

·马克思主义辩证法与德国古典哲学(学术主持人:韩志伟)·

主持人语:马克思主义辩证法与德国古典哲学的关系,一直是中国马克思主义哲学研究与德国古典哲学研究的重要议题。这一议题曾经是中国马克思主义辩证法研究的主题,只是近些年来日渐淡化,但是随着中国哲学界特别是马克思主义哲学界有关马克思思想资源的康德与黑格尔之争,使得这一边缘化的理论课题又重新提上议程。马克思主义辩证法的历史根基和现实旨趣,要求我们应在历史重返和现代变迁中深入理解和把握其当代意义。无论是回溯马克思主义辩证法与先验辩证法的关系,反思马克思关于黑格尔唯心辩证法“头足倒置”的隐喻,还是在存在论哲学的辩证法中推进传统辩证法理论,在当代分析哲学视域中转向黑格尔的自我意识辩证运动,我们都力图进一步推动和深化马克思主义辩证法与德国古典哲学问题研究。本期发表的这组论文,无论是通过其他学者还是作者本人对这一问题的研究,都试图在历史重返和现代变迁中拓展和深化马克思主义辩证法研究,期望得到学术界的批判和指正。

论先验辩证法的生存空间及其当代意义

韩志伟 徐力冲

(吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院,吉林 长春 130012)

〔摘要〕 从先验辩证法到唯物辩证法,作为理性逻辑的辩证法经历了幻相的逻辑、真理的逻辑和世界的逻辑几个不同发展阶段。对于先验辩证法作为理性的幻相逻辑在何种特定领域内有其存在理由的探究,就是先验辩证法的生存空间问题。以往人们经常从理论的角度探讨这个问题,我们试图从实践的角度切入这个问题,展现先验辩证法不同样式的生存空间,阐发其不同方面的当代意义,从而更好地理解和运用马克思主义辩证法于人的自由实践活动之中。

〔关键词〕 先验辩证法;唯物辩证法;实践;生存空间

〔中图分类号〕B516 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1003-4145〔2016〕10-0005-08

DOI:10.14112/j.cnki.37-1053/c.2016.10.001

探讨马克思主义辩证法与德国古典哲学之间的关系,回溯到康德的先验辩证法是一个无法回避的理论问题,因为后者是马克思主义辩证法的重要思想来源之一。从先验辩证法到唯物辩证法,作为理性逻辑的辩证法其内容发生了很大的变化,其辩证法经历了幻相的逻辑、真理的逻辑以及世界的逻辑(规律)三个不同的发展阶段,从消极的先验辩证法到积极的唯物辩证法基本上概括了近代以来辩证法的发展历程。可是,先验辩证法作为理性的幻相逻辑究竟在何种特定领域内有其存在的理由?这理由是什么?这就是先验辩证法的生存空间问题。以往人们经常从理论的角度探讨这个问题,我们这里主要试图从实践的角度切入这个问题,阐释和理解先验辩证法的生存空间及其当代意义,从而更好地理解和运用马克思主义辩证法于我们当下伟大的实践之中。

收稿日期:2016-09-03

作者简介:韩志伟(1970—),男,辽宁锦州人,吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学社会学院教授、博士生导师,主要从事马克思主义哲学和德国古典哲学研究。

徐力冲(1989—),女,吉林延边人,吉林大学哲学社会学院博士研究生,主要从事马克思主义哲学研究。

基金项目:本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“实践辩证法研究”(项目编号:13JJD720009)的阶段性成果。

一、先验辩证法的双重领域及其拓展

在古希腊,辩证法不仅是指一种辩论的方法,更重要的是形成了希腊辩证法的范式,与后来的近代辩证法形成鲜明的对比。在希腊人那里,认识首先不是一种主体的活动,而是存在本身的一个要素。按照伽达默尔的说法,作为逻各斯事件的辩证法首先不是一种完全由思想指引的运动,而是一种可被思想经验到的事物本身的运动。而且古希腊的辩证法尚未在逻辑中安家落户,因此自身还处于自发的状态中,在随后的发展中逐渐地衰落了。当辩证法成为一种理性的逻辑时,希腊辩证法的范式才被近代辩证法的范式所取代,古希腊的辩证法传统又获得了发展。这一工作最终是由康德来做的而在黑格尔那里完成的。所以黑格尔坦言,辩证法“在近代,主要代表人物是康德,他又促使我们注意辩证法,而且重新回复它光荣的地位”^①。康德的辩证法是在纯粹理性的自我批判中揭示出的,他把源于纯粹理性自身的先验辩证幻相,称为作为理性自然倾向的自然的辩证论。这一幻相是发自纯粹理性自身的、不可避免的“自然而然”的倾向,我们虽然可以对其“批判”,但是不能对其“去根儿”。康德整个批判哲学就是不断地揭示和化解这一幻相,所以整个纯粹理性自身的自然的辩证论构成了他的批判哲学不可分割的一部分。

