

## 国外马克思主义研究

# 数、艺术品和商品的存在问题

## ——探讨胡塞尔、茵加尔顿和卢卡奇的本体论思路

张庆熊

**[摘要]** 本文探讨“数”、“艺术品”和“商品”的存在问题。在处理这个问题时,胡塞尔引入意向性的维度;茵加尔顿认为在承认意向性的作用的同时不能忽视研究它们的实在性的程度;卢卡奇通过劳动这条主线索把所有这些涉及它们的存在的关系贯穿起来,使得有关它们的存在的问题得到更加令人满意的本体论解释。

**[关键词]** 本体论 意向性 社会关系 胡塞尔 茵加尔顿 卢卡奇

让我们设想,某人用油漆在一张帆布上画了一幅名为“嫦娥奔月”的油画,然后拿到拍卖会上拍卖,出价10万元。在这过程中,他把一种物质材料转化为艺术品,然后把艺术品转化为商品。这里涉及物质材料的存在、艺术品的存在、商品的存在和数的存在的本体论或存在论问题。艺术品、商品和数究竟是在什么意义上存在的?对于这个问题,庸俗唯物论是难以回答的。庸俗唯物论者主张,只有帆布、油漆、木框之类的物质性的东西是存在的,艺术品、商品都是不存在的。为什么把它称为艺术品或商品呢?他们会支吾搪塞地说,这不过是给它起的名称而已。但为什么要起这样的名称呢?这些名称的意义的依据何在呢?他们就不知所云了。现象学家在回答这个问题的时候,主要关注的是意识的意向性:当某人不把它仅仅视为帆布、油漆、木框的结合体,而是把注意力放在它所表现的图像上,并对此做出审美判断,它就成了艺术品。当某人转换关注的意向,主要从交换价值的角度考虑它时,它就成了商品。马克思主义者在回答这个问题的时候,引入社会关系的维度。如果在一个社会里不存在商品交换的社会关系,那么艺术品就不会成为商品。实际上,马克思主义并不忽略意向性问题。因为马克思主义是结合社会实践谈论社会关系的。在社会实践中包含了人的目的、计划、价值判断和意义寻求的问题,它们与人的意向性相关。而现象学家在谈论意向性

的时候也不能忽略生活世界。在这里现象学与马克思主义存在交汇之处。下面我们详细来谈这个问题。

### 一、嫦娥奔月

让我们设想某个美术学院举办一次题为“嫦娥奔月”的艺术作品展。参展的艺术作品包括绘画、雕塑、剪纸等等。画家们以不同的方式表达嫦娥奔月的主题。嫦娥是一位神话中的人物,这也就是说嫦娥在现实中是不存在的。既然嫦娥不存在,为什么艺术家们能够明白“嫦娥奔月”意指的对象呢?为什么观众也能明白这些艺术作品表现了嫦娥奔月这个主题呢?

对于这个问题,艺术家和普通的观众也许会觉得有点古怪。他们以前不太会去想这类问题,这似乎是一个不成问题的问题:我们从神话故事中知道嫦娥是一位从人间飞向月亮的仙女,所以我们可以以艺术手段表现嫦娥奔月。但是哲学家却不以为然,哲学家要追问:既然嫦娥不存在,为什么艺术家可以谈论不存在的东西,可以理解不存在的东西,可以创作不存在的东西?这里难道没有逻辑上的矛盾吗?

这个伤透了脑筋的本体论或存在论的问题,直到现象学家胡塞尔那里才有了较为令人满意的解答。胡塞尔一方面区分了存在者的领域,另一方面把存在者与意识的意向活动联系起来考虑。

首先让我们来看存在者的领域。胡塞尔区分了实在的存在者、想象的存在者、观念的存在者。它们属于不同的存在者的领域。一个真实的人,如苏格拉底,属于实在的存在者。一个神话故事中的人物,如嫦娥,属于想象的存在者。一个数学中的对象,如数字5,属于观念的存在者。实在的存在者是时间和空间中的存在者。例如,苏格拉底曾于公元前469年至公元前399年生活于古希腊。嫦娥不是生活在现实的世界中的,而是作为一个想象的对象而存在的,离开了人的想象活动,她就不存在。数字1、2、3、4、5等是超时空的存在者,这就是为什么“ $2 + 2 = 4$ ”的真理性不随时间和地点为转移。人们只要承认了这一算术系统的构成规则和运算规则,就必须承认由此而来的真理性。

