

从“好政治”的观点领会青年马克思 关于政治的学说

张文喜

摘要 人们对青年马克思在政治哲学传统中的定位颇有些踌躇:对哲学来说太过于政治,对政治来说则又太过于对当前意识中的现实敏感。海德格尔等人为马克思安置的位置,都是由此两端确定的。人们满足于想表明现实意识受制于形而上学的控制,同时又强化费尔巴哈哲学对所谓马克思人本政治的模塑。但是,政治与哲学的关系问题在马克思这里不仅比在黑格尔那里表现得更深刻、更激烈,而且展开得更恢宏。这个问题不能根据他对哲学反题体系的追求来定调,只能归结于他对哲学化的政治和革命化的政治的深化。在马克思这里,有一个隐而不彰的关于什么是好的政治的问题。一个反抗骄纵国家的世界必将无产阶级自由原则提升到人的实现的高度。所谓“马克思和黑格尔的问题”的意义不应归结到德国传统,而要归结到在英法寻找新的原则。马克思对黑格尔法哲学和功利主义的批判表明,理论在一国的实现和满足这个国家的要求必须避免一切形而上学的影响。

关键词 马克思;政治与哲学;《黑格尔法哲学批判》

中图分类号 A121;B0-0 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)04-0035-11

基金项目 国家社会科学基金项目(021AZX001)

政治(Politik)一词,派生于希腊文(Polis),具有伟大意义的政治、崇高的政治的含义^[1](P117)。从单纯的政治存在意义上看,政治自身具有上层建筑的位阶。政治是按其体现的国家意志所处的地位行事的。在人类文明所取的“理想”意义上,政治不是各党派的各行其是。在马克思看来,像希腊的共和国,政治国家贯穿于所有私人领域。政治制度与“现实的物质国家”或“人民生活的其他内容”和谐一致。在古典古代社会,人们所谓的“人类事务”镌刻着政治之所以成为政治的本真性;“自由的人”是“现实国家的原则”;人的生活是政治生活和私人生活的统一;没有被政治承认的私人是奴隶^[2](P43)。马克思认为,德国政治制度是由封建主创立的,这不是一个偶然。它相关于政治制度的根源。我们看到,在批判黑格尔法哲学时,马克思触及了当时所谓的问题所在,即“对于人类生活的任何一种表现的经济学解释的‘最终结束’都会变成他对黑格尔的形而上学和政治哲学的批判视角”^[3](P220)。

一、问题意识的总体背景

关于马克思,困扰当代读者最多的问题是,为什么这个极具政治洞察力的人总是避免从政治的、形式上自由的原则或伦理性的角度,而是从经济的或以资本原则的角度来分析现代资产阶级社会?这是严肃解读马克思思想中的问题意识的人都无法回避的问题。我们认为,在特定时期,马克思思想中的确将政治拔高为一项原则。例如,马克思批评费尔巴哈“强调自然过多而强调政治太少。然而这是现代哲学能够借以成为真理的惟一联盟”^[4](P53)。马克思在这个时期实施的哲学改革,就他撰写《黑格尔法哲学批判》等文本的责任规定而言,还是追随了哲学前辈开展出的道路。这条道路上也不仅有费尔巴哈。

但这不是通向“未来哲学”的唯一可能因而唯一正确的道路。实际上,即便我们把这篇《黑格尔法哲学批判》的第一眼看上去所欠缺的东西全部补充进去,它还是一篇未完成的作品。这意味着它是费尔巴哈哲学改革的“临时纲要”与否认黑格尔关于政治制度的陈旧理论结论之间相互斗争的产物。

最重要的,而且在我看来也是最缺乏的补充在于继续深入阐述本文开头提出的疑问。在马克思的《黑格尔法哲学批判》的叙述中,人们可以从中以马克思对黑格尔观念论之幻想逻辑进行驳难中找到如下东西,即今人所谓的“政治”。马克思是运用费尔巴哈对黑格尔批判时主要运用的逻辑主词和逻辑谓词的句法颠倒之改造方法来批判黑格尔的国家观:王权、君主、主权、人民、官员、行政权、立法权、等级制等,这些全被马克思视为以某种头足倒置的意识形态和对国家的逻辑神秘主义为依托展开的。因此,就主词和谓词句法改造而言,马克思认为,黑格尔在重申一事实,即那些能指“国家的”东西,其实具有一个基本的社会所指。黑格尔似乎暗示,任何限制社会在政治事务上的权威的观念,必定会在那些事务无法自洽时走向崩溃。因此,那些今天被认作朝好的方向改善的政治制度,也就理所当然地作为一些问题囊括在马克思批判黑格尔的政治制度分析当中。如果这里列出一个问题系列,这个系列的一端是黑格尔的一套立宪君主制理论,即那些在理念上事先已完成的知识所采取的政治形式。从观念论出发,黑格尔的国家理论宛如教育诗(包括对市民进行政治教育和思想教育等)、寓意诗(政治国家寓于私有财产本身的权力等)、政治诗(富有浪漫色彩的长子继承权等)。与此相对的另一端就是一个值得坚定的决心,一个作为无产阶级精神力量之过程和塑形的马克思的政治理论,这些精神力量通过马克思才初次获得了名字和声音。在这两端则有因对《黑格尔法哲学批判》属于广泛但片段性评注而隐而不彰的系列问题:例如,一个好的民主制度和一个差的民主制度,其差别是两种不同的政治制度之间的差别,还是所谓的君臣之间、领袖与民众之间的差别?同一种政治制度为什么可以好也可以坏?为什么不管是好的政治制度还是坏的政治制度,人们都叫它民主制?马克思回答说,问题在于,“民主制是君主制的真理,君主制却不是民主制的真理……君主制不能从自身得到理解,而民主制则可以从自身得到理解”^[12](P39)。

