

马克思的哲学革命 及其当代意义

——存在论新境域的开启

吴晓明 王德峰 著

MAKESI DE
ZHEXUE GEMING
JIQI DANGDAI
YIYI

人民出版社

马克思的哲学革命 及其当代意义

——存在论新境域的开启

吴晓明 王德峰 著

MAKESI DE
ZHEXUE GEMING
JIQI DANGDAI
YIYI

人民出版社

责任编辑:郇中建
装帧设计:肖 辉
版式设计:程凤琴

图书在版编目(CIP)数据

马克思的哲学革命及其当代意义/吴晓明、王德峰著.
—北京:人民出版社,2005.1
ISBN 7-01-004706-5

I. 马… II. ①吴…②王… III. 马克思主义哲学—研究
IV. B0—0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 127615 号

马克思的哲学革命及其当代意义

MAKESI DE ZHEXUE GEMING JIQI DANGDAI YIYI

——存在论新境域的开启

吴晓明 王德峰 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

2005 年 1 月第 1 版 2005 年 1 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:12.25

字数:282 千字 印数:0,001—3,000 册

ISBN 7-01-004706-5 定价:23.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

前 言

哲学在今天就其关于自身的性质和意义而言已处于大量失语状态，它甚至难以为自己的存在辩护。事实上哲学已成无名之物，但它始终未曾放弃在大学的学科体系中争取一席地位的努力，在学院中仍有那么多的学者在哲学的领域中付出了他们的大部分时间和精力。这就是说，尽管人们已难以说清这门传统学问的真实价值和正确方法，人们却还是被它历来所讨论的问题所吸引。我们不知道，这是一个应当为之感到惋惜还是庆幸的现象。这就让我们自然地想到了马克思。

发表过名为《哲学的贫困》一书的马克思是不是一个哲学家？从马克思本人的著述中可以推断，他会拒绝这样的称号。在他独立的思想形成之后的许多行文中，“哲学”、“哲学家”、“理论家”都是在一种贬义上被使用的。西方文化传统中的哲学已在其根基上瓦解，这是马克思甚至早在“德法年鉴时期”就已意识到的，虽然他当时还对费尔巴哈的哲学怀着热情，但同时已经发现费氏的哲学并不能触到现实世界本身的实践批判课题。因此，当我们在后来的《德意志意识形态》中读到马克思批评费尔巴哈“还是一个理论家和哲学家”时，我们就不难体会到，此时，在马克思的思想中，关于“哲学”的某种极为重要的评判已然确立。

实际上，我们始终一般地使用着“马克思哲学”或“马克思主义哲学”这样的名词，但往往未曾去深思我们究竟应当在何种意

义上将“马克思”与“哲学”这两个名词联用。

正是由于这种未曾深思的普遍情况,虽然人们一直谈到马克思完成了一场“哲学变革”,却始终未能真正涉及到这场变革对于哲学本身究竟意味着什么这样一个问题。

这是一个不能回避、却又一再地被回避着的问题。对这一问题的回避恰好暴露出当前的马克思主义哲学研究所陷入的根本困境。一方面,我们对西方哲学的传统、特别是其近代的传统缺乏一种根本的、批判性的反省——一种马克思本人已经达到的反省,另一方面却在那里毫不犹豫地谈论着马克思的“哲学变革”。其结果,就只能是让这场“变革”降格,降格为某种“体系创新”之举(即,黑格尔辩证法与费尔巴哈唯物主义之结合以及这种结合之运用于历史观领域)。

我们之所以把此举视为对马克思的哲学革命的一种降格了的理解,是因为这种理解从属于近代哲学的基本范式。囿于这种范式,我们无法内在一致地理解马克思学说中的一些最基本的原则之间的联系,从而在下述问题上陷入困境:

如何在“经济必然性”的范围内理解马克思所确认的共产主义价值关怀?

如何在承认一般“社会历史进程”的客观力量的同时理解个人是历史的真实主角?

如何理解作为历史发展决定力量的物质生产力本身的发展动力问题(因为,按照马克思,我们不能把生产力的进步归结为人类智力的必然进展)?

