



世纪前沿

Marxismes Imaginaires
D'une sainte famille à l'autre

[法] 雷蒙·阿隆 著

Raymond Aron

姜志辉 译

想象的马克思主义

从一个神圣家族到 另一个神圣家族

上海世纪出版集团

想象的马克思主义

从一个神圣家族到另一个神圣家族

[法] 雷蒙·阿隆 著 姜志辉 译

世纪出版集团 上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

想象的马克思主义:从一个神圣家族到另一个神圣家族/法阿隆(Aron, R.)著;姜志辉译. —上海:上海译文出版社,2007.8

(世纪人文系列丛书)

书名原文: Marxismes imaginaires; D'une sainte famille à L'autre

ISBN 978—7—5327—4331—5

I. 想... II. ①阿...②姜... III. 马克思主义—研究
IV. A81

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第090452号

图字:09—2006—754号

本书中文简体字专有版权归本社独家所有,非经本社同意不得连载、摘编或复制
如有质量问题,请与承印厂质量科联系。T:021—56135113

特约编辑 张逸婧 张尧均

责任编辑 袁雅琴

装帧设计 陆智昌

想象的马克思主义

——从一个神圣家族到另一个神圣家族

[法]雷蒙·阿隆 著

姜志辉 译

出版 世纪出版股份有限公司 上海译文出版社
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc www.yiwen.com.cn)

发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印刷 上海商务联西印刷有限公司

开本 635×965mm 1/16

印张 13.75

插页 4

字数 158 000

版次 2007年8月第1版

印次 2007年8月第1次印刷

ISBN 978—7—5327—4331—5/B·271

定价 23.00元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
何元龙	张文杰	张晓敏	张跃进	李伟国	李远涛
李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德	金良年	施宏俊
胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义	郭志坤	曹维劲
渠敬东	潘 涛				

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

想象的马克思主义

导 论

去年，在《评论》丛书，我发表了本书最后一个部分的三篇文章：当让-保罗·萨特拒绝接受诺贝尔文学奖的时候，在皮埃尔·布里松的请求下，我为《费加罗文学报》撰写的一篇文章；关于路易·阿尔都塞的结构主义或伪结构主义马克思主义的论文；最后，值纪念卡尔·马克思诞辰 150 周年之际，在联合国教科文组织宣读的一篇报告。

尽管本集子仍然取名为《想象的马克思主义》，但本书第一部分包含了另外三篇文章：1946 年撰写的《马克思主义和存在主义》，1956 年撰写的《辩证法的冒险和挫折》和《狂热、谨慎和信仰》。

一些读者指责我的这些研究和论战攻击性太强，有时语气轻蔑。这些读者中有些人的好意给我带来的帮助恰恰能使我检讨自己的错误，并承认他们的批评言之有理。为什么要否认呢？求知的热情推动了两个神圣家族的马克思主义者，即存在主义的马克思主义者和结构主义的马克思主义者之间的对话。我的对手们给予我的侮辱为这些意气用事的文章带有的也许有些尖刻的语气提供了一种解释，虽然这样做缺乏根据。

*

长期以来，我为什么先是与我的青年时代的朋友，存在主义者，后来与新一代的马克思主义者由于不同的语言和理论框架而相互对立，又由于原则上的左倾、口头上的革命主义和不屑于对事实作琐碎而必要的研究而相互接近，持续进行一种毫无希望和毫无出路的对话呢？

我并不以为，针对两个神圣家族的时而公开、时而隐蔽的论战的动机，或至少可以说，主要动机，是政治介入。毕竟，《辩证理性批判》和《读〈资本论〉》都不是面向大众的；这些著作不是为了动员和招募活动分子或同情分子，而是为了满足少数人的需要。用帕累托的话来说，这些著作是偏流，它们不能改变沉积物，它们仅仅使态度或赞成意见变得合理：它们并不激发态度或赞成意见。同样，我的论证也是如此，不管它们是合理的还是不合理的，是正确的还是错误的，都不打算对暗中的或非暗中的说服产生任何实际作用。也许，我最好应该写一部关于马克思主义的著作，这是我近40年以来一直打算撰写的著作，而不是把组成这部著作的东西分散在一些批判性评论中。但是，哲学的兴趣激励我继续同巴黎左派中的各种当代敌对派别进行争论，对此，我丝毫没有怀疑。

