



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿 主编

东欧新马克思主义译丛

国家与社会主义 ——政治论文集

[匈牙利] 米哈伊·瓦伊达 著 ● 杜红艳 译 陈喜贵 校



*The State and Socialism:
Political Essays*

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*The State and Socialism :
Political Essays*

ISBN 978-7-81129-880-2



定价：38.00元



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿 主编

东欧新马克思主义译丛

国家与社会主义

——政治论文集

[匈牙利] 米哈伊·瓦伊达 著 ● 杜红艳 译 陈喜贵 校

黑龙江大学出版社
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

黑版贸审字 08 - 2012 - 021

图书在版编目(CIP)数据

国家与社会主义：政治论文集 / (匈) 瓦伊达著；
杜红艳译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015.3
(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)
ISBN 978 - 7 - 81129 - 880 - 2

I. ①国… II. ①瓦… ②杜… III. ①政治 - 东欧 -
文集 IV. ①D751 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 061129 号

THE STATE AND SOCIALISM: POLITICAL ESSAYS, Allison & Busby,
London, 1981

Copyright© Mihály Vajda

GUOJIA YU SHEHUI ZHUYI——ZHENGZHI LUNWENJI is published by
arrangement with Mihály Vajda

ALL RIGHTS RESERVED

国家与社会主义——政治论文集

GUOJIA YU SHEHUI ZHUYI——ZHENGZHI LUNWENJI

[匈牙利]米哈伊·瓦伊达 著

杜红艳 译 陈喜贵 校

责任编辑 佟馨罗艺
出版发行 黑龙江大学出版社
地 址 哈尔滨市南岗区学府路 74 号
印 刷 哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本 720 × 1000 1/16
印 张 14.5
字 数 166 千
版 次 2015 年 3 月第 1 版
印 次 2015 年 3 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978 - 7 - 81129 - 880 - 2
定 价 38.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

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

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

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

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

一、丛书的由来

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

马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。^①

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

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

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

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

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

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

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

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

二、东欧新马克思主义的界定

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

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

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

除了上述十几位理论家构成了东欧新马克思主义的中坚力量外,还有许多理论家也为东欧新马克思主义的发展作出了重

要贡献。例如,南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać, 1914—1991)、日沃基奇(Miladin Životić, 1930—1997)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović, 1930—)、达迪奇(Ljubomir Tadić, 1925—2013)、波什尼雅克(Branko Bošnjak, 1923—1996)、苏佩克(Rudi Supek, 1913—1993)、格尔里奇(Danko Grlić, 1923—1984)、苏特里奇(Vanja Sutlić, 1925—1989)、达米尼扬诺维奇(Milan Damnjanović, 1924—1994)等,匈牙利布达佩斯学派的女社会学家马尔库什(Maria Markus, 1936—)、赫格居什(András Hegedüs, 1922—1999)、吉什(Janos Kis, 1943—)、塞勒尼(Ivan Szelenyi, 1938—)、康拉德(Georg Konrad, 1933—)、作家哈尔兹提(Miklos Harszti, 1945—)等,以及捷克斯洛伐克的人道主义马克思主义理论家马霍韦茨(Milan Machovec, 1925—2003)等。考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,也考虑到目前关于东欧新马克思主义研究力量的限度,我们一般没有把他们列入东欧新马克思主义的主要研究对象。

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

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大

林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接

地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS, 1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola, 1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布

洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。^①相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者

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

在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下：

20世纪50年代到70年代中期，是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期，也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说，这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点，打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式，同时，也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系，以及封闭的和落后的文化，力图在现存社会主义条件下，努力发展自由的创造性的个体，建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础，东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义，他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场，如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等；另一方面以异化理论为依据，密切关注人类的普遍困境，像西方人本主义思想家一样，对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期，东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力，推出了一批有影响的理论著作，例如，科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类

学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》^①、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方

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

其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响,例如,沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员,他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分,例如,赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗?》等,费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学:公共政策和社会福利》等,马尔库什的《语言与生产:范式批判》等。

四、东欧新马克思主义的理论建树

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

缘性、枝节性的延伸,没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解,需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的

系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》^①,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^②。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学

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

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

问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述；四是赫勒的《马克思的需要理论》、《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化，对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述，并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言：“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现，进而，人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”^①

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

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

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

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。

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

在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”^①,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种

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

典型的“新马克思主义”。例如，欧洲共产主义等社会主义探索，它们主要涉及实践层面的具体操作，而缺少比较系统的马克思主义理论传统；再如，一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家，他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源，而不是马克思理论的传人；甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者，他们对马克思的文本进行了细微的解读，虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”，但是，同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比，他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

五、东欧新马克思主义的学术影响

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

应该说，大约在20世纪60年代中期，即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期，其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究，他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而，即使在这一时期，东欧新马克思主义同西方马克思主义，特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述，从20世纪60年代中期到70年代中期，由《实践》杂志和科尔

丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。^①1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义与人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”^②。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回

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

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

到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”^①

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

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

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

欧新马克思主义著名代表人物的论文。^①此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。^②同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》^③于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。^④其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralistic in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

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

④ 其中,沙夫于2006年去世,坎格尔加于2008年去世,科拉科夫斯基于2009年去世,马尔科维奇和斯托扬诺维奇于2010年去世。

一个例子加以说明：从20世纪60年代末起，哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点，例如，他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向^①，在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点^②，在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述^③，在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解^④，等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到20世纪（包括新世纪）国际学术研究和学术交流领域。

六、东欧新马克思主义研究的思路

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

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

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

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

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

克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

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

革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

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

“理论研究”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

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

>>> 中译者序言

《资本论》逻辑的解析 与社会主义现实的反思

——一种新马克思主义角度的社会主义解读^①

米哈伊·瓦伊达(Mihály Vajda)是20世纪60、70年代在东欧产生重大影响的“布达佩斯学派”的代表人物之一。他是卢卡奇的学生,也是赫勒的学生,与其他布达佩斯学派成员一样深受卢卡奇“马克思主义的复兴”的影响,试图在马克思早期思想中吸取理论资源,对东欧现存的社会主进行批判以促进社会主义的人道化。从“匈牙利事件”开始,布达佩斯学派的成员们在政治上几经压制和排挤,后来赫勒、费赫尔和马尔库什流亡国外,只有瓦伊达一直生活在匈牙利,因此他在国际上的影响力不如其他人,但是这丝毫不影响他理论的深度以及他在布达佩斯学派中的重要性。瓦伊达的理论贡献之一就是他从政治哲学角度对现存的社会主义的批判和对人道主义社会主义的分析。《国家与社会主义》正是他的代表性著作,该书于20世纪80年代出版,收录了米哈伊·瓦伊达于20世纪70年代有关政治和社会主

^① 本书为教育部人文社会科学研究青年基金项目“布达佩斯学派文化批判理论研究”(14YJC720004);黑龙江省教育厅人文社会科学项目“布达佩斯学派文化理论研究”(1254b019)的阶段性成果。

义理论的九篇文章,这些文章可以说是布达佩斯学派在匈牙利盛行时期的作品,是能够代表布达佩斯学派典型思想的作品。尽管这些文章看起来五花八门,但是由于主题的相关性被收录在该文集中。其中作者的思想也经历了从在理论上帮助东欧改良向放弃改良东欧制度信念的转变,然而无论作者的思想发生了怎样的转变,正像作者自己所说的那样,“重要的是,我从未放弃我最初的价值观念,或者是价值选择”^①。这种价值信念就是促进社会主义的人道化。基于这一理论目标,他运用马克思的思想对现存的社会主义进行了批判,并分析了什么样的社会主义才可以被称作真正的社会主义。瓦伊达对东欧社会的权力结构和为其合理性服务的意识形态进行了批判,旨在为获取人的自由而努力。因为在当时的东欧社会,在斯大林主义理论和苏联社会主义模式的束缚下,人并没能获得比资本主义社会更多的自由,反而更加缺少自由。瓦伊达的《国家与社会主义》试图从马克思那里找寻理论原因来解释这一问题。瓦伊达认为,《资本论》所反映的马克思的思想解释不了现存的社会主义,现存的社会主义并非是人道主义的社会主义,通过对社会主义的异化和物化现象的批判,他对社会主义进行了深入的分析。

—

《资本论》通常被看作马克思成熟时期的作品,能够代表马克思的思想精髓。然而,也有相反意见,认为《资本论》之前的早期思想才是真正能够代表马克思思想的部分。东欧新马克思主义理论家大多反对将马克思前后期的思想对

^① Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 2.

立起来的做法,但是他们大都看重马克思早年的作品,认为早期作品包含的人道主义思想才是马克思思想的精髓。瓦伊达从《资本论》出发,分析了马克思思想的逻辑与《资本论》的逻辑的内在张力,认为其在写作《资本论》第一卷之后就中止了这种写作并非偶然。事实上,马克思生前只出版了《资本论》的第一卷,第一卷写完之后就转向了晚年人类学笔记的写作,第二卷、第三卷的手稿是之后写作的。针对马克思中间为何中断了《资本论》的写作这一问题学界一直也存在着争议:有人认为马克思在完成第一卷时认为这里面已经能够涵盖自己计划写作的全部内容,因而中断写作;有人认为马克思晚年是由于从共产主义向人道主义复归而放弃了《资本论》的写作;等等。各种观点都提出了自己的理由,瓦伊达的理由是《资本论》的逻辑与马克思思想的逻辑有所矛盾,马克思在分析阶级问题时遇到了这种矛盾故而中止了写作。

瓦伊达认为,在马克思的理论中存在着两个阶级:自在阶级和自为阶级,按照时间发展顺序,自在阶级应该先于自为阶级存在;然而在理论逻辑上讲,自为阶级却先于自在阶级存在。马克思思想的逻辑是从具体人的生存境遇开始的,这里具体的人指资本主义社会的无产阶级,这里无产阶级已经是一个自为的阶级了。正是因为工人阶级贫穷,他们才能意识到自己的生活状况,进而对这种状况进行改进,为了生存去改进社会关系。然而,《资本论》的逻辑却与马克思思想的逻辑不相符。在《资本论》中,马克思从资本开始推理,推出资本主义社会起决定性作用的关系是作为人的关系的资本。马克思所说的作为资本的生产关系是无产阶级,这是一个自在的阶级,只有市场规律被完全发现,无产阶级才能从一个自在的阶级转变为自为的阶级。但这是不能实现的,

当时匈牙利的哲学家、政治经济学家波兰尼已经揭露出自我调节的市场的普遍规律只是资本主义社会一个短暂的过渡时期,马克思推导的自在阶级向自为阶级的转变根本不能实现。然而,这也不能说马克思所揭露的隐藏在资本背后的作为一种“物”的人的关系不具有有效性,只是这不能必然揭露出资本主义社会存在两个阶级,自为阶级必然消灭自在阶级。因而,瓦伊达认为《资本论》的逻辑与马克思早期思想的逻辑存在着矛盾,这种矛盾就表现在阶级问题上,马克思在论述这个问题的过程中正是因为遇到了逻辑上的矛盾才重新调整了自己的写作计划。

二

对于《资本论》,瓦伊达除了分析其逻辑的矛盾外,还批判了其反映的经济决定论。《资本论》第一卷的序言中说道:“我的观点是把经济的社会形态的发展理解为一种自然史的过程”^①,但是这一思想被后来许多的马克思主义者解读为人类社会的发展是一种自然历史过程,很多第二国际理论家据此把马克思的学说片面地解读为“经济决定论”或“经济唯物主义”。他们认为,根据《资本论》全部的社会关系可以归结为一种生产关系,而生产关系又是由生产力决定的,所以社会的发展可以说是一种不以人的意志为转移的自然历史过程。在某种意义上,瓦伊达也倾向于这样来理解《资本论》。基于这种理解他分析了《资本论》的局限性:事实上从经济理论出发无法解释整个社会的运转,因为除了经济关系社会还存在着其他类型的关系,《资本论》却只把这

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第101~102页。

些关系解释为经济关系的上层建筑,认为一切关系都是由经济关系决定的。事实是从经济关系中不能推导出其他一切关系,资本主义社会没有其他类型的基本关系也不可能存在。通过对《资本论》局限性的分析,瓦伊达得出马克思主义的方法在本质上就是“还原论”：“把权力关系即主从关系还原为经济剥削关系,把社会形态还原为表达经济依存关系的社会经济形态,把社会群体构成还原为阶级,并把相应的社会冲突还原为阶级冲突。”^①这种还原论导致的结果就是：分析并希望只改变生产领域的决策机制，“它的起点是,生产决策特权的废除必然导致各种决策特权的废除”^②,这是一种基于生产对社会的定位,但是问题恰恰不是如此简单,在生产领域之外更重要的是存在着其他方面,在瓦伊达看来这即是文化方面,也是众多东欧新马克思主义者的一个理论共识。瓦伊达认为,马克思主义将社会关系还原为资本的关系、经济的关系并试图通过终结这种资本的关系与经济的关系,即通过终结生产资料的私有制来结束异化的社会。立足于这种解读,瓦伊达提出社会的异化因经济关系的变革而结束是不可能的,因为社会关系是复杂的,从经济关系中不能推导出一切。所以,在瓦伊达看来,基于马克思主义的这种理论建立的社会主义并非真正的社会主义。就社会决策来说,在个体总体的社会(这是瓦伊达所认为的理想的社会),即真正的社会主义社会,个体参与社会决策是通过社会群体来实现的,即使这个特殊群体能够完全代表个人利益,个人也要服从群体,所以做决策的只是权力机构,不能够

^① Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 6.

^② Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 8.

保证每个个体的平等机会和自由。“我坚信,更多的社会主义只能通过更多的民主才可能实现,财产只是一个决策领域。”^①一些马克思主义者从《资本论》中归结出的经济决定论也影响了整个马克思主义的发展,使这种理论在马克思主义中长期居于一种主导地位。甚至卢卡奇也受到了这种观点的影响,瓦伊达说:“事实上,卢卡奇的历史概念通常纯粹是一种经济决定论。关于资产阶级世界的历史,他接受了一种经济决定的决定论,即使他这样做是通过被赋予的阶级意识这个中介完成的,这种被赋予的阶级意识的演变——等于革命自身——是必要的。无产阶级不能逃脱它的使命。”^②所以,瓦伊达提出,应当从方法上避免进入马克思主义的魔力圈,认为要超越现存社会主义和资本主义必须走出马克思主义总体性的范畴,只有超越了这种总体性的范畴才能脱离政治、经济这一主导性逻辑,从而在文化层面复活启蒙对个人自由和民主价值的强调。瓦伊达批判马克思的《资本论》针对的就是其将权力的政治形式还原为财产关系,没能理清“政治权力关系尽管以多种方式与经济关系交织在一起,在资本主义条件下仍然与经济关系不一致,不能从经济关系中获得,也不能构成经济关系的上层建筑”^③。

瓦伊达对马克思《资本论》中所存在问题的分析的目的并非就理论谈理论,而在于否定那种认为《资本论》是马克思最成熟的理论的观点,瓦伊达就从阶级分析出发,对《资本论》的理论逻辑提出质疑,进而否定了当代一些马克

① Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 10.

② Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 49.

③ Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, pp. 68-69.

思主义依据《资本论》而归结出来的经济决定论思想,在理论上为回到马克思早期人道主义思想做了铺垫。

三

二战后,东欧各国在苏联的帮助下建立了社会主义国家,然而却并不是独立自主的社会主义国家,而是完全按照苏联模式建立起来的社会主义国家。因此,这种社会主义对政治、经济的控制与东欧人长期对独立自主的渴望存在着矛盾。尽管在苏联的帮助下,东欧各国经济得到了迅速的恢复和发展,然而,高度集中的计划经济虽然使经济数字不断增长却使人民群众的生活处处受到压制;国家社会主义在政治管理中采取的专政方式,导致了以计划经济为基础的高度集中的政治权力。这种社会主义逐渐引起了越来越多人的理论质疑,这是马克思所说的那个美好的共产主义吗?社会主义究竟应该是什么样?社会主义一定是压抑个性和多样性的吗?这一系列的疑问都需要马克思主义在理论上予以说明,瓦伊达正是从马克思的思想出发,对社会主义问题进行了探索。

瓦伊达认为,社会主义理论的任务是要澄清国家问题,因为“如果社会主义到现在只能以一种极权国家的形式历史地实现其自身,而不是通过自由生产者的自由联合的形式来实现,那么,掌控国家的问题就是每个社会主义者的职责”^①。以斯大林主义为基本精神的现存的社会主义国家对民主和自由的压制并不是马克思的理论造成的,但是瓦伊达认为,我们也必须看到马克思思想的有限性,其不是在一切

^① Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 63.

时间一切条件下都适用的。马克思的伟大在于对资本主义社会剥削现实的解释。根据马克思对资本主义社会问题的理解思路,国家不过是资产阶级压迫的工具而已,政治力量也只是工具,而政治权力又来源于经济权力,是建立在私有制基础上的。所以在资本主义社会,政治权力无疑具有工具性的特征,私有财产决定政治国家,最终国家只是财产关系,所以要想改变政治权力只能推翻私有财产。瓦伊达认为,只有在试图理解真正现存的社会主义的时候,才会发现马克思的这种社会分析方法是片面的,因为财产关系无法阐明社会结构,瓦伊达认为自己正面临着一个财产关系被政治权力关系创造的社会;而且马克思始终未能解释出现在现代生产过程中,怎样才能废除工作的强迫特征。所以,根据马克思的概念框架理解现存社会主义是失败的。在当今世界,经济关系独立于其他社会关系的社会不存在。在东欧国家,虽然废除了生产资料私有制,但并不意味着资本主义的终结。东欧国家的现存社会主义是一种新型的社会形态,既不同于资本主义也不同于马克思所说的真正的社会主义或共产主义,因为还存在着剥削和压迫。当时在东欧社会主义国家,废除了生产资料私有制却产生了特殊政治派系,统治精英从所有权中获利并剥削工人阶级;以计划经济取代市场经济却使生产变为目的本身,不能维持生产和消费间的平衡,逐渐导致了专制权力和腐败;经济、政治以及意识形态权力彼此相辅相成,市民社会与政治国家不再分离,私人空间的利己主义却并未被废除,完整的权力结构控制了所有公共领域,经济成为政治意识形态的附属品;制度的总体性特征形成,制度虽然通过经济改革来调节经济,然而却使得市场机制走向了倒退,因为没有政治重组的经济改革必然失败;权力结构试图寻找武力之外的镇压方式,官方意识形态的方式却失败了。

所以,当时东欧的共和国和无产阶级专政对私有制的废除意味的只是政治权力的转变而非人类关系的变革。然而,只有人类关系的变革才真正意味着利益世界的改变。当时东欧共和国的无产阶级专政并非改变利益的关系,所以现存的社会主义并非真正的社会主义。

四

通过对马克思思想的分析,瓦伊达认为“真的”马克思保留下来的非常少,“因为事实上不管马克思的思想怎样发展,理论的出发点却不是对资本主义关系的社会批判,而是面对无产阶级运动发动的实践现实对资产阶级世界秩序的哲学批判”^①。瓦伊达通过异化批判的三个环节来检验马克思的这种哲学批判,这三个环节就是哲学人类学的、政治的和意识形态的异化批判。瓦伊达认为,从三个环节来检验对异化的批判,都证明马克思对异化的废除同时意味着个体自由的取消,所以马克思所描绘的乌托邦也只能是不自由的民主。事实上,共产主义是民主的社会主义,但是现存社会主义却演变为一种国家社会主义,缺乏民主,所以国家社会主义是社会主义的一个变种。在国家社会主义的政治管理模式之下,社会主义并未达到那个时代人们对社会主义的期望,因为人在这种社会主义社会没有获得更多的自由而是更少。“人们已经意识到,工人不能再为资本家工作,而在国有企业中,也没有拥有比以前更多的自由,去决定生产什么和怎样生产(一些理论声明宣布,削减自由权利就可以达到拥有更多而不是更少自由的状态。即使在这些声明中,这种

^① Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 80.

自由也是社会主义的一种特殊许诺)。而且,正是由于自由权利被收回,因此工人更加缺少自由:自由工会也不是被设计用来限制财产权的,或者去干预生产什么和怎样生产的问题,但是没有自由工会,工人的自由就更加受限了。社会主义国家的相互依存意味着对这些国家的自由的严重限制(保守地说,尤其是在1956年以后)。”^①当时东欧的国家社会主义一直在试图统一社会,使那些出于自身利益给政治权力施加压力或影响政治权力的那些特殊群体不可能存在,行使权力的是名义上代表大家利益的特殊群体。瓦伊达认为这是不正义的,“一个正义的社会确保所有个体都享有平等的可能性和自由,必须以其相互交织的特定群体之间的对抗为基础(每个个体都属于许多不同的群体),而不是以对特殊性的取消为基础,不是以社会的完全整齐划一为基础”^②。在正义的社会中,每个个体和特殊的群体应该有平等的机会表达自己的利益和需要,而在当时东欧社会主义国家根本不允许特殊群体的存在。

通过对国家社会主义的批判,瓦伊达说明了国家社会主义事实上只展现了政治国家,以政治国家吞噬了市民社会,在这个政治国家中人们没有机会表达自己的利益和需要。民主的缺乏导致了各种社会问题的产生,在某种程度上激化了现代性的危机。然而,实践证明政治民主恰恰是社会主义最需要的,社会主义只有在民主的框架中才可能实现。事实上社会主义不是通过压抑特性来实现的,恰恰相反只能通过鼓励特性来实现。瓦伊达认为,如果要在现存的制度框架内

^① Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 4.

^② Mihály Vajda, *The State and Socialism: Political Essays*, London: Allison & Busby, 1981, p. 10.

进行真正的改革就需要为民主政治而战,这是必需的一步。国家社会主义过分集中的权力结构正是民主缺乏的表现,所以只有将民主补充到社会主义中去才能促进社会主义的人道化。

在《国家与社会主义》这个文集中,瓦伊达主要阐释了两个问题:一个是分析了《资本论》的逻辑,批判了一些马克思主义者依据《资本论》所形成的经济决定论立场,以此作为恢复马克思的人道主义思想的理论根基;另一个是对社会主义问题进行阐发,在理论上对国家社会主义进行批判,对什么是真正的社会主义进行说明。在整个过程中,瓦伊达注重从政治层面阐释现代性危机在东欧社会主义国家的表现,并以民主为突破口,认为民主才是东欧社会主义的出路。瓦伊达的解读具有时代性,他对国家与社会主义问题的解读完全是以现实为出发点的,完全反映了时代的现实状况,并提出了解决现实社会问题的思路。可以说,瓦伊达在政治层面对国家和社会主义问题的分析与理解确证了整个东欧新马克思主义的理论宗旨,他运用马克思的思想对政治国家和社会主义都进行了独到的分析,看到了马克思思想的理论限度,也在某种程度上照应了卢卡奇“马克思主义的正统在于方法”的观点。

然而,我们同时也应该看到瓦伊达对社会主义的这种分析存在的局限性:

首先,瓦伊达在《国家与社会主义》中简单地把《资本论》等同于经济决定论,这是对马克思思想的误解。马克思和恩格斯本人都明确拒斥和批判过经济决定论倾向,马克思在致帕·瓦·安年科夫的信中在批判蒲鲁东的时候就说道:“经济范畴只是这些现实关系的抽象,它们仅仅在这些关系

存在的时候才是真实的。”^①特别是恩格斯在给布洛赫的信中说：“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。……如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素。”^②所以不能把马克思的思想等同于经济决定论。对于这一点伊格尔顿在《马克思为什么是对的》中已经进行了说明：“那种认为马克思将所有事物都归因于经济的说法是一种可笑的过度简化。在马克思的理论中，是阶级斗争塑造了历史进程，而阶级并非单纯的经济因素所能概括的。诚然，马克思一般将阶级视为一种生产方式内占据同一场所的一群人。但我们所说的是社会阶级，而不是经济上的阶级，这一点是十分重要的。马克思所写的，是‘社会’的生产关系和‘社会’革命。如果社会生产关系优先于社会生产力，那么很难理解为什么那些明目张胆地贴着‘经济’标签的东西会是历史前进的主要动力。”^③实际上，对《资本论》进行一种经济决定论的解读是第二国际理论家和苏联的马克思主义理论家所做的事，他们片面地对马克思的思想进行了一种经济决定论的解读，认为马克思把经济发展当成社会历史进程中唯一起决定性的因素，所以只需要依据经济发展的客观规律就能实现资本主义向社会主义的过渡。瓦伊达在批判经济决定论的时候实际上是把第二国际理论家和苏联马克思

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第536页。

^② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第695~696页。

^③ 伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，李杨，任文科，郑义译，新星出版社2011年版，第123~124页。

主义理论家的思想等同于马克思本人的思想,认为马克思将经济关系视为影响社会发展的唯一因素,而实质上马克思哲学恰恰是对将资本主义社会经济规律当作“永恒的自然规律”的经济决定论的批判。《资本论》反映的并非只是一种经济决定论,东欧新马克思主义的另一位思想家沙夫就揭示了《资本论》中所包含的异化理论和人道主义思想。沙夫说:“异化劳动削弱了人的个性,使他屈服于劳动分工,甚至将他转变成机器的一个附属物。(这个观点在《资本论》中不断出现。)”^①马克思在《资本论》中确实表达了这种思想,“正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样,人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配”^②。异化问题在马克思的晚期著作尤其在《资本论》中也不断出现,特别是以商品拜物教的形式出现,《资本论》正是对异化问题所做的实践分析。如果把《资本论》单纯地理解为一种经济决定论就不能揭示出《资本论》中所蕴含的无产阶级和人类解放的思想了。

其次,现存的社会社会主义之所以采取高度集中的国家社会主义政治管理模式,一方面与社会主义革命首先发生在苏联和东欧等相对落后的国家的客观制约条件有关,由于新建立的政权的巩固需要整个国家把力量集中起来应对生死攸关的任务,而集中就需要国家的干预,这就为国家社会主义过分集中的权力结构埋下了隐患;另一方面与斯大林主义和苏联社会主义对社会主义的僵化理解有关,“斯大林把这样的国家宣布为工人的国家,把国家集中全部权力的思想看作实现了被奴役人民的希望和愿望的社会主义,于是斯大林使用

^① Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, McGRAW-HILL BOOK COMPANY, 1970, p. 126.

^② 《马克思恩格斯文集》第5卷,人民出版社2009年版,第717页。

自己典型的苍白乏力的意识形态赋予这个国家以另一些标签和特征,而这些标签和特征也是完全背离马克思主义思想的”^①。瓦伊达错误地脱离了这些历史条件,把现存社会主义的问题简单地同《资本论》的逻辑联系起来。所以,对待瓦伊达的思想也要辩证地看待,用批判的眼光来审视思想才能更好地理解思想。

《国家与社会主义》这本书的翻译及出版要特别感谢衣俊卿老师,不仅因为衣老师对这本书思想及主要术语的把关,还因为衣老师为东欧新马克思主义思想的译介所付出的巨大努力。另外,还要感谢陈喜贵老师为本书的校译付出的辛苦劳动,正是陈老师的工作使我原本翻译中的许多错误得以纠正。由于译者初试翻译且水平有限,错误在所难免,因此欢迎大家的批评指正。

杜红艳

2013年2月24日于哈尔滨

^① Predrag Vranicki, *Marksizam i socijalizam*, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1979, p. 105.

导 言

1

本书收录了20世纪70年代以来我所写的政论和理论文章。如果读者们觉得收录于本书中的文章五花八门,那么,在这里我该为这些文章的结集出版做出合理性论证。当然,作者的辩解几乎也没有什么用。我自己完全意识到了这种杂乱无章。我并不怀疑,尽管这些文章拥有几乎相同的或至少相关的主题,但它们常常彼此大不相同,不仅就它们的“分类方法”(categorical apparatus)而言是不同的,而且就它们所涉及的世界观也是不同的——这个事实乍看起来是相当令人生厌的。尽管现存的社会主义(对此,你无话可说)没有实现上个世纪对社会主义的任何人道主义期许,但本书中一些文章仍极力地为在这个世界上实现“真正的”社会主义寻找途径;另一方面,其他一些文章不是把社会主义当作一种社会形态(social formation),而是当作一种用来限制市场经济的积极的对抗力量,因为这种市场经济的后果毁灭了人和自然。其中一篇文章把这样一种事实作为出发点,即不存在社会特殊性(social particularity)——甚至不存在一个占社会大多数的被压迫、被剥削阶级——其利益的实现可能产

生更多的人类社会条件,因为“利益”,即一种被缩减为占有欲的需要,只不过是资产阶级社会的一种动力,它把异化推向极致。另一方面,另一篇文章认为如下情况是所欲求的,即各种各样的社会特殊性——彼此交叉的所有的特殊群体——应该实现他们的利益,将其作为可达到的社会目标的最大值。一篇文章支持人的“类存在”(species being)的普遍化,另一篇文章则认为甚至对这个概念的使用都近乎对极权主义社会的辩护,等等。我能够继续列举出这本书中所具有的各种矛盾。显然,这些论文没有表明一个统一的甚至是一个相对统一的政治和社会理论概念,充其量只能表明其作者的理论发展。既然如此,那为什么这些文章应该保证使公众感兴趣呢?

原因之一在于,在20世纪70年代马克思主义处于危机的十年,作者的这种思想发展是很典型的。不管怎样,许多东欧人的思想发展是很典型的。在60年代,他们作为忠实的社会主义者,一直在寻求马克思主义的革新,一直在等待马克思主义的复兴(格奥尔格·卢卡奇),同时——与这一意识形态信念并非无关——一直希望改革东欧的制度,并一直在试图促进这些改革;而到了20世纪70年代,他们意识到,要想理解他们的世界,他们就不得不冲出马克思主义教条的藩篱,因为恢复去除“教义扭曲”(dogmatic distortions)的本真学说并不足以达到这一目的。同时,他们放弃了对改革这一制度的可能性的信心——在日常表述的意义上。为了避免误解,我不得不强调:对于我来说,放弃改良主义努力并不意味着——如果我没有弄错的话,这种情况仍然是典型的——我变成了一个革命者。改革和革命之间的对立也是从马克思主义的武库中借用来的观点。如果我不再相信可以改革这个制度的话,这仅意味着我得出的结论是,

人道主义价值——特别是自由的价值，它同样是由原初的社会主义理念所激发的——的渐进发展，只能通过结构的彻底改变来达到了。重要的是，我从未放弃我最初的价值观念，或者是价值选择。这是极其简单的：自由比缺乏自由要好，人们应该进一步为人类个体和群体等创建平等的环境。我要强调的是：我一直保持我的价值观念，但不是我的信仰。丧失信仰可能意味着两种不同的情形：一种情形是放弃，也就是保存对信仰的需求而不保存信仰本身（例如：我愿意相信社会主义是可能的，但是我不得不承认它只是一个美丽的白日梦）。但是信仰的丧失也可能意味着其他的东西，即知识、信念（conviction）。所以，我将我最初的社会主义信仰（这种信仰在这卷文集集中的许多文章中仍旧保存着）换成一种坚定的信念，当然，可能没有换成知识。这种信仰是，如果人是自由的，那么他们——即使在最困难的条件下——做些事情来建立更自由也即更民主的共同生活形式，至少不是不可能的。让我以哲学的语言来表达自我：慢慢地，我已经一步一步地疏远黑格尔，有时甚至以一种非常不公正的方式误解他。我不想再找寻世界精神去哪里了，创立“真正的”自由、创立社会主义的既定条件去哪里了。世界精神仅仅相对于相信它的那些人存在着。社会主义作为继史前时期或完全罪恶的时代之后的真正历史——这个宗教救赎的学说——不再适合我了。让我们把问题反过来说。在这个我们生活的地方，我们非常熟悉的地方，我们最能把握住形势、把握潜在的或日益尖锐的社会冲突的地方，为了获得更多的自由，为了解决这些冲突以促进民主，我们能做什么？

这种态度的转变——读者可以在我这些文章中追寻到这种痕迹——在我看起来非常典型。大多数东欧知识分子的特点是，20世纪60年代，他们仍然想要维护或者重建真

正的马克思主义。即使还存在(当然存在)其他的道路,但如果有些人保持着他们的(我们的)最初信仰,并且其他人也变得“顺从”了,那么这种态度的转变也是典型的。然而,我不大肯定,在维护我的理论主张时,我是否也与上述的大多数人有关联。在从信仰到信念的路上,许多知识分子越来越确信,理论主张,哲学主张,对真理的追寻,只不过是宗教需求的伪装形式,其必然结局是,我们迟早将作为新的信仰的骑士,再次把自己当作是“类存在”的代言人,而后从我们新的信仰的高度,俯视那些为他们的利益、为旧的世界秩序所俘获的人,还有那些不能为了这个新的真理和我们一起战斗的人。我必须承认我对于乌托邦的热情也不高——尽管我确信只有那些被看作是必然的乌托邦才是“危险的”。我的反乌托邦态度,或者说是我在这个方面的中立态度,不是反理论的。我最感兴趣的是,在我所生活的社会中,哪些是最激烈的冲突,需要人们去解决,而潜藏于这些冲突之下的是,现实存在的但在既定的社会结构中又未被满足或在一定程度上不可满足的需要。潜藏的需要只有通过“我们”而不是通过个人自己来实现,因此,我们应该试图超越我们的世界,但我并不想将潜藏的需要归因于任何人。但是即使我的出发点是现实存在的、活生生的、在某种程度上明确的需要,没有一种理论,我又如何来选择立场呢?如果我不认为所有现实存在的需要能够被满足以及将会被满足——我承认,我不认为是这样——那么我必须支持一种需要而反对另一种需要。任何冲突都会有很多解决方案。如果我从这些可能的方案中选择了一种,我就需要为这种方案提供论据。这些论点的基础可能仅仅是一种理论。我知道,在这些论点所源自的那种理论之外,最终总能找到一种选择。人是自由的、理性的存在——两个特征都很重要——他能够甚或必须为

他的选择提供论据。所以他不能回避一种理论。

这样,从一种批判东欧的权力结构及为其合理性服务的意识形态的视角,我受到启发,写出了这些政论文章。在每一篇文章中(最早的文章写于1972年,最晚一篇文章写于1979年),这种批判中的最重要价值就是自由。我相信东欧社会主义还没有履行它的许诺,还没有在这种抽象层面上创造出一个自由的社会,在20世纪60年代初期,在我开始理论活动时,这种信念就已经表达得非常清楚明白了。人们需要从各种不同的层面和维度上去理解自由的缺失。人们在所谓资产阶级自由权利缺失的情况下看待它,在现有权利被削减的情况下看待它。人们已经意识到,工人不能再为资本家工作,而在国有企业中,也没有拥有比以前更多的自由,去决定生产什么和怎样生产(一些理论声明宣布,削减自由权利就可以达到拥有更多而不是更少自由的状态。即使在这些声明中,这种自由也是社会主义的一种特殊许诺)。而且,正是由于自由权利被收回,因此工人更加缺少自由:自由工会也不是被设计用来限制财产权的,或者去干预生产什么和怎样生产的问题,但是没有自由工会,工人的自由就更加受限了。社会主义国家的相互依存意味着对这些国家的自由的严重限制(保守地说,尤其是在1956年以后)。我认为没必要再这样说下去了。这种社会状况只有借助黑格尔的“被认识的必然性”(recognized necessity)才能被解释为自由,但是我们已经不幸地意识到的这种必然性潜藏在哪儿呢?

只要我所继承的世界观的基础是这样一种历史-哲学框架,即把人类历史划分成各种生产方式,我所能够想象出的对东欧社会的批判就只能以两种方式进行。这是二者择其一的问题,西方左翼的大多数人甚至至今还在与之奋争。他

们不想不忠诚于自己对一个更自由、更正义、更人道、更文明的社会信仰(而资本主义不是一个自由的、人道的、正义的和文明的社会),但是他们也不想要对另一个不自由、不正义(等等)的社会负责——对于这个社会的现实,他们已经不能再闭上眼睛装作看不见——尽管那样可能会更方便。这种选择大概是这样的。要么我们就必须把社会主义理解为一种不能达到的梦想,而且所有为实现这个梦想所做的努力都会滋生极权社会的幽灵。也就是说,我们必须接受清醒的、经过深思熟虑的自由主义者对社会主义的反驳,即自由是统一的和不可分割的,因此财产自由也是其中一个部分;因此,如果我们不想要接受财产自由——即资本主义及其所有特征——的直接后果,那么,我们就不得不面对对自由的限制;否则我们就不得不向资本主义妥协。要么我们就必须相信东欧的社会制度与任何类型的社会主义都没有关系,与马克思主义更没什么关系;马克思主义已经被扭曲、篡改了(当然,这是东欧不发达的一个直接后果),而我们的任务恰恰是从马克思那里发掘出真正的马克思主义,即一种关于非异化的社会的理论。要么在资本主义面前投降,要么坚持马克思主义的复兴——我们看不到,我看不到,任何其他出路。

本书中《法律、伦理和利益》这篇论文是这股革新热潮的典型产物。像每一次所谓的复兴一样,这一复兴也十分广泛地设立了其目标。例如,它不动声色地从马克思主义中排除掉它的基本思想,即建立无阶级社会的唯一的方法是,实现资本主义社会中被压迫、被剥削阶级的利益,即无产阶级的利益。格奥尔格·卢卡奇,马克思主义复兴的发起者和最伟大的理论家,已经为1919年的这一工作奠定了一个理论基础:“正统的马克思主义并不意味着无批判地接受马克思研究的结果。它不是对这个或那个论点的‘信仰’,也不是

对某本‘圣书’的注解。恰恰相反,马克思主义问题中的正统仅仅是指**方法**。”^①但是对我们和对我自身来说,这一辩证方法的本质应该是什么还相当不清晰。我试图把它解释为一个中介,一方面是真实的、现实存在的需要和努力与另一方面是一个无异化社会的乌托邦(“中介的神话和现实”)。但是早在1972年,我不可避免地意识到放弃无产阶级的神话意味着我再也不会有一个起点,我不知道哪种社会力量能够实现我的社会梦想。仅存的保证是一种信仰,就像我们所知道的那样,这种信仰要排山倒海——当然,总是要借助全副武装的骑士来实行,他们煽动“群众”,将自己的真理强加于世界,即使违背其意愿也在所不辞。

我花费了相当长一段时间才理解到马克思主义复兴的观点不再适合我了。这种复兴要么会再次产生一场左派激进的先驱运动,某种如共产主义运动起初发生的那样,要么会直接充当一种虚弱的智力之梦,充当镇定和抚慰我们良心的药剂:我们没有放弃什么,我们正在维护我们神圣的人类价值,如果这个世界不需要我们的人道主义的社会主义(清除了一切偏见和危险教条),那么情况将变得更坏。我不想在这些可供选择的方案中选任何一个,所以,我别无选择,只能承认,要放弃的正是马克思的方法,而不仅仅是他的考察结果,不仅仅是对这个或那个论点的信仰。在这些理由的基础上,我超越了马克思主义的魔力圈,一步一步地开始认识到这种方法的本质是什么。这种方法的本质就是还原论(reductionism):把权力关系即主从关系还原为经济剥削关系,把社会形态还原为表达经济依存关系的社会经济形态,把社会群体构成还原为阶级,并把相应的社会冲突还原为阶

6

^① 参见卢卡奇:《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》,杜章智等译,商务印书馆1992年版,第47~48页。——译者注

级冲突。

如果我抛弃这种还原论,就不会再有抽象意义上的资本主义和社会主义了。所存在的是这样一些社会,它们被具体的、特殊的历史传统和特殊的历史的(许多情况下是自然的)禀赋所决定。在某种情况下,一个或许非常重要的例证是,比如说,大部分生产资料是私人占有的,即没有政治权威能够干预所生产的价值的分配或生产力的分配,或者——在另一种极端情况下——政治权力的拥有者掌握着整个生产和分配领域。然而,在个人和社会群体(社会由它们所组成)的关系中,财产关系群体只是一个例子。如果我抛弃这种还原论,那么在社会群体的构成中,社会的阶级划分群体就不再是唯一重要的和决定性的因素。而且,我必须思考这样的事实:即使在一个社会中阶级甚至根本不起作用,甚至根本就不存在阶级,但这个特定社会也可能有着明确的等级结构;即使在这样的社会中,那些被压迫而不能实现自身利益的社会群体还是可能存在的;因此,我必须看到,废除阶级差别不会自动地创造一种同质化的社会,在其中所有个体的社会地位都将是平等的,并且个体和社会整体之间将不存在中介。如果还存在社会群体构成的其他因素,(如果存在阶级差别的话)这些因素或者从属于阶级差别,或者与它们一样,有时甚至比这些差别扮演更为根本的角色,那么为了理解一个社会,我首先必须看到,社会群体构成的异质因素、利益关系,以及相互交织的现存的并持续变化的社会群体间的依存关系。

甚至在我还没有怀疑阶级关系的决定性作用的时候,我采取的第一个步骤就是排除还原论以及与其相关的形态理论。我先是分析法西斯主义和法西斯独裁,接着分析国家甚

7 或在社会主义理论和当前社会主义实践过程中国家的作用

(“国家和社会主义”),在此过程中,我被迫懂得,不能从经济权力推导出政治权力。我必须承认,这并非是一种非常新颖的思想,但是对于一个来自马克思主义阵营的人而言,如果他想理解 20 世纪的历史,他必须发现这一思想。

我被迫意识到,我们绝不能在这个或那个社会群体的社会经济主导地位中寻找政治权力的来源(即使在特殊社会的特定历史时期,国家作为剥削阶级的暴力机构而起作用,我也不能保证这种表达能够完全被采用);在一些时期,这个或那个社会群体的社会经济主导地位是明确的,即使在这些时期,现代意义上的国家,这个与社会相分离的权力机构,也不是必需的。对于这些来源,我们必须在这样的社会环境中去寻找,在其中,没有任何社会群体能够代表社会整体,大多数不同的社会群体都已提出参与权力的要求。

