

EUROPEAN
CULTURE STUDIES
COLLECTION

欧洲
文化
丛书

高宣扬◎主编

费尔巴哈、马克思和尼采

F e u e r b a c h M a r x
N i e t z s c h e

戴 晖◎著

人民出版社

欧洲

文化

丛书

高宣扬◎主编

费尔巴哈、马克思和尼采

F e u e r b a c h M a r x

N i e t z s c h e

戴 晖◎著

责任编辑:洪 琼

图书在版编目(CIP)数据

费尔巴哈、马克思和尼采/戴晖 著. -北京:人民出版社,2015.12
(欧洲文化丛书)

ISBN 978-7-01-015182-3

I. ①费… II. ①戴… III. ①费尔巴哈, L.A. (1804~1872)-哲学思想-研究
②马克思主义哲学-研究③尼采, F.W. (1844~1900)-哲学思想-研究
IV. ①B516.36②B0-0③B516.47

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 205909 号

费尔巴哈、马克思和尼采

FEIERBAHA MAKESI HE NICAI

戴晖 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

环球印刷(北京)有限公司印刷 新华书店经销

2015 年 12 月第 1 版 2015 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:12

字数:200 千字 印数:0,001-1,500 册

ISBN 978-7-01-015182-3 定价:42.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

《欧洲文化丛书》编委会

主编：高宣扬

编委会(按拉丁字母、拼音顺序排列)：

Renaud Barbaras (法) 陈村富 冯 俊 高宣扬

Konstatinos Georgiadis (希) Axel Honneth (德) 洪 琼

Annick Jaulin (法) 汲 喆 Denis Kambouchner (法)

Matthias Koßler (德) Julia Kristeva (法) Tanguy L'Aminot (法)

李咏吟 刘 康 Giovanni Lombardo (意)

Theodoros Papatheodorou (希) Patrick Pasture (比)

Bill Pickering (英) 乔还田 Baldine Saint-Girons (法)

Heiner Timmermann (德) 王 杰 汪子嵩 Willie Watts-Miller (英)

徐 飞 易存国 王 青 乐黛云 张世英 郑成良

欧洲文化丛书

张世英著：《美在自由——中欧美学思想比较研究》（已出）

林 泉著：《杜尚的艺术》（已出）

尚 杰著：《沉醉之路——变异的柏格森》（已出）

高宣扬著：《毕加索与当代艺术》（已出）

邓 刚著：《身心与绵延——柏格森哲学中的身心关系》（已出）

戴 晖著：《费尔巴哈、马克思和尼采》（已出）

高福进著：《欧洲文化史》（即出）

赖贤宗著：《实践与诠释：费希特、黑格尔与康德伦理学》（即出）

总 序

全球化、中国的现代化、亚洲的崛起、欧美接连不断的危机以及各民族文化的全面复兴等重大事件,意味着 21 世纪开辟了人类历史的新时代。东西方传统文化遭遇空前未有的挑战,世界各地之间的移民潮不可阻挡地改变着原有的民族国家及其文化的结构体系,文化交流已成为全球社会重建的关键力量。

文化始终扮演历史转折的重要因素,因为它以思想创造及其传承作为基本动力,又以人类生命及其思想精神力量的自我超越作为无穷演变的源泉。

欧洲过去、现在和未来之所以影响着、并将继续影响世界的命运,就是由于欧洲文化所固有的创造精神及其悖论的不断更新。欧洲文化隐含现代性奇迹及其悖论的一切奥秘。

因此,紧密结合中国文化的优秀传统及中国现代化的丰富经验,重新评价欧洲文化的价值及其内在矛盾,已经成为本世代中国文化复兴的紧迫任务。

《欧洲文化丛书》从当代中国现代化及中国文化复兴的视野出发,以当代人文社会科学的优秀成果为基础,鼓励中国新一代学者的思想和理论创新精神,邀请并组织国内外杰出学者开展对欧洲思想文化的整体性研究,尤其集中开展对欧洲文化的思想基础及精神核心的深度研究,以其哲学、史学、文学、神学、诗学、人类学、语言学、政治学和社会学等人文社会科学基本理论及其社会实践经验为重点,贯彻“基础理论”、“历史研究”和“科学实验”三结合以及“探究创新”、“交流互通”和“积累传承”三结合的基本方针,建构以上海交通大学欧洲文化高等研究院为中心基地、并在欧洲各学术重镇设有交流合作研究分支机构的跨学科、跨国界的开放性高端国际学术研究平台。

