

国外马克思主义和社会主义研究丛书

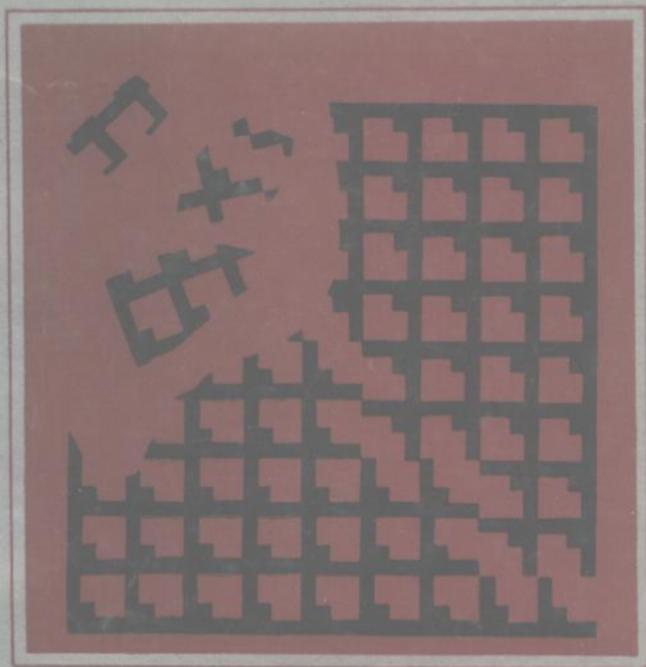
徐崇温 主编

〔意〕葛兰西 著

徐崇温 译

实践哲学

YANJIUCONGSHU



重庆出版社

国外马克思主义和社会主义研究丛书 ● 重庆出版社

实践哲学

YANJIUCONGSHU
YANJIUCONGSHU
YANJIUCONGSHU

Selections from the
Prison Notebooks of Antonio Gramsci
■ **The Philosophy of Praxis**
Lawrence and Wishart
London 1971

根据英国劳伦斯和维沙特出版社1971年英文版译出

责任编辑 黄长军
封面设计 王晓珊
技术设计 刘黎东

〔意〕葛兰西著 徐崇温译

实 践 哲 学

重庆出版社出版、发行（重庆长江二路205号）
新华书店经销 文字六〇三厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 6.875 插页 4 字数 164 千
1990年9月第一版 1990年9月第一版第一次印刷
印数：1—4,000

ISBN 7-5366-1375-X/B·42

定价：3.35元

在研究当代各种思潮中 发展马克思主义

——为《国外马克思主义和社会主义研究丛书》的出版而作

徐崇温

党的十三大指出，社会主义从空想到科学、从学说与实践、从一国到多国、从建设到改革的发展，“都是对社会主义再认识的扩展和深化，都是科学社会主义理论同各国实践和时代发展的结合”，指出“马克思主义需要有新的大发展，这是现时代的大趋势”。

要适应这样的大趋势，我国的马克思主义理论工作，就必须在研究实践的同时，研究当代各种思潮。就是说，必须在积极探索解决社会主义现代化建设和全面改革中的新问题，探索建设具有中国特色的社会主义的规律的同时，研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，批判地吸取和概括各门科学发展的最新成果。

为了发展马克思主义，为什么必须在研究实践的同时，还要研究当代各种思潮？

这是由马克思主义的本质所决定的：马克思主义是一个开放的体系。在过去，马克思主义之所以赢得世界历史性的意义，就是因为它是在吸取和改造两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西中形成起来的；在今天，在世界发生着巨大变化，人类

对自然、社会历史和人的思维本身的认识日益深化,并且在新的探索中,提出种种新的学说、新的思想、新的理论、新的观念的时候,研究当代各种思潮,吸取和改造其中一切有价值的东西,就显然有助于马克思主义的发展。

即使是资产阶级思潮,尽管它们大多以现代唯心主义的歪曲形式出现,却毕竟在这种形式下,提出了一系列真正由实践产生的问题,一些实际的、迫切的科学问题。把这些问题当作正面考察的对象,纳入马克思主义的视野,从中引出应有的结论,可以使马克思主义者紧紧把握时代和实践的脉搏,从新的实践中吸取思想营养。

在一场新的技术革命正在世界范围内兴起的现时代,对于马克思主义来说,研究当代各种思潮尤其具有迫切的重要意义,这是因为新的技术革命使得全球问题日益尖锐化,把人类生存的利益提到极其突出的地位,要求人们改变传统的思维方式和价值观,以正确对待和解决这些问题。十分明显,必须深入研究围绕这些问题而展开的当代各种思潮,我们才能跟上时代和实践的足迹,开拓新视野,发展新观念,进入新境界。

而在当代各种思潮的研究中,对于那些研究马克思主义和社会主义的思潮、流派的考察,对于我们发展马克思主义的宏伟事业来说,又具有特殊的意义,一是因为这些思潮、流派都以马克思主义、社会主义为研究对象,二是因为它们又是在不同的社会历史条件和思想文化背景之下,从不同的哲学世界观为指导去进行这种研究的,课题的同一性和观点的多样性相统一,这就使这种考察可以更加直接地有助于我们在与当代各种思潮的交流和撞击中,全面准确地把握马克思主义的基本精神,破除对马克思主义的教条式理解和附加到马克思主义名义下的错误观点,并结合亿万人民的实践,把马克思主义推向前进。

以马克思的哲学世界观为例,长时期以来,人们对这个问题一直进行着热烈的讨论:苏联模式的马克思主义哲学把世界看成是

一个只按自己的规律运转、而同人的实践没有干系的体系，认为马克思在哲学领域中实现的革命变革是把实践引进了认识论，把人对客观世界的改变，看成是认识的基础；而“西方马克思主义”人本主义思潮各流派则认为，世界是通过主体而得到中介的，因而，在马克思那里，不是物质的抽象，而是社会实践的具体性，才是唯物主义理论的真正对象和基础。

在这些不同思潮的撞击中去研究和把握马克思著作的精神，我们便不难发现：马克思的哲学世界观具有两个基本点：一方面，是把实践引进了本体论，强调也要从主观方面去理解事物，即把事物当作人的感性活动、当作实践去理解，强调人类连续不断的感性活动，是现存感性世界的深刻基础；另一方面，则是始终坚持外部自然界的优先地位，始终坚持劳动实践在多种层次上所受的自然制约性。

马克思哲学世界观的这两个基本点是相互联结、不可分割的。然而，苏联模式的马克思主义哲学虽然强调了它的第二个基本点，即外部自然界的优先地位，却忽略了它的第一个基本点，即从主观方面把事物当作实践去理解，这就很难同旧唯物主义完全划清界限，这种模式的马克思主义哲学充其量只是一种片面化的马克思主义哲学。反之，“西方马克思主义”人本主义思潮各流派虽然突出了马克思哲学世界观的第一个基本点，却又忽略乃至否定了它的第二个基本点，所以，尽管它们再三声称要纠正苏联模式马克思主义哲学的缺陷，但在实际上，却只是对马克思主义哲学作了一个和苏联模式方向相反的歪曲，这样那样地陷入了唯心主义。

所以，从当代各种思潮的交流和撞击中，我们可以看到，无论是苏联模式的马克思主义哲学，还是“西方马克思主义”人本主义思潮各派的哲学，它们都没有从上述两个基本点的联结上去把握马克思的哲学世界观，因而在不同程度上成为对马克思主义的附加成分，我们必须从中引出应有的经验教训，在建设有中国特色

的社会主义的过程中,恢复马克思哲学世界观的本来面貌,并且根据当代人类的实践去理解其深刻含意,把它推向前进。

《国外马克思主义和社会主义研究丛书》就是根据这样的指导思想,在重庆出版社的大力支持下编辑出版的。

就这套丛书的覆盖面来说,它既包括东方的,又包括西方的,但鉴于长期以来,我们对于西方对马克思主义和社会主义的研究,了解得较少,所以,在选材方面将以西方的研究为主。邓小平同志说过:“资本主义国家中一切要求社会进步的政治力量也在努力研究和宣传社会主义,努力为消灭资本主义社会的各种不公道、不合理现象直至实现社会主义革命而斗争。我们要向人民特别是青年介绍资本主义国家中进步和有益的东西,批判资本主义国家中反动和腐朽的东西。”(《邓小平文选》第154页)

就这套丛书的品种来说,既有对国外学者原著的翻译,又有我国学者对于国外马克思主义和社会主义的思潮、流派的研究和评述。但长期以来,我国读者接触国外马克思主义和社会主义研究的原始材料太少,因此,这套丛书将以翻译国外原著为主,随着我国学者在这方面研究的广泛展开和逐步深入,而逐渐增加我国学者研究专著的比重。

这套丛书的编选,力求具有一定的开放性,就是说,一方面,我们将根据这套丛书的指导思想,挑选一定的翻译和写作书目,组织合适的译者和作者去完成以后分期分批出版。另一方面,我们又竭诚欢迎大家向我们推荐有关的书目、选题,包括推荐译者和作者,还竭诚欢迎大家对丛书中已经出版的作品提出批评和意见。

希望通过这些办法,把这套丛书真正办成一套比较能够反映我国广大读者的需要和要求,在全党全国建设一支马克思主义的理论队伍,在实践中学习和丰富马克思主义,建设有中国特色的社会主义的宏伟任务中,发挥一点促进作用的丛书。

中译本序言

早在几年前开始的“西方马克思主义”讨论中，就有许多同志对葛兰西的实践哲学产生了强烈的兴趣：这种实践哲学，在性质上到底是马克思主义，还是属于与马克思主义有区别的“西方马克思主义”？而当着在后来讨论马克思的实践唯物主义的时候，对于葛兰西实践哲学具有浓厚兴趣的范围，更由研究“西方马克思主义”、研究西方思潮的许多同志，扩大到了研究马克思主义原理和马克思主义哲学史的更多的同志：葛兰西的实践哲学究竟是否就是马克思的实践唯物主义？葛兰西所主张的超越唯心主义和唯物主义，是否正是马克思哲学世界观的特征？显然，要对这些问题作出有根有据的准确回答，仅由少数同志发表几篇论战性文章是远远不够的，所需要的，首先是把葛兰西论述实践哲学的著作原原本本地翻译出来，让大家有可能根据葛兰西本人的原文，而不是别人的阐述和解释去作出判断。只有在此基础上，才可能产生由于有大家广泛、积极的参与而形成的有深度的真知灼见。

葛兰西的哲学思想，虽然早在1917年12月24日发表的《反对〈资本论〉的革命》一文中，就已经有所阐发，但却集中表现在《狱中札记》的有关实践哲学的几十篇札记中。然而，如果根据俄文本《葛兰西选集》第三卷转译的《狱中札记》，不仅难解原意，而且缺少葛兰西评布哈林《历史唯物主义理论——马克思主义社会学通俗教材》的全部以及拉布利奥拉等20多篇重要札记，然而，葛兰西却正是在这些札记中，从正面比较系统地论述了他的实践哲学观的。

正是由于这些原因，使我萌发了翻译葛兰西《实践哲学》的想法。现在奉献给大家的这个译本，是根据1971年伦敦英文版《狱中札记(选)》第三部分《实践哲学》翻译过来的。这个版本除了把被俄译本删去的20多篇札记全都收入之外，还加了二篇分编导言和190多条脚注，帮助读者理解葛兰西实践哲学的原意，并在《狱中札记》的长篇总导言中论述了葛兰西实践哲学的思想背景和渊源。除此之外，为了便于读者追溯葛兰西哲学思想的发展线索，中译本还把葛兰西的《反对〈资本论〉的革命》一文翻译出来作为附录收入本书。希望这些能为大家理解葛兰西的实践哲学提供一些材料依据。当然，由于葛兰西的原文为躲避狱吏的检查而写得比较艰涩，再加上中译本并不是从意大利文直接翻译过来，而是从英译本转译的，中译者的翻译水平又很有限，种种原因使得这个译本也不可能达到理想的水平，只能说是在直接从意大利文译出的准确版本出现之前，为应读者了解葛兰西实践哲学的急需，而给大家提供的略胜于无的材料罢了，错误和不妥之处，敬请大家指正。

同时，希望在有大家广泛、积极的参与下形成对葛兰西实践哲学的真知灼见，并不等于说为这种参与提供材料的译者本人可以置身事外，为此，特不揣冒昧地将我对葛兰西实践哲学的看法，放

在这篇中译本序言中一并奉献给广大读者,如有偏颇不当之处,希望一并得到教正。

一、“实践哲学”是葛兰西奉行的哲学路线

葛兰西在《狱中札记》中所说的“实践哲学”是什么?有人认为,这是葛兰西在法西斯监狱的特殊条件下对马克思主义的称谓;在《狱中札记》中,仅在引述索列尔的原话里,抄录了“马克思”,而“马克思主义”则从来没有出现过,所以,应当把“实践哲学”只看作是马克思主义的代名词,而不看作是葛兰西奉行的独特的哲学路线。这种说法是不符合事实的。

事实是,在《狱中札记》中,虽然为了逃避狱吏的检查,葛兰西大量使用“实践哲学”此词去代替马克思主义,但也毕竟在好几个地方直接使用“马克思主义”。

例如,在札记《拉布利奥拉》中,葛兰西就曾提到奥托·鲍威尔在其关于宗教的书籍中,认为“马克思主义”可以由任何哲学、甚至由托马斯主义支撑并与之溶合(本书第104页)。

在札记《经济学与意识形态》中,葛兰西又提到了分析《拿破仑第三政变记》、《德国的革命和反革命》、《法兰西内战》等作品,“可以使人们更好地确立马克思主义的历史的方法论”等等(本书第134页)。

而在札记《马克思主义的组成因素的统一》中,葛兰西更在札记标题里直接标出了“马克思主义”(本书第125页)。

如此等等。

然而,更重要的问题在于,虽然在《狱中札记》中,葛兰西大量(但并不是完全)使用“实践哲学”去代替马克思主义,但这个事实

并不足以说明实践哲学只是马克思主义的代名词，而并不标志着葛兰西所奉行的独特的哲学路线。在这里，一切都要依葛兰西赋予“实践哲学”的内容是否完全符合于马克思主义为转移。

首先，“实践哲学”此词是哪里来的？是葛兰西为了逃避狱吏的检查而发明创造出来的吗？不是。早在葛兰西之前，意大利哲学家拉布利奥拉就把这个名词引入了马克思主义，葛兰西是从他那里把此词借用来的，本书的英译本导言已经指出了这一点。

在《狱中札记》中，葛兰西为什么不用别的名词，而恰恰要用拉布利奥拉提出的“实践哲学”，当作马克思主义的代名词？应当说，这绝不是一件偶然的事情，而是反映了葛兰西和拉布利奥拉在思想上的共通性，反映了葛兰西对拉布利奥拉赋予“实践哲学”这个名词的涵意和强调重点的赞同的。事情正如美国加利福尼亚大学教授马丁·杰所指出的：

“那个时代吸引他〔葛兰西〕的唯一人物是安东尼·拉布利奥拉，他赞美他的实践重点，他从拉布利奥拉那里借用来的《狱中札记》中作为马克思主义的婉委说法的‘实践哲学’，抓住了他思想中的能动主义的推动力，这意味着热切地注意到政治对于经济的相对自主性”，“葛兰西总是强调说，历史是自觉活动、实践意志、主观干预以及政治主动性的舞台”^①。

而仔细阅读一下葛兰西的这本《实践哲学》，就会更进一步地发现，葛兰西从拉布利奥拉那里借用“实践哲学”这个名词来作为马克思主义的代名词，还有其更深刻的原因，这是和葛兰西对马克思的本质、对马克思主义在当时的种种发展趋向的看法紧密地联系在一起：

^① 马丁·杰：《马克思主义和总体性》，1984年洛杉矶加州大学版，第154—155页。

在札记《“正统”的概念》中，葛兰西认为从其真正的起源上看，正统性不在别的，而在于这样一个基本概念：实践哲学（指马克思主义）是自足的，它把为构造一种全面而完整的世界观，一种全面的哲学和自然科学理论以及为赋予一种完整而实际的社会组织生命所必需的一切基本要素都包含在自身之中；它“不需要来自异己源泉的支持”，不需要有“某种其它的唯物主义哲学和唯心主义哲学的支撑”（本书第 223 页）；它充分地强壮和富于新的真理，足以给自己提供一个较为现代而有效的武器库。这意味着它开始对传统文化发挥它自己的领导权；它还是一种不能被混同于或归结为任何其它哲学的、设想哲学的方式，它的独创性不仅在于其超越以前的哲学，而且还首先在于“开辟了一条新路，从头到脚地更新了整个设想哲学本身的方式”（本书第 225 页）。另一方面，葛兰西又认为，马克思主义具有同化、吸收一切其它思想体系中有价值的东西，把一切这样的要素编织进一个新的综合中的独特能力，然而，这是一种要和折衷地借用其它异己思潮严格地区别开来的有机吸取。马克思主义总是在通过同其它哲学不断的相互作用，而发展到更高的水平上的。

在葛兰西的心目中，这就是马克思主义的本质，那么，马克思主义的现状又如何呢？

在札记《安东尼·拉布利奥拉》、《实践哲学与现代文化》中，葛兰西分析了马克思主义在当时的几种发展趋向：

一种是由普列汉诺夫代表的所谓正统趋向。它基本上把马克思主义与传统的唯物主义等同起来，“他们认为他们自己在把这种哲学基本上和传统唯物主义等同起来方面是正统的”（本书第 106—107 页），而在事实上却“滑到庸俗唯物主义去了”，葛兰西认为，“普列汉诺夫提出问题的方法是实证主义方法的典型，并证明其思辨和编史能力的贫瘠”（本书第 104 页）；

另一种是把马克思主义同康德主义以及其它的非实证主义的和非唯物主义的哲学趋向联结起来。如伯恩施坦、麦·阿德勒等回到康德主义去，把马克思主义和康德主义结合起来，奥托·鲍威尔把马克思经济学和托马斯主义认识论结合起来，德·曼则用弗洛伊德主义……；而克鲁齐、金蒂雷、索列尔、柏格森、实用主义等等把马克思的某些因素吸收过去，成为唯心主义思潮的组成部分。

葛兰西认为，在马克思主义遭到这种“双重的哲学结合”或“双重的修正”（本书第106页）的情况下，只有拉布利奥拉一个人坚持贯彻和发挥符合于马克思主义本质的路线：

“在实际上，拉布利奥拉肯定实践哲学是独立于任何其它哲学思潮之外的、是自足的，而且是唯一的企图科学地建立实践哲学的人”（本书第103页）；

“拉布利奥拉和这二种思潮（指上述双重哲学结合或双重的修正）不同的地方，在于他断言，实践哲学是一种独立的和独创的哲学，它本身包含着进一步发展的因素，所以就由对历史的一种继续，变成一种一般的哲学，这正是人们必须在其中进行工作的方式，发展拉布利奥拉的观点”（本书第108页）。

十分明显，在《狱中札记》中，葛兰西之所以会从拉布利奥拉那里借用“实践哲学”去作马克思主义的代名词，显然是和他认为拉布利奥拉是当时唯一贯彻符合于马克思主义本质的路线的人有关的，显然是因为他要沿着拉布利奥拉的方向去发展拉布利奥拉的这个立场和路线。

那么，拉布利奥拉的方向和路线到底是怎样的呢？

拉布利奥拉是意大利19世纪著名的哲学家，罗马大学教授，他的思想先后受黑格尔、赫伯特以及马克思的影响，在19世纪70年代末，拉布利奥拉开始接触马克思主义，批判尼采、哈特曼、新康德主义等等的资产阶级哲学，80年代末，他开始站到社会主义

的立场上来，在 90 年代中期以后，先后发表《纪念共产党宣言》(1895)、《论历史唯物主义》(1896)、《关于社会主义和哲学的探讨》(1897)等著作。

拉布利奥拉用黑格尔的观点来考察实践。在他看来，人类历史是由自觉地反映历史的、合理发展的自由活动所构成的，所以，实践是反思的、合理的活动，同时又表现主观的偶然性和历史的必然性，它是一个包含主体和客体的统一整体。拉布利奥拉否定历史决定论的观点，他说，现实历史是“人的作品”，而不是非人称的、决定的过程，不存在有效的、普遍的历史法则，历史的标志是进步和倒退，这取决于人的活动的合理性，虽然社会主义必然随着资本主义而到来，但只要人民是能够实践的，那么，未来在基本上就是未定的和不可预告的，人类事件的整个进程所代表的，既不是实现某个预定结果的趋向，又不是背离来自至善和幸福的第一原理。拉布利奥拉还拒绝把社会现实分为经济基础和上层建筑的正统两分法，他认为“经济”不可能是历史进步的主要“原因”，因为它在实际上并不自主地存在着。他认为，实践是由物质生产所决定的，但是，在这个辩证的宇宙中，物质法则又是由实践所中介并表现在实践之中的。

在 1897 年出版的《关于社会主义和哲学的探讨》一书中，拉布利奥拉提出他的实践哲学观说，“作为历史唯物主义的精髓的实践哲学”是这样建立起来的：

“它是内含于哲学化事物中的哲学，从生活到思想，而不是从思想到生活，这是现实的过程，从作为行动知识的劳动到作为抽象理论的知识，而不是从后者到前者。……马克思把黑格尔的辩证法颠倒了过来。……事物的运动取代了作为它自身存在着的思维的有规律运动，而且，思维终究是这种事物的产物”；

“历史唯物主义，也就是实践哲学，把整个人看成历史的、社会

的人,在这一意义上,它给予一切唯心主义的形式以致命的打击,而且……也宣告了自然主义的唯物主义的终结。知性的革命已经发展到把人类的历史过程作为绝对客观的事物来认识的阶段,同时知性革命也发展到把物理学的自然加以历史化的阶段,这两种知性革命相互结合、相互一致。自然,对于思维的人来说,已经不是其效果达不到的事实,不是决不能生成的事实,不是没有发展的永恒状态,而且,也决不是不能继续进行创造的那样一次完成的被创造物”^①。

拉布利奥拉的哲学思想,在当时意大利的文化背景下发生了极其巨大的影响,在它的熏陶下,意大利出现了一大批强调行动、实践的哲学家,其中最著名的有:克鲁齐、蒙德尔福、金蒂雷等,而其中最具有影响的,则是葛兰西的实践哲学。

在马克思主义当时的种种发展趋向中,葛兰西由于赞成拉布利奥拉的方向和路线,因而,在《狱中札记》中借用了他提出的“实践哲学”这个名词,作为马克思主义的代名词,这个事实本身就说明了“实践哲学”,在葛兰西那里,不仅仅是马克思主义的代名词,而且也是他所奉行的一条独特的哲学路线——一条既不同于普列汉诺夫的把马克思主义和唯物主义等同起来,又不同于伯恩斯坦、阿德勒、鲍威尔、德·曼等人把马克思主义和新康德主义、托马斯主义、弗洛伊德主义等等结合起来,而要根据拉布利奥拉开辟的方向,去发展拉布利奥拉的立场观点的路线。

^① 拉布利奥拉:《关于社会主义和哲学的探讨》,1897年意大利文版,第216—217页。

二、实践哲学企图超越于唯心主义和唯物主义

尽管“实践哲学”这个名词，是葛兰西怀着继续和发展拉布利奥拉的方向和路线的意向而从拉布利奥拉那里借用来的，但是，在展开的过程中，葛兰西毕竟又赋予它以自己的涵义，从而使它具有了为葛兰西所特有的特征。

这种独特的特征之一，便是葛兰西明确提出实践哲学要超越唯物主义和唯心主义。例如，在札记《辩证法》中，葛兰西突出地强调这种超越论说：

“只有当着把实践哲学看作是一种开辟了历史的新阶段和世界思想发展中的新阶段的、完整而独创的哲学的时候，才能领会辩证法的基本功能和意义，而实践哲学则在其超越作为过去社会的表现的传统的唯心主义和传统唯物主义，而又保持其重要要素的范围内作到这点。如果只把实践哲学看作臣服于另一种哲学，那就不可能领会新的辩证法，然而，〔实践哲学〕却正是通过它（指辩证法）来实现和表现对旧哲学的超越的”（本书第128页）。

为什么实践哲学是对传统的唯心主义和唯物主义的超越呢？葛兰西在论述实践哲学的历史发展的时候，提出了他的看法。

葛兰西认为，实践哲学在得到充分发展之前，是经历了漫长的历史发展过程的。他说：

“实践哲学是以这一切过去的文化为前提的：文艺复兴和宗教改革，德国哲学和法国革命，喀尔文主义和英国古典经济学，世俗的自由主义和作为整个现代生活观的根子的这种历史观。实践哲学是这整个的精神的和道德的改革运动的顶峰”（本书第115页）

在这个过程中，当社会经历变革，新兴阶级从全民中崛起的时

候,人们可以看到人民文化的繁荣,就会出现唯物主义的昌盛,而衰落的阶级则抓住唯灵论不放。

“处在法国革命和复辟的中途上的黑格尔,给予思想生活的二个要素唯物主义和唯灵论以辩证的形式,但是,他的综合是‘一个以头站地的人’”(本书第115—116页)。

黑格尔死后,他的门徒破坏了这个统一,有一些人回到了唯物主义的体系:他们接受了过程和历史性观点,却排除任何主体活动的思想,原因和过程被确定为外在的;另一些人则回到唯灵论的体系:他们意识到了人的活动的基本本质,却按意识或精神来定义活动,他们强调变化和主体性,却把主体理解为精神。

马克思和恩格斯,作为实践哲学的创始人,“复活了黑格尔主义,费尔巴哈主义和法国唯物主义的这一切经验,以便重建辩证统一的综合,‘用脚站地的人’”(本书第116页)。

但是,在马克思以后,实践哲学又遭到了黑格尔的学说所经过的遭遇:人们同样企图把它扯碎为几个部分:正统派企图把实践哲学和传统的唯物主义结合起来;第二国际的修正主义回到了康德主义;一些资产阶级唯心主义者则吸取了马克思主义的某些要素。

所以,葛兰西认为,实践哲学正面临着文化-哲学的综合的任务:

“在实际上,在[马克思]关于费尔巴哈的第一条提纲中批判的唯物主义和唯心主义的彼此片面的立场,正在重复着,现在还和那时一样,虽然处在历史的一个较为发达的时刻,在实践哲学发展的更高的水平上进行综合还是必要的”(本书第124页)。

那么,葛兰西对唯物主义、唯心主义,到底是怎么看的?实践哲学又是怎样超越和综合唯心主义、唯物主义的?

对于什么是唯物主义的问题,葛兰西在《狱中札记》中并没有

提出一个全面的定义和界说,但从一些有关的论述中,可以看出他对唯物主义的基本看法。这些论述大致分为下列四个方面。

第一,关于唯物主义与宗教的关系:

在批评布哈林的《历史唯物主义的理论》一书时,葛兰西谈到“在常识中居支配地位的,是‘实在论的’、唯物主义的要素,原始感觉的直接产物,这决不同宗教的要素相冲突,远不是这样的,但是在这里,这些要素是‘迷信的’和非批判的”(本书第156页);“民间宗教是非常地唯物主义的”(本书第116页)。

但是,在札记《术语和内容的问题》中,当葛兰西回顾“唯物主义”这个概念的历史时却说:“在19世纪头50年中,对于‘唯物主义’此词,不应仅在其有限的专门的哲学意义上去理解,而且具有在随着现代文化的崛起和胜利发展而在欧洲发展起来的辩论中,论战地获得的较为扩展的意义。唯物主义这个名词被赋予了任何一种从思想领域中把先验排除出去的哲学学说,所以,它不仅被赋予了泛神论和内在论,而且被赋予了政治现实主义所鼓舞的任何实际态度”(本书第210页);“唯物主义是严格意义上的唯灵论即宗教唯灵论的对立面”,“在常识的术语中,唯物主义包括一切倾向于把生活的目的放在这个地球上而不是放在天国里的一切东西”(本书第211页)。

忽而说唯物主义的要素决不同宗教的要素相冲突,甚至认为民间宗教是非常地唯物主义的,忽而又说唯物主义是宗教唯灵论的对立面,指把生活的目的放在这个地球上而不是天国里的一切东西。葛兰西关于唯物主义的这两种论述显然是自相矛盾的。

第二,关于黑格尔、费尔巴哈和唯物主义的关系:

正因为葛兰西关于唯物主义的概念是自相矛盾的,因而在实际应用中,就出现了忽而把唯心主义黑格尔列入唯物主义的范围之内,忽而又把唯物主义者费尔巴哈划出唯物主义的范围之外的

现象。

根据唯物主义是宗教唯灵论的对立面的定义，葛兰西说据此“人们能够把整个黑格尔主义、一般地说德国古典哲学以及感觉主义和法国启蒙哲学统统包括在唯物主义的标题之下”（本书第211页）；而在另一方面，葛兰西又赞扬新康德主义者朗格把费尔巴哈排除在外的唯物主义定义，说“他（指朗格）对唯物主义有一个十分精确、明晰和有限的概念”（本书第213—214页）。

第三，关于机械唯物主义与哲学唯物主义的关系：

葛兰西在《狱中札记》中致力于批判机械唯物主义、庸俗唯物主义，这无疑是十分可贵的，可是，他又不时地把机械、庸俗唯物主义和哲学唯物主义等同起来，特别是当他正确地批评布哈林把马克思主义割裂成为一种被认为可以按照自然科学方法构造的、称作社会学的历史和政治理论，和另一种本来意义上的哲学时，竟脱口而出地说“哲学的〔唯物主义〕别名是形而上学的或机械的（庸俗的）唯物主义”（本书第179页）。这里姑且不论布哈林的哲学世界观如何，可是，哲学唯物主义却决不等于形而上学的、机械的、庸俗的唯物主义，它是哲学上一切形式唯物主义的总称，其中也包括了反对形而上学的、机械的、庸俗的唯物主义的，实践的唯物主义。

第四，关于马克思同唯物主义的关系：

正因为葛兰西把哲学唯物主义等同于机械、庸俗的唯物主义，因而他就千方百计地否认马克思同唯物主义有任何关系。

葛兰西说，作为实践哲学创始人的马克思，“从来不曾把他自己的概念称作是唯物主义的，当他写到法国唯物主义时，他总是批判它，并断言这个批判要更加彻底和穷尽无遗。所以，他从未使用‘唯物辩证法’的公式，而是称之为同‘神秘的’相对立的‘合理的’，这给了‘合理的’此词以十分精确的意义”（本书第214页）。

应当强调指出，葛兰西关于马克思同唯物主义的关系的这一

段论述,其所有的基本点统统都是不符合事实的。

关于马克思是否把自己的观点称作唯物主义的问题,事实是,虽然在《1844年经济学-哲学手稿》中,有过“彻底的自然主义或人道主义,既不同于唯心主义,也不同于唯物主义,同时又是把这两者结合的真理”^①的论述,但马克思在这里表述的,究竟是费尔巴哈的思想,还是他本人的思想,还有待进一步研究确定。但是,无论如何,从1845年的《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》开始,马克思就在反对唯心主义和旧唯物主义的两条战线的斗争中,明确指出自己的哲学世界观是“新唯物主义”^②、“实践的唯物主义”^③,而且在以后始终坚持称自己的观点为唯物主义的。

例如,在《资本论》中,马克思明确揭示了他的方法的基础是唯物主义,他说,在《政治经济学批判》序言那里,已说明了他的“方法的唯物主义基础”^④。

在1868年12月12日致恩格斯的信中,马克思又强调说,“当我们真正观察和思考的时候,我们永远也不能脱离唯物主义”^⑤。

面对马克思这样再三再四地把自己的观点和方法称作唯物主义的明确论述和重申,怎么能够说马克思“从来不曾把自己的概念称作是唯物主义的”呢?十分明显,葛兰西的说法是没有什么事实根据的。

说马克思在写到法国唯物主义时总是批判它,并断言这个批判要更加彻底和穷尽无遗,这也是和事实不符合的。

事实是马克思在《神圣家族》一书中谈到法国唯物主义的时

① 《马克思恩格斯全集》第42卷,第16页。

②③ 马克思恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第86、19页。

④ 《马克思恩格斯全集》第23卷,第20页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第32卷,第213页。

候,是既有否定,又有肯定的。例如,在那里,马克思明确指出,“17世纪的形而上学的衰败可以说是由18世纪唯物主义理论的影响造成的”,“和它那反神学、反形而上学的唯物主义实践相适应的,必然是反神学、反形而上学的唯物主义理论”^①。怎么能够把马克思对法国唯物主义的这些肯定评价,纳入葛兰西所谓“马克思总是要更加彻底和穷尽无遗地批判法国唯物主义”的框框呢?

葛兰西把“合理辩证法”同“唯物辩证法”对立起来,认为马克思用的是前者而不是后者的说法,同样不符于事实。

事实是,在1868年3月6日致库格曼的信中,马克思曾经强调指出:“我的阐述方法和黑格尔的不同,因为我是唯物主义者,黑格尔是唯心主义者”;紧接着,马克思又说:“黑格尔的辩证法是一切辩证法的基本形式,但是,只有在剥去它的神秘的形式之后才是这样,而这恰好就是我的方法的特点”^②。马克思的这些论述,不是明确地说明了他是从唯物主义还是唯心主义的角度来标出他的辩证法和黑格尔的辩证法的根本区别的吗?怎么能够说马克思从未使用过“唯物辩证法”这个公式呢?

至于把马克思辩证法和黑格尔辩证法之间的对立,表述为“神秘辩证法”和“合理辩证法”之间的对立,原是渊源于马克思关于把黑格尔辩证法颠倒过来“以便发现神秘外壳中的合理内核”^③的论述,恩格斯据此而谈到“黑格尔的辩证法同合理的辩证法的关系,正如热素说同热之唯动说的关系,燃素说同拉瓦锡理论的关系一样”^④。但是,在这里,所谓“神秘辩证法”和“合理辩证法”的对立,也是在从属于“唯心辩证法”和“唯物辩证法”的对立的意义上说

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,第161页。

② 《马克思恩格斯全集》第32卷,第526页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷,第24页。

④ 《马克思恩格斯全集》第20卷,第388页。

的,而不是在其它的意义、更不是相反的意义说的。为什么说,黑格尔的辩证法是“神秘的辩证法”?原因就在于黑格尔的唯心辩证法是头足倒置的,“他〔指黑格尔〕不是从对象中发展自己的思想,而是按照做完了自己的事情并且是在抽象的逻辑领域中做完了自己的事情的思维的样式来制造自己的对象”^①。为什么说,马克思的辩证法是“合理的辩证法”?原因就在于马克思把黑格尔的辩证法颠倒过来,加以唯物主义的改造之后,也就一举而剥除了它的神秘形式、神秘外壳,恢复了它在现实世界中的现实关系。所以,把唯物辩证法和合理辩证法对立起来,也是没有什么事实根据的。

葛兰西在马克思同唯物主义的关系上发表了一系列同事实明显不符的言论,这个事实本身就清楚地说明了葛兰西对唯物主义是怀有偏见的。

葛兰西对唯物主义这样看,那么,他对唯心主义又是怎样看呢?

葛兰西对唯心主义也没有规定过全面系统的明确定义,但从他一些有关的论述中,同样可以看出他对唯心主义的基本态度。

早在1917年底,葛兰西在其欢呼十月革命的伟大胜利的文章《反对〈资本论〉的革命》中,就宣称:布尔什维克在这一革命中“实践”马克思主义的思想——那种永恒的,代表了德国和意大利唯心主义的继续的,而在马克思那里却被实证主义和自然主义的外壳所玷污了的思想”(本书第240页)。

把十月革命的胜利看成是由于继续了德国和意大利的唯心主义思想,毋庸分析,这是对唯心主义的歪曲的赞誉。

在《狱中札记》中,葛兰西虽然没有再重复这种说法,但却系统地展开了实践哲学的产生,是由唯心主义思辨哲学本身的工作所

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第259页。

完成的论述。

例如,在札记《思辨哲学》中,葛兰西写道:“《神圣家族》关于18世纪法国唯物主义那一段十分好和十分清楚地描写了实践哲学的产生:它是由于思辨哲学本身的工作而完成的并和人道主义

(本书第 226 页)。

十分明显,要是事情真像葛兰西所说的那样,在这个问题上,马克思对黑格尔亦步亦趋的话,那就只能陷入唯心主义,而根本谈不上对唯心主义和唯物主义的超越的。

然而,更重要的,还在于葛兰西把这种超越说成就表现在:不是用唯心主义和唯物主义的的对立,而是用内在性和超验性的对立去看待问题。

内在性,原是传统思辨哲学和现代唯心主义哲学流派的中心概念之一。“内在”这一术语,按其思想意义来说,源于亚里士多德;其字面意义最初开始应用于中世纪经院哲学。“内在”的现代含义是康德提出来的,内在与超验不同,表示某物存在于它自身之中,在唯心主义看来,哲学的内在历史就是把哲学看作是一种主要由自身规律决定的过程,而排斥经济、阶级斗争和社会意识形态对哲学思想演变的影响。

在《狱中札记》中,葛兰西把内在性接过来当作超越唯心主义和唯物主义的实践哲学的一个本质特征:

“看来似乎只有实践哲学才是唯一首尾一贯的‘内在论’概念”(本书第 83 页)。

葛兰西一再谈到“实践哲学设想内在性的特殊方式”(本书第 141 页),这就是借助于法国的政治和英国的古典经济学,把德国古典哲学提出的思辨形式的内在性概念转变为“历史主义形式的内在性概念”(本书第 121 页),这样,实践哲学就“从这三种活生生的思潮的综合,而达到清除了先验性和神学的一切痕迹的新的内在性概念”(本书第 123 页);“实践哲学继续了内在性的哲学,但清除它的一切形而上学装置,并把它带到具体的历史领域中去”(本书第 204 页)。

说来说去,实践哲学设想内在性的特殊方式、它的新的内在性

概念,都表现在把内在性“带入具体的历史领域”,使之成为“历史主义形式”的内在性概念。所以,葛兰西的内在性概念最终就是把自然界作为外在的超验因素排除在外的绝对历史主义:

“实践哲学是以前一切历史的结果和顶峰。从对黑格尔主义的批判中产生出现代唯心主义和实践哲学。黑格尔的内在论变成历史主义,但只有在实践哲学那里,它才是绝对的历史主义——绝对历史主义和绝对人道主义”(本书第150页)。

显然,用这样的内在性与超验性的对立代替唯物主义与唯心主义的对立去观察问题,是既没有综合唯心主义与唯物主义两者,更不能超越唯心主义与唯物主义的对立的,这一点在我们观察葛兰西实践哲学的另一个独特特征时,将看得更加清楚。

三、实践哲学的实质是实践一元论

葛兰西实践哲学的又一个独特特征,在于它宣称自己是人的活动的一元论,实际上也就是实践一元论。

有人说,葛兰西从未使用过“实践一元论”此词,这确属事实。但是,他断言实践哲学的一元论,是人的活动中的对立同一性;断言应当把意志、实践当作哲学的基础;并在此基础上再三重申实践哲学是绝对历史主义,却同样是无可争辩的事实。而根据这些事实,说实践哲学所主张的一元论是实践一元论,就是一种合乎事实的概括。

在札记《认识的“客观性”》中,葛兰西在谈到“唯心主义的‘精神’的一元论”、“实证主义的‘物质’的一元论”之后,紧接着就指出研究实践哲学的一元论的问题。他写道:

“在〔实践哲学〕这个场合下,‘一元论’此词的意思是什么?肯

定不是唯心主义的一元论,也不是唯物主义的一元论,而倒是具体历史行为中对立面的同一性,那就是某种组织起来(历史化)的‘物质’,以及与被改造过的人的本性具体地、不可分解地联结起来的人的活动(历史—精神)中的对立的同一性,行动(实践,发展)的哲学”(本书第84—85页)。

在这里,葛兰西明确地指出,在实践哲学的场合,一元论此词意指具体历史行为中的对立的同一性,人的活动中以某种组织起来的物质为一方,以被改造过的人的本性为另一方这两者之间的对立的同一性,这不是在主张人的活动的一元论、实践一元论,又是什么?

在札记《“创造性的”哲学》中,葛兰西写道:

“为了避免唯我论,同时又避免包含在认为思维是一种感受的和整理的活动的机械论概念,就必须用一种‘历史主义的’方式提出问题,同时又把‘意志’(归根到底它等于实践活动或政治活动)当作哲学的基础”(本书第38页)。

以“历史主义”的方式提出问题,主张把意志即实践当作哲学的基础,这不是实践一元论,又是什么?

在札记《“正统”的概念》中,葛兰西总括实践哲学在这个方面的本质特征说:

“实践哲学是绝对的‘历史主义’思想,绝对的世俗化和此岸性,一种历史的绝对的人道主义。人们正是必须沿着这条路线追踪新世界观的这条线索”(本书第227页)。

然而,实践哲学的这种实践一元论,更重要的,还是表现在其内容中,表现在葛兰西沿着这条路线对“新世界观的这条线索”的“追踪”上面。

大体说来,这种追踪主要集中在对人和自然之间关系的看法上。

首先是对于外部自然界的看法和态度。葛兰西把自然本身看成是一个历史范畴。在札记《“物质”》中,他提出了这样的问题:在某种意义上,是不是可以说“自然所提供的机会,并不是对于预先存在的力量——对物质的预先存在的性质——的发现和发明,而是同社会兴趣、同生产力的发展和进一步发展的必然性紧密相联的‘创造’”? (本书第 229 页)他承认,它作为一种抽象的自然力,甚至存在于它之被归结为一种生产力之前,但他却认为在那时它处在“历史的‘虚无’”状态(本书第 230 页)。这就说明,葛兰西是把自然包摄在人类历史之下的他也是据此而把自然归结为被人所支配和利用的对象的,例如,在札记《进步与生成》中,葛兰西一再谈到“要加以统治的自然”、“人支配自然”(本书第 60、63 页),认为社会主义就意味着对自然的合理统治。在实际上,葛兰西也正是据此而批评卢卡奇那种否认自然界有辩证法存在的观点,是预先假定了“自然和人之间的二元论”,“落入到为宗教和古希腊-基督教哲学所特有的、也为在实际上(除了在口头上之外)并没有把人和自然成功地统一起来和关联起来的唯心主义所特有的自然观中去”(本书第 201 页)的。也正因为这样,葛兰西的这种人类中心论,被马丁·杰称作“类的帝国主义”^①。

其次,表现在葛兰西把客观事物溶解在人的实践中,因而再三再四地强调要从人同自然的关系上去认识客观实在和物质。

在葛兰西看来,哲学之所以是“创造性的”,就在于它指出了“并不存在独立的、自在和自为的现实,而只存在处于同那些改变它的人们的历史关系之中的现实”(本书第 39 页),因而,“我们对事物的认识,无非是我们自己、我们的需要和我们的利益”(本书第 77—78 页)。他认为,常识是在现实、世界由上帝在人之前和独立

^① 马丁·杰:《马克思主义和总体性》,第 170 页。

于人之外创造出来的范围内肯定现实的东西的客观性的。这样，它就代表了一种神话学世界观的表现。葛兰西觉得，既然是人创造了一切价值，其中也包括科学的价值，那么，没有了人的活动，客观性会是什么呢？只能说是一片混沌，也就是虚无。

接着，葛兰西就从正面、反面，从各个侧面来展开他的这个论点：

在札记《康德的本体》中，他说，看来，“现实的外部客观性”问题是就它同“自在之物”以及康德的“本体”概念相联系而言的。看来难以排除这样的假定：“‘自在之物’是从‘现实的外部客观性’和从所谓希腊-基督教实在论（亚里士多德、托马斯·阿奎那）中导引出来的，从整个庸俗唯物主义和实证主义倾向产生了新康德主义和新批判学派这个事实中也可以看到这种导引”（本书第77页）。

在札记《所谓外部世界的现实》中，他说，“广大公众甚至不认为能够提出诸如外部世界是否客观地存在的问题。人们只要提出这个问题就会引起一阵压制不住的大笑的爆发。公众‘相信’外部世界是客观地实在的，但是问题就产生了：那个‘相信’的根源是什么。‘客观地’此词的决定性价值是什么？在事实上，这个信仰具有宗教的根源，即使那个分享这个信仰的人对宗教并没有兴趣”（本书第191页）。那是因为一切宗教总是教诲人说，世界、自然、宇宙都是上帝在创造人之前所创造的，所以人来到已被一劳永逸地编好目和规定好的现成的世界上，这个信仰就变成了‘常识’的不可变动的教义，即使宗教感情已变得缓和和减轻或取消了，它还像以前一样顽固地存在着，结果是，求助于常识经验以便对主观主义一笑置之，这是一种暗中回到宗教情绪去的“反革命”的计谋。葛兰西说，“看起来似乎可能存在着一个在历史之外和人类之外的客观性，但是，谁是判断这种客观性的法官呢？谁能使自己采取这种‘宇宙本身’的观点，而且这样一种观点又意味着什么呢？的确可以说，

在这里,我们所涉及的是上帝这个观念的残余,正是一个神秘形式的未知的上帝的概念的残余”(本书第197页)。

葛兰西认为,既然恩格斯在论证世界的统一性在于其物质性时,是求助于历史、求助于人以证明客观实在的,那么,由此可以引出结论说:“客观的总是指‘人类地客观的’,它意味着正好同‘历史地主观的’相符合,这就是说,‘客观的’意味着‘普遍地主观的’,人客观地认知,这是在对于被历史地统一在一个单个的文化体系中的整个人类来说知识是实在的范围内来说的”(本书第197页)。

葛兰西批评“在形而上学唯物主义中,‘客观的’观念显然打算指一种甚至存在于人之外的客观性。但当人们说即使人并不存在,某种实在也会存在时,人们或者是在用隐喻说话,或者落入到一种神秘主义去了。我们只能在同人的关系中去认识实在,而既然人是历史地生成,认识和实在也是一种生成,那么,客观性也是如此等等”(本书第198页)。

葛兰西特地把东西南北这样的方向问题挑出来作为实例去论证他的观点。他说,“为了准确地理解外部世界的现实问题所可能意味的东西,值得把‘东’和‘西’的观念当作例子提出来,即使分析说明它们无非是一种约定的,即‘历史的-文化的’构造,它们也没有不再是‘客观地现实的’”。他援引英国哲学家罗素的话说,要是地球上没有人的存在,我们就不能想象伦敦或爱丁堡的存在,但我们能够想象空间中两点的存在,一个北,一个南,现在的伦敦和爱丁堡就在那里。葛兰西据此引申发挥说,人们全然不能想象只是在人存在时才存在的任何事实或关系,“要是没有人,北-南或东-西意味着什么?它们是现实的关系,然而要是没有人,没有文明的发展,它们就不会存在。显然,东和西是任意的和约定的,即历史的构造,因为在现实历史之外,地球上的每一点都是东方的同时又是西方的”(本书第200页)。

葛兰西认为,在东西南北这些地理名词上面,是附加有历史内容的,因此,“东和西这些说法就指出了不同的文化复合体之间的特殊关系。这样,当意大利人谈到摩洛哥时,往往称之为一个‘东方’国家,指它的穆斯林和阿拉伯文明。这些参考系是真实的;它们符合于现实事实,它们允许人们陆上和海上旅行,达到人们决定达到的地方,‘预见’未来”;反之,“要是不理解这种关系,人们就不能理解实践哲学,它的在同唯心主义和同机械唯物主义相比较中的位置”(本书第200—201页)。

那么,对于物质又该怎样看呢?