严格地说,二律背反不是康德的“专利”,但是纯粹理性的二律背反则是康德的“发现”^②。在从古希腊作为辩论方法的辩证法发展到近代作为理性逻辑的辩证法的历史过程中,康德所揭示的人类理性的二律背反是辩证法发展史上的一个转折点。通过纯粹理性二律背反西方辩证法的传统再一次以新的理论形态展现出来,否则这一传统可能就中断了,在西方哲学传统中辩证法与形而上学始终结伴而生。而康德所揭示的这些纯粹理性自身的辩证幻相,既是对传统的独断论和怀疑论形而上学批判的结果,同时又是未来科学形而上学不可回避必须加以解决的理论前提。因此,黑格尔非常重视康德在先验辩证幻相中所揭示的这一“自然的辩证论”,可以说没有康德的“自然的辩证论”,不会有黑格尔的“历史的辩证法”,后者是在对前者的批判中获得的。黑格尔正是通过对康德以来的近代辩证法的超越,同时吸收基督教哲学的丰足的养料,最终在重返古希腊辩证法的传统中,使辩证法理论发生了重大的变迁。他在历史的重返和现代的变迁中把整个西方传统的辩证理论推向了顶峰。

在1798年9月21日致克里斯蒂安·伽尔韦的著名信件中,康德明确指出他从事纯粹理性批判的出发点“不是对上帝存在、灵魂不朽等等的研究,而是纯粹理性的二律背反:‘世界有一个开端,世界没有一个开端’,等等。直到第四个二律背反:‘人有自由;以及相反地:没有任何自由,在人那里,一切都是自然的必然性’。正是这个二律背反,把我从独断论的迷梦中唤醒,使我转到对理性本身的批判上来,以便消除理性似乎与它自身矛盾这种怪事”^③。在这里康德所说的理性与它自身的矛盾或冲突主要是指理性对一些基本的宇宙论问题似乎产生了两种同样有说服力但却互不相容的解答,当理性把世界整体作为规定着的对象性加以把握时,人类理性就陷入了自身矛盾之中。如果这个矛盾未获解决,它会带来人们对理性的各种主张的根本怀疑。因此,整个《纯粹理性批判》的主要目的就是要解决这一矛盾。同时康德的这一声明也使我们听到了“在《纯粹理性批判》的基本问题——先天综合判断为什么是可能的——背后,回响着另一个对康德来说更为重要的问题——人的自由为什么是可能的”^④。康德在理性宇宙论的辩证探究和道德形而上学的先验建构中所展现的某种内在关联,不仅凸显了在先验辩证论中人的自由问题的宇宙论维度,而且展现了在先验辩证中内涵的理论与实践的双重领域。实际上,在第三个二律背反中所揭示的宇宙论冲突已经表明:宇宙论的问题和伦理学的问题紧密地交织在一起,与此同时辩证幻相的解决和实践哲学的开辟之间的内在关联也展现出来。虽然在第三个二律背反中所凸现的自然因果性和自由因果性的冲突还不能等同于人所熟知的自由意志论和决定论之间的冲突,但是这个冲突提供了康德用以分析这个争论的概念框架,特别是康德对这个冲突的解决已经为先验自由的理念提供了一个逻辑的空间。所有这些都意味着把感性世界作为自在整体进

①黑格尔《小逻辑》,贺麟译,商务印书馆1982年版,第178-179页。

②参阅《西方哲学英汉对照辞典》,人民出版社2001年版,尼古拉斯·布宁、余纪元编著,第57页的“二律背反”的词条。

③康德《康德书信百封》,李秋零编译,上海人民出版社1992年版,第244页。

④阿尔森·古留加《康德传》,贾泽林、侯鸿勋、王炳文译,商务印书馆1981年版,第125-126页。

行对象性把握的纯粹理性所陷入的内在矛盾在这个二律背反中集中的表现出来,而对这个内在矛盾的解决又使先验辩证法在把握感性时空中的物的实存(人作为属于感官世界的行动存在者是在感性时空中的物的实存的一部分)的同时,开始探究世界之内的人的自由。

