

60

CRITIQUE DE LA
RAISON
DIALECTIQUE

B565.53

5192
让-保罗·萨特著

辩证理性批判

林骧华 徐和瑾 陈伟丰译



JEAN-PAUL SARTRE



安徽文艺出版社

序 言

我担心，这一卷中的两本书会显得长短不一、宗旨不同。从逻辑上说，第二本书应该放在第一本书的前面，因为第二本书旨在构成第一本书的批判基础。但是，我担心这样一来，第二本书山一般高的书页仿佛生出了一只小老鼠——虎头蛇尾：为了得出方法论上的几点看法，难道要如此大动干戈，花费这么多的笔墨，填满这么多的纸张？但由于第二本书实际上出自第一本书，所以我宁愿保持时间上的次序，因为从辩证的视角来看，这种次序才是最充满意义的。

《方法问题》(Questions de methode)是应时之作，因此有点杂乱；也正是由于这个原因，其中的问题总是用旁敲侧击的方法来论述。1957年冬，波兰的一家刊物决定出一期法国文化专刊；它想使读者了解我们这里所说的“我们的精神学派”的全貌。它要求许多作者撰稿，并建议我论述这个题目：“1957年存在主义的状况”。

我不喜欢谈论存在主义。研究工作的特点就是不确定性。把研究的名称说出来、确定下来，就是把一个链环的首尾扣上了：剩下的还有什么呢？只有一种完成的、已经过时的文化形式，就像肥皂商标那样的东西，换句话说，是一种理念。要不是看到这是在一个马克思主义文化的国家里表达当今哲学中的矛盾的一种方法，我就会拒绝我的波兰朋友们的要求了。出于这一目的，我觉得能够围绕一种主要的对立把使哲学分裂的内部冲突集中在一起，这个

对立就是存在和知识的对立。但是,如果为了“法国”专刊的协调,我必须首先谈论存在的意识形态,我也许会更加直截了当,因为这家刊物也请马克思主义哲学家亨利·勒费弗尔(Henri Lefebvre)来给那几年法国马克思主义的矛盾和发展“确定地位”。

后来,我将这篇文章重新发表在《现代》(Les Temps modernes)杂志上,但作了重大修改,以便符合法国读者的要求。现在发表的就是这个修改稿。文章原名为《存在主义和马克思主义》(Existentialisme et marxisme),现改名为《方法问题》。最后,我提出一个问题。只有一个:今天,我们是否有能力建立一种结构的和历史的人类学?这种人类学会在马克思主义哲学内部找到自己的位置,因为——这点大家将会在后面看到——我把马克思主义看作我们时代的不可超越的哲学,因为我把存在的意识形态及其“内涵的”方法看作在使它产生并同时拒绝它的马克思主义中的一块飞地。

存在的意识形态从使它复活的马克思主义那里继承了两种要求,即马克思主义从黑格尔学说中汲取的两种要求:如果某种真理性的内容应该能在人类学中存在,那么这种内容应该已经**变异(devenue)**,应该对自己**整体化(totalisation)**。不言而喻,这种双重的要求确定了存在和认识(或理解)的运动,即自黑格尔以来被称为“辩证的”运动。因此,我在《方法问题》中把这种整体化看作像永恒的历史和历史真理一样。从这种基本的一致出发,我力图阐明哲学人类学的内部冲突,并在某些情况下——在我所选择的方法论的领域中——勾勒出临时解决这些难题的办法。但是,不言而喻,如果历史和真理没有整体化的作用,如果像实证主义者认为的那样存在着一些历史和一些真理,那么矛盾及其综合的超越就会失去任何意义和任何现实性。因此,我在撰写这第一本书时,就感到最终也须涉及基本的问题。是否有一种关于人的真理呢?

