

捷克 | 卡莱尔·科西克 著 傅小平 译

具体的辩证法

——关于人与世界问题的研究

中央社会主义学院

图书馆

★ 藏书 ★



社会科学文献出版社

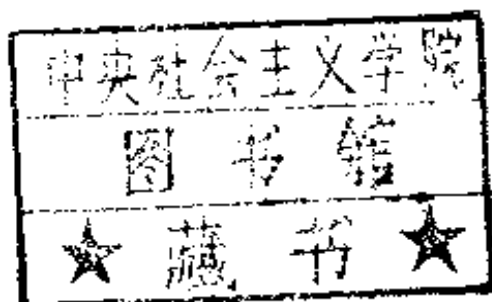
074378

具体的辩证法

——关于人与世界问题的研究

[捷克] 卡莱尔·科西克 著

傅小平 译



社会科学文献出版社

北京，1989

Karel Koosik

DIALECTICS OF THE CONCRETE

—A Study on Problems of Man and World

D.Reidl Publishing Company

Dordrecht—Holland/Boston—U.S.A

本书根据D.赖德尔出版公司版译出。

具体的辩证法

——关于人与世界问题的研究

〔捷克〕卡莱尔·科西克 著

傅小平 译

社会科学文献出版社出版、发行

（北京建国门内大街5号）

新华书店经销 地质印刷厂印刷

787×1092 1/32开本 6.625印张 148千字

1989年6月第一版 1989年6月第一次印刷

印数0001—3000

ISBN 7-80050-083-7/B.21 定价：2.65元

编者序*

诚如科西克所言，从某种意义上讲，某一本文的历史就是它的解释史。自《具体的辩证法》第一版（捷克文）问世起凡十五年，这部著作被广泛地阅读和解释，整个欧洲形形色色的学术中心和私人书斋里都有它的踪影。人们对一个忠实的英译本早已翘首以待。可以肯定，科西克著作的出版会引出多种多样的新解释。因为，这本书的主题是通过探讨科学的社会根源，通过讨论真正合理的科学应能提供的社会批判，来阐明什么是科学，什么是合理性。

科西克提出的问题是：马克思对科学的理解本身应当如何理解？怎样才能使它进一步发展？在讨论科学的合理性问题时，科西克直接深入到最为深沉的人性关切之中，而这些问题其实与如何避免伪具体、伪科学、伪理性、伪历史的问题大异其趣。科西克从研究马克思“从抽象上升到具体”的方法论出发，展开了对实证主义、现象学经验主义和“形而上学”理性主义的批判，以“辩证的理性主义”与之对立。他对具体范畴作了辩证的理解，认为具体是在人类有目的活动能动地改造自然和社会的过程中被认识的。在对当代科学文化的范围广泛的批判中，科西克对马克思《资本论》中的方

* 本书最初于1961年因捷克文出版，1976年译成英文并收入波士顿科学哲学丛书。此序系丛书主编所做。

方法论作了详尽的解释和说明。

科西克对科学、自然、人类本质和文化的理解，会使这个译本在新读者中激起热烈的反应。因为，从方法论和哲学方面理解社会科学，必将使人们再一次惊服于卡尔·马克思的天才。科西克对科学的洞见，是他潜心于重新忠实、深入地研读马克思著作的结果。就我们的理解，科西克关于科学的观点似可提要如下：

“科学的纯理智过程把人变成了抽象的实体，并一体化到一个……系统之中，这反映着现实中资本主义造成的人的变态”。

“……通过方法论的探究，实在本身被改变了；方法论被本体论化了”。

“人类之所以能透视自然的奥秘，只是因为他构造了一个人类实在”。

“人类实践把因果性和目的性结合起来”。

“……控制论重新提出了人是什么的问题”。

“……马克思证明了科学规律具有不依赖于科学家主观意图的客观性。”

我们谨向读者推荐这本书，诚望书中对这些引起争论的科学哲学问题的理解能启发诸位的思想。卡莱尔·科西克通过这些问题的思考得出了他对具体的人类生活的理解。

R.S. 柯 亨

M.W. 瓦托夫斯基

波士顿大学

哲学科学史中心

1976年10月

目 录

编者序	I
第一章 具体总体的辩证法	1
一、伪具体的世界及其结构	1
二、实在的精神理智再现	10
三、具体总体	21
注释	39
第二章 经济与哲学	45
一、日常生活的形而上学	46
1. 烦	46
2. 平日与历史	52
二、科学与理性的形而上学	62
1. 经济人	62
2. 理性、理性化、非理性	69
三、文化的形而上学	76
1. 经济因素	76
2. 艺术及其社会等价物	82
3. 历史行状与历史决定论	96
注释	108
第三章 哲学与经济学	117
一、马克思《资本论》的问题	117
1. 本文的解释	117

2. 扬弃哲学·····	124
3. 《资本论》的结构·····	133
二、人与物、或经济的性质·····	140
1. 社会存在与经济范畴·····	141
2. 劳动的哲学·····	147
3. 劳动与经济·····	153
注释·····	158
第四章 实践与总体 ·····	166
一、实践·····	166
二、历史与自由·····	175
三、人·····	184
注释·····	191
中译者后记 ·····	195
人名索引 ·····	197

第一章 具体总体的辩证法

一、伪具体的世界及其结构

辩证法探求“物自体”。但是，“物自体”并不直接地呈现在人面前。把握“物自体”需要付出一定的努力，还要走迂迴的道路。因此，辩证思维把关于事物的观念与概念区别开来。它不仅以此为基础来理解认识实在的两种形式和两种水平，而且首先以此来理解人类实践的两种类型。在对实在作最初的直接探究时，人不是一个抽象的认识主体，不是一个思辨地对待实在的沉思着的头脑，而是一个客观地实际行动着的存在，一个历史性个体，亦即在与自然和他人的关系中进行着实践活动，并在一个特殊的社会关系综合体中实现着自己目的和利益的个人。这样，实在最初不是作为直觉、研究和推论的对象（与它相反相成的另一极是存在于世界之外的超越世界的抽象认识主体），而是作为人的感性-实践活动的界域呈现在他面前，这个界域构成对实在的直接实践直觉的基础。当参涉个体实践-功利主义地处理物时，实在表现为手段、目的、工具、需要和操持（procuring）的世界，而参涉个体则形成自己关于物的观念，并且发展出诸种适用的直觉形式的完整系统，以此来捕捉和固定实在的现象外观。

在历史地决定了的实践的执行者头脑中，“现实存在”和实在的现象形式直接地再现为一系列观念或一些“日常思维”范畴（它们被看作概念只是出于一种“原始的习惯”）。但是，现象的形式是多种多样的，并且往往与现象的规律相矛盾，即与事物的结构，它的本质内核和相应的概念相矛盾。人们使用货币，用它做最精明的交易，但他们从不知道也根本不需要知道货币是什么。直接功利主义实践和与之相应的日常思维，能使人们在世界上找到可行之路，使人们感到与物相熟悉，并能处置它们。但是，这并不能使他们达到对物的实在的理解。所以马克思说，社会环境的代理人在现象形态的世界里如鱼得水，但这个世界与他们的内在联系是异化的，而且在这种隔离状态下是绝对无意义的。他们对彻头彻尾矛盾的东西决不会感到不可思议。而且，他们在沉思中也不会对合理与不合理的颠倒提出任何异议。我们这里所谈论的实践，是历史地决定了的片面的和残缺不全的个人实践，是以劳动分工、社会阶级差别和社会地位等级制为基础的。在这种实践中形成了历史性个体的特殊物质环境，同时也形成了一种精神氛围，将实在的表面形态固定下来，成为一个虚构的亲近、熟识、信任的世界。在这个虚构的世界中，人“自然地”运动着，并与这世界发生日常接触。

充塞着人类生活平日环境和惯常氛围的现象集合，构成伪具体的世界。这些现象以其规则性、直接性和自发性渗透到行动着的个人的意识中，并获得了自主性和自然性的外表。伪具体的世界包括：

纷呈于真实本质过程表面的外部现象世界。

操持和操控的世界，亦即人的拜物教化实践的世界。（它与革命的批判的人类实践是不同的。）

日常观念的世界。这些观念是投射到人的意识中的外部现象，是拜物教化实践的产物。它们是这种实践运动的意识形态形式。

固定客体的世界。这些客体给人一种印象，似乎它们是自然环境，使人无法直接看出它们是人的社会活动的结果。

伪具体的世界是一幅真理和欺骗互相映衬的图画。这里盛行着模棱两可的东西。现象在显露本质的同时也在掩盖本质。本质在现象中显现自己，但是，它仅仅显现到一定程度，仅仅显现出某些方面和侧面。现象指示出某些超出它自身的东西，它只有依赖于自己的对立面才得以存在。本质不是直接给予的，它以现象为中介，因而，它在与自己不同的东西中显示自身。本质在现象之中显现自身。本质在现象中的显现表明它在运动，证明本质不是无活力的和被动的。但是现象也同样揭露着本质。揭露本质就是现象的能动性。

现象世界有其可以揭露和描述的结构、秩序和规律。但是，现象世界的结构仍然不能捉住这个世界与本质的联系。如果本质根本不在现象世界中显示自己，那么实在的世界将从根本上区别于现象世界。实在世界就会像在柏拉图主义和基督教教义中一样，成为人的“彼岸世界”，而人所能达到的唯一世界就是现象世界。但是，现象世界不是某种独立存在的绝对的东西，现象是在与本质的联系中构成现象世界的。现象与本质没有根本上的区别，本质也不属于实在的另一个等级。否则，现象就将与本质没有任何内在联系。这样，现象就不能在遮盖本质的同时揭露它，它们之间的关系就将是相互外在无足轻重的关系。捕捉某一事物的现象，就是探究和描述物自体如何在这一现象中显示自身，又如何在其中隐藏自身。把握现象打通了达到本质的途径。没有现象，

没有它的显现与暴露的活动，本质自身将是不可企及的。在伪具体的世界中，事物显露和隐匿自身的现象方面被认为即是本质，现象和本质的区别消失了。现象和本质之间的区别，是不是象真实与不真实之间或者实在的两种不同等级之间的区别一样？本质是否比现象更真实？实在是现象和本质的统一。因此，如果现象和本质中任何一方被孤立起来，并且在这种孤立的状态下被看作是唯一“可靠的”实在，那么，本质就会象现象一样不真实，反之亦然。

因此，与隐匿着的本质相反，现象首先是某种直接显示自己的东西。但是，为什么“物自体”，即事物的结构，不直接地无中介地显示自己呢？为什么人们必须竭尽全力才能把握它呢？为什么“物自体”要在直接表象之下掩盖自己？它是以什么方式把自己掩盖起来的？本质不可能被彻底地掩盖起来，因为，只要人能够谈得上探寻事物的结构，只要他有研究“物自体”的打算，只要揭露社会的隐秘本质和结构的可能性确实存在，那他肯定在做任何探究之前就已经有了确定的认识，认识到存在着事物的结构、事物的本质、“物自体”等诸如此类的东西，认识到存在着关于事物的隐藏着真理，这种真理与直接显露自身的现象不同，等等。人之所以不厌其烦竭尽全力去发现真理，就是因为他们有某种理由假定存在着需要揭露的真理，因为他有关于“物自体”的某种认识。但是，人为什么不能径直地、不经过中介达到事物的结构呢？为什么人必须麻烦地去捕捉本质呢？这种麻烦会把人引向哪里？如果事物的现象与“物自体”不同，可以在直接表象中把握，这是否因为事物的结构与现象是等级不同的实在呢？这是不是表明事物的本质是完全异类的实在，一种在现象背后的实在呢？

本质与现象不同，它不直接在我们面前显现自身。事物的隐匿的基础必须通过特定的活动去揭露。这就是为什么要有科学和哲学的原因。如果事物的现象形式和它的本质是直接同一的，那么，科学和哲学就都是多余的了。^①

从古代开始，哲学一直在努力揭露物的结构和“物自体”。各种重要的哲学思潮，不过是人类发展的不同阶段上这个基本问题及其解决方案的多种变体。哲学是一种不可缺少的人类活动，因为事物的本质、实在的结构、“物自体”、实存之有 (being of existents) 并不径直地、无中介地显示自身。在这个意义上，可以把哲学确定为旨在捕捉物自体、揭示物的结构、展现实存之有的系统批判工作。

事物的概念意味着对事物的理解，对事物的理解意味着关于事物结构的知识。认识的最独特的特性是它对原一的分割。辩证法不是从外部或者作为一种后思进入认识，它也不是认识的一个特性。宁肯说，认识就是辩证法本身；在某一形式中，认识就是对原一的分割。在辩证的思维中，“概念”和“抽象”这两个术语具有方法的意义。这种方法即是分割原一以便理智地再现物的结构，也就是去理解它。^②

认识实现于把现象与本质分开、把表面的东西与本质的东西分开的过程中。因为，只有这样的分离，才能证明它们之间的内在联系，并表明事物的特殊性质。在这一过程中，表面的东西不是被抛在一边，它不是作为不真实或不太真实的东西被分离出来。相反，它之所以被证明是现象性的或表面性的，正是因为它证明了事物本质中的真理。这种对原一的分割是哲学认识的基本要素。没有分割就没有认识。这种分割展示了一种与人类活动相类似的结构，因为活动也以对原一的分割为基础。

思维自发地沿着与实在性质相反的方向运动，它有隔绝和“麻痹”的作用。而且，这种自发运动有趋向抽象性的特点。这并不是思维本身的固有特性，而是从它的实践功能中承袭过来的。一切活动都是“片面的”，^③因为它追求一个特殊目标，因此把实在的某些片断孤立出来当作本质，而把其余的丢在一边。这种自发活动提升了某些对达到特殊目标有重要意义的片断。这样，它就把统一的实在劈开了，介入到实在当中，对实在作了“评价”。

“实践”和思维对现象进行分离，把实在分割为本质的和表面的东西，这种自发倾向总是伴随着对被分割整体的一种悟识。这种悟识也是自发的，但它只能模糊地出现于素朴意识中，并往往是无意识的。对“不确定实在之地平”的整体上的朦胧悟识，是一切活动和思维的无处不在的背景，虽然它在素朴意识中可能是无意识的。

现象和事物的现象形式，在日常思维中被自发地当作实在（即实在本身）再现出来。这并不是因为它们在表面，因而最直近感性认识，而是因为事物的现象形式是平日实践的自然产物。平日的功利主义实践产生了日常思维，作为一种生存和运动的形式。它既涵盖对事物及其外貌的熟识，又涵盖在实践中驾驭事物的技术。但是，在拜物教化实践中，即在操持和操控中，暴露在人面前的世界不是真实的世界，尽管它带有真实世界的“坚实性”和“功效性”。它是一个“形相世界”（马克思语）。事物的观念假扮物自体，并且，构造出一种意识形态的形相。但是它不是事物和实在的自然特性。相反，它是某一僵化了的历史环境在主体意识中的投射。

观念与概念之间的区分、形相世界和实在世界之间的区分、人们平日的功利主义实践和人类的革命实践之间的区

分，一句话，“分割原一”，是思维透视“物自体”的方式。辩证法是一种批判的思维，它力求把握“物自体”，并系统地探寻把握实在的方式。因此，辩证法与日常观念的学究式的系统化、浪漫化是根本对立的。力图正确识真实在的思维不会满足于关于这个实在的抽象图式，也不会满足于同样抽象的观念。它必须扬弃* 直接日常交往世界的表面自主性。这样，扬弃伪具体以达到具体的思维也就是在表面世界底下揭示出真实世界的过程，是在现象的外表背后揭示出现象的规律、在现象背后揭示出本质的过程。^④ 这些现象之所以具有伪具体性，不是因为它们的实存（existence）本身，而是因为实存的表面自主性。在摧毁伪具体时，辩证思维并不否认现象的存在及其客观性。辩证法只是通过指明它们的中介性来扬弃它们虚构的独立性，并且，通过证明它们的派生性来反对它们的自主要求。

辩证法不把固定的人造物、造型和客体、物质事物的世界的整个综合体和观念在日常思维的整个综合体等等看作是某种基始的和独立自主的东西。辩证法不是在现成形式上接受它们，而是对它们加以研究。在研究中，客体的物像化形式和理想世界都济解了，丧失了固定的自然性和虚构的基始性，显现出它们原本是派生的、有中介的现象，是人类社会实践的沉淀物和人工制品。^⑤

非批判的反映思维^⑥ 直接地（即不做辩证的分析）在固定的观念和同样固定的环境之间寻找因果联系，并且把这种“原始思维”方式当作对观念的唯物主义分析。由于人们一直是以“挖煤哥的信义”或“小布尔乔亚的怀疑”来认识他

* 见124页注释。

们自己的时代，所以教条主义者认为，一旦找出与观念相对应的经济的、社会的和阶级的等价物，他便“科学地”分析了这些观念。这种“唯物主义化”理所当然地什么结果也没有得到，只是造成了双重的神秘化，形相世界（固定观念的世界）的颠倒在颠倒了的（物像化了的）物质性中固定下来。马克思主义理论在开始分析时必须提出这样的问题：为什么人们恰恰是在这样一些范畴中认识自己的时代？通过这些范畴的反射，人们看到的是什么样的时代？通过这样的设问，唯物主义者既为摧毁观念的伪具体也为摧毁环境的伪具体准备了基础，因而他可以对时代与观念之间的内在联系作出合理解释。

辩证-批评的思维方法是对伪具体的摧毁。它溶解物的世界和观念世界中的拜物教化人工制品，以透视它们的实在。当然，这种摧毁伪具体的辩证思维方法不过是改造实在的革命辩证法的另一面。为要批判地理解世界，解释本身必须根植于革命的实践。我们以后将会看到，实在之所以能够被以革命的方式加以改造，只是因为实在是我们自己构造的，因为我们知道它是我们构造的。而且，实在也只是在这个范围之内才是可以被改造的。在这方面，自然实在和社会人类实在之间的区别就在于，人可以改变和改造自然，但他能以革命的方式改变社会-人类实在，而且，他能做到这一点是因为这个实在是他自己构造的。

被伪具体掩盖又在伪具体中显现自身的真实世界，既不是与不真实环境世界相反的真实环境世界，也不是与主观幻想世界相反的超越世界，而是一个人类实践的世界。这就是把社会-人类实在理解为生产和产品、主体和客体、起源和结构的统一。因此，真实的世界不是在其拜物教形式背后曳

引着先验实存的固定“真实”物体世界（像在某些与柏拉图观念和类似的自然主义中一样）；相反，在真实的世界中，事物、意义和关系被设定为社会的人的产物，而人本身则表现为社会世界的真正主体。实在的世界不是天国的世俗化幻象，不是某种现成的无始无终状态的世俗化幻象，而是人类和个人实现他们的真理的过程，亦即使人成为人的过程。实在的世界与伪具体的世界不同，它是一个实现真理的世界。在这个世界里，真理不是给予的和先定的，不是一成不变地模写在人类意识中的东西。宁肯说，真理在这个世界中发生着。因此我们可以说，人类历史是真理的故事和真理的进程。摧毁伪具体还意味着，真理既不是无法达到的，也不能一劳永逸地获得。真理本身是发生着的，它发展着并实现着自身。

摧毁伪具体有下列几种方式：（1）以人类的革命-批判实践来摧毁。这个实践与人的物化过程同一，而社会革命是它的关键阶段。（2）以辩证的思维来摧毁。辩证思维溶解拜物教化的形相世界，以透视实在和“物自体”。（3）通过真理的实现和个体发生过程中人类实在的形成来摧毁。因为，真理的世界也是作为社会存在的每个人类个体自己的个人创造。每个人都必须去占有（appropriate）他自己的文化，他必须自己引导自己的生活而不要别人代理。

因此，摧毁伪具体并不是撕下一块帷幕，露出隐藏在后面的现成的、给予的、不依赖于人的活动而存在的实在。伪具体恰好是人的产品的自主实存，是人向功利主义实践的降格。摧毁伪具体是构造具体实在和具体地观察实在的过程。各种唯心主义流派，或者把主体绝对化，探讨怎样观察实在才能使它成为具体的、美的；或者把客体绝对化，认为愈是

彻底地把主体从实在中抹掉，实在就愈真实。唯物主义地捣毁伪具体带来了“主体”和“客体”的双重解放。因为人们的社会实在将自身构造为主-客体的辩证统一。这里的“主体”解放指对实在做具体的观察，反对拜物教式的“直觉”；“客体”解放指形成一个在人看来透明的人类环境和合理状态。

人们经常会听到“ad fontes”^{*}这个口号，这是对极为多样的伪具体显相的一种反动。这个口号和实证主义“无预先假定”的方法论原则，都以对伪具体的唯物主义摧毁为基础和根据。向“本源”的复归采取两种完全不同的形式。在很多情况下，这种复归象是一个精通于本源批判之道的人本主义学究，为寻求真正的实在对档案和古迹进行研究。但是“ad fontes”这个口号的最深刻、最重要的形式中（渊博的经院哲学家甚至在这种形式中发现了野蛮，他们对莎士比亚和卢梭的反应就是证据），包含着对文明和文化的批判，包含着在产品和人造物背后发现生产活动的浪漫主义的或革命的尝试，以及在占统治地位的物像化实在背后寻找具体的人的“真正实在”、从固定习俗的沉积物中挖掘可靠的历史主体的尝试。

二、实在的精神理智再现

因为事物不直接向人表明它们是什么，人没有直接地直观事物本质的能力，所以，人们在获得关于事物及其结构的认识时，要经过一番周折。正因为这种周折是通向真理的唯

^{*} 拉丁文，意为“回到本源”。——中译者注

一可行之路，人类时常试图从这种长途跋涉的辛苦中摆脱出来，追求径直地直观事物的本质（神秘主义是人追求真理时的不耐烦）。但是，人在这一艰难历程中还有迷失方向和半途而废的危险。

“自明性”远非物自身的明证与澄明，它是事物之观念的不透明性。自然的东西显现为非自然的东西。人必须通过努力从其“自然状态”中浮升出来而变成人（人提升自己而成为人之在），并认识什么是实在。一切时代各家各派的伟大哲学家，例如柏拉图和他的洞穴神话、培根和他的偶像幻想、斯宾诺莎、黑格尔、胡塞尔、马克思，都把认识正确地规定为对自然之物的克服，规定为至上的能动性和“力量的运用”。人的认识中能动性和被动性的辩证法突出地表现在下列事实中：为要认识自在之物，人必须把它变成为我之物；为要认识事物的不依赖于他的实在，他必须将它们诉诸于自己的实践；为要弄清事物在没有他的干涉时是怎样的，他必须干涉这些事物。认识不是沉思。对世界的沉思要以人类实践为基础。人构造着人类实在，从根本上说，他是作为实践性存在行动着，只有在这一限度内，人才能对实在有所认识。

为了接近物及其结构，发现通向它的路径，与它保持某种距离是绝对必要的。众所周知，对当下发生的事件进行科学地探讨是非常困难的，而分析过去的事件则相对容易些。这是因为实在本身起着某种清理或“批判”的作用。科学要以实验人为地复制这一自然历史过程。这种实验的基础是什么？是适当的、有根据的科学距离。隔着这一段距离，人们可以充分地、不加歪曲地对事物和事件进行观察。（席勒在论戏剧的著作中，强调了这种替代真实历史距离的思想实验

的重要性)

物的结构(即物自身)既不能直接把握,也不能通过沉思或单纯反映来把握,只能通过特定的活动来把握。人通过活动把握事物,如果不分析这种活动,就不能透视“物自体”,不能回答“物自体”是什么的问题。分析还必须包括活动的产生问题。活动为人打开了通向“物自体”的门径。这些活动是人以不同方式对世界的占有(appropriation)。现象学详尽阐述的一些问题,诸如所谓“指向某物的意向性”、“对某物的意指倾向”或多样的“知觉方式”等等,马克思已在唯物主义基础上作出了解释。马克思把它们解释为人类对世界的各种各样的占有:精神—实践的、理论的、艺术的、宗教的,还有数学的、物理的等等。人们不能以不适用于数学实在的意向性(例如宗教体验或艺术知觉)去占有数学并把握它。人们生活在几个世界之中,但是每个世界都有一把不同的锁。没有相应的钥匙,或者说,不改变意向性和占有实在的方式,人们就无法从一个世界转移到另一个世界。实践概念永久性地丰富了现代哲学和现代科学。在现代哲学和现代科学中,认识代表人占有世界的方式之一。每一种占有方式都有两个基本要素:主观的官能和客观的意义。什么是意向性?什么是视野?为了把握并揭示事物的客观意义,人发展出一些官能,并用它们把自己装备起来。这些所谓的官能是什么?揭示事物意义的过程,同时就是在人身上造就适当的“官能”,使他能用以理解事物意义的过程。如果人化育出了适当的官能,他就可以把握住事物的客观意义。人们用以揭示实在和实在意义的这些官能本身就是一种社会历史产物。⑦

人类认识的任何水平(感性的和理性的)以及占有实在

的任何方式，都是以人类客观实践为基础的活动。它们都在一定程度上与其他方式相联系，并以某种形式被其他方式中介。人所知觉到的东西总是多于视听器官提供给他东西。我观看面前的一座建筑物，一开始就直接把它知觉为一座公寓、一座工厂、或一座历史博物馆。这种直接感性知觉是在某一特定情绪中实现的。这种情绪可表现为感兴趣、无所谓、惊奇、嫌恶等等。同样，我听到一阵噪音，我即刻把它知觉为一架由远而近或由近而远的飞机的声音。而且，仅凭这个声音，我就能知道这是一架直升机、喷气机、战斗机还是运输机。这样，我的全部知识和文化，都以某种方式参与听和看的活动。我的全部经验，新鲜的经验或埋藏在忘却之中随时准备在特定条件下复现的经验，都参与感知活动。我的全部思维和判断也都是如此，尽管在具体的感知经验活动中它们没有以清晰论断的形式表现出来。因此，在精神—实践地占有世界的过程中，(它是理论、艺术等其他占有方式的基础)，实在作为实存和意义的无差别整体被知觉。而且，它是在事实陈述与价值陈述的统一中被含混地把握的。要从这个丰富而不可穷尽的实在世界中选择某些范围、方面和领域，就要进行抽象和提炼，即进行投射。朴素的自然主义和实证主义，把选出的范围、方面和领域看作是唯一真实的和唯一实在的，而把“其余”方面当作纯粹主观性加以排抑。实证主义提出的物理主义图景把人类世界变得贫乏枯竭，而且，它的绝对排他性使实在走了形。它把真实世界降低为单向度、单方面的世界，即只有广延和数量关系向度的世界。此外，它宣称物理主义的世界、理想化真实价值的世界、广延性、量、测量学和几何形体的世界是唯一的实在，并把人的平日世界称为虚构物，这就分裂了人类世界。

在现代实证主义视为唯一实在的物理主义世界里，人只能在特殊的抽象活动中生存，即作为物理学家、统计学家、数学家或语言学家生存，而不能以其全部潜能作为一个完整的人来生存。物理世界是经过提炼的认识物理实在的模式，它只是诸多可能的世界图景中的一个，它表现着客观实在的某些本质特性和方面。但是，除了物理世界之外，还存在着别的世界，这些世界也同样可靠。例如：艺术世界、生命世界等等。换句话说，物理的世界图画并没有穷尽实在。实证物理主义用某一种实在图景代替了实在本身，把占有世界的某一种方式提升为唯一真实的方式。这样，它否认唯物主义的基本命题：客观世界不可穷尽、客观世界并不能还原为知识。其次，它把通过客观的人类实践历史地形成的人类主体性财富，下降为占有实在的单一模式。

人把自己的眼光、注意力、行为或评价聚焦在一个个特殊事物上。这些特殊事物是从一个包裹着它的整体中浮升出来的。整体在人的知觉中是一种模糊的背景，或是一种朦胧直觉到的虚幻境域。人如何知觉个别事物？是把它当作绝对孤立的和唯一的東西吗？事实上，人总是在整体的地平中知觉个别事物的。但整体往往未表现出来或未被清晰地知觉到。人知觉、观察和作用于整体的一个部分。能为揭示事物的独特性和意义带来启示之光的，恰恰是未被清晰地知觉到的整体。因此，研究人类意识必须注意它的两种形式：一是理论—论断形式，即清晰的、论证的、合理的和理论性的认识；二是前论断整体直觉形式。意识是这两种形式互相渗透互相影响的统一性，因为它们都以客观实践和对实在的精神—实践再现为基础，并在这上面达到统一。否认第一种形式或使之失去效力，会导致非理性主义和“植物性思维”（ve-

getative thinking) 的形形色色的变种。而否认或贬低第二种形式，则导致唯理论、实证主义和唯科学主义，由于其自身的片面性，它们无情地产生出非理性作为自身的补充。

然而，为什么理论思维会成为一种“普遍的中介”？为什么在经验中经验到的、在直觉中直觉到的、在观念中想象到的、在行为中所操演的、在感觉中感觉到的所有的一切，都必须在这个中介中再通过一次？人首先精神—实践地占有他所经验、评价和加工的实在。然后，在此基础上又艺术地和宗教地占有它。为什么他还要理论地再次占有它呢？理论的领域具有某种高于其他领域的“特权”。因为，任何事物都可以成为理论的课题，并付诸于清晰的分析性研究。艺术之外有艺术理论，娱乐之外有娱乐的理论，实践之外又有关于实践之理论。这种“特权”是什么呢？是不是艺术的真理存在于艺术理论之中，实践的真理存在于实践的理论之中？是不是艺术的效果来自艺术理论，实践的效果来自关于实践本身的特殊理论？实际上，形式主义和官僚主义对理论的看法中就包含着这样的假定。然而，理论既不能决定真理，也不能决定对实在的非理论占有的效果。理论只不过精确地再现出对相应占有方式的强度和真理性的理解，并施加它自己的影响。

唯物主义认识论，作为对社会的精神再现，抓住了实证主义和唯心主义未看到的意识两重性。人类意识既是一种“反映”又是一种“投射”。它记录着，同时也建构着和谋划着。它既是反映着又是预期，既是受动的，又是能动的。既要让“物自体”表现自身，又不附加任何东西，让事物保持自己的本原面目，这需要一种特殊的能动性。

作为社会的精神再现的认识论，强调认识在一切水平上

的能动性。初级的感性知识不是被动知觉的结果，而是知觉活动的结果。但是，从本书的基本原则中可附带地得出这样的看法：每一种认识论都或者含蓄或者明确地以某种关于实在的理论为基础，以某种实在概念为先决条件。作为社会的理智再现的唯物主义认识论，建立在一种不同于还原论的实在概念之上。还原论预先假定某种僵硬的实体，和一些不变的、不可进一步还原的要素。千差万别的现象归根结底都可以还原为这些实体和要素。当现象被还原到它的本质、它的一般规律和抽象原则时，人们就认为现象得到了解释。弗兰茨·卡夫卡是个小资产阶级知识分子；但并非每一个小资产阶级知识分子都是弗兰茨·卡夫卡。这个简单事实常被人们用来证明，还原论用于社会实在是完全站不住脚的。还原论的方法把独一无二的事物归属于一般的抽象，并把两个无中介的极端对立起来：一极是抽象的个别性，另一极是抽象的一般性。

斯宾诺莎哲学和物理主义是还原论方法的两个传播最广的变种。这种方法把实在的丰富内容转换为某种基本要素。世界的全部丰富性都被抛入了不变实体的深渊。在斯宾诺莎那里，这个方法不过是道德禁欲主义的另一面。这种禁欲主义证明，一切财富实际上都是贫乏，而任何具体的独一无二的东西都是虚幻的。有一种理智的传统把马克思的理论看作斯宾诺莎主义的动力学化，似乎马克思只是把斯宾诺莎的不变实体置于运动之中。照这样看来，现代唯物主义不过是形而上学的变种。现代唯物主义不是把不变的实体动力学化，而是把“动力”和存在辩证法假定为“实体”。这样，对实体的认识不是把“现象”还原到某种动力化的实体，即某种掩藏在现象背后不依赖于它们的东西。宁肯说，这种认识是

关于物自体运动规律的认识。所谓的“实体”，正是物的运动或运动着的物。物的运动构成一些特殊的阶段、形式和方面，对它们是不能通过还原到某种实体来理解的，只能作为某种对“物自体”的展示来理解。唯物主义地理解宗教，不是为宗教造物寻找世俗内核，也不是把这些造物还原为某些物质条件，而只是把它理解为人这个客观主体的一种颠倒了的和神秘化了的的活动。人的“实体”是客观活动（实践），而不是人内部的某种动力化实体。还原论是一种“nothing but”〔“只不过是……”〕的方法。世界的丰富内容“只不过是”一种实体，或者是不变的或者是动力化的。所以，还原论不能合理地解释新现象，不能解释质的发展。它把任何新的东西都还原为一些条件和先定前提，新的“只不过是”一旧的。^⑧

如果人作为社会存在的全部丰富性被还原为一个陈述，即人的本质在于制造工具，如果全部社会实在归根结底决定于经济（在经济因素的意义），那么，就会出现下面的问题：为什么这个因素要被掩藏起来，为什么它要在与它风马牛不相及的形式（例如幻想和诗歌）中实现自己？^⑨

怎样才能理解新东西？按照上述概念，应该把它还原为旧的东西，还原为一些条件和先定前提。这里，新东西似乎是某种外在的东西，似乎是物质实在的附加物。物质运动着，但不具有否定性。^⑩只有能在物质本身发现否定性，发现产生新质和更高发展阶段的潜能的物质概念，才能唯物主义地把新东西解释为物质世界的一种特性。一旦物质被当作否定性来把握，科学的解释就不再是还原，不再是把新东西还原到先定的前提、把具体的现象还原到抽象的基质；相反，科学的解释成了现象的解释。对实在的解释不是将它还原为

某种与它自身相异的东西，而是展开并阐明其运动的各个阶段和方面，让它自己展示自己。⑩

研究的出发点必须在形式上与结果同一。出发点必须在整个思维过程中自始至终地保持同一，从而保证思维不会从纯洁的狼开始，在大恶狼那里结束，但研究的意义在于，精神运动能达到在起点上不曾知道的结果。因此，虽然出发点和结果在形式上保持同一，但思维在终点达到了内容上不同于出发点的东西。思维过程从一个生动的、混沌的、直接的整体观念出发向概念运动，向一些抽象的概念性规定运动。然而，在把这些规定概括起来时，它又回到了出发点。但此刻它不再是未被理解的、生动的直接知觉整体，而是一个极大地多样化了的、被理解了的概念整体。从“混沌的整体观念”到“许多规定和联系的丰富总体”的过程，与理解实在的过程是同一的。人不能直接地认识整体，尽管整体作为观念、直觉、经验直接地给予他的意识。人直接达到的是混沌的不透明的整体。为了认识和理解这个整体，必需费一番周折去澄清和说明它。具体只有通过抽象才能被理解，整体只有通过它的部分才能被理解。正因为真理的历程是迂迴曲折的，所以人有可能迷失方向或半途而废。

从抽象上升到具体的方法是思维的方法。换句话说，它是在概念和抽象生命要素中实现的运动。从抽象上升到具体，不是从一种水平（感性的）向另一种水平（理性的）的跃迁。宁肯说，它是思维中的运动和思想的运动。思维要从抽象上升到具体，必须在自己的生命要素中运动，亦即在否定了澄澈性、具体性和感性直接性的抽象层面上运动。从抽象上升到具体是一种运动，对它来说任何开端都是抽象的，它的辩证法就在于超越这种抽象性。因此，一般地说，从抽

象上升到具体就是从部分到整体，从整体到它的部分；从现象到本质，从本质到现象；从总体到矛盾，从矛盾到总体；从客体到主体，从主体到客体的运动。从抽象上升到具体就是唯物主义认识论。它是具体总体的辩证法。在具体总体中，实在的所有层次和一切向度都得到了理智的再现。思维过程不仅把观念的混沌整体转变为概念的清晰整体，在这个过程中，整体本身也被概括、被限定、被理解了。

我们知道，马克思在研究方法和叙述方法之间做了区别。然而，研究方法常常被当作某种熟识的东西而忽视，叙述方法则被简单地当作表述的形式。人们没有看到，正是这种方法使现象有了透明性、合理性和可理解性。研究方法包括三个阶段：

（1）详细地占有材料，并把它掌握到一定历史条件下所能达到的最详细程度。

（2）分析它的各种不同发展形态。

（3）探寻它们的内部联系，即确定材料的发展中不同形态的统一。^⑫

不掌握这种研究方法，任何辩证法都只能是贫乏的思辨。

科学借以开始其叙述过程的东西，是探讨的结果和批判地、科学地占有素材的结果。表叙的开端是一个有中介的开端，它像胚芽一样包含着整部著作的结构。但是，可以并应该作为叙述的起点，亦即问题的科学展开（阐述）之起点的东西，恰恰是在研究的起点上不知道的东西。叙述的起点和研究的起点是两种不同的东西。研究的起点是偶然的、任意的，而叙述的起点则是必然的。

马克思的《资本论》是从分析商品开始的（这一点以后就

变得不重要了)。但是，关于商品是资本主义社会的细胞，关于这个抽象起点的展开将再现整个资本主义社会的内部结构的这些知识，亦即这一叙述的由来，是研究的结果，是科学地占有素材的结果。商品是资本主义社会的“绝对实在”，因为它是全部规定的统一体，是一切矛盾的胚芽。用黑格尔的话说，它是存在与非存在的统一、区别与非区别的统一、同一与非同一的统一。它是资本主义社会的“绝对”，其他任何规定都只能丰富它的定义和具体形态。我们不应让叙述的辩证法或阐释的辩证法遮蔽了核心问题：科学如何达到表述（亦即叙述）的必然起点？在解释马克思的著作时，对研究的开端和表述的开端不加区别，或者在实际上把它们混淆起来，成了浅薄和谬误的根源。研究的起点是任意的。而表述之所以是对事物的一种阐释，正是因为它将事物在其必然的、内在的发展和展开中表现出来。这里，正确的起点是必然的起点，其他一些必然规定都是从它引伸出来的。没有一个必然的起点，叙述便不是展开，不是阐释，而只是折衷主义的杂陈，或者是从一种东西向另一种东西的跳跃。这样的叙述不是物自身的内在必然展开，而只是物的映像的展开，是对物的沉思的展开。反映和沉思对于物自身是外在任意的东西。阐释的方法不是渐进式的拆解，而是矛盾的展开、揭示和“复杂化”，是事物在矛盾中的展开。

阐释的方法证明，事物的展开是抽象向具体的必然转化。辩证的阐释方法的基础是把实在理解为一个具体的总体。不懂这种方法就会把具体归在抽象之下，或者在各中间环节之间跳跃，并制造出一些强制性的抽象。

因此，作为一种阐明社会—人类实在的科学方法，唯物辩证法与费尔巴哈的还原论和斯宾诺莎的唯物主义不同，不

是对精神造物世俗内核的探索；它与普列汉诺夫沿袭斯宾诺莎传统的作法也不同，不是把文化现象归因于它们的经济等价物；它也不是把文化还原为经济因素。辩证法不是一种还原的方法，而是一种精神地、理智地再现社会的方法。它是在历史的人的客观活动基础上，展开和阐释社会现象的方法。

三、具体总体

近代思维，特别是在斯宾诺莎的“能动的自然”[*natura naturans*]和“被动的自然”[*natura naturata*]中，就已包含了总体范畴。德国古典哲学对它作了详细的阐述，并把它当作在论辩中区别辩证法与形而上学的中心概念。总体的观点与经验主义的观点是对立的。总体的观点从实在的内部规律来把握实在，并且从表面的偶然现象底下发现必然的内部联系。经验主义观点则停止在这些偶然现象上，无法达到对实在之发展的理解。我们用总体的观点理解规律性与随机性的辩证法、部分与整体的辩证法、产品与生产活动的辩证法，等等。马克思^③采用了这个辩证法概念，清除了它的意识形态的神秘化，赋予它新的形式，将它纳入唯物辩证法，成为中心概念之一。

但是，揭示实在的本质方面的哲学概念，每每遭遇一种奇怪的命运。它们不再为第一次使用并阐明它们的哲学所专有，逐渐地进入了公共领域。当一个概念扩展时，当它被人们接受并获得普遍承认时，它往往会发生蜕变。总体范畴在二十世纪被广泛地接受和承认。但是，它始终处在被片面地把握的危险之中。片面的把握会使它成为与自己正好相反的

东西，以而不再是一个辩证概念。对总体概念的主要修正是把它降低为一种方法论训条，一种研究实在的方法论规则。结果，这个辩证概念退化为两个极为浅薄的老生常谈：每一种东西都与其他的一切东西相联系；整体大于部分之和。

在唯物主义哲学中，具体总体的范畴首先要回答什么是实在的问题。在唯物主义地回答了第一个问题之后，第二位的才是把它作为认识论原则和方法论训条。二十世纪各唯心主义流派抛弃了总体三维性的方法论原则，把总体化约为单一的维度：整体与部分的联系。^⑭具体地说，他们从根本上把作为认识实在的方法论、认识论原则的总体概念，与把实在本身看作具体总体的唯物主义概念割裂开来。这样一来，总体就不能成为一个连贯的方法论原则，人们会反过来对它作唯心主义解释，它的内容也就枯竭了。

对实在的认识及其方式和可能性，归根结底要以一种或者含混或者明晰的实在概念为基础。怎样才能认识实在的问题，总是以什么是实在这个更基本的问题为前提。

那么，到底什么是实在呢？如果实在只是事实的总和，只是不能再还原的要素的总和，那么就会得出如下结论：第一，具体是一切事实之总和；第二，实在就其具体性而言原则上是不可认识的，因为对任何现象人们都可以列举出无限多的侧面和方面，无限多的被遗忘的或尚未发现的事实。人们可以利用这种无止境的列举来证明认识的抽象性和非具体性。当代反对具体总体哲学的一种有代表性的观点认为：“一切知识，不管是直觉的还是推论的必定是一些抽象的方面，而我们决不可能把握〔社会〕*实在本身的具体结构”。^⑮

*“社会”一词是波普的原文中有的。英译者在这里加上方括号可能是由于科西克引用时漏掉了这个词。——中译者注

实在是一个具体的总体，是一个结构性的、进化着的、自我形成的整体。这种观点与人类认识能够（或不能）达到许多方面和事实的“总体”，即达到实在的一切特性、事物、关系和过程的“总体”的看法之间，有着原则上的区别。后者把总体看作一切事实的总和。既然以原则上讲人类认识永远不可能囊括一切事实，因为新事实总会不断地出现，这种看法便把具体性和总体性看作是神秘主义的。^⑩实际上，总体并不意味着一切事实。总体意味着实在是一个有结构的辩证的整体，在这个整体中并通过这个整体，任何特殊的事实（或事实的组合、系列）都可以得到合理的理解。全部事实的堆积并不等于对实在的认识，堆砌起来的全部事实也不等于总体。事实只有被当作一个辩证整体中的事实和结构性部分来理解，才构成关于实在的认识。也就是说，不能把它们当作不变的、不可进一步还原的原子（它们聚集起来构成实在）来理解。这样，具体（也就是总体）不等于所有的事实，不等于事实的总和，不等于一切方面、事物和关系的堆积。因为，这样的系列缺少最重要的属性——总体性和具体性。如果不理解事实的意义是什么，不理解实在是一个具体的总体，这个总体为了认识个别事实或事实系列而变成了一个意义结构，那么，关于具体实在本身的认识就无异于神秘主义，或者，这种认识本身就是不可认识的东西。

具体总体的辩证法并不幼稚地渴望毫无遗漏地认识实在的一切方面，并不指望提供包含全部无穷方面和特性的“总体”图景。具体总体不是捕捉并描述实在的一切方面、属性、特性、关系和过程的方法，宁肯说，它是关于实在之具体整体的理论。这种实在观把实在看作是具体的，看作是一个有结构的（因而不是混沌的）整体，一个进化着而不是一成不

变的整体，一个处在形成过程中的整体，而不是只有某些部分或部分的排列变化的现成整体。这个概念有一定的方法论意义，可以起到启发性的指导作用；同时也包含着一些认识论原则，可以指导我们研究、描述、理解、解释和评价实在的某个截面，不管是物理学的还是文学批评的，是生物学的还是经济学的，是理论数学问题还是组织人类生活和社会环境的实际事务。

近代以来，人的思维一直在趋向于一种认识的辩证法，一种辩证的认识观。这种认识的辩证法突出地表现在绝对真理和相对真理、理性和经验、抽象和具体、前提和结论、假设和证明等等的辩证关系之中。同时，人的思维也一直在趋向于对客观实在本身的辩证理解。创造统一的科学和统一的科学观的可能性，建立在对客观实在的深刻统一性的说明上。二十世纪科学的发展值得注意的地方在于，科学愈是变得专门化和多样化，愈是发现和描绘出更多的新领域，就愈是清楚地证明各种最为不同的、相距最遥远的领域的内在物质统一性。这又引出了对机械论和有机论、因果论和目的论之间关系的新疑问，而且还进而引出了对世界统一性的新疑问。就某一点来看，科学的分化似乎损害着科学的统一性。它包含着一种危险，即把世界、自然和物质肢解为独立的、互相隔绝的单元，把科学家们变成在各自学科里互相隔绝各统一段的苦行僧，并褫夺他们互相交流的手段。但事实上，它所得出的一些结果实际地推进了对实在统一性的更深刻认识和说明。这种对实在统一性的深刻理解，与同样深刻的对各种不同领域和不同现象的特性的理解互为补充。使人道主义的发展和人类特有问题的研究焕发出新潜能的，恰恰是现代技术、控制论、物理学和生物学。这与浪漫主义对科学技

术的蔑视恰成鲜明的对照。

人们之所以试图创造一种统一的新科学，是因为人们发现实在的结构本身是辩证的。各领域之间之所以有结构上的相似性，是因为客观实在的一切领域都是系统，都是互相依赖的要素的综合体。