社会权力只是一些规则的总和,这些规则决定着某种社会的再生产。如果这种再生产根本没有动力,如果在一段很长的时期内,经历了无数的世代更替,一个社会只是自我重复(这样一个社会是否存在过是值得怀疑的,但是先让我们来假想是这样的),那么这种权力原则上可以一种规则体系的形式而存在,在个体社会化过程中,这些规则为所有个体所内化:权力被注入每一个人的身体之内。如果社会共同体有某种动力,但它又是一种小型的社会共同体,如果组成社会共同体的个人能够很容易地将其所有个体和个体关系的体系看作一个整体,那么原则上每个个体都能够参与到必要决策中来,即对于单个的个体或群体来说,没有必要在决策制定中发挥一种特殊作用(直接民主是否存在过也是值得怀疑的)。然而,如果我们正在谈论的是庞大复杂的社会,而这种社会基于劳动分工(而且它们总是有着某种动力),那么即使在原则上也只有两种可能:要么是确定的社会群体垄

断了整个社会的决策,即权力,要么是这个社会创造了一种制度体系,其目标是为整个社会做决策。如果没有这样一种制度体系——即废除独立的政治国家——那么,即使在原则上来说,管理社会运行的可能方式也只有第一种了。马克思主义的社会主义消除社会 and 国家的分离,将国家重新融入社会,这些做法产生了奇怪的后果。自从革命之初以来,马克思主义的社会主义就一直在试图使社会整齐划一,使各种特定群体不能出于自身利益给政治权力施加压力或影响,并且把政治权力看作直接是社会整体的代表(至少是大多数人的代表),以此来压制特殊群体的利益。然而,政治权力——决策机构——还是存在。在其中起作用的个体起初不属于一个在社会上独立的群体(他们完全是出于政治的考虑而被选作先锋队),但是通过强力压制社会群体的利益会导致这样一种境况:构成政治权力的群体在社会上最终也孤立起来,也形成自己特定的群体利益;从长远来看,只有这个群体的利益才占优势——它好像是整个社会的利益一样。如果要思考那种现代极权主义社会(主要是基于马克思主义意识形态)中政治权力和社会的关系,我们将会看到这种社会在很大程度上类似于封建社会(大庄园社会),不同之处在于,构成社会的个体原则上拥有平等的政治权力,而“只是”在实践中他们才不能实现自己的意愿,不能干预社会决策。作为不同的、不断变化的社会群体的成员,个人不能表达自己的特定利益,也不能违背权力群体——它以虚构的全社会利益(被视为唯一合法的利益)的名义来行为——来主张自己的利益,因为从形式上来讲,这个权力群体不是一个社会上独立的特殊存在,而只是社会决策得以实施所借助的手段。

在某种程度上来说,这是马克思主义还原论的必然结果,事实上,它分析并希望改变的只是生产领域(在这个词

最狭隘的意义上来说)的决策机制,而不是总体的社会决策机制。(在《从传统视角看现存社会主义》中,我讨论过这样一个难题:只有在民主决策形式根本不存在或者只是零星存在的地区,马克思主义的社会主义才能产生。)它的起点是,生产决策特权的废除必然导致各种决策特权的废除,因为社会只不过就是生产(在这个词最广泛的意义上来说)。同样地,它将整个市民社会描述为资本主义,把整个社会关系网络简化为资本的关系,并且期望,资本家和雇佣工人之间主从关系的终结,会导致所有主从关系的终结,进而导致所有特殊主义(particularism)的终结。它寻求用社会主义取代资本主义,仅仅根据如何分配劳动力和所生产的价值来区分现代社会,对所有社会进行辨识,分清生产资料私有制在哪些社会存在,在哪些社会不存在,把所有不直接属于生产领域的社会关系看作附属的,看作依赖于生产领域的。事实上,在这一过程中,马克思主义接受资产阶级关于市民社会的意识形态观点来表明:与传统社会相比较而言,市民社会似乎已经建立了政治法律平等,使社会决策完全是民主的、“平等的”;之所以这种平等就其“内容”而言并不存在,好像是因为财产领域的不平等即私有制使然。如果我们废除后者,那么真正的民主社会,继而是社会主义将立即产生。马克思主义理所当然地认为,政治民主只是社会成员政治上和法律上的平等,这种平等只要用财产平等来补充(所有个体的集体财产只是财产平等的一种形式),那么所有的特权和弱势都将不再存在。但是,民主的本质不仅仅是孤立的个人在政治法律上的平等[后者甚至也适用于“大众民主”(plebiscitarian democracy),即极权主义独裁],而是社会决策的全部总和,以其组织框架,它使每个个体都能够表达和主张自己的利益,同时顾及并受制于其他个体的利益。如果我们把社会看

作个体的总和,这种可能性仍旧必然是虚幻的,因为比照个体利益,决策机构(权力机构)总能指向他人的(间接)利益。只有在那些(从某种观点来看)有着相同处境的个体组织起来,进行共同的公开对抗时,即以特定社会群体的面目出现时,对利益的表达和主张才能发生。那么这种有组织的对抗也为社会创造了一个机会,去限制在决策机构中工作的个人维护自己特定利益的可能性;即使这些个体要主张他们自己的特定群体利益,他们也要跟其他群体一样,即他们不滥用自己的权力。只有在这种情形下,权力才只是决策机构,即社会的工具。一个正义的社会确保所有个体都享有平等的可能性和自由,必须以其相互交织的特定群体之间的对抗为基础(每个个体都属于许多不同的群体),而不是以对特殊性的取消为基础,不是以社会的完全整齐划一为基础。当然,民主是一场运动(就像马克思主义的共产主义想要变成的那样),而不是一种社会事态:没有完美的民主,只是因为——即使没有其他原因——历史是存在的,活力是存在的,新的社会特殊性就会不断应运而生;它们必须发现自我,并为自身能为社会接受而奋斗。组织形式显然也不是给定的。但是有一件事情是确定的:没有公民的自由权利(并且首先是结社的自由),任何社会民主都不能实现。

如果我现在思考社会时主要关心政治问题(决策、政治权力),而不是生产关系,如果我不再在社会形态中思考(这样在我眼中社会主义就不再是能够达到的目标)而是在社会决策机制中思考(它们在不同的社会有很大的不同——不是与基本的财产形式无关,但又远非与其一一对应),如果我认为,在每个社会所要实现的目标或理想只是在给定条件下可能实现的民主最大化,那么当然,这并不意味着生产关系的民主化(即在最严格意义上的财产民主化)对我来说已经

变得不重要。但是,通常意义上的社会主义并不优越甚或等于民主问题。社会主义的问题是民主的一部分。对剥削者的剥夺本身不是目标,甚至远不止于此,因为到现在为止,即使在生产过程本身中,这样做给直接生产者带来的不是更多而是更少的决策机会,更别说在整个社会决策过程中了。我坚信,更多的社会主义只能通过更多的民主才可能实现,财产只是一个决策领域。

更多的民主——最终是富有人情味的民主社会主义——当然不是一种新的假设。它也通常出现在马克思主义的复兴中(包括我自己的作品中),其作为一场运动能够应运而生也正是因为现存社会主义的反民主性质。民主形式的要求也不是不存在的,其出发点是没有民主就没有也不可能有社会主义。但是,民主仍然是社会主义“内容”的“形式”;民主仍然是一个条件,没有它就没有社会主义,但它与社会主义的内容没有关系。社会主义在客观上已经实现,只有当它采取民主的形式时,它才能变成主观的,也唯其如此,社会主义的内容和形式才联系在一起。这一表述来源于卢卡奇。那时我不同意这种观点;但是,我现在再看,他那时是与自己保持一致的。它是马克思主义复兴的整个思想结构的结果,就像卢卡奇的另一个表述一样,那时使我充满恐惧,即,即使是最坏的社会主义也比最好的资本主义好。不能将其解释为一种对斯大林主义恐怖所做的辩护。它只是意味着,在这种概念里,对剥削者的剥夺是一种客观的进步——即使它可能伴随着一系列不可接受的现象(没有民主的形式)——它使社会更接近“世界精神的最终目的”。在这种观念中,社会主义的客观内容是对剥削者的剥夺,同质的、非对抗性的社会以此应运而生。当然,伟大的文化人类学转折尚未到来——只要社会分裂成利益群体,而且人们必然地遵

循着他们的利己主义利益,这种转折就不可能发生。当然,马克思主义的复兴没有讨论社会主义的客观条件。它把它们看作在资本主义社会中给定的、现存的和可实现的东西,通过它们,个体的客观利益认同在社会中得以产生;如果废除客观利益结构后,这些个体仍然由他们的利己主义的利益所指引(对我们来说,利益简直就是缩减为占有欲的需要),而不是由他们的需要——这些需要尽管不同,但至少由个人选择而不是由社会差异来决定——所指引,那么这在某种程度上被解释为一种文化扭曲。马克思主义的复兴显然接管了“浪漫的”反资本主义的文化批判的遗产。它的核心的、紧密相连的范畴是异化和类存在。它的社会理论就基于这些概念,而社会理论的本质是,因为异化在资本主义世界达到顶峰,所以个体就将是空洞的,既不能在自身中意识到类存在,也不能参与它。社会主义就是对异化的消除,是社会中的每一个个体对类的能力、需要等的获得。即使以另一种形式,用另一种范畴(从这个观点来看,不可否认的是,复兴仍然忠实于马克思主义传统),目标仍旧是同质的社会:不是所有个体都应该一样,而是人们都不局限于自己的社会地位。

- 12 不过,在这里我不想批判这种观点。在《马克思主义和东欧——给我朋友们的一封信》中,读者能够找到我的批评。然而,即使在今天,文化批评的批判也不能导致对它的全盘否定。如果在现代世界有一种走向全面私有化的趋势——无可否认,这样一种趋势确实存在——那么,以共同体价值的名义对它所做的批评就是合理的。但这种趋势不是绝对的——相反的趋势永远是存在的。如果说现代世界已经或正在走向共同体的完全消解,那是不真实的。真实的情况是,大多数情况下,共同体就是利益群体,反之亦然(利益认

同常常能够导致群体构成)。但当文化批评顽固地将利益群体和共同体彼此对立起来,并因此在意识形态上加剧了私有化的趋势时,文化批评就是有问题的:将共同体缩减为单纯的利益群体,它就不是在利益群体中寻找一种“真正的”共同体的可能性,而是号召用真正的共同体来代替它们。一方面是完全拒斥传统的、固有的和非选择的共同体世界(因为这里的民主只能是一种“非自由的民主”),另一方面是拒绝接受建立在确定的(以及“给定的”——只有从某一种观点来看才是这样)利益认同而不是人格整体性基础上的特殊群体构成,但文化批评没有看到这两者之间的矛盾。当然,人们可以说,只有建立在需要认同而不是利益认同的基础上,根据明确的观点、明确的生活方向、明确的态度等所选择的群体,才是有创造价值的。但这仅仅是一种文字游戏。共同需要本身并不能创造一个群体。归属意识(*the consciousness of belonging together*)是由这样的事实创造的:有着共同需要(它们也可以是传统、文化等给予的需要,比如,一个民族或一个小型少数族群维护和发展自己独特文化的需要,或者比如说,来源于诸如性别和年龄等自然禀赋的需要)的人们在主张自己给定需要的过程中意识到了自己的共同利益。也许在利益和占有欲之间有一种联系,因此占有某物简直意味着支配它。人不仅仅是“精神”,还是一种客观物质动物,只有通过支配客观世界的某些部分才能满足他的需要。用我们前面的例子,不具备一定的客观物质条件,如学校、印刷机等(这不用一一列举),维系一个民族的文化是不可能的。而且,由于客观条件必然受限制,一些需要的满足会妨碍其他需要的满足。是的,利益正是主张需要的声明。因此,某些利益无疑与其他利益相交织。然而,这并不意味着应该将利益结构从人道世界中消除。只有封闭的共同体世界(如果

果真存在这种世界的话)才忽视这一点:群体有或可以有何种需要的问题已经有了一个确定的答案,而它们的满足条件也总是确定的。对要求的声明是不存在的,因为新的需要没有或不可能出现。在一个不断创造新需要的动态世界里,这是不可能的。新的需要必须坚持,同样有可能的是,旧的需要被迫维护其有效性,以反对呈不断上升态势的新的需要。所以,我们不能消除利益的对抗。重要的是解决这些利益对抗和利益主张所采取的形式。民主即民主的过程简单来说就是这样一个问题:增加机会,使每个有共同需要的(无论大还是小)特定群体,在考虑到其他现存或潜在利益的前提下,表达自己的需要并主张自己的利益。

资产阶级世界没有剥削或毁坏人;它仅仅使人成为个体,这个个体的需要不是给定的或先天决定的。个体产生并选择自己的需要,并且——很自然地——尝试来满足它们。如果传统不再直接规定需要及满足这些需要的形式,如果需要超越了它们的界限,那么个体就需要历史经验,即一个学习过程,为不可避免的冲突创造人性化的形式。

西方文明的历史就只是这样的学习过程。在这个过程中,如下的情况就变得很自然了:一方面,我有权要求自己的利益,并且(为了成功)与那些同我有着一致或相近利益的人结成联盟;另一方面,我不得不承认其他人和其他群体也拥有同样的权利;所以,我们要尝试建立一种社会机制,从而使冲突的利益之间的妥协得以实现。这并不是要消除利益的差别——那是一个永远不能实现的乌托邦,只能以强制性决策声明它们被消除了,而不是真正消除它们。不能因为社会权力必然倾向于一些利益而反对其他利益,人们就必须废除它。人们不得不创造一种权力结构,从而以任何可能的手段,保证所有社会群体——当然,其中包括少数群体——的

利益表达,并试图在它们之间达成公正的妥协。这种权力结构的存在——一个民主的权力结构,它不断变得越来越民主——不可避免地要求大多数人学会表达他们自己的利益,并且同时考虑到其他人的利益。然而,这不是一个奇迹,不是一种“人类学转向”,不是将自私的资产阶级个体重塑为利他主义的个体。这个社会过程没有受到革命转折的促进,而是受到它的阻碍。(在这种革命转折中,“内容”真理的拥有者和正义的拥有者,坚持不惜一切代价来输入他们的真理。)当然,在某些地方这种革命转折还是有着某些根基的。

当然,有一种明确的价值和真理甚至超越了这种民主理想。然而,这不过(也不及)是这样一种要求:社会中的每个个体和特定群体应该有平等的机会来表达自己的需要,主张自己的利益。如果愿意的话,可以说,这不是一个内容的真理,而是一个形式的真理:其内容一直被民主共识(由民主权力来调节)重新塑造。

作为一种救赎学说,马克思主义没有也不可能履行自己的承诺。没有救赎学说能够这样,因为彻底拒斥不包含任何倾向于现存和活生生趋势的可能性。不必宣扬从“史前史”到“真正的历史”的过渡——为什么迄今为止的历史还没有成为真正的历史呢?不必宣扬以社会主义的天堂来取代罪恶累累的资本主义世界时代。我们必须促进的资产阶级世界的民主可能性(它们产生于传统社会)进一步发展,并反对其毁坏共同体的趋势;如果能成功的话,那么也就有机会一步一步地限制,甚至有可能终结代表资本的利益群体的权力——在大多数资本主义世界中,这种权力仍旧占统治地位——并将其他利益推上舞台。

从民主的角度来看,我们这个世纪的图景显然不是令人

十分安慰的。但是,我们看到,民主进程从欧洲新时代之初开始都在进步——当然,偶有退步,但直到我们这个世纪之初却似乎要突然停止了,这个事实的主要原因之一极有可能在于对极权主义倾向的主张,这种倾向以内容真理的名义取消了民主的形式。现代世界民主的真正的反对者,不是特殊性及其自私性的显现,而是对它们正当理由的否定。

一、中介的神话和现实

我打算批判所谓的“实践哲学”（特别是 20 世纪 20 年代卢卡奇和柯尔施的实践哲学）的中介（mediation）范畴；我的批评触及这种哲学倾向的核心主题，很明显，我不再赞同它的某些关键环节，当然，我不是站在理智的立场上以其他我更能接受的东西来取代它们。因此，此时此刻我必须反省：近年来我的所有作品都是从这里我所批判的哲学观点出发并依赖于它们的。从这种趋势的最显著的代表来看，其背后隐含的思想所采取的一种现成的形式，首先且最重要的是卢卡奇的《历史与阶级意识》；过去几年我所有作品中的哲学解决方案都赞同上面提到的那些哲学家的思想。然而，现在我相信，马克思主义批评者必须超越“实践哲学”的某些关键环节。但是，正因如此，我有义务阐明，我的批判仅仅是对出发点，即“实践哲学”的基本原则的调整，以适应新的历史时期对这一哲学本身的要求。事实上，如果我能完成这个小小的任务，哪怕仅仅是部分的，我也会非常高兴。

“在资本主义社会中，社会存在——按其直接性——对资产阶级和无产阶级来说是同样的，这一命题仍旧未改变。

但现在可以作这样的补充：由于阶级利益的推动，这同一个存在使资产阶级被禁锢在这种直接性中，却迫使无产阶级超越这种直接性。”^①资产阶级的利益是资本主义的幸存。因此它把这个社会看作一个其发展被不依赖于人的“自然法则”所统治的社会，其“给定性”是任何形式的人类意志所不能超越的。因此，资产阶级看待自己社会的角度，正好与这个社会的每一个孤立的个体看待社会的角度相符合，使它能够超越这种直接性。这对于每个孤立的、独立于其阶级隶属的个体来说是真实的。“个体面对的是必定作为僵化事物的集合体的客观事实。个体发现这些事物是已经存在的、一成不变的。面对这样的事物，个体只能作出承认或者拒绝的主观判断。”^②（黑体是我^③的强调）甚至资产阶级的哲学意识也不能够超越资本主义社会个体的日常意识。在前者似乎被中介的特征背后，只有一个更精致的直接性被隐藏了。当然，利益和意识，在一个复杂的中介中发现彼此。资产阶级正是以这种方式看待世界的：不是因为他不敢以任何其他方式看待世界，而是因为他作为资产阶级就先设定了他的这种隔离状态（根据定义，资产阶级是一个私有者，不属于任何共同体，并且通过唯一的敌对纽带与所有其他个人相联系）。对于孤立的个体，确实没有办法消除直接性。

究竟有没有可能超越直接性？“资产阶级在它已经取得了统治的地方……使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除

^① 参见卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，杜章智等译，商务印书馆1992年版，第263页。——译者注

^② 参见卢卡奇：《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》，杜章智等译，商务印书馆1992年版，第300页。——译者注

^③ 指作者米哈伊·瓦伊达。——译者注

了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了。”^①资产阶级，在它掌握权力的地方，设置了一个个体间彼此进行生死搏斗的世界，替代过去时代的共同体。不管这些个体是剥削者还是被剥削者，无论他们属于什么社会阶级或阶层，他们都不隶属于任何共同体，他们都是孤立的个体；他们试图运用一切可能的手段实现自己的利益，反对他人的利益。彼此反对的个体“面对的是现成的和不可改变的对象”，也就是说，他们无法打破加之于他们的客观现实的直接性。利益的社会能够运转完全是出于这样的事实，即每一个体都需要意识到，除非根据自己的利益行事，否则他甚至无法生存。这种洞察力绝对独立于个体的主观偏好，独立于他的最终被提升的人道主义，独立于他对不人道存在的直接背离；如果在某些情况下，他坚决违背他自己的利益，这只能意味着迫使自己不适合“生存竞争”，因为现存的世界—秩序根本没有改变（因为他对于强迫他人同样违背他们自己的利益而行事无能为力）。在这种情况下，如果大家都根据他自己的利益行事（但只有在这种情况下），那么这只是意味着，上述准自然法则在发挥作用。这些规律是，自反性的资产阶级意识由于无法超越其存在的给定性的直接性，就认为其是社会的永恒的规律。

然而，资产阶级社会有一个阶级——根据卢卡奇的观点——他们的利益和他们的历史使命，是消灭利益的世界。因此，这个阶级不仅能够而且必须超越直接性；它被迫揭示出隐藏在“永恒的自然法则”背后的真实的历史运动，并且它需要以其实践—革命活动消灭资本主义社会，同时一起取消社会的阶级划分。这个阶级，正如众所周知的那样，是无

17

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第274～275页。——译者注

产阶级。

就无产阶级而言,私人利益和阶级并不吻合。更确切地说:这种吻合^①的前提(我们在这里考虑的仅仅是本质特征)是,无产阶级作为一个完全同质化的阶级,一个不能被分解为具有特定各种鲜明特征(民族、职业水平、不同的技能等等)的群体的阶级。无产阶级只具有作为一个相当同质化的阶级的一种抽象的可能性;也就是说,当劳动力的价格不超过勉强再生产这种劳动力所需要的商品的价格时,情况就是这样。否则,无产阶级可以变成为所有者(他可以有或多或少的“个人”的财产),并且无产阶级的财产会自动导致群体的形成,一种无产阶级内部的分层(此外,劳工贵族很早就应运而生了)。

马克思认为,无产阶级在资本主义的初期根本不是同质化的,将会一步一步地变为一个同质化的阶级。在无产阶级内部,利益将越来越均等,因为机械越来越多地废除了劳动和另一种劳动之间的差异,几乎所有地方都把工资降低到同样低的水平。这是马克思和恩格斯从这个过程中推导出的,在这个过程中无产阶级变为一个自为的阶级,无产阶

^① 就资产阶级来说,这种吻合也是不能被引导的。阶级利益的实现仅仅意味着使私人利益的实现成为可能的前提得到确保。[就像阿格妮丝·赫勒精辟地证明的那样,“集体利益”(Gesamtinteresse),即公共利益*只是异化的私人利益。]例如,当确保私有财产的一般可能性的问题被提出时,每一个资产阶级都被迫接受对自己获得财产的能力的限制。将财产作为一种司法关系而废除,而“引进”基于直接身体暴力的占有,将会危及正常的社会重要条件。一个从市民社会分离出来的政治国家也是资产阶级出于单个资产阶级自身利益而进行的自我约束的一种形式。* 参见阿格妮丝·赫勒(Agnes Heller):《马克思的需要理论》(The Theory of Need in Marx, London, 1976.)

级的阶级利益(推翻资本主义)与个体无产者^①的私人利益最终达到吻合。

然而,这些条件,在这些条件下无产阶级的利益本身与个别无产者的利益相吻合的情况,在经验上还从未发生过。(他们也本不该发生是另一个问题,在这里不进行分析。)统一的无产阶级的“利益”从不存在。如果说每个无产者丢弃的只能是锁链而非其他,那么这种情况从来就没有发生过。我并没有说把无产阶级利益用作一个抽象概念——用作同样抽象的资产阶级利益的一个类比——是不正当的。但是,当不实现集体利益将处处阻碍其成员私人利益的实现时,一个群体只能追求实现不能与其成员的个人利益相一致的集体利益(*Gesamtinteresse*)。资产阶级,也同样倾向于实现其集体利益,反对某个资产阶级的私人利益,因为如果不实现这种集体利益,资产阶级体制本身就会受到危害。因此我们必须假设,无产阶级将要实现它的“集体利益”,即推翻资本主义,只要不实现这种集体利益,其基本的重要条件(作为整个社会的基本的重要条件)就会岌岌可危。也就是说,只要资本主义处于永恒的危机和绝境中,就会普遍威胁到人类生存的重要条件。

在我看来,这个论证实际上包含一个未经证实的要素。也就是说,我认为不需要去证明在世界历史的紧急情况下需要被实现的这个无产阶级的集体利益,是推翻资本主义。这个前提意味着,推翻资本主义(到现在为止,我们一直确定

^① 我必须补充,归根到底,就无产阶级而言,私人利益和阶级利益的吻合——以上述情况为先决条件,这对于马克思来说是起点——简直与资产阶级的情况相似;在上面的情形中,谈论无产阶级的私人利益毫无意义。马克思意义上的“利益”只是需要的术语,可以简化为对占有的赤裸裸追求。* * 这恰恰是这种情形下不可能存在的问题。* * 参见阿格妮丝·赫勒(Agnes Heller):《马克思的需要理论》(*The Theory of Need in Marx*, London, 1976.)

其与实现社会主义是一致的)会产生一个结果,那就是单个无产者利益的满足。然而,如果我们充分考虑上述利益的定义,这个前提就与马克思主义的社会主义概念相矛盾。对于马克思来说,社会主义从不与这样的社会相一致:在其中,占有欲是普遍(原则上对所有人来说)可满足的。这个社会不是社会主义,而是资本主义酝酿了它的概念(在黑格尔意义上的),在这个社会,原则上任何人能够胜任任何位置,在社会的顶层就像在社会的底层一样能够找到其位置,即个人在社会中的地位不是与生俱来的而是偶然的,但在顶层和底层确实都存在,每个“正常”人都力图达到顶层。

19 我的抽象分析的结论如下:我们不能把社会主义即社会主义的实现,设想为“无产阶级”利益的实现,因为:(1)无产阶级作为一个不融于特定群体的整个阶级在资本主义社会从来不存在,并没有趋向表明这种类型的一个阶级的发展能够被证实;然而,没有这个阶级,无产阶级的集体利益也仅仅是一个抽象的概念,只有在极端的情况下才能够实现。(2)作为非同质性的社会群体,只是在资本主义不可能产生集体利益的条件下,无产阶级才将实现其抽象的构想出的集体利益。(3)如果我们根据“利益”规定整个问题,我们就不能超越资本主义本身的那个原则。

这种论述来源于《历史与阶级意识》,即现实迫使无产阶级超越直接性,进而在这种论述的基础上建立整个阶级意识概念,旨在消除由马克思的某种未能实现的预见所产生的矛盾。卢卡奇的努力依然未能获得成功,《历史与阶级意识》的辩证法就像黑格尔的辩证法一样只是一种非真实的辩证法。卢卡奇里程碑式的尝试到现在为止也未被超越,他试图以哲学方式将马克思主义运动的新情况,概括为马克思所做预见的某些方面未被实现所导致的结果,这种尝试是不成

功的,也不能变为新左派运动的起点。在这方面,卢卡奇的理论来源是非常有特点的。不可否认的是,罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)以及两位伟大的对立者——伯恩斯坦(Bernstein)和索雷尔(Sorel)——分别是卢卡奇社会主义的直接和间接的来源;然而,非常有趣的是罗莎本应该对卢卡奇如此重要。卢卡奇在1922年强调了这个环节:“马克思的弟子中只有罗莎·卢森堡,真正推动了他一生有关经济学的著作在内容和方法上的进步。只有她发现了一种把它们具体运用于社会发展现状的方法。”没有罗莎,真的不可能去驳斥那个时代的另一个伟大的马克思主义经济学家伯恩斯坦。但是,间接地说,不仅因为卢卡奇与他们辩论,甚至伯恩斯坦和索雷尔对卢卡奇也有影响:卢卡奇承认在无产阶级实际意识与被赋予的阶级意识^①(*zugerechnetes Bewusstsein*)的差别方面他受到了伯恩斯坦的影响(尽管他没有以任何形式来对此进行分析),索雷尔是在统一的无产阶级神话方面对卢卡奇产生了影响。

我不得不说,我再也不相信“实践哲学”的哲学统一了。以前我没有意识到这是一个问题。但我认为这个事实也有一种历史的解释:只要我们东欧马克思主义者的主要任务是打破“辩证唯物主义”的霸权,并促使马克思主义

20

^① *zugerechnetes Bewusstsein* 这个德语词译成英文后变为 *imputed class consciousness*,这是来源于卢卡奇的一个词语,其在《历史与阶级意识》中被译为“被赋予的阶级意识”,在《激进哲学》中被译为“灌输的意识”。对于该词译者请教了国内有关专家和瓦伊达本人,根据瓦伊达的看法“这个词指代的是如果工人阶级想要认识到自己在资产阶级世界的真实状况,他们应该怎样思考和感知世界”。在本书中该词也与无产阶级的历史使命相关,是无产阶级不能逃避的历史使命,包含“应当具备”与“必须承载”之意,但是如果译为“应当具备的阶级意识”和“必须承载的阶级意识”又很难表达出 *impute* 这个词含有的无产阶级如果缺失这种意识就是历史的罪人之意。考虑到学术界已经习惯于把它译为“被赋予的阶级意识”,因此在这里沿用这种译法。——译者注

的“复兴”，卢卡奇、柯尔施和葛兰西的真正的共同特点对于我们来说就是最主要的。在我的论文《卡尔·柯尔施的〈马克思主义和哲学〉》^①中，我认为，柯尔施不能发现异化的问题，因此不能在实际的和被赋予的阶级意识之间进行区分，这是他的一个哲学缺陷。很明显，在许多方面，卢卡奇的观点实际上更为复杂。如果说卢卡奇在哲学层面解决了一个对于柯尔施来说仍旧无法解决的问题，那么这完全是不真实的；事实上，柯尔施不在意面对卢卡奇认为自己在其辩证法的帮助下可以抓住的哲学问题。关于“社会状况”，柯尔施看得更深刻。在我关于葛兰西的论文^②中，我大胆猜测，伟大的意大利马克思主义者在许多方面，更是卢卡奇的对立面，而不是对他的补充。然而，卢卡奇试图以哲学方式克服实际的无产阶级意识和最终目标（*Endziel*）之间的非理性断裂（*hiatus irrationalis*），葛兰西（一直研究其经验给定性）避免打破日常意识的超越性—指向（*transcendence-orientated*）特征。“在这样的群众中，哲学只能被经验为一种信念”：这是他最后的总结。

西欧共产主义哲学家和理论家所经历的真正共同阶段是，他们试图克服在第二国际马克思主义中占主导地位的宿命论。他们都强调，社会主义的实现不是一种“自然规律”，但是没有人的自觉贡献是绝不可能的。资产阶级意识是资产阶级世界的一种现实；没有这一现实这个世界就不能正常运转，就像没有其他的“物质”元素就不能运转一样。推动意识发展和实现社会主义恰恰意味着打破资产阶级的意识，而这种看法意味着认为资产阶级世界的给定性是一些自然

① In D. Howard and K. Klare (eds.), *The Unknown Dimension*, New York, 1972.

② In *Telos*, No. 15, St Louis 1970.

的事务。

然而,在对下述问题的解决上,三个概念各不相同:在何种力量的帮助下,这种对资产阶级意识的打破即对资产阶级“直接性”的超越,怎样会或怎么能够实现?而且,它们针对这个中介的意义没有达成一致意见。

中介问题本身在三部作品中都出现了,但是只有卢卡奇运用了这一术语本身,甚至他也并不是到处都运用了。关于物化的论文将资产阶级意识描述为被困于直接性水平上的存在,描述为对直接性的接受。另一方面,虽然它的概念在所有重要的环节都与伟大的哲学研究中的这一概念相同(而且它代表了在这里被最明确分析了的观点),关于阶级意识的论文仍不能运用“直接性/中介”这对范畴解决问题。

21

在卢卡奇那里,被中介的、辩证的观点就是对单纯真实性的超越,对总体现实的捕获,对被资产阶级意识看作孤立的时空统一性的把握,即客体和主体的辩证统一:

如果这个事实将被理解,它们的真实存在和内部核心之间的差别一定会被清晰地、准确地把握住。这种差别是一个真正科学研究的首要前提……这样我们必须将现象从它们是直接被给定的形式中抽离出来,并发掘使它们与其核心、本质相连接的相互交织的链条。在这样做时,我们将会得出对它们的表面形式的一种理解,并且将其看作内部核心一定会显现的形式。由于这一事实的历史特征这样做是必要的,因为它们在资本主义土壤中已经滋生出来。这种双重特征,即对直接现象所同时进行的认知和超越,恰恰是辩证的关系。

对社会即总体世界的把握引发了对历史性的发现,这是基于如下理解:现有条件,及其交叉点(nodal point)(葛兰西语)

结构,个体的现有条件,不是预先给定的,而是历史的产物,是一个过程;世界变成这样,并且将要变得不同。

但是,如果我们在这里说,“将要成为”而不是“可能变为”,那么我们就到达了关键点,在这个关键点上对整个中介理论的完全不同的解释可能出现。因为如果有一个必须采取总体性观点的阶级,一个必须是历史的同一主客体的阶级,那么这个阶级就像先前的创造历史的阶级一样,仅仅是历史“手”中的工具。“事实”是这个阶级即使也意识到自身是自己历史的制造者也改变不了这种状况:它必须履行其创造性的职责,即使它不是有意识地这样做的,它不过是被独立于它的力量以一种注定的方式煽动的。概念意味着宿命论(fatalism)。另一方面,如果它只是一种历史情境,其中一个阶级有可能作为一个总体把握社会,因此成为真正人类历史的创造者,自觉地创造人类历史,但是也不能保证处于争议中的阶级将会勇敢地面对给予它的可能性,那么除了阶级的“意志”外,就没有其他对于这个真实转变的解释存在了。概念意味着唯意志论(voluntarism)。

在“将要成为”和“可能变为”的选择中,资产阶级社会的无中介的悖论以一种新的形式出现了。卢卡奇为自己一遍又一遍地设置这个问题,甚至那时他没能意识到在给定环节这个问题未被解答。在资本主义必然走向危机,社会主义出现的地方,卢卡奇把历史的概念看作切中要害的“必要的”东西(在此,他需要罗莎·卢森堡的论断),然后将转变本身描述为“无产阶级的自由契约”。但是如果它不是破产,而是永恒的和一场必然更深刻的危机,如果没有一条社会主义的出路,资产阶级的历史只能以相互对立的阶级的衰败而告终,那么这个“自由契约”也是一个必然的了;那么我们就解释不了资产阶级社会的历史如何导致社会主义了!

我们不得不以相反的方式做出解释：为什么无产阶级不能认识其自身的利益，不能实现也构成了整个社会的目标的转变。

卢卡奇的解释是，无产阶级还没有掌握自己的“被赋予的阶级意识”：单个无产阶级及其总体的心理意识还不是一种充分的阶级意识，它在本质上是资产阶级的。我们如何来解释这个问题呢？很明显，运用卢卡奇的理论我们不能解释。

人们可以假设，资本主义尚未达到关键阶段，只有到了关键阶段资本主义才可能并且将会迫使无产阶级到达充分的阶级意识。但是接受了这种解释就（在卢卡奇看来，毫不含糊地）意味着接受修正主义（revisionism）的观点，接受资本主义仍然有一些潜在的潜力的观点。在这种情况下，反抗资本主义的革命行动不仅是无望的，而且在某种意义上也是反动的：它使社会主义失去了资本主义发展提供给它的一些可能的先决条件。相反，无产阶级革命立场是基于以下前提：确实只有当生产力与生产关系之间矛盾的激化导致了资本主义的瓦解之时，资本主义才会达到其最终的危机。然而，具有生产能力的人本身是主要的生产力，矛盾激化的关键环节正是具有生产能力的人——无产阶级——和他采取的反对现存生产关系的革命态度与立场。这种解释是一个怪圈：因为没有达到资本主义的最终危机，所以还没有发展出充分的无产阶级意识，由于没有充分的无产阶级意识，没有一种“归结于”无产阶级真实情境的意识，资本主义的最终危机就没有保证。

其他明显的解释具有一种社会学的特征。无产阶级——按照资产阶级社会的整个结构（*Gesamtstruktur*）——分为群体和阶层，每一个群体和阶层都有自身的利益，在一

定程度上彼此矛盾。这些群体可能不仅相互冲突,而且很多时候这是**实际情况**。只拿最明显的例子来说,我们可以看到,一个国家的无产阶级可能更喜欢(很多时候都是这样)其国家依附于其无产阶级的阶级联盟,等等。但对于卢卡奇来说,接受这种社会学的或“科学的”解释本质上是对直接性的一种接受,对资产阶级社会的真实性的一种接受。如果人们假设私人利益,以及那些私人利益都大致相同的特定群体的利益,可以作为社会运动的基本动机和基本因素之一,那么资产阶级社会本身的真实性就已经被接受了。卢卡奇的这种陈述不是完全不合理的。(他自己似乎力图从无产阶级利益中“推演出”无产阶级意识——不是实际的、经验给予的阶级意识,而是其“被赋予的”阶级意识——这个事实无疑是对深层的理论问题的一种反思;然而,就其本身来说,这更是一个术语问题。归根到底,指向“历史的终结”——在我们所使用的意义上——的无产阶级利益根本不是利益。)如果利益只是需要的表象,可缩减为单纯的“占有”(Haben),如果公共利益因此只是一个群体——组成这个群体的个体能够在一个明确的、给定的社会结构中以大致相似的方式实现他们的利益——成员异化的私人利益的总和(即公共利益只是实现私人利益的一个手段),那么,将利益结构看作起点,这本身实际上就是对我们试图否定或超越的那种社会的接受。(当然,“接受”这个词有一定的模糊性,就像“直接性”和“中介”这些词所具有的一样。稍后我将返回到这一问题。)如果无产阶级本身——只要资本主义存在——是由孤立的个人根据其私人利益行事或至少打算根据私人利益行事的人组成的,如果因此无产阶级分解为不同的利益-群体,那么代表对纯粹真实性、直接性的超越的无产阶级意识不能是任何真正的无产阶级的阶级意识。或充

其量它只是作为一个整体的无产阶级内部的一个特定群体的意识。因此它不是超越基于特定群体利益的资产阶级社会的“马达”。

卢卡奇反对社会学的观点,反对“持数据直接代表自身的态度”的“科学”是不可超越的事实本身,反对对社会的科学解释,这种解释认为复杂的社会分层是对“本质”的一种真实反映。他反对这种不仅以抽象的方式,而且采取具体的立场反对所有这样的观点——它们独立地接受无产阶级意识的**可能存在**——即试图通过根据具体情况把无产阶级分解成某些阶层来解释无产阶级意识的缺乏。

我们需要明确地表达我们的问题……一针见血:有一个可比较的(设想更微弱)社会分层,即阶级结构的分层,并且因此也是与无产阶级内部分层相对应的客观的、被赋予的阶级意识的分层吗?或者,这些分层把它们的存在仅仅归因于相对的顺境或逆境吗?在相对的顺境或逆境中,这个真正的阶级意识能够渗入到无产阶级的个体阶层、群体和个体中?也就是说,无产阶级内部明显的真实分层决定唯一的用来判断暂时利益的**视角**吗?——在这些暂时利益似乎毫无疑问具有很多分歧之处事实上却是**客观地相吻合**吗?他们不仅从世界历史的角度,而且实际上并间接地决定了这些观点吗,即使不是作为社会客观差异的结果?如果这样提出问题,毫无疑问会有答案。《共产党宣言》这些关于无产阶级革命中共产党的作用的话语在第二次代表大会^①中几乎被逐字逐句地重复,哲学话语只有

^① 1920年7月19日在莫斯科召开的共产国际第二次代表大会。——译者注

在无产阶级的**客观**经济存在被当作一个整体的情况下才能被有意义地理解：“共产党没有独立的和脱离整个无产阶级的利益，它与其他无产阶级政党的区别是，它对整个无产阶级所采取的历史路径有一种清晰的认识。这是一条关于尽可能捍卫整个无产阶级利益，而不是孤立的群体或行业的利益的路径。”

我们又回到我们的出发点：回到了一个无产阶级在其本质上是同质化的神话，并被利益的各种范畴只在其直接给定性的方面分为不同独立的群体。当无产阶级获得其阶级意识时，这个无产阶级超越了这种直接性，并通过利益的纯粹——尽管是真正的——直接性的外观意识到自身的解体。

25 这一步骤将不仅是一种理论的行为，而且将是一种实践的行为：无产阶级的这种“洞察”事实上是革命行为本身的实现。

当卢卡奇——和通常所说的 20 世纪 20 年代的西方马克思主义——被指控为唯心主义时，原因通常如下：他们是理想主义者，试图达到理论与实践的辩证结合，对他们来说意识的改变不仅是革命的基本前提，而且是革命本身。这种指控忽略了这样的事实，即这个概念（柯尔施和葛兰西明确提出的）正是他们**唯物主义**的一种体现：意识对他们来说不是一个漂浮在现实之上的无效原则，而是一个非常可靠的现实。（这种同样的唯物主义在葛兰西的思想中更加明显，他认为社会主义实际上是人类的文化共同体，是人类“精神”的实现。）如果人们能够完全谈论卢卡奇的理想主义，那么这种理想主义不在于他的物质元素与意识因素统一这个前提，恰恰相反，在于这种统一的破裂，在于无产阶级的阶级意识与无产阶级运动和无产阶级的经验意识的对立。卢卡奇自己已经意识到了这个问题。对这种自发出现的问题，他回

答说：“如果说阶级意识没有心理现实性，那么这不意味着它仅仅是一种幻想。”当然，它不需要是一种幻想，但如果无产阶级意识只是一个特定群体的意识，作为无产阶级意识它就**不是一个现实**。或者——我们再一次看到了辩证法的绝对破坏性——如果我们从无产阶级除了掌握这种意识没有其他选择，“无产阶级不能放弃他的使命”这种信念出发，我们可以将它看作一个潜在的无产阶级意识。

很明显，卢卡奇的辩证法的伪辩证环节，是由**激进的工人的运动**——在世纪之交以多种形式脱胎换骨——不能够掌握整个无产阶级这一状况造成的。众所周知，激进的工人运动是由一种新型的矛盾——垄断资本主义的矛盾造成的。这些矛盾真的属于一种新的类型，绝不意味着马克思预期的趋势的开始（至少在马克思发展他的理论的期间）。与马克思的预期相反，工人阶级的状况并没有恶化到这样一种程度，即促使阶级的总体——作为难以忍受的生活条件的一种结果——成为激进主义。寻求激进化的真正原因将变得非常有趣。可以肯定的是，国家与国家之间的差异很大，同质化只存在于第三国际领导者的意识中。但即使没有一种对原因的清晰认识，我们也可以说，几个国家无产阶级的某些阶层在数量上和威信上都相当可观这种状况，不是激进化的一个动机；无产阶级的**重要阶层正从新形势中获利**，希望在现行制度的范围内使他们的利益可能得到满足。对于大多数无产阶级成员来说，社会主义仅仅意味着伯恩施坦提供给他们**的解释：更人性化的物质条件，贫困的消除，变为“资产阶级”（即私人）的可能性**。如果他们认为这种可能性能够实现，那么就**没有什么能够激发他们去尝试以一种激进的革命方式去实现社会主义**，因为激进的革命方式将会危及他们的**基本利益**。他们不愿意承认无产阶级的阶级意识“必须发

展一种在直接利益和长远目标之间的辩证矛盾”，也不想首先承认无产阶级意识“已经被历史赋予了自觉变革社会的任务”。卢卡奇拒绝分析无产阶级的具体社会状况，显然不是因为这种分析不能保证他所选择的运动的实践，而是因为从这种分析中产生的任务不会放任这些环节自由地实现，这些环节对于卢卡奇来说与社会主义的本质是不可分的。

