

当代欧洲政治思想

IL PENSIERO POLITICO EUROPEO

(1945-1989)

萨尔沃·马斯泰罗内 主编

黄华光 译



社会科学文献出版社

D095
3

96258



200128085

D674/12
当代欧洲政治思想

1945—1989 年

萨尔沃·马斯泰罗内 主编
黄华光 译

社会科学文献出版社

IL PENSIERO POLITICO EUROPEO

1945—1989

a cura di Salvo Mastellone

CENTRO EDITORIALE TOSCANO

1994

据托斯卡纳出版中心 1994 年版译出

著作权合同登记图字:01-96-0874 号

当代欧洲政治思想

1945 - 1989 年

萨尔沃·马斯泰罗内 主编

黄华光 译

责任编辑 乔亚

社会科学文献出版社出版发行

(北京建国门内大街 5 号 邮政编码:100732)

新华书店经销 新世纪印刷厂印刷

850×1168 1/32 开本 8 印张 200 千字

印数 0001—3000

1996 年 7 月第一版

1996 年 7 月第一次印刷

ISBN 7-80050-787-4/D.149 定价:18.20 元

版权所有 翻印必究

DG74/12

A. 阿弗尔杜纳蒂、N. 安托内蒂、R. 巴尔迪、L. 巴齐卡卢博、C. 卡里尼、S. 卡鲁索、D. 科弗朗切斯科、R. 库贝都、P. 德马尔科、M. A. 法尔齐·佩莱格里尼、M. 费拉里、G. 乔尔吉尼、S. 马斯泰罗内、M. 蒙塔纳里、F. 帕巴、E. 比依、A. 皮塔西奥、A. 斯皮尼 编写

前 言

在 1994 年 5 月 14 日于佛罗伦萨大学社会研究系召开的一次会议上，我们一致决定把我们提交给《自第二次世界大战结束至柏林墙倒塌时期的政府形式与政治模式》研讨会的报告改写、汇集成书，定名为《当代欧洲政治思想》（1945—1989 年）。

为此，我们必不可少地对各自的论文进行了集体修改，以便使我们的阐述和批判性思考具有统一的形式。这对我们每个人来说都是一种新的文化经验，但我们希望这一体验是有益的，其目的是为了向读者提供一幅关于欧洲 20 世纪下半叶政治思想和学说主张发展方向的、虽然是大略的、但却是合乎逻辑的图案。

作 者

目 录

前言

第一部分 从敌对结束到柏林墙

- 第一章：美—苏两极主义与欧洲文化
(萨尔沃·马斯泰罗内) (3)
- 第二章：雷蒙·阿隆：民主与极权主义
(迪诺·科弗朗切斯科) (17)
- 第三章：E. 沃格林：东方与西方
(皮埃特罗·德马尔科) (36)

第二部分 寻找一种欧洲政治模式 (英国与法国)

- 第四章：哈耶克和自由立宪主义
(拉依蒙多·库贝都) (51)
- 第五章：过去的传统：迈克尔·奥克肖特
(乔万尼·乔尔吉尼) (65)
- 第六章：卡尔·波普尔的“开放的社会”
(里塔·巴尔迪) (75)
- 第七章：贝林：个人与政府
(马尔可·费拉里) (85)
- 第八章：达伦多夫与社会系统
(塞尔焦·卡卢索) (97)
- 第九章：迪韦尔热和法国的总统制
(卡尔洛·卡里尼) (112)

第三部分 西欧的政治学说方向

- 第十章：后期克罗齐的自由主义
(马尔切洛·蒙塔纳里) (129)
- 第十一章：斯图尔佐与立宪问题
(尼科拉·安托内蒂) (140)
- 第十二章：战后至 80 年代的意大利葛兰西主义
(弗朗卡·帕巴) (151)
- 第十三章：萨特和梅洛-庞蒂的“承担义务”
的存在主义 (安德莱阿·斯皮尼) (160)
- 第十四章：对当代社会的批判：马克斯·霍克海默
(马丽亚·安托涅塔·F·佩莱格里尼) ... (179)
- 第十五章：汉娜·阿伦特：“城邦”的目的
(拉乌拉·巴齐卡卢博) (190)
- 第十六章：阿尔蒂埃罗·斯皮奈利和联邦主义
(埃鲁杰罗·比依) (201)

第四部分 一党制度在东欧的终结

- 第十七章：反抗苏联制度的反对派
(萨尔沃·马斯泰罗内) (215)
- 第十八章：苏联模式与意大利共产党
(亚历山德罗·阿弗尔杜纳蒂) (221)
- 第十九章：东欧社会主义的失败
(阿尔曼多·皮塔西奥) (231)

第一部分

从敌对结束到柏林墙

第一章

美—苏两极主义和欧洲文化

1939年9月1日，德国军队在希特勒的命令下入侵波兰，第二次世界大战由此爆发。在此几天之前的8月23日，德国与苏联事先签署了一项协议。战争爆发后，俄国军队于9月17日侵入波兰东部，并威胁到拉脱维亚、爱沙尼亚、立陶宛和芬兰的领土完整。由于法国和英国作出对德宣战的回答，因此看上去似乎是一党集权的强有力的政治制度与多元的软弱议会民主制度发生了冲突。这种意识形态上的解释由于1940年6月10日法西斯意大利对法国和美国宣战而得到证实。

1941年6月22日，德国对苏联宣战，并入侵俄国领土。这导致了莫斯科与柏林关系的破裂，以及美国政府与苏联政府的靠拢。美国总统罗斯福在与英国首相丘吉尔的一项联合声明中公开谴责了“纳粹主义独裁”，并希望在未来的和平前景中建立一个以自由民主为基础的更美好的世界（见《大西洋宪章》，1941年8月14日）。在这一原则宣言中，当时尚处于中立地位的美国力图使人民的自决权得到尊重，促进国家间的经济合作，确保各国人民的社会进步，避免诉诸武力。

在德国侵略苏联和希特勒对美国宣战（1941年12月11日）之后，1942年1月1日在华盛顿签署了针对德、意、日三大同盟国的联合国宣言：美国、苏联以及其他许多国家保证把大西洋宪章的原则作为国际政治生活的指南。因此，反对希特勒政府和墨

索里尼政府的战争也成为反对纳粹主义、反对法西斯主义、反对极权主义、反对独裁和反对种族主义的思想斗争。

在1942年1月至德国无条件投降（1945年5月8日）的这段时期内，资本主义制度和集权主义制度之间的意识形态差异很少被人们所强调，人们突出谈论的是把世界从纳粹主义政权下解放出来的思想价值。欧洲各国的抵抗运动反对的是实行流放、集中营、就地正法的纳粹—法西斯政权的压迫。欧洲各国共产党遵照大西洋宪章的各点精神，重新恢复了反法西斯主义的政治活动。

然而，特别是当战争接近结束的时候，那些为逃避法西斯和共产党的迫害而被迫走上流亡道路的欧洲知识分子却在美国有力地重申，美国的民主制度与在德国及苏联采用的一党独裁制度截然不同。在1945年由哈佛大学出版社出版的《法律与国家总论》中，凯尔森写道：“在最近的时期内，出现了一种布尔什维克主义和法西斯主义的政党专政的新的独裁形式。在俄国，这种新形式是第一次世界大战之后发生的社会主义革命的一种产物，其思想基础是马克思主义关于阶级斗争和无产阶级专政的理论。实际上，这种专政已经变成代表着无产阶级利益、反对其他所有政党（包括无产阶级政党）的那个党的一党专政。‘布尔什维克主义’一词最初只是用于在俄国实施这种专政的政党，但后来已用于确指一种政府类型。在意大利，法西斯党是一个中产阶级的政党，它是通过反对无产阶级政党的斗争而登上独裁地位的。‘法西斯主义’一词与‘布尔什维克主义’一词一样，被用于确指一种政府类型，即中产阶级政党的独裁。德国的纳粹主义国家也属于这种类型。在一党的独裁中，执政党本身就具有专制的特点。它的党员要服从党的首领的绝对统治权。在一党独裁中，言论、新闻自由以及任何其他政治自由完全受到压制。任何人都不能表示与该党所接受的主张相左的看法，否则就会危及到自己的财产、自由和生命。在一党独裁中，选举的唯一目的就是掩盖独裁的现实。即便是经济活动，也是以专断的方式调节的。因此，这几种政党独裁方式也

就被定名为‘极权’国家”（见《法律与国家总论》1952年米兰意大利文版第306—308页）。

凯尔森的《法律与国家总论》被某些学者解释为围绕“国家一般学说”而展开的长达20多年之久的那场讨论的结论。在凯尔森看来，法具有自身的自主性，不能与社会和政治的需要相混淆；司法准则与自然法不同，它实际上是以一种法律制度为基础的。凯尔森想要强调的是党治国家与极权国家之间的密切关系以及代表制度与独裁制度之间的深刻不同。他对各种宪法的分类和对各种政府形式的分析掩盖着一个严重的、令人苦恼的问题：在反对希特勒德国的战争结束之后，美国的民主制度能够与苏联的独裁制度和平共存吗？

尽管人们开始重新谈论思想上的差异性，但欧洲在1945—1947年的两年中还是为敌对状态的结束而感到兴奋不已。在当时的报刊或演讲中，人们对抗击纳粹主义的抵抗运动大加赞扬，并声言法西斯主义已被击败，民主获得了胜利。这场战争使欧洲所有国家都卷入其中并造成令人恐惧的大破坏，人们深深渴望进行重建并生活在新的制度当中。这种渴望使和平谈判得以顺利完成，许多责任都被推到昔日的政府身上。目睹了自己政府制度垮台的那些国家的人民，急于通过一部新的宪法重建自己的国家，以便解决政治、社会、经济、道德等诸多方面的问题。卡尔·D. 布拉赫尔在《意识形态的二十世纪》中写道，昔日战争的恐怖印象和未来战争的前景促使人们避免了本世纪前半期所特有的那些重大思想错误和行动错误。对这些错误的大张旗鼓的批驳、对人类尊严的理解、对民主的道德价值的尊重，成了这场战争浩劫带来的积极方面，这些积极方面超越了民族的差异，使各国形成了一种战胜者和战败者都置身其中的根本性的一致（见该书第268页）。然而，当1948年“铁幕”在欧洲降临时，这种幻想与希望便枯萎凋零了。

1948年之后，由于划分为4个占领区的柏林市发生的一系列

事件，由于以波恩为首都的德意志联邦共和国和以东柏林为首都的德意志民主共和国的先后成立，人们已在谈论美国与苏联之间的“冷战”。

1949年4月4日，在华盛顿成立了北大西洋联盟（北约）这一由美国协调、以苏联为假想敌的互助军事机构，自此，“冷战”便宣告开始。如果说美国当时拥有核武器的话，那么苏联则使它的那些在军事上有能力占领西欧的部队处于战争状态。当时双方之间不无相互的恐惧与威胁，人们不断讨论的是两大集团之间紧张关系的升级和相互的“威慑性平衡”。事实上，共产主义在东欧的挺进和西柏林问题导致了同美国站在一起的欧洲国家与同苏联站在一起的欧洲国家之间的分裂。

什么是直至柏林墙倒塌的大约40年的时期内存在于欧洲的“两极主义”呢？“两极主义”实际就是指华盛顿与莫斯科、北大西洋公约与华沙条约之间的国际关系的历史。

在埃尼奥·迪诺尔佛所著的《1918—1992年国际关系史》（1994年巴里版）这一重要著作中，作者用了400多页的巨大篇幅专门叙述了“两极体制”和“两极冲突”。迪诺尔佛认为，在1948年，“欧洲大陆的两个部分已经被完全不同的政府形式和政治制度分离开来”，并指出，随着华沙条约的签署（1955年5月），欧洲分裂为两大集团便正式“固定下来”。

政治思想史学家可以把这种两极主义视为美国和苏联这两种政治制度的意识形态冲突。无论是美国还是苏联，都力图使自己的政治制度具有理想的价值，它们都从历史的角度把自己与美国革命或俄国革命联系起来。从这两场革命中产生出两种不同的思维方式，其中一种把政治生活看作是对个人权利的维护，另一种则把它看作是对社会义务的维护。美国和苏联都认为自己是其他国家为克服战争遗留的复杂问题而应模仿的政治模式。

如果暂且不论这两种理想的政治模式与社会现实之间的关系问题，我们可以断言，由于美国和苏联都想在文化方面为自己的

政治方向进行辩护，因此就导致了两种思想倾向的生成，其中一种坚持个人自由理想，另一种则坚持社会正义的理想。

我在《十九世纪至二十世纪欧洲政治思想史》最后一部分中指出，“1948年以后美国主义与苏联主义之间爆发的政治对抗，集中体现在‘公民福利观’与‘社会革命神话’之间”。公民福利观把个人和物质性质的因素置于首位，而社会革命神话则预计展开深刻的社会改造。作为文化宣传的工具，福利观没有革命神话那样有效，但是革命使公民的生活水平得到改善并让公民享有行动自由了吗？在美国主义的支持者看来，东欧是一个极权主义的、专制独裁的集团。在苏联主义的支持者看来，西欧依然是财阀资本的、资产阶级对劳动者进行剥削的世界。

美国主义和苏联主义是两种极端主义的意识形态。但是不论其背后的政治结构如何，它们二者在外交政策中都按独特的思维方式行事，总是出于内心的恐惧或出于明目张胆的野心而把自己的做法强加于人，以为自己是作为正义的代表在反对邪恶。由一种道德严谨主义所唤起的美国主义确信应该把欧洲人从俄国的极权主义危险中拯救出来，而由一种历史主义信念所激励的苏联主义则认为阶级斗争无处不在，并力求争取无产阶级对资产阶级政权的胜利。美国主义指责由共产党的中央委员会所实施的独裁；苏联主义则指责大金融资本所实行的垄断。

继“热战”而来的是“冷战”，人们一直处于战争状态，而且既不允许中立，也不容忍妥协。当冲突日益尖锐时，似乎除了追随美国或苏联的方针之外别无选择。

在西欧，那些维护自由制度的作家往往被判定为美国政治制度的支持者，也就是说存在一种旨在于在意识形态上争取所有拒绝马克思主义学说的人们的文化争取政策。另一方面，那些相信社会正义价值的政治作家也被巧妙地吸引到抗议示威中来，并且被看作是对社会进行反资本主义革新的理论家。

冷战及其两极主义使所有人都多少卷入其内，而且这种政治

冲突似乎就像是在“右翼”和“左翼”之间进行选择，要想回避这种选择几乎是不可能的。我的这种判断可能是受到我在法国长期居留本身的影响，但马西莫·萨尔瓦多里写道：“我认为，两极主义体现出意大利解放以来的整个历史的特点，人们清楚地知道，从意识形态角度、从社会赞同和国际支持的角度看，天民党和意大利共产党构成了意大利政治制度的根本的两极”（见其《欧洲共产主义与苏联社会主义》，都灵，1978年，第78页）。

美、苏两个大国竭力维护自己的意识形态地位，为此它们使用了从大众传媒到个人策反、从心理压力到各种讹诈的一系列可以使用的手段。它们每一方都重视公众舆论，为对方抹黑并夸耀自己取得的成就。无论是美国还是苏联，都把自己的政治制度说成是“最佳政治秩序”。

美苏之间的意识形态冲突是“两种社会”之间的冲突，因此，作何选择不仅关系到这个或那个政党，而且关系到一个国家的整个论理和社会生活。在反对共产主义的论战中，美国政治制度的支持者们利用的是伦理自由主义的价值，并且指出，政治自由应该与市场自由一同实现。苏联制度的支持者则主张开展反对资本主义的斗争，无产阶级的这种斗争是国际性的，从拉丁美洲到亚洲的全世界劳动者都应反对美国的经济殖民主义。

正如朱塞佩·马马莱拉在《1945年至今的欧洲史》（巴里，1992年）一书中指出的那样，在20世纪后半叶统治欧洲政治舞台的美—苏两极主义是由一系列政治事件编织而成的。但是，这种两极主义的意识形态方面不应被低估。1948年之后，美国方面一再谈论的是自由主义与极权主义的对抗，而苏联方面谈论的则是共产主义与资本主义的对抗。在一方看来，消极的因素是共产党对公民实行的官僚主义压迫，在另一方看来，消极因素则是迫使劳动者屈从于私人金融权力。如果说美国当局曾开展大量文化活动来反对马克思主义倾向在西欧的扩展，那么苏联当局则采取严厉行动，使那些不符合列宁思想的学说主张声名狼藉。美国的思

想宣传活动往往通过外交机构的渠道来展开，苏联的思想宣传活动则侧重于各欧洲共产党的领导人。但是即便如此，欧洲的政治思想依然保留了一种实质上的独特性。

卡尔·布拉赫尔认为，在一系列重大事件的压力下，在两个超级大国迫使世界形成两极化的情形下，知识分子们注意到，他们的政治重要性是极大地减弱了。但是许多知识分子并没有放弃欧洲复兴的希望。这种复兴也可以以共同的经济利益为基础，但是它应该使能够遵循历史的发展、满足个人与社会需要的那些理想价值得到确立。的确，人们围绕保守主义者的亲美主义和进步主义者的亲共主义进行了许多论战，但是这两者都依然相信欧洲文化的有效性。

在西欧，“人文主义的文化”一直要求恢复欧洲思想的自主性。这种“人文主义文化”响应反纳粹战争结束后出现的热切的革新期望，努力对古典时代和中世纪时代以及文艺复兴运动和启蒙运动留下的文化知识遗产进行重新评价。这种欧洲文化实际上对卢梭的思想和托克维尔的论著、法国的空想主义者和英国的经济学家、巴贝夫和邦纳罗蒂的平等派的密谋和马志尼青年欧洲党的诞生、青年马克思的著作和马克斯·韦伯的观点进行了重新的研究。欧洲文化的这种历史主义的方针促进了思想的传播，为文化讨论打通了道路。

如果想要在将来避免独裁的灾难，就必须对极权主义这一被打倒的纳粹主义所奉行的政治学说展开历史的讨论，就必须理清国家管理中严重的功能失灵的原因。在汉娜·阿伦特看来，研究极权主义的起源意味着要认识到对公民生活带来破坏的那些政治恶行，反犹主义、帝国主义、思想专制主义这些群众性的思潮使政治行为发生了变化，并导致了第二次世界大战。这是对于把自己的法律强加到政治组织头上、并动用秘密警察来使任何反对派处于沉默之中的那种首领的一种谴责。因此，希特勒的德国和斯大林的俄国被确认为是极权主义国家。

在 C. J. 弗里德里希和 Z. K. 布热律斯基看来，对于极权主义独裁和专制制度的论述不能停留在历史方面，因为这种论述尤其是政治性质的，因为极权主义是由单一的群众性政党创造的、由某个独裁者统治的政治制度，这一制度利用官方意识形态、国家的官僚组织、警察机关、经济制度以及对于传媒工具的垄断来践踏公民的个人权利。极权主义独裁及专制制度应该受到历史的谴责，但是在弗里德里希和布热律斯基看来，这一谴责也应扩大到苏联的苏维埃制度以及东欧的共产主义制度。共产主义的极权主义从经济改造出发，已变成了全国以无产阶级的名义行事的那一政治阶层的独裁。

以强烈的政治方式提出这些问题，冒有使自己受到意识形态牵扯的危险。因此，在 60 年代前后，人们开始希望看到“意识形态（不论是右翼的还是左翼的）的终结”，认为欧洲文化应该从冷战所强加的意识形态教条主义中解脱出来。70 年代，当人们谈论缓和的时候，为了打破意识形态的两极主义，人们往往援引不属于敌对方面的那些作者。人们当时利用自由主义思想批评美国的政治，或者是利用葛兰西的思想批评苏联，从而建立起一种欧洲自由主义和欧洲共产主义的理论。

有人指出，我们可以像 1936 年起便生活在美国的德国哲学家赫伯特·马尔库塞所作的那样批评苏联的马克思主义，但是马尔库塞本人当时之所以撰写《对压迫社会的批判》一书，是因为“先进的工业社会，即美国社会，把人贬格为单面人”。然而，他当时依然不大清楚西方社会应该向何种政治文明前进。他可以对批判的瘫痪、多元主义的衰落、各政党的容忍、经济事务与工会奢求的混合表示反对，但是马尔库塞所提倡的“美学的范围”看来却并不是为解决西方世界的政治、社会问题而提出的行动口号。

有些政治作家由于以批判的精神看待美国或苏联的政治制度而被指责为立场“暧昧不明”，但是他们是力图弄清战争的深刻原因并解释两极主义的学说上的不同。这类解释实质上可分为两种，

一种是政治学的（如阿隆），另一种是人类学的（如格林）。

按照政治学的解释，在美国的制度中，执政党接受其他政党的存在（多元主义），并允许在议会中展开辩论；这种多头政治是美国制度史所特有的人民与阶层的最初的多样性的一个结果。在苏联的制度中，无产阶级的胜利导致形成了一个强大的工人政党，为了把自己的政治行为强加于人和改变社会形势，它强行使自己成为单一的政党。苏联的这种制度赋予已变为唯一阶级的无产阶级以压倒一切的重要性。

按照人类学的解释，美—苏的对立起源于东西方问题的传统差异，这种差异表现在东方的专制观念和西方的宽容观念之上，体现在对宗教的不同理解之上，西方把宗教理解为意识对福音书的自主，而东方则把宗教理解为福音中关于意识的戒律。苏联的政治制度尽管宣称源自于马克思主义，但它不仅与镇压任何反政府反对派的陈旧的沙皇主义保存着紧密的联系，而且也与赋予东方以救世使命的东正教保存着紧密的联系。相反，美国的政治制度则是从西方改革了的基督教中吸收了道德上的启示，它认为这种基督教是现代的，因为它给个人留出了评价自己道德品行的权利。

为了从美苏这两个自认为能够提出自己的政府模式的国家之间的冷战纠纷中解脱出来，一些政治思想家转向寻求一种可能的欧洲政治模式。I. 贝林在 1949 年发表了一篇关于“20 世纪的政治思想”的文章，在该文中，他与“共产主义的狂热”及“美国的物质主义”均保持距离，一再强调“欧洲文化知识传统的连续性”。人道主义的个人主义和浪漫主义的民族主义是 19 世纪的两大政治运动，但是这两者都相信可以用暴力来解决社会问题和民族问题，从而导致了过份形式的共产主义和法西斯主义。既然共产主义和法西斯主义未能在英国生根，因此必须遵循从洛克到密尔的“反对极端的”英国政治传统，把英国的政治制度视为榜样。除了贝林之外，哈耶克和波普尔、奥克肖特和达伦多夫也以敏锐的悟性观察了英国的议会制度，并得出了伦理和政治上的看法。

在从 1950 至 1980 年的近 30 年中，英国的政治模式看来能够提出并实行改革的纲领，而又不在议会内部造成执政的政治力量与反对派政治力量之间的剧烈分歧。两党制给人以运转正常的印象，它不但不激化分歧，反而能够通过妥协与联合协议以团结和公正的名义创造一致。保守党政府与工党政府的轮流执政，在欧洲改良主义阵营中发挥了一种广泛而深刻的文化影响。

两大政党的存在，单轮制的选举竞争，把组建政府的职责赋予拥有多数议员的政党首领，这些是美国议会制政体的本质性因素。但是，“英国模式”的特点则是议会多数集团在使竞选纲领变为法律时表现出的协调一致，以及反对党的影子内阁的组建，影子内阁对现任政府进行不断的监督，并在公众舆论面前以可能的替代政府的形象出现。

达伦多夫在《论英国》一文中所表示的判断是意味深长的，在该文中，他赞扬了“英国的制度和行为举止”；在英国，“存在一种在其他地方不易找到的根本性的生活自由”；英国议会是民族的镜子，它的政治制度是一种实际实施的民主，这种民主“不仅是与独裁公开对立的，而且也不同于其他民主”。

与英国式的政府形式相对立，某些政治作家提出了法国的总统制。应该指出的是，法国第四共和国的制宪历史是相当令人痛苦的。1946 年 10 月 13 日，由立宪大会拟定的两院制宪法以 36% 赞同、31% 反对、31% 弃权的投票结果被通过。这部规定共和国总统只享有简单代表性权力的宪法，未能成功地应付和有力地解决法国所面临的内政外交问题。1958 年 9 月 28 日，经公民投票又通过了戴高乐将军所希望的新宪法，该宪法规定，由共和国总统行使公共权力的职能并保证其连续性。1962 年，经过一次宪法修正案，又引入了全民直选共和国总统的制度，而国民议会则由两轮决选多数制选举产生的议员所组成。

这样，第五共和国的政治制度就变成了一种代议民主制的政治模式，该模式没有模仿美国的痕迹，并具有一个强有力的行政

权力。共和国总统不是政府首脑，尽管总理是由国家元首任命的。另外，政府无需得到国民议会的信任，但国民议会可以就对政府的不信任动议进行表决，共和国总统将决定是解散国民议会还是接受政府辞职。在法国的制度中，国家元首拥有总统权力，因为他是宪法的护卫者和政府连续性的管理者，但他也是公民意志和国家最高利益的维护者。

M. 迪韦尔热坚决主张实行现行的“法国总统模式”，认为它起源于法国大革命。1958年的宪法与1791年的宪法一样，规定了3个管理机构，即总统、政府和议会，它们都在政党制度中进行活动。应该补充指出的是，许多法国政治作家捍卫了法国革命的历史意义，他们或者与那些以美国革命为参照、宣传个人权利的人展开论战，或者是与那些以俄国革命为参照、宣称社会权利的人展开论战。弗朗西斯·菲雷提出对18世纪末的革命事件进行历史的重新思考并对1789—1791年的第一时期进行重新评价。

1945—1989年期间西欧对欧洲体制模式进行的这种探索，由于各种重要的政治思想流派而变得更为丰富多彩。在意大利，50年代之后，贝内德托·克罗齐的自由主义仍然活跃在“世俗者”中间，而路易吉·斯图尔佐反对“国家主义”的斗争则在“天主教徒”中间产生了影响。在更为广泛的欧洲的范围，应该赋予法国的存在主义和萨特与梅洛—庞蒂创办的《现代评论》杂志以重大文化意义。无论是萨特还是梅洛—庞蒂都按照马克思主义的逻辑谴责资本主义制度，并且反对“美帝国主义控制下的”议会制度。但同样真实的是，他们也对斯大林的大审判和苏联党的官僚化进行了谴责。此后，路易·阿尔都塞（1918—1992年）继续对官僚化了的马克思主义进行了论战，尽管他在《为了马克思》（1966年）和《读〈资本论〉》（1966年）两书中重新提出了阶级斗争学说的政治概念，并拒绝了资产阶级的个人结构。

任何人都不能否认自1950年起创建了法兰克福社会研究院的那些德国社会学家所提出的批判理论的政治意义。塞尔焦·

莫拉维亚在《阿多诺和社会批判理论》（佛罗伦萨，1974年）一书中强调指出，阿多诺（1903—1969年）对资本主义和与资本主义相联系的社会制度的批判，不仅被马克思主义流派而且也被持“不同政见”的派别所广泛利用。马克斯·霍克海默尔的情形也可以说是如此，尽管他把布尔什维克主义看作是共产主义革命的一种堕落。但他否定了“资产阶级社会”及其推理方式。

关于政治性的思想倾向，对葛兰西应当另作别论。他的著述在他去世后的1947年至1951年之间才被发表。有人指出，葛兰西研究了“民主的历史问题”，对马克思主义的神话进行了“改写”，确定了“权力的战略”，提出了一种“和谐的社会主义”。但是，从历史的角度，应该把葛兰西与“葛兰西主义”区别开来，并明确说明葛兰西主义在意大利共产党的最近40年的历程中是如何被解释、被利用的。

至于力图超越民族国家的程式，以便组成一个多中心式的欧洲共同体的欧洲联邦主义，则有其自身的思想发展线索。如果说存在一条英国的联邦主义路线，也存在一条法国的联邦主义路线的话，那么从西尔维奥·特伦丁到阿尔蒂耶罗·斯皮奈利，意大利的联邦主义者们也进行了起源于马志尼的独立思考，形成了自己的联邦主义。

应该说，在1949—1989年这40年当中，西欧的亲美主义者与亲苏主义者、自由党人与共产党人所共同关注的思想方面的主题，是民主。为了澄清民主的概念，人们讨论了“同意”的含义，努力为“代表制”作出定义，呼吁尊重人权，要求保护弱者。许许多多的思想、政治派别一致认为，民主总不会是轻而易举的，并希望实现一种更开放的态度，无论是对个人还是对社会。另外，一些人坚持主张法律上的平等，而另一些人则主张经济上的平等。

不同思想流派之间就最佳民主形式问题展开辩论的最突出的结果，就在于它们共同否定了作为国家社会主义思想前提之一的“党—国”合一的二项式。这一否定使民主具有了新的含义，民主

被理解为政党、机构和权力的一种多头主义。

乔瓦尼·萨尔托里在《民主及其定义》一书中探讨了与民主截然相反的反义词问题。在把“专制主义 (assolutismo) 和“权威主义” (autoritarismo) 二词排除在外之后，他提出把“民主和独裁”作为一对“具有准确语义学上的指示”意义的反义词。作为“非独裁”的民主制，意味着一种不带有任何个人权力色彩的政治制度：恰恰是因为否定了独裁原则，因此，只有在他人认可和他人委托的情况下，人才能获得对他人的权力。也就是说，同意是必要的前提，但如果不使人有表达不同意见的自由，不使人有在不同替代方案之间作出选择的自由，就不存在所谓的同意。萨尔托里实质上是接受了凯尔森在《法律与国家总论》中所提出的对于民主政府形式与独裁政府形式之间的划分。萨尔托里在其《重新被造访的民主理论》(1987年)一书中再次坚持认为，“独裁”是“民主的直接对立物”。但是今天看来，这种矛盾对立似乎体现在“民主”与“一党统治” (monocrazia) 之间，体现在整个社会的多元主义管理与单一政治机构独自进行管理之间。

作为一党统治的“一党统治”是与两党或多党政治的多元性相对立的，也是与集体机构的多元性相对立的。另一方面，民主一词是指社会对政府的一种有效的监督，是指使整个社会与当权的官僚干部相比居于优先地位。欧洲的文化水准已达到这样一种程度，即可以说这是一个充分意识到自己权利的公民社会。这个就其整体、就其性质而言已经多元化了的欧洲公民社会，不可能容忍一党统治的国家机构。

在这方面，诺尔贝托·博比奥的教诲是十分重要的，之所以如此，主要倒不是由于他关于法学科学理论的看法或是由于他有关自由主义权利之不足的论述，而是由于他对“现代政治哲学中的社会与国家”的研究和他对民主的坚持不懈的捍卫。在博比奥看来，“民主的未来”离不开对个人权利的捍卫和对社会需要的尊重。因此，他告诫应避免制造像“无产阶级”、“民族”、“人民”等

历史主体的神化，而应把个人的自由和公民的平等作为目标。

博比奥的民主观是以“市民社会”与“国家”之间的区分为基础的；如果说“市民社会”包括了经济的、社会的、意识形态的、宗教的冲突的范畴的话，那么“国家”则应该回应各社会集团的要求，并找到国家管理方面的解决办法，也就是说，来自“市民社会”的要求应该成为政治决策的目标，这些决策如果有正当的理由并得到广泛赞同的话，那它们就是民主的。总之在博比奥看来，民主国家的条件是：保障主要的自由权利，存在彼此竞争的多个政党，定期举行选举，议会内的自由辩论（见其《民主的未来》，都灵，1984年）。

第二章

雷蒙·阿隆：民主与极权主义

雷蒙·阿隆 1905 年出生于巴黎一个犹太血统的法学家庭。他曾就读于高等师范学校，与让-保罗·萨特及保罗·尼赞同窗学习。在以优异成绩获得哲学毕业文凭后，他于 1930 年至 1932 年赴德国，作为科隆大学教师莱奥·施皮策的法语助手工作了 18 个月。在这座莱茵河畔的城市和柏林，胡塞尔和海德格尔为他打开了新的理论视野，但尤其是与马克斯·韦伯思想上的相遇更为他留下了深刻的印迹。国家社会党的上台，希特勒和戈培尔的群众集会，以及他在柏林与戈洛·曼一起亲眼目睹、并为之震惊不已的焚书事件，使他预见到欧洲上空已迫在眉睫的一系列灾难。

回到法国后，他于 1935 年把自己在莱茵河彼岸进行的认真而富有成果的研究化为《当代德国社会学》(La sociologie allemande contemporaine) 一文，3 年后，他又撰写了《历史哲学导论》(Introduction à la philosophie de l'histoire) 和《历史批判哲学》(La philosophie critique de l'histoire) 两篇论文。在政治上，他的心是为左翼而跳动的，但 1936 年人民阵线的措施引起了他的批评。由韦伯的教诲进一步强化了的现实主义倾向使他不能无视力求实现发展、并被迫实行技术革新的现代经济所提出的要求。削减工时和提高工资在他看来是相互矛盾的。另外，他对于在所有法国人都应团结起来反对极权主义威胁之时却重新挑起陈旧的意识形态狂热的那种反法西斯主义抱有不信任感，认为挑起意识形态狂

热的做法可能会使国家在需要对付极权主义威胁这一敌人时处于四分五裂的状态之中。战争期间他被征召入伍，在离沙洛罗瓦不远的一个气象观察台中任中士。1940年，他抵达伦敦并找到戴高乐主义运动，幻想（直至1942年）为促成“抵抗运动分子”与维希法国之间的对话作出贡献。后来，他作为《自由法国》杂志的社论撰稿人参与了BBC广播电台的播音，并经常与英国政界交往，在该圈子内，他由于其历史、政治判断的罕见的稳健和坦然而受到赞许。回到祖国后，他为民主左翼的报纸《战斗报》撰写稿件，并与萨特、波扬、梅洛-庞蒂一起创办了声名卓著的《现代》杂志。但是很快，他对西方阵营的明确选择使他最终疏远了他高等师范学校的老同学，这些老同学几乎全都站在左翼一边。自1947年6月起，他进入《费加罗报》编辑部，在那里一直工作了30年之久。

1958年，他对已成为“合法独裁者”的戴高乐将军表示支持，但他一直不是一名戴派分子，而且后来他也未变为乔治·蓬皮杜和吉斯卡尔·德斯坦的“参军”，尽管他更喜欢他们二人而不是左翼候选人。他虽然赞同戴高乐将军的不少政治选择，但并不喜欢他的风格，而且他也不赞同戴高乐后继者们某些反大西洋主义的行动。1956年至1968年，他在巴黎大学教授社会学，与此同时还不停地公开采取某些令政府左右为难的立场。1957年，他毫不犹豫地表示支持阿尔及利亚的独立，此前的几年，他还曾一贯主张法军必须撤出印度支那。1968年，他是谴责青年学生否定一切的运动的少数几个教授之一。作为回报，学生们提出了“宁愿与萨特走向谬误也不同阿隆共享真理”的口号。在应邀到法兰西学院教授现代文明社会学和出任高等研究学校的教学领导后，他成为70年代以来最受尊敬的、意见主张被最广泛听取的欧洲知识分子之一。1983年，他前去为朋友贝尔特兰·儒弗内尔出庭作证时被1977年就已侵袭过他的病魔夺去了生命。

了解雷蒙·阿隆的这些思想和政治经历，对于理解他的学者

形象是必不可少的。事实上，他的思考产生于他对自己日复一日、年复一年所经历的那些事件及集体悲剧的评论。在他看来，各类事件并不是为人们随心所欲地用以支持事先构建的不同理论的事例，而是循环往复的种种挑战，它们会使知识和先前获得的各种肯定性见解陷于危机。他曾以显然是盎格鲁撒克逊式的幽默语调说，“每天早餐之前抛弃一种自己所钟爱的假设，是最好的一种晨练。”阿隆未能把政治哲学与对“最佳政府”的解释区分开来。从对历史和政治的一贯的、系统的视角出发，他对暗中推销变革药方的做法表示怀疑。他在《回忆录》(Memoire)中写道：“对于工业文明的弊病、原子弹、环境污染、饥饿或人口爆炸，我没有神奇的秘方，但是我知道，千年至福的信仰^①或是观念上的诡辩都毫无用处，我更喜欢的是经验、知识和谦逊。”然而，如果说他是对马尔科·多尔切塔所作的《答记者问》中所谈到的这种“虚怀若谷的伟大谦逊”作风是对高傲自大地滥用理性的做法的一种有效的解毒剂的话，那么他也时常赋予他那无限广阔的精神生产以一种随机的、零乱不整的特点，而这往往又演化为研究各种事件的人们所特有的那种为向读者解释这些事件的整个无穷无尽的丰富内涵而喋喋不休的特点。

阿隆这种“低空飞行”的特意追求，被一些人解释为没有能力从事物的表象实现更高的升华，他对由于偶然的政治决定或固定的权力安排而发生在有血有肉的人们身上的一切所做的思考，也被一些人看作是低水准的。但是，如果我们重读阿隆的著述，就会发现，他那种思路的明晰性远不是一种与生俱来的天资，而是一种思维阵痛的艰难结果，这种思维通过明晰阐述所研究问题的范围而使世界无法减除的含混晦涩得到升华澄清。拉尔夫·达伦多夫指出，“阿隆论证风格的一个最突出的特征就是对正面和反面

^① 基督教的一种信念，相信耶稣会在再生后重返人间，进行一千年的统治，给人类带来至福。——译注

进行准确思考。跟随他进行思考，是一种精神享受，尽管人们有时不禁要问，阿隆怎么才能从这种正论和反论的迷宫中走出来。但是到最后，他总是走了出来，而且读者也和他一起走了出来。”阿隆自己也伤感地自称是“随机的思想家”，但这实际上掩盖着一种古老的智慧，这种智慧也是来自于他对古典作家的精深了解。如果我们在古人的教诲中看不出他们对阿隆所做思索具有持续不断的潜在影响的话，那么我们就理解不了阿隆。他的哲学风格的最特殊的特征，正是来源于他与古代和近代西方伟大思想家的这种从未间断的联系，他深信，“人类的本性是恒古不变的”，是易犯错误的，因此，正如他在《阶级斗争》一书中写到的：“人们，即便是有文化教养的人们，总是很容易接受或多或少是荒谬的观念形态。”他清醒、热烈地承认价值、信仰、前景的多元性，他在《论政治理论》（*A propos de la théorie politique*）一书中指出：“如果以为为夺取权力而展开的斗争或者为分享权力的好处而展开的斗争就是它们的本质、它们的终极意义、它们整个机制的关键，那你就既不懂得具体的政治，不懂得政治人物，也不懂得政治哲学。其实，在渴望力量或财产的政治秩序中，力图证明自己地位合法性的那种愿望也是其内在的固有本质”（见第244页）。

细心想来，阿隆的文笔虽然不可否认地简洁，但他却是一位复杂的作者，一位充满学究气的作者，在二战后的政治科学家中，他甚至是与史学传统联结得最紧密的。因此，他对于法西斯主义和共产主义这两种极权主义，对于两次世界大战、对于权力从民族国家向新兴的边缘帝国的转移所作的阐释，以及他对欧洲的衰落，对不同的、相互冲突的工业社会类型所作的说明，都应作为对于人们所钟爱的哲学家、历史学家、社会学家所确立的分析工具的一种不断的、苛刻的验证来看待。

亚里士多德、马基雅维利和霍布斯、孟德斯鸠和卢梭、克劳塞维茨和康德、贡斯当和托克维尔、孔德和马克思、韦伯和帕累托，都是向他提供了思想座标和为他自己复杂的著述提供了方向

指南的作者。一个意味深长的例子是，他把图齐底得（Tucidide）看成是“发现并限定了大海与陆地、权利与力量、（雅典）民主所特有的外交举止和（斯巴达）贵族政治所特有的外交举止之间典型对立性的”作者，并认为图齐底得“理解并使别人也领悟到，无论是城市还是个人，独立的愿望可能会压倒生存的愿望，而且，种族与文化的延续性可能会被权力的争夺所打破，正如民族共同体可能会被政党对抗所撕裂一样”（见其《历史意识的范围》第162页）。

然而，尽管他受惠于传统，但把古典精神研究者的观念形态归因于他，则是再谬误不过了。阿隆从来没有忘记现时所具有的独特性，从来没有忘记现时是不能退转为过去的。他懂得，把古人的思想现实化是对未来前景的一种平庸做法，是使未知事物庸俗地化为已知事物。这位古典著作的热情读者同时也是“现代性”的最坚定的捍卫者，他甚至于被人们称之为“最后一位启蒙主义者”。阿隆的整个思想似乎就是靠着对于不同事物的大胆的、表面上充满矛盾的综合，靠着在它们之间建立起一种出人意料的联系。作为一个已经与“历史主义”进行了清算的哲学家，他表现出对于连续性的强烈感受，但这并没有使他失去对于断裂的感受。他认为，在人的本性中存在着某种持续不变的东西，但也存在着一种不断变化着的环境和历史，因此，个人和社会总是那种本能的、有理性的固定习惯对于一个不断演变的外部世界的挑战所作出的反应的产物。

作为多元立宪主义制度最有权威的理论家之一，他把孔德和马克思这两位19世纪最远离自由主义世界的思想家看作是比任何其他人都更多地阐明了“工业社会”关键特点的人。当然，阿隆坚决批判了被认为是出自圣西门主义同一模子的这两位作者所阐述的文明社会至高无上的主张。他既不相信孔德关于“和平的工作将使战争这个技术和军事时代的遗产宣告消失”的说法，也不相信马克思关于工业制度的改造将导致一场真正的革命、从而

最终消灭人剥削人现象的理论主张。然而，他并没有用立宪主义者反对社会学家，也没有以对市场（即对斯密）和对多元主义（即对托克维尔）的单纯而简单的赞扬来取代现代世界中享有特殊地位的工厂的中心地位。在这位“新式”自由主义者看来，关于政治的决定性的论述，是由从马基雅维利至韦伯这些伟大的“现实主义者”作出的。“经济的发展或技术问题不是社会和平及真正意义的人际关系的神奇药方”（见阿隆的《政治斗争》，第12页）。相反，是精英阶层争权斗争的结果使得人类的共同生活变得或多或少具有文明色彩和可以忍受。

他在《回忆录》的一段文字中有力地概括说，只有“从生产单位出发”，才能阐释表明一个工业社会的、无论是在所谓资本主义社会、还是在所谓社会主义社会中都存在着那些特征。在本世纪，“大工业已经成为劳动组织的特有形式。正是这种大工业的本质导致了家庭和劳动场所的分离。大工业引入了一种并非全新的、但却更加强化的劳动分工。在不同职业之间传统的人员分工之外，又添加了劳动的技术分工。大工业的前提是资本积累，这是竞争的需要所要求的。经济核算的必要性导致了组织与竞争，而大工业的扩展又带来了工人的集中，这种集中又总是导致雇主与雇员之间的紧张关系，导致因会员人数众多而有能力与企业领导人进行谈判的工会的出现。”正是这一系列变化致使文化、社会生活、科学构想、宗教信仰发生了划时代的转折。阿隆接着写道：“我常常心甘情愿地试图认为，把科学应用于生产（及由此带来的生产增长）是我们时代的鲜明特征，而且我在许多场合一再强调工业精神的主导地位”（见该书第406—407页）。

阿隆对于民主的重视程度与他对工业主义的重视程度不相上下，如果不是更高的话。当然，这里的民主是托克维尔赋予该词那种意义上的民主。阿隆与《美国的民主》一书的这位作者的相会是相对较迟的。但是，阅读托克维尔标志着阿隆思想历程中的一个决定性转折，这恰恰是因为，托克维尔是扎根在既建立在西

方传统之上，又对新的认识论范例开放、而且充满了危机时代所特有的精神不安的那样一种哲学文化之中的。在这位诺曼贵族那里，人们重新看到了与右翼（斯宾格勒）和左翼（法兰克福学派）“对文明的批准”相类似的¹主题，这使人联想到马克斯·韦伯，但尤其是使人联想到一种历史感和自由与新康德式的命定论之间的关系。

然而，在阿隆看来，托克维尔尤其是对现代性的政治方面而不是对作为人类的自主范畴的政治本身作了天才定义的思想家。他在《论自由》中写道，“托克维尔所构想的民主主要是通过否定贵族政治制度、消除特权等级、取消等级区分和在人与人之间寻求一种经济平等、寻求一种生活方式的同一化来加以阐述的。随着贵族政治的消失，主人与仆人的关系也随之而消失，财富与权力开始走向分离。劳动变成了大家和每一个人正常的、受到尊敬的活动。”如果说在孔德（和马克思）看来，工业主义是当代不可超越的极限，那么在托克维尔看来，现在再也无法走出的“宿命之圈”则是“民主的法则”：不论喜好与否，人民主权代表着所有制度都命中注定必将遵循的那一原则；它不一定意味着政治多元主义、组织反对意见的权利、对个人及团体自由的保障，而只是意味着，当权者的力量不能不来自于被统治者的同意（不论这种同意是虚假的还是强制的），当权者地位的合法性只能在于他们向被统治者提供的（或许诺的）法律保护及生活与工作的机会之中。

形象地说，阿隆的理论构架犹如一张4条腿的桌子，工业主义和民主这前两条腿的重要意义一直一而再、再而三地得到确认，但除它们之外，还必须加上另两条腿，这就是从马基雅维利和韦伯那里受到启发的“政治的优先地位”和从莫斯卡、伯纳姆、特别是从帕累托那里发掘出来的“精美理论”。

阿隆与当代少有的其他几位政治分析家一样，精通与资本主义国家和集体主义国家的重大经济（金融）政策选择相关连的一切知识，并且是诸多伟大经济学家的认真而不知疲倦的阅读者

（他后来曾指责他的对手萨特和阿尔都塞对现代经济理论的重大问题漠不关心及对马克思的著作本身孤陋无知）。他从来未曾怀疑市场、利益集团和国家计划的负责人对于政府决定施加的影响只是相对的。

阿隆认为，政治与经济是两个相辅相成的变量，二者中的任何一个都无法发出某一指令从而导致另一方的产生。“单独用经济、技术或政治对一切事物作出最终解释的那种公式是毫无意义的”，因为“复合性现实中的某一方面单独决定社会整体的任何理论”都是错误的（见其《民主与极权主义》，*Démocratie et totalitarisme*，第31页）。与“现实主义政策”的德国理论家不同，阿隆不认为存在着某种唯一能够抓住政治的实质的观念。在《民主与极权主义》一书中，他强调指出不能在谈论经济行为的同一意义上谈论某一政治行为。经济行为的“特点是选择稀缺商品的最佳利用方式，以满足需要”，这就使人能够发现某种合乎理性的行为模式，而力图“赋予政治行为以它本身并不具有的单义性将是徒劳的”。那么主导政治决定的价值到底是什么？是力量、安全、福利还是对灵魂的拯救？象马克斯·韦伯一样，阿隆也突出指出，在某一时期，这些目标中的某一个目标会对某个国家起指导作用，但任何人也无法对主导价值作出实质性的确定。

然而，他却对政治的价值哲学上的优先地位作了理论阐述。他在《民主与极权主义》一书中写道：“我赋予政治以优先地位的第二层意义是一种人道的意义。的确，一位观察家可以把生产总额或资源的分配看作是最重要的现象。但涉及到人，我们从定义上说，政治比经济更重要，因为政治更直接地关系到存在的意义本身〔着重号是我加的〕。哲学家们总是认为，人的生活是由与他人的关系构成的。人道地生活意味着与其他人一起生活。人们之间的关系是任何集体的根本现象。现今，权力的组织比社会的任何其他方面更直接地影响到生活方式（见该书第32—33页）。在《社会学家与代议制度》（*Les sociologues et les institutions repre-*

sentatives) 一书中他重申,“政治制度有其自己运作和发展的规律,它又影响着其他制度,因为恰恰是政治制度采取旨在实现整个集体的目标的决定”(见第 370 页);因此,“政治代表着人类存在的一种外在范畴,是任何社会的一个永久性方面”(见第 374 页)。

与“政治的优先地位”相关连,但又作为其自成一体的次级结构的,是阿隆理论中的第 4 个支柱性因素,即“明确的精英主义倾向”,朱塞佩·贝德斯奇这位敏锐的自由主义历史学家从阿隆的这种倾向中看到了其自由民主主义哲学的特殊特征。事实上阿隆在《民主与极权主义》一书中阐释说,任何制度在一定程度上都是寡头统治的。“政治的实质是,决定是‘为了’集体而不是‘由’集体作出的,决定不可能由大家作出。人民主权不意味着公民大众自己直接作出有关公共财政或外交政策的决定。把现代民主制度比作人民自己管理自己的一种不可实现的理想制度,是荒谬的。”在阿隆看来,单单揭露掌握着政权、享受着由此而来的特权的苏联新阶级还不够,因为所有政治制度的特点都是少数人进行统治而其他人服从少数人的决定。重要的是具体的参照准则,这些准则可以使人们断定出一种寡头统治与另一种寡头统治的重大不同:1) 首先,谁参加这一寡头统治?谁参加这一占统治地位的少数?加入这一少数的难易程度如何?进行统治的少数是一个或多或少开放的圈子还是一个封闭的团体?2) 哪一类个人有可能加入到政治人员的行列中去?3) 当政的这个少数人集团的成员享受什么样的特权?4) 这种制度给予被统治者以什么样的保障?在这样的制度中,谁真正掌握着权力以及“掌握权力”这一概念通常指的是什么?(见该书第 112 页)。

在《社会结构与统治阶级》(Social structure and the ruling class, 1950 年出版)、《论权力的分层》(Sur la stratification du pouvoir, 1954 年出版)、《社会阶级、政治阶级、领导阶级》(Classe sociale, classe politique, classe dirigeante, 1960 年出版)以及

《领导阶层还是领导阶级》（Categories dirigeantes ou classe dirigeante? 1965年出版）等一系列论著中，阿隆又多次重新论及此问题。尤其是，他研究了不同历史环境中的、特别是当代的不同领导阶层（他更喜欢用阶层一词而不喜欢用阶级一词），包括掌握精神权力的神职者和知识分子；生产资料的所有者或管理者；人民首领，亦即反对现存社会、要求自身权益的非特权者们的领袖；政府官员或行政管理者；政治领袖及武装力量或警察的首领，研究了他们在各种社会中的职能和特权，他们处理各种关系的方式，在夺权斗争中冲突性的激烈程度，以及能够强行确定斗争极限及规则的制度框架。由此，他得出了一种对马克思理论与帕累托理论的独特综合，与此同时也得出这样一种观念，即政治有时很可能会衰落成为精英阶层的上层建筑。如果说统治集团的结构决定政治制度的本质，如果说“不是生产力的状况而是政治力量的状况构成不同社会特点的变化的主要原因、构成某一种社会或另一种社会的兴衰的主要原因”的话（见《社会阶级、政治阶级、领导阶级》第307页），那么这意味着，归根结蒂，是精英集团在进行政治游戏，是它们造成了各国人民历史中的兴兴衰衰。

阿隆在《社会结构与统治阶级》中写道：“毫无疑问，每一社会所具有的宪法制度构成它的一个特别特征。但是，要想弄清一种宪法制度的真正性质，必须注意使该制度实际运作的那些人们。”在《阶级斗争》一书中谈到民主工业社会时，他举了一个相当成问题的例子：“当保守党人和工党分子偶然地或不幸地未能就某一关键问题达成协议时，这一制度的运转就变得困难了。”在这里，阿隆有些过份简单地把某些具体特定的因素同抽象的宪法对立起来，而我们知道，在西方现代国家的运作中，第三个因素，即正式和非正式的规则，实际上起着决定性作用，它们体现为稳定的制度安排，并迫使个人和作为冲突主体的各种集团按其规定行事。工党与保守党之间的不一致致使制度运转困难，这只是事情的一个方面，事情的另一方面是，该制度不允许这种不一致演化

为“生死搏斗”。

阿隆对于作为进程的政治十分关注，对于作为结构的政治也十分敏感。精英集团的性质、利益、情感、偏见是重要的，但并不比权力关系的制度构架更重要。运动员是重要的，但运动场和要求运动员必须遵守某些行为举止、并规定风险程度的比赛规则也同样重要。我们在《论政治理论》一书中读到，“政治制度是根据政权而确定的，是根据政权的实施方式、当权者的选择方式、中央权力向各集团及个人扩大的方式而确定的。根据时代的不同，某一问题会比另一问题更具有决定性，无论是关于掌握主权的人的数量问题（一人统治——君主制，少数人统治——寡头统治，多数人统治——民主制），还是关于通常与合法性观念（出身、选举）相关连的筛选方式问题，或是权力的扩大问题（极权主义、自由主义）。”

阿隆政治理论的这4根支柱——工业社会、民主、政治的优先地位和对权力的精英主义观点——确定了政治制度分类的原则。这4根支柱使各类多元主义立宪制度为一方、一党制为另一方形成直接的对立。

这种对立体体现在争夺权力的制度化方式和形式上。“每一种政治制度的特点，都表现在它调节社会冲突和当权集团的更新的特殊方式上。”在阿隆研究的对象，即苏联的政治制度与西方的政治制度中，权力的两种不同的代表方式是在工业社会这同一舞台上展现的：无论是西方（多元立宪）国家还是苏联帝国（苏联及其卫星国），其特点都是由生产结构、增长和发展目标、技术和组织要求来表现的。对这些因素的强调，使人误以为阿隆是一个趋同论者（根据70年代初流行的趋同论的论点，工业国家，无论是共产主义的还是资本主义的，最终将会共同走向一种唯一的管理和发展模式）。阿隆在《民主与极权主义》一书中确实指出：“被人们认为是十分敌对的那两种社会，即苏联社会和西方社会，就其工业发展程度而言，它们之间的差异要少于它们二者与刚刚走上

工业化道路的那些社会之间的差异。”然而，在这种社会基础——阿隆在论及孔德和马克思的那些篇幅中对这种基础的性质作了深入的思考——之上建立起来的是一栋政治大厦，其结构要涉及托克维尔提出的古典性问题，即民主的问题和现代人不得不在自由主义和专制主义这两种不可调和的形态中作出抉择的必要性问题。“政治制度在很大程度上决定着集体的风格。在工业时代，应当把属于同一类型的不同集体之间的特殊差异归因于集体的风格。西方社会学家现在重新面对托尔维尔提出的这一抉择。现代社会注定是工业的、商业的、民主的社会，但它是自由主义的还是专制主义的呢？这一选择取决于政治制度”（见《社会学家与代议制度》第375页）。

孟德斯鸠是阿隆援引得最频繁的作者。按照阿隆的分析，这位《论法的精神》的作者重新抬起了亚里士多德根据最高权力握有者的数目多寡对政治制度进行分类的理论，但他同时也完成了向前迈出的决定性一步，因为他认为权力的实施方式比权力握有者人数的多寡更为重要。另外，孟德斯鸠努力把政治制度的分类同社会类型的分类结合到一起。阿隆指出，在社会与政治制度之间寻求这种关系不是没有困难的，有时甚至会导致忽视人的自由与环境制约之间辩证关系的那种地理—人口决定论。但是，在《论政治制度的分类》(Remarques sur la classification des régimes politiques) 以及其他许多论著中，阿隆都认为孟德斯鸠的功绩之一就是创立了“政治—社会类型的社会学”：这体现在他《论法的精神》的诸多章节中，如外部状况（地理环境、人口、领土的大小），一种制度的性质和原则，与这一性质和原则相适应的机构，导致腐败的可能原因等。

在《阶级斗争》一书中，阿隆从根本点出发，即从国家的“少数统治者”出发，第一次全面阐述了使两种工业社会判然有别的关键特点。他特别分析了这两种社会的社会形态、不同阶级、不同集团以及它们的构成及其相互关系，而且根据马克思和帕累托

的观点，他在社会结构与政治制度之间构建了一种密切的关系。阿隆后来回忆说，“实现对马克思和帕累托的这种综合没有任何困难。在任何工业社会，都存在领导阶层，我指的是占据着战略地位、对其他人的思想和社会管理具有影响的那些少数集团”（《回忆录》第411页）。

西方社会实质上是以分权为其特点的，这种分权表现为以下几点：第一，存在一种多元的、不排除某种共同的价值观念的精神权力；第二，存在一个完全世俗化的行政权力，当权者们意识到自己只是暂时负责实施这一权力（“在民主制度中实施这一权力的人们懂得，他们的地位来自于选举，他们事先还同意，一旦下次选举结果于其不利，他们将放弃自己的职位。他们懂得自己是世俗者，是其他公民的代表，他们依靠的是拥有武力手段的那些人们的服从”。见阿隆的《阶级斗争》第128页）；第三，工业领导人与公共官员、政治家与行政管理人员之间的分离；第四，存在以要求得到自身权益为目的的非特权者们的常设性组织（但是，这种群众性的政治组织和工会组织的领袖们具有充分的公众意识，他们“不会企图成为某种最高真理的传递者，而是承认游戏规则并接受他们生活在那一制度）；第五，强有力的利益集团可以展开冲突争夺，但这种冲突争夺受到“一系列根本性协议”的限制。