在札记《“物质”》中,葛兰西说:

“显然,对于实践哲学来说,对于‘物质’,既不当从它在自然科学中获得的意义上理解(物理,化学,力学等——要从其历史发展中来注意和研究的意义),也不应管从人们在各种唯物主义形而上学中发现的任何意义上理解,应当考虑到一起构成物质本身的各种物理(化学、机械的等等)特性(除非人们求助于康德的本体概念),但只是在它们变成一种生产的‘经济要素’的范围内。所以,物质本身并不是我们的主题,成为主题的是如何为了生产而把它社会地组织起来,而自然科学则应当相应地被看作是一个历史范畴,一种人类关系”(本书第228页)。

从上引葛兰西的这一系列论述中,可以清楚地看出,尽管葛兰西没有在口头上把他的实践哲学称作实践一元论,但从其内容和实质来看,却无疑地是一种实践一元论。在这种实践一元论中,外部自然界依存于人,依存于人的实践,是实践内部对立的同一性中的一方。

有人把葛兰西的实践哲学说成就是马克思的实践唯物主义,说它表现出葛兰西对马克思的深刻理解,这些说法都是没有根据的。葛兰西无疑地高扬了人的实践,但与此同时,他却不仅没有像

马克思那样坚持唯物主义的基本立场，强调外部自然界的优先地位，而且竭力抨击唯物主义，否认马克思的哲学世界观是一种唯物主义；与此同时，他还否认外部自然界独立存在于人的实践之外。这样，葛兰西的实践哲学，就不能不成为一种只讲实践而不讲唯物主义的哲学，怎么能够把它同马克思的实践唯物主义等同起来呢？

在过分夸大实践而否认唯物主义这一点上，葛兰西的实践观和青年卢卡奇的实践观有其类似之处。他们两人的课题在许多方面是一致的、共同的。例如，关于理论和实践的统一，总体性观念，对于马克思主义的黑格尔根源的重新感兴趣，强烈地强调革命意识、观念和意志在人类历史中的作用，以及极其强调批判实证主义以及在马克思主义内部的实证主义渣滓等等。但是，葛兰西又有不同于卢卡奇、柯尔施的一些独特特征：

第一，葛兰西关于革命意识的作用的见解要比卢卡奇等人的更为通俗，他还致力于超越盲动主义和自发主义的极端。

第二，和卢卡奇不同，葛兰西并不敌视自然科学，他反对把自然科学的方法还原主义地应用于社会科学，却又肯定它们之间有一种根本的连续性；葛兰西也不同意新康德主义关于自然和历史之间有裂口的观点，而认为自然史包摄在人类史之下。

第三，葛兰西高度强调马克思主义的整体性、充分性和具体性。

第四，在葛兰西那里，没有像卢卡奇那样的费希特式的冲动，没有像卢卡奇那样把费希特说成是马克思整个哲学的根源，没有把费希特所说主体是客体的创造者当作出发点和向导，而只是要求把活动理想化。

四、国际上对实践哲学的分析评价

年间发表了许多文章和讲话，致力于弘扬葛兰西对社会主义的理论和实践所作出的贡献，但他并没有因此而把葛兰西哲学思想上的误差也说成正确、说成就是马克思主义。例如，陶里亚蒂分析了《反对〈资本论〉的革命》一文，明确指出它一方面包含了“要求解放的呐喊”，另一方面又“包含着错误和我们无法接受或不能接受的提法，这是毫无疑问的”。他写道，在这篇文章中，“‘《资本论》’指的便是卡尔·马克思的巨著，‘革命’指的是1917年10月的俄国布尔什维克革命。十分明显，标题本身便是错误的，文中的某些判断也不对”：

第一，葛兰西的文章说事件突破了规定俄国的历史要按历史唯物主义的规则展开的决定图式，陶里亚蒂认为“葛兰西在这儿出了错，但不是实质性错误”。

第二，葛兰西的文章说布尔什维克拒绝了马克思，他们的明确的活动证明了历史唯物主义的规则并不像可能被想象的和已经被想象的那样僵硬；文章说马克思主义的思想代表了德国和意大利唯心主义的继续，在马克思那里却被实证主义自然主义的外壳所玷污。陶里亚蒂认为，“这个论点也是我们今天所不能接受的。马克思主义并不是在马克思身上受到污染，而是在那些进行苦苦宣传的论文和小册子中受到了污染，变成了与马克思主义本身毫无共同之处的东西”^①。

苏联学术界也对葛兰西有极高的评价，但他们也并没有因此而把其错误说成正确。例如，在苏联科学院集体编著的《当代国外马克思列宁主义哲学》一书中，在对葛兰西所说绝对历史主义进行分析时，一方面指出它“对马克思主义哲学在意大利的发展无疑是一个相当大的贡献”，另一方面又指出：“在这一概念中暴露出了历史

^① 《陶里亚蒂论葛兰西》，人民出版社1983年版，第191—193页。

主义的实质本身所产生的片面性的因素：(1)对人和自然、社会 and 自然的关系注意得不够，因而对自然科学问题和认识问题注意得不够；(2)在某些场合，对社会经济结构注意得不够”。该书还肯定了意大利马克思主义者批判地对待历史主义概念的作法，指出这是“因为哲学和历史的某种等同，也就是现实和意识的某种等同（葛兰西称为‘绝对历史主义’）会导致陷入唯心主义的危险”^①。

其它国家的一些共产党理论家，对葛兰西的实践哲学作了更加尖锐、直率得多的分析和批评。在这方面，比较突出的，前有日本共产党领导和理论家不破哲三，后有英国共产党理论家霍夫曼。

不破哲三在60年代中期就发表长篇文章致力于剖析葛兰西的实践哲学。他说，葛兰西由强调不能理解人的革命活动、实践活动的意义的形而上学唯物主义同马克思主义哲学的区别，而陷入到相反的、更加根本的错误，即否认马克思主义是哲学唯物主义的最高形式，把马克思的哲学立场说成是唯物主义和唯心主义的统一这种错误观点中去。

不破哲三说，葛兰西还由思维不仅反映现实而且变革现实这一点出发，引申出现实与人、外界与思维不可分割的实践一元论，这种一元论把实践理解为物质和精神、人和自然的“对立的同一性”。葛兰西之所以把马克思主义称作“实践哲学”，就是由于他把以物质、自然为一方，同以精神、意识为另一方，理解成统一在人的实践之中的两种因素的缘故。这种“实践哲学”事实上把自然、物质还原为实践中同人的活动合为一体的、从而归根到底要依赖于人的实践的一个从属性因素了。所以，尽管葛兰西试图按照马克思《关于费尔巴哈的提纲》来阐发实践，结果却只是按照完全不同

^① 梅斯里夫钦科主编：《当代国外马克思列宁主义哲学》（下），社会科学文献出版社1986年版，第490、492页。

的方向改写了《提纲》。

葛兰西实践哲学中所说的物质、自然,是人类社会中被组织起来的自然,作为“物质生产力的一个因素”的物质,而先于、外于人类社会的自然的存在,却一开始就被葛兰西当作实践哲学对象之外的东西加以舍弃了。

不破哲三认为,马克思《关于费尔巴哈的提纲》对实践的理解,是以彻底的唯物主义为基础的,而葛兰西却把哲学唯物主义的基础除去,又把历史唯物主义对人类社会的认识推广到对自然的认识中去,这样,实践哲学在最初的出发点中,就抛弃了独立于人的活动的、先于人的活动的自然的存在,而成为放弃唯物主义而接近唯心主义的独特形式。而葛兰西把客观的说成是普遍地主观的观点,则接近于马赫主义者波格丹诺夫的立场。

不破哲三由这些分析中得出结论说,虽然葛兰西的哲学是从要在哲学上论证人的革命实践的意义,并抵制使马克思主义庸俗化的潮流,以此来复兴作为“全面独特的哲学”的马克思主义这种正当要求出发的,但“在实际上,它却走上了与马克思主义毫无关系的道路,唯物主义与唯心主义的‘辩证统一’这种设想,归根到底也只是造成了放弃唯物主义和对唯心主义让步的结果”^①。

英共理论家约翰·霍夫曼则在《葛兰西的挑战》一书中,在考察葛兰西提出的领导权理论时,联系着分析和批评了葛兰西实践哲学的一些观点:

一是批评葛兰西把庸俗唯物主义和唯物主义简单地等同起来。针对葛兰西在札记《康德的“本体”》中所谓“在《神圣家族》中说,整个现实处在现象之中,超出现象之外什么也没有,而这种说

^① 不破哲三:《现代修正主义和葛兰西的理论》,日本《文化评论》杂志1964年5月号。

法肯定是正确的”(本书第77页),霍夫曼批驳说,在《神圣家族》中马克思恩格斯不仅没有这样说过,而且恰恰相反,从他们关于从现实的苹果、梨、草莓、扁桃中得出“果实”这个作为存在于我身外的一种本质的一般观念的论述中,可以看出,他们并不是葛兰西所说的那种把一切都归结为现象的现象主义者。

二是批评葛兰西的这种现象主义使他去拥护一种绝对历史主义和绝对人道主义,使外部世界依存于人的认识。霍夫曼说,这种绝对对历史主义导致存在和思维的一种思辨的神秘的同一性,理论和实践的同样神秘的同一性,导致一种抽象的实践,它显然是和经典马克思主义的哲学支撑完全不符合的。

三是批评葛兰西把意志、实践当作哲学的基础,也和马克思的观点不符,因为马克思认为为了反对那些用有关人物的意志来说明一切,所需要保卫的,就不是“意志”、而是环境的重要性。

四是批评葛兰西把精神和意志当作人的本质属性的观点,同马克思把生产当作人的本质属性的观点大相径庭。

五是批评葛兰西关于电在被人类发现之前,是一种抽象的历史的“虚无”的说法,把马克思对生产的认识论分析颠倒了过来。

六是指出虽然葛兰西正当地敌视庸俗唯物主义,但却只是用在它的位置上放一种庸俗唯心主义的办法去超越它。葛兰西在企求避免一切形式的“一元论”时,只是把客观实在溶解在一种精神化的历史的“不纯粹的”行动中^①。

都柏林的科学哲学家海伦娜·希曼认为,围绕着葛兰西的哲学观点所展开的不同意见的分歧,是由于《狱中札记》的片断性质,关于唯物主义论述的含糊性,以及在有关自然科学、客观性以及诸如此类的枢轴性概念上的含糊性,再加上评论者本人立场观点的

^① 霍夫曼:《葛兰西的挑战》,1984年牛津版,第105—122页。

不同所造成的。例如，在“西方马克思主义”和新左派的队伍中，人们对葛兰西哲学观点的态度也是各不相同的：阿尔都塞的“结构主义马克思主义”学派批评葛兰西的历史主义；德拉-沃尔佩的“新实证主义马克思主义”，因为葛兰西的新黑格尔主义而同他争论；英语国家的新左派用新左派主义的偏见去解释葛兰西并热烈拥护他；反之，意大利的新左派则倾向于用他们对意大利共产党的敌视去解释葛兰西并蔑视地拒斥葛兰西。

在希曼看来，葛兰西在实际上并没有像他在《狱中札记》的一些论述所表明的那样反对唯物主义，这是因为他对“唯物主义”此词有一种明显的敌视；然而，在另一方面，葛兰西又无疑地向唯心主义让出了过多的地盘，这表现在他过分强调了马克思主义的唯心主义根源，过分热衷于批判实证主义，在事实上，他所批判的有许多并不真是实证主义。

希曼认为，葛兰西的哲学方向是决定性地片面的，他突出了马克思主义中那些和哲学史上唯心主义传统相连续的特征，而故意忽视马克思主义中那些和唯物主义传统相连续的特征。如果说，布哈林由于忽略辩证法、历史而偏爱唯物主义和自然科学的话，那就可以从相反方面指责葛兰西忽略了马克思主义传统中的唯物主义重点，而偏爱历史活动的辩证法^①。

意大利社会党人丁伯纳罗在《论唯物主义》一书中，致力于探索葛兰西的实践哲学向唯心主义倾斜的原因。

丁伯纳罗把葛兰西的实践哲学看作是“对于唯物主义的稀释”，他把这种现象的出现放在广阔的历史背景中进行考察。他说，在第一次世界大战以后的时期里，德国和意大利的列宁主义者在哲学上宣布了非常不同于列宁主义的思想；对于他们来说，哲学

^① 希曼：《马克思主义和科学哲学》，1985年伦敦版，第299—300页。

领域中的主要敌人并不是唯心主义，而是唯物主义，他们认为唯物主义是对马克思思想的实证主义和社会民主主义的歪曲，同时又误认为“唯心主义的文艺复兴”可以作为医治第二国际的渐进主义和议会主义的补药而发挥作用。

为什么在 20 世纪，马克思主义者会用这种反唯物主义的意识形态去重新发现马克思主义的革命内核呢？丁伯纳罗认为，要是仅仅用克服第二国际的无为主义和庸俗进化论去解释其原因，那显然是不充分的。

丁伯纳罗指出，根据葛兰西的意见，20 世纪的唯心主义和马克思主义某些特征之间的类似性产生于下列事实：克鲁齐、金蒂雷那样的新唯心主义者实施了一种机灵的手术，包括吸收马克思主义并使之重新形而上学化，这就使他们能够“注射”资产阶级文化的“预防接种针”，使它作好战斗准备而比较不易于被直接驳斥。例如克鲁齐就聪明地利用马克思主义的某些特征使之适应于资产阶级利益，这样，这些资产阶级领袖就获得了对于经院马克思主义者的暂时优势，因为后者只是通过不顾马克思主义的独创性，并用现在在资产阶级本身心目中都已陈旧和信誉扫地的资产阶级实证主义哲学去污染它，从而使马克思主义庸俗化。

丁伯纳罗认为，葛兰西的这个回答极其聪明，而且局部地讲是精确的，但还是一个不能令人满意的回答。他强调说，问题的关键是在葛兰西那里，缺乏唯物主义。而且这还不能用他的所谓地方主义来加以解释，而要在他的执着于唯心主义的“西方马克思主义”，或至少执着于它的某些为意大利唯心主义和 20 世纪初的几乎所有欧美哲学文化所共有的特征的基础上来加以解释。

事情的真相原来是：葛兰西企图把马克思主义从克鲁齐对它所作工具性的使用中赎救出来，结果竟把突出性给予了马克思主义中那些被新唯心主义挑选出来和孤立起来的特征。而当着葛兰

西一旦接受了唯心主义者认为唯物主义和宗教同样是“先验”和“形而上学”的诡辩，他在某种程度上成为他所打算反对的、在唯心主义内吸收马克思主义的一方，就成为不可避免的^①。

我们研究葛兰西的实践哲学，其目的首先是为了从马克思的哲学思想的高度，去总结马克思以后马克思主义哲学的发展演变及其规律。而从这样的高度来观察，葛兰西的实践哲学无疑地是这一链索中的重要一环，正是在这个环节上，第二国际的、还有普列汉诺夫、布哈林的机械唯物主义遭到了猛烈的抨击，马克思《关于费尔巴哈的提纲》所突出的实践概念，得到了重申和强调，这一切无疑地都是葛兰西实践哲学的不可磨灭的功绩。但是，在另一方面，又正是在这个环节上，马克思的哲学思想又被偏离到和机械唯物主义相反的方向——唯实践主义去了，这无疑正是葛兰西实践哲学的缺陷所在。为了总结马克思主义哲学发展史中的经验教训，为了全面准确地把握马克思的哲学思想，明确指出葛兰西实践哲学所包含的这样两个方面的内容，无疑地是非常必要的。反之，要是随意抹煞或夸大其中的一个方面，则显然无益于我们坚持和发展马克思主义。

译者

一九九〇年二月于北京

^① 丁伯纳罗：《论唯物主义》，1975年伦敦版，第29—30, 56, 124, 235—238页。

英译本导言·

葛兰西在都灵大学期间，第一次认真接触了他那时的知识界。自由主义意大利的缺陷和不足，甚至在资产阶级圈子中都造成了社会主义思想的某种流行，大学中许多教授都同社会主义运动相联系。在这些人中间处在最前列的有自由主义的历史学家和研究但丁的学者考斯莫(Umberto Cosmo)，葛兰西曾经同他交过朋友，后来因为他对工人运动的资产阶级式依附而批评他；还有巴斯托尔(Annibale Pastore)，葛兰西曾经听过他的关于马克思主义的讲演。在这里，葛兰西被引到黑格尔化的、特殊牌子的“实践哲学”中去，对于这种实践哲学，直到葛兰西劳动生活的终末，他还处在一种暧昧的批判关系中。

在今天，因为同葛兰西的《狱中札记》相联结而最为人熟知的“实践哲学”——葛兰西使用它，部分地是由于其本身的原因，部分地是作为蒙骗检查官

* 本文是《狱中札记》英译本编者胡尔(Quintin Hoare)和施密斯(Geoffrey Nowell Smith)所写长篇导言中有关实践哲学的一部分。

的一种委婉说法^①——此词,是由第一次世界大战前唯一有影响的意大利理论马克思主义者安东尼·拉布利奥拉(Antonio Labriola)传入的。拉布利奥拉死于1904年,是一个哲学家和历史学家,他在其一生很晚的时候才转向马克思主义并参加社会主义运动,他带来了黑格尔智力结构的独特痕迹。他把马克思主义的本质看作是它在理论和实践活动之间所确立的独特联结,并主张哲学和历史的统一;他主要通过强调具体关系对意识的首要性来使自己 and 黑格尔流派区别开来。拉布利奥拉的思想,特别是关于历史解释的思想,是极端的有影响的。但主要是在知识界,而且经常是以一种强调其潜在的唯心主义而牺牲其唯物主义基础的歪曲形式。特别是“实践哲学”此词进入到一种具有特殊的反唯物主义趋向——它的主要倡导者是鲁道尔福·蒙德尔福,以及格万尼·金蒂雷以边缘的形式——的用语中。

金蒂雷(Givanni Gentile)在意大利马克思主义的发展中所起作用限于一件事情:他第一个把马克思的《关于费尔巴哈的提纲》译成意大利文。他把这个提纲唯心主义地解释成是指认识过程,而不是指现实世界以及人同这个世界的关系。金蒂雷同马克思主义的调情是短暂而肤浅的。他的实践理论不久就堕落成一种“纯粹活动”的哲学,唯意志论和原始—法西斯主义灵感的哲学。后来,他变成法西斯主义的主要意识形态家,并在抵抗运动期间被处决。

蒙德尔福(Rodolfo Mondolfo)是一个远为严肃的人物,而且是在拉布利奥拉死后意大利社会主义的主要哲学家。他对马克思主义的主要贡献在于,他企图在“哲学的”马克思和较为经验主义的恩格斯之间打进一个楔子,蒙德尔福及其学派也对唯心主义地

^① “实践哲学”此词既是马克思主义的委婉说法,又是一个自主的名词,葛兰西用它去定义在他看来是马克思主义的核心特征,它在理论和实践、思想和行动之间确立的不可分割的联结。

解释拉布利奥拉负有责任。拉布利奥拉、蒙德尔福、葛兰西都用“实践哲学”这同一个名词，这件事使评论家把这三位思想家放在一个共同的唯心主义母体之中。这是一个须要谨慎对待的意见。在一个特征上，葛兰西的成熟思想是符合于蒙德尔福的思想的，这就是它对于马克思著作中的唯物主义要素经常表现得不充分，用强调内在论和消灭形而上学去代替这种唯物主义要素。然而，就整个来说，葛兰西表明自己是批判蒙德尔福的，并关心于重申拉布利奥拉的实质性马克思主义，而反对那些批判拉布利奥拉是唯心主义者的人，以及声称拉布利奥拉是属于他们一边的唯心主义者的。蒙德尔福关于马克思主义的观点肯定进入了葛兰西的这个早期文化之中，但是，正如葛兰西本人所指出的，在马克思主义的问题上，要在一个作者个人的哲学文化（他一生各个时期所阅读、吸收和可能拒绝的东西）同他自己独创的哲学之间作出区分。

在葛兰西早年期间，所受到的一个远为重要得多的哲学的和文化的影 响，是贝尼迪托·克鲁齐(Benedetto Croce)的影响。克鲁齐曾经是拉布利奥拉的一个学生，而且在1895—1900年的一个短时期里曾自称是马克思主义者。他不久就叛变了，声称马克思主义只是作为“历史探讨和研究的简单规则”才是有用的。他还和他自己的叛变相一致，以特有的傲慢宣布“理论马克思主义在意大利的死亡”。克鲁齐对整个意大利文化的影响，直到现在都不能低估。然而，尽管克鲁齐抛弃了马克思主义，他的许多思想却继续在意大利的法西斯主义以前的时期里，在左翼青年知识分子中间拨动心弦、引起反响；特别是他的世俗主义和对于以前占统治地位的实证主义意识形态的反对。从政治上说，他的作用总是暧昧的，他所号召的伦理上的更新，就具有危险的陪音，如他在20年代初对墨索里尼的支持所表明的那样。但是，他同法国工团主义理论家乔治·索列尔(Georges Sorel)继续结伴为伍，却有助于支持那种

认为他的哲学可能是一种左派哲学的幻想。

葛兰西在回顾其学生时代时，曾自我批评地把自己描绘成在青年时代是一个“有倾向的克鲁齐分子”，他的许多早期论文具有—种独特的克鲁齐腔调。必须把克鲁齐对于葛兰西本人的这种个人的、虽然是文化上的影响，和《狱中札记》中出现的对于克鲁齐的态度，小心地区别开来。在《狱中札记》中，葛兰西较为客观地把克鲁齐当作当代文化中的一个占统治地位的人物和哲学家来看待。葛兰西的许多哲学札记都是致力于严厉批判克鲁齐哲学同马克思主义的关系的。在他在监狱中所写著作中，葛兰西经常提到需要抨击克鲁齐主义，既把它当作一种四散的意识形态，又把它当作一种特殊的哲学体系，他往往把克鲁齐抛到杜林的角色上，抛到一个要论战的加以摧毁的作用上，但更经常的则是把克鲁齐看作是一个可以和黑格尔相比的思想家，他认为，在更新马克思主义思想，把马克思主义从实证主义的附加物中解放出来的斗争中，可以利用克鲁齐的著作。

葛兰西对克鲁齐哲学的慎重批判的实质，涉及克鲁齐把历史运动由对立的斗争归结为一种单纯概念的辩证法“差异的辩证法”，而葛兰西则争辩说，这样一种图式，在一个已经消灭了现实冲突、认识和存在相统一的社会哲学中，可以有它的位置，而在阶级社会中却是不可能的，它不可能为阶级斗争从根本上规定历史的现实的具体特性提供一个说明。在克鲁齐的哲学中，这种把现实历史变成差异的概念的谜一般的领域的抽象，是和对政治的彻底否定携手并进的。克鲁齐哲学的独特“范畴”允许四门科学的存在：美学、经济学、逻辑学和伦理学，它们各自追求着美、有用、真和善。在这个概念中，政治只能是一个混成实体，一种单纯的“激情”，是没有哲学价值的。相反地，在葛兰西的思想中，却从哲学的高度把政治看作是核心的人类活动，单个意识正是据此而被引入到同一切

形式的社会世界和自然世界的接触中去的。

然而，葛兰西在《狱中札记》中对于克鲁齐唯心主义的批判，其动机，与其说是注意到摧毁克鲁齐主义和克鲁齐本人对于意大利文化生活甚至政治生活的一切方面的影响的需要，不如说是揭示其智力上的不恰当性这种抽象关心。虽然在直到第一次世界大战为止的时期里，克鲁齐所说的许多东西和所作的许多事情，他的同情左翼，他对于从维科经德·桑克狄斯到现在的意大利文化的“浪漫主义”传统的重新估价，他对当代实证主义的反对，可以被认为具有一种积极的价值，但是，法西斯主义的崛起和克鲁齐对于它所采取的暧昧态度，却把他的作用变成一种有害的和反动的作用。克鲁齐和金蒂雷不同，他在制订法西斯主义文化政策方面并没有发挥直接和积极的作用，他甚至着手从他在1926年以后从公共生活中隐退这一事实中，引出智力上的信任状。但是，事实仍然是，他曾在开始时支持过法西斯主义政权，他在后来的反对，在理论性质上是一种简单的淡而无味的和非政治的反对，克鲁齐对于知识界影响的结果，至多是鼓励从法西斯主义的粗俗性中作某种退却，但又往往鼓励对法西斯主义采取一种“辩护主义”的习惯，因此，要比黑格尔对普鲁士君主制所说的颂扬，引起了远为广泛的影响。

目 录

中译本序言	1
英译本导言	1
第一编 哲学的研究	1
一、导论	1
二、某些绪言性的参考意见	3
(一) 常识、宗教和哲学之间的联系	6
(二) 科学、宗教和常识之间的关系	6
三、哲学和历史的问题	26
(三) 科学的辩论	26
(四) 哲学和历史	26
(五) “创造性的”哲学	27
(六) 哲学的历史重要性	29
(七) 哲学家	29
(八) “语言一般”、技术意义上的 语言和常识	30
(九) 人是什么?	34
(十) 进步与生成	41
(十一) 个人主义	46

(十二) 对人性概念的考察	47
(十三) 哲学与民主	48
(十四) 数量与质量	48
(十五) 理论与实践	49
(十六) 基础和上层建筑	51
(十七) 术语“卡塔尔希斯”	52
(十八) 康德的“本体”	53
(十九) 历史和反-历史	55
(二十) 思辨哲学	56
(二十一) 认识的“客观性”	58
(二十二) 实用主义与政治	59
(二十三) 伦理学	60
(二十四) 怀疑论	61
(二十五) “观念论”的概念	62
第二编 马克思主义的问题	65
一、导论	65
二、实践哲学研究中的某些问题	67
(二十六) 问题的提法	67
(二十七) 方法问题	69
(二十八) 安东尼·拉布利奥拉	73
(二十九) 实践哲学与现代文化	76
(三十) 思辨的内在性和历史主义 或现实主义的内在性	88
(三十一) 马克思主义的组成要素的 统一	91
(三十二) 哲学—政治学—经济学	91
(三十三) 实践哲学的历史性	93

(三十四)	经济学和意识形态	97
(三十五)	道德科学和历史唯物主义	99
(三十六)	规律性和必然性	100
(三十七)	实践哲学的仓库	104
(三十八)	实践哲学的创始人和 意大利	106
(三十九)	西方文化对于整个世界文化 的领导权	107
(四十)	从认识到理解和到感情以及 相反地从感情到理解和到认 识的推移	108
三、对于通俗社会学尝试的批判性评注		110
(四十一)	历史唯物主义和社会学	116
(四十二)	实践哲学各组成部分	123
(四十三)	结构和历史运动	124
(四十四)	知识分子	125
(四十五)	科学和体系	126
(四十六)	辩证法	127
(四十七)	论形而上学	129
(四十八)	“科学”的概念	131
(四十九)	所谓“外部世界的现实”	134
(五十)	对过去哲学的评价	143
(五十一)	内在性和实践哲学	144
(五十二)	术语和内容问题	147
(五十三)	科学和科学的工具	152
(五十四)	“技术工具”	154
(五十五)	对经验主义的异议	157

（五十六） “正统”的概念	158
（五十七） “物质”	161
（五十八） 量和质	165
（五十九） 目的论	167
（六十） 论艺术	168
附录 反对《资本论》的革命	170

第一编 哲学的研究

一、导 论

葛兰西哲学札记的这一编，分为两部分。第一部分“某些绪言性的参考意见”，以提出马克思主义历史学家关于哲学活动的观点开始，即把哲学活动看作是对于现存思维方式以及它们同产生它们的现实世界之间关系的有组织的批判性反思。这种观点后面的前提是：哲学并不只是少许专业知识分子的抽象思考，而是一切人都在默默从事着的一种具体的社会活动。如果这就是马克思主义哲学家规定他自己的哲学批判的出发点的话，那么，马克思主义哲学本身就必须被看作是一种集体活动，不仅包括来自上面的思想的散播，而且也包括批判的智力活动在同运动的政治实践的密切联结中，在人民的越来越广泛的部分中的扩展。思想不仅以这种

方式被纠正并使之适应于环境，而且用葛兰西经常援引马克思的话说，变成“一种物质力量”。

第二部分“哲学和历史的问题”，由引自《狱中札记》中涉及葛兰西的作为一种“批判的一实践的活动”的哲学理论，应用于葛兰西进行写作当时的哲学所提出的问题的若干札记组成。葛兰西批判的问题框架主要是唯心主义的，而且初看起来，他所做的事情好像是拿过这个框架来，并沿着马克思主义方向修改或颠倒它的名词。如果事情真是如此，那么，在认为葛兰西的哲学没有躲开他那时的文化所提供的唯心主义母体的观点中，就有某种实质了。这样一种印象还被许多札记的断片性和省略性所强化，这些札记往往没有明确所论述的主题和“实践哲学”之间的真正联系。然而，就事实而论，葛兰西的行动要比看起来的那个样子来得更为彻底，他并不是抽象地同他所批判的思想进行玩耍，而总是把它们放在一个或暗或明的历史配景之中。

葛兰西观点的要旨在于，认为精神上的革命，并不是由仅仅把一种哲学同另一种哲学相对立起来来完成的。要对照的不只是思想，而且有思想后面的社会力量，更加直接的，还有这些力量所产生、并且变成了葛兰西称之为“常识”的东西的组成部分的意识形态。葛兰西用常识此词去指在任何特定时期都变成“共同的”、设想和理解世界的非批判的和多半是不自觉的方式（他相应地用“健全的见识”此词去指在英语中通常称作常识的、实际的但不必定是合理的或科学的态度）。所以，对“常识”的批判和对“哲学家的哲学”的批判，是意识形态斗争的补充的方面。这种斗争必须极端激烈地进行下去，像葛兰西本人进行的那样，但是，它的最终解决，却在另一个领域，“革命实践”的领域，只有它才能决定适合于新时代的思想的形式。

二、某些绪言性的参考意见

必需打破下面这种传播得很广的偏见：正因为哲学是由特定范围内的专家或专业的和系统的哲学家所从事的专门的智力活动，所以，这是一种奇怪而困难的东西。首先必须通过规定为每个人都固有的“自发的哲学”的界限和特征，来证明所有的人都是“哲学家”。这种哲学包含在：

1. 语言本身中，语言不只是缺乏内容的语法上的字，语言是一定的观念和概念总体；

2. “常识”和“健全的见识”^①；

3. 人民群众的宗教，从而也包含在信仰、迷信、意见、看事物的方式和行动方式的整个体系里，它们是被集体地捆扎在“民俗”的名称之下的。

在首先证明每个人都是哲学家——虽然是以他自己的方式并不自觉地，因为甚至在任何一种智力活动的最细微的表现里，在语言中，都包含有一种特定的世界观——之后，人们接着就进到第二个层次，即注意和批评的层次。那就是说，人们着手去处置这样的问题：在没有批判性的注意的情况下，是否以一种无系统的和偶发的方式进行思考来得更好些？换句话说，同意某种由外部环境所机械地强加的世界观，是不是更好些？那就是说，这种世界观是由每个人从其进入这个有意识的世界的时刻起，就自动地卷入的许

^① 葛兰西赋予这两个名词的意思在下面一些段落中得到说明。广义地讲“常识”(Common Sense)指为任何社会所共有的、被一般人所持有的一套不一贯的假设和信念。而“健全的见识”(Good Sense)则指英语中常识意义上的实际经验常识，也见这一编的导论。

多社会集团之一所强加的（这个有意识的世界可能是人们的村庄和省份；它的根源可能在教区，可能是以法律为其智慧的地方神父或上了年纪的族长的“智力活动”，也可能是继承了巫婆的学问的小老太婆，或者由于自己的愚蠢和没有能力采取行动而性情乖僻的小知识分子）？还是自觉地和批判地制订人们自己的世界观，从而，和人们自己的大脑的劳动相联系，选择自己的活动范围，积极参加世界历史的创造，成为人们自己的向导，拒不消极和懒惰地从外面接受对人们的性格的塑造，来得更好些？

附注一 人们在获得自己的世界观的对候，总是属于一个特定的社会集团的，这个集团是和他采取相同的思维方式和行动方式的一切社会分子的集团。我们全都是某种或另一种顺从主义的顺从主义者，总是群中之人或集体的人。问题在于：这种顺从主义、人们所隶属的人群是什么历史类型的？当看人们的世界观不是批判的和一贯的，而是无系统的和偶发的，那么，人们就同时属于许多人群集团。性格是奇怪地合成的：它包含石器时代的要素，较发达的科学的原理，来自历史的一切过去的阶段的、地方层次的偏见，以及对于将是全世界整个人类的未来哲学的直觉。所以，批判人们自己的世界观，就意味着使之成为一种融贯的统一，并把它提高到世界上最发达的思想的水平。所以，它也意味着批判一切以前的哲学，因为它们在民间哲学中留下了冲积层的沉淀。这种批判的研究以意识到人们在实际上是什么为出发点，以“认识你自己”^②是历史过程的产物为出发点，这种历史过程在你身上留下了没有清单的无数痕迹。

附注二 不能把哲学同哲学史分割开来，也不能把文化同文

^② “认识你自己”是写在〔古希腊〕阿波罗神殿的大门上的碑文，后来变成苏格拉底哲学的一个原则。

化史分割开来。人们要是没有意识到世界观的历史性，这种世界观所代表的发展阶段以及它同其它世界观或其它世界观的要素相矛盾的事实，就不能具有批判的和融贯的世界观，就不能成为最直接和最实质性意义上的哲学家。人们的世界观是对于现实所提出的某些特定的问题的一种反应，这些问题在其直接的关联性上是十分特殊的和“独创的”。怎么可以用一种为了研究过去、而且往往是遥远的和已被取代的过去而制订的思维方式，去考察现在、而且是十分特殊的现在呢？如果有某人这样作的话，那么这意味着他是不合时宜的，是一块化石，而不是生活在现时代，或至少他是稀奇古怪地混成的。在事实上，有些社会集团在某些方面表现出最发达的现代性，而在其它方面则落后于他们特定的社会地位，所以，它们是不能具有完全的历史自主性的。

附注三 如果说每一种语言真是包含有世界观和文化的要素的话，那么，人们也真是能从任何人的语言中估定他的世界观的或大或小的复杂性。某个只讲方言或者不完全理解标准语言的人，必定对世界具有一种或多或少是狭隘的和地方性的直觉。和支配世界历史的主要思潮相比，这种直觉是僵化的和不合时宜的。他的利益是狭隘的，或多或少是团体的或经济主义的^⑤，而不是普遍的。虽然并不总是有可能学习若干种外国语言以便使自己接触其它的文化生活，但至少必须很好地研究民族语言。一种伟大的文化，能被译成另一种伟大文化的语言，那就是说，一种具有历史的丰富性和复杂性的伟大的民族语言，而且它能翻译任何其它的伟大文化和成为一种世界范围的表现手段。但是，方言却作不到这一点。

^⑤ 参见关于葛兰西术语的注：“团体的”或“经济的-团体的”是指一个特定的集团的团体存在和保卫其经济地位的历史阶段，超越了这个阶段，才会进入渴望在政治和社会领域中领导权地位的阶段。

附注四 创造一种新文化,不只是意味着人们自己个人的“独创”发现。它也——而且最特别地——意味着以一种批判的方式去散播已经发现的真理,可以说是这些真理的“社会化”,甚至使它们成为重大的活动^④的基础,一个协调的和智力与道德制度的要素。因为引导人民大众进行融贯的思维,和以同样融贯的方式去思考现实的当今世界,这比某一位哲学天才发现还是知识分子小集团的财富的真理,要远为重要和“独创”得多。

(一)“常识”、宗教和哲学之间的联系

哲学是智力体系,而宗教和常识都不能成为这样的东西。人们指出,宗教和常识也并不是彼此符合的,但是,宗教是断片化的常识的要素之一。而且,常识和宗教一样是一个集合名称:存在的并不是一种常识,因为常识也是历史的产物和历史过程的组成部分^⑤。哲学是对宗教和“常识”的批判和取代。在这个意义上,它同和“常识”相对立的“健全”见识相符合。

(二)科学、宗教和常识之间的关系

宗教和常识不能构成智力体系,因为甚至在个人意识中都不

^④ “重大的活动”,在这里,这个概念显然是从柏格森那里得来,柏格森的某些思想是通过索列尔而渗透到葛兰西那里去的,在某种意义上又给他提供了对于奥地利马克思主义的一种心理学上的解毒剂。然而,柏格森对于葛兰西的“实践哲学”本身有系统的影响,那是没有疑问的。

^⑤ “历史过程的组成部分”。原文是“un divenire storico”——历史的生成。关于常识的这个方面,见《知识分子和文化组织》(1949年)第144页:“每个社会阶层都有其自己的‘常识’和自己的‘健全的见识’。它们基本上是最广泛的生活的概念和人的概念。每一哲学思潮都留下了‘常识’的沉淀;这是它的历史的有效性的凭证。常识并不是某种僵硬的和不动的东西,而是在不断地改变着它本身,用科学思想和进入日常生活的哲学观点丰富着自身。‘常识’是哲学的民俗学,而且总处在确切地讲的民间传说和专家的哲学、科学和经济学之间的半途。常识创造未来的民间传说,在一个特定的地点和时间,那是大众知识的一个相对地僵硬的阶段”。

能把它们归结为统一和融贯，在集体意识中就更谈不到了。或倒不如说，它们不能被“自由地”归结为统一和融贯——因为可以用“强迫命令的”手段作到这一点，而且在过去，也确实在某种限度内这样作了。

对于宗教问题，不是从忏悔的意义上，而是从一种世界观和一种相应的行为准则之间的世俗意义的信仰统一上来注意的。但是，为什么不把这种信仰的统一叫作“意识形态”，或甚至干脆叫作“政治”，而要叫作“宗教”呢^⑥？

在事实上，一般的哲学是不存在的。存在的是各种哲学或世界观，而人们则总是在它们之间作出选择。这种选择是怎样作出的呢？这是一种单纯的智力事件呢，还是某种更为复杂的东西？在人们的智力上的选择和行为方式之间是不是经常地存在着矛盾呢？所以，到底哪一种是真正的世界观：是被逻辑地确定为一种智力的选择的东西，还是从每个人的现实活动中产生出来、暗含在他的行为方式中的东西呢？而且因为一切活动都是政治的，人们能不说每个人的真正哲学全都包含在他的政治活动中吗？

思想和活动之间的这种对照，即两种世界观——一种在言词中得到肯定，另一种则在展开于有效的活动之中——的共存，并不只是自我欺骗的产物。对于少数分开的个人、甚至对于某种规模的集团来说，自我欺骗可能是一个适当的解释，但是，当着两种世界观的这种对照发生在广大群众的生活之中时，自我欺骗就不是一个适当的解释了。在这样一些场合，思想和行动之间的对立，不能不是一种社会历史制度的更为深刻的对立的表現。它意味着，那个社会集团确实可能具有它自己的世界观，哪怕只是胚胎状态的，

^⑥ 葛兰西在各种意义上使用“意识形态”，见本书这一编的最后一篇札记《“观念论”的概念》。葛兰西所说的“政治”，是指追逐一个共同的社会目标的自觉活动（实践）。

一种表现在行动中的、但却只是偶然地和在刹那间的世界观，当着这个集团作为一个有机的总体去进行活动的时候，由于它在智力上从属和服从〔另一个社会集团〕的缘故，却采用了一种不是它自己的、而是从另一个集团那里借来的世界观，但它却在口头上肯定这种世界观并相信它自己在遵循着这种世界观，因为这是它在“常规时间”^⑦内遵循的世界观，也就是当他的行为不是独立自主的，而是从属和服从〔另一个集团〕的时候遵循的世界观。所以，这就是不能把哲学同政治分离开来的原因。而且人们还能进一步表明，对于一种世界观的选择和批判也是一件政治性的事情。

下一步必须说明的事情是，在一切时代都同时存在着许多哲学体系和思潮，这种情形是怎样发生的，这些思潮是怎样产生的，它们是怎样得到散播的，以及在散播的过程中，它们为什么会沿着某些路线、朝着某些方向分裂开来？这个过程的事实说明了用系统的、融贯的和批判的方式去整理人们自己对生活和世界的直觉是多么的必要，准确地确定对于“系统的”一字的理解，以便不要在学究和学院的意义上理解它。但是，这种研究必须而且只能是在哲学史的脉络中完成，因为正是哲学史说明了思想是怎样地在几个世纪中被推敲着，在我们现在的包摄和吸收了一切过去的历史、包括它的一切愚蠢和错误的思想方法的创造中，又付出了多少的集体努力。也不应当忽略这些错误本身，因为虽然它们是在过去被犯下的而且在那以后已得到了纠正，但是，人们却不能保证它们在现在不会重演并再一次地需要纠正。

人民大众对哲学的映象是什么？这可以通过注视日常用法中的表达来推想。最通常的说法之一是“哲学地看待它”，如果你对

^⑦ “常规时间”是同历史中异常的（从而是潜在地革命的）时刻相对立的，在这种时刻，一个阶级或集团发现了它在活动中的客观和主观的统一。

它进行考察,那它并不是一个要全然加以拒斥的用语。的确,它包含有暗中请人听任和忍耐的意思,然而,在我看来,其中包含的最重要东西却是请人们反思和充分地认识到不论发生什么事情,它在基本上却是合理的和必须面对的,而且人们应当合理地集中自己的注意力,而不要让自己被本能和激烈的冲动所左右。可以把大众用语的这些倾向拿来和打有人民大众的印记的作家的、其中包含有“哲学”或“哲学地”等名词的类似表述(这些实例是从大辞典里摘下来的)相比较。这样,人们就会从这些实例中看到,这些名词具有一个十分精确的意义:通过一个给予人们的活动以自觉的方向的必然性概念,去克服兽性的和原始的热情。这是存在于“常识”中的健全的内核,它的一部分可以被称作“健全的见识”,而且应当使之更为一致和融贯。所以,在这里,再次出现不可以把被称作“科学的”哲学的东西,同只是观念和意见的片断汇集的、日常的和大众的哲学分割开来的情况。

但是,在这里,我们遇到了任何世界观,任何变成一种文化运动、一种“宗教”、一种“信仰”的哲学,任何曾经产生了一种把哲学当作暗含的理论“前提”包含在其中的理论活动或意志的东西所面临的基本问题。在这里,人们可以说“意识形态”,但得以在世界观的最高意义上使用此词为条件,就是说它默默地表现在艺术、在法律、在经济活动和个人与集体生活的一切表现之中。这个问题是保持那种意识形态使之胶合和使之统一的整个社会集团的意识形态上的统一的问题。各种宗教、特别是天主教教会的力量,过去和现在都在于它们非常强烈地感觉到全部信教的群众在学说上的统一,并努力不使智力较高的阶层同较低的阶层分割开来。罗马教会经常进行最有力的斗争以防止“正式”形成两种宗教,一个“知识分子”的宗教和“普通人”的宗教。这种斗争对教会本身不是没有严重的不利的,但是,这些不利是同改造整个市民社会,而且包含有

对一切宗教的腐蚀性批判的历史过程相联系的，它们只是有助于强调教士在文化领域中的组织能力，以及教会能够在它自己的领域里在知识分子和普通人之间建立的那种抽象的合理而公正的关系。耶稣教会无疑是这种均衡的主要建筑师，而且为了保持这种均衡关系，他们给了教会一种倾向于在一定限度内满足科学和哲学要求的逐步前进的运动。但是，这种运动的韵律是非常之缓慢的和有条不紊的，所以，虽然“整体主义者”^⑧觉得他们是“革命的”和有煽动性的，而普通群众却没有感觉到发生了什么变化。

一般的内在论^⑨哲学的最大弱点之一，在于下列事实：它们不能在上层和下层之间、普通人和知识分子之间创建一种意识形态上的统一。在西方文明的历史中，这个事实在欧洲的规模上，在文艺复兴以及部分地罗马教会所面对的宗教改革的迅速瓦解中得到了例证。他们的弱点在教育领域中表现了出来，因为内在论哲学甚至没有试图建立一种能够在教育儿童方面取代宗教的概念。非宗教的、非教派的、实际上的无神论的教育学家，正是根据假历史主义的诡辩，以宗教是在每个真正的童年中更新的人类童年的哲学为理由，答应讲授宗教的。唯心主义也同样表明自己是同“走向人民”的文化运动相对立的，这种文化运动采取如所谓“民间大学”^⑩和类似的机构的形式。唯心主义也不仅仅是反对这些机构的最坏的方面，因为如果那样的话，他们只要试图改善它们就成

⑧ “整体主义者”见本书这一编的注13。

⑨ “内在论哲学”，在葛兰西那里，通常指20世纪开始时的意大利唯心主义（克鲁齐、金蒂雷等）。其特征之一，是它的拒斥天主教先验论；但是，葛兰西在这里也用这个名词去概括许多哲学思想，例如文艺复兴的特征，它是以一种方式密封的，不能把其影响扩展到精英圈子之外的。然而，应当指出，葛兰西也把实践哲学描写成是一种不同意义的“内在论的”，说这是因为它最一贯地拒斥任何形式的先验。

⑩ “民间大学”——成年人教育的独立学院，在规模上大体相等于（虽不是扩大的）英国的W·E·A。

了。这些运动毕竟是值得注意，应当得到研究的。在它们证明“普通人”具有达到更高的文化水平和更高的世界观的真正的热情和强烈的决心的意义上，它们获得了一定的成功。然而，这些运动却缺乏哲学思想方面和组织上的稳定性和中心的文化方向方面的任何有机性质。人们得到的印象是，毋宁说他们像英国商人和非洲黑人进行初次接触时，用没有价值的小玩意儿去换取金块那样。无论如何，只有在知识分子和普通人之间存在着与应当存在于理论和实践之间的同样的统一的时候，人们才有文化上的稳定性和思想上的有机性质。那就是说，只有在知识分子成为那些群众的有机的知识分子，只有在知识分子把群众在其实践活动中提出的问题研究和整理成融贯的原则的时候，他们才和群众组成为一文化的和社会的集团。这里提出的问题是我们所已经涉及到的一个问题，这就是：被恰当地称作哲学运动的，到底是那种致力于在狭隘的知识分子集团中间创造一种专门的文化的运动呢，还是那种在制订一种高于“常识”、在科学方面融贯的思维方式的的过程中，永远不忘记还同“普通人”相接触，并且确实在这种接触中发现它动手去研究和解决的问题的源泉的运动？一种哲学只是由于这种接触才变成“历史的”，才清洗掉自己身上的个人性质的知识分子要素而变成“生命”。

实践哲学^①在发展初期，不得不披上论战的和批判的外衣，表

• 在“实际”上把哲学与常识区分开来，以便更加明确地指出从一个要素到另一个要素的推移，或许是有用的。在哲学中，个人对于思想的推敲的特征是最突出的，而在常识中，最突出的却是为一个特定时期、一个特定的人民环境所共同的思想的一般形式的散乱的不协调的特征。但是，每一种哲学都直接成为一个特定时期（所有知识分子）的常识的倾向，所以，这是从一种已经存在的或者能够要有某种程度的哲学开始的事情，因为它是和实际生活相联系并暗含在其中的，对它进行批判性研究就变成一种具有融贯性和得到各个哲学家支持的更新了的常识，但是这只有在具有相当大的文化相接触的要求不断地被感觉到的时候，才能发生。

① “实践哲学”，见本书英译本导言。



现出自己是替代现存的思维方式和现存的具体思想（现存的文化世界）的。所以，它首先必须是对“常识”的一种批判，然而，在最初却把它自身建立在常识的基础上，以便证明“每个人”都是一个哲学家，因而问题并不在于从零开始，把一种科学的思维方式引进到每个人的个人生活中来，而是对于已经存在的活动加以更新，并且使之成为“批判的”。然后，再去批判从中发展出哲学史的知识分子的哲学，就知识分子的哲学是一种个人的现象（在事实上，它主要在单个的特别具有天赋的个人的活动中发展出来）而言，可以认为它标志着常识所造成的进步的“高峰”，或至少是社会中比较有教养的阶层的常识，但通过他们也是人民的常识。所以，在研究哲学的导论里，必须以综合的方式阐述在整个文化发展过程中所产生、但在哲学史中只得到部分反映的问题（然而，在缺乏常识的历史因为没有文献资料而不能重建的情况下，哲学史还必然仍是主要的参考材料）。这种综合的目的必须是批判这些问题，证明它们的真正价值（如果有任何价值的话）以及它们作为智力链索上已被替代的环节所具有的意义，并且确定新的当代的问题是什么，现在应当怎样去分析旧的问题。

“政治”保证常识和高层次的哲学之间的关系，正如政治保证知识分子的天主教和普通人的天主教之间的关系那样。然而，在这二种场合之间，存在着根本的区别。教会之所以必须面对“普通人”的问题，正是因为信徒团体中存在着分裂。对于这种裂痕，是不能通过把普通人提高到知识分子的水平（教会甚至没有想象过这样一项任务，因为无论在意识形态上还是在经济上都是超越出它现在的能力的）的办法，而是只有通过给知识分子规定铁的纪律，使他们不超过一定的分界线，从而不致把裂痕变成灾难性和无法弥合的办法，来加以医治的。过去，信徒团体中的这些裂痕是由强大的群众运动来弥合的，这些运动导致了或被吸收进以强有力

的人物(圣多明尼克, 圣芳济)为中心的新的宗教教团的创建*。

但是, 反宗教改革却使人民力量的这种汹涌澎湃成为不结果实的。耶稣会是大的宗教教团中的最后一个。它的起源是反动的和专横的, 它的性质是镇压的和“外交的”^⑫。它的诞生标志着天主教肌体的僵化。在那以后发展起来的新的教团, 对于信徒群众来说, 只有很小的宗教意义, 却有巨大的“纪律”意义。它们是、或者变成耶稣会的分枝机构和触角, 以及保持已经获得的政治地位的“抵抗”工具, 而并不是革新和发展的力量。天主教变成了“耶稣会的教义”。现代主义^⑬没有创造出“宗教教团”, 而创造出了一个政党——基督教民主党**。

• 中世纪的异端运动是对于教会的政治活动以及表现这种政治活动的烦琐哲学的一种反动。这种异端运动是建立在由公社的诞生所决定的社会冲突的基础上的, 并且代表了教会内群众和知识分子之间的分裂, 这种分裂后来被教会通过托钵僧团的形成和一种新的宗教统一所重新吸收的民间宗教运动的诞生, 所“缝合”了。

⑫ “外交的”, 在意大利, 人们都在贬称的意义上, 将“外交”的此词用于从卡伏托乔利蒂的意大利资产阶级政治的浅薄的诡计。

⑬ “现代主义”, 社会主义挑战在群众中间的产物。现代主义旨在 19 世纪末振兴作为一种社会力量的教会, 并抵制它拒不允许天主教徒参与意大利国家事务的影响。现代主义所关心的是教会同国家和社会的关系, 而不是神学问题本身, 它的主要的意识形态的贡献, 是“基督教民主党”的理论——在那个时期, 对于这个名词是要按字面来理解的。现代主义基督教民主党运动在庇护十世(1903—1914)任教皇职位期间遭到镇压。但在 1918 年, 又和斯图尔佐、人民党一起重新出现。和庇护十世联结在一起的、对于现代主义的反动, 用的是整体主义的名义, 这是一种神学运动, 它旨在重申教会的权威而反对世俗化。整体主义虽然在外表上是纯学理性的, 在实践中却有反动的社会影响。而基督教民主党在长时期内却是教会中的一种进步倾向。人民党开始时对法西斯主义采取一种暧昧的态度, 但在最终却和其它政党一起被这个政权所禁止; 在抵抗运动期间, 它像基督教民主党一样又重新出现。基督教民主党在今天作为一个群众性政治组织的作用, 自 1945—1949 年以来, 是由大资本和教会统治集团所支配的。

• • 回忆一下斯梯特^⑭在其回忆录里详述的一个轶事: 一位红衣主教对一个倾向于天主教的英国新教徒说, 圣亚努阿里的奇迹, 只是那不勒斯老百姓的信仰对象, 而不是知识分子的信仰对象, 甚至在福音书中也包含有“夸张”的地方, 针对“但我们不是基督教徒吗?”的问题, 他回答说: “我们是‘主教’, 那是罗马教会的‘政治家’啊!”

