

# 马克思与政治美学<sup>\*</sup>

张 盾

---

摘 要：近代美学把艺术之美作为美的唯一范本和美学的唯一立足点，从而成为文艺美学。文艺美学以艺术的自主性和审美经验论作为其基本信条，失落了艺术作为“可见之美对不可见之美的象征”这一原初的反思性本质，成为当代艺术危机与衰落的理论根源。未来美学的新转向是从文艺美学转向政治美学，对美的本质的理解从“感觉的完美性”转向“存在的完美性”，恢复美学的理论思维和超验维度。当美学的立足点从艺术转移到政治，以“制度之美”和“人性之美”作为美学的立足点去反思存在的完美性，美学就成为政治美学。政治美学是美学的原初形式，柏拉图作为政治美学的开创者，发现了政治作为对制度之美与人性之美的创造和理解乃是一种知识，真正的政治即“最好政制”乃是一个哲学的界面，以此为政治美学奠基。马克思对资本主义现实性的批判性考察，不仅把“自由联合体中每个人的全面发展”当作改变现实世界的目标，同时更是作为对制度与人性的彻底理解和更高真理，以此将现代政治哲学重新带回到对最好制度与最美人性的创造与认知界面，从而恢复并光大了古典政治美学的原初问题和理论传统。

关键词：文艺美学 政治美学 柏拉图 马克思

作者张盾，吉林大学哲学基础理论研究中心教授（长春 130012）。

---

## 一、文艺美学的两个教条

美学是人类对美的本质的理论思维。古代美学观念把美看作是整个世界和事物本身的一种自在的完美性，而把艺术之美看作是对完美世界的补充和完善，艺术的本质不是展示自身，而是用它所具有的美来装点生活世界中被选定的形式。近代以来，美学发生了一次深刻转向，美学被置于“艺术的立足点”上，把艺术当成美的唯一范本，对美的理解专注于公认的伟大艺术作品，美学因此成为文艺美学。

---

\* 本文是国家社会科学基金重点项目“超越审美现代性——马克思的政治美学研究”（13AZD028）的结项成果之一，也是国家社会科学基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”（15ZDB002）的阶段性成果。

文艺美学的第一个教条是艺术的自主性，即艺术作为与生活世界相隔绝的一个特殊的独立领域而存在：“艺术被送到了—个单独的王国之中，与所有其他形式的人的努力、经历和成就的材料与目的切断了联系。”<sup>①</sup>“艺术”成为—个极崇高的字眼，美的艺术被放置在高高的供奉台上，艺术品的目的就在于展示自身之美。艺术脱离生活世界而变成自由的纯美的存在乃是—个漫长社会演变过程的结果，文艺复兴以后的艺术家开始自觉区分艺术世界与生活世界，有了以保持—定距离的安然沉思态度去体验和品评艺术作品之美的愿望。这种对艺术之美本身的热爱与渴望的觉醒起因于财富的增长和社会结构的深刻变化，艺术只是在近代资产阶级社会才有可能成为—个自主的领域，人们第一次以审美的眼光来审视艺术家的活动，与此同时，艺术作品也开始散发着精神的光辉和秘奥的意义。既然艺术是心灵的自由创造活动的领域，只有天赋异禀的人才能完成真正的艺术作品，那么艺术就应该从生活世界的一切庸常的、有限的、偶然的形式中解脱出来，按照最符合心灵之创造特性和纯美意蕴的方式重新理解它的本质。人类对于美的意识曾经与其世界观是统一的，共享“作为完满性的目的”这一思想的导引和调节；现在，它有了自己的目的和逻辑。艺术作品构成了它自己的封闭世界，纯粹审美意识是这个世界的中心，从这个中心出发，—切被视为艺术的东西衡量着自身。

然而真正说来，艺术的反思性本质在于可见之美与不可见之美之间的象征关系，即通过可见的东西来再现那些不可见的、但更高更深刻的东西，使其成为可以感知和体验的对象性存在。美学的理论思维诚然指向先验之物和不可见之美，但作为文艺美学核心的艺术自主性不等于先验之美，恰恰相反，艺术只有在与经验现实世界的否定性联结中才能抓住其先验的本质，在可见之美中抓住不可见之美。可见之物必然存在于现实的社会中，这意味着，美学不应该把自己的先验性指向限定在“艺术的立足点”上。艺术是社会之物，被社会存在所决定。封闭的自主性使艺术失去与社会的否定性联结，从而丧失了先验的批判功能，沦为有限的经验之美即快感满足的鉴赏之物。真正伟大的艺术家都不用自主性来理解艺术，他们总是首先在自己的体验背景中感知到经验现实的存在，然后再设法超越这一现实，使自己摆脱内容的限制而升华到自由的形式，“在类似贝多芬和伦勃朗这样的艺术大师身上，对现实的强烈意识已掺合在—种同样强烈的现实离异感之中。”<sup>②</sup>如果艺术对整个世界的关系没有被纳入美学的论域，而只以美的艺术作为其立足点，美学就会丧失作为其最根本维度的先验性，因为先验之美必然向艺术以外的整个世界开放。艺术之本意在于象征，即用可见之美指向不可见之美的无限广阔领域；象征的反面是经验的实体性，这就是那些被感知的精美漂亮的艺术品。艺术的自主性作为文艺美学的基本原

① 杜威：《艺术即经验》，高建平译，北京：商务印书馆，2010年，第3—4页。

② 阿多诺：《美学理论》，王柯平译，成都：四川人民出版社，1998年，第7、10、16页。

理，把象征关系下降为实体性，把先验之美变成经验之美，即对艺术作品的审美体验，经验之美只能封闭在和落实在美的艺术的作品实体上，显示了最彻底的经验主义。近代以来出现的艺术家对自己的天才、创造力和独特经验的执着，以及整个社会对艺术品的崇拜、收藏、鉴赏和展览，彻底陷入了经验主义意识形态，遮蔽了艺术作为象征的先验本性。

文艺美学的第二个教条是审美经验论，即把艺术之美的本质理解为鉴赏活动所产生的纯粹主观体验。审美经验论产生于 18 世纪英国经验论的理论态度，它关注从视觉和听觉经验中得到的美的快感，但这种美感经验不是古代美学认为人人都有的平凡的声色之乐和知觉之美，而是对于艺术的感性之美的一种特殊认知，它要求只有特殊的主体、特定的态度和经过特殊训练的心智能力才能认知和领会这种美感经验。英国美学家夏夫兹博里和哈奇生开创性地把这种近代美感经验称为“鉴赏力”，经过 18 世纪的一系列发展，西方美学变成审美鉴赏理论。与古典美学关于美的超验性和客观性理论相比，作为鉴赏力的审美经验把美的本质变成经验性和主观性，完全处在心理学的平面上，对美的分析诉诸知觉、想象和联想等心理学程序，拒斥一切反感官的超验形而上学。

尽管审美经验有着心理学的自然基础和鉴赏力理论的文化基础，并因其符合启蒙时代的时代精神而成为近代美学的主流理论，但审美经验并不符合艺术之美的反思性本质。由于审美经验是从知觉和想象中直接涌现出来的，其自然性的心理意义完全压制了其精神性的象征意义，美学下降到自然主义态度，为传统美学奠基的可见之美与不可见之美的二元关系失去意义。审美经验专注于经验世界的可见事物，把艺术之美还原为鉴赏者的主观心理效应，悬搁不可见之美的形上维度。对于美如何可能的问题，康德的先验美学在主观性的地基上保留了感性与理性、经验世界与自在之物的联系；古典美学则更坚定地相信，真正的美来自自在之物的光辉，自在之物是经验世界的存在论根据，自在之物自身的存在既然不是可见的形状，就只能是一种内在的实在性和完美性，这才是真正的美。然而我们如何看到自在之物的光辉？这是不能直接通过感性经验达到的，纯粹的感官之美恰恰遮蔽和使人遗忘自在之物；只有借助理性的反思对经验现实世界的批判和超越，我们才有希望达到自在之物的美。因此老子设想“圣人被褐而怀玉”，弃绝感性之乐和声色之美，圣人是以一种否定性的方式靠近自在之物的“大美”的。感官之美的本质特征是漂亮与精致，表现为“好看”和“好听”的东西。然而经验如果不是作为可见之美与不可见之美之间的通道，而是变成了自足的世界，就会违反艺术的象征本性，对艺术的美学思考就必定不是严格的反思意义上的，而是自然主义的，这会产生极为严重的实际性后果。失去了形上之维的经验主义一元论观点导致了西方艺术的创造力和鉴赏力的下降。根据克莱夫·贝尔的艺术史观点，以尽可能“准确再现”的方式摹写漂亮精致的人物和风景成为 18 世纪以后西方绘画的主题和方法原则，而完全忽略了艺术的