正是在这个关节点上,伽达默尔敏锐地指出:康德“一劳永逸地把思维自身和知识区分开来”^①。因为“知识仍然不同于关于自我的一切思考,经验对自我的思考不再能提供一种论证基础”^②。也就是说,按照自然的因果性去思考人的自由问题已经不再可能了,必须另辟蹊径。与此同时,更为重要的是,按照黑格尔的理解,这种先验辩证法绝不是单纯的主观活动,而是一种可以被思想经验到的事物本身的运动。因为“当思维遭受到向其对立面的不可理解的转化时,辩证法就真正被经验到了”^③。当康德把这种“真正被经验到”的先验辩证法当作自己自觉的哲学思考中心的时候,他也就把先验辩证法理解和把握为理性自身所陷入的“先验幻相”,这种不可避免又无法消除的先验幻相使理性自身所固有的辩证性质直接呈现在人们的眼前。而且康德关于先验辩证幻相的解决,特别是关于第三个二律背反的解决,从根本上为“拯救自由”提供了唯一的可能性。当康德把一般对象区分为现象和自在之物的同时,也就对纯粹思辨理性自身的无限扩展进行了限制,为纯粹实践理性自身的拓展开辟了逻辑空间,由此纯粹理性自身一分为二了。作为存留于自在之物中的无条件者不再是纯粹思辨理性自身进行认识和把握的对象,这个对象无法在这种纯粹静观的认识活动中被给予,这决定了我们不可能在对象性的构造活动中把握它,而只能在自主性的创造活动中理解它,后者已经不是纯粹思辨理性的事情,而是纯粹实践理性的任务了。而纯粹思辨理性毕竟通过自身的批判为拯救自由提供了可能性,实践理性批判正是通过自身被给予的道德律填补了由思辨理性所提供的空的位置,使这个悬拟的自由概念获得了保障,并且在实践理性自身的批判中获得了实践意义上的客观实在性。因此,先验辩证法呈现的理论与实践的双重领域得以确立,而对其呈现的理论与实践的双重领域的双重超越也同时展开。

在黑格尔看来,这种先验辩证法始终是一种“外部的反思”。通过这种反思,其结果只能导致“知性需要一种材料才能进行活动,理论的理性可以由脑子凭空创造,实践的理性必须依据公设才能行使”^④。最后“理性不能认识到真的内蕴,至于绝对的真理,就须付之于信仰”^⑤。所以康德在先验辩证幻相的批判中所寻求的必然出路只能是限制理性和巩固信仰,而且先验辩证法显现的理论与实践的双重空间也只能各自为政、泾渭分明。与之相反,黑格尔却要求思想本身通过以自身为中介的历史性运动,完全进入事物的客观内容并抛弃自身的所有幻想。黑格尔关于思想客观性的态度,直接取决于这种可被思想经验到的事物本身的运动。这种运动通过思维与存在、真理与历史以及理论与实践的相互中介,克服了围绕着非历史的先验主体旋转的先验辩证法所陷入的主观主义的困境,从而在思维与存在、真理与历史以及理论与实践的历史性运动中展现着事情本身的运动,辩证法自身的历史性也在这种巨大的存在论意义上的历史意识中显现无遗。黑格尔思辨辩证法这一历史性的反思要求不仅表现在对康德理论哲学的批判中,而是也体现在对康德道德哲学的批判中。在康德的道德哲学中,道德是服从绝对命令、遵守道德法则的纯粹实践理性活动。由于这种活动脱离开人的现实的、历史的道德活动的情景,整个人的道德实践活动只能诉诸于内在的、抽象的良心,面对充满矛盾、斗争的现实的、历史的社会生活,康德的道德哲学的软弱无力是一目了然的。在黑格尔看来,道德不应是这个样子,与其说道德是伦理的真理,不如说伦理是道德的真理。“黑格尔用一种惹人恼火的简单公设表达了这个观点:道德即在于按照某个国家的习惯生活。”^⑥黑格尔就这样通过抽象法、道德和伦理等一系列的客观精神的环节,最终在人类共同体秩序中超越了主观精神本身。而客观精神本身又在艺术、宗教和哲学这些绝对对精神的环节中被超越。对于黑格尔而言,正是精神的历史性的自我渗透,才实现了主观精神和客观精神的和解、历史和逻辑的统一以及理性和存在之间的完全透明的符合。在绝对精神中,精神认识到自己是精神。它在经历了自身漫长的历史发展过程中,不仅为我们在存在的意义上展示了无比丰富的历史内容,而且

①伽达默尔《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第127页。

②伽达默尔《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第127页。

③伽达默尔《真理与方法》下卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第597页。

④黑格尔《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆1978年版,第302页。

⑤黑格尔《逻辑学》上卷,杨一之译,商务印书馆1976年版,第45-46页的注释。

⑥伽达默尔《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第112页。

还在历史的意义上为我们留下了难以超越的存在论域。正是在这个意义上,伽达默尔无不感慨地说“黑格尔自己的世界历史哲学甚至声言在事件的内在必然性中认识和承认作为异己的命运发生在个人身上的东西。他的精神哲学在这个声言中达到了顶点。”^①然而,当马克思开始重新反思人的历史性存在方式时,黑格尔在其思辨辩证法中所实现的理论与实践的双重超越又迎来了它自身的全面批判,同时先验辩证法内涵的理论与实践的双重领域又一次发生了巨大的翻转。