相反，从根本上讲，苏联式工业社会的特点，是行使政治权力及经济权力的那些阶层的联合统一。“同一批人既是共产党党员，又是共产资料的管理者或各部的官员。对于他们说来，不存在生涯的不同。”在革命成功登上政权之后，这些人民领袖“想在同一时间内既作为最高真理的代表者又成为政治领导人和劳动的管理者……。他们不可能不打算同时履行这三种职责，因为他们相信，他们的学说高于传统的宗教并揭示出科学真理，因为他们认为，无产阶级本身是通过他们而进行着国家的管理，因为在他们看来，生产资料所有者是剥削者，应该予以铲除”（见《回忆

录》第 127—128 页)。在苏联式社会中，不同意见受到压制，因为政治多元性意味着在无阶级社会中（或者至少是向着消灭阶级的方向迈进的社会中）所不能容许的那种社会对抗。既然经济与政治混为一体，企业领导人也就变为国家官员：国家与社会之间的分离被认为已得到超越。阿隆在《回忆录》中概括性地指出，“在共产党的制度中，党员在同一时间内既要成为政治阶级，又要成为国民经济的管理者和世俗宗教的祭司。换句话说，他们力图把世俗权力和精神权力同时掌握在手中，既实施行政权力又实施政治权力。”

在《民主与极权主义》一书中，阿隆在理论上对上述两种模式进行了更严谨、更广泛的对比：首先，政党成了“正式的”政治主题；其次，分类学方面的倾向性表述得更为明确，更清楚地论及到政治学的传统；最后，就分析对比的两种制度的可能演化及它们不同的经济社会机制在长时期内可能产生的效果提出了某些假设。尤其意义重大的，是政党的作用现在在阿隆的思考中占据了中心位置，这使他得以把他所阅读并思考得最多的那些作者们的观点融汇贯通，形成一种前后连贯、分为不同层次的思想的综合。事实上，政党是民主合法性原则（托克维尔的观点）的特殊表示：“权力来自人民，主权寓于人民。因此，在人们显然接受民主主权的时代，最重要的东西是实行民主原则的制度方式”（见《民主与极权主义》第 83 页）。与此同时，由于所有政治制度客观上具有的寡头统治的特点（主张精英主义理论的帕累托和“马基雅维利主义者”的观点），政党“对于完成所有政治制度都要肩负的一项职能、即选择统治者的职能具有根本的重要性”。另外，在一个从理论上讲所有人都是其正式一员的社会中，政党使基于掌权者人数多寡的那一古老的政治制度分类准则得以恢复。以一人掌权、少数人掌权和多数人掌权作为政治制度分类准则的论点，在现今本不该再有其存在的理由，但事实上，它却恰恰在政党的身上找到了其当代的制度上的依据。阿隆自我辩白说，“在一定意义

上，这种错位可能看上去有些奇怪，因为政党在各种机构中并没有正式的存在；但是它却有其某种存在的理由。政党在某种方式上是政治生活的代理人；人们通过在党内的斗争而走上前台，并通过政党而进入对权力的实施。因此，通过提出存在一个还是多个政党这一问题，我便把昔日哲学中的传统矛盾对立法则应用于现代政治生活。”另外，由于最高权力的法定掌握者与权力的实际掌握者因近代国家疆域广大而出现的相互分离这一新现象，政党的作用也就具有关键性意义。孟德斯鸠早就注意到这种分离现象的实际重要性，认为它使城市共和民主制失去作用并迫使人们不得不诉诸于代表制度。但是代表制采取什么样的形式呢？在这里，一党制还是多党制再次成为决定性的问题。不过，使政党居于中心位置还有另一个理由：“政党是政治中的活跃因素，政治游戏和政治斗争是在政党之间或政党内部展开的。现代制度的主要特点之一是把这种冲突看作是一种正常的现象。（……）把一党还是多党作为判断标准，这意味着把党派斗争的组织方式视为当代政治制度的一大特点”（见《民主与极权主义》第84页）。

政治制度的“性质”体现在两种对立的“理想类型”的不同含义上，这两种类型中的一种是“立宪多元制”，另一种是“政党垄断制”。根据两种制度各自的原则，人们对于体现它们各自特点的不同的二项式结构进行了概念化的描述：前者是尊重法制+妥协精神，后者则是信念（世俗宗教）+恐怖。最后，人们认为这两种制度“堕落的原因”要么在于它们无法战胜外来的挑战，要么在于精英阶层无力适应他们的政治功能和历史使命，要么则在于他们无力建立并维持适合于各自制度的机制。

阿隆在“第二个89年”^①到来之前6年便已去世，此前，他曾以上百部著述（包括专著及论文）、几千页的篇幅对因不堪自身矛盾的重负而垮台、现今已不再存在的那种“文明”专门进行过精

^① 作者在此使用“第二个89年”是相对于1789年法国大革命而言。——译注

确详尽的分析。可以说，命运对于这位哲学家是特别残酷的，事实上他比任何其他人都更应该目睹柏林墙的倒塌，但是相反，他给我们留下的关于苏联“最后的日子”的描述却是含混矛盾的，他在进行这种描述时根本不知道苏联真的“末日已到”。他的这种含混性本身在于这样一个事实，即：斯大林之后时代的苏联在某种意义上是一种不完全的极权主义。借用阿隆对原子时代西方阵营与共产主义阵营相互对立的国际冲突的生动解释（“战争不可能，和平无希望”），可以说苏联当时是“极权主义不可能，自由化无希望”。极权主义的综合症状是一直存在的，其主要构成因素是：党对政治活动的垄断；变为国家的官方真理、并使党具有一种绝对权威的意识形态；对传媒工具及暴力工具的全面控制；政治、经济间的界限被取消，经济与职业活动统一于意识形态的确定的、由党来实现的各项目标；从意识形态角度对社会“一般观念”的重建。然而，这些因素在一定程度上受到了削弱。在60年代头几年，阿隆尽管没有对趋同理论表示赞同，但他却愿意给予苏联以一系列的承认，这不仅是出于苏联社会的特殊性质及其历史进程，而且也是出于一种更一般的政治哲学，这种哲学不能不带有一种坚决保守的方面。阿隆认为，面对政治共同体的解体，一党的垄断“对于建设国家说来可能是有益的”。没有比内战、比一切人反对一切人的斗争更糟糕的了，没有比形成一个具有雄狮般威严特点的、铁一般的精英集团更可能的了，这种精英集团把自己的秩序加诸于各个个人和集团，使解体得以中止。在俄国，推翻了沙皇几百年专制制度和继之而来的低效率的自由民主制度的那些职业革命家便被认为是这样的精英集团。

阿隆对于自由主义所持的非经院式的观念使他能够对自由作出一种更丰富、更有概括力的定义。他认为，自由不仅包括消极性自由（不妨碍他人）和积极性自由（参与），而且包括另一种自由，这种自由来自于下述这样一种感受，即在自己的面前拥有未来，有机会通过必要的牺牲来改善自己的生存条件，而不是由于

自己的出身而被束缚在社会金字塔的底层。“一个无阶级的社会可以是有效率和宏伟的，可以使满怀信心建设自己未来的千百万人得到喜悦和自豪，甚至会使他们感到是在自己的活动中实现着自我，而这种感受我们也可以称之为自由的感受”（见阿隆的《社会结构与统治阶级》第 289 页）。苏联的公民现在虽然没有享受公民权利和政治权利，但（至少是在阿隆所论及的那一发展阶段）他们认为可以指望某种程度上的社会地位的变动。

“有些理由可以使一个头脑健康的人把官方的意识形态置之一旁而成为一名苏维埃制度的支持者”（见上书第 116 页）。这些理由包括：由于资本家的消失，工人确信自己不再受剥削，这便消除了导致冲突的一个心理因素；政府有可能通过计划和自上而下地调动资源来确定生产的轻重缓急，不再受市场混乱无序的束缚；由于“社会收支预算的明确性”和公共当局对于力争实现的伟大目标的强调，人们比原来更愿意在个人收入方面作出一些牺牲，等等，等等。不应忽视的另一事实是，“给苏联带来伟大、强盛和持续经济进步”的那一制度，从长远来讲，能够把相同的民族同一性吸收到自身当中来。阿隆在《民主与极权主义》一书中称：“苏联的公民对自己的国家和它所达到的强大地位感到自豪，他们或多或少地紧密地把这一制度同自己的祖国结合起来”（见该书第 18 页）。

然而，在后来的许多场合，阿隆以更为悲观的语调重申了苏维埃制度除非使当权的精英集团的统治地位陷入危机否则无法跨越自由化的某些极限这一点。特别是在 1979 年题为《论自由化》的那篇评论中，阿隆不容置疑地指出：“我不是说以意识形态为基础的政权为了自身和生存不得不拒绝世俗化。多元主义可以被引入党和党的中央委员会；多数制原则在理论上、有时也在实践上得以在集体机构中实行。人们可以设想斯大林的苏联与一种更多元主义的制度之间实现一种妥协。但事实是，东欧的自由化没有导致民主化，而且只要国家的统治者把意识形态视为他们权力的

基础，自由化就会碰到使思想辩论陷于瘫痪的那一意识形态障碍。”

阿隆对苏联现实所作的这种分析，在某些方面至今仍然是有益的和令人兴奋的。尽管是无意识地和间接地，但是他像我们当代为数不多的其他几个政治科学家那样，帮助我们理解到这个共产主义帝国垮台的原因。精英集团与国家机构之间的关系再次表明是具有决定性意义的，这种关系构成了立宪多元制与一党垄断制之间不同特点的基础。就两种制度的核心内容而言，前者依靠的是一个受到国家机构制约的精英集团，而后者依靠的则是一个掌握着所有社会控制手段（包括精神、经济和强制性的手段）的精英集团。在头一种情况下，政治、社会事务的参与者之间的冲突是自由的，但它是被限制在公民社会的一定范围之内；在另一种情况下，冲突受到抑制，但精英集团的权力，至少在理论上，却扩大到所有至关重要的方面。根据这种理论观点，苏联的精英集团实际上无法自我改革，尽管可以预计，为了顺应工业模式所要求的合理化，可能会出现放松权力管束的状况。然而，这并不排除以下的可能性（至少是在原则上），即：由于无法适应一个新的、也是因其在经济、科学、技术、外交等方面所获得的成绩（虽然是有限的成绩）而成熟起来的社会的需要，这一精英集团可能会自行破碎，而且可能会出现一种“少数特权阶层内的分裂”，使“政治人员和官僚机构的整体”之间那种休戚与共的关系归于终结。

另一方面，苏联的领导集团实际上与苏联的政治制度完全相同。正如人们看到的那样，这一制度的一个根本方面是由各精英集团的质量、它们之间关系的性质及它们权力扩展所及的范围构成的。只是，在苏联这一共产主义社会中，并不存在阿隆在其初具轮廓的那一理论中所提及的另一面，即机构的那一面，因为那里并没有控制与抑制冲突的机构和多元主义结构。在斯大林之后的苏联，竞争也受到控制（失宠的政治领导人不再被杀害而是

被迫退休),但这只是有效的行为准则,尤其是对于政治阶级而言。的确,确定现代国家性质的那些“游戏规则”是由各个精英集团之间的协议中产生的,但是,只有当这些游戏规则变成一种第二天性,变成一系列使创造这些规则的那些政治力量本身也不得不尊重的机构及制度的时候,它们才能维持下去。而这本身也就要求那些政治力量从一开始就放弃强制的同一性和整个社会活动的政治化。

说句俏皮话,苏联的制度之所以垮台,并不是因为那里有太多的国家,而是因为根本没有国家,或者更准确地说,是因为政党取代了国家。这样,萨尔沃·马斯泰罗内^①所阐述的欧洲政治思想的“本质性特征”便在阿隆的论著中得到了它准确的印证,阿隆的论著为那些艰难地力图理解本世纪末所特有的划时代大动荡的人们提供了帮助。

^① 萨尔沃·马斯泰罗内(Salvo Mastellone),意大利佛罗伦萨大学政治思想史教授,意大利《政治思想》杂志社社长,议会制度史国际委员会主席,本书主编,著有《欧洲政治思想史》、《欧洲民主史》等书。——译注

第三章

E. 沃格林：东方与西方

埃里克·沃格林（1901—1985）出生于科隆，但他却完全是在维也纳熏陶成长起来的。在完成法律学习后，他于1922年获得政治学博士学位。1928年至1929年间，他在维也纳大学获得教学资格和国家学说与社会学讲师职称。30年代，他除了进行教学活动外（1936年起成为代职教授），还潜心研究博丹^①并阅读了法国和德国哲学家及天主教神学家们的大量著作。1938年移居美国，并在美国的各大学机构开始了艰难的行程：先是被哈佛大学所接受，后又转至怀俄明州和亚拉巴马州，最后又到路易斯安那大学长期任教，并在他的学生中建立了后来关注他的思想遗产的那一团体。他40年代在美国完成的论著更突出地体现出他对历史、哲学、政治的兴趣及对马克思主义和苏联的关注。他的《新政治学》（*The New Science of Politics. An Introduction*）于1952年出版，并引起热烈争论，自此，沃格林在国际上便声名大振，尤其是在意识形态辩论中。此外，西方公众对于沃格林在历史、哲学及政治方面的更大贡献也十分关注。1958年至1969年，沃格林又重返欧洲，在慕尼黑大学（马克斯·韦伯曾在此任教）负责重新组建政治学学院及其图书馆。这一时期是他生活后半段中在欧

^① 博丹（Jean Bodin，约1530-1596年），法国16世纪著名政治理论家。——译注

洲逗留的唯一的、也是十分重要的时期。

1956年至1957年，沃格林发表了《秩序与历史》(Order and History)一书的前三卷，其中《以色列与启示录》(Israel and the Revelation)发表于1956年，《城邦的世界》(The World of the Polis)和《柏拉图与亚里士多德》发表于1957年。这三卷书均由路易斯安那州大学出版社出版，该出版社后来一直是沃格林及其学派的杰出出版者。1959年，他的第一本小论文集《科学、政治与真知》(Wissenschaft, Politik und Gnosis)出版发行，使沃格林关于“真知”的论题得以流传。该书1970年被译成意大利文，书名定为《新世界的神话——论当代的革命运动》。1966年，出版了包含内容最广、主要侧重于理论问题的论文集《历史、政治理论》(Zur Theorie der Geschichte und Politik)，该文集在意大利和美国只有节译本。1974年，《秩序与历史》第四卷《全基督教时代》(The Ecumenic Age)出版，使沃格林关于历史、意识和先验性的理论阐述臻于完善。该书第五卷《寻求秩序》(The Search of Order)未及完成，在沃格林去世之后于1987年出版。

《新政治学》至今是沃格林思想的最丰富(在一定程度上也是最成形的)表述。他当时深切地感受到自己时代的诸多问题，无疑可以认为，《新政治学》带有冷战和世界政治、军事、意识形态两极化的印迹。如果说在《新政治学》中存在着“对两极主义合法性的认可”，那这也不意味着对两极之中某一极的依从，而更多地是对他自己精神上的不同意见的辩证的、动人的阐述，这种不同意见也存在于他与西方及美国之间，尽管这位德奥知识分子和难民自青年时代起便与它们有着很深的联系，而且在政治上无疑是支持它们的。

沃格林1973年就开始撰写、但1989年去世后才得以发表的《生平反思》中的如下一个段落，可以使我们最好地理解他本人的活动与思想。“(1945年至1950年的这一时期)总的说来是我在理论上陷于瘫痪的时期，我面前的问题不断增多，但又找不到直

接的解决方案。1951年我在芝加哥讲学时却打开了一个突破口。我在那一场合被迫相对简明地提出了某些早已开始成形的思想。我当时集中说明了代表制问题以及代表制与个人及社会存在之间存在的关系问题。很明显，例如苏联式的政府不是借助于西方式的选举代表制而当政的，可是它毕竟代表着俄国人民。然而它所依据的是什么呢？我当时把这一问题称之为存在代表制问题。我发现，存在式的代表制是任何有效政府的核心，不论该政府达到自己的地位所借助的正式程序如何。在广大居民没有能力开展有理性的辩论并组建政党的一个相对原始的社会中，政府不是依靠传统主义势力便是依靠革命势力，而不会去利用自由的选举。这样一种政府如果得到人们的容忍，这说明它以或多或少适当的方式完成了任何政府都要完成的那些目标，如保障内部和平，保卫国家，管理司法，照顾人民的福利等等。如果这些职能履行得还差强人意，那么这个政府获得权力时所采用的程序也就变为次要的事情了。我发现，在历史上存在的各种社会中，这种存在式的代表制形式还附之以一种奢望，即力图成为一种被我当时称之为‘超凡’式的代表制。我所说的这种超凡代表制是指与宇宙的神圣秩序相类似的政府职能的象征化。它是一个极为重要的象征性整体，可上溯到古代的中东帝国，在这些帝国内，国王既是自己臣民在上帝面前的代表也是上帝在臣民面前的代表。在这种政治秩序的根本结构内部，任何东西都没有变化，在意识形态的现代帝国内部也是如此。唯一不同的是，政府所代表的上帝已为一种历史的意识形态所取代，政府现在是以其革命的威力代表着这种意识形态。”这段文字突出了苏联秩序和苏联权力的历史的、政治的及全球的形象，并且明确提出，对于一个西方人来说有必要考查苏联政治的基础及其结构。

在沃格林这位历史学家和历史哲学家看来，《新政治学》的核心是被许多作者称之为轴心时代的公元前第一个一千年的文明演变，这一演变确立了人的心灵的开放，这“在人类历史当中是一

个决定性事件,因为随着心灵这个超验的感觉中枢的分化变异,用以解释人类的社会存在的批评标准和理论标准得到了突出。当心灵向超验的现实开放时,它便找到了高于现有社会秩序的一种更高级的秩序的源泉”。“另外,把全能上帝看作是开放心灵的衡量尺度的思想与人类在市民社会之外通过所有人参与这一共同的衡量尺度而建立一种普世共同体的思想有着逻辑上的内在联系。”

然而在沃格林看来至关重要,对现实的本质所获得的这种“新的清晰认识”在本体论意义上并未改变后者,如持相反的看法,则是使神学与本体论重叠的诺斯替教派^①的错误。经验的从一致向分化的过渡在存在的结构上并不排除“社会的真理与心灵的真理之间的紧张状态”。心灵的结构“在经验方面”经历了一种“决定性的转折”,但是“现实的结构……却保持不变”。就基督教神学—政治学方面而言,“心灵的开放”在世俗政权的非神圣化当中、在奥古斯丁的“两城”划分^②当中找到了它与政治秩序的完全平衡。然而(这也是格林的一个关键论点),古代基督教的思想尽管为东方和西方的政治秩序提供了权力神授的合法性,但却没有发现,真理的划分和等级化不会消除对一种世俗神学的需要,作为心灵开放的结果力图使现实的面貌得到改观,这是诺斯替教派的回答。诺斯替教教义表现为对一种世俗神学的新的寻求。沃格林进一步指出,“当代的极权主义就应该被看作是诺斯替教派那种对世俗神学的追求的最终结果”。也就是说,随着内在论的诺斯替教教义的诞生,我们看到了政治的重新神圣化。如果说在奥古斯

① 诺斯替教派意译“灵智派”,流行于地中海东部沿岸地区的许多神秘主义教派的统称,起源于公元一世纪,认为物质和肉体都是罪恶的,只有领悟神秘的“诺斯”(即“真知”),才能使灵魂得救。——译注

② 奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354-430年),罗马帝国基督教思想家,基督教教义的集大成者。鼓吹教权主义,认为世上有所谓“上帝之城”和“世人之城”——译注

丁看来，存在的东西将有其终结而且存在的流动是神秘的话，那么在“诺斯替教教义”看来，“关于最终王国的思想则意味着一个社会将最终变为一种存在，但它却不会终结”。被格林称之为“诺斯替主义”的东西产生了“存在原则的反原则”的某种东西，这种诺斯替主义通过把社会真理与心灵真理相互重叠，创造了一个“梦的世界，这种梦的世界在促成广大群众及其代表们的态度与行动方面是一种最为重要的社会力量”。

我们在领悟沃格林关于诺斯替教派的上述论述时，应该与他所作的关于该教派的变种以及关于世界历史对该教派的抵制的论述结合起来。例如在俄罗斯（苏联）的变种中，便出现了一种重新神圣化的形象，这种形象体现为国家高于教会权力的那种拜占廷—基督教的形式和第三罗马的学说。

但是，“从对焦阿齐诺^①神学教派使用的象征的研究中，从对它们后来的变异的迅速回顾中，以及从它们与第三罗马的政治启示录的融合中，应该明显看到，这种新的末世学说对于现代政治的结构产生了决定性的影响。它产生出了一种界定明确的象征符号系统，西方的政治社会正是借助这一系统来解释它们存在的意义的。”联想到东西方的两极主义，格林进一步指出，“一种或另一种变种的支持者是既在国内方面也在国际方面确定社会的划分的。”

对整个苏俄帝国特点的阐释是沃格林科学构架中的一个组成部分，尽管这种阐释是间接的，包容在分门别类的理论讨论当中的。从症状特征方面来看，苏维埃的东方带有诺斯替教渗透的痕迹，并具有焦阿齐诺派遗产（第三时代）的一种独特的表现和源自于罗马—拜占廷帝国（即第三罗马）的神学—政治学基础。因此，人们从这种线索中看到它由于与西方的姻亲关系及深刻差异

^① 焦阿齐诺·达费奥里（Giacchino Da Fiore, 1130-1202年），意大利修士，神秘主义者。——译注

而形成的与西方的那种比照—冲突的关系形式。

在《新政治学》第六章的巧妙结构中，我们看到了沃格林所特有的那种思路中的第一个具有说服力的论点：诺斯替教的异化在西方社会中产生的是现实感的丧失；对历史的因果分析被抛弃，手段与目的合理协调变得不可能（见该书第 249—250 页）。然而，与极权主义帝国结为一体的诺斯替主义的功能主义的变种却与此不同（第 255 页）。这种与一种乌托邦的观点能动地联系在一起的功能主义的变种，倾向于诉诸“暴力行动以便使完美王国得到全面实现”（第 256 页），而它的其他变种（它们在西方的内在论中占主导地位）则把这种“最后的完善”的大部分工作留给“渐进的、理想的演进”去完成。这样，沃格林便突出了诺斯替主义的功能主义的变种与（东方的、苏维埃的）极权主义秩序之间的关系。恰恰是这种关系，使沃格林能够在共产主义和苏维埃主义之间作出一种区分。

沃格林紧接着就论及到这一点，阐述了共产主义得以确立的问题：“部分”革命（资产阶级革命）将继之以全面革命的那种担心或希望，是诺斯替主义宣传公式的结果而不是某种政治方案的结果。在西方未获得重大成功的共产主义，与苏联正在扩张的大国形象没有（因果）联系。西方在苏联危险面前拿不出决策，这是西方自己的事。苏联的力量不是来源于共产主义。[大俄罗斯]“实质上与比如由巴枯宁向尼古拉一世提出的建立一个在俄国霸权统治下的斯拉夫帝国的方案是相吻合的。完全可以认为，一个非共产主义的俄罗斯霸权帝国今天会具有与苏联帝国同样大的范围”，而且会更加危险，因为它的基础可能更为稳固。再者，苏联帝国在物质力量上并未对欧洲构成危险（西欧的资源美国的特殊力量带来了充分的保障）（见第 258 页）。“共产主义的危险”之所以存在，主要是由于西方的瘫痪，在那里，占上风的是对现实、历史和事件的不承认态度，不可知论的诡辩被看成是人类的美德，在那里，“文明是反动，道德异化是进步”（第 259 页）。

沃格林关于俄罗斯、苏联、共产主义之间关系的这些论述，应该与他在《新政治学》中对另两个特别重要的问题的论述结合起来加以看待，这两个问题就是苏联的代表性问题和俄罗斯—第三罗马的象征性地位问题。沃格林关于苏联政府虽不是民主政府但却是有代表性的政府（而世界上有些根据民主程序选举出的政府却可能没有代表性）的告诫，后来在他的自传中又被提到。

1. 代表性问题：沃格林早就指出，批评者和辩护者围绕苏联民主问题展开的学说辩论，其理论价值是值得怀疑的。他指出，对于民主文化提出的异议（选民不自由，存在着党的垄断），“共产党人回答说，真正的代表是心中想着人民利益的人，为了使各机构真正具有代表性，必须排除体现局部利益的各种党派，而且，只有保证共产党拥有对代表权的垄断的国家，才是真正的人民民主制国家”（见该书第91页）。在沃沃格林看来，人们自然可以否定苏联政府的人民代表性，但却不能否定苏联政府代表着苏联社会。沃格林认为，“苏联政府的立法和行政活动在全国范围内是有效力的，因为政府的指令得到人民的服从，尽管存在从政治上讲无碍宏旨的效率低下的现象。苏联之所以能够在历史舞台上成为一个大国，恰恰是因为苏联政府实际上能够操作由苏联社会的人力、物力资源所供养的一架庞大的军事机器”（第93页）。

沃格林在另一处指出，社会的进一步分化导致了代表的产生，社会的这种分化只是在西方才扩展到了作为可代表的基本单位的个人以及作为自身代表的社会。因此，林肯关于“民有、民选、民享的政府”的天才公式虽然无法实行，但这不会使任何结构不同的代表制失去效力。这样，与政治存在相比，发展成代表制的社会的进一步分化就显得突出出来。这样一来，沃格林便在理论上确认了苏联（在世界历史上的）真正的“政治”存在，而这与苏联的共产主义性质及其军事大国的地位本身毫无关联。沃格林对苏联存在本身所予以的这种政治哲学意义上的确认，是与其思想的其他组成部分结为一体的。

沃格林在随后再次论及这一问题时指出，“在马克思的辩证法中，历史内在秩序的真理取代了宇宙秩序的真理。”“他的这种秩序与这一历史真理是和谐的，其目的是建立自由与和平的王国；反对者们与历史的这一真理是冲突的而且必将被击败；任何反对者都不能自认为与苏联宣战是正当的”，相反他们永远是历史非真理的代表，用现今的语言说就是一个“侵略者”；现在，受害者应从他们的压迫者、从他们存在的非真理那里解放出来（见第120—121页）。换言之，既然反对这样一种敌人就是承认它是合理的，因此诺斯替主义秩序的反对者不能不是敌人。

从这里人们可以看到，沃格林对大国之间（为恢复平衡与和平而展开的）严重冲突的合法性予以含蓄的承认，带有一种反诺斯替主义的内涵，与诺斯替主义关于真理的代表者的任何敌人都不是“合法的”敌人（而仅仅是叛逆者）的自负论点是截然相反的。

2. 象征性的社会分化问题。“恰恰是在西方帝国的分化达到彻底瓦解，西方社会分裂为民族国家和多元教会结构的时期，俄罗斯开始了它作为罗马的继承者的生涯。从一开始，俄罗斯就不是一个西方意义上的国家，而是一片在种族上由大俄罗斯人统治、在政治社会中由罗马继承者的象征主义构成的文明区域”（见《新政治学》第186页）。随着被加冕为东正教教徒的“沙皇”的伊凡四世帝国的建立（1547年），在俄罗斯强行确立了对其整个政治历史产生了决定性影响的社会划分。“在超自然世界方面，俄国与西方国家不同，是基督教真理的帝国代表；而且，由于自身社会分化（沙皇是作为存在的代表而出现的）的结果，俄罗斯被与西方民族国家意义上的代表制度的发展隔离开来。”“拿破仑承认，世界上只有两个国家，即俄国与西方”（第187页）。

这样，在沃格林看来，俄国便“在超自然世界方面和存在方面发展了一种独特类型的代表制。从圣彼得开始的西方化实质上并没有使这一类型发生变化，因为这一西方化进程没有对社会分

化产生任何影响”（第 187 页）。那种盲目推崇斯拉夫文化的成分，作为反西方的历史的哲学，把“第三罗马的世界末日”扩大到了俄罗斯对于全人类的弥赛亚主义的末世使命当中。在陀斯妥耶夫斯基那里，对弥赛亚主义的这种推崇具体演化为一种对俄罗斯的奇特而矛盾的观点，即认为一个专制的、东正教的俄罗斯将以某种方式征服世界，而在这种征服当中，俄罗斯自己也将变成一个所有抱着真正信仰的基督教徒的自由社会。以为随着对世界的征服，俄国的无产阶级专政将演化为马克思所说的自由王国，这种看法恰恰是出自于上面那同一种矛盾的观点，只是以世俗化了的形式表现出来。沃格林接着说，“随着 1917 年革命，自由主义沙皇统治时期所进行的使俄国社会按西方方式分化的尝试成为过眼烟云。公民……又重新变成莫斯科传统意义上的沙皇的仆人，而共产党的干部们则担当起贵族的角色。伊凡雷帝在农业经济的基础上所建立起来的那种制度在工业经济的基础上被更大规模地重新加以实行。”

因此，东方一极的内涵远超过苏联共产主义。这一极有着自己古老和近代的根基，具有自身不可或缺的各种组成部分（以及西方诺斯替主义革命的烙印），具有宇宙论帝国的稳定性和全球帝国的扩张力，因此在沃格林看来，它自身同时兼容着完整性与差异性、“原始性”与进化性，它既包含着对心灵真理的摧毁，又包含着起源于东方基督教本源的一种世俗神学内的心灵的开放。

沃格林认为，苏俄秩序本身的这种牢固性，要求不能以对人的本质的诺斯替主义式的梦想为指导来实现遏制性和平的战略。“假如战争有什么目的的话，那就是恢复力量的平衡而不是加剧不平衡。”然而，导致第二次世界大战在政治上宣告结束的那些选择（俄国人跨过易北河，中国成为共产党国家，日本、德国的非军事化，以及这场战争在未签署和平条约的情况下宣告结束一事的本身），无疑没有恢复一种合理的平衡局面；这些选择表明人们对战争与和平没有一种有理性的认识，而是求助于一种“魔幻的手

术”。沃格林的这种指责应该从其政治伦理学的整个结构方面加以理解：“这种政策〔美国战后的政策〕是作为一个原则问题来力图实现的，其基础是对人的本性，对人类向着世界和平与秩序的奇妙进化，对建立一种抽象的、与现存力量结构毫无关系的世界秩序之可能性的诺斯替主义的梦幻式假设”（见第 252—253 页）。诺斯替主义在当代实践中的异化的一个典型的、恰恰表明这种诺斯替政策的自我毁灭特性的象征就是，在这个每一个政治社会都公开表明自己的和平愿望的时代，一场战争却持续着，而且荒唐的是，“这种梦样的顽固念头阻碍诺斯替主义的（西方）社会去推行一种注意到现实结构的政策”（见第 253 页）。

这种色彩强烈的政治性过渡把我们引导到沃格林对西方这一“极”所作论述的核心。在沃格林看来，西方即是现代性和现代的政治结构，但西方尚不是现代性对于轴心时代文明所奠定的精神—政治基础的完全胜利。“坚持把‘代表制’的象征赋予一种特殊的分化类型（即西方的政治类型），是眼界狭隘的严重表现”（见第 108 页）。在批评的场合，代表制一词的使用应受到限制。正如人们看到的那样，在代表制的背后可能并没有一种实在的存在，因此也就不存在真正的代表制。这种理论上的空白在政治现实当中也有其相应的对应物。美国通过其外交政策加剧了国际上的混乱，它“天真地试图通过简单地把代表制制度推广到实际上并不存在使之正常运转的根本条件的地区来治疗这个世界上的疾病”。除了政治家的个人责任之外，这种政策本身是一种征兆，它表明，在西方社会广大大众的感性和判断当中存在着一种普遍的、拒绝正视现实的现象（西方社会的危机）。

沃格林的分析是以对霍布斯^①进行批评而告结束的。《新政治学》的最后一章专门论述了霍布斯。沃格林认为，这位伟大的政

^① 托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes, 1588 - 1679), 英国哲学家, 其政治思想在欧洲亦有重要影响。——译注

治哲学家发现他所处的时代缺乏“世俗神学”。霍布斯〔作为意识到这一危机的典型人物〕“重新发现”了柏拉图的论断：一个社会在奢望成为心灵真理的代表之前，应该作为一个有秩序的世界而存在，作为一个世界秩序的代表而存在（见第241页）。但是霍布斯所作的反对诺斯替主义的努力的结果都是矛盾的：霍布斯对于掩盖在宗教面纱和他自己的清教徒革命家的改革理想主义背后的支配性性欲所作的鉴别，是付出高昂代价才获得的，因为他最后把精神生活的本身解释成了存在的情欲的体现。“他没有把性欲解释成为精神生活中的堕落根源，而是把精神生活解释成了存在的性欲的极端表现”（第261页）。霍布斯推翻了古典的、基督教的道德哲学，否定了至善，但是随着它的被否定，秩序的源泉也就从人类生活当中消失了。霍布斯与热心宗教者和得到神灵启示的人相反，他不是把心灵而是把人对死亡的恐惧作为秩序的源泉。他认为，秩序不是由“至善”而是由对“至恶”的恐惧而决定的（第264—265页）。

在沃格林论述霍布斯的那主要的几页中，霍布斯的象征系统实际上被看成是现代政治的结构性支柱之一。霍布斯创造的这种现代的象征系统已成为现代政治中的根本形式。

沃格林认为，霍布斯的象征系统的主要构成成份是：

1. 一种新的心理学，即研究“现代人”的“现代”心理学，亦即动因心理学。这是一种研究紊乱了的心灵的科学，它有别于研究健康心理的（柏拉图的）那种科学。

2. 一种关于人的概念，根据这种概念，人的本体论意义上的不定向的毛病被解释成“人的本质”。

3. 霍布斯所创造的利维坦。^①霍布斯为促成西方的危机作出了贡献：他以自己创造的、不具人类学和神学真理的构成经验的人代替了由神创造的人。

在观察战后存在的各种力量时，沃格林看到了在有能力实施防御的再平衡潜能（至少是就其资源而言，如果不是就其意志而言的话）的西方和苏俄这个有向全球扩展之势的庞大帝国之间出现的实际上的两极化。这两极（西方与苏俄）的内部都不是团结的，每一方实行的都是与基督教政治相冲突的诺斯替教的政治。

在沃格林看来，美国民主和英国民主之所以具有这种抵御能力，不是由于它们现有的政府形式和程序，而是由于它们“在本质意义上代表着文明国家传统的最古老、最牢固的传统层面，这就是由没有完全世俗化的清教主义的模子加以保护的基督教层面。沃格林在结论中斷言，实际上，诺斯替主义导致的“腐蚀”是一种缓慢的过程。在法国革命中，激进派的推力打碎了力图拯救基督教传统的这个部分是世俗主义的、50%是保守主义的国家。德国革命（沃格林是指国家社会主义）把经济唯物主义、种族主义生物学、科学主义以及技术的残酷性提高到首位：张扬了一种充分的、毫无约束的现代性。因此，西方社会分成了不同的层次：美国和英国民主制代表着它最古老、最牢固的传统层次，而日耳曼地区则代表着西方社会的更加明显突出的“现代的”层次。沃格林写道，“希望依然存在，因为在体制上最牢固地代表着心灵真理的美、英民主制也是在现实存在方面最为强大的大国。但是，为了克服诺斯替教的腐蚀，把文明的力量重新组合起来，必须作出一种协调一致的努力”（见第270—271页）。遏制苏联—共产主义

^① 利维坦是霍布斯于1649—1650年期间撰写的一部著作的名称。在该书中，霍布斯主张，为避免一切人反对一切人的自然状态，人们应把自己的自卫权交给一个代理人，即主权者，让主权者就困难的问题作出恰当的判断。这个主权者就是“利维坦”。——译注

压力的希望不在于支持西方一极的文化、精神及政治的现代性,其之所以如此,是因为“我们的‘西方化’进程本身也还在发展中”。

第二部分

寻找一种欧洲政治模式 (英国与法国)

第四章

哈耶克和自由立宪主义

弗里德里希·奥古斯特·冯·哈耶克 1899 年 5 月 8 日出生于维也纳一个具有学术研究传统的家庭，是卡尔·门格尔^①创建的奥地利经济学派主要人物之一。曾作为炮兵军官参加一次世界大战，1921 年，在上完 O. 施潘和汉斯·凯尔森的课程后，在经济学家弗里德里希·冯·维塞的指导下在维也纳大学获得法学博士学位。1923 年又获得政治学博士学位。随后几年，他常去听路德维格·冯·米泽斯的讲座，并与奥地利第二学院的经济学家们合作。1923 年前往美国，进一步深入研究经济周期理论。1924 年返回维也纳后成为全国经济学家学会秘书，并获得政治经济学自由讲师的职位，开始科学生涯。30 年代头几年，应洛德·罗宾斯的邀请，哈耶克前往伦敦政治经济学院。在那几年，他作为约翰·梅纳德·凯恩斯的对立者而在国际上为人们所熟知，虽然他本人是凯恩斯的朋友。第二次世界大战结束时，他把自己的朋友卡尔·R. 波普尔唤往伦敦。1944 年，哈耶克当选为英国科学院院士，1947 年，与米泽斯、波普尔、J. 吕夫、密尔顿·弗里德曼、路德维格·艾哈德等人创建了蒙·佩尔兰协会 (Mont Pèlerin Society)。1950 年离开伦敦政治经济学院前往芝加哥大学，在那里

^① 卡尔·门格尔 (Carl Menger, 1840-1921)，奥地利经济学说创始人和奥地利“心理学派”创始人。——译注

教授道德与社会科学，与弗兰克·奈特、弗里德曼、格奥尔格·施蒂格勒等经济学家作为同事一道工作（芝加哥经济学派）。1962年，在进行多年紧张的学术活动并获得使其思想在美国和世界得以广为传播的一系列成功之后，他离开芝加哥前往德国的福雷伯格，接替瓦尔特·欧肯讲授政治经济学。70年代，他拒绝出任奥地利国家银行总裁之职，后来被任命为福雷伯格大学名誉教授、萨尔斯伯格大学正教授和维也纳大学学术评议会委员。1974年，被授予经济及社会科学诺贝尔奖。在那些年月，他的政治和经济思想对美国总统里根及英国首相撒切尔的政府产生了强有力的影响，并从他们那里获得了重要的荣誉奖章和“爵士”的尊敬称谓。1992年3月23日于福雷伯格去世。

哈耶克所探讨的问题有两个方面，一方面是避免民主制度因脱离自由立宪主义传统过远而演变成一种多数人的专制形式，另一方面是探索如何才能在我们的历史政治现实当中把自由立宪主义的那些古典主题重新提到人们面前来。因此，我们可以把他的问题看作是对政治哲学的古典主题——人治的政府还是法治的政府更可取——的重新探访。

哈耶克政治—立宪思想的结论性提法包含在1973—1978年的三部曲当中，它们是《法律、立法和自由》(Law, Legislation and Liberty, 其中最后一部意味深长地取名为《自由人民的政治秩序》)，汇集到1978年的《哲学、政治学、经济学及思想史新探》(New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas)一书中的若干篇论文以及1988年的《致命的自负》(The Fatal Conceit)。哈耶克在这方面的整个工作可以被解释成为对自由主义传统的一种严格的重新肯定和重新提出，目的是避免自由主义的思想遗产像经常发生的那样被人们所误解，或者是被别有用心的人出于使那些不是自由主义的社会哲学享有声誉的目的而当作意识形态招牌来使用。

因此，哈耶克的思想不是“立宪工程学”的产物，而是属于

1
▷
,
/ 小 中 大 学 生 必 读 书 目 录

有关最佳政治秩序的政治哲学思考的范畴。哈耶克力图创造出一些切实有效的工具，以便防止权力的滥用，而权力滥用的后果早已为路德·阿克顿的那一著名警告所说明：“权力通常导致堕落，而绝对的权力绝对导致堕落”（见《路德·阿克顿选集》第二卷，1985年版第383页）。哈耶克尽管没有否认任何政治制度都需要权力，但他重新肯定了尽可能削减权力的必要性。他之所以坚决反对大部分各种各样的国家干预，就是因为他深刻意识到这种不可克服的对立现象。

在《法律、立法和自由》一书的导言中，哈耶克忧郁地注意到，政府十分经常地以合法的手段逾越宪法赋予它们的权限。因此他写道，“通过立宪形式确保个人自由的最初尝试显然失败了。”因此他认为必须批判把民主解释成一种学说，根据这种学说多数派可以就任何特殊问题进行立法的那样一种主张（见《法律、立法和自由》1986年意大利文译本第5—6页）。

这是一个可以认为是哈耶克一直不断地加以思考的问题，而且这一问题在他1944年的《通向农奴制之路》（The Road to Serfdom）一书中就已经论及。他认为，实际上人们现在无法在极权国家与现代民主国家之间划出一条确定的界线，因为法律已变成立法者为达到自己目的而使用的一种“政治工具”。结果，国家这个以促进个性发展为目的的“功利性的装置”便演化成为一种“道德制度”。立法上的毫无限制与极权主义之间存在着关系，这种关系是随着选择了目标、并把这些目标强加于个人的那种旨在达到特殊效果的立法而开始形成的。这样，国家就演化成为强加道德准则和实际行为规范的某种工具，而从其中得出的荒谬结论便是，“纳粹主义国家或任何其他集体主义国家是‘道德的’，而自由主义国家则不是道德的”（见该书1948年米兰意文版第66—68页）。

可见，哈耶克在1944年就已经发现了民主由于在立宪方面缺乏限度而具有的致命危险。那种以为立法者的权力没有限度，以为“可以使最专断的决定合法化”的观念，是与民主政府具有无

限度的人民最高权的理论联系在一起。根据那种观念及其方式，“民主制可以在尊重法制的情况下演变为最彻底的、不可想象的专制主义制度”。因此，如果“政府对强制权力的使用不再受到预定的规则的限制和规定，结果将只能是成为一种暴政的形式（同上，见第72—73页）。

哈耶克在第一次提出法律概念时，就清楚地意识到在立法活动中没有提出不可逾越的限度、而只提出可修改的规则的那些民主制度所易面临的政治危险。但是，哈耶克并不反对任何形式的立法。实际上，立法（如果它被理解为普遍适用的、抽象的准则与规则的整体，而且它所涉及的不是应达到的目标而是为实现不同的个人动机所应遵循的方式的话）的目的就是为了避免下述情形的出现，即在最广泛的社会关系范围内出现的新形势可能会导致无规则可依的局面，或者是导致促使权力集中的情况。因此，有必要及时地通过制定新规则的立法活动来左右新的形势，目的是避免使某种因为具有某些特别知识而临时占有的特权地位转化为统治地位。

然而，这一切并不意味着哈耶克拒绝民主的整个传统。相反，主导他的活动的恰恰是他对民主制的命运的一种真正的、发自内心的关心，他相信，为了“真正的、本源的”民主思想，“是完全值得奋斗的”，尽管与人们的期望相反，民主制本身并没有表明自己是防御暴政和压迫的一种可靠工事。恰恰是事实使人们对民主制度感到失望，使人们把它重新看作是“使任何多数派得以摆脱它所不喜欢的政府的一种契约”。但即便如此，民主制也依然保持着“一种不可估量的价值”（见《哲学、政治学、经济学以及思想史新探》，伦敦，1978年）。

1960年，哈耶克在《自由宪法》（*The Constitution of Liberty*）一书中系统地探讨了政治哲学的整个问题，他这篇关于最佳制度的专题论文可以被看成是本世纪关于自由主义的最重要的文件。但是，这篇论文也标志着自由主义政治哲学的复兴和自

由主义几十年来一种长期趋势的转折点；几十年来，自由主义几乎仅仅局限于全力进行自我辩护，抵御马克思主义和社会干预哲学的攻击，而又几乎从未成功。在哈耶克那里，自由主义问题的重新提出是从重新研究整个西方政治传统和经济自由与政治自由之间的关系开始的。

初看上去，《自由宪法》中所讨论的主要问题是自由主义传统通常讨论的问题。然而他所改变的是推论的基础，在这当中，汇集了由经济派生的问题以及与对社会机构的进化主义考虑有关的问题。哈耶克的出发点在于确认需要用权力来维持社会秩序，因此，为了在法律、支配和秩序之间进行区分，哈耶克不认为权力是“典型的灾难”，而认为权力问题应该从维持一种“自发的秩序”的功能的角度来看待。这意味着，权力与法律不是用来建立和维护一种体制的工具，而是普遍适用的行为规则的整体，这一系列规则不是特意设计的，而且不论个人还是国家都应受其支配。

西方文明的危机恰恰是随着上述这种观念的削弱以及随着把法律看作是为了达到特殊的目标而进行的人为设计的那样一种思想的确立而开始形成的。哈耶克的目的是达到一种法治而非人治的国家形式，在这种国家形式中，国家的权力应仅限于“执行普遍的、抽象的、不给等级特权留有任何余地的准则”，而且应把权力视为“实施法律之权”。立法者的任务将不是“建立某种特别的秩序，而仅仅是创造条件，以便使有序的安排能够确立并得到更新”。不过，正是某种秩序的形成过程本身要求某种得到法律保障的行为举止的规则性。

从这一角度出发，哈耶克赋予作为限制国家权力的尺度的法律规则的传统以特殊的重要性，而且，面对仅仅把立法者们所创制的东西视为“法”的那种习惯，他提出了这样的疑问，即：是否应该把制定普遍规则和向行政机构发布命令的任务委托给不同的代表实体并把它们所作的决定置于独立的司法监督之下，以便“这二者中的任何一个都无法超越自己的权限”（见《自由的宪

法》意文译本第 239 页。)这实际上是对 1979 年才最后成形的宪法改革方案的第一次论述,而这一方案本身正是源自于为行政机构的自行处理权制定有效的“合法限度”的那一意图(同上第 244 页)。

哈耶克著书立说的时代,正是法律规则的成果及这种规则的存在本身由于各种各样的、但都共同具有深刻的反自由主义色彩的意识形态的攻击而受到怀疑的时代。他反驳这些攻击时指出,自由主义的将来取决于它自己制定“一个自由制度中什么是允许的,什么是不允许的”这二者之间的区别标准的能力(同上,第 264—265 页)。把避免侵犯私人范畴的任务赋予法律,这主要不是意味着国家不应介入经济问题,而是意味着最好避免采取某些类型的、以公益的理由无法为之辩护的经济措施。在问题的这一范围内,“法律规则为在与自由制度相吻合及不相吻合的措施之间进行区分提供了准则”。因此,问题不在于国家在经济领域内进行干预的量,而在于这干预的“性质”。国家的某些活动会便于市场经济的运作(哈耶克在这里指的是一种信息交换系统),有些活动与这种运作只是不相冲突,可以并存,而另一些活动则会阻碍这种运作。重要的是重新确立这样一种原则,即:“一个自由的社会不仅要求国家掌握对强制的垄断,而且要求国家仅仅掌握对强制的垄断,而在其他所有方面,它都应该在与任何其他一人一样的条件下行事。”

哈耶克的目的是要表明,凯尔森的法律实证主义是“虚伪的构成主义的一种幼稚的表现”,而且他关于法的起源来自于一种立法活动的论点是“完全虚假的”(见《法律、立法和自由》第 238—243 页)。因此,凯尔森远不是一位民主哲学家,而是一个现代极权民主制的理论家。实际上,他为这一制度提供了原来所没有的法律工具,人们可以据此而认为立法者的权力是无限度的,而且不把个人自由作为一种不可放弃的价值。实际上,凯尔森的法律哲学已成为民主制权力无限论的意识形态支柱和法学支柱,既然这种哲学认为多数派,的意志是不受限制的,那么它自然认为,应

该理解为“法”的那个东西首先决定于这个多数派的政治目的。哈耶克认为，恰恰由于这种原因，因此失去了对立法规则的有效限制，失去了对于人们相互冲突的利益作出合理判断的可能性。凯尔森由于不接受自发秩序的思想，因此他最后把解决政治辩论和社会问题的权力赋予了一个易变动的多数派，任由它来定夺（同上，第 251—252 页）。总之，哈耶克是力图通过对凯尔森法律政治学思想的批判来阐明自由主义与民主之间不可消除的分歧以及后者可能向极权主义演变的危险。

自由主义的传统认为，国家是保障自由、生命及财产等价值以及保障独立于政治权力的那一规则秩序（自然法）的一个工具。哈耶克的意图正是要按照这一自由主义的传统价值观，重新确立习惯法和法律规则的地位，重新确定国家权力的限度，这种限度来自于不能从属于政治权力的法的自发形成过程。面对着理性—构成主义思想传播——哈耶克认为凯尔森的法律实证主义本身也是这种思想的一种表现——所造成的损害，哈耶克开始确信，单单更新“法治国家”的原则已经不够了。事实上，在古典自由立宪主义打败第一场战役之后，没有任何站得住脚的理由可以认为，仅仅使用原有的理论工具，就能打赢第二场战役，战胜已经得到大大加强的那个对手。在 1960 至 1973 年间，哈耶克就西方危机的诸多方面撰写了不少论著，而且并非偶然地涉及到哲学、经济学、政治学和思想史等各个方面，这一切都是为了使自由主义政治哲学实现复兴这一宏大而诱人的尝试，而这一尝试在《法律、立法和自由》一书中得到了完成。哈耶克在该书中已不再只是进行批评，而是提出了建议。按照他自己的认识论，他用进化主义的传统——进化主义传统把法看作是“人类能够创制和修改它们之前已经存在了好多个时代”的某种东西——教诲来反对构成派的“唯意志论的虚伪性”，根据构成派的体现者法律实证主义的看法，任何法律都来自于某个立法者的意志，并把法理解成为人们可以“随心所欲地进行制造”的某种东西（见《法律、立法和自由》一

书第 93—96 页)。

这样，国家干预主义思想在社会哲学方面的影响便被视为西方政治传统危机的根源，而这一危机又恰恰是与自由主义政治哲学的衰落以及各种国家干预主义的社会哲学取得的日益成功同时发生的。这些国家干预主义的社会哲学的一个共同之处，即是否定自由主义与个人主义，特别是否定自由与市场之间的关系。国家干预者断言，市场应该被导向政治、社会或伦理的目标，因此他们也就处于与认为资本主义的历史性确立及其所带来的政治内涵正是西方主义的衰落的根源的那些保守派以及那些批评现代文明的人们没有什么不同的立场上了。事实上，除了对于市场所导致的民主进程的共同敌视之外，他们所共通的，是确信社会的进程应该在自称是该进程之代表的一个精英集团的指导下向着某一目标发展。

如果说哈耶克对于社会主义政治经济形式的判断是确定无疑的，断言它必定会导致极权主义，那么对于国家干预主义思想的传播所带来后果，他的判断也同样是坚决断然的。他认为，恰恰是基于国家干预主义的思想，有人相信有可能建立一种既非资本主义、又非社会主义的政治、经济及社会组织，这种组织体现为以生产资料私有制为基础，但是政府又通过指令与禁令对所有权的行使进行干预的那样一种制度。

哈耶克的论点是，尽管经济社会问题是复杂的，但不应该仅仅委托那些专职人员来寻找有关解决方案；如果公民不再能够就主要的问题发表自己的意见，民主实际上也就变得无法实施了。如果对主要问题的理解变得过份复杂，社会不可避免地将会分化为两个阶层，即官僚与普通公民，这样，公民就将失去作为民主制度特征的自决的权利。

哈耶克确认，民主制与人们原来期望的不同，“没有表明是一种防御暴政和压迫的可靠工事”。这使他不得不进行一系列苦涩的思考。哈耶克把民主制度视为“使任何多数派得以摆脱它所不喜

欢的政府的一种契约”，从而表明他不相信一种民主政治哲学的可能性。但即使被视为一种纯粹多数制的规则，民主制仍保存着一种“不可估量的价值”。不过，民主制远不是理想的政治制度，而仅仅是“一种对于最终作出大家都能接受的政治决定有所助益的方式”：是一种“契约”。当人们忘掉这一切，当它变成一种“旨在把实质上的平均主义目标强加于人的借口”时，它的缺陷就会暴露出来。同样自欺欺人的是下述这样一种信念，这种信念认为，把“监督政府活动的任务”赋予多数派代表，“是使自由主义传统为限制政府权力而创制的宪法保护形式变得毫无用处的最好方式”。实际上，这样一来，民主制也就从一种方法演变成一种以对多数派权力不加限制为特点的政治制度理论，演变成一种合法的专断政府，其合法性基于这样一种信念：只要政府法令得到多数派的通过，法的首要地位便得到保全（见《哲学、政治学、经济学及思想史新探》第168—170页）。

民主一词是许多类似的术语之一，随着漫长时间的流逝，这些术语具有了一种与其本意不同的含义，从而更加加重了人们对于从一开始就不是十分清晰的某种概念的混乱理解。实际上，民主一词最初“只是意味着，最高权力应该掌握在人民的多数人或多数人民代表的手中。但是它并没有指明那一权力应扩展到什么程度”。因此，从多数派的意见应该占上风这一点根本不应得出多数派在具体问题上的意志应该是无限制的这样的结论（同上第93—96页）。

从这种观点看，把某种无限的权力赋予人民或人民的代表，显然是混淆了意见、意志与真理的结果，是没有意识到人的知识的局限性的结果。这种危险正是代议政体的伟大理论家力图通过分权的理论所要避免的，也是哈耶克建议通过在上下两院的权限之间进行划分所要避免的。在进行划分时，应把政党排除在法律的制定过程之外（政党应该只负责与实际的意愿相关联、与满足组建这些政党的人们的特别利益相关联的问题）。实际上，这一进程

不应重新置于“特别利益的代表们的手中，而应置于表达着主导意见的代表们得到保障、能够反对任何特别利益的压力的人们的手中”。考虑到“民主与受到限制的政府变成了两个不可调和的概念”的事实，因此需要寻求一种新的表达方式来说明“有限民主制”这一概念。目标就是让“人民的意见”支配最高权，但要避免“多数派凭单纯的权力在没有任何法律的制约下对个人采取强力的行动”。哈耶克重新提到洛克，认为“多数派应该通过那些‘已颁布的、为人民所熟知的永久性法律，而不是临时性的法令’来进行管理（archein）”，而且，这样一种制度由于把“人民和管理（demos e archein）”二者结合起来，因此可以称之为 demarchia（人民管理制）（同上，见第 103—107 页）。

哈耶克的整个推论看来实质上体现出这样一种特点，即对于那种对民主的某种特定理解方式所带来的后果予以揭露。在自由主义这个几百年来对手归于消失，而民主“文化”企图把自己证实为对于最佳制度进行思考的必然前景时，哈耶克的这种揭露似乎是特别具有现实性的。而且这一切发生在人们还没有开始纠正民主的诸多缺陷中的任何一个的时候。因此，一方面必须避免一种有害的自以为是、沾沾自喜的态度，另一方面则必须避免把民主的这种退化过程看作是市场经济的特有的那种文明的不可避免的结果。国家作为分配者为劳动者或是企业主的特别利益而进行的日益频繁的经济与社会干预，其结果就是把政治生活和政治斗争变成了一种永无止息的讨价还价，这种讨价还价的目标就是依照不断交替的多数集团的利益确定财富的分配。因此，政府的决策过程便最大程度地冒有腐败的风险，因为这一过程取决于以选票交易为前提、敦促采取于其有利的干预措施的那些集团的力量（同上，见第 374—389 页和 472—478 页），而且也取决于把政治决策视为巩固当政者权力的工具的那种考虑。

尽管从哲学角度讲没有任何根据，但民主制还是从它是能够维持必不可少的社会和平、以达到人们的经济目标的唯一制度这

一事实中得到了它的合法性。由于这一原因，它不能不把市场作为自己的参照点，把市场看作是能够生产多数人所需要的福利的经济制度，因为只有在这种制度中，消费者才能体现为生产的决定性因素，而且只有这种制度才能使生产者的利益服从于消费者的利益，从而给双方带来好处。

然而，也不能走向另一极端，把民主制看成是能够实现所有主观目标的一种经济社会制度。这可能会导致对政治范畴的贬值，使之成为就具体价值与使秩序成为可能的抽象价值之间的相容性作出决定的场所，这就会导致各个具体目标因资源的有限而发生冲突并因此而导致这一制度本身的蜕化。

哈耶克的意图是要表明，国家干预主义是没有理由存在的。由于国家干预主义力图避免把价格和收入当作信息和社会利益的参数，因此它不得不赋予它们以一种对产量的消费数量起着一种虚假和歪曲性指导作用的政治价值，或者不得不重新发掘出那些实质上否定了经济学成果的关于“正确价格”或“正确价值”的理论。国家干预主义不是市场的完善或合理化，而是另一种制度，在这种制度中，人们实现的将不是经济民主，而是许多知识分子或多数政治社会集体的这样一种愿望，即把市场视为维持政治或社会霸权的工具。

哈耶克立即明白感觉到，所有这一切只能是一种新式奴隶制的前兆。一旦政治权力不再能够满足所有的要求（这也是因为，在为了实现“社会公正”而不得不取消价格的信息机制之后，随之而来的资本匮乏使该政治权力处于困境），这种新式的奴隶制便会出现。在此情形下，有两种可能的办法，一是由官僚政治集团引入一种区分需求的鉴别体系，二是组建一个以维护既得特权为目标的社会集团组成的多数派集团。而这两种办法体现的，是一种民主理想所剩无几或丧失殆尽的解决方案。