在德国，自1931年以来，在对马克思主义的思考中，我开始了自己的学术生涯；我想批判自己那明显的“左派”观点和信念，因为我认为它们是天真的，受到环境的影响，其基础只不过是自发的偏爱，或体验到的、但没有被证实的反感。这种批判首先是在马克思的马克思主义所打开的前景和现代社会的发展之间进行一种比较，然后是对在历史和历史学家之间，在社会和解释社会的人之间，在制度的历史性和人的历史性之间关系的认识。在这个意义上，和我的青年时代的朋友一样，我也从来没有把哲学和政治、思想和介入割裂开来，但是，我比他们花费更多的时间来研究经济和社会机制。在这个意义上，我认为，我比他们更忠于马克思的启示。马克思一旦确定了自己的原则，就把他的主要精力和时间用于撰写《资本论》，致力于研究资本主义制度的社会经济。在《神圣家族》中，马克思嘲笑青年黑格尔派，因为他们以巴黎的存在主义者或结构主义者（或伪结构主义者）的方式，用概念的推理来代替对事实和原因的研究。

在30年代初，当大萧条肆虐欧洲社会的时候，资本家对自己的前途产生怀疑，有时不得不屈服于似乎是马克思预言的兑现所得出的定

论。当然，非马克思主义者从期待灾难的乐观主义（l'optimisme catastrophique）中没有抓住乐观主义（后资本主义制度或计划经济的乐观描述），而是倾向于突变论。我并没有对即将来临的灾难视而不见，相反，随着国家社会主义势力的膨胀，我预感到灾难的降临，但是，我不能把时代的事件成功地纳入经典马克思主义的框架，即恩格斯和第二国际的框架中。

所谓的资本主义制度，也就是用生产资料私有制和（或）市场机制来定义的资本主义制度，并没有导致人民群众的贫困化，并没有使社会分裂为极少数的剥削者和绝大多数的被剥削者。尽管频繁受到萧条的侵袭，因创造性破坏而动摇，但资本主义制度并没有挖掘自己的坟墓。当经济危机肆虐资本主义制度的国家时，人民群众，不管无产阶级与否，并非必然地归附以工人阶级自居的政党。在1914年，莱茵河两边的无产者，并没有比社会的其他阶级表现出更少的爱国主义或战斗意志。在30年代初，国家又一次战胜革命，或者也可用另一种方式说，革命的希望体现在一个使国家神圣化的政党中。

这些事实向我指出的一种历史观不同于经典马克思主义或列宁主义的历史观。在我看来，无论某种形式的资本主义制度，还是由所有资本主义国家构成的整体，都不可还原为一个主要原因或类似于一个历史动力的统一体。1914年的战争和法西斯主义，都不是按照一种不可避免的决定论源于已经变成恶魔和无恶不作的资本主义。在资本主义之前，人类划分为各个主权国家，在资本主义之后，这种划分仍将继续有效。更有甚者，随着社会主义实行生产资料国家所有制和国家管理，在与其他政治单位相独立的意愿和人民群众对民族或国家的依附的双重意义上，社会主义不可避免地强化国家主义。社会主义——我在第二次世界大战之前就问自己——不都是必然地具有国家性质吗？不过，这种说法并不是意味着社会主义将导致国家社会主义。

在第二次世界大战之后，我重新对马克思主义的模式和现代社会的发展进行这种比较——这种比较受到多少带有马克思主义色彩的方法的

启发，如果把马克斯·韦伯和约瑟夫·熊彼特的方法算作马克思的后继者的话。柯林·克拉克在《经济增长的条件》中最早阐述的发展理论，西欧经济的复兴，关于苏联和欧洲的最深刻认识，在1945年和1965年之间的事件和思想，激励我思考正在进行中的历史和公民的介入。