不同科学部门的平行发展，特别是生物学、物理学、化学、控制论和心理学的发展，给组织、结构、整体、动力相互作用这些问题的解决带来了光明，并且使人们再次认识到，只研究孤立的部分和过程是不够的。“在做了孤立的或整体之内的研究之后”，主要的问题是“对产生于动力相互作用并造成各部分间行为差异的那些关系进行整理”^①。结构的相似性为更深入地研究现象的特性提供了一个出发点。实证主义对意识形态性的实在观（把实在理解为不同完善程度的等级结构）的残渣作了自以为是的哲学提纯。它把全部实在都还原为物理实在，把物理实在引为基本校准。虽然这种唯科学主义哲学观点有片面性，但现代实证主义有效的摧毁作用和反神秘化作用是不容抹煞的。用非意识形态的原则对实在做等级分层，必须以实在本身结构复杂性的不同程度和运动形式的不同水平为基础。以系统内部结构的复杂程度为基础的等级划分，在启蒙运动传统和黑格尔传统中得到了富有成果的持续发展。黑格尔当初也在同样的基础上观察实在。他把实在看作系统。用机械的、化学的、有机的等术语描述内部结构。但是，在结构和系统的本体论和认识论(gn-oseological)方面只有以辩证概念为基础才能提出富有成果的解决问题的方案，才能既避免数学形式主义的极端，又避免形而上学本体论的极端。人类关系的各种形式（语言、经济、亲属关系类型等等）在结构上的相似性，可引导人们达

到对社会实在的更深刻理解如解释，只要人们对这些现象结构上的相似和它们各自的特性给予同样的重视。

有了本体论与认识论辩证关系的概念，人们就能发觉，解释实在或它的某些领域的逻辑结构（模型）与实在自身结构之间存在着不一致和不适合。结构上比相应实在领域“低级”的模式，只能近似地解释这个较复杂的实在。这个模式可作为恰当的阐述和解释的初级近似。超出这种初级近似的限度，解释就是错误的了。例如，机制这个概念可以解释钟表的机制、记忆的机制如社会生活（国家、社会关系等等）的机制。但是，只有在第一种情况下，机制概念才能穷尽现象的本质，并对它作出恰当的解释。对于后两种现象，这个模式只能解释它们的某些侧面、某些方面，解释它们的某种拜物教化形式。或者，它也许能提供一个初级近似和概念地把握它们的潜在方式。后两种现象属于更复杂的实在领域，对它们的恰当阐述和解释要有结构恰当的逻辑范畴（模型）。

重要的是，现代哲学知道如何在不同哲学学派和思潮的五花八门、模糊不清、而且往往是神秘化的术语中，摄取真正的核心问题和概念的真实内容。应该考虑一下，用唯物主义哲学的古典概念（例如总体）来把握现代科学用结构如系统来描述的那些问题，是否更为适宜。后两个概念可以包含在具体整体这个概念之中。

人们还可以以这个角度批评某些哲学思潮的前后不一和偏颇，它们以特定方式反映了辩证法在二十世纪科学中的自发产生（列宁语）。瑞士思想家冈舍斯（Gonseth）的哲学就是这样。冈舍斯强调人类认识的辩证性，但是，出于对形而上学的恐惧，他没能对人类思维所要认识的客观实在本身是否具有辩证性作出令人满意的回答。冈舍斯认为，人类认

识可以达到实在的各种不同境域和形象，但决不能达到事物的“终极”实在。如果他的意思是说，人的认识不能穷尽实在，实在是绝对的总体，在它的每一个发展阶段上，人类只能达到某种相对的总体，也就是说，只能在一定程度上捕捉住实在，那么，我们可以同意冈舍斯的观点。然而，他的一些公式带有明显的相对主义性质。人的认识显然与实在本身毫不相干，而只与实在的某些境域或表象相联系。这些境域与表象在历史中变化无常，却从未捕捉到实在的基本的、“终极的”结构。这样一来，实在蒸发掉了，只剩下它的表象和人发生关系。冈舍斯不恰当地把本体论问题与认识论问题、客观真理问题与绝对真理相对真理的辩证法问题混淆起来了。下面这个清晰的公式就是一个证据：“自然界怎样，我们也将怎样。实在不能在完整的认识中呈现给我们〔这是正确的〕，不能将其本质给予我们〔这是错误的〕”^{*}。⑩与自然、物质和客观实在相分离的认识，难免陷入某种程度的相对主义，因为它永远只是关于实在的表象或境域的认识和表述。这样的认识不可能指明人们怎样才能通过境域和表象认识客观实在本身。

辩证地研究客观实在的方法论原则就是具体总体观点。这意味着一切现象都可以看作是整体的一个要素。当人们把一个社会现象当作某一整体的要素来研究时，这个社会现象便是一个历史事实。易言之，当一个现象既限定自身又限定整体，既是生产者又是产品，既揭示着什么又被解释，既获得了自己的意谓（meaning）又传达着其他东西的意义（Sense）时，这种双重身份使得它首先是一个历史的事实。部

* 方括号中的文字是科西克加的。——中译者注

分与整体的相互联系和中介还意味着，孤立的事实是一些抽象，是一些人为地从整体中割离出来的要素，它们只有置入各自的整体之中，才能成为具体的真实的。同样，当一个整体的各要素尚未分化，尚未被规定时，它只是一个抽象的、空洞的整体。

加法系统 (Systematic—additive) 认识与辩证认识之间的基本区别是两种不同的实在观的区别。如果实在是事实的总和，那么，人类认识只能达到对实在各抽象部分的抽象的加法系统认识，而实在的整体仍然是不可知的。海耶克 (Hayek) 在与马克思主义论战时说：“科学研究的对象决不是给定时间空间中所有可观察现象的总体，它永远只是从这个总体中选出来的一些方面……人类精神永远不可能囊括‘总体’，即包括真实情况的所有不同方面的总体。”^⑩

正因为实在是一个有结构的、进化着的、自我形成着的整体，所以关于某一事实或事实系列的认识，就是关于它们在这个实在总体中的位置的认识。唯理论和经验论的认识是从一些可靠的前提出发不断系统地增补事实。与这种求和性系统认识不同，辩证思维假定人类认识在一种螺旋运动中前进，在这个运动中，任何起点都是抽象的相对的。如果实在是一个辩证的、有结构的整体，那么，对实在的具体认识就不等于把事实与事实、发现与发现系统地排列起来，而是一个具体化的过程，即从整体到它的部分、从部分再到整体，从现象到本质、从本质到现象，从总体到矛盾、从矛盾到总体的演进过程。认识就在这个总体化的螺旋式过程中达到具体。在这个过程中，所有概念都在运动中互相关联，互相说明。辩证认识的进一步前进对个别概念不会毫无影响。这种认识不是对建立在不变基础上的概念进行求和性系统化的过

程，而是概念的解释和互相说明的螺旋式过程，是量与质、倒退与前进的总体化，是一个超越了抽象性（片面性和孤立性）的辩证过程。辩证的总体概念不仅意味着各个部分既相互作用、相互联系，又与整体发生联系和作用；而且意味着不能把整体僵化在高于事实的抽象中。因为，整体恰恰是在各个部分的相互作用中把自己构造为整体的。

囊括全部事实的具体认识是否可能的问题，以及对这个问题的各种看法，都是以唯理论、经验论的观念为基础的。这种观念认为，认识是借助于分析、概括的方法前进的。这种观念又以把实在看作事物、过程和事实总和的原子论观念为基础。与此相反，辩证思维把实在当作一个整体来把握和描述，这个整体不仅是关系、事实和过程的总和，而且还是它们的形成过程、是它们的结构与生成。形成整体和形成统一体的过程、矛盾的统一体及其生成，都隶属于辩证的整体。赫拉克利特以一个绝妙的比喻表述了辩证的实在概念。他把宇宙比作一团按照规律燃烧和熄灭的活火。他特别强调实在的否定性，他把火描述为“需要和满足。”^②

在哲学思维的历史中，曾出现过三个关于整体或总体的基本概念。每一个概念都以一种特殊的实在概念为基础，并以一些相应的认识论原则为出发点。

（1）、原子论——唯理主义的概念（从笛卡儿到维特根斯坦）。它认为实在是最简单的要素和事实的总体；

（2）、有机论的和有机动力学的概念。它把整体形式化，并强调整体对它的部分的支配作用和优先地位（谢林，史盘[Spann*]）；

* 奥地利庸俗经济学家，社会学家，全体主义的倡导者。——中译者注

(3)、辩证的概念(赫拉克利特、黑格尔、马克思)。它把实在当作有结构的、进化着的、自我形成的整体来把握。

在二十世纪,总体概念受到了两个方面的攻击。在经验主义看来(存在主义也是一样),世界已经崩坍了,它不再是一个总体了,已经变成了一片混沌。把它组织起来是主体的事。对这个先验主体或主观视界来说,世界的总体已经崩坍,已被主观境域的弥散物代替。先验主体把秩序引入混沌世界之中。^②

认识世界的主体(对他来说世界是作为宇宙、神秘的秩序或总体存在的)总是社会的主体,认识自然和社会——人类实在的活动是社会主体的活动。有些人看不到,虽然社会——人类实在与星云、原子、恒星是不同的实在,但它们同样都是实在。把社会从自然界中割离出来的作法与此同出一辙。由此还会引出如下的看法:自然实在是唯一真实的实在,而人类实在与岩石、陨星或太阳相比是不真实的,或者,只有一个实在(人类实在)是可以理解的,向“另一个”实在(自然实在)最多能加以说明。

按照唯物主义的看法,社会实在是在其具体性(总体性)中被认识的。只有把社会实在的本性揭示出来,只有把伪具体清除掉,只有把社会实在当作基础和上层建筑的统一,把人看作它的客观社会——历史主体时,社会实在才能被认识。只要人基本上或完全被直观为总体框架中的一个客体,只要人作为人类客观——历史实践主体的根本重要性没有得到承认,社会实在就不可能被当作具体总体来认识。因此,所谓具体性,所谓实在的总体性,不是事实是否完全的问题,也不是境域能否改变、能否转换的问题。它包含着一个

根本性问题：什么是实在？就社会实在而论，如果把这个问题转换成社会实在怎样形成这个不同的问题，便可得到回答。这种通过确定社会实在怎样形成来确定社会实在是什么的提问方式，包含着关于社会和人的革命性概念。

现在我们回到事实及其对于认识社会实在的重要性问题上。众所周知，任何一个事实只有放到特定背景条件中，只有在一个整体中才是可理解的。^②除此之外，我们要强调另一个甚至更重要更基本但通常被忽视了的观点：事实这个概念是由社会实在这个首要概念决定的。“什么是历史事实”的问题，是“什么是社会实在”这个主要问题的一部分。

我们同意苏联历史学家I. 康恩 (I. Kon) 的看法：基本事实已被证明是一种非常复杂的东西；以往习惯于处理唯一性事实的科学，现在日益转向过程和关系。事实与对事实的概括是相互联系相互作用的。没有事实就不可能有概括；同样，不包含概括要素的科学事实也不存在。在一定意义上，历史事实不仅是研究的前提，而且也是它的结果^③。然而，如果事实和概括互相渗透，如果每个事实都带有概括的要素，如果任何一个概括都是事实的概括，那么，人们应如何解释这种逻辑关系呢？这种逻辑关系表现了这样的事实，即概括是事实之间的内在联系，事实本身映现着一种特定的综合。每一个事实的本体基质都反映着整个实在。一个事实的客观意义取决于它包含和反映实在的丰富程度和深刻程度。某一事物之所以能比另一事实陈述出更多的东西，原因就在这里。这也可以解释为什么一个事实能陈述出多少东西要取决于方法和科学家的主观探讨，取决于科学家针对事实的客观内容和意义提出的问题的优劣。按事实的意义和重要性对它们进行划分，不是依据主观的判断，而是依据事实本

身的客观内容。在某种意义上说，实在只是作为事实的总和而存在，作为诸多事实的等级化和分殊化的总体而存在。任何对社会实在的认识过程都是循环式的运动。研究从事实开始，又回到事实。在认识过程中，事实有没有什么变化呢？认识历史实在是一个理论上的占有过程，是对事实的批判、解释和评价。客观认识的一个不可缺少的前提是人（即科学家）的能动性。这种揭示事实的客观内容和意义的能动性就是科学的方法。一种科学方法的有效程度如何，要看它对客观地包含在某一特殊事实中的实在财富揭示、解释和证明的程度如何。众所周知，某些方法和意向对事实是中立性的。但这种中立性是一种无能，即不能在事实中看出任何重要的东西，看不出它们本身的客观内容和意义。

科学的方法是对事实进行解码的手段。事实是不透明的，它构成一个问题，科学必须首先揭示这个问题的意义。为什么会这样呢？事实是经过编码的实在。朴素意识觉得事实是不透明的。这是因为事实永远扮演着双重角色。这一点上面已经讨论过。只观察事实的某一个侧面（不管是它们的直接性还是间接性、被决定性还是决定性）就是在编码，也就是说，不把事实当作全码来把握。一个政治家在他的同时代人们的眼里是一个伟大的政治家，但在他死后人们才发现，他不过是一个平庸的政治家，他的表面上的伟大是一种“时代假象”。历史事实到底是什么？假象曾经影响并“创造”了历史，真理只是后来才出现，而在历史的关头它并不存在，这样的事现实中发生得还少吗？历史学家要按事件实际发生的情况研究事件。但这又意味着什么？真正的历史是，否就是人民意识的历史，是人民怎样了解他们当时的情境和事件的历史？或者，真正的历史是事件实际上怎样发生和它

们必须怎样反映在人民意识中的历史？这里有双重的危险：一方面人们可能按照历史应该怎样发生来叙述历史，即把理性和逻辑注入历史之中；另一方面人们也可能会非批判地描述事件，不加任何评价。这当然等于抛弃科学工作的一个基本要求，即在本质和外表之间作出区别（事实的客观意义）。作出这种区别的可能性是科学赖以存在的基础，没有它就没有科学。

当前事件和过去事件的神秘化以及人们对这些事件的错误意识是历史的一部分。如果历史学家把错误意识看作次要和偶然的现象，并因为它是错误的和不真实的东西而否认它在历史中的地位，那他实际上是在歪曲历史。启蒙运动把错误意识从历史中排除出去，并把错误意识的历史描述为一种过错，只要人民眼光更远一些，统治者更贤明一些，这类过错是可以避免的。相反，浪漫主义思想体系认为错误的意识是真实的，是唯一起作用和有影响的东西，因此，是唯一的历史实在。^④

使整体实体化，并且在整体和它的部分（事实）之间偏爱前者，这是导致虚假总体（而不是具体总体）的一个途径。如果整体过程代表一个实在，这个实在真的比事实更纯正更高级，那么，实在就可以不依赖于事实而存在，特别是不依赖于与它相矛盾的事实而存在。把整体加以实体化，当作高于事实的自主性的东西处理的做法，为主观主义提供了理论根据。主观主义可以无视事实并以“更高实在”的名义践踏事实。事实的事实性并不是它们的实在性，而是它们固定的表面性、片面性和静止性。事实的实在性与其事实性相对立，但它不是另一种等级的独立于事实之外的实在性，而是一种内部关系，是事实总体的原动力和矛盾性。强调总体

过程高于事实，把趋向看作是高于事实的实在，从而把事实的趋向变为独立于事实的趋向，这些都是凌驾于部分之上的实体化整体的表现，因而也是凌驾于具体总体之上的虚假总体的表现。如果整体过程是一种高于事实的实在，而不是事实本身的实在及其规律性，那么，它就会变得不依赖于事实，并导出一种与事实的实存不同的实存。整体将与事实分离，并独立于它们而存在。⑤

唯物主义理论对两种不同背景中的事实作出区分：一是实践结构中的事实，它们有着初始的、原生的配置；二是理论结构中的事实，它们从原始结构中分离出来后做了次生性、中介性的排列。如果说，了解这些事实原初所在的那个结构的唯一途径是通过这些已经从这个结构中分离出来的事实，那我们怎么能够讨论原始结构呢？人们只能通过从实在结构中抽取事实，把它们孤立起来使之相对自主的办法来认识实在结构。这是全部认识的基础，即分割原一。整个认识就是一种辩证的摆动（与形而上学摆动相反。形而上学摆动的两极都是恒定的量值，摆动记录的是它们之间的外部的反射性关系），一种在事实与结构联系（总体）之间的摆动。这一摆动的起中介作用的能动中心是研究的方法。把这个方法的能动性绝对化（这种能动性本身是没有问题的）引起了唯心主义的错觉，认为思维创造了具体，或者认为事实只是在人们的头脑中才第一次获得了意义。

唯物主义认识论的基本问题，⑥涉及到具体总体和抽象总体的关系以及两者互相转化的可能性。理智地再现实在的思想过程，如何能够保持在具体总体的水平，而不沉没到抽象总体之中？如果实在从根本上脱离了事实性，就很难在事实中辨认新的趋向和矛盾。因为，甚至在开始研究任何东西

之前，虚假总体就把每一个事实都当成已由某种一成不变的实体化进化趋向预先决定的东西。如果它不是作为事实本身的历史趋向，而是作为超越事实、在事实之处、不依赖于事实而存在的趋向，那么，尽管这个趋向自命为更高等级的实在，它本身将退化为一个抽象，即退化为一种比经验事实等级更低的实在。

抽象原则方法往往会造成虚假的总体化和实体化。这种方法把实在的丰富内容，即它的矛盾性和多方面意义抛在一边，只考虑与其抽象原则相吻合的事实。这种抽象原则造成的总体是空洞的总体，它把实在的丰富内容当作不可理解的非理性渣滓处理掉了。”抽象原则”方法歪曲了实在的整体图景（一个历史事件或一件艺术作品的整体图景），对它的细节也同样毫无灵知。它觉察到了特殊的东西，记录下它们，但不能理解它们，因为它无法把握它们的意义。它不但没有揭示事实（细节）的客观意义，相反却把它搞混乱了。它放弃整体性，把所研究现象的整体分解为两个各自独立的部分：一部分与原则相符合并且可以用它来解释；另一部分与原则相矛盾，因而作为一种未说明、未清理的现象“渣滓”保留在黑暗之中，不能做理性的解释或理解。

具体总体观点与整体论、有机论、或新浪漫主义的整体概念毫无关系。②后者使整体实体化，使整体凌驾于部分之上成为神话。辩证法不能把总体当作决定着各个部分的、现成的、形成化的整体来把握，因为总体的产生和发展是其规定的一部分。因此，从方法论的角度看，考察一下总体的起源，以及它的发展和运动的内在根源是有必要的。总体不是一个现成的整体，不是后来才注入内容及其各部分的特性和关系；相反，总体在它的整体的形成过程中同时也是它的内

容的形成过程中具体化自身。马克思的《大纲》中有一段话明显地强调了总体的创生——动力性质：“如果说，在完成的资产阶级体制中，每一种经济关系都以具有资产阶级经济形式的另一种经济关系为前提，从而每一种设定的东西同时就是前提，那么，任何有机体制的情况都是这样。这种有机体制本身作为一个总体有自己的各种前提，而它向总体的发展过程就在于：使社会的一切要素从属于自己，或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来。有机体在历史上就是这样向总体发展的。它变成这种总体是它的过程即它的发展的一个要素。”^②

总体的创生——动力概念是理性地把握新质之产生的前提。在资本出现并完成自身构造之后，作为资本产生的基本历史条件的那些前提，便显得仿佛是资本本身的自我实现和再生产的结果。它们不再是它的历史产生的条件，而更多地是它的历史存在的结果和状况。历史上先于资本主义出现的一些个别要素（货币、价值、交换、劳动力），不依赖于资本主义而存在。与资本主义相比，它们是一种“洪水前”的存在。在资本出现之后，它们被一体化到资本的再生产过程之中，并作为它的构成要素而存在。因此，在资本主义时代，资本成了一种意义结构，它决定它的要素具有与前资本主义时期不同的本质内容和客观意义。这样，作为意义结构的总体的形成，也是形成其所有要素和部分的客观内容和意义的过程。这种内在的联系，这种生成条件（独立的、独一无二的历史前提）与历史存在条件（历史地生产和再生产着的存在形式）的深刻差别，包含着历史和逻辑的辩证法：逻辑的研究指出历史的研究应从哪里开始，相应地，历史的研究补充逻辑的研究并以它为前提。

总体与矛盾谁是第一性的？坚持这样地提出问题，或者在实践中把当代马克思主义者划分为两个营垒，^②反映出对唯物辩证法极端缺乏理解。问题不在于承认总体高于矛盾还是相反，因为这样的划分恰好抹煞了总体和矛盾的辩证性。没有矛盾，总体是空洞的、静止的；在总体之外，矛盾是形式上的、任意的。总体与矛盾的辩证关系、总体内矛盾与矛盾总体的辩证关系，矛盾总体的具体性与总体中矛盾的规律性之间的辩证关系等等，所有这些是划分唯物主义总体概念与结构主义总体概念的区别之一。此外，在以总体作为理解社会现象的概念手段时，我们必须强调总体是基础和上层建筑的总体，是它们的内部关系、彼此的运动和发展的总体，其中基础起着决定作用，否则，总体就是抽象的。最后，我们还要说明人是真正的历史主体（实践的主体），在社会生产和再生产过程中，他既建造基础又建造上层建筑。他把社会实在构造成社会关系、制度和观念的总体。在构造客观社会实在的过程中，他还把自己塑造成具有人类本性和潜能的历史社会存在，从而实现着“人的人化”的无限过程。否则，基础与上层建筑的总体仍然是抽象的。

我们已多次强调了辩证唯物主义关于实在的认识论观点对于实在的本体论问题的派生性。作为认识实在的基本点，具体总体意味着一个复杂的过程，包含下列要素：第一，对伪具体的摧毁，即摧毁现象的拜物教化的和虚构的客观性，认识它的真实的客观性；第二，对现象的历史性的认识，这种历史性以一种特殊的方式揭示着人类的个别与一般的辩证法；第三，对现象的客观内容和意义的认识，认识它的客观作用和它在社会整体中的历史地位。如果不摧毁伪具体，不从现象的虚假的客观性下面揭示出真实的历史客观性，如果

把具体与伪具体混淆起来，认识就会成为拜物教直观的俘虏，从而得出恶总体。^⑩社会实在被设想为一些互相影响的自主结构的总和或总体。这样，主体便消失了，或者更确切地说，真实的主体（作为客观实践活动主体的人）的位置被神话化、物像化和拜物教化的主体所取代，被结构的自主运动所取代。唯物主义所理解的总体，是人的社会生产建造起来的；而在结构主义看来，总体产生于自主结构系列的相互作用。在“恶总体”中，社会实在仅只在客体、现成结果和事实的形式中被直观，而不是被当作客观人类实践从主观方面把握。人类活动的产物与活动本身相分离了。在相对主义的“恶总体”中，从产品到生产者、从生产者到产品的双重运动^⑪（在这个运动中生产者、创造者、人始终高于他的造物），通过人类客观——理智实践的对象化，被简单或复杂的自主结构（孤立看待的结果和造物）的运动所取代。结果，在结构主义的概念里，“社会”是作为社会决定因素从外部注入艺术之中的。艺术不象创造艺术的社会的人那样，主观上内在地具有社会性。除了唯心主义属性之外，结构主义总体概念的另一个属性是唯社会学主义。^⑫

虚假总体有三种表现形式：

（1）空洞的总体。它缺乏反思（对个别要素进行规定）和分析。空洞的总体拒绝反思，拒绝把实在当作一些个别要素来占有，也排斥分析的理性活动。^⑬

（2）抽象的总体。它把整体形式化，成为与部分对立的东西，并使“趋向”实体化，成为高级的实在。这种总体没有产生和发展，没有整体的形成过程，没有建构和解构。总体是封闭的整体。

（3）恶的总体。这种总体中，真实的主体被神话化的

主体所代替。

如果把唯物主义的某些重要概念（例如错误意识、物像化、主——客体关系等等）从唯物主义历史理论中割裂出来、孤立起来，与其他一些概念（它们共同构成使它们有真实意义的“开放系统”）相分离，这些概念就会失去其辩证性质。如果仅从“境域”的角度，把整体范畴理解为部分与整体的关系，忽视其他一些组织特征，例如它的生成——动力方面（整体的形成和矛盾的统一）和它的“纵的”方面（现象和本质的辩证法）等等，那么，它的辩证性也会丧失。马克思对简单资本主义商品交换的分析中包含着现象和本质的辩证法。深入的研究揭示出，资本主义社会日常生活中最基本最常见的现象——简单商品交换，人们在这中间只扮演简单的买者和卖者的角色——其实只是一种表面现象，是由本质上更深刻的资本主义社会过程（雇佣劳动的存在和对它的剥削）决定和中介的。简单交换的自由和平等，在资本主义生产体系中是作为不平等和不自由而发展和实现的。“对卖者来说，一个用3先令购买商品的工人和一个用3先令购买商品的国王，两者职能相同，地位平等——都表现为3先令的形式。他们之间的一切差别都消失了。”^①

现象与本质的内在联系、这种联系的矛盾发展构成一些基本向度，人们在这些向度中具体地把握着实在，即把实在当作具体的总体来把握。相反，把实在的现象方面实体化只能产生出抽象的观念，并导致对资本主义的辩护。

注 释

① 人们的头脑“始终只反映各种关系的直接的表现形式，而不是它们

的内在联系。情况如果真象后面说的这样，那么还要科学做什么呢？”（马克思1867年6月27日给恩格斯的信，参见《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，人民出版社1976年版，213页）“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一，一切科学就都成为多余的了。”（《马克思恩格斯全集》25卷，923页。）“……这个表现形式不同于……本质关系，……我们关于一切表现形式和隐藏在它们背后的基础所说的话，在这里也是适用的。前者是直接作为流行的思维形式再生产出来的，而后者只有通过科学才能揭示出来。”（《马克思恩格斯全集》23卷，593页。）

② 某些哲学家（例如G. G. 格兰格尔(Granger)，《古今经济学》）把“抽象的方法”和“概念的方法”只归之于黑格尔。实际上，这是哲学达到事物的结构并把握它的唯一途径。

③ 马克思、黑格尔、歌德都拥护这种与浪漫主义者虚构的“全面性”相反的实践的“片面性”。

④ 马克思的《资本论》，是在区分错误意识和对事物的真实把握的基础上，以严密的方法建立起来的体系。在研究中，概念地把握实在主要运用以下几对范畴：

现象—本质

形相世界—真实世界

现象的外部表现—现象的规律

现实存在—隐藏着的本质内核

可见的运动—真实的内部运动

观念—概念

错误意识—正确意识

教条化的观念体系（“意识形态”）—理论和科学。

⑤ “马克思主义力图在物像化经济世界的伪直接性背后发现社会关系。这些社会关系构成物像化经济世界，并隐藏在自己的创造物背后。”（A. de Wac-thens(瓦尔亨)，*L'idée phénoménologique de l'intentionnalité*, The Hague, 1959, p. 127f.）非马克思主义作家的这种说法是二十世纪哲学的代表性证言。消灭伪具体以及一切形式的异化现象，已成了二十世纪哲学最为紧迫的问题。各派哲学解决这个问题方式不同，但是，问题本身则是实证主义（参见卡尔纳普和诺伊莱斯(Neurath)反对形而上学的真实的或幻想的斗争）与现象学、存在主义共有的。特别值得指出的是，它促使一个马克思主义哲学家(Tran-Duc-

Thao) 起来揭露胡塞尔现象学方法的真正意义, 以及它与二十世纪哲学问题的内在联系。Tran-Duc-Thao的著作是把现象学和马克思主义加以对照的第一次认真尝试。正确地指出了对伪具体做现象学摧毁所包含的矛盾和悖谬。“在通常的语言里, 形相世界替取了实在概念的全部意义, ……形相以真实世界的名义表现自己, 消除它们要用给世界加括号的形式……人似非而是地归返这个可靠实在, 但这个实在却采取了纯意识的非实在形式。”(Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, 1951, PP. 223f, Eng. trans. *Phenomenology and Dialectical Materialism*, D. Reidel, Dordrecht and Boston, forthcoming)

⑥ 黑格尔曾这样描述反映思维: “反映是这样一种精神活动形式, 它建立起矛盾, 并从一方向另一方转化, 但没有达到它们的结合, 没有实现它们的渗透性统一。”(黑格尔,《宗教哲学》, *Philosophy of Religion*, London, 1835, PP. 204f. 也可参见马克思《大纲》, 《马克思恩格斯全集》46卷, 上, 37—38页。

⑦ 参见马克思: ‘Critique of Hegels Doctrine of state, in Early Writings, New York, 1975, P. 174 et Passim.

⑧ 在摧毁伪具体方面, 维也纳学派的实证主义起了积极的作用。他们反对形而上学概念的复活, 指出物质 (matter) 不是现象背后的东西或现象的超越, 而是一些物质性的客体 and 过程。参见诺伊莱斯的《经验主义社会学》(*Empirische Soziologie Vienna 1931*, PP. 59-61; Eng. trans in *Empiricism and Sociology*, Vienna Circle Collection, Vol. 1, PP. 358-64, D. Reidel, Dordrecht and Boston, 1973)

⑨ 这个问题将在“经济因素”和“劳动的哲学”两节中进一步展开。

⑩ 辩证唯物主义的反对者们一再地把十八世纪理论的机械的、形而上学的物质概念强加给现代唯物主义。为什么只有精神才有否定的特性, 而物质却没有呢? 萨特认为, 唯物主义不可能是革命的哲学。(参见“唯物主义与革命”, 收在他的《论文学与哲学》中[*Literary and Philosophy Essays*, New York, 1962, PP. 198—256]) 这个命题也是从一种形而上学的物质概念中推衍出来的。梅劳-庞蒂间接地承认了这一点: “此外我们有理由提出这样的问题: 唯物主义怎么可能是辩证的? (见萨特, “唯物主义与革命”) 就物质一词的严格意义来讲, 它怎么能包含生产能力和新鲜的事物的产生等辩证法内涵?” (*Temps modernes* 1, P. 521) 有关接受还是拒绝自然辩证法的全部论争, 都是围绕这个问题展开的。

① 德文“entwickeln”一词是拉丁文“explicatio”一词的意译，意思是“展示”，即把曾经是晦暗、混乱和神秘的东西的结构澄清。（见：J. Hoffmeister[霍夫麦斯特]，Goethe Und der deutsche Idealismus, Leipzig, 1932, PP. 120f.）歌德和马克思都是在这个意义上使用这个词的。

② 见马克思《资本论》第一卷，第二版跋，人民出版社1973年版，PXXII。

③ 在著名的《历史与阶级意识》一书中，卢卡奇对“总体观点”作了详细阐释，并把它当作马克思的哲学方法论原则。（L. 古德曼[L. Goldmann]进一步发挥了卢卡奇的思想；可参见《隐身]的上帝》[The Hidden God, London, 1961]）

④ 从卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）的著作中引伸出来的整体论结构主义理论是一个典型的例子。

⑤ 卡尔·波普，《历史决定论的贫困》New York 1964, P. 78. [可参见华夏出版社1987年中译本，62页]

⑥ 见波普，同上书。

⑦ L. von. 贝塔郎菲：‘General System Theory in General Systems, I. (1956), P. 1.

⑧ 冈舍斯（F. Gonseth）：‘Remarque sur L’idée de Complementarité Dialectica, 1948, P. 413.

⑨ F. A. 海耶克（F. A. Hayek）：Scientisme et Sciences Sociales, Paris, 1953, P. 79. [Counter Revolution in Science, Glencoe, 1952].

⑩ 见弗雷曼主编的《前苏格拉底哲学家补遗》（K. Freeman, ed, Ancilla et the Pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1952, P. 65）。

⑪ 战后马克思主义与唯心主义的最主要哲学论战是围绕总体性问题展开的。很明显，在理论论争背后有一些实践方面的思考：能不能用革命的方式来改变实在？社会—人类实在能否从根本上作有一个整体来改变，即能否全盘地改变它的总体？或者，是不是只有部分的改变才是可实行的和现实的，而整体是不变的统一体或者是不可捉摸的境域？参见G. 卢卡奇和雅斯贝尔斯（K. Jaspers）的论战。参见（Rencontres, Internationales de Geneve of 1946, in J. Benda[本达], ed, L’Esprit Européen Neuchâtel, 1947

总体问题与革命问题的密切联系，经过适当的改头换面在捷克的条件 下也表现出来。参见萨宾纳，K. Sabina: 1839 Conception of totality as a revolutionary Principle, in K. Kosik, česká radikální demokracie（捷克的激进民主派），Prague, 1958.

② 见C. L. 贝克尔 (C. L. Becker), 'what are Historical Facts? ("什么是历史事实?")', *Western Political Quarterly*, 8, 1955, no. 3, PP. 327—40.

③ I. 康恩 (I. Kon), *Filosofskii idealizm i Rrizis burzhoznoi istoricheskoi mysli*, Moscow, 1959, P. 237.

④ 例如列维—布魯尔 (H. Levy—Bruhl) 在他的论文 "Qu'est-Ce que le fait historique?" 中就有这种错误。见 *Revue de synthse historique*, 42, 1926, PP. 53—59. I. 康恩错误地解释了列维—布魯尔的观点, 因此, 他的论战是乱放枪。

⑤ 从这里人们可以追溯一切客观唯心主义神秘主义的起源。关于黑格尔这方面的问题, E. 拉斯克 (E. Lask) 在他的 "Fichtes Idealismus und Geschichte" ("费希特的唯心主义与历史") 中提出了一个有价值的分析。见 *Lask, Gesammelte Schriften, vol. I. Tübingen, 1923, PP. 67f., 280, 338.*

⑥ 关于社会—人类实在本身如何变化, 以及如何从具体总体转化为虚假总体或者相反的问题, 我们此刻暂且存而不论。

⑦ 谢林早期关于自然是产品和生产能力的统一的伟大思想, 至今尚未得到充分的评价。然而, 即使在这个时期, 他的思想也表现出把整体实体化的强烈倾向。下面这段写于1799年的话可以证明这一点, "由于有组织整体的一切部分都互相承载、互相支持, 这个整体必然高于它的部分而存在。整体不能从部分推论出来, 部分却只能从整体中生长出来。" *Schilling, werk, Munich, 1927, Vol. 2, P. 279.*

⑧ 马克思《大纲》《马克思恩格斯全集》, 46卷, 上, 235-36页。(着重号是科西克加的)

⑨ 这种观点出现在1960年9月法国罗依蒙特辩证法国际哲学讨论会上。我的论文 "Dialectique du Concret" [具体的辩证法] 与之进行了辩论。

⑩ "恶总体" 这个术语是科特·康拉德 (Kurt Konrad) 创造的。他在反对形式主义的精彩论战中, 把唯物主义的具体总体与结构主义的虚假的恶总体区别开来。见 *Kurt Konrad, Svár obsahu a formy (内容形式之辩)*, Prague, 1934.

⑪ 参见莱布尼茨, 'C'est Par consideration des ouvrage qu'on peut decouvrir l'ouvrier.

⑫ 这个问题将在 "历史行状与历史决定论" 一节中作详细讨论。

⑬ 黑格尔在《精神现象学》序言中与谢林论战。他对经济总体概念作了批判

(在这种概念看来所有的猫都是黑的)。浪漫主义者死抱住总体但他们的总体是空洞的总体，因为它缺乏丰富的联系和规定。浪漫主义把直接性绝对化，省去从特殊到一般的行程，一蹴而就地达到一切东西——神、绝对和生命，这就是浪漫主义者们创作的小说之所以空泛虚华的主要原因。B. 冯·阿尔克斯 (B. Von Arx) 在 “Novelistisches Dasein” (Zürich, 1953, pp. 90, 96.) 中，论述了浪漫主义的空虚总体与浪漫主义艺术的关系。

④ 马克思《大纲》，《马克思恩格斯全集》，46卷，上，199页，又见193页。

第二章 经济与哲学

人们要问，那种径直地达到本质，把一切非本质的东西当作多余的负担抛在身后的研究，究竟是否恰当。这种研究假扮它所不是的东西，它自称是科学的，却把科学中最基本的东西——本质与表面的区别——看作是毋庸置疑和无法研究的。它不想努力通过后退与前进的复杂过程去获得本质，因为这一过程将立刻把实在分裂为本质和表面，并把这种分裂实体化。相反，它不加研究就越过了现象的表层，以期认识本质并认识达到它的途径。关于“本质”直接性的思想错过了本质。它要寻觅本质的鹁的，却在无本质的东西，在纯粹抽象或鸡毛蒜皮中穷追不舍。

一个人，即使从未读过任何政治经济学教科书，对那些以科学公式表述的经济现象规律毫无所知，也生活在经济实在之中，并以自己的方式理解着这个实在。我们的研究也许应该从向门外汉提问开始？可是他的回答会有什么结果呢？如果问他“什么是经济”，那么，不管他谈出一番自己的看法，还是重复别人的老生常谈，他的回答都不过是在别处读到或听到的东西的回声。同样，他的经济观念，也很难是什么原始的东西，因为它的内容够不上称为实在。在生活中最接近经济实在，并在全部生活中经验着这一实在的人，对他生活于其中的东西并不必然地具有正确观念。在我们下面的论证中，重要的不是人们如何回答经济问题，而是在一切提问和沉思之前经济对他们来说是什么，在作出阐释之前，人

们对实在总有某种理解。这种前理论的理解本身是一个基本的意识层面，是文化与教养的基础。通过文化与教养，人们对实在的原始理解上升到概念性认识。有人认为，现象形态的实在对于哲学认识、对于人来说是一种表面的可以忽略的东西。这导致了一个基本的错误。忽略了现象形态也就关闭了认识实在之门。

研究经济如何对人存在，就是探寻实在所予之基本模式。在经济成为科学考察、解释和阐明的课题之前，它已经在某种特殊显相中对人存在了。

一、日常生活的形而上学

1. 烦 (care)^①

对人来说，经济的最原始最基本的存在方式是烦。人非自烦而“烦”烦人。人既不是烦蠢也不是脱烦者，烦蠢与脱烦中皆已有烦。人可以摆脱烦，但不可置烦于不顾。赫尔德 (Herder) 说：“烦乃人生之归属。”那么，什么是烦？首先我们要说，烦不是一种心理状态，也不是与另一种相反心境交替出现的消极心境。烦是经过主观转换的人的客观主体实在。人之生存是能动的，尽管它可以表现为绝对被动性和逃避。人在其全部生存中总是业已陷入境况与关系的恢恢之网。这张网作为实践—功利世界呈现在人的面前，烦就是这关系之网缠绕人的重重挂牵。因此，客观的关系作为一个操持 (procuring) 的世界，作为手段、目的、计划、障碍和成功的世界，显现在个人面前（在“实践”中而不是在直观中）。烦是孤立社会个体的纯粹能动性。在参涉主体面前，实在不能原封不动地直接显身为一系列他应服从的客观规律；

相反，它表现为活动和阻碍，表现为一个由于个人的能动参与才运动起来并有了意义的世界。这个世界是通过个体的参与构造起来的。它决不仅仅是一系列观念，它首先是存在于极为多样的变形之中的某种实践。

烦不是奋争着的个人的日常意识，不是他闲暇时便能摆脱的东西。个人从亲身的主观参与的角度构想出社会关系的盘错之结，烦便是他在这缠结中的实际参与。这些关系不是客体化的，不是科学或客观研究的题材，而是个人参与的境域。因此，主体不能把它们直观为现象和过程的客观规律。他从自己的主观性出发，把这些关系看作一个与主体相关联、对主体有意义、由主体所创造的世界。既然从参与主体的观点看烦是社会关系中个人的重重挂牵，那么它在这个主体看来也就相当于一个超主体的世界。烦是主体内中的世界。个人不仅是他自己认为自己所是或这个世界之所是，他还是他的环境的一部分，他在这环境中扮演着客观的超个体角色而毫不自知。在主观性中，作为烦的人外在于自身，瞄准着其他东西，超越着自己的主观性。但是，人不仅在外在于自身的存在中是主观性，而且在经由这种存在对自身的超越中也是主观性。人的超越意味着他通过自己的活动而成为超主观的和超个体的。人的终生忧烦 (*cura*)，既包含指向物质的凡俗要素，又包含向上追求，向神性追求的要素，“烦”是两重性的。这里问题就来了：“为什么会是两重的？”它是不是基督教意识形态观念的产物和造物，因为对这种观念来说，此岸世界的苦难考验是通向上帝的唯一可靠途径？是神学把人类学神秘化了，还是人类学把神学世俗化了？神学之所以能被世俗化，只是因为神学的课题是现实中神秘化了的人类学问题。人对凡俗的和神圣的要素的跨越，

是人类实践的两重性的结果。这种两重性在其神秘化形式中表现为“烦”的两重性。

主体被一个客观关系体系决定着，但他是作为以自己的活动构造关系网的个体行动的。所谓烦乃是：

(1) 在以社会个体的参考和功利主义实践为基础的社会关系体系中，个人的重重挂牵。

(2) 这一个体的最初以烦神 (caring) 和操持 (Procuring) 的形式表现的活动。

(3) (操持和烦神) 活动的主体，它表现为无区分和无名。

操持是抽象劳动的现象方面。劳动被分裂、被非人格化了，以致它的所有领域 (物质的、经营的、理智的) 都表现为单纯的操持和操控。如果我们看到，劳动范畴在德国古典哲学中的位置在二十世纪已被单纯的操持所取代，如果我们把这种变质看作黑格尔客观唯心主义向海德格尔主观唯心主义转变代表的衰落过程，我们就洞悉了历史过程的某一现象方面。以“操持”代替劳动并不反映某个具体哲学家思想的性质或某种哲学的性质，宁肯说它以某种方式表现出客观实在本身的变化。从“劳动”向“操持”的转变以一种神秘化的方式反映着人类关系的加剧拜物教化。经过这种拜物教化过程，人类世界在日常意识中 (正如它在哲学意识形态中固定下来的那样) 表现为现成的器械 (device)、装具 (implements) 和关系的世界，表现为个人社会运动的舞台，他的主动性、就业、遍在 (ubiquity) 和汗水的舞台，一句话，表现为操持。个体在器械和装具的现成体系中运行，他操持它们，它们也操持他。他早已“忘记”了这个世界是人类的造物。操持渗透了他的整个生活。不管劳作是生产还是白

领工作，都被分割为数以千计的独立操作，每一种操作都有它自己的操作者和执行者。操控者面对的不是劳作，而是劳作被抽象分解后的一个片断，这使他无法看到作为整体的劳作。操控者把整体感知为即有之物，关于它的产生只有一些细节，而且这些细节本身是非理性的。

操持是实践的现象异化形式，它并不表明人类世界（人的世界、人类文化世界、人化着自然的文化世界）的起源，它表现着日常操控活动的实践，而人则受雇于一个即有“物”的系统，即装具系统。在这一装具系统中，人本身成了操控对象。操控实践（操持）把人转化为操控者，又转化为操控对象。

操持是（对人和物的）操控。它的动作天天重复着。人对此早已习以为常，机械地完成这些动作。“操持”这个术语表现实践的物像化性质，它意味着操控不是进行创造性劳作。人为操持殚精极虑，而对劳作“不加思索”。操持是人在现成给予世界里的实践行为。它相当于在某一世界里维护并操控装具，但它决不是构造人类世界的过程。对烦和操持的世界作了描述的哲学，受到异乎寻常的热烈欢迎，因为这个特殊世界是二十世纪实在的普遍表层。这个世界呈现在人面前时不是他所构造的实在，而是一个现成的不可透视的世界，在这个世界里操控表现为参与和活动。个人把电话、汽车或电源开关当作平常的无可置疑的东西来操控。只有在意外故障中，他才能发现自己生活在一个运行着的装具世界中，这个世界是个互相联结的连锁系统。意外的故障显示出，“工具”不能单独存在，只能复合地存在。没有话筒听筒就毫无用处，听筒又离不开导线，导线离不开电流、离不开发电站、离不开煤（原料）、离不开矿山。一把锤子或一

把镰刀不是装具（装备）。毁坏一把锤子是单个人就能处理的一目了然的事情。一把锤子不是装具而是器具（tool）。它并不能显示出一个制约其功能的装具系统整体，它只代表生产者的极为狭小的圈子。在农作物、锤子和手锯的家长制世界里，要了解由二十世纪现代化工业世界所创造的装具和设备的问题是不可能的②。

作为抽象人类劳动的现象形态，操持创造了一个同样抽象的效用世界。在这个世界里，一切东西都转化为功利性的器械（instrument）。在这个世界里，事物没有独立的意义，也没有客观的存在。它们只在可被操控时，才有意义。在实践性操控（操持）中，物和人都是装具，是操控对象。它们只有在在一个普遍可操控性的系统中才有意义。世界在相关个体面前展示为一个意义系统，其中每个意义都指向所有其它意义。而作为整体的系统则反过来指向主体。物只是对这个主体才有这些意义。这反映出现代文明的复杂性。在现代文明中，特殊性已经被超越了，它的地位被绝对普遍性所代替。其次，在意义世界（如果将它绝对化并从对象的客观性中分离出来，它将导致唯心主义）的现象形态背后，依稀可以窥见人的客观实践及其创造物的世界的轮廓。在这个意义世界里，客观物质实践不仅构成了作为事物意谓（meaning）的事物意义（sense）而且还造就了使人得以与物的客观意谓（meaning）沟通的人类官能（sense）。在烦的视野中，客观实践和感性实践的世界溶解了，转化为由人类主观性勾划出来的意义世界。这是一个静态的世界，在这里，操控、操持和功利性筹划代表着相关个体在一个来历不明的现成固定实在中的运动。个体与社会实在的紧密联结是通过烦来表现和实现的。然而，这一实在却在相关意识中展现为一个操

控和操持的物像化世界。作为人类实践的普遍物化形象，操持不是生产和构成一个客观实践人类世界的过程，而是对现成装具乃至文明的源泉和必要条件之总体的操控。人类实践的世界是客观人类实在的起源、生产和再生产；而操持的世界则是现成装具及其操控的实在。既然工人和资本家都生活在二十世纪的操持世界里，这个世界的哲学就必将显得比人类实践的哲学更具普遍性。这种虚假的普遍性产生的根源在于它是一种神秘化实践的哲学。这种实践不是人类的变革活动，而是对物与人的操控。在烦之中的人不仅被“抛入”早已存在的现成实在世界中；而且他在这个世界（本身就是人的造物）中运行就象运行在仪器综合体中，他知道怎样操控这些仪器，却不知道其功能和存在的真理。在操持过程中，在烦之中的人操控电话、电视机、电梯、小汽车和地铁列车，却忘掉了技术的实在，忘掉了这些装置的意义。

