自然，又涉及人在自身中所发现的自然”。卢卡奇继续说到：

“当然，这种区别不能机械地理解。自然是一个社会范畴，在任何特定的社会发展阶段上，无论什么被看作是自然的，这种自然都是与人相关的。人所涉及的自然无论采取什么形式，即自然的形式、它的内容、范围和客观性，总是受社会制约的。一方面，由此产生了这样一个问题，即在任何一个特定的社会中，一个直接面对的自然是否完全可能，这是一个只能从历史唯物主义的观点才能回答的问题，因为这种客观可能性依赖于‘社会的经济结构’。但另一方面，当这些自然与社会的关系在这种社会条件形式中存在时，它们按其固有的规律而发展，并且在它们(必然地)从中产生出来的社会生活中，保持其基础的独立性，这种独立性要比‘客观精神’的结构大得多。”(第234页，德文版)

在这段话中，卢卡奇自己概括了他早期关于无主体参与的自然的假定：即主体与客体之间“机械的分离。”这个问题的结论在于：在自然成为人类历史的组成部分的意义上，辩证方法既可以应用于自然现象，也可以应用于社会现象。

另一个仍然存在的问题是，这样一来，辩证法不就丧失了其革命性了吗？

对这个问题的回答取决于“革命”和“革命的”意蕴是什么。在任何时代，这些词都不会具有同样的意义。如果它们被极其

狭隘地设想为无产阶级的政治革命(像卢卡奇在1919年的形势下可能理解的那样),那么,革命的辩证法在这种意义上就只能被理解为更一般的马克思主义哲学方法的一种特例。今天,对许多国家来说,无产阶级革命已经成为往事;对某些国家来说,它代表着一种遥远而不确定的未来;对另一个国家来说,它又是一种客观可能性。资本主义社会的改造已经采取了一种独特的、难以预测的转变方式。然而,对所有这些国家中,进步力量仍然运用马克思主义的原则或多或少地成功地解决了它们的问题。

如果我们赋予革命一种更宽泛的意义——即任何有助于人类解放的质变——那么这个意义上的辩证法就是革命的,即使当它运用于人化自然的过程,以及在社会生活中实现真正的人类本质时,也是如此。

现实的革命变化还意指广泛的人类抚育和教育、社会的民主化、通过技术把握自然以及艺术的创造性。在今天的历史条件下(它不同于卢卡奇的时代),必须特别强调辩证法的这种广泛的功能概念。而且,这一概念具有真正的马克思的广度。在和社会民主党的机会主义的斗争中,卢卡奇非常正统地解释了马克思对资本主义的批判。尽管在不知道《1844年经济学哲学手稿》的情况下,卢卡奇独立于马克思而透彻分析了资产阶级社会中的物化,但他并没有达到马克思的共产主义的一般人道主义理想的高度。因此,他的许多观点在今天只具有历史的意义。

当然,在这一语词之最宽泛的意义上并非一切变革都是革命的变革,它们也不是对辩证的人类历史中的一切事件的描述。马克思主义的辩证方法是对动态的、具体的总体性的一种综合的、批判的考察和理解:因为这种批判的考察和理解能够确保实现马克思主义意义上的共产主义。就它能被理解为历史

上人类解放和自我实现的现代革命过程的一个要素而言，人类历史上的一切事件以及发现和把握自然的一切活动，都获得了一种辩证的意义。

归根到底，对认识问题或直接的实践活动的辩证探讨，意味着一种从人类解放的立场出发的研究方法，意味着从根本上把问题理解为可能的人类自我实现和阻碍或限制这种可能性的存在条件之间的一种矛盾。

### 三

辩证法在批判方法的类型学中的地位：人类学假定

批评家们对各种不同类型的批判的分类、范畴化和概念分析的抵制，即使并不完全合理，也是可以理解的。他们感到，这些做法把个性淹没在抽象之中了；他们感到，极端理性主义给个性带来了简单化、贫困化和教条化的危险。有益的批判远非单纯地应用知识——用技，它也是一种完全个别的、自发的创作——作诗。而且，如果批判有其历史，就必然存在着对其历史的解释，对现今批判之不同层面和类型的认识以及对未来批判之潜能的预测。没有一种关于各种可能的选择的清醒而发达的意识，就很难谈论自由，特别是批评的自由。关于批判的理性思维的任务并不一定在于强加先前的探讨形式和原则，而在于发现并清楚地表达那些已经无意地运用或可能的形式和原则。因此，批判的理论并不是一种奴役，而是一种解放。这种批判的理论能够将多维性引入一种具体的批判实践，否则它便可能由于过分的简单化、对各种模式的教条复制和对一定社会与一定历史状况的有限的精神视野而受到损害。

批判理论的第二个重要功能是在批判的思维和行动中引入



更大的结构和一致性。通过创立一种现实而可能的批判观点和批判方法的类型学，理论把人们在个别批判家那里碰到的各种混乱不堪、互不协调的假设和方法论概念结合进一个连贯的整体之中了。当然，任何类型学都包括简化和贫乏正是因为试图强加秩序并揭示各种极为复杂的状况的基本结构。尽管一切“理想类型”或多或少都是抽象的，但类型学促进了理解和交往，使批判采取一定的形式成为可能。的确，有益的批判从不借用各种形式；它不会在类型学中完全采纳这些形式。但是，一种有效的类型学便囊括了那种人们在此之上可能建构一种特殊批判形式的可能的理想——基础的范围。

辩证法就是这些可能的理想——基础之一。它不应被看作一些教条，而应被看作一切批判思维（其最终目标是人在历史上的自我实现）的理论基础。

在实质上，辩证法区别于其他基本类型的批判思维的地方，就在于上述三个概念——即人在历史中的自我实现。

各种类型的批判思维之间的基本区别集中体现在是从一种人的观点出发研究现实，还是从某种超人的价值——不管它是上帝、“逻各斯”、“世界精神”、“政党”，还是世界革命——出发来研究现实。

只有第一种批判倾向才能被认为是人道主义的，其他倾向都不是人道主义的，因为它们使人服从一种理想，这种理想或者是一种人类心灵的异化产物，或者采取了一种人类行为的实体化规则的形式，或者可能只是人类解放和自我实现的一种手段（这种手段已经被那些抛弃了普遍的人类观点的批评家变成了一个基本目标）。

在人道主义框架中，马克思主义辩证法根本不同于所有那



些构造了刻板的、非此即彼的两分范畴的批判倾向。例如，本质主义预设了人之一种既定的、不变的、固定的理想本质，从这种本质观出发，批判家们必然会为现存现象的虚假性作论证。相反，存在主义则否认了任何一种先于个别的、单一的、具体的存在的本质存在，并认为人类活动和自我发展的全部过程都是彻底开放的。从这种观点看，自我实现这个根本概念由于内含了一种尚未实际存在的人的结构的潜在规定性而丧失了其意义。在这种情况下，批判家既不可能具有普遍的批判性，也不可能主张任何一种判断的客观性。辩证思维在经过严格限定的相互排斥的范畴中引入了一种中介因素。人的本质是一种历史的产物，是未来历史进程的基础。它是客观存在的，但是这种客观存在并不表现为一种封闭的、固定的、不变的复合体，而是表现为人类行为的一种开放的、动态的、矛盾的领域，其中某些依赖于历史的因素将会实现并成为人类活动之全新结构的基础；而其他一些因素则将继续潜伏并最终消失。因此，本质通过存在而呈现为真正的形式，形成了自身并得到了进一步的发展。存在在总体上是受限制的，因为它包括了一种普遍的人类结构，包括了一种可能的人的本质。

人类认识和活动的历史，既不是一种先天、有效和理想的所予的现象学发现，也不是一种不可能的乌托邦创造。历史是对理想潜能的超越，是对人之环境的不断的实践改造，同时也是人之不断的创造和自我创造。

辩证法在刻板的两分范畴之间的中介作用的另一个例证明显地表现在功能的与根本的、连续的与间断的、“建构的”与“解构的”批判之间的区别中。功能批判停留在既定的（经济、政治、艺术）形式的框架之中，它涉及的是非功能的细节，因而倾向于在已经存在的形式中达到一种更高的效率；在这个意

义上，它是“建构的”。功能批判只承认连续的变化和改变，而根本的批判则指向间断的、结构改造的需要，它要求的是改变既定形式的整体。这种批判并不寻求改善现有的形式，而是要消灭它，以便为新的形式开辟道路。与这两种极端相反，辩证法甚至在间断的变化中看到了一种连续性的因素——如果它是创造性的话。旧形式中的某些东西必然会作为建设新形式的基础而被保留；它们必然是先前全部历史的一般人的结晶。反之，一系列连续性的变化在质变中却呈现为一个总的结果，尽管旧形式决不会被全部消灭。因此，创造性的批判既非遵奉主义的，也非解构的；其目的在于改变所有那些限制人之自我实现的历史可能性的形式（社会的、经济的、理论的和艺术的）。

人类自我实现的概念显然是一个价值概念，它假定了一种精致的人类学理论，这种理论既包括描述概念，又包括价值概念——否定概念和理想概念。辩证法缺乏这种得到清楚表述的人类学基础，便会具有一种矛盾的特点：它可能以一种形式主义的方式被利用，并很容易成为意识神秘化的一种工具。如果在肯定与否定、进步与倒退、进化与革命等概念中，普遍的人类内容被表述特定社会集团之有限利益的狭隘内容所代替，那么，辩证法就会从一种人类自我实现的方法变成特殊集团或统治阶层自我确证的一种方法。

批判的人类学的关键范畴是：基本的人的能力、真正的人的需要和实践。

人类自我实现的概念预设了一些基本的人的能力，这些能力是人性之主要的决定性因素，并以潜在的先天倾向的形式存在于每一个正常人之中。然而，在特定的经济、政治和文化条件下，它们仍被闭塞、禁锢和阻挠着。下面是这些基本的人的

能力的主要例证：①

(1) 无限潜在的感性发展。

(2) 理性，即分析形势、把握规则、在不断的变化中发现秩序和解决问题的能力。

(3) 想象，人在思维、幻想和睡梦中超越既定界限的能力，即设计理想化的对象、人类和状况的能力。

(4) 交往能力，这种能力不仅是学习一种语言意义上的能力，而且也是一种不断增长的理解来自其它社会集团、民族、种族、宗教和文化的他人思想、感情、愿望和动机意义上的能力。

(5) 创造性活动的的能力，这种能力不是永恒地重复同样的形式，而是引入各种新事物。

(6) 协调同他人的利益和愿望的能力。

(7) 在各种可供选择的可能性中作出评价和选择的能力。

(8) 自我意识，即人发展一种对自己、自己的潜能和可能的成长方向的清醒的批判意识的的能力。由于这种能力，个人才能选择改变其生活方式、其社会角色和与他人的关系。

辩证人类学的第二个关键范畴是需要。需要是人对世界的一种能动关系，即一种双重的关系。一方面，为了生存和发展，人必须不断地从其环境中占有和吸收一定的对象（内在化），另一方面，人又必须不断地将自身置于其环境之中，不断地使其感觉、理智和体力对象化（外在化）。需要就是人与环境之间的一种物理—心理的、客体—主体的关系。就一定的对象、人类及其活动是个体存在和发展的条件而言，需要具有一种客观的、

① 见米哈依洛·马尔科维奇：《从富裕到实践》，密执安大学出版社1974年版第13～15页。

物理的特性。但需要同样又是主观的，是由于相对匮乏的个人经验所造成的紧张的心理条件。吸收对象的匮乏和个体外化机会的匮乏，导致了一种饥饿感、焦虑感、渴望感和不安感。

在人的需要的结构中，有三个重要变量：

(1) 人的基本能力。这些能力越发展，人所达到的技能水平就越高，我们需要也就越丰富，越高雅，越能更好地表达。

(2) 自然和社会环境中的对象和人类个体。在一种被认为是匮乏的环境中，人的需要仍然是不能满足的、受到阻碍的和固定不变的。而在一种充裕的条件下，需要的实现成为一种自然状态，其主观方面——紧张感和饥饿感——消失了，出现了更高水平的新的需要。

(3) 在人的需要结构中的这两个组成部分之间进行调解的技术。一方面，技术是由达到一定实践目标的技能和方法构成的；另一方面，它又是一种其目标在于对象的生产以及为满足我们的需要服务的物质手段。

在现代工业社会中，技术已经成为人的需要结构中最能动的因素：通过其飞速发展，技术不仅决定着对象的数量和类型，而且决定着人之基本能力实现的优先权和水平。然而，技术和它生产的丰富对象却掌握在那些在私有财产和全权的政治结构基础上进行统治的权贵手中了。在这种情况下，技术不再是一种实现人的能力、并满足那些在自然人类学基础上产生的需要的手段，异己的技术成了加强异己的经济力量和政治力量的基础。这就完全颠倒了技术、需要和制造产品之间的关系。生产产品不是为了满足人的需要，技术开始生产人的需要，以人为地创造出一种对产品的需求。这就提出了现代批判人类学的一个重要问题，即怎样区分真正的、可靠的需要和虚假的、人为的需要。



有几种方法可以确定这种重要的区别：对各种需要的起源和发展的批判考察；对这些需要在个人生活和整个共同体生活中的作用的考察；最后，对这些需要之长期满足的心理结果的考察。这些批判考察方法中的每一种都预设了一个单一而全面的理论标准（其客观性和人类普遍性是无庸置疑的）。

**真正的需要**是那些其满足导致了重新认识和发展人之基本能力的需要。**虚假的、人为的需要**则是那些与这些能力的发展完全无关的需要，因而这种需要直接或间接地阻碍和窒息了人的基本能力的发展。

对人类存在之实际结构和潜在结构（潜能与显能、真正的需要与人为的需要）的进一步分类，把我们引向了批判的辩证人类学之最重要的范畴：**实践概念**。实践是人的活动，其中人创造了**最佳的可能性**，因此这种活动就是**目的本身**，而不仅仅是一种达到某种其他目的的手段。这种**理想化了的**活动概念显然是一个规范概念。一方面，它根本不同于描述的、价值中立的劳动概念；另一方面，实践也是和否定的、**异化劳动**的概念完全对立的。

**异化的（抽象的）劳动**在其本性上贬低了人，并使人同其真正的存在相脱节，同实现其潜能和满足其基本需要相脱节。在“物质与自然的永恒交换”（马克思《资本论》）的意义上，特别是在一种有组织的、标准化的生产的意义上，**劳动**是一切类型的社会中人之生活和发展的必要条件。生产劳动无需成为商品，无需是没有感觉的，因而无需贬低其主体。劳动强加给人的是一种高度的组织、纪律、秩序、狭窄的专业化和常规。劳动按其本性而言不是目的本身，而是达到目的的一种手段。

然而，**实践**是人类自我实现的过程，因而是自足的。整个



历史上大多数人的大多数活动无不具有实践的特性。但是由此并不能推出，实践是一种非现实的乌托邦幻想。实际上，它是对人类活动类型的一种设计，这种设计早就在人们生活的创造性时期作为大多数发展了的个体的行为方式存在于人类历史之中。实践最明显的特征便是艺术的活动（在一定意义上，辩证法是根据一种人类活动的理想形式——这种理想形式具有艺术创造的许多本质特征——的观点，对作为一个整体的生活的批判）。实践是一种自由的普遍活动，这种活动就是目的本身，而非达到其他目的的手段。实践包括特殊的个体能力的客观性，因此，它的本质之一就是自我确证；与此同时，实践也满足了其他人的真正需要。<sup>①</sup>

#### 四

#### 批判的辩证方法的结构

##### 1. 总体性原则

辩证批判反对一切以片面性、单一论、系统的（非工具的）偏见、不求在更高水平上重新整合整体之永恒的零碎性去削弱和割裂与现实的其他现象和结构之间的联系，用人为了的类型学取代现实以及对特殊的地区、民族、种族、宗教、阶级或时代的意识和文化的任何禁锢为特征的思维。换言之，辩证法在本质上是以整体性和总体性原则为特征的。

全部历史都可以设想为一个总体化的过程。撇开一切变化，人性本身就倾向于维护和整合以往的文明所发明的那些包含了普遍的人类本质的一切形式、技能和观念。正是以这种方式，

<sup>①</sup> 见米哈依洛·马尔科维奇：《从富裕到实践》，密执安大学出版社1974年版，第64～67页。

人不断地将尚未加工的、原始的自然改造为人化的、经过加工的自然。这种加工和人化自然的过程不是一个个体的、孤立的努力的问题，而是一切个人和一切以往的世世代代的人普遍的实践活动的结果。

因此，历史现象的丰富意义只能被理解为它所隶属的更为广阔的历史复合体的一个因素。这并不排除一种分析的研究方法。总体性不可能通过一种试图囊括既定现象之一切方面和一切因素的单一的概念活动而被直接理解。对总体性的直接想象只能理解为一种指导进一步的思维过程的初步的、假设的抽象。它将具有一种直觉的、非理性的、甚或神秘的特征。

为了研究细节、建立它们之间的联系、并发现清楚地表达一种模型的方式，分析是必不可少的。但是，辩证思维并没有因此而停留在分析的阶段上：分析必须以综合为补充。综合在不同的特殊事实和一个可能完整的模式的不同片断中起着一种中介作用，只有当一种现象在理解上被整合进一个具体的、更为广泛的总体中时，它才完全有意义。

中介作用可以由一般性和普遍性之不同程度的总体性（如民族文化、阶级权益、基督教、西方社会等等）来执行。这些总体性是局部的和不完备的。唯一真正、具体和普遍的总体性的观点必须是一种发展和解放了的人的观点，即实践的观点。

在过去，马克思主义的批判在设想如此广阔的、人类学的总体化过程时总是不成功的。批评家们被要求服从党的路线的原则，使创造性从属于政治利益、从属于意识和行动的有限领域。而那些反对这种错误的、异化的总体化的人则常常宣布各种总体化并选择了技术论和唯美论。真正的选择是在人类自我实现的统一设计中整合全面的创造性。

具体的辩证总体性的观点不仅仅是和关于总体性的各种抽

象与神秘的观点相对立的。科西克在他的《具体的辩证法》<sup>①</sup>一书中有力地批判了三种“虚假的总体性”形式。第一种是缺乏反思和分析的空洞的总体性，这种总体性把全部现实财富都“置于括号之中”，对细节感觉迟缓，对各种新的现象和倾向缺乏洞察力。尽管整体不可能直接被领悟，但却可以通过对各种孤立因素的分析，通过事实和过程、部分和整体之间的中介逐步获得认识。虚假的总体性的第二种形式是抽象的总体性，其中整体只有在牺牲部分的情况下才被认为是实存的。这种抽象的总体性缺乏结构的起源和发展、实现和分解；实际上是一个封闭的整体。这种观点的变种包括有机体论、整体主义和谢林的唯心主义（它假定了整体先于部分而存在）、以及一切把历史的本质（“逻各斯”）和简单的经验事实强行割裂开来的历史观。具有这种总体性形式的人类经验现实仍然是平庸的、零碎的和没有意义的。而历史则被神秘化了，被改变为一个在人的背后自行完结的超验实体。虚假的总体性的第三种形式是恶的总体性，其中人作为真正的历史主体被一种神化的主体——独立于人的意识和意志的非人的技术经济力量和政治力量——代替了。

对具体的总体性的辩证观点来说，重要的是，总体不是在牺牲部分的前提下才被认为是实存的，它是动态的和开放的，是通过人类实践活动而非各种异化结构的相互作用被创造的。

## 2. 历史性原则

辩证批判反对一切关于现象的结构主义研究方法，这种方法只考虑到共时性方面，而没有考虑到历时性方面，为逻辑牺牲了历史，并把时间以外的对象的形式和系统当成了某种静止

---

<sup>①</sup> K·科西克，《具体的辩证法》，（布拉格，1965年）。见英译本《具体的辩证法》，波士顿科学哲学研究丛书，R·S·柯亨和M·W·瓦托夫斯基编，第LII卷，波士顿，1976年。

和固定的东西。从辩证法的观点看，结构的東西和历史的東西是不可分割的；总体只能根据它在历史中的地位而被全面理解。每一种想象中不变的、稳定的形式，事实上都是先前的人类活动模式的结晶。对过去作抽象、会忽略其人的、创造性的起源，并把它当作某种异己的、物化的和神秘的东西。反之亦然，对与过去相联系的现实作抽象，就会失去对以往的社会作出正确评价的可能性。只有从一种更高的发展阶段的观点看，人们才能评价历史中新的革命的东西，这正是马克思下列论述的含义：

“资产阶级社会是历史上最发达的和最复杂的生产组织。因此，那些表现它的各种关系的范畴以及对它的结构的理解，同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来，其中一部分是还未克服的遗物，继续在这里存留着，一部分原来只是征兆的东西，发展到具有充分意义，等等，人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”。<sup>①</sup>

辩证批判通过对现存社会形式之本质和历史起源的说明而剥去了其神秘的外衣。另一方面，它又使毫无活力的历史财富充满了生机，阐明了它们的现实意义及其在现存的现实形式中的作用。

未来和现在与过去同样处于一种辩证的关系之中。每一种现存的形式都是一个包含着各种可能的未来的复合体。为了现实地设计未来，为了确立各种实际可能的目标（即使在其他类似的条件下，它们是不可能的），我们首先必须确定明显地存在

<sup>①</sup> 马克思：《政治经济学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷（人民出版社1972年版），第108页。



于过去事件中的各种规则；其次，我们必须了解现实的实际状况，特别是人的素质和主体因素。因此，在一定程度上，未来是由现实的客观状况决定的；反之，人所选择的目标类型对他们的活动具有决定性的影响。每一种关于未来的设想都承认它和现实之间的批判性距离，但是，只有和现实存在着批判性距离的人才能正确地说明历史。因为它不仅能够看到那些导致现实的东西，而且还能看到那些在现实中尚未实现、作为一种可能的新现实之萌芽的东西。马克思以下述方式表达了这一思想：

“最后的形式总是把过去的形式看成是向着自己发展的各个阶段，并且因为它很少而且只是在特定条件下才能够进行自我批判。……同样，资产阶级经济只有在资产阶级社会的自我批判已经开始时，才能理解封建社会、古代社会和东方社会。”<sup>①</sup>

具体的历史分析的基本问题之一是准确地确定引起我们兴趣的主体历史的起点。辩证的历史分析远胜于对主体历史之常规的浏览，这种浏览武断地划定了主体历史的起点，而且武断地选择了后来的许多事件。辩证的历史分析的目的在于，确定既定主体之最简单的、原始的细胞形式，在这种原初的形式中包含着其基本的结构，抽象了在其后来的更为发展、更为复杂的形式中所包含的一切次要因素。这种原初形式可能是这样一种现象，当它首次出现并涉及到当时占统治地位的规律时，它代表了一种罕见、偶然的、甚或例外的、唯一的情况。然而，对被分析的主体而言，这种原初形式是必要的，因为它包含了后来各种形式的全部基本矛盾，因而充当了派生出(后来)充分

<sup>①</sup> 马克思：《政治经济学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1972年版。同上书，第108～109页。



发展起来的主体结构的基础。例如，就价值而言，有商品的简单交换；就生命而言，有最简单的蛋白质；就化学元素而言，有氢原子；就艺术而言，有旧石器时代的动物雕刻。

只有这种历史的研究方法才能把整体分解为真正本质和必需的各种要素。

“可能参与一种新的事物发展潮流的诞生、但又不是这种诞生之必要条件的一切因素，在进一步的发展过程中不复存在、不复再生。在发展的较高水平上，它们不再显现并消失和沉没于以往的黑暗之中……。因此，历史之真正的客观过程便产生了一种抽象，其中只有发展之具体——一般的要素才能被保留下来，才能澄清那种或多或少地依赖于和偶然情况相吻合的历史形式。”①

当分析深入到原始的、尚未分化的整体的本质要素时，当原初的形式及其真正的历史关键点已被确定时，历史综合的前提便奠定了。这个前提在本质上是整体的派生，是以其简单、原始的形式为基础而发展了的结构。辩证的综合决不仅仅是各种简单、片面的抽象的折衷拼凑；当折衷主义者从一种抽象走向另一种抽象时，辩证法家则使抽象走向具体。这一过程是和某些形式到另一些形式的“归纳”相反的。“通过分析来寻找宗教幻想的世俗核心，比反过来从当时的现实生活关系中引出它的天国形式要容易得多。后者是唯一的唯物主义的方法，因而也是唯一的科学方法。”②

① E·V·伊利安科夫：《马克思(资本论)中抽象和具体的辩证法》，莫斯科，1960年，第195页。参见德译本《论马克思主义认识论》，A·施米特策，法兰克福，1969年。

② 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，第410页。

正是在这一点上，马克思很少为其大多数批判家、甚至许多追随者所理解。人们普遍认为，马克思把社会上层建筑的全部形式都归结为经济基础了。正是由于这种教条主义的、先验的和归纳主义的研究方法，萨特认为，马克思主义是懒惰的和抽象的。当然，当萨特间接地指向其同代人的时候，他是正确的：“马克思主义缺乏一系列中介，这些中介能够允许我们理解在一个阶级和一定历史时期的一定社会框架中所产生的人的存在及其活动的过程。”<sup>①</sup> 萨特主要指向的是当代马克思主义者，而且事实在于，已经提出的历史分析——即使是由他们当中最伟大的人物卢卡奇和伽罗蒂提出的——并没有达到马克思的水平，或具体的辩证法所提供的可能高度。实际上，与分析的演绎相反，没有复杂的中介网络的辩证推导是不可思议的。辩证推导的主要任务是发现那些现实的、辅助的、特殊的决定因素，这些因素足以丰富单薄的理论基础并使之具体化，从而使发展结构中的一切重要因素都受到明确的限定。不论我们是否想要推出海德格的哲学、法国革命时期吉伦特主义者的观点、还是P·瓦莱里的诗歌，这一点都是适用的。每一个这种推到过程（它是一种历史的总体化）都预设了一般性、特殊性和唯一性之无数经济的、政治的、道德的和文化的关系。因此，普遍的历史结构和发展倾向在不同的领域、环境、社会群体、阶段和文化氛围中，具有完全不同的表现形式。

无论辩证的历史性的一般原则是否具有理智的和道德的（尤其是艺术的）进步主题，它都是一个不同的主题，而且这种主题总是处于争论之中。卢梭的态度是众所周知的：“我们的灵魂随着科学和技能趋于完善的程度而败坏”，“随着丰富的财富，

<sup>①</sup> 《辩证理性批判》，英文引文出自J·P·萨特，《方法研究》，（纽约，1968年），尤见第二部分《中介和辅助原理问题》。

科学装饰了把人束缚在一起的铁链；它在促使他们热爱奴役方面获得了成功。”歌德临终前在和艾克尔曼的讨论中表达了他对人类道德进步的怀疑：“除了有限的时期以外，人将变得更厉害，而不是更善良、更幸福或更富有生气。”<sup>①</sup>特别是涉及艺术时，有许多理由支持这种怀疑论，因为和科学相反，艺术并不是积累的。在科学中，对真理之每一次创造性的接近，都被作为一个特例包括在后来的、更完善的、更一般的理论和体系之中。另一方面，艺术则通过对许多已经建立起来的规则和成就的拒斥，通过对全新的表现形式的探索而获得进步。古典的形式，如透视画法、复调音乐、十四行诗、三幕剧等等，便似乎是与现代艺术形式完全无关的。

因此，评价艺术的唯一标准是不存在的。很难说布拉克与查戈尔、欣德米斯与霍尼格爾谁更伟大，正是因为他们之间有着巨大的差别。人们甚至更难确定新近的创作比先前的创作更伟大。迄今还没有人超过P·德拉·弗朗西斯科的壁画、科里利的大协奏曲、巴赫的弥撒曲与大合唱、或莎士比亚的悲剧！

但是，如果从人之全面的自我实现的观点来评价进步，人们就可能捍卫艺术在发现人类存在之新的不同层面上已经取得了不断的成功这一观点。的确，现代艺术由于膨胀而蒙受损失，而且它的许多追随者与其说是为艺术而生，不如说是以艺术谋生。然而，最优秀和最富有创造性的现代艺术却证明了在古典艺术中未被发现的一种极为精致的敏感性以及思想、感情和冲动的丰富性。现代艺术已经构造了大量新形式，创造了一种如此丰富并充满了细微差别的语言，以致于任何人都可以以一种更为个别、更为精细的方式表达任何事物。进步不过是创造一

---

<sup>①</sup> J·P · 埃克尔曼：《歌德谈话录》，1813年11月23日。

种广泛的可能性，不过是增进人的自由。实际上，这是理解任何一个领域中先前进步的唯一方式。科学技术的进步将增进人类认识和驾驭自然的能力，但问题仍然在于如何运用这种能力；政治进步将在决策和管理上提供更广泛的个人参与，但并不能保证更合理的决策。同样，艺术进步只能意味着自由的增长程度和各种有效的表现形式的增长。因此，提高人类艺术表现的可能性将变得更为普遍，并将整合人在自身及其不同条件和不同传统影响下的环境中已经发现的无数成份。

### 3. 自决原则

辩证法超越了任何一种刻板 and 机械的决定论。历史是开放的，而且归根到底是人的活动。既然人在原则上能够超越自身及其境况，由此可以推断，对未来进程的预测相对来说就是不确定的，对以往事件的解释也是不完备的。因此，辩证法对关于历史的未来进程或艺术的末世说和教条陈述持一种批判的观点。辩证法的关键范畴不是必然性而是可能性，换言之，不应该认为在未来的某个时刻，人的境况似乎只有一种得以改变的方式，而且生活只能有一种状态。有多种可能的未来——未来的状况能否存在取决于人的活动。

另一方面，辩证法是对非决定论和唯意志论的批判。并非所有可能性都是开放的：人的自由并非是无限制的，而且也不可能每一种逻辑上可能的方向上不断超越自身及其境况。他已经具有一定的实际特性和一定的潜在结构，其境况也具有许多特殊的性质、规则和总的变化方向。人及其境况都是以往历史的结果；一旦它们成为“既定的东西”，许多理想的和在逻辑上可能的未来事件则被排除了。不过，人们仍可以讨论历史过程中的决定性。然而，这种决定性却被否定地限定为排除各种可能性，而非对这些可能性的证明。由此可以推出辩证法和机械



论的两个重要区别：

(1) 只有在例外的情况中，排除逻辑的可能性才会导致一种单一的、现实的、必将消失的可能性的决定性。这种可供选择的、现实的可能性将会实现的观点，和否定的、辩证的决定观是完全一致的。

(2) 物质和文化的发展水平越高，决定性就越是转变为自觉——即不仅是在一定的境况中，而且是在更为广阔的界限中的自觉的历史创造。这并不排除社会规律的历史中的作用，但这些规律不应被理解为物化的力量：它们不过是人类行为的规则，它们只适用于一定的条件，而且只是在人们以一种特殊的常规方式行动时才有效。然而，人不同于其它动物，人具有自我意识和经验厌腻的能力，并厌恶同一事物的重复，厌恶其自身的生活方式。这种批判和反叛的自我意识在业已确立的行为方式中可能导致根本的变化。就这些变化只发生在个体存在的水平上而言，它们对共同体的生活并无深远的影响。这些变化也可能相互抵销，而剩下不变的社会平衡。但是，许多厌腻和反叛还具有一种集体的特征：批判的自我意识可能以一种被普遍接受的形式得到系统的阐述，以表达不满足的社会需要，并设计一种能够满足这些需要的社会组织的可以接受和可供选择的可能性。因此，那些在大规模的个体行动中所发生的、并在一定的社会规律作用下的变化，在已经建立的社会现实的结构中导致了根本的变革。这种受对现存状况之清醒意识指导的有组织的集体行动，在最大可能的范围可能是真正的自由：它可能导致一种乐观的而非仅仅是最可能的历史可能性的实现。

在原始社会，在人类历史刚刚开始时期，占统治地位的是机械决定性。在许多情况中，不存在人是否想生存的选择。在一个局部发展的社会，决定性具有一种物化的、统计学的特



征。即存在着多种选择，但人们却没有意识到它们；或者由于利益的冲突，由于个人利益和社会利益的相互作用及彼此抵销，以致历史进程继续以多种规律的形式出现，而导致一种最可能的，而非最人道和最合理的结果。由于知识在高度发展的社会中的巨大增长，人们已经获得了控制和改变社会进程方向的力量。就这种知识和实践力量应用于人的自我实现和满足真正的人类需要而言，决定性不断地获得了自决的特征。

#### 4. 矛盾原则

辩证法是对所有将实践的历史力量置于各种超验的、超人的、超自然的和超历史的因素之上的哲学类型的批判。另一方面，辩证法是对所有以一种物化的方式考察历史动力的观点的批判，这些观点将一种独立的力量附加给各种组织和结构，而它们实际上不过是物化了的人的力量（市场、资本、国家、民族利益、教会、政党等等）。事实上，历史通常并不是通过这些异化因素的相互作用发生于人的背后，但辩证批判的任务正是在于揭去这些因素的神秘性，并说明它们不过是人类活动——即那些利益处于冲突中的对立的社会集团的活动——的表现。

所以，如果我们想要自觉而相对自由地改造社会并自己创造历史，而不是弃之于盲目的、非人的、不受控制的各种技术力量、经济力量和政治力量，我们就必须努力去发现：

(1) 哪些对立的力量处于冲突之中；

(2) 哪些力量促进发展、自由和人类的自我实现，哪些力量阻挠和妨碍各种最理想的发展的可能性的实现。

辩证法并不仅仅局限于分析那些具有阶级性的冲突。为了理解当今的美国社会，指出小资产阶级、消费取向的老一代人和反对消费的年轻人（这些人在出身上也是中产阶级）之间的两极分化是极为重要的。然而，许多冲突都具有一种阶级冲突的

因素。白人和黑人的冲突决不仅仅是种族的冲突：它也是深受压迫和剥削的少数人反抗的结果。甚至学生斗争也具有某些阶级冲突的性质：在向过分强调消费重要性的社会挑战时，学生们同时也是在向整个制度赖以建立的基本前提的合理性——倾向于利润无限增长的合理性——挑战。

社会历史只是矛盾原则适用的一个领域。这一原则的人类学解释和应用对理解和批判地分析艺术作品是非常重要的。人与人之间的内部矛盾以及人与世界之间的矛盾关系是大多数艺术的永恒主题。理智与情感、自由与责任、人所寻求的意义与世界的荒谬、自觉的意志与盲目的机会、人的意向与命运、主观的价值与客观的社会规范之间的冲突——是艺术之永恒的主题。从根本上说，这些主题就是矛盾。艺术家的使命就是解决这些矛盾。

认识的结构归根到底是同一回事。对一个认识过程藉以开始的问题的清楚阐述，本质上就发现一种重要矛盾，问题的解决则表明了如何才能在实践中超越矛盾。

对思维过程的这种认识是辩证方法的全新之处，而且正是这种观点——而非任何其他观点——区分了辩证方法和所有其它哲学方法。

在这样两种思想倾向——即在其静态的(平面的)层面上描述和解释现实的思想倾向以及发现现实变化之各种可能性、并因而发现其动态的(立体的)层面的思想倾向——之间存在着一种根本的区别。以平面的、静态的层面看，矛盾很难被察觉，而且总是可能为各种适当的精致概念所回避。而当问题被从一种动态的观点——作为时间内的一个过程，作为各种对立的力量和倾向之间冲突的一个领域，作为各种相反的和可能的未来的一个复合体——考察时，情况就不同了。在这种情况下，矛

盾便成为这样一种努力——即在概念上表达孰是孰非，孰具有一定的倾向但又在失去它们，孰尚未成为某物但又在接近它——的结果。

辩证思维的目的不是简单地陈述矛盾并以此为满足。对现有矛盾的消极态度只能为那些懒于思考并把一切矛盾都当作谬误、概念混乱、或语言贫乏之结果的人所坚持。对辩证批判而言，发现矛盾应该是努力解决它的起点。

### 5. 超越原则

超越原则(“否定之否定”)说明了质的结构变化的真正本质：它阐明了解决矛盾的一个特殊的创造性方法。解决一个对象的矛盾，就意味着废除其中那些在根本上是消极的东西。

在这个意义上，辩证法是对所有那些把变化仅仅归结为单纯的量的扩张、增减和严格的进化过程的思想倾向的批判。所有这些倾向的特点都在于仅仅把变化设想为连续性，而且决不向作为一个整体的系统挑战，只向其各个组成部分和要素挑战。对社会理论的这种谨小慎微的探讨，通常是和一种保守的态度以及一种维护现状的利益联系在一起。相反，对待现实的辩证态度的特征则在于这样一种假定，即对未来发展而言，现实之任何一种现存的形式在其实际性质和潜在能力之间都充满了矛盾。

从历史的观点看，现存的形式在过去是作为一种新质、作为潜能的一部分实现而出现的。但是作为某种稳定的东西，作为同一性的载体，现存的形式又具有某些抵制任何进一步的质变以及与结构变化不相容的显著特征。这些特征构成了发展的极限：从内在的巨大潜能之进一步实现的观点看，它们是否定的。因此，变化决不能仅仅理解为肯定的增长，而且也应理解为内在极限的突破(“否定之否定”)。

另一方面，辩证法是对所有那些过分强调变化的非连续性方面，并把否定设想为对既定形式之全面破坏的思想倾向的批判。无论是遵奉主义者还是虚无主义者（一个在根本上倾向于维护现存形式，另一个则完全倾向于破坏现有的形式），都完全缺乏历史感。前者生活于过去之中，看不到现存形式怎样已经成为进一步发展的障碍。后者则生活于未来之中，看不到现存形式包含了某些过去的真正富有创造性的结果，看不到无论其局限如何，现存形式也是历史进程的一个必不可少的阶段和各种永恒价值的载体。因此，“超越”的观点不仅包括废除消极的东西——内在的局限；而且包括维护“积极的”东西，即所有那些对进一步的发展来说是必要条件的现存形式的要素。

在辩证的超越看来，对变化的研究包括以下几个方面：

第一，必须确定变化系统的显著特征。

第二，我们应该详细阐明那些我们感兴趣的变化层面。讨论技术革命、经济革命、政治革命和文化革命是合理的，但把革命仅仅归结为其中的一个方面就可能形成一种局部的超越，导致各种混杂的社会形式，混淆各种不同的、不相容的社会系统的性质。因此，社会革命的观点是指社会系统在其总体性上的变革。但这并不排除把不同层面的变革——从技术革命到文化革命——理解为一种单一的全球性的过程和社会革命的必要阶段。事实上，这一过程也可能只是作为一系列局部的超越而实际地发生，因而，在每一种特殊情况下，根本的问题将在于：哪一种局部的超越在导致其它局部的超越以及超越作为一个整体的系统方面起着关键的作用。

第三，我们应该确定系统之客观的历史可能性的范围，这就预设了对该系统之外部的和内部的决定因素的可靠认识。这些决定因素把各种可以想象的、合乎需要的可能性的广泛领域，



归结为一些相对有限的、现实可行的选择性。

第四，通过应用我们的评价标准(这些标准最终是以人的自我实现和人作为一种实践存在的思想为基础的)，我们将在各种现实的历史选择性中进行抉择，并献身于一种最人道的选择性的实际实现。这将成为我们活动的目标，并在整个超越时期内给我们指明方向。

第五，通过说明系统的那些显著特征(这些特征阻碍了实现我们的目标，或者它们的废除是实现目标的必要条件)，我们将确定系统之根本的内在局限(“否定”)。

第六，在实践上废除系统之根本的内在局限。从辩证超越(因而也是社会主义革命)的观点看，不管这种废除是剧烈的还是非剧烈的，是突发的还是渐进的，是一步的还是多步的，都是无关紧要的。事实上，只要有可能，只要能减少全人类的苦难，宁可选择后一种方式。正是对发展之结构性障碍的这种有效废除，赋予变化以超越的特性。

超越的本质经常受到马克思和黑格尔的追随者们(特别是那些从未研究过黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》的人)的曲解。两种最常见的错误观点是：(1)把否定之否定的三合一形式归结为一条关于三个相继阶段的规律；(2)那种认为超越只能在一个方向上发生的刻板的决定论观点。

在黑格尔那里，正题、反题与合题指的是任何一个概念中的三个基本的要素：(1)自我同一；(2)在一种内在局限意义上的自我否定；(3)超越的行动或对前两者的否定。而在那些无能的学者手里，对黑格尔的唯物主义解释则把每个阶段的三要素当成了三个不同的相继阶段。这样，一个构成任何批判思维和革命思维之真正核心的原则，便作为精神运动的一个陈腐规律而终结了。



黑格尔的辩证思维实际上是单向的、刻板的和决定论的。马克思的辩证思维则不然，它决不只向一个可能的发展方向开放。在任何既定的情况下，都存在着众多的超越形式。这些形式本身之间的区别既表现在各种理论假定和历史主体之需要的优先权上，也表现在过去的发展已经达到的水平上。几乎每个国家的社会主义革命都将采取它自身的特殊形式，并将导致一种特殊形式的社会主义。

正是社会主义的这些形式超越了资本主义的基本局限，如生产资料的私有制，浪费的、利润取向和市场调节的生产，资产阶级和官僚手中的压迫的极权国家，以及总的不平等、竞争和私有化为特征的社会关系。然而，这种超越在形式上、在新的组织和社会生活方式的特点上，将是不同的。因为每个社会仍将依赖于不同的技术基础、政治基础和文化基础，而这些基础是由不同的成就、传统和已有的历史经验决定的。

尽管辩证法无论在哪里一直以一种被归结为意识形态神秘化的武器的可悲形式得到确立，但是，仍存在着对辩证法进行合理的和人道主义的重建的巨大可能性。

辩证法是对诞生于人类历史上最富创造性的时期中的许多伟大而丰富的思想的综合，而且这种综合是和一种现代的、历史的、行动取向的思维的需要完全一致的。这些需要是：克服零碎的、狭隘的专门知识（尽管这种知识并没有诉诸于整体主义之思辨哲学的模糊概念）的需要；超越机械决定论（尽管这种决定论并没有回到一种绝对行动自由的抽象的浪漫观点上去）的需要；维护一种历史方向感（这种方向感并无任何教条的、先天论的因素）的需要；克服科学中立性之神秘性（尽管这种中立性并没有牺牲客观性）的需要；彻底改变不合理、不人道

的现存生活形式(尽管这种生活形式并非是一种盲目、任性的破坏)的需要。

辩证法作为绝对精神的外在形式，作为对历史的末世学解释，作为物质、社会和精神之最一般规律的“科学”——属于过去。未来所生存和不断需要的是一种一般的哲学理论，和批判的实践取向的思维方法意义上的辩证法。

# 马克思哲学的意义

米兰·坎格尔加

一旦人们谈起马克思哲学，立即会提出这样一个不容回避的、根本的问题，什么是马克思的哲学？因此，我们首先必须讨论这一问题的提出。但在提出什么是马克思的哲学、而且恰恰是以这样一种形式提出这一问题的同时，我们便意识到，它可能会引起人们的惊讶或批判的反对：在马克思的《资本论》出版已经100多年的今天，这一问题是否可能、如何可能呢？更何况在我们背后（或说得更恰当一点，在我们面前）不仅摆着马克思的全部哲学著作，而且摆着大量马克思主义文献和马克思学的文献、以及近100多年来从各方面对马克思的哲学观点作了阐明的资产阶级的批判著作。

我们并不认为这种异议是不恰当的，它至少是可能的。但是我们必须记住，这种深思熟虑地提出的批判意见已经内含了对哲学，尤其是对马克思哲学的一种确定的态度，更确切地说，内含了一种与马克思哲学的意义、精神和实际起源相背离的态度。在其哲学方面，这种异议是从这样一种假定——马克思的哲学就是人们已经众所周知了的那些东西——出发的。因而马克思的哲学思想被转换成一种知识的对象，它必然得出马克思的哲学等同于知识的结论。但是如果马克思的哲学也和某

种类的东西一样，是一种人们可以认识的对象，<sup>①</sup>那么它也能立即以这样一种形式被工具化，即成为一种应用的手段。对这种“客观的”、可应用的手段来说，这一过程不过是主观“意见”（唯意志论）之每一种可能的“主观”操纵，这种操纵根据的是直接的、暂时的、时而表现为“理论的”，时而又表现为“实践的”需要。因此，在这种方式中，马克思的哲学在一定方式内就可能以任何一种方式被任意地解释为“必要的”或“有用的。”显然，它不再是马克思的哲学或马克思本人的思想，而是一种不能没有马克思的主观的（或“客观的”）利益。撇开为什么（以及在什么范围内、在何种程度上、到何时为止、以何种形式、赞成什么、赞成谁、反对谁，等等）每个人都需要这种工具化了的马克思这个问题不谈，我想指出的是（这个问题是根据上述问题推论而来的）我们这一问题本身的不可避免性，因而也是对由于这种可能的异议而提出的问题的证明。

然而，这一问题还可以以一种完全“经验的”方式来证明，如果我们遵循马克思主义哲学（不是马克思的哲学）的历史，我们便涉及到一个经验的过程，这一过程不仅向我们表明了对马克思哲学思想的各种最不相同的解释及其特殊的实践运用（既一般地运用于工人运动之中，又特殊地运用于社会主义的“建设”之中），而且向我们表明了各种明确地或含蓄地认为马克思的哲学根本就不存在的那些观点和理论证明。这些观点和证明认为，马克思根本就不是一个哲学家，而只是一个科学家，即经济学家和社会学家；他根本就没有创立自己的哲学，他对哲学

---

<sup>①</sup> 关于这一点，黑格尔在《精神现象学》中写道：“一般说来，熟知的东西所以不是真正知道了的东西，正因为它是熟知的。有一种最习以为常的自欺欺人的事情，就是在认识的时候先假定某种东西是已经熟知的了，因而就这样地不去管它了。”黑格尔，《精神现象学》（上）商务印书馆，1983年，第20页。

压根儿不感兴趣，他轻视哲学，把哲学排除在他自己的体系之外，讽刺和挖苦哲学家，认为在这一框架之内、并建立在他的思想的各种预设基础上的哲学根本不可能，等等。这样我们便得到了一系列非常明确的观点。一方面，我们发现了这样一种主张，即什么是众所周知的马克思的哲学；另一方面，马克思的哲学这种东西是不存在的——但是，这两种观点都是根据马克思本人的观点（至少被认为是马克思的观点）得出的，或至少是声称以这样一种方式达到了对他的观点的“正确”解释而得出的。

马克思的著作包含了可以对其思想作出各种最不相同的解释的前提这一事实，是无可否认的。但在哲学史上，每一个思想家都具有某种重要性（而且它本身并不是一种否定的东西）也是事实。另一方面，这完全不意味着马克思主义思想的观点如此之不确定，以致于上面提到的全部解释都能从它推演而来——这些解释完全可能相对地予以论述。这种相对主义论述的不是马克思，而是从那些被他解释过的观点推演而来的观点。

因此，在探讨马克思的哲学观点时，我们同时必须注意所有那些根据他可能解释过的观点推演而来的观点。人们认为，在马克思的理论方式下，这些观点在理论上不可能以一种纯粹的形式出现，或者在理论上是中立的，没有任何特殊利益的。每个人在马克思那里都看到了，或想要看到他想看到的东西。因而根据自己的意思解释马克思。这种倾向——我们称之为“实用的”倾向——导致了从其总体性上对马克思思想的解释，这种总体性遍布于各种解释的不同观点之中，表现在开放的政治、经济、社会的一切方面，即历史的含义决定了向马克思的每一步接近，不论是赞成他还是反对他。对马克思的思想进行一种恰当而更为彻底的解释（或“捍卫”）常常是一个真诚努力的问题



(特别是在马克思主义者当中)；但是，在他们的理智努力中，这些解释并没有越雷池半步。在各种想要逾越它的努力面前，这种限制就像一堵不可逾越的墙拔地而起，正如马克思实际上以同样方式曾经做过的那样。由于这种限制不再是一种哲学的、理智的或理论的限制，而是一种时代的、历史的、实践的限制，在它的彼岸便出现了关于一个全新的、根本不同的世界视野。因此，不论这种努力是马克思主义的，还是非马克思主义的或反马克思主义的，也不论它是由何种意志或利益激发的，都将撞击这堵“不可逾越的墙”，并回到那种本身就以其各种形式在本质上表现为一种单一立场的观点之上，我们称这种观点为实证主义。

在这个意义上，我们时代关于马克思的争论只能有一种根本的理智选择和存在选择：马克思主义或实证主义。马克思主义的起点、基础、观点和视野是由世界的一种可能性而非现实或历史构成的。<sup>①</sup>即是由对作为有限物和基本过程的存在的辩证否定构成的。而实证主义的观点则仍然是对历史和现实之一定的、现存的、实际的基本预设，即对现实和可能事物本身的证明。

---

① 神学——宗教的观点由于涉及“彼岸世界”的本质，显然不仅具有实证主义的意义。但是，它总是本质主义的，这意味着人的本质已经包含在——初始的东西(上帝)之中；而且，在向其前定本质(上帝)“复归”时，这种观点还是先前那种观点，它表明，人成为人的整个历史过程呈现为某种并不重要的和多余的东西，因为每一件重要的事情在初始的东西(上帝)中就已经存在。参见我们的专著《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》(萨格勒布，1963年)第216~226页。另一方面，存在主义坚持认为，人在历史所予(人是被“掷入”其中的，而且在其中“注定”是自由的)中的生成，无需考察人之自我疏远在其中、并通过它而实际发生的现存的社会-经济结构的任何本质变化或瓦解，因为这是一个异化、物化了的世界。因此，存在主义最后以对现状的道德说教式的认可而告终，达到了它与似乎是合理的、本质上可能的、现实和人道的现状的调和。人在这里不是被看作历史的存在，而是在纯主观性的前提下被归结为其生物学的-心理的-理智的结构。

例如，实证主义可能表现为几种不同形式，而又并不因此失去其本质，即使其表现形式乍一看常常欺骗了人们，并掩盖了它们的本质。实证主义可以使其形式表现为辩证唯物主义和历史唯物主义、历史主义、相对主义、经济主义、专家治国论、政治主义、官僚主义、科学主义(即纯科学性)、结构主义、有机论、生物论、新实证论、语义学、现象学、价值论、规范伦理学、数理逻辑或符号逻辑、本体论、社会学、人类学、道德主义、形而上学、经验主义、神秘的直觉主义、实用主义、人类行为学、(辩证的)解释学、社会理论，等等。

人们可能认为，全部西欧哲学和关于存在与思维、存在与活动、世界观与人生观的传统逐渐导致了形而上学的世界意象，在其基础之上，理论和实践、思想和行动本质上是分离的。这一结果甚至是由于这一过程实际终点的绝对精神造成的；黑格尔的辩证——形而上学思想本身就表明了哲学作为哲学的最终可能性，即哲学作为全部现存或以往的理论与绝对科学的可能性。如果马克思对黑格尔的谴责是一种非批判的实证主义，或只是一种表面的批判的话，那么这种批判从一开始就已经表明了对迄今全部后黑格尔哲学的批判。这种哲学以一种(在历史上和人道上)完全中立的科学性的形式对哲学进行了理论清算和实践清算。

因此，在最低的科学水平上，这次所重复的只能是这样一个古老的、根本的形而上学问题：什么是存在、怎样存在、为什么存在？——尽管黑格尔、因而尤其是马克思也以一种根本的方式提出过这个超越了形而上学—物化领域的问题：是否能够以及怎样才能成为不同于现在和过去的那种存在？这是一个产生于现实的人类世界、其活动的历史范围、其意义和目的的可能性(它意味着未来世界)的问题。与此相关，马克思非常迫

切地提出了哲学作为哲学的可能性问题，但是现在，他却不再从一种理论的立场上或在理论的领域内提出这一问题了，因为这只能在(实证上可确定或已确定的)存在领域内寻求“对象”。理论努力想要确定的是存在(的存在)的本质，但又忽视了这样一个事实，即如果这种本质被认为是某种确定的和既定的实证性的东西(因而只代表形而上学实体的残余派生物)，那么它就不可能被把握。因为只有在那种尚不存在、即尚未形成但却可能的观点看来，这种本质才是看得见的。可理解的。只有在人的积极行动中，这种本质才表现为某种真实的东西(表现为对象的客观性)，这种本质本身及其“现成的”对象，来源于人对人类世界占有的历史—实践过程(因而来源于这个世界)，来源于人在其中也成为人化自然的人这一过程。“因为我的对象只能是我的一种本质力量的确证，也就是说，它只能像我的本质力量作为一种主体能力自为地存在着那样对我存在。”<sup>①</sup>

似乎只有科学(即作为科学的科学)才能提出其自身论题的对象性这种问题，亦即在什么基础上这一问题才是可能的(这个问题还包括了基础本身的可能性问题)，因为在这种情况下，它不可能停留在(科学的)知识主体与客体之间的理论关系和认识关系的界限内。因此，只有哲学(作为理论)才能通过自身、或在自身的哲学领域之内提出其自身的可能性问题。它不可能使自身成为可能，因为这样它就应该是其自身的存在(作为绝对)——这意味着它通过某种还不是哲学或不再是哲学的东西成为可能。这种使哲学成为可能而又不是自身的存在，必然会在现存的实在或尚不存在的实在中找到。但是。由于哲学揭示的是科学——理论的意识(和知识)及其自身的客观性视野，探

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第42卷（人民出版社，1979年）第126页。

讨的是存在和作为一定客体的存在的本质，因此，科学—理论的观点就不可能同时又是哲学的观点；反之亦然。由于这一原因。哲学的可能性(存在)问题就不可能从现存的实证性出发来提出。即不可能从已有的观点出发来提出。相反，这种可能性只能在哲学的根源被发现的地方，即尚不存在和尚未形成的事物中找到。

然而，必须特别强调的是。即使是作为德国古典哲学之历史—理智结果的哲学的可能性问题，也必须在先验论的水平上予以考察。从康德到费希特、谢林和黑格尔（他们中间的最后一位把哲学事业引入了一种封闭的体系），使得哲学在其自身领域内真的变得可疑了。这正是马克思不仅看到、而且超越了的思想观点和局限——马克思从哲学既作为哲学、又作为其对象这种观点出发，已经认识到了哲学的延伸(和可能性)。只有在这种方式中，哲学及其(理论的)局限本身才能在其本质中，在哲学领域及其局限真正被历史地、理智地超越之后，在与黑格尔关于有限概念(这一概念不仅涉及到可能的哲学对象，而且涉及到哲学本身<sup>①</sup>)的辩证决定的吻合中，得到显现。在这个意义上，只有从一种新的历史观即哲学的实现<sup>②</sup>的观点出发，马克思才能提出哲学作为哲学、因而也是他自己的哲学的可能性(亦即存在)问题。这就是历史的实践的观点。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 黑格尔：《哲学百科全书》（汉堡，1959年），第84页。（参见《黑格尔的逻辑学》，W·华莱士译，第九十二节，牛津大学版，伦敦，1931年，第174～176页以后——编者。）

<sup>②</sup> 关于这个问题，马克思写道：“我们看到，主观主义和客观主义，唯灵主义和唯物主义，活动和受动，只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立，并从而失去它们作为这样的对立面的存在；我们看到，理论的对立的本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决决不只是认识的任务，而是一个现实生活的任务，而哲学未能解决这个任务，正因为哲把这仅仅看作理论的任务”。马克思《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》



现在，我们已经更接近于我们的问题（即什么是马克思的哲学）的答案了。正如我们已经看到的，这一问题不仅要求回答哲学是什么（或作为哲学它曾经是什么）的问题，还要求回答它不再是什么的问题——而且是从马克思的观点来回答。只要哲学没有被当作一种根本的实践观，即没有被当作一种有意义的、人道的、历史的实践（这种实践本身只有在未来的范围内才是可能的），哲学就仍然是它现在是、曾经是的那种东西（它已经由于这种说明，即它的本质的、唯一的空时领域就是现在和过去而引起）。因此，只有在那种尚不存在的，因而根本不是那种在旧的（资产阶级）世界的结构中、前提下和框架内已经存在的事物的真正可能性实际而有意义地发生时，哲学的真正可能性才能展现自身。

在表述这一划时代的思想时，在这一思想的引导下。整个当代历史正在前进，正在发展为某种不同于现在、但在目前和过去又意识到它本身代表了未来的事物——然而，马克思在表述这一思想时，迄今仍是一个哲学家，因为他的哲学思想（他的预言）还未实现。但是这种思想本身又是对未来的积极预言，因为他所说的并不是那种在思想中先于实践和历史而发生的未来。这一思想已经根据哲学的实现的观点，即对现存世界的根本改造的观点得到了阐述。正是在这一思想当中，其直接的现实的意义（它指向并参与了对现实的批判）和真正的历史——当代意义被发现了。这一思想是当代的还因为，只有在它本身为其自己的观点（即社会主义观点）而努力的时候的范围内，它

---

第42卷，第127页。

在提出这一观点时，马克思也超越了从康德的“实践理性的第一性”的概念到黑格尔的这种第一性的实现的德国古典唯心主义，马克思的全部观点表明了其现实的、历史实现的道路。



代表了对现实（这种现实作为真正的或合理的现实是可能的）唯一积极的思想支持。历史的领域，真正的新生事物和社会主义的任务在于，哲学作为真正的人类世界之可能的合理性（人性）的实现——这种合理性是未来在现在就起作用的世界的合理性，是一种通过历史的发展将自身显现为积极的、有意义的、被证明了的世界和历史的起源与基础的合理性，即这种先于所予和直接真实的必然性的可能性，过去是、现在是、将来仍然是真实的。而且，这不过是对作为现在并不存在的客观的、真实的历史可能性的自由的证明，因为这只能是一种使可能成为某种现实的自由。<sup>①</sup>

此外，历史（历史性）的概念还具有一种根本不同的、全新的意义，由于这种意义，它不同于关于事件、事变和个体（而且他们在本质上总是相同的）之历史演变的传统概念，这种传统概念只能在其纯粹的空间存在和时间（这种时间在以现在为终点的纯抽象的历史表象下，被认为是一种赤裸裸的延续）存在的真实性的基础上，才能证明它们的“历史性”。在对历史事件本质的深刻洞见之中，谢林已经指出了这种抽象的存在（它实际上是不可能的），指出了其历史的不可能性，这种被历史地认为是不可能的存在甚至不能真正地予以思考，因为在这种情况下、（科学的）思想可能和其它对象一样，具有纯粹的无形性：

“当然，正像一切时代的绝大部分人一样，许多事件确

---

<sup>①</sup> 马克思通过下列论述明确强调为（哲学）思维的这种预见作用：“而要消灭现实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动。历史将带来这种共产主义行动，而我们在思想中已经认识到的那个正在进行自我扬弃的运动，实际上将经历一个极其艰难而漫长的过程。但是，我们必须把我们从一开始就意识到这一历史运动的局限性和目的，并有了超越历史运动的觉悟这一点，看作是现实的进步”。同上书，第140页。

实从来都没有在真正包含历史的世界中存在过。因为，人们仅仅把自己当作物质的原因，用物质的结果使自己万古长存，既然不足以作为对后世的留念，那么，人们若不亲自成为创造新的未来的原因，而是成为纯粹理智的产物或纯粹的中间环节，作为单纯的媒介，把过去获得的文化传播给后世，也同样不会存在于历史中。因此任何个人的意识确实只是建立起了迄今仍有影响的业迹，而这也正是过去在历史上存在过、现在又包含到历史里的唯一的东西。”<sup>①</sup>

在这一经典段落中，历史的本质和意义是根据未来而发现和决定的，这种未来不仅向我们说明了作为一种新的未来之“原因”的过去，而且说明了这种过去今天仍以一种文化遗产（如果这种遗产是我们的，即如果我们为之而奋斗并更新它，那么它就只能以这种形式成为历史的存在）的形式，对我们来说，是活生生的和有意义的<sup>②</sup>——这段话和马克思关于历史的形式、人类世界与人自身的决定因素的论述是一致的。

各种决定论、宿命论、历史主义和实证主义所以在此终结，是因为人以这种方式在作为未来的历史性的范围内创造了其自身的历史——我们还可以在谢林的观点中发现这一点——或者是人自身的历史，或者就不是。如果人自身不再从事生产、实现自身的历史，即如果历史变化的这种本质的、唯一人道的可能发生存人自我异化的前提下，以一种“人与人分离”（马克思

<sup>①</sup> F. W. J. 谢林，《先验唯心论体系》（商务印书馆，1976年），第242页。

<sup>②</sup> 在谈到延及现在、甚至未来的过去对每个人的个体性的影响时，谢林在同一页中强调，“过去的时代影响过每个人，就是在每个人都有历史时，过去的时代也影响过每个人。”（同上书，第242页。）因此，就它没有被赋予意识和意义，即没有通过行动转变为未来（它既是过去也是现在之真正和唯一的标准）而言，并不存在一个人的抽象的过去。

语)的形式,作为一种异己的、外在的、超验的和敌对的力量进入历史,那它就不是人自身的历史。但是,如果人自身就是“新的未来的原因”,他就不会承认这种积极的(它本身尚不是历史的)观点,相反却通过对这种纯粹否定性的积极的——精神的否定而抛弃了它,这种否定代表了一条回溯而平坦的道路,以及历史空间在真正的人类时间(在这种时间中,有限和无限都溶于人类的活动中了)里的扩张——与此同时,开始了人铲除异化的过程,即人向其自身、向作为自由与可能的存在回复的过程。

因此,人只有作为一种自由的存在,才能为历史,或更确切地说,为作为其自身的本质和存在的历史性所决定。如果把这种决定看成是纯粹的机械论,把这种自由看成其纯粹而抽象的对立面(在康德的意义上),那么这种观点听起来便似乎是矛盾的。然而,历史过程正是对这种关于历史运动的机械论的实践的否定过程,因此,正如马克思所说,它是一种发展,其中“……人在一定方面并不再生产他自己,而是生产他的总体性;他并不寻求某种已经生成的东西,而处于正在生成的绝对运动中。”<sup>①</sup>

最近,在马克思主义者当中,在马克思的本文的基础上,不仅非常时髦地把目标指向了规范伦理学,而且指向了哲学人类学或“人的哲学”的结构。由于这一原因,必须强调的是,与已经谈到的内容有关,以马克思的思想为基础是一个错误。就内容而言,这一问题(即人的问题)的领域在马克思的著作中当然已有阐述。人作为一种历史存在甚至是马克思讨论的最终问题,而且在这一问题中还包含了其全部的人道主义——但这一问题不能以这种方式被当作或理解为一种特殊的哲学学科(人类学)的形式——或者,这可能导致对马克思的思想和一种

<sup>①</sup> 马克思《政治经济学批判导言》(1858~1859),柏林,1953年,第387页。

“人的哲学”的完全错误的理解。<sup>①</sup> 马克思认为,人就是他的世界、他的社会和国家等等。因此在谈到人的时候,必须同时论及他的世界,人的世界只有通过人的历史生成、即通过把自然改造为人的自然才能实现。因此,无论是人自身,还是他的世界,都代表了作为纯粹外在(及自身“内在”)的所予和直接性(天然性、原始性和无意识性)的自然之历史——实践的人化过程。所以,只存在人的历史的世界和作为历史的存在的人本身,因而任何“人的哲学”同时也就是这个世界的哲学。但是,正如我们已经看到的,马克思哲学的基本内容是对这个(现存)世界的根本改造。其中,作为现存的存在,人决不会为其本质的决定所耗竭(对人来说,正像他的世界一样,人是一种尚未形成的人),甚至不会以人的异化为前提——所以,他总是某种其它的、非其所然的存在。

因此,正如各种人类学(它只探讨什么是人)所做的、并必定要做的那样,那种把人限定为和其它一切存在一样的存在的努力,和人性是抵触的。在回答这一问题时,人类学坚持的是人之存在的各种部分的和特殊的形式、特征、因素及其能力、素质、缺陷和表现。与人类学关于人的局限就是作为真实存在的世界和人的现存结构的描述相对应,必须强调,根据马克思的思想所推出的具有本质意义的结论是:人在本质上是不可限定的,因为人决不是他已有的存在,他不是被赋予的,而首先是生成,即不断再生的,通过其活动向人类整体证明其开放的可

---

<sup>①</sup> 在此我们应该提到亚当·沙夫的著作《马克思主义和人类个体》,(麦克罗格-希尔出版社,纽约,1970年,原版于1965年在华沙发行。)它充其量不过是斯大林主义的教条主义和实证主义(这些观点仍然存在,而且从其维护固定和绝对客观的社会运动之自然规律的体系中,排除这一疑难)的反面观点和对立面。但是,整个事情便不再与马克思主义相关。



能性的人，这种来源于新的、未知的未来的整体就是尚未被认识的、自由的、有意义的存在。正如不通过这种限定悬括自由就不可能在理论上确定什么是自由一样，同样，只凭借自由也不能规定作为自由之载体和创造者的人。因此，在其努力中，人类学(像“人的哲学”一样)也能在除此以外的其它一切方面成功地确定人及其本质。尽管其活动和方式只适用于对现存世界作现象学的描述，但人的本质及其世界仍然处于对它的这种(理论的)倾向领域之外。在这个意义上，也不存在马克思的人类学，因为马克思探讨的并不是人在其严格的决定性表象下是什么的问题，而是人究竟能成为什么、为什么要成为人的问题。这就要求根本而彻底地否定和破坏世界的现存结构，在这种结构里，在异化的条件下和物化的形式中，人自身成了一种物，成了一种不仅受到理论—科学(包括人类学)的操纵，而且受到实践—社会、经济—政治的操纵的对象。但是，我们讨论的并不是在其历史本质的表象下的人，而是异化的、物化的人。只有作为这种直接所予的对象，人才成为一种科学的意识和认识的主题，在这种形式中，它不过是对人的异化的一种意识形态的自我确证。

但是，在马克思看来，既然哲学的实现同时也是人作为一种人类存在的实现和真正的世界或合理的现实的实现，那么人类学(还有社会学、社会心理学、政治经济学和精神分析学等等)在对某种其界限以外的事物的探究中也能发现自身。因为，只要通过其理论的干预，它才能寻求把握和确定那种只有在自身中成为可能，并被确定了的东西，即作为创造一个新的世界和社会之可能性的自由。

但是，由于异化是对这样一种现象即现存的(资产阶级)世界之积极的和理智的表现形式的限制与限定，一旦它以某种方



式被克服和超越，它就能被发现和认识；当我们已经发现自己超越了这种限制时。存在——人、人和社会的关系、各种机构以及生活的各种最不相同的形式与组织、和资产阶级这种特殊存在的本性——才能使其现象表现为理论的意识，而不再表现为其本身异化了的的形式，即表现为其直接的肯定性和局限性，才能从一种对它的改造（批判、否定和新的）的观点看问题，即从一种尚未形成的观点看问题。因此，人类学（以及社会学等等）不可能以这种异化了的的人为其主题，因为异化不是被作为一种经验事实直接赋予（理论的、科学的、甚至一般的）意识的。可见，异化不可能简单地予以描述。

只有在有了废除异化的要求时，异化才表现出来，这就预设了一种关于非现存的（而且是异化了的）需要、可能性和必然性的积极的、批判的意识（自我意识）。如果我们满足于作为唯一的真理、意义和可能性的存在，或者换言之，当我们在这方面“感觉良好”或完全“像在家中一样”（马克思语）时，关于异化，我们就“一无所知”。因此，对作为理论的理论而言，没有异化正是因为“常识”水平上的主体意识之异化了的、现存的肯定性、所予性和直接性，代表的只是视野、空间，时间及其运动的基础。这种常识的基本特征是，它在根本上要求的不过是一种已有的存在，并因此而满足于以一种纯粹意见的形式对这种存在本身的认识，所以它决不可能真正地认识什么是本质的存在，因为它并不首先研究它可能是其它的什么。

在这种常识看来，世界是一个纯粹的（令人满意或不满意的）事实，在其现存的总体上，这一事实本身就代表了唯一的绝对真理。相反，马克思则表明，这正是人类存在的真实状态，这种状态一方面证明了科学的真理。另一方面证明了生活的真理，而这两种真理彼此是无关系的。但是，这种状态不过是

被证明和认可的异化状态，这种状态只有通过它的全部否定才能表现为一种真实的状态。由此，我们便达到了马克思思想之最本质、最深刻的意义；即未来是历史过程和历史运动的出发点和根本点；而且这进一步表明，历史是通过现在从未来向过去运动的，反之不然；正如它看起来像是一种一般的、日常的、科学——实证的意识一样，这种意识只适应于异化了的历史存在的运动。这种意识生存着、活动着，并发现了它作为一种意识（即被赋予终极的历史意义）的方式——在它缺乏一种超越历史局限框架的历史观的意义上，它曾经被提出过；因此，这种意识总是停留在同一水平上，即纯粹描述的水平上，并赋予它以绝对永恒的光环。

因此，已经指出的这种倒置在纯字面的意义上是思辨的，它似乎把常识当成了某种梦幻般的东西。事实上，它正是如此，因为这种物化了的理智作为存在之可能性的一方面，毫无历史的观点，对可能导致这种其它存在的实际倾向视而不见，并完全丧失在作为纯粹材料、或在存在中作为抽象的技术化了的操作性之产物的事物中。所以，现存世界是如何可能的、或者——这是一回事——它为什么是这样而不可能是那样这个根本的历史问题，似乎是完全荒谬的；因为常识给它打上了纯粹形而上学和纯粹“哲学化”的印记，这表明它和空谈是一回事。这种健全的、科学的、“综合的”或“百科全书式的”理智并没有看到，正如它所做的那样，在推进中，它所以独断地将自己的生活贬低为空谈，是因为它满足于思考一种成为其自身目的的经验现实。然而，全部存在并不是没有系统的，尤其是它具有一种特殊的、经过认真思考的、而且常常是非常灵活的系统；它决不只是一个人的理性的问题。或者用康德的方式说，是一个或多或少（或深或浅、或高或低）能够把握“某物是什么”

的认识能力的问题；从它可能是的观点来看，而不是从不惜任何代价要维护它的观点来看，它首先是一个要不要批判地考察现实的问题。因此，这种维护被贴上了今天如此时髦并被认为能够解决一切问题的科学性的标签。由于我们必须敢于过我们自己的真正的生活，所以，这种命运真的成了我们的命运，而不再是一种每天都以各种形式和各种手段从外部征服、战胜、摧残、挫败和破坏我们的纯粹的命运。因此，关于某物是否只是一个纯粹事实，或如何成为一个纯粹事实的科学知识，是不充分的，我们需要的是指出一个既定事实的意义这一问题的勇气。但是，这是一个关于事实的起源、根源、基础和可能性的问题。寻求这一问题的答案就意味着认为这个事实有问题。意味着不满足于它只是作为一种所予，意味着否定它的纯粹存在，即与它已经有了一种批判——否定的关系，而不仅仅是一种肯定的关系；这最终意味着已经达到了真正的需要和对它进行改造的必然性的观点。只是在那时，它才表现为某种确定的、时下与我们相关的事物，表现为某种可能的、有意义或无意义的、真的或假的事物。

但是，由于我们讨论的是马克思的哲学的意义——正如我们看到的，从这一问题中同时产生了现实的意义和社会的现存状态的意义的问题，这些问题实际上只是同一个问题（即在马克思那里作为哲学和人类世界的现实之间的关系而提出的批判问题）的两个方面，必须强调的是，我们这里所讨论的是在“生活的意义”这一概念中以另一种方式所表达的内容。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 在当代马克思主义者中，波兰哲学家L. 科拉科夫斯基尤为深入地研究过这个问题。参见L. 科拉科夫斯基：《别无选择的人。《马克思主义的可能性和不可能性到存在》（慕尼黑，1961年）。和这个特别使我们的文章感兴趣的问题相联系，科拉科夫斯基指出：“除非他感觉到改变它的需要，没有谁会探究生活的意义，这

显然，从上面讨论的观点，而不是从那种仍停留在现存事物框架内的观点来看，生活的意义问题、人类存在的真正意义的问题已经提出，或可能被提出——因为不然的话，现存事物就可能通过澄明这种意义而受到怀疑，因而可能被感受到、体验到，其结果便不可能被当作本身可以理解、而又只是一种可能的某物来思考，便不可能被当作其自身的意义来理解。例如，从伦理的观点看，在这种情况下，由于这种限定，现存事物本身必然被认为是一种善；但这就取消了一种伦理领域（即作为假定的、和可能的非道德世界相反的、应有的道德领域）的可能性。在形而上学的观点看来（这使人联想到莱布尼茨的“乐观主义”），这时，现存世界就可能表现为“所有世界上最美好的世界”（叔本华对此挖苦地补充到，它可能是正确的，但问题仍然在于，它是否就是至善）。而从社会的观点看，在马克思的著作中显然已经概括了的基础上，现存事物在社会和（“右翼”）运动中只能是保守和反动的力量，这种力量顽固地将现状称为、描述为一种善或至善，或某种合理的、“自然的”状况，或唯一可能和永恒的状态——当然，其目的在于维护和保卫这种状况，以及他们各自的利益、特权、地位、权力和财产等等。更不用说各种反动的和反革命的政治力量也总是（通过利用它们的各种手段：国家、权力、军队、警察、财产、货币、宣传、大众传播媒介等等）反对革命的进步（“左翼”）力量，这种革命和进步的因素怀疑现实，并力图以真正的历史意义的名义（即根据一种超越其自身的观点）否定现实。

由此可以推出，在现实的历史的水平上，生活意义的问题只能根据那种尚不存在，但却可能而且应该存在的观点，即根

---

是一个危及所有那些在维护现状中发现自己生存意义的人的问题，因而是一个官僚统治者和保守分子难以容忍的问题。”



据未来的观点和倾向而提出；这其中已经包含了对现存事物之改造的需要和动力。然而另一方面，生活（世界、社会、人类存在、人的活动）的意义问题，又指向了实际生活之真正的无意义性，指向了对那种认为它只能如此的可能性的证明，即人们已经接受了一种违背事实的观点，这一事实是：无论对个人还是对社会来说，这种意义都不是纯粹所予的，而必须经过奋斗和积极的创造。这种意义必定来源于人的利益，必定代表了人作为一个个体的需要的满足。因此，生活的真正意义的可能性只有在创造新世界的积极的可能性中才能发现，这个新世界不同于已经存在着的我们的世界。人性的普遍性——既作为使它可能的历史基础，又作为自觉的任务——是超越一切有限事物的基本条件，无论它是阶级局限、等级局限、职业局限、语言局限，还是任何其他使我们孤独地生长、把我们同丰富开放的、根本的历史潮流和本身已经成为普遍的整个世界的文化分离和隔绝开来的局限。

这就向个人和社会敞开了一种以马克思的革命思想的精神为基础的真正的时代观点：自由之战就是（在资本主义和社会主义条件下）废除工人阶级。换言之，这就是无产阶级在已经达到终点的异化和物化的人的基础上，作为人的未来的世界——历史存在的观点；通过对人自身作为工人的前提的否定，由此而导致了更新的成就和征服真正的人类存在的可能性。在社会主义普遍实现的条件下，在我们之间为人的真正自治及其生活的特殊斗争中，人自身尊严的解放和复归在生活的各个领域，都受到了它们的最大危险和工人阶级唯一真正的敌人——官僚体制以及作为其直接拥护者和创造者的政治官僚——的坚决反对。因此，根本否定和摧毁官僚主义便成为今天的任务，因为人们能够寄希望于这种作为唯一超越官僚主义的新的、未



来的、开放的人的意义的可能性。

因此，当我们谈到马克思主义哲学的意义时，我们必须——以最简捷的形式——指出，这种意义就包含在积极地、现实地和革命地废除现存的、实际上无意义的事物的各种意志、要求和努力之中，即包含在反对这种无意义的理论认识和实践认识，反对其虚伪性和神秘性，反对它对现存事物的维护的斗争之中。革命已经历史地证明了自身，并反复证明了它自身就是人之历史存在的唯一现实的方式，因为它具有人的多方面展示和确证的可能性，因而以最直接的方式检验着人的需要和利益的实现、对不断增长的能力的认识和自我认识、以及人的尊严，简言之，检验着作为人格和独立个性的人本身。只有在这种方式中，人自身的创造性的实现才会产生，其自身的历史也才会产生。在这个意义上，社会主义唯一的可能性就在于重建革命运动的精神（它在许多重要方面已经变得麻木了），在于社会主义革命的不断继续。社会主义不可能终止和失败，因为没有革命化，即对现状的根本改造，历史本身就会完结。

在这种情况下，便可能存在得一种只是作为永恒循环的过去，一个不属于任何人的过去，因为它只为那些根据其自己的观点在未来工作的人而存在（这些人已经在为这种观点而奋斗）。根据这种观点，真正的人的观点，对个人、社会而言，首先是对工人阶级的历史地位而言，过去是、现在仍然是有价值的、重要的、进步的、有意义的，而且在未来也值得作为生活的基础而被接受。因此，没有未来，也就没有真正的过去，正如没有过去就不可能有任何有意义的现在一样。因为在这种情况下，既不会产生与人相关的某物，也不会产生诉诸于过去或由于过去而狂喜的可能性；正如我们是它的继承者一样，它也必须首先由我们的行动来更新和证实它是我们自己的历史。可

以说，它只能通过创造新世界的革命事件被证实并不断地更新（即被赋予价值），只有在这一基础上，才能考察它在历史中的实现，即一种表现为我们的起源和基础，亦即迄今历史发展之全部物质财富和精神财富的继续的实现。在这种方式中，历史传统和文化遗产都代表着现在的革命改造的产物，都是具有理论意义的未来的财富，而且这意味着，只有在我们的社会主义之适当的历史水平上，它才存在并对现实产生作用。

在继续已经开始的（南斯拉夫）社会主义革命的工作中，新的一代通过其活动将担负着重新证明这种由于马克思而被透彻地阐明了的历史真理和历史观点的任务。因此，他们还将担负着证明马克思主义哲学之真正的根本意义，及其自身在历史上的适当存在、其活动之真正的根本意义的任务。只有从未来出发，他们才能不断地具有无穷的力量。

# 历史唯物主义中的一种张力

斯维托扎尔·斯托杨诺维奇

## 一、对马克思的探讨

关于所谓青年马克思和老年马克思的争论，促进了马克思主义者和马克思学家们对他的著作的更为系统和深入的研究。由于这种研究，关于马克思思想发展中的根本的人道主义连续性的论断，现在已经牢固地确立并得到详细的阐述。甚至“认识论断裂”这一论题最有才干的当代捍卫者，在认为这种解释存在着严重问题时也未成功。阿尔都塞实际上就坚持这种在第二国际时期、甚至在第三国际时期占优势的马克思观。区别主要在于这一事实，即阿尔都塞的概念框架更发达、更时髦（因为其大部分理论来自精神分析学说、语言学和当代结构主义），而且他的论据得到了加强。当然，他被迫承认，在马克思“完全成熟”（1857～1883年）的著作中，更不用说在“趋于成熟的时期”（1845～1857年）的著作中，有许多与1845年以前的著作相联系的重要因素。因此，在阿尔都塞看来，即使在《资本论》本身中（例如，在有关商品拜物教的部分中），黑格尔的影响也是明显的。但是，阿尔都塞不但没有取消在本质上两种相反的马克思观，反而宣称，任何不赞成他的解释的观点都是前科学的、意识形态的、人道主义的和马克思发展的非马克思阶段的“残余”。但是问题在于，这种“认识论断裂”可能谈论如此之多的先前阶段

的“残余”吗？！<sup>①</sup>

但是，如果不存在两个马克思——一个先于所谓的“认识论断裂”，另一个后于这一“断裂”——人们能通过“只有一个马克思”这一相反简单论断把握全部真理吗？换言之，大量论述马克思的当代文献不正处于忽视马克思著作中明显的复杂性和多样性的危险之中吗？问题既不在于他的人道主义思想在其发展过程中变得更为彻底（从自由的共产主义者到革命的共产主义者）、更为具体（从抽象的人类学观点到历史的和科学的精神），也不在于他的兴趣和重点发生了变化或他的理论视野更为开阔了，而在于某些更重要的问题尚在争论中。

如果说完全一致和缺乏歧义是杰出思想家的必要特征，那么马克思决不可能跻身于他们的行列。我认为，真正的马克思只能通过那些——除了他的基本的人道主义连续性以外——在他那里发现了其他种类的矛盾心理、非连续性、内在张力、以及多种倾向、冲突甚至矛盾的人，才能达到。否则，怎样才能真正地解释以他的名义所进行的各种运动和理论倾向中的巨大差异呢？大思想家的区别并不必然地表现在他们的著作中缺乏巨大的张力、冲突、或者矛盾，而在于他们的著作令人感兴趣、能启发人、激励人，而不是——像其他人的著作那样——基于纯粹的逻辑矛盾和混乱窒息人。

在我的著作《理想和现实之间》<sup>②</sup>当中，我试图以这种方式探讨马克思。我尤为注意对他的著作中的各种冲突（如他的辩证法与偶然的绝对乌托邦之间的冲突、马克思思想中的道德方

---

<sup>①</sup>对阿尔都塞的毁灭性批判，见L. 科拉科夫斯基的“阿尔都塞的马克思”，载《社会主义年鉴》，1971年。

<sup>②</sup> 斯维托扎尔·斯托扬诺维奇《理想和现实之间——对社会主义及其未来的一批批判》，G·舍尔译，牛津·纽约，1973年。

面与其反伦理的观点之间的冲突，以及严格的决定论和受到限定的决定论之间的冲突)的考察。在此我将讨论这样一些方式，其中马克思(和恩格斯)的概念是以关于历史的经济主义的、自然主义-决定论的图式和关于历史的一种经济的、人道主义-决定论的探讨之间的冲突为特征的。

## 二、经济主义的、自然主义-决定论的图式

但是，当我们自由而富有同情心地阅读马克思《〈政治经济学批判〉序言》中的著名段落时，我们必然得到这一印象，即他所说的是生产力的发展和生产关系的发展之间的严格平衡，其中生产力是决定的因素。无疑，他片面地描述了法律、政治、和思想上层建筑与经济基础之间的关系：即后者决定前者。而且，马克思最终清楚地看到了自然的生产力和作为社会革命之必要条件的落后的生产关系之间的冲突。

马克思著作的研究者们也注意到，这一段落并不是一种例外。这又是一个把社会进程简化为基础和上层建筑图式的段落：

“社会——不管其形式如何——究竟是什么呢？是人们交互作用的产物。人们能否自由选择某一社会形式呢？决不能。在人们的生产力发展的一定状况下，就会有一定的交换〔commerce〕和消费形式。在生产、交换和消费发展的一定阶段上，就会有一定的社会制度、一定的家庭、等级或阶级组织，一句话，就会有一定的市民社会。有一定的市民社会，就会有不过是市民社会的正式表现的一定的政治国家……”



蒲鲁东先生混淆了思想和事物。人们永远不会放弃他们已经获得的东西，然而这并不是说，他们永远不会放弃他们在其中获得一定生产力的那种社会形式。恰恰相反，为了不致丧失已经取得的成果，为了不致失掉文明的果实，人们在他们的交往〔commerce〕方式不再适合于既得的生产力时，就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。<sup>①</sup>

这段引文立即表明，马克思提供了两个完全不同的公式（这两种公式均用着重号标明）。第一个公式较为有力——即肯定的决定论和绝对的公式，而另一个公式则微弱得多——即否定的、决定论的和假设的公式。当我们（在第五部分）试图把马克思的洞见重新表述为社会—历史的进程时，我们将根据后一个公式。然而，在我们现在要引用的段落中，我们只发现了肯定的、决定论的和绝对的公式。

“经济学家蒲鲁东先生非常明白，人们是在一定的生产关系范围内制造呢绒、麻布和丝织品的。但是他不明白，这些一定的社会关系同麻布、亚麻等一样，也是人们生产出来的，社会关系和生产力密切相联。随着新生产力的获得，人们改变了自己的生产方式，随着生产方式即保证自己生活的方式的改变，人们也就改变自己的一切社会关系。手推磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会。人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系

---

<sup>①</sup>马克思致P·V·安年柯夫（1846年12月28日），《马克思恩格斯选集》第4卷（人民出版社，1972年），第320～321页。

创造了相应的原理、观念和范畴。”<sup>①</sup>

而且，马克思进一步指出：

“这难道不是说，生产方式、生产力在其中发展的那些关系并不是永恒的规律，而是同人们及其生产力发展的一定水平相适应的东西，人们生产力的一切变化必然引起他们的生产关系的变化吗？”<sup>②</sup>

最后，

“……这种历史观在于：从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式相联系的、它所产生的交往形式，即各个不同阶段上的市民社会，理解为整个历史的基础；然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的活动，同时从市民社会出发来阐明各种不同的理论产物和意识形态，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程（因而也就能够描述这个过程的各个不同方面之间的相互作用）了。”<sup>③</sup>

这里必须肯定，正如在许多其它段落中一样，人们并没有得出上层建筑和经济基础之间的一种片面关系，以及只有后者才能

① 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》，第1卷（人民出版社，1972年），第108页。

② 同上书，第119页。

③ 马克思恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第43页。

决定前者的印象。在此，马克思明确指出了他们之间的相互作用。

我们所说的这种图式论还具有这一特征，即马克思的严格的历史决定论偶尔甚至披上了自然主义的色彩。如果有人说明马克思——打上了他那个时代的自然科学的烙印——选择自然主义为其“科学的”范式这一事实，这并不奇怪。应该注意的是，即使是在自然科学中，在严格的决定论出现危险之前，仅仅过去了几十年的时间。

让我们记住马克思的这段名言：

“问题本身并不在于资本主义生产的自然规律所引起的社会对抗的发展程度的高低。问题在于这些规律本身，在于这些以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势。”<sup>①</sup>

在第二句中，我们不仅发现了作为“铁的必然性”的严格的自然主义一决定论的社会规律观，而且发现了作为“趋势”的这些规律的更为现代的特征。

而且，几乎是紧接着那段话，马克思指出：

“一个社会即使探索到了本身的运动的自然规律，——本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律，——它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短和减轻分娩的痛苦。”<sup>②</sup>

---

① 马克思：《资本论》（第一版序言），《马克思恩格斯选集》第2卷（人民出版社，1972年），第206页。

② 马克思：《资本论》（第一版序言），《马克思恩格斯选集》第2卷（人民出版社，1972年），第207页。

在《资本论》本身中，我们还可以发现这样的思想：

“必须有充分发展的商品生产，科学的洞见方才由经验看出，各种相互独立经营但在社会分工中当作自然发生的部门而全面互相依赖的私人劳动，会不断还原为它们的社会比例尺度，因为在劳动产品的偶然不断的交换关系中，它们生产上社会必要的时间，会作为起调节作用的自然规律，而强制贯彻下去，和重力规律在房屋向人头上倾倒的时候一样。”<sup>①</sup>

### 三、对作为社会之具体研究结果的图式论的压制

然而，事实还在于，在他们对各种特殊的社会、现象和事件的研究中，马克思和恩格斯超越了这种经济主义的、自然主义一决定论的图式。面对历史生活的复杂性，理论的图式化必然受到损害。这不仅为他们的一些个别著作的许多篇幅所证明，而且为其全部著作，如《法兰西的阶级斗争》和《路易·波拿巴的雾月十八日》所证明。

我们在此发现，马克思并不倾向于图解两个基本阶级的冲突（如《共产党宣言》中所使用的模式）这些历史现象。例如，根据他在《法兰西的阶级斗争》中的分析，人们可以发现六种阶级集团；在《德国的革命与反革命》中，甚至一共发现了九种阶级集团。而且，马克思经常作出让步，承认国家因素和政治因素一般来说要比他的经济主义一决定论图式可能推出的因素具有

<sup>①</sup> 马克思：《资本论》第1卷（郭大力、王亚南译），第51页。

更加独立的作用。我们顺便应该提醒读者的是，这种公式是从他对西方资产阶级社会的研究中推导出来的，在这一社会中，资产阶级统治的政治地位在很大程度上取决于它们的经济优势。然而，与此相反，马克思对“亚细亚生产方式”的分析却走向了他自己关于经济和政治的图式二分法的反面，而且似乎并不排斥这样一种假定，即国家政权代表了一种占统治地位的经济力量之独立的和主要的来源。

在马克思对特殊的历史事件的解释中，即使是最重要的活动家的个人因素也未被忽视。关于这种偶然性，他写道：

“如果斗争只是在有极顺利的成功机会的条件下才着手进行，那么创造世界历史未免就太容易了。另一方面，如果‘偶然性’不起任何作用的话，那么世界历史就会带有非常神秘的性质。这些偶然性本身自然纳入总的发展过程中，并且为其他偶然性所补偿。但是，发展的加速和延缓在很大程度上是取决于这些‘偶然性’的，其中也包括一开始就站在运动最前面的那些人物的性格这样一种‘偶然情况’。”<sup>①</sup>

与其严格的决定论图式相反，马克思又经常强调，人们创造了他们自己的历史，而且，

“历史不外是各个世代的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力；由于这个缘故，每一代一方面在完全改变了的条件下继续从事先辈的活动，

---

<sup>①</sup> 马克思致L·库格曼(1871年4月17日)，《马克思恩格斯选集》第4卷，第393页。



另一方面又通过完全改变了的活动来改变旧的条件。”<sup>①</sup>

但是，既然我在《理想和现实之间》一书中已经论述了马克思思想结构中的这种严格的决定论和受到限制的决定论之间的对立，关于这一主题也就无需多费笔墨了。

马克思多次强调，物质产品的生产和其他人类活动是互为条件的。例如：

“人本身是他自己的物质生产的基础，也是他进行其他各种生产的基础。因此，所有对人这个生产主体发生影响的情况，都会在或大或小的程度上改变人的各种职能和活动，从而也会改变人作为物质财富、商品的创造者所执行的各种职能和活动。在这个意义上，确实可以证明，所有人的关系和职能，不管它以什么形式和在什么地方表现出来，都会影响物质生产，并对物质生产发生或多或少是决定的作用。”<sup>②</sup>

众所周知，即使是马克思还在世的时候，他的许多追随者就过分地看重了他的经济主义图式。恩格斯为了将自己和马克思与这些追随者们区分开来，曾经说到：

“青年们有时过分看重经济方面，这有一部分是马克思和我应当负责的。我们在反驳我们的论敌时，常常不得不强调被他们否认的主要原则，并且不是始终都有时间、地

---

① 马克思恩格斯：《德意志意识形态》《马克思恩格斯选集》第1卷，第51页。

② 马克思：《剩余价值理论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第26卷(上)(人民出版社，1973年)，第300页。

点和机会来给其他参预交互作用的因素以应有的重视。但是，只要问题一关系到描述某个历史时期，即关系到实际的应用，那情况就不同了，这里就不容许有任何错误了。”<sup>①</sup>

我并不十分同意恩格斯的这一说法，即他和马克思本人都分别谴责过马克思主义者已经开始屈从于经济主义这一事实。然而，不同意这种说法的理由并不仅仅在于他们在反对自己的论敌时，缺少时间、地点和机会去论证基础和上层建筑的相互作用。事实是，并没有人很不公正地把经济主义的图式归咎于他们；尽管这种图式偶尔也出现在他们的著作中。

当恩格斯说“……根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产”，并立即补充到“无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西”时，<sup>②</sup>他并非是在简单地谈论整个真理。无疑，这一主题在许多段落（其中有些我们在本文中已经引用）中是非常极端的。

在强调这一点时，我决非是在为马克思和恩格斯的经济主义的庸俗者们辩护。毕竟，恩格斯实际上区分了他本人和这种解释，这可以从下面两个恰当的段落中看出：

“经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素：阶级斗争的各种政治形式和这个斗争

---

① 恩格斯致J·布洛赫(1890年9月21—22日)，《马克思恩格斯选集》第4卷，第479页。

② 恩格斯致J·布洛赫(1890年9月21—22日)，《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。

的成果——由胜利了的阶级在获胜以后建立的宪法等等，各种法权形式以及所有这些实际斗争在参加者头脑中的反映，政治的、法律的和哲学的理论，宗教的观点以及它们向教义体系的进一步发展。这里表现出这一切因素间的交互作用，而在这种交互作用中归根到底是经济运动作为必然的东西通过无穷无尽的偶然事件（即这样一些事物，它们的内部联系是如此疏远或者如此难以确定，以致我们可以忘掉这种联系，认为这种联系并不存在）向前发展。否则把理论应用于任何历史时期，就会比解一个最简单的一次方程式更容易了。”<sup>①</sup>

“我们所研究的领域愈是远离经济领域，愈是接近于纯粹抽象的思想领域，我们在它的发展中看到的偶然性就愈多，它的曲线就愈是曲折。如果您划出曲线中的中轴线，您就会发觉，研究的时间愈长，研究的范围愈广，这个轴线就愈接近经济发展的轴线，就愈是跟后者平行而进。”<sup>②</sup>

#### 四、马克思主义历史上的两种倾向

纵观马克思主义的历史，历史过程进一步图式化的倾向已经开始和遵循马克思与恩格斯的历史研究足迹的创造性努力发生冲突，并被取代。

在第二国际的时代，马克思主义日益依赖于这种经济主义一决定论的图式。那些“清除了”马克思的辩证法和黑格尔以及

<sup>①</sup> 恩格斯致J·布洛赫（1890年9月21—22日）《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。

<sup>②</sup> 恩格斯致瓦·博尔吉乌斯（1894年1月25日），《马克思恩格斯选集》第4卷，第507页。

全部哲学之影响的社会民主党的理论家们还能期望些什么呢？例如，人们都还记得，甚至考茨基也认为，真正的马克思是一个经济学家、社会学家和政治学家，而决非一个哲学家。

斯大林主义者对历史唯物主义的说明，使历史现实完全被推入了赞成这种图式的背景之中。斯大林主义者倾向于用几个图式从其总体性上说明历史和全部特殊的历史事件，历史学、甚至包括社会学、经济学和政治学都受到这种关于历史的伪哲学的损害，也就并不奇怪了。面对历史事件和历史人物，没有任何一种刻板的图式能够提供令人信服的解释。社会辩证法在本质上被归结为一种自然辩证法；历史唯物主义被当成了辩证唯物主义的“规律”在人类社会中的应用。<sup>①</sup>现实的人和事件从“马克思主义”的历史观中消失了，剩下的只是武断的应用和实体化了的抽象：生产力和生产关系、经济基础和社会的上层建筑、社会的阶级及其冲突，等等。因此，物化成了斯大林主义历史观的另一特征。