在这里,当马克思以否定的方式说起“政治制度的”意义,他首先是指它的颠倒特征。马克思把握住了这种颠倒特征。但引人注目的不是政治国家与市民社会的异化的一面,而是本质上像希腊那样作为城邦的理想的民主制最高目标的一面。在这一面,吸引马克思的是,“政治国家作为政治国家是市民的生活和意志的真正的惟一的内容”^[12](P43)。更直白地说,古希腊的城邦共同体对公民而言,是他们真实的类存在和类生活,因为他们既是社会成员又是城邦成员。这是青年马克思批判现代政治国家的一个参照点。在马克思思想的问题意识中,便有了一种对人性异化的批判。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中^[5](P4),马克思指出,“对这种批判来说,‘本质性的激情便是愤怒’。‘善’就在于消灭恶;这种立场是通过双重否定达到的,人性的概念是通过否定非人的状况获得的”^[16](P85)。

不过,人性这个问题不是马克思提给德国哲学的,而是向社会主义革命提出来的。马克思不同于费尔巴哈,后者虽然有些理解英法的启蒙,但不理解无产阶级的贫困在英法唤醒的新的革命精神。阶级分析对马克思而言成为在政治团体人格形成过程中的重要因素,因而马克思并不是无缘无故地谈到一种非人的状况。从西方的政治思想传统来看,政治仅仅是那个自然状态的一幅外化的肖像。霍布斯,他所虚拟的国家就是以自然状态为出发点。他拟制了两个人类个体的那种原初力量的恐怖平衡状态,把它们称作一个孱弱的男人和另一个强壮有权的男人,使其相互对立:“从孱弱生出危害,从危害生出恐惧,从恐惧生出对保障的需求,由此又产生能够提供保护的机构的必要性,这个保护机构必然或多或少拥有复杂的体制。然而霍布斯认为,尽管拥有各种保护措施,任何一个人依旧可能在某个恰当的时刻杀死其他任何一个人,一个孱弱的男人在某种境况下可能会干掉最强壮最有权的另一个男人。”^[17](P21)霍布斯因止步于这个所谓个体的非阶级的斗争之权力政治天平,他鼓吹两个个体真的是平等的,因此,所有人都受到威胁和危害。不过,马克思认为,把前政治和前社会之前的生活等同于“自然状态”是一种对始于16世纪直至在18世纪走向成熟的“市民社会”的“虚构”^[18](P683)。

这一虚构也许能从柏拉图主义政治哲学中发现端倪：当哲学向着澄澈的天空、伟大的理念升华时，作为人类事务的领域便处在一个混乱不堪的状态之中。因此，在哲学宣布真理不在人间而在天国存在时，青年马克思的思想进路就有别于这种态度。

当然，在西方的政治哲学传统当中具有一个辩证法的本原。正是辩证法表明马克思与黑格尔的哲学有可鉴别之处。一方面，马克思需要掌握辩证法的分辨技艺或批判方法，他必须在那些传承人类思想的文献里面区分出虚假和真实的东西，区分错误和正确的东西。这里的情形是，只有存在绝对理性的东西，方存在做到通常不能做到的事情的可能性。这意味着无产阶级是从历史性体制外获得实践经验。另一方面，马克思也需要对自身的学说作出内部批判，就像在其整个系列著作中采取辩证探究的方法那样，马克思必须摆脱他那个时代的意识形态，避免他自己学说的非批判性。所以，马克思的旨趣在于考察社会事实之间的客观联系，而不是独断推演。在这个意义上，马克思把那个居于人群事务和他们共同体之外的哲学及其真理拉回到此岸世界。这样一来，表面上马克思对政治厌弃，实际上是让哲学能够在现实生活中得到最高程度的呈现。也是在这个意义上，马克思是政治国家的终结者^[9](P13)。用青年马克思的话说，哲学，将成为“那种用工人的双手建筑铁路的精神，在哲学家的头脑中建立哲学体系”^[10](P220)的东西。因此，马克思对黑格尔国家哲学和法哲学的批判，对他自己所关注的那种支配现代政治的民主的东西来说，不是偶然的，也不是无关紧要的。在根本的意义上，马克思要建立起能真正指引人的高度的革命制度。

二、马克思思想在政治上的创见与对功利主义批判

诚如上述，马克思看到了那个决定国家形式的真实性的原则，即民主。即使在希腊的直接君主制、贵族制中，君主如何对待其臣民的问题，也应当是民主的理解^[2](P43)。这里我们不必深究这个民主概念的所有含义，但它所有含义对我们而言不妨称之为人民（19世纪早期民主自由主义的词汇）视角。此外，古希腊哲人谈到动物如驴子和犬之类的许多动物，是要表达在人那里，有一个东西是先行于全部现实的、有条件的存在。这个东西就是政治的逻各斯，就是自由。无论如何人在存在的深度、充实度方面都优于狗与驴子之类的东西，正如现实的对象优于其影像。服膺于古希腊精神的马克思比谁都清楚，一个在精神和肉体上贬低人的社会里，“人不仅没有了人的需要，他甚至连动物的需要也不再有了”^[2](P341)。至于哲学，如果意欲对返回希腊人的政治事务感到兴趣，那就应该回溯古典政治理性；如果把在中世纪的等级乃至神圣罗马帝国的封建体制中的一种僵死的、在形式和概念中寻找本质的政治拿来作比较的话，那政治这个概念与毫无生趣、偏见盛行乃至放纵感情是一回事。马克思认为，自政治在希腊萌生以来，政治的意义及重要特点在今日不同于往日。

