

● 东欧新马克思主义研究

编者按：我国国外马克思主义研究领域目前大多集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的20世纪70—80年代以后的欧美新马克思主义流派的研究，而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派关注较少。为了改变国外马克思主义研究领域这种发展不平衡的状况，特别是弥补东欧新马克思主义研究不足这一“短板”，《苏州大学学报》从2014年第1期始开设“东欧新马克思主义研究”专栏，陆续刊发当前学界在东欧新马克思主义研究领域取得的最新成果。本栏目现已得到该研究领域部分知名学者的大力支持，欢迎更多专家学者积极参与进来，以期推动东欧新马克思主义研究的进一步深化。本期刊发两篇关于东欧新马克思主义的总论性研究的文章，以飨读者。

直面历史本身

——东欧新马克思主义关于历史的哲学追问

李 宝 文

(黑龙江大学 文化哲学研究中心, 黑龙江 哈尔滨 150080)

摘 要：在整个20世纪，从来没有哪个学术流派或思想团体像东欧新马克思主义思想家群体一样，亲身经历东西方两大对抗力量的挤压，亲身经历教条马克思主义的钳制，亲身经历谋求独立发展的历史困境。他们的独特经历促使其理论研究自始至终都被一种沉重的历史责任感和使命感所驱使，促使其批判思想无时无刻不与本民族的历史命运和历史未来强烈地交织在一起，促使他们的理论毫不放弃地直面历史本身并反复追问：历史到底是什么？通过直面历史问题形式，追问历史存在方式；直面历史反思意识，追问历史叙事逻辑；直面历史时间本源，追问历史生成向度；直面历史内在基底，追问历史本真意义，东欧新马克思主义把马克思主义的历史思想推进到迄今为止鲜有企及的高度。

关键词：历史观；历史哲学；东欧新马克思主义

作者简介：李宝文(1967—)，男，黑龙江绥化人，哲学博士，黑龙江大学文化哲学研究中心副教授，主要从事东欧新马克思主义、文化哲学研究。

基金项目：国家哲学社会科学基金重点项目“东欧新马克思主义理论研究”(项目编号：10AKS005)和国家哲学社会科学基金一般项目“东欧新马克思主义历史观研究”(项目编号：13BKS068)的阶段性成果。

中图分类号：B08 文献标识码：A 文章编号：1001-4403(2014)01-0044-08 收稿日期：2013-12-09

东欧新马克思主义著名思想家阿格妮丝·赫勒在《历史理论》序言中对自己从事的历史研究做过这样的理论定位和概括：“我所处理的问题

是我们时代的基本问题，这些问题也是我们这个时代许多著名学者所研究的问题。”^{[1] vii} 赫勒的这种指认和表述不仅揭示了整个时代对于历史问题

的集体意识,而且特别突出地表达了东欧新马克思主义思想家们的总体思想诉求和理论指归。在整个20世纪,就马克思主义发展而言,从来没有哪个学术流派或思想团体像东欧新马克思主义思想家群体一样,亲身经历东西方两大对抗力量的挤压,亲身经历斯大林主义的钳制,亲身经历教条马克思主义的束缚,亲身经历谋求独立发展的历史困境。这种特有的客观现实促使他们的批判思想自始至终都被一种沉重的历史责任感和使命感所驱使,促使他们的批判思想无时无刻不与本民族的历史命运和历史未来强烈地交织在一起,归根到底促使他们的全部理论都旨在毫不放弃地反复追问:历史到底是什么?可以肯定地说,东欧新马克思主义关于历史本质的追问是一种深深植根于当时社会现实的追问,关于历史意义的追问是一种直面历史本身的追问,关于历史未来的追问是一种立足于哲学的追问。通过这些追问,东欧新马克思主义把马克思主义的历史思想推进到迄今为止鲜有企及的高度,从而呈现出极其强烈的时代穿透力和现实解释力。

一、直面历史问题形式,追问历史存在方式

谈及历史,人们总是要问:什么是历史?可以说,历史的本质就隐藏于这一问题的永恒追问之中,历史的意义就居于这一问题的无穷思考之中。但是,问题的真正答案却往往并不在于对这个问题本身的答复,而在于对这个问题本身的不断反思。海德格尔在他的不朽名著《存在与时间》中关于“存在”问题的反思在这方面给人们提供了永恒的思想启示。海德格尔说,西方哲学自古以来一直执着于追问“存在”,但所赢获的却是“存在者”,“存在”本身久已被遗忘了。何故?在海德格尔看来,这是人们对于“Was ist sein?(什么是存在?)”这一问题的问题形式出了问题。他进一步解释说,事实上,我们在追问“Was ist sein?(什么是存在?)”时,其本意实质上是要追问谓格的Sein(Ist的原形,存在),而结果却变成了追问宾格的Sein(存在者化的存在),最后所获得的“存在”根本就不是“存在”本身,而是与其相近的“存在者”。“存在者”是关涉“事质领域”存在物基本性质的提问,“存在”则是关涉“生存领域”存在本身何以可能的提问。前者是对存在者的本质属性的追问,后者是对存在本身的存在意义的追问。对于

