

马克思《巴黎手稿》中“市民社会”一词消失的意义

徐艳如

[摘要] 马克思诉诸政治经济学批判是与解剖市民社会结合在一起的,然而在《巴黎手稿》中“市民社会”一词却几乎完全消失,其消失背后究竟蕴含着何种意义?为了把握这一问题,必然要追溯青年马克思的思想进程。这一进程主要表现为从《德法年鉴》到《巴黎手稿》时期马克思关于人本质的认识转变,即从“社会的人”的抽象预设过渡到了处于历史运动中的现实的个人,这是对形而上学抽象个体的超越。因而《巴黎手稿》中“市民社会”一词消失,既是马克思为了避免其视域中的“市民社会”被误解为任何一种形而上学内部的主客关系,也是通过对“市民社会”之历史性的揭示而将整个形而上学内部的“市民社会”还原为“为我之物”,即作为现实的个人之生活世界的“市民”的社会。可以说,虽然“市民社会”一词在《巴黎手稿》中几乎完全消失,但恰恰表明了此时马克思试图超越整个形而上学的非同寻常的决心。

[关键词] 市民社会;现实的个人;历史性;形而上学

[作者简介] 徐艳如,上海交通大学马克思主义学院助理教授,哲学博士,上海 200240

[中图分类号] A811

[文献标识码] A

[文章编号] 1004-4434(2019)06-0035-06

DOI:10.16524/j.45-1002.20191213.001

众所周知,马克思诉诸政治经济学批判是与解剖市民社会结合在一起的,然而在《巴黎手稿》中“市民社会”一词却几乎完全消失,其消失背后究竟蕴含着何种意味?为了回答这一问题,必须对青年马克思的思想线索作一次梳理。一般而言,青年马克思思想发展的主导线索包括“颠倒”了黑格尔的唯心主义、发展了费尔巴哈的人本学异化论。这一过程即马克思要求将神圣化了的人的本质归结到其世俗基础上去的根本诉求,正如马克思此后在《关于费尔巴哈的提纲》中所言:“费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教世界和世俗世界这一事实出发的……但是,世俗基础使自己从自身中分离出去,并在云霄中固定成一个独立王国,这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。”^[1]在此前提下,对马克思早期思想的梳理就必须围绕着一个主题,即人之本质(世俗基础)是什么?马克思对于人本质的理解奠定了其对市民社会的一般认识。笔者认为,从《德法年鉴》到《巴黎手稿》时期,马克思关于人本质的认识发生了根本转变,这一转变标志着马克思对于全部形而上学内部的“市民社会”的重新

领会。或许从这一转变中,我们可以探究《巴黎手稿》中“市民社会”一词何以会消失,以及这一“消失”背后究竟蕴含着何种意味?

一、《德法年鉴》时期马克思对“市民社会”的抽象认识:人作为“整个人”的抽象预设

众所周知,青年马克思是从哲学研究开始建构自己的思想进路的。作为一个纯正的黑格尔主义者,青年马克思认定黑格尔哲学即“时代精神”,而自己的任务不过是使“精神”通达“现实”而已。在此前提下,马克思必然要面向现实寻求观念,这一现实即日耳曼时代发展起来的沉重的德国历史以及强大的普鲁士国家权力。马克思深刻地感受到,德国现实远远落后于黑格尔哲学即“时代精神”。

在莱茵报时期,马克思第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事,因此不得不把研究的舞台转移到地上。此时的马克思注意到,省议会关于林木盗窃法的辩论说明它以袒护特定的私人利益为最终目的,这一立场把国家和法的一切统统

[基金项目] 上海市哲学社会科学规划青年课题“马克思‘现实的个人’概念与‘人类命运共同体’”(2018EKS007)

