

资产阶级哲学资料选辑

第一輯

(内部读物)

資產階級哲學資料選輯

第一輯

~~~~~  
本書是供內部參考用的，  
章引用時務請參照原文，  
在註明出處時用題著和  
~~~~~

編者說明

本書是《資產階級哲學資料選輯》第一輯，選錄了一些當代資產階級哲學家公開攻擊馬克思主義的言論。選錄的重点是存在主義和新托馬斯主義，其他流派的材料，也酌量選錄了一些。

這一輯資料是請北京大學哲學系外國哲學史教研室選編的。由於時間過於倉卒，在選材、翻譯和編輯等方面，可能有不少缺點，敬希讀者指正。

本書系內部讀物，公開引用譯文時，不得引用本書書名，請仍用原書刊名稱，並請復查原文。

《哲學研究》編輯部

1964年4月

目 录

1. [西德] 海德格: 論人道主义	1
2. [法] 薩特尔: 馬克思主义与存在哲学	7
3. [法] 薩特尔: 辯证理性批判	11
4. [法] 梅洛-龐蒂: 辯证法的探險	33
5. [法] 加繆斯: 反叛的人	74
6. [法] 馬利坦: 經院哲学与政治	89
7. [法] 馬利坦: 馬克思主义倫理学	98
8. [奧] 威特尔: 辯证唯物主义	111
9. [瑞士] 波亨斯基: 苏俄的辯证唯物主义	156
10. [西德] 德·弗里斯: 辯证唯物主义的認識論	206
11. [美] 杜威: 自由主义与社会活动	232
12. [美] 杜威: 教育者和階級斗争	239
13. [美] 胡克: 如何理解卡尔·馬克思	244
14. [美] 胡克: 理性、社会神話与民主	255
15. [美] 胡克: 人和自然	263
16. [英] 罗素: 卡尔·馬克思	270
17. [捷] 福朗克: 現代科学及其哲学	279
18. [英] 艾耶尔: 哲学与科学	297
19. [英] 麦克唐納: 事物和过程	310
20. [英] 保尔: 列宁的感觉理論	320
21. [奧] 坡培尔: 开放的社会及其敌人	330
22. [西德] 史奈德: 辯证唯物主义	348
23. [美] 索莫維尔: 辯证唯物主义	354

24. [意] 克罗齐: 历史唯物主义与馬克思的經济学·····	363
25. [美] 李貝: 灵活的科学自然主义和辯证唯物主义·····	391
26. [美] 朗克尔: 馬克思主义和达尔文·····	401
27. [美] 伊斯頓: 馬克思早期著作中的异化与历史·····	406
28. [美] 巴里頓: 論进步、革命和自由的概念·····	422
29. [美] 索維尔: 卡尔·馬克思与个人自由·····	428
30. [西班牙] 路易斯: 二十世紀中叶的哲学界的一个 考察·····	440

1.

論人道主义*

[西德]海德格

薩特爾却这样說出存在主义的基本命題：存在先于本质。他这样說的时候却取了形而上学的意义之下的 *existentia* [存在] 与 *essentia* [本质] 两詞，而形而上学却自柏拉图以来就說：*essentia* 先于 *existentia*。薩特爾把这个命題倒轉过来了。但是把一个形而上学命題倒轉过来仍然还是一个形而上学命題。作为这个命題，它就和形而上学一起固执于对“在”的真理的遺忘之中。因为无論哲学把 *essentia* 与 *existentia* 的关系如何規定，在与中世紀爭論的意义之下来規定也好，在萊布尼茲的意义之下来規定也好，或在其他意义之下来規定也好，总之首先还是須問，“在”之中的这种区别，即 *esse essentiae* [本质的在] 与 *esse existentiae* [存在的在] 的区别，究竟是从什么样的“在”的命运达到“思”面前的呢？还需深思的是，为什么追究“在”的命运的問題从来没有被追問过，而且为什么这个問題从来没有能够被想到过呢？或者是不是 *essentia* 与 *existentia* 的区别的这种情况并不算把“在”遺忘了的标志呢？我們可以臆断，这种命运并不是单纯地基于人类思維之延誤，更不消說不是基于早期的西方思維之低能。其本质来历是隱藏着的 *essentia* (本质性) 与 *existentia* (现实性) 的区别貫串着西方历史的命运与全由欧洲規定的历史的命运。