哈耶克关于立宪改革的论点与这种理论上的、历史的前景是联系在一起的。通过这些论点，他力图从两个世纪的立宪经验中

得出应有的结论。在这两个世纪当中，人们曾希望立法、执法和司法的三权分立能够足以“使政府与个人按照纯粹品行的规则行事”（同上，第 479 页）。在哈耶克这些论点的特点中，根本的一条是主张：“不应确定政府的职能，而只是确定它强制性权力的限度”，再有就是建设“把颁布正确行为举止的普遍准则的任务，委托给一个与受托行使政府职能的机构区分开来的”、具有不同内部构成的另一个机构。

与主张代表制政府的理论家相同，哈耶克也认为，立法大会不应该成为“派别”的体现者，而应该反映人们对“正确东西所持的普遍意见”。它应该拥有一种能够使其成员“独立于特殊集团的支持”的选举制度，它的任务应该仅仅限于“通过一般性法律”，因此“由它颁布的任何具体的、或歧视性的指令都应该是无效的”。这样一种立法大会的特殊之处，应该是它在变幻不定的各种激情、时尚和诸多令人高兴的事情面前保持自身的独立自主。哈耶克是想以此种方式避免立法权力与执法权力合并为一个同一的大会，从而创建“在自由社会中任何权力部门都不应该具有”的那样一种权力。因此，必须仅仅赋予中央政府以外交政策的责任，并且把地区或地方政府改造成为一种“类似于贸易公司”式的、彼此竞争的机构，使它们按照所要求的价格向公民提供最大的好处，从而争取他们的支持。至于政府的权力，它应该受到由立法大会制订的、政府不能改变的那些准则的限制。总而言之，政府的职能应该仅仅限于管理为向公民提供各种服务而交付给它的那些资源，但它自己不能确定财政收入的数量。除了立法大会，还应设立一个宪法法院以及一个管理大会，“政府职员、或从政府得到津贴或其他财政支持的人”不得参加管理大会的选举（见《法律、立法和自由》第 479—495 页）。

正像我们看到的那样，哈耶克的目标是要创造一种珍视过去的经验、能够有效限制政府权力及其法令对社会秩序的自然形成所产生的影响的那样一种模式。面对民主制度的一种习惯做法，即

把政府的职能降低为仅仅代表压力集团混合体的利益而不是代表多数人的利益（政府不得不通过给予特殊好处来收买压力集团的支持）。他在《法律、立法和自由》一书中论述了抑制权力和“剥夺政治之权力”的问题。

这样，哈耶克也就最终站在了现代政治哲学中两个最走运、最有影响的流派的对立面。其中第一个是那种“把‘国家’与‘社会’混为一谈，并赋予国家以优先地位的倾向，尽管国家是人们的一种特意的创造”，而“社会则是自发地形成的”。这种倾向的结果，是把国家的机构变成“一种强制性机构，每当这一机构超越抽象的行为准则而使用自己的权力时，它都表明自己是有害的”（见上书第513—514页）。第二种流派是把任何选择都置于政府权力之下，使政治变成“一种为瓜分全部收入而进行的拔河比赛”，从而使“政治”变成一个令人厌恶至极的词语，为在统治者与公民之间形成一种日益加深的壕沟发挥了消极作用（见上书第524—555页）。

也就是说，哈耶克的意图是要提醒人们注意民主模式的限度，同时表明现在已经必须对该模式的宪法机制的缺陷提出补救办法，以便避免使之变成一种“极权主义民主”。但是哈耶克不仅仅是认为民主制蜕化的原因在于它把原本仅仅是用于作出政治决定的一种“方式”的那种东西变成了一种“政治价值”。在他看来，人们实际上是企图把一种作为虚假的“共同体的”哲学观念而出现的政治观念应用到“社会的”政治范围中来。因此，那种力图使民主制合理化的尝试看来是不大可信的，这种尝试企图拒不承认民主制的消极结果与哲学上的模棱两可和以为把某种绝对权力赋予主权的假定掌握者便可解决代表性问题的那种信念是联系在一起的。

哈耶克所担心的（这是对他的宪法修改建议的可能的解读之一），是对民主的那种特定理解方式所带有的缺陷可能会使民主方式本身名誉扫地，并从而为某种专制制度开辟道路，当权的政治

阶级本身很可能会厚颜无耻地支持这种专制制度，以便掩盖它们自己所犯错误的责任，把这些过错推到民主制度身上。民主国家采用的政治制度模式带有重大的弊端，这正是不争的事实，但是必须避免把仅仅是一种政府理论所带来的自由主义传统早已预见并一直担心的那些后果看作是一种文明的衰落过程。

哈耶克的政治思想可以被理解为在民主时代力图保持并重新评价自由立宪主义精神的一种尝试。因此，他主张的模式是一种“法制”模式，它与法律规则的传统是密切相连的，而且是坚决反对使法依赖于最高权的实施的那些政治制度所遵奉的目的论的模式。也可以说，法制模式 (modello nomocratico) 是以市场和法制规则 (或习惯法) 为特点的，而目的论模式 (modello teleocratico) 则是以经济计划 (更广泛而言是以国家干预主义) 和立法 (法律的生产仅仅掌握在统治者阶级手中的那种排他性) 为特点的。这样，即使也许是作为不由自主的结果，哈耶克便在一个把法仅仅看作是单纯的立法生产这样一种观念占上风 (这也是由于凯尔森的理论获得的成功的结果) 的历史时代，促使人们重新开始了关于自然法、或者更准确地说是关于政治与法 (Law) 之间关系的讨论。这意味着对自由立宪主义传统与民主传统之间具体实现交汇的那种方式提出了置疑，自由立宪主义传统的往往被人们忘记的那些基点在于法的法学生产 (produzione giurisprudenziale del diritto)，在于习惯法和法律规则，而民主传统则建立在法的立法生产 (produzione legislativa del diritto) 之上。但是，如果我们要想看清哈耶克政治哲学和立宪建设的重要意义，就不能忽视它与门格尔关于社会机构产生和发展的理论以及与所谓“边际效用价值论革命”之间存在的联系。何况，我们可以把哈耶克的社会哲学确认为“主观价值理论”向整个理论社会科学的一种普及。

第五章

过去的传统：迈克尔·奥克肖特

迈克尔·奥克肖特于1990年12月18日至19日夜间去世，终年89岁，他的去世可以说标志着在接受和批评这位引起争议的、态度暧昧的作者方面的一道分水岭。在此之前，批评者和阐释者们在评价奥克肖特其人及其著作时一直摇摆不定，他们有时认为他属于伯克^①的保守主义传统，有时又把他归入自由主义的思潮，而且有关他的评论由于带有偏见而在某种程度上显得缺乏公允。但是在他逝世之后，评论家们看来已一致认为，他们面对的是一位不能依照暂时的政治范畴加以归类的、必须重新阅读和理解的伟大作者，是一位从明确的、前后一致的哲学范畴出发、努力探索永恒概念的一位哲学家。

奥克肖特去世的次日，享受到一项殊荣：《泰晤士报》发表一篇社论，把他称之为“在社会主义对20世纪英国政治理论舞台进行长期统治之后使保守主义重新恢复生机的主要人物”；《卫报》说他“也许是本世纪最独特的学院派政治哲学家”。可以说，奥克肖特是一位伟大的哲学家和本世纪主要的政治思想家之一，然而他虽然名声在外，但却从来未被人们很好地加以认识，而且他的思想在学术和政治界的流传也不广泛。他于1901年12月11日出生

^① 埃德蒙德·伯克 (Edmund Burke, 1729-1797)，英国政治理论家，辉格党政治家，著有《关于法国大革命的随想录》等书。——译注

于肯特郡的切尔斯菲尔德，曾就读于剑桥冈维尔与凯厄斯学院。1923年获该学院历史专业毕业文凭，次年成为“研究生”，并在随后接受了历史讲师职务，直至战争爆发。在军队服役之后，他返回剑桥，并在此后到牛津大学纳菲尔德研究学院短期任教。1951年，他获得伦敦经济学院受尊敬的政治学讲座教授职位，并保持这一职位直至1968年退休。该学院政治学教授这一职位过去是同比阿特丽斯和悉尼·韦伯夫妇的名字以及同费边社的社会主义者们联系在一起的，而且，在奥克肖特之前，该职位是由哈罗德·拉斯基^①占据的，因此，奥克肖特被任命出任该职在当时被看作是一个丑闻，而且成为辩论与流言的题目。退休后，他退居于多塞特郡的一所乡间别墅，在那里撰写了他整个职业生涯中的第二部著作《论人的行为》（《On human conduct》，牛津1975年版），在该书中，他把自己对于人类的行为、道德和现代国家的诞生及特点的思考线索重新联系起来。

奥克肖特的哲学历程是蜿蜒曲折的，而且有时像他承认的那样是漂泊不定的，他多次把这一历程称之为“知识的历险”，但是，这种历程具有一种潜在的首尾一致性而且一直有一条主线一以贯之，这就是他每一篇作品所特有的那种特别前后一致的唯心主义的哲学倾向。尽管从职业角度而言他一直是教授近代史和政治学等学科的，但他却一直是一位黑格尔传统的哲学家：他把现实理解为观念的世界，并把哲学理解为一种批判和全面自我批判的事物，或者用黑格尔的表达方式把它看成是“在思想范畴内对自己所处时代的理解”。思想活动是理解迈克尔·奥克肖特曲折的哲学历险的关键因素。

奥克肖特在他的第一部著作《宗教与道德生活》（《Religion and the morel life》，剑桥，1927年）中就表现出一种他在以后一

^① 哈罗德·拉斯基 (Harold Laski, 1893-1950)，英国现代著名政治思想家之一，曾任英国工党主席，著有《危机中的民主》、《英国议会政府》等大量著作。——译注

生中从未放弃的对于宗教及宗教与道德之间关系的兴趣，而且像黑格尔和布拉德雷那样认为，宗教作为简单道德的体现的那样一种形象是人类自觉所揭示的各种理论中最不恰当的，他还坚持认为，任何道德都与存在着的社会有一种特定的关系，因为道德“只可能存在于一种活跃的感觉当中，而不可能存在于某一书本、某一空洞的理想或者是别的什么地方”。他的哲学观在《经验及其方式》（《Experience and its modes》，剑桥，1933年）一书中已得到全面的阐述，这是一部属于英国唯心主义传统的、受到布拉德雷和克罗齐影响的、自然也受到该思想流派最有代表性的人物R. G. 科林伍德^①影响的著作。同布拉德雷一样，奥克肖特认为哲学就是要消除一般思想方式中存在的 inconsistency。奥克肖特把理论的理解活动视为历史和科学，而把实践活动看作是对经验整体的有限观察。他要求哲学承担起探索整个现实、即“具体的观念世界”的任务。因此，在他看来，哲学是超越对世界的有限观察的、彻底地自我批判的思想。而这恰恰是与新实证主义和历史主义这两种当代最强大的思想流派的明显差异。新实证主义因维也纳学派的科学主义大纲而重新享有盛名之后又以取消形而上学而达到其顶点，而历史主义则认为任何形式的思想都是某个历史时代的表现。

奥克肖特从一开始就采取一种未被在他周围存在的那种哲学激情所玷污的立场，对于逻辑实证主义尤其如此。逻辑实证主义被在剑桥执教的维特根斯坦和在牛津执教的艾尔介绍到英国，被卡纳普介绍到美国，并引起人们对哲学的巨大期待，似乎哲学应该承担起革新知识的作用，并成为科学之科学。奥克肖特像黑格尔一样，认为哲学的任务不是为世界提出理想，而是“理解存在的事物，因为存在的便是合理的”。在奥克肖特看来，哲学是一种

^① 科林伍德（Collingwood, Robin George, 1889-1943），英国唯心主义哲学家，历史学家，著有《心镜》、《新利维坦》等书。——译注

应该避免与实践发生任何混合的纯理论性活动，是一种只能奖励给人们以“空洞的抽象之吻”、而不会给予进行哲学活动的人以任何指导能力的“寄生性的活动”。因此他断言，“我们最不能指望的事情就是让哲学家变成国王。”

现在，我们应该转而强调对奥克肖特哲学观点的第二个重大影响因素，即亚里士多德及其关于智慧的、有道德的人的学说。众所周知，亚里士多德在与柏拉图的论辩中断言，并不是对“自在事物”的最高的理论理解或对“善的观念”的认识本身构成政治及道德范畴的标准理想，相反，在个别事物的世界当中，是明达智慧的人、即通过长期道德实践而具有实践知识的人构成行为处事的“尺度与准则”，因为他是根据对特定的实际情况的正确感性认识而行事的。另外，亚里士多德强调，尤其是在伦理学方面，必须从最有权威的、最广为人们接受的意见出发，才有希望得出一种正确的结果。因此必须注意那些共同的观念，注意人们对自己时代的一般性理解。奥克肖特正是从这一角度出发的，他断言，哲学思考的起始点是我们的共同理解，在进行这种思考时，人们是在批判地探索在这种关于哲学的经验当中隐含的事物，目的是为了以观念上更明确、更详尽的方式认识人们已知的事物。

在如此概述了奥克肖特的哲学背景之后，我们当然不会认为他是一位简单的保守思想家和传统社会的鼓吹者。首先，他反对任何类型的模式与计划，因为他把人的生活理解成一种探险，把政治看作是一次没有预先确定航线的航行，而把机构看作是历史地存在着的、因而是不可重复的实体。在这一方面，他与像弗里德里希·冯·哈耶克那样的思想家是相距遥远的，而且对他们是持有一种讽刺而合乎礼貌的批评态度的，尽管在其他许多方面他与这些思想家立场相近，认为他们“为我们提供了一个支撑面，以便抵制任何形式的计划化”。另外，奥克肖特一直保持着与英国保守党内的党员知识分子的距离；他把保守主义视为面对变化而采取的一种态度方式，他的这种观念直接来自于他的怀疑论的哲学

立场，这对于一位保守主义者来说无疑是一种不同寻常的“混合物”。他在政治上对传统的这种维护，正如我们已看到的那样，是源自于一种受到亚里士多德和黑格尔影响的哲学立场，而不是一种政治选择的结果。

奥克肖特是一位自由主义传统的保守派理论家，他重新确认了自由主义的某些原则，并且从自由主义当中清除了有关个人的原子论的、消极的观念和把自由主义等同于自由市场的观点。在这种意义上，奥克肖特完全符合迪诺·科弗朗切斯科最近对保守主义者所下的定义：“保守主义者是指感受到对传统和祖先的热爱之情的人”，但是他会“实用地利用传统”，也就是说他不会把传统神圣化（见《政治思想辞典》“保守主义”辞条，E. 贝尔蒂和G. 坎帕尼尼主编，罗马1993年版）；正像尼科拉·马泰乌奇指出的那样，特具有“历史感”，但是他厌恶任何历史哲学。他对于自由主义所作的阐释是当代最明晰、最精练的阐释之一，他的有关论述是基于对欧洲现代国家之产生的长期历史考据，而没有求助于经济效益的考虑，没有求助于对自由市场的那种通常的辩护。

经过前面的介绍，我们现在已有条件更好地来理解奥克肖特最著名的著作《政治学中的理性主义》（《Rationalism in politics》），伦敦，1962年）一书了。该著作汇集了他自二战刚刚结束以来所撰写的诸多论文，这些论文在当时正在形成的冷战气氛中往往被混同于对英国工党政府的论战言论。但是，如果我们注意到他的哲学前提，我们就发现，他的意图是要提请自己的同代人注意，政治活动是在一种行为举止的特定传统内展开的，而不是在那种以为可以按照某种意识形态对社会进行改造的“理性主义梦幻”中展开的。他从对智力的一种非工具性的观点出发，把知识分为“技术知识”和“实践知识”两种，认为前者以规则来体现，可以学到和传授，而后者则只有通过使用和实践才能获得。这种二分法使他得出结论认为，任何建立在对智力的工具性概念基础之上的政治都将不可避免地注定遭到失败，因为政治知识是

一种实践知识，它犹如一种语言，我们只能通过那种使我们熟悉“交谈规则”的教育来习得。敌视权威与传统的理性主义政治家把政府视为权力的巨大容器，认为应该利用这一机构把自己关于完美社会的观点强加给其他人，从而把一种个人的梦想变为一种公共的生活方式。针对集体主义所特有的这种以中央计划化为重点、力求实现某种共同目的的“激情式政治”，奥克肖特提出了以个人、自由和权力分散为核心、以英国的“法制”为完善典型的“怀疑主义政治”。

这就是奥克肖特对于人类意愿多样性、多样化所采取的偏爱态度，也就是说，他拒绝那种英雄主义政治，拒绝巨大的牺牲，因为他认为，各种变更应该反映社会中的变化而不应把变化强加给社会。在这里，没有任何对于传统的先验论的辩护，相反，奥克肖特把传统看成是一种有生机的、发展演化中的事物。因此，正如他在伦敦经济学院首开的著名课程“政治教育”中所断言的那样，人们应该“遵循他们生活在其中的那一政治传统的指示”。但是，“对于这种指令的遵奉”并不是对于现存事物的固守，而是逐步地、不间断地努力完善各种制度，消除某一特定行为传统中存在的非一致性，保持某一生活方式。奥克肖特在他那一著名的比喻中把政治人物比作一位通过自己的航行经验已掌握了有关技术的航海专家，他的任务是在一次没有任何预定目的地的航行中保持航船漂浮在水面之上。哲学家的任务是使自己的同胞牢记这一点，而进行管理则是政治家、真正的政治家的职责，他们应认识到，政治是一种有限度的活动，是过去、现在和未来之间的一种对话。

奥克肖特把政治哲学理解为一种探索，其目的是要探究经验的世界。他只是在对自己的立场进行重新思考和扩展之后，才终于赋予政治哲学以理论的崇高地位。事实上，他最初认为“政治哲学”的概念是一种怪异的混杂物，是由于一种“经验的中断”而放弃了自己无条件探索的哲学家所从事的一种骗人把戏。但是后

来，特别是在其最后一部著作中，奥克肖特认为政治哲学是放弃了形而上学、力图探索实践中的一般的、日常的概念的哲学家所从事的事业。无论如何，奥克肖特一直细心地把对行为的设想进行探索、而不是自行取代行为者的“理论家”的活动同他所鄙视地称之为“理论哲学家”的那种人的活动区别开来。在他看来，这种人是“没有值得尊敬的职业的可悲人物”，他们以为，借助自己的指导能力对日常习惯进行干预，就能够立即使自己的原则认识得到实行。另外，奥克肖特总是对政治抱有一种清高的冷漠态度，他在1946年为《利维坦》撰写的著名导言中，曾把政治贬斥为一种在头脑混乱的迷雾中开展的、既非科学亦非艺术的“二流活动”。他接着还指出，实践活动是“为了或高尚、或鄙下、但却都是虚幻的目标而进行的一场永无休止的战斗”。在这方面，他对柏拉图的洞穴之谜所作的重新造访是很说明问题的。在他的解释中，“洞穴”是一个令人愉快的居住地点，其居民是“颖悟、聪明之人，而且他们中间有着地图编制专家和熟练的诊断医生”。他们在实践生活中对世界形成一种有效的理解，但是恰恰是由于这种实践能力的天资，他们倾向于以怀疑的态度看待企图把自己更高的理论能力引入实践王国的哲学家，而且，他们对于那些由于对马的天性有着更深的理解而自称是他们中间最优秀的赛马师的人们抱有一种厌恶态度。当哲学家放弃对一种纯实践活动的假设进行探索时，他也就变成了一位“philosophe”，并引起普通人的正确反感。

这些主题在奥克肖特晚年的杰作《论人的行为》一书中又重新被加以探讨。1975年发表的这部著作内容广泛，其主要线索有三条：1. 对人的行为进行研究，把人的行为看作是对实践的假设和前提进行探索的活动，奥克肖特意识到实践先于理论活动，但又希望能达到一种更深刻的理解。2. 强调指出，从历史角度讲，可以把人类关系系统归类为两种分类类型。3. 对现代欧洲国家的特点进行探索。

奥克肖特认为，人类关系系统可以归结为两种基本类型，即

公民结社类型和生产性结社类型。前一种类型具有一种形式上的特点，也就是说公民们一致同意遵守他们自己制定的、不带有任何实质目的的行为准则，因此，这种结社类型对公民个人的活动不加关注：人们的自由因没有共同目标而得到保证，与此同时，公民的义务仅仅在于承认国家的权威；在这种结社类型中，管理国家意味着解释法律，使某一法律准则适用某一特定情形，而政治则被看成是对力争实现自己目标的条件的修正调整。第二种结社类型，即生产性结社类型则完全不同，其特点是力图实现某一共同目标。在这种类型中，公民们有一个预先确定的目的，一个必须达到的共同目标。这种结社具有一种实质性的特点：公民们——正如奥克肖特恶作剧般地指出的那样——不仅一致地使用着同一种语言，而且一致地说着同样的事情。

这两种纯粹的、具有典型意义的人类关系系统类型，与其他诸多人类结社类型有着或多或少的近似之处。另外，这两种结社类型与人文主义时代以来开始形成的两种人类类型是联系在一起的：其中一种是现代性的个人，他摆脱了与所属群体的错综复杂的关系，摆脱了封建性的属民地位，把生活看作是个人自我实现的一种历险；另一种是有缺陷的个人，他因封建关系的弱化和信仰一致性的消失而深感不安，面对这种过份的自由而不知所措，与自由相比，他更喜欢满足自己对于与自己相同的人的一种“共同团结”的需要。这两种人类学的类型在现代欧洲国家的内部同时存在。关于现代欧洲国家的出现，奥克肖特作出了一种明确的、与德国历史学所作的截然相反的解释。德国历史学认为，欧洲现代国家是由其自身发展中的一种内在的原因所指导的，而奥克肖特则认为，欧洲现代国家是“由第二手材料构成的”，因为它们是各个王国、中世纪帝国以及各军事保护国、殖民地分化瓦解的结果，而且是人们的想像及偶然选择的产物。

奥克肖特突出指出，每一个国家都体现出这样一个特点，即都存在三个要素：一个权威机关，一个管理机构，一种结合方式。

事实上，人类的每一种结合的前提条件首先是要承认权威及其自身的规则，如果没有这种承认，就会形成暴政。表示这种承认的方式可以多种多样，正如奥克肖特戏谑地强调的那样，既可以像士兵贝茨那句名言“我们知道自己是国王的臣属，这就足矣”那样，也可以像人们对板球个人俱乐部的权威予以承认的那样。管理机构的特点是它有权使各种规定切实付诸实行。至于人们结合的方式，奥克肖特指出，“国家”这一术语是一个表示中立性的极好用语，因为它强调的是一种条件而没有告诉我们它的任何实质。

奥克肖特谈到了历史上存在过的两种结社方式，他利用罗马私法中的两个术语把这两种方式称之为 *societas* 和 *universitas*。头一种方式是由像霍布斯、斯宾诺莎、康德、黑格尔、托克维尔和阿克顿这样的思想家从理论上加以阐述的，其特点是尊重形式上的、非工具性的行为规则，而且在历史上具体体现在英国的“法制”制度之中。在奥克肖特的心目中，“法制”制度“在各种国家概念中是最文明、最不苛刻的”一种：它不是理论家们的发明，而是罗马人、诺曼人的发明，而且它与习惯法是联系在一起的。作为制度的规则不是一种命令或一种忠告，它既不要求服从也不要求赞同，而是要求接受它所规定的条件；它不是与某一特定情况联系在一起的，它没有特定的对象，而有着一种司法权限。相反，*universitas* 则是一种由那些为了构成一个自然人而结合起来的人们组成的行会性的集合体，其特点是要力图实现某一明确确定的共同目标。这种人类结合形式是由培根、傅立叶、欧文和列宁等人提高到理论高度上来的，而且，这种形式在 16 世纪日内瓦经过改革的制度中、在开明专制主义制度中、在纳粹德国及共产主义的俄国都得到历史的体现。上述所有这些制度尽管存在差异，但都有一个共同点，这就是都企图模仿教皇的全权，把“统治权与教育权”结合起来。现代国家是这两种人类结合的典型方式之间一直未消除的相互拉力的结果，16 世纪以来现代国家创建的经验从本质上讲是充满矛盾的。

在这一概括性阐述的结尾，我们可以说，奥克肖特一直置身于学术及政治辩论之外，他的政治哲学没有受到使许多当代理论失去其价值的那种虚伪性的污染。而且，对于那些由于讲伦理、爱自由而促进了文明的人类结社方式的社会而言，他在理论上详尽阐述的、具有历史根据的公民结社的形象现已成为一种模式。

第六章

卡尔·波普尔的“开放的社会”

1902年7月28日，卡尔·雷蒙德·波普尔出生于奥匈帝国的维也纳，并且在一种特别有文化教养的气氛中——“在我还不会读书之前书籍已成为我生活中的一部分”（见K.波普尔的《研究无止境》，罗马1976年意文版第14页）——开始了其作为知识分子的生活。他从无限、本体论、科学与伪科学、教条思想与批判思想等诸多意义广泛的哲学问题转到他哲学思考的中心问题，即涉及到认识论的那一问题，并就“认识的真实性和有效性”问题进行探讨。哲学和道德方面的发展使他对那些年的社会、政治事件十分敏感。维也纳衰败贫困的景象一直萦绕在他头脑之中，使他在孩提时代就感到不安，而在对于他的智力发展具有决定性意义的第一次世界大战的那些年月中，他开始以日益明显的批判性精神看待政治问题，并且对过份容易而普遍地被接受的那些政治观点抱有越来越大的不信任感。

17岁时，他接受了共产主义，但是，在一次流血事件——“我生活中最重要的事件之一”（见上书第35页）——之后，他又与共产主义拉开了距离。这一事件促使他对是否应该为社会主义革命的胜利去牺牲那些年轻的生命的问题进行了思考，并促使他重新思索了他自己不加批判地、教条主义地予以接受的所谓“科学社会主义”的理论。然而，这一破裂至少在若干年内并未动摇他的社会主义信念：“社会主义对我来说是一种伦理设想，它不是

别的什么，而是一种关于正义的理想。”

只是到许多年之后，他对马克思主义的批判才在他两部最具政治性的著作《历史决定论的贫困》（《The Poverty of Historicism》）及《开放的社会及其敌人》（《The Open Society and Its Enemies》）中体现出来，而他对于“世界之谜和人对这一世界的认识之谜”的兴趣，则促使他对研究过程中积累下来的思想作了一番整理；归纳的问题和在科学与形而上学的投机之间进行界定划分的问题后来变成了《认识论的两个根本性问题》（Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, 1933年），随后又发表了《科学发现的逻辑》（Logik der Forschung, 1935年）、《猜测与反驳》（Conjectures and Refutations, 1963年）和《客观认识：一个进化论的观点》（Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, 1972年）。

纳粹主义上台之后，犹太人血统的波普尔接受了到新西兰克赖斯特彻奇的坎特伯雷大学主持哲学讲座的提议。战争结束后，他重返欧洲并在伦敦定居，在伦敦经济学院先后教授逻辑和方法论。他30年学术活动中的论文和演讲、报告后来以《寻求一个更好的世界》为题汇集发表（1989年），该书的这一名称，贴切地概括了他多年来对认识论的各中心问题的研究与思考的热忱。波普尔写道，“这些认识论的中心问题对于我们对自身及对政治的态度来说是决定性的”。1994年9月17日，波普尔在伦敦市郊的克罗伊登去世。

波普尔在他的第一部政治性著作中，批判了认为极权主义制度由于在历史上是必要的因而其存在本身具有合理性的那些现代历史主义的理论，并把这些理论上溯到黑格尔和马克思，尽管他并不认为这些理论是马克思主义所特有的；因为这些理论的先知—神喻性的特点，即把历史理解为向着某一已经预定的、不可回避的终点的必然发展，同柏拉图以及柏拉图之前的赫拉克利特（Heraclito）和赫西奥德（Hesiodo）等人所主张的某些“世界上最古

老的学说”是如出一辙的，这些学说表现出人类最古老的梦想之一，即预见的天赋。

波普尔承认，被引入希腊世界的第一种最明显的历史主义学说的始作俑者是赫西奥德，但是，他在《开放的社会及其敌人》一书中对马克思主义理论的进一步的、更深入的攻击都是从对赫拉克利特思想的细致研究入手，这并不是无缘无故的。而且，他从流传至今的赫拉克利特的著作的片断中，寻找到了各种现代历史主义的、反民主的倾向的许多成份。

但无论如何，波普尔这部著作整个第一卷的主要批判目标是柏拉图这个提出封闭社会理论的罪魁祸首。波普尔认为，这种封闭社会体现在国家对个人具有绝对的优先地位、而个人则受到压抑这一点上。使个人受到压抑的因素包括极权主义的司法、过份的集体主义、严格的阶级划分以及无希望的保护。在这种社会中，个人的价值消失在国家的最高利益之中：“对公益原则的呼吁成为一种最高的道德考虑”（见《开放的社会及其敌人》意文版第197页）。波普尔对柏拉图这位雅典哲学家的谴责是盖棺论定式的，他假设并痛斥了柏拉图的恶毒用心及其对苏格拉底大师的背叛，指责柏拉图“竭力想把苏格拉底卷入到他那构建封闭社会的理论的庞大意图中去，并毫无困难地实现了自己的这一意图，因为苏格拉底当时已经故去”（见该书第271页）。这样，通过把这两位哲学家加以对比，便勾画出封闭社会与开放社会之间无法弥合的冲突：封闭社会“把自由思想、对政治机构的批评、向青年传授新观念以及引入新的宗教实践或新观点视为应判处极刑的罪行”，而在伯里克利——苏格拉底主张的开放社会，个人的价值、“平等主义”、对理性的信仰和对自由的热爱则有其自己的位置。

《开放的社会及其敌人》一书的第二卷主要对马克思主义进行了批判，并且是以对亚里士多德思想的简要研究为开端的。作者在亚里士多德的思想中寻找黑格尔主义这一现代历史主义之父的起源，并把黑格尔主义看作是“柏拉图与现代形式的极权主义

之间的一环”。

正如波普尔在引言中所强调的那样,《开放的社会》这部著作的主要目的是要“为加深我们对极权主义的理解和认清与之进行长期斗争的重要性作出贡献”。为此,一方面必须批判那些对于广泛存在的对于民主改革的可能性的偏见负有责任的社会哲学,其中首先是历史主义,另一方面必须研究把科学的批判性的和理性的方法应用于开放社会中的各个问题的可能性,以便实现社会的民主重建,这种重建被波普尔称之为“渐进主义的社会工程”,用以反对“空想的社会工程”。恰恰是在这些问题上,波普尔开展了对马克思这位“伪先知”的批判。波普尔尽管承认马克思主义从“根本上说是开放社会中的一种信仰”,但他也认为,它对于在力图推进开放社会之事业的人们当中存在的历史主义思想方式的“毁灭性影响”负有自己的责任:对于历史预言准确无误性的盲目相信,对于利用这种预言的人的理性的盲目相信,导致了对于理性本身的、教条主义的、实质上是非理性的利用。这种思想放弃了“通过批判性辩论而不是通过暴力与战争来实现革命”的那一根本性作用。

开放社会的认识论基础以及科学方法与政治社会之间紧密而必要的关系促使波普尔不得不暂时离开主题而进行认识论方面的探讨。在波普尔看来,开放社会是在政治学范围内正确使用批判理性主义所能导致的唯一选择。

波普尔力图以批判理性主义来抨击科学教条主义这一作为对现实的绝对的、终极认识的科学迷信。他认为,认识的道路会在不平坦的、非稳定的土地上分开支叉。科学是建立在“推测与反驳”、尝试与错误的基础之上的,表现出“问题——解决理论——问题”这一循环往复的特点。只存在假设的、推测的、必须置于不断的严格检验之下的理论,因为错误是任何哪怕看似合乎逻辑、引人入胜的科学假想的组成部分之一。因此,如果承认认识绝不是肯定的,而是推测性和演绎性的,如果承认科学是难免有错误

的、永远是不确定的，承认确定无疑的真理仅仅是一种神话、而探索是注定永无止境的，那么，科学家们对于自己理论的不确定性的意识就成为他们能够有理性地对之加以批判并不断向真理接近的不可缺少的条件。波普尔写道：“先知的成长与科学的成长之间的根本不同在于这样一个事实，即在科学层面上，我们是有意识地去探究自己的谬误：有意识地使用批判的方法，这成了科学成长的主要工具。”

通过尝试和错误而进行摸索的方法是整个动物界的特点，但是“对于自己的理论采取一种有意识的、系统的批判态度”，却仅仅是人类活动所特有的：阿米巴原虫与爱因斯坦之间的不同在于，尽管二者都使用尝试和排除谬误的方法，但是阿米巴原虫不喜欢犯错误，而爱因斯坦却因犯错误而受到启发。波普尔本人在一次答记者问中说，爱因斯坦曾表示，如果基于相对论的某些新的预见被证明是不准确的，他将会放弃自己的理论，这使他（波普尔本人）感到印象十分深刻。在波普尔看来，这是一个科学家的正确态度。

如果说批判理性主义突出表现出科学认识理论的特点的话，那么同样真实的是，在人类活动的任何领域，理性都不能放弃自己的批判功能，而且都应被置于有效发挥功用的状态。正如不存在一种绝对真实的理论一样，也不存在一种完美的社会；正如科学是在向着更好的但绝不会是最后的理论不断前进一样，社会可以向着更好的形式或秩序演化，但都不会向着最后的形式演化；正如理论的虚构被留给了每个科学家的理性，依照道德的价值，也应该承认每个人都有权对问题的解决方式提出批评。“在政治—社会领域，人们也有思想和理论。为了消除社会弊端，人们精心构建出各种理论，并力图估价其后果，随后又以此为基础对提出的理论作出判断”（见其《革命还是改革？》，第61页）。

为了对社会进行判别，波普尔采用了开放社会/封闭社会这样一种划分方法。在波普尔看来，那种关于人们终于获得幸福生活

的完美社会的神话会制造出一种幻想，而这一幻想注定会导致极权主义。这种把天堂带到人间的海市蜃楼总是产生出地狱般的苦难：“我们关于天堂的梦想不可能在人世间实现”（见《开放的社会》）。一个建立在爱而不是建立在理性基础之上的政府所抱有的良好意图将不可避免地劈开通往仇恨的道路。作为部落社会、作为巫术的战利品而诞生的封闭社会的特点，在于它以教条主义的方式使用理性。波普尔认为，柏拉图和马克思的政治计划的所谓科学性，与他们把科学视为一种肯定的、最终的认识的那种观念是联系在一起的。使这种计划在政治方面付诸实施，徒劳地企图把这种乌托邦计划强加在其他形式的乌托邦之上、尤其是强加在理性力量之上，意味着创建一种既会导致失败、又会导致暴力和压迫的政权。

因此，作出选择是不可避免的，几乎是逻辑所要求的：只有在开放社会中，巫术才会让位于理性，教条才会让位于怀疑；只有在开放的社会，才会承认每个人都同样能够自由地就社会制度的改革进行讨论，以便达到人们的目标，而且只有在开放的社会，思想的功能才会转变为通过批判性的辩论而不是通过暴力和战争来实现革命这样一种功能。开放社会是一种自由的社会，它建立起人们的同等尊严，保障目的的多元性，并把冲突看作是思想发展的必要条件。如果说在波普尔看来，康德是人权、法律面前人人平等、通过知识获取自身解放以及人世间永久和平的倡导者和预言者，那么伏尔泰则是力图把这些思想从其原产地的英国引入到欧洲大陆的第一人：在《伦敦通信：论英国人》当中，伏尔泰通过在英国立宪制与大陆绝对君主制之间进行的对比，赞扬了英国的文化气氛和宗教方面的宽容，“称赞了牛顿的世界主义体系和约翰·洛克与笛卡尔的教条主义针锋相对的分析经验主义所具有的使人豁然开朗的力量”。波普尔经常论及到以此为开端的启蒙主义，并且毫不犹豫地自称是一位“纯粹的启蒙主义者”，并说鼓舞着他的是那种“通过知识实现自我解放的希望和摆脱康德所说的

教条主义梦想的愿望”。他呼吁每一个知识分子都“应该不采取预言家们的态度”。他认为，民主原则是我们以适当的方式管理这种开放社会的基础。

波普尔的《开放的社会及其敌人》和他的《历史主义的贫困》，是一种民主的理论和民主的捍卫。为了阐明民主选择的理由，波普尔又重新提出了政治学中的根本性问题。从柏拉图到马克思，这一问题被归纳为：谁应当进行统治？人民还是少数优秀人物？劳动者还是资本家？多数派还是少数派？左翼政党、右翼政党还是中间派政党？从上述角度提出问题，实际上就是认为政治权力“实质上”是不可控制的，因此“君主”的选择便具有根本性的意义。人们应该自问的是，如何使政府成为好政府：即便是最好的人也可能被权力所腐蚀，一个人不论属于哪个阶级，一旦成为统治者，他就属于政府阶级。我们应该认识到，关于“民主”一词的真正的或实质含义的问题实际上是一种似是而非的问题。“正如每个人都知道的那样，‘民主’意味着‘人民管理’或‘人民主权’[……]。但是字面上的含义对我们没有多少进一步的帮助。因为在任何地方，人民都不从事管理，在任何地方，都是政府进行管理（见 K. 波普尔的《论民主理论》，载于德国《明镜周刊》1987 年第 32 期）。但是波普尔强调，对这些词语进行讨论是不相宜的。如果政治问题不是权力的称号问题，那么判别政府形式所依据的准则也不能再以权力的称号为依据：“只存在两类根本性的管理制度，即不经流血便可实现政府更迭的制度和不经流血无法实现政府更迭的制度……。我个人更喜欢把前一种称之为‘民主制度’，而把后一种称之为‘专制制度’”（见《推测与反驳》第 585 页）。

这样，民主的问题就变成制度构建问题，这种制度构建的目的更多的倒不是为了满足（往往是虚伪的而不是有效的）参与政权的要求，而是为了创造出各种手段以便使对统治者的监督变得切实有效，并使人们不使用暴力便能实行改革。通过建立起基本

制度，每个人就能够在政治方面自由地使自己的批评能力发挥作用：通过这些制度，理性的批判就成为“好统治者理论”的矫正剂。“在理性主义者看来，理性恰恰是权力和暴力工具的对立物：理性主义者把理性看作是制服权力与暴力的工具”。波普尔完全同意伯利克里的话：“即使只有少数人能够制定政策，但是我们大家都能对之作出评判。我们不把这种讨论看作是政治行动道路上的一种障碍，而是看成明智地采取行动的必不可少的前提条件。”波普尔多次论及到监督的有效性的问题，因为这是现行任何民主制度的衡量尺度：“因此，开展自由而有理性的讨论的可能性和这种批判性讨论对政治产生影响的能力，被我看成是民主的最高价值”（见其《革命还是改革？》，第44页）。

由于从波普尔政治论著中推导出的诸多民主规则（如多数原则、通过自由选举实行权力更迭、尊重少数、法律体制的根本作用、国家在一定范围内干预经济市场的不可避免性、自由经营的局限、保护经济上的弱者等等）有其独特的内容，因此某些学者力图赋予通过民主国家而实现的开放社会的规则以中性的内涵。而这些独特的内容正表现为在某一制度规范框架内的自由政治选择（见M. 佩拉的《开放社会的认识论基础》）：“民主〔……〕为政治制度的改革提供了制度框架”（见波普尔的《开放的社会》第181页）。

在这方面，我们可以重新回顾一下《开放的社会》一书中阐述的一项根本的民主规则，根据这一规则，民主的特点并不是单体现在多数政府这一点上：“人民的判断权和使自己的政府倒台的权利是我们能够保护自己免遭政治权力滥用职权行为损害的、人所共知的唯一手段。它意味着被统治者对统治者的监督。既然政治权力能够监督经济权力，因此政治民主也就成为被统治者监督经济权力的唯一工具。没有民主监督，世界上就不可能有任何理性，因此任何政府都不应出于与维护其公民自由这一目标大相径庭的目的来使用自己的政治经济权力。”

在与《开放的社会》发表（1945年）时隔大约40年之时，波普尔参与到关于政治制度改革的全欧大讨论中来，并通过对选举制度的深入研究阐明了监督的含义范围。“任何知道自己有可能垮台的政权都会感受到一种必须尽力而为以便使民众感到满意的强烈刺激。然而，当政府知道这绝非轻而易举之时，这种刺激也就消失了”（见其《比例制会导入歧途》一文）。为计算在议会中的席位而采用的方式（政党的职能和数目均与此相关连）可能会使人们所期望的政府更迭变得烦琐费事，甚至会使之变得不可能。波普尔认为，与虚假的参与相比，盎格鲁撒克逊式的多数制是使民主成为有效监督的最灵验的方式。他的论据建立在当选者与其所属政党建立的关系之上：在多数制中，这种关系绝不是决定性的，当选者与其所在选区的选民的关系要超过他与所属政党的关系。而在比例制中，各位议员由于是作为所属政党的代表被正式投票选举的，因此他们在进行选择时则首先是受政党而不是受选民的制约。

波普尔认为政党（包括国家）是一种不大令人喜欢的、但对于政治生活的运转又是必不可少的现象，因此必须减少那些不是人民政府而是政党政府的民主制度所带来的人们并不希望的那些后果。应该追求的目标有两个：一是大幅度减少政党的数目，二是通过选民作出的判断迫使政党从自己的错误当中吸取教训。波普尔正是据此对比例制提出了批评：“以为按比例制选出的议会是人民及其意愿的最好的镜子，这种观点是错误的。”在波普尔看来，在作为参与的民主和作为监督的民主二者之间，存在着根本的区别：只有当人们注重民主作为人民的政府这一“实质”时，比例制才似乎是具有根本性的，但“这种理论在道德上是错误的而且是站不住脚的，它已经被属于多数派的罢免权的理论所超越”。波普尔认为，既不存在一种有效的民主理论，也不存在一种有效的说明比例制之必要的理论。比例制对于政党数量的过份膨胀负有责任，政党过多会导致难于组建一个稳定的政府，一些小党有时

甚至也会对政府的稳定产生一种决定性的影响。另外，政党林立会损害公民监督的有效性，降低多数派所作决策的意义，减弱选举失败的有益影响。

波普尔说，还有最后一点尚待澄清，即维护两党制与开放社会理想之间可能存在的矛盾。波普尔本人把两党制看作是民主的最佳方式，因为它总是迫使政党进行自我批评。但是，对于意见多元化和理论多元化（这也正是开放社会的特点及对真理之追求的特点）的宽容不也恰恰会导致政党多元化吗？在这里，波普尔论及到政党的职能：要么是组成一个政党，要么是作为反对派对政府的工作进行监督。批评性的监督实际上就是监督政府是否容忍不同意见、不同意识形态及不同的宗教信仰。波普尔重申了多元主义的不可放弃性：“僵硬划一的社会目标意味着自由——思想自由、寻求真理的自由——的死亡以及随之而来的人的理性及尊严的死亡”（见其《开放的社会》第526页）。这样，他也就逐步地阐明了开放社会与民主之间的关系：开放的社会是理性主义、自由及个人平等价值的前提，而民主国家则是必不可少的有害物，是保护开放的社会、打击对自由和理性持续不断的、潜在的反抗的工具。博比奥1946年在评论《开放的社会及其敌人》一书时写道：“在作为司法、政治和社会制度的民主的背后，是作为一种追求的开放社会，这种追求所要建立的是那种与某一集团的排他主义思想决裂的、使具有尊严和不可侵犯性的个人从各种社会迷信的迷雾下浮现出来的社会。民主要么是开放的社会，要么就只是一种新的欺骗。”

第七章

贝林：个人与政府

埃赛亚·贝林是哲学家和政治思想史学家。他1909年出生于里加的一个非东正教的、富裕的犹太人家。对英国自由主义文化的赞赏和对苏维埃制度的反感促使贝林一家于1919年移居英国。在伦敦圣保罗学校完成古典文学学习之后，他在牛津大学基督圣体分院获得了文学和哲学学位，并在1932年作为万灵分院的研究生和牛津大学新分院讲师开始了学术生涯。第二次世界大战期间，他与外交部合作，先后在纽约、华盛顿和莫斯科担任外交职务。1946年返回新学院后，又重新开始教授哲学课程，并把自己的研究方向转向思想史。在50年代，他全身心地投入到该方向的研究，并于1957年成为牛津大学政治社会理论教授。1957年被授予英国骑士勋章，1971年又被授予功勋勋章。1966年至1975年，贝林出任牛津大学沃尔夫森分院院长，1974年至1978年任英国科学院院长。

贝林的影响遍及英美世界，并以《论自由的两种概念》（《Two Concepts of Liberty》）一书对20世纪的政治思想产生了影响。该论著从1958年贝林在牛津开讲政治社会理论课程时所作导言发展而来，是一篇货真价实的“自由主义宣言”，约翰·格雷把它与哈耶克、波普尔和塔尔蒙的著作一起列为1944年之后自由主义获得“复兴”的标志之一。

在二次世界大战结束后开始的辩论中，贝林力图对贡斯当在

1819年提出的有关自由的含义进行重新定义。贡斯当那时曾以古典方式把自由划分为“古代人的自由”，或曰政治参与权，和“现代人的自由”，或曰公民独立权。贝林突出了贡斯当在历史演进中加以淡化的那些冲突，坚决地提出了“积极自由与消极自由”的两相对立的概念。格雷强调指出，黑格尔曾把自由与集体的自我实现相等同，但这种得到19和20世纪许多思想家赞同的观点却表明是与个人自由无法相容的，它使自由主义一直力图使之相互和谐的那两种含义彼此对立。自由主义把积极的自由理解为个人的自主，并捍卫宽容精神和政府应由法来加以限制的那种理想。

在《论自由的两种概念》中，贝林通过提出“我在多大范围内是主人？”（或“我在多大程度上受人管治？”）和“谁是主人？”（或“谁在管治我？”）这样两个可以使长期对立的“两种思想家”截然区别开来的问题，对自由的含义作出了解释。对前一个问题的回答，指明的是消极的含义，这种含义来自于对“一个人或一群人”在不受他人干涉和强迫的情况下从事活动的那一空间的寻求。而后一问题所体现的则是积极的含义，它涉及的是使某人按某一特定方式行事的那种控制或干预来自何方的问题。换句话说，一个人消极自由的大小关系到哪些及多少扇大门是向他开放的，关系到哪些前景是向他开放的、开放的程度有多大；而积极自由的要求则产生于“每个人都想成为自己的主人，都要自我领导、自我实现的那种愿望”。消极自由涉及到控制的范围，积极自由涉及到控制的来源，前者被看作是一种目的，是摆脱任何强制，而后者则体现为一种手段，是可以作某件事情的“自由”。

就这两种概念之间的逻辑关系而言，消极自由与积极自由相比处于一种首要的地位：不论是否有自主行动、以便实现一系列目的的愿望，人们都会要求享有无妨碍、无拘束的那种环境。尽管贝林确信，在政治方面，“任何严格的规则都决不会一劳永逸地”解决界线和选择的问题，但他重申，这两种自由“不是同一个事物”，并“可能发生无法解决的冲突”。意识到这种不同性，对

于达成必要的妥协、以便平衡各种社会经济政策是必不可少的。为保障最大多数人的起码自由而设置的这些改革限制，是以下述认识为必要前提的，即：对于公民社会所做的各种不可避免的剥夺不能不伤害或否定我们自身的本质。贝林把贡斯当列为“最清晰地阐述了这两种自由之间的冲突”的思想家，并重新谈及自由宗教、自由意见，自由表达及自由财产权的根本价值。

贝林向贡斯当的接近使人们看到，欧洲的政治思想是如何为历史的解读和政治的建议酝酿出意味深长的方法论上的一致的：这两位作者为了提出或反对明确的政治模式，都从语言的及概念的分析出发，并且都用人权的语言及通过频频援引思想史及制度史来支持自己的设想。如果说在贡斯当那里，使“非雅各宾主义的自由思想”重新获得思想的尊严的那种意图是十分明显的话，那么在贝林那里，以自由主义的消极自由反对共产主义的积极自由的理论的那种意向也同样十分明显。贝林在忆及50年代的政治气氛时重申，《论自由的两种概念》一书不是“中性的概念性分析的一次演练，而是一种坚决的、反马克思主义的政治信息”，其目的是要揭破“斯大林主义和共产主义行话”中所特有的“关于真正的自由的那些空谈”。

贝林之所以以新的方式重新提出19世纪对自由的这种划分，是由于两个世纪以来在处事模式和对事物的总看法上存在着“思想和术语上的深刻差异”。提及“欧洲知识传统的连续性”是必不可少的，因为它提供了文化的环境和方法论方面的工具，没有这种环境和工具，“任何历史知识都是不可能的”。但是，我们也不能忽视，这种对历史的“最彼此接近”的认识也表露出一连串的“非连续性和特殊的差异”（见贝林的《二十世纪的政治思想》，1950年）。

在《论自由的两种概念》中，用于区分“古代的”自由与“现代的”自由的那些说法已不复存在，这表明，由于20世纪已教会贝林以怀疑的眼光来看待现代性和进步，因此他更担心的是

积极的自由思想及其对公众舆论所施加的影响的衰落，而不是像贡斯当那样，在竭力赞美“公民”自由的同时却把“政治”自由限定在代议制度的范围之内。19世纪前半期的欧洲倾向于把自己强加在“自由”、“文明”和“现代性”等概念之上，它当时似乎是“现代人的自由”所赖以扎根的唯一历史和地理空间，而20世纪50年代的欧洲形势则截然不同，它这时正在寻求既能取代最近的政党独裁制度，又能取代分别以美国和苏联为重心的两极主义模式的议会民主制度。恰恰是由于希望从历史的、伦理学的和政治学的角度理解1945年以后形成的这种形势，贝林才放弃了哲学，以便致力于思想史的研究。在贝林看来，思想史是一门“能够有所发现”的、典型的欧洲学科。

通过对20世纪和19世纪政治思想之间差距的分析，贝林强调指出，共产主义和法西斯主义实际上接受了人道主义的个人主义及浪漫主义的民族主义的革命遗产，并把这一遗产用于与其先行者们的解放目的相反的方向之上。这种决裂的深层原因在于20世纪法西斯主义及共产主义所共有的这样一种信念，即：政治解决方案应该在能够排除妨碍政治行动的障碍的那些无意识的非理性的力量中寻找，而不必求诸于知识及道德的力量，但是，上个世纪的解放运动却认为，知识及道德的力量与使用革命力量是不可分割的。法西斯主义者和共产党人对障碍所作的“铲除”使政治的根本性问题——统治、服从及自由——失去了它们的理性特征，他们只是依据“需要”或者是“心理上的过度暴躁”来对这些问题重下定义。对问题的“预防”和“诊治”被委托给了宣传和随机的社会经济干预行动，而这恰恰发挥了“消除”冲突、扩大以迎合统治者为基础的社会拥戴的作用。

这种新的思想方式渗透于整个20世纪，构成了20世纪前半期的极权主义与后半期的两极主义所共有的一种特征。在两极主义的世界中，“美国的物质主义”与“共产主义的狂热”在相互争斗，前者倾向于把所有问题与抱负都视为专家们可以补救的紊乱

形式，而后者则把实现从“科学所证明的前提”中推导出的模式的任务，托付给了那些“经过专门教育的信徒”。即便是欧洲大陆的西方也未能避免这种倾向，只是这种倾向的表现“形式更为温和”。在两种对立的模式中，西欧对于带有抽象和学究气痕迹的、与现实需要没有直接联系的人道主义文化表现出了敌视的态度，并且对于被认为是与日常问题无关的长期政策表现出了冷漠。与这一切相适应的，是对个人自由及个人创造力的逐步限制：除了这种倾向不大普遍的英国、瑞士和丹麦之外，“无论在东方还是在西方……现在比过去都更加要求人们行动一致；……私生活中抱有自己的喜好和内在处事模式的个人”，不得不与某个政党站在一条线上，否则便会受到对立两极中的所有“两方面”的蔑视。即使力图实现集体福利本身是值得称道的，但一个社会必须给个人以足够的空间，应认识到，个人的异端性本质与抱有好意的家长式国家的力量是决然处于对立之中的。

当代思想对个人行动自由所加的另一限制，是一种历史学的和社会学的指导方针，这种方针确信，存在着“非个人的”、“跨个人的”或“超个人的”“实体”，这类实体作为历史力量而行动，不受任何控制。由于像“战争”、“群众”、“阶级”、“资本主义垄断”这类集体范畴的事物本身所具有的“不可避免的”逻辑，个人便失去了其原本的具体性，相反却具有了他们所参与的那些实体所具有的典型的抽象特性（见贝林的《历史的不可避免性》一文，1954年）。另外，由于自然科学的进步扩大了可以按定律和法则作出干预和预测的领域，因此它倾向于把伦理学置于形而上学的范围之内，从而加剧了对选择自由和个人责任的逃避。而这种态度又受到社会科学中过份的经验主义的鼓励，这种过份的经验主义确信，通过仅仅建立在“客观”数据之上的各种法则而无须各种政治社会理论模式的支持，便可以理解人们的行为举止。贝林就此反驳道，只有单一性的社会才可能完全体现出这些社会学家所寻求的“规则性”，只有在没有价值冲突的地方，才能让这样

一种纯粹经验主义和技术性的社会科学去就如何实现所有人一致同意的目标的问题展开讨论（见贝林的《政治理论还存在吗？》，1961年，收于《Concepts and Categories: Philosophical Essays》一书，伦敦，1978年）。

唯物主义和宿命论倾向中所蕴涵的那些危险，促使贝林以三倍于消极自由的篇幅去论述积极自由。1968年贝林在对这一做法进行解释时说，他这样做是因为他看到，“积极自由”的捍卫者们很少维护个人自由，即便对之加以维护，也是“以其最灾难性的形式习惯性地使用那种华而不实的论点和变戏法式的方式”。贝林相信，思想史在某种意义上是“累积性的”，因此他认为，经由从贡斯当到托克维尔和密尔的不断演进，自由主义已经发展到这一点，即意识到“自由放任”会带来堕落。贝林否认自己在40至50年代的辩论中采取了支持经济自由主义的立场，并重申，他之所以未长篇大论地谈论消极自由的危险，是因为“我相信，在无节制的经济个人主义占统治地位的时期，那些现代作家们……对于个人自由的命运已经写得够多的了”。19世纪的文学作品、调查报告及报刊杂志中所揭露的社会不公、普遍贫困和童工劳动已经说明，“法律上的自由与极端的剥削残暴行为及社会不公正是可以调和共处的”。贝林在最近对卢克斯的谈话中又谈及这些问题，并重申，他更多地认同于贡斯当的思想或者是波普尔的“开放的社会”，而不是认同于哈耶克的模式。

消极自由虽然被理解为目的的本身，但作为人们追求的众多目标之一，它并不排除要追求其他人权；社会立法、福利国家及社会主义不仅可以被看作是积极自由的发展，而且也可以从19世纪下半叶欧洲自由民主主义模式的历史角度加以看待。在自由主义的传统中，赞同进行公共干预的原因往往是隐含的，不是为了维护有控制的市场经济，而是因为它以个人自由为武器所要攻击的是国家对公民生活的专制的、或者是独裁式的侵犯。另外，各种独裁模式是《论自由的两种概念》的主要打击目标：贝林认为，

撇开自治要求的个人自由可能会带来一些最严重的危险，而其中就包括它可能与某种形式的独裁政权或“具有自由主义倾向的、同意赋予臣民以广泛自由的专制君主”的统治实现调和与和解。

继参与政治决定的“古老”愿望之后的，是对于国家不要进行干预的要求，这种要求把“个人隐私”和“人际关系的范畴”看成是“某种神圣的东西”，而且这种要求本身来自于文艺复兴和宗教改革之后的、在地理上仅仅局限于西方的那种文明，而且即使是在西方，个人权利的主导地位与其说在当时已经成为一种规则，不如说是一种例外。人们在贝林那里看到这样一种担心，即：如果这种作为精英、而不是作为广大大众的遗产的理想走向衰落的话，这将标志着“一种文明和一种完整的道德观念的死亡”。

危险来自于两种自由概念的混淆，来自于把这两种概念拼合到一种唯一的、和谐一致的“理性真理”之中的那种政治的和哲学上的企图。在那种所谓的“理性真理”中，积极自由会把消极自由的渴望包容到自身之中来，把国家、社会和个人融化成为一种无从区分的整体。贝林对于借以阐明积极概念的那些问题所作的回答，不仅涉及到“自我主宰”或自由地追求自己愿望的那种单纯意愿的历史背景和逻辑背景，而且也涉及到把自由看成是一种最终目标而不是眼前目标的所有那些思想学说，诸如柏拉图的《理想国》，亚里士多德的园极，斯多葛派的禁欲主义，东正教信仰和千年盛世说，斯宾诺莎、卢梭、康德、费希特、边沁、黑格尔、马克思及格林的理性的自我，以及认为个人的自我实现取决于他们对于某一宗教、某一阶级、某一民族、某一国家、某一种族或某一政党的从属关系的那些理论。在如此大量的篇幅中（见《论自由的两种概念》意大利文版第197—235页），贝林把对自由持有相同观点的各种学说和提法归纳到了一起，这些学说和提法都认为，自由属于一种价值坐标，它根据一种自然的、社会的、或者是宇宙的完善计划来确定政治的目标。按照积极自由的概念，只有当某个按照自己的本性和理性、或者按照某一宗教、某一部落