二、先验辩证法的双重立场及其发展

对于康德而言,辩证法就是指纯粹理性运用知性范畴把握理性理念所陷入的先验辩证幻相,特别是指纯粹理性运用知性范畴把握世界整体所陷入的纯粹理性的二律背反。在康德的先验逻辑中,先验分析论所论证的无非是知性实存对象在知性综合感性的活动中的被给予性,而先验辩证论所解决的则是理性终极对象在理性综合知性的活动中的被给予性。因此作为不同于形式逻辑的先验逻辑在这两部分中分别探讨了在反思知识创生本性中所存在的真谬问题,作为一种发现真理和谬误根源的真谬逻辑并不是阐述了两套逻辑,而是按照对象在认识中被给予性所遵循的同一个先验原理,向我们展示了认识对象被给予性的正反两个方面,其知识论立场贯穿其中。按照这种立场,我们的对象世界不再是现成地被给予我们的,而是由于我们活动的参与而被构造的,这不仅体现在我们为自然立法、为自身立法的活动中,而且体现在我们面对无限多样的偶然的大自然时也要从我们反思性判断力自身所具有的先天原则出发,使整个自然在其特殊的经验性规律中建立起自然的秩序,只不过这不是那种必然的自然秩序而是某种偶然的自然秩序罢了。因此,按照这种立场我们可以通过一系列的先验反思,把纯粹理性自身所固有的适用于不同领域的普遍原则逐一地揭示出来,再按照这些纯粹理性自身的共同原则建立其相关领域的秩序,不管是必然的秩序还是偶然的秩序。这样“人们可以一一地列举它们,可以确切地规定以这种方式可能的知识的范围——理论哲学、目的论、实践哲学”^②。

但是,仅仅局限于知识论立场而不从建筑术立场来看待先验辩证法是远远不够的,从根本上说,先验辩证法立足于知识论和建筑术的双重立场,而且从建筑术立场来看待先验辩证法能发现其不同的维度和有限的意义。先验辩证法源于对于纯粹理性自身夸大其辞的思辨认识能力的抑制,人们往往从知识论立场出发认为理性的这种自我批判是消极的。如果我们从建筑术立场出发看待先验辩证法,那么结果恰恰相反,纯粹理性自身只有这样才能真正安于可能经验的领域,通过源于纯粹知性自身的普遍原则先天地规定自己的对象,从而使整个感官世界的必然秩序建立起来。与此同时,自由成为在思辨理性的一切理念中我们唯一知道其可能性而无法论证其实在性的理念,这使悬拟的自由概念无疑为纯粹理性自身的另一种应用开辟了无限广阔的逻辑空间。为了完成纯粹理性所提出的这个新的任务,纯粹理性自身在其实践中的应用必须受到考察,而这已经不是对纯粹思辨理性的批判,而是对一般实践理性的批判了。整个纯粹理性自我批判的方向完全发生了扭转,因为这种批判所要解决的课题不再是纯粹理性如何先天地认识客体,而是它如何能够直接地就是意志的规定根据。只有不依赖于任何经验性条件的纯粹理性直接地成为意志的规定根据,纯粹意志自身的活动才能不受任何外在于自己的东西的束缚,完全自己决定自己。而它所遵循的规律也不再是异己的自然规律,而是自身创制的自由规律,意志的自由就是意志的自律,反之亦然,它们都统一在纯粹实践理性的活动之中。由此,一个以普遍的实践法则为基础的超感官的自由世界的必然秩序在纯粹理性自身中确立起来,与此同时,纯粹实践理性也在自由意志的基础上通过灵魂不朽和上帝存在的道德悬设实现着自身的最高目的。这似乎意味着纯粹理性在其实践的运用中超越了一切感官的经验性条件的限制而无限地扩展开来,一个完满的自由王国由此建立起来了。而且康德自豪地认为,纯粹理性的思辨的局限和它的实践的扩展第一次把纯粹理性带进了这样一种平等关系之中,它们如此丝丝入扣的联系令人惊叹不已。但是一旦实践的合目的性活动最后被推到遥远的彼岸世界,那么我们就在超感官的自由王国中看不到一点经验的影子,而在感官的自然王国中又体会不到一点自由,如何打通这两个世界就成为摆在纯粹理性自我批判面前的关键

