

【文学与艺术研究】

从“先验论”到“实践论”：李泽厚对康德美学方法论的变革及其缺失*

范永康

摘要：李泽厚用“实践论”的美学方法论对康德的“先验论”进行了全面的颠覆，创构了“人类学本体论美学”，但是，他用“实践论”将康德的“目的论”还原为“人的社会实践目的”，将“理性”还原为“经验合理性”，将“道德性”还原为“社会性”，将“价值世界”拉回到“事实世界”，从而遮蔽了康德先验美学的“超越”和“信仰”之维。实践美学固然应当批判康德的先验美学模式，但对其价值论思想的借鉴则具有重要意义，实践美学的方法论基础应当从认识论、反映论转向价值论。

关键词：李泽厚；康德；先验论；实践论；价值论

中图分类号：B83-0

文献标识码：A

文章编号：1003-0751(2020)11-0144-07

所谓“方法论”，指的是思想方法和思维方式，“美学方法论”即研究美学的思想方法和思维方式。在美学史上，康德开辟了一种全新的美学方法论，即“先验论”的美学方法论。他不再以对象为参照，而是到主体思维中找先天依据，所有的思想起点或制高点在于主体内部的先天原则，看对象是否符合之，由此确保知识的普遍性和必然性。他的认识论、审美论、道德论，甚至法律论、政治论、历史论等，莫不如此。就美学而言，康德的先验论美学强调的是“合目的性”的先天原则，以及主体审美心理结构的逻辑先在性，他以“审美共通感”为依据，确信美感的普遍性和必然性。20世纪50—70年代，康德美学思想被当作“唯心主义”美学而处于研究的低潮期，直到1979年李泽厚的《批判哲学的批判——康德述评》的出版，才使之成为中国学人关注的一个热点。在这本著作中，李泽厚用“实践论”的思想方法和思维方式对康德的“先验论”进行了全面颠覆，并由此生发出建基于“主体性实践哲学”或“人类学本体论哲学”的美学理论，将当代中国马克思主义“实践美学”提高到一个足以与世界美学进行平等

对话的水平。在成书于1989年的《美学四讲》中，李泽厚从“美”“美感”“艺术”三个方面全面而深入地阐述了他的“人类学本体论美学”，进一步完善了他的实践美学体系。然而，大约在1985年之后，李泽厚的实践美学理论遭到激烈的批评，并随之诞生出超越美学、生命美学、体验美学、境界美学、新实践美学等新的美学理论。多数批评者对李泽厚的“实践”观提出异议，认为“实践”不仅仅指物质生产实践，不能局限于制造和使用工具，而应当包含广泛的人生实践、精神实践、道德实践。杨春时等人提出用“生存”来取代“实践”，由此凸显美的精神性、价值性、超越性和个体性等被李泽厚忽略的审美特性。本文无意于详尽梳理和辨析诸种“后实践美学”理论对李泽厚实践美学的批驳，而着眼于他的“实践论”对康德的“先验论”美学方法论的变革，深入阐述这一变革的机理，试图以此为视角来反思李泽厚实践美学的缺失，进而探索实践美学的发展新路径。

一、康德的“先验论”方法和先验美学思想

要想了解康德的先验方法，我们首先区分一下

收稿日期：2020-08-10

* 基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“马克思主义经典文艺思想中国化当代化研究”（17ZDA269）。

