

哲学“立脚点”的位移与马克思的哲学变革

贺 来

摘要 哲学“立脚点”意味着哲学的“起点”和“归宿”，对于理解一种哲学形态的性质和境界等具有特殊意义。哲学自我理解的深化过程，一个重大标志即是哲学“立脚点”的不断位移和探寻过程。哲学的有深度的理论变革，往往也体现于哲学“立脚点”的转换。马克思哲学的变革，正体现在它以“人类社会”或“社会的人类”作为自身的哲学“立脚点”，比“意识”、“语言”等更为深刻地确立了哲学的存在根基，并有力地克服了以往哲学所面临的重大理论矛盾和困境，在一个更具包容性的视野中，为理解思维与存在、主观与客观、人与世界关系等哲学最为根本性的问题提供了一个更为坚实的基础。

关键词 哲学“立脚点”；马克思哲学；哲学变革；社会生活

中图分类号 B0 0 **文献标识码** A **文章编号** 1001 8263(2017)01 0046 09

D O I:10.15937/j.cnki.issn.1001-8263.2017.01.007

作者简介 贺来，吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心教授、博导 长春 130012

在《关于费尔巴哈的提纲》（以下简称《提纲》）的第十条，马克思指出：“旧哲学的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^①。在这一论述中，马克思首次谈到并明确表述了自己哲学的“立脚点”，这应该说是意味深长而且意义深远的。“立脚点”意味着“起点”和“归宿”，意味着对于哲学的逻辑基石和价值支点的设定和自觉，不同哲学思想境界的高下、所呈现的思想视域的宽窄和思想穿透力的强弱及其在哲学史上的影响等，都与哲学的“立脚点”有着深刻的内在关联。在一定意义上，可以说，哲学的变革往往发生在哲学“立脚点”的转换之中。因此，马克思这一关于哲学“立脚点”的论述具有非同寻常的意义，但与《提纲》十一条中其他各条相比，人们对它的关注和研究却显得相对薄弱，这是与其所具有的特殊重大的意义不相称的。本文试图把马克思的这一关于“立脚点”的表述置于哲学发展史的背景下，对其思想内涵和理论意义进行阐发，以推动对于马克思哲学变革的理解。

一、哲学“立脚点”的位移与哲学自我理解的深化

所谓“立脚点”，英文译为 Standpoint，意即所

“站立之点”。哲学作为人类思想文化的一种特殊维度，其在人类生活和诸知识形式中的“立足之处”究竟是什么？这是哲学自产生起就必须面临的根本性问题。

在哲学史上，不同的哲学家和哲学派别对于哲学置身于其上的“立脚点”的自我理解充满歧义，但超越这些分歧和不同，可以发现，哲学对“立脚点”的追寻和确立基本上有两种最基本的路径和立场。第一种试图从“世界之外”寻求哲学的立脚点，我们可以称之为“外在的观点”；第二种则试图从“世界之内”寻求哲学的立脚点，我们可以称之为“内在的观点”。这二者代表着在哲学立脚点这一问题上有着根本性质区别的两种态度和立场。

“外在的观点”是一种把哲学置于世界的旁观者的位置，试图从一种“超然”的视角去看待世界、人以及人与世界关系的哲学立场和观点。哲学从其诞生始，其最初的动机是以一种理性的方式去理解和把握世界，但“外在的观点”相信，要真正抵达对世界的终极认识，哲学需要把自身的立脚点位移到世界之外，这是哲学与人类一切认识形式之间的根本区别，也是哲学特殊的优越之

处：其他一切认识形式的局限性就在于它总是在世界之内寻求自身的立足点，这使得其无法摆脱这种立脚点带来的“偏见”的影响而获得对世界“如其所是”的把握。哲学却能跳出“三界之外”，从一个纯粹“客观”的立场出发进行理性追问。

很显然，“外在的观点”把哲学的立脚点置于“世界之外”，基于对哲学作为“超级学科”地位的坚定信念。普特南曾用“上帝的眼光”概括这种观点：对“世界的存在方式”，只有一个全面的、真实的描述，世界是由不依赖于心灵之对象的某种确定的总和构成的，真理不外乎在语词或思想符号与事物和事物集之间的某种符合关系^②。哲学致力于获得关于“世界存在方式”的最真实和最全面的“表象”，它相信，“去认知，就是去准确地再现心之外的事物；因而去理解知识的可能性和性质，就是去理解心灵在其中得以构成这些再现表象的方式”^③，“心灵”只有立脚于世界之外，才能获得对“心灵”之外的事物的“准确”再现。正因为此，哲学才能为一切具体的知识领域提供最终的根据，才能获得这样一种毋庸置疑的权威，即“哲学作为一门基本学科，这门学科为证明或批判生活方式和社会改革纲领提供着基础”^④。

