

论马克思的“偶然的个人”概念及其扬弃

李志

〔摘要〕 偶然性概念虽然在古希腊晚期思想家那里就得到了较系统的论述，但它的人学背景却一直未得到后世的重视。马克思正是从偶然性概念的人学背景出发，突出偶然性概念与人的自由、尊严的内在关联并直接提出了“偶然的个人”的概念。本文正是从提出“偶然的个人”这个问题出发，考察了马克思从肯定个人的偶然性、抽象的个人（即“偶然的个人”）转向批判、扬弃“偶然的个人”的思想历程，同时分析了造成这一思想转向的内在原因。

〔关键词〕 偶然性；个人；偶然的个人；有个性的个人

“偶然的个人”这一提法最早见于《德意志意识形态》，马克思以此来表示“个人”发展的第二阶段。在马克思看来，作为人类社会具体成员的个人总是处于一定的历史进程中，每一社会阶段上的个人都以其独特的方式生存着，并且这些生存方式之间有着类似“承上启下”的关系。资本主义社会中的个人同样如此，他们既不是自然意义上的个人，也不是真正的有个性的个人，而是界乎二者之间的“偶然的”个人。

本文拟沿着马克思自身的思想历程，对“偶然的个人”这一概念作一历史的和逻辑的梳理，以期从中发现个人概念在马克思早期及中期思想中所占据的独特地位。

一、“偶然的个人”何以成为一个问题

对于一个不熟悉马克思主义哲学的人、甚至对于一个正在研究马克思主义哲学的人来说，“偶然的个人”这一提法是很令人费解的。因为根据通常的观点，偶然与必然构成一对范畴，前者强调主观的任意性与随机性，后者强调客观的规律性与可把握性，并且规律的必然性往往被当作是人实现自身自由的通道。在这个意义上说，“偶然”主要是从认识论的角度被解释的，而一旦把这种解释与“个人”相联系，问题就变成了个人应如何克服主观性而达到客观必然性，从而成为必然的个人（自由的个人）。

但是，恰恰相反，在西方哲学传统中“必然”和“自由”才一直是相对立的范畴。近代以来，“自由”更是作为人的根本规定而有别于“必然”。作为西方哲学批判的继承者，马克思在青年时代的博士论文中就明确地要造“必然”的反，而为“偶然”张目，因为偶然就是自由，就是抽象的个体意识，于是为“偶然”张目同时也就是为人的自我意识和自由意志张目。在这里可以发现，马克思追问的是“什么才是真正的个人”、“个人在概念中如何可能”，这恰好是本体论意义上的问题，而不是认识论意义上的对个人的追问。正是由于这种理论角度的根本差异，所以我们很难想象把“偶然”和“个人”联系起来加以考察。但问题还不止于此。

几乎每位哲学家在其思想成熟的过程中都有一个思想转变的问题，马克思也不例外。马克思虽然曾经怀着极大的赞赏之情探讨偶然性以及原子式的个人、偶然性被当作个人身上散发出的自由之光，但在《德意志意识形态》中，他的思想突然出现了一个看似意外的转折——竟然以偶然性、原子式的个人、偶然的个人作为主要的批判对象。马克思自身的这种思想转折就为我们理解“偶然的个人”制造了更大的迷雾。

二、偶然性=抽象的个人=个人的个性

为了解决上文中所提出的问题，同时也为了论述的方便，我们将以马克思的《博士论文》作为第一考察对象，首先分析一下马克思关于“偶然性”及其“原子式的个人”的论述。

马克思的《博士论文》是关于德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的比较研究。在论文中，马克思高度赞扬了伊壁鸠鲁的原子理论，认为他提出的“原子偏离直线”代表了对绝对必然性的挑战，为个人摆脱因果必然性、高扬自由意志提供了理论可能。而“原子偏离直线”只是对伊壁鸠鲁本体论（原子论）的一种形象表达，“偏离”意味着原子在下落的过程中不是呈现为一个必然的过程，而是呈现为有着各种可能的、偶然的下落，因而它实际上对应的是偶然性这一范畴。那么为何偶然性与个人的自由、尊严有如此深切的关联呢？为何这里的偶然性甚至就是个人本身呢？这可以从以下几个方面来理解：