为此,《欧洲文化丛书》将竭尽全力与国内外学者及朋友亲密合作,并欢迎各位先进慷慨赐稿支持及批评提携。

高宣扬谨识

序^①

贺伯特·博德

从泰勒斯和阿那克西曼德开启哲学以来,哲学从来没有一个统一的使命,而总是具备不同的使命,其区别深入到哲学所要求的理性内部;哲学或者以关注自身独具的思为开端,或者直接开始于思想之事。无论在狄尔泰还是在马克思那里哲学都是作为省思,即使在现代的现代性意义上哲学离开了其传统,哲学这个名称 *sensu stricto* (在准确意义上) 不再是恰当的指称,即使在这里,具体说,在现代省思宣告自己并且必然离开“哲学”科学的规定因之后,哲学各自使命中的相应区别仍然有效。马克思和尼采在现代的核心处使这一点清晰起来。如果马克思和尼采的位置今天仍被统统纳入哲学之中,这显然是违反两人明确的自我理解的。对之无动于衷的态度不过是出于学院运作的需要,尤其是出于效应历史的习惯。这里所牵涉的第三位作家——在论述上和历史时间上却较早的费尔巴哈,他虽然自以为离开了哲学传统,尤其是与他在黑格尔那里领教的传统相决裂,却如马克思所指出的那样,仍旧执著于经典哲学的基本“理论”特征。他的所谓“未来哲学”仅造成理性和感性的关系的颠

① 译自本书的德文版“Von Feuerbachs Weltanschauung zu Marx' und Nietzsches Besinnung auf die Welt der Moderne”, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006。贺伯特·博德教授(Prof. Heribert Boeder)为本书作序,详细分析和评价了这项工作的结构、思路及其主旨。《序》中注释皆为译注。贺伯特·博德,德国哲学家,1928年生于阿德瑙(Adenau)。1954年在弗莱堡大学获博士学位,海德格尔是其博士论文主要指导老师之一。1958年赴剑桥考察,成为英国王家学院院士。1959年11月回到弗莱堡,1960年1月完成教授资格论文。1972年任德国布伦瑞克大学教席教授(Ordinarius)。主要著作:《根据和当下作为早期希腊哲学的追问目标》(海牙1962),《形而上学的拓扑学》(弗莱堡/墨尼黑1980),《现代的理性—结构》(弗莱堡/墨尼黑1988),《历史的建筑工具》(维尔兹堡1994),《动荡——海德格尔和现代性的限制》(纽约1997),《亚现代的装置——关于当今哲学的建筑学》,(科尼希豪森 & 瑙曼出版社,维兹堡2006)。

倒,此前的叔本华一样,只实现了一种世界观或意识形态。如果我们按照古老的准则且和作者一道去追问三位思想家在各自所思中占主导地位的意图,事情就会水落石出。

本书自始至终注意现代世界针对哲学历史所做的划时代的区分。导论在回顾黑格尔时就已经清楚地指出了这一区分。相对于黑格尔,费尔巴哈处在与所谓形而上学或“思辨”哲学相决裂的关键位置。这里形而上学独具的科学性只剩下信仰及其宗教的框架。费尔巴哈的宗教批判乃至以“人类学”代替“神学”的要求正是借此来理解自己。一如他在自己撰写的《近代哲学史》中认为,这样一种人类学已不再从属于灵知学(Gnoseologie)。他提出“肉体的”人以取代哲学的意识,把人提升为反思的真正主体。作者在第一部分开始时指出,黑格尔的形而上学也并非不认识如此之人,他给人规定的体系位置在需求系统之中(法哲学),尤其是在《精神现象学》的“启蒙”概念之内。费尔巴哈自己最无法忘记这一点,尤其是考虑到,黑格尔抽去了意识的现象直接性,并且在《逻辑学》的基础上为意识指出其在哲学全书中的经过中介的位置。^①正是这种“纯粹概念”的中介受到费尔巴哈“世界观”的排斥。澄清这种排斥的来由当然是可能的,不过不在本书的任务之内。

