

试论马克思哲学的存在论基础

吴 晓 明

内容提要 “感性的活动”或“对象性的活动”是构成马克思哲学存在论基础的枢轴。马克思哲学揭示了前概念、前逻辑、前反思世界,呈现了人与自然的原初关联,在存在论基础上跃出知识论路向,颠覆了整个柏拉图主义,终结了全部形而上学,从而开启了哲学的生存论路向,构成了哲学革命的全新地平线,由此鲜明地指证了马克思哲学超越近代哲学框架的当代性质。

关键词 马克思哲学 存在论 当代意义 生存论路向 对象性的活动

作者吴晓明,当代国外马克思主义研究中心研究员、复旦大学人文学院副院长、哲学系主任、教授、博士生导师。

马克思哲学的当代性质最关本质地牵涉到其存在论基础。马克思在存在论基础上所发动的哲学革命,不仅特殊地超越了黑格尔哲学和费尔巴哈哲学,而且一般地颠覆了整个柏拉图主义,换言之,终结了全部形而上学。然而,由于人们的观念形态普遍局限于近代性视域,或者说把马克思哲学置于近代哲学的框架中给予理解和解释,所以,马克思哲学的存在论基础变得蔽而不明,这一基础领域所曾经历的最深刻革命之意义也就显得极其有限了。在这种情形下,马克思哲学的存在论基础似乎被分解为各种“因素”,并依这些因素之不同的比例配置在近代哲学的框架中被“重建”。这样重建的哲学虽可徒有其表地保持其激进的、批判的外观,却不可避免地、命运般地经历着一系列的内部退却过程。

这样一种由基础之分裂而引导的退却,在整个 20 世纪是经常发生的。当梅林用机械唯物主义来填充马克思哲学的存在论基础并援引某种费希特因素或叔本华的“闪光之点”来补缀这一基础时,情形正是如此;当普列汉诺夫大踏步地向实证主义和理智形而上学倒退,却又再三附加外在的辩证法以作补充时,情形亦正如此。卢卡奇试图以黑格尔的方式整个改变“梅林—普列汉诺夫正统”这种既是退却、又是外在撮合的基础,但他却仍被封闭在黑格尔的范式之中。这一点虽可使他提供近代范围内最卓越的解释方案,但这一范围本身却已作为秘密和潜能,包含着其晚期著作中那种退化的、钝化的存在论图式了。

我们丝毫不想否定或贬低这些人物的历史功绩。作为批判家,他们在那个时代甚至是甚为出色。但是,如果他们的批判仍然从根本上局限于近代性范围之内,如果其批判的存在论根本身仍然是晦暗、支离的,那么,这种批判在理论上就不得不向后倒退,就像它在实践上注定

要成为孤鸿哀鸣一样。被称为“20世纪最伟大的梦想家”的弗洛姆,其社会批判的激进程度正与其浪漫主义的乌托邦主义相称,因为从根本上讲,他只是在被理解为“知性科学”或“实证科学”的马克思学说的对面,建立了某种“宗教因素”或“价值因素”的对等物。

因此,有必要在当代的条件下、在经历了20世纪哲学之后,来重新探讨和检视马克思哲学的存在论基础。这一基础的重要性在于:它保持并且巩固马克思全部学说的原则高度,只有这样的原则高度方能最坚决地指证其当代意义并阻止各式各样重返近代性的退化方向。

一、马克思哲学的存在论基础是前康德的,还是后黑格尔的?

这里,我们力图指证的是一种哲学性质上的根本差别,它和时间顺序无关。几乎很少有人否认下述说法,即:马克思哲学的存在论基础在性质上是后黑格尔的,而不是前康德的。然而口头上承认是一回事,在原则上给予真切的阐述却完全是另一回事。在讨论马克思哲学的存在论基础时,有必要把作为“口头饰品”的东西同构成主导原则的内在巩固的东西区分开来。如果是这样看问题的话,我们需得承认,马克思哲学的存在论基础实际上经常是被理解为前康德性质的,而在较好的情况下,是被理解为黑格尔性质的。

第二国际的理论家们是依前康德的方式看待马克思哲学存在论基础的代表。举例来说,普列汉诺夫在其1915年的著作中,把拉美特利、狄德罗、费尔巴哈、马克思和恩格斯统统归到“斯宾诺莎的类”,断定他们的唯物主义实质是相同的;并且说,马克思和恩格斯在所谓“哲学本身的问题”上始终保持着与费尔巴哈相同的观点,马克思的认识论实际上就是费尔巴哈的认识论。梅林则说得更加简明:“机械唯物主义在自然科学范围里是科学研究的原则,一如历史唯物主义在社会科学范围里一样”。此外,他又补充说,不应把历史唯物主义与自然科学唯物主义隔离开来或对立起来,它们应当并存,历史唯物主义不过是对自然科学唯物主义的“补充”,而这种自然科学的唯物主义的“代表”就是费尔巴哈。这样一来,差别似乎仅仅涉及学科领域之分,而且由于同一位哲学家毕竟不可能在不同学科领域中贯彻两种(或更多的)不同的存在论基础,所以在这一点上将马克思和费尔巴哈归并就成为不可避免的了。需要指出的是,对马克思的这种归并决不止于费尔巴哈:部分地是由于逻辑本身的驱迫,部分地是由于费尔巴哈在触到自身界限时的急剧倒退,我们在这里实际上开始面临着退向前康德的存在论基础了。