资产阶级时代看起来具有如下使命，即开辟一条通往行动和创造成为内在于人的道路。然而坐拥私有财产的资产阶级却认为，政治实际上就是治安、治理。这意味着任何行动和创造在成为一种内在于人的东西之前，都是人所不能理解和把握的，因为在那里根本没有政治。在黑格尔的主要论题即理性的普遍性指引下就可能出现一个普遍的非理性的体系。正是在这个意义上，政治丧失了那种人之根本的伟大的统一性。因为对人而言，这种政治反倒变成了用哲学伪装起来的精神和意识形态的纷争。其表现是，所有政治行动的目标不是保守就是变革，不是反动就是革命。马克思、恩格斯看到，政治在认识到自身内部提升的原则之前，已成为“一个荆棘丛生的领域”^[11](P227)，并且导致“两极分化越来越大”，左派通过发起对右派的攻击来保卫自己；似乎需要左派重新联合的迷醉状态；当各党派感受到那些更高观念（如“在民主制中，不是人为法律而存在，而是法律为人而存在”）^[2](P40)的抽象而丧失现实性时，它们就依靠一种四分五裂、死气沉沉的辩证法的粗暴概念，好像有了某种文化上统一的黑格尔左派便可以回到历史上某个美好的时代^[12](P153-154)。但事情原本没这么简单。只要我们仔细看看现实生活与那种政治极化状态的关系，就总是会发现，所有那些在政治极化状态中分解的东西，在现实生活中都是化合

的东西。

这是一个真理,因为政治上的黑格尔派的左和右的两种倾向之间的关系只能这样来设想。犹如对政治理性主义世界观而言,左眼看到的东西就是右眼看到的东西。辩证地设想,若左眼看到的东西不是右眼看到的东西,比如,左眼看到的东西是白的,右眼看到的东西是黑的,这眼有病。同理,如果左眼看到的东西就是右眼看到的东西,那么现实政治中,并不存在一种黑格尔派左和右之间绝对的排斥关系。用解剖学更容易理解:“在动物王国的序列里,左边的是心脏,但倘若追溯这个序列的先后关系就会发现,心脏原本不是在左边,而是在右边,因此在这个序列里,产生了一种‘左’的持续性提升。”^[13](P90-91)那么,何以有黑格尔派的左和右呢?马克思认为,“其实全部问题只在于从现存的现实关系出发来说明这些理论词句”^[15](P175)。

可问题在于,现在有很多书,书名就是“马克思的好政治学说”,于此包含的见解是,青年马克思对青年黑格尔派的态度,比他对老年黑格尔派的态度更接近。但这个封面上用激光打印出来的书名,根本不触及“什么是好的政治”。因为写书的人似乎早已知道“马克思与黑格尔的问题”(所谓市民社会的非伦理性问题的解决)的答案了,由此让人产生迷惑:书的封面上摆出什么是好政治?这个问题,现已变成中外马克思政治哲学学人的索求,却始终都在追求一种贫乏的抽象概念。简言之,他们已把“什么是好政治”描述为从这个已知的东西走向另一个已知的东西,接着又从这一个再走向下一个,以此类推。这里给人的预感反倒是,根本不具有一种关于“什么是好政治”的完备的知识。

在这个意义上,西方当代人书写的充其量不过是对论什么是好政治的观点浏览。那西方当代人该怎么办呢?那个让西方当代人陷于迷惘的东西是什么呢?有人说,就是现代性,但它直接有关后现代性;或者说,所谓现代性实际上是政治破碎化之代名词;所谓用“人民福利”替取“人民的虚幻幸福的宗教”,也就是要求哲学和神学的终结。其意义借马克思政治哲学的名义来看,就是政治是必要的,尤其是暴力革命。在马克思时代,要过渡到好的确定的未来,必然是由一个无产阶级专政者植入的历史事件的发生,但这种看法又无可挽回地被德国哲学尤其费尔巴哈狭隘的人类学平庸化了。从观念符号来看,前共产主义社会阶段的国家迫使无产阶级信仰使用政治语汇,即与无产阶级信仰的语汇不同的语汇。在西方当代尤其只会误用这种语汇。在此情此景中,马克思已告诫,依靠词句不能够解决问题。但从刻板化的马克思思想研究来看,这里存在不可克服的矛盾。像某些西方学者靠着夸大这些政治的意识形态因素上位,他们不惜牺牲政治理性来让公民社会为私有财产服务。问题肇始于“现代西方人再也不知道他想要什么——他再也不相信自己能够知道什么是好的,什么是坏的;什么是对的,什么是错的。寥寥几代之前,人们还是普遍确信人能够知道什么是对的,什么是错的;能够知道什么是正义的(just)或者好的(good)或者最好的(best)社会秩序”^[14](P86)。

在这里有人点明了这一点:古典政治哲学做的事情,首先是根据政治的目的理解政治。比如说,在亚里士多德那里,政治的目的即幸福,过上一种有德性的生活的幸福,而不像现代资本主义时代这样,通过技术或者一种“非政治的”政治科学来理解政治的目的。在这个意义上,马克思对异化的现代个人主义的政治批判,就必然连接着对充实着经济内容的经典自由主义个人独立性和自私自利的批判。众所周知,“最大多数人的最大幸福”是功利主义命题。它完全不同于亚里士多德的政治学命题。对“幸福”这个词,边沁大抵上把享乐主义称为“幸福”,或者“最大数量的幸福”。但边沁根本没有问问:为什么对于把个人幸福视为好的生活的人来说,普遍幸福是可欲求的?为什么在一个自私自利的社会里,几乎没有人会自觉地使自己之外最大多数人获得幸福的目标呢?在回答这些问题时,边沁是个个人主义者,他的热情只在于通过理性和法律找到幸福的结构。他认为,大多数人的幸福不能从仅仅以自我为中心的幸福观点概括出一般结论,理性和法律是一种能够把我们绑在一起的有力的联合^[15](P831-833)。诚然,无论是理性还是法律都是工具理性,对边沁来说,有了工具理性的机械操作过程中学会的技术知识,政府就可以按照自己的意志安排有关的一切了。后来的人谴责功利主义把政治弄得面目可憎,就是说,把

原本“整体”之善好当成了某种“平均数”。而功利主义的最大问题在于,社会整体幸福只能被设定为“自我”和“他者”凑合的整体,其讨论的意义根本就不是从社会整体中发展出来的“自我”整体。恰恰相反,在社会整体被划分为“自我”和“他者”的情况下,“自我”是作为“孤独的某种状态”或人们生活中“经济上的必然性、体力上的必然性和本能上的必然性等”被设想的^[16](P82-91)。