世界还应该有更多的看不见的美的东西存在，结果从艺术的专业观点看，18世纪和19世纪那些精美的写现实主义的艺术作品只是显示了普遍的创造力和趣味的贫乏：“除了几个零落的艺术家和个别的业余艺术工作者之外，你可以这样说，在19世纪中叶，艺术就已经不存在了。”<sup>①</sup>经验主义美学导致的这一艺术下降趋势一直延续到20世纪晚期，审美经验被资本主义的商业策划所吸收，更彻底地摧毁了艺术的本质，为审美资本主义奠定了基础。

因此，只有文艺美学是不够的，只以艺术作为美的范本的美学是不根本的。因为经验现实是有限性，艺术和自然中的一切可见之美无论多么美好，只要它在经验的维度上确立自身，就永远是不完美的，所谓经验的有限性就在于它无法避免自我否定和丧失自身，最有说服力的实际性证据就是艺术的本质在今天的失落。经验主义美学过分地依赖感性经验的自然基础，因而无法进入有着另一种“美的规律”的先验之美的王国。先验的不可见之美是高居于现实之上的无限性即“应当存在的东西”，它不可能止步于感观之美和形式之美，因为它不是经验现实中直接存在的东西，而是知识的对象和先验理解力的产物。美是存在的完美性，政治美学是美学的原初形式，艺术只是进入美的整个世界的一个路标，因为不可见之美不是纯粹理性的概念式存在，而是通过艺术的象征作用，在与感性现实世界的否定性连结中先验地构成自身，不是将自身确定为感性的对象性存在，而是对“大美无言”之境的象征和创造。

## 二、从文艺美学到政治美学

美是感觉认知的完美性（*perfectio cognitionis sensitivae*）——近代美学对美的这一定义把美限定在经验主义一元论的论域之中，取消了美学的存在论基础。未来美学最重要的观念变革是从“感觉的完美性”转向“存在的完美性”，这意味着回归古典美学传统。美是存在的至上的完美性，即作为原型世界之最高存在的开显，这是从柏拉图、普罗提诺到中世纪所采取的观点。古典美学的存在论奠基发生于柏拉图对“可感知世界”与“可思考世界”的划分，存在不是经验事物堆积的一层，在经验世界之上还有一个超越性的、更高的、也更真实的存在界面作为理性的对象，正是在此意义上，可见之美与不可见之美的张力成为美学的基本问题。美学不是一般地探求和渴望完美的存在，而是以严格的理论思维把完美性当成存在本身的可理解性予以反思。柏拉图二元论是照亮人类理论思维的灯塔，它的光芒一直辐射到康德和黑格尔，康德对鉴赏判断所作的形式反思，黑格尔把美定义为“理念的感性显

<sup>①</sup> 克莱夫·贝尔：《艺术》，周金环、马钟元译，北京：中国文联出版公司，1984年，第99、131页。

现”，都直接承接着柏拉图的意图。

存在的完美形式显然只能由精神的力量创造出来，而非自然地直接给予的对象性存在。美学把美的本质理解为天道假手于人的创造之物，艺术是真正意义上人的创造和作品，但艺术就其物质性、实体性的可见之美来说仍然不是美的原初范本。美作为更高的完美性必须理解为精神的创造的形式领域，精神在现实之上创造出完美的应当存在的东西，它与现实性相对立，因为现实不可能完美，精神创造出的完美之物只能是观念性存在，它们现身于反思性的形式界面，而非作为直接的实存性事物。

那么，我们该如何发现美学的对象与真理，实现对存在之完美性的反思和描述呢？柏拉图的政治哲学为我们提供了一条把美学研究置于政治平台的道路。整部《理想国》的主旨是由哲学家在言辞中创造一个完美的城邦，柏拉图说：“让我们从头开始，在语词中创造一个完美的城邦。”<sup>①</sup>这才是原初的和真正的美学问题，因为它满足了美学对创造性和观念性这两大原则的诉求：所谓完美的存在必须在反思的意义上被创造出来。柏拉图的完美城邦是美学的原初领地和出发点，他的政治哲学的方法帮助我们穿越“艺术的立足点”，实现了更为深层的美学反思，发现了仅就艺术自身所不能达到的存在之真理。一般来说，艺术和政治都是精神的自由创造的定在形式。艺术是对艺术作品的创造，试图以艺术作品的感性存在去表现人之为人的超越性本质，近代美学发现了感性和理性的统一，但它力图通过艺术把握更高实在的努力失败了，因为文艺美学只是在审美经验的平面上构成关于艺术作品可见之美的知识，不能通达更高的存在与真理。柏拉图早就彻底拒绝了艺术凭其自身达到更高真理的可能性，并指明了政治才是精神的最高层次的技艺。与艺术不同，政治是对人之为人的先验根据即“整全性”的创造与认识，政治蕴含着人与世界、人与他人、人与自身的关系，实现为对制度之美与人性之美的创造和理解，必须运用理性的反思才能抓住这种整全性。制度之美和人性之美与人们熟悉的艺术的实体性之美有着不同的逻辑，它们基于不可直观的理念和技艺，政治的真正的存在是它的技艺而非实体，柏拉图指明了政治作为“国王的技艺”是对于整全性的知识，即所谓“依据真正知识进行的统治”和“真正科学地理解的统治技艺”，<sup>②</sup>因而是和哲学处于同一等级的反思性存在。政治是大写的技艺，它提供了包括艺术在内的一切其他技艺得以可能的第一原理。当美学以政治为立足点，通过制度之美和人性之美去反思“存在的完美性”，美学就成为政治美学。

“美”在其原初意义上就是一个广义的存在论概念，前柏拉图的自然主义一元论认为，自然的存在本身是完美的，艺术是对这种能被感知的自然之美的模仿。只是

① 参见《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2014年，第326、460页。

② 参见《柏拉图全集》第3卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2014年，第160、144页。

到后来才有了狭义的作为心理学经验的纯粹审美概念。政治美学试图在反思水平上回到美的原初概念。柏拉图作为美学的开创者在于，他用二元论为理解存在与美的概念提供了基本的反思性维度。感性世界与理性世界的划分是对美学最重要的存在论奠基，在感性世界之上还有一层更高、更真实、更完美的理性世界存在，美学研究不是一般地探求可以感知的艺术之美，而是使用“纯粹的思想”引导自身离开经验事物的界面而上升到更高的存在界面，以严格的理论思维把更高的完美存在思考为知识。柏拉图从他的反思性立场出发，对艺术采取批判态度，认为艺术只是对可感知的“第二实在”的模仿，其价值甚至低于第二实在的普通事物。<sup>①</sup> 这一观点预示了艺术并非美学之必然而不可改变的立足点，而只是美学中可以被悬搁的一个要素，从而为政治美学预留了思想空间。