降低到私人利益的物质手段,然而在黑格尔那里却很少涉及物质利益问题,因为这不过是抽象理性自身展开过程的一个环节,最终会被伦理理性的现实形态即国家的普遍意志所吸收。在这场思想与物质利益的首次冲突中,马克思感到的是深深的为难和苦恼,但是此时马克思仍然站在黑格尔国家观和法哲学的立场上来思考这个问题:“利益就其本性说是盲目的、无止境的、片面的,一句话,它具有不法的本能难道不法可以颁布法律吗?”^[2]马克思这里所说的“法”是理性和正义的代表,而“不法”则是个体利益的体现,是与法的本质全然相悖的,因而对国家状况的研究不应当用当事人的主观意志来解释一切,而应该认真地关注各种关系的客观本性,所以私人利益应该毫不犹豫地让位于国家的法理本质。可见,在面对客观法和私人利益的冲突时,马克思仍然坚持贯彻黑格尔的“理性”原则,即出于个体利益而产生的现实生活中的种种矛盾和冲突最终会被绝对的、无差别的国家理性所扬弃。然而正是在这多次的“应当”中也无疑暴露了马克思此时的犹豫,他注意到,法和利益的关系实际具有一种与理性主义的立场相反的性质,“法的利益只有当它是利益的法时才能说话,一旦法的利益和这位神圣的高尚人物发生抵触,它就得闭上嘴巴”^[3]。换言之,黑格尔理念中国家与法作为理性的代表在现实中不过是作为私人利益服务的工具,因而马克思基于黑格尔理性原则所提出的解决之道在现实中根本没有实现的可能性。这样的矛盾使马克思产生了苦恼的疑问,也动摇了他对黑格尔哲学的信仰,从而促使他开始对黑格尔国家哲学与法哲学进行批判。

在《黑格尔法哲学批判》和《德法年鉴》的两篇论文中,马克思充分肯定了黑格尔把握住了现代世界最为根本的问题,即将市民社会与国家的分离视作一对矛盾,这意味着黑格尔充分认识到了市民社会的抽象性、中介性,即认识到了以“个体自由”为原则的现代市民社会本身的有限性。这是青年马克思所充分承认并且肯定的,他在《黑格尔法哲学批判》导言中这样说道:“德国的法哲学和国家哲学是唯一站在正统的当代现实水平上的德国历史。”^[4]在此前提之下,马克思分别沿着两个方向对黑格尔法哲学进行直接反驳:一是借鉴费尔巴哈对黑格尔思辨唯心主义的批判而展开批判黑格尔的神秘的主体;二是具体批判黑格尔关于作为国家实体人格化的王权、行政权、立法权的思想,指出其思想完全不具备实践的真理,而必然陷入纯粹观念的自我运动。这样,马克思直接完成了对黑格尔法哲学的批判,并确立了不是国家决定市民社会,而是市民社会决定国家的基本原则。

我们知道,黑格尔法哲学最终是将市民社会把握为伦理理念的现实形态(客观精神)所统摄的存在,但马克思看透了普鲁士国家权力的本质,指出国家本身不过是从人本身中抽象出来的,人本身是人的最高本质,因而市民社会作为人的现实关系形态才是真正现实的东西。而在黑格尔那里,“理念变成了独立的主体,而家庭和市民社会对国家的现实关系变成了理念想象的内部活动”^[5],这种国家与市民社会的理念的虚幻的统一集中表现为君主立宪制,即黑格尔所宣称的包容了特殊性的普遍性的现代国家制度。不考虑它是为普鲁士君主专制歌功颂德的逻辑结果,黑格尔站在绝对的立场上论证了现代国家制度是自在自为的普遍的东西。而马克思指出:“现代国家同这些在人民和国家之间存在着实体性统一的国家的区别,不在于国家制度的各个不同环节发展到特殊现实性——像黑格尔所愿望的那样,而在于国家制度本身发展到同现实的人民生活并行不悖的特殊现实性,在于政治国家成了国家其他一切方面的制度。”^[6]换言之,这种国家制度不过是与人的现实生活相分离的抽象的普遍形式,即国家唯灵论,而这种抽象的普遍性不过是来源于现实的人自身的一种特殊力量,并不具备实体性的自由。