以功利主义原则去衡量“什么是好的”,就得承认以个人利益去衡量“什么是好的政治”,这样,社会整体从一开始就已经是贫乏的抽象概念,是一种幻想式存在。换言之,在市民哲学家边沁那里,倘若个人的利益没有被预设存在,就没有任何东西被设定,因为社会存在整体是不可见的,而每个人“能”获得幸福则是可见的。由此得出的哲学结论是,个人自我理解的幸福要被设定为透明澄澈的“应该”范畴,然后再被设定为透明澄澈的存在。似乎“一个理性的政治秩序应是这样的,即在这种秩序中,什么是被迫之事和什么是个人愿意之事之间有不断明显的精确区分。……所有存在的责任能被用来独立地为任何特殊利益进行辩护”^[15](P836)。

马克思看到,全部资产阶级时代都提出一个问题:那个自在地看来不存在的“单个人的私人活动变成了公益的活动”如何转而存在着的——问题就在这里。马克思认为,这个问题要想能够由感伤的道德议论发展为对现存关系的辩护,“只有回答如何才能对个人和各种关系加以利用、剥削的问题”^[17](P483)。因此,相比功利论和政治经济学结合而成的统一体,那个与道义论解释相关的统一体处在一个更加下风的地位。所以,具有唯物主义倾向的边沁迈出了这关键的一步。马克思指出,“在政治经济学里已经提出了一种思想:主要的剥削关系是不以个人意志为转移,是由整个生产决定的,单独的个人都面临着这些关系。所以对功利论来说,除了个人对这些主要社会关系所采取的态度,除了单独的个人对现存世界的私人剥削以外,再没有其他任何供思辨的对象了”^[17](P483-484)。又因为在此必然性下,边沁的问题本身已假定,人们所理解的“公益”是一个自在地与存在无关但毕竟又存在着的存在;就是说,它是资产者自己的生活活动自身。边沁发现了在这自身内包含“第三者”和宣称“我”等于“社会”的看法。马克思直接指认,纯净的“利益”是“先有”,后有的是从它那里凸显出“边沁的鼻子”,凸显出“有关利用他的鼻子的权利的部分”^[17](P233)。

在这里,马克思既非谈论他想通过“公益”行动获得那个超越等级、行业和阶级的新社会概念(“一个并非市民社会阶级的市民社会阶级”)^[2](P213),也非谈论这一“公益性”政治行动是保守还是革命,而是以一定社会关系为依据的暴力的、革命的行动。照此,西方当代人在政治上较为无力的市民社会之出路问题上畏首畏尾,问题在于无法为未来哲学革命呈现做一些客观准备。

三、海德格尔对青年马克思政治思想的误读

当我们试图把他的思想限制在政治这一主题时,或许缺乏对他的政治思想本身作一种相称的分析的可能。由于未能把这种相称分析层面融入青年马克思思想,反倒可能招致某种韦伯所谓“学术一流,政治三流”的批评。大多数人理解的青年马克思的思想无非是如下一种观点:他的原初理论依据是人的异化现象,因而他对政治的思考,被看作这样一个问题的探究:在市民社会决定国家的规范研究中,如何为人创造条件使之获得提升人类生活的目的?很明显,这仅仅是一个对青年马克思思想上的迷失的根本误解,因为它不可避免地催生出巨大的疑问:无产阶级这个迄今最有力、最文明的阶级,眼下正在异化劳动中消耗自身,但与此同时,他们却依靠其“好的方面”促使人类发展转向正确方向并发挥关键作用。这现实吗?这一问是否意味着应当使他们“意识到压迫,从而使现实的压迫更加沉重”^[2](P203)?

在这种文本根据下,人本心理学就是革命的助燃剂。如果人本心理学就是这个阶级纯洁或不纯洁(受凌辱或不受凌辱)的标准,那人们只能凭借把弗洛伊德之类的货色连接于马克思才能去顾虑人的政治本质的实现;或换言之,任何解决那个所谓“马克思和黑格尔的问题”的对策都得将好与坏一并丢弃,因为它隐含了改变公民(或市民)生活目标基本心理结构的要求。可以确信,此对策明显是矛盾的。值

得细品。这里仍举对《〈黑格尔法哲学批判〉导言》释读为例。国内学界对这个文本的解读,通说在于关注马克思世界观的转变。根据列宁的看法,这个文本是马克思思想转变“彻底完成”的标志。然而,对“引发了这一转变进程的这个思想究竟是什么”的问题,人们迄今尚未真切思考。有人头脑中萦绕着“思想转变”这个词周围设立伟大之人的伟大政治创造行为的不变范式,也有人自满于马克思自称在《莱茵报》工作期间“第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事”^[18](P411)这样的告白,却未能面向伟大政治中存在着偶然和机运的因素。其实,一般而言,青年马克思思想转变的条件就在那里,比如要有一批具有实现自由的充分潜能的人民,而要发现这些条件,往往只有两条哲学路线可走:要么以先天建构的方式,这种方式本质在于抽离于一切偶然之物;要么依靠那些卓越的经验,这些经验依赖于发明它们的人们社会关系,如此才能远离一切非本质的因素。因此,所谓“马克思和黑格尔的问题”实质上说的就是这样一个思想实验方案:通过把人们自身的社会阶级关系从国家哲学和法哲学中突出来,以表明国家在社会中是作为政府来传达人们自身的社会关系和权益而起作用的机构。

因此,在批判黑格尔时,马克思主张的市民社会决定国家其实是说市民社会而不是国家,就是说,不是按照人的政治本质实现的方式组织起来的社会,相反,它是“现实的人——而且是人们组成国家”^[2](P35)。同理,所谓政府,并非是把国家从社会中分离出来而只为自身谋利益的政治组织,更非国中之国。国家需要满足现实的人的本质的实现,政府当然也有助于这种满足。这就是说,“现实的人”借助“国家”“法人”“政治”这样一些类的存在范畴“实现他的现实内容,使自己客体化,抛弃‘人本身’的抽象”,可是,黑格尔不但“不承认人的这种实现是最具体的,反而说国家有这样的优点”^[2](P36-37),反而肯定理想国家是可以满足现实的人全面需要的一切。要说黑格尔这一思想是正确的,那只是说这种国家在幻觉中存在。