从未有人——即使经验论者也没有——只把理性称为我们思想的布局，而不问这种布局是怎样的。一个“理性主义者”认为，这种布局必须再现或构成存在的次序。因此，理性是认识和存在之间的某种关系。从这个角度来看，如果历史的整体化和起整体化作用的真理的关系应该能够存在，如果这种关系是认识和存在的双重运动，那么，把这种变幻不定的关系称为一种理性就将是合情合理的；因此，我的研究目的就是要确定自然科学中的实证主义理性是否正是我们在人类学的发展中重新找到的理性，或者确定人对人的认识和理解是否不仅包含着一些特定的方法，而且包含着一种新的理性，即思想和它的客体之间的一种新的关系。换句话说，是否有一种辩证理性？

实际上，这不是要发现一种辩证法：一方面，辩证思想从十九世纪初开始已历史地意识到自己；另一方面，历史学的或人种学的普通经验足以阐明人类活动中的一些辩证领域。但是，一方面，经验——一般来说——通过自身只能创立一些部分的和偶然的真理；另一方面，辩证思想自马克思以来更多地关心自己的客体而不是关心自己。在这里，我们再次遇到十八世纪末分析理性在需要证明其合理性时所遇到的困难。但是，问题并不那么容易解决，因为批判的唯心主义的解决办法就在我们后面。认识是存在的一种方式，但在唯物主义看来，不能把存在归结为已知的东西。这并不重要：只要我们还没有确定辩证理性和合理性，只要我们无权在其意指和对发展中的整体化的综合整体参照系列中研究一个人、一群人或一个人类客体，只要我们还未确定这些人或他们的产品的任何部分的或孤立的认识应该朝着整体被超越，或者归结为一种因空虚而产生的错误，那么人类学就仍将是经验论的知识、实证主义的归纳和整体化的解释的大杂烩。因此，我们的尝试将是批判的，因为我们将试图确定辩证理性的有效性和范围，也就是确定这

种理性和实证主义的分析理性的对立和联系。但是,我们的尝试还应该是辩证的,因为在涉及辩证问题时,只有辩证法才能解决问题。这并非同义反复:关于这点,我将在以后说明。在本书的第一卷中,我只是勾勒实践整体的理论,也就是作为整体化契机的系列和群体的理论。在以后出版的第二卷中,我将论述整体化本身的问题,即发展过程中的历史和变异中的真理的问题。

方法问题

I

马克思主义和存在主义

哲学在某些人看来是一个同质性的领域：思维在其中诞生、死亡，体系在其中建成，然后在其中倒塌。另一些人把哲学看作我们随时可以自由采取的某种态度。还有一些人则把它看作文化中的一个确定的部分。在我们看来，哲学并不存在；不管人们以何种形式对它进行研究，这个科学的影子和人类的心腹谋士^①只是一种三位一体的抽象。实际上有着几种哲学。或者确切地说——因为你再也不会同时找到一种活的哲学——在某些十分确定的情况下，一种哲学的构成是用来表达社会的总体运动；只要这种哲学还活着，它就是同时代人的文化领域。这个令人困惑的客体是同时以一些极其不同的样态出现的，并不断对这些样态进行统一。

哲学首先是“上升的”阶级意识到自我的一种方式；^②这种意识可以是清晰的或模糊的，间接的或直接的；在穿袍贵族和商业资

① 原文为 *eminence grise* (灰衣主教)，指法国红衣主教黎塞留的亲信约瑟夫神父 (1577—1638)。——译者注

② 如果说我在这里不提到在其工作中被具体化和被发现的那个人，那是因为一个时代的哲学远远超出了——不管哲学家如何伟大——赋予它最初形态的哲学家。但是，与此相反，我们将会看到，对那些特殊学的研究和对各种哲学真正深入的研究是不可分隔的。笛卡尔主义阐明了时代，并把笛卡尔置于分析理性的总体发展之中；从这点出发，作为人和哲学家的笛卡尔在十八世纪中叶之前就已阐明了新的合理性的历史 (因而也是特殊的) 意义。——作者注

本主义的时代里,是由法学家、商人和银行家组成的资产阶级通过笛卡尔主义对自己的认识;一百五十年之后,在工业化的初级阶段,由工厂主人、工程师和科学家组成的资产阶级在康德主义向它提出的博学者形象中模糊地发现了自己。