薩特爾論 *existentia* 对 *essentia* 的优先地位的主要命題，还为本把“存在主义”这个名字作为适合于此种哲学的名称作了申辯。但“存在主义”的主要命題和《存在与時間》中的那个命題毫无共同之

* 根据 Martin Heidegger: *Über Humanismus* [海德格：《論人道主义》]，1947年弗朗克福版选譯。

处，至于在《存在与时间》中一句关于 *essentia* 与 *existentia* 的关系的话都还完全不能说出，那就不必提了，因此在那里还在准备先行的东西。按照已说的看来，这件事进行得十分笨拙。今天才还要说的，或许可能推动人的本质去思维着地注意贯彻整个人的本质的“在”的真理的这一度。然而这件事也总之只可能在尊重与着重人所存在着地忍受的“亲在”的情况下出现，却不是因人而出现；并不是因人而出现这件事，因而文明与文化都通过人的创造而行世了。

然而为使我們今天的人进入“在”的真理这一度之中，以期能够深思它起见，我們不得不首先弄清楚人的“在”是如何进行的，以及“在”是如何要求人的。如果我們恍然大悟人存在的时候就是人在的话，那么我們就体会到这样的本质的經驗了。如果我們姑且用流傳下来的語言來說这层意思的话，那就是說：人的存在就是他的实体。因此在《存在与时间》中常常出现这句话：“人的‘实体’就是存在”（第117頁，第212頁，第314頁）。然而从“在”的历史的意义着想，“实体”已經是 *οὐσία*（本质）这个詞的隱蔽的譯名，这个詞是指称在場而多半同时由于謎一般的双关意义而是指在場者本身的。“实体”的意义在《存在与时间》中在实行“現象学的破”处已經出现（参看第25頁）；如果我們在此种意义之下来想“实体”这个形而上学的名字，那么“人的‘实体’就是存在”这句话的意思不外是說：人如何在他自己的本质中在場而为“在”的方式，就是出窍的会心于“在”的真理中。人的这种本质规定并不认为作为理性的生物，作为“人格”，作为精神的灵魂的肉体的东西的人之人道主义的定义是錯誤的，这些定义并不白費。倒是唯一的思想是：对人的本质的一切最高度的人道主义的规定都还不知人的本真的尊严。在此种意义之下，《存在与时间》中的“思”就是反对人道主义的。但此所謂反对的意思并不是說《存在与时间》中的“思”投到入道的东西的反对方面去了而贊成非入道的东西了，維持非入道了且貶低人的尊严了。那“思”反对人道主义，是因为那人道主义把入的人道放得不够高。当然人的本质主权决不在于：人是“在者”的实体，作为“在者”的“主体”，以便作为“在”的掌权者让“在者”的在着

的“在”在被称誉得已经太喧嚣了的“客观性”中化为乌有。……

无家可归状态变成了世界命运。因此有必要从“在”的历史的意义去思此命运。马克思在基本而重要的意义上从黑格尔那里作为人的异化来认识到的东西，和它的根子一起又复归为新时代的人的无家可归状态了。这种无家可归状态是从“在”的命运中在形而上学的形态中产生，靠形而上学巩固起来，同时又被形而上学作为无家可归状态掩盖起来。因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性的一度中去了，所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史优越。但因为胡塞尔没有、据我看来萨特也没有在在在中认识到历史事物的本质性，所以现象学没有，存在主义也没有达到这样的一度，在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。

