

开放社会中的自我禁闭

——波普尔《开放社会及其敌人》评析

邓晓芒

内容提要 本文对波普尔《开放社会及其敌人》一书中的“历史主义”、“理性主义”和“二元论”三个主要问题进行了理论和逻辑的分析,指出,波普尔由于不懂辩证法,他对柏拉图、黑格尔特别是马克思的一系列攻击都是出于误解和偏见,暴露出他的科学主义在面对社会历史问题时的无能为力和自相矛盾性。

关键词 历史主义 极权主义 乌托邦 理性主义 辩证法 二元论

邓晓芒,武汉大学哲学系教授 430072

当代西方著名哲学家卡尔·波普尔(Karl Raimund Popper, 1902—1994, 又译作“波普”、“鲍波尔”等)提出的以“批判的理性主义”和“证伪主义”闻名于世的科学方法论,在西方传统“实证主义”的直向思维的死水中,搅起了一股逆向思维的旋流。然而,如果说他的科学哲学思想给当代西方哲学带来了深刻的影响的话,那么他在社会政治思想领域中所引起的关注决不下于他的科学哲学,甚至在通俗的层面上还超过他的科学哲学的影响。因而他的最重要的社会哲学著作《开放社会及其敌人》竟至于成为“畅销书”,并被誉为“属于本世纪最伟大的政治思想经典著作”(见德特马·多林为该书所写的“导言”,载该书中译本,陆衡等译,中国社会科学出版社 1999 年版,第 5、7 页,下引此书只注上、下卷和页码)。但是,在他的自然科学“证伪主义”被转用于社会政治领域时,却

不能不使之带上浓厚的科学主义色彩,而这种科学主义的眼光又是与他那强烈的道德义愤和政治激情结合在一起的。尽管考虑到全书写作的年代(1935—1942),作者对纳粹和极权主义所倾泻的仇恨不能不引起今天广大读者同情的理解,但从学理上说,这两种要素的格格不入和由此带来的偏颇是非常明显的。作者在书中重点针对三个“极权主义”的理论代表人物柏拉图、黑格尔和马克思所提出的尖锐的批判,常常不是流于表面,就是没有切中对象,更加上情绪化的倾向太重,即使撇开那些情绪化的因素不谈,书中的许多学理分析本身也很难说是真正“科学的”。自然科学的方法论在搬用于社会历史科学时往往不能奏效,这已是现代思想的共识,在这方面,波普尔更显得像是一个过时的人物。但由于他在现代思想界(主要是大众思想及通俗层面)所造成的巨大影响,本

文从他的这部 800 多页的“经典著作”中选择三个主要论点进行一些评析,也许不是没有必要的。

一、析波普尔对“历史主义”批判

作者在本书中对柏拉图、黑格尔和马克思的一个最主要的攻击就是他们的“历史主义”方法,这可以说是作者立论的大框架。如他说:“本书甚至可以被说成是一部有关某种历史主义哲学发展的旁注合辑”(上卷第 16 页)。但究竟什么是“历史主义”?在他的另一本名著《历史主义的贫困》(又译《历史决定论的贫困》)中,有一段话可以看作是定义:“我认为历史决定论是一种涉及社会科学各学科的理论,这种理论把历史预言作为它的基本目标,……认为通过发现潜在历史发展中的‘节奏’、‘模式’、‘规律’或‘趋向’能够实现这个目标。”^[1]我们可以从这段话里引出他所说的“历史主义”的三个内在的因素:1)认为历史发展中有规律性;2)认为人可以认识这种规律性并据此对未来的历史作出预言和策划;3)认为这种预言或策划可以严格地在历史中实现出来。这样,由第一个因素中引出对历史决定论和“本质主义”的批判,由第二个因素中引出对“乌托邦”的批判,由第三个因素中引出对“极权主义”的批判^[2]。这也是波普尔在本书中的三个最重要的话题。但仔细观之,这三个话题不仅很难纳入到“历史主义”这一共同概念中来,而且还相互冲突,有时完全背道而驰,使波普尔这本书在许多地方陷入了严重的混乱之中。例如,针对这三个话题我们可以提出相应的三个问题:1)为什么把历史看作有其本质规律的,就一定会对未来的历史作出预言、提出乌托邦的社会改造计划?2)即使有人会这样,难道这种对未来社会的改造计划都是按照历史规律设计出来的吗?3)即使是按照历史规律设计的,这种计划是否必定是极权主义的?