⑭ 《斯梯特的回忆录》, 《横穿 30 年》, 伦敦 1924 年版, 《时代》杂志前编者斯梯特(Henry Wickham Steed)著。

实践哲学的立场和天主教的立场是相反的。实践哲学倾向于不把“普通人”留在常识的原始哲学的水平上，相反地，倒是把他们导向更高的生活概念。如果说它肯定知识分子和普通人之间的接触的需要的话，那么，这不是简单地为了限制科学活动和在群众的低水平上保持统一，而恰恰是为了建造一个能够在政治上使广大群众而不只是狭隘的知识分子小集团获得进步成为可能的智力-道德集团。

能动的群众中的人具有一种实际的活动，但对他的实际活动并没有明确的理论认识，然而，在这种实际活动改变世界的范围内说，它也包含有对世界的理解^⑮。在历史上，他的理论认识确实可以是和他的活动相对立的。人们也几乎可以说他具有两种理论认识（或一种矛盾的认识）：一种认识暗含在他的活动中，并在实际上把他和他的在对现实世界进行实际改造中的所有伙伴联合起来；另一种认识在表面上是明确的和口头上的，是他从过去继承下来的并且非批判地吸收过来的。但是，这种口头上的概念并不是没有结果的。它把一个特定的社会集团搞在一起，它影响道德行为和意志的方向，具有不同的效力，但往往充分有力到足以产生这样一种情境，在这种情境中，意识的矛盾状态不允许采取任何行动、任何决定或任何选择，从而造成道德上和政治上的消极状态。

所以，对自我的批判理解，是通过在政治上争取“领导权”和相反方向的斗争，首先在伦理领域，随后在政治领域中实现的，以便达到人们自己的现实观的更高的水平。成为一个特定的持领导权的力量的一部分的意识（那就是说，政治意识），是走向更进一步的自我意识的第一步，在这种自我意识中，理论和实践最终将合而为一。这样，理论和实践的统一并不只是一件机械事实的事情，而

^⑮ 参见马克思《关于费尔巴哈的提纲》第11条，葛兰西把它解释成意味着那种哲学（特别是实践哲学）是思想和活动在其中交互决定的一种社会-实践活动。

是历史过程的一个组成部分，这个过程的最初阶段表现为理论和实践是“不同的”和“分开的”，表现为对它们的独立的本能感觉中，直到真正持有一种单个的和融贯的世界观为止。这就是要强调领导权概念的政治发展也代表了巨大的哲学进步以及政治-实际的进步的原因^⑮。因为它必然地假定了一种智力上的统一，以及一种符合于已经超越了常识并且变成为（哪怕只是在有限的限度内）一种批判的概念的现实的伦理。

然而，在实践哲学的最近发展中，对于理论和实践的统一的概念的阐述和提炼也仍然只处在一个早期的阶段上。仍然存在着机械论的残余，因为人们把理论当作实践的一个“补充”或一个“附加”，或当作实践的婢女^⑯来谈论。看来，对于这个问题，也要从历史上来考察，也要把它当作知识分子的政治问题的一个方面，是正确的。从历史上和政治上说，批判的自我意识意味着造成知识分子的精英^⑰。人民群众要是不在最广的意义上把自己组织起来，就不能同它本身“区别开来”，就不能变成真正独立的；而要是没有知识分子，那就是说，没有组织者和领导者，也是没有组织的^⑱。换

^⑮ 这里不仅是指马克思关于“思想变成一种物质力量”的论述，而且也指列宁和通过苏维埃革命而达到无产阶级领导权（见本书第95页）。

^⑯ 关于理论追随实践的观念，是简单地从中世纪谚语“哲学是神学的仆从”中概括出来的；这个观念在马克思主义运动中已经广泛流传，在斯大林关于“理论必须为实践服务”的公式中（《列宁全集》第6卷，第88页），以及在罗莎·卢森堡关于理论只有在运动的实践所创造的对于它的需要的范围内才得到发展的论述（《马克思主义的停滞和进步》）中，在这样不同的形态中都是如此。

^⑰ “精英”，正如在本文后面将要澄清的那样，葛兰西在一种非常不同于反动的帕莱托以后的“政治精英”理论家的意义上使用这个字（原文是法文）。在葛兰西那里，精英是同其政治和知识方面的基础处在经常接触中的社会阶级的革命先锋。（也见本书下一编的注79）。

^⑱ “dirigenti”译为指导的，因为在葛兰西那里，建立在“统治”的基础上面的权力，和行使“指导”或领导权是有决定性的概念上的区别的。

句话说,知识分子是由于存在着一个“专门”从概念上和哲学上研究思想的集团,而从理论-实践的关系中具体地区分出来的理论方面。但是,造就知识分子的过程是漫长的、困难的、充满着矛盾、前进和倒退、分散和重新集合的过程,在这个过程中,群众的忠诚往往受到痛苦的考验(人们不要忘记,在这个早期阶段,忠诚和纪律是表现群众在整个文化运动发展中的参与和合作的形式)。

这个发展过程是和知识分子与群众之间的辩证法相联系的。知识阶层在数量和质量上都在发展着,但是,向着知识阶层的新的广度和复杂性的每一步跃进,都是和“普通人”群众方面的类似运动相联系的,普通人群众把自己提高到更高的文化水平,同时向专门化的知识阶层扩大他们的影响范围,产生出具有或大或小的、重要的、卓越的个人和集团。然而,在这个过程中,也经常重复出现这样一些时刻:在群众和知识分子之间(无论如何是知识分子中的某些人,或他们的一个集团)发展了裂痕,失却接触,从而产生出理论是一个“附加”、一种“补充”和某种从属的东西的印象。在不仅区分了、而且分割了和分裂了理论和实践两个要素(这个过程本身是单纯地机械的和传统的)之后,强调理论-实践关系中的实践要素,这意味着人们正在经历一个相对地原始的历史阶段,一个仍然是经济-团体的阶段,在这个阶段上,一般的“基础”框架正在发生量的改变,而相应的质的上层建筑则正处在产生过程中,但还没有得到有机的形成。在现代世界中,人们应当强调政党在制订和传播世界观中所具有的重要性和意义,因为它们所做的事情,主要的就是制订出符合于这些世界观的伦理和政治,并把它当作就是它们的历史“实验室”那样地去行动。政党从工人阶级中吸收个人成员,这种选择是根据实践的标准同时又是根据理论的标准进行的。世界观越有生气、越是富有彻底革新的精神、越是和旧的思想方式相对立,理论和实践之间的关系就甚至变得越密切。因此之故,人

们可以说,政党是新的完整的和全面的知识分子^⑳的培养者,以及被理解为现实的历史过程的理论和实践的统一在其中发生的坩埚。由此可以明白,政党应由各个个别的党员所形成,而不是根据英国工党的模式所形成,这是因为,要是这是一个为所有在经济上能动的群众提供一种有根的领导的话,那么,这种领导就不应遵循旧的图式,而应当革新。但是,至少在一开始,革新不能来自群众,除非通过精英的中介,因为在精英那里,暗含在人的活动中的世界观,已经在一定程度上变成一种融贯的和系统的、经常出现的认识以及一种明确而坚定的意志。

可以通过注意近期论述实践哲学的最新发展的讨论来研究这些阶段之一,这次讨论被概括在《文化》的撰稿人密尔斯基的一篇论文^㉑中。人们在这里可以看到已经发生了一种从机械论的和纯粹外表的概念到能动主义的和正如已经指出的,比较接近于对理论和实践的统一的正确理解的概念的变化,虽然还没有达到这个概念的完全的综合的意义。应当指出,决定论的、宿命论的和机械论的要素是从实践哲学中、颇象从宗教或药物那里散发出来的(在其使人麻醉的效果中)一种直接的意识形态上的“芳香”。这是由某些社会阶层的“从属”^㉒性质使之成为必要和从历史上证明的。

当你在斗争中不具有主动权,斗争本身在最终变得和一系列

^⑳ “intellettualita totalitarie”看来可以肯定, intellettualita 在这里是一个具体的名词,意指“知识界”,而不是抽象的“智力概念”,Totalitarian 则不要在现代意义上理解,而要理解为“统一的”,同时又理解为“吸收一切的”。

^㉑ 这里大概是指密尔斯基(D.S.Mirsky)的论文《布尔什维主义中的民主制度和党》而言。该文载于罗登编辑的《民主制度和党》的论文集里,1932年,维也纳版。密尔斯基一篇不同的文章发表在1931年《文化》上,或许葛兰西指的是这本杂志,以便平息对俄国名字保持警惕的检查官的猜疑。

^㉒ 英译本中漏掉编号为22的注。

^㉓ “从属的”,葛兰西把非领导集团或阶级也称作“附属的”、“从属的”或往往是“工具性的”,在这里,我们再次保持了葛兰西原来的术语,尽管在例如葛兰西的关于附属的和从属的用法之间,很难辨认出任何系统的区别。

的失败相等同的时候，机械决定论就变成道德抵抗、融贯团结、坚忍不拔和不屈不挠的一种巨大力量。“我暂时被打败了，但是，历史的潮流归根到底是为我而流的”。现实的意志穿上了一种信仰历史的某种合理性和信仰原始的和经验形式的热情的目的论^②的外衣，这种目的论是作为前定和神意等忏悔的宗教教义的替代品而出现的。虽然应当强调，甚至在这里，意志的强烈活动也在出现，它在“环境的力量”中直接干预着，但只是隐蔽地，而且是在一种被掩盖的、可以说是羞答答的方式之中。因此，在这里，意识是矛盾的和缺乏批判的统一的，等等。但是，当着“从属的”变成指导和对群众的经济活动负有责任的时候，机械论在某一点上就变成一种内在的危险，一种必然发生在思维方式中的修正，因为在社会存在方式中已经发生了一种变化^③。“环境的力量”的界限和统治变得有限的了。但是为什么呢？从根本上说来，这是因为，如果在昨天，从属的要素是一物的话，那么，在今天，它就不再是一物，而是一个历史的人物了，一个主角了；如果说，在昨天，它因为“抵抗”一个外在于它本身的意志而是不负责任的，那么，现在，它因为不再抵抗，而是一个必然是能动的和采取主动行动的人而负有责任了。

但是，甚至在昨天，它仅仅是“抵抗”，仅仅是一“物”，仅仅是“不负责任”吗？肯定不是。的确，人们应当强调指出，宿命论怎样地不外是在处在软弱的地位时给现实的和能动的意志穿上的一件

^② “目的论”：认为历史是朝着一个被规定的目的运转的观念。葛兰西所攻击的思想是历史的不可避免性的思想，特别是资本主义的“不可避免的”自发崩溃以及它的被社会主义所取代的思想。

^③ 这是马克思的《政治经济学批判序言》中表述的一个回声，马克思说不是意识决定存在，而是人的社会存在决定他的意识，这个概念对葛兰西非常重要，并在其狱中著作里经常地再现，来自同一《序言》的其它思想也是如此。

衣服罢了。这就是为什么在任何时候，证明机械决定论的无益都是必要的原因所在：因为虽然可以把它说成是群众的一种素朴哲学，而且只有本身才能是力量的真正要素，然而，当它被知识分子采用为一种思虑周详而融贯的哲学的时候，它就变成了消极性、白痴般自满的原因。当他们甚至不期待从属的将变成指导和负责任的时候，就发生这种现象。然而，在事实上，甚至从属群众的某一部分也总是指导和负责任的，这部分人的哲学，总是先于全体群众的哲学的，前者不仅是后者在理论上的先驱，而且也是现实生活的一种必然性。

只要分析一下基督教的发展，就可以看出机械论概念是从属者的宗教。在历史的一定时期内，在一定的历史条件下，宗教曾经是而且还继续是一种“必然性”，表达人民群众意志的必然形式，使世界和现实生活合理化的一种特定的形式，它为现实的实践活动提供一般框架。在我看来，引自《天主教文明》上一篇论文（《多神教的个人主义和基督教的个人主义》，1932年3月5日）中下面的这段话很好地表达了基督教的这种功能：

“相信一个可靠的将来，相信命定至福的灵魂不朽，相信达到永恒的欢乐的确定性，是一种全神贯注在内心完善使精神高超的原动力。真正的基督教个人主义就在这里找到把它引向胜利的推动力量。基督教的一切力量都围绕这个高贵的目的而集中起来。人摆脱了用疑虑削弱灵魂的思辨之流，又受不朽的教义的启示，就感到他的希望复活了；确信有一种高级的力量在支持他反对邪恶的斗争，他就压服他自己并征服世界”。

但是，在这里所谈到的又是素朴的基督教：而不是耶稣会化的、变成人民群众的纯粹麻醉剂的基督教。

然而，喀尔文主义的立场连同它的产生了主动精神的广泛传播（或变成这种运动的形式）的、命定论和天恩论的铁的教义，是甚

至更为明显和有意义的*。

在传播过程(它也是取代旧概念的过程,而且往往是把旧概念和新概念结合起来的过程)中,什么因素是有影响的,它们怎么发挥作用,在什么范围内?它是阐述和表述新概念的合理形式?还是阐述者以及被阐述者引来支持他的那些思想家和专家的权威(就这被承认和意识到——哪怕只是一般地——而言)?还是和拥护新世界观的人一样属于同一个组织这个事实(那就是说,假定人们是因为已经同意新世界观之外的其它理由而参加这个组织的)?

在实际上,这些要素将因为社会集团和这些社会集团的文化水平而各各不同。但是,就人民群众而论,这种探究是具有特殊的趣味的,因为人民群众在改变他们的世界观方面比较缓慢,而且人民群众永远也不会以“纯粹的”形式接受新世界观的意义上改变世界观,而总是和仅仅是在把新世界观当作一种或多或少异质的和希奇古怪的结合的意义上改变世界观的。具有合理的和逻辑上融贯的形式,不忽略具有任何意义的正面的或者反面的论据的彻底的论证,这些具有一定的重要性,但远不是有决定性的。在那个人已经处在一种精神危机的状态中,摇摆于新旧世界观之间,对旧世界观失却了信仰,而还没有决定信仰新世界观的时候,它也可以成为决定性的,但却是二等的重要性。

关于思想家和专家的权威性,人们也可以这样讲:这种权威性在人民中间是非常重要的,但事实仍然是每种世界观都推举出它的思想家和专家,权威并不是只属于一个方面的;而且每一个思想家都可以和其它思想家区别开来,对于他在实际上所说的不论怎样的如此这般的事情,提出怀疑等等。

* 关于这个问题,见麦克斯·韦伯:《新教的伦理和资本主义精神》,发表于1931年和以后的《新阶段》,英译本1930年伦敦出版,并见葛洛吐逊论法国资产阶级的宗教根源的书《法国资产阶级思想的来源》第一卷:《教会与资产阶级》,巴黎,1927年。

人们可以得出结论说，新世界观是由于政治的原因(就是说，归根到底是社会的原因)而得到传播的，但是，形式的要素，逻辑上的融贯性的要素，权威性的要素以及组织的要素，在不论是单个的个人还是一定规模的集团确定了总的方向之后，就立即在这个过程中发挥非常重要的作用。然而，我们必须由此得出结论说，群众本身只能把哲学当作一种信仰来体验。

想象一个来自人民中间的人所具有的理智的立场：他形成了他自己的见解、信念、分辨的轨准和行为的标准。任何具有高级的智力结构而又和他的观点相对立的人，能够提出比他好的论据，并真能在逻辑上把他驳得体无完肤，等等。但是，来自人民中间的那个人应该仅仅为此而改变他的见解吗？仅仅因为他不能强迫自己接受一番论证。在那个场合，他可能发现自己必须每天改变自己，或每当他遇到一个在智力上比他强的意识形态上的敌手时就改变自己。这样，他的哲学、特别是他的那个对其行为标准具有最大的重要性的哲学，能够建立在什么样要素的基础上呢？

最重要的要素无疑地是那种不是由理性、而是由信仰决定的要素。但是，信仰谁，信仰什么呢？特别是信仰他所隶属的那个社会集团，因它像他一样在用一种扩散的方式进行思考。来自人民的人认为，那么许多爱思考的人是不会错的，不会彻底地错的，如同他所反对的人会喜欢他相信的那样；而他则认为，虽然他本人显然不能像他的敌手一样地去坚持和发展他的论据，但是，在他的集团里，却有人能够作到这点，而且肯定能比他所反对的那个特定的人来得更为高明；于是他回忆起确实听到过用使他信服的方式，广泛而又融贯地阐述过他的信仰背后的道理。他对这些道理已没有具体的记忆，也不能复述这些道理，但他却知道这些道理是存在的，因为他听到人们阐述过这些道理，并且信服这些道理。曾有一度突然看到光明并被它所说服，这就成了他坚持这些道理的永恒

理由,即使不能很容易地提出论据来为它辩护。

然而,这些思虑引出了这样一个结论:新世界观在人民群众中具有一种极端不稳定的地位;特别是当它们同正统的信念(它们本身也是新的)相矛盾的时候,这些正统的信念是社会的符合于统治阶级的利益的。如果人们考虑一下宗教和教会的命运,就能看出这一点。宗教、特别是一个特定的教会,在它永远培养它的信仰,以有组织的方式不倦地重复它的护教学,任何时候都使用同样的论据,维持一支教职高低不等的、给予这种信仰以思想的尊严(至少是外表上的)的知识分子队伍的范围内,它保持着它的教徒的一致性。每当教会和教徒之间的关系的连续性,由于政治上的原因而被粗暴地打断的时候,如同在法国革命期间发生的那样,教会所受到的损失是无可估量的。而如果使得难以实践人们自己的宗教的条件延续一个长时期的话,那么,这些损失就十分可能是决定性的,而且会产生出一种新的宗教,如同在法国确实出现了一种和旧的天主教相结合的宗教那样。由此可以引出某种特定的、为任何旨在取代常识和一般的旧世界观的文化运动所必需满足的要求。

1. 要永不疲倦地重申它自己的论据(虽然要提供变动的文字表达形式);重复是影响人民群众思想的最好的启发手段。

2. 要不断地提高人民中越来越广泛的阶层的智力水平,换言之,要赋予群众中无定向分子以个性。这意味着要努力培养出一种新型的知识分子的精英,这种精英直接从群众中产生出来,而还同群众保持着接触,可以说,变成女服胸衣上的鲸骨制品^②。

这第二个必要条件,如果得到满足的话,就是真正改变时代的“意识形态的全貌”的东西。但是,要是不能在这些精英内发展出在权威性和知识的胜任性方面的等级层次的话,那么,这些精英也

^② 关于葛兰西的“有机”知识分子的理论,见论文《知识分子的形成》。

是不能得到形成和发展的。而这个过程的顶峰可以是个别伟大的哲学家。但是，这个哲学家必须能够具体地重新体验大量的意识形态上的一致性的要求，能够理解这是不可能具有适合于个人头脑的运动的灵活性的，而必须以最有关的式样成功地研究集体的学说，并制订出一种最适合于一个集体的思想家的思想方式的学说。

显然，这一类群众创造，是不能仅仅因为它是在它自己狂热的哲学或宗教信念的基础上提出的一个人或一个集团的正式的构成的意志，而围绕着任何意识形态“任意地”发生的。群众信奉或不信奉一种意识形态，是对思想方式的合理性和历史性的真正批判的检验。任何任意的构造都会被历史的竞争所很快地消灭，即使它们有时会通过一些直接地有利环境的结合，而享有一种流行性，而那些符合于历史的复杂的有机时期的要求的构造，则终是在最终得到流行的，即使它们可能要经过若干中间性阶段，在这些阶段内，它们只是在或多或少稀奇古怪的和异质的结合中得到确认。

这些发展提出了许多问题，其中最重要的，可以说是各种不同智力水平的阶层的间的关系的形式和性质；那就是说，高级集团的创造性贡献的重要性的功能，必定而且能够同智力上处于从属地位的阶层讨论和发展新的批判概念的有机能力具有联系。换句话说，这是一个确定讨论和宣传的自由的界限的问题，不应当从行政和警察的意义上设想这种自由，而应当从领导者加诸于自己的活动的自我限制的意义上，或者更严格地，从确定文化政策的方向上去设想这种自由。换句话说——谁在确定“认识的权利”以及追求知识的界限？这些权利和界限确实能够被确定吗？看来必须把仔细研究新的真理以及为真理本身寻找更好、更融贯、更清晰的公式的任务，交给个别专家的自由的主动精神，即使这些学者可能对看来是最主要的原理本身不断地提出疑问。而且，无论什么时候，当

着这样一些讨论的建议是出于私利而不是出于科学的动机的時候，事实也不难被揭穿。个人的主动精神应当是有纪律、有秩序、有程序的，以便使它们必须经过学院和各种文化机构的筛选，只是在经历了一个挑选的过程之后才被公开出来，这不是不可设想的。

有趣的是，具体地研究一下使意识形态世界保持在一个特定国家的运动中的文化组织的形式，并考查一下它们在实践中怎样发挥作用。研究那个国家中专门从事积极的文化工作的那部分人同整个人口的数字比例关系，以及估算一下待业力量，也是有用的。各级学校和教会，在每个国家中都要雇佣人员，都是最大的文化组织。然后是报纸、杂志、书籍出版、私人教育机构，它们或者是国家体系的补充，或者是像群众大学那样的文化机构。其它职业也把较大一部分文化活动包括进它们的专门活动中。例如，医生、军官、法律职业。但是，应当指出，在所有国家中，在人民大众和知识分子集团之间，甚至和知识分子中最大的、最接近民族生活的边缘的像牧师和学校教师那样的集团之间，都存在巨大的差距，虽然在程度上是不同的。发生这种情形的原因在于：和统治阶级所可能断定的相反，国家本身并没有一个统一的、融贯的和同质的世界观，结果，知识分子集团就散播在一个阶层和下一个阶层之间，或甚至同一个阶层之内。除了在少数几个国家中之外，大学也并不发挥任何统一的影响：一个独立的思想家往往要比整个大学机构等等具有更大的影响。

关于实践哲学的宿命论概念所发挥的历史作用，人们或许可以为它准备好悼词，强调它在一定历史时期内的用处，但正是因为这个缘故，又要强调需要把它连同一切应得的荣誉统统埋葬掉。它的作用真可以和现代世界发端时前定论和天恩论的作用相比，前定论和天恩论在德国古典哲学和它的认为自由是对必然的认识的

概念中达到顶峰^②。在群众的意识中，它是对“如上帝的意”这一呼告的替代品，虽然甚至在这个原始的和初等的说法里面，和“如上帝的意”或天恩论相比，就已经包含有一种较为现代、较为有效的概念的开端。一种“在形式上”新的概念能不能不穿粗糙的、朴素的平民服装而登上世界呢？具有一切必然配景的好处的历史学家着手去确立和理解这样的事实：一个新世界的开端，尽管它们总是粗糙的和凸凹不平的，却总比旧世界的垂死挣扎和它所产生的绝唱来得好些*。

② “对必然的认识”，这个从斯宾诺莎发物的观念，在黑格尔哲学中具有一种特别重要的作用。

“宿命论”和“机械论”的逐渐消失标志着伟大的历史转折点：从而密尔斯基的概括的巨大印象，它所引起的回忆是：我记得1917年11月在佛罗梭萨，同玛里奥·特罗齐的一次辩论，和第一次提到柏格森主义，唯意志论等等^③。人们可以半严肃地描绘出这种概念在现实中怎样表现出来。我也记得1924年6月在罗马同普列左蒂教授的一次辩论。G.M.西拉蒂把他拿来和乔利蒂船长相比，对他来说这是决定性的并给出了死刑判决。西拉蒂认为，乔利蒂在北方的官方学者的心目中（他像洞察人生奥秘的聪明的圣人那样，极度蔑视南方那些希望用他们的忙碌的蚂蚁般的运动去抓住“路程”的侏儒），就像孔教徒之于道教徒那样，就像繁忙而积极的商人那样，就像中国南方商人那样。克劳第乌·特列凡斯关于赎罪的讲演。这个讲演具有旧约预言者的某种精神。那些要战争和发动战争的人，那些把世界从它的铰链上扯下来、从而应对战后的混乱负有责任的人，必须赎他们的罪，并对混乱负责；他们犯有“唯意志论”的罪行，并必须为此而受到惩罚等等。这个讲演中有一种祭司一般的雄伟气魄，凶狠的咒语，它本应用恐怖把我们吓得发呆，但却反而是一种巨大的安慰，因为它们表明，承担人还没有准备好，拉撒路还可以再次崛起。

③ 那次会见发生在1917年11月18日夜，社会党的“不妥协”派的各领导和追随者之间。它主要涉及准备一个文件去批判党的改良主义一翼对战争的态度。在辩论过程中，特罗齐责备葛兰西有柏格森的唯意志论。葛兰西在那时的见解，从第二国际的标准来看，是决定性地非正统的，这见之于他的祝贺苏维埃革命的著名文章《反对〈资本论〉的革命》，在和特罗齐及其它人会见一周以后发表在《前进！》上，（见本书附录）此文后来因为明显地把“列宁主义的”革命主义同“马克思主义的”消极性和决定论相对立而受到广泛的批判。在事实上，正如葛兰西在《狱中札记》中澄清的那样，那时他并不知道柏格森的著作。然而，柏格森影响了索列尔，而索列尔则影响了早期的葛兰西。特罗齐责备的结果是使葛兰西重新考查和批判索列尔著作中的唯心主义和柏格森的影响。

三、哲学和历史的问题

(三)科学的辩论

在系统地表述历史一批判问题的时候，把科学辩论设想成是一个既有被告，又有其职责在于证明被告有罪，从而必须被禁止流通的检察官的法律过程，那是错误的。在科学辩论中，由于人们认为辩论的目的是追求真理和科学进步，持下述观点的人表明自己是最“先进”的：这种观点认为，敌手完全可以表达一种应该被吸收到他自己的主张中——哪怕只是作为一个从属的方面——的需要。现实主义地理解和评价人们敌手的立场和他的理由（有时，人们的敌手竟是过去的全部思想），正如意味着从坏的意义上的意识形态的牢笼中——从盲目的意识形态的狂热中——解放出来。它意味着持“批判”的观点，对于科学研究的目的来说，这是唯一有成效的观点。

(四)哲学和历史

所谓哲学，或所谓一个特定时代的哲学应被理解成什么的问题，以及在每一个这样的历史时代中哲学家的哲学的重要性和意义是什么的问题。

要是接受克鲁齐认为宗教是一种变成了生活准则^⑨的世界观的定义（在这里，不是在书本的意义上，而是在被实现于实际生活中的意义上理解生活的准则的），那么，据此可以认为，人类的大

^⑨ norma di vita 克鲁齐本人的字是“伦理”(atica)，葛兰西改写了它，以便强调被克鲁齐的体系所暗中否认的伦理标准和实际生活之间的联结。

多数,在他们都从事着实际活动,而在他们的实际活动(或在他们的行为的指导路线)中又都暗含着一种世界观、一种哲学的范围内,都是哲学家。通常理解的哲学史,就是被理解为哲学家的哲学史,是人民中的特定阶级为改变、纠正或完善存在于任何特定时代的世界观,从而也改变和这些世界观一起的行为准则,换言之,为改变整个实践活动而采取的尝试和意识形态上的主动精神的历史。

从我们的观点来看,研究各个哲学家的哲学的历史和逻辑是不够的。作为一个方法论上的指导线索,至少应把注意力引向哲学史的其他部分,引向广大群众所持世界观,最狭隘的统治(或知识)集团的世界观,以及最后是引向这各种不同的文化复合体和哲学家的哲学之间的联系。一个时代的哲学并不是这个或那个哲学家的哲学,这个或那个知识分子集团的哲学,人民群众的这一大部分或那一部分的哲学。它是所有这些要素的结合过程,这个过程在一种全面的趋向中达到顶峰,在这种趋向中这种顶峰变成为集体活动的标准,变成具体的和完全(完整)的“历史”。

所以,一个历史时代的哲学,无非是那个时代本身的“历史”,无非是领导集团成功地加诸于从以往承受下来的现实的大量变动。在这个意义上,历史和哲学是不可分割的:它们形成一个集团。但是,可以在各种层次上把哲学要素本身“区分出来”:作为哲学家的哲学,作为领导集团的世界观(哲学文化),以及作为广大群众的宗教。而且也可以看出我们在这每一个层次上是怎样处理不同形式的意识形态的“结合”的。

(五)“创造性的”哲学

什么是哲学?它是一种单纯的感受活动,或至多是一种整理活动吗?还是说它是一种绝对的创造性的活动?人们首先必须给“感

受的”、“整理的”和“创造性的”这几个用语下定义。“感受的”意味着确实有一个绝对不可改变的、“一般地”和在庸俗的意义上的客观地存在着的外部世界。“整理的”其意思类似于“感受的”。虽然它意味着一种思维活动，但这种活动是有限的和狭隘的。那么，“创造性的”意味着什么呢？它应当意味着外部世界是由思维所创造的吗？但这是什么思想和谁的思想呢？存在着一种陷入唯我论^⑩的危险，而且在事实上，每种形式的唯心主义都必然要陷入唯我论。为了避免唯我论；同时又避免包含在认为思维是一种感受的和整理的活动的机械论概念，就必须用一种“历史主义的”方式提出问题，同时又把“意志”（归根到底它等于实践活动或政治活动）作为哲学的基础。但是，这种意志必须是合理的意志，而不是任意的意志；只有在这种意志符合于客观的历史必然性，或只有在它是处在其逐步实现时刻中的普遍历史本身的时候，它才得到实现。这种意志在开始时应当由单个的个人来代表，它的合理性要由它被许多人永远地接受这样一个事实来证明吗？就是说，要由它变成一种文化，一种“健全的见识”，具有一种符合于其基础的伦理的世界观来证明吗？在德国古典哲学之前，哲学被设想成为一种感受的、或至多是一种整理的活动，那就是说，把哲学设想成是对于一种在人之外客观地发挥作用的机械装置的认识。德国古典哲学引入了思维的“创造性”的概念，但是，是在唯心主义的和思辨的意义上的“创造性”。

看来，只有实践哲学才能使哲学前进一步，它把它自身建立在德国古典哲学的基础上，但又避免了走向唯我论的任何倾向，它使思想具有历史真实性，即把思想看成是一种在许多人中间得散播（要是没有合理性或历史性，这种散播就会是不可设想的），并且以

^⑩ “唯我论”认为自我是认识的唯一对象的主观唯心主义形式。

使自身变成一种积极的行为准则这样的方式进行散播的世界观和“健全的见识”。所以，应当在“相对的”意义上去理解创造性的，即把创造性的理解为改变着许多人的感受方式、从而也改变着要是没有这许多人就不可设想的现实本身的思想^①。之所以是创造性的，也是因为它教导说，并不存在独立的、自在的和自为的现实，而只存在处在同那些改变它的人们的历史关系之中的现实，如此等等。

(六) 哲学的历史重要性

对于各种不同哲学的历史意义的大量研究全都是不结果实的和幻想的，因为它没有说明许多哲学体系只是(或几乎只是)个人的表现，其中能够被称作历史的部分往往是极小的，而且被淹没在其根源是纯粹的和抽象的推理的抽象的复合体中。人们能够说一种哲学的历史价值可以从它为自己获得的“实际的”(在最广泛的意义上理解的“实际的”)效能中计算出来。如果说每种哲学真是一个社会的表现的话，那么，它就应当对那个社会发生反作用并产生一定的积极的和消极的效果。它所发生的反作用的程度正是衡量它的历史重要性的尺度，即衡量它的不是个人的“苦思冥想”、而是“历史事实”的尺度。

(七) 哲学家

首先必须确立这样的原则：一切人都是“哲学家”，就是说，职业的或“专门的”哲学家和人类的其它部分之间的差别，并不是“质”的差别，而只是“量”的差别(在这里，是在一种特别的意义上

^① 就是说，我们在世界上思考和行动的能力，是依存于其本身既是历史的主体又是历史的客体的其它人的。

使用“量”这个词的，不要把它和算术中的数量的意义相混淆，因为它所指出的是或大或小程度上的“同质性”、“融贯性”、“逻辑性”等等；换句话说，是指的质的要素的量）。但是，在确立了这个原则以后，还应准确地看清楚，这种差别究竟在哪里。这样，把每一种思想倾向，每一种一般的方向，等等，甚至把每一种“世界观和生活方式”都称作为哲学，那就会是不确切的。和非熟练工人相比，可以把哲学家称作“专门化的工人”，但这也是不确切的，因为在工业中，除了工人和专门化工人之外，还有工程师，工程师不仅从实践的角度，而且也在理论上和历史懂得这个行业。职业的专业的哲学家，和其它人相比，不仅以更大的逻辑严密性、更大的融贯性、更多的系统感进行思考，而且他也了解全部思想史。换句话说，他能够说明直到他自己的时代为止的思想的发展，他能够在问题经过先前一切解决它的尝试之后所达到的态势中去考察问题。他在思维的领域中，具有着和专家们在其各种不同的科学领域中所具有的相同的功能。

然而，在专业哲学家和其它专家之间存在着一种区别，专业哲学家要比其它专家更加类似于人类的其它部分得多。把专业哲学家描绘成一种类似于科学的其它分枝中的专家，这就造成了对哲学家的滑稽漫画的映象。为了有昆虫学专家，并不需要使每一个其它的人都成为经验的昆虫学家，为了有三角学专家，也不需要使绝大多数人都去关心三角学。人们能够发觉一些极端精致、极端专门化的科学都是必需的，但它们却并不因此而成为对大家来说是共同的。但却不可能想象任何不也是哲学家、不思考的人，因为思维是为人本身所固有的，或至少对于任何一个不是病理学上的愚侏病患者的人来说是如此。

(八)“语言一般”、技术意义上的语言和常识

通常被称为“常识”或“健全的见识”的东西，其长处到底在哪里？并不在于（哪怕只是暗含地）常识应用因果性原则这个事实，而是在于下面这样一个有限得多的事实：常识在判断的整个领域中辨认准确而简单的原因，不容许幻想、狡辩以及假冒深刻、假冒科学的形而上学的莫明其妙的东西把自己引入歧途。在17世纪和18世纪，人们高扬“常识”，那是很自然的，因那时存在着一种对于以亚里士多德和圣经为代表的权威原则的反动。人们确实在“常识”中发现有一定分量的“实验主义”和对于现实的直接观察，虽然这种观察还是经验的和有限的。甚至在今天，当着存在类似的事态的时候，我们还会发现对于常识的同样有利的判断，虽然在事实上，情况已经发生了变化，今天的常识具有着一种有限得多的内在价值。

我们已经确定哲学是一种世界观，不要把哲学活动看成只是“个人”对于系统的、融贯的概念的研究，而且也要并首先把它看成是改变群众的“心态”，传播哲学方面的新鲜事物的一场文化上的战斗，这些新鲜事物在它们变成具体地——也即历史地和社会地——普遍的范围內，是“历史地正确的”。在指出这一切之后，语言一般和技术意义上的语言的问题^②必须被提到我们探究的前列，实用主义者就这个问题所写的东西值得重新考查。

在实用主义者^③的场合，像在任何企图用一种有机的方式使

^② 在这里，英语语言此词作着二个意大利字的工作：Lingua（技术意义上的语言）意指文字符号的特定体系，可以说这就是英语或意大利语中的语言，Linguaggio（“语言一般”）一般意义上的借助于一个普通的法规传递文字的其它信息的功能。在现代语言中（葛兰西在现时代开始时就研究语言学），Lingua（“la langue”）经常指一套被传递的信息，即一种Lingua的抽象规则的具体化。

• 参阅樊来蒂的《论文》（1911年佛罗棱萨版），及其中的一篇论文《语言是消除幻想的冲突的一个障碍》。

^③ “实用主义者”：实用主义哲学理论的信徒，实用主义发轫于美国，并和詹姆士和皮尔士的名字联系在一起。实用主义作为实证主义运动的一个分支和局部的反动在

哲学系统化的一般场合一样,都没有澄清问题到底在于整个体系,还是在于它的主要内核。在我看来,不妨说樊来蒂和其它实用主义者所持语言观是不可接受的。然而,即使他们并没有充分成功地提出问题或为问题提出解决办法,却造成了这样一种印象:似乎他们感觉到了真正的需要,并以一种并未远离靶子的准确性“描写”了这些需要。看来,人们能够说,“语言”^④在本质上是一个集合名词,它并未预先假定任何存在于时间和空间中的单个东西。语言也意味着文化和哲学(要是处在常识的层次上就好了),所以,“语言”这个事实,在实际上意味着多种或多或少有机地融贯的和协调着的事实。走到极端,可以说每个讲话的人都有他自己的个人语言,也就是他自己独特的思考和感觉方式。文化在其各种不同的层次上,把或多或少数量的、在不同的程度上理解彼此的表达方式的个人,联合成为一系列彼此接触的阶层。正是这些历史一社会的区别和差异反映在“共同”的语言中,并产生出实用主义者所读到的“错误的源泉”和“障碍”。

人们由此可以推论“文化的方面”甚至在实践(集体)的活动中也有重要性。历史的行动只能由“集体的人”来完成,而这就预先假定要达成一种“文化-社会的”统一,具有异质的目的、多种多样的分散的意志,就是通过这种统一,在同样的共同的世界观的基础上,怀着同一个目的而焊接在一起的,而这种共同的世界观既是一般的又是特殊的,或者以情绪的方式在一时的爆发中发挥作用,或者永恒地发挥作用(在那里,智力基础已经根深蒂固,被很好地

意大利拥有某种时髦性,它的最值得注意的鼓吹者是乔凡尼·樊来蒂(Giovanni Vailati 1863—1909),他也是一个著名的数学家和逻辑学家。社会学家帕累托(Pareto)也受实用主义的影响。

④ 见注 32。

吸收和体验而变成热情^⑤。正因为这是事物发生的方式,所以,语言的一般问题,也就是集体地达成一种单个的文化“气候”的问题,就具有巨大的重要性。

可以而且必须把这个问题和考查教育学说和实践的现代方式联系起来,根据这种考查方式,教师和学生的关系是能动的和交互的,从而每个教师总是一个学生,而每个学生则总是一个教师^⑥。但是,不应当把教育关系限于严格的“学校教育的”关系的领域;新一代通过这种关系同老的一代相接触,吸收它的经验和它的历史地必要的价值,“成熟起来”并发展它自己的在历史上和文化上达到更高水平的品格。这种形式的关系存在于整个社会中,适用于每一个个人同其它个人的关系。它存在于知识分子阶层和非知识分子阶层之间,统治者和被统治者之间,精英和他们的追随者之间,领导者和被领导者之间,先锋队和军队的主力之间。“领导权”的每一种关系必然地是一种教育关系,而且只是发生在一个民族内,组成为这个民族的各种不同力量之间,但也发生在国际的和世界的范围内,发生在各种民族的大陆的文明的复合体之间。

所以,人们可以说,个别哲学家的历史个性也是由存在于他和他提出要改变的文化环境之间的能动关系所赋予的。这种环境反作用于哲学家并把一种不断的自我批评过程加诸于他。环境就是他的“教师”。这就是为什么现代知识分子在政治领域中提出的最重要要求之一,是所谓“思想自由和思想表达自由”(“出版自由”,“结社自由”)的原因。因为只有存在着这种政治条件的地方,才

^⑤ “热情”:一个克鲁齐的名词,意指积极的和消极的主观情绪。克鲁齐一般轻蔑地使用此词,例如说政治只是“热情”,而不是象葛兰西所主张的指人生的能动中心。葛兰西倾向于追随克鲁齐的用法和在许多地方说政治不是克鲁齐意义上的热情。然而,在这里,这个字具有一种被强烈地感到是内在地委身于一个客观目标的嘉许意义。

^⑥ 这个观点也是葛兰西在别处提出,后来进一步扩大到在马克思《关于费尔巴哈的提纲》的意义上(“教育者必须受教育”)复盖人同其环境的整个关系。

能实现上述那种一般意义上的教师和学生的关系,也只有在那时,我们才能有一种新型的哲学家的“历史的”实现,在这种哲学家确信他的个性并不限于作为肉体上的个人的他自身,而且也是一种改变文化环境的能动的社会关系的意义上,我们可以把这种哲学家称作一种“民主的哲学家”。当着“思想家”满足于他自己的思想的时候,当着他是“主观的”,就是说是抽象的、自由的时候,也就是他成为一个笑柄的时候。科学和生活的统一是一种能动的统一,思想自由只有在这种统一中才能得到实现,这是一种教师-学生的关系,一种存在于哲学家和他必须在其中进行工作并从中可以抽引出要加以表述和解决的必要的问题的文化环境之间的关系。换句话说,就是哲学和历史的关系。

(九)人是什么?

这是哲学所提出的首要的和基本的问题。要怎样回答这个问题呢?可以在人本身中,就是说,在每一个个别的人身上找到定义。但是,这个定义是正确的吗?在每一个个别的人身上,人们能够发现每一个“个别的人”所是的东西。但是,我们感兴趣的,并不是每一个个别的人所是的东西,并不是每一个人在每一个时刻所是的东西。对此进行反思之后,我们就能看到,我们在提出“人是什么?”的问题的时候,我们的意思是问:人能变成什么?那就是说,人能够支配他自己的命运吗?能够“造就他自己”吗?能够创造他自己的生活吗?所以,我们说,人是一个过程,更准确地说,人是他的活动的过程。如果你思考一下,就会发现“人是什么?”这个问题本身并不是一个抽象的或者“客观的”问题。它是从我们对我们自己和其它人的反思中产生的,而且我们要知道,就我们所想到和看到的而论,我们是什么,我们能变成什么;我们是否真是——如果是的话,又在什么程度上——“我们自己的锻造者”,我们的生活和我们的

的命运锻造者。而且我们要在“今天”，在今天的特定条件下，在我们日常生活的条件下，而不是在任何生活或任何人的条件下知道这一点。

这个问题是从考查生活和人的特定方式中产生的，并从中接受它的内容。在这些特定方式中最重要的是宗教，而且是一种特定的宗教，就是天主教。在实际上，当我们问我们自己“什么是人？”的时候，问我们自己人的意志和他的具体活动在创造他自己和他自己过的生活中具有什么样的重要性的时候，我们的意思是问：天主教是一种正确的世界观和生活观吗？我们作为天主教徒，把天主教教义当作生活准则，我们这么作是犯了一个错误还是做得对呢？每一个人都有这么一种含糊的直觉：当着人们把天主教教义当作生活准则的时候，他们是犯了一个错误，因为甚至那种把自己称作天主教徒的人也并没有把天主教教义当作生活的准则。一个完整的天主教徒，一个把天主教的准则应用于他一生的每一举动的人，看起来会象是一个怪物。要是你思考一下的话，这就是对天主教本身最严厉和最断然的批判。

天主教徒会说，就是其它的概念也不是被死板地遵循着的，他们的话显然是对的。但是，这一切所说明的是：在历史上并不存在对所有人都同样的观察事物方式和活动方式。这并不是一个有利于天主教的论据，虽然几个世纪以来，天主教徒观察事物的方式和活动方式就是围绕着这个目的而被组织起来的，而具有同样的手段、同样的系统精神、同样的连续性和集中性的其它宗教，却并不如此。从“哲学的”观点来看，天主教中使人不满意的东西在于，它坚持认为邪恶的根源在个别的人本身上，换句话说，它把人看成是一个被规定好和受限制的个人。可以说迄今为止存在的一切哲学都在重复天主教教义的这个观点，都把人看成是限于他自己的个性的个人，都把精神看成就是这种个性。正是在这一点上必须改

革关于人的概念。我的意思是说，人们必须把人看作是一系列能动的关系（一个过程），虽然在其中个性或许是最重要的，但却并不是要说明的唯一的要素。反映在每一个个体中的人类是由各种不同的要素构成的：

1. 个人；
2. 其他人；
3. 自然界。

但后面两个要素并不像可能乍看起来那么简单。个人并不是通过并置并列而进入同其它人的关系之中的，而是有机地，就是说，就他是隶属于从最简单的直到最复杂的有机实体而言地进入同其它人的关系之中的。这样，人就并不是因为他自身是自然界的组成部分而进入同自然界的关系之中的，而是能动地，依靠劳动和技术而进入同自然界的关系中的。而且这些关系还不是机械的，它们是能动的和有意识的。它们和每个人对它们的或大或小的理解程度相符合。所以，人们可以说，我们每一个人都在其改变和变更他是中心的复杂关系的程度上改变自己、变更自己。在这个意义上，真正的哲学家是而且不能不是政治家，改变环境的能动的人，而环境则被理解为我们每个人都参加的关系的总和。要是人们自己的个性就是这些关系的总和^②的话，那么，创造人们的个性就意味着获得对于这些关系的意识，而改变人们自己的个性，则意味着改变这些关系的总和。

但是，正如我们已经说过的，这些关系并不是简单的。其中有一些关系是必然的，而其它一些则是自愿的。而且不论在什么样的深刻程度上意识到它们（那就是说，在不同的程度上认识到怎样

^② 参看马克思《关于费尔巴哈的提纲》第6条：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切关系的总和。”

去改变它们),就已经是在变更它们。甚至那些必然的关系,在它们被认识到是必然的范围内,也呈现出了不同的面貌和重要性。在这个意义上,认识就是权力。但是,在另一方面,问题也是复杂的。认识到在任何特定时刻作为一个特定体系而存在的关系的总和,是不够的。必须从发生上,在这些关系形成的运动中去认识它们。因为每一个个人都不仅是现存关系的综合,而且也是这些关系的历史的综合。他是全部过去的概要。人们会说,如果考虑到每一个个人的力量的话,那么,他所能改变的东西是非常之小的。这在一点上是正确的。但是,要是这个个人能够和需要同样的变化的其它人联合起来,而且要是他们所需要的变化是合理的,那么,个人就能增加好多倍,并且能够获得一种比乍看起来所可能实现的来得彻底得多的变化。

一个单个的个人所能参加的“社团”是非常之多的,比看起来能参加的来得多。个人正是通过这些“社团”而隶属于人类的。这样,单个的个人据以同自然发生关系的方式是多样而复杂的,因为对于技术,人们不仅应当理解为在工业中应用的科学思想的总和(这是这个字的通常的意义),而且也理解为“精神”工具,哲学知识。

不能把人设想成别的,而只能设想成是生活在社会中的,这是一种老生常谈^②。但由此并没有引出一切必然的结论,甚至在个人层次上也是如此。特定的人的社会以特定的“物的世界”为前提,只有在存在着特定的“物的世界”的范围内,人的社会才是可能的,这也是一种老生常谈。迄今为止赋予这些超一个人的有机体的意义(赋予人的社会 and 物的世界两者的意义^③)都是机械论的和决定

^② 这个从亚里士多德“人是一种政治动物”的说法中得出,后来被经院哲学、再在文艺复兴中被接过去的观念,或许在意大利哲学文化中比在任何其它国家的文化中来得更更加根深蒂固。

^③ 人的社会和物的世界;也即人类社会和自然世界。

论的,这也是正确的;所以有反对它的反动。必须制订出这样一种学说,在这种学说中,这些关系都被看成是能动的和处在运动中的,十分清晰地确定这种活动的源泉是下面这种个人的意识;这种个人认识着、希望着、仰慕着、创造着(在他确实认识、希望、仰慕、创造等等的范围内而言),而且把他自己看成不是孤立的,而是充满着由其它人和由物的世界提供给他可能性的,而他对此是不能不具有某种认识的。正如每个人都是一个哲学家,每个人都是一个科学人(等等)一样。

费尔巴哈的论断“人是他所吃的东西”,就其本身来说,可以用各种不同的方式进行解释。粗陋和愚蠢的解释:人在任何时候都是他在物质上所吃的东西,这就是说,食物对于思想方式具有直接的和决定性的影响。回忆一下阿玛第奥〔波尔迪加〕的意见,其大意是说,如果人们知道一个人在作讲演之前吃了什么东西,人们就处在更好地解释这个讲演本身的地位上。这是一个幼稚的意见,甚至与实证的科学资料也是不相符合的,因为大脑不是靠豆和块菌营养的,而是食物在一旦变成了和大脑分子潜在地“相同的性质”、同质的和可以吸收的实体之后,着手去重构大脑的分子的。要是这个论断是正确的话,那么,历史的决定性母体就会是厨房了,而革命则将和群众的食物中的根本变化相一致。然而,在历史上,与此相反的情况才是对的。正是革命和历史的复杂发展才改变了食物,并创造了尔后在食物选择中的“口味”。并不是及时播种小麦使得游牧生活终结,而是相反,是和游牧生活相敌对的条件的外观,为及时播种提供了推动力量^④。

而在另一方面,在饮食是整个社会关系的表现之一,每个社会

^④ 把费尔巴哈的论断拿来同玛里尼蒂的反对通心粉运动以及邦坦佩里为保卫通心粉而进行的论战比较一下,这些都发生在1930年世界危机高潮时。^①

集团都有它自己的基本的饮食形式的范围内,说“人是他所吃的东西”也是正确的。但是,人们可以同样正确地说“人是他的衣著”,“人是他的住所”或“人是他再生产他自身的特殊方式,那就是说,人是他的家庭”。因为住所、衣著、再生产和饮食一起,都属于社会生活的要素之列,整个社会关系正是以最明显和广泛(就是说群众性的)的式样表现在这些要素之中的。

所以,人是什么的问题总是所谓的“人的本性”的问题或所谓“一般的人”的问题。这样,这就是创造一门关于人的科学(一种哲学)的尝试,这门科学从一个最初的“统一的”^①概念出发,从能够包含是“人的”一切东西的抽象出发,但是,“人的”作为一个概念和一个统一的事实,是一个起点或终点吗?而且在这门科学把人作为一个出发点的范围内,这整个尝试难道不是一种“神学的”或者“形而上学的”残余吗?不能把哲学归结为一种自然主义的“人类学”;人类的本性并不是由人的“生物学的”本性所赋予的。

历史上评价的人的差别,并不是生物学上的差别——种族、头颅骨的形状、皮肤的颜色等等(因为“人是他所吃的东西”的论断可以归结为这些——他在欧洲吃小麦,在亚洲吃大米,如此等等——还确实可以进一步把它归结为“人是他所生活的国度”的论断,因为一般地说饮食都是同居住的土地相联结的)。甚至“生物学上的统一”在历史上也没有得到过多少评价:人只在其最接近于“自然的状态”的时候,在其不能人为地增加自然财富的生产的时候,才是吃他自己的动物。“理性的机能”或“精神”也没有创造统一,而且当它们代表一个纯粹形式上的和范畴性质的概念^②的时候,也不

^① 玛里尼蒂(F. T. Marinetti),未来主义诗人和宣传家,一本名为《未来派烹调》的关于烹调法的古怪著作的作者,把意大利的堕落归罪于在中世纪从德国进口面粉。

^② “统一的”,在确立一个具体的统一原则的意义上。

^③ “范畴性质的”,即非历史的和非辩证的。

能被承认为是一个“统一的”事实。把人类统一起来或者区分开来的，并不是“思想”，而是人民所真正思考的东西。

“人的本性”是“社会关系的总和”^④，这是最令人满意的答案，因为它包括生成的观念（人“生成着”，他随着社会关系的改变而不断地变化着），而且也因为它是“一般的人”。的确，社会关系是由各种不同的人的集团表现出来的，每个这样的集团都预先假定了其它的集团，而它的统一则是辩证的，而不是形式的。在人是奴隶的范围内，人才是贵族，如此等等^⑤。人们也可以说人的本性是“历史”（在这个意义上，即假定历史等于精神的意义上，人的本性是精神），要是人们正是赋予历史以生成的这种它发生在不是从统一出发，而是把它本身包含在可能的统一的理性的一种不一致的一致中的意义的话。因此之故，“人的本性”并不在任何特定的人身上，而是在人类的全部历史中（而我们使用“类”这个自然主义的字，这个事实本身就是有意义的）^⑥，而在每个单独的个人身上能够找到的，则是那些因为同其它人的特征相冲突而突出起来的特征。传统哲学中的“精神”概念和生物学中的“人的本性”的概念（都应被解释为“科学的乌托邦”，它们取代了在上帝身上寻找人性（以及在作为上帝的儿子的人们身上去寻找人性）的更大的乌托邦，它们也有助于指出历史的连续不断的劳苦，一种理性的和情感的渴望，如此等等。断言人是上帝的儿子的宗教，和断言赋有理性官能的人的平等性的哲学，这两者都是设置了历史发展链条中的最有

④ 见本书这一编的注37。

⑤ Servo della Ieba在这里，这个概念是对立的统一的概念，根据定义，贵族预先假定着另一个阶级、奴隶的存在，它在同这另一个阶级的关系中获得其特殊的确定特征。

⑥ 在从自然史得来的意义上的自然主义的。在事实上，葛兰西用的是短语“genere umano”，但我们把它译为“类”，以符合于常规的英语用法，不符合于费尔巴哈，他的“die Gattung”概念，通常被译为“类”，在这里遭到了批判。

力的环节的(分别是改变古代世界和改变中世纪世界的)复杂的革命运动的表现,这一切都是正确的。

黑格尔辩证法是这些伟大的历史网络的最后一个反响,作为社会矛盾的表现的辩证法,应当随着这些矛盾消失而变成一种纯粹概念的辩证法,这种观念显然成了那些具有乌托邦主义的基础的、像克鲁齐哲学那样的近代哲学的基石。

在历史中,真正的“平等”,也就是“人的本性”的历史过程所达到的“精神性”的程度,是要在“私人的”和“公共的”、“公开的”和“隐蔽的”社团体系中加以识别的,这些社团的线索是在“国家”和在世界政治体系中交织在一起的。在这里,我们所涉及的是被体验到的一个社团的成员之间的“平等”和一个社团同另一个社团之间的“不平等”。这些是只在个别人或作为一个集团的人们意识到这种平等和不平等的范围内才有效的平等和不平等。我们也用这种方式达到“哲学和政治”、思想和行动的平等或相等,就是说,达到实践哲学。所有的东西都是政治,甚至哲学或种种哲学(参看关于意识形态的特征的评注)^⑩也是如此,而唯一的“哲学”则是行动中的历史,那就是说,是生活本身。正是在这个意义上,人们可以解释德国的无产阶级是德国古典哲学的继承人的命题,而且人们可以断言,伊里奇〔列宁〕所展开的领导权的理论化和实现,也是一个伟大的“形而上学的”事件。

(十)进步与生成

这些是两个不同的事物呢,还是同一个概念的不同方面?进步是一种意识形态,而生成则是一个哲学概念。“进步”取决于一种特定的心态,构成这种心态的是某些在历史上规定的文化要素,而