艺术的原初本质在于教育和教化，当艺术作为教育而存在，艺术就变成了政治。艺术与政治的同一性是古代东西方普遍持有的根本观点。当艺术作为教育而存在，艺术不再是一种独立的凭自身有意义的实体性，而是对制度之美与人性之美的认知和创造活动，艺术品在这一政治界面上隐去自身。中国先秦的“礼乐教化”观念，就认为艺术是一种教育制度，乃是一种最彻底的政治美学，但它的理论结构过于简单和笼统，理论问题也不够清晰和完整。真正使政治美学获得完整理论意义和问题结构的是柏拉图，柏拉图创立了使政治如其本性地显现为一种存在完美性的反思性前提，即把政治理解为一种观念创造工程，并制定了描述这一观念政治的基本概念，从而发现了政治自身的逻辑，使对政治的理解从经验科学上升为一门严格的理论科学。柏拉图把“创造完美的城邦”当作政治的第一原理，真正的政治创造最好的制度和最美的人性，真正的政治家是哲人，他通过创建最好制度和最美人性来追寻存在的完美，在此意义上，政治与哲学处于同一层级的反思性界面，成为美学的原初领域。艺术是对这种完美存在的象征，艺术作为教育制度，使自身的意义与价值依赖于观念政治工程的内在反思性，而不依赖于艺术作品的实体性，只有作为政治而存在，艺术才是它自身。近代以来的文艺美学之所以达不到理论思维，在于它未能保持住艺术的教育本性和政治本质，而把目光落在艺术品的实体存在和美感经验上，从而失去了对更高完美存在的反思能力，只能从艺术品自身的创作、欣赏、表现形式和历史意蕴等方面去研究艺术，这样的美学是外在的而非反思的，本质上它只是一种艺术经验的心理学。丧失了政治美学的问题意识之后，我们一直认为艺术的本性是自主性，即作为纯粹审美对象的艺术作品，因为艺术不再作为为更高的精神目标服务的工具，而是从自身获得独立性和崇高性，无须依附与政治的反思性关系而直接存在，从艺术品本身的实体与经验获得存在与美的意义和价值。

当柏拉图把“用语词创造一个完美的城邦”当作观念政治的基本目标，他开创

<sup>①</sup> 参见《柏拉图全集》第2卷，第613—618页。

了政治美学。中国先秦的礼乐政治观代表了政治美学的另一条根脉，并拥有与柏拉图政治美学基本相同的原理和方法，即通过“先王制礼作乐”这种观念政治工程来创造和认识理想中的制度之美与人性之美。也许人们很少注意到，马克思把资本主义的异化现实当作批判和超越的对象，从对这一现实的批判性考察中去寻求对人性与政治的彻底理解，把“在自由的联合体中每个人的全面发展”不仅当作了改变世界的现实活动的目标，同时也是作为制度与人性的更高的存在与真理。政治美学的存在论基础和观念创造方法帮助我们重新发现了马克思学说的非凡本质和精神力量在于，马克思把现代政治哲学重新带回到了对最好制度与最美人性的创造与认知的界面，从而恢复并光大了古典政治美学的原初问题和理论传统。

### 三、柏拉图对政治美学的奠基

柏拉图说：“在语词中创造一个完美的城邦。”《理想国》的这一主题提供出政治的真正概念，即政治作为对制度和人性的创造与理解乃是一种知识，真正的政治即“最好的政治”乃是一个哲学性的界面，而非现实的操作性的实际性界面。无疑，历史和现实中的任何政治实践都是按照某种特定的理论原则进行操作的，所谓最好政制的要义在于，哲学悬搁了现实政治的实存性内容，将其扬弃为对最高正义原理本身的创造即彻底理解，从而把政治原理与现实政治的外在的实体性对立转化为理论内部完满知识与不完满知识的纯粹形式的对立。“所以国王的技艺比较接近理论知识，而非接近体力劳动或一般的实际工作。”“最卓越的政治体制，惟一配得上这个名称的政制，其统治者并非是那些特意要显示其政治才干的人，而是真正科学地理解这种统治技艺的人。”<sup>①</sup> 柏拉图要建立的最好政制是一种哲学性的存在，使其具有哲学性的是观念的创造及其可理解性，在观念政治的平台上产生了真正的政治即最彻底的正义原则本身，所有现实的政制都被视为是对这种真正政制的或多或少的模仿。<sup>②</sup> 因此，政治美学的最高目标并不在于证明实现最好政制的可能性，而是用语词去创造这样一种最好政制的样板和模型，“世界上任何地方都找不到这样的国家”，<sup>③</sup> 它是一切现实中的国家的理想和目的，是对一切现实国家进行评估的批判性标准。

当我们把政治当作一个哲学和知识的界面、而非现实与实践的领域时，肯定会被指责为唯心主义，因此有必要重申政治美学的存在论基础的真实意义。政治的现实性和实践性符合常识的健全实在感，但它作为对于政治的经验主义幻觉，恰恰遮

① 参见《柏拉图全集》第3卷，第89、88、144页。

② 参见《柏拉图全集》第3卷，第150、155页。

③ 《柏拉图全集》第2卷，第612页。

蔽了政治的本性。政治之所以是一个哲学性的观念存在界面，在于观念的创造及其可理解性是政制与人性最真实、最纯粹的存在形式，从而是最根本的政治现实。现实政治只有在它与观念政治即正义本身的连接中才能真正被理解，即它是一种存在的有限性。正是为了说明这一点而做出了对知识与意见的划分：知识是对真实的完满的存在即“原型”的创造与理解，意见则限定于对不完全、因而不真实的存在了解，即对可感知的具体现实事物的把握。按此划分，政治的哲学性只与知识有关：最好政制在存在论上意味着真实的完美的存在，因而成为知识；政治的现实性和实践性则表现为现实中的政制在存在论上恰恰是一种非实在性和不完美性，处在意见的平面上。柏拉图认为，真正的政制是哲学性的，在这一意义上它是美的，因为哲学作为知识看到了“美本身的真实存在”，而意见只能认识感性事物和“声色之美”。为什么只有哲学家为王才能实现最好政制？因为他们“学会了如何认识事物的理想实在”，<sup>①</sup>从而能够超越经验和意见，拥有对存在与人的完美知识。知识与意见的划分规定了政治的哲学性与现实性的意义。这一划分表明，世界远远超出现实性与实践性所能达到的界限之外，现实城邦所依恋的所有特殊事物只具有较低的实在性，即使为了真正理解这些事物，也必须引入“语辞中的完美城邦”这一前提，从而据有更高的存在界面。

政治之所以能以纯粹哲学的方式被理解，在于政治的整全性。政治是关于人之为人的先验根据的知识和技艺，因而是一切具体技艺的前提，但却并不由具体技艺所构成，而是构成了一个比一切具体技艺更高的界面。柏拉图发现，政治家和艺术家具有某种相似性，即二者都没有特殊的谋生技艺，而是关注人之为人的存在本身的内在根据，但艺术家必须投合观众的趣味和兴趣，因而只能以意见的方式达到对于人性的不充分理解；只有政治依其本性被哲学所引导，从而能够在知识的界面上获得对人之为人的整全性理解。按照《伊安篇》和《政治家篇》给出的定义，技艺就是关于某一类事情的科学的知识，所有伟大的技艺都需要拥有关于事物本性的知识。柏拉图“技艺即知识”的要义在于按整全性的尺度去理解政治的本性，真正的政治是用语词创造完美人性和制度的技艺，从而是对完美人性和制度的知识，而不是流俗理解的为权力和利益而斗争的技巧，因此政治家是唯一一种和哲学家一样以获得关于整全的知识为目的的实践者。

柏拉图认为正义就是给每个人以其应得的善好的东西。这是一个应然性的纯粹形式原则，它导致进一步的问题：什么是人应得的东西？对这个问题的回答同样决定着人们对政治本性的理解。私利与公共善的对立源自人性与政治的内在结构，从苏格拉底的雅典城邦到黑格尔的近代市民社会，这一问题的结构基本没有改变。对最美政制的知识使现实的城邦与人显现为“洞穴”即有限性，人的自然深深束缚于

<sup>①</sup> 《柏拉图全集》第2卷，第473页。



对个人私利和特殊事物的欲求和热爱，这在雅典城邦中就已是事实。柏拉图的二元论试图提供古典公共原则的先验根据：人的自利本性和感性欲望标志着人的不完满的和不存在，只有克服这种对一己私利和感性事物的依恋，才能进入更高的真实的存在界面，从而开放出最好政制的先验前提：“要是有一个城邦的极大多数人对同一事物能以同样的方式说出‘是我的’或‘不是我的’，那么它就是治理得最好的国家。在这样的国家里，任何一个公民的幸福或痛苦都可以说是整个国家的幸福或痛苦。”<sup>①</sup> 财富是私利的定在和特殊性的符号，因此在柏拉图设想的最好的城邦中，统治者和卫士没有私人财产，正义的实现形式是共产主义，节制作作为美德主要是对财富欲望的控制。对比亚里士多德的最佳政制允许统治者拥有财富，柏拉图之所以坚持对统治者的人性提出更高绝的要求，是因为他的目标是想揭示政治的哲学性从而创造“政制之美”的概念，而非解决实际政治问题。让哲学家担任国王的理由就在于，他不谋求私利，不想从城邦里得到任何东西，只渴望得到关于整全的知识与真理。这意味着他超越了感性的可见世界，生活在可知世界的更高界面上，只有这样的人才可以为城邦制定出真正符合正义本身的普遍性的目的。