在《神圣家族》中，马克思严厉地批判了那种认为“历史和真理一样变成了特殊的个性，即形而上学的主体，而现实的人类个体反倒仅仅变成了这一形而上学的主体的体现者”<sup>②</sup>的观点。斯大林化的历史唯物主义犯了类似的错误，区别只是在于，生产力和生产关系的发展代替了黑格尔的绝对精神。当人们能够正确地批判马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中的图式时，正是由于其经济主义，而并非由于物化的历史或忘掉了人在历史中的作用。毕竟，众所周知，马克思认为，人自身就是

---

<sup>①</sup> 一般认为，这种表述最早是由普列汉诺夫在1891年使用的。“历史唯物主义”这个概念来源于恩格斯。马克思表述为“唯物主义的历史观”。

<sup>②</sup> 马克思恩格斯《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷（人民出版社，1957年），第101页。

一种生产力，而且几乎是全部历史之最重要的生产力。根据这种精神，他甚至把革命阶级称作最伟大的生产力。

尽管社会民主党的经济主义和后来的斯大林主义教条主义长期占统治地位，但马克思主义从未完全陷入这种图式论。多年来，一批卓有成效的马克思主义者已经站出来证明了富有创造性的马克思主义的再生力（卢卡奇、科尔什、葛兰西、布洛赫、霍克海默、本杰明、阿多诺、马库色、弗罗姆、哈贝马斯、列斐弗尔、以及最近的萨特，等等）。

50年代后半期开始，对马克思主义的一种真正的重新认识在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克发生了。在“回到真正的马克思”的口号下，一种富有创造性的理论倾向发展起来了。这场复兴的根本特征之一，就是明确地抛弃和废除基础与上层建筑的图式和严格的历史决定论。全部这种思想已经被宣布为是对真正的马克思的一种歪曲。然而，事实在于，在我们已经讨论过的马克思和恩格斯的经济主义和决定论的图式中，就潜藏着后一种理论歪曲的可能性。因此，真正富有创造性地回到马克思只能有一种选择：洞察应该摆脱这种刻板的图式并得到系统地表述；这些洞察必须依赖于对社会和历史的未来研究。

即使马克思和恩格斯作了一些附加的说明和改进，但马克思的图式仍然是站不住脚的。无论他们多么强调上层建筑对基础的“反作用”，甚至基础和上层建筑彼此间的“互为条件”，但只要仍然停留在这种图式的框架内，就必然断言物质生产总是决定着——即使只是在最终的情况下——人的所有其他活动和社会生活的各个方面。

在恩格斯的下述论断中，这种最终的局限是显而易见的：“既然这个人还没有发现，虽然物质生活条件是原始的起因，但



是这并不排斥思想领域也反过来对这些质物条件起作用，然而而是第二性的作用，那么，他就决不能了解他所谈论的那个问题了”。<sup>①</sup>他甚至更明确地说：“这些先生常常故意忘却，当一种历史因素一旦被其他的、归根到底是经济的原因造成的时候，它也影响周围的环境，甚至能够对产生它的原因发生反作用”。<sup>②</sup>

在马克思主义历史上的这两种基本倾向（即图式论的倾向和创造性的倾向）之间的争论中，前者在理论上已经失败。批判的马克思主义者和马克思学家的分析已经表明，生产力和生产关系的发展决不是严格平行的，更不必说物质生产方式和社会“上层建筑”之间发展的严格平行了。和我们刚才引用的恩格斯的论断相反，事实是社会生活的许多重要方面和因素并不是经济活动的结果。换言之，认为人类活动的所有其他形式都可从物质生产的状况推演而来，是不正确的。同样，生产力和生产关系之间的冲突并没有被证明为是社会革命的一种必要条件。而且，当人们试图根据“上层建筑”准确地描述“经济基础”时，他们所遇到的巨大困难也是尽人皆知的。例如，J·普拉米那茨在《德国马克思主义和俄国共产主义》（1954年）中已经证明，“上层建筑”不仅作用于“经济基础”，而且上层建筑的某些因素同时又代表着经济基础的组成部分。

历史唯物主义图式的这种刻板的决定论方面，在批判者手中遇到了麻烦。对任何以“铁的必然性”作用于社会发展的“自然规律”的信仰，都已被证明为一种幻想。简言之，任何认为人只能加速或延缓历史过程（其方向和结果在根本上是被决定的）的观点都是不正确的。

---

<sup>①</sup>恩格斯致康·施米特（1890年8月5日），《马克思恩格斯选集》第3卷，第474页。

<sup>②</sup>恩格斯致弗·梅林（1893年7月10日）《马克思恩格斯选集》第4卷，第502页。

那些不懂得如何摆脱图式论的马克思主义者注定只能讨论一些伪问题和伪难题。这种现象的一个典型例证是，在跨越社会发展一定阶段（这一阶段在图式上已经预见到了）如何可能的问题上，耗费了大量的精力。最为突出的是，这种教条的探讨采取了一种特殊的图式，而当发展采取了一种意外的进程时，又惊讶地予以怀疑。历史不可能自然地跨越自身——它只能跨越图式论的思想。

让我们引证另一种无效的图式论。甚至在今天，某些马克思主义者在社会主义革命发生在不发达国家而不是发达国家这一事实中，发现了一个不解之谜。他们不是对其图式感到怀疑，而是对这一事实是“巧合”的结果这种“解释”更为满意。因此，在任何地方从未发生过的事情（即作为高度发达的资本主义矛盾结果的社会主义革命），作为“规律”（甚至是“自然”规律）倒维护了其地位！而那些迄今在全部社会主义革命中已经实际发生的事情，却被当成了“偶然”（“巧合”）的结果！

在这个问题上，最好还是参考关于发达资本主义国家没有发生社会主义革命的一种旧有的解释。按照这种解释，帝国主义国家从它们的殖民地和一些独立国家榨取超额利润，因而能通过产生“工人贵族”和收买工人政治领袖来安抚工人阶级。但是，首先，资本主义的发展已经促进了那个阶层的不断增长，因此，在发达资本主义国家中，究竟是工人贵族还是那些虽然不断减少、但却仍然受到剥削的一部分人代表了“真正的”工人阶级的问题早就提出来了。其次，即使对社会主义革命失败的那种解释已经非常令人满意，事实仍然是，它并不意味着与一种刻板的经济主义—决定论的图式相吻合。列宁是提供这种解释的马克思主义者之一。然而，尽管他敢于第一个与托洛茨基一起从管论上提出了社会主义革命在贫穷落后的俄国的可能

性，但当他试图为这种建立在经济决定论基础上的预言的失败进行解释时，却同样达到了一种诉诸于令人难以信服的辩解的水平。

经济主义的教条主义者们似乎被迫总是从人们的经济地位来推论社会各集团、各阶级的政治地位。我已经指出，基础和上层建筑的图式是从马克思对西方社会发展的研究中推演而来的，而他对“亚细亚生产方式”的分析则揭示了另一种理论的可能性。但是，撇开这一点不谈，继韦伯、韦特福吉尔、穆勒、达伦多夫等人的分析之后，人们便能够不再根据这种基础和上层建筑的图式的观点观察政治了。如果人们不废除这种图式，那么社会主义革命中政权的起源就不可能得到解释。因为这是一个历史事实，例如，党政机构在它取得经济统治之前，就已经取得了政治统治。

## 五、关于社会—历史进程的 两种重新阐述了的洞察

的确，生产关系与生产力的发展并不总是平行的。但并不能由此推出，谈论任何一种生产力的决定论优势都是不可能的。事实根本不是这样。因为这种优势并不具有肯定的和绝对的特征，与其说它是一种以“铁的必然性”发生作用的“自然规律”的力量，不如说它是一种强大的趋势。

我们还可以在马克思那里（如在前面引述过的致P. V. 安年柯夫的信（1846年12月28日）中）发现一种较弱的、否定的和假定的重新阐述的基础：

“人们永远不会放弃他们已经获得的东西，然而这并

不是说，他们永远也不会放弃他们在其中获得一定生产力的那种社会形式。恰恰相反。为了不致失掉文明的果实，人们在他们的交往〔commerce〕方式不再适合于既得的生产力时，就不得不改变他们继承下来的一切社会形式。”

我认为，马克思的洞察应该这样表述：人类社会表现出一种变革生产关系、而非完全阻碍生产力发展的强大趋势。完全有必要重申，这不是一个象马克思和恩格斯的图式所说的“铁的必然性”的问题，而只是一种(强大的)趋势的问题。换言之，在某些社会里，尽管相反的趋势可能逐渐占优势，但这些社会通常注定要停滞、并最终走向衰落和灭亡。

在这种站不住脚的、通过基础(即生产力和生产关系)决定上层建筑——直接地或只是在最终的情况下——的图式中，同样存在着一种重要的观察。在迄今的一切社会中——包括那些最富裕的当代社会——物质生产已经代表了社会生活的焦点。<sup>①</sup>因此，马克思的社会类型论(这种理论把社会的经济秩序当作其标准)仍具有根本的意义。然而，占统治地位的“经济基础”的影响不能以一种肯定的和绝对的方式来表述，正如马克思和恩格斯经常所做的那样。它只能以一种较弱的、否定的方式来表述：即人类社会表现出一种变革社会整体其他要素(政治的、法律的、精神的，等等)的强大趋势，而决非完全阻碍了生产力的发展。尽管在某些社会中，相反的趋势也很强大，但这些社会已经停滞了，因而衰落和灭亡了。换言之，我们这里所关注的只是历史中的强大趋势和潮流，而决不是那种以任何形式的“铁的必然性”发生作用的严格的经济决定论。

<sup>①</sup>只是在最近，一些较富裕的国家才有过一些对经济发展在其中不占主要地位的社会之前景的严肃讨论。



因此，卡雷尔·科西克认为，马克思和恩格斯的最大贡献之一是：

“消除日常生活和历史之间的矛盾，提出一种关于社会中人的现实性的一贯的一元论观点，只能为现代唯物主义所接受。只有在唯物主义理论中，全部人的事件才具有历史的特征。这样，非历史的日常生活和历史的历史性之间的二元论便被超越了。”<sup>①</sup>

然而，马克思主义的创始人不但克服了日常生活和历史之间的矛盾，而且在日常生活之最日常的方面发展了社会历史进程的基本的决定因素——物质生产的方式。这就有效地使历史非拜物教化了。当然，在其肯定的和绝对的决定论公式中，马克思和恩格斯过分看重了经济主义。

## 六、列宁和托洛茨基对经济主义图式的否定

列宁和托洛茨基使马克思主义的理论和实践明显地从经济主义决定论转向了自觉的、有组织的革命主体的决定作用。这是一个如此彻底的断裂，以致它有时接近和陷入了唯意志论。

但是，他们的概念不乏任何经济主义和严格的决定论的痕迹。在他们关于社会和历史的最一般的理论陈述中，人们仍然可以发现一种刻板的经济主义-决定论图式（尤其是在对革命事业成功的展望方面），即社会主义必然代替资本主义。而且，列宁从未修正过他在《谁是人民之友》（1894年）一书中表述过的观

<sup>①</sup> 卡雷尔·科西克：《具体的辩证法》贝尔格莱德，1967年第96页。



点。在这本书中，他毫无保留地认为，马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中概括的原则，揭示了把社会学上升为科学的可能性。然而，另一方面，当一些特殊的现象和事件必须予以解释时，特别是当理论作为一种直接的原则应用于革命行动的时候，列宁和托洛茨基又几乎完全摆脱了那种图式。

实际上，在讨论到俄国的时候，马克思本人时常背离了他自己的经济主义图式。例如，他在1881年写给V. 查苏里奇的信中指出，俄国的村社并不一定会沦为资本主义发展的牺牲品。在《共产党宣言》俄文版序言(1882年1月21日)中，他承认了村社发展为一种共产主义土地所有制的较高形式的可能性。

作为面对革命实践需要的列宁和托洛茨基的创造性理论的成果，在马克思主义历史上产生了两个划时代的变革。其主要的倡导者一个是列宁，另一个是托洛茨基。和西方社会民主党与孟什维克的理论家及领袖们相反，列宁不再强调革命的经济前提和其他客观的前提，而强调一种作为倡导者和即将来临的革命的积极力量的职业革命者的非法和集中的组织。<sup>①</sup>这样，他就使得一种具有广泛意义的非决定论图式摆脱了那种马克思主义的前定的、刻板的决定论图式。但是，这种分离在理论上不可能成为社会主义革命的一个阶段。只是在和托洛茨基关于不断革命的观点(这一观点部分地来源于马克思和帕尔乌斯)的结合中，列宁才揭示了马克思主义在落后的俄国通往社会主义革命的途径。

我们在讨论这一问题的同时应该注意，托洛茨基最初坚决

---

<sup>①</sup>在最近的讨论中，西方社会科学界的一些重要人物已将列宁的这一贡献列为本世纪社会实践和理论中最伟大、最有影响的发现之一。在基本上同意这种看法的同时，我们不能忽视这一事实，即这一思想在很大程度上最初来源于特卡契夫和布朗基。

反对列宁主义的革命政党的组织。在《我们的政治任务》(1904年)中，托洛茨基严厉地批判了列宁在《怎么办？》(1902年)中发展起来的一种雅各宾派的组织概念。托洛茨基写道：“列宁的方法导致了这样一种情况：首先，党的组织代表了作为一个整体的党；接着，中央委员会代替了党的组织；最后，一个‘领袖’又代替了中央委员会。”

列宁在他的所谓“遗嘱”(1922年12月24日)和后来的“补充”(1923年1月4日)中，还记得托洛茨基的这个警告吗？撇开托洛茨基同时在建立党内关系(这种关系使他提出1904年的警告成为可能)方面已经作出的许多贡献这一事实不谈，这确是一个恰当的问题。面对死亡的忧惧，列宁写下了些什么呢？他讨论了布尔什维克党和革命的几位领导人的个性：斯大林、托洛茨基、季诺维也夫、加米涅夫、布哈林和皮达可夫。列宁之所以担心党的分裂，正如他本人所说的那样，是因为党的两个最重要的成员斯大林和托洛茨基之间的冲突。列宁告诉我们，斯大林当了总书记，掌握了无限的权力，但问题在于他能不能永远十分谨慎地使用这一权力。列宁指出，托洛茨基大概是现在的中央委员会中最有才干的人，但是他又过分自信，过分热衷于事情的纯粹行政方面。

甚至在“对遗嘱的补充”中，列宁还致力于心理——伦理的分析。在此，他得出结论说，斯大林太粗暴，而且在总书记的职位上是不可容忍的。因此，他向中央委员会建议，任命另一个较为耐心、较为谦恭、较有礼貌、较能关心同志——简言之，较少任性的人替换斯大林。在列宁看来，这可能是微不足道的小事，但却是一种可能具有“决定意义”的小事。这一看法显然是在布尔什维克党处于顶峰时期掌握了极大权力的个人经验的基础上提出的。毋庸置疑，列宁的观察实际上等于承认——不

管他是否意识到这一点——托洛斯基(在1904年)的警告已经得到证明。

这就是列宁面临具体情况时所作的思考。然而，在抽象的理论化水平上，他从未修正那种占统治地位的马克思主义观点，即伟大人物或多或少代表了历史的必然过程，尽管上面引证的对领袖的性格及其相互关系的具有“决定意义”的观察与这种观点并不一致。作为对马克思、恩格斯和普列汉诺夫各自观点的简短回顾，最好是引证他们关于这一问题的论述。

马克思在那封我们已经引用过的致L·库格曼的信(1871年9月17日)中指出：

“如果斗争只是在有极顺利的成功机会的条件下才着手进行，那么，创造世界历史未免就太容易了，另一方面，如果‘偶然性’不起任何作用的话，那么世界历史就会带有非常神秘的性质。这些偶然性本身自然纳入总的发展过程中，并且为其他偶然性所补偿。但是，发展的加速和延缓在很大程度上是取决于这些‘偶然性’的，其中也包括一开始就站在运动最前面的那些人物的性格这样一种‘偶然情况’。”<sup>①</sup>

恩格斯在他给W·博尔吉乌斯的信(1894年1月25日)中，以一种更具决定论的方式说：

“恰巧某个伟大人物在一定时间出现于某一国家，这当然纯粹是一种偶然现象。但是，如果我们把这个人除掉，

<sup>①</sup> 马克思致路·库格曼(1871年4月17日)，《马克思恩格斯选集》第4卷，第393页。

那时就会需要有另外一个人来代替他，并且这个代替者是会出现的，——或好或坏，但是随着时间的推移总是会出现的。恰巧拿破仑这个科西嘉岛人做了被战争弄得精疲力竭的法兰西共和国所需要的军事独裁者，——这是个偶然现象。但是，假如不曾有拿破仑这个人，那么他的角色是会由另一个人来扮演的，这点可以由下面的事实来证明。即每当需要一个人的时候，他就会出现在：如凯撒、奥古斯都、克伦威尔等等。”<sup>①</sup>

普列汉诺夫则以一种极端的决定论的精神写道：

“关于罗伯斯庇尔的情形大致上也可以这样说。我们假定他在他的党内是个完全无可替代的力量，但他毕竟不是这个党内唯一的力量。假如他在1793年1月间被偶然掉下来的一块砖头打死了，那么当时一定会有另一个人物来替代他，但事变进程毕竟还会按照罗伯斯庇尔在世时所走的那种方向发展下去的。譬如说，吉伦特派在这种场合也会不免要遭受失败；不过，罗伯斯庇尔的党丧失政权也许来得更早一些……”

他总结道：“但既然如此，就不难理解，为什么杰出人物，正如我们所说过的，只能改变当时事变的个别外貌，却不能改变当时事变的一般趋势；他们自己只是由于这种趋势才出现的。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 恩格斯致瓦·博尔吉乌斯(1894年1月25日)《马克思恩格斯选集》第4卷，第506~507页。

<sup>②</sup> 普列汉诺夫：《个人在历史上的作用》，生活·读书·新知三联书店，1961年版，第28、33页。

无可否认，在自然主义—决定论的图式和经济主义的图式之间的理论拱门中，也存在着一种大的张力，而且，承认领袖的个性可能具有“决定的意义”。我们现在知道，在列宁逝世之后，作为对斯大林崇拜的“马克思主义的”辩解和后来赫鲁晓夫对这种崇拜的同样的“马克思主义的”（尽管无疑是进步的）批判的结果，这座拱门不久就崩塌了。

下面这个问题非常值得反思：一场运动——共产主义运动——是如何在理论上强烈地坚持一种经济主义的和决定论的图式及其社会发展的“自然规律”和“铁的必然性”，而又在实践中时常认为党甚或个别领袖起着最重要的作用呢？在历史上，很少有这样的运动，其理论如此削弱个人的作用，强调集体的、非个人的社会力量的作用，而领袖个人的作用在关键的转折点上又显得如此之重大。这部分地是因为伟大人物的作用在理论上一直受到削弱（经济主义的图式不利于把握和研究这些个人，尤其是个别具有超凡能力的领袖的作用），以致于在实践中却削弱了对他们的行为的控制。而且，作为历史之自觉创造者的开端，这场运动的成员常常成了这种具有超凡能力的领袖（在某些情况下甚至是独裁者）的拥护者、追随者和支持者。



## 社会决定论的某些片面观点<sup>①</sup>

沃因·米利奇

重新考察某些广为流传的社会决定论和社会因果论的片面观点，将增进我们对其特殊本质的理解。

1. 最常见的偏见起因于把一个相对独立的决定性领域看作绝对的领域，以致于只有来自这一领域的因素才对社会生活产生一种因果效用。社会学理论的各个分支所以各不相同，主要就在于把一种独立活动的因果性当作了不同的决定领域。例如，地理决定论把这种因果性当作自然环境的外部因素；人口决定论强调自然的、机械的人口运动的特征，尤其是人口、数量和密度；种族理论把某些人种——常常是完全虚构的——的生物学特征绝对化；个体心理学和集体心理学把全部因果性当作人类的精神特征，或特殊的历史社会的心理状态；经济决定论和技术决定论的粗俗教条，则企图把经济和技术与它们同其它社会因素的相互作用、以及特别复杂的历史状况隔裂开来。然而，质上不同的决定论领域对作为一个整体的社会并不具有同等的因果意义。这种由于把这些领域看作绝对的决定因素而导致的理论上的死胡同，证明了这样一个事实：在社会生活或社会活动中，没有任何一个方面是一种完全被动的、其特征和相互作用可以被忽略的反映，或类似的其它东西。赋予社会生

<sup>①</sup> 译自沃因·米利奇：《社会学方法》，第八章“因果分析和功能分析”，（贝尔格莱德，1955年）

活不同方面的这种特殊的因果意义，取决于实际的历史状况和一个社会发展的总水平。

2. 社会决定论的许多片面观点来源于对社会决定论的一种机械的生物学的解释。这种解释的后果在现代社会学中表现得尤为明显。例如，实证主义之家用的、认识论的原则要求把自然科学的方法和观点运用于对社会的科学研究；它确信，在研究自然时被确认为具有如此高度精确性的方法，应用于对社会的考察也能产生同样的结果。断言社会学中实证主义的某些最著名的倡导者缺乏对社会生活之特殊本质的一种理解，没能把握研究社会的某些正在发展着的特殊方法的必然性，也许是不确切的。然而，他们通常只走了一半；自然科学方法的机械运用代表了实证主义在社会科学中的一种总趋势。由于方法必须适合于研究对象的特殊性，这种趋势本身就代表了一种认识论的偏见。因此，一种最流行的社会决定论的解释比社会决定论本身的真实性更密切地符合于机械的和生物的决定论本质，也就不足为奇了。在确立社会中的因果关系时，需要一种更为复杂的研究方法。

在下面几种更为具体的形式中，这种片面的观点得到了反映：

(1) 原因和结果的关系常常被认为是唯一不能等同和不能颠倒的——即一种只向一个方向运行的因果假定的显现。其中，结果被看作原因作用于对象的一种消极后果。在一种既定的社会关系中，这种对象既不能积极地抵制那种作用，也不能有效地反作用于一种占统治地位的原因要素。

(2) 第二种偏见在根源上也是机械的，这种偏见在解释各种不同的社会现象时，夸大了外部因素的重要性，同时低估了内部因素（这些因素也是一定的个人或集团活动的原因）。这些

内部因素的影响一般被限定为某种有效适应的能力。阐明这种被动适应(即作为对外部条件的主要反应)观的自然主义根源,也许并不困难。被夸大的外部因素的因果性导致了对这样一种关系的轻视,其中积极因素成了自我决定或自我活动(由个人、社会组织或更为广泛地组织起来的社会群体所进行)的一种形式。自我活动和自我决定而非对外部条件的被动适应所以可能是因为,个人和社会结构都是积极的、能动的。他们能够独立地运用这种能动性,使其达到一定的程度,决定表现它的方向和手段,并通过各种技术手段进一步发挥这种能动性。这种自我定向和独立性来源于个人或社会群体中的内在决定因素,来源于他们与现实发生联系时的自觉和积极的能力。这种能力是建立在一种对前人经验之独立的、或多或少具有创造性的利用的基础上的。在认识论中,因果关系的范畴常常被另作一种有效的外部原因的作用,①它表明了现代自然科学对这种传统的因果关系观点的支持。

(3) 在解释社会决定论时反映出来的又一种曲解表现在这样一种观点中,即认为原因作用的开始及其结果的出现,或者是同时发生的,或者在两者之间只有一个短暂的时间间隔。这无疑是一种机械的因果关系,其中结果在原因出现以后立即显现,而在其作用停止以后又立即消失。这种因果关系是和经验哲学家所确立的结果循生于原因的原则相吻合的。然而,即使在生物学中,这种由于原因的作用而直接显现结果的现象也很少发生。个别原因因素必须经过长时间的作用,才能在有机体

---

① 例如, M·邦格给原因作了如下定义,“和现代科学一开始所具有的情形一样,此后,我们便把这一概念的意义限制在外部动力的有效原因,或是产生变化的外部影响上,——以区别于他种原因;如终极的、内部的或自在的原因等等。”M·邦格,《因果关系》(哈佛大学版,坎布里奇,1959年),第33页。

中成功地引起一定的变化——偶然性常常是和有机体之积极抵抗的衰退(如孵化期间抵抗感染能力的衰退)联系在一起的。由于原因的作用而引起的过程因而长期潜伏了一个时期,而且必须经过一定的间隔才能导致某种结果的出现。

而且,生物学的、(特别是)社会的因果关系的本质特征之一,是它的渐进性。以短暂的时间间隔来看,许多原因的作用乍一看实际上并无意义,但是,在有机体或是社会群体及其经验中,这种长期持续作用的结果仍存在着,并经过长期较小结果的累积,产生出一定的结构,这种结构一经形成,便会对个体或社会群体的行为产生一种持续的、巨大的、积极的影响。例如,各种重要的类型无疑是一定类型的生长环境和总环境的结果。培养一个人是一个长期的过程:如果这种生长环境的研究只局限于一个很短的时期(几天、几个星期、几个月),那么其最深刻、最持久的结果便可能仍处于研究的范围以外。因此,只有经过长期特殊的培养,积累的结果才能牢固地确立,基本的习惯和信仰才能在个人后来的一生中明显地表现出来。起初,这似乎是完全可以理解的。但是各种自称十分精确的对社会因果关系的研究,却忽略了社会决定论的这种特征。例如,曾经有过一些实验试图通过在一个短时间内对个人施加某种特殊的影响来研究对个人思想的作用。一个实验小组放映了几部电影,以试图评价电影改变人们观念的能力。看电影这种短时间的、插曲式的影响,当然不具有广泛的、独立的结果,这种结果与通过先前的经验(它以一种肯定的、积极的方式反映了电影的内容)、已经形成的那些看法无关。就这个实验具有任何一种持续的结果来说,它的价值只是在于为研究一个长期持续的渐进过程中的某些个别片段提供了一种手段。这个例证并不能说明当研究者研究社会中的各种因果关系、而又没有考虑到时间这



一对显现原因因素的结果而言是必需的因素时所发生的一切简化。各种原因因素的作用不仅是逐步的和渐进的，而且，如果结果被整合为一定的心理结构、社会结构和文化结构，那么它们的结果便会持续一个很长的时期。

(4) 由于自然决定论的某些类型特征的图式转换，社会决定论的研究便暴露出一种低估家在与个体行为和群体行为之间有意识、有目的的关系的倾向。自觉的目的性是改造性的自我活动(它总是一种自我决定)的重要前提之一。这就是说，自我活动的主要原因一定可以在个体或群体的某些内在特征和需要中被发现。同时，成功的自我决定也就是自由。自由不是对决定论和因果关系的一种否定，而是它的组成部分，并可以通过个别的或集体的社会机体中可能的自我决定的程度来测定。然而，这种自由依赖于主体(个体或群体)适应客观条件的能力(这种能力是通过其主体本性所固有的特征——在起源上是历史的——和需要及其未来发展的活力而获得的。①)

拒斥因果关系的概念(这是从个体作用和群体作用的内在决定论派生而来的)并不存在什么本体论的或认识论的证明。在原则上，这些因素及其结果的起源也许是由作为外部因素之同等程度的可靠性决定的。而且，自我决定的结果一方面表现为一种因果关系，另一方面又表现为一种积极的外部因素。由于社会决定论的机械观(它低估了对实在的有意识、有目的的关系这一因素)，很多人试图在因果关系和目的论之间发现一种根本的对立，尤其是在实证主义的认识论当中。目的论——即根据确定的、自觉确立的目标协调人的活动的理论——被认为是对因果关系的否定，因而社会研究中的目的论因素的意义被低估了。

① 我们在此不可能就自由展开广泛的哲学思考。然而，自由的价值显然只能根据构成自我决定的行动来估价。



与此相反，唯灵论和非决定论的倾向则以目的论的名义对社会决定论的存在提出了质疑。然而，目的论并不是社会决定论和因果关系的对立面：恰恰相反，目的论是社会决定论和因果关系的一种特殊形式。每一种在个体或社会群体内产生的自觉的活动，都存在着目的论的要素，它代表了一种积极地影响客观存在的决定论状况，并使之与个体或群体的需要相一致的尝试。有目的的活动的成功依赖于某些因素，其中最重要的是：对活动发生于其中的决定论状况的性质是否有正确的理解；在一定的客观状况中，主体在因果关系上是否具有适当的手段实现与其目标相一致的变革。这种将有目的的活动解释为社会决定论的一种重要的特殊形式的尝试，包括了对社会中因果关系的正确操作的一种更为现实的说明。而那种常用的对社会决定论的机械论解释，则把全部社会发展归结为一种事件的要素流，其中，人并不代表一种重要的、自觉的、创造的、积极的因素。

3. 社会决定论另一种片面解释在性质上主要是生物学的。最粗俗的解释当然是把有机体的生命循环等用于人类社会和文化的发展——即在社会和文化循环发展理论中出现的一种类比。甚至更为常见的是在许多有机体理论中发现的这样一种曲解：与生物有机体的平衡性和再生性相类似，社会在这里被当成了一种拥有某些自动平衡机制，以维持平衡和创新的高度统一的整体。当平衡在生物有机体中由于外部因素的作用被破坏时，自动平衡机制就自发地试图使有机体回到平衡状态。与此相关的便是一种使整个有机体或某些损伤的部分恢复和回复到正常状态的再生机制。然而，社会并无任何类似的、完全自发的机制以建立内部的平衡；这种复杂的功能总是或多或少地自觉地组织起来的。

此外，在生物有机论中，个体的功能与特殊的器官是密切

相关的，而且，在正常条件下，不同的器官一般并不执行相同的功能。这种情况只是在某些器官被破坏或严重损伤时才发生（常识表明，盲人大多恢复了他们的空间定向，而这种定向则是其他人暂时失明时很快就消失的；这归因于听觉和触觉的加强）。在生物有机论中，功能一般是和特殊的器官联系在一起的，而在社会中，几个组成部分则可能执行同样的功能，这对保持其既定的形式而言，是必需的。而且，社会之个别的组成部分比生物具有更大的能力，以执行各种不同的功能。

例如，社会显然必须为其新的一代提供社会化，提供一般的社会训练，提供一些受过专门训练的年轻人，使之能够执行特殊的社会功能。这种社会化的功能在不同的社会中是由不同的机构来执行的。在一个单一的社会中，这种复杂的功能常常被分化，并很少为一个专业机构所关注。例如，家庭、各级学校和各种政治组织与社会组织都参与新一代的一般的社会训练。同样，在专业训练中，家庭、正规学校、职业组织和各类专业机构之间的关系，则可能完全不同。社会化的功能仍然得以保持，但机构的多样化却使之更为完备了。

在分析这个问题时，我们甚至必须再前进一步。功能是特殊整体的组成部分的活动与这一整体的状态、要求和目标之间的一种客观关系。功能不仅依赖于一个部分及其活动——采取了一种孤立的形式——的特征，而且依赖于整体的特征。例如，在不同的社会中，同样的机构可能具有完全不同的功能；一个经历了全部变化的单个社会也是如此。众所周知，社会学理论中的例证已经令人信服地阐明，那些无视这一事实的人如何得出了错误的结论。迪尔凯姆所以把宗教——它主要存在于教会和有组织的宗教形式之中——看作社会整体中最重要的因素正是因为，他忽略了这样两种情况：①在许多着了魔的人相混杂

的社会中，教会可能成为一种破坏性的机构；②教会功能的变化在根本上依赖于社会组织和社会中占统治地位的文化是建立在宗教的原则基础上，还是建立在反宗教的原则基础上。在后一种情况中，教会肯定不会成为基本的道德整合者，甚或一位极为重要的整合者。

在对社会决定论和社会因果关系的解释中，各种有机体论的曲解有着悠久的传统。在当代社会学中，它们尤其表现在各种功能主义的翻版之中。毫无疑问，这种理论取向和方法论取向试图对各个社会领域和各种社会活动提供一种综合研究，但在它这样做的时候，却使早期的有机社会学理论中的某些片面观点永久化了。①

对社会决定论的特征的片面观点的批判，决不允许走向另一极端。例如，如果有人怀疑严格对称和不可颠倒的因果关系的真实存在(其中，某种原因作用于一个孤立的对象完全是居支配地位的，而且，人类个体或群体也没有实践的可能性去反作用于一种特殊的原因)，其后果是不言而喻的。

如果我们不能说明这一事实，即不同社会关系中外都因素的影响(在一定条件下，一种既定的社会结构的存在)和内部因素的影响展现了不同方面(这意味着自我决定的程度发生了巨大的变化)，那么我们同样可能走向一种极端。

同样，在历史中产生的各种倾向、习惯和传统与实际现存

---

① 关于功能主义还可以参见M·尤里奇的《社会学方法的问题》(贝尔格莱德，1962年)第十章。对功能主义的发展和类型的详尽评论，可以在D·马丁德尔的《社会学理论的本质和类型》(波士顿，1960年)第十七章至十九章中找到。扩充和概括功能主义观点的引人注目的努力，在R·K·默顿的《社会理论和社会结构》(自由出版社，格伦科，1957年)第一章“显功能和潜结构”中是卓有成效的；例如，在B·马林诺夫斯基和T·帕森斯的理论概念之间，就有着显著的差别。对功能主义的各种不同形式尚无彻底批判。R·达伦多夫的《社会 and 自由》(慕尼黑，1962年)包括了极有意义的批判研究，尽管它主要考察的是帕森斯的理论。

的因素的原因作用之间的关系，在不同的状况中可能完全不同，也是毋庸置疑的。有的时候，一个实际的事件只是放松一下在潜藏的形式中现存的、被牢固地确立了的决定论结构的作用。相反，在另一些情况下，现存的原因因素的作用实际上却独立于先前的经验。尤其是当个体或群体在某些领域中缺乏广泛的先前经验时，这种情况便会发生。过高地估计意识和积极的、有目的的、创造性的活动的的作用，是错误的。我们必须说明纯粹的、传统的行为方式，这种方式是受各种被如此牢固地确立为相当于条件反射的规范和习惯支配的。传统的行为和那种代表了一种试图对新的状况作出独创性和创造性反应的行为，一定能够在不同社会的不同方面中被发现，它们依赖于这些社会的组织程度和发展程度。

但是，如果有人在社会决定论中和因果关系当中只看到那些与各种类型的自然决定论相吻合的特征，那么，他就不可能发现人类的最重要的特征，这种特征在一定的决定论结构中，作为社会生活各个领域个体和群体的创造性的结果，导致了各种新的、独创性的现象。这正是我们必须解释的社会的创造性——即在历史中出现的新的独创性的现象，尽管这种解释无疑比解释各种传统的行为方式要困难得多。



# 历史科学与历史哲学

约万·阿兰德耶洛维奇

如果我们追求一种新的科学，通往它的道路不可能绕过哲学；新科学的动力必定来自哲学。在改造现存的科学形式的过程中，不可能回避哲学。新科学的竞争将在哲学的领域中分出胜负。

如果我们时代对作为当代批判思维之一种形式的科学所产生的不安，寻求和热情，被错误地当作对哲学的一种背离或逃避，那么我们便又回到了这种不安产生的起点上，从而也就失去了一切在哲学和作为当代意识之一种新形式的科学之间业已建立了的良好关系。

例如，如果对历史科学中各种占统治地位的形式的基本局限的认识首先表现在哲学的内容中，那么它自然应该成为旨在消除这些局限的那种批判的开端。历史哲学正是这种倾向的开端——它是作为哲学领域中克服那些在历史编纂学及其成果中所发现的局限的一种尝试而产生的。

然而，真正超越这些局限又似乎要求我们跨越历史哲学的限制；根本的历史认识只有在真正的历史科学产生时（通过对现存的各种历史学说形式的改造）才有可能。在这种情况下，跨越哲学并不意味着回到先于历史哲学发展，即把握历史编纂学的困难以前的那个出发点上，相反，向科学的这种“回复”只有在跨越了哲学的界限时——通过获得一种清醒的认识（这种认识不



仅是对历史编纂学之局限的认识，而且是对超越历史哲学领域中这些局限之不可能性的认识)，才是可能的。

这种“回复”决不意味着接受那种被引入了历史哲学的“原先的历史”。如果这样的话，那么，似乎就没有任何已有的经验，似乎我们就不曾有过任何一种发现许多“出路”——如忽视了各种困难——的尝试。

当历史哲学的软弱没有被真正认识，即没有被理解为无力超越现存的历史科学形式的局限时，自然会导致接受那种被引入了历史哲学的历史形式；与此同时，克服这些困难则使得这种历史形式不断地重新产生出对历史哲学的真正需求。

历史科学只有从根本上改造其现存的、已经发展和确立了的形式，才能实现它的真正承诺。不废除这种占统治地位的历史科学的形式，哲学就不可能使自身从其对历史科学的一种家长式关系的粗鄙需要中解放出来。

另一方面，显然没有任何一种历史哲学能达到这种基本的洞见，这只是因为这一洞见本身就意味着排除任何一种历史哲学的真正可能性。事实上，要求否定占统治地位的历史形式同时代表了超越这一种状况，即需要一种历史哲学的要求。在否弃一种既有的、有限的历史观的意义时，哲学实际上否定了自身，否定了把历史科学当作通往一种只有哲学才能实现的既定目标之唯一手段的可能性。

在这个意义上，历史哲学的一个本质特征在于认为，现存的历史知识的形式是必然的或唯一可能的，换言之，对历史科学的正确概念来说，这种形式是自然的或恰当的。

无论怎样批判历史的现存形式，历史哲学家如果不削弱对这种科学的一种更高关系的真实可能性，就不可能否定它。历史学家坚持认为，他的命运并不依赖于历史哲学；因为历史哲

学通常并不关注他，他能够行动，但这种行动又似乎并不存在。因此，他通常并没有意识到他研究历史的局限揭示了这样一种可能性，或产生了对一种不同的研究（它根源于这样一种虚幻的希望，即认为这些局限无需怀疑它们产生于其中的科学的形式就能克服）的要求。人们可能认为，历史学家没有意识到他自己对哲学家的地位所担负的责任。他本人及其领域的现存形式受到了历史哲学之无意义性的强烈影响，他“明显地”感受到这种影响；历史科学的现存形式也是如此，以致于它很容易为哲学所损害。

另一方面，只有历史哲学家才能保护历史学家，使之免遭内在于我们时代的哲学——这种哲学认为，历史学家的独立性受其从根本上改变现存的、占统治地位的历史科学形式的力量或勇气的制约——中的那种否定。

就哲学而言，超越历史科学之“实证的”或占统治地位的形式，很难成为一种征服情绪的表达，恰恰相反，它是这种情绪唯一可靠的障碍。这种超越代表了一种使历史科学得以独立的步骤，并因此而排了历史哲学的真正可能性。在今天的历史科学中，基本的、最有影响的倾向是一种不断的再创历史哲学需要的倾向。这个问题的本质——舍此，关于历史哲学本身，首先是关于历史哲学在我们时代的思想领域中的不可能性，便无任何具体的东西可谈——在于真正的历史科学存在于今天的形式之间的区别。这种区别对历史科学——它独立于那种把它归结为哲学自身的特殊目的的一种工具的哲学——之最大可能的成就怎样才能仅仅通过对历史科学之现今形式的完全否定而实现，具有一种洞见。

关于这一问题的一般观点即常识的探讨，已经背离了这样一种立场，即在决定作为讨论历史的一种特殊形式的历史哲学

之实际诞生的条件或基本状况方面，没有任何一种重要的变化。而且，很容易证明，随着实证主义历史编纂学的发展和巩固，要求对世界历史或其组成部分及单元进行哲学阐释，无疑比过去变得更加强烈了。因此，对哲学史的要求也比以往更加强烈了。

如果按照这一过程发展，那么许多合理的论据便可能有利于历史哲学。然而，这种方法以前被试用过多次，并获得了许多经验。这些经验揭示了一种极不相同的研究方法的可能性。

在这种方法被昭示以前，我们先来预测一下这种可能性是如何为了指出它所导致的结果而成为一种新的研究方法的。从根本上说，对历史哲学的需要所产生的历史科学的局限如此之大，以致于它的重负既削弱了历史科学，又削弱了历史哲学。在这个意义上说，历史哲学是不可能的，因为它不可能克服历史编纂学的局限。反之，通过更健全的历史哲学的出现所获得的经验表明，一方面，它们预设了历史编纂学的研究方法及其全部缺陷；另一方面又强化了它。换言之，它们堵塞了历史科学的再生之路，而且，在这个意义上，历史学家对历史哲学的冷漠可以说是鼓舞人心和充满希望的。当历史学家们意识到正是历史科学的条件使历史哲学成为可能时，他们对历史哲学的冷漠便必定会转变为历史科学的真正形式。对历史学家，历史哲学将自身展现为一种其观点的必然性，它表现为一种试图超越其观点的局限、而又不怀疑其观点本身的形式。

作为历史哲学最伟大的创立者，黑格尔十分注意驳斥那种关于在“一般的”历史和哲学的历史之间，在根据现存既有的东西展现历史的要求和预设“理性是世界的主宰”、以及“世界历史向我们展现为一种合理过程”的思想之间存在着矛盾与不合的

观点。<sup>①</sup>

黑格尔在他的《历史哲学》导论中所分析的原先的历史和其它研究历史的一般的、非哲学的方法，在他看来，之所以不要求特殊的解释正是因为“它们的本质是自明的”，相反，哲学的历史则一定“要求一种解释和证明”。

从黑格尔的观点看，关于历史的非哲学的或一般的方法是自明的。当然，黑格尔在某种程度上也批判过它们，但这并没有使他怀疑它们的证明，或思考过从根本上改变它们的可能性。对一般历史编纂学的批判不过表明了对一种新型的历史即哲学的历史的要求。

黑格尔的历史哲学显然证明了历史哲学的总特征——它首先预设了一种有限的历史编纂学；这些局限实际上正是历史哲学存在的条件。

作为黑格尔所代表的这种观点的组成部分，尽管哲学意识到了关于历史的一般观点的局限，但却回避了它们，并让位给了一种历史哲学。因此，黑格尔既没有坚持他对这些观点的批判，也没有看到在历史科学自身领域内超越这些局限的可能性，

---

① 在黑格尔看来，“历史哲学不过意味着对〔历史〕的思考……但是，由于历史的职能只是把现在是、以及早就是的实际事件和事务采纳进自己的记录；由于它严格地忠于自己的材料而保持其适当的真实性，在哲学中，我们便似乎具有一种与历史编纂家的程序截然相反的程序。这种矛盾、以及对思辨的指责将得到解释和拒斥”。（黑格尔，《〈历史哲学〉导论》，载《黑格尔选集》，洛伊温伯戈编，纽约，1929年，第348页）。黑格尔在谈到历史学和历史哲学时指出：“至于历史，我们所涉及的是过去和现在，——但在哲学中，我们既不仅仅涉及过去，也不只是涉及现在，我们所关注的是现在和永恒的东西：即（理性）精神，这对我们事关重大”。（黑格尔，《历史哲学》，萨格勒布，1966年，第93页）。“因此，当我们只关注绝对精神、并在世界历史中把一切都看作其表现形式时，在跨越过去（无论它是多么漫长）时，我们所具有的只是现在，对哲学来说，由于真理占居着自身，而必须研究永恒的现在。对它来说，过去的一切都没有丧失，因为绝对理念总是现实的；绝对精神是不朽的，它没有过去，没有未来，而只有本质的现在”。（同上书，第442页）



因为哲学不加批判地把历史科学与其现存的形式等同起来了。在这个意义上，历史哲学是历史编纂学领域中未能发生一种变革的产物：即历史哲学代表了一种与历史编纂学的和解。

对马克思来说，摆脱黑格尔是基本的前提。马克思认为，德国从未有过一个历史学家，法国人和英国人在这方面比德国人并不强在哪里。<sup>①</sup>他进而宣称，迄今流行的历史是“荒谬的”。马克思写道：“这个市民社会是全部历史的真正发源地和舞台，可以看出过去那种轻视现实关系而只看到元首和国家的丰功伟绩的历史观何等荒谬”。<sup>②</sup>

这种新的研究方法和从前的历史观（其中历史学家和历史哲学家之间并无任何本质的区别）处于尖锐的冲突之中。在马克思看来，不言而喻的是，“黑格尔的历史哲学是整个德国历史编纂学最终的、达到自己‘最纯粹的表现’的产物。在德国历史编纂学看来，问题完全不在于现实的利益，甚至不在于政治的利益，而在于纯粹的思想。”<sup>③</sup>

马克思正在寻求一种方法，其中历史不再“像那些本身还是

---

① 在《德意志意识形态》中，马克思写道：“我们遇到的是一些没有任何前提的德国人，所以我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提。这个前提就是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此，第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。同时这也是人们仅仅为了能够生活就必须每日每时都要进行的（现在也和几千年前一样）一种历史活动，即一切历史的基本条件。……因此任何历史观的第一件事情就是必须注意上述基本事实的全部意义和全部范围，并给予应有的重视。大家知道，德国人从来没有这样做过，所以他们从来没有为历史提供世俗基础，因而也从来没有过一个历史学家。法国人和英国人尽管对这一事实同所谓的历史的联系了解得非常片面……但毕竟作了一些给历史编纂学提供唯物主义基础的初步尝试，首次写出了市民社会史、商业史和工业史。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1965年，第31～32页）

② 马克思恩格斯《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》（人民出版社，1976年）第1卷，第41页。

③ 同上书，第45页。



抽象的经验论者所认为的那样，是一些僵死事实的搜集，也不再象唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动。”<sup>①</sup>

马克思只是用来作为对从前的历史观进行批判的基础，以及这一批判所导致的结果，后来被当作了一种新的历史观的发现，换言之，马克思被看成是一种新的历史哲学的创始人。这同样适用于他的批评家（他们通常把他的观点归结为一种经济唯物主义）和他的追随者们（他们把他的“抽象”神化为一种历史唯物主义体系）。总之，马克思被解释成了一个历史哲学家，一个发现了描述世界历史新图式的思想家。除了作为一门新的历史哲学所取得的成就以外，他的研究方法对历史科学的作用是微不足道的。人们所强调的——和其他人相反——是一种新的因素（即物质的、经济的关系）的特殊的或根本的意义。

根据那些被认为是马克思的追随者的观点，重要的事情在于把主要的精力放在历史过程的经济方面，或是使这一过程呈现为某种由社会的经济基础所产生的东西。这样，马克思便被当成了一个历史哲学家。从根本上说，信奉马克思就意味着拓宽展示历史的一般方法，以便说明经济的发展。马克思的信奉者们有选择地使马克思的“抽象”转变成一种特殊的观念体系，在这种体系看来，通常意义上的历史科学就成了一种用来证明或说明的纯粹的材料来源。

实际上，把马克思转变为一个历史哲学家，是对历史编纂学——即一种把“积极的生活过程”再现为“僵死事实的搜集”的研究方法——的捍卫，这种研究方法无需异化这种“概念”，尽管这一概念表达了“迄今历史发展的主要因素之一”。它是一种仅

<sup>①</sup> 马克思恩格斯《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》（人民出版社，1976年）第1卷，第31页。

以人格的形式给我们以“真正的、历史的人”的观点；在这些“真正的、历史的人”看来，作为人类实践的历史观不过是一种言说的喻象，等等。<sup>①</sup>因此，这种新的历史观的本质从一开始便在根本上就被摧毁了。

在反驳经验论者和哲学家们关于历史的各种观点时，马克思简要地阐述了他的新历史观的一般思想。空话让位于真正的历史科学，真正的知识将代替关于“自我意识”的空话。

“对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般的结果的综合。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。……但是这些抽象与哲学不同，它们绝不提供可以适用于各个历史时代的药方或公式。相反，只是在人们着手考察和整理资料（不管是有关过去的还是有关现在的）的时候，在实际阐述资料的时候，困难才开始出现。这些困难的克服受到种种前提的制约，这些前提在这里根本是不可能提供出来的，而只是从对每个时代的个人的实际生活过程和活动的研究中得出来的。”<sup>②</sup>

正是在这个关键的地方，历史学家抽象的经验论和哲学家空洞的唯心论受到了真正的历史科学和真正的知识的反对，黑格尔的《精神现象学》的伟大主题出现了。这一主题涉及到“实际

---

<sup>①</sup> 如果在经济科学中废除事物的物化世界有过成功，那么同样的成功必然会在对世界的社会历史事件的研究中获得。这不仅仅是一个发现历史进程中的发展和进步的问题，重要的在于把这一进程理解为人的活动、人的真正本质和人自我实现的一种方式。问题在于透察人，在显现为统治人的一种独立力量中发现人。历史本身什么也没有做，是人在历史中活动，并在创造历史中创造了自身。马克思在谈到分工的意义时写道：“社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们的、不受我们控制的、与我们的愿望背道而驰的、并抹煞我们的打算的物质力量，这是过去历史发展的主要因素之一。”（同上书，第37页）

<sup>②</sup> 同上书，第31～32页。

生活过程的研究”与展现具体整体之精神重构的说明或方式之间的研究或区别：即辩证法的主题。只有认识到研究（不等于真正的历史科学）与辩证法的说明或“借助于思维手段的具体的再生产”（它和研究是不可分割的，并担负着某种独立的历史哲学的任务）之间不可分割的相互联系，才能得出这样一种基本的观点，即马克思在历史科学中并没有像他在哲学或经济学中那样，取得划时代的重大突破。当然，这并不是说，他关于历史所说的、所意指的、或——在其哲学的框架内——所指明的，没有超出他的批评者和追随者的观点。

然而，马克思从政治经济学批判的基本观点到《资本论》本身，经历了漫长的历程。从他正确地谓之“抽象”（这种抽象可能逐渐取代一种独立的历史哲学，但它本身离开了现实的历史就没有任何价值）的阶段，到对历史科学的批判，比他逐渐转向《政治经济学批判》的历程更为漫长，而且可能更为复杂。马克思的哲学（不是他的历史哲学，不能认为存在着这样一种历史哲学）和《资本论》所取得的成就，清楚地表明了马克思的历史学批判可能选取的方向。完全可以肯定，这种批判在一种新的历史哲学中（正如在黑格尔那里一样）不可能已经完成，这是完全不可能的。

因此，对历史科学现存形式的批判在历史哲学中不但没有结束，反而使这种现存的研究方法受到了重新考察。虽然马克思对占统治地位的历史观的批判是极为严肃的，但它即没有以拒斥科学的研究方法而告终，也没有在这种占统治地位的历史观的局限中找到一条出路；而且，这种为独立的历史哲学留有余地的局限并未受到考察。他的批判只是在一种新基础上建构起来的历史科学中找到了一条出路。

在和占统治地位的历史观的冲突中，哲学及其批判尽管可

能取得巨大的成就，但这并不足以证明，展现真实历史的各种方法是不恰当的，或是毫无根据的。我们需要的是描述历史本身，并使之成为一种认识的对象；这正是哲学不能承担的任务。

确切地说，由于真正的历史不能被经验地予以研究，哲学只能走到批判历史编纂学这一步，在历史编纂学研究方法的领域之内，它必须是谨慎的。一种通过对历史科学的批判而找到自我考察余地的哲学，是不可能揭示超越历史科学的道路的。在这个意义上，克服历史科学的局限不是哲学的任务，而是一种新的历史科学的任务。这和经济学的状况相类似，在经济学中，粗俗的、传统的形式并没有让位于黑格尔意义上的法哲学，而是为政治经济学批判或真正的科学所取代。

对职业历史学家来说，新的历史科学似乎就是哲学，正如一个“严肃的”经济学家认为《资本论》就是一部哲学著作一样。另一方面，只有哲学才允许我们探究这样一种特殊形式的根本问题，其中真正的历史可能成为哲学反思的一个主题。

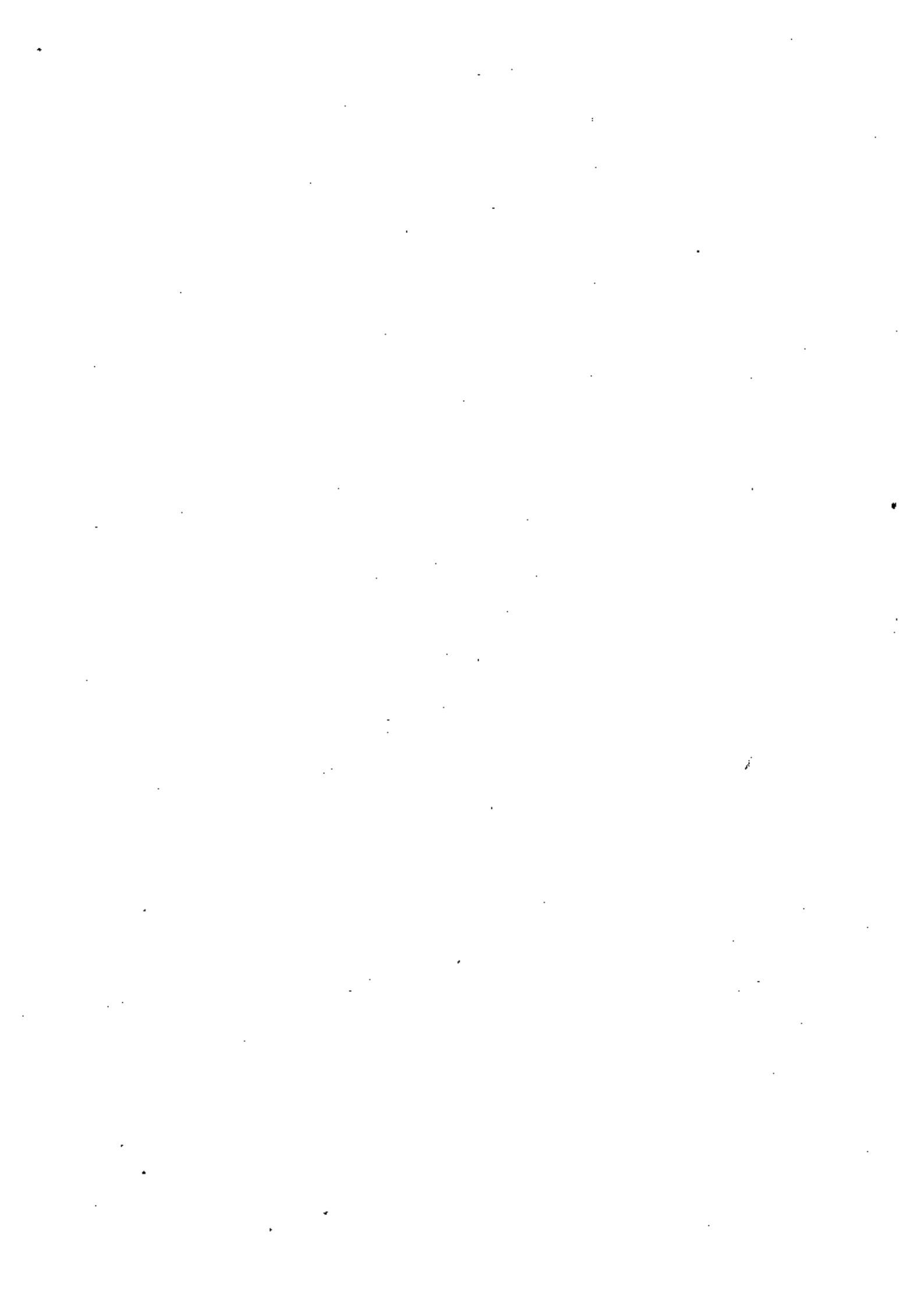
对占统治地位的历史观进行哲学的批判的目的不仅在于为其本身开辟道路，而且在于为一种新的历史观开辟道路。在阐明关于历史事件的本质的哲学观点时，历史科学并不提供证据，而是独立地揭示事件的本质。对历史的探究成了历史之有意义的、根本的展现的前提。还不是两项分离的、独立的，一项属于历史的、另一项属于哲学的任务。哲学必须阐明，研究和辩证的说明是历史终将成为一门真正的科学这一统一过程的两个方面。



**第二部分**  
**社会、政治和革命**







# 政治的人

米哈依洛·尤里奇

以往，只有少数受过教育的人和社会问题专家才了解那种被发展中的欧洲资产阶级的远大抱负和奋斗精神奉为神明的经济理论结构，这种结构与其说是精致的，不如说是有问题、这种极为理性的资本主义企业家的抽象概念被认为是一种经济的人。一般的公众所以对这种类型的人几乎一无所知，一方面是因为科学活动在当时比在今天还要远离公众的视野；另一方面也是因为这个造物还很不真实、而且不可理解。从未有人遇到过一个经济的人。然而，在今天，人们对这种经济的人的了解远远超出了学术界的范围，我们今天再来描述和讨论这个科学的人，他已似乎是一个老相识了。这种变化必定受到这一事实的限制，即最近以来每个人都意识到了经济合理性的意义，而且经济因素在社会中的影响已经有了相当的增长。

不管这种抽象的变化了的态度是如何发生的（以及这种结构在对许多经济现象的研究中无疑已经被证明为是有用的和卓有成效的），经济的人既不是社会科学所考察的唯一的“人”，也不是今天广为人知的唯一的科学模式。为人的合理兴趣所引导的人的结构长期以来已经融入了许多其它的人类学模式。在这些最著名的模式中，有心理学的人（即处于潜意识的冲突、被压抑的欲望与自身的不断冲突中的人）、社会学的人（即乐意而自鸣得意地调节一切社会需要和期求的人）以及政治的人（即为过

度的统治欲所纠缠的人，这种人在政治斗争中关注的是自己，而在生活中则只看到任务)。

伟大的英国经济学家还发现，运用不同的标准，他们能够创造出许多与现实不相吻合的人类抽象。甚至A. 斯密也感到需要写一篇关于道德的人(即为道德同情感所引导的人)的专论，从而揭示，对受可能的利益或亏损的精确计算支配的经济的人的概念而言，这种道德的人只具有相对的重要性。这又反过来给那些后来理解和定义人及其潜能的其它方面的许多科学努力和哲学努力以一种决定性的推动。

然而，关于这些纷繁复杂的抽象(正是由于这些抽象，我们今天仍受到损害，而且人们怀疑，何种满足才能减少这一事实的价值，即关于任何一种人的日常生活结构，我们都能获得某些新的信息)的真正价值，存在着一个重要的问题。这不仅仅是一个社会科学——经济学、社会学、心理学和政治学——的问题，而且是对我们的精神状况的一种抽象，而它并不仅限于科学的方法。这些抽象的价值问题所以被提出，是因为今天的哲学显然具有人类学的倾向，其最杰出的代表最关注的正是人类学的思考，并为我们提供了一整套——从只注意特殊的人类创造能力的人(如工艺人)，到强调人对世界的一种狂喜关系的人(如娱乐人)，再到虔信未来的人(如旅行人)——的人类学模式。在所有这些多少有些片面的抽象定义的影响下，很难发现完整的、活生生的人。的确，经验表明，仅仅对现存状态感到不满并不能引向深入，从未有过、也不可能有一个超越现实的适当基础。如果不满是有效的，批判思维就必定有助于我们。在其相互关系上，现代社会科学的这些理论抽象似乎没有任何一个是从属的或辅助的，每一种抽象都代表了一个自在的世界。我们这里只将批判地考察其中的一种，即政治的人的抽象，在

这种抽象中，我们的时代得到了最有力地表达。

## 一、政治活动的唯一本性

“什么是政治？”这一问题乍一看比它显示的要复杂得多。只有对那些没有钻研过这一问题的人来说，它才是平庸和多余的。在仔细研究的基础上，人们立即注意到。政治这个概念及其相关的概念具有多种意义。在日常语言和关于社会—历史事件的学术讨论中，政治几乎涉及到一切。政治活动的特殊性有时被看成是某种东西，有时又被看成是某种完全不同的东西。而且，令人奇怪的是，卷帙浩繁的政治文献对政治和政治过程并无清晰和公认的定义。人们得到的印象是，政治这个概念非常宽泛和灵活，可以随心所欲地向任何方向约定或伸延。

我们不能因为在一开始就遇到很多困难而泄气。在各种不同的、某种意义上相反的政治概念和政治实践概念的背后，我们发现了几个基本的出发点或固定的参照系（如果不是为所有的政治思想家所使用，那么至少也是为大多数现代政治思想家所使用）。这种存在于不同政治概念中的共同基础（今天，它已经被认为是理所当然的，以致于所有的人都绝对地依赖于它），可以被认为是对政治最宽泛的定义。

我们无需广泛地考察各种现代政治概念之共同根基的哲学基础，而只要指出这种最宽泛的政治定义包括了完整的哲学—人类学概念和哲学—历史概念便足矣。它来源于这一事实，即政治是和人之最深刻的本体论创造相一致的，是人类历史的一种普遍现象。其真正的意义在于政治是人类不完整性和不完善

性之最生动，最有特色的表达。<sup>①</sup> 政治就是创造了人之自然-历史存在的实际的生活过程本身。但是，由于对政治的哲学解释只有在一种系统的框架之内才有可能，因此，我们最好还是回到原来的问题上。我们在后面谈论作为一种职业的政治时，将在某种程度上触及到哲学的层面。

在其最基本的方面，政治是一种人的社会活动，是由几种可能的选择（这些选择处于一种不断变换的、各不相同的、而且决不可能完全预测的各种为相反目标所吸引的社会力量之中，即处于一种社会分化、冲突和斗争的境况之中）中的一种自由的、有意识的选择构成的。换言之，政治在由人的各种利益、需要和愿望所组成的社会的创造性活动领域中，处于中心的地位。在这个意义（即不存在任何应付一种境况的前定规则）上，政治是一种创造性的活动。政治所以是人类不完整性和不完善性之最生动、最有特色的表达，正是因为人类到处都存在着不断的、潜在的冲突和斗争。同样，个人或社会群体也总是影响或试图影响他人的行为，或多或少在成功地调节着一种境况，并或多或少地根据自己的预见和责任、选择达到其目标的最佳手段。

完全有理由说，任何关于政治和政治的作用的讨论——无论它是外行之间还是专家之间的讨论——都以某种方式预设了上述所有方面。今天，“政治”这个词使人想到的主要是人与人之间的权力、冲突和斗争（或至少是这种可能性），是统治和服从之一定形式的产生、变化和灭亡。社会问题只有在涉及到试图获得权力、并影响他人的人与人之间的冲突和斗争时，才成

---

<sup>①</sup> 人是一种不完美的存在这种思想是一种古老的思想。人对自身的反思一开始就曾以这种或那种方式出现过。“有缺陷的生物”这个概念首先是由赫尔德使用的，赫尔德在建立现代哲学人类学中的作用已为A·格伦所注意。参见《人：世间的自然存在和搁置存在》（法兰克福1962年），第82～84页。



为一个政治问题。显然，最宽泛的政治定义只包含一些最简单的要素，舍此人们就不可能进行政治研讨，而借助于这些要素，人们就能建构不同的方向。这一定义只是表明，基本的政治概念就是权力、冲突和斗争。

应该指出的是，人们不可能停留在这种最宽泛的定义上。在研究社会现象时，必须对政治概念作更为详尽的界定。否则，人们就可能得出政治等同于全部人类实践的结论，因为在某程度上，权力、冲突和斗争的因素渗透于社会生活的全部领域，从恋人之间最亲密的个人关系，到各种机构的代表之间完全非个人的、无情的和客观的关系。

第一个而且是最重要的限制是这一概念的范围。和社会活动的其它形式相反，政治是某种一般的、共同的共公事务。它涉及到作为一个整体的社会，包括其全部成员。政治的公众特征反映在其一切现象的广泛范围中。政治秩序不受限制地执行其功能，并触及社会的各个角落。同样，政治权威不同于所有其它形式的权威的地方在于，它以整个社会的名义进行控制，即不存在更高的、可能受到限制的权威。最后，在一个政治上组织起来了的社会中，除了更为直接的社会群体的特殊利益以外，个人具有一定的共同利益。因此，政治活动是一种致力于社会问题的活动，这些问题要求一切社会成员之不可分割的利益，具有深远的社会意义，对整个社会或其重要的组成部分具有重大的影响。

换言之，政治属于国家和国事的领域，因为国家代表了国民社会组织的最高单位。更确切地说，政治只涉及到那些影响或可能影响社会权力分配的活动——无论是一些国家之间的分配，还是在一个国家中各个群体之间的分配。这就是许多伟大的政治思想家(尽管他们之间有各种差别)的观点，而且，政治哲学的全部古典传统都是以这种观点为基础的。

暂且撇开这种把政治等同于国家和国事的观点是否合适和正当的问题不谈，提出这种界定的方向基本上是正确的，因为政治的概念必然涉及到国家的概念。只有那种承认国家的存在、致力于国家或其某一机构的活动，才能在这个词的完整意义上被称为政治活动。人们自然可以看出，这里预设了国家概念。

不幸的是，在国家的各种概念之间存在着巨大的分歧。有关政治概念的全部误解和困难也许都可以追溯到这一事实，即人们可以从如此之多的方面研究国家，但要调和各种观点却是极为困难的。现代社会学的国家概念很难和关于国家本质的传统哲学理解相吻合。实际上，社会学概念可以使人认识到把政治完全等同于国家和国事是如何不适和不当。社会学的“国家”概念和“国家”这个词的词源学意义是完全一致的，而且它只代表了一种在日常语言中关于这个词的通常理解的发达形式。在词源学上，“国家”这词意味着一定历史阶段上的民族事务的国家。更宽泛地说，“国家”是停滞时期的历史，即处于暂时停滞时期的特定民族的社会生活。但是，无论我们如何正确地把国家理解为某种坚实稳固的东西，我们仍未理解其最重要的方面。我们需要更好地解释这种静态状况的本质以界定国家组织；只有这样，我们才能达到对作为最重要的社会组织国家概念的一种完整的社会学理解，或更确切地说，达到对其复杂存在的一个方面——至少是政治方面，尽管它是全部政治活动的原因和结果——的理解。

从社会学的观点看，国家是生活在一定地域的民族的社会组织的支柱。它代表着最大的社会权力的中心。它与权力为国王、土地贵族、银行家和企业家、职业政治家、军人所掌握，还是为普通公民所掌握无关。同样，统治权力是世袭的，通过武力所夺取的，还是经过人民同意所获得的。也不重要。在它

拥有一定区域内合法的物质力量的意义上，国家是最大的社会权力的焦点；它具有向其它国家开战的专权；它建立并维护一定的生活方式；它调节家庭和财产关系；它决定了哪些是犯罪活动并惩罚叛逆；它提供学校和教育，并监督公民的个人生活和思想。不论是民主国家还是专制国家都要求所有这些权利。在理论上，国家的要求是不受限制的；唯一的限制就是实践的限制。每一个国家在理论上都要求有绝对统治其管辖范围内的一切社会群体和个人的权利。

然而，尽管政治确与国家相关，但是国家或其机构的全部活动并非都是通过政治来定义的，个人或群体所进行的活动也和国家的政治定义无关。这是一种重要的批判观点，它促使我们去探讨最终的结合点。为了说明什么是政治，我们必须引入一个更为严格的限制；我们必须表明，政治的概念比国家的概念更为狭窄。尽管这一限制的重要性并不亚于第一个限制，但必须承认，这种观点正是在这一点上发生了分歧。著名的政治思想家之间并没有取得一致，他们中的某些人与其说是澄清了、不如说是混淆了政治和国家之间的关系。概念水平上的进步是最近才开始的。上个世纪末，杰出的奥地利社会学家阿尔伯特·谢弗勒提出了一种富有成效的观点<sup>①</sup> 30年以后，这一观点被K·曼海姆在他那本著名的、最有影响的著作《意识形态和乌托邦》中所采纳并进一步发展了<sup>②</sup>。根据谢弗勒的观点，国家之每一种变化无穷的现象都有两个既互相交织和互相渗透、但在理论上和实践上又可以区分的方面。一个方面在于维护现存的秩序、程序以及或多或少是一成不变的重复；另一方面则包括

---

① A·谢弗勒，“关于政治的科学概念”，载《国家学说大全（五十三）》，1897年，第579～600页。

② K·曼海姆，《意识形态和乌托邦》，（纽约，1936年，第112页以后，

创造的过程，这种过程是可变的、涉及存在的，在具体情况中正是存在所采取的形式。谢弗勒把国家存在的第一个方面称为“发展中的国家生活”，把第二个方面称为“政治”。

为了更好地把握这种区别，我们必须说明政治活动的起点和终点。例如，当国家机构在现行法规的基础上处理目前事务时，并没有参与政治。在这个词最宽泛的意义上，人的活动的这一部分属于行政管理。同样，当公民履行他们对国家的义务并根据法律规范活动时，当他们遵守在议会或某些其它重要的法庭中制定的协议时，当他们在朋友中对国家机构的运行提出批评时，当他们对国家代表的要求提出职业的劝告时，当他们投票支持地方政府官员或完成政府分配给他们的工作时，他们也没有参与政治。撇开他们积极地参与了国家生活这一事实，说明他们仍然是普通的私人。<sup>①</sup>在积极的参与者和消极的服从者之间并没有重要的区别。即使是那些忽视了他们对国家的义务并违背了法律规范的人，大多也并未介入政治。

只有在人们自由地活动，而且在各种特殊情况下不存在制约程序的固定规则时，人们才步入政治的领域，但是这种活动伴随着严重的社会后果。下列例证便是一些典型的政治活动：权威的国家机构废除了某一社会生活领域中先前已经确立了的实践，或采取了某些影响到大多数人生活机遇的新措施；公民

---

<sup>①</sup> 德国著名律师K·施密特在其卓越的论文——“政治概念”(载《社会科学档案》58号，1927年，第1~23页)中指出，朋友和敌人的区别是一种唯一的政治区别。从野蛮时代起，政治在一种隔代遗传的继承权中就有其根基，而且政治活动是由战至最后一刻的永无尽期的战斗构成的，它不必在谁是朋友或谁是敌人之间予以思考或同情。罗素一度也曾持有一种类似的观点，尽管在其《权力：一种新的社会分析》(伦敦，1938年)一书中是以一种十分苍白和表面的形式提出的。对政治学这一领域中最近的趋势的密切关注，参见J·弗罗因德的《政治的本质》(巴黎，1965年)。更进一步的批判性评注，见W·亨尼斯，《政治和实践哲学》(莱茵-新维德，1967年)，第9~23页。



积极地参与提名并选举代表进入最高政治机构；公民着手准备武装起义，或进行罢工，或公开支持改变国家制度的某些重要成份。在这些情况以及相类似的情况中，现存的国家均势便被破坏了，或至少表达了在已经确立了的国家权力关系中进行变革的要求。

但事实并非如此简单。这些例证是否可能包括国际事务仍有待于考察，这一点恰是谢弗勒未能予以足够注意的。换言之，是否存在任何一种严肃的理由，使我们不得不把政治概念限制在一个国家疆界内所发生的事情上，仍有待于研究。这一点所以更为必要，是因为在一定的非学术圈中，人们往常认为，国际关系是政治关系的本质，而且，真正的、最重要的政治活动只存在于各个国家之间的冲突和斗争中。我们立即回答道，没有任何东西能够阻止我们将国际事务的全过程归之于政治的范畴。对这种观点的进一步支持在于国家间的关系构成了人类创造性活动的现实领域这一事实。在有关特殊情况下必须做些什么的问题上，在国际事务中不存在任何前定的规则。国际政治是由一些极为能动的因素构成的，这些因素包括各种不断变化的、新的、不可预测的因素和倾向。而国家间的关系则是由一种长期不变的政治能力制约的，因为每个国家都试图影响世界的权力分配，并根据自己的需要和能力改变这种分配。

这样，政治概念便获得了一种精确定义了的意义。必须肯定的是，政治和发展中的国家生活之间的区别不是绝对的。在把政治定义为一种象标准的、陈旧的、固定的研究方法那样的，对社会生活和发展中的国家活动的纯粹创造性的研究方法时，根据前面确定的规则，我们便指向了各种理想类型。在现实中，各种新的、创造性的因素在政治领域中也不断地再生。这是不可避免的、因为那些曾经被创造出来的东西不可能以同样的形



式重现；某种新的东西又总是低于或高于一定的标准和期望。与此同时，没有任何东西能创造出绝对的、没有任何先前痕迹的新事物。而且，当自由的创造性和决策在各种可能的选择中占优势时，政治同样不过是对社会传统中所包含的各种非个人的、历史力量的一种最常见的约束。

在提出这一观点时，我们避免提到与政治有关的“创造性”概念中所隐藏的危险。政治是社会中的创造性活动的基本焦点这一陈述，不应被理解为这样一种含义，即政治与社会规则无关，或政治与伦理无关，政治是由无意地达到期望的结果、或野蛮地使用物质暴力以及恶魔似地玩弄人类的感情和弱点构成的。

实际上，我们只是说，政治根据各种新的、不可预测的愿望和方法假定了已经牢固地确立了的 社会倾向的 可能的对立面。只要人们把社会体验为某种预先命定的东西——以同样的方式体验着生物学存在的极限（生与死）——就丧失了政治运动发展的基本前提。例如，原始的部落共同体（其中人们无意识或半意识地服从于一种更高的权力、服从于敬畏传统的巫术）对政治就一无所知。但是，在调动全部奇想和个人首创的因素方面，在训练人们根据预先设定了的以及可以预测的规范行动方面，社会组织并没有为政治活动提供更多的机会。一个完全组织起来的社会（其成员已经受过训练和训导，以致于事先就能权衡每次活动之全部可能的结果，并总是作出完全合理的决定）也许已经失去了全部政治意义。政治只是在这样一种社会中才是可能的，这种社会允许其成员对其权力和责任获得某种意识，而且这种意识在调整社会生活的一定领域方向只能部分地获得成功。

## 二、政治的社会根源

现在，上面的分析要求一种更全面、更有辨别力的社会解释和哲学解释，其目的在于从一种更为广阔视野来检验我们的结论。

我们首先来考察一下哪些问题是悬而未决的、尚未回答的、容易导致误解的。首先，必须强调的是，权力只是政治和政治过程的一个方面，尽管是一个极其重要的方面。虽然权力的概念在上述政治定义中起着主要作用，但这并不能够推出追逐权力是全部政治活动之唯一和终极的目标。这将剥夺政治的真正合理性和一切基本的价值，并把它归结为对社会领域中权势的一种赤裸裸的争夺。另一方面，政治活动根源于围绕着现存的社会权力分配而产生的冲突和斗争，这一论断并不意味着，政治在社会进程中具有一种纯粹否定的功能，或政治完全是由一种对现存的一切进行无尽无情的破坏构成的。这将忽视另一个同样重要的因素：即政治也是积极地解决人类社会各种冲突和斗争的工具，并对建立社会统一体与和平合作（两者都存在于一个国家以及国际领域之中）作出了重大贡献。

表面上，我们可以恰当地把政治的概念称为对权力的纯粹追逐，以及个体与社会群体之间由于现存的权力分配而引起的冲突。归根到底，这就把政治活动降低到了简单的技术合理性的水平上。其结果是，政治完全成了管理的业务，即一种获得和巩固权力的纯粹技术，一种毫无目的地占有权力，不择手段地使用所获得的权力，并一心谋求成功地战胜对手的暗算。

这种研究方法的表面性可以从它只是从心理学上寻求对全部政治现象的一种解释这一事实中看出。它假定了追逐权力是

人类最强烈的欲望之一，而且所有人都永远（当然，尽管在程度上不同）具有这种不可抗拒的、贪得无厌的、基本上是完全非理性地想要把自己的意志强加给他人（尽管受到抵制）的欲望。对政治的这种心理学解释的缺陷早已是众所周知，除了指出下列事实以外，我们无需予以详细论述：没有任何一种人类行为只是依靠假定人对这种行为具有一种强烈的要求、倾使或先天的需要就能解释的。这种强烈要求只是一种必要条件，但不是一种充分条件。无论这一点如何正确，即不了解行为的心理学机制就不可能理解政治，毋庸置疑的是，政治不可能只是在这种机制的基础上得到解释。根本的问题在于，对权力的强烈要求为什么在一切历史时期都如此盛行？究竟是什么驱使人们自身之间进行不断的斗争，并极力要把自己的意志强加给他人呢？

和那种表面地、片面地将政治归结为追逐权力的观点相反，我们必须强调，政治的根源更为深刻、更为根本，而且政治的真正本质更为复杂。否则，当政治活动假定了对生活的一种创造性关系以及政治过程采取了如此丰富的不同形式时，政治如何可能呢？为了防止向相反方向的任何夸大，我们清楚而公开地指出，政治最密切地涉及到价值。政治并不过多地参与价值的最初确立（尽管不能低估它在这方面的重要性），而是要使价值获得社会的承认并把它们引入生活。从这种社会哲学的观点看，政治正是价值在社会生活中的实现过程。这一命题当然是令人困惑和出人意料的——特别是因为它在指出获得、维护和积累权力是政治活动的基本特征以前就得到了表述。然而，从这一事实（即个人为了享有来自其财产的声望感，由于自己的利益而寻求权力的诸多例证）来看，没有任何东西使得我们敢泛泛而谈。实际上，权力远不是政治之终极和唯一的目标，甚

至在最极端的权力斗争的情况下也显现着价值。当价值失去时(或者更确切地说当它们没能被发现时),斗争对我们来说便毫无意义。因此,更确切地说,权力通常是一种政治工具,尽管是一种舍此就不可能从事政治的工具,而政治的真正目标则是实现一定的理想。换言之,权力是政治之外在的、可见的媒介,而价值则是它的内在核心。这是完全可以理解的;即使是根据我们自己关于这些关系可能是,或应该是什么样的关系的观点开始着手建立各种社会关系时,我们也必须尽力去影响其他人。我们必须消除这样一些人的抵制,他们对人类在广泛的社会历史事务中自觉活动的作用有着一种不同的观点,对在一定的时期应该做些什么有着一种不同的概念;尤其要消除那些赞成维护现存的物质产品和其它有价值的社会产品分配的人的抵制。否则,我们就必须在对立的双方之间熟练地进行操纵,以通过合理的手段达到我们的目的。

对权力和价值的这种在表面上是变化的,但在根本上却是不变的和必然的整合的社会-哲学解释,启发了自身。这种把政治当作一种特殊社会活动的权力和价值的统一,在人类公共生活的真正结构中有其深刻的根源。这种相互依赖性既是一切伟大而鼓舞人心的社会成就的源泉,也是社会发展史中一切悲剧性错误的源泉。在参与政治的人维护某种作为应有的社会的幻想,即实现一种社会改造的理想方案的意义上,价值是政治之不可分割的组成部分。自然,导致政治运动、政治倾向和政治方案的那些理想可能或多或少是雄心勃勃的(撇开从其它价值的观点看它们无需是“理想的”这一事实不谈)。理想可能被认为是必然实现的特殊的社会需要,但不管怎样,价值都是政治和政治活动的指导原则,无论它们是最高的目标还是较低层次的目标。没有价值,政治就将是不可能的——即缺乏明确的方向



和连续性的。单纯的对权力的追逐不可能为这种活动提供任何更深刻的政治意义。

不言而喻，我们所讨论的价值既不是一种独立于人及其希望和畏惧的幻想——即使是在价值被当作超验的东西时也非如此，也不是在赢得舆论的斗争中用作纯粹修辞学装饰物的想象瞬间灵感之空洞的、含混不清的产物。政治试图在社会中确立的价值的基础，是构成一个社会的更小组成部分的基本利益。在它们提供了社会-历史发展的基本动力的意义上，这些组成部分参与了社会的维持和再造。更确切地说，这些价值集中表达了各种不同的社会集体(阶级、阶层、民族共同体，它们在社会中不断地检验其力量，并破坏现存的平衡状态)的基本需要和愿望。当然，这些群体只有在同一国家框架中生存和活动时，才能在某些程度上达到政治上的联合。但是，基本的社会协议既不是总体的协议，它也不可能长期得以维持。撇开民族感情是政治稳定的一个重要因素这一事实，国家是由单一民族构成的，还是由几个民族共同构成的，并不会产生什么后果。在其中任何一种情况下，基本的社会协议常常是强加的，而不是自发构成的。由于社会群体在社会结构和组织中占有不同的地位，冲突的可能性总是会出现的。也许可以更正确地说，社会群体在其自身之间处于经常不断的斗争中，每个群体都试图将其特殊利益说成是普遍的公共利益，并把这些利益强加给所有其它群体。

政治之所以不可避免，正是因社会或多或少是一个由不同成分组成的整体，是由许多具有不同的物质利益和理想的部分组成的。政治之所以必不可少，则是因为必须通过某种权威建立社会的统一体(如果社会要生存下去的话)。必然被发现的某些“中间道路”、某种最低限度的共同纲领，即一种保护一切属



于人民群众范畴的人的一般利益的折衷纲领，也很难使某些群体满意。如果社会是一个排除了冲突和斗争的全部可能性的统一整体，换言之，如果每个人都认为现存物质产品和其它有社会价值的产品分配是最合理、最公平、在各个方面都符合全体社会成员最深切的要求和愿望的话，那么就不可能有政治。对人民的统治只能是行政管理。这将是一个绝对和平与完美的世界，其中，人的全部历史问题都将得到解决。作为社会活动的一种特殊形式，政治假定了广泛的社会差别和对抗。如果不存在任何对立的人群，他们想强加给别人什么呢？归根到底，这意味着一个受协议与和谐支配的社会将不再有其历史（如果我们把历史定义为一个漫长的、但又不能完全预见其结果的社会过程的话）。在这种社会中，没有任何需要和机会去创造新事物，改变在共同生活领域中已经确立了的实践，或寻求某些更好、更合适的社会组织形式。

然而，全部政治取向于价值之时，便是它完全服从权宜之际。不存在任何没有取向即没有导向的政治形式，也不存在任何把权力抑制为社会活动的一种补充，或为了达到其目的而减少使用甚至是最野蛮的权力形式的那种政治形式。权力和价值的统一在于公共生活的真正本质。经验证明，政治所以服从权力，正是因为政治的主要任务就是试图在社会中确立价值。价值缺乏任何能够保证它们得到社会承认的自身能力。理想必须得到那些相信自己对这些理想的实现负有义务的人，那些根据特殊的理想证明了自己的经验的人，以及那些把这些理想视为社会凝聚力的保证的人的支持。而且，由于价值领域中存在着不同因素之间的激烈斗争，由于为一定价值服务的力量总是受到那些想要确立不同价值的力量的反对，权力便将取胜。显然，没有别的道路可走。当其它人拒绝自动放弃自己的价值时，公

认的理想又怎么能够得到保证呢？

正如我们已经看到的，尽管政治内含了对一定价值的忠诚，但它并没有穷尽对这些理想之必然性的一种学术式的赞美。接受一定的价值只是政治萌生的第一步。政治必然服从于权力正是因为，它的目标只有通过社会压力才能实现。政治的有效性在很大程度上依赖于把握社会权力之最重要的基础的能力。对政治来说，没有任何事情像被动地等待人们接受某些劝告、等待社会解决摆在片面前的各种问题、等待历史证明一定要求的合理性那样不合适了。从政就意味着积极地参加达到既定目标的斗争。和预言家、道德家以及只是停留在语言上的煽动家相反，政治家不会袖手旁观；他要通过行动去改造世界。而且，不管政治家可能是什么样的人，他决不是那种把自己的希望寄托在人性之道德复兴基础上的幻想家。政治家不可能是一个来自局外的旁观者，他必须走向民众，走向街头，把自身暴露在光天化日之下。他必须赢得追随者并克服阻碍其道路的障碍。只有这样，他才能证明他对一定的理想的忠诚，并把观念转变为现实。

对权力的关注构成了全部政治热情和政治实践的基础。在科学的和哲学的术语学中，权力一词的意义比日常语言中的意义要宽泛得多，正如价值具有更复杂、更广泛的意义一样。与包含了意义取向之全部可能类型的价值概念相类似，权力概念也包含了影响人类行为的全部可能的社会形式。权力意指这样一种社会关系，其中，一个政党成功地把它的意志强加给了其他人，不管这是如何实现或以什么为基础的。换言之，权力不能被还原为暴力和强力，赤裸裸的物质强制只是权力的一种形式。牢记这一点是十分重要的，否则就很难避免政治——通过参与权力斗争——必然包括对手之间的野蛮清算这一结论。实

实际上，物质强制只是政治的最终手段，即一切其它手段都失败以后所诉诸的最终手段。政治经验充分证明，社会影响的其它形式完全可以成功地代替强力，注意到这一点尤为重要：尽管物质强制被用作一种特殊的手段（而且只在短期内），但权力的其它形式通常则被用作长期、持续的政治活动的手段。

政治用来实现其目标的其他三种权力形式是：宣传、物质利益和其他利益的奖励、以及运用政权的特权。在实践中，权力的这些形式很少以一种纯粹的形式出现。它们常常是互相交织而不可区分的。自然，物质强制（至少作为一种威胁）常常被附加在这三种权力形式上，但运用这些权力的形式在所有政治活动的各个阶段上并不是平均分配的。因为政治活动一般是群体的活动，群众多个体在一种已经存在的、历史地规定了的社会力量布局中的活动。显然，并非所有权力手段都能立即运用。它们的运用有着一种内在的逻辑。与政权（即社会权力的最高焦点）的冲突和斗争中的最重要的阶段相适应，政治过程的三个阶段可以根据哪一种权力形式最重要来区分，这特别明显地表现在政治运动中。

首先，当政治运动处于夺取政权的准备阶段时，宣传起着最重要的作用。在现存状况中实现一种变革的愿望首先表现在政治纲领的宣传上。为了赢得最广泛的追随者，为了抨击和分化对手，这种宣传尤为重要。宣传不应与政治教育相混淆，尽管在一些情况下它也能执行这种功能。为了尽可能简明而深刻地使人们牢记一种社会改革方案的基本要求，宣传便成了那些陈旧的口号和简化了的公式的一种有条理的，系统的传播。在这个意义上，宣传并不在于传播知识，就像唤起人们的热情或憎恨那样。而且，尽管宣传更多地诉诸于情感而不是精神，但它却淡化、减弱和窒息着批判思维。的确，宣传是一种比物质

强制更极端、更可怕的权力形式。后者是对肉体的暴力，而宣传却代表了对精神的暴力。自然，只是在正常的情况下，宣传才能在政治过程的第一阶段发挥最重要的作用。实际上，这一阶段可以通过熟练而不可预测地运用物质强制，即在国家机构中直接夺取最高地位的手段取得胜利。在这种情况下，宣传直至政治过程的最后阶段也不可能处于显著的地位。然而，这种情况在政治中并不是一种典型的情况。

在政治过程的第二阶段中，在政治运动与其它各种运动、倾向和方案的斗争已经取得某些成功之后，权力的第三种形式即物质利益和其它利益的奖励、或者至少是这些利益在最终胜利之后存在的可能性的出现，便开始处于显著的地位。第二种手段的运用所以必需，是因为只有少数人准备忘我地为各种抽象目标而奋斗，完全献身于一定的理想，并使他们的个人利益服从于普遍的利益，无论这些利益是小集团的利益、还是全体社会成员的利益。只有那些把全体社会成员的利益(不管这种利益从其它价值的立场看可能如何呈现)看成比个人的满足更为重要的人，才会献身于政治。其他任何人都可能脱离于政治。

而且，那些脱离政治的人通常并不懂得、并不认真地思考价值政治是建立在什么基础上的，是以什么为指导的或试图达到什么目标。对他们来说，一个把政治视为自己职业的政治领袖，不过其是更有权势的主宰的一个普通雇员，或至多只是一个渴望支配他人的人。尽管物质奖励是赢得政治追随者并促使他们在特定时刻从事必需活动的最有用的补偿形式之一，但它们并不是政治运动所允诺和提供的唯一的补偿形式。政治也能允诺或提供其它种类的利益或者其它种类的社会地位的象征。我们关于宣传在政治过程中的作用的观点也适用于这种权力形



式。

最后，在政治过程的最终阶段，即在政治运动成功地取得了社会组织结构中的最高权位以后(不管是通过阴谋还是通过选举的成功取得的)，政权便成为政治在达到其目标的斗争中获得支持的最重要的手段。这就改变了对立双方之间的基本关系。政权与其它权力形式的区别在于，它具有最高的社会权威。这种权力形式设立了自身的界限，并决定着合法地运用其它权利形式的合法的程度和条件。归根到底，就实现社会关系的变革来说，掌握政权的人比那些权力圈以外的人有着更有利的前景。因为政权是最强大的社会武器，这正是所有的政治运动斗争都围绕于政权的原因。自然，这并不意味着政权可以达到它想要达到的一切目的，尽管它拥有在全部社会生活领域中作出权威决策的权利，能以作为一个整体的社会的名义发号施令。如果情形并非如此，如果政权是万能的，那么人类社会中的一切斗争就会停止，社会冲突也就不再具有任何表达的手段。在某种意义上，这也许就是政治的终结。除了那些居于国家机构顶层的人之外，社会发展的过程不可能受到影响。而且，那些掌握着权力、将他们的理想直接付诸实践的人的能力，也不再具有一种根本的政治特征，因为任何要被清除和克服的障碍已不复存在。

那些献身于政治的人的全部悲剧在于，权力和价值在每一点上，在政治过程的每一阶段上，在政治通过可疑的道德手段实现其理想方案的事实中，都是确定的和必然统一的，超越现状，同时就是适应在现状中起作用的状况。在最真实的意义上说，政治是一把双刀剑。政治道路的每一步都充满着陷阱、困境和荒谬。这一点已经为M·韦伯在《作为职业的政治》中深刻



地予以阐明。<sup>①</sup>人们很难对他的阐述进行补充,也很难诋毁它。

那些受到召唤为其信奉的理想获得社会承认而奋斗的人,那些有志于将一定的价值引入社会生活的人,那些在社会变革中、或者在社会作为一个整体的转变中找到了其存在根据的人,必然加入反对其对手的斗争中。首先,他必须和那些积极地反对他的人斗争,但在一定条件下,也要和那些消极旁观的人斗争。在斗争中决没有感情思考的余地,即使是朋友也可能成为政治上的敌人。当然,在对手间的血腥对抗中,在导致肉体消灭的冲突中,政治斗争无需总是采取残酷无情的清算形式。政治还具有某些微妙的,即使在某种程度上是表面的方面。政治之最广泛的实践之一是,为了利用两者的冲突达到自己的目的而在敌对双方之间进行灵活的斡旋。同样,与对手的谈判也是政治斗争中的一个共同因素。但无论如何,即使在政治似乎完全避免了危险的时候,政治斗争仍然是在道德上有问题的领域中展开的。必要时,采取政治行动的人必须能够诉诸任何必要的手段达到其目的,即使它意味着诉诸武力。一个没有武装的预言家能够改变一种精神,而一个赤手空拳的政治家不可能改变人类社会。

没有任何一种现存的伦理体系能够确立政治斗争的规范并规定政治家用以对付其对手的方式。根本不存在政治家能够在每一个别情况下机械地运用的普遍规则(道德的或传统的)。一切都依赖于时间、地点以及正确地估价形势的能力。正如在日常

---

<sup>①</sup>M·韦伯:《作为职业的政治》(慕尼黑1926年),尤见第14~25、第51~57页以后。另见H·J·摩根索:《与权力政治相对的科学的人》(芝加哥大学版,芝加哥,1946年),尤见第221~222页以后。遗憾的是,本书虽然充满了真实而适当的观察,但却由于在表述上缺乏平衡和控制而受到损害。对这种完全献身于政治的人的细致的心理学观察,可以在E·斯普朗格的《生存模式》(萨顿-哈雷,1927年,第212~235页)中看到。

生活中一样，在政治领域中，善与恶是混杂在一体的；善可以转化为恶，恶也可以成为善的标准。政治家经常被迫运用原则上与其想要达到的目标相反的手段，而且，他为之奋斗的伟大思想足以使他盲目到忘乎一切的程度。在这种情况下，对他来说似乎一切都是许可的。为了满足人类最深切的需要，如果他以人类最神圣的权力的名义而战，所有反对他的人不就更少了吗？为什么还要对这种人予以人道的思考呢？自相矛盾的是，最人道的政治方案可能直接导致最残酷的政治实践。政治家必须在良心上权衡一下一种理想在其原先的纯洁性上可能保持不受污损的程度。

但是，在政治领域中还有一些其他困难。即使是最明智、最谨慎的政治家在试图以一种尽可能最合理的方式达到其目的时，也不可能避免许多不幸的意外。他要克服观念和现实之间差距的尝试可能总是导致各种意外的结果。科学不可能拯救他。人类社会是一个极为复杂和能动的系统，以致于不可能服从总体上的合理控制。当然，科学在对社会生活的许多有限方面进行部分的说服时获得了成功，但社会作为一个整体仍处于科学的彼岸。在那些科学已经能够提供其它恰当解释的人类社会生活领域中，政治家能够而且必须依赖于科学。但是，由于人们只是部分地认识了各种不同的社会现象之间的关系，因此政治家不可能预见其每一个行动的所有可能的后果。只有黑格尔式的绝对精神才能意识到过去、现在和未来事件之复杂链条中的全部环节。科学知识是有限和不完全的。政治之所以充满冒险正是因为人生活在一个不确定的世界中。各种合适的手段是否已被选来用以达到一种目的尚不确定，所选择的手段可能产生何种进一步的后果也不确定。政治活动所包括的全部技巧正是以社会事件和社会变革的这些不合理的、决不可能完全预测的

可能性为基础的。这些可能性同时又是各种令人生畏的危险的源泉；一个政治家不可能由于自己的所作所为而连累他人。他必须为其行为的全部后果——不仅包括他要想造成的后果，而且包括其它后果——承担责任。政治家应该能够证明其改变世界所努力的价值和理由。