第一个问题一看就知道是不成立的。在哲学史上,认为历史后面有自己隐秘的规律性的人不少,但对未来社会提出改造计划、即作出具体预言的人却不多。例如赫拉克利特主张整个宇宙是由内部隐秘的“逻各斯”或命运所支配的,但却并没有对未来社会作任何预测,波普尔认为他表达的只是一种“价值相对主义”的“漂泊感”(上卷第

40、41 页)。又如黑格尔把“绝对精神”视为历史发展的有规律的主体,但却把历史的发展看作以他自己的时代为终点的一个有限过程,来来在他看来不再有什么新东西。可见,把“乌托邦”或“整体社会改造工程”的思想归之于“历史主义”或“本质主义”的思想方式是毫无根据的,二者之间的联系顶多是一种巧合。

更棘手的是第二个问题。波普尔用了差不多整个上卷的篇幅来批判柏拉图的“历史主义”和“理想国”(其中对柏拉图的误读不计其数,此处无法展开讨论),并认为“柏拉图的政治目的在很大程度上取决于他的历史主义学说”(上卷第 53 页)。然而,既然他也看出,柏拉图的“历史主义”是以“历史退化论”的形式表现出来的(即历史从远古的“黄金时代”经过“白银时代”,到当时已衰退到“黑铁时代”);如果把这一历史趋势看作是有内在必然规律的,那么柏拉图的“乌托邦”难道不恰好是要靠哲人的智慧人为地扭转历史规律,返回到过去的“黄金时代”?难道不正好是“反历史主义”?波普尔有时似乎也发现了自己的这一自相矛盾,他说:“柏拉图从根本上背离了我们在赫拉克利特身上发现的历史主义信条”,并把柏拉图的“社会工程的态度”视为与“在柏拉图身上所发现的历史主义”“截然相反的态度”,但他却仍然认为“这种从历史主义最终后果回缩的趋向也许是历史主义者的典型特征”(上卷第 48、49 页)。这就意味着,反历史主义是历史主义的典型特征!可见,要追溯真正“历史主义”(历史决定论)的历史渊源,决不能追到柏拉图。波普尔在这上面犯的是一个方向性的错误。

第三个问题的麻烦也不小。在西方思想史上,唯有一种对历史的预见是建立在对历史规律的把握上的,这就是马克思的历史预见。黑格尔虽然并没有对未来的社会变化提出预测,但如果认为未来不过是按照他已经发现的绝对精神法则而延续也可以算作一种“预测”,那么,第一,这种“预言式的”思想方式是否必然会导致“极权主义”呢?第二,这是否就一定是与波普尔的“零星社会工程”相对立的“整体性社会工程”呢?(这是两个性质上不同的问题,但波普尔把它们混为一谈了)先看黑格尔。波普尔指责黑格尔哲学“受到了不

可告人的动机的驱使,即受到了他复兴威廉三世的普鲁士政府之利益的驱使”(下卷第 69 页),是“普鲁士专制主义的辩护士”(下卷第 72 页)，“几乎所有比较重要的现代极权主义观念,都直接得到黑格尔的承传”(下卷第 113 页)。但是多么奇怪啊!黑格尔竟批判了柏拉图的“总体论或集体主义”并为个人的“主观自由”提供“辩护”,这点居然与波普尔是“一致的”(下卷第 89 页)!波普尔的解释是:“黑格尔除了批评相拉图未能给被统治者提供一种‘主观自由’的幻想以外,是完全赞同柏拉图的。”(同上)至于黑格尔要求在普鲁士君主专制下实行“宪制”,这只不过是他的辩证法的“欺骗”和“伪善”(下卷第 90 页)。不过这里总算承认了,黑格尔真正推崇的并不是现行的普鲁士君主专制,而是立宪君主制(当时还只是“幻想”)。阿·古留加也指出:“他认为普鲁士是个资产阶级君主国,而这样的国家当时还不存在;他颂扬了在普鲁士还没有成为现实的东西”^[3],他实际上是想在现行体制下对社会政治作一些温和的改良。但这不正好是波普尔所主张的“零星社会工程”吗?黑格尔不正好就是一个 19 世纪的波普尔吗?据说黑格尔“从似乎是进步的甚至是革命的立场出发……最后得出一种令人吃惊的保守的结果”(下卷第 94 页),既然波普尔“吃惊”于黑格尔的“保守”,他为什么又攻击马克思的“革命立场”呢?