在欧洲，法西斯主义不复存在：自由民主制度不再受到法西斯主义和共产主义的合力攻击。旧大陆分为两个阵营，苏联社会主义的阵营和资本主义或多元民主制度的阵营。因此，政治形势完全不同于我在批判马克思主义和我自己的“左派”信念时的政治形势。但是，这种批判把我引向的哲学则仍然是相同的。由于我对正在进行中的历史没有一种综合的看法，所以我自认为一切政治介入都具有一种自由的和冒险的性质。历史发展不会自行成为一个秩序井然的整体：在当代人的经验中，历史发展分为各种系列，人们对它的评价是相互矛盾的。没有一种制度同时实现了我们所憧憬的一切东西和我们所信奉的所有价值。在30年代，我几乎绝望地看到法兰西民族的衰败和民主制度的堕落；我有时间问自己：是否应该在拯救祖国和维护自由之间作出选择？

这种哲学和政治态度，在1938年出版的《历史哲学导论》中以一种无用的悲怆方式表达出来，并自称是理性主义的。但是，启发了这种态度的理性主义，这种分析的或科学的理性主义，却无视历史的理性，即主体和客体之间、人和人的创造物之间的和解。然而，惟有这种和解——历史或史前史的终结——才能为我们的选择提供一种终极真理的承认和保证。既然不知道将来，如何能断定历史会服从一种“整体的”理性，而历史的创造者在不自觉的情况下制造着其中那些无情的、残酷的或美好的停滞？

这种双重的比较——在马克思主义和我们的时代之间、在历史发展和历史人类之间的比较——促使我与让-保罗·萨特和莫里斯·梅洛-庞蒂进行对话，原因很简单：他们也在1945年之后（在战争之前，他们都对政治中的哲学问题没有兴趣），以自那时起被称之为存在主义的东西为出发点思考同样的主题。不过，他们得出了截然不同的结论。

尽管从政治上说，让-保罗·萨特和莫里斯·梅洛-庞蒂的立场是多变的，而且并不总是互相吻合，但他们都致力于以存在主义为出发点重新发现马克思主义。也许，更确切地说，他们旨在把马克思主义建立在存在主义的基础上，把一种哲学尊严给予他们的政治决定。我指责的不是让-保罗·萨特和莫里斯·梅洛-庞蒂的立场，尽管我认为他们的立场与他们自身的价值相比是不合理的，虽然并非不相称的（萨特，违心的道德家，从来不尊重他的对手），我指责的是他们对个人的政治介入的论证，因为这在我看来是武断的。梅洛-庞蒂在他撰写《人道主义与恐怖》的时候，萨特从1945年到现在，始终把他们的政治介入和他们的哲学联系在一起，即使他们的政治介入并非源于他们的哲学。

从1945年到1956年（从赫鲁晓夫在苏联共产党第二十次代表大会上作报告的时间算起）期间，法国知识分子、共产党人、或多或少持同情态度的非共产党人、反共分子之间争论的焦点在哪里？共产党人追随党的路线，而党的路线本身遵循莫斯科的指示。依照不同的场合，共产党人有时向愤怒的人民群众宣布，“客观上”与资本主义和帝国主义合作的人，如萨特和他的朋友们，都是“进步分子”或“同路人”，有时则完全相反，他们并非毫无保留地把这些人当作和平和民主的战士。

在萨特和梅洛-庞蒂那里，他们始终没有背离他们的反-反共产主义，始终没有加入共产党，在各种态度之间犹豫不决。1947年，萨特打算在不可能被自由的头脑所接受的共产主义和因为资产阶级化和过于平庸而不能满足革命愿望的社会主义之间建立一个联盟。由于这个联盟失败了，他靠向他在附属组织中与之合作的共产党。莫里斯·梅洛-庞蒂始终不参加政党，但是，在《人道主义与恐怖》中，他承认共产主义事业的历史优先权——几年之后，在朝鲜战争和对自己的哲学的重新质疑之后，他在《辩证法的冒险》中拒绝给予共产主义事业的这种历史优先权。

社会学家自然而然地从这些犹豫中，从这些半参与和这些半决裂中得出了一种简单的解释。这些思想家——他们的思想和法国的衰落阻止他们赞同资产阶级民主，而共产主义意识形态的专制主义又把他们搁在一边——试图在不同于斯大林时代或赫鲁晓夫时代的苏联共产主义的一种共产主义中寻找他们梦想中的祖国。在冷战时期，这些没有祖国的知识分子不加入两个阵营中的任何一个阵营，不知疲倦地谈论他们的弃权态度的细微差别。