最后，我们应该牢记这一事实，即生活使人类全部意想得以落空，而且一切成就都没有达到预期的目标。全部历史已经表明，观念和现实之间的差距决不可能被跨越。正如现实决不可能完全被思想所理解一样，思想也决不可能转化为现实。在其生涯的尽头，当政治家发现他在其奋斗终生的事业中未获得成功的时候，是极为痛苦的。但是，当政治运动的领袖在其力量和权力的顶峰作这样的坦白时，即在现实中他的有目的观念与他的想象完全不同时，则更令人苦恼。他能够证明。大多数人的这种痛苦和苦恼是由于他的信仰和活动的引起的。人们得出结论说，政治领域成了作为一个整体的人类生活的范式。在某种意义上，政治活动是全部人类活动的原型。一个政治家必须与他想要改变的残酷现实打交道，这一点也常常为所有回避政治的人所体验。政治家的命运在很大程度上就是全人类的共同命运。在这种严酷的困境中，那些献身政治的人经常在现存事物——即政治家不能平静而满意地接受的事物——与其决不可能实现的理想之间，处于一种不断的张力之中；理想在实现的过程中改变了它们的面目，甚至成为它们的对立面，这就是我们所认识的一切境况中最人道的境况。这种困境就存在于那种不断地追求某种更美好、更高尚、更有价值的事物的可能性中，就存在于最终达到人类至善的不可能性中。

# 政治专政：政治与社会的冲突

安德烈·克雷舍奇

假定在武装保卫革命的时期占统治地位的国际关系和俄国生产的相对落后是革命政治与工人大众相分离，以及在特殊的社会领域中重建政治的基本理由，假定人类革命的基本力量——作为政治的真正主体——很快就能再次控制各种结局这一革命的希望，这种分离作为一种受暂时环境制约的外在必然性，在一个时期内是可以忍耐的。

在国内战争以后，为了继续进行根本的社会变革，最重要的是恢复社会生产力，并在这个词的真正意义上，使得这些力量作为社会力量得到大力发展。列宁十分重视这种革命的解决办法，强调恢复和发展经济的社会意义。<sup>①</sup>显然，在一定条件下，只有苏维埃国家才能促使经济的恢复和发展。同时，对革命至关重要，国家是否会把发展经济当作组织工人大众进行社会主义生活建设的一种工具，或者，当局是否会把发展经济当作维护和加强政府机构本身的一种工具。

列宁在为第七次党代会起草预备党纲时，对这一社会目标

---

<sup>①</sup>“我们首先必须改善一般的生籍条件，以便工人无需为一种体面的工作而奔波，以便成千上万——数百万——的劳苦大众能上工农管理学校，并学会管理国家（因为没有谁教过我们），以便我们能够取代成千上万的资产阶级官僚贵族”。——列宁1920年1月29日发表于《劳动》第4期上的一篇文章。参见《列宁全集》（莫斯科，1955年），第31卷，第408页（显然，这篇文章没有收入《列宁选集》莫斯科1966年英译本中——编者）。



和苏维埃政府活动的特征尤为感兴趣。因此，他讨论了“唯一的国家类型”在逐渐消亡过程中的苏维埃国家“过渡时期”的经济任务。<sup>①</sup> 这表明，即使在苏维埃国家建立以后，他也没有放弃他在《国家与革命》这本小册子（它恰好出版于十月革命以前，即1917年的8、9月间）中提出的观点。列宁也并没有把苏维埃国家的这一“过渡时期”（因而一般来说也是国家的过渡时期）设想为一个遥远的未来的问题。<sup>②</sup> 同样，最终战胜作为一个阶级的资产阶级，也是一个刻不容缓的问题。列宁在这方面的努力也尤为值得研究。我们在此感兴趣的是，政治与工人大众的分离是如何进化和发展到一种两者互相对立的状态的。

苏维埃政权建立以后的首要革命任务是“剥夺剥夺者”。以经济胜利来保证对资产阶级和地主的政治胜利是必要的。被剥削者的政治解放只是他们的经济解放的手段，而不是相反。新政权有力地剥夺了私有财产的所有权。

1918年6月28日，苏维埃政府宣布了全部大工业的国有化，到这一年9月初，收归国有的工业企业就达到3000个以上。<sup>③</sup> 甚至农业剥削者也未赦免。在农村，组成了贫农委员会，剥夺富农的余粮，以满足城市居民和红军的需要。然而，这些委员会没有局限于这一任务。他们开始没收土地、牲畜和农具，用来

---

<sup>①</sup> 列宁在1918年起草了这个预备纲领，见《列宁全集》第27卷人民出版社，1958年），第140页。

<sup>②</sup> 作为对列宁的努力和希望的证明，我们应该注意，按照苏维埃政权早期刑法改造的条款，最重的处罚是5年徒刑，因为“在苏维埃政权下，任何违法行为在5年之内都可以被改造”。当托洛茨基写道，在列宁看来，无产阶级专政只需要几个月时，他肯定是在传播一种幻想。作为专政存在的一种现实主义的上限，考虑到苏维埃形势的所有不利方面，他提出的时限为30年（见P·萨格尔博士：《斯大林主义的理论根源》，伯尔尼，1953年，第61页。

<sup>③</sup> B. N. 波诺玛江夫等编：《苏联共产党历史》，人民出版社，1959年，第302页。



供贫农使用。以富农手里剥夺过来并转交给贫农和中农使用的土地共有5亿公顷。<sup>①</sup>总之，国家执行剥夺主要的城乡财产所有者的任务，并无任何真正的困难。在这种剥夺中，国家所以受到被剥削的工人阶级的支持是因为，剥削劳动的形式之一——即通过生产资料私人占有这一手段进行剥削——被废除了。

结果，国家自己占有了被剥夺的工业并创造了巨大的国家财富。通过工业国有化，国家获得了大规模经济对个体经济和竞争经济的优势；它创造了作为一个整体的工业有计划发展的可能性。首先，国家经济比私人经济更好装备，以建设大规模的、基础的工业——这通常是提高劳动生产率的主要前提，也是使俄国摆脱经济落后的捷径。根据列宁的看法，提高劳动生产率，首先就要保证“大工业的物质基础”，（如燃料、生铁、机器制造业、化学工业等等的生产）。用最新技术来开采这些天然富源，“就能造成生产力空前发展的基础”。<sup>②</sup>正如我们已经指出的，就一种彻底的、社会的变革而不仅仅是政治变革而言，生产，特别是工人阶级的发展是革命发展的首要条件。

迅速工业化的政策以及大量的资金投入，由于未能依靠任何外援或贷款而成为工人大众的沉重负担。为了筹集工业革命所必需的资金，在经济化过程中，引入了节省开支和严格的劳动纪律等有力措施。这种政策必然同俄国工人对工作、对他人的传统态度、以及对国家财产的一种工作伦理和公民关系的匮乏相冲突。<sup>③</sup>具有阶级意识的无产者的力量在革命和内战中已

① B. N. 波诺玛辽夫等编，《苏联共产党历史》人民出版社，1959年，第304页。

② 《列宁全集》，第27卷，第235页。

③ “同先进民族比较起来，俄国人是比较差的工作者。在沙皇制度统治下的农奴制残余存在的时候，情况不可能不是这样的。学会工作，这是苏维埃政权应该以全力向人民提出的一个任务。”（《列宁全集》第27卷，第237页。）“然而，由于不了解成为统治阶级的意义，相当一部分工人没有立即接受新的形势，在成为人民的赋

经耗竭，而新补充的来自农村的工人又有着农民的传统主义和小所有者的利己主义的沉重负担。对这种工人来说，国家利益似乎和剥削工人劳动的资产阶级的利益一样，都是异己的。为了保证人们自己的个人存在，和这种异己的国家利益作斗争似乎是道德的。国家反对浪费国家财产的纪律措施越严厉，国家和个人财产之间的矛盾也就越明显、越直接地被体验到。对国家来说，由于公民纪律的涣散和反对国家强力的增加，国家必须不断地采取惩罚与强制的行动。党和其他组织为了维护国家的经济政策，使用了它们自由支配的各种工具。因此，从个人的、经验的观点看，全部政治—经济的现实似乎都是和工人大众的基本要求相对立的。这种自发的经验主义在许多方面代表了党在对工人的权利和义务的培训工作中的一个主要障碍。

在战后经济重建时期，主要是轻工业得到了恢复。尽管这在某种程度上可能减轻城市居民所经历的(按照生存的标准)危机，但经济政策中的这种倾向(在此我们不涉及这一政策的策略或个别因素，如新经济政策等等)很快便达到了低水平的重工业所强加的极限。工业革命被迫主要地转向了重工业。要完成这一革命，就必须动员国内全部劳动力。这种近似于军事动员的做法的许多方面，使人联想到流动劳动力的组织和纪律。必须注意的是，在连年的战争中，最受破坏的是工业生产。在1920年，工业生产比战前几乎减少了6/7。例如在1921年，生铁产量总共只有战前年度产量的3%。<sup>①</sup>为了挤出必要的资金用于工业的恢复特别是用于主要的新投资，这种政策给人们以一种

---

产的工厂和公司中，这类人保持着他们从前对工作的态度，企图回避困难和逃避工作。他们遵循着‘得到就走’的习惯。这种思想在那些与战时进入工厂和机关的工人中尤为强烈。”(波蒂玛瓦夫：《苏联共产党历史》，第299页)。

<sup>①</sup> 《联共(布)党史简明教程》，人民出版社，1975年，第274页。

整个国家都必须作出巨大努力的印象。这种狂热的工业化政策不受到抵制,或没有一种作为破除这种抵制之手段的政治专政,是不会奏效的。一种经济本质的诸多困难——作为一种直接后果总是或多或少地伴随着不同的政治困境、行为纲领和冲突。在党自身中,不同的倾向和派别相继同时出现,从而引起了关于革命运动的理论和实践这一主要问题的讨论和激烈冲突。<sup>①</sup>在一个国家——而且是这样一个落后的国家——建设社会主义的可能性这一重大问题被提出来了。<sup>②</sup>

在这种状况下,占统治地位的政策不是作为民主对抗的结果而制定的,而是由一种、而且是唯一的一种专制措施所不断加强加的。所有反对派都以驱逐反革命的借口被流放了。成功被当成了这种政策得以继续的证明和鼓励。例如,政治专政仅仅在三年之内(1926~1929年)就在工业投资方面成功地增长了5倍:从10亿卢布增长到50亿卢布。<sup>③</sup>在此,我们必须注意到这一事实——即在对资产阶级取得了决定性胜利以后,实施工业化时期所造成的政治冲突和专政的强化——的社会意义,它证明了这样一个事实:专政不仅是针对阶级敌人的,而且在其不断增长的严肃性方面,它忽视了“无产阶级专政”这个词的意义。

相对于国家在工业化方面的巨大努力而言,和生活水平更为密切相关的农业生产及其它领域的生产则被忽视了。在1927年——即恢复时期以后的第一年——大工业生产比上年增加了18%,但粮食产量仍然只有战前水平的91%,而且能提供城市居民需要的部分勉强达到战前水平的37%。粮食生产的危机随

① 《联共(布)党史简明教程》人民出版社,1975年,第十、十一、十二章。

② 同上书,第300~301页。

③ 同上书,第311页。按照第一个五年计划(1929~1933),计划资本投资为646亿卢布。工业(和电气化)吸收了195亿卢布,交通吸收了100亿卢布,农业吸收了232亿卢布。

之而来的必定是畜牧业的危机。在粮食生产的这种情况下，苏联的军队和城市就会陷于经常挨饿的境地。<sup>①</sup>撇开政治宣传所幻想的通过国家工业化政策实现全面繁荣的远景不谈，从普通人日常生活的观点看，国家的经济政策时常表现为对工人生活水平的一种抨击是可以理解的。因为人在日常经验——日常经验的理由比政治和政治的理由更强烈地影响着他——的压力下往往较少理性，而国家工业化政策的理性主义却被专制地添加进了从穷困潦倒的群众中涌出的经济经验主义的血液中。

确无必要长期等待实际的经济证明实施工业化的国家政策是以完全忽视农业和劳动人民的生活水准为代价的。例如，农产品、特别是粮食的大量匮乏意味着出口实际上是不可能的，因此，预先做好外汇储备对获得工业设备便十分必要。此外，小规模、非生产性的农民财产以及资本主义的因素（地主和富农）——总数占经济的4.6%——直到1928年仍在工业、农业和贸易中起着一定的作用。大批大批的富农开始拒绝把他们囤积的不少余粮卖给苏维埃国家。他们开始对集体农庄庄员和农村中党和苏维埃的工作人员采取恐怖手段，<sup>②</sup>纵火焚烧集体农庄和国家粮站。<sup>③</sup>同国家利益相对立的私有者和富农的利益，甚至在某些借口避免与农民发生冲突的苏维埃与集体农庄的官员

---

<sup>①</sup> 同上书，第316页。P·萨格尔提到，工业所占的国民生产的百分比在1928年和1937年之间由39.4%上升到57.8%，而消费品则由50.6%下降到42.4%。（见萨格尔，《新大林主义的理论根源》，第81~82页）

<sup>②</sup> “由于党组织的错误和阶级敌人的直接挑拨，1930年2月下半月，在集体化普遍取得无可置疑的成就的情况下，有些地区出现了农民严重不满的危险征兆。”同上书，第339页。

<sup>③</sup> 同时，破坏活动和搜捕在工厂和矿区等地时有发生。例如，在官方党史上就提到“一个庞大的资产阶级专家破坏组织”活动的“沙赫特事件”，他们破坏机器和通风设备，设法使矿井崩塌，炸毁和焚烧矿井，工厂和电站。同上书，第322~323页。



那里找到了支持。党和国家作出了严厉而强制的反应，以获取国家所必须的余粮。在这样做时，他们对售粮者(不管是富农还是中农)采取了正面压力，而且达到了目的。到1928年底，苏维埃国家已经拥有充足的粮食储备，<sup>①</sup>国家强制再次证明了其效力。

随着国家强制在经济领域的成功，国家主义和教条主义的意识也得到了确立。经济建设对城乡劳动人民的直接利益和善良意志的依赖性被忽略了。这明显地表现在集体农庄的发展速度上。集体农庄的耕地面积在1928年为139万公顷，到1930年，集体农庄已经有可能提出耕种1500万公顷的计划了。必须注意的是，集体化运动冲击了大批刚刚获得小块土地的农民小私有者。但是，成功证明了一切：富农已经被剥夺，资本主义者已经被清除出农业，国营农场和集体农庄已经为市场生产出三倍于富农在1927年生产的粮食。<sup>②</sup>这就是国家经济之实际而确实的成效，政治宣传应该赞美这种经济，而且政治宣传的成功也依赖于这种经济。

国家经济的成功——像苏维埃国家早先的军事胜利一样——巩固了成功的意识形态。在政策决策者当中，这种成功还强化了这样一种假设，即社会主义就是国家的产物，社会主义就意味着政治社会，而且社会主义只能作为政治专政的产物而成功地发展。通过将社会主义等同于政治专政，一事物便被他事物所代替，社会主义便成为政治专政的牺牲品。因此，任何反对国家的人都成了反社会主义者或反革命分子，不管其阶级出身或抵制的动机如何。“建设社会主义”的政治发现自身处于和社会——这一社会被引向了社会主义的真正实现——的冲

<sup>①</sup> 同上页书，第322页。

<sup>②</sup> 同上页书，第328页。



突中，但是这种政治实际上所代表的是对社会主义力量的一种纯政治专政的结构。

这就解释了在政治和经济上对资产阶级和地主的决定性胜利以后强化阶级斗争的官方立场。<sup>①</sup> 如果“阶级斗争”不是在工人和政治机构之间、在政治和社会之间进行的，那么又是在谁之间进行的呢？

这还解释了政治专政到政治恐怖（即对革命者的大规模清洗以及对这种清洗的巨大恐惧）的发展。这种恐怖既不代表政治偏差的一个插曲，也不代表在一种其他的正确政策中使用了不恰当的方法。这种恐怖不过是政治专政以其最严厉的方式表现出来的政治。通过对大多数人民使用广泛的报复——政治实际上将自身证明为一种专政的极端。

这也解释了“个人崇拜”这个词的出处以及这样一种官方论点，即国营农场所以是一种高于集体农庄的“社会主义所有制”形式，只是因为国营农场代表的是国家所有制而不是社会所有制（集体的、合作的所有制）。<sup>②</sup> 因此，这种论点并不是一种彻头彻尾的毫无经验根据的编造，而是农业中政治原则和社会原则之间的经验矛盾的一种正确表达。经济在这个词的字面意义上成了政治经济，而且在利用其自身的理论时，政治经济反对发展为一种直接的社会经济。

通过国家经济计划的手段，国家实现了其自身的特殊经济利益。作为生产资料唯一真正的所有者，国家加强了其自身的

---

① 同上页书，第301页。

② 甚至自斯大林以来，国家所有制是社会主义所有制的最高形式这种观点仍然到处可见。例如，在《马克思主义哲学基础》，莫斯科，1958年，第492页这本论文集集中就可以看到这种观点；在另一本合著的著作《马克思主义-列宁主义哲学问题》（莫斯科，1958年，第107页）中也可以看到这种观点（这两本著作的英译本都是在莫斯科发行的——编者）。

政治理性主义效力。

从一种纯经济的观点看，国家作为唯一真正的所有者将全部国民经济潜能集中于自己手中，当然要比私人资本主义之分散和无政府主义的经济所固有的精力浪费更为合理。在这个意义上，经济理性主义对一个落后的、受到破坏的而又必须尽可能迅速发展的国家来说是必不可少的。这正是集中的国家指导似乎是唯一的解决办法的原委。党和国家组织的极端集中乃是由这种经济状况和俄国的需要促成的，正如同样类型的组织以往是由战争状况促成的一样。通过经济的严格集中的指导和统一的、集中的国家管理计划，已经集中了的国家管理又进一步发展和巩固了自身。集中的计划趋于绝对。<sup>①</sup>这种政治经济的绝对化成了整个国家一党的绝对主义、作为一种价值和标准的政治的绝对化、绝对的统治者的出现，其意志和思想的绝对化、以及以“个人崇拜”著称的一切事物的基础。<sup>②</sup>

这种政治经济的计划主要是根据政治目的、以及强化国家所有制和巩固政治专政的目标而实施的。人民的日常需要和根据创造一个真正社会化的社会而进行的社会关系的根本变革，对国家的政治经济的主要利益而言是无关紧要的。而对工人——包括社会的大多数人——来说，政治—经济的领域则似乎或多或少地表现为形而上学的现实、表现为一种不受它们影响的异己的统治力量。在意识形态上，政治经济和社会之间的

---

<sup>①</sup> 早在1919年，布哈林就按如下路线为中央计划辩护过：“中央统计局核算靴子、裤子、鞋刷、小麦、衣服等的必要年产量，因而核算多少人必须在田野、香肠厂、和大型公共服装厂工作——并相应地分配人力……每年的社会需求都以同样方式被核算。”——布哈林：《共产主义的纲领》（维也纳，1919年），第14页。

<sup>②</sup> “就全部政策和经济的根本组织来说，党及其领导斯大林的意志就是唯一的权威意志。”——H·约那斯，载萨格尔《斯大林主义的理论根源》，第80页。

这种关系在斯大林关于经济规律的客观性概念中得到了证明。斯大林明确地指出，经济发展的规律和自然规律一样都是客观的，而且同样“不以人们的意志为转移”。在斯大林看来，经济规律与自然规律的唯一区别在于，经济规律不象自然规律那样长久存在，大多数经济规律是在一定的历史时期中发生作用的。① 社会在政治—经济的现实面前并不是无能为力的，正如在自然力及其规律方面的情形一样。② 这完全适用于社会主义，因为“苏维埃并没有消灭了什么现存的经济规律，‘制定了’什么新的经济规律，而仅仅是因为它依靠了‘生产关系一定要适合于生产力的性质’这个经济规律”。③ 他用“苏维埃”来表示苏维埃国家，这显然表明它与整个苏维埃社会不是一码事。斯大林的理论并不拒斥国家经济计划的可能性，相反却更加坚持这种可能性的创造，因为“不能说，我们的年度计划和五年计划完全反映了这个经济规律(平衡发展——编者)的要求”。④ 国家计划为什么不符合经济规律的要求是尤为令人感兴趣的问题。在马克思关于将社会从自然主义和经济的“必然王国”中解放出来的理论的意义上，经济领域的理论超越为社会对国家计划经济的真正征服提供了证明。根据斯大林的经济自然主义，变化只涉及社会对经济的征服的形式：即一种私人所有的资本主义经济被一种国家经济所代替。作为生产资料的唯一所有者，国

---

① 斯大林：《苏联社会主义经济问题》，《斯大林选集》下卷人民出版社，1979年），第541页。

② “有人说，经济规律具有自发性质，这些规律所发生的作用是不可防止的，社会在它们面前是无能为力的。这是不对的。这是把规律偶像化，是让自己去做规律的奴隶。已经证明，社会在规律面前并不是无能为力的，社会认识了经济规律以后，依靠它们，就能限制它们发生作用的范围，利用它们以利于社会，并‘驾驭’它们，正如在自然力及其规律方面的情形一样，……”——同上书，第542页。

③ 同上书，第543页。

④ 同上书，第544页。

家成了劳动的唯一雇佣者，而且雇佣者和劳动依然存在。<sup>①</sup>两者之间旧有的冲突并没有消失，而只是改变了其形式。

经济领域背离了工人的影响，而且和国家计划经济的集中程度相适应成了他们的对立面。在政治经济的集中计划中，最根本的是由国家经济中心主要根据中心计划者的政治动机所制定的预算。低级的经济权限无条件地服从于高级权限，无论其自身的能力或要求如何，甚至可以撇开它们。这样，便创造出一种一成不变的经济政治机制，其顶峰矗立着最高统帅——全体一般领导人的最高司令。下级官员们从他那里得到了一切权威，接着，这些权威又被渗透到制度的底层，渗透到担任工厂和其他经济单位的领导人的个人手中。然而，这种单一领导的制度并不是一种经理或经济官员的制度，尽管它具有某些其它制度的特征。在一种作为政治的政治经济的等级森严的制度中，经济领导人和指导者都是政治人物，即那些在政治上可靠的、为保卫国家管理的政治利益提供保证的人。他们的业务素质必然假定政治属性，而这种素质在实践上是无关的。尽管政治经济的过分集中是根据纯经济的合理性动机确立的，但政治利益还是把自身强加给了纯经济的合理性。领导人的专权本身就表明了经济对政治人物的利益的非法征服。<sup>②</sup>因此，在反对斯大

---

<sup>①</sup> “在苏联，工资充当了控制劳动量 and 需求量的一种手段。它们表现了作为一个总体的社会——被人格化于社会主义国家中——和为自己、为自己的社会而工作的个体工人之间的关系。”——O. P. 塞里科瓦，《社会主义中社会利益和个人利益的协调》（莫斯科，1957年），第41~42页。

<sup>②</sup> 由于大规模的不法行为，1946年9月19日，苏联政府和苏共中央颁布了一项“废除集体农庄中违反集体农业的条例”的法令。对这一文件的一则评论指出，“党和地区政府的一些官员非法处置集体农庄的财产，强迫集体农庄的管理部门和庄长们将属于集体农庄的存货和产品上交给他们，或以最低价格出售给他们。这种性质的事件在沃罗涅兹、库伊拜舍夫、伊尔库茨克和波尔塔瓦以及其他各州都有发现。正如1946年11月15日《真理报》上所刊载的，大量违反集体农业条例的事件在雅罗斯



林主义的斗争中——即在苏共“二十大”和“二十一大”的政治改革过程中，经济不得不局部地摆脱了纯政治的指令。在经济利益的合理化过程中，政治组织本身受到了改组，经济领域中的政治官员也被经济专家代替了。

个人崇拜的意识形态作为一种高度发达的政治—经济行为的意识在很多方面所以与宗教教义相类似，乃是宗教等级制度与这种政治—经济等级制度之间的吻合使然。例如，地区经济发展的计划派生于各加盟共和国的计划，而加盟共和国的计划又派生于国家的计划，因此，全部政策和政治思想都是以演绎为基础的。在政治经济之集中机制的顶峰，矗立的是全知全能和至高无上的政治—经济首领，由他而产生了全部权力（权威）和全部知识；他是人间上帝。根据演绎和理性分析的经典原则，全部其他功能和全部知识都派生于这一上帝的绝对的政治—经济功能和自我意识。因此，基督教神学所想象的天堂等级——“上帝的王国”——在人间的这块土地上被确立了。基督教会的等级制度是一种“外在”（other being，即黑格尔的*Anderssein*）的东西，是一种人间天国的体现，正如黑格尔的自然界是绝对精神的“外化”一样。在康德看来，分析判断并没有给认识主体增加任何新的知识，而不过是引入了主体中已经固有的

---

拉夫尔州的尼库斯地区得到了披露。1944~1945年间，在44个集体农庄中被削价或无偿拿走的产品有：18匹马、40头奶牛、42头羊、约9500升牛奶、350多公斤肉、4吨多小麦，几乎同样多的土豆以及大量的柴草和其他农产品。在沃罗涅兹州的霍霍尔地区，地区的一些后勤工人非法从集体农庄获取奶牛和牛犊。集体农庄资金的非法消费在坦波夫州的米丘林斯地区也被发现，地区行政委员会主席和地区农业部门的领导非法处理了集体农庄的财产。在1944年，地区行政委员会和地区农业部门侵吞了集体农庄用来奖励主要农业工人的25—300卢布；1946年，集体农庄被侵吞的计划用于汽车和拖拉机站的款项为7000卢布。

“类似事件在其它地区也已发现。”——引自教科书《集体农庄法》（莫斯科，1947年），第241~242页。



观点。同样，上帝的全能无以复加，作为唯一主体的绝对统治者的知识也是如此。剩下的便是重复这一绝对统治者的思想（引证癖），并从这唯一的源泉引出他们自己的思想（演绎）；当然，他们的思想是不可能有什么独到见解的，而只能是教条主义的。数世纪以来，神学的教条普遍地禁锢了人们的思想并抑制了科学与精神的创造性。同样，斯大林主义的教条对多年来科学思想和一般精神活动的贫瘠也负有直接的责任——在这种活动和政治相关时更是如此。正如宗教的精神专政是以中世纪教会的富足，即以基督教的经济为基础的一样，斯大林主义对苏联精神生活的政治专政也是以一种政治经济的总体制度为基础的。

全部国家—经济机构都起着一个唯一绝对的政治领袖的有机体的作用。与此相似，宗教也曾被定义为“基督之躯”。在个人崇拜时期，党不会犯任何政治错误这一论断是正确的，因为除了由担任集中的党和国家首领的那个绝对的政治主体提出的政策以外，既没有党的政策，也没有其他政策。在这一方面，党不可能犯错误，因此它不对个人崇拜庇护下的政策负责。作为最高领导的机构或“传送带”——用他喜欢的词说，党只按照他的意志行动。

在信仰绝对的上帝的基督徒当中，有许多宗教禁欲主义者，即许多献身于上帝而不是献身于自己的人生的人。同样，在个人崇拜中，也有一种特殊的受虐狂式的信仰，这种信仰以其自身的首创精神使个人崇拜发展到了一种变态的水平。所有野心家和政治上的正统派都经常专注于那个至上和全知的领袖及其代理人（即普通官员），都致力于领袖的赏识，正如善良的基督徒为了得到上帝的天福而无所不做一样。这些忠实而真诚的信徒使人格沦丧到这样一种程度，以致于成了一个听任某一唯一

人格——绝对统治者的人格——支配的客体。因此，个人崇拜内含着一个把政治的至上人格奉为神明的非个人化的个体。

宗教法庭驱逐和消灭异教徒，而且通常对教会中的叛逆者比对非教徒要严厉得多。斯大林主义的机制也进行报复，或者是通过它自身的法院系统执行，或者无需任何法庭就执行。而且同样，它对其自身运动中的反对派比对已经丧失了权力的阶级敌人要严厉得多。

统治人的灵魂——一种神学专政——在中世纪教会的经济实力基础上达到了全盛。哲学成了“神学的婢女”。全部人间的智慧都来源于《圣经》，它们所以被看作绝对真理是因为它们被当成了上帝智慧的启示。上帝这个词成了唯一的灵感和全部艺术的唯一参照系。的确，神学完全渗透到了全部精神生活的领域。同样，在斯大林主义类型的政治经济中，全部精神活动领域也完全政治化了。哲学被归结到了这样一种水平上，成了一种因果关系的新闻编录，一种政治纲领的辩解评论，一种对“马克思主义的第四个创始之父”斯大林所制定的辩证唯物主义的无尽重复和重新阐述。正如李森科明确承认的那样，关于理论生物学的官方路线受到了党中央的批准。历史和社会科学的唯一任务就是证明政治专政的现存状态，其主要论据是政治权威的观点。文学被降低到了新闻报道和政治“鼓励”的水平上。政治圣人出现在画家的油画上，艺术家的想象仍停留在美化的新圣的技术可能性的界限之内。建筑风格以其功能和灵感方面的相似又回到了哥特式教堂的风格上。因此，在实践中，政治专政是由一种有利于绝对政治专政精神的全面政治化相伴随的。

斯大林主义在无神论方面否定了古典的宗教，把它降低到了世俗的基础上，同时又把这种基础绝对化为物质化的宗教。上帝从天堂降到了地上，并在人间行使着其绝对的权力。真正

的绝对主义是不会容忍任何其它绝对主义的——即使它处于超越的、理想的领域。相反，这一领域必须服从一定的政治现实的绝对化。在使传统宗教局部政治化的过程中，宗教徒与政治绝对主义达到了共存。总之，俄国长期习惯于至上的国家和宗教权力之间的一种密切联系，这就继续为传统宗教敞开了极好的机会。

尽管斯大林主义代替了黑格尔唯心主义(尤其是在黑格尔的国家哲学方面)的一种实现,但这种以政治绝对主义为代表的排外主义,还是把黑格尔谴责成了一个绝对精神的哲学家。通过文字迫害——如30年代对“德波林浪”的批判,日丹诺夫战后对哲学史家亚里山大诺夫的谴责——黑格尔主义以一种作为主体的绝对政治精神的暴力形式实际上统治了作为客体的社会。社会被剥夺了主权,因为唯一至上的领袖坚信,他自己就是国家主权的化身。这个绝对的政治主体的本身就是这种概念与事实不相吻合的政治神话的牺牲品。在这种概念与事实之间的神话学歧异中,平常披着马克思主义术语学外衣的政治实用主义被当成了真正的马克思主义,政治专政——以个人崇拜的形式——被当成了无产阶级专政,官方的政治与革命的社会之间的冲突(那一场被发展为巨大的政治恐怖的冲突)被当成了无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争,最后,作为一个整体的政治社会把自身当成了一个真正社会化的社会——社会主义。

经院式的教条不可能不受到最终以其生命为代价的常识经验论和怀疑论的抵制:人民的日常生活不断地与信仰和神学发生矛盾。一种类似的命运降临到了斯大林主义教条的头上。破除斯大林神话的政治“异端”同样受到了日常经验的经历、特别是政治经济的正确运行的鼓励。

政治强加给社会的这种包罗万象的恐怖是以建立集中的政

治对经济的暴力为基础的，这种政治经济在经济上的不合理性已经逐渐地暴露出来了。在战后恢复和工业化时期，当这种高度集中的政治经济在经济上是合理的时候，一旦实现了其原先的目的并失去了其主要的经济合理性，便开始屈从于明显增长的经济荒谬。首先，无论其经济训练、经验和经济信息给人以多深的印象，中央计划者也不可能绝对精确地计算出经济中的全部未来关系和趋势。其计划越详细，计划中的错误就越多，计划与现实之间的冲突也就越大。斯大林一定有无数的、重要的理由抱怨，年度计划和五年计划没能恰当地反映出经济规律的要求。就计划而言，经济的这种不可捉摸性，可能更适合于他用来证明经济规律对人的独立性。一种以一个单一的中心和各种先验的政治原则为指导的经济，是不可能避免各个相互依赖的经济生活领域之间的巨大失调的。而且在这些关系中，每一种受到干扰的情况或者代表了国家经济潜能的浪费，或者代表了不合理的吝啬。在经济先验论中，非经济的实践成了正常现象。即使假定经济管理不是由政治家、而是由主要致力于效率的指导者和其他经济官员实行的，问题还是在于这种先验论本身的原理。当经济管理受纯政治目的（如强化集中的政治专政制度）指导时，事情便会更糟。因此，各种非经济因素被附加到了政治专断者的经济无知之上，被附加到了他们的政治的、超经济的、而且常常显然是反经济的推理之中。

人类灵魂从天主教的精神恐怖中解放出来开始于原始信仰的理性化，以及朴素信仰之荒谬性的宗教净化，从而使之更符合常识和人类经验。理解宗教的“神秘性”以使用理性强化信仰，在某些方面是必要的，这种宗教内部的运动——信仰的改革——与教会内部的改革是同步发生的，伟大的教会改革家和宗教改革家并不是一些俗人或不可知论者，而是有教养的神学家



和教士。他们并不想破除对上帝的信仰或废除教会，但他们无意中既削弱了神学的权威，又削弱了教会的权威，而且打开了对宗教的无神论批判和对教会的世俗批判的道路。

在考察对个人崇拜的当代政治批判时，这些类比以及相似的类比自然地产生了。政治批判是政治家对政治教皇的批判。政治上的罗马天主教(斯大林主义)——与古典的教条一样——归根到底是一个经济现实的概念，即一个政治经济的概念。斯大林主义的政治经济证明，它本身在经济上是不合理的，而且由于其非理性主义威胁着政治经济自身的生存。一般来说，这正是经济管理的合理化和政治改革的迫切要求的源泉。改革的发起人是政治上的路德主义者，他们并不想废除国家经济本身，而是想通过更经济的(在经济上更合理的)管理强化国家。<sup>①</sup>他们想在建设“共产主义”的整个时期保持对国家的控制。但是，这种国家就可能不再是一个“无产阶级专政”的国家，而是一个“人民的国家”，正如在建设社会主义时期当中一样。因此，这是一个政治解放的问题，即在政治上废除个人垄断、肯定集体的政治机构的问题。对政治官员的个人崇拜必须让位于政治

---

<sup>①</sup> “在计划和管理经济的各个阶段，主要的注意力应该放在物力资源、人力资源、财政资源和自然资源之最合理和最有效的利用上，并消除不必要的消费和浪费。”“在发展国民经济时，尤其要注意保持比例、控制经济失调，保持充足的经济储备，以维护持续高速的经济发展、企业不受阻碍地运行和国家的不断繁荣。”“在共产主义建设的整个高潮时期，国家在国民生产和国民收入总值的分配中仍具有重要作用。”——《苏共纲领》，第85～89页(无引用日期——编者)。

“按劳分配的原则，即社会主义唯一可能的原则预设了在社会成员之间进行分配的国家调节的必然性……”——L.列昂特夫，《促进共产主义建设时期的国家》(1959年)，第14页。

“我们党不仅总是在同那些用国家消亡的论点否认社会主义革命和无产阶级专政必然性的机会主义者作斗争，而且总是在同那些企图以这个论点为幌子来削弱和侵蚀社会主义国家的修正主义者作斗争”。——A·I·米高扬，《苏共二十二大致词》，载《真理报》(1961年11月22日)。



机构以及其中的政治家的权威。政治权威本身依然存在，<sup>①</sup>但准则必须由法律来确立；即权威不再仍然凌驾于法律之上。这样，国家立法便摆脱了纯粹的形式主义，变得更加现实了；政治意识和政治经验之间的背离便减少了。

从对个人崇拜的政治批判中产生的政治改革已经开始发挥作用，它们对更彻底的改革比对领导人的许愿更感兴趣。正如宗教改革开创了对超出教会限制的罗马天主教和教条的一种世俗泛神论的反动一样，对斯大林的政治抵制也导致了超出这种冲突的政治界限的各种倾向。<sup>②</sup>在反斯大林主义统治的激烈斗争中，南斯拉夫革命已经为社会自治（主要是工人自治）的各种形式奠定了基础，并证明了这些原则在当今世界的现实可能性。这一证明还为反斯大林主义的政治改革探讨其更有力的结论提供了另一个理由，而且其结论代表了社会自治的开端。

欧洲历史上的资产阶级时代在这种精神的基础上，以一种反天主教精神的形式将自身显现为人道主义和古典精神的一种复兴。作为一个新生阶级的产物，在历史上，它是一种有限的、与中世纪神学相对立的精神模式，因此，资产阶级人道主义仍是一种理论上的要求，是一种慈善家的理想。社会的实际生活推进到了一种新的非人的状态，其中，人对人的非人性成了法

---

<sup>①</sup>“权威”(拉丁文为auctoritas)这个词派生于“创造者”(auctor)一词。创造者是某个“维护(坚持、soutient)并推动某物”的人，而且权威是创造者的特性，或者是他“用以维护(坚持)和推动”的权力。例如，在法文中，权威(l'autorite)一词就意味着强加和命令另一个人的力量和权力(Lepouvoir)。由此引伸出权威也意味着法律效力，正如法律的权威一样。见保罗·福尔基，《语言哲学辞典》(巴黎，1962年)，第61页。

<sup>②</sup>例如，人们甚至在最官方的政治文献(包括苏共纲领)中也能发现这样的概念：“人民的共产主义自治”、“国家的消亡”。计划机构的“政治特征的丧失”，等等。的确，这些概念的实现通常是供遥远的将来所使用的，但不能说事情根本没有向这个方向发展。

则。社会主义时代作为一种真正社会化的社会，正开始代替斯大林主义的专政和政治社会，并以一种人道主义的哲学和一种复兴的形式显示着自身。这是一场马克思的真正教诲和哲学——人道主义理论的革命实现的复兴。这种人道主义和复兴不是一种纯粹的理论要求和一种理想，而是代表了一种已经发挥其作用的政治社会化和人与人之间关系的人道化的精神。

政治神话学是实践——政治异化的真正精神。因此，从现代工人运动中的自治观点看，马克思所实践的彻底的人道主义批判必须解放政治神话学运动的意识，从而为世界的彻底变革解放出巨大的物质力量。

# 革命和恐怖

——论黑格尔《精神现象学》中的  
“绝对自由与恐怖”

丹柯·格尔里奇

黑格尔只有在被当作一个整体时才能被把握。而且，只有当我们完全理解了他那个时代的历史坐标，理解了他建构于其上的历史，理解了那些在他看来适合于实际历史过程之现实的理念时，他才会同我们交谈。因此，他的著作的每一个细节都阐明了其全部体系的基本观点。但这种细节不是一种经验意义上的细节，因为在这种细节中，缺点和错误是不可避免的；它是一种哲学的、思维的努力的阶段意义上的细节，它只有在类似于这样一种情况——在整体设计完成之后从马赛克中划出石子——时，才变得可以想象。

总之，只有在旅行结束时，才能评价路途本身以及沿途的所有逗留点——历史及其无数人物只有在它完结的时候，才适合于作为一个整体进行分析和评价。一切历史事件只能通过历史的最终意义获得其意义，因此，只有至善才能决定一个过程达到的完善的程度。为了达到洞察这一整体的可能性，黑格尔必须结束这一过程。然而，作为发展动力学（它反对任何静止的事物）最伟大的大师，他也十分清楚，没有连续的运动、不断的过程和一条详细阐明了的道路，任何事物都不可能完成。整

体不能被当作某种沉思的、抽象的和静止的东西，因为它具有一种展现的意义，它决定并使创造成为可能。然而，国家作为伦理生活<sup>①</sup>之理念的实现也和最终的事实与旅行的终点一样，代表了对这种要求连续过程的一种否定。这是和黑格尔关于发展的哲学观相矛盾的，但从黑格尔的观点看，只有国家才能对这种发展进行评价并赋予它以意义。关于这种发展的绝对知识便成了这些圆圈中的这样一个环节：为了成为和拥有一种关于发展的完备知识，便不再允许这种知识得以发展。这正是可以从各个方面研究黑格尔的著作的原因，因为无论我们从哪一点出发，所走的道路都是一样的。

乍一看，《精神现象学》中“绝对自由与恐怖”这一小节似乎分析的只是黑格尔历史过程观的外在方面：即革命与恐怖的关系。然而，在这一小节的基础上还能把握一切运动、革命的规模以及黑格尔哲学在世界历史中的地位。但在这里，我们将只讨论黑格尔的几个论题，并对这一节中显然较为重要的几个观点进行一定的分析。一般的结论只将附带地指出，因为读者自己就能作出判断，更何况关于黑格尔的文献已充斥于一般的评价之中。就把握一切伟大的、一以贯之的和系统的哲学家而言——细节就包含着整体。

尽管黑格尔认为他的哲学是一种适用于一切时代、而且在本质上是不可改变的哲学，然而《现象学》中已经出现了修正某些主题、并将某些新的因素引入一般结构的历史经验，他的旅行似乎才刚刚开始。

在经历了法国大革命以后（他为这场革命写下了尽可能完

---

<sup>①</sup> “德行”(Die Sittlichkeit)：黑格尔的这一颇为难译的术语被译为英文“社会道德”、“伦理生活”等等。本文中我们选择“伦理生活”这种译法。

美和最富有热情的篇章)，黑格尔把一定的疑虑引入了他关于这场革命的意见并用经验的历史事实来丰富、甚或从哲学上来充实这种疑虑。在这一部分，黑格尔把革命与恐怖联系起来，他坚持这种联系的必然性原则并实行更高的历史正义原则，正是因为必须起来反对“旧的制度”。但是，与其热情一齐产生的是这样一种认识，即革命所提出的一些问题是难以解决的，它必然导致纯粹的否定性，即导致狂暴。实际上，从1795年开始，黑格尔的革命热情（在一个表达了他直接参加革命的愿望的时代）便开始减弱，而且个人恐怖的观点变得和革命的概念相适应了。《现象学》在“绝对自由与恐怖”这一节中最关注的就是这些问题，黑格尔在此把纯粹的革命否定性与“纯粹的破坏力量”作了比较，把它比作没有任何内涵、没有任何实质的“最无意义的死亡”，一种“比劈开一颗菜头并无任何更多意义的死亡”。

为什么革命在其否定性的规定上（即仅仅作为一种渴望从过去是普遍的事物中解放出来的暴动）必然导致狂暴呢？在此具有决定意义的只是法国大革命的经验吗（这场革命不仅没能实现自由，反而确定了一种新的个人专制）？黑格尔为什么会认为个体的解放过程只要是由反对国家的个体而非国家本身实施时，就必然会以恐怖和毁灭而告终呢？在黑格尔看来，真的只有国家才能解放个体吗（即使它不能给个体以完全的自由或纯粹的真理）？

在寻求这些问题的答案时，最重要的是历史过程的连续性和间断性之间的关系问题。在黑格尔看来，只有一般的人才是自由的人，这种一般的人既不是一个单个的人，也不是一个处于一定民族或社会环境中的人；既不是一个与野蛮人相对立的希腊人，也不是一个与非基督徒相对立的天主教徒；既不是一个与奴隶相对立的奴隶主，也不是一个与农奴相对立的封建地



主。在所有这些形态上，个体只具有表面的自由。在这些矛盾被克服以前，自由不会成为一条原则，因为自由如果不表现为一种普遍原则，也就不成其为自由。因此，只有世界革命才能代表作为自由观真正现实的历史原则。

相反，一切可能的复辟形式都是以拒斥肯定人之为人的当代历史和拒斥人的普遍本质为基础的。复辟是以过去的名义否定现实，它又使人回到了其民族的、等级的、家庭的、部落的个体存在状况之中——回到了那种不是根据其人性，而是根据历史强加给人的其它特性（这些特性对人性并无持久的影响）来划分人的历史根基上。

革命否定的是过去，而复辟否定的则是本身还作为一种世界历史时机的现实。在黑格尔看来，无论是对过去的革命否定，还是否定现实的复辟企图，在它们关于过去与现实之间的历史间断性的观点上，都是一致的。

在市民社会中，一切关于时代的政治问题、法律问题和精神问题都是围绕伦理生活观的实现（实际上是围绕着资产阶级国家）这一焦点而产生的。但在本质上，它们在其中也得到了解决，从而永远被冻结、调和、搁置、固定和掩盖了。

但是，由资产阶级革命转变而来的市民社会也是对过去的一种彻底否定。当个人在法律面前、主体在道德当中、家庭成员在家庭里面、人在市民社会之中具有价值时，正是因为他是一个人，而不是一个犹太教徒或天主教徒。因此，迄今构成历史的那种历史的过去并不包括资产阶级社会。革命所导致的间断性以及非历史的人类存在的抽象性，决定了世界革命的政治理论及其自由的否定观。只有在伦理生活的领域内，这种否定观的肯定转向才会发生；换言之，只有当革命实现了其肯定的价值时，只有当这一过程转变为一种人在其中成为国家一员的

稳定条件时，它才会实现。然而，即使在一种新的、克服了一切旧形式的国家建立以后，革命的实现（它本身只具有一种否定性）仍包括了一种把社会从过去的历史假定中解放出来的必然要求。

革命是历史的一种间断，因为革命的法规包含了一切先前现存秩序的对立面，并导致了旧世界（因而也是历史）的终结。这正是黑格尔把革命的自由当作一种否定的或抽象的自由的原因，其否定性是通过一种更趋于自我毁灭的破坏性力量表现出来的。与此同时，复辟则使自己显现为革命的对立面，为了挽救人之历史的（民族的、家庭的等等）本质，必须粉碎复辟。因此，正如我们将要看到的，在其否定性上，革命作为个体对以往旧秩序的普遍性的反抗和暴动，不仅在过去，而且在现在也可能转变为恐怖。

然而，历史的间断性问题在黑格尔的《现象学》中仍未解决。它提醒我们，这个问题之所以仍未根本解决，乃是因为从革命想要否定的、以及只有在革命实现以后才能肯定的事物的观点看，这一问题只能通过对过去和现实的集中考察才能被认识，因而才能通过肯定转变为一种后革命的条件。与此同时，代表过去的复辟则拒斥现实，但这种拒斥是空洞的，因而复辟并不存在于现实之中，更何况其现实性是一种过去的属性。因此，导致复辟失败的不仅是残酷可怕的现实，而且是一种田园诗般的过去的丧失。然而，黑格尔似乎并没有说明另一个时间因素，因为在他看来，复辟和革命都不存在于尚不存在的事物之中，因为它尚未产生。对黑格尔来说，革命决不是一种以尚不存在的事物的名义对现存事物的否定，决不是一种现实的、众所周知的真实性的对立面。我们必须注意的是，根据黑格尔的看法，时间的合理性就存在于现存的事物中。市民社会完全有理由代

表全部黑格尔哲学体系——不仅包括经常被考察的《法哲学》，而且包括《精神现象学》、《历史哲学》，甚至包括《哲学史讲演录》——的核心。<sup>①</sup>

关于这一点，一个同样至关重要的问题是，革命是否真的只是在一种否定过去的间断性基础上产生的？在历史的过去的意义上，什么是过去？它不也是以这样一些具有决定性的历史运动——这些运动把革命引向了其自身可能性的实现，引向了一种（严格地说由于其目的性）成为历史的时间、但又不仅仅是纯粹事物之延续的历史时间——为基础的吗？过去的那些伟大的运动以及唤起这些运动的那些伟大人物，不正是首先因为其本质上的方向性和目的性而成为历史运动和历史人物的吗？它们存在于所谓前革命时期，因此它们想要达到一种单一的民族、国家、阶级或信仰的界线的彼岸。除了一种常见的形式上的宗教特征和民族特征以外，这些运动和人物只有通过那些根据世界—历史进程的核心来代替其表象的外在样式的趋势，才能达到其真正的历史性。

在这个意义上，即使是作为一种表面上纯粹的个体的否定性或暴动，革命也不可能仅仅是一种对历史连续性的否定，它同样也是人类真正的人的历史的实现。在否定历史的、非人道的事物的实际行动中，革命实际上既是历史的，也是人道的。因此，在原则上（尽管在实际的实践中并非总是如此），当革命真正富有这种历史的否定观时，便不可能成为恐怖。恐怖必然是复辟的原则，因为复辟不仅是对现实的否定，而且也是对这样一些事物——即那些在过去是非人道的事物，那些使人只有在属于一个民族、一个特权阶层、一个统治民族、一个组织、

---

<sup>①</sup>既然哲学只能在思辨中领会其自身的时间，那么，它只能居于思想实际上已经存在于其中的现实的市民社会或资产阶级国家之中。

一个神圣等级时与他人的对立中才感到自己的特性的事物——的复兴和肯定。

然而，在黑格尔看来，为什么作为否定的革命又会转变为其结果是恐惧和死亡（而且是无意义的死亡）的恐怖呢？渴望创造绝对自由的革命时期所以转变为恐怖、转变为一种专政正是因为，每个人都想成为专制者，每个人都可能说“朕即国家”，并把自己的个人意志强加给其他一切人。在这种普遍的否定中，在这种绝对的自由中，专制者完全可能是任何一个人。这种独立和背离普遍性原则本身的个体性原则正是恐怖的原则。由于每个人都有成为主人或国王的可能性，都有表达其本性而非他人本性的绝对自由的权利，这种独断的、因而也是恐怖的原则便成了基本的、具有决定性的原则。因此，这种主要来源于个体的抽象的专政思想一旦实现，一切个体的意志实际上也就通过恐怖和死亡而终结了，最终成为一种使个体意识对国家——其中仍可能保证自由，尽管是以一种局部的和有限的方式——的恐惧。只有在这时，自由的、真正的、现实的而非仅仅是抽象的、绝对的人格才成为可能。因此，黑格尔在《现象学》中谈到个体意志时写到：“这些个体意识在感觉到他们的绝对主人的、死亡的可怕的时候，就重新屈从于否定和区别，自行归属于各个集团，返回到一种局部的有限事业上来，不过这样一来，他们也就返回到了他们的实体性现实”。<sup>①</sup>

然而，自由之“实体性现实”的这种“分派的和有限的任务”正是将要否定革命的否定性的国家，这种革命被表述为这样一个事实，即革命本身仍未达到一种最终的解决办法，并不是一个保证自由的组织。黑格尔在临终前指出：革命并“没有实现

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神现象学》下卷，商务印书馆，1979年，第121页。



任何在组织上确定的东西”。因为不断的恐惧和动荡不可能保持政治的稳定，并建立一种既能保证自由、又能保证其思想之一定实现的适当的法律秩序。

自由观的发展在此只能达到这样的程度，其中个体的自由和社会的自由是一致的，但是超出这一点，任何进一步的发展都是不可能的，或者只能是一种有害于这场持久争论双方的无意义的循环。既然自由在国家中达到了其最高实现，既然自由既是历史的一个根本原则，也是其过程的一个主要决定因素，那么自由观进一步发展的可能性的终结，也就是历史的终结。因此只有在国家中，自我意识的真理才能不再要么是“我”，要么是“我们”；才能既是“我们”的“我”，又是“我”的“我们”。对黑格尔来说，这并不意味着在普遍利益的水平上抹杀个人利益，而是个人利益在普遍利益中的一种更高综合。而且，基本的解决办法已经在普遍利益和作为历史发展之顶点的、在本质上组织起来了的国家中找到。

在黑格尔看来，由于其组织的效力和精心设计的防卫，关于普遍性和个体的思想都不再流于对自由的一种空泛追求，而是创造它，国家真的从属于后革命时期了。只有国家才能把个体从一个人强加给其他人的革命恐怖的可能性中拯救出来。当然，国家是革命的实现和完成，但它同时也是革命之推动原则的废除。同那些在共产主义中看到一种完美的社会结构的马克思主义者一样，黑格尔认为，任何一种不断的运动或过程都不可能完成，只有在一种最合理的客观性的世界——历史水平上组织起来的理性世界中，这种过程的任何进一步的发展（它已经把世界历史引至其尽头）才会终结。真正的自由的可能性并不存在于合理地组织起来了的现实之外，并不存在于以其合理性来保证自由的那些机构之外，并不存在于防止否定性的恐怖以



及专制个体的恐怖的法律和稳定性之外。其他任何自由都是虚假的、骗人的自由，因为个体的绝对自由很快就会否定自身。黑格尔在《法哲学》中指出，敌视法律是一块试金石，通过它，可以揭露并准确无误地发现狂热盲从、意志薄弱和伪善的动机。作为抽象权利之内在目的的国家、家庭和社会，既不是以自然法、享乐法、强力法或情感法为基础的，也不是以道德法为基础的（因为道德意志总是特殊的意志），而是以理性规律为基础的，是以尊重最高的客观性和持久性为基础的。一切个体的倾向，一切对其个性的证明及其对自由的特殊愿望，都不可能是普遍合理的，因而也不可能被国家所认可。国家不是根据易于沦为恐怖的个体的好恶倾向，而是根据在最高原则——理性的原则——基础上组织起来的生活现实构成的。因此，作为实现了的理性，只有国家才是肯定的自由；除此以外或在此之上的其它具体的自由是不可想象的。国家能够而且必须被完善，其机构能够而且必须被改进，其权利和经济的功能也能够而且必须被改革；但是，其原则既不能在根本上重建，也不能在原则上被进一步破坏；在革命过程已经完成之后，除了渐进以外，革命不可能仍在进一步发展。

只有在国家中，市民才具有一种上升到其普遍性的个体意识。实际上，在一个组织起来了的共同体和国家中，人只有在达到了他想要达到的自由的程度上，才是自由的。因此，国家不可能一种契约——像卢梭认为的那样，因为契约不可能提供国家的合理的客观性，它至多只能尽可能地提供个体意志和普遍意志的有利中介；并因而忽视了存在于其合理性（它独立于任何主观的契约或协议）中的普遍意志。

但是，理解这种作为唯一框架的普遍意志对个体意志之真正实现的优先性的基本要素是哪些呢？黑格尔在最高的人类共

同体即国家中建构理性实现的基本动力首先根源于这样一种人的概念，其中人作为真正的理性被掷进了现存的和现今的理性之中。

亚里士多德把自由的人定义为“利己而非利他的人”。在同一意义上，黑格尔写到：“如果我是独立的，那么我就和某种非我的他物有关……，如果我是利己的，那么我就是自由的。”（《历史哲学》）但是，我何时才利己呢？只有当我在现实或现存中建构了这种存在的可能性时，才是利己的。实际现实的组织是这种“利己的存在”的唯一保证。在一种导致分裂、并因而导致由于某种他物而破坏现实的自发性上，人并非是自私的。现在是根本的标准，而且是由市民社会所代表的，正如在一个资产阶级国家中所组成的那样，这种国家不可能再受到怀疑，否则一切事物（包括理性本身，因而也包括作为个体的人）都将受到怀疑。

革命意义上的破坏总是由于现在尚不存在的事物而对现在的破坏。黑格尔所以委身于现存事物，正是因为他是一个资产阶级社会的、国家的哲学家——而哲学思考的总是其自身的时代。因此，寻求超越其自身时代的一切方案对他来说似乎是十足的幻想。

同样，人正是由于作为一个有组织国家成员的立刻实现、完成和成就而成为其人的。正是在这种人的概念中，作为其自身的个人的历史在黑格尔关于后革命时期和否定革命之进一步变革的可能性的观点赖以建立的国家中完结了（因为人在原则上已经实现了其固有目标：自由的实现）。在这一观点中——即最高理性的实现成了每个个体之合理性的原则和标准，以致于反对达到这种理性却成了对狂妄的一种证明——黑格尔之世俗结构的根本局限便昭然若揭了：理性在其实现中有其自己的

目标，即在人之社会功能的有限实现中，在对人是什么，他还想成为什么的认识中，发现人之最大的可能性。许多马克思主义思想家把他们关于共产主义建设和关于人(作为最伟大、最合理地组织起来的共同体的一名高度自觉的成员)的一切认识形式的蓝图，都建立在了这种黑格尔式的理解上。为了弄清何种人类共同体的组织形式最适合于人类，人当然必须了解什么是人；但是，和那些在具体的小官僚主义政治状况下常常把这种观点庸俗化到荒谬地步的思想家相反，一位马克思主义思想家断言，人之人性并不存在于“人是什么”的认识之中，而是由他所尚未生成的东西构成的。“人是谁？”恩斯特·布洛赫问道。“他是这样一个人，他还不知道他是什么，但却知道(作为自我异化)他一定不是什么、他不想是什么，或至少不应是什么。”<sup>①</sup>

那么，使人成之为人的究竟是什么呢？正是对人之局限性的意识，对那种借助于它人便可能(或应该)成为一个人的性质的匮乏的意识，对那种尚不存在的人性的意识，构成了人之最人性的东西。在“不应”中不存在道德命令，因为道德命令预设了一种肯定的、现存的、甚至是呆板的规范。道德命令必须是一种绝对的、无条件的命令，或至少是一种固定的调节原则，而不能只是一种否定性的思想。因此，道德命令既是对不人道的不断剔除，又必须代表对那些被积极地确立为人道的东西的一种确定。

正如黑格尔所做的那样，在我们已经认识了人类自由在实际现存中的最大可能限度，并把它置于国家范围内的程度上，在我们通过定义既阐明了人之存在的目的、又指出了实现这一

---

<sup>①</sup> 布洛赫：《哲学文集》，法兰克福，1969年，第18页。

目的的可前景的程度，关于人的任何进一步的哲学抽象便毫无意义了。任何进一步的研究都成了例行公事；它早在开始之前就已经完成，因为任何一个已经知道这种图式的人在动手以前就知道了结果。未开垦的幽深处不再存在。一切事物在规  
定性上被定义，只是一个时间问题。

相反，布洛赫指出，“马克思主义毫不畏惧任何深奥的事物。”<sup>①</sup>这意味着还要探索这样一些人的各种个人的可能性，他们并没有把起义的革命内容归结为对那种被认为是唯一能够废除恐怖倾向的普遍稳定性的偏爱。今天，当我们不仅讨论黑格尔，而且主要讨论我们自己的时代时，与黑格尔相反，有必要强调把恐怖本身理解为当代世界中、尤其是那种组织化了的普遍性（这种普遍性本身常常被当作革命的实现）中的一个一般原则。恐怖主要并不是一种个体的反叛意识，并不是对公意和法律的否定，并不是一种个体的武断性的威胁，象黑格尔认为的那样；相反，恐怖作为立法者的结果首先产生于国家强权，而且恰恰是在世界——历史过程的这一点上，当国家为自身假定了一种最进步的政府机构的作用时，它排除了作为革命成果和历史理性之保护人的更伟大的历史正义。将作为恐怖的普遍意志等同于一种有组织的人格堕落中的个体意志，从一开始就窒息了革命的基本要素，但通过真正自由的人格的行动更新和铲除旧事物的过程却从未停止过。

今天，存在并流行着一种国家职能观，根据这种观点，任何不符合国家利益、一般人的幸福，并对现存的规范和稳定的社会未能予以充分尊重的人，都被当成了一个没有价值的人、无用的人、无政府主义者、不健全的人、反传统的人、多疑古

---

<sup>①</sup> 布洛赫：《哲学文集》法兰克福，1969年，第52页。



怪的人、绝望的人、流氓无产者、颓废派、阿飞或嬉皮士。结果，在一个不可怀疑的国家中，即在一个实现了那个时代本身的理性的国家中，一切即使是对现存事物有过一丁点儿怀疑的人都成了怀疑的对象。但是，国家本身的价值是什么呢？当一切都被这一明显的事实——即国家不可能给任何人以任何先前不曾失去的东西——瓦解时，国家权威和美好国家及其崇高性和高尚性的神秘化还有什么作用呢？一种持久的危险乃至威胁即所谓国家的客观理性，难道不更甚于统治贵族、阶级或集团的主观理性吗？而且，不说明那些只想使国家作为国家而永存的国家职能的创造者，人们又怎么可能完全确定和弄清这种客观理性的客观性呢？没有官吏、臣民和管理者，没有国家信仰及其信徒和阿谀奉承之徒，没有许多平庸者、国家理论家、哲学家、警官和警魁，又怎么可能有国家呢？

国家作为国家的理想是完备的组织，但这种完备的组织——它如此之完备，以致于把一切不利于其自我宣传的东西都当作偶然的和非本质的东西毁灭了——就是集中营。从希特勒和斯大林到当代的屠夫，这种不断完备的组织的发展总是伴随着更完备的暴力、恐怖和罪恶。而且，尽管在其理性统治的幻想中，黑格尔没能预见到这样一种偏爱最明智、最合理的国家（在其绝对的合理性上，这种国家总是可能转化为一种绝对的、严格地组织起来了的疯狂）的一切荒谬后果。尽管他坚决反对把个体完全归结为一种抽象的普遍性（因此，指责黑格尔以理性和国家的名义所做的一切是站不住脚的和荒谬的），但在《现象学》的这一节以及他的其他著作中，人们还是能够发现这种宁要普遍的理性、不要个体人格的观点的因素。

然而；即使把关于人及其能力的这种最悲观、最厌世的观点视为邪恶，问题仍然在于，所谓个人恐怖是否比当代世界如



此明显的普遍恐怖和有组织的恐怖危害更小？而且，当一个人拒绝使其尊严和情感服从于国家和组织时，当他为对自己的行为负责而亲自作出自己的判断和思考时，恐怖和非人道的可能性一般来说不就因此而减小到最低限度了吗？因为在这种情况下，个体既没有损害国家，也没有报复国家，为了维护其独立性，他难道不能骗取组织的强权吗？

但是，正如布洛赫所说，如果人还不知道他是谁，如果人渴望追求并趋于人的无限性，趋于其自身存在的可能性（这些可能性只有在破坏人类能量的压力消失时才显现出来），如果人只知道他不是什么，如果人要摆脱那种非人道的、兽性的、异化的和专制的方面——那么，即使他不再作为一个个体，他仍然是一个能够通过其个人行为对另一个个体实行恐怖的人。实际上，人们不应该受这种感伤的乐观主义蒙蔽，认为各种非人现象的可能性已经通过个人的个体性而得到显现。但是，我们也不应忘记，这些现象不仅常常可能发生，而且常常是由组织起来了的一般社会和国家所造成的。把斯大林造就为斯大林的并不是他的个性、癖好和信仰，而正是那种组织得使他能够成其为代表的社会结构。今天，正是法律而非人之本性的恶性，可能导致并常常激发了恐怖主义者。在法律严格地维护现状、而个体又陷于孤立地努力使其存在人道化的情况下，尤为如此。因此，人格发展的个体规范并不总是代表着纯粹的非法性、空洞的否定性或破坏性。

人们可能认为，恐怖作为有组织的恐怖是一种扭曲了的国家，即它不是一种客观理性，而是滥用法律，因而是一种客观的疯狂。现在，黑格尔所说的国家很少与任何已知的历史的国家相吻合，以致于不可能根据经验证据，运用具体的、作为证据的政治现实，即那些我们已经经历并继续经历的恐怖，来拒

斥他。这种尝试不仅可能是对黑格尔之宏伟的理念化结构的一种破坏和削弱，即把它归结为一种现代国家之贫乏理性的创造，而且也是一种明显的歪曲。然而，无论多么善良的意愿，黑格尔在个人对抗（这种对抗可能是由组织由于其自身的特征、国家的国家特征和被法律奉为神明的不可亵渎性促成的）中发现的那种破坏力量和无意义的死亡，不就是伪善吗？这种国家的完备组织不是在理论上为忽视恐怖所允许的差异提供了可能吗？这不正是那种把人头等同于菜头、以便可以毫不迟疑地劈开（当然，如果国家统治者宽宏大量的话，是无需劈开的）的理论可能性赖以建立的根据吗？在我们时代，人们不是被迫通过对一般化了的恐怖而非对个人恐怖的畏惧，而被迫反对组织并自发地进行暴动以恢复人的存在和人的能力的吗？而且，人们不正是并非为了一切种类的一般纲领和国家结构，而是为了那种作为对现存事物之否定的人类存在而要弄清人不是什么的吗（尽管他并不知道他是什么）？这种对未知事物的开放性不正是关于我们时代之唯一正确的认识吗？

黑格尔只有在被当作一个整体时才能被把握。在其思想的一个领域中，我们试图指出一条走出这一圆圈的可能途径。它不是一条可以轻易通过的、标有各种“小心”字样的大道，而是一条几乎看不清的陡峭山路。而且，这一尝试假定，在遵循他的思想时，人们不必在其异化的踪迹里兜圈子，而应沿着这条道路，深入未知领域，进行独立的探讨。

# 革命的哲学概念

加约·彼德洛维奇

20世纪不仅是伟大的科技进步使人类迈入最终幸福（否则便是最终毁灭）门槛的世纪，而且也是一个伟大的革命的世纪。

成功的和失败的革命，革命的和反革命的潮流与运动、行动与意向、思想和感情，渗透到了全世界人民的一切社会生活和私人生活之中，以致于这种现象再也不可能受到忽视了。某些人主张，我们“已经生活在世界革命之中了”。这似乎有点言过其词，但以各种方式直面革命则似乎是不可避免的，而且对革命采取一种态度也是不可避免的。然而、在我们决定赞成还是反对革命以前，我们首先必须躬身自问，革命是（或可能使）什么？在当代社会科学和报刊文章中，许多不同的革命概念到处传播，这些概念如此之多，以致本文不可能全部列举和分析。如果我能成功地阐明和论证我自己的革命概念，也就足矣。

我讨论“我自己的概念”并不是为了声称我自己是一个新的革命概念的发明者，而只是表明我对卡尔·马克思的革命概念的理解。如果我宣布我澄清了我自己的革命概念，这并非是在掩盖或否定其起源，而只是要使讨论转向这样一个问题，即对马克思的这种理解是否正确，并通过它指向一个更重要的问题，即这种解释是如何对待革命自身的。

革命的概念来源于马克思，在此我想澄清和证明的是、我已经多次概括和证明了这一点，尤其是在我的论文“哲学和革

命”<sup>①</sup>以及“人道主义和革命”<sup>②</sup>之中。在前一篇文章中，革命的概念是以问题的形式间接地提出的；而在后一篇文章中，则是以论题的形式直接地提出的。在第一种情况中，革命的概念是在它必然地提出关于革命和哲学之间关系的一系列问题的程度上被考察的；在第二种情况中，革命的概念是在它必然地发展一种关于革命和人道主义之间关系的决定性观点的程度上被考察的。但这两篇文章所提出的革命概念都没有得到明确的论证，本文的任务就是要证明这一概念。

为了澄清这一概念，我将首先简要地概括一下我（已经表述过的）关于革命的实质和“革命”概念的本质的观点；我认为这些观点可以主要地概括为以下十个基本原则：

1. “革命”这个概念不仅仅是用暴力废黜或取消当权者个人或群体的别名。如果权力转变发生在一个社会阶级内部，它更多地与谈论“暴动”和“废黜”有关。

2. 把革命看作权力从一个社会阶级向另一个社会阶级的转变当然更为合适，然而，并非权力从一个阶级向另一个阶级的每一次转变都是革命。如果权力从进步阶级转向复辟阶级，最好称之为反革命。

3. 把革命归结为权力从复辟阶级向先进阶级的过渡是不恰当的。进步阶级对权力的征服，如果不是用来改造社会制度，便很难称之为“革命”。

4. 只有那种伴随着一种新的、更高的社会制度之“结构”的权力（向进步阶级手中的）转变，才能更正确地称之为“革命”。

---

①用法文发表于《实践》杂志（国际版）第1～2期（1969年）；德文文稿见《哲学和革命》一书，罗沃尔特，伦贝克，1971年。

②发表于《以生活的名义：纪念埃里希·弗洛姆文集》一书，B·拉迪斯和E·S·陶伯编，纽约，1971年。

然而，一种较低的社会制度为一种较高的社会制度所取代，并非总是通过革命来实现的；革命是一种在质上不同的社会的建立。

5. “质的区别”会有“不同的程度”。因此，并非所有革命都是同等“深刻的”，它们也不都是同等“革命的”。只有社会主义革命（它不是用一种更先进的剥削形式代替另一种剥削形式，而是废除一切剥削），才是最深刻、最完整意义上的革命。

6. 废除一切剥削形式的社会根本变革不可能只是通过社会结构的改造而实现。没有人的变革，社会结构的改造是不可能的，社会的改造和新人的创造只有作为同一过程的两个方面才有可能。因此，仅仅由于这个统一过程的一个方面而保留“革命”之名是不恰当的。“革命”应该作为人和社会两者的根本改造的概念来使用。完整意义上的革命即社会主义革命，应该通过创造真正的人类社会和人道的人来废除自我异化。

7. 革命不仅是一种人的变革，而且也是一种“宇宙”的变革，即创造一种根本不同的存在“模式”，<sup>①</sup>这种自由的、创造性的存在不同于任何一种非人道的、反人道的、或尚未完全人道化的存在。

8. 革命不仅是一种存在形式向另一种更高的存在形式的过渡，不仅是存在的一种特殊的断裂和飞跃，而且是最高的存在形式，即在其完整性上的存在本身。革命是创造性之最发达的形式，是自由之最真实的形式，是一个开辟了多种可能性的领域，是一个全新的王国。它是存在的真正“本质”，是其本质的存在。

---

<sup>①</sup>在先前的一些文章中，我将“存在”(Being)用作“在”(Sein)，而未考虑到它所指的是特殊的“在”，还是一般的“在”，而且将“存在”(Being)用作“亲在”(Seiendes)，仍未考虑到它所指的是个别的“亲在”，还是作为一个整体的“亲在”。



9. 如果革命不是一种特殊的社会现象,而是存在本身,它就不可能通过任何“社会科学”而得到充分的思考。只有革命和那种作为对革命的一种思考的哲学,才能(而且必须)思考作为革命的存在(或作为存在的革命)。

10. 只有革命的哲学概念才能恰当地思考革命,而且只有在这一条件下,这一概念才既非纯哲学的概念,也非纯粹的概念。哲学只有废除自身,从对革命的思考上升到作为革命的思想,才能介入和思考革命。

这种经过概括的革命观已经受到一些反驳。我们在此不可能全面讨论这些异议;因此,我们只涉及一些最重要的异议——只涉及那些旨在其核心并似乎想要驳倒它的异议上。这些异议主要有:

1. 试图找到一种真正的革命概念在原则上是不可能的。概念不能被划分为真概念和假概念,而只能根据一定的既定观点划分为适当的概念和不适当的概念。

2. 由于概念可能有正确和错误之分,因此革命的概念便被认为是错误的:(a)因为它代表了一种社会学的无目的扩张,并使之转变为一种哲学概念;而且不仅是转变为一种社会哲学或哲学人类学的概念,甚至是转变为一种宇宙论和本体论(它们在理论上是站不住脚的)的概念;(b)因为这种概念之无力和神秘的扩张背离了革命活动(即反动的)。

3. 由于这种革命概念的不当扩张,我们对待哲学的态度也是不公正的,因为我们将一个不属于它自身的主题强加给了它。这种无视人和世界之广泛问题的哲学远非就是迄今的、或它可能是的哲学。

我们所提到的这三种异议似乎是十分有力的,我们试图揭示其现实力量。

与第一种异议相联系，我们必须立即强调，我们主要感兴趣的不是革命的概念，而是革命本身。澄清概念固然非常重要，但我们感兴趣的不是纯粹的概念分析，而是对革命的思考。在这种思考中，我们不仅要澄清革命的“现象”，而且要构造这种现象。对第一种异议的这种答复在此是作为一种未经证明的论断提出的。我们所以有意这样做是因为，我们相信，只有给出对第二种异议的恰当答复，才能对第一种异议的这种答复提供一种证明。

第二种异议认为，上述革命概念来源于一种站不住脚的理论观点和一种反动的实践观点。其理论上的荒谬性在于其言过其词的扩张性，而且这种十分无为的扩张性还代表着其反动性的理由。

对这种异议的适当答复只能存在于对上述十个论点的辩护中，其中，正如大家已经看到的，我试图通过一系列成功的、使其逐步扩大和深化的步骤来澄清革命的概念。从作为“暴动”的革命概念，经由作为权力从一个阶级向另一个阶级转变的革命概念，我们达到了作为一种新的社会制度的结构的革命概念；由此再通过作为一种人的变革的革命概念，达到了作为存在之本质的革命概念。

这是一条正确的途径还是一条错误的途径呢？我们能够逐步澄清、证明和捍卫这一路线吗？

我们的出发点是暴力夺取政权，即用暴力废黜和取代当权者个人或群体的革命观。那种常常出现在日常的前哲学意识和前科学意识中（有时也出现在“科学”中）的革命概念，并非完全没有得到证明。它在社会生活的权力之争和权力转变中，也不难看到。某些权力是通过和平的方式获得的，其中有些又是通过更为暴力的形式获得的，这也是在前科学水平上已经注意到了

的一种区别。这种无视新旧权力特征的暴力夺取政权的革命概念，对那种不想进一步超越表面现象的日常意见来说，是非常方便的。

在一种不加思考的眼光看来，政治斗争就是那些关心政治的个人和政治团体(政党)在不同的政治目标和纲领基础上的斗争——仅此而已。进一步的认识在于，在政治团体与政治行动以外或背后，存在着一些根基更深的群体，如社会阶级和阶层，阶级社会中不断进行着的权力之争常常具有一种阶级的特征。这种观点开创了(而且并未远离其目的)我们可以称之为教条的或庸俗的马克思主义，即那种流传最广，但却离马克思最远的马克思主义。

撇开对庸俗马克思主义者的一切批判性保留，我们必须公正地对待它们。他们仍然发现了某些东西，他们的洞见并没有局限于语词的运用上。当庸俗马克思主义者认为革命不是权力的每一次转变，而只是从一个阶级转向另一个阶级时，他们主要感兴趣的并不是固定一个语词的使用法，或给一个概念下定义。相反，他们想要表述的是这样一种洞见，即我们应该区分两种根本不同的权力转变：一种是在同一基本阶级中权力从一些人手中转向另一些人手中；另一种是权力从一个阶级转向另一个阶级。

庸俗马克思主义者们也知道，不同的社会阶级不仅在实际上是不同的(和对立的)，而且从世界历史过程的观点看，它们可以被划分为进步的和倒退的。这正是他们正确地坚持严格区分革命(即权力从复辟阶级向进步阶级的转换)和反革命(即权力从进步阶级向复辟阶级的转换)的原因。当然，在我们不使用可能有助于掩盖事态真相的术语的条件下，革命和反革命之间的这种客观的区别，在术语学上也可能以某种其他方式被固

定。

庸俗马克思主义十分清楚地了解，根据马克思的观点，应该从阶级斗争的观点来看待社会变革，而且革命不是一种暴动。然而，它也经常忘记这一点，以致不能从一种阶级的观点出发来研究这一过程并把革命当作夺取政权。革命夺取政权和所谓“革命以后的发展”被严格地区分开了。作为一种短期行为的革命和作为一个长期过程的革命以后的发展被当成了两个彼此独立的事情，而且人们认为，革命的特征并不依赖于随之而来的革命以后的发展的本质。

这种观点的困难是显而易见的。权力转变是否真的意味着权力转移到进步阶级手中，既不能在新统治者之空洞的声明和承诺的基础上确立，也不能通过对其个体的社会根源的空泛研究来确立。新的当权者是否真的代表了进步阶级，首先可以从他们使用其权力的方式中看出。如果新权贵将权力用于维护已经存在的社会制度、尊重旧的统治阶级的利益，那么它就是一种权力的根本变革，因而不是革命。只有当新统治者将其权力用于一种根本的变革，用于建立一种新的、符合进步阶级利益的社会制度时，我们才能正确地讨论革命。

马克思和恩格斯以及后来的列宁一再坚持，我们只有在社会制度根本变革的情况下才能讨论革命，仅仅夺取政权并不就是革命，至多只是革命的一个阶段。然而，在斯大林主义之最后的、最庸俗的阶段，革命被归结为权力的征服（在这一阶段上，斯大林的实践活动成了一种扼杀在权力征服以后作为革命而出现的一切事物的尝试）。斯大林逝世以后，某些人十分自满地发现，将革命归结为夺取政权是不恰当的。例如，E·费舍尔对这种相当简单的观点——即革命应该以“一个过程、一个时代”为特征，而不应以“一种行动”、“一种政治革命”、“一种反



抗已经忍无可忍的统治的暴力起义”为特征——一直抱有强烈的热情。

然而，这种我们不想辩驳的观点并不是一种真正伟大的思想业绩。斯大林也曾知道，夺取政权只是革命发展中的一个时刻或阶段。在解释列宁的观点时，他坚持认为，资产阶级革命和无产阶级革命在阶段上、在任务上、在政权转变的发生上，是根本不同的。<sup>①</sup>因此，当我们以夺取政权作为评判革命的标准时，我们仍很接近于斯大林。这里，我们只是在理论上捍卫“较好的”斯大林，而不是“较坏的”斯大林。

只有当我们详细阐述了社会主义革命同所有其他革命在原则上的区别，并坚持只有社会主义革命才是一种最深刻、最完整意义上的革命时，才开始摆脱斯大林的道路。由于我们强调的是社会主义革命和所有其他革命之间质的区别，因此与斯大林主义的冲突并不会发生。当我们认为这种质的区别在于只有社会主义革命才是最完整意义上的革命时，争论才开始。

这个论点乍一看似乎是矛盾的。如果只有社会主义革命才是真正的革命，那么所有其他的革命便只能是“假革命”；如果这样的话，那么“社会主义”与“革命”的结合就成为多余了。因此，关于社会主义革命和非社会主义革命之间的区别的问题就完全消失了。

然而，上述论点不仅在逻辑上是矛盾的，而且也是不符合历史事实的，甚至是反动的。以往的伟大革命动摇并改造了当

---

<sup>①</sup> “(2)资产阶级革命的基本任务是夺取政权，并使政权适合于已有的资产阶级的经济，而无产阶级革命的基本任务却是在夺取政权以后建设新的社会主义的经济。

(3) 资产阶级革命通常是以夺取政权来完成的；对于无产阶级革命，夺取政权却只是革命的开端，并且政权是用作改造旧经济和组织新经济的杠杆。”——《斯大林选集》上卷，人民出版社，1979年，第402～403页。



时的世界，为后代留下了持久的印迹。与一场几乎尚未开始的革命相比，抹杀其重要性，不正是以一种虚无主义的方式否定人类以往的伟大运动吗(因而也是在未来阻碍这些运动)?

由于这一问题，我们已经清楚地认识到，不触及思维和存在之根本的潜在可能的问题，就不可能成功地讨论革命的问题。

如果存在着一种固定不变的革命本质的话，如果这种本质可以通过一种严格的一般概念(这一概念能够概括一切革命的共性，并对一切特殊形式的革命保持中立)把握的话，那么根据那种并非一切革命都同样是革命的，只有未来的社会主义革命才是完整意义上的革命的观点，我们的观点当然是一种谬误。换言之，如果我们生活在一个封闭的、完成了的、不可能产生任何新东西的、由等级秩序的固定本质构成的世界中，我们的革命观就是站不住脚的。

但是，如果我们生活在一个开放的、历史的、并非完全由过去决定的世界中，情形就会截然不同。如果未来能够赋予生活以某种新的、根本不同于过去的东西，那么，过去的革命就不可能成为未来革命的模式。

可能的异议还有，未来的革命也不应被当作现实的标准，因为我们怎么能预先思考未来和某些尚不存在(也许永远不会存在)的事物呢?这种异议似乎是令人信服的，但是我们必须弄清它所包含的内容和它对我们的要求。

如果不允许思考未来，那么我们就必须使我们的思维局限于现在和过去。这样便似乎只能根据我们的思维而不是我们的历史存在来要求某物。然而，如果不允许我们思考未来，我们便没有被局限于我们的存在(Being)了吗?便允许我们超越我们的存在中的存在界限、并赋予生活以某种新东西了吗?如果

不允许我们思考未来，那么我们就不仅限制了关于过去的思维，而且也限制了关于存在的思维。如果允许我们思考未来，那么我们便会被谴责为超越思维去创造新事物，而且我们的思维和我们的存在便会相互分离。或许还不至于如此之惨吧？难道思考过去、崇尚现实（它是我们的思维的神圣界限，而且就存在于我们的实践活动和存在之中）、创造某种新事物、甚至迈向更高的生活形式，就不可能吗？果若如此，那么新事物就可能完全是非理性的、神秘的东西。

由于这种只有社会主义革命才是完整意义上的革命的观点，我们的革命概念仍未完成、尚不彻底。我们还不知道什么是一般的革命，什么是特殊的社会主义革命。社会主义革命能被归结为废除剥削吗？

如果我们把革命理解为一种根本的社会变革，那么问题自然在于，在这种变革中我们思考的是什么，它在何种程度上预设、包括或要求一种人的变革。相反，革命常常被理解为一种对人的本质的社会结构没有影响的变革。这种观点假定，社会可以在根本上进行变革，而人则可能基本上保持原样。还有的人梦想一种新人，但又认为新社会和新人的创造在外在的因果关系上是两种不同的事情；只有通过革命，才能创造一个新社会，而且只有在新社会中，才能培育一个新人。因此，新人是作为新社会、归根到底是作为革命的被动产品而出现的。然而，谁在进行革命？如果旧人能够进行革命，那么怎么会导致新人呢？产品不应与生产者大不相同。

正如我们认为的那样，革命只有作为一种通过它人既改造了他生活于其中的社会，又改造了他自身的活动才有可能。这一洞见清楚地表现在马克思关于费尔巴哈的论纲的第三条中。庸俗马克思主义者的这种观点——即我们首先应该创造一种新

的社会结构(它将轻易地造就一种新人)——和基督教的这种信仰——即我们首先应该实现人心的变革(因为实现这种变革的人将很容易组成一个更好的社会)——一样,是完全错误的。

认为“社会”的变革和“人”的变革是不可分割地联系在一起(因为在这两种情况中讨论的都是人),就是在为把同一过程的两个方面分割为两个完全不同的、独立的过程作辩护吗?尝试把整个过程当作一个(有差别的)统一体,不更有价值吗?我们是否将把整个总过程称为“革命”当然并不重要,重要的在于思考克服人之自我异化的可能性,这种异化在当代世界中同等程度地伤害了个人和人类社会,而且只有通过创造一种真正的人类社会和真正的人类存在,才能废除这种异化。

由于把社会主义革命(即最完整意义上的革命)理解为废除人的自我异化,我们已经赋予革命以一种超越了社会科学界限的解释。革命已经成为一个在表面上是历史哲学或哲学人类学概念的哲学概念。这就是“革命”概念的一种合理扩张或神秘化吗?

许多人将把它看成一种没有根据的概念扩张。但是,这种扩张是否可能并不过分,相反却太节制了呢?也许,革命的概念并不仅仅是一个历史哲学或哲学人类学的概念,而甚或是一个本体论概念呢?实际上,这一点在前面(第七和第八个论点中)已经提到。然而,这真的不过分吗?一个社会学概念怎样才能转变为一个人类学概念甚或一个本体论概念呢?革命不是一种本身就属于社会和人,而决非属于存在的社会现象吗?不是一个社会学的、人类学的而决非本体论的主题吗?

这种异议似乎是令人信服的,但是这种表象毕竟是一种表象。如果我们已经承认革命必然与人有关,我们还能否认它与存在的任何联系吗?正如我们已经多次力图表明的,如果我们

试图停留在这一问题的界限之内，如果我们排除了关于意义和各种存在的方式、关于本质和现象、关于时间及其尺度、关于可能性、现实性和必然性等“形而上学的”问题，我们就不可能对“人是什么”的问题作出令人满意的答复。一般来说，人的问题必然与存在的意义问题有关，它表明，如果我们停留在一种哲学人类学的界限之内，“人类学的”问题就不可能成功地解决。换言之，不存在纯粹的人类学的问题、现象或观点（正如同样不存在纯粹的本体论问题一样）。所有人类学问题同时就是本体论问题（反之亦然）。

如果革命的概念是人类学的，如果所有人类学概念同时又是本体论的，那么革命的概念就决不可能是纯粹的人类学概念。换言之，如果革命和人有某种关系，也就与存在相关。但是，它与存在有什么关系呢？

上述第七个论点认为，革命是一种“宇宙”的变革，即创造一种新质的存在“模式”。应该怎样理解这一点呢？革命在宇宙中、甚或在一般的存在中产生了一种变革吗？它意味着革命也在历史以外和非人的自然界中发生吗？这既不可思，也不可言。

这种在历史中的革命以外必然存在着自然界中的革命（在某种程度上作为其宇宙论的或本体论的根据或相关物）的观点，对某些人来说似乎是有吸引力的。因此，自然灾变便被当作非人的自然界中的革命发现了。当我们在描述作为一种宇宙变革的革命时，我们并没有提到这种自然界的“革命”。为了弄清革命的宇宙论意义和本体论意义，没有必要在人以外去发现什么革命。

人不仅是一种与许多其他存在并存的特殊存在，也是唯一具有创造性存在能力的存在。人作为一种实践的存在，作为一



种包含自身并超越全部存在模式的存在,尽管其自身微不足道,稍纵即逝,但对存在的整体而言,却是十分重要的。没有人,世界就不可能与世界、与人相一致。革命对存在整体的重要性,并不是发生在一切自然领域中的某物,确切地说,它是人之存在的一种基本形式。

但是,作为人之存在的革命意味着什么呢?它在存在中的位置如何呢?革命大多被理解为一种过渡的形式。在一种更为庸俗的观点看来,它是权力从一个集团或阶级到另一个集团或阶级的过渡;而在一种更为精细的观点看来,它是社会或人从一种较低形式向较高形式的过渡。在这两种观点看来,革命在本质上是无,是一种独立于其目的的,没有内容、价值或意义的东西,它只是向一种更高的存在形式的过渡,是一种为其目的证明了的手段。这样,它似乎就象一种非存在、一种空虚性、一种存在中的洞穴、一条划分了存在之两种不同真实状态的裂缝。

如果我们回顾那些伟大的历史革命(英国革命、法国革命、俄国革命等等),我们就会发现,我们对这些革命的认识比对某些更长时期的和平的、非革命的进化的认识要多得多。这并不是我们认识上的一种偏颇,而且也是这样一个事实的结果,即在革命中发生的事件比在非革命时期发生的事件要多得多。革命所以能使人进入一种更高的生活形式,正是因为它本身就是一个人其中发现、创造和实现了新的潜能的创造力旺盛的时代。与那种只是向一种更高的存在形式飞跃的存在相反,革命已经是一种更高的存在形式,是一种把人当作人的创造性活动。革命的终结(包括所谓成功的终结)将意味着创造性的中断,或至多是一种在已经达到的水平上的稳定。

如果从根本上说,社会主义革命的创造性将终止于何时呢?