可见,如果他想避免对黑格尔和马克思采取双重标准,他就只有放弃本书的一个基本预设:整体性社会工程一定导致极权主义,而零星社会工程则可以避免极权主义。他必须承认,是否导致极权主义要看所针对的对象而定:对于本来就是极权的(并继续坚持极权的)体制,零星社会工程是不能奏效的,反而会巩固极权主义;反之,仅仅对于一个本来开放的社会,才有可能避免整体性的社会变动,而实行逐步改良的零星社会工程。波普尔在批评马克思的“整体社会工程”时,恰好忽视了马克思所针对的对象,即 19 世纪上半叶欧洲资产阶级国家体制,它远未达到一百年后的开放水平。他所批评的毋宁是马克思的某些思想僵化的后继者,他们在历史条件已发生变化时还固守着马克思原来的判断。而波普尔的批评与这些人一样地僵化,在他眼里,“历史”是没有任何意义

的。所以当他看到马克思和恩格斯在晚年主张英国有可能“完全通过和平的和合法的手段来实现不可避免的社会革命”(下卷第 246 页)时,就断言马克思早年的“预言式论证”遭到了全盘摧毁。然而,当他在把现代民主国家“与马克思的共产主义革命的十点纲领作一对比”时,他又承认“绝大多数这类观点都已经完全或是在相当的程度上付诸实践”(下卷第 224 页);他还认为随着时间的推移“证实了马克思的预言,即贸易循环必然是造成无约束的资本主义制度崩溃的因素之一。对此,我们必须补充另一条成功的预言,即工人的联合在这个过程中是另一个重要因素”(下卷第 303 页)。这就表明,随着历史条件的变化,马克思预见到通过工人阶级的联合斗争,有可能放弃暴力手段而以民主的方式实现其社会变革纲领,也就是“零星地”实现其“整体性社会工程”,这一“预言”被“证实”了。依据历史发展规律来设计的整体社会工程完全可以(并且事实上很大部分已经)不通过暴力或极权的手段而实现。

但这样一来,波普尔对马克思“历史主义”的批评就会不攻自破了。为了挽回这一败局,他解释道:“导致他成功的并不是他的历史主义方法,而一直是制度学分析的方法……在这种制度学分析中,没有可供典型的历史主义的‘历史发展规律’、阶段、时期或趋势发挥任何作用的余地”(同上)。就是说,马克思对历史上的社会制度机制的分析是有功的,但把这种机制的运作看作是必然的、有规律的就错了,社会科学可以发现这种机制,却不能从中推出历史的趋势。但这样一种不作任何推断的“制度学分析”怎么能“导致”任何预言的“成功”?他竟以为,马克思的历史分析可以离开对历史上的社会制度结构和这些社会制度的历史演变分析,只是一种“唯美主义”或“乌托邦主义”的幻想(参看上卷第 309 页)。他承认在道德上“马克思的信仰基本上是一种开放社会的信仰”(下卷第 310 页),但矢口否认马克思恩格斯所说的共产主义“从空想到科学的发展”。在他看来,一种由历史分析而来的推断即使在社会历史中已经被“证实”了,也丝毫不说明它反映了历史中的任何“规律”,更不说明它成为了一门历史“科学”。因为在他看来,历史中并无规律,只有“在人类事务中一切都可能发生”这一

“原则”，并且正是根据这一“原则”，“马克思的预言可能也能实现”，但“这并不是对科学预言的证明，它或许是宗教运动的结果”（下卷第304—305页）！我不知道波普尔这话是否当真。若他真的是如此认为，那他就没有理由责备马克思或任何人的“历史主义方法”（或“整体论的社会工程”），因为任何“方法”、甚至哪怕是“宗教运动”，都有可能（没有任何不可能的事！）像他的“零星社会工程”一样导致“开放社会”的实现；也没有理由把马克思的“成功”归功于他的“制度学分析”，只能归结为他的好运气！可见波普尔在社会历史问题上决不像他自己标榜的是一个“理性主义者”，而是一个碰运气的非理性主义者。

二、析波普尔的“理性主义”