他的社会主义观念无疑受他的前马克思主义阶段所遗留下来的几个价值的——前提的影响。不可否认的是，他不愿意接受这样一种社会主义或共产主义的观念，即认为一些基本的人道主义价值观念无法实现。他深信，遵循伯恩斯坦理论的社会民主主义者（见他的文章《伯恩斯坦的胜利》）通过他们的政治学，甚至不能满足工人的最基本利益。但即使他承认伯恩斯坦的“真理”，他还是不能接受它。（他对伯恩斯坦的理论的虚假性的预设是错误的，但他与他们分享了那个时代的所有激进。他相信伯恩斯坦是对的，即可能在资本主义社会把无产阶级转化为资产阶级——私人，或者更确切地说，只有在资本主义社会是可能的）。卢卡奇的晚年生活是对此最明确的证明。但他无法将与社会主义本质不可分的价值的实现，建立在只代表部分无产阶级利益的激进运动的基础之上，即使那个部分是大多数。然而，对于人道主义来说这场运动的价值前提是，如果根据宣称实现它们是被迫强加这些价值或者活动，那么通过强加这一行为本身，它实际上放弃了其自身的价值。当然，如果直接反对少数人能够真正挫败多数人的意图，武力或暴力就没有妨碍一个更加人道的世界的实现。但是，如果说暴力本应该是为一些人获得自由而实施，那么用它直接反对这些人本身就是一种矛盾。早在1918年卢卡奇就写道：

如果我们坚持用新的手段，一个真正的民主的

手段,实现新的世界秩序……那么我们就在冒险,人类的大多数可能还不想要新的世界秩序,不是倾向于从反对自己的意志出发来处置它们,我们需要等待,等待——教导和宣传信念——和当从人类的自主权与自我决定出发的时候,当从人类自己的意志出发的时候,这样的世界将会诞生,这个世界被意识召唤了很久,意识知道它是唯一可行的解决方案。

一个最根本的新价值正是这种“人的自主”。我可以这样解释这一概念的内容:一方面,人类使自己的历史成为自觉,并且准确地认识到他自己所设立的那些目标;另一方面,设定目标的可能性不是少数群体的特权,而是广大群众的直接可能性。在这种情况下,社会主义不可以是任何特定群体的单独目的的实现。正如马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所说的那样,党不能有任何特殊的利益。但是如果多数都采取反对它的立场怎么办?如果工人阶级的广大群众不愿意跟随这个党怎么办?那么任何一个党,以及那些采取反对立场、代表不同利益的人,或那些站在对立立场的人,也并没有实现他们自己的利益。

我把思想推向了极端吗?在搜索辩证法的过程中,我在两个没有也不能有任何中介的极端之间设置了严格的“要么/要么”了吗?作为一个整体的无产阶级从本能上讲不可能是革命的吗?并且,有意识群体即党的任务不就是把无产阶级的整体提升到“被赋予的阶级意识”的水平吗?当然,这是可能的。但是,是什么阻止了无产阶级群众达到这种意识的水平呢?在这里,我们可以——抽象地——列举几个原因。其中最重要的原因恰恰是意识的直接性,接受资产阶级社会的资产阶级形象,确认(无论是以接受的形式还是以拒

28 绝的形式)社会是并仍然是一个个人为了满足他们的利益彼此争斗的世界。但,是什么导致了实际的无产阶级意识的直接性呢?“为使无产阶级打破给定的直接性、克服自身的意识形态危机,党做了什么?党必须把工人阶级从机会主义领袖的影响中解救出来!只有那时问题才会出现:本能上是革命的但尚未达到清晰意识阶段的大多数无产阶级,怎样能够从机会主义领导手中被解救出来?”但是为什么无产阶级会被控制在机会主义手中?这个问题的答案再一次导致了一场恶性循环。无产阶级被控制在机会主义手中是因为无产阶级意识是无中介的。为什么?因为无产阶级被掌握在这些机会主义领导者手中。卢卡奇不承认能够在意识之外回答问题;客观地说,他不承认无产阶级不是,社会同质化的。这种让步会导致他——至少以哲学方式——走向不能接受的结局。他本想放弃这种阶级意识概念,同样地,因为不存在阶级意识必然归于其自身的阶级。这种放弃意味着放弃辩证法,接受直接性,归根到底,是社会主义的不可能性。

这产生于黑格尔-卢卡奇式的直接性概念的模糊性,产生于本体论水平与那种意识(或许不是本体论的,不如说是人类学的更好:恰恰是这种混乱导致了本体论!)的反辩证法的“非中介的”混淆。资产阶级社会意识的直接性的非超验性意味着我们掌握了资产阶级社会的前历史的、非超验的并且与这种社会“概念”不同的范畴,因此,如果我们超越了这种直接性,我们就能够掌握作为一个历史过程的社会。但这个事实并不意味着,非中介意识没有给出对社会的充分描绘。这个事实并不意味着,在社会的“深层面”,力量所起的作用不同于在表面上起的作用,并不意味着在资产阶级意识表象的世界之外,在“深层面”的某处有另一个世界存在,即本质的世界。事实上,在资产阶级社会中的人是追求自身利益

的自私的个人。一旦有机会追求自身利益,有机会“占有”的话,“无产阶级”也不例外。

利他的无产阶级英雄主义的难忘例子怎么样?无产阶级团结的不朽范例?但以什么方式将这些与公民的英雄主义相区分呢?为什么这些例子不同于抽象资产阶级的另一面,不同于抽象公民,不同于关注道德的公众形象?顺便说一下,这些例子,恰恰能够与雅各宾派的例子一样非人道,实际上已经是这样了。“我们共产党人是正在度假的死人”,正如巴伐利亚苏维埃共和国的领导人之一,莱文(Leviné)提出的那样。 29

如果本质和现象,现象的存在和本体的存在之间存在差距,我们是否有理由指出,卢卡奇的一对范畴,直接性/中介性,起源于黑格尔?世界的这种分裂,这种重叠——以及人的分裂和重叠——是康德主义的特征。这是真的。但在康德那里,清楚明白的是,不存在中介,中介只能在无限中实现,自由和必然是二律背反的。对于康德哲学如何是资产阶级世界精确的表达,没有人比卢卡奇分析得更深入。

黑格尔无疑超越了康德,将康德的范畴历史化了。但这些范畴的历史化,在意识的层面以认识论的方式涉及了对自身直接性的超越,并不意味着康德二律背反的真正的辩证解决。公认的必然性不比未被认识的必然性更自由。

在哪个环节卢卡奇自认为超越了黑格尔?同样的环节马克思自认为超越黑格尔了。马克思——卢卡奇也步其后尘——认为,与黑格尔相反,他们真正发现了人类通过自己的力量克服异化的手段;他们认为他们发现了历史的真正主体,即通过废除人类历史成就与总体贫穷及个体空虚之间的不一致来首先实现自己。这个主体也只能通过解放社会来解放自身,恰恰是因为他已经变为一个单纯的对象,并且甚

至已经失去人类存在的**表象**。在不再需要“绝对精神”去假设历史的意义上,马克思超越了黑格尔。但这种历史的统一的主-客体,这个因一无所有而变得拥有一切的无家可归的化身——不是一种历史的现实。并且这不仅对于停留在资产阶级社会直接性水平上的资产阶级意识是真实的。

当然,也不存在事实“本身”。这个事实对于资产阶级意识(它认为资产阶级社会是永恒的,其基本范畴是超历史的)与对于认为世界的给定历史状态是在原则上可超越的意识来说是不同的。但是“对于事实而言就更加不妙”的观点不能被延伸得太远。不管我们是愿意去接受还是克服它们,或者使它们成为非事实,事实依然是事实。今天,我们最终不得不承认这样一个事实:同质化的无产阶级——不管其“外观上”的分离性,不管其向利益群体的融入,被指控为理论的存在,并且变为理论的存在还因为这样一个实体必然超越给定社会——在现实中并不存在。因此,作为这个同质化阶级的代表行事的所有的力量,是以虚假的意识行事的力量。

因此直接性是能够被超越的吗?我不这样认为。但是,不是仅仅在假想中、在一个世界精神或民族精神中寻求这种超越的动力——“阶级意识”的作用大致与后者相似——我们不得不找到指向这种超越的**具体力量**。“神话总是出生在两个端点或至少运动中的阶段不得被视为终点的地方,没有它也可能在它们和运动之间找到一些具体中介。”正像对于所有以前的神话一样,对于《历史与阶级意识》,对于阶级意识神话来说,这种论述也是适用的。资产阶级社会的现实是被给予的;一个原子化的社会已经解开了所有公共联系,其中——如果我们剥离其具体历史形式的特征——每个人(在一种抽象意义上,当然,也在一种越来越具体的意义上)

能够成为一个东道主,并且获得这样的社会承认。如果在这个社会中产生的群体,他们由他们成员的私人利益组成,由此出发也伴随着只要是他们的私人利益本质上彼此吻合,他们就是群体的成员。在19世纪,两个基本群体似乎形成了,其态度和价值秩序是完全不同的。但就本身结构而言,它们都不是现有的世界制度的否定因素。它们都是利益群体,它们所组成的正是这个社会,而不是另一个不同的社会。

我们必须在一个端点和另一个端点之间找到一个中介,共同体的世界的社会,需要的许多定性方面不是由于占有导向和普遍定量而被同质化的,在那里不是功利而是文化占有统治地位。我们要在这里找到一个中介,但并不因此否认由利益和功利世界创造的价值,即资产阶级世界创造的价值。两个基本的价值需要保留:自由个性和生产的动态扩张,即需要的动态扩张。

但为什么对我们来说“应该”找到这个中介?在使用卢卡奇的神话解释来证明他自己概念的神话特征时,我自己将被“应该”(Ought)原理(所有神话隐含的基础)所囚禁。在这方面,卢卡奇的批评是有效的:“每当拒绝主体仅仅接受他的现实给定存在所采取的是一种‘应该’的形式,那么这意味着直接给定的经验现实接受了哲学的肯定和神化:它被以哲学的方式永恒化了。”

31

但或许我们已经到达一个点,在那里这个问题可能以一种新的方式提问。在“应该”背后,采取了一种拒斥现存世界的严格立场,当然,也有无助的感觉。康德的确接受了现存的世界,即使是以一种拒绝的方式这样做的。人采取这样的方式行事,但他应该采取其他的方式。我们必须将“应该”(惯用语,“应该这样,因为不能别的样子”),最终从规定上帝的绝对律令中获得其基础,替换为现存的人类需要

(同样惯用语,“我们应该采取行动来满足它们”)。只有这样,我们采取的反对现存世界的立场,将既不是无效的愤怒中的一个愠怒的部分,也不是一个没有任何真正中介的神话。因此,我们不能接受一个假设绝对律令是其隐含的出发点并寻求一个后天能够实现它的具体社会力量的计划,或者(这更糟糕)如果不能找到这样的一种社会力量,就要发明它。无产阶级的阶级意识是更人道化世界的承载者,其与黑格尔的世界精神毫无二致。

然而,我不认为建基于反对实际存在的假设经常并且一定表达唯一一种无效的抗议。这些假设是对人类历史创造价值的总结;每一种产生于不同的年代都幸存下来了的价值,被一些对象化或其他的承载者保存下来。一种对象化的历史幸存者是隐藏于其中的价值有效性的证明。当然,从这一点来说,它并没有遵循这些价值直到历史终结仍旧是价值的观点。但是只要有人维持并遵守它们,对于这些人来说,这些价值的实现,这些价值的主观造诣,就是一种真正的需要,那么这些价值就会存在、产生影响,并可以变为一种充满活力力量。

另外,我不认为,基于利益的特定群体的需求,不能变为一场超越现存世界直接性的运动的一个跳板。但只能在这种情况下才成立,即如果我们总是把所有这些代表他们自己需要的特定群体的企图揭露为那些“人类”的需要,揭露为人类解放中的强制性内容的话,这种情况就能成立。

32 在卢卡奇那里,阶级意识的概念包含一个从他自己的认识论观点来看是绝对错误的设想的环节。一方面,卢卡奇绝对设想了这个事实,即意识与其所谓的物质环节一样仅仅是世界的组成。人类的世界是人类关系的世界,没有意识作为它们的代理人,人类关系就不能存在。从这一点出发将会得

出,在无产阶级意识中,当直接性被接受时,现实的状况与它的表象并没有差别,并且会得出只要无产阶级没有获得被赋予的阶级意识,结果就会这样。但是如果是这样,那么我们就没有理由说,“现实的”无产阶级状况要求形成被赋予的阶级意识。

当资产阶级社会自私的个人进入新的状况,他将会成为新群体的构成要素,这个新群体的成员——在确定的关系中——与他有着相似的利益。他同时是各种群体的一员。个体不能使自己从利益结构中解脱出来,就他们试图保持社会的功能元素来说,他们试图实现自己的所有利益。然而,这并不意味着,他们没有某种需要,这些需要不能被整合进利益结构的框架中,不能被单纯“占有”所满足。对于所有这些不认为社会主义仅仅是去除了资本主义的功能失调的人,很明显没有个体满足那些不能被缩减为利益形式的需要的可能性,就没有社会主义。当然,这并不意味着对利益结构的直接的、总体的解构。

很长时间,对于几乎所有的马克思主义者来说司空见惯的是——从起源上对马克思本人也一样——资本主义在本质上是功能紊乱的,资本主义是经济危机的世界,经济危机的排除在其自身体系的框架内是不可能的。就是说,无“计划的资本主义”是司空见惯的事。计划产品一开始(*ab ovo*)就与“联合生产者”一致,与其人道主义倾向都集中在价值实现上的社会主义一致。实现社会主义和实现“理性的生产”是同一种表达。如果我们能纵览整个生产——在最广泛的词义上,即纵览整个社会过程——那么我们就不能再谈及资本主义:“整个完整的知识将赐予知者一种垄断权,这种垄断权相当于资本主义经济的实质性废除。”

事实上,在马克思主义者中,伯恩施坦首先否定了“人道

33

主义的”和“理性的”价值的同时实现；他提出在我们不想要实现从哲学中推论出来的要求的情况下也能实现一个理性的社会，到达一个似乎在他那个时代不能实现的位置。伯恩施坦新观点的**理论基础**是一个非常复杂的利益结构的先决条件，**实践基础**则是被称作“社会政策”的成功，这实际上在那时是非常温和的。假使社会政策的和平成功没有被这种像世界战争和世界经济危机的“琐碎事件”所“干扰”，西欧社会主义也将会接受伯恩施坦。但是恰恰是这些事件迫使统治阶级——统治利益群体——为一个“理性的”资本主义社会而战斗，与伯恩施坦恰恰相反，这种资本主义对于罗莎·卢森堡和卢卡奇来说是谬论。当然，这种观点一直是正确的：资本主义根本不是天生的合理性社会。资本主义结构在它们的所有变种中都展现了一些被人们视为非理性的环节，**无论合理性指的是什么**。但是我们也能够在**一个限制的**和更具体的意义上运用合理性的概念：如果一个社会完全能够根据现存物质需要分配其手中的物质资金的话，这样一个社会是合理性的；也就是，如果伴随其未开发的力量来源（物质生产力、商品股份、闲置劳动力）没有未被满足的物质需要，这个社会就是合理性的。因为目前存在一个事务国家，那里没有未被满足的物质需要是不可想象的——是否这个国家甚至将会令人满意是另一个问题——我们可以以两种标准“衡量”这个更受限制的合理性概念的实现：（1）掌握在社会手中的物质的和人类的生产力是否起作用（所有的生产单位是否以一种合理的经济方式起作用，是否没有失业），（2）是否没有滞销的商品。如果我们把如何实现这种与我们想象的社会主义的价值前提相对应的类型的合理性搁置一边，我们就能够说明高度发达的现代资本主义体系是现代历史的第一个社会，其至少看起来接近合理性的概念。

(许多前资本主义社会体系在这种意义上是合理性的,但是仅仅通过严格限制需要体系中的一切改变来达到。)^①

在我看来,即使是在经济意义上完全合理化的一种资本主义的可能性,也没能说出任何反对社会主义的可能性甚至是必要性的理由。这恰恰是卢卡奇在《历史与阶级意识》中所证明的,证明跟随马克斯·韦伯而来的合理性的概念是一个资产阶级概念。(马克思不止一次地运用相同的概念这件事绝无反证。)前资本主义社会不是“合理性的”。结构的决定性因素不是没有自主规律的经济。问题——我们这个时代的最大的问题之一——是,一个不服从于经济的首要性或至少不允许经济根据自主规律起作用的社会,是否能够一方面保证生产的活力,另一方面保证个体的自由(至少能达到资本主义的程度)。换一种表达方式,问题就是经济的自主的规律的限制,是否会把我们扔回最反动的浪漫乌托邦中。当然,一个基于这样的乌托邦的社会,在现代环境下是绝对不能实现的。问题不在于以社会主义的名义进行的一场运动是否可能通过恢复原中世纪的、封建的分层来威胁我们。真正的危险是一种基于自主规律的经济的消除,这并不意味着自主规律的真正破坏,而只是“有效”规律的暂停,因此实现绝不消除资产阶级“理性主义”、不消除驱动资产阶级社

34

^① 本斯(Bence)、基斯(Kis)和马尔库什关于一个“批判经济”的可能性的未出版的作品**,包含关于这个问题的一个详细的和非常有趣的分析。卢森堡的资本积累理论非常有特色,是——除马克思外——卢卡奇在《历史与阶级意识》中的经济观点的唯一基础,出于这种前提,即人的物质需要在原则上是受限制的。(本斯、基斯和马尔库什的思想是持这种观点的,马克思也是。)在与伯恩施坦的争论中,罗莎是正确的:资本主义那时没有面临一种危机;她甚至认为在那种情形下资本主义将不仅仅是可行的,而且简直是不能抛弃的。卢卡奇的资本主义的理性化的不可能性的观念建立在罗莎·卢森堡的这种考虑之上。** G. Bence, J. Kis and G. Márkus, *Is a Critical Economics Really Possible?*, unpublished ms.

35 会人的动机(即利益)的社会,但是与这一社会的实现相伴随的是——经济规律的运行受到阻碍——无法满足真正的需要,因此被迫通过政治恐怖手段来反对那些需要不能被满足的人以维持至少一种表面上的社会平衡。也就是说,它会被迫实现所谓的独立于其意识形态(不管自称是真诚的还是虚伪的意识形态)的“政治社会”,市民的世界。但是市民不是一个“整体的人”,他只能是资产阶级的反面。没有资产阶级就没有市民,反之亦然。

社会主义的目的正是消除这种分裂。但是如果目标是将每个人打造成市民,是一个公众的空洞抽象(也不可能实现),这种分裂就不能被消除。为了消除分裂,我们要消除资产阶级-市民的二元性。但它们正是这样一些哲学要求,“现实主义者”伯恩施坦认为,它们是马克思身上的毫无价值的黑格尔唯心主义残留,必然伴随一种布朗基派(Blanquist)式的政治浪漫主义:认真对待整个哲学胡诌在实践中会导致政治社会、公民恐怖主义。不要让我们尝试去消除资产阶级-市民的二元性;让我们使每个人都有可能成为资产阶级,那么甚至人的市民方面也不会成为恐怖主义者,它只会赋予他(对其他人也是一样)成为资产阶级的机会。

在所谓的西方马克思主义者中,只有卡尔·柯尔施真正重视伯恩施坦。他不仅以最具有决定性的方式将拒绝伯恩施坦的计划作为最终目标;他还不主张——甚至当条件被给予时——把伯恩施坦的计划放在社会主义运动的中心,“社会政策”只能够在民主国家法律的框架内实现。

正如卢卡奇一样,柯尔施以这样的事实开始:资产阶级社会被潜在地划分为两个基本的阶级;但他没有预先假定同质化的无产阶级,而在卢卡奇的理论中,这是一个必要环节。柯尔施正是从这样的立场出发的:资产阶级社会将其每个成

员转化为私人,使每个人在“精神和政治”方面都是自由的;并且由那些仅仅出卖劳动力的人所形成的群体被迫组成阶级,原因在于这样的事实:劳动力商品的过度供应将导致每个劳动者的基本生活条件的彻底毁灭。

“自由工作”对于个体劳动者来说意味的只是竞争的压力,由此为他的异化的自由支付给他的价值(即工资)强制降到最低。因此,对于那些意识到自己的阶级状况的工人,这将变为阶级团结起来尽可能囊括这种对“自由”的滥用的一个宗旨,以至于最后,唯一利用这个(资产阶级)“自由工作”的人是背叛阶级群体的人、骗子和破坏罢工的人。

这种表述从无中介的社会现实出发,从这一事实出发:像这个社会中的所有其他人一样,工人也根据自己的利益行事。工人的个人利益,也要求工人结成一个联盟,在某些情况下甚至牺牲个人利益本身,因为工人为实现他们个人利益的竞争最终将会使多数人的个人利益的实现瘫痪。但对柯尔施来说,这个“为利益的相互保护而结成的联盟”,由“自为的阶级”(class-for-itself)通过非常不同的组织形式来实现,甚至并不意味着资产阶级社会的可能解体。工人的“联盟”,事实上是为保护共同利益而组成的联盟,这种联盟可以是并且就是资产阶级社会的一个组成部分。(他没有这么说,但他的整个思想预先假定联盟从不由整个无产阶级组成,并假定不同工人阶级利益群体的关系只能够是一种竞争关系。)

36

这种利益联盟的出现,工人的“结社和集会的权利”,本身已经违背了资产阶级社会的一个“基本原则”,违背了“自由劳动契约”这一原则。自由资本主义的最初基本原则是,个人在经济生活中总是与个人对抗,销售和购买是一种“私事”,并不存在有权干涉它的公共机构。没有公共机构可以

使用武力反对任何为销售他们的产品而彼此进入了“契约”的谈判各方。正如不是国家或任何其他公共机构,而是供求确定其他商品的价格,所以作为一种商品被确定的劳动力价格,是买卖双方间的自由谈判的对象。所有联盟、协会等为一种商品的单一所有者(作为一种商品的劳动力的所有者)规定条件,制定规则,根据这些条件和规则来确定他能够出售他的商品的价格,这违反了自由放任主义(*laissez faire*)的原则。但是柯尔施看得很清楚,资产阶级社会区分私人生活和公共生活、资产阶级和公民,为私人事务立法和公共事务立法。这种趋势无疑是非常明显的,把它表达出来正是要反对封建制事务国家。这种趋势在这里以一种唯一的方式占据主导地位。

经济生活中的人际关系,不能完全通过私人法律加以调节,因为如果那样,国家和社会将会瓦解。生产资料的所有者的权利一直……被公共法律所限制,赞成为普遍性所制定的规则和禁令。正是以这种方式,生产过程中雇佣劳动者的自由的实质匮乏,这产生于劳动者处置其财产和劳动力的形式上的“自由”权利,事实上是通过自由契约的约束和以公共法律的形式对工人的保护来缓和的。

问题不在于工人,作为一个公民原则上是否正好与其他人有同样的权利,他在“私人生活”中作为一个工人并不影响他作为一个公民的角色,他会成功地在社会政策中实施某些步骤。在这方面,柯尔施毫不怀疑;他根本不愿意与修正主义争论无产阶级能否实现这种利益。对他来说,作为一种劳动力商品的所有者,工人在贸易协会的帮助下,即在他自己根据其作为劳动力的所有者的角色所创立的协会的帮助下,也确实能够大大改善其工作条件。柯尔施相信,第二种

可能性也是可实现的,一个重要的作用根据其对资本主义转型的洞察而被发挥。卢卡奇,在考虑来自于罗莎·卢森堡的经济理论的基础上,排除了最明确的“计划”资本主义的可能性。他认为,能够消除经济危机的“计划”资本主义已经是社会主义了——当然,相信这种社会将会同时涉及包括异化的消除在内的所有人道价值的实现。另一方面,对于柯尔施来说,“计划资本主义”是可能的,已经很清晰了:

整个早期资本主义阶段的经济思想——在这种思想中劳动力共同体简单地被分解成了很多琐碎的“领地”或个别公司(以至于经济作为一个整体和这样整个劳动者的组织被资本主义者系统地控制——也被工人控制)——对于高度发达的资本主义经济是无用的和不适当的。

问题是,作为一名工人,工人是否可以在资本主义内部得到解放。柯尔施对这个问题的回答——就在于他的激进主义——完全是否定的。只要工人不能干预具体的生产过程,他就仍旧被剥削,直到他能够参与共同决定生产什么和生产的数量,以及一般如何组织生产的全过程。

在这里我不想分析柯尔施关于这一重要的社会转型、社会主义革命是“如何”发生的具体思想。我们这个时代的社会主义者知道,柯尔施的经济、法律和社会学思想包含许多关于新社会主义运动的值得思考的、有价值的题目。但在再次提出我所关心的问题即关于中介的哲学问题之前(也考虑到柯尔施关于这个问题的某种观点),我必须请读者将注意力转向另一个问题。在1922年写的《为创作而劳动》(*Arbeitsrecht für Betriebsräte*)中,他提出工人参与权的上述三个方面(作为公民的工人,作为劳动力商品所有者的工人,以及作为一个工人的工人,具体来说后者不是人的一个抽象

方面,而是人自己),他仅仅谈及了他在1919年(在《什么是社会化?》中)作为一个中心问题所审视的问题:生产者和消费者利益的二重性问题。不可否认的是,是伯恩斯坦在马克思主义内部提出了这个问题,大多数马克思主义者甚至不想留意它。“分配的组织完全由生产的组织所决定”(马克思),然而,马克思关于生产工具分配的基本陈述是正确的,这一陈述作为一个结论也明确指生产的分配。大部分马克思主义者认为,分配问题是生产组织的一个基本问题:如果我们以一种社会主义的方式重组生产,社会主义分配方法将“自动地”产生。除“消费社会主义”外,伯恩斯坦不相信任何社会转变的可能性(柯尔施称他的社会化模式为“消费资本主义”不是偶然的),他对分配问题更为敏感——尽管最终,它们无疑是由生产决定的。如果社会主义由一个“突发的事件”所引起,我们可以假设这并不使考虑任何特定消费者利益成为必要。但是,如果像柯尔施所做的那样,我们从这一观点开始,即,对工人(作为公民以及作为他自己的生产力商品所有者)利益的保护(或者体现在这些抽象中的捍卫自己利益的能力),“必然导致把所有所谓的社会变革作为一场大规模的社会变革的历史进程的一个不可分割的组成部分”,而不是作为一种对资本主义社会的直接性的接受,那么——如果利益结构存在——我们必须也考虑到作为一个消费者的工人的利益。(在现代资本主义社会,按照“自然法则”行事的过程,自然会导致一些消费者利益的满足,但是这丝毫没有改变消费者的其他类型利益仍旧缺乏保护这一事实。)

柯尔施有理由将它作为修正主义的一个特例,因为它只考虑消费者的利益;当柯尔施说社会主义的一种模式完全建立在这些利益基础之上时,即建立在代表集体利益(*Gesam-*

tintresse)、所有个体利益的国家所实行的国有化只能够创建一种消费资本主义社会之上时,他也是对的。

但是在我尝试解释柯尔施关于这种陈述的论断之前,让我先说点题外话。无论使生产工具国有化的国家是一个资产阶级的国家还是一个无产阶级的国家都与伯恩斯坦无关,对于伯恩斯坦来说,整个区分都是毫无意义的。然而,对于柯尔施来说,阶级掌握政治权力是资本的重要性问题。他根本不主张无产阶级国家立即实现社会主义;他甚至认为无产阶级国家有权限制工人的可能性,无论工人作为劳动力商品所有者还是作为一名工人,都是如此。(我们看到,他考虑到并且仍旧接受苏俄的经验。)但他说:“这些限制不再有利于剥削的资本家阶级,而是有利于作为国家组织起来的工人阶级本身。”他不相信资产阶级民主能够保证为作为工人的劳动者的决策能力的发展提供适当的条件,“工业民主”的条件只能由无产阶级国家保证:

无论谁在某种程度上认为,通过工人在生产组织和工作条件中各种形式的合作的普遍发展,不运用暴力推翻现有的资产阶级民主国家秩序,“工业民主”也可以完全付诸实践,都是在忽视作为“理想的一般资本主义”(ideal general capitalist)(恩格斯)的资产阶级的资本主义国家和作为“理想的一般无产阶级”(ideal general proletarian)的无产阶级专政国家之间的巨大差异。

柯尔施,在所有其他方面都非常谨慎,对于法律方面的问题有着一种真正的非常深刻的理解,在这里不如说是不加批判的。我们很容易就可以证明这种不加批判的观点的心理原因;然而,如果我们想评定一种理论,这些都是无关的。在这一点上恶有恶报:柯尔施对某些在卢卡奇那里发挥重要作用

40

的哲学问题的忽视,显示了其消极影响。所以,柯尔施认为,国家管理是实现社会主义不可或缺的前提条件,另一方面,在他看来,这一点绝对是清楚的:在给定的情境下,对国家进行无政府主义的“废除”是一项难以言传的“任务”。因此柯尔施赋予无产阶级国家以神秘的特征,甚至将其与资产阶级民主国家对立起来,不仅在“社会政策”领域,而且在被工会组织起来的作为劳动力占有者的雇佣劳动者领域,这个国家或许满足一些要求。事实上,国家作为一种必然异化的公共权力能够或多或少是专制的或民主的,但是在每种情况下,它主要代表那些在给定结构框架内掌握经济领导地位的人的利益。如果它也代表其他人的利益,那么这就是威胁到整个体系的稳定的政治压力的结果,否则它就是领导群体或阶层的集体利益的代表,这些领导群体和阶层恰恰反对同样的群体或阶层的个人(例如新政)。柯尔施意识到了这一点:他指出,资本主义民主的机构“可能永远不会超出资本家阶级允许的利润范围”。但是,正因如此,才提出关于无产阶级国家怎样能够成为一个不允许实现工人阶级经济权力的问题。无产阶级的经济权力首先意味着(*ab ovo*)工人可以介入具体生产过程。如果不能,那么现代资本主义国家就是一个工人的国家!

回到柯尔施有关国有化的论点:即使国有制(*state ownership*)在法律意义上废除了生产资料的私有制(*private ownership*),这也没有改变工人仍然隶属于取代资本家的国家官员的事实,这与他隶属于资本家的方式相同。能够逻辑地假定(即使在实践中被排除,就像本斯、基斯和马尔库什陈述的那样)^①有一种更大的可能性去分配剩余价值,以一

^① G. Bence, J. Kis and G. Márkus, *Is a Critical Economics Really Possible?*, unpublished ms.

种更加民主的方式决定投资和消费的分配；正因如此，柯尔施断言这里每个作为公民的个人，在其消费能力方面将变为一个资本家。但是在与国家的关系中，具体个人仍旧是雇佣劳动者。

作为对消费资本主义的一种对抗而被提出来的其他可供选择的方案，是无政府 - 工团主义 (anarcho-syndicalist) 的方案，另一方面创造了“生产者资本主义” (producer capitalism) 的一种形式。在法律意义上的生产资料的私有制也不存在了。但是，生产者在每个生产单位的聚集——即使是一个真正的公社，并以民主的方式做决策——作为一种集体的资本主义在市场上出现，并决定生产“什么”和“怎样”生产，忽视了“整个社会利益”——如果这是可能的——并且只考虑生产者的集体利益的利润。

在 1919 年，柯尔施认为，社会化的问题，归根到底意味着一种新的生产规则（对他来说生产是社会本身），在那里生产不再是“私事”，将是“整个”生产和消费的“公共事务”，这些社会化问题将既不通过生产单位的国有制，也不通过这些变成目前与他们一起工作的那些人的共同财产的生产单位来解决。但是财产关系必须以某几种方式或其他方式被监督：这种财产不会被取消。 41

即使在社会主义公有经济中，也有必要去决定哪个人能够并应该运用有效的生产资料来生产，应该在何种工作条件下进行生产，生产出来的产品应该怎样在作为一个整体的生产者和消费者之间进行分配。

如果这种财产管理没以消费者和生产者的利益都得到保护的方式获得成功，那么一种“特定财产”将会代替私有财产而产生。

清晰可见的是,对于柯尔施来说社会主义的实现也意味着1919年和1922年的生产关系的激进变革。迄今为止由生存条件和工作条件的改善以及为防止对抗对消费品的重新分配的主题引发的这两种激进的变革,是潜伏在资本主义本身中的可能;但是这些可能不能满足无产阶级的最重要的需要,即创建自己命运的需要。

他从1920年开始的文章就表达了一种不同的看法:

如果资本主义是一个能够为每个人创造不愧于人类的生存条件的制度,如果它没有到目前为止资本主义的**每一个**历史形式事实上都曾有过剥削、需要和痛苦的黑暗一面,如果作为一种经济制度资本主义可以持久地认可大量的实际上今天已经通过战争秩序和革命立法获得了的社会政策,那么如果他认为这样的话,在我们中谁足以作为一个理论家去阻止这个相对好的体系成为绝对好的呢,即使它是一个存在于遥远未来的目标?

要么在1919年和1922年柯尔施自己是这些“理论家”之一,要么他认为,实际存在的无产阶级运动自在地承载至少对于“工业民主”和工人自主来说是必要的需要。这个阶段他的基本立场——与1920年的引文相矛盾——明确包含以下两个环节:(1)作为公民和劳动力所有者的工人,其利益的满足也能够资本主义的结构内实现(这不意味着柯尔施认为利益的这种满足与社会主义运动无关,社会主义运动不需要为满足工人的利益而工作),(2)社会主义是作为工人的工人(不只是他的一个抽象方面)的解放。

42 然而,关于什么能够成为真正的社会主义变革的驱动力的问题,柯尔施没有给出一个明确的答案。对他来说,毫无疑问社会主义的一个真正需求既不在于一场为了权力的纯

粹政治运动,也不在于一种经济主义和工会为改善工作条件而战,而存在于苏维埃运动之中。然而,在他的著作中的某些段落里,他也把工会的要求看作阶级对立的表现(如很容易比较英美类型的工会运动与马克思主义类型的工会运动)。但最终,他自己也不相信,在“生产”领域中,在这一术语的适当意义上,对利己主义世界的超越是可能的。作为无产阶级一切利益的一种满足的一切事情的实现,作为不同利益群体斗争的一种结果的一切事情的实现,都可能是创造社会主义条件的重要一步(并且这就是将他的概念与卢卡奇的概念区别开来的东西),但它不能够创造社会主义,不能取消利己主义世界:“代替私人、个人利己主义出现的是一个已经‘社会化的’群体利己主义,自主特定群体的利己主义。然而,从第一阶段向第二阶段的过渡不能再通过经济政策措施发生;其加速度能够主要通过一系列文化政策措施来达到,这些文化政策措施可以被概括为‘教育的社会化’。”正如在卢卡奇那里一样,意识的唯一因素在此再次构成了从“资产阶级社会”——在最广泛的文字意义上——向一种群体世界过渡的保证和基础。

现在,即使是很粗略,我们也要回到哲学的问题上。我将不否认,在直接任务(即直接性)领域寻求解决方案的社会主义运动可以更充分地利用柯尔施,而不是卢卡奇。但它不仅是历史的不公正——这本身很无趣——使之成为“是卢卡奇还是柯尔施?”的问题也是站不住脚的。甚至柯尔施也不能为卢卡奇提出但未能回答的问题提供“更好”的答案。以上的引证没有以论证的方式出现在此;我只是想证明柯尔施对“中介”问题的意识仍然是生动的,甚至在他调查经济和社会问题时。这就像他哲学著作中的一个中心问题。[从《马克思主义的精华》(*Quintessenz*)到《马克思主义和哲学》

(*Marxismus und Philosophie*)。]就像在卢卡奇那里,它的解决方案正如伪辩证的一个解决方案,都似乎只是要超越黑格尔。

43 如果在他们的立场中有一个“竞争”,荣誉的桂冠将肯定被卢卡奇所赢得。(这里我只想谈论关于上述问题的差异。我们不能在柯尔施的哲学著作和卢卡奇的《历史与阶级意识》之间进行比较,《历史与阶级意识》是我们这个世纪最伟大的哲学著作之一。)柯尔施的哲学解决方案确切地说甚至不是一个伪解决方案。在柯尔施的概念中,人和制度的实践-物质关系,以及对应它们的意识,形成了一个封闭的群体,这个封闭群体的组成部分只彼此相关,因此不提供任何超越他们的真正可能性。

当然,卢卡奇的解决方案也不是一种真正辩证的解决方案。无产阶级意识的神话,原因在于非存在的统一的无产阶级的非存在的(并且在理论体系框架内,是不可解释的)“客观”条件,不比黑格尔的世界精神更是辩证的概念。但是在卢卡奇的概念背后,隐藏了一些你无法在柯尔施那里找到的东西,却是任何一个伟大的哲学体系所不可缺少的环节:对到目前为止仍不可实现的人类的类本质的认可。

在这方面,人们可以在卢卡奇晚期论述中获得信心。在卢卡奇晚期的论述中,他说放弃他在《历史与阶级意识》中形成的概念的最终动力,是除了别的之外由马克思《1844年经济学哲学手稿》提供给他。在《1844年经济学哲学手稿》中,很明显构成从旧世界向新世界转变的前提的意识不是特定阶级的必要意识,而是人类的意识,即使在给定社会,只有一个阶级能够获得它。它也是《历史与阶级意识》中一个基本环节,只有成问题的阶级才能这样做。但是在马克思那里,这种意识不“反映”任何阶级的情况,卢卡奇最终将其

描绘为无产阶级境遇的精确图景。因此,我们在《历史与阶级意识》中已经能够发现“反映论”了,并且卢卡奇在引用除马克思《1844年经济学哲学手稿》和列宁的哲学著作之外的作品作为他晚期反败为胜的资源时,不表示任何形式的政治让步。从马克思的类意识概念、列宁反映论中提取思想足够了,那么就不需要任何辩证法去创建社会主义理论了。

但是,我们需要辩证法。没有辩证法,除了伯恩斯坦的“社会政策”,社会主义不会留下任何东西。我们需要证实这种替代。但是“辩证法”意味着什么?存在人的类意识。其承载者是人类的自在的类对象化(species-objectifications-in-themselves)——首先,是哲学和艺术(这些“类意识”的对象化的关系在赫勒关于“日常生活”的书^①中被勾画出来)。在人类历史上创造的一切事物“与社会发展的某种形式相连”。但是这些对象化中的一些现在也“处于与一种形式和一种不可企及的模式某种关联中”。这些是人的类意识的承载者,社会主义是一个历史的过程,其中不仅在性质上类的新对象化达到最高点,而且它们的创造和征服对于增加个体的数量是可能的:这是一个前提,只不过对于《历史与阶级意识》时期的卢卡奇和马克思是一样的。社会主义不是一个“社会政策”的问题,而是异化的消除、“类能力”(Gattungskräfte)的掌握,后者对于所有人是可能的。然而,我们必须找到,在资产阶级社会和社会主义的直接给定现实之间的中介,或者甚至是一场试图实现一种真正的社会主义的运动。这种中介类型——在理论和实践的统一中——是辩证法。我们现在不可能说,什么是把目前的进程转化为被我们称为社会主义的进程的力量。但是,如果我们不想放弃

44

^① Agnes Heller, *A Mindennapi Elet.*

一种理论 - 实践的辩证解决方案的可能性,那么就会产生两种结果。(1)我们不能放弃作为价值的类对象化,也不能放弃在所有现存社会力量中寻求社会主义的可能性(在上述规定的意义上)的基本目标。(2)另一方面,我们不能由于一场运动不能证明一个社会主义目标而反对它,或者如果能反对,也只是以一个非常有限的形式,只要它能够创造这样的环境,在这样的环境中人认为不应追求自己的“利益”这一点不是荒唐的甚至不是可耻的,并且他们的需要应该基本指向掌握和创造不能以量的形式被掌握的类对象化:所有这些都存在于没有超验能力、没有上帝的世界。

45 我深知,来自我的西方马克思主义的批判的“概念”不是辩证的:一方面它“接受”被给定的概念;另一方面,与应该相对立。激进哲学的任务是超越这种二元性。没有这种二元性,剩下的就是真正的“或然论”(possibilism),一个烦琐重复的旋转木马(merry-go-round):社会主义不应成为可能,这一点是不可能的。在一个“完全差异的世界”中,在那个不再属于世界革命而属于法西斯主义的时期,葛兰西从所有我提到的问题中吸取了教训。他是第一个为“继承人”设定问题的激进的马克思主义者。他已经意识到无产阶级在任何情况下都不是革命的,甚至在本能的情况下也不是革命的这样的历史事实;他也意识到在特定情况下和对于特定的无产阶级阶层也有一种资本主义的出路,并且他开始认识到,美国“福特主义”的倡议,创建了一个比直到那时还存在的资本主义在某些方面更加人道,在其他方面更不人道的资本主义。他认为,世界正在转变——不变为社会主义的也会转变。但他坚持马克思主义的价值观,坚持社会主义不是那个客观目标,不是在任何情况下都能实现的一个国家,而是现存世界秩序的矛盾的解决的论点。他不确定是否这个过

程的承载者将会是马克思主义意义上的无产阶级。但是关于其实现的方式或者自由的实现领域,他也不能做任何具体的陈述。实践哲学“不能脱离现存矛盾的根基,但是一般情况下,没有持续地创建乌托邦,就不能谈论一个无矛盾的世界”。

当然,创建乌托邦是可能的,并且我们需要创建它们:它们有助于使这些目标清晰,这些目标的实现过程是社会主义。但是我们必须回顾《历史与阶级意识》的不朽真理:在乌托邦和现实之间的间接的对比中,超越给定现实的(理论和实践的)不可能性被隐藏了。我们不能默许乌托邦。但解决方案——辩证的一个解决方案——不能只在理论中产生。哲学是一个实践的问题。

