

# 克尔凯郭尔与赫勒对马克思主义的 伦理学出走

温 权\*

〔摘要〕 作为东欧新马克思主义的代表人物,阿格妮丝·赫勒深受克尔凯郭尔哲学的影响。她曾反复援引克尔凯郭尔的思想遗产,试图从伦理学视角对其进行诠释和重估,甚至颠覆马克思的经典论断。参照赫勒本人的学术创作轨迹,这大致分为三个阶段:溯源至20世纪70年代,赫勒即立足于克尔凯郭尔的“个体”概念,把人类返诸本己的道德需要而不是面向外界的物质生产当成马克思主义的核心要旨,期望用凸显个体内在生存的价值伦理学重估历史唯物主义的“社会人类学叙事”;辗转至80年代,为明确个体自由的前提和限度,赫勒又从克尔凯郭尔的“选择”理论入手,围绕个体必须服从永恒道德权威的一般伦理学原则,将无产阶级推翻资本主义社会的政治自觉瓦解为人类发乎本心的道德自律;步入90年代,当赫勒告别激进普遍主义的宏大叙事,转借克尔凯郭尔“跳跃”说的微言大义,别裁现代社会中偶然的特殊个体必须面对的普遍命运时,她便暗示:受压迫群体与其遵循马克思的革命实践论改变周遭的不合理现实,不如投身于个性伦理学,成为见证超验至善的“好人”。见微知著,按照价值伦理学、一般伦理学以及个性伦理学的出场次序,赫勒对马克思主义的出走本质上是向抽象人性论的复归,而这恰恰折射出她从憧憬社会主义蓝图到屈服于资本主义制度的复杂心路历程。

〔关键词〕 马克思主义 克尔凯郭尔 赫勒 价值伦理学 一般伦理学 个性伦理学

〔中图分类号〕B82-02 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2026)02-0076-12

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2026.02.010

克尔凯郭尔的哲学一度构成赫勒阅读、勘校,乃至臧否马克思主义的重要抓手。比照赫勒本人拟定的学术年谱,始于“学徒时期”,经历完整的“对话时期”和“建构与介入时期”,再周延至“漫

---

\* 作者简介:温 权,武汉大学马克思主义学院教授,博士生导师(湖北武汉 430072)。  
基金项目:国家社会科学基金青年项目(21CZX009)。

游时期”，她陷入马克思与克尔凯郭尔的思想纠葛长达三十余载。其间，赫勒自己的政治立场亦几经反复。若详加探究，或可以每十年为一阶段，拼贴出赫勒对马克思主义的伦理学出走史。因循此理，逐一检视赫勒在20世纪70年代、80年代、90年代的具体创作倾向，着力发掘赫勒在这三个时期分别挪用了克尔凯郭尔的哪些思想遗产，又以何种伦理姿态评判马克思的经典论断，就不失为把握赫勒思想演进轨迹的有效方法。按图索骥，便能进一步揭露赫勒从接受到拒斥马克思主义的深层理论动机。

### 一、克尔凯郭尔的“个体”与赫勒对马克思主义的价值伦理学重估

自接受学术训练伊始，赫勒的立场便在马克思与克尔凯郭尔之间游移。按其晚年所作《我的哲学简史》记载，她于“学徒期”就认定：“要么马克思是对的；要么克尔凯郭尔是对的。要么有历史的进步和异化的消除，‘人类’世界在未来等待着我们……要么并非如此，克尔凯郭尔就是现代唯一真正的哲学家。因为在这后一种情况下，一切都取决于我们自己的选择。我想，没有第三种可能。在写那篇文章时，我想选择马克思……然而，在认真阐述了这种非此即彼之后，我便不再反对克尔凯郭尔。”<sup>[1](23)</sup>令人费解的是，诉诸历史的进步和异化的消除问题，既然马克思与克尔凯郭尔的答案呈非此即彼的颀颀态势，那么赫勒在选择马克思后，为什么不再反对克尔凯郭尔，甚至奉之为现代唯一真正的哲学家？

若参阅赫勒的早期成名作《文艺复兴的人》，则个中曲折已现端倪：当赫勒痛心于现代人对自身“全面发展(versatility)或全面性(many-sidedness)”<sup>[2](10)</sup>的多元一个体性期许已被资产阶级篡改为一套抽象的理想时，她虽盛赞马克思把“一个具体的人的历史概念”<sup>[2](22)</sup>本身变成人的理想典范的做法，但也力陈克尔凯郭尔笔下的“道德天才”实乃“人的类的代表”<sup>[2](424)</sup>。症结源自赫勒本人对现代性个体与其类存在间关系的测度。马克思的“具体的人的历史概念”既追溯“以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系”<sup>[3](151)</sup>，又展望“在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”<sup>[3](199)</sup>；反观克尔凯郭尔笔下的“道德天才”，纵然“不会在任何瞬间高于各种包含有‘那现世的’的范畴”<sup>[4](294)</sup>，但因“‘那外在的’就其本身对于‘天才’是毫无意义的，所以没有人能够懂得他”<sup>[4](292)</sup>。据此，不妨大胆假设：赫勒服膺马克思，表明她试图在资本主义的社会—政治关系内，为个体重返真正的共同体(类存在)以获得自己的自由寻找客观依据；而赫勒亲近克尔凯郭尔，则暗示她欲将超然世外的道德姿态看作个体扬弃资本主义的主观前提。于是，问题的焦点便转至赫勒对这两种倾向的权衡。

