

启蒙道德的结构性困境及其超越 ——兼论历史唯物主义的道德哲学向度

高广旭

(东南大学 人文学院,江苏 南京 211189)

[摘 要] 启蒙道德以理性的“内在性”原则构筑起现代性道德的形而上学基础,结果陷入道德自由与道德虚无并存的结构性困境。在历史唯物主义视域中重申启蒙道德的结构性困境,是深入阐释历史唯物主义道德哲学向度的一条重要线索。历史唯物主义对道德主体作为“现实的个人”的历史性重构,既在理论上揭示了启蒙道德结构性困境产生的社会现实缘由,也在实践中发展了个体自由与共同体自由一致的伦理总体性路径。循此路径,历史唯物主义在还原人类伦理存在的现实生活根基的意义上,重塑了被启蒙道德肢解的伦理共同体的精神结构,开创了道德主体与伦理实体相统一的思想架构。马克思主义思想所蕴含的“类生活”理念及其对于人类共同生活形态的重建,是这一精神结构和思想架构呈现出来的理论旨归和实践形态。

[关键词] 启蒙道德 历史唯物主义 道德主体 伦理实体 类生活

历史唯物主义是否具有道德哲学向度或具有何种道德哲学向度?这是关系马克思道德哲学研究的合法性和可能性的重大基础理论问题。对此问题,既有的马克思主义道德论和非道德论大多注重以历史唯物主义为坐标反思其道德向度,即基于对历史唯物主义的理论性质和功能的阐释,从而形成关于历史唯物主义与道德关系的不同理解,而相对忽视以道德的自我理解为参照反思历史唯物主义语境中的道德存在形态,特别是相对忽视透过启蒙道德的基本特征反思历史唯物主义的道德哲学向度。为此,本文在系统考察启蒙道德对道德生活的理性反思和重建的基础上,提出深入阐释历史唯物主义的道德哲学向度,可以尝试将研究视角转换到对启蒙道德的结构性困境的批判性考察上。实际上,启蒙道德的诞生肇始于启蒙理性的觉醒及其对近代道德生活合法性的重建。基于这一重建,启蒙道德在奠定了道德主体的理性形而上学基础的同时,也掘断了道德主体的现实生活根基,从而陷入道德自由与道德虚无并存的结构性困境之中。由此,当我们透过启蒙道德批判的视角重申道德主体的现实生活基础,便不仅在批判性意义上揭示了启蒙道德的理论局限,更在建构性意义上为阐释历史唯物主义的道德哲学向度开辟了新的思想空间。

一、自由与虚无的辩证法:启蒙道德的结构性困境

启蒙是深刻影响近代以来人类伦理道德生活及其自我理解的重要精神事件。尽管对于什么是启蒙的问题,哲学家们大都给予不同的回答,然而,对于启蒙的精神内核他们却有着相似的认知。“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。”^①也就是说,启蒙是一种使得人类不经别人引导就能自主地使用自己理智的思想文化运动,让人“自主地使用自己的理智”是启蒙的目标。所以,启蒙所关注的不是人类是

[基金项目] 江苏省社科基金重点项目“马克思主义伦理学理论形态当代建构研究”(20ZX002);江苏高校哲学社会科学研究重大项目“政治经济学语境中的马克思政治哲学研究”(2020SJZDA007);中央高校基本科研业务费专项资金资助项目(2242022S20001)的阶段性研究成果。

[作者简介] 高广旭(1982—),男,辽宁宽甸人,哲学博士,东南大学人文学院教授、博士生导师,研究方向:马克思主义哲学和道德哲学。

^① 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第22页。

否有理性,而是人类是否能够自主地“运用”自己的理智,这也被康德看作是人类是否摆脱“不成熟状态”的标准。

如果说以理性自主地摆脱“不成熟状态”是启蒙的精神内核,那么这一精神内核在伦理道德层面则体现在以理性的自主运用让人类摆脱传统道德生活的“不成熟状态”,促使人类过一种通过自己的理性建构起来的“成熟”道德生活。正如康德所言,全部道德概念都先天地通过理性建立起来,它们决不能掺杂经验或从偶然的经验知识中抽象出来^①。所以在启蒙视域中判断道德生活是否“成熟”的关键在于,规范人类行为的道德准则是否是基于绝对的理性法则创立起来的,是否对人类的行为具有普遍的道德规范作用。因此,对于经由启蒙理性建构起来的道德生活而言,一种道德生活之所以是“成熟”的,就在于经由理性创立的普遍道德法则祛除了家庭、氏族、教会等传统伦理实体的特殊性羁绊。在这个意义上,启蒙道德无疑具有一种反传统的色彩,或者说,正是在对传统伦理道德生活的反思和批判中,启蒙道德的精神旨趣被确立起来。

对于启蒙道德的理性原则及其反传统特征,马克斯·韦伯在对资本主义内蕴的伦理精神的研究中做了深刻阐述。在《新教伦理与资本主义精神》一书中,韦伯指出,资本主义之所以在西方世界诞生并发展起来,其根源在于近代以来西方文化中的理性精神的觉醒与资本主义的理性经济生产之间存在“关联”^②。融合理性原则的新教与资本主义经济生活的这种“关联”,不仅推动了资本主义的经济发展,而且生成了一种蕴含新教理性精神的现代资本主义伦理生活。