但是,这面镜子要真正成为哲学的镜子,就应该显示为当代知识整体化:哲学家遵照某些表达出上升阶级对自己的时代和世界采取的态度和方法的指导模式,对所有的知识进行统一。其后,当这种知识的各个部分逐一因启蒙运动的发展而被怀疑和否定之后,总体仍然是一种未分化的内容:这些被否定、几乎难以理解的知识在被一些原则联系在一起之后,反过来也把这些原则联系在一起。哲学客体在被归结为最简单的形式之后,在“客观精神”中仍将以指出一种无限任务的调节性理念的形式出现;这样,今天在我们这里谈论“康德的理念”,在德国人那里则谈论费希特(J. Fichte)的世界观。这是因为一种哲学在十分敏锐有力之时,绝不会表现为一种惰性物,不会表现为知识的已经终结的消极统一;它产生于社会运动,本身就是运动,并影响着未来;这种具体的整体化同时是把统一继续进行到底的抽象计划;在这一方面,哲学的特点是一种研究和解释的方法;它对自己和它未来发展的信心只会再现拥有它的阶级的自信心。任何哲学都是实践的,即使是起初表现为极度沉思性质的哲学也是如此;方法是一种社会的和政治的武器:那些伟大的笛卡尔主义者去世之后,他们分析和批判的理性主义却断续存在;产生于斗争的理性主义重新回到斗争之中,以便将它阐明;当资产阶级在暗中破坏旧制度的机构时,理性主义则在

攻击企图为这些机构辩解的陈旧意义。^①然后,理性主义帮助了自由主义,并把一种学说赋予企图实现摧毁性行动的无产阶级。

这样,只要产生哲学、负载着哲学性并被哲学阐明的实践(praxis)仍然生气勃勃,哲学就依然有效。但是,它发生了变化,失去了它的独特性和它原来的、时代性的内容,原因是它逐渐渗透到群众之中,以便在群众中、并通过群众成为一种集体的解放工具。这样,笛卡尔主义在十八世纪以两种不可分离、相互补充的面貌出现:一方面,它作为理性的理念(Idee de la raison)和分析的方法,启发了霍尔巴赫(P. Holbach)、爱尔维修(C. Helvetius)、狄德罗(D. Diderot)乃至卢梭(J. J. Rousseau),而人们认为反宗教的抨击文章和机械唯物主义(matérialisme mécaniste)都起源于笛卡尔主义;另一方面,它进入隐匿状态,并制约着第三等级(Tiers État)的态度;在每个人中,普遍的和分析的理性以“自发”的形式隐藏起来并重新出现;这说明,被压迫者对压迫者的直接回答将是批判的。这种抽象的反抗要比法国大革命和武装起义早几年。但是,武装的、有领导的暴力将打倒已在理性中解体的特权。事情发展到如此地步,以致哲学精神超越了资产阶级的范围,渗透到民众之中。这是法国资产阶级自以为是普遍的阶级的时候:它的哲学的渗透使它能够掩盖开始使第三等级分裂的斗争,并为一切革命阶级找到共同语言和共同的行动。

如果哲学应该同时成为知识的整体化、方法、调节性的理念、进攻的武器和语言的共同体,如果这种“世界观”也是对那些被蛀

① 以笛卡尔主义为例,“哲学”的作用仍然是否定的,它进行清除和摧毁,并通过封建制度的无限复杂和本位主义来隐约显示资产阶级所有制的抽象的普遍性。但在其他情况下,当社会的斗争具有其他形式的时候,理性的贡献就可能是肯定的。——作者注