政治美学用完美的城邦标志存在的完美性，以此揭示为达到彻底的正义原则而必须满足的形式条件，这是现实存在的城邦所不可能满足的条件，现实存在的城邦因此被揭示为“次好的政制”，即存在论上的非实在性和不完美性。这种政治美学的概念构造是经验性的政治意识难以接受的，它是对政治本性的理论思维的结果。政治美学的方法在于，只有基于最好政治的哲学性和观念性，才能真正理解次好政治的现实性和实践性。完美的政制产生于观念的创造，即对应当存在的正义理念的彻底理解，次好的政制从观念下降到现实，模仿和分有最好政制。柏拉图以一个从来不存在的最好政制作为最高标准，把现实中的各种政制排列为一个越来越远离最好政制的下降过程，依次为贵族政制、寡头政治、民主政制和僭主政治，柏拉图以这种方式呈现政治的本性，指出大多数人必须生活在现实的城邦中和意见的平面上，衰落是人不可避免的命运；但人类对政治的理解已经从此被改变，从而实现了理智上的一种伟大而新进的进步，即哲学的被发现。柏拉图所描述的下降运动不为历史所支持，亚里士多德认为不存在这种下降过程，坏政制很可能先于好政制出现，只要统治者能够关心公共善的政制就是正当的，这种好政制不止一种；柏拉图则坚持最严苛的标准，认为只有唯一的一种好政制即哲学家为王，如果以这种最高的完美性为标准，可以看到所有次好的政制都表证着存在的不完美，而一种不完美的东西迟早会因其自身缺陷而走向败坏。

近代契约论追随亚里士多德，再次降低标准，把政治的本质描述为从自然状态到公民社会的上升运动。以往把政治领域当作属人的精神的自由领域是有道理的，

<sup>①</sup> 《柏拉图全集》第2卷，第446页。

那里似乎远离了自然的必然性，而出现了人的有目的有意识进行的自由自觉的活动，人的实践产生了将各个部分构成为整体的那种普遍的目标和动力。这种对政治的理解把现实中有目的有意识的自由自觉活动等同于观念政治界面的纯粹知识的创造与理解，其实二者有着完全不同的逻辑：最好的政制以对绝对完美的正义原则和政治技艺的彻底理解为目标，据此可以确定所有现实政制都具有不完美性；次好的政制则把现实政治的进步与合理性当作人的自由的实现，以此为现实政治辩护。契约论所承诺的“从自然状态到属人世界”还不是真正的政治的知识，因为有目的有意识的现实活动不再以人之为人的整全性知识为目的，而是另有目标，这就是那些现实的实体性的有限的东西，如权利、财产和声誉。卢梭要求有条件地按照自由的原则行动，而不能停留在自然状态上，每个人都服从自己参与制定的法律就是自由，以此超越只关注自己私利的自然状态，在公共性框架内重新安排个人利益的获得途径。依据柏拉图的高标准，无疑卢梭的政治图景是不清晰的。尽管依法行事意味着正义取代了本能，行为获得了道德性，但服从自己制定的法律作为政治的新思路只是对正义的模仿，还不是正义本身，因为它不是从应当的正义出发，把人性提高到精神性的最高水平，而是从人性的感性现实出发，通过一种变通把个人利益转变为公共利益，即承诺用集体的力量保护每个人的生命和财产，从而只能实现为一种次好的政制。

启蒙运动把感性与理性的统一作为哲学的基本问题，与柏拉图二元论的问题有着思想的连续性，理性原则凝结着启蒙运动的时代精神。但与柏拉图相比，可以发现启蒙哲学的理性原则是不纯粹的，在现实的地基上实现的感性与理性统一不具有彻底的可理解性。柏拉图的理性原则包含在“哲学是政治的本质与真理”这一发现中，这一真理在洞穴中可以化身为神话（“高贵的谎言”），引导着人们去关心城邦和公共善，但洞穴本身不可能被改变，而是必须被超越，让少数人上升到理性的光亮中，因为现实的政制不可能完美。启蒙运动则相信洞穴可以被改变、被照亮，方法是摒弃神话，诉诸每个人的理性对自己利益的计算，以此推动人们关注公民社会和公共善，实现感性与理性的统一。很明显，这一方案通过降低理性的标准，把哲学从政治的本质变成政治的工具，才使感性与理性的统一成为可能。然而问题的关键在于，感性与理性的统一只能作为次好政制的理论原则，现实政治作为理性见之于感性的领域，要求按理性的正义原则行事，然而一旦落实到现实与实践，就又被置于感性的界面上，下降为权力与利益的博弈，为自然的必然性所左右，普通人的正义只是遵守法律，而非反思法律和正义本身。这就是为什么柏拉图坚持只有在作为哲学的观念政治界面上才能抓住政治本身，因为真正美的东西（存在的完美性）只能在观念的形式界面即纯粹的知识与技艺的可理解性中创造出来，并在与不完美现实的差异性中被理解。

次好的政制作为感性与理性的实体性统一，在人的现实的感性的实践活动中实

现自身。一般认为，政治的本质在其现实性和实践性中得到了更为积极、更为确实的规定，但我们对此无法得到完全的确证。对马克思实践观点的解读，将政治外化为现实的人及其感性的实践活动，然而，这仍然是有问题的。政治的本质是在哲学界面上发生的对制度与人性的创造及其可理解性，在政治中，人们只能理解他们创造出来的东西，我们基于正义观念所理解的是什么，取决于正义观念被创造和想象成的是什么。从最好政制到次好政制意味着从观念下降到现实，次好政制作为现实性和实践性停留在感性世界的意见平面上。现实之为现实在于它是一个理性原则与感性自然共同起作用的实体性领域，在其感性自然意义上，现实是一个直接存在的质料性的实存领域，被“出于必然性的需要和欲望”所支配，政治在这里变成权力和利益的博弈。柏拉图之所以把现实的城邦比喻为洞穴，就在于现实性不是一个形式的精神界面，依其自身不具有彻底的可理解性，尽管现实总是被当作反思的对象，但在这里“要想确保一种制度的运作像它的理论一样无可置疑，确实非常困难。”<sup>①</sup>现实的城邦作为感性与理性的统一，要求按理性的正义原则建立制度，然而一旦成为现实的制度就会受制于人性的自然，脱离正义的知识原则而变成意见的世界，因此现实性不可能成为马克思政治思考的制高点。实践性则是一个更加复杂的问题。现实的感性的实践活动是人的有目的有意识的自觉活动，但如果不能与更高存在的知识处于反思性的关系中，而是直接投入到实际性中去的物质活动，现实的感性的实践活动就还是一个抽象的概念。无疑马克思的实践观点不能在感性自然的直接性意义上被理解，也不能在感性与理性相统一的次好政制的实体意义上被理解，只能在最好政制的形式意义上被理解，即只能在纯粹知识的界面上被理解。我们必须领悟到马克思实践观点的根本问题是一个观念政治问题而非现实政治问题，实践作为政治实践或道德实践如果不参与对观念的创造和确证，仅仅是发生在现实中的有目的有意识的实际性活动，那么实践就与普通的活动和行为概念没有区别，不是知识也没有意义。在哲学的历史上，从亚里士多德到康德和马克思，实践问题始终处在理论和知识的崇高界面上，康德的实践理性把人性的先验根据上升为彻底的理论问题，与人的现实的感性的活动没有关系；马克思的实践观点则以人的解放为主题，探讨了最好政制的重建与回归的可能性条件，因而成为更彻底的理论问题。