在烦之中的人被包缠在社会关系中，同时还与自然发生某种关系，并发展出某种自然观。看出人类世界是个功利世界，就揭示出一个重要的真理：这世界是个社会世界，自然表现为人化的自然，表现为工业的对象和物质基础。自然是操持活动的实验室和原料基地，而人与它的关系类似于征服者与被征服者的关系、创造者与他的原材料的关系。然而，这仅仅是所有可能的关系中的一种，在此基础上形成的自然图景既没有穷尽自然的真理，也没有穷尽人的真理。“自然有时被化约为一个作场，为人的生产活动提供原材料。这实际上是自然向人（生产者）呈现出何种面貌的问题。但是，自然的整体及其意义不能仅仅化约为这种角色。把人与自然的关系归结为生产者和原材料的关系会使人类生活无限贫困化。此种归结暗示着人类生活的伦理方面和人与世界关系的

伦理方面颠倒了；而且，自然（既不是人的创造物也不是别的什么的创造物，而是内在自存的东西）的丧失总与忘记人是更大整体的一部分相耦合。对照这个更大整体，人才能意识到自己的渺小和伟大。”^③

在烦之中，个人总是即已投身未来，并将现在变为实现计划的手段或工具作为个人实践参与的烦，总在某个方面偏爱未来，并将未来变为基本的时间维度，在未来的烛照之下把握并“实现”现在。个人借助于他为之奋斗的蓝图，借助于他的计划、希望、恐惧、期待和目标来评价现在和过去。由于烦是期待，它便使过去失去效力，并全神贯注于尚未出现的未来。人的时间维度，他的存在于时间中的存在，在烦中展开为拜物教化的未来和拜物教化的暂存性。由于烦超前于现在，它不把现在看作可靠的实存，不把它看作“存在的封闭”，而是看作一种飞逝^④。烦并未揭示人类时间的可靠性，未来本身不能在自身中克服浪漫主义和异化。在某种意义上，它等于从异化中逃脱，然而这是异化的逃脱，即功利性地克服。“生活在未来”和“预测未来”在一定意义上否定了生活：在烦之中的个人不是生活在他的现在，而是生活在他的未来。由于他否定存在之所是，而期待它之所不是，所以他生活在虚无中，即生活在不可靠性中，而他自身则在盲目的“果敢性”和放弃了“等待”之间徜徉。蒙田对这种异化形式颇有见地^⑤。

2. 平日与历史

人类的每一种生存方式或在世 (being-in-the-world) 方式都有它的平日。中世纪的平日分散于不同的阶级、等级和社团之中。虽然农奴的平日不同于僧侣、游侠骑士或封建领主的平日，但它们都分有一个共同的类名，即决定生活的

速度、节律和组织的单一基础——封建社会。工业和资本主义不仅引入新的生产工具，新的阶级和新的政治制度，而且还引入了新的平日生活方式，引入了一种与先前时代根本不同的平日。

什么是平日？平日不是作为公共生活对立物的私生活。它也不是与某种高雅的官方世界对立的所谓的粗俗生活。刀笔小吏和皇帝同样生活在平日之中。整个的世代，千百万人民曾经或正在生活在他们的生活平日之中，好象平日是一个自然氛围。他们从未停下来问一下平日的意义是什么。询问平日的意义这件事本身有什么意义？这样的提问或许能使我们接近于了解平日的本质？平日在哪一点上成了问题？这种遮蔽意味着什么？平日（everyday）首先在于把人们的个人生活组织成每个一天（everyday）。他们的生活功能的可重复性固定在每一天的可重复性中，固定在每一天的时间安排表中。平日是时间的组织，是控制个人生活史展开的节律。平日有它的经验和智慧，有它的精微奥妙和预测功能。它有重复性，同时也有特殊情况，有常规日程，也有节日庆典。因此，平日并不意味着一种与反常、节庆、特殊或历史〔大号的〕相反的东西。假定平日是与作为反常现象的历史不同的一种常规，这本身就是某种神秘化的结果。

在平日中，活动与生活方式都变为本能的、下意识的、无意识的和不假思索的机械过程。物、人、运动、工作、环境、世界等等的创造性和可靠性是不曾被人感知的。它们未经考查、未被发现，但是却简捷地存在着，并被看作囊中之物，看作已知世界的组成部分。平日表现为平淡冷淡的黑夜、机械和本能的黑夜，表现为熟知的世界。同时，个人可以用它的能力和智谋控制并计算平日世界的各个维度和潜在

可能性。平日里一切都“在手边”，个人可以实现他的意图。所以，它是一个可信、熟识和惯常行为的世界。生老病死、成功失败都是可以说明的平日事件。平日里个人在自己的经验、自己的可能性、自己的活动的基础上发生关系，所以他把平日看作自己的世界。这是个人能够筹划并控制的、可信的、熟识的世界，是直接经验和重复性的世界。在这个世界的边界之外还有另一个世界，一个与平日世界正好相反的世界。这两个世界的碰撞昭示了它们各自的真理。平日生活只有在被打断时才成了问题，才暴露自己为平日。它不会被意外事件消极现象打断，因为日常水平的意外和庆典是平日生活的必要组成部分。平日表现为把千百万人的生活组织成一个规则的、可重复的工作、行动和生活的节律。所以，只有当千百万人受到强烈震撼而脱离了这一节律时，平日生活才被打断。战争打断了平日生活，它强有力地、把千百万人拖出他们的环境，把他们从工作中撕扯出来，把他们逐出他们所熟悉的世界。虽然战争也“发生”在地平线之内，“发生”在平日的记忆和经验中，但它超出了平日。战争是历史。在（历史的）战争对平日的撞击中，平日被征服了。对千百万人来说，习惯的生活节律完结了。在这种平日与历史（战争）的冲突中，一种（特殊的）平日生活已被打断，另一种习惯的、机械的和本能的行动和生活的节律尚未建立起来。这种冲突暴露了平日的性质，也暴露了历史的性质，以及二者之间的关系。

俗话说，人们甚至连断头台也能习惯。就是说，即使是最不寻常、最不自然、最不人道的环境中，人们也会发展出一种生活的节律。集中营也有它的平日。事实上，即使是死囚室中的人也有他的平日。平日中运演着两类可重复性和替

换。平日中的每一天都可以换为相应的另一天。平日使这个星期四与上个星期四或者去年的某个星期四毫无二致，它与其他的星期四合而为一。而且，只有当这一天中有什么特殊的意外的东西时，它才能被保存下来，亦即在记忆中与其他日子不同而突现出来。同时，任一平日的主体，都可以任意换为别的主体，平日的主体是可以互换的。对他们可以用数字来描述，用印章来标记，毫无不便之处。

平日与历史的冲撞引起了一个剧变。历史（战争）打断平日生活，但平日也能制服历史，因为任何事情都有其平日。在这个冲撞中，实践证明平日与历史的分离是一种神秘化。但这种分离恰恰是日常意识的出发点和主导思想。实际上平日和历史是相互渗透的。在互相缠绕中，它们表面上的性质改变了。平日不再是平常意识所了解的那样。同样，历史也不再是它显现给平常意识的那个样子。素朴的意识认为，平日是一个自然氛围或熟悉的实在；而历史仿佛是一种超越的实在，它发生在平日的背后。历史以灾难的形式闯入平日，个人象牲口被赶入屠宰场一样，听天由命地被抛入这灾难之中。在素朴意识看来，平日与历史之间的生活断裂是一种宿命。平日表现为信任、熟识、亲近，表现为“故乡”。而历史表现为出轨、平日生活的打断，表现为意外和陌生。这一断裂把实在一劈两半，一面是历史的历史性，另一面是平日的非历史性。历史变化着，平日则保持不变。平日是历史的基础和原材料。它支撑着并滋养着历史。但它本身却没有历史并且在历史之外。在什么样的环境中平日变成了“工作日宗教？”在什么样的环境中平日成了人类生活永恒的、不可改变的条件？既是历史的产物和历史性之渊源，平日又如何最终与历史分离？它如何考虑历史中的自相矛盾，即事

变和事件之间的互相矛盾？平日是一个现象世界，即使在掩盖实在的时候它也以某种方式揭露着实在。^⑥

在某一方面，平日揭露着实在的真理，因为外在于平日世界的实在等于先验的非实在，亦即一种没有力量和效能的结构。但是在另一个方面平日又掩盖着实在。平日并不直接包含实在之整体，而是有中介地包含它的某些方面。对平日的分析只能在一定程度上把握和描述实在。在这个意义上说，人们是通过实在来把握平日，而不是相反。^⑦

“烦的哲学”的方法既是神秘化又是非神秘化。在这种神秘化和非神秘化中，它以一种特殊的实在表现平日，好象这就是平日本身。这种方法在平日和“工作日宗教”（即异化了的平日）之间不加区别。它把平日看作不可靠的历史性，认为向可靠性的转化是对平日的丢弃。

如果平日是实在的现象“层面”，那么物像化了的平日就不能在向可靠性的跳跃中克服，而只有通过在实践中消除平日拜物教和历史拜物教才能克服，亦即通过实践从现象和本质两方面摧毁物像化实在。我们曾说明，把平日与可变性、历史僵硬地分开，一方面会导致历史的神秘化，这种历史的神秘化可以表现为马背上的皇帝和〔大写的〕历史；另一方面会抽空平日，导致平庸陈腐和“工作日宗教”。与历史离异，平日会变得空洞乏味，以致演变成荒诞的不变性。与平日离异，历史就会变成一个荒诞的软弱无力的巨人，它作为灾难闯入平日却无法改变它，即无法清除它的陈腐，无法给它以充实的内容。十九世纪的粗俗自然主义认为，历史事件的重要性并不在于它们如何发展和为何发展，而是在于它们如何影响“群众”。然而，仅仅把“宏大的历史”投映到普通人民的生活中，并不能清除唯心主义历史观，它在某种

意义上甚至强化了唯心史观。从政坛英雄的观点看，只有所谓的高雅的世界，使平日的空虚性相形见绌的伟大业绩和历史性事件的世界，才有资格纳入历史之中。与此相反，自然主义的概念取消了这个高雅的世界，而全神贯注于鸡零狗碎的日常琐事，专注于平常生活的单纯记录和纪录片式的快镜拍摄。然而，这种处理和唯心主义的处理在同样程度上剥夺了平日的历史维度，平日被看作永恒的，原则上是不可改变的，因此与历史上任何时期都是可兼容的。

平日表现为非个人力量的无名和专制。这种力量指导着个体的行为、思想趣味、乃至他对于平庸的抗争。平日的无名代表为其主体的无名，即表现在“某人/非任何人”这一名称中。这种无名的副本是被称做“历史创造者”的历史演员们的无名。历史事件最终表现为非任何人的作品，因而也就是所有人的作品，这是平日和历史所共有的无名性造成的。

有人说，个人的首要身份是无名，人首先是在烦与操持的基础上，在把他淹没了的操控世界的基础上理解自己和这个世界。这是什么意思呢？说“Man ist das, Was man betreibt”，〔人所是即是人所为〕是什么意思？如果说个人最初隐没于“某人/非任何人”的无名和匿名之中，而这个“某人/非任何人”在他内里行动着、思维着、并且在他之内为了他、为他的那个我抗争着，这又是什么意思呢？人正是通过他的生存，才不仅仅是一个业已被罩入社会关系之网的社会存在。既使在他意识到或有了能意识到这一实在之前，他也同时作为一个社会主体行动着、思维着、感受着。日常意识（“日常生活宗教”）把人的生存当作可操控的对象，并如此对它进行处理和解释。由于人与自己的环境相认同，与那

些手边之物、操控之物和最接近于他的有形之物相认同，他自己的生存和对这生存的理解就成了某种遥远而疏异的东西。熟知是认识的绊脚石。人可以对其操控和操持的直接世界了如指掌，但不能对他自己“了如指掌”，因为他消失在这个操控世界中并与它化为一体了。神秘化和非神秘化的“烦的哲学”描述这个实在，以这个实在为前提，但却不能解释它。为什么人最初消失在“外部”世界之中，并从这个世界出发解释自己？人原本就是他的世界所是的东西。这种派生性生存决定着他的意识，并且规定着他以什么方式解释自己的生存。某一个别的主体首先是一个派生性主体，虚假的个体性（虚假的“我”）和虚假的集体性（拜物教化的“我们”）都是如此。唯物主义指出，人是社会条件的总和，但忘了提及谁是这些“条件”的主体。^⑧结果，它只好加以“解释”，用真实的或者神秘化的主体（即神秘化的我或神秘化的我们）来填补这一空白。这两种情况都把真实的个体转变成一个工具或一具假面。

人类生存中的主—客体关系与内外关系不同，也不同于孤立的前社会或非社会主体与社会实体的关系。主体早已在骨子里渗透着一种对象性，这种对象性是人类实践的对象化。一个个体会非常彻底地沉溺于对象性之中，沉溺于操控和操持的世界之中，以致他的主体消失在这个世界里，而对象性则突现出来成为真实的（尽管是神秘化的）主体。人会消失在“外部”世界中，因为他是对象性主体的实存。这种对象性主体通过生产出一个主—客观历史世界才得以生存。现代哲学发现了一个伟大的真理，即人不是堂堂正正地诞生于环境之中，而总是被“抛入”^⑨一个世界。他不得不在挣扎中，在“实际生活”中，在他自己生命史的进程中，在占有

和变革的过程中，在生产和再生产实在的过程中，为自己审视这世界的可靠性和不可靠性。

在个体的和人类的实践—精神进化过程中，无名性的无差别的全能统治终将崩溃。在个体发生和种系发生的过程中，一方面，它的无差别性多样化为人和一般人性；另一方面，对一般人性的占有把个体转变为人类个体，并转变为一些特殊的、非人类的、在历史上转瞬即逝的特征。如果个体要为自己开辟通向可靠性的道路，他就不得不从这些特征中挣脱出来。在这个意义上，人的进化是作为一个人与非人、可靠性与非可靠性分离的实践过程而前进的。

我们已把平日规定为一个有规则的节律世界。人听从机械的本能，带着一种熟识感在这种节律中游荡。反省平日的意义导出了荒谬意识：平日毫无意义可言。“早晨穿衬衣多么令人讨厌，然后又要穿裤子。晚上缩进被窝，早晨再钻出来。日复一日，年复一年，永远不能指望有任何改变。这真是太可悲了。再想想，千百万人在我们之前这样做，又有千百万人今后还要这样做……。”^④然而，问题的本质不在于对平日的荒诞性的意识，而是在于人们在什么时候开始对它进行反省。人们对平日的自动性和不变性提出疑问，并不是因为它本身能成为问题。相反，平日成为问题反映着实在成了问题。从根本上讲，人所寻觅的不是平日的意义，而是实在的意义。荒谬感不是由对平日的自动性的反省所唤起。相反，对平日的反省是历史实在强加给个人（丹东）的荒谬性的结果。

只有自动地实现多种多样的生活功能，人才能成其为人。这些活动对他的意识和反思冲击愈少，它们就愈是妥当，愈能提供好的服务。人的生活愈复杂，他所卷入的关系

愈多，他所实现的功能愈多，自动化的人类功能、习惯、程式的必然领域的范围就愈大。把人类生活的平日加以自动化、机械化的过程是个历史过程。因而，自动化的可能的和必然的领域与人类最大利益不允许自动化的领域之间的疆界，是在历史过程中变更的。由于人类文明日益复杂化，人的活动在更大范围内自动化了。人必须接受这个事实，以便为真正的人类问题留出充分的时间和空间。^⑩如有某种生活功能不可能自动化，它就会成为人类生活本身的障碍。

由于从不可靠性向可靠性的转变是个历史过程，它的实现既有赖于人类（阶级、社会），也有赖于个人，所以，对具体转变形式的分析必须涵盖这两个过程。在哲学为它的问题提供的枯燥无味、繁琐冗赘的答案中，我们常常可以看到人们把一个过程强制性地还原为另一个过程或者将两个过程等同起来。

异化了的平日世界的伪具体，通过问离、通过存在主义的更改或革命的变革而被摧毁。虽然上述诸方式属于不同等级，但每一种摧毁方式都有其相对独立性，就这个意义来讲，都是不能由其他方式代替的。

平日的熟识世界并不是一个已知的被认识了的世界。为要表现它的实在，必须撕去其拜物教化亲密的假面，暴露其异化的残忍。素朴地、非批判地体验工作日生活，把它当作自然的人类环境，这与哲学虚无主义有一种实质性的共同品格。这两者都是把平日的某一特殊历史形式看作一切人类共存形式的自然的、不可改变的基础。在前者中，平日的异化反映在意识中是一种非批判的态度；在后者中，则是一种荒谬感。为了窥见异化了的平日之真情，人们必须与它保持一定的距离；为了取消它的熟识性，人们必须对它施行“强

制”。为了使人们的真实形象得到恰当的表现，他们不得不“变成”寄生虫、狗、类人猿。这是什么社会，什么世界！为了表现人和他的世界，为了让人们看清自己的面目并认识自己的世界，需要多么“牵强”的比喻和寓言！我们觉得，当代艺术（诗歌与戏剧，绘画与摄影）的主要原则之一是对平日的“强制”，是对伪具体的捣毁。^⑩

人们正确地意识到，人所提出的关于人类实在的真理，是某种不同于这一实在本身的东西，因而总是不充分的。只把实在的真理呈现在人的面前是不够的，人还必须实施这一真理。人总想生活在可靠性中并实现这种可靠性。一个人不可能自己在环境中造成一个革命性的变革从而根除罪恶。这是否意味着，作为个体的人与可靠性没有直接关系？在一个不可靠的世界中，他能过一种可靠的生活吗？在一个不自由的世界里他能得到自由吗？是否存在一种唯一的超人格、超个体的可靠性，是否存在一种所有人都可以达到的一劳永逸的选择？在存在主义的更改中，个人的主体发觉了自己的多种可能性，并对它们作了选择。他改变的不是世界，而是他对世界的态度。存在主义的更改不是对世界的革命性改造，而是个人在世界中演的一出戏。在存在主义的更改中，个人把自己以不可靠的生存中解放出来，并通过考察平日的准死亡状态，在多种生存方式中选择了一种可靠的方式。这样，他消除了平日的一切异化，并且把平日提升了。但在此同时，他也否定了自己活动的意义。选择可靠性的准死亡状态导致一种贵族的浪漫式的斯多葛主义（不管是在王座上、还是在锁链中，我都带着死亡的印记可靠地活着！）。或者，干脆选择死亡。然而，这种形式的存在主义更改不是个人实现其可靠性的唯一方式，甚至也不是最常见或最恰当的方式。

它同样只是一种有相当明确的社会阶级内容的历史性选择。

二、科学与理性的形而上学

1. 经济人 (Homo oeconomicus)

在烦之中的人是纯粹主观性，整个世界都浸透着这种主观性。在这一节中，我们要沿着转变的踪迹追到另一端，考察一下对象化自身的主体。为了理解自己是谁，主体变成了客体性的 (objectual)。* 现在主体不仅仅是构造世界的参与和活动了，它已被一体化到一个超个体的规律似的总体中成为一个组成部分。然而，这种一体化改造了主体，将主体从其主观性中抽象出来，变成了系统中的一个客体和要素。他想通过从主观性中抽象出来寻求对自己的理解，因而转变为一个客体性存在。科学的纯理智过程把人变成了抽象实体，并将他一体化在一个可做科学分析和数学描述的系统。这反映着现实中资本主义造成的人的变态。只有在资本主义社会，经济学才作为一种科学发展。古代和中世纪的人们知道经济，知道若干分散的经济事实，但并不知道作为科学的经济学。

近代科学的首要问题是：“实在是什么，它如何是可认识的？”伽利略回答说：可以用数学描述的一切都是真实的。为了创造一种能够表述经济现象规律的科学经济学，必须有一个转折点，在这一点上个别转化为一般，任意性转化为规律一样的东西。在科学的政治经济学发端的时期，个别、任意性和偶然行动获得了规律般的必然性；社会运动的总体产生于“个人的自觉意愿和特殊目的，”随后又变得独

* 原文“Objektální”是科西克创造的捷克文新词。德文本把它译作“Objekthaft”。——英译注

立于这些目的：“个人相互间的社会关系〔表现为〕一种凌驾于个人之上的自主力量，不论被想象为自然力、机遇还是别的什么形式都是一样。”^⑬科学（政治经济学）把社会运动的这种自立当作某种原始的、给予的、不可还原的东西，并且提出了描述这一运动的规律的任务。经济现象的科学无意识地暗含着某种系统的观念，即暗暗假定有一个分化了的整体，这个整体的规律可以象在物理世界中那样探寻并加以定义。因此，“新科学”不是“无先决条件”的。它建立在某种先决条件之上，但不了解这些先决条件意义和它们的历史性。不管正确与否，重农主义者把从根本形式上做了科学理解的经济等同于生产的资产阶级形式。生产的资产阶级形式也被从“物质规律”的角度做了研究。这些物质规律由生产的本性引起，不以意志、政治等等为转移。^⑭一种关于社会系统的理论，只有在社会本身成了一个系统时才会出现。就是说不仅社会要充分分化，而且这种分化还必须造成多重依存性，依存性本身还要变成独立性，整个社会要成为一个分化了的整体。资本主义是第一个这种意义上的系统。只有把实在把握和理解这样一种自然秩序，把经济当作一个规律系统来研究，人们才能提出第二位的问题，即人与这个系统的关系问题。经济人的概念以系统的观念为基础。经济人就是作为系统的组成部分的人，作为系统的一个功能要素的人。这样的人必须具有开动这个系统所必不可少的本质属性。有一种意见认为，经济现象的科学以心理学为基础，经济规律不过是心理学的精炼、提纯和客观化。^⑮这种看法非批判地接受实在的现象形态，把它当作实在本身。古典科学赋予“经济人”若干基本特性，其中包括理性行为和利己主义等等。如果说古典科学中的“经济人”是一个抽

象，那它是一个合理的抽象。这里的合理不仅是明智 (Verständig) 的意思，而且主要是理性 (Vernünftig) 的意思。它的抽象性取决于系统，在系统之外，经济人才变成一个没有内容的抽象。系统（作为一个系统的经济）与经济人是不可分离的量值 (magnitudes)。爱尔维修的利益理论和李嘉图的经济理论建立在共同的基础之上。这一基础的隐蔽性曾造成了许多误解。例如，有人认为利己主义（利益）心理可以直接与某种物理机制相类。其实，这种利己主义心理是一些经济规律，是对一种被称为利己主义的力量的一种界说。在某种系统的构架中，追求个人私利被认为理所当然地将带来普遍的福利。只有在这样的构架中，利己主义才能被看作是人类活动的主要动机。作为结果出现的普遍福利是什么？是一个预先的假定和意识形态前提：资本主义是所有可能系统中最好的。

少至两个人的相互作用即可构成一个系统。更准确地说，两个人的相互作用是社会系统的基本模型。曼德维勒笔下的爱虚荣的少女和狡猾的绸布商、狄德罗的宿命论者雅克^{⑩a}和他的主人、黑格尔的主人和奴隶，都表现了人类关系的某种具体模型，都代表着一个系统。一个系统大于参与者的总和，因为在一个系统中，人民和他们的关系作为一个系统，构成了某种新的东西，某种超个体的东西。在曼德维勒的思想中，这一点特别突出。他的人民只有在行动的时候才是某一特定的类，但他们只有在某一特殊关系系统的构架中才能行动，而这个系统构架又反过来以特殊的人民为前提，它要求特殊的人民并塑造特殊的人民。^⑩

为了使系统能够发挥功能，必须造就出什么样的人？他们必须具有什么样的心理素质？即使系统确实造就出有赚钱

和攒钱本能的人，有追求最大实效（效用、收益等等）的理性行为的人，也不能由此认为人民等同于这些抽象物。只能说这些基本品格是系统发挥功能的充分条件。把人降低为抽象物的不是理论，而是实在本身。经济是一个系统，是一个支配着社会关系的规律系列。而人正是在这种关系中被逐步地改造为“经济人”。一旦进入经济的王国，人就被改变了。在进入经济关系的瞬间，他就不依他的意志和意识为转移地被收入环境和规律似的关系网之中。在这些关系中，他作为一个经济人发挥作用。只有在完成了经济人的角色的条件下，他才能生存并实现自身。因此，经济是把人变成经济人的生活氛围。它把人纳入一个客观机制，对他进行征服和改造。只有当经济运转着，就是说，把人变成某种抽象，把他的某些属性加以绝对化、极端化和特别地强调，而忽视其他属性（即经济系统中那些随机的、非必然的属性）时，经济中的人才是活动的。从这一点我们可以看出，那种把“经济人”从资本主义系统中分离出来的玄想是多么荒谬。只有当人们把经济人看作是独立于资本主义系统的实体时，它才是一种虚构。^⑭作为系统中的一个要素，经济人是一种实在。因此，古典经济学不是从“经济人”出发，而是从系统出发。它从系统的角度把“经济人”定义为系统的结构与功能中的一个充分规定了的要素。人不是在自身中规定自身，而是参照系统规定自身。最根本的问题不在于“人是什么”；而在于“人必须怎样装备起来，才能使经济关系系统开动起来，并使之象一个机械装置那样实现其功能？”，系统概念是科学的基本蓝图，经验现象的表面混乱背后的确定的规律就是在它的基础上建立起来的。在研究现象的经验的和事实方面的性质之前，人们先已有了系统观念，亦即有了容许对这些

现象进行研究的理智原则。人们把无数混乱的个别行动（表面上看是任意的和偶然的），归结为某一独特典型运动的特例，并以此作为对它们的解释。^⑩系统概念的引入和应用有赖于（1）一个特定的图式或模型，即社会现象解释原则；（2）计量的和数学的方法，亦即用数学语言表述经济规律的可能性。把数学引入经济学原则上是可能的，因为科学把经济现象看作重复性规则与规律的系统。

古典经济学预先假定了一个主观性变为客观性的基本转折点，不作进一步研究便把它当作出发点。至于这个转折点如何可能和在这个转折点上实际发生了什么变化的问题，他们不感兴趣。这种态度中隐伏着一种造成神秘化的潜在可能。而且，关于古典政治经济学把人物像化了的种种批评，恰好是以它的这种态度为依据的。在古典经济学看来，人仅仅作为系统的一部分而存在，即使是人研究自己，也只有把自己看作系统的一部分才行。对人的科学认识的理想在于最大限度地把他从主观性中抽象出来，从偶然属性和特质中抽象出来；在于把人变成一个“物理量值”，象古典力学的其他量值一样，可以用数学的方法加以建构、描述、乃至公式化。

从在“烦”之中的人到“经济人”的转变，不仅是视角的转换。问题并不在于，在前一种情况下人被直观为对社会背景的客观性一无所知的主观性，而在后一种情况下同一个人被置于客观的超个人背景中加以研究。主要的问题在别的地方。表面看来是观点和视角的转换，实际上研究的题材发生了变化，客观实在变成了客体性实在，即由客体构成的实在。物质世界变成了物理世界、自然则仅仅归结为被动的自然〔*natura naturata*〕。表面看来是视角变了，实际上人被

转变成了一个客体，并被当作与其他事物或物体同一层次的东西来研究。人类世界变成了一个物理世界，人的科学变成了人一客体的科学，即变成了社会物理学。^⑩单纯的视角转换（意图在于展现实在的某些方面），实际上造成了一个全然不同的实在，或者宁肯说是用一种东西代替了另一种东西而又忘记了这种替换。这种替换不仅是对实在的方法论探究的问题，通过方法论的探究，实在本身被改变了，方法论本体论化了。^⑪庸俗经济学是客体性世界的意识形态。它并不研究这个客体性世界的内部联系和规律，而只是把这个世界的代理人（即被化约为客体的人）的一些观念加以系统化。在这些观念中隐匿着人本身，隐匿着这个世界，隐匿着经济。古典经济学研究的也是一个客体性世界，但它不是把代理人关于这个物像化世界的观念系统化，而是探求它的内部规律。但是，如果物像化（物的世界和物像化了的人类关系的世界）就是实在，如果科学研究它，描述它并探寻它的内在规律，那么，是什么原因使科学本身受了幻想和物像化的蒙蔽呢？这是因为，科学不仅把这个客体性世界当作人类实在的特殊形式，当作历史上转瞬即逝的阶段来观察，而且把它描述为自然的人类实在。

表面上单纯的视角转换实际上是实在的代换：客体性实在代替了客观实在。^⑫社会实在被设想为物理意义上的自然，而经济科学则被设想为社会物理学。因此，客观实在被改造为客体性实在，改造为客体的世界。

古典经济学用它自己的方法描述的实在不是客观实在。古典经济学不是在人类世界的异化形式中描述这个世界，它也不去说明物的关系和物的运动如何掩盖着人的社会历史关系。相反，它描述这个物像化的世界及其规律，仿佛这就是

真实的人类世界，因为这是古典经济学所知道的唯一的人类世界。

人只有变为系统的一个要素，才能成为一个实在。在系统之外，他是非现实的。只有把他化约为系统的一种功能，只有按系统的要求将他限定为经济人，他才是现实的。只有当他培养出了系统的运行所要求的技能、才干和倾向时，他才是现实的。他的其他才干和能力对系统来说并非必不可少，因而也就是多余的和非现实的。就非现实一词的真正的和原始的含义而言，这些才干和能力是非现实的。它们得不到施展或实现，不能成为人的现实活动，也不能转化为人可生活其中的现实世界。它们相当于一个非现实的隐居世界，一个不合时宜的浪漫主义世界。

浪漫主义的辩护者曾指责斯密，说他的体系“把人民从全部自然约束和道德约束中割裂出来，他们的关系完全是契约性的、可以被废除的，而且是可以用来估价的。发生在人们之间的一切都是交易。他们是一种被分馏过的人民，所以他们几乎没有任何追求快乐的内驱力，只有赚钱和攒钱的内驱力推动着经济。”^②但这样提出问题与古典经济学毫不相干，与马克思也毫不相干。这是对资本主义现实的一种浪漫主义反应。古典经济学对问题的提法是：为使资本主义体系能够运转，人必须具有什么必要的属性？相形之下，浪漫主义关于附属系统的概念是古典理论的一个肤浅的、退化的浪漫主义诠释。这个概念从系统的角度定义人，把人归结为系统的要求，没有给完整的人的自我表现留下任何余地，因为人的潜能和功能只有一部分能在不同领域实现。^③浪漫主义辩护者反对“经济人”的抽象性和分馏性时所呼唤的完整性，是宗法式的、潜能尚未发展的人的完整性。也许，自由

的现代人把完整性当作自己的理想，但这种完整性却把人从出生到死亡一直束缚在一个组织中，在这里他只能发展有限的能力？现代人能在许多世界中自由地游荡，能从一个世界转移到另一个世界中去（这种转移要受历史和阶级的限制）。他仅只被某些功能束缚在有机体（即作为生活之必需的经济）中，而且只在有限时间内受它们的束缚，他的技能也正是这样培养起来的，这难道不是现时代的一个巨大优越性吗？人有能力同时生活在几个世界之中，可以感知和体验不同的世界，这难道不是人在历史中进步的表现吗？现代人的完整性与被浪漫化了的宗法式的人的完整性不同，它出现在不同的地方。在较早的时代，完整性处在一定的形式和形态的约束之中，而现代人的完整性则处于多样性的统一和矛盾之中。与行会的束缚和受约束的完整性相比，行动和生活在多重世界中的能力恰恰是一种进步。浪漫主义轻视系统、轻视抽象。他们忘记了，人的问题，人的自由和具体性的问题，永远是他与系统的一种关系。人永远生存在系统之中。作为这个系统的一个组成部分，人被化约为某些方面（功能）和某些（片面的和物像化的）生存形式。同时人又永远不仅仅是一个系统，作为人他不能被化约为一个系统。人与系统有不可通约性，人具有超越系统的可能性；同时，人在特殊系统（历史环境和关系）中又有实际位置和实践功能。这两者之间有一段距离，而具体的人的生存就是不断在这个距离上跨越。

2、理性、理性化、非理性

人们一再指出，在现代资本主义社会，理性化与理性的丧失形影相随。随着理性化的进展，非理性也在漫延（马克思、韦伯、乔治·卢卡奇、C·赖特·米尔斯〔C·Wright M-

ills))。这个评论正确地强调了我們这个时代的一个重要征兆。可是使理性化和非理性的盛行与“笛卡儿的人的独立理性”^②相对峙是否合理呢？我们后面将看到，笛卡儿的人的独立理性是理性化的产物，也是非理性的产物。*把结果与原因对立起来，就是无视问题的本质。理性化何以转变为一种排斥理性的力量，理性化如何招致非理性？要系统地研究这个问题，必须透视这个逆转的起点，必须对理性做一历史分析。

笛卡儿的理性是一个自由的独立个人的理性。这个人在自己的意识中找到了自身和世界的唯一确定性。这一理性不仅支撑着当代科学，即唯理主义理性的科学，而且它还连同其理性化和非理性一起渗透到当今的实在之中。“独立理性”在其结果和现实化中表现出要依赖并服从于自己的产物，而这些产物的总和是不合理的和非理性的。在后来的逆转中，独立的理性既丧失了独立性又丧失了合理性，表现为依存性的和不合理性的东西，而这一理性的产物则成了理性和自主性的寓所。理性不再寓于人类个体和他的理性之中，而是外在于个人和个人的理性。无理性成了现代资本主义社会的理性。社会的理性超越了个人（笛卡儿理性的代理人）的理性、力量和能力。理性就是超越。对超越及其规律的认识被称为科学。对超越的趋附则被称为自由（作为“对必然的认识”的自由）。马克思揭示出，这些超越规律是理性的神秘化或神秘化了的主体。超越是虚假的主体，它的力量和合理性是真实主体（即在社会中行动着的人）的力量和合理性化

* 这里可能是英译本的一个误译。从上下文的思路看，这句似乎应该是“理性化与非理性都是笛卡儿的人的独立理性的产物”，——中译者

孕育的。理性就是个人的理性。然而，他的理性的合理并不在于它的无前提性，而是在于它自身合理性的诸假设中包含着一些合理假设。因此，理性缺乏笛卡儿理性的无中介证据，它被一个合理组织、合理构形的（社会）实在所中介。

辩证的理性不仅寻求合理地认识实在，而且特别注重合理地塑造实在。但这也曾是唯理主义理性的目标。那么它们之间有什么区别呢？唯理主义的理性试图合理地塑造实在，但却不合理地塑造了它，因此它的最终产物是一个理性化的同时又是非理性的实在，这到底是怎么回事？辩证理性和唯理主义理性之间的区别是否仅仅是一种方法论的或认识论的区别，是由于用结构—发生认识亦即具体总体认识代替分析—综合认识造成的？唯理主义理性的出发点是原子化的个体。唯理主义的理性以其技术和科学成就创造了现代文明，但它在塑造了理性的个体，即能够进行精确科学推理的个体的同时，也造就了“理性个体”所无力反抗的非理性力量。

所以，唯理主义的理性既在现代科学诞生时充当它的基础和证明，又以其理性化和非理性在现代世界的诞生中发挥作用。⑤唯理主义的理性造就了一个它既无法把握和解释，又不能以一种连贯的理性方式加以组织的实在。这种逆转不是一个神秘的转变，它之所以发生是因为整个过程的出发点是唯理主义的个人理性，这种理性既是理性的一种特殊历史形式，又是个体的特殊历史形式的理性。这一理性注定会把某些实在弃置于理性的疆域之外，因为它无法捕捉这些实在，在这个意义上这些实在是非理性的，这是非理性的第一种含义；或者是因为它不能主宰或控制这些实在，它们脱离了它的管辖，在这个意义上它们也是非理性的，这是非理性的

第二种含义。

这种理性把上述两种意义上的非理性的东西搁置在一边，同时，用这种非理性构成自己的现实化形式和实存形式。唯理主义的理性假定个人可以“把他的理性用于一切”，并在这个意义上反对任何权威和传统。它要用自己的理性去研究和认识一切。除了这个积极方面（这是现代思想的永久属性）之外，它还包含着一个消极方面，即包含着某种素朴性。这使它忽视了下述事实：一个主体不仅是措置主体，而且本身也是被措置的（Posited）*；原子化个体的理性一径实现，就必然会产生出非理性，因为它把自己当作直接给予的东西，它在实践上和理论上都不包括世界的总体。理性化和非理性是唯理主义理性的两个化身。实在的理性化和同时发生的人类实在向客体性实在的转化，还有环境的非理性和无理性（既不能透视又无法驾驭），所有这些都是从同一个基础上生长出来的。由此还产生了把合理性（racionalni）误认为有效性（racionalni）的可能。如果把价值判断从科学中排除，如果科学在研究人类行为时只能理性地判断手段的有效性，而不能判断目的的适宜性，否则就会丧失其科学性，那么，理性的影响就仅限于行为的技巧方面。而且属于“理性”领域的手段、操控和技巧等问题就从根本上与价值和目的相脱节，与人类主观性的世界相脱离，把这个世界遗弃给了无理性（亦即非理性）。这种观念出现在马克斯·韦伯的著作中，^②也出现在冯·纽曼（Von Neumann）和摩根斯坦（Morgenstern）^③的数学和逻辑学著作的哲学前提中。这种观念把有效地利用资源、以最少能耗达到成功目的或获

* 捷克文原本中的一个非常含糊的用语。——英译注

得最大利益的行为看作是合理的（用我们的术语说是有效能的）。科学指导人们如何有效利用资源，使用什么手段来达到确定的目的。但它从不讨论目的本身或目的的正当性和合理性。“我们活动的合理性只能由它所使用的手段的可适宜性来测度，对目的不能做任何纯理性的评价。”^②。

既然有效性和非理性具有共同的起源，那么，正如我们在非理性的理性化和理性化的非理性结果中看到的那样，它们是可以合谐共存的。这种理性概念和理性实在把理性等同于技术。它们把技术看作是理性的完美表现，把理性看作是行为和活动的技巧。把学问划分为科学的和人文的，把方法区别为解释的（*erklären*）和理解（*verstehen*），分为社会现象自然化、物理学化的方法和自然现象精神化的方法，所有这些都非常清楚地表现着实在的分裂。唯理主义理性的统治就是这种分裂的固定化。人类实在从理论上和实践上被划分为两个领域，一是效用的领域，即理性化、资源和技术的世界；二是人类价值与意义的领域，这个领域成了一个佯谬形态的非理性王国。

因此，资本主义世界的统一是在分裂中实现的。^③一方面 是筹划、操作、控制、精密科学、计量化、支配自然、实用等等，一句话，是客观性的世界；另一方面是艺术、内在感情、美、人类自由、宗教等等，一句话，是主观性的世界。这就是一个客观的基础，它促使人们一次又一次地努力重新统一世界（表面地或真实地），或者弥补它的片面性。例如，帕斯卡试图用“心的逻辑”对笛卡儿的推论方法加以补充；美学真理企望成为逻辑真理的补充（鲍姆加登），先验主义试图克服物理主义，^④等等。

尽管十七、十八世纪的古典唯理主义气魄宏伟地要合理

地解释一切，试图把理性运用于一切，但这种理性却造成了一个真实的或表面的非理性主义浪潮。^⑩它对理性和合理性做了形而上学的把握，结果使自己的纲领无法实现。但是，莱布尼茨的例子说明，即使在普遍的形而上学趋向内，也会萌生出非常明显的辩证法要素。当代逻辑经验论的“激进唯理主义”简单地把范围广大的实在从理性研究领域排除出去，自暴自弃地把它抛弃给形而上学和神话学。结果它也激起了一种非理性主义反动。有些非马克思主义哲学家也在努力对科学思维做辩证综合，批判地继承古典传统，试图阐发一种现代辩证理性。不难理解，这些非马克思主义哲学家也不愿意与悲观主义同流。“这种悲观主义不仅把人性丢弃给了非理性主义和暗示，而且把所有与我们的行为、道德和政治有关的问题，即超出纯粹技术领域而触及到哲学的问题，都留给了非理性主义”。^⑪从科学中排除了理性哲学的唯理性科学主义，必然要由生命哲学、存在主义、新浪漫主义之类非理性主义思潮来补充。唯科学主义与各种形态的非理性主义是互补的产物。

形而上学理性和非理性都僵化了，把它们当作一成不变的东西来把握，并在这个意义上把历史地迁移着的人类认识边界与不断建造着的人类实在都划分为两个本体论界域：理性的实存和非理性的实存。相反，现代辩证法的历史表明，辩证的理性扬弃这些历史的边界，而且，它以人的名义、以广义理性的名义逐步征服那些在形而上学理性看来纯属非理性王国的“区域”。关于严格的理性思想与非理性的物力论之间的历史交替，黑格尔在他的时代作出了一个机智的回答。这个回答实际上是对辩证理性的一个哲学论证：“存在着一种高于抽象僵化思想的更高类型的理性。”^⑫二十世纪

的现代自然科学和唯物主义的辩证哲学，或者自发或者有意识地，也在辩证理性中得出了解决理性与非理性问题的恰当方案。

辩证理性是认识的普遍必然过程，也是构造实在的普遍必然过程。它没有把任何东西弃置于自身之外。因此，它既是科学和思维的理性，又是人类自由和人类实在的理性。理性的无理性，理性的历史局限，在于它拒斥否定性；而理性的合理性则在于它假定或预期否定性为自身的产物，把自身当作连续不断的历史否定性，而且认识到自身的活动就在于设定矛盾解决矛盾。辩证理性不存在于实在之外，它也不把实在置于自身之外。它只有通过实现自己的合理性才能存在，就是说，它只有在历史进程中构造出一个合理的实在，才能构造自身为辩证的理性。

辩证理性的主要特征可以概括为下列几点：（1）与超历史的唯理主义理性相对立，强调理性的历史性；（2）与唯理主义理性的分析—综合研究相对照：唯理主义理性从基本的东西向综合的东西推进，以一劳永逸地确定了出发点向包罗万象的人类知识前进；辩证理性则从现象进到本质，从部分进到整体，等等，并且把认识的进步看作总体化的辩证过程，其中包含着基本原则的可撤销性；（3）辩证理性是理性地思维和认识的能力，同时也是理性地构造实在的过程，即实现自由的过程。（4）辩证理性是否定性。这种否定性把认识的每一个完成了的步骤和实现人类自由的每一步骤，都置于发展着的总体背景之中，在理论上和实践上不断超越这个步骤。它没有把相对和绝对混淆起来，而是在历史过程中把握并实现相对与绝对的辩证法。

三、 文化的形而上学

1. 经济因素

什么是经济因素？对经济因素的迷信是怎样产生的？在形而上学-分析研究中，社会整体不同方面变成了一些特殊的自主范畴。人类社会活动的个别要素：法律、道德、政治、经济等等，在人的头脑中都成了决定人类活动的自主力量。人们总是先把社会整体中的这些个别方面孤立起来，把它们制作成一些抽象，然后再来研究它们之间的相互联系，譬如研究法律对“经济因素”的依赖性。这种思维方式把人类社会活动产物变成一些自主力量，它们获得了高于人的至上性。因此，对这些形而上学抽象的任何综合，都只能是一种外在的综合；这些抽象因素之间的任何相互联系，都只能是形式上和机械的因果关系。在社会科学的草创时期，这种因素论可能是适宜的。然而，社会科学的专门化研究的成功，使得一种更优越的科学观（即综合研究）取代了因素论。

我们上面几乎逐字逐句地重述了拉布里奥拉和普列汉诺夫的论证。这两个人由于研究因素论的起源和作用而受到称誉。不管他们在“经济因素”和经济结构之间作出的区别有多么深刻（我们还将回过头来考察这种区别），他们的分析有一点是不充分的。在这两位思想家看来，“经济因素”和对社会因素的迷信是反思的结果，是不发达的科学思维的伴生特性。^④这样的结论只涉及了因素的影响和后果，而没有触到它们的起源问题。决定性的和基础性的原因不在于科学思维不发达，也不在于它的有限的、片面的分析形式，而是社会存在的崩解，是资本主义社会的原子化。“因素”从本

源上讲不是思维的产物，不是科学研究的产物，而是发展的特定历史形式的产物。在这个发展过程中，人们社会活动的创造物变成了自主的东西，并由此变成了因素，进入非批判的意识中成为不依赖于人和人的活动的自主力量。我们不同意普列汉诺夫和拉布里奥拉对经济和其他因素的起源的解释。我们认为，他们的解释带有启蒙运动味道，是一种片面的探讨。但是，我们完全同意他们对经济因素和经济结构的区分。“这是否意味着经济因素和经济结构是同一东西？当然不是，卡列也夫先生（Mr. Kareyev）和他的伙伴们不理解这一点是非常奇怪的。”^⑤

经济结构是马克思主义唯物论的一个基本概念，经济要素则是庸俗社会学理论广泛使用的一个概念。这两者之间的区别提供了一把钥匙，帮助人们理解政治经济学在社会科学体系中的核心地位，以及经济在社会生活中的优先地位。^⑥有一个基本问题对于掌握马克思主义和马克思主义的种种概念至关重要：前马克思主义政治经济学能否成为科学的即唯物主义的历史观的基础？把经济理解为社会经济结构，又把经济理解为关于经济结构中包含的关系的科学，这两方面的含义澄清了经济的性质：经济不是社会发展的一个因素；因此经济科学也不是关于这个因素的科学。有人对唯物主义历史理论提出批判，认为它只适用于资本主义时代，因为这个时代物质利益占支配地位，经济成了自主的东西，正如中世纪天主教占统治地位，古代政治起决定作用一样。这种论证暴露出人们对马克思理论的理解有明显缺陷。古代之所以政治起决定作用，中世纪之所以天主教占统治地位，当今之世之所以经济和物质利益占支配地位，恰恰可以在唯物主义基础上作出说明，可以通过阐释这些社会各自的经济结构来说