^⑩ 特别参看本书这一编的最后一篇札记《观念论的概念》。

“生成”则是一个其中可能没有“进步”的哲学概念。进步的观念包含着从量的和质的方面衡量的可能性，“更多”和“更好”的可能性。所以，必须假定有一种“固定的”或可以固定的尺码，但是，这种尺码是由过去、由过去的某个阶段或某些可以衡量的方面所规定的，等等（并不是说人们应当想到进步的公制）。

那么，进步的观念是怎样产生的呢？它的诞生是不是代表了一个根本的和划时代的文化事件呢？看来的是。进步观念的诞生和发展，是同认为在社会和自然之间达到了某种关系（把偶然性和“非理性”包括到自然观中去）、因而整个人类对于它的未来更加肯定并能够“合理地”设想支配其全部生活的计划这样的广泛意识相符合的。为了抨击进步观念，雷奥帕第^⑨不得不求助于火山的爆发，就是说，求助于那些还是不可抵抗的和无可挽救的自然现象。但是在过去，曾经有过远为不可抵抗的力量，饥荒、时疫等等，这些在现在已经在某种程度上被克服了。

无疑地，进步是一种民主的意识形态。进步在现代立宪国家的形成中发挥了政治的功能，这也是毫无疑义的。也可以肯定的是，它现在不再处在其顶峰。但是，这是在什么意义上这么说的呢？并不是在合理地支配自然和偶然性的可能性的信心已经丧失的意义上说的，而是在它是“民主的”意义上说的。换句话说，进步的官方的“标准体现者”已经变得不能进行这种统治了，因为他们使得诸如危机和失业那样的现代破坏力量发挥作用，这每一种破坏力量都像过去的破坏力量一样的危险和可怕（同时，过去的力量现在已被“社会地”遗忘，虽然并不是被社会的所有成员所遗忘；农民还继续不理解“进步”；他们认为而且依然全都认为他们自己

^⑨ 雷奥帕第(Giacomo Leopardi, 1798—1837)。这里是指他的伟大诗篇《Lb Ginestra》，写于1836年，他在其中嘲笑进步的乐观主义，并把文明的进步同维苏威火山的进发的威胁对置起来。

是处在自然力量和偶然事故的掌握之中，所以保存着一种“魔术的”、中世纪的和宗教的心态)。所以，进步观念的危机，并不是这个观念本身的危机，而是这个观念的标准体现者的危机，因为他们转而变成了要加以统治的“自然”的组成部分了。在这种情况下，对于进步观念的攻击是非常有倾向性的和以私利为动机的。

能不能把进步观念同生成观念分开来呢？显然是不可以的。作为政治(法国)和作为哲学(在德国；尔后在意大利得到了发展)，它们是在同时诞生的。在“生成”的观念中，有一种拯救“进步”的最具体的方面——运动，而且确实是辩证的运动——的企图。这也代表了一种纵深的发展，因为进步倾向于和庸俗的进化观念联系在一起。

我从阿尔多·卡帕索 1932 年 12 月 4 日发表在《意大利文学》上的一篇短文中，引一、二段表现出对于这些问题的通常的怀疑的话来：

“甚至在这里，那种嘲笑 19 世纪类型的人道主义的和民主主义的乐观主义的态度，也是大家所共有的，当着雷奥帕第谈到‘进步的命运’^④时，他并不是孤独的。但是，却发明了给‘进步’穿上的唯心主义的‘生成’形式的狡滑的伪装，我们认为，‘生成’这个观念，与其说是作为德国的，还不如说是作为意大利的观念而将仍然留在历史中。但是，在一个追逐无限的生成中，在一种永远不能和肉体的幸福相比的改善中，又能够有什么意义呢？在没有‘最后’的稳定阶段的标准的情况下，也缺乏衡量这种‘改善’的统一性。而且，我们甚至不可能达到沉迷在相信我们这些现实的活人会优于例如罗马人或早期基督教徒的地位，这是因为，要是在纯粹理想的意义上去理解改善的话，那么，我们这些人全都十分可能是‘堕落

^④ 见上一个注。

的’，而在那些日子里，他们却几乎全都可能是完人甚至是圣人。因此，从伦理的观点出发来看，暗含在生成概念中的一种无限的上升观念，在某种程度上还是不能被认为是合理的，因为伦理上的‘改善’是一个个别的事实，从个人的方面来看，十分有可能得出结论说，从个别的场合前进到个别的场合，整个后来的时代是更坏的……而那时的乐观主义的生成概念，无论从理想的方面还是从现实的方面来看都是无从捉摸的。……大家知道，克鲁齐否认雷奥帕第作为一个思想家有任何价值，他认为悲观主义和乐观主义都是情感态度，而不是哲学态度。但是悲观主义者可能会看到，唯心主义的生成概念是一件乐观主义和感情的事情，因为悲观主义和乐观主义（如果没有受到对于超验东西的任何信仰所激励的话）都以同样的方式去设想历史：都把历史设想成一条没有河口的河流，然后根据他们的心态，把重点或者放在‘河’这个字上，或者放在‘没有河口’这些字上面。一边说：没有河口，但是，像在一条和谐的河中有连续不断的波浪那样，有一种处在发达形式中的昨天在今天中的残存。……另一边则说，有河的连续性，但是没有河口。……总之，让我们不要忘记，乐观主义是情感，在这方面它丝毫不亚于悲观主义。每一种哲学都不能不形成它的情感态度，‘作为悲观主义或作为乐观主义’等等，这仍然是个事实”。

卡帕索的思想并不是非常一贯的，但是他的思考方式却表现出了一种非常地假充内行的和没有把握的，非常支离破碎的和肤浅的，往往没有智力上的诚实性和忠诚性，以及没有必要的形式逻辑特征的心态。

问题仍然是原来那样：人是什么，人的本性是什么？如果从心理学上或者思辨地把人定义成一个个体，那么，进步和生成的这些问题就是不可解决的或仍然是纯粹口头上的。但是，要是把人设想成是社会关系的总和，那么，人与人之间在时间上的每一个比较，

都是不可能的，因为问题涉及到不同的——如果不是异质的话——对象。而且，既然人也是他的生活条件的总和，所以，人们能够为过去和现在之间的差别提供量的方面的衡量尺度，人们能够衡量人支配自然和偶然事故的程度。可能性并不是现实性；但它本身是一种现实性。人能够还是不能够作一件事情，这在估量在实际上已经作的事情时具有其重要性。可能性意味着“自由”。衡量自由的尺度进入到人的概念中。存在着人们不致饿死的客观可能性，以及人们确实饿死了，这具有其重要性，或人们确实会这样想。但是，存在着客观条件，存在着可能性或存在着自由，还是不够的：必须“认识”它们，以及知道怎样去利用它们。而且要去利用它们。在这个意义上，人是具体的意志，那就是说，把抽象的意志或生命的推动力^⑨有效地应用到实现这样一种意志的具体手段上去。人们创造他们自己的个性的办法是：

1. 赋予他们自己的生命的推动力量或意志以一个特定的和具体的(“合理的”)方向；

2. 辨认出将使这种意志成为具体的和特定的而不是任意的的那些手段；

3. 在人们自己的限度和能力的范围内，以最有效果的方式致力于改变实现这种意志的具体条件的总和。

要把人设想成是纯粹的个人的和主观的要素，和个人与之保持一种能动的关系的、群众的和客观的或物质的要素这两者构成

^⑨ 这里的概念词汇部分地引自柏格森，它们之所以被引过来，是为了填补葛兰西认为的存在于传统的马克思主义理论中关于社会实践和个人实践之间的沟壑的。这些非马克思主义哲学的输入，比任何别的东西更使葛兰西被比较“正统的”马克思主义者责备为唯心主义。然而，应当指出，在较前的一段话中，葛兰西把意志在一个非常之非柏格森的意义定义成归根到底相当于实际的或政治的活动，一般说来，葛兰西毫不犹豫地有意识地使用来自较早的哲学传统的字，而赋予它们以其在马克思主义的话语的脉络中所规定的新内容(见本书下一编的一篇札记《术语和内容问题》)。

的一个历史集团。改造外部世界，一般的关系体系，就是加强人们自身和发展自身。认为伦理上的“改善”是纯粹个人的，这是一种幻想和一个错误；构成为个性的那些要素的综合固然是“个人的”，但要是没有指向外面的活动，要是没有改变同自然和在不同程度上同其它人——从人们生活在其中的各种社会集团，直到包括整个人类的最大的关系——的外部关系，它就是不可能得到实现和发展的。因此之故，人们可以说，人在本质上是“政治的”，因为人正是通过改造和有意识地指导其它人的活动而实现他的“人性”，他的“人的本性”的。

(十一)个人主义

关于所谓“个人主义”的问题，也就是关于每个历史时期对于个人在世界中和在历史生活中的地位所采取的态度问题：今天被称作“个人主义”的东西，起源于在中世纪（文艺复兴和宗教改革）以后发生的文化革命，并且指出了对于神的问题从而对于教会问题所采取的一种特定的立场；这种立场是从超验思想到内在论的推移^⑨。

反对个人主义的偏见，喜欢的是哀诉的观点，而不是对天主教和反动思想的批判；在今天已变成反历史的那种形式的“个人主义”是表现在个人占有财富中的，而财富的生产则逐渐被社会化了。从下列事实可以推论出天主教徒是最不适宜于悲叹个人主义的：他们在政治上总是只在财产中才承认政治上的个性，换句话说，这意味着人本身是不值什么的，只有在人由于物质财富而变得

^⑨ 那就是，一种在历史世界本身中去寻找支配历史世界的原则，而不求助于任何外部哲学原则或动机力量的思维形式。在这个意义的限度内，葛兰西把内在论看作是一种进步的发展，同时又强调说它在其唯心主义的定义中是不可接受的，以及只有当它是彻底的历史化的和建立在具体的和物质的历史发展的基础上面时，才具有价值。

完善的范围内，他才是有价值的。人们虽然支付人口税却成了选举人，人们只有持有财产才能参加许多政治-行政团体，这些事实的意义是什么呢？难道不是意味着“精神”在“物质”面前的贬值吗？要是只有持有财产的人才被认为是“人”的话，要是所有的人都持有财产是不可能的的话，那么，寻求物质力量会完善并有助于构成所有人的个性的那种所有权形式，为什么就是反精神的呢？实际上，人的“本性”不是个人内部，而是在人和物质力量的统一中，这一点已经得到了承认，虽然只是暗中的。所以，征服物质力量是征服个性的一种方法，而且确实是最重要的方法*。

(十二)对人性概念的考察

“平等”感的根源：宗教连同其关于上帝是父亲，人是儿子所以是平等的观念。因为每种哲学都涉及人所共有的思维官能，所以，它本身就是民主的；所以，贵族阶层认为它对自己有害，那是不错的。生物学断言人“类”的每个个别成员的“天然的”（心理上-肉体上）平等；每个人都以同样的方式出生，如此等等。人是要死的，约翰是一个人；约翰是要死的。约翰等于一切人。所以，“生下来的时候，我们全都赤身裸体”这个公式的经验-科学的（民俗学的经验科学）根源。

回忆一下乞斯脱敦(Chesterton)在《布朗神父的天真》^②一书

* 最近对于青年法国天主教徒作者达尼埃尔·罗浦斯的《没有灵魂的世界》（巴黎，1932年）一书赞扬备至，此书也被译成意大利文。在这方面，考查整整一系列概念是重要的，因为正是通过这些概念，用一种诡辩把过去的观点复活起来，似乎它们具有着当代的重要性。

^② 在《不显眼的人》中，布朗神父读到一个邮差时，发表这样的意见：“你是否注意到这一点——即人们从来没有回答你所说的东西？他们回答你所意指的事情——或回答他们认为你意指的事情。假定一个少女在别墅里对另一个少女说：‘有什么人跟你呆在一起吗？’少女并不回答说‘是；有管家，三个男仆，客厅女仆等等，’虽然客厅女仆可能在房间里或管家就在她的椅子后面，她说：‘没有人和我呆在一起’，意思是没有你所意

中描写的邮差和制造奇妙机器的小人的故事。在这个故事中有这样一段话：“一个老夫人和 20 个仆人住在一个城堡里。另一位夫人去拜访她，她对这位来访者说，‘我总是这样的孤独’。医生来通知说这里正在流行瘟疫，有传染的危险等等，这时她说，‘可是我们这里有很多人呀！’”（乞斯脱敦只把这当作纯粹的小说情节效果的一个基础）。

（十三）哲学与民主

人们能够看到，现代民主和特定形式的形而上学的唯物主义以及唯心主义的平行发展。18世纪法国唯物主义者所寻求的平等，在于把人归结为一个自然史范畴，归结为一种不是按照社会和历史资格，而是按照在任何场合都在本质上和自己的同类相等的生物种类的个人。这种概念进入了传统的常识之中，在那里，我们看到群众断言“在生下来的时候，我们全都赤身裸体”（当然，除非常识的断言并未先于知识分子的意识形态辩论）。在唯心主义中，我们发现有这样的断言：哲学是典型的民主科学，因它涉及为一切人所共有的推理官能——这个事实说明了贵族对哲学的憎恨，以及维护旧政权的各个阶级对教学和文化所规定的法律上的禁令。

（十四）数量与质量

因为要是没有质量，数量便不能存在，而要是没有数量，质量也不能存在（没有文化的经济，没有智慧的实践活动等等），所以，从理性的观点来说，这二者的任何对立都是无稽之谈。而且当我们得到质和量的对立连同居里尔莫·费列罗所作的论题上的愚蠢

指的那种人，但假定一个探究一种流行病的医生问道：‘谁呆在这屋子里？’，那么，少女将记得有管家、客厅女仆和其它人等”。

的变化的时候,在实际上,我们确实是在把一种形式的质量和另一种形式的质量对立起来,把一种形式的数量和另一种形式的数量对立起来。换句话说,这是一件有关政治的事情,而并不是一个哲学命题。如果数量-质量的联结是不可分割的,那就会提出这样的问题:把人们的意志用在什么地方更有用,是发展数量还是发展质量?在这两个方面中,哪一个方面更易于被控制?哪一个方面更容易衡量?人们能够在哪一个方面的基础上作出预测和制订工作计划?回答显然是没有疑问的,是在数量的方面。但是,断言人们要在数量方面下功夫,要发展现实的“躯体的”方面,并不意味着人们打算忽视“质量”,而是意味着人们打算以最具体和最现实主义的形式提出质量问题,换句话说,就是以唯一可以控制和衡量这种发展的方式去发展质量。

这个问题是和表现在“首先是生活,然后才是哲学”的谚语中的其它问题联系在一起的。在实际上,把生活和哲学分开来,是不可能的,但是,这个谚语却也有—种实践意义:生活意味着特别要从事实际的经济活动;而哲学则意味着要从事有学识的闲暇的智力活动。然而,有些人却只是“活着”,并被迫去从事卑贱的和使人精疲力尽的劳动,要是没有这种劳动,其它人就没有机会为了谈论哲学而摆脱经济活动。支持“质量”与数量相对立,只是意味着:把某些人在其中是纯粹的数量,而其它人在其中则是纯粹的质量的那些特定的社会生活条件保持下去不受侵犯。而把自己看成是质量、美丽、思想等等的公认代表,那又是多么的愉快啊。上流社会的女士很少不是把她想象成是在地球上执行着这种保持质量和美丽的功能的!

(十五)理论与实践

对于理论与实践的统一的概念在思想史中表现出来的各种不

同形式,是值得探究、分析和批判的,因为每一种世界观和每一种哲学都显然无疑地关心着这个问题。托马斯·阿奎那和经院哲学的论断:“理论通过简单的传播就变成实践”——换句话说,就是关于思想和行动之间必然联系的论断。被意大利的唯心主义者所经常重复的莱布尼茨的名言:“在科学方面,越是思辨,越是实践”。维科的命题:“真实的的就是所做的”^⑤曾被多次讨论并被作出各种不同的解释(见克鲁齐论维科的书和克鲁齐本人的其它论战性著作),克鲁齐从唯心主义的意义上把维科的命题加以发挥,认为知是行的一种形式,人们认识他所作的东西(在这里,“作”具有一种特殊的意义,在事实上,特殊到在最终无非意味着“认识”,从而使这句话变成了一个同语反复。然而,应当把这个概念同实践哲学所持概念联系起来加以考察)。

既然每一种活动都是各种不同的意志的产物,都具有不同程度的剧烈性和自觉性,和整个集体意志复合体的不同程度的同质性,那么,很清楚,符合于这种活动和暗含在这种活动中的理论,也将是同样地杂乱和异质的信念和观点的结合。然而,在这些条件下和限度内,理论仍然是依附于实践的。如果要提出理论和实践的同—问题,那么,可以在这个意义上去作,就是说,人们可以在特定的实践的基础上去建构一种理论,这种理论由于和实践本身的决定性要素相一致和同一,所以能够加速正在进行的历史过程,使得实践在其一切要素上都更为同质、更为融贯、更加有效,从而把它的潜力发挥到最大限度。或者,假定这样一种理论立场:人们

^⑤ 真实的-所作的原则是维科认识论的拱心石之一。或许对此原则的最好理解,并不是葛兰西在这里归之于克鲁齐的认为认识是作的一种形式的解释,倒不如说是它的反面,即:作是认识的一种手段、维科和流行的笛卡尔主义相反,认为只有人类活动的对象才能真正被认识,因为在这里存在着我们涉及自然科学世界时所缺乏的主体和客体的同一。

能组织对于要加以实现的理论来说是必不可少的实践要素。理论和实践的同一是一种批判的行动,通过这种行动,实践被证明是合理的和必要的,而理论则被证明是现实主义的和合理的。这就是理论和实践的同一性问题,之所以尤其在历史的所谓过渡时期中,也即在改造运动进行得最快的那些时刻被提出来的原因。因为正是在那时,被解放出来的实践力量确实要求得到证明,以便成为更加有效的和扩展的,也正是在那时,理论纲领在数目上增多了,并且在它们证明自己是可以被吸收到实践运动中去,从而使实践运动更加实际的和更加现实的范围内,转而要求得到现实主义的证明。

(十六)基础和上层建筑

《政治经济学批判·序言》^④中包含有一个命题,其大意是说,人们在意识形态的层次上获得关于基础内冲突的意识,应当把这个命题看成是一个不仅具有心理学的和道德的价值,而且具有认识论价值的论断。由此可以得出结论说,领导权的理论-实践原则也具有认识论的意义,而是应该在这里寻找伊里奇〔列宁〕对于实践哲学的最伟大的理论贡献。在这些条件下,人们可以说,在伊里奇发展了政治学说和实践的范围内,可以说他发展了作为哲学的哲学。领导权机构的实现,规定了意识和认知方式的变革,因为它创造了一个新的意识形态领域;它是一种认识事实,一种哲学事实。用克鲁齐的话来说,当着人们成功地引进了一种和新世界观相符合的新道德的时候,人们也就通过引进新概念而完成

^④ 参见马克思《政治经济学批判·序言》：“在考察这些变革时，必须时刻把下面二者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这种冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之意识形态的形式。”

了整个哲学的变革、或者换句话说，人们也就决定了整个哲学的变革。

基础和上层建筑形成一个“历史的集团”。那就是说，复杂的、矛盾的和不一致的上层建筑的总和是社会生产关系总和的反映。由此人们可以得出结论说，只有意识形态的极权主义的^{⑤6}体系才合理地反映出基础的矛盾和描绘出存在着革命化实践的客观条件^{⑤6}。如果组成一个在意识形态层次上百分之百同质的社会集团，这就意味着也存在着这种革命化的百分之百的前提：即“合理的”是能动的和真正现实的^{⑤7}。这种推理是建立在基础和上层建筑之间必然的交互作用的基础上的，而这种交互作用则无非是现实的辩证过程。

(十七)术语“卡塔尔希斯”

术语“卡塔尔希斯”可以被用来指从纯经济的(或利己主义的-感情的)要素到伦理-道德要素的过渡^{⑤8}，也就是从基础到人们头脑中的上层建筑的高级同化作用。这也意味着从“客观到主观”

^{⑤5} 在“统一的”、“吸收一切的”意义上。也见本书这一编的注20。

^{⑤6} *revesciamento della prassi*，从句法上讲，这句短语是含糊的，因它既能指“实践的革命化”，又能指“通过实践的革命”，看来最好把它看作是马克思《关于费尔巴哈的提纲》第三条“革命的实践”的意大利文翻译。

^{⑤7} 关于合理的是现实的，和现实的是合理的观念，其解释颇多争论，是从黑格尔的《法哲学》得来的。在这里，葛兰西不是把它当作一般原则使用，而是用它来描写基础和上层建筑，以及思想和行动的统一的一个特殊的时刻。

^{⑤8} 从克鲁齐体系得来的术语。根据这个体系，逻辑和伦理学的范畴，是对美学和经济学“特殊”范畴作“普遍”的研究。葛兰西偶然对这种分类作工具性的使用，特别考虑到从特殊(“经济的”或“团体的”)到普遍的(“领导权的”)推移；但是，应当指出，对于他来说，政治具有比对于克鲁齐来说远为重要得多的作用，以及具有有效地推翻克鲁齐范畴体系的作用。对于克鲁齐体系来说，政治要么被贬到个人热情的水平，要么被包摄在伦理学之下。在这里，高度独创地使用“卡塔尔希斯”此字，用它去指(粗略地说)革命意识的获得，或许是葛兰西由于其选择不像会使检查官的猜疑警觉起来的术语的心理习惯，才提出来的。

唯物主义和实证主义的倾向产生了新康德主义和新批判学派这个事实中也可以看到这种导衍。

如果现实是像我们所认识它的那样，而我们的认识又在不断改变的话，那就是说，如果任何哲学都不是确定不移的，而全都被历史地规定的话，那么，难以想象客观现实是随着我们自己身上的变化而变化的。不仅常识、而且科学思想也使这一点难以接受。在《神圣家族》^⑧中说，整个现实处在想象之中，超出现象之外什么也没有，而这种说法肯定是正确的。但是，却并不易于证明。什么是现象？现象是某种客观的，存在于自身之中并为自己而存在的东西，还是由于人的实际利益（构造他自己的经济生活）和科学利益（在世界中发现一种秩序和描写与分类事物的必需，这种必需是和未来的实际利益相联系的）的结果而被人分离出来的性质？

接受下列论断，即我们对事物的认识无非是我们自己、我们的需要和我们的利益，换句话说，我们的认识是上层建筑（或者非一确定不移的哲学），那就难以想象超越这种认识之外的某种现实的东西——不是形而上学意义上的“本体”，一个“未被认识的上帝”或一个“不可认知的东西”，而是具体意义上的对现实的“相对的”无知，具体意义上的某种还未认识的东西，这些东西在一旦人类的“身体的”和智力的工具较为完善的时候，那就是说，在人类的技术和社会条件朝着进步的方向变化了的时候，就将被人们所认识。这样，我们就作了一个历史的预告，这种预告就在于把一个类似于发生在迄今为止的过去中的发展过程，投射到未来中去的思想行为。

^⑧ 马克思恩格斯《神圣家族》在原文中我们没有能够找到这样一种表述。在任何场合这都是对马克思恩格斯真实观点的小小歪曲。在《资本论》中，马克思把事物的内容的现实和它的现象形式明确地区分开来，而又认为这种现实只能从现象中推论出来，不可能有和这些现象分开来的单独的存在。然而，应当注意的是，一般地说，葛兰西倾向于不充分表现马克思方法中固有的“抽象”要素，他把它归之于简单的“教育学上的”必要性。

人们在任何场合都应当研究康德，并重新准确地考查他的概念。

(十九) 历史和反-历史

值得注意的是，现在在“历史和反-历史”之间进行的辩论，无非是一种重复，即用现代哲学文化的语言，去重复上世纪末用自然主义和实证主义的语言进行的，关于自然和历史是“飞跃地”发展着的，还是只是逐步地和逐渐地进化着的辩论。不论在自然科学领域中(居维叶的学说)，还是在哲学领域中(在那里可以在黑格尔那里看到)，都可以看到前几代人所进行的同样的辩论。这个问题的历史应涉及它的一切具体的和重大的表现。人们会发现它总是当代的，因为在任何时候都有保守派和雅各宾党人，进步派和反动派。但是，在我看来，这场辩论的“理论”意义却在于，它标志着这样一个“逻辑的”点，在这一点上，每一种世界观都向适合于它的道德转移，那时，直观变成行动，每一种哲学都变成依存于它的政治活动。换句话说，它是世界观、直观、哲学在那里变成“现实的”之点，因为它们现在旨在改变世界和使实践革命化了。人们可以说这是实践哲学的中心网络，它是实践哲学在那里变成现实的和历史地生活着(就是说，社会地生活着，而不再只是生活在个人的头脑里)，那时，它不再是任意的，而变成必然的——合理的——现实的。

这个问题正是历史地看事物的问题。所有那些在口头上造反反对现存的一切、反对传统等等的尼采哲学的假内行，终归以接受它而告终，并从而采取了某些看来是十分不严肃的态度，事情确实如此，但是，人们却没有必要在作出自己的判断时追随假内行。人们必须和时髦的造反精神相反，和一厢情愿的思考和抽象的爱好相反，注意到在言词和外表态度上都需要“严谨”，以便使人们的性格和具体意志中有更多的力量。但是，这是一个作风问题，而不是“理论”问题。

在我看来，这种从世界观到实际的行为准则的推移的古典形式，便是从喀尔文教的前定论中产生出人们所知道世界上最大的实践首创精神的推动力量。同样地，决定论的每一种其它的形式也都在一定时机发展成一种首创精神和发展成一种极端紧张的集体意志。

(二十) 思辨哲学

要是把讨论和批判某些哲学体系的“思辨”性质，以及从理论上“否定”哲学概念的“思辨形式”中表现出来的困难隐藏起来，那是错误的。

所发生的是下列问题：

1. “思辨”要素是否为每种哲学所固有，这种要素是不是每种理论构造所必须采取的形式本身？那就是说，“思辨”是否同哲学以及同理论同义？

2. 还是应该把这个问题当作一个“历史的”问题？每一种世界观在其历史的特定阶段上，都采取一种代表着它的顶峰和瓦解的开端的“思辨”形式，在这种意义上，这个问题是否只是一个历史问题，而不是一个理论问题？

这个问题和国家从“经济-团体”阶段过渡到“领导权”（能动的同意）阶段的发展相类似和相联结。那就是说，人们可以说每一种文化都有其思辨的和宗教的时机，这种时机是和这种文化所表现的社会集团的完全的领导权时期相一致的，而且或许正好同下面这种时机相一致：在这种时机中，真正的领导权在基础上瓦解着，但思想体系却正因为这种瓦解，并作为对这种瓦解的反动，而以教条的方式使它自身趋于完善，并变成一种超验的“信仰”。因此之故，我们能够看到，在每一个所谓衰颓时期（在这个时期发生旧世界的瓦解），都是以一种精致的和高度地“思辨的”思想形式为特征

的。

然而,批评必须把思辨分解成它的真正项目,即作为一种政治的意识形态和作为一种实践活动的工具。但是,批判本身将具有它自己的思辨阶段,这标志着它的顶峰。问题在于,这个顶峰能否成为一种新型的历史阶段的开端:在这个阶段上,必然和自由有机地相互渗透,将不再有社会矛盾,从而唯一的辩证法将是观念的辩证法,概念的辩证法,而不再是历史力量的辩证法。

《神圣家族》^⑧关于18世纪德国唯物主义那一段,十分好和十分清楚地描写了实践哲学的发生。它是由于思辨哲学本身的工作而完成的并和入道主义溶合的“唯物主义”。同样真实的是,随着旧唯物主义的这种完善,只有哲学实在论还留下来。

值得转达的另一点是:思辨哲学中的“精神”概念,是不是旧的“人的本性”概念的一种被改变过的和最新的版本——这种旧概念是为超验哲学和庸俗唯物主义两者所固有的;那就是说,“精神”概念是否就是“神圣精神”的思辨化。如真是如此的话,人们可以说,内在地讲,唯心主义是神学的。

(唯心主义意义上的)“思辨”有没有把一种新型的超验引入以内在论概念为特征的哲学改革中去?看来似乎只有实践哲学才是唯一首尾一贯的“内在论”概念。特别值得重新考查和批判一切具有思辨性质的历史主义理论。可以写一部新的《反杜林论》^⑨,从这种观点出发,这将是一种“反克鲁齐论”,它不仅把反对思辨哲学的论战,而且也把反对实证主义、机械论的论战,同反对实践哲学本身的变了质的形式的论战结合在一起。

^⑧ 《神圣家族》。《马克思恩格斯全集》第2卷,第158—170页。

^⑨ 《反杜林论》〔欧根·杜林在科学中实现的变革〕;恩格斯进行的论战,它也对马克思主义哲学提供了最系统的阐述。关于葛兰西认为需要以同样的方式同克鲁齐哲学进行争论,见本书英译本导言。

(二十一)认识的“客观性”

对于天主教徒来说,“……整个唯心主义理论都是建立在否认我们的一切知识的客观性以及唯心主义的“精神”一元论(这是一种就其本身来说相当于实证主义的“物质”一元论的一元论)的基础上的。在这种世界观中,宗教的基础——上帝,并不客观地存在于我们自身之外,而是我们的智力的一个创造。所以,在和宗教彻底对立这一点上,唯心主义并不次于唯物主义”^{*}。

根据实践哲学,可以从包含在《政治经济学批判·序言》中的下列命题出发去分析认识的“客观性”问题:这个命题认为人们借助于法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的形式,“在意识形态的层次上,意识到(物质生产力之间的冲突)”^⑤。但是,这种意识是否——根据本文文字——限于物质生产力和生产关系之间的冲突,还是指一切有意识的认识?这是要考查之点,而且只有同关于上层建筑价值的整个学说的总和一起,这个问题才能被研究。在这种场合下,“一元论”此词的意思是什么?它肯定不是唯心主义的一元论,也不是唯物主义的一元论,而倒是具体历史行为中对立面的同一性,那就是与某种被组织起来(历史化)的“物质”,以及与被改造过的人的本性具体地、不可分解地联结起来的人的活动(历史-精神)中的对立的同一性。行动(实践,发展)的哲学,但不是“纯粹”行动的哲学^⑥,而倒是在最粗俗和最鄙俗意义上的真正“不纯粹”的行动的哲学。

* 参见玛里奥·巴贝拉神父在1929年6月1日《天主教文明》上发表的论文。

⑤ 见本书这一编的注54。

⑥ 指金蒂雷及其《精神即纯粹行动的理论》(1916),它高扬没有伴随有任何客观意识或自我反映的“行动”本身。

(二十二) 实用主义与政治

看来,要是不说明实用主义在其中得以产生和发展的盎格鲁-撒克逊的历史脉络,是不能批判实用主义(如詹姆士的实用主义,等等)。如果每一种哲学真是一种“政治”,而每一个哲学家在本质上真是一个政治家的话,那么,这对实用主义者更是加倍的正确了,因为实用主义者正是一种直接的“功利”意义上建构哲学的。在天主教国家中,这样一种事情(作为一个运动)是不可想象的,因为在那里,自从文艺复兴和反宗教改革时代以来,宗教和文化生活就被分裂开来了,而在盎格鲁-撒克逊国家,这样一种事情却是可以想象的,因为在那里,宗教是和日常的文化生活密切联系着的,而且它既不是官僚主义地集中化,在智力上又不是教条主义的。无论如何,实用主义避开了实证的宗教领域,并倾向于建立一种世俗道德(虽然不是法国类型的);它倾向于创造一种优于常识的“大众哲学”,与其说实用主义是一个哲学体系,不如说它是一个直接的“意识形态的政党”^⑧。

以詹姆士所阐述的下列实用主义原则为例:“讨论任何理论的各种观点的最好办法,就是从确定如果二种观点中的一种或另一种是正确的,那会产生什么实际的差别这一点出发”^⑨。人们由此可以看出实用主义者的哲学政治主义的直接性。意大利或德国类型的“个别”哲学家是以一种“间接的”方式和“实践”联系着的,而在中介的链条上往往有许多环节。反之,实用主义者却希望把他自身和实践直接地联系起来。然而,实用主义者从直接的现实,

^⑧ “意识形态的政党”,即一种在组织功能上类似于政治领域中的政党的一种意识形态的集团或联盟。

^⑨ 关于这个原则,葛兰西指的是《宗教经验种种》的意大利文版,(1904年,第382页),看来,这是对詹姆士阐述的皮尔士观点所作的一个概括。

而且往往是从最庸俗层次的直接现实出发作出判断，而意大利或德国类型的“个别”哲学家则有更高的目标，使他的见识更高，并倾向（如他在任何方向上倾向着的话）于提高现有的文化水平，在这一点上，后者显然比前者更加“实际”。可以把黑格尔看成是19世纪的自由的革命的理论先驱。而实用主义者则充其量有助于创造扶轮社运动，或有助于为保守的和反动的运动作辩解——而且这是一种真正意义上的辩解，而不是像在黑格尔和普鲁士国家那里发生的那样，是由于论战中的歪曲所造成的辩解^⑨。

（二十三）伦理学

康德的格言“要用使你的行为能够成为在类似条件下所有人的准则的那种方式去行动”^⑩，并不像初看起来那么简单和明显。“类似条件”指什么？是指人们在其中发挥作用的直接条件，还是需要长期的和批判的分析研究才能认识的复杂而有机的一般条件？（苏格拉底伦理学的基础，在这种伦理学中，“道德”意志的基础在智力、智慧中，因而，错误的作为是由于无知，而对批判知识的寻求，则是高级道德或简单道德的基础）。

可以把康德的格言看成是一种老生常谈，因为很难找到一个人，他在行动时不深信别人在他那样的条件下也是以相同的方式行动的。一个因为饥饿而偷盗的人认为饥饿的人都偷盗；一个杀掉其不贞洁的妻子的人认为所有被背叛的丈夫都杀妻，如此等等。

^⑨ 这种曲解特别流行于英国，在那里，它得到罗素等权威的批准。马克思本人比较公正，他把黑格尔的法哲学描写成“……不但是对现代国家和对它联系着的现实的批判性分析，而且也是对到目前为止的德国政治意识和法律意识的整个形式的最彻底的否定”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第459—460页）。

^⑩ 康德的格言是在没有作为范畴的最高命令的“类似条件”的附款的情况下表述的：“只是根据使你能够据以在同时把它变成一种普遍的法则的那个格言去行动”（《道德的形而上学的基本原理》，标准版，第47版）。

只有临床意义上的“疯子”才在行动时不认为他们自己是对的。这个问题是同其它问题相联系着的：

1. 每个人都宽纵自己，因为当人们以一种“非一顺从主义的”方式行动的时候，他们是知道他们自己的感觉和判断的机制，知道使他们像他们所作的那样去行动的因果链锁的；但是，人们对其它人却严厉得多，因为他们并不知道其它人的内在生活。

2. 每一个人根据他的文化行动，那就是说，根据其环境的文化行动，而就人们而论，“一切人”意味着人们的环境，像他们本人那样思考的人。康德的格言预先假定了一种唯一的文化，一种唯一的宗教，一种“世界范围的”顺从主义。

有一种反对意见认为，“类似条件”是不存在的，因为在这些条件中也包括行动者，他的个性，如此等等，这种意见是不对的。人们可以说，康德的格言是和他的时代，和世界性的启蒙以及作者的批判概念相联系的。简言之，它是和作为一个世界性阶层的知识分子的哲学相联系的。所以，行动者是“类似条件”的载体而且确实是其创造者。那就是说，他“必须”根据一种他会乐意看到在一切人类中间得到传播的“模式”去行动，根据这样一种类型的文明去行动；他为这种文明的到来而工作，并为保持这种文明而去“抵抗”那些威胁着要瓦解这种文明的力量。

(二十四) 怀疑论

从常识的立场出发人们所能提出的反对怀疑论的意见是：怀疑论者要不自相矛盾，就得像一棵植物那样去生活，而不参与日常生活中的事务。要是怀疑论者参加了辩论，那就意味着他认为他能说服人们。那就是说，他就不再是一个怀疑论者，而代表了一种特定的实证的意见，这种意见通常是坏的，而且只有使社会相信其它人的意见因为无用所以更坏，才能取得胜利。怀疑论是同庸俗

唯物主义和实证主义联系在一起的。在这方面，罗伯托·阿尔迪戈^①有一段话是十分有趣的，他在这段话里说人们应当因为柏格森的唯一意志论而仰慕他。但是，这是什么意思呢？要是人们必须转到一种相反的哲学体系才能找到为实际生活所必需的要素的话，这难道不是承认人们自己的哲学无力说明世界吗？应当把阿尔迪戈的这个观点（载于马尔基赛尼集合并编排的《杂文集》，佛罗棱萨，穆尼哀尔，1922年）拿来和马克思《关于费尔巴哈的提纲》^②相对比，并进而准确地说明马克思超出庸俗唯物主义的哲学观点的程度。

（二十五）“观念论”的概念

“观念论”是“感觉论”、也即18世纪法国唯物主义的一个方面。它原来的意义是“观念科学”，而自从分析成了被科学所承认和采用的唯一方法，它就意味着“观念的分析”，也就是“对观念的起源的研究”。必须把观念打碎成它们原来的“要素”，而这些要素只能是“感觉”。观念是由感觉得来的。但是，可以没有多少困难地把感觉论同宗教信仰、同相信“圣灵的力量”连同其“不朽的命运”的最极端的信仰结合起来，所以，曼卓尼^③甚至在改宗和回到天主教以后，甚至在他写出《圣歌》的时候，仍然在原则上信奉感觉论的

① 阿尔迪戈(Roberto Ardigò, 1828—1920)，主要的意大利实证主义哲学家。

② 特别见《提纲》第5条，在那里，马克思批判了费尔巴哈在认识论上把理论和实践、思辨和行动等等分割了开来。

③ 曼卓尼(Alessandro Manzoni, 1785—1873)，意大利小说家和诗人。由法国和意大利启蒙运动培养起来，但在1810年左右改宗天主教信条。他的主要著作是历史小说《约姆夫妇》(1827年出版，1840年修订和部分改写)。在该书中，启蒙思想和天主教的清静无为艰难地共存着。《圣歌》的日期是1812—1822。

• 观念论的最有影响的文字宣传者是德斯杜特·德·特拉西(1754—1836年)因为他的阐述通俗易懂。另一个是卡巴尼斯博士及其《人的肉体与精神的相互关系》(孔狄亚克、爱尔维修等人是较严格地说的哲学家)，天主教和观念论之间的联系；曼卓尼、

理论,一直到他学到了罗斯米尼的哲学为止*。

观念论的概念怎样从意味着“观念科学”和“对观念的起源的分析”,过渡到意味着一种特定的“观众体系”,对此,需要从历史上来考查。在纯粹的逻辑上这个过程是易于把握和理解的。

可以断言,弗洛伊德是最后一位观念论者,德·曼也是一位“观念论者”。这使得克鲁齐和克鲁齐分子对于德·曼的“热情”甚至更为奇怪——要是对他们的热情没有一种“实际的证明的话”^⑭。人们应当考查一下《通俗教材》的作者〔布哈林〕^⑮陷在观念论之中的情况;而实践哲学则代表了一种明显的进步,而且在历史上正是和观念论相对立的。的确,在马克思主义哲学中,“观念论”此词所具有的意义,暗含着一种否定的价值判断,并且排除了这样一种可能性:对于实践哲学的创始人来说,对于观念的起源,应当到感觉中,所以归根到底应当到生理学中去寻找。实践哲学认为,必须从历史上,把“观念论”分析成是一种上层建筑。

我认为,在估计意识形态的价值中的一个潜在的错误的要素,是由于下列事实(决非偶然),即把一个特定的基础的必然的上层建筑,以及特定个人的随意的苦思冥想都称作意识形态。这个字的坏的意义变得扩散开来,结果是对于意识形态概念的理论分析被改变了和变质了。可以轻易地重建导致这种错误的过程:

卡巴尼斯、布尔热、泰纳(泰纳是莫拉斯和天主教倾向的其它人的始祖)。特拉西的主要著作是他的《观念论的要素》(巴黎,1817—1818年)一书。该书的意大利译本较为完整,法文本漏掉整整一节,我认为是关于爱的一节,司汤达从意大利文译本中看到了这一节,就利用了它。

^⑭ 亨利·德·曼(Henri De Man)比利时社会民主党人,是在《狱中札记》中被经常提到和批判的(特别见《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》第111—114页)一本书《超越马克思主义》的作者。克鲁齐对德·曼的热情的“实际”理由,在于他们都和革命的马克思主义相对立,虽然严格地说,克鲁齐哲学否定像德·曼这样的意识形态的和工具的思想具有严肃的理论作用。

^⑮ 关于葛兰西对布哈林的《通俗教材》的批判,见本书第二编。

1. 把意识形态看作不同于基础，并断言不是意识形态改变着基础，而是相反；

2. 断言一种特定的政治解决办法是“意识形态的”——那就是说，它是不足以改变基础的，虽然认为它是能够这么作的；断言它是无用的，愚蠢的等等；

3. 人们然后转而断言每种意识形态都是“纯粹的”现象，是无用的，愚蠢的等等。

所以，人们必然把历史上有机的意识形态，就是说，那些为一个特定的基础所必需的意识形态，同随意的、理性化的或“被意愿的”意识形态区别开来。在意识形态是为历史所必需的范围内，它们是“心理学的”；它们“组织”人民群众，创造出人们在其中进行活动，获得对于他们所处地位的意识，进行斗争的领域。而在意识形态是随意的范围内，它们只创造个人的“运动”、论战和如此等等（虽然甚至这些也并非完全无用的，因为它们像一种同真理相对照、证明真理的谬误那样地发挥作用）。

值得回忆一下马克思关于“民间信仰的坚固性”是特定形势的必要要素这一经常的断言。他所说的，或多或少地是“当着这种设想事物的方式具有民间信仰的坚固性的时候”，如此等等。马克思的另一个命题是说一个民间的信念往往具有物质力量或某种那样的东西所具有的同样的能量，这是极有意义的。我认为，对于这些命题的分析，倾向于加强历史集团的概念，在这一概念里，正是物质力量是内容，而意识形态是形式，虽然形式和内容之间的这种区分只有纯粹的启发的价值，因为要是没有形式，物质力量在历史上就会是不可设想的，而要是没有物质力量，意识形态就会是个人的幻想。

第二编 马克思主义的问题

一、导 论

在这一编中，我们把《狱中札记》中论述马克思主义本身问题的某些基本的文本包括进去。第一部分“实践哲学研究中的某些问题”像“哲学和历史问题”一样具有片断的性质，而且像它一样，也是原来意大利文编者对葛兰西的《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》进行重新安排的结果。这些札记的基本课题有二：第一个课题是重建从马克思恩格斯著作开始的马克思主义的根源。第二个课题涉及到把马克思主义传统从恩格斯逝世以后为许多正统的马克思主义所特有的、实证主义的和/或新康德主义等各种附加物中解放出来。在这些札记中，葛兰西强调马克思受惠于英国政治经济学和在黑格尔那里达到顶峰的德国哲学的唯心主义传统，把马克

思主义看作这两种思潮和法国革命的政治遗产的综合。在这种背景下，马克思主义的独创性，在于它断然拒斥任何形式的先验主义，而不是在于其唯物主义，这导致葛兰西去重新表述对唯心主义的批判。虽然他认为有直接抨击克鲁齐理论的需要，并把他的札记的大量章节（《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》第171—254页）用于这一任务，他却认为实践哲学的主要敌人不是唯心主义本身，而是先验和形而上学，把他的注意力集中在阿德勒和希法亭的奥地利马克思主义的新康德主义偏离，以及普列汉诺夫和布哈林的“唯物主义”正统性上面。

这一编的第二部分由葛兰西的“对于通俗社会学尝试的批判性评注”组成，它提供了对马克思主义正统派的“庸俗唯物主义”方面的持续的批判。尼古拉·布哈林的《历史唯物主义理论——社会学通俗教材》1921年在莫斯科首次发表，在那里出了几版，建立在俄文第三版的基础上的英文版，1926年由阿兰和恩温（Allen and Unwin）出版，标题是《历史唯物主义——社会学体系》，次年，有一个法文版问世，那或许是葛兰西所知道的版本（因为下面将讲到的理由，在我们翻译葛兰西的文本时，忠实于葛兰西所使用的原来的标题）。人们曾以实证主义和庸俗唯物主义为理由，对这本书作过各种批评，先是卢卡奇（见《新左派评论》第39期），但也有苏联哲学家。列宁在其“遗嘱”中曾经说过，布哈林是一个卓越的理论家，但是“不懂辩证法”，随着在苏联发表列宁的《哲学笔记》以后对辩证法的兴趣复活起来，这个批评获得了力量。在批评面前，布哈林企图修改他的观点。在这方面，葛兰西提到的布哈林在1931年6—7月在科学史伦敦大会上提交的论文，不幸地我们不能加以描摹，虽然无疑地，布哈林在1933年为苏联科学院所写的文章（发表在尼·布哈林和其它人：《马克思主义和现代思想》，拉尔夫·福克斯编，1935年）代表了他把1921年《教材》的观点同对准《教材》所

作的批判——而且还不只是来自德波林和卢卡奇的“唯心主义观点”——调和起来的最后奋战的企图。然而，在那时，布哈林的日子无论在政治上还是在哲学上都有限了。他由于其反对第一个五年计划和农业集体从而受到攻击，并在一次所谓的“阴谋”中遭到审判，并在1938年被处决。

葛兰西批判的兴趣和重要性是双重的。布哈林尽管在后来失宠，在正统马克思主义内却代表了一股有影响的思潮，在许多方面，他是在社会民主党圈子内像在共产党圈子内同样繁荣茂盛的唯物主义传统的继承人，而且他的影响在那时还存在。所以，葛兰西从另一种马克思主义的观点，对于以《教材》为主要代表的那种思维样式的粗鲁性和陈腐性的揭露，就不仅仅是学术性的和只有历史兴趣的。然而，更重要的在于下列事实：在葛兰西爆破《教材》的庸俗唯物主义观点的过程中，在“批判性评注”中，比在任何其它地方，更接近于系统阐述作为他自己在马克思主义理论问题上的观点的基础。葛兰西的马克思主义主要是批判的，由于那个缘故，他就不能满足于任何企图把马克思主义归结为一种把已知的事物同获得知识的那个过程分割开来的实证科学状态的学说——在布哈林的场合，是一种“社会学”。由于这同一种批判方法的缘故，他自己正是通过他对《教材》中错误——社会学主义、庸俗唯物主义、市侩习气——的分析，而最清楚地表达了作为他自己的天才的标志的辩证的历史主义。

二、实践哲学研究中的某些问题

(二十六)问题的提法

创造出使一个历史时代的文化既丰饶多产又有营养的新世界

观,以及按照原来的世界观从哲学上去指导这种创造。马克思是一种世界观的创造者。但是,伊里奇〔列宁〕的地位是什么呢?它是纯粹从属的和依赖的吗?这得在既是科学又是行动的马克思本身中去寻找说明。

从乌托邦到科学和从科学到行动的历程。建立一个领导阶级(也即国家)就等于创造一种世界观。怎样理解德国无产阶级是德国古典哲学的继承人这个说法?马克思^①要指出的,难道不正是当着他的哲学成为一个变成了国家的阶级的理论的时候,所具有的历史功能吗?就伊里奇来说,这发生在一个特殊的领域中。在别处^②,我已指出了列宁要对之负责的领导权的概念和事实在哲学上的重要性。领导权得到实现意味着对于一种哲学、对于它的真正的辩证法的真正的批判。在这里,比较一下葛拉齐阿第(Graziadei)*在《价格和剩余价格》^③一书导论中所写的东西:他把马克思看成

① 关于德国无产阶级是德国古典哲学的继承人这个提法不是马克思的,而是恩格斯的《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》的最后一言。

② 见本书第19—20,57—58,74页。“领导权的事实”当然是指苏维埃革命。把“领导权的概念”归之于列宁,是比较难以解释的,因为领导权此词在列宁著作中并不算突出,看来最大的可能是:在葛兰西心目中的,是列宁关于无产阶级革命在进行反对经济主义的斗争以及表现在例如《社会民主党的两个策略》(1905年)中的一般理论的一些方面。

* 和主教奥尔查蒂^③相比,葛拉齐阿第是落后了,因为奥尔查蒂在一本论马克思的书中,觉得除基督外,没有人可以同他相比。对于主教来说,这确实是最极端的让步,因为他信仰基督是具有神性的。

③ 奥尔查蒂(F. Olgiati):《卡尔·马克思》,米兰,1918。

④ 《资本主义经济中的价格和剩余价格》一书的副标题是“批判马克思的价值理论”,1923年在米兰由Edizioni Avanti出版第一版。葛拉齐阿第(Count Antonio Graziadei 1873—1953)在里伏诺参加意大利共产党,为1922年罗马大会起草关于农业问题的提纲,在会后成为右翼的主要领袖之一。在第四次世界大会上,他是意大利党少数派的主要发言人,要求全盘接受统一战线政策。在1923年初逮捕共产党领袖的高潮以后被选入中央委员会,在第五次世界大会上,因为——在葛兰西在这里提到的那本书中——修正马克思主义而遭到季诺维也夫的猛烈抨击。在把塔斯卡吸收到意大利共产党领导中去以后,右翼不再以任何有组织的形式存在;葛拉齐阿第还是党内极右翼的一个孤立的人物,直到他在1928年被开除出党。

是一系列伟大的科学人中的一员。基本的错误是：在其它人中间任何人没有创造一种独创而完整的世界观。马克思在精神上开创了一个历史时代，这个时代大概要延续几个世纪，就是说，要一直到政治社会消失和诞生出调整了的社会时为止^⑤。只有到那个时候，他的世界观才会被替代，那时，必然的概念被自由的概念所取代。

把马克思和伊里奇加以对比，以便造成一种等级制，那是愚蠢的和无用的。他们两人表现了两个阶段：科学和行动，它们既是同质的，同时又是异质的。

从历史上说，把基督同圣保罗加以对比，也是荒谬的。基督——世界观，而圣保罗——组织者、行动、世界观的扩散，他们在同样的程度上被需要，所以具有同样的历史才干。在历史上，基督教可以被称作基督教—保罗主义，而且这确实是一个更确切的叫法，（只是因为信仰基督是神，所以才没有发生这种叫法，但是，信仰本身是一个历史的要素，而不是一个理论的要素）。

（二十七）方法问题

如果人们希望研究一种从来不曾被它的创始人所系统地阐明过的世界观的诞生（而且，创始人的本质上的一贯性，不是要在每一篇单独的论文或一系列论著中寻找，而是要在暗含着这种世界观要素的多种多样的智力劳动的整个发展中去寻找），那就要做好某些预备性的详细的语文文献学的工作。而且要以极端严谨的精确性、科学上的诚实和智力上的忠诚，没有任何成见、先验的论断或党的偏见地去作这一工作。首先必须重现这位思想家的思想发展进程，以便识别哪些因素变成为稳定的和“永久的”，换句话说，就是那些成为思想家自己的思想，同他早先所研究过的和对

^⑤ 也即共产主义社会。关于随着共产主义和“自由王国”的到来，马克思主义本身将被替代的观念，见本书第 128 页和本书上一编的注 59。

他起过激励作用的“材料”有所不同并高于这些材料的因素。只有这些因素才是发展过程的主要方面。可以按照长度不同的时期来作出这种选择,这要由内部因素而不是由外部证据来确定(虽然对外部证据也可加以利用),并造成一系列的“弃牌”,就是说,抛弃掉这位思想家在某些时期可能曾表示过某种同情,甚至一度接受过它们并利用它们来进行他的批评工作,以及历史的和科学的创造的局部的学说和理论。

