马克思和当代西方政治哲学:批判与超越*

白 刚

【摘要】 当代西方政治哲学的自由主义、社群主义与共和主义,实际上都是在改变资本主义基本制度的前提下,为了挽救或缓和资本主义现代性和政治的危机而提供的理论“修正和护航”。马克思的政治哲学作为对资本主义现代性和政治危机的理论反省和“政治经济学批判”,则主张彻底变革和超越资本主义制度,以共产主义取而代之。在如何对待财产权的问题上,自由主义主张的是保持私有制的“财产的平等化”,而马克思主张的是废除私有制的“财产的社会化”;在如何对待社会共同体的问题上,社群主义建构的“完善论国家”是“虚假的共同体”,而马克思建构的“自由人的联合体”是“真实的共同体”;在如何对待民主的问题上,共和主义追求的是形式化的“程序的民主”,而马克思追求的是实质性的“革命的民主”。

【关键词】 马克思;政治哲学;自由主义;社群主义;共和主义

DOI:10.16762/b.cnki.mkszyxyj.2016.01.014

当代西方政治哲学,可以说是自由主义、社群主义与共和主义的“三足鼎立”。它们既有相互之间的反对和批判,也有各自内部之间的争论和补充。但在根本上,它们都是在改变资本主义制度的前提下,为了挽救或缓和资本主义现代性和政治的危机而提供的理论“修正和护航”,实质上仍然是资本主义启蒙现代性的理论独断和显现。马克思的政治哲学本质上就是对资本主义现代性和政治统治危机的反省和批判,但马克思的批判是包含肯定的批判,他对资本主义政治危机的拯救不是简单地“抛弃政治”,而是“通过政治而扬弃政治”,真正体现了一种“超政治”的辩证法。这一“超政治”的辩证法的要义,既激活了马克思对资本主义生产体系及资产阶级社会秩序的批判,也激活了马克思主义建设性地指向未来的方面,即预期的无产阶级革命、社会主

* 本文系国家社科基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”(项目编号:15ZDB002)和国家社科基金一般项目“资本与自由:马克思政治哲学研究”(项目编号:14BZX021)的阶段性成果。

义社会的建立和共产主义的到来等。^①马克思的政治哲学开辟了一条既不同于自由主义、也不同于社群主义、还不同于共和主义的政治哲学的道路。在今天资本逻辑全球拓展的时代,我们更需要马克思的“超政治”的辩证法来批判和超越当代西方政治哲学。

一、马克思与自由主义:“财产的社会化”还是“财产的平等化”

以罗尔斯为代表的自由主义认为,对一个秩序良好的社会而言,首要的美德是政治的“正义”观念,而且“每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以整个社会的福利之名也不能逾越”^②。在此基础上,罗尔斯强调某些法律和制度,不管它们如何有效率和安排有序,只要它们不正义,就必须加以改造或废除。所以,资本主义社会里法律和制度的制定,必须以正义观为基础和以不违背并保障正义的实现为前提。以政治正义观为基础的现代资本主义“宪制”,必须既能够对个体的自由和平等权利提供稳定的保障,也能够使各种“完备性学说”(道德的、宗教的、哲学的等等)得以相互承认。“一个社会,当它不仅旨在推进它的成员的利益,而且也有效地受着一种公共的正义观调节时,它就是一个良序(well-ordered)的社会。亦即,它是一个这样的社会,在那里:(1)每个人都接受、也知道别人接受同样的正义原则;(2)基本的社会制度普遍地满足、也普遍为人所知地满足这些原则。”^③因此,“在一个良序的认可财产权的民主制社会里,经过适当说明的这些权利与自由,恰当地表达并保护了自由及平等的公民们的较高层次的利益”,因而“财产权”就是“满足正义原则的最有效方式”。^④在这种情况下,如果说人们对自己利益的爱好使他们必然相互提防,那么他们共同的正义感又使他们的合作成为可能。所以,一种公共的正义观构成一个良序的人类联合体的基本宪章。对于自由主义者来说,通过提出一种法律上平等的理论来促进人们道德上的平等,这种理论试图为每个人提供一些旨在促进其实际的生活条件。