马克思从费尔巴哈对黑格尔的批判中学会了主谓颠倒的方法,该方法成为了论证市民社会支配政治国家、市民社会的实体性的绝妙武器。这一操作之所以行之有效,是因为它如此抽象和空洞,而完全不必从现实情况出发,“我们只要将宾词当作主词,将主体当作客体和原则,就是说,只要将思辨哲学颠倒过来,就能得到毫无掩饰的、纯粹的、显明的真理”^[7],如此,马克思通过自如地驱使费尔巴哈的武器,把市民社会的地位从属性提升到了主体,而国家作为自由精神的实现也不过是属人的内容,由此马克思达到了“民主制”的原理。他认为,如果说,君主制之所以至高无上是因为它代表了人的一体性,那么君主制就不过是人民主权的代表,这样马克思就将黑格尔的国家理念颠倒了过来,归结为同所有契约一样的人的“一个特殊的定在”。毋庸赘言,这一努力和展望还没有达到黑格尔《法哲学》的逻辑,甚至可以说,即使市民社会可以证明自己为主词并实现自身,似是而非的君主立宪制也并不会因此退出历史舞台,此时马克思对市民社会的一切阐释都处于与黑格尔哲学非此即彼的对抗逻辑中,因而他对黑格尔所作的一切批判不过是“纯粹的颠倒”。当然,《德法年鉴》时期马克思进入了一个新阶段,即不仅仅停留在对黑格尔历史观念的形式颠倒,还试图进入对市民社会“本质矛盾”的把握,即试图把握市民社

会的自我矛盾和自我异化问题。需要关注的是,在《论犹太人问题》中马克思发现了作为人的自我异化的货币,而将市民社会的原理归结为实际需要、利己主义,这是马克思将异化理论与经济学视角作的初步结合,换言之,马克思意识到了市民社会中人的存在的二重性,即市民社会不断地从自身中产生政治国家(人的共同类生活)的同时,还创造了“自身纯粹的形象”私人货币。“只要市民社会完全从自身产生出政治国家,这个原则就赤裸裸地显现出来。实际需要和自私自利的神就是金钱。”^[8]由此马克思找到了从内部去克服黑格尔的线索,即将对黑格尔自由理念的批判归结为政治解放和人类解放的差别,指出黑格尔所谓的自由不过是政治解放的自由或者说通过市民社会的革命来实现的“国家的唯心主义”,这不过是一部分人解放一部分人,本质上仍然是为了市民社会的内部私人利益服务。

由此,马克思得出批判市民社会的必要性,即市民社会是人的自我异化性质的根本展现,人就是人的世界,就是国家、社会,而市民社会之所以产生颠倒的社会意识,乃是因为它本身就是颠倒了的世界。显而易见,马克思此时对于“人”的理解和定位是与费尔巴哈相接近的。我们知道,相较于旧哲学而言,费尔巴哈的贡献在于将人理解为感性需要的类存在,“因为他自己的感性,只有通过别人,才对他本身来说是人的感性”^[9],这不仅是对自身存在的证明,而且同时是对他人实在性的确证。但是费尔巴哈的突破也就仅限于此,因为在费尔巴哈看来,人的存在同时是人的本质,或者是作为既定的自然存在物的人的类意识的实体,费尔巴哈将其表述为某种观念化了的爱与友情,除此之外,费尔巴哈并不知道其他任何的社会关系。强调抽象的感性原则的结果是使他无法看到类意识的感性根源,而只能将类意识设定为人的先在的本质,人本身和人的对象成为了没有历史生成的实体。正是由于不了解人的活动原则,费尔巴哈对感性原则的恢复仍然停留在思维自身内部的恢复,其对黑格尔的批判也只是达到了作为自我意识的普遍意识。因而他无法突破抽象的个体,而只能达到对市民社会的单个人的直观。因此,此时对费尔巴哈极大推崇的马克思无疑看到了市民社会作为“一切人反对一切人”表象下的人作为“整个人”的异化本质,“人是人的最高本质”^[10],但是他还未明确人的本质是作为人的感性活动的历史的产物。“人的自我异化的形象被揭穿以后,揭露非神圣形象中的自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务”^[11],但是如何揭露非神圣形象(人的世界)中的自我异化,此时的马克思没有提及。因为