费尔巴哈对黑格尔的反动乃至对经典近代哲学的反动把自己放在身体的基础上,因而必然偏离黑格尔的科学。然而即便这种偏离也有一个费尔巴哈完全不能明晓的原因。恰是这个原因将作者引向其任务的核心,具体说就是:现代的省思并非为批判传统哲学的某一原理所推动,而是由于一种缺失——经验——对人的创造性本质的缺失的经验。马克思认识到,这里涉及的不是意识的“异化”,而是劳动力在“资本”的尺度下被“剥夺”。这一论断针对的是在马克思的时代就有的所有左派知识分子的言论。如果马克思的行动近来被加上一种哲学运作的风格,那么其原因存在于次——现代的思想方式中,这里不予以讨论。这也同样 *mutatis mutandis*^② 适用于这篇论文的结束篇章,也就是尼采的省思对哲学的反动。尼采不再针对统治性的物质生产,而是针对在此

① 《哲学全书》中的意识不同于《精神现象学》里处于自我教养中的自然意识。在《哲学全书》中意识作为主体精神的中项而出现,一方面关涉灵魂,另一方面关涉理论的和实践的精神,成为整体性秩序中的一员。

② *mutatis mutandis*;意思是:要改变的,已经改变。

之前的道德对创造性之人的价值剥夺,这种道德与其说通过柏拉图主义,不如说是在基督教中找到其世界。那么费尔巴哈以他的《基督教的本质》也与基督教交手。然而,这里对宗教的讨论却和较后的尼采不在同一意义上。这从何说起?

首先须注意的是,与从费尔巴哈到马克思不同,在这项工作中从马克思到尼采的进程在历史学上并非不言而喻的事。在后者那里必须就此确立起“理性关系-建筑学”(Logo-Tektonik)的先行赋予(Vorgabe)。这意味着什么?与历史连续性观念相反,“理性关系-建筑学”认为,只有造成了整体区别的思想位置才值得关注。这是怎样的整体呢?一个由开始、中介到结束的“相衔接”的整体,一如亚里士多德对悲剧神话所要求的那样。如此之“历史”可以说是“建筑”起来的,并且是以 Logoi 或 rationes(理性关系)为根据。可是,何以见得这不是一种奇怪的考察方式呢?

就何而言对尼采的探讨仍然属于哲学的使命范围?正是这个问题在这里引出了上述考察方式。而这一问题在当今为一种自明性所掩盖,这种自明性本质上归功于海德格尔,他从与形而上学历史的关系上评价并推崇尼采。但是本书却不以相应的论断为支撑,按照这种论断尼采的思想一直还是形而上学的,即使是在对相应价值加以颠倒的意义上。重估一切价值的要求是具备开创性的,尽管这在当今的尼采研究中被遗忘了,却在这里的工作中得到尊重,但是,这种尊重是为了界定自己的考察立场。立于何处?立于当下的,这么说吧,立于后现代的反思之中。不过那里不是已经有了特定的视角吗?尤其是福柯所提供的,与无-序之思具亲缘性的视角。福柯自己对尼采对他的决定性影响供认不讳^①——不过断然拒绝尼采的“统治性”意志。

当下现实中出现的通往这里所探讨的课题的另一条路是怎样的?用胡塞尔的话说,严格的“Epoche”(悬置)之路。它首先标示本书所处的界域。然而这样一种矜持或者不如说谨慎的态度如何在所考察的思想家那里变得具有创造力呢?它在这项研究的建筑结构上表现出来;显然作者绝非只是简单地接

^① “我就是一个尼采主义者,我试图在可能的范围内借助于尼采文本的帮助——但也用反对尼采的论题(它们也是尼采式的)——找出一系列能够在这个或那个领域中做的要点。我不找别的,但是寻找这些却很彻底。”(Ethos der Moderne, Foucaults Kritik der Aufklärung, Frankfurt/NY 1990, 133ff)

受这个课题。她选择了一条遵循 *ratio terminorum* (理性关系的关系项) 的道路, 走向以其秩序为根据的思想之事, 也就是说以理性概念的诸关系为根据, 这些关系在每一个思想位置上显示出尺度、与尺度相应的思和由思所构成的事。这一体系的先行赋予对于作者具有举足轻重的意义。