存在者,我们可以问其“是什么”;对于存在,我们则必须改变“存在问题的形式结构”^{〔2〕6},由问其“是什么”转变为问其“是怎样存在的”。据此,我们才能达到解读存在意义的根本目的。

东欧新马克思主义者,尤其是深受海德格尔影响的东欧新马克思主义者,在研究历史问题时密切注意到作为“存在”意义的“历史”与作为“存在者”意义的“历史”之间的重大差别,在追问“什么是历史”这个深层问题的过程中抛开“历史”的存在者层面,直面“历史”的问题形式,追问“历史是怎样存在的”。捷克斯洛伐克享有世界声誉的哲学家卡莱尔·科西克就充分运用这种问题形式展开对历史问题的研究。在《具体的辩证法》中,科西克首先把海德格尔的具有神秘主义色彩的存在概念转变为具有唯物主义内涵的实在概念,并指出:“实在是一个具体的总体,一个结构性的、进化着的、自我形成的整体。”^{〔3〕123}这种整体既不是一种物理事实,也不是一切事实之总和,更不是一成不变的僵化整体,而是一个不断进化着、生成着的具体总体。由于这种总体是一个永远开放的过程,是一个处于“存在”层面、相当于“存在”意义上的实在,所以我们对它的追问就不能运用“是什么”的提问方式,而必须运用“怎样存在”的方式。为了阐明这一重大转变,科西克特别强调指出:“什么是实在?就社会实在而言,如果把这个社会转换成社会实在是怎样形成这个问题的,便可得到回答。这种通过确定社会实在怎样形成来确定社会实在是什么的提问方式,包含着关于社会和人的革命性概念。”^{〔3〕31}科西克认为,这种转换不是一种单纯的研究视角的转换,而是一种深刻的方法论变革。因为经过转换的问题形式已经不再是对于外在于人的实在本质的追问,而是对于内在于人的存在意义的追问。所以,当科西克提出“历史学家研究历史上发生了什么,哲学家则问历史是什么,它究竟是如何可能的”^{〔4〕140}的时候,当他提出“社会实在的历史行状(historism)不是环境的历史性(historicity)”^{〔3〕199}、“实在高于其自身实存的环境和历史形式”^{〔3〕106}的时候,当他提出“历史之所以是历史,是因为它既包含着环境的历史性(historicity),又包含着实在的历史行状(historism)。短暂的历史性沉入过去,并且一去不复返。历史行状则是持续着的东西的形成,是自我形成和创造”^{〔3〕104}的时候,当他提出历史(如同艺术作品)的真理“不在时代的状况中,

也不在社会决定作用或环境的历史性中,而是在作为起源和可重复性之统一的社会—历史实在之中,在作为人类特有实存的主—客体关系的展开和实现中^{[3] 199}的时候,我们很容易就会发现,科西克无处不在把他关于“历史是怎样存在的”这一方法论前提努力地贯彻到关于人类历史如何成为可能的历史观之中,从而试图转变人们关于历史的态度和观点。

在东欧新马克思主义者中,匈牙利布达佩斯学派的著名哲学家阿格妮丝·赫勒无疑是论述历史问题最多的思想家。她关于历史问题的三部曲《历史理论》《碎片化的历史哲学》《现代性理论》自始至终都在追问一个核心问题:什么是历史?不过,与科西克略不同的是,赫勒在追问“什么是历史”的时候,不是直接追问历史问题形式本身的“问之所问”,而是通过分析历史问题形式所做出的答案(即真理)反过来揭示历史问题形式的“答非所问”,从而告诫人们真正的历史意味着什么。在赫勒看来,历史真理是一种反思性的真理,这种真理既不能等同于关于事实的“真正知识”,也不能等同于某种正确的推论。她具体解释说:“‘这是真的’或‘那不是真的’,这样的回答并不是对‘什么是真理?’这个问题的回答,而是对‘这是真的吗?’这个问题的回答。它不是对探求真理的回答(就像在‘我想知道真相’中一样)。”^{[5] 130}因此,赫勒指出,把自己置于提出此类问题和欲求真理地位的人,对于根据对/错的知识做出的回答并不满意,因为这并不是他们所思考和欲求的,他们真正思考和欲求的是真理的意义。换言之,当我们追问“什么是历史”的时候,真正期待的东西并不是某种认识论意义上的真实可靠的答案,而是存在论意义上所思考和所欲求的历史究竟应当怎样存在的问题,这一问题所包含的真正实质是要唤起人们对于历史真理的不断“欲求”,因为只有在对历史真理的不断“欲求”中人类才能不断地接近并确证自身存在的真实意义。

