

“颠倒”或“解构”？

——海德格尔对马克思主义的误读*

王金林

(复旦大学哲学系,上海 200433)

[关键词] 马克思;海德格尔;形而上学;存在机制;对象性思维;对象性存在

[摘要] 海德格尔把唯物史观划为“形而上学的颠倒”的主要依据是,马克思终究未能揭示存在者的存在机制。本文认为,马克思揭示异化正是从人的存在方式入手的,这也就是海德格尔所说的深入到历史的本质性一维中去了。通过对感性存在论的阐释,马克思在西方思想史上,第一次把私有财产状况下存在者的存在方式呈现出来。现成性的“什么”于是转变为历史性的“怎么”。这是对不思存在机制的形而上学的彻底“解构”,而不是换汤不换药的所谓“颠倒”。因此,“形而上学的颠倒论”只能说是海德格尔对马克思的一种误读。这种误读是把马克思的“对象性存在”混同于形而上学的“对象性思维”了。

[中图分类号] B0-0; B516.54 [文献标识码] A [文章编号] 0257-2826(2001)11-0029-07

在把唯物史观解读为“人道主义之一种”的同时,海德格尔还指认马克思与尼采一样仅仅是“形而上学的颠倒者”。他认为,马克思并未考察存在者在技术世界以何种方式存在,技术本质完全被遮蔽起来。因此,尽管马克思对形而上学作了充分的批判,把被颠倒了了的辩证法重新颠倒过来了,但他实际上仍然受到对象性思维方式的限制,在形而上学里打转。唯物史观最多只能促使形而上学完成为知性科学,而不能从根本上解构它。形而上学仍然大行其道,只是改打了科学技术的旗号而已。现在我们来澄清唯物史观是否如海氏所言仅仅是形而上学的一种颠倒。

一、“颠倒”的解读

海德格尔对唯物史观有诸多判断,其中“形而上学的颠倒”是一个非同寻常的指认,不可等闲视之。这其中既包含着马克思对形而上学的重大突破,也包含着海德格尔对唯物史观的本质误读。海德格尔把马克思划为形而上学的颠倒者,固然有对其哲学努力大加肯定的一面,但更要紧的却是另一面,海氏认为唯物史观并未真正摆脱形而上学,不过是把一种形而上学颠倒为另一种形而上学罢了。这就仿佛康德对休谟的“颠倒”,虽惊心动魄却仍然未出形而上学的樊篱。就其不思存在问题从而陷入无根状态而言,唯物史观仍然是形而上学之一种。海氏

*此文得到复旦大学博士基金项目(01BSIJ009)的资助。

[收稿日期] 2000-11-28

[作者简介] 王金林(1962-),男,上海人,复旦大学讲师,哲学博士,主要从事德国哲学研究。

对唯物史观的这番解读与他的哲学史观大有关联。

(一)“形而上学的颠倒”

海德格尔指出：“纵观整个哲学史，柏拉图的思想以有所变化的形态始终起着决定性作用。形而上学就是柏拉图主义。尼采把他自己的哲学标示为颠倒了柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒，哲学达到了最极端的可能性。哲学进入其终结阶段了。”（海德格尔：《面向思的事情》，中文2版，第70页，北京，商务印书馆，1999。）

在海德格尔看来，一部哲学史就是柏拉图主义史，柏拉图主义乃形而上学之精髓。随着形而上学在当代的崩溃，柏拉图主义并没有完结，而是把自己实现为科学技术；哲学于是转变为关于人的经验科学，转变为关于一切能够成为人的技术对象的东西的经验科学，这意味着科学技术霸权的完全确立。形而上学本质性的思维方式即对象性思维不仅没有随之消失，反而得到了科学技术及其全部成就的全力支持。因此，与其说形而上学的当代崩溃，不如说形而上学的当代完成。科学技术对人与世界各个存在领域的重新组织与动员，甚至科学技术对形而上学理论体系的坚决排斥，恰恰最有力地指证着形而上学的实现。就此而言，排斥与轻蔑正是最生动的掩护与尊重。马克思对形而上学的颠倒与实证科学的日趋鼎盛相映成趣。