但在马克思看来,“法律”意义上的平等和自由权利只是资产阶级社会关系的抽象规则,从而也不可能实现个体生存状况的根本变革。马克思认为,必须通过革命的方式废除资本主义的私有财产制度,从而废除资产阶级占有的“法权”,才能实现真正

① 参见[英]伯尔基:《马克思主义的起源》,伍庆、王文扬译,华东师范大学出版社2007年版,第27页。

② [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社2009年版,第3页。

③ [美]罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社2009年版,第4页。

④ [美]罗尔斯:《政治哲学史讲义》,杨通进等译,中国社会科学出版社2011年版,第333页。

的自由平等。因此,马克思的社会理想与政治自由主义的分歧,不在于自由平等是否是马克思思想的要素,而在于到底是什么意义上的“自由”、何种“平等”的正义观念才切合马克思的社会理想,而且更为重要的差别在于,这种“平等”和“自由”究竟是通过何种方式得以确立的,“使马克思主义的正义有别于罗尔斯式的正义的,并非资源应该被平等化到怎样的程度,而是这种平等化应该采取什么样的形式”^①。罗尔斯相信,资源平等应该采取这样一种形式:使每个人所能获得的私有财产的数量平等化。但马克思却持另一种立场:对马克思来说,社会不平等的根源乃是经济的,相形之下,所有的资产阶级政治改革都是肤浅的,因为它并未触及不平等的根源,只有废除私有制,才能实现任何实质性的正义和变革。一言以蔽之,共产主义的理论就是“消灭私有制”^②。在马克思这里,使生产资料平等,应该采取使生产资料“社会化”——联合起来的个人共同占有生产资料的形式,以便使生产资料成为共同体的共有财产或每个企业内部工人的共有财产。这样,每个人在就如何发展生产的集体决策中,或者在单个企业内部或者在国家经济计划的高度上,才享有平等的发言权。也就是说,只有废除私有财产权才能够真正保障正义之实现,这才是马克思所强调的“共产主义的正义”。

罗尔斯在《正义论》中指出,要实现“使每个人所能获得的私有财产的数量平等化”,这实际上是一种确立“产权民主的观念”的策略。虽然后来罗尔斯在反思自己“作为公平的正义”时,强调自己如果要重写《正义论》,所做的“两件事情”中的一件就是重新“修正”“产权民主的观念”。罗尔斯主张,产权民主的目的和背景制度是在保留其有效的竞争市场的体制下,试图分散财富与资本的所有权,以此防止一个小的社会阶层控制经济并间接控制政治生活本身。产权民主要避免这一情况发生,不是通过在每个时期结束时再分配收入给那些所得较少的人,而毋宁说是在每个时期的开始就确保生产资料与人力资本(受过教育与训练的能力与技艺)的广泛所有权。而所有这些都是置于一种平等的基本自由与机会的公平平等的背景之下,其理念是不仅要帮助那些因为偶然事故或不幸而遭受损失的人(虽然这也必须做),而且要使所有公民都能够安排他们自己的事务,在恰当平等的条件下,立足于互相尊重来参加社会合作。^③但令人遗憾的是,由于罗尔斯的“产权民主”依然允许和建立在生产资料私有制的基础上,试图在采纳私有财产权的同时消除相应的不平等,因而根本没有也无法触及资本主义的“病根”。在罗尔斯的“产权民主”这里,正义是相容于资本主义生产资料私人所有制的。所以,罗尔斯的财产民主的观念“最多只是一种想象”^④,在经验上

① [加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》上,刘莘译,上海三联书店2004年版,第320页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第45页。

③ [美]罗尔斯:《正义论》“修订版序言”,何怀宏等译,中国社会科学出版社2009年版,第4页。

④ [加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》上,刘莘译,上海三联书店2004年版,第322页。

