

群众史观对于“神圣家族”的一种政治的哲学解码

张文喜

摘 要 1844 年《神圣家族》以实践的唯物主义为主导,通过考察黑格尔派在精神这个论题上的反对群众的、政治的、神学的多个维度,为重新定义合乎时代精神的哲学的可能路径留下了深刻的标记。唯物史观在其产生之初,就希望澄清黑格尔的唯心主义体系的性质。但唯物史观并不是要借助超乎寻常的理论权威得到普遍真理。依据《神圣家族》的观点,唯物史观描述了“世俗的胃”与身外世界的关系,并揭示了黑格尔派的“心灵的深处”如何因此落入感性之物。我们阅读《神圣家族》仿如黑格尔吹嘘的“全体”真理的洋葱皮被层层剥去。通过马克思对“精神”的思考以及对哲学家(作为历史的“证人”)的嘲讽可以洞察到人类思维中的某种普遍倾向,即超凡脱俗是人类思维的广泛的共通性,它是人类的政治的神学的思维的反映。而黑格尔派使西方哲学沉溺于形而上学关于真理问题所思虑过的一切可能性本身,必须在精神和群众、哲学和日常意识等议题之间的隔膜应予突破所造成的场合中努力。只有这样,我们才会同情并理解那种对思辨的形而上学和一切形而上学的谴责,同时领会那种将它与对神学的政治的种种前提的批判配合起来的做法。就像在 1844 年《神圣家族》中那样,就像在那里、在实践领域里体现了历史唯物主义的时候那样。

关键词 神圣家族;群众;神学;黑格尔哲学

中图分类号 B03 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2018)04-0050-11

基金项目 国家社会科学基金重点专项基金项目(16ZZD025)

于哲学上和政治判断上,马克思等人在使用“神圣家族”一词谑称青年黑格尔派时,语气中带着嘲讽、轻蔑。这是因为这些人的做法完全偏离了对历史的真实研究,他们把自己奉为主体、神物。若我们把对群众的蔑视称为文化野蛮,则无一哲学家会赶上“神圣家族”那样过分。它给自己造成绝对哲学界限,在此褊狭中,轻视尘世的感性。若我们要公开它的秘密,就必须让群众史观关照和批判非群众史观之迄今为止的未尽之意展示出来。但如此多的人反对黑格尔哲学体系,却严重忽视了该体系是政治神学。在我们看来,忽视此主要事态,如同忽视黑格尔哲学是哲学一样。关于马克思认定的时代精神,其至高之事是领会群众的存在和意义。

黑格尔派以绝对精神为前提,宣扬精神和自然、哲学和政治、思想和行动的二重化,同时从事主体主义的启蒙规划。启蒙在其起源中就表达出西方文化中普遍蔓延的真理和意见、群众和精神、群众和少数杰出个人等等的二重化。可以看出,启蒙虽反对信仰,却也是一种“宗教”。黑格尔以辩证的方式展示了他的哲学之宏观宇宙构造区别于流俗识见的二重化。他的哲学要害在于,自上而下地勘定神人秩序:神、理智本质、超人理智、物质世界、人、群众以及畜类。或者,从公共崇拜的神(比如,上帝)、真理到个体的臣服和庇护。从历史和辩证法看来,这既是关于世界秩序的赓续或中断和政道之历史变更,也是作为这

样指点出来的关于政治思想绝对权威的重建。然而,正如19世纪自然研究在普遍的革命中发展了一样(例如,哲学在达尔文进化论面前暴露了自己夸耀的“绝对精神”的奥秘:“一切被当做永恒存在的特殊的东西变成了转瞬即逝的东西。”^[1](P855-856)),哲学也在展开实体的重封密锁,这被我们说成是马克思哲学重述精神和自然差异的背景。现在,我们的出发点不是如黑格尔体系那样自上而下,而是自现实个人的物质需要系统开始;或者说,现实的个人生存就是这个存在序列的起点。

一、对于黑格尔历史哲学的智识动机与基督教的智识动机相似点的阐释

黑格尔的学说不是局部的,而是整个体系植根于一个特定民族勿论何时对人间正道之神学的关联之中。从黑格尔学说之基督教背景转圜出发,正当政治秩序的哲学基础在于“辩证法”和“历史”。

在黑格尔哲学的真实意义被马克思揭示出来以前,“历史哲学”这个词已然相当流行,并且被各种类型的人和处在不同意识形态中的人使用,包括那些理论家和历史学家的使用。马克思洞悉青年黑格尔派和黑格尔本人的唯心主义观点依然深陷在德国民族性的泥坑,因此,他认为存在一种不言而喻的东西:这就是每个民族,不管他自觉还是不自觉,都有一种历史哲学。比如,黑格尔历史哲学让绝对精神作为绝对精神去创造历史,所以,它制造的历史行动也“仅仅是德国人本民族的事情,而且对德国来说也只有地域性的意义”^[2](P174)。与此同时,法国人和英国人至少都坚持认为,对历史现实的认识也是有其哲学基础的,那就是感性世界的基本原理。现在,人们可以把“人类历史乃是抽象精神的历史”理解为这样一个观点:除了哲学的、思辨的大脑活动或者符合精神本身的逻辑之外没有任何别的历史(知识)。就此而言,只有合乎哲学家意识到自身创造力的世界精神的东西才能被认识。但如果人们把“合乎哲学家意识”这个词以及公共教条把哲学视为“把握真理或永恒秩序的努力”联系在一起,那么黑格尔历史哲学的那个观点也会呈现出另外一个意义。在马克思看来,黑格尔历史哲学正是最后通过绝对知识代替全部人的现实,证明它自身是基督教日耳曼教义。在黑格尔那里,“实体”“绝对”“上帝”就像一支统一的军队在同一的哲学旗帜下战斗着。