明。因此，当资产阶级意识形态承认物质利益和所谓的“经济方面”在现代社会中起着重要作用，并宽大为怀地承认是马克思主义“正确地”、“令人鼓舞地”指出了这一点，承认尽管马克思主义具有人所共知的片面性，仍不能掩盖其整体的真理性等等的时候，它就使自己的在先假定成了自身神秘化的牺牲品。资产阶级意识形态对马克思主义的宽大仁慈是滑稽可笑的。在马克思之前，许多资产阶级思想家（哈林顿、麦迪逊、梯叶里等等）看到了经济因素的优先地位^②，而这种优先地位本身就要求一种唯物主义解释。就是说，必须依据资本主义经济结构及其特征对它加以解释。在资本主义社会中，人们猜想经济具有的自主性是物像化社会关系的自主性，是以往的社会中从未有过的。因此它只与经济的某一特殊历史形态相联系。

还有一种不同看法认为，在总体历史观中，马克思主义并不承认社会生活的这个或那个方面具有必然的优势地位。这种看法假定，经济在社会发展中的首要地位只是在经验上不可避免，并没有必然性。它还假定，在历史发展的某一点上，当生产力的巨大进步使获得物资资料成了第二位的事情时，经济的首要性就会消失。换句话说，按照这种观点，在相对落后的社会里，由于生产力不发达，人们不得不花费大部分精力去生产和分配物质产品，这时经济才起决定作用。经济只是从量的意义上来把握的，它只是暂时在人类活动总体中占优势的一种特殊人类活动。这样，把人民从经济活动在量上占支配地位的状况下解放出来，就等于把社会从经济的首要性中解放出来。但是缩短工作时间（这是把人民从经济因素的首要性中解放出来的先决条件）无论如何也不能消除这一事实：即使在一个自由的社会里，人民也要进入一定

的社会关系之中，即使在自由的社会里，生产也将具有社会性。经济拜物教和劳动的物像化性质将会消失，使人筋疲力竭的体力劳动也将成为过去。所有这些将使人民有可能把更多精力投入非生产性、非经济性活动中去。但是，经济结构将继续保持其作为社会关系的根本基础的首要地位。更准确地说，只有在一种特殊的结构即共产主义经济结构中，才能使人民从经济因素的至上性中解放出来。我们可以看一下某些阶级的特性。在以往的社会里，有些阶级曾经摆脱了直接为物质产品的挣扎，在这个意义上，他们并不生活在经济因素的至上性之下。但这些阶级的特性，他们的活动（即使是非生产性的活动）的内容和意义，都是他们那个社会的经济结构的产物。

科特·康拉德（Kurt Konrad）在对因素论的批判中指出，这种理论是对社会的拜物教直觉的结果和残余。拜物教直觉把社会关系映照为物与物的关系。因素论把社会运动头足倒置了。它把人类客观实践或精神实践的一个个孤立的产品看作社会发展的“代表”，但实际上社会运动的唯一代表是生产和再生产着自己社会生活的人本身。

要科学地论证经济在社会生活中的至上性，必须首先把马克思主义的经济结构范畴与社会学主义的经济因素范畴区别开来。因素论主张，某种具有特殊地位的因素——经济——决定着其他一切因素，譬如，国家、法律、艺术、政治、道德等等。这里它回避了一个问题：社会的整体，即作为一种经济形态的社会，是怎样产生和构成的？因素论认为社会形态是不成问题的。它把社会形态看作一个即与的事实，看作一种无内涵的外在形式，是某个因素决定其他一切因素的舞台。与此相反，唯物主义理论从这样的观点出发：社会整体

(社会经济形态)是由经济结构建构起来的。经济结构使社会生活的一切领域获得统一性和连续性。^⑧与任何形式的多元论相对立，唯物主义一元论并不认为社会是因素系列或因素集群，其中一此因素表现为原因，另一此表现为结果。有些人习惯于在机械因果性和多元相互作用之间作非此即彼的选择，前者表现为一一对应的因果关系，后者则表现为纯粹的连续性，排斥任何因果性，代之以函数关系和指称 (assignment)。这本身就是某种特殊的实在观造成的结果。这种观点首先从社会实在中抽出某些孤立的抽象，把它们提升为本体论的实存 (因素)，然后再把这些形而上学构造回馈到两种不同的关系中去，要么是相互作用，要么是因果依存性。很自然，形而上学的出发点必然在所有这些活动上都打上它的印记^⑨。这个问题本身已偷运了一个形而上学观点。

唯物主义一元论把社会看作一个整体。这个整体是由经济结构造成的，即由社会关系的总和造成的。人们在生产中进入与生产资料有关的社会关系之中。唯物主义一元论可以为一套完整的阶级理论提供基础，同时可以提供一个客观尺度，把影响整个社会制度性质的结构性变化与只修整社会制度而不根本改变其性质的派生的、第二性的变化区别开来。混淆经济因素与经济结构是当代资本主义辩护词 (例如宣称最发达的帝国主义国家中阶级差别已经消灭) 的理论基础。因此，有关阶级问题的浩繁的辩护性文献来源于马克思·韦伯的思想，总使人感到有些不合谐。马克思·韦伯认为，阶级的归属由占有市场财产的能力决定。这种看法完全抹煞了生产资料占有与物品占有之间的区别。韦伯在剥削者和被剥削者的基本分界处引入了一个自立的因而是抽象的尺度：有产的、无产的；富裕的、贫困的；占有财产的、不占有财产的

等等。换言之，韦伯把经济看作财富、财产、货币实力、占有权等等，从而把经济概念还原为陈旧的“因素论”。这一理论得出了一个肤浅的论战性的结论：经济上有力量的人，未必是权力的实际执掌者。^④他用经济、权力、社会地位的多元决定论来反对“经济决定论”的片面性，这实际上是一种向原子主义因素论倒退的观点。在马克斯·韦伯看来，经济、权力、社会地位构成独立自主的系列，是一种超历史的实存。然而，在现实中三种因素都只在某一特殊的社会经济形态之内并在它的基础上才有相对的自主性。经济地位、社会地位（社会威望、荣誉、尊重的等级）和政治权利的分割，这三者都是在经济形态的框架中发挥功能并相互渗透、相互作用的。有人认为，不是社会地位和政治权力“归根到底”依赖于经济和社会经济结构，而是三者各自构成独立自主的系列，并互相影响。这种观点是一种视错觉，是过分简单化地把经济理解一个因素造成的。为了“完整性”的要求，其他因素只得绕这个因素排列起来。毫无疑问，金钱的占有本身并不是地位资格，正如贫困本身不是资格的丧失一样。但是，即使财富或贫困代表经济地位而不是阶级归属，它对社会地位和政治的具体作用如何仍将取决于社会经济结构。例如，我们可以把唐吉珂德式行为的问题解释为一种价值观的移置，譬如说某种地位荣誉感，从已经陈旧并正在消失的社会制度，移置到一个价值观结构和等级完全不同的社会中。旧的价值观在旧制度中畅行无阻，在新社会则令人感到很离奇，并产生一种完全相反的效果或意义。某种价值观的功能的变化从根本上讲不是主体进化的结果，而是社会关系客观变化的结果。权力问题，权力的结构与变化的问题也是同样。我们不能在经济因素（财富、财产实力等）的基础

上把握这些问题，只能从具体的社会形态经济结构的规律出发来把握它们。总之一句话，财富的分配（“经济”）、权力的等级和结构（“权力”）、社会地位的品第（“威望”）都由规律似的关系决定。这些关系是在特定发展阶段上从社会制度的经济结构中生长出来的。问题在于：在一定的社会中权力是如何分配的？谁是权力的执掌者？权力是如何行使的？这就是关于权力等级制度本质的问题。此外，社会威望的标准和等级如何？谁为什么得到荣誉？哪些人是受到尊敬的权威和英雄，哪些人是异教徒和“恶棍”？换言之，社会地位的性质和标准是什么？最后还有，财富是以什么方式分配的？社会何以会分裂为富有者和贫穷者（也许应该说占有财产者和很少占有财产者），即按照财富的分配分裂为两部分？韦伯及其学派认为，这些问题都是独立存在的问题。但实际上它们都是社会形态经济结构派生出来的，只有在经济结构基础上才能得到合理解释。

如果我们把经济结构构成的社会实在的统一错误地解释为形而上学的同一，如果社会实在的具体总体退化为抽象的整体性，那么，强调社会实在的统一无疑会成为科学研究的障碍。尽管当代社会学放弃了一元论的方法论出发点，转而对社会实在的一些特殊领域或要素做过细的考察，它仍然得出了一些积极的成果。为此它创造了一系列完全独立的科学学科：权力社会学、艺术社会学、文化社会学、知识社会学、宗教社会学等等。相反，单纯地坚持正确的（潜在地是正确的）出发点，不在具体总体中实现出发点所包含的真理，只能导致粗俗的重复，从而停滞在形而上学的同一和空洞的总体性上。

2. 艺术及其社会等价物

哲学提问与循环论证是根本不同的。但究竟谁迷失于循环之中，谁在进行哲学提问呢？循环推理的运演带有一个朴素的无意识观念，即限定性循环是提问本身造成的。问题先已概述出来，提问先已拟好，推理只集中于推敲它自己的概念。然而，概述并选择问题的是谁？使推理枯竭的这个圆圈是谁划的。

关于现实主义和非现实主义的争论，促使人们重新更精确地制作定义，改造概念，用一些新名词代替旧名词。但所有这些都建立在一个未经审查的暗含的假定之上。人们在艺术家对实在的态度问题上争论，在艺术家描述实在的手段问题上争论，在他反映实在的这个或那个方面的适当性、忠实性和艺术精确性的问题上争论，但是却始终心照不宣地假定，实在本身当然是最明显最熟悉的东西，是最不需要质疑和研究的东西。但是，到底什么是实在？如果把基本的问题留在黑暗之中，只在第二性的问题上做文章，关于现实主义和非现实主义的争论能有多大的成果呢？这个讨论本身不正需要一个“哥白尼式的转变”，需要把这个完全头足倒置的问题重新放在坚实的基地上，从而为所有其他问题的解决提供先决条件吗？

有关现实主义或非现实主义的一切观念，都以某种有意识或无意识的实在观为基础。艺术中什么被看作现实主义，什么被看作非现实主义，往往取决于什么是实在，取决于人们如何理解实在。因此，对这个问题的唯物主义考察一开始就要以这一依存关系为基础。

诗歌并不是比经济低一等的实在。虽然它属于不同的类型和形式，具有不同的使命和意义，但它同样是一种实在。不管是直接地还是间接地，有中介地还是无中介地，经济总

不能生出诗歌来。人创造了经济，也创造了诗歌，它们都是人类实践的产物。唯物主义哲学不能用经济来说明诗歌。它不能把经济看作唯一的实在，用各种不那么实在的或者几乎是幻想的外衣，诸如政治、哲学或艺术等等，把它装扮起来。相反，唯物主义必须提出一个根本性的问题，即经济本身的起源问题。谁把经济看作某种给予的因而不可约简的东西，看作一切东西的最终根源，看作不能进一步发问的唯一实在，谁就把经济变成了一个结果，一个物，一个自主的历史因素，从而把经济拜物教化了。所以，现代唯物主义是一种激进的哲学，它不局限于分析人的创造物，而是深入探究社会实在的根基，探究作为客观的主体、作为创造社会实在的存在的人。作为客观的主体，人遵循自然的规律，依存于自然这个不可缺少的条件，利用自然的材料构造出一个新的社会——人类实在。只有在这样的唯物主义基础上，我们才能把经济解释为人的对象化的基础结构，解释为总体轮廓和社会关系的发源地，解释为人类客观状态的基本层次和决定上层建筑的经济基础。经济之所以具有首要性，不是因为人的某些创造物比别的创造物更真实，而是因为在构造人类实在的过程中，实践与劳作占有核心地位。文艺复兴运动发现了人和人的世界，揭开了近代的历史纪元。文艺复兴运动对人的沉思是从劳作开始的。这里的劳作是广义的创造。劳作是人与野兽的区别，是人所专有的东西。上帝也创造，但他不劳作。而人则既创造又劳作。在文艺复兴时期，创造和劳作还是统一的。新生的人类世界宛如波提切利*的维纳斯一样新鲜

* 意大利文艺复兴时期画家。这里指的是他的代表作《维纳斯的诞生》。

——中译者注

透明，她沐浴着春光从一只海贝中走出来。创造是某种已提升的和正在高扬的东西。在作为创造活动的劳作与劳作的高扬着的造物之间存有直接联系。造物指示着它们的创造者，即高居于它们之上的人。它们不仅表明人已经变成了什么、已经成就了什么，而且还表明他将能成就的一切。它们显示了他的实际创造力，更显示了他的无限潜能。“我们周围的一切，我们国土上的所有屋宇、宫殿、城市、精美的建筑等等，都是我们自己的作品，即人的作品。它们真像是鬼斧神工，但却真真是人的作品……看着这些奇迹般的东西，我们就知道我们还可以创造得更好，我们可以创造出比迄今所有的一切更美、更精、更完善的东西”。^④

资本主义切断了这一直接联系，把劳作与创作活动分开，把造物与创造者分开，把劳作变成非创造性的使人精疲力尽的苦役。创造是艺术，而工业劳动则是呆板的程序，是千篇一律的重复，因而是毫无价值和自我贬低的东西。文艺复兴时期人是创造者和主体，现在人却沦落到了造物和客体的水平，沦落到与桌子、机器、铁锤一样的水平。人失去了对自己所创造的世界的控制，也就失去了实在本身。现在，物和物像化人类关系的客观世界是真实的实在。与此相比，人则表现为错误、主观性、不精确性和任意性的根源，一句话，表现为一个不完整的实在。到了十九世纪，至上的实在不再以超验的上帝（即关于人与自然的神秘化观念）的身份在天国实行统治；而是下降到地上，以超验的“经济”（即拜物教化的人类物质产品）的身份实行统治。经济变成了经济因素。实在是什么？它是如何构造而成的？实在是“经济”，其他任何东西都是经济的升华或文饰。那么什么是经济呢？“经济”就是经济因素，即拜物教

化社会存在中获得了自主性的那一部分。而且，由于资本主义社会中的人原子化了，分崩离析、软弱无力，这个部分实际上已获得了高于人的至上性。经济就是以这种拜物教化形式或畸形状态进入十九世纪思想家们的意识，以经济因素和社会实在初始原因的身份滥施谣威。在许多思想家头脑中，经济获得了这种神秘的自主性。这些人可称为“经济因素”思想家。社会理论史记载了几十个这类思想家的名字，而且我们还可以再补充一些。但这里我们想强调一点，马克思主义哲学与这种意识形态毫无共同之处。

马克思主义不是把社会意识、哲学和艺术还原为“经济状况”的机械决定论。机械决定论的分析性活动要求揭示精神创造物的世俗内核。相反，唯物辩证法则要说明具体的历史主体怎样利用他的性质——经济基础，来构造相应的观念和一整套意识形式。唯物辩证法不是把意识还原为环境，而是把注意力集中在具体的主体生产和再生产社会实在，同时也历史地生产和再生产出主体自身的过程上。

有一种探讨把僵化的未经分析的理智现象归因于同样僵化并作了非批判理解的“社会状况”。人们常常把这种探讨当作是马克思主义的，甚至把它当作马克思主义的方法论原则。其实，这是某些唯心主义理论家的特征。对他们来说这种探讨就是对实在的科学解释。所以，最激进的唯心主义与最粗俗的唯物主义最终会携手并进^④。广为人知的浪漫主义问题可以作为这种共生现象的一个例证。有些文献以德国经济的贫弱和法国大革命时期德国资产阶级的重要地位，或德国的分裂状态和当时的落后状况，来解释浪漫主义的诗歌和哲学。它在特定时期的环境中，寻找固定化、僵硬化的心灵创造物的真理，而这些创造物由于其固定和僵化始终是未被

理解的和外在的。马克思主义第一次指出，社会意识的真理在社会存在之中，这是马克思主义的革命性贡献。但是，环境不等于存在。以环境来代替存在，引起了一系列误解。例如，有人认为浪漫主义不过是一堆道具，诸如中世纪、理想的人民、幻想、浪漫化的自然、欲望等等。这些道具可以归属于浪漫主义的某一特殊历史实例。但事实上浪漫主义不断地抛弃旧道具而带着新道具出场。再如，有人认为浪漫主义与非浪漫主义的区别就在于前者依恋过去，后者面向未来。但事实上二十世纪的浪漫主义思潮已证明，未来也是浪漫主义的重要范畴。还有人认为，浪漫主义和非浪漫主义的区别在于，前者怀念中世纪，后者迷恋古代。但事实上古代同样可以成为浪漫主义追怀的主题。

可见，在这种观念中，一方面是构成意识内容的环境，另一方面是由这一环境造成的被动的意识。意识是被动的、无能的，而环境则是起决定作用的和全能的。那么，“环境”是什么呢？全能不是“环境”的必然特性，被动也不是意识的内在性质。“环境”与意识之间的二律背反，是主—客体辩证法的诸种易逝的历史形式之一，而主—客体辩证法则是社会辩证法的基本因素。

人没有“环境”就不能生存，只有通过“环境”人才成为社会存在。人与“环境”之间的二律背反，是“环境”内部的对抗，也是人自身的分裂。社会存在不等于环境、境况和经济因素。孤立地看它们都是社会存在的变形。在社会发展的特定阶段上，人的存在被劈开了，因为他的存在的客观方面（没有这一方面，他就不再是人而变成一个唯心主义的幻象）与人类主观性、能动性分离了，与他的诸种潜能和可能性分离了。在这种历史的分裂中，人的客观方面变成了异

化的客观性，变成了僵死的、非人类的客观性（即变成了“环境”和经济因素）；而人类主观性则变成了主观的生存、肮脏、需要、空虚、纯粹抽象的可能性、热望等等。

人的社会性不仅在于没有对象他将什么也不是，而更主要是在于他在客观活动中显现自己的实在。在生产和再生产社会生活，把自己构造成为社会历史存在的过程中，人生产出：

（1）物质产品，即建立在劳作基础上的物质感性世界；

（2）社会的关系和制度，即社会条件之总和；

（3）在前两者基础上，他生产出观念、情感、人类特性以及相应的人类官能。

如果没有主体，人的这些社会产品将是毫无意义的；而如果没有物质资料和客观创造物，主体也将成为纯粹的幽灵。人的本质是客观性与主观性的统一。

人在劳作的基础上，在劳作中并且通过劳作塑造了自己。他不仅把自己塑造为在质上不同于其他任何高等动物的思维着的存在，而且塑造为我们所知的宇宙中唯一有能力构造实在的存在。人是自然的一部分，他本身就是自然的。同时，他又通过主宰“外部”的和他自身的自然，在自然中构造了一个新实在。这个实在是不能还原为原有自然的。人建造的社会历史实在世界是从不依赖于人的条件中产生的，没有这些条件它是不可想象的。但它又表现为一种不同的质，不能还原为那些条件。虽然人超越着自然，但他出自于自然，并且是自然的一部分。他与他的创造物的关系是自由的，他可以从这些创造物中间走出来，探询它们的意义，并探询自己在宇宙中的位置。他并不封闭在他的自我和他的世

界之中。因为人构造了一个人类世界，一个客观的社会实在，并因而能够超越它的状况、条件和假设，所以他也能把握并解释人类之外的世界，即宇宙和自然。人之所以能够透视自然的奥秘，只是因为他构造了一个人类实在。现代技术、经验性实验、回旋加速器和导弹，都证明自然知识决非仅仅建立在沉思之上。

因此，人类实践还表现为客观转化为主观、主观转化为客观的舞台。实践是人类意图在其中实现、自然规律在其中被发现的“能动中心”。人类实践把因果性与目的性统一起来。如果我们把人类实践看作一种基本社会实在，那么显而易见，在实践基础上，人的意识实现着两种不可分离的基本功能：记录功能和投射功能，发现事实的功能和作出规划的功能。意识同时既是反映又是投射。

实践的辩证本性给所有人类造物(包括艺术)都打上了不可磨灭的印记。一座中世纪大教堂，是封建世界的一个表现或象表，但同时又是这个世界的一个构成要素。大教堂不仅艺术地再现了中世纪的实在，它也艺术地生产出中世纪的实在。每一件艺术作品都有不可分割的两重性：它表现实在，同时也构造实在。它所构造的实在，既不存在于作品之外，也不存在于它之前，只能存在于作品本身之中。

据说，阿姆斯特丹的贵族们曾愤怒地否定伦勃朗*的《夜巡》(1642)。他们在这幅画中找不到自己，因此这幅画在他们看来歪曲了实在。那么，是否只有当人们在实在中认出了自己时，实在才被正确地认识？这种看法假定人知道自己，知道自己是什么样子，知道自己是谁。它还假定人不必

* 十九世纪荷兰画家，《夜巡》是其代表作之一。

借助于艺术和哲学便知道实在，可以说出实在是什么。但是人从什么地方知道这一切呢？他何以能够确信，他所知道的是实在本身而不只是他自己关于实在的观念？贵族们捍卫他们自己关于实在的观念，反对伦勃朗作品的实在，并且把自己的偏见等同于实在。他们相信，他们的观念中包含着实在，所以他们的观念就是实在。按照这一逻辑，实在的艺术表现应该把他们的观念翻译成绘画艺术的感性语言。实在是已知的，艺术家只须描绘和图解它。但是，一件艺术作品并不描绘关于实在的观念。作为一件作品，作为艺术，它既描绘实在又构造实在，构造美与艺术的实在。描绘和构造是同时并存不可分割的。

对诗歌史、哲学史、绘画史、音乐史等等的传统解释承认，所有伟大的艺术和理智潮流都是在某些根深蒂固的旧观念斗争中产生的。但为什么这样呢？人们常提到偏见和传统的重负。人们发明了一些“规律”，心灵的造物按这些规律卷入两个“永恒”类型（古典主义和浪漫主义）的交替，或者象钟摆一样从一个极端提到另一个极端。这种“解释”其实什么也没有解释，反而把问题弄模糊了。

近代科学的假设建立在伽利略革命基础上。自然是一本打开的书。人可以读这本书。当然，这要以人掌握这本书中的语言为前提。自然的语言是“数学语言”。不掌握几何图形和数学符号的语言，人就不能科学地解释自然和实践地控制自然。不懂数学的人根本谈不上科学地理解自然。对他来说，自然（即自然的一个方面）是沉默的。

人类世界和社会——人类实在这本书是用什么语言写成的？这一实在如何展现自己？它向谁展现？如果社会——人类实在知道自己的实在，如果素朴的日常意识知道它，哲学和

艺术就成了可有可无的奢侈品，对它的承认或否认以即时的需要为转移。哲学和艺术就仅只是用概念化的语言重复某些观念，用隐喻的语言重复某些情感而已。即使没有哲学与艺术，这些观念和情感也是已知的。对于人来说，这些观念和情感是不依赖于哲学与艺术而存在的。

人总是试图把握实在，但常常只“掌握”了它的表面或假象。那么，实在究竟如何实实在在地展现自身？人类实在的真理如何向人显露自身？人通过专门科学了解社会—人类实在的各个局部领域，确立关于它们的真理。人还有另外两种不同的“手段”，使他能达到人类实在的整体认识，可以实实在在地展示实在的真理，这就是哲学和艺术。艺术与哲学的特殊地位和特殊使命的基础就在这里。由于艺术与哲学具有生机勃勃不可缺少的功能，它们是不可替代和不可移置的。用卢梭的话说，它们是不可剥夺的（inalienable）。

实在在伟大的艺术中向人展现自身。真正意义上的艺术是非神秘化的和革命性的。因为它引导人远离他关于实在的观念和偏见，引导他进入实在本身和实在的真理。真正的艺术和真正的哲学^③揭露出历史的真理，它们将人自身的真理呈现在人面前^④。

在艺术中向人显现自身的实在是什么？它是否是人已经知道而现在想以一种不同方式（即感性直观的方式）来占有的实在？让我们假定，莎士比亚戏剧实际上“不过是”^⑤资本主义原始积累时期阶级斗争的艺术描写；文艺复兴时期的宫殿“不过是”资本主义自由民正在形成的阶级力量的表现。那么问题在于，这些本身不依赖于艺术而存在的社会现象为什么要在艺术中再次显现自己？为什么偏偏要在一种伪饰其本性的形式中，在一种既掩藏又揭示其真正本质的方式

中再次显现自己？依据上述假定，艺术中表现的真理也可以通过其他途径达到，唯一不同的是，艺术是以图解式感性形象“艺术地”表现这个真理，而在其他形式中，这个真理没有这么强的感染力。

古希腊的神庙、中世纪的大教堂和文艺复兴时期的宫殿都表现实在，但它们同时也构造实在。当然，它们所构造的不仅是古代的、中世纪的或文艺复兴的实在，不仅是这些社会的建筑方面的要素。作为完美的艺术作品，它们所构造的实在，是一种超越了它们各自世界历史性的实在。这种超越显示了它们的实在的特殊性质。一座希腊神庙的实在不同于一枚古代钱币的实在。后者随着古代世界的崩溃而失去了它的实在性。它失去了原有的效力，不能再充当支付手段和贮藏手段。随着历史性世界的崩溃，功能性要素也失去了实在性。古代神庙失去了做礼拜和举行宗教仪式的场所的直接社会功能；文艺复兴宫殿也不再是文艺复兴时期君权的可见象征和君主们的实际住所。但是，尽管历史性的世界已经崩溃，尽管它们的社会功能已经消逝，古代神庙与文艺复兴宫殿仍然不失其艺术价值。这是为什么？是否因为它们表现了一个显然由于自身的历史性而消失，但仍然保存下来的世界？那么这个世界是怎样保存下来的，保存在哪里？是作为条件的总和保存下来的吗？是作为人加工过并将自己的特性印在上面的质料保存下来的吗？一座文艺复兴宫殿标示着一个完整的文艺复兴世界。从一座宫殿，人们可以推知当时人们对自然的态度、人类自由的实现程度、空间的组织、时间的表现以及自然观等等。但是，一件艺术作品，只有构造一个完整世界，才能表现一个完整世界。只有当艺术作品展示了实在的真理，只有当实在通过它发言时，它才能构造一个

世界。在艺术作品中，实在对人讲话。

我们一开始就提出了这样一个观点：为了考察艺术与实在的关系，以及从中派生出来的现实主义与非现实主义概念，人们必须先回答什么是实在的问题。我们对艺术作品的分析也导向了这个主要问题，导向我们考察的主要课题：什么是社会—人类实在，它是怎样形成的？

如果仅仅从决定作品产生的条件和历史状况来考察社会实在与艺术作品的关系，那么作品本身和它的艺术性就会获得一种超社会的性质。如果社会的东西主要或完全固定在物像化客观性的形式中，那么，主观性就会被当作某种超社会的东西，当作某种虽受社会实在制约但不由社会实在塑造和构成的事实。如果社会实在与艺术作品的关系被理解为时代环境、历史状况、或社会等价物，唯物主义哲学一元论就会瓦解，就会被一种环境与人的二元论所取代：环境提出任务，人则对它们作出反应。在现代资本主义社会，社会实在的主观运动从客观运动中分离出来，而且两者作为独立的实体互相对峙：一边是纯粹主观性，另一边是物象化的客观性。这样就造成了双重的神秘化：环境的自主性与主体的心理学化和被动性。但是，社会实在比环境和境况要丰富得多、具体得多。这恰恰是因为社会实在包含着构造这些环境和境况的人类客观实践。境况是社会实在的固定下来的方面。就在与人类实践即人的客观活动分离的那一瞬间，它们变成了某种僵化的无精神的东西^⑥。“理论”和“方法”试图在无精神的僵化物与“精神”、哲学和诗之间建立因果联系，结果造成了庸俗化。唯社会学主义把社会实在还原为环境、境况和历史决定因素。而这些东西经过这般变形后都呈现为自然物的形式。这样的“环境”、“历史境况”与哲

学、艺术之间的关系，原则上只能是机械的和外在的。聪明的唯社会学主义试图通过引入一套真实的或人为的烦琐的“中间环节”序列来消除机械性。这时“经济”与艺术只是“间接地”互相联系。但是，这种努力只能是西西弗斯的徒劳苦役。唯物主义哲学提出了一个革命性的问题：社会实在是怎样形成的？唯物主义哲学认为，实在不仅以“客体”、环境和境况的形式存在，而且首先是作为人的客观活动存在。正是人自己把环境当作人类实在的客观化成分构造出来。

唯社会学主义的特点是以环境代替社会存在。按照它的意见，人类主体对变化着的环境作出反应。人是情感能力和理智能力的不变集合。这一集合以艺术和科学来捕捉、研究和描绘环境。当环境变化并展开时，人类主体对它进行快镜拍摄。人成了环境的记录仪。唯社会学主义默默地假定，虽然经济形态在历史中不断更替，一顶顶王冠落地，一次次革命爆发，但是人“感知”世界的能力却从古至今始终不变。

正如马克思所言，人以自己的“全部官能”来感知并占有实在，但再现人类实在的官能本身也是社会历史的产物^①。要使客体、事件、价值对人有意义，人必须发展出一种特殊官能。对于缺少这种官能的人来说，人、物、创造物等都缺乏意义，都是无意义的。人通过形成为物的人类官能来揭示物的意义。一个具有发达官能的人对一切人类之物都能感知。而一个官能不发达的人则对世界封闭，他不能普遍地、总体地、敏锐地、意向性地感知世界，只能从他自己“世界”（实在的一个片面的、拜物教化的片断）的角度片面地、表面地感知它。

我们批评唯社会学主义，不是因为它为了解释文化而把注意力集中在环境和境况上，而是因为它没有把握环境本身或它与文化的关系的意义。历史之外的环境、没有主体的环境不仅是僵化的、神秘化的人造物，而且还缺乏任何客观意义。即使从方法论角度看，这种形式的“环境”也缺少最重要的东西，这就是适当的客观意义。相反，它获得了一种虚假的意义，这种意义取决于学者的观点、反思和教养^⑧。社会实在不再是客观研究的对象，不再是一个具体总体，它蜕变为两个独立的异类整体。然后“方法”和“理论”又千方百计去统一它们。社会实在具体总体的分裂一方面造成了环境的僵化，另一方面造成了精神、灵魂和主体的僵化。这样一来，环境要么变成消极被动的，由精神、灵魂或以“生命活力”形式出现的能动主体来开动，并由它们赋予意义；要么它就是绝对能动的，变成主体本身。这样，灵魂和意识的唯一功能是以正确的或神秘化的方式考察环境的科学规律。

许多人都看到，普列汉诺夫的方法不能很好地研究艺术^⑨。它的失败表现在两方面，一是它非批判地接受了现成的意识形态结构，然后再为这些结构寻找经济的或社会的等价物；二是它的保守和僵化堵死了理解现代艺术的路，它把印象派看作是“现代主义”的最高表现。然而，这一失败的理论根源和哲学根源似乎尚未得到充分的考查。普列汉诺夫从未克服环境与灵魂的二元论，因为他从未充分地理解马克思的实践概念。普列汉诺夫引证马克思《关于费尔巴哈的提纲》，并注意到这个提纲在一定程度上包含着现代唯物主义的纲领。按照普列汉诺夫的看法，如果马克思主义不甘心让唯心主义在某些领域比自己更有力量，它就必须能够对人类生活的一切方面都作出唯物主义说明^⑩。普列汉诺夫对马克

思的“人类感性活动”、实践、主观性等概念作出了自己的解释。“人类生活的主观方面正是它的心理学方面，即‘人类精神’、人民的情感和观念。”^⑤普列汉诺夫把心理学、心理状态或精神道德状态、情感、观念等等与经济状况划分开来。他认为只要把情感、观念、精神道德状态放在经济史的基础上，它们就得到了“唯物主义的澄清”。非常清楚，恰恰是在马克思主义唯物论超越了从前所有唯物主义的弱点，同时也超越了唯心主义的强点的关键之处，普列汉诺夫与马克思分道扬镳了。这个关键之点就是对主体的把握。结果，唯物主义历史观中完全丢掉了客观的实践，而后者恰恰是马克思的最重要发现。普列汉诺夫对艺术的分析之所以失败，是因为它们建立在缺乏客观人类实践要素的实在概念之上。这个实在概念缺少不能还原为“灵魂”和“时代精神”的“人类感性活动”。

3. 历史行状与历史决定论 (Historism and historicism)

马克思关于古代艺术的著名论述^⑥与许多天才思想有同样的命运。各种评注的沉积和反复引证造成的自明性模糊了它的真正意义。马克思是在研究古代艺术的意义和永恒性吗？他是否打算解决艺术与美的问题？马克思的这段话是一个孤立的表述还是与他的其他观点密切联系着的？它的真正意义是什么？有些人仅从字面上直接考察它，把它当作解决古希腊艺术典范性问题的号召，这些人错在哪里？还有些人认为马克思的直接答案是令人满意的，而没有想一想为什么手稿在观念的展开尚未完成之处突然中断，这些人又错在哪里呢？

这一个片断中讨论的是政治经济学的方法、社会科学的

方法和唯物主义历史观的一些问题，对艺术的考察是第二位的。马克思不是专门研究古希腊的史诗，而是以它为例说明一些更一般的问题。他所关心的不是怎样解释古代艺术的典范性，而是如何概括地提出起源与效准的问题：艺术和观念的社会历史约束与它们的效准并不是同一的。这里的主要之点不是艺术问题，而是要阐发唯物辩证法的一个根本问题，即起源与效准的关系问题，是环境与实在、历史与人类实在、暂时与永久、相对真理与绝对真理的关系问题。为要解决问题，人们首先要把它简明扼要地表述出来。概括一个问题当然与限制它不同，概括或简要表达一个问题，意味着追溯和确定它与其他问题的内在联系。主要问题不是关于古代艺术和典范性的问题，而是一个更一般的问题：一件艺术作品为什么能和怎样能比产生它的那个环境有更持久的生命？为什么赫拉克利特的思想没有与它在其中发展的那个社会一起死亡，它在什么中间存活至今？黑格尔哲学为什么能比它曾为之构造意识形态的那个阶级长寿得多，它在哪里保持它的生命？这里的问题实际上是个一般问题。只有在一般概念的烛照之下，才能把握和解决。特殊问题。反过来说，绝对真理和相对真理、起源和效准等一般问题，可以在充分理解了古代艺术特殊问题的基础上，用实例加以说明，^③艺术作品的问题是要把我们引向永久性与暂时性、绝对性与相对性、历史与现实的问题。一件艺术作品（以及一般意义上的作品，包括哲学的和科学的作品）是一个综合结构，一个有结构的整体。它把观念、命题、乐曲、语言等形形色色的要素联结在一个辩证的统一体中^④。仅仅宣布作品是一个意义结构，是向社会实在开放的，在整体上和个别构成要素上都由社会实在决定，还不能对作品与社会实在的关系作出充分

的说明。把作品与社会实在的关系看作是决定者决定被决定者，就会把社会实在简单地归结为社会环境，即归结为某种只作为外部前提和外部决定因素与作品发生关系的东西^⑤。艺术作品是社会实在的组成部分，是这个实在的结构性要素，是人的社会-理智生产的一种显相。为了理解艺术作品的性质，仅从“文化社会学”的角度研究它的社会性质和它与社会的联系，仅仅考察它在社会历史方面的根源、影响和被接受情况，或仅仅历史地研究它的传记或社会传记，是远远不够的。

艺术作品毫无疑问是社会决定的。但是非批判的思维把这一关系仅仅归结为社会实在与艺术的相互联结，结果把两者都歪曲了。社会决定论的命题默默地假定社会实在始终在作品之外。这样，作品就成了超社会的东西，它不构成社会实在，因而与社会实在没有内在关系。在分析艺术作品时，人们往往会单独讨论一下它的社会规定性。人们也许会把这个讨论放在一般性导言或附录中，但它不能进入科学分析的实际结构；事实上它根本不属于这个结构。在这种相互外在的关系中，社会实在和作品本身都退化了。如果作品（特定的意义结构）不进入社会实在的分析和研究之中，社会实在就变成一个纯粹抽象的框架或一般的社会决定作用，具体总体就会变成虚假总体。如果人们不把作品当作一个意义结构来研究（它的具体性根植于它作为社会实在要素的实存中），如果人们承认决定作用，承认它是作品与社会实在之间的唯一“环节”，那么，原为相对自主意义结构的作品就会变成绝对自主结构，具体总体也会变成虚假总体。关于作品的所谓社会决定论观点可能有两种不同的含义。第一，社会决定论把社会实在看作自然神论的最高推动者，它与作品的关系

仅在于为作品提供第一次推动。一旦作品创造出来，它就变成了一个旁观者，它袖手旁观自己创造物的自主运动，而对其命运不再施加任何影响。第二，社会决定论把作品看作第二性的、派生的、反映性的东西。作品的真理不包含在作品自身之中而是在它之外。如果艺术作品的真理不在作品自身而在环境之中，那么要理解作品就必须知道环境中的一切。环境被假定为作品所反映的实在。但是，环境本身在自身中并不是实在；只有当环境作为人的客观实践的实现、定型和发展，作为人的历史时，只有当它被这样把握时，它才是实在。我们所说的作品（Work）是指“真正的”艺术作品或哲学作品，而不是一般的“著述”（Writings）。这种作品的真理不在时代的状况中，也不在社会决定作用或环境的历史性中，而是在作为起源和可重复性之统一的社会—历史实在之中，在作为人类特有实存的主—客体关系的展开和实现中。社会实在的历史行状（historism）不是环境的历史性（historicity）。

现在我们可以回过头来考虑最初的问题了。艺术作品怎样能和为什么能比产生它的环境具有更长久的生命？如果作品的真理在环境中，那么，它只是作为这个环境的见证才保存下来。一件作品在两种意义上为它的时代作证。第一，只要看一下这个作品，我们就可以认出它属于什么时代，它上面铭刻的是那个社会的标记。第二，我们观察这件作品，从中寻找它的时代和环境的见证，我们把它当作一个文件。若要把作品当作时代的见证或环境的镜子来考察，我们首先必须了解环境。只有把环境与作品本身作了比较之后，我们才能判断作品是真实地还是歪曲地反映了它的时代。但是，每一种文化造物都有见证或文件的功能。如果一个文化创造

物只被人类视为见证，那它决不是作品。作品不仅仅是或主要不是时代的见证。这是作品的特质。当然，它们也为产生它的那个时代和环境提供见证；但是除此之外，它们还是或正在变为人类、阶级、民族生存的构成要素。作品的特征不是历史_性，即“恶的唯一性”和不可重复性，而是历史行状，即具体化的能力和保存的能力。

由于作品比产生它的环境和条件生存的更长久，它便证明了自己的有效性。只要它还有感染力，它就还有生命。作品的感染作用包括对它的欣赏者和它本身都有影响的事件。作品经历了什么事，从一个方面表现出作品是什么。作品经历了某些事件，并不意味着它被抛弃，听凭各种要素对它发生作用。相反，这意味着作品的内在力量超越时间得到实现。在这种具体化过程中，作品获得了各种不同的意义。我们不能始终毫不含糊地说，其中的每个意义都是作者意图之中的。在创作过程中，作者不可能预见意义的全部变异，也不能预见将会加在这件作品上的所有解释。在这个意义上讲，作品是独立于创作者的意图的。但另一方面，这种独立性与自主性是虚构的。作品之所以是作品并作为作品而赋有生命，是因为它需要解释，因为它具有多种意义的感染作用。作品被具体化的可能性的基础和它在其“有生之年”所获得各种各样历史形式的基础是什么？显然，作品中必须有某种东西使这种效果成为可能。这里存在一定的限度，在这个限度内，作品的具体化被认为是这一个特殊作品的具体化。超出了这一限度，人们就会谈论对作品的歪曲、误解和主观解释。作品的真具体化和假具体化之间的界线在哪里呢？它是这含在作品自身之中还是存在于作品之外？作品只能存在于它的一系列个别具体化形式中，并通过这些形式才

有生命。但为什么它比这些特殊形式中的任何一种都生存得更长久呢？它怎样一个一个地从这些形式中蜕壳而出，从而证明自己对它们的独立性？作品的生命朝向作品之外，朝向某种超越它的东西。

作品的生命从作品的本身是无法理解的。如果作品的感染力是它的特性，就象辐射是镭的特性一样，那么，即使不被人类主体感知，它也是有生命的，即也发挥着它的感染作用。一件艺术作品的感染力不是一件物体、一本书、一幅画或一件雕塑的物理特性，不是自然物体或人造物体的物理特性。它是作品的特殊生存方式，是它作为社会—人类实在的生存方式。作品不是生存在陈规陋习的沉沉死气之中，也不像唯社会学主义认为的那样凭藉传统而生存，^⑤而是通过总体化，即通过不断的再生而生存。作品的生命不是它的自主性生存的结果，而是它与人相互作用的结果。作品之所以有生命是因为：

（1）作品本身灌注着实在与真理；

（2）人类有“生命”，亦即生产着和感知着的主体有生命。

社会—人类实在的每一种构成成分都必须以这种或那种形式显示这一主—客观结构。

一件艺术作品的生命可以设想为一个局部意义结构的实存方式，这一局部结构以某种方式一体化在总体结构之中，亦即一体化在社会—人类实在之中。

超越产生它的时代和环境而保持其生命的作品被认为具有永恒性。也许，暂时性籍向时间压服成为时间的捕获物？反过来讲，永恒性是否是战胜和制服时间？从字面上讲作品的永恒性（timelessness），意味着它可以没有时间而生存。

然而，作品永恒性的观念没有办法处理下面两个基本问题：

(1) 具有永恒性 (timelessness, 字面意思是“无时间性”。一中译者) 的作品如何能在时间中产生？(2) 我们怎样才能从作品的永恒性过渡到它的暂时性实存，即过渡到它的具体化形式？反过来说，对任何反柏拉图概念来说，关键问题是：在时间中产生的作品如何获得“永恒” (timeless) 性？

说作品经受了时间的考验或超越了时间是什么意思？是不是它抗拒了腐朽和毁灭？抑或是作品在抵制时间时全然停止了生存，把时间置于自身之外，当作某种外在的东西？永久性 (eternity) 是否就是对时间的排除，永恒性 (timelessness) 是否是时间的逮住？“时间对作品有何影响”？这个问题可以用另一个问题求作答：作品对时间有何影响？我们达到了一个初看似乎悖理的结论：作品的永恒性存在于它的暂时性之中。生存意味着在时间之中。存在于时间之中不是运动于外部连续性之中，而是运动于暂时性之中，是作品在时间中的实现。作品的永恒性存在于作为活动的暂时性之中。作品的永恒性不是指外在于时间或无时间的持久性。无时间的持久性相当于昏死，相当于生命的丧失，相当于作品失去了置身于时间中的能力。一件作品的伟大不能以它最早出现时受欢迎的程度来衡量。有些伟大的作品常被当时的人们拒绝，也有一些作品当时就被承认是潜藏着巨大生机的，还有一些作品“束之高阁”几十年之后，“它们的时代”才到来。作品经历的事件是作品的存在形式。它的“暂时性”的节律依赖于它的本性：它带的信息是否适用于一切时期和一切世代；它是否只具有能奉献给某几个时代的東西；为了以后的长存它是否必须先经过一个“冬眠”期，等等。长存与暂时性的节律是作品的一个内在要素。

历史相对主义的信奉者与他们的对立面，即自然权力的辩护者，在一个中心点上殊途同归：两派都取消了历史。这似乎是一种非常奇怪的巧合。历史决定论的基本命题是人不能超越历史；唯理主义则主张人必须超越历史达到某种形而上的东西，达到某种能保证知识和道德的真理性的东西。这两种主张有个共同的假设：历史就是变易性、不可重复性和个别性。在历史决定论那里，历史消散于环境的易逝性和暂时性之中。把环境中诸条件联结起来的不是它们自身的历史连续性，而是一种超历史的类型学，即人类精神阐释原则，是为诸种特殊性的一片混沌带来秩序的调节观念。人不能走出历史，这个公式意味着达到客观真理是不可能的。然而，这是一个模棱两可的公式。因为，历史不象历史决定论认为的那样，它不仅仅是排斥绝对性与超历史性的历史性、易逝性和不可重复性。另一种观点认为，作为一个进程的历史是非实体性的，因为在历史的所有变形之中，也就是在历史的背后存在着某种超历史的、绝对的东西，历史进程不能对它产生影响。历史是不变实体的外部变异。先于历史和高于历史存在的绝对也是先于人的，因为它不依赖于人的实践和人的存在。这种观点同样失之偏颇。如果绝对、普遍和外观是不变的，如果永久性是独立于变异的，那么历史就只在表面上是历史。

辩证法与历史决定论的相对主义不同，与自然权力论的非历史主义也不同。它不承认任何先于历史、独立于历史或作为历史终极构想的绝对和普遍。相反，辩证法认为绝对和普遍是在历史进程中形成的。非历史的思维只知道形而上学意义上的绝对，即非历史的永久的绝对。历史决定论把绝对和普遍全部从历史中剔除。辩证法与这两者不同，它认为历

史是相对中的绝对与绝对中的相对的统一。它把历史看作一个过程，在这个过程中，人、普遍、绝对既表现为一般先决条件，又表现为特殊历史成果。

历史之所以是历史，是因为它既包含着环境的历史性(historicity)，又包含着实在的历史行状(historism)。短暂的历史性沉入过去，并且一去不复返。历史行状则是持续着的东西的形成，是自我形成和创造。人总是历史的存在，他决不能离开历史界域生存。作为一种现实可能性，人们能够在历史中高居于一切行动或情境之上，并能够为评价它们设定标准。

普遍人性的、“非历史的”或一切历史阶段共有的东西，不能以永恒不变的超历史实体形式独立存在。它既是一切历史阶段的普遍条件又是它们的特殊产物。普遍人性在每一个时代都作为特殊产物，作为某种专有的东西再生产出来^⑦。历史相对主义意义上的历史决定论本身就是实在的产物。但这种实在是分裂的：一端是易逝的、空寂的、贬值的事实，另一端是实在之外价值的先验存在。历史决定论则把这一分裂在意识形态上固定下来。实在分解为历史事实的相对化世界和超历史价值的绝对世界。

但是，这种既不能变成环境的一部分，也不能超越环境而长存的超历史价值是什么？对超历史先验价值的崇信意味着现实世界已被掏空并贬值了，具体的价值已从现实世界消失了，这个世界成了无价值的世界，而价值则占据着超越与道德责任的抽象世界。

然而，绝对与相对是分不开的。绝对是“由相对构成的”，或者更准确地说，是在相对之中形成的。如果任何东西都会变化和灭绝，如果一切实存都存在于一定的时间和空

间之中，暂时性是它们的唯一特性，那么，关于暂时性和易逝性的意义的思辨神学问题将成为一个永恒的问题，而且是一个永远没有答案的问题。我们可以把历史的相对性和绝对性的问题辩证地表述为：人类进化的历史标尺怎样转化为人类结构（即人类本质）的超历史要素？^⑧起源和进化与结构和人类本质有什么相互联系？不同阶级、个人、时代乃至人类本身，为了解自己的实践—历史问题，曾在人类意识的各种不同形式中进行奋斗。这些问题一旦形成并被公式化，就成为人类意识的一部分，就会成为一些完形。每一个个体都可以通过这些完形来经验、意识和认识整个人类的各种问题。忧患意识、悲剧意识、浪漫意识、柏拉图主义、马基雅维利主义、哈姆雷特、浮士德、唐·吉珂德、好兵帅克、格雷格·塞姆萨（Gregor Samsa）都是历史地形成的意识形式或人类生存方式。它们的经典形式是在特殊的、独一无二的、不可重复的时代中创造的。但这些形式一经创造出来，人们就会在过去的散乱碎片中发现，前辈们在这方面做过一些较粗糙的努力。一旦这些经典表述被创造出来并有一个“此在”了，它们就会在历史中占据一个独特位置，因为它们本身构成着历史，并且获得了不依赖于产生它们的原初历史环境的效准。作为人类本质的社会实在与它的产物和实存形式是不可分离的，它就存在于这些产物的历史总体之中。这些产物决不是外在附属“物”，它们揭示出（实际上是倒溯地构造出）人类实在的特性（即人的本质特性）。人类实在不是前历史的、超历史的不变实体。它是在历史进程中形成的。实在并不仅仅是环境和历史事实，但它也不忽视经验实在。一方面是易逝的、空洞的经验事实；另一方面是独立不依地高居上方的理想价值的精神王国，这种分裂状态是特殊历史实

在的存在方式。历史的实在就存在于这种分裂状态之中。它的完整性是由这种分裂构成的。实在的这种历史形式被唯心主义实体化了，结果世界被劈成两半，一半是真实的常住的价值实在，另一半是虚假的“实在”或易逝的环境事实。^⑤

人类世界的唯一实在是两个方面的统一：一方面是经验环境及其形成过程；另一方面是易逝的或有生命的价值及其构造过程。实在的特殊历史性质，决定着这个统一是作为诸价值化身的合谐来实现（即通过被赋予价值的环境来实现），还是作为空洞无力的经验世界与理想的先验价值的分立来实现。

实在高于其自身实存的环境和历史形式。就是说，实在不是诸多事件的一团混沌，也不是稳固环境的一团混沌，而是事件与其主体的统一，是事件与它们的形成过程的统一，是超越环境的实践—精神能力。超越环境的能力还使从意见到认识、从神话到真理、从偶然到必然、从相对到绝对的前进成为可能。这不是跨出历史的脚步，而是事件和历史的构造者——人的存在特征的表现。人并不封闭于族类的动物性和野蛮状态中，也不被自己的偏见和处境所禁锢。^⑥人具有构造存在（即实践）的本性，因而有向真理和普遍超越的能力。

历史是克服暂时性和瞬息性的方式之一。但它不仅仅是在半遗忘（或曰下意识）的地窖中存储和提取观念、印象、感情的能力。^⑦它还是人类意识和认识的特殊能动结构和组织。它之所以是一种历史性能力和历史性结构，是因为它的基础不仅在于人的历史地进化着的感觉—理性“装备”。它能够将过去的事物抽出来注入现在，从而超越暂时性。人之对待过去并非如弃敝屣。相反，过去要进入现在，作为人类本

质构成形式和自构成形式组合到现在之中。人类发展的诸历史阶段，不是人类进入高级发展形态时提炼生活的空模具。相反，这些阶段通过人类的创造性活动一实践，不断地一体化到现在之中。这个一体化过程既是对过去的批评，又是对过去的占有。凝缩在现在中的过去（即辩证的扬弃），塑造着人类的本质。所谓人类本质是一种“实体”，它既包括客观性又包括主观性，既包括物质关系和物化力量，又包括“看”世界并以不同的形式（科学、艺术、哲学、政治等等）对它进行阐释的主观能力。

孕育了赫拉克利特天才的那个社会、产生了莎士比亚艺术的那个时代、在自己“精神”中发展出黑格尔哲学的那个阶级，都在历史上无可挽回地消逝了。但是，“赫拉克利特的世界”、“莎士比亚的世界”和“黑格尔的世界”还活着，还作为现在的活生生的要素存在着，^②因为它们已经永久地丰富了人类主体。

人类历史是连绵不断的对过去的总体化。在这个总体化过程中，人类实践对过去的各种要素进行整合，从而把它们保存下来。在这个意义上说，人类实在不仅是新事物的生产，而且也是旧事物的批判的辩证的再生产。总体化就是生产和再生产的过程，是保存和更生。^③

在任何时代，总体化能力和总体化过程都既是必要前提又是历史结果。现在的人具有一种分化了和普遍化了的能力，可以把古代的作品、中世纪的造物，各古老民族的艺术同时都看作宝贵的艺术财富。这种能力是历史的产物。在任何一个封建制或奴隶制的社会里，这样的能力都是不存在的，也是不可思议的。中世纪的文化不能保存（即总体化和一般化）古代文化或非基督教民族的文化，否则就有使自己

陷于崩溃的危险。相反，二十世纪先进的现代文化本身就是一种普遍的文化，具有高度的总体化能力。中世纪的世界对其他文化所表现的美与真视而不见、完全闭塞。现代世界观却恰恰相反，它以普遍性为基础，以吸取、感受和欣赏千姿百态的文化表现方式的能力为基础。

注释

① a “拉丁词‘cura’（忧虑）是多意的。人的终生的‘忧虑’包含指向物质的凡俗要素，也包含向上帝追求的要素”。K. 布达赫（K. Burdach），‘Paust und die Sorge’（“浮土德与忧虑”），*Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1923, p. 49.