第一，在博士论文中，马克思是从传统本体论的意义上理解偶然性以及偶然性与必然性的对立，二者的对立集中地体现为伊壁鸠鲁的原子论与德谟克利特的原子论的对立。德谟克利特非常重视必然性，这体现为他毕生从事自然科学的研究，希望从因果联系的探讨中发现世界的本原，反映在原子论中就是原子作直线运动。与之不同的是，伊壁鸠鲁反对听命于命运、信从于神话。他认为，对存在物的关注不会有助于心灵的宁静，在必然性中生活是件不幸的事。于是，在那里，哲学就从对客体的追问转向对主体的追问，从满足于因果联系转向跳出因果联系，对本原问题的探讨也就相应地从外部世界转向人的内在世界。自我意识的这种觉醒体现在原子论中，就是“原子作偏斜运动”。

马克思非常赞赏伊壁鸠鲁“原子作偏斜运动”的这一论断，在他看来，直线下落的原子就等于是消逝在直线中的点，这种原子是没有自由可言的，因为它只是关系中的一个环节，只是一个被决定者。为了使原子真正地成为原子，原子就必须偏离直线，通过偏离使原子成为自我决定的个体，成为不同于为他存在的自为存在。因此，原子偏离直线代表的是个人主宰自身命运、确证自身的真诚愿望，而偶然性也就成为自由的化身。

第二，原子概念的具体化就出现了个人概念。“原子是一种例如个人、哲人、神的抽象的自在的存在。这是同一概念的更高

的、更进一步的质的规定。”^[1] 如果我们承认原子与个人只是同一概念的两种不同存在形式，一个是抽象的一般，一个是抽象的具体，那么我们也同样可以承认二者具有相同的内涵。很明显，这里的个人不是指自然意义上的个人，不是自然科学加以分析描述的个人，而是本体论意义上的个人。在传统本体论看来，现象世界中的个人如何可能成为一个人、是“什么”使得个人成为个人才是应当提出与解答的问题。就这一点而言，伊壁鸠鲁的原子论为马克思提供了一个很好的平台（虽然不是唯一的平台），凭借它，马克思开始构想他的个人概念。作为概念的原子、作为偏离直线的原子，只是自身与自身相关联，没有任何他物可以作为自身的根据。从认识论的角度来看，这实际上就是无规定，就是虚无；但在本体论上，它就是偶然性，就是“抽象的个别性”，就是个体的自由。既然原子就是偶然性，就是自由，那么根据原子与个人具有相同规定这一点，我们同样可以认为个人就是偶然性，就是自由。这就是对个人的全部规定，虽然这里的个人还只是抽象的具体。

第三，马克思借原子论所讲的并不是现实的具体的个人，而只是个人的概念，或者说只是个人的“个性”。原子就是这种个人的个性，所以有此个性的个人后来才被称为原子式的个人。对马克思而言，仅仅在传统哲学的范围内来追问个人的规定性、从理论上阐述“原子式的个人”是非常不够的，这样的阐述至多停留在体系的自在满足上，它不可能对人们现实的生活状况发生影响，自由对于个人而言仍是虚无缥缈的彼岸，个人并非作为个人而生活着。正是在此种情况下，马克思强调哲学的实现，强调哲学的对象化、外化，强调哲学走出自己构筑的理念王国进入现象世界。不仅作为体系的哲学要对象化，而且体系的灵魂——概念也要对象化，所以“个人”这一概念要在现实中真正地实现，就不可以绕过这样一个历程，即个人同一个与自身既对立又同一的他者发生关系。“真正讲来，那直接存在着的个别性只有当它和一个他物发生关系，而这个他物又是它本身时，它才是按照它的概念实现了的，即使这个他物在直接存在的形式下是和它相对立的。所以一个人，只有当那和这个人发生关系的另一个人不是一个不同的存在，而是他本身，即使不是精神，也是一个个别的人的时候，这个人才停止其为一个自然的产物。”^[2] 个人只能在社会关系中成为现实的个人，这一点为马克思日后的思想转变埋下了伏笔。