这里值得一提的是,胡塞尔区分了实质的本体论(Materialontologie)和形式的本体论(Formalontologie)。我们通常在考虑什么东西存在的问题时,所考虑的是个别的对象与一般的对象的关系。这个问题不难解决。如果我们不同意柏拉图的理念论,即不同意一般对象(理念)的独立存在性,可以采纳亚里士多德的立场,即主张一般存在于个别之中,一般的东西(理念、本质)是从个别的东西之中提取出来的普遍的规定性。我们说“人是有理智的生物”,这里“有理智”是人区别于其他生物的一个普遍的规定性。因而人这个一般的对象可用从诸多个别的人中提取出来的“有理智的生物”这一普遍的规定性来刻画。但是还有另外一些存在者(可说出的东西),如真、假、有、无、肯定、否定、存在、不存在等,却难以归入到一般对象与个别对象的关系的问题中去。而正是这个问题伤透了巴门尼德以来的西方哲学家的脑筋。

胡塞尔主张这后一类存在者属于形式的本体论的范畴。形式的范畴不应被看作存在者的类,而应被看作能够用具体内容加以充实的逻辑的空形式。例如,一个数并不是存在者的类,而是存在者的类的空形式。因此,必须把考虑个别对象与一般对象关系的一般的问题与形式化的问题区分开来。在考虑形式的本体论的范畴的时候,还要区分基体的范畴(Substratkategorie)和句法的范畴。例如,“1”、“2”、“3”等是数的基体的范畴,而“等于”、“不等于”、“肯定”、“否定”等就是数学中的句法的范畴。按照胡塞尔的看法,“真”、“假”、“有”、“无”、“存在”、“不存在”也属于形式的本体论中的句法的范畴。我们

说,“ $2 + 2 = 4$ ”是真的,这是因为它是符合算术的句法规则和运算正确。当我们说“ $A = A$ ”是真的,“ $A = -A$ ”是假的时候,“真”、“假”之使用依赖于逻辑句法的规则。同样,当我们说“苏格拉底存在”的时候,“存在”这个词的使用在此是否正确也依赖于句法的规则。

现在让我们分析以下两对句子:

(A1) 嫦娥存在,

(A2) 嫦娥不存在。

(B1) 存在者存在,

(B2) 存在者不存在。

句子A1和A2当正确使用的时候都可以是真的;当不正确使用的时候,也都可以是假的。当说“嫦娥存在”的时候,如果我们意指神话中的人物的存在,即把嫦娥当作一个想象的领域内的一个存在者,那么这句话就是真的。反之,如果把嫦娥当作一个实在的人物,则“嫦娥存在”就是假的。而对“嫦娥不存在”之真假判断所依赖的情况则正好倒过来。

同样,当句子B1和B2被正确地使用的时候,它们都可以是真的;反之,则都可以是假的。从表面上看,B1是符合逻辑的同一律的永真的句子,而B2是违背逻辑的同一律的永假的句子。但在实际的使用中,这里的存在者(可说出的东西)可指能够用具体内容加以充实的逻辑的空形式。因此,对于句子B1,如果它被嫦娥取代,并被用作为断言想象的东西的存在,那么这句话就是正确的;如果它被嫦娥取代,并用作断言实在的东西的存在,那么这句话是错误的。对于句子B2的情况则正好倒过来。严格地说,当这里的“存在者”仅作为一种逻辑的空的型式的时候,是没有真假问题的,只有当它被使用的时候,才有真假问题。