#### 四、马克思论政制之美

柏拉图发现了政治是一个哲学性的知识界面，“真正的政治”是依据知识进行统治的技艺。柏拉图政治哲学就其在超越性意义上追寻“最完美的政制”而言，它是

<sup>①</sup> 《柏拉图全集》第3卷，第380页。

一种政治美学。而近代政治哲学失去了这种维度，认为关于最好制度与最美人性的思考是理想主义，古代对于“哲学家为王”的信念不过是哲学的反思性所造成的幻觉，人不能离开现实中的政治事物去把握政治的本质，因此，近代政治哲学放弃了对最佳政制的思考，特别是放弃了哲学作为政治的原初本质，而把哲学只是当作政治的一个工具，即哲学可以用于启蒙大众、变革观念、改变现实世界，这样就把思想的标准从哲学性下降到现实性，政治哲学被限制在现实性即次好政制的平面上。从此，“现实的人的解放”成为政治的核心问题，即如何把人从封建专制和神学蒙昧下解放出来，其最重要的成果就是近代市民社会资产阶级的崛起及其自我意识的觉醒。然而“现实的人的解放”在古典政治哲学中是一个被悬搁的问题，因为现实性不具有知识上的彻底可理解性，次好政制永远达不到彻底的正义原则，因而不可能实现真正的解放，只能实现有限的正义。近代资本主义市场经济和民主政治的有限性及其困境都印证了柏拉图的这一深刻见识。正是在此意义上，马克思提出，政治的核心问题是“普遍的人的解放”（或译“全人类的解放”），<sup>①</sup>其时代标志是无产阶级的解放。马克思以这个问题重新回到了政治的哲学性本质和知识性界面，恢复了柏拉图对最好政制的思考，因为，与“现实的人的解放”相对比，“普遍的人的解放”在任何严格的意义上都不是一个经验性的现实目标，而是一个先验的哲学问题，它拒绝以现存的次好政制的有限正义为目标，而把对最高正义原则的彻底理解与认识当作目的。从经验的立场看，以无产者的彻底解放为标志的“普遍的人的解放”只能是一种“完美的不可能性”，因为“现实的人的解放”只能是现实中的某些人的解放即资产阶级的成功史，现实中不可能有普遍的解放，但最好政制的理想即对正义的彻底理解却必须落实在“普遍的人的解放如何可能”这个问题上，而且比柏拉图“用语词创造一个完美的城邦”具有了更大的普遍性，因为马克思是在用理论思维创造一个完美的世界，我们只能这样理解“无产者将失去锁链而获得整个世界”这句话的哲学意义。

马克思在他最重要的著作中把“普遍的人的解放”的政治形式设想为“自由的联合”。马克思的自由联合概念是对政治的哲学本性的理论自觉，也许这个概念还带有法国社会主义的某些痕迹，但马克思对这个概念的具体理论规定展现出了一种可划清最好政制与次好政制、政治的哲学性与现实性之界限的问题结构。很显然，“自由的联合”除了作为最好政制的概念式存在，它不属于现实和历史中曾经存在过的任何一种制度，比如君主制、贵族制、民主制等等。在这种最完美的制度中，政治的主体不是柏拉图的“真正的国王”，即从哲学上彻底理解政治技艺的人，而是“联合起来的个人”，从而又一次超越了关于政治主体的一切概念与实存，如哲人、国王、贵族、公民或者资产者。什么是“联合起来的个人”？马克思将其规定为以无产

<sup>①</sup> 参见马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2004年，第62页。

者为代表的普遍的人和人的全面发展基础上的自由个性，他们是把对正义原则的完美知识与理解印证在自己的存在与实践中，因而实际上是在完美意义上存在的人的概念，完全处在知识的界面上和哲学的王国中。由于悬搁了“现实的人”及其自然实体性，政制上升到哲学的纯粹形式，“自由的联合”使公共权力失去了原有的政治性质即强制性，也彻底解除了存在于次好政制中的强制作为权利与服从作为义务的辩证法。“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。个人原则是真正的社会原则，个人的劳动就是社会劳动，从而是对人的类本质的真正实现，个人的财产就是社会的财富，从而是对人的这种类本质的全面占有。这就是马克思在理论思维层面实现的对正义原则和政治本质的彻底理解。

当我们认为马克思自觉地把“自由的联合”思考为最好政制的形式，以此唤醒了人们对完美存在理念的回忆，从而把“解放何以可能”问题上升到先验美学的界面时，马上面临一个问题：马克思对资本主义异化现实的批判应该如何理解？根据柏拉图所设计的政治美学问题的二元结构，无疑马克思的所有政治美学思考都被对现实的批判所关联、所牵引，但是政制之美的形式总能穿越政治现实和意识形态的内容，去构成自己的问题与逻辑，现实政治本身也要按马克思的美学标准被批判性地理解。个人联合成共同体本应是人的自由自觉的类本质和政治本质的实现形式，个人只有在共同体中才有自由，但人的联合在现实中极少出于自由的自觉，失去类本质的抽象的个人组成虚假的共同体，资本主义把一切人的关系变成物的关系，从而使人的联合变成一种与人相异化相对立的物的力量，资本主义将一切“政治的技艺”简化为经济问题的物的逻辑，把人的全部生存条件和生命内容归结为通过劳动获得私有财产，使所有个人隶属于资产者与无产者两大阶级，人的自主活动屈从于物质生活的生产，自由的联合变成虚假的共同体。马克思提出，真正的政制应该是人的自由、自觉和自愿的联合，克服人的自然性带来的片面而有限的生存方式，让每个人的个性和才能得到全面的发展，使其生命的存在臻于整全和完美，“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。”<sup>①</sup> 扬弃作为人的自我异化和自然的必然性规律的私有财产，从而驾驭和克服物的力量，为此必须实行联合起来的个人对生产力总和（即全部财富）的占有，自觉地把每个人的个人劳动当作总体性的社会劳动来使用，“财产归属于全体个人”，<sup>②</sup> 以此控制每个人和社会全体成员的生存条件，使之不再成为与人相对立的异己的自然性力量，而是将其变成人的自由的自主活动本身，实现自主活动与物质生活的一致，使劳动成为生命活动的目的和本质，财富变成对人之为人的本

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态（节选本）》，北京：人民出版社，2003年，第63页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态（节选本）》，第74页。

质的真正占有。

无疑，马克思“自由的联合”建立在对资本主义现实的批判性理解之上，但马克思的问题本身却不是现实性的、经验性的，而是哲学性的、先验性的，“自由的联合”在其内涵的任何严格规定上都是一个关于政制之美的理论思维的超越性概念。如果仅从现实性的层面上去理解，要建立市民社会，人的关系必然要表现为物的关系，马克思则要求消灭这种物的关系，用人的自由、自愿的联合取代之。可是这样的看法把“自由的联合”理解为一种理论与实践统一的现实性问题，降低了马克思问题所具有的理论高度，达不到理论上的彻底理解。因为把“自由的联合”当作理论与实践的现实性统一，“自由的联合”就丧失了真正的政治性即哲学性，而下降为现实性，而现实性意味着不能超出次好政制的限度，为了强调马克思问题的现实性就不得不诉诸感性现实，把“自由的联合”理解为一种知识与现实相混淆的政治规划。资本主义制度表现为一个巨大的直接现实，要真正超越这一现实，第一要务不是使思想嵌入现实，而是使思想上升到纯粹的理论界面，达到对正义原则和政治本性的彻底理解。按照柏拉图制定的路线，纯粹理论的认知是最彻底的批判，因为它发现真实的存在与完美的真理，从而内在地反思出对于现实性的彻底的否定性理解，这正是马克思为自己制定的工作目标，即理论只有彻底才能抓住事物的根本从而说服人。“自由的联合”本质上不可能被经验直观地把握为一个现实性问题，在经验直观的意义上，马克思的“自由的联合”与各种激进自由主义改革理想没有区别，它们可以服从同一种逻辑，即理论与实践相统一地改变现实世界。然而现实是一个感性的自然的意见世界，不具有彻底的可理解性，因而不可能实现彻底的正义和政制的完美，表现为资本主义制度虽然具有自我修复、自我改进的有限正义机制，但它本质上仍然不可改变地服从自然必然性的物的逻辑。马克思政治思考的纯粹理论性质和哲学性质在于，他在一种更高的存在界面上想象和论证了另一种精神的自由的自主性逻辑，“自由的联合”只能是一种从纯粹反思的意义上理解的“人之为人的逻辑”。马克思身后的历史演进以“自由的联合”之非实践性、即不可操作性从反面证实了马克思政治思考的理论性和知识性。