^①伽达默尔《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第113-114页。

^②康德《康德书信百封》,李秋零编译,上海人民出版社1992年版,第110页。

问题。而这个问题的最终解决直接关联着那个我们一再接近的无限制的超感官之物的领域,因为打通那两个世界无非是使自由的理念显现在自然的世界中,但是纯粹理性无论在思辨的运用中还是在实践的运用中都无法最终把我们的理论知识扩展到这个超感官之物上去,因此能否获得现象界的自由就成为纯粹理性自身所面临的重大课题。为了完成这个任务,纯粹理性自我批判的方向再次发生了翻转,我们高级认识能力家族中的介于知性和理性之间的判断力承担起了这个任务,判断力批判由此产生。可是这种判断力只能是反思性判断力,而不能是规定性判断力。因为后者只不过是用从知性那里借来的普遍原则去规定特殊的事物,在自己的立法领域中统治我们所在的感性经验的基地;只有前者才能从特殊的事物中反思到普遍的原则,从而仅仅用作自己反思自然的经验性规律的先天原则,以便使整个自然在彻底的经验关联中成为一个系统,进而为在感性经验基地上寻求自然世界和自由世界的沟通提供某种可能性。这种批判认为,通过对我们心理经验和物理经验的反思,可以获得体现在人的自由自觉的生命活动中的普遍的先天原则,从而使作为本体的人和作为现象的人在由这两种特殊经验事实构成的基地上结合起来。但是,由于康德仍然把人的自由自觉的生命活动局限于主观领域,把源自人类自身这一活动中的先天原则仅仅看作是我们反思性判断力所拥有的主观准则,所以他通过自由游戏的审美活动和自然内在合目的性的认识活动,从人的理论认识向人的道德实践的过渡仍然只是某种象征、暗示或类比,是某种说不出的神秘的东西。因此,正如邓晓芒教授明确指出的那样“康德哲学的致命缺陷并未因此而克服,其巨大的矛盾仍然是那个‘物自体’不可言说,但又尽量想要逼近它的矛盾,是人的本质不可捉摸,但又拼命要从外围去规定它的矛盾。”^①由此,理论辩证法、实践辩证法、审美辩证法、目的论辩证法等各种不同维度的先验辩证法呈现在人们的眼前,而且任何一种辩证法都显示着自身有限的界限,对此当代诠释学辩证法有着更为清醒的认识。

虽然这些不同样式的辩证法展现了人的有限性的不同形式,但是,先验辩证法的双重立场使其无法彻底地按照建筑术的立场来展现各种不同样式的辩证法,我们从中还是能够明显地看到从知识论立场出发所形成的固定框架,每个不同样式的辩证法里面都离不开知性范畴的基本架构,而且其中贯穿着纯粹理性二律背反的基本模式。按照伽达默尔的说法,尽管康德已经指出了经验对于自我的思考不再提供一种论证的基础,而从实践的角度来切入这个问题,但是,正如康德自己所言,“我的位置是经验的肥沃洼地”^②,这就决定了他和休谟一样都立足于同样的科学经验之中,只不过他们做出了不同的解释罢了。因此,在诠释学辩证法看来,先验辩证法仍停留在关于人性知识的科学意识中,无法彻底思考人的存在经验的有限性问题。在这个方面,黑格尔关于人的存在经验的历史性思考是发人深省的。正如海德格尔曾指出的那样,黑格尔不是辩证地解释经验,而是从经验的本质来思考什么是辩证的东西。黑格尔通过经验着的意识自身所具有的倒转自身的结构,揭示了意识经验的内在的历史性本质,展现了自我渗透的无限的精神性原型,“第一个全面地有意识地叙述了辩证法的一般运动形式”^③。但是,由于这种意识经验的辩证运动始终以自我意识为标准,因此他只能以克服一切经验而告终,最终在自身绝对知识的确定性中完成。这样一来,“对他者的关系消失了,剩下的是对自己的关系”^④。黑格尔对经验内在历史性把握的最终丧失,再次表明黑格尔辩证法的历史意识遗忘了效果历史本身的存在,遮蔽了在效果历史意识中所展现的诠释学经验,即在有限性中的无限开放性的存在。因此,黑格尔辩证法的历史性维度最终在末世学中丧失掉了。正如梅洛·庞蒂所讽刺的那样“黑格尔理解了一切,除了他自己的历史处境;黑格尔叙述了一切,除了他自己的存在。”^⑤

效果历史意识所把握的经验是一种诠释学的“你”的经验,这种经验在理解“你”的过程中并不因此忽略“你”的他在性。这种经验不是对“你”的统治,而是达到你—我的相互理解。这种经验是一种存在的经验,不是一种科学的经验,它在自身的普遍性、否定性和有限性中显示自身的历史性的、开放性的存在。因此,在诠释学辩证法看来,“经验的辩证运动的真正完成并不在于某种封闭的知识,而是在于那种通过经验本身所促成的对于经验的开放性”^⑥。当然,伽达默尔认为,这种被我们理解了的存在就是语言,因为他认为