对此当然也有必须做的事情，就是，人们要从关于唯物主义的淳朴的想法以及从会打中唯物主义的公正的反驳中解放出来。唯物主义的本质不在于一切只是素材这一主张中，而是在于一种形而上学的规定中，按照此规定讲来一切在者都显现为劳动的材料。劳动的新时代形而上学的本质在黑格尔的《精神现象学》中已预先被思为无条件的制造之自己安排自己的过程，这就是通过作为主观性来体会的人来把现实的东西对象化的过程。唯物主义的本质隐藏在技术的本质中，关于技术，固然已写出很多东西，但却被思得很少。技术在其本质中实为一种付诸遗忘的在的真理之在的历史的命运。技术不仅从名字说来可回溯到希腊人说的 $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ [技术]，而且从本质的历史的意义说来也源出于 $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ ，后一个 $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ 被理解为 $\acute{o}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\epsilon\iota\omega$ 的一种方式，这就是使在者显露出来的方式。技术在形而上学的历史中作为真理的一种形态滥竽充数。形而上学的历史本身是“在”的历史的特别不同的一段与迄今唯一可以一目了然的一段。人们可以以各种不同的方式来对待共产主义的学说及其论据，但从“在”的历史中的意义看来，确定不移的是，一种对有世界历史意义的东西的基本经验在共产主义中自行道出来了。谁若把“共产主义”认为只是“党”或只是“世界观”，他就是象那些把“美国制度”只认为而且还加以贬谪地

认为是一种特殊生活方式的人一样以同样的方式想得太短浅了。迄今为止的欧洲越来越清楚地被迫堕入的危险大概就在于，首先是欧洲的思想——曾经是它的伟大处——在逐渐展开的世界命运的本质进程中落后了。虽然世界命运在其本质来历的各基本点上都是被欧洲规定着的。没有一种形而上学，无论它是唯心主义的也罢，是唯物主义的也罢，是基督教的也罢，今天就其本质看来而决不是只就其力图展开自身的各种努力看来还能够追上这个命运，这意思是说：还能够想着赶上这命运而且把现在在“在”的充实的意义之下还在着的东西聚积起来。

面临人的这种有本质意义的无家可归状态，“在”的历史的“思”会看出人的未来的命运就在于，人要找到在的真理中去而且要走到找“在”的真理的路上去。任何民族主义从形而上学的意义看来都是一种人类主义，而作为人类主义就都是主观主义。民族主义不是被单纯的国际主义克服了，而只是扩充了并被提高为体系了。民族主义决不藉此就被提到人道上来并被消除，正象个人主义决不靠没有历史意义的集体主义被提到人道上来并被消除一样。集体主义就是在整体状态中的人的主观性。集体主义是成了人的主观性的无条件的自己主张。这种无条件的自己主张是撤不回去的，由于是进行片面思维的关系，连要充分体会一下这种无条件的自己主张都是不行的。到处都是脱出了“在”的真理的人作为理性的生物围绕着自己本身转圈子。

但人的本质在于，人比单纯的被设想为理性的生物的人更多一些。“更多一些”在此不能这样用加法来了解，仿佛流传下来的人的定义依然是基本规定，然后只消再加上存在的内容体会一下此种扩充就行了，这个“更多一些”的意思是：更原始些因而在本质上更本质性些。但在此出现了谜一般的事情：人在被抛入之境中。这意思是说：人作为在之存在着的反抛，那就比理性的生物更多一些；而作为在之存在着的反抛的人与从主观性来理解自身的人相比，又恰恰更少一些。人不是“在者”的主人。人是“在者”的看护者。在这种“更少一些”中

人并无亏损，而是有所获，因为人在此“更少一些”中是进到“在”的真理中去了。他获得了这种看护者的有本质意义的赤贫，而这种看护者的尊严就在于被“在”本身召唤到在的真理的真处中去。此种召唤是作为抛来到的，而亲在的被抛入之境就是从此一抛中产生的。人在其“在”的历史的本质中就是这样一个“在者”，这个“在者”的“在”作为存在的情况是：这个“在”居住在“在”的近处。人是“在”的邻居。