应当承认,在第二国际的理论家那里,马克思哲学的存在论基础被领会为费尔巴哈式的,并且最终是前康德性质的。在这种情况下,当我们看到马克思哲学的“基础”被拿来与18世纪唯物主义相比附、甚至与霍布斯混为一谈时,便没有什么可奇怪的了。顺便说说,第二国际理论家的“经济决定论”,他们在实证主义面前的妥协和退却以及为主观主义(特别是意志论)留出地盘等等,都是如此这般设定或把握“基础”的结果——或者是较为切近的理论后果,或者是较为遥远的理论后果。至于上面提到的种种“附加”或“补充”从根本上来说是无关紧要的,因为在基础本身未能发生原则变动之际,那些被输入或引进的东西便停留于基础的偶然性和外在性之中,而并不构成基础的“自身”。就像一个归纳主义者也可以时而有条件地谈论理论的范导作用一样,当梅林援引费希特、叔本华或拉萨尔时,当普列汉诺夫指证黑格尔哲学之伟大的能动性及辩证法时,他们自身的存在论基础却是完全不被触动的,因为(并且仅仅因为)这样

这里所谓“认识论”是指认识论的存在论基础。参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷,三联书店1959年版,第778—780页。参见梅林:《保卫马克思主义》,人民出版社1982年版,第99、146页。着重号为作者所加。

的援引和指证不能、也从未构成基础的自身,而只是其外在的附加和补充。正是针对这种状况,方始出现了卢卡奇对“梅林—普列汉诺夫正统”的反动。

马克思《关于费尔巴哈的提纲》之第一条是众所周知并且耳熟能详的:“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。所以,结果竟是这样,和唯物主义相反,唯心主义却发展了能动的方面,但只是抽象地发展了,因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。”这段话中应当引起高度重视的是这样三个问题:第一,何谓客体的或直观的形式?其性质若何?第二,从这样一种原则高度即把事物、现实、感性当作人的感性活动、当作实践并且从主观方面去理解,如何才是可能的?第三,应当怎样理解“感性活动”本身,或后文所谓“对象性的[gegenst-ndliche]活动”?

先来看第一个问题。从哲学存在论方面来说,所谓客体的或者直观的形式首先就是斯宾诺莎的“实体”,其性质乃是“形而上学化了的脱离人的自然”,因而是双重的抽象——既是自然界与人分离(从其原初关联中脱离出来)的抽象,又是其形而上学化的抽象。这种双重的抽象就是“客体的或直观的形式”,它的要害是“形式”,即思维的形式或概念,因而不是自然界本身,而是关于自然界的概念形式,一句话,是“名为自然界的思想物”(马克思语)。正是在这个意义上,当费尔巴哈初始发挥其“感性—对象性”原则时,他完全正确地称斯宾诺莎为近代形而上学的“罪魁祸首”,并指出“作为物性的物性”和“作为观念的观念”是同一种东西。这正是就其作为抽象概念、作为思维形式而言,因为费尔巴哈“想要研究跟思想客体确实不同的感性客体”。也正是在这个意义上,确实可以把拉美特利、狄德罗甚至费尔巴哈本人(确切些说,是费氏哲学的最终结果)归入“斯宾诺莎的类”;但如果把马克思也归入此“类”,那就大错特错了,其理由我们马上就要谈到。

在上述两种抽象的意义上,可以把“作为物性的物性”看作是“作为观念的观念”之同类。“作为观念的观念”的近代形式,体现在费希特的“自我意识”上,其性质不外是“形而上学化了的脱离自然的人”,因而同样是双重的抽象,指的是主体的或活动的抽象形式。正是在这个意义上,黑格尔把费希特的“活动本身”(以及康德的“纯粹活动”)看作是“主观性形式上的”自我原则,其哲学乃是“形式在自身内的发展”,即“形式的思辨推理”。在这里(标志两者的共同性之处),真正重要的是抽象的形式本身,至于这种形式是客体的和直观的,抑或是主体的和活动的,则是次一等的问題。所以黑格尔决定性地要求现实的内容以去除单纯形式的抽象性,这不离形式的内容便是“客观的思想”,它不只是“我们的思想”,而且是“事物的自身(an sich)”;并因此根本“不要求助于外来的素质,也不需要它的活动对象。它供给它自己的营养食物,它便是它自己的工作对象”。

黑格尔哲学的结果可以概括为“形而上学化了的人和自然的统一”,其客观的思想或绝对精神便是这种统一。因此,黑格尔以自身的方式克服了某种抽象的形式,并依这种方式消除了不同形式间的外部对立。正是在这个意义上,伽达默尔说:“没有人比德国唯心主义更清楚地知道,意识和它的对象并不是两个互相分离的世界。德国唯心主义甚至杜撰出‘同一哲学’这个术语来说明这个情况。”然而十分明显的是,黑格尔仅仅克服了上述双重抽象之一种,即