二、赋予与阶级分析

众所周知,马克思区分了“自在阶级”和“自为阶级”的概念。在马克思看来,它们是一个阶级发展过程中的两个不同的历史阶段;第一个阶段,即“自在阶级”的存在,必然先于第二个阶段,即“自为阶级”的存在。后者是更发达的、更成熟的阶级存在形式。然而,在方法论上说,就像我们将看到的,序列的顺序恰恰是相反的。“自在阶级”是一种理论建构,如果没有“自为阶级”的存在,如果没有一个无论规模多么小,但起码能够意识到自己是作为一个阶级、作为一个其所有成员有着同样的或者至少是相似利益的确定的民众群体(a determinate group of people)的存在,这样的理论建构是不可能的。这样,在理论建构上,出发点恰恰是“自为阶级”,从这一理论出发,马克思通过他整个的资本理论的中介,推演出了“自在阶级”的存在。

换句话说,在理论上,“自在阶级”只是一种理论建构:它的存在是从马克思所描绘的现代社会,即资产阶级社会的图景中推演出来的。《资本论》开篇对商品的分析是为了把握住资本主义社会起决定性作用的社会关系,即作为一种人

的关系的资本。然而,这一未完成的著作的逻辑与马克思思想的启发性的模式不相符合。真正的起点不是,也不可能是资本本身。它是一种更具体的社会境遇,首先从英国工业革命开始逐步形成:也就是一个自为阶级的形成,即英国工人阶级,其生活状况在工业革命的后果的影响下变得不能忍受了。

当然,事实上作为一个整体的马克思理论如果没有如下条件就不可能形成:(1)德国哲学,那里(首先在黑格尔那里),现代世界的人的关系是在一个抽象的水平上加以研究的,尽管不是由阶级决定的;(2)法国史学,它发现第三等级分为两个不同的阶级;(3)英国经济理论。但是马克思理论的真正建构是直接被英国工人阶级的状况所决定的,马克思力图解释并改变这种状况。

资本主义的全景,但首先是它的预期的历史趋势,是由马克思以这一社会的一个偶然的时刻为基础,依据一个不会也不可能具有普遍性的短暂趋势而研究制定的。工人阶级的贫穷导致它至少是部分地朝着一个“自为的阶级”进化。毕竟,如果一个确定的民众群体的状况是不可容忍的,这个群体几乎必然会变得能够意识到其自身的状况,并且作为结果,意识到其利益的共同体。而且,这个群体也几乎必然想要改变其不可容忍的状况,尽管这并不意味着该群体将要改变社会的基本结构。

47

要查看有关情况,不断发展英国工人阶级的意识,并把自由主义理论家所发现的经济规律作为现代资产阶级社会的经济规律,马克思构建了一个理论,这个理论预测到:(1)工人阶级,作为资产阶级-无产阶级二元对立的一个方面,必然成为资产阶级社会的大多数;(2)这个阶级的状况变得越来越不可容忍;并且(3)结果,这个阶级,如果要生存,必须

改变基本的社会关系。

现在,在马克思经济理论中作为被称作**资本**的生产关系的一个侧面的化身而发挥作用的无产阶级这一“自在阶级”,只有当被政治经济学所发现的自我调节的市场规律完全实现时,无产阶级作为一个整体才能真正存在和发展成为一个“自为阶级”。但是,这不是也不可能是事实。卡尔·波兰尼(Karl Polányi),在他的杰出的但是被忽略的著作《大转型》(*The Great Transformation*)中,证明了英国工业革命期间和工业革命之后所展示的那种盛行的自我调节的市场规律,以及它们同时带来的灾难性后果的状况,在资本主义历史上是一个短暂的、过渡的时期。这样,自由主义理论就表现为人类历史中最不可能实现的(即否定性的)乌托邦之一。如果波兰尼的命题是准确的,并且它无疑是准确的,那么资本主义社会的历史趋势就没有也不会符合马克思所预言的趋势。

然而,不能由此推断马克思的伟大理论计划,即揭示隐藏在资本背后的作为一种“物”的人的关系,缺乏有效性。重点毋宁是他的资本理论并不一定意味着社会分为两个基本的、对立的阶级,二者中有一个阶级承担着消灭另一个阶级,进而消灭整个资本主义社会的历史使命。

48 资本作为一种关系,作为资本主义社会人的关系的决定性因素,是一方面;社会的阶级划分是另一方面。如果在整个马克思的理论之外我们能够发觉第三等级被分解成不同的阶级,以及在一个确定的历史时期,其中一个阶级的贫困这样的经验事实——没有这样的事实,马克思就不能够建构他的世界观——这不意味着这种理论本身将会证明这些事实的必要性以及它们的进一步发展。《资本论》在马克思必须发展其阶级理论那里中断也许不是一个偶然。

就这一点而言,我认为两个重要的方面需要被强调。

第一个重要方面是,资本作为资产阶级社会的基本关系,无法解释这个社会作为一个整体的运转。马克思主义不止一次被拒斥为一种经济主义的理论,其中,整个人类的历史最终由生产关系所决定(资本主义制度下,通过资本自身的运转来完成)。如果我们具体考虑一下《资本论》的构成,这种批判并非完全不合理。无疑,在马克思自己的生活-工作中,我们可以找到许多其他时刻,他没有以一种经济主义的方式解释人类事务。然而,《资本论》中提出的经济理论和预测的历史趋势除了一种经济的观点外很难解释为其他的观点。一方面,这幅社会图景没有考虑其他类型的人的关系,没有这些关系资本作为一种关系根本不能存在;换句话说,《资本论》把这些其他关系仅仅解释为基础的、资本的“上层建筑”。另一方面,部分是由于《资本论》不考虑社会的阶级和分层,没有使“资本”的关系的一方面或另一方面人格化。更准确地说,它认为它们将注定被社会发展的展开所湮灭。

第二个重要方面是,资本作为一种人的关系,即使它是资产阶级社会的唯一一种关系,也与社会分化成两个基本的阶级无关,与每个阶级都使“资本”的关系的对立面人格化无关。理论上,资本作为人的关系没有资本家阶级的存在也能够存在:例如,认为技术体制的一种理想类型,恰恰是存在于资本主义现代管理类型中的理想类型,或者认为一种官僚体制恰恰是苏联社会主义类型的官僚体制。事实上,没有权力精英,资本也能存在,例如,在每个资本主义企业是其“雇佣者”的集体财产的地方就存在。正是因为资本主义社会如果没有其他类型的基本关系就不可能存在,这种最后类型的社会也只是一种无法实现的理想。

那么,“自在阶级”的概念,在马克思的理论中是从“自为阶级”的概念中推演出来的。整个理论建构的经验起点最终变为它的目标——在一个非常复杂的社会中不是作为一个特定的意识群体,而是作为一个神话实体而存在,这个神话实体的意识不是由经验决定的,而是反映了理论指派给这个阶级的状况。这种“被赋予的阶级意识”在卢卡奇的《历史与阶级意识》中获得了最完满的表述,《历史与阶级意识》这本书乍一看与资本主义世界的经济阐释没有共同之处。但仅仅是乍一看这样。在这部著作中卢卡奇从罗莎·卢森堡的经济理论出发并不是偶然的,这种经济理论的核心概念是资本主义的必然破灭。事实上,卢卡奇的历史概念通常纯粹是一种经济决定论。关于资产阶级世界的历史,他接受了一种经济决定的决定论,即使他这样做是通过被赋予的阶级意识这个中介完成的,这种被赋予的阶级意识的演变——等于革命自身——是必要的。无产阶级不能逃脱它的使命。

那么,这种理论的最终结构如下:(1)含蓄的前提:第三等级分化为两个不同的阶级,以及明确的无产阶级群体的有意识运动,这样的历史事实。(2)对在一种具体关系即资本关系的帮助下的这些社会阶级的位置的解释。(3)整个社会作为一个整体简化为这种具体关系,带有一种所有社会元素的消除不适合于这种理论建构的趋势:(a)否定它们作为阶级的存在;(b)根据对一种历史趋势的设想,没有阶级特征的群体将不复存在。(4)“精确的”阶级意识的一个特定类型的建构赋予“自在阶级”。这种被赋予的阶级意识的演变意味着阶级变为了一个“自为阶级”。

这个理论的建构显然与阶级分析没什么共同之处。阶级具体的经验存在,它们的真正运动、目标和意识,对于这个理论来说是短暂的因素。那些想要清算它们的人是“事实”

的囚犯,即现存世界秩序的囚犯。也很清晰的是,围绕着阶级分析的马克思主义理论的态度——其是对经验阶级分析的诋毁的替代——过去和现在都与某种激进主义相连,与试图不顾任何代价都要完成社会主义革命的运动相连。这种运动一般不考虑革命的阶级是否想要进行革命。这个阶级的心理态度是次要的,其“真正的”兴趣正是那些理论从社会结构的阶级位置中推演出来的东西。

50

对于经验——以及经验主义者的态度,在马克思主义内部过去和现在都是一种可能性,即使其代表越来越少地涉及马克思——任何社会的理性分析的出发点必须是不同阶级和阶层的具体实际的状况和态度。因此,对于经验来说,“自在阶级”和“自为阶级”之间的区分没有意义。不仅物质条件属于,而且意识也属于一切阶级或阶层的境况。阶级是一个经验实体,是在一个社会中有着同样或相似之处的群体。然而,它的意识,不能被其“客观的”状况所决定,也就是说,不能被其在理论所指定的生产关系中的位置所决定。恰恰相反,其意识被各种具体状况的一种合成物,如生活水平、历史形成的需要、传统等的合成物所决定。

此外,这些具体状况在同一个阶级内部的不同阶层之间依据生命-形式、资格、国籍、行业、种族等等的不同也不同。结果,有很多种意识。并且这是必然的情况,因为资本主义的竞争,与马克思的观点不同,与无产阶级内部的一种同质化因素一样正在差异化。如果我们最终可以谈论阶级意识,那么它只是工人阶级内部各种不同的群体意识的一个平均值或者总数。就工人阶级来说,正如同资产阶级一样,对“阶级利益”的追求只意味着建立能够使其追求各种私人 and 群体利益的条件。

因此,借助于经验主义的态度,人们可以准确地对一个

社会的阶级结构进行真实的描述,因为这个态度考虑了不同阶层的“心理”意识。阶级意识不再仅仅是一种演绎的建构,而是一个对社会真正图景的一种经验分析的结果。

然而,如果理论总是与某种激进主义相连,经验就同样会与各种改良主义相关。这样在理论与经验之间、“赋予”和“阶级分析”之间的选择,最终是一个实践的选择:一个在激进主义和改良主义之间的选择。一方面,有一场代表一个阶级并以这个阶级为名的少数人群体(在大多数理性情况下)的运动,这个阶级理论上由想要以一种激进的方式改变世界的群体本身组成。另一方面,有一场运动,对于这场运动来说社会进步意味着同一个阶级内部不同阶层的需要的逐步满足,以及不同利益的相互认知。

如果我们浏览一下过去一百年的马克思主义的工人运动,我们不得不指出,这两种类型的运动都有助于最大限度地改造世界。我们需要强调的只是,由激进主义完成的转变与其自身的目标无关:它不是要终结精英的权力,即使社会主义的官僚规则与资本主义的官僚规则不同;它不是要创造更多的而是更少的自由;它不是要提供更人道和更具创造力的劳动力;它不是向个体揭示决定他们自己命运的可能性;等等。相比之下,改良主义在实现其有限的目标方面已经或多或少地成功了。激进主义在各个方面都被证明是一个死胡同。然而,改良主义的结果与社会主义的理想无关。改良主义不使社会成为健康的社会也可以治愈某种社会的疾病。它不能改变物化和异化的世界。在改良主义那里,马克思的伟大发现也丢失了。

有没有第三种选择?有没有超越其本质是由马克思所发现的社会状况的可能性?如果有,它不能够停留于马克思的一个社会特定阶级的概念上——无论这个概念以什么形

式被掌握,是理论的或者是经验的。被赋予的阶级意识和具体的、实际的阶级分析都不能作为超越资产阶级社会的基础。最终,资产阶级社会两种形式的阶级概念都是张力和“非正义”的表达。但是张力和非正义本身根本不可能成为社会超越的出发点。只是在它们不可能导致整个社会的运转的时候,它们才能成为社会超越的出发点。此外,马克思从未断言资产阶级和无产阶级的对立,或者后者的剥削自身将会导致革命和资产阶级社会的废除。他相信在这个社会里,将会产生一个同质的阶级,其数目超过任何其他社会阶层,并且发现自身处于一种将会在最狭隘的术语意义上变得站不住脚的境遇。但是正是这种语言结果被证明是假的。

无产阶级作为一个整体的阶级,没有分解为特定的群体,在资本主义社会从不存在;也没有一种针对这个阶级发展的可证明的趋势。格奥尔格·卢卡奇在1919年的表述已经证实了:

马克思的历史哲学和他的社会学之间的区别很少被注意到。这样很少有人认识到两个基本要素——阶级斗争和社会主义世界秩序——不是源于同样的概念基础,即使它们是如此紧密相连。第一个要素代表了马克思社会学的基本根据……第二个要素是他的历史哲学的乌托邦假设:对于一个即将到来的世界秩序的一种道德需要。

52

这样,一种道德意图,也不能成为超越一个给定社会的动力。然而,在我们的世界存在着各种来源于资本关系本身的趋势,不是其阶级结果真正预示灾难。例如,我认为生态问题就是这样。为了避免这种灾难,人类当然必须改变这个社会。但是,考察这样的问题不再是我们的主题。

三、法律、伦理和利益： 卢卡奇在 1919 年

匈牙利苏维埃共和国 (Hungarian Council Republic)^①不是一场血腥的、残忍的、非人道的斗争的结果。它的胜利是没有枪声的,而且,更为重要的是(至少在卢卡奇看来是这样),在各种无产阶级群体之间不存在冲突。更确切地,在相当程度上以牺牲事实真相为代价,一些人认为这一事件意味着匈牙利无产阶级在总体上“开始意识到……它自己的可能性,通过其自我意识的澄明,无产阶级创造了自己的统一、自己的力量和结构。所谓的‘领导者’只是这一意志的执行者,这种意志的动因和目标是统一的”^②。在卢卡奇理论著

① 匈牙利苏维埃共和国 (Magyarországi Tanácsköztársaság) 是指 1919 年 3 月 21 日至 8 月 1 日由匈牙利共产党和社会民主党联合建立的政权,是俄国十月革命后在欧洲成立的第一个无产阶级政权。匈牙利苏维埃共和国的英文译名一般为 The Hungarian Soviet Republic 或者 Hungarian Republic of Councils (Hungarian Council Republic)。——译者注

② G. Lukács, Party and Class, In *Political Writings 1919 - 29*, London, 1972, pp. 34-35.

作中有重要意义的两篇文章，即《旧文化和新文化》与《历史唯物主义功能的变化》，它们的由来应该归功于这种自欺欺人。（第一篇文章与 1920 年以《共产主义》为标题出版的文章几乎相同。就出发点而言，第二篇文章与《历史与阶级意识》中的同名文章一致。但是，对原文的修改大大改变了文章的原意。当然，卢卡奇在 1922 年没有意识到这一点。）这些文章的内容来自于在卢卡奇看来是理论性的两次演讲，这一点并非偶然。但是，在整个专政期间，作为一个政治家或者文化政治家，每当卢卡奇面对具体问题时，这种错误的解释对于具体任务的解决都是站不住脚的。正由于这个原因，很显然这种类型的作品是以错误为根基的。事实上，苏维埃共和国的产生和无产阶级专政的宣言构成的只是政治权力的微小转变，而不是人的关系的激进变革。这样的转变没能根本改变我们仍然生存于其中的利益世界。

利益的世界也是法律的领域：卢卡奇的文章《道德在共产主义生产中的作用》分析的正是法律取代道德的情形。这里我们必须承认，卢卡奇将法律分解为道德，道德在不久的将来会承担法律的功能（当然，直到可以规范同一过程的那一刻，二者才能发挥相同的功能），即他不是谈论已经实现了的现在。卢卡奇实际上面临的是这样一种情形：不运用法律的强制，工人就不想生产，尽管在“劳动前线”牺牲他们自己对他们有利（与道德责任一致）。

54

法律分解为道德，意味着的只不过是康德 - 费希特的道德世界的实现。但是卢卡奇调和了康德和费希特的思想与马克思主义精神之间的张力，从而使法律与资产阶级社会相连并且实际上调节了资产阶级社会的行为模式。那么，法律是什么呢？

在康德那里，法律与道德的区别在内容上没有在形式上

那么大。“有效”的法律——可以很容易被等同于启蒙的自然法则,因为它与一个具体历史时期的法律的、经验-偶然性的、理性不可证明的事实没有丝毫共同之处——与道德法律同样的永恒;反过来,后者不能调节自然领域。在费希特那里,非自然的领域必须变为自然的领域,或者同样,自然的领域必须变为非自然的领域,该处已经隐约可见压抑纯粹法律和异化的外在规则的可能性。对于马克思来说,法律也是调节人与人之间关系的异化形式。并且当马克思把“法律的神秘化”看作一种伪造的表象时,他并不主张,有没有法律调节,这些关系都是一样的,就像神秘化只是人眼前蒙着的一层面纱。

法律调节的形式是异化的,不然的话它就不能存在于资产阶级社会。资产阶级社会实际上是利益的社会,而且“利益至今为止仍是个体行为的动机,它只不过是需缩减为贪婪的表达”^①。当需要被缩减为贪婪时,人们总是想控制更多、占有一切(即剥夺自己),并且努力反对所有那些自己尚未控制的人。发生这种情况的社会是一个完全孤立的社会,唯我论的社会,在这样的社会中唯独我存在,任何其他事物只有被我占有才能得以存在——独存的我(*solus ipse*)在竞争的世界(这里其他人的意志对任何人都无效)试图占有。尽管如此,仍然必须有某种程度的监管以保证我的所有权的有效性。就他渴求得到我的财产而言,其他人不承认财产是我的;但我的所有权必须得到承认。因此,通过限制个人顾及他人同时进行认知,认知、合法化和规范的过程超出了单个人的范围。这是资产阶级的法律关系的本质。这种类型的调节过程对于那些缺乏财产的人(*lacking possessions*)来

^① Agnes Heller, *A Mindennapi Elet.*

说也是可接受的,那些被法律关系所限制却不被法律关系所承认的人:对他们来说,调节过程的认知代表他们的抽象可能性逐渐被认识到。

卢卡奇断言,如果一个社会“被划分成很多阶级或者——换句话说——如果组成社会的人类群体的利益不一致,人类行为的规范就不可避免地将会与不容置疑的决定性群体的利益相冲突,如果确实不与大多数人的利益相冲突的话。但人不能被诱导自愿地反对自己的利益,他们只可能被强迫反对自己的利益——不管是一种武力的强制还是一种精神的强制。因此,只要存在不同的阶级,规范社会行为的功能将会不可避免地由法律而不是由道德所执行。但是法律的功能不会终结于强迫被压迫阶级的行为模式符合压迫他们的压迫者的利益。统治阶级的阶级利益必须被执行,甚至通过统治阶级本身来执行。这[就是]法律必要性的第二个起源”^①。

在我看来,卢卡奇所提到的两个环节之间的关系是矛盾的,或者更彻底一点,两个环节(two moments)根本没有真正存在。如果利益需要缩减为贪婪,那么利益的承载者就只是那些已经使自己服从于资产阶级社会关系的人,或者只是那些已经接受了其调节的规则(即资产阶级法律)的人。如果某些人接受了这种法律,他就被迫违背自己的利益行事,正是法律给贪婪设置了限制,到目前为止资产阶级法律限制所有人如此行事。因此,对统治阶级自身利益的限定不是法律的“第二个来源”,而是其唯一的来源。这涉及统治阶级的利益,因为资产阶级的资本家阶级是需要缩减为贪婪的典型代表。更确切地说,它是这样的群体,在 19 世纪资本主义者

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 48.

围绕着部分满足其自身贪婪的道路而行的情况下塑造了自身,认为财产——排他的过程——是一种“自然给定”,是其出发点。对于19世纪英国无产阶级(其构成了马克思思考无产阶级的基础)来说,法律不是限制,而是排除。这个阶级潜在地是“在排他过程中,对法律的一种反叛”^①,因为无产阶级没有利益,因此,不存在缩减为贪婪的需要;相反,无产阶级拥有的一切就是需要,然而却是最小的需要。

56 当资产阶级社会的关系把每个人的需要都缩减为贪婪,并允许满足占有需要时(这里重要的是质,不是量,或者不如说是拥有的可能性),法律运用规范作用反对一切:它迫使每个人通过阻止掠夺他人和把所有他人排斥于社会之外来反对自己的利益。另一方面,法律通过迫使其他人反对他们自己关于个人财产的利益来表达某种个人的利益。因为利益是缩减为贪婪的需要——缩减为贪婪的需要只能归于个体——重要的问题始终是个人利益,群体或阶级利益由或多或少与某些其他群体或阶级利益相同的个人利益组成。用赫勒的话说,群体利益或者一个群体的“公共利益”是双重疏离的结果:需要与贪婪或利益的疏离,以及利益与公共利益的疏离。

资产阶级社会因而成为完全有效的:当资产阶级社会每个人只有“反对自己的利益”才对自身“有利”时,换句话说,当人们意识到他自己的个人利益只有在“涉及”公共利益的情况下才是有价值的时候——当他因此把法律当作基本的调节媒介时,资产阶级社会的运动规律及其自身认识(*tantae molis erat*)才能全部实现。从资产阶级社会总体的历史观点来看,公共利益通过什么中介(阶级利益、民族利

^① Marx and Engels, *The Holy Family*.

益等等)来构成无关紧要。当然,为了理解它,整体认识是必要的。

对于我们来说,唯一重要的事实是,“具体利益的选择,无论是哪种类型的具体利益,常常保留在生产商品的(资本主义)社会的内部”(赫勒)。那么,最终,统治阶级的利益和被统治阶级的利益之间没有区别。无产阶级的阶级利益与资产阶级利益一样,也是资产阶级社会的一个组成部分。

卢卡奇在谈到资产阶级时说,“此外,资本主义社会存在的重要条件——生产的无政府状态,生产手段的不断变革,基于利润动机基础上的生产,等等——使其从一开始就不可能整合一个阶级内部个体利益和阶级利益的协调发展”^①。“无产阶级的阶级立场,在资产阶级社会和无产阶级胜利后,完全是相反的。正确的理解就是,个体无产阶级的利益,只有不是作为一种抽象的可能性而是作为与阶级利益胜利紧密相连的现实,才能够获得其价值。”^②换句话说,卢卡奇认为,与个人利益和阶级利益相冲突的资产阶级相反,在无产阶级那里,个体利益和阶级利益是相符合的。但是这个论断的真正含义是什么呢?无产阶级的个体利益是**增加其私有财产**。如果有人反驳说,无产者之所以被称作无产者是因为其一无所有,我们可以回答,确实是如此,然而无产阶级的**利益是将会拥有财产或者将会获得财产**。如果这个人回击,一旦一个无产者成为私有者,不再是仅仅占有自己的劳动力,他就不再是无产者了,我们的结论是,这只能意味着不再是一个无产者符合无产者的利益。我们的对手可能会抗辩

57

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 48.

^② Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 49.

说,这是自然的,但是,只有当无产阶级存在的条件已经被普遍消除和/或当它制止了资本主义剥削时,无产者才能不再是一个无产者。因为作为一个个人他不能做到这一点,只有作为他的阶级的一员才能做到,他的个人利益也因此才能与他的阶级利益相符合。然而,我们答复道,很简单,如果说只有当无产阶级的存在条件被普遍废除时无产者才不再是无产者,这很显然不真实。在资产阶级社会,正如马克思所说,个人和他的阶级之间的关系是偶然的。一个无产者只有在丝毫不改变阶级关系的情况下才能不再是无产者。而且,实际上,不再是无产者,且不再保留资本主义社会关系,是符合每一个无产者的利益的。但是为什么事实上要维持这些关系的完整性呢?因为超越这些关系——根据这些关系及其利益的意思——不符合任何人的利益。

因此,与卢卡奇的断言相反,对于无产阶级和资产阶级来说,个体利益和阶级利益是对立的。因此它们的“协调”常常是一种幻想。此外,无产阶级作为一个阶级没有兴趣抑制资本主义社会的关系。因此,阶级利益只能是个人的异化的利益,与个人有关,这种个人异化的利益展示出一种人们能或者不能接受的外来权力或外在要求。那么,如果个人的无产阶级利益在于增加财产,在于不再作为一个无产阶级,那么他的利益的这种异化的、疏远的形式也必须以渴望阶级利益的形式来表达。

关于资产阶级,卢卡奇写道:

然而,每当资本家面对其他阶级(无论是被压迫者还是其他压迫者,如另一国家的农业封建阶级或资本家)时——即每当阶级被迫采取一种立场来确保一般的可能性和压迫的方向时——不言而喻,个人和阶级利益是相符合的。这不过证明了,一旦

那种压迫变为具体的压迫，一旦提出，谁将成为压迫者，并且他剥削谁，剥削多少以及剥削到什么样的程度，统一个体利益和阶级利益总是不可能的。只有当他们向外看，而不是只关注自身时，资产阶级的阶级团结才是可能的。^①

但这段话同样可以用来形容无产阶级（或者，如果人们用“无产阶级”指既出卖劳动力又一无所有的阶级的话，我们可以用“工人阶级”这个术语）。显而易见，当工人阶级坚决地反对其他阶级时（无论是反对压迫者，还是反对其他国家的工人阶级，即当理解了高度发达国家的工人阶级和不发达国家的那些被剥削阶级之间的重要关系时），个体利益和阶级利益总是相符的。然而，当这一过程的实现变得具体化时，协调个人利益和阶级利益就变得不可能了。例如，考虑到那些处于不同“层次”的工人阶级的不同部门的工人之间不可超越的对立利益——熟练的工人与不熟练的工人、黑种工人与白种工人之间相互对立的利益——在那里相对低层的“公共利益”十分清晰地显示出了公共利益的全部真正性质。毫无疑问，每个工人都致力于以最低的能力消耗换取最多的薪金，即最大限度地获得能够保证其生存的一般等价物。当然，个别无产阶级服从工人阶级的公共利益，但只是在公共利益构成了支撑其个人利益的先决条件的情况下才服从。大体上，同样的现象也会出现在资产阶级使自己服从法律的时候。实际上，他是以公民的苦楚还是以犬儒主义这样做无关紧要。无论如何，他同意不随意剥夺他人以保证没有人能够免受惩罚地抢劫自己。然而，这种从属关系并不能真正表示个体利益和公共利益的一致：对那种所有物的“宣

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings* 1919-29, London, 1972, pp. 48-49.

言”仍旧必定是意识形态、虚假意识。

因此,我们也必须拒绝上面引文的最后一句吗?我们必须再次对这种陈述只对于资产阶级是真实的论断提出异议吗?不,无产阶级的阶级团结可以存在,即使是内在的。如果一个资产者与另一个资产者是兄弟,不仅表面上是兄弟而且内在也是兄弟,这将会与他的自私的自我中心的人的本质相矛盾。然而,一个无产者能够与另一个无产者成为兄弟。不同之处在于——而且这是目前分析的结点——这种团结不能定义为对他自己有利。这样一个资产者不能与另一个资产者成为兄弟,然而,一个无产者恰恰可以这样,能够与另一个无产者成为兄弟。然而,这并不能推出“作为一种不可达到的社会理想,为最伟大的资产阶级思想家们所传播的这种团结一致,事实上是符合无产阶级利益的活生生的存在”^①。这种团结一致不是无产阶级的阶级利益的产物,而是无产阶级的这种不将其自身的需要缩减或转变为利益的可能性的产物。《道德在共产主义生产中的作用》这篇文章的内容恰恰牢固地建立在对这种可能性的存在的主张上。我们在卢卡奇的基础上继续深入,这里我们补充到这是一种历史地展开的可能性,这种可能性不属于抽象的阶级,相反,而是属于或大或小的被剥削和被压迫的群体,这些群体正处于一个具体建构的连续过程中。

有读者把这种论断解释为对卢卡奇的激进反资本主义的一种矛盾表达。为了避免误解,应该认识到他们的伦理道德概念与卢卡奇的完全不同。卢卡奇把伦理道德解释为一个调节实践的有效过程,只有当伦理道德是非异化的或者当伦理道德环节能被捕获的时候其才调节实践,在这个意义上

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 49.

说,假设体系是内化的独立于一切形而上前提的。这个最后的描述是最重要的。至少在大多数宗教人士那里是这样,宗教伦理的规范体系无疑可以被看作非内在化的。因此,断言宗教人士专门根据“互惠互利”原则遵循宗教戒律是一种不可接受的过度简化,通过“互惠互利”原则——如果他确定上帝也可以有片刻沉睡,并且他能够计算出那个时刻——那么犯最严重的罪也是被允许的。相反,一个真正的宗教人士不会做使上帝不高兴的事,即使他知道在任何情况下上帝都不可能知道。事实上,在资产阶级社会有真正的宗教人士,尽管他们可能是完全否定宗教的。但是一个仍旧需要上帝来内在化伦理道德假设的人并不是完全自由的。

没有人比卢卡奇更知道,人们不能从利益中推演出伦理道德:“对于资产阶级,道德只意味着——假设它在根本上真正控制了行为——一个超越了阶级划分和阶级存在的原则:换句话说就是个体道德。不幸的是,这种道德意味着一种人类文化水平,只有在一个很久以后的时代,它才能变为一般因素(对于整个社会来说是有效的)。”^①这种思想始于卢卡奇的前马克思主义阶段,始于《小说理论》(*The Theory of the Novel*)的时期,《小说理论》是建立在“陀思妥耶夫斯基作品的历史-哲学意义”上的。那么,甚至伦理道德代表的人性高度以及“那些被排除在阶级存在者外的人”的可能性,只有在人们能够真正存在时,在达到“具体灵魂的实质存在”的意义上,才能实现。^②因此,无产阶级的团结作为一种可能性早就出现了,即使卢卡奇这里没有找到或者没有发现社

60

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 50.

^② Lukács, *Halálos fiatalság (Mortal Youth)*, In *Magyar Irodalom—Magyar Kultura*, Budapest, 1970, p. 116.

会决策和具体灵魂的实质存在之间的中介。共产主义理念在那个时代是一种乌托邦。^①

(在被引用的文章中,卢卡奇谈到了无产阶级的意识形态及其团结思想:“无产阶级的意识形态和团结的概念,今天仍旧如此抽象以至于不运用阶级斗争的武器就不能创造出在所有生命形式中发挥作用的真正的伦理学。”)然而,在《道德在共产主义生产中的作用》中,卢卡奇不再提倡乌托邦;在这里我们看到了一位政治家在面临已经受到严重威胁的匈牙利苏维埃共和国时所持的负责任的立场。在这篇文章中,就无产阶级而言,通过将道德定义为阶级伦理(class ethics),卢卡奇寻求连接个人利益和道德(纯粹伦理)的中介。“阶级道德……将会引导人类走向一个全新的精神时代,走向恩格斯所说的‘自由王国’。”^②因为这个中介在理论上是可能的,卢卡奇被迫假设“个人利益和阶级利益具有相同的指向”^③。不假设指向的相同性,或许阶级伦理将与法律有关,但是它一定与伦理无关。即便如此,接受这样一个观点不仅被上述提到的理论指向所质疑——上述理论指向也可能是错的——事实上也不是正义的——不但不可能也多余在这里讨论——而且被历史本身所质疑。与这个运动的其他重要领导人遇到的情况一样,卢卡奇的悲怆的公民(citoyen)烙印加之费希特(Fichte)的影响使现实模糊不清。然而,他的悲怆的力量足以提出这种理论建构,这种理论建构是建立在他对真正的当代问题的彻底研究基础上的。

① See Ferenc Fehér, *Das Bündnis von Béla Balász und Lukács bis zur ungarischen Revolution*, 1918, unpublished ms.

② Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 50.

③ Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 50.

其实,甚至对于那些不熟悉匈牙利专政经历的人来说,这篇文章十分清晰地呈现出的东西,是历史早就开始反映其具体含义。个体的无产者的利益和阶级利益相吻合并具有相同指向这个论断,这构成一个阶级伦理的可能性和超越自私利益与纯粹伦理道德之间二分的可能性。从以上论断可知,如果一个无产阶级没有根据自己的行为构建二者之间的桥梁,他就会不仅和他的阶级利益形成冲突,而且也和他自己的个人利益形成冲突。很自然,那些没有意识到他们自己利益的人,因此反对自己的利益;但是也有意识到了自己利益的人,他们却忽视自身利益并根据伦理道德行事。然而,怎么可能会有很多人(不只是例外)反对自己的利益,尽管这些利益绝不与公共利益相冲突,并且事实上还和公共利益一致,绝不与伦理相冲突,而是确证伦理——而且,伦理运用一切手段宣传任凭现存社会政治秩序所使用? 伦理理性主义必然失败,因为当理性与利益相冲突时,它是毫无用处的。但是理性为什么与利益相关时就失败了呢?

61

人们绝不能从自私的利益中推演出伦理。在“阶级伦理”中,利己的利益和道德的利益之间不存在分歧;但是,通过一种异化的调节过程,一个无权的社会群体的实践从而展开了。尽管不是成文的并且因此是“正式”的非法律的,但这一异化的调节过程仍然由于其作用和调节机制而与法律相似。因此,甚至“阶级伦理”最终也只是“阶级利益”的意识形态表达,就像卢卡奇的文章明确说明的那样。事实上,尽管它具有不稳定性或者其原则不能被恰当地把握,《道德在共产主义生产中的作用》仍然是一篇有独创性的文章。特别是,它预测出,当喜好和传递情感战胜利益时(或更甚者,当个人的私利战胜代表自由的王国的无产阶级共同体的道德时),“无产阶级通过强迫其个体无产者按照他们的阶级

利益行事,为自己创造了一个合法的秩序。那么,无产阶级实行的甚至是反对自己的专政”^①。

然而,他们——我们自己一定不能掩饰问题——今后也冒着巨大的风险。一方面,如果无产阶级创造了自己的劳动纪律,如果无产阶级国家的劳动制度建立在道德的基础上,那么法律的外部强制将以废除社会的阶级结构的方式自动终止。换句话说,国家将消亡。阶级结构的这种清算会是其自己创造真正历史的开始:正如马克思所预言和希望的那样。另一方面,如果无产阶级接受了不同的路线,它将不得不为自己创造一个法律的秩序,这种秩序不能通过历史进程自动消除。那么,一种将会危及历史外在面貌和最终目标实现的趋势可能逐步形成了。因为如果无产阶级被迫以这种方式建立一种法律的秩序——这种法律的秩序本身必须被推翻——谁可以说出,从必然王国经由这样一种迂回的途径向自由王国的转变,将引起什么样的社会动乱和痛苦?^②

62

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, p. 51.

^② Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings 1919-29*, London, 1972, pp. 51-52.

四、国家与社会主义

我生活在“现实存在的社会主义”世界。这个事实不可避免地影响了我的观点。我生活在这样一个世界中：在那里，自称为社会主义的国家是唯一真正的权力。鲁道夫·巴罗(Rudolf Bahro)^①——我将多次参照他的观点，不仅因为他写了一本有关我们这个世界的杰作，而且因为我们关于这个世界的理想在许多方面是一致的——对这一处境的本质特征做了如下描述：“我们曾相信国家将会定下有利于社会的契约，然而我们现在面对的则是一种将整个现存社会整合到国家的固化结构之中的绝望的努力。社会分层而不是社会化，这意味着：一种完全异化形式的社会化。”如果这个断言是真的，并且毫无疑问是真的，那么当代社会主义理论的主要任务之一就是要澄清关于国家的成问题的东西。不是因为社会主义只是“现实存在的社会主义”所关心的问题，而是因为作为理论和运动的社会主义的命运并非与现实存在

^① 左翼理论家，东德政权的批评者，德国统一社会党的经济干部，著有《抉择——对现实存在的社会主义的批判》一书，分析和批判了东德的现实存在的社会主义，着重批判德国统一社会党政权的官僚制度。——译者注

的社会主义无关。如果社会主义到现在只能以一种极权国家的形式历史地实现其自身,而不是通过自由生产者的自由联合的形式来实现,那么,掌控国家的问题就是每个社会主义者的职责。

下面,我想提出一些有助于履行这个职责的想法。如果我讲的理论多于实践(即关于现实存在的社会主义国家),那么我这样做是因为我是一个哲学家,而不是一个社会哲学家或历史学家。

虽然关于社会主义国家的社会学理论以及基于这种理论的描述仍然处于起步阶段,但每个诚实的人都知道现实存在的社会主义展现了一种相当具体的权力结构,并且这个权力属于国家,而不属于“穷苦大众”。这个国家权力是否代表大众、工人阶级等,是一个或许可以讨论的问题。如果它假定国家权力代表大众是事实,那么,我想要问:大众被国家“代表”,但大众本身却没有权力,这种情况与社会主义的最初思想有关系吗?

64 我想讨论国家的社会主义理论。因此,我在开始就必须强调:我认为,国家理论和一般政治学理论,没有被马克思所解决——或者,更确切地说,被马克思错误地解决了。不过,我不认为马克思或者他的理论要为这个事实负责,即站在我们面前的社会主义不是作为一个自由的联合体而是作为一个极权主义国家出现的。如果我认为,客观上社会主义的政治理论最终指向已经历史地实现了的东西,那么这只是向我证明了这样的事实:尽管其在许多方面是错误的,但马克思主义的社会主义是一种真正的历史意识。如果我进一步认为,我们(这里的“我们”包括现今想要认识并且能够认识到“现实存在的社会主义”经验、拒绝将这方面的经验排除在他们的视野之外的社会主义者)能够构想出一种正确的政治

理论,我这样做是希望这一新理论不会是另一种虚假的意识,即它不会再一次客观地表达并且导致一种新形式的人类奴役。因为唯有那些仍然保持沉默的人才不会面临这种可能性。

至今为止,一切伟大的发现,都分享着哥白尼学说的命运:它们都被证明是部分的。虽然哥白尼发现了一个与托勒密相矛盾的真理,但是相对论揭示了二者都是有限的。虽然马克思发现了一个与自由主义相矛盾的真理,二者均被揭示是……但是我们必须在这里止步。理论仍旧会在光环中迷失——根据我们的主观经验——二者一定会被证明是有限的。马克思伟大的和无可非议的发现是对现代资本主义社会剥削形式的解释——是对这一事实的发现:基于资本主义市场经济的商品等价交换,掩盖了对工人的剥削。马克思所发现的剥削形式解释了这个事实——在马克思的时代日益明显,但是按照占统治地位的自由主义理论(这种自由主义理论阐述了一切生产要素的平等正当要求)却难以理解——工人感觉自己在资本主义社会受压迫。尽管剥削与压迫不一样,但压迫是剥削的结果。为了维持使剥削的资本主义形式成为可能的社会体系——沿着马克思的推理线索——资本家阶级不得不创造自己的压迫工具。资产阶级国家就是这种工具,一种直接指向被压迫者的武力工具。那么,归根结底,政治权力只是一种工具,一种现实社会关系的上层建筑,其本质由基于剥削的生产关系所维系。政治权力关系被马克思从经济权力关系中推导出来;根据马克思的思想,现代市民社会中的一切权力都是建立在资本主义私有财产基础上的。有时候,他自己对一种具体政治境遇的分析表明,他不能直接把一种特定的政治权力解释为资产阶级统治。即使在这种情况下,他也试图把这种政治权力当作一个阶级

的代表,即根据财产关系从而在经济上可定义的人类群体的代表:

在第一革命期间君主专制制度统治下,在拿破仑的统治下,官僚制只是资产阶级准备阶级统治的手段。在复辟时期,在路易·菲力浦^①(Louis Philippe)统治下,在议会共和制制度下,官僚制成为统治阶级的工具,然而,它大多是为争取自身权力而战。只有在第二个波拿巴时期^②,国家才似乎已经完全取得了自身的独立……然而国家权力并没有悬浮在半空中。波拿巴代表一个阶级,而且是那时法国社会的最大的阶级,小农阶级。^③

资产阶级社会一切政治权力的这种工具性特征、关于国家的假定、关于经济决定政治的假定,对马克思主义的社会主义理论造成了困难的后果。如果权力,如果政治,如果国家,只是生产的上层建筑,即财产关系;如果政治权力只具有工具性的现实;如果政治权力不能决定财产关系——因为后者明确地决定前者——那么唯一的方法就是废除私有财产,使所有政治权力丧失根基。然而,如果革命期间有任何想要摧毁国家专制的意图,那只是因为,经济上作为统治阶级的一个工具,国家专制能够阻碍私有财产的废除。在私有财产废除后,在剥夺剥夺者的所有权之后,就不再有危险了:只有私有财产的恢复才可能形成一种新的政治权力、一种新的压

① 路易·菲力浦,法国国王,1830年七月革命后,被资产阶级自由派等拥上王位。在位期间,镇压巴黎共和派起义,1831年和1834年里昂工人起义,平定波旁王朝残余和路易·波拿巴所策划的叛乱,1848年二月革命中,在无产阶级和中产阶级起义的压力下于2月24日逊位,后逃往英国。——译者注

② 拿破仑三世统治期间。拿破仑三世建立了法兰西第二共和国,是波拿巴家族掌权的第二个人。——译者注

③ Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*.