导论一方面提供了待阐发的各个位置的概貌, 随后结合当下思想的追求和努力对课题的地位作出详尽解释。因为这项工作不再追随多年来在所谓精神科学中变得不言而喻的解释学的方法, 所以阐明主题在当下之思中的地位就更加重要。这项研究似乎紧跟结构主义的后裔。然而这却只是假象; 它实际上与上述“理性关系-建筑学”携手。如前所述, “理性关系-建筑学”只关注那种在逻辑形态的整体上造成区分的思想位置。否则无法解释, 为什么这里偏偏考察费尔巴哈、马克思和尼采, 而不是同一历史框架中的诸如朗格或者杜林抑或蒲鲁东。所思者的拓扑学始终铭记莱布尼兹的格言: *dic cur hic*。(说, 为何是这一个。)

所提到的思想家组合的真正原因在于其关系的相互区别。以马克思作为中心, 由此出发与费尔巴哈的关系出现在第一个方面, 双方思想品级上的不等清晰可见: 费尔巴哈缺乏彻底性, 即使把哲学缩减为人的世界观, 也只是在“身体”现实性中讨论人, 而没有做到在经济现实性中以人为主题; 其中有一个对作为社会生活条件的物质生产的态度的从“理论”向“实践”的转换; 不过马克思思想所独具的必然性尚没有就此得到把握; 只有洞察为什么那种实践必须是“革命”, 即“推翻”占统治地位的生产关系, 其思想才豁然开朗; 革命的原因就在于生产过程中工人的创造力被“剥夺”。这么说吧, 仅为, 马克思的思想才问世。

另一方面叔本华和尼采似乎打开了一个类似的关系。这里也首先出现一个蜕化为世界观的哲学。叔本华的同情的统治地位又为尼采彻底的道德重估所摧毁——不再是通过相信一个新的道德, 而是用在他那里出现的“非道德主义”; 显然这里也旨在扭转迄今历史对创造价值的人的剥夺。然而我们必须特别注意尼采的转折的历史因缘。它在传统价值的虚无主义之中, 在其有目共睹的不断贬值过程中。贬值不再表现在物质生产的关系中, 而是在由权力意志的堕落所勾画出的统治关系中。这里需要“一切价值的转换”。

思想的理性建筑学的联系如何在世界的转折上表现出来? 尽管尼采也谈
此为试读, 需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

到社会主义和民主主义对世界的危害,可乍看他的思想与马克思互不相干。后来在海德格尔对他的详尽讨论中尼采本人也处于相似的境遇。这里对现代进行理性建筑学考察面临的真正挑战显示出来;它所认为的现代的完整性似乎露出破绽,包括当今哲学探索的领域和现代视野之间的界线也成问题。不过这里不是说明这个问题的地方,而只是廓清导论所谈到的这项研究的框架。

现在来看这项工作的主体部分[Corpus]——也就是上述纲要的执行和完成。两大主要部分的相互关系就已经让马克思的中心地位像铰链一般清晰可辨——一方面在对费尔巴哈的批判中,另一方面见于他和尼采共同担当的关怀:迄今之人与自身的区分——通过开启人的另一个将来。在独一无二的意义上的现代省思是由后者达到其本身。

作者在表述费尔巴哈的思想时十分准确地从感性的区分出发,一方面是在形而上学的论证中从理性行动来看感性,另一方面是从感性自身的“肉体”基础来解读它——一种不再是“审美的”,而只是从性区别来理解的感性,由此来解释人最初的社会化及其关系的“病理学”特性。

急于确立一种感性,用它抽去哲学的理性基础,这已经表现在以一种多少不够清晰的源泉来否定黑格尔的概念的明澈。这里就已经可以注意到作者在近代哲学领域中所掌握的丰富知识,尤其是她对黑格尔哲学体系的透彻了解,甚至是深思熟虑的认识。这是一个罕见的前提条件,而它恰恰是此处所要做的种种辨别所不可缺少的。且不必去管 *poetae minores* (想象的臆断)在对黑格尔的评价方面所散布的胡言,而只看看那些新采来的绿枝,诸如海德格尔顺着他的“何谓形而上学?”的提问而对黑格尔之所思所做的歪曲,我们就知道重视这里对费尔巴哈、马克思和黑格尔所做的中肯的论述。这在辨析《精神现象学》的结束处所期待的“世界的荣耀”与费尔巴哈废除形而上学时所渴望的“更美好的未来”上可以略见一斑;尤其是费尔巴哈所回避的在《精神现象学》中所说的意识的“自然性”;鉴于这种自然性,才清楚为什么必须彻底分清意识的“教养”和费尔巴哈所要求的教养。然而这样一些评语极易引起误会;因此再强调一遍:这里并非是要去为费尔巴哈甚至马克思对黑格尔的误解找出证明,而是旨在认识他们如何把这些误解当做先决条件并用它们来表达对形而上学之知的反感,而这又是为了一种还只是必须寻找其独特位置的思想。费尔巴哈是以排斥“思辨”之思的方式,马克思则排斥整个哲学。