谜底被随后付梓的《日常生活》揭晓。其中，赫勒不仅指责马克思没有区分道德义务和道德习惯之间的矛盾“同内在于道德习惯自身的矛盾”<sup>[5](79)</sup>；更声称“克尔凯郭尔所雄辩地描写的关于超凡的吸引力，并没有什么神秘的东西；它不过可以归因于那种使唐璜或靡菲斯特背弃公认的规范体系的坚固的和同质的个性”<sup>[5](253)</sup>。应当说，赫勒对马克思与克尔凯郭尔的差异性批评实则共

享同一个理论目标。须知,马克思被质询,皆因他以“每一个领域都是人的一种特定的异化……并且每一个领域都同另一种异化保持着异化的关系”<sup>[6](125)</sup>为由,判定资产阶级的“国民经济学不过是以自己的方式表现道德规律”<sup>[6](126)</sup>。这在赫勒看来,既存在个体将“绝对的道德义务”同“异化的道德习惯”一并舍弃的风险,又会使个体陷入“抽象的道德义务”和“具体的道德习惯”只要摆脱资本主义制度便不再相互抵牾的错觉。换言之,用人类被资本异化的历史个案佐证道德形式与道德内容间的矛盾乃历史常态,复将超历史的道德个体置于历史的顶点,不啻为赫勒欲语还休的真实意图。正因为如此,她才迫不及待地把克尔凯郭尔眼中“已经完全地消灭了这外部世界并且只是为它自身而在”<sup>[7](293)</sup>的个体视作扬弃既有规范体系的终极力量。诚如赫勒后来谈及《日常生活》的创作意图时所说,“马克思曾指出‘生产力’,即技术和知识是历史发展的自变量,我无法与他和解”<sup>[1](49)</sup>，“我一直在寻找生产力发展的替代范式……对马克思来说,真正的范式不是生产力,而是人的需要”<sup>[1](50)</sup>。

备受赫勒推崇的需要为何物?且看那本“关于马克思的价值理论的小册子”——《通往一种马克思主义的价值理论》。赫勒一方面强调,“在马克思主义中,个体的价值是最高的价值……个体的力量(财富)既取决于个体的觉醒程度(在它的诉求中),又取决于……它们的需要已成为社会需要的程度”<sup>[8](45)</sup>;另一方面却补充说,“身处共产主义社会,即便所有人都能建立一种自觉的类的关系,并克服道德价值的命令形式同其他备选价值间的对立,道德价值的‘主导作用’依然历久弥新”<sup>[8](30)</sup>。详加揣摩,促使个体与类实现自觉统一的需要似乎在确证:绝对的道德价值才是个体价值成为最高价值的根本原因。这就触及赫勒对马克思主义进行价值伦理学改造的初衷。无巧不成书,马克思的“资本在促使劳动时间超出为满足工人的必不可少的自然需要所决定的限度时,也使……社会需要的范围和满足这些需要的手段的范围日益扩大”<sup>[9](223)</sup>等论断极大地启发了赫勒。只不过,她并不认同共产主义始于自然需要或社会需要的日益扩大,反之,作为“资本主义形态的‘部分’”,“在其需要的结构中内在地不能得以满足”<sup>[10](55)</sup>的激进需要,才是个体向类复归的关键。而从人类的自然需要或社会需要中,刻意剥离出能够证成个体道德价值的激进需要,无异于是赫勒把马克思的历史唯物主义道德形而上学化的开端。

事不孤起,赫勒为1976年结集出版的《社会主义的人道主义——布达佩斯学派论文集》贡献的力作,进一步强化了上述倾向。彼时,她判定:“一个人用以在实践总体之中安排自己的个体活动的世界图景”<sup>[11](43)</sup>归根结底“是由哲学的和伦理的概念建构起来的”<sup>[11](43)</sup>。什么样的哲学或伦理能让赫勒不断怀疑马克思以物质生产为抓手,从资本主义的社会—政治关系中提取人类解放依据的合法性?答案或许隐藏在《日常生活》(1970年)与《通往一种马克思主义的价值理论》(1972年)分别刊印的间隙。据赫勒回忆,1971年她曾依托《非此即彼》和《畏惧与颤栗》,完成过一篇改变其生活轨迹的文章。循此,如要刻画赫勒眼下的学术品位,则克尔凯郭尔本人对这两部著作的自我评述可作援引之资:“伦理者怀着无限的激情在绝望的瞬间从那种恐惧之中选择了自

我……情形转变为生存个体身上的伦理的内心性。”<sup>[12](214)</sup>事实证明,用内在伦理诠释个体的价值恰恰是赫勒在70年代日渐成型的哲学志趣:起初,她只是默认内向性的良心抉择“更适合于形成个体的价值等级结构”<sup>[5](76)</sup>;后来,她则干脆指认与物质增长的需要相对立的内在道德需要就是个体的最高伦理价值的体现。如此一来,人类社会的历史发展规律自然退居幕后。