最后，伊壁鸠鲁的原子论作为一个学说，其积极意义是不可否定的，它代表着人开始意识到只有作为个人的存在才是作为人的存在，表达了个人作为自由存在的内在要求。但是，在伊壁鸠鲁那里，个体只是抽象的具体，个人只是享受了抽象的自由，或者说个人还没有经历对象化的过程。而一旦个人开始外化自身，这种抽象的自由立即就会变成具体的不自由，也就是从自由走向自由的反面。因为个体的对象化意味着个体要通过自身之外的他者确证自身，而原子式的个体却是通过一种抽象的自我认同（“我是我”）实现自身的自由，所以，在对象化的过程中，原子式的个人就不得不打破原有的自我认同、不得不放弃原有的自由，从而成为不自由的个人了。这一点实际上是马克思后来在《德意志意识形态》中逐渐认识到的，“偶然的个人”也由此变成了批判与扬弃的对象。

三、从“偶然的个人”到“有个性的个人”

在《德意志意识形态》中，马克思第一次明确地提出了“偶然的个人”这一范畴，并且认为“偶然的个人”还不是真正的人，而是个人的异化状态。为此，他还预见到了“有个性的个人”将在人类历史的发展中扬弃“偶然的个人”。

与博士论文不同的是，马克思不再刻意于个人的个性与个人的抽象自由，不再刻意于“个人是什么”，而是强调以现实的、具体的、有生命的个人作为出发点，探讨这样的个人如何获得自由的个性从而成为真正的人，即“个人如何是个人”。正是在这一意义上，作为个人的个性替换成作为有个性的个人。从表面上看，这只是语词上的一种变换，但对马克思的思想而言却隐含着一种跳跃，即对个人的个体性的考察让位于对个人自身的考察。“不是意识决定生活，而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发，把意识看作是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识。”^[3] 在这里，马克思对考察方法的取舍意味着，他逐渐摆脱了纯粹概念性的思考方式，开始把具体现实的社会历史背景纳入到考察中来并以此作为研究的基础。于是，“个人是什么”的问题就变成了“个人如何在现实中成为有着自由个性的个人”的问题。由此可见，马克思关于自由的理念和价值诉求并没有改变，对“个人”的关注也没有从他的理论视野中消失，有所改变的只是关注的角度和方法。

既然马克思以现实的个人作为出发点，并且以现实的个人的真正自由作为归宿，那么历史的维度也就很自然地成为马克思所强调。在该书中，他指出以往的德国哲学家们单纯从概念的角度谈论人、谈论人的自由与解放，历史始终被排除在他们的视野之外，所以他们从来没有真正地接触到有生命的、活生生的人的问题。鉴于此，马克思在该书中更多地是从历史的角度探讨个人问题，而对隐含在其中的逻辑必然性并未明言。为了更好地把握“偶然的个人”这一概念，笔者将把个人的历史发展同相应的个人概念的逻辑分析贯通起来，力图把马克思未言之言按思想自身的进程加以展现。以下是马克思提出的个人发展的三个阶段：

其一，作为类的个人（自然意义上的个人），这是个人发展的第一阶段。在这一阶段上，人们的实践活动刚刚起步，人与人之间的关系主要体现为单个人同他所处的共同体之间的血缘关系，而人与人在实践中结成的生产关系还是十分简单的、原始的，所以人们的生活主要由血缘关系而非生产关系所决定。