首先,关于黑格尔的历史哲学,我们通常想到的,就是一种通过理性至上论来对作为经验的、公开的历史及其性质进行抽象否定。除此之外,人们也谈到作为黑格尔的历史的绝对精神的材料,这种材料是通过哲学家观审、因而也同现实的群众相脱离的哲学家意识的活动和变化而获得的。简言之,黑格尔把现实的哲学家个人变成自我意识的人,变成不再受对象世界约束的绝对精神。按照黑格尔理性主义来把握历史哲学的概念标准,不得不说,世界获得解放的能力就应归结为:把少数头脑作为落实那种“客观必然性”加以利用的唯一抽象能力。最后,在现代世界“获得自由”的能力不得不停留于反对宗教的批判。在现实的政治和社会实践中,这种客观必然性是通过强迫不自由的人变成自由体现出来的。这里要说的重点,与其说是黑格尔哲学遇见政治的时候,他总是把政治自由当做自己哲学信仰的俘虏,毋宁说,黑格尔哲学理性至上论触动了它的对抗者即人民至上论。他也不得不以“政治本来又不过是神学的借口”^[3](P311)撤退到自己的主体性中。

因此,就黑格尔派历史哲学的关切而言,马克思区分了历史哲学批判和历史神学并非历史哲学批判。或者说,历史哲学批判的严肃主张并不是说世俗的应服从宗教神学的批判,而是政治国家这些世俗的东西落入历史并不像它所声称的那样是世俗的批判。问题的关键是,一个国家存在,它的在在哪里?在于人们通常认为的“警察科学”那里所遇到的学术观点?还是在于认为现代国家的各种机构运行?抑或在于认为以现代的形式造就这个社会的政治首脑?不言而喻,通过这样的追问,马克思看到,《神圣家族》中的黑格尔派是把实体了解为主体——实际上是把“有目共睹的属性当做由他发明的规定塞了进来”^[3](P279-280),这等于说是用名称或言辞更正着世人对国家的理解。对马克思而言,黑格尔派照此非现实的理智本质造出的国家,这个国家“在”根本上到处都还藏着呢!问题实质在于,在德国的理论家那里存在的是历史神学而非历史哲学。在1840—1844年即德国哲学斗争时代不断讨论着如何能够“从

神的王国进入人的王国”这样一个重要问题,就是一个明显的例证。

在这里绽露了一个难题。若此处表明,思辨哲学确实呈现出历史“哲学”或历史“神学”,则或许应区分形而上学的主体与现实的人类个体或有限性。但如何可能按此行事呢?马克思看到,思辨哲学依附一种手法,也就是,它佯言拥有哲学(静观)能力,但其实是一连串的“思想”的运动,如同“果品”“忽而表现为苹果”、“忽而表现为梨、忽而又表现为扁桃”,美、善、真、宗教都是黑格尔的政教体系之“诱饵”。因此,这种哲学之追求自身最高目标所依靠的方法有它自身的基本特征。这就是,一个观点成为另一个观点的“饵料”,“其中一个吞噬一个”,最后同“自我意识”交织在一起。至于它认为只有借助于“不信神”才能摆脱“神的王国”而进入“人的王国”,则这种“观点”顶多不过是“观点”和“用观点来评判观点”,而“神的王国”对于现实的人来说之宗教抚慰由此加以保留。马克思看到,对德国历史哲学来说,恐怕对现实历史不置一词才满足这个要求。所以,从马克思的观点来看,整个德国古典哲学中没有历史这个词,而只有强调现实世界会被知识或概念所决定的观念的历史,这种历史是“在历史方面描述了‘真正的神正论’”^[2](P181)。

人们可以看出,没有“真正的神正论”,无论在“存在”的或“本质”的方面,都没有永恒不变的观念世界,没有相应的主体哲学,没有超凡脱俗的、脱离物质群众的主体。与此同时,立足于这种意识形态之上的历史哲学当然就有理由来推究存在之法——“存在”与“本质”符合。

在这里,对我们来说,可能存在着两种类型的法:能够被改变的法和不能被改变的法。不过,我们在这里,只有在这些大而化之的笔触中才能摸清楚:所有存在者都服从于它们不能改变的法。但是作为理智存在者又怎么会服从于那些它们能够改变的法?如果历史按照思辨哲学的这种区分来对待真理,那么,对哲学家的何以是最大立法者的问题的追问确实而且在多大程度上逐渐成为历史性的?我们的意思是说,黑格尔哲学所展示的“法”的优点并不在于“新”,而在于诱使读者把思辨的阐述看成“法”。思辨哲学的创造即判断就可以自诩为“法”即“政治正确”。这就意味着,这一点在多大程度上可以适用于上帝——上帝是否拥有那些他自己能改变的法?面对这个问题,黑格尔派只能去猜测。像上帝的那些并不神圣的行为(例如他与恶发生联系)在黑格尔派眼中是那样深奥费解,首先是因为它把政治的问题仅仅当作是对时事问题的重新解释来处理。于是,我们注意到,黑格尔派因为局限于宗派之见,所以在这个问题上确实不怎么相信“上帝只有一个化身”。他们似乎无法知道,此哲学或彼哲学是否如“缸中之脑”般来自群众“这一锅不纯的稀粥”。但是,有一点是肯定的,此哲学只会承认自己正确而彼哲学错误,反之亦然。假如人人为“上帝”,岂能获得最高真理!所以,人人为“上帝”的真理性依赖于属于黑格尔派自己的更高的原理,即“有多少事物就有多少化身”^[3](P278)。当我们理解到黑格尔哲学是这样一套开动出来的功夫的时候,我们才可以看到,为什么黑格尔“规定”哲学(“绝对知识”)是人类崇高而恒久的努力,而非人的随便一种行为。

看来,黑格尔哲学最天才的辩护是,只有唯一一种“正确的”哲学,在这一“正确的”哲学降临之前,所有哲学皆以为自己是强大有力的,它们竟把自己的“一家之言”冒充为“人间正道”。黑格尔认为,群众就是这么干的!“如果历史按照群众的这种态度来对待真理,那么这样一来,群众的判断就是绝对的,准确无误的,是历史的规律。”^[3](P285)在黑格尔那里,这种在他看来是在我们“之中”常常发生的事情,显然他的哲学不能为之提供任何场所。因此,真理对于黑格尔派来说必须“规定”。马克思看到,“规定”在此实际上是说,他们只想确立对现存的事实之正确理解,但他们并不想提出“政治对历史进程的真正历史性的干预”^[2](P176)的要求。历史的现实的关系在黑格尔主义法学、政治学中成为永恒的概念。在这里,概念因具有现实性、独特的本质,既不存在发展,也不存在飞跃,政治在永恒不变的意义上就是合理共同体的概念在哲学家头脑中的固定概念。