那么，何谓“形而上学的颠倒”？海德格尔认为，形而上学的一个决定性特征是忘在，可见“颠倒”并非是对忘在现象的一种去蔽，否则海氏就不会说马克思与尼采是最后的形而上学家了。揭示形而上学的忘在本质，这是海氏赋予自己的责任。因此，所谓“颠倒”就只能是在忘在经验中进行的，对忘在不构成威胁，并且坚持对象性思维。那么，所颠倒者为何？知识—意志也？主体性—客体性也？抑或本质—存在也？即颠倒形而上学之知识、主体性或本质为意志、客体性或存在？马克思诉诸感性活动、自身异化的对象性活动、劳动或工业来理解人的本质与社会结构，而尼采则诉诸强力意志。当传统形而上学之集大成者黑格尔把人、人的本质规定为自我意识，以绝对精神的自我异化自我回复自身的辩证运动来把握人与绝对时，马克思和尼采最坚决地捍卫着感性与意志对知识与主体的原初性。在海氏看来，马克思和尼采在形而上学范畴内完成了感性对理性、肯定对否定、意志对知识、活动对状态的反动。这就是所谓“形而上学的颠倒”。

在海德格尔看来，随着这一颠倒，人被彻底规定为行动着的社会生物。这种形而上学的界定穷尽了人最后的可能性。由于这一颠倒同时是对形而上学的完成，哲学就消解为实证科学了。黑格尔把哲学之事情理解为意识的主体性，着眼点在作为存在者之存在，即以实体性和主体性为形态的存在者之在场状态。马克思对黑格尔的批判，在海氏眼里，并不是针对主体性这一点，而是主体性从何而来，是从自我意识的辩证法而来，还是来自于感性活动？实体即主体之原则得到了坚持，所异者在于这一原则的存在基础。马克思以对象性的感性活动统一实体性和主体性，黑格尔则以绝对精神的思辨运动来统一。相同处在于哲学之事情仍然是作为存在者之存在，而不是如海氏所揭示的那样，是“作为存在的存在”。

海德格尔对形而上学根据律的解构，使他认为自己有理由对唯物史观作如此理解。他的看法是，形而上学从哲学之开始就把存在理解和表述为存在者之根据（所谓本原、原理、原因等），存在者作为如此这般的存在者之所以成为在其生成、消亡和持存中的某种可知的东西，正有赖于作为根据的存在。从柏拉图到尼采，根据的共同特征是均有建基性，或为实在原因，或为先验可能性，或为绝对精神运动，或为历史生产过程的辩证中介，或为强力意志。所颠倒者，非根据及其建基性，而是根据及其建基性何在。他认为马克思也不例外，唯物史观固然是把主体性安置到人的感性活动上来，但由于对人的存在机制仍然缺乏详察，所以终究走不出形而上学根据及其建基性的怪圈。

(二)“技术本质的阴影”

既然海德格尔把唯物史观视为仅仅是一种形而上学的颠倒，他就顺理成章地认定马克思不可能认清现时代技术之本质。在他看来，由于为对象性思维视域所限，对如何还原技术本质，马克思不仅不知而且不问，尽管唯物史观曾经努力从政治、经济、社会、道德等方面对技术作了诸多探讨。在《关于人道主义的书信》中，海德格尔在称赞唯物史观远非现象学或存在主义可及的同时，批评它使存在者仅仅作为劳动的对象而存在，与技术密不可分，因此不思技术本质：“唯物主义的本质不在于一切只是素材这一主张中，而是在于一种形而上学的规定中，按照此规定讲来一切存在者都显现为劳动的材料”。“唯物主义的本质隐藏在技术的本质中；关于技术，固然已写出很多东西，但却被思得很少”。在《什么叫思想》中，海德格尔更是作过一个难得的详尽分析，把马克思与黑格尔相

提并论,认为他们均生活在技术本质的阴影笼罩之下:

“我们大家还不知道,现代的人在技术世界中必须从事什么样的手工工业,当他不是在机器旁边的劳动者的意义上的劳动者时也必须从事什么样的手工业。黑格尔和马克思也都还不能知道这一点,不能问一下,因为他们的思想必定也还活动在技术本质的阴影中,因此他们也决没有达到自由的地步,以便对这本质进行充分思考。就技术的手工业方面所讨论的经济的、社会的、政治的、道德的和甚至宗教的问题或许是如此重要,但它们都决没有达到事情的核心。事情隐藏在如下方式方法的还未思考过的本质中,即处在技术本质的统治领域中的一切东西究竟以何种方式方法而存在。至于这东西迄今还未被思考,这在事实上首先在于行动的意志(即制造和创造的意志)淹没了思想”。

我们之所以不厌其烦地把这段长文抄录于此,是因为它对于我们把握海德格尔对马克思的解读相当要紧。海氏把唯物史观有关技术的诸多方面的思考统统置于技术本质之外,因而在他眼里,尽管马克思对技术作了诸多考察,但他终究不察技术世界之真相。原因何在,值得细细玩味。

海德格尔认为,相对于机器工业的手工业保存着人与存在的原初关联。从事手工业,对于技术时代的人来说,无疑是一种重新体会存在的真理的难得经验。但是马克思和黑格尔一样,也为技术本质的阴影所蔽,对手工业在技术世界的本质性一无所知。存在者在技术本质统治下究竟以何种方式存在,即存在者的存在样态究竟怎样,这个问题压根就未进入马克思和黑格尔的视野,因为他们的思想仍然是在技术本质的笼罩下进行的,所讨论的仅仅是手工业的非本质性问题,诸如其经济的、社会的、政治的、道德的和宗教的问题。就手工业这些方面问题的探讨固然重要,但终究未中要害。真正重要的是技术时代存在者的存在方式。海氏指出,这一问题之被忽视正是因为思想完全为行动的意志所淹没。思想为意志淹没,这是形而上学的宿命。这一宿命的直接后果是思想根本无暇去思量技术世界最为要紧的一个问题,即存在者以何种方式方法存在于此;这又进一步使得现代人在技术世界所应当从事的手工业问题隐而不显。要追问这个问题,首先要破的就是存在者的存在方式之谜。在技术本质的阴影下活动的马克思尚未达到自由的境地,因此,其对技术统治下手工业的本质性发表重要的意见

也就成为不可能。也就是说,马克思之误在于受对象性思维所限,对“存在者以何种方式存在于此”这一至关重要的问题不加深究。这是一个非常严重的指控,能否成立,我们后面再论。现在不妨来看一看他是在什么语境中如此解读马克思的。

(三) 解读的语境

海德格尔认为马克思缺乏以此在为专题的存在论分析,这样就只能在人的本质问题上沿袭形而上学“理性人”的套路,因而不可能把捉到技术世界的本质,只得任行动意志借技术、或者说只得任技术强行对自然与世界进行谋算与构造。他如此解读的语境如下:

首先,近代以来,形而上学日益猖獗,行动的意志亦即制造和创造的意志逐步侵入思想的畛域,以致只见意志不见思想,存在者的存在方式问题整个被遗忘,遑论技术世界的手工业问题。根子就在技术本质的阴云密布。“新时代技术不是目的的单纯的手段,而是一种展现,即现实之构造;在其中,自然和世界作为千篇一律的材料和功能的对象由贯彻着的、谋算着的和统治着的意志充分利用。”(冈特·绍伊博尔德:《海德格尔分析新时代的技术》,第111页,北京,中国社会科学出版社,1993。)也就是说,新时代技术把自然与世界当作材料和对象来进行谋划,它不仅不是目的的单纯手段,恰恰相反,它把自然与世界当作了自己的手段,自然与世界成了新时代技术的试验场。现代技术的本质首先在于寻求根据和原因,使自然显示在因果之网中,以此来谋算一切存在者。因此,机器技术的本质只有从本体论的技术展现、从限定和强求出发才能获得本真的规定,其他的规定可能虽然正确,却未必本真。现代技术的本质把人带到这样一条道路上:通过对对象化,现实物处处或多或少明显地成为持存物。因此,在海德格尔看来,对技术作政治、经济、社会、道德乃至宗教方面的思考只是在持存物中转圈,根本不可能把握和捕捉到技术本质。