作者简介：范永康，男，绍兴文理学院人文学院教授，文学博士（绍兴 312000）。

他常用的三个哲学术语：“先天”“先验”和“超验”。“先天”先于或独立于经验，但不是天生、天赋的意思，而强调逻辑在先，具有普遍性、必然性的特点。“先验”属于先天，研究知识得以形成的必备条件即先天的概念和原则，这些都属于主体的思维能力。与先天不同的是，先验必须运用于经验。“超验”指超越于经验之上，这种知识多有可疑之处。康德称其哲学为“先验哲学”，重点研究形成知识的先天条件。他指出：“我把一切与其说是关注于对象，不如说是—般地关注于我们有关对象的、就其应当为先天可能的而言的认识方式的知识，称之为先验的。这样一些概念的一个体系就将叫做先验哲学。”^①先验哲学的关注点不在对象，而在于主体内部先天的概念体系，这些先验的概念体系建构出关于对象的具有普遍性和必然性的知识。康德的先验哲学不同于强调天赋观念、超验的、具有独断论色彩的“唯理论”，也有别于否认先天理性、怀疑知识的普遍必然性的“经验论”观点，而是以“先天综合判断”为核心命题，对理性主义和经验主义加以调和，认为知识是先天理性与后天经验相结合的产物。康德将这条思路贯彻到三大批判之中，使其认识论、道德论和审美论都具备了先验主义的特色，“康德的总目的是在知情意（即在哲学、伦理学、美学）三方面都要达到理性主义和经验主义的调和；用逻辑术语来说，他要证明这三方面的共同基础在‘先验综合’”^②。

康德起初将哲学划分为两大领地：作为自然概念的领地（理论哲学）和作为自由概念的领地（实践哲学），这样一来，“作为感官之物的自然概念领地”和“作为超感官之物的自由概念领地”之间便固定下一道巨大的鸿沟，需要“反思判断力”将这道鸿沟连接起来，才能搭建出一个完整的先验哲学体系。如果说在自然概念领地内，知性为自然立法；在自由概念领地中，理性为自由立法，那么，反思判断力则为作为过渡桥梁的审美立法。这三种立法能力拥有各自的先天原则：知性立法的先天原则是“合规律性”，理性立法的先天原则是“终极目的”，反思判断力立法的先天原则是“合目的性”，“这个先天地、置实践于不顾地预设这条件的东西，即判断力，通过自然的合目的性概念而提供了自然概念和自由概念之间的中介性概念，这概念使得从纯粹理论的理性向纯粹实践的理性、从遵照前者的合规律性向遵照后者的终极目的之过渡成为可能”^③。在“目的论判

断力批判”中，康德揭示出“自然的合目的性概念”的终极意指，即自然发展的最终目的是“道德的人”。所以，当康德要用审美来沟通现象界的自然和本体界的自由时，他在宏观层面上必然会将美视为“道德的象征”，将“鉴赏”说成是一种“对道德理念的感性化”的评判能力，并赋以普遍有效性。^④

在“审美判断力批判”中，这个“合目的性”原则具体表现为“自然的形式的合目的性原则”。康德认为，“自然的形式的合目的性原则”正是审美愉悦的先天根据，由此确保美感的普遍性和必然性。他指出，“鉴赏判断只以一个对象（或其表象方式）的合目的性形式为根据”^⑤，所以，跟“目的论的判断力批判”不同的是，“审美的判断力批判”应该被理解为“通过愉快和不愉快的情感对形式的合目的性（另称之为主观合目的性）作评判的能力”^⑥。由于对“形式的合目的性”的重视，康德的先验美学又被人概括为“研究人类审美活动之‘先验形式’的美论”^⑦，这固然有一定的理论依据，却也忽略了康德美学中审美情感的先验性问题。审美愉悦从何而来？是因为对象的形式契合了主体的想象力和知性的“自由游戏中的内心状态”，所以“合目的性”在这里指的是形式符合了主体心意状态这个“无目的”（无概念）的“目的”。康德明确地指出，“判断之所以被叫作审美的（感性的），正是因为它的规定根据不是概念，而是对内心诸能力的游戏中那种一致性的（内感官的）情感”^⑧，可见，审美判断的先天依据不是概念，而是“一致性的情感”，亦即“共通感”。这种共通感“不能建立于经验之上”，不是经验性的感官欲望得以满足的私人化的“快适”，而是先验的、纯粹的“共同的情感”，具有普遍有效性和普遍可传达性，“在它的前提下人们可以正当地使一个与之协调一致的判断及在其中所表达出来的对一个客体的愉悦成为每一个人的规则”^⑨。