对马克思而言,要考虑到好的政治制度在人类事务领域居于很高的水平,就必须与空想社会主义、无政府主义这样一些一般水平的理论进行斗争。这一点在我们生活的今天无需赘述,事实是,即使一个国家注定必须改变自身,也并不意味着那一改变就是好的。不过,就像人类学原则是一个有瑕疵往往却是马克思思想发展必要的阶段,民主主义原则也有瑕疵。马克思要为读者提供一副意识形态识别的图景。在此图景当中,最明显也是最紧要的要数海德格尔采用的存在政治的识读标准的变化。海德格尔发现,整个马克思的思想都基于以下这个命题,即“理论只要说服人[ad hominem],就能掌握群众;而理论只要彻底,就能说服人[ad hominem]。所谓彻底,就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身”^[5](P9-10)。在这里,问题的关键似乎是,马克思的确看到黑格尔的哲学缺乏“人”的原则。这不仅表现在黑格尔把尊位和主宰归属于国家精神而不是“现实的人”,而且表现在黑格尔立宪君主制(宪法)中的人不是“现实的人”,而是作为“知识的对象的人本身”;或者说,自由的人在黑格尔的宪法中实际是隐而不现。可问题在于,马克思的这个命题是否含有用人取代国家精神的人本意涵?相应地,在社会组织问题上,马克思是否用“具体的劳动阶级”置换虚构的国家精神?在主权概念上是否以“普遍的人”的概念为导向的民主制度置换黑格尔的君主等级制度?

显然,海德格尔在这些问题上举步维艰,原因就在于他依然突出马克思思想的异化论和人本主义的识读。海德格尔通过存在论差异、遮蔽与解蔽的方式推进着他的解释。他认为,马克思必须以人的优先置换意识的优先而牺牲其有关存在历史,从而他认为这个命题具有两个层面。一个层面是政治,另一个层面是形而上学。在海德格尔看来,即使通过从生产上接受一种马克思本人所拒绝的人本主义,可以最大限度地利用这既有的理论格局,但非根本性地改变那一格局。一方面,马克思说的“人”最初是把自身视为受“生产强制”的定在。马克思未绽出那更高的自由,即“在存在之澄明中绽出的内立状态”。这样一来,依据海德格尔提出的问题,人类自己是否能够在某个时候打破由生产和进步诸强制所实行的支配呢^[19](P467)?在《关于人道主义的书信》以及研讨班中,海德格尔试图重新发现这个概念,他试图证明,人道主义只有在存在与存在者关系澄明之中才能被发现。而问题在于,遗忘了向着存在而思的青年马

克思对人的肯定实际是掩盖存在与思维的矛盾。就是说,这个命题明确说明了“对人而言人是最高级的存在”。海德格尔因此说,这是形而上学的预设。因为就形而上学而言,最高级的存在总是要把最低级的存在预设为前提。

但从前述马克思关于政治的论述看,实际上,预设人是最高级的存在的“优越性”,并不意味着人是“在先的”。恰恰相反,历史中最低级的存在(比如澳大利亚的珊瑚礁)是“在先的”。所以马克思这个命题在政治存在层面上的正确释读就是,君主要以臣民为前提,就像最高者总要把最低者设定为前提。然而,只要海德格尔能为了彰显存在与存在者的差异,就无需执着地要求自己是为了那无法激励他的社会自由而像马克思那么做。海德格尔说道,世界万物原本没有最高者或最低者,所以这个命题“最终被论证和证明的是:存在之为存在对人而言不(nihil[无])再存在”^[19](P474)。根据海德格尔,存在整体与世俗或现实整体比较起来,较为接近满足此在的全部需要;另一方面,读了青年马克思著作后,海德格尔感到问题的严重性,并且真切地认识到,这个命题直接制约人们对马克思政治理论的基本定位。说人自视为最高级的存在,根据下却只夹着虚无主义这块软垫。如果说人是一个最高级的存在者,那么人之所以是最高级的存在者,仅仅在于它被提高了,就是说,仅仅在于这个命题里存在一个正在提升者。如果人不仅不是原本就能够在存在的位阶上存在,那么让自己能够朝向最高者的是谁?换句话说,对海德格尔而言,问题在于“这是从何而来被决定的呢?以何种方式?凭什么?被哪个权威决定的呢”^[19](P474)?

为了弄清楚这些问题,海德格尔将自己呈现为一个坚定的决断论和反民主人士。也就是说,在形而上学史中,作为政治清明根源的理性力量是晦暗不明的东西。对海德格尔而言,也是对一种盲目的政治感觉而言,存在是不可认识的,又因为凡存在的东西都是存在(时间),所以没有任何东西是可以认识的,一切认知着的知识都只能局限在事实上。就在这里,海德格尔落入了对青年马克思公众的意见,彻底忘记了他对马克思历史哲学的“历史一度”的赞美。至此,我们不可避免地要对海德格尔故意承担的双重角色看得一清二楚:在政治上,他将马克思呈现为一名伟大政治意义上的公民,而在历史哲学上,马克思却摇身一变,成了政治的意识形态家。所以海德格尔认为,从政治上来理解这个命题,就是说,政治是一种人的革命地制造自身的方式——“这就与马克思的思想完全一致了”^[19](P474)。

这种形而上学的错估在虚无主义中甚至更加明显。海德格尔把政治译为关于人的“一种制造自身的方式”,将它看作一种发挥着虚无主义的力量。政治的目的据说和人制造自身的目的完全相同。这政治总是指涉广延和数量、娴熟技能、物质生产关系的规整和掌控以及智能等方面的改进状况。海德格尔由此向俄国和美国的领导者发出警告,劝诫他们在形而上学层面上搞出些存在论差异来^[20](P51-53)。在我们看来,海德格尔是担任此角色的不二人选,因为海德格尔不但挑起形而上学史上有力的“存在”之争,而且崇尚不受世俗法律和国家风尚约束的闲扯、好奇的“社群”(共同体)。这样的人能自由行动,比如他对“什么是好政治”这一问题可以漠不关心,在他认为合适的时候使用“本真性的黑话”(阿多诺语),按照自己的判断来决定历史存在大势。