从“世界之外”寻求哲学的立脚点所形成的哲学，亚里士多德称为“形而上学”。在亚氏看来，哲学与具体知识的不同之处在于，它寻求对“终极存在”问题的回答。亚里士多德把哲学的最高主题视为探究“存在之为存在”的最终原因和最高理由，并把以这一主题为探究对象的“理论”称为第一哲学，也即形而上学。这一形而上学相信，唯有“终极实在”才是使所有“存在者”获得最终合法性的根据，哲学的根本任务就是通过对“终极实在”的探究，获得关于整个世界的终极原因和终极解释。可以说，对“终极实在”的形上追求，构成了哲学自诞生之日起就连绵不断的最为深层和持久的冲动。对“终极实在”的认识与对一般“存在者”的认识不同，后者是“有限”的知识，而前者是“无限”的智慧。“无限”之为“无限”，就在于它能站到“世界之外”，获得关于“整个世界”的最终原理和原因的终极解释。正因为此，形而上学成为了超绝的“第一哲学”，它自足

完满，毋须外求，体现着人的“最高德性”。亚里士多德把哲学的这种思辨生活称为人的“入神”状态：“如若理智对人来说是属神的，那么合于理智的生活相对于人的生活来说就是神的生活”^⑤。哲学作为“神学”，正因为能立脚于“世界之外”，因而也获得了对于精神世界的立法权和“思想宪法”的地位。亚里士多德的这种哲学基本观念形成了影响深远的“形而上学实在论”理论形态，并在后来者那里不断得到延续和呼应。

哲学把自身立脚点置于“世界之外”，由此使得“外在超越”成为哲学最鲜明的特征。哲学试图获得对“存在”的总体性认识，这使得它必然具有“超越”性，但按照上述形而上学实在论的超越方式，超越的“支点”存在于现实的感性世界之外。为了获得对一切进行批判并为一切知识奠基的制高点与话语权，哲学必须在“世界之外”寻找立脚点，也唯此，作为“超级学科”的哲学之特殊地位方能获得确证。哲学要理解的对象是现实世界，但它要到现实世界之外寻求一个阿基米德点，并从它出发来实现对现实世界的解释。通过否定现实世界来寻求哲学自身的立脚点，这决定了哲学的“超越”必然是一种“外在的超越”。

以“外在于”世界的方式“超越”世界，这种对哲学立脚点的设定所面临的根本挑战在于：哲学何以能在把自身从世界剥离的同时，断言整个世界？换言之，哲学如何能够拔起自己的头发离开地球一样站到“世界之外”思考和发言？这一切“神学化”的形而上学实在论所面临的根本挑战。

近代哲学自觉到了这种对哲学立脚点设定的内在困境，它自觉地意识到，哲学以“无人身”的“终极存在”作为立脚点，遗忘了这一基本事实：那就是任何存在，只有在与人的思维的关系中，才是可能的，离开人的思维的把握和认识，所谓存在将是混沌的虚无。基于这种自觉，近代哲学以笛卡尔的“我思故我在”这一标志性的主张为开端，开始了所谓“认识论转向”。对于这一转向的具体内容，学者们已经作了多方阐发。从本文观点出发，这一转向实际上意味着哲学立脚点的重大位移。黑格尔在《哲学史讲演录》中说到：我们从笛卡尔起，踏进了一种独立的哲学，这种哲学明白：

自我意识是真理的主要环节,它自己是独立地从理性而来的。在这里,我们可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫高呼“陆地”一样,找到了自己的家园。^⑥在这个家园中,哲学的原则是从自身出发的思维,它抛弃僵死的外在性和权威,坚持内在性本身,按照这个内在性原则,思维、独立的东西,最纯粹的内在顶峰,就是现在自觉地提出的这种内在性,这个原则是从笛卡尔开始的。^⑦黑格尔的这一论述富有洞察力地指明:自笛卡尔开始,哲学的立脚点从“无人身”的终极存在转向了“内在性”的“思维主体”。“思维主体性”的绝对性,取代了超人的终极存在,成为了哲学的新的立脚点。

随着以人的“思维主体”作为哲学的新立脚点,使得近代以来“思维与存在的关系”成为哲学的基本问题。如果说近代哲学之前,“存在”是从一个超人的无人身理性的视角所呈现出来的超绝实在,那么,现在“存在”必须在“思维”面前证明自己的合法性,也就是说,必须从与“思维”的关系中证明自身的“客观性”,由此使得如何克服思维与存在的矛盾,实现二者的统一,成为近代哲学的重大主题。很显然,这是哲学立脚点的位移所带来的哲学主题的重大变化。