《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第16页。

黑格尔:《历史哲学》,三联书店1956年版,第47页。

伽达默尔:《哲学解释学》,上海译文出版社1994年版,第118页。

实体与自我意识的分离,而未曾克服形而上学化本身这一抽象。前一种抽象在某种范围内的克服甚至恰恰是依赖于进一步形而上学化而完成的(所谓“成功地和富有内容地复辟17世纪的形而上学”)。也正是在这个意义上,伽达默尔指证了德国唯心主义的三重天真,即“概念的天真”、“断言的天真”和“反思的天真”。不仅如此,更重要的是,进一步的形而上学化(确切些说是最高的形而上学化)只是在表面上克服了形式间的对立以及形式化的抽象本身,只是把对立移到了理论的内部,并且只是佯言把握住了内容,因为这内容仍然是完全虚假的。正如马克思所指出的那样,黑格尔的“自我活动”因为是抽象的,实际上仅仅具有“形式的性质”;并且由于它是抽象的无内容的形式,“所以它的内容也只能是形式的,抽掉了一切内容而产生的内容。因此,这就是普遍的,抽象的,适合任何内容的,从而既超脱任何内容同时又正是对任何内容都通用的,脱离现实的精神和现实的自然界的抽象形式、思维形式、逻辑范畴”。

于是,黑格尔哲学的结果便是这样:它是形而上学的完成,并且伴随着这种完成,保持和安顿一切其他的形而上学于自身之内。在这个意义上,黑格尔哲学不是形而上学之一种,而是形而上学之一切;从而实体作为现实的自然界的抽象形式、思维形式和逻辑范畴,就像自我意识这种抽象形式一样,是完完全全包含在黑格尔哲学之内的。如是,则普列汉诺夫的下述说法是正确的:德国唯心论乃是18世纪唯物主义的真理。同样,就像费尔巴哈终当被归结为黑格尔哲学的一个支脉一样,全部旧唯物主义就其停留于形而上学的抽象形式内而言,不过是黑格尔哲学的片断,因为“客体的或者直观的形式”无论是作为“实体”还是作为“自在的存在”等等,都根本没有逸出黑格尔哲学的巨大综合之外:就像前者被扬弃于“作为主体的实体”一样,后者被扬弃于“自在—自为的存在”之中。因此,这里所谓的“形式”根本不是通常而言的外观、方法或方式之类,也根本不可能通过外部的附加或补充而发生哪怕只是些许的改变。正是由于这一点,马克思谈到了“抽象物质”的方向乃是唯心主义的方向,甚至还谈到了“物性”只能是“自我意识”的对等物,因为它们只能保持在彼此或者是外部的、或者是内部的对立之中,从而物性“只是抽象物、抽象的物,而不是现实的物”。所有这些,都是就存在论基础而言的。

由此可见,“客体的或者直观的形式”在一方面乃与“自我意识”即康德(和费希特)的原则——主体的或者活动的形式——形成对立,在另一方面则构成为黑格尔哲学的一个被扬弃了的环节。在前一种情况下,两者分享同样的存在论前提而保持其外部对立;在后一种情况下两者在完成了的形而上学中把对立综合进理论内部,并在其最高形态中揭示自身的真正的性质。因此,正像我们的分析已表明的那样,对于马克思来说,出路根本不可能通过返回到前康德的立场去寻求,因为这样的立场在最好的情况下也只能是黑格尔哲学的一个片断,亦即或多或少较为幼稚的形而上学的一种样式。至于以康德为界标的“前”与“后”,可以由这样一个简要的问题作出约略提示:我们的对象世界是现成地被给予我们的,还是由于我们的活动之参与而被构成的?这里真正重要的是,对于马克思来讲,只有彻底地经过康德并且从根本上越出黑格尔,才可能是一条前进的路径。然而,这如何才成为可能?

二、马克思哲学的存在论基础是知识论路向,还是生存论路向?

这个标题仍然是就哲学的根本性质而不是就学科的部位或类别作出区分,虽说这种部位或类别区分的提示作用还是在某种程度上保持着。近代以来,知识论作为哲学的重镇似乎构

成哲学研究的主要“氛围”和基本领地。然而不止如此,当它独立出来并且充分展开自身之际,我们能够由此识别出一种事实上构成近代存在论基础的主导路向,这种情况在德国古典哲学中表现得尤其充分——不仅表现为知识论与存在论研究领域之间的切近和重叠,而且表现为它们在性质上的同一。然而还不止如此,当这一路向在黑格尔哲学中最终完成之际(一如其《精神现象学》之“绝对知识”),知识论路向乃显现自身为一由来已久之原则、枢轴、“普照之光”,它几乎涵盖了自苏格拉底、柏拉图以来的整部西方哲学史;在这个范围内,虽说局部的例外、偏离或小规模的“叛逃”仍然是可能的,但知识论路向或原则仍然牢固地、强有力地贯彻到哲学思想之最遥远的边缘,以至于可以这样说,它几乎就是西方哲学的唯一存在方式,是形而上学(特别是存在论)之构成的唯一路径;而且,如果迄至黑格尔的整个西方哲学可以恰当地称为柏拉图主义的话,那么知识论路向之哲学几乎就是柏拉图主义的代名词。