此时的马克思完全忽视了黑格尔哲学中最重要的一个环节,即人的自我异化(外化)是人自身活动的结果,即使这里的劳动体现为纯粹的精神劳动。但无法把握活动原则,必然要将人的本质极度抽象化,而陷入人本主义的形而上学之中。所幸的是,马克思接触到了恩格斯《国民经济学批判大纲》,认识到了要想突破纯粹的哲学直观,必须借助于阐释市民社会的需要和满足、活动和劳动之间复杂关系的国民经济学。由此,马克思走向了政治经济学批判的新征程。对后继者马克思而言,黑格尔、费尔巴哈、亚当斯密不仅是先驱,同时也是马克思批判的目标。市民社会、异化和劳动这三大范畴的历史性统一的使命就交给了马克思。

二、对象性的存在即对象性的活动:以“异化劳动”揭示了市民社会的历史性

流行的观点多认为,从《德法年鉴》到《巴黎手稿》时期的马克思正经历着哲学视角到经济学视角的转变。“当时的马克思主义正经历从国家到市民社会的转变,国家是哲学,而市民社会是经济学,因此这一转变又可称作是从哲学到经济学的转变。”^[12]然而显而易见的是,马克思在向政治经济学学习市民社会的解剖学时仍然坚持其过去哲学批判的“异化”视角。忽视这一维度,马克思关于政治经济学的批判只会沦为纯粹的知性科学,所谓的“批判”不过是纯粹的理论颠倒而已。因为这不仅来源于马克思本人的“自我意识”,更是作为历史构成体的市民社会之存在根据的辩证逻辑。可以说,“异化”构成了马克思对市民社会彻底批判的哲学基础,是马克思对于“现实”这一概念的把握,即从根本上把握社会的存在和劳动的人的本质,从而标志着马克思的“市民社会”与国民经济学本质的不同。可以说,马克思在《巴黎手稿》中避开“市民社会”一词,必然是为了将其对“市民社会”的认识与政治经济学区别开来。在马克思那里,只有在哲学上揭示“市民社会”存在的历史前提和存在限度,才能达到对市民社会的真正理解,这一前提和限度即人的类活动的异化——异化劳动。

既然马克思视域中的市民社会绝不是抽象的纯粹经济领域,而是异化了的人的社会,是现代异化原则的根本体现,因而人本身的异化只能从市民社会本身的自我矛盾和自我分裂来说明。政治经济学作为市民社会的科学,无论其形式或内容都是市民社会的,马克思正是通过对政治经济学的批判划定了其市民社会批判的界限。马克思对政治经济学的批判主要从两个方面进行