当然,通过这个命题把政治释读为关于人的“一种制造自身的方式”并非一点预见都没有。尼采曾言,“小政治的时代结束了。下一个世纪要把争夺地球统治的斗争,——把强制带到伟大的政治”^[21](P265),“小政治的时代已经结束了,下一个世纪将会带来争夺地球统治的战争——这是伟大政治的原动力”^[22](P456)。此言不虚。毫无疑问,海德格尔谈论关于人的“一种制造自身的方式”是在谈论关于马克思对“政治”的一种独特理解,它仍将促动着大变局中的政治焦点。从海德格尔的存在政治之思理解,他把马克思的上述命题解释成政治是有启示意义的。其基本理由有两个:一是,在马克思撰写《黑格尔法哲学批判》时,宗教批判已经完成了历史使命,接下来的主要任务是政治批判,是对国家和法的批判。在此批判意义上,甚至完善的政治具有的宗教般的不完善性也显露出来。二是,政治是一种人改造自身的方式。马克思自己认为,他对黑格尔自我意识的哲学兴趣早在其博士论文中已表现出来。但这种兴趣“不如说出于[政治的]兴趣”^[23](P527)。

我们在此探究中往前再迈一步之前,必须注意到对“政治”没有唯一的表达。通过对海德格尔著作的深入解读,我们发现,他讲的“政治”去掉了政治中“治”的含义,也就是说,把“政”与“治”掰开;他讲的是“存在的政治”,他讲的《形而上学导论》课程,代表了所谓“伟大政治”,其中唯一缺乏的东西就是实现他所谓“拯救地球”的实际工具(政—“治”——政策、治理或某种好的制度含义的政治)。毫无疑问,作为“此在”的人是历史担纲者——无产阶级的反面,是因为一方所缺的力量正是在另一方当中;换言之,无产阶级是先进生产力的代表,其暴力革命基于生产力可允许的范围。但这不能用来为如下结论背书,即作为“此在”之所以不同于作为自我解放的无产阶级,是因为《存在与时间》写于一长串的无产阶级意识革命的挫败之后,这些挫败的结果使海德格尔哲学开始变得深入人心和强化武德。事实上,海德格尔意识到这样一场人类事务的革命需要——几乎是作为存在整体本质的原则:一种最倾向于表现为从其自然出发而朝向低处、直达深渊的僭主(超主体、超人)的行动。这点可以从他致力于虚无主义的文献中看到,一切都是深渊,一切都临于深渊而在,否则就不会有人这样奇异的东西出现,一个把一切提升到此深渊之上存在者存在了。或许有人会问,如果海德格尔不是宣扬人道主义理论——这些理论在萨特等人的马克思主义人道主义政治的熔炉里得到改造——的理想主义者之一,为什么写《存在与时间》时他未曾考虑现实的政治实践?这确实是一个问题,回答这个问题有助于我们解决许多悖论,比如,海德格尔就谈到马克思思想在逻辑层面上产生了所谓主体客体二律背反,但这二律背反既不在形而上学中得到解决,却又必须对历史主体之政治负责的观念奠定形而上学批判的基础。

四、从人类存在的角度回归社会的角度

马克思认为,在古代国家中并不蕴含对社会的事物与政治的事物的区分。市民社会是现代“政治社会的奴隶”^[21](P91)。政治的事物与社会的事物的这种联系出现在政治哲学所谓的两种类型的政治行动目标中,并形成保守派和变革派。保守意味着我们希望生活不要因为行动变得更糟;变革无非就是我们希望由于行动变得更好。人作为政治动物总是在这两种希望的存在状况中生活。所以长久以来,政治的哲学思考是在“人们应当如何生活”与“人们事实上是如何生活”的问题领域内,并且在其中洞察或模塑好的政治秩序的可能性。但是,这里无论如何还缺少一个作出对它(好政治)确认的标准。马克思认为,从宗教出发着眼于应然,国家制度并不表现它本来面目,即它是人的自由的产物。相反,在宗教精神支配世俗精神这个意义上,“这个国家知道只有通过对自身扯谎来肯定自己存在的现实性”^[24](P36),这样,就很难承认以宗教为基础的国家是完善的国家。从关于宗教的意识中根本得不到好政治的实在性。但是,从“总体的人”或没有矛盾的“类生活”出发,也不能得出类生活的现实存在。在这个意义上,摆脱宗教的政治解放依然维持宗教的存在。

马克思认为,说什么好的政治、好的政制是存在,这件事情本身是一个矛盾,即在现实中政治国家与人民的分离;也就是说,表现为政治国家与普遍世俗的市民社会之间的矛盾。在现代民主制中,“国家制度”和“人民自己的作品”已经不是同一回事了。民主制是“作为特殊国家制度的社会化的人”。在法国空想社会主义者和共产主义者看来,真正的民主制是在“政治国家就消失了”的地方显露出来^[2](P40, 41)。在那里,政治国家与社会不再分离。从这个角度看思想史,就会发现从柏拉图—亚里士多德开始一直延续到孟德斯鸠,直到现代,政治哲学越来越无关于“好的政治”。而从确立社会科学知识的必要条件来讨论,对那种受制社会学的思维方式的人而言,在没有找到“社会事实”来解释“什么是好政治”之前,是不能主张一种政治优越于另一种政治的。因此,“如果我们认为民主制优于贵族制,我们就应该说明它与人的本性更一致,或者我们用历史事例证明享有自由的民族胜过不享有自由的民族,等等……当我们系统论证下去的时候,不管是探究本性,还是制定行为规则,我们就会返回事物本身”^[25](P5)。