是不可行的。除了通过财产权的社会化，在现代经济中根本不可能实现生产资料平等化。在此意义上，罗尔斯的自由主义的平等主义的正义理论，在本质上仍然是“非正义”的。

实际上，自由主义试图通过有限数量的平等权利实施平等的考虑，既忽视了相关的阶级和道德差别，又歪曲了人类的历史发展，因为它指定了一种根据它对个人进行酬劳的“先定的尺度”。而马克思却认为，个人应当不受这种先定的社会决定因素的约束而自由地发展。马克思拒绝平等的权利的先定观念，不是因为他不把人们当作平等者来对待，而恰恰是因为权利未能实行那种理想。在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思质疑和批判了资本主义私有制条件下关于如何实施平等和自由的许多传统的假设和期望：“如果说经济形式，交换，确立了主体之间的平等，那么内容，即促使人们去进行交换的个人和物质材料，则确立了自由。可见，平等和自由不仅在以交换价值为基础的交流中受到尊重，而且交换价值是一切平等和自由的生产的、现实的基础。作为纯粹观念，平等和自由仅仅是交换价值的交流的一种理想化的表现；作为在法律的、政治的、社会的关系上发展了的东西，平等和自由不过是另一次方的这种基础而已。”^①马克思否认“平等能够在任何公平分配或平等权利的理论中被赢得”，他认为这些观念是“绝对的陈词滥调”，模糊了真正的问题和所需要的变革。^②所以，把马克思与自由主义者区别开来的是，他拒绝通过一种法律上平等的理论实现共产主义社会的成员之间的道德平等和现实平等。在此意义上，那种在物质财富方面相对较严重的不平等也许是正当的，但在“资产阶级的独裁”和革命暴力的正当性等问题上，马克思与以罗尔斯为代表的自由主义有着极为根本的不同。

按阿伦特的理解，“财产，不同于财富和占有，意味着私人拥有的公共世界的一部分，因此是人进入世界的最基本政治条件”^③。在此意义上，马克思对财产的理解与阿伦特是基本一致的：“共产主义并不剥夺任何人占有社会产品的权力，它只剥夺利用这种占有去奴役他人劳动的权力。”^④所以，共产主义消灭私有财产，绝不是消灭个性和自由，而只是消灭资产者的个性和自由。马克思认为人类解放所要求的是“从宗教中解放出来的自由，而不是宗教的自由；从财产中解放出来的自由，而不是财产的自由”^⑤。在此意义上，罗尔斯的自由主义的平等主义的“财产民主”观念，只能是一种改良主义的善良愿望，根本无法撼动资本主义的私有财产制，当然也就不能实现人的真

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第199页。

② 参见[加]威尔·金里卡：《自由主义、社群与文化》，应奇、葛水林译，上海世纪出版集团2005年版，第104～105页。

③ [美]汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海世纪出版集团2009年版，第203页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第47页。

⑤ [英]伯尔基：《马克思主义的起源》，伍庆、王文扬译，华东师范大学出版社2007年版，第160页。

正自由平等。有人论证说,如果自由主义者支持更激进的改革,他们就已经抛弃了自由主义而进入一个“后自由主义”的新阶段,因为他们的关注焦点已经不再局限于如何保护个人免于国家的侵犯,而且还包括如何保护个人免于社会角色和社会成规的侵犯。但这个说法是不恰当的,甚至是误导的。就这个问题而言,罗尔斯是“明确的改良论者而不是革命论者”^①。但马克思的共产主义革命理想,至少也部分意味着自由主义价值和理想的实现,即一个财富创造增强的世界,一个从事生产、有事业心、自我关爱、充足消费的自由联合的诸个体们,现在能够完全享受其“个性自由”的完美职能社会。

二、马克思与社群主义：“真实的共同体”还是“虚假的共同体”

社群主义反对自由主义的一个核心思想,就是认为自由主义没有一个正确的共同体观念。社群主义认为,社会团结要求有一种比政治权利共享更进一步的共同体感,每个人必须感觉他们属于同一个利益共同体,这种共同归属感和共同身份感能够帮助他们维系彼此间信任和团结的关系。也就是说,一个先定的社会目标和生活情境乃是个体存在的最基本前提,这些前提内在于个体的生存方式、文化传统和情感价值之中,并且个体无法选择和改变这些前提。因此,在社群主义那里,个体的角色定位是必须不断加以强化的,而最终的“道德”目标也应该可以达成。比如麦金太尔使用了“设置”(setting)这个词来表示“个体”被“镶嵌”于“社会”中:“一种社会背景可能是一种制度机构,也可能是我所谓的一种实践,或者,它还可能是其他某人的社会环境。但是,按照我下面的理解,背景概念的核心在于,一种背景就有一个历史,而个体行为者的诸历史不仅定位于、而且不得定位于这个历史的范围之内,因为没有背景及其历时变化,个体行为者及其历时变化的历史将是不可理解的。”^②而在马克思那里,个体由于社会分工和一定历史阶段造成的角色定位应该可以被打破。“个人力量(关系)由于分工而转化为物的力量这一现象,不能靠人们从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭,而只能靠个人重新驾驭这些物的力量,靠消灭分工的办法来消灭。”^③社会的目标和价值必须基于个体的自由创造才是可欲的,并不存在“先验”的道德情境和“至善”目标,一切道德本身都是社会关系产物,也必将随着社会关系的改变而改变。而这一切,要是没有一个真实的共同体,是根本不可能的。