首先,肯定了国民经济学发现了现代市民社会劳动主体性的“秘密”。马克思在《巴黎手稿》中明确说道,“在国民经济学家看来,社会即市民社会,在这里任何个人都是各种需要的整体,并且就人人互为手段而言,个人只为别人而存在,别人也只为他而存在”^[13]。在国民经济学家看来,市民社会作为一个需求的整体,其基本原则就是个人主义,在它里面,每一个个体都是自己的目的。其余的一切,如果不能达成它的目的,对他来说就是无。每个人都是“自由”的,但同时又以其他所有人为中介,因为每个人的主观需要都与其他人纠缠在一起,只有在这种普遍性的经济联系中人的个体需要才能得到满足。由于这个目的是以普遍物为中介的,从而在国民经济学家看来,这个普遍物是达成个体需要的手段,或者说确证个体独立性的一个环节。这个普遍物即劳动分工。斯密明确指出,相较于传统的政治共同体,现代市民社会的进步在于“没有什么比依附更加腐蚀人类,而独立则不断增强人类的诚实”^[14],劳动分工既为人们带来了大量的物质财富,又确证了人的主体本质,其结果是外在的、无思想的对象性被逐渐扬弃,形而上的奇迹逐渐变得多余。因此马克思将国民经济学家称作经济学领域的路德,正是因为国民经济学家不再把劳动视为人之外的某种状态,即发现了劳动主体性的秘密。“正像路德认为宗教、信仰是外部世界的本质……由于私有财产体现在人本身中,人本身被视作是私有财产的本质。”^[15]

其次,马克思批判了国民经济学仅仅揭示了市民社会“事实”层面的对立,其视域中的“劳动”不过是现成的社会关系内部的范畴推演而已。在马克思看来,政治经济学的各种前提即私有财产关系的天然合理性存在,资本与劳动的相互分离,分工、竞争、交换、垄断等各种社会形态的存在,这是市民社会的经济事实,也是国民经济学所揭示的市民社会的一般规律。这些诡异的、不合理的现象,初看令人难以置信,因为到处都充满着显而易见的矛盾和冲突,然而这些二律背反掩盖在政治经济学所“证实”的合理性外衣之下,并辅以简单的原理,因此使得一切“不规则”都显得那么规则和合理。国民经济学固然没有去问过私人所有的存在合理性问题,作为市民社会的理论载体,它论证了现代资本和大工业生产的普遍化这一市民社会的经济范畴和运动规律,在异化范围内科学地表述了私有财产的主体本质,即私有制的本质是人的劳动的结果。然而在马克思看来,“国民经济学虽然从劳动是生产的真正灵魂这一点出发,但是它没有给劳动提供任何东西,而是给私有财产提供了一切……这个表面的矛盾是异化矛盾同

自身的矛盾,而国民经济学不过表述了异化劳动的规律罢了”^[16]。简而言之,工人干得越多越贫穷,一方面劳动是人的能动的财产,即人的主体本质的确证,因而劳动产品理应属于劳动者,另一方面活劳动却必须与资本(死劳动)进行交换才能获得他绝对不可缺少的一部分产品。因此国民经济学只是为“死劳动”提供了一切,并以虚构的私有财产的原始状态掩盖了这一矛盾。从这一角度来看,国民经济学的二律背反即在于:从劳动与所有的同一性的原始命题出发,却又陷入劳动和所有的先验分离的迷路。其问题就在于,国民经济学对市民社会的一切分析,无论生产、消费或是分配,都是作为现成的经济事实进入经济学家的视野的,他们仅仅满足于模糊的表象,通过一步步的范畴规定以后,在分析中把握范畴之间的逻辑必然性,从而使之适用人类社会的一切历史阶段。用马克思的话来说,主体(理性)总是把现实关系的一个侧面抽象、固定下来,变成一个永恒的原理和范畴,而忘记了这些原理、范畴同它们所表现的关系一样,不是永恒的,换言之,任何规定都有其自身前提的现实基础和历史性质,及其在历史进程中走向灭亡的界限。政治经济学理论上的“科学”与“彻底”无法掩盖其内部天然无法克服的矛盾和悖论,这种矛盾和悖论来源于市民社会本身的自我矛盾和自我分裂,正如马克思在《巴黎手稿》中所说:“表面的矛盾是异化矛盾同自身的矛盾。”