但是,以“内在性”的“思维主体”为哲学的立脚点,同样面临着诸多重大的挑战。首先,人的思维作为人脑的活动,具有鲜明的“主观性”,而且这种“主观性”最终落实于“个人”,“个人的主观性”难以避免地具有“私人性”,倘若如此,认识的“客观性”和“普遍有效性”如何能够保证?第二,人的思维活动是人内在的、隐秘的心灵活动,对它的了解,主要依赖个人主体的“内省”,这是人无法观察的“黑箱”,倘若如此,如何保证人的思维和认识活动具有可交流的“公共性”和“普遍性”?第三,如上述二者密切相关,人的思维认识活动如何避免陷入心理主义的泥淖而保证人的认识的必然性和普遍性?以上三个方面,即是弗莱格、维特根斯坦、赖尔等语言分析哲学家们从不同方向对于近代的“认识论”哲学赖以立足的基石所提出的质疑和批评。这些质疑和批评的核心在于:内在性的思维主体由于其“主观性”、“私人性”,是否有足够的坚实性和可靠性作为哲学的立脚点,

来为人关于存在的客观普遍知识奠定基础?

这正是当代语言哲学兴起的重要原因。无疑,当代语言哲学对于哲学以外在的终极存在作为哲学立脚点的形而上学实在论持坚决的拒斥态度,指其为语言逻辑的误用而导致的形而上学呓语。但它对于上述近代以内在性的“思维主体”为立脚点的“认识论哲学”持同样的质疑和批判态度。在它看来,无论是非反思地以外在的终极存在为哲学的立脚点,还是以反思性的我思“主体”为哲学的立脚点,都遗忘了哲学更为本源和基础性的立脚点,那就是语言。

以语言作为哲学的立脚点,意味着语言是存在和关于存在的知识的寓所,离开语言的中介,无论是直接断言“终极存在”,还是以思维主体为根据寻求与存在的统一并因此为知识提供普遍和客观的基础,虽然表现各异,但实质上都是形而上学的独断。海德格尔“语言是存在的家”、“语言破碎处,万物不复存”的名言即表达了欧洲大陆哲学家在此问题上的代表性观点。而自奎因提出“本体论承诺”的观点以来,英美分析哲学越来越呈现出普特南的“内在论”倾向,其特征在于:只有在某种描述或某个理论之内提出“构成世界的对象是什么这个问题”才有意义。在内在论者看来,“真理”是某种合理的(理想化的)可接受性——是我们的信念同我们的经验之间、我们的诸信念之间的某种理想的融贯——而不是我们的信念同不依赖于话语或不依赖于心灵的“事态”之间的符合。并不存在我们能有效或能知道的想象的“上帝的眼光”:存在着的只是现实的人的各种看法,这些现实的人描述为之服务的各种利益和目的或思考着他们的理论^⑧。坚持这种观点,就意味着所谓实在,只是在概念框架之内并相对于语言系统呈现出来的“客观性”,并不具有超越语言系统的“客观性”。奎因的“本体论承诺”把“存在”从“何物存在”转换为“说何物存在”,视“本体”为语言学意义上的“变元的值”,即某种特定语言所蕴含的“本体论承诺”。这意味着所谓“实在”,是在一种语言内部“认为存在什么”,而非如传统形而上学所说的“何物存在”,本体论问题“不是关于事实的问题,而是关于科学选

择一种方便的语言形式,一个方便的概念体系和结构的问题”^⑨。明确自称为“实用主义后裔”的罗蒂,更是把其重要理论任务定为消解柏拉图主义的超历史的“形而上学实在”,认为人的语言是实现人的社会需要的实践工具,而不是关于非语言的“实在”的表象和“自然之镜”,因此,我们决不可能走出语言之外去把握不以一个语言学描述为中介的实在,我们应该怀疑在实在与表象之间的古希腊区分,我们应该设法用诸如“关于世界之比较有效的描述”和“关于世界之不太有效的描述”之间的区分取而代之^⑩。国内学者陈嘉映指出,哲学之转向语言,意味着哲学获得这样的自觉:“理解一种语言同时就是通过一种语言理解世界……语言突出地凝结着我们的理解。研究语言已经是一种反思式的理解——我们在研究语言的时候,已经在研究我们的理解。哲学连同我们对世界的理解来理解世界”¹¹。这即是说,在语言中,蕴含着关于世界及其理解的奥秘。正因为此,语言理应成为哲学的真实立脚点。

从上述讨论可以看出,哲学的发展史,在一定程度上就是一部哲学不断寻求自身立脚点的过程。通过对自身立脚点的不断寻求,鲜明体现出哲学不同于其他具体学科的发展特点,那就是以一种“不断后退”的方式,探索理解人与世界之间关系最为基本、最为本源的出发点和基石。就此而言,“不断后退”同时又是不断的“进展”和“深化”,即希求通过愈加深刻的自我反思和自我批判,把哲学的立脚点奠基于更加坚实和牢固的根基之上。

二、社会生活现实与哲学立脚点的重新设定

与上述对哲学立脚点的理解不同,马克思哲学宣告以“社会”作为哲学的新的立脚点,这意味着哲学视域的重新体认和开展。很显然,这种重置哲学立脚点的要求,表明了它对于以往哲学立脚点的不满态度。那么,在它的视域中,以往哲学立脚点的根本缺陷在什么地方?“社会”作为哲学的新的立脚点,其理论优越性体现在何处?