1978年问世的《激进哲学》无疑使上述立场明朗化。赫勒在该书的开篇、中段以及结尾分别给出了三则互文性论断:第一,相较于“马克思用‘类存在’反对异化的人类,并且用真实的(ture)历史反对‘迄今存在的历史’;对克尔凯郭尔而言,审美的非本质性和道德阶段的平庸被真理和超越了日常习俗的‘信仰的骑士’所反对”<sup>[13](11)</sup>;第二,“普遍有效的道德价值表达了人类的类特征……我们将把普遍有效的道德称为‘价值理想’”<sup>[13](78)</sup>,而“这一理想给每个人都施加了一种调节性的理念”<sup>[13](149)</sup>;第三,“即使在与人的类的自觉的关系中,它也包含着个体特性以及个体观点的独一无二。在这样的关系中,相互关联的需要始终是一种质的……需要。与这些需要体现出亲和性的最高价值往往是他人,他人的独一无二”<sup>[13](149)</sup>。抽丝剥茧,赫勒阳助阴挤马克思的心态跃然纸上:独一无二的个体因掌握普遍有效的道德价值,而在调节自我与他者的质性需要之际复归于类的传奇历程,这无非是克尔凯郭尔伦理叙事的翻版。比照马克思眼中已经扬弃异化的历史性“人类”,克尔凯郭尔笔下超越日常习俗的“信仰的骑士”意味着:“通过‘那普遍的’而成为了那‘作为单个的人优越于那普遍的’的单个的人”,已“站在一种与‘那绝对的’的绝对关系之中”<sup>[4](53)</sup>。稍事推敲即可获知:赫勒所谓普遍有效的“价值理想”不过是克尔凯郭尔“绝对之物”的世俗表达。唯其如此,她才绕过个体与社会的历史性关系,转从个体与道德的绝对性关系中发掘人类克服异化的可能性。

赫勒此论并无新意。马克思对类似怪谈早有洞见。马克思断定“这种观点仍然可以用思辨的、观念的方式,也就是用幻想的方式解释为‘类的自我产生’(‘作为主体的社会’)从而把所有前后相继、彼此相联的个人想象为从事自我产生这种神秘活动的唯一的个人”<sup>[3](169-170)</sup>。可见,要回应马克思的诘问,赫勒就必须解释,脱离历史和现实的个体道德对类的自我产生过程横加干预,为什么不是一种神秘的活动?为自圆其说,赫勒在1979年特意推出题为《情感理论》的新作。其中,她一方面以人类具体的经验难逃时代的局限为由,重申“在整个历史长河中记录感情的历史性质……是不可能的”<sup>[14](192)</sup>;另一方面却坚称,“个人的感情是根据自己的选择标准……从世界‘提供’的价值中……确保了自我的连续性”<sup>[14](174)</sup>,而作为道德判断的来源,“具体的热情”则暗示个体对“生命的态度将变得普遍化”<sup>[14](251)</sup>。无独有偶,未被世界历史尽收眼底的感情或具体的热情,既是个体内在生存史的发生学开端,又为普遍有效的个体道德奠定了过程论的基础。但这不过是赫勒对克尔凯郭尔的再次效仿,因为后者指出,“真正的伦理热情在于,一个人尽其所能地去意愿”<sup>[12](107)</sup>,直到他在“独自一人时是某种普遍的东西”<sup>[12](130)</sup>。受教于斯,通过改写马克思的“历史”概念,赫勒俨然将“个体复归于类”的辩证运动庸俗化为“个体本就是类”的直观现象。从而,

她用个体性的价值伦理学原则彻底取消了历史唯物主义的人类学意蕴。

就连赫勒本人也承认,她在80年代前的主要学术工作虽“保持对马克思(Marx)精神的忠诚”,但不免“与‘历史唯物主义’的某些主要传统决裂”<sup>[5](1)</sup>。试问,个体性的价值伦理与唯物史观的主要传统决裂后,她还能保持对马克思精神的忠诚吗?赫勒对此心知肚明。否则,她怎会在《情感理论》付梓后,“突然意识到(直觉!)个性理论根本不适于一种社会人类学的框架,因为它是一个明显的道德问题”<sup>[1](61)</sup>呢?这无疑表明:已然与马克思渐行渐远的赫勒,此后将继续以克尔凯郭尔的哲学为拐杖,专注于完善自身的道德哲学蓝图。

## 二、克尔凯郭尔的“选择”与赫勒对马克思主义的一般伦理学解构

如果说70年代的赫勒用近十年的光阴尝试把道德哲学植入马克思主义,那么在80年代,她则花费了同样的时间,力陈道德哲学取代马克思主义的迫切性。1982年,刚定居大洋洲的赫勒便撰文宣称:“为了把道德公设和原则与关于社会经济及政治的障碍的理解……结合起来,……我们就必须首先建构道德的公设。我完全意识到我们是在为行动寻找调节性的原则,我们所从事的努力正是马克思所拒绝的。这样做,我们就是为了规范人类生活而接受外在权威。”<sup>[15](150)</sup>毋庸置疑,“关于社会经济及政治的障碍的理解”正是马克思唯物史观的要旨。赫勒强调外在的道德权威(公设)对这一障碍具有绝对的优先性,实则暗示个体的行为需面向一种超越历史本身的价值规范。而后者既是“确证个体无限性”的尺度,又令“人类‘总体化的本质性’意愿,表达内涵多元性的至善(good)”<sup>[16](271)</sup>。