综上，依照先天的“合目的性”原则，从审美作为沟通自然和自由的桥梁这个宏观层面上来看，美被视为“道德的象征”；而从对象的形式契合了主体心意状态这个微观层面上来看，美仅仅是无利害、无目的、无概念的普遍而又必然地令人愉快的合目的性的形式。这就是康德先验美学对美的两个基本规定。当然，容易被忽略的是，“美在形式”跟“美是道德的象征”自有相通之处。美在形式的最终根据来源于审美共通感，康德认为，这个共通感应当受到

“更高的理性原则”或“更高的目的”的“范导”^⑩,这就与“目的论判断力批判”中的“自然的合目的性概念”相通了,“表明大自然把共通感安排在人心是为了最终把人引向更高的目的,即人的道德和文明”^⑪,显然,“共通感”最终是通向本体界的自由和道德的。因此可以说,美在形式的“合目的性”表面上契合人的心意状态,内里还是符合道德目的的,跟“美是道德的象征”确实有一致之处。

二、李泽厚对康德美学的“实践论”“还原”

李泽厚对康德的先验方法有明确的认识,他指出,对待康德哲学,“最重要的是,深入分析它的唯心主义先验论。因为正是这一方面才是康德哲学的独特贡献”^⑫;“康德对人类精神结构(认识、伦理、审美)的探索和把握,便是其基本特色所在”^⑬。正因为受到康德先验论的主体心理结构学说的启发,李泽厚在 1980 年便写就《康德哲学与建立主体性的哲学论纲》一文,认为马克思主义“不仅是革命的哲学,而更是建设的哲学,建设物质文明和精神文明的哲学。它应该高瞻远瞩,走在前方,除了继续研究物质文明的问题外,也应该抓紧着手探究和理解文化心理问题”^⑭,由此开启了马克思主义哲学的“主体论”转向。在《美学四讲》中,他继而提出传统马克思主义美学以反映论的认识论为哲学基础,一味地强调艺术对社会现实的摹写、反映和认识,而今日之马克思主义美学应当以“人类学本体论”为哲学角度,将建设精神文明、研究文化心理结构问题,也即“心灵塑造和人性培育问题”当作主要课题^⑮。显而易见,李泽厚的“人类学本体论美学”受到康德先验美学的巨大影响,促使他将美学研究的重心从外部现实转向主体心理。

但是,李泽厚对康德的先验哲学和先验美学又采取了几乎颠覆式的批判,其方法论是马克思主义的实践唯物论。马克思曾经指出,“全部社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引向神秘主义的神秘东西,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”^⑯。在李泽厚看来,康德理论中的先验的认识范畴、纯粹直观、道德律令、审美共通感等,无不带有神秘主义色彩,必须对其进行“实践论”的解构和还原,方能显现其本来面目,“马克思主义实践论要把先验论颠倒过来,以找出它现实的物质根基”^⑰。李泽厚强调:“人们不是在静观的对

外物的观察归纳中,也不是在先验的纯粹直观中,而是在能动地改造世界的劳动操作的实践中,去认识时、空,认识客观世界的存在形式和普遍规律,并逐渐把它们内化、移入为包括时、空在内的人们一整套认识形式和心理—逻辑结构。客观世界的规律变而为主体的认识工具和手段,正是意味着社会实践在改造客观世界的同时,也改造了人们的主观世界。”^⑱这些话虽然是针对康德先验认识论来说的,其原理却同样适用于对康德先验美学的批判。