要回答这一问题,首先必须具体考察以“社会生活”为哲学立脚点的马克思哲学对于“思维主体”和“语言”等哲学立脚点的批判性反思。

在马克思哲学看来,形而上学实在论以“终极存在”为哲学的立脚点,最根本的错误就在于它在理解“存在”时所代表和体现的“旁观者”的理论哲学立场,这种立场意味着它完全忽视了实践活动在“存在”的生成中所具有的根本性作用,而离开人的实践活动的“终极存在”只不过是“世界之外的遐想”。在《提纲》第一条中,马克思指出:包括费尔巴哈的唯物主义在内的从前的一切唯物主义的主要缺点是——只是从直观的或客体的形式去理解感性、现实、对象,而不是把它们当作实践,当作人的感性活动去理解,因此,和唯物主义相反,唯心主义却发展了能动的方面,但只是抽象地发展了。¹²在第八条中,马克思又说到:“社会生活在本质上是实践的,凡是把理论导致神秘主义的东西,都能在人的实践中以及对这种实践的理解中得到合理的解决”¹³。这两段互为解释和相互支撑,是理解马克思“存在观”的十分重要而关键的论述。第一段强调必须把“存在”“当作实践”去理解,第二段则进一步把“实践”理解为“社会生活”或者说把“社会生活”的本质理解为“实践”。把这两段话完整地联系起来,所表达的观点是:所谓“终极存在”,就是人的实践活动所生成和创造的“存在”,而实践活动的展开就是人的社会生活,因而,社会生活构成了哲学最本源、最“终极”的存在。这从《提纲》的另外两段论述又获得了充分的印证。这两段论述分别是:人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和,而不是单个人固有的抽象物。¹⁴“旧唯物主义的立脚点是市民社会,新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”¹⁵。前者与马克思视“社会生活”为“终极实在”是完全一致的:由于社会生活构成人的最为本源性和基础的生存境遇,那么,就必然合乎逻辑地把人之为人的“本质”把握为“社会关系的总和”;后者则十分清晰地表达了马克思对于哲学基本视野的自觉:那就是“人类社会”或“社会的人类”构成其哲学的“终极视域”。

在马克思这里,与“语言”和“意识”相比,生活实践以及由此展开的社会生活具有更为基础的地位。马克思强调:“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的现

实生活过程”^臻，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”^臻。在此意义上，先前的哲学把意识置于理解人、世界以及人与世界关系的最为本源的基础地位，这种“观念统治世界”的观点从根本上颠倒了本源与派生的关系，是对“人生在世”最基本的生存结构扭曲和遮蔽。同样，语言也不具有基础性和本源性：语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的，语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的现实的意识。^璠正像哲学家把思维变成一种独立的力量那样，语言是思想的直接现实，他们也一定要把语言变成某种独立的特殊的王国。在哲学语言里，思想通过词的形式具有自己本身的内容。从思想世界降到现实世界的问题，变成了从语言降到生活的问题，这就是哲学语言的秘密。^肇正是在此意义上，把哲学从“认识论转向”和“语言学转向”推进到更具有基础性和根本性的“生活实践转向”，使马克思成为哲学史上最重要的先驱者。

按照马克思的观点，开启人的最为“实在”的“在世结构”的，是作为人本源性活动的生活实践，而社会生活正构成这一“在世结构”的基本内容。在实践活动中所展开的人与人的关系和人与自然的关系，都以社会生活作为前提和条件。实践活动首先指向人与自然的关系，但人与自然关系只有在社会生活中才具有现实性，马克思指出：只有在社会中，自然界对人来说才是别人为他的存在和他为别人的存，在。才成为人与人联系的纽带，才是人的现实生活的要素；只有在社会中，自然界才是人的存在的基础。^璠这就是说，人与自然之间必须以人与人的相互结合形成的社会生活为中介，而从来不是单一个人与自然界的“结缘”，正是在人的实践活动中自然才转化为人的“无机身体”。同时，生活实践从根本上是一种个人与他人“共在”，实践活动必然指向人与人的关系，并不断向他人开放“结缘”形成社会关系的过程。在马克思这里，“现实的个人”既不能被虚化和蒸馏为规定所有不同生命个体存在的、普遍性的“抽象本质”，同时也并非遗世独立的孤立存在，而是处于“社会关系”之中的“社会化”的“个体”。马克思指出：孤立的个人在社会之外进行生