如何理解国际共产主义运动在 20 世纪遭遇严重挫折的根本原因?

2 如何理解马克思的学说对于当代人类问题的预示和应答?

如何理解在工人阶级绝对贫困化趋势消失之后马克思学说对于当代资本世界所具有的批判力？

如此等等。这些问题都要求我们去重新审视马克思的哲学革命的真实性质和意义。

—

马克思本人并未发表过系统、完整地阐述自己的哲学思想的著作。他的论述哲学的文字多以与同时代人论战的形式问世，如《神圣家族》、《德意志意识形态》、《哲学的贫困》。至于正面表达自己的观点的文字，则每每是属于并不准备发表的手稿，例如我们有幸读到的“巴黎手稿”及《关于费尔巴哈的提纲》。这两篇文字无疑属于“哲学变革”之原初的表达，然惜乎其简，为后来各种歧义的诠释留下了多少空间！

然而，对马克思学说的理解问题绝非单纯地是一个学理上的研究水准问题。解读马克思文本的困难虽然客观存在，却并非问题的要害所在。通达马克思思想的高远境界，不仅依赖于文本解读，不仅需要足够的理论修养和悟性，更有待时代条件的成熟。伟大的思想文本之切入时代根本问题的真实意义，只在当代读者对时代处境的感受十分明晰之时，才有可能显露出来。

一部 20 世纪的国际共产主义运动史以及当代西方文明的无家可归状态，终于使当代人类所面临的根本问题得以被真切地感受到，这就使得重新深入地理解马克思的哲学革命的客观条件趋于成熟。正是我们所处的时代语境本身才使得马克思的哲学革命的性质有可能显露出来。

20 世纪末叶的“苏东剧变”并不能“证伪”马克思的学说，倒

是恰好证明了被降格以及被教条化了的马克思主义所产生的严重后果。所以,一种基本的区分始终是必要的,那就是把马克思的学说与在特定的时代条件下进行的某种类型的政治实践区分开来。

马克思所阐发的共产主义学说与他所发动的哲学革命是二而一的,倘若缺失对其哲学革命的真切领会,他的共产主义思想就会重新被纳入到近代形而上学的范畴中去。正是这一点说明了马克思毕生同各种流行的、时髦的“社会主义”思潮进行不懈论战的基本原因。但是,这些论战之最深刻的意义却没有被真切地把握住,以至于在汪洋大海般的现代性包围中湮没无闻。人们往往还只是在近代哲学的框架中抓住了他的词句和口号,却看不到共产主义同时即意味着一场具有存在论原则高度的西方文明体系之革命。

20世纪这一百年的实践证明,凡是缺失对马克思存在论思想之领会的“革命理论”,都始终是在资本原理的范围内为克服资本的“社会错误”而提出的“制度变迁”之设计。这类“革命理论”所依据的“社会发展客观规律”,其实是“现成社会”在抽象劳动的历史前提下无法规避的“异化展开之规律”的一个哲学用语。无怪乎,历史唯物主义总是被顽强地阐发成“经济决定论”或“经济学的唯物主义”。

“经济学的唯物主义”以及任何一种附加的“主观性”或“辩证法”的补充,皆处在近代形而上学传统的范围之内。在这种形而上学中,理性的原则化身为物质生产运动的知性法则。“实践”虽然一再地被强调着,却在本质上属于客观经济逻辑的自身展开。这样的“实践”与马克思所指明的现实世界本身的自我批判相去何远!但是,这种形而上学却一直霸占着对马克思的哲学革命之意义的解释。因此,对其根本谬误的揭示,要求我们真正地在存在论的视域中把握马克思的实践原则。而要做到这一点,就非突破

西方哲学的形而上学樊篱不可。

二

对形而上学樊篱的突破意味着深入地审察西方哲学的整个传统。在当代思想家中,海德格尔在这方面做了最为突出的工作。海德格尔把人类在当代所面临的种种问题从存在论上归结到了这些问题所在的核心,即“存在问题”。正是在这里显示出:哲学对于自身传统的根本反省与批判乃是源自时代本身的根本问题。所谓“存在问题”正是对当代人的无家可归状态的存在论揭明。这一揭明击中了当代资本文明的虚无主义本质。