李泽厚用实践论来批判和改造康德的先验美学,主要依据的是马克思《1844 年经济学哲学手稿》中的“自然的人化”思想。李泽厚将“自然的人化”分成“外在自然的人化”和“内在自然的人化”,二者在马克思那里都能找到出处。所谓“外在自然的人化”,即马克思所说的“人的本质力量的对象化”,亦即对象性的现实成为人的本质力量的现实,成为确证和实现人的个性的对象。至于“内在自然的人化”,马克思更是明确地指出,“五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物”,“不仅五官感觉,而且连所谓精神感觉、实践感觉(意志、爱等等),一句话,人的感觉、感觉的人性,都是由于它的对象的存在,由于人化的自然界,才产生出来的”^⑲。李泽厚说:“从美学讲,前者(外在自然的人化)使客体世界成为美的现实。后者(内在自然的人化)是主体心理获有审美情感。前者就是美的本质,后者就是美感的本质,它们都通过整个社会实践历史来达到。”^⑳他认为,康德先验美学极为重视的审美心理结构并非先验的产物,而是人类历史长期积淀的结果。具体而言,“人类经过漫长的历史进程,才产生了人性——即人类独有的文化心理结构,亦即从哲学讲的‘心理本体’,即‘人类(历史总体)的积淀为个体的,理性的积淀为感性的,社会的积淀为自然的,原来是动物性的感官人化了,自然的心理结构和素质化成为人类性的东西’”^㉑。康德说得很神秘的“共通感”,在李泽厚看来,就是依托于历史积淀而生成的人类的“文化心理结构”或“心理—情感本体”,它之所以具有普遍性、共同性和必然性,就是因为感性里面积淀了理性,个体性里面积淀了社会性,自然性里面积淀了人类性。而且,既然这种审美心理结构或审美共通感不是先天的存在物,而是历史积淀的成果,那么,它“就不是一成不变的,而是随时代、社会的发展变迁在不断变动着”^㉒,由此便

可以更好地解释美感的社会性、民族性、时代性和阶级性等被先验美学所轻视的问题。

如前所述,康德的先验美学极为重视形式美问题,认为审美愉悦来源于对象的形式与主体的心意状态之间的“契合”,李泽厚在格式塔心理学那里也找到了支撑这一“契合”说的旁证,即自然形式与人的身心结构之间会发生同形同构的情感反应,但他并不满意这种生物学的解释,而强调“契合”的根源在于生产实践。他指出,“自然事物的性能(生长、运动、发展等)和形式(对称、和谐、秩序等)是由于同人类这种物质生产中主体活动的合规律的性能、形式产生同构同形,而不只是生物生理上产生的同形同构,才进入美的领域的”^{②③}。说到底,对象形式与主体心理相契合的根本原因仍然是“自然的人化”,外在自然人化出“对象的形式”,内在自然人化出“人的形式感”,两者之间的默契和协调是人类实践的“合目的性”与“合规律性”相统一的结果。“正因为主体的自然人化与客观的自然的人化同是人类几十万年实践的历史成果,是同一事情的两个方面,所以,客观自然的形式美与实践主体的知觉结构或形式的互相适合、一致、协调,就必然地引起人们的审美愉悦。”^{②④}在这里,李泽厚解除了康德形式美的神秘性,作出了明确的实践唯物论的解释。

三、李泽厚改造康德先验美学之缺失

综上所述,李泽厚用马克思主义的实践唯物论对康德的先验美学进行了批判性的改造。有人对此评论道:“李泽厚的批判改造工程相当复杂,这里包含着对康德美学体系的吸收和扬弃,包含着整个美学基石从先验到实践的转化,还包含着对马克思唯物史观的取舍与变革。”^{②⑤}的确,李泽厚一方面受到康德先验美学的巨大影响,高度重视为现代中国马克思主义美学所忽略的审美心理结构、形式美等问题;另一方面,他也摆脱了苏联马克思主义哲学的局限性,将“物质本体”改进为“历史本体”,并突出了主体的地位。总体看来,李泽厚用实践论方法对康德美学的变革,实质上就是对马克思主义美学和康德美学进行创造性的嫁接,其理论成果便是“人类学本体论美学”。但是,李泽厚对康德先验美学的改造又存在着根本性的缺陷,一言以蔽之,就是对“价值论”维度的遮蔽。

康德写《判断力批判》就是要沟通现象界和本

体界,联结自然和自由、认识和道德,使用的中介便是“反思判断力”,而反思判断力的先验原则就是“自然的合目的性”。反思判断力遵循“自然的合目的性”原则给自然推出的终极目的便是“道德的人”:“只有在人之中,但也是在这个仅仅作为道德主体的人之中,才能找到在目的上无条件的立法,因而只有这种立法才使人有能力成为终极目的,全部自然都是在目的论上从属于这个终极目的的。”^{②⑥}“道德的人”也就是“理智世界”中制定和遵守道德法则的“自由人”,有别于“感官世界”中受制于自然规律的“自然人”,审美的目的就是要将“自然人”培育成“自由人”。而康德的这种先验的“目的论”哲学,实质上就是“价值论”哲学。