产——这是罕见的事，人是最名副其实的政治动物，不仅是合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。^璠个人的首要活动和个人存在的首要属性都涉及其与其他个人的关系，正是在此意义上，马克思强调：“成为奴隶或成为公民，这是社会的规定。是人和人或 A 和 B 的关系。A 作为人并不是奴隶。他在社会里并通过社会才成为奴隶”^璠。这两重内涵结合在一起表明，施蒂纳式的“唯一者”是离开社会生活的缺乏现实性的抽象幽灵，所谓“人”只能是“社会关系中的个人”。正是在此意义上，马克思认为，个体是社会存在物。因此，即使不采取共同的、同其他人一起完成的生命表现这种直接形式，他的生命表现也是社会生活的确证和表现。人的个人生活和类生活并不是各不相同的，尽管个人生活的存在方式必然是类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式，而类生活必然是较为特殊的或者较为普遍的个人生活。^璠

社会生活不仅是人的在世结构的基本内容，而且还是人的自由和解放得以可能的母体和根据。一方面，社会生活是个人生活实践及其交往关系的结果和产物；另一方面，个人是社会存在物，社会生活构成个人生活的基本条件。每个人的生存状态、生活品质乃至生存命运均受社会生活的深刻影响。因此，人的自由和解放程度与社会生活的性质及其发展程度不可分割地关联在一起。在马克思哲学看来，人的被奴役和被压迫的最深层根源在于与人的生命相敌对的不合理的现实社会关系。这种社会关系的改变，显然既不能仅依靠人们理论认识对世界的解释，也不能依靠语言层面的话语力量，而“必须推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”^璠。通过对社会关系的实际的改造和转换，把人们从社会关系的束缚和统治中解放出来，是不断提升人的自由程度的根本途径。在马克思看来，无论是“人的依赖关系”，还是“物的依赖关系”，都代表着历史上所存在的使人陷入片面化和抽象化的社会关系，人的真正的自由和解放的奥秘就在于超越和克服这种性质的社会关系，并创造和重建与人的自由生命相适应的新型社会关系，马克思这样描述到：全面发展的个人——是历

史的产物而不是自然的产物，他们的社会关系作为他们共同的关系，也是服从于他们自己的共同控制的。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，这种生产才在产生出个人同别人和同自己相异化的普遍性的同时，也产生出个人能力和个人关系的全面性和普遍性。³⁷通过生成“服从于他们自己共同控制”的社会关系，为人的“自由个性”创造现实的条件。

综合以上分析，在马克思哲学视野中，实践活动展开人最基本的“在世结构”，社会生活构成人最基础性的在世内容。基于这一观点，形而上学实在论所追问的“终极存在”转换为实践活动所展开的社会生活本身，“内在性”的“思维主体”成为奠基于实践活动的衍生样式，语言被理解为根源于实践活动并通过实践活动存在和发展的交流手段。可以看出，在此，马克思哲学把社会生活视为理解存在、认识和语言的出发点和归宿，认为其拥有比后者更为本源和基础的地位，因而更有资格和理由成为哲学的更为坚实的立脚点。

可见，马克思对于以往哲学对自身立脚点的批评，基于他对于社会生活在人的生命存在以及人与世界关系中所具有的基础性和本源性地位的自觉。在此意义上，有学者认为马克思提出了一种与以往哲学不同的本体论，即“社会本体论”，并以此实现了对传统哲学根本转换，“这一转换是通过马克思将体系哲学与社会理论的引人注目的综合而实现的”，这一综合的成果集中体现为他的“社会本体论”，“即一种关于社会实在之本质的形而上学”³⁸。应该说，这一观点十分中肯地指出了马克思哲学在此问题上的理论旨趣：以“社会生活”为本体，终极存在、抽象的认识和语言等都失去了其独立的外观，它们要求在社会生活的基础上重新被理解并获得新的定位和意义。

三、社会生活的辩证本性与哲学立脚点的包容性

社会生活之所以能取代以往哲学对自身立脚点的设定，其深层根据在于，它有力地克服了以往哲学所面临的重大理论矛盾和困境，在一个更具

包容性的视野中，为理解思维与存在、主观与客观、人与世界关系等哲学最为根本性的问题提供了一个更为坚实的基础。

从《提纲》第十条的论述中，我们已经看到，当马克思把新哲学的立脚点确定为“社会化人类或人类化社会”时，他直接针对的对立面是把“市民社会”确立为立脚点的“旧哲学”，那么，以“市民社会”为哲学的立脚点究竟意味着什么？它存在着什么内在的深层矛盾和困境？