马克思主义也对共同体予以同样的重视,强调共同体是共产主义理想的一个基

① [加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》上,刘莘译,上海三联书店2004年版,第181页注②。

② [美]麦金太尔:《追寻美德》,宋继杰译,译林出版社2003年版,第261页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第570~571页。

本特征。但在如何实现和保护共同体的自由方面,马克思主义和社群主义却有着根本的不同。马克思主义认为,只有通过社会革命、通过推翻资本主义和建立共产主义社会,才能真正实现共同体的自由,也即马克思恩格斯在《共产党宣言》中强调的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的“自由人的联合体”^①。而社群主义者却相信,共同体存在于共同的社会习俗、文化传统及社会共识中。共同体不必重新建构,相反,共同体需要被尊重和保护。在一定程度上,被社群主义者视为构成共同体的社会常规,恰好被马克思主义者视为具有剥削性与异化特征。^②对马克思来说,共产主义的价值,正在于它把人们从各种虚假社会角色中解放出来;而对社群主义者来说,这些角色是个人认同和道德思考的基础。当然,在把人们从许多角色的异化性质——如同他们在资本主义条件下被解释成的那样——中解放出来的重要性上,社群主义者也许会同意马克思主义者的观点。但社群主义者会通过重新解释和强化这些定义认同的角色的社群性质使人们获得自由,而马克思则会通过消灭定义认同的角色使人们获得自由。^③

马克思通过批判以黑格尔绝对理念为代表的“国家观”和资产阶级的“货币共同体”,来阐释自己真正的“共同体”思想。在马克思看来,黑格尔将解决社会原子化等问题的解决办法都依赖于国家,因而把国家看作是家庭和市民社会的基础,国家代表着普遍自由必须采取的“有规定的形式”。但在资本主义私有制的条件下,国家一而再、并且是一贯地没有符合它的“理念”,反而在有势力的特殊利益的影响下,常常被贬低到狭隘的特殊性的水平,也即降低到有财有势的资产者的特殊性水平。这种特殊的自由受到了普遍自由的所谓媒介的巩固,而普通个人的自由反而被虚化了。国家的“理念”因此被证明是一种无能的“应该”。在此基础上,马克思指出国家在表面上独立于市民社会,这种独立性是市民社会本身的独立性,即市场自由的补充而不是它的反对者。“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……政治解放同时也是市民社会从政治中得到解放,甚至是从一种普遍内容的假象中得到解放。”^④但政治解放不但没有实现人类解放,而且还成为严重的障碍。在马克思看来,将个人与社会整体相联系,这个问题不可能由通过分离的公民领域而超越市民社会来解决。国家不但事实上不是独立于特殊的阶级利益,而且政治领域与经济生活的分离正对应着经济生活摆脱传统政治束缚而获得解放。马克思提出的任务就是坚持

① 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第53页。

② 参见[加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》下,刘莘译,上海三联书店2004年版,第377页。

③ 参见[加]威尔·金里卡:《自由主义、社群与文化》,应奇、葛水林译,上海世纪出版集团2005年版,第97页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第187页。