那么，法国存在主义者把“共产主义事业的历史优先权”建立在哪些论据上呢？我们在《人道主义与恐怖》和萨特的文章中找到的第一个论据涉及到自称为马克思列宁主义的历史运动的意向（intention）。无论如何，这个运动是由一个全面解放计划推动的，而在某种程度上，其他政党则对改革能加以改善、但不能彻底加以改变的秩序中的不公正听之任之。这个论据颠倒了马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中的一个著名论点。如果说应该根据社会的实际情况，而不是根据社会所宣称的东西来判断社会，那么为什么用共产主义事业所追求的目的，而不是用共产主义事业至少在目前所产生的制度来定义共产主义事业呢？

如果根据与第一个论证相似的第二个论证，那么共产主义事业的失败就意味着历史理性本身的失败。但是，如果假定人类历史应该有一个终结，那么，最重要的经验为什么在 20 世纪中叶发生，在一个无任何东西能配得上这个崇高任务的国家中？

梅洛-庞蒂过世时他的这部著作尚未完成，他似乎想远离这些历史和政治争论，以便考察哲学的终极问题，不过，他承认，在政治介入之前，应客观地研究敌对的制度，这种研究有助于为政治介入提供理由。相反，萨特仍然忠实于自己，我们在《辩证理性批判》中找不到喜欢苏维埃制度胜过西方式制度的任何经济、社会或政治的理由。萨特在宣布他效忠于一种连最正宗的马克思列宁主义者也承认其缺陷、但同时也恰当地声明其重要性的理论之后，用几百页的篇幅来撰写关于系列和团

体、意识和整体、实践—惰性和自由的辩证法，这种辩证法与马克思主义，不论与马克思的辩证法还是与马克思列宁主义者的辩证法，没有任何共同之处，在深层次上，它看起来是与本义上的历史辩证法不相容的。只要匮乏继续存在，人类社会就不会屈从于一种静态的和仿佛永恒的辩证法：在实践—惰性中异化，通过行动团体获得解放，从组织到制度然后重新陷入实践—惰性的宿命。如果人类始于反抗，那么人类必然无限期地重新开始一种既不可能成功、也不能被放弃的事业。

人们能理解，马克思列宁主义者在这个新版西西弗神话中没有认出他们的信仰。

*

如果我们遵循历史批判的准则，那么马克思的哲学是“模棱两可的和取之不尽的”，它能包容各种各样看上去可信的解释；但只要我们有权利参照我们的精神世界，而不是参照马克思本人的精神世界来阅读《1844年经济学哲学手稿》或《资本论》，那么这些解释都是可接受的。这些解释包括：康德式的马克思主义，如果人们把社会主义当作道德意识在面对资本主义现实时提出的一个目的；可追溯到《精神现象学》而不仅仅是《法哲学原理》的黑格尔化的马克思主义；来自阐述自然辩证法的《反杜林论》的唯科学主义的马克思主义。所有这些马克思主义都以人道主义自居，前提是把这个含糊不清的词语理解为“在人看来，人是最高存在物”，以及社会主义的抱负是人的实现（不论人的本性或本质是多么不确定）。

1917年的革命导致了在马克思列宁主义和社会民主主义之间，在马克思主义思想的两个具体形式，即苏维埃现实中的具体形式和改良主义政党或资产阶级民主的具体形式之间的分裂。出于在政治上可理解的理由，布尔什维克坚持历史发展（历史规律）的唯科学主义（或客观主义）的理论，和一种不符合这种理论的实践，或可以说，一种彻头彻尾的机会主义的实践。从此以后，赞成或同情苏维埃事业的哲学家根据不同的形势和他们的气质在两种立场之间摇摆：或者重申国家的正统学