众所周知，“市民社会”是哲学社会科学理解现代社会的特征和本质时的一个十分重要的概念，对此，不同学科的理解视角不尽相同。从哲学视角出发，“市民社会”是与“个人主体性”原则即现代性最为根本的原则内在关联在一起的。这种“主体观念”从笛卡尔开始才真正予以确立，并通过黑格尔第一次明确地把“现代的原则”概括为“主体性”³⁹。这种作为现代性基本原则的“个人主体性”，其核心内容就是把主观意识的“自我”实体化为“主体”，强调一切存在者存在的最终根据就是自我意识的同一性，认为只要确立“作为突出的基底的我思自我”，绝对基础就被达到了，这就是说，主体作为真实的在场者，乃是被转移到意识中的根据，也就是在传统语言中十分含糊地被叫到“实体”的那个东西⁴⁰。所以自笛卡尔以来，“‘我’成了别具一格的主体，其他的物都根据‘我’这个主体才作为其本身而得到规定”⁴¹。正是这种“主体性”原则，支撑着宗教改革、启蒙运动和法国大革命，确立了现代文化形态：在现代，国家和社会、宗教生活，以及道德、艺术和科学等都体现了主体性原则。⁴²在马克思看来，由笛卡尔所肇始的这种“主体性原则”并非单纯的哲学观念，而是集中体现和表达了现代世界的时代精神。这种精神就是市民社会的精神。

早在马克思之前，黑格尔就已经指出，“市民社会”是展现个人自主性的基础领域和土壤，在市民社会里，如果每个人“不同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此，其他人便成为特殊的人达到目的的手段。但是特殊目的通过同他人之间的关系就取得了普遍性的形式，并且在满足他人福利的同时，满足自己。”⁴³市民社会是一切人

反对一切人的战场，是个人私利的战场，同样，市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台^臻，“在市民社会中，每个人都以他自身为目的，其他一切在他看来都是虚无”^臻。在此意义上，“市民社会”使每个人的主体性得到充分的发挥，但同时也导致了不同的“个人主体”之间的冲突与分裂。

马克思充分地意识到，市民社会的精神是一种充满着对立和冲突的精神，它所遵循的是“对象化”的二元对立的逻辑和原则：市民社会“扯断人的一切类联系，代之以利己主义和自私自利的需要，使人的世界分解为原子式的相互对立的个人的世界”^臻。这种“对象化的逻辑”体现在人与他人、人与世界关系的各个方面，导致了个人与他人、人与自然、主观与客观等一系列深层对立。

市民社会的这种分裂和对立的精神构成了近代哲学内在的分裂和对立的现实基础。如前所述，近代哲学是以“内在性”的“思维主体”为立脚点的，思维存在、主观与客观的矛盾关系由此成为近代哲学的中心课题，然而，以“思维主体”作为哲学的立脚点，是不可能真正实现这些矛盾的内在统一的，相反，虽然哲学家用尽各种办法，试图实现它们的和解，但由于其所设定的立脚点的内在缺陷，结果仍不可避免地使这种对立和冲突难以得到真正的解决，近代哲学发展中所形成的唯物主义与唯心主义、经验论与唯理论、绝对主义与相对主义、主观主义与客观主义等思想倾向和哲学派别都充分体现了这一点。康德试图通过对理性的批判，弥合上述分裂和冲突，但仍然留下了“物自体”这一作为理性界限的、无法为“思维主体”所把握的存在这一概念。黑格尔试图以思存同一的绝对精神为基础，在其辩证的历史运动中实现上述矛盾的和解，然而，黑格尔所持的基本立场实质是经过辩证法改造和重建的形而上学（正是在此意义上，马克思说其“实现了形而上学的复辟），因而他不过是以一种形而上学的、思辨神学的独断方式掩盖了问题而非真正解决了问题。

以“内在性”的“思维主体”为立脚点，必然在人与世界的关系上贯彻“对象性”逻辑，从而导致

“主体”与“客体”、人与世界关系的对立和分裂。海德格尔指出，不仅是“主体”的权威，还有贯穿整个近代哲学的主客体关系，都是随着“自我”这一“基体”确立的：“‘我’成了出类拔萃的主体，成了那种只有与之相关，其余的物才得以规定自身的东西。由于它们——数学的东西，它们的物性才通过与最高原则及其‘主体’（我）的基础关系得以维持，所以，它们本质上就成了处于与‘主体’关系之中的另外一个东西，作为 objectum（抛到对面的东西）而与主体相对立，物自身变成了‘客体’”，而成为“客体”，也就是“世界被把握为图象”^臻，“图象一词意味着：表象着的制造之构图”，为了这种世界观的斗争，并且按照这种斗争的意义，人施行其对一切事物的计划、计算和培育的无限的暴力。^臻很显然，在此情况下，主体与客体、人与世界之间必然处于深刻的冲突和分裂状态。