若从逻辑上来考察，此时的个人不是作为一个独立的个体与其他人发生关系，而是消融在与他者的关系中，个人的个体意识尚未确立。换言之，个人消融在共同体中，所以这一阶段上的个人只能算作是自然意义上的个人。在这种状态下，人是无所谓个性自

由的，也不存在异化问题，个人的生存方式呈现出自然的必然性，即“他是怎样的”非常确定。“例如，贵族总是贵族，平民总是平民，不管他的其他关系如何；这是一种与他的个性不可分割的品性。有个性的个人与阶级的个人的差别，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的。”^[4]

其二，偶然的个人（抽象的个人），这是个人发展的第二阶段。随着人们实践能力的提高，随着商品经济的繁荣以及社会分工的发展，人与人之间的交往形式由直接交往逐渐转变成以物（主要指货币）为媒介的间接交往。“前一种情况的前提是，各个人通过某种联系——家庭、部落或者甚至是土地本身，等等——结合在一起；后一种情况的前提是，各个人互不依赖，仅仅通过交换集合在一起。……在前一种情况下，所有者对非所有者的统治可以依靠个人关系，依靠这种或那种形式的共同体；在后一种情况下，这种统治必须采取物的形式，通过某种第三者，即通过货币。”^[5]前一种情况就是自然意义上的个人，而后一种情况恰恰谈的就是偶然的个人。

一般地看，在这种间接交往即普遍的交换中，个人之间是相互平等的，因为特权被取消了，交换活动遵循的等价与自愿的原则保证了货币面前人人平等。同时，在交换中，个人似乎是非常自由的，因为交换使个人摆脱了固定的身份，他不是生而就已经确定了的，个人有塑造自身的自由空间。但实际上，个人的这种交往活动是以牺牲自己丰富的个性为代价的。关于这一点，我们可以从两个角度来分析。

首先，从单个个人的角度来看，对象化活动或者说劳动是他确证自身存在的方式。在劳动中，个人充分地体现自身的个体意识，通过人与自然的物质交换确证自身的创造力和生存意义。但是当这种劳动变成社会一般劳动时，当个人的劳动是为了换取一般的商品时，个人的存在就开始体现为一种抽象的存在，即个人成为只具有某种单一身份的存在者，他或是商品的生产者，或是商品的所有者，或是商品的消费者，并且这些身份不是个人自由选择的结果，而是由个人的造物——商品来决定的。“原来，当分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。”^[6]当一个人只能局限于一种固定职业时，这就意味着：按照这种劳动分工，他只能成为这样的人，他无法自由地成为另外一种人，他身上所特有的个性只要不符合他的职业要求就必须被剔除掉，于是，他要么为保存这份职业不断地符合社会的要求、不断地把自己变得和机器一样标准、无差别，要么就失去赖以生存的基础。

其次，个人作为一种社会存在，他在劳动中不仅确证自己的个体意识，而且也在实现着自己的社会存在。就个人的社会关系而言，由于每个人只是抽象的个体，个体之间的关系必须通过同样抽象的物（货币）建立起来，所以社会关系就体现为一种物化的社会关系。而在这种物化的社会关系中，一切都被抽象成为物，包括人自身。换言之，个人在认同自身的个体性时却不承认他者的个体性，他者对于自己来说只是与物无区别的东西。所以，个体的自由就变成了狭隘的个体意识，而这种个体意识单纯地维护自身的利益，并常常伴随着损害他者的利益，反映在伦理学中就是利己主义，利己成为个体获得自由的唯一可能的方式，而“一切人对一切人的战争”就是对这一方式的最形象的表达。

总之，偶然的个人所指的正是上面谈到的种种生存状态，就是原子式的个人（利己的个人）。而当利己主义发展到极端时，利己反倒是对自己极大的损害，个人之间相互剥夺其个性，一切的“己”都在他者中被扬弃了，这是一场没有胜者的战斗。在个体与个体的紧张关系中，个体已经不可能通过倒退到原初的自然和谐状态来回避这一紧张关系，相反，个体只能在极端的对立已达到相当高的普遍化程度时，才能走向它的对立面——利他。真正的利己与真正的利他在本质上是一致的，并且真正的利己只有在利他的前提下才是可能的。这就是马克思本体论意义上的个人观。