这样,从整体上看,现代德国哲学对历史问题的探讨,给自己划定的活动范围主要在于政治史,即联

系德国的国家哲学和法哲学所具有的主导地位及其对观念演化史的专注。那么,所有这些伟大的专注所讨论的是什么问题,才能促使它们集中视线,专注于所讨论的特定论点?按照前面的讨论,一般地讲来,思辨哲学并不仅仅是围绕观念、思想、概念的主观循环,而且它一半在为其正义承诺一种周全形而上学体系,因而同时可以认作是黑格尔主义所信奉的新教政治神学的推论。比如,把神学中的奇迹的角色与黑格尔理性主义“特有的自打包票”(施米特语)或如先知般预见未来进行比较,这可以导向理性立法者问题的一个深刻向度。这个向度深刻表示在柏拉图—黑格尔哲学的理智寻求里。在这里,理智的意义约略相当于我们所说的完成了的哲学。

一般来说,个人对智慧的“爱”无可厚非,但黑格尔哲学不愿重犯古希腊人在“哲学本质”这一问题上的老毛病:个人对哲学的追求最终不过被迫编制了一份个人灵魂内在秩序表。对黑格尔来说,哲学就是真理,是创制生活尺规者或给予法律者,而在此说的不完全是希腊哲学凭靠政治英雄来创制出生活尺规,而更是就黑格尔绝对精神之立法者本性——发现目的的自我实现——而言。

譬如,黑格尔哲学宣称自己是一种客观现实性的哲学,尤其包含有一种绝对完满的对上帝和神性事物的认识。在马克思看来,这种认识是人的理性所完全不能掌握的,但在黑格尔派看来却是可以通过他的哲学而实现的。青年黑格尔主义者如施特劳斯断言,必须利用国家的制度和措施把哲学家吸引到宫廷中去。这里,黑格尔对伦理国家的看法其实已经完全被肤浅化了。黑格尔本人对政治领域的领会是,一个国家如果没有等级区分及职业分工而独立化,这样的国家犹如高度发展的动物机体没有器官功能的分化,这是不符合与一个绝对中心联系之完满的理智原则或“上帝的仁德”^[4](P174)的。在熟悉黑格尔辩证法的马克思看来,关键在于,一个特定国家是不是功能健全,理智原则必须有或者为了一个第三者即一个旁观者,它才能得到检验。而黑格尔哲学说,“有第三者,而有一个第三者,就有了哲学,因为哲学不仅把一种存在、而且还把思维,亦即自我作为上帝的命题的谓项,认定上帝是两者的绝对同一性”^[5](P280)。现在的问题是,这个第三者或旁观者又位于何处呢?总是动身太迟的“密纳发的猫头鹰”只能被当做政治权威来引证了。最终说来,问题就是,理智原则应当为着一个哲学家而经受检验是什么意思。这意味着,在黑格尔那里,哲学家—立法者地位决定了他是历史的旁观者——如同上帝并不认为现实世界属于“它自己”一样。这里有一个好处:只要哲学家是沉思的、冷漠超然的,就不会被事件不可抗拒地涌动卷走。“哲学家是事后才上场的”^[3](P292),并以此方式获得“立法者”的殊荣。这样,对黑格尔自己来说,理论和实践的一致实现,不在于哲学家帮助民众自己提升至哲学的高度,而在于哲学家的眼光转向历史,是在精神的不断解放中达成的。

但对马克思来说,黑格尔这样的历史意识连同内在具有一支世界精神的先头部队的先锋主义阐释是非辩证的,甚至是反辩证的。按照马克思的观点,辩证法的辩证性不在于一个精神的体系降临,而在于承认从连续的历史到间断的历史;承认不是少数头脑,而是工人阶级即将带来新的世界秩序。在加上引号的“选民”问题上,“英法两国的无产阶级中有很一部分人已经意识到自己的历史任务,并且不断地努力使这种意识完全明确起来,关于这一点在这里没有必要多谈了”^[3](P262)。这条路是马克思洞察出来的。面对法国大革命、巴黎公社、工人大工场生产等等事件场景,哲学家在进行思考之前,真理就已经具体发生了。马克思主张说,若工人阶级“能够扮演这个角色,就必须在自身和群众中激起瞬间的狂热。在这瞬间,这个阶级与整个社会亲如兄弟,汇合起来,与整个社会混为一体并且被看做和被认为是社会的总代表”^[2](P13)。当黑格尔辩证法的理性内核被马克思碎裂成两半时,我们就有可能理解辩证法何以与事件(独一无二的、非普遍的)学说勾连了;我们就需要依靠追溯马克思对欧洲主要大国中工人问题的考察来标明此看法之最初的基本特点了。

因为,西方传统认为政治是人类生活的决定因素。作为历史的结果,在理论方面,它把经济差距塑造成人类学差距,并把无产阶级及其广大群众作为低贱的第三等级、第四等级与有产阶级区分开来。对

人们、宇宙还有上帝而言,如此根本的等级制,作为中世纪残存,实际上对现代意识形态政治概念的塑造也是决定性的。这一被政治浪漫派证明了的即被意识到的所谓“世界天命”,仿佛是高于人的存在者。在这一态度下被理解的政治理论,仍然与神学问题关联紧密。这个政治理论,继续用某种形而上学的态度来描述自己的任务即人作为理性的生物的普遍而崇高地实现。任何一种哲学,当它与这个政治任务发生联系,总是要在一个问题上要么与之契合,要么与之冲突;这个问题就是哲学解释最高者或最高权威的方式问题。当传统形而上学中的最高和最确定的实在即上帝被抛弃后,人与历史就替补它的位置并成了两种新的世俗实在。甚至直到今天,它们作为两个新的创造者主宰着一种哲学理解和满足一种哲学思想,仿佛从这个地方来就可以理解人从哲学以至生物学的“目的”这个称谓做出来的事情。