同样不可避免的是，以“内在性”的“思维主体”为立脚点，也必然在个人与他人的关系上贯彻“对象性逻辑”，从而导致人与他人关系的对立和分裂。通过多方面的批判性反思，现当代哲学已经向我们揭示，当“主体”被实体化为哲学的立脚点并以此为出发点来理解自我与他人的关系时，他与他人不可能是“我”与“你”的对等关系，而必然是一种“我”与“他”的关系，体现在社会生活中，“主体”必然不可能以一种真正平等的方式来对待别人，而只能把他人“对象化”与“客体化”，将“我”与“他”的关系，转化为“我”与“它”的关系。这种“我”与“它”的关系，就像马丁·布伯所指出的那样：“‘我’与‘它’并非邪恶，恰如物质并非邪恶，但两者均狂妄地以存在自居，因而在乎意义乃是罪孽。倘若人听凭它们宰制自我，则无限扩张的‘它’之世界将吞没他，他之‘我’将荡然无存”^臻，人们的社会生活“除了疯狂扩张的‘它’之暴政，它无物可以继承。‘我’在此暴政下日渐丧失其权力，可它仍沉醉在君主的迷梦中”^臻。因此而形成对他人的“蔑视”、“伤害”和“侮辱”，这种“蔑视”、“伤害”和“侮辱”，在法权层次上表现为对他人权力的拒斥，在肉体层次上表现为“强暴”，在社会价值层面上表现为对他人“尊严”和“荣誉”的废黜和剥夺。^臻在此意义上，

以主体性作为社会批判的规范基础,所导致的结果便是:曾经从中获得自己乌托邦期望和自己的自我意识的那些增强影响力的力量,事实上却可以使合理性转变为非理性,使解放转变为压迫,使自主性转变为依从性。^璐

可见,以实体化的“思维主体”为哲学立脚点所导致的哲学的上述内在分裂和矛盾与充满对立和冲突的市民社会精神有着深层的一致性。在马克思哲学看来,哲学观念不是哲学家头脑的向壁虚构,而是以一种观念的方式凝聚着时代精神,集中反映着一定历史阶段人们的生存状态。卢卡奇曾在《历史与阶级意识》中曾对“资本主义思想的二律背反”进行了深入分析,揭示了近代哲学之所以陷入种种两极对立的社会历史根源,他指出,近代哲学是从“意识的物化结构中产生出来的”^璐,而这种“物化结构”正是现代资本主义市民社会的固有性质和必然结果,卢卡奇以康德的批判哲学为主要分析对象,呈现了近代哲学的主观主义与客观主义、唯心主义与唯物主义、主动性与受动性、必然性与自由性等一系列“二律背反”及其社会生活基础。应该说,卢卡奇的这种分析是富有洞察力的。

因此,要克服近代哲学的一系列矛盾和冲突,关键在于改变和超越充满分裂和冲突的市民社会精神,正是在此意义上,马克思形成了这样的重要论断:唯灵主义与唯物主义、主观主义和客观主义、活动与受动,只有在社会状态中才失去它们彼此间的对立,从而失去它们作为这样的对立面的存在。我们看到,理论对立本身的解决,只有借助于人的实践力量,只有通过实践的方式才是可能的;因此,这种对立的解决是现实生活的任务,而绝对不只是认识的任务。^璐

这一论述包含两重内涵。首先,它表明,社会生活为消融和克服上述一系列二元对立提供了辩证的中介和坚实的基础。如前所述,社会生活在本质上是实践的,这即是说,社会生活是人们实践活动的结果。而实践活动的展开,是一种主观与客观、思维与存在、受动与被动、必然性与自由性等各种矛盾因素的否定性统一过程,在实践活动过程中,所有这些因素和环节都失去了其独立存

在的性质,而成为相互作用、相互转化和内在融合的关系。作为人自我生成的创造活动,实践是一种集目的性与因果性、个人与社会、物质与精神、过去与未来等矛盾于一身的活动,在这种活动中,人以物的方式去同对象发生关系,换来的却是物以人的方式的存在。通过实践活动,原来是一个自在的存在自然物,现在变成了“为人的存在”,原来的人是从属于自然的一部分,现在自然成为从属于人的“无机身体”,原来自然是自身变化的主体,现在变成人的活动的客体。实践活动把原来只有单一性质的世界即自然关系的世界,变成了双重关系的矛盾世界,它改变了自然固有的秩序。可见,实践观点克服了知性化的实体本体论所导致的对人的概念化和抽象化。知性化的实体本体论面对人的双重和矛盾本性,只能以一种“非此即彼”的形而上学的思维方式把人丰富的矛盾的存在本性还原为某种单一的绝对本性。之所以如此,一个根本原因就在于它无法找到把人双重和矛盾本性内在统一的基础,而实践观点正提供了这种基础。以实践活动为基础,人的双重和矛盾本性,实现了否定性的统一。而这由种种矛盾关系所形成的世界,正是人的社会生活世界。可见,社会生活把近代哲学中所暴露的彼此对立的矛盾和冲突内在地综合和统一起来,使之实现了辩证的和解。