任何一个概念,不论这个概念是“无”、“虚空”、“不存在”,还是“嫦娥”或“苏格拉底”,它们作为概念的存在者都是存在的。但是如果超出了概念的存在者的领域,而进入到实在的东西或神话之类想象的东西的存在领域中去,那么以上句子不但不是真的,而且甚至是无意义的。我们说“嫦娥这个想象的存在者在现实的世界中不存在。”这一点也不自相矛盾。我们甚至还可以说“无或不存在这样的概念的存在者在现实的世界中不存在。”这后一句话听起来虽然相当别扭,但一点不错。

## 二、茵加尔顿的“本体论现象学”

波兰哲学家茵加尔顿(Roman Ingarden, 1893—1970)和匈牙利哲学家卢卡奇(George Lukács, 1885—1971)早年都在德国留学,后来又都生活和工作在东欧的社会主义国家。他们俩都研究过本体论问题,而且都首先是从文学艺术作品的存在问题入手的。结合胡塞尔的意向性学说,讨论他们俩的本体论思想有助于我们理解复杂的存在问题。

茵加尔顿曾是胡塞尔的得意门生。他在1931年发表的《文学艺术作品》受到胡塞尔的高度赞扬。胡塞尔看了这本书稿后欣慰地说,他发现现在至少有一个学生能创造性地先于他自己发表他正在思考的思想。<sup>①</sup>茵加尔顿有关文艺理论和美学的名著除了上述提到的那本书外,还有《艺术本体论研究》(1962)、《美学研究》(三卷本,1957,1958,1970)、《论文学艺术作品的认识》(1968)、《体验、艺术作品与价值》(1969)等。茵加尔顿的《关于世界存在的争论》(三卷本,1964,1965,1974)是本体论研究史上的巨著,他倾注晚年余力写作,但依然未完成,最后一卷是在他死后出版的。《茵加尔顿全集》(Roman Ingarden *Gesammelte Werke*)正在编辑出版之中,我所看到的已出版的最后一卷是第13卷《论文学艺术作品的认识》(Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks)。<sup>②</sup>

茵加尔顿是一位持实在论立场的现象学家。他质疑胡塞尔的先验唯心主义的现象学的立场,立志阐明为什么从纯粹意识出发说明不了有关世界的存在问题。胡塞尔的先验主义的立场是,为了探讨外部世界是否存在的问题,不能事先预设外部世界的存在,而应在意识现象中寻找和考察那些我们认为外部存在的理由。茵加尔顿主张,如果不预先给出一个有关事物存在问题的指导路线,就无法展开对意识在我们有关事物的认识中所起的构成作用的分析 and 估量。这就是说,本体论与认识论必然交织在一起,从所谓先验的认识论(悬置外部世界的存在后对意识的认识结构和认识能力的考察)走向本体论(对存在问题的讨论)的道路是走不通的。

茵加尔顿回忆,他在1916—1917年间曾与胡塞尔就对物理对象的知觉问题展开长时间的个人讨论。他坚决主张在这种知觉中的感觉材料(Empfindungen)是某种异于我的、不是我的东西(ich-

fremd, nicht ichlich)。胡塞尔虽然承认在某种意义上是这样的,但认为这并没有能动摇他的先验主义。胡塞尔认为,从知觉中我们接受感觉材料的被动性看,我们可以认为它不是由我的意识主动构成的东西,因而在某种意义上是不属于我的;此外,从对物理对象的知觉永远不能穷尽这一理由(物理对象在一个无穷的知觉现象的系列中向我们呈现)出发,我们认为物理对象是外在于我们的意识的。茵加尔顿的思想路线正好与胡塞尔倒过来。茵加尔顿认为,只有当我们首先肯定物理的东西在外部世界中存在,我们才能区分在知觉中对一个物理对象的统觉的主动性和获得有关它的感觉材料的印象(Impression)的被动性,以及才能断定我们不能穷尽对物理对象的知觉。