然而,知识论路向之显现并且被意识到,取决于它必须首先完成自身,其次在这完成中必须显现或标示出自身的界限,就像休谟之于经验论原则一样。达于这一路向之完成并显现其界限者,又恰是黑格尔,因为事实上,形而上学之完成与知识论路向之建构的最高阶段无非是同一回事。海德格尔曾说,形而上学过早地霸占了语言的本质;这里讲的就是知识论路向的决定性开展,它对于思想无所不在的优先权和支配权以及在其界限显现之处被领悟到的褫夺和僭越。前面曾说过,黑格尔哲学不只是形而上学之一种而且是形而上学之一切;这里所说的“一切”,便也理所当然地就是知识论路向的全部环节及其完成。因此,要真正越出黑格尔,就意味着终结整个柏拉图主义及全部形而上学基础的革命,就必须彻底变更路向,“改弦更张”。否则,对于形而上学的任何“出离”或“叛乱”,最终都不得不返回到形而上学,因为知识论路向上的任何批评和反驳虽说是有意义的,但归根到底却依旧是巩固形而上学的基础,而不是去瓦解它。

现在我们要问,何谓知识论路向?何谓生存论路向?两者分野何在?这个问题很难明确回答,因为给不出定义——给定义正是知识论路向的方式。卢卡奇曾经因为非理性主义者的一些基本问题上无法形成确定的和一致的同意就以为能够轻而易举地推翻他们的见解,这是站不住脚的,虽说它在知识论路向的范围内是完全合理的。然而我们还是应当给出一个简要的本质性描述,以便把两者的区分富于特征地提示出来:知识论路向的性质是概念的、逻辑的和反思的,而生存论路向的原则却要求自身达于前概念的、前逻辑的和前反思的。

由于概念的、逻辑的和反思的方式主要被领会为是理性的,所以生存论路向的先驱者们初始往往采取着非理性主义或反理性主义的方式。这里我们只要举出克尔凯郭尔和尼采的名字就够了。然而正是因为这种“非……”或“反……”的方式,使得他们一方面让渡出思想,一方面在对立的极端中反过来确证对方的独立存在而返回到同样的根据上去。在这种态势下,正如海德格尔指证尼采终归是一个形而上学家一样,萨特最后也把克尔凯郭尔归入黑格尔哲学一脉。因此真正说来,立足于自身之上的生存论路向并不是试图取消并对立于概念的、逻辑的和反思的原则,而是要求深入到更为原始的根基中去,要求揭示使知识论路向及其内部对立得以成立和开展的发源地,或者如伽达默尔所解说的,要求去除知识论路向对于自身的全部天真性。就此而言,巴雷特的说法是大体不错的:“但是非理性主义把思想领域交给了理性主义,因此也就秘而不宣地分享了论敌的假定。需要一种更加根本的思想,把这两个对立方面的根基都挖了。”海德格尔曾宣称,唯当我们终于认识到理性已成为思想最顽固的敌人时,我们方始有可能开始思想,但

巴雷特:《非理性的人》,上海译文出版社1992年版,第218页。

这决不意味着拒斥思想,而是要求学会思想——比理性主义者更深刻地去思想。

在对黑格尔哲学的批判中,费尔巴哈是意识到知识论路向之局限与无能的,因为它实际上所能达到和把握到的只是“思想客体”,而不是与之有别的“感性客体”。当费尔巴哈把当下直接的肯定与黑格尔的否定之否定(绝对的肯定)对立起来,把直观、感觉的直接性与概念、理性的中介过程(思辨推理)对立起来时,他所希望的正是以某种生存论的方式来触动整个知识论路向始终未曾真正触动的那个领域,即那个先在地为形而上学准备好基础,但却被形而上学所遮蔽的领域。正是在这种不同路向分野的意义上,费尔巴哈谈到了“感性的、个别的存在的实在性,对于我们来说,是一个用我们的鲜血来打图章担保的真理”。他还谈到了“感性意识”的实在性,甚至还谈到了“实体的痛苦”:只有感到痛苦的实体才是必然的实体,而没有痛苦的实体则是一种无感觉、无物质的实体,因而是一种没有根据、没有实体的实体。这是非常不同于知识论路向的方式。但是,部分地由于费尔巴哈仅仅以美文学的方式与知识论路向相对立,部分地由于其初始的生存论路向还为种种的不彻底性所包围从而无力成为内部巩固的路向,所以,他无论是在存在论立场上还是在其建构方式上都开始大踏步地退却,以至于马克思颇为惋惜地说道,费尔巴哈毕竟还是一位“理论家”和“哲学家”。很显然,这正是就费尔巴哈行之未远并且终于复归形而上学及其知识论路向而言。只要看看费尔巴哈关于“类”、关于“人类个体”、关于“类意识”等等所说的东西,这一点就是非常明显的。