①邓晓芒《“批判哲学”的归宿——康德〈实用人类学〉的意义》,《德国哲学》第2期,北京大学出版社1986年版,第36页。

②康德《未来形而上学导论》,李秋零译,中国人民大学出版社2013年版,第110页。

③《马克思恩格斯选集》第2卷,人民出版社1995年版,第112页。

④列宁《哲学笔记》,人民出版社1974年版,第115页。

⑤何卫平《通向解释学辩证法之途》,上海三联书店2001年版,第215页。

⑥伽达默尔《真理与方法》上卷,洪汉鼎译,上海译文出版社1999年版,第457页。

“语言现象具有更适合我们的有限性的优点。作为精神,它是无限的,作为每一个事件,则是有限的”^①。所以,伽达默尔认为,黑格尔的概念辩证法虽然也遵循了语言的思辨精神,但是这种辩证法只停留在陈述的领域之中而没有达到语言世界经验的领域,最终脱离了语言的力量,在纯粹概念的系统推演中完全展示思想自身的辩证进展,古希腊的对话辩证法在此变成了单纯独白的辩证法。而从语言中心出发思考语言思辨性的诠释学辩证法则超越了封闭在单纯陈述中的这种语言性的思辨结构,实现了“以语言为主线的诠释学本体论转向”。但是问题在于:伽达默尔在《真理与方法》中所表述的那种本体论语言观能否真正解决黑格尔辩证法的思辨结构所蕴含的内在矛盾?他后期在向作为实践哲学的诠释学转变中是否预示着他在进一步摆脱自身的本体论语言观的纯思辨色彩,预示着实践哲学的新的发展方向?所有这些是否也意味着马克思在19世纪对整个德国古典哲学辩证法理论的批判并未过时,它们是否仍然还是我们反思先验辩证法当代发展绕不过去的前提?

三、先验辩证法的双重关系及其影响

先验辩证法的主旨是自由问题,这不仅贯穿于先验辩证法的双重领域之中,而且也映现在先验辩证法的双重立场之中。先验辩证法与自由问题的关系主要表现在第三个二律背反问题及其解决中。亨利·E·阿利森指出:“第三个二律背反不仅是《纯粹理性批判》讨论自由问题的重点,而且也是康德后来在其道德哲学著作中探究自由问题的基础。其核心论点是:只是因为第三个二律背反的解决为非相容的自由概念留下了概念上的余地,我们才可能听取实践理性的要求。”^②对这个问题的解决,直接关系到先验辩证法中的先验自由与实践自由的双重关系。康德虽然通过区分现象和物自体、经验性的品格和理知的品格既承认了自然因果性的客观有效性,同时又保留了自由因果性发挥作用的余地,但是由此所引入的先验自由理念又引发了新的问题。我们原本引入这个理念只是为了满足理性对自然因果系列之外的无条件的根据的要求,可是现在这个理念却被援引到自然进程内的事件关联中来了。因为我们对自由因果性的追溯始终是在属于感性世界的条件系列之中追溯到人的行动的任意性,所以这个行动本身仍然是属于感性条件的因果系列的,只是它的因果作用(也就是作为其作用的原因)同时可以被看作是超出现象而属于超感性的本体世界,因而是理知的,而这个自由的因果性就奠基在自由的先验理念之上。因此,自由的因果性与时间系列的关系问题也就同时成为作为我们感性直观形式的时间如何与先验自由理念结合的问题了。

这个问题的解决取决于“时间上的开端”和“因果性上的开端”之间的对比。人的自由行为不同于神的创世行为,前者是指在世界中的理性行为者的一种行为能力,后者则是指作为世界的创造者的行为能力。只有神创的行动才是在两种意义上的开端,它既是时间上的开端又是因果性上的开端,而世界之内的自由行为能力的显现则是在后一种意义上成其为“开端”的,由于这种能力包含着自发性,这决定了这种能力所导致的结果不能被视作行为者由在先状态产生的结果。如果我们承认人的自由行为能力的存在,那么就是承认一种“无条件的因果性”,也就是承认“一种由自己开始一个相继诸物或诸状态的序列的能力”^③。但是这种能力不是在时间上的开始一系列连续事物或状态的能力,只是在因果性上的开端的一种能力。虽然这个“因果性上的第一开端”不是借助于时间,甚至是撇开时间来加以考虑的,但是在世界中的理性行为者又必须在时间系列中活动着,他不可能在时间上的开端的意义上活动,因为他是一个有限的理性行为者。这就产生了在时间系列之内一个因果关系上的无条件的开端的可能性问题,这个似乎背谬的问题康德通过一件日常的意向行为的例子而得到了说明,这就是从椅子中起身。如果我们从“因果性上的第一开端”来看待这一行为,那么我们就不是把这个行为作为由某种在先的条件继之而生的来看待了,相反我们主张它开始了一系列因果关系上的相互关联的事件,而它自身并不是先行条件的因果关系上的结果。所以这个行为对于那些在先条件来说就是“继之而生……却不由之产生”的。我们从椅子中起身是一个“任意”的行为。如果要讨论在自然因果链条中的这个因果关系上的无条件的开端的可能性,我们就必须从自身“任意”的双重品格加

①伽达默尔《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海译文出版社1994年版,第128页。

②亨利·E·阿利森《康德的自由理论》,陈虎平译,辽宁教育出版社2001年版,第3页。

③康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年第1版,A448即B476,第377页。

以考察。如果我们要解释处于这个自然因果链条中的“任意”行为的来源的话,我们就是从它在现象上所表现的结果来推断这个行为的根据,作出合乎自然规律的预言,这就是包含经验性成份的“心理学意义上的自由”;如果我们从另一个方面着手,不是解释这个行为的来源,而是把这个行为放在实践的关系中来思考,那么这个“任意”的行为就不是按照自然规律发生的实然性问题,而是完全按照自由的因果性发生的应然性问题了,这时这个行为已经是在超越现象领域的、超感性的理知世界中自由行为了。因为“在实践的理解中自由就是任意性对于由感性冲动而来的强迫的独立性”^①。康德甚至明确地把这个免于自然因果系列的行为称之为“决定和行动”^②。