在确立了物理的东西不依赖我们的意识而独立存在后,茵加尔顿从这种实在论的立场出发,研究存有者(seiendes beings)的存有方式(Seinsmodi)的问题。在这里有必要谈一下茵加尔顿对“本体论”和“形而上学”这两个概念的用法。茵加尔顿认为,本体论是从“纯粹的可能性和必然性”出发,对一切存有者的存有方式进行分类。这也就是说,按照各类存有者的本质属性(基本的规定性)对它们进行分类。在此涉及的不是它们是否实际存在的问题,而是它们的可能存在的模式。茵加尔顿认为,有关存有者是否实际存在的问题,不属于本体论探讨的范围,而属于形而上学的或科学的探讨范围。举例来说,上帝是否实际存在,绝对观念是否实际存在,自在之物是否实际存在,外在于意识的物质世界是否实际存在,属于形而上学的问题。月球上是否存在水,是否存在燃素,是否存在大于100的素数,属于科学的问题。本体论不探讨对象是否实际存在的问题,而是按照存在环节(existential moment)(涉及区分存有者种类的基本规定性)划分不同的可能的存有模式。从其中的最基本的规定性看,按照“时间”和“空间”,可以把一切存有者划分为“实在的存有者”(在时空中的存有者)、“观念的存有者”(超时空的存有者)和“作为意识内容的存有者”(仅仅在时间之流中浮现出来的意识内容)。此外,加入其他的一些规定性,又形成新的存有方式。如对一个原先作为自然物的矿石加入生产关系的规定性,它就成了产品;加入经济的交换关系的规定性,它就成了商品。对于某一种石头(如翡翠)来说,它原先是作为

自然物存在的,加入了审美的规定性,被人用作装饰品,它就成了“宝石”。音乐本来只是一种声响,它是作为物理运动的空气的振动,但加入了人对它的倾听关系,它就成了声音,加入了人按照审美的规定性使它按照一定的旋律形态产生和加以欣赏,它就成了艺术。作为自然物的人,加入了一系列社会关系的规定性,就成了社会的存有者,如:加入家庭关系的规定性,就成了父亲、儿子、丈夫、妻子等;加入国家和政治关系的规律性,就成为公民、选民、总统、议员等。对于各种各样个别的东西,如果加上各种类的规定性,并从“类”的角度看待它们,它们就成了类的存有者。如果进一步加上逻辑形式、数学形式、语法形式等形式的规定性,并从“形式”的角度看待它们,它们就成了“形式的本体论”的对象。

从以上论述看,茵加尔顿的思路基本上与胡塞尔相一致,认为人的意向活动在对存有模式的区分中起了关键作用,人通过本质直观识别和构成一切存有者的基本的规定性,从而对它们进行分类和形式化,使它们成为实质本体论(区域本体论)和形式本体论的对象。茵加尔顿与胡塞尔不同的地方在于,他强调形式本体论的对象是以实质本体论的对象为基础的,而各种各样的类的存有者是以个别的存有者为基础的,其理由是后者的实在性程度高于前者的实在性程度。

茵加尔顿坚持实在论的立场,反驳胡塞尔的先验唯心主义的观点。为了区分各种存有者的实在性程度,他在《关于世界存在的争论》的第1卷《存在的本体论》中提出了如下四种鉴别方式:

存有上自主(seinsautonom)和存有上他律(seins heteronom);

存有上原初(seinsursprünglich)和存有上派生(seinsabgeleitet);

存有上自立(seinsselbständig)和存有上非自立(seinsunselbständig);

存有上独立(seinsunabhängig)和存有上依存(seinsabhängig)。

“存有上自主”指在自身中有其存有的基础,而“存有上他律”指其存有基础是外在于它自身的。举例来说,个体的存有,如一棵树、一个人,在自身中有其存有的基础,而类的存有(如树的类、人的类)是依赖于其个体的成员(如个体的树、个体的人)而存在的。由此类推,形式本体论上的存有是依赖于实质

本体论上的存有的。

“存有上的原初”指一个对象不是由别的对象创造的,或不是来源于别的对象的。“存有上的派生”指一个对象是由别的对象创造的,或来源于别的对象的。举例来说,一个小说中的想象的人物不是存有上的原初的,而是由作家创作的。作家在创作这个人物的时候,或许依据某一个或某几个现实的人为原型。在此,作家和现实中的人物是存有上原初的,而小说中的想象的人物不是存有上原初的。