毫无疑问,在我们刚才讲述的这个德国哲学里,就存在这样的对立:一方面,基督教日耳曼教条同样需要对人的创造性行为的肯定,而另一方面,这种创造性行为恰恰正是它想要加以否定的。对那些满腹狐疑和想要追求启蒙的人来说,后世关于黑格尔的“有神论的”解释与“无神论的”解释或许具有同样的启发性,其中所包含的固有的难题性已经在劳动、行动以及对“群众”的革命性质的理论分析方面渐次凸显出来了。在这方面,最令人费解的是,马克思说,以前的一切形而上学“都已化为绝对的批判的英明同绝对的群众性的愚蠢的关系”^[3](P283)。过去从来没有人这样直截了当、这样露骨地宣称,哲学的基本“意图、趋向、解答”只是为了超越普通理智、进而由此成为哲学。如果黑格尔派认为,哲学本身既不为群众所作亦不会为群众而配制,它就会是政党偏见和宗派论战。

现在我们还可以从这一视角中知道,首先让地位、身份、品级这些抵抗民主的东西都摆出来了。在这样的对立中,哲学家自诩的真理并不被群众所掌握。如果考虑到我们这里所说到的,哲学家一直自视甚高,喜欢追求智慧,同时还有顺带将他发明的关于“群众愚蠢”的理论发表,那么我们必定要领会哲学家何以如此工作,这种工作是以认识“谁是愚蠢”的可能性而完成那种绝对主体所完成的工作。但与黑格尔派认为“群众”是“一锅不纯的稀粥”^[3](P282)、是一堆属于用肤浅的方式不得被历史提出来讨论的杂多的意见这件事本身展开而言,黑格尔派看来或多或少是绕不开对群众性对象进行研究的。因为通过世界包括群众的世界,哲学才存在、发展起来。换言之,黑格尔哲学即使为了研究自己、崇拜自己也得从贬低、否定或改变群众性对象中得到享受。可见,从少数思想体系至今仍然相信精神定义的实体性,陷入凭精神的真确概念就能领会诸如社会学、国家学,而且可以从这些概念推演出其余一切的话,即使“真正的”哲学也更加不怎么能摆脱它与“群众打交道”的命运了。与此同时,如果我们还记得马克思如何嘲笑黑格尔派概念法学、概念国民经济学,那他就马上会明白概念的构造在不同的哲学中会有多么不同的价值,而这种不一致又必定各有因由。相信我们现在可以断言,一门学科所运用的概念越普适、越抽象,人们就越难用它表述现实,就越可能与意见为伍。从这里可以明白,“一”和“多”被当做黑格尔派种种对立而受到了形而上学的礼遇。黑格尔补充说,“从概念来看”,“抽象的多”需要作为“一”或者“精神”中矛盾的东西重新被扬弃而存在^[4](P213)。所以,从马克思观点来看,黑格尔学说可以有很多不证自明的方便的前提:一方面,哲学不必认识到群众自己会提升到哲学的高度,但另一方面,哲学根本不必自贬至群众,与群众划界。“界”是思辨哲学赖以开端的事情,即构成“哲学界”。由此看来,与群众史观比堪,黑格尔之为“哲学界”居功至伟的本质是一种颠倒的世界形成,一种居于上对下的倒错,一种智者对愚民的塑造关系,一种居于最高的、最终的、包揽一切的思想的崇高位置。

在这样的情况下,黑格尔历史哲学如何开头就几乎已经是无所谓了,他自己忌惮的原子论的政治学就几乎无所谓了,因为照后者看来,个人的自主的意志本身就是国家的创造原则。所以,让黑格尔随便怎样开始吧,也许立刻就碰到那种开头遇见的困难,即:每个想要谈论其他人(例如这里的群众)的愚蠢,或者想要让这样的谈话颇足令黑格尔派哲学家自豪,自然都必须设定“他自己并不愚蠢”,而且在此也有意表现出德国人之对其他民族—国家而言存在可统治的历史任务的优越感。可见,在黑格尔哲学所关心

的事情中,作为“精神”、作为“绝对知识”和作为“主观性的群众”的概念起着多么重要的作用。但这样起的作用是从德国哲学之“先进”与德国民众之政治“落后”中才表现出来的。因而,一再激发起对理论与实践的关系在哲学上的兴趣的,首先是因为不是德国而是其他国家敢于革命,其次是因为在信仰上的分裂及其基于两种具有同等优势的黑格尔左、右派在德国并存。鲍威尔、施蒂纳的纯粹的批判尽管有其革命意义,但仍然是个人主义的哲学和反群众的。马克思发现,现代自由社会的巨大政治讽刺之一,正是看上去似乎要激发一种个人主体把世界当作其能动性和创造的文化社会形式,最终产生的并非是有趣的个性,而是社会,即人类生活本身的齐一化。“自我安慰”^[3](P318)或自欺是黑格尔派理论的本质。

今天,只有政治上的迷信还会妄想,群众只是经由哲学来体现历史的绝对精神的材料。马克思认为,这些被哲学宣布为“精神的对头”的人,因为他们不知道在哲学中有自己相应的表现,还因为仅仅适合这个或那个相关哲学家所熟悉的诸神战争把他们当做精神的“废物”加以摒弃,但事实上,群众是最具创造力的,这恰恰是被隐晦的黑格尔派的奇思怪想包裹着的事实,即使在最显白的语言中也是如此。由于真理是通过语言揭示出来的,而我们自己已经身处语言习惯之下,诸如“从现象上来说”“从本质上来说”或者“哲学上认为”就是这样一个习惯,这习惯对我们来说或对围绕启蒙规划而构造政治解放模式来说是可利用的,而且无论如何都是容易理解的。然而,此情况引起过各种关于语言哲学的争论,我们在此就不追究这些争论了。只有一点须得从这里去弄清楚一些:为什么“群众”在日常生活里没有使用“精神”“世界观”这些词?此问从令我们来讨论其可追问之处的马克思的辩证法中就可看出来。这既是因为在历史上起作用的群众尽管聪明但却“不说出来”,而哲学家自诩聪明,这一切被写下来的哲学早就被说出来了,且带有情绪。他们的唯心主义哲学体系“之所以不肯承认这一点,是因为它已经宣告自己是历史的唯一创造因素”^[3](P262)。但是,群众会觉得这样的“种种真理”已经一目了然了吗?为什么群众想从根本上由实践而非语言方面来吃透“自由、平等”这一类已有的概念?与此同时,群众就一眼盯住:在唯心主义所臆想的“圣物”中“没有用德语给我们提出任何一种思想。表达它的思想的语言还没有产生”,正是在这个地方,马克思看到,“群众给历史规定了它的‘任务’和它的‘活动’”^[3](P263, 285);反过来,如果按照思辨哲学的循环说法,竟然就连创造性与愚蠢之间也是难解难分的。