由海德格尔所表达的“存在问题”,在马克思那里则表达为“异化问题”。马克思早在19世纪、在尼采之前就已经用对人类异化状况的存在论讨论公开了西方文明的虚无主义秘密(海德格尔也正是在这个意义上把马克思和尼采相提并论)。

“异化”这一术语属于近代哲学,但是马克思在1844年的“巴黎手稿”中清洗了这个近代概念所具有的先验理性的内涵。当马克思讨论异化劳动时,并未先验地设定“合乎人性的真正劳动”。在马克思的异化劳动学说中并不存在某种先验逻辑,因而在存在论上决不可以使之从属于费尔巴哈的人本主义。马克思所讲的异化乃是人的感性活动的异化,而感性活动也并非以人的类本质、类实体的逻辑先在为其前提。这正是我们应予明辨的。

当马克思把感性活动表述为人在与自然界的对象性关系中所达成的“产生着的社会”之生命表现时,他就在一种全新的涵义中使用了“异化”概念:“正在产生的社会”从其感性的真实性那里外化为超感性的、反过来规定和支配感性活动的力量。

▶▶ 前言

因此,全部问题的关键在于排除近代哲学思想范式的遮蔽,去展示那隐含在马克思的“异化”概念中的存在论境域。这是一种新的存在论境域,在此境域中,一切现成的存在者(无论其作为范畴规定、还是作为“物质实在”)都要在感性活动中追溯其本质来历和历史性。

马克思通过对黑格尔以及以往一切旧哲学的批判,重新把捉到“异化问题”,从而把对资本世界本身的原理的批判同对近代以来的西方哲学传统的批判内在关联起来。

从19世纪到20世纪二百年的历史进程已经证明,马克思的异化学说切中了当代人类处境的根源,同时也切中了西方近代主体原则的虚无主义本质。这种虚无主义是近代知识论路向上的存在论的必然产物,它作为“先验哲学”,在弘扬纯粹意识的绝对主体地位的同时物化了人的感性生命;它作为“理性形而上学”,一方面把社会世界建基于超验的绝对理性,另一方面,把自然界抽象为内含理性逻辑的物质实体。于是,西方近代启蒙理性终于服从“启蒙的辩证法”而愈益陷入形式理性和效率原则之中。现实个人的感性活动所共同创造的“类生活”、“类财富”成了对抽象的社会权力(以资本方式生存的交换价值)的牺牲。与此同理,与人的感性生命相统一的“感性的自然界”则沦为资本这个绝对主体的自我增殖所使用的“物质客体”。与“物质客体”对峙的是由形而上学传统所设定的、作为纯粹认识主体的“人”。这个“人”一方面不得把自己活生生的感性活动降格为抽象的谋生手段,另一方面则把占有抽象的、量化了的社会权力当做生命的意义。这就是马克思对当代文明的虚无主义真相的揭露,马克思的全部著作充满了对于这种当代虚无主义的富于启示性的讨论。

6 因而,我们正是应当从存在论境域的根本转变这一意义上来

理解马克思所完成的哲学革命。这种革命否弃了西方哲学向来所因循的知识论的路向,亦即从根本上否弃哲学对于世界的“理论的”态度,而代之以“实践的”态度。

三

何为马克思学说的实践本性?关于这个话题,人们也曾说了许多的话,但是往往未能得其要领。特别是当人们讨论马克思的11条《关于费尔巴哈的提纲》的最后一条的真实意义时,混乱、模糊的解释几乎难以避免。

《提纲》最后一条指出:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”改变世界是否总要以解释世界为其理论前提?海德格尔就是这样来思考马克思的这一条“论纲”的,他说:“没有黑格尔,马克思是不可能改变世界的。”^①然而,马克思这一条“论纲”的表述本身已很分明指出了对世界的哲学解释无关乎世界之改变。因此,问题在于马克思的这一论断是否正确。