“存有上自立”指一个对象在存有上是自身充分的,它在本质上能依靠它自己而存在,而不是作为包含别的东西的一个更大的整体的部分才存在。举例来说,一个人是自身充分的,是一个完整的生命体。但一只手就不是一个自身完整的存在物,它必须依赖于人的整个身体才能作为手而存在。

“存有上独立”指一个对象不依赖于某种相对的关系就能存有,而“存有上依存”指一个对象只有相对于一定关系中的另一个对象才能存有。举例来说,父亲是相对于子女而存有的,丈夫是相对于妻子而存有的。与个体的人相对比,父亲、儿子、丈夫、妻子不是在存有上更基本的。

当然,这四对标准尚有许多值得进一步辨析的地方,它们之间的关系也是相互交叉的。茵加尔顿提出这四对标准,一方面肯定存在各种各样的存有者,另一方面为我们提供了一条判别各类存有者的实在性程度的思路,因此在讨论有关世界是否存在和如何存在的本体论和形而上学的问题上意义重大。

下面我想把茵加尔顿的本体论思路与卢卡奇的本体论思路作简要对照,这里涉及现象学与辩证唯物论的关系。

### 三、卢卡奇的“社会本体论”

卢卡奇在《社会存在的本体论》(1971)中大量谈到胡塞尔、萨特等有关本体论的观点,并从他所理解的马克思主义的本体论观点出发对他们进行批评。另一方面,他的这本著作在一定意义上也是对他早年的成名作的《历史与阶级意识》(1923)中有关本体论的观点的自我批评。卢卡奇在《历史与阶级意识》中断言马克思主义的本质在于“辩证法”,是否坚持辩证法是区分是否坚持马克思主义的标志。与此相关的一个观点是,他只承认社会的辩证

法不承认自然辩证法。在他看来,辩证法讲的是人的主体改造客体的社会历史的活动,而在自然界没有这样的活动,因此没有自然辩证法。由此,他还反对列宁的“反映论”,认为“反映论”不能充分表现马克思有关主体—客体的辩证运动的学说。在《社会存在的本体论》中,他对上述观点作了反驳。

卢卡奇在《社会存在的本体论》中首先论证方法论和认识论的本体论基础。因为方法论和认识论要运用到现实的世界中去;离开现实的对象的存在,我们无从认识,方法论建立在对存有的领域的分类和对它们各自的规律的认识的基础之上,因此本体论、认识论和方法论是不能分离开来的,而且相对于后两者具有优先性。他承认他早期有关认识论和方法论的优先性的观点受到近代西方哲学的影响。在康德以来的几个世纪中,认识论、逻辑学、方法论一直在哲学界居主导地位,它们在近代的启蒙中起过积极作用,但也带来弊端。他写《社会存在的本体论》致力于与这种占支配地位的观点作斗争,他估计会遇到强大阻力。因此他为这本书写的导言的第一句话就是“人们(至少对于本书作者而言)或许不会感到惊奇,尝试把对世界的哲学思考建立在存在的基础之上,招致来自多方面的反对。因为近几百年来来的哲学思考是被认识论、逻辑和方法论支配的,而且它们的这种支配地位还远没有式微。”<sup>③</sup>

为此,卢卡奇一方面反对实证主义把有关本体论的哲学问题归结为纯粹的语言用法的问题,从而试图通过语言分析取消本体论的做法,另一方面反对存在主义—现象学的处理本体论问题的思路。萨特区分“本质先于存在”的自然的存物物和“存在先于本质”的人。卢卡奇批评萨特的这种本体论没有考虑到人的存在与物的存在之间的连贯性。人尽管有意识,但人也是作为物而存在的。有关物的客观规律也会存在于具有意识的人的社会世界中。卢卡奇批评胡塞尔的“把存在放在括号里”,通过本质直觉研究本体论的做法。他认为,既然人是社会性的存有者,人在意向地面对各种对象的时候,势必带有社会存在的维度,一旦把存在悬置起来,是不能说清楚本体论问题的。卢卡奇写道“纵然萨特向马克思主义靠近,在一系列重要问题上有交汇点,但他依然不能克服存在主义本体论的难题。即使在胡塞尔那里,正是在本体论的方面,其根基是高度成问题的:人首先是社会性的存物,而在他那里这种基本的