市民社会的自我矛盾和自我分裂即现实的人作为社会化的人的自我运动和自我异化的过程。马克思说:“人确实显示出自己的全部类力量——这只有通过人的全部活动、只有作为历史的结果才有可能。”^[17]这里的类活动即人的对象性活动,人如果不是在生产行为本身中使自身异化,人的对象又怎么会作为相异的东西同人本身相对立?非对象性的存在即非存在,如果不是在对对象世界的改造中,人如何真正地证明自己是类存在物?“在实践的、现实的世界中,自我异化只有通过对他人的实践的、现实的关系才能表现出来。”^[18]可见,马克思的“自我异化”包含着两个方面:在劳动中对象化自己的人和对象性的世界,对象性的存在直接就是对象性的活动本身。一方面,人通过对象性活动将人的本质力量对象化于外部世界,这是人设立对象的过程;另一方面,对象化意味着互为对象和互相占有,人设定对象的同时也被对象设定。对象性活动的人本身就是对象性的,只有抽象的自我意识才这样想象自己:我是唯一的超越的个体,我设立了对象又扬弃了对象回到了自身,这一过程是我作为唯一者的自为实现。而在现实的社会情境下,根本不存在所谓的抽象个体或者

虚设的唯一者,只有感性的、现实的、活动着的人。人与社会、社会与交往体现为同一性,然而现代市民社会却将人的社会性抽象为无,这就是说,劳动作为人的本质力量的对象化,一方面确证了人作为对象性的存在,另一方面又脱离人本身,成为自为的主体。因此死劳动才能奴役活劳动,抽象劳动才能统治感性的具体劳动。“对象化竟如此表现为对象的丧失”^[19],异化劳动即人的本质力量的丧失,而使人呈现为封闭的、单一的非对象性的存在,人与人的社会关系被异化劳动抽象为无,在此前提下,现代市民社会才呈现为抽象个体的集合,呈现为“一切人反对一切人”的表象。

正是在异化劳动的分析中,马克思指认了人的活动之于历史性的社会关系的优先地位,即使是以异化的方式,从而规定了现实的人的根本属性——对象性活动。在马克思那里,人的活动向来是对象性的、社会的,人的社会关系本质地包含在人的“类生活”或“类存在”的规定性中。这里的“类”并非绝对的主体,而是被对象性所规定的主体性,“它所以只创造或设定对象,因为它在被对象设定的,因为它本来就是自然界。因此,并不是它在设定这一行动中从自己的纯粹活动中转而创造对象,而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动”^[20]。当我们在世界上呼入或者呼出一切自然力时,我们就在通过自己的活动改造对象世界;当我们在发出“在者之在”的追问时,我们已经处于我们所追问的状态中了,这是对对象性的、感性的。马克思认为,说一个东西是对象性的即现实的,那么现实的人的非现实性即非对象性的存在。在马克思关于异化劳动的四重规定中,我们可以清楚地看到这一市民社会所特有的劳动方式对于人的社会关系的抽象和颠倒:人作为对象性的存在物必须通过劳动同世界打交道,但同时,人却被这一劳动抽象成了非对象性的存在物。其结果是,“人只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖,至多还有居住、装饰等的时候,才觉得自己在自由活动,而在运用人的机能时,觉得自己只不过是动物”^[21]。异化劳动即人的本质力量的丧失,而使人呈现为封闭的、单一的物的存在,动物那里没有任何关系,凡是有某种关系存在的地方,那关系都是为人而存在的。这就是说,动物和自己的生命活动是完全同一的,这种动物式的关联永恒受制于现成的当下的直接性的关联。在这种直接性的关联中只有无人的自然,无对象性的存在,这与市民社会中人的异化状况别无二致。由此我们才可以得出结论,市民社会中人的社会关系呈现为物的社会关系。人的存在是赫拉克利特的河流,人不断地通过自己的生存活动铺陈着自己的社会关系,改

变着自己的现实历史,即使是以异化的方式,正如马克思所说:“在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化。”^[22]