二、直面历史反思意识,追问历史叙事逻辑

东欧新马克思主义者所面临的非同寻常的现实问题和理论问题,致使他们的历史理论自始至

终都贯穿着一种极其强烈的反思意识。匈牙利布达佩斯学派的领军人物卢卡奇在一踏入马克思主义哲学研究之初便把反思历史意识作为全部研究的首要问题和核心问题提了出来。在《历史与阶级意识》中,卢卡奇指出,当代的历史意识已经不同于过去的历史意识,它已经表现为一种阶级意识。他说:“阶级意识与历史的关系在前资本主义时期是完全不同于资本主义时期的。这是因为在前资本主义时期,阶级只能根据历史唯物主义对历史的解释从直接既定的、历史的现实中推论出来,而在资本主义时期,阶级就是这一直接的历史现实本身。”^{[6] 114}具体而言,随着资本主义的出现,阶级意识已经进入到了一个可能被意识到的时期,它已经作为历史的事实而存在,当代的历史叙事逻辑必然反映并围绕它而展开。但是,卢卡奇强调指出,并非所有的阶级意识都能够充当历史意识,而只有无产阶级的阶级意识才能充当历史意识。这是因为只有无产阶级本身既是历史的主体,又是历史的客体;这种主客体相统一的辩证关系决定了无产阶级所要改变的不只是某一方面(包括自身)的命运,而是整个人类的历史命运。因此,无产阶级的阶级意识成熟程度标志着当代历史意识的成熟程度。显然,卢卡奇在反思历史意识的过程中,是把无产阶级的阶级意识指认为当代的历史意识,并试图通过无产阶级作为历史主客体相统一的独特地位和使命来唤醒无产阶级的革命意识,从而建构马克思主义的历史叙事逻辑。但是,令人遗憾的是,卢卡奇的历史愿望并没有得到真正实现。原因在于,一方面,他极力揭示并加以批判的普遍物化现象不仅没有得到遏制,反而愈加吞噬了无产阶级的阶级意识;另一方面,当代资本主义社会的自我微调也客观地改变了无产阶级的生存状况和地位,尽管这个方面具有表面化的特征。这样一来,似乎卢卡奇关于历史意识的反思失去了理论意义。然而,它的真正意义在于从此唤起了人们关于历史意识的普遍关注和反思。

继卢卡奇之后,一大批东欧新马克思主义者纷纷从不同的视角和方面展开历史意识的反思,形成了多种多样的历史叙事逻辑。如,斯托扬诺维奇的面向经典马克思主义的历史叙事逻辑,彼得洛维奇的以实践为核心的历史叙事逻辑,科西克的面向日常生活的历史叙事逻辑,赫勒的面向后现代的历史叙事逻辑,沙夫的面向人道主义的