这就牵扯出赫勒将对道德历史主义的不满情绪转嫁给马克思的武断心理。在马克思看来,道德规范无非是人类物质交往形式的阶段性反映,并因此受制于物质生产不断发展的历史必然性规律。岂料,该论却成为赫勒抨击马克思主义的借口。见诸1982年发行的《历史理论》,赫勒不仅指责“被视作‘必然性’的‘发展的普遍规律’的优先性……导向了被清空了道德内容的自由概念”<sup>[17](256)</sup>;更援引克尔凯郭尔借人一神关系拒斥历史哲学的典故,在指认“我们就是历史”<sup>[17](216)</sup>的同时,又强调:“我们被限制在我们的共同性之中,限制在绝对的当下中,限制在一个有限的事业中。”<sup>[17](216)</sup>应当说,用人类生存的绝对当下性颠覆历史发展的普遍必然性,构成了赫勒别裁个体自由与道德权威间辩证关系的重要伏笔。对此,克尔凯郭尔已然表示:历史虽是“我自己的作为(Gjerning)”<sup>[7](304)</sup>,却“不仅仅是那些自由个体的自由行为的一个产物,而是更多……那行为者在根本上其实并不知道由这行为会导致出什么。但这更高的‘事物们的秩序’,它可以说是在消化着这些自由的行为并且把它们全部一起加工进自己的永恒法则之中;这秩序是必然性,并且,这一必然性是世界历史中的运动”<sup>[7](225)</sup>。接过克尔凯郭尔的包袱,刻画“自由但无知的个体行为”同“必然且永恒的道德秩序”相互成就的机理,是赫勒亟待完成的任务。

因势利导,赫勒1984年的一篇短文初步勾勒出她的理论谋划。如其所言:“自由的传统只是

通过唯物史观的表达才进入马克思的理论的”<sup>[15](212)</sup>，“这整个人类学转向、彻底摆脱异化、类与个体结合的浪漫乌托邦……不仅是不能实现的，而且也是不可欲的……这里问题的关键是：不是拒绝所有的权威，而是拒绝权威的性质和权威被建立、被遵守与被检验的程序”<sup>[15](213)</sup>。从中不难看出，把人类彻底摆脱异化的历史愿景当成不可欲的乌托邦，正是赫勒执着外在的道德权威的根本原因。而对权威的拒绝，则引申出她对个体内在自由的两种“合理性”的期许：个体自由既涵盖遵守某种道德规范的“理性合理性”(rationality of reason)；又囊括将之扬弃的“理智合理性”(rationality of intellect)。但赫勒马上补充说：“如果切断了理性的合理性的脐带，即使是人类最崇高的理智倾向，理性的最高形式也可能成为绝对非理性的根源。理性的合理性是一切合理性的基础，所以它会一直存在。”<sup>[18](186)</sup>看来，在道德权威对个体“该当何为”的必要引导与个体“意欲何为”的自由旨趣之间，赫勒尚需找到怎样使二者统一的可行路径。这就触及她的一般伦理学前提。

克尔凯郭尔的“生存选择”为赫勒提供了重要的参考。《非此即彼》云：“选择同时是两种辩证运动……一方面大自然是从乌有之中被创造出来的、我自己作为直接的人格是从乌有之中被创造出来的，另一方面，作为自由精神的我则是……通过‘我选择我自己’而诞生出来的。现在，他发现了，他所选择的这个‘自我’在其自身之中有着……一部历史。”<sup>[7](267)</sup>这段话蕴含着两重信息：个体自我证成的生存选择孕育出能够区分善恶的一般伦理观念；之后，通过自由的善恶选择，人类历史才得以开启。赫勒对此深信不疑。她以赞赏的口吻，在《超越正义》的结尾处几乎一字不落地引述：“为了在几套规范中选择……我们必须选择把自己当做一个从‘道德视角’来检视规范和行动的人，当做一个优先考虑道德观点而非其他(实际的)理由的人。因此我们必须作出一个生存的选择，我的意思是，与克尔凯郭尔一起，在善和恶的选择之间作出抉择。这里所引述的生存选择不是作为一个本体论，而是作为一个历史范畴来讲的。”<sup>[19](302)</sup><sup>①</sup>可以肯定，个体选择遵守或扬弃特定道德规范的自由行为，终究不能突破绝对道德权威所划定的必然限度。顺理成章，选择也只能是一种相对的自由，而它的最终指向，莫过于个体返诸本己的道德自律。这样一来，个体向类的复归就被赫勒再度转译为个体以道德自律的方式企及伦理至善的过程。

显然，赫勒已将矛头对准马克思的无产阶级革命理论。此前，她就明确指出，“马克思在一个重要方面仍然相信伊壁鸠鲁：自由对他来说总是意味着个体的自由”，“但是马克思强调的是绝对自由，绝对的人类自主……他所思考的不是一个超人(Superman)，而是一个超社会(supersociety)”<sup>[15](129-130)</sup>。顾名思义，“超社会”就是共产主义社会。在赫勒看来，不似个体因承认道德权威而怡然于“相对的自由”，共产主义社会中人类的“绝对自由”状态毋宁是马克思“在功能主义的角度分析现代性”<sup>[15](119)</sup>，并据此“预言无产阶级承担社会主义革命任务”<sup>[15](119)</sup>后产生的错误。问题的关键在于，赫勒为什么把马克思对无产阶级革命的构想纳入功能主义的范畴？她将马克思的