韦伯对于资本主义伦理生活的理性基础的揭示,准确切中了启蒙道德在现代社会的存在形态。这就是,启蒙道德的理性原则推动现代道德生活脱离传统伦理生活的束缚,沉降为一种与现代资本主义生产方式“关联”起来,并与追求精确、可计算性、形式同质性等原则高度契合的资本主义伦理生活。这种伦理生活不但对西方文化的理性精神传统的继承,更是对近代以来启蒙理性精神的实践和发展。在这个意义上,启蒙道德对于传统伦理道德的反思和批判,就是以理性原则祛除传统伦理道德的蒙昧精神形态,构建现代性道德的理性精神形态。

那么道德从“蒙昧”走向“理性”究竟意味着什么?众所周知,道德生活是人区别于动物的基本标识,可以说以道德的方式存在是人之为人的基本特征。然而,以道德的方式存在和如何认识人的道德存在却不同。在传统社会,人的道德存在更多地被理解为内在于人的自然存在,自然秩序构成人类伦理秩序的基础和前提,“敬天畏地”的自然体验是人伦关系最原初的伦理精神基础。

近代以来,随着文艺复兴、宗教改革和启蒙运动等思想事件的发生,古典时代的伦理精神体系遭到了前所未有的挑战。当人的自然欲望被充分释放和诠释出来后,家庭、氏族、教会等伦理实体基于血缘、习俗和信仰构筑起来的传统道德秩序及其合法性遭到质疑。进而,传统道德生活的伦理精神基础必须经受启蒙理性的审判,完成道德的形而上学基础从“自然”向“自由”转变。在这一背景下,启蒙理性的觉醒对于人类道德生活的影响在于,促使人类将道德的“蒙昧”形态转化为“理性”形态,将道德秩序的根基从自然的“外在性”转变为自由的“内在性”。

所谓自由的“内在性”,正如前文所言,就是强调人的理性能力经由自我启蒙,可以获得大胆自主地运用,并能够不假外求地依靠自身构造起与自由不相冲突的道德秩序。换言之,道德的精神形态从“蒙昧”走向“理性”,意味着人类精神渴望摆脱自然秩序的束缚,以人类理性自身的力量构造新的道德秩序,并通过这一新的道德秩序的构造,为人类自由奠定新的精神哲学基础。在这个意义上,启蒙道德在近代以来的兴起既是启蒙运动的必然结果,也是人类精神自我发展的必然逻辑。而这一“必然结果”和“必然逻辑”所共同指向的是人类作为理性主体和道德实践者对自身作为道德主体及其主体性的寻求和确证。

纵观启蒙运动思想史,启蒙虽然在不同的民族文化中表现形式不同,在德国表现为康德、黑格尔

① 参见康德《道德形而上学原理》,苗力田译,上海:上海人民出版社,2005年,第29页。

② 马克斯·韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,李修建、张云江译,北京:中国社会科学出版社,2009年,第12页。

等哲学家的对人类理性认知能力的思辨省思;在法国表现为狄尔泰、卢梭对于封建专制和等级政治的鞭挞,对于人类自由、理性的浪漫主义赞扬;在英国表现为苏格兰思想家们从政治经济学的角度对于现代商品经济以及商业活动推动现代文明社会诞生的理论自觉。然而,不管是哲学的启蒙、政治的启蒙还是经济的启蒙,它们都蕴含着思想家们对理性“内在性”地塑造一个新时代和人类通过自身获得解放的憧憬。“在这一时期,人们开始认为自己正生活于全新的时代,这一时代完全不同于以往任何时期;这是一个‘现代的’(modern)时代,它不仅批判性地评估过往,以自己与过往的差异性为特征,而且由于自身包含着未来的种子,也以它能够将现在看作是新时代为特征。”^①在这个意义上,启蒙道德的哲学形态、政治形态和经济形态,既间接地体现在康德、卢梭、休谟等人的论著中,又直接地体现在近代以来人类对“现代的”社会生活的理解和塑造中。如果说启蒙道德是人类对于社会生活进行“现代”塑造的一种方式,它注重个人在伦理道德生活中的理性规范和情感体验,那么启蒙道德则是对“现代的道德”塑造的一种方式,它是对个人作为道德主体的知识性建构。启蒙理性在道德生活反思方面的运用,不仅确立了现代人作为道德主体的位置,而且塑造了个人自由的现代形态。