蚀的社会进行加工的一种工具,如果一个人或一群人的这种特殊观念成为文化的本质,有时则成为整个阶级的本质,那么十分清楚,哲学创造的时代是罕见的。在十七世纪后和二十世纪之间,我看有三个时代可以称为著名的时代:笛卡尔和洛克的时代、康德和黑格尔的时代以及马克思的时代。这三种哲学依次成为任何特殊思想的土壤和任何文化的前景,只要它们表达的历史时代未被超越,它们就不会被超越。我常常看到,一种“反马克思主义的”论据只是马克思主义以前的一种观念的表面更新。对马克思主义的一种所谓的超越,在最坏的情况下是回到马克思主义以前的时代,在最好的情况下则是重新发现一种已包含在人们自以为超越的哲学中的思想。至于“修正主义”(révisionnisme),它是显而易见的或是荒谬的;无需让一种活的哲学去重新适应世界的进程;它会通过千百种首创性的特殊探求,自己去适应世界的进程,因为它和社会的运动是一回事。那些自以为是自己先辈最忠实的代言人们,虽说有良好的愿望,但还是在改变他们只想重复的那些思想;那些方法在改变,因为人们把它们应用于一些新的客体。如果哲学的这种运动不再存在,就会出现下列两种情况中的一种:它或者已经死去,或者处于“危机之中”。在第一种情况下,不是要修复而是要抛弃一座已经毁坏的大厦;在第二种情况下,“哲学的危机”是一种社会危机的特殊表现,它的墨守成规是由使社会分裂的那些矛盾来决定的。因此,一些“专家”进行的一种所谓的“修正”只是一种空想的、无实际意义的故弄玄虚;这是历史的运动本身,这是人们在各方面和在人类活动的各个层次上的斗争,人类活动的各个层次将会释放出被囚禁的思想,并使它达到充分的发展。

那些追寻伟大的繁荣、担负着整理体系或用新的方法来征服还不大熟悉的领域的智者们使理论具有实际功能,他们像使用工具那样来使用这些功能,以便从事摧毁和建设;这些人不应被称作

哲学家。他们开发这个领域,对它进行清查,在上面建造几幢楼房,甚至会在其中作某些局部的改变,但他们仍然从那些伟大死者的活思想中吸取养料。这种思想得到前进中的群众的支持,构成了他们的文化环境和他们的未来,决定了他们的研究乃至他们的“创造”的范围。我建议将与此有关的人们称为“观念学家”。既然我应该谈论存在主义,人们就会理解,我是把它看作一种意识形态;这是一种在知识的边缘寄生的体系,开始时反对知识,现在却企图同知识融为一体。为了使大家更清楚地理解它现在的雄心和它的功能,就要向后倒退,回到基尔凯郭尔(S. Kierkegaard)^①的时代。

哲学上规模最大的整体化是黑格尔的学说。知识在他的学说中上升到最显要的地位:知识不仅对准外部的存在,而且把这种存在并入自身,并在自身中将它解体;精神不断具体化、异化和复原,它通过自己的历史而达到实在化。人被外在化,并消失在事物之中,但哲学家的绝对知识超越任何异化。这样,我们的分裂和成为我们不幸的矛盾是一些为了被超越而提出的契机(moments),我们不仅仅是学者,看来我们是在精神上意识到自我的胜利之中被认识了;知识通过我们,在使我们解体之前给我们定位,我们在活着时便同最后整体化融为一体;这样,一种悲惨的经验、一种导致死亡的痛苦的纯粹体验被一种体系作为应该通过中项的非常抽

^① 基尔凯郭尔(1813—1855),丹麦神学家、思想家,被认为是存在主义的创始者之一。——译者注

象的规定性,作为通向唯一真正具体的、抽象的过渡来吸收。^①

在黑格尔面前,基尔凯郭尔看来无足轻重,他确实不是一位哲学家;另外,他自己就曾拒绝这一称号。实际上,他是一个不想把自己封闭在这一体系中的基督教徒,他为了反对黑格尔的“理智主义”(intellectualisme),就不断肯定实际体验的不可还原性和特殊性。正如让·瓦尔(Jean Wahl)^②指出的那样,一个黑格尔学说的信徒无疑会吸收这种浪漫的意识,并遇到“不幸的意识”(conscience malheureuse),即已被超越、其主要特点已被认识的契机;但是,基尔凯郭尔否定的正是这种客观的知识:对他来说,对不幸的意识的超越仍然纯粹是口头的。存在的人不会被一个理念体系