历史叙事逻辑，等等。限于篇幅，在此只探讨具有代表性的赫勒和科西克。

由于深刻洞察了卢卡奇关于历史叙事逻辑的内在困境，赫勒站在更高的理论视野和更宽广的理论空间来思考历史意识问题。在赫勒看来，人类终有一死的有限性和人类生活方式的同质化促使人类总是自然而然地反复追问有关自身历史命运的深层问题。她说：“高更的塔希提绘画的著名问题——‘我们从哪里来？我们是什么？我们往何处去？’——不断被提出来也不断得到回答，我把对这些问题的回答称为‘历史意识’。正是历史意识呈现出一个世界，还有，它构成一个民族或一种文化的地理和叙事。”^{[5]10}也就是说，历史意识深深地植根于人类赖以生存的历史框架之中，它构成了人类历史叙事逻辑的必然基础。据此，赫勒把整个人类历史区分为六个历史意识阶段，即未经反思的一般性意识、反映在特殊性中的一般性意识、未经反思的普遍性意识、反映在一般性中的特殊性意识、经过反思的普遍性意识、经过反思的一般性意识。赫勒指出，这六个意识阶段既不是一种抽象思辨的意识范式，也不是一种指向某种确定目标的宏大叙事，而是一种基于生存体验的语言范式和交流范式，一种无所谓历史的进步与退步之说的反思意识。赫勒认为，历史意识在经历了一个漫长的螺旋式变化之后，最终在当代集中地以“经过反思的一般性意识”的方式表现出来。“如今，全世界及全世界所有的人又一次共处同一个阶段；如果他们不再共有别的东西，他们仍将共有历史意识。一般性已经得到反思，因为同时代共命运的观念已经出现在共同的视野中。”^{[5]13}那么，到底何谓“经过反思的一般性意识”？在赫勒看来，它实质就是“经过反思的后现代意识”。经过反思的后现代意识不同于未经反思的后现代意识。“经过反思的后现代性自我反思的，因为它也不断地质疑自身。它不仅仅是反讽性的，它还反讽性地对待反讽，或者无宁说是幽默地对待反讽。”^{[5]19}所以，经过反思的后现代意识是通过当代历史（即现代性）的不断自我反思来筹划自身、建构自身，这便构成了面向后现代的历史叙事逻辑。

赫勒试图从人类总体同一性的角度探寻历史意识，科西克则把研究的目光转向日常生活世界，并且从历史与日常生活的内在关系中追问历史的叙事逻辑。在科西克看来，日常生活是古往

今来任何朝代任何人都不可或缺的生存常态。这种常态存在于每一时代，存在于每个人生活的每一天。日常表现为平淡无奇的世界，表现为人们熟知的世界，表现为直接经验与可重复性的世界。正是由于日常的这些特点，素朴的意识总会认为，日常不同于历史，日常是一个自然氛围或熟悉的氛围；历史则是一种超越性的存在。日常表现为信任、熟识、亲近，表现为“故乡”；历史则表现为出轨、日常生活的打断，表现为意外和陌生。日常很少像历史一样能够自觉到它自身的存在。只有当历史打断了人们的日常生活时，日常才暴露其自身为日常性。因此，素朴的意识时常惊呼“日常断裂处历史显现”。似乎日常与历史是完全分离的、断裂的，只有当历史灾难性地闯入日常生活时日常才拥有了历史性。结果，“这一断裂把实在一劈两半，一面是历史的历史性，另一面是日常的非历史性。历史变化着，日常则保持不变”^{[4]44}。然而，科西克批判性地指出，这种断裂意识是一种神秘化。“实际上，日常与历史是相互渗透的。在互相缠绕中，它们表面上的性质改变了。日常不再是平常意识所了解的那个样子。同样，历史也不再是它显现给平常意识的那个样子。”^{[4]44}也就是说，日常原本是历史的基础和原材料，它支撑并滋养着历史，但它本身却被误解为没有历史并且在历史之外。针对这种误解日常历史维度的做法，科西克尖锐地质问：“在什么样的环境中日常变成了‘工作日宗教’？在什么样的环境中日常成了人类永恒的、不可改变的条件？既是历史的产物和历史性之渊源，日常又如何最终与历史分离？它如何考虑历史中的自相矛盾，即事变和事件之间的相互矛盾？”^{[4]45}在科西克看来，事实上，日常是一个现象世界，即使在掩盖历史实在的同时也以某种方式揭露历史实在。“把日常与可变性、历史僵硬地分开，一方面会导致历史的神秘化，这种历史的神秘化可以表现为马背上的皇帝和（大写的）历史；另一方面会抽空日常，导致平庸陈腐和‘工作日宗教’。与历史分离，日常会变得空洞乏味，以致演变成荒诞的不变性。与日常分离，历史就会变成一个荒诞的软弱无力的巨人，它作为灾难闯入日常却无法改变它，也就是说，它无法清除自身的陈腐，无法给它以充实的内容。”^{[4]45}由此可见，日常与历史的分离，既剥夺了日常的历史维度，使日常无法向历史延伸，又阻断了历史的日常向度，使

历史无法向日常回归。因此,科西克特别主张一种源自于日常生活的历史观。在科西克看来,虽然人们已经习惯性地把它理解为一个本能的、熟识的、有规则的节律世界,进而把它视为荒谬的、毫无意义的世界。“然而,问题的本质不在于对日常的荒诞性的意识,而在于人们在什么时候开始对它进行反省。”^{[4]149}显然,在科西克看来,历史的真正难题不在于阐明或发现一种似是而非的历史本质,而在于“已经发现历史是人类实在的一个基本向度的历史意识,其本身却不能在自身内证明历史的真理是什么”^{[4]140}。因此,科西克的态度是,只有当人类历史真正源自于日常生活本身时,历史的叙事逻辑才得以可能,历史的真理才得以显现。