在海德格尔看来,在解释世界与改变世界之间并不存在真正的对立,“难道对世界的每一个解释不都已经是对世界的改变了么……对世界的每一个改变不都把一种理论前见预设为工具吗?”^②联系到海德格尔把西方历史看做是一部由形而上学的思(作为知识的、并总是要完成成为理论形态的思)所主宰的历史,他之否定马克思这一论断的正确性,就不难理解了。因为,在形而上

^① 《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期,第53页。

^② 同上。

前言

学的思的规定下，“实践”就总是被理解为知识（对世界的理论解释）之应用。

然而，在马克思看来，实践乃是世界自身之改变，属于生活世界本身的自我批判。如果说，生活世界的自我批判向来总还是用某种“理论前件”作工具，这倒是一个基本的历史事实的话，那么，“理论前件”之所以成为工具这一点，恰好是由在一定的历史阶段中的实践的异化性质本身所造成的（“异化借以实现的手段本身就是实践的”^①）。实践的异化形式遮蔽了实践对于世界之构造的本源性。重返生活世界，正是要求去除这种遮蔽，让“理论前件”自身的“出生”得以显现。

因此，对于马克思的实践概念，不能根据传统的知识论路向上的哲学来理解。它既不能被理解为一条经验论的“自然主义原则”，亦不能从黑格尔的意义上被理解为思辨理性的“外化原则”——马克思批评黑格尔“惟一知道并承认的劳动是抽象的精神的劳动”^②，即是此意。

由此看来，马克思在这一条论纲中摈斥一切“哲学家”的根据就在于一切理论前件的派生性质。世界之改变乃是“环境的改变和人的活动的一致”，这就是世界自身在“革命的实践”中的自我批判。

不理解这种意义上的实践，即不能从根本上理解西方哲学的形而上学传统的基本谬误及其本质来历。

现在要问：在形而上学传统的秘密被揭穿之后，哲学是否还有存在的理由？马克思的学说是否还能被称为一种“哲学”？马克

① 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第276页。

② 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第320页。

思的哲学革命是否实际上宣判了一切“哲学努力”之终结？用马克思自己的话来说，事情似乎应当是这样的：“对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境”^①。在这里，马克思取来替代“哲学”的东西是“对现实的描述”。

但是，“描述现实”之要求，不就是实证主义的要求吗？马克思是一个实证论者吗？马克思是一个在实证论意义上拒斥形而上学的思想家吗？这些问题对于理解马克思的哲学观来说是不可避免且又本质重要的。

马克思生活的年代正是科学实证精神兴盛的时代。哲学上实证主义流派的鼻祖孔德与马克思是同时代人。但是马克思对实证主义的思想是不以为然的，在《德意志意识形态》中，他在拒斥思辨哲学的同时也拒斥了“抽象的经验论”。对于科学，马克思一方面承认它对于人类社会有伟大的文明推动作用，但同时也指出，科学在其目前的形态中，即在与人的感性生存相分离的形态中，是在“异化的形式”^②中。他认为，科学应当摆脱其“抽象物质的方向，或者不如说是唯心主义的方向”，“科学只有从感性意识和感性需要这两种形式的感性出发……才是现实的科学”。^③因此，马克思明确指出了同关于人的科学相分离的自然科学是抽象的、缺乏生活基础的。他预言，这两类科学“将是一门科学”。

由此可见，马克思主张的“对现实的描述”并不是对于现存科学将之作为既予客体的经验事实的描述，相反，对于马克思来说，真正的“现实”，乃是人的“能动的生活过程”，是“人们的实践活动

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第73页。

② 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第307页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2版，第3卷，第307、308页。

和实际发展过程”。可以试想,我们应当怎样获得这样的现实、亦即作为“能动的生活”或“实践活动”的现实呢?在知识论路向上的“理论态度”只能把现实规定为被给予的认识客体,而在这种规定中,活生生的、具有历史性的“生活世界”必然被遮蔽起来。因此,要获得真正的、作为人的实际生活过程的“现实”,其前提只能是去“理论规定”——或更精确地——“范畴规定”之蔽。实行此种去蔽之要求,即是现象学的原则(“回到事情本身”)。当然,又因实践活动的历史性,这一要求同时也导向解释学的原则。这两个基本原则都已包含在历史唯物主义的方法论中了。马克思所期待的真正的“历史科学”正是此意。(“我们仅仅知道一门惟一的科学,即历史科学”。^①)