① 原文为“实存的抉择”，为保持术语一致，故将其替换为“生存的选择”。

共产主义愿景标记为“绝对自由”取消“绝对的道德权威”，是否具有合法性？

不妨回顾马克思的自我辩护：当有人以“存在着一切社会状态所共有的永恒真理，如自由、正义等等”<sup>[3](420)</sup>为借口，责难“共产主义要废除永恒真理，它要废除宗教、道德，而不是加以革新”<sup>[3](420)</sup>时，他首先言明，“至今的一切社会的历史都是在阶级对立中运动的，而这种对立在不同的时代具有不同的形式”<sup>[3](420)</sup>；随后便强调，“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂”<sup>[3](421)</sup>，即“它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂”<sup>[3](421)</sup>。反向观之，赫勒把功能主义的帽子扣向马克思，意在否定总体性的无产阶级革命从资本主义原子化的社会分工体系（传统的所有制关系）中孕育的可能性。正因为如此，她才无视马克思对道德本身的“历史—阶级性”定位，尝试将马克思从未提及的绝对自由附丽于共产主义愿景，以期达到重塑永恒道德权威的目的。难怪赫勒连篇累牍地谈道：“马克思设计他的‘地上之城’，而没有参考‘灵魂之城’，在他的理论中，没有为后者提供空间。因此，不只是那种人类学革命的狂妄言行建立在沙丘之上，根据这个理论，甚至现存人性的改良也不能被正视。”<sup>[19](115)</sup>区别于马克思有关“地上之城”的共产主义设计，赫勒凭什么认定伦理性的“灵魂之城”能践行未被无产阶级的人类学革命正视的“人性的改良”义务？

这源自赫勒对《1844年经济学哲学手稿》中青年马克思批判“粗陋的共产主义”的理论动机和实践指向的深层误读。诚然，马克思的确提到：“普遍的和作为权力而形成的忌妒心，是贪财欲所采取的并且只是用另一种方式使自己得到满足的隐蔽形式。任何私有财产，就它本身而言，至少对较富裕的私有财产怀有忌妒心和平均主义欲望……甚至构成竞争的本质。”<sup>[6](79)</sup>但马克思的本意是突破狭隘的财产平等主义，并呼唤扬弃现存生产秩序的人类自由。辗转至《德意志意识形态》，马克思复以浪漫的笔触将之进一步具象化为：“任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展……因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事，明天干那事。”<sup>[3](165)</sup>殊不知，赫勒却以厚此薄彼的态度，取消了上述论断的连贯性。且看1988年付梓的《一般伦理学》，她先把马克思声讨“粗陋的共产主义”及财产平等主义的理由尽数臆断为：马克思本人因不赞成“平等是制度化的怨恨”<sup>[20](172)</sup>，故反对“从任何视角出发，不管是道德的、宗教的或者政治的，将不同的和独一无二的人类品质平等化的需要”<sup>[20](172)</sup>；随后，她又借口“克尔凯郭尔在《现时代》中曾将平等等同于怨恨”<sup>[20](172)</sup>，影射《德意志意识形态》勾勒的共产主义理想既需默认“存在着用来践行的自由的不平等和机遇的不平等”<sup>[20](172)</sup>，还应“为即将发生的独特性，也就是为每个人提供一个更加广阔的领域”<sup>[20](172)</sup>。可见，赫勒所患，无非是马克思即便勘破财产平等主义的异化原相，亦不免落入独一无二的个体选择，陷入被完全均质化的政治陷阱。因此，她才透过道德权威的一般伦理学视角，主张个体应返诸本己的道德自律（人性改良），方能培育人类百花齐放的个性自由。

值得一提的是，倘若马克思对人类自由的共产主义展望被道德自律的伦理乌托邦解构，则消除异化制度的无产阶级革命便要让位于个体推己及人的自我省察。按照克尔凯郭尔的说法，人

“向内投入他自己的时候,他发现了‘自由’……并且自由对于他是他的至福……是去自觉到‘他是自由’的自由”<sup>[4](299)</sup>。赫勒深谙此道,所以她才把无产阶级“依照历史规律即必然建立起一个共产主义社会”<sup>[21](21)</sup>的过程贬低为罔顾个性自由的“救赎政治”<sup>[21](39)</sup>,并赞许“克尔凯郭尔第一个在个体中……寻找道德源泉,而没有用其源泉识别道德实践客体”<sup>[21](65)</sup>。由表及里,从个体证成道德源泉(权威)到不再刻意识别“道德实践客体”,恰恰表明赫勒欲以内化至每一个体的一般伦理法则统御人类全部对象化领域的微妙心态。于是,她就割裂并颠倒了“个体实现自由”与“人类克服异化”的辩证关系。从而,借助克尔凯郭尔的哲学修辞,把兼具无产阶级革命和共产主义愿景的马克思主义替换为伦理自主的个体,以“没有恐惧和希望”的姿态,“拒绝完全异化和总体拜物教”<sup>[15](337)</sup>的伊壁鸠鲁—斯多亚主义。这既意味着马克思主义的退场,更预示着建构一种个性伦理学才是赫勒的最终目的。

### 三、克尔凯郭尔的“跳跃”与赫勒对马克思主义的个性伦理学诀别

赫勒凸显道德权威对人类自由的引导作用,与其拒绝个体生存的偶然性能被历史发展的普遍规律全盘掌控的治学理路一脉相承。在总结东欧剧变的经验教训时,赫勒把东欧共产主义运动的挫折看作激进普遍主义破产的现实症候,实则否定了马克思将现代人充满偶然性的生存际遇视为资本异化的症候,并用普遍的本类加以扬弃的实践合法性。这就引出20世纪90年代后她与马克思主义彻底决裂的两个关键缘由。