这种对历史整体的反感从何而来?急于克服形而上学的冲动从何而来?它并非今天才有。历史是怎样历经了它的所有危机而陷入这般奇特的境地?现代的思想方式何以能够贯彻自己?这里无法解答这个问题,仅限于提出确实有答案。这一答案决定了本书的作者始终注意黑格尔在概念中的根据与费尔巴哈在感性中的源泉的原则性区别。为什么带着激情去相信感性?因为费尔巴哈从黑格尔的、从“理性”对激情的排斥出发,这种激情来自与他人的关系,而且是每一次都不同的他人。它指出在我的所有作为之前的原始承受性——苦,而我是近代意识连同意识哲学所奠立的。

从社会意义上的感性出发,这个出发点揭示了为什么感性在费尔巴哈那里没有发展。即使费尔巴哈回溯到黑格尔的《哲学全书》的开始,可是对他来说空间和时间皆落入身体的感性经验,这就注定了不可能有体系的发展。以感性经验为基础,费尔巴哈建立起一种人类学,它不再只是从属性的,即“精神哲学”的第一部分^①,而明确地是全体-世界观并且以排斥哲学的“神学”为己任。习惯上看,仿佛人类学在这里是第一科学,但是按照其感性的根据它不再能够是如此之第一科学。

作者有理由强调,这里不再关乎理性的形式,而是人与人之间的传达形式。传达烙有费尔巴哈所思考的新型科学性以及客观性。费氏的考虑已经由此而区别于黑格尔的概念把握,它首先表达一种激情,这种情要在证实其真相中受苦,也就是在你和我的交流之中。这样一种传达关系到在沟通意义上的理解。这里与其说诉诸理智,不如说诉诸心。在如此基础上一种科学何以能相信自己的全面性?通过抓住他人的每一次赞同。为此处于你和我的关系中的思想不得不系于严格的经验性上。这适应了一种科学,按其基础而论它本质上是生理学。

在这样一种基础上如何建立共同体——类似于从前的“教会”?这里所确立的自然基础从人的共同体的角度为从前的上帝提供解释。《基督教的本质》和《宗教的本质》都在这里找到了位置。两部著作展示“人类学的”确定性,即上帝是人。

^① 黑格尔精神哲学中的人类学以灵魂为对象,而灵魂并非在身体的个别性中的外在存在,而是在自然的具相和整体性中的精神,具有单纯的普遍性。

然而什么样的人？并非个体，而是类本质。它的普遍性承担着人对自身的信仰。对于人，信仰的爱的戒律变成了人道的戒律，并且正因此而演化为苦和同情的戒律。在这种意义的迁徙中，宗教显露出它的来自社会行为和态度的源泉。一切义务的约束性的根据在社会中得到解释。信仰是主观的善意之举，从中义务的约束性找到了对本质上为自私的人的说服力。

近代哲学所讨论的自由，在这里不再被看做是绝对自我规定，而是集体类生活的完善。费尔巴哈把从前三位一体的上帝的神秘瓦解到类生活中，他甚至在人的类生活上为上帝找到直接的、感性的可感性。这用来解释神性的自我牺牲：上帝为了类——社会的团结——而牺牲了自己。如果上帝的印迹参与到个人的意见中，那首先是因为这些意见来源于困境中的情感。神性的、类的爱首先表现在同情中。

所有这些直接出现的经验都对任何方法表示反感，但作者成功地将之条分缕析，整理出其具有自身目的秩序：以理解为依托的社会。这就已经离开了建立在我思基础上的意识，取而代之的是由你的第一经验所担当的意识，它与“交流”的人的社会密切不可分。正如作者所强调，团体不再以个人，而是以多数人的相同的生活表现为支撑点。人性每次所达到的教育水平表现在它的日常交往语言之中。