三、《巴黎手稿》中“市民社会”一词消失的意义

从《德法年鉴》到《巴黎手稿》马克思始终将“市民社会”把握为异化了的人的共同本质或者说社会的人的集合体,只是关于人之本质的认识发生了彻底的转变,即从“整个的人”的抽象预设发展到了处于历史运动中的现实的个人,这一转变的革命性意义在于,将对象性的存在直接表达为对象性的活动,即将主体表述为人之活动的产物,从而消除了任何既定的、先在的主体,社会的即人的、活动的、对象性的存在即对象性的活动本身,这一活动绝不预设任何主体。

需要指出的是,学界长期以来对于马克思“异化劳动”的误解,即“异化”困于主体形而上学的桎梏。例如,阿尔都塞认为马克思的异化仍然处于人本学意识形态的逻辑桎梏中;而日本学者广松涉也以“物象化”指认马克思从“人本主义异化逻辑到物象化论的逻辑”的质的转变。他们都认为,“自我异化论只有以某种特定的主体概念为前提才能成立”^[23],换言之,马克思的异化劳动即从社会关联中割裂开来的、排他性的孤立化了的劳动。当然,在他们的理解中,这里的人是作为费尔巴哈的“类”存在的人,是抽象的孤立的个人,异化劳动体现为人本身即人的类精神、类意识的异化,感性活动是抽象的人的自我意识的结果。广松涉表示,手稿中关于异化劳动的四个规定中,马克思在第一规定层次上抛开了社会条件来讨论自然与人的关系,甚至在第三规定中的类概念也不具有社会关系的内容。而马克思超越自我的标志即《关于费尔巴哈的提纲》第六条“社会关系的总和”的规定,这一规定标志着马克思突破了现代形而上学主一客二分的思维定式。日本市民社会派的代表人物望月清司也说异化劳动即抽象的自然的异化,“在这一过程中发生的劳动是永恒的,人只要劳动就与社会制度无关”^[24]。就笔者看来,上述解释只不过是马克思的“异化劳动”的某一部分割裂出来的片面性理解。只要我们将视野稍作扩展就可以轻而易举地发现,马克思“异化劳动”中人绝不是单个人所固有的抽象物,即排他性的作为类的人,而是作为个体的全体。“一个存在物如果在自身之外没有对象,就不是对象性的存在物”^[25],这里的人是感性的、社会化的、活动着的人,人与社会、社会与交往体现为同一性。这是对全部形而上学“抽象

个体”的消解和突破。

我们知道,全部形而上学一开始就假设了对象世界的虚无性,而自身则作为绝对主体,在这种二元对立中,所谓“主客关系”无论经过何种预设最终都被抽象成了无,而“无”中又如何生有,存在本身至始至终没有被问及。作为全部形而上学的集大成者,黑格尔在《精神现象学》中已经使用过“异化”这一术语,但在那里,即是在作为绝对主体的精神在对象中一刹那被客体化这样的意义上使用,那无非是构成不久回归自身的前提的一个思辨的中介,也就是说,“这一行动的在一瞬间把自己的能力作为产物固定下来,使它表面上具有独立的、现实的本质的作用,但仍然只是一瞬间”^[26]。虽然只是一瞬间,但黑格尔却看到了全部理智形而上学都陷入的狭隘的主观性,并将对象看作是主体自身活动的过程。也就是说,精神主体通过外化为现实存在而得以实现自身,虽然只是其回归自身的必要通道和手段,但它从自身异化出去也就是过渡性地肯定了自己。相对全部理智形而上学而言,个体意识在自身内的运动变成了自我意识通过外化(异化)而达到对象,又扬弃了对象回到自身这样一个过程。既然现实历史被把握为绝对主体的自我活动,那么全部理智形而上学的困境就失去了意义。由此,黑格尔确证了异化即自身异化的过程,虽然停留在彼岸王国。所以马克思说黑格尔抓住了劳动的本质,即“把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果”^[27]。在黑格尔之后,费尔巴哈以一种主宾颠倒的手法试图批判黑格尔哲学的思辨本质,该手法成为了论证市民社会作为世俗基础“实体性”的绝妙武器,即人作为类存在、作为感性对象性的存在乃是彼岸世界的真理。费尔巴哈的人学理论为马克思的政治经济学批判奠定了感性基础,即人与人之间的关系是彼此需要的,这种需要不仅是为我的需要,而且是对对象的确证,这是对现代市民社会抽象个体原则的消解。但其实质上是黑格尔的现实历史一度极度抽象化,人的感性关系是直接的、静止的,因而其直观的对象性无法进入“市民社会”,而不得不诉诸最高的直观,即爱的宗教,最终与现实历史及其原则处于正面的对立之中。所以马克思评价费尔巴哈:“扬弃了肯定的东西,重新恢复了抽象、无限的东西,宗教和神学的恢复。”^[28]综上,黑格尔将异化把握为自我意识的外化,而费尔巴哈则将异化把握为类的感性直观(单个人所固有的抽象物),二者都无法把握市民社会的历史性即自我矛盾和自我分裂过程,前者可以通过思辨的中介来和解,后者则根本没有任何历史,只有哲学的直观。通过对人的对象性的活动原