但是，大概你早已想这样回问我了，这样的“思”岂不恰恰是思人道的人的人道吗？这样的“思”岂不是在任何形而上学都没有这样思过而且总不能这样去思的一种决定性的意思中去思这种人道吗？这岂不是最充分的意义之下的“人道主义”吗？的确是。这就是从通向“在”的近处来思人之所以为人的这种人道主义。但是同时就是这样的人道主义，在这种人道主义中，不是人，而是人的历史性的本质在其出自在的真理的出身中在演这场戏。但那岂不是人的存在在这场戏中又起又伏吗？正是如此。

在《存在与时间》中（第38页）谈到哲学的一切追问都要“回到存在中去”。但存在在此并不是我思之现实性。存在也不只是许多共同而又相互作用并即如此回到自己身上来的主体之现实性。EK-sistenz（“存在”）和一切 existentia [拉丁文的“存在”]与“existence”[英、法文的“存在”]都根本不同，它是出窍状态的居于在的近处。存在是看护者，这就是为“在”而烦的“烦”。因为在这种“思”中要思一个简单的东西，所以作为哲学而流传下来的想法觉得很难办，但困难之处不在于要沉湎于一种特别的深义并形成复杂的概念，而在于其隐藏在往后退的步子中，要往后退步去让“思”深入一个老问题并让哲学中习以为常的意见不起作用。

从各方面说来人们都认为《存在与时间》中的尝试已经陷入死胡同了。我们就让这些入去保持这种意见吧。在《存在与时间》这部书的探讨中力图跨出几步的那个思，直到今天还没有超出《存在与时间》的范围。但这个“思”也许在此期间毋宁是有些深入堂奥了。然而只要哲学只从事于经常堵塞深入“思”的堂奥，亦即深入“在”的真理

的可能性的話，那么哲学就靠得住絕无在此堂奥的坚实处碰得头破血流的危險。因此談論此失敗的“哲学思想”和一种正在失敗的思想之間被一条鴻沟隔断了。如果一个人幸而有了这种正在失敗的思想，那倒不会出什么不幸事故。这个人倒会得到从“在”而归于“思”的这份唯一的礼物。

但这也是需要說清楚的：“思”之堂奥并不是靠发动一番談論“在的真理”与“在的历史”的空談就可得而深入的。一切都只系于“在”的真理形諸語言而“思”进入語言。此时語言也許要求簡直不要魯莽地說，宁可适当地无言。然而我們今天的人中有誰会去想象，他要去思的一切嘗試是要走在无言的狹路上才算走得內行呢？如果这样走下去，我們的“思”也許可能指向“在”的真理，而且是指向即为有待于思的东西的“在”的真理。从而“在”的真理就会摆脱簡單的臆測与意見而有待于罕有的手笔来表达了。真有內容的深奥事情，即使不是垂諸永久的，那怕是在最迟的时刻来到也还不晚。

究竟“在”的真理的范围是不是一条死胡同还是自由在其中保持其本质的自由的东西，任何人在自己去嘗試一番走这条已經指出的路，或者更妙的是去嘗試开辟一条更好的，也就是适合于这个问题的路之后，都可以去判断。在《存在与時間》的倒数第二頁(第437頁)中写着这些話：“关于对‘在’(这就是說，不是‘在者’，也不是人的‘在’)的解釋的論战不能調停，因为这个論战根本还没有展开。这个論战到底不能脫穎而出，倒是展开論战还需要装备。本书正是在为此事作准备中”这些話在二十年后的今天还适用。在未来的岁月里，我們也作为漫游者自走我們的通向“在”的邻居的道路。你提的問題有助于弄清楚这条道路。

(熊偉譯)

2.