其次,从哲学史上讲,近代哲学从笛卡儿经康德到黑格尔,思维统治了其他一切“感觉”,一切都是绝对精神自我认识自我实现自我回归的一个非本质性的环节,本质终究是绝对精神。这种思维、精神统治一切的状态直接导致了马克思与尼采等人的实践哲学与意志哲学的兴起。在海德格尔看来,他们以实践、意志等来对抗思维。存在的根基被置放到实践、意志之上。海德格尔认为这种倾向正好暗合了近代自然科学的技术化趋势。于是哲

学长入科学,汇合为一股汹涌的“人定胜天”之势。这令海德格尔寝食不安。在他看来,唯物史观有与技术同流合污甚至助纣为虐之嫌。因此,近代哲学不仅有思维统辖存在之一面,这以黑格尔为甚;更有行动意志统辖存在之一面。这两面共属一体,后者先是潜伏于近代主体哲学之中,随着形而上学之瓦解为科学技术,终成显学。

在海氏眼里,马克思与尼采就代表了由隐而显的这一路,或以实践改造世界,或以意志构造世界,其所依赖之根据及其所运行之模式仍然是主体哲学的思路:即主体对客体的规定。意志淹没思想,实乃近代意识哲学思维淹没存在之恶果。既然主客二元对峙,主体不满此态,势必越我而出,去规定构造改变客体,使之与自己相符,消除客体之坚硬性。此事之根实在康德哥白尼革命,对象被迫去迎合知识。马克思揭示私有财产下人的异化,在海氏看来,还是在此大路数下运思的。共产主义对人的本质的真正占有仍然笼罩在行动意志之下,人的本质力量不断在需要、生产方式和生产对象中寻求新的证明与新的充实,这正是行动意志淹没思想之确证。

应当承认,海德格尔对现代性的认识相当深刻,其对问题的了解触及事情本身。警惕实践,警惕意志,这是海德格尔对那种为理性所浸淫的实践、意志的一种谨慎。对动辄为自然立法的主体所谓的能动活动与对象性思维,保持一种必要的警惕,是完全恰当的。但他据此把马克思与尼采划为一类,却又缺乏分析了。海德格尔对技术本质的揭示是富有启发性的。自然与世界在计算意志的技术构造下,沦为千篇一律的材料和功能的对象;技术本身不再是单纯手段,而成为一种现实的构造。这对现代性危害之所在揭示得尤其深刻。然而,他指认存在方式问题从未进入马克思的视野,却又失之简单了。

二、“解构”的感性存在论

唯物史观真如海氏所言拘泥于对象性思维而不察存在机制了吗?这就需要返回马克思,看看实情如何。我们的结论是,所谓“形而上学颠倒论”根本不能成立。《巴黎手稿》尤其是其中的“异化劳动”章节专门探讨了存在者的历史存在方式,明确揭示出私有财产统治领域中的存在者的存在机制及其后果:我不复为我,物不复为物,活动成为受动,非人的力量成为人。人与自然均被马克思视作历史劳动的创造,而且这一创造不是一劳永逸的,而是要不断在对象性存在中寻求新的证明与新的充实,

这不仅与唯意志论毫无干系,而且还打破了形而上学的现成性神话。海德格尔有理由反对对象性思维,他所谓“事物的存在并不罄于它是对象”一语也的确点中了其要害,但却不能把马克思的对象性存在与形而上学的对象性思维混为一谈。后者是指把一切存在者对象化并且仅仅拘囿于对象的思维方式,而前者即对象性存在表述的则是人在存在论上的首要的存在方式,存在的丰富性恰恰是在这一基础上生成的。下面我们就通过“感性活动的和解”、“对象性存在方式”与“异化劳动的根源”这三方面来看马克思是如何着力于揭示存在者的存在机制,恢复历史事物的丰富意义,从而彻底解构形而上学的。