第一,赫勒试图重构个体生存与社会存在间历时态的“决定—被决定”关系。马克思强调个体自由不能脱离社会发展的历史限度,是因为他认识到:“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”<sup>[3](669)</sup>殊不知,赫勒却从中汲取了另类的教益。溯源至1990年付梓的《道德哲学》,她曾意味深长地指出,“人们在既有的条件下……创造他们自己的历史这一马克思的格言概括了现代的偶然性意识”<sup>[22](148)</sup>,这不仅表明“我的自由是我‘转身’的姿态,是我以‘在推动某种可能性而不是其他可能性实现的过程中,充分利用我的偶然性、我的生活’的姿态接受偶然性挑战的姿态”<sup>[22](146)</sup>,更揭示了“我们之所以选择我们的偶然世界是因为我们选择将我们的偶然性转换成我们的命运,而不是因为我们选择转换世界”<sup>[22](146-147)</sup>。毫无疑问,令个体直面关乎本己的偶然境遇,复将周遭世界当作人类证成自身命运的中介而非亟待变革的对象,正是赫勒用绝对的道德权威取代总体的历史规律,并据此为现代人各行其是的自由行为谋求普遍意义的肯綮所在。这与克尔凯郭尔的宗旨不谋而合。从创作《非此即彼》起,克尔凯郭尔就不厌其烦地强调:“伦理地生活的人,他把自己当作为自己的任务。他的‘自我’是作为直接地偶然地定性的,而那任务则是去把‘那偶然的’和‘那普遍的’改造为一体。”<sup>[7](310)</sup>由是观之,社会与个体间历史性的“塑造—改造”关系就被赫勒纳入伦理性的“介入—选择”图式当中。

第二,赫勒意欲瓦解个体行为与集体活动间共时态的“作用—反作用”关系。既然周遭世界是每一个个体把自身的偶然际遇转变为必然命运的媒介,那么现代人从中获取兼顾彼—我的行动指南就构成了他们虽各行其是却殊途同归于普遍伦理义务的前提。在马克思看来,这不过是克服异化的个体生产者在真正的共同体中实现全面自由的附带效应。它取决于“社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质交换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为一种盲目的力量来统治自己”<sup>[23](928)</sup>。也就是说,个体面向世界的特殊行为之所以具有伦理的普遍性,是因为控制物质交换的集体活动已摆脱了自然的盲目性。反观赫勒,她却提出了与马克思大相径庭的看法。1990年,她在《现代性能够幸存吗?》中专门指出,“集体的实体,用克尔恺郭尔的术语来说,并不是一个‘生存者’;因此,它不能选择它的存在……一个集体的生存选择不能使人们、真实的个体们成为自由的”<sup>[24](138)</sup>，“这种集体生存选择的哲学将不可避免地使对个体的压迫合法化”<sup>[24](139)</sup>。要言之,赫勒非但不认可集体活动是个体的行为真正作用于周遭世界的必要条件,甚至将其合理调控人与自然关系的反作用当成压迫个体自由的直观显现。而赫勒的底气所在,是克尔凯郭尔笔下的“真正伟大的伦理个体将会这样实现他的人生:他将极尽所能地发展自身,其间他或许会对外界带来巨大影响,但他却根本不为之所动……他愿意对此保持无知状态,为的是不被外在的东西所延滞,并且陷入其诱惑之中”<sup>[12](107-108)</sup>。给外界带来巨大的影响却不为所动,正是赫勒眼中的个体在介入周遭世界后证成自身命运的理想状态;至于保持无知以免陷入诱惑,实乃赫勒拒斥个体生存的偶然性能被普遍必然规律测度的真实写照。它们同时表明,脱离社会—历史限制的伦理无异于个体从偶然境遇达致绝对命运的临界点。

现在的问题是,不受历史发展的必然性和社会活动的普遍性制约的伦理个体,为什么一定要将自身的偶然境遇转变为绝对的命运?对此,克尔凯郭尔早有定论。他先将个体置于非此即彼的选择境地:“要么整个‘存在’在伦理的要求之中终结,要么那相应的条件得以创立并且整个生命和存在重新开始。”<sup>[4](157)</sup>随后,他又特意强调,“自我”恰恰意味着“‘那普遍的’被作为‘那单个的’而设定”的矛盾,“真正的‘自我’要在‘质的跳跃’之中才得以设定。在之前的状态之中我们是无法对之进行谈论的”<sup>[4](255)</sup>。克尔凯郭尔倒也坦诚,因为他毕竟承认:如不为单个的自我创立重新开始的条件,则其整个生命和存在势必终结于普遍伦理的不争事实。显然,重新开始表征着摆脱偶然境遇直至掌握绝对命运,其相应的条件就是个体应完成“质的跳跃”。该论断被赫勒悉数继承。为了彻底颠覆马克思的实践哲学将伦理纳入历史范畴的合法性,赫勒在1993年专门创作了《碎片化的历史哲学》,尝试将克尔凯郭尔的理念发扬光大:“一个人自己的存在的选择是向所有种类的自律的跳跃”<sup>[25](155)</sup>,并且“这个跳跃是一个整体的行动;整体的人在跳跃,存在在跳跃……无论如何所有的偶然性都在选择的姿态中被共同铸造成为一个单独的命运。这个‘命运’不能被等同于先验的主体是理所当然的事”<sup>[25](233)</sup>。毫无疑问,被赫勒贬斥的“先验的主体”当然包括无产阶级。唯其如此,她才能否定受压迫群体用政治革命推翻资本主义社会的理所当然性,