个人自由的现代形态深深植根于启蒙传统的优势之中,即以理性批判的法庭审视一切限制个人自由的羁绊,并认为个人自由的实现可以不假外求,而通过理性自身就可以确立起来。然而,启蒙道德的所谓“内在性”建构原则也为个人自由的实现埋下了隐患。这就是,启蒙道德所确立的道德主体完成自身主体性塑造,是以肢解个人与自然、个人与社会习俗、个人与宗教信仰的伦理关系为前提,简言之,个人自由的实现是以牺牲个人存在的伦理精神根基为代价的。结果,“启蒙的根本目标就是要使人们摆脱恐惧,树立自主。但是,被彻底启蒙的世界却笼罩在一片因胜利而招致的灾难之中”^②。道德主体与伦理实体之间的精神紧张关系,必然伴随着启蒙道德在现代政治经济生活中面临的规范性危机。正是在这个意义上,传承启蒙精神的近代西方哲学家们如卢梭、康德、黑格尔等人,在高扬启蒙精神内核的同时,总是对启蒙的后果保持审慎的态度。因为这些哲学家都以各自的方式认识到,启蒙理性所构筑的道德形而上学基础只具有形式的合理性,在活生生的现实生活面前,在伦理实体所承载的伦理精神的根基处,往往会陷入道德虚无主义。

这里的道德虚无主义并非尼采所批判的基督教道德及其价值虚无主义,尽管尼采对西方文明的精神诊断极具穿透力。我们所言的道德虚无主义,是指启蒙理性在追求“内在性”地构筑道德规范的主体性基础的时候,不可避免地将道德主体的道德实践抽象为纯粹的理智形式,进而在绝对地肯定理性个体的道德立法能力的同时,也绝对地否定了道德规范性的现实可能性。从而,道德对于个人而言,变成了纯粹的形式和抽象的“应当”,道德的理智化和形式化论证不仅没有为道德的现代实践拓展新的空间,反而最终将道德主体推向一种虚假的绝对自我肯定——“伪善”,黑格尔称之为“主张自己为绝对者的主观性的最高度矫作”^③。需要强调的是,“伪善”不是道德的反面一恶,而是形式上的“善良意志”与内容上“善良后果”之间的脱嵌,我们将这样一种启蒙道德所导致的“伪善”称为道德虚无主义。

因此,启蒙道德虽然在其精神旨趣上试图确立个人道德的主体性并为个人自由奠基,但由于启蒙理性自身的局限,启蒙道德的精神旨趣不仅无法实现,反而使其走向了自身的反面,即道德虚无或否定道德。启蒙道德陷入的道德自由与道德虚无并存的结构性困境表明,通过理性原则瓦解道德的传统精神基础和重建道德的理性形而上学基础,将不可避免地走向自身的精神悖论,即在肯定道德的同时否定了道德,这就是启蒙道德的辩证法。

关于启蒙道德的辩证法,卢梭在《论科学与艺术》一书中指出,科学和理性的发展与道德和艺术品位的涵养并非正相关的,因为科学和理性的进步不仅不会推动社会道德风尚和人类艺术审美能力

① [意]文森佐·费罗内:《启蒙观念史》,马涛、曾允译,北京:商务印书馆,2018年,第22页。

② [德]霍克海默、阿道尔诺:《启蒙辩证法——哲学断片》,渠敬东、曹工东译,上海:上海人民出版社,2006年,第1页。

③ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第146页。

的提升,反倒会造成伦理道德的堕落和艺术审美能力与品位的退化。所以卢梭说:“我们的风尚流行着一种邪恶而虚伪的一致性,每个人的精神都仿佛是在同一个模子里铸出来的,礼节不断地在强迫着我们,风气又不断地在命令着我们;我们不断地遵循着这些习俗,而永远不能遵循自己的天性。”^①康德则在哲学反思的层面对理性的认知能力和实践能力做出划界,强调自然科学、数学在知性上的确定性与理性的实践运用所带来的非确定性,二者存在根本差别,并以此贯彻其“为理性划定边界,为道德和信仰留下地盘”的哲学抱负。“德性的学说保持了自己的位置,自然学说也将保有自己的位置”,“我不得不悬置知识,以便给信仰腾出位置”^②。

黑格尔对启蒙道德辩证法的总结和反思在其思辨的法哲学体系中展开。在《法哲学原理》中,黑格尔将启蒙道德纳入精神自由的自我运动中加以考察,其思辨逻辑不仅再现了启蒙道德作为精神自由的重要发展阶段,更阐明了启蒙道德的内在困境与自我超越的可能空间。在黑格尔看来,道德中的意志自由是主观意志面向自身的形式规定,它的伦理意义在于确立起个人作为主体的身份认同,“要想和我们在现代世界所做的那样认真地对待道德视角,就必须认定我们的主体性对我们的身份认同来说有极其重要的意义”^③。然而,从意志自由的自我实现的内在逻辑看,道德本质上是一种“主观意志的法”^④,它所确证的自由仍然停留于主观意志的自我规定,尚没有获得客观性。真正的意志自由只有在国家这一最高的伦理实体中才能实现。所以黑格尔对启蒙道德辩证法的反思是在其国家哲学进路中进行的,道德主体的“身份认同”只能通过对国家这一伦理实体的精神认同来实现。而且黑格尔的伦理国家本质上不过是其思辨逻辑学的一个环节而已。“‘国家的目的’和‘国家的各种权力’被神秘化了,因为它们被说成是‘实体’的‘存在方式’,而且脱离了自己的现实的存在。”^⑤所以,黑格尔虽然从主体与实体辩证关系的角度透视到启蒙道德的结构性困境,但他不可能真正破解和超越启蒙道德的自由与虚无的辩证法谜题。