所以,当海德格尔指认在形而上学传统中的哲学已经终结在现存的各门科学之中时^②,他就是完全正确的。当胡塞尔主张现象学的科学应是对现存科学之真实基础的揭示时,他则规定了超越思辨原则和实证原则的未来哲学之新的性质和任务。至于海德格尔和马克思,则已不愿沿用“哲学”这一名词来述说还待生长出来的思想新形态。海德格尔也不会用“历史科学”这个词,因为“科学”在他看来总还是以理论态度为出发点的,它与哲学一样同出于形而上学这个根。所以,当马克思主张“历史科学”时,海德格尔尽管承认这是“深入到历史的本质性的一度中去了”,但同时认为它还是“和它的根子一起又复归为新时代的人的无家可归状态了”^③。

① 参见《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第21页注①。

② 参见海德格尔:《哲学的终结和思的任务》(《海德格尔选集》(下),上海三联书店中文版1996年)。

③ 《海德格尔选集》(上),上海三联书店1996年版,第383页。

但是,海德格尔从根本上误解了马克思。问题其实不在于是否还能用“科学”这个名称,而在于马克思所要求的“科学”是不是一种指向实践本身的思。回答是肯定的。马克思的《关于费尔巴哈的提纲》第八条这样写道:“社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义的神秘东西,都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”^①所谓“对实践的理解”,正是马克思所主张的“历史科学”之性质和任务。就其性质而言,这是一种摆脱了形而上学之理论态度的、更源始的“思”。惟独此种“思”才能“理解”实践,即把握到那导致了神秘主义理论的“神秘的东西”。

与此同时,我们还当看到,对“神秘的东西”的解决,固然必须通过产生了这“神秘东西”的实践本身,却同时也有待于“对这个实践的理解”。这种理解对于世界之改变是不可或缺的,但它不是那不可或缺的“理论前件”,而是对那本来潜伏在真正的实践中的感性意识的自觉表达。由这种表达生成着自觉的“革命意识”,从而达到对人类当代异化状况和虚无主义病症的积极扬弃。这就是在马克思的哲学革命之后的“哲学”之任务。

我们或许能够在上述意义上继续称马克思的学说为“马克思哲学”或“马克思主义哲学”,而这就是说,我们确认,哲学通过马克思的学说中已开始显露其新的性质和新的任务。至于这种要承担新使命的新哲学究竟应采用怎样的语言和怎样的体系构架(或根本没有任何“体系构架”),还有待我们从马克思留给我们的著述中去深入探寻。也正是在此意义上海德格尔把他自己的“哲学工作”看做是走在半途中的工作,他说,“也许我们能够修修一个

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第56页。

过程的一段段狭窄而又走不了多远的小路也就疲惫不堪了”^①。海德格尔所说的“疲惫不堪”正表明,从规范着我们每个常人的现存世界的形而上学原理中拯救出有实践力量的“思”,是何等艰难;这也同时表明,理应完成这一拯救任务的当代哲学正处于其分挽前的痛苦之中。于是,马克思的当代意义就再度显现出来。马克思是继续坚持着宏大叙事和解放话语的思想家,但是他已把宏大叙事和解放话语置于一个新的基础之上,即置于现实历史本身对于拯救条件的准备和拯救契机的形成上。他用自己的分析资本主义历史的伟大著述启示我们去探入由历史本身所准备好的新哲学的基地。

四

作为当代中国的学人,我们对于马克思学说的高度关注另有一层来自本民族与“世界历史”及当代文明之关系的意义。

马克思的学说是整整一部西方思想史的一个硕果,把它现成地搬到中国来并不就能直接地参与中国之改变。诚然它具有普遍真理的品格,但普遍真理若脱离民族生活的真实生命、与民族的生活实践不相贯通,则其所谓“普遍性”自然就流于空洞的抽象“知识”,亦即成为“教条”而已。所幸,马克思学说本身的精神就是非知识论的,亦即非属理论教条的,而是直指历史性的实践的,其超越民族界限的普遍指导意义原本就不类乎那种“数学式的公理”。因此,从马克思完成哲学革命的意义上去领会马克思学说的真精神,恰好可以指点出它对于我们今天的中国人面对自己的时代问