① 毫无疑问,我们可以把黑格尔拉向存在主义一边,伊波利特(J. Hyppolite)在《论马克思和黑格尔》(Études sur Marx et Hegel)一书中所作的这种努力是有一定成绩的。第一个表明“存在着这样一种表象的实在”的难道不是黑格尔?他的泛逻辑主义(panlogicisme)是否带有一种泛悲剧主义?人们能否理所当然地写道,对于黑格尔来说,“那些存在在它们产生的历史中运转起来,而历史作为具体的普遍性,则评价并超越那些存在”?要做到这一点十分容易,但问题不在这里:基尔凯郭尔和黑格尔的对立,是因为对后者来说,一种生活的悲剧性总是被超越的。体验在知识中消失。黑格尔对我们谈论奴隶和他对死亡的恐惧。但是,这种死亡在被感觉之后,成为认识的普通客体和一种本身被超越的变化契机。在基尔凯郭尔看来,黑格尔谈论的“死亡的自由”或正确地描写信仰的某些方面都并不重要;他指责黑格尔学说忽视被体验的经验的不可超越的不透明性(indépassable opacité)。意见分歧不在概念的层次上,甚至主要不是在概念的层次上,而是在对知识的批判和它的意义的界限的层次上。例如,黑格尔十分强调生命和意识的统一和对立,这是完全正确的。但是,同样正确的是,从整体的角度来看,这些都被认为是不完备性。或者用现代符号学(séméiologie)的语言来说:对于黑格尔来说,能指(Signifiant)(在历史的某个时刻)是精神的运动(它将构成为能指-所指和所指-能指,也就是绝对-主体);所指(Signé)是活着的人和他的对象化;对于基尔凯郭尔来说,人是能指;他自己产生意义,任何意义都不是从外部来对准他(亚伯拉罕[Abraham]不知道他是否是亚伯拉罕;他永远不是所指(即使是被上帝所指):——作者注

② 瓦尔(1888—1974),法国哲学家,存在哲学派的主要历史学家之一。——译者注

所吸收；不管人们对痛苦能说什么和想些什么，它都避开了知识，因为它是在自己之中，为了它自己而被忍受的，因为知识仍然无力改变它。“哲学家建造一座理念的宫殿，却住在一所茅屋里。”当然，基尔凯郭尔想要捍卫的是宗教；黑格尔不希望基督教会被超越，但他通过这一点把基督教变成了人类存在的最崇高的契机，相反，基尔凯郭尔强调了神圣的超验性；在人和上帝之间，他设置了无限的距离，上帝的存在不能是一种客观知识的研究客体，而是一种主观信仰的对象。这种信仰有力量，被人自发地肯定，所以绝不会归结为一种可以超越、可以分类的契机，绝不会归结为一种认识。因此，他终于要求用特殊的纯主观性来反对本质的客观普遍性，用现时生活严格的和狂热的不妥协性来反对任何现实的平静中介，用不顾公愤而固执地表现自己的信仰来反对科学的明显性。他到处寻找武器，以便逃避可怕的“中介”(médiation)；他在自身之中发现了对立、犹豫不决和不能被超越的模棱两可：悖论、含糊不清、断断续续、两难推理等。在所有这些分裂中，黑格尔也许只会看到正在形成或正在发展的矛盾；但是基尔凯郭尔指责他的正是这一点：在意识到它们之前，那位耶拿(Iéna)大学的哲学家准会把它们看作断章取义的理念。实际上，主观的生命由于是被体验的，所以永远不能成为一种知识的客体；它基本上不能被认识，教徒和超验性的关系不能用超越(dépassement)的形式来理解。这种自以为在反对任何狭隘的和无限深邃的哲学中表现出来的内在性，这种在言语之外作为每个人在他人和上帝面前进行的个人冒险而被重新发现的主观性，就是基尔凯郭尔所说的存在(existence)。