显然是在废除了一切自我异化的时候，是在人完全成为人，社会完全人化的时候。然而，这一时刻何时才能实现呢？永远也不可能，因为实现人之全部可能性将意味着禁锢人、终止人的发展、否定人的创造本质。如果人发展了其全部潜能，那么社会主义革命就只能作为一种永无止境的过程才能思考。只有作为一个革命者而生存，人才能实现其本质。

人区别于其他任何存在是因为人是一种实践的存在。这并不意味着人是由其口头意义上的、政治的、商业的或某种其他的“实践”活动决定的。根据马克思的精神，就实践是一种自由的、创造的活动而言，它是人之活动的结构。作为一种实践的存在，人是一种自由的和创造性的存在，因而也是一种革命的存在。革命并不是历史的一种特殊现象，而是人类集体创造性的一种最集中的形式，即一种人之创造性本质最鲜明地得到体现的形式。

众所周知，与非革命时期相比，革命在人类历史上一直是较为罕见的，而且非常短暂。这如何才能与表现了人之本质的论点相一致呢？根据马克思的观点，迄今的历史只是人类的前史，其中人与其本质是异化的。这并不是说人有一种既定的、固定的本质，而是说人还没有实现其历史地发展着的创造性潜能。相反，当人同时实现和扩展了其创造的可能性，并在社会生活中充当了一种革命的存在时，才不是自我异化的人。在迄今为止的自我异化的前史中，人在作为一种革命的存在实现自身时，只是偶尔和很不完全地获得过成功，这和革命作为历史的本质的论点并不矛盾。

迄今的全部革命都包括了不同程度的暴力和流血。如果我们把革命誉为人类生活的一种可能的持久形式，我们不是要使人重蹈暴力和残杀的覆辙吗？这和我们的意图大相径庭。革命

的本质不是流血和暴力，而是一种通过它能够造就和发展新人与新社会的创造性活动。即使在以往，流血和暴力也只是革命的次要因素，而且在整体上，革命中的人道主义因素比那种经常以恐怖和暴力为标志的“和平”的进化发展时期也要多得多。

然而，以往的革命尽管要想实现一种更好的人性，但仍属于人类之异化的前史；它们是克服异化之环的勇敢尝试。社会主义革命作为对人类之整个非人的阶级历史的彻底否定，在原则上应该给我们某种新的东西，带来一种彻底消除了暴力和流血的人类创造性能力的发展，带来一种联合，其中，用马克思的话来说，“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。

革命并不仅仅代表一种离经叛道，或在本质上被看作存在之特殊领域的历史的一种偶然现象；革命在历史作为存在的一种形式（其中存在本身发展和实现了其最大的可能性）的构成中，起着决定性的作用。在这个意义上，革命是“存在的真正本质，是其本质的存在”。

果若如此，那么，革命的概念就不是社会学的（也根本不是科学的）概念，而显然是个哲学的概念。它只能以哲学的方式被思考，而且只能通过这种哲学即通过一种新的、革命的观点克服旧的本体论和人类学，革命的概念才能废除自身。

由于这种革命的哲学——形而上学观，我们达到了何处呢？我们达到了其真正的本质，还是偏离了革命的思想 and 革命的过程了呢？有时人们实际上认为，这种抽象的“哲学化”背离了具体的革命任务，因而起着反动的作用，果真如此吗？革命的思想是革命行动的障碍，还是革命行动之不可避免的前提和组成部分呢？

如果我们拒绝和反对这种概括了的革命观，我们来看看将发生什么事情吧。当然，拒绝这种观点的方式各不相同，因此

我们只简要地讨论其中的某些方式。

拒绝这种概括了的革命观的最激进的方式也许是拒绝一切革命思想。其论据是，革命无需思想，因为革命只有作为自发的爆发或集体创造性的迸发才有可能，而决不可能作为某种事先经过计划和预谋的东西产生。我们可以部分地同意这一观点。在理论上，革命不可能建立在经过计划和预谋的科学技术思想的基础之上，尽管这种思想可以帮助我们在现存秩序的范围之内进行某些较小的改革，但它不能帮助我们推翻或重建整个生活。然而，没有思想是对有计划、有预谋的思想的唯一可能的选择吗？革命没有思想如何可能呢？如果我们抛弃一切思想，我们怎样才能知道我们讨论的是革命还是反革命呢？

拒绝我们的革命观的另一种方式是接受某些不同的革命概念。它是一种什么样的概念呢？在上述内容中，我们未曾思考过所有可能的革命观，但我们思考了其最重要的类型。其中，哪一种类型才称得上我们所探讨的较好的革命概念呢？

作为一种独特的社会变革（不论这种变革是如何被阐述的），一切革命观在本质上都隐藏着一种把社会变革与人的变革分离开来的危险，而且，这种分离将思想和社会行动引向了一条错误的道路——背离真理和革命。顺便说一句，这个论点在斯大林主义中得到了充分证明。在斯大林主义当中，对自由和人性的压抑被证明为是社会主义的社会结构和机构更快发展的一种手段；因为它实际上意味着既阻挠作为个性发展，又阻挠作为社会结构和机构发展的社会主义的发展。

这第二种基本的革命观（它试图只在人类学水平上讨论革命）必然陷入一种无批判的、表面的、不能解释其自身主要论点和前提的人道主义。这种关于社会主义革命作为一种真正人道的、非自我异化的社会和人的创造与发展的论点，只有通过

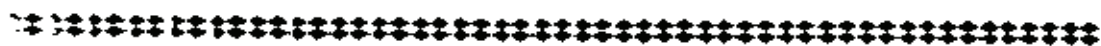
对人的概念、异化和非异化之真正的批判分析(这种分析只有超越哲学人类学的界限才有可能)，才能真正发现。关于人、革命和社会主义的纯粹的人类学概念至多只能达到一种感伤的人道主义，它诉诸的不是理性而是感性，而且在社会活动中至多只能为进步的进化主义和改良主义提供基础，而不可能成为革命行动的基础。

因此，对革命思想之各种可能性的研究似乎必然使我们得出结论认为，革命的概念不仅仅是人类学的，也是本体论的；而且不仅是本体论的，也是哲学的和形而上学的。革命是这样一种概念，它不仅是一个概念，因为它并不反映某种特定事物的本质，而且也是关于现存世界之根本变革的可能性的思想。革命还是这样一种概念，它不仅是哲学的，因为它思考的是超越传统意义上的哲学；而且也是作为自我异化的一种特殊活动的哲学。只有这种彻底的革命“概念”才能提供一种摆脱矛盾的方法，其中，关于革命的各种传统的、科学的和哲学的理论都已经失败了；只有这种“概念”才能同时导致彻底的社会行动，才能成为其必然的组成部分，而非外在的指令。

从革命的观点看，即使对这种以哲学——形而上学的方式来扩张革命概念的做法没有异议，从哲学的观点看，这一过程就不会受到反对了吗？使哲学局限于对革命的思考得到证明了吗？如果革命只是一种特殊的社会现象，那么一种讨论革命（而且是只讨论革命）的哲学实际上就可能是狭隘的和失败的。然而，如果要求革命去揭示和发展存在的真正本质，那么哲学对存在的思考就能够而且必须思考革命，不仅是在它思考存在时顺便地、附带地思考它，而且恰恰就是思考革命。哲学并未由于成为革命的思想而失去其广度，相反正是通过它而实现了其最伟大的意义，并完全成为关于真理和真正存在的思想。







**第三部分**  
**文化、思想和宗教**



•

•

•

•

•

•

•

•

•

# 文化：乌托邦与现实之桥

札戈卡·格鲁博维奇

由于被定义为一种人及其世界的人道化过程——即一种更人道的世界图景，文化总是处于概念与现实、理想与实在、新生事物与既有事物的中间。

但是，在社会学和人类学中，文化通常并没有被定义为一种其结果要由人的人道化来衡量的人道化过程，相反却被更狭窄、更实用地当成了一定社会制度中人的的一种社会遗产。

那些把文化视为标准化的、习得的行为或传统地获得的习惯的定义——如林顿的定义、<sup>①</sup> M·米德的“传统行为方式”和福特的定义<sup>②</sup>——在社会学上都是片面的。这些文化概念受到了双重的限制。首先，文化只是被看成一种使个人适合于社会环境的手段，这就忽视了文化的根本特征——即人改造自己的环境并使之适合于自身的活动，在这种活动过程中，自然环境和社会环境都得到了改造。其次，这种文化概念把文化归结为个人之社会行为的形式和组成部分，甚至更为狭窄地被描述为

<sup>①</sup> R·林顿：《人格的文化背景》，劳特里奇和基根·保罗出版社，伦敦，1964年，第21页。

<sup>②</sup> M·米德：《原始人之间的合作与竞争》(1937年)；福特：《文化和人类行为》(1948年)。均引自A·L·克罗伯和克莱德·克拉克洪编《文化：概念和定义的一种批判考察》，温塔哥丛书，兰登出版社，纽约，1963年，第107页。



“正常的”标准化行为，这样一来，在这种文化定义中，生活和创造性的所有其它有意义的领域便毫无地位了，因为它们不可能被归结为这种行为概念，当然也不可能成为标准化的行为（根据这种定义，艺术和哲学当然可能被归结为“异常的”行为，因为它们不能被标准化）。这些定义仅对文化的实用功能作了规定。但是，以这种方式还原文化概念，妨碍了对文化的总体内容及其发展的解释。如果文化被理解为标准化的行为（即只和那种降低到个体性的水准上，并超越了官方所接受的、在一定时期内受到支持和拥护的标准界限的各种社会标准有关），那么如何才能解释起源于发明的文化过程，或新的、独创性的、非标准的、与既定事物相反的事物的产生呢？文化（即使在调整个人的社会行为时）并不是天生固有或一劳永逸地“被赋予的”，而是可能、且必然发生变化的；它不是标准化的产物，或那种已经确立的、经过调整的、预先接受了的、对变化缺乏任何激情的经验的产物。文化过程及其产物——文化——是标准化的行为结构、以及生活和创造性的保守形式之链条断裂的产物。

C·克拉克洪和W·凯里<sup>①</sup>批判了这些不是把文化当作“解决问题的传统手段”就是强调文化是社会遗产的一个组成部分的观点，认为前者没有说明“文化的创造问题”、“创造新的需要”这一事实；后者则过于消极地提出了人的作用，“似乎人毫不费力、毫无困难地就可获得其文化”。但是人们也可能不赞成克拉克洪关于文化是一种“生存设计”<sup>②</sup>的定义。这一定义不仅是不

---

<sup>①</sup> C·克拉克洪和W·凯里：《文化的概念》，载R·林顿编《世界危机中的人的科学》，哥伦比亚大学出版社，纽约，1945年，第81～82页以后。

<sup>②</sup> 这个短语在其它来源中得到了广泛认可，见C·克拉克洪：《人之镜》麦格劳·希尔出版社，纽约，1949年。

完备的，因为它没有讨论文化概念的任何内容，没有定义文化区别于其它现象的不同特征；而且也是片面的，因为文化不仅提供了现实生活的一种“设计”，而且也提供了关于未来的一种想象，它不仅包括了“历史上所创造的各种明确的或含蓄的生存设计”，而且也包括超越历史所派生的各种模式的手段。由E·B·泰勒提出的最古老的一种文化定义是最令人不满的。<sup>①</sup>这个定义的缺点在于它是描述性定义，它不能为选择有代表性的文化现象、为解释这些作为特殊现象的文化现象提供各种标准；而没有这些标准，我们就不能考察在何种基础之上，上述因素才能予以说明。因此，把文化定义为全部成就的总汇无助于我们定义文化现象的不同特征。我们必须重视Z·鲍曼的警告<sup>②</sup>，文化并不是由人的产物构成的，而是由这些产物的意义、以及这些意义在其中被系统化和理性化的方式构成的。换言之，文化是使物对人有意义的东西，并作为一种标准内在化于人格的结构中（鲍曼把这一过程之物质的、客观的形式命名为“文化的相关物”）。这样，文化就意味着“人如何思考、如何理解他的世界”；<sup>③</sup>但是，由于在Z·鲍曼的概念体系中，对世界的理解和人的活动是联系在一起的，因此对世界的理解便受到这种活动的限制，而且与其结果不相吻合。例如，这种文化概念与那种作为“符号系统”或“符号互动的结构”的文化定义（列维-斯特

---

① E·B·泰勒：《原始文化》（1871年），引自克罗伯和克拉克洪编《文化》，第81页。

② Z·鲍曼在其《作为实践的文化》中写道：“在它不断地调解理想与现实之间的不和，即通过揭露其局限和缺陷使现实充满意义，不断地调和知识与旨趣这个意义上，文化构成了人类的经验；或者勿宁说文化是人类实践的一种模式，其中知识与旨趣是一个东西。”Z·鲍曼：《作为实践的文化》，劳特里奇和基根·保罗出版社，伦敦，1973年，第173页。

③ 详细的讨论参见前书。

劳斯)就不一样。鲍曼的文化概念所以比作为一种符号系统的文化定义更全面、更丰富是因为,在人的活动中,意义、模式和价值与人的目标是联系在一起。

C·列维-斯特劳斯的结构主义是以限制文化概念,即把文化归结为各种系统和互动的结构为特征的。他强调,他的主要兴趣在于研究“无意识的精神活动”,他断言,语言是一个群体藉以接受文化的工具。列维-斯特劳斯把语言系统——一种无意识的精神活动的结果——当作典型的文化现象,因此,在关系系统中,社会和文化都可能被归结为语言,相应地,语言也就包括了(通过符号予以表达的)交往规则。<sup>①</sup>

应该把这种文化概念与萨特、列斐弗尔和鲍曼所阐述的马克思主义研究方法相比较。通过比较列维-斯特劳斯的 概念与马克思对社会的理解(在这种理解中,实践的概念是基本因素),鲍曼断言,在列维-斯特劳斯看来,“文化的本质在于结构”。<sup>②</sup>为了理解文化,我们必须“发现人类活动的技术专业化领域背后的共同结构”。这种结构实际上就是人类精神的结构——即对全人类来说都是共同的语言结构。鲍曼和萨特批判了列维-斯特劳斯的理论,<sup>③</sup>因为它们缺乏实践(活动)的概念;列斐弗尔声称,它们都是非历史的和还原论的。<sup>④</sup>

上述大多数定义主要是把文化看作一种具体的、既定的现实功能,并在调整个人与社会的关系中建构其目标。因此,个体的成熟是通过他适应一定的社会制度的规范和要求来判断

---

① C·列维-斯特劳斯:《结构人类学》,法兰西大学出版社,巴黎,1958年,第78、94、326~327页以后。

② 见鲍曼:《作为实践的文化》。

③ J·P·萨特:《关于人类学的对话》,载《哲学年鉴》,卷二~三,1966年。

④ H·列斐弗尔:《结构主义历史回顾》,载《国际社会学年鉴(卷35)》,1963年。

的。这些文化理论过分强调了文化的功利性，以及由功能主义者所限定的、作为个体发挥其特殊作用之准备的社会化功能。在这种方式看来，文化的基本目标就是保持一个社会制度的内聚力并为社会成功地发挥作用作出贡献。大多数文化定义都忽视了与永恒的人道化过程相关的文化的所有其它方面，因此，最为经常地受到排斥的正是文化的乌托邦方面；即对理想的追求，这种理想是远大的，但显然是不可能的，它不是建立在“坚实的基础之上”，尽管它是清醒的和令人满意的，并扩展了认识的界限，指向了一种可能的新的现实。

这样，文化便被定义为一定社会制度或一定种族共同体中的一种功能面存在：文化的功能在于维护和支持它所从属的那种特殊的政治制度。而文化的本质特征即“自由王国”却被忘却了，而且在原则上，只有通过超越既定的、已经构造和确定了的制度，文化才能实现其人道化功能。换言之，为制度服务和维护现存的进化阶段的经验、风俗、习惯和常规只是文化的一个方面，但决不是唯一的或最重要的方面。就任何一种文化活动而言，对以往经验的先验的开放性和批判判断都是根本的，超越现实以解放新积蓄的人类能量，是一种比维护已经确立了的事物更重要的文化功能。

在社会学和人类学中，对这种文化概念范围的无根据的限制造成了这样一个事实，即研究主要集中于一种社会制度中的文化整合以及一定社会制度框架中的文化系统的协调——或功能性。由于打开了新的视野，理论的探讨和经验的探讨被回避了，尤其是关于文化与社会制度之间的冲突以及这些冲突所引起的矛盾被回避了。尽管破坏旧制度是开创理想未来的革命条件，但事实就是如此。

即使在近几十年来，文化——或者至少是其最根本的部分



——显然已经处于与现存制度的对立之中，但学术探讨仍然以一种功能主义的方式把文化当作社会制度的一个因素，而不是对这一制度的一种抵制，从而看作一个即将来临的世界发展的动因（这并非是指那种作为技术文明的产物、并被完全整合进技术文明的“大众文化”）。然而，当前的事件表明，文化愈来愈少地被整合进社会制度之中，正如法国1968年的五月事件，美国的学生造反，华沙1968年3月的学生暴动，以及贝尔格莱德1968年6月的学生运动已经证明的那样：这些事件可以被视为一场文化革命，一场反对窒息人之人性的现存制度的暴动，一场人对实用性的胜利，一种改造现实并站在人类自由的成就立场上评价一切社会活动的要求，一种对人的权利及把握个人自身命运的要求的确证，或者——更简单地说——这些事件可以被看作一种制度就是目标本身的否定。

在其文化定义中，H·马尔库塞和D·比德尼从一个完全不同的角度强调了人的生活的人道化、人的能力的发展和对人的本质的崇尚。<sup>①</sup>比德尼不仅把文化解释为满足人的需要的手段的创造，而且把它解释为规范性目标的确立，因为“它决定了可以忍受和值得想望的存在的条件与标准”。因此，比德尼用文化把谋生的生物学斗争和“自我保存的、价值论的、规范的能力”区分开来了，他认为，文化就是对人的一种证明，纯粹的生物学存在并不是生存的充分理由。

为了精确地说明文化的人道化功能的意义，我们提出如下文化定义：文化是这样一种过程和结果，即通过人对一种更人道的生活的设计而转变为一个新的世界来实现人的人道化。在

<sup>①</sup> H·马尔库塞：《论文化的重新确定》，载马尔库塞：《文化与社会（卷二）》苏尔坎普·威尔拉格出版社，1966年，第148页；D·比德尼：《文化危机的概念》，载《美国人类学家（卷48）》，1946年，第535～546页。



创造文化的过程中，人能够更好地决定其存在的问题，不断地发展其新的生活方面，以满足其基本的需要，丰富其动机，并发展为一个更全面的人。

这个定义在其最宽泛的意义上构想了文化，并把文化视为一个整合了各种不同因素及其特殊功能（包括各种亚文化，及其在人和世界的人道化过程中执行一定的基本任务时所起的不同作用）的唯一整体。然而，对我们来说，这种最一般的理论水平还不足以把文化解释为人类环境的一个组成部分，以及影响社会制度和人格的一种方式，因为文化既是社会结构的一个组成部分，而且也是人格的一个组成部分，我们必须从这两方面进行具体分析。

换言之，每一种个别的文化是在一定的社会环境中产生的，并执行着一定的功能。这就提出了一个更为狭窄的文化定义：文化是一种特殊的、或多或少被整合了的物质成就和精神成就的系统，通过这一系统，社会达到了其目标并使其成员能够参与社会生活。无需赘言，这一定义限制了社会藉以实现其基本目标并满足其成员基本需要的文化概念，社会正是通过这些因素来调整其成员的行为，以及社会、个人和社会团体之间的关系。这一定义还限制了文化的功能，社会学家和人类学家很容易把它看成是文化的唯一方面，正如我们在前面的分析中证明了的那样。

在马克思主义文献中，“文化”经常为“上层建筑”一词所代替，它包括“社会意识”的各个方面，并区分了从属于基础的领域。这被看成是对作为主要因素（实际上是经济因素）作用之结果的人类思想起源的一种唯物主义解释。这种物质文化与精神文化相割裂的图式（即认为“基础”和“上层建筑”是两个割裂的社会领域），导致了一种不能允许的还原，即把文化还原为少数

几个主要因素。其中意识形态尤为受到重视，而其它因素（例如价值，它在马克思主义文献中就不是作为文化因素而存在的）则被简单地拒斥了。在“上层建筑”的概念看来，文化仅仅意味着精神活动的客观化成就。

因此，马克思和恩格斯关于思想“……没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变着自己的这种现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”<sup>①</sup>的观点，变成了一种以非辩证的方式把思想和现实割裂开来，并使思想从属于物质生产的准则。上述观点表明，我们不能把思想的历史与行动着的个人的历史割裂开来，但这并没有证明这一结论，即人的活动可以被粗俗地划分为物质活动和精神活动，而且后者必须从属于前者。这种基础和上层建筑的图式观实际上是一种两个世界的观点。根据这种观点，上层建筑与实际生活是隔离的，对基础仅仅有着一种次要的、反射的影响。在这种图式中，思想并没有渗透于人的现实，似乎只有一种纯粹物质性的人类现实才是可能的，而且这种现实是基本的，思想只能在这一基础为它提供了显现的条件以后才能产生（在这种观点背后，是一种把人主要看作动物的自然主义观点，这些动物必须满足其生物学的需要，然后才能成为一种文化的存在）。换言之，物质世界对人的生活才是重要的和根本的，而另一个世界只有在特殊的环境下才会高于根本的物质关系，并偶尔在人类历史上发挥一定的作用。

因此，一个基本上正确的思想——文化不能与活动着的个人的历史相分离——变成了这样一个荒谬的陈述，即文化只是经济生产的一个次要分支，这就形成了一个分离的世界：上层

---

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》，第1卷，人民出版社，1972年，第31页。

建筑。这种解释不能被认为是唯物主义的，因为它把文化与实践的人类活动割裂开来了，把实践的活动与文化割裂开来了。这是对人类实践之基本特征的误解的结果，离开了目的（即人类实践指向的意义和价值），这种特征就不可能得到解释，因为实践就是“有目的的活动”。当我们坚持人类存在之物质因素和精神因素在人类实践中是互相联系的这一观点时——通过文化——我们正试图表明，关于社会和文化的唯物主义观点必须证明文化是如何被融合进人类生活，并代表了人类生活的一个不可分割的部分的。我们相信，这种解释比那种荒谬的、过分夸张的基础和上层建筑的图式更符合马克思的思想精神。

## 二

因此，作为一种一般的和特殊的人类现象，文化执行着多种功能，它们只能部分地符合特殊社会制度的目标——而且主要是在其技术方面和规范方面。文化的所有其他功能都超越了任何一种特殊社会制度的目标，而决非唯一地或完全地局限于民族的传统和民族的存在。例如，科学、艺术、哲学、人类理想和一般的人类价值必然具有真正的普遍性，即与一定社会制度相联系的非功能性和非实用性。传统影响着文化成就的形式和实质，但并不影响其基本性质，这种性质是某些既适合于一般的人性、又适合于特殊的人性的标准——科学的、哲学的、美学的等等——决定的，这些标准既不能从一种制度或民族传统中推演而来，也不能被还原为这种制度或传统。

因此，文化在两个方向上——即从（一定的）现实向（可能的）乌托邦以及从（可能的）乌托邦向（一定的）现实——构成了一座可供通过的桥梁。由于文化的存在，现实永远只能是可能

事物的一种部分完成，而决非一种完成了的存在。而且由于文化是人类存在的一个重要方面，乌托邦并不是一种只存在于想象中的、难以定义的存在。它不是一种“科学杜撰”或脱离现实的虚幻奇想，而是一种可以通过新人的实践而实现的方案，一个提出新的思想和新的规范指令的世界，一个不断地迸发出勇气和想象的王国的一部分，即某种尚未实现、但却是一种能动的现实之条件的东西。

正是以这种方式，文化构成了“两个世界”之间的桥梁。但是在此有必要补充的是，这“两个世界”实际上是一个单一的人类现实的组成部分，因为人类世界不仅是由社会遗产和已经建立了的社会组织构成的，而且也是由关于未来的各种想象、方案和幻想构成的。而且，我们只能有条件地把文化比作两个世界之间的“桥梁”，因为在现实中占统治地位的倾向往往是一种实用主义的、专注于现实和历史的（传统主义）、致力于维护现实并在满足基本需要的实际意义上为生活而斗争的倾向。因而一切看起来与那些目标并无直接联系的事物，都在对实践生活没有现实性和功能性的意义上被概括成了“乌托邦”。应该注意的是，我们可以把文化比作“两个世界”之间的调节器，或者更正确地比作一种中介，它连接了两个世界、并通过补充特殊的人类存在之新的方面而扩展了生物学存在和生存斗争的界限。

文化以何种方式才能发挥其实用的现实和乌托邦（它是人对一种尚不存在的事物的原始渴望）之间的调节器的作用呢？

作为一个适合于人的新世界，文化扩大了各种活动和需要的系统，揭示了生活之生物学存在以外的新的方面。这种理解新事物的需要和创造发明的需要激发了人的好奇心，并发展了人的创造力，从而缩小了作为其特殊的人类方面的对立面的生活之生物学方面的范围。这种实现尚未实现的事物的需要以及



开拓与实现新的可能性的需要，还激发了创造力的发展和人之实践的新的方面。以这种方式，文化一方面调节了生物学存在和人基本的社会性之间的关系，另一方面也调节了人的存在和可能性之间的多重方面，并在现实与乌托邦之间起到了一种调节器的作用；即使是作为这“两个世界”的一个结合点，文化本身也是现实的组成部分，但却是一个对大多数社会成员来说通常仍处于其现实之外的组成部分。

在社会中，文化是作为一种特殊的、一般的人类存在的确证而存在的，尽管对许多个体来说它脱离了他们的个人生活。然而，尽管这似乎是一种矛盾，但文化仍在两个方面表现为每个个人存在的一个根本的组成部分。首先，正是文化以符号交往的形式、以各种方案和思想的形式、以达到尚未存在的事物的形式创造了人的实践。其次，文化借助于经验——接受和学习——整体的积累过程，促进了个别的生物有机体的人道化。在这个意义上，文化并没有游离于或脱离于个人生活之外，而是作为一种渗透于各种成就之中，以成为一种人的存在的要求植根于生活本身之中。为了扩展有效的经验并探索未知的事物，文化也作为相反的需要（即不断地进行实验）而存在，因此，这种实践可以被理解并融合于实践之中。文化的这些特征至少是以一种萌芽的形式表现在每一个个体之中的——否则个体就不可能以一种人的方式而存在。在这个意义上，文化在个体内部进行着调节，因为作为一种文化的存在，个体扩展了一种多层次的需要系统。由于它是一种实践而不是指导其存在的本能，个体必须过一种“双重的生活”。一方面，他们必须适应于现实及其要求、目标、标准和价值；另一方面，他们永远不会完全接受现实，永远不会满足于现实，并将现实与另一个可能更好、更全、更美的世界进行对比。



但是，如果我们根据一种历史的观点，对绝大多数人来说，这“两个世界”是不同的，而且往往是完全分离的。在绝大多数人（主要是那些其社会地位是从属的阶级，以致他们必须放弃许多有利于统治阶级的可能性）看来，这“两个世界”实际上是两个领域。他们所体验的是他们作为唯一的实在而生活于其中的世界，而另一个想象的、幻想的和理想的世界仍然恰是一枕黄粱。历史上只有少数个人在创造性的冲突中把这“两个世界”成功地结合起来，从而使得第一个世界推动了第二个世界。其理由在于，人并非是一种无意识的文化存在，因此理解不仅是对社会遗产的接受，而且也是创造性生活技巧的获得。只有那些把文化体验为一种“生命本质”的人，才能用文化去建构其自身的生活，而且其环境作为人的世界将在现实和乌托邦之间架起一座文化之桥。

这是否意味着只有特殊的个人才能从事文化（这种文化是为少数贵族保存的）呢？

人的人道化最重要的在于预设了精神能力和思想能力的发展，通过这种发展，人不仅创造了各种精神成果，而且也创造了极其重大的物质进步。每个人都不同程度地预先拥有各种一般的能力，因此，它在每个人的能力当中便成为一种文化存在。然而，在历史上，文化已经发展和进化为各种特殊的活动，这些活动脱离了其它一些要求物质劳动和体力劳动的基本活动；它已经通过从事“较高级”和“较低级”的劳动类型的人的分化，发展成为这样一个事实，即这些活动在建构一种“高级的”、为特权阶层所享有的文化的过程中留下了其印记。

就大多数个人而言，文化的贵族（*élite*）特征并不是天生无能提高文化存在水准的结果，而是贵族对待“群众”的态度的结果。这种无能被归咎于“群众”；贵族在历史上已经尽一切可能

使群众自身相信这一点，并劝说他们自愿接受一种下等的社会地位，剥夺其自身的命运。

如果我们把文化定义为人的人道化过程，那么每个个别的人类存在都可能是一种文化存在，即一种能够创造其自身的生活、并改变其环境的存在；除非他丧失了社会环境和文化环境，这种环境是发展人之潜能和需要所必需的，正是通过它们，人才能将自身塑造为一种文化存在。

在历史上，从统治阶级的队伍中吸收而来的贵族使得文化与下层阶级割裂开来了，因此数世纪以来，下层阶级的一些基本的文化一直受到压制。这正是群众——“下等人”——既无文化需要、又无文化意识的“证据”。对当代工人阶级而言，这种恶性循环仍然存在，尽管他们受到了更多的基本教育和专门训练，以便他们在技术文明（即应用功能主义）中能够更好地工作。只要他们处于一种以贵族之必不可少的作用和人类“自然地”划分为群众与贵族的观点为基础的社会结构中，他们就决无打破这种循环的现实机会。

因此，这种与大多数人相隔离的文化对他们来说代表的是某种非现实的东西，是生活之不可实现的方面，是比现实更为充实的梦幻，是文化乌托邦（因为文化是不可能实现的）。甚至在文明进化的现阶段，当许多社会已经远远超越了基本的生存斗争时，文化在许多方面仍未体现在日常生活之中。在工业社会中，大多数个人仍然看不到生活和哲学与理论之间的联系。在大多数人看来，文化仍然是抽象的，因而是“有闲阶级”的活动。对当今的大多数人来说，真正的艺术是远离生活的：他们最了解的“艺术”不过是连载小说和“大众文化”：电视连续剧、文摘报，等等。

纵观历史我们发现，在人类的远古时代，对全人类来说，

文化是生活之更为根本的部分。神话和现实是生活之同等重要和同等必需的两个方面。实践和美学在日常活动(装饰、雕塑、陶器设计、舞蹈等等)中是融为一体的：岩壁上不朽的史前绘画构成了对我们祖先的人性及其生活方式中所内含的文化这一事实之永恒的证明。从现实通往乌托邦，尽管比它在阶级社会中更容易得多，但是这一桥梁只能通过传统而建立，因此只能建立在历史而非未来的基础之上。

现代文明倾向于未来。在当代文明中，文化被证明为通向想象的奇异世界的通道。这明显地表现在将想象的产物转变为改变人类现实的日常工作要素的技术领域中。因此，未来日益成为现实，而且人不断地迈向未来。

但是，并非所有乌托邦的、新的东西都必然地将文化当作人的世界的人道化。人也能以一种非人道化的方式(在技术官僚和某些未来学家的方案中)设计自己的未来。

作为一种人道化的方案，乌托邦促进了文化和人(通过文化)的发展。文化具有发展人之新的层面的特征。而且，在获得新的成就时，它还促进了新的需要和愿望的发展，从而使得文化的成就和乌托邦的愿望不断地彼此补充和融合，使得人的世界充满了无限的生机。

### 三

如果文化的功能是人及其世界之永恒的人道化，那么便有必要探究文化在社会制度中的地位和功能是否、以及在何种程度上发生了变化。换言之，作为一种促进两个方向(一个是用新的思想和方案更新现状、从乌托邦到现实的方向；另一个是为新的精神努力和创造性想象指明道路的、从现实到乌托邦的

方向)中的思想潮流之桥梁的文化,在社会主义社会中如何实现其作用呢?问题在于,在社会主义制度中,文化是否、以及在何种程度上实现这种功能,或者在阶级社会中,文化是否继续执行传统的功能(我们已经引述过的功能主义的文化定义得到了最恰当的表述)。

我们可以把这一基本问题重新表述如下:在社会主义制度中,文化的功能仍具有阶级性吗?亦即(a)文化仍从属于制度、并为统治阶层服务以保证其权力和现存秩序得以永存吗?(b)文化在本质上实现的是其社会化的个人功能(在使之适合于一定制度的生活的意义上)、而不是其文化适应的功能吗(在社会成员准备发挥创造性作用的意义上)?(c)最高的文化成就仍然超越了大多数人(他们被认为是“大众文化”的代理人)所能达到的界限吗?

确有一些文化之典型的阶级功能,它们来源于文化的阶级立场。这就是说,文化成就同时又是由统治阶级或统治阶层所操纵的对象和工具,换言之,文化工作者在客观上或主观上将其作品交由特权阶层所控制。与此直接相关的是语词的问题以及在不同的文化领域中所使用的其它符号表达系统。在那些脱离了有关的社会问题的人的著作中,文化表达的语言作为一条规则,只有贵族才能理解。这种绝大多数人不能理解的、逃避现实的文化,是不可能融合于日常生活中去的。当文化变成一种职业化活动的系统时——当文化工作者不再致力于创造性的工作并开始脱离生活时——文化的另一个重要的部分便成为一种辩护:它想要调和那些握有经济权力和社会权力的阶级或阶层的利益和旨趣。那些发号施令的人因而能够左右艺术创作的方向,并促进那些在他们看来“有价值的”(即合乎需要的)艺术的发展。因此,文化的阶级立场是和文化工作者对现存秩序的逃



避主义态度或辩护态度直接相关的。

如果已经表明，在社会主义制度中，文化不再发挥上述各种功能，那么，随之而来的便是以新的社会主义制度为特征的社会变革和经济变革以及文化的阶级性的根本变革。

这表明了什么呢？

(1) “社会主义现实主义”在社会主义国家的艺术中作为官方的、受到赞扬的、而且往往是唯一允许的倾向，以及哲学、学术和一切理论工作中作为官方倾向的“辩证唯物主义”，都否定了第一个论题。这涉及到统治阶级对文化所施行的控制以及这一阶层对文化所拥有的权力，它不仅使文化局限于一定的社会制度之中，而且也使之局限于党的现行政策之中（这一方面最明显的例证就是历史“科学”在苏联所受到的控制）。在南斯拉夫，对文化的类似的国家控制只是在战争结束后的头几年中存在。但是，在南斯拉夫社会中，相对的自由并不是国家自愿地提供给文化工作者的，而勿宁说是由后者争取而来的。

其他现存的社会社会主义社会的一个特征在于，与国家和党相关的文化的从属立场和依赖立场。换言之，政治支配了文化的一切其它因素。结果，为了维护现存秩序的利益，文化活动便服从于“引导”和控制。归根到底，文化是为统治阶层的利益服务的。当然，无论是政府还是任何其它最高的权威都不能完全支配和控制文化。对知识分子来说，创作自由已经成为文化活动之绝对必要的条件。和那些通过检查机构公开而专横地压制文化的社会主义国家不同，在南斯拉夫社会中，国家使用的是禁令——即统治阶层的组织在禁止任何与其愿望和旨趣不相吻合的事物时所使用的经典工具。对社会主义国家说来，这是一种新的现象，一种非常的现象：为了防止在报纸、杂志和电影中出现不合需要的资料，法院便出面用其权力予以禁止，并判



决文化的价值(在其它社会主义国家,控制是预先施行的,而且几乎没有任何东西不被排斥和禁止,因为没有什么东西不被检查机关所掌握)。

(2) 党的路线的教条——即党的思想应该渗透到文化的各个方面——改变了社会主义的文化特性,从另一个方面证实了上述关于文化的功能是对着普通大众的论点。当对全体文化工作者提出这一要求即首先必须论证党的路线和“正确思想”的时候,而且当这一路线和思想的首要性超过了艺术质量、学术价值(对真理的证明)和人的愿望的时候,其结果只能是“对信仰之灵魂的国家护卫”,其文化必然导致“社会主义的改造”。这就是说,文化必须发挥一种社会化的作用(用功能主义社会学家所提出的社会化的定义)而且通过文化,社会成员注定要扮演为他们所设计的角色。但是,社会主义的社会化是唯一的,因为它是在社会主义的幌子下发展起来的,而且是以制造假象为依据的。这种文化必然通过意识形态、艺术中的“社会主义现实主义”和实证科学的手段执行其掩饰现实的功能;对文化来说,社会的否定方面成了禁忌,因而允许社会化的进程更为无关痛痒地和盲从地进行。

在社会主义制度中,文化的阶级性表现在对文化的双重限制上。首先,文化具有一种阶级利益的功能(现存的制度与这种阶级利益是一致的),而不是一种把人当作其目的的人类存在。其次,文化执行着一种与社会化的阶级概念相吻合的社会化功能,并使个人对他在现存国家的既定制度中的生活有所准备。和作为人道化的社会化概念相反,它预设了个人拒绝服从并接受一切制度的能力。换言之,文化保护的是遵奉主义的人格形式,而实际上,非遵奉主义者才是真正的文化的创造者。

(3) 一些文化工作者接受了一种辩护的立场并使自身与之

保持一致，因为非辩护的文化被宣布为反共产主义的，而非遵奉主义的文化创造者则受到了官方驱逐的威胁（一个典型的例证便是与1968年5月华沙大学事件有牵连的波兰哲学家和社会学家的命运）。在某些方面，南斯拉夫社会仍然是一个明显的例外。在这里，非遵奉主义者尽管也被排除在大众传播媒介和教学过程以外，并被宣布为“反社会主义的因素”，但是，通常的行政程序并不至于威胁到这些个人的存在。

在社会主义制度中，许多文化活动只是为证明现存秩序的合理性服务的。在苏联，这是哲学和社会科学的基本功能。文化的批判功能只是在针对资本主义制度时才受到鼓励。与此同时，社会主义制度则被宣布为既定的、必然的、神圣的——即不容置疑的。

（4）最后，尽管这也许应该是首要的，我们可以讨论一下社会主义制度中教育的阶级功能，由此而重新产生了分层问题——这种层次越多，社会制度也就变得越稳定（就南斯拉夫社会来说，这一点已经得到经验的证明，但对其它社会主义国家而言，这种情况的真实程度尚难断言，因为没有有效的材料）。社会主义革命的最初原则在实践中愈发受到忽视，这同样适用于废除教育的阶级功能的革命原则。受过教育的阶层和职业阶层现在主要来自社会上和经济上的特权队伍。同样，知识分子仍然来自他们自己的孩子或更高的社会阶层（应该注意的是，文盲近年来在南斯拉夫一直在增长，而且学校只局限于对大多数人——工人和农民——的初等教育，结果，中等教育和高等教育成了少数人的专利）。

在承认知识分子成为贵族的组成部分时，在保证它的特权地位时，统治阶层很容易就能使知识分子依附于自身，并使之变成自己的工具。意识形态化的文化的社会根源与其说应该在

这些因素本身当中去寻找，不如说应该在马克思主义学说的“内在特征”中寻找(正如西方的解释通常认为的那样)。文化的意识形态化不仅受到了知识分子(他们不是在对有才干的人的自然选择的基础上被吸收的，而是在社会——政治地位和经济地位的基础上被选择的)之特权地位的鼓励，而且受到了大多数没有受到教育的人的鼓励，因此这些人不可能区分真正的文化及其意识形态的替代品。

上述阐明社会主义制度中的文化立场的论据和例证(考虑到不同的社会主义国家中的一些区别，如南斯拉夫的例证中所表明的)，使得我们得出了如下结论：

第一，现存的社会主义国家当局不允许文化执行其作为乌托邦与现实之间的调节者的功能，不允许文化充当一种表达创造性的不满和反叛、并为现实的革命化服务的领域，而要求文化融其自身于现实之中，而且文化只能服务于现实(即证明现实而不是批判现实)。它宣布，乌托邦是一个不合时宜的、无用的梦幻领域。

第二，政治领袖们不是表现出对超越现存事物的文化奇想——即推动创造一种新的人类现实的理想梦幻——的理解，而是要求文化毫无保留地“拥护现实”。任何反对这一做法的抗议都被称为“孩童般的、幼稚的白日梦”，并被斥之为“背离了共产党的纲领和政策”。

第三，要求文化完全被整合到现存制度之中：文化和现存制度的冲突(而且在南斯拉夫一直存在着各个文化部门之间的冲突)被认为是破坏性的，因为应用于文化的标准完全是政治的标准(在这里，我们看到了带有功能主义烙印的马克思主义，它把冲突看作功能失调，看作制度崩溃的一种因素)。总之，根本不理解冲突的积极作用(就经常的文化争论——在哲学、人

文科学和某些艺术中——作为社会主义的一个动因这一意义而言，研究南斯拉夫的经验也许是有趣的)。

第四，在这种环境下，一些文化工作者接受了作为保护框架的文化的意识形态化，并在其中不受干扰地进行创作，过着一种更平静的生活。

#### 四

上述情况表明，文化的立场在现存的社会主义制度中并没有发生根本的变化，阶级性被加诸文化与占统治地位的秩序的冲突之中。由于冲突仍处于现存制度(它把文化定义为一种专业的社会活动系统)的框架之内，这种冲突便被表述为一种职业的——即一种社会阶层——文化工作者和职业的政治工作者之间的冲突。因此，这种冲突——它并不怀疑现存制度的根本前提——就可能在本质上被描述为职业的冲突。这种冲突只要求文化工作者的自由，并不同时涉及自决原则，每个个体实现其自身生活状况的自由应该成为社会制度的一个基本原则。同样，这种冲突并没有预设对现存制度的超越，这种制度迫使文化占据它的现存位置，并使文化局限于一种职业化的框架之内，因而以这种方式维持了那种数世纪以来将文化工作者与“非创造的群众”割裂开来的原状。这种冲突既非起源于明显的人道主义动机，也没有为了使人更人道地生活而把这些根本目标当作每个社会成员自由地利用文化的各种社会可能性以及文化可能性的创造；因此，在其最宽泛的意义上，在其各不相同的表现形式上，文化可能成为一种日常的、根本的需要，成为人类生活的一个附属方面。

作为这个论点的一个例证，我们应该注意到许多所谓“高



级文化”的创造者们对“大众文化”的普及所表现出来的明显的冷漠，以及它对一般民众所造成的严重影响。和那些反对毫无价值的书籍与文学作品的零星的口头抗议不同，高级文化的创造者们无需多费心力就能吸引大批读者或使其著作更为通俗易懂，从而和由于“大众文化”的传播而导致的无味性作斗争（但大学者们对其领域的通俗化不屑一顾，而那些较为优秀的演员同意上电视时，他们又常常屈从于通俗娱乐节目的俗套要求，而不是设立更高的大众传播媒介标准。严肃的音乐仍被限制在座位有限的音乐厅里，而“乡村”音乐之含混不清的模仿唱片却大量地生产，等等）。尽管一些文化工作者自觉或不自觉地意识到了创造一种能够欣赏真正的文化、并使之区别于伪文化的开明的公众需要，但却抛弃了那些甚至没有认识到伪文化与准文化的这种区分的人。

由此可以得出结论，在某些社会主义社会中，文化与既定秩序之间的冲突还不是一种怀疑文化的现存状况和现存制度的根本冲突，因为：

第一，这种冲突主要是由文化工作者自身的需要引起的，他们没能作出任何巨大的努力以填平职业的“创造者”和“非创造的”消费者即观众之间的“不可逾越的”鸿沟。

第二，这种冲突并没有争取创造各种条件和手段，使文化成为一种日常需要和所有人的生活方式，斗争似乎是围绕着“文化消费者”的圈子而展开的。

第三，主要的要求不是消除文化的职业化，而是职业文化活动的自由。

第四，倡导者并不坚决反对文化的商业化，而是满足于文化商品在市场上所受到的青睐。

如果真的这样，那么我们必须探究的是，许多文化工作者的



这种非遵奉主义究竟代表了些什么？它常常既代表着一种通过文化肯定民族传统的斗争（在其极端的形式上，它可能沦为民族主义），又代表着一种通过对个别文化作品中的倾向、风格和主题的选择而实现的文化领域内的个人肯定的斗争。这两种倾向都表达了这样一种特殊的愿望，即它不是完全排除一般的人类解放的愿望，就是把它降至次要的地位。在南斯拉夫，文化非遵奉主义还没有达到坚决反对把文化摆到社会的一个特殊位置上、并把它留给特殊的阶层这种实践的程度。非遵奉主义也没有通过寻求创造一种新的革命形势（其中文化在日常生活将成为一种真正的可能性和一种日常需要，并使一切社会成员都能参与和利用文化）来证明自身。因此，这种非遵奉主义仍然是一种阶级遵奉主义。出于一种特殊的社会阶层（文化工作者）的需要和利益，它反对现存制度，但只是在这一制度的基本预设的框架内进行反抗。

作为一种自治社会的理论，社会主义决不仅仅代表一种特殊的社会政治形式。这个词的真正含义与我们正在讨论的问题有着密切的联系。一个自治共同体具有如下含义：

第一，由于数世纪以来一直为阶级利益所划分，并被分裂为不同的职业团体、伦理团体和利益团体，社会必须以新的方式将自身重新整合为一个联合的个人共同体（不是阶级的或社会阶层的），其中有两条基本的原则：一切社会成员有权为其个人发展享有同样的社会条件；一切活动和社会主义劳动的一切成果都必须为全体社会成员所理解和接受。

第二，必须消除一切职业化活动和职业团体，正如必须创造出机构化的社会单位和社会环境，从而使人的劳动成为真正的普遍的活动一样（这里是在马克思的《1844年经济学哲学手稿》中所指的意义上使用“普遍的”一词的，即人进行活动的机会

或其活动的能力；这既包含着人自己选择的权利的意思，也包含着在劳动分工——这种分工使个人一生都束缚于一种单一的活动——中消除各种社会顾虑和阶级顾虑的意思）。

第三，必须创造出社会的团体——自由的联合体，它将重新整合现行的各种分散的活动和政治、经济、艺术等各个生活领域，并将使个人能在自己的生活中整合这些领域，使之不再成为一种片面的存在（经济的人、政治的人、艺术家，等等）。

从这些考虑来看，在自治共同体中，文化必须回到它自身所属的生活本身之中，并在共同体的生活和每个个人的生活当中受到重新整合。但是，人类共同体的生活和人类个体的生活所包含的内容远比社会制度的机构所包含的内容要丰富得多，因为生活反对的是制度所包含的东西——机构化、僵化、保守的形式，以及与这种形式相适应的局限性。生活不断地摆脱机构化，过程支配着现存的形式，因此，新的内容迫切要求改变限制它的僵化形式。生活意味着跳跃、流动、发展、矛盾、变化、差异、不可预测性和自发性。在这个意义上，文化比制度更符合于生活本身；而且在社会主义中，文化必须促进一种开放的共同体的创造，在这种共同体中，生活将比秩序更强大。这种共同体整合了我们所考察的两种人类世界——现实和乌托邦——并以这种方式成为一种文化共同体。但是，文化在社会生活和个人生活中的重新整合并不要求文化融汇于日常生活之中，相反它假定了一种超越阶级界限所“设立”的各种局限的努力，这种局限限制了文化本身及其在其中得以演化的共同体。消灭阶级制度不能满足于废除它得以产生的经济条件，根本的任务在于超越文化的阶级功能，并回到长期被阶级社会窒息了的文化的一种丰富的人类意义之中。这正是作为一种人类共同体的社会主义的真正意义，是文化在一种新社会中的现实的人道主义功能。

# 在现代文化的两种类型之间

米拉丁·日沃蒂奇

我们生活在这样一个世界，其中，人“不仅在思想和意识中，而且在现实和生活中，过着一种双重的——天堂的和世俗的——生活。在政治共同体的生活中，人表现为一种社会存在；而在市民社会的生活中，人又表现为一个私人，并把他人视为工具，成为异己力量的玩物。”<sup>①</sup>

这种双重性即现代人的这种分裂，明显地表现在两类文化共存的文化领域中。当这两类文化发生冲突时，他们也彼此互为条件、互为补充，正如资产阶级和公民之间、作为私人的人和作为抽象的公民的人之间、现代资产阶级社会的公共领域和私人领域之间既存在着冲突又存在着互相作用一样。这种冲突在极权主义文化和现代享乐主义——功利主义文化的混合中，造成了当代人的一种“烦恼意识”。

我们时代的基本特征是作为社会过程之主要调节者的官僚现象和“富裕社会”的出现。在文化领域中，这些特征既表现为新型的极权主义检查制度和对人的控制，又表现为现代享乐主义。这两种类型的文化——极权主义的和享乐主义的——都具

<sup>①</sup> 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，文化出版社，贝尔格莱德，1964年，第85页。

有压抑性。

**极权主义文化**是一种非自治的规范和价值在其中占统治地位的文化。这些规范和价值在官僚主义——国家主义的社会领域内调节着个人的行为。这种文化体现了这样一种价值体系，其中人被定义为一种自觉地适应现存的生活条件和社会环境的理性动物。在这种文化中，文化价值的基本功能在于控制和引导人性的冲动与本能方面，使之习惯于现存社会检查制度的约束，以保证既定社会免受过分夸大的个人意识、需要和行为之害。这就是说，在这种文化中，通过人的不平等与人对人的统治，这种防范过度在一种极权主义的、异化的价值体系中得到了确立。

在此，文化价值不是一种人对其总体性的对象化关系的形式，一种通过它显示出自由的人类精神能量的形式，一种人的自我意识的形式。相反，文化价值表现为对行为和活动自由的一种限制，以及作为社会权力之不平等分配的主要工具的现代官僚所强加的一种限制。在这种文化中，社会检查制度成了一种社会防范的形式，以抵制那种来自与既定的社会模式不相吻合的个人的激情、自发性和主动性的侵犯行为。

这种文化与人类幸福的不相容性通常是以一种超越人类侵犯行为的形式来表达的。人之欲望的不恰当升华大多转化为对个人欲望而非社会结构的侵犯，这在极权主义文化中导致了一种恶性循环：极权主义的检查制度引起了个人利益之间冲突的爆发，正是从这些冲突中衍生了其存在的理由。当S·弗洛伊德把文化定义为个人本能和情感的理性升华时，想到的正是这种极权主义的文化。

在这种文化中，法律、道德、政治、宗教和社会价值的其它形式都具有平衡与调合个人的利益、目标、倾向和抱负之间



的冲突的功能。它们具有导引这些冲突的功能，即一种来自维护宏观社会结构的需要的功能。社会价值在此并没有解决人类关系中的各种冲突；而只是使之保持在相对平衡的状态中，并强化了私人目标之间的对立，扩大了人之生活的个人领域与其异化的普遍性之间的分裂。

极权主义价值结构的基本特征在于它们逐渐剥夺了个体自主的个人积极性，在现存社会进程的框架内将其全部行为转变为功能的或理性的行为。在这种行为中，个人决定和社会规范的内在化不断地消失，人的行为越来越成为通过社会机构和大众传播媒介进行运作的人类操作程序的产物。通过人的行为的功能化，现代极权主义文化导致了众多无个性特征的个体——即日益生活于真空中的、缺乏内在刺激和自我动力的、听命于他人的人——的现象。人变得越来越刻板，越来越受现存规范的影响。个人积极性和进取心的丧失，在那些对物质产品的积累设置了界限的极权体制中成了一种代表性的模式。在这里，自私的、利己的个人只是受到了压制，但并没有被超越。个人积极性的丧失也是资产阶级社会的一个特征，其中个体对“新教伦理”——它是建立在个人的积极性是社会繁荣的基础这一信仰之上的——的沦丧有着日常的体验。

今天，个体竭力使其意识适应于其挫折，适应于极权主义的社会结构界限内的个人生活的禁区。这种适应是通过不同形式的遁世主义以及现代大众文化所提供的消遣而实现的。

由于极权主义文化产生于私人领域和公共领域之间的冲突，为了使这种冲突保持在阶级社会结构的框架之中，人被这些极权主义的价值驯化了，而不是人化了。通过这种文化，人并没有达到理性和感性、需要和义务、美德和幸福之间的和谐。在人类存在的这些方面存在着不断的冲突。这种冲突表现在文化



的各种规范理论中，表现在强调人的这些局部的某一方面并以牺牲其它方面来强调该方面的无数尝试中。

人在意识、需要和利益上仍然是残缺不全的。极权主义结构和功能理性主义把人引向了一种自弃的态度，一种个人的需要、利益和倾向的不断挫折之中，一种与他人的不断冲突之中。作为极权主义规范与价值运作之产物的人的意识，丧失了其本来的含义。人丧失了超越自身，并根据一种在客观上可能选择未来的观点认识自己的能力。代替对未来的开放性，一种严肃的“科学的”（技术统治的）精神诞生了，这是一种根据世界本来面目的高效运作的观点，根据一个既定社会的功利内容，并根据在这些界限之内控制人的行为的态度来考察全部社会过程的精神。这种“科学的”精神是在一种社会观的基础上发挥作用的，它所包含的目标在于对个人的极权主义检查，而非其人的能力与自发创造性的发展。控制人是这种文化的最终目的。当代极权主义文化日益伴随着这样一种专家治国论的信念，即个人与其社会环境之间的冲突不过是一种“交往的断裂”，这种断裂可以、而且必须通过“科学”和专家治国论的模式来解决：一场“人道工程的”运动已经兴起，其目标在于消除创造一个既定社会之不可少的和谐与平衡的障碍。这种极权主义的、专家治国论的精神，是建立在作为一种“传送带”——即通过一定的社会权力中心来控制人的结构——的社会组织的斯大林主义理论基础上的。这种技术乐观主义并没有受到这一日益明显的事实——即对人之非自治的、极权的操纵只能有利于破坏性的人类实践和人性反叛的破坏性形式——的妨碍。

根据这种技术乐观主义的精神，社会发展成了现实的一种简单扩张，而非社会意识和社会实践活动中各种新的视野、新的可能性和新生事物的开拓。极权主义社会只鼓励科学技术的

革新，而且一切非遵奉的、人道主义的思想都是不能容忍的。对新事物、新观点和新价值失去向往，是有组织地抵制对现存社会和人及人之现存社会地位的人道主义批判的主要结果。

享乐主义——功利主义文化则表现为对现代极权主义文化的一种不可避免的补充。这种文化是现代两性人之另一半的表现。这种文化的基本价值被引向了消费。物质富足的社会造就了这样一种人，用马克思的话来说，人类存在之表现形式的总体性对他们来说并不是必要的。在这种社会中我们发现，人的需要被归结为消费需要和商品贮藏的需要。

当代享乐主义文化的基本特征是：消费的需要和其它需要的分离，人的需要被归结为商品——货币价值的需要，以及一种有利于这些价值的非生产性关系的出现。

对生活的这种享乐主义态度，是当代人生活的极权主义结构之不恰当升华的一种形式。现代享乐主义者并不是一个幸福的人：他只通过感官而非精神而生活。我们的时代不断地证明着古典哲学早就揭示了的这种关于享乐主义的古代智慧：一意追求物质欲望的满足使一切物质乐趣转向了其反面，转向了不满和痛苦。纯粹的享乐主义价值并不存在。现代社会学研究表明，享乐主义生活方式的扩张是由神经痛、绝望、不安与现实感的匮乏相伴随的。当代消费人并不是一个受自己思想支配的人，而是一个受极权主义的社会强力所操纵的对象。

享乐主义是这样一种利己的个人的体现，他追求一种无忧无虑的生活、无聊的消遣，消费成了其自弃的一种形式。这是因为，用马克思的话来说，这种人

“只有在运用自己的动物机能……的时候，才觉得自己是自由活动，而在运用人的机能时，却觉得自己不过是

动物。动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。”<sup>①</sup>

伴随这种肉欲与全部其它需要相分离的，是一种受自私自利的竞争和商业广告所支配的人为需要的现象。在它们包括了人的总构成的一部分时，感官愉悦有一个限度；而在它们与其它人类需要相分离时，便变得没有限制了。人发展了一种不受控制的占有欲，即他的一个有利于消费价值的非生产性关系的方面。这种人为的需要使人丧失了对真正的精神价值的全部敏感性。在这种真空中，纯粹消遣的需要成了唯一的需要。

因此，当代享乐主义造成了现代人的政治冷漠和精神冷漠。它维护了社会之极权主义——官僚主义的“有效”管理赖以建立的“群众的无能”(R·米切尔斯)。

现代享乐主义使人的注意力从人的尊严的人道主义问题转向了日常生活之狭隘的功利主义问题上，它推进了人的意识的分化与分解，为新神话的出现提供了沃土。现代享乐主义是人默认他所生活的异化世界的一个主要方面。

## 二

这两种类型的文化的独特交织代表了南斯拉夫文化的状况。

我们从官僚主义——国家主义的社会管理时期继承而来的遗产，是一种强大的极权主义意识和极权主义检查制度的残余。我们继承了社会统一体和一种统一的文化的官僚主义——集中

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年，第94页。

主义观念，即一种“以革命未来的名义”来检查文化活动的集中主义学说，一种把文化理解为政治指导的传播形式的集中主义学说。这种学说以一种官方的名义宣布，统一体将取消文化活动中的一切个人选择。在社会管理的官僚主义——国家主义阶段，文化政策中的政治实用主义和唯意志论成为一切文化活动领域中的价值的主要尺度。对极权主义统一体和集中主义原则的任何背离，都被抨击为伪自由主义的、无政府主义的，以及对社会主义人道主义目标的一种背离。这种极权的官僚主义精神对那些发现了新的文化视野（它指向了马克思关于自由人的观点所潜藏的个人主义的人道主义）的检查尤为严格。对文化的国家主义管理表明了对一切未经参与和计划的事情（即一切不在政治家的视野之内的事情）的怀疑。这种怀疑决定了对那些我们从过去继承而来的价值的实用主义选择，这种怀疑还激励了文化中的平庸和雷同。

对这种极权主义文化政策的反动，可能表现为一种特殊形式的文化多元论观点，即表现为一种强调任何形式的人与人的分离的文化多元论（这种多元论掩盖了特殊的个人利益）。这种特殊论常常表现在那些社会权力的非集中化并不意味着社会的彻底非官僚化的地方。在这些条件下，精神的、文化的和特殊的多元论便表现为一种与其说是强化民族性，不如说是超越民族性的斗争形式；表现为一种与其说是颂扬任何特殊的和本土的个别民族的文化，不如说是颂扬人类普遍具有的文化的形式；一种坚持任何不同的民族文化，而不是坚持把民族文化贡献给一般人类价值的积累、进而成为“社会化的人性”的形式。这种特殊的多元论是争取特殊的地位、摆脱其他文化的影响，而不是成为文化之点缀的舞台；与其说它倾向的是过去，不如说它倾向的是一种更人道的未来。



当这种特殊的多元论在南斯拉夫出现的时候，那些习惯于根据极权主义的检查制度和国家主义的集中主义观点评价社会过程和文化过程的人尤为震惊。因为这种极权主义意识试图尽快地摒弃和湮没这种多元论，而不管其产生的真正原因。因此，文化分离主义的表现形式只是被简单地窒息了，被从议事日程上主观地消除了，但并没有得到解决。

解决的办法只有通过对其原因的认识才能发现。马克思早就指出：“在私人的利己主义中既可以看出‘市民爱国心的秘密’……”<sup>①</sup>因而也就指出了文化分离主义现象的真正原因。只有在这样的程度上，即社会的阶级结构和人在一种异化的、极权主义的领域以及生活之私人的、自私的领域中的阶级分离被真正超越之后，只有在当代人的这种基本矛盾的两极被超越之后，才有可能克服各种文化分离主义并发展一种一般化的文化。在原则上，私人生活之极权的领域和私人的、自私的领域是互为补充、彼此“修正”的。在这两个领域未被克服时，对极权主义结构的反动很可能滑入多元论，滑入自私的分离主义；对分离主义的反动似乎是一种官僚主义的和极权主义的反动。无论在何种情况下，人的关系都没有转向释放在阶级社会中受到束缚的人的能量。极权主义倾向和多元论倾向在文化中的并存以及它们之间所发生的冲突表明，无论在何时，官僚主义都不会自称为社会管理的主要专家；这时，人的特殊性和自私性便只能被抑制，而不能被克服。

在一个声称人有权自治并自由地批判现存中的一切事物的国家中，官僚主义意识和极权主义意识的拥护者们试图避免直接介入文化，他们发明了极权主义检查制度的各种新方法。其

<sup>①</sup> 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第296页。



中最新的一种方法是对文化“知识界”（只要它从外部执行各种指导功能便可以这样称呼）所表现出来的偏袒。这种“知识界”产生于官僚主义意识和文化庸人之间的一种联合。它提出了分离主义的口号；用追求一种自由市场的分离主义机会混淆了虚假的革命阶段。在我们南斯拉夫的社会状况中，市场的自由作用使得各种受到极权主义压抑的特殊利益的思想倾向再度流行。

因此，我们的文化状况的一个主要问题在于，是在一种极权主义的文化和特殊论的文化之间进行选择，还是同时超越在阶级社会中被分裂了的人之不可分割的两极。

### 三

一般的人类文化只能通过一般的人类个性的出现，通过自由的、不受限制的个人创造性的确立，才能显现。为一般的人类文化而斗争与抵制对人类精神的各种极权主义限制的斗争、以及反对消费社会中消耗人之创造潜能的斗争是一致的。

把创造一种一般的人类文化当作其目标的社会主义文化政策，必须确立克服现代人的这两类异化的原则。

因此，我们仍不具有任何详细阐明了的文化政策，我们所具有的是一种文化发展的官僚制度概念和专家治国概念的混合体，这种混合体是由一种“先验需要”的理论——即认为对社会来说现在最重要的是只发展其物质基础的理论——相伴随的。根据这种推论，文化的发展被置于未来之中，置于一个将创造出富裕社会的时代之中。这种观点把文化当成了一种只有在那种社会中才能允许的奢侈品。总之，这种态度表明了对自治的意义和社会主义的一种误解。因此，社会主义被等同于物质财

富，文化则被视为一种额外的东西而非社会之人道化的根本条件。在这种官僚—技术统治的精神看来，重要的仅仅在于确立自然过程与社会过程管理中的技术效能。唯一重要的事情便是发展一种有利于有效地操纵自然现象和社会现象的工具。这种极权主义的思维方式根本提不出任何有关社会关系与社会价值的人道主义内容的问题。

对科学和文化的需要只是在科学和文化有利于技术和生产力发展的程度上得以显示。科学和文化所以受到重视，主要是由于一种功利的观点。官僚主义——技术统治——极权主义的思维方式偏袒的只是那些有利于更加有效地控制自然和现存社会过程的科学文化因素。在几乎所有的其它文化领域被宣布为个人旨趣即纯粹的个人需要的问题时，技术和大众传播媒介却受到了偏袒。在这些关于文化在社会中的地位和作用之观点的立场看来，社会所决定的需要只支持那些具有直接而实用的效果的文化领域，从而使得人才大量转向了技术与科学。对社会与人类之彻底的人道化的这种官僚——技术统治的错误思考，表现在这样一种非批判的信念之中，即一旦人达到了一定水平的物质繁荣，便将自动地开始发展其它的精神需要。极权主义意识忽略了这一事实，即在当代世界中，经济财富是由人的精神匮乏相伴随的，生产和产品都不是价值中立的，这些产品创造了一定的社会关系、人之一定的形象、需要及其它理论观点。没有一种真正的人之文化的同步发展，物质幸福的发展只能导致一种功利主义的生活方式，以及对人的一种官僚主义——极权主义的统治形式。

这种文化政策的官僚制度——专家治国论的概念，是由各种改变社会主义革命目标、割裂社会主义发展的连续性、并根据基本目标——即人类解放——重新确定社会发展潮流方向的倾

向，即消费社会的倾向相伴随的。从这些倾向的观点看，普遍解放和人道主义个人主义的革命思想似乎是一些抽象的、过时的、浪漫用语。

文化政策中的这种官僚制度——专家治国论的倾向，表现在作为我们社会发展现阶段之“决定性环节”的经济繁荣发展的各种假设之中。社会发展的一切其它目标都必须服从于这一“环节”。这种假设导致了这样一种实用主义观点，根据这种观点，社会问题的总体性是残缺不全的，人类解放的问题和社会之彻底的人道化被当成了创造一个物质富裕的社会的问题。在这里，任何关于社会主义发展中的目标的连续性的意识都丧失了。但是，只有社会意识和社会实践——它并没有割裂这种连续性，并没有忽视人的人道化和人与人之间的关系问题，以及作为其企业管理者的工人的文化发展问题，并把文化发展视为社会主义斗争的一个重要组成部分——才能导致实现革命的基本目标。

在今天的南斯拉夫，人的自由的问题不应被简单地视为一个表达思想之可能性的问题。它不仅仅是一个反对极权主义——官僚主义限制的问题，而勿宁说是一个开拓个人创造力发展的可能性、为个人精神能量的发展创造各种条件的问题。不确立这些条件，消除官僚主义的限制和禁锢，便可能激发一种受到压制的利己主义和特殊论的复活，摆脱极权主义的检查，便可能转化为一种人向自身展示匮乏之不同方面的自由。

在我们的社会中，官僚主义——极权主义的意识 and 那种作为特殊的、自私的利益与目标之手段的意识创造了一种错误的两难推理：要么是市场关系和金钱交易关系，要么是国家主义。这种错误地提出的两难推理既掩盖了特殊论的发展观，又掩盖了官僚主义的发展观。这些观点也没有看到国家主义和官僚制度的基础正是没有文化的工人管理者，没有自觉意识的人，以

及没有能力反抗各种形式的极权主义控制。

这种两难推理还为文化中的商业利益提供了一种掩饰。这种非个人的人造的文化所以是由那些有利于官僚主义存在的利益所推动的，是因为官僚主义通过发达的人类自我意识的匮乏和一种发达的文化愿望的匮乏证明了其存在的合理性。

文化政策之商业观的代表们要求只偏袒那些提供了轻松、无聊的消遣的人造文化的形式。他们试图在消费社会中创造一种如此典型而又如此有用的恶性循环：为了在市场条件下生存，文化生产必须满足大众的、非个人化的旨趣；而在满足这些旨趣时，这种文化生产支持并发展了人之非个人化的进程；它反过来又要求一种较低水平的文化产品。商业化在刺激丧失人格的体育英雄时，在激发人们对令人怀疑的天才之凯旋生涯的思索时，以及在增加各种敏感新闻报纸的生产从而有助于落后的文化循环之进步时，都追求其利益。

如果社会的非官僚化并不意味着消费社会——即一个只助长享乐主义价值的社会——的发展，那么，反对官僚制度的运动就必须把文化看成这样一个因素，它能够使人意识到自己的人类潜能，能够使人摧毁不同形式的极权主义控制，能够使人避免成为极权主义的社会力量作用的一个纯粹对象，这样，人就不会从其极权主义的环境逃入遁世主义的各种新形式，逃入消费主义和纯粹的消遣，而将成为其自身历史的主体和创造者。

随着极权主义检查制度的削弱，人是否将通过片面地发展消费和产品积累的需要而浪费自己的创造能力呢？抑或，人是否将成为一个超越了私人与抽象的社会存在之间的分裂的、具有自我意识的创造性的个人呢？在很大程度上，这将取决于我们今天在南斯拉夫所进行的斗争——即为一种原则性的社会主义文化政策而斗争。

# 思想与生活

久罗·苏森基奇

“先生，人愈上年纪就愈加承认思想对事件的惊人影响。”

——巴尔扎克

我们在此涉及的不是作为思想的思想，而是思想在日常生活中为一些个人和群体所运用的方式。<sup>①</sup>现在应该是开始思考思想不仅作为有助于我们解释现实的工具、而且作为力量的工具的时候了。<sup>②</sup>如果我们只是根据理论的体系来指导我们研究思想及其作用，那么，思想在社会制度中的重大作用和现实作用就将是永远不可认识的。

在这个简短的提纲中，我只想提出一个抽象的模型，以研究思想在个人生活和群体生活中的特殊功能。

## 一、解 释 功 能

科学看待世界的方式妨碍了科学从其全部丰富多样的层面认识世界。科学的世界观是一种有限的世界观。但是，除了某

<sup>①</sup> 见R·巴特：《文学、神话、符号学》，贝尔格莱德，1971年，第165页。

<sup>②</sup> 即使那些否认表现为感情、思维和行为方式的思想力量的人也被迫承认，思想在受到法院命令的审查、控制或禁止时具有巨大的力量。



些观点以外，世界是不可能予以研究的。意识形态关注的是根据一定群体或一定阶级的利益说明和改造世界的方式。政治表明的是那些可以通过权力意志、以及制定和实行具有社会意义的措施的决定所获得的东西。法律规定了如果人们遵守法律规范，世界将如何有秩序。伦理劝告人们，如果坚持行善，世界将会是怎样的世界。宗教根据其创始人的神圣观念揭示了世界。哲学认为，如果世界的创始人是一个哲学家，世界就将是它所呈现的那样。艺术安慰我们说，世界并非一团漆黑，因为艺术使世界更加美丽和自由。技术则为我们提供了更新和破坏世界的可能性，如果我们不满的话……①

科学提供给我们的世界观倾向于取消和代替关于世界的其它一切幻想。归根到底，我们可以把这种科学的倾向——即一种特殊形式的人类活动，它取消和代替了把握与评价世界的全部不同的方式——理解为一种使人的世界得以枯竭的尝试，即把世界归结为一个单一的方面。因此，不加批判地接受科学和科学信仰是非常危险的。如果科学继续进行其胜利的进军，不仅把人的物质生活、而且把精神生活和道德生活也当作其分析的主题的话，那么人就可能毫无任何选择地被遗弃，并陷入既定世界的一幅单一的图景——实证科学所提供的图景——之中。

人类经验的水平是不同的，科学的理解并没有梦想现存的科学，尽管它是如此渴望；但并没有提出任何有益的意见。这是因为，实证科学的方法受到了那些可证实的和可说明的事物的限制。科学和科学家的经验构成的只是人类经验的一个部分，但并不一定是最有价值的部分。

---

① 见F·L·波拉克：《未来的图景》，纽约，1961年，第1卷，第23页。

## 二、适应功能

我们并不习惯于认为我们的思维方式是用来使我们自身适应于自然环境和社会环境的。这种适应本身不仅包括肉体，而且也包括精神。<sup>①</sup>这种适应可能发展到这样的程度，以致于人们开始丧失以各种方式迎接环境之不断挑战的能力。某些思想体系(如神话学、宗教、意识形态等等)在为存在而斗争的过程中充当了适应的工具，但它们最终却削弱了这种存在的真正基础，并要求人们抛弃存在之其它更有效的方法，对自然环境中变化着的状况总是作出同样的反应：这无异于死亡。

只要个人和群体可能以一种固定的、标准化的和十分相似的方式解决其个人的和群体的问题，那么这些个人和群体就不可能感到创造性的需要，即破坏其适应的需要。但是，当个体或群体受到震惊或被毁灭时，我们所面临的便是一种新情况，这一问题就不可能用老办法来解决。只有在这时，人们才开始意识到发现解决新问题的新方法是何等重要；也只有在这时，群体才开始对各种新思想的创造者以及那些进行思想和设计的人开放。

每一个重大的事件，即每一个有关生死的事情，都要求我们使自身适应于它。这意味着，我们必须对我们的认识系统和价值取向作出一定的更改或补充。我们知道这样两种基本的方式，其中个人与其环境之间平衡的破坏是能够修复的：或者是个人使自身适应于环境，或者是使环境适应于人自身及其需要。“明

<sup>①</sup> “无动于衷的人生活在一种迟钝和愚笨的状态之中”。黑格尔，《美学》第2卷，商务印书馆，1982年，第27页以后。

智的人使自身适应于环境世界；不明智的人则坚持试图使世界适应于其自身。因此，一切进步都取决于不明智的人。”（肖伯纳）

那些在一个特殊的社会中耗费了其全部生命的人，不可能想象自己还能以任何其他的方式生活。他们或多或少地确信，他们的方式是生活之唯一的、必需的和自然的方式，而且这种生活组织中的任何变化都被体验为冲击、破坏和崩溃。结果，这种生活方式导致了各种不变的、无情的生活观——被前定为一种特殊的方式，而非其他任何方式。因此，这种时代所创造出来的行为模式和思维模式阻碍了人们对其他行为模式和思维模式的理解。“由于我们如此习惯于自身，以致于一切不同于我们的东西似乎都是陌生的，可以说一切不属于我们的东西都是陌生的。”<sup>①</sup>

### 三、转 化 功 能

马克思已经注意到，当理论为群众掌握时，便会成为一种生产力。当群众掌握了一种特殊的思想时，思想就能“翻天覆地”。思想就是武器。<sup>②</sup>

有趣的是，个人和群众由于这样两个基本原因而理解并遵循着特殊的思想：一是由于他们认为这些思想是真实的；二是由于他们成功地把这些思想与他们的愿望、利益和期待联系起来。<sup>③</sup>思想在其和特殊的利益、个人或群体的需要与感情结合以前，在其被构造进一种组织结构以前，并没有得到实现。当纯粹的思想发现其自身面对一种从未适当地予以描述、表达

<sup>①</sup> M·塞利莫维奇：《死与苦行僧》，贝尔格莱德，1969年，第177页。

<sup>②</sup> 见M·勒那：《思想即武器》，纽约，1939年。

<sup>③</sup> 绝大多数社会集团都是根据非理智的标准评价思想的。

和有意义地研究，并从未充分适应的现实时，它们总是无力和多余的。思想必须使其自身与现实结合起来，或者甘冒被这种真正的现实忽视或拒斥的风险，而这并不关乎思想可能是如何的合理和入道。思想必须与社会群体的物质需要和精神需要结合起来，必须投入愿望、感情和激情的生活。

人可以通过把新思想引入其他人的世界而改变世界，这些思想将从根本上改变人，并使之适应这些他们先前忽视或从未思考过的思想和价值。所以，思想开始重新建构我们的存在、理智、感情和意志的全部基础。思想成了一种来自改变现实世界之封闭的思维世界的真正力量；思想从私人生活进入公共生活，并陷入了形形色色的个人与社会之利益、需要和期望的罗网；“牵一发而动全身。”<sup>①</sup>

别林斯基的著作最富有意蕴地揭示了一种思想如何可能改变人的生活，他对其朋友鲍特金写道：

“你知道我的本性。它总是走极端。现在我走到一个新的极端，即社会主义的思想，对我来说，它已成为一个超乎所有思想的思想……即信念和认识的开端与终点。……对我来说，（社会主义思想）已经同化于历史、宗教和哲学，因此，我正是根据这种思想来解释我自己的生活、你的生活以及每一个与我走过同样道路的人的生活的。”<sup>②</sup>

#### 四、取 向 功 能

人离开了这样一种协调系统便不可能生存，这一系统能够

<sup>①</sup> F·陀思妥耶夫斯基：《克拉玛佐夫兄弟》。

<sup>②</sup> 引自别林斯基：《文集》，文化出版社，贝尔格莱德，1967年，第412页。

使人组织和包容在其日常与他人、他物的联系中所获得的各种分离的、完全不同的经验的总体性。例如，意识形态的符号并不只适用于证明某些现象，而且也构成了倾向于这些现象的各种要素。当我们称某人为“修正主义者”时，我们并不只是给这种特殊的存在现象以一个标签，而且也指明了人们应该怎样使自身适应于这种现象（不论是应该避免、调和、拒斥，还是消除这种现象）。

在这些情况中，我们不是用语词、概念、假设、理论，简言之，用思想来形式地描述和解释一种表面上无序的状况，而是用思想给我们以一种方向的意义，即指明我们如何才能行动、我们应该怎样行动、必须怎样行动。甚至那些在我们看来缺乏这种取向功能的思想 and 理论（如建立在严格分析基础之上的科学理论），也被认为具有这种取向作用。科学理论显然是一种研究的指导，因为研究者可能既不知道他寻求的是什么，也不知道他搜集的是何种证据，除非他受自己的理论指导。

以法律准则、道德律令、意识形态的指导和宗教戒律等形式表达的思想，对那些舍此就会迷入一个混乱和动荡的世界的人来说，起着一种支撑和指导的作用。

## 五、控制(统治、操纵)功能

社会现实并不是由那些最熟悉它的人决定的，而是由那些统治它的人决定的。通过对权力信息媒介的垄断，统治集团强加了其自身的现实定义，而它们又成了占统治地位的现实定义。在这种运作中，思想(定义)是真是假并不重要。①真实的

---

① 那些为维护其统治地位而适应权力需要的思想不是真实的思想，而是为这种制度秩序辩护，并使之合法化的意识形态。因此，反对这种秩序的斗争便可能从



思想对社会并不一定有最大的影响。如果思想的真理是根本的，那么只有真实的思想才能在历史中起重要作用！但是，由于思想所具有的这种功能更为根本，错误的思想对历史也起着十分重要的作用。因此，在历史上，思想的作用可以被认为是独立于其真理性或非真理性的。成功的行动可能建立在偏见和错误的基础上，正如失败的行动可能建立在真理的基础上一样。

统治集团不仅试图控制人的肉体，而且试图控制人的灵魂。这一集团以这种方式处理问题，目的在于创造新一代“心甘情愿的机器人”（穆勒），并只将那些促进现存秩序更好地发挥作用的思想和意识形态注入这种“幸福意识”。这些“用镣铐来维护思想的检查官们”（别林斯基），不仅选择了这种思想和意识形态，而且甚至选择了注入的精确剂量。与此同时，新的思想和意识形态的出现却受到了严格的控制，并被以各种方式阻挠公开发表。这些没能冲破国家检查机构之网的思想 and 意识形态，对那些迫切需要帮助的人——年轻的一代——而言，仍然是鲜为人知的。在这一代人看来，正如弗洛姆指出的，这些思想还处于无意识的行列之中。这正是社会结构如何决定意识结构的一个例证。

马克思精辟地指出，“统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。”<sup>①</sup>而且社会意识的内容和形式在很大程度上依赖于那些在社会的统治阶级看来是真的、美的和神圣的东

---

对位于现存秩序的最顶层的意识形态的批判开始。“专制国家……表明，政治能够把它的世界观用作武器，政治并不仅仅是一种权力之争，首先，只有当它向自己的目标输入一种政治哲学、一种政治世界观时，它才现实地具有根本的意义。”K. 曼海姆：《意识形态和乌托邦》，纽约，1936年，第36页。

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1965年，第52页。

西。如果对社会意识的分析揭示了思想、感情和价值判断之某些重要方面的匮乏，如果许多代人一直被不公正地排斥在那些赋予生活以更全面、更人道的意义的价值之外，我们不应感到大惊小怪。一位伟大而激愤的作家喊道：“如果人的大脑呈现在你的眼前，听任你的支配，像一本书那样打开着，那么你就可能校正它。事实就是如此。”<sup>①</sup>

在一个对思想进行垄断的社会中，不存在根据选择进行思想的可能性。而且统治集团对其它集团的权力完全依赖于各种选择的存在和对其交往的控制。因此，对思想的垄断显然是社会权力的一个有力来源。一旦任何一种思想对其它思想取得了一种统治地位，它就转化成了意识形态。同时，这也表明了思想功能中的一种变化：思想丧失了其认识功能，而只执行一种规范功能。<sup>②</sup>

## 六、整合功能

许多作家都注意到了思想在社会中的整合作用。除了社会整合的各种经验形式(分工、个体的社会化，以及经济的、技术的和政治的控制)以外，每个社会都有一种思想、信仰和价值的超经验的体系，而且这种体系统一了相对来说独立于社会整合之各种经验形式的人们。在客观上，一个特殊的社会群体可能分散和解体，即其成员可能成为其它社会群体的成员，但

---

<sup>①</sup> V. 雨果：《论教育的自由》，载《文集》，文化出版社，贝尔格莱德，1967年，第278页。

<sup>②</sup> 起初，意识形态可能如实地或大致地描述现实，但过了一段时间以后，意识形态便开始规定现实，即规定人们如何行动、如何思想……

基本的群体意识(意识形态、宗教、神话)仍将长期保持原样，并不受新环境的影响。在适当的社会——历史状况中，真正的群体意识是一种可以依赖的、作为整合之有力源泉的结缔组织和社会结合剂。在缺乏社会凝聚的其它手段时，使个体联合起来是这样一个事实，即他们根据宗教或意识形态把自己视为“兄弟”，用基督或马克思的话来说，就是“兄弟”或“朋友”。

## 七、思想推动人民和民族

思想不同于纯粹的思维。人们能够利用思维，但思想却能掌握人民。对思想(理想)的信仰可能如此之强大和坚定，以致于只有死才能放弃它。没有思想和理想的生活实际上是对人放弃了其未来的一种认可。J·J·兹梅依在一首优秀的诗篇中写道：

谁是巨人？  
谁呼唤你前进？  
谁给了你翅膀？  
谁使你坚强？  
是理想。

那些体验了这首诗的意蕴的人，为各种思想和理想之宁静与无形的火焰激励着。但在这里，我对思想激励那些为社会(或其自己的本性)指责为孤癖的个别人的精神和心灵的方式毫无兴趣。在此我更感兴趣的是思想成功地激励了社会的群众、组织和机构之各种愿望、动力、需要、利益以及被压制的不满

的方式。①马克思在几个富有情感的段落中帮助我们解释了这种奇怪的现象：某些无形的、由生命和精神所组成的东西如何才能运动中建立某种固定的、明显的和物质的东西。我们应该对马克思的下列论述予以密切地关注：“理论在一个国家的实现程度，决定于理论满足于这个国家的需要的程度。……理论要求是否能够直接成为实践要求呢？光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想。”②“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；……理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。”③

只有当思想恰当地描述、表达并赋予一个特殊群体(或阶级)的全部状况以意义时，这一群体才愿意接受这些思想为自己的解释、取向和行动体系。尼采已经注意到了这一点：“任何一种没有做好积累权力和传播手段之准备的理论都是多余的。”④更具体地说，正如马克思在1846年指出的：“一定时代的革命思想的存在是以革命阶级的存在为前提的。”⑤在一个思想找不到与社会群体之感情、利益和需要相结合的方式的社会中，社会实践遵循的是一条与理论的道路完全不同的道路。因此，在面对现实时，许多思想都失败了。⑥

---

① 不满总是以各种方式存在，但它决不会自然爆发，只有鼓动才能使它爆发。M·塞利莫维奇：《堡垒》，第147页。

② 马克思：《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1965年，第462页。

③ 同上书，第460页。

④ 尼采：《权力意志》，贝尔格莱德，1937年，第561页。

⑤ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社，1965年，第51页。

⑥ 对现实来说，耻于同更好地表达了现实可能性的思想作比较并不是罕见的。

语言具有一种巨大的内在力量，以唤起我们的惊讶、强烈的感情和思想，这些感情和思想不一定局限于：

“在最有生机和最忧虑的灵魂中被发现的动机。这即是‘上帝赋予语言的情焰’，是一定语言拥有的理性的和情感的力量，是当人摒弃科学、技术、意识形态和新闻写作之枯燥的、缜密的和技术的语言时即刻就被感觉到的情感和思想的蒸馏……当时诗人的话语，作为内心生活的表达，通常已是本身引人惊赞的新鲜事物，因为通过语言，诗人把前此尚未揭露的东西揭露出来了。这种新创像是出自一种人们所不经见的神奇的本领和能力，能使隐藏在深心中的东西破天荒地第一次展现出来，所以令人惊异。……当时诗人仿佛是第一个人在教全民族把口张开来说话，使思想转化为语言，使语言又还原到思想。”①

## 八、认识功能

一定的思想体系——神话、宗教、意识形态、艺术，等等——代表了对这样一些问题的回答：我是谁？我在自然图式和社会图式中的合适位置在哪里？研究过这些问题的人一般都同意：① 根据个人实际上所属的集团，② 根据他自己在集团中的地位，③ 根据他想加入的集团，④ 根据其他人对他的看法，⑤ 根据他自己的标准和机会来评价个人自身。

“我们所以属于一个集团不仅是因为我们生就于它，不

---

① 黑格尔：《美学》第3卷，下册，商务印书馆，1981年，第65～66页。



仅是因为我们自称属于它，最终也不是因为我们向它表示我们的忠诚，而主要是因为根据它的方式（即根据这一集团的意义）认识了世界及世界中的一些事物。在每一个概念中，在每一个具体的意义中，都包含了一定集团的经验结晶。”<sup>①</sup>

人必须具有某种从其出发并回归于它的固定基点，即一种根据它能够计算出距离和近似值的基点，一个爱憎分明的基础——而且必须定义这个基点并赋予它以意义。

“那无尽的循环，伴随着地球上决定这种运动之意义的一个基点——一个使得这一运动得以出发和回归而不是偏离的基点——对人来说，这种循环意味着自由——无论现实还是幻想最终都是一样。没有这个基点，你就不会爱任何其它世界，你就无处可走，因为你可能根本不存在于任何地方。”<sup>②</sup>

## 九、交流功能

只有当人们理解了的这些经过浓缩了的语词，理解了我从各种混乱的力量中强行攫取出来的那些内容，我所说的一切也才有意义。如果我的语词在向他人传达思想和意图时未获成功，那么这些语词便算是完了，且不能传达任何意义。我在通过与我类似的存在使自身得到理解方面并没有成功，这种理解

---

① 曼海姆：《意识形态和乌托邦》，纽约，1967年，第21～22期。

② M. 塞利莫维奇：《死与苦行僧》，第289页。

上的失败可以作如下解释：①别人不理解我的语言；②我的语词中有一种不同的或不一般的经验，而且这种经验在总体上或大体上为其他人所共有；③我用一种他人不习惯的特殊模式组织我的语词；④同样的语词对他人具有不同的意义，等等。

语词的意义不仅在于一个句子中的语序，即最终内在地表现在作为一个整体的语言中的秩序的功能，而且也显然在于一定的社会秩序和心理秩序的功能。用社会语言学的概念来说，语词的意义不仅是由句子的结构决定的，而且是由社会的结构决定的。语词的意义上的差异是随着分工和功能的专门化的增长相应地（即和各个集团的社会距离相称地）发展的。只有那些综合了各种不同的社会集团的共同经验、感情和需要的语词，才能保持其意义的相对稳定性和持久性。但是这种语词又有多少呢？

意义在人们之间的内在变化假定了人们之间的互相理解，但并不意味着他们在任何特殊的问题上都是一致的。

当然，我们必须永远牢记这一事实，“有些事情是不能解释的，而且有些事情也是不能理解的。该死的是我们内部的那些混乱。”①

---

① E·M雷马克，《凯旋门》。第275～276页。

# 社会主义中宗教的消亡

布兰柯·波什尼雅克

社会主义社会决不是一种能够把社会和历史中的一切矛盾立即消灭掉的神奇制度。社会结构和经济结构的改造，可能为使人与人的关系成为一种更有人性的关系创造客观的前提，但是不能期待这种关系的改变会必然地和自动地发生。虽然私有制可以被废除，但废除本身仍然不能保证不会出现像私人资本家那种残酷无情的官僚制度，因为经济制度和政治制度的改造并不会自动地产生积极的结果。社会主义社会和资本主义社会一样，有其异化的形式，但社会主义却为使历史成为人的历史提供了历史机会，尽管这并不能简单地认为它是各种宣言的结果。社会主义必须保证实现人道化、完全的自由，即一种对整个社会现实的批判关系。例如，斯大林主义的实践没有使这一保证成为可能，因而出现了个人神化的社会主义之神秘性。这种神化，按基督教教义来说，便是“基督的再临”——一个人间的神。在这种神秘性的范围内，要求的是对党和国家领导的一种简单的宗教式的信仰——而不是一种批判的态度。这些党政机构像罗马天主教中的教皇一样，模仿宗教法庭的残酷行径进行清党，取得了绝对正确的地位。在社会主义的旗帜下，形成了一种个人崇拜的新宗教，而不是一种批判的态度。这种伪宗教（一种宗教式的、对现实的非批判的态度）通常给社会主义带来了极大危害。

显然，从斯大林主义和教条主义的实践来看，并非一切被宣称为社会主义的事情都是社会主义的，因此，在社会主义中，宗教消亡的问题也是一个重大的问题。如果社会主义社会在人间发展了其自身的现世的神秘性，它又如何能够成功地否定来世的神秘性呢？实际上，两种神秘性是一致的，不同的只是在于，现世之神比来世之神更接近于人，更有影响而已。

改变了的经济关系（废除私有制与政教分离）是消灭宗教的社会基础和经济基础的最初步骤。然而，这种行动虽然可以使宗教成为国家和社会的对立面，成为一种私事，但即使如此，宗教也不是必然走向消亡。世界上没有任何一种经济能导致宗教的废除，只要社会发展的进程没有科学的和批判的意识之发展相伴随的话。

撇开未来不说，现在的问题是，在社会主义社会中，宗教能否存在和发展，或者，人们是否能够说，在社会主义实践的基础上，宗教正在消亡？通过社会革命，教会已经丧失了从前的经济影响和政治影响；在法律之下，教会不能再实施它原来对社会、国家和生活的全面控制——而且，如果这种社会根基消失了，宗教便仅仅成了一件私事。但是，宗教成了一件私事之后，它的存在并未受到威胁，因为宗教决不会被局限于一种仅仅是社会——政治——经济的关系之内，尽管它在这种关系中也许是一种积极的因素。每一种宗教实质上都是超越现实并倾向于末世说的和终极的事情的；因此，如果法律允许宗教作为一种私事对待的话，那么就没有任何一种社会秩序能够成为宗教的障碍，所以，宗教的消亡并不是一件简单的事情。在马克思主义哲学中，宗教现象被认为是一个比其实际意义简单得多的问题。

虽然宗教属于上层建筑，但却具有一种与意识形态的其它

形式不同的特征。正像哲学的各种形式可以同时出现，并处于同样的客观环境中一样，宗教现象也可以在不同的客观条件下出现。随着经济基础和社会基础的改变，随着一种普遍的精神之发展，宗教思想的内容也发生了变化。然而这并不意味着宗教在总体上正在消亡。如果宗教不与个人对待存在的存在态度相联系，基础的改变就会导致这种宗教意识的完全改变；例如，法律就是如此。法律不因先验的决定而产生，相反，它们总是把特定的社会现实概括为法则，因而可以经常修改。这决不适用于宗教教义，因为宗教教义是宗教借以保护自身免遭历史影响和社会变革波及的手段，其内容大部分是超现实的，不因其基础的改变而改变。因此，宗教内容对信教者来说仍然是唯一的得救之道，是一种末世的关系。由于宗教不能完全被改造或被归结为历史的变革，因而一直能够内在地发展；换言之，作为意识形态的一种形式，宗教具有相对的独立性，以此保护自身不受生活之现实结构变革的影响。信仰耶稣复活便是一个毫不影响社会经济的末世关系的例证。从前，使徒保罗对怀疑复活的科林斯人的讲话，是使他们相信，善良的基督教徒和异教徒一样，不可避免地终有一死，他们不应因此而引起混乱和恐慌，因为他们所有的人都将复活。从保罗时代起，直至火箭遨游宇宙的现代，使徒们期望复活的那种存在愿望，仍然不能被历史的现实所否定。人们在讨论上层建筑时应该牢记这一点，否则，整个问题就变得过于简单了。宗教所坚持的不是对它的道理的证明，而是那些想使自身与自然发展中的纷纷世事脱离开来、获得永生的人之意志的表示。

就宗教教义而言，宗教现象的末世说内容仍然没有修正。



因为一种信仰一旦作为神旨而被接受，就无人敢再修改。①

为了在同所有怀疑宗教教义的人的冲突中取胜，当反宗教的倾向变得明显时，教会便加强了宗教法庭。从宗教法庭的加强，人们可以证明，与其说宗教重视的是来世，勿宁说更重视现世。这种虚伪的心理是无法掩饰的。对信教者来说，相信教义与相信拯救和永生是一回事。不管什么时代或社会制度，教会仍然保持其末世说的教义内容，即使是在今天的原子时代也不例外。

那么，在一个经历了社会主义革命的社会里，这种内容会消亡吗？在铲除宗教的社会根源之后，末世说的因素就在永恒的基础上象征着教会的存在。今天，三位一体、圣母和圣子等教义仍像它们在2000多年前一样有效。基督复活现在仍为教徒所信仰，正如它在基督教的早期阶段一样。信徒们必须宣誓相信它，如果他们祈求得救，想得到天国的报应的话。只要有人认为自己是一个末世的人，这部分的教义内容就不会受到怀疑（撇开占统治地位的社会制度不谈）。人必有一死这一事实把人生的问题和存在的意义问题和盘托出。存在的末世方面被包括在个人对待总体的态度之中。怀疑论者皮浪提出过这样一个问题：“苏格拉底是在什么时候死的？”因为他想表明人们提出人

---

① 启示录的内容绝不能作为哲学的基础，因为信仰需要的是一种绝对的保证，而哲学不可能有这种对立的内容，即兼有专断的宗教教义的和批判的思想。这就是为什么对启示录的批判成为任何哲学的前提的原因。K·雅斯贝斯在解释天主教教义与思想之间的关系时得出结论说，思想不是选择理性，就必然选择天主教教义。他认为，所有人只对一种权威表示信服，是不可能的。理论的全部发展不应关闭在一个普遍的墓穴之中。既然天主教权威不能被接受，就必须对任何一件事情进行批判。真理不能为少数人或少数机构所垄断。在这方面，唯有哲学开阔了人们新的眼界（K·雅斯贝斯：《论真理》，慕尼黑，1968年，第836、850、866、1054页）。参见雅斯贝斯的《真理与符号》后一部分，英译本1959年版，尤其是第76~78页。

之始终的概念是不适当的。圣奥古斯丁写道，死是生的中止（《上帝之城》第八章第十节），无生则无死。正如一位南斯拉夫诗人所说：“人一出生便开始死亡。”它意味着，人每活一刻便与死亡接近一步。末世说和总体的关系具有两个方面：首先，如果人认为自己是一个自然的存在，他就不会有任何关于末世的幻想；其次，凡是相信上帝的人都是末世论者，因为他祈求上帝赐与他永生，因此他拒绝承认死是一种自然现象，即个人存在的终结。末世的愿望所以能够独立于社会制度而出现，恰是因为，人终究是不免一死的凡夫。由于断言一切权威来自上帝（《新约·罗马人书》），对教会来说，维护其相对的独立性即使其教义与信仰同“世俗国家”尽可能地分开，便是可能的了。在圣奥古斯丁对这个问题的解释中，整个人类被分为两个部分，一部分是不信神的（不接受教会的信条），另一部分则是信神的，这两部分人可以喻为两个王国：世俗王国与天上王国（同上书，第十五章第一节）。因此，相信任何一种制度的人也可以是一个天上王国的追随者。但问题是，那个天上王国何时才在人的意识中停止存在？我们通过对这种现象的解释找到了问题的答案。为什么呢？因为死是每一种宗教的源泉。如果人的生命是永恒的，那么既不会有哲学，也不会有神学。

存在的物质基础的改变，应该是发展一种没有剥削的关系的最初前提。当人们发现，社会和历史的事件只是人类行动的产物时，这种认识反过来又将在历史进程中产生一种独立感。但另一个问题仍然存在：人是存在的主宰吗？亦即他代表存在的最高水平吗？如果人这样思考自身，那么末世说就无立足之地。如果谁坚持末世说，那么他因此也就承认了作为最高存在的上帝的存在。

宗教消亡的问题并非单纯地是一个与经济关系和社会关系

的性质和状况相符合的问题。即使消灭了社会冲突和阶级冲突，个人对死的态度即对永生的渴望的问题仍然存在。只要人对死感到畏惧并渴望永生，宗教就将以这样或那样的形式存在。伊壁鸠鲁把对死的畏惧描述为心灵宁静(不动心)的巨大障碍。他把死定义为感觉的丧失，并认为人是通过感觉体验善恶的。因此，对死的畏惧是反理性的，因为当我们存在时，死是不会出现的；而当死出现时，我们则不复存在。

的确如此，不过，仍有许多人保留其个人永生的愿望。<sup>①</sup>这种愿望只有通过存在采取理性的态度才能克服。除非做到了这一点，否则宗教是不会消亡的，相反它将作为死的对立面继续存在。

对存在采取理性的态度，包括着这样一种认识，即人是自然的存在；在其存在中，不可能逃脱存在的总规律，必然服从世界的总变化。这就是人是一个凡夫俗子和他必有一死的原因。我们想要成功地探究进一步的“原因”是徒劳的；同样，探究“为什么是有，而不是无”这种问题也是徒劳的。这是一个神秘的、没有人知道其答案的问题。神学的回答也无助于事，因为“谁创

---

<sup>①</sup> 赫尔德(1774~1803)在《论人类的不朽》，(1791年)中，区分了两种不朽的概念。一种是个人的精神或灵魂的不朽，这是一种既在我们的知识和经验中，又在我们的幻想、道德判断和内在感情中发展起来的渴望。与此形成对照，另一种不朽——有关名著和声望的——是历史的、诗意的和艺术的不朽。

在广袤无限的时间迷宫中，事物纷繁复杂、千变万化，但时间无法毁灭它们。出自人类心灵的伟大作品是永葆青春的。在我们每一个人身上都或多或少地承受了我们先辈的珍贵的精神遗产。

人类的不朽表现在不朽作品的创作之中。“世界就像一架不停地运转的洗衣机，把我们不该留给后世的弱点洗刷开净。在所有的时代和人民的历史中，每一类不同凡响的类和善，都打上了千秋不灭的印记。”这种不朽作品的内容是经过长期不断积累而来的，因而使栽植在人类顶上的“人类之树”茁壮成长，超越我们肉体存在的时限，永不凋谢(引自E·埃马廷格尔主编的《启发是保持人性之道》，莱比锡，1932年)。

造了上帝?”这种问题便会接踵而来，如此追问，便没完没了。

人之出现并不是由于自然中的目的，亚里士多德的目的论也不能被认为是对世界的科学解释。所以，对“人究竟为什么而出现?”这个问题，我们只能这样回答：“不为什么目的。”存在不能被设想为一个涉及人的最终目的的新的上帝。当人们破除了关于上帝的神学假设时，留下来的唯一依据便是存在。但是，存在并非某种在人以外的东西；人就是存在的组成部分。人意识到了存在，即在人自身之内，存在意识到了它自身。在有思维的存在中，人也思维着他自身。通过这种思维活动，人理解到他是一个悲剧性的存在即唯一意识到自己必有一死的存在。宗教之所以出现，是因为它给人以一种战胜死亡的期望或允诺，是因为它是对人们在生活中必然遭受到的痛苦的一种安慰(人们能够忍受这些痛苦，如果他意识到将出现一种更美好的永恒的生活的话)。所以，人生暂时的存在尽管充满了痛苦，但并不是一种无法忍受的痛苦。在提供这种安慰时，宗教的作用是一种非人道的作用，因为它贬低了人的努力，论证了忍受和痛苦之必需。

宗教的问题实际上是这样一个问题：究竟是神话还是理性，是人与存在的关系的标准？神话主张末世说，而理性则拒绝它。神话不必是、也不可能是始终如一的，但理性则必须如此。

在谈到神话和理性时，M·海德格尔提出这样一个论点，希腊的思想和文化中的神话并没有为理性所破坏。根据他的说法，“没有什么宗教的东西已为理性所破坏；它只是在上帝隐退时(即神话失效时——译注)才受到破坏。”<sup>①</sup>但是，上帝是如何、为何要隐退呢？如果神话比理性具有更大的力量，神就不会隐退。

<sup>①</sup> 海德格尔，《何谓思？》，图宾根1954年。见F·D·威克和J·格莱恩·格雷的英译本，纽约，1968年，第10页。



只有当理性更脆弱时，神话才具有很大的影响。神话被自己的本质所削弱正是因为，它内在地具有否定自身的倾向。正像希腊哲人萨谟萨达的琉善正确地观察和表述的，末世王国一旦受到理性的深究，就会失去其根基。对琉善的阴间英雄哈德斯来说，显然并非所有事件都是根据理性发生的。如果理性适用于冥王哈德斯的阴曹地府，便会危及它的存在；因此，为了维护自身，哈德斯必须把理性驱出他的王国，<sup>①</sup>这是一条适用于每一种形式的末世说的普遍原则。

上帝没有理由不隐退。例如，基督教得以动摇古代神话，是由于它包括了人类活动之历史过程中的末世说。当一种宗教压倒另一种宗教时，就是建立在神话基础上的上帝的隐退之日；而且极不相同的宗派的形式也是如此。诸神的更替是一个在神话基础上发生的过程，而且可以被视为上帝的隐退。

宗教王国的破坏根本不可能建立在宗教的基础上，因为尽管宗教的方式可能不同，但它们仍然是宗教的。实体的、教义的变化之可能性本身并不意味着否定作为对存在的一种末世关系的宗教。这种关系只能通过理性——即通过一种合理的世界观——才能破坏。

神话和理性是对待存在关系的两种方式。作为合理性的理性只有在人们重视它时才能发挥作用。赫拉克利特说：“不要倾听我，而要倾听理性。同意一生万物的人是明智的。”<sup>②</sup>任何不重视理性的人都得不到它的帮助。宗教所以忽略理性，乃是对死的畏惧和对永生的渴望使然。只要理性与神话这两种对待存在的方

---

① 琉善：《关于死的对话》，见M·D·麦克利奥德的英译本，载《利奥布经典文库·琉善》，卷七，哈佛大学出版社，1961年，第1～76页。

② 赫拉克利特《著作残篇》，第五十条；参见G·S·科克的英译本《宇宙论残篇》，剑桥大学出版社，1954年，第65～71页。



式存在，宗教就将存在，不论其存在的方式如何、其存在的社会状况如何。如果理性具有自然规律的力量，这种情况就不会发生；但是由于理性不具此力，因此，尽管理性存在，人们背离理性去生活和思想仍是可能的。结论在于，即使在宗教作为对社会的一种安慰消亡之后，宗教仍然是一种末世说的安慰。