近代哲学的一个巨大而且昭彰的领域是知识论,在其富有成就的发展中它也把那个由来已久的作为原则的知识论路向内在化到整个哲学中去,并且在其整个展开过程中不断揭示其自身所固有的那种挥之不去的界限和障碍,虽说真正的问题实际上更深刻地隐藏在近代知识论的存在论基础中。如果说笛卡儿的二元论为谋克服不得不诉诸“神助说”,那么这种基本境况在整个近代哲学中并没有真正改变,就像荷尔德林所说的那样,“如何开端,便如何保持”。唯理论和经验论的最终成果并没有改变这种基本境况,以至于康德甚至颇为痛切地认为:始终还没有人能为“我们之外的物的定在(Dasein)”提出一个令人信服的证明,乃是“哲学和一般人类理性的耻辱”。然而康德同样没有真正解决这个问题。也许黑格尔是近代范围内给予这一问题以最高和最佳解决方案的哲学家,但是当有人终于认出他只是在“思想当然能够把握作为事物之自身的思想”这一主题上来解决问题的时候,这种解决本身就被看成是虚假的。所以费尔巴哈宣称:“同一哲学”根本没有建立思维与存在的统一,黑格尔只是破坏这种统一。同样,马克思也多次把黑格尔哲学称为“二元论”,虽说这种二元论乃是隐蔽的和被保持在理论内部的。直至1907年,胡塞尔再度明确了问题和困难的所在:“内在本身是无可怀疑的。内在如何能够被认识,是可理解的,恰如超越如何能够被认识,是不可理解的一样。”

真正说来,如此这般的问题和困难在近代哲学的范围内(更广泛地说来,在柏拉图主义的传统中)是不可能根本解决的,因为这样的哲学局限于形而上学及其知识论路向中。当马克思说,“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界”时,其意义首先就在于(当然不止于此)决定性地超出知识论的路向,亦即决定性地超出为概念、逻辑和反思所支配和统治的世界。马克思在《巴黎手稿》中曾谈到形而上学所建立起来的诸多对立,并且说:“这种对

《费尔巴哈哲学著作选集》上卷,商务印书馆1984年版,第68、110页。

《马克思恩格斯选集》第1卷,第47、19页。

胡塞尔:《现象学的观念》,上海译文出版社1986年版,第72页。

立的解决决不只是认识的任务,而是一个现实生活的任务,而哲学未能解决这个任务,正因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”这里所说的局限——单纯“理论的任务”或“认识的任务”以及上文之“解释世界”,其哲学根本上的偏谬,正是囿于知识论路向之不可移易的结果。这里的核心问题是真正超出知识论路向,而不是在其范围内“补充”一种现实生活的意义或“附加”一种实践的功能,因为这样的补充和附加正像我们已经提到过的那样,不是瓦解而是巩固形而上学的立脚点。传统哲学也谈“实践”,并且也对“理论”和“实践”作出区分,但这种区分本身仍然是“理论的”,亦即知识论路向之性质的,正像其所谈论之“实践”仍然是概念或范畴亦即反思的规定一样。普列汉诺夫指责马克思误解了费尔巴哈,理由是费氏懂得“生活”与“实践”(确实,这两个词他用得一点都不比马克思少),这时,普列汉诺夫恰好是把马克思的“实践”一并拖入到那条终于遁入知识论路向的退化道路上了。确实,对马克思的这种理解不在少数,甚至还包括海德格尔;尽管自身立场和路向的差别是存在的,但他们都仍然在存在论上把马克思当作费尔巴哈意义上的“理论家”和“哲学家”来谈论。

然而,要决定性地超出知识论路向,在哲学上当有两个步骤:第一,最坚决地消除知识论本身的独立性外观,而令其整个问题域归并到存在论的基础上去;第二,在黑格尔哲学这种知识论路向之存在论基础的完成形式中,崭露并揭示全部形而上学之根本性的对立与限度,从而全面地改造和重铸这一基础本身。这种改造和重铸的路向便是生存论的,它意味着并且要求着深入于前概念、前逻辑、前反思的世界中。在具有原则高度的当代哲学中,所谓“生活世界”便意味着这样的世界,所谓“语言学转向”便提示着这一世界之生存论性质的根本特征。事实上,上述两个步骤不过是一个过程的两个方面,只是为了表述的方便我们才把两者区别开来。我们看到,在马克思那里这两个步骤都已被决定性地开启了,并且正是由于这一点,方始揭示出马克思在存在论基础上之全面变法并由以终结全部形而上学的原则高度和完整意义。在《德意志意识形态》中,马克思写道:“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的实际生活过程。”很显然,这里的知识论问题乃是存在论基础上的问题,因为意识被归结为“被意识到了的存在”。海德格尔就此说出了类似的意思:“认识是作为在世的此在的一种形式”,是“在世的一种存在方式”,或者,“认识是此在的植根于在世的一种样式”。此外,舍勒也指证说,认识本身不是判断活动,而是一种“存在的关系”。作为“存在”本身的人们的“实际生活过程”,很显然,在马克思那里是不可能通过知识论路向而被真正触动和把握的,因为(并且仅仅因为)这个世界乃是前概念、前逻辑、前反思的。关于这一路向的特征描述,在《德意志意识形态》(当然还有其他著作)中可说比比皆是,问题只在于我们能否看得到。