对社会进行辩证的分析,去发现实际的社会生活中的普遍性,而不是设想一个在它外部的虚幻的普遍性。国家被证明是作为一个整体的社会生活的异化,是一种虚幻的普遍性,是对社会生活的虚幻恢复。^①在马克思看来,不仅资产阶级国家是一个虚幻的共同体,就连本来“表现为单纯流通手段这样一种奴仆形象,一跃而成为商品世界中的统治者和上帝”的“货币”,虽然导致古代共同体的瓦解,自身成为新的“共同体”,但由于货币牺牲掉了对于特殊需要对象的一切关系,它不能容忍任何其他共同体凌驾于它之上,它依然是“使抽象的享受欲得到实现”的“虚假共同体”。^②马克思认为,只有通过市民社会成员直接的创造性联合,建立一个“自由人的联合体”,每个人的自由发展才能从他在国家中异化的投影那里重新占有“所有人的自由”,并使之成为实践的现实。然而,“只有在共同体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由。在过去的种种冒充的共同体中,如在国家等等中,个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的,……从前各个人联合而成的虚假的共同体,总是相对于各个人而独立的;由于这种共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合,因此对于被统治的阶级来说,它不仅是完全虚幻的共同体,而且是新的桎梏。在真正的共同体的条件下,各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”^③。在马克思这里,不是“自由政治”,而是“自由社会”才真正成为新旧“社会”的分水岭,成为与当时仍然阻碍着现代欧洲精神绽放之惯常思维、行动方式的一次决然断裂。^④马克思发展了一种“社会本体论”,即内在地把个人看作社会的和公共的,它的基本范畴是个人、关系、劳动、自由和正义。在重建这种处于社会关系中的个人本体论的基础上,马克思设想了一个由自由个人的活动构成的共同体概念,在这个共同体中,每个人都意识到他自己活动的可能性,并且根据共同的期望和目标,认识到彼此互相联系并互相提高彼此的个性。^⑤对马克思来说,革命的政治灵魂就在于人的“自由个性”实现的“真正集体性”,它不应该是虚幻的存在,而应该是连续的在物质的和感性的世界中实现的人的本质的实践过程。

而在社群主义这里,共同体的生活方式是对“善观念”进行公共排序的基础,而个人偏好的分量则取决于偏好者在多大程度上吻合了共同体的共同利益或在多大程度

① 参见[美]詹姆斯·劳洛:《马克思主义哲学和共产主义》,载欧阳康主编《当代英美哲学地图》,人民出版社2005年版,第658页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷,人民出版社1995年版,第173~175页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,人民出版社2009年版,第571页。

④ 参见[英]伯尔基:《马克思主义的起源》,伍庆、王文扬译,华东师范大学出版社2007年版,第66页。

⑤ 参见[美]古尔德:《马克思的社会本体论:马克思社会实在理论中的个性和共同体》,王虎学译,北京师范大学出版社2009年版,第2页。

上为这种共同利益做出了贡献。由此,社群主义认为,国家能够并且应该鼓励人们采纳与共同体生活方式相吻合的那些善观念,而阻碍与之相冲突的善观念。^①因此,社群主义的国家是一种“完善论国家”,因为它需要对不同生活方式的价值进行公共的排序,以最终确立一种“共同利益的政治”。但人们所期待的“共同利益的政治”不仅仅是形式的、规则的公共秩序,更根本的是实质性价值的公共分享和责任分担。然而,按照资本的自然逻辑或运动规律,拥有更多财富和资本的少数人或少数人的利益集团,不可能同那些众多的不断被资本运动边缘化、贫困化的普通民众一起公平地分享和行使他们作为公民的基本政治权利,这样的政治根本不可能有所谓的“公共性”^②,而只能算是一种马克思早就批评过的“虚假的共同体”。在马克思看来,从本质上讲人是社会关系的存在物,但在资本主义条件下,人们却不能以一种适当的社会的方去生活。这一可悲的真相就是:原子化的市民社会是我们现实存在的层面,而高贵的国家仅是共同的幻想。

三、马克思与共和主义:“革命的民主”还是“程序的民主”

对当代政治哲学来说,在追求自由和民主的问题上,不管是自由主义、社群主义还是共和主义,都是广义的“自由主义”,只不过它们对自由和民主的理解及实现自由和民主的具体道路有所不同而已。以哈贝马斯为代表的当代程序主义的共和主义,虽然既反对权利优先于善的自由主义,又反对共同体的善优先于权利 of 的社群主义,但“商谈论赋予民主过程的规范性含义,比自由主义模式中看到的要强,比共和主义模式中看到的要弱。在这方面它也是从两边各采纳一些成分,并以新的方式把它们结合起来”^③,从而把这些成分整合进理想性协商程序和决策程序的概念之中。所以在根本上,程序主义的共和主义仍然徘徊在自由主义与社群主义之间,仍然与它们保持着扯不断的暧昧关系。