最终推动费尔巴哈的不是意识的异化，而是人的异化，这里的人是肉体的生活中的人。异化理应和迄今之哲学一道被取消——同样是通过经验，通过为了未来的人的种种希望而规划的社会-乌托邦。但是，马克思以他向现代的突破破坏了乌托邦的享受，而现代是在独一无二的意义上的现代。

为什么？这里说道：“马克思排斥了费尔巴哈的感性之思，感性之思虽然要现实的人，却没有以现实的知为中介。”现实的人虽然告别了哲学的神学基本特征，却没有离开哲学的基础。人类学的世界观因为与直接的、非中介的经验联系而停留于“理论”。费尔巴哈的社会乌托邦试图用社会生活的渐进式改良回避当下现实和未来之间的原则性区别，并且把这种改良当做彻底的人的宗教——在人与人的共同体这一上层建筑意义上的宗教。

马克思看穿了如此之“人道主义”的幻想，他洞察到宗教在资产阶级社会的发展而产生的代替品特性。费尔巴哈首先要求改变意识，这关系到感性之

人的必然的社会性^①，他却没有认识到时代的区分，这一随着对物质生产的社会性的洞察而来的突破口。人相互需要之处正是在物质生产之中。这里，在一切意识之前，才是思考人的社会化生产的现实性之处。

不过到此尚未明确马克思的省思的关键所在，在省思的历史性具有规范意义之处，它方才体现出来。这里，和进步的连续性一道破灭的还有人类学的“启蒙教育”的使命。代替启蒙的是马克思的“革命实践”。正是它需要考虑到人在他的生产关系中的历史，而不再是反思他的意识发展。那里，历史的经验基础在阶级斗争的现实中找到其位置。然而为什么要“斗争”？因为生产者创造的价值——不仅是劳动产品，而且最终是他的劳动力——不断地被剥夺，由此而激发的斗争关乎作为生产者的人的人性。正是这一人性，它要求人作为类而与自身相区分，这却就意味着与他的生产关系相区分。那么，这一“划时代的”历史不是无限地延续下去；当下现实的生产方式所要求的是彻底革命。

与众多的“左派”辩士不同，作者准确地突出了马克思的省思的历史性贡献，历史性是指其划时代的意义，必然区别于哲学的以及上述世界观的视野。

人的自我生产的历史走到其彻底“否定性”的结局，这里，“无产者道出自身此在的秘密”，具体说就是通过这样的语言——迄今社会秩序的被迫瓦解和重建。这个将来，它必然把迄今的历史统统贬为过去，而把先辈的劳动在创造性的意义上为无产者保留起来，但是将来并非乌托邦，而是科学的预测，其根据在当下现实生产关系的趋势之中。

从当下现实对于无产者的特定否定性上可以看出，“历史”对于单数意义上的现代意味着什么：在马克思那里，资本的尺度在剥削人的创造性本质，历史就是结束这个尺度的规范。维护和提高人的创造性本质——用黑格尔的逻辑来说——是以“自我目的和与客体性相结合的冲动”为标志；马克思自己在《资本论》中回忆了这两大因素。中断资本的统治正符合这个“逻辑”。

作者认为，这里须突出的一点仅是：马克思对庸俗社会主义的斥责，它不是以财富的生产，而是以财富的分配为中心。分配总是仍然依赖于国家，一如

① “必然的社会性”指费尔巴哈所强调的人的相互依赖的生存，它以对爱的渴望为基础。正如费尔巴哈从身体性上来理解“自然”，其“必然”是“必需”，只具备外在强迫性，与逻辑洞见无关。

国家是市民社会的基础,局限于黑格尔在市民社会中所看见的“需求系统”。

正是在这一点上,马克思对所谓自由王国和必然王国的区分才得到理解。马克思出于上述“历史”原因必须把他的科学的——不如说“批判的”——注意力倾注于必然王国。不过它最终却是政治的,以革命为宗旨。为了革命,马克思完全抛弃了费尔巴哈的“道德、人道主义和同情的立场”。在这里也如在其他地方,作者将批判指向后现代对马克思的背弃,她在尺度规范上对梅洛-庞蒂提出异议。