破解启蒙道德的辩证法谜题,不仅需要继承黑格尔伦理思想所提供的辩证总体性路径,以此透视启蒙道德辩证法的精神本质,更需要超越黑格尔的思辨逻辑体系,对其辩证总体性路径做出从“精神哲学体系”到“现实生活世界”的“颠倒”。在这个意义上,马克思基于历史唯物主义的理論视野,在社会存在与社会意识的辩证关系中,重新审视启蒙道德所构筑的道德主体及其主体性存在方式,开辟了一条从启蒙道德内部超越启蒙道德的结构性困境的思想道路。

二、历史唯物主义对启蒙道德主体的批判与重构

众所周知,马克思青年时期有过一段对启蒙理性及其政治方案的短暂认同时期,这一时期康德、费希特和卢梭是他的精神导师。之后,《莱茵报》时期遭遇对物质利益问题发表意见的“难事”,促使马克思重新反思法、政治和国家的本质,并透过这种反思,转向对启蒙理性及其政治解放方案的批判性考察。虽然这一考察是透过对黑格尔国家理论的批判展开,但是这不影响马克思在“颠倒”黑格尔国家理论的神秘形式的基础上,确立了从市民社会出发重新审视启蒙理性及其政治方案的思想进路。

在《黑格尔法哲学批判》中,马克思强调民主制是国家制度的“类”,君主制只是国家制度的“种”,并且是坏的“种”,指出“国家是抽象的东西。只有人民才是具体的东西”^⑥。在《论犹太人问题》中,马克思进一步指出:“政治解放同时也是同人民相异化的国家制度即统治者的权力所依据的

① 卢梭:《论科学与艺术》,何兆武译,上海:上海人民出版社,2007年,第23页。

② 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第22页。

③ [美]艾伦·伍德:《黑格尔的伦理思想》,黄涛译,北京:知识产权出版社,2016年,第219页。

④ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1961年,第111页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,2002年,第22页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,2002年,第28页。

旧社会的解体。政治革命是市民社会的革命。”^①“国家的唯心主义的完成同时就是市民社会的唯物主义的完成。”^②在《〈政治经济学批判〉序言》中,马克思指出:“法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类精神的一般发展来理解,相反,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’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”^③这表明,正是基于青年时期围绕民主制与君主制、国家与市民社会等启蒙政治问题的研究,马克思才转向了对市民社会的科学即国民政治经济学的考察,并最终确立了基于物质生产方式考察社会意识和价值观念的合理形态的历史唯物主义基本原理。

因此,对于马克思而言,启蒙并非一个应当加以简单拒斥的思想事件,它实际上构成了透视现代的社会存在和社会意识关系的重要切入点。启蒙政治传统中的法、权利和国家的观念本质上是启蒙理性的现代性建构的基本形式,对这一形式的批判性考察,只有深入到启蒙精神的内核才能窥见其要旨。历史唯物主义对于社会意识形态的现象学还原,即回到社会意识产生的现实生活基础,真正切中了启蒙精神的内核。

从历史唯物主义的观点看,以从现实社会生活中挣脱出来实现从“不成熟状态”走向“成熟状态”为旨趣的启蒙,遗忘了现实社会生活是人类实践活动的产物。实际上,妨碍人类自主地使用理性的不是现实的社会生活,而是理性本身的抽象运用。作为理性的个人只有在实践活动中现实地改造客观对象和现实地塑造属人的生活世界,才能真正确证自身作为理性存在者的真实意义。在这个意义上,历史唯物主义视域中的启蒙理性及其造成的道德困境在于,启蒙基于理性的“内在性”原则塑造的道德主体,实质是一种将“现实的个人”从现实生活世界中抽象出来的主体,或者说,是一种基于理性的自我意识构想的主体。这种“构想的主体”由于与现实生活世界只是一种直观的关系,而不是实践的关系,因此它不仅无法真正确立自身的主体性地位,反而走向了自身的反面,即主体性的否定。结果,活生生的现实生活世界对于启蒙道德而言,必然是外在的和陌生的。启蒙道德既无法在现实生活面前确证自身作为一种人类精神生活样式的意义,也无法真实地切中现实生活以发挥自身的规范作用。这是启蒙道德的辩证法以及道德虚无和道德冷漠现象产生的根本原因。

在历史唯物主义视域中重新理解道德主体及其现实生活基础的关系,不仅为我们“诊断”启蒙道德的“病理”提供了思路,而且为我们“治愈”启蒙道德的“痼疾”下了“处方”。既然启蒙道德的思想顽疾在于“构想的主体”所导致的道德主体脱离现实生活世界,从而产生了道德虚无和道德冷漠现象,那么“治愈”这一“痼疾”的关键便在于,回到现实生活世界重构道德主体及其主体性的真实意义。