在马克思看来,唯一可抵达“事物本身”的东西,是那种把“政治国家”看成必要的“一种组织形式,其实只是一种在规定、在限制、时而在肯定、时而在否定、而本身没有任何内容的理智”^[2](P41)。就此而

言,这种理智最倾向于表现为,有些人可能喜欢民主制,有些人可能偏爱贵族制。但就“国家是政治制度”来说,一切开端的基础在于,“从人出发”还是“从国家出发”。前者是“把国家变成客体化的人”,这是民主制的思考;后者是“把人变成主体化国家”,这是设想政治的人同非政治的人即私人一样具有自己的特殊存在、特权存在。因此,就各种国家形式来说,从一个方面说是有民主的,在那里能够看到国家形式的真实性,但从另一个方面说是不民主的,就此而言,“它们有几分不民主,就有几分不真实”^[2](P41)。若完全用马克思的说法来说,就是把政治制度设想为民主制并不能得出它所特有的本质就满足了把特殊国家制度转变为社会化的人的需要。关键在于,无论是在真正的社会领域(即将经济领域作为现实的人们的物质需求领域包括进来),还是在国家领域,都不可能通过抽离真实存在的私有财产说出真理。因此,马克思认为,现实的人比政治的人要全面。当然,不言而喻,在这里现实的人不是一些市民社会自私自利的人(或不如说是通过市场无形地传播商品拜物教的人),而是人民的自我规定和具有人民具体性的人。

进而言之,如果从马克思的立场看,黑格尔在解释“什么是好政治”的原因时,其实没有碰触到真正社会现实的东西。为什么?因为他在解释“什么是好政治”通常是从意识形态观念(比如,黑格尔哲学的发展表现为通过从宗教、法律等意识形态推演出国家具体事实)出发推论出国家应该如何组建。从社会角度看,这根本行不通。当一个政治哲学家只能通过证明人所需要的首先是安全来解释“好政治”的存在,我们就可以称之为个体心理学的解释,或者在这种解释里面本质上还带有物理学、生理学的色彩。正是在这种解释意义上,政治哲学把社会现实的东西看作次于政治国家的东西,由此造成国家与市民社会之间的矛盾。例如,在某种西方式人权理论看来,“安全是市民社会的最高的概念,是警察的概念;按照这个概念,整个社会的存在只是为了保证维护自己每个成员的人身、权利和财产”;由此,实际上导致“一方面,安全被宣布为人权,一方面侵犯通信秘密公然成为风气”^[24](P42,43),谁也不用承担这个错误的主要责任。马克思立刻看到,“市民社会没有借助安全这一概念而超出自己的利己主义。相反,安全是它的利己主义的保障”^[24](P42)。同时表明,资产阶级社会像是由安全编织而成的一个蚕茧,它裹在里面,不能脱身,安全或稳定对资产阶级私有财产社会来说像是一个充满魔力的怪圈,一个不能打破的怪圈。我们通过马克思《论犹太人问题》所作的介绍有点了解,资产阶级的人权理论是抽象的利己主义的私人任意行动的代名词。

从这个结论出发,我们可以认识到两种观点。一种观点是所谓哲学的观点,即把“好的政治”看作从人类存在(人性)的角度出发来解释的。一提起人的行动问题,哲学就必然回到作为规范或决断之类的观念形式和图型。西方现代政治哲学以马基雅维利—霍布斯为典范,它对“什么是好的政治”不再希图提供哲学(“永恒”)的解释,相反,它的背后是新的人性—世界观,它之所以存在着异于前现代政治哲学传统的人性—世界观,是因为它没有把自己提升到所谓“更高”的立场上——这个立场能够规范并确立起让国家=社会 and 决定者=被决定者由之得到统一的东西。但更必然的可能性是:倘若承认市民社会决定国家,那么其实决定性的事情在于,是否有一个更高的裁决者胜出,以便对两者中的一个作出生成论判断。从前述海德格尔式存在政治看来,这样的胜出根本无法真正决断任何东西。由此引致实证社会科学知识能否做价值判断的疑问:比如,实证社会科学要在一切社会事实上认识真理,把追求安全视为同追求真理作为主要目标一样正当。这里可疑之处在于,用社会事实替代社会关系,或者说,把A=B变成了A=C的标准判断;而另一种观点则是所谓关系主义的观点。这种观点认为,好的政治不再基于抽象人性,而是基于社会关系和既定社会的生存法则来描述和解释^[25](P4-6)。毋庸置疑,马克思是这种观点的先驱,不过仅在历史唯物主义的政治框架之内是这种先驱。

现在没有人会否认,从人类命运共同体的角度看,好的政治或好的政制作为存在的东西具有概率或机运意义。在这个意义上,它们从属于理想王国。比如,马克思认为,黑格尔“所谓议员‘更善于’理解普遍事务而不是‘简单地’理解普遍事务,这一点黑格尔只能通过诡辩来证明”。对黑格尔哲学来说,好的

政制是基于政治存在意志和信任。但对马克思来说,信任不可控或可变是否定的辩证法决定^[2](P152, 153),关键在于扬弃私有财产制度。马克思进一步指出,“法的关系正像国家的形式一样……它们根源于物质的生活关系,这种物质的生活关系的总和,黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘市民社会’”^[8](P2)。这里说的市民社会之于国家的决定关系是马克思对全部社会科学的深刻改变。实际上讲,以实证主义为代表的西方社会科学因太过关注市民社会交换关系和政策政令关系,以至于真实的社会关系从社会事实中脱离出来。其结果便是,所谓发展着的人本政治总是以更市侩的方式粉墨登场。