馬克思主义与存在哲学*

[法]薩特爾

我怀着非常强烈的兴趣讀了您論述存在哲学的稿子，我完全同意地接受您的邀請，向您說出我对您这一部分作品的意見。

各派存在哲学也許只有一点是一致的，这就是存在不能归結为认知。最奇怪的是这些派別居然在这一点上也与馬克思一致。这种一致所产生的后果，我认为有一种非常重要的意义。

您預言各派存在哲学最后必定陷入基督教的蒙昧主义，否則就得放弃自己的看法，在馬克思主义思想里面找到自己的投票所，最后并入馬克思主义。

从历史上說，我觉得有必要提醒一点：存在主义（如果这个十分含糊的名詞至少有一种意义的話）本是一种基督教思想所作出的努力，其目的在于反对黑格尔的认知，反对一切哲学上的体系化，最后是反对理性本身，至少在某些領域內如此。基尔克戈尔想出种种办法，使自己 and 宗教信仰不致于落入认知的各种陷阱和分类；他不让自己以人的身分、基督徒的身分被一种辯证的运动所克服。說到底，他是完全錯誤的，因为他責令一种“存在性的”思想在反理性主义的信仰与馬克思主义的辯证理性之間进行抉擇，好象这种思想一起头在这一点上本来沒有定見，所以現在要奉令进行抉擇似的。各派存在哲学有一个共同的来源，就是基督教知識分子抵制黑格尔对于认知的那种不可容忍的体系化。而这种抵制——虽然是唯灵論和宗教性

* 根据 Roger Garaudy: Perspectives de l'Homme [加罗第:《人的前景》], 1960年巴黎版第110-113頁, 第一章第一节附录: Une lettre de Jean-Paul Sartre [薩特爾的一封信]翻譯。

质的——与馬克思主义早期的反駁在这里碰了头：在基尔克戈尔看来，认知并不能克服个人意識的苦难；在馬克思看来，認識了异化（哪怕是从原因去認識）并不能取消异化本身（虽然这种認識在革命實踐中自有它可以起的作用）。亲爱的加罗第，您应当注意到，您所建議的那种抉擇，早已落在我們的后面了。在一百多年以前，那种对于存在的思考一起头就已經选定了充当基督教信仰的捍卫者；如果不嫌囉嗦的話，我还可以向您指出，这种思考——至少对于某些人來說——如何在上一个世紀里被建立成为一种实在論的辯证理性主义。所以很自然，这个哲学家族有一个支派至今仍然十分接近原来的那种神秘主义，例如雅斯柏斯的思想就是一种不敢說出自己的名称的神学。您现在还建議作一个未来的抉擇，其实这种抉擇只是极其抽象地反映了我們过去的一系列抉擇。至于我——因为您很愿意談到我——，你責备我宣揚反理性主义，已經有很多年了，其实我与基尔克戈尔相反，是把理性建立在认知与存在的区别上面的。你还可以很輕易地接着指出，在二十年前我还陷于无知的蒙昧主义中的时候，馬克思主义如何把我逐步引导到了严格的辯证思想上。其实我是一直把現象学的方法和存在計劃的掌握看成解决實踐基本問題的优良工具的。

照您說，馬克思主义對我們的思想会发生一种緩慢而不可抗拒的吸引力。這話怎么讲呢？我已經向自己作了一种解釋：如果說存在主义思想（总之是我的思想）与馬克思主义碰了头，并且愿意并入馬克思主义的話，那是由于它自己的內在动力，而并不是由于馬克思主义哲学的优越性。我們可以取得这样一点共同的理解：馬克思主义是今天一切哲学思想的正式骨干，是不能超过的。我所說的馬克思主义，是指設定一种历史的內在辯证法的历史唯物主义，并不是指辯证唯物主义，如果把辯证唯物主义理解为那种自以为发现了一种自然辯证法的形而上学妄想的話。这种自然辯证法可能确实是存在的，但是应当承认我們还一点也沒有找到证明它存在的苗头。因此辯证唯物主义只不过是对于物理化学和生物学的一种空論，充滿着浮夸和疏懶的气味，至少在法国，它是为最墨守成規的分析机械論打