正如前文所言,启蒙道德在将道德从伦理实体的精神束缚中“拯救”出来,剪断了道德主体与伦理实体的精神“脐带”,进而导致了人与人之间道德联系的断裂。在以伦理实体为精神本位的道德生活中,人与人的道德联系由伦理实体及其承载的先天德性来维系。在启蒙道德的价值逻辑中,个人的道德存在不是从伦理实体中获得确证,而是依靠自身的理性法则来确证。

在启蒙哲学家们看来,理性的法则在“公共运用”的意义上可以作为现代道德的基石和现代人道德联系的纽带。但是,理性的“公共运用”所构建的伦理道德的公共生活在多大意义上具有真实的“共通性”?或者说,从一种道德理性的自主性原则到道德主体间的“交往”,究竟在什么意义上能够真实构建起个人之间的道德认同?对此,康德可能会说,理性的实践运用会对人的行为发出“绝对命令”,道德认同和道德交往就在每个人对这个“绝对命令”的执行中实现。然而,如果启蒙道德所构筑的个人只能依靠“绝对命令”才对他人有所认同,那么它如何确保人们在不同道德情境中一定会遵

① 《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,2002年,第186页。

② 《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,2002年,第187页。

③ 《马克思恩格斯选集》(第2卷),北京:人民出版社,2012年,第2页。

从“绝对命令”?或者说,人们何以不会陷入一种理性上的道德“热情”和实践上的道德“冷漠”的悖论性境地?可见,启蒙道德所导致的道德主体与伦理实体的精神疏离,必然伴随着道德主体在理论与实践之间相割裂的困境。

在这个意义上,历史唯物主义超越道德理性主义的主体认知方式,强调人的主体性只有在现实的对象性活动中才能确立起来。因为现实的对象性活动不是理性的自我意识的想象活动,而是在感性实践活动中能动性改造客观世界的活动,只有这种感性实践活动才真正把人自身和对象都看作是真实的对象性存在。由于历史唯物主义视域中的个人是在感性实践中确立自身的主体性,这意味着,个人的主体性不仅不能离开客体,而且恰恰是在与客体的关系中确立起来。历史唯物主义对于启蒙道德主体的重构具有重要理论意义。

首先,重构启蒙道德主体及其主体性需要还原启蒙道德筹划的现实生活基础,即重构道德主体与道德客体的关系。在伦理道德生活中,究竟谁是道德主体,谁是道德客体?或者说,谁是道德法则的颁布者,谁是道德法则的遵从者?这些问题在古代社会和现代社会有着截然不同的回答。在古代社会,道德主体是实体性的家庭、家族和国家,道德客体是个体性的人。在现代社会,道德主体是理性的个人,道德客体是法、政治和国家。显然,从古典社会到现代社会,道德主体和道德客体的关系发生了颠倒,个人成为道德标准的评判者或道德主体,家庭、国家变成了道德标准的被评判者或道德客体。

从历史唯物主义视角看,道德主体与道德客体关系的这一颠倒,实质是人类物质生产关系以及交往方式转变的结果。分工的扩大和商业交换的兴起,使得传统社会的农业生产被工业生产所取代,直接的物品交换被间接的商品交换所取代,由此社会存在的变革所推动的社会意识变革,在伦理道德层面体现为伦理实体的主体性意义的衰落和个人作为道德主体的兴起。

问题在于,启蒙道德对于个人的理性化定位,使得个人作为道德主体遗忘了自身的现实生活基础。结果,道德客体变成为道德主体服务的纯粹功利性的“权宜之计”,道德主体变成只能依靠自身“绝对命令”获得立法的空洞形式,道德主体与道德客体的分裂不可避免。个人变成依从“绝对命令”自我立法的原子化个体,家庭和国家变成个人为满足利益需要而签订的“社会契约”。个人的私人性或私德与社会的公共性或公德存在巨大的精神裂痕。在这个意义上,历史唯物主义所强调的在物质生产方式的历史性分析中还原道德主体和道德客体的真实意义,在物质生产方式与社会价值观念的互动中界定道德的存在方式,对于弥合道德主体和道德客体的分裂具有重要的理论意义。

其次,历史唯物主义对道德主体与道德客体关系的重构以及对二者分裂的弥合,不仅推动了启蒙道德哲学从抽象的道德形而上学建构转向对道德生活世界的关注,更推动了在现实生活世界中重新确立现代道德主体的存在形态和理论形态。

众所周知,在历史唯物主义视域中,历史不是外在于生活世界的思辨幻想,而是“追求着自己的目的的人的活动而已”。作为创造历史的人,既是历史的“剧作者”,也是历史的“剧中人物”,而且人只有作为历史的“剧中人物”,才能作为历史的“剧作者”^①。“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”^②。这表明,历史唯物主义对于历史与人的关系的理解,总是从人的现实生活和人们赖以生存的物质生产条件和生产关系出发。人作为历史性的存在,其主体性既不体现在抽象的理性认知,也不是体现在抽象的道德实践,而是体现在人在相应的历史条件下能动地改造和塑造属人的现实生活世界。因此,人作为道德活动的主体及其主体性特征只能被历史性地理解。