从理性主义的政治正确来看,群众性政治运动和鲁莽或愚蠢之间自古以来就存在一种内在关系,也许这种关系能给我们一点启发。显然地,马克思恰恰不会沉溺在对黑格尔非群众史观的抽象中。与其说这是由哲学造成的,还不如说是由德国生活的实践形态和经济现状造成的。就此来说:只要不透过哲学独一无二的概念滤镜,自由、正义就是人民群众的生命表现。这绝不是一种事后追认。看情势,我们必须最先把从施特劳斯到施蒂纳的整个德国哲学批判的效果摆出来,因为唯心主义是为了让我们远离和害怕群众。其实我们连这样的说法——我们到群众中去就是我们自身的此在在着——都不能说,因为诚然如马克思所说,迄今为止的全部历史活动和思想通通归属于“‘群众’的思想和活动”。但仍然值得注意的是,当我们生活的全部成就并不能从哲学(永恒)问题的视角得到圆成时,在此却出现一个不能回避的问题:马克思所标举的“普通人理智”的情况在何处并如何符合人作为类存在物的实现?是什么承担并指引了这个实现的使命?对此我们说,最后成为实践中的东西也是历史中“普遍性的现实共同性”^[3](P285-286, 345)。

二、政治的形而上学前提澄清

黑格尔主义以虚假的自由方式先验地造出了抽象的对立,即“作为积极的精神的少数杰出个人与作为精神空虚的群众、作为物质的人类其余部分相对立”^[3](P291)。如果黑格尔主义把这一对立物扩展为仅仅是哲学家们所熟悉的万神殿里的诸神的战争,当其激烈到足以把人类按照“精神”和“精神的对立物”划分阵营时,不仅能够用这一想象的对立物给群众下定义,而且还能够发明出新(既不旧又不合主流)的对立即关于精神世界或者说是政治的对立。在其中,我们可以看到那种特定政治现象的含义:

迄今为止曾经存在过的政治制度都建立在此一方与彼一方(治人者/被治人者)的关系的政治(政府)过程中。如果现代政治的本质在于确定哪些群众可以被称作人民,另一些则不配享有这一资格,那么,自由,这种关系中的自由,并不是指个人自由,而是指精神政治的自由,自由认同和被迫认同就是精神政治的本质。

唯物主义也把关注现实物质利益的政治运动看做富有精神的政治运动。在这方面,马克思曾援用1840年代初的热门话题即“犹太人问题”来说,认为犹太族群要求自由而又不放弃自己的宗教,这就是在“从事政治”,在提出与按照自己的意愿选择信仰自由而非与被迫认同相符合的条件自由。选择意味着克服和超越某种特殊社会要素,意味着判断和政治。而人类判断始终面临着一个它无法掌控的现实,所以它仍然必须完成不能完成的与现实“和解”的任务。当犹太精神世俗化了的时候,鲍威尔还不敢按现代犹太人和基督徒获得自由的能力在于经商牟利的能力的观点来表达政治解放的思想,而社会形势的发展以及政治理论的进步已经说明这种观点本身陈旧过时了。这里,马克思在试图突破对问题的神学提法时,政治问题,就意味着进而应该正视政治解放与人的解放之差别。

此时可能有这样的事:黑格尔主义对群众获得解放能力的定见是根深蒂固的。马克思鼓励我们从作为黑格尔派虚拟的“敌视进步的‘人格化的对头’即群众”,从作为政治神学的黑格尔主义主要象征的拜物化——“一小撮杰出人物”等这些使我们对政治理解能力受到限制的诸多羁绊中解放出来。或者从非哲学的角度看,马克思要求我们知道,关键问题在于弄清楚黑格尔主义是如何走到把群众的因素绝对排除在于哲学活动之外这种地步的?这个问题当然关涉形而上学问题的根本。马克思首先从这样的角度解释,即黑格尔那些关于现实问题的著作,乃是阐明所有精神可被定义为当代精神的宏论。它关涉整个体系。它是充满特定政治性的并体验着他自己受到现实问题感动或改变的本体基础。但是政治现实所指并不是某种形式的政府合乎理想或者逻辑上逐渐上升的最高级。政治现实按其生态或活的统一体说来乃是在历史中、在绝对知识中实现真正的伦理国家。换言之,黑格尔相信的是,诸如自由之类的恒久观念激励自我实现并塑造着历史。而正如我们所见,上帝,这一政治化的唯一主体也是黑格尔唯心主义自我实现的热心保护人。由此,黑格尔不会以“非政治的”纯粹性思维(因为政治生活充满“五颜六色的”个人分歧)去彰显历史主体本身。马克思指认,黑格尔哲学的真诚在于它热情地相信社会应该满足实现意识建构绝对者这样的任务的条件;也就是在哲学中要求不该不加证明地设定什么;或者说,应该剔除当下流俗之见,这种意见认为,绝对者或上帝仅仅是哲学担责的一种假说。对于黑格尔来说,这种意见会令人对神人秩序产生误判,只是我们无法通过理性排除这些意见。所以,黑格尔认为,同以往的哲学不同,“他能把哲学的各个环节加以总括,并且把自己的哲学描述成这种哲学”^[6](P320)。这话的意思是说,所谓全部哲学史都是他的哲学的逐步前进和事实上外在的发展。通过他,哲学才深入到思维,才达致真理。但说话者(黑格尔)意识到,他所做的事情会和其他一群名声不怎么好的“哲学家”联系在一起并扬弃他们做过的事情。