则的贯穿,马克思对人的本质的理解决定性地超越了费尔巴哈和黑格尔。因而在马克思那里,市民社会作为异化了的人的社会绝不是任何一种意义上完成了的形而上学内部的主客体关系,现实的个人作为社会性的人一开始就在历史运动的整体之中。这绝不是空洞与虚幻的抽象,而就是我们生活着的现实的、活生生的感性世界,即便产生了全面的异化。

由此可见,马克思《巴黎手稿》中“市民社会”一词消失的意义,无疑能够避免被误解为一个纯粹的政治经济学范畴,或者说黑格尔哲学中那个与国家相对抗的“需要的体系”。马克思将市民社会把握为全部历史运动的舞台,把握为现实的个人在劳动过程中形成的社会关系的集合体,这是对全部形而上学的消解,即回到生活世界本身,追问人之存在的意义。这在马克思那里表现为对现实的人的活生生的、生动的物质生产生活的关注,表现为对现成性的消解与恢复历史性。马克思在市民社会中,在物质生产中,看出了现实历史的世俗基础及其整体关联。现实的个人作为一种共同存在,既不是过去时,也不是将来时,而就在人之活动不断铺陈的社会历史之中。异化使人残缺不全,但没有异化人则无法成为社会性的存在,这是现代市民社会的二律背反。“异化与异化的积极扬弃走的是同一条道路”^[29],共产主义作为人的本质的回归决不在社会现实的彼岸,而就在我们生活的世界之中,在我们对每一个现实活动的积极扬弃之中。

[参考文献]

- [1][4][10][11]马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,2012:134,7,10,2.
- [2][3][5]马克思恩格斯全集:第1卷[M].北京:人民出版社,1960:138-139,178,250.
- [6][8]马克思恩格斯全集:第3卷[M].北京:人民出版社,2002:43,194.
- [7][9]费尔巴哈.费尔巴哈哲学著作选集(上册)[M].荣震华,李金山,译.北京:商务印书馆,1984:115-116,36.
- [12]韩立新.从国家到市民社会:马克思思想的重要转变——以马克思《黑格尔法哲学批判》为研究中心[J].河北学刊,2009(1).
- [13][15][16][17][18][19][20][21][22][25][26][27][28][29]马克思.1844年经济学哲学手稿[M].北京:人民出版社,1985:101,69,57,120,56,48,124,51,50,125,123,120,115,74.
- [14]唐纳·德温奇.亚当斯密的政治学[M].褚平,译.南京:译林出版社,2010:155.
- [23]广松涉.唯物史观的原像[M].张一兵,译.南京:南京大学出版社,2009:53.
- [24]望月清司.马克思历史理论的研究[M].韩立新,译.北京:北京师范大学出版社,2009:77.

[责任编辑:伍丹]