② 在《存在与时间》中看出了落后的德国宗法制世界的批判者，也步海德格尔的后尘落入了神秘化的巢臼。海德格尔所描述的是二十世纪资本主义世界的问题。但他用铁匠和锻造为例来说明这个世界，在很大程度上以浪漫主义精神将其伪装和掩盖起来。这一节不是对海德格尔哲学的分析，而是对“烦”的分析。它与“经济因素”和“经济人”一样表现为实践的物象化要素。

③ S. L. 鲁宾斯坦（S. L. Rubinstein），*Printsipi i put' i Razvit' ia Psikhologii*, Moscow, 1959, p. 204. 这里，作者是在与唯心主义地解释马克思《经济学—哲学手稿》中某些见解的作法论战。

④ 奥尔特加·加赛特（Ortega Gasset）认为，第一个把人看作烦（care）的是他而不是海德格尔。“我们把人定义为这样的存在，他的基本的和决定性的实在是他对自己未来的关心……是他的先忧（preoccupation）。这就是人类生命之所在。首先是先忧，或者象我的朋友海德格尔三十年以后说的那样，是烦（sorge），见 *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, Neuchâtel, 1952, p. 134. 然而，问题是他和海德格尔都没有认识到，实践是人的根本决定因素，它包含着可信的世俗性。烦和烦的世俗性是实践的派生的物象化的形式。

⑤ “我们永远心无归处，我们永远魂系天涯。恐惧、欲望、希望将我们抛置到未来，并且从我们这里盗走了在者的感觉和思绪”。（《蒙田全集》，Comp-

lete works of Montaigne. Stanford, 1958, p. 8.)

⑥ 现代唯物主义第一次消除了平日与历史之间的矛盾,并确立了关于社会-人类实在的前后一贯的一元论观点。只有唯物主义理论把一切活动都看作历史的活动,并填平了非历史的平日与历史性的历史之间的鸿沟。

⑦ “平日的秘密……最终显其原形为一般社会实在的秘密。然而,这一概念的内在辩证法表现为,平日既展现社会实在又掩盖社会实在”。G. 雷曼 (G. Lehman), 'Das Subjekt der Alltäglikheit', Archiv für angewandte Soziologie, Berlin, 1932—33, p. 37. 作者不正确地认为,“平日的本体论”可以通过社会学来把握,而哲学概念可以直接翻译为社会学范畴。

⑧ 对立体的删略或遗忘表现着并造成了“人的异化”的一种类型。

⑨ 我们应该记住,存在主义的术语往往是革命唯物主义概念的唯心浪漫主义复制品,亦即掩蔽性的和戏剧化的复制品。

⑩ 格奥尔格·毕希纳:“丹东之死”, Plays of Georg Büchner, London, 1971, p. 27.

⑪ 控制论有一个方面很少有人正确评价过。这就是它重新提出了人的本性是什么的问题,并在实践中变更了创造性活动与非创造性活动之间的界线,同时也变更了两个领域之间的界线:在一个领域中摆弄古董被看作是闲散和消遣,在另一个领域则被看作学术工作。

⑫ 以间离原则为基础的诗歌理论与实践,只是摧毁伪具体的一种艺术方式。贝托尔特·布莱希特 (Bertolt Brecht) 与二十年代知识界氛围的关系,以及他与反异化的抗议运动的关系是十分明显的。我们还应把弗兰茨·卡夫卡的作品看作是对伪具体的艺术的捣毁。见G. 安得尔斯 (G. Anders), Franz Kafka, London, 1960, 及 W. 恩里希 (W. Emrich), Franz Kafka, Frankfurt, 1957.

⑬ 卡尔·马克思:《大纲》(着重号是科西克加的),参见《马克思恩格斯全集》,中文版,46卷,上,145页。

⑭ 马克思:《剩余价值理论》,参见中文版《剩余价值学说史》,第1卷,11页。

⑮ H. 弗莱耶尔 (H. Freyer), Die Bedeutung der Wirtschaft im Philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts, Leipzig, 1921, p. 21.

⑯a 开明的唯物主义理论在二十世纪继续保持着活力,但人们对它的新姿态和它作出的修正没有给予足够的注意。例如, G. 安得尔斯, (G. Anders) 把

海德格尔的“Sorge”〔烦〕译为“广义的利益〔兴趣〕”。同样，人们对于狄德罗的主人与仆人的辩证法和黑格尔的主义与奴隶的辩证法之间的联系也缺乏分析。

⑮ 舍夫茨别利 (Shaftesbury) 假定存在一些不变的实体，它们的活动构成社会。在舍夫茨别利看来，人天生是社会的存在，就是说，他们甚至在社会出现之前就是社会性的。与他相反，曼德维尔证明自己是个真正的辩证论者，在他看来，对立面创造出新的东西，创造出以前所没有的东西。

⑯ 追溯“经济人”概念的历史很有启发意义。科学（政治经济学）愈是拜物教化，它就愈是把实在的问题看作是逻辑问题和方法论问题。资产阶级政治经济学不了解政治经济学的“经济人”与在实践上把人实际地降低为抽象的“经济人”的资本主义经济实在之间的关系。它把“经济人”看成是“理性的虚构”（迈尔(Meyer)）、“必要的逻辑虚构”。（H. 沃尔夫(H. Wolf)）、“作业假说”或“有用的讽刺画”（H. 吉登(H. Guitton)）。相反，葛兰西 (Gramsci, *Il materialismo storico*, PP. 266ff.) 则正确地强调了“经济人”与造成人的抽象性的经济结构问题和经济结构实在之间的联系。

⑰ “无数个别的流通行为即刻在它们的特殊社会群众运动即在功能上决定了的社会各阶级之间的流通中结合起来。”马克思：Capital, vol. 2, p. 359.

⑱ 社会物理学存在于一种反形而上学的幻想之中。作为一种关于客体的人及其操控活动的学说，它既不能代替形而上学（哲学），也不能解决形而上学问题。

⑳ 把方法论变为本体论，或者把经济实在本体论化，是哲学神秘化的常见形式。每一个伟大的哲学纪元都要摧毁历史性神秘化的统治。在对亚里士多德哲学的批判中，培根批评古希腊人把人类能力发展的特殊阶段，即缺乏技术的阶段，变成了本体论。见鲍洛·罗西 (Paolo Rossi), *Philosophy, Science and Technology*, New York, 1970, P. 85.

胡塞尔说，伽利略既是一个发现的天才，又是一个遮蔽的天才。因为，作为近代物理学的奠基人，他用理想化的自然科学的自然代替了实在（自然）本身。见埃·胡塞尔 (E. Husserl), *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, 1970, esp. par. 9.

㉑ 在《智者一言》(1665)中，威廉·配第 (William Petty) 阐释了一种用货币计算人的价值的方法；1736年麦隆 (Melon) 试图证明，任何东西包括纯道德问题，都可以还原为计算。

② 弗莱耶尔 (Freyer), 同前书, p. 17.

③ J. 弗莱耶尔, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalter*, Stuttgart, 1955, p. 89.

④ C. 赖特·米尔斯 (C. Wright Mills), *Sociological Imagination*, New York, 1959, p. 170.

⑤ 唯心主义反对存在主义对理性的解释。但它们的弱点在于没有看到唯理主义理性与实在的某一类型之间的联系。所以, 它们反对存在主义的论据几乎毫无说服力。参见卡西尔就笛卡儿的评价问题与雅斯贝尔斯等人的富有启发性的论战。E. 卡西尔 (E. Cassirer), *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Paris, 1959.

⑥ 马克斯·韦伯将个人的活动弃置于非理性主义中。对于他来说, 问题的关键不在于存在 (Sein) 与应该 (Sollen) 之间的激烈冲突, 而在于根本不存在关于价值体系的真理性 (即普遍性和必然性) 知识。见里奥·斯特劳斯, Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, pp. 41—42.

⑦ 据说那些试图达到这种极限的人也就是“理性地”行动着的人。见约翰·冯·纽曼和奥斯卡·摩尔根斯坦 (John von Neumann and Oskar Morgenstern) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1953, p. 9.

⑧ Ch. 佩雷尔曼 (Ch. Perelman) 和 L. 蒂特卡 (L. Tyteca), *Rhétorique et philosophie*, Paris, 1952, p. 112.

⑨ 黑格尔是第一个对近代世界的这一特性作了深刻分析的人。见他的《信仰与熟知》拉松1802年本, pp. 224, 225, 228, 229。约阿希姆·里特尔 (Joachim Ritter) 对黑格尔的这一分析作了详细讨论。见 *Hege! and die französische Revolution*, Cologne, 1959, esp. pp. 32, 33.

⑩ 胡塞尔写于二次世界大战前夕的重要著作《欧洲科学的危机》分析了这种意识分裂。这本书在一定程度上可以看作是民主意识的觉醒。它反对法西斯主义的危险倾向, 捍卫理性。它的哲学内容是二十世纪前半叶最富有创造性的理智成果之一。

⑪ 浪漫主义从各个方面对唯理主义的反应夸张和滥用了它的历史局限性。因此, 在二次世界大战期间, 资产阶级民主阵营中很自然地出现了复兴启蒙运动、反对非理性主义、捍卫理性的种种努力。见阿隆·格维希, (Aron Gurwitch, 'On Contemporary Nihilism', in *Review of Politics*, 7, 1945, pp. 170—198) 特别是他反对浪漫非理性主义的诋毁, 捍卫十八世纪的那些段落。还可参见A.

柯叶 (A. Koyré) 1944年在纽约为纪念孔多塞逝世150周年而作的讲演。见 *Revue Métaphysique et de Morale*, 1944, pp. 166—189。柯叶指出, 十八世纪哲学创造了一种人类理想, 这种理想至今仍是人类反法西斯主义斗争的唯一希望。

② 佩雷尔曼和蒂特卡, 同上书, p. 122。

③ 卡尔·曼海姆 (Karl Marmheim), 'Das Konservative Denken', *Archiv für Sozialwissenschaft*, 57, 1927, p. 492。曼海姆背着唯社会学主义的包袱, 不知道当代辩证法的真正源泉, 过高地估计了非理性主义和浪漫主义在当代辩证法思想发展中的作用。

④ 拉布里奥拉 (Labriola) 认为, 因素是“临时性的概念, 它们过去和现在都是尚未完全成熟的简单表述”。它们是认识的发展和形成过程的必然产物”, 它们“在头脑中出现是对表面运动的某些直接方面抽象概括的结果。” A. Labriola, *Essays on The Materialist Conception of History*, New York, 1966, pp. 179, 145, 151。同时可参见 G. V. 普列汉诺夫的《论一元论历史观之发展》。

⑤ G. V. 普列汉诺夫, *Izbrannije Sochinenija*, Moscow, 1956, vol. 2, p. 288。(参见《普列汉诺夫哲学著作选集》中文版, 第2卷, 321页。) 在捷克的大地上是否也有卡列也夫 (Kareyev) 教授的门徒呢?

⑥ 唯物主义的经济结构概念与劳动和实践的问题是不可分割的, 我们将在后来的章节中说明这一点 (特别是在“艺术及其社会等价物”和“劳动的哲学”两节中)。如果割断这一联系, “经济结构”概念也会退化为“经济因素”概念。

⑦ 围绕1987美国宪法的辩论中, 有一些与这问题有关的材料。在这场辩论中, 不同倾向的代表们以现在的资产阶级所没有的坦率为自己的利益辩护。汉密尔顿 (Hamilton) 说: “财产的不平等在社会中造成巨大的根本差别。”同年, 麦迪逊 (Madison) 在《联邦同盟盟员》中写道: “争执的最常见最持久的源泉是财产分配的多样性和不平等。拥有财产的人和没有财产的人在社会上构成了一些各不相同的利益集团。”约翰·亚当斯 1776年在给沙利文的一封信中写道: “哈林顿指出, 权力总是财产的结果。我认为这是一条千古不变的政治格言, 就如同力学中作用力与反作用力相等的原理一样。而且, 我想我们可以再前进一步, 肯定社会中的权力平衡是土地上的财产平衡的必然结果。”见 F. 考克尔 (Coker), ed., *Democracy, Liberty and Property*, New York, 1949, pp. 73, 82, 120。

⑧ 这个观点有助于理解现代社会的统一体及其各个领域之间的联系。这些领域包括: 经济 (为生产的生产, 货币—商品—货币)、科学 (一个绝对的过

程，即系统地获得并储存客观知识的无限的、永远发展的过程，是更全面地控制自然的前提）和日常生活（生活的加速度，对快乐的永不满足的追求，等等）。

⑳ 在约翰·杜威的言论中清楚地表现出一种粗俗的多元论立场：“问题在于是否有任何因素能占据这样的统治地位，成为一种原因力量，并使其他因素成为第二性的、派生的结果”。“文化中是否存在一种占主导地位的因素或方面，它产生并调节着其他因素或方面？抑或只保在经济、道德、艺术、科学等等诸多方面，只存在一系列因素的相互作用，它们之中每一个都作用于其他因素也被其他因素作用？” J. Dewey, *Freedom and Culture*, New York, 1939, pp. 13, 16.

㉑ 第一次世界大战后，资产阶级社会学家用韦伯的阶级论论证阶级社会的不可能，因为当时有必要证明新生的苏维埃社会的目标是乌托邦；而在第二次世界大战后，同一个理论又为阶级和阶级对抗的逐渐消失提供论据，为最发达的垄断帝国主义国家阶级斗争的消失提供论据。这是一个历史的悖论，但并不难解释。见保罗·蒙伯特（Paul Mombert, ‘Zum Wesen der Soziale Klasse’, in *Hauptprobleme der Soziologie*, a, 1923, P. 267. 又见 J. 伯纳德（J. Bernard）和谢尔斯基（H. Schelsky），*Transactions of the World Congress of Sociology*, 1956, vol. 3, pp. 26—31, and 1954, vol. 2, p. 360.

㉒ G. 曼内蒂（G. Maneffi），*De dignitate et excellentia hominis*, Basel, 1532, pp. 129ff. 也可见 E. 加林（E. Garin），*Filosofi italiani del quattrocento*, Florence, 1942, pp. 238—42. 曼内蒂（1396—1459）以其论战的激情驳斥了认为人类的一切都会退化的看法。但这一基本倾向反映出，他相信迷人的人道主义宣言。一百年以后的塞万提斯就不象他这么乐观。塞万提斯对人类问题的把握要深刻得多。

㉓ 参见吉恩·瓦尔（Jean Wahl）对忧患意识与浪漫主义的解释。 *Le mabeur de conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929.

㉔ “真正的”、“伟大的”等修饰语是冗赘的。但在一定的环境中，为了澄清问题这些词是必要的。

㉕ 这一点可以用毕加索的《格尔尼卡》为例来说明。这幅作品当然既不是实在的神秘变形，也不是立体派的“非现实主义”实验。（《格尔尼卡》是毕加索的代表作。作品表现痛苦、受难和兽性，抗议德意法西斯侵略西班牙。风格上结合了立体主义、现实主义和超现实主义。一中译者）。

④ “不过是”这个公式我们已在第一章碰到过了。它是还原论的典型表述方式。

⑤ 马克思揭露资产阶级对历史的解释以及它的一般实在概念是反动的辩护辞。马克思指出它“独立于活动处理历史环境”。马克思：The German Ideology, New York, 1970, p. 60.

⑥ “官能有自己的历史”。M. 利夫希茨 (M. Lifshitz), The Philosophy of Art of Karl Marx, (卡尔·马克思的艺术哲学), London, 1973, p. 78.

⑦ 毫无艺术感的科学家会与库辛斯基 (Kuzcynski) 所见略同, 认为歌德的“诗与真”其实是一部最好的政治经济学教科书。见库辛斯基, Studien ber schone Literature und politischf Okonomie, Berlin, 1954. 我们对作者应该谅解, 因为他的观点只是“时代的回声”。

⑧ 写作为文学史的普列汉诺夫方法可归结为如下程序: 首先, 构造出 (或从资产阶级科学文献中现成地拿来) 某一题材的纯意识形态性的历史。然后, 借助纯粹思辨的帮助, 依照“观念的秩序和联系”来裁剪“事物的秩序和联系”。普列汉诺夫常把这个过程叫做“寻找社会等价物”。M. Lifshitz, Voprosi isskustva i Literaturi, Moscow, 1935, p. 310.

⑨ 从总体上讲, 列宁同意普列汉诺夫对马克思主义的这种理解。但即使在这里, 他对实践概念的理解也与普列汉诺夫完全不同。

⑩ 普列汉诺夫, 同上书, vol. 2, p. 158.

⑪ “困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定社会发展形式结合在一起。困难的是, 它们何以仍然能够给我们以艺术享受, 而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本。”马克思《政治经济学批判》导言, 《马克思选集》(中文版), 第2卷, 114页 (着重号是科西克加的)。

⑫ 只有这样, 马克思这段话才能与他的其他著作和观点联系起来。当马克思评价某一古典政治经济学家, 并提出科学中的客观真理问题时, 他所处理的正是同一个问题。“包括政治经济学在内的每一个学术领域都有自己的内在规律。这规律导引它的发展, 不依赖于个人的主观异想, 而且, 实际上甚至是违背个人的主观好恶起作用的。在对里德·琼斯 (马尔萨斯的继任者, 英国国教会牧师) 的评论中, 马克思证明了科学规律的客观性, 它将不依赖于科学家的主观意愿而得出积极的结果。”K. 科西克, Djéiny filosofie jako filosofie, Filozofie v déjinách českého národa (“作为哲学的哲学史: 捷克历史上的哲学”), Prague, 1958, p. 15.

⑤ 见R. 尹加登 (R. Ingarden), *The Literary Work of Art*, Evanston, 1973; 又见V. 维诺格拉多夫 (V. Vinogradov), *Problema avtorstva i teorija stilei* (原创作者问题与风格理论), Moscow, 1961, P. 197; L. 多里泽尔 (L. Doležel), *O stylu moderní, české prózy* (当代捷克散文风格), Prague, 1960, P. 183.

⑥ 错误的方法最终造成了一个被学者忽略的代换：他讨论的是实在，但错误的方法却把实在变成了别的东西，并把它归结为“环境”。

⑦ A. 豪赛尔 (A. Hauser), *The Philosophy of Art History*, New York, 1959, pp. 185f.

⑧ 由于理论思维并不与产生它的那些条件一起消失，所以，十七世纪关于人的本质的那些发现今天仍然有效。因此，每一种历史理论和社会实在理论都要借助于维科关于人类本质历史性的划时代发现。“人类本质完全是历史决定的，它是创造中的本质。它不再是可以在历史显相之外认识的永恒本质。它用这些显相构成一个一，而这些显相既是它的现在的要素，又是它的未来的要素。” A. 旁斯 (A. Pons), 'Nature et histoire Chez Vico', *Les études Philosophiques*, Paris, 1961, No. I, P. 46. 众所周知，马克思对维科评价甚高。

⑨ 黑格尔的逻辑先验主义认为，历史是精神在时间中的运用，因此是一种应用逻辑，是精神运动在时间中的展开，而在其他情况下精神是无时间性的 (timeless)。人们常常忽视了，这种逻辑先验主义是近代克服或返回相对主义和历史决定论的最宏伟的努力。

⑩ 当埃米尔·拉斯克 (Ernil Lask) 把黑格尔的实在概念现代化为“意义” (Bedeutung)、“世界意义” (Weltbedeutung)、“文化意义” (Kulturbedeutung) 的时候，他显然把黑格尔看成一个正统康德主义者和李凯尔特信徒。见拉斯克, *Schriften*, vol. I, p. 338.

⑪ 封闭地平理论的尚古主义和相对主义是二十世纪反理性主义的表现。Th. 李特 (Th. Litt) 反对这些理论。(*Von der Sendung der Philosophie*, Wiesbaden, 1946, pp. 20f.) 李特认为哲学应成为对普遍真理的追求。这一反人道主义批判是唯心主义的，因为它看不到除了认识之外，实践也是克服相对主义的决定性的方式。

⑫ “十八世纪的伟大发现是记忆现象。借助记忆，人逃避纯粹瞬间性，逃避在生存的各个瞬间之间等待着他的虚无。” G. 波雷特 (G. Poulet), *Studies in Human Time*, Baltimore, 1961, pp. 23f. 作者广泛征引魁奈 (Quesnay)、狄

德罗 (Diderot)、布丰 (Buffon) 和卢梭 (Rousseau) 的著作来证明自己的观点。

② 从前面的论述可以得出结论，这种“生命”包含着做多种解释的可能性。每一种不同的解释选取作品的不同方面。

③ M. 利夫希茨正确地指出了黑格尔的更生范畴和马克思哲学的再生产范畴之间的联系。(Philosophy of Art of Karl Marx, pp. 109ff.) “精神的更生不是简单地追回从前的东西本身，而是一种自我净化，一种再造过程。”黑格尔 (Hegel), *Philosophy of History* (历史哲学), vol. 1, P. 11. 诺瓦利斯

(Novalis, 1772-1801, 德国浪漫主义作家。——中译者) 的伟大思想弥散于其哲学的基督教浪漫主义以太之中。这一伟大思想把总体化与赋予生气的过程写一起来。参阅 Th. 霍灵 (Th. Hoering), *Novalis als Philosoph*, Stuttgart, 1954, p. 45. 霍灵这部涉猎广泛但内容贫乏的著作有一个基本缺陷，他在自己时代的辩证法氛围中冲淡了诺瓦利斯思想的独特贡献；这样一来，诺瓦利斯仿佛成了青年时期的黑格尔。

英译者注：在这一节中，科西克使用了两个与海德格尔的“Sorge”〔烦〕和“Besorgen”〔烦忙〕相对应的捷克文语，并像海德格尔一样把这两个术语对立起来它们分别是亲在(Dasein)参与世界的“本体论”方面和“实体的”方面。这两个德文术语在英文中通常译为“Care”和“Concern”。(参见 *Being and time*, J. Macquarrie and E. Robinson, New York, 1962.) 德文“Besorgen”以及相应的捷克文术语译为“concern”时，其经济方面的含义被大大地冲淡了，所以，我们这里把它译作“Procuring”〔操持〕。这个词既保留了经济的含义，又与“Concern”有词源学上的联系(通过拉丁文“Cura”)。

(德文“Besorgen”一词兼有“买到”、“弄到”、“照料”、“担忧”、“忧虑”等多种含义。“存在与时间”中译本(陈嘉映，王庆节译)译为“烦忙”。但在本书中，作者特别重视这一术语的经济含义，汉译一时难以找到能兼顾多方面意义的词，姑且译作“操持”。——中译者)

第三章 哲学与经济学

一、马克思《资本论》的问题

1. 本文的解释

许多读者煞费苦心钻研《资本论》，目的是为了理解它的经济意义，搞清楚价值、利润率下降、剩余价值、资本和剩余价值的生产过程这些概念的含义。但这样的读者通常不考虑马克思著作的总体意义。他们或者从没有想到过这个问题，或者满足于对它做一般的回答。在他们的一般考察中，对本文的理解决不会成为问题。此外，马克思的本文是一部深奥的著作，一般读者是通过政治经济学教科书来学习它的。教科书的目的是把复杂题材通俗化。然而，本文中哪些段落艰深？哪些段落被认为艰深？通俗化需要做些什么？首先，马克思博大精深的本文被删节了。其次，所有可能有碍于阐释狭义经济学问题的东西，都一概从本中别除了。对过时的十九世纪材料的分析被删掉或换上较新近的材料。同样，那些从“严格的学术眼光”看只是猜测的段落，以及与经济问题无直接联系的可有可无的哲学沉思也被删除了。教科书是研究本文的指南，读者受它的影响对《资本论》的不同章节重视程度不同。这样研读本文，带来了一些读者注意不到、至往往连教科书的作者也没觉察到的问题。这已不是在阅读卡尔·马克思所写的本文了，而是在阅读一个不同的改动过的

本文，通俗化起初仅仅是使本文更容易理解，现在成了对本文的一种特殊的解释。任何一种帮助理解本文的辅助手段都有其限度，超出这个限度，它非但不能起辅助引导和澄清的作用，反而会造成混乱和歪曲。如果通俗化不知道自身的限度，不批判地看待自身，看不到自身只是本文的一种特殊的解释，忘记自己出于教学目的只考虑了本文的某些特殊方面，而有意识地删去了其他方面，那么，它最终将不自觉地从事一种完全不同的活动；非但没有解释本文，反而改变了本文，以一种不同的意义对本文做了非批判的修正。

但是，本文为什么需要解释呢？难道它自己不曾以一种足够清楚的语言讲清自己吗？谁能比作者本人更清楚、更透切地表达他要表达的思想呢？说作者赋予本文一定的意义是什么意思？（我们所说的是广义的“本文”，不仅包括文学，而且包括绘画或雕塑，包括一切意义结构。）我们依据什么来判断作者的主观意图？就现存本文的绝大多数而言，我们只能依据本文本身。我们对作者的主观意图常常缺乏足够的知识。即使能得到这方面的信息也无济于问题的解决。因为，本文本身与它所表露的作者意图之间的关系不甚了然。这方面的证据可能对解释本文意义有所帮助，但原则上讲，没有这些东西本文的意义也是可以把握的。与本文相比，“文献资料”只能起次要的辅助作用。本文之所言甚至可以不同于单纯的见证，或者更多，或者更少。作者可能并未实现他的意图，也可能超越了他的意图。在后一种情况下，本文（作品）所包含的比作者预期的“更多”。一般说来，意图与本文是一致的，意图在本文中通过本文表现出来。唯有本文的要旨能表现作者表明作者的意图。本文是解释的出发点。解释（interpretation）要从本文出发，以便最后返回本文，

即说明 (explanation) 它。如果不回到本文,就会不知不觉地发生转换,用一种使命代替另一种使命。结果本文不是被解释,而是被当成它的时代和环境的见证来考察。

从某种意义上讲,某一本文的历史就是它的解释史。每个时期,每个时代都强调同一本文的不同方面,赋予某些方面特殊的重要性,从而揭示出它的不同意义。不同的时期,不同的时代,不同的社会集团,不同的个人都会对本文中的不同方面(价值)视而不见,认为它们毫无意义;而他们所全神贯注的那些方面(价值)在他们的后辈眼里则又成了不重要的东西。因此,本文的生命就在于给它赋予意义的过程。这一过程是把作品本身客观地包含着的意义具体化,还是给它注入了新的意义?作品(本文)有没有客观的意义?抑或对作品的把握只是一些各不相同的主观探求?这里我们仿佛陷入了一个恶性循环。我们能不能通过捕捉著作的客观意义来绝对可靠地解释它?如果不能,如果本文只能在主观的探求中把握,那么,任何解释的尝试都将毫无意义。如果可靠的解释是可能的,那又如何与下面这个事实相一致,即每一本文都可以作出不同的解释,本文的历史就是多种不同解释的历史?

解释本文包含着一个假定:对本文的具体解释原则上不同于对本文的歪曲或修正。我们对解释提出下列要求:

它在本文中¹没有留下不透明的、未加说明的或“偶然的”段落。

它对本文的各部分和整体都做了说明,它是完整的,没有内部矛盾、逻辑缺陷和前后不一致的地方。

它保留并捉住了本文的特征,把这个特征当作本文结构的构成要素和对它的理解的构成要素。

如果有可能遇到对本文的可靠理解，如果每一种解释都是本文之实存的历史形式，那么，可靠解释就不可避免地要包含对以前所有解释的批判。不完全的或片面的解释就会表现为逐年沉积在本文的一些积层，表现为本文之实存的历史形式（而本文本身则始终区别于它们并独立于它们），表现为曾引导过解释工作的各种概念的显相，诸如哲学概念、科学概念、艺术概念、实在概念等等。对本文的每一种解释都同时是对它的评价。不管是无意的、不太肯定的，还是有意识的、深思熟虑的，人们在解释时往往对本文中认为不重要的部分或句子（因时代不同而异）一带而过，或者直接对某些段落加以曲解（这取决于读者的年令、受教育程度和文化背景），从而在解释过程中把这些段落“中性化”。这些都相当于某种隐晦的评价，因为它在本文中区分出意义重大的和意义不大的、恰当的和过时的、重要的次要的。从马克思《资本论》的解释史可以看出，每种解释都包藏着特殊的哲学概念、科学概念和实在概念，包藏着关于哲学与经济学关系的概念，等等。它们既给出对个别概念和思想的阐释，又给出著作的整体结构。

有一些《资本论》评注违背了第一条解释规则。可靠的评注不应在本文中留下任何“不透明之处”和未加说明的空白。评注不应把本文分割为两部分：一部分可以用某一原则解释；而另一部分则不适宜做这种解释，从这个原则的视角看，这一部分是无所言和不重要的。许多《资本论》评注都对付不了它的“哲学段落”。如果这些评注除某些明显与经济学毫不沾边的段落之外还能在《资本论》中发现一些哲学问题，它们也会把这些问题看作可有可无的因素。违反形式规则的解释，甚至给理解本文的性质造成了严重的障碍。所有这类解

释都把一个本文分割为两半，按照某种特殊原则来处理其中的一半，而对另一半则束手无策。这样后一部分便成了不可理解的和无意义的。

如果本文评注的主旨中包含了本文的特征，并把它作为一个构成要素，我们就认为这个解释是可靠的。解释说明本文的特征。当然，本文可以实现某些与它的特征无关的功能。人们可以把莎士比亚的历史悲剧看作或用作他的时代的见证。马哈（K. H. Mácha）*的诗《五月》可以当作作者的自传来研究。意识形态的历史可以包括戏剧、诗歌、小说和故事。人们可以把它们的风格特征抽掉，只把它们当作不同世界观的表现来考察。这类研究的共同之处是删去或忽视了作品作为抒情诗、作为小说、作为悲剧、作为叙事诗等等的特征。本文的特征不是抽象的普遍构架，不是风格类型，而是作品的特殊建构原则。特征是研究的结果，它一开始是不为人所知的，因而，研究不是咀嚼鸡毛蒜皮的琐事，也不是一边在本文中寻觅特征，一边把抽象原则输入本文之中。

《国富论》、《赋税原理》、《一般就业论》之类的著作，作为经济学著作，或者说尤其是作为经济学著作，从未引起过这么多的争论。然而，《资本论》则从一开始就令许多解释者大伤脑筋。他们只在一点上意见一致，即《资本论》不是通常意义上的经济学著作，它以一种特殊的方式来构造经济学，把它与社会学、历史哲学、哲学拼接在一起。从《资本论》的解释史来看，科学（经济学）与哲学（辩证法）的关系是问题的关键。有人对《资本论》中统计数字的使用、历史材料的吸收、虚构的运用等方面作了很有意义的研究。但经济与哲学

* 捷克诗人（1810—1836）。——中译者注

的关系则不只是马克思著作的一个局部方面。它可以提供把握《资本论》本质和特征的途径。

对《资本论》的各种解释都试图以不同方式将其科学与哲学分开。它们都以某种方式把科学从哲学中分离出来，把科学研究从哲学假设中筛选出来。因而，各种不同的解释殊途同归，最后都得出与哲学不相干的科学和与科学不相干的哲学。

有一种解释最终使科学（经济学）和哲学两者都成了多余的。这种解释把经济运动翻译为逻辑运动，把马克思的《资本论》说成是用哲学语言表述科学论断。经济学内容与逻辑范畴是不相干的，它们独立于哲学范畴。这种观点认为马克思的著作首先是应用逻辑，是用经济学材料演示逻辑的自身运动。经济运动完全外在于哲学，因为它只是逻辑运动的替身。经济学的真理来表现在逻辑运动之中。逻辑运动完全外在于并且不依赖于经济的内容，因为它可以通过任何其他科学学科得到同样好的表现。与经济学相联系的哲学也被看作是单纯的方法论—逻辑基底，也是应用逻辑。解释者的任务是从这种应用逻辑中析出一种纯逻辑，要在利润率下降、剩余价值利润转化、价格形成等范畴背后发现并分馏出运动、矛盾、自我发展、中介等纯逻辑范畴。但是，我们同样可以把《资本论》看作是应用语法。它的经济学内容是按确定的语言学规则阐释的，而这些规则也可以从本文中抽象出来。本文既有经济学意义又有逻辑—方法论意义。就本文分层中看到的科学与哲学的联系而言，马克思的《资本论》与F·帕拉奇（F·Palacký）的《捷克民族史》没有什么不同。帕拉奇的本文同样可以看作是应用逻辑。如果这就是解释者所要完成任务，那他最终必须回答一个问题：“为什么马克

思写的是一本经济学著作，而帕拉奇写的则是历史，为什么他们两都不去写纯逻辑而要写应用逻辑？”如果解释者把经济学或历史学本文看作可以分留出“纯逻辑”的“应用逻辑，”那么，要完成这一艰巨的使命，他最后必须证明，作者用来分析特殊的经济或历史实在的逻辑方法论范畴是普遍有效的，它们在所论实在的构架之外也同样适用。偏爱逻辑或方法论的解释者不去批判审查《资本论》的经济学内容，甚至不深入展开和详细阐述《资本论》的经济学问题。他们不做任何进一步探究就把经济分析的现成结论看成是正确的。这种解释只追寻逻辑方法论的途径，而对这一途径得出的结论的基本有效性不闻不问。

另一些解释者反对现代资产阶级批评家，捍卫《资本论》经济内容的有效性。但他们得出结论说，这种经济内容缺乏适当的哲学理论基础，现象学显然可以提供这种理论基础。^①这样一来，《资本论》成了一种没有适当哲学基础的有效经济分析。然而，一旦加上这种必要的哲学补充，本文的意义就变了，马克思主义的政治经济学就会变成广义客体现象学。对资本主义经济的唯物主义分析就会变成对物的世界的现象学描述。

对《资本论》的第三种解释提出解释提出这样的问题：

“它是纯粹的政治经济学，还是一种机制分析？或者是有形而上学和超经济学意义的存在主义经济分析^②？这种问题从根本上说是不完全正确的陈述的结果。《资本论》是纯粹的政治经济学吗？是一种机制理论吗？或者说，是一种以科学方式构想的科学吗？由于这种解释不把马克思主义政治经济学看作这种意义上的科学，所以它得出结论说马克思不是真正意义上的经济学家^③。既然马克思主义不是唯科学主义和经

济主义的那种科学，也不是庸俗经济学的一种，它就根本不是科学。那么，它是什么呢？马克思主义政治经济学显然是一种存在哲学，它只把经济范畴看作某一隐蔽本质的信号或符号，看作人的生存状况的信号或符号④。

与此相反，第四种解释强调，必须把马克思著作中明确细致的经济学部分与哲学沉思（辩证法）分开。它在马克思身上看到了一个伟大的经济学家，但需要加以保护使之免受哲学家马克思的损害。马克思的经济分析以科学的经济学方法为基础，这种方法不仅与辩证法不同，而且实际上是完全独立于它的。因此，尽管马克思的分析复盖着形而上学沉思的死寂丛林，但它仍然保存着科学的价值⑤。这里，我们对把马克思说成是真正的科学天才的吹嘘之辞毫无兴趣。这种吹嘘早在第一次世界大战前后就让人感到粗俗而荒唐了。我们感兴趣主要是人们给“科学”这个术语注入的意义和内容。这种解释顽固地要把科学与哲学分开，因为它的“科学”概念的基础是经验主义式的幻想：对事实的没有预先假定的观察和分析，这当然纯粹是日常生活经验掩盖着的偏见⑥。

2. 扬弃哲学？*

现在我们从另一个侧面来探讨问题。《资本论》中哲学与经济学的关系，能否通过分析马克思的理智发展来澄清呢？对于详细描述他的理智发展史，我们差不多和追溯其内在逻辑一样没多少兴趣。事物的逻辑不同于关于事物逻辑的主观主义建构或观念，所以，我们必须把它表述为批判地研究经

* 凡是德国哲学（及科西克著作的德译本，使用“aufheben”（扬弃，一词的地方，科西克都用捷克文“Zrušit”（放弃）一词。这个词没有“扬弃”一词的双重含义。译成英文时多数情况也是如此。“Zrušit”字面意思是“停止使用”、“放弃”。——英译者注

验材料的结果，它既是这一研究的出发点又是它的归宿。研究必须尽可能地搜集所有的经验材料，它所发现的“内在逻辑”必须完全地、具体地捉住整体，就是说，必须给整体一个客观意义并对它作出解释，这时研究才能称得上是批判的和科学的。本文的客观意义和内在问题，必须放在一定的“理智环境”和社会历史实在中加以解释方能揭示出来。因此，对思想家或艺术家理智发展的研究，不应是对其生活经历的无思想的平铺直述，也不应是对其作品或观点的不加质疑的泛泛之论。

我们感兴趣的问题是，在马克思的理智发展过程中，哲学与经济学（科学）的关系是否有所改变，马克思在各个不同时期以什么方式构想和阐释这种关系。多年来，在关于“青年马克思”的著名论争中，这个问题已成了马克思主义者和马克思学研究者们注意的中心。这一讨论至今尚未得出确定的结论。大学生们往往不去做具体的研究，仅仅举出一些一般化的方法论警句。他们对这些警句的“注解”往往对警句本身包含的方法论忠告置若罔闻，因而极端枯燥无味。如果真像人们普遍主张的那样，人体解剖是猴体解剖的钥匙，青年马克思的著作必须通过成熟马克思的著作来理解，必须放在革命唯物主义的逐渐形成过程中来理解，那么，人们完全有理由期望这一法则的提倡者对此也持严肃态度。他并应该在分析《资本论》的基础上提出对《手稿》的解释。然而，实际上对《手稿》的解释是与马克思的整体发展相脱节的。关于“青年马克思”的许多论著之所以千篇一律肤浅无聊，其原因就在这里。而且，对一些疑难问题的阐释全部建立在一个暗藏的假定之上，建立在马克思理智发展动力学的糊涂观念之上。这种缺乏批判态度的糊涂观念是科学和科学

阐释的坟墓，因为它容许疑问重重的领域的研究受素朴信念支配。非批判的素朴意识根本不知道，把握个人理智发展必须有特殊的概念手段。没有这种概念手段，经验材料是无法理解的，它们会把自己“掩藏着的真理”封蔽起来，成为毫无意义的东西。

有了足够数量的“实例研究”，人们就能建构起若干理智发展基本模式或基本格局。这类模式有两个功能：第一，它们是理智发展及其整体动力系统的直观表象（关于它的方向、曲折、倒退、复杂性和偏离）；第二，它为理解个别著作、个别时期和个别观点提供概念手段。可以认为，大多数“实例”都符合下列理智发展动力学模式中的一种，当然这些模式并非尽善尽美概括无余：

（1）经验—进化发展模式。在这种模式中，某种世界观的特殊基本思想不断生发，受到一些事件的影响，又反作用于这些事件，从而发展得愈来愈深刻和普遍。它从自身中清除过时的和不正确的要素，代之以适当的要素。

（2）通过危机实现进化发展的模式。这种发展呈现出一些截然分开的阶段。它们意味着从一种世界观突然地转变为另一种世界观，从一种“职业”转到另一种“职业”。在这种转变中，过去或前一个阶段被当作片面的、错误或虚幻的东西加以否定。

（3）历史具体化发展模式。在这种模式中，创造性推论在某一早期阶段上形成了一种丰富的世界观。它的基本主旨和基本问题永远不会被放弃或超越，而是被进一步发展，被更精确地提出来，并在原来的研究和实践的基础上得到更加精确的阐发。

关于马克思理智发展的大多数解释的未经分析的格局中

都无意识地包含着一个假定，即从《手稿》到《资本论》的转变是从哲学到科学的转变。不管对这种发展作肯定的还是否定的评价，不管把它看作是前进还是退化^⑦，人们总是将它描述为逐步抛弃哲学及其问题，而代之以科学和精确的科学问题^⑧。马克思的理智发展集中体现并实现了黑格尔左派的基本要求：扬弃哲学。