由此,不可知的先验自由转换成了能落实的实践自由。虽然自由的理念是在认识论里面提出来的,但是它的落实是在实践论中的,它不能在认识论里面落实,因为在认识论里面永远是一个问题。我们只有从认识论的层面转换到实践论的层面,从先验的自由转换到实践的自由,自由问题才能有了着落。所以,对于理性的实践运用来说,先验的自由问题是不该提出的,因为后者是思辨哲学领域的问题,而现在我们的问题域已经变了,在实践哲学领域中,我们不会再争论有无先验自由的问题了,我们直接了当地进入了实践自由的领域,“一切通过自由而可能的东西都是实践的”^③。在此,先验辩证法内涵的先验自由与实践自由的双重关系发生了转换,先验自由的辩证法必须让位于实践自由的辩证法了,因为“先验自由的问题只涉及思辨的知识,我们完全可以在讨论实践时把它作为毫不相干的问题置之不理,何况在纯粹理性的二律背反中已经可以找到对这个问题的充分的讨论”^④。这样一来,整个先验哲学也就从纯粹理性的思辨兴趣转向了纯粹理性的实践兴趣,从“我能够知道什么”转向了“我应当做什么”,而对后者的反思就把我们带入了纯粹实践理性领域。但是,先验辩证法内涵的先验自由和实践自由的双重关系也就表现为作为人类实践根据的自由因和作为人类实践形式的自由律这样两个方面。由于康德在理论与实践、认识论和实践论之间的本质区分,导致其如下的结论:我们无法认识作为人类实践根据的自由因(先验自由理念),只能反思作为人类实践形式的道德律(实践自由法则),从而在实践哲学领域中通过道德法则彰显在思辨哲学中的自由理念。从这个意义上说,不可认知的作为人类实践根据的自由理念,推动着作为人类实践空间的自由世界的可持续性发展。而作为人类道德实践领域的最高理想类型的道德律,作为人类自由世界可持续性发展的实践空间中的一种自由类型,至少成为了人们继续探索实践自由发展的根据及其形式所无法绕行的路标,而马克思对于人的实践自由发展的根据及其形式的“历史性的本质”的挖掘,使先验辩证法的生存空间呈现为一种新的可能性的发展方向。

当马克思再次反思人的历史性的存在方式时,他发现个人始终处于作为人类社会基本结构的生产关系之中,随着社会结构的变动,不仅人们所处的生产关系不是永恒的,而且表现这些关系的范畴也都是历史的暂时的产物。而“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”^⑤。但是这并不意味着历史在我们的掌握之中,我们可以把历史作为对象加以把握,如果是那样的话,我们会再次丧失历史而作为超历史的存在物停留在历史之外。因为我们自认为我们所把握的对象是历史的,但是我们自身却是超历史。所以,马克思说:“只要你们把人们当成他们本身历史的剧中的人物和剧作者,你们就是迂回曲折地回到真正的出发点,因为你们抛弃了最初作为出发点的永恒的真理。”^⑥这一历史性存在者的双重角色决定着我们不能把历史看作是超越于我们的异己力量,同时也不能把历史看作是我们可以掌握的客观对象,只能把历史理解为超越于我们的意愿和行动而和我们一起发生的存在,而这种存在就是我们要理解的“现存事物”。现在关键的问题是:这些“现存事物”能否被我们理解,从而使我们经验到存在本身。显然,在马克思看来,它们处于顽固的现实中,也就是说,它们不再表现为精神,他们处于自身的不可理解之中。正是在这里,马克思的唯物辩证法颠倒了唯心辩证法,使得辩证法的“批判的和革命的”本性获得了充分的发挥。