三、直面历史时间本源,追问历史生成向度

历史与时间的关系问题历来是历史的核心问题。人们对于时间的不同理解决定着人们对于历史本身的不同理解。其中,关于历史的时间本源问题更是争论中的焦点所在。所谓历史的时间本源是指历史成其为历史而据以依赖的时间定向或者时间观念问题,它最终决定着历史的生成向度。东欧新马克思主义针对当时各种教条马克思主义错误地把实证主义的时间观念、非辩证的时间观念以及现代性思维框架下的时间观念作为理解历史的时间本源的做法展开深入分析与批判,确立新的历史时间本源,形成了对历史生成向度的独特理解与把握。南斯拉夫实践派著名哲学家坎格尔加首先在《马克思主义哲学的意义》一文中批判了实证主义历史时间观念。他指出,实证主义的历史时间观念是一种物理时间观念。这种时间观念是关于事件、事变和个体之历史演变传统概念,它只能在其纯粹的空间存在和时间存在的真实性的基础上才证明自身的“历史性”。也就是说,这种时间观念是以现在为轴心的纯抽象的历史表象下的一种赤裸裸的延续。它把历史理解为从过去的要素中获取现存意义的原因和根本。而马克思主义则赋予历史的时间本源以一种根本不同的、全新的意义。坎格尔加认为,马克思主义关于历史的本质和意义不是根据过去,而是根据未来而被发现和决定的。这种未来是尚未实现的东西的代名词,是对现实的否定与扬弃。人正是以这种方式在作为未来的历

史性的范围内创造其自身的历史。坎格尔加进一步指出:“在现实的历史的生活水平上,生活意义的问题只能根据那种尚不存在,但却可能而且应该存在的观点,即根据未来的观点和倾向而提出,这其中已经包含了对现存事物之改造的需要和动力。”^{[7]171-72}因此,他认为:“未来是历史过程和历史运动的出发点和根本点;而且这进一步说明,历史是通过现在从未来向过去运动的,反之不然;正如它看起来像是一种一般的、日常的、科学—实证的意识一样,这种意识只适应于异化了的历史存在的运动。”^{[7]169}换言之,未来的观点是对各种实证主义观点的否定,是推动人克服异化,进而向其自身、向其可能性存在的复归。由此,坎格尔加把历史的时间性问题与人的存在问题紧密联系起来。在坎格尔加看来,“人在本质上是不可限定的,因为人决不是他已有的存在,他不是被赋予的,而首先是生成的,通过其活动向人类整体证明其开放的可能性的人,这种来源于新的、未知的未来的整体就是尚未被认识的、自由的、有意义的存在”^{[7]167}。归根结底,坎格尔加所理解的未来概念是一种关于人的存在以及整个世界的可能性问题的概念,他借助于时间概念的未来本源赋予了处于历史中的人类不断变革自身命运的历史生成向度。为了表达这种历史生成向度的现实意义,坎格尔加在谈到南斯拉夫新一代人如何才能获得历史真理并真正实现人类生活意义时,郑重地告诫说:“只有从未来出发,他们才能不断地具有无穷的力量。”^{[7]174}

与坎格尔加从未来的角度把握历史时间本源有所不同,科西克把多维结构的总体性时间视为历史的时间本源。科西克认为:“在历史中,任何一个时代都不只是(nothing but)向某另一时代的过渡,正如没有任何一个时代可以高居于整个历史之上一样。每一个时代都是时间三维度的联结体,它的先决条件根植于过去,它的后果伸向未来,它的结构锚泊于现在。”^{[3]181-182}科西克特别强调总体时间的不可分割性,反对三维时间的残缺性。在他看来,一旦历史中缺失了某一时间维度就会造成生存于该历史过程中的人的不完整性或片面性。他指出,现代世界就是一个总体时间遭到破坏的世界。在这个世界中,人们如此匆忙,以至于他们没有时间停留下来关注伸向未来的现在。由于未来时间的缺失,人们总是编造一个个令人崩溃的暂存性、一个个纯粹的临时