那么，应该如何扬弃哲学？在马克思的著作中哲学是怎样被扬弃的？

哲学可以通过现实化来扬弃。

哲学可以通过转变为辩证的社会理论来扬弃。

当哲学土崩瓦解，仅作为一种残留科学保存下来，即作为形式逻辑和辩证逻辑保存下来时，它就被扬弃了。

哲学可以通过现实来扬弃。这个陈述相当于哲学与实在关系的唯心主义公式：社会及其一切矛盾在哲学中找到了恰当的历史表述，现实矛盾的哲学表述成了解决这些矛盾的实践的思想形式。哲学在与社会的关系中扮演着两重角色：时代、社会或阶级通过哲学和哲学范畴发展自己的自我意识；同时，它们又在哲学和哲学范畴中找到自己历史实践的范畴形式。不是哲学“现实化了”，而是现实“哲学化了”。就是说，实在在哲学中既找到了自我意识的历史形式，也找到了实践的思想形式、它的自身实践运动与自身问题解决的思想形式。倾向于“通过现实化来扬弃哲学”人们，把社会运动看作是在人类意识运动中实现的，社会在意识运动中展开自身现实化的范畴形式。此外，“哲学的现实化”是实在中包含的诸种潜在可能性的现实化的一种颠倒表述。

唯心主义概念把这些关系头足倒置了，把原本（实在）和“静止的画面”（哲学）之间的关系搞颠倒了。它把实在

设想为哲学的现实化和非现实化。既然原本高于再造，那么实在的真理就应该来自于哲学（原本）。通过哲学的现实化扬弃哲学，这个基本陈述既没有说出哲学的真理，也没有说出实在的真理，它仅仅表现出一种试图使对实在的苍白无力反映现实化的乌托邦的内在矛盾。④由于哲学是凝结在思想中的时代之实在，哲学自我意识可能会受自我幻觉的欺骗，把实在看作是哲学的反映，认为实在与哲学的关系也就是实在与将要或应该现实化的东西的关系。在这种唯心主义观点中，哲学成了未实现的实在。但是哲学不仅应该现实化，还应通过现实化加以扬弃，因为它的存在恰好是不合理的实在的一种表现。扬弃异化意味着扬弃作为哲学现实化的现存不合理社会，同时，还意味着通过使哲学现实化而扬弃它，因为它的存在恰好证实了现实的不合理⑤。

从这种占优势的观点来看，通过哲学的现实化扬弃哲学这个口号不过是一种末世学虚构。认为哲学仅仅是异化环境的异化表述，认为这种描述就是哲学的全部性质和使命，这首先就是不真实的。只有哲学的某些特殊历史特例才是绝对意义上的错误意识，但这些并不等于真正意义上的哲学。它们只是对时代的偏见和意见的系统化和教条式解释，即仅仅是意识形态。有人认为，哲学只能是颠倒世界的异化表述，因为哲学总是阶级的哲学。这种看法大概源于对《共产党宣言》的误解。人们可能把本文理解为“不存在人类的历史，只有阶级斗争的历史，”而不是“迄今为止现存社会的历史都是阶级斗争史”，由此便得出结论：一切哲学都无一例外地是阶级的哲学。但是实际上，在整个历史中，阶级性的东西和人类性的东西构成辩证统一。人类的每一个历史纪元都有一个阶级首当其冲，并代表着这个时代。人类和人道主义都有

具体的历史内容，这些内容既是它们的具体化形式又是它们的历史限度。这里，实在的历史行状又被偷换为环境的历史性，而哲学则被庸俗地设想为环境的显相，而不是实在的真理。

哲学现实化的口号有许多种含义。人们如何能知道，被现实化的东西真的是哲学且仅仅是哲学，而不是某种别的东西，不是某种超出哲学或够不上哲学的东西？即使被现实化的确实是哲学，它是否毫无保留地完全现实化了？实在不是意识与存在的绝对同一？会不会有一些哲学观念“超越”实在，从而使哲学与实在发生冲突？资产阶级社会是启蒙运动理性的现实化，这意味着什么？资产阶级哲学的总体是否与资产阶级社会的总体同一？如果资产阶级哲学是资产阶级时代的哲学化身，那么，资本主义世界的崩溃是否会导致这种哲学的灭绝？谁能判断或谁将来能判断，理性是否真的曾通过扬弃哲学而得到实现，社会是否真的是合理的？人类意识的哪一层次能够认识，实在是否仅仅是理性化的，理性能否在无理性的形式中再度实现？

所有这些清楚之点，都是从理性与实在概念的深刻矛盾中引出来的，这是一切末世学推论共有的矛盾：在达到某个点之前的历史一直存在，但在某个危急关头它终止了。动态的术语掩盖着静态的内容；理性只是在达到某一确定历史阶段之前是历史的辩证的，从这个转折点以后，它就变成超历史的和非辩证的理性了。

通过哲学的现实化扬弃哲学这个末世学公式，遮蔽了当今时代的真正问题：人还需要哲学吗？哲学在社会中的地位和使命有没有变化？哲学扮演的是什么角色？它的性质是否在改变？很自然，这些问题并不影响哲学依然存在这个经验

事实。哲学还在被运用着，论述哲学的著作还在撰写，哲学仍然是一种特殊的学科和特殊的事业。真正的问题在于：哲学是否仍然是一种特殊的意识形态，一种把握世界的真理、正确理解人在世界中位置所必不可少的意识形态？真理是否仍然出现在哲学中？哲学是否仍被认为是把意见与真理区别开的领域？哲学是否从普遍的神秘化力量即神话和宗教那里承袭了神秘化所必需的精神媒介？但是，哲学很可能并不需要这种荣幸，因为现代技术已提供了大量的媒介，提供了更为有效的神秘化手段。那么，哲学的继续存在是否证明屡被预告的理性之实现至今尚未来临？对千年预言的迷信与怀疑主义猛醒的周期性交替、理性与实在之间永恒的不和谐是否向人们表明，理性与实在实际上都是辩证的，要求两者绝对同一就等于取消辩证法？

扬弃哲学的另一种方式是把它转变为“辩证的社会理论”，或者把它溶化到社会科学之中。这种方式可以追溯到两个历史时期。第一个时期是马克思主义的草创时期。与黑格尔相比当时的马克思是哲学的“清算者”和辩证的社会理论的奠基人。^①第二个时期是马克思学说发展的时期，马克思的追随者们把他的学说当作社会科学或社会学。^②

人们一般都在黑格尔体系解体的背景中解释马克思主义的产生。黑格尔哲学是资产阶级意识形态的最后阶段。它的综合性整体瓦解为一些要素。后来这些要素也被绝对化了，它们成了新理论的基础，成了马克思主义或存在主义的基础。历史的研究正确地指出^③，黑格尔体系的瓦解并没有造成理智的真空。“瓦解”恰好掩藏着丰富的哲学活动。这些哲学活动引出了马克思主义和存在主义这两个重要的哲学趋向。这看法的缺陷在于把黑格尔看作顶峰和综合，相比之

下，马克思和克尔凯郭尔必然是片面的。这种观点是不合逻辑的。抽象地讲，人们可以为这三种哲学立场中的任何一个辩护，认为它是绝对的，并从它的立场出发居高临下地指责另外两种立场是片面性的化身。从黑格尔体系的绝对立场来看，以后的发展都是真理大全的崩塌。崩塌中出现的不同趋向不过是崩塌解放出来的要素。从克尔凯郭尔的观点来看，黑格尔哲学是一个无生命的范畴体系，它没有为个人及其生存留下空间。也许黑格尔为观念建起了宫殿，但他却让人民住在茅屋中。社会主义是黑格尔主义的继续^④。马克思主义批判黑格尔主义和存在主义，就象批判形形色色的客观唯心主义和主观唯心主义一样。然而，人们自己立场的“绝对性”的尺度在哪里？意见在什么条件下变成真理？如果某个意见解说并证实了它的意见的真理性的，它就会变成真理。它还要证明自己有能力通过哲学活动和推理过理解其他的立场；有能力解释它们的历史合理性和超越它们的历史条件；有能力实现被批判立场中的真理，从而证明它们的偏颇、局限和错误。然而，这样证明的真理是历史的真理。它永远保持常新，一次又一次地证明自己的真理性的。因而这种真理的历史发展还将包括一些阶段，在这些阶段中，“绝对真理”或“绝对立场”的真理实际地崩解为一些要素，也就是原来被它历史地超越并一体化在自身之中的那些要素。在一定的历史阶段上，唯物主义哲学可能会瓦解为“绝对精神”的哲学（黑格尔主义），对它的批判性补充是生存哲学和道德主义。这也间接地证明了，黑格尔和克尔凯郭尔可以在马克思的基础上得到理解，但反过来则不行。

在社会科学中辩证地扬弃哲学有一个理由：对黑格尔的唯物主义颠倒不是从一个哲学立场向另一个哲学立场的转

变，不是一种哲学的延续。这个陈述是极不准确的，它使从黑格尔到马克思的“转变”特征模糊了。从唯物辩证法的立场看，无论是哲学史的总体还是它的个别阶段都不能解释为“从一种哲学立场向另一种哲学立场的转变。”这种解释预先假定了观念的内在演化，而这是唯物主义所否认的。即使从黑格尔到马克思的发展不是一个哲学立场向另一个哲学立场的转变，它也在任何意义上都不包含“扬弃哲学”的需要。就象笛卡儿到黑格尔的发展一样，尽管这也不（仅仅）是一个哲学立场向另一哲学立场的转变，但它并没有扬弃哲学。还有一个论据也同样混乱：“马克思主义理论中所有哲学概念都是社会经济范畴，而黑格尔的所有社会经济范畴都是哲学范畴。”^⑮在这里，一般也被表现为特殊，从而模糊了它特性。马克思主义的批判在每一种哲学包括最为抽象的哲学中都发现了社会经济内容。因为精心编制哲学的主体不是抽象的“精神”，而是具体的历史的人，他的理性思考反映着实在的总体，其中包括他自己的社会地位。每一个概念都包含这种“社会经济内容，”作为它的相对性要素。这种相对性既是它的近似性和不精确性，也是改进人类认识使之更加精确的能力。由于每个概念都包含相对性要素，所以，每一个概念既是人类认识的一个历史性阶段，同时又是一个改进人类认识的契机。然而，“扬弃哲学”的理论主观地把握概念的“社会—经济内容”。从哲学向辩证社会理论的转变不仅实现了从哲学向非哲学的转变，而且首先颠倒了哲学所发现的概念的内在涵和意义。从“马克思的理论中所有哲学概念都是社会经济范畴”这个说法可以看出，马克思主义在被看作从哲学向社会理论转变时遭到了双重的扭曲。第一，显露经济之本性的历史实在被模糊了。第二，人被囚禁于他的主观

性之中。因为如果所有概念本质上都是社会—经济范畴，只表现人的社会存在，那它们就成了人的自我表现形式，而每一种对象化形式也都只是物象化的变形。

在辩证的社会理论中扬弃哲学改变了十九世纪划时代发现的意义，使之成为完全相反的东西。实践不再是人类人化自身的界域，不再是构造社会—人类实在的过程和形成人对存在、对客体之真理的开放性的过程，它变成了一种封闭性；社会性也成了禁闭人的洞穴。人们用表象、观念、概念等等再现自然、物质过程和独立于人的意识而存在的客体。这些表象、观念和概念实际上是一种社会投影，是以科学和客观性的形式对人的社会地位的表现。换句话说，它们是虚假的表象。人被禁闭于他的社会性之中。^⑩ 马克思哲学从实践范畴曾使客观化、客观认识和对存在的开放性成为可能，但现在实践变成了社会主观性和封闭性，人则成了社会性的囚徒。^⑪

3. 《资本论》的结构

《资本论》开篇第一段写道：“资本主义生产方式占统治地位的社会的财富，表现为‘庞大的商品堆积’，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。”全书的最后一段，即第三卷中未完成的第五十二章，是关于阶级的分析。《资本论》的开头与结尾即商品分析与阶级分析之间有什么联系？

这个问题本身引出了许多疑点。这是不是以尖锐、鲜明的问题来文饰每部著作都有开端和结尾这个最普通的事实呢？有些人极为武断地玩弄《资本论》的开端与结尾，现在又冒充通过开端与结尾的对比作出了“科学的”发现。上述问题不就是一种武断态度的遮羞布吗？如果科学就是探讨一部

著作的首句与末句之间的“内在联系”，那么，科学将成什么样子呢？如果注意到《资本论》第三卷是马克思逝世后发表的，最后一章是一个未完成的片断，这种怀疑态度将得到进一步的加强。实际上，以第五十二章作结尾很可能纯属偶然。因此，关于这部著作的开头和结尾之间，即商品与阶级之间，有某种“深刻”联系的看法，很可能是建立在流沙之上的。

我们不打算考察恩格斯编纂的《资本论》第三卷的每个细节在多大程度上符合马克思的意图，也不打算研究马克思是否真的会用论阶级的一章来结束这部著作。这类的推测和假设没有多大意义，因为我们不是把《资本论》开头与结尾的联系看作第一句话和最后一句话的前后呼应，而是看作整部著作的内在结构和建构原则。

这样，我们可以把原来那个问题表述得更加精确：《资本论》的内在结构和它的外部组织之间的关系如何？它的建构原则和文字形式之间的关系如何？商品分析和阶级分析仅仅是题材外部组织的起点和终点吗？抑或二者的联系表现着这部著作的结构？虽然，迄今尚未有人在文献中这样提问，但其中所涉及的问题不是什么新东西。例如，对《资本论》和黑格尔的《逻辑学》的一些共同点的评述。再如著名的警句：

“不钻研和不理解黑格尔的全部《逻辑学》，就不能完全理解马克思的《资本论》”；“虽说马克思没有留下‘逻辑’，但他留下了《资本论》的逻辑。”^⑩关于马克思的《资本论》不仅是他的《逻辑学》，也是他的精神《现象学》的看法，也包含着同样的问题。^⑪最后，马克思“在1863年”修订了《资本论》的最初计划，并代之以一个新的计划，而这个新计划被认为是《资本论》最终形态的基础。在关于为什么马克思要做这次修订的有些牵强附会的论证中，也透露出这一问题的端倪。^⑫

总而言之，深思熟虑的外部构造和精心设计的内部结构是《资本论》的两个突出特征。马克思本人认为他的著作构成“一个艺术的整体”，并认为这是它的优点。人们可能会由此推断，《资本论》的结构是一个涉及对主题的文字处理的“艺术”问题。人们可以说，作者科学地把握了主题，然后选择了“艺术整体”或“辩证有机体”的形式来作为它的文字形态。这样，就可以把计划的多次改变简单地解释为将事先已科学地把握和分析了的主题逐步行诸文字的各个阶段。但是，即使在马克思谈论作为艺术整体的《资本论》时，他也强调了自己的辩证方法与雅科布·格林（Jacob Grimm）的分析-比较程序的区别。^④这样，作为“艺术整体”或“辩证有机体”，《资本论》的组织结构既与主题的文字处理有关，又与它的科学叙述方法有关。各种各样的解释通常都是到这里便止步不前了。他们在这里发现了丰富的宝藏。他们可以卓有成效地研究《资本论》的逻辑结构，比较马克思的逻辑概念与黑格尔的逻辑概念之间的异同，或者从事于更富有挑战性的工作，即从《资本论》中抽象出一个完整的辩证逻辑范畴体系。

但是，《资本论》是一部经济学著作，它的逻辑结构必须以某种方式符合它所分析的实在的结构。《资本论》的结构，不是被研究的实在及对它的处理所应服从的逻辑范畴结构。相反，经过科学分析的实在被充分地表现于一个“辩证有机体”中。它被完成并实现于一个特殊的相符的逻辑结构之中。

实在的特殊性质是作为“辩证有机体”的《资本论》逻辑结构的基石。从实在的特殊性质出发，《资本论》的逻辑结构才能得到理解和说明。《资本论》的结构有三个基本成分：艺

术整体式的文字处理、辩证的“展开”方法、以及被研究实在的特殊性质的展现。前两个成分是从属的，它们暗含在第三个成分中。主题的文字处理和外部组织结构，恰当地表现了被研究实在即经过理解和科学说明的实在的性质。因此，《资本论》的结构不是也不能遵循单一的格局。如果《资本论》的一般建构格局是从本质到现象、从隐藏的内核到现象的外表^②，那么，与这一格局相符的总体结构将从根本上不同于对细节的阐述。后者（通常）沿着正好相反的方向前进，即从现象到本质。马克思分析商品这个资本主义劳动产品的最简单社会形式时，首先分析它的现象形式，即交换价值，然后才进而考察它的本质，即价值。

马克思的著作从商品分析开始。什么是商品？商品是一个外部客体，初看就是一个简单的物。它是资本主义社会中人与之发生最频繁日常接触的“量值”（magnituole）。它是这个世界的自我见证。但是，马克思在分析中证明，商品只在初看时才是平凡琐细的，实际上它是神秘而不可思议的东西，它不仅是感性-直观的对象，而且同时还是感性-超感性的东西。

马克思怎样知道，商品是“劳动产品的具体形式”、“最简单的经济构成物（concretum）”和以隐蔽的、未展开的、抽象的方式包含着资本主义经济一切基本决定因素的“细胞形式”？关于商品是资本主义的基本经济形式的发现，可以成为科学叙述的起点，但以后的整个表述过程必须能证实这一起点的适宜性和必然性。为了能以商品代表资本主义的抽象的和未发展的诸决定因素的总体，并以它作为出发点，马克思必须先了解资本主义的发展了的决定因素。商品之所以能成为科学表述的起点，只是因为资本主义在整体上已被认

识。从方法论的观点看，这实际上等于揭示出了要素与总体之间的辩证联系，未发展的芽与与羽翼丰满的功能系统之间的辩证联系。商品作为资本主义分析起点的适宜性和必然性，在《资本论》前三卷，即它的理论部分得到了证明。第二个问题是：为什么马克思恰好是在十九世纪下半叶达到这种认识？这一点在《资本论》第四卷《剩余价值理论》（即它的文献史部分）作了回答。马克思在这一部分分析了近代经济思想发展的一些决定性阶段。

从资本主义对财富的基本形式以及对它的诸要素（作为使用价值和价值统一体的劳动两重性；作为价值的现象形式的交换价值；作为劳动两重性的表现的商品两重性）的分析出发，研究深入到商品的真实运动（商品交换）。它把资本主义描述为一个系统，一个由“无意识主体”（价值）的运动构成的系统。这个系统从整体上表现为一个剥削他人劳作的系统，表现为一个大规模地再生产自身的系统，亦即一个死劳动统治活劳动、物统治人、产品统治生产者、神秘的主体统治真实的主体、客体统治主体的机构。资本主义是一个总体物像化和异化的动力系统。“人民”戴着这个机构的官吏和代理人的面具出场，作为它的组成部分和要素行动。整个系统通过周期性的灾变扩展并再生产自身。

一开始表现为外部客体、表现为平凡之物的商品，扮演着一个神秘化的角色，并且不断地使资本主义经济主体（它和真实运动构成资本主义系统）神秘化。不管这一社会运动的真正主体是价值还是商品^②，实际情况是马克思这部著作关于理论的三卷追溯了这个主体的“奥德赛式漂泊历程”，即把资本主义世界的结构（它的经济）描述为由主体的真实运动造成。研究这一主体的真实世界意味着：（1）确定其运动

规律；（2）分析主体在运动中并为了这个运动创造出来的真实的个别形态和构造（格式塔）；（3）给出这一运动的整体图景。

话说到这里，我们才有了对马克思《资本论》和黑格尔《精神现象学》进行科学比较和批判分析的必要前提。马克思和黑格尔都把自己的著作锚泊在流行于他们时代文化背景中的一个共同的隐喻式基调之中。当时的文学、哲学和科学创作的基调都是“奥德赛”式的。为了认识自己，主体（个人、个体意识、精神、集体、等等）必须周游世界、认识世界。只有以自身在世界中的活动为基础，主体的认识才有可能。主体只有能动地参与世界，方能认识这个世界。而且，只有通过能动地改造世界，他方能认识自己。认识主体是谁，意味着认识主体在这个世界中的活动。但是，周游了整个世界后返回自身的主体，与刚刚起步踏上征程的主体是不同的。主体游历的世界也是一个不同的、变化着的世界。因为，至少主体的游历已在世界中留下了印记。此外，当主体返回家园时，他眼前的世界变了样了，因为积累起来的经验影响了他看待世界的方式，并以某种方式改变了他对待世界的态质：从征服世界到退世避俗，中间有许多不同程度的差别。

卢梭的《人心的历程》（爱弥儿或论教育）、歌德的古典式教育小说《威廉·麦斯特的学习年代和漫游年代》或诺瓦利斯的浪漫式教育小说《亨利·冯·奥夫特丁据》，黑格尔的《精神现象学》、马克思的《资本论》，在文化创造的不同领域都运用了“奥德赛”基调^②。

精神的奥德赛*或研究意识经历的科学并不是“完成”

* “奥德赛”原为荷马史诗的篇名，也是它的主要英雄的名字。这里
来指奥德赛式的漂泊历程。——中译者注

漂泊历程的唯一的或普遍的类型，而仅仅是方式之一。《精神现象学》是“自然意识执著追求真知的途径”，或者是“灵魂的轨道”。“灵魂像经过一系列驿站一样经历着自身的许多具体化形式”，以便“通过自己本身的完整经验”达到“关于它自身是什么的认识”。⑤而《资本论》则是具体历史实践的“奥德赛”。它从基本劳动产品出发，经过人在生产中的实践-精神活动对象化、固定化的一系列现实形态，最后不是在关于它自身是什么的认识中，而是在基于这种认识的革命实践活动中，结束自己的旅程。对精神的奥德赛来说，生命的真实形式只是意识从普通意识向绝对知识、从日常生活意识向绝对哲学知识前进演化中的一些不可缺少的环节。在绝对知识中，运动完成了，但同时也封闭了。自我的认识是活动，但这是一种特殊类型的活动，它是一种理智的活动，是哲学家从事的哲学活动，用一位当代法国评论家的贴切用语来说，是智者[Le Sage]的活动。

《资本论》开篇第一段强调的恰恰是哲学的唯物主义性质，是科学地研究经济学问题的基础；正因为这不是一个精神的奥德赛，所以不能从意识出发。相反，它是实践的具体历史形式的奥德赛，因此它要从商品开始。商品不仅是平凡的神秘之物，不仅是有两重性的简单物，也不仅是外部客体和可以用感官把握的东西。它首先是一个感性-实践之物，是社会劳动特殊历史形式的创造物和表现。现在我们可以把最初那个关于《资本论》的起点和终点、关于商品和阶级的内在联系的问题作这样的表述：作为人的社会劳动的一个历史形式，商品与生产中的社会集团即阶级的实践-精神活动之间是什么关系？马克思从社会产品的历史形式出发，描述它的运动规律，但是，通过全部分析最终发现，这些规律的特

定的方式表现着生产者们的社会关系和他们的生产活动。具体描述资本主义生产方式总体，不仅要把它描述为似有规律的自身过程，即没有人的意识参加、独立于人们意识完成的过程，而且还要把它描述为这样的过程：它的规律与人们意识到过程本身及自己在过程中的位置的方式有关^②。马克思的《资本论》不是一种关于资本理论，而是对资本的理论批判或批判理论。除了描述资本的社会运动的客观形态以及与此相符合的资本代理人的意识形式，除了追溯系统运行（包括它的动乱和危机）的客观规律，它还要研究将对这个系统实行革命性摧毁的主体的起源和形成过程。如果一个系统的运动和毁灭的内在固有规律被描述出来，这个系统就从总体上得到了具体的描述。实践的某一历史形式的奥德赛，要想最终达到一种革命的实践，认识或者逐步意识到这个系统的剥削性质是个必不可少的条件^③。马克思曾把这种认识称为划时代的意识^④。

二、人与物，或经济的性质

我们的批判分析已经指出，经济的个别物像化方面是实在的真实环节，同时也指出，这些物化的环节在理论和意识形态中固定下来，在不同的理智发展阶段上表现为“烦”、“经济人”、“经济因素”。这些经济表相既是主观的又是客观的。它们既作为意识而存在，又以特殊方式展示着经济。我们前面对它们进行了一番探讨，目的是要窥见经济的真实本性。我们的分析不仅是概念的批判和真实的物像化经济形态的批判，它还揭示了经济本身某些方面的性质。以下的分析将倒溯地对实在的个别物像化环节作进一步阐明。

1. 社会存在与经济范畴

如果经济范畴是社会主体的“存在形式”或“生存的决定因素”，那么对这些范畴的分析和辩证的系统化就能揭示社会存在，就能在经济范畴的辩证展开中把社会存在精神地再现出来。这又从另一个角度说明，《资本论》的经济范畴不能以事实性历史的演进或形式逻辑推衍的方式加以系统化，说明辩证的展开是社会存在的唯一可能的逻辑结构。

说马克思《资本论》中的每个经济范畴都同时是哲学范畴（H·马尔库塞）是不正确的。诚然，只有超出专门科学的框架进行哲学分析，弄清什么是实在，弄清社会-人类实在是如何形成的，人们才能理解经济范畴的真谛，并掌握批判分析这些范畴的钥匙。经济范畴没有告诉人们它们是什么，它们对社会的生活起一种类似象形文字的作用。如果说社会存在由利息、工资、货币、地租、资本和剩余价值等构成，人们会觉得这个陈述武断而荒谬。确实是这样。经济科学追溯经济范畴运动时，从未问过这些范畴是什么，甚至从未想到要去探寻它们与社会存在的内在联系。相反，为了发现这种联系，需要有一个与古典经济学完全不同的实在概念。科学即政治经济学的任务是分析某一特定实在，这里是分析资本主义经济。然而，经济学要真正成为科学而不是在科学的边缘徘徊（例如，莫泽斯·赫斯的经济现象哲学化和庸俗经济学关于经济实在的教条化观念体系），就必须建立在正确的社会实在概念之上，这个概念不是也不能是任何专门的科学学科使用的概念。

经济范畴不是哲学范畴。但要弄清它们是什么，或者对它们进行批判分析，必须从关于实在、科学和方法的哲学概念出发。批判的分析揭示出，经济范畴不是它们表面所是的

东西，也不是非批判意识以为它们所是的东西。批判分析揭示了它们隐藏着的内核。但如果这种分析想保持在科学的水平上，那它还必须证明，经济范畴的外表是它们隐藏本质的必然表现。为了证明伪具体是必然的现象形式，批判的分析扬弃了伪具体。但这个过程无论如何没有超出哲学（例如黑格尔哲学）的框架。经济范畴是人类对象化的历史形式，作为历史实践的产物，它们只能由实践活动来超越，证明了这一点才真正指出了哲学的局限性和革命活动取代哲学的交接点。马克思追随古典科学的足迹拒绝浪漫主义（尽管初看起来事情本应相反），其原因在于，古典主义提出了对客观世界的分析，而浪漫主义则只是对这一非人道世界的抗议（在这个意义上它也是这个世界的产物，是源生的和第二性的东西）。经济范畴的分析并不是没有前提的，它假定实在是生产和再生产社会的人的实践性过程。这种分析在经济范畴中发现了对象化的各种基本形式，亦即人作为社会存在的客观实存的基础或基本形式。尽管浪漫主义者坚决反对，古典经济学在这一点上是正确的：作为一个系统和总体的经济，需要并塑造着符合自己要求的人，它把人一体化到它的系统中，使他获得一些特殊的属性，就是说，将他化约为“经济人”。但经济是对象化、现实化了的主-客体统一，它是对象化的基本形式，是人的客观实践活动的基本形式。因此，确切地讲，这种关系不仅创造了客观的社会财富，而且创造了人的主观素质和能力。“在再生产的行为本身中，不但客观条件改变着，例如乡村变为城市，荒野变为清除了林木的耕地等等，而且生产者也改变着，炼出新的品质，通过生产而发展和改造着自身，造成新的力量和新的观念，造成新的交往方式，新的需要和新的语言。”^②

经济条件的总体远非只是一堆范畴，它构成一个由某种“控制一切的力量”决定的辩证结构。这种力量构成普遍的“存在之以太”（马克思语）*。只有在这样的总体中，经济条件才表现着社会主体的“存在形式”或“生存限定”。其他所有孤立的单个范畴只表现它的个别侧面或局部方面。只有当这些范畴辩证地展开时，只有当它们的构造显示出某一给定社会经济结构的内部组织时，这些经济范畴才获得了自己的真实意义。只有这时，它们方成为具体的、历史的范畴。这时，就有可能在每一个范畴的本质（指基本经济范畴）或它的某个方面（指从属范畴）中发现如下内容：

（1）人的社会-历史对象化的特定形式，正如马克思指出的，生产本质上是人的对象化；^②

（2）主-客体关系的某种具体的历史水平；

（3）历史与超历史的辩证法，即本体论限定与生存限定的统一。

如果这种新的实在概念（实线和革命的实践的发现）能为揭示和分析经济范畴及其性质提供基础，那么，就可以用这些范畴把社会实在建构起来，使社会经济结构在经济范畴体系中得到精神的再现。这时，搞清经济到底是什么就有了可能，把经济的物像化神秘化形式或它的必然外部现象与本来意义的经济区别开来也有了可能。经济不只是物质产品的生产，它是社会历史存在物-人的生产和再生产过程的总体。经济是物质产品的生产，但同时也是社会关系的生产，是物质生产的背景条件的生产。^③

资产阶级和改良主义的批评家指责《资本论》中的某些部

* 参见《马克思恩格斯全集》，46卷，上，44页。——中译者注

分是“思辨的”、“救世主式的”或“黑格尔主义化的”。其实这些部分恰恰表现出马克思在客体世界背后，在价格、商品、资本的各种形式等等的运动（马克思以精确的公式表述了它的规律）背后，揭示出了客观的社会关系世界，亦即主-客体辩证法。经济是人及其社会产品的客观世界；它不是物的社会运动的客体性世界。物的社会运动掩盖着人及其产品的社会关系，它是一种特殊的、历史上转瞬即逝的经济形式。只要这种历史的经济形式存在，只要劳动的社会形式创造交换价值，就必定会同时存在一种真实而平凡的神秘化。当个人在生产其社会生活的过程中结成的某些特殊关系被神秘化时，它们就会颠倒表现为物的社会关系。^②

在所有这些表相中，经济的整体和个别经济范畴都表现为人与物的特殊辩证法。经济范畴在一个方面固定着物的社会关系，它把人当作经济关系的代理人一体化在自身之中。经济关系的分析是双重的批判。第一，它指出早期古典经济分析没有恰当地表现这个运动；在这个意义上，批判分析是古典经济学的继续；它纠正了后者的矛盾和缺陷，并作出了更深刻、更普遍的分析。第二方面的批判是马克思的理论成为真正意义上的经济学批判的关键。它把经济范畴的真实运动当作人的社会运动的物像化形式展示出来。这个批判发现，物的社会运动范畴是人的社会运动的必然的、在历史上暂时经过的存在形式。因此，马克思主义经济学是作为对经济范畴的双重批判诞生的，或者更确切地说，是作为对生产中人与物的历史辩证法的分析诞生的。这里的生产被理解为客观财富和客观社会关系的社会-历史生产。

在资本主义经济中，物与人是可以互换的。物被人格化了，人则被物像化了。物被赋予了意志和意识，它们的运动成了有意识和有意志的；而人则变成了物的运动的代理和执行者。物的客观进程决定着人的意志和意识；物的运动把人的意志和意识当作它的自身中介。

从物的社会运动中引出的规律性，植入人的意识而成了目的和目标；主观性的目的客观化了，它作为物的趋向或存在目的〔Raison d'être〕不依赖于个人意识起作用。价值和商品生产的“存在目的、内部驱策、趋向”出现在资本家的意识之中（这个意识中介了存在目的），成为他有意识的意图和目的。^⑬

人（经济人）只是物的社会运动的代理人或人形面具。通过追溯这个运动的规律性，并用公式来描述它，人们可直接看出，这一实在只是一个现实的外表。初看起来，经济生产中的人只是物的社会运动的人格化，只是这个运动的有意识的执行者（代理人）。^⑭

然而，进一步的分析扬弃了这一现实外表，证明物的社会运动是人与人交往的一种历史形式，而物像化意识也只是人类意识的一种历史形式。

作为社会主体生存形式的经济范畴构成社会存在，但它们并不因此是物的运动的表现，也不是与人本身及其意识分开的社会关系的表现。固定在经济范畴中是社会生产关系。这种生产关系通过人类意识但不依赖于人类意识，就是说，它们为了自身存在和自身运动而利用个人意识。资本家是用意志和意识装点起来的社会关系。这些社会关系以物为中介，并在物的运动中显现自己。^⑮

社会存在决定着人们的意识，但这并不意味着它已在意

识中被恰当地揭示出来。在平日的功利主义实践中，人们容易觉察到的是社会存在的各个独立方面及其拜物教形式。经济范畴如何表现人的社会存在？人们是否把社会存在翻译为相应的经济范畴，诸如资本、土地所有权、小生产、垄断等等，或者翻译成环境中的“事实”和经济史的资料，来揭示社会存在？在这种翻译中，某些形式或孤立要素代替了社会存在，因此，文化形态向存在的此种过渡不过是一种庸俗化，尽管人们可以千百遍地宣布，他们对“经济”与“文化”之间的关系也做了“中介的”和“辩证的”理解。这种探讨之所以是庸俗的，不是因为缺乏中介，而是在于它把握社会存在的方式。社会存在不是坚硬的或动力性的实体（Substance），也不是不依赖主体实践的先验实体（entity）。它是社会实在的生产和再生产过程，即人类历史实践及其对象化形式。没有客观实践，不回答社会实在如何形成的问题，经济和经济范畴就不能得到理解。但另一方面，由于经济和经济范畴是人的对象化的基本形式，它们又是社会存在的构成要素。马克思本人这样概括社会存在、实践和经济之间的关系：“如果我们从整体上考察资产阶级社会的长过程，那么，社会生产过程的最终结果就表现为社会本身，亦即社会关系中的人类存在本身。一切具有固定形式的东西，例如产品等等，在这一运动中都只表现为一个环节，一个消逝着的环节。直接的生产过程本身，在这里也只表现为一个环节。过程的条件和它的对象化本身也同样是运动的环节。过程唯一主体是个人，他们是处在相互关系中的个人。他们再生生产这种相互关系，同时又更新地生产这种相互关系。这是他们本身不停顿的运动过程，他们在这个过程中更新自己创造的财富世界，同时也更新他们自身。”^③ 社会存在不是“包

含”在经济范畴及其辩证有机体之中，只是在这中间得以固定。因此，理论分析只有在“溶解”了经济范畴体系的固定附着物之后，把这些范畴当作人们在特殊历史发展阶段中的客观实践的表现和他们之间的社会关系的表现，才能从中揭示出社会存在。

2. 劳动的哲学

经济与劳动之间的联系深深地扎根于科学和日常意识之中，所以，看上去没有什么比通过分析劳动来把握经济的性质更容易的了。或者反过来说，没有什么比在经济的荆棘丛中乱砍以求理解劳动更容易的了。然而，这种表面上的自明性很容易使人误入歧途。它不仅没有把研究引向劳动分析，反倒偷运进来另一个不同的问题。它把科学引向描述和分析劳作的工序，或对概括在一个“劳作定义”下的劳作活动做历史的、系统的考察。这些定义描述或概括了劳作活动（work activity），或经验形态的劳作，却根本没有接触到劳动（labor）的问题。劳作社会学、劳作心理学、劳作神学、劳作生理学、劳作的经济分析以及社会学、心理学等学科的相应概念，处理和确定的都只是劳动的某些特殊方面。然而，人们把什么是劳动这个核心问题看作不成问题的，当作不经批判审查就可接受的假设，结果使所谓的科学研究置于非科学的偏见之上；或者干脆把这个问题当作“形而上学问题”，有意识地从科学中清除出去。^⑩社会学关于劳作的定义力图避免抽象性并排除形而上学。这个定义对劳作工序或劳作活动做了概括性描述，但从未深入到劳动的问题。从劳作社会学的观点出发，要达到劳动的问题是根本不可能的。虽然表面看来没有什么比劳动更熟悉更平常的了，但这种熟悉性和平常性其实是某种替换造成的。关于劳作的日常表象

及其系统化并未触及劳动的本质及其普遍特性。“劳作”这个术语含有劳作工序、劳作常规、不同种类的劳作等意思。因此，“劳动的哲学”不是反思各种社会学的定义以及人类学家、心理学家和生理学家得到的发现或资料。它的任务不是概括各门科学的局部发现，更不是为劳动的某一特殊历史形式进行辩护。^⑧哲学不是对劳作过程的总体或它的历史发展进行分析，它只探讨这个问题：劳动是什么？

那么，“劳动的哲学”这个用语是不是错用了哲学这个概念呢？为什么对劳动的分析需要哲学思考，为什么不能在某一专门科学的框架内完成？或许这个提法与“游戏哲学”、“语言哲学”、“艺术哲学”这类提法相类似？它是不是用哲学观点研究的又一个人文学科？

我们归在“劳动的哲学”这一术语之下的问题，曾在近代欧洲思想史的一些重要历史关头出现过，例如，在文艺复兴运动中（G. 曼内蒂[Giamozzo Manetti]、米兰多拉·皮科·德拉[Mirandola, Pico della]、卡罗路斯·博维鲁斯[Carolus Bovillus]）、在黑格尔哲学中、以及在马克思的思想中。“劳动哲学”的问题，是“人是谁”这个问题早期的一个方面。为了避免误解，我们需要补充一句：只有在“人是谁”的问题被看作本体论问题时，作为哲学问题的劳动问题才能与人的存在的问题相提并论。“人的本体论”不是一种人类学。^⑨作为哲学问题，作为劳动的哲学，劳动问题要以一种人的本体论为基础。因此，劳动与前述思潮的哲学问题的联系不只是事实的问题。有人认为，从马克思的时代以来，再没有任何劳动哲学出现。^⑩这个怀疑的看法只有和另一个看法结合起来才有意义，即唯物主义哲学是“最后一种”“人的本体论”，唯物主义中的人的本体论还没有被历史所抛弃。^⑪

就其本质和普遍性而言，劳动不是人所从事的劳作活动或工作（a job）。劳作活动或工作也影响人的心灵、习性和思维，但只影响人类存在的有限方面。劳动则是一种渗透人的全部存在并构成人的特征的进程。劳作过程中发生着某种影响人的本质和人的存在的事情，^②“劳动是什么”和“人是谁”这两个问题之间存在着内在联系。只有看到了这一点的思维，才适于对劳动的全部形式和显相（包括它的经济问题）进行科学研究，同时对人类实在的全部形式和显相进行科学研究。劳动是一种行动，一种进程，中间发生着与人、人的存在以及人的世界相关的事情，所以，哲学的兴趣主要在于澄清这一“进程”、这一“行动”的性质，在于发现其中发生的“事情”的秘密，这是容易理解的。但是，问题常常被人过分草率地处理了。比如人们常说，劳动是因果性和目的性以特殊方式的结合和统一；或者说，劳动是动物转变为人的关键，劳动是人的诞生地。^③这些分析可能是正确的，但它们充其量只是一种局部知识。这里给出了两个辩证的对子：因果性与目的性、动物与人。但是，人们还可以在劳动进程中发现另一些辩证对子，例如，必然与自由、特殊与一般、现实与理想、内部与外部、理论与实践、人与自然、等等。^④上述分析没有看到这中间包含着一个问题。因果性与目的性这个对子在劳动问题研究中是不是占有特殊地位？人们在研究中忽略其他辩证对子是不是因为它们不够工整？怎样判断辩证对子的系列是否完整？能否由此得出结论，劳动是一个具有特殊地位的范畴，可以在它的基础上建构辩证范畴的完整体系？或者换句话说，辩证范畴的体系是否应该锚泊于劳动概念之上，把它作为当然的中心？

上述分析聚焦在一两个辩证对子上，并在辩证对子系列

中对它们给予特惠。这种分析之所以受到批评，通常不是因为它不够系统。这种探讨的片面性给它带来了一个基本的缺陷：武断片面的选择实际上是缺乏科学地提出问题的能力，这使深入事物的本质成为不可能。如果一两个辩证对子，或者一个不完整的辩证对子系列就能穷尽劳动概念的内涵，那么，这些对子中的要素就会突出出来成为范畴，劳动的分析就会变成范畴分析或范畴系统化（完整的或不完整的），或者变成用来阐明这些范畴的一个特殊实例（因果性和目的性，等等）。因此，批评局部性分析的缺陷并不是呼唤完整性，不是呼吁发展局部分析的系统化系列，而是要人们注意一个问题，即可用来描述劳动的那些辩证对子有什么特征？

劳动是一种进程和行动，其中发生着与人和人的存在有关的事情。对劳动的一般规定必须与描述劳动的辩证对子有某种联系。因果性与目的性这个对子和特殊与普遍、自由与必然、现实与理想等其他对子之间，除了都具有一般的辩证性之外，没有别的联系。如果这些对子的辩证法与劳动进程之间存在着某种联系，那么，这种联系难道不能揭示进程的辩证法和辩证法的进程吗？劳动进程的性质与辩证法的内容难道不能用描述劳动的那些对子来说明吗？这些辩证对子能够恰当地描述劳动及其进程，但它们必须以自己的辩证法揭示出劳动进程确实是辩证的。如果能把劳动的辩证进程的分析与人的存在内在地联系起来，劳动的进程就同时是人的特征的展示。

人们经常通过与野兽的存在或物的存在对比，来说明人的存在的特征。是什么东西使人不同于石头、野兽或机器？作为一个辩证法家，黑格尔在人与野兽本质上都具有的方面，即动物性的方面，指出它们的差别。对动物性需要进行约束，

在这种需要和对它的满足之间插入一个中介要素——劳动，^④这不仅是动物性需要向人的需要转化的过程，^⑤不仅是人类的诞生过程，而且是辩证法本身的一个基本模式。动物性需要向人的需要转化，在劳动基础上并在劳动过程中实现需要的人化，只是劳动进程的一个方面。换句话说，只要我们不把劳动进程看作独特的孤立的变形，只要我们能揭示出它是一般的变形，那么，我们在区别动物需要与人类需要中对劳动进程的接近就能帮助我们把握劳动进程。劳动是一个进程，其中发生的是一种变形，即辩证的中合。这种辩证中合不是对立面的平衡，也不是二律背反（anti nomy）中的对立两极。宁肯说，它是在转化过程中达到的对立面的统一。辩证的变形是形成新东西的变形。辩证的变形是具有新质的东西的产生。在中合活动中，动物性生出人性，动物的需要变为人化了的需要，变为对被需要的需要，亦即对承认的需要。这一中合活动还造成了人类时间的三维性：只有那个在劳动中超越了虚无的动物性需要的存在，才能在约束自己需要的行动中展示出未来是他存在的一个向度。人通过劳作控制了时间，而动物则总是被时间所控制。因为人能够克制对自己需要的直接满足，并且“能动地”这样的存在能利用过去把现在构造成未来的函数。他在行动中展示出时间的三维性是他自身存在的向度。^⑥

劳动超越了本能活动的水平，转化为独一无二的人类行动。它在自然质料中实现着人的意图，并且改造着给予的、自然的、非人的世界，使之适应人的需要。因而，自然在人面前表现出两重性。首先，它表现为人所必须尊重的力量和客观性，人必须认识它们的规律，以便利用它们为自己谋取利益。另一方面，它又降低到纯质料的层次，人可以在这些

质料中实现自己的意图。人对不依赖于他而存在的自然力量完全听其自然，让它们为自己带来好处，让它们为自己的利益服务。但同时他也将自身对象化于自然和自然的质料之中，从而使之降低为用来实现他自己意义的纯质料。（我们将在第四章更详细地讨论人与自然互相之间的能动性 & 被动性的问题。）劳动既是对自然的改造，又是人的意义在自然中的实现。劳动是一种进程或行动，在其中人与自然在互相转化的基础上以特定方式构成统一体。人在劳动中对象化自身，而对象则被从其原始背景中分离出来，加工改制以适合人的需要。通过劳动，人对象化了而对象人化了。在自然的人化和意义的对象化（现实化）过程中，人构造了一个人的世界。人生活在自己的创造物和意义的世界中，而动物则被束缚在自然环境中。

劳动的基本要素是对象性。劳动的对象性首先意味着劳动的结果是一个具有持续性的产品，意味着劳动必须“不断地经历变革”才有意义：“从运动之在变为不动的客体，从活的劳动变为生产出来的物、”^④就是说，它必须表现为一个活动与恒久性、运动与对象性的循环。劳动结束后，广义的劳动产品作为劳动的最后结果和劳动的化身延续着。在劳动过程中表现为时间之前进的东西，在劳动产品中则表现为时间之流的凝聚或扬弃，表现为滞留和持续。在劳动过程中，人们在实现未来意图时改造着过去劳动的结果。作为人类存在基本向度的人类时间三维性锚泊在人的客观行动——劳动之中。时间的三维性和人的暂存性以对象化为基础。没有对象化，就不存在暂存性。^⑤时间和空间是人类存在的两个基本向度，是人在世界中的特殊运动形式的向度。作为客观行动，劳动是时间和空间（暂存性和广延性）同一的特殊模

式。

其次，劳动的对象性是人作为实践性存在即客观主体的显相。人的劳动留下了某种永恒的东西，留下了某种不依赖于个体意识面存在的东西。对象化人工产品的存在是历史的必要前提，是人类生存连续性的必要前提。从这一点来看，很容易理解为什么关于社会-人类实在的深刻的实在论观点对工具比对意图更重视，为什么它要强调工具的中心地位，为什么说工具是人与对象之间的“理性中介”。在思想史上，那些强调人手的重要性，强调手与理性的联系的哲学家曾倡导过这一路线。阿那克萨哥拉说过，“正因为有了双手，人才成为最聪明的生物”。亚里士多德（以及后来的G. 布鲁诺）把手描述为：“工具的工具”。黑格尔是这条路线的完成者。相反，浪漫主义哲学则对技术表示轻蔑，并对“人在他的工具中丧失自身”的世界进行乌托邦式的控诉。