因此,把事物、现实、感性当作人的感性活动、当作实践并且从主观方面去理解,这只有彻底地经过康德、超出黑格尔并且全面避开费尔巴哈的倒退途径才是可能的,进而言之,只有通过超越知识论路向的生存论路向才是真正可能的。作为“感性活动”或“对象性活动”的实践是在全部旧哲学的视野之外的,是全部旧哲学所不理解的,这种不理解的根本之点不在于它把握不了“感性”或者“活动”或者两者的拼接,而在于它整个地沉陷于知识论路向之中。我们知道,就像德国古典哲学彻底发挥了“活动”原则一样,经验论者和唯物主义感觉论者亦彻底发挥了

《马克思恩格斯全集》第42卷,第127页。

《马克思恩格斯选集》第1卷,第30页。着重号为本文作者所加。

海德格尔:《存在与时间》,三联书店1987年版,第75、78页。

“感性”原则。因此,在旧哲学的范围内,把两者“综合”起来虽说甚费周折却是完全可能的。然而,真正的问题在于,马克思所言之“感性-活动”乃是完全别样性质的,此种别样的性质,唯由生存论路向去领会才可能真正到达。那么,应当怎样理解这一点呢?

三、马克思哲学的存在论基础是“主体”之主体性还是“对象性的本质力量的主体性”?

如果说,马克思在存在论基础上的革命是中止了整个柏拉图主义或全部形而上学,令哲学改弦更张从而决定性地开启生存论之路向,那么,这一总体变革的性质就必须被牢牢把握住,以便非常审慎、彻底地分辨其表达术语与传统哲学相应所指称之同名者的原则界限。比拟地说来,就像康德所谓的“纯粹统觉”不能作为心理学概念来理解、康德所谓的“对象”与前此的全部对象概念相区别一样,马克思《巴黎手稿》中的“感觉”、“激情”等等亦不只是狭义的人类学的规定,而且当被理解为真正本体论(即存在论)的本质规定。这里不可能详细讨论这个问题,但是需要指出一点,即作出原则高度的分辨是绝对必要的,因为路向上的任何混淆都是从可靠的理解上退化的道路。当然,这种退化理解的缘由不是知识论性质的,就像我们所要求的分辨亦非知识论性质而是解释学性质的。

马克思所谓的“感性活动”不可能由近代哲学之“感性”、“活动”或此两者之一般联结来获得真正的领悟,虽说这两种原则在某种程度上的提示作用还是存在着的。“感性活动”之跃出知识论路向的要义在于,它所开启和揭示的乃是前概念、前逻辑、前反思的世界,亦即那个使得知识论路向上全部表面的本质性成为可能的本源世界。为了从存在论基础上更加切近地理解“感性活动”及其基本路向,我们要提到马克思几乎在同一意义上反复使用(而且往往还替换使用)的另一个术语,即“对象性的[gegenständliche]活动”。“对象性”所概括或意指的范围可以非常广泛,甚至可用以标识整个近代哲学的基本特征(例如海德格尔曾如是指证),但马克思的用法却完全超出这个范围,因而在意义上是大相径庭的。(费尔巴哈关于对象性的解说则颇为特殊,它主要包括两点:(1)没有了对象,主体就成了无;(2)必然与主体发生本质关系的那个对象,不外是该主体固有而又客观的本质。这样的解说首先是针对黑格尔的“绝对主体”,亦有意于超出近代哲学的视域而达于人与自然的原初关联,但由于这样的命题仍滞留于知识论路向的抽象形式和现成性上,所以它们不能真正揭示那个原初关联。)

应当指出的是,对于马克思来说,近代哲学所建立起来的那种“对象”及其“对象性”,无论是康德以前的直接现成的对象之对象性,还是由康德所开启的那种被构成的对象之对象性,都不仅是可疑的,而且是站不住脚的,以至于黑格尔在完成近代哲学之际所做的便是要扬弃“对象性本身”,亦即全面地克服意识的对象——对象本身对意识来说是正在消逝的东西。而在近代范围内所构筑的对象性之所以是可疑的和站不住脚的,就因为主体与客体、存在与思维、意识与对象等等的对立,在知识论路向上是根本无法解除的。康德所言“人类理性的耻辱”、胡塞尔所称“认识超越的不可理解性”,皆出于海德格尔所概括的那种根本难题,即:“这个正在进行认识的主体怎么从他的内在‘范围’出来并进入一个不同的外在的‘范围’,认识究竟怎么能有一个对象,必须怎样来设想这个对象而不必冒跃入另一个范围之险?……认识究竟如何能从这个‘内在范围’出去’,如何获得‘超越?’”

要克服这个根本难题,就必须从形而上学及其知识论路向脱离出来,因为这个难题本身恰恰是由这一路向的哲学制造出来并巩固起来的。在这里,认识论的核心问题是“内在”与“超

海德格尔:《存在与时间》,第75页。

越'的对立,而解除这一“魔法”的机枢便是越出这一问题本身,并且以生存论的方式牢牢地把握住人与自然的原初关联。这种原初关联在某种意义上或可比之于海德格尔所谓“在世的原始现象”。马克思曾写道,人对自然的关系这一重要问题一直被认为是某种深奥的哲学问题:“这是一个产生了关于‘实体’和‘自我意识’的一切‘高深莫测的造物’的问题”;然而如果把握住了在“工业”中被领会到的“人和自然的统一性”,那么上述问题自然也就不存在了。这里应予以指出的有两点:第一,马克思所揭示的“人和自然界的统一性”不是、也不可能是知识论路向上的“人对自然的关系”(因为这一路向上的任何此种关系都不过是“实体”对“自我意识”之关系的种种变化的样式),而只能是上述所谓人与自然的原初关联。第二,马克思的这一揭示本身不是在知识论路向的形而上学的范围内改变其问题的形式及相应之回答,而是终止这一问题域本身,从而真正开启深入于“事情本身”的全新地平线。我们所特别强调的“对象性的活动”便是哲学深度上的这一开启,并且正由于是这样的开启,它便揭明自身与先前所谓的“对象性”及“活动”等等根本的原则的差别。