(一)感性活动的和解

马克思对形而上学的解构是从批判黑格尔开始的。他当时的困难是,一方面要从黑格尔那里抢救出被绝对精神吞噬了一切对象性与客观性的感性现实;另一方面又要防止存在与思维的近代分裂。如果对感性现实的拯救重新返回笛卡尔式的思维与广延之二元对峙,或者是返回康德式的先验自我与自在之物的两个“X”,那么,马克思克服绝对哲学的努力就不可能获得成功。意识与他物如何统一?黑格尔要求在概念与现实之间实现“精神的和解”,其方法是把现实设定为自我意识的外化,这样,概念与现实之间的和解说到底就是精神与它自身的和解。

马克思不同意以牺牲现实、生命、感性为代价来实现思有之间的和解。黑格尔在绝对知识中所实现的和解徒有其表,因为在这种精神的和解实现之际,感性、现实和生命仍然以异化的形式矗立在“自知的理念”之外。马克思所要追求的思有和解,其中的“有”或“存在”不能等同于“思”或“概念”,不是意识决定生活,而是生活决定意识。也就是说,这种统一与和解必须建立在“社会存在”基础之上,意识只是被意识到的存在而已。

必须注意,马克思不是把黑格尔的“精神的和解”作一个简单的颠倒。如果这样来理解,那就把马克思费尔巴哈化了,因为费尔巴哈早已发现,“近代哲学实现了并且扬弃了那个与感性、世界、人类脱离并且不同的上帝实体,但是只是在思维中,在理性中进行的,而且用的是一种与感性、世界、人类脱离并且不同的理性”。(《费尔巴哈哲学著作选集》,第146页,北京,商务印书馆,1984。)费氏认为只要把黑格尔作一个颠倒,人本主义的“新哲学”就可粉墨登场了。他说:“新哲学将人连同作为人的基础的自然当作哲学唯一的,普遍的,最高的对象”。(同上

书,第184页。)他的这个“人”,这个“自然”只是直观的对象,根本没有被理解为实践的感性活动。马克思则把感性理解为“实践的、人的感性活动”。思有在此基础上就不再是分立对峙的两端,“思”就恢复了它作为“有”或感性活动的一个环节的本来面目。马克思把存在理解为感性的对象性的活动,人的本质则要从它与感性活动的本质相属的关系中去把握,思有的和解最终只能实现在感性活动或工业中,与绝对精神无关。马克思在《巴黎手稿》中对此作了生动的提示:

“工业的历史和工业的已经产生的对象性的存在,是一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学;对这种心理学人们至今还没有从它同人的本质的联系上,而总是仅仅从有用性这种外在关系来理解,因为在异化范围内活动的人们仅仅把人的普遍存在,宗教,或者具有抽象普遍性质的历史,如政治、艺术和文学等等,理解为人的本质力量的现实性和人的类活动。在通常的、物质的工业中,人的对象化的本质力量以感性的、异己的、有用的对象的形式,以异化的形式呈现在我们面前。……如果科学从人的活动的如此广泛的丰富性中只知道那种可以用‘需要’、‘一般需要’的话来表达的东西,那么人们对于这种高傲地撇开人的劳动的这一巨大部分而不感觉自身不足的科学究竟应该怎样想呢?”