与之相比,古典政治哲学认为,唯有人有能力把自己提升到自己之上,相应地,只有人不是把过去看作在转变着的瞬间,而是看作仅仅是唯一的一个永恒本质,他才能够为自己制造出一个连续的、完善的政治。这个观点的要害在于,借助哲学和神学,把政治精神从市民社会人际分散状态中集中起来,把政治生活从与市民社会生活相混合的状态中脱离出来。政治成了构成共同体、人民的普遍事务的纽带。马克思称之为传统的“政治职能”转变成了每个个体的“普遍职能”^[24](P45)。在西方,在国家与市民社会之间存在决定与被决定的关系中,市民社会的坚固结构总的来说是明朗的。也就是说,现实的社会的物质利益和政治精神保持着自己的独立性。它们之间有一个必然外在于它们的统一性。这统一性将首先表现在那个扬弃国家的唯心主义和市民社会的唯物主义的的东西之中。这意味着,古典政治哲学认为,只有单纯的政治世界,而且只有在永恒本质中,人才能知道好坏标准、知道正义或不正义的标准,从而也才能彻底贯穿政治事务的本性。

从总体的人看来,现代政治之于古典古代政治,大抵就如同个别片面体系之于体系之体系的关系,并与批判和哲学的盘问紧密相连。在一个多世纪时间里,黑格尔和马克思的关系既是哲学的又是政治的象征。黑格尔承受着这些体系中的某一个,即国家的唯心主义,他被束缚在了这个片面的体系上。但在马克思的政治思想中,诚然是不存在体系的。而且马克思本人凭借预设“社会化的人类”条件,提出了一番我们称为革命的或解放的政治诉求,他虽著述甚丰但少有政治作品的作法兴许是自觉的。用瑞安的评价来说,“他就统治者如何愚弄被统治者提出了一些有趣的想法”,他力求“在完全实现了社会主义的经济中,政治不再存在”^[26](P427)。就此而言,贯穿马克思政治思考的主导思想是实践的立场,它是一种唯物主义与社会主义结盟中的政治观点。

参考文献

- [1] 卡尔·施米特.政治的概念.刘宗坤等译.上海:上海人民出版社,2003.
- [2] 马克思恩格斯全集:第3卷.北京:人民出版社,2002.
- [3] 卡尔·洛维特.韦伯与马克思以及黑格尔与哲学的扬弃.刘心舟译.南京:南京大学出版社,2019.
- [4] 马克思恩格斯全集:第47卷.北京:人民出版社,2004.
- [5] 马克思恩格斯选集:第1卷.北京:人民出版社,2012.
- [6] 刘小枫.施米特与政治法学.上海:上海三联书店,2002.
- [7] 卡尔·施米特.关于权力的对话.姜林静译.上海:东方出版中心,2023.
- [8] 马克思恩格斯选集:第2卷.北京:人民出版社,2012.
- [9] 汉娜·阿伦特.过去与未来之间.王寅丽、张立立译.南京:译林出版社,2011.
- [10] 马克思恩格斯全集:第1卷.北京:人民出版社,1995.
- [11] 马克思恩格斯选集:第4卷.北京:人民出版社,2012.
- [12] 尚塔尔·墨菲.论政治的本性.周凡译.南京:江苏人民出版社,2016.
- [13] 谢林.全部哲学的本原.王丁译.北京:北京大学出版社,2023.
- [14] 列奥·施特劳斯.现代性的三次浪潮//贺照田.西方现代性的曲折与展开.长春:吉林人民出版社,2002.
- [15] 列奥·施特劳斯.政治哲学史:下.李天然等译.石家庄:河北人民出版社,1998.

- [16] 迈克尔·欧克肖特. 宗教、政治与道德生活. 张铭、姚仁权译. 上海: 上海译文出版社, 2019.
- [17] 马克思恩格斯全集: 第3卷(中文1版). 北京: 人民出版社, 1960.
- [18] 马克思恩格斯全集: 第31卷. 北京: 人民出版社, 1998.
- [19] 海德格尔文集·讨论班. 王志宏、石磊译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [20] 马丁·海德格尔. 形而上学导论. 王庆节译. 北京: 商务印书馆, 2015.
- [21] 尼采. 论道德的谱系·善恶之彼岸. 谢地坤、宋祖良、刘桂环译. 桂林: 漓江出版社, 2000.
- [22] 皮尔逊. 大政治或立法者问题, 尼采反卢梭//刘小枫. 尼采在西方——解读尼采. 上海: 上海三联书店, 2002.
- [23] 马克思恩格斯全集: 第29卷. 北京: 人民出版社, 1972.
- [24] 马克思恩格斯文集: 第1卷. 北京: 人民出版社, 2009.
- [25] 爱弥尔·涂尔干. 孟德斯鸠与卢梭. 李鲁宁、赵立玮、付德根译. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [26] 阿兰·瑞安. 论政治: 下卷. 林华译. 北京: 中信出版集团, 2016.

Understanding the Young Marx's Theory of Politics From The Perspective of "Good Politics"

Zhang Wenxi (Renmin University of China)

Abstract People have been somewhat hesitant in locating the young Marx in the tradition of political philosophy: he seems too political for philosophy, and yet too sensitive to the realities in current consciousness for politics. The positions that Heidegger and others have assigned to Marx are determined by these two extremes. People are content to show that practical consciousness is subject to the control of metaphysics, while at the same time reinforcing Feuerbachian philosophy in shaping the so-called humanistic politics of Marx. However, the relationship between politics and philosophy portrayed in Marx is not only more profound and intense than in Hegel, but also more grandly unfolded. This issue cannot be tuned according to his pursuit of the antithetical system of philosophy, but can only be attributed to his deepening of philosophized politics and revolutionary politics. In Marx, there is an implicit question about what good politics is. A world that rebels against an overbearing state will necessarily elevate the principle of proletarian freedom to the height of human fulfillment. The significance of the so-called "Marx and Hegel issue" should not be reduced to the German tradition, but sought in the search for new principles in England and France. Marx's critique of Hegel's philosophy of law and utilitarianism shows that the realization of theory in a nation and the fulfillment of that nation's requirements must avoid all metaphysical influences.

Key words Marx; politics and philosophy; *Critique of Hegel's Philosophy of Law*

■ 作者简介 张文喜, 中国人民大学吴玉章高级讲席教授, 中国人民大学哲学院教授, 北京 100072。

■ 责任编辑 涂文迁