“自由的联合”作为反思的知识是马克思在理论中创建出来的完美政制，它不同于廉价的精神渴望和虚幻的审美乌托邦，在于它是对存在本身的严格科学的认识，并从属于美学高度上的存在论问题。在“自由的联合”与资本主义次好政制的对比中，马克思把“自由的联合”理解为完美政制的原型世界，“自由的联合”只有在纯粹知识的意义上才是可能的，但从存在论的理由上，“自由的联合”却是政治制度更真实、更完美的存在形式，是正义之为正义的“先验逻辑”，它显示了政治的原初本意。在马克思的著作中，直接向我们呈现的研究对象是资本主义的巨大现实，而非自由人的联合，我们无论如何都不能在直接现实中看到自由的联合，这种联合只有在马克思的理论创造即“反思的知识”中才能呈现，而我们能直接看到的

现实无非是异化劳动与私有财产、物的力量与抽象的统治、感性与理性的统一、理论与实践的统一。这种现实性虽然表现出一种具身坚实的肯定性的独立存在，但这种现实性就其使人的自由本质和政治的正义原则成为不可能而言，却必须被理解为存在论上的不真实性和非实在性。马克思以巨大的理论工程系统地揭露了资本主义现实的这种不真实性：它用物的关系掩盖了人的关系，用异化劳动取代生命的真实活动，用私有财产替代对真正本质的占有，资本主义政制表现为“虚假的共同体”，意识形态是思想对现实的虚假想象。马克思全部努力的目标是通过理论的反思对现实性及其逻辑进行悬搁，使其失去作用，不再支配人们的思想，并将其扬弃为关于最好政制的知识即“自由的联合”，在这种最好政制的知识界面上呈现人之为人的自主性逻辑。因此“自由的联合”作为反思的知识是一种更高的、更真实的存在，一种独特的纯粹形式意义上的存在，毋宁说，它是马克思对柏拉图政治美学的庄严复活，重新让我们觉悟到政治是真正的哲学问题，知识构成了政治的存在本身，理论的理解是最大的政治。资本主义的现实性之所以应该被超越，在于它的实体性存在恰恰只具有较低的不确定的实在性，远远低于制度与人性真实的美的存在形式。正是在这一意义上，对资本主义制度的否定性理解不应当停留在现实性和实践性的界面上，而是必须上升为纯粹的理论问题。理论的理解才是最彻底的批判，没有革命的理论，就没有革命的运动，现实本身只有趋向于思想才能真正实现对自身的超越，因为现实的人作为“阶级的个人”达不到它在政治上和理论上应有的先进水平，只有在马克思的理论反思中才真正保持了整个批判的先进性和彻底性。在大多数情况下，人们对马克思《关于费尔巴哈的提纲》第十一条作直接性的非反思的理解：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”。从最好政制的理由上看，不应当认为“改变世界”是马克思政治思考的独特创意和本质规定，资本主义的理论与实践已经使现实世界发生了天翻地覆的改变，这种在现实性界面上进行的所有改变世界的实践活动都服从着次好政治和有限正义的同一种逻辑。马克思彻底改变的并不是世界本身，而是对这个世界的理解，他用“自由的联合”为制度与人性引入了不同于次好政制的另一种逻辑，让人们看到了真正的人性之美和政制之美。这是在政治美学的纯粹知识高度上发生的一次革命，它彻底改变了我们对世界的理解，而这种彻底的理解就是最彻底的批判。

为什么马克思能够对资本主义次好政制作出彻底的批判性理解，将其揭示为存在的非实在性和不完美性？因为他先验地据有了原初存在的界面，即对于制度与人性的政治美学理解。从政治的原初存在的意义上看，“自由的联合”是真正的正义，即对正义的彻底理解，政治的哲学性所指向的目标正是这种彻底理解，它是一种“逻辑的在先性”。柏拉图对于正义的原初理解并没有停留在“给每个人以其应得”这种抽象性上，而是将其进一步规定为：政治作为统治的技艺应该为被统治者谋利

益，而非为统治者自己谋利益，因为统治作为技艺的本性应该指向并规定它的对象的善，一种技艺的完美就在于它给技艺所实现的对象提供最完美的利益。<sup>①</sup> 因此真正的正义是一个先验的善良原则，它与人的自利本性相矛盾，也与人们关于正义就是维护统治者利益的既定观念相矛盾。正是在此种意义上，政制作为公共权力失去了统治的性质，变成了“自由的联合”。当我们说马克思先验地据有了政治的原初存在界面，他对现实的批判只有在这个原初界面上才能获得理解时，无疑是指马克思达到了对正义的最彻底理解。真正的正义作为最好的政制不会在现实的实体性制度上实现出来，只能在对政制之本质的反思性认识中呈现为完美的存在，“自由的联合”作为这样一个完美的存在就在于，它彻底排除了公共权力的实体性内容（统治），而把政治的最高本质理解为：个人直接就是社会性，人作为特殊的个体同样也是总体，政治应该作为人的生命表现的总体而存在。这就是马克思所理解的政治的本质。“因为人的本质是人的真正的社会联系，所以人在积极实现自己本质的过程中创造、生产人的社会联系、社会本质，而社会本质不是一种同单个人相对立的抽象的一般力量，而是每一个单个人的本质，是他自己的活动，他自己的生活，他自己的享受，他自己的财富。”<sup>②</sup> 政治的反思性就在于，“联合起来的个人”作为政制的最高主体不是个人的实体性存在，而是被反思地创造出来的政制的原初存在即社会性：“这些个人是怎样的，这种社会联系本身就是怎样的。”<sup>③</sup> 在这里，“自由的联合”作为最好政制即纯粹哲学的界面，它是悬搁了一切次好政制的现实性之后而达到的对正义的彻底理解，以此使政治上升到它的原初存在的完美形式。这种社会性是由马克思的反思产生的，反思的知识才是政治的纯粹本质，实践达不到彻底的正义。

在具体的政治美学研究中，如何理解“自由的联合”构成了彻底的正义？为此马克思引入了“社会性”，社会性作为政治的原初本质不是实体，而是反思；然而直接成为政治统治对象的却不是本质，而是现实，即作为感性欲求对象的利益和财富。我们不能在现实中直接看到真正的正义和政治的本质，只能看到色拉叙马霍斯所承认的“正义就是为了强者的利益”，财富是私利的最终定在，它构成了一切制度的实体性及人的有限性的根据，“一切情欲和一切活动都必然淹没在贪财欲之中”。<sup>④</sup> 正因如此，正义作为“给每个人以其应得”，在马克思的终极思考和在柏拉图的原初思考中是一样的，都没有诉诸财富和财产概念，而恰恰是悬搁私有财产，将“每个人所应得”扬弃为人的类本质和原初存在，实现“私有财产的积极扬弃”，从而获得对人之为人的整全性的知识。在柏拉图的《国家篇》中，“给每个人以其应得”就是每

① 参见《柏拉图全集》第2卷，第301、300、298页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第170—171页。

③ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第171页。

④ 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第124页。



个人都必须把自己天性适合做的事情当作自己的工作，不同天性的人应有不同的职业；<sup>①</sup> 在马克思的著作中就是按人的方式来组织世界，从而使人成为人、即成为社会性的类存在。个人直接就是社会性意味着，我们作为人是为了彼此为对方生产而存在，那种证明我的类本质的产品是为你而生产的产品；给每个人以其应得则意味着，“人以一种全面的方式，就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质。”<sup>②</sup> 从财富的拥有到对本质的占有，关于正义的理解达到了彻底，从实质上升到形式，正义作为“给每个人以其应得”不是实质性的分配正义，而是形式性的反思正义，每个人对其人的本质的全面占有和个人才能的全面发挥才是真正的正义，这显然是一个纯粹形式原则即彻底的可理解性，只有从这一纯粹形式原则出发，才能理解各种现实性的实质正义之为次好政制。