或集团的本性和理性而行事的个人有意识地使用自由时，这种自由才被确定为“真正的”自由。

人们可以回答说，贝林的这些论点导致了两种比例失调的概念范畴：积极的概念显得极为广泛，而消极的概念显得极为狭窄。首先，对称肯定不是这位如此反系统的作者的目的之一。其次，贝林对消极概念所作的逐步的限制是为了限定和维护不应被任何其他种类的自由所侵犯的公民自由的空间。

贝林抱有多元主义的思想，他完全承认各种积极的观念有权把自己确认为是一种自由。他所强调并反对的，是这些积极观念在追求自己理性的、民族主义的、宗教的或者是平等主义的目标时所表现出来的扩张性倾向及热情可能会破坏自由主义的基本制度。从这一角度观察问题，人们也就可以理解，他为什么会如此仔细地进行区分并认真地举例说明。贝林通过揭露有人以某种“最高自由”的名义实施暴政，迫使不驯服的人悔过改错的荒谬现象，把消极自由与“人的现实愿望”重新联系起来。他指出，在欧洲的思想中，包括洛克和孟德斯鸠，反复出现这样一种信念，即认为，只有当目的与道德或理性的准则相一致时，人的行动才是真正自由的，而这恰恰是专制主义和专家政治的历史的、哲学的根源。贝林还分析了解放、平等和主权的概念，并指出，承认人的自主社会地位，改善社会经济条件，保障所有人享受公共教育，以及维护民族的独立和民主等等，是高尚的、不可放弃的目标，但是这一切并不会必然地保障更多的公民自由。在乐观主义的模式中，人们把个人自由同民主和谐地联系在一起，但这种联系既未被经验、也未被逻辑所证实：正如一个享有充分行动自由的个人可能会对开明专制主义毫无兴趣一样，一个以民主方式选举出的多数派的自由也可能表明它对于个人权利和少数派的权利是压迫性的。民主与专制主义之间存在的、在历史上和概念上得到证实的唯一差异，就在于政府的存在取决于人民的赞同以及政府有可能被更换。

贝林所做的这种区分改变了估价各种政治制度、各种政府内的自由程度的经验论的方法，揭示出它们专制、独裁或家长制的倾向，而不论其形式上的称谓如何。建立在消极含义基础之上的公民自由的概念促使人们努力去维护宪法、民法、刑法中规定的个人自由，维护法院、民事法庭的裁决和行政机关的法令和规章，维护国家官僚机构的职能与行动和警察的工作方式，维护大众传媒界的规范准则以及为立法权的实施所设置的实际限制，总而言之，就是维护具体的日常管理活动。按照《论自由的两种概念》所归纳的准则，当一种政治制度具有保护公民不受专断权力侵害的机构，具有确定而有效的法律，具有一部能够保护少数派及每个人的权利的宪法的时候，这一制度就可以被确认为是自由的制度。自由人的这种条件与专制的政治制度是无法调和到一起的：即使是最好的、最明智的专制制度，也毕竟是专制制度（见《论自由的两种概念》意大利文版第 219 页）。

以专制、寡头统治、多数制、或者是极权主义形式出现的独裁主义制度，是一元论这种宗教、道德和哲学思想的政治体现。对这种思想的批判是贝林《论自由的两种概念》一书中反复出现的主题之一。其最有说服力的论据在于该书的结论部分。贝林把结论部分的标题意味深长地定为《一人及众人》，而这正是被 S. 卢克斯认为是贝林思想之基点的命题。在贝林看来，一元论是“从柏拉图直至黑格尔和马克思的最后信徒的”整个西方思想中存在的一种形而上学的幻想，“这种信念以为，在过去或是未来，在神灵的启示中或是在某个思想家的头脑中，在历史的、科学的庄严宣告中或是在一个善良正直的人的内心中，存在着一种最终的答案”，在这一答案中，自由、平等、正义、博爱、秩序等“人们所相信的所有职权的价值最终应该是可以融合的，也许会相互连接起来”。然而在贝林看来，各种价值之间的冲突使人类的这种完善设想无法实现：接受选择、妥协及过渡，实际上就意味着放弃“同样绝对必要的需要”，并且会使人认为，为了达到这种“完善

的和谐”，任何手段都是合法的。

作为给各种宗教运动和政治运动以启示的“古老信念”，作为“历史上最残酷的暴君和迫害者们”的“教条式的确信不疑的观念”，一元论的信条对于最近的过去恰恰以“最终”目标为名而进行的大屠杀也负有责任。贝林不认为一元论的思想倾向会从人类的地平线上消失；在1989年于都灵举行的“关于对理想的探寻”的会议上，他把这种倾向称之为一种乞灵于“柏拉图理想”的“永久性哲学”，它要在伦理学及各种科学中寻找那种对所有“真正的问题”都有效的唯一的“真正答案”，为达到全知全觉、解决“宇宙的难题”指明“可靠的道路”，以便使“各种真正的答案”交融为一个“唯一的整体”，从而最终使人们过上一种“完美的生活”。

贝林为批判和超越一元论的观念而提出的建议是建立在一种在同一时间内既是逻辑学的、伦理学的、又是历史政治学的分析的基础之上的。在逻辑学方面，他强调指出，各种冲突的调和性解决方案与唤起这种解决方案的动机是处于“形式上的矛盾”之中的：“经验主义的观察方式”、“人类的知识”以及不存在先验的保证的现实，都会促使在原则上承认存在不同的、不可调和的目标的那些人们排除使这些目标最终调和起来的可能性。在伦理学方面，冲突体现出人类本性的多样性，或者说体现出在思想史中已经得到证实的那种多元论，这种多元论打破了与一元论相联系的解释模式，以“反潮流的”严谨阐释推翻了一元论的论点，揭示了事物的多元性的复杂性。这种“思想方式”经历了漫长的发展过程，马基雅维利（见贝林的《马基雅维利的独创性》，收于《反潮流》一书，伦敦，1979年）、维科与赫尔德、浪漫主义（见贝林的《浪漫主义革命》）以及19世纪的俄国作家都为这一发展历程提供了基石。

对于马基雅维利，贝林所侧重关注的并不是有关权力的技巧，而是关于基督教品德与政治品德之间的（不带明显价值判断的）不

可调和性。随着维科《新科学》的出版，不同价值之间不可调和的观念已变成一种历史的认识。从《新科学》一书中，人们超越了循环的观点，推导出“文明形式多样性”的思想，认识到不同文明之间所共有的人类价值极少，而不同文明间的价值观又如此不同，以致无法导致一种渐进的综合。

继维科之后，赫尔德的“反启蒙主义”又把各种文明表现出来的特性看作是多元主义的突出体现。赫尔德拒绝把理性的标准作为衡量每一个社会的唯一标准，他要求根据每个社会“自身的内部标准”对该社会作出判断。在赫尔德看来，“文化的多样性”表明，“通过共同的语言，通过历史的记忆、以及习惯、传统、情感等纽带”而归属于某个共同体，这是“人类的根本需要”，并构成相互理解的保障：“一个民族只有当它知道自己的基本原则对自己是多么重要的时候，它才能理解另一个民族的那些基本原则。”

贝林不认为这种对现实世界的观点可能会导致相对主义，并且把维科和赫尔德重新与多元论联系起来。相对主义促成的是一种听天由命的、讽刺的或者是无动于衷的宽容，这种宽容又是以“看到诸多世界被打碎，看到许多理想丧失了自身价值或变得滑稽可笑的人们”的那种怀疑主义心理为基础的，而多元主义是“一种观念，在它看来，人们所期望的目标是多种多样、各不相同的，但是人们仍是……理性的，他们能够相互理解、相互团结，能够相互得到启迪，如同我们从阅读柏拉图、或阅读中世纪日本小说中得到启迪一样”。由于意识到人的本性是多元的和矛盾的，因此同属于“人类世界”这一点本身就使人们可以理解每一种文化所特有的价值。从这一角度出发，各种力求自我实现的“绝对的”价值就不得不通过“妥协”和“过渡”来减弱它们彼此间不可排除的冲突，由此实现的“不稳定的”平衡，总是比那些“系统的”思想家们所设想的、以及各种革命、战争和 20 世纪的极权主义所悲剧性地追求的那种“最终的或是完美的解决方案”更值得庆贺。

在政治和社会方面，贝林希望建立一种“得体的社会”，这种

社会应追求集体的福利，同时又为公民自由的范围提供保障，使每个个人的本性能够依照自己的倾向、偏好而得以表现。这是一种“不完美的”社会，因为它具有多样性，养成了相互理解的习惯，意识到不可能使所有价值都完全得到实现，因而不得被迫作出选择，开展讨论，确定出临时的轻重缓急，重新作出决定并应付人们不断提出的新要求。最近出版的贝林论文集以其标题（《人类的弯曲之木：思想史的历程》，The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas，伦敦，1990年）再次请求人们对人的本性作出明智而谨慎的估价，并把这视为最高的政治艺术。该书认为，从整个欧洲政治思想中提取的教益依然是各种政治极端主义之间的“中庸之路”。马基雅维利不抱幻想的现实主义和康德的严谨的理想主义汇聚成一种极具特色的综合或者说是“妥协”，这种妥协在英国的“实用理想主义”中得到了具体的应用。

第八章

达伦多夫与社会系统

拉尔夫·达伦多夫 1929 年生于汉堡。他的童年和青年时代正值纳粹政权压迫统治时期。他父子二人均因这一政权而付出了代价。他父亲是社民党队伍中的积极分子，因自己所抱思想而受到特别法庭的严厉判处，在勃兰登堡的纳粹监牢中渡过 7 年的漫长岁月。正因如此，年轻的拉尔夫从父亲那里继承了把政治热忱视为一种为自由和平等而献身的道德义务的精神。他年纪极轻时便参加了反法西斯学生组织的一个地下协会，被发现后，他也被关入集中营，并在那里渡过两年的光阴（1944—1945 年）。战争结束被释放后，他在汉堡上大学期间又重新投入到社会民主主义的活动当中。

1947 年，他大学毕业，毕业论文是《卡尔·马克思思想中有关正确的含义的概念》。随后他又到伦敦经济学院进修两年，在那里见到了“伟大的波普尔”。接着，他成为法兰克福著名的社会研究学院的助理研究员。1958 年转到美国加利福尼亚帕洛·阿尔托高级研究中心进行了一个时期的研究。在成为社会学正教授（先是在汉堡，后是在图宾根和康斯坦察）之后，1973 年又被邀请担任他早先学习过的闻名遐迩的伦敦学院院长，直至 1983 年。目前，他是牛津大学圣安东尼研究学院院长。

不过，在直至今日的所有这些年中，达伦多夫一直把他的研究和教学方面的学术活动与直接的政治活动结合在一起。在放

弃了社会民主主义之后，他自 60 年代起便加入了自由党，并在自由党内或作为自由党的代表人物担当了重要的政治职务，其中包括议会外交事务到秘书及 1970 年至 1974 年欧共体执委会委员等职。

达伦多夫属于为数不多但却极其伟大的自由主义思想家之列，他们不想把自己封闭在仅仅对政治的基本原则作出描述或对政治与经济、国家与市场之间的关系进行分析的狭小范围内，而是认为，更加重要的是理解公民社会、公民社会的多元性质，理解该社会所具有的动力以及社会共同生活中那些不可避免的冲突可能采取的形态。况且，他对社会冲突问题的兴趣早就明显显露出来。想一想他的社会学著作中最重要的那一部，即《工业社会中的阶级和阶级冲突》（1957 年），就足以明白这一点。

作为一名对马克思曾有过深入研究的自由主义者，达伦多夫是在一种与马克思不同的、并且是更广泛的意义上理解阶级斗争的，但是他毫不犹豫地认为，在工业社会从最初承认公民及政治权利到后来通过确立一些社会权利而使公民及政治权利得到完善的过程中，阶级斗争具有一种决定性的意义。

达伦多夫写道，现代自由社会是具有根本利害冲突的不同政治力量之间冲突的产物，但也是它们彼此间妥协和协调的产物。这一社会已不再建立在“社会地位”的基础上，而是建立在“契约”的基础上，也就是说，在这一社会中，社会地位已不再与登记在册的社会身份相联系，而是可以协商谈判的。

达伦多夫的“社会契约”的概念是一种社会学类型的概念：这种概念与其说是理性主义的、规范化的，不如说是经验主义的和描述性的。因此，与自由主义的契约论的通常传统相比，这种概念表现出某些独特的特点。首先（而这一点对于一个自由主义者来说似乎是自相矛盾的），这种契约的主体并不是直接的个人而是阶级；其次，这一社会契约的规则是受着否定之否定的进程的影响的，因此是受着对协议的不断更新进程的支配的（准确地说来，

一次次的冲突恰恰是围绕着这种更新而展开的)。从经验论的方面看,契约产生于各集体力量之间的社会冲突。通过这种契约,(达伦多夫的广义上的)各社会阶级以及对立的各种利益便为所有被列入成员名单的人们确立了一整套权利及义务。而这一套权利与义务便是被称之为“公民身份”的东西。

“每一代人都要确定和改写”社会契约,在达伦多夫看来,这是“社会的一种基本规则”。在这方面,问题不在于是否能制定出一个“不可变动的基本框架”,而是“能够以何种方式重新改写这些条款,以便在新条件下把自由推向前进”(见其《现代社会冲突》,1988年)。

达伦多夫认为,能否修改社会契约,使之适应现代社会变化了的需要,这取决于可真正获得的生活机会。就其定义而言,生活机会是指那些有利的可能性,但是,为了正确使用或然性的语言,还应从“客观可能性”(即某些法律和社会制度内的客观形势中存在的那种可能性)和“主观可能性”(即被某个单一主体所认识和赞赏的、对其他人构成一种启迪和刺激的那种可能性)这两方面来加以看待。

生活机会为每个人提供的可以期望的事情是不可胜数的,而且它们可能涉及到生活的不同方面。例如,虽然我经济地位低下,但我可以利用奖学金以便继续进行学习;如果我是黑人,那我也可进入不再实行种族隔离的大学。再比如,如果我的国家允许离婚,我就可以与令人讨厌的女人离婚而与另一个女人重建一个家庭;但是同样,如果我是一个被丈夫遗弃的家庭妇女,那我也可依靠抚养费而期望重新开始我的生活。再如,如果我所申请的护照对于我和我的家庭不是一种过份沉重的经济负担或者不要求过份限制性的条件,那我就可以利用一个出国工作的机会。也就是说,奖学金、种族隔离、离婚、抚养费、护照等等,都是达伦多夫理解为机会的东西。这种例子是多种多样的,它们有时是可以

度作出估价（种族隔离、护照）。但所有这些例子都有一个共同点，这就是它们都使享受这些机会的人们增加了自由度。

当然，奖学金还不是毕业文凭，与一个可恨的配偶离婚还保证不了你会与一个可爱的伴侣幸福地生活。也就是说，这些“仅仅”是促使你作出否则便不可想像的各种决定的或然性机会。生活机会带来的这些可以期望的事情仍然是潜在的，机会只是提供了可能性，使人可以为追求符合期望的事情作出决定。这些机会增加了人们作出选择及可能的决定的数量，而恰恰是在这种意义上，机会增加了所有人的自由。

在《生活机会》（1979年）和随后的《向内、向外的旅行》（《Reisen nach innen und anssen》，1984年）两书中，达伦多夫按照选择与约束这两种“量”以及它们之间的微妙平衡对生活的机会进行了衡量。选择与约束之间存在着明显的紧张状态：选择意味着开放，而约束意味着闭合。但是人们必须避免把前者和后者分别视为善与恶，从而使之对立起来。“约束”作为一种制约当然标志着对生活机会的限制，但是把它视为一种纯消极的因素和对自由的一种纯粹的消减，那就错了。达伦多夫的自由根本不是指自然状态的自由，而是在社会契约的范围内生长开花的，而且它知道不能回避寻找方向的问题，否则便会跌入无政府状态。

“约束”恰恰就是促使人们遵守社会契约内的各种规则的那一系列社会联系、价值及情理。它们不同于法律意义上的制裁，因为它们所具有的不是那种保障法制的实际功能，而是一种使事物具备合法性的内在价值。“因此，各种约束是人与人之间的深层次纽带，它们通常会找到象征性的表达方式”（见《向内、向外的旅行》一书，1984年，意大利文译本第130页）。这种约束所提供的好处不是霍布斯所谓的“外在安全”的好处，而是共同情感、共同价值的好处。的确，在传统社会中，各种约束可能是如此之强，以致于把自由的空间限制到现代人所无法容忍的范围以内。但同样千真万确的是，如果没有任何限制，个人自由就会面临过多的、

从潜在角度讲是无数的选择。而过多的选择不仅就社会而言是毁灭性的，而且从人的心理角度看也是无法承受的。

“自由选择是人们通过开放的道路进行的选择；约束则是赋予这些选择以意义的坐标。”这些约束是我们不能或缺的：“琼斯牧师的 916 名美国追随着在圭亚那进行的集体大自杀便是一个没有约束的世界的象征”（见达伦多夫的《现代社会冲突》，1988 年意大利文译本第 23 页）。

达伦多夫在后来的著作中淡化了他对约束问题的兴趣，而且，尽管他仍认为这些约束与社会契约基础之上的选择是不可侵害的，但是他却侧重把自己的分析集中到选择问题之上。可获得的自由选择可以从权利（entitlements）与供应（provisions）这两个方面加以看待。权利与供应是人们可以打开出现在自己面前的大门的两把不同类型的钥匙，它们也可以分别出现，但是在切实存在居民福利的公民社会，它们却是同时存在的，而且它们彼此之间是不可互换的。

在达伦多夫赋予 entitlements 一词以重大理论意义之前，它在政治科学中就已经在一定程度上被人们广为使用。因此，对之加以一定的说明，将不是一件坏事。最初，entitlements 表示的是所有者的拥有权。而最近以来，以复数形式出现的这一词语则意味着福利国家中的各项福利。它们当然是权利，但已不再仅仅是把干预范围限制在最低程度上的那种国家所保障的那些权利。另外，entitlements 也不是摆脱任何义务的奢望。达伦多夫参照的作者是 T. H. 马歇尔和阿马蒂亚·森（Amartya Sen）。作为人生抽彩游戏的入场券，达伦多夫所谓的 entitlements 参照的是马歇尔关于社会权利的概念；从更狭义的经济学术语而言，它们则是森所说的“商品”或“商品流”。在马歇尔的提法中，达伦多夫特别欣赏的是其规范性定义；而在森的阐述中，达伦多夫特别看重的则是其描述的具体性。事实上，达伦多夫本人对权利所作的重新定义既不同于前者也不同于后者。在他看来，entitlements 既不仅

仅关系到商品或服务，也不仅仅局限于狭义上的社会权利，而是包含着从根本自由开始的所有“公民权利”以及使人能够参与到构成公民社会的各种游戏之中去的所有可能的钥匙。

如果我们按照稳定性的大小顺序对 entitlements 进行排列的话，那么我们在一端看到的是宪法所保障的那些基本权利，在另一端看到的则是实际收入所保障的购买力。哪些 entitlements 越稳定、越受到社会保障，它们就越容易被看作是“权利”。“进入的钥匙”、“入场券”这类的比喻突出了对于理解达伦多夫的 entitlements 来说极为重要的一个方面。它们“划出了分界线并构成一圈护栏。这意味着，从原则上讲，它们不存在渐进性，因为半张入场券已不是入场券”。换句话说，某种 entitlement 的存在（例如利用某种特别先进的治疗方法的可能性）也可能要取决于某种持续型的经济变量（例如打算进行那种治疗的人须有较高的收入）。然而重要的是存在着实际的限度：这种可能性要么存在，要么便不存在。因此，享受 entitlements 的范围是有限制的，有的可以享受得到，有的则不能。

总之，entitlements 所对应的是可能的选择，是主动意义上的选择。相反，provisions 所对应的则是那些选择所涉及的客体，是对那些可能被选择的事物的被动意义上的“选择”。

这些概念是理论上的，但是也应从历史的和政治的角度加以看待。在历史方面，达伦多夫最初曾把工业革命看作是一场 provisions 的革命，而把法国革命看作是一场 entitlements 的革命。在政治方面，“provisions 派”与“entitlements 派”同时并存，而是至今它们仍在进行着斗争。前者主要注重经济的增长，注重商品和服务的数量、质量及品种，并经常倾向于把政治看作是一场可以实现无痛苦进步的双赢比赛。与此相反，后者则侧重机会的扩大、普及，并常常把政治看作是一场零和竞赛，在这场竞赛中，一部分公民不得不为另一部分公民赢得的东西付出代价。

自由主义者是属于 entitlements 派还是属于 provisions 派？

达伦多夫回答说，最初，他们属于 entitlements 派，但是当人们从公民权利过渡到政治权利、随后又从政治权利过渡到社会权利时，自由主义者便出现分裂，而且新的 entitlements 派别也随之出现在舞台之上：先是民主主义者，后是社会主义者。另外，在社会权利问题上，自由主义者一直处于分裂状态，两种不同主张之间的冲突一直在其内部以不同形式继续展开，“新政”的支持者与新自由主义者之间、凯恩斯的弟子与弗里德曼的弟子之间的斗争就证明了这一点。

不论如何，在达伦多夫看来，一个真正的自由主义者的任务应是使每个人获得越来越多的机会：“停止寻求新机会的自由主义者就不再是自由主义者”。人们有时须在 provisions 方面采取行动，以便使之得到增加，有时又须在 entitlements 方面采取行动，以便使之得到扩大，但更经常的是要在上述两个方面同时采取行动。而这正是“威廉·贝弗里奇和约翰·凯恩斯这两位两次世界大战之间的伟大改革者当时所作的事情”。

在某些方面，达伦多夫的自由主义可以与我们的古依多·德鲁杰罗的自由主义相比较，在另一些方面，又可和我们的贝内德托·克罗齐的自由主义相比较。当然，在哲学思想上，他与前者及后者都是不同的，是完全独立于前后二者的。

我们之所以可以把达伦多夫同德鲁杰罗相比较，是因为达伦多夫同他一样，断然拒绝把自由主义等同于任何自由党。一个自称是自由主义的团体所表达的政治立场并不总是完全地符合自由主义的原则，而且也不应承认自由党拥有自由主义的垄断权。另一方面，达伦多夫同克罗齐一样，拒绝把政治自由主义等同于经济自由主义。克罗齐甚至断言，抽象地说，政治自由主义与任何经济制度都是可以不相矛盾的。达伦多夫在克罗齐几十年之后写道，毫无疑问，生产的全面计划不仅有害于一个国家的经济生活，而且也有害于它的政治生活。但是他也极为明确地否认，自由主义制度必然意味着经济方面的极度私营化和野蛮的市场。相反，他

认为上述那些前景在现代社会是完全行不通的。

不论如何，达伦多夫在哲学的一个根本方面与克罗齐及德鲁杰罗是有区别的，因为与意大利（但首先是德国）的理想主义传统不同，他拒绝把思想溶解于历史之中，拒绝把自由主义的原则溶解于自由的历史之中（在这一点上，他忠实于一种不同的哲学传统，这种传统就其根源说来，更多地是康德主义而不是黑格尔主义的）。达伦多夫这种认为应该承认自由主义思想和自由主义的原则是一种独立的存在（相对于自由党和经济制度而言）的观点，既未把自由主义看作是一种黑格尔意义上的思想，也未把自由主义原则的理性看作是历史的必然。这也是因为，自由的壮丽前景是否注定会在未来的历史中得到实现，现在尚无任何保障，现在有的仅仅是隐约的希望。任何观点，包括自由主义的观点，都没有解读和宣传历史的发展方向的特权。达伦多夫对此是明白无误的，他十分了解并在很大程度上赞赏波普尔对于历史决定论的批判。

因此，达伦多夫的自由主义是以康德而不是以黑格尔为根基的，是道德型的而不是历史主义的。看一看人权、基本自由及法律的适当程序在他的思想中所占有的突出地位，人们便可明白这一点。在这种意义上，它是一种世界主义的自然自由主义，它与达伦多夫极为怀疑的那些源自于黑格尔的自由主义截然不同，后者从吹拂着时代精神的那些国家的政治制度中看到了人类自由的历史体现。

在达伦多夫看来，由于人权关系到个人的完整性及其尊严，因而它既不能承认有什么特别的化身，也不能承认有什么侵犯人权的自由港：“在任何情况下都不能原谅对人权的侵犯。即使对于那些知道侵犯人权的情形后对之加以容忍姑息的人，也不能原谅。这自然也意味着，人的基本权利是没有国界的，谴责其他国家所犯的侵犯人权的行爲，不是非法的‘干涉’，而是必不可少的博爱”（见其《危机的可能性》Die Chancen der Krise, 1983年，意大利

文译本第 153 页)。

在人权的范围内，达伦多夫对“基本人权”和“可期望的人权”作了区分。前者涉及到被动意义上的人的完整性，“如保护人们免遭专制与暴力，以及人的身体安全与精神上的不受伤害”。后者则关系到主动意义上的人的完整性，诸如能够真实地表现出自我（首先是表达自由）等（同上，第 151—152 页，第 154 页）。

因此，在达伦多夫那里，存在着一种也是理论上的意图，这就是使基本自由回复到人权的范围内，因为人权的概念是一种更广泛的、逻辑上更加有条理的概念。这样一来，基本自由（以及“公民身份”的概念本身）也就具有了一种世界主义的特点和超越国家的价值。

然而，在这一点上问题变得极为微妙，而达伦多夫自己也完全注意到了这一点。事实上，这样一种自由主义具有一种康德式的严谨性，它要求必须在任何侵犯了人权的地方进行干预，以保护人权，而这就“带来了一种困难的两难选择，即在人权和外交政策利益之间的两难选择”。一个奉行自由主义方针的政府怎么才能既忠实于自由政治方针的道德前提，同时又理所当然地考虑到任何政治都不能真正无视的现实主义的需要呢？“自由主义对这一两难选择的回答”应该是什么呢？（同上第 151 页）。

达伦多夫的回答（在这里我尽量以比原文更清晰的方式进行重新综述）是从韦伯对思想伦理学（Gesinnungsethik）和责任伦理学（Verantwortungsethik）所作的区分出发的，目的是指出，当我们面对的是对“基本人权”的侵犯时，我们应当主要按前者（即思想伦理学）行事，而当我们面临的是对“可期望的人权”的侵犯时，我们则应按后者（即责任伦理学）行事。换言之，例如如果得知世界上的某个地方哪怕只有一个人未经适当的法律程序而被判刑，那么对于任何奉行自由主义方针的政府来说进行干预（政治的而不一定是军事的！）就成为一种无条件的义务。相反，如果一个或更多的人在形式上被取消了表达自由，那么干预就是一

种有条件的、取决于具体情况、顾及到其他利益的义务（但仍然是任何真正的自由主义政府承认是应尽的一种道义义务）。

至于（在缺乏民主或遭受暴力的地方）保护政治权利和（在极度贫困使人的生活谈不上社会权利的地方）保护社会权利，则不属于狭义上的自由主义的行动范围。达伦多夫把对这两种权利的保护排除在外，这可能会使人感到惊异，因为人们知道达伦多夫是多么关切民主的普及和每一个人生活机会的扩大。为了正确理解这一点，必须对下述三个层次的考虑加以说明。

首先必须提请注意的是，很明显，并不是要把政治权利和社会权利从自由主义的范围内排除出去，而是把对它们的保护从自由主义政府的国际义务中排除出去。其次，一个政府或一个政治运动完全可以按照自由的选择采取某种行动，尽管该行动并不构成该政府的不可推卸的义务，换言之，说我们没有义务在政治和社会领域保护所有的个人是一回事，说我们无法在我们的职权和我们的责任的限度以内部分地进行这种保护，则是另一回事。也就是说（但这不是达伦多夫本人原有的表达方式），在国际关系方面也存在着一一种“超施舍性”伦理的空间。第三，达伦多夫表达出一种担心，即：把政治社会权利正式与人权拉平，表面上是为了强化前者，但它反而会削弱后者。不应使那些在国际场合被指控为侵犯基本人权的国家得到任何反咬指控者、指责它们对社会权利进行了更广泛侵犯的借口：“对这两种现象进行对比是不合逻辑的，尽管这两者都是不能容忍的”。

力图不惜任何代价把达伦多夫看作是自由民主主义的理论家的人们应该承认，达伦多夫对于人权与公民权之间的非同一性的一再强调以及他对前者表达出的无可争辩的偏好，无疑使他归属于一种可以说是“古典的”自由主义的范围，这种自由主义与其说是与民主主义的立场保护着距离，不如说是与它们存在着严格的区别。但是还应承认，达伦多夫的担心是有根据的：的确应该避免使最近在国际范围内所获得的对于人权的普遍赞同蜕变为—

种可以轻易绕过的义务，变成一种毫无效果的老生常谈。必须至少使基本人权成为“被严肃对待的权利”。

另一方面，如果我们从国际范畴转到国内范畴，达伦多夫思想中自由主义与民主之间的紧张状态便明显减弱了。

达伦多夫在一个问题上与古典自由主义存有差异，而与民主主义立场更为接近，这就是“同等权利与不同等权利”的问题。这是马克思在《哥达纲领批判》中就曾提出、后来又被马歇尔重新论及的一个古老问题。权利要想成为真正“同等的”，也就是说要想产生平等的效果，它就应该是“不同等的”，也就是说应该以不同的方式处理不同的情况。

在这一问题上，达伦多夫相当清楚地表明，他是相信不同等权利的推动性功能的，即使是在看来无法以不同方式加以解决的特殊情况下（例如在公民之间存在生活机会的强烈差别的地方），即使是在一段限定的时间内（也就是说直至这种生活机会的强烈差别缩小之前）。

这种政策被那些“纯粹的”自由主义者认为是非自由主义的，因为除了形式上平等的个人之间展开的市场自由竞争外，他们不理解配置稀缺资源的任何其他方式。但是应该指出的是，在达伦多夫和其他人看来，倒不是应该让法律为配置资源的政策服务，从而使法律本身的性质遭到破坏，而是应该利用法律以便制定分配的标准。在美国的实践中，即在许多领域为不利的行业保留限额的制度中（对此达伦多夫是赞成的）就有许多这种实例。在这种制度下，要通过不同等的权利来实现平等或至少是部分的补偿，这不是在各单一主体之间对某一特定物品进行配置，而是在不同公民阶层之间对获得上述物品的机会进行的分配。

自康德以来，自由主义关于“公民地位”的概念一直意味着所有公民在同一法律面前人人平等。但有一个问题尚未解决，这就是法律的任务是把所有公民都看作是平等的（形式上的平等）还是它本身要有助于使公民都成为平等的（实质上的平等）。在达伦

多夫看来，在自由主义的纲领中，存在着实质平等的空间（即存在着诺齐克等人认为是与自由主义无涉的那种价值——社会公正的空间），只要这种平等不被理解为地位的平等”（涉及的是配置的结果），而是理解为机会的平等（涉及的是出发的位置）。

很显然，达伦多夫在这一点上是自由主义的一个旗手。同样明显的是，他同时也是当代民主的最重要的理论家之一。但由此得出结论说，他是一名自由民主主义的理论家，那就有点庸俗了，而且，也不应该向什么人提出任何这类问题，因为面对别人给他贴上的各种标签（包括“自由民主主义者”的标签），恰恰是达伦多夫本人作出了反应，明确表示，他自己自我感觉是、而且也希望被看作是一名纯粹的“自由主义者”。

为了明确起见，应该说达伦多夫的自由主义并不是一种不带形容词的自由主义。他在自己最近著述的某些篇幅内，对“激进的”自由主义、甚至对“左翼的”自由主义流露出好感，并呼唤其到来，但是，他却从未承认自己抱有一种可等同于自由民主主义的立场。

因此人们就此提出了下述问题：像达伦多夫这样一个在其全部著作中及其整个一生中表明是一位民主的理论家和民主的支持者的人物，怎么可能不愿意自称为、而且也不愿意被别人确定为“民主主义者”甚至是“自由民主主义者”呢？具有这种思想的人怎么可能对于“自由民主主义者”的称谓产生怀疑呢？何况正是他本人，作为一名自由主义者，对政治民主（冲突的制度化）以及对公民身份的丰富扩大和社会契约的更新进行了决定性的阐述。

答案也许不只一个。

第一个答案是达伦多夫本人提供的，因为他把理论与实践作了区分。在实践当中，自由主义者会遇到来自民主主义方面的解决办法，民主主义者也会遇到来自自由主义方面的解决办法，这是正常的；而且，一方承认另一方解决办法的有效性，这也是正

常的。但是这并不排除，在理论方面，自由主义和民主主义仍属不同的、自成一体的传统，无论从价值哲学的观点看，还是从认识论的观点看。达伦多夫多次骄傲地要求人们承认自由主义的自主地位，无论是在价值方面（与任何“人民”相比，享有自由的个人都是占居首位的），还是在方法方面（达伦多夫在这方面力图使波普尔和哈耶克的伟大学术思想获得收益，尽管他并不同意他们所有的、狭义上的政治结论），而且恰恰是在这一方面，他与任何人民本体论的观念都保持着距离。矛盾的是，作为社会学者，达伦多夫更接近于马克思而不是卢梭，他谈论阶级和阶级斗争（尽管是在与马克思稍有不同的意义上）时毫不局促尴尬，可却十分小心地避免使他的社会契约的理论与任何“普遍意志”的思想联系起来。

因此，尽管出发于不同的原则，但在实践中是可能与民主主义的解决方案存有一致之处的。然而在理论方面，达伦多夫认为最好还是不要制造混乱，不要进行杂交，不要让“人民主权”的动听论调所迷惑。也许正是由于这一原因，他甘愿承认自己在实际上是自由主义者和民主主义者，但却否认存在一种自由民主主义哲学，并且（也许是过份严厉地）对于建立自由民主主义哲学的任何理论尊严的尝试均持否定态度。

但是，这种以理论与实践的区分为基础的否定态度，到头来可能是并不完全令人信服的。正如当今的自由主义哲学已不再是杰里米·边沁和詹姆斯·密尔的自由主义哲学一样，现今的民主主义理论也已不再是卢梭的那种理论。那么——我们可能继续会问——为什么在今天这两种立场的理论上的汇合不应该是可能的呢？

达伦多夫提供的第二个答案在于他所强调的自由主义制度与民主制度之间存在的事实上的差异。承认人权和基本自由的法制国家是自由主义国家。相反，在多党制制度下经普选产生的那些政治机构是民主的机构。达伦多夫指出，这两者之间是如此的不

同，以致它们甚至可以不出现重叠（例如，巴西在它最近历史的某些阶段就是一个非自由主义的民主制国家）。

在探讨不同的模式时，需要加以选择。而达伦多夫出于康德的卓绝的道德原因，选择了自由主义模式。然而我们应注意的是，这一选择并不意味着他认为无须按多元民主的方向扩大自由世界。事实恰恰相反。如果说达伦多夫宁愿自称为自由主义者的话，那也是因为他认为民主是包容在自由主义的范畴之内而不是自由主义包容在民主之内的，他把民主看作是自由主义的合乎逻辑的发展。尊重人权和保障自由在概念上与民主不是同一事物，但是它们是“有利于民主制度的”。因此，两相比较，自由主义处于优先的位置：在思想的哲学方面是如此，在历史的经验方面更是如此。一种纯粹的自由主义制度更容易也更通常地会向着民主的方向发展，而不是相反。在达伦多夫看来，自由主义与民主之间的理论上以及历史上的关系不是一种对称的、双向的关系，而是一种定向的、单向的关系，在这种关系中，应承认自由主义具有逻辑上和时间顺序上的双重性的首要地位。

在达伦多夫看来，自由主义的逻辑之所以高于民主的逻辑，不仅仅是因为自由主义的发展最终不可避免地会有利于民主制度，而且也是因为，无论是社会多元主义还是把冲突纳入政治轨道，都是自由主义逻辑的组成部分。

以开放的多元民主形式展现出来的自由主义包括着代议民主制，但又不仅仅局限于此。达伦多夫指出，在“自由制度当中，同时并存着三个同样重要的因素，即以民主方式选举产生的代表，法治（而不是人治）以及明确、肯定的领导权。正是这三种要素的同时存在而不单单是狭义上的政治民主才使英国的模式显示出其力量。在达伦多夫这位德国人眼中，英国模式比之法国模式和美国模式都更加可取。

的确，在那次有名的美国之行后，他注意到了多元主义及冲突的决定性意义。在托克维尔的“美国之行”一百年后，《实用启

蒙运动》(Die angewandte Aufklärung)一书再次让我们看到一个欧洲人在美国进行的思考，使我们看到一个自由主义者对于民主的思考。但是，达伦多夫不单单是本世纪的托克维尔。他由于自己的全部著述也厕身于斯图尔特·密尔的政治传统之中：这种传统认为，没有自由的社会就不可能有自由的国家，因此，任何想要建立一种完全自由的国家的人，都不能回避进行社会改革。

达伦多夫并不是不承认美国存在一个“自由的制度”，恰恰相反，他认为不仅美国的批判社会学而且美国的整个社会都犹如一种“实用启蒙主义”。同样不可否认的是，在美国，摆脱了封建遗产的、自由的市民社会要比古老英国的市民社会显得更有生气。然而，在达伦多夫的眼中，英国的政治经验依然是一种堪称典范的经验，因为它表现出一种有条不紊地推进自由及革新的能力。《实用启蒙主义》一书是一种深入的分析，而《论英国》(1982年)一书则包含着更多的内涵，它是一种爱的告白。

第九章

迪韦尔热和法国的总统制

莫里斯·迪韦尔热出生于一个小资产阶级家庭，祖籍昂古莱姆，但是他一直同母亲生活在一起，而他母亲从小在军界长大成人并意识到自己属于崇高价值的传统。由于这种影响，迪韦尔热早在30年代中期便表现出自己从事记者职业的爱好的爱好，并创立了《Jeunesse 34》。这是一份学生刊物，“我当时的政治思想是过于简单化的”（见其《事情的另一方面》）。1933年至1939年，法国的一大特点是政府危机接连不断，这使年轻的迪韦尔热的头脑中形成了这样一种观点，即认为议会腐败无能，已卷入到“西方议会制的沉重危机”之中。事实上，除了人民阵线的最初几个月以外，法国似乎确实无力推行任何政策。迪韦尔热就学于波尔多大学法律系，并从1943年起作为“大学讲师”在那里讲授公法。1964年，在维希政权的警察当局将他的著作《法国的宪法》一书销毁后，他开始作为《世界报》的社论撰写人从事报刊文章撰写活动，这使他至今在欧洲政治观察家圈子中声名卓著。

1955年，他最重要、最有特色的著作之一《政治制度》（Les grands systèmes politiques）一书出版，并在巴黎被任命为政治社会学教授。1974年，他与历史学家乔治·迪比和埃马纽埃尔·勒鲁瓦·拉迪里共同创建了“政治制度比较分析中心”，该中心于1978年成为“全国科学研究中心”下属的一个“研究室”。作为“全国政治科学基金会”所属的“政治研究所”所长，迪韦尔热在

政治、立宪等重大问题引起社会动荡不定的历史时期对于本国的文化发展方向发挥了意义深远的影响。

迪韦尔热具有进行严谨的理论论述、对现实政治进行分析和（作为意大利进步联盟的欧洲议员）直接投身政治活动的综合能力，这有助于他对于当代历史、特别是对于战后法国的以总统制制度得到确立为特点的历史进行特别清晰而充满活力的阐释。

自1948年起，迪韦尔热便毫不犹豫地对于源于抵抗运动的那一政治制度进行批评，因为该制度未能消除法国自1870年以来一直患有的弊病，即由于政党林立和国民议会权力过大而导致的政府地位脆弱。尽管1946年的立宪安排使共和国总统有权解散与行政权相比趋于削弱的两院制议会，但是由天主教民主党人、共产党人和社会党人组成的政治多数却根本不是协调一致的，而且，在东西方两极主义形成之后，它们之间的意识形态差异变得更加深刻。1947年三党联盟破裂之后，随之建立的“第三种力量”的历届政府绝对没有能力应付局面。然而，迪韦尔热在1950年发表的一篇论文（《选举制度对于政治生活的影响》）中却指出，政府的不稳定也应归因于战后通过的比例制选举法，这种按选举名单投票的比例制选举法导致了政治代表的四分五裂，迫使不同性质的政党缔结非自然的联盟，致使一些中间派的弱小团体得以借助向左或向右的倾斜，成为维持某一执政联盟命运的决定性力量，而这导致了内部秩序的不稳，使革新政策难于实行，但特别是妨碍法国发挥戴高乐分子的热切希望的那种众望所归的反共、反美的国际作用。

1951年6月选举之前，法国选举法进行了修改，但因修改程度有限，并未导致制度的转折。事实上，几个政党联合提出候选人的权宜之计虽然促使最大的政党在投票前寻求联合，以图更好地利用选民的支持，力争在某个选区获得绝对多数的情况下使其他政党无法参与席位的分配，但是这在实践当中并不容易实行，而且包括戴派在内的许多人也不喜欢这种做法。实际上，比例制的

准则再一次在大部分选区和多数参选名单中发挥了作用，再一次导致了政治上的四分五裂局面，而且这种局面在法国一直持续到第四共和国的最后危机。

在左、右翼展开较量的背景下，在要求恢复法国的大国地位、维护 1946 年 6 月 6 日戴高乐提出的宪法模式的人们与要求按共产党的方式解决战后诸问题的人们之间展开较量的背景下，激进党人、天主教人士及温和派分子联合组成的政府已无法在这种脆弱的政治格局下继续生存下去，而且，人所共知，在 50 年代期间还有其他一些因素致使这种政治格局更加恶化，事实上，当时在是否批准欧洲防务共同体条约的问题上爆发了冲突，导致了比内政府和梅耶政府的垮台，并使各党之间及各党内部产生深刻的分裂；尤其严重的是，随着奠边府的陷落，印支战争遭到失败。当时，法国国内对于职业政治家们的厌恶情绪不断增强，对于德国的重整军备感到日益不安，同时越来越多的人要求与美国过份气势汹汹的影响保持距离。因此，在孟戴斯—弗朗斯维持民族团结政府的尝试（1954 年）失败后，在使法国的自豪感及国内和平深受损害的苏伊士运河危机（1956 年）和阿尔及利亚战争（1957—1958 年）之后，人们重新求助于戴高乐（这位抵抗运动的英雄在解放之后隐退于私人生活），以便避免军人政变、安定民心并重振法国人在国际舞台上的声望，也就完全是自然而然的了。戴高乐将军把阿尔及利亚危机的解决方案与批准建立一种不同的宪法安排联系在一起，要求并得到了让全国就新的政府形式进行表决的全部权力。1958 年 9 月 28 日，法国人通过了新的政府形式。迪韦尔热在他为《世界报》撰写的社论中承认，戴高乐以完全合法的方式上台后把法国从军人独裁中拯救出来。他指出，新宪法所确立的政治制度仍是一种议会制的制度，因为共和国总统是由众、参议员及市镇议会议员选举产生的。一旦戴高乐去世，这种制度仍有可能演化为法国传统的议会制制度，有可能重新陷入第四共和国的无政府状态和无休止的政府危机，重新恢复那种人所共知的

走廊阴谋及各政治势力按照早已为国家所摒弃的仪式开展的那种讨价还价。然而，随着戴高乐的上台，这种制度也可能具备一种强烈的总统制特点，即国家元首由人民直接选举，总理由总统选择，因而不再生因政党林立的现实而受到讹诈。戴高乐为完善该宪法而提出的新的两轮制多数选举法有利于这后一种前景。根据这一新选举法，在某一选区内，在第一轮中获得绝对多数票的候选人将当选；如果在该选区内无人获绝对多数票，那得票最多的两位候选人则进入第二轮决选。这种方法将使政党的数目得到减少。事实上，法国政党的数量正逐步从 11 个减少为 4 个，而这 4 个政党又结成二对二的两个阵营，因为左翼和右翼为了在第二轮中获胜，就不得不分别提出自己的共同候选人。共和国总统任命获得选举胜利的那一联盟的领袖出任政府首脑，从而使国家更加稳定，使民主更加强大。

在 1962 年秋举行有关共和国总统直接选举的公民投票前夕（这是由某些左翼知识分子支持的，但主要是由戴高乐发起的一场改革，戴高乐在与议会展开一次激烈较量之后拒绝了议会在宪法问题上的独享职权），迪韦尔热表示坚决支持总统制，认为总统制将使法国避免进一步的危机和某位新“执政官”的可能的上台。在一本名为《第四共和国和总统制》（1961 年，巴黎）的小册子中，他解释说，现在人们已经无法重新挑起第三共和国时期广为传播的那种恐惧心理了，当时，只要提起 1851 年 12 月 2 日的政变，就足以“使任何抱有以总统制取代议会制的褻渎思想的人惊慌不安”。时代已经发生深刻的变化，现在已有许多人，其中也包括社会党人和民主党人，要求从“空想总统制向科学总统制”过渡，以便巩固第五共和国。

迪韦尔热认为，自由地、无偏见地、不抱怀旧情绪地就总统制问题展开讨论的时刻已经到来，而共产党人对总统制的敌视无疑属于马克思主义的陈旧观点，根据这种观点，任何政治改良只能推迟革命时刻的到来。在迪韦尔热看来，多列士的门徒们反对

总统制，实际上是为了削弱法国的民主制，以便把国家导入苏联的轨道。另外，还必须反驳下述这样一些人的论点，他们通过重新提及解放斗争时期展开的那场辩论而突出强调，总统制的建立将会使戴高乐主义得以推行一种新形式的波拿巴主义。

关于波拿巴主义的政府形式和法兰西第五共和国，毛罗·沃尔比（Mauro Volpi）曾撰写过一篇观点清晰的论文，他运用引人入胜的马克思式的分析指出，从技术上看，波拿巴主义的产生是因为存在“参与竞争的任何一个社会力量都无力占居上风的那样一种危机形势”，与此相伴的，是议会的衰落，一位有感召力的领袖人物的出现，军队优势的上升，政治行动中实用主义及阶级合作主义风格的加强，以及特别是行政权对于立法权所形成的优势地位和国家机关和官僚机构的逐步扩大（见沃尔比的《专制的民主》，波伦亚，1979年）。应该补充提出的是，在两极主义的国际环境中，戴高乐主义似乎把现代波拿巴主义视为力图维护本国大国地位的某种领袖人物的个人政权。但是在迪韦尔热看来，由于法国并未面临出现一种货真价实的独裁统治的风险，因此总统制也可以看作是对于西欧那种特殊传统的有益的反应，根据这一传统，人们惯于把民主视为一种必然伴之以软弱行政权的制度。

迪韦尔热承认，欧洲的这样一种传统取决于“民主的历史发展进程的形式”，在欧洲，民主是在贵族政治之后到来的，代表制大会限制了各君主政体的权力，因此“增加议员们的权力，也就等于在国家中增强民主因素的影响；限制行政权的权限也就等于在国家中减少专制因素的作用。这样，也就产生了一种习惯，形成了一种传统，这种习惯和传统在政府变为民主政府之后仍然保留下来。不信任感在其所由产生的原因消失之后依然存留了下来”（见其《第六共和国》）。因此，需要最终超越对于总统制的那种意识形态上的敌视，况且，1985年的宪法已经承认国家元首不仅具有一种道德法官的简单作用，而且具有领导国家的实际任务，这意味着人们已走上了正确的道路。事实上，通过挑选总理——

这应被看作是共和国总统的一项实质性任命，尽管总理本人仍要受到议会的信任投票的控制——国家元首已能对总理这位行政权力的负责人的广泛的常规性职权、对其立法权及其使法律得到遵守的职能产生影响。总统代表着国家的民族统一，但是，由于他是由人民直接选举产生的，因此他也就成了政府政策的参照点，并对各政党的野心构成一种制约。

迪韦尔热进一步发展了他本人关于西方民主必须通过总统制来增加行政权力的份量的论点，这也是因为法学教授勒内·卡皮唐在有关讨论中作出了贡献。卡皮唐在出任戴高乐（1943年）阿尔及尔临时政府部长之职以前，曾于1936年在人民阵线政府中与莱昂·布卢姆进行过合作。作为戴高乐派的左翼分子（1955年，他与路易·瓦隆共同创建了劳动民主联盟），卡皮唐曾采取过反对第四共和国的立场，在理论上他推崇他所偏爱的卢梭和卡雷·德马尔贝格的权威，一再强调直接民主原则的重要性，因为他认为，解放之后应该解决的问题是议会最高权和人民最高权之间的冲突问题，在他看来，自法国大革命起，人民最高权便被以代议制原则的名义取消了。卡皮唐认为，战后的法国应该创造条件，让每个人都能切实地、民主地参与集体事务的管理，因此必须改变政府形式，以便使国家机构通过公民表决等机制、但特别是通过共和国总统的直接选举来确保这种参与，从而使享有最高权的人民能够决定政府形式，直接表达自己的意愿，并直接选举国家的管理者。

卡皮唐在“劳动民主联盟”机关刊物《我们的共和国》上发表的文章中，曾提及劳动者之间的资本联合可能会在经济的民主规划中发挥的作用。但是，他的视角不是司法性的，而且，由于希望对国家制度进行总统制意义上的变革，因此他更倾向于把权力的原则纳入民主的必要性的范围之内，在这当中，也包括自主的原则、平等的原则和世俗性的原则（见其《Ecrits Constitutionnels》，巴黎，1982年）。在1970年就“1875年至今法国国家

机构中的民主与政治参与”问题而专门开设的公法博士班课程中，他重申，任何“真正的民主”的根本原则是“保障所有人享有自由”，然而，实行这一原则就意味着要实行这样一种制度，在这种制度中，不应像在第四共和国中那样，只有代议制的议会那样一种人民最高权的唯一的、绝对的表达机制，而应像在第五共和国中那样，实行国家元首和立宪大会之间的一种分权：国家元首作为政府权力的源泉，而立宪大会则发挥监督职能。在这样的制度中，人民完全享有主权、并且是国家的参与者，因为他们能够通过公民表决直接表达全国的意愿，因为他们可以选择议员和共和国总统，并且有能力罢免他们而又不会因为存在一个凌驾于人民之上的过于强大的权力而面临失去自由的危险。

卡皮唐是从维护民主制这种建立“在自主与平等原则基础上”的制度出发，并以卢梭的必须“把立法权赋予人民，把行政权赋予君主”的论点为依据而得出总统制的结论的。他的这一结论对于迪韦尔热的旨在表明强有力的行政权与人民主权的需要之间的相容性的论述是十分重要的。事实上，迪韦尔热所关心的是，总统制的选择不被人们看成是使波拿巴主义或凯撒主义复活的一种企图；相反，一个民主的、政治上有权威的、各权力之间相互平衡的法国可以被看作是欧洲对于美—苏两极主义的一种独特的回答。在这种意义上，法国的经验也应与英国的经验相对照，从贝林到达伦多夫等不少有影响的作家都曾把英国看作是西方改良主义的、宽容的政治社会的唯一模式，因为由于议会的自由传统，它在结构上是反对任何专制尝试的。

在迪韦尔热看来，一旦实行国家元首的直接普选，第五共和国的制度就能揭穿西方国家中大为流行的一种老生常谈，即自由资本主义必然要求建立一种软弱的政府，这种政府把自己的行动仅仅局限于维护公共秩序，而放弃对经济活动进行干预。他写道，“政治自由主义与经济自由主义结合在一起通常会导致行政权的削弱，因为前者担心强有力的政府会变为专制政府，而后者则担

心强大的政府会变成计划者”（见其《第五共和国》）。迪韦尔热的结论是，在一个“软弱的国家”内，不可能对经济和发展进行规划：“即使人们确定出符合总体利益的目标，也没有手段使它们得到实现。”

对于总统制所作的这种具有启发性的经济、政治方面的辩护（几乎是一种前提条件），使得迪韦尔热得以宣布，一个强有力的政府将能对各种压力集团进行管束，相反，在像法国这样不存在由有纪律的组织构成的两极主义体制的国家中，这些集团在议会中通常是占居上风的。一位由人民选举的总统将有足够的力量反对大的经济财团，如果这些财团为了促进自己的利益而利用议会的权力的话。一位体现人民的直接最高权的国家元首将会把自己的“中央权威”作为赌注，以便在“特殊的及局部性的传统代表制”面前突出强调民族的、“整体的及普遍性的”代表制。人民选举的总统将成为一种可见的、个人的、富有感召力的权力，它将能够使人民重新向最高国家机构靠拢，从而对各选区内所作的选举抉择（即国民议会选举）构成一种补偿。除了法国和意大利外，“权力个人化的自然需要”已经在大部分西方民主大国中得到承认和满足，如果不使这种需要也在法国得到满足，难道不会产生“波拿巴主义的尝试”吗？

迪韦尔热把代议民主制中的总统制看作是针对独裁的现代解毒剂，认为应把法国的“总统制直接民主”这种制度列为一种具体的、现实主义的模式，其效果肯定不比英国模式差（实际上英国模式从来没有在英国之外全面实行过）。英国模式的有效性尤其表现在这样一点上，即它有能力防止党派林立的现象对政府首脑的任命构成障碍，相反，在欧洲的非直接议会民主制度中则通常出现这种情况。如果说“间接民主制只是在那些小国（如比利时、瑞士、挪威）运转良好”，代表制便于它们管理“微观政治”，的话，那么就应该承认，从美国、加拿大到西德的所有“宏观政治”的西方大国（显然也包括英国）实行的则是“直接民主制”。

在“直接民主制中，行政权力的首脑所作的决定也属于人民，人民对这些决定也共同负有责任，因为是它推举作出决定的人登上政权的；在政府与百姓之间存在着一种信任管路”。在迪韦尔热看来，由于实行总统制，由于政府首脑“实际上是由全体公民所选举”，因此法国的民主终于弥合了第三、第四共和国漫长历史时期形成的公民与国家之间的严重脱离。另外，两轮多数选举制发挥其应有作用，它使原本不同的、相互争吵的力量结成多数，并促使多数派内部必须具有政治纪律和议会纪律。即使在国民议会中存在一个部分地或完全地与其针锋相对的多数派的情况下，总统仍可继续发挥自己的职能，如同美国一样，但是，国民议会总是拥有一种巨大的权力和巨大的影响。

作为政党和宪法制度的研究者，迪韦尔热提及了50年代中期前后展开的那场辩论，当时，主张直接选举政府首脑的运动分裂为两派，其中一派力主实行行政权完全集中于一人之手的美国式总统制，另一派则倾向于与英国模式更接近的议会制度。法国就政治形式进行的这种讨论不能不对总统制直接民主的实行和巩固产生影响，在总统制直接民主中，人民在选举总统和选举议员时使用的是同样的方式，选举国家元首时要受决选的约束，这要求形成全国性的团结的政治联盟，而在选举议员时也要用两轮多数制，而这实际上也是为选举政府首脑而进行的投票。但是，是国家元首代表民族的统一，发挥保障人的职能，而且归根结蒂是国家元首为国家制定总的政治方针，保证人民的意志得到尊重。

应该指出的是，戴高乐派在1962年11月大选中由于与独立共和党人结成联盟以及由于社会党、共产党人力量的逐步削弱而获得绝对多数后，便采取了一种旨在贬低政党作用、避免联合政府更迭的中间政策。戴高乐的“正确中间道路”并没有向着卡皮唐所希望的民主方向、而是向着形成一个温和的专家治国的领导阶级的方向发展，这一领导阶级被赋予的使命，是通过各工会、俱乐部及各种职业组织而对变得日益活跃和错综复杂的社会进行控

制。1964年1月底，戴高乐在一次引起轰动的记者招待会上抨击了行政权力两元论的说法，并且断言，应该由共和国总统对整个政府的政策施实领导，因为宪法赋予总统的权力不仅仅是选择总理（和任命行政权力机构的其他成员），而且包括在总统不同意总理的行动或者是总统认为他委托给总理的任务已被完成的情况下撤换总理。由于宪法赋予总统以广泛的职权，因此只有总统才能保持和代表国家的权威，总统应把自己看作是支持政府方针意愿的政府首脑而不是诸多部长中的首席部长。任何民事、军事或司法权力都不能对他进行抵制；至于议会，议员们应注意到，人民通过选举总统，也就决定了国家政治的大的方针。

1965年总统选举前夕，由密特朗领导的“民主社会主义左翼联盟”警告说，必须以一种更开放、更民主的“公民的共和国”反对戴高乐的“个人权力体制”，然而，在进行第二轮决选时，戴高乐将军战胜了左翼力量的联合候选人。随后，在1967年3月及1976年3月的立法选举中，戴高乐分子表明他们是与共产党人及天主教党人相抗衡的、占统治地位的政党。为了扩大人们对该制度的支持，当时实行了具有反美作用的非殖民化及援助第三世界的外交政策，而且，法国在宣布反对英国加入欧共体（和反对扩大欧共体委员会权力）的同时，还于1964年承认了毛的中国，准备完成法国与北约的脱钩，以及准备开始与苏联建立更密切的关系。