根据观察所有学者的个人经验所作出的共同结论是,在一定时期内被怀着“英雄般的激愤”^⑥研究过(就是说,不是出于单纯的外部的好奇心,而是由于深刻的兴趣的缘故而进行的研究)的任何一种新理论,尤其如果它是年青的话,它本身就吸引着学者并把他整个儿地掌握住,对于这种理论的研究只是被对于下一种理论的研究所限制,直到造成批判的均衡,以及人们学会进行深刻的研究,而不是屈服于所研究的体系和作者的魅力这样一个时候为止。这位思想家越是具有激烈的动力,论战的性质越是缺乏系统性,这些观察就越是有效。或者当人们涉及到一个其理论活动和实践活动不可分解地交织在一起的人物,以及一个处在连续不断的创造和永恒的运动过程之中,具有强烈的和无情的有力的自我批评感的有才智的人的时候,这些观察也越有效。

从这些前提出发,应当按照下列路线来进行工作:

1. 重写作者的传记,不仅是关于他的实践活动的部分,而且首先是关于他的思想活动的部分。

2. 把他所有的著作,甚至那些最容易被遗漏的著作,按年代先后编成目录,并根据内在的标准把它们分为作者的智力形成、成熟、掌握和使用新的思想方法以及新的认识生活和世界的方法等时

^⑥ 指布鲁诺(Giordano Bruno 1548—1600)的《论激愤》(1585),在其中,他把作为沉思思想的认识和积极的斗争或“英雄般的激愤”区别开来。

期。研究思想发展的主调^⑦和韵律要比研究单个的偶然的论断和孤立的格言更为重要。

这项预备工作是为使得任何进一步的研究具有可能所必需的。还应在所研究的思想家的著作中进一步区分哪些是他写完以后自己发表的,哪些是因为没有写完而还没有发表的,以及哪些是由他的朋友和学生所发表,并且作了修正、重写、删节等等,换句话说,是有出版者或编者的积极参与的。很明显,对于这些死后发表的著作的内容要特别注意和小心,因为不能把它看成是确定的,而只是还有待于推敲、仍然是暂时的材料。人们还不应排除这样的可能性:这些著作,特别是如果它们是在长时期内创作的,如果作者从来没有想完成它们,那就可能是被作者全部或部分地抛弃掉或被认为是不满意的。

就实践哲学的创始人〔马克思〕的特殊场合来说,可以把他的文字作品分为二类:

1. 在作者直接负责下发表的著作:一般地讲,在这些著作中,人们不仅要研究他所提供付印的材料,而且也要研究作者“发表”或以任何方式使之流通的一切东西,如信件、通告等等(一个典型的例子,是《哥达纲领批判》和通信)。

2. 不是作者直接负责发表,而是由其他人在作者死后出版的著作:对于这些著作,也要有不改真本原样的版本^⑧,这项工作现在已经在做,或至少是根据科学标准对原本作出细致的描写。

对于这些部分应当按照编年-批判时期重新整理,以便有可能

^⑦ 主调此词最经常被用于音乐,特别是在瓦格纳那里。

^⑧ 不改真本原样的版本,是准确地复制作者所写的正式文本的版本,它和那种企图生产出最好的本文,在必要的地方改正和纠正手稿的批判版本相对立。出版马克思著作的不改真本原样的版本的重要性在于下列事实,即他的许多最重要著作,包括《资本论》第二、三卷,直到他去世时还只留下了片断的或未完成的形式,虽然恩格斯至少是一位非常认真负责的编者,然而,事实还是像葛兰西在下面所指出的那样:他并不是马克思,甚至对于稿的最好的改正,也不是原文本身的替代品。

进行有效的、而不只是机械的和随意的比较。

应当在作者本人后来发表的作品的基础之上，仔细研究和分析作者所做精心推敲的工作。这种研究至少可以提供一些指示和标准，使得人们有可能批判地评价其它人在作者死后编辑的他的著作的版本的可靠程度。作者发表的著作的预备性材料，距离作者本人修订的最后文本越远，另一个人对同样材料所作修订的可靠程度就越小。不能把一部作品同为了编辑它而集合起来的原材料等同起来。最好的选择，安排各组成要素的方式，对于在准备阶段收集起来的这个或那个要素所赋予的或大或小的的重要性，正是这些构成实质上的著作。

甚至对于通信也应该相当小心地进行研究：在信札里提到的肯定论断在书里或许没有重复。信札在文体上的生动性，虽然从艺术上来说往往比书本中文字斟酌的和深思熟虑的文体更有实效，但有时却能导致到论证的削弱。在信札里，也像在讲演和会话中一样，会比较经常地发生逻辑上的错误；思想的较大的快速性往往是以牺牲它的坚实性作为代价而获致的。

在研究独创的或者新颖的思想时，人们只是在其次才考虑到其他人在这种思想文献记载过程中所作的贡献。正是在这方面，至少作为一般原则和作为方法，应当提出实践哲学的两位创始人〔马克思和恩格斯〕之间的同质的关系问题。当其中的一位或另一位根据他们的相互一致提出一个论断时，这个论断只在那个问题上才有效。甚至其中的一位为另一位的著作写了几章，这个事实也并不是应把该书看成是他们完全一致的产物的绝对理由。不需要低估第二位〔恩格斯〕的贡献，但也不需要把第二位和第一位〔把恩格斯和马克思〕等同起来，人们也不应该认为〔恩格斯〕归诸于〔马克思〕的一切东西都是绝对真实的，不渗入任何其它东西的。当然，〔恩格斯〕证明在著作史上是独一无二地无私的和没有个人虚荣心

的,但这并不是问题所在;这也不是一个怀疑〔恩格斯〕在科学上的绝对的诚实的问题。问题在于〔恩格斯〕并不是〔马克思〕,而如果人们要知道〔马克思〕,人们就须首先在他的真正的著作中,在那些由他直接负责发表的著作中去寻找他。从这些意见中为有关的研究得出某些指示和若干有关方法的告戒。例如,1912年佛尔米吉尼出版的蒙德尔福论恩格斯的历史唯物主义的书籍^⑨,有什么价值呢?索列尔在一封致克鲁齐的信中,对于能否研究给予恩格斯以作为一个独创的思想家所不足的才能这样的主题表示怀疑。而且他还经常重申人们不应当把〔马克思和恩格斯〕这两位作者混淆起来。除了索列尔所提出的问题之外,看来单是因为有人说两位朋友中的第二位,作为一个理论家才能不足(或至少在和第一位的关系中居于从属地位)的明显理由,研究一下谁对独创的思想负有责任,就是必不可少的。在事实上,除了蒙德尔福的书以外,在文化界中还没有人作过这一类系统研究。的确,〔恩格斯的〕阐释(其中有些是相对地系统的)现在已被提到作为一种真正的源泉、而且是唯一真正的源泉的首位,因为这个缘故,蒙德尔福的书是非常有用的,至少因为它所遵循的指导线索。

(二十八) 安东尼·拉布利奥拉^⑩

对安东尼·拉布利奥拉关于实践哲学的全部出版物,而不是对已经不再可得的他的各卷著作,作一客观、系统的概略,哪怕是一种学院式的分析的概略,是一件非常有用的事情。这样一种工作,是任何旨在退回去使当时在有限的圈子外很少为人所知的拉

^⑨ 蒙德尔福(Roberto Mondolfo):《恩格斯的历史唯物主义》,热那亚,1912。蒙德尔福关于实践的黑格尔—马克思主义理论对于葛兰西的实践哲学的可能影响,见英译本导论。

^⑩ 关于对早期意大利最重要的马克思主义者并对葛兰西的哲学思想有重要影响的安东尼·拉布利奥拉(1843—1904)的讨论,见总的导论——即本书英译本导言。

布利奥拉的哲学观点传播开来的创始性的必要预备。里奥·勃隆斯坦〔托洛茨基〕在其回忆录^①中竟会谈道拉布利奥拉的“浅薄涉猎”，那是使人感到惊愕的。这个判断是不可理解的（除非它是指在一个人的拉布利奥拉那里理论和实践的沟壑，然而又不像是指这种情况），除非是对于在俄国非常有影响的德国知识分子集团的假科学的卖弄学问。在实际上，拉布利奥拉肯定实践哲学是独立于任何其它哲学思潮之外的、是自足的，而且是唯一的企图科学地建立实践哲学的人。

占统治地位的趋向表现在两种主要的思潮中：

1. 所谓的正统趋向，以普列汉诺夫^②为代表（参见他的《〔马克思主义的〕基本问题》）。在事实上，普列汉诺夫和他所说的相反，滑到庸俗唯物主义去了。他没有恰当地考虑马克思思想的“根源”问题：详细研究他的哲学文化（以及他直接和间接地在其中形成的一般的哲学环境）肯定是必要的，但这只是一项更加重要得多的研究、即对他本人的“独创的”哲学研究的前提，而这是不能靠研究他个人“文化”的少许“源泉”来充填的。首先必须说明他的创造性的和建设性的活动。普列汉诺夫提出问题的方式是实证主义方法的典型，并证明了他的思辨和编史的能力的贫瘠。

2. 正统的趋向损害了它的对立面的成长：这种趋向把实践哲学同康德主义以及其它的非实证主义的和非唯物主义的哲学趋向联结起来。这在奥托·鲍威尔^③那里达到其“不可知论的”结论。

^① 葛兰西在监狱中之所以能够读到托洛茨基的《我的生活》（1930）（其中谈到拉布利奥拉），只是因为那本书是托洛茨基在被从苏联驱逐出去以后写的，所以，它并不列入被禁止的“政治煽动”范畴。

^② 乔治·维莱梯诺维奇·普列汉诺夫（1857—1918）马克思主义哲学家，在19世纪后期活跃在俄国社会民主主义运动中，在1903年加入孟什维克派别。作为一个哲学家，普列汉诺夫不论在革命前还是在革命后都继续得到布尔什维克的尊敬，他代表了葛兰西所抨击的正统唯物主义思想链条中一个主要的环节，《马克思主义的基本问题》一书被列宁称作是对马克思主义的最好的阐述，1908年初次出版。

^③ 奥托·鲍威尔（Otto Bauer 1882—1938）是一个奥地利社会民主党人，被称作

他在其关于宗教的书中写道,马克思主义能够由任何哲学、甚至由托马斯主义^⑭来支撑和溶合。这第二种趋向在严格意义上并不真是一种趋向,而是不接受德国式卖弄学问的所谓“正统派”的一切趋向——甚至包括德·曼的弗洛伊德主义——的总和。

为什么拉布利奥拉和他提出哲学问题的方式遭到这样一种狭窄的命运呢?在这里,人们可以重复罗莎〔·卢森堡〕就批判经济学〔《资本论》〕及其最精致的问题所说过话^⑮:在斗争的浪漫主义时期,在大众的风暴和紧张时期^⑯,一切兴趣都集中在最直接的武器和集中在政治领域中的策略问题和哲学领域中少数文化问题上。但从一个下等集团变成真正自主的和有领导权的集团的时刻起,就产生一个新式的国家,我们体验到构造一种新的智力的和道德的秩序,即构造一种新型社会的需要,以及从而发展更普遍的概念和更精致的与决定性的意识形态武器的需要的具体诞生。这就是需要退回去使拉布利奥拉传播开来,使他提出哲学问题的方式占据支配地位的原因。这样,人们就能开展一种争取自主的和高级的文化的斗争,这种斗争是那种其否定的和论战的表现冠有“a-”的否定前缀和“anti”(反对)——如 a-theism(无神论)和 anti-Clericalism(反教权主义)等——的斗争的积极的组成部分。这样,人们就给予必定是新型国家的伦理基础的传统世俗人道主义以一种现代和当代的形式。

为奥地利马克思主义的那种趋向的主要阐述者他的关于马克思主义经济学可以和托马斯主义的认识论相容的见解,见之于他的《社会民主主义,宗教和教会》(1927)一书。

⑭ 托马斯主义,即圣·托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas 1224—1274)的经院哲学。

⑮ 在《马克思主义中的停滞和进步》论文中。见本编注 25。

⑯ “风暴和紧张”,是德国前浪漫主义文学运动,被扩大应用为文化生活中任何骚动时期

· 对于安东尼·拉布利奥拉哲学概念的分析和系统的论述,可以成为一本通常的杂志的哲学部分,还应编一本关于拉布利奥拉的国际性文献目录。

(二十九) 实践哲学与现代文化

实践哲学是现代文化的一个“要素”^{①7}。它在一定程度上决定了或丰富了某些文化思潮。然而，所谓的正统派却忽略了或根本不知道要研究这个非常重要和充满意义的事实。由于这个原因，在实践哲学和各种唯心主义倾向之间发生的最重要的哲学结合，这个在本质上和上世纪最后25年的特定的文化思潮(实证主义，科学主义)紧密关联的事实，在所谓的正统派看来，要不是诈骗的话，那是荒谬的(在普列汉诺夫的《马克思主义的基本问题》一书中明白地提到了这个事实，但却很少触及，而且也不企图作批判的说明)。因此之故，就有必要像安东尼·拉布利奥拉所试图作的那样去重新评价对问题的考察。

发生的情况是：在实际上，实践哲学遭到了双重的修正，就是说，它被包摄在双重的哲学结合之中。一方面，它的某些要素，或明或暗地被若干唯心主义思潮所吸收和并吞(人们只要提到克鲁齐、金蒂雷、索列尔、柏格森、甚至实用主义就成了^{①8})。另一方面，所谓的正统派所关心的却是要找到这样一种哲学：根据他们的极端有限的观点，这种哲学要比对历史的“简单”解释来得更加广泛，他们认为他们自己在把这种哲学基本上和传统唯物主义等同起来方面

^{①7} 葛兰西经常在把“时间要素”同“方面”或“特征”或“动力”等观念相结合的意义上使用“要素”此字，在这里也是如此。

^{①8} 马克思主义对于克鲁齐的影响，原来是相当大的，后来被归结为“历史研究的简单规则”，见克鲁齐的《马克思主义经济学和历史唯物主义》(1900年第一版，第二卷，《全集》第四卷)。关于金蒂雷，见《马克思的哲学，批判研究》，比萨，1899年。在其中，金蒂雷表明自己是一个虔诚笃信非常唯心主义的式样加以解释的青年马克思的人。至于索列尔，或明或暗地包含在其后期的工团主义理论中的马克思主义残余，是非常之显而易见的，甚至当他处在其最大的论战中时，也是如此。然而，却不能据此而说，在柏格森和实用主义者的著作中，如毕竟出了马克思主义，那也只是当代思想的总的遗产的一个组成部分。

是正统的。另外一种思潮回到了康德主义去(在这里,除了维也纳的麦·阿德勒教授^{①⑨}外,人们可以提到意大利的阿·波吉和阿·巴拉托诺教授^{②⑩})。可以指出,一般地说,企图把实践哲学同唯心主义思潮结合起来的思潮,大部分是由“纯粹的”知识分子所组成的,而构成正统派的那股思潮,则是由比较明显地献身于实践活动,所以同广大人民群众有比较密切的联系(或多或少外在的联系)的知识分子(然而,这并不妨碍其中大多数人作出具有不小的历史-政治后果的180度大转弯)所组成的。

这种区别有相当的重要性。“纯粹的”知识分子,作为统治阶级的传播最广的意识形态的制订者,作为他们国家中智识集团的领袖^{②⑪}而活动,他们不能不至少利用一下实践哲学的某些要素,以便给予他们的概念以力量,以使用新的理论的历史现实主义来减轻一些思辨哲理的过度,以便给他们所联系的社会集团的武库提供新的武器。另一方面,正统的倾向则发现自己卷入到一场同在人民群众中传播最广的意识形态同宗教先验主义的斗争之中,并且认为只要用最粗俗的和最平庸的唯物主义就能克服它。但是,这种唯物主义本身是常识中远非中立的形成层,它在比人们在过

^{①⑨} 麦·阿德勒(Max Adler 1873—1937),奥地利社会学家和社会民主党理论家,和奥托·鲍威尔、伦道夫·希法亭一起,是(1904年以来)奥地利马克思主义的主要阐述者之一。奥地利马克思主义者,代表了第二国际的“正统”思想,既同列宁、又同伯恩斯坦修正主义相对立,特别强调马克思著作的科学方面,而不惜牺牲革命实践的要素。他们在马克思那里只看到在严格的摆脱了价值的意义上的社会发展的客观法则之后,就倾向于不是在辩证法本身的内在法则中,而是在康德的先验伦理学中去寻找它们的价值,寻找政治选择的理由。

^{②⑩} 社会民主党理论家。巴拉托诺(Adalchi Baratonno, 1875—1947)是二人中更为重要的,一度被改良主义社会党领袖称作“我们党的领导的哲学家”。葛兰西在1922年1月27日的《新秩序》上写道:“除了巴拉托诺教授的哲学措辞之外,可尊敬的巴拉托诺〔爵士〕的革命措辞也是无与伦比的教育者……巴拉托诺的内心生活,他的理解能力,他的想象力的活动,说明他无非是他作为书籍报纸的读者所吸收的政治和哲学文化的缘虫罢了”。

^{②⑪} 注原文中,“领袖”一词用的是英语。

去和今天所想象的要大得多的程度上是由宗教本身所抚养着的，在人民中间，宗教表现为一种充满着迷信和妖术的低下和浅薄的形式，在其中，物质起着不小的作用。

拉布利奥拉和这两种思潮不同的地方，在于他断言（说实在的，并不总是毫不含糊的）实践哲学是一种独立的和独创的哲学，它本身包含着进一步发展的要素，所以就由对历史的一种继续变成一种一般的哲学。这正是人们必须在其中进行工作的方向，发展拉布利奥拉的观点，而（就我的记忆而论）蒙德尔福的书却不能被认为一贯地发展了这种观点^②。

为什么实践哲学会有这样的命运：被用于造成它的主要要素或则同唯心主义或则同唯物主义的结合呢？对于这一点的研究不能不是复杂的和微妙的；它须要有许多的分析技巧和冷静的头脑。因为很容易被外部的类似性所欺骗，而看不到隐蔽的类似性，看不到必然的但却被遮掩起来的联系。必须以巨大的批判的谨慎，才能鉴别实践哲学向传统哲学“让步”^③并因而使得这些传统哲学还得以享有一段返老还童的短暂时刻的那些概念，而这不多不少地意味着写出一部自从实践哲学的创始人〔马克思和恩格斯〕的活动以来的现代文化史。

十分明显，不难追踪到一种明显的吸收，虽然对此也要进行批判的分析。一个古典的例子就是克鲁齐把实践哲学归结为历史研究的一种经验准则。这个甚至渗透到天主教徒中间去（参阅奥尔查蒂主教的书）的概念，有助于意大利历史编纂学的经济-法理学派的创建，这个学派的传播越出了意大利的国界。但是，对于隐蔽的、

^② 看来蒙德尔福从来没有完全抛弃罗·阿迪戈(Roberto Ardigó)的学生的基本上是实证主义的观点，蒙德尔福的学生迪·普拉齐(Diambrini Palazzi)就拉布利奥拉的哲学所写的书(由蒙德尔福作序)，是蒙德尔福本人的大学教育在概念和指导线索方面贫乏的证明。

^③ 普拉齐：《安东尼·拉布利奥拉的哲学》，波洛尼亚，1923年。

没有被承认的吸收的研究,是最为困难的,而且须要审慎,正是因为实践哲学是现代文化的一个要素,通过既不明显又不直接的作用和反作用改变了旧的思维方式的一种扩散的气氛,才发生了上述那种吸收。从这种观点出发的对索列尔的研究,是特别有趣的,因为人们正是通过索列尔和他的命运而得到许多有关的指示的。对于克鲁齐也可以这样说。但是,在我看来,最重要的应该是对柏格森哲学和实用主义的研究,这是因为,要是没有实践哲学的历史联系,他们的某些观点就会是不可设想的。

问题的另一方面是在政治科学中,实践哲学甚至给它的那些同它进行了激烈的原则斗争——如同耶稣会徒在理论上和马基弗里进行斗争而在实际上却仍然是他的最好的门徒那样——的敌手们讲授的实践课。在马·米西罗里^④(大约1925年)任《新闻报》驻罗马记者的时候所发表的一个“意见”,其中写道,要是探索一下比较聪明的工业家的内心深处,弄清楚他们是否确信“批判的经济学”〔《资本论》〕包含有关于他们的事情的最好的见识,弄清楚他们是否利用由此获得的教训,那样是非常有趣的。这并不是令人惊奇的,因为假如〔马克思〕准确地分析了现实,那么,他所作的无非是把这种现实的历史代理人在过去和现在以混乱和本能的方式感觉到的,以及作为敌对的批判的结果而比较清楚地意识到的东西合理地 and 融贯地加以系统化罢了。

问题的更进一步的方面,甚至更加有趣。为什么所谓的正统派也把实践哲学同其它的哲学,而且恰恰是特别同一种流行的哲学

^④ 米西罗里(Mario Missiroli, 1886—?)历史学家,新闻记者,编辑,显得对葛兰西有特殊的魅力,并在《狱中札记》中常被提到。在某种意义上,葛兰西把他看作是资产阶级的意大利知识分子的典型人物,自然的灵巧性和浅薄性以及意大利精神生活的一般条件,使他不能一贯地应用他的相当的才能,并且尽管他才华焕发,却还是成为精神的和政治的时兴风气的温驯的牺牲品,(特别见题为《知识分子,马里奥·米西罗里的颓废》的短文,第110—112页)。

而不是其它的哲学结合起来呢？在事实上，值得考虑的一种结合就是同传统的唯物主义的结合；同康德主义的结合只能得到有限的成功，而且只是在某些有限的知识分子集团中。在这个问题上，罗莎〔卢森堡〕论实践哲学发展中的停滞和进步的论文^②值得一看，她在那里指出，这种哲学的各个组成部分如何地是在不同的程度上发展的，但总是遵循着实践活动的必需。这意味着新哲学的创始人大大地超过了他们的时期、甚至以后的时期的需要，而且他们还建立了贮存着因为先于他们的时代因而还不能使用、只在某个时刻以后才便于使用的武器的武库。这种说法有点武断，因它所作的在很大程度上是对要被当作对事实本身的说明的那个事实，表述了一个抽象的公式。然而，它却包含了值得深入探讨的真理之石。在我看来，产生这种结合的历史原因之一，要在实践哲学不得不同外来的倾向结成联盟，以便反对仍然在人民大众中间、尤其在宗教领域中存在着的前资本主义世界的残余这个事实中去寻找。

实践哲学有两项工作要做：战胜最精致形式的现代意识形态，以便能够组成它自己的独立的知识分子集团；以及教育其文化还是中世纪的人民大众。这第二项工作，是基本的工作，它规定新哲学的性质，并不仅在数量上而且在质量上吸收它的全部力量。出于“教导的”理由，新哲学结合成一种文化形式，它略高于人民大众的平均水平（这是非常低的），但绝对不适合于与有教养的阶级的意识形态进行战斗。然而，新哲学却正是为取代那时的最高的文化表现——德国古典哲学，并造成一个它是其世界观的新的社会集团所专有的知识分子集团才诞生出来的。另一方面，现代文化，尤其是以唯心主义为标志的现代文化，并没有着手去制订一种大

^② 罗莎·卢森堡《马克思主义中的停滞和进步》，在1903年3月14日马克思逝世20周年之际，第一次发表在《前进报》上。

众文化,或给予它自己的学校教育大纲以道德的和科学的内容,这些大纲还是一些抽象的和理论的图式^{②⑥}。它还是有限的知识贵族的文化,它只是在变成一种直接的(和偶然的)^{②⑦}政策的时候,才对青年有影响。

究竟这样一种文化力量配置形式是否可能是一种历史必然性,究竟人们能否在过去的历史中根据时间和地点的特殊环境找到类似的配置,还有待于判明。在现代时期之前的典型实例,无疑地是意大利的文艺复兴和新教国家中的宗教改革。克鲁齐在其《意大利巴罗柯时代史》^{②⑧}一书的第11页上写道:

“文艺复兴运动还是一个贵族运动和精英集团的运动,而且甚至在作为这个运动的母亲和护士的意大利,它也没有脱离宫廷小圈子的范围,没有深入民间,没有成为习俗和‘偏见’,换句话说,没有成为集团的信念和信仰。而另一方面,宗教改革却确实具有这种深入民间的效能,但它为此而付出的代价却是在它自己的内部发展上的落后,以及缓慢的和经常被它的生命胚胎所打断的成熟”。

而在该书第8页上则写道:

“路德也和那些人道主义者一样,痛惜悲伤而欢呼快乐,斥责懒惰而号召劳动;但是,在另一方面,这使得他对于文学和研究采取猜疑和敌对的态度,致使爱拉斯默斯(Erasmus)能够说,“在路德主义统治的任何地方,文学都死亡了”。德国新教创始人所采取

^{②⑥} 在这里,在葛兰西的心目中,特别是指1923年在唯心主义哲学家、法西斯主义教育部长乔万尼·金蒂雷的主持下实行的意大利学校制度的改革。金蒂雷改革的一个主要特征是在它影响中学的人道主义教育时,企图根据为从民族理想的发展来看的整个意大利“高级文化”提供一个快速的综合。

^{②⑦} 在葛兰西那里,“偶然的”此字往往不是指时间意义上的“偶然”,而是指“无机的”或“边缘的”。

^{②⑧} 克鲁齐:《意大利巴罗柯时代史》(1929年第一版,《全集》第3卷之23)在《全集》版中,葛兰西引文中所说的第11页,事实是第12页。

的这种排斥态度，确实是两个世纪以来在研究、批评和哲学方面贫瘠的唯一原因。然而，意大利的宗教改革家，这就是胡安·第·瓦尔德斯的集团和他们的朋友们，却着手于把人道主义和神秘主义、把对研究的崇拜和道德的严肃毫无困难地结合起来。喀尔文主义连同它严厉的天恩观和它的严格的纪律，并不有利于对认识的自由研究和对美的崇拜，但是，它却通过解释、发展和使天恩观适应于职业、有力地促进经济生活、生产和财富的增长观而获得了作用。”

路德的宗教改革和喀尔文主义造成了广泛的民族一大众运动，它们的影响通过这种运动而得到扩散，只是在后期它们才创造出一种更高的文化。意大利的宗教改革家并没有获得任何巨大的历史成就^②。诚然，甚至宗教改革在其更高的阶段上也必然采取文艺复兴的式样，而且甚至在宗教改革运动还没有在民众中孵化的非新教国家中也传播了开来。但是，人民大众发展的阶段却使新教国家能够顽强而胜利地抵抗天主教军队的十字军讨伐。就这样产生出了作为现代欧洲最强大的民族之一的日尔曼民族。法兰西被几次宗教战争蹂躏得不堪言状，结果是天主教在表面上胜利了，但是，在18世纪，它却经历了一场随着启蒙运动、伏尔泰主义和百科全书派而来的伟大的人民大众的改革。这次改革先行于并伴随着1789年的革命。这确实是法国人民伟大的精神的和道德的改革，它比德国的路德改革来得更加全面，因为它也包括了乡村中广大的农民群众，并且具有一个明显的世俗基础，还企图用由民族的

^② 关于这个命题比较一下葛兰西在别处(《意大利19世纪文艺复兴》(1949年)第33—34页)就意大利改革的主题所写的东西：“必须看到，在意大利，和在其它国家不同，甚至宗教也不是作为人民和知识分子之间的一个融贯的要素那样发挥作用的。正因为这个缘故，知识分子的哲学危机就不扩散到人民中间去，因为它并不从人民中产生，在宗教领域也并不存在一个“民族一大众集团”。

和爱国的同盟所代表的完全世俗的意识形态去取代宗教。然而，甚至这种改革也没有使高级文化直接繁荣起来，只有处在实证法学形式中的政治科学除外*。

或许只有乔治·索列尔才暗示了实践哲学是一种现代的人民大众改革的概念（因为像米西罗里等等那些期待着意大利的宗教改革、新的意大利派的喀尔文主义的人，生活在云中杜鹃之乡），但他的见识因为他那种对于议会主义和政党的肮脏的采取的詹森主义的狂怒而是片断的和唯智主义的。索列尔从列南(Renan)那里承袭了必须实行精神和道德改革的思想；他（在一封致米西罗里的信中）断言伟大的历史运动往往是由一种现代文化来代表的，等等。在我看来，虽然当索列尔以一种颇为文学的方式把原始的基督教当作一种检验标准时就确实暗含了这样一种概念，但却多少有一点真理的。虽然他也采用机械的和往往是人为的引证，但却终究有深刻的直觉的偶然闪光。

实践哲学是以所有这一切过去的文化为前提的：文艺复兴和宗教改革，德国哲学和法国革命，喀尔文主义和英国古典经济学，世俗的自由主义和作为整个现代生活观的根子的这种历史主义。实践哲学是这整个精神的和道德的改革运动的顶峰，它使大众文化和高级文化之间的对照成为辩证的。它符合于新教改革加法国革命的联结：它是一种也是政治的哲学，又是一种也是哲学的政

* 在这里，应该记起黑格尔怎样比较了同一种文化于法国革命时期在法国和德国所采取的特殊民族形式，回忆一下黑格尔的这一观点，它经过了一段漫长的道路后，造成了卡杜西下面的两句名诗：“……他们被对立的信仰所推动，使得伊曼努尔·康德割了上帝的脑袋，使得马克希米里安·罗伯斯庇尔割了国王的脑袋”。^③

③ 在卡杜西(G. Carducci)的诗篇 *Versaglia*。也见葛兰西《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》(1948年)第65页。在那里，葛兰西声称卡杜西是从海涅那里引出这个思想，但它更早地产生于黑格尔，而在1932年5月30日致塔齐亚娜·舒赫特的信中，葛兰西写道：“这样，黑格尔在其哲学史讲演中，在法国革命和康德、费希特和谢林哲学之间发现了一种联系”。

治。它还处在它的民粹主义^①的阶段上：创造一个独立的知识分子集团并不是一件容易的事情；它需要有一个长过程，其中包括行动和反行动，结合和分裂以及非常多而复杂的新组织的建立。这是一个从属的社会集团的概念，这个集团被剥夺了历史的首创精神，处在继续的但却是混乱的扩展之中，它不能超越某种质的水平，而是还低于掌握国家和对整个社会行使领导权的水平，然而却只有这种领导权才容许在知识分子集团的发展中保持某种有机的均衡。实践哲学本身变成了“偏见”和“迷信”。它是现代历史主义的人民大众方面，但它本身又包含着能够据以取代这种历史主义的原则。在比哲学史广阔得多的文化史中，每当人民大众的文化因为经历了一个革命的阶段和因为从人民的矿石中锻炼出新的阶级而繁荣起来的时候，就会出现“唯物主义”的繁荣；相反地，就在这同时，传统的阶级就抓住精神哲学不放。处在法国革命和复辟之间的中途上的黑格尔，给予思想生活的两个要素唯物主义和唯灵论以辩证的形式，但是，他的综合是“一个以头站地的人”^②。黑格尔的继承者摧毁了这种统一，有的回到唯物主义体系，有的则回到唯灵论体系。实践哲学通过其创始人复活了黑格尔主义、费尔巴哈主义和法国唯物主义的这一切经验，以便重建辩证统一的综合，“以脚站地的人”。黑格尔主义所遇到的撕裂，在实践哲学那里也在重复着。那就是说，从辩证的统一中，一方面有回归到哲学唯物主义去的，而在另一方面，现代唯心主义的高级文化则力图把实践哲学中被它所需要的那部分结合过来，以便为它找到一剂灵

^① 在这里的意大利字是 *popolaresco*，这是从“大众的”导衍出来的，和“民粹主义”并不完全一致，例如当把它用于民粹派时，意大利字是 *populista*。

^② 关于黑格尔辩证法是一个“以头站地”的人的映象，在马克思恩格斯那里是经常提到的。（马克思《资本论》第一卷，德文第二版跋，更早的有《神圣家族》8章4节，恩格斯《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》四）这在事实上是用黑格尔本人在《精神现象学》序言中所用的一个短语转而反对黑格尔。

丹妙药。

“从政治上说”，唯物主义概念是接近人民、接近常识的。它是和许多信仰和偏见，和几乎所有的人民大众的迷信(巫术、幽灵)紧密相连的。这在民间的天主教中可以看得出来，而在拜占廷的正教中甚至更其如此。民间宗教是非常地唯物主义的，然而，知识分子的正式宗教却企图阻止形成两种不同的宗教，两个分离的阶层，以便使它不正式地并实际地变成狭隘集团的意识形态。但是，从这种观点来看，重要的是不把实践哲学的态度同天主教的态度混淆起来。因为实践哲学同人民群众中的新阶层保持着动态的接触，并倾向于不断地把它提高到一个更高的文化水平，而天主教则倾向于保持一种纯机械的接触，一种特别是建立在礼拜仪式的基础上，建立在一种看得出是强加于群众的崇拜的基础上的表面的统一。许多异端运动，都是人民大众的力量旨在改革教会，通过提高人民群众的文化水平来使教会更接近于人民的表现。教会的反应往往是非常激烈的：它创立了“耶稣会”；它给自己穿上了特兰托宗教会议的保护盔甲；虽然它组织了一个“民主地”选拔它的知识分子的奇异机构，但它却把这些知识分子作为单个的个人，而不是作为人民集团的代表的表现而选拔出来的。

在文化发展的历史中，重要的是要特别注意文化的组织和使这种组织采取具体的形式的人物。鲁柴洛论文艺复兴和宗教改革的书^③揭示了以爱拉斯谟^④为首的许多知识分子在面对迫害和火刑时所采取的屈从的态度。所以宗教改革的体现者是整个德国人民本身，是不可分割的群众，而不是知识分子。正是知识分子在面对敌人时的这种临阵脱逃，说明了宗教改革在高级文化的直接领

^③ 鲁柴洛(Guido De Ruggiero):《文艺复兴和宗教改革》，巴厘，1930。

^④ 爱拉斯谟(Erasmus Of Rotterdam, 1465—1536)荷兰鹿特丹的人道主义者和改革者，和路德一起对天主教制度进行道德的和神学的批判，但无论在原则上，还是在个人安全上，都没有准备全部委身于改革阵营。

域内的“贫瘠不毛”的原因，这种贫瘠一直延续到仍然忠于宗教改革事业的人民通过选拔过程产生出在古典哲学中达到顶峰的新的知识分子集团时为止。

迄今为止，实践哲学也发生了某种类似的情况。在实践哲学领域内形成的知识分子，除了在数量上不多以外，还不和人民相联系，他们不是出身于人民，而是传统的中间阶级的表现，并在历史的“转折点”上回到这些阶级去了。某些人留在原来的阵地上，但与其说是在推进新概念的自主发展，不如说是在使新概念受到系统的修正。断言实践哲学是一种新的、独立的和独创的概念，即使它也是世界历史发展的一个要素，就是断言一种正在孵化的新文化的独立性和首创性，断言它将随着社会关系的发展而发展。在任何特定时期，存在的旧的与新的可变的结合，与社会关系的均衡相符合的文化关系的暂时的均衡。只是在创建了新的国家以后，文化问题的全部复杂性才提出并倾向于得到融贯的解决。无论如何，在新的国家形成之前要采取的态度只能是批判的一论战的，而不能是教条的；它必须是一种浪漫的态度，但是这是一种自觉地渴望着它的古典的浪漫的浪漫主义。

附注一。必须把复辟时期^⑤当作制订一切现代历史主义学说其中包括实践哲学的时期来研究，实践哲学是它们的顶峰，而且正好是在1848年前夜制订出来的，那时，复辟已到处崩溃，神圣同盟也已粉碎。众所周知，复辟只是一个隐喻的说法；在实际上，并没有旧政权的任何有效的复辟，而只有一种把中等阶级的革命成果加以限制、加以法定的新的力量配置。法国国王和罗马教皇成了它们各自的党的首领，而不再是法国和基督教的没有争议的代表。特别是教皇的地位被震撼了。在这个时期开始形成“黩武的天主

^⑤ 即欧洲历史上从拿破仑失败和1815年维也纳会议到1848年革命的时期。

教徒”的永久性组织。在经过了各种各样的中间性阶段——1848—1849年，1861年（教皇国家第一次解体和伊密里亚使节的归并），1870年和战后时期——以后，成为“天主教行动”的强大组织，它虽然强大，却以防御的立场出现。复辟时期的历史主义理论是和18世纪的抽象的和乌托邦的意识形态相对立的，这些意识形态直到1870年还作为无产阶级的哲学、伦理学和政治学而存在着。实践哲学同作为一种群众哲学的18世纪民间概念的一切形态——从最幼稚的直到蒲鲁东的——相对立的（蒲鲁东的概念经历了保守的历史主义的一定的嫁接，或许可以把他称作法国的吉布提^⑤，但是，是人民阶级的吉布提，因为正如在1848年时期能够看到的，意大利的历史要比法国的来得落后）。如果说保守的历史学家、旧的理论家有力地批判了木乃伊化了的雅各宾意识形态的空想性质的话，那么，实践哲学家就更有力度地评价了作为新的法兰西民族的创建中的一个要素的雅各宾主义的真正的而不是抽象的价值，（那就是说，作为在特定环境中被限定的活动的事实，而不是作为某种被意识形态化了的東西），也更有力度地评价了保守主义者本身的历史作用，这些保守主义者在实际上是雅各宾党人的害羞的儿女，他们咒诅雅各宾党人的过火行为而又谨慎地管理着其遗产。实践哲学不仅声称要说明和证明一切过去，而且也声称要历史地

^⑤ 吉布提（Vincenzo Gioberti，1801—1852），在19世纪为解放和统一意大利而斗争的复兴运动时期的主要的温和派，和蒲鲁东相比，葛兰西更喜欢他，初看起来，令人惊奇。然而，在别处（《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》，第185页）已澄清了这一点。这个比较，涉及他们在法国工人阶级运动和“较落后的”意大利解放运动中各自的立场。在这个脉络内，吉布提是一个以古怪的方式出现的比较激进的人物，而在蒲鲁东那里，保守的要素却逐渐占了雅各宾要素的上风（用葛兰西的话来说），而在吉布提那里，这个过程刚好相反，在其生命的晚年，正好是1848年流产的革命之后和尔后的血腥镇压时期写的书中，吉布提采取了支持人民力量在同自由资产阶级知识分子联盟中大规模更新的立场，在那个时间、地点，这个立场要比蒲鲁东的艰难地、辩证地摇摆于乌托邦主义和接受资产阶级制度之间的立场远为进步。

说明和证明它本身。那就是说，它是“历史主义”的最伟大形式，从任何形式的抽象的“意识形态主义”中全面解放出来，对历史世界的真正征服，一种新的文明的开端。

（三十）思辨的内在性和历史主义或现实主义的内在性

有人断言，实践哲学是在19世纪头50年中文化的最高发展的领域中诞生的，这种文化以德国古典哲学、英国古典经济学和法国的政治著作和实践为代表。这三种文化运动是实践哲学的来源^⑤。但是，要在怎样的意义上去理解这个断言呢？是每一个这样的运动分别地有助于实践哲学的哲学、经济学和政治学的制订吗？还是实践哲学综合了这三种运动，就是说综合了那个时代的全部文化，而且在这种新的综合中，不论人们考查的是哪个“要素”，不论是理论的，经济的还是政治的，人们都将发现这三种运动中的每一种都是作为一种“预备性”因素出现的？在我看来，实际情况正是如此。而且，在我看来，要把综合的整体要素和内在性的新概念等同起来，思辨形式的内在性概念，是由德国古典哲学提出来的，借助于法国政治和英国古典经济学，它被译成历史主义形式的内在性概念。

关于德国哲学语言和法国政治语言之间实质上的同一性，参见前面的注^⑥。但是，在我看来，最有趣和最有成效的研究课题之一，还是就德国哲学、法国政治学和英国古典经济学之间关系所作的研究工作。我认为，在某种意义上，人们可以说，实践哲学等

^⑤ 参看列宁：《三个来源和三个组成部分》（1913）：“马克思的学说是人类在19世纪所创造的优秀成果——德国的哲学、英国的政治经济学和德国的社会主义的当然继承者”。

^⑥ 参见《科学及哲学语言的可译性》，《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》（1948），第63—71页。

同于黑格尔加大卫·李嘉图^⑨。这样,从一开始就应该提出这样的问题:对于李嘉图引进经济科学中的新的方法论的规则,应当被认为具有单纯的工具性意义(换句话说,被认为是形式逻辑的新篇章)呢,还是应当被认为具有一种哲学革新的意义呢?对于形式逻辑原则“倾向律”^⑩的发现,导致了经济人的基本经济概念和“被决定的市场”的科学定义,难道这不也是一种具有认识论意义的发现吗?难道它不正是包含有一种新的“内在性”,一种关于“必然”和自由等等的新概念吗?在我看来,〔把它们〕译成这些名词,正是实践哲学的成就,因为实践哲学把李嘉图的发现加以普遍化了,它以一种适当的方式把这些发现推广到整个历史中去,并从而以一种

^⑨ 大卫·李嘉图(David Ricardo, 1772—1823),马克思在《资本论》中非常仰慕而又严厉批判的、著名的英国政治经济学家。在《剩余价值理论》中,马克思概括了李嘉图在两个主要项目下的发现的重要性,即认为价值是由劳动时间所决定的理论以及他对于阶级斗争的经济根源的证明。然而,在这里和在下面使葛兰西感兴趣的却并不是李嘉图的结论,而是他的方法论上的创新,但是,正如他在1932年5月30日的致塔齐娅娜的信中所承认的(见《狱中书信》,1965年都灵版,第629页)。他在这里是遵循一种直觉,而不是遵循一种确定性,在事实上,把“趋向法则”(见下一个注)或经济人的概念以及“被规定的市场”归于李嘉图是否恰当,是可疑的。就后面的概念而论,看来像葛兰西在其它场合(在其《经济学札记》,《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》,第259—283页)默默地所作的那样,放在“批判的”(马克思主义的)经济学和世纪转折时的“纯粹”经济学之间的辩论的脉络中来得更好。在《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》第266页上,葛兰西把经济人定义为“一种特定的社会形态的经济活动的抽象,即一种特定经济结构的抽象”,他接着又说,“可以说,这样一种抽象决不定是超历史的,也决不是属于和经济抽象一样的性质的,经济人是一种特定社会形态的经济活动的需要的抽象,正如经济学家在其科学著作中提出的假设的总和,无非是处在特定社会形态的基础上的前提的总和一样”。关于“被决定的市场”,葛兰西在《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》第269页上说,“在纯粹经济学中,被决定的市场是一个任意的抽象,它所具有的,是一种为了学究的和学术分析的目的的纯约定的价值。而另一方面,对于批判经济学来说,它应是一个被规定的社会形态的具体经济活动的总和,根据它们的一致法则——它们是抽象法则,但并不是不再被历史地规定的抽象——所包摄的活动的总和”。

^⑩ 关于葛兰西在分析倾向律的时候,认为它具有“一种真正‘历史的’而不只是一种方法论的性质”,见他在《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》第211—215页中关于利润率下降趋向的札记。在这里,葛兰西也批评克鲁齐给予倾向律以一种“绝对的”、而不是一种辩证的历史的意义——奇怪的是,这个批评和马克思在《资本论》(第3卷第15章)中对李嘉图的批评相类似。

独创的形式从它们中间引出一种新的世界观。

有整整一系列问题有待于研究：

1. 扼要地叙述李嘉图的还处在其经验规则形式中的形式科学原则。

2. 寻找李嘉图这些原则的历史来源，这些原则是同经济科学本身的诞生相联系的，就是说，是同资产阶级作为一个“具体的世界阶级”的发展、以及同一个世界市场在尔后的形成相联系的，这种市场在复杂的运动中已经充分“密集”到有可能从中离析出和研究规则性的必然法则（应当指出，这些规则性的必然法则，是一些倾向律，它们并不是自然主义意义上或者思辨的决定论意义上的法则，而是在“历史主义的”意义上有效的，就是说，是在存在着“被决定的市场”，或者换句话说，是在存在着一个有机地生气勃勃的和在其发展运动中相互联结着的环境的范围内有效的。经济学在这些倾向律是现象的量的表现的范围内来研究它们；在从经济学到一般历史的过程中，量的概念和质的概念以及量变成质的辩证法的概念结合起来）*。

3. 确立李嘉图同黑格尔和罗伯斯庇尔的联结。

4. 考察一下实践哲学是怎样从这三种活生生的思潮的综合，而达到清除了先验性和神学的一切痕迹的新的内在性概念的。

除上述研究以外，还必须提出实践哲学对于以克鲁齐和金蒂雷的现代意大利唯心主义哲学为代表的德国古典哲学的当代的继续的态度。我们要怎样理解恩格斯关于继承德国古典哲学的命题？^④是要把它理解成一个已经完成了的历史周期，在其中黑格尔主义中富有生命力的部分已经被彻底地、一劳永逸地吸收完；还是

* 量 = 必然性；质 = 自由。量-质的辩证法（辩证的联结）是和必然-自由的辩证法（辩证的联结）相同一的。

④ 在他的《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，见本书这一编的注 1。

应当把它理解成一个仍然处在运动中的历史过程，在其中正在重现着哲学的文化的综合的必然性呢？在我看来，显然这第二个答案是正确的。在实际上，在〔马克思〕关于费尔巴哈的第一条提纲中批判的唯物主义和唯心主义的彼此片面的立场^④，正在重复着，现在还和那时一样，虽然处在历史的一个较为发达的时刻，在实践哲学发展的更高的水平上进行综合还是必要的。

（三十一）马克思主义的组成要素的统一

统一是由人和物质（自然——物质的生产力）之间矛盾的辩证发展达成的。在经济学中，统一的中心是价值，换言之就是工人和工业生产力之间的关系（那些否认这种理论的人，由于把机器本身——作为不变的和技术的资本——当作独立于运用它们的人的、价值的生产者，而陷入彻底的庸俗唯物主义）。在哲学中，统一的中心是实践，就是说，是人的意志（上层建筑）和经济基础之间的关系。在政治中，统一的中心是国家和市民社会之间的关系，就是说，是国家（集中化了的意志）教育教育者、一般的社会环境的干预（这些问题都要深入研究并以更确切的术语来表述）。

（三十二）哲学—政治学—经济学

如果这三种活动都是同一种世界观的必要的组成要素，那么，在它们的理论原则中，就必然包含有从一种活动到另一种活动的

^④ 卡尔·马克思《关于费尔巴哈的提纲》：从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作感性的人的活动，当作实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义抽象地发展了。当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体；但是他没有把人的活动本身理解为对象性的活动。因此，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看成是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人活动的表现形式去理解和研究。因此，他不了解“革命的”、“实践批判的”活动的意义。

可转变性以及彼此转译成适合于每一种组成要素的专有语言的可能性。任何一种都包含在另一种之中,这三种一起构成成为一个同质的循环。*

文化史家和思想史家从这些命题(这些命题仍然需要推敲)中推导出具有重大意义的若干研究标准和批判规则。可能发生这样的情况:一个大人物并不是在从表面的分类的观点来看显然应当是最合乎逻辑的形式中,而是在别处,在表面上看来可以被认为是与之不相干的部分中,表现他思想的比较有创造力的方面的。一个搞政治的人就哲学进行写作:情况可能是,他的“真正的”哲学倒是应该在他的政治论著中寻找。在每一个人物那里,都有一种占支配地位的活动:正是必须在这里去寻找他的思想,这种思想处在一种往往不是暗含在、而且甚至经常是同公开声称的东西相矛盾的形式中。众所周知,这样一种历史判断的标准是包含有业余嗜好的许多危险的,所以在应用它的时候必须非常的谨慎小心,但是这并没有剥夺掉它产生真理的能力。

在实际上,这种偶然的“哲学家”只能艰难地摆脱他那个时代占统治地位的思潮,以及摆脱变成了教条的某种世界观的解释。而另一方面,作为一个政治科学家,他又感到他自己摆脱了他那个时代和集团的偶像而独立的,是以较多的直接性和整个独创性去对待同样的世界观的;他洞察到它的核心深处并且以一种有生命力的方式发展它。在这里,卢森堡所表现的那种思想还是有用的和有启发性的,卢森堡写道,在实践哲学的某些问题在一般的历史进程中或特定社会集团的历史进程中没有成为现实问题的时候,是不能加以解决的。特定的智力活动是分别适应于经济-团体阶段、

* 比较一下前面关于科学语言的彼此转译的可能性的札记(《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》,第63—67页)。

在市民社会中争取领导权的阶段以及国家政权阶段的，它们是不能被任意拼凑成或者预先产生的。在争取领导权的阶段，发展的是政治科学；在国家的阶段，要是人们不去冒国家瓦解的危险的话，就得发展所有的上层建筑。

（三十三）实践哲学的历史性

实践哲学以一种历史主义的方式思考它自身，把它自己看成是哲学思想的一个暂时的阶段，这一点不仅暗含在它的整个体系中，而且也被一个著名的论题所弄得十分明确了，这个论题认为，在历史发展的某一点，其特征将是由必然王国过渡到自由王国^④。迄今存在的一切哲学（哲学体系）都是把社会撕碎的内部矛盾的表现。但是，每一个哲学体系本身并不认为自己是这些矛盾的自觉表现，因为只有彼此进行冲突的一切体系的总和才能提供这种表现。每一个哲学家都相信、而且不能不相信他表现了人类精神的统一，就是说，历史和自然的统一。的确，要是不存在这样一种信念的话，人们就不会行动，他们就不会创造历史，哲学就不会变成意识形态，它们在实践中就不会表现为具有和“物质力量”同样的能量的“人民大众的信条”的狂信的花岗岩般的坚实性了。^④

在哲学思想的历史中，黑格尔代表了独立的一章，因为在他的体系中，人们以一种或另一种方式，甚至以“哲学空想”的形式，着手去理解现实是什么东西。那就是说，人们在单个的体系和单个的哲学家那里，找到人们先前从体系的总和以及彼此论战和相互矛盾的哲学家那里才获得的、关于矛盾的意识。

而且，在某种意义上，实践哲学是黑格尔主义的一种改革和一

^④ 见本书上一编的注59。

^{④④} 马克思《黑格尔法哲学批判·导论》

种发展；它是一种已经从(或企图从)任何片面的和狂信的意识形态要素中解放出来的哲学；它是充满着矛盾的意识，在这种意识中，不论是被作为个人来理解，还是被作为整个社会集团来理解的哲学家本人，不仅理解矛盾，而且把他自身当作矛盾的一个要素，并把这个要素提高到认识、从而行动的原则的高度。“一般的人”，不论他以什么样的形式表现出来都遭到了否认，一切教条主义的“统一的”概念，都被当作“一般的人”或每个人内在的“人性”概念的表现而遭到嘲笑和摧毁。

但是，甚至实践哲学也是历史矛盾的一种表现，而且确实是这些矛盾的因为是最自觉的、所以也是最完全的表现；这意味着它是和“必然”相联系着，而不是和并不存在的、而且在历史上还不能存在的“自由”相联系着的。所以，如果证明矛盾将要消失，那也就在暗中证明实践哲学也将消失或者将被取代。在“自由”王国中，思想和观念不再能在矛盾的领域中、在斗争的必然性中产生出来。而在现在，哲学家——实践哲学家却只能提出这种一般的论断，而不能更进一步；他不能逃离现在的矛盾的土地，要是不直接造成一个乌托邦的话，那么，除了一般讲讲之外，他不能断言一个没有矛盾的世界。

这并不等于说，乌托邦不能具有哲学价值，因为它具有政治价值，而每一种政治都暗含着一种哲学，即使是无系统的和处在草创形式中的哲学。在这个意义上，宗教是最大的乌托邦，迄今已知的历史上最大的“形而上学”，因为它是以神话的形式调和历史生活中现实矛盾的最大企图。在事实上，它断言人类具有同样的“本性”，断言存在着一般的人，就人是由上帝所创造，是上帝的儿子，所以是其它人的兄弟，和其它人相平等，在其它人中间、并象其它人一样是自由的而论；而且他能够在作为人类的“自我意识”的上帝的镜子中把他自己看成是这个样子；但是，宗教又断言，所有这

一切并不是在这个世界上,而是在另一个(乌托邦)世界上的事情。这样,平等、博爱、自由的观念就在人们中间发起酵来,在人类的那些并不把他们自己看成是平等的,也不把他们自己看成是其它人的兄弟,不把他们自己看成是和别人一样地自由的那些阶层中发起酵来。这就是为什么每当群众的每一次激进的骚动中,这些要求都总是以一种或另一种方式,以特殊的形式和特殊的意识形态被提出来的原因。

讲到这里人们可以插进伊里奇[列宁]所提出的一个意见。在1917年4月提纲^⑥论述普通学校的那一条中^⑥,更确切些说,在这一条的补充说明(见1918年日内瓦版本)中提到在雅各宾恐怖时期被斩首的化学家和教育家拉瓦锡^⑦,拉瓦锡和他那个时代的人民情绪相一致地提出了普通学校的概念,当时的人民在1789年的民主运动中看到一种正在发展的现实,而不只是一种被当作政府的一种工具来使用的意识形态,并由此引伸出具体的平等的结论。在拉瓦锡那里,这还是一个乌托邦的要素(在预先假定人的“本性”的单一性的一切文化思潮中都或多或少地显露出来的一个要素),而在伊里奇那里,它却具有一个政治原则的论证的一理论的意义。

如果实践哲学从理论上断言每一个被相信是永恒的和绝对的真理,都具有实践的根源,而且都代表一种“暂时的”价值(每一种世界和生活观的历史性),也仍然非常难以使人民“在实践上”理解

^⑥ 见列宁在1917年4—5月准备的《关于修改党纲的草案》§14,“对未满16岁的男女儿童一律实行免费的普通义务综合技术教育;把教育工作和儿童的社会生产劳动密切结合起来”。对于草案的补充说明是由克鲁普斯卡娅准备和出版的,但我们找不到副本。

^⑥ Scuola unitara.