存在规定性消失了。在当今我们看到,正是这种存在规定性才使得处理这个复杂问题的一种原则上新的方法上的立场成为可能。”<sup>④</sup>

卢卡奇认为,不能因为人有意识,人是通过意识认识对象的,以及人是生活在社会中的,就忽视人的存在的物质性根基,抹杀物质第一性的唯物主义原则。卢卡奇区分无机的自然、有机的自然和社会。他认为这三者在存在的等级系列上,是后者依存于前者,前者是后者发生的先决条件,而不是倒过来。他写道“我们的考察首先在于确定社会存在的本质和特性。然而,为了使得对这样的问题的表述更加合理,人们不应忽略存在的普遍问题,更确切地说,忽略三大存在领域(无机自然、有机自然、社会)间的关联和区别。不把握这种关联,不把握这种动态机制,人们就不能正确地表述社会存在的本体论问题,更不用说去正当地处理社会存在的性质问题了。人们不需要高学问的知识就能确知,人直接并(归根到底)也总是属于生物领域中的东西,人的生存、产生、发展和终结,一如既往地和决定性地是以这一领域为基础的,与此同时还应清楚地看到,人作为生物的存在物,不仅在内在和外在的生命展现中,始终是与无机的自然的共存为前提的,而且人作为社会的存在不断地与这一领域发生交互影响,离开了这一点,人在存在方式上的内在和外在的展现就不可能。”<sup>⑤</sup>

在此,我想到了茵加尔顿有关存有者实在性的等级序列的论述。茵加尔顿不想否认胡塞尔有关人的意向性在人认识和划分各种各样的存有者的过程中所起的作用,但他依然清醒地看到各种各样的存有者在实在性的程度上是有区别的,艺术作品之类的想象的存有者归根到底是以具有物理属性的实在的存物为基础的。卢卡奇在这一点上与茵加尔顿相似。与此同时,在谈到社会存在与无机自然和有机自然中的存在的区别时,卢卡奇也充分考虑到人的意识活动的作用。卢卡奇在此提出了“目的设定”(teleologische Setzung)的坐标,以目的论程度上的高低来划分不同的存有者。无机物没有目的;有机的生命体有一定的维持生存的目的,但低端的有机生命体没有对这种目的的明确意识;人不仅有维持生命的明确意识,而且在人的劳动中有对劳动目标的明确的构想、计划和安排,人通过劳动实现自己的目的,满足自己的需求。茵加尔顿多次引用马克思在《资本论》第1卷中说的那句话“最蹩脚的建筑师

从一开始就比最灵巧的蜜蜂高明的地方,是他在用蜂蜡建筑蜂房以前,已经在自己的头脑中把它建成了”<sup>⑥</sup>,以此把有无目的和目的的明晰性程度作为区分各种无机、有机和社会的存有者在存在的等级序列上的高低的坐标。他写道“无机自然的对象根本不知道这一点;在有机体的再生产过程中它是客观地,并仅仅是客观地出现的。但它在社会的存在中被主观地意识到,通过它成了目的设定中的一个运动着的环节,成了社会存在本身的一个重要的组成部分。”<sup>⑦</sup>

在此,我们看到,茵加尔顿和卢卡奇在判别艺术作品和劳动产品等社会的存在物与石头、树木等自然的存在物的区别时都引入意向性或目的设定的坐标系。当然,在他们之间也有重大区别。卢卡奇在引入目的设定的坐标系研究社会存在的时候,是把目的当作实践过程中的一个环节来考虑的,即认为它是从属于实践的。并且,卢卡奇认为,劳动是社会实践的主线索,他企图通过劳动这条主线索把各种各样的社会存在贯穿起来。人在劳动中认识世界,在劳动中创造世界。世界中各种存在物是随着人的劳动向人展现出来和被人认识的。各种社会关系随着生产关系的变化而变化,各种各样的社会存有者是在社会关系中存在的。在此,劳动贯穿于其中,并推动各种社会关系的演变和新的社会存有者的显露头角。在茵加尔顿对这一问题的思考中,没有以劳动为主线索。