性来满足虚假的需要。因此,“现代人总是处在匆忙之中,永无歇息。他从一个地方彷徨到另一个地方,因为他已经丧失了自身所是之本质”^{[8]48}。因其失去了与本质的联系,现代人总是不停地追逐非本质的东西,追逐片面的时间。随着对非本质的疯狂追逐,人正在试图封存并跨越非本质的空虚。人像逃避一个追逐者一样逃避本质,并且在偶然性和非本质中寻求缓解和躲避。面对这种历史状况,科西克断言,现代人已经处于一种危机之中。他说:“当前的危机是现代性的危机。现代性处于危机之中,是因为它已经停止于‘现代’,并且已堕落为纯粹的暂存性和短暂性。现代性不是聚集于过去和将来之间的实体性的事物,也不是聚集于自身及其背景之中的实体性事物,而是一个暂存性与暂时性稍纵即逝的纯粹的临时点。”^{[8]45}现代性因其丧失了总体性时间结构而处于漂浮无根的历史状态之中。对此,科西克更加透彻地指出:“现代性危机是一种时间危机。”^{[8]45}在这个危机中,“人逃离本质的丧失,追逐可获得的非本质的东西;他总是向前奔跑,但是,实际上是在后退。这两种相反运动的不协调性——向前的后退与向后的前进——是现代悲剧本质的根源”^{[8]49}。可见,科西克关于历史时间本源的反思归根结底是一种关于现代性历史的反思,其根本目的为摆脱现代性危机而寻求历史的本真生成向度。

赫勒同样关注现代性问题,她在运用历史时间本源反思和批判现代性的本质方面,比科西克走得更远。赫勒提出了一种后现代视域中的历史时间观念,从而把以往的历史时间观念统统视为现代主义的历史时间观念。在她看来,现代主义的历史时间观念是一种未经反思的时间观念,而后现代视域中的历史时间观念则是一种经过反思的时间观念。现代主义的历史时间观念是以进步主义为信条、以科学为担保的未来时间观念,这种未来时间观念所理解的历史是一种遵循必然性、普遍性而走向确定性的历史;后现代视域中的历史时间观念则断然拒绝进步主义的信条,放弃任何外在的担保,否认必然性通过偶然性而走向它的未来目的。赫勒指出,这两种历史时间观念的根本区别在于对“现在”和“未来”的不同理解。对于现在,现代主义认为,“现在就像是一个火车站,我们这些现代世界的居民需要坐上一列快车经过这个车站,或者在此停留片刻。那些

火车会把我们带向未来。停在火车站将意味着滞留——对他们而言。”^{[5]17}现代主义把“生活在现在”体验为生活在一个受过去和现在两方面挤压的过渡状态、阶段。而后现代人则欣然接受在车站上的生活,他们接受生活在“绝对的现在”。他们并不等待快车来带他们到最终的目的地,因为所有的最终目的地都有可能包含着灾难,而且他们压根就不知道最终目的这回事儿。在他们看来,现在是绝对的现在,现在就是罗得岛,我们就在这里跳舞,我们只对现在负责,只对与我们共在的同时代人负责。对于未来,现代主义认为,未来是自由的;未来会给我们提供一个新世界和一种新的生活方式;未来我们可以创造并获得我们所期望的一切。而后现代人则认为根本不存在一个未知且不可知的未来。在他们的视野中,未来和现在其实是一回事。他们认为:“绝对的现在包括将来——现在的将来。而且它包括过去——现在的过去。绝对现在的居民以向后的方式行事,从现在的未来回到过去,就像他们向前思考一样。”^{[5]20-21}显然,在后现代人看来,现在的未来是现在,它并不超越现在。

然而,赫勒也指出,后现代人并非毫无未来意识,只是他们的未来观更加切近实际而已。赫勒以“一把空椅子”为喻阐明了现代主义(包括未经反思的后现代主义)与经过反思的后现代主义对于“未来”的不同态度和立场。她说:“我们围坐在现代性的桌子旁。你可以看到所有的椅子都被现在(以及现在的未来)的事物占据着,这些事物我们都知道,或者可以推断。但你也可以让一把椅子空着。这把椅子等着弥赛亚的到来。”^{[5]22}那么,弥赛亚会不会到来?赫勒指出,未经反思的后现代主义断然拒绝这把空椅子的存在,在他们的未来中根本就没有弥赛亚到来的位置。而现代主义(即传统的宏大叙事)则完全相信虚假的弥赛亚,它们声称自己知道弥赛亚是谁(是什么);抑或更糟,它们声称自己知道是什么会让弥赛亚到来。但结果却是一种虚假的允诺。相反,经过反思的后现代主义对于弥赛亚是否到来的预言保持沉默。但是,“他知道一件事——不应该说弥赛亚永远不会到来。永远也不要让空椅子被一个冒充者占据(每一个占据者都是冒充者),但最好不要把椅子搬走”。^{[5]23}赫勒坚信,椅子只有在其空虚性中,才会诚实地对绝对现在的居民说话。这便是后现代人的历史立场。