迫关系。新的政治权力关系在私有财产废除后会被排除。在这种情况下,国家权力确实会“被悬置在半空中”。对于马克思来说,无产阶级专政只是一个简短的过渡现象,它为真正的民主即没有权力干涉的社会关系铺垫了道路。但是它不得不摧毁旧秩序的防卫,以便随后自动地丧失权力的一切特征。

他把资产阶级国家解释为一个资本主义国家,因此,马克思已经失去了他对特定政治的同情。根据马克思主义的模式,对财产关系的分析足以澄清一种社会形态。这确实是马克思的哥白尼式发现:为了解释和理解每一个社会,人们必须理解财产关系。但是对财产关系的理解为理解社会现象仅仅是可疑的提供了唯一关键的必要性。在对现代资本主义的分析中,这个马克思主义方法论途径也必然产生许多难题。只是因为尽管资本主义经历了马克思的时代之前的所有结构改变,却仍旧存在,只是因为资本——后者与前者一样——在资本主义社会中起着决定性的作用,所以人们最终能够用马克思主义的方法解释资本主义。即使如此,有时也必须应用极其复杂的辅助性建构。为了避免就这一点对一种认识论-科学进行最困难的理论反思,我引用马克思自己说的话:“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。”^①对这一点我们可以补充说:如果这个人不是起源于最发达的猴的话。我们可以确定地得出的是,只有在我们试图理解现实存在的社会主义的时候,才会看到马克思社会分析方法的片面性。财产关系无法阐明这种社会结构;更确切地说,在这种情况下我们被迫注意到一个事实:我们在这里面对一个社会,在这个社会中财产关系——

66

^① Marx, *Grundrisse*, Berlin, 1953, p. 261. (参见《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第23页。——译者注)

现实的财产关系,而不是法律许可的财产关系——被政治权力关系所创造。

根据这一理解,我们可以把一些问题当作合理的,这对于只想要检验资本主义的马克思主义者来说似乎过时了,这些问题是资产阶级的辩护士预先设计的。马克思曾把社会主义设想为自由人的联合体。他说社会就像一个单独的工厂,为那些工作在这里的人们所民主地管理着。仿佛民主管理是一件不言而喻的事情,仿佛作为社会形式的民主可以被设想为完全同质而没有内部结构一样的;仿佛它不需要运用控制他人的权力就可以“管理事情”。这些思想最近也已经被这些理论家提出来了,这些理论家想要理解的,不是现实存在的社会主义结构,而是所谓的原初社会的结构。他们也带着明确的目的提出了这种思想,即修正马克思主义——修正是在把政治独立的思想,有时甚至是政治优先的思想合并入马克思主义的意义上说的。无可争辩,对这种思想的认知必然导致对马克思主义的一场深刻的修正,我引用皮埃尔·克拉斯特尔(Pierre Clastres)的话说:

虽然政治权力不是人类本性所固有的必然性,即不是作为自然存在的人所固有的必然性(这里尼采是错的),但仍旧是社会存在所固有的必然性。没有武力的政治可以想象,但是没有政治的社会是不可想象的:换句话说,没有无权力的社会。^①

67 马克思曾经——像所有 19 世纪的思想家和几乎所有 20 世纪追随恶劣的欧洲中心论传统的人一样——以高压政治的方式使一切权力、一切政治结构平等化。由于他想达到无高压政治的事务状态,这是他所能设想到的更深层的一步,

^① Pierre Clastres, *Society against the State*, New York, 1977.

他认为,伴随高压政治的一切权力形式、政治形式以及对人民施加权力的政治控制,都能够被废除。这是另一个——同样重要的——问题,即马克思从未能够解释出在现代生产过程中,工作的强迫特征怎样能够被废除。此外,在他对巴黎公社的著名分析中,他设想了民主的工人社会的“没有权力干涉的管理”,他没有触及致命的问题:万一管理的这个形式没能直接地、自动地发挥作用,将会发生什么?卢卡奇曾经在他的匈牙利苏维埃共和国时期的教学活动中提出过这个问题。我引用他的论述:

当……无产阶级自身创建了一套劳动纪律时,当无产阶级国家的劳动制度建立在道德的基础上时,那么与废除阶级组织相伴随,法律的外部强制也会终止,即国家消亡;到那时候,这种阶级社会的清算引发了真正人类历史的开端——就像马克思曾经预测和希望的那样。另一方面,如果无产阶级采取了一条不同的道路,它就必须创建一套不能够被历史发展自动废除的合法的制度……因为无产阶级被迫按照这种方式创建的合法制度一定会被推翻。^①

由于篇幅的限制,我只能非常简单地触及哲学人类学的问题,这个问题在对国家问题(权力问题、政治问题)的解释中当然不能够避免。在从卢卡奇那引用的文字中出现了一个“要么……要么……”,即要么是道德要么是合法的制度。假如一个动态的、以道德作为管理控制唯一形式的社会,可以出现(我认为,这是十分不可能的),尽管如此,很清楚在向工人民主过渡的第一时刻,在实行无产阶级专政的第一时

^① Lukács, *The Role of Morality in Communist Production*, In *Political Writings* 1919-29, London, 1972.

刻,一个合法的制度(即一个新的国家),会被迫对工人阶级行使权力,这种可能性不可避免地不得不被充分考虑。原因很简单。只不过是缺乏对整体负责的感情(以及它反面,即,实施秩序的习惯)。这必然是在资产阶级社会长大的大多数个人不可改变的特征。我们被迫仍然推进另一步。不是很难看到,一个动态的社会一般不能建立在固定的、静止的传统之上。经常是必须拆除旧的传统以建立一个新的,等等。这种对传统的不断重建必然会给权力加上一种强制性的特征。我想要再一次引用皮埃尔·克拉斯特尔的话:政治权力“作为压制或武力,是历史社会标志,这些历史社会在其内部带有革新、转变、历史性的诱因”^①。

当问题以这种形式提出来的时候,下面的问题就不可避免了:在一个具体的社会中强制的权力通过谁来实施?如果可能的话,何种防止权力滥用的保证措施存在或者可能存在?在不存在私有财产、无阶级的社会、工人自由联合体的情况下,人们被迫提出这些问题——或许更加强调。什么样的保证措施被建构到这个自由联合体中——它仍然引发了一种权力结构——以防止权力持有者利用这个权力保护他们自己的私人利益,防止他们将自己转变为顽固的、不可撼动的官僚集团?如果权力关系总是并且毫无疑问由财产关系所决定,这些问题就毫无意义了。但是,相反,如果这种论断是错误的——甚至就资产阶级社会来说,也是一种片面真理——那么不可避免,关涉到权力和政治问题的这种整体复杂性就会被从社会主义观点出发来重新加以处理。只有在一种尝试也从这个方面分析资产阶级社会的权力结构,忽视教条主义的马克思主义的方法的时候,上述有关社会主义的

^① Pierre Clastres, *Society against the State*, New York, 1977, p. 24.

问题才能被回答。

我想要提及另一个历史现象,这一历史现象曾经促使了社会主义理论的形成——更确切地说,本应该推动社会主义理论——去理解马克思本人(更不用说后来肤浅的马克思主义),当马克思将权力的政治形式还原为财产关系时,也就是说还原为阶级关系时,其就简化了真实的权力多元性,即真实的社会组织。这种现象就是意大利和德国的法西斯专政及其典型形式。在这种情况下,资产阶级看到自己被迫使自身脱离自己的官僚机构,并容忍一个异在群体的权力。然而,这绝不是微不足道的,权力的转移没有破坏资产阶级的经济利益和资产阶级剥削的可能性。

马克思自己的伟大发现——即生产资料的私有制是使得剥削那些除了他的劳动力外一无所有的工人成为可能的因素,资产阶级国家是这种剥削的相应组织机构——向马克思隐瞒了这个事实,即政治权力关系尽管以多种方式与经济关系交织在一起,在资本主义条件下仍然与经济关系不一致,不能从经济关系中获得,也不能构成经济关系的上层建筑。在卢卡奇成为马克思主义者之后,立刻把历史唯物主义定义为“资本主义社会的自我认知”^①。而且他甚至将历史唯物主义的真理内容等同为古典政治经济学。卢卡奇说:“根据马克思的考察,历史唯物主义的实质性真理和古典国民经济学的真理属于同一类型:它们在一定的社会制度和生

69

^① Lukács, Der Funktionswechsel des historischen Materialismus, In *Taktik und Ethik*, Darmstadt, 1975, p. 114. (参见卢卡奇:《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》,杜章智等译,商务印书馆1992年版,第312页。——译者注)

产制度之内是真理。”^①他认为,历史唯物主义,尽管具有一个重要的方法论缺陷,但对于资本主义来说仍然具有不受限制的有效性。只在这一方法应用于前资本主义社会和后资本主义社会时,他才看到上述方法的缺陷。他说:

在这种应用中……历史唯物主义的一个重要的方法论缺陷显现出来,这种缺陷没有在对资本主义的批判中显现出来。这个缺陷坚持——简单地说——马克思将所有的意识形态相等同并且一致地对待它们。对他来说,所有的意识形态——法律制度、政治制度、宗教、道德、艺术、科学等等——处于同一个平面上。它们以同样的方式产生,并且是经济和社会制度的功能。^②

在我看来,20 世纪的历史已经证明了历史唯物主义的这种缺陷也存在于其对资本主义的批判中。这一缺陷的最重要的例证是它不能解释法西斯主义专政,虽然同样的困难也出现在其对新资本主义的分析中。我深信,历史唯物主义对传统资本主义的社会组织和权力关系的描述,也是片面的。很容易解释为什么马克思单单在他分析阶级的时候终止了《资本论》的写作:阶级组织——即社会组织(根据他的方法,二者是相同的)——是他能够从对与经验数据不同的资本的关系的形式的分析中得出的。

鲁道夫·巴罗说得有理:“当在这里面我们把最终不是基于私有财产基础上的关系和从未被其完全采纳的关系都

^① Lukács, Der Funktionswechsel des historischen Materialismus, In *Taktik und Ethik*, Darmstadt, 1975, p. 112. (参见卢卡奇:《历史与阶级意识——关于马克思主义辩证法的研究》,杜章智等译,商务印书馆 1992 年版,第 311 页。——译者注)

^② Lukács, Der Funktionswechsel des historischen Materialismus, In *Taktik und Ethik*, Darmstadt, 1975, p. 112.

清算出去的时候,废除私有财产的思想变得过度了。这在欧洲是真实的。”^①他也有足够的理由断言,马克思主义总是把对妇女的剥削和压迫,即男人对女人的统治、城市对乡村的控制,以及更进一步说,脑力劳动者对体力劳动者的剥削和压迫(他正确地把最后的现象看作最重要的现象),解释为经济关系。然而,社会劳动分工和国家的基本要素已经存在,并且事实上,在私有财产通过生产的方式出现之前或者劳动力历史地出现之前,曾经存在过一个时代。^②相反,马克思从来没有想从生产资料的私有制(在狭隘的意义上)中得出作为劳动分工的劳动分工,更不用说作为国家的国家了。(正如他在《德意志意识形态》中曾经写到的那样,劳动分工和私有财产是同一枚硬币的两面。他把私有财产——从文本看来这是绝对清楚的——解释为比其资本主义形式更宽泛的现象。)在这个方面,马克思在该书中的分析只涉及资本主义进行的一个方面,即他试图最终将上述提到的压迫关系整合进资本的关系中。

我们必须采取进一步的措施,并在一个概念的层次上澄清讨论的是什么。无可争辩,国家的存在,或者如果我们希望使用其最近的类,一般意义上的政治权力,可以而且必须用劳动分工来解释。但是,在这个意义上生产资料的私有制、劳动资料的私有制,也是一种劳动分工,马克思也——根据古典政治经济学——曾经这样定义过它。马克思没有考虑到的是以下几个方面:(1)不可能取消所有类型的劳动分工,因为这将意味着取消社会,即——我重复了皮埃尔·克拉斯特尔的观点——不存在权力的社会是不存在的;(2)在资本主义社会,也存在着另一些彼此相随的社会劳动分工类

^① Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, London, 1978.

^② Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, London, 1978.

型,这些劳动分工彼此相互依存,我们不能也一定不应该从它们之中选择任何一个作为主导的类型。

我们现在正在接受这些观点,再也不能抽象地谈论资本主义社会了。我们必须谈论资产阶级社会的不同类型。在资本主义社会,我们必须去感知按照其他角色所做的劳动分工,它伴随特定的资本主义劳动分工类型,这种劳动分工建立在生产资料私有制和劳动条件基础上,并且决定着社会的阶级组织。它们中的任何一个显然对另一个有影响,但是并不能从一个中得出另一个。

在对资本主义的分析中,鲁道夫·巴罗尝试除引入阶级差别之外还引入其他(虽然他没有使用这个词)角色差别,作为进一步分工的因素。除鲁道夫·巴罗之外,罗伯托·曼戈拉·昂格尔(Roberto Mangabeira Unger)考察了几种可能的——正如他所谓的——社会秩序原则:就资本主义来说,即阶级和角色。一些理论家试图阐发一种并非完全基于马克思的现代社会的社会主义理论,昂格尔是其中之一[不幸的是,他非常有趣的书《知识和政治学》(*Knowledge and Politics*)与《现代社会中的法律:走向社会理论的批判》(*Law in Modern Society: Toward a Criticism of Social Theory*)仍然几乎不为人所知]。正如我曾经说过的,我深信人们必须进一步采取行动,即人们必须把阶级规则纳入角色规则。昂格尔以下述的方式定义了角色:“角色是规则,根据这个规则社会秩序被构思和建立为一种劳动分工。”^①阶级不符合这个定义吗?对这个问题的回答是肯定的,我并不想说,这个定义穷尽了阶级特有的特征。阶级身份是角色之一,其分化规范(*differentia specifica*)不过是给定的。(我当然知道,这种说法在认识论上和对于整

^① Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics*, New York, 1975, p. 165.

个阶级理论来说都是有深刻含意的。从认识论而言,它标志着阶级作为一个概念运用“客观科学”的方法能够被理解为像其他理论社会范畴一样少。这符合我的信念,即没有像“社会自然科学”这样的东西。只要与阶级理论有关,它意味着——这仅仅是其认识论意义的结果——马克思主义在“自在阶级”和“自为阶级”之间所做的区分是没有根据的。不幸的是,在这里我不能广泛地讨论这些极其重要的问题。)

马克思主义对现代资产阶级社会的分析的主要缺陷(与历史唯物主义作为一门“客观科学”不是用解释学方法理解现实这个主要缺陷密切相关),是它根据阶级把组织——这在资本主义社会是十分重要的——看作单独的客观因素,独立于其他角色,模仿甚至决定其他角色。因此,它从理论中消除了社会组织主观的、传统固有的方面,这些方面已经变为意识的一部分。当我们探寻这些缺陷的根源时,我们必须承认,马克思的思想最终受他的主要对手即自由主义的影响。(除了这里我们面对一个或许能预测的现象之外,对此不需要做过多的谈论,但是事实上这是一个从来不可避免的问题。)马克思接受了自由主义对社会的描绘,据此,竞争经济建立在等价交换基础上,将社会同质化,使所有其他的社会控制形式都成为多余的。马克思接受了这种描绘,以便随后表明这一同质化只是表面的,由它创建的组织与自由主义的假设丝毫不对应。自由主义想要证明,资本主义的竞争使社会的所有其他的“非自然的”、“武断的”控制形式和权力成为多余(人们唯有不得不思索作为自由主义本质的自然规律理论)。当汉斯·凯尔森(Hans Kelsen)谈到“自由主义理论近似于无政府主义”^①时,他这样做无可非议。如果国家

72

^① Hans Kelsen, *Sozialismus und Staat*, Leipzig, 1920, p. 7.

通常以“过渡国家”形式在自由主义理论中占有一席之地，这是因为社会必须阻止对“非自然的”现象（包括“非自然的”权力形式）的鼓励。在竞争的基础上，如果它被允许不受任何“非自然的”事务打扰而发生作用，社会的自然平衡就会实现，它实际上基于唯一自然的和公正的社会组织：根据美德而形成的组织。尽管自由的社会——基本没有权力——展现组织，但它是一个自然组织：每个人都处于他配享的位置。

现在，马克思想要证明，唯独靠资本主义竞争调节的社会没有朝着一种自然平衡的方向前进，也从未达到一种和谐的状态。相反，它却走向了灾难，并将会引发一场威胁整个社会存在的危机。马克思的逻辑论证，没有留下更多渴望的空间：因为如果资本主义不符合自由主义的描绘，那么它实际上只能引发灾难，很难达到社会的和谐。此外，在灾难前的时期，社会不是基于社会正义之上，而是基于对工人阶级的剥削上。社会组织的原则不是美德而是私有财产。每一个人不是根据他的美德，而是根据他的财产获得社会地位的。正是由于这个原因，社会的发展必然引发灾难。如果这场灾难不属于所有社会，不属于所有人类文明，人们就必须用一个新的、不受财产干涉的社会去代替资本主义，在这个新的社会里，从前的社会组织完全被废除。但是在过渡阶段，当一切社会组织形式仍旧没有被清理时，很有必要去实现一个基于真正美德的组织，以取代按阶级而构成的组织。所有社会成员将会从中获得他真正应得的那么多，即和他给予的一样多。自由主义对资本主义的描绘是对资本主义现实的准确描述，就此而言，马克思的批判是驳不倒的。

由于描绘不准确，它并不反映社会现实而只是反映一种趋势，这种趋向是资产阶级作为一个有意识的阶级想去实现

的趋势。资本主义竞争将实现公正和谐的状态,以及它将导致社会的毁灭这样的主题,都不真实。自由竞争的社会是不能实现的。自由的理论是虚假的意识,不仅就其社会被完全不同倾向的运动所统治而言,而且在另一个更广泛的意义上也是虚假的意识:对阶级利益的表达是一种虚假的意识,并且不是具体社会环境的现实。其真理内容——对于所有虚假意识来说也一定包含一些真实的事情,否则就无法将其与废话区分开了——是双重的:(1)它描述了资产阶级作为一个有意识的阶级(仅此而已)所真正代表的东西,(2)它证明了——尽管是间接地——根据美德进行社会角色分配是不能实现的。要根据美德进行社会角色分配,人们必须具有衡量美德的标准。直到现在,人文学科发明了衡量美德的唯一普遍的标准,即金钱。并且所有人都知道,金钱的社会可以是一切,唯独不是正义的社会。

73

对自由主义的真正的批判——但是,无论承认与否,实际上直到资本主义出现之后才能出现,它已经放弃了其原则——必须表明自由主义实际上没有完成,必须表明资本主义社会从来不是基于自由的原则的,也绝不可能基于自由的原则。

同样的情况存在于社会和国家之间的关系中。归根结底,马克思完全按照出现在自由主义基本概念中的那种样子采纳了自由主义的国家概念。就像在自由主义理论中一样,对于他来说,国家只是资产阶级社会的一个附属物。在两种理论中,国家在制度中的地位是相同的:市民社会关系无疑决定着政治-权力结构,政治-权力结构的作用只是维持构成整个社会的本质的资产阶级私有制关系。自由主义几乎将这种作用归于零,然而马克思赋予了它以重大的意义,认为其不能根据国家的不同功能地位来解释,而只能根据资产

阶级社会的不同评价来解释。无论对于自由主义还是对于马克思来说,政治-权力结构都不属于社会的本质;两种理论都没有把结构重要性归于社会总体中的国家。国家是不仅有助于保留私有的资产阶级结构,而且或许还有助于修改它们的一个因素,这种思想(恩格斯在他生命的最后几年总是明确地谈论上层建筑因素的“反作用”)被马克思所接受。但是,国家也决定私有的资产阶级结构这一思想对于马克思来说是陌生的,就像对于自由主义来说是陌生的一样。

74 然而,我们必须记住,在马克思早期关于国家的思想中——他经常着重强调市民社会和国家的分离——另一种政治结构的可能性常常被提出。只有当马克思发展了他关于现代资本主义社会的财产关系的主要思想的时候,他才忘记了这种分离——更准确地说,将其揭露为一种“幻想”。正是社会组织向阶级差别的还原,阻碍了马克思考虑包含在这种分离(它与阶级差别无关)中的其他的角色差别。他的最初思想后来变得不再重要的过程,向大多数马克思主义者提出政治权力结构之谜。这个谜团已经被帕舒卡尼斯(Pashukanis)准确地表达了出来,具体如下:

阶级统治为什么不能保持它本来的样子,即一部分人向另一部分人的真正屈服?为什么它假设一种正式的国家统治形式,或者——其实是一回事——为什么国家压制的工具没有被创造成统治阶级的私人工具的形式,为什么它与后者分离开来,并且呈现出一种非个人的公共权力(与社会相分离)工具的形式?^①

如果我们理解国家本身绝不是阶级统治的话,我们就可以使

^① Pashukanis, *Marxism and the Theory of Law*, London, 1978.

自己避免回答所有这些问题(官僚统治不仅仅是资产阶级对工人的统治),国家压制的工具不是统治阶级的私人工具,因为它不单单是后者的工具。它是一个完全可定义的权力结构,这种权力结构使得资产阶级对无产阶级的统治成为可能,但是既不是使二者相等同,也不是使一方由另一方决定。

马克思已经忘了——当他发现资本主义剥削事实的时候——随着市民社会和国家出现了分离,一个完全官僚制的政治权力已经出现,资产阶级的重大的政治斗争的目标只是为了赢得自由(例如,自由竞争)而废除国家官僚政治。国家权力具有历史的连续性,正是由于这个原因,今天国家权力在不同国家的许多方面仍然存在着本质上的差别。它表达了一种与资产阶级社会的阶级组织不同的社会组织类型。它是整个社会管理的一个机构。它的代表——即政治-权力机构的成员——在整个社会中具有与资产阶级统治者不同的角色。资产阶级是历史上第一个统治阶级,即关于一种具体方面的第一个统治阶层,其权力不是政治的,有时被迫为自己的、具体的统治可能性而与国家斗争。

所有这些绝不意味着政治权力是一个“中立权威”。诺伯特·考斯泰德(Norbert Kostede)曾经以下述方式形成了关于国家的“经典辩论”：“要么民主国家是——至少可能是——一个以中立态度对待群众的权威,在其帮助下,工人阶级的社会解放能够而且一定会实现,所以有必要‘征服’这个国家,要么民主国家只是表面现象,一个因此其也必定被‘毁灭’的资产阶级的阶级国家的外貌。”^①要么是阶级国家,要么是阶级-中立权威。后者可能是促进工人阶级解

75

^① Norbert Kostede, Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat: Einführung, Kritik, Resulate, In *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie*, Frankfurt, 1976, p. 154.

放,乃至人类解放的力量——但是它绝不是一个控制阶级独立的具体工具,其本身将代表一种与阶级压迫截然不同的压迫形式!尽管后者正是显而易见的解决方案。正如资本主义的生产形式不是因为剥削而是因为社会生产而存在一样,然而这种社会生产却代表着工人剥削,所以国家也不是因为政治压迫而是因为规范社会总体而存在,然而社会总体却是政治压迫的一个机构。因其自身权力而希望维持现有的政治权力形式的国家官僚机构,将会压制一切反对这一权力的运动。

很明显,在现代资本主义社会,各种统治功能的代表的利益有时是错综复杂的。很自然,政治官僚主义将用自己的手段捍卫资产阶级的利益。正如当资产阶级的一般行为危及现存状况以及国家政权的利己主义时,它会很自然地反对资产阶级[最典型的例子就是新经济政策(New Deal)]。

为了推进另一个步骤,我们简单地总结一下就这点所谈及的问题。在自由主义的马克思主义模式中,资产阶级社会的决定因素是个体生产者的私人利益(不管他们是资产者还是工人),后者监督他们私人利益的实现。根据自由派的说法,这些私人利益的实现也将促进一般利益。一个代表一般利益的具体权威只有在为了干预整个社会再生产的过程的特殊情况下才被需要。但是必须有具体权威,因为破坏的因素常常会出现。因此,个体追求他们自身的私人利益就必须使这个权威存在,即使有时这个权威被动员反对他们。

马克思主义的说法:只有拥有经济权力的阶级,处于呼唤给予具体权威以生命的立场上,才会捍卫自己的私人利益,反对其他阶级的利益,同时也反对这个阶级本身的利益。政治权力被呼唤来捍卫的一般利益,仅仅是表面上的一种真正的一般利益。事实上,它仅仅是资产阶级的一般阶级利

益。两种说法所共有的因素是,它们都假设一种权威的存在,这种权威是追求私人利益的个人建立的,为的是保护社会或阶级,反对他们自身(或者——从形式上来说,的确——也反对他们自身)。在这种解决方案中没有一些神秘的东西吗?一个更简单的、更理性的和唯物主义的解释是说,这个权威,作为一个强加的然而传统能接受的社会角色分配的机构,作为统治阶层的私人工具(起初也没有一个具体的官僚机构),当资产阶级出现时已经出现了,最终成功地赢得了自身的存在,即市民社会与国家的分离。其目标——自由主义的意识形态表达了这点——是将独立于它的政治权力机构尽可能缩减为无效,并且摧毁外在于“自身”的一切社会组织。但是它不得不妥协,因为(1)其作为统治阶级的存在形式——恰恰是因为这个原因它是一个阶级而不是一个“身份”——是私有的,并且作为一个阶级不行使政治权力;(2)很快就表明,这个权威是外在于资产阶级的另一个权力,因此是其敌人,但对它可以是有用的,即作为一个同盟者——但是绝不是一个手段——反对不断发展成为一个阶级的工人。不幸的是,这里我们不能调查欧洲历史,尽管资产阶级国家的地点和功能不借助于它不能被理解。我们也不能检验习俗,在习俗中,国家权力,最初与财产等同(一般来说:我们将不得不检验极其重要的美国独立的这一特例),在经济权力丢失之后,能够在许多实例中维持自身作为一个独立权力的存在,例如资产阶级社会两个阶级的剥削阶级斗争;也不能检验它怎样通过一些妥协捍卫其自身的官僚权力利益,等等。总之,我们只能这样说:社会整体(我们这样称呼资产阶级社会),在狭隘意义上,是市民社会与国家的分离;并将被理解为一种权力的多元主义,理解为一种经济权力和政治权力的力量展现,这是人类历史上第一次也

是唯一一次出现了分离的角色。为政治权力的辩护是这样的事实,它——并且独自地——能检验资产阶级经济的自我摧毁趋势。^① 这也有助于保护现存国家事务这一点是很明显的。只是这样做不代表资本家的具体利益,而是代表其自身的利益,有时这样做尤其是要捍卫工人的利益。生产资料私有制和劳动条件的废除,并不意味着各种压迫的废除。此外,当这种废除伴随着国家机器的毁灭时,突然出现的新情况不是一个没有压迫的联合体,而是一个真空空间。在这个空间中,旧的、受传统束缚的所有可能的政治权力形式几乎都自动地被修复了。并不只是存在于现代社会的各种不同角色差别中的马克思主义的社会主义意识到了阶级差别,并以阶级差别的摧毁预示着一切社会差别的自动自我—废除。同样,依赖于对政治压迫形式的特殊强调的无政府主义,不能理解:(1)角色差别不能靠一种单独的政治行为来废除,而且一个无结构的共同体——如果可能的话——只能是一个持续过程的结果;(2)因此一场希望用另一个社会取代资产阶级社会的运动,一定会故意创立后一社会的控制——即权力的政治形式,以便阻止为传统所制约的旧形式的修复。这并非偶然:20 世纪的运动的两类型已经被共同体思想所渗透——即法西斯主义,其主要的共同体神话的形式是国家或民族,以及社会主义,其核心思想是无产阶级共同体神话——除了极权主义统治,它什么也不能建构。

现在,如果资本主义剥削不仅仅在道德上不可接受,而且一种组织生产形式唤起了实践反抗并且因此应该被废除,那么它就是目的在于废除私有财产,也预见到了这一废除的结果会产生的风险的社会主义者的职责。剥削的废除,即作

^① See Karl Polányi, *The Great Transformation*, New York, 1944.

为辨识资本主义的标志的阶级差别的废除,仍旧存在标示现代社会特征的其他差别——恰恰因为它涉及整个社会的规范,不仅是生产单位——社会的难以去除的差别原则,关于政治权力的差别。没有一种权力的多元主义,社会无疑会被区分为两个部分。一部分是领导者,政治权力的持有者(拥有政治权力就拥有其他一切,尤其是经济权力);另一部分是附属者,他们执行着秩序。我们必须承认这个极权主义趋势也存在于资本主义社会的发展中这一事实,在那里,资本主义还没被任何革命所废除。不是作为加强资本主义原则的一种结果,而是尽管存在这种结果也是这样。政治官僚主义力量的增长不依赖于其作为资本主义社会的阶级间的中介者的角色。

78

许多思想家早就感受到了,马克思主义将所有社会对抗和角色差别归结为严格的、经济决定的阶级对抗和阶级组织,这是对社图景的一种危险的简单化。鲁道夫·巴罗引用了巴枯宁(Bakunin)的警告,但是我们还可以参考马克斯·韦伯、汉斯·凯尔森、爱德华·伯恩斯坦以及其他人的话。在这里我仅仅引用马克斯·韦伯的话:“假如废除私人资本主义,国家官僚机构将会单独统治。私有和公共官僚机构——现在,至少根据可能性,它们是彼此冲突的,并因此是彼此控制的——将被融入单一的等级制。”

马克思的批评者将马克思主义的社会主义描述为一种没有人性的消极乌托邦。事实上,马克思主义的乌托邦以一种否定的形式、靠被其批判者所描绘来实现,给我们社会主义者提出了新的理论任务。最重要的一个任务是详尽阐述一种新的国家理论,它将不再基于简单化的马克思主义的社图景。或许这样做也将有助于阻止极权主义趋势的发展。

五、马克思主义和东欧 ——给我朋友们的一封信

在马克思主义的社会主义中有一个坏的传统,就是把对资产阶级社会的描绘与对 19 世纪资本主义的描绘混淆了。如果我记得没错,马克思的出发点是对资产阶级社会的批判——对异化的三种基本形式的批判——并且,从这里出发他开始了对资本主义进行批判。更为重要的是——而且他认为这或许是他最大的科学发现——他认为在资本主义生产的组织中,他发现了资产阶级社会异化的终极原因。因此,对资本-劳动关系及其阶级结构的分析,以及在这种意义上的“科学”批判变成他主要的关注点。他想要揭示出资本主义生产关系的矛盾必然会导致受这种关系决定的资产阶级社会持续的和不可解决的危机。走出这一困境的办法是一个新的共产主义社会的建立。随着生产关系的急剧变革,这意味着资产阶级社会矛盾的解决,以及对资产阶级社会那些建立在人道主义价值体系基础上被认为是否定的和不可接受的因素的毁灭。

马克思的理论所赖以产生的社会主义运动,在其中除了对资本主义的批判没有看到更多东西。于是在这种理论中,它自然把重点放在了阶级关系上。这是一个具体的社会指定的群体的政治运动,或者至少是它构思自身的方式。它的任务只是改善这个群体的社会状况。自觉的改良主义思想和行为形式特有的——合理的——可悲之处恰恰在于这样的事实:它不得不承认,要实现这一使命,不仅不能触及资产阶级社会的基本特征,而且要保留资本主义生产(财产)关系。事实上,在其理论的成熟形式中,(伯恩斯坦)改良资本主义形成了旨在改善工人阶级基本社会状况的立场,重要的不是资产阶级社会的毁灭,而是其**实际实现**。用通俗话来讲,只有通过政治行动,争取满足工人阶级的经济和社会需要的斗争才能取得胜利,才能达到完全的政治民主。1914年以前,改良主义工人运动的反对者们并没有质疑这些目标自身。然而,有人争论说这些相同的目标只能通过摧毁资本主义社会秩序的框架来实现。很长一段时间,没有提到对资产阶级社会的批判。资产阶级社会已经变得等同于资本主义了。然而,对资本主义的实践的、有经济根基的、社会的批判,只需要完成上述任务即可。

80

我们不得不承认,事实上“真的”马克思保留下来的非常少。因为事实上不管马克思的思想怎样发展,理论的出发点却不是对资本主义关系的**社会批判**,而是面对无产阶级运动发动的实践现实对资产阶级世界秩序的**哲学批判**。马克思说:“哲学把无产阶级当作自己的**物质武器**,同样,无产阶级也把哲学当作自己的**精神武器**。”^①对于马克思来说,什么是无产阶级?“一个带着激进锁链的阶级,一个在资产阶级

^① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第15页。——译者注

社会不属于资产阶级社会的阶级。”然而，只要无产阶级变为资产阶级社会的一个阶级成为可能，它就不再是哲学的物质武器，其精神武器也不再是哲学了。无产阶级社会主义运动的目标是资本主义关系的人道化，而非对资产阶级社会的激进否定。

对资产阶级世界秩序的哲学批判是从几十年前的时代演变而来的。更准确地说，它再次变为哲学的核心问题，被一场新的理性“运动”——浪漫的反资本主义所表征。在第一次世界大战之后，这种批判成功地变为一种新的群众运动的一部分——其不同的代表以不同的方式存在着——是由1914年改良主义的社会民主的破产产生的。稍后在这封信中，必须要去以某种方式尝试解释这一破产。然而，此时此刻，我想要回到马克思对资产阶级社会的哲学批判。那么我将根据这点检验“浪漫的反资本主义”，澄清我认为在何种意义上这种批判是合理的，其作用是什么，以及其危险在哪里。我常常说——而且这里我想要首先证明这点——资产阶级社会不能被超越。我没有把这种非超越性看作任何历史必然性的结果，更不用说我认为这种主张能够被任何逻辑理由所证明。在我看来，这种非超越性是我们这个年代的一个实践事实，并且在下文中表现出来。或多或少我们这个世纪一切成功的群众运动已经通过指向资本主义或者辅以对资本主义不可解决的矛盾的社会批判证明了自身，试图在对人类关系的哲学批判基础上建构自己，没有摧毁资产阶级社会的非人道特征（在哲学而不是社会的意义上）而是摧毁了其积极成就。在现代“欧洲”的历史条件下，基于对资产阶级社会的哲学批判的政治运动，不能引发任何其他批判。我将试着解释我下面所说的“欧洲条件”。然而，现在我想要强调，对我来说它不意味着对资产阶级社会的哲学批判是

“有害的”，也不意味着“社会主义”群众运动应该被拒绝。

为了理解上述所说的内容，我必须澄清通过资产阶级社会我想要表达的东西。现在，我觉得，如果我能在这封信的框架内以任何形式彻底地完成这个任务，那么它只能通过一场题外话，通过对资产阶级哲学批判的一种检验来完成。我不知道是否有必要记住，这种哲学批判只是对异化的批判，这种异化是由资产阶级社会所制造的，或者更确切地说其趋势是被资产阶级社会所完善的。我将会区分异化的三个层次，或者更确切地说，批判异化的三个环节：人类学 - 社会学的层次、政治的层次和意识形态的层次。

异化的社会学 - 人类学方面，我指的是资产阶级社会的关系和个体与类的概念，或者说是连接个人和人类的共同体概念。事实上，对资本主义社会的批判明显是为了坚持与其他一切社会形态的经验相比，人的类能力（其首先在控制外在性质的不断增长的措施方面显现自身，在逆转本性的界限和为了人类目的使用本性的方面显现自身）发展无比迅速，然而同时个人的能力变得愈来愈贫瘠和片面。这一趋势密切地并以多种方式与个体和共同体的分离有关，与绑定个体和共同体的纽带的松弛有关，或者简单地说，与共同体的一切类型的瓦解有关，这种共同体促进了一个个体与另一个个体联系的“能力”，在他的关系中使他感情上空虚、片面，不能“整体地”或多方面地与其他人类个体相联系。人类个体仅仅履行着作为彼此的“有用的对象”的功能。我不觉得我需要进一步地列举这些陈词滥调。我只想简要地说明这个

82

意味着,彻底地意味着,类能力的一种深入的和动态的扩张,以及个体植入到劳动分工的越来越狭窄的部分中。当然,这种劳动分工的突然扩张,在小型共同体中甚至是不可想象的,这进一步地在多维关系方面加强了共同体的解体。人类之间的“生产联系”自然开始超越任何其他类型的本地的、本土的、种族的等等形式的联系。他们创造了这些联系,在这些联系内部,人与人之间的联系具有一些个人性质。劳动分工朝着所有人类个体相互作用的——而且是专门作用的——相互依赖的方向发展。基于共同体的社会的结构认为联系只在相对较小的封闭圈内进行,也可能使功能联系成为个人的。另一方面,资产阶级社会人与人的关系将变成普遍的,但是同时,是必要的、功能性的。我非常清楚我简单和笼统地描绘的这幅图画。另一方面:(1)我只谈论趋势;(2)就像您在下面将会看到的那样,我甚至不认为它主要是对一种真正历史条件或历史过程的描述。然而,我认为它是一个精神形象,确证或否认了一种具体的条件或过程:它当然是一部分,并且是条件或过程,而且当然是条件或过程本身的一部分,并且是条件或过程本身的一个决定性因素。

这就引出了我对异化批判的第二个方面,政治方面:市民社会(*bürgerliche Gesellschaft*)与政治国家的分裂,与此相关(在个人层面上的)资产阶级和市民的、人和公民的、私人 and 公众人士的分裂。没有必要解释这个事实是如何与上述趋势相连的。无论一个小型的封闭共同体组织像什么,无论权力顶端的矛盾怎样易于陷入矛盾,一方面它总是具有一种个人性质,另一方面由于在任何生活领域都建立了统一规范,因而它总是完整的。对此,权力的这种总体性特征是可接受的,也有必要使权力领域被传统严格限制。不应该在思想或观念的基础上采取措施,而应该是完全地、毫无疑问地

(以一种神赐的方式)在行为的现存规则基础上采取措施。当局会毫无限制地干扰一切地方;没有什么不属于它,然而一切事情必须以符合共同体传统的方式被断定。资产阶级国家的发展过程——本身是一个长期的过程,其开端和结尾都不被所谓的资产阶级所预示,即政治革命只指示着被意识所合并,并且因此是过程本身的加速,与这一过程的其他阶段不同——只是权力的个人和总体性质的类似结局。上面概述的联系、关系的扩张和具体化要求结束权力的总体性质。然而,这个总体性质的结局本身促使变革变得更有力量。权力的(法律的-政治的)领域的分离,随后其向异在的转化,“最终”创造了私人生活的自由。更准确地说,它创造了一个只是被国家的规定规范出大纲的独立领域的私人生活本身。这种分离,权力领域的异化和外化,总是伴随着一个过程,在这个过程中权力的个人性质退回到隐蔽的位置。个人权力要想被接受,必须总是建立在传统的基础上。小型共同体的瓦解,总是在根本上具有不同传统的共同体间的联系和相互依存的瓦解,以及这创造出的摧毁传统的动态力量,必然会废除权力的传统性质。一方面,由于具有一个分立的权力领域,这有助于现代意义上的政治领域的发展。以前,维持传统的决定需要在任何可能发展的情形下被制定。然而,现在被遵循的原则本身需要被建立。另一方面,因为权力变得可接受,在个人的传统信念中,信任一定会或应该会被个人对权力的贡献的可能性所代替。政治领域的出发点引发了对政治民主的需求,然而,其逐步加强只是增加了权力的差异性。演化而来的“一般意志”不是任何一个人的意志。生命领域的这个出发点,以及权力领域日益增加的差异性,自然创造了个体中的个人多元化,以至于当围绕彼此选取特点或角色时,它们一定会被相互冲突的利益所决定。私

84 人利益扩张了自己,超越了一切障碍。随着专业化的加剧,这不能在量的意义上被认识,并且变得越来越转变为量的积累和对占有的需求(在这里需要确定个体和类之间显现的歪曲形式)。另一方面,公共生活的人的利益,是限制所有其他人的那些与自己相似的需求。

第三,对异化的批判涉及个体与世界之间的理性关系。它认为,资产阶级社会的孤立个体——在其个人理论世界的地图中,他的出发点只能是他自己的个人意识——必然把世界设想为异化的世界。他不能理解他自己的世界是人类自己的创造物。对于他来说,要认识到这点必须从特性的立场转移到人类的立场上。然而,资产阶级意识这样做的能力提前被排除;它是资产阶级意识。

我必须为写了这些内容向您致歉,这些内容至少对我们来说是自明之理。但是由于我个人的原因,那时为了要继续这个必须要处理的问题,我不得不总结出我所认为的能作为社会主义和社会主义思想的哲学基础的东西。这里我感觉最基本的东西,能够代表我们之间理论争论的对象的东西,是我们——我——与这个异化-批判的关系,与这个资产阶级社会的哲学批判的关系。我试图归纳出一些东西,以使我现在可以声明我接受这种异化-批判。我认为这是真实的。我认为它在一种“公正的意识”的意义上是真实的。“公正的意识”指资产阶级世界没有被进一步当作所有可能世界中最好的世界的一种意识,这种意识必须看到这些趋势,并且必须认识到这些资产阶级世界的深刻问题特征。而且——一切都依赖于此——它须以如下方式这样做:关于资产阶级社会演化,无论它接受什么样的解释,都确信这个社会不是“人的本性”的结果,因为没有先天给定的人的本性。很可能顺从地宣布关于资产阶级世界的主张,甚至接受其更黑暗

面,在现在“欧洲”历史条件下,它基本上保证了实现我们所选择的价值的最大可能性。也可以认为,资产阶级世界绝不能使我们把我们所选择的价值付诸实施,而且其历史发展趋势威胁着它们的总体毁灭。然而,如果我拒绝人的本性与资产阶级世界机构之间的联系的存在,那么我就能激进地否定我称作资产阶级前景的东西。我仅把这种资产阶级前景的本质当作人的本性与行为、思考和论证的同一,根据“实证数据”,这种论证是资产阶级世界的平均状况中的平均个人的特性。

85

我不否认——事实上这是我的出发点——今天我接受了这种相当顺从的态度,结果(或许这导致顺从?不要紧)我对于异化批判的判定,在两个方面与许多年前的判定不一样。

这两个方面是相关的。一个属于一般性质,并且关注异化-批判本身。另一个尤其关注马克思主义和马克思的异化概念。一般主张如下。异化的世界,资产阶级的“世界状况”,当然绝不是《人类的命运》(*condition humaine*);它的消失可以像它的发展一样简单。没有论断能够被引证用来论证它的必然保留。但是其整体的废除也将意味着随之产生的所有其他价值的摧毁。

(1)现代动态扩张的生产——在最广泛意义上——是对人的类能力的永久增长的唯一保证,如果劳动分工被废除了的话,这种生产是不可想象的。有鉴于此,我不想简单地指劳动的纯粹技术分工,而是毋庸置疑地影响着人的社会地位的一些东西,即使这个社会地位与其阶级地位不完全一样。

在一个动态扩张的社会中,这一趋势一定趋向“精英”的社会。(请允许我在这里插入一个注释。你也知道我曾经尝试了许多是否人道主义会放弃生产的动力的想法。实践

论证——世界上基本需要的不足——从未使我转向相反的观点,甚至今天我也不认为这样,在或多或少可以预测到的未来中,这种论证无疑需要保持活力。同时——我自己动摇了这个观念——我看到了一种认为品质自身的单纯发展是一种更人道的未来的标志的概念不仅是乌托邦的,而且是十分荒谬的,因为它不关心人类能力所具有的基本的社会的和与他人相联系的性质。)