有一种广为流传的观点认为，人是唯一知道自己的必死性的存在，只有人面对着向前展开并以死亡为终点的未来。存在主义的解释唯心主义地歪曲了这个观点。它从人的生存的有限性推论出对象化是逃避可靠性的方式，亦即逃避向死存在（being-toward-death）的方式。但是，人之所以能知道他的必死性，只是因为他在客观行动或构造社会人类实在的过程（即劳动）的基础上组织着时间。如果没有这种客观的行动，如果人不是在这种活动中把时间组织为一个未来、一个现在和一个过去，他就无法知道自己的总体。

3. 劳动与经济

我们曾希望通过分析劳动来澄清经济的性质，但这一分析却把我们引向了“人的本体论”。这个倒退是一种必要的迂迴，它能使我们更接近问题本身。哲学的分析可能尚未告

诉我们什么是经济，但它却揭示了人的存在的一些基本特性。另一方面我们还看到，为了在与劳作活动、劳作常规和劳动的特殊历史形式的区别中把握作为劳动的劳动，必须把劳动解释为一种特殊的进程或一种特殊的实在，它构成人的全部存在，并渗透人的全部存在。较早的分析试图用因果性与目的性、动物性与人性、主体和客体等辩证对子来描述劳动，把劳动本身突出为实现这些对子辩证统一的“能动的中心”。这些分析概括出劳动的一些本质属性，但并没有捉住劳动的特征。早期的描述中包括了一般人类行动，但没有在不同种类的行动之间作出区别。

中世纪的统治者恐怕决不会把自己的统治活动看作是劳动。他们在进行政治决策时也决不会认为自己是正在劳作。马克思注意到，恺撒和亚里士多德曾被人用“劳动者”这个称号加以侮辱。这是否意味着政治活动、科学和艺术不是劳动？笼统的否定和简单的肯定都是不正确的。⑩劳动的边界在哪里？它与其他活动的不同之处在哪里？也许，上面提到的几种人类活动只在一定条件下是劳动，而在另一些条件下则不是？

艺术一直被认为是典型的人类活动或人类行动，是一种与劳动不同的自由创造。黑格尔把真正的劳动放在艺术创造的位置上，而艺术创造则被谢林看作是唯一的实践。黑格尔的观点更为民主，对人类实在的洞见也更深刻。然而，我们不应让这种区分把问题的另一方面搞混淆了。对谢林来说（对奥古斯汀·斯美塔那〔Augustin Smetana〕和爱德华·德波夫斯基〔Edward Dembowski〕也是同样），艺术创作是一种自由“实践”，是一种不受外在必然性制约的人类行动，这种行动的鲜明特性是它“独立于外来目的”。这样一来，人

类行动被划分为两个领域。在一个领域中，行动在必然性的压力之下完成，名之曰劳动；在另一个领域中，行动作为自由创造来实现，名之曰艺术。^②这种划分就其成功地捕捉到了劳动的特征而言是正确的。劳动是一种由外来目的策动的人类行动。它从根本上由这些目的所决定。这些目的的满足被冠之以自然必然性或社会义务的名称。劳动是涉入必然王国的人类行动。当人的行动由外部必然性的压力所激起并由这种必然性所决定时，他是在劳动。对这种必然要求的满足维持着他的生存。同一个活动既可以是劳动，也可以是非劳动，这取决于它是否作为自然必然性来完成，是不是生存的必要前提。亚里士多德不劳动，但一个哲学教授却劳动。因为教授对亚里士多德《形而上学》的翻译和解释是职业需要，是受社会条件制约的为生活和生存谋取物质资料的必然性。

把人类行动分为劳动（必然王国）和艺术（自由王国）只是大致捉住了劳动和非劳动问题的某些方面。这种划分以劳动的一种确定的历史形式为基础，是个未经批判审查就接受了假定。它把一种历史形成的特殊的劳动划分加以僵化，把劳动分为物质-物理的和精神的。但这种划分揭示了劳动特征的另一个本质属性，即劳动是一种超越必然王国的人类行动。这种活动虽未离开必然王国，却在必然王国中构造人类自由的现实前提。^③

自由不是展现在人面前的一个独立王国。它不能脱离劳动，也不能存在于必然性的疆域之外。相反，自由萌生于劳动中，劳动是自由的必然前提。我们不能把人类行动割裂为两个互不依赖互不相干的独立王国，一个是自由的化身，另一个则是必然性的舞台。劳动哲学就是客观的人类行动的哲学。但是，由于人类在必然性的进程中通过这种行动为自由

造就了现实前提，所以这种哲学同时也是非劳动哲学。人的客观行动改变着自然，并把人的意义铭刻在自然之中。这种活动是个统一的过程。它受必然性支配，是迫于外来目的的压力完成的，但同时又造就了自由和自由创造的前提。这个统一的过程之分裂为两个表面看来相互独立的王国，并没有“物质自然”方面的根据，仅仅是历史上的一种短暂易逝的状况。只要意识还执迷于这种分裂，它便看不到这种劳动划分的历史性，就会把劳动与自由、客观活动与幻想、技术与诗歌并列起来，作为满足人类冲动的两种不同方式。^⑧

另一方面，任何一种劳动崇拜都自然会有对梦境、幻想和诗歌的浪漫主义绝对化与之形影相随。所谓“劳动崇拜”是指生产的某种历史形式，在这种历史形式中，必然与自由的统一是通过把劳动与享受（愉快、幸福、欢乐）分开来实现的，或者是作为人格化为相互对抗的社会集团的诸对立面的统一来实现的。^⑨那种只由内在目的性决定而不依赖于自然必然性和社会义务的人类行动，不是劳动，只是自由创造，它完全把它在其中实现的那个王国置之不顾。因此，真正的自由王国开始于劳动的边界之外，虽然正是劳动为它创造了不可缺少的历史基础。“只有在必然性和世俗考虑决定的劳动停止的地方，自由的王国才真正开始；因此，它理所当然地存在于现实的物质生产领域之外。”^⑩

上述考察消除了一种印象，即觉得劳动本身应属于经济学，或者觉得它是一个“自然”经济概念。因为到目前为止，我们在劳动中还没看出任何经济的东西。然而，我们现在已经有可能揭示经济与劳动之间的内在联系并同时揭示经济的性质了。经济既不是纯粹的必然王国，也不是纯粹的自由王国。它是一个必然与自由、动物性与人性构成了历史的统一

体的人类实在领域。经济是客观劳动行动的必然王国，是人类自由的历史前提的形成之所。我们对劳动的分析得出了两个关于经济的重要发现。第一是经济的根源。我们从劳动分析出发研究经济，结果发现经济从根本上讲不是现成的实在经济结构，不是已经形成的历史基础和生产力生产关系的统一。经济是形成过程中的社会-人类实在，是一种以人的客观实践行动为基础的实在。第二，我们确定了经济在社会-人类实在中的位置。在社会-人类实在中，经济占据着中心位置，因为它是发生历史形态变幻的场所。通过这种历史变形，人被塑造为理性的存在和社会的生灵，人通过这种历史变幻人化了。经济发生于动物人化之处，发生于必然与自由的统一实现之处。在这个意义上，经济表现为人类关系与人类实在之源的结合。

我们可以举出两种极端的观点，来说明人们对经济在人类实在系统中的位置的误解。谢林一般地追求经济现象背后的“更高的必然性”和“真正的实在”。但他的时代“经济利益”的至上性对他震撼至深，使他无法从这些物像化经验事实的束缚中解脱出来。在这个问题上他甚至没想到要去寻求“真正的实在”。谢林问道：经济是什么？是商业、甜菜种植业、酿造业、养牛业吗？^⑤另一种极端的观点把经济放在人类实在的外缘上，把它看作一个只与物理需要有关的领域，只满足人作为生理的、生物的、动物的存在的基本需要。结果，只有在极端的情况下，只有当一切人类利益都被抛弃，只剩下最迫切的吃饭、取暖、穿衣等需要时，经济才起决定作用。在饥荒、战争、自然灾害的时期，经济才变成决定因素。如果问，人什么时候靠经济生活？他什么时候是由经济决定的？我们的著作家会回答说：当他饥寒交迫的时候。^⑥

如果我们探究的是劳动与社会人类实在的形成之间的关系，那我们在劳动中找不到任何经济的东西。作为人类客观行动的劳动，构造着社会-人类实在的劳动，是哲学意义上的劳动。而经济意义上的劳动是财富的特殊历史形式的创造者。从经济的角度看，劳动表现为生产中社会关系的调节者和能动结构。作为一个经济范畴，劳动是创造某种特殊社会财富的社会-生产活动。^⑧

虽然一般劳动是经济意义上的劳动的前提，但这两者毕竟不是一回事。造成资本主义财富的劳动不是一般劳动，而是一种特殊劳动。它是抽象-具体劳动，即具有两重性的劳动。而且，只有在这种形式中，它才属于经济的范畴。

注 释

① 例如，吉恩·多玛奇 (Jean Domarchi) 写道：“从历史的观点看，马克思主义的分析是辩证的，而且，它预示了现象学的可能形态。” (Larevue internationale, Paris 1945-6, PP. 154-67.) 皮尔里·纳维利 (Pierre Naville) 在“马克思还是胡塞尔”一文中就这一问题答复多玛奇，反对他关于马克思主义与现象学共生的看法。但他犯了自然主义和机械论的错误。因此，可以说这个讨论尚未见分晓。

② P. 比戈 (P. Bigo), *Marxisme et humanism; Introduction a l'oeuvre de Marx*, Paris 1954, P. 7.

③ 同上书, P. 21.

④ “马克思同哲学的对抗与他同经济学的对抗得出了同样的结果。马克思主义政治经济学首先是一种生存分析。” 同上书, P. 34. 普遍的错误解释使这位托马斯主义作家在许多地方都陷入毫无道理的 error 和神秘化。比戈把马克思对资本主义拜物教的批判说成是“价值的主观化”。如果他的意思是说，马克思主义把社会财富的客观性和物像化性质翻译为客观活动，从而指出这一物像化结果的根源，那么，可以说他只是在表述上有些笨拙。马克思主义是社会财

富历史主体的理论揭示，在这个意义上可以给它加上“主观性”这个定语。但比戈却用“价值的主观化，指价值的非对象化和精神化。他对马克思对重农主义的批判进行解释时就是这样。马克思批判重农主义的价值概念不是批它的唯物主义，而是批它的自然主义，这两者无疑是完全不同的东西。R. 加罗蒂(R. e Garauoly)更详细地批评了对马克思著作的的托马斯主义解释。Humanism Marxiste, Paris 1957, PP. 61ff., and L. Goldmann, Recherches dialectiques, Paris 1959, PP. 303ff.

⑤ 约瑟夫·舒佩特尔(Joseph Schumpeter)曾顽固地坚持这种看法。以他的早期论文“Epochen der Dogmen-und Methodengeschichte”(1914)，到他的近著《资本主义、社会主义和民主》(Capitalism, socialism and Democracy)，他始终坚持把经济学家马克思与哲学家马克思分开。

⑥ 奥托·莫夫(Otto Morf)正确地指出，“纯事实的科学是荒谬的。”(Das Aerb. Itis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftschichte bei Karl Mar, Basel 1951, P, 17.) 从我们前面的叙述可以看出，舒佩特尔的观点是对《资本论》的诸种可能的解释中的一种，莫夫的批判没有涉及到这种观点。

⑦ 大多数马克思主义解释者把这看作是积极的发展，而基督教和存在主义的马克思学却认为这是一种退化。这两种看法都产生于关于《资本论》的错误观念和错误解释。

⑧ 马克思的发展被看作是从哲学的异化概念向经济学的商品拜物教概念的转变，或者是从主体-客体辩证法向客体-客体辩证法的转变。(见：Sur la jeune Marx(论青年马克思)，Recherches internationales, no. 19, Paris 1960, PP. 173f., 189.) 这些作者没有注意到，他们的转换已令人吃惊地把马克思变成一个实证主义者了。

⑨ 从本质上讲，这与马克思在菲鲁东的小资产阶级社会学中揭露出来的唯心主义和乌托邦别无二致。“这些社会主义者不同于资产阶级辩护士的地方就是：一方面他们觉察到这种制度的矛盾，另一方面抱有空想主义，不理解资产阶级社会的现实的形态和观念的形态之间必然存在的区别，因而愿意做那种徒劳无益的事情，希望重新实现观念的表现本身，即神化系化的由现实本身从自投射出来的反射映象”。马克思：《政治经济学批判大纲(草稿)》，(Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, P. 916; cf. also P. 160(248 in English edition). [参见《马克思恩格斯全集》，46卷，下，478页。])

⑩ “当理性作为人类合理组织建立起来时，哲学就失去了对象。”“理性的

哲学建构被合理社会的创造所代替。”(H. 马尔库塞, “哲学与批判理论”, ‘*Philosophy and Critical Theory*, in *Negations*, Boston 1968, PP, 135, 142.)

“批判理论”(霍克海默和马尔库塞)以两种方式扬弃哲学:实现它和把它改造为社会理论。

① 赫伯特·马尔库塞的《理性与革命》(*Reason and Revolution*, New York 1960, 2nd. ed.)就是以这种观点为基础的。他把从黑格尔到马克思的转变称为“从哲学到社会理论”(PP, 251—57), 而解释马克思学说的那一章标题是“辩证社会理论的建立”(PP, 258—322)。早在三十年代, 马尔库塞就已提出了这个观点。(见他为霍克海默的《社会研究杂志》撰写的文章;从他后期的作品看, 他在一定程度上意识到自己的基本命题是有问题的, 虽然他仍坚持这种观点。“马克思对黑格尔的唯物主义“颠倒”不是以一种哲学立场向另一种哲学立场的转变, 也不是从哲学向社会理论的转变, 而是一种认识, 认识到各种既定的生活方式正在进入其历史否定阶段”。(H. 马尔库塞, *H. Marcuse, Reason and Revolution*, P. xiii.)

② 特别是马克斯·阿德勒(Max Adler), 以及更庸俗的卡尔·考茨基。在所有这些人眼里, 马克思主义社会学显然需要某种非马克思主义哲学来补充, 需要康德、达尔文或马赫来补充。

③ 特别是卡尔·勒维特的《从黑格尔到尼采》(*From Hegel to Nietzsche*, New York, 1964,)。

④ 见S. 克尔凯郭尔的《当今之世》(*The Present Age*, Oxford 1940.)。

⑤ 马尔库塞:《理性与革命》P. 258.

⑥ 十九世纪流行的“社会问题”、“社会小说”、“社会诗”等观念和术语, 与唯物主义哲学没有任何内在联系。

⑦ 这种主观主义的最偏激的表述认为, 不存在任何社会科学, 只有阶级意识。这种观点与一则法文双关语暗合: no ‘science sociale’, only ‘conscience de classe’. (没有“社会科学”, 只有“阶级觉悟”。)

⑧ 列宁:《哲学笔记》(人民出版社1956年第1版, 191页)。大家都知道, 列宁没有读过《精神现象学》。从这个简单事实来看, 某些法国哲学家的论断是十分荒谬的。他们认为, 追溯《资本论》与《逻辑学》的联系是唯物主义的表现, 追溯《资本论》与《精神现象学》的联系则是唯心主义的表现。

⑨ 吉恩·希波利特(Jean Hyppolite):《马克思与黑格尔研究》(*Studies in Marx and Hegel*, New York 1969, P. 137)。我们后面将说明, 作者从未超出

单纯罗列这种联系。他提到《精神现象学》与《资本论》相关的一些偶然的论点，但这些关联完全是外在的。

⑳ 关于这个问题的争论是亨里克·格鲁斯曼 (Henryk Grossmann) 的论文引起的。(Die Aenderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen 'Kapital' und ihre Ursachen, Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung, Leipzig, vol. 14(1929), 305—338.) 但是，后来发表的马克思手稿表明，格鲁斯曼从根据不足的前提作出的推论以及他对马克思改变计划的时间的推断 (1863年夏) 都是不正确的。因为，在1862年底马克思就已为《资本论》的最终形态做了详细的规划。(见 Marx-Engels, Archiv Moscow 1933, P. Xii.) 更晚的一些作者，例如O. 莫夫 (O. Morf, Verhältnis von Wirtschaftstheorie), 或者全盘接受格鲁斯曼的观点，或者稍加改头换面 (参见巴本 Alex Barbon, 'La dialectique du Capital', La revue internationale, Paris 1946, no. 8, PP. 124ff.), 但没有一个人对问题的提法本身提出疑问。

㉑ 马克思1865年7月31日致恩格斯的信。见《马恩斯恩格斯〈资本论〉书信集》，人民出版社，1976年版，196页。

㉒ 参阅希波利特，同上书，P. 139。

㉓ 在《资本论》中，马克思把价值看作这一过程的主体，但在1879—1880年与瓦格纳 (Wagner) 的论战中，他明确认识到主体应是商品而不是价值。(见马克思，“关于阿道夫·瓦格纳的笔记”，Marx: Texts on Method, tr. T. Carver, Oxford, 1975, PP. 179—219.)

㉔ 据我所知，若西亚·罗塞 (Josiah Royce) 最先指出黑格尔的《精神现象学》与德国教育小说的关系。(Lectures on Modern Idealism, New Haven 1919, PP. 147—49.)

㉕ G. W. F. 黑格尔：《精神现象学》。(Phenomenology of the Spirit, New York and London, 1931, P. 135, [adapted].)

㉖ 马克思这样描述处在交换和生产中的人们之间的关系：“首先，这种关系实际地存在着，但由于它是人的事情，所以又是作为为人的关系存在着。它的为人的存在方式，或人的头脑反映它的方式，是这些关系本身的性质决定的。”(见Marx, Das Kapital, Hamburg 1867. [《资本论》德文第一版] P. 38, 以后各版删去了这一段话。)

㉗ 在1868年4月30日致恩格斯的信中，马克思概述了《资本论》三卷之间的内在联系，并总结说：“最后，我们谈到庸俗经济学家当作出发点的那些表现

形式：地租来自土地，利润（利息）来自资本，工资来自劳动。……既然这三种形式（工资、地租、利润（利息））是土地所有者、资本家和雇佣工人这三个阶级的收入来源，结论就是阶级斗争，在这一斗争中，这种运动和全部脏东西的分解会获得解决。”见《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，269页。

② “认识到产品是劳动能力自己的产品，并断定劳动同自己的实现条件的分离是不公平的、强制的，这是了不起的觉悟……”马克思：《大纲》，《马克思恩格斯全集》，46卷，上，460页。

③ 马克思：《大纲》，见《马克思恩格斯全集》，46卷，上，494页。马克思早期的《哲学经济化手稿》在三十年代发表曾轰动一时，并引出了大量的研究它的文献，但《大纲》（即《政治经济学批判大纲（草稿）》）的发表却没有真正引起重视。这个《大纲》包括《资本论》的准备材料，写于十九世纪五十年代末马克思的成熟时期。这些材料构成《手稿》与《资本论》之间极为重要的中间环节。《大纲》的意义怎么估价都不会过高。首先，它证明马克思决没有抛弃哲学问题。尤其是“异化”、“物像化”、“总体”、主-客体关系等概念，永远是马克思理论的概念体系的组成部分。没有这些概念，《资本论》将是不可理解的。而某些无知的马克思学专家们却宣称这些概念是青年马克思的标记。

④ “任何生产都是个人的对象化。”马克思：《大纲》，参见《马克思恩格斯全集》，46卷，上，176页。

⑤ “虽然资产阶级经济学知道在资本主义关系之内生产是如何运转的，但它们不知道这些关系本身是怎样生产出来的。”（Marx-Engels-Archiv, Moscow 1933, vol. 2, P. 176.）

⑥ 马克思：Contribution to a Critique of Political Economy, New York 1970, P. 32.

⑦ 见：Marx-Engels-Archiv, P. 6.

⑧ “资本家的功能不过是自觉自愿地实现资本本身的功能，以摄取活劳动来维持自身价值的功能。资本家只是作为人格化的资本发挥其功能的，正如工人是人格化的劳动一样。”（Marx-Engels-Archiv, P. 32.）

⑨ “资本的概念中包含着资本家。”马克思：《大纲》，《马克思恩格斯全集》，46卷，上，517页。

⑩ 马克思：《大纲》，参见《马克思恩格斯全集》，46卷，下，226页。（着重号是科西克加的。本书译文与《马克思恩格斯全集》译文略有出入。——中译者）

⑪ 人们常常用社会学的定义来回答什么是劳动的问题：“劳动是人借助于

大脑、双手、工具、机器为着一个实际目的在物质上面进行的行动，这些行动反过来也影响并改变着人。”（G. 弗雷德曼（G. Fredmann, 'Qu'est-ce que le travail?' *Annales* 1960, no. 4, P. 685. 弗雷德曼和纳维利（Naville）是两位最重要的受马克思主义影响的劳作社会学家。我们选择弗雷德曼的论著是要把它作为一个有代表性的例子，来说明对历史具体性的正当要求与非批判的经验主义和唯社会学主义交织在一起造成的理论混乱。但是，弗雷德曼的论著对他那个学科，即工业社会学、技术社会学和劳作社会学，是很有价值的贡献。

③ 这种辩护最合适的名称应该是“劳作神学”。它的作者也不限于基督教神学家。托马斯主义对劳动问题给以极大的关注，这当然不是偶然的。现代托马斯主义著作家（维拉多克斯[Vialatoux]、巴图利[Bartoli]、鲁耶尔[Ruyer]、拉克罗依克斯[Lacroix]）的著作都是针锋相对地反唯物主义的，但这并不妨碍他们从马克思主义（他们的敌人）那里接过某些事实作为武器。

④ 第四章“实践与总体”将进一步阐发这一观点。

⑤ H. 马尔库塞，〈论经济学中劳动概念的哲学基础〉（'On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics', *Telos* 16, Summer 1977, P. 13.），关于这篇需要文章我们还要进一步讨论，它的最精彩的部分尚需加以改进。

⑥ 虽然萨特正确地指出，马克思主义的理智地平线在当今时代是不可超越的，但他忘了补充一句，作为“人本体论”的马克思主义同样是不可超越的。参阅萨特的〈方法探索〉（*Search for a Method*, New York 1968, P. 30.）

萨特把自己的存在主义（存在的哲学和本体论）当作对马克思主义哲学的不可缺少的补充，恰恰是以这一“疏忽”为基础的。

⑦ “劳动概念〔在黑格尔那里〕表现为人类定在（Dasein）的基本进程。它不断地连续跨越着整个人的存在（being），同时甚至包涉着人的‘世界’。这里的劳动恰恰不是一种特殊的人类‘活动’……宁肯说，劳动既是一切单个活动所从出的东西，又是一切单个活动的回归之所。劳动就是做。”（马尔库塞，同上书，P. 13. (adopted)）这篇重要的文章有几个主要缺陷：第一，它没有把劳动与实践区别开来，这是大多数论述实践和劳动的文章的传统性错误：劳动被说是实践的本质，而实践则被定义为本质上是劳动的东西。第二，它没有把哲学的劳动概念与经济学的劳动概念区别开来。因此不能客观地评价马克思的贡献。第三，它把客观化与对象化等同起来，这使它容易遭到主观主义的攻击，并给劳动问题的阐述带来了一些混乱和不连贯性。

⑬ 参阅G. 卢卡奇的《青年黑格尔》(Der junge Hegel, Berlin 1954, PP. 389—419. [The Young Hegel, London 1975, PP. 338—364.])

⑭ 伊万·杜布斯基(Ivan Dubský)对黑格尔哲学中的特殊与普遍、主体与客体、理论与实践等辩证对子做过研究。(见“Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialectik, Prague 1961, Pp. 30—44.)

⑮ 在这个意义上,人与野兽都“自然地”是实践的存在。见马克思与瓦格纳在这方面的论战。马克思说,在现实中人不仅“站立”着,而且为了满足自己的需要实践地行动着。

⑯ 从语言方面讲,我们觉得与其使用黑格尔的“Begehrde”〔热望,肉欲〕和“Trieb”〔本能,欲望〕的直译,不如对动物与人的欲望作出区别。

⑰ “动物只生存在当即的瞬间中,它看不到这个瞬间之外的任何东西;人则生活在过去、现在和将来。”狄德罗,“Oeuvres”, ed. Assézat, Vol. 18, P. 179. 转引自“Human Time”, by Poulet, P. 187.

⑱ 马克思:Capital, New York, 1967, Vol. 1, P. 189.

⑲ 把人的时间问题与他的客观活动联系起来,是马克思主义哲学与存在主义的暂存性概念的根本不同之处。

⑳ 参阅马尔库塞,同上书, P. 23.

㉑ 这里我们必须提一下, A. 斯美塔那(A. Smetana)与谢林相反,他不认为艺术只是天才们的事。受当时的时代精神影响,他接受了一种更为民主的艺术创作观。斯美塔那在一种广泛的、革命的、预见性的意义上理解艺术,把它看作构造人类环境的自由过程。见斯美塔那:Sebrané Spisy, Vol. 1, Prague 1960, PP. 186f.

㉒ 必然与自由的关系是受历史条件制约的,这种关系在历史上变化着。从唯物主义观点看,马克思把自由问题与创造自由时间(free time)联系起来是完全顺理成章的。创造自由时间的一个重要方面就是缩短劳动时间。在这个意义上, he 可以把必然与自由的问题转换成劳动时间与自由时间的关系问题。“但是,自由时间,可以支配的时间,是财富本身——一方面为了享受产品,一方面为了自由活动。这种自由活动,不象劳动一样为一个必须履行的外在目的的强制所决定。从事劳动被认为是一种自然的必然性,或如人们爱说的一样,是一种社会义务。”马克思,《剩余价值学说史》第三卷,人民出版社,1978年版,285页。作为有组织的闲暇的自由时间概念与马克思毫不相干。自由时间与闲暇不同,后者可以是历史性异化的一部分。自由时间的存在,不仅假定劳动时间

的缩短，而且还以物像化的扬弃为前提。

⑤ 浪漫主义和超现实主义就是这样。它们的辩解引出了一些不恰当的结论。例如下面这个陈叙就是一个证据：“超现实主义手法的基础不是黑格尔的理性，也不是马克思主义的劳动，它的基础是意志自由。” F·阿尔查 (F. A'quié), *The Philosophy of Surrealism*, Ann Arbor 1965, P. 83.

⑥ 马克思曾强调历史过程的这种矛盾性质：“社会的发展进程决不在于，因为一个人满足了自己的迫切需要，所以才创造自己的剩余额；而是在于，因为一个人或由许多个人形成的阶级被迫去从事满足自己的迫切需要以外的更多的劳动，也就是因为在一方创造出剩余劳动，所以在另一方才创造出非劳动和剩余财富。”《大纲》，《马克思恩格斯全集》，46卷，上，381页。

⑦ 马克思：Capital, Vol. 3, P. 359. 还可参见《大纲》，《马克思恩格斯全集》46卷，下，225—226页，112页。

⑧ 谢林，Werk, Vol. 2, P. 622.

⑨ “经济层面上的总体生活确实存在，但只是在相当少有的有限的条件下才存在。我们恰恰是在危机（战争、饥荒，等等）之中，发现自己处在经济的层面上，因为那时重要的只是直接的生活：吃、住、穿，等等。”考罗伊斯 (R. Callois), 'Le monde Vécu et l'histoire', L'homme, le monde, l'histoire, Paris 1948, P. 74.

⑩ “政治经济学所研究的是财富的特殊社会形式，或者不如说是财富生产的特殊社会形式。”马克思，《大纲》，《马克思恩格斯全集》，46卷，下，32页。

第四章 实践与总体

每个时代的哲学思维都要把它各方面的工作凝聚在一个以后将永垂于哲学史的中心概念之中，例如，实体、我思、绝对精神、否定、自在之物，等等。这些概念若不包含哲学上的难题，当然是空空如也。如果某位哲学史家只注重各种答案，把它们与问题分开，那他就会把哲学史和哲学思维变成僵死人工制品的无聊堆砌，就会把上演活剧的真理舞台变成死范畴的荒原。可以说哲学首先就是提出问题。因此，它注定要永无休止地一再证实自己的存在，或申明自己存在的理由。自然科学的每一个创造性发现，每一部伟大的艺术作品，都不仅改变了世界在人心中的形象，而且改变了人在世界中的地位。任何一种哲学的出发点都是人在世界中的存在，是人与宇宙的关系。人所做的一切，不管是积极的还是消极的，都是在延续人在世界中的某种存在方式，都在确定着（有意识地或无意识地）人在宇宙中的位置。人通过自己的生存与世界建立联系。在他尚未开始沉思它之前，在他尚未把它变为研究对象，尚未在实践中或在理智上肯定或否定它之前，这种联系就已经存在了。

一、实 践

现代唯物主义哲学的一个重要概念是实践概念。即使没有哲学，人们也知道什么是实践，什么不是实践。哲学为什

么要把这种自明的东西作为基本概念呢？素朴的意识对实践和实践性、实践与理论的关系、实际活动和求实主义早已司空见惯，似乎它们是无庸置疑的东西。也许，要清除这种表浅的先入之见，必须先把实践变成一个哲学概念？素朴意识觉得哲学是个头足倒置的世界。事情也的确如此。哲学确实把那个特殊的世界倒了个个儿。哲学对常识和拜物教化日常生活现实提出质疑，对它们的适宜性和“合理性”提出疑问，打破了它们的确定性。但这并不是说素朴意识与哲学毫不相干，也不是说它对哲学的成果漠不关心。日常意识占有哲学的成果，把它们看作自己的东西。然而，日常意识不经历哲学所经历的历程，它毫不费力地得到哲学的结论。所以，它并不认真于待这些结论，只把它们当作自明的东西。哲学把被遮蔽、被遗忘、被神秘化的东西揭示出来，使之成为明显的。日常意识则占有这些成果，把它当作自明的东西。在这种自明性中，被哲学变得可见、显著、明确的一切都重新沦为不可名的和不明显的。

在非批判的推理中，唯物主义哲学的伟大发现只剩下了关于实践的极端重要性的观念，亦即视理论和实践的统一为最高要求。但是，初始的哲学质疑（实践是在它的烛照之下发现的）消失了，这个观念本身也只保留了原则上的重要性。结果，实践概念的内容发生了变化。不同时代的人们都以相当独特的方式实现和把握理论与实践的统一。在劳动的分析中我们曾提到，人们把实践理解为“社会性”，而把马克思主义哲学看作是关于“人的社会性”的学说。这是影响了实践概念的历史变化之一。在另一种变化中，“实践”仅仅是一个范畴，只作为认识的一种相互关联，作为一个认识论的基本概念起作用。在另一些变形中，实践被等同于广义的

技术。人们把实践当作一种操作，一种经营之道，一种掌管人和物的艺术。一句话，实践被当作一种操控力量，当作一种于人和死物两种质料的主宰来看待和实行。对实践的理解和实行的种种变化，与哲学的概念、使命和意义的相应变化相关联，同时也与人、世界、真理这些概念的相应变化有关。

唯物主义哲学在什么意义上继承什么哲学传统把实践提升为它的中心概念？初看起来，好象唯物主义给众所周知的现实和浅显自明的事物赋予了哲学意义，并加以普遍化。有许多观点正是这种印象的具体化。难道一切时代的思想家和实践者都没有认识到人具有实践的能动性？一切近代哲学，为了与中世纪经院哲学划清界限，不是都以使人成为“自然的主人和占有者”^①的知识和认识的形式出现吗？古典历史哲学（维科、康德、黑格尔）不是已经表述过这样的思想，即人在历史中行动着，而他们的行动导致他们所不曾希冀的结果吗？也许，唯物主义哲学只是把先前各个时代分散、孤立的发现（如作为人的行动的实践，作为实验和工业的实践，作为理性的狡黠的实践，等等）集中起来，综合为科学地解释社会的基础？诸如此类的思考只能使我们通过另一途径又回到这个观点上来：在马克思主义中，哲学被扬弃了，哲学被翻译为一种辨证的社会理论。换句话说，实践不是哲学概念，而是社会理论的范畴。

唯物主义哲学中的实践问题，不能从理论与实践或沉思与活动的关系方面来说明。无论人们强调理论或沉思的首要性（如亚里士多德和中世纪神学），还是反过来强调实践或活动的首要性（如培根、笛卡儿和近代自然科学），情况都是如此。强调实践高于理论的首要性往往伴随着低估理论的

意义。相对于实践，理论被降格为纯理论，而且，这里对实践的意义和内容的了解也和强调理论的首要性时一样贫乏。其实，从“知识就是力量”这类公式和理论对实践的重要性的论证^②中也可以看出，实践是高于理论的。实践的这种首要性是从它的一种特殊历史形式中产生的。在这一历史形式中，实践的本质以一种特殊的方式显现自身，同时又以这种方式遮蔽自身。

自然的世俗化与人的世俗化是同步的。人们发现自然是多种机械力的聚合体，是开发和征服的对象；同时也发现人是可以塑造、可以赋予形式的存在，或者用更恰当的语言说，是可以操控的存在。懂得了这一点，我们才能了解马基雅维里和马基雅维里主义的历史意义。幼稚的报刊评论是通过现代统治方式的棱镜来判断马基雅维里主义的，因而把他看作阴谋政治和暗杀政治的先导。马基雅维里不只是能详细记述文艺复兴时期诸君主当时的实际活动，记述罗马世界传统事件的经验观察家，也不仅是对这些材料进行天才概括的历史本文注释家。他在思想史上的地位主要在于他是人类实在的透彻分析家。与培根的操作性科学和近代自然观相对应，马基雅维里的主要成就是他关于人的概念。他把人看作可塑造、可操控的存在。^③唯科学主义和马基雅维里主义是同一实在的两个侧面。在此基础上，才有可能把政治描述为一种可预测的合理技巧，一种在人的质料上施行的科学操控。对于这种观念和相应的“实践”来说，人的本性是善还是恶并不重要。不管是善还是恶，人的本性总是可以锻造的，所以，人可以成为以科学为基础的可预测操控的对象。实践是在操控和操持的历史形式中产生的，或如马克思后来所说，是在卑污交易的形式中产生的。

从实用的观点出发，或者从操控、操持和支配的实践的观点出发，人们既可以为“实践”辩护，也可以对它进行批判。然而，在这里肯定的态度和否定的态度都未超出伪具体领域，因此永远不能揭示出实践的真实性质。从实践的人与理论的人的区别，或实践性与理论性的区别中，也无法推论出实践的性质。因为这种区分本身是以实践的某一特殊形式或特殊表象为基础的。它只能表现这种特殊形式的性质，而不能揭示实践本身。

唯物主义哲学中的实践问题，不是建立在人类活动两个领域的划分上，不是建立在人类普遍意向的类型划分上。^①它也不是产生于人与自然和人与人的实际关系的某一历史形式（在这种形式中自然和人都是操控对象）。实际上，它是作为对下列哲学问题的哲学回答提出来的：人是谁？社会人类实在是什么？这个实在是怎样形成的？

实践概念揭示出，社会-人类实在是给予性的反面。就是说，这个实在既是人类存在的形成过程，同时又是它的特有形式。实践是人类存在的界域。这个意义上的实践概念是近代哲学的产物。近代哲学在与柏拉图-亚里士多德传统的斗争中强调了人的真正本性——创造性。这是一种本体实在性。人的劳作不仅“丰富”了实在（existents），实际上，它是实在的特殊的显身之所。劳作打开了通向实在之门

人的实践中发生着某种本质性的事件，它本身包含着自己的真理而不仅仅指向他处，它是一种有着本体论意义的事件。^②

就实践的本质和普遍性而言，它是人的秘密的揭露：人是一种构造存在的存在，是构造从而把握和解释社会-人类实在（即人类的和超人类的实在，总体上的实在）的存在。

人的实践不是与理论活动相于立的实际活动，它是人类存在（即构造实在的过程）的决定因素。

实践是能动的，它在历史中自我产生着。就是说，它是一种连续不断的更新。它是在实际活动中不断建立的人与世界、物质与精神、主体与客体、产品和生产能力的统一。既然社会-人类实在是实践造成的，历史就成了把属人的东西与非人的东西区别开的实践性进程。什么是属人的，什么是非人的，并非事先注定，要通过实践的辨别过程在历史中确定。

我们已在前一章指出，实践概念与劳动概念的界定缺乏明晰性。有些人把劳动定义为实践；说明实践的特性时，又把它归结为劳动。

实践是人类特有的存在方式。因此，它绝不是只决定人类存在的某些方面和某些品格，而是在一切表相中渗透到人类存在的本质。实践渗透人的整体，在总体上决定着人。实践不是人的外在决定因素。机器和狗没有实践，也不知道实践。不论是机器还是狗，都不知道死亡之恐惧，虚无之焦虑，也不知道美的享受。文化和文明，或曰社会-人类实在，不是人为抵御必死和有限而建造的盾牌。只有在文明的基础上，即在人的对象化的基础上，人才发现了自己的必死和有限。对死和必死性一无所知因而也不知道死之恐惧的动物-人 (animal-man)，倾刻之间成了认识到死是自己未来归宿的动物-人。从此他便永远带着死亡的印记生活。这个突变是怎样造成的？照黑格尔的看法，这个突变发生在争取承认的斗争中，发生在生死搏斗之中。然而，只有当人已发现未来是自己的存在向度时，才会发生这种斗争。这只有在劳动即人的对象化的基础上才能成为可能。生死搏斗的结局不应

死亡。虽然斗争双方都以生命做赌注，但他们必须都活下来。这是主人与奴隶的辩证法的前提。但这是一种历史性前提在生死搏斗中，胜者让对方活下来，对方也宁愿做奴隶而不愿意去死，这只能是因为他们双方都知道未来，知道等待着他们的是什么：要么是主人，要么是奴隶。⑥宁愿做奴隶而不愿去死的人，和为使自己被承认为主宰者而以生命做赌注的人，都是已经知道时间的人。人之所以会向（未来的）奴隶命运屈服，或为（未来的）主人地位而战斗，只是因为他以未来的眼光选择现在。在未来规划的基础上构造现在。两种人都是在未有之物的基础上构造自己的现在和未来。

未来只在其直接性上为人所知。奴隶是带着奴隶意识成为奴隶的。最初这种意识中没有任何希望，他不曾想象奴隶生活有一天会结束或应该结束。他心甘情愿地走向自己的未来，就象是走向永恒。对主人来说也同样如此。要改变未来，使直接的[·]未来成为不真实的片面的东西而失去效力，并把某种间接的[·]未来提升为真实的，需要依靠事物实际进程的辩证法。在主人与奴隶的辩证法中，做奴隶是达到自由的唯一可能的途径和方式，而做主人则被证明是死路一条。但是，人怎样能对未来（即使是直接的[·]未来）有足够的认识，从而投入争取承认的斗争呢？时间的三维性作为人自身的存在形式显示在人面前、它本身就是在对[·]对象化（即劳动）的过程中构成的。

因此，除了劳动的要素之外，实践还包括生[·]在的要素。它既表现在人的客[·]观活动中，又表现在构造人类主体的过程中。在前一活动中，人改变着自然，并把人的意义雕[·]凿在自然材料上面；在后一过程中，焦虑、恶心、恐惧、愉悦、欢笑、希望等生存要素，不是作为切实的“体验”而是作为争

取承认的斗争（即实现人类自由的过程）的一部分表现出来。如果没有生存要素，劳动就不能成为实践的组成部分。只有在下列前提之下，人才能通过奴隶劳动为自己赢得自由：

（1）他的劳动是作为奴隶们的劳动，而不是作为单个奴隶的劳动展开的。因此，这种劳动包含着奴隶团结的潜能。

（2）奴隶劳动以主人不劳动为其对应物，并被一体化在主人-奴隶社会关系之中。只有在这种实践关系中，才存在比较的可能，因而才有可能承认地位和生活的深刻差别。

（3）奴隶的劳动是被当作奴隶劳动来感受和想象的，也是这样地存在于奴隶的意识中。这种意识具有极大的革命潜能。人与自然的纯客观的关系不能产生自由。在特定的历史时期以“非人格性”和“客观性”的面目出现，并被错误意识提升为最严格意义上的实践的东西，只不过是控制和操持的实践，亦即拜物教化的实践。没有生存要素，没有渗透人的全部存在的争取承认的斗争，“实践”便降低到工艺和操控的水平。

实践既是人的对象化和对自然的主宰，又是人类自由的实现。

实践还有另一个向度。虽然在实践进程中形成的是一种独特的人类实在，但独立于人的实在仍以某种方式存在于人类实在之中。人在实践中形成了于一般实在的开放性。人类实践构造存在（*onto-formatilve*）的过程是使本体论（*ontology*）* 成为可能的基础，它使对存在的理解成为可能。构成

* “ontology”一词来源于希腊文“*οντο*”（存在）和“*λογος*”（学说）。字面意思是“关于存在的学说”。存在主义以及许多现代西方哲学流派都是这样理解这个词的。（参见《存在在时间》1987年三联版，中译者附录一。）国内通译“本体论”，姑从之。

社会人类实在的过程是展露和理解一般实在的必要前提。实践是构造人类实在的过程，也是从存在方面揭示宇宙和实在的过程。^⑧实践不是封闭在社会性和社会主观性的偶像中的人的存在，而是人对实在和存在的开放。

各种各样的主观主义社会理论（知识社会学、唯人类学主义、烦的哲学），都把人封闭于一种主观想象的社会性和实践性之中。按照这些理论的观点，人在他的创造物中表现的只是他自己和他的社会地位，他把自己主观中的客观状况投射到一些客观形式（科学）之中。与此相反，唯物主义哲学认为，在构造存在的实践基础上，人也发展了向自身之外伸张从而在一般存在中展现自己的历史能力。人并非封闭于他的动物性或社会性之中，因为他不是人类学的存在。宁肯说，他在实践的基础上展现自己以达到对存在的理解。因而，他是一种人类学-宇宙学的存在。人们已经发现，实践是现实的能动中心的基础，是精神与物质、文化与自然、人与宇宙、理论与行动、存在与存在者、认识论与本体论之间真正的历史中介。^⑨

只要我们“构造”出世界、事物和过程，亦即在精神上、理智上把它们再生产出来，我们就对它们有所认识。对实在的精神再生产只是人与实在的可能的实践关系之一。这种实践关系最基本的向度是构造（社会-人类）实在的过程。没有构造社会-人类实在的过程，没有生产它的过程，就不可能在精神上、理智上再生产它。

人对实在的理解如何可能？人们怎样能够理解有认识能力的有限存在与世界其余部分的关系？人只有在实践造成的开放性的基础上，才能理解事物及其存在，理解世界的诸种特殊性和它的总体。人在实践中并在实践的基础上超越了动

物世界和无机自然界的封闭性，建立起自己与世界总体的关系。在这种开放性中，人作为有限存在超越他的有限性，并与世界的总体建立关联。人不只是世界总体一部分。没有人和他的认识作为实在的组成部分，实在和对实在的认识都将是不完整的。世界总体的运动既包含这个总体向人展现自己的途径，又包含揭示着这个总体的人。^⑩

世界总体包含着人，包含着人作为有限存在与无限的关系，包含着他对存在的开放性。正是在这一基础上，语言与诗歌、发问与认识才成为可能。

二、历史与自由

在论证历史是怎么样的之前，我们必须先知道历史是什么，它如何是可能的。历史是荒诞的、残酷的、悲剧性的，还是滑稽可笑的？历史中是否实现着某种天意的蓝图或固有规律？历史是冒险家的乐园还是决定论的荒野？所有这些问题，只有在我们知道了什么是历史时，才能得到满意的答案。

历史学家研究历史上发生了什么，哲学家则问历史是什么，它究竟如何是可能的。历史学家研究中世纪史或近代史，音乐史或绘画史，观念史或名人史，一个民族的历史或整个人类的历史。哲学家则要知道，历史中的那些推测是什么，以及为什么会有历史这种东西存在。哲学家的发问并不侵犯历史学家的专门课题。但是，他们探讨那个学科的先决条件，做着历史学家靠自己的工具在他的学科范围内无法完成的工作。

人们早在认识到自己是历史的存在之前，就创造着历

史，并且那时起就一直生活在历史之中。历史意识发现历史是人类实在的一个基本向度，但它本身却不能在自身内证明关于什么是历史的真理。

每一种深刻系统地阐述历史之本性的尝试，都带有神秘化的特征。从维科到黑格尔的古典历史决定论也同样如此。好象深刻的洞见与神秘化有着不解之缘。十九世纪的实证主义和进化论思潮，从历史中消除了黑格尔主义思辨和神秘化。但是，他们这样做同时也使历史变得贫困了，即使他们用自己新的粗俗的神秘化去充塞它，也仍是如此。能否深刻地、多向度地理解历史，又不陷入神秘化呢？这就要看我们如何解释它的本性和功能。在维科、谢林和黑格尔的历史哲学中，天意究竟扮演着什么角色？它是只作为一个宗教神学要素出现，还是同时扮演着另一个独立于宗教起源的角色？把天意引入其历史概念的哲学家，是否一定是宗教思想家？或者说，是否存在一种确定的理由，甚至能迫使一个非宗教思想家用“天意”作为历史的建构要素？这样地提出问题，实际是把宗教问题当作一派胡言和欺骗，或者把近代史，包括近代思想史，看作基督教神学世界观世俗化的大过程。然而，如果我们把宗教问题看作现实问题的神秘化表述，那事情看起来就完全不同了。这样一来，近代思想史就不再表现为范围广阔的世俗化过程。相反，应是露出其真实的形式，即试图用理性的方式解决宗教用神秘的方式表达出来的问题。从这个观点看，把天意引入历史的动机是第二位的。

历史的天意以不同的名义出现，但问题总是同样的：没有天意，没有“看不见的手，”^①没有“理性的狡黠”或“自然的意图”，^②历史将是不可理解的。应将表现为个人、阶级、民族的分散行动的混乱状态；表现为把人们的一切工作