卢卡奇认为,是否把劳动作为主线索考察社会本体论的问题,是判别是否坚持马克思主义的主要标志。在卢卡奇看来,劳动具有客观性,劳动是在客观的自然条件和社会条件中进行的,劳动的工具和劳动的产品都是物质性的东西,劳动把自然和社会联为一体。在此,卢卡奇考虑“自然辩证法”是否能够成立的问题。他认为,如果承认在社会中存在主体—客体的辩证法的话,由于劳动的这种把自然和社会联为一体的特征,也必须承认自然辩证法。他写道“既然对于马克思来说,辩证法不仅仅是一种认识原则,而且是每一种现实的客观规律,那么如果没有在无机和有机的自然中的一种相应的本体论上的‘前历史’,这样的一种在社会中的辩证法就不能存在和起作用。当辩证法不是普遍的时候,从本体论上所把握的辩证法就是没有意义的。当然,这种普遍性并不意味着要把在自然中的辩证法和在社会中的辩证法简单地等同起来;在这里,黑格尔有关同一

性与非同一性之间的同一性的立论也是有效的。”<sup>⑧</sup>卢卡奇的这段话,既是对萨特的那种把人和自然绝对地区分开来,从而只承认社会中的辩证理性的观点的批判,也是对他自己早先在《历史与阶级意识》中的只承认社会辩证法、不承认自然辩证法的观点的批判。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出,包括费尔巴哈在内的以前的一切唯物主义的主要缺点是“对对象、现实、感性,只是从客体的或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主体方面去理解。”<sup>⑨</sup>对于这段话,常被包括早期卢卡奇在内的某些西方马克思主义者解读为,马克思批评费尔巴哈等旧唯物主义者不懂辩证法,而辩证法又被解读为主体—客体的实践的方法论,并特别强调其主观的特征。卢卡奇在《社会存在的本体论》中对这一观点作了更正,强调马克思对费尔巴哈的批评的本体论性质。他写道:“马克思的批评是一种本体论的批判。它的出发点是,社会存在作为人对他的周围实践的积极的适应,首先并不可避免地是依赖于实践的。与这种存在的一切现实相关的标志只能从对这种实践在其真实的存在状态中的前提、本质和后果等的本体论的研究出发才能被把握。”<sup>⑩</sup>由此,卢卡奇赞同列宁的反映论的立场。他强调,反映论的要点不在于是否这样的表述容易误解人在实践中的认识的能动作用,而在于坚持唯物论的本体论立场。

简而言之,卢卡奇在《社会存在的本体论》中,以劳动作为社会实践的主线索论证各种各样的社会存有者的特性,在这之中他加入“目的设定”的坐标系,但谨防唯心主义的嫌疑,强调社会实践的物质性的前提。

#### 四、小 结

在最后,我想简单地评述这几种思考方式在论述本体论问题上的优缺点。

首先谈胡塞尔研究本体论时引入意向性的维度的优缺点。假如某人问,嫦娥究竟在什么地方存在?数究竟在什么地方存在?柏拉图式的客观唯心主义者可能这样回答:数存在于一个时空的世界之外的理念的世界中,这个理念的世界是一个永恒的世界,而变易的时空世界中的存在物只是理念世界中的存在者的影子或摹写。柏拉图主义者的这一假设不能令人满意,因为人们从来也不能证实这个理念的世

界的存在。庸俗的唯物主义者则可能这样回答:嫦娥和数根本不存在。但是既然嫦娥和数根本不存在,那么为什么艺术家能够知道嫦娥这个对象指什么,并能创作有关她的作品呢?既然数根本不存在,那么为什么数学家能够进行具有普遍的真理性的计算呢?显然,庸俗唯物论者的这种简单化的回答也不能令人满意。