从这一角度看，特别是从那些反对美国人的轰动行动及为欧洲迅速一体化设置障碍的角度看，戴高乐主义突出了共和国总统在外交政策方面的权力的自主性，但是从内政的角度看，民主方面的倒退是显而易见的。1961年，迪韦尔热曾为“总统制直接民主”进行过辩护，认为法国无需担心出现真正的独裁。但他后来不得不承认，这种制度正在以专制的方式进行着演化，而且，在1968年学生“五月造反”一年之前，他在名为《没有人民的民主》一书中告诫人们警惕波拿巴主义的可能的回归，政府暧昧不

明的中间主义、尤其是“保卫新共和联盟”的实用主义政策似乎正在对这一回归起着一种推动作用。保卫新共和联盟实际上是一个缺乏自己纲领的政党，它的诞生主要是为了“与国家元首不时作出的各种决策保持一致”。

很明显，与大部分西方民主大国一样，法兰西第五共和国不应为了满足增强行政权力的作用的需要而走到致使自由权利或少数派的作用受到怀疑的地步。迪韦尔热在1974年的一本教材中写道：“法国的政治制度是一种自由民主制度，它建立在公民主权基础之上，公民通过竞争性选举中的投票来表达自己的意愿。这种选举式的民主在戴高乐年代就已经运转，当时的选举是多元主义的、自由的（见其《第五共和国》，巴黎，1974）。但是，一方面不应应对某些重要因素视而不见，其中包括资本和工业金融垄断集团所实施的制约、强烈不平等的存在、南北间的深刻不平衡、二战后实质上是寡头统治的“专家治国”集团的上台，等等等等。这些都是学生抗议活动所揭露出的种种局限，它们使西方制度犹如一个两面人：它是自由的，但同时又处于保护之下（见迪韦尔热的《西方的双重面孔》，巴黎，1972年）。而另一方面，也需要对那种把或多或少直接来源于普选的权力集中到一人之手的倾向进行重新思考，这种倾向体现出议会制和总统制（半总统制）中的一种共性。在迪韦尔热看来，这种倾向的存在使人们可以谈论“共和君主制”这一提法（见其《第五共和国》）。

1974年，迪韦尔热在他发表的一篇题为《共和君主制》的论文中，从总统制的民主与独裁的双重性质的角度进一步深入探讨了总统制的问题。他指出，总统制之所以是民主的，是因为国家元首的权力来自于竞争异常激烈的人民选举，而且其职务是暂时的，并且受到议会的监督与制约，议会本身也是人民主权的一种体现，反对派在那里可以发出自己的声音。总统制之所以是君主制的，是因为“政府的权力主要属于拥有最高正统性的那一个人，而此人又绝不与他人分享提出动议和采取推动性行动的权力，他

自己采取或是推动他人采取重大决定，并按宪法的规定确定并推进国家的政策”。

我们不应对“共和君主制”这一表达方式感到大惊小怪，它主要是为了指明政府首脑的选举特性（英国和美国都是如此）或是国家元首的选择特性（如法国或奥地利）。“仅是在欧洲，意大利、比利时、荷兰、瑞士等国就属于共和君主制。”在经济和民主方面都更为先进的国家内，共和君主制甚至象征着共和制的现代形式。人所共知，1973年9月11日，一位民选总统在圣地亚哥体现并捍卫了民主，而议会的多数派则支持军人发动的政变。但是，不应低估把过多权力集中于一个“民选君主”之手的风险，一位名为F. W. G. 贝内米的英国作者在1965年撰写、并为迪韦尔热多次援引的一本书中就曾把本国的首相称之为“民选君主”。如果说不能像有些人所做的那样硬说戴高乐将军有意恢复传统的君主制，那么也不能对他的某些令人想起拿破仑体制的做法假装视而不见，例如利用公民表决的形式争取支持，进行礼仪庄重的公共表演，强调光荣和声望的价值，等等，总之是要使权威更多地体现出超凡的感人魅力而不是理性。

不论如何，在为从议会无政府状态过渡到具有强大政府权力的民主制度而建立起来的这种法国式的“新君主制”中，“个人戴高乐主义”终于让位于“体制戴高乐主义”，也即让位于带有可以被所有人或几乎所有人所接受的基本制度的总统制。传统的政治阶级过去一直是抓住“议会最高权”不放的，而1965年第一次国家元首直接选举之后，新的政治制度则变为“深得民心的”，即便是极力要求把总统任期从7年减为5年的反对派，也不再敢于从根本上反对该制度。有可能发生危机，总统的威望也有可能像1974—1977年间在德斯坦任总统时发生的那样出现严重的跌落，迪韦尔热本人在《国王的失败》(Echec au roi, 巴黎, 1978年)一书中不失时机地立即指出：“法国总统权力的衰落是令人震惊的。在三年之内，这种统治权似乎便旁落了。然而，法国的政治制度

保持了自己的有效性，因为稳定性是由各机构及各程序的特点所保障的。”

70年代中期以后，迪韦尔热的科学意图主要是反驳那些为第三、第四共和国感到惋惜的人，并表明，与美国的总统制以及包括英国的多数议会制在内的欧洲议会制相比，法国的总统制可以被看作是一种单独的模式。他全力发展了他在《共和君主制》一书中已经清楚阐述过的那一论点。如果说，由人民正式选举的美国总统在治理国家时与议会设有直接的联系，因此议会不能迫使他辞去职务，而他也不能解散议会，如果说欧洲的国家元首多数是由议员以间接方式选举产生，而且议员们也对政府首脑予以信任，那么，在法国则存在“一种居于两者之间的政治制度”，因为“君主像在美国一样是通过普选正式选举的，而议会则像大部分西欧国家一样，有权推翻政府，包括推翻领导着该政府的总理”。

法国的制度是一种“半总统制的”“混合制度”，它能够长期发挥作用，尽管应该预料到国家元首与议会多数之间在方针上的一致出现破裂的情况下会出现某种动荡。也就是说，随着1962年之后政治两极化的出现，可能发生这样一种情况，即一位右翼总统可能被迫与一个左翼的议会一起进行国家管理，或者一位左翼的总统会面对一个右翼的议会。然而，密特朗和蓬皮杜尽管政治上相距遥远，但是他们以“同样的权威”进行国家管理，享有的是“同样的职权”，采取的是“同样的行动方式”。这样，正如卡皮唐所预料的那样，在法国最近历史的一个可以说是特殊时期内建立起来的这种政治制度就变成了一种稳定和多元主义的典范。这是因为，一方面，国家元首代表着民族和国家主权，并通过选择总理和任命总理的合作者而提供了必要的国家管理方面的推动力；另一方面，该制度使政府联盟得以实现更替，而且与英国僵化的两党制不同的是，在组成同一政府联盟的各党派之间，存在着展开讨论和政治斗争的广阔余地。

迪韦尔热在其最近的论著中仍在继续阐述法国政治制度的优

点和以两轮多数制方式选举议员的长处。事实上这是一种稳定的制度，它是建立在国民对于民主及民主制度的支持的基础之上的，而且“易于不断演进”，因为可能的政治实践是多种多样的，可假设的场景是变幻无穷的（见其《法国政治制度》，巴黎，1985年第18版）。另外，自社会党总统密特朗被迫把政府的领导权交给戴高乐派的希拉克（1986年）起就已实际存在的那种具有不同政治主张的总统与议会多数之间的“共处”，尽管这带来了某些客观的困难，但不应被看作是一种危机因素，相反，与戴高乐时期及戴高乐后时期的单调状况相比，它更多地是一种活力和辩证关系的象征。

自戴高乐起，共和国总统掌握了一种“巨大的权力”，他控制着立法、政府、行政机构、司法机构、军队及外交政策。但是在1986年之后，第五共和国宪法的真正精神似乎得到了恢复，因为它在国家的最高层“实现了共和国总统与政府之间权力的细密划分，总统负有仲裁者和调节者的职能，政府则受托完成在得到议员信任和支持的一位总理的权威下确定的领导国家政策的任务”。

换句话说，该制度的独特之处在于它直接为选民提供了不仅在可相互替代的政治联盟之间进行选择，而且也可在“强有力的”总统制与“软弱的”总统制之间进行选择的可能性。所谓强有力的总统制就是国家元首拥有议会多数的支持，并发挥着一种支配性的作用，而软弱的总统制则是国家元首未掌握议会多数，而主要是发挥一种节制的作用，因此分权也就更加明显。在柏林墙倒塌的前夕，随着这种政治“共处”在未来大选中被推翻的前景的出现，自1789年就扎下自己的历史根基的法国民制表明自己是一种能够减少意识形态调和、创造两党制的新模式、重建主权人民的意志与统治者权力之间的直接联系的政治制度。



第三部分

西欧的政治学说方向

第十章

“后期”克罗齐的自由主义

在法西斯主义倒台之后，贝内德托·克罗齐向1944年1月28日第一次在巴里召开的解放委员会大会重申了他在自己整个一生中苦心确立的自由的思想，并重新提出了与“对祖国之爱”相联系的、但却并非自我封闭于民族主义、专制主义前景之内的那种“反常的自由主义”所特有的特点。他提出，“一种严格的文明教育使我们认为以下原则是不言而喻的公理，即：当大炮的第一声轰鸣受到赞颂时，一国人民便不得不使自己内部的一切冲突沉寂下来，并共同熔铸于保卫祖国、争取祖国胜利的统一意志，祖国毕竟是祖国，不论它是对是错。对于这一壮严的原则，我们曾不情愿地予以遵从……但是慢慢地，我们的头脑逐渐开始明白，开始在我们周围听到对于这场战争的另一种判断，即认为它不是一场不同国家人民之间的战争，而是一场内战，更准确地说，这种判断认为这不是一场涉及政治、经济利益的简单意义上的战争，而是一场宗教战争。出于我们自己的那种有权支配我们行动的宗教信仰，我们不得不痛心地摆脱争取意大利胜利的那种热望，因为这种胜利不仅将是世界其余部分的毁灭，而且也意味着沦为德国的奴隶的意大利的毁灭，进一步说，这也意味着德国自身的毁灭，因为德国本身将无限期地变为一小撮专横者的奴隶”（见克罗齐的《政治讲话及文稿》第一卷中的《世界自由之中的意大利自由》一文，巴里，1973年）。

在克罗齐看来，应该放弃争取自己祖国胜利的那种念头，因为这种念头与孕育现代民族国家之形成的那种“自由信仰”是相互对立、不可调和的。纳粹主义和法西斯主义的极权主义否定了这种信仰并引发了欧洲的“内战”。必须击败这种极权主义，重新建立祖国观念与“自由信仰”之间的有机关系。

克罗齐这位那波里的哲学家对于“自由信仰”思想所作的阐述更多地体现在他的历史学和伦理政治学的论著中，如《论理学与政治学》（1931年出版，其中包括1922年撰写的《论理学断想》、1924年撰写的《政治学原理》）、《那波里王国的历史》（1925年）、《1875年至1915年的意大利历史》（1928年）、《意大利巴罗克时期的历史》（1929年）、《十九世纪欧洲史》（1932年）以及《作为思想与行动的历史》（1938年）之中，但也少部分地体现在他的哲学性质的、系统性的著作中（如1902年的《作为一般符号及语言科学的美学》、1909年的《作为纯概念科学的逻辑学》、1908年的《实践哲学》、以及1915年以德文出版、1917年以意大利文出版的《史学的理论及历史》）。

当克罗齐发表上述讲话时，他不仅是欧洲文化中最重要知识分子形象之一，而且也是一位自由的导师。在整整20年当中，他一直是民主反法西斯主义的主要旗手。通过他的杂志（《批评》），整整一代青年人形成了“自由的信仰”。聆听他讲话的人深知，“对祖国之爱”是他政治哲学的根本源泉之一。多年前，在第一次世界大战期间，他曾写道：“历史把祖国、保卫祖国及祖国的荣誉置于首位，而仅仅把各政党、各阶级的冲突置于第二位，置于祖国的内在范围之内”（见其《社会党人与祖国》一文，1916年，收于《1914年至1918年的意大利》一书《论战争》部分，巴里，1965年）。

但是在1944年，克罗齐对于祖国的政治行动的判断却是明白无误的：祖国作出了选择，站到了极权主义一边，而这与自由的信仰是相对立的。在极权主义与自由之间没有调和的余地。必须

击败法西斯主义，以便使祖国重新发挥它真正的伦理作用和培育作用。只有当祖国站在自由信仰一边的时候，才能维护它、支持它的政治行动。祖国只有在自由的信仰中才能找到自己的合法地位和自己的基础。

在克罗齐那里，“对祖国之爱”并未与盲目的民族主义混为一谈。他在1943年6月写道：“对祖国之爱是一种道德观念。在祖国的象征中，我们最崇高的理想和最严格的义务表现出一种特殊的、与我们更接近的形式，它代表着全人类。因此，如果各种民族主义会张开大嘴相互吞噬的话，那么各个祖国则在相互合作，甚至它们之间的战争（如果未能避免的话）并不是相互摧毁，而是共同的改造与共同的提高。既然祖国是一种道德观念，因此它与自由的思想有着密切的联系。我们现在不仅对于失去自由、失去自己的公民尊严及作为一个人的尊严而感到痛苦，而且对于使意大利遭到打击的那些侮辱和损失也感到痛心疾首。”（见其《政治讲话及文稿》第一卷中的《一个废弃不用词语：对祖国之爱》一文，1943年6月8日）。

“祖国价值”的位置及作用应该与自由重新联系起来。作为这样一种伦理形式，祖国代表着在某一特定地域范围内形成的各种利益的总体综合因素。祖国是一种综合着多种利益的政治形式。它代表着历史上的那种具体进程，通过这一进程，该地域内形成的多种意愿以及一国人民的集体精神将会联系在一起。从这一角度看，克罗齐在二战后对君主制的作用所作的辩护具有特殊意义。克罗齐在1943年9月8日事件之后仍坚持这种辩护，尽管国王和政府当时已抛弃罗马而逃往布林迪西避难。克罗齐深知，民族的团结统一曾经过了许许多多的历史曲折，但是他也知道，民族统一的“最初”时刻是意大利的民族复兴运动，而民族复兴运动的这一历史时刻一直存留在公民们的记忆中，并且把君主制制度看作是民族传统和民族统一的保护人。克罗齐并不打算开脱维托里奥·埃马努埃莱国王对于法西斯主义的上层所负有的历史责任，而是

力图提出国家机构连续性的问题。

由于这些原因，克罗齐在1944年讨论德·格雷的《立宪的君主》一书时写道：“君主立宪制是一件艺术品，它不是一种矛盾也不是一种妥协，而是自由与权威之间、讨论及社会政治冲突的必要性与超越党派之上、保持并证明历史及民族生活的统一及连续性的那种更高需求之间的一种完美综合。”

君主制的价值和作用在于它有能力体现眼前经济政治利益和“更高需求”之间的一种“完美综合”。它代表着民族、国家的伦理上的统一，而且是用来统一多种不同利益，经过必要的、无穷尽的冲突使这些不同利益实现一种新的综合的体制上的工具。总而言之，只有当君主制履行它这种体制上的职能、只有当它通过无数的社会冲突和不停的历史演进而产生一种民族的统一时，它才是合法的。

克罗齐的这种思考也许具有一种直接的政治理由，即认为必须和应该在反对法西斯主义的斗争中维护这种民族的统一，并力图使君主制作为一种国家制度与法西斯主义分别开来。另外，在这种思考中还存在着一种应该加以说明的“理论学说上的”前提。也就是说存在着这样一种思想，根据这种思想，最高权不是源自于各种特殊利益的集合，而是源自于超越这些利益的一种历史的、伦理的范畴。克罗齐确信，近代世界的根本特点在于确立了一种作为最高权的基础的伦理—政治原则。

在克罗齐看来，不应像海德格尔想象的那样，把近代世界仅仅看作是“技术的世界”；更不能像正统马克思主义所认为的那样，把伦理—政治形式从商品形式中排除出去，也就是说，不能认为政治比之生产关系所构成的“基础”是一种“上层建筑”。相反，这位那波里的哲学家强调的是“伦理—政治”在近代国家形成过程中的“第一位”作用：伦理—政治是近代社会借以整合与发展的形式。不是市场、也不是技术决定着“伦理性”，相反，是“伦理性”指导、领导着近代时期导致民族国家形成的那些历史—政

治进程。构成中世纪与近代时期转变的，恰恰是民族国家的形成，某一人民的知识、利益代表及国家基本机构（教育、军队、财政等）均集中在这种民族国家之中。而正是在“伦理—政治具有首要意义”这一思想框架内，克罗齐在其一生的最后几年与他自己1947年创办的“意大利历史研究学院”的学生们进行了“交谈”（见其《十次交谈》，那波里，1993年）。

这些“交谈”所围绕的主题是“活力”问题，更确切地说，是“进行活动”在现代世界中所处的中心性问题。克罗齐在这些文字中继续深化了他在《欧洲的历史》一书最后一章中已经表述过的那种思考，即应该如何指导和管理个人和集体主体的“自由行动”、防止其变为空洞的非理性的能动主义。克罗齐在《欧洲的历史》一书中明确指出，法西斯主义和极权主义产生于一种“无约束的”自由，这种自由放弃了任何伦理基础，变成了“强权意志”和统治欲。在第二次世界大战之后，在存在强大社会运动的情形下，重新提出这一问题意味着克罗齐向自己提出了这样一个问题，即：在充满生机的各种力量（社会大众）的政治组织开始展开冲突、并倾向于打破“自由市场”的传统机制的历史时期，应该如何管理这些力量。因此，克罗齐围绕着“活力”这一主题提出的问题是一个政治问题，即从生产力的社会组织与商品的自由交换的理由之间的对立出发管理市场的问题。特别是，上述两种因素之间的对立由于世界被分为两大阵营（美国阵营和苏联阵营）、由于这种对立有可能超出一般社会冲突的范围而演变成为一种撕裂性的政治冲突和一场新的“内战”而变得更具有悲剧性。

如果看不到问题的这种重要性，那么就无法理解为什么克罗齐努力把自由党确定为一个“中间的政党”。这种努力导致他与许多朋友、弟子展开论战，特别是与作为他在法西斯统治时期创办的《批评》杂志的密切合作者的阿多尔佛·奥莫德欧（1889—1946）展开论战。但是，这种论战从未触及政治行动的原则和目的，而更多的是涉及到对“政治适宜性”以及应采用的手段的不

同估价。这种不同的估价促使奥莫德欧加入了行动党，而克罗齐则继续支持自由党保持在政治体制中的“中间”位置。

在1943至1952年之间，克罗齐尽管由于当时政治形势的变化而经历过摇摆，但他仍阐明了这一“中间政党”的特点和作用。1943年，他在《重建自由党的前提条件》一文中写道，当未来的自由党得以建立时，它将采取与其性质、作用相符的态度，不会先验地拒绝任何可设想的经济改革，但是它将要求在自由的条件下就任何有关的改革展开讨论。……这一纲领并不是一个迷信般地坚持某些经济准则的所谓温和政党的纲领，因为它没有排除任何最大胆的改革，而且，它对所有这类改革都予以支持，如果能够保证它们确实是文明进步的行动的话（见克罗齐的《政治讲话及文稿》第105页）。在随后的几年中，仍是依照这一方针，克罗齐听其自然地认可了把他的自由主义说成是“中左”倾向的那种定义。他指出，“谈论‘中右’或者‘中左’，以便突出强调某种方针或目标带有更多的‘保守’色彩或带有更多的、活跃的‘革新’或‘进步’色彩，这对我说来没有任何困难。我已准备把我们的自由主义称之为一种‘中左’，并准备用圣水来驱赶并逐散‘中右’倾向”（见其《再论中右与中左》，1945年，收于《政治讲话及文稿》，第222页）。

在他生命的最后几个月，也许是受到英国工党政府经验和意大利南部农民斗争的影响，他对自由党特性的阐述变得更为明确，把它看作是一种温和的、但却对左翼力量提出的各问题持开放及敏感态度的政党。他在1951年10月写道：“自由党对于左翼和右翼、进步和保守的各种措施总是进行研究和讨论，而且对于二者提出的各种措施，自由党更经常地是采纳进步派而不是保守派的意见。但是这却不能掩盖这样一种事实，即：自由有时可以通过勇敢的、甚至是大胆的进步措施得到保障和拯救，但有时也可通过保守的措施得到保障和拯救。”1951年12月，他在致自由党代表大会的致辞中指出，党“面临着各种特殊的社会需要和满足这

些需要的各种建议，我们应该对这些建议逐个进行研究、作出认可，决定站在右翼或是左翼。如果要我依据对我们现今的条件及我们意大利的现状的观察作出判断的话，那我要说，左翼的决策、即支持改革的那些决策的数量要远远多于强调保守的必要性的那些决策。在两次大战之后，在各个国家、人民和阶级发生深刻变化之后，这是自然的，而且，作为自由思想母体的英国，现在给我们提供了应该加以了解和注意的教训，我们应作出必要的适应和必要的改变”。

正如我们看到的那样，克罗齐在许多场合都重申了自由党保持中间主义立场和从事向左翼要求开放的改革的必要性。他的这种政治态度并不是取决于某种偶然的事实，而是源于一种有机的理论思考。

诺尔贝尔托·博比奥在其《二十世纪意大利思想概述》一书中指出，早在第一次世界大战期间，克罗齐的态度便出人意料地类似于“国家社会主义”的态度。这位那波里的哲学家是出于什么原因要从理论上阐述并多次同时重申两种必要性，即保持民族团结和传统的必要性以及听取改革要求的必要性呢？

二战后，克罗齐在其著述中所苦苦探讨的时代性问题是如何在一种新的政治形式中使“欧洲的自由主义精神”流传下去的问题。克罗齐感受到按照民族国家的方式在政治上构建起来的那种欧洲现代性正在走向终结。他感受到欧洲的终结问题，但是又力图使他在《欧洲的历史》中定义为“自由信仰”的那种政治理论传统同那一正在他眼前形成的、由“活跃的大众”构成的“新世界”协调起来。

尽管克罗齐对欧洲的终结问题十分敏感，但不能因此而从“危机文化”的角度或者甚至是从“衰老形而上学”的角度看待他最后时期的这种思考。1951年他所撰写的《独语》一文文字可能会使人从这种角度理解他的思考，或者至少似乎使人看到他对于“昨天的世界”的深深的怀恋之情。但是，我们应该从其他的

角度来阅读他的这些文字。克罗齐懂得，从某一文明的精神危机中不会自动地产生一种能够使社会实现更新的“超人的”力量（一个阶级或一位上帝）。他懂得，只有在某种东西死亡后，另一种东西才能诞生，而且他尤其懂得，为了使“新事物”诞生，需要进行工作，需要经历艰辛，需要对过去的回忆。记载日期为1944年3月1日的那篇《日记》中的美妙文字正是表达了这样一种看法，他在其中写道：“在我们思想的最深处，我们依然期待着类似于1914战争之前我们生活了几十年的那种和平的、劳动的、国家和国际合作的世界能够重新出现，能够继续存在下去。……我们不应预计那一世界会得到再生，不应想象它会得到复苏和改善，而应预想到由于各种革命和战争会出现一系列无穷的动荡与激变，这种动荡与激变将会持续半个世纪或更长，它们甚至可能实现不了任何积极的东西，相反可能会导致欧洲的终结。我们应该坚决地摒弃那些希望，努力适应这样一种思想，即未来的生活不会稳定，不可能像过去那样在生活中设计一种个人和社会的有秩活动；……在每时每刻都动荡不定的这一生活空间中，我们应该尽力而为，努力思考、工作，培养热情的情感，以便能够过上一种体面的人的生活；而且，应该时刻准备放弃原有的东西，而又不因此而灰心沮丧”（见其《政治讲话及手稿》，第一卷第276—277页）。

在这一“动荡的生活空间”中，需要建立一种能够维持在“旧世界”中曾存在过的那种“自由信仰”，并把这一信仰与新的公民要求结合起来的政治和社会制度。

但是，克罗齐描绘的这种新的政治序秩（或社会模式）、这种新式的民族国家的“内容”是什么呢？

他在1947年写道：“作为人类道德生活的理想，自由主义既不能把自由贸易主义、也不能把国家主义作为自己在经济领域中的代表及工具。之所以如此，是因为它高于这两者，它需要所有这两种经济手段或基本原则，它会根据情况分别利用这两者，但是，当这二者不承认它们的相对性、把自己绝对化并把自己装扮

成社会和道德生活的理想时，则应该摒弃它们（见克罗齐的《再论自由主义、自由贸易主义和国家主义》）。

如果要把克罗齐关于自由主义的观点进行概括的话，那我们应该说，这首先涉及到他对政治多元主义的肯定和对所有极权主义意识形态（不论是法西斯主义还是共产主义）的反对，即他关于作为伦理—政治价值的自由与各种极权主义不可调合性的思想。在克罗齐看来，自由与极权主义制度是针锋相对的，它甚至会为了使自己得到重新确立而不惜进行一场“信仰之战”。

但是，克罗齐的自由主义还包含着对经济主义的、功利主义的自由贸易主义实现超越的那样一种思想，即政治伦理学作为管理市场的形式位居首位的那种思想。正如已经提到过的，在克罗齐看来，“现代人的自由与经济上的自由主义并不吻合，相反，它与把伦理—政治视为既有别于宗教、也有别于经济的独立范畴的看法是吻合一致的。克罗齐力图把经济因素（市场，社会冲突等等）孤立起来，阻止“利润”（交易，个人或团体利益）渗入到伦理—政治范畴，避免使之受到腐蚀。因此，他认为国家的权威不是来自于某种妥协、或社会契约，而是来自于在特定的历史进程中、在传统与革新的辩证关系中形成的那种“集体精神”。与第二次世界大战中出现的政治现实（群众性政党、社会斗争等）的不断对照，促使他去寻求一种新的调和、一种各社会主体之间的新的公约。

莱奥纳尔多·帕基为人们进一步搞清克罗齐的思想指明了应遵循的道路，他认为克罗齐与J. M. 凯恩斯有相近之处。在帕基看来，凯恩斯1926年发表的《自由放任的终结》在经济理论方面完成了克罗齐在哲学方面完成的使自由主义与经济自由主义模式相脱离的同样的举动。

克罗齐与凯恩斯的思路之间的这种共鸣使人感到克罗齐原来具有的那种作为保守哲学家的旧形象已不复存在，并体现出力图在祖国观念与民主之间、在民族与社会要求之间建立起某种融合

关系的愿望。我们甚至可以断言，他正是从这种融合关系中看到二战之后出现了一种新型的民族与社会的国家。这一新国家将把工业发展与个人及集体消费的增长联系起来，并推动下层阶级放弃他们传统的反体制政策并促使他们把自己与民主制度结合起来。这种新型的民族、社会国家的形象在40年代初便已促使克罗齐承认自由民主主义概念的实用价值，尽管他在理论方面仍继续对它进行批评。

1943年，阿多尔弗·奥莫德欧和乔治·坎台罗洛把意大利学者们的注意力吸引到托克维尔的身上。年迈的那波里哲学家克罗齐在讨论到托克维尔时重申了他自己的信念，即他确信，民主“对自由抱有一种抽象的、自然主义的、理智主义的观点”。但是他马上接着补充说，“如果说在理论范畴内自由主义与民主主义是不可调和的，除非把后者融于前者之中，……那么在实践和政治方面出现的问题则完全是另一回事，在这里，‘自由主义’和‘民主主义’这两个词语已不再代表截然对立的两种概念。”

1945年，克罗齐重申了在自由主义与民主之间建立某种关系的必要性，当时，他在与F.帕里进行的论战中回顾到意大利在法西斯之前的民主特征。他指出，当时“出现了提出并维护劳动者的权利及表达他们理想的政党，社会党人在众院中的人数从开始的1至2人增加得越来越多，以至在最后几届议会中达到150人或更多（如果我未记错的话），其中包括为意大利的民主而死去的贾科莫·马泰奥迪以及阿门多托和葛兰西。像任何真正的民主一样，“民主”无疑是“自由主义的”，因为没有民主的自由主义会因缺乏原料和刺激而软弱无力，而民主如不遵守自由主义的制度和方式，也会走入歧途、蜕化堕落，并为独裁与专制主义打开通道。

自由主义如果不想枯竭和死亡的话，就应该向民主开放，应该从社会的充满生机的力量中吸取能量，与此同时，这些社会力量本身也应变为在伦理上负责任的、尊重“自由主义方式”的力

量。

克罗齐仍然在很大程度上反对使自由主义溶解到民主之中去，如果接受这种溶解，那也是因为“在欧、美自由国家之中，民主已变为我们所说的‘自由主义’的同义词”。不过，克罗齐对于力图消除政治精英与人民之间、领导者与被领导者之间的区别的那种民主形式仍抱有特别的担心。从这一角度看，安东尼奥·葛兰西在其《狱中札记》中对于“自由信仰”这一仍然封闭于祖国观念的范围之内的理论形式所作的批判，的确抓住了克罗齐思考中的一个局限。但是也不应忘记，葛兰西主义至少把下述这一点归功于克罗齐，即他提出了一种自由的（非经济主义的、非自由贸易主义的）伦理思想。由于这一原因，从奥莫德欧、卢索到德鲁杰罗，许多克罗齐主义者后来都去探索“伦理克罗齐主义”的道路，而且其中有些人，如L. 卢索，还在葛兰西那里找到了某种意义上的“知音”。另一方面，克罗齐本人在他对葛兰西的《狱中札记》的评论中也不得不承认，“作为思想家，葛兰西属于我们当中的一人，属于那些在意大利本世纪头几十年中努力使自己具有一种适应现今问题的哲学和历史学头脑的人们中的一人，我本人也属于其中之一。”克罗齐提出那些信奉斯大林教导的共产党人应该以葛兰西为榜样。他写道，“几年以前，我曾建议那些由斯大林撰写的哲学基本原理武装起来的年轻的那波里共产党人抬起眼睛，看一看那波里耸立着的托马斯·阿奎纳、乔尔达诺·布鲁诺、托马斯·康帕内拉、姜巴蒂斯塔·维科，以及我们其他伟大思想家们的雕像，并努力使共产主义的学说达到那一高度，把它与传统结合起来。但是现在，我要指给他们的，已不是大理石的雕像，而是一个他们中的许多人都熟识的人，他们对他的记忆应该是栩栩如生的“（见其《安东尼奥·葛兰西的信件》，收于《政治讲话及手稿》，第415—417页）。

第十一章

斯图尔佐与立宪问题

60年代之后，尽管背景十分不同，而且有时是别有用心，但人们经常要求对意大利共和国宪法进行或多或少是深刻的修改，以便使意大利民主制度的法律性、因此亦即其合法性得以恢复，该民主制度在政治实践中由于法律规范价值的直线下降、尤其是由于社会所同意的伦理参照系的跌落而受到严重威胁。在这种情形下，斯图尔佐的名字便往往被许多方面所提及，并且人们也经常求助于他有关伦理与政治之间关系的概念。人们先是重新回忆起他反对秘密投票的斗争，随后是回忆起他对“政党政治”展开的论战。最后，人们又重新拾起他们提出的体制改革的建议，尤其是选举法改革，但也包括关于两院制演进及大区安排的改革。

首先应该提醒的是，斯图尔佐并不是一位“职业立宪主义者”，而是一位政治家和兴趣广泛的学者，他有幸在显要的地位上经历了我国政治、经济现代化进程的两个根本性时期，即两次世界大战之后的时期。这促使他形成了某些初步的考虑。他在体制问题上所作的众多次的发言、讲话——先是作为意大利人民党的书记和领袖，后是作为公法学家和1952年12月7日由路易吉·艾纳乌迪总统任命的终身参议员——尽管内容不同，但却是不可割裂开来的，它们指向的前景虽有演化，但其实质并无改变。事实上，他的这些讲话所涉及的主题不仅仅是宪法的“形式上的”特点，而且关系到与立法及代表结构、政府结构变化有关的许多复

杂方面，关系到政治参与者、特别是作为上述变化的主角的政党、工会、行政机构本身。

在这种意义上，对“宪法学专家”斯图尔佐的研究就要求对他的思想的某些理论核心（在政治和法学方面，但也在哲学和社会学方面）、对这些理论核心的时间上的演进、以及对于他阐述自己的宪法主张及体制改革方案时所处的那一战后的准确历史形势同时给予关注。

斯图尔佐是反法西斯主义性质的共和制形式的坚决支持者，但众所周知，在许多场合，他曾对意大利宪章、尤其是对它的某些具体方面持有一种批评的态度。他认为，意大利宪法的形式结构更多地是政治性的而不是法律性的。他指责了该宪法的这样一种倾向，即支持和安排政党和国家对社会组织进行广泛的介入，而他本人认为，宪法不应局限于确定国家机关在保障公民自由和已形成的各种利益方面的作用和职权。但是斯图尔佐曾多次表示他明确捍卫代议制政府形式，确信代议制政府形式不论如何都将会逐步进行一系列调整，以便应付在日常政治实践中使代议制的民主多元主义实质遭到窒息的那些行为和举动。

在二战后，人民党的这位老领导人的态度比克罗齐的态度更加复杂。克罗齐认为意大利宪法是“装腔作势的”、明显专制主义的。

的确，斯图尔佐从来没有从根本上理解意大利宪法所由诞生的调解过程（即所谓历史性的、宪法的妥协）。他没有经历抵抗运动的时期，也没有领会该运动的问题及前景。尽管如此，他仍然忠实于对“社会事件的历史性”的必要承认，他毫不间断地一直关注着政治现实，并把这种承认与在流放时期深刻研究的那些文化模式联系起来。总之，不论是在作为人民党领袖的年月，还是在二战后的时期，他在政治—国家体制方面采取的立场都是从一种可以被称之为“进化有机论”的历史—社会学观念出发的（见N. 安托内蒂的《斯图尔佐与“有机代表制”模式》，收于G. 德

罗萨主编的《路易吉·斯图尔佐与欧洲民主》，罗马—巴里，Laterza 出版社，1990 年）。

在从流放地返回后，也就是从 1946 年 9 月起，斯图尔佐经常以独特的方式就立宪大会工作中正在逐步确定的法律—体制模式发表自己的意见，并证明了他个人对于自由、权威、权力的合法性程序三者之间关系的理解方式的一致性。1947 年 4 月 3 日，他在《人民报》发表文章，以 3 月 25 日立宪大会通过宪法第 7 条、即关于将拉特兰条约^①纳入宪法的条款为引子，就处理人民意志与国家组织之间关系的程序问题表达了自己的思考。

事实上，斯图尔佐当时所关心的是确认他认为在那一历史时刻已行之有效的国家的宗教意识与宪法规定之间的那种特定关系，证实意大利人民的主权是否会随着将拉特兰条约纳入宪法的第 7 条的通过而受到“限制”。这促使他重申了他对于社会自由和政治形式这两个立宪主题的系统看法。斯图尔佐认为，宪法第 7 条对人民主权未带来任何“限制”，这既是因为该条款是人民这个“合法”君主委托立宪大会完成的“合法”行动，也是因为议会代表在未来能够对该条款进行修改，不论是以一般的立法程序或是宪法第 137 条（后来变为第 138 条）规定的宪法程序，还是在特殊情况下通过诉诸公民表决，以便废除、甚至是取缔这一作为教会与意大利国家关系方面立法基础的双边协议。

斯图尔佐表示他接受立宪大会在宪法改革或修改的极其微妙的问题制定的法规框架。他当时没有表现出对于 18 世纪的、在某种方式上是由统治阶级的倾向所决定的那些“灵活的”宪法的任何惋惜，但是却突出表明了他根深蒂固的政治观念和有关国家体制的观点。事实上，斯图尔佐曾对“人民主权”的提法以及实施和监督议会委托的方式进行过长时期的思考。在这些问题上，他

^① 拉特兰条约 (Patti Lateranensi) 是墨索里尼统治意大利时由意大利政府与梵蒂冈签定的规定双方间关系的条约。——译注

完全超越了否定建立在人民主权基础之上的意大利国家的任何合法性的那种反动的天主教思想模式，但是他仍坚持反对关于政治权力起源及职能的任何一元论观念。

斯图尔佐解释了导致欧洲法西斯主义分子上台的政治—立宪进程。他指出，意大利法西斯主义是在没有以任何方式破坏或削弱（至少是在形式上）自由宪法的情况下夺取国家权力的。为了寻找摆脱法西斯政权所共有的国家权力垄断的状况，斯图尔佐尤其是在流放期间所写的著作中，对于基督教倾向的自由主义的教训、特别是罗斯米尼（Rosmini）的教训进行了历史主义意义上的重新思考，并指出“个人—社会意识”是社会组织的表现形式以及国家这一词语所采取的政治形式本身的唯一本源。这一共同本源不以任何形式妨碍人们追求自己的目的。尤其是，国家的目的关系到对社会关系的安排及对集体的保护，这种目的是政治性和法律性的，但也是伦理性的，因为它们符合社会意识的深层需要。在这种模式中，不存在任何绝对优先的东西，不论是国家还是社会中的各种组织。相反，日益突出的是对它们的职能进行区分，并努力发展一种政治—立宪程序，通过这种程序，应使立法工具的确定和政治目的的选择从属于尊重个人和集体意识的那一共同前景。

关于政治形式的最佳体现，斯图尔佐在1935年曾写道：“在政治形式中，从暴力向权利的过渡，从从属向合作的过渡，从物质性向理性的过渡，是在下述时刻发生的，即当集体的意识更深入地理解了秩序的原因以及保障社会生活各个领域内的秩序的理由的时候，以及当人们更有效地进行合作的时候”（见斯图尔佐的《社会、社会的性质及法律》一书，波伦亚，1960年）。基于这一理论前提，斯图尔佐划定了“人民主权”的价值。在他看来，人民借以组织起来的社会形式创造及监督着代表机构，但是，这类主权行动具有与国家其他机构在合法行施其职能中所具有的同等价值。因此，就拿上面提到的拉特兰条约问题而言，斯图尔佐认

为，对于该条约的任何改革或宪法修改都不应仅仅地、或单独地只取决于人民或议会，而是应取决于关注国家宗教意识的各个社会政治力量在特定历史条件下就这一立场达成的可能的一致：这一立场将在宪法规定的方式中得到合法的体现。这种宪法准则是在战后立即展开的广泛辩论中产生的，它与在同一时期出现或随后得到发展的其他准则有所区别（尽管区别相当细微），但是它具有绝对的重要意义，无论是对于促使斯图尔佐对代议民主制度的新体制的实质的、确信无疑的支持而言，还是对于理解他的体制改革改革的总前景而言。

斯图尔佐对于立宪大会及其活动从来未曾抱有一种“神圣的”观点，他直觉地感到，立宪大会的议员们赋予宪法修改活动以一种保持和改善、而不是改变该制度的职能，而且他对这一点是持支持态度的，但是他的态度与科斯坦蒂诺·莫尔塔蒂比其他人更好地表达出来的那种思想并不吻合，在莫尔塔蒂看来，与立宪大会起草的、宪法中所规定的准则相比，任何修改方案都应具有从属的特性，因为立宪大会是一个绝对本源的实体，它享有“创制”体制原则的合法性（见C. 莫尔塔蒂的《公法机构》，帕多瓦，1976年，第1226页）。斯图尔佐从自己的观点出发，表达了这样一种信念，即：在确定了进行修改的准则之后，如果必要，它们就应该以与宪法制度及其原则相符的方式加以实行。在随后的一个时期，准确地说就是在1958年7月11日的参议院会议上，他拒绝了宪法赋予议会各委员会的决策职能，并指责了后来的立法泛滥。

1946年12月22日，斯图尔佐在《意大利》杂志上发表文章，按自己的思路概要阐述了意大利政党的应有的体制以及法西斯后时期的政党制度本身，尽管他突出指出了欧洲政党在类型学方面及文化方面的不同性，但他认为还是应该把北美（或者一般说来是盎格鲁撒克逊的）大党的经验作为民主复兴的参照物。他特别赞赏北美大党的两种结构因素：首先是党员与普通选民之间的地

位平等，这使党的“政治纲领”的制定活动能够有一种不加歧视的广泛参与。其次，政治纲领是当选者与自己政党的“仅有的”联系；因此，除了通过“形成当选者与选民之间政治关系”的纲领本身所要求的连带责任外，当选者与议会集团及主体选民也就没有其他联系。恰恰是在这一基础上，斯图尔佐立即对立宪大会采取的工作方式进行了批评，立宪大会的工作方式源自于1920年的议会规则，当时的各议会党团正是根据这一规则以及比例制的准则而创立的。它们不顾自己的实际代表性独自决定在各委员会投票表决中采用不记名投票方式。后来，对于北美政党模式的参照变成了斯图尔佐关于议会结构、议会观及议会工作方式的方案中的一个或隐或现的常数，他本人对于意大利各政党在不成熟情况下采用的、而且一直未加放弃的议会工作方式抱有有时甚至是尖刻的批评态度。

如果我们不注意到斯图尔佐对意大利各政党承担的职能所抱有的那种强烈不满，我们就无法完全理解他对意大利宪法持批评态度的原因。他发现，在宪法的过份政治化和所有组织的力量（除了政党外还包括工会及其他经济力量）的活动之间形成了一种相互依存的关系，而这正是导致某种真正的短路的根源。比例选举制及其可能的改革应该成为消除这种短路的工具，以便维护法西斯主义之后时代议会制度的自主。

在宪法中，斯图尔佐发现了与其法规、规章目的相比较而言过多的意识形态因素，例如，1947年3月4日他发现宪法第1条第一稿的提法，即“意大利共和国以劳动为基础”，具有一种危险的政治空泛性，他写道，“为了成为共和国的基础，劳动就不得不经过政治层面，而这只有在法西斯劳资组合的模式中或是共产主义的模式中才可能发生”。此外，他认为所有关于对经济生活进行社会监督的规定（在75人委员会中选举产生的第三工作小组的工作成果）都可能会危险地演变为“使各种自由经营遭到窒息的国家主义的尝试”，因为在这些规定中，显露出法西斯主义的自给自

足政策和共产主义制度的色彩……，目的是实现所谓的和谐，而这种和谐将会变为或多或少是任意专断的计划”（见斯图尔佐的《评宪法草案》一文，现收于《1946—1948年的政治》一书）。

斯图尔佐之所以抱有这种不同意见，也是由于他本人信奉法治国家，并把法治国家仅仅看作是社会形式与政治形式之间关系的保障人，仅仅看作是立法机构确定的任何可能的社会—经济发展的调节者。由此人们也就明白，斯图尔佐当时为什么激烈批评国家参与机构，尤其是伊利集团和埃尼集团，并对国家扮演企业家角色及实行国家统制经济表示反对，虽然他并未否定国家通过对私人经济活动的干预而发挥一种“补充性”职能的必要性。

斯图尔佐一再要求各政党维护自身政治纲领的独特性并保证各议员的独立性，以便使他们有可能在立法方面就应实现的“共同政治目标”联合起来。为了有助于民意对各政治纲领的自由选择，斯图尔佐努力促使天主教民主党对于制定政治上先进的方针而不是对组织方式给予绝对优先的重视。在意大利北部，由于共产党的激烈竞争，天主教党的组织方式当时是十分严格的。关于陶里亚蒂的共产党，斯图尔佐根据自己的理论论点认为，由于其意识形态及其“阶级斗争学说的”政治纲领，该党是一支与宪法制度不相容的“异质”力量，尽管它为此制度的创立作出了贡献。此外，斯图尔佐认为，该党集中制的僵硬组织结构会使它完全服从于苏联的政策。不论如何，即使是在不同利益和意识形态之间、对立力量集团之间正在展开的冲突的现实面前，斯图尔佐所从事的也主要是反对“政党政治”堕落的斗争，力图维护社会生活和国家机构的民主规则。因此，他的选举法方案总的说来是为了使国家的生活摆脱“社会民主”与国家机关之间形成的混合，具体说来是为了按照制定政治决策的正确程序（从选民、议会到政府）对选举制度进行改革。

早在流放时期，这位人民党的领袖就已发现，比例制的采用当时只是起到“致使政党丛生”的作用，而没有起到调整自由民

主制度的作用，这一状况有利于、但并不是像有些人认为的那样直接导致了法西斯分子的上台。因此，他的注意力既关注到比例制本身所固有的校正办法，也关注到盎格鲁撒克逊地区采用的单一候选人多数制制度（见其《政治与道德》，1938年）。但是，他并不同意立即抛弃比例制，相反，他在1946年投票赞同采用此制度来进行立宪议会的选举。他认为，必须使“国家中的所有活跃力量”都进入立宪大会。在1947年3月的某些文章中，他重新提出了比例制，但他指出必须对它进行一些修改，这些修改办法有些属于比例制中的老办法，有些则是新办法。他要求以省为单位设置席位，以便使议员能够从地方选区的角度出发表达全国的意愿；他还要求就有效选票额设立某种形式的门槛限制，以便阻止地方性政党的诞生；最后，他还对黑尔（Hare）的“单一转移投票法”进行了重新评价，以避免各党在准备“冻结名单”时滥用职权。斯图尔佐为选举提出的修改建议完全是为了有利于验证各大党以及在中左和中右之间活动的那些小党的选举力量，实质上是为了有利于验证所有在制定和起草宪法当中发挥了作用的各个政党的选举力量。

1947年5月“三党联盟”的终结在天民党中造成了不安的气氛，并由此显露出重新考虑该党在意大利政治体制中的中心作用的迫切性。天民党在1948年4月18日选举中获得胜利结果似乎与上述愿望是吻合的。德加斯贝利以及由他领导的几届联合政府成功地克服了战后开始的严重的通货膨胀形势，开始了一整套以“中间主义”时期著称的社会经济改革。事实上，恰恰是从“中间主义”的稳定时期开始，斯图尔佐自1946年起便已发现的、当时尚处于萌芽状态的那些低劣的政治—宪法现象开始得到了发展。换言之，那时，政党与国家机构之间已出现了“短路”，因此，在斯图尔佐看来（但不仅仅是在他一人看来），应该对选举法进行一种有力度的改变。

面对天民党“青年左翼”中重要人物提出的在意大利建立一

种“社会民主”的新民选联合政府方案，斯图尔佐却针锋相对地提出了建立一种“有领导的民主”，把它作为任何经济和公民发展的前提的必要性。正因如此，他几乎每天都在提醒人们注意，尽管处于政治稳定时期，但无论是宪法制度还是民主体制本身都面临着危险，前者是由于违反了自身的规则，后者则是由于取消了社会的职能范围与政治形式，即国家的职能范围之间的必要分隔物。在他看来，议会是受到危机冲击最大的机构，但这种冲击往往未被人们察觉：各政党的代表性已不再按照其纲领来衡量，眼前的需要已超过了共同的利益；尤其是在议会各委员会，各力量代表之间的私下协议导致创制了过多的不连贯的法律；在外交政策、国防政策等关键方面，行政权力的行动也冒有从属于政党体制演进趋向的风险。

斯图尔佐的问题是重新确定议会和政府行为举止中的政治功能问题，但是他极为认真地构想的宪法改革和选举法改革的设想也涉及到改变政党与社会各机体之间正在形成的整个关系体系的问题。正如 G. 德罗萨明确指出的那样，斯图尔佐在他的每篇议会发言中都表示完全确信，应该维护宪法的原则，尽管宪法本身带有过份的意识形态色彩，但是他也确信，必须找到一种更灵活的方式来修改其他组织性的、执行性的规定，特别是议会豁免权，以及规则性的规定（即各委员会的组成方式、工作方式以及不记名投票），以便就议会职能的不兼容性开始正常的立法，重新赋予经济以自主地位。斯图尔佐认为，不应让议员（或议会、政府指定的人选）承担起经济的局部部门的责任，议员应完成代表国家普遍利益的任务。用他的话来说，监督者不应与被监督者相重叠。

我们应从这一复杂的背景来看待斯图尔佐提出的、作为 1953 年 3 月 31 日法律的替代方案的单一选区多数制的改革草案。1953 年 3 月 31 日法律即是所谓的“欺骗法”，这一法律规定，获得绝对多数票的竞选名单可得到一种多数奖励。与德加斯贝利出现的这种分歧并不涉及对当时形势的政治分析，斯图尔佐也认为有必

要使政府的活动恢复正常。事实是，德加斯贝利力图克服“中间主义”的危机，使未来的政府具有一种不仅是更强有力的、而且具有内部连贯性的议会基础。而斯图尔佐则认为，德加斯贝利的解决方案仅仅是一种应急的补救方法，这种办法不足以改革政治代表机构（议会和政府）的整个决策程序，而且也不适于使各党的行为举止恢复其功能和伦理性。换言之，在1953—1954年以及直至生命的最后一刻，斯图尔佐一直表示确信，通过对政治生活中包括公民、地方机构、中央政府等各种因素之间现存的宪法关系、社会关系的全面调整，可以实现一种“有领导的民主”。他对单一候选人选区多数制的选择就是以此为前景的，而且可能带来各党之间政治辩证关系的发展。在他看来，天民党不再“被固定在政治中心”的时刻已经成熟，而且他认为当时还有可能诞生这样一支政治力量，这种力量既能“以合法的、取代无天党的”反对派的面目出现在国人面前，又可不像共产党那样对民主制度构成损害。

然而，这一多数制的前景并不仅仅是抽象地为了以各种形式压制有组织的少数派，以便使行政权力具有更高的行动效率。事实上，斯图尔佐一直反对权力一元论的观念，反对某一单一的、排他性的权力独占上风，这一点明白地体现在他提出的急需实施宪法、尤其是实施宪法中关于地方自治的条款的主张中。为了实行地方自治，斯图尔佐重申了创建一种强有力的大区结构的必要性，在这种结构中，每个大区都应具有监督权和切实的自治，以便超越那一“令人窒息的中央集权垄断”的整个时代（见斯图尔佐的《比例制与政府》一文，收于《这几年的政治（1954—1956）》一书）。因此，放弃比例制不但没有消除、反而增强了斯图尔佐的这样一种信念，即：通过对各权力的责任及权限的彻底划分，通过各权力之间的相互制约，民主生活会得到发展。

宪法规定的法律基本原则付诸实施的速度之慢，50多年来斯图尔佐一贯支持的地区自治前景的不确定，看来促使他对国家制

度的平衡问题予以了一种特殊的关注。他发现，每一改革进程均受到政党的阻碍，但是他寄希望于对两院制进行一种大区自治意义上的改革。众所周知，他在1919年便支持建立一个“有机的”、即代表所有有组织的行政主体（因此不仅仅是代表各大区）的参议院；50年代，他是启动1963年2月9日（即他去世之后）被批准的宪法改革的人物之一，这一改革作为参议院的“小改革”而载入历史。此次改革之所以冠以“小”的绰号，是因为与各党及公众舆论的众多期待相比，参议院在其性质上发生的变化程度有限。自宪法生效之时起，问题不仅在于两院之间的平衡，而且也在于代表机构之间的结合。而在斯图尔佐看来，大区代表机构应该具有重大的意义。

最后应该指出的是，斯图尔佐通过议会质询与提问，严厉谴责了乔万尼·格隆基（当时的意大利总统）“过份”扩大了总统在正式场合以外表达自己意见的权力，而该权力的扩大却得到了左翼力量的认可。在斯图尔佐看来，把执政范围扩大到社会党人的方案得到了总统的支持：他的这一看法并没有错，何况，格隆基总统在当选之后对意大利人的首次致辞中便已作了此种表示。1957年6月27日，斯图尔佐在参议院对格隆基委托总理府发表他自己的“公报”、指示议会对阿多内·佐利领导的政府投信任票一事进行了激烈的批评。他认为，面对对政府投信任票这样一种如此重要的正式行动，总统不是通过合乎宪法规定的途径，而是通过行政权本身来面对议会，这是对议会自主本身的干涉。

斯图尔佐可能没有发觉格隆基对于当时正在改变着各政治力量与社会利益之间关系的革新进程作出的表态所具有的推动性意义，要么就是他认为这在政治上是消极的。斯图尔佐要求总统遵守他本人在议会制共和国中的作用的限度，因为他担心，否则的话，对于“违反宪法的现象”不闻不问的气氛会被认为是正当合理的。

第十二章

战后至 80 年代的意大利葛兰西主义

一、陶里亚蒂的葛兰西

1926 年，葛兰西从公民生活中“消失”，^①陶里亚蒂成为他第一个“自然的继承人”。之所以如此，是由于他们自思想形成年代起就已结成的友谊，由于他们在工厂“委员会”运动（1919—1920 年）中的共同经验，另外也是由于经历了一系列复杂的事件才通过监狱的重重障碍收集到葛兰西的材料。陶里亚蒂自 1927 年至战后一直独自保管着葛兰西的知识“遗产”。其根本目的是保护这位“伦理思想家”的工作成果，使它融入到意大利文化之中。他成功地完成了这一任务，而且在我看来，恰恰是在上面提到的那一时期，形成了被人们通称为“意大利的葛兰西主义”的那一政治文化方向的基本方针。但是，为了论述意大利葛兰西主义的内容，需要首先提及陶里亚蒂对此所作的大致的解释。

早在 1927 年，在葛兰西被捕之后，陶里亚蒂便在《工人国家》杂志上发表文章并长期坚持下述一点，即：葛兰西是具有极广泛修养的知识分子和意大利工人阶级的领袖。正是由于这一原

^① 葛兰西于 1926 年 11 月被墨索里尼法西斯警察局逮捕投入监狱，直至 1937 年去世。——译注

因，“恰恰是葛兰西”而不是别人被法西斯投入了监狱。陶里亚蒂写道：“意大利人民在其历史中创造的一切伟大、智慧的东西都是在反对压迫者的痛苦斗争中创造的。”这种论述包含着一种早熟的解释，因为当时葛兰西尚未开始写作《狱中札记》，但是他已形成一种与苏联领导集团的严重不同意见，1926年他就写过一封严厉批评（苏共领导）的信。陶里亚蒂知道，莫斯科对这种不同意见有所了解并指责为“异端”，而要想拯救葛兰西，就必须为他辩护。陶里亚蒂1927年所作的解释是一种有效的辩护方针。首先，葛兰西是一位伟大的知识分子并属于20世纪的欧洲；其次，葛兰西是意大利工人阶级的领袖，因此，要由意大利工人阶级对他的品行作出判断。在这两点简单的最初说明的基础上，陶里亚蒂开始构建一种对于葛兰西的解释并开始勾画意大利共产主义传统的文化轮廓，这一传统的根本特点将表现在政治主张的深刻自主之上。

在1945年撰写的《在解放之日论葛兰西》一文中，陶里亚蒂指出，葛兰西关于知识分子的理论，即认为知识劳动的政治功能是20世纪历史中的突出事实的思想，比之直至当时马克思主义的经院哲学所作的论述，是最好体现出葛兰西思想的真正自主性的特征。葛兰西预示出一个作为“集体知识分子”（现代君主）的政党的形成，并阐明了西方革命的特性以及在意大利从未完成的“知识和道德”改革的特性。事实上，他力求实现的是争取劳苦大众解放的社会主义纲领与欧洲思想中的民主、人道主义伟大传统之间的独特结合。

这是欧洲民主意识的一种本源的发展线索，该线索从法国革命、康德、黑格尔一直延续到韦伯和克罗齐对于知识对民主与自由的发展所发挥的作用的关键特性所作的那种分析，而且，在这一发展线索中，在欧洲及意大利历史的某一时刻，广大人民群众获得“公民地位”的问题也提上日程。随着欧洲及世界的工业化进程，广大人民群众的数量大量增加，他们在社会中的地位意义重大。而工业化进程的一个共同点，就在于人们共同发现了一种

建立在民主与自由价值之上的“欧洲世俗信仰”，这种信仰超越对立的经济利益，符合一种共同利益的前景。

1946年6月2日，意大利就共和制还是君主制的问题举行了公民表决。表决结果清楚地表明，社会主义色彩的力量与世俗及天主教色彩的民主力量之间的结合导致了民主前景的胜利，尽管是程度有限的胜利。1947年开始为人们所了解的《狱中札记》似乎早已对这种民主前景表示了确信。1947年，陶里亚蒂在《葛兰西、撒丁岛、意大利》一文中一再强调安东尼奥·葛兰西的这一著作为共和制国家民主形式的确立所发挥的作用。陶里亚蒂此文的核心在于论述作为撒丁主义者和南方主义者的葛兰西：“葛兰西感到，在意大利国家内存在这种（南北之间的）分裂，一方面是在进步道路上前进的地区，另一方面则是似乎与进步无缘的撒丁岛、西西里、以及意大利其他南方地区，这种现象是极大的不公正。”恰恰是葛兰西提出，没有不同力量、不同文化之间的一个伟大的世俗公约，国家的物质上和制度上的重建是不可能的。而且恰恰是从葛兰西那里，陶里亚蒂得到了在全面冷战时期使意大利工人运动的民主战略摆脱在社会主义阵营中获得成功的那一无产阶级专政的标准观念的理论依据。

1949年；陶里亚蒂在再次论及葛兰西的遗产时（见其《思想家与行动家》），继续编织着这张葛兰西主义之网，并把葛兰西主义看作是一种非宗派主义的、从来不封闭在某一流派的教条机械主义之中的文化。他在葛兰西的著作中抓住并揭示出葛兰西对意大利历史中杰出知识分子的深厚民主根基所作的那一分析，并认真地回顾了葛兰西所由产生的那一被深深污染了的文化氛围。最后，陶里亚蒂得出结论：当时只有意大利工人阶级已感到有责任去“采集和拯救一个社会中应该被采集和被拯救的所有那一切”，而其他人则被卷入相互毁灭的逻辑。这就是陶里亚蒂赋予2800页的《狱中札记》的深刻含义。葛兰西的遗产之所以属于20世纪的欧洲，而不仅仅属于“社会主义阵营”，恰恰是因为葛兰西根据自