问题的关键在于,历史性的人的道德活动及其主体性,不是脱离社会关系和物质生产条件的抽象个人活动和个人主体性,而总是在人与人之间的交往活动中展开的主体间性。换言之,历史唯物

① 参见《马克思恩格斯选集》(第1卷),北京:人民出版社,2012年,第227页。

② 《马克思恩格斯选集》(第1卷),北京:人民出版社,2012年,第669页。

主义语境中的主体性实际上是一种社会历史视域中的主体间性。从主体性到主体间性的转变,正构成了历史唯物主义对启蒙道德结构性困境的超越。

一方面,历史唯物主义以人类社会历史发展的客观规律透视古今伦理道德形态转变的现实生活动因,更通过对现代社会交往方式的强调,为启蒙道德补足伦理实体缺场所导致的精神虚无。另一方面,历史唯物主义以现代经济关系变革透视现代社会关系变革的真实动因,以人的解放原则高度超越政治解放所造成的现代社会关系的异化形式,弥合政治解放所造成的市民社会的“私人”与国家的“公人”的分裂状况,既实现了对于人作为伦理的和道德的存在的公共性重构,更实现了对人作为道德主体的公共性形态的重塑。

最后,历史唯物主义对于启蒙道德主体的重构,既是对启蒙道德的结构性困境的反思和批判,也是对道德主体从主体性转向主体间性的当代理论自觉。这种理论自觉将启蒙道德的遗产在现代社会变革中真实地实现出来,完成了对于启蒙道德的“再启蒙”。所谓“再启蒙”,不是简单地以启蒙的理性原则对启蒙道德做一种结合时代内容的再阐释,它实际上是对启蒙道德本身的意义和界限的再塑造。与“再阐释”不同,“再塑造”是以一种辩证法的总体性思维从启蒙道德内部突破启蒙道德的界限,构建马克思主义伦理学语境中的新启蒙道德。

历史唯物主义视域中的道德,不是对道德主体及其自由原则的否弃,而是始终强调现代性道德方案是“一项未竟的事业”。完成这样“一项未竟的事业”,虽然需要珍视启蒙的精神遗产,但却不是对启蒙遗产的全盘接受,而是在启蒙遗产中重新发现被启蒙所抛弃的伦理道德的整体性精神结构,在变革现代社会经济和政治结构的基础上,将这种整体性精神结构重塑起来。需要强调的是,这种重塑不是对前现代社会的道德生活的“怀旧”,而是对未来社会中的道德生活作为“类生活”的“重建”。

三、“类生活”的重建与历史唯物主义的道德哲学向度

历史唯物主义对启蒙道德主体的重构,以还原作为道德主体的“现实的个人”的现实生活基础为前提,不仅穿越了启蒙理性及其塑造的道德观念的意识形态幻象,而且在重建人的伦理的“类生活”的意义上,实现了对启蒙道德的结构性困境的根本超越,蕴含着丰富的道德哲学内涵。

在马克思主义伦理学语境中,“现实的个人”之所以是伦理的,就其根本而言是因为“现实的个人”是“类”的存在者,人具有“类本质”。人的“类存在”和“类本质”对于人而言,不是共同生存的“权宜之计”,而是共同生活的“伦理本性”,在“类”的意义上共同生活或“类生活”构成人作为伦理存在者的原初样态。

在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思指出,“类存在”是人区别于动物的生存活动的基本特征。劳动者与劳动产品和劳动活动的异化,本质上是“物”的异化,而“人”的异化则体现在人与自身的“类”相异化,或者说,正因为人是“类”的存在者,能够自觉地将自身看作是“类”的存在物来看待,“物”的异化才对“人”构成问题。因为“生产生活就是类生活”,人是在自由自觉的生产活动中确证自身的“类本质”,而当异化劳动使得人的劳动产品和劳动活动与人相疏离时,人就无法在生产生活中确证这种“类本质”。

基于对人的“类存在”和“类本质”的阐述,马克思进一步指出,异化劳动的实质是人的“类生活”的异化。因为“类本质”的异化并不是抽象的人的自我异化,而是具体的每个人同自身的“类本质”相异化。当每个人都与自身的“类本质”相异化时,这必然导致人的“类生活”的异化。“异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象,也就是从人那里夺去了他的类生活,即他的现实的类对象性,把人对动物所具有的优点变成缺点,因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。同样,异化劳动把自主活动、自由活动贬低为手段,也就把人的类生活变成维持人的肉体生存的手段”^①。因此,当人在

^① 《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,2002年,第274页。

自己的劳动产品和劳动活动中没有感受到自由时,他的自由就表现为为他人服务或受他人支配,“类生活”变成一部分人剥夺和压榨另一部分人的手段。

青年马克思的“类本质”思想虽然没有直接探讨伦理道德问题,但是它却在最原初意义上为超越启蒙道德的结构性困境开辟了独特思想道路。这就是,在批判现代社会的物质生产方式及其塑造的人类共同生活方式的基础上,重塑道德主体与伦理实体的精神纽带。