## 五、从政治美学看马克思的政治经济学批判

如前所述，马克思之所以能够对资本主义现实作最彻底的批判，是因为他先验地据有了对政制之美的原初理解；但事实上，马克思不可能直接据有这种原初理解，而是在扬弃现实性的过程中重新发现了对政制之美的原初理解。政治美学遵循马克思对“研究方法”与“叙述方法”的科学规定：在叙述的方式上，首先呈现“先验的结构”，并依据这一先验结构来分析“现实的运动”；但在研究方式上，我们必须追问：马克思是如何通过扬弃资本主义的现实性而回忆起对最好政制的原初理解的？

柏拉图直接描述了政治的哲学性，并从最好政制下降到次好政制，这只有在希腊对于政治本性的最初反思中才是可能的，那种哲学性与现实性、最好政制与次好政制的二元结构还过于简单和直接，缺乏精神之自我否定的无限力量，没有经过觉醒的自我意识的无限反思，因此柏拉图能够要求不经过感性事物而直接达到存在本身的知识与真理。而在马克思的时代，资本主义已经具身为一个巨大的异化的现实，理性与现实的对立已经充分发展，现实性的力量如此强大，以至理性只有在与现实的对立中才能保持自身，理性穿越现实而达到真理的过程是极其艰辛的，因为人们对原初存在与真理的记忆如此微弱。所以马克思不可能像柏拉图那样直接描述政治的哲学性，也不可能从次好政制直接上升到最好政制，而是必须在对现实的否定性理解中穿越现实性，在哲学与现实的反思性关系中扬弃现实性，借助知识的力量重新创造最好政制的完美形式。马克思的政制之美区别于抽象的审美救赎就在于它的批判性和革命性，马克思只有扬弃了资本主义的现实性，才能上升到对政制之美的

<sup>①</sup> 参见《柏拉图全集》第2卷，第433—434页。

<sup>②</sup> 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第85页。

原初理解。资本主义现实性的逻辑，质言之就是把一切政治问题简化为经济问题，使纯粹政治领域的知识与技艺、统治与服从、自由与强制失去一切政治的色彩和幻象，而表现为物质财富和私有财产的单纯统治。正如马克思指出的，这种物质的感性的私有财产的运动（生产和占有）是异化了的人的实现或人的现实，“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都不过是生产的特殊的方式，并且受生产的普遍规律的支配。”<sup>①</sup> 因此马克思穿越资本主义现实性的特殊方法只能是把政治制度问题改变为经济制度和生产问题，从而实现从抽象到具体，从知识到意见的下降运动。那种认为马克思没有像样的政治论说的指责，没有抓住问题的要点，因为“整个革命运动必然在私有财产的运动中，即在经济的运动中，为自己既找到经验的基础，也找到理论的基础。”<sup>②</sup> 无疑，资本主义使问题变得简单化了，因为一切旧的政治问题都失去了政治的重要性和深刻性的幻象；但实际上，问题本身变得更复杂了，因为资本和货币成了公认的“最普遍的形式”，这种抽象的普遍性构成了对理性和知识的普遍性概念的最大挑战，从而使马克思穿越资本主义现实、重新上升到政制之美的原初理解变成了更加复杂、更加困难的问题。要言之，资本主义的政治制度就是它的经济制度，政治经济学是资本主义的政治哲学，因此，即使马克思在美学高度上对资本主义次好政制的反思，也要实现在他对政治经济学的批判中。

马克思对古典政治经济学的批判，第一次打破了经济事实的客观性幻觉，将其指认为“用物与物的关系掩盖了人与人的关系”。马克思指出，政治经济学之所以没有把这一幻象揭示出来，直接来说是根源于经济科学的经验主义本性，坚持停留在客观事实的层面上，但正是这种经验主义本性必须被指认为经济科学的意识形态，使其停留在现实性的意见平面上，不能上升到政治作为哲学性的知识界面。人的关系采取了物的关系的虚幻形式，这一发现否定了政治经济学对“纯粹的经济学研究”的真理信念，经济事实的直接性同质性是一种自然主义的客观性，政治经济学只是描述了它的“对象”，即那些直接的同质的经济事实，这些事实呈现为物与物的关系。马克思的政治经济学批判则是创建“对象的概念”，用概念来规定和穿越这些经济事实，揭示出这些事实背后的人与人的关系。这种“对象的概念”只能是一种理论的哲学的概念，马克思只有先验地据有了对正义原则的彻底理解，才能穿越资本主义的现实性。马克思的批判虽然也从经济事实领域着手，但这不可能是政治经济学所理解的那种直接存在的事实，马克思坚持认为资本主义不可能在直接性上被阅读和被理解，它是不可见的和不透明的，只有借助理论思维的前提批判才能穿透其意识形态和物的关系的不透明性。如果我们能够说明“人的关系呈现为物的关系”这一幻象之所以被造成的机制，我们就抓住了真理。那么，理论思维将如何把物的

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第82页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第82页。

关系还原为人的关系？

政治经济学的界面是政治的现实性和实践性，它的术语是实存对象的纯粹标记，而非反思的知识形式，表现为政治经济学总是在工资、利润和地租这些经济事实的层面上谈论经济问题，用经济事实的抽象规定代替对政治与人性的概念式理解。对经济问题的深入思考会提出这样的问题：对经济事实的描述是简单的吗？为什么这种描述重又陷入意识形态？经济事实既不是自然现象，也不是先天机能，不具有直接可以看到的既定存在，对经济事实的确认正是最困难的，作为一种科学研究的对象，要求以概念的构成为前提，经济科学像其他一切科学一样取决于概念的建立。如我们实际看到的，马克思对资本主义的政治反思甚至超越了科学方法论的限制，无须通过与具体事实的直接接触，而是通过概念的建立即理论上的彻底批判性理解来实现，马克思的问题聚焦在对于经济现象的政治反思所不可缺少的哲学概念的产生。现代经济学家指责马克思用来分析经济问题的概念是“非经济的”、“非功能的”、“哲学的”、“形而上学的”，他们无疑是正确的，因为如阿尔都塞所说，《资本论》是哲学著作，“经济学家所指责的马克思理论上的缺陷和弱点恰恰是马克思的力量所在。”<sup>①</sup> 在哲学的界面就是在政治的界面，马克思对于资本主义经济制度现实的观察和思考，和柏拉图一样从财富和私有财产出发，思考资本主义的政治本质，并将私有财产的概念进一步分析为劳动、资本和剩余价值。

工资与利润是功能性的经济事实，被马克思指认为物与物的关系，经济事实只是总体性的混沌表象，达不到“具体的总体性”本身，单就经济事实本身作功能性描述是没有意义的。马克思用劳动与资本替代工资与利润，作为分析资本主义经济制度的主要概念，而劳动与资本乃是私有财产的现代实现形式，从而把经济科学的问题还原为政治的、即哲学的问题，由此可以看到人的关系对物的关系的深层决定作用，正是这种深层作用造成了“物的关系掩盖人的关系”的必然性，这种虚幻形式的发生正是源于资本主义作为次好政制的现实性和实体性。马克思可以在政治经济学批判的界面上抓住经济制度的政治性，揭示作为劳动与财产的人的本质关系，是因为政治经济学批判已经是一个政治的和哲学的界面。要言之，工资与利润的划分基于劳动与资本的对立，劳动与资本这两种生产要素的分离被马克思发现为“活劳动”与“对象化劳动”的分离，由此物的关系被还原到人的关系即政治的界面，因为劳动与资本的对立既是劳动作为人的原初本质被丧失（物化）的结果，也是资本主义财产关系的基本内涵。关键在于对劳动与财产这两个政治经济学概念的扬弃。马克思自《1844年经济学哲学手稿》获得了对于劳动与财产的正面的哲学的概念，即把劳动和财产规定为人对自己类本质的实现和占有，以此获得了对正义原则和原

<sup>①</sup> 阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆等译，北京：中央编译出版社，2001年，第87页。