以哈贝马斯为代表的程序主义的共和主义,在民主问题上既反对自由主义——自由主义的民主以人权为基础,其实质目的是平衡相互冲突的利益;也不赞成社群主义——社群主义的民主依赖于某种特定的伦理共同体,依赖于某种假定的文化共识,而这种伦理共同体和文化共识都是不存在的。哈贝马斯则首先把民主理解为“程序”:民主既是一种形成公民舆论和公民意志的“协商程序”,也是一种形成法律和政策的

① 参见[加]威尔·金里卡:《当代政治哲学》下,刘莘译,上海三联书店2004年版,第402页。

② 万俊人:《公共性的政治伦理理解》,载涂文娟:《政治及其公共性:阿伦特政治伦理研究》,中国社会科学出版社2009年版,第9页。

③ [德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,生活·读书·新知三联书店2011年版,第369页。

“决策程序”。^①因此,民主既不依赖自由主义的普遍人权,也不依赖社群主义的伦理共同体,而是存在于商议的程序之中。这种程序主义的民主体现了这样三层意思:“首先,民主是一种合法的立法程序;其次,民主的立法程序用来确保人民主权;最后,民主程序不仅体现为制度化的政治过程,而且也体现为非制度化的政治过程。”^②在哈贝马斯这里,商议性民主程序的意义在于,它建立起自我理解性商谈和正义性商谈之间的内在联系,并为这样一个假定提供了基础:只要相关信息的流动和对这种信息的恰当处理没有受到阻塞,就可以得到合理或公平的结果。而根据这种观点,实践理性不再居于普遍人权之中,或居于一种特定共同体之伦理实质之中,而居于那些商谈规则和论辩形式之中;这些规则和形式的规范性内容是从趋向于达成理解之行动的有效性基础那里得来的,归根结底是从语言交往的结构和交往社会化的不可替代模式得来的。^③由此得来的这种程序民主,要求对现代社会用来满足其整合和导向需要的三种基本资源——货币、行政和团结——的相对重要性进行重新排列。这样,其规范性含义是显而易见的:团结所具有的社会整合力,已经不可能仅仅来自交往行动,而必须一方面通过极为多样的、多多少少是自主的公共领域,另一方面通过宪法框架中建制化的民主的意见形成和意志形成过程而形成起来,并能够通过法律媒介顶住另外两种社会整合机制——货币和行政权力——的压力而保持独立。^④但在马克思这里,民主却是通过瓦解“货币和行政权力”而获得的。

由于程序主义的共和主义过分注重民主“程序的合法性”,而相对忽视了民主“实质结果”的合法性,这就必然导致程序民主:首先,内容比较空泛,形式大于实质;其次,这种民主关心的不是主张本身,而是主张如何产生出来,不是某种主张是否合理,而是这种主张是否合法,不是人们在某种民主过程中说了什么,而是在这种过程中是否所有参与者都发言了。在此意义上,程序民主更接近重过程而轻结果的康德义务论,它实际上是“在话语伦理与政治现实之间所能达成的最佳妥协”^⑤。但是,要想实现人人享有的真正民主,仅仅靠调整和完善实现民主的过程,保证民主程序的合法性是远远不够的,还必须在根本上重新为民主奠立新的理论和现实基础。而这一奠基性工作,是从马克思开始的。民主是马克思一生追求的主题:“就在民主这个问题上的特征而言,马克思和恩格斯的思想在某些时候,或者在某些方面,可能表现出一些不足

① 参见姚大志:《当代西方政治哲学》,北京大学出版社2011年版,第178页。

② 参见姚大志:《当代西方政治哲学》,北京大学出版社2011年版,第182页。

③ 参见[德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,生活·读书·新知三联书店2011年版,第368页。