^⑦ 拉瓦锡(Antoine-Laurent Lavoisier, 1743—94),法国化学家,被恩格斯称作“使一切化学——它在其燃素说形式中以头站地——笔直地以脚站地的第一人”,拉瓦锡不是因为其思想,而是因为他为资助其实验而担任的令人憎恨的税收包税人的职位而被处决的。

这样一种解释对于实践哲学本身也是有效的，而在这样作时又不动摇它对于行动是必需的那些信念。而且，这是一种为每一种历史主义哲学都会遇到的困难；低劣的争论者（特别是天主教徒）利用这种困难以便在同一个人身上把“科学家”和“煽动家”对立起来，把哲学家和活动家对立起来，并推论说历史主义必然导致道德上的怀疑主义和腐化堕落。这种困难在小人物那里产生许许多多的良心剧，而在大人物那里则产生歌德的“奥林匹亚”态度。这也是为什么必须精巧和审慎地分析和推敲从必然王国过渡到自由王国的命题的原因。

结果是，甚至实践哲学都倾向于变成最坏意义上的意识形态，就是说，变成永恒的和绝对的真理的教条体系。当着发生在《通俗教材》^④那里时，这一点特别真实，《通俗教材》把它〔实践哲学〕同庸俗唯物主义、同它的必然是永恒的和绝对的“物质”形而上学混为一谈。

也值得指出的是，从必然到自由的过渡是通过人类社会、而不是通过自然而发生的（虽然它对我们关于自然的直觉、对科学的意见有影响）。人们可以断言，在一个统一的世界中，实践哲学可能消失，而在必然王国期间还是空想的许多唯心主义概念、或至少它们的某些方面，却能在那种过渡以后变成“真理”。当着社会分成集团的时候，人们不能谈到“精神”而不必然地得出结论说这种精神正是“团体的精神”！（当人们象金蒂雷在其论现代主义的书*中所作的那样，跟着叔本华说宗教是群众的哲学，而哲学是被选定的人的宗教，即大知识分子的宗教的时候，这个事实就被默默承认了）。但是，在发生了〔社会的〕统一以后，用这些术语进行谈论就将是可

^④ 布哈林：《历史唯物主义理论——马克思主义社会学通俗教材》，见本书这一编的导论。

* 金蒂雷：《现代主义及宗教与哲学的相互关系》，巴厘，拉吉尔札，1903年。

能的了。

(三十四) 经济学和意识形态

被当作历史唯物主义的一个主要假设而提出来的，认为政治和意识形态的每一个波动都可被表述和解释成是基础的直接表现的主张，在理论中应被当作原始的幼稚病来加以驳斥，而在实践中则以具体的政治和历史著作的作者马克思的真正的证言来加以抨击。从这种观点来看特别重要的是《拿破仑第三政变记》和关于东方问题的著作，但也有其它著作（《德国的革命和反革命》，《法兰西内战》和较短小的作品）。分析这些作品，可以使人们更好地确立马克思主义的历史的方法论，把分散在他的全部著作中的理论断加以一体化，进行说明和解释。

人们由此可以看到，马克思在他的具体研究中采取了真正的预防措施，这些预防措施在他的一般著作中不可能有位置的*。在这些预防措施中，可以列举出下面这些实例：

1. 在任何特定时刻静止地确立（像一个快照影像一样）基础的困难。在事实上，在任何特定时刻，政治都是基础中发展趋向的反映，但这些趋向却并不必定得到实现。对于基础的一个阶段只有在它走完它的整个发展过程之后才能进行具体的研究和分析，而在发展过程本身期间，人们只能假设性地进行研究，并以处理假设为明确条件。

2. 由此可以推论说，某一种特定的政治行动可能是统治阶级

* 它们只有在诸如伯恩海姆那样的系统的和方法的阐述中^④才能有一席之地。而伯恩海姆的书则可被当作历史唯物主义的学术性的或“通俗教材”的模范来展示，在这种教材中，除了语言学和学术的方法（伯恩海姆认为这是一个原则问题，虽在他的论述中暗含着一种世界观）之外，还应明确论述马克思主义的历史观。

^④ 伯恩海姆(E. Berheim)：《历史方法教材》，葛兰西在札记《实践哲学的仓库》中对此作了详细的考察，见本书第145—146页。

领导者方面计算上的错误,对于这种错误要由历史的发展,通过指导阶级的议会的和政府的“危机”来加以纠正和超越。而机械的历史唯物主义却不容许有错误的可能性,认为每一个政治行动都是由基础所直接决定的,所以是基础的一个实在而永恒的(在实现了的意义上)的变化[的反映]。“错误”的原则是一个复杂的原则:人们所涉及的可能是建立在错误的计算的基础上的个人的冲动,也同样可能是特定的集团或派别在指导集团内部接管领导权的很不成功的尝试。

3. 单是记住许多政治行动是由于具有组织性质的内部需要所采取的,还是不够的,那就是说,这些行动是和赋予一个党、一个集团、一个社会以融贯性的需要相联系的。以天主教会的历史为实例,可以把这一点看得很清楚。如果我们要为教会内的每一次意识形态斗争到基础中去寻找一个直接的原初的解释,那人们真会失之疏忽:正是因为这个缘故写出所有种类的政治-经济的虚构小说。相反地,这些争论其绝大部分都是和宗派的和组织的需要相联结在一起的。在罗马和拜占廷之间关于圣灵的发出问题的争论中,^⑨要是为那种认为圣灵只是出自圣父的主张到东欧的基础中去寻找[根据],而为那种认为圣灵既出自圣父也出自圣子的主张到西欧的基础中去寻找[根据],那显然是可笑的。其存在和其冲突取决于基础和整个历史的两个教会,提出了分裂和每一方的内部融贯的原则的问题,但却可能发生这样的情况:两个教会中的任何一方可能在主张着在事实上正是被另一方所主张的东西。分裂和冲突的原则会完全一样地被赞同,而构成历史问题的,正是分裂和冲突的这个问题,而不是被一方或另一方偶然举起的旗帜。

^⑨ 这场一直延续到15世纪的争论,是围绕着教义中所谓filioque条款进行的,换句话说,就是:究竟是像西方教会所主张的,圣灵是出自“圣父和圣子”,还是像拜占廷人所说的,圣灵只是出自圣父。

附注Ⅱ。刊载在《劳动问题》杂志上意识形态系列故事的作者(他一定就是声名狼藉的弗朗斯·惠斯),在其题为《俄国的倾销政策及其历史意义》的滑稽童话中,正是在谈论早期基督教时代的这些争论,他说,这些争论是和那个时代的物质条件联系在一起的,而要是我们没有成功地辨认出这种直接的联结,那是因为这些事实距离我们已很遥远,或者因为某种其它的智力上的软弱性。这种观点是一个方便的观点,但在科学上却是没有价值的。在事实上,每一个现实的历史阶段都在后继的阶段里留下它自己的痕迹,这些痕迹在某种意义上成了证明其存在的最好的文件。历史发展的过程是一种在时间上的统一,通过这种统一,现在包含有整个过去,而过去的“本质性的”部分则在现在得到实现——而且没有任何代表“本质”的“不可认识的东西”的残余。而遗失掉的部分,而在历史过程中没有被辩证地传下来的东西,其本身就是没有意义的,偶然的和偶发的“渣滓”,编年史记录而不是历史,归根到底是一种肤浅的和可以被遗忘的插曲。

(三十五)道德科学和历史唯物主义

在我看来,历史唯物主义的道德的科学基础要在“社会永远不给自己提出解决它们的条件还没有成熟的任务”^①这一论断里去寻找。在存在着这些条件的地方,“任务的解决变成为‘责任’,而‘意志’则变成为‘自由’”。^②这样,道德就会变成为对于为在某种意义上旨在达到某种目的意志的自由所必需的条件,以及证明这些条件存在着的。这也不应是各种目的的等级制的问题,而是

^① 卡尔·马克思:《政治经济学批判序言》,《马克思恩格斯全集》第13卷,第9页。见本书上一编的注60。

^② 这句稍微含糊的短语,或许最好被当作上述引自《政治经济学批判序言》的引文的一个注解。

要达到的目的的层次问题,假定人们要使之“道德化”的东西,并不是为每一个个人所单独持有、而也是为由各个个人所组成的整个社会所持有的。

(三十六)规律性和必然性

实践哲学的创始人是怎样产生历史发展中的规律性和必然性的概念的呢?我并不认为可以把它看成是从自然科学中派生出来的,而倒不如说是对于产生于政治经济学领域中、特别是产生于经济科学从大卫·李嘉图那里获得的形式和方法论的那些概念的研究和推敲。被决定的市场的概念和事实:那就是,科学地发现特定的决定性的和永恒的力量历史地产生了,这些力量的作用以某种“自动性”表现出来,这种自动性容许对于那些在辨认和科学地证实了这些力量的本质以后接受这些力量的个人创举的未来,有一定量的“可以预告性”和确定性。所以,“被决定的市场”就等于“在生产机构的一定基础中社会力量的一定关系”,这种关系是由一定的政治、道德和法律的上层建筑所保证的(那就是说,使之永存的)。科学家们在确定了这些决定性的和永恒的力量特性以及它们的自发的自动性(那就是它们对于个人选择和任意的政府干预的相对的独立性)之后,就通过假设而使这种自动性绝对化;科学家把单纯的经济事实同这些事实在实际上表现出来的各种重要性的结合隔离开来;科学家确定了原因和结果、前提和结论的关系;这样,他就得出一定的经济社会的抽象图式(在这个现实而具体的科学构造上面,后来又加上了“人”本身,“历史的”和一般的等等新的、更加概括的抽象,正是这种抽象被看作是真正的经济科学)。^⑤

如果为了能够谈论一门新科学或一种新的经济科学的概念

^⑤ 这个抽象也是被葛兰西当作经济人的概念而涉及的。见这一编的注39。

(这是一回事),而假定了古典经济学从中产生出来的这些条件,还必须证明新的力量关系、新的条件、新的前提已经确立,换句话说,还必须证明一个具有新的“自动性”和它自己的现象的新的市场已经“被决定”,它作为某种可以和自然现象的自动性相比的某种“客观”东西表现出来。古典经济学产生了“政治经济学批判”,但是,在我看来,这还不是可能产生的一门新的科学,或科学问题的一种新概念。政治经济学“批判”^④从“被决定的市场”的历史特性以及它的“自动性”的概念出发,而纯粹的经济学家则把这些要素看成是“永恒的”和“自然的”;批判则以现实主义的方式去分析决定市场的力量关系,它深刻地分析它们的矛盾,估计和新的要素的出现和加强相联结的变化的可能性,并提出被批判的这门科学的“暂时的”和“可以被取代的”性质;它把这门科学当作生命也当作死亡来研究,并在其心脏中找到必定要瓦解它和取代它的要素,而且提出必定还明显地表现出他的生命力的“继承者”。

在现代经常生活中,“任意的”要素,不论是个人的、财团的还是国家的,都获得了前所未有的重要性,并且深刻地打乱了传统的自动性:但是,这个事实本身并不足以证明新的科学问题的概念,因为这些干预是任意的,在规模上变化不定的,而且是不可预告的。它能够证明的,是那种认为经济生活变化了,就存在一种“危机”的论断,但这一点是显而易见的。除此之外,它并未主张旧的

^④ 众所周知,“政治经济学批判”,是马克思赋予他的从《政治经济学批判大纲》以后一切主要的经济著作的标题或副标题。葛兰西也用“批判经济学”此词作为《资本论》的委婉说法。然而,“纯粹”经济学和“批判”经济学之间的对立,在《狱中札记》中却发生在马克思主义者和现代资产阶级经济学家之间后来的一次争论中。在这个过程中,不清楚的是,葛兰西是直接用它去指马克思和《资本论》,还是用它去指马克思主义经济学一般。这个问题由于葛兰西应用他自己的一套概念和标准(部分地是由克鲁齐提供给他)——它们虽就其本身来说是有趣的,却并不尊重经济思想发展的历史顺序,而且是建立在对马克思经济著作、特别是《资本论》本身的颇为简单的知识上面的——而加重了。

“自动性”已经消失了；它只是在比以前更大的规模上，在主要的经济现象的层次上表现出来，而个别事实则失却了控制。

人们正是必须从这些考虑出发，以便确定“规律性”、“法则”、“自动性”在历史事实中意味着什么。这并不是“发现”“决定论”的形而上学法则的问题，甚至也不是确定因果性的“一般”法则的问题。而是一个揭示以某种规律性和自动性发生作用的相对永恒的力量在历史的发展中是怎样形成的问题。虽然大数定律^⑤作为一种比较的模型非常有用，但却不能认为大数定律就是历史事件的“规律”。为了确定实践哲学的历史根源（这个要素无非是实践哲学设想“内在性”的特殊方式），有必要研究由大卫·李嘉图提出的经济法则的概念。这是一件认识在实践哲学的形成中，李嘉图之所以重要，不仅是因为经济学中的“价值”概念，而且也因为在“哲学上”是重要的，并提出了一种思考和感受历史和生活的方方式。我认为应把“假定……”的方法，导致一定结论的前提的方法，确认为是实践哲学的创始人的哲学经验的出发点之一（智力刺激物之一）。过去是否从这种观点出发研究过李嘉图，值得研究一下*。

显然，历史中的“必然”的概念是同“规律性”和“合理性”的概念紧密联系在一起。“思辨-抽象“意义上和”历史-具体”意义上的“必然”；当存在着一种有效的和积极的前提，人们心目中对于这种前提的意识已经发挥作用，向集体意识提出具体目标，并构成一套以“人民大众的信念”的形式有力地发挥作用的信念和信条的复

^⑤ 大数定律是一条统计定律，广义地讲，其大意是说，样品（抽象）的数目越大，它们就越可能达到它们所从中抽引出的对对象总体的中项的平均数。在经济学中，这意味着个别事例的随机变化，将倾向于“平均地”表现潜在的法则。

• 人们也应该用这种眼光考虑一下“偶然”和“法则”的哲学概念；据以导致先验的——如果不是超验的话——目的论的“合理性”或“神意”的概念；以及在形而上学唯物主义中“让世界去碰机会”的“偶然”概念^⑥。

^⑥ 此语来自但丁对在希腊唯物主义哲学家德谟克利特的描写，“偶然安放世界”。

合体的时候,必然性就存在了。这前提中必须包含有已经发展起来或正在发展过程中的,为实现集体意志的冲动所必需和充分的物质条件;但是,同样清楚的是,人们不能把这个可以计量的“物质”前提,同我们认为是智力行为的复合体的一定的文化水平分割开来,同作为这些行为的产物和结果的、压倒性的热情和感情的某种复合体分割开来,之所以说这些热情和感情是压倒性的,是因为它们具有使人们“不惜任何代价”地采取行动的力量。

正如我们已经说过的,这是人们能够就历史的“合理性”(以及因而对非理性)得到一个历史主义的、而不是思辨—抽象的概念的唯一途径。

意大利唯心主义哲学家,特别是克鲁齐所(思辨地)使用的那种意义上的“神意”和“命运”的概念:人们应当看一下克鲁齐论维科的书^{⑤7},在这本书里,“神意”的概念被译成思辨的语言,而且在这本书里可以找到对维科哲学作唯心主义解释的开端。关于“命运”在马基弗里那里的意义,人们应当看一下路易吉·卢骚的著作^{⑤8}。卢骚认为,在马基弗里那里,命运具有客观的和主观的双重意义。“命运”是环境的自然力量(也就是因果联系),各种事件的偶然的凑合,维科著作中称作神意的东西;它也是在旧的中世纪学说中被神话化的超验力量,但是,对于马基弗里来说,这无非是个人的“德行”^{⑤9}本身,而它的力量则植根在人的意志中。正如卢骚所指

^{⑤7} 《维科的哲学》1911年第1版,《全集》第2卷之二。

^{⑤8} 葛兰西在这一点上是指卢骚《君主论》(佛罗棱萨,1931年),第23页附注。他所遵循的大多数段落,在事实上是引自卢骚这个注的引文或精密释义。卢骚论马基弗里的其它著作,包括他的版本的导言(但不是这段引文所由之引证的评论)已发表在书籍形式中(佛罗棱萨,1945年)。

^{⑤9} 真正的“德行”。但是,在马基弗里那里,最好用一个没有道德陪音的、诸如“力量”之类的字。在《君主论》中,马基弗里设置了“命运”(粗略地讲——“环境”)和“德行”——一个人对特定的环境世界发生作用和克服它的能力——之间的对立。在拉丁文中,德

出的,马基弗里的“德行”,已经不再是经院哲学家所说的那种具有伦理的性质和从上天获得力量的美德了,也不是列维所说的一般是指战斗勇猛的美德;但它是文艺复兴时期人的德行,这就是能力、才能、艰苦朴素、个人的力量、敏感、对机会的直觉以及人们对自身可能性的衡量。

在这之后,卢骚在自己的分析中就动摇了。命运、环境的力量概念,在马基弗里那里,像在文艺复兴时期的人道主义者那里一样,还保存着一种自然主义的和机械的性质,在卢骚看来,只是在维科和黑格尔的合理的神意中,才变成真理和深化的历史感。但重要的是要指出,在马基弗里那里,这样一些概念从不具有形而上学的性质,如同它们在人道主义的真正哲学家那里那样,它们只是对生活的简单而深刻的直觉(所以是哲学!),而且是要被当作情绪的象征来理解和解释的。*

(三十七) 实践哲学的仓库

把和实践哲学相联系而提出与讨论的一切问题编成一份批判性目录,连同广泛的批评论目,那是一件极端有用的事情。这样一部专门化的、百科全书或著作所用资料,是非常广泛,非常不同,性质各异,包含有许多种语言的,因而只有一个编辑委员会才能在一个合理的时间内把它准备出来。但是,这样一种类型的编纂工作的用处,无论在科学领域中,在教育领域中,还是在独立的学者那里,

行意味着诸如(例如,并特别是)战斗英勇之类的固有素质;马基弗里倾向于使之成为意志的一种素质。英语“德行”此字的道德意义,经过了斯多噶和早期基督教思想的一个中间阶段,在那里,它意味着“内在力量”,从而行动得当的能力。

• 关于在马基弗里以前的时期,这些概念的逐渐的形而上学的形成,卢骚提到金蒂雷的《乔丹诺·布鲁诺和文艺复兴的思想》一书(《文艺复兴时期人的观念》一章和附录),佛罗棱萨,瓦列基。关于马基弗里的这些概念,见费·艾尔柯,《马基弗里的政治学》(罗马,1920)。

都会具有巨大的重要性。对于扩散对实践哲学的研究和使之成为一门科学的学科来说，它会成为一种具有头等重要性的工具。它会标志着两个时代之间的明确的分界线：现时代和先前的初步摸索像鸚鵡那样学舌和记者的业余活动时期。

为了提出这个计划，人们就必须研究各国的天主教徒就圣经、福音、早期的神父、公祷文、护教学所公布的同一类型的一切资料，这是一些价值不同的专门化的大百科全书，它们是被不断地发表的，并且维系着给天主教会提供框架和力量的成百上千神甫和其它干部在意识形态上的统一（关于实践哲学的德国书目，人们可以看恩斯特·德莱亨在《Reklam Universai Bibliothek》第6068—6069期导言中所提到的他所编纂的资料）。

人们必须为实践哲学去作与伯恩海姆为历史方法所作的工作相类似的某种事情*。伯恩海姆的书，并不是论述历史主义哲学的，但却是与它默默相连的。一部所谓的“实践哲学的社会学”，它和实践哲学本身的关系，也应当和伯恩海姆的书和一般历史主义的关系一样。换句话说，它应当系统地阐述研究和解释历史和政治的实际规则；直接标准、批判的保留意见等等的汇集，被实践哲学所设想的历史和政治的文献学。为了准备批判实践哲学内的若干倾向，那些因为其纯粹的粗俗性而或许证明属于最为流行之列的倾向，它在某些方面也是有用的。这种批判要采取现代历史主义批判旧的历史方法和旧式文献学的相同的方法，这种旧的历史方法和旧的文献学曾造成了素朴形式的教条主义，并且用肤浅的描述和给往往以杂乱无章的方式堆积在一起的未经评价的资料编目，来代替解释和历史的构造。这些出版物的力量多半在于一种已经

* 伯恩海姆(E. Bernheim):《历史方法教科书》，第6版，1908年。莱比锡，顿克与洪堡特书店，此书由巴勒摩的撒德朗出版社节译成意文。

形成并得到流行的教条主义神秘主义，在于它还不正当地声称自己是历史方法和科学的追随者。***

(三十八) 实践哲学的创始人和意大利

〔马克思和恩格斯〕关于意大利或论述意大利问题的所有著作(包括信件)的系统文集。但是，限于这种选择的一部文集会不是有机的和恰当地完整的。有这些作者的这样一些著作：虽然它们并不专门涉及意大利，然而却对意大利有意义(而且必须补充说，还不是一般的意义，因为在那个场合，人们能够主张说，他们的一切著作都同意大利有关)。文集的计划可以按下列标准来设计：

1. 专门涉及意大利的著作；

2. 关于历史和政治批判的“专门”议论的著作，这些著作虽不涉及意大利，却同意大利的问题有关。例子：关于1812年西班牙宪法的文章，因为这部宪法在直到1848年为止的意大利政治运动中所具有的政治作用而同意大利有关。同样地，《哲学的贫困》中对蒲鲁东歪曲黑格尔辩证法所作批判，在这种歪曲也反映在相应的意大利思想运动(吉布提(Gioberti)，稳健派的黑格尔主义，消极革命的概念，辩证的革命/复辟)。这也适用于恩格斯关于1873年西班牙解放运动(在萨瓦的阿马迪厄斯退位后)的著作。它也同意大利有关等。

关于这第二个系列的著作或许不需要编一本文集，只要提供一个批判一分析的阐释就可以了。或许最有机的计划可以是一部包括三部分的文集：

1. 历史的一批判的导论；

2. 关于意大利的著作；

*** 关于这个问题，参阅在《杂志类型》和《批评字典》中所提出的某些意见⑩。

⑩ 见葛兰西：《知识分子和文化组织》(1949年)第137—143页。

3. 对于同意大利间接有关的著作——就是着手去解决那些对意大利来说也是基本的和专门的问题的著作的分析。

(三十九) 西方文化对于整个世界文化的领导权

1. 即使人们承认其它各种文化在世界文明的“等级制”的统一过程中具有一种重要性和意义(这肯定无疑地是会被承认的), 它们也只在其变成欧洲文化的构成要素——就是说, 就它们对欧洲思想的进程作出贡献并被它所同化吸收而言——的范围内才具有一种普遍的价值, 欧洲文化是唯一地历史的和具体的普遍文化。

2. 然而, 甚至欧洲文化也都经历了一个统一的过程, 而在我们感兴趣的历史时刻, 这在黑格尔以及对黑格尔主义的批判中达到顶峰。

3. 它产生于我们在涉及到知识分子身上得到人格化的那个文化过程的这点上; 在这方面, 人们不应谈及大众文化, 因为在涉及这些时, 人们不能谈论批判的阐述和发展的过程。

4. 在这里, 人们也不是在谈论那些在现实活动中达到顶峰的文化过程, 诸如发生在 18 世纪的法国的过程; 或不如说, 人们应当在联系那在黑格尔和古典德国哲学中达到顶峰的过程中去谈论这些过程, 把它们当作两种过程的可以交互翻译性的一个“实际的”证实(指在经常是别处的意义上)。^⑩

5. 从黑格尔主义的解体中开始了一个新的文化过程, 这个过程在性质上不同于它的前驱, 实际运动和理论思想在这个过程中是统一的(或力图通过一场既是理论的又是实际的斗争去统一起

^⑩ 参见《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》, 第 63—71 页, 等等。也见前面《思辨的内在性和历史主义的或现实主义的内在性》札记。

来)。

6. 这个运动以平庸的哲学著作作为根子, 还是至多以那些不是哲学名作为根子, 那是不重要的。关键在于一种新的设想世界和人的方式已经诞生出来, 而且这个概念不再保留给大知识分子, 给专业哲学家, 而倒不如说倾向于变成一种通俗的、大众的现象, 它具有有一种具体的世界范围的性质, 能够改变(即使结果包括混血的结合)大众的思想, 并使大众文化保存下来。

7. 人们对于这个开端发生在各种显然是异质的要素的汇合中——在费尔巴哈作为黑格尔的一个批判者的作用中, 在作为对宗教进行历史和哲学批判的肯定的图宾根学派中等等——应当不感到惊奇。的确, 这样一种颠覆只能和宗教相联结, 那是算不得什么的。

8. 实践哲学是以前一切历史的结果和顶点。从对黑格尔主义的批判中产生出现代唯心主义和实践哲学。黑格尔的内在论变成历史主义, 但只在实践哲学那里, 它才是绝对的历史主义——绝对的历史主义或绝对的人道主义(在许多现代唯心主义哲学家那里, 无神论和自然神论的含糊性; 很明显, 无神论是一种纯粹否定的和不结果实的形式, 除非把它看作是一个纯粹的大众文学论战时期)。

(四十) 从认识到理解和到感情以及相反地从感情到理解和到认识的推移

一般的要素“感觉”并不总是认识或理解的; 理智的要素“认识”并不总是理解; 特别并不总是感觉的。所以两个极端: 一方面是卖弄学问和庸俗气味, 另一方面则是盲目热情和宗派主义。不是说卖弄学问的迂夫子不能激动起来, 远不是这样。激动的迂腐在每一点上都和最狂热的宗派主义以及蛊惑煽动一样地可笑和危险。

知识分子的错误在于,相信人们能够在没有理解、甚至在没有感情和没有热情的情况下去认识(不仅认识本身,而且还有认识的对象)。换句话说,如果和人民—民族分开来,就是说,没有感觉到人民的基本热情,理解他们并在特殊的历史情境中解释和证明它们,以及把它们和历史的法则以及科学地和融贯地精心推敲的更高的世界观——就是说知识——辩证地联结起来,知识分子就成为一个知识分子(而不是一个纯粹的迂腐教师)。人民不能在没有这种热情,没有知识分子和人民—民族之间的这种情绪上的联结的情况下,去创造政治—历史。在缺乏这样一种联结的情况下,知识分子和人民—民族的关系就是、或被归结为那种纯粹官僚的和形式的关系,知识分子变成一种特权阶级或一种教士(所谓有机的集中主义)^②。

如果知识分子和人民—民族、领导者和被领导者、统治者和被统治者之间的关系,是以有机的融贯——在其中,感情—热情变成理解和从而变成知识(不是机械地而是以一种能动的方式)为特征的,那时,而且只有在那时,才是一种代表的关系。只有在那时,才会发生统治者和被统治者、领导者和被领导者之间个别要素的交换,才能实现作为一种社会力量的共有生活——并创造出“历史的集团”。

德·曼(De Man)“研究”大众的感情:他并没有和他们一起感觉以引导和领导他们进入现代文明的净化。他的立场是学究气地研究民间传说的学者的立场,他永远害怕现代性正在摧毁其研

^② 关于“有机的集中主义”,见《马基弗里、政治和现代国家的注释》(1949年)第113页:“所谓的‘有机的集中主义’,是建立在认为一个政治集团是围绕着‘真理的确实可靠的载体’进行的选举所挑选出来的原则的基础上的,这个集团是“由理性所启蒙的”,它发现了历史发展的确实可靠的自然法则,即使只在长期内才是确实可靠,即使现在的事件“似乎驳斥了它们”。

究的对象。然而，人们在他书中所看到的，却是对于一种真正的需要的东西的学究式的反映：因为对于大众感情要以它们在其中客观地表现出来的那种方式去加以认识和研究，而不要把它们看成某种可以忽略的东西和在历史运动内没有活力的东西。

三、对于通俗社会学尝试的批判性评注

一本像《通俗教材》^③这样主要供不是专业知识分子的读者阅读的书，应当把批判地分析常识哲学当作其出发点，常识哲学是“非哲学家的哲学”，或者换句话说，被各种社会和文化环境——一般人的道德个性就是在其中发展起来的——非批判地吸收的世界观。常识不是一个在时间和空间上同一的独特的概念，它是哲学的“民间传说”，并像民间传说一样采取不可胜数的不同形式，它的最基本的特征在于它是这样一种概念：即使在一个个人的头脑里，也是片断的，不连贯的和微不足道的，这和它是其哲学的那些群众的文化和社会观点相一致。当着在历史上产生出一个同质的社会集团的时刻，也产生出一种和常识相对立的——换句话说，是融贯而系统的——哲学^④。

《通俗教材》的第一个错误，是它至少暗中从下列假定出发，即：构造一种广大群众的独创的哲学，是同传统哲学的伟大体系以及牧师教士的领袖的宗教相对立的——就是说，是同知识分子和

^③ 即布哈林的《历史唯物主义理论——马克思主义社会学通俗教材》（见这一编的导论）。由于监狱检查的原因，葛兰西在整个这一编中都把布哈林简称为“作者”，把他的书称作《通俗教材》（或《教材》）。

^④ 关于葛兰西本人对常识以及对一本关于马克思主义的通俗著作的正确出发点的观点的较系统的阐述，见第一编中《某些绪言性的参考意见》。

高级文化的世界观相对立的。在实际上,这些体系并不为大众所知道,对它的思考和行动方式并没有直接的影响。当然,这并不意味着它们完全没有影响,而是说它是一种不同种类的影响。这些体系作为一种外部政治力量影响着广大群众,它是由统治阶级发挥的融贯力量的一个要素,从而臣服于一种外部领导权的要素。这把广大群众的独创思想限制在一个否定的方向上,对于群众以一种胚胎和浑沌的方式就世界和生活所思考的东西,它没有作为一种内在改变的至关重要的酵素所具有的那种积极影响。常识的主要要素是由宗教提供的,因而,常识和宗教的关系是要比常识和知识分子的哲学体系之间的关系,密切得多。

但是,就是在宗教内部,也得作某些决定性的区别。每种宗教,甚至天主教(的确,正因为天主教努力保存一种“表面”的统一,避免分裂成民族教会和社会分层而更甚于任何其他宗教)在实际上是多种多样不同的而且往往是矛盾的宗教:有一种农民的天主教,一种小资产阶级和城市工人的天主教,一种妇女的天主教,以及一种其本身就是多样化的和不连接的知识分子的天主教。但是,常识不只是受像存在于今天的这些各式各样的天主教的最原始的和阐述得最差的形态的影响,以前的宗教也有影响,并且直到今天还是常识的构成成分,现在的天主教的先前形态也是如此——大众的异教徒运动,同过去的迷信相联结的科学的迷信等等。

在常识中居于支配地位的,是“实在论的、唯物主义的要素,原始感觉的直接产物。这决不同宗教要素相矛盾,远不是这样的,但是,在这里,这些要素是“迷信的”和非批判的。所以,这是《通俗教材》的一个危险,它往往加强着而不是去科学地批判促使常识保留托勒密的、拟人的和人类中心论的这些非批判的要素。

关于对《通俗教材》用来批判系统哲学,而不是从批判常识出发的那种方式的上述意见,应被理解成一种方法论的观点,而且是

在某些范围内说的，它们肯定不是意味着对于知识分子的系统哲学应加以遗忘。当着来自群众的一个知识分子成功地批判了并且超越了常识的时候，这个事实本身就意味着他接受了一种新的哲学。所以，在阐述实践哲学中同传统哲学论战的必然性。的确，由于实践哲学在本质上就倾向于一种群众哲学，所以，只能在一种论战的形式中 在不断斗争的形式中去设想它，出发点仍然必须总是作为群众的自发哲学和必须在意识形态上弄成融贯的常识。

在法国的哲学文献中，比在其它国家的文献中，存在着对“常识”的更多论述。这是由于法国文化具有较严格的“大众-民族的”^⑥特性的缘故。换句话说，这是知识分子因为某些特殊的传统条件的缘故，倾向于比在别处更加接近人民，以便在意识形态上引导它，并使之同领导集团联结起来。人们可以在法国文献中找到许多能够加以使用和推敲的常识材料。的确，法国哲学文化对于常识的态度能够提供一个持领导权的意识形态构造的模型。美国和英国文化也能提供某些提示，但不是以像法国那样一种有机的和完全的形式。

曾经有过对待“常识”的各种方式，有时它甚至被当作哲学本身的基础，相反地，它也遭到从另一种哲学观点出发的批判。实际上，在任何一种场合，结果都是超越常识的特殊形式，创造出更接近于领导集团的世界观的另一种形式。

亨利·高叶(Henri Gouhier)在1931年10月17日的《新文

^⑥ “大众—民族的”观念(或更经常地使用“民族—大众的”)在葛兰西的思想中是最有趣、也是受到最广泛批判的思想。在战后意大利共产党文化政策的根子上——或许最好把它描写成民族的和大众的渴望之间的一种“历史集团”——有广义的、葛兰西意义上的知识分子，在这个历史集团的形成中所发挥的主要的中介作用。然而，重要的是要强调这是一个涉及在民族的文化内民众的立场的文化概念，而和任何形式的民粹主义或“国家社会主义”根本不同。

学》上发表的一篇论布伦希维克^⑧的以哲学为主题的文章中写道：“不论是在数学、物理学、生物学、哲学还是在道德中，存在着一种唯一的精神化运动：这就是精神据以把自己从常识中以及从其看到现实的感性事物的世界和在这个世界中间的人的自发的形而上学中解放出来的努力”^{*}。

克鲁齐对常识的态度看来是不明确的，在克鲁齐那里，关于所有的人都是哲学家的命题，对他关于常识的判断极有影响。看来克鲁齐像是经常感到某些哲学命题是为常识所共有的。但是，这具体地意味着什么呢？常识是一些没有联系的概念的杂乱无章的聚集。在那里，人们能找到自己喜欢的任何东西。而且，克鲁齐对于常识的这种态度，并没有导致一种产生于民族—大众的观点的文化观，就是说，没有导致一种较为具体的历史主义的哲学观——无论如何，这只能在实践哲学那里遇到。

至于说到金蒂雷，人们必须注意他的题为《人道主义世界观》（载于1931年6月1日《La Nuova Antologia》）的论文。金蒂雷写道：“可以把哲学定义为一种伴随有反思性思维，以获得对于常识的真实性和素朴意识的批判的确定性的巨大努力。关于常识的那些真理，可以说每个人都自然而然地感觉到它们，它们构成为每个人日常生活中所需要的思想的真实结构”。看来，还有金蒂雷思想的杂乱无章的粗俗性的另一个实例。金蒂雷的断言看来是从克鲁齐关于大众的思维方式是对某些哲学命题的真理性的证实这一断言中“素朴地”得出的。金蒂雷进而写道：“健康的人信仰上帝和信仰他的精神自由”。这样，正好在金蒂雷的这二个命题中，我们发

^⑧ 莱昂·布伦希维克(Léon Brunschvicg, 1869—1944)，法国哲学家，除了他的论巴斯噶的著作外，以其把新康德主义的问题框架应用于数学和科学而最为著称。

* 布伦希维克的话——数学哲学的阶段，人类经验和物理因果性，西方哲学中意识的进步，自我的认识。

现：

1. 人们不能看到其真面目的超一历史的“人性”；
2. 健康的人性；
3. 健康的人的常识，所以也是不健康的人的常识。

但是，所谓健康的人指什么？指身体上的健康？还是指不疯？^⑦还是指某个以健康的方式思考，正确地思维的人，庸人，等等？而“常识的真理”，又意味着什么？例如，金蒂雷的哲学，是和常识截然相反的，人们是否据此去理解人民反抗任何形式的主观唯心主义的素朴哲学？或人们是否把它理解为健全的见识，以及对于某些科学的和哲学的阐述方式的深奥难解、别出心裁和含糊朦胧的一种轻蔑态度。金蒂雷同常识的这种调情是十分滑稽可笑的。

上面所述，并不意味着在常识中没有真理。而是意味着常识是一个含糊的、矛盾的和多种多样的概念，意味着所谓常识即真理的证实这种说法是无稽之谈。可以正确地说某个真理已经变成了常识的组成部分，以便指出它已经越出知识集团的范围而扩散开来，但在那个场合，人们所作的只是在作一历史的观察并主张历史的合理性罢了。

在这个意义上，要是有限制地使用这个说法，这种议论是具有某种效力的。这是因为，常识是赤裸裸地畏惧新鲜事物和保守的，所以，成功地强制引进新的真理，这本身就是一个证据，证明那个真理具有卓越的证据和扩展的能力。

让我们回顾一下吉斯提的机智短诗吧：

“曾有一度统治得又远又广的健全识见，现在在我们学校

^⑦ 这段话的意思依赖于意大利文 sano 一词的含糊性，它既指身体意义上的“健康”，又指精神意义上的“健全”。

里却被搁置下来休息了,科学,曾有一度是它的宠儿,却宰割了它,以便看它是如何制成的”^⑧

这段引文有助于指出健全的识见和常识是被含糊地使用的:作为“哲学”,作为具有某种信念和见解内容的一种特殊的思维方式,以及作为一种亲切的沉溺方式,虽然在同时又是对任何深奥难解和别出心裁的东西的轻蔑。所以,科学就必须宰杀特种形式的传统的健全识见,以便创造一种“新的”健全的识见。

马克思经常提到常识和它的信条的坚实可靠^⑨。但马克思所指的,并不是这些信条的内容的效力,而是它们的形式上的坚实可靠,以及在它们产生行为规范时,它们所具有的随之而发生的强制的品格。而且在马克思提到常识的这些方面,还暗含着主张新的大众信条的必要性,就是说,一种新的常识以及与此相伴随的一种新的文化和一种新的哲学的必要性,这种新的文化和哲学将植根在和传统信条具有同样坚实可靠和强制性的大众意识之中。

附注 I. 人们应当在金蒂雷关于常识的命题这个主题之外,补充说他的语言由于声名狼藉的机会主义的意识形态的理由,而是故意地含糊暧昧的。被金蒂雷当作其批判的确定性是被反思性思维所推敲的、常识的那些真理性之一的一个实例的是,“健康的人信仰上帝和信仰他的精神自由”,当他这样写时,他要人们相信他的哲学是天主教真理的批判确实性的掠取物。但是,天主教徒并不上钩,而继续认为金蒂雷的唯心主义是最纯粹的异教徒信仰。

^⑧ 吉斯提(Giuseppe Giusti, 1808—50),是一位激进诗人和讽刺作家,他把对于反动的强烈憎恨和对于一种老式的启蒙真理的修复结合了起来。这首短诗写于1849年,它的准确版本和上引诗文各有不同,或许这是由于葛兰西是照记忆写成的缘故。

^⑨ 见本编的注44。

金蒂雷仍坚持着一种含糊性并使之永恒化，这种含糊性在创造一种半时髦文化的气氛方面并不是没有结果的。在这种文化中，所有的猫都是灰色的，宗教拥护无神论，内在性同超越性相调情，安东尼·勃鲁维尔斯(Antonio Bruers)有一获得意外成功的时刻，因为线越是缠结起来，思维越含糊，他就觉得他自己在他的混成的“不同信仰的结合”中越正确。如果金蒂雷的话意味着它们在字面上所说的，那么，真正的唯心主义^⑩就会真的变成“神学的男仆”了。

附注Ⅰ. 在不是旨在给予学生以关于过去哲学发展的历史知识，而是旨在给予学生以一种文化形态并帮助他批判地推敲他自己的思维，以便能参与到一个意识形态的和文化的共同体里去的哲学教育中，必须把学生已经知道的东西和他的哲学经验(必须首先向他证明他有这样一种经验：他是一个“哲学家”而还不知道)当作人们的出发点。而既然人们假设了学生中某种平均的文化和智力的水平，它十有八九迄今只获得很少的和片断的知识，而且没有什么方法论的和批判的准备，人们首先就只能从常识出发，然后其次从宗教出发，只有在第三阶段上，才走向由传统知识集团所精心推敲的哲学体系。

(四十一)历史唯物主义和社会学

要作的一个预备性观察是：这个标题并不符合于该书的内容^⑪。“实践哲学的理论”应当指对于在历史唯物主义的标题下

^⑩ “真正的唯心主义”，即金蒂雷、斯毕烈图和其它人的哲学，之所以这样称呼，是因为它把精神看成具体地存在于“行动”，而不是自我反思的意识中(见金蒂雷 *Teoria: dello spirito come atto puro*, 1916)。关于安东尼·勃鲁埃尔斯，葛兰西把他描写成是“一个臭名昭著的头脑糊涂的空谈家”，见葛兰西：《文学和民族生活》，1950，第190页。

^⑪ 标题是《历史唯物主义理论》，而副标题是《马克思主义社会学通俗教材》。葛兰西在下面进而指出，无论如何，只有副标题才是对布哈林著作内容的准确描写，但是，甚

般所知道的哲学概念(其中有许多是假造的,和来自其它源泉的,因而它本身就是须要被批判和消灭的)的逻辑的和融贯的系统论述。头几章应当论述下列问题:什么是哲学?在什么意义上一种世界观可以被称作是哲学?迄今以来人们是如何设想哲学的?实践哲学是否更新了这种概念?所谓“思辨”哲学指什么东西?实践哲学能够有一个思辨的形式吗?意识形态、世界观和哲学之间的关系是什么?理论和实践之间的关系是什么、应当是什么?传统哲学如何设想这种关系?等等。对于这些和其它问题的回答构成为实践哲学的“理论”^②。

在《通俗教材》中,对于暗含在阐述中和在别处十分偶然地明确提到的所谓真正的哲学是哲学唯物主义,而实践哲学则是一种纯粹的“社会学”这样一个前提,甚至没有提供一个融贯的证明。这个断言在实际上意味什么呢?如果它是正确的话,那么,实践哲学就会是哲学唯物主义了。但在那个场合,说实践哲学是一种社会学,意味着什么呢?这种社会学又是哪种东西呢?是政治和编史工作的科学?还是按照特殊安排的形式分类的、对于政治艺术和历史研究的外部规则的纯经验观察的系统集合?在书中找不到关于这些问题的答案,而只是说它们能够是一种理论。这样,“〔历史唯物主义〕理论”的总标题和“〔马克思主义社会学〕通俗教材”的副标题之间的联系就没有得到证明。副标题应是一个更为准确的标题,如果人们赋予“社会学”此词以一个极端有限的意义的话。

至在那里“也只有有在给予‘社会学’此词以一种极端有限的意义的条件下”。应当指出的是,葛兰西本人在其关于社会学是什么的观念上稍有踌躇,他的主要攻击目标看来是应用于社会科学的经验主义和实证主义,以及在布哈林的《教材》中,在“唯物主义”的外衣之下,对于这些学说的反映。

^② 这些问题实际上正是葛兰西在他自己的哲学著作中企图给予回答的那些问题。特别见第一编中《哲学和历史的问题》部分。

事实上,问题产生于什么是“社会学”。社会学难道不是产生出一种关于社会事实的所谓精确(即实证主义的)——那是政治和历史的精确——科学的尝试吗?换句话说,社会学难道不是一种处在胚胎状态的哲学吗?社会学难道没有企图作某种类似于实践哲学的事情吗?^⑭。

然而,在这一点上,人们必须清楚:实践哲学是在格言警句和因为纯粹偶然的缘故而提出的实际标准的形式中诞生的。因为实践哲学的创始人把其智力用于其它问题、特别是经济问题(他以系统的形式论述了它);但在这些实际标准和这些格言警句中都暗含着整个世界观,暗含着一种哲学。

社会学是这样一种企图:它以一种依赖于前此而制订出来的哲学体系、进化论的实证主义的方法,去创造出一种历史和政治科学的方法,社会学是反抗实证主义的,但只是部分地如此。所以,它变成了一种独立的趋向,它变成了非哲学家的哲学,它企图根据建立在自然科学模式的基础上的标准,为历史的和政治的事实提供图解式描述和分类。所以,它企图用“预言”橡树将从橡果中发展出来的方式,“实验地”推断出人类社会发展的法则。

在社会学的根子上是庸俗进化论,社会学不知道辩证原则以及它的从量到质的推移,但这种推移却扰乱着任何形式的进化以及庸俗进化论意义上理解的任何一致法则。在任何场合,任何社会学都预先假定了一种哲学,一种世界观,社会学只是这种哲学世界观的一个附属的组成部分,也不应把各种不同形态的社会学的特殊的内部逻辑——这就是给予它们一种机械的一贯性的东

^⑭ 在这一点上,葛兰西心目中的东西,与其说是作为他最经常的靶子的经验主义,不如说是企图在(首先由奥古斯特·孔德所创造的)“社会学”的总标题下,去构造麦克斯·韦伯(Max Weber)和帕累托(Pareto)与米凯尔(Michels)所曾尝试构造的、关于人和社会的一般的和广泛的理论。

西——同一般的理论，就是说同哲学混淆起来。自然，这并不意味着寻求一致的“法则”不是一件有用和有趣的事情，或者一篇关于政治的艺术的直接观察的论文不具有它的目的，但是，人们应当是啥就说啥，并把这种类型的论文表述为它们在实际上所是的那个样子。

这一切都是“理论”问题，而《教材》的作者认为是理论问题的那些问题却不是理论问题。他所提出的问题，全都是属于直接的政治的和意识形态的种类的（把意识形态理解为哲学和日常实践之间的一个中间阶段）；它们是对支离破碎的、偶然的、个别的历史和政治事实的反映。作者正是在一开头就遇到了一个理论问题，这就是，当他谈到一种否认有可能构造一种实践哲学的社会学，而认为只有通过具体的历史著作才能表述这种哲学的趋向时，对于这个极端重要的异议，作者除了空谈外，并没有加以解决。实践哲学肯定是通过过去的历史进行具体的研究，通过现在的创造新的历史的活动来得到实现的。但总还是能够构造一种关于历史和政治的理论的，因为即使在历史运动之流中，事实总是独特的和可变的，却又总是可以用概念建立理论的。否则的话，人们甚至不可能说运动或辩证法是什么了，人们就将倒退到一种新式的唯名论去*。

把实践哲学归结为一种形式的社会学，代表了恩格斯（在发表在《社会主义大学生》杂志上致两位学者的信中）已经批判过的那种退化倾向的具体化^④。这种退化倾向就在于把一种世界观归结

* 由于作者没有以任何精确性提出“理论”是什么的问题，这就妨碍他提出什么是宗教的进一步问题，妨碍他为过去的哲学提供一个现实主义的历史判断，他所表述的一切都是纯粹的胡话和废话。

④ 恩格斯在1890年9月21日和1894年1月25日致约瑟夫·布洛赫和海因兹·斯塔耳根堡的信，发表在《社会主义大学生》杂志1895年10月1日和15日

为一个机械公式,给人以把整个历史置于它的手掌之中的印象。这就给予“袖珍天才”及其流利的记者即兴提供了最强的刺激。

对于实践哲学所建立于其基础上的经验,是不能用一定程式来表达的;它是无限地多种多样的历史,对于它的研究可以产生作为确定特殊历史事实的治学方法的“历史比较语言学”,^⑥和被理解为历史的一般方法论的哲学。这或许就是在《教材》第一章中,以颇为简要的方式提到的那些著者们否认有可能创造一种实践哲学的社会学,而认为这种哲学只存在在特定的历史论文中的意思吧(这样一种赤裸裸的和粗陋的断言,肯定是错误的,而且似乎像一种奇特形式的唯名论和哲学怀疑论)。

否认人们能建立一门在关于社会的科学的意义上理解的社会学——那是一种历史的政治的科学,它并不和实践哲学本身一起终结——并不意味着人们不能建立一种扩展传统理解的历史比较语言学的范围的、关于实际观察的经验汇编。如果历史比较语言学是在特殊事实的独特而不可重复的个别性上确定其重要性的一种方法论上的表现的话,那么,人们就不能排除在政治领域中按照统计法则、或者按照有助于发展各种自然科学的大数法则,去分离出某些较一般的“趋向法则”的实践功能^⑦。但是,下列事实却没有

上,在致布洛赫的信中,恩格斯写道:“根据唯物史观,历史过程中的决定因素归根到底是现实生活的生产和再生产,无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西,如果有人在这里加以歪曲,说经济因素是唯一决定性的因素,那末他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话”。这两封信在事实上都是打算纠正葛兰西也关心于抨击的假马克思主义的还原主义的。(也见本编注 123)

•• 实际上,该信是恩格斯写给瓦·博尔吉乌斯的。

^⑥ 在这里,葛兰西部分地是在研究语言学的和历史文献的传统意义上(也即编史工作和文学史的主要源泉)使用历史比较语言学此词,但他部分地也是在克鲁齐从维科著作中所发掘出来的意义上使用此词的,这后一种意义把知识划分成作为真实的科学的哲学和作为对确实性的追求的历史比较语言学。

^⑦ 关于大数法则和葛兰西对趋向法则观念的使用,见本编注 55 和注 40。

得到适当的强调,即:统计法则只有在大量的人民群众在历史学家和政治家所关心的问题上还(或至少被认为还)在本质上是消极的情况下,才可以被应用于政治科学和艺术之中。而且把统计扩展到政治科学和艺术中,在它被用来推算出未来前景和行动纲领时,还会具有非常严重的后果。在自然科学中,统计所能作最坏的事,是产生差错和不相干,这是易于被进一步的研究所纠正的,而且在任何情况下,它也只是使个别使用这种技术的科学家看来有点滑稽可笑罢了。而在政治科学和艺术中,它却会具有造成不可弥补的损害的真正的灾难性后果。

的确,在政治中,关于统计法则是必然性发挥作用的主要法则的假定,不仅是一个科学上的错误,而且变成行动中的一个实际错误。更有甚者,它还助长精神上的懒惰和政治纲领中的肤浅性。应当看到,政治活动正是倾向于把群众从消极性中唤醒过来,换句话说,它倾向于摧毁大数法则,所以,怎么能够把那种法则看成是社会学的法则呢?