同时,这一论述还意味着,人们观念中的矛盾和冲突的真正克服和解决,必须超越单纯的理论思辨的方式。观念的矛盾和冲突,根植于人们的现实生活,它是现实生活陷入抽象化的“症候”和表现。因此,对它们的超越,不能仅仅停留在理论层面,而必须消解使之滋生和繁殖的社会生活结构。如前所述,近代哲学的二律背反根源于市民社会及其物化结构,理论观念上的二元对立与充满分裂和冲突的市民社会精神有着深层的内在关联,因此,要消除理论上的二元对立,就必须对市民社会精神进行改造,在“社会化人类”和“人类社会”中实现对它们的真正超越。正是在此意义上,马克思才强调,理论对立的克服,是“现实生活”的任务而非仅仅依靠理论思辨所能达成。

可见,马克思以社会生活作为哲学的立脚点,

对哲学史上所遗留的重大理论挑战做出了有力的回应。英国著名哲学家伯林曾说过，哲学史上伟大哲学家的理论变革的重要表现之一就在于他们“改变了问题自身的性质，变换了那些问题之所以成其为问题的视角”¹，在此意义上，马克思通过哲学立脚点的位移，实现了哲学重大的理论变革。我在上文主要从马克思与以“认识论”为中心的近代哲学的关系，讨论了这种变革，事实上，如果把马克思哲学关于哲学立脚点的观点与以“语言哲学转向”为特点的当代哲学作进一步的比较，我们会进一步发现这一理论变革对于克服“语言哲学”转向所带来的诸如语言与世界、语言与实在、涵义与指称、分析与综合、真理与价值等一系列二元对立同样具有重大意义，普特南等哲学家通过对实用主义的重新阐释，已经发现和揭示了社会生活对于克服这些二元对立所具有的特殊重要性。在这方面，马克思哲学早已洞烛先机，表现出惊人的敏锐和洞察力。

注：

- ①瑞《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社2012年版，第140、10页。
②⑧普特南：《理性、真理与历史》，译文出版社2005年版，第55、56页。
③④罗蒂：《哲学与自然之镜》，三联书店1987年版，第1、12页。

- ⑤亚里士多德：《尼可马可伦理学》，中国人民大学出版社1999年版，第233页。

⑥⑦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217、217—218页。

⑨奎因：《从逻辑的观点看》，上海人民出版社1987年版，第16页。

⑩罗蒂：《后形而上学希望》，上海译文出版社2003年版，第27页。

瑚陈嘉映：《锐理》，华夏出版社2011年版，第68页。

珞瑛璐璠璐璠《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第58、60、56、57、72、73、81页。

瑩《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第525页。

璐璠《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第301、196页。

璐璠《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年版，第21、220页。

璐璠《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第302、306页。

璐璠《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第112页。

璐古尔德：《马克思的社会本体论》，王虎学译，北京师范大学出版社2009年版，第1页。

璐璠哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，译林出版社2004年版，第19、122页。

璐海德格尔：《面向事情》，商务印书馆1999年版，第75页。

璐璠璐璠《海德格尔选集》（下卷），上海三联书店1996年版，第882、899、904页。

璐璐璐黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1979年版，第197、309、197页。

璐璐马丁·布伯：《我和你》，三联书店2002年版，第40、40页。

璐璐参见霍耐特《为了承认而斗争》第六章的有关论述，上海世纪出版集团2005年版，第90页。

璐卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆1996年版，第177页。

璐伯林：《自由及其背叛者》，译林出版社2005年版，第4页。

责任编辑：金 宁

The Displacement of the “Standpoint” of Philosophy and Marx’s Philosophical Revolution

He La

Abstract: The “standpoint” of philosophy means the “starting point” and “destination” of philosophy, which plays a special role in understanding the quality and realm of a philosophical modality. In the deepening process of philosophy’s self-understanding, the significant symbol is the process of the constant displacement and exploration of the philosophy’s “standpoint”. The profoundly theoretical change of philosophy is also usually represented through the transformation of the philosophy’s “standpoint”. The revolution of Marx’s philosophy consists in regarding the “human society” or “social human” as its philosophical “standpoint”, which is more profound than other existing roots of philosophy, such as “consciousness”、“language” and so on, which also overcomes the great theoretical contradiction and predicament in the traditional philosophy. Furthermore, in a comprehensive vision, it provides a more substantial foundation for understanding the most essential philosophy questions, namely, the relations of subjective and objective, mind and existence, human and world, etc.

Key words: “standpoint” of philosophy; Marx’s philosophy; revolution of philosophy; social life