12 ① 《海德格尔选集》(下),上海三联书店1996年版,第1317页。

题所具有的指导意义。

今天的中国已被全面地卷入经济全球化的过程之中,这是一个不争的事实。这是资本按其本性的国际化而使“世界历史”成为“经验事实”的必然结果,无关乎我们主观上的喜恶。但中国仍然是中国而非西方,这同样也是一个不争的事实,同样也不关乎我们的喜恶。所谓“仍然是中国”,是指我们的文化生命并未与西方同化,也并未消失。这样,在西方规则中的经济生活与我们民族的实际生活的情感趋向之间就形成了一种彼此外在的关系。然而,民族生活是不能分裂的,就像一个人的人格是不能分裂的一样。这是一种正在被日益感受到的现实痛苦。不过,这痛苦同时也表明了精神感觉上的敏锐还未丧失,这种属于基本的人文精神上的敏锐,是我们民族深厚的文化精神传统所铸就的。近代以来,人们大抵上只从消极的方面看我们民族的精神传统,多是看出其体现在政治文化和社会关系习俗上的积弊,从而使它承担了中国落后之渊藪的罪责。然而,殊不知,在中国文化精神所养育的中国人的基本生活态度中,始终有其健康而生气不竭的因素在。这种生气不竭的因素,若用马克思的表达式来说,源自对人的社会存在的感性确证,而这种感性确证之要求,正是马克思所说的“实践”中的能动的感性意识。

若拿西方近代哲学的标准来批评中国文化精神传统,就只能看出其不够发展、在理性上不成熟。若进而以此来写一部中国哲学史,就只能看到中国古代哲学思想之低于西方哲学,或者甚至是处在“前哲学”阶段的未成熟的思想。然而,我们相信,摈弃西方近代形而上学的范式与框架是中国哲学之研究获得新生的惟一出路。这一条出路正是由马克思的哲学革命而被指点出来的。重新思考中国思想文化传统之得失,反省中国文化之生命,必须依循马

克思学说的指导。就我们目前所能达到的尚属浅陋的理解而言,这样的指导作用主要表现在下述两个方面。其一,在理解和研究中国文化史的过程中应当始终坚持感性活动的历史原则,即从我们民族的历史生活的感性基础出发揭示隐藏在中国文化观念中的感性意识内涵;其二,重新认识中国思想“意识形态化”的特殊路径,由此揭明马克思所指认的人类感性活动之异化的普遍命运在中国历史中的实现方式,从而达成我们民族对自身文化传统的真实而有积极成果的批判。

在此意义上,我们深信,马克思的学说对于我们自觉地抵御当代西方的现代性病症、运用历史批判的基本方法从我们自身文化的根基处开启中国先进文化发展之道路具有关键的引领作用。这既是马克思学说的中国化过程,同时又是中国文化之积极参与世界文明的变革的过程。

当代西方思想家已普遍开始关注来自东方思想的启发,其中就有福柯、海德格尔等人。不过,海德格尔并不把走出世界文明之当代困境的希望寄托于东方思想,他在晚年答《明镜》杂志记者的谈话中这样说道:“是不是有朝一日一种‘思想’的古老传统将在俄国和中国醒来,帮助人能够对技术世界有一种自由的关系呢?我们之中有谁竟可对此作出断言吗?”他倒是更相信世界文明之走出其当代困境要靠欧洲人自己的文化变革:“我深信,现代技术世界是在世界上什么地方出现的,一种转变也只能从这个地方准备出来。我深信,这个转变不能通过接受禅宗佛教或其他东方世界观来发生。思想的转变需要求助于欧洲传统及其革新。思想只有通过具有同一渊源和使命的思想来改变。”^①这是海德格尔的信

14 ① 《海德格尔选集》(下),上海三联书店1996年版,第1312—1313页。