掩护的。相反地，历史唯物主义——由于它直接掌握了全部辩证法的根源：受自己的物质性支配的人们的实践——则同时既是那种人人可以从自己的实践和异化中取得（并且实际上在取得）的经验，又是那种使人们理解人类历史之为不断结帐的重建性的、建设性的方法。这样，关于存在的思想就立刻投入了历史过程，而只有当辩证的认知表现为对辩证法的认知时，它才能了解这个过程。

我不能同意您在第一部分结尾所说的几句话，您在那里似乎是把马克思主义说成了一种具体的、已经得到全面发展的哲学——只要作一点完全次要的整理工作——，因此它必定会把所有的“存在主义”都会吞并和消融掉。对于这一点，我现在可以这样答复您：无神的存在主义就保持下来了，这是因为具体的马克思主义并不存在，说得更清楚一点，是因为这种庞大的学说本来应当是一种文化，现在却只是一种意志主义的观念论，也就是说，只是几条靠物质观念和辩证观念勉强维持的论断。您要了解，我的意思是说：马克思主义没有什么可修正。那些反对荒谬的修正主义的运动只是有意无意地掩盖真正的问题。马克思主义有待制作。马克思和恩格斯把无穷的工作交给了当时和现在的全体知识分子。由于艰苦斗争——工人们不得不进行这些斗争——的结果，这些工作仍然停留在简单指示的状态中。马克思主义应当冲锋陷阵，可是现在并非如此，而是分兵防守。它应当掀起一场经济学、社会学和哲学上的巨大运动，引起成千上万种具体的历史研究；它应当通过一个一个的研究者揭露和克服它所固有的各种矛盾，亦即它的真正的辩证动力。它应当单凭自己成为历史的理性和当代的文化，可是现在并非如此。它应当以辩证的合理性代替实证主义的分析决定论，可是现在却让自己被实证主义腐蚀了。最后，它应当树立和奠定自己的权能，亦即指出辩证的真理和实践应当是什么。可是这些工作一样也没有做，连试都没有试一下。一边是资产阶级思想的那些无根据的认知，一边是那个未认知的根据，历史唯物主义是停留在这二者之间，我们的时代仍然是——精密科学除外——无知的时代。

所以我认为，存在的思想由于承认自己是馬克思主义思想，也就是說，由于它并不是不知道自己植根于历史唯物主义之中，所以仍然是——尽管它所能揭示的枝节真理是很微末的——唯一的一种既有根据而又具体的馬克思主义研究。馬克思主义今天是一个无人地带，您在这个地方手里捧着鮮花、带着滿脑子知識等待我們，好象我們是您的回头浪子似的，这样做，亲爱的加罗第，我觉得有点自負。事实上是您選擇了一个研究区域，我們選擇了另外一个，我們正式合在一起就完整了（因此我們万一碰了头是不会打架的），我們只应当不分彼此地开垦这块荒地。我这一方面深信，只有具体的研究，才能使产生我們一切思想的哲学丰富起来，把它的各种真实問題揭示出来。此外，我还觉得在这个領域內我們已經先走了一步：我們在研究人，您恐怕有点把人忘掉了。

（王复譯）

3.