这话当照马克思的意思来理解。黑格尔实际上做的是一种特定的职业活动,就像法律工作者“执法”一样。在现代社会,哲学家是“公民”。哲学原本是任何人都可能或可以从事、却因社会分工而不是每个人都可能或可以以之为生活方式的活动。但黑格尔或许不愿承认这一点,他直认不讳地认为自己是“参与”哲学活动,但绝不会成为他们(群众)这群人中的一员。换句话说,“哲学”仅仅在其他哲学家做的事情意义下是贬义词,因为它们都是拙劣的冒牌货。真正的“哲学”这个词与没变化毫无瓜葛,因此,“他的科学是绝对的”^[6](P320)。马克思认为,这是对自身完全非批判的态度。黑格尔派还洋洋自得地说:“我们不应该再隐瞒,对福音故事的正确理解也是有其哲学基础的,那就是自我意识的哲学。”^[3](P342)假如是这样,我相信黑格尔所不知道的,是他的哲学只能是对德国唯心主义“断言的天真”的一点补充。因此,绝不能够要求其对“非对象性的、唯灵论的存在物”的空谈加一道堤防。而对那必将走向解体的形

而上学，黑格尔确实是半信半疑的，或者更准确地说，黑格尔越是在某种范围内克服抽象，其主—谓判断结构、尤其是笨拙的形式与生动的辩证法内容之间的冲突便越是以形而上学的方式增强着，哲学发展似乎在 19 世纪的国家（特别是普鲁士国家）思想中达到顶峰。正是在这一意义上，马克思立刻指证了形而上学“在德国哲学中，特别是在 19 世纪的德国思辨哲学中，曾经历过胜利的和富有内容的复辟”^[3]（P327）。

如果黑格尔派客观知晓此事发生的规模，或者如果鲍威尔尤其客观地知晓法国唯物主义感兴趣的如下事情——18 世纪法国的机械唯物主义理论附和笛卡尔的物理学假说来促成 17 世纪的形而上学的衰败，与其说这是哲学造成的，还不如说是因为人们对这种理论运动本身是用资产阶级社会的物质利益同他的政治利益发生冲突来解释的，是用当时法国生活实践归纳出来的理论来解释的。而且一般说来，它是对现存政治制度、现存宗教神学和形而上学的抵制。也就是说，在人们足够长久地把上帝与其他有限性并列作为一种设定之后，也是意味着形而上学在实践上信誉扫地而令哲学改头换面的本质。如果鲍威尔对此果真有客观了解，他怎么还能从黑格尔那里知道，自然神论和法国唯物主义是“承认同一个原理的两个派别”^[3]（P327, 329, 336）？其实，鲍威尔应当从黑格尔那里知道，如果他尚未忘记此处谈哲学，那么他就不能以他所“虚拟的群众”作为借口来理解其中的事情。换言之，即使在把存在视为绝对概念的黑格尔学说中，形而上学也还仍旧是“物理学”。因为马克思在此明确看到，“黑格尔的神奇的机器让‘形而上学的范畴’（从现实中抽出的抽象概念）跳出使它们溶化于思想的‘单纯性’中的逻辑学范围，并采取自然存在或人类存在的‘特定形式’，也就是说，让它们显现出来”^[3]（P339）。至于体系的最初形态，我们对它只能从它所留下的一些破缺性的废墟来作不充分的想象了。

我们今天要说，政治黑格尔主义最有可能的是，它不像政治亚里士多德式的（如古典政治）主张，后者把政治看做明智（实践智慧）的思想。在黑格尔关于政治权威的来源论述中，“好政治”的建立根本不是一个民族和一个国家获得它或者得不到它的事；“好政治”就是最高的存在的方式。在黑格尔眼里，假如尊重个人意志的原则被公认为是政治自由的唯一基础的话，这样的观点总是可以随时从这个或那个着眼点出发来被接受的，与观点的主观之不同相适应，显示出来的国家的权力安排、组织或机构随之而异。因此，在黑格尔眼里，民主政治只是出名而已而且如此出名已经成为非常可疑的事了，已是一种永无休止的商谈或党派口水政治的这样吹吹那样吹吹后的伪假之事了。对于黑格尔，看起来，“虽然以人民的状况为依归，可是把人民仿佛看做是不主要的而且偶然的”^[7]（P48）。而出现这种情况的时候，我们还根本看不准：至少是由宗教、艺术和哲学等等各种精神力量决定了的一部好宪法的可能性。这种宪法不但“得到了更高的承认”，而且“确定了它的绝对的必要”^[7]（P46-48）。由于在整个 18 世纪，欧洲社会极度关注法国大革命，甚至痴迷于此。这对黑格尔而言也是如此。黑格尔把法国人在他们的政治实践中已经展示出来的东西在反对政府和反对自由派的思考中极端地推向终点，以致近视的政府和同样近视的自由派误以为，在那里，现代国家的存在是符合它的本质的，而马克思在那里所看到的却是黑格尔的启蒙：“当时的普鲁士人有他们所应得的政府。”^[8]（P221）当然从马克思的角度看，黑格尔依然只是思想而已，这毫无疑问。黑格尔主义是具有调和的意识形态政治含义的，所以，他所择取的政治的看法应该同整个国家和国家伦理联系起来。但只要他使用“政治神学”的终极立场，那么他的出发点就是人的非自主性，人的先天的与后天的能力的非自足性。照此，黑格尔理性主义强调的并不是为人自己的生活建立内在、理性的根据的可能性，而是人有确信（有信仰的确信）。这里主要是说，国家在他的心目中是绝对的目的本身^[7]（P54）。在这个意义上，黑格尔几乎站在启蒙的反面了。

一旦黑格尔把人的意愿和应该嵌入形而上学语境中来时，他的政治发明不得不借助于形而上学或“精神”来思考“群众”范畴。例如，假如我们把量变到质变的辩证法论述用在经济领域，便足以让我们在经济领域激发的阶级对立的语境中进入每一个涉及物质利益的课题。马克思认为，人们不再像从前的目