# 文化与革命<sup>①</sup>

多布尼卡·科西奇

我想同大家进行某些交流，其中我将考察创造性和自由服从于权力之决定的悲惨状况，尤其要涉及到南斯拉夫的当代生活。

“我们为言论自由而斗争，因且我们能够阐述真理。

“但是，阐述真理是全部艺术中最困难的事情，因为在‘纯粹的’形式中——这些形式与个人、集团、阶级或民族的利益无关——真理对维护‘纯粹的’真理之可恶性的资产阶级几乎毫无用处，但是与此同时，对我们来说，最好、最必需的正是这种真理……

“……我们一定不能忽视‘纯粹的’真理，因为它是我们最宝贵的成就，是我们存在之最耀眼的火花，这种真理的存在是对人强加于自身的道德要求之崇高地位的证明”。

而且，

“无论权力恰巧掌握在谁的手中，批判地对待它乃是我们的权利。”

M·高尔基在1917年正是这样说的，这也是他的热情信仰；他在自己的时代如此之非常的重要和富有影响，但他并没有坚持自己的信仰，尽管他的动机是完全无私的。

---

① 在塞尔维亚哲学学会座谈会上的讲话(1974年2月9日)。

由于权力标榜的是“更高的目标和幸福的未来”，因而它不能容忍对其教条的任何一丁点儿怀疑或局部的偏差；这种权力只是冷酷无情地、神圣不可侵犯地要求社会主义社会中的作家使每个“纯粹真理”服从于“更高的目标”。M·高尔基正是由于他对党的忠诚而赢得了社会主义现实主义之父的荣誉。

我不知道，对知识分子来说，在我们时代的任何一个人的命运是否要比M·高尔基的命运更加富有教益。他的命运使我们大家想到了关于文化与革命的争论。

—

我的最初洞察是这样的：在迄今全部的欧洲历史过程中，权力及其附属物——意识形态、政治和强制——一直是和人的创造本质相对立的。

人们可能还记得，世界的确曾被精神虚无主义者统治过；即使是在他们偶尔成为恩人的时候，也仍然是虚无主义者。正如《创世记》所记载的，从大洪水时期开始，当一个顺从的上帝断言人之“心灵的思想的每一个想象只能不断地充满邪恶时，直至斯大林的全部历程（从最初的上帝到资产阶级和社会主义的权力追逐者们），对权力而言，人的思想就似乎一直是邪恶和危险的。事实正是如此，而且对权力来说，还不仅仅是如此。正是由于这一原因，思想界中之悲惨命运的历史并未完结，为真理（这些真理是权力所不能接受的）而牺牲的历史从未由于以往的任何一场社会革命而告终。因为我们知道，欧洲文化中理性和意识的真正源泉都被注入了毒芹。而从苏格拉底到罗素，从但丁到T·曼和马雅可夫斯基，从伽利略到奥本海姆和萨哈罗夫，以及在我们自己的国土上从V·卡拉德日奇到贝尔格莱德

大学的那些“在道德——政治上不适宜的教师们”延续着一场同样的灵魂悲剧。当然，在历史舞台上，存在着服装与装饰、姓名与别名、语言与诗白、中止契约与扩大契约的变化，但这场悲剧总是以类似的结果一代一代地重复着自身。在我们时代，这场思想与创造的悲剧达到了令人恐怖的程度。但这并不是偶然的，并不是长期以来使人变得更为聪明的挫折中仅有的一次失败。知识之树不可能被改变。即使是在直面天国的确定性和自由的非确定性时，也总会有一位亚当，他将不惜任何代价地选择自由，不惜牺牲生命地维护创造。

正是这种人的力量创造了文化和革命的精神气质，并使之统一于一种历史的含义。在我看来，这正是人性的本质和核心，其中作为一种行动的革命的集体行动，在普遍的人类需要和创造人类灵魂之全新而永恒的价值和个人活动的方向上，彻底改变了社会现实。否则，如果我们排除了这些普遍的历史目标和理想的革命方案，我们便会发现，在其永恒性上的政治革命和社会革命与在其完整性上的文化，在迄今的历史阶段上，在本质的方面，至少一直是对立的。在这些冲突中，创造性的人总是失败者。

## 二

在普遍操纵与自我操纵的状况中，在压力、迫害、幻想和玄虚的条件下进行思考和创造，在我看来尤为重要。重要的是拒绝承认对文化与革命的占统治地位的意识形态证明，即用人之创造性的本质和意义证明现存的政治制度。在社会主义范围内，对文化与革命的证明是在两种根本对立的、不同的观点上作出的。第一种观点在根本上把文化与革命等同地置于实用的基础之

上，总是虚伪地证明其历史的合法性；而坚持这种学说的第二种观点则来源于遵奉主义、恐怖及其自身的社会无能。自然，代表第一种倾向的是当权者，代表后一种倾向——即被压抑的、但却从未被完全征服的倾向——的则是文化人。我相信，如今有一条道德律令：揭露官僚政权对文化的实用主义和伪善，并同时采取行动反对所谓真正的知识分子的理智遵奉主义和道德遵奉主义（这种遵奉主义维护的是政治官僚）——即一种不断地反对为伟大的革命理想和人道主义价值而不懈努力的少数知识分子的官僚——的武装。

然而，令人难以信服的是对文化以及把人类从罪恶和社会不幸中解放出来的证明。在经历了20世纪人与文明的全部历史体验之后，文化全能的这种人道主义的、启蒙运动的神话也被摧毁了。它的宝座被推翻了。这就是说，与人在没有科学、艺术和哲学所赋予的知识和才能时所处的状况相比，文化既没有给他以任何幸福，也没有以任何持续的影响使人更加完善。的确，由于人之罪恶、攻击力和破坏性的前所未有的迸发，从其灵魂中产生了一种现代野蛮状况。知识与善、知识与正义、知识与人性显然都不是同义词。因为，相对于人试图通过理性要实现的目标而言，人在感觉迟钝方面更为宽泛，更为深刻。人的含义、权力和需要只能局部地，而且甚至是暂时地通过经过培养的思想和感情（即追求知识和真理、创造永恒价值和理解美、拥有德性和道德的自觉努力）才能得以隐匿和调节。

今天，我不再为这样一种信念——即不远的将来把握着科学技术之不断人道化的前景，以及人之创造的潜能和需要的一种更高的观念——所说服。我们心自问：这种人与文化、科学与技术之“人道化”的思想，不正是一种既包含了规范因素、又包含了压制因素的少数人的意识形态吗？难道它不是反人道的，即



一种与逐渐觉醒的人类总体性本性相反的愿望吗？我想这是一种幻想。

我认为，如果我们是革命者，我们知识分子便不再具有行动的历史权利，似乎我们是第一批基督徒，并相信我们的革命代表了人类之拯救，以及另一个我们自负而天真地标明为“史前”世界的终结；我们不再有任何合理的理由期待一种迫切的、最后的拯救，以及一个具有浪漫幻想、我们称之为人类“真正历史”开端的社会和时代的出现。天启无疑已经发生，而且在这当中，预言家们并没有错误地引导我们。但是，似乎只是在现在，人类才真正开始从贫困与不自由、不公正和被蔑视中解放出来；或者更确切地说，它早就开始、并且不断地以一种曲折和矛盾的方式缓慢地回复到反动的过去。善良而轻率的预言家们显然是错了。失败已是如此之严重和巨大，以致于只有通过彻底的怀疑和否定、通过活生生的真理和对当代世界的崭新洞察，我们才能在今天捍卫我们这一代的共产主义思想和人道主义思想。如果我们想要坚持对社会主义作为一种自由和正义、理性和良心之可能的社会的希望，那么传统的、历史的乐观主义，即对进步的规律性的信念、和遵奉主义之最精巧的形式，必然被摒弃为意识形态的和享乐主义的。

这一论证表明：我们一直在受欺骗，但我们也是欺骗者。

### 三

疾呼着自己对神的恨和对人的爱，普罗米修斯同时避开了宙斯而转向了人，以便他可以率领人们袭击天国。但是，人是软弱和不幸的，他们必须组织起来。他们喜好愉悦和一时的幸福；对他们来说，要发展，就必须经受

教育，并拒绝片刻的愉悦。所以，普罗米修斯本人便成了言传身教的先师。斗争变得更为漫长和艰巨。人们怀疑他们是否将抵达光明之城以及它是否存在。他们必须拯救自身。这个英雄接着告诉他们，他知道、而且只有他知道光明之城。那些怀疑他的人将被投入沙漠、系上石头、遗为秃鹫的祭品。从那天开始，其余的人便将盲目地跟着这位忧郁而孤独的先师在黑暗中行走。普罗米修斯独自成了人类孤独的君主和先师。但是他从宙斯那里得到的只是孤独和残忍；他不再是普罗米修斯，而成了凯撒。真正的、不朽的普罗米修斯如今所具有的正是一付他的受骗者的面目。

A·加缪通过这则寓言考察了普罗米修斯主义——即人类希望的神话以及历史上人之反叛的动机和结果——的命运。但是，加缪关于人的历史的这则寓言比从宙斯到斯大林及其门徒的这段历史的现实，具有更丰富的美、更深刻的逻辑和意义。今天的人，即1974年的革命者，有理由为这一事实——他关于1917年革命迄今以来所发生的全部事件的经历和知识，甚至在其最本质的方面，不可能被编入A·加缪那哀婉动人而富有诗意的想象之中——所烦恼。这场我们作为同时代人和参与者、追随者及牺牲品的革命的悲剧也许在于，那些革命的领袖一开始就为宙斯们所捕获，而普罗米修斯们在宙斯的命令下仍然只是一些勇士。宙斯们同时也是凯撒们，他们在孤独中并不欣赏其胜利者的荣耀，而是通过残忍证明了这种荣耀；而且和凯撒不同的是，他们既不在闲暇时读西塞罗，也不取悦于美的事物。普罗米修斯们的悲剧和幸运在于，他们发现一定的真理已经太迟了；其中最优秀的人为了信念甚至还在尚未认识真理之前就献身了。带着宙斯面目的普罗米修斯是完全令人信服的。它几

乎从未被认作面具，因而只是逐渐地才被认识，因为这些面具是根据古老的梦幻而创造的，而且也是因为在一个没有平等选择的世界中，我们每个人都选择了自己所厌恶的事物，即进行欺骗和自我欺骗，而且由于某些幻想和利己动机的缘故，我们制造和传播了欺骗。尤其是我们文化界和文艺界。

因此，从巴黎公社到现在所发生的一切，不难使人怀疑宙斯、凯撒和波拿巴并不只是一些隐喻，而且不难使人相信他们并不是人与自然的杰出代表。甚至更容易、更有理由相信，普罗米修斯代表了希望和想象，代表了理念和一种更高的道德准则。然而，在我看来，即使有这种体验，甚或更有说服力的启示的教益，我们也不能饶恕我们自己的巨大失误和对未来的幻想。

由于我所说的这些哀悔，以及历史希望的这种理性化，我决不想否认希望在进步的可能性和必然性中的含义与意义，以及体现这个世界中那些更合理、更美好和更人道的方面的美。这就是普罗米修斯的幻想和牺牲在人的灵魂与记忆中具有推动真理的力量和价值的原因；他们前赴后继，一代代地更新自己，有时只是由于艺术和荣誉的缘故。对文化工作者和那些从事创造的人来说，革命的乌托邦并非是不现实的。今天，这种革命的乌托邦成了我们在根本上将自身区别于那些坚持现存世界的人的一种精神价值和道德价值。乌托邦是一种具有更高意义的存在，是对死亡的拒斥。

但是，仅仅接受乌托邦并停留在其天国的范围内，就是逃避现实并采取一种特殊的虚无主义态度。乌托邦与理想并不是创造性和意识的要素，但却可能是其动力和预兆。它们之所以是创造性和意识的动力和预兆，乃是因为它们想要达到艺术、科学与哲学的自主完善，并懂得好书的写作、交响乐的谱曲、

巨画的绘制以及真理的发现，都不是仅仅凭着良好的愿望而完成的。没有对现实以及对不利于创造性的人类需要和力量之世界的自觉否定，没有对不自由和非正义以及对束缚并削弱人、把人的思想和想象归结为一种纯粹的工具性的贫乏与强制力量的精神反叛和道德反叛——文化便宣判了自身的无意义，宣判了自身的死刑。

考虑到宙斯——普罗米修斯之隐喻的自相矛盾，以及埃斯库罗斯的寓言及其对宙斯和普罗米修斯之间冲突的不可避免性的洞见，我也许应该给人以一种积极的暗示。在结果上，社会主义革命的戏剧和现实都包含着一种人及其世界之宏伟而全新的意识的潜能。只有在社会主义的领域中，人类灵魂的力量和威力才能得到如此之可靠而坚实的证明，人类灵魂才能更有力量，才能对不道德和虚无性提出这种挑战。社会主义是现代世界的灵魂基础，我相信，在这一基础之上，能够产生一种在主题和内容上真正的、划时代的艺术。我认为，这种艺术就存在于对人之悲惨状况的综合之中。但是，这种艺术只能在自由之中产生。不理解、不接受对灵魂的这种挑战，便会落后于时代。

#### 四

我将试图阐述得更具体、更为现实。在我们的各种困境和不确定性当中，我们必须限定自身，并接受我们的选择所承担的风险。用空谈的沙土埋葬我们的头脑既不光彩、也不明智。

我认为，我们的视野早就布满了尘埃。

在为某些相反的目标服务的、受到压制的环境下，我们为一种更强烈的、无意义地沉闷苦干的感情所吞噬；不断地为一种虚假需求的劳作与追求，为一种对人的普遍操纵，以及把人



的力量降低到一种无常的、商品的和错误的水平所折磨，并深受永恒价值之贬值、普遍内容之压抑以及与德行相抵触的文化和社会中的价值标准的困扰。我们似乎注定要从历史中消失。

在这一方面，我还有必要列举出这样一些问题——为什么在南斯拉夫思想创造的社会地位甚至在革命的政治胜利以后的30多年间从未发生变化呢？为什么来源于巴尔干的过去和这块土地的传统惯性的彻底的精神解放一直没能实现？为什么对民主社会主义和消费文化的选择来说，我们对自己的希望以及对一个令人烦恼的世界的希望代表着一种危险呢——之全部众所周知的、根本的原因吗？

从这种社会——人的复合体中，我想挑出对我们的状况的两个否定方面予以特别的强调。

(1) 不存在一种适合于社会需要、社会主义和我们这一代人之潜能的创造性自我；(2) 我们社会秩序中的精神人格和道德人格的深刻危机。

今天，文化领域中的每一个政治事件、作为一个整体的文化中所发生的一切，都被证明为与代表“自治社会主义的敌人”对创造性自由的“滥用”有关。这种滥用确实可能，而且仍然会发生，但它并不来源于创造性的领域。在世界历史上，在南斯拉夫历史上，对自由的最大滥用总是由当权者和政治野心家犯下的。而在现时代，政治家比科学家、艺术家和哲学家更经常地滥用自由，并给社会主义造成了极为严重的后果。必须重申：最致命的社会行动是剥夺一个人的自由。明智的人和那些通过他们所贡献的价值而立志生活于历史中的人发现，从事剥夺一个人或一个民族的自由之冒险是最困难的。因为创造性在原则上和本质上是人之最高级的表现和最重要的功能，而它只有通过自由才成为可能。而且，社会秩序(它的存在可能受到科学、



艺术和哲学的威胁)不可能要求任何人都来说明现存事物的理由。

由于历史的这种条件性,我认为,社会主义的创造性自由必须包括如下因素:(1)追求真理的自由和反对谬误(不管是谁的谬误)的权利;(2)对科学思想和艺术思想之主题和形式的自由选择;(3)对思想和想象并非人的罪恶和政治罪行,不应受到对立的思想流派之否弃和制裁的社会保证。

民主社会——换言之,自治的社会——是这样一种社会,其中政治论坛的代表并不是真理、精神价值的法官、社会主义的权威专家和历史的命令者之唯一的代表。

我们的状况的第二种难以接受和不可置达的决定因素在于精神人格的深刻危机。文化可以被社会机构证明或否弃,但文化的命运,它的发展状况及其各个层面并不是机构的任务,而是自由的创造性人格(即那些表达了他们那一代人的精神、并打下了他们那个时代烙印的人的人格)的任务。确切地说,我们的文化和社会所缺乏的正是这种人格,而且没有任何能够促进或推动它们出现和实现的客观因素。

一种巨大而持续的分裂已经在理性与良知、知识与道德之间成为事实——我想这正是卡雷尔·科西克正确地视为“人之基础”的人——社会的底蕴。

追求真理和讨论真理在南斯拉夫社会已经成为一种罕见的抱负。的确,这种抱负几乎已经灭绝,这不仅是因为它是危险的,而且也是因为它没有负出努力的结果。热爱真理和正义的人在这片土地上已经锐减到几乎灭绝的程度,随着消费自由和繁荣而产生的与其说是自由和对强制行为的否定,不如说是腐败的服从和自身的利益,是对专家特权的服从——简言之,社会集团之永恒价值的匮乏。在我们的社会中,几乎没有什么东

西使得我们能够团结起来，并激励我们的思想信念和精神与良心的尊严。真理日益陷于非法的境地。勇气被置于荒谬的地步，并成为害吉河德式的悲剧。道德完全屈从于政治清算和物质上的自我利益。伟大的人类德行在我国如今已被闲置在图书馆的书架上。在虚无主义者的统治下，甚至那些进行创造的人也成了自私和绝望的虚无主义者。

自然，如果知识分子丧失了使自己适应于这些条件的实际而敏锐的能力，也就根本不成其为知识分子。

我想指出的是：这种典型的两难困境——创造性或虚无主义，利己主义或归属于人民和民族，良心或公共生活中的不道德，个人尊严或屈从于权势的尊容，行动或冷漠——在我们的时代已经假定了致命的意义和悲剧的结局。在这种状况中，要成为一名知识分子并为文化与未来而行动，在今天也就意味着要成为一个革命者；要在这个国家创造社会主义，并按照人的良心进行这种创造，实际上意味着从事“危险的创造”，是的，“很危险！”合乎道德地，大胆地进行创造吧。

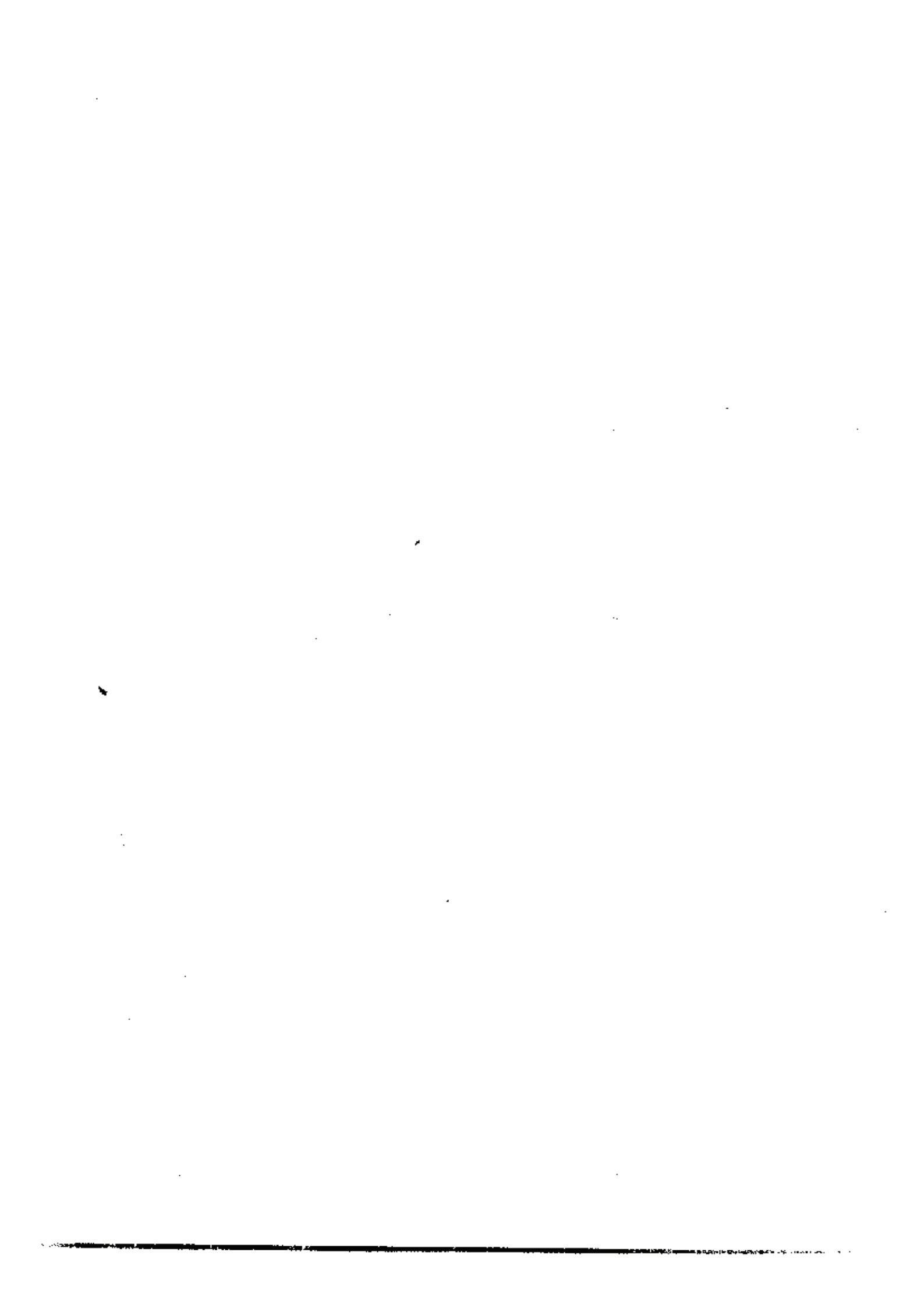
我坚信，对我国的文化而言，关键的问题在于：我们怎样才能成为一个使自身脱离消费主义的斯大林主义的民主社会主义社会？为了创造一种更合适的选择，我仍然坚持这样一种信念，在文化的社会地位、社会作用和社会意义方面进行一场变革是必需的 and 根本的，换言之，人民所积累的精神力量的联合与组织，以及这些力量向历史主体的转化是必需的 and 根本的。如果作为一个整体的知识分子不再是官僚制度的走狗和历史挫折的道德掩饰，那么缺乏特权的知识分子阶层所代表的便不再是寄生于人民的贫穷和精神痛苦之中的特权贵族。我想，别无它途。



## 第四部分

### 社会主义、官僚制度和自治





# 自治思想的理论基础

普列德拉格·弗兰尼茨基

从历史上看，人类在实现一种新的人类共同体的道路上，只迈出了最初的几步。为了实现这一共同体，对新世界充满了一种乌托邦幻想的许多伟大的人道主义者和人道主义运动，一直准备作出最大的自我牺牲。尽管人们对使用的方法有种种怀疑，但并不能因此而否定人在文化、科学、良心和道德的各个领域所取得的成就。然而，不能隐瞒的是，这种进步是以全人类和各个阶级所付出的无数牺牲、痛苦和权利的丧失为代价的。更人道的关系已经通过非人道的方法得到了确立。

我们知道，只是在现在，人类分裂为阶级才达到了它可能被超越的阶段。马克思关于人性的基本观点在于，在一种能够导致异化的权力、政治等级和官僚制度灭亡的社会组织中，通过“生产者的自治”来克服阶级的分裂。因此，当欧洲的革命工人运动在第一次世界大战结束后开辟了一个新的历史篇章时，工人运动的革命大旗上便可以看到这样的基本要求的思想——一切权力归委员会。

无论是在列宁的“苏维埃”形式里，在德国和奥地利的“委员会”(Rate)形式里，还是在葛兰西的“委员会”(Consigli)形式里，人类都迈进了历史新纪元的门槛。“委员会”——这个独特的思想本身就凝聚了一切痛苦，一切希望，凝聚了无数不知名的几代人的全部抱负，以及“被压迫者和被剥削者”的全部愤



怒。正像财产自由、法律面前人人平等和平等权利的思想是资产阶级世界的象征一样，“委员会”的思想成了铲除资产阶级文明的象征；成了一个没有生产资料私有制、没有阶级和剥削、没有国家和政治等级、没有民族仇恨和互相残杀的世界的象征。

然而，和历史上每一种其它的伟大思想一样，这种思想并非是对一种已有的历史条件的单纯反映，而且也是对它的预见。为了使这种预见得以实现，现实本身必须为它而努力。历史的现实仍然是分裂的、停滞的、矛盾的、而且常常是难以预见的——因此，它不仅支持、而且也反对这种思想。

当资产阶级世界借助强力和社会民主党的帮助对付这种思想时，列宁的委员会思想在打上斯大林的主要标记和理论印记的国家社会主义中，日益成为一种纯粹的形式。斯大林尽管反对社会民主党，但执行的却是和社会民主党相类似的路线；他强调的不是工人委员会，而是强大的官僚国家机器。

这样，经历了30多年的工人运动和社会主义的历史之后，马克思主义社会主义的这个基本思想还是湮没了。工人委员会和工人自治的思想似乎从历史舞台上和工人阶级的要求中消失了。这个偶像化的社会主义的国家、政党和领袖竟自诩为社会主义的范例！工人群众仍然不过是群众，因为以群众名义进行统治的当局优先占取了历史主体的地位。这种党和国家的官僚制度拥有工人阶级的剩余劳动，决定群众的行为规范，限制群众运动的自由，甚至限制他们的工作，限制抗议的权利，宣布任何抗议都是反社会主义的和卖国的行为，而不必向任何人解释这样做的理由。

不出所料，当1948年在社会主义运动阵营中发现一个由几个民族组成的小党不服从这个国家主义和官僚等级制度的命

令，否认这种社会主义的国家主义具有一种发达社会主义的尊严，反对社会主义在30年代末已经建成的斯大林主义理论时，这种国家主义和官僚等级制度便非常恐怖，感到其无限的权力受到了严重的触犯。更何况这个党宣布要发展自治社会主义、工人自治、并铲除国家和政治。

因此，这场新的历史冲突首先涉及到一种更接近于马克思的理想和设想的更为发达的社会主义模式问题。这场冲突的现象层面多少已为众人所知，但对它的本质层面却还了解甚微。事实上，整个意识形态都是可疑的，这种意识形态只允许有一条、而且是唯一的一条通向社会主义的道路，认为国家和党既是社会主义发展之基本的促进者，又是社会之一切政治问题、文化问题和艺术问题的基本裁判官；这种意识形态只允许有一种生活、劳动、艺术和哲学的风格，认为免受一切辩证批判的政治领域是不可触动的（因为否定的辩证法对它们已不再有效）；这种意识形态还认为，马克思主义辩证法对外应该起到对资产阶级进行毁灭性批判的作用，对内应该起到为一切政治宣言进行忠诚辩护的作用；这种意识形态还是一种党和经济生活中死板的中央集权主义的意识形态。

然而，像一只历史的鼯鼠一样在斯大林主义这块未开垦的土地里掘穴的基本思想，过去是、而且仍然是委员会和自治的思想。这个被斯大林主义体系抛弃的否定范畴坚决地维护自己的历史权利。任何人都没有、而且也不可能取消这个范畴，因为这一权利过去是、而且仍然是历史过程发展动力的一个本质方面，是克服历史局限和时代错误的重要杠杆。因此，在现代世界中，工人阶级不仅是对资产阶级社会和作为阶级的资产阶级的历史否定，而且工人自治也是对社会主义初始阶段官僚制度的国家主义结构的否定。在真正的马克思的意义上，前面提

到的对斯大林主义意识形态的批判，实际上是对那种把斯大林主义的理论和实践等同于一般社会主义的意识形态意识的批判。在斯大林主义中，有时被当作可怕形式的地方实用主义和政治实用主义被提升成了一种原则，从这种原则出发，全部不同的、特殊的范畴都消失了。这完全是由于没能在其复杂性上、在其自身的状况中（这种状况不是作为一种适用于其它一切境况的范式，而是作为一种以特殊的历史环境和关系为基础的特殊范式）理解世界使然。

因此，这场历史冲突是围绕着社会主义在更发达的条件下进一步发展的问題而爆发的。在这一发展中，重点应该放在哪里？更发达的共产主义世界的核心在哪里——是在社会主义社会的政治形式（国家和党）中，还是在工人阶级和一般的社会主义社会的自治组织中？是承认废除政治形式、因而加强那些新的自治形式（这种自治意味着对政治的否定）的要求，还是承认加强政治领域？

苏联的理论家和政治家们试图把南斯拉夫马克思主义者的批评和努力侮辱为“反苏的”和“民族共产主义的”，并视之为“帝国主义的武器”。①

经历了长期的国家主义实践之后，他们根本不能想象，南斯拉夫马克思主义者的这种批判努力，实际上是忠于真正的列宁主义的苏维埃主义、忠于苏维埃制度的，这种制度不能被归结为橡皮图章，而是直接权力和管理的工具。苏联的意识形态主义者被其官僚制度的现实弄得昏昏然，他们根本没有想到，

---

① 自50年代以来，苏联意识形态学者的批判和谴责曾以各种不同的形式出现，他们都宣称工人委员会是“工人参与管理生产的具体的民族形式”——从而宣布南斯拉夫的马克思主义者支持“民族共产主义”。在最激烈的冲突时期，南斯拉夫的共产主义者甚至被宣布为“替国际帝国主义效劳”。

这不是涉及到个别党和个别国家的问题，而是一次关系到社会主义发展命运的根本的、决定性的历史对话。

工人委员会、工人自治和社会自治的思想被尖锐地攻击为“无政府——工团主义”、“复辟资本主义”、“右倾机会主义”等等，就好像马克思主义的理论和实践中从未有过这样的概念，从未恢复过曾经中断了的历史对话，从未有过一种新的、与历史关系之最重要的那些因素相关的实践一样。这场争论并非始于在南斯拉夫的实践发生重大历史转折的1950年，它早就存在于马克思关于人、历史和社会主义的观点的阐述中；这场争论虽有中断，但一直延续到今天。<sup>①</sup>

这就产生了下列现实的问题，哪一种历史观是来自马克思、恩格斯和列宁的哲学的、理论的分析与观点——自治观还是国家主义社会主义观？其中哪一种表达了马克思主义关于社会主义问题的一种一贯的解决方法？哪一种是政治上的机会主义和实用主义？

答案不可能在个别的引证中找到，而只能在马克思主义对历史问题、特别是对资产阶级社会及其灭亡的全面理解中才能发现。

在马克思看来，历史并不是一种脱离人的偶发事物，历史就是人自身的活动。正如马克思早就天才地指出的那样，历史的创造和人的创造是一个同时进行的、统一的过程。人类意识的发展程度取决于已经达到的历史实践的水平。人类共同体以及人类意识的发展水平依赖于人的感性存在。人的变化决不是一

---

<sup>①</sup> 在这方面，南斯拉夫共产主义者联盟的纲领和苏联共产党的纲领是根本不同的。在前一个纲领中，首要的特征是把社会主义的发展建立在工人委员会和一般的社会自治的基础之上；而后一个纲领强调的则是甚至在共产主义时期仍然存在的国家！



个思辨的或启蒙的任务，而是人类感性的和革命的历史实践的结果。

对马克思来说，历史世界不能分裂为彼此分离的主体领域和客体领域，因为社会的人——他总是处于一定的生产关系中——既是历史的主体，又是历史的客体。历史不过是人自身的活动通过生产、作用于自然、艺术和各种文化形式所创造的东西。因此，组织起来的人在其对象中、在其作为历史总体性的活动中使自己对象化了。但是，人的活动也改造人，这种活动不仅外在地对象化于历史的客体，而且也在他自身中对象化。深入的考察表明，历史主体、社会的人以无数方式对象化于其自身的历史实践：通过生产、通过表达其愿望和需求的客体、通过艺术和其他不同形式的创造，对象化于生产工具之中。但这种对象化也是对一种新的结构、人的意识、需求、愿望、理想和努力的反动。

被定义为生产力和人的生产关系发展水平的物质生产，永远是人的进一步历史创造之可能性的客观的、物质的前提。但是，这种可能性的反面则是人的被规定的历史结构，这种历史结构与其自身的活动是基本相符的，而且总是以一种具体的历史方式被赋予。人的主观可能性和包含在其自身活动中的客观可能性也是基本相符的。因此，人不可能创造出与其物质前提和文化前提之既定发展水平完全不符的各种社会形式并非只是由于外在的原因，而且也是由于这种历史的人的个人结构和社会结构不可能根本不同于他所创造的新世界。

因此，历史实践的范畴是马克思对人和历史的哲学解释的根本范畴。但在马克思看来，迄今为止的一切历史过程（尽管它永远是一个整体）本身显然也是分裂的。由于人的发展水平仍然十分低下，迄今为止的人的对象化便意味着，人和对象在



一种特殊的社会关系和生产组织(即私有财产和阶级制度)下已经走向对立。对象已经拥有一种独立的存在,成为另一个人的财产,这个人作为一种独立的力量,常常作为一个异化的群体、阶级、权威或神秘力量与人自身是相对立的。

因此,私有财产和阶级分裂的制度,不仅在社会中造成了巨大而悲惨的分裂,而且在人、在历史主体中造成了巨大而悲惨的分裂。许多人不是去实现其多种可能性,而是被当成了生产和政治操纵的一种共同工具;个别集团和阶级利益被作为一种普遍利益强加到了那些在生活中处于从属和依赖地位的人的头上。从而建立了一种权威和权力的制度,而经济和政治的异化又强加了一种外在的、不受限制的权力,这种权力在资产阶级社会中是以雇佣劳动和官僚化的国家权力为基础的,是由各种残缺不全的意识形态异化相伴随的,而且也是和那些被剥夺了权利的人的意识相吻合的。

人之残缺不全并非只是终生受制于一种单调的体力消耗(这种消耗是由一种普遍低下的经济发展和社会发展水平决定的)的结果,它也是被拒绝参与和脱离社会共同体的管理的结果。管理的特权属于特权集团和特权阶级,而对劳动者来说,管理领域仍然是难以接近和神秘莫测的。历史不是被体验和理解为自身的行为,历史对他来说似乎是非常神秘的、异化的和外在的东西。这就导致了他的意识的进一步偶像化。

对人的存在和历史的这些简要的哲学洞察,是马克思关于克服人的各种异化形式、实现人类个性之全面发展的必然性观点的源泉。在其早期著作和后来的《导言》与《资本论》中,马克思对资产阶级社会的经济结构、作为经济异化和政治异化之基础的资本的力量、以及产生于这些关系的拜物教意识的形成进行了深刻的分析。他同样清楚地表明了这种关系是如何限制了

人类存在的多方面的发展，使人与其本质——作为其历史存在之基础的生产——相异化，使人的劳动沦为痛苦，错失了人的各种良机。人之个性的局限和残缺不全是与残缺不全的、异化的历史背景相一致的。

因此，在表明这样一种一般的人道主义观点——即对人来说，人就是最高的存在，一切人在其中受到压抑、压迫、遗弃和鄙视的关系都应被摧毁——的同时，马克思也谋求通过无产阶级争取新的社会关系的斗争来克服当代阶级社会。但是，由于上述理由，马克思所设想的并不是一个阶级社会或政治社会，而是它的灭亡，以树立人的尊严，从而通过其全部历史承诺使人现实地感受到自己就是其历史世界和生活之真正唯一的创造者。

斯大林主义从未拥有过这些哲学层面。对历史决定论的机械理解必然实用主义地充当了一切政治步骤的证明。斯大林关于主观和客观的哲学理论最终把主观的东西归结为对客观历史过程的一种反映，充其量不过是一种适应。只有先锋队，而且最终只有最高的政治领袖才具有首创精神。这样，在“社会主义”中，便产生于一种无视群众的、实际上一贯实施的、最彻底的少数人统治的观念，这种观念和实践同真正的马克思主义和社会主义意图之间的矛盾是不言而喻的。

斯大林对人作为一种实践的存在的概念缺乏一种洞见，是因为他把实践范畴仅仅理解成了一种认识范畴，随后便把它理解成了真理的标准。由于这种观点，他完全缺乏对异化作为人之残缺不全的实践和人之分裂（这种分裂在社会主义中甚至可能采取各种激烈和骚乱的形式）的表达这一复杂问题的洞见。在斯大林看来，人类历史结构的变化和一种新的、复杂的和更为发达的历史个性之形成，并非产生于劳动者所承担的全部

历史义务的水平，而是产生于政治上的驯服以及对最高裁决者的思想和指令的服从。在庸俗的历史决定论为最高裁决者的每一场新的政治运动进行论证的同时，非马克思主义的反映论便成为对新的社会主义启蒙的论证。因此，政治和意识形态宣传中的这种热忱，政治灌输的这种严厉性以及整个意识形态和理论领域的这种坚决主张，都被归结为替这个最高裁决者所作出的决定性辩护，而且这种无意义的尝试还想把劳动者纳入历史过程，使之能够自由地使用自己的劳动并支配自己的共同体。

对社会结构、政治领域的本质、个人的自由以及社会主义初始过程考察的结果，必然从根本上把马克思、恩格斯与列宁的概念同斯大林的概念区分开来。这种根本的区别何在？在这个问题上对社会主义具有决定意义的是什么呢？

我们已经指出，马克思关于历史和人的设想是牢固地建立在克服社会的雇佣劳动关系及其政治反映——国家——的必然性基础之上的。只有当统治者和被统治者之间的社会分裂被铲除时，只有当劳动的阶级分工被废除时，只有当人对历史过程之全面的义务实现时，作为历史基础的个人的自由发展才能实现。对马克思和马克思主义来说，这种历史义务即全面的历史实践过去是、现在仍然是人之全面发展和摆脱一切偶像观念（这种观念只能阻碍个人和社会的活动）的基础。因此，对所有伟大的马克思主义者来说，社会主义最基本的前提之一就是，一开始就向所有那些以劳动人民的名义进行统治、把他们排除在历史进程之外、使他们常常处于隶属和服从地位的机构宣战，而首先拥有这种强大的统治特权的机构过去是、现在仍然是——国家。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 这些观点是贯穿于马克思和恩格斯从40年代到他们逝世的全部著作的一根红线。在同卢格的辩论中，马克思强调指出，“……这种分散性、这种卑鄙龌龊的

国家是社会组织的一种特殊的历史形式；首先，它是一种强力、剥削和官僚制度的形式；无论国家是否执行一系列普遍的、舍此社会就不能生存的社会功能。但是，没有这样一种组织，也仍然能够执行这些功能。无论国家在革命的初始阶段对工人阶级来说何等重要，它也是一种自身正在消亡着的形式。这正是马克思、恩格斯、列宁以及大多数著名的马克思主义者的观点，因为他们都很清楚，国家是权威和强力的一种集合体，以致于它在社会主义中也能轻易地成为凌驾于工人阶级之上的一种强力。因此，列宁在关于工会问题的著名讨论中坚决反对工会从属于国家，主张工会拥有尽可能大的独立性，以便作为一种工人阶级的组织，工会能够保护工人阶级免遭可能来自工人国家的权力滥用。只是到了后来，在斯大林的社会主义总体概念中，工会才和所有其它组织一样，成为全能的官僚国家主义中央的单纯传声筒。

这就是马克思主义创始人的基本理论观点，在其理论著作中，足以表明这些基本的理论观点。马克思关于巴黎公社的观点是众所周知的，但有趣的是，在下列引文中，他坚决反对作为一种机构的国家：

---

行为、这种市民社会的奴隶制是现代国家借以存在的天然基础，正如奴隶占有制的市民社会是古代国家借以存在的天然基础一样。国家的存在和奴隶制的存在是彼此密切相关的”（马克思：《评“普鲁士人”的“普鲁士国王和社会改革”一文》，《马克思恩格斯全集》，第1卷，人民出版社，1965年，第479页。

这些思想也出现在《德意志意识形态》和《共产党宣言》之中，其中，马克思和恩格斯预见到了公共权力之政治性质的消失：“在发展进程中，当阶级的差别已经消灭和全部生产集中在由各个成员组成的一个团体手里的时候，公众的权力就失去了自己的政治性质。原来意义上的政治权力，是一个阶级用以镇压另一个阶级的有组织的暴力”（马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯全集》，第4卷，第409~491页。



“公社反对国家本身、这个社会的超自然的怪胎的革命，是人民为着自己的利益重新掌握自己的社会生活，它不是为了把国家政权从统治阶级这一集团转给另一集团而进行的革命，它是为了粉碎这个阶级统治的凶恶机器本身而进行的革命。”<sup>①</sup>

恩格斯在一个众所周知的段落中也指出：

“国家真正作为整个社会的代表所采取的第一个行动，即以社会的名义占有生产资料，同时也是它作为国家所采取的最后一个独立的行动。那时，国家政权对社会关系的干预将先后在各个领域中成为多余的事情而自行停止下来。那时，对人的统治将由对物的管理和对生产过程的领导所代替。国家不是‘被废除’的，它是自行消亡的。”<sup>②</sup>

同样的思想也贯穿于列宁的《国家与革命》之中，他写道：

“无产阶级需要国家——一切机会主义者即社会沙文主义者和考茨基主义者都这样重复，硬说马克思的学说就是如此，但是‘忘记’补充：马克思认为，第一，无产阶级所需要的只是逐渐消亡的国家，即组织得能立刻开始消亡而且不能不消亡的国家；第二，劳动者所需要的‘国家’，

---

① 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社，1972年，第411页。

② 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，人民出版社，1972年，第320页。



就是‘组织成为统治阶级的无产阶级’”。<sup>①</sup>

马克思主义的主要领袖人物所主张的这些观点尽管早已尽人皆知，但仍有必要引证它们，因为其它社会主义国家的大多数马克思主义者还不赞成这些观点，反而坚持斯大林关于最大限度地强化国家是国家消亡之必要前提的观点！而且，他们大言不惭地把国家在社会主义中消亡的马克思主义观点宣布为修正主义。这样一来，马克思、恩格斯和列宁都应该被称为修正主义者，人们只能根据斯大林修正过的版本阅读他们。

从大量的这类著作中，我们可以引证最官方的两段论述。在论述马克思主义哲学基本原理的苏联教科书中，作者写道：

“马克思主义历来认为，社会主义国家必须根除前社会主义统治手段之残余的官僚主义。完成这项任务的主要手段是使广大人民群众参加国家的管理。然而，在反对官僚主义的借口之下要求尽快地废除国家，宣布在社会主义条件下废除国家的必然性，这在资本主义世界仍然存在、并从资本主义向社会主义之转变时期的条件下，便意味着要求工人在自己的阶级敌人面前解除武装。国家消亡的过程不可能为任何其它的东西所代替，而只能作为政治权力消失的必然性逐渐消亡。当社会主义国家完成了其历史任务、解决这些任务所必需的人民权力得到加强的时候，国家才可能消亡。因此，强化社会主义的国家和国家消亡的前景并不矛盾；它们是同一枚硬币的两面。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 列宁《国家与革命》，《列宁选集》第3卷，第190页。

<sup>②</sup> F·W·康斯坦丁诺夫主编：《马克思主义哲学基本原理》，莫斯科，1958年，第547页。

苏联共产党的纲领以同样的语气讨论了这个问题，并补充了在苏联国家已经成为全民组织，它“将一直保持到共产主义取得彻底胜利时为止”<sup>①</sup>的新内容。这一纲领还指出，

“全面发展和完善社会主义民主，全体公民积极参与国家管理、参与经济和文化建设的指导，完善国家机构的职能，加强人民对它的司法部门的监督——是整个共产主义建设时期社会主义国家发展的主要方向。在社会主义民主的进一步发展过程中，将实现国家权力机构向社会自治机构的逐步转化。”<sup>②</sup>

十分明显的是，马克思主义关于工人阶级解放的概念中所包含的基本原理，在这里被实用主义地改变成了对一种政治实践的服从。

首先，这些马克思主义者从未认识到，社会主义国家的任务是根除官僚主义，因为国家是官僚主义的一个首要因素，是一个国家的官僚制度的焦点，因此它不可能自己否定官僚主义。否定只能通过劳动人民所创造的管理其社会共同体的新形式得以实现，这种社会共同体将否定一切与国家或官僚制度相类似的东西。

因此，社会主义的主要问题并不在于“使广大人民群众参与国家的管理”（除非是在初始阶段的一定程度上），因为包括社会主义国家在内的一切国家都过于狭窄，不可能允许广泛的参与，而且国家仍会继续存在。相反，“广大人民群众”只有通

---

① 《苏联共产党纲领》，莫斯科，1962年，第127页。

② 同上书，第127～128页。

过那些不再是国家代理人的形式，才能全体参与统治。<sup>①</sup>

此外，国家的消亡决不意味着“工人在自己的阶级敌人面前解除武装”，因为在马克思主义理论中，国家并不等于社会共同体。如果所有政治的、经济的、甚至精神的权力都集中于国家，而国家又总是一个固定的机构，那么一切“权力”就不可能掌握在人民的手中。马克思主义者不能设想，人民投票选举他们在政府机构中的代表（无论这种选举可能多么自由），就体现着人民参与了国家及其共同体的管理。马克思主义的创始人们已经认识到这一点。尽管议会制及其选举机构和方法在历史上是一种进步现象，但它始终是资产阶级社会的主要特征之一。

在经济权力和“政治”权力逐渐以国家（包括那些声称代表工人阶级的国家）手中转移到工人阶级和劳动人民手中（这就是国家的消亡）的意义上，它并不意味着工人在自己的阶级敌人面前解除武装，并不意味着削弱社会共同体，相反却意味着加强社会共同体。任何国家都不能代替千百万人的活动，任何国家（即使是管理得最好的国家）既不能代替那些认识并感受到其共同体的命运，从而自己把握了自己历史的人的热忱；也不能代替那些认识到其支配了自己劳动的产品——这种支配决不是由一种违背其自己的意志之权力相伴随的——的人的热忱。

勿庸置疑，由于国际帝国主义的存在和侵略的可能性，必须有强大的国防。但有必要思考的是，应该建立一种什么样的

---

<sup>①</sup> 在社会主义的初期，工人阶级仍然面临最后对付资产阶级和反革命的任务，国家必须尽可能的强大。在这种形势下，列宁不得不呼吁巩固新的苏维埃国家政权。但是，即使在苏维埃政权的这一最困难的时期，他还不断强调，它必须是苏维埃政权，即派生于工人和其它委员会、派生于那些同时提供了国家消亡基础的社会组织和国家组织的权力。如果我们坚持强化国家的观点，而又不发展工人委员会和社会自治（它们比国家权力和国家管理要宽泛得多），那么，我们便仍停留在只能加强国家和官僚的权力机制的国家主义——官僚制度的观点上。

防御组织，从而使它逐渐不再成为一种国家工具，而越来越成为一种服从社会主义中人们直接管理自己的生活和社会的组织。

问题不在于通过“人为的手段”加速消亡的过程，而在于所有杰出的马克思主义者所要求的那些措施，这些措施标志着社会主义中人的根本解放。

同样，马克思主义的创始人从来也没有认为，国家由于政权必要性消失的缘故而消亡，相反它应该立即开始消亡，因为谁来决定政权必要性消失的时间问题是一个非常棘手的问题。然而，与其对社会主义国家的盲目崇拜相一致，苏联的马克思主义者认为作出这种决定是政治领袖的任务，因为正如国家应该通过其权力根除官僚主义一样，国家也应该规定政权必要性存在的时间。这当然是在“社会主义国家已经完成了其历史任务”的时候，因此在这以前的整个时期，必须不断地强化它。这就使我们回到了斯大林自30年代以来的观点，这种观点是和他对恩格斯的观点的修正（实际上是对马克思和列宁所拥护的一个基本观点的修正）相一致的，无论是马克思、恩格斯，还是列宁都不主张强化社会主义国家（除非是在革命的初期或最关键的时刻）。

因此，强化社会主义国家和其消亡的前景并不矛盾（因为它是同一枚硬币的两面）的结论，是一个十足的诡辩。这种有机体或组织可以通过不断地强化而消亡的辩证法是令人难以置信的！总之，我们在这里碰到的是两枚不同硬币的两面。

如果有人想把一种特殊的实践——这种实践几十年来本身已经表明是如此之不适宜和受到扭曲，以致于至少要求一种较为尖锐的批判分析——提高为原则，那么这种原则必然会同整个马克思主义的理论结构相冲突。例如，与马克思、恩格斯和



列宁相反，他们不仅假定了在整个社会主义阶段强化国家，并排除了国家消亡的可能性；而且还由于实用主义和意识形态的原因，甚至假定了在社会主义时期建成共产主义。既然苏联共产党第二十二次代表大会宣布了共产主义可能在1980年实现（这时国家实际上仍然存在），那么这两种情况——即意识形态宣传和实现现实——也可能被融入一个简单的原则，这一原则所表明的不过是国家在共产主义中的永存。

一个既消灭了分工和阶级、但又仍保留着强制和暴力的阶级组织的社会，在理论上是荒谬的。我们可以目睹代表资产阶级辩护士的最丰富的神秘化，但却没有必要把马克思主义神秘化。马克思主义经典作家们明确宣布，无产阶级应该砸碎这个“令人厌恶的阶级统治的机器”，国家以社会的名义占有生产资料“也是它作为国家所采取的最后一个独立行动”，“无产阶级需要的只是一个逐渐消亡的国家。”而且列宁完全赞同马克思和恩格斯，他不是在社会社会主义国家将完成其历史任务，即“在社会主义已经建成”、工人阶级不再作为一个阶级而存在的时候谈论国家，而恰恰是在工人阶级仍然存在的社会主义时期谈论国家的，因为无产阶级需要的只是一个逐渐消亡的国家。

显然，关键在于批判那些违背了马克思主义之基本而经典的观点的人，南斯拉夫的马克思主义者对此是没有争议的。如果它纯粹是一种理论上的争论，问题也无妨。然而，它体现了一定的历史、社会阵营和过程。提出那些违背马克思主义基本原理的观点就意味着，从根本上（而非从现象上）为一切强大而异化的政治领域（它试图通过经济和政治垄断得以永恒）、为社会主义中个人的异化存在作辩护。它还意味着许多悲剧性的、扭曲的因素在关于个人崇拜的非马克思主义词句中找到了它们的答案，换言之，以任何一种理由摒弃一贯的、批判的马克思



主义分析。

对真正的马克思主义观点来说，发展的基础在于把握国家在共产主义的第一阶段即社会主义中已经开始消亡的必然性。这就提出了相反的发展过程的问题。众所周知，马克思在巴黎公社的历史创造性为他提供那些概括了克服组织为国家的社会过程的基本要素以前，并没有找到这个问题的答案。“巴黎公社自然应当作为法国一切大工业中心的榜样。只要公社制度在巴黎和各个次要的中心确立起来，旧的中央集权政府就得也在外省让位给生产者的自治机关。”<sup>①</sup>

马克思对工人阶级的政治解放和经济解放这一历史问题的答案的基本预见，在这些观点中找到了组织上的解决办法。无论国家在革命过程的初始时期如何必不可少，重点也不在于政治领域，而在于“生产者的自治”，在于社会新结构之基础的工人委员会。我们知道，列宁在其《国家与革命》中详细地分析了马克思和恩格斯的这些观点以及其它许多观点，并赞成他们关于这一重大历史问题的全部基本的解决办法。列宁也认为，公社取代了被打碎的旧的国家机器，并引入了一种新的民主，这种民主的基础是“生产者的自治”，而不再是传统意义上的国家。

从列宁在革命后写的一系列小册子中可以看出，列宁在革命前后，在委员会中，首先是在工人阶级的自治中，发现了新的无产阶级国家的基础及其消亡的基础。在武装革命时期，必须考虑到工人阶级的新国家，并巩固它。为了维护新的权威以抵抗反革命，铁的纪律无论是对无产阶级来说、还是对党来说都是必要的。因此，列宁在这一时期的著作中提到了巩固国家

<sup>①</sup> 马克思：《法兰西内战》，《马克思恩格斯选集》，第2卷，人民出版社，1972年，第375页。

的问题；但是，即使在当时，这种国家既不是一个脱离并凌驾于人民之上的机构，也没有取消它的消亡所依赖的那些社会前提。在当时，列宁甚至也认为，国家是无产阶级所需要的，但无产阶级需要的是这样一种“组织得”能立刻开始消亡、而且不能不消亡的国家。而且，这种“组织”并不代表把全部经济和政治权力都转移给国家官僚制度，而意味着通过工人委员会、军人委员会、农民委员会及其代表使广大群众参与管理（不仅仅是国家的管理）的过程。

“社会主义国家只能在这种情况下产生：它已经成为一个由许多生产消费公社构成的体系，而这些公社都能诚实地计算自己的生产和消费，节省劳动，不断提高劳动生产率，因而能够把每日劳动时间减少到七小时或六小时以致于更少。”<sup>①</sup>“……每个工厂、每个乡村都是一个生产消费公社，都有权并且应该按照自己的方式实行一般的苏维埃法规（所谓‘照自己的方法’，并不是说违反法规，而是说用各种不同的形式实行这些法规），按照自己的方式解决产品的生产和分配的计算问题。在资本主义制度下，这是个别资本家、地主和富农的‘私事’。在苏维埃政权下，这就不是私事，而是国家大事。”<sup>②</sup>

甚至在年轻的苏维埃共和国存在的最困难的日子里，列宁也只是以一种原则的方式（同时也是具体地）探讨了新政权组织中最艰难的问题。生产者的自治、作为公社组织的工人委员会，

---

<sup>①</sup> 列宁：《苏维埃政权的当前任务》，《列宁选集》第3卷，人民出版社，1972年，第508页。

<sup>②</sup> 同上书，第512～513页。

不仅应该关心生产的组织,而且也应该关心“产品的生产和分配的计算问题”。在列宁看来,这种新的委员会组织——他强调指出,这个组织的成员不会变为“国会议员”或“官僚主义者”——是“更高类型的民主制,与资产阶级所歪曲的民主制绝对不同,这是向社会主义的民主制和使国家能开始消亡的条件的过渡。”<sup>①</sup>

委员会的组织在初始时期既是新的国家的基础,也是它消亡的基础和条件;委员会的一切更大的权利和权限(首先是经济上的,但也包括许多社会的权利和权限),应该逐渐被转移。<sup>②</sup>

列宁的伟大之处恰恰在于,他具有具体地解决每个革命阶段的问题、而又不忽略基本的一般趋势的天才能力,这种趋势在较长的历史时期内必然会解决共产主义的新形式和现存的、仍然必需的社会组织的政治形式之间的矛盾。

由于老一代工人阶级在国内战争中几乎全部牺牲,由于国家遭到破坏和落后的条件,列宁没能抓紧时间进一步发展这种委员会的观点。他的追随者片面地理解了这个问题,并在强化国家和官僚制度(列宁认为,对社会主义来说,这只是暂时的和危险的)的意义上发展了它。于是,社会主义的国家主义观点便在特殊的历史关头战胜了自治的观点。

在列宁的时代,特别是在俄国革命的新经验的影响下,工人委员会的思想被认为是一个新的时代和社会中的新的关系的来临。A·葛兰西、G·卢卡奇、K·柯尔施和许多其他人都在这种思想中看到了取代各种资产阶级关系的历史创举。

和列宁一样(并受到列宁的影响),葛兰西甚至没有在工会

---

<sup>①</sup> 列宁:《苏维埃政权的当前任务》,《列宁选集》第2卷,人民出版社,1972年,第524页。

<sup>②</sup> 同上书,第523页。

或党内，而是在委员会(工人阶级只有在这里才能将自身体现为生产者，而非雇佣劳动者)中发现了无产阶级专政的基础。

“无产阶级专政只能被包含在一种生产者(而非雇佣劳动者和资本的奴隶)的活动的特殊类型组织中。工厂委员会就是这种组织的核心，因为委员会代表了劳动过程的各个部门，每道工序、每个部门都为产品的制造作出了大小不同的贡献。因此，工厂所进行的是一种集体性的生产，委员会是一个阶级的、社会的组织。”<sup>①</sup>

葛兰西非常清楚地意识到，委员会代表了克服雇佣关系以及经济和政治异化(这种异化就存在于工人阶级同资本家和资产阶级社会的关系之中)存在之可能性的唯一社会基础；但是，正如在社会主义国家中的许多情况那样，后者即资本家和资产阶级篡夺那些他们所没有的职权，便意味着工人阶级被剥夺了其经济权利和社会权利(即剥夺了其剩余劳动，剥夺了其投资和为扩大与发展而大规模地再投资的权利，剥夺了其自由地撤换代表的民主权利和无产阶级权利，等等)。因此，在葛兰西看来：

“工厂委员会和委员会度制在经验上验证了工人阶级已经开始占领生产领域这一新的观点。委员会使工人阶级认识到了自己的实际价值、真正作用、责任和未来。工人阶级从各自所积累的全部积极经验中得出结论，他们获得了统治阶级的特征和精神状态，并将自己组织成工人委员会；

---

<sup>①</sup> A·葛兰西，《工会和委员会》，载《1910年~1920年政治著作选》，Q·霍尔编，纽约，1977年，第100页。

换言之，他们建立了政治苏维埃和自己的专政。”<sup>①</sup>

由于所有这些理由，葛兰西认为，“工人的工厂委员会”的诞生“是一个重大的历史事件——即人类历史新纪元的开始”。<sup>②</sup>

这就是自治思想之理论基础的简要论述。正如我们看到的，它们特别产生于马克思对历史、人、当代社会中人的异化、以及通过社会主义的发展来克服异化和整个资产阶级社会所作的解释。工人自治和社会自治的思想是把人理解为一种历史的实践存在，理解为一种多层面的存在（这种存在在阶级关系和异化劳动中经历了不同的分化和变异，只有社会主义才能克服这种分化和变异）的合乎逻辑的、必然的结论。它是关于人的这样一种思想：人从同他异化的经济领域（私有制、雇佣关系）、政治领域（国家、等级制度、官僚制度）和意识形态领域（各种神秘化）中，找到了克服这些异化的可能性，因为人自己掌握了自己的历史命运。由于上述所有原因，只有这种思想才标志着在历史发展的现阶段上对人性的一种最深刻的理解。

如果我们撇开那些从未背弃过这种观点的个别马克思主义者，这种关于人类解放的彻底的思想在工人运动中竟完全被排挤、甚至被禁止长达整整30年之久。所以，1950年，当南斯拉夫宣布工人自治的思想是南斯拉夫社会主义发展的基本方向、并在法律上加以肯定时，这一年便代表了历史上的一个里程碑。这是一次在广泛的范围内（不再是在个人的范围内）的历史对话和历史实践，从一开始，这种新的历史实践——它在几十年后产生了一种现实的历史革新的效果——就对整个斯大林主义

① A·葛兰西：《劳动工具》，同上书，第162页。

② A·葛兰西：《工厂委员会》，同上书，第262页。



的、即国家主义的社会主义思想提出了质疑。只有从这种观点出发，才能最终澄清所有那些使国际社会主义威信扫地的现象。

尽管我们偏离了讨论的论题，但仍有必要强调几个方面的问题。只有通过工人委员会、工人自治和社会自治的思想，才能理解和摒弃关于共产主义第一阶段(社会主义)和第二阶段的非辩证的划分。已经表明，在社会主义制度中(其中最高裁决权、最高的国家管理权、对剩余价值的支配权等一定的政治因素，都是受国家所有制支配的，都是从它派生而来的)，社会主义思想不过是对国家主义的实践，因而也是对历史神秘化的一种辩护。

马克思主义的创始人谁也没有设想过这样一种社会主义时期，其中国家和官僚制度将占统治地位，社会等级制度将成为一种权力和神秘之物。他们都把共产主义第一阶段(不管是否称之为社会主义)理解为共产主义，正是在共产主义中，那些分离的、等级制度的领域立即开始消亡了。因此，他们都把社会主义设想为一个过渡的和矛盾的时期，其中国家和各种自治形式互相交融在一起，而且后者最终将获得胜利，因此这种设想并非是要建立一种新的官僚制度的、专家治国的利维坦。

不言而喻，社会主义国家之间在克服国家主义形式和政治形式的速度上，在以自治为基础重建整个社会主义社会的速度上，仍将存在着巨大的差异。人们当然不会由于国家和政治组织的形式将长期存在并占统治地位，而反对一个只有少数工人阶级和未经训练的知识分子便走上社会主义道路的不发达国家，但是，如果这个国家认为它本身就是社会主义的最高体现和其它一切国家的楷模，那么人们就有理由指责它了。

显然，整个社会主义时代都是一个矛盾的时代，在其运动和发展中，甚至政治形式和新社会组织的自治形式之间的对立

和斗争是不可避免的,危机和偶然的停滞等等也是不可避免的,正如我们在南斯拉夫的经验中已经看到的那样。同样,在那些具有悠久而丰富的民主传统的国家中,政治多元论也将发挥重要的作用。

今天,在理论上已经澄清、而且历史实践已经证明,迄今所实行的生产资料的国有化一直是社会主义进一步发展的一种革命措施和重要前提;但同样清楚的是,仅仅坚持这一前提,社会已经开始出现了一种具有一切不良后果的国家关系。

社会主义发展的更高水平、因而更进一步的革命前景,只能通过自治关系的发展使得国家所有制转变为社会所有制才能实现。这些过程进行得快些还是慢些,是否和民主关系的发展、和一党制或多党制相关,对社会主义来说尽管并非不重要,但也不是至关重要的。从历史上看,生产资料私有制和多党制的间接民主是资产阶级社会的轴心,而社会主义历史的轴心则是自治和直接民主,它标志着政治、议会和官僚制度的消亡与铲除,正是这些萌芽、要素和关系,区分了历史上的某些新生事物。

新的历史人物的创造不是一种启蒙的行动,更不是现今世界的一种文学艺术、新闻出版和意识形态的行动。如果不无视文化领域在意识形成中的作用、不无视这种新人之必要的文化方面,那么这种革新的必要前提就是:实现工人阶级和劳动人民克服所有那些代替他们的思想力量、并常常统治和反对他们的机构的权利;并逐渐创造这样一个社会,其中管理将不再作为一种对人的政治统治的职能而存在,而将成为一种社会对物的管理的普通职能。

# 南斯拉夫自治社会主义的 某些矛盾与不足

卢迪·苏佩克

南斯拉夫工人自治制度已经建立了21周年，它已经成熟。在个人的一生中，这通常意味着他能够管理自己的事务。我们的自治社会也是如此吗？我们将试图给出一种批判的回答。我们的答案是否不同于其它答案是不确定的，但它将具有某些与其它答案相同的内容，即对一定困难和要求改革的意识。我们在此将不考虑某些在我国具有典型性、并可能毁灭这个被认为是最美好的制度的特殊条件和偶然事件。我们将寻求合理的、甚至是理想的东西，而撇开一切主观的缺点和不幸，并在其功能之内在逻辑的基础上考察它。因此，我们首先将使自己摆脱这样一种指责，即我们对我们的制度提供了一种非建设性的批判。对我们的制度的批判考察不仅是由我们目前的状况决定的，甚至更主要地是由当代工人运动、以及全世界一切赞成自治的参与民主（这种民主是迄今为止对国家主义的社会主义观的唯一替代物）的进步思想家的利益决定的。

## 一、工人自治与我们周围的世界

撇开工人自治起源于一种严重的政治和意识形态孤立这一

事实,它已经被证明是一种最成功的武器,这种武器拥护的是以社会主义社会自身发展为基础的意识形态阵营的政策,反对的是以集团划分为基础的阵营的政策。

“社会主义的不同道路”这一概念似乎已经为所有共产党所接受,但它并没有因此而使自身局限于一种社会主义道路和社会主义社会模式的中立多元论,而是获得了一种明显的进取特征,这种特征既是克服那种不配享有这一名称的社会主义的手段,也是对一种确定的社会主义实践和一种国家主义——官僚制度的社会主义的拒斥。

在对国家主义的社会主义及其最著名的变种——斯大林主义的批判中,我们可以在当代工人运动中区分出一种最低纲领派的研究方法和最高纲领派的研究方法。

最低纲领派的研究方法强调的是“社会主义的不同道路”这一原则。换言之,它意味着反对某些其它社会主义国家中的消极发展,这一原则允许我们试图以一种更满意的方式解决我们自己国家中的同样问题,但它也包含了不同的社会主义模式,或关于政治现实和社会现实的马克思主义解释中的一定的多元论。大多数共产党都接受了这一原则,但却由于“工人运动的统一”而拒绝接受相应的理论结论。

最高纲领派的研究方法则是由一种克服国家主义的社会主义(这种社会主义是以马克思关于国家的消亡及其异化理论为基础的)的理论努力构成的。这种努力实际上发生在南斯拉夫。在这种理论框架中,工人自治观是不可避免的。

当最低纲领派的研究方法仍然停留在政治策略的水平上、并试图以政治的和策略的理由为其机会主义辩护时,最高纲领派的研究方法则体现了一种相应的理论批判,这种批判考察的是社会主义本身的性质和社会主义革命的实际内容,因

而具有一种普遍的理论、政治和策略的特征。因此，难怪从G·卢卡奇到R·伽罗蒂的主要的马克思主义理论家都抛弃了教条和辩护的哲学，这种在“马克思主义——列宁主义”名义下的哲学充当了国家主义的社会主义的基础，因而必然代表了对马克思思想的一种修正。尤其是在占领捷克斯洛伐克以后，官方的苏联意识形态学家对以主要的马克思主义哲学家(如E·布洛赫、E·弗罗姆、G·卢卡奇、E·费舍尔、H·列斐弗尔、J·哈贝马斯、K·科西克、L·戈德曼、H·马尔库塞等等，以及那些聚集在《实践》杂志周围的马克思主义者)为代表的所谓修正主义的经常性攻击清楚地表明，国家主义的社会主义在马克思主义理论的基础上，至少是在它诞生的这块古老的大陆上，丧失了战斗力。

对国家主义的社会主义之理论基础的哲学批判同时表现为工人自治思想的加强，这种加强是现今已有的工人参与形式的必然结果，它已经由于要求西欧国家中工联主义运动的质变而自身得到了加强。这种思想已经被学生运动、许多新左派成员和某些其他的知识分子团体、特别是所谓“知识无产阶级”的代表所接受。因此，工人运动和左翼知识分子在工人自治思想的基础上结合起来了。

如果我们想简要地说明工人自治何以成为工人运动、左翼知识分子、甚至自由中产阶级的进步部分谈论的日常话题，我们可以列举下列理由：

(1) 随着工业生产中“人的因素”的发现，现代社会学和社会心理学已经提出了无数论题，这些论题涉及到工人和雇佣者在生产中的动机的问题，它们完全独立于马克思主义，并强调了在工业企业中参与决策的需要。从参与到自治只有(革命的)一步之遥。



(2) 通过集体协议而建立的工人企业联合组织在工业企业中已经获得了参与某些决策的权利(参与决定权、联合协议、企业委员会),这些权利主要涉及到工作的条件和职业;下一步自然是要求从量变(增加工资)过渡到质变(扩大参与直至自治)。自1968年以来,这些趋势在法国尤为强大。

(3) 第三阶层活动的发展,知识无产阶级的形成,具有体力工人和知识工人一体化新形式的技术高度发达的企业中的工联主义,不断增长的匿名的法人资本(即所谓“管理者革命”),所有这些都导致了自治思想的加强,这种加强乃是工业管理中民主化和标准化的必然结果。

(4) 由于国家主义的社会主义的独裁性和专断性变得越发明显,并为对相反观点的处罚、公民权力的缺乏、将受到批判处置的科学家禁闭在疯人院中、反犹太人主义、占领捷克斯洛伐克等事件所证明,便产生了代替这种社会主义的需要,这种需要不会导致资产阶级民主,即社会民主,而将导致一种真正的社会主义民主形式。

(5) 那些发现自己处于国家主义和集权主义(即不断增长的社会决策的集中化)冲击下的高度发达的国家,将试图以各种参与民主和直接民主的形式找到一条出路,这一点已经日益得到证实。由控制论、自动化和现代通讯手段的发展而导致的科学技术革命,使得非集中化更为可能。同时,技术正在成为“社会的基础”,使得社会摆脱了其经济决定论和技术决定论,并为与人的真实需要相符合的社会组织提供了更大的可能性。

(6) 工人自治的思想已经为发达国家中的工人运动提供了一种新的进攻战略,这种战略尽管现在尚未得到充分发展,但却意味着与那种等待第三世界或苏联的武力解放欧洲的消极态度彻底决裂。这种进攻战略本身就表明了工人和知识无产阶级

要求自治的一致性。遗憾的是，这两种因素在思想和行动上尚未找到一致的步骤。因此，撇开某些共产党领导的意识形态落后性不谈，工人运动仍处于教条主义的影响之下，而知识分子的运动则受到了显然没有明确目标和战略（这种目标和战略可能使知识分子运动和工人运动结合得更加紧密）的“政治激进主义”和激进的“左派”的影响。

(7) 马克思主义的知识先锋们不断地意识到，自治思想是形成一种进攻性战略的基石，他们毫不介意官僚领袖们、以及社会主义阵营中某些试图复兴斯大林主义的人对它的不断攻击。和从前一样，马克思主义的先锋们懂得，历史真理站在他们一边，他们的责任正是在于在当代社会主义和当代人类最进步的要求之间创造一种和谐。

我们可以毫不夸张地认为，欧洲许多政治的、科学的和人道主义的——哲学的理由是有利于自治社会主义的。这些理由如此之充分，以致于它们甚至不可能由于南斯拉夫自治社会主义的彻底失败而动摇。关于这一点，我们可以阐释一个众所周知的经验：正如“关于斯大林的真相”不可能动摇人们对社会主义的信念，而只能以一种更明确的方式提出社会主义的内容和目标的问题一样，“关于南斯拉夫工人自治的真相”同样不能动摇人们对工人自治的信念，而只能提出工人自治实现的模式的问题。但是，我们今天就能说明“南斯拉夫工人自治的真相”吗？即我们是否拥有一种足够广阔的历史视野，以清楚地透视其“优点和缺点”（这些优点和缺点哪些将被拒斥，哪些将被接受，无论是在我国还是在其它国家都将取决于它的实现）呢？某些问题现在似乎已经变得很清楚了，而且为了他人和我们自身的利益，我们必须明确地回答它们。

## 二、自治观念何罪之有？

显然，自治所依据的基本原理并没有错，作为生产者的人有权决定其工作的结果，国家无权占有和处理劳动剩余产品，只有在企业中工作的全体工人和雇员才有权管理企业。自治的缺点也许只在于其实现的方式、以及它未能在细节上得以拟定这一事实所造成的后果。

我们的工人自治的贯彻和实现，似乎主要是由一种民主自由观或“蒲鲁东主义的”观念支配的。<sup>①</sup>这一观念的基本梗概是什么呢？

首先，社会的基础是由生产者的自愿联合体(互助组织)构成的，它无需任何以国家或政党为形式的政治中介(因为国家正在消亡)。这些组织必须支配一定数量的“财产”，这些财产是私人所有制和集团所有制的综合。和我们的法官一样，蒲鲁东在定义这些组织的法律地位时也有一些困难。这种“法律地位”可以用今天的集团所有制概念(即私人所有制和集体所有制的混合物)得到最恰当的解释。

其次，生产者联合体之间的生产关系是以产品的自由交换为基础的，这种交换预设了各种以不受第三者干预的利益双方的协议或契约为基础的关系。这种以互助联合体为基础的社会是受“为服务而服务，为生产而生产，为贷款而贷款，为保险而保险，为信贷而信贷以及为担保而担保……”这一原则指导

---

<sup>①</sup> 对这一概念更详细的描述可以在我不久即将出版的《权力和社会主义》一书中找到。在这本书中，我讨论了其它类型的生产组织，以及民主——人道主义的工人自治概念或功能主义的工人自治概念，在这些概念的基础上，我对我们的制度进行了批判。

的，“在这种制度中，劳动者不再是国家的奴隶，不再被共同体的汪洋所淹没。他是一个自由的人，确切地说，是他自己的主人，他根据自己的动机行动，并只对个人负责”（蒲鲁东）。①

第三，通过把自由交换强调为“个人自由与联合体自主的一项原则，市场便表现为交换的基本媒介，供求规律便表现为生产的调节器。

“互助论的倡导者们同其他人一样熟悉供求规律，并将小心地避免违反它们。大致地说，他们希望藉以调节市场的全部措施包括：详细而经常复查的统计数字，关于需求和生活标准的准确信息，成本价格的正当分类，对一切可能事件的预测，经过认真的讨论确定最大边际利润和最小边际利润，对风险的考虑，以及社会管理的组织化，等等。尽管会有人所期望的尽可能多的自由，但比自由更重要的却是真诚、互惠和启蒙”（同上书，第70页）。

我们必需解释南斯拉夫“自治讨论”的实践是如何在现实中确定边际利润和真诚而互惠的劳动的。撇开蒲鲁东已经意识到市场应该由对经济过程的不断分析和适当的干预来控制这一事实，他关于市场体制的观点却是一种资产阶级的自由主义观点。在这一方面，南斯拉夫的实践甚至比蒲鲁东的观点更为自由，我们将在后面考察这种实践的某些后果。

第四，契约关系不仅统治了经济领域，而且也统治了社会生活的政治领域。“我们所具有的是协议，而不是法律。无论是通过大多数人投票，还是通过无记名投票，都不可能通过任

---

① 蒲鲁东：《选集》，杜布里底，1969年，第59～60页。

何法律。每个公民，每个共同体或社会都将制定自己的法律”（第99页）。政治非集中化原则的制定排除了任何一般的法律。

此外，社会的整合将从经济关系基础的底层开始，这种整合并不是以联合的政治决策为基础的：“我们将拥有经济实力，而非政治权力”（第99页）。

因此，社会划分为阶级将被社会职业的划分和互惠的分工所代替。“我们将拥有与各种不同的职业——农业、工业、贸易等等——相关的集团和阶层，而不是那种把公民划分为贵族和平民、资产阶级和无产阶级的陈旧的阶级划分”（第99页）。

最后，蒲鲁东的确是一个辩证法家，而且十分缺乏任何“之字形政治学”的政治实用能力，他认识到，他的以自治自愿联合体为基础的社会不可能避免内部冲突。在民主自由的贸易以及自由独立的活动的平等基础上，他认为，市场交换必然会破坏生产者之间的平等及团结。这正是他似乎认为不运用法律的平等不可能实现的原因。

“共同体寻求的是平等和法律，而作为理性自由和尊重个人价值之产物的财产则首先要求的是事物的独立性和均衡性”。

但是，由于把一致性错认为法律，由于平等程度的下降，共同体成了残暴的和非正义的。财产通过其专制和对权利的侵犯，不久也变成了一种压迫和对社会利益的妨碍。

“共同体和财产的意图是善，但事实上它们两者制造的却是恶。为什么会出现这种情况呢？因为它们都是独一无



二的，而且都忽略了社会中的两种因素。共同体拒斥的是独立性和均衡性，而财产则并未实现平等和法律”（同上书，第92～93页）。

蒲鲁东认为，下列四个相互排斥的要素应该适当配备：平等、法律、所有制和均衡。在我们的工人自治制度中，我们发现了同样的悖论和同样的窘境：一方面授予全面的经营自主权，这种自主权在市场经济中必然导致利润和工资的不平等，对平衡即“均衡”的抵制，和对企业的全面效益而非个体劳动的奖赏；另一方面，又存在着以社会名义迫切要求平等的报酬和社会地位的劳动者。我们的制度已经赋予市场的货币——商品关系以完全的自由：我们并没有考虑到那些由于把部分剩余劳动产品交给国家而产生的局限，因为这是一个原则的问题。撇开市场规律以同样的方式作用于资本主义和任何其它以货币——商品交换为基础的社会这一事实，甚至还形成了一种特殊的、“社会主义的货币——商品关系”的意识形态和“社会主义的市场理论”。无疑，这种民主——自由类型的自治组织类似于我们的工人自治，并揭示了某些在我们的制度中也能发现的问题和矛盾。现在，让我们以一种更具体的方式来考察一下这些由于在我们的制度中运用民主——自由的工人自治概念而必然产生的问题和后果。首先，根据中产阶级的自由主义精神，社会组织的概念是个人主义的和原子主义的，因此，一切经济联合体在法律地位上都是平等的、符合理想的社会计划的（正如中产阶级在古典民主中作为生产资料所有者所曾有过的情形一样）。在有关社会分工的复杂性和经济体制中不同作用的经济意义上，生产组织主要是在政治上而非功能上被限定的。所以，它恰巧表明，一定类型的政治民主限定了“经济民主”的本质；而且，法律——政治上

的平等很快便导致了生产组织之间在经济上的不平等。在我国，同样由于古典的中产阶级自由主义和总体上低水平的社会组织的发展，以及法律形式主义的原因，它特别地受到分工（以及与此相适应的“社会劳动”的概念）的限制。一切生产组织或经济组织在法律上的平等，并不能把握它们在社会中各种根本不同的功能。在南斯拉夫，这种法律形式主义乃是那些仍然起决定作用的、和职业知识分子（尤其是和社会组织相关的经济学家、社会学家和工程师）相对立的“政客”的后果。<sup>①</sup>

社会活动的自由首先是自由行动者的自由，其主要作用是产品在竞争市场中的交换以及供求最能调节工业发展的假定。这并不是假定经济发展的决定因素是发展现代技术、制定发展战略或与个人收入和集体收入有关的分配原则。而且，即使现在人们已经承认市场不再具有它在上个世纪所具有的同样的作用，不再是经济发展的调节者，而且受到不同的限制，我们也能推出一种“社会主义的意识形态”，其中货币——商品关系变成了一种“社会主义的货币——商品关系”，市场变成了“社会主义的市场”，因此资本及其利润逻辑也变成了“社会主义的资本”。制造这种谬误是为了使人们忘记，资本主义的市场及其供求规律所具有的根本局限并非只是由于生产和分配的社会化（生产资料的社会控制），而是由于工人辛迪加的作用（即控制所谓“间接工资”和社会分配）。当我们谈到消费品的生产或生产资料的生产时，特别是当我们谈到劳动力以科学技术要素（干部教育、生产组织等）的形式发展时，各种根本不同的社会干预已经导致了

---

<sup>①</sup> 这些路线的创造者长期以来一直生活在我们的政治领导把市场经济取向引入了国家这一幻想之中，但不仅最杰出的经济专家、而且包括经济学家本身都劝阻人们放弃这种信念。十多年来，经济学家一直提议建立一个与政府有关的分离的经济机构，但政治家们却坚决地拒绝了这一建议。在他们看来，这似乎是“专家治国”的一种形式。

多元的经济结构，因此市场(即使我们忽略了当代军工生产在劳动力发展和研究中的作用)便成了次要的了。<sup>①</sup>

政治的非集中化不仅是和废除集中管理的计划经济相一致的，而且也是和任何一种有计划的发展观(无论它是否得到充分的实现)相一致的，这就是说，无论是在“自治协会”的水平上，还是在“自治企业的代表”的水平上，现代技术发展条件下的长期的社会发展规划都是社会协调和迅速发展的一个绝对必需的条件。当然，经济发展服从于市场的内在逻辑，不可能阻止生产之不同企业和部门、以及不同形式的竞争和冲突发展中所出现的一系列内在矛盾和不正当行为，尤其是在我们“巴尔干半岛的条件”下，这种发展在解决争端时将不断地寻求各种妥协和一个唯一的仲裁者。谁能设想这个仲裁者的作用呢？它是一个蒲鲁东曾经设想过的由生产者组成的“协调组织”呢？还是南斯拉夫所提出的社会长远利益的政治代表即共产党呢？或是一个其存在的前提为社会的政治、经济和文化原子化的“官僚中介”呢？毫不隐瞒地说，在南斯拉夫自治的背后，隐藏着一个最高的社会权力组织，这一组织是由试图发挥上述三种作用的共产党所代表的。

如果我们想要指出当代工人自治的简要特征，我们认为，它包括以下特征：(1) 法律形式主义；(2) 关于生产组织之社会功能的反功能主义；(3) 关于市场和经济发展自我调节的中产阶级自由主义；(4) 工会自治组织和最高权力结构的结合。

总的来说，我们在此讨论的是一个停留在民主——自由理

---

<sup>①</sup> 几年以前，一位英国自由党的代表由于接受了一项使党的社会纲领和社会哲学现代化的任务，想要了解一下我们的工人自治。当区领导告诉他，他们正试图准备通过市场竞争的手段增加工人的收入时，以及当他发现我们补充的是过时的资本主义概念之后，他失望地回去了。

论框架内的概念，这一概念仍未达到一种生产者的民主人道主义和功能组织的水平。

### 三、工人自治背叛工人阶级之时

给工人自治带来的最明显的(否定的)后果之一，是生产组织和调节组织在法律和业务上的平等，即那些生产剩余财富并拥有这种剩余财富的人能够以劳动资本(银行、贸易和外贸企业)的形式支配这些财富。这种法律上的平等很快便导致这样一种事态，其中调节组织在市场经济条件下假定了对生产组织的控制，并开始残酷地剥削它们。经济改革使得许多生产组织陷入困境，使得金融组织很容易处于垄断的地位。当银行和贸易在工业发展的早期阶段发挥作用时，现代工业生产则加强了金融中心的权力，从而自然违背了工人阶级的利益和健康的经济发展政策。生产组织和调节组织的功能失调以及法律形式主义的平等导致了如下结果：

(1) 调节组织获得了对生产组织的垄断关系。

(2) 垄断的调节组织开始非法从生产组织中谋取利润(来自联邦议会委员会的一份立法机关的报告表明，金融贸易资本“野蛮地剥削着用于再生产的短缺资金，并学会了放高利贷这一早期资本主义的利润逻辑。在某些地方，甚至采取了各种使当代资本主义经济中的商人也感到震惊的方式和形式”)。

(3) 通过运用一种投机逻辑把金融资源投入很快就能实现利润的地方，它们抑制了生产组织正常的扩大再生产，特别是抑制了与现代技术发展相一致的生产的现代化(从而导致了短暂的分期偿还循环，而且，没有国家的帮助，换言之，没有一种全面的经济发展战略，它就不可能成功地发展)。



(4) 由于它们的投资倾向成功地阻碍了经济发展(尽管所谓的经济改革也受到谴责),从而导致了大规模的工人移民、通货膨胀和大量进口非必需的消费品(这种进口使得一小部分人受利并富起来)而产生的贸易不平衡。

(5) 近年来,它们还给所谓中产阶级和与金融资本、贸易资本相关的少数贵族带来了财政繁荣,但同时也给大多数工人阶级带来了贫困和移民。

(6) 由于新的金融权力中心主要位于远非民族化的国家资本所存在的地方,其自由和“商务活动的风格”很快便加剧了南斯拉夫内部的民族关系。

所有这些迹象表明,在过去几年中,工人阶级在经济上面临着巨大的困难,这些困难已经为过去两年中1000多次罢工所证实;与此同时,我们的街道上充塞着各式汽车、昂贵进口产品(一双鞋值30000第尔那,这相当于某些工人一半的月薪)和大量的别墅等等表明,社会的一部分人已经变得非常富裕。访问南斯拉夫的人常常得到这样的印象,这不是一个工人和工人自治的国家,而是一个暴发户的国家。我们的大多数出版物——也许这是人们最为经常阅读的部分——以其全部的小资产阶级的愚昧和势利,不仅把它归之于“企业精神”的创造,而且把它归之于“消费者文化”的创造。我们已经指出,这种工人自治的民主——自由观是以一定的社会原子化为基础的。这也适用于工人阶级。工人阶级加入了各种自治组织,这些组织似乎具有同样的权利和自由,但在市场状况下,它们已经被证明为是不平等的和依附性的。此外,它们还接受了一种符合竞争市场关系的企业精神,这种精神意味着赞成同工不同酬(对同样的工作而言,一个工人在这家企业中领到的工资是在另一家工厂中从事同样工作的工人工资的2~3倍)。工会被禁止为统一的标准



(这种标准可以对工人予以补偿)而奋斗,因为这将违反通过竞争——这种竞争在竞争市场上被委婉地称为是“符合人们劳动的结果的”——实现利润的逻辑(这种逻辑并没有考虑到一些企业的垄断地位、不平等的交换,等等)。因此,工人阶级仍然是残缺不全的,仍然受缚于其团体资本的利益,接受了货币——商品关系的利润逻辑,而且工人阶级被迫相信,根据同样的逻辑,其剥削者就是“工人”和“自治者”。这种原子化具有两种结果:首先,较为次要的是,工人阶级在一般市场水准的均衡中并不表现为一种经济因素即经济发展的一种动力,这一点已经通过经济改革得到证明。其次,工人之所以变得无组织,是因为工会的作用变得无关紧要了。同样,由于政权的最高组织保留了国家主义的社会主义的特征,因此工会在我国扮演的是典型的国家主义的社会主义角色,即工会是工人阶级的纪律教师。任何组织都不再能够教育工人,因为这一角色已经为企业的专家所接替。在新的条件下,工会已不再保留其作为工人阶级直接利益的捍卫者的传统角色;这正是许多罢工表现为没有工会领导的参与、并违反他们的意志的自发罢工的缘故。工会阶级作用的匮乏不仅导致了其影响的削弱,而且形成了各种企业集团,因此,工人自治更多地是存在于纸上而非现实之中。<sup>①</sup>

当施拉普尼科夫在1921年的一次讨论中提出工会不仅控制了整个企业(在这些工会中不仅有工厂工人,而且也有机关职员),而且应该控制各个生产部门和整个经济时,在南斯拉夫的制度中,工人委员会和生产者委员会已经获得了对工会的优先

---

<sup>①</sup> 1966年,当形势比今天还要好一些的时候,我在20家工厂进行的社会学研究表明,工人一再把工会的权力和影响列在倒数第一或倒数第二的位置上。各种影响的秩序是:①理事;②管理委员会;③技术委员会;④工人委员会;⑤共产党;⑥工人;⑦领班;⑧工会;⑨行政当局。

地位，尽管生产者委员会在经济中并不具有指挥权，因为这种权力一直是由国家机构控制的（无论是在联邦的水平上，还是在共和国的水平上都是如此）。自治者代表大会可能成为最高立法机构的观点尚未予以认真考察。无论自治者和自治组织之最高的权力组织可能多么遥远，工会无疑已经失去了它的作用：即在这个尚未失去阶级社会的特征、但又由于市场经济而强化了这些特征的社会中，捍卫工人阶级直接的阶级利益。在不远的将来，如果经过某些改进的现有的工人自治观实现了自治企业对资本的扩大再生产和国家资本循环的实际控制（这也意味着高度专业化的干部教育和促进科学技术革新的各种手段），那么，首要的任务之一将是恢复工会的作用。

这是必然的，因为一方面工人阶级的原子化，而另一方面则是管理阶层和金融阶层的统一与联合。工人意识到了这一事实，在市场经济的条件下，他们对管理的影响远比市场机构之间的关系和“资产”要小得多。因此，工人所以甚至被贬为被动的角色并服从于那些有“关系”的专家和领导，<sup>①</sup>乃是因为这些“业务关系”常常是他们存在的基础。正如新闻报道经常提到的那样，大多数“自发的”罢工并不是针对“企业的官僚管理”，而是针对整个公共企业的状况，所以，无组织的工人阶级常常使罢工以一种极端和卢德主义的形式出现（捣毁设备、对领导施行暴力）。

如果我们考虑到这种业务组织地位的非功能定义（即赋予零售组织以独立的自治组织的地位，而撇开我们的制度包含了

---

<sup>①</sup>我先前提到的研究清楚地表明，普通工人和那些是工人委员会成员的工人都意识到这样一个事实，即他们企业的金融成就更多地依赖于外界因素而非他们自己的行动。在回答“你们企业的困难主要是由于管理不善、还是不可控制的外部影响造成的”这一问题时，6.7%的人回答是由于管理不善；20.1%的人回答是由于外部影响；34.6%的人回答是兼而有之（其余的人回答“无可奉告”）。

一种国家管理——这种管理迄今为止所以只适用于大学和博物馆以及公共学校等“不重要的”的组织是因为，政治领导对控制知识分子比对监视商人和银行家更感兴趣——的定义这一事实），我们更发现了商业组织之间的一种剥削关系。同时，他们告诉工人，这些事件起源于供求规律，它导致了工人间团结、平等感的丧失。他们强调的是真正的资本主义市场合作的精神，但这必然以一种小资产阶级的经营方式在思想上导致团体利己主义。在这种条件下，工人阶级的贫困和社会中产阶级的富足便必然会被视为我们制度的正常现象。因此，尽管我们的工人自治似乎是和那些对民主——自由型的自治、或蒲鲁东式的自治感到陌生的人相矛盾的，它所创造的并不是一种“自治社会主义”，而是某种完全相反的“小资产阶级的资本主义”（即使这种资本主义获得了“大资本”的形式，就集中的财政手段而言，它仍然远远低于资本主义国家中当代法人资本的水平，因为它完全缺乏任何现代组织和发展政策的意识，即根本不懂现代技术，因而其特征仍然是一种高利贷和眼前利益的小资产阶级意识，它所遵循的仍然是一种“能捞则捞”的逻辑）。

大众传播媒介有助于形成这种小资产阶级的心理。他们很快便使自身取向于市场之“货币/商品关系”的逻辑，并自诩为进步阶级，如果他们开始激发自己的读者追求西欧“消费社会”的话。他们相信，同样的规律适用于文化和“香肠买卖”。结果，马克思主义的一切论述很快便从他们的文章中消失了（实际上，政治官僚制度树立了如何反对马克思主义者的榜样）。“新的价值”出现了：感官主义、社会行为的各种病态形式、色情、流行音乐、势利风尚以及新型汽车上张贴的裸体模特儿，这一切都吸引着小资产阶级的暴发户。试想，把一张裹着红头巾的农妇的照片或一张以毛泽东方式为背景的人群的照片贴在一个展

览袒胸露背的裸体女性的报摊上，你立即就会注意到，你面对的是两种互相排斥的不同文化，而且它们很容易被定义。尽管这是一些极端现象，但却可以使任何人尝试定义我国这些极端现象之间所存在的价值。

如果我们试图比较一下西方“消费社会”和我们的社会已经接受的这种风尚，我们一定会发现，我们仍低于西方社会的水平。资产阶级社会实际上从未产生过一种货币——商品关系的意识形态。相反，它试图实现一种“更高的价值”，这种价值强调的是与特殊利益相对立的共同利益的至上性，“是正当的经营方式”和“合法竞争”，是公共经营活动中的清教道德和宗教调解，以及私人生活和行政生活中的一种“伦理责任感”，所以，道德与社会化的原则总是和资本主义市场的逻辑相抵触。资本主义或资产阶级的人格中的这些矛盾，可以从对资本主义社会的经常分析中清楚地看出。我国一些严谨的意识形态思想家试图在意识形态的水平上解决这种“资产阶级的论争”，他们强调的不是资产阶级的积极方面（即他们的商业和社会道德），而是他们的消极方面（即财富的积累和不断扩大的阶级差别）。这就说明了我们的哲学家和马克思主义社会学家对我们的社会、竞争的后果和消费观所作的某些极为恰当的批评受到“官方”意识形态学家猛烈攻击的原因。

显然，这种社会进程导致了工人阶级意识的消融和中产阶级之阶级意识的加强。更为明显的是，尤其是在社会意识领域和塑造它的各种力量（大众媒介、官方意识形态、文化创作）当中，我们的社会越来越不具有“社会主义的意识”，甚至事实上抛弃了它。近来，复活了的小资产阶级世界观的意识形态学家们已经暗示，社会主义的意识和马克思主义对这个社会甚至是一种威胁，应该更彻底地予以排斥。在严肃的社会学分析的基础上，



在我们的社会一般水平上，谁能说自治没有背叛工人阶级呢？

#### 四、政治非集中化与弱小民族的未来

近来有关政治非集中化(即大部分责任从联邦转向共和国)的各项措施，在善意的西方世界中引起了极大的“关注”，这并非只是由于他们非常了解我们的经济制度中的那些缺陷和不幸：如急剧的通货膨胀、经济发展的停滞、大批的工人移民、出口贸易平衡中赤字的不断增长，等等，实际上，他们关注这些措施的原因在于，由于其内部的困难，南斯拉夫可能失去它迄今一直成功地履行的作为东、西方之间桥梁的作用以及作为大国政策与集团政策中中立化因素的作用。众所周知，这些措施导致了各种旨在进一步发展南斯拉夫分裂主义的阴谋和“地下势力”，尽管目前的欧洲政治形势并不支持它们。从我们自身内部发展的观点看，政治非集中化应该被看作一定政治进程的自然过程，这一过程已经由“国家消亡”的理论，即我们社会自治基础的加强得到了解释。它还包括对其基本原则的整合过程，这些原则并非是对那些相反倾向——各共和国之间的公开对立，发表揭露各共和国之间不平等关系的经济报告，强调“共和国主权”的需要，与自治制度不相适宜的变革，鼓吹“民族利益”并使用压制他人手段的政治压力，部分知识分子(可能还包括部分无组织的工人)当中民族主义的复活，散布谣言，以及各种非理性的因素——的有力证明。所有这些清楚地表明，这个国家的领导并不十分熟悉“社会变革的战略”，尽管这种战略预设了一种明确而富有思想的变革导向，但它所运用的却是各种制造心理紧张、混乱、互相诬陷、打击群众和“忽冷忽热”的陈旧方法。这就使得那些遇到麻烦和茫然无措的人认为，幸亏存



在着一位唯一能够通过自己的意志拯救我们境况的“神秘人物”，这位“神秘人物”便是我们的“最高政治领导”这一狭小的小圈子即官僚统治集团，他们的政治实用主义在这种境况中展示了其真正的生命力和存在的根据。