己的深刻意向阐释了欧洲精神。

1951年和1952年，陶里亚蒂重又论述到自由与平等的价值这一欧洲“世俗信仰”的关键问题（见其《作为撒丁人的葛兰西》、《安东尼奥·葛兰西的反法西斯主义》）。陶里亚蒂重新提及弗朗切斯科·德桑蒂斯及贝内德托·克罗齐所作的理论建树，并且一直上溯到黑格尔及法国大革命，以便阐明法西斯主义、右翼专制主义与欧洲意识之间势不两立的原因。陶里亚蒂仍旧把目光集中在意大利政治的发展演化方面，并把葛兰西置于民主自由的传统之中，置于与任何非自由主义的专制复辟传统相对立的那一营垒之中。因此，通过阅读葛兰西，陶里亚蒂推翻了“东方—西方”这一两极主义，相反却提出了“民主的、真正自由的政治文化与反动的、或者是专制复辟的文化”之间的另一种两极主义。

在1956年至1957年之间，出现了斯大林问题、匈牙利事件、波兰事件、苏共召开了接受民族道路的多中心主义原则的第二十次代表大会，这一系列事件清楚地显示出意大利葛兰西主义方针的多姿多彩及其内容的丰富性。独立自主的意大利共产党在应付国际工人运动危机的各个问题方面是准备最充分的。

1957年，陶里亚蒂撰写了《安东尼奥·葛兰西思想及行动的现实性》一文，他在文中主要重申，由于葛兰西的功绩，在意大利从来没有、也决不会出现“对马克思主义进行学究式的解释”的危险。因此，意大利葛兰西主义是一种民主的、反教条的文化，是欧洲人道主义传统主干上的一个分支，它从来没有设想把社会主义的前景与自由的实现以及与自由的政治机构割裂开来，也从来没有力图把自由的概念强加到解放生产力的某种简化了的、经济主义的公式（如国有化、强制工业化等等）之上。另外，葛兰西主义是一种反对专制的政治文化，因为它不把公共利益同某一社会阶层的利益相混淆。葛兰西的思想是为了寻找按本国的特定方式和形式解决全社会的各种问题的解决办法。

1958年，召开了第一届葛兰西研究讨论会，陶里亚蒂在会上作了题为《A. 葛兰西思想及行动中的列宁主义》的开幕报告。在陶里亚蒂看来，列宁是俄国领导人中最欧洲化的，葛兰西由于其理论和政治方针上的独特性和自主性，也体现出这一特点。会上的其他发言、报告的基调总体上表明，葛兰西主义的概念已经按照陶里亚蒂所进行的阐述而牢固地得到确立。参加会议的有意大利文化界、包括学术界中的著名人物。会议报告人中有E. 加林(Garin)和C. 卢波里尼，与会者中有N. 博比奥、A. 卡拉乔洛、U. 切罗尼、L. 杰伊英纳特、F. 帕比、G. 佩特罗尼奥、G. 坦布拉诺、M. 特隆蒂。从加林的报告和讨论会的不同文件中，浮现出被完全嵌入到欧洲人道主义大背景之中的、具有多方面独特文化的欧洲知识分子的葛兰西形象。C. 卢波里尼的报告也是基于同样的基调，并且具有极丰富的理论性。他重新阅读了《狱中札记》中所包含的关于意大利知识分子历史的整个部分，认为这是葛兰西令人钦佩地成功完成的一种尝试，它通过文化的传统赋予那种非宗教性的激情以一种厚重感，而那种非宗教激情恰恰是他那一代人当中众多人们所作选择的根源。

应该注意的是，正当陶里亚蒂所阐释的意大利葛兰西主义还在着手制定一项纲领，力求构建南北之间、知识分子与平民百姓之间的一项公民公约，以便实现一种充分的民主以及符合意大利社会各种需要的发展时，社会主义牌号的以及工人主义型类的各种倾向却在意大利传播开来，它们考虑在不作任何修改的情况下支持来自于意大利资产阶级及专家治国主义精英集团的发展计划，在这一计划范围内，他们不时地通过促进社会中的反政权力量来争夺活动空间。

二、陶里亚蒂之后的葛兰西

陶里亚蒂去世之后，对葛兰西政治思想的解释发生了变化，

1967年在卡利亚里召开的葛兰西研讨会便证实了这一点（见《葛兰西与当代文化》，罗马，1969年）。分别由拉乔涅里、加林和博比奥所作的报告进一步巩固了葛兰西政治思想的“理论—政治独特性”的那一形象。博比奥走得更远些，他要求恢复葛兰西对于列宁主义的完全的自主性。在卡利亚里进行的整个讨论确认了葛兰西作为伟大的民主主义民族知识分子的形象，但是，陶里亚蒂多年来一直寻求并维持的那种葛兰西政治活动的深远意义与其本人文化上的高深造诣之间的那一微妙的平衡点却受到削弱，文化活动与社会活动之间、哲学与政治之间的那种可能的联系也被淡化。

马西莫·萨尔瓦多里在一部重要的论著中（《葛兰西与民主的历史问题》，都灵，1973年），突出强调了葛兰西关于意大利资产阶级无力完成建立民主制度的进程的那一思考的价值，强调指出葛兰西已意识到推动“生产者的民主”已是一种历史的必需，只有这种民主进程才能把历史发展的方向承继下来。

萨尔瓦多里认为，在葛兰西的思想中，各集体主体在完成民主进程的事业中相互“替代”（先是资产阶级，后是工人阶级）、以及发展层次的相互“替代”（先是政治国家，后是市民社会）的那样一种历史哲学占居着上风。正是由于葛兰西的政治思想，意大利左翼力量才接受了为实现民主而进行“替代”的设想。

L. 帕基在对葛兰西进行的研究中（见其《葛兰西与现代君主》，罗马，1970年）把民主市民社会的自主组织进程与国家改革密切联系起来，从而使人们接受了为实现一种完全的、普遍的公民地位而实行一种日益广泛、日益完善的民主的思想。在70年代的葛兰西主义研究中，也包括B. 德乔万尼的参与，他在《克罗齐的修正主义和葛兰西对国家理想主义的批判》一文（1975年）中，把克罗齐和葛兰西对同一问题的思考作为论题的中心，这就是如何从随着第一次世界大战而开始的自由国家的危机中解脱出来。克罗齐的答案是重新提议建立一种精英民主的制度，而葛兰西的

答案则在于主张建立一种群众性的民主，改革国家机构的抽象的、脱离民众的那种特点。克罗齐是把自由这一世俗信仰视为属于范围有限的几个阶层的道德哲学及政治纲领，而在葛兰西那里，自由信仰的这一异端则变成了全体人民的世俗的普遍的信仰。

在1977年的葛兰西研讨会上，葛兰西思想在这一方面的统一性和复杂性又被重新提及，人们认为，在葛兰西的思想中，要求使所有人都能在自由与民主中成长的主题，暗示着一种新型文明的到来。因此，对政治机构进行改革仅仅是来自远方的、始于法国革命、继之1917年10月革命的那一历史进程中应该进行的最近期的步骤。1977年葛兰西研讨会提出的主题之所以极为丰富，也是由于另一原因，即由于瓦伦蒂诺·杰拉塔纳主编的《狱中札记》评注版本的出版（都灵，1975年）。当时人们开始试图进行思考，以便使葛兰西思想的中心出现转移。葛兰西对美国主义和福特主义的分析，使人们更清楚地看到了他的思想的欧洲性质与他的下述意识之间的联系，他意识到，20世纪是生活在欧、美两种模式的对比之中的，未来新世界的结构与命运将在这一对比中得到确定。

弗朗科·德费利切在题为《葛兰西论消极革命、法西斯主义及美国主义》的内容广泛的发言中（见《葛兰西论政治和历史》）所提出的解释思路是具有革新性的：福特主义作为生产组织的一种革命，能够把社会产品的革新与增长同对生产力的更严格的管理结合在一起。美国主义与福特主义也是比亚焦·德乔万尼发言的中心，他侧重论述了劳动者特点的人类学方面的变化。这使德乔万尼得出了推翻经院式马克思主义分析的经济主义原则的结论，并充分理解了知识分子在先进工业社会中所发挥作用的关键性职能。

朱塞佩·瓦卡的发言也把知识分子问题作为中心，主张扩大国家的民主职能。瓦卡认为，葛兰西对福特主义的分析所提出的问题具有革新意义，因为作为生产流程的变革，其性质本身便要

求从市场经济向一种计划经济过渡，从这一点出发，瓦卡从葛兰西那里看到了对国家职能进行改造、使之更加现代、更加民主的理论主张。在瓦卡看来，葛兰西的论据实质上就是：福特主义提出了一种更高级的、更完善的制度化的生产力模式。这种模式要求扩大国家的职能，以便改善劳动阶级的文化面貌并编制经济发展计划。

很明显，在这种情况下，使作为国家组织的中枢的知识分子在民主事业中发挥自己的作用，使他们成为以创建一种“新的更高级的文明”为直接目标的方案的主角，也就变得十分关键了。经过这种思考重心的转移，意大利研究葛兰西思想的学者们得以以批判性的眼光看待在苏联实现、并被强加于东欧各国的那一苏联模式。

以上这些思考在G. 瓦卡的论著《葛兰西和陶里亚蒂》(罗马, 1991年)中再次体现出来。瓦卡最近的这一部著作发表于1989年之后，实际上是结合与柏林墙倒塌及由此提出的一系列新问题有关的事件而思考、撰写的。瓦卡的这一论著侧重探讨了80年代被广泛讨论的那一问题，即陶里亚蒂与葛兰西之间存在着连续性还是非连续性的问题。该论著的前后两部分提出了这两位人物对于同一主题的看法。这一主题即是对于自由国家危机的分析以及对这种国家的改造建议。

瓦卡在另一篇关于葛兰西的论文(该论文是为撰写一部关于葛兰西的专著而起草的大纲)中把葛兰西对民族国家或自由国家的危机的分析置于中心位置。这一危机早已被葛兰西充分地看在眼里，但是并未找到加以克服的适当解决办法，因而导致了1915年的世界冲突。这种自由国家在两次世界大战之间以独裁制度的形式幸存下来，随后，又被冷战时期的平衡以及后来的两极主义的平衡所“冻结”。而葛兰西早已提出，应以“世界政府”的可能形式超越民族国家。

1989年之后，民族国家的不适应性问题使人们重新看到，现

在有必要考虑以民主方式超越民族国家的具体形式问题。否则，便会重新开始一轮新的冲突。

不论如何，苏联所犯的、导致 1989 年事件的错误并没有使葛兰西所坚持的批判性论点失去有效性，这些论点可以像社会问题一样重新被提出，而不论不同党派对此作何解释。

第十三章

萨特和梅洛—庞蒂的承担义务的存在主义

第二次世界大战结束时，法国满目疮痍，人们看到的不仅是被轰炸摧毁的城市的有形废墟，而且包括政治—文化的废墟：第四共和国的那些根本价值看来已经被打得粉碎。法国的一部分人在战争中同意与纳粹合作，因此，战争的胜利同时也是一种失败，而且是一种使人感到更强烈、更痛苦的失败，因为它所涉及的是民族精神本身，1945年终于能够为重获自由而欢庆不已的法国男女们的特性原来一直是扎根于这一民族精神之中的。当时，人们的情感是充满矛盾的，喜悦中夹杂着痛苦，自豪中夹带着羞愧和负罪感，而知识分子正是这种矛盾心理的体现者，他们在战后立即对战前文化的局限进行了揭露。在他们的心目中，“惨遭失败”的实际上恰恰是指导他们安身立命、但对纳粹法西斯主义的野蛮行径却束手无策的那一文化本身。在许多人看来（如果不是在所有人看来的话），这意味着不能、也不应在这一历史“插曲”之后简简单单地重新投入工作，相反，应该对这种束手无策的原因提出疑问，应该把两次大战之间的那些年月中已经围绕“知识分子职业”本身的意义、重要性而广泛讨论的所有那些问题重新提到人们的面前。

但是，萨特与梅洛—庞蒂早就确信必须从肩负起自身义务的角度重新确定知识分子的作用，因此他们并没有等到1945年才与“他们之前的哲学意识”进行清算，实际上他们从其思想形成的年

月起便拒绝了关于当代人的地位的任何宽慰人心的解决办法。他们深受完成了现象学和存在主义的“转折”的胡塞尔和海德格尔的那两种不同的、但却相接近的理论的影响，他们所承担的义务从一开始就体现为力争“实现”战争所无力实现的价值的那样一种有意识的计划。梅洛-庞蒂在《现代评论》（《Les Temps Modernes》）第一期（1945年）中写道：“我们在1939年便要求自由、真理、幸福。要求人与人之间的透明的关系，这并没有错。战争和德军的占领只是使我们认识到，如果没有使这些价值得以切实存在的经济、政治基础，那它们就依然有名无实，而且也不会具有价值。更进一步说，战争和占领还让我们认识到，只有按照另一种方式确定人与人之间的关系，即根据他们工作、恋爱、希望、总之是根据他们共同生活的特有方式确定他们之间的关系，这些价值才会变为具体的历史。”

从1945年至1950年，《现代评论》杂志恰恰是所有那些“努力”创造一种“人的”文化、努力超越民主（等同于美国）与专制（等同于苏联）之间对立选择所构成的“狭窄之门”的知识分子（不仅是法国知识分子）所认同的“工具”之一（但无疑是最著名的工具之一）。这不是这两位哲学家与西蒙娜·德·波伏娃、雷蒙·阿隆、阿贝尔·奥利维耶、米歇尔·莱里斯和让·波扬一起创办的这份杂志的唯一的功绩，也不是它最小的功绩。但是应该立即指出，使他们没有失去哲学家的“真理职能”的东西从一开始恰恰就构成了他们的内在弱点。他们未对自己的哲学假设进行深入研究，而且不经任何中介便把它们转化为超政治的准则，这意味着他们把自己承担的义务建立在一种巨大的误解之上。事实上，在《现代评论》的创办者看来，他们的义务就是尝试实现一种已经构建好的并且正在实现当中（在苏联）的历史哲学（历史唯物论），对于这一哲学，至多只需提供一种“灵魂的补充”。因此，他们与马克思主义、与“现实社会主义”国家的对照仅仅在下述意义上展开也就绝非偶然了：他们主张采取一种战略，以便

使前者（即马克思主义）摆脱唯物主义及“决定论”的任何“僵化”，并揭露后者（即现实社会主义国家）使自身的革命特性受到掩盖或破坏的那种专制、镇压的做法。

萨特（1905—1980）和梅洛—庞蒂（1908—1961）出生于本世纪初，彼此仅相差三年。他们属于可以用让·沃尔1932年发表的《走向具体》一书的书名加以定义的那一代。他们是反实证主义者，但也反对在他们思想形成年代构成学院式哲学的那些新批判主义和新唯灵主义的解决方案。与20—30年代的法国年轻知识分子一样，萨特和梅洛—庞蒂其实也在寻找着官方唯心主义领袖人物以外的“思想导师”。

萨特后来在《方法论若干问题》中写道：由于“生活的悲剧性”，“我们当时拒绝了官方唯心主义”。当然，20年代到高等师范学校上学的任何其他人都不会像保罗·尼赞那样对“地球上的恶棍”进行造访，以使用受到伤害的人性反对现存秩序的“看家狗”，然而，使他们感兴趣的不是在哲学范畴或直觉之内“领悟”世界的客观性，而是理解主体与世界之间的实际关系，既不使前者变为后者的副现象，也不使后者成为前者的一种“产品”。用萨特谈及沃尔一书时使用的词语可以更生动地说明这一点：“我们对‘走向’一词感到失望，我们当时打算从完全的具体出发，达到绝对的具体。”胡塞尔的现象学和海德格尔的《存在与时间》（1927年）——以及格式塔（Gestalt）心理学和雅斯贝尔斯的存在分析学——当时是在不放弃意识的自由的前提下理解“具体”的“工具”。

由此，形成了萨特和梅洛—庞蒂两人彼此相同的研究经历，这种相同性不仅体现在上述的背景上，而且也体现在他们对“心理学改革”的共同关心上。由于无法在此追溯他们所从事研究的丰富而复杂的方方面面，为了我们论述的方便起见，至少应提及萨特的《胡塞尔现象学的一个基本思想》（1939年）、《存在与虚无》（1943年）以及梅洛—庞蒂的《知觉现象学》（1945）。

萨特相信，借助意向性可以发现旨在克服同意识与世界之间关系相关连的自相矛盾现象的方式。萨特在1939年那篇文章中写道，“由于其自身的本质，世界既是外在于意识的，又是与意识相关连的。”但是更令人感兴趣的是，萨特确信可以从这一论断中推导出的结果，而这些结果中最重要的无疑是下述一点，即意识没有一种“内在的”东西。意识不是别的什么，而是自身的“外在”，而恰恰是这种绝对的逃避、这种对成为本质的拒绝，使之成为意识。在《存在与时间》这部也许是萨特最重要的完成于上述文章4年之后的哲学著作中，那种把意识描绘为“拒绝成为本质”的说法，变成了“自为存在”的构成特点，并提出了意识与现实、自我与他人、主体与历史—社会意志之间的一系列新的、更加激进的二分法，而恰恰是在这些二分法的基础上，后来发生了与马克思主义及政治的汇合与冲突。

“设计”、“自由”、“责任”、“选择”，所有这些萨特存在主义中的主要范畴，即便是在战后的转折之后，也一直有某个不屈从于任何意志的主体作为其体现者。在萨特那里，人已不再是“无益的激情”，但也不是“历史地被确定了命运的”主体，而总是处于“此在”之中。

梅洛—庞蒂通过《知觉现象学》而得出的结论与萨特不同，如果不是相反的话。在这部著作中（尽管只是在某些评注中），梅洛—庞蒂已经直接论及到马克思的问题，并得出结论认为，历史唯物主义“可以用另一种语言来阐述”。他在这些评注中提出的，实际上是一种对马克思主义的新的“解读”，在这当中，其有根本意义的是把自我意识纳入到历史发展的线索之中。在梅洛看来，这意味着抛弃任何经济主义决定论，而接受这样一种历史观，即：生产力和生产形式之间的对应关系是由所有其他心理学—存在主义的因素共同决定的，因此，历史是“暧昧的”，在历史中，没有任何东西是事先确定的，因此，像马克思主义“正统”学说那样去考查经济基础与上层建筑之间的关系，是没有任何意义的：“只

存在对于经历了该历史的某一主体而言的历史，只存在历史地处于特定位置的某一主体的历史，而不存在其他历史。”

也就是说，在萨特那里，主体被宣告是自由的，不能与任何“他者”（其他主体、其他阶级、其他机构）相认同，而在梅洛那里，个人及意识虽然同样具有坚强不屈的特性，但他同时却断言，它们由于“历史地处于特定位置”而具有不可消除的“暧昧性”；萨特把主体等同于意识，并把主体归于“虚无”，与此相反，梅洛—庞蒂则认为意识是“具体的”、“暧昧的”，并把意识纳入一种预先存在的“意义的范围”之内。萨特把他人视为“地狱”，而梅洛则把他人看作是把我们确定为人类主体的那些关系的存在条件。最后，在萨特看来，“设计”意味着运用一种绝对自由的、“免费的”选择能力，而在梅洛看来，即使主观思想无力透彻认识一种现存的历史形势，那也不应得出结论认为，我们应当像对待个人历险那样闭眼熬过这段历史，拒绝任何展望，并在没有任何指导方针的情况下投入行动。

正如我们从这些简要的叙述中应当清楚地看到的那样，这些都是萨特与梅洛二人之间极为突出的差异，而且梅洛本人在为他的朋友进行辩护的文章中也指出了这些差异。

事实上，许多人或多或少是有意地把萨特的《存在与虚无》同圣·热尔曼的有关主张相混淆，把哲学分析同“存在主义的时髦”相混淆，以便起而反对萨特的这部著作。梅洛—庞蒂 1946 年在《现代评论》上特意撰写了《对存在主义的控告》一文，以便回击对萨特的批评。但他也利用这一机会表达了他对自己朋友著作的理论上的保留，抱怨萨特所提出的现象学本体论没有抓住意识与历史—社会世界之间关系的结构性特点。也就是说，萨特的“自为”（主体）与“自在”（客观世界）之间的辩证关系最后体现为一种不可救药的二分法，有可能使历史的诸多“转弯处”和“盲点”变得难以理解（而且无法理解）。

在这种差异之中，已经“孕育着”未来的破裂；《现代评论》

的特定姿态作为主题”。

因此，在梅洛—庞蒂那里，既不存在主体的任何唯意志论，也不存在任何目的论的计划：革命和社会主义可以说“被写在了”无产阶级的历史当中，但它是作为一种可能性，它是否被承认、尤其是是否会实现，则没有任何保证。由此，梅洛—庞蒂在理论上提出了“期待的马克思主义”，对这种马克思主义的最好的定义也许就包含在以下段落中，在其中，他以清晰的方式表达了为了不忘战争的教训而应采取的立场：“如果人们必须在社会主义与混乱之间作出抉择，那我们就选择一种无产阶级的社会主义，但不是把它作为幸福的保证——我们不知道人是否能够结为一体而共同生活，也不知道某一国家的命运是否能够与其他国家的命运相结合——，而是作为陌生的、需要冒着死亡危险的另一种前景”（见其《论马克思主义》）。

这种在政治选择和理论改革之间、或者说在真理和革命之间的困难重重的平衡，随着《人道主义和恐怖》于1947年的发表而达到最高点。这是梅洛—庞蒂1946年底至1947年夏为评论阿图尔·凯斯特勒的两部著作《零与无限》（1945年）及《瑜伽信奉者和政治委员》（1946年）而在《现代评论》上发表的一系列评论的论文集。

在此一年前，面对“斯大林新马克思主义者”以革命和无产阶级的名义提出的使批评自由服从于理论的正统性的要求，萨特刚刚在《唯物主义和革命》（1946年）一文中作出了断然的、但却是进退两难的拒绝，他的原话值得照引如下：“他们对我说，所有这一切在以后都将归还给我们，但是我怎么能够相信以自我毁灭原则的名义向我作出的许诺呢？我只知道一件事，这就是我今天必须放弃自己的思想。我跌入到一种无法接受的两难选择之中：为了真理而背叛无产阶级还是以无产阶级的名义而背叛真理？”

当时人们提出的问题是：斯大林的大恐怖是正当的吗？莫斯科对自己的布尔什维克领导人的审判、大规模清洗、对自由保障

经济结构的、甚或是向着空泛的进化唯物主义的倾斜。如果说，梅洛—庞蒂所说的、用来反对苏联的“正统”说法或西方共产党所提供的说法的这种“真正的马克思”，是那些年在法国文化圈子内“对于马克思所作的最令人感兴趣、最现代的”一种解释的话，那么另一方面这也意味着它使有关历史的任何“科学”论述以及这种论述中关于历史的任何客观观点都随之陷入危机，革命和社会主义也因此“失去了奠基于客观准则之上的可能性”，因而变成了一种“伦理选择和主观的、道德上的需要”（见O.P. 法拉科维的《当代法国马克思主义》，米兰，1972年）。毫无疑问，在梅洛—庞蒂那里，（社会关系的、但不仅仅是社会关系的）“客观性”具有一种与马克思主义者极为不同的含义，但是，从伦理—主观主义的角度，或者更有甚者，从萨特的唯意志论的角度来解释梅洛—庞蒂的革命观及其对社会主义的看法，是很难让人接受的。其实在梅洛—庞蒂看来，历史肯定有着某种发展方向，但这种方向不是预先注定的；同样，马克思主义肯定是分析资本主义、资产阶级社会的尚未过时的分析工具，但是它并不是一种“社会物理学”。梅洛在《马克思主义与哲学》（1946年）中写道，“事实是，在马克思主义中，物质犹如意识一样，从来未被单独加以考虑，而是被纳入到人类共同生存的系统之中，它为现在和后续的个人创造出一种共同的处境，保障了普遍性，并使历史的发展线索和意义成为可能”。因此，在他看来，“一种活的马克思主义照理应该拯救存在主义的研究，它应该吸收它而不是窒息它”，应该把它看作是实现彻底的人道主义的根本要求。

1945年至1947年，梅洛—庞蒂发表了《论马克思主义》、《为了真理》、《关于存在主义的论战》、《马克思主义与哲学》以及《人道主义和恐怖》等一系列论著，其目的就是重新阐明自己的根本信念，即，存在的哲学“在于这样一点，即：不仅把认识和意识这种使内在的或者是透明的客体处于完全自主之中的活动作为主题，而且也把存在、或者说是把在某一自然的、历史的环境中

的特定姿态作为主题”。

因此，在梅洛—庞蒂那里，既不存在主体的任何唯意志论，也不存在任何目的论的计划：革命和社会主义可以说“被写在了”无产阶级的历史当中，但它是作为一种可能性，它是否被承认、尤其是是否会实现，则没有任何保证。由此，梅洛—庞蒂在理论上提出了“期待的马克思主义”，对这种马克思主义的最好的定义也许就包含在以下段落中，在其中，他以清晰的方式表达了为了不忘战争的教训而应采取的立场：“如果人们必须在社会主义与混乱之间作出抉择，那我们就选择一种无产阶级的社会主义，但不是把它作为幸福的保证——我们不知道人是否能够结为一体而共同生活，也不知道某一国家的命运是否能够与其他国家的命运相结合——，而是作为陌生的、需要冒着死亡危险的另一种前景”（见其《论马克思主义》）。

这种在政治选择和理论改革之间、或者说在真理和革命之间的困难重重的平衡，随着《人道主义和恐怖》于1947年的发表而达到最高点。这是梅洛—庞蒂1946年底至1947年夏为评论阿图尔·凯斯特勒的两部著作《零与无限》（1945年）及《瑜伽信奉者和政治委员》（1946年）而在《现代评论》上发表的一系列评论的论文集。

在此一年前，面对“斯大林新马克思主义者”以革命和无产阶级的名义提出的使批评自由服从于理论的正统性的要求，萨特刚刚在《唯物主义和革命》（1946年）一文中作出了断然的、但却是进退两难的拒绝，他的原话值得照引如下：“他们对我说，所有这一切在以后都将归还给我们，但是我怎么能够相信以自我毁灭原则的名义向我作出的许诺呢？我只知道一件事，这就是我今天必须放弃自己的思想。我跌入到一种无法接受的两难选择之中：为了真理而背叛无产阶级还是以无产阶级的名义而背叛真理？”

当时人们提出的问题是：斯大林的大恐怖是正当的吗？莫斯科对自己的布尔什维克领导人的审判、大规模清洗、对自由保障

制度的废除，总而言之，凯斯特勒（但不仅仅是他）所叙述的现实还要写入10月革命开创的历史进程之中吗？如果把社会主义理解为建立起人与人之间更人道的关系，那苏联社会能够被称之为社会主义社会吗？也许那些在系统地侵犯人权的行为中找到了为自由民主主义辩护的最佳论据的反共分子是有道理的？

梅洛-庞蒂在回答这些问题时比萨特走得更远。他的注定会引起“巨大轰动”的答复恰恰是建立在预先否定自由主义伦理原则的合法性、否定把它作为历史—政治判断的标准这样一点之上的。因此，只有同意对共产主义、对共产主义的设想本身进行探究、而不是询问是否应该遵守自由主义思想的规则，才能找到相应的答案（见《现代评论》，1947年）。在此前提下，暴力的问题就成了方法与目的之间关系的问题：如果暴力是在一个旨在建立一种“更高的人性”的革命进程中有意识地加以采用的，那它就是完全合法的。呼吁对主观责任和客观责任之间进行区分，是无益的：反对党的选择的人，无论其个人动机如何，都是对“历史进程”的背叛，都有碍于无产阶级目的的实现，因此，这样的人应该被铲除。梅洛-庞蒂透彻地阐述了革命逻辑的作用。一旦承认“无产阶级及其领导集团具有一种历史使命”，革命者便处于与异教徒同样的处境：既然事先已承认所发生的一切都是上帝或是历史的逻辑所允许的，那就再也不能坚持自己的感情而反对党或是教会的判断。政党像教会一样，当一个新的历史时期改变了它原有行动的意义的时候，它也许会为那些它曾谴责过的人恢复名誉。但是，苏联的“异教徒们”还能指望被恢复名誉吗？也就是说，如果所有人都清楚地了解某段痛苦历史的暧昧性的话，那么谁或者是什么东西能够保证你避开无益死亡的危险呢？尤其是苏联的现实已表现出那样一种制度的所有特点，在那种制度中，已经看不出任何革命设想的痕迹。这位法国哲学家得出的结论既是自相矛盾的，又是与他本人的哲学—政治立场相一致的。他确信，为了反对世界上“处于上升势头的反动势力”，还有可能而且也有

必要努力实现与共产党人统一的行动，因此他还是延长了同共产主义的关系，自称是“非共产主义者（acomunista）：“因此，应该对共产主义采取一种理解而不参与、自由研究而不诽谤的实用态度，应该作我们力所能及的一切来避免我们每一个人不论承认与否，都可能会在不明不白之中作出选择的那样一场战争”（见《人道主义和恐怖》）。

与马克思主义及共产主义运动的这一最接近之点，也恰恰是他脱离原来所承担义务的开始。在两年的时间内，由于不大同意建立“革命民主联盟”这一“第三条道路”的政治组织的尝试，由于发现了古拉格群岛，以及由于朝鲜战争的危机，梅洛—庞蒂作为立法哲学家（Filosofo Legislador）的经验彻底宣告完结，最初他只是保持沉默，后来则爆发了与萨特的轰动一时的（悲剧性的）破裂。

破裂的发生是由于一件表面看来不足挂齿的小事：皮埃尔·纳维尔一篇论述资本主义矛盾的文章在《现代评论》上发表时，被删掉了梅洛—庞蒂预先准备的“前言”。正如萨特后来在为他这位朋友所写的文章（《哲学家》）中提到的那样，这是一件“愚蠢的事”：“当我回想起它的时候，我就对自己说：‘真是荒唐’，但同时此事也‘应该如此结束’……剧本的情节已经设计停当，结尾也来得果决，犹如在艺术喜剧中那样，留给我们的只是通过即兴表演来完成破裂的任务了。”的确，“应该如此结束”，但不是由于那篇文章，而是由于他们之间世界观、历史观的深刻差异。萨特本人在他那篇回忆文章的结尾两行中也许是无意地证实了这一点：“……开端是属于我们两人的，但后来，每个人却不得不遵从各自的命运。”

然而在梅洛—庞蒂看来，却不是如此：历史尽管不是宿命论的，但却有其自己的“逻辑”，我们可以尝试着去解折它，可以采取行动去依从或阻止其进程，但它毕竟不是由我们创造的。因此，承担了义务的知识分子与持有“不问政治的思想”的人们之间的

差异不在于（也不可能在于）党派的或者是“真理体系”上的不同选择，相反，却在于后者是“教条与文字”，而前者则是“探索精神”。换言之，承担义务的思想不是“那种接受政治僵化、局限于在政党或特定努力之间进行选择，并最终痛苦地加入到某一党派之中去的令人不快的思想，而是一种警觉的、能够在任何情况下对政治、经济思想重新提出质疑的思想”。而这正是萨特未能保持的。事情之所以如此，也不是偶然的。

在萨特看来，“承担义务”意味着与“那些力图在改变人的社会条件的同时也改变人对自身的观念的人们并肩“站在一起”。而恰恰是这种也曾得到梅洛-庞蒂同意的“站在一起”的内涵在萨特的著作中发生了深刻的变化。从《唯物主义和革命》、《存在主义是一种人道主义》到极著名的《什么是文学》（1946—1947年）及至《共产党人和和平》（1952—1954年），萨特实际上完成了一次向着共产主义的真正的“长征”，直至站到了极力为斯大林主义辩护的立场上。这一历程表面上看似乎是荒谬的，但考虑到他的本体论思想，这实际上是极为顺理成章的，与他关于投身政治的思想是极为相符的。

当然，萨特也认为“承担义务”的知识分子（在这里是指作家）作出了向人们揭露世界、特别是揭下人的面纱的选择，但这种选择本身应该建立在消灭资产阶级的那一最终判断之上。既然文学在成为资产阶级的创造者、在被用来作为确立资产阶级利益的武器之后已变成资产阶级的纯粹消遣，变成用来赞美资本主义价值的纯粹的修辞手法，因此在萨特看来，文学就应该生产出“引起忿怒、引起不安的”、但特别是把那些不是想占有世界、而是改变世界的人们作为自己唯一关注的主角的作品。他在《什么是文学？》中写道：“我们要面向工人阶级，因为今天的工人阶级就像1780年的资产阶级一样，能够成为作家的革命读者大众。……我们与工人阶级有着进行批判和建设的共同义务，而且即使人们不相信无产阶级的‘使命’，也应毫不犹豫地指出，文学的

命运是与工人阶级的命运联系在一起的。”萨特后来一直未能准确地解释这种联系在文学方面意味着什么，而只是说应创作出能够表现“特定环境中”的人并揭示出各种“危机”的作品。事实上正如他自己承认的那样，无产阶级一直未成为他的读者大众，“承担义务”的文学所面向的恰恰是资产阶级，萨特曾表示对资产阶级怀有不可遏制的仇恨，而且认为它现在已经“由于没有前途、没有保障、没有存在的合法性而倍受煎熬”，正在绝望地寻找着“生存和希望的理由”（见《什么是文学？》）。然而，在这里，我们不能对萨特的文学、戏剧创作进行探讨，尽管它十分重要，并且与他的理论主张及采取的政治立场有着极为密切的联系。我们所关心的是承担义务这一概念本身及作家作用的定义。正如被正确指出的那样，“承担义务”的文学几乎体现为一种现实本身，它能够、而且应该以超越现存世界中的各种价值及各种特定力量的原则的名义展开活动，由此也就形成一种作为“人类的官员”的知识分子形象，知识分子投身社会的理论与此是有机地联系在一起的，也就是说，在萨特的论述中，知识分子变成了面向“整个共同体”、以便向它揭示其“切身需要”的“超人”（见S·莫拉维亚的《萨特》，巴里，1973年）。

尽管后来发生的一切，萨特还是一直未能最终摆脱这种立场，正如罗马尼亚喜剧作家约奈斯库心怀敌意地指出的那样，他面临的风险更多地是“跟着历史的屁股跑”，而不是创造历史。事实是，他与历史—社会事件的关系、尤其是与政治的关系总是通过一张解释学的笼子而发生的，如果说这一方面使他至少直至60年代初一直肩负着西方批判意识的角色的活，那么另一方面，则妨碍他理解他的同志与相知梅洛—庞蒂所说的“历史的暧昧性”。因此，他虽然清楚地看到共产主义运动在战后年月中所处的绝境、形势以及历史唯物主义因“僵化”而演变成一种没有任何伦理—认识价值的教条，但与此同时却一直未能构想出历史发展的线索，而只是把历史理解为各单个主体之间、甚至是自由意识之间关系的

整体，认为任何主观化都是一种异化。

对他人负有责任的观点，后来在《存在主义是一种人道主义》一文中构成了“自为”存在的新特点，但它并没有使《存在与虚无》的整体概念重新受到置疑。当然，萨特在《存在主义是一种人道主义》的小册子中拒绝对自己的哲学进行任何冷漠的或“悲观主义的”解释。1946年，存在主义被视为“此在的”自由人的哲学，即意识到“与他人的关系”的哲学。但是，我们所承担的责任不取决于这种“与他人的关系”，而仅仅取决于我们个人的选择：因为我们是完全自由的，因此我们也完全是负有责任的。

在同年发表的《唯物主义与革命》中，萨特在论及作为革命基础的唯物主义的哲学价值问题时，对马克思主义者关于能否把自己想像成一种力图求得自身解放的自由的人的问题作出了回答，指出，如果人原本不是自由的，那也就无法设想他的解放是什么……一个马克思主义者怎么能够相信“存在一种仅仅是受到压抑环境掩盖的真正的人的本性呢？”（见其《什么是文学？》）。

事实上，与被称之为“马克思主义经院哲学”和“庸俗”唯物主义的那种哲学针锋相对，萨特为革命提出了另一种哲学，即他自己的存在主义。与梅洛-庞蒂不同，他并没有寻求那种“真正的”马克思主义，而且他对左翼力量的支持也不是起因于文化方面的经验：当时以及后来，使萨特感兴趣的只是确定那些能够使“自由的进程”不致中断的主体。他写道，革命者所希望的“是人们创造自己的规律的可能性”。这是革命者的人道主义和社会主义的基础。他接着写道，“革命者认为，他自己在建设着社会主义，……是革命阶级发明了它并力图建立它。正是在这种意义上，社会主义的艰难而缓慢的建设不是别的，恰恰是在历史之中和通过历史来确立人的自由（着重号是我加的）。应该强调指出，萨特的这些言词不是为了追求修辞学上的突出效果，而是为了把马克思话语世界中特有的概念“引入”到存在哲学的语言中来，并使它们具有完全不同的、对于法国共产党的那些被萨特毫不犹豫

地看作是“低能儿”的知识分子来说“无法消化的”含义。

不论如何，如果说萨特与梅洛—庞蒂不同，直至1946年仍然力图在理论方面实现一种对马克思主义的替代的话，那么他在政治上的立场则依然保持未变。《现代评论》的整个集体虽然总的说来对左翼力量、具体说来对于法国共产党保持着批判的距离，但是后两者一直是其不可避免的参照点。在1947年之后的几年中，由于国内政治格局的深刻变化和国际形势的变动，这种对共产主义的“等待”立场或“非敌视”立场变得越来越无法维持。马歇尔计划、共产党（工人党）情报局的建立、北约、华约的创建，所有这些都成为导致“冷战”的那一进程的中间步骤。在战争结束后的短短几年内，战胜纳粹法西斯主义的各大国之间的团结便土崩瓦解，美国和苏联成为两个对立世界的（象征性的和实际上的）代表：一方面是自由、民主与福利，另一方面则是压迫、极权主义与贫穷。这对欧洲各国内政产生的影响都是决定性的，并导致了各“抵抗运动”政府的最后的危机。在法国，导致这种新气象的最初行动发生于1947年最初的几个月中，即把共产党人部长逐出政府。从那时起，法国的政治生活就以不断加快的速度日益体现出共产主义与反共主义两种选择之间两极分化的特点。在如此深刻变动的情形下，还有积极参与的空间吗？也就是说，还可能忠实于真理而不背叛无产阶级吗？梅洛—庞蒂在《人道主义与恐怖》之后发表的一系列文章中悲剧性地表明，他对知识分子能够参与实现一种“带有人道面孔的社会主义”的所有希望（和幻想）都已逐步地烟消云散。1961年，他在《符号》一书的“序言”（这是一种特殊的思想清算）中写道：“政治依赖的是‘对生命的利用’，而且它往往逃避有才华的人，但所有哲学家却都感到必须参与一种政治，这难道不是一种令人不可置信的误会吗？哲学家们的政治是任何人都不会从事的政治。”因此，在他看来，“昨天让人们反对斯大林主义，今天又让人们反对阿尔及利亚，……耐心地解决共产主义和反共主义的虚假难题……是完全没有

意义的。”当哲学家们筹划出明智的前景而有关的人却一味置之不理的时候，哲学家们不是只能承认他们不知道自己所云为何物吗？

1950年，梅洛在《现代评论》上发表了最后一篇政治评论，并把其标题意味深长地定为《我们生活的时代》。他在该文的结尾得出结论说，如果说暴力只有当它旨在实现一种真正的人文主义时才有意义，那么就应该重申，尽管“今日的共产主义体现出各种妥协”，但共产党人也有其自己的价值。因此，知识分子，不论是马克思主义的还是非马克思主义的，都不应该加入到“失去希望的那一类人”当中，变为“正常化了的”循规蹈矩者，或者是放弃行动的阵地，融入到现存体制之中去，以便换取个人的名声、地位，而应该像《现代评论》直至当时所做的那样继续履行真理的职能。因此，不必否认苏联集中营的存在，但应该重新提出这些集中营对革命事业具有何种意义的问题。

事实上，1948、1949、1950这些“他们生活的年月”再次迫使他们进行选择，“在这种杀人犯的年代”（萨特用于描绘冷战中这一最坏时期的用语），“探索精神”的空间已经不复存在，人们只能断然作出营垒的选择；除此之外，别无选择。

梅洛迫使自己保持沉默，而萨特则采取了轰动的举动。事实上，对于萨特而言，在新的形势下必须与法国共产党站在一起。其实，萨特通过《共产党人与和平》等文章而完成的这一举动的含义不能（像有人多次指出的那样）被看成是一种不可理解的、自我矛盾的政治立场，也不能被看成是对自己哲学原则的一种放弃。正如梅洛—庞蒂所说的那样，萨特的这种“极端布尔什维克主义”只是他与自己的存在哲学和行动哲学相一致的一个进一步的证明。另外，萨特在上述文章中特意写道，“此篇文章的目的就是要从我的原则而不是从他们的原则出发进行推论，以便表明我与共产党人在那些明确而有限的主题上的一致”（见《现代评论》，1952年）。

在萨特看来，作为主体的无产阶级只是作为一种自由的活动

而存在，这一活动是力求“消灭”现今的现实，期待未来的到来。也就是说，社会等级不是由在资本主义生产方式内所占有的地位决定的，而是由它所从事的革命行动决定的。萨特认为，在行动之外，阶级是不存在的，除非是以无定形的群集的形式；或者用《辩证理性批判》中使用的表述，在行动之外，阶级将重新跌入“实践的一隋性的”状态之中。

这实际上是又一次把马克思的一个概念（阶级）引入到他自己的存在主义语言中来，不过他这一次为这一概念添加了一种本质上的新内涵：阶级被如此进行限定之后，便完完全全地与政党结为一体了。在萨特的文章中，政党甚至变成了革命阶级的存在条件；没有政党或者在政党之外，就没有行动的任何可能性。因此，1952年法共为抗议逮捕共产党领导人杜克洛而发起的罢工失败后，极左翼势力中所有那些以为有可能使无产阶级脱离法共的人们都错了：没有党，“就没有团结，没有行动，没有阶级”。如果说从这种观点出发，考虑到政府力图宣布法共为非法组织的那一公开阴谋，萨特的所做所为（尽管可能是无意识的）有助于使他所切齿痛恨的资产阶级代议民主制重新恢复其合法地位的话，那么与此同时，他又带着皈依者的激情同意了“马克思经院哲学”为斯大林的政策提供的解释，甚至写道：“生活在当今时代的革命者的任务就是以他所具有的各种手段去为革命进行准备。在现今所处的历史形势中，革命者不应在必将会妨碍他采取行动的那种世界末日的希望中迷失方向，而应把苏联的事业不可分割地同无产阶级的事业联系起来。”

“自由的哲学”转化为对自身的否定：承担义务的知识分子正是由于要（并且应该）实现人道主义的价值，因而不能（也不应该）作出有损于无产阶级事业的任何事情。但是，按照这种等式（阶级等同于党，党的政策等同于苏联的政策，苏联的事业等同于无产阶级的事业）推论下去，萨特只能得出这一结果：阻止法国知识分子反对苏联的现实。

对于萨特的《共产党人与和平》，梅洛—庞蒂 1955 年撰写了《辩证法的冒险》作为回答。随着该著作的发表，他最终完成了与萨特的决裂。《现代评论》之“梦”也宣告结束。那种在 1945 年曾经是一种伦理选择的东西在 1955 年却表明是一种更深刻得多、更有约束力得多、因此也就更应决然否定的东西：“那么，——他在这篇指责萨特的‘极端布尔什维克主义’的文章的结尾写道——是否应得出结论认为，辩证法是一种神话呢？不，因为力图把历史的整个意义都寄托在某一个历史事件之上或寄托在无产阶级的诞生之上，这只是一种幻想。因此，破灭的不是辩证法，而是下述这样一种奢望，即：辩证法将导致历史的终结或一种永久的革命，也就是说将导致建立起这样一种制度，这种制度由于自身即是对自身的否定，因而无需被外在事物所否定，总之是无需外在的事物。”

梅洛—庞蒂在他一生中发表的最后一部著作《符号》一书的“序言”中再次面向萨特，表达了他自己路线的方向和终极点：“结论不是反抗，而是不屈从的美德”，因为“人是隐秘的，隐秘极深的，而且我们这一次不应欺骗自己：这绝不意味着他就在那里，时刻准备显露自己……异化不是按照自然法说来本应属于我们的那些东西的简单丧失，而且，为了结束异化，单单把被劫取走的东西重新劫取回来、单单把属于我们的东西重新争取回来是不够的。事情要更加严重得多；在面具之下并没有面孔，历史的人从来不是人，但是任何人都不是孤立的……”（见其《符号》）。“这一次我们不应欺骗自己”：梅洛这次不是针对萨特而只是针对自己的，我们知道，他在 1947 年曾通过发表《人道主义与恐怖》而在理论上提出了“期待的共产主义”。他当时承认，革命的确停步不前，斯大林的大审判表现出苏联政权的阴暗的一面，马克思的理论已经成为对任何反对者实行经常性暴力的意识形态掩护，但是，“一种采用暴力手段的制度——他写道——可能包含着一种更真实的人性。”因此他指出，自由主义者用道德来反对马克思主

义是一种欺骗：“对共产主义的任何严肃的讨论都应该像共产主义本身所做的那样在人与人关系的层面上、而不是在原则的层面上提出暴力的问题。如果人与人的关系还不是它应该是的那个样子，那么这并不排除它将来可以成为应该成为的那种样子：他最后说，“如果说西方的人道主义遭到歪曲，因为它也是一部战争机器，如果说马克思主义的事业只是通过改变自己的特点而得以生存下来，那这都是我们的过错吗？”

这是梅洛—庞蒂对实现“未来之城”的赌博心理表达得最清楚的一次。但是在1955年，他证实了这场赌博的失败以及随着“解放”而普遍产生的那种带有许多误解的“空泛幻想”的终结。然而更重要的、我们在这里不得不强调的是，随着“空泛幻想”的终结，他对韦伯在政治与知识分子之间所作区分的拒绝态度也一起消失了，而这种态度是他到最后一刻一直力图维持的。他在《符号》一书中向我们提供了这一方面的最后的、也是苦涩的证明：“政治依赖的是‘对生命的利用’，而且往往逃避有才华的人，但是所有哲学家却都感到必须参与一种政治，这难道不是一种令人不可置信的误会吗？哲学家们的政治是任何人都不会从事的政治。那么它还是一种政治吗？难道他们可以更有把握地去谈论的事情不是多得很吗？况且，当他们筹划出明智的前景而有关的人都一味置之不理的时候，他们不是只能承认不知道自己所云为何物吗？”

在《符号》出版的同一年，萨特发表了他的《辩证理性批判》（1963年）。与《方法论若干问题》（该文于两年前发表，但现在又作为《辩证理性批判》一书的“序言”再次发表。）一起，这是萨特力图把存在主义与“当代不可超越的哲学”——马克思主义结合起来的最后的、也是更复杂的一次尝试。在《批判》一书的大量篇幅中，人道主义的存在主义的论点重新出现：“按照逻辑和本体论，人是第一位的，（……）现实的客观形式表现为偶像，它是人类活动的歪曲了的、异化了的投射，因此是其真正的抽象。

制度与结构变成不同的现实，它的实在与人类的非实在是成正比的”（见《方法论若干问题》）。只有在“融合_·的_·集_·团_·”中——他在《批判》中写道——才能避免“实践的一惰性的”状态。

按照鲍曼的说法，这种带有不可救药的理论矛盾的存在主义，是从17世纪直至20世纪一直倾向于把自己看作是“解释历史的参照点”的那种立法知识分子形象的最后几个代表之一（见鲍曼的《知识分子的衰落》）。但是，今天，在每个主体都已经从历史_·后_·（post-story）的舞台上消失之后，当我们重新思考存在主义的时候，1945年春的那些主角们最后遭到失败的赌博仍然令我们挂念不安。事实上，如果说下述一点是明智的话，即这些主角并没有把自己的希望坚持到最后，并没有坚持认为必须找到一个对于“建立一种合理组织起来的”、尽管“对自己和他人说来是陌生的”社会感兴趣的历史代理人，那么另一方面，建立一种在_·同_·一_·时_·间_·内_·既保障个人自由又保障所有人的_·实_·质_·平_·等_·的民主制度的需要，或者说建立能够接受差异、不否定差异的政治形式的需要，却并未因此而消失。说到底，这不恰恰是萨特和梅洛-庞蒂关于存在主义的论述为历史唯物主义指出的目标吗！

第十四章

对当代社会的批判：马克斯·霍克海姆

马克斯·霍克海姆 1895 年 2 月 14 日出生于斯托卡尔达，是一位富裕的犹太工业家之子。他生平中的几大因素，即传统家庭、自由资本主义、犹太教等等，都被他作为自己思考的构成元素而加以吸收，促使他后来把家庭和资产阶级社会的危机、这种危机与独裁国家的出现之间的关系、反犹主义以及各种形式的社会偏见作为自己思索的主题。

霍克海姆生活的环境、他最初的家庭经历和社会文化经验对于他参照价值系的形成也是十分重要的。在政治方面，其参照价值是社会公正与自由，前者的必要性是他在贫富冲突中发现的，后者则是在企业家资产阶级的经济自由中加以认识并且作为对企业主父亲的反抗而体验到的。在人类学和哲学方面，霍克海姆从犹太教中吸收了许多东西，如期待的观念、未完成观念、有别于自我的它种事物不可认识的观念，以及恶的观念、历史中必然存在局限的观念等等。

在这些前提的基础上，在他的个性中形成了利用这些价值更多地进行批判而不是建设的倾向，并且确立了一种对于他的时代的现实及整个历史的悲观主义的、但并非放弃主义的观点，而且这种观点随着时间的推移不断得到强化。

早在青年时代，抗议与悲观主义便连同对不公正的揭露交织在霍克海姆的身上。“学会憎恨我们必须由之得到解放的那一切，

是我们的、也是我本人的任务。在我一生中希望做、而且应该做的事情，就是蔑视应该被克服和超越的那一切”（见《Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter (1914-1918)》）。

在青年霍克海姆的这种激进的悲观主义中，在与此相关连的力图实现变革的强烈的个人主义式的热忱中，我们能够看到叔本华的著作在他思想成形过程中发挥的作用。在那些岁月中，他对于被压迫者的同情以及对不公正的谴责——这种同情及谴责由于第一次世界大战和 1918 年慕尼黑革命的惨痛经验而得到加强——变成了他最终的伦理选择。在 20 年代，他的这种伦理选择演化成为对于在罗莎·卢森堡的革命理想中看到的那种马克思主义的一种支持。也正是在这几年当中，通过在法兰克福大学的哲学研究，通过阅读康德、黑格尔和马克思，霍克海姆的思想与学识走向了成熟，形成了一种带有强烈人道主义特色的批判性的辩证的唯物主义。

1931 年 1 月，霍克海姆承担起领导社会研究学院的职责，该学院是由一群独立知识分子于 1923 年在法兰克福创建的，当时他们热衷于进一步深化马克思主义所论述的各个主题并根据跨学科的准则对资产阶级社会进行深入分析。这一通常以法兰克福学院而著名的学院一直保持并维护了自己的自主性，拒绝与政党及政治运动进行合作，尽管其成员对左翼抱有好感。

霍克海姆在社会研究学院中发挥了一种根本性的作用，1931 年他在上任后的首次告白中便为该学院确定了任务与方法（见《社会哲学的当前形势及社会研究院的任务》）。在这方面，他特别注意把社会研究既同意识形态的教条主义也同一般社会学区别开来，并指出需要一种批判的观点，在这种观点中，理论不否认事实，不把自己变成教条主义，但是又不因此而使事实神化，把它看成是不可改变的数据。在法兰克福学派同仁看来，社会理论不仅是认识现实的工具，而且也是改善现实的因素。

1933 年 3 月，学院被纳粹分子封闭；霍克海姆在此前的 2 月

份已到瑞士避难，差点没有被捕。自1934年起，学院在纽约的哥伦比亚大学继续展开其活动。霍克海姆及其移居到美国的合作者们在进行研究中，与美国文化相接触，把社会科学的实验方法用于对独裁人格及各种偏见的研究，以便通过马克思式的唯物主义与心理分析的结合，理解极权现象的起源（见《关于权威与家庭的研究》，巴黎，1936年）。这种社会学和社会心理学的研究与霍克海姆和阿多诺所努力从事的纯理论研究相比具有一种工具性的功能，而他们的纯理论研究则旨在对当代社会进行一种批判性分析，以便理解“由自由原则支撑的社会怎么能够表达并产生出它的对立物，即独裁与压迫”。在这些年当中，霍克海姆在谴责纳粹主义的同时，也对共产主义制度进行揭露，并把它看作是极权主义制度：这样，他就开始逐步脱离马克思主义，并在1949年返回德意志联邦共和国之后完成了这一过程。在联邦德国重建的法兰克福学院以及后来在瑞士的蒙塔尼奥拉，他继续对当代社会进行批判思考，力图通过各种文章、讲话、发言来解释他本人以及法兰克福学派对于20世纪各种政治制度的立场，并告诫人们警惕任何极权主义。这位“理论上的悲观主义者、实践中的乐观主义者”不断把作为伦理义务而从事的自己的研究活动推向前进，直至1973年去世。

“在任何认识当中，都存在着批判的时刻，存在着倾向于对现实施加影响的一种推动力量。只有当认识呈现出扭曲的形式时，才会失去这种推动力。但是只要它忠实于自己特有的要素，它就会失去纯工具的特性并可能变成一种历史的力量。因此，哲学从柏拉图时代起便是与政治密切联系在一起的，而且，尽管今天的世界形势迫使人们抱有各种各样的悲观主义，但是我们对于这两种活动之间的密切关系、甚至是它们彼此间的结合仍然是肯定的（见其《论理性的概念》，收入《社会哲学研究》）。1951年，霍克海姆被任命为法兰克福大学校长，他在为此而发表的讲话的结尾部分作了上述表示。

这一简短的思索反映了霍克海姆思想的一个中心主题，即理论与实践、哲学与政治之间的关系，以及更一般说来，理论本身的作用、意义及目的。上面引述的那一篇幅不多的讲话具有重大意义，因为它标志着霍克海姆在纳粹主义之后正式地重新回到德国文化的舞台，这一文化为把这位学者从暴行中拯救出来作出了贡献，而这位学者则把这一文化本身看作是理性的体现，看作是反对暴行的历史力量。但是霍克海姆这位从牺牲的祭坛上“死里逃生”的德国犹太知识分子也变成了一种招致批评和别有用心利用的形象。在德国分裂和冷战的那些岁月中，他对欧洲和国际冲突所采取的支持或反对的立场总是被人们所期待或为人们所恐惧，总是受到别人的评判与监视。而所有这一切使他的处境尤其是使他的批判性思考与政治实践之间的关系变得更为困难。

1937年，霍克海姆把他的思考定义为“批判理论”，并用它来反对当时的所谓传统理论：批判理论的提法获得了成功，而且直到后来也一直体现出法兰克福学派的特点。

在霍克海姆的最初的理论探索中，对现存事物持批判立场的这一批判理论与抽象思想截然不同，但也与意识形态、与宣传、以及以任何“药方”截然不同，而且，表现出其特点的是理论与实践之间的一种辩证的、因而不是同一或对立的、而是区别和蕴含的关系，这种关系构成法兰克福学派立场中最引人争论的论点之一。批判理论不是一种哲学，也不是一种政治哲学，而是一种批判性思考，它探讨的主题是文化、社会—政治、经济等诸多方面的现存秩序。因此，批判理论是一种把历史与哲学、把心理学、政治—社会科学与经济学联系到一起的跨学科的研究方法。法兰克福学院的研究者们不仅要与传统理论进行比照，而且要进行社会研究：研究权力关系之内的人们的生活，并考察处于自身历史发展之中的现实，以发现其不合理性及不公正现象。

如果说这些就是批判理论的主题及方法的话，那么自然会提出这样的问题：批判理论具有某种政治意义吗？如果有，是什么？

它的政治意义是保留在理论方面还是朝向实践的方面？霍克海姆接受了马克思在《费尔巴哈论纲》中所理解的那种理论与实践之间的关系：“哲学家们只是以不同的方式解释了世界，但是应该改造世界吗？”如果人们认为应该对这些问题——它们是霍克海姆思想的解释者之间极为激烈的争论性辩论、有时是意识形态辩论的中心点——作出肯定性回答的话，那么仍有待澄清的是，这种理论对于政治的贡献仅仅是批判性的还是也是带有建议性的。

1937年，霍克海姆把“对于阶级统治所导致的压迫的关注”确定为批判理论的特别需要（见其《传统理论和批判理论》），并补充说，“批判理论从不倾向于知识的单纯增加，而是倾向于使人获得解放，摆脱那种使之成为奴隶的关系”。因此，批判理论本身是以马克思的“自由王国”为目标的历史变革的要素。