如果人们即使是把它看成是对于一种有计划的,即有指导的经济的的要求,那也注定要打破机械意义上理解的统计法则的。那是因为,由偶然事件产生的统计,把无限的任意的个别行动搞到了一起,这种类型的计划必须建立在统计学上面,但那不是一回事情,人的注意代替了自然主义的“自发性”,在政治艺术中,导致到推翻旧的自然主义图式的一个更进一步的要素,是单个人的政治机体(政党)和个别领袖(或者如米凯尔称谓他们的领袖人物感人的超凡魅力^⑦)所作的替代。

^⑦ 作为使领袖们尽管缺乏合法的制度上的权威,却仍被人们所遵从的一种品质的“领袖人物感人的超凡魅力”,这个观念在事实上并不是从米凯尔那里,而是从韦伯那里得来的,而韦伯又是从法理学家和教会历史学家鲁道夫·索姆(Rudolf Sohm)那里得来的。关于米凯尔见本编注79。

随着群众性政党的扩大以及它们同群众本身的密切的(经济—生产的)生活的有机结合,使得据以把大众的感情标准化的那个过程,不再是机械的和偶然的(那是由环境因素和其它东西的制约所产生的),而变成自觉的和批判的。领袖方面对于这种感情的重要性的判断和知识,不再是由统计法则的同一化所支撑的大堆的产物——然后领袖们把它们翻译成思想和作为力量的言词(这是合理的和理智的方式,而且全都过于经常地是靠不住的)。倒不如说,它是由集体的有机体,通过“能动的和自觉的共同参与”,通过“同情心”,通过直接项目的经验,通过人们能称之为“活的历史比较语言学”的体系而获得的。通过这种方式在大量群众、政党和领导集团之间形成了紧密联系,由此联接起来的整个复合体能够像“集体人”那样一起行动。

亨利·德·曼的书^⑧如果有什么价值的话,那正是在这个意义上说的,正是在于他请我们详细告诉我们自己关于集团和个人的真实感情,而不是那些在社会学法则的基础上所假定的东西。但是,德·曼并没有什么独创的发现,他也没有找到超越实践哲学的任何独创的原则或科学地证明它是无结果的或错误的。他把政治艺术的一种经验标准——这种经验标准已经被人们所熟知和应用,虽然或许还定义和发挥得不充分——抬高到科学原则的状态。但是,德·曼甚至没有能够确定他的标准的精确限度,因为他在刚刚搞出了一项新的统计学法则,以及不自觉地和在另一种名义下搞出一种社会数学和外部分类的新方法,一种新的抽象的社会学之后就停止了。

附注 I. 被认为是因果律的所谓社会学法则(因为如此这般的法则而发生如此这般的等等)并没有因果价值:它们几乎总是

^⑧ <超越马克思主义>,见上一编注 74。

同义反复和不合逻辑的推理，通常它们无非是已经被观察到的事实本身的复制品罢了。一个事实或一系列事实是根据抽象概括的机械法则而被描写的，相似性的关系是由此得出的并被赋予了法则的标题，而法则则被认为具有因果价值。但是，在那里有什么新鲜东西呢？唯一的新鲜东西是给予一系列些微事实以集体的名称，但名称并不是一个新事物（在米凯尔的论文^⑥中，人们能够找到相类似的同义反复的概括的整个范畴，最后和最著名的是关于“具有感人的超凡魅力的领袖”。所没有认识到的事情是，人们以这种方式落入到一种柏拉图唯心主义的奇异形式中去了，因为这些抽象法则奇怪地类似于柏拉图的作为现实的尘世事实的本质的纯粹观念。

（四十二）实践哲学各组成部分

对于实践哲学的系统论述，一刻也不能忘记它的创始人〔马克思〕学说的任何组成部分。但是，对于这一点如何理解呢？它应涉及所有的一般哲学部分，接着是应当以一种首尾一贯的方式展开历史和政治，还有艺术、经济学和伦理学的方法论的一切一般概念，并在全面结构中为自然理论找到位置。

一个广泛流行的概念是认为实践哲学是纯哲学，辩证法的科学，它的其它部分是经济学和政治学，所以，这种概念认为这种学

^⑥ 特别见《政党》（《政党活动的社会学》1911, 1915年由意大利文译成英文）罗伯特·米凯尔（Robert Michels, 1876—1936）是一个〔原先〕具有社会民主党倾向的德国社会学家，他最初移居瑞士，后又移居意大利。在意大利，他在墨索里尼政权下成为一个归化公民，米凯尔以其“寡头政治的铁的法则”而著名，他和莫斯卡、帕累托一起是政治精英理论的组织者，尽管葛兰西显然藐视米凯尔的方法并厌恶其政治。然而，人们认为在葛兰西本人关于非革命时期社会和政治结构的理论中有着米凯尔和精英理论的某些间接影响，见盖利（G·Galli）：《葛兰西和精英理论》，载《葛兰西和当代文化》，第2卷，第201—217页。

说是由三个组成部分所构成的。这三者由于欧洲最发达国家中的科学而在1848年左右，同时达到了顶峰和超越了最高水平：古典德国哲学，英国政治经济学和法国的政治活动和科学。

这个概念反映了对历史源泉的发生学探讨，它不是从学说本身的核心中抽引出的一种分类。作为一个确定的图式，不能把它同更接近现实的、关于学说的某个其它的定义对立起来。

人们要问实践哲学是否特别是一种历史理论，回答必须说这确实是真的，但是，人们不能把政治、经济——而且甚至政治科学和艺术、经济学和政策的专门化的方面——从历史中分割开来。这意味着在一本通俗教材中，在完成了一般哲学部分的主要任务（它涉及实践哲学本身——辩证法的科学或认识论、历史、政治和经济的一般概念，在其中交织在一个有机的统一中）之后，为每个要素和组成部分勾划出一个一般的大纲，甚至把它们当作独立的和各不相同的科学，都是有用的。仔细看来，很清楚，在《通俗教材》中，所有这各点都述及了，但却是偶然的和不一贯的，是以一种十分混乱无序和不清楚的方式述及的，这是因为在关于实践哲学本身在实际上是什么的问题上，缺乏一个明确和精确的概念的缘故。

（四十三）结构和历史运动

这个基本点并不是论述：历史运动是如何在结构的基础上产生出来的？普列汉诺夫的《基本问题》^⑧述及这个问题，并可加以展开。而且这还是围绕着实践哲学所产生的一切问题的关键所在，要是不解决这个问题，就不能解决《教材》以专门的一章加以论述的有关社会和“自然”之间关系的相应问题。有必要分析一下《政治经济学批判》序言中两个命题的全部含意和结果，这两个命题的

^⑧ G·普列汉诺夫：《马克思主义的基本问题》，1908年。

大意是：

1. 人类只提出自己能够解决的任务；任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。

2. 一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。

只有在这个基础上，迷信的“奇迹”般一切机制和每一痕迹才能被消灭，正是在这个基础上，才必须提出能动的政治集团的形成问题以及归根到底甚至伟大人物的历史功能问题。

(四十四) 知识分子

对于那些其意见被人们在书中广泛地援引或争论的有学问的人们，值得编一本“讨论”目录，在每个名字下面注明他们的意义和在科学上的重要性（对于肯定不是根据其独创性和意义而被援引的、实践哲学的支持者们也要这样作）。在事实上，对于大知识分子也只是最仓促地被提到。

这样，问题就出现了：只提到敌人方面的主要知识分子，而把第二流的人们，第二手词组的反刍者撇在一边，难道不是更好吗？人们得到这样的印象：为了获得容易得到的字面上的胜利，作者只要同他的最弱的敌手和他们最弱的观点（或最弱的敌手最不恰当地加以维护的观点）进行战斗就成了。人们很难说到真正的胜利。这样，就造成了一种幻想：在意识形态战线和政治—军事战线之间，存在着某种更甚于形式的和隐喻的类似性的东西。

在政治和军事斗争中，可以改正策略，在抵抗最薄弱的部位突破，以便能够用正是因为消灭了较弱的辅助部队而得到的最大限度的力量，去攻击最强的部位。在某些限度内，政治和军事胜利具

有一种永恒的普遍的价值，并能决定性地达到对每个人都有的一般效果的战略目标。

然而，在意识形态战线，辅助部队和较为次要的奉承者的失败，却具有不可忽略的重要性。在这里，有必要同人们最杰出的敌人进行战斗。否则的话，人们就把报纸和书籍，细小的日常论战和科学著作混淆了起来。因此，必须把次要的奉承者给报纸论战的无穷实例同科学著作相区别。

当着一门新的科学证明能面对反对它的各种趋向的伟大斗士，或者当它用它自己的手段解决了反对它的各种趋向所提出的问题或以断然的方式证明这些问题都是假问题时，它就证明它的效力和生命力。

的确，一个历史时代和一个特定社会都是以知识分子的一般情况，从而是以较多的平庸来表示其特征的。但是，广泛传播的大众意识形态却必须区别于作为其真正的拱心石的科学著作和伟大的哲学综合。正是对于后者，必须或者通过证明它们是没有基础的来消极地加以克服，或者通过用具有更大的重要性和意义的哲学综合同它们相对立，来积极地加以克服。读了《教材》，人们有这样的印象：某个人因为月光不能睡觉，某个人怀着扑灭了萤火虫就将使光明减弱或消失的信念去扑灭萤火虫。

(四十五)科学和体系

是否有可能就一种仍然处在讨论、论战和制订阶段的学说写一本初级读物、一本手册、一本“通俗教材”？不能把一本通俗教材看成不是对于一个特定的主题在外形上是教义的、在文体上保持平衡的、以及在科学上是均衡的阐述。它只能是对于科学研究的导论，而不是对于独创的科学研究的阐释，因为它是为青年人写的或者为一群从科学学科的观点来看，还处在像青年人一样的状态，

从而具有对于“确定性”的直接需要的公众，为至少在形式的水平面上显得是可靠地真实和无可争辩的见解写的。

如果那种学说还没有达到这种“经典的”阶段及其发展，那么，任何“教材化”的企图都是注定要失败的。它的逻辑次序将是纯粹地表面上的和幻想的。人们将——如同像从《通俗教材》中那样——获得对于一些毫无联系的要素的机械的并列，尽管有由文学描述所提供的独特文饰，这些要素还是不可抗拒地支离破碎和没有联系的。

这样，为什么不以正确的理论的和历史的名词提出问题，并把内容归于一本分开的、专题论述学说的每个主要问题的书呢？这将是较为认真的和较为“科学”的。但是，庸俗的主张说，科学必须绝对地意味着“体系”，结果就建立起了各种各样的体系，然而，它们所具有的，却只是一个体系的机械的外在性，而不是其必要的内在的融贯性。

(四十六)辩证法

《教材》中没有关于任何种类的辩证法的论述。以一种非常浅薄的方式假设了辩证法，但却没有得阐述。在一本应当包含所讨论的学说的主要要素的教材里，这是荒谬的。因为它的文献目录参考，应当旨在激励研究以便加宽和加深对主题的理解，而不是取代教材本身。

之所以缺乏对辩证法的论述，可能有二个根源。第一个根源在于这样的事实：实践哲学被认为分裂成二个要素，一方面是被认为是社会学的历史和政治理论——即一种能按照自然科学方法加以构造（在最粗俗的实证主义意义上的实验的）的要素；另一方面是哲学本身，这就是哲学的唯物主义别名形而上学的或机械的（庸俗的）唯物主义。

甚至在发生了反机械论的大辩论之后,《教材》的作者也并未显得在多大程度上改变了他的提出哲学问题的方式。从在科学史伦敦大会上提交的论文^⑥中,可以清楚地看出,他继续认为实践哲学总是分裂成为两部分的:一种关于历史和政治的学说,和一种哲学,虽然他现在把后者称为辩证唯物主义,但是,如果用这种方式设想问题,人们就不再能够理解辩证法的重要性和意义,因为辩证法从它的作为一种认识论、编史工作的精髓以及政治科学的位置上,被贬黜为形式逻辑和初等学术的一个亚类。只有当着把实践哲学看作是一种开辟了历史的新阶段和世界思想发展中的新阶段的、完整和独创的哲学的时候,才能领会辩证法的基本功能和意义,而实践哲学则在其超越作为过去社会的表现的传统唯心主义和传统唯物主义,而又保持其重要要素的范围内作到这一点。如果只是把实践哲学看作臣服于另一种哲学,那就不可能领会新的辩证法,然而,〔实践哲学〕却正是通过它〔指辩证法〕来实现和表现对旧哲学的超越的。

第二个根源看来是心理学的。在辩证法思考反对教条的、渴望断然的确定性的以及以形式逻辑作为其表现的庸俗常识的范围内,人们觉得辩证法是某种艰巨的和困难的东西。为了更好地理解这一点,人们可以考虑一下:如果在小学和中学,自然科学和物理科学是在爱因斯坦相对论,和伴随有统计法则和大数法则的传统的“自然法则”的观念的基础上讲授的,那会发生一些什么事情。儿童们将全然不理解任何东西,学校教育和家庭与大众生活之间将会发生冲突,使学校成为嘲笑和讽刺的对象。

在我看来,这个动机像一个心理的制动器那样作用于《教材》的作者;他在实际上在常识和庸俗思想面前投降了,因为他没有以

^⑥ 见这一编的导论。

理论的名词提出问题,从而在实践中就解除了武装和软弱无力,没有受教育的人和粗野的环境支配了教育者,庸俗的常识把自己强加于科学,而不是相反。如果环境是教育者,它也必须转而受教育^②。但是,《教材》并不理解这种革命的辩证法,《教材》以及它的作者的一切错误的源泉(看来,《教材》的作者甚至在大辩论之后,或者在他否定此书所导致的、提交给伦敦大会上的论文中,也显然没有改变其观点),就在于:这种把实践哲学划分为一种“社会学”和一种系统哲学的主张。要是把哲学同历史和政治理论分开来,那就不能成为不同于形而上学的东西,而由实践所代表的现代思想史中的伟大征服,却正是赋予哲学以具体的历史意义以及它的和历史的同一。

(四十七)论形而上学

人们能够从《通俗教材》中抽引出对形而上学和对思辨哲学的批判吗?人们必须说作者没有理解形而上学的概念,正如他没有理解历史运动的概念,生成的概念,从而辩证法本身的概念那样。认为某个哲学断言在一个特定的历史时期内是真实的(那就是,是一种特定的历史活动、一种特定的实践的必然的和不可分割的表现),而在尔后的一个时期里则被替代而成为“无效”,但又不落入怀疑论和道德上与意识形态上的相对主义之中,换句话说,把哲学看成历史性,那是一种十分艰巨和困难的精神操作。然而,〔《教材》〕作者却急速地落入教条主义,从而落入到一种形式的——虽然是一种素朴形式的——形而上学之中。这从确定问题的方式中,从想建造实践哲学的系统的社会学——在这个场合,社会学正意味着素朴的形而上学——的想望中,一开始就十分清楚。

^② 参看马克思的《关于费尔巴哈的提纲》第三条。

在导论的最后一节，作者不能回答那些认为实践哲学只能存在于具体的历史著作之中的批评者，他没有能够成功地制订出作为“历史的方法论”、又转而作为“哲学”、作为唯一具体的哲学的概念。那就是说，他没有成功地从真正辩证法的观点提出和解决克鲁齐从思辨的观点提出和试图解决的问题，他所建造出来的，不是一种历史的方法论、一种哲学，而是以一种教条主义的方式，而且往往是纯粹口头上地，用素朴而又矫饰的谬误推理想和解决的特定问题的案例书，如果这本案例书没有用超越出所赋予的具有经验特性的模拟图式的虚饰来表述的话，那么，它可能是有用的和有趣的，对于直接的实践来说是有用的。

但是，人们能够看到，为什么这种情况是必定会发生的。这是因为，在《通俗教材》中，实践哲学并不是一种自主的和独创的哲学，而是形而上学唯物主义的“社会学”。就此书而论，形而上学只指一种特定的哲学公式，思辨唯心主义的公式，而不是被当作历史之外的真理，当作时间和空间之外的抽象共相提出的任何一种系统公式。

可以把暗含在《通俗教材》中的哲学称作实证主义的亚里士多德主义，适用于物理和自然科学方法的形式逻辑。历史的辩证法被因果律和对于规则性、规范性和一致性的探求所取代。但人们怎么能够从这种观察事物的方式中得出对实践的克服、“推翻”呢？^⑧在机械的术语中，结果永远不能超越原因或原因的体系，从而除了进化论的平滑、庸俗的发展之外，不可能有任何发展。

如果“思辨唯心主义”是范畴科学和精神的先验综合，即反历史主义的抽象的一种形式的话，那么，暗含在《通俗教材》中的哲学

^⑧ “revesciamento” della prassi, 从句法上讲，这句短语是含糊的，因为它既能指“实践的革命化”，又能指“通过实践的革命”。看来最好把它看作是马克思《关于费尔巴哈的提纲》第三条“革命的实践”的意大利译文。

就是一种颠倒的唯心主义,在这种唯心主义中,思辨范畴被不再是抽象的和反历史的经验概念和分类所取代。

在《通俗教材》中,旧式形而上学的最露骨痕迹之一,是把一切东西都归于一个简单的最终的和最后的原因那样一种企图。人们能够重建简单的最终原因问题的历史,并证明这是“寻求上帝”的一种表现。和这种教条主义相对立,再次回忆一下恩格斯发表在《社会主义大学生》杂志上的两封信^④。

(四十八)“科学”的概念

设置寻求法则和寻求恒常的、规则的和一致的方面的问题,是和以一种稍微幼稚的天真的方式设想、以断然的方式解决历史事件的可以预告性的实际问题的需要相联系的。这是因为,由于配景的奇怪颠倒,“似乎”自然科学给我们提供了预见自然过程发展的能力,而历史的方法论则只有在它允许人们“抽象地”预见社会的未来的时候和范围内才被认为是“科学的”。这样,就有对于主要原因、而且的确是对于“第一原因”、“原因的原因”的寻求。

但是,《关于费尔巴哈的提纲》已经预先批判了这种简单化的概念,在实际上,人们所能“科学地”预见的,只是斗争,而不是斗争的具体要素,后者只能是相互对立的力量在不断运动中的结果,对此,是不可被归结为固定不变的量的,因为在它们内部,量在不断地变成为质。在实际上,人们能在人们行动的范围,在人们进行自愿的努力,从而具体地致力于创造“被预见到的”结果时“预见”。这样,预告就不是作为科学的认识行为而出现的,而是作为所作努力的抽象表现,作为创造一个集体意志的实际方式而出现的。

预告怎么能够成为认识的一个行为呢?人们知道过去的样子

^④ 见这一编注74。

和现在的样子，而不知道将来的样子，那是某种“非存在的”东西，因而根据定义是不可认识的。所以，预告只是一种实际的行为，它要冒成为一种全然是无益的浪费时间的危险，除了上述以外是不可能有任何其它说明的。所以，必须精确地提出历史事件的可以预告性问题，以便能够彻底地批判机械因果性的概念，除去它的任何科学声誉，而把它归结为一种纯粹的神话，这种神话在过去，在某些低下的社会集团发展的落后时期，或许是有用的。

但是，需要加以批判地摧毁的，是被吸收在《通俗教材》中的“科学”概念本身。那是从自然科学中取得其根枝，好像这些就是被实证主义所判定的唯一的科学或典型的科学。但是，在《通俗教材》中，对于科学此词是在几种意义上加以使用的。某些是明显的，某些只是暗含的，或只是被提到。然而，在另一些时候，却似乎指出了方法。但是，是否存在着一种方法一般，而如果肯定存在的话，它能只是指哲学吗？在另一些时候，它能意味着无非是形式逻辑吧了；但人们能称那是一种方法和一种科学吗？必须认识，每种研究都有它自己的特殊方法并构造它自己的特殊科学，而方法则是同这种特殊的研究和科学的推敲一起发展和被制订的，而且还和它们一起形成一个整体。认为人们能够通过把一种因为在它所自然适合的另一个研究领域中具有特定的良好结果而挑选出来的标准的方法，应用于科学研究，就能推进一部科学研究著作的进展，那是同科学很少相干的一种奇怪的幻想。

然而，又确实存在着能被认为构成每一个科学人（不论其“专业”是什么）的批判意识的某些一般的标准，这些标准应当总是在其著作中自发地警卫着。这样，如果某个人表现出对其特殊标准缺乏信心，如果他对他正在处理的问题以前的情况很少知识和理解，如果他对其断言不是非常小心谨慎，如果他并不以一种必然的方式、而是以一种任意的和乱七八糟的方式去进行，如果他不能说明

存在于所获得的知识中的沟壑，而是把它们掩盖起来，并满足于纯粹口头上的解决办法和联结，而不是指出人们正在处理可以再次被超过和发展的临时观点等等，人们就可以说这个人不是一个科学家。

可以对《教材》中许多论战性参考作出的一个评述，是它在认识到所引个别作者的错误的可能性方面的系统的失误，结果是一个社会集团——科学人总是被认为是其代表——发现要把最不相同的意见和最矛盾的意向归因于它。它正是和下列较为一般的方法论标准联结在一起的：选择抨击人们敌手中最愚蠢的和最平庸的，或选择抨击他们意见中最不主要的和最偶然的，然后因为已经摧毁了他的一个次要的和偶发的意见而认为已经“摧毁了”“一切”敌人，因为人们已经证明了一种意识形态或学说的第三或第四等维护者在理论上的不恰当性，而认为已经摧毁了这种意识形态或学说，那并不是非常“科学的”，或更简单地说并不是非常“严肃的”，更进一步，在人们必须努力理解人们的敌手所真正意指的东西，而不是恶意地停留在他们说法的表面的直接意思这个意义上说，“人们必须公平对待人们的敌人”。那就是说，如果所计划的目的是提高人们的追随者的格调和智力水平，而不只是围绕着自己用一切可能手段创造一片荒漠这样的直接目的的话。

要采用的观点是：人们的支持者必须在同有才能和聪明的敌手，而不是笨拙的“根据权威”或“根据情绪”而获得信仰的、未受训练的人的辩论中，去讨论和维护他自己的观点，必须断言和证明错误的可能性，但不是不忠于人们自己的概念，因为所计算的并不是汤姆、狄克、哈利的意见，而是变成为集体的那些意见的总和，一个社会的要素和一种社会的力量。这些是必须加以驳倒的、体现在其理论阐述者的意见中的意见，这些理论阐述者是最高的代表，而且其思想的高质量、其直接的“公平无私性”确实是值得尊敬的，也

不应怀着人们据此就摧毁了相应的社会要素和社会力量(那会是纯粹的启蒙理性主义)去作这一点,而应怀着有助于:

1. 在人们自己一边维护和加强区别和划分的精神;

2. 为人们自己一边吸收符合于它自己的生活条件的、它自己的独创学说准备根据的想法去作这一点。

值得注意的是,《通俗教材》的许多缺陷是同其“夸张的文体”相联系的,作者在序言中好像骄傲地提到他的著作的“口头讲的”根源。然而,正如麦考莱(Macaulay)在很久以前联系希腊的口头讨论所说的那样,倾向于同逻辑和论证的最惊人的浅薄性联系在一起,正是“口头的证明”和讲演者的心态。在任何情况下,这都不会减轻那些在把其往往是即席创作——在这种即席创作中,思想的机械的和偶然的结合,往往取代了论证——的口头讲演文本付印之前没有进行修正的作者的责任。作为这种口头实践的一个结果,最坏的事情是,精神的轻快态度得到了巩固,而批判的自制则不再发生作用。人们能列出《通俗教材》中一系列大概全是由于其讲演者的热情而产生的“ignorantiae”, “mutationes”, “elenchi”^⑤。我认为,典型的实例,是献给斯坦姆勒(Stammler)教授的那节,那是十分异常地肤浅和强词夺理的。

(四十九)所谓“外部世界的现实”

反对主观主义现实感的整个论战,连同“外部世界的客观现实”的“吓人”问题,被讲得很差,处理得更糟,在很大程度上也是无用的和多余的(我在这里也指向1931年6—7月间在伦敦举行的科学史大会提交的论文)。从通俗教材的观点来看,整个论述更多地是应答知识学究的渴望的,而不是应答任何逻辑必然性的。

^⑤ 这些都是在学术逻辑中所分类的论证错误的典型。

广大公众甚至不认为能够提出诸如外部世界是否客观地存在的问题。人们只要提出这个问题就会引起一阵压制不住的大笑的爆发。公众“相信”外部世界是客观地现实的,但是问题产生了:那个‘相信’的根源是什么,‘客观地’此词的决定性价值是什么?在事实上,这个信仰具有宗教的根源,即使那个分享这个信仰的人对宗教并不感兴趣。因为一切宗教都教诲而且还在教诲说,世界、自然、宇宙都是在上帝创造人之前所创造的,所以,人发现世界上的一切都是现成的,被编好了目,被一劳永逸地规定好了。这个信仰变成了“常识”的铁的事实,即使宗教感情死了或者沉睡了,它还同样的顽固。

结果是,把自己置于常识经验的基础上以使用“嘲弄”去摧毁主观主义概念,却是一种具有颇为“反动的”意义的暗中回到宗教感情。的确,天主教作者和发言人为了获得腐蚀性的嘲笑的一样效果,也求助于同样的手段*。

在提交给伦敦大会的论文中,《通俗教材》的作者含蓄地回答了这个问题(虽然有它的重要性,却具有外部的特性)意见,指出第一个阐明主观主义概念的贝克莱是一个大主教^⑧(看来,人们能由此推演出这种理论的宗教根源),接着,他说,只有第一次发现自己在世界上的“亚当”,才能够认为世界只是因为他想才存在(在这里,再次暗示了这种理论的宗教根源,虽然没有多大或任何信服力量)。

* 教会(通过耶稣会会士,特别是新的经院哲学家:卢汶大学和米兰的神圣中心)企图吸收实证主义,而且确实利用这种论证去讥笑群众心目中的唯心主义者:“唯心主义者就是那些认为这座或那座塔只是因为你想象它才得以存在的人,如果你不想它,那么,塔就不再存在”。

^⑧ 乔治·贝克莱(George Berkeley)后来成为爱尔兰克罗纳的主教,但当他年轻时发表其主观主义哲学时,他只是一个教士。

在我看来,问题的另一方面在于:人们如何能够说明这样一个甚至对于实践哲学来说也肯定不是完全无用的概念,当着在今天向公众陈述出来时,如何会只是引起大笑和嘲弄?在我看来,这是在科学和生活之间,在以处在高级文化的“中心”指挥地位的某些知识分子集团为一方,同以广大人民群众为另一方之间的距离扩大的最典型原因;这也是哲学的语言在其中变成产生出和滑稽角色同样效果的方式的原因。

但是,如果常识觉得它滑稽可笑,那么,实践哲学家还仍然在寻求说明这个概念具有的真正意思,以及它之所以会产生出来和在知识分子中扩散开来的原因,还有它被常识认为可笑的原因。

对于主观主义概念没有怀疑,是为最有成就和最发达形式的现代哲学所特有的,因为它产生了历史唯物主义,又被历史唯物主义所替代。历史唯物主义在其关于上层建筑的理论中,以现实主义和历史主义的名词提出了传统哲学以思辨方式表达的问题。在此书中很少提到的对于这点的证明,会具有最大的文化意义,因为它会结束整整一系列无用和无关的讨论,而允许实践哲学的有机发展到甚至这样的程度:它变成为高级文化的居于有领导权地位的代表者。令人惊奇的是,在唯心主义关于世界的现实是人的精神的创造的断言,同实践哲学根据意识形态是〔基础〕结构的表现、并且由于结构的变化而变更这种情况所作出的,关于意识形态的历史性和暂时性的断言,这两者之间的联系,没有得到适当的肯定和发展。

由于明显的理由,这个问题是同所谓的精确科学或物理科学的价值以及它们在实践哲学内获得的地位——一种近乎拜物教的地位,它们确实被认为是唯一正确的哲学或关于世界的知识——问题密切相关的。

但是,我们把主观主义的现实感理解成什么呢?我们能接受被

整整一系列滑到唯我论中去的哲学家和教授所想出来的无数主观主义理论中的任何一种吗？很清楚，在这里，再次只能把实践哲学和黑格尔主义相比，黑格尔主义代表了这种概念的最光辉和最有成就的形式，从以后的理论中人们只需要考虑某些局部的方面和工具价值罢了。对于这个概念所具有的较为稀奇古怪的形式也值得查问，而不论在它的信奉者中间还是在它的具有较多或较少的智慧的批评者中间。所以，值得回顾一下托尔斯泰在其关于童年、少年和青年时代的回忆录中所写的东西。在那里，他写道：他变得非常之热心于主观主义的现实观，他经常用这种现实观使自己对突然地改变主意感到头昏目眩，认为这样他就能抓住这样的时刻，在这个时刻里，他因为其精神没有时间去“创造”现实因而看不到什么东西（或者某种这样的东西：托尔斯泰的这一段是有特色的和具有巨大的文学兴趣的）*。

伯乃第诺·樊里斯柯(Bernardino Varisco)在其《批判哲学纲要》^⑧（第159页）中写道：“我打开报纸看新闻报导；你如何能认为我通过打开报纸而自己创造了新闻？”托尔斯泰给予主观主义的命题这样一个直接的和机械的意义，那是可以理解的，但是说樊里

* 列夫·托尔斯泰：《童年、少年和青年》，“少年”篇第19章。“在我的哲学倾向中，没有一种象怀疑论那样使我神魂颠倒，它在一个时期里使我陷于精神错乱的边缘，我想象除了我自己之外，在宇宙里不存在任何人。而客体也全然不是客体，认为它们只是在我注意它们时才出现的心象，而当我不再思考它们时，这些心象立即消失了。总之，我和谢林相一致，相信除了我同客体的关系之外，不存在什么客体。我在这种固定观念的影响之下，有些时候竟达到这样一种精神错乱的状态；我常常急速地察看一边，希望抓住我不在那里的虚无的突然”。

除了托尔斯泰的例子外，回忆下一个新闻记者所描写的“专业的或传统的”哲学家（在由克鲁齐所代表的“哲学家”一章中）滑稽好笑的方式，这个哲学家多年来凝视着墨水池发愁，并问自己说：“这个墨水池在我的内部还是外部？”

⑧ B.樊里斯柯：《批判哲学纲要》，1925年。樊里斯柯（1850—1933年）受过科学家的训练，后变成一著名的实证主义哲学家，但逐渐走向唯心主义，后来又走向一种在上帝那里看到对于世界的实在性的证实的“绝对主体”的宗教哲学。

斯柯应以这种方式写作,则是不可思议的,虽然他在今天已经朝着宗教和先验二元论来确定方向,然而,他却是一个严肃认真的学者,他应当知道他自己的主题吗?樊里斯柯的是一种常识批判,值得指出的是,这样一种批判没有被唯心主义哲学家所考虑到,尽管它在阻挠一种思想方式和一种文化的扩散中具有其极端的重要性。人们可以回忆一下密西罗列(Mario Missiroli)在《文学的意大利》上发表的一篇论文,他在那里写道:如果他在面对日常听众,同一个新的经院哲学家的辩论中,发现自己不得不保卫例如主观主义观点的时候,他会觉得非常之尴尬,他也看到天主教的信条在其同唯心主义哲学的竞争中,如何地倾向于把自然科学和物理科学用到它一边。密西罗列在别处还写道,他预见到思辨哲学衰落而实验的和“现实主义的”科学则日益扩散的时期(然而,在由《试金者》发表的其它论文中,他也预见到反教条主义的浪潮。换句话说,他显然不再相信天主教信条占用科学)。

也值得回忆的是,在罗伯特·阿迪戈(Roberto Ardigo)的著作(由马尔契西尼所汇集和编排,1922年莱蒙尼欧版)中所看到的“重大论战”^⑧。在一份较小的地方性教士报纸上,某些作者(主教族区的一个教士)为了使阿迪戈在人民群众中失去威信,说他或多或少地是属于“认为(曼吐阿的或不论可能在什么地方)讲坛只是因为相信才存在,而当他们不再想它,讲坛就消失的那些哲学家之一(等等),阿迪戈是一个实证主义者,在观察外部现实的方式上和天主教相一致,所以,他对于这个指责十分憎恨。

必须证明,虽然“主观主义的”概念作为一方面对于先验哲学的批判,另一方面对于常识和哲学唯物主义的素朴形而上学的批判,具有其有用性,但却只能在上层建筑中找到其真理性和它的历史

^⑧ 所谓的 polemica della zucca。

主义解释,至于在它的思辨形式上,则它无非是一个单纯的哲学虚构吧了*。

必须反对《通俗教材》之处是:看来它好像从常识批判的观点出发的地方,它却表述了主观主义的概念,以及它采用于最琐碎和非批判意义上的外部世界的客观现实观,而没有怀疑它能像过去确实发生过的情况那样,因为种种主义而遭到反对**。

然而,如果人们分析一下这个观念,要证明用这样一种机械的方式去理解的外部客观性的观点却并不是容易的。看起来似乎可能存在一个在历史之外和在人类之外的客观性。但是,谁是判断这种客观性的法官呢?谁能使自己采取这种“宇宙本身的观点”,而且这样一种观点又意味着什么呢?的确可以说,在这里,我们所涉及的是上帝这个观念的残余,正是一个神秘形式的未知上帝概念的残余。恩格斯关于“世界的统一性在于其物质性,是由哲学和自然科学的漫长而费力的发展所证明”^①的公式,它所包含的正确概念的种子在于它求助于历史,求助于人以便证明客观实在。客观的总是指“人类的客观”,它意味着正好同“历史的主观”相符合,这就是说,“客观的”意味着“普遍地主观的”^②。人客观地认知,这是

* 关于在古典德国哲学中对于主观主义的稍微较为现实主义的解释,可见在几年前发表在《批判》上的,狄罗琪罗(G. De Ruggiero)对于龚斯当的某些死后发表的著作(我想是信件)的评论^①

① [这是指班达明·龚斯当(Benjamin Constant, 1767—1830)的《私人日记及其家信》,在1929年1月的《批判》上被评论]^②。

•• 《通俗教材》的作者在提交给伦敦大会的论文中,提到对神秘主义的谴责,把它归罪于桑巴特并轻蔑地抛弃了它。桑巴特肯定是从克鲁齐那里把它捡来的。

② 桑巴特(Werner Sombart, 1863—1941)在魏玛时期成为保守的右翼的意识形态家的德国经济学家和社会学家。

① 恩格斯:《反杜林论(欧根·杜林先生在科学中实现的变革)》,“世界的真正统一性是在于它的物质性,而这种物质性不是魔术师的三两句话所能证明的,而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明的”(《马克思恩格斯全集》第20卷,第48页)。

② 原来用的词是稍微含糊的 *universale soggettivo*,它也可被译为“主观地普遍

在对于被历史地统一在一个单个的文化体系中的整个人类来说知识是实在的范围内来说的。但是,这个历史的统一过程,是通过撕裂人类社会的内部矛盾的消失而发生的,而这些矛盾本身则是集团形成的条件,以及那些不是具体地普遍的,而是由它们实质的实践根源所直接地使之成为易逝的意识形态诞生的条件,所以,存在着为客观性而进行的斗争(把自己从片面的和幻想的意识形态下解放出来),而这个斗争和人类的文化统一的斗争是同一个斗争。唯心主义者称作“精神”的东西,并不是一个出发点,而是一个终点,它是朝着具体的和客观的普遍统一运动发展的上层建筑的总和,它不是一个单一的前提。

直到现在,实验科学为这种文化统一达到其最远的扩展提供了领域。这是最有助于统一“精神”并使之较为普遍的知识要素,它是最客观化的和具体地普遍化了的主观性。

在形而上学唯物主义中,“客观的”观念显然打算指一种甚至存在于人之外的客观性;但当人们断言即使人并不存在,某种实在也会存在时,人们或者是在用隐喻说话,或者是落入到一种神秘主义中去了。我们只是在同人的关系中认识实在,而既然人是历史的生成,认识和实在也是一种生成,客观性也是如此,等等。

对于恩格斯所说“世界的物质性是由哲学和自然科学的漫长和费力的发展所证明”的说法,应当加以分析和使之更加精确。科学是指理论活动,还是科学家的实践-实验活动,还是两者的综合?人们可以说,实在是典型的统一过程,它是在这里,在科学家的实验活动中被发现的。这是人和自然之间辩证中介的第一个模型,

的,然而,基本意思却是相同的,这就是:主观主义者所要求的认识和存在的统一,当着有一个认知的主体和一个没有划分的人类,因而认识变得对一切人都是相同的时候,只能避开任意的相对主义的陷阱。

以及人通过它而使自己借助于技术同自然发生关系、认识她和统治她的基本的历史细胞。实验方法的兴起，无疑地把两个历史世界、两个时代分了开来，并发动了瓦解神学和形而上学的过程，以及发展现代思想的过程，而实践哲学则是这种现代思想的顶峰。科学实验是新的生产方法、人和自然之间新形式的能动统一的第一个细胞。科学家-实验者也是工人，而不是一个纯粹的思想家，他的思想是不断地由实践所控制的，反之亦然，直到形成理论和实践的完善的统一。

新经院哲学家卡索蒂*写道：

“自然科学家和生物学家的研究预先假定了生命和真正有机体已经存在”。这个说法和恩格斯在《反杜林论》中的说法有关。

天主教信条和亚里士多德主义在实在的客观性问题上的一致。

为了准确地理解外部世界的现实问题所可能意味的东西，值得把“东”和“西”的概念当作例子提出来，即使分析说明它们无非是一种约定的，即“历史-文化的”构造，它们也没有不再是“客观地实在的”（“人造的”和“约定的”这些词往往指“历史的”事实，它们是文化发展的产物，而不是理性主义地任意的或个别地设计的构造）。

人们也可以回忆一下包含在罗素的一本小书^⑧中的实例。罗素大体上是这样说的：“要是地球上没有人的存在，我们就不能想象伦敦或爱丁堡的存在，但我们能够想象空间中二点的存在，一个在北一个在南，现在的伦敦和爱丁堡就在那里”。

* 卡索蒂(Mario Casotti):《教师与学生》，米兰1930年版，第49页。

⑧ 罗素(Bertrand Russell):《哲学问题》，1912年。“即使没有人知道北和南，即使在宇宙上压根儿没有人，地球表面上爱丁堡所在的那部分，也还是在伦敦所在的那部分的北边”(1967年版，第56页)。

人们可以反对说，要是没有人的存在，人们就不能想象“想象”，人们根本不能想象只是在人存在时才存在的任何事实或关系。要是没有人，北-南或东-西意味着什么？它们是现实的关系，然而，要是没有人、没有文明的发展，它们就不会存在。显然，东和西是任意的和约定的，即历史的构造。因为在现实历史之外，地球上的每一点都既是东方的又是西方的。从下列事实中可以把这一点看得更加清楚：这些名词不是从一个假设患忧郁病的人的观点，而是从欧洲有文化的阶级的观点出发加以具体化的。

由于欧洲有文化的阶级是他们在世界范围内的领导权的产物，这就使他们的观点到处都被接受。日本不仅对于欧洲来说，而且或许也对于来自加利福尼亚的美国人、甚至对于日本人本身来说，都是远东。日本人通过英国的政治文化，可能把埃及称为远东。所以，因为变得附加于地理名词上面的历史内容的缘故，东和西这些说法就指出了不同的文化复合体之间的特殊关系。这样，当意大利人谈到摩洛哥时，往往称之为一个“东方”国家，这是指它的穆斯林和阿拉伯的文明。这些参照系是真实的，它们符合于现实事实，它们允许在陆地和海上旅行，达到人们所决定达到的地方，“预见”未来，把现实客体化，理解外部世界的客观性。合理的和现实的变成同一件事情。

要是不理解这种关系，人们就不能理解实践哲学，它的在同唯心主义和同机械唯物主义相比较中的位置，上层建筑学说的重要性和意义。正如克鲁齐所说的，说在实践哲学中黑格尔的“理念”已被结构的“概念”所取代，那是不准确的。黑格尔的“理念”，被分解在结构和上层建筑二者之中了，而设想哲学的整个方式，则被历史化了，那就是说，比先于它的方式来得更加具体和更加历史的、一种哲学化的新方式已经开始产生了。

附注：人们必须研究卢卡奇教授关于实践哲学的观点。似乎

卢卡奇认为,人们只能就人类历史、而不是就自然谈论辩证法。他可能是正确的,也可能是错误的。如果他的断言预先假定了自然和人之间的二元论,那么他就是错误的,因为他落入到为宗教和希腊-基督教哲学所特有的,也为在实际上(除了在口头上之外)并没有把人和自然成功地统一起来和关联起来的唯心主义所特有的自然观中去。但是,如果人类历史也应被看作是自然史的话(也借助于科学史),辩证法怎么能同自然分割开来呢?或许卢卡奇在对《通俗教材》的怪异理论作出反应时,落入到相反的错误之中,落入到一种形式的唯心主义去了^④。

(五十)对过去哲学的评价

《通俗教材》对于主观主义的浅薄批判,是一个更为一般的问题,即对于过去的哲学和哲学家所采取的态度的问题的组成部分。把整个过去的哲学评价为愚蠢,不仅是一个历史的错误,因为它犯了一个时代错误,要求过去的人们像我们今天那样去思考;而且也是一种真正的形而上学残余,因为它采用了一种在一切时代和一切国家都有效的、可以用来评判过去的教条主义的思想方式。方法论上的反历史主义是十足的形而上学,哲学体系被取代的事实并不排除它们曾有一度在历史上是有效的,并发挥了一种必然的功能,对于它们的落到了路边的事实,要从历史的全部发展和真正

^④ 葛兰西究竟是在什么证据的基础上作出这种被公认为是非常试探性的批评的,还不完全清楚。卢卡奇在其自己的关于布哈林《教材》的论文(见这一编的导论)中,认为“……[辩证法的领域]是整个历史过程的领域,它的个别的、具体的、不可重复的要素,正是在它们之间的质的差异以及在它们的客观结构的不断变化中显示出其辩证的本质的”。甚至在其被认为是最“唯心主义”的著作《历史和阶级意识》中,卢卡奇似乎也并未主张自然史和人类历史之间的二元论。在从《选集》(第153页)到《我的走向马克思的道路》(1933年)的论文中,也没有东西证实葛兰西的意见,葛兰西的意见或许是建立在德波林和其它人在那时对卢卡奇所作批评的报导的基础上的。

的辩证的观点来考察。它们应该堕落，这不是一个从客观的观点出发作出的道德判断或者心理卫生，而是一个辩证的-历史的-评价。人们应该比较一下恩格斯就黑格尔的“一切合理的都是现实的，现实的都是合理的”命题所作的表述^⑤。

而在《教材》中，过去被评价为“不合理的”和“荒谬的”。哲学史变成了一篇关于怪物研究的历史论文；因为出发点是形而上学的（与此相对照，〔共产党〕宣言包含有对于正在死亡的世界的最高的赞美）。如果这种评价过去的方式，是一个理论错误，从实践哲学的偏离，那么，它能够具有任何有教育意义的价值或激励积极的的活动吗？看来不会，因为事情变得被归结为这样的假定，靠了被诞生在现在，而不是某个过去的世纪这一简单事实，而是某一个人的。但是，在每个时代，都有过去和现在，“当代”这个标题严格地属于宇宙的奇闻轶事的世界。

（五十一）内在性和实践哲学

《教材》提出了这样一个观点：实践哲学确实用了“内在性”和“内在的”等字眼，但十分明显这种使用纯粹是隐喻性的。好，但它是否说明了内在性、内在的在隐喻上指什么东西呢？为什么这些名词被不断地使用而没有被取代？这是否只是一种对于创造新词的反感？通常，当一个新概念取代先前的概念，先前的语言继续被使用，但只是在隐喻上被使用，整个语言是一个连续不断的隐喻过程，语义学的历史是文化史的一个方面；同时，语言又是一种活生生的东西，生活和文明的化石博物馆。

^⑤ 在《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，黑格尔的这一箴言见诸《法哲学》。这个命题应同样适用于过去。

• 这个故事是讲的把“当代”此词印在其名片上的小的法国资产阶级的故事。他认为他是一个无名小卒，以后有一天他发现他毕竟是某人——他是一个当代人。

当我用“天灾”此字时,没有人能够责备我相信占星术,而当我说“天哪”的时候,没有人能够认为我是异教神的崇拜者,然而,这些说法却是一种证据,证明现代文明也是异教和占星术的一种发展。“内在性”此词在实践哲学中有一个隐藏在隐喻之下的十分精确的意义,要界定这种意义并使之精确起来。这样一个定义在实际上是真正的“理论”。

实践哲学继续了内在性的哲学,但清除它的一切形而上学装置,并把它带到具体的历史领域中去,这种用法只是在旧的内在性被取代——它虽然已被取代,但在想出新用法的思维过程中仍然是一个环节——的意义上才是隐喻的,而且除此之外,新的内在性概念是完全新的吗?看来,在例如吉奥尔达诺·布鲁诺(Giordano Bruno)^⑧那里,有这种类型新概念的许多踪迹。实践哲学的奠基人是熟悉布鲁诺的,他们熟悉他的著作,他们在他的著作上所作边注还活着,而且布鲁诺对德国古典哲学(等)也不是没有影响的。这里有在哲学史上可以被有用地遵循的若干问题。

关于语言和隐喻之间关系的问题,远不是简单的,而且语言总是隐喻的,如果或许不能说一切话语在所涉及的事物或物质的和感性的客体(或抽象概念)方面都是隐喻的,以便不去过分地加宽隐喻的概念的话,那么,却可以说,现在的语言,在所用的词在先前的文明时期里所具有的意义和意识形态内容方面,是隐喻的,例如,一篇关于语义学的论文(如米歇尔·勃里尔^⑨的论文),就能为特定的字组的语义变化提供历史地和批判地重建的目录。不说明

^⑧ 关于布鲁诺和16世纪其它的非正统哲学家诸如戴兰西奥斯(Telesius)和康帕内拉(Campanella)的思想包含有“现代的反经验主义思维方式的萌芽的观念,是一个被克鲁齐以来的唯心主义评论家反复提出,而且得到甚至是来自马克思主义者的有保留的支持的观念。”

^⑨ 米歇尔·勃里尔(Michel Breal):《语义学,意义科学研究》,巴黎1897年,伦敦英文版,1900年。

这个事实，就是说，缺乏有关语言现象的批判的和历史主义的概念，无论在科学领域、还是在实践领域都可以导致许多错误。

1. 一种具有美学性质的错误，这种在今天已经日益增长地得到纠正、而在过去却常是一种占统治地位的学说的错误，是认为同其它的说法相对立的某些说法其本身是“美的”，因为它们具体化的隐喻：修辞学者和语法学者对于他们在其中认出上帝知道什么样的抽象的艺术德行和本质的某些小的词组，感到过分高兴。〔在这里〕把语言学家对于其词源学或语义学研究的某些结果的欣喜若狂的纯学究气“欢乐”，同真正的艺术享受混淆了起来。这一点的最近的病理学实例就是吉利奥·布托尼(Giulio Bertoni)的《语言与诗歌》。

2. 有许多追随者的实际错误，是固定不变的和普遍的语言的乌托邦。

3. 由帕累托和实用主义者提出的关于“语言是错误的源泉”^⑧的问题所产生的，对于新词的任意倾向。帕累托和实用主义者都主张说已经发明了一种新世界观或至少已更新了一门特殊的科学，所以，已经给予字以一种新的意义或至少一种新的神韵，或者已经创造了新的概念。这样，他们就面对着下列事实：传统的字，特别是那些为普通人所用，但也在有教养的阶级的用语使用，甚至在用一种科学的专家用法中也使用的字，继续保持着它们旧的意义，尽管有内容上的变化，它们还抵制这种变化。帕累托创造他自己的“字典”，证明他创造自己的“纯粹的”或“数学的”语言的倾向，实用主义者把关于语言是错误的源泉的说法抽象地加以理论化(见普里查里尼(Prezzolini)的小书)。

但是，是不是有可能使语言摆脱其隐喻的或扩展的意义呢？不

^⑧ 见本书上一编的札记《“语言一般”、技术意义上的语言和常识》。

可能的。语言是通过新阶级对于文化的获取、通过一种民族语言对于其它语言所行使的领导权等等,随整个文明的变化而变化的,它所作的,就是以隐喻的形式吸收先前文明和文化的字。

今天,任何人都不认为“天灾”此字是和占星术联系在一起的,任何人都不能说被使用此字的人的意见所引入歧途,同样地,甚至一个无神论者都能够谈及“贬黜”而不被认为是缩命论的信徒^①。

新的“隐喻的”意义随新文化的扩展而扩展,而且它也制造品种新的字,或者把它们从其它语言中当作外来语吸收过来,给予它们一个准确的意义,从而剥除掉它们在原来的语言中所具有的晕圈,对于许多人来说,或许“内在性”此词只是在实践哲学所给予它的新的“隐喻的”意义上第一次被认识、理解和使用。

(五十二)术语和内容问题

知识分子作为一个具体化的社会集团(这个集团把它自己看成是连续不断地贯穿历史,从而是独立于集团斗争^②之外的,而不是每个占统治地位的社会集团据以制订它自己的知识分子范畴的那个辩证过程的表现),它的特征之一,就是在意识形态领域里,用

^① “贬黜”在字面上意味着神的恩典的撤销,所以,在逻辑上包含有一个缩命论的观念。同样地,“天灾”指星辰的一种不祥的会合。然而,在现代语言中,这两个字都失却了它们原来的涵义。另一方面,正如葛兰西在另一个注(《历史唯物主义和克罗齐的哲学》,第159页)中所指出的,系统的新词,作为在名词的应用中避免任何可能的混淆的手段,具有一部漫长而有趣的历史,在这个注中,葛兰西提到皮阿特鲁·乔达尼(Pietro, Giordani)在几年以后所回忆的1805年同拿破仑的一次谈话。据说,拿破仑在那次谈话中说,“……我认为,在科学中,当有某种真是新的东西被发现时,就必须给它一个全新的字,这样,思想就还是准确的和清楚的,而如果你给予一个旧字以新的意义,那么,不论你多么强烈地断言新思想已附在那个字上面,它也和新赋予它的思想没有什么共同点。人的头脑总忍不住要想象新旧思想之间的某种类似性和联系”。