辯証理性批判*

〔法〕薩特爾

第三章 馬克思主义与存在主义

一般的哲学，在有些人看来，好象是一个同性质的中心：思想在那里誕生，在那里死亡，体系在那里建立，又在那里崩坏。另一些人則以为那只是一定的态度，采納与否，是我们的自由。另一些人又以为那是文化的一个确定的部門。在我們看来，并沒有一般的哲学，無論以什么形式去考虑，这个科学的阴影，这个人类的不露面的軍师**，只是一个化身的抽象。事实上，有的是各种哲学。或者不如說——因为您永远不会同时找到多于一种的有生命的哲学——，在某些很确定的环境之下，为了表現社会普遍运动的一种哲学构成了；当这种哲学还有生命之时，它便作当时人的文化中心之用。这个使人感到狼狽的对象，同时以有深刻不同的面貌出現，它經常对这些不同面貌，进行統一。

首先，这是“上升的”階級意識到自身①的某种方式；这种意識可

* 根据 J.-P. Sartre: Critique de la raison dialectique (薩特爾:《辯証理性批判》), 1960 年巴黎版选譯。

** “不露面的軍师”(Emineuce grise), 是法国17世紀权臣呂歌留(Richelieu)的顧問約瑟夫·特耶布勒(Joseph du Tremblay)神甫的綽号。——譯者

① 假如說我在这里不提在著作中使自己客观化并发现自己的个人，即給与时代最初形象的哲学家，那是因为無論他多么偉大，一个时代的哲学总是軼出界限很远。但是，反过来，我們也将看到各单个的理論的研究，是与各哲学的深刻化的实在的人分不开的。笛卡尔主义照明了时代，并把笛卡尔位置在分析理性的全面发展之中；从那里开始，笛卡尔作为个人和哲学家，也照明了新的合理性的历史意义(而因此也就是单个的)，直到十八世紀的中心。

以是清楚的，也可以是模糊的，可以是間接的，也可以是直接的：在僧侶貴族* 和商业資本主义时代，一个法学家、商人和銀行家的資產階級，通过笛卡尔主义，抓住了它本身的某种东西；一个半世紀以后，在工业化的初期，一个制造厂商、工程师和学者的資產階級，在康德主义对它所提供的普遍的人的形象中，模糊隱約地发现了自己。

但是，这面鏡子假如要成为真正哲学的，便應該表现为当代的知的全面化：哲学家对一切知識进行統一，根据某些主导的綱要而調整自身，这些綱要表达了上升階級对它的时代和世界的态度和技术。以后，当这个知的細節逐一因各种智慧光明的进步而有爭議和被摧毁之时，其全体仍将存留，作为一种未經分化的內容：这些被压碎了的、几乎不可辨認的知識，在被原則联系起来之后，又将轉而联系那些原則。哲学的对象，被归結为最簡單的表现，仍将留在“客观精神”之中，以調整的理念形式指示着一个无限的任务；在我們中、在德国人中，今天还在談“康德的理念”，費希特的世界观，情形便是如此。那是因为一种哲学，当其生气洋溢之时，从来不呈現为一种死气沉沉的东西，一种知的消极的、完結的統一；它从社会运动中产生，本身也是一种运动，侵蝕着将来：这种具体的全面化，同时也是把統一化推行到底的抽象的初稿；在这种情况下，哲学便标志着它是一种察究和說明的方法；它寄与自身及其将来发展的信托，只是再現負有这种信托的階級的确实性而已。凡哲学都是實踐的，即使乍一看显得是最为沉思玄想的也如此；方法是一个社会的和政治的武器：偉大的笛卡尔主义者們的分析和批判的理性主义，比他們自己的寿命更长；理性主义产生于斗争，自身又轉回到斗争，加以解釋；在資產階級从事拆毀旧的統治制度之时，理性主义便攻击企图为那些制度辯护的陈旧过时的意謂①。以后，它又曾为自由主义服务，并对企图使无產階級

* “僧侶貴族”(noblesse de robe)，直譯即长袍貴族，指穿黑色长袍的僧侶。

——譯者

① 就笛卡尔主义的情况說，“哲学”的行动仍是否定的：它通过封建体系的无限复杂和分散主义，扫除、摧毁了資產階級财产抽象的普遍性，并使其可以窺見。但是在其他环境之下，当社会斗争本身采取其他形式之时，理論的貢獻可以是正面的。