1959年，霍克海姆还拒绝了抽象的思想：“这种思想一旦失去对于现实的张力，就会失去自己的力量。它一旦被孤立，一旦脱离历史而化为纯粹的‘论点’，它也就失去了任何真理的权利”。但是也是在这些年当中，他一再地坚决拒绝了把批判理论转化为政治建议的可能性，指出它不可能或没有能力提供实际的解决办法和提出应遵循的模式。作为否定性的思想，批判理论“断言，恶是可以被指出的，首先是在社会的范畴，其次是在每个个人的范畴以及道德的范畴，但是善却是无法指出的”。对于未来历史的判断“是对一种设想的绝对化”，也就是说是一种教条的、因而是缺乏批评精神的知识活动。批判理论的任务仅仅是揭露占主导地位的不公正，对于它来说，是不可能指出什么是公正的社会的。

从上述这些简短的论述中，可以明显看出批判理论经历了前后两个阶段，这两个阶段因与政治的不同关系而彼此不同。这种不同体现在理论与实践之间的关系上，在第一阶段中，这种关系受到强调，而在第二阶段，这种关系几乎归于消失，以至人们甚至可以谈论批判理论的非政治化（见G. E. 鲁斯科尼：《反资本主义和理论的非政治化：M. 霍克海姆》，巴里，1972年）。

霍克海姆研究了这一难点，并对各种批评作出了回答。他这样做，部分原因是力图缩小前后两阶段之间的变化，部分原因是为了以该理论所受的历史限制更连贯地对这种变化作出解释。“断言我的思想发生了变化，这是符合事实的，因为我的以改善社会条件为根本目的的这些思想是时时受到历史环境的影响的”（见《评判革命的一种新方式——霍克海姆与 G. 赖恩的谈话》）。

不论如何，即使是在晚期的批判理论中，也包含着揭露社会的非理性、非正义、非自由的那样一种不可放弃的政治责任感，霍克海姆正是以这种政治责任感来反驳有人指控他采取的所谓放弃态度的。“理论与实践是不可分割的，历史为此提供了无数例证。有权势者总是迫害那些自由讲话的人，这不是偶然的。一句自由的话语总会产生实际后果。”

能够澄清批判理论两个阶段之间不同之处的因素，是同马克思主义的关系，这种关系也为理论与实践之间变化了的关系提供了解释。最初，霍克海姆把共产主义社会看作是公正社会的伦理模式，认为只有它才能结束马克思所说的那种意义上的政治统治。但他的这一信念自第一次世界大战起发生了坚决的变化。在霍克海姆的这一新的思索阶段，不仅东方的政体被多次称之为暴政、专制主义和恐怖王国，而且马克思主义本身也遭到否定。霍克海姆认为，由于缺乏历史条件，尤其是缺乏革命的主体，共产主义社会的实现是不可能的，而且，它的实现甚至是危险的，因为它所带来的将不是“自由王国”，而是对人的一种新的、更恶劣的统治。

有两部根本性的著作标志着批判理论前后两个阶段之间理论上和意识形态上的决裂，它们分别是 1944 年与阿多诺合著、但到战后的 1947 年才发表的《启蒙运动的辩证法》以及 1947 年发表的《理性之蚀》。

在《启蒙运动的辩证法》中，两位作者以批判的眼光重新回顾分析了西方文化的整个历史，认为这一历史是一种衰败的过程，而启蒙运动通过这一过程转向了自己的反面，从对神话的超越变

成了神话本身。因此，启蒙运动完成了自我毁灭，从解放因素过渡为极权统治因素。社会主义这一资产阶级文化的继承者，也是启蒙主义运动的这一自我毁灭的衰落过程中的一站。它是建立在自然性之上，而不是自由之上，它会导致自然界的物化，因而将导致统治，并使“自由王国”变为极权主义。

在《理性之蚀》中，批判理性的危机以及工具理性对批判理性的取代成了霍克海姆分析的主题。理性仅把自己的判断用于对手段的选择，而目的则是已预先确定好的，因而会受到置疑：在目的面前，理性只具有技术性的职能。在无损于对目的进行的思考的情况下，实用智慧、技术智慧的流行推广将导致生产方式的发展，使之变得更加复杂、更加具体化、更加有效：这是进步的结果，尽管看上去似乎矛盾。随着理性衰败，随着理性变为非理性主义，会出现经济、社会及政治关系的退化。批判理性的缺失是产生针对个人的各种统治形式的基础，霍克海姆发现，对人的统治不仅存在于极权主义之中，而且也以不同方式、在不同程度上存在于群众性民主和集体主义之中。

通过《启蒙运动的辩证法》和《理性之蚀》这两部著作，霍克海姆的视野开始有异于历史唯物主义，而且他的思考也从阶级的统治扩大到任何形式的人对人和人对自然的统治，从无产阶级扩大到全人类。这样，便开始了他的超越马克思的过程，这一超越尤其体现在经济因素占首要地位、以阶级斗争学说解释历史及社会和革命方案等方面。指导霍克海姆对当代社会进行批判的积极价值是对个人和独立的批判精神的捍卫，他把这看成是反对极权主义的唯一堤坝，并认为，即便是在民主社会中，也有陷入极权主义陷阱的可能。

在上述前提的基础上，霍克海姆自《启蒙运动的辩证法》和《理性之蚀》两书发表直至他去世的1973年，一直坚持他自己多次表达的下述信念，即：现代社会中个人所面临的最大危险就是在集体主义意识形态、消费主义神话、工业文化、技术、缺乏独

立精神等多重因素的作用下融合于社会的整体，从而使作为具有批判精神的主体的人不复存在。因此，批判理论拒绝黑格尔在主体与客体之间所作的等同，并反对把这种将使个人消失于社会整体之中的等同应用于政治领域，相反，他力求在社会与个人之间进行合理的协调，以便既尊重个人的自主又尊重个人间的必要关系，从而避免向极权主义的堕落。

霍克海姆对当代社会的批判把捍卫人性、个性及批判理性作为指导准则，他为此而进行了不知疲倦的努力，尽管是在文化的而不是政治的层面之上。他对此的看法及对未来世界的预测表现出极大的悲观主义特点：在1950年以后发表的许多文章和谈话中，他一再表示确信，我们不是在走向“自由王国”而是在走向一个“被管理的世界”。这将是“一个一切都完美地按部就班、使每个人都无需为生存而努力奔忙的世界”（见其《革命还是自由》）：在这种社会当中，除了批判思想以外，幻想、理想及创造力等人的最自由的能力也都将成为多余的东西，并将走向消失。社会的发展将变得具有如此之大的优势，以致会导致自主的个体主体的消失。

霍克海姆所看到的是中央集权、社会控制、自动化、技术、死板的官僚组织、对自然的统治、文化娱乐工业的不断发展。在这种以普遍福利为特点的、运转完美的社会中，大众的科学教育及大众作出的相应的适应将取代个人的思考。即使人们仍将是历史的主角和自己生活的主人，但他们将不再会意识到这一点；即使他们仍有作出决定的可能性，但他们的决定将倾向于放弃自我而接受自己对社会整体的从属地位：他们将决定不作任何决定（见阿多诺、霍克海姆、E. 科贡的《论管理者的世界，或论个人的危机》）。霍克海姆在此再次看到进步转变为它的反面的危险：千人一面，消极接受统治。如果这真的变为现实，那么就连批判也无法阻止绝对控制的趋向。

恰恰是在这些问题上，霍克海姆完成了同马克思的交锋，这

一交锋几乎可以称之为一种清算，尽管由于霍克海姆承认马克思的各哲学范畴对于理解社会发展具有重要意义、而且他本人也使用这些范畴从而使上述那种清算的含义有所减弱。霍克海姆的批判主要是指向马克思所预料的阶级斗争的历史结果，指向共产主义社会这一被等同于公正社会和“自由王国”的社会模式或乌托邦的。他强调指出，经济、社会管理的集体化和中央集权化不会促进自由，反而会妨碍自由。“由紧密的、按照统一方式组织起来的集团构成的政府对社会管理得越多，这个社会就越不能称之为自由社会”（见《革命还是自由》）。马克思所期待的共产主义的实现不会使自由扩大到越来越广泛的不同集团身上，相反会通过国家资本主义加速全面管理的发展进程，从而强化绝对控制的趋向和对自由的否定。另外，在霍克海姆看来，一个根本性的矛盾宣告了共产主义社会模式的无效：他指出，马克思回避了自由与公正之间的辩证关系，事实上，这两者是相互对立、相互限制、相互妨碍的；自由的充分实现可能会导致专断与压迫，公正的充分实现可能会导致地位的拉平和不自由。

霍克海姆的结论是，马克思的学说具有历史的特点，它就像康德或尼采的学说一样，是思想发展中的一个阶段。如果把它说成是“指令”，是“方向的指南”，那么它就会有利于统治机关，就会变成操纵的工具。

“自称为革命派的左翼力量实际上是赞同一种在物质和精神上处于低下水平的统治制度的。向东方看的人是想倒退”（见其《工会的文化任务》）。从霍克海姆在战后所作的这种对于马克思主义的新评价中，产生了批判理论与政治实践之间的不同的关系。现在，他的兴趣转向了西方民主制的价值与模式，但是他深深意识到政治现实与哲学之间的遥远距离和历史地消除这一距离的不可能性。这使他的批判性的悲观主义得到进一步的强化。

霍克海姆不承认在批判理论的第二阶段中丧失了政治热忱，而是更多地指出是追求目标方面发生了变化：“我们最近的批判理

论不再为革命而斗争，因为在纳粹主义垮台之后，……革命可能会导致一种新的恐怖主义……。人们应该在不阻碍进步的情况下更多地去保护那些具有积极价值的东西，诸如自主、个人的意义、个人之间无不相同的心理、某些文化要素等等（见其《批判理论的昨天和今天》）。霍克姆认为不可放弃的、因而可以而且应该为之而奋斗的社会政治价值，是以处于与他人关系之中的人为中心的：这些价值包括来自自由主义传统的自由的价值和作为一种非阶级论的、非革命的社会主义之体现的互助的价值（见其《今日马克思》）。这些价值的实现将不仅关系到一个阶级而是关系到所有的人，并且可以导致一种公正的社会。

怎样才能政治上保护这些价值呢？人们在何种条件下、以何种方式才能向这种公正社会接近而避免向极权主义堕落的危险呢？

我们已经看到，霍克海姆否认批判理论能够提供政治指示和纲领、模式；它只能辨别各种不公正、对自由的侵犯、对每个人的尊严的伤害并对之加以揭露。然而，在他的论著中可以找到他对政治形式问题、特别是对议会民主制的思考、间接的论述及评价。他认为，在目前的历史时刻，议会民主制是必要的，尽管它并不完善而且与自身是敌对的。在被霍克海姆定义为“以人民意志为基础的国家形式”的民主制的自身结构中，实际上隐藏着退化的根苗。首先，这种国家形式中存在着非理性的危险：通过多数规则而形成自己意志的人民很难使用批判理性，相反却很容易被操纵，因为他们受到宣传和大众传媒的控制，往往被导入盲目的服从，而且不会维护自己的自由与权利，反对那些利用民主本身所提供的手段来千方百计地实行极权统治的力量。如果说民主不善于保护自己的话，那么另一方面，多数的权力则会使个人及个人的权利处于危险之中：通过多数的专制，民主会导致它的反面。

在上述两种情况下，民主都是对自身的否定。从托克维尔的

《美国的民主》一书的角度看，霍克海默尔认为，在民主制度的内部，利益与价值之间、政治意志与批判理性之间、多数规则与个人自由之间的关系问题并未得到解决。如果整个这些关系是不平衡的，民主就会蜕变为统治。某一集团的利益压倒公共利益，使议会变为各特殊利益之间达成妥协的场所，把权力集中到政党手中，这些会使民主失去其原本的含义，使之徒具其表。相反，真正的民主是，“权力未集中于大组织之手，而是在个人之间进行分配并属于各个小团体”（见其《关于政治教育的思考》）。

尽管进行了这些突出的批评，霍克海默仍认为捍卫民主是必要的。1968年，他特别向那些恰恰是在法兰克福学派的激进批判中找到自己抗议论据的学生们进行了解释，说明为什么不能通过反对民主来求得一个公正社会的建立。“出于对真理之爱，我认为我必须公开表明，这种易变的民主虽然带有自身的种种缺陷，但是它毕竟比今天推翻民主而可能导致的独裁要好得多。……意识到个人自由所面临的日益严重的威胁，对这种有限的、短暂的自由予以保护、维持并在可能的限度内予以扩大，这是比之抽象地对它加以否定或者甚至是以毫无希望的行动使它处于危险之中来得更为紧迫得多的一项任务”（见《Vorwort zur Neupublikation》）。

尽管这些有利于民主的论据被指责为“对于相对较小的邪恶的一种改良主义让步”（见P. Slater的《Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective》，伦敦，1977年），并被解释为政治制约的标志（见R. Wiggershaus的《法兰克福学派》，都灵，1992年），但霍克海默实际上却是以巨大的公民热情要求所有那些不希望被剥夺自身权利的人们声援民主，反对威胁民主的势力，共同克服民主在自身运作中的困难，并使民主得到加强的发展，以便各民主机构不致演化为统治机关，而是保障个人的权利，反对任何专断（见其《工会的文化任务》）。

第十五章

汉娜·阿伦特：“城邦”的目的

很难在思想流派和意识形态运动内为汉娜·阿伦特的知识个性确定位置，这本身使她成为 20 世纪政治文化的复杂性及其矛盾的一位意味深长的代表。阿伦特是一位操德语的犹太人，但是她逃离了德国，虽然她拥有美国国籍，却经常自称是无国籍者；作为置身政治之外的“独立的”观察家，她不愿通过社会的、宗教的、文化的或意识形态上的从属关系使自己与任何他人相认同。她几乎是自豪地接受了自己这种与外界隔绝、被外人排斥的处境，似乎是为了突出表明自己与传统以及与后期现代性所特有的从属性的彻底断绝。

她那复杂而独特的文化修养的参照点是犹太民族，这赋予她以一种特殊的视角，一种被排斥在外的距离感，并使她得以把政治和历史身份的缺失转变成一种自由，一种对整个生活、对近代的那种由差异走向同化的过程的意义进行审视和判断的自由。除了原始希伯来文化之外——只是当她“想要”强调自己的不同性的时候，她才缓慢地、有意识地掌握了它——她接受了一种深厚的、典型的德国教育，在魏玛时期的大学中吸收了德国哲学和文学的遗产，尤其是从马尔堡的海德格尔那里和海德堡大学的雅斯贝斯那里。这种哲学传统理所当然地在阿伦特思想中占有主要地位，我们甚至可以结合 20 世纪悲剧性的政治现实，把阿伦特的思想看作是对这一传统的政治上矛盾的、失败了的结局的一种批判性的

清算。

随着希特勒的上台，阿伦特先是流亡到瑞士，后来又转到巴黎，在那里，她除了与本亚明、布莱希特之外，还与R. 阿隆、萨特、梅洛-庞蒂等知识分子频繁交往，并以恢复实践的中心地位和建立一种反本体论的现象学为方向扩大了自己的存在主义的根基。她同在法国占主导地位的过度政治化的革命存在主义的关系是辩证的，而且经常在革命暴力的问题上与之发生争论。因此，她与以怀疑态度看待她的自由多元主义、把这种多元主义指责为暧昧的保守主义和无政府主义的欧洲“左翼”的关系是困难的，如同她与犹太民族主义的关系一样。

尽管她在战争期间开展了支持建立一家使德国犹太人逃往国外的犹太人办事处，而且这一活动使她在法国被关入监狱，但是她从来不是一名“犹太复国主义者”，而且正如关于艾希曼审判的那本引起争议的书（《耶路撒冷的艾希曼》）所表明的那样，她一直力图理解犹太人反对纳粹主义斗争的暧昧性（揭露了人们对犹太人的通敌行为的悲剧现象的缄默不语），而且从未打算通过对艾希曼这个战争罪犯的分析来降低对纳粹主义的历史的和社会学的解释的复杂性。阿伦特利用艾希曼这一人物形象是为了表明纳粹主义制度中恶行的极端平常性和人们同意从事这种恶行的正常性。艾希曼本人并不是一个恶魔般的冒险家或是一个蛊惑人心的政客，而是一个平庸者，是家庭中一位平常的父亲，一个随着大众社会的社会潮流而动、没有能力参与政治、没有能力进行“思考”和“判断”、而只是平凡地扮演自己日常的刽子手角色的个人。阿伦特对纳粹主义所犯恶行具有所谓非同一般的特殊性的那一说法所作的否定，实质上是她对这一在她理论观察中无疑占有中心地位的历史—政治现象的认识的一个深化，而且是她不得不从根本上对政治、对极权主义进行重新思考的起点。

《极权主义的起源》（1951年）这部令人不安的著作与任何把责任推卸到希特勒的疯狂个性之上的固定模式不同，力图从两个

层面上“叙述和理解所发生的一切”：一个层面是这一现象的历史根源，从民族国家的衰落到资产阶级的帝国主义冲动，以及种族主义、反犹主义、泛日耳曼主义和泛斯拉夫主义的群众性运动的诞生；另一层面则是通过意识形态、恐怖和一党制而体现出来的极权制度的结构上的和动力学上的组织状况。在该著作中，反犹种族主义问题被突出地视为纳粹主义意识形态的核心，但是这一种族主义在民族国家中便已存在，而极权主义现象则被看作是大众社会政治异化进程的可怕结果。阿伦特认为，大众社会缺乏阶级的联系，已经被雾化，因此其特点是以归属感、以共性为基础的社会身份被完全根除。

阿伦特的论点——这一论点与其他人同时进行的有关极权主义现象的研究相比具有独到之处，因而理所当然是著名的——是，我们所面对的是一种与专制主义、独裁及暴政等表面上相类似的历史经验深为不同的全新的政治形式。其新鲜之处比如在于它取消了社会政治传统和法律传统的整个遗产，在于它认为个人完全没有自我和差别，个人之间完全可以相互替换：不仅公共范畴被置于控制之下，而且特别是私人范畴及思想范畴也被置于控制之下。极权主义四处渗透的意识形态行动的效果实际上就是一种无思想、无判断。这是一种极端的思想体系，在这里，意识形态概念具有一种对于现实世界的不宽容的、极权主义的、包容一切的价值，为了硬性地使人类事务的进程能够符合意识形态的先验的假设，现实世界越来越被淡忘、被背叛、被扭曲（见F. 菲斯泰蒂的《H. 阿伦特眼中的极权主义和虚无主义》，收于《现代性的逻辑与危机》，波伦亚，1991年）。

在这种过度膨胀的意识形态过程中，历史的整个复杂性被强制性地纳入到某一公式之中，因抽象和脱离现实的管理传统而负担沉重的政治思想以更加决定性的方式背离了共同的现实世界，并构建起一个人造的、符合于意识形态逻辑的虚构世界。如果说极权主义政治行动的原则是一种反犹主义的过度膨胀的意识形态

态，那么这种行动的方式则是实行恐怖：政治上被孤立、社会上被排挤的个人受到控制与监视，所采用的手段是一党制和秘密警察。阿伦特在意识形态+恐怖这一二项式的基础上对极权主义所做的定义，把丧失采取主动行动的政治空间视为人降格为机器人的一种标志，这使我们看到了纳粹主义和斯大林主义（在较小的程度上）中的极权主义现象的独特性。纳粹主义和斯大林主义代表着西方历史中的一种休止，因为它们威胁到人作为政治存在的本质，威胁到人进行活动、采取主动行动的可能性，并催毁了人类尊严借以体现的主体间的共同世界。在统治权演变为至高无上的权威的神话，演变为对人的为所欲为的操纵的制度中，在对组织的技术特性和工具特性大加赞颂的制度中，任何人的尊严都是不可能的。

尽管阿伦特的某些论点有些牵强，有些解释也许没有得到事实的充分证实，尽管在概念上她对运动与国家之间所作的区分不够充分，没有对最初的革命运动的官僚化过程以及执政的单一政党的干预权的扩大予以足够的论述，尽管她低估了超人领袖本身的作用，但是她对这一极权主义社会学“模式”的理论阐述是具有极大意义的：事实上，她突出阐明了这一现象的两个特殊特点，即意识形态在各种政党和意识形态成为政治生活中的积极主角的时代所具有的使整个社会整齐划一的作用，以及对大众化了的人们的发动动员。这些特点是后现代时期所特有的、而且是极具时代色彩的。这些特点表明，极权主义现象是当代社会的一种实际而具体的潜在可能性，现今的民主制度也可能堕入其中。

作为美国公民，阿伦特以其尖锐而极其敏感的观察注意强调和谴责美国的各种极权主义特点的表现，从麦卡锡的任意迫害到种族歧视事件，从疯狂、肮脏、无益的越南战争到政治自由与经济、社会贫困之间的极其危险的不合拍，这一切不是偶然的。在这种意义上，她这部关于极权主义起源的著作也应看作是一种警告，它告诫人们在被政治所深深异化了的当代社会中，应该时刻

注意可能会出现威胁到人类尊严的极权主义倾向。与战后所有那些快乐的乐观主义相比，这种警告是反潮流的。

阿伦特写作这部著作是出于理解极权主义这一当代悲剧的意图，她把极权主义看作是独特的、特别的历史现象，是大众社会的极端化，是非政治化和政治自由空洞化进程的最终结果，而这一进程的根源恰恰在于西方政治思想传统中的那些鲜明特点。极权主义也代表着现代性的政治秩序的最终衰竭，代表着把政治看作是强加于实践之上的一种理论秩序的那种思维方式所特有的简化进程的进一步发展。

理想模式与政治现实、理论与实践之间关系的这种内在化的范式，虽说在现代具有了特殊的特点，但是它在体现出西方整个思想及其起源（巴门尼德和柏拉图）之特色的那一古老得多的进程中便已存在。在古希腊的思想当中，就已经存在理论对实践的居高临下和对后者的低估。显然是海德格尔最先认识到这一点的，正是这位德国哲学家突出指出了柏拉图传统中理论处于特权地位，而生活世界中的原有特点受到掩盖的现象。海德格尔认为，应该采取反潮流的行动，以便克服形而上学范畴的这种僵化。柏拉图就已对行动本身所具有的本体论意义上的不完善表示了敌视，认为行动由于人类动因的多样性而变得更加不可预测。

柏拉图的、也得到亚里士多德同意的观点是，理论居于首位，内省的生活优先于人们可怜的日常生活。政治思想的任务就是在一种稳定的理论模式中减少行为的不可预见性：政治生活必须遵循一种作为真、善而设计出的模式。这样，最初的、创造性的政治行为便转化为一种技术性的行为，转化为一种像手工艺者那样以一种理想形式为依据的行为。从那时起，思想的这些逻辑的一演绎性的特点，以及它的一系列原则，如首尾一致、因果连系、工具与目的之间、因与果之间关系的可预料性等，便开始对政治活动构成束缚。

如果说这一揭露性的著作带有明显的海德格尔的印迹，而且

与 20 世纪对“人的历史性”的重要发现是相符合的话，那么，对于被僵硬的形而上学所低估的政治领域和公共行动领域的承认与赞扬，则与海德格尔的危险地非政治化了的训诫相反，是阿伦特所特有的。海德格尔对于公共的事务、对于非真正的、非个人的行为均表示不信任，相反，阿伦特的整个分析则旨在维护和艰难地恢复公共的和人际之间的行动的本质性的经验，维护和恢复人的多样性和易勾通性的范围。“生活在大地上、居住在世界之上的是人群而不是单个的人”（见其《人的境况》）。形而上学的哲学—政治传统所掩盖的不是脆弱的、受到威胁的个人的内心，而是作为政治性之条件的、原始的、最初的、应该说是先于政治的那一存在状况，即公开地进行交流和相互影响的人们的多样性，正是由此，阿伦特才提出了对政治进行重新思考的激进要求。

阿伦特对政治史的这种向前的上溯，应该以她最重要的政治理论著作《人的境况》所体现出的那种人类学为背景来加以看待。应注意的是，这不是一种创建性的哲学人类学，而只是现象学的一存在主义的人类学，即只是对人的境况的描述，对人的性质、需要及多样性的描述。因此，除了思想的内在化行为外，还存在另一种三重的积极行为，即关系到人类生存的劳动，关系到人类世界长久留存的工艺艺术品的生产与创造，以及多样性的、相互勾通的政治行为，这种行为是最有意义的，但在历史上也是最受忽视和扭曲的。也就是说，阿伦特把实践和理论交往与生产以及道德的、政治的实用知识与技术的实用知识区别了开来。在这种意义上，她对战后的、尤其是德国和法国的政治理论辩论产生了影响，促使人们对亚里士多德那种把实践与理论、实践与技术区别开来的实践哲学进行了重新评价（见 F. 沃尔比的《阿伦特的政治思想及给实践哲学的平反》，1986 年）。

就此应该指出的是，阿伦特虽然无可置疑地恢复了亚里士多德关于行为的观念，但是由于巨大的局限，她未能对亚里士多德的这一概念作出准确的解释。亚里士多德同柏拉图一样，也认为

行为应该从属于构成其固定参照物的理论框架。亚里士多德也认为，行为就是实现某种善的模式。相反，阿伦特重新提出的行为人类学的目标则恰恰是领悟行为的真正的、自主的经验，接受行为的有缺陷的特点，即接受实践的弱点。这种人类学的前提是人的存在状况，人是在世代相接的链条中、在生死之间的不稳定的、短暂的空间中诞生的，他是一种有限的、偶然的、不稳定的存在，是大地上存在的众多事物之一，但是，他不可避免地也是某种新的东西，是一种开始，是一条新的原因链条的不可预测、不可逆转的一个开端。个人这一存在的不完美性就像原始的基本自由一样，是在同他与之共同生活的其他人的关系中表现出来的，是在人的社会性、政治性、多样性的性质中表现出来的。

阿伦特的假设是（这一假设在方法论上是从完全拒绝理论与实践之间的任何的、不论是辩证的还是非辩证的协调出发的），政治思想由于把自由作为不可预测的行为而加以回避，因而便藏身于那种仅仅接受生产与制造这类可以控制、可以预测的行为的理论模式之中。在垂直的统治关系中逃避自由的这种特点，与人们逃避世界、而转向自我、转向宇宙的潮流是相吻合的，这一潮流恰恰体现出基督教进程和资产阶级的那一仅仅是表面上的世俗化进程的特点。事实上，超凡者的衰落和世俗化并未使“公共世界”的那种最初的优先地位得以恢复，而是更加加剧了与它的脱离。

所有表面上不同的现代政治模式都再现出统治者与被统治者的二元性，都是一种抽象秩序的简单化的人为设想，这种设想对现实进行虚构，并且注定会走向混乱与失败。随着19世纪历史哲学的出现，随着这一哲学给劳动者以特权，对人类行为的那种日益简单化的、日益贬低性的看法得到了进一步的强化：无论是在黑格尔那里还是在马克思那里，那种被认为是必然的历史进程以更加绝对的方式束缚了行动的自由，按照他们对于社会行为的先验的预想，人们只能把历史哲学认为是可行的东西付诸实行。

阿伦特的批评——此批评是如此强烈，以致看上去似乎是荒谬的——集中体现在对于代表制这一现代国家概念的关键范畴的拒绝之上。她认为，代表制是一种缺席委托的形式，是一种非政治化，它使人处于孤立之中并使行动权的丧失变得更加明显。她认为，以政府的统一代替自由、平等的参与者的多样性，实际上是一种剥夺。“Politeia”的横向概念与代表制的纵向的等级制结构是绝对不相容的。我们应该看到，阿伦特的这种论战主要是指向把政治等同于国务活动，等同于统治、最高权、代表制等范畴的那种政治学的。阿伦特认为，国家和合法性的存在是初步的、绝对优先于政治的条件，但是这还不足以保障真正的政治生活，也就是说不是以保障一种自由的、相互交往的行为的实现。而创造自由政治空间与切实实现这一空间之间的矛盾辩证关系，恰恰是阿伦特有关革命的那一论著中的极为微妙的主题。

在《论革命》一书中，阿伦特把打破现存政治秩序的历次革命看作是近代时期中“真正的政治”的最后庇护所，因为在这些革命中，体现出一种作为打断连续状态、创建新秩序的广泛参与的政治行为。但是这种不稳定的、极其脆弱的、在实行革命自由的初始状态中闪现出来的“真正的政治”，会立即受到代表制委托和非政治化这种似乎会落到所有近代历史机构头上的灾难的威胁。当创制宪法的进程开始之时，即便像美国革命那样一场在初创时刻表现出政治行为的独特的、自发特点的革命（它不同于法国革命的模式，法国模式是把权力集中于少数几人之手，以暴力手段强行实行抽象公意的统一），即便是美国的建国之父们创造的理事会式的模式，也迅速开始逐步堕落成为一种代表制的、因而是失去其真正意义的官僚权力组织。如同在巴黎公社、布尔什维克之前的苏维埃等类似情形中一样，大众的参与演化成为对职业政治家和政党的委托。因此，“理事会”这种真正的政治生活的脆弱经验不可避免会遭到失败。由于阿伦特对自由主义和社会主义形式的代表制均持拒绝态度（虽然她提到可能会出现一种自发的

贵族制)，因此她使自己无法解决自由与权力之间的冲突，而只能显露出一种进退两难的窘境：自由的多样性与代表制的统一无法相协调。我们应该看到，阿伦特对于各种集权的论战，对于那些脆弱的、已经完结的自治经验的赞扬，以及对各个政党导致异化的权力的谴责，是她那种既不想、也不能提出替代模式的摧毁（destruens）论点的各个组成方面。

但是，对与现代政治如此深刻相关的这些范畴进行批判，甚至是对整个政治思想史进行批判，有何意义呢？在政治上组织起来的历史中，政治行为恰恰受到阿伦特所谴责的那种剥夺，平等的公民身份、“城邦”制度、法律面前的人人平等被列为一种空想的模式，这难道不是事实吗？回避暴力、冲突等“实际”问题（这些问题使主权、秩序、代表制的论题成为政治辩论的中心），这不是某种形式的逃避吗？而把这些论题看作是与政治无关或认为它们是非政治问题，这不是一种荒唐观点或者是一种挑衅吗？

这种“反现实的”论点恰恰由于它所具有的挑衅意味，才使阿伦特得以从否定的意义上突出指出现代国家这种为自己的合法地位辩护的制度，使人们看到，现代性的特点，恰恰在于对自身消极点的排除和在政治上对自己权力的自我确认。阿伦特正确地指出，无国籍者、被社会排斥者的问题不是一个偶然的问题，而是现代政治制度的结构性问题。这样，她就可以把我们的注意力引导到最重大决定的决策机制这一问题之上。正是阿伦特的无国籍的犹太文化使她得以以挑衅的方式收集国家在正常化进程中产生出来的“残余物”，因为国家在按照自己的规范准则同化被排斥者的同时，也会使另一些人受到排斥。

然而，阿伦特对政治哲学传统所进行的解构，并不纯粹是摧毁性的。从这一传统的解体中，出现了某些阿伦特力图加以“好好利用”的语汇上的碎片和范畴，这些语汇和范畴往往被以不同于原有习惯含义的方式加以使用，并在一种不同的语义上被重新

思考。它们对于理解可能是有益的，但不会导致真正的理论建议。这些范畴不是哲学本源的那些范畴，而是源自于生活的经验，特别是源自于在其他人中间自由地进行活动并联合起来共同参与各种学生自发组织的委员会、或者是参加争取被排斥者权利运动的那些人们的政治经验。在这种横向的结社主义模式中，某一团体可以自发地开辟一个政治空间，并把自己的关系建立在相互的许诺之上而不是契约的法律约束之上。而且，在这一空间中，参与者自由地相互影响，并开始建立一种新的有实效的相互关系。这种远离中心的政治空间并不是个人与国家之间的传送带，不是中央权力与“公民个人”之间的中间连接体，而是纯粹的政治活动的一个实施场所。

陈旧的政治学术语可以获得新的含义：公共的不是指国家和它的抽象前景，而是指人际关系的共同领域，权力不是指纯粹的行政管理，而是相互关系的积极的、具体的实施，而参与则与代表制相对立，行动与执行规则相对立，某个人的独特性与抽象的法律平等相对立。

判断的理论在阿伦特的思想中经受了改造。阿伦特利用了康德的判断批判范式。判断是一种扩大了思维方式，它根据“设身处地从他人角度思考”的原则把主体的看法扩大到对他人观点的想像和思考，并达到一种非先验的、非演绎的、而是反映的、必要的“普遍”判断，这是“理解”和文明地共同生活的基础，因为他人的意见不是被超越，而是在相互交流的连接网络中被加以考虑。而这种判断和理解的能力恰恰是极权主义所压制的。在参与者进行表演的政治舞台上，观众们是根据以常识（*sensus communis*）为基础的某种判断对各种行动进行判别的，常识这种社会感使人们的头脑对估价的多样性持有一种开放态度。因此，判断将阻止纯主观的有关估价的激烈冲突，并力求实现一种脆弱的、但是平和的对话。

阿伦特的政治语汇无疑是一种有时是荒谬的语汇，为了对有

限、对偶然事件、对开始的行为、对风险以及对多样性进行重新评价，它拒绝原因链条的自我解释。这也许是一种乌托邦的语汇，它突出了伦理性与政治性之间的历史分离，并且为了感受“politeia”的交往经验而拒绝了现代理性。因此，这种语汇所支撑的是一种具有激进革新意义的历史观和世事观。阿伦特所叙述的，是政府逃避政治这一现象所由产生的那些心理的和存在主义的历程的历史，其目的，是要使听者注意到，人们已经失去了自由地共同体验自身的不同性的能力，并使人们看到不准人们参加真正的政治生活的严重性。

第十六章

阿尔蒂埃罗·斯皮奈利和联邦主义

阿尔蒂埃罗·斯皮奈利（1907—1986）17岁时曾加入意大利共产党；受“职业革命家”信念的启发，他于1927年参与地下活动。被捕后，他被法西斯特别法庭判处10年监禁，随后又被处以6年的流放。在狱中，他对自己的成长道路、对自己作为革命知识分子的短暂经历、对于1917年革命之后在苏联建立的政治制度以及各个国家之间的关系进行了重新思考。随后，他又依据自由主义和民主的经典著作对自己的政治信念进行了批判性分析。1938年，斯皮奈利在流放地蓬扎作出了脱离共产党的决定并把这一决定告知了党内的同志。他当时并未明确表示赞同任何其他学说，但却仍然希望投身一种政治活动，以取代作为共产党员而从事的工作。在放弃马克思列宁主义信仰的同时，他实际上就到达了“民主之城的大门口”（见A.斯皮奈利的《我是如何试图变得聪明的》，波伦亚，1988年，第309页），但是在他看来，无论是民主的建议，还是自由主义的建议，都同以前的社会主义的建议一样，不适于克服当代现实的障碍。

作为欧洲政治文化的学说体系，民主、社会主义及自由主义的建议都诞生在民族国家的形成过程之中，都依然主张对于确立种族—民族地位来说是必不可少的、旨在实现民族自强的那些原则，因此它们都表现出共同的局限。斯皮奈利感到，需要一种既反对任何极权主义政权形式、同时又能阻止“欧洲崩溃”的学说，

因为正如历史所表明的那样，欧洲当时已经深深陷于欧洲各国（它们都具有往昔的荣耀）的冲突之中。

在自己的回忆当中，斯皮奈利把当时的这种思考看作是一种期待的状况：“我不仅已经漂泊到辽阔的大海上，而且是一种陌生的大海上，我既不知道我将在这里呆多久，也不知道我将从何处登岸。”但是，他十分珍视历史的教导，并保持了遵从理想的支配的特长，这种理想就是建立一个“为自由而服务的”民主政权，使个人发挥自身作用并在行动中表达其价值。至于政治活动，他打算以对康德的伦理命法的信仰取代职业革命家的信念。如果说康德在理论上突出了在公民共同生活关系中伦理义务的必要，那么历史在实践上则给人们留下对于美国革命事件的回忆。由于亚当斯、杰伊和汉密尔顿的功劳，英国的这些移民们以1776年的独立宣言为基础制定了一部确定了联邦国家模式原则的宪法，这种联邦国家建立在中央政权与联邦各州地方权力之间平衡的基础上。

斯皮奈利从蓬扎迁往新的流放地——文托特内岛，对于他来说，意味着一次知识分子间的聚首。在文托特内岛，另一位被流放者、自由主义经济学家埃尔内斯托·罗西建议斯皮奈利阅读朱尼厄斯的两篇短文，朱尼厄斯是路易吉·伊诺第1919年使用的化名，他当时批评了刚刚诞生的国际联盟。伊诺第把这一机构看成是国家间的单纯的、不充分的联盟，并提请人们注意美国的历史事件、特别是1776年至1787年之间美国从邦联向联邦的过渡。但是，罗西尤其是向斯皮奈利提供了30年代英国联邦主义者们的书籍。通过阅读“联邦协会”（“Federal Union”）团体内各位作家的著作，促使斯皮奈利接受了联邦主义，他确信，他现在找到了创造并建设一个新世界的广阔天地。

尤其是莱昂内尔·罗宾斯（经济学家，《计划经济与国际秩序》和《战争的经济原因》两书的作者）的分析，以坚实的理由阐明了批判民族国家的道理。无论如何，民族的经济政策是为了

实现建立一个强大民族的陈旧目标，它们引起了敌对性的竞争与冲突，导致了一种世界无政府主义式的关系框架，而这会酝酿并引发各民族之间的战争。在罗宾斯看来，在欧洲文明陷入深刻危机的情形下，只有采纳以美国模式为榜样的联邦国家的理论，才能恢复“被悲剧性地阻遏了的”历史进程。罗宾斯这种欧洲联邦主义的建议，在很大程度上是对欧洲特性的探索。

在 30 年代，面对各种集权制度的确立及其可预知的后果，上述这种经济分析、实用经济的设想、对欧洲文明的思考以及不得不与其他文明进行的对比（这种对比已不再是从原有的“自然而然”的优越角度出发），总而言之，欧洲当时的政治与经济状况对于欧洲有教养的人们的意识起到了一种催化作用，使人们产生了一种反对欧洲分化、分裂、主张建立一个统一的欧洲的愿望。正是在这 10 年当中，诞生了欧洲的理想，其意向是恢复欧洲同一的文明，而当时人们担心的恰恰是这一文明的解体。毫无疑问，在该理想诞生之时，人们力戒的是一种表现为力图恢复既往、力图回复到以前的古罗马帝国、查理曼帝国、神圣罗马帝国、乃至查理五世及拿破仑帝国的保守精神。欧洲的理想摆脱了既往的束缚，并把希望寄托于自我实现的未来。在欧洲理想变为现实之前，它对于那些感受并追求这一理想的人们来说是一种反对现存制度的原则，是一种激励力量，他们期待着从现存制度的失败当中开始一种欧洲新统一的重建进程，把欧洲各个民族国家建成一个超民族的国家。

罗宾斯所阐述的这些理由在斯皮奈利撰写的第一篇联邦主义文献中得到了系统的论述，该文献是于 1941 年底在 E. 罗西的帮助下完成的，它以《文托特内宣言》而闻名于世。该宣言一开头就把自由视为进步的成果，强调它是现代文明的突出原则。紧接着，宣言承认了各民族国家在历史进程中所发挥的积极作用，但它宣布，民族国家的这种作用已经完结、已经退化并导致了极权国家的诞生。宣言对挤压在活跃的蒙昧主义势力和积极的、但却

是软弱的、无力抵抗的力量之间的现实状况进行了现实主义的分析，并在此基础上阐述了为重获自由而应采取的新步骤，即“彻底铲除把欧洲分裂为各个主权民族国家的现状”，以便“建立一个将成为几个世纪以来欧洲范围内出现的最伟大、最具创新精神的创造物的新机体”（见斯皮奈利的《文托特内宣言》，波伦亚，1991年，第48—50页）。

在宣布了这一目标之后，该目标便成为对于往昔各种政治理论的替代物，并成为进步与反动之间的“分界线”。自此以后，进步便意味着全力承担起保护“欧洲文明”的职责并把欧洲推向统一，而反对则意味着与此截然对立：“因此，进步政党与反动政党的分界线已不再是多一点还是少一点民主，多一点还是少一点社会主义这种形式上的分野，而是一种极新的、实质上的分野，这种分野将把两种人分别开来：头一种人把获取民族政治权力那一自古以来的目的视为斗争的根本性目的，而他们这样做，即便是无意识的，将有利于反动力量，将使民众激情的炽热熔岩凝固于陈旧的模子当中，并重新酿发过去的蠢事。第二种人则把创建一个牢固的国际国家视为中心任务，把人民的力量引向这一目标，而且即使获取了国家权力之后，他们也将首先把这种权力作为实现国际统一的工具来使用”（同上第50页）。该宣言在语义学方面抛弃或修正了当时使用的政治用语中的大部分术语（例如抛弃了政党和阶级的术语），并偏向于选择运动这一用语来特指拥护联邦主义政权观念的那些人们的整体。

该宣言表现出革命潜力的方面在于以下一点，即确信欧洲联邦的提出是一种现实的要求。宣言预计到反对极权主义的斗争，也预计到法西斯主义的必然垮台，而且，在对自由的呼唤当中体现了不再认同民族国家的深深刻意愿。联邦主义者不采用阶级分类法，不把社会划分为不同阶级、阶层或集团，在他们看来，社会是一个由个人构成的横向系统；他们赋予知识分子以一种领导职能，他们所预想的不是一种“夺取政权”的起义运动，而是一种通过签

订条约而进行的改造进程，而且所有这一切都被纳入一个社会契约论的模式当中。

1943年至1945年，在展开更为热烈的宣传活动的同时，斯皮奈利在与1943年发表了《明天的欧洲》一文的埃尔内斯托·罗西不断交流看法的过程中，曾多次重新论及权力的起源的问题，该问题对于力图提供替代性政治模式的人来说是极为重要的。在重新阅读马基雅维利的著作时，斯皮奈利对暗喻着现代国家的“君主”形象以及对把某项设想付诸实施的政治家的形象进行了特别仔细的思考。确信个人的行动能够使环境、形势服从于为集体利益而展开的某一总体设想的那种信念，是斯皮奈利特有的对于自然法社会契约论的古典模式的一种纠偏。这恰恰说明为什么陈旧的国家最高利益所特有的一些策略被纳入联邦主义的思想当中，并使我们看到为什么斯皮奈利会采取某些策略性的态度，例如他经常力图担任“君主”的顾问的角色，努力使掌握实权的人物参与联邦主义事业。

战争结束之后，欧洲又重新组成民族国家，1943—1945年的联邦主义势头在民族利益和民族需要的现实面前遭到失败。当时，政治活动重新活跃起来，但它们在左、中、右的政治分野中展开，人们在以不同阶级和阶层的名义而进行斗争。联邦主义对此感到失望，并分裂为许多派别，在怀旧主义者或激进的空想主义者的争辩中裹足不前。尽管在1943至1945年的两年中联邦主义的激情曾一度活跃高涨，但1945至1948年间人们对现实状况的发现却是令人痛心的，1947年在蒙特勒世界大会期间力图重新推动联邦主义运动的尝试也遭到失败。但与此同时，在经济领域，各个国家之间必须进行合作，以便避免或至少是限制贸易保护主义或国际经济卡特尔的重新兴起可能带来的损害的思想却开始流传起来。由此，人们对欧洲一体化的思想变得敏感起来：不仅存在着外部势力构成的危险，而且也存在着德国的经济与政治的重建问题，该问题促使人们寻求共同的解决方案。在1948年的海牙大会

上出现了一种“经济主义的”模式，它很可能有助于使联邦主义流派重新获得力量。

由于美国为战后欧洲的经济重建而实施的马歇尔计划，联邦主义走出了自己的停滞时期。从1948年春季起，马歇尔计划似乎成为重新提起达成西欧国家间协议话题的恰当机会。欧洲委员会的建立几乎可以说是马歇尔基金管理工作的必然结果。该委员会由两个不同机构构成，其中一个是由各国议会代表组成的咨询大会，另一个是部长委员会。1949年5月5日，欧洲10国签署了公约，欧洲委员会的会址选定在斯特拉斯堡。但是，注意到马歇尔计划的联邦主义意义上的切实精神的却不是阿尔蒂埃罗·斯皮奈利，而是法国的让·莫内。

让·莫内（1888—1976年）是斯皮奈利的上一代人，在第一次世界大战时，曾参与装备一支对付潜艇战的海上舰队。1919年，他还参加了创建国际联盟的工作。在两次大战之间，他曾游历欧洲，在旧金山领导过一家银行，并曾在中国充任蒋介石的顾问。1940年，他在伦敦会见了戴高乐，对丘吉尔的政策予以支持，并在美国参与制定“胜利计划”，即美国总统罗斯福所推动的军备计划。尔后，他被任命为法国民族解放委员会委员，1947年出任经济现代化计划总监。

作为经验丰富的人物，莫内把战后的重建设想为欧洲国家之间的经济合作。他推动了有法国、德国、意大利、卢森堡、比利时、荷兰参加的第一个跨国共同体——欧洲煤钢联营的诞生，于1950年5月建立了所谓的六国欧洲。莫内遵循的是经济联邦主义的道路，他设想，经济联邦主义的道路将会导致政治上的联邦主义。他与斯皮奈利的政治—立宪主义倾向不同，是所谓功能主义倾向的公认倡导者。为了实现“人的欧洲”，莫内制定了自己的一条路线，即在具有战略意义的领域逐步达到具体而有限的目标（如在经济领域建立煤钢联营，在军事领域计划建立欧洲防务集团）。从一开始，这些主动倡议便具有至今仍然存在的那样一种特

点。经济领域的行动产生了一种扩散的效果，因为它们也波及到相邻的领域。确实，随着煤钢联营的建立，人们不仅在谈论“共同体”，而且建立了一个超越国家利益的、合法的高级当局。表现出外交渠道以外的这种国家关系特点的，是一种共同语言和相互沟通的实践。作为西欧诸多问题的核心，德国问题促使人们更快地意识到应该寻求跨国的解决办法；德国的防务问题也推动人们向着建立一支欧洲军队的计划而努力，从而开始了筹建欧洲防务集团的工作。

正如当时的意大利总统 L. 艾纳乌迪所说的那样，在一个国家中，没有任何问题比军事防务更具有政治性的了。1952 年和 1953 年，斯皮奈利在艾纳乌迪总统的鼓舞下，开展了热忱的工作，他出任意大利总理德·加斯贝利的顾问，成功地使欧洲防务集团条约草案的第 38 条得到通过，该条款规定，将成立一个委员会负责汇集有关材料，以便起草欧洲合众国宪法条约。该委员会及下属各委员会延揽了宪法学专家、政治家、学者及各有关方面的专家，并展开了富有成果的工作，但是，1954 年 8 月，法国却投票否决了欧洲防务集团的方案。

欧洲防务集团的失败引起了人们的思考。在联邦运动的内部，政治家们提出必须为联邦运动而“抗争”，而功能主义者则重新着手进行策划，力争达成协议。在这一新的停顿期，斯皮奈利提出了一个新的计划。他把联邦主义运动自诞生之日起至获得最初统一成果的活动与思索重新汇集，发表了具有一部新纲领性质的《欧洲联邦主义者宣言》（帕维亚，1957 年）。在宣言的序言中，他承认自己经过努力已摆脱了“马克思的幽灵”，并最终选择马基雅维利和汉密尔顿二人作为自己优先的参照对象。联邦主义的根本性质明确体现在这样一种战略目标当中，即通过制定一部确定国家联盟的组织形式的宪法，把民族国家的部分主权转让给一个跨国的国家。该设想的给人以启迪的力量依然在于它对于现实的认识这一点上：“欧洲合众国是欧洲人对历史向他们发出的挑战所能

做出的唯一回答。建立欧洲联邦实际上就是对未来的呼唤和回答，这种呼唤要求欧洲各国人民变成一个单一的欧洲人民。”斯皮奈利1957年《宣言》的面向对象有了改变。如果说欧洲联盟是欧洲各个国家的事业，那么对于这个联盟的关心则应来自于各国公民。欧洲联邦应该是欧洲人民的一种体现：“公民是联邦共同体和各联邦国家的共同基础。”

斯皮奈利忠实于自己的社会契约论模式，坚持认为必须对联合进程进行重新思考，把该进程看作是从个别公民向一个跨国国家的过渡。斯皮奈利决心消除“联邦主义者的革新精神与推动着亲欧政府的保守精神之间的那种混乱状态”，这种混乱状态往往由于联邦主义运动的实践而被突出出来。斯皮奈利看到了解决的方法，认为应把推进联邦主义进程的任务赋予“欧洲人民的一个单一性的常设代表大会”。他认为，必须改变民族政治生活的语调：右派、左派、阶级等语汇不是在一个跨国国家中使用的起聚集作用的语汇，对抗一词在代表特殊利益的各个集团之间将失去交锋的含义。政治社会应被横向地予以打破，以便在欧洲统一信念的基础上重新组合起来。在斯皮奈利看来，联邦主义者是欧洲人民中的先进分子，而且正是由于这种作用，他们主动选择把自己的活动限于创建培育欧洲主义意识的机构这一主要目标。他们自认为是“机构的建设者而不是精神的领袖”。然而，斯皮奈利的联邦主义的一个关键之点，从来没有像在这篇《宣言》中表现的那样清楚，这一点既是政治立宪主义观点充满生机的原因，也是它的一个局限，也就是说，在斯皮奈利使个人重新作为欧洲公民而出现、把欧洲人民的（常设性）代表大会指认为推动性机构的时候，政治主动权却依然掌握在各国政府的手中。斯皮奈利认为，各国政府的根本任务是努力使欧洲宪法得到起草和通过。他的这种乐观主义和对政治活动的目的论的看法，解决了公民与国家之间有时是冲突性的关系。

斯皮奈利在1957年的宣言中确定了联邦主义的基本点：再次

批判了民族国家，把和平指定为各国统一的目的，要求赋予一个跨国的中央政府以切实的权力并给予地方权力以适当的指示，提议制定一部宪章，声明在经济上有必要建立一个共同市场，并明确说明了欧洲文明的含义。但是，该宣言的新颖之处在于突出强调了将来必将构成欧洲人民的那些社会主角们的地位。它呼吁召开欧洲人民的常设代表大会。而且，斯皮奈利在 60 年代特别关注于欧洲人民的教育问题以及对于机构建制方面的思考。

恰恰在宣言发表的同时期，欧洲 6 国政府的政治家们签署了为成立一个共同市场（欧洲经济共同体）奠定了基础的罗马条约和欧洲原子能条约，从而确定了经济一体化的实际进程。这是莫内路线的又一个成功。自此，建立了人员、商品、资本在共同领土内部的自由流通。人们从这里也清楚看到了为实现经济一体化而遵循的典型程序。1957 年的罗马条约补充而不是搁置了欧洲煤钢联营的成立条约。欧洲一体化的每一项条约都根据未来欧洲共同体的模式建立起一个组织机构，并通过下一个条约不断完善该机构。总之，每一项条约都包含了前一条约，并预计通过下一项条约进行进一步的补充。例如，罗马条约第二款预计建立关税同盟并宣布了建立共同市场的目标，而这实际上已是 1992 年马斯特里赫特协定的内容，而马斯特里赫特条约本身又提出了最终建立政治联盟的目标。

欧洲经济一体化的进程反映了让·莫内原先提出的战略，他把这一进程设想为一种不断推进的过程。所谓的 spill over（伴随的发展）被看作是这一进程的指示器，在这一进程中，一个行动会拖带出另一个行动，一个条约孕育着下一个条约。1973 年，欧共体从 6 国扩大到 9 国（即又加上了英国、爱尔兰和丹麦），这为欧洲联邦主义带来了一个新的推动。对于斯皮奈利来说，这一时期恰恰是他重新积极行动起来的时期。他完成了自己活动中的一个坚决的转折，开始把自己的努力集中到共同体机构的内部，并利用欧共体扩大所带来的新形势，努力推动欧共体执委会——他

本人自 1970 年起便是该委员会的成员——职能的扩大，把它作为政治联盟的推进器。

欧洲议会议员的普选，是联邦主义者的一个共同成就。自 1979 年 6 月起，欧洲议会不再由各成员国议会的代表所组成，而是每 5 年重新选举一次。欧洲议会议员的数目随着欧共体的扩大而自然增加，而且，他们不再按国籍而是按照政治派别属性组成党团。阿尔蒂埃罗·斯皮奈利自 1979 年在意大利共产党名单中作为独立人士当选为欧洲议员之后，一直致力于把欧洲议会建设成为具有“欧洲建设中的立宪性”作用的机构。他按照自己一贯的思想，提出了关于建立欧洲联盟的条约草案，并于 1984 年 2 月在欧洲议会得到广泛多数的通过。这一条约是斯皮奈利的最后一项政治行动，而且代表着他思想历程的最高点。在这里，他重新表现出对于各国政府良好愿望的信心，表现出对于一种历史进程的乐观精神。在该条约中，他勾勒出了将导致产生政治统一的欧洲宪法的框架，指出了各成员国人民将来融合为欧洲人民所应遵循的道路。然而，现实却是另一回事。在去世（1986 年）之前，斯皮奈利不得不面对人们对他的条约草案的修改。在各成员国政府的坚持下，该条约再次被改变成为关于欧共体经济权限的“欧洲单一法令”，并于 1987 年 7 月 1 日生效。

按照欧共体的程序惯例，单一法令本身是一个进步，因为它是 1957 年罗马条约的一个补充文件，而且为 1992 年的马斯特里赫特条约奠定了前提条件。但是，它这一次接受了欧洲现实中迅速而混乱的变化所提出的要求，这种变化在 1985 年欧共体执委会白皮书中已得到体现，而且在 1989 年之后得到进一步强化。欧洲现实的社会、经济形势抑制了曾经使有关讨论及欧共体存在的本身显得生气勃勃的那两种倾向，即联邦主义倾向和功能主义倾向。当民族国家坚持提出的要求与各国市场的危机出现冲突时，功能主义的路线也不足以解决问题。如果不是由于有关超国家这一概念本身的思考使人们受到启发，赋予欧共体以超国家的任务，即

平衡已经由国际规则监控的各国经济的话，那么建立统一欧洲的计划就会至今模糊不清。各成员国在共同体内的存在往往受到它们在国际范围内行为处事方式的影响。单一法令使人们对待经济政治关系的原有差异再次显露出来，并突出表明，欧共体的存在和成就是政治意志的一种产物。

斯皮奈利过去便一直如此认为，但在事实当中，莫内关于建立一种经济秩序的意志却推动了走向统一的进程。1957年的罗马条约是筹备共同市场，以便最终取消海关和关税这些大大小小民族主义的改头换面的象征，而单一法令则是对罗马条约的补充和革新，它跨出了经济权限，触及到特殊的政治方面。正如立宪主义者自50年代就一直要求的那样，单一法令把多数原则、即民主讨论的原则引入到欧共体理事会的决策秩序之中。理事会这一唯一拥有决策权力的机构由各成员国行政权力机关组成并按多数原则进行决策，而通过普选产生的欧洲议会则保持一种咨询职能。因此欧洲议会内所体现的欧共体公民的意愿并不总是与各成员国行政机关在欧共体理事会中表达的意志相吻合，但理事会所表达的这种意志都作为对各国公民的命令而返回到各成员国。有时甚至出现这样的情况，即共同体的规则既不体现公民们的意愿，也不体现其国家行政权力机关的意愿，但各国公民都被要求予以遵守，而且各成员国也被要求对遵守情况进行监督。在多数制的体制中，这种情形并不反常，但是在欧共体的具体情况下，权力的平衡却显得缺乏一种制衡，在决策的创造活动中存在一种参与的中断。因此，分权、中央权力及地方权力的自治及公民的参与等联邦主义的基本原则，重新受到置疑。这样，问题便从确定职能转向各权力之间的相互依存。因此，以莫内和斯皮奈利二人为典型代表的功能主义者与政治立宪主义者之间的最初差异，又以超国家主义者与政府间合作主义者两派之间的差异的形式重新体现出来，这两派之间的划分取决于是把建立一种超国家权力的目标放在首位还是把政府间协调一致的行动放在首位。

正如欧共体前进道路中清楚表明的那样，理想与现实之间的相互影响是这一前进过程中的应有之意，更何况各种理论建议从未脱离过日常的经验，而各种分歧、差异产生于不同的思维方式及对待不同欧洲现实的方式。马斯特里赫特条约是要完善经济一体化，但在它这种适应市场需要的意图中，包含着令人感兴趣的¹政治性推动因素，因为它承担起了扩大参与的责任。该条约各条款综合体现出的根本原则，是要人们注重共同体内的各个机构，并依照各机构彼此区分但却并非相互隔裂的各种职能从事工作，以便创造出该共同体各成员国之间以及各成员国公民之间的一种相互依存的新现实。