初存在的彻底理解，并在这个哲学高度上对政治经济学实施批判和超越。斯密把“一般劳动”规定为财富的唯一本质，已经觉悟到私有财产的本质是人不是物，同时也开启了对人本身的片面的物化的理解，因为所谓“一般劳动”即是劳动的物化，把财富规定为一般劳动则是对财产的物质化、实体化理解，丧失了劳动与财产作为人的原初本质的全部知识与真理，政治经济学因此处在人的不真实的虚假存在的意见界面上。随着劳动作为物化劳动被规定为活劳动与对象化劳动，财产作为资产阶级财产权被规定为“作为劳动的私有财产”和“作为资本的私有财产”，马克思把物的关系掩盖下的人的压迫性关系揭露出来，简言之：财产作为实体化的劳动是资本，财产作为资本又是支配他人劳动的权力，劳动的客观条件对劳动来说是“他人的财产”，财富的创造过程对资本来说是“他人的劳动”，财产权的政治本质在于它的压迫性质，即资本以财产权名义索取剩余价值的权利。在马克思对劳动与财产的这种批判性理解中，发生了从“经济科学”到“政治经济学的形而上学”的界面转换。

马克思的批判无疑站在了最好政制的高度上。最好的政制是哲学和知识，即用理论创造一种完美存在的理念；次好政制作为较低的不完美存在则是现实与实践，政治经济学是次好政制的理论表现。以往我们总是从直接性上理解马克思“改变世界”的革命理想，即以现实的逻辑去把握知识的逻辑，把关于更高存在的知识理解为另一种现实性，从而把“改变世界”理解为使知识与真理直接变成另一种现实、使次好政制直接升级为最好政制，这种逻辑的混淆被称为理论与实践的统一，没有看到知识是严格意义上的彻底的理解，在知识的界面上不可能实现理论与实践的统一，理论与实践的统一是现实性的逻辑。最好政制作为知识与真理，和次好政制的实体性制度是分开的、不同质的，二者处在完全不同的逻辑界面上，对于理论思维来说，资本主义与共产主义的直接对立是外在的，不具有理论的反思性，只具有意识形态的意义，因为感性的客观的存在与理性的哲学的真理不可能按照同一种逻辑实现内在的统一。认识与理解无法从现实性直接跃迁到关于更高存在的知识与理解，但却可以通过对现实的否定性理解上升到更高的知识，这就是马克思从黑格尔逻辑学所学到的方法。马克思改变了人们对世界的理解，具体来说，马克思的政治经济学批判实现了对资本主义现实性的否定性理解，揭示出被物的关系所掩盖的人的关系的压迫性和不义性，这一批判悬搁了现实性的自然实体性内容，而上升到理论思维的知识界面，达到了对正义原则的彻底理解。马克思对劳动与财产这两个政治经济学术语的改写，将其变为政治美学的反思性知识。

我们在一种正面的意义上把马克思的政治经济学批判指认为“政治经济学的形而上学”，即以先验的知识和彻底的理解对政治经济学进行的反思与重建。资本主义的现实性采取了物化的虚幻的存在方式，但政治经济学本身作为现实性的科学却并不是幻象，而是一种有客观性意义并具有理论建构力的科学，这种科学以其经验主义的描述方式，获得了确定的意义和价值。马克思在《〈资本论〉第二版跋》中指

出，政治经济学在其描述了资本主义的实体现象而非本质关系的范围内是科学。资本主义本身生成了物化的虚幻的存在方式，政治经济学虽然是它的科学，但却不是人们借以意识到这种虚假性并将其克服的理论形式，而是在其经验主义的非反思性上发现了对现存事物的肯定的理解。马克思则穿越了现实性的幻象，从而能够在政治经济学对现存事物的肯定的理解中发现对现存事物的否定的理解。马克思把作为物质实体和生产要素的劳动与资本概念变成了作为资产阶级所有制关系的劳动与资本概念，基于这一改变，工资变成“劳动力的价值或价格”，利润变成剩余价值，土地和地租变成实质上的资本和利润，等等。关键是要看到，在作为生产要素的劳动和资本概念与作为财产权的劳动和资本概念之间，存在着一种内容上的差异性，正是这种内容上的差异性，使马克思能够揭穿资本主义物化关系的虚幻形式，从而获得对资本主义现实性的否定性理解。

在彻底的可理解性即知识的界面上，劳动与财产的形式意义揭示出来，这就是“占有”。马克思创造了对劳动与财产的哲学式理解，即把劳动与财产规定为对人之为人的类本质的占有，从而获得了劳动与财产的形式概念，这才是对于“给每个人以其应得”这个正义原则的原初理解。关键是要看到，在政治经济学关于劳动与财产的自然概念与马克思对劳动与财产的哲学概念之间，存在着一种形式上的相似性（或一致性），即劳动与财产在形式意义上首先意味着“占有”，所谓对本质的占有就是对原初存在的彻底理解，而对物质财富的片面的占有则恰恰消除了这种彻底理解，从而意味着本质的丧失。“占有”是一个形式概念，政治经济学对劳动与财产的经验性理解由于达不到哲学的知识，从而让占有的形式被次好政制的现实性所充实；马克思对劳动、财产及其制度安排的严格而彻底的反思，则发现了占有的美的形式与美的规律：劳动作为人的类本质和类存在可以是生命生活的需要而非实体性的谋生劳动和雇佣劳动，财产作为人对自己类本质的占有可以是人的社会性（即爱）的确证和才能的全面发挥，而非物质财富的直接拥有，“自由的联合”作为制度的形式是联合起来的个人对财富总和的集体共同占有，而非作为强制与自由之辩证法的统治。无疑，劳动、财产与政制的实体性概念伴随着权力与利益的存在和运动，但它们之所以不能被彻底还原为权力与利益，是因为彻底的反思发现了政治的原初本质是哲学和知识，从而劳动与财产也可以按照美的规律去存在，“人也按照美的规律来构造”制度与人性，现实性和实践性的逻辑完全被扬弃。

〔责任编辑：李潇潇 责任编审：李 放〕

**ABSTRACTS****(1) Marx and Political Aesthetics***Zhang Dun* • 4 •

Early modern aesthetics took the beauty of art as the sole paradigm of beauty and the sole standpoint of aesthetics, so that aesthetics became the aesthetics of literature and art. This form of aesthetics viewed the independence of art and the theory of aesthetic experience as its basic creed, and thus lost art's original reflective character, in which "visible beauty is an image of invisible beauty." This became the theoretical source of the crisis and decline of contemporary art. The change of direction for aesthetics is a transition from the aesthetics of literature and art to political aesthetics, a transition in the understanding of the nature of beauty from "the perfection of feeling" to "the perfection of existence," and the restoration of the theoretical thinking and transcendent dimension of aesthetics. As the standpoint of aesthetics shifts from art to politics, and reflects upon the perfection of existence from the aesthetic standpoint of "the beauty of systems" and "the beauty of human nature," aesthetics becomes political aesthetics. Political aesthetics was the original form of aesthetics; Plato, its initiator, found that politics, being the creation and appreciation of both of the beauty of systems and the beauty of human nature, was a kind of knowledge, and that true politics, or "the best political system" interfaced with philosophy, and was thus the very foundation of political aesthetics. Marx's critical investigation into the reality of capitalism not only took the "full development of every individual" in a free community as the objective in transforming the real world, but also saw it as providing deeper understanding and higher truths of systems and human nature. He thus brought modern political philosophy back to the interface of creation and cognition of the best system and the most beautiful human nature, there by restoring and carrying forward the original issues and theoretical tradition of classical political aesthetics.

**(2) Misallocation of Resources and Characteristics of Chinese Enterprise Scale Distribution***Li Xuchao, Luo Deming and Jin Xiangrong* • 25 •

The rational distribution of enterprise scale is a necessary condition for the transformation and upgrading of industrial structures and the optimization of urban hierarchal systems. From the perspective of misallocation of resources, an empirical analysis of the features of enterprise scale distribution in China and the mechanism behind its formation shows that the distribution of Chinese enterprise scale deviates from the optimal state determined by the distribution of productivity. The size distortion coefficient is negatively correlated with productivity, so that enterprises with high productivity are prevented from growing because of "constraints," while those with low productivity fatten thanks to irrational "subsidies." That increases the Pareto Index of scale distribution, resulting in insufficient numbers of large and

• 205 •