④ 参见[德]哈贝马斯:《在事实与规范之间》,童世骏译,生活·读书·新知三联书店2011年版,第371页。

⑤ [英]莱斯诺夫:《二十世纪的政治哲学家》,冯克利译,商务印书馆2015年版,第416页。

之处,但是,他们的思想根本上是民主的。”^①在马克思这里,民主问题不是直接地或者以单独的方式提出的,民主问题的提出是与革命问题联系在一起的。也就是说,马克思的民主是通过革命推翻资产阶级制度,建立无产阶级专政来实现的。在马克思看来,革命是民主的基石,民主是革命的目标要素,无产阶级专政的概念与政治民主的存在是完全相容的,“民主是无产阶级革命的最好政治表达”^②。

在马克思这里,民主的实质绝不是什么程序的合法性,而是实现最广泛的人民当家做主。早在《黑格尔法哲学批判》中,马克思就指出“民主制独有的特点是:国家制度在这里毕竟只是人民的一个定在环节”,“不是国家制度创造人民,而是人民创造国家制度”^③。在《哥达纲领批判》中,马克思又强调:“民主的”这个词在德语里意思是“人民当权的”。^④而人民当权的实质,就是使人摆脱“抽象”——商品、货币和资本及资产阶级制度的奴役和统治,把人的关系和人的本质还给人自己,从而使每个人的“个性得到自由发展”。因此,这种人民当权的使每个人的“个性得到自由发展”的民主,决不可能像当代程序主义的共和主义所主张的那样,仅靠“协商程序”和“决策程序”就能实现,因为通过“协商和决策程序”建立的“国民议会所宣告成立的、唯一合法的共和国,不是一种反对资产阶级制度的革命武器,而是在政治上对它实行的改造,是在政治上对资产阶级社会的重新加固,简言之,就是资产阶级共和国”^⑤。也就是说,资产阶级的“国民议会”所实现的民主,只是少数资产阶级的民主,而不是最广大无产阶级的民主。所以,无产阶级的民主必须通过彻底推翻资产阶级专政的无产阶级革命来实现。在《共产党宣言》中,马克思和恩格斯就明确指出:“工人革命的第一步就是使无产阶级上升为统治阶级,争得民主。”而为“争得民主”,无产阶级就必与资产阶级展开斗争,夺取政权:“共产党人的最近目的是和其他一切无产阶级政党的最近目的一样:使无产阶级形成为阶级,推翻资产阶级的统治,由无产阶级夺取政权”^⑥。但无产阶级夺取政权的目的,绝不是仅为少数人谋利益,而是为绝大多数人谋利益:过去的一切运动都是少数人的或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数人的、为绝大多数人谋利益的独立的运动。因此,共产党人到处支持一切反对现存的社会制度和政治制度的革命运动,他们的目的只有用暴力推翻全部现存的社会

① [法]雅克·泰克西埃:《马克思恩格斯论革命与民主》,姜志辉译,社会科学文献出版社2012年版,第3页。

② [法]雅克·泰克西埃:《马克思恩格斯论革命与民主》,姜志辉译,社会科学文献出版社2012年版,第249页注①。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社2002年版,第40页。

④ 参见《马克思恩格斯文集》第3卷,人民出版社2009年版,第443页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第99~100页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第2卷,人民出版社2009年版,第52、44页。

制度才能达到。马克思呼吁:让统治阶级在共产主义革命面前发抖吧,无产者在这个革命中失去的只是锁链,他们获得的将是整个世界!而无产阶级获得的这一“整个世界”,实际上就是建立每个人都获得自由全面发展之民主的“自由人的联合体”——共产主义。

对马克思来说,争取无产阶级专政的革命只是实现无产阶级民主的手段,随着无产阶级民主的实现,阶级和革命最终也要消失。“阶级斗争必然要导致无产阶级专政”,而“这个专政不过是达到消灭一切阶级和进入无阶级社会的过渡”^①。在此意义上,列宁明确指出:“发展的辩证法(过程)是这样的:从专制制度到资产阶级民主;从资产阶级民主到无产阶级民主;从无产阶级民主到没有任何民主,这就是民主发展的辩证法(过程)。”^②说到底,在马克思主义这里,革命和民主的真正实现之日,也就是革命和民主走向彻底消亡之时。

(作者单位:吉林大学哲学社会学院)

① 《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，人民出版社1976年版，第67页。

② 《列宁全集》第31卷，人民出版社1985年版，第156页。