86 (2)不存在相互交往的封闭共同体的瓦解——或者在某个短暂方面只是很有限的一个共同体——以及人类联系的普遍化,或者更确切地说,相关趋势必然会排除这种可能性,即大多数人的相关联系应该是人与人之间而不是功能与功能之间的关系。更“糟糕”的是,它排除了这种可能性,即人类个体间的最基本的人际关系应该是总体的。

(3)不需要在这个事实上浪费太多的语言,即现代生产条件和“世界交往”提供了消除异化的社会管理及其机构制度的一切虚幻的观念。异化的规范——从其中分离出的法律和国家——在现代社会大多数功能关系中原则上不能被道德所代替。

(4)另一方面,异化意识的消除无论怎样都是一种幻想。尽管被社会地决定,现存意识的交互主体性常常是个人的。然而,形成人的世界的活动不是,无论怎样也不是个人的。既然个体不等于类(在这种脉络中的要求是极其浪漫的,但是正是因为这个原因,当然是完全能够理解的,如果也是荒谬的),那么他必须认识类价值以及由人类创造的世界,在某些基本方面是异化的。某种超越,无论其性质如何,总是并且必然因个体意识而产生。哲学——以及代表类——归属的所有其他意识形式——必然只能构成现存意识的一个方面、一个环节(如果它代表一切单独人类个体意识的一

个方面,是否它是件好事就是另一个问题了);对每种现存意识应变为整体类意识的要求的满足,最终将意味着个体的毁灭。现存意识怎样处理自身的精神分裂是一个至关重要的问题。如果现存意识不能容忍自身的精神分裂并且真的能变为病态意识,它就完全表达了自身意识的类环节并且等同于特定的自我;它有意识地摧毁了其自身的特性,等等。对于形式上个体平衡的创造,我认为有必要对意识结构的异化方面进行理解,而不是它们的毁灭;那是一种不可能或不人道的需要。

我将试图通过所有这些说些什么呢?当然不是异化批判是幻想的或有害的。我只是想说其任务不是激发一场指向终结异化的运动。其任务恰恰相反是向否定方向转变意识——这从不应当变为总体的——在资产阶级世界体系内,以便我们能达到不威胁保留资产阶级社会的基本成就(个体自由)的最大限度。当然,浪漫的社会主义总是使其自身与浪漫主义和浪漫的反资本主义不同,因为它假设异化的废除和个体的自由可以共同存在。但这是一个“二选一”的问题。或者你想要废除异化,而且随之——即使你自己不理解或了解它——你也想要废除个体的自由;或者你没有宣布放弃个体的自由,并且社会主义会变为更复杂的事情:“民主的事业是一场战斗,这场战斗表面上并不豪迈,却充满责任感,是枯燥无味的、冗长的和有启发性的。”(卢卡奇)它是一场最终目的并非是无而只不过是“不存在最终目的”的运动。社会主义的任务不是创造一个新社会,而是完善和维持一种积极的平衡——在不断变化的条件下,在一个动态的有着很多内部矛盾的资产阶级世界制度框架内,这种平衡一定是一种永远新颖的表述。

这就是我提到的起作用的第二个方面。如果资产阶级

社会与资本主义一样,如果我们一定要使资产阶级社会的基本特征与马克思所描绘的资本主义的基本特征相互符合并且明确符合的话,那么我们就陷入了困境。事实上,这意味着上述提到的平衡——下面我将会更详细地陈述——不能被建立。事实上,这意味着个体的自由只是一场大多数人类个体不能分享的美梦。因此,它值得牺牲——事实上,有必要牺牲——少数人的个体自由,这种自由对于“不自由的民主”来说无关紧要。这就是马克思看待它的方式,即使他没有看到实践中他所描绘的乌托邦只能是非自由的民主。这就是他看待事物的方式。这就是出于多种原因他不得不看待事物的方式。首先,他必然将资产阶级社会的现实与令人钦佩的思想家心里的歪曲形象相等同,波兰尼将这种社会形象称为在迄今为止的世界历史上最不可能实现的乌托邦。在他最初的自由的眩晕中,资产阶级个体认为,他的自由可以是无限的并且这个无限的自由将会真正认识到自由的领域。一切限制自由的尝试被认为是威胁毁灭他自己的世界的力量。马克思从资产阶级意识中借用了这个观点。他不得不借用这个观点。迄今为止完整的资产阶级意识的力量,只能被其完全的否定所反击。第二,资本主义的发展有助于资产阶级社会的问世,这是一件历史事实。就两者的起源而言,它们是不可分割的。然而二者不一致的事实只有当维持资产阶级社会的前提最终是对某种资本主义趋势的限制的时候,才会变为是可见的。第三,马克思甚至不必发现,资产阶级意识主要通过个体自由表达财产的自由;资产阶级思想这样定义它。而且合乎道理:自由与自我-规范相同。在物质-自然存在的情况下,自我-规范是对物质自然,即财产的自由决定。没有私有财产的自由,就没有个体自由。甚至马克思也没有认识到由此引发的悖论。对于私有财产平等

的要求,严格说是资产阶级对于平等的要求,与对自由的要求同时形成。然而,私有财产平等的观念被证明自身是不能独立存在的,当然主要因为号召废除财产权利的原始纽带的阶级,在为此而奋斗的期间,变为社会的主导意识形态群体。在这种斗争中,事实上创造了政治领域,资产阶级变为一个阶级。因此,在**很多**财产限制中它都看到了对其新争取的权利的一种攻击和向之前条件的一种回归。要想使财产的自由理念得到实现,就不得不使自身建立在对不受限制的自由的要求基础上。然而,从最开始就有抵抗的力量,并且它们逐渐积聚成强力;当“无限制”的财产自由真的对打破社会平衡构成威胁时,他们就赢得了真正的权力。但这只会发生在私营经济领域自我运行的时候,私营经济领域现在是一个相对独立的领域,这就使赢得真正的权力成为可能。此外,资产阶级思想中片面的自由概念已经被工业革命(一连串的工业革命)发生前的很多经济论断所支持。每个公民都拥有平等的、国家-赋予的、少量的财产(“小资产阶级平等的共产主义”),就像对私有财产或“再分配”收入的一些限制一样,在生产力发展的给定水平上以及在人口大规模增长条件下,将会改善可怕的社会条件,但是改善的程度非常小,而且相比之下会阻碍生产力的发展,而生产力的发展却恰恰是资本主义竞争所加强的。政治经济真的是丰富政体的科学。它设置了——以适当的反讽笔调——使当下的贫穷能够创造财富的条件。马克思相信会这样,或许他比资产阶级政治经济学家自己还相信。马克思莫名其妙地完全相信它,包括后来他的追随者们。他接受了政治经济的人类学,至少就资产阶级而言,好像“财产拥有者”与“无财产者”是不同类型的人,或者至少,好像残酷的资本主义竞争的激烈斗争只是扭曲了财产拥有者的心理。顺便说一下,他表面上对剥夺剥

削者的有效性有神秘的信仰,只能以这种方式来理解。在一个贫困社会,也就是说,在一个无法保证达到所有人(当然也可以以不同的方式历史地来定义)的最低平均生活水平的社会,如果没有断头台的恐怖,一种能保证财产平等的制度体系就是不可想象的。即便如此,它也只强加于那些不使用它的人身上。然而,在一个不再贫穷的社会,不需要任何对剥夺者的暴力剥夺,政治国家的历史连续性断裂,也不需要一种新的“非异化的”革命“法制”以及一种所谓代表“共同体”的国家形式。政治权力的民主化使人们有可能在所有基本的方面一次又一次地摧毁剥削资产阶级和被欺骗的、被拒斥的无产阶级之间的理想-类型的分裂,然而留下了资产阶级社会未触及的基本组织。事实上,不管喜欢与否,在没有消除资本主义的特有历史规律的情况下,它也能被摧毁。问题不是私有财产这样的问题。首先,在我看来,无论是在质上还是在量上,完全不可能在原则上在给定的个体私有财产的部分之间得出一种区分,这种给定的个体私有财产也不能被转化为资本。其次,一切形式的财产仍然是“私有财产”(我的意思是财产被更大的和更小的群体所集体拥有),因为它把大多数人类个体排除在了对于它的掌握之外,并且直到此时一直这样做,作为一种方法为了整个人类把握住全部对象世界而被建立。财产的私有特征能够保留。资本-劳动力关系的某些基本特征也能够保留。必须一遍又一遍被消除和彻底打碎的,是那种严格的社会分层,这种分层使某些个体——通过继承——变为权力的拥有者,而且——同样在继承的基础上——把他人排除在权力之外。有两个方面的问题。这种转换并不会影响全部生产单位的资本主义性质。首先,这些必须保留在个体群体的“私有财产”范围内;其次,每个生产单位之间的关系的基本管理者,只能是资

本主义商品生产的基本原则,即稳定市场物价的可能性。这两个方面指的是由“私营企业”创造的剩余价值的分配模式方面。一个方面指被国家以税收形式收走的剩余价值的数量,及其分配模式——前者显然没有简单地被社会正义的需求所影响,也没有被具体商品的社会偏好所影响:其最完美的可能实现因此依赖于政治民主的完善。另一方面指保留在工厂内部的剩余价值的分配。因此这包括了一个重要的却绝不彻底的工业民主方面。工业民主的另一个方面,工人自我管理,把生产单位转换为一个真正的生产集体的集体财产。但是这也不影响基本的资本-劳动关系。生产集体与集体的每个个体成员相对抗,就像一个集体财产拥有者与雇佣劳动者相对抗。“一个资本主义者”和“一个雇佣劳动者”是同一个个体能够扮演的角色,而且由此看来,不需要把社会划分为对立的群体——组成这些群体的个人扮演着不同的角色并以其特定角色而彼此对抗——也就是划分为阶级。

我已经偏离了起点,并使思绪漫无边际。我不是有意要概括出现代社会的可能的积极发展趋势。我所说的东西遵循着本斯、基斯和马尔库什^①的思想,也遵循着费赫尔和赫勒^②的思想,而且我不认为我能为他们所说的话添加任何实质性的东西。但是也许——这里我回到了我最初的问题——我使得在某些方面不同的东西概念化了,并且这种不同的概念化使一些事情对我来说更加清晰,应该讲清楚这些事。面对自由的“资产阶级”概念的片面表述,社会主义只是对“平等”和“友爱”(即集体主义)的“资产阶级”概念的

^① G. Bence, J. Kis and G. Márkus, *Is a Critical Economics Really Possible?*, unpublished ms.

^② Fehér and Heller, *The Forms of Equality*, In *Telos*, No. 32, St. Louis 1977.

辩护。并且,正如作为一种价值的自由的绝对化一样,不是要在世界上建立平等和集体主义的价值观,而是预示它们的毁灭(这是资产阶级的世界秩序的批评者今天所强调的),所以平等和/或集体主义的概念的绝对化也是这样,不是要创建一种代替表面自由的“真正的”自由,而是威胁要摧毁个体自由。社会主义作为一种完全不同于资本主义的趋势,必须保持活力,但也不应被“建立”。在这个世界里,个体的自由作为一种价值已经向下进入了根深蒂固的根基之处,它真的不能被建立。我们的历史经验证实了这一点。

- 91 现在让我回到历史。社会主义作为一场运动,作为一种有效的对抗资产阶级世界基本趋势的趋势,在1914年破产了。让我借助完全源于虚无的一个计划来尝试解释这一事实。我觉得我触及了问题的关键之处。这到底意味着什么?社会主义运动的破产如何显现自身?归结起来是一句话,我可以一下子说出来,民族意识赢得了超越社会主义无产阶级意识的支配地位。神开始报复了,因为其存在已经被否认。卢卡奇在1918年写道:“那么它必须决定,社会主义这个世界-救赎角色是否真的是被给予和被选择的世界救赎媒介,或者事实上是否它只是覆盖在真正阶级利益之上的意识形态之幕,这种阶级利益仅在内容上不同于其他阶级利益,而不是在质上、不是在道德正义上不同于其他阶级利益。”在某种意义上,这已经在1914年就被决定了。社会主义运动代表着真正的阶级利益,而非其他。当然,这些利益与其他阶级利益在质上是不同的,并且如果你喜欢,在道德正义上也不同。但是差异恰恰不是社会主义运动实现了救赎世界的角色,这种角色的实现本应该把世界上一切坏的东西清除出去。它在这方面相当不同,因为它是这样一个阶段,即它所代表的特殊群体利益变为了资产阶级社会的一个组成环

节。它是朝向资产阶级社会的实现、朝向形式平等的普遍化迈进的一步，其缺失预示着还未被实现的资产阶级社会的本质。在质和道德正义方面，它都是新奇的，但是它是一场特殊的运动而不是总体的运动。只是它还没有完全意识到自己的作用。尽管其出发点采取了对资本主义关系的社会批判，而非对资产阶级社会的哲学批判（就像我已经试图展示的那样），归根结底，它设想自身是一个总体的代表（这是由其原理的不明确性决定的）。这就是它不把“修正主义”纳入其理论的原因。无产阶级运动的现实和意识之间的紧张矛盾，致使其理论上能够代表的一个特殊群体利益的关系在原则上模糊不清，假定它自己的理论构成不允许它使这个利益变为总体的。因此，不能澄清它与国家利益的关系。不能完全澄清国家和社会主义的关系，对马克思主义的社会主义关于国家的问题满不在乎，根源于这样的事实，即无产阶级运动所代表的特殊性不能保持其对总体性的要求——直到1914年，它在实践上一直被忽视——如果它还公开代表一个明确的特殊群体利益的话。同时，通过保持一种对总体性的要求，它所代表的特定群体利益，实际上仍然——社会地——与国家利益有关，或者至少由国家范围内的具体利益所组成。否则它是不可能的。尽管资本的趋势毫无疑问是跨国界的，资本主义生产仍是建立在国家的范围内的。也就是说，国家的管理——没有它，社会再生产过程实际上是不可想象的——在民族国家范围内发生。这在民族无产阶级的情况下和被这一事实所决定的运动的任务下，社会地创造了相关的差异。如果社会主义运动的一个基本政治任务是将资产阶级社会内的一个不属于它的阶级转变为资产阶级社会一个属于它的真正的阶级，那么这个任务就只能在能够理解这一任务的框架内来完成，即在一个民族国家的框

架内来完成。此在(*Dasein*)决定作为一个有自己特殊利益的群体,无产阶级的任务与民族国家有关。作为排斥和剥夺继承权的代表,其对总体性的要求正是基于此的,无产阶级是无国家的。作为一个特殊群体,它牢牢地与其国家相连。在一个真正的或者所谓的威胁到国家的瞬间,这个环节基本上决定了其任务,但是这种任务却被压制在意识中,以基本的力量冲破表面,正是因为它被压抑,并且将其他一切挤压进背景中。一些被压制在意识中的东西将原来的坚固的自身意识暴露为虚假的意识。并且它恰恰是在欧洲历史上具有决定性的事实,并且自从1914年贯穿了所有人道化的欧洲。

破产或崩溃引发了三种不同的社会主义运动。一个是社会民主,原始的社会主义运动的直接继承者,不能接受自身的破产,并且躲避在严格意义上的现实政治(*Realpolitik*)中。如果在某种程度上它成功地保留了一种明确的形象,这都要归功于这个事实,即对其他两种运动的批判是一个非常容易的任务。这样一种(正确的)对其他两种社会主义的拒斥、一种简单的否定,在第一次世界大战之后创造了社会民主的“理论的”联合体。到目前为止一切都很简单:没有民主的地方不可能有社会主义。与这种否定性相连,在有民主的地方如何实行社会主义这个难题就变得不再重要了。

由于社会主义运动(极权类型的社会主义概念产生于美国社会主义民主的破产,几十年群众运动的成功以及它们在主要是基于怨恨拒绝资产阶级世界的知识分子圈子中的成功的破产),过去五十年中,民主与社会主义的矛盾变为资产阶级世界的基本问题。更重要的是,它所采取的形式是社会主义民主从开始就将民主的扩张等同于社会主义——真正的社会主义——并且宣称共产主义不是社会主义;然而另

一方面,共产主义自始就等同于一个特定的拥有民主的社会主义概念——真正的民主——并且宣称主要基于社会民主的压力而发展的资产阶级民主是非民主。

我已经谈到了两种类型的极权社会主义。我被迫把“国家社会主义”当作社会主义。在我的著作《作为一种群众运动的法西斯主义》中,我认为,法西斯主义的社会主义不仅仅是欺骗或者大话。它承诺——并且在短时间内甚至实现了——满足某些大众的需要,即使并非说这些需要不能在资本主义条件下被满足(后来,当然这不是事实),这些需要的满足被其他社会主义运动当作一个基本的任务。然而,有比这更多的东西并且涉及不同的原则。尤其是,就像我已经写下的,如果不是在同样的背景下,这就是一个法西斯的明确反资本主义问题。仍然应该承认,法西斯主义的观念完全沉浸于浪漫的反资本主义思想的潮流,即使卢卡奇的整个毁灭(*Zerstörung*)概念是不可接受的。这是一个反抗资本主义社会的最基本价值的问题,一场建立在共同体神话基础上的反抗。法西斯主义的共同体概念是其最重要的环节。运用深奥的共同体原则,法西斯主义运动强调社会主义思想的一个环节,而这个环节已经完全被社会主义运动所轻视,社会主义最终想要将无产阶级转变为资产阶级而不是转变为一个类-共同体的创造物。事实上,法西斯主义想要创造的共同体代表某种与人道主义相对(*vis-à-vis*)的特性,当然无可争议。然而,由于(这在1914年变得清晰了)社会主义也被证明代表一个特殊群体的利益,而且更为重要的是,在行动的瞬间接受了这个群体利益,这还没有被认为是“必不可少的”,法西斯主义只是公开呈现出社会主义不能或者根本不敢呈现的东西。我不认为自己需要详细地说明事实上这是法西斯主义现象的一个极其消极的方面。公开认同一种特

殊性,只能导致完全被排除在相关的其他特殊利益之外,导致完全否认其他特性存在的权利。另外,当选择的特殊性风格本身是某种“自然有机共同体”(种族而不是国家)时,那么它的表现只能表示对所有其他特性和属于所有其他特殊群体的个体存在的一种威胁。认为自身是有机的一种特性只能通过哲学地消灭所有其他特性使自身一般化。

然而,所有这一切都不能改变这一事实,即“国家社会主义”是社会主义的一个变种,其产生及短暂的绽放之所以可能是因社会主义的其他变种不仅不能处理种族特性的问题,而且甚至不能开始这样做。为什么社会主义注定本该在德国和意大利获得成功,我认为,令人满意的解释是在或多或少具有成熟的资产阶级关系的那些国家中,这两个国家都无法彻底地实现自己的民族利益(民族国家的晚期发展,等等。我不想要在这里解释这些问题)。

在某种程度上,共产主义运动从社会民主的失败中得出的结论,恰恰与法西斯主义得出的结论相反。虽然法西斯的反资本主义承诺公开代表社会民主最终接受的特殊性,但从未公开代表,共产主义指责社会民主逐渐变成了特殊利益的代表,放弃了其真正的任务,导致了资产阶级社会的总体转变。即使在今天看来也不能完全认为这种批判毫无根据、没有一点合理性。我可以冒险自由地去说明,共产主义运动是马克思社会主义思想的真正继承人,社会主义的马克思主义变种是由卢卡奇代表的,而不是由伯恩斯坦代表的。那么,怎么可能共产主义在其产生六十年后只有使自身脱离已有的成就才能获得追随者呢?如果作为一种解释我们想贬低“斯大林主义”,那么只有批判理论概念本身了。更重要的是,我们不仅要批评社会主义的列宁变种,社会主义的列宁变种只有作为一种政治理论才可以并且应该被认真对待,我

们也应该批评实践哲学本身(主要是卢卡奇),在我看来,这种实践哲学是共产主义运动的一种充分实现,更确切地说是共产主义运动的一种充分的理论表述。阶级意识的概念和党的布尔什维克概念是同一个。

95

不要产生误会。我不认为现存的欧洲社会主义是共产主义理论与实践的充分展现。我只是主张:否则“在欧洲”它本不能实现自身,或者更确切地说,“在欧洲”它根本不能实现自身。我说的“欧洲”指的是资产阶级个人主义及其必要的社会关系已经发展的社会。因为它可以认为自身已经被实现了,这个概念将不得不面对这样的社会,在这个社会中欧洲意义上的发达的个体(即一个发达的市民社会),是缺失的。我不会对俄国社会主义做分析。我只是想说,认为俄国关系和/或一些其他因素“扭曲”了俄国最初成功的共产主义运动的一切理论冒险,一开始就是错的。并不是因为俄国条件的落后,使得已经建立的社会主义不可能达到人们对它的期望。这是一种极端的误解。不如说是那些“落后的”俄国条件本身,使得其可能最先尝试运用一种社会主义概念。(我用“落后”一词作为引导,因为我认为,虽然在很多方面,它可以适用于俄国——在许多方面俄国是一个“欧洲”国家——资产阶级关系的发展程度是值得商榷的。与此同时,我并不认为“发达”是一个超出了具体的社会形态的世界历史范畴,在其基础上,不同的社会可以按照等级制度排名。)共产社会主义,就像我说过的,是对卢卡奇主义构想中的实践哲学的精确的理论表达,其在根本上是相互矛盾的。其矛盾根源于浪漫的反资本主义的矛盾。以资产阶级关系的异化性质作为批判的目标,是一切浪漫思想的特征。更重要的是,这种批判通常采用以下形式:(1)某些现象的确存在,作为趋势被认为是发达的现实,即,批判以极端的方

式夸大和表达了自身(当然我认为这是很自然的);(2)然而它确实认真考虑——通常是心照不宣的,但经常也是公开的——资产阶级社会的某些成就,虽然它反对资产阶级社会本身的一切方面。它认为这是一个完美的邪恶世界,不从资产阶级个体的事实出发关注自身,个体自由作为一种自在的价值,是资产阶级世界的一个产品。资产阶级世界连同其所有的结构环节在一切方面都需要被摧毁。取而代之必须建立一个不同的世界,在这个世界里每一个单独的个体附属于“整体”,但是(不管相信与否)自由的个体仍然是资产阶级社会的人,或者更精确地说想要成为资产阶级社会的人。个体和类在没有破坏个体的自主性的前提下,建立了他们自己的有机联合体。这种完全不可能的结构变成了——在后来黑格尔的版本中——马克思主义社会主义思想的基础。事实上,黑格尔通过将个体自由等同于认可他是整体的、类的自由的一部分,也是类的自我创造的自由活动的积极参与者,使它在逻辑上连贯起来。因此,社会学的基础使在逻辑矛盾没有再次变得明显的情况下宣布放弃黑格尔绝对精神的神话成为可能。那就是,作为资产阶级对立面的无产阶级,将会以一种不反对总体要求的方式获得来之不易的个体自由。在无产阶级那里,发达资本主义社会的社会单元不是资产阶级,马克思主义找到了这种保证,个体不再想滥用自己的自由,将会把他的自由、他的自由的实现看作参与人类共同体的自我创造活动。然而,“无产阶级”与资产阶级思想中的有自我意识的资产阶级相比不再是一个真正的人。就像这个资产阶级只是将整个非限制的个体自由放置于其他一切之上的市民社会居民的一方,所以马克思主义的无产阶级是市民社会居民的另一方,马克思主义的无产阶级使其个体自由在总体上从属于人类的社会特征。马克思主义哲

学的无产阶级是发现了一个单独的社会存在的公民。为什么发现人类作为一个独立的社会存在、作为一个社会阶级的方面这么重要？为什么对于马克思来说得出一个人类的自由唯有不是通过人类而是通过独立的、特殊的人类群体才能获得的辩证法，这么重要？我想这是因为他也认为资产阶级世界是一个完美的邪恶世界。这个世界是由资产阶级创造的，资产阶级在这个世界中是当权派。在这些情况下，假定“人类”的一个趋势被世界根据其自己的形象来塑造，认为从任何可能被认为是一个真正的社会力量的群体自身中排除不重要；它只会得出这样的结论，即给定的世界，完美的邪恶世界，在任何意义上来说都是不可超越的，除非我们假设一种超越的形式，这种形式已经提前“计划”了历史，以至于最深刻的罪恶的环节也应该是救赎的环节（基督教神话）。很自然，无产阶级神话的轮廓最终显现了同样的结构：排他——甚至剥夺了人类存在的表象的存在——必须反抗，这种反抗只能造成获得整个人类的真正存在。当然，社会主义运动的实践，展示了一种完全不同的形象。事实上，为了什么而战，并且会迅速地获得什么样的结果，对于那些甚至直到那时为止还没有获得人的存在的人来说是获得它的“表象”。面对这场运动及其实践，基于完全不同的基础的许多社会主义的批判是有道理的。然而，这只能说无产阶级的问题已经完全被“背叛”了，当它在一个“罪恶的”世界时代，即第一次世界大战期间，成为最罪恶的事实的共犯时。社会主义运动是资产阶级世界的一部分，而且想要结束这个世界。当这变为目前为止世界上最可怕的大规模屠杀的时机时，批判为努力结束资产阶级世界而战的社会主义运动，变得完全正当，毋庸置疑地正当。马克思关于无比邪恶世界的最初观念再次被强调。再一次，以甚至比以前更大的信念，资产阶

级世界被谴责破坏了所有方面。布尔什维克主义进一步采取马克思的步骤：它从马克思那里消除了以资产阶级世界创造的某种基本价值来保持某种联系的一切东西。它保留的马克思的进化论的唯一环节，是与“生产力的发展”的一种联系。然而，我认为，甚至这一点也只是俄国政客们的特征；对于受浪漫的反资本主义哲学影响的欧洲知识分子来说什么也代表不了。最重要的是，它抛弃了马克思的自由观念，以至于它以“自由”、人道主义的自由，取代了自由权利、具体人的具体权利，其中唯一（神秘）的现象形式是对战胜“自由的”敌人的“自由的”委托人的专政，对那些为了形式上的个体自由权利想要逃离“有内容的”真正自由的人的专政。这种运动只能在被资产阶级创造的具体自由从不存在的地方获胜。借助于恶魔般的正义，这种批判在资产阶级世界深深扎根的地方找到了支持者。它主要在那些知识分子圈内获得了信徒，对于那些知识分子来说，资产阶级世界的地狱不在于其不能满足人的需要，而在于其完全的罪恶和从未间断的异化。这也许不仅仅是一个机遇问题，即共产主义运动比社会民主更理智。当然，它还争取了大众来支持它的事业，但并不总是或者在任何地方都是最好的工人。也许其最大的吸引力是组织纪律，这成为其最恐怖的罪行的来源。这是一个直到现在我们也不怎么关心的问题：“自由的恐怖”问题。这是我在对法西斯主义的研究中不得不面对的问题。我试图尽我所能地分析它，将其构思为一种属性，挂上“中产阶级”的头衔。我猜测，阿格妮丝·赫勒在很多地方已经处理了这个问题，但说实话，我不记得怎样处理的。此刻我的感觉是，我不知道如何对待这件事。事实上，存在一种对一致的渴望，对自身从责任中解放的渴望。但是，感谢上帝，我不是必须澄清这样的问题，如它在哪存在，在什么样的社

会,如何普遍,或者对它来说是否能有一个真正的社会解释这样的问题。这种渴望能够变成,并且事实上变成了,拒绝独立思考需求的运动的吸引力的来源——再一次,我不知道什么时候,或者在社会条件下,甚至在不需要军队纪律的时候。我的猜测是,越发达的所谓的资产阶级关系,越不想要这种类型的运动的大规模胜利。资产阶级社会对一致的最一般的渴望,无疑使某种基本操作技术成为可能,但是这并不要求确定极权主义运动本身的可接受性,即,并不要求,进入运动的过程中,个体应该将自己的独立性交付于整体。极权主义运动的政党纪律对资产阶级社会的某类个体可能是有吸引力的,但是很可能,只要隐藏于其中,有些地方(在原则上)就有连任的时候,只要以个体了解的形式,无论何时,他都能够做出不同的选择。在一个多元的社会,对于一个共产主义积极分子来说,一方面党的纪律和民主集中,另一方面人的自由权利,并不彼此矛盾,因为每天他都有能力自主地选择党的纪律或者反对它。为了使发达欧洲资产阶级国家中极权主义的社会主义的吸引力迅速式微——这无疑像欧洲共产主义那样存在于现象背后的东西——有必要使这场运动的组织特征和基于其变得清晰的权力的总体反民主相连。然而,只有当共产主义在一些国家掌握权力的时候,才可以证明这一点。在这些国家里资产阶级的关系形式或多或少是发达的,在那里对于“欧洲”类型的个体性的渴望已经得到发展,并——与此相关——拥有了资产阶级自由权利的“自然性”。在俄国内战几十年后,没有反对派能够以任何形式直言不讳。那些沉默的人必须摧毁为“反对派”辩护的意识形态体系。因此,捷克斯洛伐克1968年事件在世界历史上具有重要性。匈牙利1956年事件在许多方面是一场民族解放战争(世界以这种方式解释它,甚至超过了这

个国家自身所做的):反对斯大林主义的起义就属于这个目的,即使,在参加起义的社会主义知识分子的意识里,关系是另一种方式。波兰的事件也主要是要么为了民族要么为了面包的暴乱。很长一段时间,没有任何形式被怎样达到社会主义的问题所影响。当然,在1956年的匈牙利,苏联被揭露为一种压迫权力,但是只有在那些对于他们来说与世界-历史利益相比民族观点无论如何都起重大作用的人的眼中才是这样:也就是说,恰恰不是大多数共产主义者或那些为激进社会主义所吸引的人。共产主义者大众的一个重要部分没有正视某些现实;一场流行的反对苏联的起义是“反对派”,一场反对社会主义的起义依靠的是唯物主义的小资产阶级的需要和态度。

捷克斯洛伐克1968年事件从根本上是不同的。它不是从另一个国家索取自由的一个国家。一个国家的市民要求社会主义的民主自由权利。他们要求一种不同的思维方式,组织最多种特殊权利的权利——个体,不同的群体,各种各样的社会“次级单位”——相对于总体的明显兴趣,即,认为自己是总体的唯一代表的领导群体,这个领导群体可以忽略一切个体需要和渴望。这是现存社会主义历史上的第一次运动,现存社会主义不反对社会主义(甚至不忽视它),而是与迄今为止的一切社会主义有完全不同的社会主义概念。当然,现存社会主义的权力精英反对这场运动,并且很自然或多或少西方激进的左翼的大部分也应该这样做。某种程度的争论比社会主义权力精英更加理智,在其中它看到一种修复资产阶级社会的尝试。我更理智地说,因为不是一定要主张——正如权力精英被迫做的——这场运动在法律意义上最终将会导致生产资料私有制的恢复。在社会主义权力精英的意识形态中,社会主义有两个基本的和不相容的特

征：法律意义上的生产资料私有制的废除和政治多元化的消除。我们不能否认在这个完全混乱的、不连贯的意识形态（不能做任何真正的论断）与共产主义社会主义最初的逻辑连贯的意识形态（严格反对资产阶级社会）之间存在着一种联系。如果资本主义以生产资料的私有制和基于此的利益多元化为特征，并因此，在政治领域形成与经济利益多元化相对应的党派间政治斗争权力的一种平衡（而且根据马克思主义的假设，它是以此为特征的），那么社会主义，作为对资本主义的否定，除了摧毁生产资料的私有制，真的必须消除政治多元化。如果不同的政治愿望只是反映不同利益群体的不同经济利益，那么，随着社会主义制度下的私有财产（目的恰恰是摧毁经济利益中形成阶级的不同因素）的废除，政治斗争也应该完全终结，就像政治领域通常应该的那样。是党表达和代表了“这样的社会”的“整体”的责任意识，而且这个党不是资产阶级意义上的政党，因为这不是一种明确的特殊性的政治组织形式，而是“整体的”自我意识在物质上的体现。因此，任何反对政党的力量，如果在客观上不自觉就只能表达某种特殊性。然而，这种特殊的政治意愿，必须有一个经济基础，尽管在社会主义制度下事实上没有这样的经济基础。因此，根据这个逻辑，每个反对党都表达一种想要建立某种无社会主义经济基础的未来的愿望。

毫无疑问，马克思对政治与经济之间关系的论述是有问题的。但事实上，在这方面基于黑格尔传统的马克思主义概念是完全错误的，绝不意味着在政治多元主义和经济利益多元化之间根本不存在联系。政治多元化，广泛存在于社会主义制度下，但却是强行施加的，的确也真正反映了经济差异。如果社会主义的目标是建立一个社会，在这个社会中生产不创造任何形式的社会差异因此在个体间也没有任何形式的

利益差异,那么社会主义制度下政治多元化真的必然消失。
101 当然,在共产主义的眼中,情况被扭转了。政治多元主义的表面废除提供了对取消相反利益和基于占有不同的社会生产位置的社会差异的一种确证。认识到社会主义条件下政治多元主义的权利,意味着认识到社会主义没有废除基于占有生产的位置的社会差异。另一方面,如果我们宣布政治多元主义不仅是基于社会差异的真正存在并且因此必须重视强迫性的一个必然存在的“现实”,而是对于现代生产条件下的社会存在的一种积极获取,那么我们也必须认识到为现代生产条件所决定的社会差异的必要性。政治多元主义必须出现在一个合理性的社会主义范围内,因为生产的动态活力不断再创造着新的社会差异和社会张力,只有允许这些政治派别自我陈述,社会才能维持平衡。一种追求理性的和自由的价值的实现的社会主义,只是不断消除资产阶级社会价值体系的周期性不平衡的过程。这不是这些不平衡的一劳永逸的根除。很明显,属于这种不平衡的消除的某种共同体结构,绝不是以这样的礼俗社会(*Gemeinschaft*)即统一的共同体代替法理社会(*Gesellschaft*)为特征的。

我感觉这些观念最初以一种实践的形式在布拉格之春时期形成了,并且成为激进的左翼思潮不能够接受的部分:资产阶级社会某些特征的恢复。如果这是他们认为自己发现的东西,那么他们没有弄错。唯一弄错的是以传统资本主义的形式构思了它,在传统资本主义中,资产阶级与无产阶级的二元分立是基本的,并且理论上总是一种形成阶级的社会差异。是正统的马克思主义导致了这种误解。因为马克思理论的基石真是他的资产阶级社会阶级构成的概念,这是他从未在理论上详细阐释的。这种理论阐释的缺席很可能是这一事实的结果,即对于他来说直观地不可分割的环节不

必然在实践上被连接。如果某个环节被忽略的话,每一个马克思主义个体只能成功地从马克思的观念中创造一个差不多连贯的整体。如果你忽略马克思整个哲学思想,就能创造出马克思这个“科学社会主义者”。如果你忽略马克思的经济理论的社会经济发展规律,就能够创造出马克思这个哲学家。很可能你能够创造一个马克思,在这个马克思的思想中,资产阶级社会的阶级结构被忽略了,也就是说,忽略了这个社会的发展由两个基本阶级的斗争来决定的观念——在社会主义的观念中,新社会通过一个过程而形成,即借助被资产阶级世界压迫的阶级以这样或那样的方式摧毁资产阶级而解放自身。然而,这已经是对马克思的一种歪曲了。这涉及不能被马克思的哲学或社会理论排除的因素。建立在马克思这种观念基础上的实践哲学,与黑格尔的不同,因为异化的消除不是一种哲学行为,而是一种社会实践行为;主客统一不是绝对精神的自我实现,而是无产阶级的实践行动。如果我们不考虑实践哲学这一环节,那么我们就正在排除马克思的基本哲学观念。将资产阶级-无产阶级二元分立从马克思的社会理论中排除出去,同样也是一种歪曲。然而,我相信不仅这种二元分立事实上并非是资产阶级社会的特征,而且它不能以任何形式从马克思的经济理论中推导出来。除此之外,资产阶级社会的一切形象,更精确地说是资本主义的一切形象,并未以阶级分立的普遍有效作为其社会结构的特征,因而不能是马克思主义的。对于马克思来说,如果有一种不同的社会结构被提出来,那么他的经济理论的意义就会丧失。但是,我认为,新社会主义的基本观念,由于布拉格之春短暂的尝试而开始在东欧人的头脑里发展起来的社会主义,是这样一种社会主义:不是单一的剥夺剥夺者的革命行为(要是只是由于这个简单原因资产阶级社会就不

会被划分为剥削者和被剥削者了),而是在资产阶级社会给定的框架内在无限的自由的意识形态(资本主义)和完全平等的意识形态(社会主义)之间建立平衡。创建这种平衡的先决条件是在大多数人类关系中建立一个共同体性质的结构。只有这点能够成为保证——一种相对的保证——保证反对隐藏在现代个体中的资产阶级对于市民的优越性,反之亦然。只有这点能够保证个体自我实现的追求应该为自身设立界限,能够保证一个个体不试图消灭另一个个体,然而同时保证对他者自我实现的愿望的合理的和必要的限制不意味着个体的终结。

103 这一基本见解的构思必然会限制这些类型的抽象概念。比此更具体的任何事情只能被表达为对一个具体社会的历史给定的具体需要的阐释。一切比上述更具体的“一般有效的”观念只能再次导致对人类的强制。如果目标是建立一种不断变化的社会平衡,这种危险就不存在。它没有构思任何超出隐藏在资产阶级个体的基本态度后面的东西,但是其到目前为止尚未实现,即,这种自我实现(即,他自身)以这种方式自由地实现自身的企图被他人所认识。自然只能有对这种可能性的实现条件的相对保证。如果社会主义不是摧毁资产阶级(通过摧毁已经成为资产阶级普遍性代表的群体)的一个新社会,而是在资产阶级社会之内创造资产阶级和市民之间的和平共处,那么很可能一种趋势或另一种趋势将变为主导的趋势(纯资本主义即个体主义,或纯社会主义即旨在排除所有个性的集体主义)。这是一种今天毫无疑问地被东欧社会主义者所接受的见解。市民暴政是这样一种我们不能忍受的历史经验,相比之下,甚至可以忍受资产阶级临时霸权的威胁。(更具体地说,我们知道内在于一种相对自由的市场机制中的危险,但是这并未使我们不敢最果断

地要求它。)对于资产阶级世界的社会主义者来说情况并非如此简单。他们的具体个人历史经验仍然与对自我中心的世界的否定相连。他们的敌人是资产阶级的资本主义。他们因此反对东欧修复资产阶级社会的资本元素的企图(市场机制,使得特定的利益冲突政治上变得明显:简言之,多元主义)。我相信这种新型的社会主义的自我意识在西方仍然不发达。如果我们此刻搁置那些甚至不想在意东欧社会主义谬论的人(即,以平等的名义压抑自由这一事实,如果不在“经济”关系中而在政治权力领域,已经在资产阶级社会的世界产生了一种空前的不平等),拒绝社会主义的东欧形式的社会主义者,要么忽视了历史经验并以共产主义者曾经运用的方式接近了世界,要么他们不知道除了政治民主的扩张外他们真正想要的是什么。前者的一个典型例证就是意大利的共产主义的需要(*bisogno del comunismo*)理论,这种理论认为它已在各种存在于具体需要背后的朦胧的抽象需要中发现了一个社会主义政治意志形态的基础。对于后者,政治民主被认为是必要的,因为没有它这种被介绍的社会主义不会被接受。但是其他什么是必要的呢?这里仍然有同样朦胧的普遍化,即资产阶级规则必须被废除和排除,必须被工人大众的规则所替代。即使他们不需要一个“敌人”,他们也需要一个个性化的“反对者”,这个反对者的毁灭将意味着他们的真理的胜利。简要地说,他们不想要把自己当作一种具体类型的或特殊性的代表。恰恰是这种潜在的和更通常的公开被表达的观点的存在,总是提出欧洲共产主义怀疑论。一切对多元主义的让步看起来都纯粹是一种策略。消除社会主义和“资产阶级规则的颠覆”之间的平等,当然不意味着承认资产阶级作为一个独立阶级的统治权利。实现资产阶级民主的要求——在现代资产阶级社会,那些从他

们的社会境遇中获益最多的群体对它的抵抗越来越不成功——目的在于实现一种境遇,在那里即使没有消除具体特殊性,任何一个特定群体也越来越不能以牺牲他人为代价实现自身的利益,即不能够持续占有权力位置。

现代资产阶级社会的资产阶级越来越不是一个具体的人。他以某种方式或其他方式存在于每个特殊群体的个体中,很简单,在个体的尝试中通过他人来实现自身。资产阶级不再是,毋宁说仅仅不再是社会的特殊群体,其选举的个人某种程度上成功地促进了他们的私人利益,以牺牲没能成功这样做的大多数社会个体为代价。因此,不是排除一个具有私人利益的具体群体的问题,毋宁说是一个具体群体的私人利益应该以其他群体不能够实现他们自己的私有利益的方式实现的可能性的废除,或至少是限制的问题。实现政治民主的行为只是政治行为,这对于追求社会主义的真正成功来说是一个必要前提。除此之外社会主义能够意味的所有事情不再是一个政治问题,不能够被社会管理所解决,或者
105 直接来自于上述问题或者以某种方式被调节。这是一个人类关系转变的问题,这种关系只能以多种方式在多种符合真正人类需要的共同体的框架内生效。社会主义理论作为一种政治理论,对此不能发表任何看法。

社会主义哲学,能说的要更多些。正是在这里,也只有在这里,我们必须寻找“人类学转变”的可能,这能够治愈现代个体的“病痛”,能够为现代世界个体和共同体之间的未解决关系提供一种解决方案(某种程度上,这种方案是完全可能的)。它不能提供一个普遍的可以保证个体本身“找到家园”的解决方案,而只是可能使某些个体总是在不同时间开始经常反复追寻成功和失败的经验,使个体应该走出他们的“超验的无家可归”。政治民主的实现可能创造一个由共

同体组成的世界。一个由共同体组成的世界能够保证那种必要条件,使政治民主变得不仅是纯形式上的民主,并且去克服大多数人的冷漠,这种冷漠使他们将自己排除在整个世界事务之外。

因此,一方面,社会主义真的有一个政治任务,这个政治任务只适合于资产阶级社会政治结构的实现。另一方面,它有一个“人类”任务。然而,这个任务不是人的问题的“解决”,而是个体和共同体、个人和他人问题的一种永恒的、持续的、不断的追求,其不断以“旧的”或“新的”形式再生。这里我不想去考虑这些问题到底是什么,这些问题今天是什么。

我一直在写关于社会主义的东西,并且总是谈论资产阶级社会。这是非常自觉的。如果我们构思的社会主义不是一种全新的社会-经济形态,而是面对资产阶级社会、资产阶级意识形态、资本主义意识形态及其内部的追求的单面性的意识形态的-政治的和人道的运动,那么——运用这种观念——在资产阶级意识形态及其相应人类行为形式从不存在的条件下谈论社会主义毫无意义。我不怀疑它们能在任何社会中发展。然而,直到它们发展时,这些社会的社会主义(和资本主义)意味着完全不同的东西,无论想要介绍它们的人的意识如何。我们的社会主义是一种欧洲意识的产物。它不存在于欧洲传统外部或独立于欧洲传统。它与一106
种具体的理性有机相连,这是一种对希腊和犹太的继承,与一种起源于基督教的人道主义相连;其法律概念没有罗马人不会存在,它有一个独立的意识形态概念和起源于基督教的权力,等等。作为现代世界交往的结果,一个知识分子领导群体作为一个概念的统一可能会完全采纳这些。但是,因为其实践地引入到一种没有任何历史传统的特殊社会,我将不

得不说：它必然导致一种与上述的概念统一完全不同的情形。其实这并不很令人欣慰：首先因为在欧洲人道主义传统中长大的社会主义者发现，在他人问题面前无所作为是不可接受和不能忍受的；其次因为实现政治民主的过程——没有政治民主的完善过程，社会主义趋势的展开仍然毫无希望——被当前世界状态和不同社会的接触所引发的可怕张力所限制，并且变得几乎不可能。

六、从传统视角看现存社会主义 107

把“现存社会主义”统治的极权主义形式归咎于马克思主义理论的极权原则的企图具有一个严重的弊病：他们赋予了意识形态以前所未有的力量。然而，如果单独从马克思主义的意识形态出发，试图分析东欧的社会结构和统治形式，即“现存社会主义”的制度，就好像这种极权主义统治形式与马克思的思想毫无关系一样，就好像俄国状况和传统的遗产只是扭曲了社会主义的概念，尚未以任何形式将其付诸实践一样，那是不可能的。

读了鲁道夫·巴罗的著作《抉择》(*The Alternative*)，人们会感觉到作者是想避免这些错误的路径，但是失败了：

赋予了俄国革命以决定性的推动力并明显在欧洲肩负着重任的工人阶级的角色，必须在这种环境下被重新认识。此外，即使他们在欧洲的革命没有直接导致马克思所希望的那种社会主义，但是现象的形式更可能为我们所熟悉，这是从普鲁士-德国(Prusso-German)的社会民主党和国际领导风格的表面看巴枯宁害怕的问题。我们的官僚集中制

被一次又一次地以俄国的落后来解释,但事实上这只能解释某些暴行。迄今为止,工人组织的功能分级机构是潜在的国家机器,其正在准备的不是一个新的巴黎公社,而相反地是一个非资本主义的国家垄断。^①

换句话说,无论是马克思的理论还是俄国的落后,都不能“解释”“官僚社会主义”,(西欧)工人运动的组织形式才是原因。但是在前面的几页,当巴罗运用无政府主义指涉和分析马克思的争议时,他说:

对于无政府主义者和俄国人来说(他正在谈论巴枯宁——作者注),在1873年于马克思和他的学说的权威背后感知斯大林影子可能是非常必要的。马克思没有看到这个影子,他不能也不会看到它。^②

108 尽管尝试了一切办法,巴罗都不可避免地注意到马克思和斯大林之间的明显联系。他一方面把黑格尔的传统,另一方面把欧洲中心主义,定义为马克思主义理论的因素,它们妨碍了马克思感知到由他的理论精神创造的工人运动的极权主义-官僚主义倾向。

如果一场由马克思主义工人引起的革命也引发了欧洲的革命,结果即使没有俄国落后所导致的“暴行”也将产生某种形式的官僚集中制吗?阅读了作者分析俄国前革命时期的书的这一章,人们就会对官僚集中制本身有所印象,并且不只是其暴行将被革命的“任务”所解释:也就是说,它要消除落后,而不是促进社会主义社会的建立。看来好像俄国十月革命只是一个非常落后的前资本主义国家的、冠以错误

^① Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, London, 1978, p. 61.

^② Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, London, 1978, pp. 41-42.

的(社会主义的)意识的完成了的反帝国主义革命,好像他们与欧洲工人运动代表的和希望代表的东西毫无关系。马克思和俄国的落后对此都不负有责任——然而同时他们也都是有责任的。尽管俄国革命的任务与欧洲工人运动的任务完全不同,然而甚至是欧洲的工人运动也不可能获得任何不同的东西。这本书的这些基本矛盾可以用这个事实来解释,即巴罗绝不能接受下述观点(尽管逻辑上这是由他的分析推论出来的):一种对马克思主义理论的激进解释或者展示,在那些“资产阶级社会”尚未发达的国家只能变为一种“物质力量”,或者只是以一种胚胎的形式存在。这个明显非常矛盾的前提却是康拉德(Konrád)和赛伦伊(Szelényi)^①的明确出发点,康拉德和赛伦伊像巴罗一样,为他们自己设定了澄清“现存社会主义”的统治形式的任务——或者,用他们的话说,是澄清“合理再分配”社会的统治形式。

欧洲工人的革命不能直接导致社会主义吗?不是的:这种革命可能只是还没有实现,因为它用来作为目标的“更高的合理性”没有克服资产阶级社会的合理性,而单单是其否定。作为马克思社会分析的指导思想和激进社会主义运动的调节原则的社会形式,是不顾马克思的价值目标的一个无中介的总体;其中特性不能被阻止,因此一个自我引导的人类-理性“目标”不能起作用。另一方面,一个进一步预期的目标与特性、消灭特性的目标的具体设定没有关系。用哲

109

^① György Konrád and Ivan Szelényi, *The Intelligentsia on the Road to Class Power*, New York, 1979.

的合理性的名义对资产阶级合理性的批判,就像其主要来源(黑格尔哲学)一样,马克思的社会理论深深扎根于“市民社会”当中。它与这些市民社会不是普遍存在的社会形式具有什么样的相关性?解决矛盾不会太困难。显而易见的是,马克思——与黑格尔一致——把资产阶级的合理性等同于人类共同体与市民社会结合的中介形式。因此他对异化的合理性的完全合理的批判必须依靠这样的假设,即人的目的(而且市民社会的价值目标同样不能被达到)不能通过中介来实现,而只能通过排斥它们来实现。在黑格尔的体系中,如果没有中介的**实践排斥**,异化的合理性的消除只能是可能性,就像在这个体系中历史作为一个整体只是绝对精神的自我认识过程。一旦黑格尔的理论站住脚,这种可能性就消失了。为了克服合理性的异化形式,即整体的非理性,人类存在的中介形式必须被废除。(马克思哲学的黑格尔来源和马克思的社会理论之间的联系在卢卡奇的《历史与阶级意识》中可以明显地看到,在这本书中当然这种论断以一种积极的姿态被提出。在这本书中人们看到为了对统一的主客体进行实践认知,人需要的经验-特殊的现象形式必须被忽略掉。)

110 但是因为中介的实践克服不能通过中介的具体-经验社会力量来实现^①,所以唯一的可能性是实现非中介的总体性,只有在非中介的总体中这些中介才不存在。但是说非中介的总体性被“实现了”有意义吗,如果它已经是本应该发

^① 这个论点遭到辩证科学代表们的拒斥。他们认为,它仍然陷于坏的资产阶级合理性中,陷于无中介的意识矛盾中:只能从它自己的立场出发,才能批判辩证法,也就是说,它首先是批判。在他的《科学和解放》(*Science and Emancipation*)的学位论文中,皮特·恩格曼(Peter Engelmann)试图证明即使不抛弃其对于知识的解放作用,就像波普尔(Popper)和格鲁克斯曼(Glucksmann)做的那样,人们也能够批判辩证法。

生了的领域的特征的话？把哲学的语言背后的我们的问题翻译成历史和社会理论的问题：如果所有我们所说的都是真的，那么革命将会改变俄国吗？

也许这个问题听起来有点奇怪。至少就国家的生产结构而言，它只是荒谬地否认了已经发生的巨大变化。在革命之前俄国是个农业大国，今天它是世界上第二大的工业国家。但对于社会整体来说，这个事实说明不了什么。作为工业化的一个结果一定也产生了非常巨大的直接变化——只是因为大多数俄国农民已经变为产业工人并为了城镇生活改变了他们原始的乡村生活方式，那些已经发生了的事情不是无足轻重的。在后革命时代，大多数俄国人已经把公社乡村生活方式转换成了那些交往不再是个人-总体的（而且，与马克思一样，是有限的）而是非个人-实用的城市居民的生活方式。伴随城市化的最大转变是基本的日常交往的分裂。生产和消费的地点不再是同一处，个人不再与他们的工友一起生活。大型工业城镇的匿名性也会导致社会控制的松散，或者更准确地说，导致他们失去他们的个人形式。毫无疑问这个巨大变化在俄国社会条件下也会导致人格结构的改变。问题是这些人格结构的改变是否会走向与中世纪衰落时期西欧的变化同样的方向。

以前我提出了关于俄国社会的社会总体的问题，然而现在我正在谈论人格结构的问题。但二者不可分。我想强调的正是这一点：旨在理解东欧社会的社会结构的理论的主要缺陷在于将二者分离开来。他们试图以一种与俄国社会和生产结构相连的最多样的形式分析俄国革命的命运；他们几乎不试图探讨俄国革命前的人格结构的具体特性，并且不试图研究俄国后工业革命时期的这些方面的变化。如果我们想要弄明白为什么革命的总体性原则只能够在俄国获胜，为

- 111 什么苏联今天的权力结构与沙皇俄国有着可怕的相似性,一个极权主义权力如何能在一个现代工业国家中维持自身并使自身合法化,那么我们必须看一看在人格结构中与此些变化以及它们所体现的行为形式相关的改变。只有这种分析社会的方式才可以消除这种虚假困境:是个人的行为形式决定社会结构,还是相反的情况。诺伯特·伊利亚斯(Norbert Elias)这样描述了社会科学目前的状况:

人们所拥有的唯一选择,似乎是在两类理论之间做出,一些理论似乎将个人看作超越社会的唯一存在,真正的“真实”(社会是一种并非真实存在的抽象),而另一些理论把社会描绘成一种“制度”,一种“独特的社会事实”,描绘成一种超个体的现实。

显然尝试分析我在这里讨论的东欧社会形式,就它们使用的方法而言属于第二种类型。不管他们承认与否,都具有马克思主义的胎记。[巴罗承认马克思主义,最后拉科夫斯基(Rakovski)^①也是,尽管作者认为不再能运用正统的马克思主义来分析东欧社会了。相比之下,康拉德和赛伦伊试图用“综合”模式代替马克思主义的生产模式概念以超越马克思主义的框架。]追随马克思主义传统,他们试图清晰地展现这些社会的社会结构的具体特征。但是他们不能提出这一问题,即是否在俄国社会各个阶层、阶级等等的内部,他们所表达的行为方式和人格结构,一定与社会结构的具体特征一致,与西欧的一致或者偏离西欧。

我想强调,我无法回答在这篇文章里我提出的问题。我只是打算提出一种方法,这种方法或许可以帮助我们理解一

^① Marc Rakovski, *Towards an East European Marxism*, London, 1978.

个社会结构中的被认为无效的合法化原则如何能够维持的问题。

康拉德和赛伦伊提出这样的观点：为了解释社会的结构多样化，下述问题必须被回答：“哪种因素在特定社会合法地占统治地位，以及各种合法占统治地位的因素之间是什么样的关系？……一切社会的结构都能够用内部可以验证的合法化原则来描述。”他们用“合法化的统治原则”来指“处理剩余产品的权利的合法化”，即财产关系的最终结局。在这里，我不想考虑如下事实：“剩余产品”概念只适用于原始社会，在其中，相对封闭的生产群体生产他们所需的一切，同时把“剩余产品”交给非生产者。当整个社会都受劳动分工所影响时，“剩余产品”的术语就不再适用了。马克思主义的剩余价值概念与剩余产品概念无关：拜物教理论就是建立在这个事实基础上的。这本书的作者使用“剩余产品”这一术语是因为他们把现存社会主义看作合理重新分配的社会，即类似于前资本主义的社会，只是在这种情况下，是以合理而非传统的方式来调节生产的。在我看来，说在这些社会统治阶级已经控制了剩余产品以便可以重新分配剩余产品是毫无意义的。这样，统治阶级或精英控制了整个生产和分配。思考一下下面的引证：¹¹²

在社会学、经济历史和人类学上的综合研究，从韦伯到马林诺夫斯基(Malinowski)再到波兰尼，已经展示了前资本主义社会的统治不能只在财产关系的基础上进行解释。比合法化原则更重要的是政治的、法律和文化的因素，即使这些社会中的财产也是一种相对重要的制度。

根据这段引文，合法化原则指财产关系，尽管它们因此与自己的观念相悖，一切社会的结构都据此被占统治地位的合法

化原则所定义。无论情况可能如何,很明显他们的目标是确定东欧社会的合法化原则。他们想知道统治阶级如何使理性再分配原则合法化。他们想证明“理性再分配社会的基本合法化原则是专业的知识或专家的知识”。然而,这只是一个假设:如果合理再分配社会是实现自身的过程,那么他们的统治阶级、知识分子,将在此基础上努力使自己的权力合法。但是作者也清楚地知道,在东欧社会代表“工人阶级的利益”的基本合法化原则,即使当它得出了真正的权力分配时,对专业知识的吸引也起着重要的作用。(顺便说一句,一个合理的社会是否存在是值得怀疑的,其中,权力的分配据称不是基于专业知识基础上的。不是资本主义企业的管理阶级或者国家官僚机构在专业知识的基础上使他们的权力合法化吗?)政党,即其领导阶层,通过宣布自身是领导社会阶级的党——即工人阶级的政党,而使自身的地位合法化。

在这一点上任何分析似乎都无关紧要。每个人都知道这种自我-合法化形式不起作用。是否这些当权者相信他们代表工人阶级的真正利益——甚至违背自己的意愿——无关紧要。

只有当在统治者和被统治者之间关于原则的有效性存在最低限度的共识时,这项原则才能使制度合法化。拉科夫斯基试图将这个最低限度确定为如下事实:工人阶级相信集权实际上能保护他们避免被技术理性化:

对工人阶级来说,经济生活中出现的持续的中央政府干预……作为一种手段,其积极方面在于它似乎阻止了经济管理者为了最大化他们的消费水

平而以牺牲工人为代价无原则地剥削他们的地位。^①

我不想否认,在社会主义的历史上有时会是这样。但这是一个例外,只会发生在占主导地位的精英才们为了刺激经济试图允许一定程度的自由的时候,只有在主导群体的统一受到威胁的时候才再次受到抑制。既然这样,工人阶级可能会尝试使用合法化原则来捍卫自己的利益。然而,一般来说,工人知道在这个制度内政治权力和技术官僚是同一个东西,即制度的权力结构被统一起来。

此外,即使我们假定在某些情况下官僚机构维护工人阶级,或者至少试图压制技术的权力(尽管这绝不意味着它类似于一个“工人的国家”,因为资产阶级国家也保护工人阶级免受资本的破坏性影响,从而留下了作为一种中性力量发挥作用的印象),这是国家独有的特征,试图把市场机制引入社会主义经济中。

也许在这点上,我应该解释为什么直到现在我总是提及俄国而不是苏联。因为如果我们想要理解以总体性方式存在的社会主义的社会结构,就必须注意到,只有在俄国它才是一种真正发展的产物。我知道这是老生常谈:而且正在讨论的本书的作者意识到了这一点(在很多地方都提到了)。然而,他们试图描述这个制度的结构和运作模式,他们没有考虑到这对于所有国家来说并不是一样的,因为不同国家的历史背景是不同的。因此,当我们考虑与合法化有关的问题时,这些国家的历史应该被仔细思索。“东欧”是一个能够用许多不同的方式解释的概念。在这个领域,现存社会主义制度被创造,一些国家在他们的前革命结构中(捷克

114

^① Marc Rakovski, *Towards an East European Marxism*, London, 1978, pp. 54-55.

斯洛伐克)远远比其他“西方”国家(如,西德)更“西欧”。事实上人与权力的关系在俄国有两个方面的差异。首先,对于俄国来说,革命及其结果是俄国历史的一个有机组成部分。这不会也不能发生在其他社会主义国家(指像正在讨论的那些书所说的那样,我指的只是欧洲,不包括南斯拉夫,那里的制度——正是因为它是国家内部历史的产物——具有一种完全不同的性质):无论这些人接受这个制度还是不接受,他们都清楚地意识到他们不是自愿这样做的。人们可以简单忽略1956年匈牙利起义或“布拉格之春”吗?很难想象这些反叛者构造的新社会将是什么样子;然而,可以肯定的是,它们与当前的社会形式几乎没有共同点。其次,这些国家的历史背景不仅随着前工业革命、城市化、社会结构等的程度这样的“客观”因素变化,而且在它们的传统行为模式和人格结构中——这些因素也影响一个人与政治权力的关系。再一次:人们不能忘记1956、1968、1970和1976年的经历。巴罗没有忽略这些经历,“布拉格之春”可能对他产生了极大的影响。然而他拒绝考虑这些差异;如果他这样做了,他将不会得到他得出的结论。

如果我们的目标是把制度理解为一个总体,而不仅仅是概况地描述它,我们应该限制自己只去分析俄罗斯——即使,显然地,社会主义在过去三十年里给其他国家留下了烙印。这并不意味着一些东欧国家在某些方面与俄罗斯不一样,而且除了捷克斯洛伐克,其他国家在社会主义革命前不具有某些“东欧”元素。与欧洲最“文明的”、最“发达的”国家相比——例如法国、英国和荷兰——一些东欧国家显得非常落后。在我看来,康拉德和赛伦伊是正确的,他们指出了三大君主国德国、奥匈帝国和俄国之间的共同性;然而,让人不可接受的是在进行一个历史分析时只用一页来讨论不同

东欧国家间的差异。我不打算也不能确定“中东欧文明”——作为一个统一体是值得商榷的——是否像西方文明或东欧文明一样。但无论如何可以认为(即使在康拉德和赛伦伊这篇文章基础之上)它与东欧文明,即俄国不同。他们强调,“只在国家组织和土地分配方面与东欧具有基本相似处”。可以认为只有政治组织形式和财产关系能够决定一种文明的形态吗?像康拉德和赛伦伊一样,我认为使用一个集成模式的概念远比使用一种教条的历史唯物主义的概念工具更实用,因为前者“不仅包括一种生产关系的分析,而且包括不同社会权力结构的分析”。如果我们想避免运用一种纯粹抽象的方法分析历史,我们必须向前走得更远一些,并且囊括文明形式的观念,即作者“为了精确”涉及的问题,例如,城市居民的地位,或宗教的作用。这些问题,可能有助于得出人格结构和行为模式在不同社会阶层截然不同这个结论。正如我上面提到的,这里我的意图只是提出问题,而不是提供任何答案。问题很简单:俄国是其一个部分的文明——并且制度最初在那里建立起来——与西欧文明在哪些方面不同?在我看来,官僚极权主义社会主义的特征应该与俄国文明的形式联系起来进行分析。人们应该试着展示为什么总体性原则并且只有马克思主义的社会主义的总体性原则,在俄国是可能的。

为了避免误解:在思想史上,从传统上来讲,俄国人一直被认为是具有奴性的,是将遭受任何形式的独裁统治的民族。我对俄国社会的理解与这种原始观念不同。俄国人民已经不止一次地证明了他们不会容忍“任何事”。俄国所缺乏的——并且我担心这仍然是今天的情况——是民主决策过程的需要和能力,即一些不是特征或宽容的问题。在我看来所缺少的是——一种理性态度。因为只有在大多数人持有理性

116 态度的基础上,民主才能这样存在。此外,劳动分工越细社会越复杂,将会变成并因此能变成更非理性的社会独裁。只要社会建立在小单位基础上,整个社会通过不同社会功能之间的关系来维持,这些不同的社会功能仅仅是为保证这些生产单位的连续性而存在的(著名的例证是农业灌溉社会,社会威胁来自于缺乏灌溉,等等);因此在这些社会中,日常生活被传统所调节着,所谓的理性行为并非必要。但只要作为整体的社会变为一个单独的生产单位——而且是一个随着自我复制而转变的动态社会,在那所有的部分都是独立的——就存在两种可能性:要么所有部分是理性地彼此适应的(通过所有个人彼此连接),要么一个中央权力(权威)是必需的,即一种通常是极权主义的统治形式。

如果我们回顾历史,可以看到真正的民主国家是个例外。不包括社会的史前形式(根据民族志材料,在那些生产单位之间的相互依赖是没有必要的地区,存在着民主地组织起来的“原始”社会),我们所知道的唯一例子是古时的和早期现代城邦-国家和当代西方文明的“大众民主”。民主的城邦共和国相对较小;因此个体彼此的互相适应是一个相对简单的任务,实际上所需要的是那些彼此熟悉的个体的互相适应,而不是个体去适应事件,也就是说,不是个体去适应大量匿名群体的产品。众所周知,社会动力增加,会导致所有小型生产单位的相互依存性的增加,会威胁民主的形式,一旦这个动力明确地宣称了自我就会导致民主的摧毁。

现代西方文明^①的大众民主代表着大型社会框架内的被设立和被巩固的唯一民主。但是它们的存在预设了一种人格结构以及与此相应的行为模式,这种行为模式是西方人通过长期的学习过程而获得的。在这里讨论这些民主的缺陷不是我的目的:一般来说,我同意他们社会主义者对此的批评。问题不在于这些民主国家是否完美,而在于一个民主国家是否可以纯粹通过转换一切社会(或至少一个技术上“发达”的国家)的经济和政治结构达到完善。所有社会主义者对民主的批评都差不多是缺乏的,他们只在制度上而从未在个体本身上寻找缺陷的原因。马克思主义者总是想要避免各种形式的“人类主义”(anthropologism),因为他们相信人不具有人类学的特征,他们把所有缺陷的责任都归咎于社会而从不归咎于个体:就好像历史只改变制度而不改变人!如果我们想要理解俄国革命的悲剧,那么就有必要记住,它所产生的在原则上是一种制度结构,这种制度结构的目的在于消除资产阶级民主的缺陷,并改变那些从未有机会适应这些行为形式的人,这些行为形式甚至对“简单”民主来说也是先决条件。

为了讨论这本书提出的有关现存社会主义的议题——在我看来这些议题没有切中要点(也就是说,尽管他们试图将他们的分析植根于历史中,但他们仍然囿于一种结构主义的形式中)——我必须进一步讨论人类行为的“合理性”概

^① 我想再一次强调,西方文明是一个漫长的、复杂的历史过程的产物,并只描绘了一些今天还是民主的国家的特征。中东欧——包括整个德国、匈牙利和波兰——是不同于西方和俄国的另一种文明的一部分。例如,法西斯主义,不能够在真正的西欧国家出现。事实上,一个民主国家,或“现存社会主义”制度一旦建立就会改变文明的形式,这是另一个问题。为了精确起见,值得提起的是,苏联的一些非俄罗斯的部分以及诸如历史上的罗马尼亚、保加利亚和塞尔维亚这些国家,在它们的文明形式上比中欧国家更接近俄罗斯。

念。这种合理性深深植根于西方文明当中,以至于人们不打算把它当作一种历史的产物,而是当作人的一种特征。另外,如果人们认为它是一种历史的产物,人们打算这样考虑它——消极地考虑还是积极地考虑,取决于人们的世界观——把它与资产阶级时代并且与那种人被看作一个客体的世界观联系起来考虑:就像理性行为只是一种响应周围环境变化的机械的、精密的计算。这种观点的一种极端的和理论的心理表达就是行为主义;但马克斯·韦伯对机器行为的描述或者卢卡奇对资产阶级态度的描述,意味着一种类似的合理性观念。

118 诺伯特·伊利亚斯在《文明的进程》(*On the Process of Civilization*)中表达的合理性观念更普遍,而且他没有把这种合理性观念降低到异化的形式。根据他的观点,一个行为是理性的社会可以被认为是这样一个社会,其中“越来越多的人彼此相互适应,并且行为的网络被以越发精确和彻底的方式组织起来,以便每个人的行为都能够履行其社会功能”。从个人角度来看,这是一个“抑制自发冲动,抑制影响,为了把握过去和未来因果链条鼓吹思想的范围超越了此刻”的问题。对于个人来说,这些特征并不新鲜:成千上万的人已经证明了这些特征。在伊利亚斯的分析中,重要的是他强调朝着更加合理的方向改变人格结构,这发生在中世纪末期,而且日益增长的不同社会阶层彼此的依赖性逐渐弥散于整个社会。西方社会的中央集权强迫所有阶级和阶层成员采取合理的行为模式,从而强迫所有人经历一个相应的人格形成过程。

这构成了西方文明的一种独特性,在西方文明的进程中,在其发展的过程中,上层阶级与下层阶级的状况和行为模式的差异明显减少……因此下

层阶级的特征被同化进所有阶层,同时从前区分了

上层阶级的特性也被同化进整体的社会。

根据伊利亚斯的令人信服的分析,这个过程开始于专制主义。因为早在专制主义的黄金时代,一个人的专制就已经以这样的事实为特征:如果不考虑其他人的社会力量,任何现存社会力量都不能达到自己的目标。我的目的不是再现伊利亚斯的广泛的和有依据的分析,而只是要强调这样的事实,即代表西方文明典型特征的理性行为和相应的人格结构(是在所有社会阶层彼此相互依赖的背景下构成的)在俄国社会完全不存在:货币经济的普遍化、贵族对中央权威的绝对依赖(“宫廷贵族”的形成)、社会的城市化以及作为独立市场力量的资产阶级等等。整个西方文明进程朝着一个具体的方向前进,结果进一步导致了20世纪工人阶级参与到决策过程中来。相反,我们在没有做过太多研究的情况下就可以确定,俄罗斯的统一,俄国中央集权,是以完全迥异的方式形成的;它不是建立在由于劳动分工的加剧而变得日益相互依赖的社会力量的平衡基础上,而是建立在独立的生产单位对这种权力的依赖基础上。在我们讨论的这本书中,这个事实已经以一种或另一种形式建立起来了,但是没有表明这种不同的统一形式也产生了其他行为模式,换句话说,在此基础上把原始社会的行为模式转变成“理性的”行为模式是不可能的。

119

说由于资产阶级的缺失(其在东欧地区的劣势),封建结构不能被替代,不足为奇。此外,被分析作品的作者也已经意识到俄国的封建结构与西欧的不一样。然而,所有这些因素影响了生产方式和政治权力结构,即国家的结构。而且就人们而言——作为不同阶级、阶层的成员,作为掌权者或者压迫者——不说区别是巨大的也可以。社会可以被缩减为一个社

会力场,在其中有着不同权力形式的行为者在行动;这些行为者是人(不仅是人物面具),其人格结构在与这个力场本身的相互作用中形成(不只是由于他们的阶级起源而形成的),而且反过来,由于不同的人格结构,这个力场也发生变化。在这些分析中,几乎没有考察上述这些事实。巴罗曾经提到“大众心理学仍旧主要处于教父主义(patriarchalism)的影响下”,并且康拉德和赛伦伊总是尤其提及东欧知识分子的态度等。但是仅此而已。

事实上,为了理解革命后俄罗斯的权力结构,有必要考虑上述这些东西方文明在权力结构和行为模式上的其他差别。任何社会的掌权者都试图将他们自己的目标、意志强加于整个社会。而且一切与他人交换他们目的的企图都自然被认为是破坏性的。在西欧这花费了数百年的时间,直到那些没有任何权力的阶层和阶级获得了向当权者施压的能力(因为日益增长的劳动分工迫使那些当权者重视它们)。而且这种能力是一个最重要的因素,这种能力在俄罗斯,也在部分中东欧,是缺失的。一个叛逆者——当形势变得不可忍受时——或者一个受压迫者。但是不可能产生任何影响——在最广泛的意义上——以一种理性的和“政治化”的方式。

120 巴罗在《抉择》中的乐观情绪可能只是因为他根据生产方式和权力结构来思考。根据他的观点,随着俄国被强制的工业化——并且这被他认为是斯大林时代的客观历史作用——民主社会主义转变的条件形成了。不可否认这种转变在日常生活方式中的重要作用。但是值得怀疑的是,无论是“新工人阶级”还是技术知识分子(巴罗寄希望于这些人),代表了一种民主的潜力,因为他们不是工人而是知识分子。的确,工业生产或者其具体形式,倾向于产生理性行

为(合作能力、长期思考能力等)。但是一个真正理性创新形式不能在持续的压力下得到发展。我再一次引用伊利亚斯的话：“下层阶级受到的威胁在传统上已经具有肉体的性质,即肉体折磨或屠杀毁灭、痛苦或饥饿的威胁。这种暴力,这种情况,不会产生外部约束向内部约束的稳定转变。”据此我们可以运用这点分析苏联斯大林时期的工业革命。参照马克思,巴罗认为为了建立现代生产体系所需的劳动纪律,某些强迫是必要的:要么是资本主义的雇佣劳动力(经济强迫)要么是恐怖(非经济强迫)。但在这里,我们也不得不与马克思进行讨论。迫使从前的农民(他在西欧已经学会怎样以一种有纪律的方式工作)根据资本主义的劳动分工进行工作的经济强迫是必要的,不是为了将纪律强加给农民,而是为了使这些人类存在接受无灵魂的、无意义的、非人道的和机械的行为。这种强迫当然不会引发更高的理性,甚至也不会产生更少的斯大林体制下的非经济压迫形式。从伊利亚斯的思想中推断,我猜测西欧工人的人格结构和行为模式的理性是工人的社会斗争和政治斗争的结果;因为在社会主义运动和工会联盟中,他们不得不学习对当权者实施上面所说的压力。(资产阶级社会的政治形式不能反对这个过程,这是形式民主的一个优势!)工人运动的力量和成功有助于整个社会变得为理性所弥漫。所有这一切都发生在马克思的理论已经建立了“马克思主义”自身的时候。其追随者面临着两种可能性:要么以社会主义(改良主义)形态确定上层人格结构和行为模式的向下渗透,要么完全否定这个过程,并坚持这个合理性只是表面的,而且为了创建“真正的”合理性不得不摧毁这种合理性。 121

后面对资产阶级合理性的批评——据我们所知——构成了部分合理性和整体合理性的鲜明对比,即整体运动被

“计划”并且整体的意志被表达的一个合理的社会。无产阶级应该代表这个意志,而且反之亦然。但由于西方无产阶级已经选择了资产阶级合理性的路径,这种思想的知识分子代表不得不用无产阶级的神话代替经验无产阶级。知识分子群体声称代表无产阶级的意志;取代整体,个体作为一个整体再次代表自身,在这种情况下这当然不是社会的大多数。康拉德和赛伦伊指出事实上“为了使这一转变得以发生”,社会主义理念植根于那些社会条件之下,知识分子很少被市场所引诱而去阐释不同的局部利益,工人阶级(因为来自于经验工人阶级的轻微压力)可能更容易被一种哲学抽象所代替,结果一部分知识分子的公理作为工人利益的真正代表现在完全被接受了。我同意《阶级权力之路上的知识分子》(*The Intelligentsia on the Road to Class Power*)中的主要论断,即特殊的东欧条件构成了实现这种“真正的”合理性的更为有利的条件。然而,这种由知识分子的具体性质决定的观点对我来说似乎是有问题的。但是关键是马克思主义的极权主义版本被东欧和俄国知识分子所采用,这些人秉承西欧文化传统,不了解俄国的具体性,并为了实现对资本主义的这种批判——对抽象资产阶级合理性的批判——将俄国定义为一个资本主义国家。在西方知识分子和俄国知识分子中,有许多反资本主义的知识分子(其中至少有一半是共产主义者)。然而,俄国是一块更有优势的领地,在这块领地上这种观念变成了现实。这种观念起源于西方,但是它可能无法在那里实现,因为——对于西欧合理性来说,这已经成为现实——它似乎是非理性的。为什么人们应该通过其泯灭消除一种已经存在的合理性的缺陷呢?为什么人们应该以理性的恐怖替代理性争论的开端呢?人类个体不是“真正的”合理性的承载者吗?少数人有什么权利宣称自身是合理性

的代表？

事实上,以一种历史哲学的抽象取代工人阶级更容易,即使经验工人阶级表现得软弱或相对缺乏——也就是说,从知识分子的角度出发。但西方知识分子对俄国的乐观主义早在这些知识分子拥护神话之前就已经存在了(卢卡奇、布洛赫)。在俄国,人们能够意识到“真正的”合理性和人道化恰恰是因为它还没有被资产阶级合理性所腐化。但它不仅是经验工人阶级的相对次要的角色,而且(与此有关,尽管不相同)个人理性行为模式的缺失使俄国容易受一般恐怖的影响。在俄国没有可以反对恐怖主义的力量,无论是理性的还是任何其他类型的。

关键不是总体性原则是否存在于马克思主义中,更不是它是否存在于马克思本人那里。人们不能否认黑格尔的遗产。对于马克思本人来说,真正的合理性在于取代有限的、异化的合理性。马克思的理论是对资产阶级社会的批判,也是对克服其缺陷的一个“建议”。当梦想世界革命时,他假设整个世界都会变为资产阶级的。然而,今天我们可以看到,他曾经构想了有限合理性向“普遍”合理性的简单转变(在最后,因为他高估了资产阶级合理性的权力)。而且重点是更高级的合理性只能通过较低级的合理性的展开来实现。从政治上来说:社会主义不能通过压抑特性来实现,而只能通过与不受支配的、自由发展的特性的联系才能实现。

七、东欧制度的危机 与匈牙利知识分子的态度

1953年发生在柏林的事件,1956年发生在波兹南和匈牙利的事件,1968年发生在捷克斯洛伐克的事件,1970年、1976年发生在波兰的事件。这些事件明确地表明现存的社会主义制度已经到达了危机点,而且这些危机的征兆出现在东欧集团的四个最“发达的”国家或许并非巧合。巴罗说:“归根结底,目前社会主义国家的国家镇压是它们工业不发达的结果:更准确地说,是通过一种从国家实体中获得合法性的非有机结构来积极对抗不发达的任务的结果。”巴罗的论题——这种论题大体上说,至少在一段时间内,使有效性符合那些目前伴随着社会主义国家的工业不发达而出现的权威形式——不是我选择在这里讨论的题目。我毫不掩饰我无法同意这种观点。在不承认它是正确的前提下先假设它是正确的——先不谈东德或者捷克斯洛伐克——这个论题能更好地让我们理解存在于波兰和匈牙利的权威类型吗?它允许我们断言在柏林墙的背后一种权威是有效的,而在西

柏林它完全不能独立生存？

通过上面所说的，我想要表达的仅仅如下：我们不能够讨论东欧制度的危机，或者在没有最先意识到绝大多数这些国家已经将现有的体制强加于它们自己的情况下理解这些危机的基本特征。根据它们的过去，它们是被占领的国家而且它们的体制没有任何存在的理由，因此没有任何有机统一性。如果我们真想理解这个制度及其危机，这是我们不可以忘记的事实。我们必须时刻牢记历史的维度：一个最初在各方面都是人造的制度的危机，不能在同样的情况下被视为是在许多方面影响与国家传统相应的制度的危机。

我们东欧知识分子面对的一个最重要的任务可能是对制度及其内在问题和危机或发展的趋势的分析。但是如果我们愿意讨论一下苏联（或者那些缺乏民主传统的其他国家，比如罗马尼亚和保加利亚），我们可以从某些征兆中得到几乎不相关的结论，再也不会只是四个发达的社会主义国家的潜在的危机。我们自己的经验能够让我们得出：在政治民主的压制和社会主义的压制之间没有必要的原则上的联系。然而，关于苏联内部现存的具体历史可能性，也就是说，在将来有可能的某些政治的发展那里，我们必须小心谨慎。

124

我想很有必要顺便提及一下此事，因为我的印象是绝大多数进步的社会主义知识分子，包括鲁道夫·巴罗本人，一方面倾向于从布拉格之春事件中得出意义深远的和过于乐观的结论，然而另一方面，他们允许自己过度地受现存的民主社会主义的政治结构的影响。为了阐明以上两种观点，我再一次引用巴罗的观点，他写道：

在现有的条件下，进步的趋势一定不能沉溺于非生产情感的行为模式中，这种模式会降低它的真正效用。然而，在俄国十月革命后六十年的过程中

曾经有一个时机,那时迫切需求一个新型的非资本主义工业社会组织的力量完全进入历史时代……我指的是1968年捷克斯洛伐克事件的那八个月,这段时间对于东欧国家的每一个决心推动社会主义进步的人来说都是很难忘的。在那个时候,如果在之前从来没有过,它将表明:在现有的社会主义存在的形式下,确实存在着一种广义的潜在的一致利益,这种利益反对并且能够指向反对现存的政治安排,即反对政治官僚专政。^①

假如不参照那六十年,假如巴罗没有在一般意义上把社会主义看作目前存在的那样,我应该完全支持他的理论。但是,他确实应该更加严谨一些:正在讨论中的进步潜能并没有出现在俄国十月革命发生的地方,而是出现在产生于十月革命的社会-政治结构要靠武力来强制实现的一个地方。在俄国,至少没有明显的证据能够表明这种潜能的存在,即使那里现有的政权没有被外部权力所统治。我也希望自己所说的东西严谨一些,但是我只是在问,这个潜能的存在与政治民主的传统和市民社会(在黑格尔的意义上)的发展的联系是否比与现代工业发展的联系更紧密。我的观点是:列宁主义政治理论的出现以及其在俄国的相关政治实践并没有按照工业的发展来诠释,而是按照社会-政治的不发达来诠释。否认西欧与中欧的工业发展和民主政治组成一种有机进程是很滑稽的。然而,很明显不能同样说,在俄国工业的发展也伴随着这种政治潜能的增长。这恰恰是因为巴罗并没有提及此问题,而是在从布拉格之春中得出相近结论的同时,还纠缠于一些我个人认为与社会主义相矛盾的政治概

^① Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe*, London, 1978, pp. 304-305.