对资本主义生产方式中人的“类生活”异化的探讨,既表明马克思深刻揭示了导致现代社会人类伦理道德生活困境的现实根源,即社会生产方式异化所导致的生活方式异化,也体现了马克思对启蒙以来现代社会所面临的社会伦理困境的深度指认。而这一深度指认之后经由唯物史观的奠基和政治经济学批判的升华,拓展到对物质生产方式与社会意识形态、人类交往方式与社会共同体存在形态内在联系的历史性考察之中,进而从“生活”与“意识”、“个体”与“共同体”的辩证关系角度,为超越启蒙道德的结构性困境提供了思想指引。

在马克思看来,作为“类存在”,在共同体中生活是人的基本存在方式。这种基本存在方式,既体现在人在对象性活动中确证自身作为自由自觉的“类本质”,也体现在人的对象性活动不是脱离共同体的抽象主体性活动,而总是在相应的社会关系中以主体间的方式展开。这种主体间的对象性活动就是人类的生产活动,对于人而言,生产既是个人的主体性活动,也是个人在一定的共同体以及社会关系开展的主体性活动。因此,人类的共同生产方式决定了人类的共同生活方式,人类是否在共同生产和共同生活中成为自己生产和生活的主体,“关键在于个人能否在生活中真正成为生活的主人,能否把自己的生命和生活内在地结合起来”^①。而这也构成我们判断人是否真正在过一种“类生活”的根本标尺。因为正如马克思所言,物质生产方式对于人而言不仅是他们的“生存”资料的来源,也是他们的“生活”方式,他们的生活方式与他们的生产方式是一致的。“人们用以生产自己的生活资料的方式,首先取决于他们已有的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不应当只从它是个人肉体存在的再生产这方面加以考察。更确切地说,它是这些个人的一定的活动方式,是他们表现自己生命的一定方式、他们的一定的生活方式”^②。

由此,我们不能把青年马克思的“类生活”思想与历史唯物主义思想割裂开来。因为历史唯物主义视域中的个人自由与共同体自由的辩证关系,正是建立在“类生活”思想对于资产阶级社会中人类伦理存在异化的批判性分析基础上,而这也为之后的政治经济学批判从个人与共同体关系透视人类社会历史形态变迁提供了思想参照。

众所周知,在《1857—1858年经济学手稿》中,马克思从人与人的社会关系的角度提出了三种社会形式:“人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形式,在这种形式下,人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形式,在这种形式下,才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。”^③不难发现,马克思分析三种社会形式的线索是人类生产方式和交往方式的关系。从孤立的自然生产到以商品为中介的社会生产再到自由个性充分实现的社会生产,人的“类生活”存在方式随着生产方式的变迁而变迁,即生产与生活直接同一的“类生活”,生产与生活以生产交换价值为中介而统一的“类生活”,以及生产和生活在超越交换价值中介的基础上,个人生产与社会生产、个人生活与共同体生活辩证统一的“类生活”。由此,从“类生活”的历史性考察和历史性重建的意义上,马克思深入到了人类伦理存在与道德生活的本质向度,呈现了一种不同于启蒙道德哲学的历史唯物主义的思想进路。

① 高清海、胡海波、贺来:《人的“类生命”与“类哲学”——走向未来的当代哲学精神》,长春:吉林人民出版社,1998年,第447页。

② 《马克思恩格斯选集》(第1卷),北京:人民出版社,2012年,第147页。

③ 《马克思恩格斯全集》(第30卷),北京:人民出版社,1995年,第107-108页。

首先,从生产与生活直接同一的“类生活”的角度看。在以公社为共同生活形式的古代社会,共同生产围绕土地这一自然要素展开,耕种、畜牧和养殖是基本的生产方式。在这种生产方式中,生产的目的是满足公社成员的物质生活需要,生产过程需要公社成员的紧密合作和相互配合。所以维系在土地这一生产要素上的个人,他们之间的生产方式决定了他们的交往方式是相互依附性的。“在所有这些形式中(指公社所有制形式,引者注),土地财产和农业构成经济制度的基础,因而经济的目的是生产使用价值,是在个人对公社(个人构成公社的基础)的一定关系中把个人再生产出来。”^①

可见,在“古代形态”的社会形式中,生产与生活的这种“直接同一”决定了个人的劳动一开始就被设定为社会劳动,个人的生产活动是以个人与个人、个人与共同体的依附关系为前提。这表明,个人生产就是共同体的生产,共同体的生产以生产满足共同体的自然需要的使用价值为目的,这使得个人生产总是为共同体加强个人对共同体的依附关系服务的。换言之,个人不可能通过生产活动脱离共同体,他只有在共同体中才能获得物质生活资料 and 再生产自己的“类生活”。因而,这种共同体中的个人也并不是自由的全面发展的个人,因为无论在物质生产对个人的束缚的意义上,还是个人存在方式的独立性以及社会关系的普遍性意义上,个人总是从属于共同体的。在这个意义上,马克思指出:“无论个人还是社会,都不能想象会有自由而充分的发展,因为这样的发展是同原始关系相矛盾的。”^②