在近代哲学的范围内,“对象性”的存在论基础是如此脆弱,以至于当它不是被全然遮蔽的时候,其超越性(亦即在“内在”之外)总是意味着对象对于意识来说是无法真正进入或只能是非合法进入的领地(即使是康德的非常重要的改革也无济于事),以至于在近代哲学的完成形态中,主体必得成为绝对者主体,从而完全合乎逻辑地扬弃对象性本身。然而,如此这般地扬弃对象性本身究竟意味着什么?它意味着,实际消除对象世界并且在多大程度上使这个世界消逝,它也就在多大程度上令意识(作为知识的知识,作为思维的思维)“直接地冒充为异于自身的他物,冒充为感性、现实、生命”;不仅如此,它还意味着主体成为非对象性的、因而是“唯灵论的存在物”。因此对于马克思来说,问题不仅在于拯救对象性本身,而且在于以完全超出知识论路向的方式来领会和重建对象性关系,而这种对象性关系的实质就是崭露人与自然的原初关联。这样的任务当然不可能通过返回任何一种先前的对象概念来实现,因为它们总是局限于知识论路向的形而上学,从而分享着由黑格尔哲学最终透露出消息的那个巨大前提,即它们实质上是以解散、分裂和遮蔽上述“原初关联”为根据和落脚点的;恰好相反,马克思的“对象性”首先就是揭示或呈现这样的原初关联。我们的这篇论文不可能就此展开详尽的论述,而只能满足于提示它在存在论基础上的下述若干要点。

第一点,关于存在物的存在。马克思说,一个存在物若在自身之外没有对象,就不是对象性的存在物;换言之,它没有“对象性的关系”,因而其存在就不是对象性的存在。这里所说的“对象性的关系”正提示着人与自然的原初关联,而不能是形而上学语境中的任何一种主体同客体的关系(无论它被表述为何种形式)。那么,非对象性的存在物又怎样呢?它只能是一种“非现实的、非感性的、只是思想上的即只是虚构出来的存在物,是抽象的东西”,更加明确地可表达为“非对象性的存在物是非存在物[Unwesen]”。很显然,在这种比较一般的意义上,存在物的存在便是对象性关系本身,因为若没有这种作为原初关联的对象性关系,就谈不上任何存在物(无论它被称作什么,都只能是非存在物)。因此,若论到任何存在物的存在,那种作为原初关联的对象性关系便已经先期地被揭示了。

海德格尔:《存在与时间》,第249页。

参见《马克思恩格斯选集》第1卷,第49页。注意:此处“工业”一词的含义非常特殊,这里不可能详论,当有专题阐释。

《马克思恩格斯全集》第42卷,第171、164、168、168页。

第二点,关于“自然界和人的通过自身的存在”。马克思曾特别提到,如果提出自然界和人的创造问题,那么也就把人和自然界抽象掉了:“你假定它们是不存在的,然而你却希望我向你证明它们是存在的。”这是一个至关重要的问题,然而却往往被忽略掉,它的重要性在于揭示出这样一种实情:封闭于知识论路向中的全部形而上学(特别是近代哲学)最终都在进行着这种抽象,最终都在假定它们(或其中之一)不存在的前提下要求证明它们的存在。正如海德格尔所说,“哲学的耻辱”不在于至今尚未完成“我之外的物的定在”这一证明,而在于人们还是再三再四地期待着和尝试着这样的证明;这种期待和尝试“来自一种在存在论上无充分理由的对这样一种东西的估计,即认为对于这种东西来说我们应该证明有一个‘世界’作为现成的世界是独立于它和‘外在’于它的。……如果我们正确地领会此在,那么它是违抗这样的证明的;因为它在它的存在中一向已经是那种东西,而这些证明却事后才以为有必要对它加以论证。”确实,在人与自然的原初关联尚未被真正把握之前,这种证明的要求是不可能终止的;而当马克思使新地平线呈现出来之际,他便告诫说:不要那样想,也不要那样向我提问,因为这种把人和自然界的存在抽象掉是没有任何意义的。