不过她没有因此放过自己对马克思的批判性思考,但始终考虑到马克思自身的意向。这里她着重指出了假定在“自然”中的“前科学的存在”所起的作用——作为被否定掉的从前的概念在存在中的反射。^①这并没有影响她对马克思的功绩的评价:维护了真理的批判本性,反对将之意识形态化。这种批判性也实现于未来的社会革命前景中,甚至实现于一种“政治经济学”,其目光不再落回到历史。

自然基础在其发展中最终丧失了“神秘的”性质,这种神秘之所以存在,只是因为生产者的生产力在孤立中没有得到透视的缘故。“与自身相排斥的历史”缔造了“当下现实与无历史的源泉之间的唯一联系,而这一源泉早在人的自我剥夺的历史之前”(53)。如果自我剥夺的历史结束于生产资料社会化的共产主义,那么历史的结局是作为否定之否定的肯定。但是,肯定的位置却仍要求在无产阶级专政下的继续革命(毛泽东);因为对阶级教育的热衷显然并没有结束。不过这一洞见已经与马克思对将来的构想分离开来。

费尔巴哈所要求的“教育”在阶级斗争中才得以贯彻。只有阶级斗争能够建立新人的社会。新社会只有在阶级清洗中才脱离腐朽的资本统治的残余,彻底地与自我规定的生产的“前史”划清界限。而这却要求人将他的自我生产付诸现实,把《政治经济学批判》付诸行动。否则就只是偶尔宣泄不满

① 黑格尔《哲学全书》中的精神和物理的自然经过概念中介的直接存在。而所谓“前科学的存在”是近代意识自我扬弃后残留下来的直接意识的直接当下,它否认概念的存在。

马克思从生产者与自然的物质交换关系上阐释历史,在资本主义生产方式兴起的过程中发现了自然自身所具备的革命性力量,对迄今的阶级社会所进行的最后一次革命将导致自然向自身的回归。在这样一种辩证的历史考察中,可以看到黑格尔逻辑的反思规定的投影。马克思的历史省思扬弃了“前科学的存在”的直接性并且赋予它历史性的中介力量——为将来的自由生产者的社会奠定基础。详见《形而上学的拓扑学》,第691—694页。

罢了。

“历史唯物主义”的功绩表现在将人的历史从自然性中解放出来。可是“自然”——这个哲学的建构——却仍是历史唯物主义的基础。作者恰是抓住这个看来似乎不言而喻的基础。马克思相信在他的科学中发现了“自然法则”，而这种自然法则却最终表明自己是从属于直接意识的假相。作者看到，历史现实中的生产的真相与对将来的生产方式的自由的确定性两相分离，后者仍然为自然所规定。尽管世界已经脱离思的历史，“自然”似乎对于“世界”也仍然是一个无法解开的因素。革命的确定性最终沦为蜕化的意识，如当今众所周知，它不再能够进行经济关系的革命，还只顾得上维持这种意识的人的自我保存。

如何面对这种人？只有从合理性（*Vernuenftigkeit*）出发，这种理性从语言，更本真地说是从以往哲学的智慧，来讨论人的世界性。这个目前尚晦暗不明的提示将在论文的结束处明朗起来。

本书的最后部分，表述的节奏起了剧烈变化——尤其是为尼采思想的占主导地位的格言风格所限定。作者勉强成为多样性的主人；谨慎地用了过多的引文来为阐述作证。尽管如此，她对对象的把握不失大体上的秩序，呈现了其重要特征。

首先说明：一如马克思为资本主义社会的必然终结所推动，尼采同样为他所体验到的堕落现实所推动，这种现实在以道德为规定的历史中，其价值评价已变得空洞，成为历史当下的虚无主义。

在向尼采的位置的转换中出现一种怀疑精神，它不再从社会，而是从自身出发，从在自己身躯上的直接堕落经验出发。“道德本身作为堕落的病症是一次更新，是认识历史上一流的唯一性。”由此产生对生命的态度的转变（63）。随之生命也进入现代评价的视野之中。这里，对历史的省思集中在与十字架上的上帝的对抗中，这唯一的对抗把十字架上的上帝当做苦行道德的最高代表来加以阐释。历史的精神必须接受他的无可辩驳性，将之作为与生命相对立的概念。“狄奥尼索斯”的名称不愿再以概念的方式表达“所有存在者的最高品类”，而是以诗的形式，也就是建筑的方式，用作者的话说，语言为超人建造家园。

尼采的思想，其自身首先是澄清自己所独具的怀疑（63），这也是反抗叔
此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com