说在每一点上所规定的教条；或者在马克思的马克思主义那里，尤其在青年时期的马克思的马克思主义那里寻找其信仰的更灵活版本。卢卡奇的著作《历史与阶级意识》标志着重返马克思主义的黑格尔起源。它包含了在魏玛共和国的社会主义团体和共产主义团体中所进行的意识形态争论的基本主题，在30年代初，青年时期的马克思的著作的出版为争论提供了新的动力。在《历史与阶级意识》中，后来被作者自己抛弃的马克思主义是黑格尔主义的和存在主义的：之所以说是黑格尔主义的，是因为它致力于理解主体和客体的辩证统一，整体内部各种矛盾之间的辩证统一和在克服这些矛盾之前已经意识到它们的阶级的辩证统一；之所以说是存在主义的，是因为它首先关注资本主义制度为人设定的条件，又因为社会关系的物化和人在物之中的异化是现实的特征，因此，它意味着对现实的批判。一些社会民主主义者和一些共产主义者用青年时期的马克思的马克思主义来对抗世界历史的客观决定论，而信仰的捍卫者，第二国际和第三国际的捍卫者则坚持这种决定论。在东欧，最近几年以来，为了反对辩证唯物主义，也可能为了弘扬革命的马克思主义的自由精神，马克思主义者也对青年时期的马克思的存在主义和人道主义著作作出了他们的评论。而布尔什维克从来不接受正统观念的这种精致版本。

从历史上说，法国的存在主义者继承了魏玛共和国的马克思主义者和泛马克思主义者（para-marxistes）。在法国，战后的争论使我想起德国在1930—1933年间的争论。我发现自己再次与存在主义和马克思主义站在共同的立场上：既怀疑个人的命运，也怀疑人类的历史命运。

阿尔都塞属于另一代人，至少从表面上看，他关注截然不同的问题。我之所以对他进行长时间的研究考察，不是因为我想继续与青年时代的朋友对话——哪怕以论战的方式——而是出于好奇。年轻的一代通过使用社会科学中的时髦概念，是否从以前的著作中找出了一个还没有被认识到的马克思，真正的马克思，或者，即使不是真正的马克思，也是这样的一个马克思：一个世纪以来的所有解释者无法克服的困

难奇迹般地消失了？对于这个问题，我给出了一个不会使任何人感到惊讶，尤其不会使阿尔都塞的信徒感到惊讶的否定回答。为什么他们会促使我在35年之后（重新）学习对《资本论》的（重新）阅读？

*

发表在《费加罗文学报》上的文章属于缓和时期的作品。“意识形态的终结”的说法能够在多种意义上来理解，因而获得了一种含糊的认同。巴黎知识分子的各个派别和平共处。以前的同路人为苏维埃制度的民主化辩护，以前的冷战交战国因缓和而感到高兴，尽管或多或少抱有明显的怀疑。哲学模式发生了变化，结构驱逐了实践。

几年以来，在法国，尤其在1968年5月事件之后，历史境况又一次发生了变化。用汤因比的话来说，History is again on the move（历史又继续前进）。工业先进的西方社会是否正在进入一个革命时期？在年轻大学生中，有一个派别，人数虽少，但具有暴力倾向，采纳具有法西斯主义运动特征的方式，以左派思想、国际主义者、极端自由主义者甚至和平主义者自居。但是，这些人还没有找到一种值得作哲学分析的意识形态，以便把他们的愿望或愤怒纳入所谓的理性形式。马尔库塞的《批判理论》追溯到魏玛的德国，但并没有随着时间的流逝而变得完善。被不正当地献祭给马克思主义的傅立叶或普鲁东的重新出现，托洛茨基主义的重新活跃，摆脱了世界历史而没有意识到它自己的虚无的一种马克思主义作为悲壮的象征：各种意识形态混杂在1968年5月的反抗者的狂热言辞中，如何才能弄清这些意识形态的各个方面？

也许，阿尔都塞主义已经代表了倒数第二种想象的马克思主义。继它之后的、最后的想象的马克思主义还没有成形。但是不用怀疑：它会出现的。

在1968年5月之前，法国年轻哲学家的反人道主义与东欧马克思主义者炫耀的人道主义形成一种令人不快的对照。今天，实践以迅速的脚步返回。需要多少时间？在我看来，只有一种预测是万无一失的。和昨天和今天的左派态度一样，明天的左派态度也将用一种马克

想象的马克思主义

思主义的语言来表达。鉴于马尔库塞的马克思主义放弃了无产阶级的革命使命，阿尔都塞的马克思主义放弃了人道主义，哪一个左派分子会认为他的思想与《资本论》作者的思想不相容？

巴黎，1968年11月