的论者那样看待历史变化,相反,他们认为,只有把变化放在诸如物质利益这样的局部合理性语境中讨论才有意义。但是,黑格尔将人的意愿和应该放置到了某种形而上学语境之后,它便表达了这样一种认识,即由哲学加以分隔。如果在绝对者中设定受分隔者,而受分隔者使绝对者与它对立,然后,又把双方当做这种永久不变的两极彼此对立起来,那么,随之出现的一种在质上崭新而剧烈的分隔(化),比如,财产集聚并超越一定的“量级”变成政治“权力”,就从所谓中立化经济的领域转变到政治权力领域。从“权力”的本义上讲,它是朝向某个目标迈进的行动力、发挥支配的影响力以及对其他个体的宰制力。政治变得比以往更形而上学化了。在黑格尔那里,也许因为他把革命内化为辩证法的原则,所以,这种政治本质只是在思维中、在哲学中才表露、显示出来,在现实的运动中却是隐蔽的。用马克思的话来说,只要撇开不谈这一对立物(即作为“精神的手”的群众)的现实运动,那么,“关于群众的意义和存在”,“所能说的只不过是某种完全不确定的、因而也是毫无意义的东西”。因此,马克思看见青年黑格尔主义根本没有为黑格尔哲学解体“动过一个指头”^[3](P290,295)。

在马克思发表这番话时,尽管实际上是用在批判布·鲍威尔等人宣扬的唯心史观身上的,却也是适用19世纪而成为这个世纪的不祥的谶语。在伴随黑格尔主义“每日每时以群众的愚钝无知来证明它自己的超群出众”^[6](P313)的政治咏叹调中,这个哲学分隔的进程同那个所谓左翼和右翼的“救赎政治”联动起来而不断发酵。在黑格尔派在“绝对的‘一开始’”就不允许“群众”变化的“臆造”中^[3](P285),群众毫无疑问就不存在了。亚里士多德对人下的定义——“政治的动物”,翻译成拉丁文就是“社会的动物”。看来,被抽象出来的“群众的社会”只有“笨拙的理论或者理想的”笨拙的政治算术才有可能。这意味着对马克思来说,“群众的社会”乃是以种种方式(例如,君主教育的理想或公民宗教的理想)从哲学所准备的社会形式中被排除出去的社会。既然人的社会性本质上与政治性密切联系,那么,在一种关于统治的神学意义上而非社会学的意义上,“群众的社会”才会被排除出去。被排除出去的“群众的社会”之所以是一个真实的本质,首先就只在于有一个受专制者统治的社会和它相对立。

此外,还应指出,这里所有关涉的现实利益问题其实均已变得具有了政治性。比如说,在法国议会的辩论中,或更准确地说,“在法国的实际生活中,犹太人实际上也并没有受到基督教特权的压制,然而法律却不敢确认这种实际的平等”^[3](P315)。布·鲍威尔认为,在法律和国家范围内,人为了能够获得普遍人权,就必须牺牲“信仰的特权”。在此,布·鲍威尔试图让公民只相信一种信仰,以此达到解决信仰冲突的政治解决。马克思立即指证,它的错误在于,只要把这个局部的政治矛盾看做“普遍的”矛盾,就会触及政治解放的可能性(或者不如说:不可能性)和人的解放之间的矛盾关系。布·鲍威尔在政治上实在无足轻重,因为,当精神被证明不可能应付他们自己创造的人造物,即自由的政治国家的“异化”同足够庞大的群众面对时,他们通常都求助于把政治精神化(神化)的做法。这意味着,他们以自认为大大高于“政治本质”、其实是大大低于这一本质的方法去寻求解决自己的矛盾。我们这个充满了重述“人是政治动物”的主张——除了理性之外还有信仰——的世纪,几乎就是一部关于这些趋势、意图的深刻的教科书。

从马克思对政治的领会看,若根据黑格尔主义的打通知识和信仰之政治思想的意义,则貌似采取了一种更高的、但其实是更空洞的姿态。因为,渴望得到满足的并不是现实“利益”和“热情”,而是“一种思想”或理性、正义、自由;与此相应,哲学家的讨论则是采取一种崇高的姿态,因而它不仅必须经常为自己制造出对立面,而且在他的“职业状态”方面,也就是在他的思想方面,必然具有了公然反抗不合公理世界的“身位”。因而,在外观上,他也为不理性的政治类型即救赎政治打开了大门。而顺着群众的立场说话,对于群众的热情的的重要性,问题在于政治感情而非受热情蒙蔽“去自欺欺人和俯首听命。应当让受现实压迫的人意识到压迫,从而使现实的压迫更加沉重;应当公开耻辱……而各国人民的要求本身则是能使这些要求得到满足的决定性原因”^[6](P203)。马克思在这里完全真实地呼吁,人们要想站起来,仅

仅在思想方面是不够的。关键在于,对马克思来说已经是直接要铲除产生哲学偏见和现存国家的现实基础了。当一个普通人说有少数杰出个人和群众的对立的时候,他并不认为自己说出了什么非同寻常的东西。尤其是在当代,似乎人人都有世界观,人们不得不承认任何有别于哲学家的人、任何有别于我的你,等等。因此,在这里,从世界观看,还可以说到人民和所谓诸众之间的对立,但其间的所有争论并不陷入要不要或该不该有少数杰出个人参与社会秩序建构的政治偏见中。这个偏见早在人类之初就被冲淡了:一个没有少数杰出个人的社会就不是社会。所以,这个偏见,凭直觉所指尤指少数杰出个人所指的“群众”问题——用马克思观点之极其简洁的方式说,就是在历史上如何能够实现人数众多的、而非仅仅由少数人组成的群众的现实利益。