从而擅凭偶然个体面向道德自律的“伦理跳跃”，把现存的不合理制度视作人类必须接受的普遍命运。

赫勒以极为隐秘的方式完成了对资本主义制度的永恒性的辩护。若站在马克思的立场，个体偶然的生存境遇抑或“个人生活条件的偶然性，只是随着那本身是资产阶级产物的阶级的出现才出现”<sup>[3](200)</sup>，因为“只有个人相互之间的竞争和斗争才产生和发展了这种偶然性本身”<sup>[3](200)</sup>。赫勒的症结在于，她虽然认识到偶然性的个体是资本主义社会的产物，却试图回避偶然性本身的异化特质，并将其误判为人类最终的存在样态。于是，抽象的伦理法则和道德权威才会卷土重来，变作个体茫然无措时迫切需要的拐杖。与之相应，本该成为革命对象的资本主义制度反倒充当了人类彰显自身本真性生存的唯一舞台。这恰恰是赫勒将马克思面向外部现实的革命性“实践”与克尔凯郭尔关注内在境遇的生存性“跳跃”相杂糅的动机所在。如此一来，历史性生成的无产阶级摧毁资本主义制度的政治自觉，就降格至抽象的偶然性个体被迫接受资本异化命运的道德自律。其间，成为克己复礼的“好人”，将是赫勒为受压迫群体谋划的唯一出路。

且看1996年出版的《个性伦理学》，当赫勒在“激进的历史唯物主义”和“实践的历史决定论”语境外，把好人比作“命运之骰”的幸运一掷中最幸运的数字时，她便声称为每一个个体找到了最终的归宿：“一旦你存在地选择自己作为一个好的（正派）人，你就在普遍性范畴下进行选择，因为你选择了某种所有其他人都可能选择的东西——但是你选择了你自己而不是其他人……你没有选择善而是选择你自己作为一个好人并因此成为你所是；这是个性伦理学。”<sup>[26](175)</sup>将“人之所是”归结于“成为好人”的个性伦理学，实则神秘化了人的特殊性与普遍性之间的辩证统一关系。这就不得不提及，赫勒利用克尔凯郭尔的思想遗产证明个体“不仅可以在差异之星下选择自己，也可以在普遍性之星下选择自己”<sup>[1](113)</sup>的根本缘由。对克尔凯郭尔来说，特殊的个体能否观照族类的普遍性取决于“一个人尽其所能地去意愿，同时又在神圣的玩笑中升华”<sup>[12](107)</sup>，直到企及“某种超出伦理自身的东西”<sup>[12](107)</sup>。而后者不啻为上帝的“至善”。它保证了扬弃特殊性的个体，在普遍的共同体中仍具有绝对的独立性。赫勒反对上帝，却效仿克尔凯郭尔的神学话语，不仅重申“善的源泉是超验的”<sup>[27](317)</sup>，还认为，“在一个以不成其为基础的自由为基础的世界里……每一种道德哲学的基础都是那些体面的人（好人）自己”<sup>[27](317)</sup>。推而广之，既然超验的至善是好人何以可能的前提，那么以好人为基础的特殊性与普遍性的统一就只是一种超验的道德想象。

马克思可不像赫勒那般天真。他早已察觉：“个人的全面性不是想象的或设想的全面性，而是他的现实联系和观念联系的全局性。由此而来的是把他自己的历史作为过程来理解，把对自然界的认识（这也作为支配自然界的实践力量而存在着）当作对他自己的现实躯体的认识。”<sup>[28](541)</sup>从中不难获知，马克思把人的全面性标记为普遍联系的个体对“人化历史”和“人化自然”的自觉掌控，意在揭示人的特殊性既是当前资本主义制度不合理性的消极反映，又是未来共产主义制度合理性的积极佐证。而嬗变的关键，莫过于“每个人的自由发展是一切人的自由发展

的条件”<sup>[3](422)</sup>。赫勒畏惧不受道德规约的个体自由,却不相信由历史性的社会实践缔造的真正共同体能为个体的独立性保留自由发展的空间,所以她才反复强调以绝对的个体生存和永恒的道德公设为支点的个性伦理学对好人的形而上学奠基,其实质就是把克尔凯郭尔用宗教骑士见证的上帝信仰替换为期待好人出现的道德信仰。

作为最后告别马克思主义的宣言,完成于20世纪末的《现代性理论》将赫勒的全部心声和盘托出。她在书中专门提到:“没有 pistis 就没有逻各斯:至今这仍然是人类状况。这里我并不是在通常意义上相对于知识来谈论 pistis(信仰)。我也不把它等同于意志,而是相对于论证或把它与论证放在一起谈论,比如根据信仰的跳跃来论证和接受。”<sup>[27](320)</sup> 突出超验的道德信仰之于社会—历史规律(逻各斯)的绝对优先性,并用伦理性的“跳跃”取代革命性的实践,看似体现出赫勒为现代人谋取自由的良苦用心,实际上却是她回到西方抽象人性论的惯常套路,劝诫人们应该自律于资本主义制度的直接表现。这就不难解释,赫勒为什么在个性伦理学处与马克思主义彻底决裂了。