正如先前提到的，政治和经济的非集中化不仅是国家消亡理论的精神实质，而且也是以一种更为能动和直接的方式把握社会发展的现代观念的精神实质。在这种情况下，我们当然懂得并合理而明确地认为，在现代社会极为复杂的组织中，哪些东西将以何种方式和何种目标被严格地非集中化，哪些东西应该得到迅速的发展，以便在工业发达国家中有其地位。我们恰恰忽视了这种观念，这正是合理的争论被廉价的煽动所代替的原因。显然，当新建立的金融贸易权力中心威胁要破坏国际关系的平衡时，是不可能在一个多民族的社会中找到一种共同语言的。因此，“民族问题”实际上是和阶级问题一起而再度受到注意的，而且国际关系的进一步发展在很大程度上将取决于解决阶级关系的方式。自然，那些目前试图用政治手段解决这种境况的人并不想谈论它是如何造成的。在他们看来，先从工人阶级那里剥夺劳动的剩余价值形成“国家资本”，再由政治决定剥夺这种“国家资本”转化为“集团资本”（即双重异化的资本），转化为在传统的资本主义形式中具有“正常”功能的资本，这完全是一种偶然。

显然，尽管民族化在资本主义中不再被看作一种革命措施，但当某些政治家提出“金融——贸易资本的民族化”时，他们遭到了来自其他政治家的强烈反对。在此我们必须提出这样的问题，某些政治集团是怎样为我们社会中新的金融——贸易资本中心提供“政治服务”的？撇开共和国的“国家地位”，在至少仍然公开强调经济制度的统一时，我们也找到了个别共和国内部“民

族经济”的论题。毫无疑问,这个阶段将出现各种封锁共和国边界的倾向,而且这些倾向将受到来自民族主义的和分裂主义的集团之压力的怂恿。当我们谈论弱小民族、而且是所有构成今天南斯拉夫的弱小民族时,我们应该清楚地认识到这种由政治非集中化和经济非集中化之每一步骤所强加的发展的选择。

首先,我们必须弄清,经济体制的非集中化的观点代表了高度发达的资本主义国家所进行的一种旨在促进生产潜在效益的广泛实践。因此,我们不可能用任何一种非集中化的形式来表示这种潜能的削弱。然而,在经济体制不断整合(更发达的分工、在生产中发展起来的协作)的条件下,只能实行经济决策的非集中化。非集中化并不意味着与上面提到的经济体制的不断整合相矛盾。我们决不应忘记,当代经济体制是一种异质的和多元的创造,它接近于高度整合的“大系统”(如在能源、电信和交通系统领域中),而在大部分基础工业中又降低为经过适度整合的系统,甚至细微整合的系统(消费品生产)。系统的真正整合主要是由国家和社会资金通过特殊的功能干预对整个经济体制的控制和调节进行的,其目的不是维护经济过程的一定平衡,而是制定和保证整个经济发展中在技术上最重要的部门的发展过程。在此我们便遇到了弱小民族的困境:显然,在那些经济部门中,即使容忍了生产之各种“民族的”、“地区的”和狭窄的形式,非集中化也能获得成功,它无需一种高整合率和巨额投资,也无需一种高度发达的科学技术基础(包括对高质量的干部进行教育)。然而,弱小民族并不属于这种拥有高度整合和发达科学技术基础的经济的情况。在这种情况下,必须遵循“大系统”的某些规则。这并不排除经过仔细规划整体的发展,在一个工厂或其各个部门中的决策的非集中化;因为我们不应把规划发展过程和一种集中化的、国家主义的、行政

的决策方式混淆起来。工人自治能够在那些还完全依赖于一种经过仔细规划的发展政策的经济部门起到良好作用。

其次，弱小民族经济发展的危险在哪里呢？在于把全部经济局限于区域单位之内，这意味着在技术很不发达的经济水平上寻求一种最理想的独立性和绝对主权（例如，某些受到局限的经济学家想要炫耀的旅游业）。自然，某些维护闭关自守政策的人也可能强调与南斯拉夫以外更发达国家合作的可能性（即进行大型的工业合作），但我们知道，这将给他们的伙伴以充分的自主权，或者这种技术发展水平在竞争上不可能是危险的。外国资本的意见在我国往往容易接受，它并不必然证明，这种“独立性”意味着继续依赖外国资本，即倒退到战前南斯拉夫的状况。无疑，对一个弱小民族来说，唯一正确的发展选择是技术上十分发达的经济部门找到各种最理想的发展可能性（这些部门尽管不可能都得到充分的发展，但必须为那些更为能动的部门提供优先权），这些可能性跨越了民族经济的界限，首先是在那些已经存在着一种共同市场的地区，即既在南斯拉夫，又在南斯拉夫以外，通过整合进入欧洲经济；这种整合是一种技术性的整合，而非出卖我们微小的扩散能力。

我之所以强调这一点是因为，我认为，受过高等教育的干部和一般科学技术政策的问题在弱小民族的发展中是至关重要的。习惯于作为“大国”的西欧国家（德国、法国、意大利）都已经认识到，尽管事实上它们有5~7亿居民，但它们还是太小；它们都认识到，就最现代的工业发展以及技术上最重要、最发达的企业（如垄断美国的计算机生产）的经济潜力的解放而言，它们必须采取一定的措施整合其经济。这一问题在弱小民族同时也想保持其经济的一定独立性的情况下，在弱小、暂时的经济和科学发展的情况下，更加突出了。它们不可能放弃这些目

标，因为它们不愿意让那些最有才华的干部由于缺乏个人发展的可能性而离开这个国家。把人本身看作更发达的经济的一个部门或附件，意味着公开承认人的至善心灵，大门是为那些走向更为强大和更为发展的人而敞开的，这些人永远是我们发展的推动者，是我们的主人！

所以，我们必须留住我们民族中最优秀和最 有才华的干部，我们必须为健康发展的经济政策和社会政策扫清道路，建立与“经济庄稼汉”相反的、拥有高度发达的技术工业体系，充分发挥南斯拉夫的生产潜力，确保在欧洲各国技术发展同等基础条件下的整合，在我国发展一种广泛的欧洲教育网络（并交换大学干部），最终在生产者和为国家作出个人牺牲而赢得荣誉的知识分子之间建立一种信任。在我看来，这只有在弱小、不发达的民族具有一种发达社会意识的条件下才能实现，这种社会意识在某些方面走在了发达民族的前面，它只有在我们的社会主义革命观及其抱负创造出一种自治社会主义的条件下才能实现。撇开我们在经济和社会中的失败，正是这种社会意识在人性的进步过程中给我们带来了威望和善意。当然，在我国存在着巨大的、想要破坏一切的传统落后势力，现在和过去的历史都已表明，存在着一种甘愿为外国主子服务的“爱国主义者”。

### **五、做一个共产主义者既不是一种阶级选择，也不是一种民族选择，而是一种存在选择**

一切革命都有其内在的动力，社会主义革命也不例外。它可以被简要地描述为总体化的一个阶段，其中，当“我”成为一



个拥有新社会的“我们”的个体时，当乌托邦理想最接近于社会现实和非总体化阶段时，当与革命目标相一致的热情消失时，当“我”开始成为一个区别于新社会的“我们”的个体时（即当“我们”变成“他们”时），当乌托邦理想和社会现实之间出现裂痕时（即当言论和行动之间出现裂痕时），当社会的现实结构及其社会层面和意识形态层面显现出来时（在运动减弱时，这种结构便会显现出来），当人们在各种目标汇合之处越来越多地谈论社会结构的合理性和不合理性时，革命目标的一致便处于其最高价值。未来愈发远离地平线，而过去则陷于各种可怕的记忆之中，它们将再次寻求生存的权利。

当然，在非总体化阶段，在何种程度上革命变革是真正的变革，在何种程度上新的社会意识是真正的“社会主义意识”而非旧瓶装新酒的空洞词句（如小资产阶级的心理，个人的和集体的利己主义、社会的落后、偏执的行为、民族主义和沙文主义……），已经变得很明显了。根据尼采的解释，我们可以说，社会主义成了一种执着地追求新事物但又承受着旧事物的力量。保守派对这一发现自然乐不可支，但奇怪的是，这些保守分子（他们在一九四五年就曾发誓，在我国再也不谈“社会主义”这个词）发现，他们自己被那些在他们沉默时通常畅所欲言的人包围了。革命不正是人类热忱和幻想的破坏者吗？不正是它们留下了无数心惊胆跳、像中世纪骑士那样丢盔弃甲的人的残骸吗？但是，显然不存在一种能够遮掩那些失去了青春幻想的精神实质的、经过历史装饰的外衣。理想的实现只能通过社会权力的获得而达到——虚幻的权力无助于实现任何理想。

“革命同路人”的心理即他们的热情和沉沦，提出了关于革命和共产主义的选择问题。就革命而言，它们显然不能用上面提到的那种摇摆来衡量，因为革命包含了避免进行表面上的反



抗的划时代的方面。就共产主义而言，对那些喜欢自称为共产主义者的人来说，它并不只是作为一种阶级对抗、作为共产主义者和资本家之间的一种冲突而存在，而且，它并没有消灭阶级斗争、使资本主义失败和灭亡、并使全体人民转变为劳动人民。共产主义之所以存在是因为，它反对作为资产阶级意识形态的民族主义，反对凯斯和L·诺尔斯这样唯利是图、为帝国主义效劳的人，以及许多其他类似的民族主义者，它甚至并不反对那些要求把党员证扩大到“进步的民族主义”（这种民族主义迄今尚未成功地定义自身）的人。显然，共产主义既超越了阶级联盟，又超越了民族联盟，它本身具有一种非此非彼的方面，尽管它和阶级斗争密切相关，在阶级社会中表现为它的否定。但是，正如某些人认为的，当工人阶级处于形成的过程中，或在一切社会阶层中结成一种新的民族联盟时，这种否定并不是一种失去了其意义、并消灭了阶级斗争的否定。共产主义本身就是一种积极的、真正人道的存在选择，这种选择只有在消灭了阶级和其它社会对抗的条件下才能实现。某些“民族共产主义”的鼓吹者教导我们，“民族共产主义”正是黑格尔在资产阶级社会中精确描述过的思想，即它渴望其边界内的社会和谐，但却在其边界外和一切人相对抗。然而，为了把人类从动物（或者更准确地说，从亚动物）的水平提高到真正的人类存在水平，共产主义代表的则是一种克服社会的这些达尔文主义特征的努力。尽管这并非人类的一种新的渴望，但共产主义却比任何其它哲学或意识形态更清楚而坚定地表达了这一渴望。这种渴望在共产主义中所代表的存在选择，是对一种真正的人类社会和平等自由的人类共同体的追求。实现和达到这种社会与人类共同体的方式和途径，是历史、政治和社会学研究的主题。

现在，许多人认为，民族感情不仅是民族的一个基本要

素，而且也是社会认同的一个基本要素。他们以一种非理性的和未经定义的形式运用这一概念，因此，它可以用来捍卫从极左到极右的各种完全不同的观点。事实上，它时常被用来掩盖和神化那些需要民族感情支持的现实的观点和思想。然而，从心理学和社会学的观点看，民族感情并不神秘。关于民族主义的理论特征和经验特征，人们进行了许多研究，所以我们现在能够十分准确地判断出它何时具有进步的倾向，何时又具有反动的倾向和观点。这就是说，作为全部其它团体的认同，民族主义可能依赖于两种认同方式，在这两种认同方式之间，个体可能产生动摇，这种动摇使得民族主义明显地具有一种复杂而又充满矛盾的心理含义。换言之，民族主义依赖于“团体内部”的团结和“团体外部”的对抗的机制。与其团体相一致的个体感到他属于团体，感到他被包括在团体内部和团体的关系中，不论这个团体是一个家庭、还是一个部落、民族或种族。他注意并强调其本人和那些属于其它团体的人的区别。某些社会达尔文主义者认为，从家庭到民族的一切社会单元只有在具有一个共同敌人的条件下才能存在，这表明，与团体以外的某些人的对抗是团体内部认同的前提。因此，这种团体必须团结，必须认清它的敌人。马基雅维利早就懂得制造一个“共同敌人”的诡计，它能够达到团体或民族的团结并以此解决社会中的内部冲突和阶级斗争。这种政治诡计在历史上从古代到希特勒（他把犹太人和共产主义者当成了日尔曼民族的共同敌人）时代曾被多次运用过。问题在于，团体内部的认同在没有外部敌人的条件下能否完全存在，民族感情在没有民族对抗的条件下能否完全实现。研究表明，那种并不必然制造与外部团体因素对抗的团体内部的认同是存在的，尤其是在团体内部的认同扩大到全人类的情况下。赋予生活以民族感情的浪漫主义运动就曾试图

发展过这种有利于全人类的团体内部感情——荷尔德林说：“吾爱即人类。”在民族内部的感情成为一种仇视其它民族和其他社团的民族认同的前提时，那么，我们所谈论的就是民族中心主义，即那种强调自己的民族优点并诬蔑和抵毁其他民族价值的倾向。

这种民族中心主义正是民族主义的本质，因此当它为一些无知的个人所坚持时，民族主义决不可能是进步的，民族中心主义是民族偏见和团体偏见的原因，是对其它民族的系统歪曲和盲目偏见的原因，是那种长期轻易采取言论甚或物质暴力形式的敌对倾向的原因。民族中心主义有一种原始的和幼稚的精神根基，它非常顽固，因此，文化的开端（道德、宗教、哲学和人道主义的出现）是和民族中心主义的斗争相一致的。我们已经在茹毛饮血的原始部落中发现了这种民族中心主义，但这并不意味着高度发展的民族不会堕落到那种水平。所以，对民族中心主义的斗争是人类文化的一项长期的使命，是把人从亚人类提高到人类水平的一项不断的努力。

人道主义克服了一切民族中心主义和一切牺牲他人而强调自己的社团或民族的观点，它还克服了黑格尔称之为“精神动物王国”的一种特定心理。历史证明，民族主义者不可能解决人与人之间的平等问题，其原因现在已经昭然若揭了。唯有从一种国际主义的立场、从一种人民广泛交往的立场出发，这一问题才能得到解决，一切民族中心主义和民族的憎恶与偏见才能消除。在民族利益服从于利己主义的资本利益的世界里，在帝国主义的意志占统治地位的世界里，唯一的解决办法只能来自国际工人运动。必须投入战斗——例如在越南，因此我们应有足够的信心，如果我们不相信那些在1941～1945年间发生于我国的历史事件的话。

# 革命运动的制度化

维里科·卢斯

革命运动的制度化在一个民族的革命转变中似乎是最关键的阶段。建立在完全平等和自由这一理想基础上的革命群众的狂热，迟早必须面对现实，并在现实中证明其活力，否则必将舍弃那种通常承担着重新平衡使命的创造性的复苏。这是一个失去幻想的时代，在这个时代，“革命吞噬了自己的孩子”，并悄然放弃了最初的革命理想。当然，这不是一种背叛，而只是一种退却。“退一步，进两步”成了少数权贵的箴言和道德。

这一重大的“让步”危害了整个革命运动，当它开始瓦解时，权贵们发现，他们自己面临着这样一种两难境地：既然革命必然与一种革命运动的存在相联系，那么是走向专政，还是回到复辟？只有人民群众的广泛参与，才能在一个较短的时间内实现普遍的社会变革。革命运动愈广泛，它持续的时间也就愈长，对全体人民的改造也就愈深刻。

因此，革命运动的整体是革命的一个极不稳定的因素，而且未来的每一次失败都可能减少群众的参与。在漫长的过程中，一切革命运动都注定——或快或慢地、必然地——要分裂。让我们来考察一下导致革命运动极不稳定并必然失败的某些真正的因素。



## 一、革命运动的耗竭

革命运动不稳定性根本原因在于这样一个事实，即它的整合是以未来的共同价值为基础的，是建立在其拥护者本身就等同于革命理想、以及一种制度化了的角色体系基础之上的。整合通过各种价值使得运动更为积极、更为民主，因为运动的整体力量取决于其成员的力量。如果群众缺乏革命的锐气，如果减少了对革命理想的自我认同，那么积极性就会受到挫伤，运动也就濒于崩溃。因此，少数权贵和运动本身完全依赖于群众的一般感情。权贵们对群众的这种依赖表现在两个方面：一方面，他们允许运动是民主的运动，但同时又使之失去其稳定性，并谴责其不断摇摆的社会潜力。因为存在着尚未制度化的整合，而且这种组织既不相对独立于群众，也无使运动官僚化的危险；另一方面，在每一次停滞甚或可能引起整个运动分裂的革命退却中，都存在着危险。

正是这两个方面促使权贵和群众使运动制度化了。没有一种制度，就会冒极大的风险，而且成功的机会也十分渺茫。

革命运动不稳定性的另一个重要因素，是民族敌人和阶级敌人的出现。革命运动的整合不仅是以群众对革命理想的追求为基础的，而且也是以对敌人和外来压力的抵制为基础的。外部的压力加强了革命运动的内部团结。通过革命运动的确证或胜利，外部压力减轻了，大部分群众参加革命运动的目的也就达到了。与此同时，权贵们的权威被动摇了，因为它大多来自其自身的保护作用。如果少数权贵本身就缺乏创造力，或者不能使整个运动从对敌斗争转向创造一个新社会，那么除了在自己的成员内部或外部不断地制造敌人以外，便别无选择。通过与



想象的敌人作斗争，他们试图维护过去所获得的权力。如果少数权贵从事反对阶级敌人的无休止的斗争，很快就会分裂革命运动。在这种情况下，自愿参与将被强制服从所代替——而且革命将被对它自身成员的恐怖所代替。

革命运动不稳定性第三个因素是由运动所引起的高度的社会流动性，这种流动性并不能够使自己完全转变为经济的、职业的或任何其它形式的制度的流动性。每个革命领袖迟早都会发现自己和那些脱离了其先前环境的、具有巨大流动性的群众之间的对立，因为这些群众不再准备与其先前的环境重新整合。依靠其领袖的创造性，他们可能成为更先进的工业流动性、职业流动性或其它流动性的基础，或可能成为半都市化的流氓无产者的基础。总而言之，流动的群众创造了一种危险的政治氛围。如果政治流动性转变成经济流动性，那么高度的政治流动性便成了新兴的民族经济的主要资本。然而，使这些群众完全接受制度流动性的各种新形式是不可能的。甚至高度的经济流动性在物质上可能的情况下，停滞也是由缺乏职业培训和半都市化的群众中对技术文明的一般需求所引起的。由于这些群众被整合到工业化之中，过剩便以“后备军”的形式出现，因而陷入了道德败坏，并导致了革命的失败。少数权贵不允许这些追随者成为敌人，因此他们便雇佣这支后备军作为国家和政治组织中的公务员，从而保证了这些无知的群众对下属行政官员的忠诚。这样一来，政治张力消失了，但经济困难却增加了。社会的功能主义妨碍了其官僚主义的利益。

## 二、革命运动与新生的 政治制度之间的冲突

革命后的一切社会事件都处于理想与现实、政治与经济等等之间的不断摇摆之中，在这种摇摆的背景之下，各种张力在如此广泛地进行的革命运动与新生的政治制度之间增长着。这种冲突可以毫无例外地在经历过革命的欧洲、亚洲和非洲各国中看到。尽管解决这种冲突的形势预设了文化史和经济状况的既定事实，因而各国有所区别。但它们可以分为三种基本类型。其中两种产生于支配政治制度的革命运动，或者相反——产生于支配革命运动的政治制度；而第三种类型则存在于这两种因素的妥协之中。革命运动的目的越是与现存的现实相抵触，运动和制度之间便越难以妥协，冲突便越是可能以一种因素对另一种因素的支配或克服而告终。

如果革命运动支配了制度，整个事件的过程就将相当混乱。一方面，结构松散和功能相同的革命集团维护着群众的广泛统一，另一方面又不允许政治稳定和经济效率。

如果革命运动对制度的长期支配得到确立，它就允许社会的流动性转向道德、文化和宗教的流动性。在这种情况下，运动忽视了经济和政治的现实，并放弃了使革命在社会活动的这两个领域中世俗化。如果革命运动长期支配着制度，而又没有上升到一种元政治和元经济的运动之高度，它的自发性便只能分解成任意的行动，并把创造性让给了旧制度。

如果新的革命制度支配了革命运动，它就将把革命分解为一个通过各种价值而得到整合的社会，并建立一种专政作为这种运动之彻底官僚化的继续。自发参与便被一切社会阶层对新

的政党或军事领袖的强制服从所代替。相反的情形可以通过与第一种情形的比较而推出。它产生的不是高度民主和结构松散的群众，而是一种结构严谨但极不民主的制度。占统治地位的是手段的价值：革命的目的变成了官僚统治和专家政治的一种统治权宜。如果强制被归结为一种平庸的统治手段，并丧失了历史必然性的光环，如果少数权贵丧失了其优越的地位，那么群众的反抗就会增长，并迟早要导致整个制度的僵化。

第三种——妥协的——倾向在综合中找到了解决办法。它想要创立一种不是分裂革命运动、而是使它在政治上更加稳定、在经济上更加有效的制度。当然，只有各种例外的情况才允许这种在革命运动和新生制度之间的综合倾向得以实现。就这种思潮可能实现而言，结果将产生一个以高度整合和高度民主的民族生活为基础的极为能动的社会。由于运动而引起的社会流动性必将转变为新生制度中高度的政治流动性和经济流动性，革命运动的巨大流动性将不断地渗透于制度的功能活动之中，当然，只有在由于整个社会之不合理的结构而产生的社会嫡不存在的情况下，这种渗透才是可能的。

除非上述情况都出现，一定的综合愿望很可能不是导致一个最能动的社会，而是导致一个运动与制度在其中不断地相互冲突和矛盾的社会。结果便是导致了一种以可怕的社会能量之嫡为特征的僵局。在这种情况下，放弃这种综合的愿望并服从妥协，似乎是唯一可以求助的手段。于是，妥协就意味着势力范围的划分。

### 三、革命运动和政治制度之间的妥协

南斯拉夫的社会实践是以努力实现革命运动和新生的政治

制度即无产阶级专政之间的综合为特征的。我们将不惜任何代价防止“革命吞噬自己的孩子”，防止新生的制度破坏革命运动。这些努力——至少是局部地——实际上是建立在革命运动的特征基础上的，这种特征通过它与群众的特殊联系及其较早——以军事方式——制度化了的群众活动将自身区别开来了。

我们同共产党和工人党情报局的冲突恰恰在于，我们反对用革命运动来代替新生的无产阶级专政的利益。这正是斯大林指责我们党沦为社会——政治的群众组织的原因，也是我们的政治权贵迄今只能含混地定义其无产阶级专政概念的原因。

维护革命运动及其与新的国家制度之间不可分割的联系，具有重要的社会意义、经济意义和政治意义。革命运动之高度的社会流动性促进了国家的都市化。显然，群众的政治组织的存在阻碍了那些新的、半都市化的群众堕落为流氓无产者。由于同样的原因，通常伴随着第一次都市化浪潮的社会暴行（犯罪、卖淫）明显低于它们通常具有的这种迅速的都市化。而且更重要的是，较早的运动的制度化减少了任意的活动并维护了群众活动的较高统一。在通过自己而实现工业化的可能性微乎其微的情况下，它并不会激发那些半都市化的群众的过激行为，这一点甚至更有意义。这些与社会——政治组织仍有联系的群众并没有陷入大量的社会堕落，而是在更新国家、首先是“积累资本”中进行着广泛的合作。经过许多年之后，他们对革命运动的认同允许群众——尽管生活水平极低下——在经济生活中进行密切合作。

然而，撇开各种努力和某些偶然的成功，革命运动和新生制度之间的综合也不可能实现。本文第一部分已经表明的各种因素在南斯拉夫对革命运动之必然的分裂也起着一定的作用。

首先，最痛苦的是，革命运动的这种分裂在社会领域中证



明了自身。先前的战友关系消失了，群众的热情缓慢而又必然地冷却了，宗教式的热情和革命同志之间亲密无间的团结也化为乌有了。群众和权贵之间的社会裂痕越来越大，从而产生了意识形态水平和制度水平上的实践分叉。在观念水平上，马克思主义显然已经分裂为教条主义和实用主义。人们越来越盲目地重复普遍真理，越来越对基本原理的生动讨论感到不耐烦；对现代思想倾向的孤陋寡闻和无知拒绝日益蔓延。与政治实证主义的增长相一致的僵化的马克思主义思想，相当随意而又毫无约束地解释着日常的政治实践。由于其原则的教条主义以及捍卫无原则的实践，马克思主义不断丧失其作为一种完整的价值体系的功能和在生活过程中的地位。所有这些都加速了革命运动中的价值解体。既然在革命的目的和手段、革命的末世说和日常实用的意识形态之间并无明显的真正联系，人们也就对变革越发冷漠，并怀疑它们两者了。

在实际活动的水平上，这种分叉发展了一种略为不同的特征。社会群众活动的削弱是由不断增长的制度的活动相伴随的；革命运动越是丧失其力量，其超阶级、超民族和超宗教的统一也就越是受到削弱。群众越是较少地介入运动，他们对社会——政治组织的自我认同也就越是减少。神话中的妖精、民间传说、宗教原型和民族原型日益复活，而政治上的无知和社会的惰性则在群众中不断增长。

权贵们试图通过制度的流动性即不断地改变制度的结构达到社会的统一。从最高代表机构到最低的地方机构和当局的各级水平上，都存在着不断的重组。一种新的社会情结（有些人称之为“官僚唯心主义”，而另一些人则称之为“官僚行动主义”）正在蔓延，一切都被建立在了这样一种幻想之上，即通过不断的制度变革便能够阻止社会的惰性并维护社会的流动性。但是，



制度变革只能给制度机器注入活力，除此之外，并不能给社会基础注入活力，这就导致了一种乐观的幻想：制度的不断变革及其官员的强大活力创造了一种虚假的动力，这种动力的唯一效用也许就在于防止官员的遣散。在这种制度活动中行动的任何人都只看到实体化到制度现实的转变，而决不可能觉察到社会现实的其他部分是如何停滞的。因此便产生了一种我们称之为“官僚乐观主义”的情结；我们的领导人常常谈到的是一种群众从未体验到的现实，而只是他们自己所体验到的那种神秘的制度现实。

经过这一时期，权贵与群众、制度与社会生活之间的距离拉大了。日益增长的惰性和政治冷漠迫使领导人更彻底地改变现实，这种改革除了加强强制或引入刺激以外，别无选择。

通过给自治制度引入经济刺激和政治刺激，社会生活获得了明显的动力。在革命已经可能成为纯粹的恐怖和国家对运动的统治时，这乃是最后的批判契机。但是，事情的过程并没有选择这一方向，相反却通过自治的制度化，使运动暂时受到了挫折或至少是受到了阻碍。

#### 四、革命运动和经济

由于群众的经济活动越来越少地得到组织，行政强制便成为不可避免的了。因此，一种特殊的社会动力便发展为缺乏组织和强制之间的不断摇摆。经济自由化的每一个时期都以政治强制的干预而告终。这种摇摆已经持续了多年，现在已经成为自由化和官僚主义的一种特殊的结合和否定。这种摇摆在计划和市场的存在中已经获得了其制度的表达。这两种制度目前都是整个经济活动的主要调节器，因为市场被假定为允许刺激和

扩大经济活动的再生产，计划则应保证其发展和社会主义的特征。经济活动中所出现的干预大多是计划的官僚主义因素和市场的资本主义因素之间冲突的结果。

这种冲突的根源很可能在于刚刚产生而又很不完备的经济基础和社会基础之中。市场和计划都还悬在社会的真空之中——这是国家控制的经济和分裂了的革命运动的必然结果。这一真空应该由那些杜撰革命运动和自治的连续性（即它们的制度变革）的社会——政治组织来填补。然而，无论是市场还是计划都不能充分地影响公共生活，甚至不能影响经济事件。无论是社会——政治组织还是自治都不构成一种有组织的公开性，以成为社会和道德的调节器，并通过公开的批判和群众控制对无组织的市场的违法行为和国家制度的武断倾向施加压力。

一旦我们表明这种社会——政治组织或多或少地只是以往革命运动的残余，这也就不足为怪了；这种社会——政治组织的成员相当懒惰，其领袖则大多职业化了。因此，这种社会——政治组织在很大程度上仍然是国家制度的传声筒，而非反馈的建设者和公共控制与压力的执行者。

社会——政治组织既非由于其传统、也非由于其地位而能够影响经济活动是完全可以理解的；但更令人惊异的是，自治既没有发挥其重要作用，也没有对经济活动产生决定性的影响。它本应由于革命运动的衰落和不断增长的经济的无组织化而坚决地抵制社会“混乱”的蔓延。至少在劳动组织的领域内，自治似乎掌握了越来越少地由社会——政治组织执行的功能；即执行有组织的公共控制、批判和压力。

人们进而期待在劳动组织中建立自治以后，在授权领导经济和配备权限以后，劳动组织中的社会权力关系将发生变化；由领导机构所代表的权力等级结构的信条，将被由自下而上的

工人授权的代表结构所修正。因此，最高的交往和最高的控制将成为互惠的和更加民主的。通过实现这种自治观，将创造一种高度整合与高度民主的劳动组织，即在现代生产的经济组织中创造一种革命运动。

我们已经在大多数劳动组织中发现了一种与自治相一致的等级结构的再生，而非人们所期待的权力重组。在企业中，自治已经成为领导集团的传声筒，即领导机构手中的辅助工具或补充工具。

当然，自治还明显地改变了领导机构在企业中的地位。领导集团通常把握着他们先前行使的全部权力，但又对自治组织所作出的全部决定和措施不负责任。因此，在许多完全意外的过程发生的情况下（这些过程可以称之为“管理的非法化”），自治组织并不具备一种适当的专业知识或履行这种责任所必需的社会权力便承担了全部重大决策的责任；因而，它们日益成为领导集团——它们隐藏在自治组织背后，或多或少地管理着整个企业——的一种门面。这正是领导机构在企业中有意、无意地成为掌握一切权力，但又不负责任的集团的原因。

## 五、“精英统治”

如果不是以其它方式恢复领导集团的责任，劳动组织管理的非法化过程便可能意味着经济活动的解体。而且，如果领导集团在企业中不对任何人负责，连维护一种最低程度的业务整合也是不可能的。但是，由于正式责任和业务责任在很大程度上交给了自治机构，领导集团的责任便只能是个人的和非正式的。

这种责任通过把业务管理与社会——政治组织的指导统一

到一个在企业中占统治地位的统一集团当中而得到了确立。这个占统治地位的集团并没有提供一种组织的模式，而且具有一种非正式的地位。它象征着专家政治和官僚制度之间的共生，虽然它既非前者，也非后者。其重要性在于允许业务管理使政治活动政治化和“功能化”，从而创造一种新的社会动力和领导成员的一种新形象。由于我们不能把它归结为技术专家，我们将把这种新的形态称为“精英统治”。

在一定条件下，没有精英统治，经济的作用是不可想象的。市场机制的作用和商业的“规律”把经济引入了一种危害到我们社会的社会主义特征的无计划性。对经济活动来说，必须不断地使自身重新整合到社会主义的框架之中。正如其活动愈发服从于商业“规律”一样，对业务管理的不断控制也是必需的。这种控制既不是由国家(自上而下地)执行的，也不是由劳动集体通过自治组织(自下而上地)执行的，更不是由工会通过有组织的工人执行的；因此，保证全面的管理只剩下一种可能，这就是企业内外的业务经理与主要政治官员的个人联盟。在一个没有社会结构的空间中，当来自下面的社会压力尚未形成时，上面的压力便很轻，这就产生了一种至少可以通过“精英统治”的发展而部分地消失的道德真空。因此，精英统治既是经过整合的政治经济制度的基础，因而也是尚未形成的社会基础条件中的社会活动的稳定器。

当然，在实践上，原因和结果常常易位。精英统治的整合功能已经成为工人集体与社会相分离的一种手段，成为精英统治藉以阻碍社会基础发展(即自治的发展和工会的加强)的一种手段。这样，精英统治便从一种稳定性的因素成了一种停滞性的因素。通过上述全部社会结构的分离，精英统治维护了其存在，而且它的兴趣就在于维护这种分离，并使之从一种暂时的



现象变成一种永恒的条件。只有这样，精英统治才能成为唯一的调节者，并维护它的集体的绝对统治。

我们已经指出，技术统治和官僚制度的联盟还创造了领导人的一种新形象。业务经理和精英统治的同化不仅意味着前者赞成社会——政治组织的控制，而且意味着他受到了这些组织的保护，社会——政治组织的领导融合于一个统一的占统治地位的集团，便允许业务经理以一种主观的、非正式的方式向集体施加压力，因为随着精英统治的形成，主观力量已经成为管理政策中的一个重要部分。在这种条件下，业务经理便可能把业务标准与政治标准、劳动纪律与道德压力结合和补偿起来。对业务经理来说，这种压力的结合是极为重要的，尤其是在他或者不懂得如何通过“管理业务”来管理劳动集体，或者根本不能进行管理的时候；在这种情况下，他便可以通过“对集体的统治”而“合法地”补偿其无权或无能——这意味着业务经理给社会——政治组织的道德——政治压力注入了活力。

业务经理通过自身与精英统治的同化而实现的另一个重要益处，在于它合法地成了一般社会利益的代表。对业务经理来说，这一点甚至比第一点更重要，因为政治的一般性有助于他更有效地掩盖其特殊的小集团利益，并使他在最可能受到攻击的地方变得无懈可击。

在精英统治的支配下，劳动集体中的全部关系都发生了彻底的变质：个人的相互关系变得不合理了，而且越来越屈从于一种言语仪式功利的目标由于末世学的蛊惑而神秘化了，全部实践不过是功能仪式的一种混合。精英统治就是这样把劳动集体中所发生的一切都神秘化了。各种关系都被掩盖了，而且大多数具有多重意义，目标含混而且同时涉及现实的各个层次。活动的发起人是不可捉摸的，只有他们才处于社会活动的



中心。这种完全实用的、因而是平庸——合理的业务实践，魔术般地变成了一种神秘而不合理的卡夫卡世界。领导机构的极端利己主义利益成了一种广泛的共同体的利益，成了生产力的动力，甚至成了历史的需要。这种平庸的集团实证主义通过各种政治仪式再次扮演了不合理的历史一般性的角色。

精英统治对社会——政治组织的成员来说也很重要。如果他们不再能够通过信念的力量和个人的榜样维护其权威，如果他们的人格不再能够在人与人之间关系的范围内激发集体的力量，如果他们蜕化为各种陈词滥调的普通鼓吹者，那么，他们在集体中的地位就可能被“对象化”和“功能化”，信念的力量和个人的榜样也就被显赫的地位和各种手段所代替了。在这种情况下，政治地位便通过进入企业的最高领导、并倚权疏远其他主要成员而获得。

精英统治建立以后，政治组织活动的本质和作用也从根本上发生了变化。社会——政治组织在更高水平上起着仲裁者、或领导机构及其成员的整合者的作用，从而成为统治集团内部关系的调节者。与最高领导之明显的政治作用形成强烈对照的是社会——政治组织在集体中的工作。它们的工作基本上是非政治的，而且局限于社会关系和慈善事业。因此，最高领导的政治化是以社会基础的非政治化为补充的。这样，精英统治所掌握的社会——政治组织便蜕化成为强化最高领导之政治权力的工具，蜕化成为削弱劳动集体之政治权力的工具。这种扭曲并非到处都以同样的方式得到发展，但重要的是，它们都自发地产生于精英统治的地位——后来又产生于由革命运动的不断分裂和群众社会的不断“混乱”而导致的社会真空和经济真空。

## 六、高度整合与高度民主的社会

一般来说，我们所描述的这种过程都是以革命运动的不断解体和群众社会的产生为特征的。这种高度整合与高度民主的革命运动首先在国家社会主义阶段上逐渐解体，然后在发展的自由主义阶段上逐渐解体。革命运动的存在从根本上影响了事件的进程：它阻止了一种具有无上权威的国家的产生并阻止了一种以自由的商业关系为基础的群众社会的产生，尽管我们还是感到了革命运动的存在。它以一种平等的精神和人道主义的准则以及社会——政治组织的组织轮廓显示了自身。

当然，这种状况与权贵和群众们的目标、愿望和期待相去甚远。社会主义社会在无计划的程序和强制之间不断摇摆的社会实践基础上，既不可能再生，也不可能发展自身。无计划的活动和强制都否定了社会主义实践的基本原则即协作，都不允许通过“共产主义创立人道的相互关系”。因为，无计划的活动创造的是一个无个性特征的群众社会，而强制创造的则是一个国家主义的官僚社会。而且，强制和无计划之间的不断摇摆意味着对社会实践的大量非刺激性调节。

没有任何人——除了精英统治以外——想要使现存的这种状况永恒化。人们在寻求某个第三种因素，即某种能够阻止混乱和经济浪费的无计划性、从而能够消除强制性的政治干预所需要的因素。

当然，这既不意味着以往那种高度整合但极不民主的国家主义的复活，也不意味着那种不甚整合但高度民主的自由民主制的改变。

如果我们想要在一个高度工业化和高度都市化的社会中建

立社会主义，我们当然必须说明这一事实，即不断增长的分工增强了一般的功能性相互依赖，并要求整个社会的一种高度整合。不仅是按照社会主义社会的目标（它不可能赞成一种群众的状况），而且由于工业化文明的基本倾向，我们必须拒绝那种不适宜和无政府主义幻想的自由民主模式。自由民主制是以广泛的个人自治、劳动自治、职业自治和区域自治原则为基础的，因而它发展了社会活动的一个不甚整合的领域。

以广泛的个人自治、劳动自治和职业自治为基础的自由民主制，一方面承认个体高度的个人自由，另一方面又不允许它自身完全统一于社会现象。因此，它交往很少，生活经验以及专业知识和其它知识的经验积累得也很慢，几乎不可能对问题作出概括。这种个体化和分化了的良心、有限而多少有点呆滞的存在，是一种不甚整合而又高度民主化的社会的必然结果。

自由民主制与导致社会高度整合而又不甚民主的极权制度是完全相反的。极权制度似乎表现为对不甚整合的自由民主制（它对应的是现代社会）的反动。尽管极权制度是短命的，但它却使我们注意到了高度整合的社会的必然性，只有这种社会才能顺应工业社会的潮流。

## 七、两难境地

无论是自由社会还是极权社会，都不可能导致一个高度整合与高度民主的社会。这种认识迫使我们尝试新的制度结构。这种尝试之一就是我们的国家加自治的二元结构，其中自治被认为维护了社会进程之广泛的民主特征，而国家则应关注整合这些过程。

根据这种基本观点，这两种制度应该和谐地彼此完善。然

而迄今所获得的经验已经证明，这两种结构之间的关系远非是和谐的：自治与国家之间不断地产生对立，而且由于这种对立的出现，我们的社会发展的不同形式的问题重新被提出来了。

在第一种观点看来，自治与国家之间的对立应该通过国家的消亡和自治发展为一种普遍的社会制度来解决。尽管这种观点非常普遍，但只要下列问题仍是悬而未决的，它就不具有说服力：没有国家强制，自治如何才能像它现在这样使自身执行国家的整合功能，并仅仅依靠协作的原则作用于一个高度整合的社会呢？这个问题是一个特别的论题，因为南斯拉夫充满了民族的、经济的、文化的和它的对立。

另一种倾向强调的是福利国家所体现的人道化的经济观点。在这种情况下，自治可能只起着传声筒的次要作用，因为国家是整个社会事务的动员和整合中心。

尽管这种观点——与伟大的革命目标相比——是微不足道的，但就现代世界的潮流而言，它却是非常现实的。然而，当它根本没有表达社会基础的概念时，它并没有满足我们的条件，因为它只规定了社会的宏观结构。形成一种适当的基础，在无产者的社会中恰恰是首要的问题；所以，如果这个问题不解决，社会宏观结构的观点就仍然是空中楼阁。

第三种观点是一种既保留结构，同时又主张使自治和极权结构之间存在的潜在冲突合法化的“保守”观点。使这些冲突合法化就应该允许有组织地解决两种制度结构的矛盾和不断变革。

在这种情况下，社会——政治组织将“起决定作用”。如果它们自身真的成了国家的传声筒，它们——作为一种附属的、非正式的国家压迫的工具——就将成为官僚社会的决定因素。但是，如果它从国家那里获得了自治并充当一个调节者，那么，

在解决自治与国家之间所产生的对立时就能起到促进作用。在这种情况下,使冲突合法化就将允许我们社会发生一种逐渐的、长期的变革。



# 官僚机构——异化的组织

柳鲍米尔·塔迪奇

—

我们生活在一个为急剧膨胀着的异化力量所统治的时代。尽管生产力在过去的战争中遭到了严重破坏，大资产阶级仿佛还要证明它在历史上仍有力量，继续把人类创造力驱向几十年前人们所想象不到的科技高峰。现在差不多谁都明白，在最发达的国家，甚至在不太发达的国家，传统的贫穷正在为各种微妙的异化形式所代替。消费品的大量生产不仅满足了现代人的基本需求，而且为一种舒适和奢侈的生活提供了基础。然而，获得这些利益是以受非人的社会控制和技术控制为代价的。在文化领域，这种控制表现为偏重技术和实证科学、而不重视理论思维与批判思维的力量及其重大意义，而且仍然以脱离人的真正需求的大量商品生产本身作为目标，作为交换价值的象征而加以保护。

尽管这种现象看来自相矛盾，但是早在120年前，《共产党宣言》的两位作者就已经预见到了。这一预言资本主义必然灭亡的著名文献指出：

“资产阶级在它的不到100年的阶级统治中所创造的生产力，比过去一切世代所创造的全部生产力还要多，还要

大。……资产阶级的生产关系和交换关系，资产阶级的所有制，这个曾经仿佛用法术创造了如此庞大的生产资料和交换手段的现代资产阶级社会，现在像一个巫师那样不能再支配自己用符咒呼唤出来的魔鬼了。”<sup>①</sup>

如果我们在《共产党宣言》发表多年后的今天，寻找一下资产阶级巫师做出来的最神秘的业绩的话，我们很容易得出结论，那就是原子能，它是自然科学为资产阶级生产方式和资产阶级政治统治服务的直接结果。关于资本主义统治这个因素，《共产党宣言》甚至也预见到了：“资产阶级抹去了一切来自受人尊崇和令人敬畏的职业的灵光，它把医生、律师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。”<sup>②</sup>马克思在《政治经济学批判导言》中指出，消费的劳动量并不是生产财富的唯一决定因素：

“但是随着大工业的继续发展，创造现实财富的力量已经不复是劳动时间和应用的劳动数量了，而是在劳动时间以内所运用的启动的力量，这种启动力量的‘动力效果’自身不仅跟它耗费在生产上的直接劳动时间不成比例，相反却决定于一般的科学水平和技术进步程度或科学在生产上的应用。”<sup>③</sup>

资产阶级生产方式优越于历史上所有其它生产方式的地方，最

---

①马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1975年，第244页。

②同上书，第241页。

③马克思：《政治经济学批判大纲》，狄茨出版社，柏林，1953年，第592页。

清楚地反映在从资产阶级经济基础有机地发展而来的全面合理化这一原则上：节约与效率。只有那种能作买卖和赢得成功的知识，只有那些“有用的”、能当工具使用的、技术上先进而又能用来赢利的知识，才能进入资产阶级的大市场。其他一切必须立即排除于这种典型的资产阶级文明和文化的行为法规之外。

我们在当代的官僚制度与专家治国论中可以看到这种知识的典型，官僚制度与专家治国论都是直接由合理化过程发展而来的。这种合理化被M·韦伯看作是现代文明之不可磨灭的特征，现代文明的顶峰也许可以用当代“工业社会”来代表。如果我们遵循韦伯的推理思路，今天的官僚或专家治国论者似乎像是黑格所说的“虔诚的人”，他根据上帝的利益而非自己的利益而行动。就他没有自己的目标而言，他不是一个人有思想的人。但是，尽管他的“理性”具有机械的性质，他仍然是一个有理性的人。在韦伯看来，“充分发展的官僚机构超过其它组织，正如机器超过其它非机器的生产方式一样。”<sup>①</sup>技术-官僚机构与合理化组织的真正含义(在被描述的意义)反映在可计算性中，反之，如果没有各种规则和官僚主义程序之异化的非人格化，这种可计算性是不可能的。但是官僚机制是一种有思维的机制，它取消了一切人的特点，使人的心理-生理学机制适应外部世界的需要，要求不断改进工具、提高效率和工作节奏，也就意味着拥有专门的，“专家的”知识。官僚机构所以不断发展正是由于它比其他“陈旧的”行政管理形式有着纯粹技术上的优势。这种技术优势在于官僚机构的工作效率，在于其完备的社会机制的特性。政治的机械化以及执行一切社会工作之技术的和

<sup>①</sup>M·韦伯：《经济和社会》，英文本见《自M·韦伯以来的社会学论文集》，H·H·格特与C·W·米尔斯编译，纽约，牛津大学出版社，1958年，第214页。

科学的命令都具有这些特性：准确、快速、符合规定程序要求；通过各级严密机构的审查；尤其是在材料消耗和人员使用上做到最令人满意的节约。官僚制度的组织越细密，等级森严和个人专断的原则越是得以应用，官僚机构的活动效率也就越高、越“合理”。另一方面，集体的与民主的决策过程则因行动缓慢而延误决定时间，而对官僚主义行政管理的最高目的——节省时间与合理的效率——是有害的。①

马克思认为，非人格化和异化的过程是资本主义工厂的特征，在那里工人变成了自动化机器的附件。同样，在官僚制度下的办公室中，人的能力与官僚个人的人格相分离，并为一个部门或单位服务，即人的能力作为交换价值在“政治市场”上被出售了。②个人的全部教养、训练、特别是教育，必须符合韦伯所说的那种“没有灵魂的专家”的标准。尽管这似乎是矛盾的，但官僚政治的知识同时也表明了一种精神的贫困化，因为这种精神必须服从于一个无生命的工具，这个工具要求行动一致、自动提高功效、熟练程度和盲目的服从。

## 二

韦伯强调官僚机构的异化组织是纪律之最合理的产物，这不是偶然的；讲纪律是工厂和军营的特点。马克思同样注意到，官僚机构活动的基本原则就是权威和对权威的消极服从。根据这种观点，为什么这种人为机制能够“适合任何想利用它的政权”也就不难理解了。③

---

①M·韦伯：《经济和社会》，第2卷，图宾根，1956年，第560页。

②卢卡奇：《历史和阶级意识》，默林出版社，伦敦，1971年。

③韦伯：《经济和社会》。

官僚机构的知识是受过训练的知识。这种知识的本性在于，要求官僚的头脑具有适合他工作需要的知识量就足矣。在这个意义上，官僚政治论的理解水平只限于例行公事，而且正像黑格尔指出的，代表一种有限的水平。因而片面知识之愚蠢可笑恐怕没有比官僚政治的知识更为明显的了。这种知识的特点在于，缺乏批判精神，设法保存现状。只有合理的可计算性或深思熟虑，才能避免人的任意性；<sup>①</sup>只有对事物之冷静而客观的评价，才能预见事件的进程。简言之，要取得专门技术、提高效率，只有大大促进专业化，而这种专业化无情地使一切人的本质服从于分工的需要。正如韦伯所说的“专业知识”使“文化知识”居于从属地位，人类获得技术的优越性是以丧失社会关系的总体概念为代价的。

正如我们所知，马克思曾力图揭示官僚政治知识和科学之间的矛盾，这种矛盾实际上是专家和技术人员的片面知识与普遍原则指导下的知识之间的矛盾。在这个意义上，一切官僚政治的和专家治国论的知识，与理论、以及哲学和批判的思维模式都是相敌对的。官僚主义只承认和赞赏实际的、“价值—中立的”知识，尤其是技术和自然科学所提供的知识。这乃是官僚政治的合理性与自然科学的合理性之间的密切关系使然：两者都具有技术的本质。官僚政治的从属逻辑是和自然科学的分类逻辑相符合的。两者都处于手段—目的的水平，都适于应用；而且都是以对实践和现实的一种纯粹的外在关系为特征的。另

---

<sup>①</sup> 韦伯在《经济和社会》第691页指出，即使在这里，激情和鲁莽地是不受欢迎的，尤其是在合理的战争机器中。在那里，道德和感情常常比任何其它东西都受到更高的奖赏。然而对韦伯来说，社会学上具有决定性的因素是：①即使是不可估量的东西——非理性的、感情的因素——也是可以合理计算的，至少是在原则上如此，正像贮存的煤或铁可以计算一样；②这种忠诚与其说体现为对一种共同的事业、单一的目标或合理地追求到的成功的忠诚，勿宁说体现为对某个个人的忠诚。



一方面，哲学和理智的思维之普遍性则在原则上与实践有着一种完全不同的关系。对这种思维方式来说，实践不是一种外在因素，也不是超乎其范围的目的。因此，理论和实践的统一乃是真正的、没有受技术扭曲的哲学思想和思维的本质特征。<sup>①</sup>

和韦伯把异化看作必然促进官僚机构的管理与效率的原因一样，L·斯特劳斯也曾不无嘲讽地指出，科学所以获得了其凌驾于哲学之上的权威是因为，科学通过其发现为世界的进步成功地作出了贡献，而哲学在其努力中受到的只是挫折。<sup>②</sup>

现代社会中合理化进展之最明显的证明一方面是由政治哲学(实践知识)和政治科学(技术管理的技巧)的分化提供的，另一方面是由自然法和形式法理学的分化提供的。韦伯在关于国家和法律的官僚制度化的论述中阐明了这一过程。

官僚主义是以一种极端的形式主义看待政治和法律为特征的，它把政治和法律看作是政治意识和法律意识之物化的表现。例如，这种意识所注重的唯一的法律就是那种“机械计算”的法律。因此，K·曼海姆正确地得出结论说，一切官僚主义思维的根本倾向就在于把任何一种政治问题都变为一种行政事务。由于其社会意识的局限，或者(根据曼海姆对同一事情的说明)由于其自身的推理方式，官僚机构中的工作人员不了解每项法律的制定都是由社会既定的利益和某一特殊社会集团的世界观所决定的。同样，墨守陈规的人把革命看成一个不幸的事件，而官僚主义者则试图通过武断的行政命令为它找到一种补救。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>尤尔根·哈贝马斯：《理论和实践》，柏林，1963年，第321～322页以后。

<sup>②</sup>L·斯特劳斯：《自然权利和历史》，普隆出版社，巴黎，1954年，第95页(参见英译本《自然权利和历史》芝加哥大学出版社，芝加哥，1953年，第76～79页)。

<sup>③</sup>K·曼海姆：《意识形态和乌托邦》，劳特里奇和基根·保罗出版社，伦敦，1960年，第105页。

官僚机构的形式主义——这尤其是司法人员的特点——把法律和审判的基本准则一概视为成文法的形式上的普遍性，而把这些法律所依据的形式上的平等一概视为与一般的平等相同的东西。官僚机构的形式主义者感兴趣的只是在于法令能够按照每一案件服从总的(立法的)原则的逻辑分类原则，有条不紊地、不受阻碍地得以实施。对他们来说，国家就是“客观的法令”，是一种在逻辑上有连续性的法律准则的制度，这些准则是根据抽象的、千篇一律的原则建立起来的。这就是说，这些准则不必经过任何人的裁决或“核准”都是有效的。司法与行政严格分权的国家机关行政等级制度与这种逻辑上等级分明的法令是相对应的。

正如韦伯指出的，以“国家理性”为其指导原则的官僚管理制度，是使一切重要的事务为有利于用数字计算其利益的功能秩序服务。事实上，国家的法律坚持人们服从法律的义务，而不重视法律是否公正，这就是说，法律为了非人的秩序的利益可以牺牲自由的原则。<sup>①</sup>

韦伯指出，影响向官僚化方向发展的政治因素，是“一种习惯于绝对稳定生活的社会，要求在各个领域建立秩序与保护(‘警察’)的日益增长的需要”。<sup>②</sup>当然，同家长制以及其它前官僚制度的统治形式相比，特别是和“伊斯兰教国家的正义”相比，即使是“法治国家”的这种形式上的正义，也代表着走向秩序和个人安全的一种历史进步。不论是出现在中世纪或20世纪下半

---

<sup>①</sup> 这种技术-官僚社会的精神在J·伯纳姆这位经理主义的意识形态学家那里得到了最好的表达(《经理革命》，印第安那大学出版社，布鲁姆明顿，1966年)。伯纳姆在第191页中写道：“计划代替了‘自由’和‘自由的创造精神’。少谈点‘权利’和‘自然权利’，多谈点‘责任’、‘秩序’和‘纪律’；少谈点‘机会’，多谈点‘工作’。”

<sup>②</sup> 韦伯：《从马克斯·韦伯以来的社会学论文集》(H·H·格特和C·W·米尔斯编译)，牛津大学出版社，1958年，第213页。

叶、还是见之于封建主义或专制的社会主义中的这种形式上的正义，都是真实的。然而，韦伯以及那些引证他的话的人，也可能不自觉地成了官僚制度-立法的思想模式的俘虏，认为法律的、官僚制度的思想同革命的自然法之间存在着巨大的差别。对(作为封建法律和君主专制对立面的)早期资产阶级的革命的自然法而言，形式上的平等和法律的普遍性是能够决定法律的内容的。然而，卢卡奇令人信服地指出，革命的资产阶级“拒绝承认法律关系具有稳固的基础只是由于它事实上存在，但并非能从理性中推出”。<sup>①</sup>因此，只要现存的法律秩序不符合理性标准，革命自然法的一个重要组成要素就是革命的权利。然而，法律官僚制度化时代的特点是，取消形式和内容的联系，理性的范畴完全被形式所取代。这正是形式主义法理学的价值中立性的来源。这种形式主义法理学并不关心基本的单元—法律规范究竟是来自篡位者，还是建立在理性的基础上。正是在这里，技术—官僚的研究方法和实践的研究方法对待政治和法律的一切基本区别变得明显了。

### 三

纯官僚的(法律的)统治形式只是作为一种理论模型而存在，然而实际上，我们经常遇到的是那种具有严重官僚主义倾向的保守的民主制度，或可称之为神授的一官僚统治的政治专政。后一类型的官僚统治就是纳粹独裁，<sup>②</sup>而且在很大程度上可以说就是斯大林主义的准社会主义制度的特征。

---

<sup>①</sup>卢卡奇：《历史和阶级意识》，第107页。

<sup>②</sup>见H·H·格特对纳粹统治的绝妙分析《纳粹党：它的领导与构成》一文，载R·默顿《官僚制度中的领袖》，自由出版社，格伦科，1960年。

神授的一官僚统治的政治专政乃是非理性的权威形式和理性化的官僚机构因素的混合物。具有神授能力的领袖在本质上是一种寡头政治的新形式，这种寡头政治把它的权威建立在一种新的基础上，因为它摒弃了过去一切旧的行政管理规则。这种政治“改革”事实上代表着全面的专制，因为其规则是建立在十分可笑的马基雅维利式的“国家理性”的思想基础之上的。在这种政治统治下，行政不遵守宪法和法律，高于一切的命令就是恢复“朕即国家”这一绝对原则。这里唯一不同的是，用“领袖”、“领袖和导师”或“英明的领导”代替了有绝对权力的君主。这种政治领袖依靠的是神秘的使命或“天命”（或许还夹杂有同样神秘的历史观）以及“绝对的知识”，这种领导类型代表着一种特殊类型的皇帝教皇主义。

那些围绕在具有神授能力的领袖周围、受到信赖的人所组成的寡头政治的狭小圈子，是根据领袖的意愿和宠爱、对寡头政治的效劳、或口头上对领袖及其统治地位的忠诚等颇为可疑的品质挑选出来的。由于沿袭了基督教会僧侣统治的原则，“中选的人员”或是通过委任，即通过寡头独裁的统治集团授权（如在斯大林领导下经常发生的那样），或是通过特殊的增选，便可攫取政治地位。当必须填补某一失宠于领袖的寡头政客的空缺时（如当某人未能执行“政策”时），或某人在政治上和肉体上完全被清算时，就经常用到这种方法。在这种政治星座中，根本没有民主选举的准备，而只有滑稽戏、民主效颦和公民投票的喝采声。

在特别危机的形势下，可能发生这样的情况：寡头统治集团内部的力量是平衡的，以致在这一保守的特权阶层中，没有人能取得无可争辩的特殊领袖的地位。这时便进行激烈的“权力分工”活动，但保持正常的行政秩序，表面上并没有政治变



化。在这种时候，为了至少给人提供一种政治改革的假象，便建立了一些新的、实际上多余的政治机构。其目的是要从特殊阶层中吸收一批同那些老成员完全一样的新成员，但更为重要的是，用权力维护——与原则相反——较老的、“可靠而忠诚的”特权阶层成员。事实上，这些人根本无事可干，只是为了保持统治集团内部力量的比例，才留在或派到领导的高级地位上。在这种情况下就常常出现所谓“元老院”，即一种20世纪的新斯巴达帝国的老人政府。因而我们所看到的便是各种各样的老人政府，其中最严重的则是“社会主义的”老人政府。

由于这种统治的反民主性质，其本身就是象我们上面描述的那种官僚主义结构，所以它必须依赖于官僚制度的或专家治国论的一套组织机制。这种机制获得了一定特权，但是一般来说，它并不是按照严格意义上的法律行事，而是贯彻执行最高领导之独断和权宜的决定。只要有可能，这种领导就会将其意志置于法律之上并代替法律。这样一来，彻底的秩序就变成了纯粹的任性，变成了一种赤裸裸的野蛮暴力制度。更有讽刺意味的是，这种制度可以把旧的国家官僚制度“夷为平地”而代之以新的机构，正如我们所说的，这种新机构仍然不是根据法令而是准确无误地根据统治者的个人命令行事。

在那些社会主义革命已经蜕变为神授的官僚政治的统治的国家中，下面这种革命领袖已经销声匿迹了：他是群众的代言人，他把个人的一切能力和社会活动热情地贡献给了群众的民主需要和利益，在政治活动中总是根据社会主义的原则与目标权衡每一实际的工作步骤。<sup>①</sup>这种领袖的地位为那些看重权势，以民主的词藻骗人而放弃革命实践的煽动家所取代。这些

---

<sup>①</sup> L·科夫勒，《无产者公民》，维也纳，1964年，第193页以下。



政客具有狭隘的实用主义、近视的事务主义和拖拉作风的特征。他们尤其具有一种把现在与将来、现时存在与可能存在割裂开来的不祥征兆。这种领导在繁杂的“公务”中艰难跋涉，无精打彩，做一天和尚撞一天钟地干着自己的例行公事，他们的革命意识和热情已被窒息，并日益消失。官员们的生命耗费在阅读大量油印报告上，消磨在指导毫无意义、无休无止的形式主义争论上。

#### 四

摆脱合理化与异化的官僚主义行政管理之唯一可供选择的出路在于合理的民主自治政府。然而，这种政府在从M·韦伯到R·米彻尔斯及其晚近追随者的现代政治理论中却被忽视了。的确，韦伯承认英国的自治政府避免了欧洲大陆各国官僚化的命运。<sup>①</sup>但是韦伯把拯救个人主义与实行某种民主的可能性，寄希望于私人企业家和勇于负责的政治家之尤为尽职上面，这些人不仅在形式上、而且在事实上是真正的公仆。除了为权力而斗争以外，他们能够独立地作出决定，达成让步并为了更重要的利益做出牺牲。然而，问题仍然存在，特别是从韦伯曾经提出过的那些警告来看；他认为官僚专家及其办事秘诀远非外行人、政治家和企业家所能匹敌。<sup>②</sup>

R·米彻尔斯指出，“寡头统治的铁律”从其本质来说来自组织体制本身，来自被选定的人对选举人、被委任者对委任者的统治。<sup>③</sup>总之，寡头政治的权力正是在民主的基础上产生的。

① 韦伯在《经济和社会》的第869页中写道：“民主化和煽动彼此一致。”

② 同上书，第845页。

③ R·米彻尔斯：《现代民主中党性的社会学。关于集团生活中寡头政治倾向的研究》，斯图加特，1957年。

因为群众是无组织的，而且人性趋恶又是在本体论上所决定的，悲观主义的结论也就不可避免，经验教导我们，历史是宿命的封闭循环。

如果我们谨慎地沿着这一思路思考，便会得出这样的结论，现代官僚制度的理论充满了一种完全无奈与清静无为的精神，或者充满了充作科学与科学严密性象征的可笑的现实主义气氛。A·哥尔德纳正确地把这种思维方式描述为悲观主义和宿命论的先天精神病痛，其基本倾向就是预告厄运。<sup>①</sup>这些理论家倾向于将单一的历史趋势和历史范畴提高到按必然性的力量运行的自然科学规律的水平。根据这种规律，全部人类斗争和全部反官僚主义倾向的民主运动必将撞毁在暗礁上，任何反抗这一奇特的自然社会力量(甚或是超自然的力量)的企图都是徒劳的。

当然，我们并不打算用一种温和而浅薄的乐观主义来反对这种严酷的宿命论。我们能够用来反对官僚主义倾向的，一方面是对这种社会现象之历史意义的批判洞察；另一方面是对人所具有的创造其个人生存条件的真实能力与才干、以及威胁和吞没他的各种阻力的认识。

## 五

正如马克思断言的那样，只有在消除政治异化的基础上，即只有当“普遍的利益变成实际的个人利益以及……当个人的

---

<sup>①</sup> A·哥尔德纳：《形而上学的哀婉与官僚主义理论》，载《美国政治学评论》，1955年，第6期。

利益变成普遍的利益”<sup>①</sup>的时候，才能废除官僚机构。这只有在自由民主制度中才是可能的，在这种制度中，人不是为了法律而存在，而法律却是为了人而存在。<sup>②</sup>如果说人在与自然的斗争中、在争取生存的斗争中，已经创造了有效的工具，取得了前所未闻的技术进步，但他并没有在这一斗争中解决由他自己的造物(国家以及各种组织)所产生的各种问题，而这些人造的产物每天都在显示着似将成为主宰生活的力量。因此，马克思主义的社会主义的核心问题过去是、而且现在仍然是如何创立这样一种秩序，其中允许我们对我们的同样有效的造物以合理而有效的管理。然而，在考察官僚制度和专家政治论的问题时，我们必须牢记马克思的告诫，即对象、机器和技术对人类的不幸和人之受到的奴役是不能负责的。毋宁说倒是使用它们的方法不对，反机器、反技术的偏见同早期工人运动的卢德派阶段是完全一样的。因此，批判官僚制度的核心问题是批判官僚统治之所以能够存在的那些社会关系。

当前，关于自动化和控制论时代所带来的利弊的许多讨论都是正确的。电子机器(计算机)能够为人造福，同样也能贻祸于人。电“脑”如今已经依附于合理的官僚政治机器的控制机构。这种完备的机器可能统治整个世界。它能够使人类毁灭的力量增加到足以使人类灭绝的地步，能够使技术进步为无人性的控制服务，并能加强对人民的政治—技术控制。在今天，运用技术已不是为了技术的目标，正如赫伯特·马库色英明地指出的，技术的目的就是减少为生存而进行的斗争。<sup>③</sup>

---

① 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1965年，第248～249页。

② 同上书，这种论述随处可见。

③ 马尔库塞：《关于技术社会的若干建议》，载《技术社会论文集》。

然而，在不同的社会关系中，电子计算机能够把人的能力从使人腰酸背痛的繁重劳动中解放出来，能够提高生产力，能够使满足人类需要的合理计划成为现实。也就是说，只要能合理使用机器，它就使人类从劳动的社会、“必然王国”跃入一个适合人类尊严的、能够自由发挥个人创造性的共同体。

官僚制度梦魇的最重要问题之一就是机构臃肿庞大，为了提高合理化的效率，不得不大量消耗财力物力以雇用这一寄生阶层。这是一个过去就曾使圣西门和恩格斯担心的问题。例如，“有效的政府”这一口号就表达了圣西门主义在重组社会时的主要观点。不过圣西门对官僚制度的批判为技术敞开了大门；他的“生产者”劳动共同体，代表的不过是官僚制度的政治权力从旧制度向资本主义的“工业家”和专家政治论者的体制的转移。他建议用一个既管政治、又管经济的政府去代替那种只管政治的政府，但却忘记了寄生阶层仍将存在，甚至在它的勤劳的“生产者”当中还有寄生者。

在自动化和控制论时代，如果耗费钱财的非生产性官员的机构能大力缩减，如果必要的行政管理组织能置于公民、生产者团体之有效的群众监督之下，那么技术官僚制度中存在的社会寄生阶层的问题是可以解决的。这种“群众监督”就是确认政治是革命实践，即使技术知识服从于实践知识，使机器服从于人及其需要。如果公共交往曾经是、而且仍然是官僚机构和幕后违反原则的权力斗争的秘密势力的死敌，那么，人们就一定会积极而创造性地反对各种异化的力量。

在这个意义上，民主社会主义的自治政府可以说是一种较为灵活的、具有创造性的过程，这一过程反对那种“不惜任何代价维护现存秩序”的意识形态，反对建立臃肿庞大而又高于一切的机构和等级制度。因此，拥护“社会主义民主的机制”便

代表了对那种危害社会主义共同体的秩序的一种自觉不自觉的重新监督。正如前面指出的，自治的、自我管理的关系异化为机制及其组织——这在南斯拉夫是一种明显的趋向——可能提供、而且正在不断地提供产生官僚制度关系的沃土。全部合理的自治和自我管理的民主的含义在于，通过首创精神，发挥那种只有自由的创造者才拥有的人的能力，并且限制——如果不立即废除的话——对“群众利益”的专制管理。然而，自治民主并不因此就意味着：受限制的特殊利益得以建立一种“集团所有制”代替国家所有制占主导地位的统治。它也不意味着：把集权的官僚统治权力转让给共和式的官僚多数集团，这些官僚以“民族利益”这一可疑的理由为借口，放弃民主社会主义的团结，而维护其寄生状态。所以，自治民主并不意味着建立一种低于法制的（官僚机构的）政府水平的秩序，如果这样的话，那就是对官僚制度的一种反动批判。自治民主乃是这样一种制度，在这种制度中，普遍利益和特殊利益之民主统一的过程不可抑制地得到发展，除了为获得人的自由以外，别无其他目的，也就是说，使人类的幸福和尊严真正实现，使人类摆脱一切奴役力量的威胁。



# 官僚机构与公共交往<sup>①</sup>

德拉戈柳勃·米丘诺维奇

官僚机构是当代社会最明显的特征之一。仅仅一个世纪以来，官僚机构就已经从等级制组织的行政管理发展为几乎是一切社会组织最明显的特征之一。人们不仅在国家的行政管理中发现了这种特征，而且在一切集权的经济、政治和科学机构中，在一切社会和政治组织中，在工会、甚至群众娱乐和体育组织中也发现了这种特征。总之，几乎没有一种社会群众组织形式能够抵抗这种官僚机构的潮流。

因此，官僚机构今天已经成为关于我们时代特征的一切讨论的中心议题。官僚机构不仅已经成为政治学和社会学研究的主题，而且已经成为一切社会科学研究的主题。

分析这种社会现象并不是一件轻而易举的事情，尽管人们一般都赞同对其表现形式的描述。同样，撇开官僚机构常常被定义为整个世界所反对的一种现象这一事实，怎样反对官僚主义的问题，并没有简单的答案。其原因就在于官僚机构之极端的柔韧性，及其对社会结构、社会制度和国家组织中各种变化的抵制。这一事实表明，即使是在社会主义社会，官僚机构仍

<sup>①</sup> 塞尔维亚-克罗地亚语中“javnost”一词(这里译为“公共交往”)有两个基本含义。首先是指政治生活的公开性，如出版自由、开放议会，等等。其次是指制造和代表舆论的“公共”机构。这两方面的含义都是和出版物联系在一起。除了作者明确指出的四处例外(即这个词的后一种含义)，我们一律将“javnost”译为“公共交往”——英译者。

然是一个根本的问题。

和官僚机构的问题现在处于政治学和社会学的前沿一道，公共交往和舆论的问题在社会科学中也成了一个迫切需要解决的问题。这当然不是偶然的巧合，而是因为两者之间有着一种根本的联系。因此，我们不仅将对官僚机构进行描述性的、详尽的分析，而且还要致力于对官僚机构与公共交往之间的关系进行分析。然而，即使是对官僚机构的初步分析也必须考虑到：(1) 官僚机构的存在何以可能？(2) 官僚机构的本质是什么？(3) 官僚机构的权力表现何在？

人们在回答第一个问题时注意到，官僚机构的存在来源于社会组织的需要，即处理公共事务的需要。正是这种需要（即需要一个使自己献身于与一切社会组织的利益有关的公共事务的单一机构，因而这一机构在各种事务中都代表着这一组织）使得官僚机构的存在成为可能。

这里有两点必须确立。第一，既然社会必须组织起来是无可争辩的，那么组织的形式也就成了核心的问题。这就解释了官僚组织迅速扩展的根本原因。正如M·韦伯已经指出的，官僚机构比一切其它形式的组织具有明显的技术优势，就像机器对非机器的生产方式所具有的关系一样，充分发展了的官僚组织对其他形式的组织有着同样的关系。

这种考虑同时也是社会可能永远也摆脱不了官僚机构这种怀疑的基础，是人们在韦伯和许多其他思想家（包括那些并不代表资产阶级自由主义的思想家）那里所发现的对未来社会自由之彻底的悲观主义的根源。

官僚机构表现为一种把合理性当作其基本价值之一的社会发展的终极结果。官僚机构发展了一种极为合理和有效的组织，但它所证明的只能是C·赖特·米尔斯所说的那种“没有理性的

合理性”。

这种极端合理性的悲剧在合理性的控制中心从人到一种庞大组织之转移的事实中得到了揭示，这样便剥夺了人依靠理性的各种机会。结果，人便失去了对理性的渴望和对自由的追求。由于被庞大的组织所吞没，人成了一个“心甘情愿的机器人”（米尔斯语）。

第二，和官僚机构的存在何以可能这一问题相关的是代表制的问题。各种庞大的组织只有当它们具有某些不承担公共事务的中心机构——即代表组织——时，才可能获得一种高效率。然而，这里总是存在着这样一种危险，即代表们不是完全地就是局部地不能代表被代表者，不能代表那些赋予官僚机构以权力的人。

这种危险对18世纪的社会思想家们来说就已经很明显了，卢梭在《社会契约论》中讨论代表问题时写道：

“正如主权是不能转让的，同理，主权也是不能代表的；主权在本质上是由公意所构成的，而意志又是绝对不可以代表的；它只能是同一个意志，或者是另一个意志而绝不能有什么中间的东西。因此人民的议员就不是、也不能是人们的代表，他们只不过是人民的办事员罢了；他们并不能作出任何肯定的决定。凡是不曾为人民所亲自批准的法律，都是无效的；那根本就不是法律。英国人自以为是自由的；他们是大错特错了。他们只有在选举国会议员的期间，才是自由的；议员一旦选出之后，他们就是奴隶，他们就等于零了。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆，1982年，第125页。

卢梭抛弃了这种作为一种非正义和无意义的封建秩序(其中人类和人性的尊严都被贬低了)之产物的代表观,并把它和古代的直接民主进行了对比:

“在古代的共和国里,而且甚至于在古代的君主国里,人民是从不曾有过代表的,他们并不知道有这样一个名词。在罗马,保民官是如此之神圣,人们甚至于从不曾想象过他们会篡夺人民的职能,……不管怎样,只要一个民族举出了自己的代表,他们就不再是自由的了;他们就不复存在了。”<sup>①</sup>

然而,追求古代的政治理想是一回事,而社会现实又是另一回事。19世纪头几十年的历史表明,试图通过国家组织在意识形态上证明一种社会秩序,日益背离了18世纪的革命理想和民主理想。圣西门、黑格尔、孔德和其他人都欢迎过社会组织的合理化,并把它们看作革命冒险以后对一种长期而合理的社会秩序的保证。

尽管圣西门是最早提出社会的组织转变和技术管理转变的人之一,但黑格尔却是第一个对作为一个一般等级的官僚制度提供哲学证明的人。黑格尔不可能超越社会组织的等级模式,并把官僚机构设想为对等级的一种抵销力,设想为国家意志存在于其中的公共利益的媒介物,设想为各个等级之特殊利益的反对者。

因此,正是根据对官僚机构的这种哲学概括,代表制乃是官僚机构的特征之一。官僚机构被假定为一般的社会利益本身

---

<sup>①</sup> 卢梭:《社会契约论》,商务印书馆,1982年,第125页。

的代表，而官僚机构究竟是通过它对组织的权力这一事实代表组织，还是通过一种权力的强加而代表组织，这并不重要。重要的是，官僚机构代表着组织，并在履行公共事务时这样做了。

群众组织的产生及其日益复杂的活动，使得全体个人继续直接参与组织决策的一切企图成为泡影。一定形式的直接决策在小范围的群体内是可能的，但这代表的只是一种纯粹的民主幻想，因为决定这些小群体和组织、建立基本的社会关系并规定社会潮流过程的，并不是真正意义上的个人意志。在现代社会中，党政体制在代表的基础上起着决定的作用。这正是官僚机构得以存在的第三个因素，同时也使人对官僚机构迅速消亡的前景感到怀疑。

在回答第二个涉及到官僚机构的本质的问题时，我们既不想提出一种操作定义，也不想系统地引入关于官僚机构的各种现有的定义。同样，我们也不考察官僚究竟是指一个阶级、集团或社会阶层，还是指一个包括整个政治—管理的执行机构，或仅仅是指最高组织官员的问题。从本文研究的目的来看，我们将只是在这个意义上定义官僚机构，即它必然把我们引向官僚机构和公共交往的关系这一主题。在最广泛的意义上，我们把官僚机构理解为在执行公共事务时合法地代表组织的一切组织机构。然而，撇开这些问题的目的并不是要获得关于官僚机构概念的一种操作定义，而是要对官僚现象提供一种社会学分析。

尽管有许多任务是由代表各个组织的领导(他们代表着社会的一个庞大部门)执行的，但国家则是社会处理公共事务的最大代表和最有力的官僚机构。因此，当中央国家权威不再是官僚机构的唯一源泉(现在，在其它许多形式的社会组织中已经发现这一点)时，我们认为，国家组织仍是分析官僚机构的最好模



式。

在这个词的现代意义上，官僚机构在黑格尔的《法哲学》中成了哲学思考的对象。而且，正是马克思最早、最彻底地批判了官僚机构。马克思使黑格尔对官僚在公共利益中作为一种执行公共事务的一般等级的证明服从于一种毫不留情的批判，并把它与自己关于官僚是一个集团的理解作了对比。

马克思把官僚描述为一个特殊的、有特权的阶层，这个阶层不仅不能代表公共利益，而且还和民族利益、一般利益处于直接的冲突之中。官僚机构通过它与国家的官方关系和功能关系，通过它和公共事务的联系这一事实，创造了它本身是公共利益的保护神的幻觉。然而，官僚机构实际上只是“国家形式主义”。①在马克思看来，官僚是“‘国家的意识’、‘国家的意志’、‘国家的权威’，因此官僚在国家中形成特殊的闭关自守的集团”。②作为一个特殊的、闭关自守的社会阶层，官僚机构只能追求它自身的特殊利益。但是，由于官僚机构代表着国家或公共事务，其特殊利益便被赋予了公共利益的表象。官僚机构成功的秘密就在于这种特殊利益与公共利益的神秘混淆，以及官僚的特殊利益和一般的社会目标的虚幻吻合。

在马克思关于官僚本质的这一论述发表120多年后的今天，关于这一主题，仍未有任何比马克思的《黑格尔法哲学批判》更好的指南。马克思的分析揭开了这种占统治地位的社会现象的全部虚伪面纱，暴露了官僚机构的真正的社会本质。

马克思指出：“官僚机构认为它自己是国家的最终目的。……就单个的官僚来说，国家的目的变成了他的个人目

---

① 马克思：《黑格尔法哲学批判》、《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第300页。

② 同上书，第301页。

的。”<sup>①</sup> 马克思强调，“国家的现实目的对官僚机构说来就成了反国家的目的。”<sup>②</sup> 因此，一切官僚机构都反对批判也就不难理解了：因为官僚机构把自身等同于国家，对它本身的任何攻击都被认为是对国家的攻击，因此其他那些旨在国家利益的人的活动便似乎成了官僚对国家的一种攻击。在官僚机构统治下，“任何事物都具有两重意义，即实在的意义和官僚式的意义。”<sup>③</sup> 所以，马克思认为：

“官僚机构是和实在的国家并列的虚假的国家，它是国家的唯灵论。……但在官僚界内部，唯灵魂变成了粗劣的唯物主义，变成了盲目服从的唯物主义，变成了对权威的信赖的唯物主义，变成了例行公事、成规、成见和传统的机械论的唯物主义。就单个的官僚来说，国家的目的变成了他的个人目的，变成他升官发财、飞黄腾达的手段。”<sup>④</sup>

马克思还赋予官僚机构另一个重要特征：它是一个“谁也跳不出的圈子。它的等级制是知识的等级制。上层在各种细小问题的知识方面依靠下层，下层则在有关普遍物的理解方面信赖上层，结果彼此都使对方陷入迷途”。<sup>⑤</sup>

对官僚机构的本质作一种社会学理解的特殊意义在于马克思的这一论述，即官僚机构“也暴露了它那同样粗劣的唯灵论：它想创造一切，……对官僚说来，世界不过是他活动的对象而

---

① 马克思：《黑格尔法哲学批判》《马克思、恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第301～302页。

② 同上书，第301页。

③ 同上书，第302页。

④ 同上书，第302页。

⑤ 同上书，第302页。

已”。<sup>①</sup>官僚机构最典型的特征是，它亲自参与一切事务，强迫接受它的权威，并把它自己的决定和判断当作唯一有效的。在官僚机构看来，在其作为判断和指导的能力方面，没有任何精神活动或物质活动的领域是不能至达的。

尽管马克思的批判直接针对的是黑格尔的“一般等级”即国家官僚机构，但他对与一个集团（即一个特殊利益的联合体）有关的官僚机构的批判分析，则是指向现代社会中官僚现象的真正本质的。每当在一个组织的框架内出现一个特殊利益联合体，而这一联合体又构成该组织本身的真正本质时，官僚机构就以一种假装代表这一组织之普遍利益的闭关自守的社会集团的形式出现。这样，人们就不仅可以谈论中央政府的官僚主义，而且也能谈论其它机构和组织的官僚主义。某些这类组织甚至比国家机构更具官僚性。同样，非集中化——无论是国家的还是某一组织的——也并不意味着官僚机构的终结，即便它在表面上是迈出非官僚化的一个步骤。处理一般公共事物的集团——尽管是以社会的一个次要部分或某个组织的名义——仍然存在，一种利益的联合体以及以这一联合体为基础建立一个闭关自守的社会集团的可能性仍然存在。有时，这种地方官僚机构恰恰比中央行政部门对个人拥有更大的权力。因此，无论是自治机构，还是更小的经济组织或其它组织，都不可能避免官僚机构。

最后，我们回答第三个问题：官僚机构的权力何在，以及这种权力的源泉何在？

马克思对这个问题作了最好的回答：“官僚机构的普遍精神是秘密，是奥秘。保守这种秘密在官僚界内部最靠等级制组织，

<sup>①</sup> 马克思：《黑格尔法哲学批判》《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第303页。

对于外界则靠它那种闭关自守的公会性质。因此，公开的国家精神及国家的意图，对官僚机构来说就等于出卖它的秘密。”<sup>①</sup>这样，官僚机构与破坏官僚活动的基本前提（即秘密和奥秘）的公共表达相冲突，也就可以理解了。官僚机构越是为秘密所包围，其封闭性就越大，人们也就越是相信它似乎凌驾于社会领域之上。韦伯对官僚机构的定义与马克思略为不同，但他也指出了官僚机构的权力在于它的秘密：

“一切官僚机构都寻求增强那种通过维护其知识和秘密意图而专门获得的优越性。官僚机构的行政管理总是趋于成为一种‘秘密会议’式的行政管理：就其所能而言，它隐藏了其知识和活动……。执政的官僚机构的纯粹的利益有效地超出了那些纯粹的功能利益在其中趋于秘密的领域。‘官方秘密’这一概念就是官僚机构的特别发明，没有任何东西像这种观点那样受到官僚机构如此狂热的捍卫，这种观点实际上也不可能超出一定的、经过特殊限定的领域而得到证明。”<sup>②</sup>

从马克思和韦伯关于秘密是官僚机构的权力之来源的论述出发，我们可以尝试回答第三个问题。

显然，人民群众（公民或组织的成员）对行政机构工作信息的匮乏几乎总是和该机构的官僚权力成正比的。通过强调秘密（官僚机构自有接近它的办法），官僚机构窒息了群众的批判意识，并把一种特殊的社会使命的神圣意义归结于其自身。在等

<sup>①</sup> 马克思：《黑格尔法哲学批判》《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第302页。

<sup>②</sup> 韦伯：《官僚制度》，《自马克思、韦伯以来的社会学文集》，纽约，1958年，第233页。

级制组织中，社会意义的程度是由了解秘密的程度决定的。全部秘密中的最大秘密则与等级制阶梯的顶点相吻合。

因此，不同种类的组织使各种类型的秘密超出了个人所能达到的范围，这些秘密是：国家秘密、经济秘密、政党秘密、工会秘密、体育秘密以及其它秘密。有的时候（通常太晚了），严重的官僚弊端也可以通过秘密面纱的缝隙被窥见。

在回答第三个问题时，即使我们已经指出了官僚机构的权力的来源在于拥有秘密，仍然存在着这样一个问题：随着对现代社会迫切要求的增长，如何反对官僚机构的继续扩展呢？社会主义社会——作为一种自由的人类联合体的人道主义方案——自然应该更迅速、更坚决地反对官僚机构的危险。马克思和恩格斯也预见到了社会主义制度官僚化的危险，并赞扬了巴黎公社的早期经验。巴黎公社所选举的代表直接对选民负责，服从直接的罢免，并废除了当选机构的一切物质特权。R·卢森堡和列宁在1918年关于苏维埃政府早期措施的论战，以及列宁的晚期著作表明，官僚机构的危险在社会主义时代刚开始的时候就已经被觉察到了。

下述观点是反对社会官僚制度化斗争方案的题中应有之义：行政机构所采取的每一次行动一定要尽可能多地向人民通报；所有行政机构一定要公开履行职责；全体公民一定要直接控制公共事务的处理；应该有批评政府机构工作的自由和监督与罢免官员的权利（如果他们滥用权力的话）。这些社会主义的原则在南斯拉夫社会主义联邦共和国的宪法中得到了明确阐述（第三十四节和第四十节）。

根据这些原则，大众媒介的作用变得异常重要了。如果官僚机构的权力在于——正如马克思所断言的——拥有秘密，那么揭示秘密和奥秘，揭示处理事务之秘密和闭关自守的方式，



就是剥夺官僚机构权力之基本的源泉，从而使它不复存在。因此，公共交往被认为是官僚机构的真正敌人。

正如我们一开始就指出的，我们将把公共交往当作官僚机构的一种否定关系。

尽管人们可能在什么是官僚机构以及它是令人讨厌的等问题上假定一种高度的共识，但关于公共交往的问题却众说纷纭。许多误解都来源于这一个事实，即“公共机构”是一种十分复杂的社会现象，它既代表政治中的一种决定性因素，又代表政治组织结构的一个组成部分。通常，在其最宽泛的意义上，“公共机构”的概念意指公民表达一种公共利益（即有关公共生活和社会发展的一般利益）的整个机构。这就不仅预设了政治活动和政治控制中的法律权力和参与能力，而且预设了政府和社会行政管理中的法律权力和参与能力。因此，公共机构的概念不仅预设了基本的个人权利和政治民主权利及其保障的存在，而且预设了人民具有自由地表达其思想和感情的实际能力。

本文既不想对公共交往下一个严格的定义，也不想讨论有关舆论的诸多问题。就我们的目的而言，只要指出公共交往足以表示全体公民对一切感兴趣的社会问题的思想之自由表达也属足矣。这一定义足以能使我们描述官僚机构和公共交往之间的关系。

如果官僚机构所包括的欧洲文化的主要原则是合理性，那么“公共交往”所包括的相应价值就是自由和真理。官僚机构与公共交往的冲突是现代社会各种基本价值之间的冲突，这种冲突是我们时代的主要矛盾之一。

公共交往的理想在于揭示和捍卫那将公开赢得胜利的真理。佐那在德赖弗斯事件中演讲的事例就是这种公共交往理想的杰出范例。除了真理的胜利以外，人们在这个事例中还看到

了表达真理的自由，真理藉以获得胜利地解放了的人类自信以及捍卫真理的高尚精神。

在其狭义性上说，合理性作为发现实现一种目的之最有效的手段的过程，同官僚机构的效率一样，出现于这些占优势的力量最初冲突之中，并把其它价值推到了幕后。这些冲突以不同的方式在不同的历史环境和其它不同环境中出现。通过宣传，自由的公共交往被虚构的公共交往代替了；各种政治机构的影响使个人的权威性影响黯然失色；最终，自由的公共交往的一切迹象都可能被禁止。

在资产阶级社会中，这种冲突的主要后果之一是公民的政治冷漠。公民从政治生活撤至私人生活之中，成为一个“白痴”（在这个词的古典意义上），即一个完全回避政治生活的人。随着人格被刻板地划分为公共的和私人的，人便把处理公共事务交给了职业政治家。当然，正如一位政治学家已经注意到的，公民可以投票，但并不需要思想。在这一方面，公民和那些赞成党的既定观点、但通常又一点也不懂得其意义的议会代表完全一样。议会制度的全部政治结构都是以一个积极的领导者和大批消极的追随者为基础的，这些追随者纯粹是政治事件的旁观者。

为了避免资产阶级社会的命运，社会主义必须重新强调，公共交往是政治和社会中的一个决定因素。通过公共交往的群众的政治活动是建立在这样一个原则基础上的，即群众并不包括暴民，而是服从领袖为他们选择了的命运。因此，社会主义必须为尊严、正直以及出版、广播、电视和其它大众媒介的独立而奋斗。这些媒介不能是官僚机构捏造官僚“舆论”的武器，而必须是自由思想和自由批评的论坛。在这里，我们是在马克思所使用的意义上，把公共交往理解为一种普遍的权利的。然

而，某些作者却把关于公共交往的这种马克思主义观点理解为自由主义，对这种观点的否定不仅背离了社会主义精神，而且也背离了根本的民主传统。关于自由的公共交往，马克思写道：

“没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。可见各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特权，有时表现为普遍权利而已。

“这个问题仅仅是在现在才有了正确的提法。问题不在于出版自由是否应当存在，因为出版自由向来是存在的。问题在于出版自由是个别人物的特权呢，还是人类精神的特权。问题在于一方面的有权是否应当成为另一方面的无权。‘精神的自由’不比‘反对精神的自由’有更多的权利吗？”<sup>①</sup>

而且，马克思本人提供了答案：“每个人都在学习写作和阅读，同样，每个人也应当有权利写作和阅读。”<sup>②</sup> 马克思的思想是清晰的。自由是不可分割、不可毁灭的。数世纪以来，争取自由的斗争已把自由作为一种特权赋予了我们。然而，目的必须是使自由成为一种普遍的善。这是出版自由之必不可少的条件之一。马克思在《第六届莱茵省议会辩论(第一篇论文)》中写道：

“自由的出版是人民精神的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和整个世界联系起来的有声的纽带；

---

① 马克思：《第六届莱茵省议会的辩论(第一篇论文)》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第62页。

② 同上书，第91页。

自由的出版是变物质斗争为精神斗争，而且是把斗争的粗糙物质形式理想化的获得体现的文化。自由的出版物是人民在自己面前的公开忏悔，而真诚的坦白，大家知道，是可以得救的。自由的出版物是人民用来观察自己的一面精神上的镜子，而自我认识又是聪明的首要条件。”<sup>①</sup>

与自由的出版物相对照，马克思描述了受到检查的出版物对社会生活所具有的一种非道德化影响：

“最大的罪恶——伪善——是同它分不开的；从它这一根本劣点派生出它的其他一切没有丝毫德行而言的缺陷，派生出它的最丑恶的（就是从美学观点看来也是这样）劣点——消极性。政府只听见自己的声音，它也知道它听见的只是自己的声音，但是它却欺骗自己，似乎听见的是人民的声音，而且要求人们拥护这种自我欺骗。至于人民本身，他们不是在政治上有时陷入迷信有时又什么都不信，就是完全离开国家生活，变成一群只管私人生活的人。”<sup>②</sup>

马克思指出了这种出版物的消极性，并认为无论是“有时陷入迷信有时又什么都不信”，还是“完全离开国家生活，变成一群只管私人生活的人”，<sup>③</sup>都不能使人下定决心。

如果这种出版物和一般公共交往的观点有时或在某些地方被称为“伪虚的自由主义”，那么应该用什么样的公共交往的概念代替这种“自由的”概念呢？实际上，一个概念或观点只能为

① 马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第74～75页。

② 同上书，第78页。

③ 在上述引文中。

一个更优越的观点所超越。在那些理智上和历史上都低于自由主义本身水平的观点基础上，一个概念是不可能被拒斥为“自由的”。在一个多世纪以前，马克思的论文从不同的方面对当时普鲁士的官僚机构进行了批判这一事实，并不是忽视这些著作的理由。为社会主义的公共交往而奋斗恰恰必须从这些文章出发。那种并不要求社会主义至少具有和马克思在130多年前向普鲁士德国所要求的自由一样多的社会主义的公共交往可能存在吗？

从理智的观点看，我们相信，在这一点上不会有任何两难境地。然而，在实际生活中，许多困难都可能产生。

大多数人都会同意，公共交往和舆论应该是对官僚机构的权力的一种牵制。但问题在于：什么样的表达自由和舆论才能牵制官僚机构的权力？表达的自由（在绝对意义上）是无形的，缺乏一贯性的，而且在反对作为一种组织机构的官僚机构方面很难获得成功。然而，有组织的公共交往受到了其自身的官僚化形式的威胁，从而使争取公共交往的斗争走向了其反面。这里潜伏着两种危险。首先，通过对出版物和其它大众媒介的检查，官僚机构可以组织它自己的“公共交往”，从而危及自由的公共表达的可能性。

然而，一种受到检查的出版物很难使自身成为一种自由的出版物。新闻检查（即非自由出版的标志）不可能与公共交往相一致。马克思无情地讽刺了那种在公众面前为自己辩护的新闻检查制度，并揭示了一切新闻检查的本质：“检查制度是政府垄断了的批评。但是，当批评不是公开的而是秘密的，不是理论上的而是实践上的时候，当它不是超越党派而是本身变成党派的时候，当它不是作为理性的利刃而是作为专横的钝剪的时候，当它只想进行批评而不想受到批评的时候，……在这种情



况下难道批评不是已失掉它的合乎理性的性质了吗？”①

马克思的讽刺还扩大到了新闻检查的组织：

“检查官究竟能不能具有用来判断各种各样学术才能的学术才能，这一点就不会有丝毫怀疑了。……这批博学多才的人物为什么不以作家的姿态出现呢？……这些老练机智的、象罗马的鹅一样只要嘎嘎叫几声就可以挽救卡皮托里山的人们，为什么一声不响呢？这些人实在太谦逊了。学术界并不知道他们，但是政府知道他们。”②

马克思挖苦地质问道：“……挑选这些人材的人又该是多么有天才的人物呵！”③

但是，如果说检查制度暴露了官僚机构试图把它自身的“公共交往”描述为普遍的公共交往，那么第二种危险则更为隐蔽。这是和独立的出版作为一种机构，作为一个行业联系在一起。马克思也指出了这种危险：“出版的最主要的自由在于不要成为一种行业。把出版物贬为单纯物质手段的作家应当遭受外部不自由——检查——对他这种内部不自由的惩罚；其实他的存在本身就已经是对他的惩罚了。”④

就今天的大众传播媒介而言，马克思关于出版必须非职业化的建议听起来似乎有点乌托邦，但马克思的思想的本质是，新闻记者不应该是一种其物质存在依赖于其作品的人，而应该

① 马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第86页。

② 马克思：《评普鲁士最近的书报检查令》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第24页。

③ 同上书，第24页。

④ 马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》，《马克思恩格斯全集》第1卷，第87～88页。

是某种不必败坏其写作的水平和自由的人。马克思看到，“独立的出版”能够使自身作为一种特殊的机构置于社会之上，将其意志和利益强加于社会，并制造其自己的“舆论”。当我们谈论一种“独立的出版”时，我们不仅表明了它对国家官僚机构的独立性，而且表明了它是一个向全体公民开放的论坛，是公民公开表达其意愿的公共舞台。只是在这个意义上，大众传播媒介才可能成为直接民主的一个要素。

与这种出版观相反，官僚机构总是惊恐地叫嚷广大群众没有资格公开发表，自由出版只能导致无政府主义和野蛮行为。马克思对此回答道：

“高明的官僚主义实践家们……这班政治理性的世袭租佃者们想必会耸一耸肩膀象预言家一样神气十足地预言说，为出版自由辩护的人白费气力，因为缓和的检查制度要比严厉的出版自由好些。让我们用斯巴达人斯培尔泰阿斯和布里斯回答波斯总督希达尔奈斯的话来回答他们吧：

“希达尔奈斯，你向我们提出劝告，你没有从两方面来考虑。因为你的劝告只有一方面是你亲自的体验；而另一方面则是你所没有体会到的。你知道做奴隶的滋味；但是自由的滋味你却一次也没有尝过，所以你就不知道它是否甘美。因为只有你尝过它的滋味，你就会劝我们不仅用矛头而且要用斧子去为它战斗了。”<sup>①</sup>

在马克思看来，公共交往在反对专制和国家精神的斗争中，通过广大群众对行政机构运作的控制，代表了一种自由的武器，

<sup>①</sup> 马克思：《第六届莱茵省议会的辩论（第一篇论文）》《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社，1956年，第95～96页。

代表了一种社会非官僚化的工具。公共交往既不是一种无形的力量,也不是一种官僚机构,而是直接民主的一种工具;而且对一切人而言,都是开放的和可以理解的。即使在今天,公共交往也具有同样的意义,它代表着反对官僚机构的最锐利的武器。公共交往是揭开官僚秘密的面纱并摧毁官僚权力的熊熊烈火。