胡塞尔则面对事情本身。神话世界中的存在者和数学的世界中的存在者都是人的意识活动构成的对象。当我们的意识活动展开,并且指向这样的对象的时候,这样的对象呈现在我们的意识面前。我们能直接感知到这一点。因此,我们必须接受这样的直接给予,而不需作任何想入非非的假设。胡塞尔还发现,我们的意向活动是带有存在的置定的。举例来说,当我对我的朋友说,“我真希望在郊外有一套别墅”的时候,我并没有置定我的郊外的别墅的现实的存在,它不过是我所希望的对象。而当我对我的朋友说,“我邀请你周末到我郊外的别墅来玩”时,我置定了我郊外的别墅的现实存在。同样,当美术学院的老师对他的学生说,请创作有关嫦娥奔月的作品的时候,他是置定了嫦娥作为神话人物的存在,而他的学生一般来说也是这样理解的。这就是为什么学生在听到老师的命题后会创作飞向月亮的美女。假如有一个学生画了一个飞向月亮的火箭,上面写着“嫦娥奔月,神话成真。”这表明这个学生也理解嫦娥是指一位神话人物,而他以现实存在的火箭代替嫦娥,所以“神话成真”。

胡塞尔关于人的意向活动带有存在置定的说法,与分析哲学家奎因关于本体论的承诺的理论在精神实质上是一样的。胡塞尔从意向性的角度谈这个问题,奎因从语言系统构成的角度谈这个问题。让我们设想这样的一个场景。一位中学老师对他的学生说:请给出一些有理数的例子和一些无理数的例子。他的学生以“2”、“0.2”等作为有理数的例子给出,以“根号2”、“根号0.2”等作为无理数的例子给出。这表明老师和学生在此都明白有理数的系统中承诺了什么样的存在者存在,以及无理数的系统中承诺了什么样的存在者存在。

然而,仅仅把艺术作品、商品、数等东西当作意向的存有者,这依然是不够的,这会使它们失去实在的维度。艺术作品、商品、数等东西虽然在实在性的程度上低于石头、树木等物理的和生物的实在性的

东西,但它们依然是与物质性的实在的东西相关的。茵加尔顿研究存有者的实在性程度,研究它们实在性方面的依存关系,具有启发意义。卢卡奇通过劳动这条主线索把一切存有者在本体论上的关系贯穿起来,通过劳动中的目的设定理解各种社会存有者相对于主体的意向关联性,同时充分论证社会实践的物质前提,使得有关社会存在的问题得到更加令人满意的本体论解释。

注释:

- ① [美]赫伯特·施皮格伯格《现象学运动》,商务印书馆1995年版第322页。
- ② 我在瑞士留学时的导师之一奎多·孔恩(Guido Kung)是《茵加尔顿全集》的主编之一,赫伯特·施皮格伯格主编的《现象学运动》中有关茵加尔顿的一章是他撰写的。另外,他写的有关茵加尔顿的文章还被收入Arkadiusz Chrudzinski主编的《存在、文化和人们:茵加尔顿的本体论》(*Existence, Culture and Persons: the Ontology of Roman Ingarden*, Frankfurt: Ontos Verlag 2005)。我在本章中有关茵加尔顿的部分主要参考的是上述两本书中的相关论述。
- ③ George Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag 1984 J. Halbband S. 7.
- ④ 同上书,第8页。
- ⑤ 同上书,第8页。
- ⑥ 《马克思恩格斯全集》第1版第23卷第202页。
- ⑦ George Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag 1984 J. Halbband S. 156.
- ⑧ 同上书,第395页。
- ⑨ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第54页。
- ⑩ George Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand Verlag 1984 J. Halbband S. 37.

(本文为教育部人文社会科学重点研究基地项目“现象学的方法和唯物辩证法——探讨这两种方法的异同及互补的可能性”的成果,项目编号:2009JJD720007;复旦大学“985工程”国外马克思主义与国外思潮研究基地项目“现象学与马克思主义”的成果,项目编号:05FCZD0011。)

(作者:复旦大学哲学学院教授、博士生导师,复旦大学当代国外马克思主义研究中心副主任)

(责任编辑:周凡)