第三点,关于人和自然界的实在性。这里所说的实在性当然就是“自然界和人的通过自身的存在”;但既然现实的存在唯一地只能是对象性的存在,那么,自然界和人的通过自身的存在在本原地就是它们的对象性的存在,就是它们隐退自身而入于其中的原初关联。在这里,不可能有关于实在性的那种传统形式的定义,相反,这样的定义只有在无视或者解散原初关联的情况下才是可能的。就像人的实在性不依赖于那种知识论性质的人之人性一样,物的实在性也不来源于同一性质的物之物性,或其他诸如此类的形而上学的客观实在性,它们是、而且只能是马克思所说的“脱离现实的精神和现实的自然界的抽象形式、思维形式、逻辑范畴”。唯有通过作为最普遍的、唯一真正本原的对象性关系,亦即通过人和自然界的原初关联,方能够历史地揭示其始终居留于对象性中的实在性。因此,若论到自然界或者人的实在性,这两者(确切些说,是它们的原初关联)必须始终相提并论,不可须臾相失。马克思把这层意思决定性地表述为:人和自然界的实在性乃是“人对人来说作为自然界的存在以及自然界对人来说作为人的存在”,并且在同样的意义上说,“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界,对人来说也是无”。马克思关于对象性关系的表述,既无法依照知识论路向去理解,也决不能因此被打发为过火的辞令格言的癖好,相反,倒是应当更加切近地加以深刻领会。马克思经常有类似的表述,例如,人作为自然界的存在以及自然界作为人的存在;或者,人的自然的本质以及自然界的人的本质;又例如,完成了的自然主义等于人道主义,完成了的人道主义等于自然主义;再如,直接的感性自然界“直接地就是一个对他来说感性地存在着的人”,如此等等。所有这些,无非是要使在知识论路向上被形而上学化了的本质或实在性得以瓦解,并从而崭露其更为本原的根基。不要去指责这些表述“矛盾”或“循环”,因为它们本来就不受制于知识论路向的基本方式,因为生存论阐述本来就包含生存结构本身所固有的那种解释学循环。

最后,对象性的存在直接就是对象性的活动。“当现实的、有形体的、站在稳固的地球上呼吸着一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时,这种设定并不是主体;它是对象性的本质力量的主体性,因而这些本质力量的活动也必须是对

《马克思恩格斯全集》第42卷,第130、130—131、176、178、129页。

海德格尔:《存在与时间》,第247—248页。

象性的活动。对象性的存在物客观地[对象地]活动着,而只要它的本质规定中不包含对象性的东西,它就不能客观地[对象地]活动。……因此,并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹活动’转而创造对象,而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动,证实了它的活动是对象性的、自然存在物的活动。”很显然,当对象性的存在如此这般地被领会为对象性活动时,所谓“主体性”便是在存在论的全新视域中被消化吸收了;然而同样明显的是,这种“主体性”根本不是、并且完全不是知识论路向上的哲学所能理解的东西。所以马克思把“主体”同“主体性”严格区别开来,以便坚决阻止以任何一种近代方式从“主体”中去领会对象性的本质力量的“主体性”。上述引文的最后一句话已从根本上揭明了在存在论基础上具有决定性意义的这一原则差别,然而这一差别却还是几乎完全被遗忘了,所以在对马克思哲学的解释中,其“主体性”仍往往是依循“主体”的方向制定,正像其客体的方面往往由此等“主体”之主体性来补充一样。正像海德格尔的比喻所说,这样一种二元对峙的基础仿佛是一个封闭于“密室”的主体,从其内部出来而发起远征,然后又带着赢获的猎物转回意识的“密室”一样。只有真正越出这样的主体之主体性(就像这也势必在同等程度上越出近代所谓对象之对象性),马克思在存在论基础上所进行的彻底革命方始能够得到正确的理解和估价,就像马克思哲学的存在论基础本身方始能够切近地与我们照面一样。

总之,“感性的活动”或“对象性的活动”乃是构成马克思哲学存在论基础的枢轴,并且因此也构成终结全部形而上学之哲学革命的全新地平线。本文只是一个“楔子”,只是进一步研究和阐述的导引而已。

(责任编辑:文慧)

《马克思恩格斯全集》第42卷,第167页。

(上接第46页)

矛盾的加剧上,而且表现在不断一体化的世界市场与继续独立自主的民族国家之间的矛盾运动上,这种矛盾在资本主义世界市场的核心地区依然存在,虽然相互依存确实也同时在加强。

更值得注意的是,战后世界市场的一体化进程不能从根本上解决资本主义世界体系所固有的诸种矛盾,如生产的社会性和资本的私人占有之间的矛盾,以及前文反复提及的民族国家与世界市场之间的矛盾等,这些均使现实的世界经济政治体系的发展前景很不确定,类似于本世纪30年代的世界性经济大危机的危险依然存在,民族国家特别是发达资本主义国家为解决经济危机而决心再度运用政治手段分割世界市场、甚至不惜兵戎相见的可能性也因此继续存在。尽管就目前

世界市场和国际政治发展的态势看,由战后世界市场一体化发展所导致的国际政治的相互依存仍在延续,从世界资本主义市场体系核心地区爆发战争、并由此在短期内引发世界大战的可能性不大,但是只要资本主义世界体系不从本质上发生根本变化,只要民族国家与世界市场的矛盾依然存在,国际政治体系的不稳定性和不确定性就将继续存在,世界性经济大危机和大萧条以及由此产生的世界市场的再度割裂乃至为争夺市场而爆发世界大战的危险也将依然存在。所有这一切是否会在21世纪发生,就根本而言还是取决于世界市场在未来的发展和变化,以及人类如何对待由世界市场的发展所产生的国际政治方面的相互依存。

(责任编辑:梁润)