但是,正如梅洛·庞蒂指出的,人们通常是在“历史的精神和‘物质’之间的一种简单的角色对调”的意

①康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年第1版,A534即B562,第434页。

②康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年第1版,A451即B479,第379页。

③康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年第1版,A451即B479,第379页。

④康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年第1版,A804即B832,第611页。

⑤《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第118-119页。

⑥《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第113页。

义上来理解这种颠倒的。这种理解所导致的一个直接后果是,通过这种对调,无非是把在黑格尔历史唯心主义辩证法中指派给历史的精神的各种功能,重新赋予了在马克思历史唯物主义辩证法中转换了的历史的物质的生产活动而已。所以,无论你多么强调历史,强调实践,都于事无补。因为在精神变成物质的同时,辩证法也就必然变得呆板僵滞了。也就是说,黑格尔的教条主义变成了马克思的教条主义,或者说,马克思的辩证法无非是黑格尔教条主义的残余。在这个方面,传统哲学教科书意义上的辩证法只是一个典型而已。我们自以为已经从中摆脱出来,但是实质上我们并未在根本上脱离开,甚至反而以某种超越的姿态又返回其中了,因为那是我们太过于熟悉的理解了。唯物辩证法所把握的历史不是在“简单的角色对调”意义上所把握的历史,即一种物质的历史,区别于那种精神的历史。所以,这种新辩证法不是把历史还原到历史的“某个区域”,似乎黑格尔开发了历史的精神的区域,马克思开发着被其忽视或遗忘的历史的物质的区域,不是这样。如果是那样,不是我们幼稚,就是他们无能。这种辩证法“是对个体与外界、主体与客体之间的同源关系的陈述,这种关系确立了主体在客体中的异化,而且,如果我们把运动倒转过来,它也将确立把世界重新整合到人之中”^①。什么是对人与世界的同源关系的陈述,就是人与世界的否定性的统一性的实践活动,当然,这种实践活动是以异化的形式表现出来的。在马克思这里,这是人类创造历史的一种事实,而在黑格尔那里,这是精神针对自身的一种行动。所以,精神只要针对自身采取行动,就必然的会出现异化;而异化一旦显露出来,就必然已经被克服,这是由绝对精神的自身结构所决定的。精神必然把自己看做是他物,同时,在他物中必然认识自己,从而精神必然自己认识自己,这就是精神的绝对结构,历史无非是这种绝对精神结构的显现。但是,对于马克思来说,这种以异化形式表现出来的人与世界的否定性的统一性的实践活动,是人类创造历史的原初事实。我们必须注意这个基本事实的“全部意义和全部范围,并给予应有的重视”^②。但是,我们不仅仅是在被忽略或遗忘的意义上注意和重视这个事实,而是要注意到这样一种原初的基本事实“有一种历史的惰性”,其“辩证法的机制”必须借助于“人的创造”才能获得全部意义和全部范围。也就是说,离开我们的意识或者参与,历史的辩证的完成或许遵循着“辩证法的机制”,或许日益剧烈地一再发生,或许使得我们感到问题更加紧迫,但是,这些问题都无法获得认识 and 解决。而要认识 and 解决这个问题,我们必须认识到和参与到历史的辩证的运动中去,我们要从历史总体上对其加以把握(辩证法的总体性),要在历史进程中对其进行选择(辩证法的批判性),还要积极参与到历史的进程和总体中去解决历史任务(辩证法的革命性)。

(责任编辑:周文升)

①莫里斯·梅洛-庞蒂《辩证法的历险》杨大春、张尧均译,上海译文出版社2009年版,第32页。

②《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第79页。



本刊学术主持人韩志伟教授学术成就简介

韩志伟教授，辽宁锦州人，1970年生。1993年毕业于东北师范大学政治系，获法学学士学位。1998年毕业于吉林大学哲学系，获哲学硕士学位，同年留系任教；2004年毕业于吉林大学哲学系，获哲学博士学位，是我国著名哲学家高清海先生的弟子。现为吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师，吉林大学哲学基础理论研究中心专职研究员，吉林省哲学学会理事。2006年10月—2007年10月作为访问学者前往德国弗莱堡大学交流访学，在胡塞尔档案馆从事康德哲学研究工作；2014年9月—2015年9月作为访问学者前往美国印第安纳大学布鲁明顿分校交流访学，主要从事黑格尔哲学研究工作。

韩志伟教授长期从事德国古典哲学和马克思主义哲学研究，在《哲学动态》、《中国社会科学报》、《学术研究》、《社会科学研究》、《天津社会科学》、《吉林大学社会科学学报》、《教学与研究》、《社会科学辑刊》等报刊发表论文30余篇，其中具有代表性的论文包括《先验反思的界限与现代哲学观念变革》、《近代历史理论视野中的历史唯物主义》、《理性与人的自由——康德实践哲学的当代意义》、《论马克思哲学的实践概念》、《论马克思哲学思维方式变革的生存论基础》、《黑格尔与现代自由——黑格尔自由概念的三个环节》等。主持并完成2006年国家社会科学基金研究项目《马克思实践哲学研究》和2012年教育部人文社会科学规划基金项目《西方历史理论视野中的历史唯物主义》，目前正在主持2013年教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《实践辩证法研究》等多项科研项目。主要著作有《追寻自由：从康德到马克思》（专著，中国社会科学出版社，2010年）、《康德论艺术》（合著，吉林美术出版社，2007年）、《历史上最具影响力的哲学名著26种》（参编，陕西人民出版社，2007年），其中代表性著作《追寻自由：从康德到马克思》先后获得『吉林大学“十一五”哲学社会科学优秀成果奖』、『吉林省第九届社会科学优秀成果奖』著作类二等奖、『第五届长春市社会科学优秀成果奖』著作类二等奖。