正如波普尔在科学哲学中以“批判的理性主义”出名一样，他在本书中到处声称自己是“理性主义”的信徒，并说自己是在传统经验论和唯理论^[4]都属于“理性主义”这种意义上来使用这个词的，但同时却又宣称“我并不界定‘理性’或‘理性主义’一词；我是用它们当作一种标志，同时要注意，我并没有什么东西要依赖使用的字词。”（下卷第342页）当然，对待“字词”的这种模糊态度给了他极大的方便，使他能够不受约束地任意解释“理性”的含义，并随意指责像柏拉图、黑格尔和马克思这样的人是“伪理性主义”、“非理性主义”或“对理性的反叛”。他唯一推崇的榜样是古代的苏格拉底，尽管苏格拉底所体现的理性主义和经验论与唯理论都不同。“我所说的‘真理性主义’是苏格拉底的理性主义，它明白一个人的种种局限，它是那些知道自己常犯错误、甚至要依赖他人获取知识的人所表现出来的理智的谦虚。它还是这样一种认识：我们不必对理性期望过高。虽然争论是学习的唯一方式，但它几乎不能解决问题——不是看得一清二楚，而是比以前看得更加清楚。”（下卷第345页）换言之，真正的理性主义就是对理性的怀疑（“自知其无知”）以及在怀疑中的不断学习和追求。我真希望他能一贯地坚持这种理解，这样他就会发现理性的辩证本性，即理性和非理性不可能处于外在的对立中，而是互相渗透、互为前提的。例如苏格拉底的“自知其无知”这一

理性的最高原理就不是推论出来的，而是从德尔斐神庙的神喻中体会出来的。可见对自己的怀疑也好，在怀疑中不断运用理性进行争论和学习也好，都出自于一种非理性的冲动，即灵魂或努斯（Nous）的超越自我的冲动，它与通常作为规范、法则和逻辑（Logos）的理性不同，本身就是另一种更高的理性，即作为对动物性和感性局限性的超越这种意义上的理性，一切普遍的理性规范都是由这种打破有限而冲向无限的能动物理性所形成起来的。在这一点上，柏拉图也好，亚里士多德也好，黑格尔也好，都是和苏格拉底一脉相承的^[5]。当然，由于波普尔对“辩证理性”的拒斥，他不可能达到这种认识。他说：“理性的思想并不是非直观的，……我承认人都像苏格拉底那样会受直观所鼓舞；不过，虽然我承认这一事实，但我相信唯有依据‘合理性’，才能区别出谁为开放社会奠基，谁在阻碍开放社会的创立这问题。后者，如柏拉图，也是由直观所鼓舞的，然而却是未受理性检验的直观”（下卷第387页）。可见他的理性最终并没有超出通常的规范、法则和逻辑的“合理性”（rationality）而达到辩证的理性（reason）。但辩证法并没有因为他的不承认就失去作用，而是使他陷入了自设的悖论中无法自拔。

例如，波普尔认为他的“批判的理性主义”和“非批判的理性主义”的一个重要区别，就在于后者本身构成一个类似于“说谎者悖论”的逻辑矛盾：“我不准备接受任何无法通过论证或经验来支持的事物”这条“理性主义”原理（实即逻辑实证主义的原则），“本身也不能为论证和经验支持，从而自己也应该被加以抛弃”（下卷第348—349页）；然而，如果他能够彻底的话，他就应该公开承认他自己的理性原则中也同样有一个“说谎者悖论”：“只有能够被证伪的命题才可能是科学命题”这一命题本身能够被证伪吗？如果不能被证伪，那它就不是科学命题；如果它有可能被证伪，那把它作为一切科学命题的标准不是太危险了么？在这一点上，他和“非批判的理性主义”实在是半斤八两，即实际上都是建立在“对理性的非理性的信仰”（下卷第354页）之上的。但为了避免陷入非理性主义中去，他努力采取一种超然的态度，认为“批判的理性主义”正是看到了自己的非理性的根基，