大家看到，基尔凯郭尔和黑格尔是不可分离的，这种对任何体系的粗暴否定，只能在一个完全由黑格尔学说控制的文化场域中产生。那个丹麦人感到自己被概念和历史弄得走投无路，就要捍卫自己的生命，这是基督教浪漫主义对信仰的理性主义人道化作出

的反应。以主观主义的名义来抛弃这个事业则显得太轻而易举了：如果重新处在那个时代的范围之中，那就必须指出，基尔凯郭尔反对黑格尔是有道理的，就像黑格尔反对基尔凯郭尔是有道理的一样。黑格尔是有道理的：耶拿的哲学家不像丹麦的观念学者那样，坚持一些最终同空洞的主观性联系在一起的、一成不变的、贫乏的悖论，而是用自己的概念来对准真正的具体事物，而中介总是表现为一种充实。基尔凯郭尔是有道理的：人们的痛苦、需要、激情和辛劳是一些不能被知识超越和改变的原始实在；当然，他的宗教主观主义可以理所当然地被看作唯心主义的顶点，但同黑格尔相比，他向现实主义前进了一步，因为他首先坚持其某种实在的事物对思想的不可还原性和它的优先性。在我们这里，有一些心理学家和精神病科医生^①把我们内心生活的某些演变看作是它对自己作用的结果。从这个意义上说，基尔凯郭尔的存在是我们内心生命的作用——被战胜和不断产生的反抗、不断更新的努力、被克服的绝望、暂时的失败和暂时的胜利——因为这种作用直接同理智的认识相对立。齐克果也许是第一个在反对黑格尔时依靠黑格尔而提出实在的事物和知识的不可通约性(incommensurabilité)。这种不可通约性的根源可能是一种保守的非理性主义，同样，这也是人们可以用来理解这位观念学者的方式之一。但是，它也可以被理解为绝对唯心主义的死亡；并非是理念改变了人，光有了解一种激情的原因还不足以使它消除，还必须去体验它，用其他激情同它进行对照，顽强地同它进行斗争，总之，是對自己产生作用。

令人惊讶的是马克思主义者也同样地指责黑格尔，尽管是出于一种完全不同的角度。确实，在马克思看来，黑格尔把对象化(objectivation)和异化(aliénation)混淆起来，前者是人在宇宙中

① 参见拉加施(D. Lagache)：《哀悼的作用》(Le Travail du deuil)。——作者注

简单的外在化(exteriorisation),后者则使他的外在化转而反对人。如果就其本身来理解——马克思曾多次强调指出这一点——对象化将是一种充分的发展,它将使不断产生自己的生命并在改变自然的过程中改变自己的人能够“在他创造的一个世界中凝视自己”。任何辩证的魔术都不能从中变出异化:因为这不是一种概念的游戏,而是真正的历史:“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转变的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构,即有法律的和政治的上层建筑竖立其上,并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。”^①然而,在我们历史的现阶段,生产力同生产关系发生了冲突,创造性劳动被异化,人不能在自己的产品中看出自己的特点,他那艰难的劳动在他看来是一种敌对的力量。既然异化突然成为这种冲突的结果,这就是一种历史的、完全不能归结为理念的现实:要使人从中解放出来,要使他们的劳动成为他们自己的纯粹对象化,光有“意识自省”是不够的,还要有物质的劳动和革命的实践。马克思写道:“我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据,同样,我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据。”^②他在写这段话时,强调了行动(劳动和社会实践)对知识的优先以及它们的异质性。他也肯定这种人类的事实不能归结为认识,这个事实应该体验自己和产生自己,只是他没有把这个事实同清教徒般的和被愚弄的小资产阶级空洞的主观性混为一谈:他把它变成哲学整体化的直接主题,他研究的中心是具体的人,这种人同时由他的需要、他生存的条件

① 《政治经济学批判》(Critique de l' Economie politique)(1859)(序言)。

② 《政治经济学批判》(序言)(1859)。(参见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第9页。——译者注)