所谓“价值论”,最早由洛采提出,完善于文德尔班之手。文德尔班认为,哲学不再研究对象“是什么”,转而研究事物“应当是什么”的问题。在他看来,世界区分为“实在世界”和“价值世界”,哲学关注后者,即价值问题,“哲学只有作为普遍有效的价值的科学才能继续存在”^{②⑦}。作为新康德主义者,文德尔班对价值哲学的观点显然深受康德的启发。康德将世界划分为现象界和本体界,感官世界和理智世界,自然世界和自由世界,前者是“必须”的领域,后者是“应当”的领域,前者不能影响后者,但是,“后者应当对前者有某种影响,也就是自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中成为现实”^{②⑧}。在另一处,康德明确地将这种目的论看成价值论,“如果这种对世界的观察向他展示出来的无非是没有终极目的的事物,那么由世界的被认识也不能够为它的存有生发出任何价值来;而我们必定先已经预设了世界的一个终极目的,在与它的关系中对世界的观察才会有某种价值”^{②⑨}。既然康德的“目的论”哲学实质上就是“价值论”哲学,那么以“合目的性”为先验原则的审美理论,便属于“价值美学”。这种价值美学以“美是道德的象征”为核心命题,旨在超越现实,凸显审美的“信仰”之维。

李泽厚用“实践论”将康德的“目的论”还原为“人的社会实践目的”,将“理性”还原为“经验合理性”,将“道德性”还原为“社会性”,将“价值世界”拉回到“事实世界”,从而取消了康德先验美学的“超越”和“信仰”之维。首先,这归因于他对“实践”概念的简单化理解。众所周知,李泽厚的实践美学认为人类的实践是美的根源,“自然的人化”是

美的本质,那么,他所理解的“实践”是什么呢?是“物质生产活动”,尤其是制造工具和使用工具的劳动操作活动,“要以使用和制造工具来界定实践的基本含义,以统一实践哲学和历史唯物主义”^{③0}。而在康德那里,“实践”分成两个层面,一是现象界中的“技术上的实践”,二是本体界中的“道德上的实践”。前者是“按照自然概念的实践”,属于“理论哲学”;后者是“按照自由概念的实践”,属于“实践哲学”。显然,李泽厚的实践观属于康德所说的“技术上的实践”或“按照自然概念的实践”,面对的是“事实世界”中的实践问题,而不是处理“价值世界”中的道德实践问题。李泽厚说:“没有不可知的‘物自体’,也没有作为道德实体和理性理念而存在的‘物自体’;只有在社会实践基础上人类主体对自然和社会的认识、掌握和人类主体的自由意志和自觉活动的统一。”^{③1}用社会实践取消认识论意义上的“不可知”的“物自体”比较容易理解,但凭借物质生产实践如何消除本体论意义上的道德实体和理性理念的“物自体”就令人费解了。第一,人类实践难道不需要“目的”和“理念”的导引吗?“工具理性”难道可以离开“价值理性”的“范导”?第二,物质生产实践与人类的道德完善肯定是成正比的关系吗?谁能保证生产力充分发展了,人类的道德水平就一定能够得以提高呢?物质生产不能直接解决人性困境,所以康德才强调“合目的性”的“教化”的重要性,席勒也认为只有审美教育才有助于实现自由王国。

其次,李泽厚对“自由”的理解也遮蔽了康德美学的人文精神。“自由”是康德哲学大厦的拱心石:他在《纯粹理性批判》中的第三个“二律背反”里逼出了作为先验理念的自由;在《实践理性批判》中,意志自由直接成为道德律的基础;在《判断力批判》中,审美就是要沟通自然和自由这两大领域,将自然人提升为自由人。在康德这里,“自由”是一个先验而又超验的理念;李泽厚的实践论则将自由还原为对必然的支配,对客观规律的掌握和驾驭。在他看来,美不是道德或自由的象征,像庄子“庖丁解牛”那样的“无论在现实生活或艺术实践中这种在客观行动上驾驭了普遍客观规律的主体实践所达到的自由形式,才是美的创造或美的境界”^{③2}。显然,美在康德那里所具备的净化灵魂、提升人格的“本体论意义上的自由”被遮蔽了,而代之以熟练劳动所产生的“认识论意义上的自由”。