## 余 论

从伦理学的视角审读、重估,直至否定马克思主义,赫勒思想流变的内在动因的确有迹可循。按当事人自己的说法,早在追问奥斯威辛因何出现之际,她便本能地踏上了一条与同时代人相近的学术探索道路。其间,克尔凯郭尔的“道德天才”便是其“建构自己的立场”<sup>[1](36)</sup>的重要依傍。鉴于此,明确现代社会中个体性自由的人类学基础并指出其存在论限度,就成为赫勒臧否马克思的哲学和克尔凯郭尔的哲学,进而在不同的创作阶段依次营造价值伦理学、一般伦理学以及个性伦理学框架的初衷所在。它们一方面折射出,把内化永恒道德权威的绝对个体性生存视作人类摆脱异化状态的唯一途径,才是赫勒最真实的理论旨趣;另一方面,又将其放弃历史唯物主义,随即反对共产主义革命愿景的抽象人性论底色暴露无遗。若考量赫勒伦理学思想的本质,马克思的见解可谓入木三分:“这是对人类得救感到绝望,这种绝望阻止人类遵循天生的自然规律,宣扬不成熟是一种必然现象;这是伪善,它借口有一个上帝,却既不相信上帝的现实性,也不相信善的全能;这是利己心,它把个人得救置于整体得救之上。”<sup>[29](184)</sup> 追本溯源,赫勒在怎样言说个体与伦理之关系的范式选择问题上,从马克思的现实的社會—历史性话语退步到克尔凯郭尔超验的神学叙事,恰恰反映出她终究要维护资本主义制度的妥协心态。

### 参考文献

- [1] [匈]阿格妮丝·赫勒. 我的哲学简史[M]. 张笑夷,译. 哈尔滨:哈尔滨工程大学出版社,2020.
- [2] [匈]阿格妮丝·赫勒. 文艺复兴的人[M]. 教佳怡,译. 哈尔滨:哈尔滨工程大学出版社,2020.
- [3] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第一卷[M]. 北京:人民出版社,2012.
- [4] [丹麦]克尔凯郭尔. 畏惧与颤栗 恐惧的概念 致死的疾病[M]. 京不特,译. 北京:中国社会科学

出版社,2013.

- [5] [匈]阿格妮丝·赫勒.日常生活[M].衣俊卿,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2010.
- [6] 马克思.1844年经济学哲学手稿[M].北京:人民出版社,2000.
- [7] [丹麦]克尔凯郭尔.非此即彼(下)[M].京不特,译.北京:中国社会科学出版社,2009.
- [8] Agnes Heller. Towards a Marxist Theory of Value[M]. Southern Illinois University Press,1972.
- [9] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第三十二卷[M].北京:人民出版社,1998.
- [10] [匈]阿格妮丝·赫勒.马克思的需要理论[M].王秀敏,译.哈尔滨:哈尔滨工程大学出版社,2020.
- [11] [匈]安德拉什·赫格居什,等.社会主义的人道主义——布达佩斯学派论文集[C].衣俊卿,文长春,王静,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2014.
- [12] [丹麦]克尔凯郭尔.最后的、非科学性的附言[M].王齐,译.北京:中国社会科学出版社,2017.
- [13] [匈]阿格妮丝·赫勒.激进哲学[M].赵司空,孙建茵,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2011.
- [14] [匈]阿格妮丝·赫勒.情感理论[M].孙建茵,译.哈尔滨:哈尔滨工程大学出版社,2020.
- [15] [匈]阿格妮丝·赫勒.激进普遍主义的辉煌与衰落[M].赵海峰,王秀敏,译.哈尔滨:哈尔滨工程大学出版社,2020.
- [16] Agnes Heller. Can Cultural Patterns Be Compared? [J]. Dialectical Anthropology,1984,8(4).
- [17] [匈]阿格妮丝·赫勒.历史理论[M].李西祥,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2015.
- [18] [匈]阿格妮丝·赫勒.羞愧的力量——一种理性的视角[M].关斯玥,译.哈尔滨:哈尔滨工程大学出版社,2020.
- [19] [匈]阿格妮丝·赫勒.超越正义[M].文长春,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2011.
- [20] [匈]阿格妮丝·赫勒.一般伦理学[M].孔明安,马新晶,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2015.
- [21] [匈]阿格妮丝·赫勒,[匈]费伦茨·费赫尔.后现代政治状况[M].王海洋,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2011.
- [22] [匈]阿格妮丝·赫勒.道德哲学[M].王秀敏,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2014.
- [23] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第四十六卷[M].北京:人民出版社,2003.
- [24] [匈]阿格妮丝·赫勒.现代性能够幸存吗?[M].王秀敏,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2012.
- [25] [匈]阿格妮丝·赫勒.碎片化的历史哲学[M].赵海峰,高来源,范为,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2015.
- [26] [匈]阿格妮丝·赫勒.个性伦理学[M].赵司空,译.哈尔滨:黑龙江大学出版社,2015.
- [27] [匈]阿格妮丝·赫勒.现代性理论[M].李瑞华,译.北京:商务印书馆,2005.
- [28] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第三十卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [29] 马克思,恩格斯.马克思恩格斯全集:第一卷[M].北京:人民出版社,1995.

责任编辑:陈 菊