# 资产阶级世界和社会主义 中的社会平等与不平等

斯尔让·乌尔坎

在现代意义上考察平等——正如恩格斯指出的——是以每个人(man)都是人(human being)，即一切社会成员都应有平等的政治地位和社会地位<sup>①</sup>这一事实为基础的。今天，在关于一般人性和一般“善良”社会的争论的框架内讨论现代资产阶级世界和社会主义中的平等问题，显然没有什么意义；正如马克思在19世纪也曾提到的那样，讨论一种已经占统治地位的所谓固有平等倾向之可能后果这一相同的问题，也没有多大用途。

在前一种情况中，存在着一种忽视当代社会生活之实际的历史制度的危险。

而在后一种情况中，则存在着一种言过其实的历史乐观主义，这种乐观主义高估了现代平等倾向，并忽视了这样一个事实：19世纪、甚至20世纪，是社会不平等在各种社会制度中实际上占统治地位的世纪；而且，在20世纪，尽管有着广泛的平等信念，但一直有许多相当强大的社会制度和社会运动公开宣布，社会不平等是它们的根本原则之一。

<sup>①</sup> 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社，1965年，第113页。

在现代资产阶级世界和社会主义中，社会平等的问题如果在它总是在其中获得其现实意义和真正的社会关联的参照框架内进行考察，进而在它彻底要求的平等已经吸取了其活力和破坏力的一般框架内进行思考，在今天是能够透彻地予以阐述的。实际上，这种一般的、同时又是具体的框架总是存在的；对社会不平等之现存形式的诘难和挑战，在对全部社会利益——包括文明的和文化的——和全部受到历史限制的剥夺物之极不平均的分配中，在寻求消除、或至少是减少现存不平等的各种途径和手段的努力中，表明了自身。在一般的意义上，恩格斯告诫到，“平等仅仅存在于同不平等的对立中，正义仅仅存在于同非正义的对立中，因此，它们还摆脱不了同以往旧历史的对立，就是说摆脱不了旧社会本身。”<sup>①</sup>的确，一切关于社会平等的严肃讨论和对社会平等的关注，总是有其最广泛的社会背景，这种背景与其说存在于关于一般人性或“善良”社会之真正原则的争论中，不如说存在于实际现存的社会不平等及其关于人类生活质量和总体命运的必然结论之中。

总之，现代资产阶级世界和社会主义在目前这一历史时期的社会平等问题，假定了其具体的意义和可能的社会关联，主要是和当代世界现存的、以及人民在其日常社会生活中所面对的各种形式的社会不平等之间的联系（或者更确切地说是对照）。简言之，它假定了自己主要是和向现存的、目前占统治地位的那些社会不平等形式的挑战相关。

---

<sup>①</sup> 恩格斯：“反社林论”的准备材料，《马克思恩格斯全集》第20卷，第670页。



## 二

在讨论社会平等、进而讨论资产阶级世界和社会主义中的不平等时，有必要更精确地确定它们的意指。这一点尤为必要，因为在讨论可能具有重要的实践后果的平等和不平等时，有时会发生一定的混乱。和社会生活中任何其它事情一样，平等也受到各种极不相同的——从明显的独裁主义者的和寡头政治的，到少数人“民主的”——操纵与策划，它们和各种扩大平等的现实领域、以及改善或彻底改变那些其社会地位通常受到现存的社会不平等之严重损害的社会阶层的生活状况和社会地位的努力，毫无共同之处。因此，必须指出的是，下面的讨论主要涉及现存的社会不平等和社会分层的过程，这一过程客观地创造和维护了（制度和结构上的）社会不平等，并使之永恒化了。

未能区分社会不平等和社会分层、以及社会差别和社会分化，促进了对社会主义中平等问题之一定的纯意识形态操纵。首先，它使得一种最可能具有社会平等的社会观十分轻易而又不知不觉地滑入了一种没有任何明显的社会差别，并有意限制了任何社会分化领域的整体同一的社会观。这种社会观非常适合于一种十分朴素但显然是反社会主义的观点以及一种受到歪曲的社会主义观点。它们都没有考虑到这样一个事实，即马克思在根本上并没有把社会主义设想为一个一切社会不平等（即阶级社会的特征）在其中已经部分消失或正在部分消失的社会，而是把它设想为一个按其本性来说必然会拓宽自由和自决的领域、并限制压迫的领域的社会。

这一失误为一切社会分化都包含了社会不平等之剧烈而难

忍的形式的必然性、以及社会分层之令人厌恶的过程的必然性这一仓促的结论，提供了基础。在另一种意义上，这一失误还使得人们把对社会主义中现存的社会不平等之各种最剧烈形式的猛烈攻击，都当成了对本质上和整体上合理的社会分层（这种分层丰富了社会生活和个人生活）的一种不合理的、政治上可疑的和危险的攻击。更荒谬的是——从这种错误前提出发——对现存的社会不平等的任何反抗，立即被当成了一种原始野性的爆发，当成了一种权力欲的表达，这种权力欲追求的是总体的平衡、强制的统治和一种只能导致整个社会停滞的不可改变的统一性。然而，整个过程也可能向一个不同的方向发展，即由于未能区分社会不平等和社会差别、以及社会分层和社会分化，在社会主义中消除社会不平等的任何要求都可能会被蛊惑人心地转变为一场反对任何社会差别的一般运动。

按照这种推理，社会主义中社会平等的问题可以很容易地以这种方式提出，似乎对当代一般社会主义来说，除了在下列选择之间进行抉择以外，便没有、也不可能有任何出路：如果社会主义旨在通过彻底铲除社会不平等之一切制度和结构方面的根源实现最大可能的社会平等，那么除了接受整个社会生活之不可避免的统一性和对一切形式的集体生活与个人生活的强制统治以外，就不可能有所作为。反之也是一样，如果社会旨在为日常生活水平上多样而自由地安排社会生活，并为集体生活和社会生活的全面发展和不断丰富创造条件，那么除了接受广泛的社会不平等的存在，并以这种方式操纵社会主义的定义（正如使它可能适用于一种有着制度和结构方面的不平等的“无”阶级社会一样）以外，也不可能有所作为。根据这种推理方式，其它解决方式似乎是不可能的，尽管历史至少以一种否定的方式证明，社会差别和社会分化以及社会不平等和社会分

层之间的关系，并非如此简单明了。毕竟，至少有一件事情是明显的：和最大范围内极为巨大的社会不平等一道，在个人和集体水平上的社会生活方式中，可能具有一种最低限度的社会差别和极为有限而又相当狭隘的社会分化，即可能具有一个以制度和结构方面的社会不平等为标志的高度统一的社会。

这里有必要作某些更特殊的论述。我们所讨论的社会不平等，总是指那些在社会生活中具有战略意义的领域中现存的制度和结构方面的不平等。这表明，我们并不想讨论一切社会不平等。我们应该意识到这样一个事实，即社会生活和历史过程由于其复杂和无穷的辩证运动，总是可以创造出各种有利于一定的社会不平等发展的环境，这些不平等是和各种历史环境与社会环境相符合——即和暂时性相符合——的结果，尽管它似乎超越了那些具有战略意义的社会生活领域的限制，在人口中进行任意的分配，但它并不积累，并没有从一个社会生活领域转移到另一个生活领域，从一代人转移到另一代人，因而很容易被废除和取消。换言之，这些社会不平等是一些可以被合理地认为是只能在一种“完美的”或“完全平等的”社会中才能完全消除的不平等，但是，这种“完美的”社会根本不可能存在。

未能坚持这种区分，导致了某些粗俗的意识形态操纵。首先，无视那些具有战略意义的社会生活领域中表现出来的制度与结构方面的社会不平等和那些在边缘或边际领域中表现出来的暂时的、偶然的社会不平等之间的区别，并把社会主义社会看作一个通过定义想要成为“完美社会”的社会，就可能预言任何创造社会主义社会的尝试都会失败，因为绝不可能创造一个“完美的”社会，其中甚至任何社会不平等之最细微的可能性也将被消除。但是，向相反的方向发展，便可能通过对任何旨在创造一个“完美社会”或“完全平等的”社会（其中在社会生活之

明显的边缘领域也不可能出现任何最低限度的和暂时的社会不平等)之努力的乌托邦主义的证据,来证明最活跃的社会生活领域中明显的制度和结构方面现存的各种社会不平等形式的“必然性”。甚至更糟糕的是,在社会行动的水平上,它可能把那些针对制度和结构方面的社会不平等的平等冲动,转变为针对完全偶然和暂时的社会不平等的冲动,并蛊惑人心地利用它。似乎更糟糕的是——完全平等的冲动可能以这样一种方式被利用,即使一种反对一切暂时和偶然的社会不平等的运动之受人操纵的激进主义,成为对维护出现于、现存于社会的真正核心领域之中并有利于极为有限的权贵的一种社会不平等的现实补偿。

总之,无视这种区分将导致或可能导致这样一种情况,其中,有效而合法地追猎社会不平等这群现实之狼,可能会转变为对各种蜥蜴的嗜啄追逐。

### 三

贯穿于全部历史的制度和结构方面的社会不平等,倾向于揭示各种极不相同的具体形式(其中,这种社会不平等在不同的历史时期和不同的社会之中显现了自身)背后可以认识的一定的普遍规则和普遍特征。

首先,这些社会不平等表现在一个社会的物质生产和再生产领域中,表现在劳动的领域中。通常,它们在劳动者与非劳动者,或生产和创造物质产品的人与实际上进行控制的人(他们以各种方式控制了马克思所说的实现实际上、当下的劳动以及大部分已经物化了的劳动的客观条件之总的或主要的部分)之间所作的实际的社会评价中,表现出巨大的差别。



其次，这些社会不平等表现在政治统治的领域中，即表现在权力及其影响的领域中，并且总是在对统治者与管理者、拥有大量统治权力的人和被统治者与被管理者、服从的与没有任何权力的人所作的实际的社会评价中，表现出巨大的社会差别。

第三，这些社会不平等表现在那些对几乎所有社会职位（脑力劳动在其中居于统治或支配地位）具有垄断或半垄断权力的人和那些仍然局限于履行社会作用（体力劳动在其中居于统治或支配地位）的人之间的狭义的分工之中。

第四，这些社会不平等还表现在文明和文化之一切利益和成就（它们是受社会控制的，并在社会中以各种方式被划分了）的全部社会分配领域中。制度和结构方面的这些不平等，以一种完全可以认可的方式，在富人和穷人之间，或在那些能够理解文明与文化的成就的人和那些根本不能理解它们的人之间，表现了自身。

社会平等的这四个领域（其中，对社会中的人所作的不平等的社会评价得到了表现）代表了社会不平等的基本焦点，围绕着这一基本焦点，极为复杂的社会不平等之网展开和发展起来了。无需掩盖制度和结构方面的社会不平等的各种可能形式，社会不平等的上述四个领域通常限定了社会不平等的全景和实现社会平等的实际过程。

当然，这些社会生活领域中的社会不平等表明了高度的内部一致性。这种一致性自然从其消极方面最清晰地得到了表现：那些饱受制度的剥夺、并在一定的社会领域中受到阻碍的人，在其他领域通常也受到全面的剥夺和阻碍的打击。这种一致性还表现在这样一些方面，即在对社会生活具有战略意义的这四个领域内部的社会不平等的一致性中，任何有意义的偏差本身



就是一个社会进入了严重的内部张力和矛盾阶段的积极征兆。这个社会处于深刻的社会危机阶段，并经历着结构方面的动荡、适应和变革。

这些社会不平等的基础——根据马克思的观点——既不是个人先天才能和能力的差别，也不在于社会价值和某些社会功能本身的社会意义中近乎“自然的”差别，<sup>①</sup>也不在于某些对任何正常的、不断发展的、功能完备的社会制度组织——这种组织似乎永远有效——来说都适用的近乎永恒的条件，而在于历史地受到限制的生产和再生产的方式。

撇开社会不平等在其实际结合中的全部复杂性，它总是十分轻易地承认了那些在几乎一切社会生活领域中受到全面打击的大多数社会部门。这些部门主要是和工人阶级及劳苦大众联系在一起。

正是这些社会不平等构成了现代资产阶级世界和社会主义中的现实背景。一切为社会平等、为在日常生活水平上对全体人之平等的社会评价拓宽领域的主要尝试，以及这一方面的一切重大失败，甚至重大退却，都反映了这一一般的历史背景。

#### 四

无疑，这种具有创造性的马克思主义观点和社会主义运动，

---

<sup>①</sup> 出自《德意志意识形态》中的这一详细论述是值得记住的：“但是，共产主义的最重要的不同于一切反动的社会主义的原则之一就是下面这个以研究人的本性为基础的实际信念，即人们的头脑和智力的差别，根本不应引起胃和肉体需要的差别，由此可见，‘按能力计报酬’这个以我们目前的制度为基础的不正确的原理应当——因为这个原理是仅就狭义的消费而言的——变为‘按需分配’，这样一个原理，换句话说：活动上、劳动上的差别不会引起在占有和消费方面的任何不平等，任何特权。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第637～638页）。

使得它把社会生活的这些焦点领域中占统治地位的制度和结构方面的社会不平等的社会状况和社会结构，当作了属于这一历史时期的一种状况，而在马克思看来，这一历史时期是人类的史前史，并非真正的人类历史。同样无疑的是，根据这种创造性的马克思主义观点，资产阶级世界所以被定义为旧的阶级社会的世界是因为这一世界的永恒维护只是在于对上述类型的社会不平等的全面维护和更新。

无疑，这种创造性的马克思主义观点认为，现代生产方式的发展为铲除整个旧的、阶级社会的世界及其不平等，为彻底铲除对一切先前的平等运动——及其在物质匮乏的条件下建立社会平等的各种努力，它必然沦为一种难以忍受的、原始的、苦行僧式的共产主义（它通常意味着普遍贫困的扩大，或迟早要抛弃已经宣布的平等目标）——的咒诅，已经创造了各种物质条件，并一直在不断地创造和发展着这些条件。同样无疑的是，这种创造性的马克思主义观点并没有把无阶级社会的世界（其中，对全体成员的平等评价可以最大限度地得以实现，甚至可以撇开他们的先天能力；而且，进一步的社会发展也可以不再通过对社会绝大多数成员之活生生的需要和渴望的限制而实现）设想为一个需要和匮乏的世界，而是把它设想为物质富裕和精神丰富的世界。最后，这种创造性的马克思主义观点无疑认为，向无阶级社会方向发展的社会主义社会，对资产阶级社会的世界和一般的阶级文明的世界，提供了一种现实而又根本的选择。应该补充的是，根据这种创造性的马克思主义观点，只有社会主义社会才可能钻出这矛盾的圆圈，其中，资产阶级世界始终纠缠于社会平等和不平等的矛盾之中——诸如形式上的社会平等和实际上的社会不平等之间的矛盾（根据这个矛盾，形式上的平等只有在实际上的不平等的条件下似乎才是可能的，

反之亦然)；社会迅速发展之形式上的客观条件和现存的社会不平等之间的矛盾（根据这个矛盾，一定的不平等、甚或它的产生，似乎是迅速发展的前提）；或者自由和社会不平等之间的矛盾（似乎平等和自由不能携手并进，似乎社会不平等是自由的条件和保证）；等等。

然而，在目前的历史时期，作为对资产阶级社会的一种现实而又根本的选择，社会主义已经变得可疑了，尤其是在社会平等的问题受到关注的时候。

在这一方面，对社会主义的质疑一直沿着三条争论主线进行着。首先，人们认为，资产阶级世界本身以其工业上最先进的各种形式，实际上已经取消了一种现实而又根本的选择观，并使对这种选择的各种可能的社会渴望和倾向失去了其更广泛的社会基础（它们通常赋予这些渴望以一种几乎不可抗拒的穿透力和真正的革命威力）。首先，在关于所谓发达工业社会的各种理论中，人们已经指出，在其更发达、更高级的阶段，社会工业化和现代化的过程具有一种内在的、不可逆转的平等趋势；撇开一切意识形态的词句和口号不谈，这种趋势自发地、不可逆转地消除了先前存在的社会不平等，并建立了最大限度的社会平等。以这种方式，当代资产阶级社会正在改变着其本性，并在其最发达的阶段，彻底抛弃了传统的阶级不平等，拓宽了社会平等的领域。以这种方式，这个社会在控制和整合所有先前曾是平等的革命运动之实际和潜在负担的社会部分方面获得了成功。最后，以这种方式，当代资产阶级世界自发地、自由地、但却是肯定地在世界范围内部分地挽救了那些习惯于把社会主义看作对资产阶级社会的一种现实而又根本的选择的社会运动，部分地侵蚀了其可能的社会基础，并通过使它们失去其革命潜力（这种潜力曾经是其活力和伟大的源泉）必然地把它们

谴责为衰弱的和衰退的，或呆板的和单调的。总之，人们认为，作为对资产阶级社会的一种选择，社会主义正在失去其意义和存在的理由，并变得多余了。因为资产阶级世界本身在实践中自发而必然地提出的，正是社会主义最初作为其理想而提出的一切，无论是社会平等领域之可能的扩大，还是铲除巨大的、难以忍受的社会不平等。

根据对当代资产阶级社会的一种不太乐观的、更具怀疑论色彩的观点，人们认为，社会主义在实践中并没有被证明为是对当代资产阶级世界的一种现实而又根本的选择。这和50多年前M·韦伯的陈述所表达的精神——即工人阶级既没有由于沙皇的倒台而失去什么，也没有因此而得到什么——是一致的，在传统的反社会主义的争论中，通过论证社会主义社会不是、也不可能对资产阶级社会的一种现实而又根本的选择，实现了从坚持工人革命胜利的不可能性向默认工人革命运动之可能的胜利和建立社会主义社会的特定转变。或者，上述观点承认社会不平等领域中最初的各种有意义的干预，但却由于社会主义社会的巩固、稳定和正规化，进而由于社会主义社会逐渐面临各种新的、复杂的、和更高水平的工业化以及更高速度的经济增长联系在一起的任务，而坚持了后来占统治地位的各种不平等倾向（这些倾向深化并再生着社会的不平等）。因此，人们得出结论，在最好的情况下，社会主义社会只能以某种更快、更根本但同时又是更野蛮（从人道的观点看）、更高价的方式，或多或少取得了发达资本主义社会以一种积极的方式正在取得、或已经取得的同样成就。在最坏的情况下，社会主义社会只能以一种强烈的方式再生资产阶级世界中已经存在的消极方面。这也和社会不平等有关。无论资产阶级社会还是社会主义社会，事实上都是高度稳定的、在制度和结构方面存在着不平



等的社会。

最后，人们认为，社会主义并没有成功地钻出已经现存于资产阶级世界(其中社会平等和不平等的问题始终存在着)及其周围的矛盾之圈。例如，在社会主义中，形式上的社会平等和实际上的不平等之间的矛盾同样大量存在着。在社会主义中，扩大全体成员之平等地位的形式上的权利和实现这些权利的实际可能性之间，同样存在着巨大的鸿沟。或者在社会平等和更迅速的经济进步(这种进步是最发达的资产阶级社会在工业发展较低的早期阶段通常都经历过、并强烈地体验过的)之间存在着矛盾。根据某些经济学家的观点，经济增长和旨在社会平等的一切社会努力之间都存在着不可避免的矛盾(这是因为，对社会最贫穷的人和绝大多数人之野蛮而不断的剥夺，似乎是增产节约和侵略性的经济投资的必要条件)。甚至很难说社会主义已经克服了一切平等运动一直面临的、加尔文派在实践中已经证明了的矛盾：“德行和平等占统治地位，但火刑柱却遍地燃烧。”

## 五

怀疑社会主义是对资产阶级世界的一种现实而又根本的选择，一直受到某些已经取得革命胜利的国家中社会不平等和平等的动力的进一步支持。这种动力似乎遵循着各种整体上具有保守倾向的理论公式，更接近于来自这些公式的期望，而非那些从经典的马克思主义思想的理论公式演化而来的期望。而且——无论它乍看起来多么自相矛盾——更接近于那派生于社会分层和社会不平等的功能主义理论的期望。

的确，在这一方面，不能低估这样一个事实：社会主义革



命在一些生产力相对落后的、社会资源相对有限的、以及或多或少地被认为是物质匮乏的国家取得了成功。在社会平等方面，这种一般的历史状况必然强烈地影响着实现社会主义的纲领性理想的现实可能性和客观条件。明彻尔局势的悲剧已经以一种方式重演，主要就是因为，这种一般的存在状况对满足和发展绝大多数工人阶级和其他劳动人民的需要和愿望的现实可能性，强加了一种严格限制和全面压抑的必然性，以及保证加速工业发展的必要手段。人们同样不能低估这样一个事实——正如许多反社会主义的作家写到的那样——撇开极为消极的历史状况，（在某些尚未被超越的情况中）社会主义革命已经在拓宽社会平等的领域方面成功地向前迈出了重要的步骤。

不过，社会平等和不平等的动力并没有遵循马克思在《哥达纲领批判》中从理论上发展了的那种尽人皆知的公式。按照这个公式，铲除对基本生产资料的私人占有制，使生产和再生产过程中的全体参与者对生产资料都处于根本平等的社会地位，为对全体成员之真正平等的评价创造了基本的条件。在这种一般的框架内，在社会主义的过渡阶段，为产生于先天能力和才能引起的各种差别之自由的相互作用留下了余地。与此相应的是，仍然存在着一定的不平等（这些不平等是某些社会阶层长期的历史特权的结果，他们假定这种“社会偶然”的形式不可能一下子避免和铲除）的痕迹。根据这一公式，在社会主义中仍然存在着一系列社会不平等，而且，某些先天的不平等甚至被用作新的社会不平等的基础。但是，一切这种社会不平等的世界都在逐渐消失，因为社会主义社会的发展正接近于共产主义，物质和精神的丰富正成为现实。

然而，在其总路线中，社会平等和不平等的动力同样没有遵循列宁在《苏维埃政府的新目标》中提出的纲领性观点的一般

逻辑。列宁建议——显然是在新的苏维埃共和国发现自己处在一种困难的历史状况的压力之下——采取“旧的资产阶级的措施”，并对杰出的资产阶级专家实行高报酬。然而，随着斯大林主义的胜利，制度和结构方面的社会不平等的现实结构成了官方的模式，并表现出一种完全相反的特征，尤其是在没有注意到那些被社会主义简单地继承下来的社会不平等的时候。最后，这种类型的社会不平等的动力根本不可能遵循已经提出的必然要求加速工业化的一般逻辑，或者更进一步说，它所遵循的是那种众所周知的国家（它本身就对绝大多数人、特别是工人的社会主义和民主潜力有着天生的怀疑）的严格等级组织的权力逻辑和需要逻辑。这种逻辑在深刻危机的时期，在收入分配中现存的平均主义由于社会主义发展中的全部困难开始受到指责的时候，在解决进一步的工业增长所包括的全部问题由于审慎而有意识地争论收入中现存的差别而开始被注意的时候，也仍然有效。

## 六

然而，无论是关于社会平等的现有水平，还是关于不断地全面拓宽对一切成员平等的社会评价的领域，这种对资产阶级社会的现实而又根本的选择的思想，都没有丧失其目前的价值。资产阶级世界，即使在其最发达的形式中，在其当代范围内，也未能成功地解决社会平等的问题。某些思想家对自发而不可逆转的平等倾向的乐观分析，据说已经内在包含在当代资产阶级社会的发展之中，其可信性在五十年代曾迅速扩展，但在60年代，其可信性则以一种自相矛盾的方式经历了一次衰落，恰恰是在这时，这些观点开始在某些社会主义国家开始得到流

行。人们已经证明，如果在当代资产阶级社会的发展和社会的工业化过程中始终存在一种固有的平等趋势，那么业已证明的是，这种趋势既非如此之不可逆转，也非如此之强大，以致于能使当代资产阶级世界转变为一个社会平等占统治地位的社会。而且，人们已经证明，这种趋势很难成功地克服以传统的资产阶级世界为特征的制度和结构方面的社会不平等——在关于财产和收入方面的不平等（它们在传统上制约着资产阶级社会中社会不平等的特征）中，更是如此。

在描述美国的社会状况时，M·哈林顿指出：

“在美国，1/4的消费者根本没有财富（或只有“负”财富，即债务高于资产），61%的消费者只有财富的7%，而只占总数2%的消费者却有43%的财富。的确，美国的大部分财富——确切地说57%的财富——被6%的消费者所占有。正是这种永恒的不平等结构强化了年收入中的不平等，而它又被年收入的不平等所强化。”<sup>①</sup>

伦斯基也指出，在美国，经理的收入是普通工人收入的12~125倍，是最低工人收入的20倍到200倍；而且，最高的个人收入是最低工人收入的11000倍，是普通工人收入的7000倍。<sup>②</sup>E·高曼特还根据一定的职业，提供了美国收入制度中不平等的一些例证。在60年代，一个医生在他一生的工作中平均可挣7170美元，一个大学教授可挣32万美元，一个教师可挣23万美元。然而，多数美国公司的管理职员在一年内所挣的收入只相当于

---

<sup>①</sup>M·哈林顿：《社会主义》，纽约，1970年，第304~305页。

<sup>②</sup>G·E·伦斯基：《权力和特权》，纽约，1966年，第312~313页。

洛克菲勒兄弟大概一天所挣的收入。<sup>①</sup>伦斯基对这种收入总量和劳动付出的实际的社会价值之间的合理联系的存在表示了直接的怀疑。他继续说到：

“即使对美国生活的一种表面考察也表明了无数事例，其中，人们得到的报酬几乎和他们提供的服务的价值、或他们在自己的工作中付出的牺牲无关。许多巨富常常是在短短几年内靠借来的资金进行股票和实际财产的投机实现的，但是，公共记载并没有表明，在这个国家的工厂、商店或作坊中可以通过终生熟练而本份的劳动得到巨富。”<sup>②</sup>

R·蒂特马斯用类似的概念描述了英国在财富和收入方面的社会不平等问题。根据蒂特马斯提供的材料，在1951~1956年期间，1%的人口占有总资本的42%，5%的人口占有总资本的67.5%。根据他的估计，英国在这一时期集中的总资金是美国在1954年的两倍，而且高于美国资本主义在20年代初的黄金时期。<sup>③</sup>就财富和收入的分配而言，来自其它资本主义国家的材料并没有提供一幅不同的图景。

D·格罗泽认为，收入和财产的集中在联邦德国不断增加。他指出：

“如果目前的趋势继续发展10多年，那么，已经现存于美国（其中，2.5%的家庭占有2/3的经济投资）的同样巨大的不平等，在西德的收入和财产的分配中也是可以料想的。早在1960年，1.7%的西德家庭就占有了约72%之多

---

①E·高曼特，《美国神话》，巴黎，1970年，第150页。

②G·E·伦斯基，同上书，第2页。

③R·蒂特马斯，《托尼〈平等〉一书序》，伦敦，1964年，第17页。



的资本，其中仅450个家庭就占有16%的资本金额。”<sup>①</sup>

同时，已经证明，收入不平等的缩小趋势并不象某些人想象的那样如此之不可逆转。这种趋势只是在第二次世界大战爆发前几年以及第二次世界大战期间和战争以后才在美国和西德显示自身，但早在50年代，这种情况就发生了变化。接着，收入中的社会不平等又逐渐再次在这些国家发生。而且，这种不平等的增长率超过了以往不平等的增长率。H·米勒在谈到所谓收入革命时指出，在整个第二次世界大战期间，低收入的职业在平均收入中获得了最大的相对利益。例如，劳工和服务工人——非农业工人中的两个收入最低的集团——增加了大约80%，手艺工人的获利为60%，技术工人和管理工人获得的相对利益最低——96%。然而，近10年来，许多事情颠倒了：劳工和服务工人获得的相对利益最低——48%，手艺工人增长了62%，技术工人和管理工人获得了最大利益——75%。熟练工人和非熟练工人之间、高薪工人和低薪工人之间的收入鸿沟的缩小——在大战以前、包括大战期间，这种鸿沟一直非常明显——大战过去10年间已经停止了，而且这种趋势似乎在向相反的方向发展。<sup>②</sup>最后，这种在大战以前和大战期间一直非常明显的不平等的缩小趋势，可能比一种长期的、自发的平等趋势（这种趋势也许是资产阶级社会——至少是工业化的较高阶段——所固有的）更容易通过某些正处于一种微妙的社会状况中的资产阶级社会之现实的阶级关系得到解释，而且这种趋势被资产阶级社会之一的、战后的稳定和巩固颠倒过来了。

最后，已经表明的是，即使在无可怀疑的物质富裕和公然

<sup>①</sup>D·格罗泽：《无控制的集中》，科恩与奥普拉登，1970年，第18页。

<sup>②</sup>同上书，第298页。



挥霍的非生产性消费的一般条件下，资产阶级社会所固有的这种所谓的平等趋势也必须消除非常明显和广泛的贫困。而且，正像科尔克对美国1910年至1959年个人收入分配中的长期变化的分析已经表明的，这种趋势不仅没能在总收入分配中保持非特权的社会集团增长了份额，而且没能在同样相对的水平上维持他们的份额。根据G·科尔克提供的材料，在收入分配中，美国三个最低阶层的份额从1910年的13.8%下降到1959年的8.6%。<sup>①</sup>在迈德尔看来，在美国、那些总的生活标准受失业、贫穷和绝对贫困化影响的人的相对数字，表明了巨大的经济危机后迅速减少的趋势。然而，在50年代，减少的速度却放慢了，即使贫穷的比例（收入减少一半便被当作贫困线）略有增长。<sup>②</sup>而且，物质财富的一般增长和大多数社会阶层生活标准的改善在哪里发生，这条规则就在哪里仍然有效：“占有得多，得到就多。财富成了财主，财富就是财主。”<sup>③</sup>

## 七

在其最发达的形式中，资产阶级社会并没有完全解决社会平等和不平等的问题。它坚持制度和结构方面的社会不平等，并使之永恒化了。而且，它实际上是以这些社会不平等为基础的，所以，社会不平等不仅代表了资产阶级社会中整个社会制度的功能的连续结果，而且也代表了其永恒的，一般的先决条件。同样的起点即为一切人或多或少地提供同样的起始机会，尚不可能实现。在这一方面，就社会平等只有首先向社会不平

①G·科尔克：《美国的财富和权力》，纽约，1962年，第14页。

②G·迈德尔：《向富裕挑战》，纽约，1963年。

③D·格罗泽，同上书，第13页。

等——即人类社会中我们必须忍受的大量事实——挑战而言，资产阶级社会并不代表对社会主义的一种选择。

但是，这种挑战并不是一种无关紧要的挑战，回答这种挑战——即作出一种并不包括宣言和声明（无论它们可能多么崇高和庄严），而是包括行动的回答——也不是一件轻而易举的事情。然而，人们可能认为，在一种国家主义的“社会主义”的框架中（其中，全知全能和包罗万象的国家及少数权贵控制着社会平等和不平等的“比率”），社会主义不可能提供这样一种回答。在这种情况下，维护、加强和巩固这种国家的逻辑便不可避免地会反对现实的社会平等，即使是在它信誓旦旦地发誓要促进社会平等的时候。另一方面，在“自由主义的”社会主义的框架中（它把社会不平等和平等都留给了自由市场及其机制的自发影响），社会主义也不可能作出这种回答。市场经济的自由功能一方面假定了制度方面的社会不平等的永恒存在，另一方面又假定了现存的社会不平等的长期存在和深化。在这种情况下，人们便希望自治社会主义——除非自治是一种纯意识形态的口号，或者更糟糕地，是一种纯意识形态的门面——为尽可能的社会平等的发展，为最大限度地消灭以旧世界为特征的制度和结构方面的社会不平等，提供一种最理想的框架。当“国家主义的”社会主义和“自由主义的”社会主义把其自身的社会不平等观当作其自身发挥功能的条件时，自治社会主义和不平等便处于一种极度的矛盾中。正如制度和结构方面的社会不平等危及自治社会主义一样，自治社会主义也危及到现存的社会不平等——而且，这种矛盾是如此之强烈，以致于存在（即维护制度和结构方面的社会不平等并使之永恒化）有理由被当作自治社会主义之现实存在的一个有力证明，或被当作现实的自治社会主义存在的一个有力证明。

# 中产阶级的意识形态

伊万·库瓦契奇

创造性思维总是受到图式论和常规的阻碍。许多人之所以忽视创造性思维，似乎是因为标准的常规更能确保效率，从而确保进步。但是，事情并不像它们表现的那样简单，因为乍看起来可以接受和称心如意的东西，常常会导致一条死胡同。一个最好的例证就是相信经济条件直接决定社会意识。如果我们从这一假定出发，在很多情况下，当它不能解释整个社会阶层（他们接受了一种意识形态并坚持它，尽管这种意识形态违反了他们的经济利益和其它利益）的行为时，我们必然遇到很多困难。因此，在这种情况下，我们就必须考虑某些经济条件以外的其它因素，这些因素似乎影响着社会意识的形成。研究这些影响作用于个人意识和群体意识的不同形式，是一个特殊的问题。

从这个导论性的评论出发，我们将试图定义中产阶级意识形态的本质方面。我们知道这是一项极为困难的任务，因为中产阶级是一个人数众多的、有着悠久历史渊源的社会群体，它不断地因社会的发展和各国的特殊条件而发生着变化。因此，当它在一种一般的意义上被使用时，“中产阶级”这个概念是十分模糊的。为了给出一个初步的定义，我想指出的是，我所说

的是资产阶级的中产阶级。当谈论上个世纪和20世纪上半叶时，这些阶层通常是用“小资产阶级”这个概念来代表的。这些阶层的社会地位及其地位的矛盾，在危机和冲突时代变得尤为明显了。马克思在他关于法兰西阶级斗争的文章中对此有过生动的描述。和19世纪的理论预见相反，中产阶级在数量上不但没有减少，反而大大增加了。就其基础不再是势利的小财产和自由企业，而是集体财产和国有财产中的地位来说，其特征在某种程度上已经发生了变化。中产阶级的大多数人不再是小企业主和小店主，而是所谓“白领工人”，即无数的公务员、业务员、在不同服务行业中工作的人和大多数知识分子。区别通常用“老”中产阶级和“新”中资产阶级的概念来表示，这些概念无疑比“资产阶级”这个概念更为中立。与新中产阶级相比，老中产阶级是相对独立的，而且在其反对上层阶级的斗争中偶尔会与无产阶级相结合。然而，这只是暂时的和策略性的，因为小财主和小企业家总是无产阶级思想之最大的和最明显的敌人。新中产阶级则是经济制度和行政管理制度的组成部分，因此，它不可能代表一种独立的力量。其成员成了出卖劳动力的雇员，在这一点上，他们和工人是相似的。另一方面，在发达资本主义国家，中产阶级由于其教育、教养、工作和收入又显然不同于工人，并代表着政府的主要部分和最广泛的支持。

触及中产阶级意识形态根源的任何努力，都会导致对小农财产（即家庭赖以生存的财产）的研究，这种家庭类型产生于废除封建束缚以后。在争取生存和巩固其已经获得的小块土地的地位的斗争中，它发展了一种支持专制政府的新的保守的意识形态。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中详细描述了的19世纪中叶的法国状况，就是一个很好的例证。当希特勒认为中小农民代表了一种阻止共产主义意识形态扩张的强大力量时，



他想到的正是对土地和私有财产的这些密切关系。这种农民家庭相对来说是孤立的，他们更依赖自然力量而非社会制度。他们通过各种艰辛劳动维持生存，而且，由于对未来缺乏美好的展望，他们很容易沦为传播非理性和宿命论的各种组织和运动的牺牲品。由于农民的生产方式，他们几乎很少互相交往，而且是孤立的和分散的。作为一个社会群体，他们并不和任何其它社会群体相对立。在近代史上，它通常是由某些处在政治舞台上的人代表的。通过民族的思想而实现的完全依附的感情，通常几乎包括了一切社会阶层，它掩盖了阶级矛盾，并促进了专制统治。在这一方面，农民和中产阶级具有很多共同之处，即这两个阶级都不是根据阶级水平，而是根据民族和国家的水平形成了它们的阶级意识。这或者是因为彼此的竞争（正如小业主和小店主那样），或者是因为许多职员的女性和名利心理。中小农民和当代中产阶级的根本区别在于这样一个事实，即前者在文化和历史上是没落的，而后者的前景则与庞大的国家和社会组织的巨大发展紧密相关。因此，尽管老中产阶级正在衰退，新中产阶级正在扩大，但在意识形态上并无本质变化。它仍是一种在铁砧和锻锤的夹缝中发展着的意识形态，因为尽管下等的中产阶级的经济地位和社会地位更类似于无产阶级，而非上等阶级，但在许多情况中，他们的愿望却是上等阶级的愿望。他们试图模仿那些构成社会金字塔顶层的阶级，因而竭力尽可能地区别于那些处于底层的阶级。在发达资本主义国家，这一事实比其它任何东西更有助于既有统治的平衡。因此，我们在中产阶级的成员中，经常遇到这种无阶级的幻想。近来，这种幻想在中产阶级的扩张消灭了一切阶级差别而非民族差别这种理论中得到了表达。这是一种为维护发达国家与地区和不发达国家与地区之间的差别而服务的理论，通过这种理论的帮



助，在富国和穷国的对立中，试图达到一种一切社会阶级和阶层的意识形态均化。它们在这一点上所以取得很大成功，是因为剩余价值在广大居民中的分配比上个世纪要公平得多。

在自由农民的宅基基础上发展起来的意识形态和中产阶级的意识形态基本上是一致的。当人们研究农民的宅基由于它和现代市场经济的冲突而瓦解的时候，就可以清楚地看出这种一致。这一过程在西方所有工业国家都可以看到，美国经历了其最纯粹的形式，在那里，农场从一开始就取向于市场，这种取向推动了乡镇——维布伦认为它是美国最重要的建制之一——的发展，在过去和现在比任何其他东西更强烈地影响着舆论和美国文化。<sup>①</sup>所有那些对美国的生活方式曾经有过这样一种决定性的影响、并在现在仍然有着重要影响的因素，都是和运动本身的内在动力密切相关的。它首先是一种贪得无厌地追逐个人利润和家庭利润以及贷款的动力。尽管这种家长式的农民社团并不懂得这一绝对的利润原则，但却允许将一部分利润分给那些更穷的成员、乞丐和流浪者。而对穷人，资本主义的进步寻求的则是一种非人道的待遇。利润被重新投入生产的进一步发展之中，哪管人民同时死于饥饿。这种意识形态根据世俗的成功就是选民的标志的观点，完全证明了这一点。占统治地位的观点是，自然资源必然成为那些由于坚持一定的规则而十分侥幸和狡诈地占有它们的人的财产。当然，工作伦理和合理的纪律是不可避免的。如果我们研究中产阶级，我们首先就必须考察那种促进并有利于资本主义商品积累的机制，因为它们是中产阶级借以兴旺和扩张的媒介。商业领域完全依赖于投机。维布伦把它描述为“无本获利的合法差额”。值得注意的是，农

---

<sup>①</sup> 《一无所有》，第一版，波士顿，灯塔出版社，1967年，第129页。

民曾经是这一制度的支柱之一(尽管实际上他是投机和剥削的主要牺牲品),因为他相信他也有机会加入投机者的行列,并以牺牲那些从未获得过成功的人为代价创造奢侈生活的基础。这种信念是没有根据的。的确,大多数中间商和店主都有着农民的背景,但是农民作为一个社会群体从未控制过其自身的境况。成功者撇下了小财产的领域,进入了中产阶级的商业圈。当最大的份额落入那些秘密地控制着国家市场的强大集团手中时,他们便设法占有小部分的剩余价值。

我们早就指出了中产阶级的集体意识何以采取一种国家或国家范围的意识形态之形式的原因。现在我们再来解释一下这种形式何以可能,即一种特殊利益是怎样获得普遍价值的。如果我们从这一基础出发,即从小市镇和遍布十字路口的各种场所,以及作为聚散中心的经济中心出发,我们就能发现,它们从一开始保护的就是其整个地区的利益。由于商业投机代表着主要的利益,自然资源和其它不动产所以被看作有价值的东西,并非是由于业主在其中投入了自己的“储蓄”,而是因为共同体需要它们,并准备为使用它们而支付货币。与此相一致的是,小镇的居民与农民一道,都是“祈望这一时代(其中共同体日益增长的需要将使他们能够实现其现实等级之膨胀了的价值)的香客,或者更直接地祈望这样的机会,某些‘生于任何一个时刻的人’可能如此难以劝告,以致使人相信了他们的话……”<sup>①</sup>这意味着,投机机制是小镇中全体商人之间的纽带。尽管通过小镇而实现的利润是相当可观的,但是参与者得到的只是其中的一小部分,因为参与者人数太多。此外,他们中的许多人都濒临破产的边缘。然而,他们全都相信高额利润的神话,因为这种

---

<sup>①</sup> 《一无所有》第一版波士顿灯塔出版社,1967年,第144页。

神话是投机机制的一部分，它提高了公共设备的价格，并导致货币不断地从弱稚者的手中流入奸商和势利者的口袋。

上述分析表明了个人利益(撇开它们之间的相互竞争不谈)在乡镇水平上是怎样找到一种共同语言的，但是这种共同利益通常又是和邻近乡镇(它们在国家总的发展框架内代表了一种竞争)的利益相冲突的。在经济发展的过程中，我们发现，一个有着相似的个人利益和群体利益的地区的扩大和消失，最终导致了民族和受民族国家支配与保护的地区之间的一种空间联合。但前一种动力并未消失，它们变得更加集中，并通过不同的利益集团发展为至高无上的民族国家，这种国家由于其利益将参与国际的、帝国主义的战争，并遭受灭顶之灾。由于最近的发展，民族国家不再体现为最高权力机构。尽管各种超民族的机构得到了发展，但它们仍把同样的旧机制当作了自己的基础。

显然，我们的分析表明，正如“共同利益”足以掩盖商业集团(它们以不同的方式剥削着无助和无组织的农民)的真实利益一样，“民族利益”在本质上同样成功地掩盖了权力集团的掠夺动机。在此，我并非想说，中产阶级由于其本性好斗才是帝国主义政治的主要支持者。恰恰相反，小业主和小店主所作所为的真正本性就是如此，他必须避免冲突并依赖其乐善好施的才能，以榨取尽可能多的利润。他始终必须保持警觉，并准备利用其对手的缺点——因为有人失去些什么，就有人得到些什么。他必须调整自己的行为 and 性格，以适应那些有钱并能作出重要决策的人的趣味。他打心眼里仇恨一切可能危及其商业和既有统治的闹事者和革命家。撇开人们可能正确地认为他是资本主义制度的化身这一事实，他并不具有十分重要的意义，并常常以蹩脚演员而告终。关于这一点，马克思在描述巴黎六月革命

时举过一个很好的例子。他指出，在六月事变中，为拯救财产和恢复信用而斗争得最狂热的，莫过于巴黎的小资产阶级——咖啡店和餐馆的主人、酒商、小商人、小店主、小手工作坊主等等。

这就是那些在无产阶级和上等阶级之间扮演一种骑墙派角色的小业主。他们是资产阶级秩序最真诚和最狂热的拥护者，但在危机时期，他们又最早受到损害。其经济地位的恶化破坏了他们的理想和愿望。总的不安全感和不惜一切代价区别于无产阶级的愿望，使得中产阶级成为冒险政治的主要支持者。法西斯主义明显地表现在资本主义作为一种制度的总崩溃时期，就是由于上等阶级害怕社会主义。然而，全部分析清楚地表明，它基本上是一场小资产阶级和中产阶级的资产阶级运动。在第一次世界大战失败后席卷德国的普遍的国家经济危机时期，国家机构和军队中的中低级干部、其它机关和企业中的雇员、自由职业者、中小企业家、工匠和店主们，最强烈地感受到了法西斯主义。所有这些都受到无产阶级化的威胁，纳粹使得他们面临着这样的选择：“这个世界要么被淹没在群氓、无产者之中（其中每个人都将拥有同样的东西，即零）；要么给个人实现其愿望（以其劳动和汗水为基础）的机会。中产阶级或无产阶级——这就是问题之所在。”<sup>①</sup>

如果我们加上这一口号（它之所以击中目标是因为，作为富裕基础的私有精神是和无产阶级的集体主义相对立的），即煽动一种具有种族主义色彩的民族欣快症，我们就找到了德国法西斯主义滋长和扩张的广泛基础。我们已经指出了个人利益和群体利益借以提高到一般利益和民族利益水平的各种机制。这种

---

① 引自W·赖希：《法西斯主义的大众心理学》，塞格新堡·维拉格，1923年。



内在的动力就是贪得无厌的利己主义，它必然面对各种类似的利己主义。如果它们恰巧找到一种共同语言并开始合作，这只是由于它们在反对第三种集团的斗争中有着共同的利益。因此，任何民族主义都可以被归结为个人的或群体的利己主义利益，它们暴露了其作为一种以资本主义所有制为基础的社会关系的本质。当它伴随各种生物的、种族的和民族的特征时，便在感情的非理性的领域中找到了立足点，并获得了空前的力量。这就是民族主义的基础，在它之上聚集了众多的支持者、追随者和各种联盟，从这一基础出发，它向四面八方不断地进行征战。

对许多个人和群体而言(他们由于某种原因未能在迅速的技术变革和社会变革的条件下获得成功，因而失去了其生产的立足点和人的立足点)，这一基础尤为重要。他们来自不同的社会阶层，而且大多自然来自中产阶级和无产者(流氓无产者)，他们极易屈从于民族主义的操纵。过去的经验已经表明，那些身着黑衫、从事法西斯统治这一肮脏职业的人，正是从他们的队伍中得到补充的。把生物学特征(它不可能是习得的，而只能是与生而俱的)强调为社会晋升最重要的标准，开辟了消极选择干部的道路。因此，民族主义导致了那些本人倒无所谓，但却非常渴望民族认同的上层人物。这些人对民族神话和一般的民族价值的认同，很容易使得他们把所有不赞成他们观点的人都视为卖国贼。以这种方式施加的压力是很大的。某些精神分析学家认为，几乎所有极端民族主义的代表都具有感情的或身体的欠缺，而且都在民族主义和沙文主义中找到了补偿。尽管我们不想详细论及这一主题，但我们将指出许多研究者已经确认的一般观点。在这个观点看来，接受一种民族主义取向的心理准备是由于这样一种环境，即在家庭中，在个人水平上被征服



的个性将在集团欣快症和恐怖主义中找到补偿。在此需要补充的是，这不仅适用于个体，而且也适用于各个社会阶层，在这种情况下，我们必须在很大程度上把更广泛的社会挫折当做一种矫正因素。我们在此并不考察民族主义的基本根源，我们相信，这一根源是资本主义关系中所固有的，因而受到从现存的权力、特权和商品分配中获利最大的各个社会集团的支持。我们正在考察的是其最广泛的基础，即认为民族主义是对自己的不安全感和挫折的一种补偿的各种力量。

我们可以用具体事例说明这一点：这第二类集团构成了16万纳粹官员、职业教师中的大多数。在一般情况下，他们都是初级学校的教师（根据1936年和1937年的材料，他们占总数为70万党的官员的22.9%。<sup>①</sup>如果我们想要解释如此之多的德国教师认可法西斯政党的原因，我们不应忘记，他们代表了这一职业的底层，而且是被一种社会偏见的鸿沟从高等学校的教师（他们拥有学位）中分离出来的。关于收入和社会声望，这些教师的地位并不比任何下层官吏的地位好在哪里。如果我们在此再考虑到威玛共和国已经剥夺了教师从预备官吏的地位中得到的声望这一情况，我们就能理解他们加入党卫队（SS）和救世军（SA）的原因。<sup>②</sup>根据纽曼的分析，我们可以获得这些在中产阶级的其它阶层中推动了接受纳粹意识形态的情况，我们将把自己局限在某些具体的情况之中，这些情况为在中产阶级中发展反犹太主义提供了纳粹操纵的基础。农民归属于犹太银行、犹太家畜商、犹太粮库所有者和犹太贷款人。仇恨犹太店主的小店主必须在犹太批发店中得到补给，并依赖于犹太银行。承

---

① 见弗朗茨·纽曼：《巨兽，国家社会主义的结构和实践（1933～1944）》，纽约，1966年，第378页。

② 同上书，第379页。

认犹太商人只是庞大的德国资本服务中的一环这一事实，并不符合中产阶级的意愿。这种认可必然将他们引向那种中产阶级极不适合的无产者的地位。中产阶级真诚地接受了纳粹关于犹太人是外来的、国际资本主义富豪统治集团（它们威胁到了日尔曼民族的利益）的扩张的观点。那些认为传统文化受到标新立异派的危害（其中犹太人起着主要作用）的阶层，也接受了这种纳粹观点，这些阶层是由许多害怕犹太人强大的竞争力的自由职业家和大学教授的代表组成的。<sup>①</sup>因此，中低阶层的不满和抗议便被以这样一种方式引导开来了，即他们并不危及制度，相反却巩固了他们所创造的这种制度的基础。

希特勒的种族主义操纵机制就是以“纯雅利安人”的种族隔离及其和闪米特人以及其他种族的对抗为基础的。在美洲，类似的过程是从白人与有色人的隔离开始的。这种隔离不仅在南美的种族主义者中找到了支持者，而且也在美国不同地区的其它社会阶层中找到了支持者。当然，也存在着许多积极反对隔离的力量。但另一方面，正是黑人暴乱和学生左派分子的运动（它拥护黑人的利益），在许多工人和中产阶级的不同阶层中（首先是在那些和少数民族居住区中的有色民主有着密切联系的阶层中）造成了对右翼的一种偏袒。由于这一基本的事实，这些人受到敌视并感到灰心，而且黑人的繁荣和流动加重了他们的沮丧。在这一阶层中，极端的、右翼的意识形态找到了其拥护者，大多数有意冒犯左翼示威者的挑衅者都有着同样的背景这一事实，就说明了这一点。这些人通常是粗鲁的、头脑简单的青年男女，他们羡慕强权并憎恶软弱，从而表现出一种关于种族、国家和生活方式的侵略性的沙文主义。他们中的许多人都

<sup>①</sup> 见弗朗茨·纽曼：《巨兽，国家社会主义的结构和实践（1933—1944）》，纽约，1966年，第121页。

是那些组织得相当严密的组织——从三K党、J·伯奇社、退伍军人组织和妇女组织，到美国纳粹党和许多青年组织——的成员，其中有些还属于那些鼓吹和实践一种暴力哲学的摩托车无赖组织。撇开热爱和平的中产阶级反对侵略性的意识形态和实践这一事实，他们显然是一种限制它们并使之可能的中介。这种意识形态的本质象征在于这样一个事实，即它没有进入并统治西方的主要大学。它们的校园依然是左翼分子既反对激进的右翼、又反对泛滥的平庸（它们威胁着把一切都降低到其自身的水准之下）的堡垒。无疑，对这种现象的部分解释可以在这一事实中找到，即在大多数研究者看来，明显的种族中心论观点是和较低的智商联系在一起的。”<sup>①</sup>

## 二

如果我们想概括上述讨论的要点，我们首先必须强调，中产阶级的意识形态深受小业主的地位和利益的影响，尽管他们日益成为一种边缘人物，但个人的利己主义目标仍是整个资产阶级制度的基础。利己主义的和私人的利益被伪装成民族的利益，它在广泛的、意识形态的水平上成功地掩盖了基本关系的真正本质。但是，由于这种关系本质上是压抑的，而且其伪装和缓冲只是有条件的，它在民族主义和沙文主义中找到了一个缺口。换言之，这种意识形态成了一种减轻被压迫者痛苦的补偿。由于国内各种不满的原因，共同的敌人不得不从国外寻找，而且一篇系统而夸张的长文就可以代表这种敌人。这就混淆了国内各种矛盾，同时也为调和国内各种力量、维护法律和

---

<sup>①</sup> 见阿多尔诺：《权威人格》，纽约，1964年。

秩序提供了适当的基础。

民族主义作为一种资产阶级的意识形态，和以往占统治地位的各种意识形态有着本质的区别，即在反对现存的压抑的斗争中，所有这些意识形态都以其自己的方式破坏着一切人的努力。如果我们以封建社会的意识形态为例，我们将发现，在其基本变形中，在这种功能方面，它比我们正在讨论的资产阶级意识形态的变形要成功得多。我们关于行星代表痛苦和天堂之谷（所有过失最终将在那里得到报应）的观念远比任何民族神话更为根本和有效。撇开这种观念在时间长河中已经失去了其力量 and 影响这一事实，即使在由于新教而受到纠正之后，最主要的是由于资产阶级社会的世界取向，在其功能上，它仍然是必需的 and 成功的。这种程式仍然是，人不过是上帝荣耀的手段，只有上帝才是世界资本的抽象化身。宗教末世说经历了各种变化，这些变化为和各种新的民族神话之富有成效的合作提供了可能。这就使得既不抛弃新秩序、而只是改变压抑的一般条件变得明显了。

封建主义通过宗教末世说（它既是全部文化、也是人的日常行为的内在形式原则）成功地麻痹了人们对快乐和幸福的渴望。资本主义却以一种不同的方式干着同样的事情。世界性的成功成了选民的显像，人类生活则不过是劳动和财富积累的一种手段。生产的畸形扩展和不断地占有新的领土；成了必须顶礼膜拜的莫洛克神。

对我们来说，有必要特别注意人类人格的各种动力（它们不仅具有普遍性，而且适用于各种具体的历史条件）。这将有助于我们理解一定意识形态在反对压抑的斗争中藉以破坏人的力量和决定的各种方式，因为仅仅了解意识形态及其作用是不够的。在此不可能避开精神分析的领域。我并非以此意指那些已



经成为当代迷恋之组成部分的各种广泛传播和高度整合的精神分析疗法，而是指真正的弗洛伊德的思想。弗洛伊德通过把文化定义为本能领域之压抑和限制的一个基本要素，为富有成效的研究开辟了新的可能。

我们可以引用列宁的话作为一个恰当的例证，他讲叙了俄国士兵在1905年是如何由于同情被压迫的农民而造反，并杀害了一两个他们所仇恨的长官，放走了其他人，因而在他们中的其他人再次屈服时，允许杀害起义的煽动者。这些士兵都是身着军装的农民，他们在反对暴政时孤立无援，优柔寡断。只有当历史条件使之置身于无产阶级的领导之下时，农民的巨大潜力才能成为革命的力量。这表明，阶级分析提供了理解社会动力的钥匙。

然而，如果我们想要正确地理解意识形态本身的动力结构，即意识形态观点藉以把握个人意识和社会群体意识的心理机制，我们就不能忽视那些在弗洛伊德的科学研究之后接踵而来的重要发现。因此，这是那些具备了马克思主义和精神分析之成功合作的一切必要条件的领域之一。在此我要补充的是，这种合作已经成为必不可少的了。最重要的在于，这不是一个建议，而是一个结论，这一结论已为许多著名学者（如W·赖希、E·弗罗姆、H·马尔库塞等）的研究充分证明。

反对这种合作的马克思主义者指出了当代社会中官方的精神分析实践的亲资产阶级特征，或者强调马克思的理论观点和弗洛伊德的理论观点之间的矛盾。所有这些并没有排除他们的许多思想在科学研究中结合的可能性，甚至科学研究方法中的这种结合作用正是由这两位伟大的思想家开创的。马克思主义的阶级分析只有通过通过对农民的潜意识进行精神分析的投射而得到补充（而且在某些方面得到更详细的解释）时，才是有益的。



这种结合的过程可能导致这样一种假定，即俄国士兵在1905年不自觉地认识到，他们的长官、“他们儿时的父辈代表了上帝的偶像，他谴责性欲，但在当时他们还无权而且也不可能杀害他，尽管他破坏了生活的乐趣。他们在掌握了权力之后的忏悔以及他们在这种怜悯形式中的退却，就是他们的这种变态怜悯的反映，它不可能成为行动”。<sup>①</sup> 这种被归结为性欲的重要性使得许多人疏远了弗洛伊德和精神分析学说，那种认为性欲意味着生殖的流俗观点在此起着一定的作用。弗洛伊德的最大功绩之一就是，他区分了这两个领域，并赋予性欲以一种十分宽泛的含义。性欲是直接的表达，是追求快乐和幸福的真正本能的核心。它的压抑和否定是任何形式的压抑所固有的。因此，以拯救灵魂、人性等名义对性欲的宗教压抑或道德压抑，只能在与人的异化和剥削的过程相关时，找到其社会学的意义。为了理解这种关系，必须研究经济藉以湮没性欲的各种社会机构。对各个年龄组、各个国家的各社会阶层的人的精神分析表明，这种湮没和社会的意识形态创造一般发生在家庭内部生活的头四五年。教会和阶级社会的其它机构在此只起着次要的作用，因为它们仅仅巩固了家庭结构所提供的基础。

如果我们接受了关于家庭的至重要性的这种假设，我们不应忘记，家庭的内部关系和所谓氛围不仅受其遗传和经济一生产状况的制约，而且，家庭是社会的一个组成部分，它永远和许多其它机构相关，尤其是和那些直接参与社会价值体系形成过程的机构相关。这表明，压抑和挫折的各种形式以及与个人变态和社会变态相关的各个领域，不可能被限制在临床实践的狭隘框架之内，而必须在更广泛的阶级和社会的框架内予以

---

<sup>①</sup> 赖希，《权威人格》纽约，1964年。

研究。运用这种研究方法，家庭就可以充当意识形态研究的一个非常恰当的基础。

纳粹统治部分地是由德国资产阶级家庭的独裁结构造成的这一富有成效的假定，是近期研究坚持上述倾向的主要理由之一。尽管我们在许多这类研究中遇到了一些保留（即对这种被归结为性压抑的意义持保留态度），但可以肯定的是，它们在这一领域中拓宽了知识的范围。<sup>①</sup>首先，对物质要求的压抑造成了各种不同于性压抑的后果：前者煽动了叛乱，后者则导致了一种使起义化为乌有的潜意识的道德压抑。这种以偏见和教训为基础的自然性欲的道德禁忌，使那些循规蹈矩、安分守己的公民深感焦虑（它窒息了反抗和造反的能力）。这种为自然满足所禁止的内在冲动和欲望很容易被转化为侵略性，并成为好战政治的立足点。分析使我们得出了这样的结论，资产阶级家庭的道德（其中性禁忌是一个重要的方面）表现为一座资产阶级的意识形态从中汲取力量的蓄水池。

W·赖克在30年代就（以其极端的形式）得出了上述结论。他对德国中产阶级（他们在当时就已经完全接受了法西斯主义的意识形态）进行了社会—精神分析。他十分成功地比较了资产阶级的道德和他的新的无产阶级道德观，这种新的无产阶级的道德彻底否定了任何性压抑，并通过合法流产和生育控制，为青年人展现了全部性教育体系。赖克根据的是苏联第一次革命后的经验，可是情况不久就变得令人失望，因为对他的观点的资产阶级批判和官方的共产主义批判联合起来了。

然而，新的发展对这种性压抑是资产阶级意识形态的蓄水池的论点产生了怀疑，即这一论点是以这样一种假定——道德

<sup>①</sup> 见霍克海默：《关于权威和家庭的研究》，巴黎，1936年，以及G·曼德尔新近出版的《反抗父亲》，巴黎，1969年。

禁律的制定使得自然的性满足成为不可能，它通常有助于使家庭和社会中的压抑永恒化——为依据的。首先，它强化了作为小规模不平等和压抑之原型的家庭，因为它为家庭中父亲的权威作用和妇女对男子的不平等地位提供了心理—逻辑的前提。此外，性压抑还导致了各种神经性和侵犯性的预设，这些预设成了民族主义和军国主义的基础。所有这一切都证明了性禁忌是资产阶级意识形态的重要立足点这一论点。但是，20世纪后半叶不是导致了这一领域的根本的变革吗？逃避生活之各个领域（包括性领域）的清教主义不正处于市场刺激的猛烈冲击之下吗？所谓“性革命”不就是对性压抑及其后果的直接否定吗？

如果我们试图回答这些问题，我们首先必须对某些概念给出一个精确的定义。首先，赖克对资产阶级家庭的社会—精神分析和批判，在其自身基础上构成了快乐原则和现实原则之间的对立。赖克认为，真正人道的观点是在这种赞成快乐原则的关系中扭转这种倾向。然而，无论是他还是马库色（他赞成同样的观点<sup>①</sup>）都没有把它看成一种纯粹的性消耗的增长和强化。他们在这一领域的主要贡献在于他们怀疑性消耗这一概念，这意味着，亲密的性关系和家庭关系都是以受益和利用的原则为基础的。因此，他们的著作中经常使用的“性压抑”和“禁忌”这些术语，指的正是资产阶级社会中市场经济原则调节各种亲密关系这种情况。然而，消费社会中的所谓“性革命”并不怀疑这一点，恰恰相反，其最深刻的意义在于这样一个事实，即它已经促使并组织这种市场原则渗透到了这一领域。因此，利用基本的自然需要便成为广大商业企业的基础。我们必须把这种所谓“性革命”（它在大众媒介中得到了充分反映和宣扬）与各种新关系和

---

<sup>①</sup>见《爱欲与文明》，波士顿，1955年。

一种新感性(它代表着对那种受益-爱情关系的一种否定)区分开来,这些新特征可以在青年人的各种社团中观察到,并通过所谓地下文化得到了反映。

定义中产阶级的生活方式和思维方式并非易事,因为它们代表着我们大多数人藉以生活和活动的媒介。不少分析都使自身局限于界定近似的界限和范围,这是很危险的,因为中产阶级并不仅仅包括小店主、下层雇员和类似的人。马克思(他用许多篇幅对这个问题作了精辟的分析)指出,一个人可能因他所受的教育像天壤之别一样远离这些人,然而,由于他的思想不可能摆脱小资产阶级的生活和思想的局限,所以他仍属于中产阶级,这个人也会因其经济利益和生活地位而得出小资产阶级在实践中所得出的同样的理论答案。<sup>①</sup>

如果我们认为中产阶级是从属于统治结构的,而且相对于工人和其它低等阶层而言代表了上等阶层,我们就能大体上界定上述局限和范围。因此,标明它作为一个阶级的特征并不在于它和高于它的那个阶层的关系,而在于它反对被压迫的工人的利益。中产阶级不惜任何代价也要和那些位居社会底层的人区别开来,这就是中产阶级生活方式最显著的特征。由于许多雇员只有很少的收少,他们终生都处在其实际的经济地位和他们所接受的意识形态之间的分裂之中。他们的唯一选择就是幻想区别于更低的阶层,通过“端庄的服饰”和对其子女“体面的”教育,他们在模仿上等阶级的举止和风尚方面做到了这一点。这是一个反映了许多例证和细节中所隐藏的心态和渴望的领域,它所以很难觉察是因为,我们都有这些心态和渴望,而且它们广泛存在着。那些养尊处优并向世界显示了这一点的人,成了榜样,

---

<sup>①</sup> 《法兰西阶级斗争》。



不管他们实际上是什么样的人、以及他们是通过何种手段致富的。关键是那些轻易成功的人比那些通过艰苦奋斗成功的人更受尊重。这是可以理解的，因为前者因其个性和世界观更接近平常的人。此外，他们获得成功的方式直接表达了这种制度的真正本质。所有这一切都能使人感到对低等阶级的意识形态的一种永存的、但却很少公开明确地表露的厌恶。人们甚至可以在行动和思想的方式与风格上(它们经过精心构造，而且各不相同，以致于必须诉诸一定集团的感情)感到这种厌恶。如果我们分析了我們日常碰到的所谓大众文化的各种形式(报刊、连环画、广告、电影、电视以及其它大众媒介)的内容，就可以清楚地认识和理解这一点。

由于技术的发展，特别是由于大众传播的巨大集中和影响，所有这一切在某种程度上都是包罗万象和不可抗拒的，它提出了关于在所谓“后工业资本主义社会”的框架内普遍的“阶级消失”和意识形态终结的各种理论。所有这些理论都把中产阶级当作了其社会基础，这明显地表现在普遍的社会均等被描述成了一个中产阶级在其中逐渐同化和“湮没”于一切其它阶级和阶层的这一事实之中。在美国，在对待大多数人的态度上，这种同化和湮没没有广泛的基础，上等阶层和下等阶层中的许多人都想等同于中产阶级，前者只是为了得到更多的选票，而后者之所以这样做则是因为他们渴望社会晋升。

我们已经指出，大多数所谓新中产阶级并不具有独立活动的可能性，他们的成功和晋升依赖于他们能够服从和调整他们的人格以适应其工作要求的程度。这意味着，许多人不仅出卖其体力，而且也出卖其人格。实际上，人格首先被出卖了，因为这保证了最快的晋升。因此，人在何种程度上、或者以何种方式出卖自己，比他实际上是什么更为重要。



这种受到关于社会均等的神话（其中恶魔般的两面性成了一种需要，人们被迫戴上面具并扮演各种角色）支持的状况，在E·戈夫曼的社会“剧艺”理论中得到了充分说明。<sup>①</sup>在拒斥等级制度的形而上学这一点上，戈夫曼的理论不同于功能主义。人并不是制度的产物，而是一些“创造制度”以自我晋升的个体。对戈夫曼来说，社会活动并不是一系列彼此相关的功能。他把生活看作戏剧的一种高级形式，其中，人就像剧场中的演员一样，试图把自己的形象展现给他人。人不是被看作一种试图做某事的存在，而是被看作一种试图是某物的存在。A·古尔德纳评论到，戈夫曼的剧艺模式反映了一种新情况，其中，中产阶级的某些阶层不再相信成功是艰苦奋斗和勤奋的结果。在电影明星和股息的世界中，劳动与收入不再相关。<sup>②</sup>人们很快就能得出这样一个讽刺性的结论，即以生产为基础的经济在很大程度上正被一种以销售（其中也包括出卖人本身）和信贷为基础的新的经济所代替。在这种新的情况中，人生与其说是实物，不如说是“表象”尽管只是外表不同，但是投影和物体之间的区别却是微不足道的。因此，新经济中的问题恰恰就是这种外表。当然，形式也很重要，但其中不存在实际的选择，形式上的区别创造的是一种幻想的选择。雇员、行政人员和其他以教育而非财产为基础获得成功的人，尤其应该牢记这一点。古尔德纳进一步评论到，社会关系就是这样成了“各种谍报力量之间的一种相互作用”，其中每个人都力图使别人相信他实际上就是他自称的那种人，而且每个人都力图识破他人的伪装。戈夫曼认为，一个人实际上是否道德、或在他人看来是否道德，这并不重要。例如，如果你想参加游戏，道德就已经被归结成了一些

<sup>①</sup>根据古尔德纳《西方社会学面临的危机》，纽约，1970年。

<sup>②</sup>同上书，第381页。

你必须了解的常规。正如古尔德纳指出的那样，这是“出卖灵魂的社会学”。人性被当成了一种可以获得“市场价值”的商品。“使用价值”（如果存在的话）并不是游戏规则能预见到的。<sup>①</sup>

由此可见，对一部分美国中产阶级来说，旧的价值等级已不复存在。这种旧的等级不仅已经彻底动摇了，而且这种意识形态的幻想也已经破灭了，因此，一切以此为基础的赤裸裸的社会关系都昭然若揭了。

我们讨论的目的是发现和分析上述这种社会关系，即表明它在中产阶级意识形态中起什么作用、并如何被掩盖了。这并不意味着大多数那些属于中产阶级的人的努力和命运是预先注定的。这种宿命论的结论基本上是错误的，因为它阻碍了通往人道的、历史的进步之路。此外，它和以往的历史事件也是矛盾的，这些事件清楚地表明，人类总是有着各种不同的选择性，在一定条件下，不仅是个人，而且整个社会集团和民族都可能走上一条先前未曾觉察到的新路。在19世纪，谁能料到东欧和亚洲落后的农民群众（正是他们帮助这些停滞的生产方式和社会关系永恒化了）会成为一场为人类开辟了新前景的运动的的主力呢？但是，当我们开始思考它时，这些事例的相应环境似乎又证明了这样一种观点，即中产阶级的意识形态代表着一种强大的力量，它阻碍着农民接受无产阶级的革命纲领。历史已经证明，以无产阶级的意识形态为基础的工农联盟，只有在中产阶级对政治事件的影响还很弱小的国家才可能。这方面最好的例证就是苏联和中国，在这些国家，资产阶级如此落后和软弱，以致于共产主义者在他们摧毁封建制度的斗争中较为容易地使资产阶级意识形态对农民群众的影响中立化了，从而使共

---

<sup>①</sup> 根据古尔德纳《西方社会学面临的危机》，纽约，1970年，第383页。

产主义者为实现他们的纲领创造了基本前提。重要的是，即使是在十月革命胜利以后半个多世纪的今天，在苏联已经成为世界上最富有和最强大的国家之一的时候，其所谓的中产阶级既没有脱离劳动群众，也不具有任何特殊的经济意义或政治意义。这无疑是和现代消费资本主义相关的一个重要的制度方面的区别。一方面，它可能阻碍经济的增长，因此人们只能逻辑地假定，通过刺激这个人数众多的阶层（在现代社会中，它是科技知识的主要拥有者），可能取得世界水平的伟大成就；另一方面，它可能表现为一种趋同于西方的强大动力和一种倾向于意识形态多元论的力量，它们都可能威胁到统治集团的政治垄断和意识形态垄断，尽管中国在其发展中尚未达到这种困境。这正是平均主义（这种平均主义表达了全世界一切穷苦人和被压迫者的愿望）在其意识形态中更为突出的原因。十分奇怪和有趣的是，这种类型的平均主义在发达资本主义国家中一部分中产阶级青年人的感情上也能找到一定的反应，对他们来说，在任何意义上，中国都不可能成为一种榜样。他们的注意力受到中国文化大革命的强烈吸引，他们以其自身的方式理解这场革命，即把这场革命理解为使生活摆脱一切具有当代资产阶级文化特征思想和行为方式的一次决定性尝试。这种他们生于斯、并对大多数人来说是不可抗拒的媒介就是意识形态，其本质方面可以被称为中产阶级的意识形态，这种意识形态并没有陷入一场严重的危机。他们怀疑和否定的（更多地是通过各种形式和行为，而不是通过言词），是那些在发达的国家中人口之不断扩大的阶层。在发展中国家，这些年轻人喜欢竞争的倾向如此强烈，以致于实际上不可能反对它。发达国家和不发达国家之间鸿沟的扩大增加了发达国家拥有特权的人数，这一事实是不容忽视的。对欧洲和北美的中产阶级及其意识形态的稳定来说，

这无疑是最主要原因之一。

### 三

南斯拉夫就位于这一地区的边缘，而且感到了与这一地区全面合并的日益增长的动力。存在着各种导致朝这一方向发展的趋势和运动，其中最突出的无疑是中产阶级的迅速扩张。这种扩张复苏和强化了我们在本文中讨论的那种基本的社会关系。如果我们考察一下掩饰和维护这种社会关系的意识形态，我们很快就可以发现，在其体系当中，技术进步和高标准的生活的范畴起着(或应该起着)最重要的作用。人们认为，这些只能达到一个以个人企业和私有企业为基础的社会的目标，体现了分化和富裕的基础。这一论点不断地为社会主义的弱点和缺陷所证实，并为消费社会的大众文化(它正渗透于生活的各个领域)所证实。

从特征和类型来看，南斯拉夫的中产阶级比“老”中产阶级要“新”得多，其主要成员包括来自不同的企业、公司以及贸易和国家行政部门的雇员。尽管南斯拉夫也存在着各种发展“老中产阶级”(包括手工业者、小店主、餐馆的主人、车行的主人和某些自由职业者)的强烈倾向，但是，老中产阶级这一范畴是相当模糊的，从他们的生活方式和地位来看，其代表是典型的小资产阶级，并充当了一切新的意识形态偏见的替罪羊。他们在这个制度中无依无靠，没能建立自己的、能够保护其利益的职业组织，因而在危机的情况下，他们只好充当替罪羊。而“新中产阶级”则是互相联系在一起的，而且和各行政机构(有时也和政治权贵)密切相关。它在各种经济的、政治的、行政的、商业的以及其它社会组织中(尤其是在大众传播媒介中)的人数和



存在，保证了其力量 and 影响。在目前的情况下，由于现存的各种力量的平衡，中产阶级的影响不可能长期保持中立。而且，南斯拉夫中产阶级受到了这样一个事实的保护，即上层统治阶层为了巩固其地位而支持人民的意识形态不被分化为阶级的意识形态。有意义的是，由于中产阶级的迅速强大，这种意识形态近来已经经历了一场危机。正是在这个时候，南斯拉夫中产阶级进入了政治舞台，并和统治贵族中的一部分人（他们在资产阶级社会的政体中发现了自己的良机）结成了联盟。中产阶级的意识形态——即那种统一的、“劳动人民”的意识形态（它动员全体人民登上了反对被推翻的资产阶级及其联盟之残余的斗争舞台）——已经为全民（以民族即共和国和自治区为基础的）之统一的资产阶级意识形态所代替。

如果我们研究导致中产阶级强化的这一基本的社会过程，那么维布伦在研究本世纪初美国小城镇的资本积累时所应用的那种分析类型似乎是最合适的。当然，尽管有一些重要的区别，但我们仍可以认为，我国中产阶级的升起同样依赖于维布伦用“无本获利”这一公式所描述的投机机制，换言之，首先依赖于那些在商业和贸易中获得了各种有利地位的个人和集团的贷款。在我国条件下，这种机制在很大程度上支配着我们的商业企业。交易是在自治的杠杆下进行的，这种杠杆遇到了更大的风险，而且比一个社会企业更容易走向破产。交易是在自治的杠杆下进行的，而且那些狡诈的个人和集团不必是合法的，而正是通过内部规则的适当变更使其私人利益合法化了。他们之所以没有面对各种主要的困难，是因为这种政治结构并没有否定维布伦的公式。即使他们不直接参与这场游戏，也能够不断地增加他们的收入，这似乎“更廉洁”、更合适，但在根本上却是同一回事。这就是使得党不可抗拒地走向右倾的根本机制，



它已经被有关其构成(即其成员的背景)的统计材料充分证明。

根据上述解释,读者可能很容易得出这样的结论,即南斯拉夫中产阶级的扩展相对来说要比资本主义国家中的情形更少些痛苦、更容易一些。但是,当这种扩展代表了资本主义中的一种自然过程时(它是由一种相应的意识形态相伴随和证明的),那些在我国成功地晋升到富人行列中的人,却在背地里反对他们大多公开接受和传播的官方意识形态。可以设想,这个阶层受到一种“坏良心”的重压,他们在私生活中很容易补偿它,但对这个阶级要巩固自身作为一种主导的政治力量来说,它却代表了一个严重的障碍。这就是中产阶级的政治运动要全面削弱马克思主义,并公开传播民族主义的意识形态的原因。但是,即使在这一方面,南斯拉夫中产阶级也表现出一种优柔寡断和虚伪的特征,在坎格尔加的分析中已经明确地指出了这一点。<sup>①</sup>一方面,在捍卫其利益时,它始终必须官气十足地论及马克思主义和社会主义。另一方面,它力图使自己和社会摆脱的正是这两种东西。因此,南斯拉夫中产阶级的地位比我们迄今讨论过的任何其它类似的社会集团的地位更不稳定、更为矛盾。最使它苦恼和失望的就是这种总的不安全感。渴望权力和成功(它是一切行动的源泉)是其最近运动的基础。克罗地亚民族运动的无思想性和激烈冒险在一定社会集团(他们急欲尽可能快地巩固自己的力量并掌握权力)的不安全感和急躁方面有其社会基础。长期以来,他们忍受不了、而且也不可能以一种有组织的方式行动表明,他们的运动是一种典型的小资产阶级运动,而且并不像它表现的那样强大。和所有右翼运动一样,只要它受到政府的支持,它就是侵略性的和厚颜无耻的,而政府的支持

<sup>①</sup> 坎格尔加:《南斯拉夫中产阶级的意识形态-政治态度的现象学》,《实践》,国际版,1971年,第3~4期,第45~47页。

一旦消失时，它就随之迅速解体和衰退。

我国中产阶级的意识形态的一个显著特征是它对过去和传统的迷恋。民族的象征和庆典是动员我国中产阶级的主要手段。在这方面我们并非独此一家。我们可以在许多欧洲国家发现相似的情况，在那里，地方利益和发展之整合的、技术管理的概念，或者和其它相邻地区的利益是相对立的。这种地方利益通常在民族的传统凝聚力或道德凝聚力（它们通常具有分离主义的倾向）中找到了支持。我国的情况是非常突出和十分有趣的，因为两个基本民族利益的冲突伴随着文化的差异，这种差异在数世纪以来东、西方影响的斗争中得到了发展，而且在我国，人们仍然强烈地感受到这种差异。

然而，转向过去还有另一个原因——即建立一个意识形态论坛的需要，这一论坛在其基础和目标上显然不同于无产阶级的论坛。炫耀过去（不仅在民族主义的报纸和出版物中，而且在几乎所有大众传播媒介中）的主要目的，是要贬低我们的社会主义革命及其思想的意义。它是一种为中产阶级及其意识形态登上政治舞台铺平道路的企图，这种企图赋予具有传统取向的知识分子以一种核心地位，他们的领域大多是人道的，这也为动员那些受到压抑和不满的知识分子及一部分青年创造了基础。当然，我们不应忘记，这种企图或过去和未来的运动获得成功的主要原因之一，是对现状的不满。不论这种运动是发生在一所大学还是在其它地方，那些对现状不满的人都将支持对现状提供了某种选择的一切运动，即使他们并不完全接受这种选择。这也就是一部分技术管理结构、首先是工厂、研究所和大学中的业务领导和团体（他们否定意识形态的传统的、人道主义的接合）现在所具有的情形。

一种以传统、历史价值和民族价值为基础的意识形态具有

一个极大的优点——即它在感情上对土生土长的东西有着深刻的、有机的根源，因此它能在短时间里大规模地调动和动员各种力量，尤其是当它能够证明我们面对的邻居由于许多其它原因威胁到属于我们、并对我们来说十分宝贵的东西的时候。如果灵活地予以描述的话，就是这样一种情况，其中一些较小的偶然事件和冲突可以假定一种民族范围的意义，这种情况对意识形态的动力而言是非常有利的。然而，另一方面，一种具有传统取向的意识形态又有许多严重的弊端。其中之一便是，它不能吸引那些具有科学技术取向的人。或许我们可以通过指出这种意识形态所固有的一些矛盾来阐明这一点，即我们已经强调，中产阶级的意识形态家们在他们和共产主义者的争论中把技术进步和高标准的生活当作了无可置疑的目标，而且在他们看来，这些目标只能在私人企业和全体人之分化的基础上实现。我们必须承认，这些论点很容易发现，因为他们把个人追求成功、取胜和获得认可的需要当作了自己的出发点。在我国，传统主义者把自豪和尊严强调为自己的目标和口号，这些目标和口号在他们那里不仅是一个形式的问题，而且是其纲领的组成部分，它们似乎用感情和“历史的”东西代替了现实和当代的东西。从实践的观点看来，这真是可笑至极，因为它迫使我们想起小资产阶级，他们之所以为上层事物所迷惑、弄得苦不堪言，正是因为他们只能在幻想中确认它们。然而，即使毫无联系，这种狂喜的滑稽的方面也是明显的，因为它要求店主、小企业主、商人、中小官员们捍卫和赞美一种自豪与光荣的准则，而其职业和地位的真正本质也迫使他们谄媚、欺骗和贪污，如果他们想要成功的话。因此，那种浪漫的感情只能在资产阶级的一小部分阶层中（它们没有参与活生生的经济流通，并留恋过去的美好时光）获得某些反响；进而还可以在一部分准知识分子

（他们通过认同民族的东西补偿了自己的软弱和无能，并极易被他们是民族的唯一真正代表这种欣快症的信念所欺骗）中获得某些反响。至于这种意识形态的大多数拥护者，他们与之有着一种极不相同的关系，因为他们是为了获取权力而把它当做一种进取的手段来推广使用的。他们的某些人已经通过许多技巧和成功做到了这一点。科学的根基和博学通常让位给了一种平衡对手的阴谋诡计。

我们不能由此得出结论，即中产阶级在我们的社会中正经历着一场危机，并缓慢而无疑地正在解体。恰恰相反，我们认为，它代表着一种理由充足的、我们在今后一个长时期内必须予以解释的现象。它在政治舞台的突然出现激起了一种反击，这种反击证明了反对运动的存在和力量（它们根本不像某些人认为的那样软弱），因而导致了一种不可避免的退却。中产阶级的下一次反击将采取何种形式是难以预料的，它取决于许多条件，而且在很大程度上取决于这种反击是否仍在政治阵营的领域（即在表层）中进行，或是否能在经济和政治上成功地动员工人。民族主义无疑将继续扮演一个重要角色，但是，它是继续坚持传统的取向，还是披上一件更摩登的时装，却是一个悬而未决的问题。迄今为止，它的联合是直接面向“老中产阶级”的，他们在我们的社会中并未发挥重要的作用。“新中产阶级”（其核心是我们工业中的技术管理结构）仍然缺乏热情。要牵连这些结构，就必然会使意识形态接合的中心从“自豪”、“荣誉”和“民族遗产”的范畴转向“效率”和“准则”的范畴。当然，将这包含着许多其它变化，这些变化可能为在整个南斯拉夫地区成功地破除中产阶级及其意识形态增加许多机遇。然而，这只是一些将我们导向一种不同的、更现代的意识形态类型的猜测，在此我们不予详细阐述。



总之，应该指出的是，中产阶级是资产阶级社会的基本社会关系藉以重新表达和复活自身的中介。资产阶级社会的整个建筑都依赖于它。中产阶级的意识形态的根本意义是使一种利己主义的目的（它是万物的起源和归宿）合法化并证明它。“每个人都通过获取、生产和享受而生产和获取他人的享受。”这就是最能掩盖现代市场经济之内在的社会本质和人的本质的公式。我们越是努力致力于获得一种优越的地位，就越可能较少地受到这种竞争是由对劳动力的日益增长的剥削相伴随的这一事实的打扰和纠缠。实际上，现代经济以其消费刺激使得事情更为复杂了，以致于人们开始怀疑劳动和成功之间的相互依赖性。在这种情况下，各种不同的理论纷纷呈现并获得了成功，甚至有人认为，以生产为基础的经济已被以销售（其中包括出卖人自身）和大规模的进步为基础的经济和代替。无疑，这其中有许多玩世不恭的成分，但它无意中以一种粗浅的方式表达了我们时代的基本困境：要么出卖劳动力也包括出卖人自身，这就破灭了人们摆脱现存压抑的愿望；要么就是到处出卖劳动力这一事实刺激和引发了各种异议和自由的力量。这是两种相反的、但同时又是人道的和社会的观点。在我们的讨论中，作为一个阶级的中产阶级的存在和范围显然已经被置于首选的框架之中。因此，关于中产阶级是管理革命之基础和主要力量的论点并没有可靠的根据。米尔斯关于中产阶级决不是前锋、而不过是后卫（他们“在短跑中将沿着声誉的惶恐之途而进，在长跑中将沿着权力之途而进，因为声誉最终是由权力决定的”）的评价——已经被包括南斯拉夫经验在内的全世界的经验所证明。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 米尔斯：《白领》，纽约，1956年，第354页。



# 革命的极乐狂欢和酒醉状态

安东·兹万

当今社会主义的发展表现为某种社会循环性精神病，极乐狂欢和革命热情的时期已经为意志消沉和使人压抑的时期所接替。

在第一个时期，随着社会主义革命的初次发生，当这些革命还在为推翻作为社会不公之体现的旧的统治阶级而奋斗的时候，革命——与其战士和全体被压迫人民一道——充满了一种强烈的热情。受自由、社会正义和人道思想的鼓舞，革命者为了推翻“上帝”并重建一个人道的世界，“敢于上青天”。但是，当统治阶级被推翻时，当革命——作为一种“政治行动”——完成了其夺取政权的任务时，当社会主义必须抛弃“政治外壳”时，当革命应该发展其“组织活动”并表明其“自我目的”（马克思语）时，革命者似乎丧失了他们在反对旧制度的斗争中所充满的全部欢欣和热情。以往通常用来鼓舞他们、而且在他们看来如此容易实现的自由、人道和正义的思想，如今似乎在人民中失去了根基。与此同时，社会为一种压抑感所支配，因为那一度似乎可能的东西现在突然全部变得非常遥远、几乎不可能了。但是，某些新的革命目标仍可能出现，尽管它们实现的可能性很小，但人们还会充满一种新的热情。

几乎在本世纪的一切社会主义革命中，我们都能够看到这种欢欣与压抑的循环交替。区别似乎只是在于这些变化的频率

和强度。

起初，在反对统治阶级及其机构的武装斗争时期，一切社会主义革命——从俄国的十月革命到南斯拉夫、中国或古巴的革命——都表现出一种共同的特征：它们都充满了热情和狂欢。但在一定时间之后，当推翻了旧的阶级制度、并获得政权的时候，革命热情便开始在革命的参与者当中出人意料地失去了其活力。我并不想仅仅考察那些参加革命的人的热情，以及后来对革命之根本原因的失望，这些人不同于工人阶级，他们天真地以为革命会产生奇迹。他们对革命之天真和近乎宗教式的态度必然会使他们“合乎逻辑地”导致失望；即他们相信，革命的胜利，或者更确切地说，夺取政权将扫除人间的一切罪恶和不公。在他们看来，社会主义并不意味着达到一种“当今社会所趋向的更高级的生活方式”（马克思语），而意味着实现其人间天堂的天真幻想。我也不想在这里考察某些社会主义的理论家们对社会主义的失望，他们关于社会的机械论观点已经破产。他们的那种忽视人的创造性及其对自由的渴望的社会主义观点，必然会“合乎逻辑地”导致失望，因为人民不是耗子，而且他们讨厌一种“制度”之无休无止的实验、演习和调整。然而，在此我并非像人们可能理解的那样，认为工人阶级完全缺乏热情，尽管斯大林主义对此提供了足够的证明。考虑到革命热情在当代社会主义中的消失，我将首先考察社会的一般状况，其中那些直到最近还在激励社会的思想，现在已经不再属于整个社会，而是被拥有特权的统治阶级——政治官僚所垄断。我们可以把这样一种“新的状况”称为停滞、偏差、国家主义、斯大林主义、个人崇拜、革命的低潮，或者干脆称为一种危机——但这一过程本身并无改变；这只能证明我们对目前状况认识和理解的程度。

然而，就社会主义的历史进程而言，面对南斯拉夫工人委员会、“波兰十月”、苏共二十大或“布拉格之春”等事件，足以使人对社会主义的再次复兴，及其扫除一切障碍，彻底摆脱其背后的“崇拜”、“停滞”和“危机”，并展示其人道性质的合理性抱以希望。这些希望不仅在这个突然被鼓动起来的国家中唤起了热情，而且也唤起了整个国际社会主义。

例如，这足以使人想起苏共“二十大”和“布拉格之春”在社会主义运动中所唤起的希望。但是，这种热情不久又衰落了，我们再次为先前的焦虑所支配：对社会主义的捷克斯洛伐克的野蛮军事占领和为斯大林恢复名誉的尝试，几乎使人在很长一个时期内不再抱有任何希望。

这种循环性精神病的过程，即从热情到压抑的转换，不正是社会主义危机的象征吗？马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中指出了18世纪资产阶级革命中的这一过程：

“资产阶级革命，例如18世纪的革命，总是突飞猛进，接连不断地取得胜利的；革命的戏剧效果一个胜似一个，人和事物好像是被五色缤纷的火光所照耀，每天都充满极乐狂欢；然而这种革命为时短暂，很快就达到自己的顶点，而社会在还未清醒地领略其疾风暴雨时期的成果之前，一直是沉溺于长期的酒醉状态。”相反地，像19世纪的革命这样的无产阶级革命，则经常自己批判自己，往往在前进中停下脚步，返回到仿佛已经完成的事情上去，以便重新开始把这些事情再做一遍；它们十分无情地嘲笑自己的初次企图的不彻底性、弱点和不适当的地方；它们把敌人打倒在地上，好像只是为了让敌人从土地里吸取新的力量并且更加强壮地在它们前面挺立起来一样；它们在自己无限

宏伟的目标面前，再三往后退却，一直到形成无路可退的情况时为止，那时生活本身会大声喊道：这里有玫瑰花，就在这里跳舞吧！”<sup>①</sup>

因此，在资产阶级革命中，酒醉压抑为极乐狂欢以接继。这种酒醉压抑一直持续到资产阶级——这个阶级的利益在一定的历史时期和一切被压迫阶级的利益是一致的——彻底摆脱了它先前的同盟军（即工人和农民）的时候，一直持续到社会认识到这场革命并没有推翻阶级社会，而且新的阶级已经登上了历史舞台的时候。只有当资产阶级抛弃了它对其先前的同盟军的全部幻想，“把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些感情的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中”<sup>②</sup>的时候，这个社会才认识到它所抛弃的是什么，才可能“清醒地领略其疾风暴雨时期的成果”。

从马克思的观点看，无产阶级的、社会主义的革命似乎并不遵循资产阶级革命的心理过程。这种观点是建立在他关于社会主义革命和无产阶级的历史作用的观点基础上的，而且也是建立在当时无产阶级的斗争经验基础上的。

社会主义革命将可能避免这种极乐狂欢和酒醉压抑的扩大，因为它不像资产阶级革命那样只是“一场局部的、政治的革命”。夺取政权并非其头等重要的目标，因而它不会以夺取政权而告终。社会主义所以要进行夺取政权这种“政治行动”，只是因为它可能破坏资产阶级社会。然而，“只要它的组织活动在哪里开始，它的自我目的，即它的精神在哪里显露出来，社会

---

① 马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》，《马克思恩格斯全集》第8卷，人民出版社，1965年，第125页。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，第253页。



主义也就在哪里抛掉政治的外壳。”<sup>①</sup>

因此，无产阶级作为社会主义革命的承担者，并不倾向于先前的社会阶级的目标：即夺取政权并使获胜阶级的统治永恒化。无产阶级要废除社会中的一切阶级差别，从而要废除任何形式的阶级统治。因此，无产阶级作为其历史利益包括了一切被压迫阶级和被压迫人民的利益与渴望的阶级，在夺取政权以后，不必面对资产阶级的<sup>问题</sup>：即如何使自身从那种为一切被压迫者所信任的“一般代表”的角色中解放出来，如何摆脱其先前的同盟军，以及如何加强和巩固夺取政权时所获得的特殊利益。正是资产阶级的这种阶级的努力使得革命摆脱了其先前的同盟军，并使之处于沉重的酒醉压抑中。当其它“被联合的”社会阶级认识到他们被欺骗了的时候，当他们认识到他们参加革命并没有实现其长期渴望的自由和社会正义、而只是提供了一种新的略为不同的奴役形式这一事实的时候，悲观失望和酒醉压抑便出现了。然而，尽管无产阶级作为一个阶级并不一定面对资产阶级在资产阶级革命后所遇到的这些问题，但无产阶级的斗争经验在上个世纪就已经表明，社会主义革命也受到了蒙骗、欺诈和诡骗的威胁，或者更确切地说，这种危险一直威胁着无产阶级本身。有价值的经验是无产阶级在第一次社会主义革命——巴黎公社——时期获得的，不幸的是，这种经验在当代社会主义中已被忘却了。公社表明，除了存在被推翻的资产阶级的复辟企图的危险之外，无产阶级革命还受到其自身的代表和官员们的巨大威胁。公社意识到了其自身的代表和官员脱离人民的可能性，意识到了这些人可能“追求他们自己的特殊利益”（恩格斯语）、从仆人变成主人的危险。正如人们已经知道

<sup>①</sup> 马克思，《评“普鲁士人”的普鲁士国王和社会改革》一文，《马克思恩格斯全集》第1卷，第489页。

的那样，公社不得已采取了一系列极为有效的步骤以防止这种分裂。

不幸的是，除了十月革命(列宁在世期间)的短暂时期以及南斯拉夫实践的努力和某些相对适度的成果以外，巴黎公社的这些经验，特别是它的那部分经验，对今天的社会主义、尤其是对社会主义国家来说已经荡然无存了。在这些国家，除了短暂的革命初期以外，巴黎公社所采取的旨在其代表和官员权力的措施，从未达到公社在实践中运用它们的水平；反之，政治官僚的社会特权和物质特权在今天的社会主义国家已经达到了严重威胁社会主义存在的地步。例如，在今天，在这些国家，正是对政治官僚的批判本身几乎是对神明的一种公然亵渎。

正是这一事实，即巴黎公社的经验对国际社会主义的一个重要组成部分而言已经不复存在，反映了当代社会主义的危机。许多马克思主义者和革命家似乎都已经意识到了今天的这场危机，这种危机意识也许正是社会主义的胜利(尽管它有过“偏差”)这种希望的根源。

但是，在提出我自己关于当前社会主义危机的观点之前，我想强调指出的是，我讨论当代社会主义危机的目的并不是要接受那些半个多世纪以来一直参与颠覆社会主义的人，以及那些在很大程度上将其预言建立在自己的愿望基础上的人所散布的危机观。当我谈论社会主义的危机时，我指的是真正的社会主义战士(包括理论家和实践家)所理解和探讨的意义上的危机，他们深切地关注着这场危机，探求其根源，并愿意提供帮助以克服当前的障碍，因为他们意识到了“只有社会主义和马克思主义才能合理地设计未来”<sup>①</sup>这一事实。

<sup>①</sup> E·布洛赫，《科尔丘拉夏令学园开学演讲》，《实践》，1969年，第1~2期，第4页。

我是在E·布洛赫最近使用过的意义上使用危机这一概念的：“危机是一个表示一种负担，以及拒斥这种负担的古老概念。”<sup>①</sup>

同样，在谈到当代社会主义和南斯拉夫社会主义的危机时，我想到了负担的概念和拒斥这种负担的需要，它们像梦魇一样萦绕着当代社会主义，窒息着它的内部力量，束缚着它的发展。<sup>②</sup>