从历史唯物主义的观点看,人们的生产方式决定人们的交往方式,古代社会人与人的交往方式之所以是“依附性”的,其根源在于人与人的生产关系是“依附性”的。进而,古代社会中人的伦理道德关系作为人的交往方式的重要表现形式,只有回溯到生产方式才能真正看清其历史形态的合理性及其局限。如果说基于人的“类生活”理解人的伦理存在是青年马克思的重要思想发现,那么这一思想发现在政治经济学批判语境中则转化为对于人的“类生活”的社会历史发展形态更为科学和系统的分析,因为正如“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”,资产阶级社会所表现其生产关系的各种“范畴”和“结构”,为我们透视已经覆灭的社会形式的结构和生产关系提供了钥匙^③。

其次,从生产与生活以生产交换价值为中介而统一的“类生活”的角度看。现代资产阶级社会中个人的存在方式以及社会关系的特征在于,个人之间的社会联系以生产交换价值这一抽象物的形式实现出来。在资本主义生产方式中,生产者以工人的身份进行生产,生产的本质是以货币和交换价值为中介的个人生产,生产的“共同性”是在产品的交换过程中生成的。由于生产资料与劳动的分离,工人的生产与生活不是直接同一的,而是以个人劳动在交换价值的中介形式下转换为雇佣劳动为前提的。

因此,在资本主义生产方式中,生产的目的不是为了直接满足自身或他人的物质生活资料的需要,而是为了实现产品的交换价值,或者说,物质生活资料的需要或交换价值,在资本主义的劳动生产过程中只是一个“物象化”的幻象,交换价值才是这种生产方式的目的。同时,这种生产方式以商品生产及其交换的中介形式沟通起个人之间的社会联系,这就打破了个人对土地这一生产要素的依赖,也打破了个人对占有土地生产资料的土地所有者的依赖,个人劳动获得了“自由劳动”的抽象形式,工人的身份意味着个人“自由得一无所有”。在马克思看来,“自由劳动”是资本主义生产方式何以可能的前提,而“自由劳动”的产生正是以古代社会人与人的依附性关系的消除为前提。因而,所谓“以物的依赖性为基础的人独立性”,既是现代社会个人的存在方式,也是现代社会人与人的共同生活方式。

透过对现代社会生产方式的分析,马克思深刻揭示了现代社会个人“类生活”形式的重大变革。青年时期的“类生活”异化理论,经由历史唯物主义哲学话语转变为对资产阶级社会形式的政治经济

① 《马克思恩格斯文集》(第8卷),北京:人民出版社,2009年,第134页。

② 《马克思恩格斯文集》(第8卷),北京:人民出版社,2009年,第136页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》(第30卷),北京:人民出版社,1995年,第46-47页。

学考察。“类生活”的异化所导致的人与人关系的异化在政治经济学语境中,表现为“个人现在受抽象统治”。这种“抽象统治”不仅包括以交换价值增殖为目的的抽象物质关系,而且包括启蒙道德所塑造的自由、平等和正义等抽象观念的统治。

最后,从个人生产与社会生产、个人生活与共同体生活辩证统一的“类生活”的角度看。共产主义社会超越了资产阶级社会所导致的生产和生活的异化,古代社会的共同生产和共同生活的统一的“类生活”被重建起来。马克思认为,这一“重建”不是建立在人与人的依附性关系之上,也不是建立在个人对抽象物的依赖的基础之上,而是建立在人的自由个性和社会关系的全面发展的基础之上。资产阶级社会形成的“以物的依赖性为基础的人的独立性”为这种全面发展创造物质条件。“全面发展的个人不是自然的产物,而是历史的产物。要使这种个性成为可能,能力的发展就要达到一定的程度和全面性,这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的,这种生产在产生出个人同自己和同别人相异化的普遍性的同时,也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性”^①。

综上,马克思对于人类共同生活的社会形态考察,始终是基于唯物史观的理论视域,强调无论个人还是个人所处的共同体,都是社会历史发展的客观产物。如果说“类生活”是人作为社会伦理存在者的基本特征,那么这一特征并不是绝对的抽象法则,而是表现为不同生产方式中的具体生活方式;如果说共同生产是确证人的类存在和类本质的基本活动形式,那么共同生产方式的变革和发展则必然推动人类共同生活方式的变革和发展。在这个意义上,“类生活”视域中的人类伦理生活方式的重建,便构成历史唯物主义超越启蒙道德的结构性困境,在人作为伦理存在的整全性意义上实现道德主体与伦理实体统一的思想架构。而马克思共产主义思想所蕴含的“类生活”理念及其对于人类未来可能共同生活方式的设想,正是这一思想架构的精神内核所呈现出来的理论旨归和实践形态。

(责任编辑 万 旭)

著作权使用声明

本刊已许可中国知网、万方数据库、中文科技期刊数据库(重庆维普)以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。本刊支付的稿酬已包含各数据库著作权使用费,所有署名作者向本刊提交文章发表之行为视为同意上述声明。如有异议,请在投稿时说明,本刊将按作者说明处理。

《东南大学学报(哲学社会科学版)》编辑部

^① 《马克思恩格斯全集》(第30卷),北京:人民出版社,1995年,第112页。