并“坦率地承认其局限性及其以非理性决定为基础的”形式”，所以它不是盲目被动地、而是“自由地选择某种非理性主义形式”，所以它归根到底是“先于非理性主义的一种选择”（同上）、也就是一种（批判的）理性主义的选择。但这种花招是骗不了人的，因为我们还可以继续进一步追问：这种“理性主义的选择”是否又还是基于非理性主义的盲目性之上（或“后于非理性主义”）的呢？如此以至于无穷。为了终止这种可能的无穷追溯，他终于引进了另一种东西，即“道德”。他说：“在非理性主义与批判的理性主义之间的选择，是包含有道德抉择在内的”（下卷第 355 页），并承认在作这种抉择时他是有一种道德上的“偏袒”的（下卷第 357 页），因为非理性主义将导致“犯罪”、“暴力”和“不平等”（同上），而平等、“不偏不倚的倾向与理性主义密切相关”（下卷第 358 页）。但道德最终归结为“信仰”。于是，问题就归结为：“哪一个是正确的信仰，哪一个错误的信仰？”（下卷第 373 页）至于以什么来判定这一点，波普尔看来已无法再推下去了，他只好说那种错误的信仰是一种“病”，而且“为了说明我们时代这种理智病的危险”（同上），他以受到黑格尔影响的怀特海和受到马克思影响的汤因比为靶子，表达了他自己对这种“病”的厌恶的情感：“我只是厌恶地、甚至以类似于憎恨的情感看待那些时下流行的充满智慧著作中的那种膨胀的虚饰”（下卷第 378 页，这句话是他转借自康德的），并承认“我对汤因比的历史分析不是严肃的批评。它只是一种恶意的反击，是以其人之道还治其人之身”（下卷第 387 页）。这时他已经彻底抛开了一切理性主义的面具，而显露出自己完全是在凭情感的好恶立论了。

最有意思的是波普尔对辩证法的批判。他在本书中以他特有的机械方式把黑格尔辩证法的基本原则“对立的统一”分为对立的方面、即“矛盾”，和统一的方面即“同一哲学”，并把这两个“原则”称之为“黑格尔主义的两大支柱”（下卷第 81 页），这种划分方式本身就说明了他对辩证法根本还没有入门。对于第一方面，他承认矛盾（或消除矛盾）是“科学和思维有时藉以进步的方式”（下卷第 79 页），“然而，这意味着科学是按照矛盾不能被允许和可以避免这一假设而推进的，因而发现矛

盾就会迫使科学家尽一切努力去消除他”，而黑格尔却主张“矛盾不仅是允许的和不可避免的，而且是非常有必要的”，这就“必然要毁灭所有的论证和进步。因为，如果矛盾是不可避免的和必要的，那么，就不需要消除它们，这样，所有的进步就必然会完结”（下卷第 80 页）。最后一句话就好比说，如果面包是需要的，那就不需要吃掉它！波普尔想把这种愚蠢的想法强加给黑格尔，只说明了自己的拙劣。波普尔在《猜想与反驳》中的另一段话说得聪明一些：“辩证法家说，矛盾富有成效、丰富多彩、导致进步，在一定意义上我们也承认这是真的。但是，只有当我们决心不容忍矛盾、决心不改变任何包含矛盾的理论时，这才是真的；换句话说，千万不要认可一种矛盾。仅仅由于我们的这种决心，批判即揭示矛盾才会促使我们变革我们的理论并由此得到进步。”^[6]他竟没有发现，这正是黑格尔的意思！矛盾之所以必要，在黑格尔看来正在于它迫使我们不得不努力去克服它，也就是说，只有当我们决心不承认它是真的时，它才是真的！波普尔无意中说出了一个地地道道的辩证命题，他却还洋洋得意地自以为这是对辩证法的一个颇为机智的反驳！对于第二方面即“同一哲学”，波普尔把火力集中于黑格尔的“凡是现实的就是合理的”命题，并把它歪曲为：“一切现在是实在的或现实的事物就必然存在，必然是合理的和善的”，这就是“现实存在着的普鲁士国家”（下卷第 82 页）。显然，他从未读过恩格斯在《费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中关于黑格尔这一命题所作的解释，即在黑格尔那里，“现实的”不等于“现存的”，而是在历史中必然地实现出来的。显然，这种理解是（也不可能不是）“历史主义”的，因此也不是波普尔所能消化得了的。看看波普尔对黑格尔辩证法的一系列批判，简直令人怀疑他是否认真读完过黑格尔的任何一本著作。

三、析所谓马克思的“二元论”

马克思是波普尔这本书攻击的主要对象。尽管他在“道德上”对马克思表示了极大的尊重，但他在理论上对马克思的误读却俯拾即是，甚至可以说极尽颠倒歪曲之能事。随便举几个例子。如他说在马克思《关于费尔巴哈的提纲》中“哲学家