四、直面历史内在基底，追问历史本真意义

东欧新马克思主义者之所以特别重视历史问题，归根到底是因为他们试图通过反思历史本身而阐明人在历史中的地位，彰显历史对于人的真正意义。因此，从某种程度上说，在东欧新马克思主义思想中，历史问题就是人的问题，人的问题就是历史问题。对于人与历史的这种内在一致性，波兰著名哲学家亚当·沙夫在《历史与真理》一书中论证说：“历史不仅包括对事件的描述，而且也包括对它们的解释和评价。解释和评价把主体要素引入到了历史认知之中。”^[9]也就是说，沙夫认为，历史不只是对于客观事实的描述，更重要的是对客观事实的解释和评价，正是后者使历史问题变成了人的问题。同样，南斯拉夫实践派的重要哲学家马尔科维奇也曾指出：“历史是对理想潜能的超越，是对人之环境的不断的实践改造，同时也是人之不断的创造和自我创造。”^[7]^[33]简言之，东欧新马克思主义始终坚持把人置于历史的内在基底，坚持从人道主义的立场出发追问历史的本真意义。人道主义诉求成为东欧新马克思主义诠释马克思主义历史观的核心话语和典型特征。南斯拉夫实践派以“人的自由自觉的实践活动”为尺度来衡量历史是否偏离了人道主义的轨道；匈牙利布达佩斯学派以“日常生活的人道化”为标准来检验历史是否实现了人道主义的愿望；捷克斯洛伐克思想家们以“哲学人类学”为依据来判定历史是否失去了人道主义属性；波兰新马克思主义者以“人是出发点、最终目的和社会主义思想的实现者”的观点来伸张他们的历史人道主义立场。

在论证历史的属人本质方面，科西克做出了十分独特的贡献，提出了特别有益的见解。科西克坚信，历史是人自身意义的实现。在他看来，历史是人创造的，这是历史的第一个前提。在《具体的辩证法》中，针对各种抽象的历史观，科西克质问道：“人在历史中实现了什么？是自由的进步，天意的蓝图，还是必然的进程？人在历史中实现了它自身。在历史之前或历史之外，人不知道自己是谁，甚至根本不能成其为人。人实现自身，在历史中人化自身。”^[3]^[181]也就是说，人既不是天然的存在物，也不是被机械地构造出来的，历史中既不存在过去决定现在和将来的天然法则，也不存在抽象的将来决定现在的定律。“人

不同于下落的石头，人的存在不同于物体的存在。”^[8]^[36]人是历史的真正主体，历史是离不开人的实在。“只有把人包括在关于实在的构想之中，把实在当作自然和历史的总体来把握，解放哲学上的人的问题才有了条件。没有人的实在是完全的，而没有世界人也同样只是一个残片。”^[4]^[152]换言之，历史不是外在于人的客体，而是与人的实践相统一的具体总体。人只有在实践造成的开放性的基础上，才能理解事物及其存在，理解世界的诸种特殊性和它的总体。因此，科西克进一步指出：“人是这样一种存在：他的存在以社会——实在的实践性生产和人类实在、超人类实在乃至一般实在的精神上的再生产为基本特征。”^[4]^[152]在这里，科西克把人的存在指向了实践问题。他认为，实践是人类存在的基本方式，实践打开了通达人和理解人的途径，也打开了通达自然和解释并驾驭自然的途径。正如马克思所说：“历史的全部运动，既是它的现实的产生活动——它的经验存在的诞生活动，——同时，对它的思维着的意识来说，又是它的被理解的和被认识到的生成运动。”^[10]^[297]只有在人类自由自觉的实践运动中，人类才实现着自己的自由。

通过把实践植根于历史的基础地位，科西克批判了传统哲学关于历史问题的错误倾向。在传统历史哲学中，不管人们假定历史是合理的还是有一个更高的目标，都把人自身堕落为历史的工具。传统历史哲学中的自由实际上是虚构的。相反，科西克把自由和必然看成是辩证地构建着的历史过程。由此，他认为：“一切哲学问题从本质上说都是人类学问题，因为人把他与之发生理论的与实践的联系的一切都人类学化了。”^[4]^[149]人是历史的核心，人的自由是建立在实践基础上的历史性的自由。可见，在科西克看来，自由不是某种终极的存在，“自由是一个历史过程，它被‘历史载体’（社会、阶级、个人）的活动所扩展和实现。自由不是一种状况，而是一种历史活动。这种历史活动构造出相应的人类共同存在模式，即构造出一个社会空间”^[4]^[149]。在这个社会空间中，人不断地实践着历史，不断地实现着自身，从而不断地实现着自由。归根结底，“人，只有在历史中得到实现。因此，历史不是悲剧，虽然历史中确有悲剧；历史不是荒诞的，虽然荒诞也确实在历史中展开；历史不是残酷的，虽然历史中出现过残酷的行为；历史也不是滑稽可笑的，虽然