以近代哲学为启蒙先导的知性科学如果仅仅把自己禁锢于“需要”、“有用性”方面,那么这种知性科学以及近代哲学就不足以真正领会人的本质力量在工业中的展开。只有深入到人的活动的广泛丰富性中去,才能真正领会人的存在。黑格尔仅仅着眼于政治、艺术和宗教等来理解人的本质力量,他说:“在历史上的行为和生活里,以及在艺术里,精神以自觉的方式实现自己,在多样性的形态下知道它的现实性”。(黑格尔:《哲学史讲演录》,第4卷,第378页,北京,商务印书馆,1978。)而马克思则决定性地开辟了一个新的存在论境地,这就是工业或劳动,即自身异化的活动。马克思要求到感性活动的领域亦即到存在中去理解人的本质力量,并把工业这本有关人的本质力量的书翻开来给大家看。工业的历史通常被理解为政治、艺术和宗教等普遍运动的一部分,马克思则指出上述所谓的普遍运动其实是工业的一个特殊部分。理由很简单,“因为全部人的活动迄今都是劳动,也就是工业,就是同自身相异化的活动”。(马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第84页,北京,人民出版社,1985。)在工业中,

人的对象性本质以感性的、异己的、有用的对象的形式呈现在我们面前,是历史最容易感知的、最容易理解的部分。仅仅以“需要”、“有用性”来理解这个内涵丰富的部分,这只能说是形而上学及知性科学的近视,这种近视与它们对对象性存在方式缺乏自觉有关。

(二)对象性存在方式

马克思对人的存在的理解远远超过不思存在机制的形而上学。对象性存在方式在他那里包含丰富的内容,这里我们把自己限制在感觉、激情与私有财产方面。

感觉、激情这类人本学规定,在马克思那里,成了对人的存在或人的本质的真正存在论的肯定,因为它们肯定自己的惟一方式是通过其对象的感性或存在。马克思说:“感觉、激情等等仅仅通过它们的对象对它们感性地存在这一事实而现实地肯定自己”。(同上书,第107页。)感觉、激情的对象是对感觉、激情的感性存在。这种存在从来就不是现成存在。海氏的“对象性地存在”对应着马克思的“感性地存在”。“感性地存在”就是“对象性地存在”,就是人与自然的相互生成性的存在。一旦把这种“感性地存在”或“感性存在”抽象化,它就凝固为现成性的“物”,而不再是对象性的存在了。对象性的存在物从来都处于生成之中,永远以历史性为自己的根基。

马克思指出,激情、感觉等人本学规定要成为对人的本质的直接的对象性肯定,就必须达致存在论的高度;而这就必须经历私有财产的中介,通过发达的工业来实现。“只有通过发达的工业,也就是以私有财产为中介,人的激情的本体论本质才能在总体上、合乎人性地实现;因此,关于人的科学本身是人在实践上的自我实现的产物”。(同上)可见,马克思的存在论始终有着现实历史这一维,而这一维正是人的有限性或历史性的体现。缺乏这一维,马克思的存在论就倒退到费尔巴哈了。惟赖此一维,马克思才能走出费氏人本学。

私有财产的意义可作两层理解:一层是积极的,私有财产标志着人本质的对象化对人的存在的确证;另一层是消极的,私有财产是人的本质的自我异化。“分工和交换是私有财产的形式这一情况恰恰包含着双重证明:一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产;另一方面人的生命现在需要消灭私有财产。”(同上书,105页。)马克思以生命及其实现来反对私有财产的逾越,如果说生命的实现曾经需要私有财产,那么生命的实现现在则需要消灭私有财产。因为私有财产物化之后,就从

自由领域进入必然领域,其对人的生命的实现就构成强大的压迫。

马克思坚持把被误置在必然域的私有财产重新置回自由域,把物化了的因而对人形成压迫的私有财产重新还原为人的生命实现之必需。这就是它的自我扬弃,扬弃私有财产就是使其还原至自由域。私有财产就其实质而言,是人与人关系的外在化、对象化,或者说私有财产是社会关系的对象性存在。私有财产所凝聚的不是物,而是社会关系。因此,对私有财产的扬弃实际上是对社会关系的扬弃。马克思以存在、生命、感觉、激情等来对抗财产、货币、异化本质。只有存在与生命等才能破除作为外化生命的财产。不破财产法相,存在与生命等就无从表现。异化不仅使我不复为我,而且使物不复为物,人与物均在异化状态下不复为其自身。