们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界”一语是一种“实用主义的态度”,即科学应该“关注成果,关注理论的实际结果!”因而其“最富特征的工作,不是获得既往事实的知识,而是预见未来”(下卷第146页)。这样,“改变世界”的自由能动的创造活动就被钉死在“结果”和“预见未来”(即预见未来的“结果”)这一庸人的狭隘眼光上,并为波普尔在24章中指责马克思的哲学是“神喻哲学”作了铺垫。又如他说马克思后来又背离了“实用主义”而走向“历史主义”(“历史决定论”),“这迫使他不得不修正自己的早期观点”,“因为只要存在社会科学,因而存在历史预言,历史的主要过程就应该是在预先决定的,无论是善良意志还是理性,都无权改变它”(下卷第148页)。这种描述也是极不真实的,因为马克思从来都没有把历史看作是超人的历史,而是看作“人的活动”的历史。又如他说“从历史上看,马克思发展了黑格尔的某些社会比个人优越的观点,并将它用作反对黑格尔其他观点的论据”(下卷第166页),他这种想当然的说法显然是毫无根据的。早在马克思的《博士论文》中,对伊壁鸠鲁的感性个体的高扬就是针对黑格尔对伊壁鸠鲁的蔑视的反叛了;《1844年经济学—哲学手稿》也以“感性”批驳了黑格尔的“抽象”,并明确表示反对把社会与个人对立起来。这两份文献波普尔肯定都没有读过。再如他把马克思的历史唯物主义归结为“经济主义”,把马克思的“生产’概念归结为“经济”(下卷第174页)或“经济条件”,把“生产力”归结为“机械设备和存在于社会中的其他物质的生产资料”;把马克思的“经济关系”偷换为“经济动机”(下卷第167页),把“经济基础决定上层建筑”的原理偷换为“经济权力决定政治权力”(下卷第202页),从而把历史唯物主义偷换为恩格斯在《反杜林论》中批判过的“暴力论”的历史唯心主义(下卷第203页);还把马克思的“自由人的联合体”偷换为“集体的阶级联合”,并说马克思主张在资产阶级消灭以后“将存在一个只由单一阶级组成的社会”(下卷第219、217页),如此等等。至于波普尔对马克思政治经济学和剩余价值理论的批判,谁要是耐心,更是可以到处发现对经济学原理的无知和失言。如说“增长的生产率是资本主义剥削的真

正基础”(下卷第289页);又如把价值规律归结为“供求规律”,把“社会平均劳动时间”即抽象劳动的尺度说成是“可观察的”“实在”(下卷第275、278页)等等。看来波普尔在经济学上实在不怎么在行(他自己及为他写序的多林有时也承认这点,见上卷第8页,及下卷第284页)。但我们关注的重点不在这里,而在上述一切误解的总根源,即他所以为的马克思的“二元论”。

问题是从马克思的一句名言“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”引起的,波普尔认为这句话“指示了一种身心二元论的肯定倾向。也可以说,马克思的哲学是一种实践的‘二元论’”(下卷第170页);他认为正是这一点导致了马克思在社会历史观上具有“部分是决定论的、部分是自由主义的看法”(下卷第173页),即他对人类社会历史的分析都是“决定论”的,他对未来社会的设计则是“乌托邦”的。对于历史分析,他只承认其中的事实描述(“制度学分析”);对于未来的设计,他只赞同其中所表现的“道德主义”(下卷第279页)。在他看来,马克思的错误就在于把这两方面,即行动主义和历史主义、事实和预言、科学理性和道德情感等等混为一谈了,这就导致了“道德未来主义”,即“强权即公理”的“道德实证主义”。所以“历史主义的道德不过是道德实证主义的另一种形式。因为它坚持即将到来的强权就是公理”(下卷第318页)。这听起来倒是很新鲜,似乎马克思所主张的道德立场是一种对未来投机的机会主义的立场,道德未来主义者“成了想站在胜利一方的机会主义者”(上卷第319页)!