念。我正在思考他关于新共产主义政党的评论,这种评论至少给人留下一个印象,即他发现一党制与民主社会主义的和谐是可能的。他写道:“苏维埃社会迫切需要一个革新的共产主义政党,在其领导下,过去几十年在工业专政制度下创造的生产力能够在寻找真正的社会主义过程中被用来开辟新天地。”这个引用明确了我所提及的两个时期之间的联系:巴罗似乎认为现代社会的生产力能够自觉地创造民主社会主义的潜能。

然而,这里我的用意并不是分析巴罗的著作,无论是其历史优点,还是其缺点,都不能过高估计。我只想表明在哪里以及在哪些细节上匈牙利评论家与巴罗从布拉格之春中得出的结论有所不同。在开始之前我应该指出我并没有简短地概括匈牙利评论家的观点,而且我所表达的完全是我自己的观点。然而,如果我使用复数并一般地谈及匈牙利批评意见,那是因为,如果我没有搞错的话,在政治民主问题上,批评者们有着高度的共识。然而,作为这种局势中的一个例外,我可以引用安德拉什·赫格居什(András Hegedüs)的例子,他认为由于东欧历史传统的缘故,东欧政治的(也就是具有代表性的)民主与社会主义彼此互相排斥。但是最近也以“地下出版物”的形式传阅的批判性的“公共舆论”彻底地反对赫格居什的观点。

为了使我们的观点更具有可理解性,我想要——尽管以一种十分必要的却极为表面的方式——讨论批判性的社会主义知识分子的政治观点形成的方式。通过当代批判—理论渠道“发表观点”的大部分批判知识分子在一个历史妥协阶段——形成于60年代初——逐渐成熟。甚至那些在1953—1956年这段时期已经思想成熟的人,在后来的上升时期开始基本上忘记他们以前反思问题以及讨论问题的方

126

式。1956年事件短暂的、悲剧性的结局，是伴随着新政权的相对迅速的巩固而来的，有助于制造出一种没有人想要或者能够质疑新政权的基本结构的氛围。我以基本结构来指被苏维埃政权强加于匈牙利的政治形式，也就是这样的制度，在其中共产党的领导角色被看作与社会主义相一致。任何否认共产党领导地位的人都会立即被认为是社会主义的敌人。从这种规律中推导出来的这个结构性结局的本性是最近的几十年批判性的知识分子所熟悉的东西。这要求我们达成共识：一个独立政党的总体权力代表一切民主形式的实现。（在这些条件下，甚至所谓的党内民主结果也是不可实现的。）

在卡达尔政权下出现的这种妥协，一方面，就像已经提到的，表明基本结构并未引起知识分子的质疑，然而另一方面，党的领导尽其全力来确保在这种限制条件下尽可能容忍生活。所以，接下来发生的就是匈牙利政权变为了“自由主义的”。这种自由涉及很多以前都没有听说过的方案在现有的社会主义形势下的实施。这样，总是假定他们宣布放弃一切参加决策的要求，民众的生活变得相当简单。日常生活都变为通常所说的可容忍的生活。对于权力机关，自由也奏效：人们，日益被私人生活所占据并日益沉浸于家庭的孤立生活中，给政府制造的麻烦越来越少，总而言之再也不能代表一种威胁。人们开始漠不关心地生活。

甚至感觉应该对现在社会所发生的事负有一些责任的那些知识分子，从这种妥协中也得到了一些好处，即批判的权利。这些批判在不破坏基本结构的范围内被允许，而且这就意味着批判从不是公共的。知识分子获得了提交他们的批判和批评建议的机会以吸引政府的注意力，然而后者如此和善就像去听知识分子不得不说的话一样，而且在可能之处

甚至采纳合理的建议——当一切切实可行的结果只用于强化他们自己的权力时,更加如此,因为权力本身不是一个可允许的批判对象。因此可以说,从斯大林时代的无限暴政中,涌现了一种文明的专制主义。

只有一种“物极必反”的信念才能够保证拒绝对相信妥协是合理的。在主要的历史条件下只是没有更好的选择。从一种知识分子的立场看,应该惋惜的是一种存在于整个过程中的错误意识,这种意识相信这种活动可以引导出社会主义的一种真正的民主形式,而且相信通过上述改革人民的意愿可以得到真正的满足。当然,在这些年里,人们是没有意愿的并且直到今天仍然如此。人们要比知识分子聪明,并且确信地知道只要我所提及的政权的基本结构仍然存在,人们根本就没有参与权。人们因此选择了那个时代唯一可以选择的解决方式:试图尽量使自己活得舒服些。

允许对民主的存在基础进行公共批判,就包含于它的本质中。如果一个人不愿意承认现存的基本结构是理所当然的,那么他应该同样有权利使自己的意见为大家所知。相应地,这自然蕴含反对发展各种政治组织的权利,以便使其活动在政治和理论上都是有效的。无组织的批判必然仍旧是无力的。总而言之,民主的本性是承认所有自由形式的权利。只是因为资产阶级斗争的一个结果,它们在历史上才第一次被认识到,这些自由的形式可以被冠以“资产阶级”的标签。

只要这些自由的形式不存在,在一种民主化的进程中一切有关民主的讨论都是纯粹和彻底的欺骗。一个高级的政党官员曾写道:“是的,我们当然要扩大民主。但是至于什么时候、在哪、怎么样来进行是由我们来决定的:党的领导地位必须不能被质疑。”因此,知识分子们,即使过去他们不相

信这是事物的必由之路,也不仅不得不接受这条道路,而且甚至已经得出了这样的结论:所有这些可能是——或许是——向真正的社会主义民主前进的道路。

128 布拉格之春给我们上了两节课。那些已经忘记和那些甚至从来都不了解这个事件的人,都已经了解到不但政治民主不会危及社会主义,而且相反,实际上政治民主恰恰是社会主义所需要的。因为说实话那个社会主义只有在一个政治民主的框架中才有可能实现。每个人都充分地意识到了国家对生产资料的控制本身并不构成社会主义,而且坚持这一点将是多余的。然而,依据我的经验,人们并不能如此普遍地认识到一党制所创造的局面,即统治地位不受任何威胁的少数人的专制,暗示出国家控制的真正意义,即产品的公共控制已经消失了。只要政治权力,即国家不是一个为公众的民主代表做准备的机构,就没有办法使公共舆论能决定或者甚至影响国有生产单位生产什么。

而且,就这个生产组织问题而言,我们从布拉格之春事件中得出的教训与鲁道夫·巴罗得出的一样,即市场机制的完全消除会导致生产的混乱,正如市场经济的完全自我调控会导致这种状态一样。在消费品生产的领域,只有通过返回到市场机制——“企业资本主义竞争”,如巴罗有一次称之为的那样——返回到由工人决定生产什么的生产单位之间的竞争,社会的经济需要才能够真正被实现。(这种生产的形式只有在东欧国家被发展起来才能保持独立于苏联,比如,南斯拉夫。然而,南斯拉夫的政治结构与其他东欧国家没有什么不同,没有政治民主或公共机会以及有组织的批判,就不可能剥削工业民主提供的全部机会。)

政治民主和“企业资本主义竞争”,这是一些不同于资本主义修复的东西吗——即使资本家自己也是缺乏的?或

许这个导致如此多的人在战斗中后退的问题,是布拉格之春给人们上的真正一课。因为当我们谈及政治民主——这并不是秘密——我们正在谈论一个多党制并且正在反对共产党的领导作用。如果所有人都被赋予批判的权利,如果所有人都有权利形成组织赋予他们的批判一些力量、一些成功的机会,那么一种多党制的原则就已经被建立了。这是我们的观点,然而,在资本主义与社会主义之间进行选择的问题,不能在政治的层面上被解决。我们中没有人能够否认政治的异化特征,同样不能否认政治领域的异化特征。但是国家,只要它是一个机构,无论采取何种形式都是异化的,这完全与社会主义无关。谈论一个社会主义国家是完全没有意义的。如果一个国家——甚至以社会主义之名——压制人民的任何形式的自发奋斗,而另一种形式的国家的多元性禁止它这样做,那么前者比后者更不喜欢社会主义目的吗?在资本主义与社会主义间进行选择不能在政治领域受影响:这是关系到所有日常人类交往形式的事情(首先也是最重要的是在工作场所,但不仅仅是在这里)。

卡尔·柯尔施曾经区分了工人权利的实现的层次。第一个层次是工人作为公民的自由。这种形式的自由相当长的一段时间里在资产阶级世界中已经成为一个现实:随着自由和平等选举权的到来,工人也得到了公民自由。这种形式的自由具有不完整性,是众所周知的事情。但是社会主义制度下的劳动力就像今天一样,甚至连这部分自由也被剥夺了。他们没有任何机会自由地选举:没有可选择的政治程序。

第二个层次是工人作为自己劳动的商品价值的拥有者的自由。组织工会的权利也已经使这种权利在资产阶级世界里成为现实。这并不是由于资本家阶级愿意允许这种权

利,而是因为社会主义工人运动赢得了这种权利。毋庸置疑,这种自由甚至比上述自由还不完整。但是现存社会主义的工人甚至都没有享受到这种有限自由的好处。不可否认他的劳动仍旧是一种商品。然而,正是因为官方地否认了劳动具有一种商品的特性,捍卫人的劳动的权利也被剥夺了。在现存社会主义制度下,工会服从于政党,即服从于国家。以前组织的功能应该是代表工人,雇佣者(即国家)是组织的一个多余部分。

自由的第三个层次将是工人作为人类个体的自由,具有掌控自己的生活领域的机会。这种自由在任何地方都不存在。而且认为政治民主或者“企业-资本主义竞争”的生产形式将会在社会主义实现过程中起到阻碍作用是胡说八道。130 首先只是因为这些形式根本不存在,其次因为或许正是所有权的企业-资本主义形式将代表朝向这第三个层次的自由前进的第一步。

因此对我们来说,布拉格之春给我们上的第一课就是政治民主和社会主义是彼此分离的。并不是布拉格之春本身而是其悲剧性的结局给我们上了第二堂课,即苏联不会容忍其影响的领地内的任何其他国家有建构政治民主的企图。鉴于第二堂课,仍然没有任何可能向作为东欧国家批判的知识分子的我们开放,但是之前所描述的那种妥协仍然存在。但是由这种妥协所提供的可能性已经被耗尽了。在匈牙利这是毋庸置疑的。那么这是否意味着对我们来说仍然没有更多可操控的空间?很久以前我就从自己的观点中清除了出于责任感的社会主义乐观主义情绪。是的,确实存在悲剧性的情形,这种情形没有出路——即使这种情形只影响到有限的几代人。如果今天我仍然以某种类似乐观主义情绪看待至少更发达的东欧国家的情形,并不是因为我认为不远的

将来在苏联任何事情都可能改变,而是因为我并不认为第二堂课、消极的一课不可能丧失其有效性。在波兰过去八九年的历史中,我怎么能够找到这种——非常有限的——乐观主义呢? 1970年波兰的工人反抗是一场血腥的牺牲。情形是危急的,但苏联并没有干预。事实是危机以国家暴力的形式被补救了并且没有引发任何权力结构的改变。然而,新的领导群体——尽管他们的权力跟以前一样——还被迫为所发生的事情付出代价。并不能完全拒斥独立的工人组织,这些组织在这段时期已经形成。很明显在1976年他们仍旧存在。政府也被迫容忍一些工人和知识分子联盟的形式。现在有可能——即使是以非法的形式——使当局屈服于来自下层的压力。从这种情形到政治民主还有很长的路要走。但是第一步已经开始了。

当然事实上匈牙利知识分子并没有可依靠的强势地位。因此,对于我们来说从事政治活动是不可能的。但是根据波兰的局势,或许现在放弃这个妥协并批判这个基本权力结构是有意义的。这是目前我们这个小圈子内的人得出的看法。

131

八、卡达尔主义是一种可替换的选择吗？

对于这个问题的回答得根据个人的可替换的选择概念而定。如果人们只是问是否卡达尔政权代表被称作“现存社会主义”的社会形态的一种具体形式，那么他一定会积极地回应这个问题。卡达尔政权对于主要的东欧社会制度明显是一种可替换的选择。当彼此进行比较的时候，只有从一种社会形态学的观点出发个别东欧社会主义国家才是彼此相同的。如果瑞典和希腊代表了资本主义制度内部可替换的选择，那么卡达尔统治下的匈牙利就是“现存社会主义”内部的一种可替换的选择。然而，为了能够理解当代东欧各国的人们生活，必须考察这些国家多样化的历史传统。

然而，最初的问题具有完全不同的含义。大家期待的是对远非具体问题的一种回答：卡达尔主义是否是一种可以被其他东欧国家采用的“现存社会主义”的模式？在这里答案只能是不，因为在这里根本就没有像卡达尔主义这样的现象。当代匈牙利社会只是被称作“现存社会主义”并必须用

匈牙利特有的传统来解释其具体特征的社会制度的一个变种。然而，问题还是有意义的。为了确证我们不成熟的答案，我们必须提出许多问题，这些问题如果不被回答，在面对这个社会制度时一种批判的社会理论就会被谴责是无效的。

我将把我自己限定在三个核心的问题上。对这些问题的回答需要对整个批判理论框架进行一种重新审视。我特别指的是批判理论并不是马克思主义，因为我相信根据马克思主义的概念框架来理解“现存社会主义”社会的努力是失败的。格奥尔格·卢卡奇在1919年有关“历史唯物主义存在的社会先决条件是自主经济”的论述已经被我们的知识和经验所反驳了，即不存在经济独立于其他社会关系的社会。但是即使资本主义可以用历史唯物主义来描述，“现存社会主义”呈现了一种社会形态，对于这种社会形态的经济操纵，我们不能理解也不能独立于政治和意识形态权力结构对其进行分析。

133

为了将“卡达尔主义”理解为当代匈牙利社会的同义词，必须理解“现存社会主义”的本质特征。分析东欧社会的尝试并不新奇。我们并不会认真地考察反共产主义的和“现存社会主义”意识形态家——他们联合起来坚持认为，东欧社会制度代表马克思的社会主义概念的实现——的辩护。现在有三种主要的对根据苏联模式剪裁的社会主义的分析。这已经被解释成在资本主义与真正社会主义或共产主义之间的一个过渡社会，被解释成从一种已经实现的社会主义向资本主义的倒退，或被解释为国家资本主义。所有这三种假设都是站不住脚的。

我们不能把“现存社会主义”理解为一个过渡阶段，因为没有证据表明“现存社会主义”内部有任何趋势正朝着实现“真正的”社会主义前进。后者是这样一个社会：在这个

社会里私有制的废除使每个个体都能享有社会财富。

倒退的理论也同样站不住脚。资本主义社会最显著的特性,比如生产资料私有制和对生产条件的决定权,在这里没有体现出来,或许如同更重要的生产的利益-导向方面没有体现出来一样。这种资本主义的生产条件在“现存社会主义”国家从来没有被恢复。这同样也可以用来形容国家资本主义。在一个国家-资本主义社会,即在没有资本家的资本主义社会,可以废除生产资料的私有制,但是仅此并不意味着“资本主义”的终结,除非生产由政治决策而不是由固有的经济规律来调节。这就是东欧的状况。

因为这三种假设都不合适,我们被迫认识到“现存社会主义”代表一种新的社会形态。(我非常了解这个事实:在当代工业社会条件下,纯粹的市场经济或计划经济都是不可想象的。在这两种情况下,我们所讨论的意识形态,实际上被迫屈服于对立的¹³⁴经济原则,以便不摧毁各自的生产条件。这些意识形态的问题是社会组织¹³⁴的决定性原则,它绝非不重要。)它既不是资本主义也不是“马克思主义的社会主义”——尽管与后者有某种相似之处。其最显著的特征是还保留着压迫和剥削。对于一种批判社会理论来说,并不容易理解这点。马克思主义的信念是:资本主义将是历史上最后一个容忍压迫和剥削的社会制度,并且已经阻止接受作为一个新的社会现象的“现存社会主义”。迄今为止,所有理解这些社会的努力都遭遇到了抵抗;仍然存在的压迫与剥削意味着资本主义还没有被消除。只有在最近几年才有从一个批判理论的视角把“现存社会主义”分析为一种新的剥削的社会制度(即,一个仍旧保持资本主义的批判性及其基本的原则的社会制度)的尝试。这种尝试的最初结果可以被归纳为以下几点:

(1)生产资料的私有制和生产的私人控制被废除。此外,这些社会的统治精英不共同拥有生产资料。私有财产的最突出特点,即交易中其继承性和可转移性,是缺失的。精英有能力控制生产资料并因此控制从其宣布代表所有人中产生的剩余。控制生产资料及其过剩的权利不是来源于私有制,而是来源于特殊政治派系的成员身份,即政党和国家机构的成员身份。毫无疑问,统治精英从他们的所有权中获利并剥削工人阶级。但是这样的权力远比它面临的物质优先权发挥着更重要的作用。在这个关键时刻,批判理论必须揭示马克思主义内部的剩余自由遗产。对于精英的个体成员来说,他们的权力和优先权的持续性既没有法律地(像资本主义那样)也没有传统地(像前资本主义社会那样)被保证。由于这个原因,个人必须完全适应他们所属群体的等级精神。这样,统治精英与韦伯式的官僚资本主义在结构上才吻合并包含很多基本的特征,比如一种严格的等级制度、对秩序的非批判的追随和创造性的缺失。因为不再存在任何私有财产而且不曾实现真正的公有制,生产的动力没有从内部得到保证。统治的官僚结构没有鼓励任何经济再生产的延伸形式,而是阻碍了它。现有的制度动力来源于与资本主义制度的竞争,这种竞争迫使它鼓励消费主义。我们将简短地讨论一下这种现象的原因。现有的生产水平仍比相应发展程度的资本主义国家更低。

135

(2)“自由市场经济”已经被一种中央干预的计划经济取代了。然而,结果是生产逐渐变为一种目的本身,远比在资本主义社会条件下严重得多。反之,资本主义的生产只能实现其目标,即利润,通过商品的生产和服务满足了部分消费者的需求,即使根据计划生产的产品和服务不能满足任何需求也可以实现经济计划。一切社会都必须要在生产和消

费之间维持某种平衡,但是这个经济的“计划”作为一种规范机制服务于这一目的远比市场更差。对已经存在的个人需求和新的需求的“规划”在原则上是不可能的。计划经济只有通过计划二者才能达到生产和消费之间的平衡。在这个过程中,计划并不能识别现存的需要,而是会通过官方的决策命令消费。(因此在“真正的社会主义”中称理想的计划经济模式是对需要的一种独裁是有道理的。①)事实上,计划者并不根据现存需要组织生产,而是独立地赋予他们的地位以权威。计划者并不服务于“人民”的需要——这只是他们意识形态的合法化——而是“人民”服务于计划者的意图。因此计划经济用虚构的使用价值生产来代替交换价值的生产。然而,因为已经存在的消费需求的满足已经日益演变为制度发挥适当作用的必要前提,市场经济的某些元素必须被容忍。这样,这个制度的合法性由不容于其经济原则的调节机制来保证。这是专制权力与腐败的一个最重要的来源。卡达尔主义的一个显著特征就是试图使这种调节合法化。

(3) 因为生产不是由固有的经济规律来调节的,而是由依据政治决策的一种计划来调节的,经济、政治以及意识形态权力变得彼此相互交织。市民社会和政治国家不再是分离的,然而私人领域的利己主义还没有在这个进程中被废除。这样马克思以下述方式描绘的情形就出现了:“在极其自信的时刻,政治生活试图扼杀自己的前提,即市民社会及其成分,并把自己建立为人的真实的、完成的类生活。只有通过暴力地反对其存在的条件才能做到这点。”没有持续的革命,没有“宗教、私有财产和所有资产阶级社会的元素的

① See Fehér and Heller, *The Forms of Equality*, In *Telos*, no. 32, St. Louis 1977, pp. 6-26.

恢复”，马克思无法想象这样一种社会事务状态。马克思怎么能够知晓以他的名字命名的革命将会发生在一个市民社会与国家的分裂并未充分实现的社会，发生在经济、政治和意识形态权力的多元主义正缺乏的社会呢？涵盖生活所有领域的完整的统治形式，总是时代越错误就越发达，是先于废除私有财产的分离过程。一党制是一种完整的统治形式，没有政党也能够一样正常运作。党和国家机构在任何权力等级的层次上都不可区分。然而，这并不意味着巨大的利益冲突在权力结构中不存在。最大的冲突源于“技术统治论”的支持者与意识形态权力机构之间的张力。“技术统治论者”主要提倡一种有限的“合理性”（效率与“经济原则”），而意识形态权力则更侧重于“权力的修饰”。尽管内部有矛盾，但是权力精英仍然保持团结。例如，如果“技术统治论”的支持者想完成某种与意识形态权力机构的意愿相违背的目标，那前者绝不会独立于后者。“技术统治论者”从不独立于那些意识形态派系的人而公开阐释自己的特殊目标和利益。为“技术统治论者”所控制的权威，与政治意识形态者的权威具有同样的起源，即起源于他们对人民的代表。因为他们既不是私营业主也不是企业家，他们对工人的统治被政党和“社会主义国家”授予的权力合法化，并且受警察的保护。基于经济权力的一种独立的“技术统治论”只会得到工人阶级的怜悯。因为没有彼此独立的权力派别，权力结构是金字塔形的。在理想的条件下，社会在结构上相当于一个无所不包的金字塔，它具有不同等级的、从社会上来看不易察觉的层次，依据到达顶点的距离，它们代表着不同的层次的政治权力。完整的权力结构延缓了所有的公共政治评论，并禁止了发展和对选择的表述。统治精英不能容忍一切形式的公共空间的存在。由于这个原因，即使是起源于如上所

述的最激进的改革,也从不想越过经济改革的界限,不想侵犯政治结构。因为经济问题仍旧只是政治和意识形态的一个附属品,任何真正的改革,甚至纯粹经济的改革,都是不可能的。

(4)政治、经济与意识形态权力的结合产生了制度的极权主义特征。即使在制度相对正常运转并且任何直接的政治恐怖都不明显的时候,它仍然是极权主义的,因为任何日常生活领域都摆脱不了政治的影响。在斯大林主义的恐怖时期,极权主义现象作为无孔不入的“渗透政治化”标示了极权主义统治的开始。然而,随着制度的稳定,极权主义的特性也改变了。今天,与政治无关的行为——退回到了私人领域并丧失了一切集体目标——已经变为唯一可行的选择,通过这种行为个人可以在高压政治中维持“独立”。个人对社会采取的行为必然涉及个人被完全整合进权力结构;反过来,这会引入所有个人价值和个人主动性的牺牲,并引起个人在一种严格的官僚主义框架内根据如上所述的预先决定的方法进行合作的需求。选择通过政治机构进行合作是对制度的反抗。这种选择不仅对所谓的“不满分子”开放,而且对在这个制度中工作的其他人开放。然而,对政治反抗的惩罚,尽管没有以前严厉,但是仍然是一种有效的威慑。极权主义的社会管理造成了社会的漠不关心并且在一定程度上私有化远远超过了资本主义社会个人非政治化的程度。所有的社会组织,无论离政治有多么远,在结构上都是分层的并且与由权力机构决定的官方目标相协调。为了自己的政治目的,极权主义权威已经成功地将一个传统的组织即教堂——它的意识形态与官方意识形态完全不相容——工具化。发挥私人主动性的自由在生活的各个领域几乎都不存在。因为极权主义权力否认人类的所有的社会目标,被迫将

其努力指向社会成员的个人利益。的确，权力机构必须鼓励消费主义，尽管官方意识形态谴责消费主义，尽管经济制度并不支持消费品的生产。这就解释了制度通过经济改革来增加消费品生产使得某种市场机制倒退的反复尝试。然而，通过这些改革，制度本身就危险了，因为这些市场机制引起了一种不断增长的经济领域的自治并且导致了统一权力的分解。这个制度的主要矛盾在于这样的事实：只有通过将所有人类行为都引入私人领域，它才能维持其极权主义权力结构；然而，结果它被迫引入了一种机制，这种制度既严重威胁着以社会为导向的主动性，也同样严重地威胁着这个制度。

138

(5) 解决这个矛盾的基本手段就是对一切批评的直接镇压。然而，因为没有制度能够单单靠武力的恐怖来保持自己的存在，所以权力机器必须寻找其他的镇压方式。其中的一个就是官方的意识形态，即马克思-列宁主义。在这里问题已经不是使大众相信意识形态的真理，因为完全表面的和空虚的教条不能够使人们相信，而且官方意识形态的原理与社会现实是那么不符。权力机构也同样不能创造一种有说服力的社会理论，因为“现存社会主义”没有遵守其合法的意识形态所做的任何一个承诺。官方的意识形态甚至没有尝试去说服人们，其功能只在于剥夺人们的言论。因为在中学、大学和媒体仅仅以欺骗和无意义的语词（胡言乱语）来讨论社会问题，所以人们就完全丧失了对问题本身的兴趣。他们只能够部分地表达不满而不求助于对其原因进行概括。关于在“现存社会主义”中权力能否被少数人——这些少数人反对并且谴责大部分人的无力——所垄断的问题，只有澄清了剥削的概念，我们才能够讨论。就我们所知，剥削应该包括社会生产过剩的私人占有及为其分配设计的规则。对剩余产品的不公正的分配显然是剥削的一种形式；然而，剥

削不仅针对分配的不公,而且也适合于生产中的问题。进一步讲,剥削不仅在经济关系中流行,而且在政治权力关系中也是如此。权力利益,即可能对他人进行统治的利益,显然是剥削的一个来源,就像经常引用的纯粹的经济利益一样。如果某些人只能通过对他人的统治达到自治——这是所有当代社会的情况——那么他们将继续对权力产生兴趣。尽管政治权力总是与某种物质利益相吻合,“现存社会主义”中剥削的起源并不主要存在于经济领域,而是存在于政治领域。这些社会中的权力精英利用其地位获利,因为他们管理社会生产和分配,并且因此对大量社会财富和大多数人发号施令。

政治和经济权力的这种融合有系统地排除和统治了人民大众,这能是合法的吗?官僚机构的结构,被完全的个人的孤立所强化,赋予这个制度某种稳定性,尽管被压迫者反对它。然而,这个制度并不总是单独地依靠粗鲁的暴力或者社会怜悯作用于部分被压制者。在许多“现存社会主义”国家,由一个合法的政府构成的权力机构,被其“主体”的大多数所拥戴。然而,其合法性的主要来源,不是广泛同意本身,而更主要的是其站在民族传统的立场上。只要政治权力与民族传统不一致,它就不能建立任何合法性基础。民族传统化包含最丰富的成分,从政府形式的连续性到日常生活形式,甚至包括某种理性发展。传统最关键的成分是民族主义,其许多方面在东欧直至今天的历史中发挥着重要的作用。

权力的传统形式在俄国一直被最好地保存着,在那里“现存社会主义”是一场真正的革命的产物。在俄国,革命的马克思主义的根本目标是消除市民社会和资产阶级国家的分裂。布尔什维克主义面对着一个这种分裂过程几乎没

有开始的社会。为了能够克服这种分裂,足以在根源上镇压现代市民社会,个人随之与它相连。整个社会的国际化,社会被完全同化进国家的“透明结构”中,就像鲁道夫·巴罗恰当地定义的那样,只有在国家已经实施了极权主义权力时才会成功。强大的俄国国家把注意力主要集中在帝国主义对外政策上,这样就与西欧的专制区分开来了,这些西欧国家把注意力主要集中在内部的事务上,并且通过民族主义获得自身的合法性。在俄国,国家的力量在全球范围内呈现出要比所有的内部事务都重要的重要性,因为只有一个强大的国家才能保护自己不被敌人所侵犯。正如人们所坚持认为的那样,1904—1905年期间在与日本战争中体现出的俄国国家的弱点导致了1905年的革命。在给定的框架内,我们不能进一步讨论苏联今天民族主义的合法功能。其巨大的重要性足以被简单提及的如“中国险境”这样的关键问题所充分表明。在这场争论中,政治权力获得了很多知识分子的支持,否则他们会成为政权的批判者。正是因为俄国民族主义构成了这一制度的最重要的合法化基础,“国家问题”同时也成为内部最大张力的主要来源。

140

如果民族主义建立了政治权力的合法性,那么自1956年开始匈牙利政府是如何获得其合法性的呢?不能否认代表着政党—国家或者国家—政党的权力的卡达尔政权,是一个合法的政府。其合法性,像其他政权一样来源于民族主义。然而,卡达尔政权建立在一种民族主义基础上,尤其对于匈牙利这样的小国,并且已经成功地找到了一种符合匈牙利传统的政权形式。先前描绘的“现实的社会主义”结构在匈牙利已经实现了。

众所周知,匈牙利的计划税收改革是所有东欧国家类似的改革中最激进的。在匈牙利,计划经济会被市场机制结构

化。权力机构意识到了某些消费需求的满足和生存条件的改善对于其自身的生存来说的至关重要性。只要生活水平不断提升,强大者就无所畏惧。消费产品的稳定增长只有通过引进某种市场调节机制才能达到;结果,权力机构开创并保持了这种经济管理的新形式。然而,没有政治重组的经济改革会遭遇不可逾越的矛盾。例如,如果市场与其内在固有的规律真正调控着经济,那么随着日益增长的经济不平衡与失业,这种共生现象就必然会接踵而至。没有组织和集会的自由以及工人罢工的权利,就不可能反对这些发展。因此,归根结底,政治民主变得不可或缺。想要绕开这个结论的权力精英,发现自己被迫从领导位置中驱逐其最进步的成员,因为他们可能已经描绘了改革的政治后果。而不是允许这些经济改革侵犯政治领域,这些当权者认为撤销或突然停止所有的改革要相对安全一些。这种张力来源于这个具有卡达尔主义特征的基本矛盾。它从某种运动自由和更大的稳定性那里获得了合法性;为了维持其合法性,它操控了这种自由。

141 匈牙利官方意识形态似乎并不满足完成上述的功能。匈牙利从来就没有免于西方的意识形态的影响,也没有免于左派意识形态的影响。甚至有一段时期批评意见能够表达并确实被表达了。所谓的持不同政见者的命运这里比其他的一些国家更可以忍受一些。事实上,卡达尔主义是宽容的。但是,官方的意识形态正是以这种方式服务于其目的的。在一个植根于欧洲文化的国家,苏维埃辩证唯物主义的标志在“沉默”的人们中永远不能获得成功。在匈牙利,与辩证法一样没有意义和肤浅的意识形态不能被容忍;事实上,有迹象表明一个正在发展的马克思-列宁主义意识形态既表达了关键的问题又保持着批判性。这种形式的马克

思-列宁主义代表对权力精英的一种真正的威胁。绝非巧合的是，在匈牙利大多数批判的知识分子是从马克思主义的传统中获得他们的观点的。在这个方面，政权建立了确切的限制和惩罚方法作为妨碍物。

卡达尔主义拥有自由支配的独特的统治形式，这种统治形式允许一种更大程度的机动性作用于部分权力精英。这些统治形式是可能的，只是因为它们与历史的传统一致，1956年的改革是其中的一个，但是是唯一一个。匈牙利总是鼓吹一种激进反抗的历史，其失败常常会造成一场国际妥协。在所有的这些起义中，为了争夺国家主权的战争是盲目的：1848年革命是一场脱离奥地利的战争，1919年的议会共和制因匈牙利年轻的资产阶级共和制不敢保护由协约国支持的“小协约”而引发。匈牙利是一个很小的国家，匈牙利人属于一个小民族。独立是一个不可能实现的梦。我们不得不接受我们甚至是在给定的环境中的生活。我们的环境已经向我们做了指示而且这种制度不能被改变，尤其不会被那些对真正转变没有兴趣的当权者所改变。因为这种情况已经被所有人接受了，权力精英已经找到了一种真正使制度“人性化”的可能。在实行这个选择的失败中，卡达尔主义已经证明在“现存社会主义”内部没有真正的可替换的选择或质量上的新模式。

在这样的背景下，知识分子与批判的作用是什么呢？显然，以“人民”或工人阶级的名义制订政治计划不是知识分子的任务。但是，批判有一种功能，这一功能至今仍然是所有问题中最关键的：在东欧国家创造一个公共领域。只有建立了这个公共领域，才能就社会发展趋势或计划进行有意义的讨论。我认为，在匈牙利创建这种公共领域的条件是非常有利的。

九、现存社会主义 是资本主义的一种新形式吗？

不管是资本主义还是社会主义的辩护者都将会带着愤怒简单地拒斥这个问题。一种是政治恐怖制度，而另一种是建立在个人自由基础上的资本主义制度，怎么可能将两者相提并论呢？一种制度废除了生产资料私有制，因此消除了历史上最后一个剥削阶级，因此在其中不存在阶级对立，另一种制度的本质恰恰就是剥削工人，怎么可能将两者相提并论呢？

我认为，开始挑战两种现存制度的左派理论，已经沦为这种护教教条主义影响下的牺牲品。我不想去否认它们完全有资格拒斥上述两种争论。同样也不可能根据政治恐怖的存在或缺失，就像不能根据剥削的存在或缺失一样，来区分这两种政权类型。作为资本主义世界的一个现实，政治恐怖不是必须缺失的（即使在最发达的资本主义国家它也已经在最近几年被消除了）。另一方面，政治恐怖也不是今天所有社会主义的一个不可避免的特性。而且，没有人可以否认

现存社会主义还存在剥削，除非——而且这与马克思的方法完全相反——试图通过主导的社会关系获得生产的形式，而不是其他方式。（这样一种对马克思的参考，当然不构成一种争论自身——它只是对那些试图通过引用马克思否认现存社会主义存在剥削的人的一种回应。）

然而，不可能在这个抽象的层面上争论。这并不是这样一个问题：政治恐怖作为恐怖是否是现存社会主义的一个必然特征的问题，而构成了资本主义的一个反常特例——这是政治与生产形式之间的具体关系问题。这不是直接的生产者在两种制度中是否都被剥削的问题，而恰恰属于这种剥削如何发生的问题。只有当这些理论问题与相应的回答被放到这个具体层次上的时候，它们才变得与社会主义实践相关。

我认为，正是这种具体层面上的分析，在这些左派的理论中是缺失的，左派拒绝将现存社会主义当作社会的一种新的、独立的形式。根据这种观点，一种恢复资本主义的趋势在现存社会主义国家中是看得见的，尽管这似乎抓住了问题的本质，即作为这个制度的本质特征的雇佣劳动的转化或者恢复的失败，没能考虑到社会主义和资本主义条件下经济、政治和意识形态的具体内在关系。这完全适用于那些承认社会主义发展的畸形同时认为这些国家当前的政治结构只是一个过渡阶段最后将给真正的社会主义条件让路的人。这避开了两种观点的支持者的视线，即资本主义（并且在整个人类历史上到目前为止只是资本主义）以将经济从政治和意识形态中人工分离出来为特征。资本主义的生产形式是市民社会和财产的非政治化的伴随物。只有政治国家与资产阶级社会的这种分离，才能够为在具体意义上的私有财产的到来提供可能性。在资本主义制度下，政治国家并不是资

143

本家阶级的利益的最直接的代表。它之所以是资产阶级国家,是由于它“认为出生、地位、教育和职业都是非政治的区别”,结果“允许放纵私有财产、文化和职业行为,使之根据它们的本性发展和繁荣”(马克思)。只要这些区别存在并且在市民社会中有效,非政治化对经济权力的持有者即资本家就是有利的。

实际上,不同物质条件的这种非政治化,甚至在资本主义社会,也只是一种从来就没有真正实现过的趋势。如果这种趋势得以实现,社会生产的物质条件,也就是劳动力及其本性,就会完全被摧毁(参见卡尔·波兰尼的《大转型》)。但是没有这种趋势就没有资本主义,因为没有私有财产。(事实上,那些占有与具体社会地位有关的社会——包括那些世袭的财产权盛行的社会——并不是以私有财产为基础的。这个事实孤立存在没有谈到剥削。)我们或许会说,我们用资本主义指代这样一种社会形式,在其中私有财产的非政治化是主要的趋势。然而,就像已经说过的,没有一种相反-趋势,即没有市民社会内部关系的重新政治化趋势,社会就不是可维持下去的。虽然如此,只要这些相反-趋势已经贯穿了资本主义的历史,为了能够保持私有制关系的存在,仅仅限制(而不是变成服从)资本主义的基本趋势,资本主义还是资本主义。这恰恰是今天在很多发达的西方社会存在的情况。国家,即政治领域,在经济领域比在所谓的纯粹竞争资本主义中扮演着更重要的角色,但是没有抑制所有制的基本私有性质。(法西斯式的统治形式或许是界限,超出这个界限围绕着资本主义社会的再度政治化的趋势就不能在不消除资本主义的情况下进行了。)

如果再度政治化的趋势胜利出现了,那么资本主义实际上就被废除了。我认为这恰恰是在所谓的社会主义国家已

经发生的事情。我绝不下这样的结论：这种趋势也会在发达的资本主义国家取得胜利。当匈牙利的社会学家伊万·赛伦伊最近谈到国家生产方式的发展时，他所指的正是这种可能性。社会关系的完全再度政治化将会引发一个新型的社会（就像在东欧已经发生的那样），一个再也不会被称为资本主义的社会（因为在这个形式中，私有制、政治上未经调节的财产，将扮演次要的角色）。但是，如果人们记得社会主义所规定的目标的话，即使这种社会形式也不能再被称为资本主义，也不能被称作社会主义。另一个问题，一个很不幸完全不能在这里讨论的问题，直到今天仍然完全是大多数激进社会学家看到的市民社会的某种再度政治化的问题，即国家权力由一个激进政党所掌握这种假设是迈向社会主义的第一步，即使这一步——根据事实逻辑——结果只能是从“国家生产”的原则中分离出来。确实不存在一个能够“采用”社会主义的国家：这种观点与社会主义的本质是矛盾的，因为社会主义并不是一种事务状态而是一场社会运动，意味着人类的自我决定，并且这也暗示着市民社会的一种激进重组而不是市民社会的再度政治化。如果有任何一种国家形式能够引发这种重组，它就是把生产资料看作是“非政治的”“民主权利国家”。

但是，为了能够从所说的理论中得出实践结论，我们必须简要地回想一下资本重组理论的主要观点。它并没有提及，现存社会主义即国家控制生产，没有废除雇佣劳动而是事实上将其普遍化了。在这些社会，每个人都依靠工资。因为只有不存在其他基于雇佣劳动的社会形式，雇佣劳工对资本主义来说才只是一种特性。“雇佣劳动理论”并没有正确陈述问题。资本主义不仅单是以雇佣劳动为特征的，还以雇佣劳动所创造的剩余价值被私人占有为特征。在当今的社

会主义国家,这种占有不是私人占有:没有哪个私人可以处理社会生产的剩余价值。控制是通过对法人团体的依赖来促成的,因此不是直接可以转让的。(在这里我确实没有讨论这个问题的空间,即在這些社会中剩余价值的占有也不是问题,而剩余生产才是问题,因为价值规律不完全起作用。事实上,总是不断地尝试让位于价值规律并没有改变这个现实。就像在今天的资本主义中再度政治化一样,在现存社会主义中“再度私有化”仍旧是次要趋势,即使这必然只是一个对于制度起作用的东西。)

工薪阶层——或者总体上说那些依靠工资生活的人——仍然只是工薪阶层。他不再对侵犯自己利益的人漠不关心了。一方面,如果有人认为工人阶级为了自己利益而进行经济斗争是阶级斗争的一种障碍而不是阶级斗争的出发点的话,即认为工会的斗争是无关紧要的,那么至于工人是面对一个私人雇主还是面对拥有可任意运用的一切经济和政治恐吓形式的国家,他认为这个问题在结构上是不重要的。归根结底,没有人会否认在资本主义社会,国家也是站在雇主这一边的,因为它保护维护私人剥削的社会形式。但是在当今社会主义条件下,一切单独的运动,甚至是对最具体的物质要求的维持,作为社会结构的一个结果从一开始就是一场政治运动。这不是优势,而是相当大的劣势。工人们只会在最绝望的条件下冒险斗争。(参见波兰1970年的事件。与所有的发达的工业国家相比,只有在社会主义国家最直接的经济罢工才能引发大屠杀!)另一方面,如果谈到社会主义,我们指的不仅是工人阶级在有限意义上的解放,而且指将那些私人利己主义关系(它们在市民社会中占主导地位)引向集体维度的所有运动——换句话说,如果我们放弃了这种理论(根据这种理论,一个具体阶级代表社会革命主

体)——那么这种差别就甚至会更加明显。国家的唯一政党拥有的巨大权力必然会压制一切运动,即使仅仅是理论上的运动也是如此。恐怖是这些社会的一种结构构成,如果现在没有使用它,只是因为现在没有这样一种运动。一个在资本主义条件构成特例的特征,就是社会主义今天所存在着的规则。

根据我所说的——无论是以多么表面的方式——已经非常清楚,如果我们想在现存的社会主义制度内进行真正的变革,我们必须为政治民主而战。这一步可能不会直接导致社会主义。但是没有这一步,就根本不可能完成任何事情。

主要术语译文对照表

(本表中页码为外文原书页码,即中译本边码)

A

Alternative, The(Bahro) 《抉择》(巴罗) 107,119

B

Bahro, Rudolf 鲁道夫·巴罗 69,70,78,107-108,
111,114,119,120,124,125,128

Bakunin, Mikhail 米哈伊尔·巴枯宁 78,107

Bence, Geörgy 乔治·本斯 33n,40,90

Bernstein, Eduard 爱德华·伯恩施坦 19,26,33,35,
39,78,79,94

Bloch, Ernst 恩斯特·布洛赫 122

C

Capital(Marx) 《资本论》(马克思) 46,48,69

Changing Function of Historical Materialism, The(Lukács)
《历史唯物主义功能的变化》(卢卡奇) 53

Clastres, Pierre 皮埃尔·克拉斯特尔 66,68,70

Communist Manifesto(Marx and Engels) 《共产党宣言》

(马克思和恩格斯) 24, 27

Copernicus 哥白尼 64

D

Dostoyevsky, Fyodor 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基 60

E

Economic and Philosophical Manuscripts (Marx) 《经济学哲学手稿》(马克思) 43

Elias, Norbert 诺伯特·伊利亚斯 111, 117-118, 120

Engelmann, Peter 皮特·恩格曼 109n

Engels, Friedrich 弗里德里希·恩格斯 17, 27, 60, 73

F

Fascism as a Mass Movement (Vajda) 《作为一种群众运动的法西斯主义》(瓦伊达) 93

Ferenc, Fehér 费赫尔·费伦茨 90

Fichte 费希特 54

G

German Ideology, The (Marx) 《德意志意识形态》(马克思) 70

Glucksmann, Andre 安德拉·格鲁克斯曼 109n

Gramsci, Antonio 安东尼奥·葛兰西 20, 21, 25, 44

Great Transformation, The (Polányi) 《大转型》(波兰尼) 47, 143

H

Hegel 黑格尔 2, 4, 19, 29, 43, 46, 96, 109

Hegedüs, András 安德拉什·赫格居什 125

Heller, Agnes 阿格妮丝·赫勒 17n, 44, 56, 90

History and Class Consciousness (Lucács) 《历史与阶级意识》(卢卡奇) 15, 19, 30, 34, 43, 44, 45, 49, 53, 109

I

Intelligentsia on the Road to Class Power, The (Konrád and Szelényi) 《阶级权力之路上的知识分子》(康拉德和赛伦伊) 121

K

Kadar, Janos 亚诺什·卡达尔 126, 132, 140

Kant 康德 29, 31, 54

Kelsen, Hans 汉斯·凯尔森 72, 78

Kis, Janos 亚诺斯·基斯 33n, 40, 90

Knowledge and Politics (Unger) 《知识和政治学》(昂格尔) 71

Kommunismus (Lukács) 《共产主义》(卢卡奇) 53

Konrád, György 乔治·康拉德 108, 111, 114 - 115, 119

Korsch, Karl 卡尔·柯尔施 20, 25, 35 - 43
passim, 129

Kostede, Norbert 诺伯特·考斯泰德 74 - 75

L

Law in Modern Society (Unger) 《现代社会中的法律》(昂格尔) 71

Lenin, V. I. 列宁 43, 94

Leviné, Eugene 尤金·莱文 29

Lukács, Geörgy 格奥尔格·卢卡奇 2, 11, 15, 19, 20 - 31
passim, 32, 33, 34, 35, 37, 39, 42 - 43, 44, 49, 51, 53 - 62, 67, 69, 91, 93, 94, 109, 117, 122, 132

Luxemburg, Rosa 罗莎·卢森堡 19, 33, 34n, 37, 49

M

Malinowski, Bronislaw 布伦尼斯洛·马林诺夫斯基

112

Márkus, György 乔治·马尔库什 33n,40,90

Marx, Karl 卡尔·马克思 5,17,19,25,27,29,32,34,35,38,43,44,46-52 *passim*,54,55,57,61,64-67,68-69,70-74, *passim*,78,79,80,85,87-88,94,96,97,100,101-102,107-109,110,120,122,133,136,142,143

Marxism and Philosophy(Korsch) 《马克思主义和哲学》(柯尔施) 20

N

Napoleon 拿破仑 65

Nietzsche 尼采 66

O

Old Culture and New Culture(Lukács) 《旧文化和新文化》(卢卡奇) 53

On the Process of Civilization(Elias) 《文明的进程》(伊利亚斯) 117-118

P

Pashukanis, E. B. 帕舒卡尼斯 74

Philippe, Louis 路易·菲力浦 65

Polányi, Karl 卡尔·波兰尼 47,87,112,143

Popper, Karl 卡尔·波普尔 109n

Ptolemy 托勒密 64

R

Rakovski, Marc 马克·拉科夫斯基 111,113

Role of Morality in Communist Production, The(Lukács) 《道德在共产主义生产中的作用》(卢卡奇) 53,59,60-61

S

Science and Emancipation(Engelmann) 《科学和解放》

(恩格曼) 109n

Sorel, Georges 乔治·索雷尔 19

Stalin, J. V. 斯大林 107, 108

Szelényi, Ivan 伊万·赛伦伊 108, 111, 114 - 115,
119, 144

T

Theory of the Novel, The (Lukács) 《小说理论》(卢卡奇) 59

U

Unger, Roberto Mangabeira 罗伯托·曼戈拉·昂格尔
70, 71

W

Weber, Max 马克斯·韦伯 34, 78, 112, 117