这个负担就是斯大林主义，或者在南斯拉夫的情况下，就是斯大林主义的残余。<sup>③</sup>

---

① E·布洛赫，《对〈新闻周刊〉的谈话》，《新闻周刊》，1970年10月11日，第1031号。

② 在当代社会主义中，社会主义的理论和各种不同观点已经成为社会主义在本世纪的发展过程中必须克服的基本障碍。如果我们忽视了官僚乐观主义（这种乐观主义对社会主义事件一无所知，并把全部困难或者归之于某些“客观的”原因，或者归之于某些资本主义精神机构的活动），如果我们忽视了那些把社会主义等同于斯大林主义的人对社会主义的“失望”，那么我们将会发现，关于社会主义危机特征的各种观点中的区别，在今天远比现实要明显得多。这些区别可以被归结为这样一个问题：当前的社会主义危机究竟只是一种社会主义理论的危机，还是整个社会主义运动的危机？

因此，例如，A·高兹认为，根本不存在所谓工人运动的危机，而只存在一种其理论的危机。R·伽罗蒂则主张，整个工人运动正经历着一场危机，尽管他似乎并不怀疑它的未来。V·克维第查宁认为，无论如何，工人运动的理论及其组织今天都面临着一场危机。

我认为，我们不应过于注意这些区别。从不同的观点看，它们似乎都反映了同样的现象：社会主义是一个理论和实践的整体。因此，它的任何“部分”的危机实际上都影响着作为一个整体的运动。从这一运动的前途的观点看，我担心，坚持这些区别可能使我们导致教条主义，并使我们的争论毫无结果。在E·布洛赫看来，如果危机的确是一个“表示一种负担的古老概念”，那么不难发现，到处都存在着负担；无论是在理论上、还是在实践上，或是在组织的模式上。

③ 当前，谈论南斯拉夫的“斯大林主义残余”似乎有点令人奇怪：早在1948年，南斯拉夫就抵制过斯大林；后来在1950年建立工人自治时，它又面临着斯大林主义的威胁。然而，如果斯大林主义是一个表示政治官僚在社会中拥有占统治地位的权力的社会关系概念，那么我们就可以谈论南斯拉夫社会中斯大林主义残余之极为强大的影响。

斯大林主义是一直萦绕着当代社会主义的梦魇；是社会主义危机的根源，是当代社会主义在占领社会主义的捷克斯洛伐克以后处于如此明显的酒醉状态的原因。

斯大林主义并不仅仅是指斯大林在苏联的统治时期，以及他对国际社会主义潮流的强烈影响。斯大林主义是指建立在生产资料国有制基础之上的政治官僚机构的社会权力的确立。从社会和政治的观点看，斯大林主义表现为一个完成了的过程，其中先前的代表和革命官员从人民的仆人变成了人民的主人。正是这种代表和官员与人民的脱离，这种从“仆人”到主人的转变，使得斯大林主义成为对第一次社会主义革命——巴黎公社——的一个否定。

在苏联共产党第二十次代表大会之后，把斯大林主义看作萦绕着当代社会主义的一个梦魇，听起来可能有点过分，因为斯大林的这种形象已经从政治舞台上逐渐消失了，但是，这里的关键并不在于“个人崇拜”或一般人格，而在于制度，在于政治官僚机构的权力。

官僚机构抵制社会主义改革尝试——即通常所说的经济改革——的力量和效力可以表明，在当代社会主义国家中政治官僚机构的权力是多么巨大。

在这些国家中，经济改革的要求是以这样一种认识为基础的，即官僚唯意志论在社会主义经济体制中是无效的。因此各国的改革尽管在内容上各不相同，但都具有一个共同的特征，即它们在本质上都是对官僚唯意志论的批判。它们的积极纲领是在社会主义经济体制中引进一种更大的动力，限制政治官僚对经济的影响，从而在公共政治生活中要求扩大民主。当然，人们不能要求所提出的一切改革都像理论观点那样获得同等成功，但它们在根本上却受着同样的动机所激励，驶向同一个方



向。从社会主义作为一种世界进程的观点看，它们已经由于这些特征开始跨越各国的疆界；这并非只是它们的“私事”，而且超出了“地方的”意义。整个社会主义运动之所以对它们感兴趣，正是因为它们的基本意义终将有助于社会主义克服危机时期。

然而，社会主义国家经济改革的命运如何呢？除了南斯拉夫以外（在那里，经过两次不成功的改革尝试之后，为了至少最终实现社会主义的某些主要目标，又进行了一场痛苦的斗争），所有其它努力都失败了：例如，在苏联，改革的要求受到了政治和行政措施的反；在捷克斯洛伐克，则受到了武力的镇压。改革的失败是政治官僚机构的权力和当代社会主义危机之最明显的标志。

这种失败既反映了社会主义实践的危机，而且在我看来，也反映了社会主义理论的双重危机。实践的危机表现为官僚机构的权力反对改革、阻碍任何新思想在社会主义内部的发展。双重的理论危机则通过已经提出的改革观点的理论范围以及对最高官僚危机的一种几乎绝对不可信赖的理论理解得到了反映。也就是说，已经提出的许多改革都严重脱离了当代社会主义的现实需要：它们只是局部地解决问题，常常使自身只是局限于经济领域，而且即使在这一领域中，它们也只是注重于某些可能提高经济效益的变化。社会主义的一些实质性问题，诸如自由、国家的消亡、自治等等，都不在它们的范围之内。甚至它们最完备的形式（如O·锡克的“民主社会主义经济模式”）也暴露了某些较为严重的理论缺陷和不足。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 锡克的改革概念（它在社会主义国家范围内可能被认为是最完备的改革概念）是怎样停留在对现存事物之仁慈的“修补”界线内，而非旨在一场根本的社会变革的，这一点已经由V·苏特里奇发表在《文化工作者》1970年第5期上的《评O·锡克的文章》中予以说明。为了证明这一点，我只引用苏特里奇对锡克的某些反对意见。

然而，掌握改革决策权的最高官僚们表现出对理论的一种惊人无知，因为他们甚至对那些可能实际地提高社会主义经济效益的措施的支持也显得力不从心——这在他们的方案中已经成为头号问题。官僚在任何不是出自其自己的厨房的食品中总能发现毒药，因此，他便拒绝了某些优质和卫生的食品。

南斯拉夫现在面临着对其自身的经济体制和社会关系进行第三次改革的尝试。前两次尝试都已经失败，这在今天已经得到公认，甚至那些曾经发誓要获得成功，并对“改革”如何才能顺利地按照已有的方案进行提供了论证的人也承认这一点。在此，我并不想讨论某些我们的社会在改革开始以来的前10年间就必须讨论的极为复杂的情况和诸多问题，我只试图回答一个问题：尽管党的代表大会、党的机构、立法和行政机关作出过许多决议，但我们为什么没能把改革进行到底、为什么言行之间一直存在着一种脱节呢？

改革——如果它想要成为革命的一个组成部分的话——决不能——像一场武装革命那样——以工人阶级的名义进行，而必须是工人阶级自身的行动。然而，工人阶级还不能把握各种经济和政治的机会与手段，使改革成为其自身的行动。在我国，

“锡克的主张中不能接受的是什么呢？

——只在特殊企业的水平上讨论自治，因而只辨别政治因素和经济因素，这是官僚制度以及社会的、概念的、甚至经济的偏差和失误等等（包括新创造的独立的国家和其它行政机构，如公社、城市、共和国，等等）的长期根源；

——非历史地对待资本；

——混淆剩余价值和剩余劳动，没有它们，文明社会就根本不可能存在；

——所有这些都与这一事实有关，即锡克的民主社会主义的经济模式实际上是具有社会和人道主义倾向的资本主义的经济模式，这种模式是反对那种具有自我中心与好逸恶劳或膨胀消费倾向的资本主义的。

——把受到限制的报纸式的革命概念当作起义、暴动和政变等等，是对革命划时代特征的误解。”

工人阶级的社会地位和经济地位还不允许他们亲手把握改革的命运，因为积累或剩余劳动仍然被国家所控制，近来又被银行（当然，不仅包括联邦银行——某些“民族主义者”可能向我们证明这一点，而且包括共和国银行和“国家”银行）<sup>①</sup>以及与国家结合在一起的大型进出口企业所控制。

改革的目的在于从根本上改变劳动者的现存地位，即建立这样一种社会-经济关系，其中，联合起来的工人对积累具有绝对的决策权。因此，与剩余劳动和关于它的决策联系在一起的工人阶级的现存地位，并不是我们批判的目的，因为这种批判已经通过宣布进行改革（这种改革就其主要目的而言就是要彻底改变工人的地位）而得到了表达。然而，有待将来解决的问题在于：怎样（即以何种手段、通过何种方式）才能使得这种批判转变为行动呢？工人阶级怎样才能亲手掌握改革事业呢？对这一目标的反对首先来自政治领域。这种言行不一首先表现在关于改革的政治声明和这些声明中提出的具体决定与任务之间的脱节。但是，由于工人阶级在我国没能掌握经济手段，因而也就没有足够的政治权力以决定性地影响我们社会的改革。在改革的决策机构中，几乎根本没有工人参与。而且，一个机构的社会权力越大，其中的工人就越少。此外，在联邦议会、共和国议会和公社议会中，当人们实际上期望工人的数额在这些机构

---

<sup>①</sup> “我们的”民族主义者（撇开他们所属的社会部门和职业部门的类型）的特征是，发现那种异化于人的权力和官僚机构的危险（它们只能来自并存在于联邦机构和其它共和国机构及其银行和再出口机构中）。他们完全无视其“自身的官僚机构”的危险。马克思、恩格斯、列宁（包括几乎所有南斯拉夫马克思主义者）曾一再提醒无产阶级注意这种危险。相反，民族主义者一方面毫无根据地想要“证明”，“根本不存在所谓共和国的国家主义的危险”，另一方面（由于意识到其自身维护国家主义的个人利益）又预言，由于联邦国家主义的衰退，“共和国的国家主义必将在某种程度上得到加强。”

中有实质性增长的时期，工人的数额却一直在减少。1963年，工人在联邦议会中的代表占5.5%，1965年占3.9%，1967年占1.90%，1969年一共只占0.6%（在经济委员会中只有4名工人，在联邦议会的其它委员会中根本就没有工人）。

同样的趋势还可以在共和国议会和地区议会中看到。例如，1963年，工人在各共和国议会中的代表占7.5%，1965年占4.6%，1967年占2.5%，1969年占1.3%。

不过，公社议会构成的材料则表现了直接生产者的较高参与：1963年占14.6%，1965年占15.4%，1967年占14.5%，1969年占13.1%。<sup>①</sup>

结果，工人在改革的决策中的人数微乎其微。因此，联合起来的生产者并不能直接通过这些机构表达他们的意愿，并影响社会事件和改革。尽管这些机构中也有不少人，但对他们来说，政治已经成为一种行业和职业，正如M·韦伯尖锐地指出的那样，这是一些“以”政治为生，而不是“为”政治而生的人。南共联盟宣布它的目标之一是废除职业政治，但是，期望那些以政治为生、而且政治是他们收入之不断来源的人作出这种决定，又怎么可能实现这一目标吗？因此，联合起来的生产者不仅受到自治缺乏扩大再生产的资源、因而限制了其物质基础这一事实的阻碍，而且在政治上也受到了限制：即联合起来的生产者在工厂以外的管理机构中很少有自己的代表。结果，自治一直被限制在工厂之中，而且将继续被限制在工厂内的活动中。和工人阶级的这种受到限制的活动空间形成对照的是，包括物质权力和政治权力在内的国家与其它组织的巨大权力。

我们当前的状况是：不是联合起来的工人决定其自己的国

---

<sup>①</sup>托平 and D·彼德洛维奇：《政治关系和社会-政治共同体议会的构成》，《社会主义》，第12期，1969年。



家的存在问题，恰恰相反，而是国家决定各个不团结的生产者协会的问题，并把他们限制在自己的工厂之内。只有相当联合起来的工人有机会从他们自己的国家出发详细地说明他们实际地需要什么、在何种程度上需要“国家”、以及需要什么样的国家时，只有当国家处于联合起来的工人的严格控制之下时，才可能消除言行不一，并进行一场革命性的改革。

改革不可能通过这样一种方式进行，即工人只是在他们的会议上为数10年来的改革鼓掌喝采，提供自己的支持，但却不能作出任何一项决定，责成那些“负责的”官员履行这一决定。

目前，代表联合起来的工人行动的现实可能性主要局限于“支持”那些实际上想要赋予改革以一种革命性、并为实现改革的理论和目标而斗争的机构和个人。要使工人超越这种局限，经济措施似乎不足以使经济为它提供更多的物质资源，而某些政治措施（它们在目前可能更为重要）则必将使工人在决策中发挥重要作用，并控制这些措施的执行。这实际上意味着，政治制度应该以这样一种方式发展，即工人除了应该在工厂委员会赢得决定地位以外，还应该在联邦议会、共和国议会和公社议会中赢得决定地位。总之，政治制度演化的根本观点应该是把自治看成一个完整的制度，这一制度自然是由工厂委员会和联邦议会中联合起来的工人支配的。

但是，甚至在南共联盟的最高领导当中，对这种观点一直表现出极大的犹豫。这种犹豫正如E·卡德尔指出的，“对某些根本问题的误解”一直是、而且部分地仍然是改革行之有效的根源。那种认为概念已经澄清，而且确定无疑以及实践背离了那些经过美妙构想的观点，是不符合历史事实的。在1966年的南共联盟中央委员会第三次会议上，E·卡德尔勇敢而公开地宣布，长期以来我们对某些“根本问题”似乎十分犹豫。卡德

尔接着说：“实际上，我们不得不经常面临如下困境：共产主义者究竟是应该为某种家长式统治的国家即一个可以信赖的政府（这个政府可能人道地关心那些善良而又‘愚昧的’人民）而奋斗，还是应该为一种真正的劳动人民的社会主义自治（即为建立这种社会—经济条件和物质条件，以及这种劳动者在其中能够关心其自己的民主形式）而奋斗呢？”<sup>①</sup>（着重号为引者所加）

卡德尔认为，我们“只是在纸上澄清了这种困境”，“在实践中所以出现很多问题，乃是因为同一种根本倾向的斗争没有完全获胜。”<sup>②</sup>

如果说在1966年南斯拉夫社会试图（第三次）进行改革时陷入了“家长式统治的国家还是自治？”这一困境，如果说处于社会上层的人还在讨论这种困境，那么改革为什么没能达到它所提出的目标也就可以理解了。

此外，如果我们再考虑到许多对改革负有责任的官员（他们没能、或者不愿清楚而准确地阐述特殊社会主体的目的、目标和具体任务，以及行动的方式和现实界限）的行为，也就不难看到那些南斯拉夫社会在改造其自身的努力中遇到的、在某种程度上“被预测到的”障碍。我用“被预测到的”这个概念的意思是指，所有三次改革的尝试都证明了这一事实，即改革不能以工人阶级的名义进行，而必须是工人阶级自身的行动。这三次教训对我们来说还不充分吗？

今天，即使是稍加考察便不难发现，当代社会主义发展中的这种循环性精神病过程，即热情和压抑的周期性交替，不过

---

<sup>①</sup> 南共联盟中委员会第三次会议，《南共联盟在争取进行改革的斗争中面临的问题》，《共产主义者》，贝尔格莱德，1966年，第298页。

<sup>②</sup> 同上书。

是危机的一种表现。这种危机突出地表现在拥有特权的政治官僚和工人阶级——包括那些在工人斗争中看到一种古老的渴望、以及人民为自由和人类尊严而斗争的社会阶层(主要是知识分子)——之间的冲突之中。在我看来,这种危机的根源于这样一个事实,即本世纪的革命主要是在那些工人阶级并不发达的国家获得胜利的。和巴黎公社的无产阶级不同,这些国家的工人阶级过于软弱,以致于不能以一种有效的方式限制其领袖的权力,并使他们保持在为革命服务这一界线之内。

然而,过去几十年内社会主义的经济发展使工人阶级成倍地增加了。因此,工人阶级在社会中的作用也加强了。无论官僚机构可能如何强烈地维护其特权,我们毕竟至少是暂时地遇到了由于工人阶级作用的不断增长而导致的各种“非斯大林化”和“非官僚化”的尝试这一事实。实际上,人们可能反对这些由官僚机构本身所进行的尝试,但人们还应该考虑到这一点:官僚机构之所以这样做,并不是因为它想这样做,而是因为它不得不这样做。

危机意识一直不断地渗透在国际社会主义之中。如果这种意识是对本世纪社会主义实际状况的一种正确理解的结果,那么我们就满怀希望和信心地注视着它的未来。这种意识不仅将在社会主义的斗争中产生一种新的战略和策略,而且将复苏社会主义的观念,使这场运动回到马克思,并彻底摆脱其斯大林主义的负担。只有到那时,社会主义才能摆脱其极乐狂欢和酒醉状态。只有那些斯大林主义的教条主义者才害怕承认这种危机,正如G·卢卡奇明确指出的那样:“宗派分子不相信马克思主义;一切宗派分子都是失败者。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>G·卢卡奇,《一切教条主义者都是失败主义者》,《文化工作者》,第1~2期,1968年。

马克思在写给卢格的信中写道(1843年):“耻辱本身已经是一种革命。”他把一个感到耻辱的国家比作一只蜷伏下来的狮子,准备向前扑去。

危机意识决不是一种纯粹的耻辱感。这种意识到自身危机的运动很可能超越它。



## 附 录

### 《实践》杂志(国际版)目录

(1965年~1974年)

1965年第1卷第1期

“《实践》的宗旨何在”(3~7页)。——论实践：布兰柯·波什尼雅克，“关于实践的思考”(9~25页)；加约·彼德洛维奇，“实践和存在”(26~40页)；普列德拉格·弗兰尼茨基，“关于实践的问题”(41~48页)；丹柯·格尔里奇，“实践和教条”(49~58页)；卢迪·苏佩克，“社会实践的辩证法”(59~70页)。——肖像和境况：达利约·别约维奇，“让-保罗·萨特”(71~86页)。——思想和现实：米兰·坎格尔加，“哲学在思考什么？”(87~105页)。——问题讨论：普列德拉格·弗兰尼茨基，“论共存”(106~112页)。——图书评论：米兰·坎格尔加，“阿尔弗雷德·施密特，马克思学说中的自然概念”(113~118页)；达利约·别约维奇，“恩斯特·布洛赫，图宾根哲学导言”(119~120页)；达利约·别约维奇，“科斯塔斯·阿克瑟洛斯，马克思——思考技术的人”(120~121页)；加约·彼德洛维奇，“罗伯特·塔克，卡尔·马克思的哲学和神话”(122~126页)；兹拉特洛·波萨瓦茨，“斯维塔·卢基奇，美学文集”(127~129)；卢迪·苏佩克，“维拉·S·埃尔利奇，变革中的家庭”(130~131页)；布兰柯·波什尼雅克，“卢德维克·乌尔塔契奇，南斯拉夫马克思列宁主义中的舶来品”(132—133页)；丹格·格尔

里奇,“尤根·芬克,尼采哲学”(134~135页);兹拉特洛·波萨瓦茨,“美学史第1卷”(135~140页)。——哲学活动:丹柯·格尔里奇,“罗约蒙特国际尼采哲学讨论会”(141~143页);布兰柯·波什尼雅克,“第三届中世纪哲学国际会议”(144~146页)。——回忆录:“帕尔米洛·陶里亚蒂”(147~148页)。

### 1965年第1卷第2~3期

社会主义的意义和前景:“前言”(151~155页);亨利·列斐弗尔,“关于社会主义和社会发展的若干标准”(156~167页);丹柯·基尔里奇,“社会主义和共产主义”(168~177页);米哈依洛·马尔科维奇,“社会主义和自治”(178~195页);斯托扎尔·斯托杨诺维奇,“社会主义中的自由和民主”(196~206页);霍华德·L·帕森斯,“社会主义和民主”(207~220页);加约·彼德洛维奇,“社会主义中的哲学和政治”(221~232页);“戈特弗里德·斯蒂纳,黑格尔精神现象学中的辩证法”(400~401页);丹柯·格尔里奇,“奥利格·曼迪奇,辩证唯物主义探讨”(402~404页)。——哲学活动:弗拉基米尔·菲利波维奇,“阿奎那国际哲学研究所会议”(405~408页);加约·彼德洛维奇,“茨维特尔辩证法专题讨论会”(409~411页);米兰·达米尼扬诺维奇,“国际黑格尔讨论会”(412~413页);契多米尔·维亚契奇,“印度哲学会议”(414~416页)。

### 1965年第1卷第4期

自由:加约·彼德洛维奇,“什么是自由”(419~432页);普列德拉格·弗兰尼茨基,“论历史决定论和人的自由”(433~

449); 丹柯·格尔里奇,“论自由问题”(450~459页); 柳鲍米尔·塔迪奇,“团结和自由”(460~472页); 米兰·坎格尔加,“作为认识必然性的自由”(473~493页)。——肖像和境况: 达利约·别约维奇,“鲁道夫·卡尔纳普”(494~505页); 维耶科斯拉夫·米克金,“教条主义的根基”(506~519页)。——思想和现实: 扎戈卡-彼斯奇·格鲁博维奇,“社会主义和人道主义”(520~535页); 达利约·别约维奇,“社会主义和知识分子”(233~247页); 安德列·克雷舍奇,“作为历史问题的社会主义”(248~259页); 赫伯特·马尔库塞,“发达工业社会的社会主义前景”(260~270页); 塞奇·马利特,“新工人阶级”(271~284页); 卢迪·苏佩克,“生产共同体的命运”(285~295页); 维里科·科拉奇,“不发达国家中的社会主义”(296~306页); 普列德拉格·弗兰尼茨基,“社会主义和异化问题”(307~317页); 米拉丁·日沃基奇,“社会主义和大众文化”(318~328页); 卢西恩·戈德曼,“社会主义思想中的严谨与想象”(329~338页)。——肖像与境况: 达利约·别约维奇,“莫里斯·梅洛-庞蒂”(339~350页)。——思想和现实: 卢迪·苏佩克,“革命者存在的伦理学二律背反”(351~363页); 米兰·坎格尔加,“实践和批判”(364~376页)。——问题讨论: 赫伯特·马尔库塞,“几个有争论的问题”(377~379页); 塞奇·马利特,“两种战术”(380~387页)。——图书评论: 普列德拉格·弗兰尼茨基,“亨利·列斐弗尔,日常生活批判第二卷”(388~391页); 米兰·坎格尔加,“尤尔根·哈贝马斯,理论和实践”(392~397页); 布兰柯·波什尼雅克,“无神论科学小词典”(398~399页); 达沃·罗丁(沃因·米利奇,“对社会冲突理论的一项贡献”(536~550页)。——问题讨论: 姆拉登·查尔达洛维奇,“自由体系中的消融过程”(551~561页)。——

图书评论：卢迪·苏佩克，“塞奇·马利特，新工人阶级”（562~563页）；布兰柯·布鲁基奇，“赫伯特·马尔库塞，单面人”（564~568页）。——哲学活动：“南斯拉夫哲学协会大会暨专题讨论会”（569~570页）；鲍里斯·凯林，“克罗地亚哲学学会年度专题讨论会”（570~571页）；布兰柯·波什尼雅克，“斯莫勒尼斯专题讨论会”（572~575页）；斯维特拉那·克尼亚佐瓦，“瓦尔索维的波兰-南斯拉夫专题讨论会”（576~578页）；米兰·达米尼亚诺维奇，“国际伦理学讨论会”（579~582页）；伊万·巴比奇，“美国哲学协会东部分会第61届年会”（583~585页）。——附录：1964~1965年《实践》杂志（南斯拉夫版）资料汇编（586~590页）；1965年《实践》杂志（国际版）作者索引（591~592页）

### 1966年第2卷第1~2期

历史是什么，“前言”（3~6页）；米兰·坎格尔加，“历史性和可能性”（7~21页）；列斯泽克·科拉科夫斯基，“理解历史和历史的可理解性”（22~32页）；尤尔根·芬克，“消灭劳动”（33~45页）；科斯塔斯·阿克瑟洛斯，“世界历史的图式和道路问题”（46~55页）；弗拉基米尔·菲利波维奇，“自然和历史”（56~65页）；威廉·D·尼特曼，“历史、自然和真理”（66~70页）；加约·彼德洛维奇，“历史和自然”（71~77页）；札多·托尔岱，“开放性和被限定的未来”（78~85页）；丹柯·格尔里奇，“泽·弗雷格：历史有意义吗？”（86~90页）；艾格尼斯·赫勒，“价值和历史”（91~101页）；米哈依洛·马尔科维奇，“历史中的原因和目的”（102~112页）；埃里希·亨特，“关于历史对象的几点意见”（113~121页）；昂伯托·塞洛尼，“法律和



历史”(122~135页);米哈依洛·尤里奇,“社会生活中的传统与创新”(136~150页);艾林·费希尔,“社会主义的历史前提”(151~158页);斯维托扎尔·斯托杨诺维奇,“作为社会主义历史前提的革命先锋队的道德”(159~164页);古斯塔夫·维特,“以消灭私有制克服阶级分裂”(165~171页);姆拉登·查尔达洛维奇,“民主机构和革命连续性”(172~176页)。——肖像和境况:加约·彼德洛维奇,“社会主义中的批判”(177~191页);丹柯·格尔里奇,“教条还是哲学”(192~201页)。——思想和现实:达利约·别约维奇,“技术和形而上学”(202~216页);尤尔根·哈贝马斯,“技术进步和社会生活”(217~228页)。——问题讨论:普列德拉格·弗兰尼茨基,“共产主义学说中的几个问题”(229~235页);约翰·拉契斯,“异化再考”(236~243页)。——哲学活动:丹柯·格尔里奇,“瓦尔那社会主义国家哲学杂志代表会议”(244~246页);布兰柯·波什尼雅克,“今天的基督教和马克思主义”(247~256页);兹拉特洛·波萨瓦茨,“技术世界中的艺术”(257~258页);鲍里斯·凯林,“社会主义和伦理学”(258~260页);丹柯·格尔里奇,“茨维特尔历史性问题专题讨论会”(261~264页)。

### 1966年第2卷第3期

技术世界中的艺术:丹柯·格尔里奇,“何为艺术”(267~279页);伊万·福特,“技术世界中的艺术”(280~295页);达利约·别约维奇,“艺术和美学”(296~307页);米兰·坎格尔加,“哲学和艺术”(308~324页)。——肖像和境况:加约·彼德洛维奇,“辩证唯物主义和卡尔·马克思的哲学”(325~337页);丹柯·格尔里奇,“弗里德里希·尼采的反美学主义”

(328~342页)。——**思想和现实**：米哈依洛·马尔科维奇，“人和技术”(343~352页)。——**问题讨论**：札戈卡-彼斯奇·格鲁博维奇，“异化的含义是什么？”(353~359页)。——**图书评论**：列耶尔·希夫勒，“卢西恩·戈德曼，论小说和社会学”(360~362页)；卢迪·苏佩克，“安德列·高兹，劳工战略与新资本主义”(363~366页)。——**哲学活动**：米兰·坎格尔加，“在匈牙利召开的南斯拉夫哲学家代表大会”(367~368页)；达利约·别约维奇，“南斯拉夫哲学家访问罗马尼亚”(369~370页)；达利约·别约维奇，“南斯拉夫哲学家在苏联”(370~376页)。

#### 1966年第2卷第4期

**社会主义和伦理学**：米兰·坎格尔加，“社会主义和伦理学”(379~394页)；米拉丁·日沃基奇，“平等是我们社会的道德价值吗？”(394~404页)；米哈依洛·马尔科维奇，“社会主义社会中的个人完善”(405~412页)；卢迪·苏佩克，“无社会限制的人”(413~420页)；丹柯·格尔里奇，“个性和勇敢”(421~433页)。**肖像和境况**：拉西姆·穆米洛维奇，“祖国的哲学”(434~448页)。——**思想和现实**：柳鲍米尔·塔迪奇，“无产阶级和官僚制度”(449~475页)。——**问题讨论**：科斯塔斯·阿克瑟洛斯，“有关革命实践问题的十二个尚未解决的课题”(476~478页)；普列德拉格·弗兰尼茨基，“从理论和历史实践上对人性的几点思考”(479~488页)。——**图书评论**：卢迪·苏佩克，“埃德加·莫林，人类政治学导论”(489~490页)；卢迪·苏佩克，“塞奇·马利特，戴高乐主义和左翼”(491~492页)；布兰柯·波什尼雅克，“泽龙·科西多夫斯基，圣

经的传说”(493~494页); 布兰柯·波什尼雅克, “瓦尔特·斯特罗尔茨, 作为无神论者的人类存在”(495~497页)。——**哲学活动**: 加约·彼德洛维奇, “马克思和西方世界”(498~504页)。——**附录**: 1966年《实践》杂志(南斯拉夫版)目录(505~508页); 1966年《实践》杂志(国际版)作者索引(509~510页)。

### 1967年第3卷第1期

**卡尔·马克思思想的现实性**: 安德列·克雷舍奇, “马克思思想的现实性”(3~12页); 米兰·坎格尔加, “马克思著作中的异化问题”(13~30页); 卢迪·苏佩克, “卡尔·马克思和自动化时代”(31~38页); 彼洛·达米尼扬诺维奇, “马克思关于社会工人自治的概念”(39~54页); 加约·彼德洛维奇, “反斯大林主义的马克思主义”(55~69页)。——**肖像和境况**: 埃里希·弗罗姆, “精神分析学的当前危机”(70~80页)。——**思想和现实**: 科斯塔斯·阿克瑟洛斯, “关于法国大革命的十三个问题”(81~83页); 普列德拉格·弗兰尼茨基, “论人类解放的主题”(84~97页)。——**问题讨论**: 安托尼·弗卢, “一位‘语言哲学家’看列宁的《唯物主义和经验批判主义》”(98~111页)。——**图书评论**: 米兰·坎格尔加, “马雷特·弗里茨汉德, 青年马克思的伦理学思考”(112~118页)。——**哲学活动**: 加约·彼德洛维奇, “克罗地亚哲学学会年会”(119~123页); 普列德拉格·弗兰尼茨基, “南斯拉夫哲学协会会议”(124~128页); 达沃·罗丁, “在捷克斯洛伐克召开的南斯拉夫哲学代表大会”(129~130页); “通告”(130~132页)。——**文献资料**: “克罗地亚哲学学会公报”(133~134页); “《实践》杂志编辑部调整”(135~137页)。——**专栏**: 加约·彼德洛维奇, “《实践》

杂志的两年半”(138~152页)。

### 1967年第3卷第2期

**官僚制度、专家治国和自由**：卢迪·苏佩克，“专家治国的唯科学主义和社会主义人道主义”(155~175页)；斯维托扎尔·斯托杨诺维奇，“社会主义的国家主义神话”(176~187页)；安德列·克雷舍奇，“政治专制、无政府状态和权威”(188~200页)；维里科·卢斯，“革命运动的制度化”(201~213页)；马丁·格雷芬汉根，“民主和专家治国”(214~227页)。——**卡尔·马克思思想的现实性**：米兰·普鲁恰，“马克思主义和哲学思潮”(228~235页)；普列德拉格·弗兰尼茨基，“唯物史观中的人类学成分”(236~243页)；艾格尼丝·赫勒，“伦理学在马克思主义中的地位”(244~252页)；米拉丁·日沃基奇，“自然辩证法和辩证法的真实性”(253~263页)；霍华德·L·帕森斯，“马克思思想在美国的影响”(264~275页)。——**问题讨论**：约瑟普·马林科维奇，“官僚制度的神话”(276~282页)；柳鲍米尔·塔迪奇，“为官僚制度的激烈辩护”(283~288页)。——**图书评论**：米拉丁·日沃基奇，“德拉古丁·列科维奇，马克思主义异化理论”(289~291页)；乌科·帕威契维奇，“布兰柯·波什尼雅克，哲学和基督教”(292~294页)；玛丽让·基普拉，“米兰·坎格尔加，卡尔·马克思著作中的伦理学问题”(295~297页)。——**哲学活动**：维耶科·克维耶第查林，“对社会自治条件下南斯拉夫共产主义先锋战士的科学评议”(298~302页)；弗拉基米尔·菲利波维奇，“哥本哈根国际会议”(303~304页)；米兰·达米尼杨诺维奇，“作为哲学问题的语言”(304~305页)；加约·彼德洛维奇，“布达佩斯哲学专题讨论

会暨协商会议”(306~308页)。——文献资料：“新年伊始”(309~312页)。——专栏：加约·彼德洛维奇，“今日南斯拉夫哲学”(313~320页)。

### 1967年第3卷第3期

安东尼奥·葛兰西：普列德拉格·弗兰尼茨基，“安东尼奥·葛兰西和社会主义观念”(323~328页)；卡莱尔·科西克，“葛兰西和实践哲学”(328~332页)；米哈依洛·马尔科维奇，“葛兰西论哲学和政治的统一”(333~340页)；柳博米尔·索乔尔，“安东尼奥·葛兰西论政治权贵问题”(340~345页)。现象学和马克思主义：弗拉基米尔·菲利波维奇，“马克思和胡塞尔之后我们时代的哲学使命”(346~351页)；科斯塔斯·阿克瑟洛斯，“从逻各斯到逻辑学”(352~362页)；路德维格·兰德戈雷比，“时间的现象学分析和历史主体问题”(363~372页)。——肖像和境况：库尔特·沃尔夫(Kurt Wolf)， “论科学社会学的前提”(373~384页)；彼得·卢茨，“乔治·卢卡奇的游击队员理论的哲学基础”(385~395页)。——思想和现实：柳鲍米尔·塔迪奇，“强权政治和社会批判”(396~410页)；丹柯·格尔里奇，“南共联盟的境况和我们时代的形势”(411~422页)。——问题讨论：米哈依洛·尤里奇，“共同体的面貌与我们时代的社会形势”(423~435页)；米兰·坎格尔加，“马克思主义哲学的含义”(436~452页)。——图书评论：卢迪·苏佩克，“亨利·列斐弗尔，马克思的社会学”(453~454页)；多布罗斯拉夫·斯米尔亚尼奇，“丹柯·格尔里奇，艺术和哲学”(455~457页)。——哲学活动：普列德拉格·弗兰尼茨基，“葛兰西研究国际会议”(458~459页)。



### 1967年第3卷第4期

**当代社会中的哲学**：茨德拉弗科·库契那(463页)；亚历山大·克隆(468页)；米哈依洛·尤里奇，(469页)；丹柯·格尔里奇，(474、492、493、506、562页)；万雅·苏特里奇(476、477、487、490、492、508、510、511、540页)；安第-帕萨宁(479、481、506页)；米兰·达米尼扬诺维奇(481、531、535页)；普列德拉格·弗兰尼茨基(482、539页)；伊万·巴比奇(484、487、505、534页)；维耶科·科拉奇(476、486、493、510页)；安德列·克雷舍奇(477、490、499、505页)；卢迪·苏佩克(493、528页)；达沃·罗丁(497页)；米兰·坎格尔加(500、506、525、532页)；柳鲍米尔·塔迪奇(511页)；札戈卡-彼斯奇·格鲁博维奇(490、514页)；米拉丁·日沃基奇(517页)；斯维托扎尔·斯托扬诺维奇(520、527页)；德拉戈柳勃·米丘诺维奇(536页)；斯维特拉那·克尼亚佐瓦-阿达莫维奇(538页)。——**思想和现实**：加约·彼德洛维奇，“哲学和社会主义”(545~555页)；米哈利·瓦依达，“异化和社会主义”(556~563页)。——**问题讨论**：亚伯拉罕·艾德尔，“关于意识形态概念的反思”(564~577页)；多兰·克拉克·霍奇斯，“马克思主义和语言哲学之间的和解”(578~591页)。——**图书评论**：普列德拉格·弗兰尼茨基，“乔治·卢卡奇，美学第一卷”(592~595页)；马林·马里奇，“埃里希·弗罗姆，人的心灵”(596~597页)；伊万·巴比奇，“米拉丁·日沃基奇，实用主义和当代哲学”(597~600页)。——**哲学活动**：普列德拉格·弗兰尼茨基，“马克思和现实”(601~605页)；加约·彼德洛维奇，“自由的辩证法”(606~613页)。——**书信**：赫伯特·阿普特克，

“致霍华德·帕森斯的一封信”(614~616页)。——附录：1967年《实践》杂志(国际版)作者索引(617~619页)。

## 1968年第4卷第1~2期

创造性和异化：卢迪·苏佩克，“开场白”(3~10页)；米兰·坎格尔加，“什么是异化”(11~21页)；丹柯·格尔里奇，“创造和行动”(22~36页)；鲁道夫·贝林格尔，“工作的权利”(37~45页)；加约·彼德洛维奇，“创造的意义和可能性”(46~58页)；S·莫里斯·埃姆斯，“社会计划和个人自由”(59~72页)；维耶科·科拉奇，“现代世界中自由的可能性和前景”(73~82页)；阿诺德·库茨利，“犹太隔离区的自治”(83~95页)；普列德拉格·弗兰尼茨基，“社会主义中的国家与政党”(96~103页)；斯维托扎尔·斯托杨诺维奇，“社会自治和社会主义共同体”(104~116页)；恩斯特·曼德尔，“资本主义和社会主义中的自由和计划”(117~132页)；柳鲍米尔·塔迪奇，“官僚制化，异化的组织”(133~143页)；札托·托尔岱，“社会主义中反官僚斗争的诸方面”(144~149页)；尼库拉·比鲁，“道德分析中的结构思想”(150~156页)；基乌塞比·西米拉里“作为专家治国的官僚制度和自由”(157~163页)。——肖像和境况：汉斯·迪特尔·巴尔，“本体论和乌托邦”(164~175页)。——思想和现实：沃因·米利奇，“当代社会中的自我意识危机”(176~198页)。——问题讨论：亚松·莫尔菲西斯和科斯塔斯·阿克瑟洛斯，“对话摘选”(199~201页)。——图书评论：卢迪·苏佩克，“安德列·高兹，艰难的社会主义”(202~203页)；布兰柯·波什尼雅克，“约西·奥第伽和嘉西特，哲学是什么？”(204~206页)；伊万·库瓦契奇，“约翰·肯尼兹·加

尔布雷克斯, 新工业国家”(207~209页); 鲍里斯·凯林, “尼古拉·阿巴戈那诺, 文选”(210~212页)。——《实践》杂志: 鲍里斯·凯林, “《实践》杂志(南斯拉夫版)四周年”(213~231页)——回忆录: 布兰柯·波什尼雅克, “米洛斯·N·尤里奇”(232~233页)。

### 1968年第4卷第3~4期

民族性、国际性、宇宙性: 普列德拉格·弗兰尼茨基, “社会主义和民族问题”(239~250页); 米兰·坎格尔加, “历史和传统”(251~259页); 卢迪·苏佩克, “在无产阶级意识和资产阶级意识之间”(260~275页); 维耶科·克威耶第查林, “关于民族和民族问题的反思”(276~285页); 昂伯托·塞洛尼, “民族性、国际性和宇宙性”(286~291页); 霍华德·L·帕森斯, “关于民族、国际和宇宙的几点建议”(292~298页); 阿诺德·库茨利, “鸦片民族主义”(299~312页); 柳鲍米尔·塔迪奇, “民族主义和国际主义”(313~324页); 丹柯·格尔里奇, “哲学家的祖国是自由的祖国”(325~329页)。——卡尔·马克思: 加约·彼德洛维奇, “马克思思想的发展和本质”(330~345页) J·P·内特尔, “早期马克思和现代社会学”(346~363页); 多兰·克拉克·霍奇斯, “马克思的利己主义人的概念”(364~375页); 杰拉尔德·A·柯亨, “工人和世界: 马克思为何有权认为他是对的”(376~390页); 米哈依洛·马尔科维奇, “马克思和批判的科学思想”(391~403页)。——肖像和境况: 库尔特, H·沃尔夫, “乔治·席美尔”(404~414页); 科斯塔斯·阿克瑟洛斯, “关于讨论中的‘革命知识分子’”(415~429页)。——思想和现实: 伊万·库瓦契奇, “对富裕社会之制度的反

叛”(430~438页); 米兰·达米尼扬诺维奇, “科技革命、社会主义艺术和美学教育”(439~444页)。——图书评论: 罗曼·伯恩鲍姆, “‘保守的社会学’(罗伯特·尼斯比特, 社会学的传统)”(445~449页); 布拉曾卡·迪斯波特, “科斯塔斯·阿克瑟洛斯, 未来思想引论”(450~453页)。哲学活动: 布兰柯·帕夫洛维奇, “奥巴第亚谈话录”(454~464页)。——特别补遗: 捍卫人道主义的社会主义和创造性的马克思主义: 波兰/“《实践》杂志编委会的宣言”(465~466页); “致《实践》杂志支持者委员会全体成员的信”(467页); “《实践》杂志支持者委员会成员的信”(468~486页); “致塔迪斯茨·科塔宾斯基的信”(487页)。捷克斯洛伐克/“世界公众舆论中的科尔丘拉夏令学员参加者致铁托的电报”(491页); 卢迪·苏佩克, “揭开社会主义新阶段的一次失败”(492~496页); 丹柯·格尔里奇, “捷克斯洛伐克和社会主义中新倾向旁注”(497~506页)。南斯拉夫/“关于近来对《实践》杂志的批判”(507~515页)。——附录: 1968年《实践》杂志(国际版)作者索引(516~519页)。

## 1969年第5卷第1~2期

马克思和革命: “科尔丘拉夏令学园开幕”(3~5页); 卢迪·苏佩克, “马克思和革命”(6~16页)。——革命和马克思: 恩斯特·布洛赫“作为革命之思想家的马克思”(17~19页); 赫伯特·马尔库塞, “自由王国和必然王国。一种再思考”(20~25页); 米兰·坎格尔加, “马克思对革命的理解”(26~36页); 恩斯特·费舍尔, “论革命的概念”(37~40页); 米哈依洛·马尔科维奇, “革命概念”(41~54页); 埃里希·弗罗姆, “马克思对人这门知识的贡献”(55~64页); 艾格丽丝·赫勒, “马克

思的革命理论和日常生活的革命”(65~77页); 维耶科·科拉奇, “关于马克思思想现代性的几点新想法”(78~81页); 奥西普·K·弗莱奇赛姆, “马克思——从未来学的角度看”(82~83页); 库尔特·H·沃尔夫, “悬搁马克思”(84~85页); 科斯塔斯·阿克瑟洛斯, “简论世界变动和人变变动”(86~89页); 加约·彼德洛维奇, “哲学和革命”(90~96页)。——**历史和革命**: 布兰柯·波什尼雅克, “历史和革命”(97~103页); 尤尔根·芬克, “革命和意识”(104~109页); 丹柯·格尔里奇, “当今关于行动的八个提纲”(110~116页); 鲁道夫·贝林格尔, “颠覆和革命”(117~123页); 米哈依洛·尤里奇, “历史意识的形式”(124~133页); 迈克尔·兰德曼, “异化的辩护词”(134~150页); 弗朗斯·森格尔, “政治异化和革命”(151~157页); 冈瑟·南宁, “基督教和革命”(158~161页); 布兰柯·迪斯波特, “劳动的革命”(162~163页); 霍华德·L·帕森斯, “技术和人道主义”(164~180页); 伊万·库瓦契奇, “科学技术的进程和人道主义”(181~184页); 塞奇·约那斯, “马克思主义社会学及其研究状况”(185~192页); 斯塔尼萨·诺瓦科维奇, “科学和人道主义的两个概念”(193~198页); 波兹达·戴宾亚克, “关于革命的人类学的几个问题”(196~198页)。——**今日革命**: 斯维托扎尔·斯托杨诺维奇, “当前社会主义革命的前景”(199~211页); 尤尔根·哈贝马斯, “晚期资本主义社会体制的革命化条件”(212~223页); 维耶科·克威耶第查林, “当代世界和社会主义革命”(224~233页); 罗曼·伯恩鲍姆, “论当代政治学中的政治先锋队思想: 知识分子和技术知识界”(234~249页); 柳鲍米尔·塔迪奇, “社会主义革命和政治权力”(250~259页); 朱利叶斯·斯特林卡, “论民主社会主义思想”(260~265页); 米兰·米利奇, “为语言和行为留下一席之地”



(266~276页); 阿诺德·库茨利, “反对帕齐亚尔社会主义”(277~287页); 海因茨·鲁巴斯茨, “马克思的革命无产阶级概念”(288~290页); 艾林·费希尔, “论通过个人自我管理的革命主体”(291~295页); 维尔莫斯·索斯, “总体革命”(296~298页); 姆兰登·查尔达洛维奇, “永远革命和革命的连续性”(299~304页); 札多·托尔岱, “革命和国际主义”(305~311页); 阿尔弗雷德·索恩-里塞尔, “帝国主义, 双重经济的时代”(312~322页)。——问题讨论: 恩斯特·布洛赫, “与赫伯特·马尔库塞商榷”(323~325页); 赫伯特·马尔库塞, “革命主体和自治”(326~329页); 冈瑟·南林, “答 A·库茨利”(330~332页); 万雅·苏特里奇, “对马克思革命概念的理解”(333~334页)。——专栏: 加约·彼德洛维奇, “《实践》杂志两年多来”(335~344页)。

### 1969年第5卷第3~5期

“哲学”之证明, 前言(351~352); 米兰·坎格尔加, “政治革命和社会革命”(353~370页); 安德列·克雷舍奇, “马克思著作中和当今世界上的无产阶级和社会主义”(371~386页); 斯维托扎尔·斯托杨诺维奇, “异化的辩证法和非异化的乌托邦”(387~398页); 柳鲍米尔·塔迪奇, “社会主义中的知识分子”(399~408页); 米拉丁·日沃基奇, “理想的结果和意识形态的终结”(409~429页); 维耶科·科拉奇, “‘理论反人道主义’现象”(430~434页); 乌科·帕威契维奇, “论生命的意义和人的意义”(435~450页); 米哈依洛·马尔科维奇, “经济主义还是经济的人道化”(451~475页); 普列德拉格·弗兰尼茨基, “我们时代的哲学”(476~484页); 扎戈卡-彼斯奇·格鲁

博维奇,“南斯拉夫社会学的趋势和困境”(485~496页);沃因·卢斯,“南斯拉夫人民生活中的道德”(497~514页);尼古拉·米洛西维奇,“‘犯罪和惩罚’中的动机问题”(515~531页);——肖像和境况:格尔德·沃兰德,“符合时代的人类学”(532~541页);格尔德-克拉斯·卡尔顿布鲁勒,“路德维格·克拉格斯”(542~547页);奥西普·K·弗莱奇赛姆,“未来学、可能性:界限”(548~571页)。——思想和现实:K·H·沃尔克曼-布鲁克,“反映与思维”(572~578页);让·卡玛利特,“批判的本体论和现代科学的现实性”(579~587页);约瑟夫·H·伯克,“纽约自由大学的创建”(588~592页)。——问题讨论:保罗·库尔兹,“人道主义与个人自由”(593~606页);米哈依洛·马尔科维奇,“马克思主义人道主义的基本特征”(606~615页)。——图书评论:尼古拉·斯克里达,“安德列·克雷舍奇,政治社会和政治神话”(616~617页);斯洛博但卡·达米尼扬诺维奇,“丹柯·格尔里奇,为什么?”(618~619页)。——哲学活动:托马·斯塔门科维奇,“捷克斯洛伐克哲学家和南斯拉夫哲学家聚会”(620~623页)。——附录:1969年《实践》杂志(国际版)作者索引(624~626页)。

### 1970年第6卷第1~2期

权力和人道:卢迪·苏佩克,“开场白”(3~7页);维耶科·科拉奇,“权力与人道的佯谬”(8~13页);万雅·苏特里奇,“权力和人道”(14~23页);卢西恩·戈德曼,“权力和人道主义”(24~44页);加约·彼德洛维奇,“权力、暴力和人道”(45~55页);安德列·克雷舍奇,“不当作人类生活新方式的非暴力”(54~64页);柳鲍米尔·塔迪奇,“权力、精英、

民主”(65~79页); K-H·沃尔克曼-斯鲁克,“民主的伦理”(80~86页); 恩佐·帕西(Enzo Paci),“权力主体际性”(87~92页); 约翰·刘易斯,“人的唯一性和历史的辩证法”(93~99页); 阿诺德·库茨利,“无政府主义的马克思主义中的权力问题”(100~108页); 保罗·T·布洛克尔曼,“人类本性、权力和参与民主制”(109~116页); 杜山·皮尔耶维茨“民族和权力”(117~129); 伊万·库瓦契奇,“精神恐怖的当代形式”(130~136页); 沃纳·霍布曼,“知识分子和政治权力”(137~138页); 弗朗茨·马雷克,“权力和直接民主”(139~146页); 赫尔姆特·费雷舍尔,“社会主义人道主义之真正的和棘手的问题”(147~149页); 久罗·苏森基奇,“操纵的思想和思想的操纵”(150~155页); 皮埃尔·布鲁伊,“今日革命斗争的欧洲与世界联合”(156~164页)。——E·布洛赫和G·卢卡奇:“E·布洛赫和G·卢卡奇,萨格勒布大学的荣誉博士”(165页); 恩斯特·布洛赫,“答谢萨格勒布大学授予荣誉博士头衔”(166页)。——回忆录:加约·彼德洛维奇,“贝特兰·罗素(1872~1970年)”(167~183页); 阿卜杜拉·萨切维奇,“列奥多尔·W·阿多诺(1903~1969年)”(184~214页)。——肖像和境况:保罗·里斯图契亚,“马克思论异化和私有财产”(215~222页); 迪特尔·亚林,“尼采对历史学的批判”(223~236页)。——思想和现实:米兰·坎格尔加,“历史性的乌托邦特征”(237~250页); 维耶科·卢斯,“自治平均主义和社会分层”(251~267页)。——图书评论:普列德拉格·弗兰尼茨基,“乔治·卢卡奇,历史和阶级利益”(268~269页); 维耶科斯拉夫·米克金,“昂伯托·塞诺尼,社会学方法论”(270~272页); 福埃德·姆希奇,“丹柯·格尔里奇,尼采是谁?”(272~273页); 伊万·库瓦契奇,“保罗·布鲁姆伯格,工业民主”(273~276

页)。

### 1970年第6卷第3~4期

**回忆录**：“卢西恩·戈德曼”(281~282页)。——**马克思、马克思主义、马克思学**：米哈依洛·马尔科维奇，“马克思的批判社会理论”(283~297页)；约万·阿兰德耶洛维奇，“当代马克思主义中哲学和教条主义的冲突”(298~312页)；恩佐·帕西，“现象学和马克思主义辩证法”(313~321页)；欧内斯托·戈拉西，“马克思和意大利人道主义”(322~343页)；丹柯·格尔里奇，“文学批评和马克思主义哲学”(344~361页)；布兰柯·波什尼雅克，“《荷兰宗教问答手册》对马克思主义的解释”(361~368页)。——**思想和现实**：拉德·波亚洛维奇，“魔鬼和上帝”(369~380页)；斯蒂芬·弗拉查尔，“政党和群体政治力量的垄断”(381~393页)；斯维托扎尔·斯托杨诺维奇，“六月学生运动和南斯拉夫社会革命”(394~402页)；尼波萨·波波夫，“当前南斯拉夫社会中的罢工”(403~433页)；约瑟夫·切梅尼克，“关于捷克斯洛伐克斯大林主义分析中的两点意见”(434~446页)。——**问题讨论**：多兰·克拉克·霍奇斯，“没有社会主义者的社会主义：美国展望”(447~458页)；科斯塔斯·阿克塞洛斯，“论性革命”(459~468页)。——**特别补遗**：米兰·坎格尔加，“伦理学和自由”(469~558页)。——**附录**：1970年《实践》杂志(国际版)作者索引(559~560页)。

### 1971年第7卷第1~2期

**黑格尔和我们时代**：卢迪·苏佩克，“黑格尔和列宁思想



的现实性”(3~12页);恩斯特·布洛赫,“黑格尔身上的历史中介和Novum”(13~26页);米兰·坎格尔加,“黑格尔——形而上学还是革命?”(27~38页);尤尔根·芬克,“考察(《精神现象学》中的)认识现实性的黑格尔式问题模式”(39~48页);丹柯·格尔里奇,“革命和恐怖”(49~62页);迪特尔·亚林,“通过‘教育’和‘纪念’消除历史”(63~72页);沃因·西梅诺维奇,“黑格尔《精神现象学》中的现实性”(73~84页);K-H·沃尔克曼-希鲁克,“黑格尔的绝对否定概念及其对我们的意义”(85~92页);恩佐·帕西,“黑格尔思想中现象学和历史的历史”(93~100页);米哈依洛·尤里奇,“实践、劳动和行动”(101~108页);欧内斯托·戈拉西,“黑格尔对拉丁和人道主义传统的曲解”(109~128页);库尔特·H·沃尔夫,“论我们时代的理性之狡黠”(129~138页);汉斯-迪特尔·巴尔,“黑格尔历史哲学中的历史唯物主义”(139~160页);米兰·达米尼扬诺维奇,“黑格尔体系中和马克思体系中的劳动与语言”(161~166页);约翰·P·阿那森,“无所不包的历史和解放”(167~176页);乔基姆·舒马切尔,“对黑格尔的‘无’的概念之前史的几点说明以及马克思和布洛赫对它的扬弃”(177~186页);欧内斯托·巴洛尼,“时间、非时间和无”(187~190页);帕维尔·阿波斯托尔,“黑格尔哲学和我们时代中关于死亡的四十六条论纲”(191~202页);多兰·M·波彻特,“黑格尔对当代上帝即死亡的神学之影响”(203~214页)。——列宁——新左派;恩斯特·曼德尔,“关于历史经验之列宁主义组织理论的现代性”(215~234页);米哈依洛·马尔科维奇,“新左派和文化革命”(235~256页);马克西米里安·卢贝尔,“新资产阶级的历史作用”(257~268页);维耶科·克威耶第查林,“关于当代社会主义状况下列宁主义的几个问题”(269~278页);



波兹达·亚克什奇，“资产阶级社会和资产阶级科学”（279～284页）；达里奥·雷，“费利斯·巴尔波论黑格尔辩证法”（285～288页）；P·卡里罗，“新邪恶和民主倾向”（289～306页）；日耶科·法路特，“列宁与文学问题”（307～314页）；亚斯明卡·高科维奇，“美国SDS的十字路口”（315～325页）。

### 1971年第7卷第3～4期

**南斯拉夫社会主义一瞥**：“南斯拉夫社会主义一瞥”（331～334页）；普列德拉格·弗兰尼茨基，“社会主义和危机”（335～352页）；尼波萨·波波夫，“社会冲突的形式和特征”（353～374页）；卢迪·苏佩克，“南斯拉夫自治社会主义的某些矛盾和不足”（375～398页）；札戈卡·彼斯奇-格鲁博维奇，“社会主义思想和现实”（399～422页）；伊万·库瓦契奇，“关于共时性和历史性的附加思想”（423～438页）；波兹达·亚克什奇，“处于革命和稳定之间的南斯拉夫社会”（439～450页）；米兰·坎格尔加，“南斯拉夫中产阶级思想政治意识出现的现象学”（451～474页）；安东·兹万，“革命的极乐狂欢和酒醉状态”（475～486页）；加约·波德洛维奇，“官僚社会主义吗？”（487～494页）；丹柯·格尔里奇，“民族问题旁注”（495～510页）；维耶科·克威耶第查林，“南斯拉夫社会主义自治的特点与矛盾”（511～520页）；扎科·普霍夫斯基，“关于‘事物新状态’的政治哲学”（521～532页）；布兰柯·霍瓦特，“经济形势分析以及对一项行动纲领的提议”（533～562页）。——**出版预告**：恩斯特·布洛赫，“大多数哲学家为什么还不是唯物主义者及其后果”（563～566页）。——**肖像和境况**：让-米歇尔·帕米尔，“戈德曼不朽”（567～624页）。——**问题讨论**：沃因·米利奇，

“批判理论的方法”(625~656页)。——图书评论：波兹达·亚克什奇，“当代南斯拉夫社会的文化和发展”(657~664页)。——附录：1971年《实践》杂志(国际版)作者索引(665~666页)。

### 1972年第8卷第1~2期

**乌托邦和现实**：卢迪·苏佩克，“乌托邦和现实”(3~8页)；米兰·坎格尔加，“现实和乌托邦”(9~26页)；米哈依洛·尤里奇，“乌托邦的双重意义”(27~38页)；K-H·沃尔克曼-希拉克，“思想怎样成为乌托邦？”(39~46页)；拉西姆·穆米诺维奇，“乌托邦作为人道主义危机的表征”(47~62页)；鲁道夫·贝林格尔，“人道和乌托邦”(71~78页)；迪特尔·亚林，“艺术和现实”(79~92页)；保罗·皮科尼，“乌托邦和异化的具体克服”(93~102页)；扎戈卡·彼斯奇-格鲁博维奇，“文化：连接乌托邦和现实之桥”(103~118页)；霍蒂默·伯格“神学的现实性”(119~128页)。——**肖像和境况**：丹柯·格尔里奇，“作为艺术回归的平等之永恒回归”(129~140页)；柳鲍米尔·塔迪奇，“赫伯特·马尔库塞，在科学和乌托邦之间”(141~168页)。——专栏：“《实践》杂志编委的宣言”(169页)。

### 1972年第8卷第3~4期

**无政府主义、未来和革命**：特里沃·因迪奇，“无政府-共产主义-运动及其道德”(175~184页)；达涅尔·格林，“自发性组织与无政府主义”(185~194页)；恩佐·帕西，“自发性、理性和社会实践”(195~202页)；伊万·库瓦契奇，“自发性和组

织”(203~208页); 罗伯特·容克,“未来车间”(209~215页); 汉斯-迪特尔·巴尔,“进步的未来”(215~228页); 理查德·卡里罗,“轮流执政在工业制度中的创建”(229~236页); V·L·艾伦,“当代资本主义和革命变革”(237~250页); 伊万·马克西莫维奇,“当代社会主义经济问题的目的论基础和遗传学基础”(251~268页); 赫尔姆斯·费雷舍尔,“社会主义蜕变的正常情况和唯物论情况”(269~278页); 日沃因·迪尼奇,“存在显露的社会学和商业经济的作用”(279~304页); 奥克塔维安·切坦,“文化和民主”(305~312页); 维拉多·马德亚里维奇,“作为乌托邦范畴的文学和革命神话”(313~320页); 尼古拉·比鲁,“论文化结构中艺术现象的伦理意义”(321~324页); 罗伯特·克拉加洛特,“玛哈特玛·甘地的受托管社会主义:印度对乌托邦的探索”(325~338页); 辛格·希巴塔,“越南革命和马克思主义哲学”(339~350页); 塞奇·马利特,“法国一九六八年五月以后的政治斗争和社会运动”(351~358页); 米诺斯拉夫·基列克,“冒险的危机”(359~366页)。——思想和现实: 科斯塔斯·阿克瑟洛斯,“总体的协调”(367~372页); 普列德拉格·弗兰尼茨基,“自治思想的理论阐述”(373~394页)。——问题讨论: 伊万·库瓦契奇,“极左派的基础和前景”(395~408页)。——附录: 1972年《实践》杂志(国际版)作者索引(409~410页)。

## 1973年第9卷第1期

自由主义和社会主义: 一、会议开幕(米哈依洛·马尔科维奇, 3~4页)。二、导论: 柳鲍米尔·塔迪奇,“私有财产对人类自由的限制机制”(5~20页)。三、对导论文章的讨论: (丹

柯·格尔里奇——21页；柳鲍米尔·塔迪奇——23页；特里沃·印基奇——23页；扎戈卡·彼斯奇-格鲁博维奇——26页；安德列·克雷舍奇——27页；D·米丘诺维奇——29页；B·亚克什奇——30页；M·日沃基奇——30页；N·罗特(Rot)——31页；丹柯·格尔里奇——32页；M·马尔科维奇——33页；L·塔迪奇——39页)。四、政治异化和政治解放：特里沃·印基奇，“政治干预和抽象公民”(43~48页)；(丹柯·格尔里奇——49页；米哈依洛·马尔科维奇——50页；丹柯·格尔里奇——54页；特里沃·印基奇——55页；安德列·克雷舍奇——57页；米拉丁·日沃基奇——58页；K·查沃斯基——63页)。五、文化思考和人类学思考：多布里卡·乔西奇，“对先验论和空谈态度的批判”(69~72页)；(B·波扬诺维奇——73页；Z·彼斯奇-格鲁博维奇——101页；K·查沃斯基——104页；D·乔西奇——105页；T·印基奇——107页；D·乔西奇——108页；M·马尔科维奇——111页；M·日沃基奇——113页)。六、自由主义和马克思主义：兹德拉维科·库契那，“关于自由主义和马克思主义的几点思考”(115~119页)；(B·亚克什奇——120页；M·日沃基奇；M·马尔科维奇——127页)。

### 1973年第9卷第2~3期

平等和自由：米哈依洛·马尔科维奇，“平等和自由”(135~152页)；扎戈卡·格鲁博维奇，“自我完善、平等和自由”(153~160页)；札科·普霍夫斯基，“民主和煽动”(161~172页)；柳鲍米尔·塔迪奇，“民主概念的分化”(173~178页)；让-米歇尔·帕米尔，“斗争的新方式与日常生活批判”(179~186页)；伊万·库瓦契奇，“‘后工业社会’和自由”(187~190页)；霍斯特·基兹

克奇，“博爱理论的前思考”(191~194页)；德兹梅尔·索科洛维奇，“所有权与不自由”(195~216页)；斯尔让·乌尔坎，“关于社会不平等的几点评论”(217~242页)。——肖像和境况：米兰·坎格尔加，“论黑格尔的匮乏概念”(243~252页)；拉德兹达·查契诺维奇-普霍夫斯基，“启蒙的辩证法和被启蒙的辩证法”(253~270页)。——思想和现实：丹柯·格尔里奇，“社会组织和舞台”(271~282页)。——问题讨论：冈拉·斯基尔伯克，“生态学和马克思主义”(283~290页)；迪米塔·迪米特洛夫，“马克思主义和文学”(291~298页)。——文献资料：乔治·卢卡奇，“布达佩斯学派”(299~302)。——回忆录：“塞奇·马利特”(303~304页)。

#### 1973年第9卷第4期

马克思主义和社会意识：斯维托扎尔·斯托杨诺维奇，“从革命后专制到民主”(311~344页)；伊万·库瓦契奇，“中产阶级的意识形态”(335~356页)；扎戈卡·格鲁博维奇，“为什么功能主义在今天南斯拉夫比马克思主义吸引人？”(357~368页)。——图书评论：维耶科·克威耶第查林，“柳鲍米尔·塔迪奇，传统和革命”(369~375页)；布兰柯·波什尼雅克，“马克斯·穆勒，经验和历史”(375~378页)；尼温·塞萨迪奇，“A·N·普里奥，思想的对象”(378~380页)；布拉曾卡·迪斯波特，“沃尔夫甘·哈里奇，论对革命中急躁症的批判”(380~382页)；约旦·杰里奇，“科拉多·巴比科斯，论工农”(382~385页)。——附录：1973年《实践》杂志(国版版)作者索引(387)。



## 1974年第10卷第1~2期

**资产阶级世界和社会主义**：卢迪·苏佩克，“科尔丘拉夏令学园10年(1963年~1973年)”(3~15页)；恩斯特·布洛赫，“资产阶级世界和社会主义”(17~19页)；普列德拉格·弗兰尼茨基，“资产阶级和社会主义”(21~37页)；维耶科·科拉奇，“资产阶级社会的疑难症和人类解放的要求”(39~44页)；尤尔根·哈贝马斯，“哲学在马克思主义中的作用”(45~52页)；加约·彼德洛维奇，“哲学和社会主义——新的争论”(53~68页)；卢西奥·洛姆巴多-拉岱斯，“意大利马克思主义理论中的哲学与政治”(69~79页)；伊万·库瓦契奇，“马克思对资产阶级社会的分析和聚合理论”(81~92页)；米哈依洛·马尔科维奇，“自治的基本问题”(93~100页)；伊万·瓦尔加，“资本主义世界和社会主义世界中的可能性和局限”(101~110页)；斯尔让·乌尔坎，“资产阶级世界和社会主义中的社会平等和不平等：挑战与抉择”(111~128页)；斯维托扎尔·斯托杨诺维奇，“斯大林主义的‘党性’和共产主义的尊严”(129~138页)；让-米歇尔·帕米尔，“苏联马克思主义和西方马克思主义：关于马克思与哲学之间关系史的几点评述”(139~152页)；斯蒂芬·莫拉夫斯基，“与艺术相对立的审查”(153~167页)；丹柯·格尔里奇，“资产阶级的艺术和社会主义的艺术存在吗？”(169~181页)。——**当代技术和世界命运**：亚伯拉罕·埃德尔，“技术和道德”(183~196页)；米歇尔·马科比，“是谁为什么创造了新技术”(197~206页)；保罗·布洛克尔曼，“教育和后工业社会”(207~225页)；威廉·马克布莱德，“资本主义和后资本主义社会中的知识生产力”(227~236页)；海因茨·布朗德，“面对自然、自我实现和人的社会自我组织”(237~248页)。

## 撰稿人名录

### 约万·阿杰德耶洛维奇

1935年生于莱斯科瓦茨。毕业于贝尔格莱德大学哲学系。主要研究逻辑学和方法论，现在贝尔格莱德大学任教。著作有：《归纳法在科学研究中的作用》，贝尔格莱德，1967年。

### 布兰柯·波什尼雅克

1923年生于奥西耶克。在萨格勒布大学学习哲学和古典文献学。1950年获哲学学士学位，1956年以论文《作为一门科学的哲学史》获哲学博士学位。1950年以来一直在萨格勒布大学讲授哲学（1970年起任正教授）。主要研究哲学史，特别是希腊哲学和中世纪哲学，对其中的方法论问题以及当前哲学中的某些倾向尤为关注。他还致力于宗教哲学以及当代关于基督教和马克思主义之间关系的讨论。从一开始，波什尼雅克就是《实践》杂志编辑部成员，他还是科尔丘拉夏令学园的成员。1968~1971年，曾任克罗地亚哲学学会主席，参加过多次国际专题讨论会，特别是在德国的一些大学发表过演讲。著作有：《亚里士多德以前的希腊哲学》，萨格勒布，1956年。《作为科学的哲学史》，萨格勒布，1958年。《逻各斯和辩证法》，萨格勒布，1961年。《哲学和基督教》，萨格勒布，1966年。《马克思主义者和基督徒》，与M·斯克沃茨合作，萨格勒布，1969年。《希腊人对〈圣经〉的哲学批判》，萨格勒布，1971年。《哲学。哲学思想导论》，萨格勒布，1973年。《哲学大全》，萨格勒布，1978年。

### **米哈依洛·尤里奇**

1925年生于沙巴茨。在贝尔格莱德大学学习法律、哲学和古典文献学。1954年获哲学博士学位，论文题目为《希腊诡辩派的自然法思想》。长期以来一直在贝尔格莱德大学法律系任社会学和政治学史教授。1972年被判刑并开除出贝尔格莱德大学。在由于政治原因被监禁9个月之后，曾任维也纳大学客座教授（1973~1975年）。现在贝尔格莱德社会科学研究所工作。主要研究一般哲学和社会学，以及历史哲学、文化哲学和社会哲学问题。出版过有价值的希腊哲学专著，曾是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园的成员。著作有：《希腊诡辩派的自然法思想》，贝尔格莱德，1958年。《社会学方法问题》，贝尔格莱德，1962年。《马克斯·韦伯的社会学》，萨格勒布，1964年。《作为政治理想的人道主义：一篇论希腊文化的论文》，贝尔格莱德，1968年。《我们时代的自发性。社会哲学的反思》，贝尔格莱德，1972年。《神话、科学和意识形态》，阿姆斯特丹，1979年。

### **扎戈卡·格鲁博维奇**

1930年生于沙巴茨。毕业于贝尔格莱德大学哲学系。后来主要研究社会人类学和社会学。1975年1月被塞尔维亚共和国议会决定开除出校之前，她一直在贝尔格莱德大学讲授社会人类学。格鲁博维奇是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园的成员，也是《哲学》杂志的编委。在欧洲、特别是在英国和斯堪的纳维亚的一些大学作过演讲。著作有：《当代人格理论问题》，贝尔格莱德，1966年。《人及其世界》，贝尔格莱德，1973年。

### **丹柯·格尔里奇**

1923年生于波斯尼亚。在萨格勒布大学学习哲学，并获得

学士和哲学博士学位，博士论文是论述尼采的。多年来一直在萨格勒布的南斯拉夫词典学研究所任哲学和社会学编辑。1969年起任贝尔格莱德大学美学教授，后于1972年开始任萨格勒布大学美学教授。主要研究美学，以及本体论和哲学人类学，他的翻译和对19世纪与20世纪哲学的研究是闻名遐迩的。从一开始，他就是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园的成员。1966~1968年，任克罗地亚哲学学会主席。他是科隆大学客座教授，并在德国和瑞士的许多大学作过演讲。著作有：《哲学》，萨格勒布，1963年（1965年再版）。《艺术和哲学》，萨格勒布，1965年。《哲学家词典》，萨格勒布，1968年。《为什么》，萨格勒布，1968年。《尼采是谁？》，贝尔格莱德，1969年。《反对教条主义者》，萨格勒布，1971年。《美学（第一卷）。哲学问题史》，萨格勒布，1974年。《美学（第2卷）。美学的新纪元》，萨格勒布，1976年。《美学（第3卷）。美学的衰落》，萨格勒布，1978年。

### 米兰·坎格尔加

1923年生于萨格勒布。在萨格勒布大学学习哲学，1950年获学士学位，1961年获博士学位，论文题目为《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》。任萨格勒布大学伦理学和美学教授。主要研究一般哲学问题，以及哲学人类学、伦理学和美学，但强烈反对任何把哲学区分为各个不同学科的形式主义划分。尤以对马克思、黑格尔和康德的解释，以及对斯大林主义和实证主义的激烈批判而著称。他是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园最杰出的成员之一。1964~1968年，任南斯拉夫哲学协会书记，1973~1975年，任克罗地亚哲学学会主席。著作有：《唯理论哲学。17世纪的伟大形而上学体系》，萨格勒布，1957年。



《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》，萨格勒布，1963年。《伦理与自由》，萨格勒布，1966年（1976年译为斯洛伐克语在布拉迪斯拉瓦出版）。《历史的意义》，萨格勒布，1970年。《伦理学的反思》，萨格勒布，1970年。《人和世界。历史世界及其可能性》，萨格勒布，1975年。

### **安德列·克雷舍奇**

1921年生于莫斯塔尔。在列宁格勒大学、莫斯科大学和贝尔格莱德大学（1951年在这里获学士学位）学习哲学。1951～1961年，在萨拉热窝大学讲授哲学。1961～1965年，任贝尔格莱德工人运动研究所研究员，后任所长。1975年底，由于反对开除贝尔格莱德大学八位教授的新措施而辞职并退休。在战争期，克雷舍奇参加过游击解放武装；战后，在南斯拉夫共产主义者联盟中担任过许多重要职务，包括任南斯拉夫劳动人民社会主义者联盟联邦委员会主席团成员。克雷舍奇还是联邦议会议员。1962～1964年，任南斯拉夫哲学协会主席，是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园的成员。早先主要研究逻辑学问题和认识论，后研究政治哲学和宗教哲学。著作有：《相对陈述和认识的相对性》，萨拉热窝，1958年。《作为尘世权力和上帝权力之崇拜的宗教》，贝尔格莱德，1958年。《政治社会和政治神话》，贝尔格莱德，1968年。《政治的辩证法》，萨拉热窝，1968年。《天国和共产主义》，贝尔格莱德，1976年。

### **伊万·库瓦契奇**

1923年生于加塔。在萨格勒布大学、列宁格勒大学和莫斯科大学学习哲学。在萨格勒布大学获学士学位和哲学博士学位，博士学位论文研究的是G·E·摩尔的哲学思想。从哲学系毕



业后，他不断涉猎社会学。现为萨格勒布大学社会学教授。主要研究哲学和社会科学方法，以及当代社会、特别是发达工业社会的结构问题。库瓦契奇是科尔丘拉夏令学园和《实践》杂志编辑部成员，近年来任《实践》杂志(南斯拉夫版)两位主编之一。曾任克罗地亚社会学学会主席。著作有：《G. E. 摩尔的哲学》，萨格勒布，1961年。《富裕和暴力》，萨格勒布，1970年。《马克思主义和功能主义》，贝尔格莱德，1970年。《冲突》，萨格勒布，1972年。

### 米哈依洛·马尔科维奇

1923年生于贝尔格莱德。参加过南斯拉夫解放战争，曾任铁托领导的游击队的军官。战后就读于贝尔格莱德大学，于1950年毕业。在贝尔格莱德大学获博士学位，论文题目为《当代逻辑学中的形式主义》。1956年，在伦敦大学以论文《逻辑概念》再次获得博士学位。1950年以后，在贝尔格莱德大学讲授哲学，对广大哲学系学生和该系同事产生过巨大的、卓有成效的影响。众所周知，1975年，他与七位同事一道被塞尔维亚共和国议会决定开除出贝尔格莱德大学。早先研究一般哲学、逻辑学、方法论和科学哲学，后来也研究社会政治哲学和伦理学。他是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园的成员，也是《哲学》杂志的编委。1960~1962年，任南斯拉夫哲学协会主席。在70年代，他曾连续数年担任贝尔格莱德大学研究所所长。他是塞尔维亚科学院通讯院士，国际人道主义和伦理学联合会的执行主席，巴黎国际哲学研究院院士，国际和平基金会的委员，美国和欧洲许多大学的客座讲授。其著作被广泛翻译成各种文字。著作有：《苏联对马克思主义哲学基础的修正》，贝尔格莱德，1952年。《逻辑学》，贝尔格莱德，1956年。《当代逻辑学中的

形式主义》，贝尔格莱德，1958年(后被译成波兰文)。《意义的辩证论》，贝尔格莱德，1961年，第二版刊行于1973年。《人道主义和辩证法》，贝尔格莱德，1968年(后被译成日文)。《实践的辩证法》，美茵河畔法兰克福，1968年(后被译成西班牙文)。《再评估》，贝尔格莱德，1972年。《让社会主义发展》，斯德哥尔摩，1972年。《从富裕到实践》，安阿伯，1974年。《当代马克思》，诺丁汉，1974年。《自治社会主义》，第一、二卷，与B·霍华特和R·苏佩克合编，国际科学艺术丛书，纽约，1975年。

#### **德拉戈柳勃·米丘诺维奇**

1930年生于梅达利。1954年毕业于贝尔格莱德大学。当初在一所高中任教师，后在教育研究所工作。1960年，他被选拔到贝尔格莱德大学讲授社会理论史。1975年1月，被塞尔维亚共和国议会决定(与七位教授一道)开除出校。曾任塞尔维亚社会学学会主席、《实践》杂志顾问委员会成员、《社会学研究》、《观点》和《哲学》等杂志的编委，也是科尔迪拉夏令学园的成员。研究领域主要为哲学、社会科学史和政治哲学。著作有：《马克思论官僚制度和舆论》，贝尔格莱德，1966年。《逻辑学与社会学》，贝尔格莱德，1971年。

#### **沃因·米利奇**

1922年生于皮乌尼萨。参加过民族解放武装，并担任游击队的军官。毕业于贝尔格莱德大学。后主要研究社会学、特别是社会学研究的方法。曾任科尔丘拉夏令学园和《实践》杂志顾问委员会的成员。现在贝尔格莱德大学讲授社会学。著作有：《社会学的方法》，1965年。他还发表过大量论文，并为外

文书籍的塞尔维亚克罗地亚语译著写过不少学识渊博的前言或导论。

### 加约·彼德洛维奇

1927年生于卡尔洛瓦茨。在列宁格勒大学、莫斯科大学和萨格勒布大学学习哲学。分别于1950年和1956年在萨格勒布大学获学士学位和哲学博士学位。自1959年起，在萨格勒布大学讲授哲学(1969年晋升为正教授)。从《实践》杂志创刊起，一直担任主编，先是和D·别约维奇(他于1966年离开杂志并参与于官方对它的攻击)共同负责这项工作，后与R·苏佩克，最后和V·科拉奇与I·库瓦契奇共同主持这一工作。他是科尔丘拉夏令学园的成员。并担任过克罗地亚哲学学会主席(1963~1964年)和南斯拉夫哲学协会主席(1964~1966年)。1973年，当选为巴黎国际哲学研究院院士。并任美国、德国和其他国家许多大学的客座教授，作过多次讲演。主要研究本体论问题、哲学人类学、认识论和逻辑学，以及当代研究的主要流派。著作有：《英国经验论哲学》，萨格勒布，1955年，《G·V·普列汉诺夫的哲学思想》，萨格勒布，1957年。《逻辑学》，萨格勒布，1963年(1968年被译成意大利文出版)。《从洛克到艾耶尔》，萨格勒布，1963年。《哲学和马克思主义》，萨格勒布，1965年，1976年再版；英译本名为《20世纪中叶的马克思》，纽约，1967年，还被译成捷克文、德文、日文和西班牙文。《人的可能性》，萨格勒布，1969年。《哲学和革命》，伦贝克，1971年；1972年出西班牙文版；1975年用塞尔维亚克罗地亚文在萨格勒布出版。《实践的宗旨何在》，萨格勒布，1972年。《对革命的思考》，萨格勒布，1978年。

### **维耶科·卢斯**

1924年生于戈尼亚拉得戈那。毕业于卢布尔雅那大学哲学系，并留校任该校哲学教师。作为《观点》这份批判的马克思主义杂志的一名编辑，他遇到过不少麻烦，并失去了在大学的教席。不久，他又在政治学系、社会学系和新闻系谋得新的职位，但最近又被迫离职。现在，他在好几个研究机构从事社会学研究。是《实践》杂志顾问委员会成员。主要研究社会学，特别是权力分配、参与和自治问题。著作有：《人、工作和结构》，马里博尔，1970年。《劳动组织中的责任和权力》，克拉尼，1972年。

### **斯维托扎尔·斯托杨诺维奇**

1931年生于克拉古耶瓦茨。在贝尔格莱德大学学习哲学并获得学士学位。1962年，他以1960~1961年在牛津大学进修一年的研究为基础，在贝尔格莱德大学通过了论述当代元理学的博士论文。从1957年起，在贝尔格莱德大学讲授伦理学。他的研究领域还包括政治哲学、哲学人类学，并以对社会主义和国家主义之间的关系，以及对一般哲学的分析而著称。1975年1月，被塞尔维亚共和国议会决定开除出校。他是《实践》杂志编委会和科尔丘拉夏令学园成员。多年担任《哲学》杂志的编辑。1977年，当选为巴黎哲学研究院院士，并一直担任美国、德国和其它国家许多大学客座教授，发表过多次讲演。著作有：《当代元伦理学》，贝尔格莱德，1964年。《理想与现实之间》，贝尔格莱德，1969年，英译本于1973年由牛津大学出版社发行，还被译成德文、法文、意大利文、西班牙文和瑞典文。



### 卢迪·苏佩克

1913年生于萨格勒布，在萨格勒布大学学习哲学，在巴黎大学学习心理学。第二次世界大战期间，参加过法国抵抗运动。在巴黎被捕并被遣送到布沉瓦尔德集中营，直至战争结束前，他一直在那里领导着集中营里的地下组织进行斗争。战后，他在巴黎大学J·皮亚杰的指导下于1950年获哲学博士学位。1958年从巴黎大学回国后，他先是在萨格勒布大学讲授心理学，后任贝尔格莱德大学社会科学研究员。1961年后，重返萨格勒布大学，任艺术系的社会学教授。1952~1954年，任《观点》杂志主编(与加约·彼德洛维奇联袂)。苏佩克是科尔丘拉夏令学园主席，也是克罗地亚社会学学会和南斯拉夫社会学协会主席。其著作大多是关于社会学和心理学的，但他认为，这两者只有与哲学相结合才能取得建设性的发展。著作有：《资产阶级抒情诗的心理學》，萨格勒布，1952年。《经济学中的心理学》，贝尔格莱德，1956年。《艺术和心理学》，萨格勒布，1958年。《舆论研究》，萨格勒布，1961年。《友情路上的青春。劳动行为的心理社会学》，贝尔格莱德，1963年。《斯宾塞和社会学中的生物学》，萨格勒布，1965年。《自治和工人阶级》，萨格勒布，1956年。《社会学和社会主义》，萨格勒布，1966年(1970年被译成德文)。《人道主义的知识分子和政治学》，萨格勒布，1971年。《社会偏见》，萨格勒布，1973年。《参与、工人控制和自治》，萨格勒布，1974年。《自治社会主义》，与B·霍华特、M·马尔科维奇合编，国际科学艺术丛书，纽约，1975年。

### 久罗·苏森基奇

1934年生于克罗地亚共和国的卢多波利亚，毕业于萨格勒



布大学哲学系。1965年在贝尔格莱德大学哲学系获哲学博士学位。1960~1971年，在贝尔格莱德社会科学研究所工作；1971年以来，任尼斯大学哲学系心理学副教授。著作有：《社会学中的法律概念》，贝尔格莱德，1967年。《抵御批判思维》，贝尔格莱德，1971年。《社会学方法之批判》，尼斯，1973年。《操纵的思想和思想的操纵》，贝尔格莱德，1976年。

### **柳鲍米尔·塔迪奇**

1925年生于斯姆利耶契诺。二次世界大战期间，在解放部队中是一名游击队员。在萨拉热窝大学学习法律；在贝尔格莱德大学获学士学位；在卢布尔雅那大学获哲学博士学位。1954~1962年，任萨拉热窝大学法律系助教；1962~1965年，任贝尔格莱德社会科学研究所政治学和法理学研究室主任。1965年起，任贝尔格莱德大学政治哲学和政治社会学教授。1975年1月，被塞尔维亚共和国议会决定开除出校。他是《实践》杂志编辑部和科尔丘拉夏令学园的成员，还是《哲学》杂志的主编（与Z·格鲁博维奇联袂）。著作有：《汉斯·克尔森法学理论的哲学基础》，萨拉热窝，1962年。《法理学的对象》，贝尔格莱德，1966年。《秩序和自由》，贝尔格莱德，1967年。《传统和革命》，贝尔格莱德，1972年。《权威和异端》，萨格勒布，1974年。《法律、自然和历史》，贝尔格莱德，1975年。

### **普列德拉格·弗兰尼茨基**

1922年生于本科瓦茨。在萨格勒布大学学习哲学，1947年获学士学位。1951年在贝尔格莱德大学获哲学博士学位。从1947年起，在萨格勒布讲授哲学。主要研究当代哲学、特别是马克思主义哲学史和当前的问题。他的巨著《马克思主义史》使

他在该领域成为享有世界声誉的专家。他是《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园的成员。曾任克罗地亚哲学学会主席（1959～1961年）和南斯拉夫哲学协会主席（1966～1969年）。1974年，当选为巴黎国际哲学研究院院士。并在欧洲、特别是西德的一些大学发表过讲演。著作有：《对社会科学的疑难问题的贡献》，萨格勒布，1951年。《论马克思主义经典中的普遍、特殊和个别问题》，萨格勒布，1953年。《卡尔·马克思思想的发展》，萨格勒布，1953年。《哲学研究和批判》，贝尔格莱德，1957年。《马克思主义史》，萨格勒布，1961年；1971年再版，1975年出第三版；还被译成德文和意大利文；法文和英文的翻译也在准备之中。《人和历史》，萨拉热窝，1966年；还被译成德文和意大利文。《马克思主义的论题》，萨格勒布，1973年。《哲学肖像》，贝尔格莱德，1974年。

### **斯尔德扬·乌尔坎**

1921年生于斯普利特。在萨格勒布大学学习哲学，获学士学位。主要研究知识社会学并获哲学博士学位，论文讨论的是曼海姆意识形态的问题。现任斯普利特大学法律系社会学教授，并研究一般社会学、哲学、宗教社会学（特别是基督教教会和宗教的近期趋势）和政治社会学（特别是社会平等问题）。著作有：《论社会平等和不平等》，萨格勒布，1974年。《宗教行为》，第一、二卷，与施特斐查·巴哈堤亚利维奇合作，萨格勒布，1975年。

### **米拉丁·日沃基奇**

1930年生于塞尔维亚的里帕尼。在贝尔格莱德大学学习哲学，1953年获学士学位，1962年获哲学博士学位。1953～1956

年，任高中教师；自1956年起，在贝尔格莱德讲授哲学。1975年1月，与“实践派”的其他七位成员一道被塞尔维亚共和国议会决定开除出校。1963~1967年，任《哲学》杂志编辑；1962~1966年，任塞尔维亚哲学学会主席。他是《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园的成员。主要研究伦理学、哲学人类学、文化哲学和政治哲学。著作有：《论意识形态》，贝尔格莱德，1958年。《实用主义和当代哲学》，贝尔格莱德，1963年。《人和价值》，贝尔格莱德，1969年（也用德文出版）。《存在、现实和自由》，贝尔格莱德，1973年。

### **安东·兹万**

1929年生于卡尔洛瓦茨。在萨格勒布大学学习哲学并获学士学位。五六十年代专门从事政治活动，在南斯拉夫共产主义者联盟中担任过各种不同职务（南共联盟大学委员会书记、萨格勒布市市委宣传部部长，等等）。1969年，因所谓与学生运动和实践派有牵连而被剥夺政治工作，但仍领取工资。自1973年起，任萨格勒布那普里杰德出版社社长。主要研究政治哲学、哲学和文化社会学。在《实践》、《文化工作者》等杂志上发表过一系列论文。

### **多布尼卡·科西奇**

1921年生于塞尔维亚的维里卡德利诺瓦。1941年毕业于农业学校。参加过1941~1945年的民族解放战争，并在1945~1970年期间担任过各种重要职务。现被认为是南斯拉夫最富有创造性、最受人爱戴的作家之一，特别以集中反映两次世界大战的历史长篇小说而闻名。主要出版物有：《远方即是太阳》，贝尔格莱德，1951年，1963年再版。《根》，贝尔格莱德，1954

年。《界限》，第一至三卷，贝尔格莱德，1961年。《行动》，贝尔格莱德，1964年。《贝卡》，贝尔格莱德，1966年。《死亡时刻》，第一至三卷，贝尔格莱德，1972~1975年；1978年被译成英文同时在纽约和伦敦出版发行。

(加约·彼德洛维奇供稿)

## 本卷文章目录详编

米哈依洛·马尔科维奇：“今天的辩证法”/首次发表于《人道主义和辩证法》一书，贝尔格莱德，1967年，第141~181页。

米兰·坎格尔加：“马克思哲学的意义”/首次发表于《实践》杂志(南斯拉夫版)，第4卷，1967年，第289~305页。

斯维托扎尔·斯托杨诺维奇：“历史唯物主义的张力”/为“如何看待马克思的决定论”的修订稿，载《理论》杂志第1~2期，贝尔格莱德，1976年，第63~75页。

沃因·米利奇：“社会决定论的某些片面观点”/选自《社会学的方法》(贝尔格莱德，1965年)，第十三章第二节，第541~543页。

约万·阿兰德耶洛维奇：“历史学与历史哲学”/选自《哲学和时代意识》，贝尔格莱德，第五章第二节，第152~163页。

米哈依洛·尤里奇：“政治的人”/首次发表于《当代哲学论题》，贝尔格莱德，1965年，第5~22页。

安德列·克雷舍奇：“政治专政：政治与社会的冲突”/选自《个人崇拜批判》中的一章，贝尔格莱德，1968年，第153~173页。

丹柯·格尔里奇：“革命和恐怖”/首次发表于《实践》杂志(南斯拉夫版)，第7卷，1970年，第741~753页。

加约·彼德洛维奇：“革命的哲学概念”/首次发表于《实践》杂志(南斯拉夫版)，第10卷，1973年，第155~169页。

扎戈卡·格鲁博维奇：“文化：乌托邦与现实之桥”/首次发



表于《实践》杂志（南斯拉夫版），第9卷，1972年，第247~261页。

米拉丁·日沃基奇：“在现代文化的两种类型之间”/《实践》杂志（南斯拉夫版），第5~6期，1967年，第802~812页。

久罗·苏森基奇：“思想与生活”/先前未发表过。

布兰柯·波什尼雅克：“社会主义中宗教的消亡”/首次发表于《哲学和基督教》一书（萨格勒布，1966年），第573~582页。

多布尼卡·科西奇：“文化与革命”/向塞尔维亚哲学学会、贝尔格莱德大学哲学系和《哲学》杂志于1974年2月在迪乌西比亚召开的“文化和革命”哲学讨论会提交的论文。后发表于《实践》杂志（南斯拉夫版），1974年，第2期。

普列德拉格·弗兰尼茨基：“自治思想的理论基础”/首次用德文发表于《实践》杂志（国际版），第8卷，1972年，第373~394页。

卢迪·苏佩克：“南斯拉夫自治社会主义的某些矛盾与不足”/首次发表于《实践》杂志（南斯拉夫版），第7卷，1971年，第347~373页。英文首次发表于《实践》杂志（国际版），第7卷，1971年，第375~398页。

维耶科·卢斯：“革命运动的制度化”/英文首次发表于《实践》杂志（国际版），第3卷，1967年，第201~213页。

柳鲍米尔·塔迪奇：“官僚制度——异化的组织”/首次发表于《实践》杂志（南斯拉夫版），第4卷，1967年，第668~680页。

德拉戈柳勃·米丘诺维奇：“官僚制度与公共交往”/首次发表于《实践》杂志（南斯拉夫版），第2卷，1965年，第642~653页。

斯尔德扬·乌尔坎：“资产阶级世界和社会主义中的平等

与不平等”/首次发表于《实践》杂志(南斯拉夫版),第10卷,1973年,第645~665页。英文首次发表于《实践》杂志(国际版),第10卷,1974年,第118~128页。

伊万·库瓦契奇:“中产阶级的意识形态”/首次发表于《实践》杂志(南斯拉夫版),第9卷,1972年,第351~375页。英文首次发表于《实践》杂志(国际版),第9卷,1973年,第335~356页。

安东·兹万:“革命的极乐狂欢和酒醉状态”/首次发表于《实践》杂志(南斯拉夫版),第7卷,1971年,第455~483页。英文首次发表于《实践》杂志(国际版),第7卷,1971年,第475~486页。

## 《国外马克思主义和社会 主义研究丛书》

### 第一批书目

- |                  |             |   |
|------------------|-------------|---|
| 1. 对卡尔·马克思的理解    | [美]悉尼·胡克    | 著 |
|                  | 徐崇温         | 译 |
| 2. 历史和阶级意识       | [匈]卢卡奇      | 著 |
| ——马克思主义辩证法研究     | 张西平         | 译 |
| 3. 交往与社会进化       | [德]哈贝马斯     | 著 |
|                  | 张博树         | 译 |
| 4. 马克思的历史理论      | [美]威廉姆·肖    | 著 |
|                  | 阮仁慧 钟石韦 冯端荃 | 译 |
| 5. 处在21世纪前夜的社会主义 | [南]尼科利奇     | 编 |
|                  | 赵培杰 冯瑞梅 孙春晨 | 译 |
| 6. 论国家           | [法]列菲弗尔     | 著 |
| ——从黑格尔到斯大林和毛泽东   | 李青宜等        | 译 |
| 7. 单向度的人         | [美]马尔库塞     | 著 |
| ——发达工业社会意识形态研究   | 张峰 吕世平      | 译 |
| 8. 批判理论          | [德]马克斯·霍克海默 | 著 |
|                  | 李小兵等        | 译 |
| 9. 马克思主义和哲学      | [德]卡尔·柯尔施   | 著 |
|                  | 王南湜 荣新海译 张峰 | 校 |
| 10. 卡尔·马克思的历史理论  | [英]G.A. 科亨  | 著 |

- 一个辩护 岳长龄 译  
 11. “西方马克思主义”论丛 徐崇温 著

### 第二批书目

12. 实践哲学 [意]葛兰西 著  
 徐崇温 译
13. 启蒙辩证法(哲学片断) [德] 马克思·霍克海默 著  
 特奥多·阿多尔诺 著  
 洪佩郁 简月峰 译
14. 日常生活 [匈]阿格妮丝·赫勒 著  
 衣俊卿 译
15. 法西斯主义群众心理学 [奥]威尔海姆·弗希 著  
 张峰 译
16. “新马克思主义”传记辞典 [美]罗伯特·戈尔曼 编  
 赵培杰 李菱 邓玉昆等 译
17. 法兰克福学派研究 欧力同 张伟 著
18. “西方马克思主义”的当代资本主义理论 李宜 著
19. 用马克思主义评析西方思潮 徐崇温 著
20. 社会民主与未来 [德]维·勃兰特 著  
 [奥]布·克赖斯基 著  
 [瑞典]欧·帕尔梅 著  
 丁冬红 白伟 译

### 第三批书目

21. 卢梭和马克思 [意]德拉—沃伦佩 著  
 赵培杰 译
22. 理性和革命—— [美]马尔本塞 著

- 黑格尔和社会理论的兴起 程志民等 译
23. 交往行动理论·第一卷——行动的合理性和社会合理化 [德]哈贝马斯 著  
洪佩郁 蔺青 译
24. 交往行动理论·第二卷——论功能主义理性批判 [德]哈贝马斯 著  
洪佩郁 蔺青 译
25. 否定的辩证法 [德]阿多尔诺 著  
张峰 译
26. 自然的控制 [加]威廉·莱斯 著  
岳长龄 李建华 译
27. 历史和结构——论黑格尔马克思主义和结构主义的历史学说 [德]施密特 著  
张伟 译
28. 南斯拉夫“实践派”的历史和理论 [南]马尔科维奇 著  
彼德洛维奇 编  
郑一明 曲跃厚 译
29. 关于社会存在的本体论·上卷——社会存在本体论引论 [匈]卢卡奇 著  
[德]本泽勒 译  
白锡璧 张西平 李秋零等 译
30. 关于社会存在的本体论·下卷 若干最重要的综合问题 [匈]卢卡奇 著  
[德]本泽勒 编  
白锡璧 张西平 李秋零等 译
31. 分析学派的马克思主义 余文烈 著
32. 哈贝马斯的“晚期资本主义”论述评 陈学明 著
33. 卡尔·马克思——马克思主义的理论和阶级运动 [德]卡尔·柯尔施 著  
熊子云 译