其实这种指责是根本站不住脚的。关键是,在这里时间在波普尔看来成了完全无所谓的东西。把时间看作均匀的、各向同性的、因而本身是毫无意义的,只是容纳事物的外在框架,这是一切唯科学主义者的偏见,它可以适用于一定的自然科学范围,但一旦用于社会历史就要出丑。强权之所以是强权,就在于它只考虑当下;公理之所以是公理,则在于它要求使当下的事情在时间中摆平(而不是使某一方“胜利”、即未来的“强权”)。由此可见,道德本质上是时间性的,是追求未来并且目的是要“摆平”强权的。不排除有机会主义者

投未来之机,但投机是任何道德都避免不了的,怎能因此而把道德和强权相混淆呢?真正立足于未来的道德和公理的人难道不要付出现实的代价、甚至有时要付出生命的代价吗?他的“强权”何在?在波普尔看来,道德只能是超时间的和彼岸的事,它可以作出空泛而不负责任的预言,但绝对不能付之于有目的的行动;而行动则只能是盲目的,即出于一种“实用的理性主义”态度,这种态度并不寻求世界的规律和趋势,而是“可能承认世界是非理性的,但我们应尽可能使世界臣属于或服从理性……‘渴望’将把一切都弄清楚,但又承认人生有许多事情永远无法完全地理解或完全与理性无缘的一种态度”(下卷第363页)。换言之,波普尔主张把主体和客体绝对地划分开来,对立起来,把时间归于非理性的客体、世界、事实,把道德归于非理性的主体、信仰和盲目的选择,理性则是非理性的主体手中的工具(用来加之于非理性的客体,使之看起来像是“统一”的),而把双方这种绝对的对立和划分称之为“批判的理性主义”。“我相信,这种事实和选择的二元论是重要的”(下卷第418页)。波普尔并不是批评马克思的“二元论”,而是批评他的“二元论”不够彻底,波普尔自己则是一个坚定的二元论者。从这里我们清楚地看出,现代唯科学主义的主客二分思维方式对一个人的腐蚀是多么的不可救药,它使波普尔没有能力理解任何旨在克服这一对立的思想,特别是康德以后的历史主义和辩证法的思想。他似乎从来没有听说过马克思的这一论断:“历史什么事情也没有做,……‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格,历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^[7]

从这里,波普尔就引出了他的惊世骇俗的“历史无意义论”。他认为,历史本身是无意义的,它是一大堆没有规律、没有本质也没有内在趋势的“事实”。但他又说:“但这个主张并不意味着我们能够作为历史所做的一切在政治权力史中显得束手无策……尽管历史没有目的,但我们能够把我们的目的赋予其上;而且,尽管历史没有意义,但我们能够给予它以意义”(下卷第417页)。如果我们把这段话中的“历史”不是理解为与人相对立的异己的怪物,而是理解为“不过是追求着自己目的

的人的活动而已”,那么它只是重复了马克思上述论断的意思;但波普尔显然是从主客对立的角度来说的,意思是:历史虽然是我所不能把握的,但我愿意说它是什么它就是什么,我想给它什么意义它就有什么意义,至于它“本身”则虽然存在着,却没有任何意义。然而,由“我们”任意赋予历史的这样一种“意义”本身又有什么“意义”呢?它与纯粹的胡闹(如波普尔所攻击的维特根施坦的“有意义的胡说”,见下卷第45页)有什么区别呢?对这个“意义的意义”问题,波普尔“拒绝讨论”(下卷第406页),他只是认为“我自然而然地认为大多数人都足够清楚地知道”(下卷第405页)的那种意义是没有的。但这种“大多数人”所认为的历史意义不也属于“我们能够给予它以意义”的意义之列吗?这里波普尔又遇到了一个悖论(他怎么老是遇到悖论?):历史没有我们(大多数人)所认为的意义,而只有我们所认为(所能够给予它)的意义!他做梦也想不到,解除这一悖论的方法只有一个,这就是:正是“我们”赋予了历史以客观的(而不仅仅是“我们”所认为的)意义,或:历史本身的意义只在于我们的创造历史的活动。这就需要像马克思那样,把历史当作主体和客体的统一体来理解,当作人的自由的创造活动、对象化活动(包括异化活动)来理解,即当作辩证过程来理解。

而缺乏这种理解,正是波普尔的致命的思想残疾。

注释

[1]转引自夏基松:《波普哲学述评》,黑龙江人民出版社1982年版,第136页。

[2]可见将该词译为“历史决定论”只表达了第一个因素,而不能概括另外两个因素。

[3]阿·古留加:《黑格尔小传》,商务印书馆1980年版,第127页。

[4]中译作“经验主义”和“唯理智论”。

[5]可参看拙著:《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》,湖南教育出版社1992年版,第49—57页。

[6]《猜想与反驳》,上海译文出版社1986年版,第452页。

[7]《马克思恩格斯全集》第2卷,第118页。

[责任编辑:陈天庆]