第四部分

一党制度在东欧的终结

第十七章

反抗苏联制度的反对派

在南斯拉夫和阿尔巴尼亚,共产党政府在战争结束之后立即上台执政。在捷克斯洛伐克、匈牙利、波兰、保加利亚和罗马尼亚等其他国家,各反法西斯政党组成了联合政府,但是共产党在苏联的支持下很快便占居了上风,而且,在1948年之后,其他反法西斯政党不是在短期内成为毫无权力的组织,就是与各共产党合并。东欧的这些政权自称是人民民主制,但是在每个国家内,苏联的独裁模式都占了上风。就其制度而言,苏联政治制度的特点是社会方面的一党制、意识形态方面的一元制和经济方面的垄断制。共产党支配着政治、文化和生产活动,坚持主张党一国合一。

在1948年4月在布拉格进行的交谈中,捷克斯洛伐克共产党的一些领导人曾对我说,他们的政治自由就是采用苏联的模式,因为在苏联已实现了共产主义制度;如果说他们的革命可以被断定为被动的,那么他们通过实行计划经济、为无产阶级平等而努力,以便达到同样结果的那种愿意则是主动的。

人民民主制应该是取代西方议会民主制的一种政治替代方法。然而,正如马西莫·L. 萨尔瓦多里正确指出的那样,随着冷战的到来,在东欧各国,在其保持相对多元主义因素的表面的背后,“共产党的优势、亦即实质上的一党制已经得到确立”(见M.L. 萨多瓦多里的《共产主义思想史》,米兰,1984年,第537页)。

有利于无产阶级的马克思主义意识形态统治了东欧各共产党

内部的文化辩论，人们谈论的是取消利润、社会生产、保护就业、有保障的工资、工业领域的反资本主义等等。苏联政治上的正统观念的重压很快便加诸到人民民主制国家的文化界头上。在莫斯科政府看来，东欧各国的经济、社会问题只有采用苏联的政治方针才能得到解决，因此它们必须按照苏联指出的方向行事。10月革命的党有权要求东欧各党与以苏联马克思主义的名义作出的决策保持一致。

逐步摆脱一开始从未受到怀疑的苏联政治模式的过程是以何种方式在东欧各共产党内发生的呢？回答这一问题不是轻而易举的。

在签署华沙条约之后，对苏联制度的批评具有了一种明显的意识形态特点。这一条约不仅仅是在军事上对北大西洋联盟作出的回答，而且也成为各人民民主制国家依从于苏联霸权的一个法律文件。

莫斯科坚持主张共产主义的国际特点，并把东欧各共产党看作是带有维护苏联霸权之职能的工具。这种意识形态上的压力在各人民民主国家引起了一种痛苦的心理。

这种最初的批评很快变成了不同政见的起因，但是要指出东欧的思想流向和估价1955年之后不同政见的份量，还为时尚早。各人民民主制国家的马克思主义者当时已勇敢地指出，苏联的政治思想依然是斯大林的思想，苏联政治阶级所作出的决定已不再遵循马克思主义，10月革命的理想已被莫斯科政府所忘却，社会主义已成为党的官僚机构的权力工具。

当共产党领导人的特权、滥用职权、以及种种专横方式和限制个人自由的现象被指出、被谴责，不同政见也就变成了反对派。当时，尽管面临种种困难，那种论战性的政治性著作开始在华约国家内流传，它们主张摆脱苏联的政治模式，希望走出一条本国的社会主义道路。

反对派是以维护自己的宗教信仰或捍卫自己的民族性的形象

而出现的,可以认为,在东方的每一个国家,都有人提出了恢复自己权利的要求,他们认为反对苏联的压迫是正义的。

人们当时谈论的,是对社会主义的建设性修正,人民知识分子的造反,权利宪章,基督教价值,切实实施民主等等。不能否认,在尼基塔·赫鲁晓夫在苏联共产党第二十次代表大会所作报告之后,一种文化激情使东欧受到鼓动,但是这种文化激情却演化为对苏联政治模式的反对。

现在很难勾画出处于苏联政治霸权统治之下的各个国家内部的各个教会、特别是天主教会的宗教反对派的大致轮廓。毫无疑问,约翰二十三世教皇为恢复福音精神而特意召开的第二次梵蒂冈圣公会议对东欧产生了巨大的影响。会议支持那些沉默的教会,但也允许天主教积极参与反对苏联的文化统治。

宗教反对派最具象征意义的例子是波兰。波兰在第二次世界大战结束时被迫接受新边界,为了维护自身的政治特性,它把维斯托拉视为波兰民族的脊梁。为了区别于其他斯拉夫民族,特别是区别于俄国人,波兰人把天主教视为自己文化特性的基础。

天主教宗教信仰曾构成波兰历史及其文学创作和艺术表现的特点。天主教信仰是波兰与拉丁世界的一种深刻的纽带:罗马曾是超越了政治疆界的一个文化圈的本源。随着无神论的马克思主义意识形态的上台,作为人民传统的天主教认为反对那种与波兰宗教心理毫不相干的学说是正当的。由于不能公开地谈论由莫斯科强加的政治形势,波兰大部分“知识分子”因而采取了一种亲天主教的态度。

在我应历史科学院之邀于1970年10月第一次访问波兰之时,我对波兰有关中世纪的历史研究的一片繁荣景象感到惊讶不已,但是我的波兰同事向我解释说,波兰的民族特性是通过中世纪的天主教而表现出来的,因此,反对莫斯科强加的政治形势的举动以对中世纪的历史研究体现出来,是合乎逻辑的。

1978年12月约翰—保罗二世教皇荣登教皇御座,无疑使波

兰宗教反对派得到了勇气和声望。但是这一反共反对派此前也早已得到反对苏联霸权的文化界人士的支持。1980年7月，但泽列宁造船厂的一位电工出面充当了刚成立不久的一个天主教倾向的工会的领导人，但该工会的顾问们却是中世纪文化研究者、文化界人士和博学的教会人士。在“团结工会”被宣布为非法(1981年)期间有幸到过波兰的人，都会亲眼看到这个政治反对派一方面拥有人民的支持，另一方面又得到知识分子的鼓励。1981年，波兰历史学会创办了一本英语的研究论丛，其编委会包括了当时波兰最重要的历史学家。

在匈牙利，历史和种族原因引起的民族怨恨情绪具有它自己的特殊的一面。1945年，在由各反法西斯政党组成的政府当中，仅有两名共产党的部长。1948年，拉科西^①领导的共产党人在获得相对多数后，迫使社会民主党人与共产党合并，并成功地占有了所有的领导职位，然而，即使如此，他们也不得不遵从莫斯科的意愿。莫斯科的意愿当时是以强硬的方式强加的，任何不同意见的表露都受到严酷的惩罚，内政部长拉兹洛·拉日克本人1949年被判处死刑。莫斯科为在政治上控制匈牙利而向该国派遣了特使，这些特使所采取的态度使匈牙利政府处于一种令人羞辱的境地。

在此情形下，要求恢复匈牙利民族尊严的举动在匈牙利共产党的内部得到了发展，并且把阶级意识作为一种参照。G. 卢卡奇^②在1923年出版的《历史和阶级意识》一书中曾认为，工人阶级应该推翻对于资本主义制度的文化上的依附，意识到自己的作用。既然匈牙利人民的意识来自于与其他斯拉夫民族和日耳曼民族的

① 拉科西·马加什(Rakosi Matyas, 1892—1971)，匈牙利共产党领导人，1945—1948年任匈共总书记，1948年匈共与社会民主党合并为劳动人民党时当选为总书记，1952年—1953年任部长会议主席。——译注

② G. 卢卡奇(Geoghy Lukacs, 1885—1971)，匈牙利哲学家，政治活动家，文学理论家。——译注

人类学方面的差异,因此在匈牙利马克思主义者看来,工人阶级的阶级意识离不开民族意识。这种人民性的阶级意识与民族意识的和谐一致,有利于匈牙利共产党赋予共产主义以一种匈牙利的表达方式,但是文化上的自主是必不可少的。安东尼奥·贾纳佐克在其研究论著《马克思主义在改革的匈牙利的危机》一书(罗马,1980年)中指出,自1953年起,从蒂博尔·代里到伊什特万·比博的匈牙利知识分子、经济学家和政治家们便对苏联的政治文化霸权表示了他们的反对。

1956年10月的匈牙利起义是从得到众多知识分子支持的裴多菲俱乐部的学生抗议开始的,但它在劳动者当中也得到了响应,况且当时还成立了许多工人委员会。起义发生后,共产党人伊姆雷·纳吉承担起对该国的政治领导,建立了全国团结政府,并导致政治上的迅速变化。但是纳吉恢复“联合政府各党的民主合作”并不是为了取悦于美国人,而是为了恢复苏联统治之前的那种政治形势。

众所周知,11月4日,俄国红军进行了针对起义者的干预,而且亚诺什·卡达尔在苏联进行的镇压之后正式将此事件称之为“匈牙利的反革命”,但是,民众对布达佩斯起义的参与使匈牙利的反对派具有了民族的色彩。匈牙利马克思主义者们的文化自主要求遭到莫斯科政府的拒绝,因为它清楚地意识到,民族共产主义将会导致东欧现存政治制度的解体。

但是,莫斯科政府没有注意到,东欧各“专断制度”内部存在的意识形态反对派正在越来越多地具有了一种“社会的”特点。实际上,从60年代中期开始,东欧就有人在谈论马克思主义的危机和一种神话的破败(莱谢克·科拉科夫斯基),并有人提出了维护个人自由的政治替代建议(阿丹·沙夫)。另外,还有人否定了波兰作为“社会主义国家”的资格,因为这个国家是由党的官僚机构控制的(亚采克·科罗姆和卡罗尔·莫莱夫斯基)。

从理论上讲,共产主义的目的是平等,但是各国共产党在夺取

政权之后，共结构却是稳定不变的，并在力图维持自己的特权地位的领导干部和广大被管理者之间造成了一种社会的不平等。黑山人米洛万·吉拉斯对这一现象进行了揭露。吉拉斯是南斯拉夫共产党老资格的党员，参加了解放斗争并且曾是铁托的支持者。1953年，他开始在报刊上发表论述共产党内民主问题的文章。通过对吸收党员干部机制及领导人生活条件的内部分析，他最终得出结论认为，随着干部的官僚主义的僵化，在预言各个阶级将走向消亡的那一制度中却形成了一个“新的阶级”。

1957年，吉拉斯的著作《新阶级——对共产主义制度的一种分析》(The New Class. An Analysis of the Communist System)在美国纽约发表，作者为此付出了7年监禁的代价。吉拉斯对“新阶级”所作的这种社会学的研究，使人突出看到了领导阶级与被统治大众之间的社会分化。共产党的专断制度导致了一个变成“特权社会阶层”的党的官僚阶层。这个不断扩大的“新阶级”把党作为自己的基础，自称是“劳动阶级的先锋队”，但它总是竭力巩固自己的地位和权威。这个官僚机构的官员们确保着自身的特权。这种机制之所以能够运行，是因为存在着“唯一一个政党”，而且共产党是“国家党”(见该书第三章)。

意大利的历史学家没有注意到，多年来，意大利共产党的政治路线一直在东欧各国受到人们的关注，因为意共能够批评莫斯科的决定并提供遵循民主道路的建议与思考。意共是在资本主义制度中从事活动，并似乎接受了市场经济，但是它没有否定葛兰西的思想并且不断在议会中把自己的建议与自由主义力量的建议进行对照，正如在西欧人们直至1989年一直注视着英国的政治模式及法国的政治模式一样，在东欧，人们也一直关注着意共，因为它已摆脱了苏联霸权，力图通过赢得选举多数来民主地管理国家，并给予反对派以批评的权利。

第十八章

苏联模式与意大利共产党

意大利共产党曾长期把苏联视为一种模式,把它描绘成一个所有的人都享有真正的自由的国家,这种自由与资本主义国家中得到保障的自由远为不同,这既是因为通过社会结构的深刻变革,“形式上的自由”像马克思所希望的那样变成了现实,也是因为苏维埃的制度使公民得以切实参与政治生活。因此,苏联可以被称之为世界历史上第一个所有的人都终于获得自由的国家,第一个最终消灭了异化的、非阶级的社会。在意共宣传中经常出现的另一个主题是对以生产资料公有制和计划为基础的社会主义经济的赞扬,认为它确保我国实现了一种宏伟而平衡的发展。另外,意共还把苏联说成是和平的堡垒(因为那里已不存在对战争感兴趣的社会阶级),说成是能够借助其完全是防御性的军事力量遏制帝国主义分子的侵略性的伟大的强国和社会主义国际阵线的领导国家,认为它在1917年打破作为世界体系的资本主义的统一之后,掀起了被压迫人民的伟大解放进程。

但到了80年代初,苏联的这一形象实际上已根本不复存在。恩里科·贝林格^①认为,苏联和其他社会主义国家的经验对于力图在西方建设社会主义的人说来已不再是一种参照,而且如果举

^① 恩里科·贝林格(Enrico Berlinguer, 1922—1984年),意大利共产党前总书记,著名国际政治活动家。——译注

行一次公共表决,那么希望建立一个类似于苏联和东欧国家现存的那样一种社会的意大利工人将只会是“微弱的少数(见《现实社会主义与第三条道路》,1982年,第225页)。

从把苏联奉为神话到进行批判性思考,这种过渡是经由若干个根本性阶段完成的。意大利的马克思主义从来就没有与唯心主义和实证主义的主题截然破裂,这使它得以保护了自己在理论学说上的自主性,这一点自然使意共完成这种过渡要容易些。现在,我们回顾一下这一过渡的几个根本性阶段是有所裨益的。

意共对苏联现实及其政策的某些方面提出最初的批评是在1956年,该年,苏共召开20大,赫鲁晓夫揭露了斯大林的罪行,并爆发了波兹南事件和匈牙利起义。

1956年春,帕尔米罗·陶里亚蒂向《新论点》杂志发表了一篇在意大利和国外引起广泛反响的谈话。这篇谈话的要点有两个,首先,这位共产党领袖明确抓住了苏联在解释斯大林所犯错误的原因方面的主要局限,指出,“把斯大林的个人缺点作为一切事情的原因来揭露,这就意味着没有脱离‘个人崇拜’的范围”(见P·陶里亚蒂的《文选》,罗马,1974年,第716页),而一种严肃的、马克思主义的分析不能不涉及苏联社会在某种形式上“背离原来确定的民主生活和法制”的“原因和方式”的问题。在陶里亚蒂看来,斯大林所犯错误(尽管这些错误未侵蚀到“社会主义制度的本质”)的根源,在于官僚主义现象:他断言,“我们认为,斯大林的错误无疑是与官僚机构在苏联经济和政治生活、也许首先是在党的生活中的份量过度增长联系在一起的。”

陶里亚蒂这篇谈话中包含的另一个新因素是,他看到共产主义运动的结构已经改变,并因此提出了多中心主义的理论:“今天,在共产党人成为领导党的国家中建设社会主义的阵线已经得到如此之大的扩大……以致于……苏联在模式已不能、也不再应该成为必须照搬的模式……,而且在共产主义运动自身之内,现在人们已不应谈论什么唯一的领导,而是遵循往往是不同的道路去实现

进展……我们的方式和道路将要由我们自己来制定”(同上第727—728页)。

这样,意共便开始对苏联作为领导国的观念提出置疑,并开始建立一种新国际主义,试图完成一项后来表明充满困难、并时常表明其在原则阐述与具体政治立场之间存在差距(只须想一想意大利共产党人此后不久对苏军入侵匈牙利一事所作的评价就可看到这一点)的事业。

1956年12月,陶里亚蒂在向党的第八次代表大会所作报告中指出,“领导国和领导党”均已不复存在,国际共产主义运动所需要的团结应该是“……各种经验的差异中的……团结”(见《意大利共产党第八次代表大会文件集》,罗马,1957年),这种团结应该由相互的批评精神和各个党的自主而促进。因此,意共的这位总书记拒绝回复到任何形式的中央集权式的组织中去,并表示赞同建立一种双边关系体系,因为这体系能够满足“自主的需要”。

在八大以前,特别是在冷战最艰难的那些年月中,意大利共产党的路线尽管是一个意识到自己是在西方民主制度中活动的一支力量所奉行的路线,但其中确有一些暧昧不明的因素,这些因素产生于这样一种事实,即:如果说一方面它把自己走向社会主义的道路称之为“民主的”道路,但另一方面,它却否认这条道路一定应该等同于“和平的”或“议会的”道路。另外,意共对社会主义国家的不断赞扬以及它严密地与这些国家的立场保持一致,使人们怀疑它是企图在意大利建立一种与苏联和人民民主国家的社会没有什么不同的社会。

1956年的那些悲剧性事件促使意共重新提出陶里亚蒂在1947年第一次谈到过的(见P.陶里亚蒂的《我们为民主和社会主义而进行的斗争》一书)“意大利道路”,这条道路被理解为一种注重本国特点、力图通过实现严肃的改革纲领而扩大民众支持的政策,意共八大所通过的纲领声明对该条道路进行了概括性的阐述。

该文件所阐述的战略建立在对国家现实的分析基础之上，认为垄断资本主义是应予孤立和打击的敌人。为此目的，必须把与垄断集团的利益相对立的各个社会集团、准确地说即是把“包括中、小自耕农在内广大农民群众、数量极大的城市中等生产者阶层、以及……众多的中小企业家”（同上，第 53 页）都团结到工人阶级这个资本主义的历史对手周围。由于只有在民主要求的基础上才能实现这种团结，因此意共明确表示，在尊重宪法保证的一切权利、尊重宪法规定的机构、首先是议会机构的条件下向着社会主义迈进是可能的：“只要直接民主的形式能够并应该在议会之外得到发展，确保社会主义民主的进一步发展及其优势地位，那么无论是在对国家进行的以民主和社会主义为方向的改造当中，还是在一个新的社会主义社会中，议会都能够、而且应当发挥一种积极的职能。特别是，在建设一个社会主义社会的过程中，不存在任何一种排除国家当中和政权当中政党多元性及不同意识形态之间自由交锋的原则”（同上，第 913 页）。

在经济方面，纲领声明提出实行某些结构改革（农业改革、大垄断集团的国有化等等），并宣布赞同一种由计划调节的混合经济形式，提出社会主义社会的建设应该既考虑到对手工业的保护与发展，又考虑到与中小企业的合作。在社会主义制度中，“这些企业在自愿和经济上有利的基础上向更高级的生产方式过渡之前，将得到长期繁荣发展的条件”（同上，第 916 页）。

最后，社会主义的建立不再必须与无产阶级革命的思想联系起来，因为意共相信，“占压倒多数的人民群众对于民主机构的积极支持、经济结构的改革以及劳动群众的各种斗争”（同上，第 913 页）能够阻止害怕失去自己特权的资本家阶级诉诸暴力手段。

然而，纲领声明中包含的这些论断被认为是可以与马克思主义—列宁主义的原则相调和的，陶里亚蒂在其报告中特别指出，“无产阶级专政，即工人阶级对于社会主义社会建设的政治领导，是一种历史的必然”（同上，第 59 页）。

60年代，由于苏共20大提出的革新政策在苏联显然遇到极难克服的抵制与障碍，因此意共便指责苏联未能扩大民主和参与（可参见1961年11月28日意共《团结报》发表的《关于苏共22大的意共文件》），多次谴责苏联对不同政见的镇压，并承认，即使是在社会主义社会，也可能存在应当予以发现和铲除的异化原因（见1964年6月4日意共《再生》周刊发表的L.隆巴多、拉迪切合写的文章《你们害怕什么？》）。

在受到意大利共产党坚决谴责的入侵捷克斯洛伐克事件之后，路易吉·隆哥^①在论及“布拉格之春”遭扼杀一事所再次紧迫地提出的社会生活和社会主义民主的问题时指出，生产资料的社会化“对于完全实现社会主义所特有的公正和自由是一个必要的、但尚不充分的条件”，社会主义公正和自由的充分发展要求“在社会的所有方面实行权力的深刻民主化”（见1968年11月28日《团结报》发表的《隆哥在中央委员会和中央监察委员会上的报告》）。

另外，意大利共产党人还突出指出，在苏联，“政治方面的大众传媒信息仅仅在其数量，而在其客观性上，则……往往是歪曲的”（见E.塞雷尼的《信息、民主、社会主义》一文，《马克思主义评论》1968年7月—10月期），而且在重新论及1964年赫鲁晓夫被罢黜时他们所阐述的论点时，意大利共产党人批评了这样一个现象，即：执政各共产党领导集团的更迭往往是在不向公众舆论公开其上层存在的分歧的情况下“通过撕斗、破裂及（把对手）从政治生活、甚至从历史中抹掉的方式而实现的（见G.基亚罗蒙特的《论共产党的内部辩证关系及其领导集团的更迭》，同上）。

在入侵捷克斯洛伐克事件后，意共开始认识到，在社会主义

^① 路易吉·隆哥(Luigi Longo, 1900—1980), 意大利共产党创建人和领导人。1964年—1972年代意共总书记, 后任意共主席。——译注

社会中，存在着（社会主义的）基础与（专制的）政治上层建筑之间的矛盾，而且，在各社会主义国家之间的关系当中，也存在着各种矛盾，这些矛盾具有一种“客观性”（见 E. 贝林格的《社会主义社会的矛盾》一文，《再生》，1968年9月27日），它们越是与已经过时的关系体系联系在一起，就会变得越尖锐。结论是，意共应该坚持对其他反帝国主义力量的声援，但同时要克服对社会主义国家的“任何残存的神话观点或者哪怕只是非现实主义的观点”（同上）。

在更新自己的意识形态系统方面，意共在1960年九大上澄清了改革与革命之间的关系；在1964—1965年间，意共明确宣布，一旦选民在通过投票支持它上台执政之后又在新的选举中背弃了它，那它就准备重作反对派；在1969年十二大上，它断定，它为之奋斗的社会主义国家不会给任何信仰或意识形态以特权地位，并且从最初要求承认走向社会主义的民族道路的合法性过渡到从理论上阐述“在有关社会主义及其演进的观念方面存在的差异性”（见《意大利共产党第十二次代表大会文件集》，罗马，1969年，第608页）。

在同其他共产党的关系中，意共遵守1956年提出的原则，并因此与企图组织一次国际会议、把毛泽东的中国革除教籍的苏联人发生对立。意共谴责了对捷克斯洛伐克的入侵，并拒绝在1969年莫斯科会议最后文件的三个章节上签字，从而打破了直至当时在共产党会议上一直被遵守的全体一致的惯例。

在70年代，意大利共产党正式放弃了无产阶级专政这个与八大以来不断发展的理论主张明显不相吻合的概念，认为这一概念已“不适于表达领导意大利向社会主义过渡及社会主义建设的那一权力集团的性质及广泛性”（见 L. 格鲁皮的《权力集团与无产阶级专政》一文，《团结报》1976年2月3日），并根据恩里科·贝林格在10月革命60周年纪念日于莫斯科发表的致辞讲话中对民主所作定义，把民主看作是建立独特的社会主义社会所应遵循

的、“具有普遍历史意义的价值”（见《社会主义运动和意共的历程》，《团结报》，1977年11月3日）。

意共在1979年第十五次代表大会上明确指出，意共虽然把来自马克思主义的思想流派作为“一个明确的参照物”，但是意大利共产党人并不把“马克思、恩格斯、列宁的思想看作是一个学说体系”，因此，他们认为“‘马克思主义—列宁主义’这一公式”不适于表达他们“理论和理想的遗产”（见《意大利共产党第十五次代表大会文件集》，罗马，1979年，第二卷第640页）。

后来，贝林格又专门澄清了意共认为列宁思想中哪些部分依然有效、哪些部分已经过时。意大利共产党人认为，列宁的功绩在于，他强调了工人阶级应该善于建立自己的联盟体系，批判了工人贵族的行会主义，强调了政党以改造现实为目的的行动的重要性，但是，他们拒绝把政党等同于国家，拒绝了把无产阶级专政视为“革命过程中一个必然阶段”的概念以及革命将分为两个截然分开的阶段——资产阶级民主阶段和随后的社会主义阶段——的那种思想：意共总书记贝林格重申，“相反，在我们看来，民主是……一种在启动和建设社会主义社会时应该得到保证的不可放弃和普遍的价值”。

苏联对阿富汗的入侵（1979年）促使意共加强了对苏联的批评，意大利共产党人当时公开声明，苏联外交政策的这一行动不利于和平事业，克里姆林宫的政策实际上是一种“强权政治”（见《意共对世界和平与发展的建议》一文，《团结报》，1981年10月6日），它与反对帝国主义的各国人民的利益是相互冲突的。

与这些新立场的提出相平行的，是意共欧洲主义选择的成熟。意共最初曾断然否定欧洲一体化进程，认为它是以愈益明显的方式把欧洲分裂为两个对立的军事集团的那一政策的工具，并加强了大垄断集团的权力，给整个意大利经济带来了损害，但它后来逐步改变了看法，并最终表示赞同欧共体的扩大并承认一种跨国权力的必要（参见A.里佐的《意共和欧洲议会》一文，《新闻

报》，1976年11月2日）。

关于意大利的国际地位，也经历了同样的变化。1949年，当北大西洋公约、即北约据以建立的那一国际政治协议签署时，意共的《再生》周刊写道，“10年多之后，‘西方的’欧洲资产阶级重新采取了希特勒和法西斯主义的‘反共产国际公约’式的方针，即建立军事集团，为阶级利益组织战争的方针”。意共在意大利外交政策阵营选择方面所作的真正的转折直到1974年才实现，当时，意共领导机构成员、政治局委员卡尔洛·加卢奇以明确的方式声明，意大利共产党人不会再要求国家退出北大西洋公约（见L. 蒙特西的《北大西洋的转折（答记者问）》，《欧洲》杂志，1974年9月12日）。两年之后，贝林格肯定地说，为了建立他的党为之而努力的社会主义社会，意大利最好继续留在西方集团之内（见G. 班萨的《为了保持对莫斯科的自主，贝林格也要依靠北约（对共产党总书记的采访）》，《晚邮报》，1976年6月15日）。1977年12月1日，意共签署了议会多数派的一份文件，该文件对意大利政府在国际范围内、在北大西洋联盟和共同体内实行的方针和活动表示积极的赞赏（见《对外交政策的统一投票》，《团结报》，1977年12月2日）。反北大西洋主义的立场这时已成为过去。

雅鲁泽尔斯基将军打断波兰正在展开的革新进程的军事政变（1981年12月13日）促使意大利共产党把自己对于社会主义国家的思考进一步推进到底，完成了一种真正的质的飞跃，阿尔曼多·科苏塔^①认为这是与意共传统及历史的一种“决裂”（见A. 科苏塔：《我在哪些方面不同意（党的）关于波兰的文件》一文，1982年1月6日《团结报》）。

12月15日，贝林格在电视台《政治论坛》专栏发表讲话说，“总的说来，可以说波兰发生的事情使我们认为，这些社会，至少

^① 阿尔曼多·科苏塔（Armando Cossutta，1926—），当时的意共领导机构成员，现意大利重建共产党主席。——译注

是东欧的某些社会的革新推动能力实际上已经正在枯竭。我所指的是……长期以来一直表现出来的、自10月革命这一当代最伟大的革命事件开始的那种推动力。10月革命后来引发了一系列人民解放运动和斗争，并导致了一系列成果。今天我们已经到了那一阶段宣告结束的时刻（参见贝林格的《随着革新能力在东方的枯竭，应该开始一个新的历史阶段》一文，《团结报》，1981年12月16日）。

既然情况如此，为了使东欧国家能够了解“一个革新和民主发展的新时代”，就必须推进缓和进程，并使以自由和民主为基础的“一种新的社会主义”在西欧取得进展（同上）。

贝林格几个星期后重新谈到这一问题时又指出，在苏联和其他社会主义国家，倒退和危机迹象大量增多，因此必须承认，“社会主义发展的推动中心和理想的、实践的革命进程向前迈进的推动中心已转移到其他地方，即新兴国家……特别是西欧”（《论和平和第三条道路——对恩里科·贝林格的采访》，《团结报》1982年2月21日）。有鉴于此，意共应该努力巩固与西欧各左翼力量的关系，以便制定一条取代温和派力量的政治路线。

1981年12月30日，《团结报》发表了意共书记处受领导机构委托起草的文件，该文件批评了东欧国家所特有的对政权的观念，批评了把社会主义国家间的关系及社会主义理想理解为不能脱离的模式的那种方式。

几天之后，意共中央委员会与中央监察委员会举行联席会议，讨论波兰事件。会上，人们对领导机构的文件及贝林格所作报告表示了极广泛的同意。贝林格在其报告中说，社会主义国家所陷入的危机不能仅以缺乏民主来解释，其原因实际上是多方面的，也包括以僵硬的中央集权制为基础的那种计划化所导致的缺陷、强行发展和经济体制的限制等（见《现实社会主义与第三条道路》）：这样，意大利共产党人对“现实社会主义”国家的批评——这是最重要的一点——便从上层建筑方面扩大到结构方面，从而冲击

了整个苏联模式。

随后，意共十六大（1983年）也公开声明，它认为“以在苏联实现的政治、国家和意识形态模式为特征的”社会主义的那一历史经验的“推动力已经枯竭”（见《意大利共产党第十六次代表大会文件集》，罗马，1983年，第673页）：至此，苏联的神话已彻底崩溃。

第十九章

东欧社会主义的失败

80年代末，东欧的各共产主义政权均面临极其困难的经济前景，有时还要应付强烈的社会紧张状态，个别国家甚至不得不应付有组织的反对派运动的发展。但是，它们之所以最终崩溃，主要倒不是由于这些原因，而是因为，它们的领导集团本身以及各个共产党已经提不出一套既能应付和解决长期积累下来的各种困难又不否定自己最初所作的根本性选择的办法。事实上，戈尔巴乔夫的改革举动尽管具有其导致动荡的某些方面，但其目的还是为了维持整个制度，因为它并没有走得更远，而只限于重新提出重返新经济政策，似乎这70年当中什么都未曾发生。

法兰西斯·费日托多次指出，在布拉格之春之后，变革的主动行动已不再来自于各共产党的智囊机构，而且自1968年以后，取代现制度的建议越来越多地是在一种不同政见的范围内加以酝酿，这种有时是孤立的、有时是小团体式的（如捷克斯洛伐克的“77宪章”）、有时是群众式的（如波兰的“团结工会”）不同政见已超出马克思主义的社会主义思想范畴之外。然而，这并不排除这样一种现象，即，在布拉格之春之后的东欧，一种马克思主义的思想得到了发展，不过这是一种反对派的马克思主义，它与“共产主义改革”政策分道扬镳，拒绝了列宁主义关于马克思的阐述，把马克思的思想与当代现实及其他思想流派的主张相对照，对马克思的思想本身加以分析。

萨特关于马克思主义使马克思的思想走向僵化的观点曾引起人们的置疑，南斯拉夫《实践》杂志发表文章并组织座谈会就此进行讨论，布达佩斯学派、捷克人佩特尔·乌克尔(Petr UKL)和德国人鲁道夫·巴尔等也就此展开了讨论。但是，这种马克思主义的思想当然不能帮助党的机构克服它所陷入的自身身份及合法性的危机，而很可能是适得其反。党已无力发挥它作为一个有创见的集体来解释现实的那种作用，而只能依赖法律手段行事。那些年，这些社会主义国家的宪法，无论是新宪法还是经过修改的宪法，都写入关于共产党在社会和国家机构中的中心地位的条文，这并不是偶然的。然而，在此之前，情况并不总是这样：曾经有一段时期，恰恰是在党的内部，马克思主义者之间也曾就解决实践所提出的问题的不同解决方案展开交锋，尽管掌握权力的人可能会把也是从马克思出发、但却与他的观点不相吻合的所有其他解释统统视为偏差、背离或错误，因为他会把自己的观点视为理所当然的唯一正统的观点。

苏联的社会主义制度模式的特点，是生产资料的国家所有制（农业除外，在那里，存在着土地集体所有制的虚伪立法）、高度中央集权制的计划经济、绝对的使自发形式的结社生活毫无可能的一党制。党仅以苏联公民中的一部分人、即以工人阶级的名义行使权力，工人阶级通过党来实现无产阶级专政（自赫鲁晓夫起，党以整个人民的名义行使这种权力，但实质并未改变）。“民主集中制”的学说使党的内部形成一种严格等级化的权力结构。形式上，各种决定均出自广大党员群众；他们定期召开代表大会，选举中央委员会，并由此产生权力执行机构，首先是政治局，其次是书记处和书记，但实质上，决策过程是与此相反的。苏联的立法、行政和司法机关完全听从党内所作出的决定，尽管它们在形式上应该向选民和法律负责。最后，由于布尔什维克在革命之后继承下来的沙皇帝国原有的民族、种族、语言等方面的复杂性，苏联的国家模式呈现出的是一种变型的联邦制度，这种制度的基础

是每个民族群体都有权拥有一个按地域划分的行政实体(共和国、地区或省),全体苏联公民一律平等,但实际上仍保持俄罗斯人对其他所有居民的盟主地位。这个国家的合法性不仅在于它的内部,而且也在于它是身受帝国主义资产阶级统治的无产阶级及各国人民为争取自身解放和建立社会主义而展开的斗争的一面旗帜。

这就是对于苏联当时向各共产党提供的社会主义制度模式的扼要的、当然也是大致的描述。二次世界大战之后,东欧各国共产党或者是由于自己的力量(如南斯拉夫、捷克斯洛伐克,以及一定程度上的保加利亚),或者是由于被纳入到苏联的势力范围之内(如波兰、匈牙利、罗马尼亚),它们当时都在准备掌握政权。

然而,东欧的共产党人并没有立即采用这一模式,除了南斯拉夫和阿尔巴尼亚之外,他们都选择了“人民民主”的模式。事实上,从1944年(苏军进入罗马尼亚和保加利亚)到1948年(布拉格政变),这些共产党人都公开宣布要实行一种多党制和混合经济的体制,这种经济体制不仅要保障农民的土地所有权,而且要保障那些努力促进国家的发展和愿意与政府的社会行动进行合作的工业及手工业企业的一定的自由。这些国家的政府将从结为人民阵线或爱国阵线的所有反法西斯力量的合作中诞生。当时并没有禁止反对派的存在,与原独裁政权或傀儡政权同流合污的那些反对派自然被排除在外。共产党人利用自己与社会党、农民党等植根于下等阶层的政党的天然关系而发挥领导作用的这种“人民民主制”模式,起源于共产国际第七次代表大会(1935年)关于反法西斯人民阵线的理论主张:大会当时承认,一部分资产阶级也能在捍卫民主的事业中与共产党人合作,走向社会主义的进程可以在不展开革命决裂和不诉诸无产阶级专政的情况下进行。

在1944—1947年的那几年当中,东欧、特别是多瑙河流域、巴尔干半岛地区的某些国家的共产党人对政治多元主义展开的攻击,是与这种人民民主制的理论主张大为矛盾的,但与此同时不

可否认的是，东欧各国都保持了混合经济的制度，而且捷克斯洛伐克和波兰表达出的愿意接受马歇尔计划的那种愿望也使人认为，在共产国际七大上形成的对于世界的那种看法尚未消失：无论在国际上还是在各个国家的内部，都存在着资产阶级民主力量，共产党人可以与这些力量一起走完通向社会主义的一部分路程。

冷战的开始使这一时期宣告结束。苏联必须巩固自己周围的“社会主义阵营”，这迫使东欧各国的共产党人不得不放弃在理论上寻求取代苏联模式的其他替代性政治模式的探索。东欧这些政权当时保持“人民民主制”的称谓只是为了表明，在向着社会主义前进的道路上，它们比苏联还落后几步。在取消了任何私人经济活动、强行实现农业集体化（波兰除外）、仅仅是在表面上维持多党制的情况下，东欧各国与苏联这个社会主义的祖国的相象之处越来越多。来自资本主义西方的一切都是消极的东西，其中当然也包括“资产阶级”民主的基本原理；社会民主党或工党应该被看成是帝国主义资本主义谋图的走卒；帝国主义阵营的前景只能是暗淡的，因为对利润的追求一方面会导致群众的不断贫困化，另一方面会加剧各资本主义国家间的矛盾，会把它们再次推向战争，而社会主义阵营的和谐一致使帝国主义者无法把自己的矛盾转嫁到苏联及其盟友身上。然而，以布尔什维克革命为榜样的共产党所统治的东欧国家的这种团结一致都由于南斯拉夫的分裂举动而陷入危机。

在抵抗运动时期，南斯拉夫共产党人（以及阿尔巴尼亚共产党人）在反对占领军、反对被认为是1941年灾难的罪魁祸首的旧政权，特别是反对制造种族间仇恨、使国家生灵涂炭的地方民族主义努力的斗争中，曾成功地把大多数人民群众团结在自己周围。基于这种成功，他们自战争结束时起便表现出对于莫斯科的一种强烈的独立精神，拒绝遵循东欧其他共产党所实行的人民民主制模式。他们从一开始便把权力集中在自己手中，并立即普遍性地对生产资料实行了没收，自1947年起就宣布实施一项雄心勃勃的

五年工业化计划，毫不犹豫地、而且往往是以挑衅性的方式与资本主义世界相对垒（参见J. 皮尔杰维奇的《铁托、斯大林和西方》一书第5—52页）。

在那些年月中，南斯拉夫共产党人似乎决心把反苏联的模式应用于对自己社会的改革当中来。南斯拉夫1946年宪法就表明了这一点，该宪法完全照抄了苏联1936年宪法，其中包括指导苏联联邦制的那些原则。南斯拉夫共产党人当时深信，如果能把邻近国家（无论是像保加利亚、阿尔巴尼亚那样已纳入社会主义阵营的国家还是像希腊那样应在短期内纳入该阵营的国家）也吸引过来，那他们的计划就能够取得成功。而这恰恰给苏联带来了进一步的不安，苏联担心在与西方的对立愈演愈烈的同时在欧洲会形成另一个社会主义核心。正因如此，南斯拉夫在1948年6月被开除出社会主义大家庭。

斯大林对铁托实行的革除教籍的措施，很快便在理论与实践方面导致了极为重要的后果。最初，南斯拉夫领导人仍继续力图把苏联的模式引入他们这个小小的巴尔干国家，例如他们强迫农民放弃自己的自主权，使之参加半合作社性质的企业：农庄。但是，国际孤立带来的经济困难，寻求有别于社会主义阵营其他国家的自己独特的社会主义特性的尝试，以及寻找人民更广泛赞同的必要性，却推动他们走上新的道路。

早在1949年，身为铁托最密切合作者之一的南斯拉夫政府副主席爱德华·卡德尔就断言，把10月革命之后在苏联确立的无产阶级专政视为对于所有国家都有效的普遍秘诀，“是完全错误的”，由于长期解放战争的特殊历史条件而在南斯拉夫建立的无产阶级专政具有一种“无可比拟的更民主的形式”；正因如此，当社会主义阵营的其他国家满足于它们的“人民民主制”、即苏联无产阶级专政这一理想模式的简单变种的时候，南斯拉夫共产党人却能够根据自己的自主经验，利用自己的无产阶级专政来争取实现马克思和列宁的革命的最后一目标，即国家的逐步消亡（见E. 卡德尔的

《论南斯拉夫的人民民主制》，巴黎，1949年版）。因此，中央国家应该开始向地方机构下放自己的一部分权限，而且应该支持地方自治，这也是从解放战争期间积累起的经验中得出的有益结论，在那一时期，按地域开展主动活动曾是势所必然的规则。

在50年代初期，南斯拉夫的共产主义在建立社会主义的替代性模式方面迈出了决定性的一步：国家宣布要放弃自己对生产资料的所有权，使之变为合作劳动者所有。由此产生了自治社会所有制，国家对此只保留一种协调和监督的权利。劳动者的自治和城市的自主因而成了1953年南斯拉夫新宪法的中心内容，与此相配合，也结束了半强迫性的土地集体化并把土地归还给了农民。在斯大林去世的那一年，南斯拉夫共产党人已经创立了一种自主的社会主义国家的模式，尽管至少又过了12年他们才把它付诸实施（1965年的改革）。在该模式中，私人自由经营与公共经营（或社会经营）并存，自治原则、市场原则与国家中央计划原则并存，但是，无产阶级专政的原则仍旧得到重申，而且这一专政要由共产党独家实行，尽管该党在其1952年的第六届代表大会上定名为共产主义者联盟，其意图正是要突出强调，“在经济生活及国家和社会生活中，它自己没有承担、也不应该承担直接具体的领导职责或指挥职责……，因为社会主义的关系是在向着一种越来越直接的工人管理和越来越民主的政府形式的方向发展”（见《南斯拉夫共产主义者联盟党史》，加洛出版社，1965年，米兰）。

这种对于社会主义建设进程的内部修正一方面包含着对苏联模式的官僚化现象的指责，另一方面也包含着对西方社会民主主义经验的重新思考。另外，这也表明了对于后来被称之为第三世界的那一范围内民族解放运动的一种特别关注：南斯拉夫共产党人不仅把不同经济和政治制度国家之间和平共处的理论与实践视为对于西方战争贩子的反动势力的一种回答，而且把它们看作是对第三世界解放运动的信任举动。也就是说，走向社会主义的多样化的道路既关注着欧洲社会民主主义的进化主义，也关注着许

多民族解放运动的社会主义性质的新理论。

自10月革命以来，和平共处的必要性和沿着不同道路建设社会主义的可能性得到确认，已不是第一次，但是新颖之处在于，此次重新提出这些论点是在东欧和中国共产党已登上政权之后，而且是对社会主义进行的最早的重新思考，这种重新思考后来很快便冲击到自苏联共产党开始的整个共产主义营垒。

斯大林去世后，斯大林建设社会主义的模式立刻遭到最初的批评，因为它带来的高昂代价是显而易见的：1953年，工人们在东德（尽管范围较小）和捷克斯洛伐克起而造反，反对社会主义的国家；3年之后，这种事件又在波兰和匈牙利再现。共产党曾声称有权代表工人的利益，但现在恰恰是工人起来反对这个政党。许多年以前，在俄国内战刚刚结束之时，在喀琅施塔得就曾发生过类似的事情，并因此而导致了新经济政策的提出：为了保证城市市场拥有消费品，布尔什维克领导层仓促放弃了战时共产主义，以便给予工农业自由企业以广阔的活动空间，但与此同时，却维持并逐步加强了自己的政治垄断。现在，共产党又必须阻止生活在贫困制度之下的广大民众日益增长的不满：这也正是作为“赫鲁晓夫修正主义”之基础的根本需要，赫鲁晓夫修正主义触及到东欧的各国共产党，尽管程度不同，方式不一。

“赫鲁晓夫修正主义”从根本上改变了斯大林时期对于国际关系的看法，接受并强化了50年代初南斯拉夫共产党人的论点：和平共处是可能的和可以争取实现的，这不仅是得力于苏联及其社会主义盟国的力量，而且也是得力于资本主义阵营内存在的社会主义和民主的力量，这些社会主义和民主力量代表着广大群众的和平愿望，它们的存在也消除了帝国主义阵营内部爆发战争的危险。这些力量及殖民地、半殖民地国家民族解放力量的扩大和加强，将使社会主义在西方世界得到确立，从而避免内战的灾难。这些论点的必然结果，是苏联方面接受了一个多中心的社会主义世界，在这里，南斯拉夫的自治社会主义以及意大利共产党人的议

会主义都找到各自的位置。

很快便受到中国共产党人批判的这种对国际形势的看法，使东欧各共产党得以把原来专用于重工业和军备生产的一部分资源转用于消费品生产，从而维持了中央计划和党在国家中的绝对统治地位。

不过，产品的多样化也促使人们实行一种更灵活的计划，因为对于一种复杂多样的经济很难实行一种中央集权式的控制。事实上，许多共产党的改革者都关注着南斯拉夫的自治理论和社会主义与市场共存的理论。这种关注甚至在1956年匈牙利革命被严酷镇压之后也没有消失；另一方面，匈牙利革命在其最后阶段曾公开向重新采用“资产阶级”代议制民主的方向迈进，而这是南斯拉夫共产党人也未涉及到的。更何况铁托本人是支持苏联干预匈牙利的。

与此同时，东欧那些经济上比较落后、并曾按照斯大林模式全力建设自己工业基础的国家的共产党在赫鲁晓夫的转折面前却显得有些惶惑不安。正因如此，保加利亚共产党人在50年代末显然是受到中国经济的启发，发起了“大跃进”并也讨论起建立“公社”组织的问题。中国的启示在保加利亚持续的时间并不长久，但这体现出那一时期东欧共产党人在理论上的摇摆不定。罗马尼亚共产党当时作出选择，逐步使本国脱离东欧其他国家拙劣地模仿斯大林“在一国建立社会主义”的模式，也是一种摇摆不定的表现。

自治管理，中央计划，指导性计划，在社会主义制度中引入市场原则，中国人民公社或民族共产主义的建议，如此等等，都未对共产党对国家进行管理本身提出置疑。然而，在50年代末至60年代中期，却开始从越来越多的方面提出了关于共产党这种独家管理的适宜性、关于其民主性质、关于这种管理对发展社会主义是否有所助益的种种疑问。而且，这些疑问当时在一定程度上还发源于各共产党的内部。

恰恰是在一个共产党的最高层，发出了对共产党管理政权的最具批评性的声音之一，这就是南斯拉夫人米洛万·吉拉斯提出的批评，他为自己的这一选择付出了代价，被开除出党并随之被投入监狱。先是在50年代中期在党刊上发表一系列文章，后是通过秘密发行《新阶级》(La nuova classe)一书，吉拉斯解释了各共产党不放弃管理政权的种种原因。吉拉斯重新启用了托洛斯基主义及后托洛斯基主义的分析，并使之进一步激进化，在他看来，随着布尔什维克革命和其他以此为启示的革命，一个新的阶级、即政治官僚阶级登上了政权；与那些在登上政治权力之前就已经在社会中确立了自己所支持的经济模式的先前的各个阶级不同，这个新阶级“登上政权不是为了完全使一种新的经济秩序得到完善，而是为了建立自己的经济秩序，并从而建立起居于社会之上的权力……”。这个新阶级是由那些因掌握着行政垄断权而享受着特权和经济上的优先资格的人们所构成的。党是这个阶级的发动机中心，是该阶级赖以支撑的基础……”（见M. 吉拉斯《新阶级》，波伦亚姆利诺出版社，1957年）。这个新阶级的经济基础来自于工人的劳动：正是据此，它以工人阶级的名义建立了对于整个社会的、但事实上尤其是对于工人阶级的垄断。它以公有制取代了私有制，但是它对公有财产都不负任何责任，因为那不归它自己所有；不过，由于身为公有财产的管理者，它从中得到了种种特权。正因如此，这个新阶级不可能放弃对政权的垄断，否则自己便会消亡。

吉拉斯既未对赫鲁晓夫的修正主义、也未对南斯拉夫的自治管理选择抱有什么幻想，他希望的是结束共产党对政权的垄断和回归到“资产阶级的”民主形式，认为这种形式能更好地保障工人阶级的利益和世界经济、社会的的发展。

60年代初因主张非正统马克思主义而被开除出党的波兰人库龙和莫泽莱夫斯基，也同样未对东欧政权自我改革的可能性抱有多大幻想。改革现制度、把权力重新交给工人阶级的一个不可克服的障碍依然是官僚机构。与吉拉斯不同，上述两位波兰人认

为，在革命刚刚结束后的阶段，官僚机构在领导工业化进程中功不可没，但是随后，它却仅仅为了自身的独自利益而进行管理，利用专家政治和处于从属地位的工人阶级，为生产而生产。在库龙和莫泽莱夫斯基看来，南斯拉夫的变异在于政治官僚与专家政治越过工人阶级的头顶达成了妥协，而并未使事情的实质生产变化。他们由此得出结论认为，只有通过一场无产阶级革命，剥夺官僚阶层对生产资料的控制，才能摆脱现制度。

库龙和莫泽莱夫斯基 1964 年以致波兰统一工人党同志公开信的方式所阐述的这些论点仅仅得到了一个答复，这就是镇压：这两位作者受到审判（1966 年 1 月），并被判处大约 3 年的监禁。然而恰恰是在波兰，也正是在那几年，哲学家阿达姆·沙夫坚持认为，取消生产资料私有制本身并不会导致异化的消失，这在社会主义社会中恰恰表现得十分明显，在那里，拥有一整套强制机构的国家的权力受到人们的称赞（见 A. 沙夫的《马克思主义与人》，1964 年）。学术圈子内的自由化使沙夫的这种论点得以提出，但是哥穆尔卡的党对于进行某种重新思考却似乎是完全隔膜的。

相反，在 60 年代的南斯拉夫，党与马克思主义的政治、经济及社会思考尚未完全脱节。当时二者之间最活跃的交流渠道之一是《实践》杂志：该杂志 50 年代中期由克罗地亚哲学会创办，得到南斯拉夫最活跃的学者们的合作，并受到包括马尔库塞^①、帕奇^②、布洛赫^③和卢卡奇^④等人在内的一个国际委员会的支持。该杂志表明，南斯拉夫的马克思主义力图与欧洲最重要的思想流派

① 马尔库塞 (Herbert Marcuse, 1898—1979)，德国新马克思主义社会理论家，是法兰克福学派的创始者之一。——译注

② 帕奇 (Paci Enzo, 1911—1976)，意大利哲学家，属存在主义流派。

③ 布洛赫 (Ernst Bloch, 1885—1977)，德国哲学家，批判的马克思主义者，强调马克思思想中的乌托邦成份。——译注

④ 卢卡奇 (George Lukács, 1885—1971)，匈牙利哲学家和文艺评论家。著有《历史与阶级意识》等书。——译注

进行交流。

社会主义社会中的异化问题，包括南斯拉夫对于自治管理和行政权力下放的阐述，是该杂志中的一个经常性主题。人们在这里又一次回到了下述问题之上，即官僚主义的消极作用、官僚化现象的历史根源、社会主义社会中官僚化现象的现实规模、取代已经合理化、物化了的官僚行政机构的可能的办法——国家自治管理，如此等等。人们重新援引马克思，并提醒说，为了铲除官僚主义，必须消灭政治的异化，但是为了实现这一目标，单单采取行政权力下放的措施（如南斯拉夫所做的那样）是不够的，因为这些措施仅只是以地方一级的、增多了的官僚主义代替集中的官僚主义。总而言之，即便是在南斯拉夫，生产力的自治管理也还是一个距离仍然遥远的目标。实现这一目标的主要障碍之一是，劳动同资本主义社会中一模一样，依然是一种商品（见 G. 鲁杰里主编的《〈实践〉杂志的反叛》一书，米兰，1969 年）

法兰克福学派对于《实践》杂志作者们的吸引力是强烈的，存在主义的思想也引起他们的兴趣：总体说来，这是一场关于对当代现实世界（包括社会主义现实世界）及其前景进行分析的讨论，这一讨论仍属于马克思思想的范畴，但却抛弃了第三国际期间曾经存在的那种僵硬化。因此，这是一种在一定程度上使南斯拉夫共产党参与其中、但却与第三国际思想内的传统“修正主义”实现了决裂的文化、政治经验。后来，类似的经验在东欧各共产党内再也未能出现（80 年代并非偶然地出现在苏联的新西伯利亚学派也许是个例外），《实践》杂志本身在 60 年代也不得不被迫停刊。

早在 60 年代初期，恰恰是在参加捷克斯洛伐克共产党的党员经济学家的范围内，对于政权管理体制的批评开始发展起来：国有化和中央计划的神话当时受到指责，它们被认为对冲击捷克斯洛伐克经济的严重危机负有责任。哲学家、文学评论家和作家们在各种文化集会活动中对党的许多决定表示了他们的不满。政治学家和法学家们则建议党对民主与社会主义之间关系的必要性进

行思考，认为应该通过民主化使党变得更加开放，更能倾听人们的要求（见 A. 卡苏蒂的《捷克斯洛伐克的社会主义（1963—1977）》，佛罗伦萨，1978 年）。

这些都为布拉格之春奠定了前提条件：人们当时并没有怀疑社会主义制度，因为人们对于能够改革、“修正”社会主义制度的信心是十分强烈的。把政治领导权保留在“民主化了的”共产党的手中，使公有制（国家或社会所有制）、集体所有制、私有制同时并存，在存在市场的条件下发展社会主义，这些都是符合“新经济政策”的呼唤的，后来，它们也成了充满矛盾的赫鲁晓夫时期的实现结果。赫鲁晓夫早就认为，一切弊病都来自于土地集体化之后斯大林所作的选择，东欧其他主张改革的共产党人也把集体化之前的那一时期作为模式，认为应该从那里重新起步。20 多年之后，戈尔巴乔夫在改革现制度的事业中停在了半路：他把“新经济政策”作为模式，但却没有否定集体农庄。

主张改革的人一旦开始“新进程”，便会提出如何把发展民主与经济效益结合起来的问题。如果工人主要考虑的是提高自己的收入，工人自治会给企业效率带来何种限制？在社会主义企业制度中，没有资本主义企业中由股东大会体现的那种经理控制体制，那么在这种社会主义制度中，经理管理具有哪些局限呢？在这里，又涉及到官僚政治的作用问题和官僚政治在行使权力方面在多大程度上得到有着工作和收入保障的广大民众的认可的问题。在这些问题的背后，实质上显露出人们对于 1948 年以前的人民民主制模式的怀恋以及对于通过实现经济多元化而重新引入政治多元化的那种要求：在一个经济发达和具有古老民主传统的国家，这应该是建设社会主义的正确方式。人们再次从艾萨克·多伊彻（Isaac Deutscher）的《未完成的革命》（*La rivoluzione incompiuta*）的分析出发，甚至对布尔什维克革命提出置疑。有人提出，由于这场革命发生在一个极为落后的国家，因此它不得不采用特殊的手段来克服自身的落后性，然而它在这些方面的某些

成功却被错误地解释成为“社会主义的”成功，（见 M. 雷曼的《民主社会主义：可能性与局限性》，布拉格，1968 年）。

捷克斯洛伐克主张改革的共产党人曾以不加掩饰的自豪感大胆研究了通过社会主义来赶超经济发达的西方的种种办法。但是他们也深知，国际形势对他们不利，因此不能不同与国家相等同、并身为整个经济管理者的党的传统机关达成某种妥协。

华沙条约军队的干预（1968 年 8 月 21 日）以及随后几个月内改革进程的濒死挣扎，打消了人们对于共产党作为一个整体能够顺利推进对建设社会主义社会的方式进行实质性修正的进程的任何幻想。

实际上，马克思主义的政治思想已变为反对派的一种政治思想。1971 年，波兰的科拉科夫斯基在还未放弃马克思主义（与库龙所做的一样）的时候曾认为，“官僚社会主义”需要越来越复杂的机制来维持自己对于生产资料和剩余价值的再分配的控制，但是这将导致一种越来越激进、越来越普遍的抵抗，从而揭开该制度的深刻的内在矛盾。工业进步与政权制度间的矛盾用马克思列宁主义的僵化范畴已无法解决，因此，权力机关将被解除自己的武装。

70 年代初的科拉科夫斯基尚抱有该种制度能够得到改进的最后一线希望。匈牙利人安得拉斯·赫格迪什在 70 年代也表达了同样的希望：在他看来，“官僚主义以及与管理和领导机关相关连的其他许多消极现象之所以得到发展，不是由于个人错误的原因，而是由于体制的原因。依靠这种基本体制内现存的职业监督，不仅不能使这些现象得到消除，而且甚至不能使之大幅度地减轻。只有置身于这一基本权力体系之外、与该体系毫无关联的反官僚主义的社会运动的不断斗争，才能把该社会从官僚化的危险及其消极后果中拯救出来（见 A. 赫格迪什的《社会主义发展的替代方案》，巴里，1979 年）。赫格迪什认为，在不存在这种广泛的反官僚运动的情况下，工人自治本身看来不是反对官僚化的一个保障，

而且在东欧,回归到一种以多元化为基础的制度是无法指望的,因为这种回归只有在恢复资产阶级私有制和重新确立古典意义上的市场作用的情况下才有意义。各种反官僚主义的社会运动只有从争取社会关系中的自治和自我实现的愿望中才能发展起来,而且它们的力量在于它们对于管理政治权力毫无兴趣,而这恰恰将能够实现政治权力与社会权力的分开,从而有利于社会主义社会的实际的民主化进程。

相反,像阿格奈什·黑勒、费伦茨·费赫尔、捷尔吉·马库斯等“布达佩斯学派”的那些代表人物或鲁道夫·巴尔等人,在对东欧社会进行批评时,则不再抱有希望。巴尔从分工的中心问题出发,注意到分工在已经消除了资本主义和私有制的社会中依然存在,因此那种从属的关系也依然存在:由此,他与布达佩斯学派的其他代表如G.本斯和J.基什同样得出结论认为,东方的社会表现出阶级社会的那些特点。

总而言之,面对早已无力对资本主义现实作出有效分析、但却被党的机关奉为圣典的马克思列宁主义(见M.萨尔瓦多里的《列宁之后的共产主义思想》,都灵,1972年),这种批判的马克思主义对于使政治领导层最终脱离他们所信仰的马克思主义发挥了不少的作用。事实上,政治领导层宣称信仰的这种马克思主义已再也无法为他们继续掌权提供合法性,尤其是在他们已表明自己无力对现制度进行一场实际的改革之后。应该说,社会主义制度的危机早在该制度崩溃之前很久便已在思想方面开始了(见F.费日托的《人民民主制的终结》,巴黎,1992年。)