可见,当国民经济学家还在为私有财产的永恒性苦心求证之时,马克思已经看出私有财产的自我扬弃。由此马克思揭示出异化劳动的根源。

(三) 异化劳动的根源

马克思通过感性活动及其存在方式——私有财产的运动来把握感性存在。他不仅从一个普遍承认的经济事实即工人及其产品的异化出发,表述出这个事实的概念:异化劳动,并且指证出异化劳动的四种表现:物、自我、类本质以及人同人的关系的异化;更为重要的是他对异化劳动根源的追问:“人怎么使他的劳动外化、异化?这种异化又怎么以人的发展的本质为根据?”(同上书,第59页。)

这一问就使他深入到事情本身。在分析了异化劳动是其是之后,立刻转向其如何是的问题,以便把人的劳动异化如何是其是公开出来。马克思抓住理解异化劳动的关键之所在,从异化劳动同人类发展进程的关系方面入手,他说:“我们把私有财产的起源问题变为异化劳动同人类发展进程的关系问题,也就为解决这一任务得到了许多东西。因为当人们谈到私有财产时,认为他们谈的是人之外的东西。而当人们谈到劳动时,则认为是直接谈到人本身。问题的这种新的提法本身就已包含问题的解决”。(同上)

这里,马克思把人类的存在引入了异化劳动。他意识到在人类发展进程中,私有财产是一个重要而又关键的现象实情。社会主义者把一切罪恶归于私有财产,认为它是恶之源,要消灭罪恶,就必须铲除私有制,而要根除私有制,必须弄清其起源。这样私有财产的起源就成为一

大问题。马克思的过人之处在于,他不是简单地停留在私有财产上,而是把私有财产导回到异化劳动,把私有财产的起源导回到异化劳动同人类发展进程的关系,然后在此视域里来审察人的异化。也就是说马克思是从劳动异化与人本身即人的本质的关联来理解私有财产的起源的。理解私有财产的起源其实不是他的目的,他的目的是要揭示异化劳动之真相,从而真正把握人的存在方式。

马克思对异化劳动的揭示一刻也没有离开“人的存在方式”这个视域。私有财产对人的奴役现在不再是非人的东西或人之外的东西对人的压迫,而直接就是人对人的压迫。因为私有财产现在已经被马克思归结为异化劳动的结果,而异化劳动从来并且始终是人的劳动的异化或外化,也就是人的存在方式的异化或外化。所以马克思有把握地说“问题的这种新的提法本身就已包含问题的解决”。人使自己的劳动外化、异化的全部秘密就在人的发展的本质之中。劳动异化或异化劳动是以人的发展的本质为根据的。人的发展的本质决定了人的劳动之外化、异化,因为人是一个对象性的感性存在物,其全部本质力量的发扬及其自觉必须在感性的对象物那里寻得。“人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”。(同上书,第124页。)这就打开了异化的方便之门,

那么,马克思把什么理解为异化之根呢?劳动的实现是对象化,对象化的非对象化乃是异化,非对象化之所以被建构起来,正是因为历史性被逐出了人的存在,人的存在僵化为一种抽象的普遍本质。资本把一切社会关系作为物凝固起来,与人的历史性存在相对抗,并处处凌驾于人的存在之上,人在异化状态下只有作为物或作为工人的存在法相。海德格尔说存在论的任务就是要“按存在者的基本存在建构来解释存在者”,马克思对异化劳动的分析正是如此。在国民经济学以之为前提的那种异化状态下,人这种对自己的存在有着“理论上与实践上的感性意识”的存在者是如何存在的呢?或者说,它是如何进入历史的呢?这是马克思关注的焦点。他的回答是:劳动的产品指证着劳动的对象化或现实化,然而在私有财产的运动中,现实化的劳动却表现为工人的非现实化,“对象化表现为对象的丧失和被对象奴役,占有表现为异化、外化”。人的存在方式因此而扭曲为物的存在方式。