这种个人观并不否认在现象界中每个人都是一个有着自身特殊性的存在者，但马克思关心的却是个人如何在现实生活中成为个人的。所以当原子式的个人只是个人的空洞名词时，当这一空洞名词一旦具有丰富的内容与规定就出现自相矛盾时，个人如何在自身的对象化活动中既获得自身的丰富性又不因这种丰富性而失掉自身，就构成了本体论的问题域。

其三，有个性的个人即真正的个人，这是个人发展的第三阶段。在马克思看来，这一阶段上的个人不是通过概念的推演就可以实现的，或者说偶然的个人的扬弃不仅仅是一个思想的问题。“个人力量（关系）由于分工而转化为物的力量这一现象，不能靠人们从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的方法来消灭，而是只能个人重新驾驭这些物的力量，靠消灭分工的办法来消灭。没有共同体，这是不可能实现的。”^[7]共同体是个人实现其自由与个性的途径，同时共同体也将成为自由的个人的生存状态，马克思称之为“自由人的联合体”。

“在这个共同体中各个人都是作为个人参加的。它是各个人的这样一种联合（自然是以当时发达的生产力为前提的），这种联合把个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下。而这些条件从前是受偶然性支配的，并且是作为某种独立的东西同单个个人对立的。”^[8]在这个共同体中，个人可以“随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚

后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者”。在这种存在方式中，个人不再是一个抽象的存在者，不再通过占有物来体现自己的个性。并且正因为个人不再是抽象的存在者，所以个人才不会总是作为商品的生产者，或作为商品的消费者而存在，也就是说个人的存在不再是一种确定的、片面的存在。相反地，个人的存在呈现出无限的可能性与开放性，即个人存在更多地是一种“能在”，而不是一种“定在”，所以他的存在才可能是全面的与丰富的。这正是马克思所说的个人以全面的方式自由地占有自身，他能够是任何一种存在者，但不必定现实地是任何一种存在者。

这就是扬弃了“自然的个人”与“偶然的个人”之后的真正的个人。此时的个人不仅仅从观念上肯定自身，而且在现实的感性生活中肯定自身，同时抽象的自由也在个人的具体实现中完成了现实化的转变，抽象的自由变成个人具体的自由。这时的个人是把另一个人当作与自己同样的个人，是通过肯定他人而肯定自己，因此“己”与“他”之间的界限就被打破了。人与人之间不再是“我——他”关系，而是“我——你”关系。个人从最高的意义上回复自身，“个人”概念也由此得以完全的实现。同时，个人的社会关系也得到全面的和解，个人在现实中达到对自身的完全占有。

以上的分析表明，马克思提出“偶然的个人”这一概念，一方面是承继了他在博士论文中所表达的对偶然性和人的自由的极大热情，体现了一以贯之的学术理想；另一方面是他扬弃了自己以往的思辨研究，在崭新的历史唯物主义的基地上重新考察了“偶然性”和“偶然的个人”，提出这些个人只是异化的个人、只具有抽象的自由，必须要通过现实的和历史的运动使这些个人从异化中解放出来从而成为真正自由的个人。

我们应当看到，“偶然的个人”虽然只是马克思对“个人”概念考察的一个侧面，甚至只是马克思学术思想中的“沧海一粟”，但对这一概念的挖掘却无疑丰富了我们考察的视角，使我们尽可能多角度地面对马克思，这也是本文力求达到的目标之一。

（载《哲学研究》2005年第2期）

[1] 《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社1982年版，第168页。

[2] 马克思：《博士论文》，人民出版社1973年版，第23页。

[3] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。

[4] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第119—120页。

[5] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第103页。

[6] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第85页。

[7] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第118—119页。

[8] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第121页。

[9] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第85页。