对我们来说,最紧要的问题是要关注政治实践在何种程度上体现了群众的现实利益。马克思说,群众是历史活动的承载者。群众之令马克思感动处在于他不会用思想的枷锁套在现实的感性的头上。他的身上依然有着哲学家已经失去的、因而有更广泛的理解的无数可能性。假如人们再回头看看黑格尔派的理论就会发现,群众作为传统唯物史观阐释视为根基的政治主体,是被黑格尔派的“群众性”理解撕裂或抛弃了。近几十年来,在英美和欧陆的政治思潮中并没有被再获得重新规定。福柯的“鄙民”、德勒兹与加塔利的“游牧民”、奈格里的“诸众”、朗西埃的“没份的那部分”等等,它们所具有的历史或社会学意义上的特征,无非是这群缺乏实体的“群氓”,相对于权力,将以“倒错”或“极限”的姿态现形为“对民主之恨”。在黑格尔主义精神政治的“如意算盘”内,所谓不凭自己的良心和情感来生活的“群众”,是相对于可由法的或国家的形式规定的自由和天职之间先定和谐的人。只要有另一个(精英)存在,一个(群众)就不存在;或者说,沿袭思辨反思哲学,仅仅“根据其绝对的性质在登场时将立即发表与众不同是‘箴言’”^[3](P283),群众性就必定作为受分隔者而无力保留(扬弃)并且永不失去这种形式靡定、反复无常的固定特征。今天,我们如马克思那样质询起黑格尔的辩证法的“精神空虚”,通过揭露绝对精神的全部伎俩——无外乎“不断地变为精神的空虚”,要给哲学一个新的意图和出路,即使在历史观方面也不能忘记,绝对精神始终有一个对其施以狡计的对手。这个对手就是“群众”。

三、结语

马克思哲学是通过多么复杂的曲折的道路,也就是首先通过反宗教的斗争然后间接地也是通过政治斗争的道路才走向现代的历史运动。当我们说“须要‘把哲学搁在一旁’……,须要跳出哲学的圈子并作为一个普通的人去研究现实”^[9](P262)时,其实我们的意思是,哲学家曾经与神学家分享的区分、定义特别是托词不再有效。现在的人们已经不再知道,那在当今时代已经成为共同财富的东西,那在19世纪德国哲学界被一切具有形而上学思维和宗教情感的人视为如临大敌的东西和卑贱的事物,在当年是通过艰苦的斗争赢得的。这些东西里面尤其包含着一个信念,即那过去人们根本不敢想象的东西,如今成了经验领域里的事情。我们所讲的狭义上的哲学,例如,这里通过黑格尔这个人想出的绝对观念,或许比群众信念更严格,但在实践上以为能够达到在现实中实现这个绝对观念的地步,往往是因为绝对观念并不绝对;或者用恩格斯的话说,这个观念如何说也说不出^[8](P224)。今天,如何把握绝对观念对同时代人的实践的政治要求的高度,如何为之保持一种将来之来临或一种许诺与兑现的辩证运动,这是马克思哲学的思考以及它的真正贡献所在。假如人们不再回头清理黑格尔派,就会发现,将群众作为传统唯物史观阐释视为根基的政治主体,被“群众性”撕裂或抛弃了。但我们不能忘记,全世界可能不都拥有同一个哲学,在通向真理的级梯上大多数人的协作是绝对必要的,不仅在史实上,也是在马克思哲学实践基础上。因此,在认识到人是更复杂的动物、是人的全部活动和全部状况的基础之后,如果哲学还能够发明出新的范畴,促进这些变化,那么像它现在正在做的那样,就须重新满足群众的需要。在这种情况下,理论哲学的任务就完成了,而实践哲学却刚刚起步。这就是我们对马克思当年尚且受到黑格尔、费尔巴哈影响的时候,却能自己开辟出一条道路的重新考量。

参考文献

- [1] 马克思恩格斯选集: 第 3 卷. 北京: 人民出版社, 2012.
- [2] 马克思恩格斯选集: 第 1 卷. 北京: 人民出版社, 2012.
- [3] 马克思恩格斯文集: 第 1 卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [4] 黑格尔. 小逻辑. 贺麟译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [5] 黑格尔. 耶拿时期著作 (1801-1807). 朱更生译. 北京: 人民出版社, 2017.
- [6] 马克思恩格斯全集: 第 3 卷. 北京: 人民出版社, 2002.
- [7] 黑格尔. 历史哲学. 王造时译. 上海: 上海书店出版社, 1999.
- [8] 马克思恩格斯选集: 第 4 卷. 北京: 人民出版社, 2012.
- [9] 马克思恩格斯全集: 第 3 卷. 北京: 人民出版社, 1960.

A Political Philosophical Decoding of “The Holy Family” from the Perspective of Theory of the Masses

Zhang Wenxi (Renmin University of China)

Abstract *The Holy Family* in 1844 is dominated by practical materialism. It explores possible ways to redefine the philosophy of Zeitgeist by examining different angles of the Hegelian theology including the opposition to mass, political philosophy and theological aspects. The aim of the Historical Materialism clarifies the nature of Hegel's idealism system at the beginning of the birth, instead a universal truth by extraordinary theoretical authority. According to the *The Holy Family*, the Historical Materialism describes the relationship between “the worldly stomach” and the outside world, revealing the Hegelian view: how the “depth of the soul” falls into the sensibility. We read *The Holy Family* just as Hegel's boasting about “all” truth which removes its skin like an onion. We can perceive the general tendency in human thinking through Marx's reflection on the “spirit” and the taunt of philosophers (as a historical “witnesses”): the transcendence and freedom from vulgarity is the universality of human thinking, which is the reflection of human's political and theological thinking. The Hegelian indulges Western philosophy into all metaphysical possibilities of the truth itself. It is necessary to take efforts in removing barriers between the spirit and the masses, philosophy and daily consciousness and the other topics. Only in this way can we sympathize with the metaphysics and its all condemnation, and understand the practice of combining it with the criticism of the various premises of theological politics. It embodies the Historical Materialism in practical area as much as it shows when in *The Holy Family* in 1844, it's like the time when it embodies Historical Materialism in the field of practice.

Key words *The Holy Family*; the masses; theology; Hegelian philosophy

■ 收稿日期 2018-04-09

■ 作者简介 张文喜, 哲学博士, 中国人民大学杰出学者特聘教授; 北京 100872。

■ 责任编辑 涂文迁