海德格尔把人类沦落的根由归咎于忘在,或者在某种意义上可以说是忘恩负义,忘记存在之恩背负存在之义。人类无家可归的困境正是忘恩负义的结果。但是,

海氏并不认为“忘在”、“执著于在者”、“世界的没落”等是我们今人或先辈的过错,而是把它理解为从一开始就贯穿了西方历史的一种经历,这种经历不是历史学家眼中的历史,但又确实发生于从前、现今,甚至于将来。“人们,乃至民族,在其最大的历史变动中都与在者息息相关,却早已从在处脱落,而且并不知道这种脱落。这些情况似乎就是人类沦落的最内在的和最有力的根由。”(海德格尔:《形而上学导论》,第37页,北京,商务印书馆,1996。)忘在乃人类沦落之根。

在马克思那里,人之异化为物,则是感性活动使然,或对象性存在使然,因为历史从来就是人向自然界的生成与自然界向人的生成的统一,在人的存在中出现人的对象性的本质奴役人的现象,并没有什么不可理解之处。“一个有生命的、自然的、具备并赋有对象性的即物质的本质力量的存在物,既拥有他的本质的现实的、自然的对象,他的自我外化又设定一个现实的、但以外在性的形式表现出来而不属于他的本质的而且极其强大的对象世界,这是十分自然的。这里并没有什么不可捉摸的和神秘莫测的东西。相反的情况倒是神秘莫测的。”(马克思:《1844年经济学哲学手稿》,第123页。)异化乃人不可逃避的天命,除非人愿意留在伊甸园,拒绝异化,但拒绝异化却是最大的异化,因为它使人无从进入历史,进入存在。人之为人始于对象性活动,而对象化在人的本质充分生成并对此生成有充分的自觉之前,势必要经历非对象化即异化的折磨。拒绝异化也就是拒绝为人,拒绝生存。所以,马克思说:“自我异化的扬弃同自我异化走的是一条道路”。(同上书,第74页。)

可见,要紧的不是谈“异化”色变,避之唯恐不及,而是要在私有财产的运动中,寻找到积极扬弃私有财产或异化的经验基础和理论基础。私有财产或异化恰恰是达到“人类社会”的必由之路,是人的本质在对象世界中的生成方式。在马克思看来,共产主义的经验存在和理论自觉就在历史的全部运动之中,就在对象化与非对象

化的过程之中,就在人的存在的有限性之中。因此,应当把异化及其扬弃放在人类历史进程中去理解,把异化如何在历史中经历自身公开出来。马克思之深刻正在于此。

要言之,对人的对象性存在方式,马克思不仅从感觉、激情及其对象方面来把握,而且更为独到的是深入到私有财产或异化劳动的全部运动中去理解。马克思的创造性在此得以充分体现。实际上,马克思是从人的一切活动与一切领域,去理解人的存在与人的本质的;并且,他的理解从来没有停留于现存的关系,而是以现存关系的积极扬弃为标准。在资本运动的开始就洞见到资本的自我扬弃,这是一种深邃的历史存在意识。这种洞察力归根结底源于对对象性存在这种存在机制的深刻领悟,它使马克思能够把现成性的“什么”转变为历史性的“怎么”,存在的意义于是在对象性存在的基础上得以不断生成,这也正是对不思存在机制的形而上学的彻底“解构”,而不是换汤不换药的所谓“颠倒”。海德格尔对对象性思维的批判的确入木三分,但却把对象性存在与之混为一谈,这就张冠李戴了。因此,其“形而上学颠倒论”终究只是一种似是而非的误读。

参考文献:

- [1] 海德格尔选集[M]. 上海:上海三联书店, 1996.
- [2] 冈特·绍伊博尔德. 海德格尔分析新时代的技术[M]. 北京:中国社会科学出版社, 1993.
- [3] 费尔巴哈哲学著作选集[M]. 北京:商务印书馆, 1984.
- [4] 马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京:人民出版社, 1985.
- [5] 海德格尔. 存在与时间[M]. 北京:商务印书馆, 1999.

[责任编辑 孔伟]