^② 这是因为监狱检查的缘故而使用的阶级斗争的婉委说法,关于下面所说制订它自己的知识分子范畴的占统治地位的社会集团,见论文《知识分子的形成》第5—14页。

一种共同的概念术语,把它自己和先前的知识范畴联系起来。

每个新的社会机体(社会的类型)都创造一种新的上层建筑,它的专业化的代表和标准一载体(知识分子),只能被看作其本身是来自新的情境、而并不是先前的知识背景的“新”的知识分子。如果“新”的知识分子提出他们自己是以前的“知识分子”的继续,那么,他们就压根儿不是新的(就是说,不是和有机地代表了新的历史情境的新的社会集团相联系的),而是已经在历史上被取代的社会集团的保守的、僵死的残余(换句话说,新的历史情境还没有达到它为了有能力创造新的上层建筑所必需的发展水平,而继续生活在旧的历史的过时的皮膜之中)。

然而,必须记住,不论造成历史情境的变化多么彻底,任何历史情境都并不完全改变语言,至少在其外部的形式方面是这样。但是,语言的内容却必须加以改变,即使对于这种变化要有一个用直接的名词表达的准确意识是困难的。而且,这种现象在历史上是错综复杂的,因为在新的社会集团的各阶层中,存在着有特色的文化,在意识形态领域中,有一些阶层还仍然沉浸在先前历史情境的文化——往往包括那种在最近才被取代的文化在内——之中。

一个阶级,即使其某些阶层具有托勒密世界观,却仍然可以成为一种非常先进的历史情境的代表,这些阶层尽管在意识形态上落后(或至少在他们世界观的某些方面,它们还是支离破碎的和天真的),在经济和政治功能的实践方面,却是非常先进的。如果知识分子的任务是确定和组织道德和精神生活的改革,在言语中使文化适应于实践领域的話,那么,很清楚,“结晶化”的知识分子却是保守和反动的,这是因为虽然新的社会集团至少感到它自己是同它的先驱分开和不同的,这些知识分子却甚至没有意识到这种区别,而是认为他们能够使他们自己同过去重新联结起来。

然而,那并不是说,必须拒绝过去的整个遗产,存在着必须在

整体上加以吸收的“工具性价值”以便继续制订和精炼它们。但人们如何把这种工具价值同必须彻底拒绝的短暂的哲学价值区别开来呢?情况往往是这样,由于人们接受了属于一种特殊的过去趋向的短暂的哲学价值,人们接着就从另一种趋向出发拒绝一种工具价值,因为它同第一种趋向相冲突,即使这种工具价值在表现新的历史的文化的內容方面是有用的,也在所不顾。

这样,我们就看到“唯物主义”此词连同其过去的內容被接受下来,而“内在性”此词却因它在过去具有一种特殊的历史的文化的內容而被拒绝。使文字表达适合于概念內容的困难,把术语问题同实质问题混淆起来,以及反过来,这是哲学的业余嗜好的典型,也是把握文化发展过程的不同要素时缺乏历史感的一个典型,换句话说,是囚禁在形式逻辑的抽象图式内的反辩证法和教条主义概念的典型。

在19世纪头50年中,对于“唯物主义”此词,不应仅仅在其有限的专门的哲学意义上理解,而且具有随着现代文化的崛起和胜利发展,而在欧洲发展起来的辩论中,论战地获得的较为扩大的意义。唯物主义这个名词被赋予了任何一种从思想领域中把先验排除出去的哲学学说。所以,它不仅被赋予了泛神论和内在论,而且被赋予了受政治现实主义所鼓舞的任何实际态度——就是说,被赋予了任何同政治浪漫主义中某些最坏的思潮(诸如在任何时候都带有“使命”、“理想”以及诸如此类含糊的、朦胧的和情感的抽象物的马志尼学说的普及化^⑩)相对立的态度。

^⑩ 不仅马志尼(Mazzini)学说的普及化,而且这种学说本身,在事实上也是极端含糊和缺乏內容的。尽管马志尼积极地参加了1849年的罗马共和国,却从未成功地表述过——特别在1860—1870年的关键性年代里——对教会和教皇制度的地位的明确政策,而他的“上帝和人民”的口号则为任何种类的自由主义和新的天主教的感伤主义提供一个政治的和意识形态的掩护物。在意识形态方面(在1850年以后,马志尼的影响主要地是意识形态的,而不直接是政治的),与“唯物主义的”实证主义的崛起相巧合,马

在今天,甚至在天主教的论战中,唯物主义此词也往往是在这个意义上被使用的;唯物主义是严格意义上的唯灵论即宗教唯灵论的对立面,所以,人们能够把整个黑格尔主义,一般地说德国古典哲学,以及感觉主义和法国启蒙哲学,统统包括在唯物主义的标题之下。同样地,在常识的术语中,唯物主义包括一切倾向于把生活的目的放在这个地球上而不是天国里的东西。因为看来它是“自在的目的”,为经济的经济,为活动的活动,正如在今天,对于一般的欧洲来说,美国是“唯物主义的”,因为它使用超越出被一般欧洲人认为是“公平的”界限的机器和公司商业的规模——在这个规模内,“精神”要求没有被压抑。

这样,封建文化在反对发展中的资产阶级时所使用的论战性敏捷回刺,现在被欧洲资产阶级文化一方面用来反对资本主义的较为发达的形式,而不是欧洲,另一方面则被用来反对亚社会集团的实践活动(因为这些集团在从一开头直到他们能够构造他们自己的社会结构和经济以前的整个历史时期内,其活动只能是一般的经济的,或者至少是用经济的和结构的名称来表现的)。这种唯物主义概念的痕迹还留在语言中。在法文中,geistlich 也意味着“教士的”,为教士所固有的,在俄文中,dukhoviez 同样如此。从实践哲学的许多作者那里,可以看到这是多么广泛的蔓延啊,对于他们来说,宗教、有神论等等,正是认识“彻底的唯物主义者”的参考点。

把历史唯物主义归结为传统的形而上学唯物主义的 理由之一、或许最重要的理由,要到下列事实中去寻找:历史唯物主义不能不是哲学的一个主要批判的和论战的阶段,存在着对于一种完

志尼主义代表了 19 世纪为解放和统一意大利的复兴运动的浪漫主义爱国主义的推动力的退化。

成和完善了的体系的需要。但是，完成和完善了的体系总是单个的哲学家们的工作，在他们那里，和同历史的有关的部分、符合于当代生活条件的部分相连接的，总还存在有一个抽象的部分，在这个部分同先前的哲学相联系，符合于体系构造的外部的、卖弄学问的必要性，或者是由于个人的特质这些意义上说，它是“非历史的”。

所以，一个时代的哲学，不可能是任何系统的趋向或个别体系，它是一切个别哲学和哲学趋向，加上科学意见、宗教和常识的总和。能够人为地创造出一个这种类型的体系吗？而如果能够的话，由个人还是由集体来创造呢？批判活动是唯一可能的种类，特别在批判地提出和解决那些呈现为历史发展的一种表现的意义上。但是，必须表述和理解的第一个问题是：新哲学不可能同任何过去的体系相一致，不论在什么样的名称下，名词的同一性并不意味着概念的同一性。

和这个问题相联系，一本值得注意的书是朗格的《唯物主义史》^⑩。这本书可能被个别唯物主义哲学家尔后的研究所或多或少地取代，但是，从我们的观点来看，它在文化上的重要性还是完整无损的。历史唯物主义的整整一系列信奉者为了有关他们的先验的情报和为了唯物主义的基本概念而提到它，可以简要地说，发生的事情就是如此。

人们从认为历史唯物主义是稍加修正和矫正的、一往直前的传统唯物主义的教条主义假设出发（被“辩证法”所矫正，所以它被当作形式逻辑的一章，而不是它自己的逻辑〔那是认识论〕所吸收）；接着，人们在朗格那里研究传统的唯物主义是什么东西，以及

^⑩ 朗格(Friedrich Albert Lange)：《唯物主义史和对其当前意义的批判》，1873—1875年修订第二版。

这种唯物主义的概念被描绘成是历史唯物主义的概念。所以，可以说归在历史唯物主义标记下的概念躯体的主要部分，其创立者和根源恰恰正是朗格。由于这个原因，对于这本书的研究，具有巨大的文化的和批判的兴趣。尤其重要的是，因为朗格是一个认真负责和锐利的历史学家，他对唯物主义有一个十分精确、明晰和有限的概念，所以，使某些人（诸如普列汉诺夫）感到十分惊讶和甚至愤怒的是，他既不把历史唯物主义，又不把费尔巴哈的哲学看成是唯物主义^⑭。

在这里，人们能再次看到，术语怎样地是约定的，但当人们忘记它总是为回到文化源泉，以便辩认概念的准确价值——因为在同一顶帽子下可以有不同的脑袋——所必需的时候，它在犯错误和偏离中又是没有重要性的。而且大家都知道，实践哲学的创始人〔马克思〕从来不曾把他自己的概念称作唯物主义的，当他写到法国唯物主义的时候，他总是批判它，并断言这个批判要更加彻底和穷尽无遗^⑮。所以，他从来没有使用过“唯物辩证法”的公式，而是称之为同“神秘的”相对立的“合理的”，这就给了“合理的”此词以十分精确的意义^⑯。

（五十三）科学和科学的工具

⑭ 在《德意志意识形态》和《关于费尔巴哈的提纲》中定义和抨击的费尔巴哈的唯物主义，并不是严格的唯物主义，因为它建立在客观现实和与此分割开来的人的主观性领域这两者之间的根本的二元论上面。

⑮ 看来这是指《神圣家族》中关于法国唯物主义的一节，只是在这一节中，马克思对于古典形式的法国唯物主义，其批判性远远次于葛兰西所说的。

• 在这个问题上，值得再次注意安东尼·拉布利奥拉的著作。

⑯ 见马克思为《资本论》第一卷德文第二版所写的跋，马克思在那里说，在黑格尔那里，辩证法以头站地，而为了把它倒过来，就必须从神秘的外壳中抽出合理的内核。所以，合理的辩证法是被定义来专门同黑格尔发展辩证法的方式相对立的。但是，这不等于，从同“唯心主义”的对立中，它应变成“唯物主义的”，这是一个费尔巴哈的而不是马克思主义的概念。

《通俗教材》断言：科学的进步，像结果来自原因那样，有赖于科学的工具的发展。这是《教材》就“生产和劳动的工具”的历史功能（它被社会生产关系的总和所取代）所采用、由洛里亚^⑤创始的一般原理的一个推理。

但是，在地质科学中，除了铁锤之外却不使用什么工具，而铁锤中的技术进步是决不能和地质学中的进步相比的。如果像《教材》所主张的那样，可以把科学史归结为它们的特殊工具的历史，那么，人们怎么能够产生一部地质学历史呢？说地质学也是建立在其它科学的复合体的进步的基础上的，以致这些科学的工具史有助于描写地质学的历史，也不是一个好的说法，因为连同这种放宽一起，人们将以一个空洞的概括和求助于越来越广的运动直到生产关系而告终。说地质学的箴言应是头脑和铁锤，那是非常恰当的。

一般地可以说科学的进步是不能从物质上证明的。至多只能使科学的历史活在记忆里，而且并不是在所有的场合，都通过对作为进步的手段之一的工具的连续不断的完善的描写，以及通过对作为科学本身的应用的机器的描写。科学进步的“主要”工具是属于智力的（而且甚至是政治的）和方法论种类的，恩格斯曾经写道^⑥。“智力的工具”不是从无中产生的，也不是人天生的，而是后天获得的，历史地发展起来和发展着的。把亚里士多德和圣经的权威从科学的领域中驱逐出去，对于科学的进步作出了多么巨大

^⑤ 见这一编的注 108。

^⑥ 见恩格斯《反社林论》序言，“……而运用这些概念的艺术不是天生的，也不是和普通的日常意识一起得来的，而是要求有真实的思维（它也有长期的经验的历史，其时期之长短和经验自然科学的历史正好是一样的）”（《马克思恩格斯全集》第 10 卷，第 17 页）。

• 关于这个问题见博菲托(G·Boffito):《科学工具与工具科学》，国际图书版，裴冷翠 1929 年。

的贡献?而这种驱逐难道不是现代社会的一般进步吗?回忆一下弹簧的根源的理论这一实例。关于生产弹簧的方式的第一个精确公式,可以在狄德罗的《百科全书》中找到,如此等等。在可以向普通人表明在这个问题上有正确的意见之前,在科学界,有一系列旨在把圣经和亚里士多德和健全见识的实验观察调和起来的武断任意的和稀奇古怪的理论。

另一个问题是:如果《教材》中的断言是正确的话,那么,把科学史和技术史区别开来的是什么呢?和科学的“物质”工具的发展——这在历史上从实验方法的诞生开始——一起,发展出了一门特殊的科学,工具的科学,它是和生产与技术的一般发展密切联系的*。

从数学科学的实例中可以看到《教材》的断言是多么的浅薄,因为数学科学的发展并不需要任何物质工具(我想,算盘的发展并不是一个有效的反-例子),而且数学科学本身就是一切自然科学的一种“工具”。

(五十四)“技术工具”

《通俗教材》中“技术工具”的观念是完全地错误的。从克鲁齐发表在《历史唯物主义和马克思主义经济学》上关于洛里亚(Achille Loria)的论文^①,看来,洛里亚是任意地(或通过成为独创发

^① 克鲁齐关于洛里亚的文章发表于1896年,那时克鲁齐是一个马克思主义者,——尽管是非正统的马克思主义者,后来此文又重印在《历史唯物主义和马克思主义经济学》(1900年《文集》第2卷,4,第23—56页)。它基本上是恩格斯在《资本论》第二卷序言中对于洛里亚把马克思庸俗化和抄袭马克思的抨击的一个扩充。洛里尼(1857—1943)是一个经院经济学家,他出面说自己是一个独创的思想家,而且在19世纪80年代和90年代还不仅仅在意大利享有声誉。被葛兰西赋予“历史经济主义”这一名称的洛里亚理论,是庸俗经济学和庸俗马克思主义的大杂烩,在葛兰西的心目中,它作为“一个意大利知识分子集团、从而民族文化心态的某些堕落的和稀奇古怪的方面”的一个实例,没有什么本质特征,但是是有趣的”(第169页),他把它称作洛里亚主义。

现的幼稚渴望)用“技术工具”去取代“物质生产力”或“社会关系的复合体”的第一人。

《政治经济学批判序言》写道：

“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础……社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变为生产力的桎梏。那时，社会革命的时代就来到了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革……无论哪一个社会形态，在它们所容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它存在的物质条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”。

（安东尼·拉布利奥拉在其《纪念〈共产党宣言〉》的论文中的译文^⑧。

这里有洛里亚的一个改作（取自《土地和社会系统》第19页，伏洛那·德勒果，1892年；克鲁齐认为在洛里亚的其它著作中可以找到类似的表述）。

“在生产工具的一定阶段上，有相应的建立在其基础上的、特定的生产体系从而经济关系体系，后者形成为社会整个的生存方式。但是，生产方法的不断进化或慢或快地产生出技术工具的彻底变形，它使得前一阶段的技术建立在其基础上的生产和经济体

^⑧ 引自克鲁齐《唯物主义》第41—42页。这也是洛里亚的引文和下面的某些进一步评论的源泉。因为葛兰西在狱中只能接触少许马克思主义的书籍，这段引自从小意大利文重译的马克思的原文，对他具有格外的重要性。

系成为不可容忍的。随后，过时的经济形式通过一场社会革命而被摧毁，并被更高的经济形式所取代，这种更高的经济形式符合于生产工具的新阶段”。

克鲁齐补充说，在《资本论》（第1卷，第3章，第3节和第14章）和别处，强调了技术发明的重要性并援引了技术史，但却没有一个地方说过，“技术工具”变成了经济发展的独特的和最高的原因。《〔政治经济学〕批判》包含有“物质生产力发展水平”、“物质生活的生产方式”、“生产的经济条件”以及如此等等的措辞用语，它们肯定经济发展是由物质条件所决定的，但它从未把这些归结为单纯的“技术工具的变形”。克鲁齐接着补充说，实践哲学的奠基人从未围绕经济生活的最终原因去进行他的探究。”他的哲学并不是那种卑劣东西，他并没有对黑格尔辩证法进行无益的‘卖弄’，然后去探索最终的原因”^⑩。

值得指出的是，《通俗教材》并没有从《政治经济学批判序言》中引证这段话，甚至没有提到它。假定这是重建实践哲学的最重要的真正源泉的话，那么，这是非常奇怪的^⑪。而且，在这个方面，《通俗教材》所说明的思维方式，和洛里亚是没有什么区别的，如果不是更为浅薄的和易于受到批评的话。而且难以说明《教材》所谓结构、上层建筑、技术工具究竟指的什么，它的所有的一般概念都是朦胧的和模糊的。用这样一种一般方式来设想技术工具，使它能意指任何形式的装备或器具，包括科学家在其实验中使用的工

^⑩ 同上引，关于马克思对黑格尔的“卖弄”，见《资本论》第1卷第二版跋。

^⑪ 见本书上一编札记《方法问题》。葛兰西的观点是：马克思在其生命的晚年从事于经济学的具体研究，只留下很少的哲学性质的著作，结果是马克思哲学的缺口就倾向于要由恩格斯来填补。这些限制还被下列事实所加强：葛兰西或者不可能或者并不知道马克思的某些其重要性在尔后才出现的著作。他对既作为葛兰西本人的马克思主义的源泉，又作为其它马克思主义者的指导线索的《序言》的独特重要性的强调，是有极端重要性的。

具和音乐工具，这种论述问题的方式使事情无益地复杂起来了。

如果人们从这种怪异的思考方式出发，那么，就有整整一系列怪异问题被推出来。例如，图书馆是基础还是上层建筑？还是科学家的专门化的实验室？如果说一种艺术或科学是通过其技术工具的发展而得到发展的，那么，为什么人们不认为正好相反，或者说某些工具形式既是基础同时又是上层建筑？这样，可以说，某些上层建筑有它们自己特定的基础，而又还是上层建筑。印刷艺术是整整一系列、而且确实是一切意识形态的物质基础，而印刷工业的存在则足以整个历史提供一个唯物主义的证明。这样，没有其自己的工具的纯数学和代数，就不可能发展。

十分明显，《教材》中技术工具的整个历史是纯粹的胡言乱语，可以同被克鲁齐虚构出来解释为什么艺术家不满足于纯粹用观念的形式去设想他们的著作，而要用书写或雕刻它们的记忆理论相比（还有梯尔格赫(Tilgher)的显著的异议，在建筑的场合，很少有人会认为一个工程师建造一座大厦只是为了保持他的思想的回忆）。无疑地，这是由认为人们越是回到“物质”客体，人们就必定越加正统的怪异信念所产生的、对于实践哲学的一种幼稚的偏离。

（五十五）对经验主义的异议

探讨一系列事实以发现它们之间的关系，预先假定了一个允许人们把那个系列的事实同其它可能系列的事实区别开来的“概念”。在那里，要是人们没有一个预先就已存在的选择标准的话，怎么能够发生把一些事实挑选出来，引为证明人们自己假定的真实性的证据这样的事情呢？而这个选择标准，如果不是某种高于所探讨的每一单个事实的东西的话，又是什么呢？一个直觉、一个概念，必须被认为有一部复杂的历史，一个必须与文化发展的整个过程相连结的过程。在“社会学法则”中，这个意见可以被和另一个意见

联系起来,在这种法则中,人们简单地两次重复同一事实,第一次是作为事实,第二次是作为法则,然而,这是双重事实的诡辩,而根本不是法则。

(五十六)“正统”的概念

从上面展开的几个观点中,可以看出,“正统的”观念需要加以更新并把它带回到它真正的根源上去。正统性并不是要在实践哲学的这个或那个拥护者的身上,或者在和原来学说之外的种种思潮相联结的这种或者那种趋向中寻找的,而是要在认为实践哲学是“自足的”这样的基本概念中寻找,在认为它把为构造一种全面而完整的世界观——这是一种全面的哲学和自然科学理论,而不仅仅是为给予生活以一个完整的实际的社会组织,即变成一种全面完整的文明所需要的一切——所需要的一切基本要素都包含在自身里面的基本概念中寻找。

经过这样更新的这个正统概念,有助于为那个被非常方便地应用于各种世界观、理论或哲学的“革命”此词的属性规定一个更好的定义。就基督同异教的关系来说它是革命的,因为它是新旧世界的支持者之间完全分裂的一个要素。一种理论在它是自觉地分割和区分为两个阵营,而且是为敌人阵营所不可能接受的顶峰的范围内说,是“革命的”。

认为实践哲学并不是同一切传统哲学和宗教相对立的完全自主和独立的思想结构,在实际上意味着还没有割断人们同旧世界的联系,如果人们确实还没有在实际上被俘虏的话。实践哲学不需要来自异己源泉的支持,它是充分强壮的和富于新的真理的,因为在旧世界发生它时,给它本身供应了一个较为现代和有效的武器库。这意味着实践哲学开始发挥它对传统文化的领导权,但是,仍然强大而且首先是更为优美精致的传统文化,却力图像希

腊在失败中那样进行反攻，这种反攻以征服其粗野的罗马征服者而告终。

可以说克鲁齐哲学的大部分代表了这种重新吸收实践哲学和把它当作传统文化的侍女加以收编的企图。但是，正如《教材》所证明的，甚至实践哲学的某种自称的“正统”信徒都落入到圈套之中，而且他们还自认为他们的哲学是服从于一种总的（庸俗的）唯物主义哲学的，正如其它人的哲学是服从于唯心主义哲学的那样（这并不意味着在实践哲学和旧哲学之间没有关联点，但它们要比存在于基督教和希腊哲学之间的关联点少得多）。

在奥托·鲍威尔论宗教的小书^⑩中，人们能够找到由这种认为实践哲学不是自主的和独立的，而是需要有某种其它的唯物主义哲学或唯心主义哲学的支撑的错误观念所招致的结合的若干引证。鲍威尔把政党的不可知论和对于允许党员把自己分类为唯心主义者、唯物主义者、无神论者、天主教徒等等的承认，看成是一个政治命题。

附注：人们倾向于到实践哲学底下去寻找一种一般的哲学，并在暗中否认它在内容和方法上有任何独创性。这种错误之一例是这样：在以实践哲学的创始人的个人文化，也即以他在青年时代所非常感兴趣的、他时常再生产其语言的那些哲学思潮和大哲学家为一方（然而总是超然其上的，而且经常是认为他使用这种语言，是为了使他自己的概念更易于理解），而以实践哲学的根源和组成部分为另一方，在这两者之间进行混淆。这种错误有一很长的历史，特别在文学批评的领域中。大家知道，把伟大的诗集归结为它们的源泉，在一段时期里变成许多知名学者的主要任务。这个问

^⑩ 奥托·鲍威尔(Otto Bauer):《社会民主主义、宗教和批判》。见这一编的注13。

题在其所谓“剽窃”的外部形式中被提出来，但甚至在若干“剽窃”的和确实是文学再生产的场合，不可能为剽窃或再生产声称独创性，那也是真的^⑩。可以引证两个著名的实例：

1. 布鲁诺在《论英勇的愤怒》(或在《灰烬的晚霞》中)复制的坦锡罗(Tansillo)的短诗“由于您的指教，美好的愿望长出了翅膀”。这在坦锡罗那里，是一首致凡斯托(MarchesadeIVasto)^⑪的爱情诗。

2. 被达诺齐乌(D'Annunzio)当作自己的诗作提出来的关于杜格律(Cogali)之死的诗歌，在事实上逐字逐句地抄自托马修(Tommaseo)的塞尔维亚歌集^⑫。在布鲁诺和达诺齐乌那些，这种复制获得了一种新的和独创的风味，使人们忘记了它们的来源。

研究一个像马克思那样的人的哲学文化，不仅是有趣的，而且是必要的。但是，人们必不要忘记这仅仅属于重建他的智力传记的范围。斯宾诺莎、费尔巴哈、黑格尔、法国唯物主义者等等的要素，决不是实践哲学的主要部分，也不能把那种哲学归结为那些要素。有趣的东西，正是对于旧哲学的超越，新的综合或一个新的综合的要素，以及设想哲学的方式。人们应当进一步记住，这种新的设想哲学的方式包含在格言警句中，或以某种方式散布在实践哲学奠基人的整个著作中，正是必需把这些要素区分出来并且融贯地发展它们。

^⑩ 葛兰西说“限于抄袭的或再生产的作品”，这大概是笔的滑脱。

^⑪ 坦锡罗(Luigi Tansillo, 1510—1568)是二三流的文艺复兴诗人，在布鲁诺的《论英勇的愤怒》的对话中，作为想象的对话者之一而出现。在这个对话中，坦锡罗作为布鲁诺哲学的代言人而活动，而在这个引自对话三的例子中，布鲁诺使坦锡罗引用他自己的爱情诗，好像这首诗的内容不是对一个妇女、而是对知识的渴望，克鲁齐在《美学问题》(1910)的一篇论文中讨论了这种作法的美学含义，此文也是葛兰西的源泉。

^⑫ 杜格律战斗涉及在厄立特里亚的帝国主义战役中，整整一个意大利前卫团队的歼灭。

在理论方面,是不可以把实践哲学同任何其它哲学相混同,或把它归结为任何其它哲学的。它的独创性不仅在于它超越了先前的哲学,而且也在于,并首先在于它开辟了一条新路,从头到脚地更新了整个设想哲学本身的方式。然而,在历史传统研究方面,人们能研究为实践哲学创始人的哲学活动提供机会的那些趣事。在这里,人们应当记住青年学者的心理学,他们中的每一个人都常常允许自己在智力上被他正在研究和考察的无论怎样的新思潮所吸引,而且由于这个过程的结果而形成他自己的个性——由于试验和彼此比较了非常多的对立的思想的结果而产生的一种批判的精神和一种独创的思维的力量。

为此,人们必须找出他所吸收的,使之和他自己的思想同质的、以及尤其是新创造的那些要素。无疑地,〔相对地讲〕黑格尔主义是我们作者最重要的哲学动机,特别因为它企图在一种新的综合中超越唯心主义和唯物主义的传统概念,这种新的综合无疑地具有十分异常的重要性,而且它代表了哲学探究中的一个世界—历史要素。

所以,当《教材》说在实践哲学中“内在性”此词是在隐喻的意义上使用的时候,那毫无意义。在实际上,在这里,内在性这个名词获得了一种特别意思,这既不是“泛神论者”的意思,又不是任何形而上学的意思,而是一个新的需要加以具体说明的意思。人们忘记了在一个非常普通的用语〔历史唯物主义〕的场合,人们应当把重点放在第一个名词——“历史的”——而不是把重点放在具有形而上学的根源的第二个名词上面。实践哲学是绝对的“历史主义”,思想的绝对的世俗化和此岸性,一种历史的绝对的人道主义,人们正是必须沿着这条路线追踪新世界观的这条线索。

(五十七)“物质”

《通俗教材》所说物质是什么意思？一本通俗手册，特别像这本书那样声称是它那一类中第一本书，要比为专家写的书，更加准确地规定的，不只是其基本概念，而且是它的全部术语，以便避免从对于科学的名字的通俗、庸俗用法中得来的错误的来源。

显然，对于实践哲学来说，对于“物质”既不当从它在自然科学中获得的意义上理解（物理、化学、力学等——要从其历史发展中来注意和研究的意义），也不应当从人们在各种唯物主义形而上学中发现的任何意义上理解。应当考虑到一起构成为物质本身的各种物理（化学、机械的等等）特性（除非人们求助于康德的本体概念）^⑩，但只是在它们变成一种生产的“经济要素”的范围内。所以，物质本身并不是我们的主题，成为主题的是如何为了生产而把它社会地历史地组织起来，而自然科学则应当相应地被看作是一个历史范畴，一种人类关系。

一切形式的物质的特性的总和是不是总是相同的？技术科学的历史，说明不是这样的。蒸汽的机械力在多长时间被人们遗忘了？能够声称这种机械力在它被人造机器套上挽具之前就已经存在了吗？是不是可以说，在某种意义上，而且直到某时，自然所提供的机会，并不是对于预先存在的力量——对物质的预先存在的性质——的发现和发明，而是同社会兴趣、同生产力的发展和进一步发展的必然性紧密相联的“创造”？

唯心主义概念^⑪认为，自然无非就是经济范畴，一旦清洗了它的思辨的上层建筑以后，是否可以把它变成实践哲学的名词，并被证明和那种哲学相联结，而且是那种哲学的一个发展呢？在实际上，实践哲学并不研究一架机器以便认识和确定它的材料的原子

^⑩ 见上一编的注6。

^⑪ 在克鲁齐的形而上学中，“经济学”和逻辑、美学、伦理学一起，是一个独特的“范畴”，见英译本导言和上编的注58。

结构,或者研究它的自然的组成要素的机械属性(那是技术的精确科学的事情),而是仅仅在它是物质生产力的一个要素的范围内,才是特定的社会力的属性的一个客体,并表现一种符合于特定的历史时期的社会关系。

在历史发展中,物质生产力的总和是可变性最小的;在任何时候,都可以用数学的精确性确定和衡量它,可以对它进行具有实验性质的观察和应用这方面的标准,从而可以重建历史过程的坚实骨架。也可以衡量物质生产力总和的可变性,而且人们能够以相当程度的精确性确定它的发展不再仅仅是量的,而且已经变成成为质的。

物质生产力的总和同时又是所有过去历史的结晶和现在、未来历史的基础,它既是一种文献,又是一种能动的和现实的推进力量。但是,不要把适用于这类力量的能动性的概念,和物理或形而上学的意义上的能动性的概念相混淆,甚至不要同它相比。

电在历史上是能动的,然而,电不仅是一种自然力量(例如,引起一场火的放电),而且也是作为由人所支配和被合并到物质生产力的总和中去的一个生产要素。电作为一种抽象的自然力,甚至存在于它之被归结为一种生产力之前,但这时它在历史上并不是起作用的,而且只是自然史中假设性话语的一个主题(因为无人对此感兴趣,而且确实对它一无所知,所以,在早先它仍是历史的“虚无”)。

这些意见有助于说明自然科学用因果性的要素去说明人类历史,在事实上,如何说明完全是一种任意的假设,要是不回到古老的意识形态解释的话。例如,《教材》肯定现代原子理论摧毁了个人主义(鲁滨逊式的故事)^⑩,但这是指什么呢?在政治和科学理论的这

^⑩ “鲁滨逊式的故事”,是在笛福的《鲁滨逊》范型之后,(由例如马克思)赋予那种从一个想象的孤立个人的需要中得出社会生活形式的思辨推理的名称。

种并列中所包含的,如果不是说历史是由这些科学理论,换句话说说是由意识形态所推动的,又是什么呢?所以,人们就通过试图成为极端的唯物主义者,而落入到一种怪异形式的抽象唯心主义中去。

不能认为,理论所观察的描写的,摧毁了个人主义的东西,不是原子理论,而是自然实在。但是,不落入进一步的复杂矛盾的是,这种自然实在被认为是先于理论的,所以,甚至当个人主义处在其全盛时期,它就已发挥作用。“原子论的”实在,如果它现在是而且过去是一种自然法则的话,怎么能不总是在发挥作用,而是需要由人类为它构造一种理论使之发挥作用呢?人们是否只服从他们所知道的法则,好像这些法则是议会的法令那样呢?谁能够根据现代立法原则——按照这种原则,对法的无知,不能作为宽恕的理由——把人类所不知道的对于法则的观察加于人类呢?再者,也不能认为特定的自然科学法则是和历史法则相等同的,或者,也不能因为科学思想的整个复合体是一个同质的统一,据此就把一门科学归结为另一门科学或把一种法则归结为另一种。在这种场合,根据什么权利,物理学的这个特殊要素,而不是任何其它要素变得被归结为世界的统一呢?

这确实就是《通俗教材》中许多要素之一,它证明了它提出实践哲学的问题而没有赋予这种世界观以适当的科学自主性,以及应该给予它的和自然科学相比的地位——或甚至更坏的是,应该给予它的和一般的含糊的科学概念的地位——的那种肤浅的方式。

(而这种含糊的科学概念是庸俗的通俗概念的典型,它甚至把变戏法当作科学。

现代原子理论是不是一种一劳永逸地确立起来的“最后的”理论?什么科学家会敢于作出这样一种断言?一个可以被取代的科学假设,就是说,可以被吸收到一种更加广阔和更加广泛的理论中

去的科学假设,不是可以颇为简单的吗?这样,为什么要说这种理论是非常决定性的,并且说它终结了个人主义和鲁滨逊问题呢?(事实远不是:鲁滨逊往往可以成为被构造出来以便指出一种倾向或者被用于一个荒谬的证明的目的的实际模型:甚至批判经济学的作者〔马克思〕都求助于鲁滨逊)。

但是,还有更进一步的问题。如果原子理论就是《教材》所把它说成的那种东西,假定社会的历史是一系列动乱,存在着许多形式的社会,而原子论却显得是一个永恒的自然实在的反映,那么,为什么社会不总是服从这种法则呢?或者,是不是声称从中世纪的总体政权到经济个人主义的变化是反科学的,是历史和自然的错误呢?根据实践理论,十分明显,不是原子理论说明人类历史而是倒过来。换句话说,原子理论和一切科学假设和意见都是上层建筑。*

(五十八)量 and 质

《通俗教材》说(但只是顺便说说,因为这个断言没有得到证明或评价,而且并不表示一个事实的概念,而是偶然的,同以前发生的和行将到来的事情没有联系),每个社会要比它的个别的构成要素的总和来得更多。抽象地说这是正确的,但它具体地说明什么呢?从经验上作出的解释往往是怪异的。它说一次抓 100 头牛,是十分不同于抓那在一起成为一个牛群的 100 头牛的——这样就把问题归结为一个术语的问题。同样地,它说在数目方面,当我们达到 12 时,我们便有了一打,好像不是也存在一对、三个一组、四个一副等等似的,就是说,只是不同的计算方式。然而,最具体的理

* 原子理论可以被用来说明生物人是各个部分的集合,并这样说明人的社会。谈论一种广泛的理论!

论一实际说明却可以在《资本论》第一卷中找到，那里证明了在工厂体系中，存在着一种不可被归诸任何个别工人，而要归诸劳动力总和、归诸集体人的生产份额。在社会整体中也发生着类似的过程，社会是建立在劳动和功能分工的基础上的，因此之故，是要比它的各部分总和更有价值的。

实践哲学是怎样把黑格尔关于量变成质的法则加以“具体化”的，这是《通俗教材》所没有查究，而认为是已知的那些棘手的理论问题中的另一个，它使自己满足于水随着气温的变化而改变其状态（冰、液体、气体）的巧妙对话，一种由外部力量（火，太阳、碳酸的蒸发等）所决定的纯机械事实。

在人的场合，谁是这种外部力量呢？在工厂中，这就是劳动分工等等由人本身所创造的条件。在社会，这就是生产力的总和。但是，《教材》的作者没有考虑到，如果每个社会集合都是某种大于（和不同于）它的组成要素的总和的东西，那么，这就必定意味着说明社会的发展法则或原则不能是一种物理法则，因为在物理学中，除了隐喻之外，人们并不避开定量的领域。然而，在实践哲学中，质也是和量相联系的，而且这种联系或许是它的最丰富的贡献。

另一方面，唯心主义把这个神秘的、被称作质的某种其它东西加以实体化，使它成为它自己的一个实体，“精神”，正如宗教就神的观念所作的那样。但是，如果质的观念在宗教思想和唯心主义中是一个实体的话，那就是说，为了说明的目的，所需要的是一个任意的抽象，而不是一个分析的区别的过程，这也适用于庸俗唯物主义，因为它把关于物质的假设加以“神化”。

可以把这种考虑社会观的方式，同真正的唯心主义者的典型的国家观相比较^⑩。对现实论者来说，国家正是以这种高于个人

^⑩ 见下面的注，也见本书这一编的注70。

的实体而告终的(金蒂雷在1932年8月的《法西斯主义教育》中,虽然依据的是斯必烈托从把国家和个人同财产唯心主义地等同起来中所得出的结果,却谨慎地作了某些限定^{①②})。庸俗的现实主义者的思想已经堕落成鹦鹉说话,以致对它的唯一可能的批判是幽默的讽刺。这样,人们可以想象一个新手向新补的官员们解释国家理论说,国家是高于个人的,并要求他们让其物质的和肉体的人身处在自由之中,而只是把致力于建造某个被称作国家的全国性东西的某种神秘东西登记入册。或者回忆一下《新手》^③上面的故事。在这个故事中,聪明的萨拉丁在客栈老板和乞丐中裁决争端:老板要求乞丐因为消费了从其肉中散发出来的香味而付款,而乞丐则不付款,萨拉丁就付给客栈老板以钱币的叮当响声,并告诉他要像乞丐嗅香味的散发的同样方式,把声音放在口袋里。

(五十九)目的论

目的论问题的论述,甚至更加露骨地显示出《教材》的弱点:它把过去的哲学学说说成全是同样地浅薄的和陈腐的,以致使读者得出了所有过去的文化都是一种处在酒狂中的酒神的幻影似的连续的印象。从各种观点看,这种方法都是应受谴责的。旨在拓宽其知识和加深其理解的认真读者,认为他被愚弄了并把他的猜疑

^{①②} 斯必烈托(Spirito)是总体国家的理论家、唯心主义哲学家。他原是金蒂雷的一个学生和追随者,在30年代,他离开金蒂雷的现实主义。在1930年左右,在国家的作用问题上,他和金蒂雷联合起来反对克鲁齐和伊那第(Einaudi),但他的关于公民通过“法人”的中介而服从国家的观点,要比金蒂雷的观点更为极端,并包含有反对资本主义的含意(见“作为财产的法人”),这无疑金蒂雷作出限定的一个理由,关于葛兰西对全部评论的评定,见《狱中札记(选)》第271—272、第31—32页,以及《历史唯物主义和克鲁齐的哲学》,第275—277页。

^③ 《新手》或被称作《古代短篇小说百篇》,是现存意大利短篇故事中最早的文集,写于13世纪,葛兰西颇不准确地回忆出来的那个故事,是其中的第九个故事。

扩及整个体系。很容易认为人们必须通过诽谤一种观点来超越它，但这是一种纯粹口头上的幻想。对问题作一诙谐的论述，这可以适用于伏尔泰，但并不是每一个人都可以成为伏尔泰，即成为一个伟大的艺术家。

这样，《教材》表述了目的论的最幼稚的表现，而忘记了康德所提供的解决办法。或许可以证明，在《教材》中还残存着许多不自觉的目的论，它不知道在复述着康德的观点。见例如关于“自然和社会的均衡”的一章。^{*}

(六十)论艺术

〔《通俗教材》〕在论艺术的那一章中，断言论美学的最近著作主张形式和内容的统一，这可以被看成是作者在确立概念史和在各种理论内识别概念本身的真正意义方面的，决定性的无能的最明显的例子。就事实而论，内容和形式的同一是由唯心主义美学家(克鲁齐)所断言的。所以，内容和形式并不具有《教材》所设想的那种意义。形式和内容是同一的，意味着在艺术中，内容并不是“抽象主体”——那是小说家的谋划和一团特殊的全称情绪——而

* 引自歌德的Xenien，“目的论者”——“我们必须谦恭地仰慕世界的伟大造物主，他在创造第一根栓皮桶的时候，也发明了软木塞”^⑩克鲁齐在其论康德的书(《文集》Ⅱ，12(i)第279页)中补充这个注说，“和在18世纪被一般人接受、近来又被康德所批判的外在目的论相对立，康德用一种较为深刻的终极性来取代它”。歌德在别处以另一种形式重复同样的主题，并声称是从康德那里得来的：“康德是最卓越的现代哲学家，是其学说最大地影响了我的人，在主体和客体的区别以及一切东西都由于其自己的适当的内在理由而存在和发展的科学原则(用一个著名的例子，栓皮桶并不是因为给我们的瓶子提供塞子才存在的)等问题上，我和康德是一致的，后来我更多地研究了哲学”。人们可以不追溯“历史使命”此词的目的论根子吗？的确，在许多场合，这个说法获得了一个含糊和神秘的意思，但在其它一些场合，它确实具有一种根据康德的目的论概念，可以被实践哲学所支持和证明的意思。

^⑩ Xenien是歌德和席勒用挽歌对句写成的讽刺短诗文集，这里的译文根据于克鲁齐的意大利版本，以致我们不可能去追踪原文。

是艺术本身，一个哲学范畴，精神的一个“独特”要素，等等，形式也并不像《教材》所主张的那样，似乎意味着技巧。

对于《教材》有关美学和艺术批评的一切观点应当集合起来进行分析。同时，人们可以把有关歌德的普罗米修斯的那节当作一个实例。所作出的判断是肤浅的和极端一般的，就人们能够得出的印象而论，作者既不知道歌德这首颂歌的精确历史，又不知道先于歌德的、特别是在歌德的文学活动之前和期间普罗米修斯神话在世界文学中的历史。

但是，是不是可以在不知道这些要素的情况下作出《教材》所作出的那种判断呢？在缺乏这些要素的情况下，人们怎么能够把严格地属于歌德个人的东西和作为一个时代和一个社会集团的代表的东西区分开来呢？这种类型的判断，只有在它们不是在其本身中包含最不相同的东西的空洞概括，而是精确的、被证明的和决定性的范围内才是正确的。如在这一点上失败，它们就只能有助于贬损一种理论，并鼓励一种肤浅的考虑问题的方式（再次值得回忆一下包含在发表于《社会主义大学生》上的，恩格斯致一个学者的信中的话）^②。

^② 见恩格斯1890年4月21日致布洛赫的信：“可惜人们往往以为，只要掌握了主要原理，而且还并不总是掌握得正确，那就算已经充分地理解了新理论，并且立刻就能够应用它了。在这方面，我是可以责备许多最新的“马克思主义者”的，这的确也引起过惊人的混乱”。

附 录

反对《资本论》的革命

现在，布尔什维克革命肯定地是俄国人民总的革命的组成部分。如果说，最高纲领主义者直到两个月前还需要去担保那些事件不应停滞，走向未来的动力不应停止，并且不应该允许达成一个最后的解决——一个资产阶级的解决——的话，那么，现在，这些最高纲领主义者已经夺了权，建立了他们的专政，并正在构造着社会主义的框架，在这个框架内，革命将平静下来，如果它在已经得到的巨大利益的基础上，要继续和谐地，没有迎头的对抗地发展下去的话。

布尔什维克革命所包含的，与其说是种种事件，不如说是种种意识形态（所以，实际上，我们并不知道得比我们所作的来得更多）。这是反对卡尔·马克思的《资本论》的革命，马克思的《资本论》，与其说是无产阶级的书，不如说是资产阶级的书，它批判地证明了事件是怎样应当遵循一种预先规定的历程的；随着一个西方类型的文明的确立，在无阶级甚至能从它自己的起义、它自己的阶级要求、它自己的革命的方面去思考之前，在俄国，一个资产阶级如何必须发展起来，一个资本主义时代如何必须开始。但是，事件却克服了意识形态，事件爆破了规定俄国的历史要按历史唯物主义的规则展开的决定图式。布尔什维克拒绝了马克思，他们的明确的活动证明了历史唯物主义的规则并不像可能被想象的和已经被想象的那样僵硬。

然而，甚至在这些事件中也有一种宿命。如果说布尔什维克拒绝《资本论》中某些表述的话，那么，他们却并不拒绝它的令人鼓舞的、内在的思想，这些人都是“马克思主义者”，这就是一切；他们并没有用导师的著作去编辑一部从来不要加以质疑的教条言论的僵硬学说。他们实践马克思主义的思想——那种永恒的，代表了德国和意大利唯心主义的继续的，而在马克思那里却被实证主义自然主义的外壳所玷污了的思想。这种思想认为，历史中的决定性因素，并不是冷冰冰的经济事实，而是人，社会中的人，处在彼此的关

系中、彼此达成一致，并通过这些接触(文明)发展出一种集体的、社会的意志的人。人们来理解经济事实，判断它们并使它们适应于他们的意志，直到这变成经济的推动力和塑造客观现实，这种现实生存着，运动着，并变得像火山熔岩之流那样，可以无论怎样地被引向由人们的意志所决定的任何地方。

马克思预见了他可以预见的东西，但是，他不能预见欧洲战争，或不如说他不能预见那场战争会延续得那么长久或会具有它所具有的结果。他不能预见在三年不可言状的痛苦和悲惨的时刻中，这场战争在俄国唤醒了它所唤起的集体的人民意志。在常规的时间中，要形成这样一种集体意志，需要有一个漫长的、通过社会逐渐扩散的过程，需要有范围广泛的阶级经验。人们是懒惰的，他们需要被组织起来，首先是外在地被组织到团体和社团中去，然后是内在地，在他们的思想和他们的意志中……需要有一个外部刺激的不断的连续和反复，这就是在常规条件下，马克思主义的历史批判的规则把握住现实，抓住它和澄清它的原因。在常规条件下，资本主义的两个阶级通过越来越剧烈的阶级斗争去创造历史，无产阶级锐利地注意到它的贫困，以及它的经常出现的苦恼，并向资产阶级施加压力以改善它的生活标准。它参加斗争，迫使资产阶级改善生产技术并使之更适应于满足无产阶级的迫切需要，结果是急剧地推动了改善，生产韵律的加快，以及不断增加社会的有用的货物的产量。在这个过程中，有许多人落荒而走，这就使那些“左”的人们的需要更加迫切，群众永远处在混乱状态之中，在这种混沌中，他们在思想里发展出某种条理，并变得越来越意识到他们自己的潜力，意识到他们自己肩负着社会责任的能力和变成他们自己命运的仲裁者。

这就是在常规条件下发生的事情。那时，事件以一定的规则性重复着，那时历史通过一些虽然就在意义和价值上越益复杂而丰富，然而却是类似的阶段发展着。但是，在俄国，战争刺激了人民的意志，由于三年中积累起来的痛苦的结果，他们的意志几乎在一夜之间成了一个。饥荒迫在眉睫，而饥饿、由饥饿产生的死亡，能被每一个人所遭遇，能一举而压倒上千万人，在第一次革命以后，人民的意志将先是机械地，接着是能动地和自觉地变成一个意志。

社会主义宣传使俄国人民接触到其它国家的无产阶级的经验，社会主义宣传能在顷刻之间戏剧性地把无产阶级的历史带到生活中；它的反对资本主义的斗争，为把它从使它非常卑下的奴隶处境中完全解放出来所需要的漫长系列的努力，允许它去锻造一种新的意识，并在今天变成一个尚未到来的世界的声明。锻造俄国人民的意志的，是社会主义宣传，他们为什么要等待在俄国重复英国的历史，等待资产阶级崛起，等待阶级斗争开始，以便形成那种阶级意识，让资本主义世界的最后灾难最终打击它们？俄国人民——或至少俄

国人民中的少数人——已经在思想中经历过这些经验。它已超越了这些经验，现在它将用这些经验去坚持自己的权利，正如它将使用西方资本主义的经验，使自己急速地达到和西方世界相同的生产水平那样。在资本主义的关系中，北美比英国更发达，因为北美的盎格罗-撒克逊人立刻从英国那里取得了它只是在漫长的革命以后才达到的水平。现在，受过社会主义教育的俄国无产阶级将在今天的英国所达到的最高水平上开始它的历史，因为它必须从抓开始，它将从在别处已经完成了的东西开始，从而将被推动去获致被马克思认为是集体主义的必要条件的那种经济成熟水平，革命者本身将创造为在全国达到他们的目标所需要的条件。而且他们将比资本主义所能作的来得更快地创造它们。认为社会主义者是由资本主义体系所造成、强调它的缺陷和它对财富的浪费的种种批评，现在可以被革命者用来把事情办得更好，避免浪费和不致成为缺陷的牺牲品。它首先将是贫困和痛苦的集体主义，但是，一个资产阶级政权也会继承贫困和痛苦的目标条件。资本主义并不能立即做比俄国的集体主义来得更多的事情。在事实上，在今天它会做得少得多，因为它会立即面对一个不满和骚乱的无产阶级，一个不再能代表其它人去支撑由经济的混乱所带来的痛苦和匮乏的无产阶级，所以，甚至以绝对的人的名义来说，社会主义现在在俄国也能得到证明。在和平之后等待它们的艰难，只有在无产阶级感到他们具有处在他们的控制之下的事物，并由于他们的努力而知道他们能在尽可能最短的时间内减轻这些困难时，才是可以忍受的。

人们得到这样的印象：在这个时刻，最高纲领主义者是一种生物学上的必然性的自发表现——他们必须夺权，如果俄国人民要不成为可怕的灾难的牺牲品的话，如果把自己抛到为他们自己的新生所需要的异常的劳动中去的俄国人民，要不那么锐利地感到饥饿的狼牙的话，如果俄国要不变成一个把彼此撕成碎片的野兽的大屠宰场的话。

原载米兰版《前进！》1917年12月24日译自葛兰西《1910—1920》
政治著作选集》，1977年伦敦版，第34—37页。

[General Information]

书名=实践哲学

作者=

页数=172

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

封面
书名
版权
前言
目录

第一编 哲学的研究

一、导论

二、某些绪言性的参考意见

(一) 常识、宗教和哲学之间的联系

(二) 科学、宗教和常识之间的关系

三、哲学和历史的问题

(三) 科学的辩论

(四) 哲学和历史

(五) “创造性的”哲学

(六) 哲学的历史重要性

(七) 哲学家

(八) “语言一般”、技术意义上的语言和常识

(九) 人是什么？

(十) 进步与生成

(十一) 个人主义

(十二) 对人性概念的考察

(十三) 哲学与民主

(十四) 数量与质量

(十五) 理论与实践

(十六) 基础和上层建筑

(十七) 术语“卡塔尔希斯”

(十八) 康德的“本体”

(十九) 历史和反 - 历史

(二十) 思辨哲学

(二十一) 认识的“客观性”

(二十二) 实用主义与政治

(二十三) 伦理学

(二十四) 怀疑论

(二十五) “观念论”的概念

第二编马克思主义的问题

一、导论

二、实践哲学研究中的某些问题

(二十六) 问题的提法

(二十七) 方法问题

(二十八) 安东尼·拉布利奥拉

(二十九) 实践哲学与现代文化

(三十) 思辨的内在性和历史主义或现实主义的内在性

在性

(三十一) 马克思主义的组成要素的统一

(三十二) 哲学—政治学—经济学

(三十三) 实践哲学的历史性

(三十四) 经济学和意识形态

(三十五) 道德科学和历史唯物主义

(三十六) 规律性和必然性

(三十七) 实践哲学的仓库

(三十八) 实践哲学的创始人和意大利

(三十九) 西方文化对于整个世界文化的领导权

(四十) 从认识到理解和到感情以及相反地从感情

到理解和到认识的推移

三、对于通俗社会学尝试的批判性评注

(四十一) 历史唯物主义和社会学

(四十二) 实践哲学各组成部分

(四十三) 结构和历史运动

(四十四) 知识分子

(四十五) 科学和体系

(四十六) 辩证法

(四十七) 论形而上学

(四十八) “科学”的概念

(四十九) 所谓“外部世界的现实”

- (五十) 对过去哲学的评价
- (五十一) 内在性和实践哲学
- (五十二) 术语和内容问题
- (五十三) 科学和科学的工具
- (五十四) “技术工具”
- (五十五) 对经验主义的异议
- (五十六) “正统”的概念
- (五十七) “物质”
- (五十八) 量和质
- (五十九) 目的论
- (六十) 论艺术

附录反对《资本论》的革命