都宣判无效的永恒流变；表现为善与恶、人道与反人道、肯定与否定的无穷交替，至于善良和人道在这个斗争中能否最终取得胜利，则没有任何保证。天意是历史合理性的基础和保证。个体利益冲突的实际结果与人们最初的意愿不同，或者说，人类行为的结果与它的意图不一致，这是一个平凡的事实。所谓“理性的狡黠”、“自然的意图”或“看不见的手”的睿智，并不是文饰这个平凡事实的一些比喻。古典历史哲学假定，人类行动的意图和结果的不一致造成了某种合理的实在。各种人类行动的混乱而不可预测的冲突，人类活动的必然与自由之间的不和谐，人们打算做的和实际上做的事情之间的不一致，他们想象自己扮演的角色和他们实际上扮演的角色之间的不一致，所有这些都造成了某种人们所不曾预期不曾希望的东西。这里什么是合理的？假如人们可以任意地行动，凭着自己的激情和兴趣，去从事他们的利己主义事业，并按照他们的特殊偏见行事，那么历史就不是朝着一个末世的终点前进，而是在理性与非理性、善良与邪恶、人道与非人道之间循环往复，永无穷期。历史将事实上成为一个“邪恶的无神论系统”。如果说历史是合理的和有意义的，那只能是由于某种更高的意图、理性、或天意的蓝图在其中表现着、实现着。“历史作为一个整体，是绝对逐渐地一步步展现的过程”。^③人的行动本身没有自己的意义和理性，只是从天意的蓝图和理性中获得了意义和理性。这种历史观有两个重要的含意。按照这个观点，历史是一个辩证的过程，而人民不过是历史辩证法的工具。在历史中实现必然与自由的统一，但自由归根到底只是一些虚构，因而必然与自由的统一也只是一种虚构。这个矛盾表现了古典历史观的伟大之处和它的局限性。^④古典哲学正确地把历史问题表述一个公

式，但没有解决它。确切地说，它在寻求解决问题方案的过程中，放弃了正确的原始公式。这个原始公式是：在历史中，绝对的规律和绝对的自由都没有至高无上的统治权；在历史中，没有任如绝对必然的东西或绝对偶然的東西，历史是自由与必然的辩证法。问题的答案是一个著名的陈述：自由是被认识了的必然，自由是臆造的东西。^⑤历史要成为合理的和有意义的，就必须是在一个天意蓝图中事先安排好的。在这个蓝图中，历史的个体（杰出人物、民族和阶级）作为先定必然性的有意识或无意识的代理人而行动。人们在历史中行动着，但他们只是看上去象是在创造历史。历史是必然性（天意的蓝图、先定的和谐）的实现，而历史人物则是它的工具和实施武器。

在二十世纪，揭露这种历史的神秘化，批判它的“自由的宗教”或“浪漫主义”已不是什么了不起的科学发现。在历史哲学中，人的命运实际上得到一种无限力量的可靠保证。这种力量可能会有不同的名称，如人性、理性、绝对、精神、天意等等，但总是负有同样的使命，即克服缺陷，纠正偏差，走向善的最后胜利。历史哲学实际上建立在这样的假定之上：世界的形而上结构必然地保证了人类活动的最终成功。^⑥但马克思发现，历史实际上什么也没做，它中间的一切包括历史本身，都是人的活动。从此以后，主要的问题已不是罗列历史哲学的缺陷，而是从根本上考察它神秘化的原因。历史是人民创造的，但为什么看起来人民只是这种“历史的创造”的代理人和执行者？人民自己承担着风险经受着危难在历史中行动，为什么他们在行动时却相信，自己是被一种更高的力量所召唤，去完成历史业绩呢？历史是人类的产物，但为什么人们在行动中一再地表现得好象是这个

产物的代理人或受托管理人呢？个人在行动中需要鼓足勇气，要为自己的行为作出辩护和说明，这时，他们似乎总要把自己变成先验力量的化身，变成上帝、真理、人道的代言人。他们不是实现自己的利益，而是实现历史的铁的规律。从技术和操作的观点看，杀一个人是件简单的事。^{①7}刀、斧、剑、戟、枪、炮、炸弹都是屡试不爽的有效工具。然而，一旦我们从“操作”转到“评价”，从“技术”转到“社会”，“简单的事情”就立刻变得复杂了。出于个人动机私自主动杀人的是谋杀犯。而经过上司授权，“为了社会的利益”杀人的人则不是谋杀犯。如果杀人者是他自己的意愿或激情的工具，他便犯下了一桩罪恶。如果他仅只是一个工具，他就没有犯罪。如果我要为自己去杀人，我可能会对自己的行动感到恐怖，退缩回来，不去实现自己的打算。从这种行动中抽身却步不算什么怯懦和不光彩。但是，如果我是带着“上司的授权”，带着国家、教会或历史必然性的命令去杀人，我就不能从“我的”行动中退却，否则就会被冠以懦夫的恶名。我的行动不是谋杀，而是复仇、考验、伸张正义、公民义务，是建功立业。但是这样一来，历史的“真理”，它的具体性、全方位性和实在便成了这样的：某一特殊行为可以同时既是谋杀又是英雄行为；谋杀可以褒扬为英雄行为，英雄行为也可以贬低为谋杀；特殊利益可以宣称为一般利益，真正的一般利益也可以贬低为个人意图。^{①8}

历史既“包含”英雄行为也“包含”罪行。把异教徒绑在柱子上烧死，不是时代的“过激行为”，不是“蒙昧时代”的出格或反常，因而也不是什么历史边际现象。相反，它象罗马教皇的绝对权威和奴隶劳动一样，是完全正常的，是封建社会的组成部分。历史哲学积极评价恶的作用，认为它是

社会—人类实在形成过程中的一个基本要素。但是，在世界的包罗万象的形而上结构中，这种作用也是预先注定的：恶是善的组成部分；它的积极作用是准备和唤起善；恶对于善的最终凯旋（由形而上的必然性担保）也起着积极的作用。

然而，如果这部形而上的世界宪法（它导致善的胜利，赋予历史以意义，为历史建立理性）不是实在本身的固有结构，而仅仅是世界的历史幻象之一；如果历史不是预先注定的，而且，不存在某种宇宙征兆，使人能够预卜善在历史中的胜利已得到一劳永逸的绝对保障；如果黑格尔的理性（他通过它来沉思历史，从而使历史成为合理的）不是客观观察者无偏见的超历史理性，而是用辩证公式表述的基督教神学世界观的理性，那么，是否会得出这样的结论，即历史是荒诞的、无意义的，历史与理性是互相排斥的？对历史哲学的批判一开始就暗示着，一种借助天意构造出来的理性是不适合对历史作理性把握的。天意的理性把历史预先设计为合理的，只有在这个未经证实的形而上学假定基础上，才能构造出“理性的狡黠”、“看不见的手”、“自然的意图”等概念。只有借助这些概念，亦即借助于某种神秘的辩证变形，混乱的、特殊的人类活动才能得出合理的结局。历史之所以是合理的，只是因为它被预先设计和规定为合理的。与这个理性相关，一切不合理的东西，恶与否定、牺牲与受难等等，都成了可以忽略的东西，或者是次生性效应。在黑格尔的观念中，历史的理性也并非自始至终都是辩证的。历史理性始终如一的辩证化，要求放弃其形而上学天意的基础。理性不是为了在历史过程中作为理性展现出来而在整个历史之前建成的。相反，它在历史进程中构造自己成为理性。天意观认为，理性设计着历史，并在历史的现实化过程中逐步显露自

己。与此相反，按照唯物主义的观点，理性之初只能在历史中形成。历史不是预先注定为合理的，而只是变为合理的。历史的理性不是天意的先定和谐之理性，也不是预先形而上地决定了的善之凯旋。相反，它是历史辩证法的斗争理性。在历史的辩证法中，合理性是奋斗的目标，理性的每一个历史阶段都是在与历史的非理性的斗争中实现的。在历史上，理性在实现自身的过程中成为理性。在历史事件中显身的现成的超历史的理性是不存在的。历史的理性在现实化过程中获得其合理性。

人在历史中实现了什么？是自由的进步，天意的蓝图，还是必然的进程？人在历史中实现了他自身。在历史之先或在历史之外，人不知道自己是谁，甚至根本不能成其为人。人实现自身，在历史中人化自身。这个实现过程的跨度如此巨大，以致于人赋予自己的行为以非人的特性，当然，他清楚地知道，只有人才能作出非人的行为。文艺复兴发现人是他自己的创造者，人可以把自己塑造成他所选择的任何东西，天使或野兽、人面狮或人面鹿，或者其他任何东西。^①这时，有一点立刻变得十分明显：人类历史就是这些“可能性”在时间上的展开。历史的意义就在历史之中：人在历史中阐明着自身。这种历史的阐明（也就是人和人性的形成过程）是历史的唯一意义。^②

人，只有在历史中得到实现。因此，历史不是悲剧，虽然历史中确有悲剧，历史不是荒诞的，虽然荒诞也确实在历史展开；历史不是残酷的，虽然历史中出现过残酷行为；历史也不是滑稽可笑的，虽然其中上演着一幕幕喜剧。在历史上，各个时代以某种规律般的确定秩序依次出现，但它们绝不会达到一个最后的顶峰或天启的的终结。在历史中，任

何一个时代都不只是（nothing but）向某另一时代的过渡，正如没有任何一个时代可以高居于整个历史之上一样。每一个时代都是时间三维度的联结体，它的先决条件根植于过去，它的后果伸向未来，它的结构锚泊于现在。

历史是人创造的，这是历史的第一个前提。但它的第二个前提同样重要，这就是创造的必然的连续性。历史之所以可能，是因为人们并非永远从起点重新开始。相反，人们承袭着过去世代的道路和成果。如果人类开创的每个时代都与另一个时代毫无瓜葛，如果每个行动都没有任何先决条件，那么，人类将永远停留在一个地方而无法前进一步，人类存在将运动于绝对开端和绝对终点周期循环的圆圈之中。

对象化、客观化人类实践的相互联系被称为实体、客观精神、文化或文明。在唯物主义理论中，它被解释为生产力和生产关系的统一，并构成历史地达到的社会“理性”。这一理性独立于任何特殊个体，因而是超个体的。但是，它只有通过个体的活动和个体的理性才有真实的存在。客观社会实体有多种形式：物质化的生产力、语言和思维形式等等。它独立于个体的意志和意识，但是必须通过个人的活动、思维和语言才能存在。无人开动的机器、人所不讲的语言、不被人用来表述思想的逻辑形式等等，不是僵死的道具，就是纯粹的胡言乱语。表现为生产力、语言和思维形式等等的对象化、客观化人类实践，只有与人的活动相联系，才能作为历史的连续性而存在。对象化、客观化人类实践是延续着的和固定下来的人类实在要素。在这种形式中，它好象是比实践或任何人类活动更真实的实在。这就是主客体颠倒的可能性之基础，亦即历史神秘化的基本形式之基础。^②由于对象化、客观化的实践比任何个人生存时间都长，并且不依赖于

任何个人而存在，所以，人在解释自己，解释自己的历史和未来时，首先是从自己的造物来解释。与个体生命的有限性相比，对象化、客体化的人类实践实现了人的永生；与个体生存的机遇性和脆弱性相比，“社会的实体”代表着永恒和绝对；与经验个体的有限性和不合理性相比，这个实体更接近于真正的理性。当人把自己看作天意、绝对精神、历史等（无限地超越他的可能性和理性的绝对力量）的工具和代言人时，他便陷入了神秘化。然而，这种神秘化不是对荒诞无稽之物的理性表述，而是对合理实在的神秘化表述。就是说，对象化、客观化的人类实践，作为一种不依赖于人类的神秘存在进入人的头脑。人类只能在对象化的（亦即历史的实践及其造物中）创造他的永生。在异化的颠倒中，对象化、客观化的人类实践变成了神秘的主体，人在这个主体中寻求保障，用以抵御偶然性、非理性和他自己个人生存的机遇性。

人们进入什么环境不依他们的意识和意志为转移，而一旦进入这个环境，他们就会改造它。环境不能离开人而存在，人也不能离开环境。这就是环境和行动的辩证法展开的基础。对任何个人、世代、时代和阶级来说，环境都是给定的，而行动则必须在现成给予的必要条件基础上进行。^②环境显然是行动的必要条件，行动又给环境赋予某种特殊的意义。人对环境的超越，归根到底不是在他的意识、意图和理想的规划中，而是在他的实践中。实在不是我的意义系统，也不是按照我的规划给予它的意义改变的。人是在行动中把意义给予世界，并在世界中构造出一个意义结构的。当我被枷带锁身陷牢笼时，我可以在我的计划、幻想和想象中，在我的梦幻中把牢房的四壁变成一个王国，或者变成一个自由

吞天地。然而，这些理想的计划丝毫不能改变这四壁是个牢笼的事实，也丝毫不能使我在其中所受的拘禁变得更自由。对于农奴来说，“环境”就是他的生活的直接自然状况。他通过行动、反抗、或在农民起义中间接地给他的环境赋予监狱的意义。环境不仅仅是环境，农奴也不仅仅是环境的一部分。环境和人是实践的构成要素，而实践又是超越环境的基本前提。人类生活的某种状况，相对于要改造它的实践来说，就是不堪忍受的非人道的环境。人们在特定的环境中行动，他的实践活动赋予环境以意义。社会运动的形式会变成它的桎梏。社会的秩序、形态和共存形式是社会运动在其中实现的空间。在特定的情况下，这个空间变得狭窄了，并被感知为束缚和不自由。从霍布士开始，唯物主义传统把自由规定为物体在其中运动的空间。人们曾对这个唯物主义概念作了机械的理解，把它理解为不依赖于运动和物体特性的空间，这个空间只构成物体运动的外部界限。在法国启蒙运动中，这一概念发展为社会环境理论，并在下面这种观点中达到了顶峰：自由是一个历史过程，它被“历史载体”（社会、阶级、个人）的活动所扩展和实现。自由不是一种状况，而是一种历史活动。这种历史活动构造出相应的人类共存模式，即构造出一个社会空间。

三、人

神只对承认它的人才是存在的。一跨出国境线，它就变成了一块木头，就象国王变成平民一样。为什么？因为神不是一块木头，而是一种社会关系和社会产物。启蒙运动通过批判使宗教与人民分离。这种批判论证说，祭坛、神像、圣

徒和庙宇“不过是”一些木头、帆布和石头。从哲学上讲，这种批判低于信徒们的信条。因为神像、圣徒和礼拜堂绝不仅仅的一些蜡块、石头和帆布。它们是社会的产物，而不是自然的产物。自然既不能创造它们，也不能代替它们。上述自然主义概念造成了一种关于社会实在、人类意识和自然的歪曲观念。它把人类意识仅仅理解为有机体适应环境、在环境中定向的生物功能。这种生物功能以刺激和反应两个基本要素为特征。人们可以用这种方式来说明一切高等动物共有的意识，但不应用它来说明人类意识的特征。人类意识是一种主体能动性。这个主体构造了作为存在和意谓的统一、实在和意义的统一的社会—人类实在。传统的唯物主义强调世界的物质性，而先验主义则强调作为主体能动性的理性和精神的自主性。这样，世界的物质性与能动性分离了，因为价值和意义并没有雕凿在自然之中，人的自由也不能发生在苔藓、原生动物到人类的因果性链条中。唯心主义把意义从物质实在中分离出来，并把它们改造成独立的实在。另一方面，唯物主义实证论则剥夺了实在的意义。这样，神秘化的任务就完成了。因为，愈是彻底地把人和人类意义从实在中消除掉，这个实在就愈被人们看作是真实的。

但是，即使人们把“人类实在”逐出科学和哲学，它也没有停止存在。否则就难以解释，为什么会周期地出现“唯人类学主义”的浪潮。它们实际上是在提醒人们注意“被遗忘了的”人的问题。

有人曾指出，人在忙于与天地之间的一切打交道时，却忘记了他自己。还有人精心构造了一种类型学，宣称能够证明，只有人类处于孤独状态的时期，才适宜于哲学人类学，即适宜于对人的认识。而在人的性格外倾化的时期，则是以

第三人称来处理人，就象处理岩石和动物一样，^③忽视了人的特点。有人在论证哲学人类学的必要性，支持对哲学人类学的呼吁时指出，历史上任何一个时代能没有象今天这样，人对自己本身有这么多的问题。尽管人已经积累起比过去任何时代都多得不可比拟的关于自己的知识，他却比过去任何时代都感到对这些知识没有把握。^④而且，就在“人类学”的巅峰时代，有人提出了这样一种观点：“人类学”首先不是一门关于人的科学（顺便说一说，这是一门成问题的、难以定义的科学），而是某个使人成了问题的时代的“基本倾向”。

如果“哲学人类学”想成为一门关于人的科学，想研究人在宇宙中的位置，那么，它首先面临着这样一个问题：为什么人在孤独时，即与自己打交道时，比在“外倾”时，即研究“天地之间”一切可能的东西时，具有更多的人性？

“哲学人类学”之所以特别重视人无家可归、孤独、问题重重的时期，也许是因为它已经以特定的方式对人的问题做了解释，而且只把人的某些方面看作构成人类学问题的东西？

当人倾向于外部世界，研究自然规律时，他的人性并不比反躬自省时少，不比他问自己“我的上帝，为什么我要这样地存在”这类戏剧性问题时少。如果“哲学人类学”特别偏爱某些问题和某些方面，就说明它不是作为对人类存在及人在宇宙中的位置问题的探讨，而是作为对二十世纪人的特殊历史状况的反应发展起来的。

哲学人类学力图成为一种人的哲学，并力图把人确立为哲学基本问题。这一意图是正确的吗？我们首先应当指出，

“人的哲学”这一名称有多种含义。哲学问题不是雕凿在宇宙中的，而是由人构想出来的。“人的哲学”一语首先意味

着哲学问题只能是人构想出来的，只有人才进行哲学化的工作。哲学是人的活动之一。在这个意义上说，一切哲学都是人的哲学，用一个定语来特别强调哲学的人类性是多余的。

“人的哲学”还有第二种含义：一切哲学问题从本质上说都是人类学问题，因为人把他与之发生理论的和实践的联系的一切都人类学化了。所有的问题和答案、疑惑和发现首先都是为人作证。从潜心于实际事务到研究抛射物轨道，人在一切活动中首先界定自己。

“哲学人类学”涉及到康德的著名问题：

(1) 我能够知道什么？

(2) 我应该做什么？

(3) 我可以希望什么？

康德还补充了第四个问题：人是谁？第一个问题由形而上学来回答，第二个问题由伦理学来回答，第三个问题由宗教来回答，第四个问题由人类学来回答。但康德清楚地看到，前三个问题实际上也可以纳入人类学的范畴。因为所有这三个问题都与最后一个问题有关系。②那个询问自己能够知道什么、应该做什么和可以希望什么的存在是谁？

按照人们强调的方面不同，康德的问题可以从人的内部限定的意义上解释（海德格尔），也可以从人在无限中的位置的意义上解释（布伯尔〔Buber〕）。但是，如果不考虑解释，前三个问题预先决定了第四个问题。人是这样一种存在，它通过学习了解自己能知道什么、应该做什么和可以希望什么。前三个问题规定人是一个有认识能力的主体和认识的主体。后辈人对这一理智地平线加以补充和改进后得出这样的结论：人不仅是能认识的存在，而且是经验着、行动着的存

在，人是认识的主体、经验的主体、行动的主体。按照这条线索连贯地思考下去，世界就表现为人的投影，只是因为有了人，才有世界存在。

在这第二种意义上，“人的哲学”一语表现了人类主观性的视角：哲学的基础和出发点不是人，不是一般的人，而是某种特定的人的概念。因为哲学人类学把人设想为主观性，所以它是人的哲学。

然而，人的哲学还有第三种意义。它是一门纲要性的学科。它所研究的是一些被忽视了的问题，如个人责任问题、生活的意义问题、道德的冲突性问题，等等。人的哲学是被遗忘、抹煞、禁止、忽视的东西的代名词。人们认为必须用它对哲学作必要的补充，使哲学跟上时代的潮流，并为一切问题提供答案。其实，所谓人的哲学不过是给一些伦理学问题加了个华而不实的标题。除此而外，“人的哲学”的纲要性概念中还有一个不可克服的内在矛盾。哲学需要用“人的哲学”来补充，这本身就暴露了那种大声疾呼“人类学补充”的哲学的困惑，暴露了它的基本原理问题重重的窘境。这种哲学在其基本构思和原型中完全排除了人，或者只是在把人变成非人之后，亦即把人还原为数学—物理量值之后，再去考虑它。现在，在外部必然性的压力之下，这种哲学感到需要用它所缺乏的某种东西来补充，即用人来补充。这样，一种没有人的实在哲学，正好与一种人的哲学互补。这里我们看到两个极端：一种概念把实在看作人的实在，世界是人的投影；另一种概念认为，世界只有在被设想为没有人的世界时才是可靠的和客观的。然而，后面这个世界也并不是什么可靠的实在，而只是人类主观性的一种构想，是人类占有世界并精神地再现它的方式之一。从伽利略到爱因斯坦，近

代自然科学得出的世界物理图景，不过是以实践—精神的方式接近实在的可能的途径之一，不过是对实在进行理论构想（即精神地再现）和实践控制的方式之一。如果这个图景是本体论的（对于唯物主义来说，这是不可能的。唯物主义把认识看作实在的精神再现），就是说，如果人把它看作实在本身，并试图探讨他与这个“实在”的关系以及他在这个“实在”中的位置，那么，他只有把自己变成一个数字—物理量值，即变成有组织系统中的一个可计算要素，或者把自己装扮成理论家、物理学家、数学家，作为这一系统的主体计算在内，否则，他是不能成功的。

没有人，实在是不可靠的，正如它并不（仅仅）是人的实在一样。实在是作为绝对总体的自然的实在。它不依赖于人的意识，同样也不依赖于人的生存。实在是人的实在，但这个人自然是自然的一部分，他在自然中构造超自然的社会—人类实在，并通过历史确定自己在宇宙中的位置。人并非生活在两个不同的领域中。他不是以自己存在的一半栖息于历史之中，以另一半栖息于自然之中。人无论什么时候都同时既在自然之中又历史之中。作为历史的因而是社会的存在，他人化着自然，同时也认识着自然，承认自然是绝对的总体，是自我满足的 *causa sui* [自因]，是人化过程的前提和先决条件。在赫拉克利特和斯宾诺莎的宇宙学概念中，人承认自然为绝对的不可穷尽的总体。在整个历史中，人通过驾驭自然力、了解自然事件的规律，并通过神话、诗歌等形式，永远地更新着他与这个总体的关系。但是，不管人向自然的接近多么变易无常，不管人在驾驭和认识自然方面有多少进步，作为绝对的总体，自然持续在永恒之中。

虽然在工业、技术、科学和文化中，人所面对的自然

人化了的，但这并不意味着一般的自然是个“社会范畴”。对自然的认识和控制是受社会条件制约的。在这个意义上说，自然是一个在历史中变化的社会范畴。但是，自然的绝对实存不依赖于任何东西和任何人。

“如果人想把自然完全改造成人类的客体、经济活动和生产活动的客体，并使它不再作为不可违拗的自然而存在，那么，他将会使自己丧失人类生活的一个基本方面。一种文化如果从生活中完全剔除了自然，它就会毁灭自己，就会变成不堪忍受的东西。”^{②7}

人并不是封闭在他的主观性（他的族类、社会性或主观规划）壁垒之中，仅以不同的方式限定自己。相反，他通过自己的存在，即通过实践，获得了超越自己主观性的能力，获得了按照事物本来面目认识它们的能力。人的存在不仅再生产出社会—人类实在，它还把实在总体精神地再现出来。人存在于世界的总体之中，但这个总体也包括着人本身，包括着他精神地再现世界总体的能力。

只有把人包括在关于实在的构想之中，把实在当作自然和历史的总体来把握，解放哲学上的人的问题才有了条件。没有人的实在是不完全的，而没有世界人也同样只是一个残片。哲学人类学不能认识人的本性，因为它把人闭锁在他的主观性（他的意识、族类和社会性）之中，把他完全从宇宙中分离出来。了解宇宙、了解自然事件的规律，同时也就是直接或间接地了解人和人的特征。

人的存在就是社会—人类进程与超人类实在以特殊方式接触和冲突的所在。人是这样一种存在：他的存在以社会—实在的实践性生产，和人类实在、超人类实在乃至一般实在的精神上的再生产为基本特征。实践打开了达到人和理解人

的途径，同时也打开了达到自然和解释、驾驭自然的途径。人与自然、自然与规律、唯人类学主义与唯科学主义的二元论，不能从意识的基点来沟通，也不能从物质的基点来沟通。它们只能在实践的基础上，在以上述方式理解的实践的基础上沟通。

辩证法探求“物自体”。但“物自体”不是平常之物，确切地说，它根本不是什么物。哲学研究的“物自体”就是人及其在宇宙中的位置。换句话说，它是人在历史中发现的世界总体和存在于世界总体中的人。

注 释

①笛卡儿：《方法谈》，Baltimore 1968，P. 78.

②康德在理论与实践关系的讨论中推翻了某些人的一种无知的偏见，即认为理论对他们虚构的实践是多余的。但是，他对另一种观念作了更为激烈的驳斥。这种观念认为，理论本身是好的，但不适用于实践。康德写道：“如果一个无知的人认为理论在他假想的实践活动中是不必要的和可有可无的东西，而一个自称无所不知的人承认理论的学院价值（也许只是当作一种精神体操的价值）”同时又宣称实际生活完全是另一回事，那么，后者比前者更令人难以容忍。”I. 康德，“论一条旧谚：理论上可能是对的，但实践上行不通”，Philadelphia 1974，P. 42.

③格里宾尼科瓦 (R. Grebeníčková) 指出了这一新实在观与现代悲剧的产生之间的联系：“一个暴力至上洪水横流的世界，竟是用柔软得惊人的材料构成的。任何事物都是许可的，人们可以完成、实现和攫取任何东西。”《布尔科夫斯基论悲剧》，‘Berkovského eseje o tragédii’ in N. Berkovskij, Eseje o tragédii, Prague 1962, P. 17.

④胡塞尔对理论意向性和实践意向性的又分，对普遍理论综合的先决条件和改变着人类的普遍实践的区别，为二十世纪唯心主义哲学的发展提供了重要的潜能。

⑤汉斯·布鲁曼伯格 (Hans Blumenberg) 提供了对这个问题极有价值的材

料。见‘Nachahmung der Natur; Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen’, *Studium generale*, 1957, no. 5, pp. 266—83.

⑥在这一点上，恩格斯的论证是很重要的：“要强迫人们去从事任何形式的奴隶的劳役，那就必须设想这一强迫者掌握了劳动资料，他只有借助这些劳动资料才能使用被奴役者；而在实行奴隶制的情况下，除此之外，还要掌握用来维持奴隶生活所必需的生活资料。”“因此，先要在生产上达到一定的阶段，并在分配的不平等上达到一定的程度，奴隶制才会成为可能。”《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》（中文版），第3卷，201页，200页。

⑦主人和奴隶的辩证法是实践的基本模式。大多数黑格尔的解释者都没有抓住这个基本点。

⑧把真正意义上的实践与操控和操持相混同，常常使人们强调理论是人达到对世界的总体认识的唯一途径。卡尔·勒维特（Karl Löwith）追随费尔巴哈，也强调说：“在日常实践的急功近利斤斤计较之中，人们只能领会某些实用的、变化多端的目标，而不可能认识世界的整体。”K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, P. 243. 勒维特和费尔巴哈一样，逃避“斤斤计较的卑污的实践。”他不能把这种实践与本来意义上的实践区别开来，因此，只好抓住枯燥无味的纯理论。

⑨真正的历史中介包含时间要素，它既不同于理想的概念中介（黑格尔），也不同于浪漫主义者虚构的幻想中介。

⑩因此，唯物主义哲学不能接受把自然与历史截然分开的二元论本体论论。在这种观点看来，自然是同一的，而历史则是辩证的。只有把人类实在的哲学设想为人类学，这种二元论的本体论才能成立。

⑪这里所引证的是斯密的思想，对于理解康德、黑格尔后来的推论极为重要。斯密受“英国求实主义”的影响较小。他写道，资产者“只关心自己的安全。他领导……工业，千方百计地生产最大的价值。他关心的只是自己获利。在这里和在其他许多情况下一样，他被一只看不见的手引导，向着一个目标前进，而这个目标是他的意图中所没有的。”亚当·斯密，《国富论》（*Wealth of Nations*, New York, 1937, P. 423.）

⑫康德在1784年就预示了黑格尔的“理性的狡黠”。他写道：“个别人乃至全体人民都很少想到，当每个人都按自己的喜好去实现自己的经常与他人相对立的意图时，他们似乎沿着一条指导线索不知不觉地实现着自然的意图。”康德，‘Idea for a Universal History.’ in L. W. Beck (ed.), *Kant on History*, New

York 1963, PP. 11—12 (adapted).

⑬谢林, *Werke*, Vol. 2, P. 603.

⑭自由与必然的关系是德国古典哲学的一个中心问题。见A. F. 阿斯姆(A. F. Asmus), *Marks i burzhoaznii istorizm*, Moscow 1933, P. 68. 这部著作的历史部分, 特别是它对霍布士、斯宾诺莎、谢林、黑格尔的历史问题和哲学问题的探讨, 至今尚未失去其科学价值。

⑮“把自由以及客观性看作实在中先定的和必然的东西, 而人则进行着他自己的活动, 这是多么素朴自然的观点。顺便说说, 这也是追求着成功的绝对必然性的或好或坏的工具。”谢林, *Werke*, Vol. 3, P. 313. 捷克的奥古斯汀·斯美塔那尖刻地评论说, 谢林的哲学把问题推到了极点, 但是在解决它时, 他却降下了科学的旗帜, 升起了信仰的旗帜。谢林的公式解决不了自由与必然的矛盾, “除非我们能从行动的概念中抹掉自由的印记, 就是说, 除非矛盾在一开始就不存在。”(A. Smetana, *Sebrané spisy* [collected works], Prague 1960, p. 66f.) 当代的哲学家会同意这种观点的。弗曼(H. Fhrmanns, 谢林论自由的著作的编者)认为, 黑格尔和谢林的历史哲学中的自由概念的实质在于: “自由是……自发地为某种先在的东西服务。”谢林, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, Dusseldorf 1950, P. XV. 另一位作者就这一点评介谢林说: “与历史中暗中起作用的决定力量相比, 个人决断的自发行为没有什么重大意义”。H. 巴特(H. Barth), *Philosophie der Erscheinung*, Basel 1959, Vol. 2, PP. 269f.

⑯阿巴格南, (N. Abbagnano), *Posibilità e libertà e libertà*, Turin 1958, PP. 26f.

⑰瑞士学者曾做过一个统计, 迄今为止, 已有36亿4千万人在战争中被杀。

⑱黑格尔批判了浪漫主义者的“美的精神。”这种精神知道世界是肮脏的, 不愿意通过活动与它接触而玷污自己。从历史活动的观点来看, 这种批判与“人类动物园”的居民的“批判”不可同日而语。后者斥责“美的精神,” 只是为了用“历史”的招牌来掩盖他们阴暗自私的小算盘。他们象小店主一样精心计算, 使对自己有利的一切都不受到危害。

⑲Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humanior, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut alius quodcumque. (拉丁文, 意为: 人可以是人性的神和神性的人, 可以是人性的天使或人性的野兽, 可以是人面狮或人面熊, 或其他任何东西。)

⑳这一革命性的反神学概念是库萨的加迪纳·尼古拉 (Cardinal Nicholas Cusanus) 提出来的：“没有人的能动的创造活动，人的人性就无法形成。”见 E. 卡西尔 (E. Cassirer), *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, New York 1964, P. 87.

㉑本书的性质和篇幅不允许我们对马克思的思想发展做彻底的历史考察。但这种考察可以证明，唯物主义哲学与黑格尔哲学的冲突的中心之点是主体-客体问题。我们可以考察并充分地说明，马克思在早期阶段和《资本论》阶段是如何处理这个问题的。《资本论》第一版 (*Das Kapital*, 1867) 对这个问题的理论方面有特殊意义。以后的各版删去了直接驳斥黑格尔的大部分内容。

㉒历史中有三个异常突出的要素：意识与活动的辩证法；人类活动的意图与结果的辩证法；存在和人的意识的辩证法，亦即人们的真实的存在与他们自己（以及其他的人）认为他们之所是之间的摆动，和他们的活动的真实意义和性质与表面上的意义和性质之间的摆动。这些要素的互相渗透和统一是历史的多向度性的基础。

㉓M. 布伯尔 (M. Buber), *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1948, PP. 9f.

㉔“……在历史上的任何时期里，人都没有象今天这样对自己有这么多的问题。”舍勒 (M. Scheler), *Man's Place in Nature*, Boston 1961, P. 6.

㉕M. 海德格尔 *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington 1962,

㉖“所有这些归根结底都属于人类学范畴，因为，前面那三个问题都与最后一个问题有联系。”I. Kant, *Werke*, Frankfurt 1964, Vol. 6, P. 448.

㉗S. L. 鲁宾斯基, *Principii i pri'iz*, P. 205.

中译者后记

本书作者卡莱尔·科西克但当今捷克一位有世界声誉的哲学家，是东欧新马克思主义最有影响的代表人物之一。和卢卡奇、科拉科夫斯基一样，科西克也是一位素有争议的人物。他在他的祖国曾受到严厉的批判，被指责为背离了马克思主义正确轨道而撤职隔离。然而，他的著作在西方世界被译成多种文字广泛传播，受到各派哲学家的普遍重视。

《具体的辩证法》是科西克的成名作。这本书在国际上产生了广泛的影响。美国著名科学哲学家瓦托夫斯基和柯亨将本书收入他们主编的“波士顿科学哲学丛书”，并专门作序推荐。一部颇具思辨色彩的马克思主义哲学专著何以会受到西方科学哲学家的青睐，当然可以有各种不同的解释，对于科西克在理论上的成败得失也必然会有不同的评价。但是我相信，有耐心读完这本多少有些晦涩的书的读者将会发现，科西克之所以赢得了他的理论敌手们的尊重，主要原因并不在于他对某些西方哲学观点的认同与吸收。他的著作洋溢着一种生气勃勃的批判精神，勇敢地面对二十世纪人类新问题，努力吸收和包容当代西方哲学的积极成果，在新时代的理智地平线上进行新的思考，读来令人耳目一新。

不管“重新发现马克思”、“重新创造马克思”这些口号有多少意识形态的偏向，我们都无法否认，没有不断的重新认识、重新发现、重新创造，马克思主义就会失去生命力，成为单纯的意识形态工具和僵死的教条。作为一个在大学里

讲授马克思主义哲学的理论工作者，笔者痛切地感到，现有教科书体系中的马克思主义哲学已彻底地无可挽回地失去了征服人的力量。它不可能成为在反思开拓中前进的中国人民的精神武器，人民冷漠它是理所当然的。但这绝不意味着马克思主义哲学本身已失去了生命力。马克思主义哲学和人类历史上一切伟大思想一样，它所包含的真理和生命不能在某一历史形态中一次完成，它需要在历史中不断地展开和实现。就象西方传说中的风鸟一样，每当老之将至生命殒竭时，它就要投身烈火，在光焰中获得新生。科西克的这本书可以表明，马克思主义哲学的批判性和否定性使它具有投身烈火的勇气和力量。这就是我们向读者推荐这本书的主要原因。

《具体的辩证法》受海德格尔哲学的影响十分明显。作者直接采用了许多海德格尔的术语，又赋予新的含义。这些都增加了翻译的困难。译者虽尽了最大努力，但限于水平，仍难免有讹误之处，敬希读者批评指正。

在翻译本书时，我曾得到许多朋友的关怀和帮助，未能一一尽述，谨此深表谢忱。我要特别感谢的是中国社科院文献情报中心的杨熙龄研究员的推荐。本书能在出版界面临极大困难的时候得以出版，要感谢社会科学文献出版社的大力支持。

傅小平

1988年7月

人名索引

- Abbagnano, N. 阿巴格南, 193
Adams, John 约翰·亚当斯, 112
Adler, Max 马克斯·阿德勒, 160
Alquié, F. F. 阿尔奎, 165
Anders, G. G 安得尔斯, 109
Aristotle 亚里士多德, 153以下, 168
Arx, B. von B. 冯·阿尔克斯, 44
Asmus, A. F. A. F. 阿斯姆, 193
Bacon, F. F. 培根, 11, 110, 168以下
Barbon, A. A. 巴本, 161
Barth, H. H. 巴特, 193
Bartoli, M. M. 巴图利, 163
Baumgarten 鲍姆加登, 73
Becker, C. L. C. L. 贝克尔, 43
Benda, J. J. 本达, 42
Boekovsky, H. H. 布尔科夫斯基, 192
Bernard, J. J. 伯纳德, 113
Bertalanffy, L. Von L. Von 贝塔郎非, 42
Bigo, P. P. 比戈, 158
Blumenberg, H. 汉斯·布鲁曼伯格, 192
Botticelli, 波提切利, 84
Bovillus, C. 卡罗路斯·博维鲁斯, 148

- Brecht, B. 贝·布莱希特, 109
- Bruno, G. G. 布鲁诺, 153
- Buber, M. M. 布伯尔, 187, 164
- Büchner, G. 格奥尔格·毕希纳, 109
- Buffon, G. L. G. L. 布丰, 116
- Burdach, K. K. 布达赫, 108
- Caesar, 恺撒, 154
- Callois, R. R. 考罗伊斯, 165
- Carnap, R. R. 卡尔纳普, 40
- Cassirer, E. E 卡西尔, 111, 194
- Coker, F. F. 考克尔, 112
- Condorcet, M. M. 孔多塞, 112
- Cusanus, N 加迪纳·尼古拉 (库萨的), 194
- Darwin, Ch. Ch. 达尔文, 160
- Dembowski, E. 爱德华·德波夫斯基, 154
- Descartes, R. R. 笛卡尔, 29, 73, 111, 132, 168, 191
- Dewey, J. 约翰·杜威., 113
- Didevot, D. D. 狄德罗, 64, 110, 115, 165
- Dolezel, L. L. 多里泽尔, 115
- Domarchi, J. 吉恩·多玛奇, 158
- Dubsky, I. 伊万·杜布斯基, 165
- Einstein, A. A. 爱因斯坦, 189
- Emrich, W. W. 恩里希, 109
- Engels, F. 弗·恩格斯, 40, 114, 161以下, 192
- Feuerbach, L. 路·费尔巴哈, 20, 95, 192
- Fichte, J. J. 费希特, 43
- Freeman, K. K. 弗雷曼, 42

- Freyer, H. 弗莱耶尔, 109以下
 Friedmann, G. G. 弗雷德曼, 163
 Fuhrmann, H. H. 弗曼, 193
 Galilei, G. G. 伽利略, 62, 110, 189
 Garaudy, R. R. 加罗蒂, 159
 Garin, E. E. 加林, 113
 Goethe, J. W. Von J. W. Von. 歌德, 40, 42, 114,
 Goldmann, L. L. 古德曼, 42, 158
 Gonseth, F. F. 冈舍斯, 26, 42
 Gramsci 葛兰西, 110
 Granger, G. G. G. G. 格兰格尔, 40
 Grebnickova, R. R. 格里宾尼科瓦, 191
 Grimm, J. 雅科布·格林, 135
 Grossmann, H. 亨里克·格魯斯曼, 161
 Guitton, H. H. 吉登, 110
 Gurwitch, A. 阿隆·格维希, 111
 Hamilton 汉密尔顿, 112
 Harrington 哈林顿, 78, 112
 Hauser, A. A. 豪赛尔, 115
 Hayek, F. A. F. A. 海耶克, 28, 42
 Hegel, G. W. F. 11, 25, 30, 40以下, 48, 64, 74, 97,
 107, 110以下, 115以下, 130以下,
 142, 148, 150以下, 160以下
 , 163以下, 168, 176, 176, 180, 192
 以下
 Heidegger, M. 马丁·海德格尔, 48, 108以下, 187, 194
 Helvetius 爱尔维修, 64

- Heraclitus 赫拉克利特, 30, 97, 107, 189
- Herder, J. G. J. G. 赫尔德, 46
- Hess, Moses. 莫泽斯·赫斯, 141
- Hobbes, Th. Th. 霍布士, 184, 193
- Hoewing, Th. Th. 霍灵, 116
- Hoffmeister, J. J. 霍夫麦斯特, 41
- Horkheimer, M. M. 霍克海默, 160
- Husserl, E. 埃·胡塞尔, 11, 34, 110, 159, 191
- Hyppolite, J. 吉恩·希波利特, 161
- Ingarden, R. R. 尹加登, 115
- Jaspers, K. K. 雅斯贝尔斯, 42, 111
- Jones, R. 理查德·琼斯, 114
- Kafka, Franz 弗兰茨·卡夫卡, 16, 109
- Kant, I. 伊·康德, 160, 168, 187以下, 191以下, 194
- Kareyev 卡列也夫, 77, 112
- Kautsky, K. 卡尔·考茨基, 160
- Kierkegaard, S. S. 克尔凯郭尔, 131以下, 160
- Kon, I. I. 康恩, 31, 43
- Konrad 'K. 科特·康拉德, 43, 79
- Kosik, K. 卡尔·科西克, 27, 42以下, 62, 115以下,
124, 163以下
- Koyré, A. A. 柯叶, 112
- Kuszinski, J. J. 库辛斯基, 114
- Labviola, A. A. 拉布里奥拉, 76, 112
- Lacroix, P. P. 拉克罗依克斯, 163
- Lask, E. 埃米尔·拉斯克, 42, 115
- Lehmann, G. G. 雷曼, 109

- Leibniz, G. W. G. W. 莱布尼茨, 43
- Lenin 列宁, 26, 114, 160
- Lévy-Brühl, H. H. 列维-布鲁尔, 43
- Lifshitz, M. M. 利夫希茨, 114以下
- Litt, Th. Th. 李特, 115
- Löwith, K. 卡尔·勒维特, 160, 192
- Lukács, G. 乔治·卢卡奇, 42, 69, 164
- Mach, E. 恩·马赫, 160
- Mácha, K. H. K. H. 马哈, 121
- Macchiavelli, N. N. 马基雅维里, 169
- Madison 麦迪逊, 78, 112
- Malthus 马尔萨斯, 114
- Mandeville 曼德维勒, 64, 110
- Manetti, G. G. 曼内蒂, 113, 148
- Mannheim, K. 卡尔·曼海姆, 42, 112
- Marcuse, H. H. 马尔库塞, 141, 160, 163以下
- Marx, K. 卡尔·马克思, 2, 6, 11以下, 16, 19以下, 30, 30, 39以下, 68以下, 77, 94以下, 108以下, 114以下, 120以下, 158以下, 169, 178, 194
- Melon 麦隆, 110
- Merleau-Ponty 梅劳-庞蒂, 41
- Meyer 迈尔, 110
- Mirandola, Pico della 米兰多拉·皮科·德拉, 148
- Mombert, P. 保罗·蒙伯特, 113
- Montaigne, M. E. M. E. 蒙田, 108
- Morf, O. 奥托·莫夫, 159
- Morgenstern, O. 奥斯卡·摩尔根斯坦, 72, 111

Naville, P. 皮尔里·纳维利, 158, 163
 Neumann, J. Von 约翰·冯纽曼, 72, 111
 Neurath, O. 诺伊莱斯, 40
 Nietzsche, F. F. 尼采, 160
 Novalis 诺瓦利斯, 116以下, 138
 Ortega y Gasset 奥尔特加·加赛特, 108
 Palacky, F. F. 帕拉奇, 122
 Pascal, B. B. 帕斯卡, 73
 Perelman, Ch. Ch. 佩雷尔曼, 111以下
 Petty, W. 威廉·配第, 110
 Picasso, P. P. 毕加索, 113
 Plato 柏拉图, 11
 Plekhanov, G. V. G. V. 普列汉诺夫, 21, 76, 95, 112以下
 Pons, A. A. 旁斯, 115
 Popper, K. 卡尔·波普, 42
 Poulet, G. G. 波雷特, 115, 164
 Quesnay, F. F. 魁奈, 115
 Rembrandt 伦勃朗, 89以下
 Ricardo, D. 大卫·李嘉图, 64
 Rickert, H. H. 李凯尔特, 115
 Ritter, J. 约阿希姆·里特尔, 111
 Rossi, P. 鲍洛·罗西, 110
 Rousseau, J. J. J. J. 卢梭, 10, 91, 116, 138
 Royce, J. 若西亚·罗塞, 161
 Rubinstein, S. L. S. L. 鲁宾斯坦, 108, 194
 Ruyer 鲁耶尔, 163
 Sabrina, K. K. 萨宾纳, 42

- Sartre, J. P. 让·保·萨特, 41, 163
- Scheler, M. M. 舍勒, 194
- Schellina, F. W. F. W. 谢林, 29, 43以下, 154, 157,
165, 176, 193
- Schelsky, H. H. 谢尔斯基, 113
- Schiller, F. F. 席勒, 11
- Schumpeter, J. 约瑟夫·舒佩特尔, 159
- Shaftesbury, A. A. 舍夫茨别利, 110
- Shakespeare, W. W. 莎士比亚, 10, 91, 107, 121
- Smetana, A. A. 斯美塔那, 154, 164, 193
- Smith, A. 亚当·斯密, 68, 192
- Spann 史盘, 29
- Spinoza 斯宾诺莎, 11, 16, 21, 189, 193
- Strauss, L. 里奥·斯特劳斯, 111
- Sullivan 沙利文, 112
- Thierry 梯叶里, 78
- Tyteca, L. L. 蒂特卡, 111以下
- Vialatoux 维拉多克斯, 163
- Vico, G. B. G. B. 维科, 115, 168, 176
- Vinogradov, V. V. 维诺格拉多夫, 115
- Wahl, Jean 吉恩·瓦尔, 113
- Wagner, A. A. 瓦格纳, 161, 164
- Waelhens, A. de 瓦尔亨, 40
- Weber, Max 马克斯·韦伯, 69, 72, 80以下, 111以下
- Wittgenstein, L. 维特根斯坦, 29
- Wolff, H. H. 沃尔夫, 110
- Wright Mills, C. 赖特·米尔斯, 69, 111