其中上演着一幕幕喜剧^{③ 181}。所以,“历史的意义就在历史之中:人在历史中阐明着自身。这种历史的阐明(也就是人和人性的形成过程)是历史的唯一意义^{③ 181}。

如果说大部分东欧新马克思主义者对于历史基底问题普遍采取了一种直接的建构性态度的话,那么赫勒是一个例外。她坚持站在后现代的立场上,大胆追问并消解历史理论中的诸多自明性观念,从而对整个现代性历史展开了更为激进的反思与批判。在赫勒看来,全部欧洲历史虽然是一部追寻人的存在意义的历史,但是,从根本上说,却是奠定在有关人的自由基础之上的历史。自由构成了整个欧洲历史的始基,同时也是整个现代世界和现代人的始基。但是,赫勒严肃地告诫人们,向来被人们视为自明性的自由作为历史的始基却是一个充满悖论的观念。因为“自由可以以各种可能的方式得到解释,这些解释往往不只是在理论上相互矛盾,而且在实践上——在判断和行动中——相互矛盾。作为基础和目的的自由是一个欧洲的发明,它也可以被用来反对欧洲;它还可以被用来反对现代性。现代性建立在不成其为基础的自由之上,它不单是没有获得确定性,而且无法抵抗确定性(不管它们的来源如何)^{⑤ 129}。因此,赫勒指出,现代人处身在一个悖论之上。这就是现代世界的格局。对于这个悖论,

现代人未曾察觉它,也未曾自觉反思它,由此导致了现代性历史以一种“非辩证的辩证法”的方式走向了反面;经过反思的后现代意识则思考这个悖论,接受这个悖论,展开这个悖论,并且与这个悖论共同生活。后现代人可以透过悖论自由地从多种立场提出历史的真理问题。历史真理是人们涉身其中的真理。无视或者拒绝历史的悖论会使历史的真理演变为一种超验的存在,超验的历史是一种远离人性的历史。而认同并接受历史的悖论则能够使人回归到历史的中心地带,使人接近并承担历史真理的责任。因此,赫勒断言:“如果一个人对它的历史真理负责——也就是对他作为一个具有有限知识和有限心灵的转瞬即逝的有限存在者,作为一个绝对地意识到自身的脆弱性和眼界局限的人,绝对地涉身其中的那种真理负责——他就是在实践现代性。^{⑤ 132-33}概言之,赫勒所倡导的历史,是一种反思和批判现代性悖论的历史,是一种敢于在悖论中揭示历史真理并且在实践中敢于担当历史责任的后现代历史。由此,赫勒的历史批判思想已经不仅仅局限于东欧社会的历史与现实,而是把整个当代世界的总体状况和普遍本质一并纳入到自己的历史批判视野之中,以反思和批判现代性的方式,追问历史的本真意义,为人们重新理解历史的本质开启了一个崭新的理论视角。

参考文献

- [1] Agnes Heller: A theory of history. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- [2] 马丁·海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 三联书店, 1999.
- [3] 卡莱尔·科西克. 具体的辩证法[M]. 傅小平, 译. 北京: 社会科学文献出版社, 1989.
- [4] Karel Kosik. Dialectics of the Concrete[M]. Dordrecht and Boston: D.Reidel Publishing company, 1976.
- [5] 阿格妮丝·赫勒. 现代性理论[M]. 李瑞华, 译. 北京: 商务印书馆, 2005.
- [6] 卢卡奇. 历史与阶级意识[M]. 杜章智, 等, 译. 北京: 商务印书馆, 1992.
- [7] 马尔科维奇, 彼得洛维奇. 南斯拉夫实践派的历史和理论. 郑一明, 曲跃厚, 译. 重庆: 重庆出版社, 1994.
- [8] Karel Kosik. The Crisis of Modernity[M]. Edited by James H. Satterwhite. Boston and London: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.
- [9] Adam Schaff. History and Truth[M]. New York: Pergamon Press, 1976.
- [10] 马克思恩格斯全集: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2002.

[责任编辑: 赵强]