总之,李泽厚对康德先验的“文化心理结构”做出了实践唯物论的阐释,认为认识是理性的内化,伦理是理性的凝聚,审美是理性对感性的渗透融合。但是,他对“实践”的理解不仅跟康德差别很大,甚至也不完全符合马克思的实践观。俞吾金指出,马克思虽然不赞成康德现象界和本体界的二元论,但他“继承了康德关于实践哲学(本体论)优先于理论哲学(认识论)的基本思想”,所以,“马克思的实践概念首先是一个本体论意义上的概念,即使他在谈论实践的基本形式——生产劳动时,也首先是从本体论着眼的,所以他关心的不是人通过生产劳动去认识什么,而是在私有制情况下人的劳动的异化的本质,以及如何通过消灭私有制来扬弃异化,达到人性的复归”^{③3}。李泽厚却局限于“认识论意义上的实践”,将康德的本体论哲学还原成认识论哲学,将其价值美学压缩为事实美学,从而消解了康德先验美学的超越性和理想性。有人说,康德的本体论实际上就是“道德本体论”,其中寄予了对人类的“终极关怀”:希望认识宇宙的终极实在,希望超越有限获得自由,希望通达理想境界。以此作为本体论的美学必然具有超越性价值,这正是李泽厚拘泥于现实性和物质性的实践美学体系所匮乏的。即便他在论述审美形态时,在“悦耳悦目”“悦心悦意”之外增设了“悦志悦神”这一精神超越的层面,但如何从“技术上的实践”过渡到“超道德”的“天人合一”境界,他难以自圆其说,“没有指出这种现实的、必然的世界是如何通向超现实的、自由的世界的”^{③4}。

许多学者已经意识到李泽厚实践美学的这一缺失,而主张对实践美学加以创新性发展。张玉能认为,由于长期以来仅仅从生产劳动的维度来分析实践范畴,导致对实践内涵的“多层累性”的忽略,实践应该包含物质交换层、意识作用层、价值评估层,由此“造就了美,决定了美的外观形象性、情感超越性、自由显现性,具体地决定了美的外观形式性、感性可感性、理性象征性,美的精神内涵性、超越功利性、情感中介性,美的合规律性、合目的性、形象自由性”^{③5}。这种对实践多层次内涵的开掘非常有利于解决实践美学的超越性难题。王元骧指出,“实践是一个内容丰富、涵盖面很广的概念,通常可以从本体论、人生论、价值论和认识论等诸多方面来加以理解。而以往的实践论美学研究显然只是局限于知识论、认识论的层面,把实践主要当作只是美感论的理

论基础,这就显得很不完全”^⑳。他认为,应当汲取从柏拉图到康德以来强调内省性和超验性的人生论、伦理学的美学资源,来改造和充实实践美学。这些探索表明,实践美学固然应当批判康德的先验美学模式,但对其价值论思想的借鉴具有重要意义。

四、实践美学的价值论转向

以李泽厚为代表的实践美学理论体系主要由“美”“美感”“艺术”三部分组成,这是由其方法论基础即认识论和反映论而决定的。李泽厚曾明确地指出,“美学科学的哲学基本问题是认识论问题”^㉑,美是美感的客观现实基础,美感是对美的认识和反映,艺术美是对现实美的反映。当然,实践美学的认识论和反映论并不同于机械唯物主义的认识论和反映论,而突出了社会实践过程中人类主体的主观能动性,将美看成是人类实践的产物。但是,他们对人类主体的主观能动性又进行了极大的限制,即强调“合规律性”的绝对重要性,认为美的根源在于对自然规律的认识、熟悉和把握。在他们看来,美固然是合目的性与合规律性的统一,但是,“合目的性”显然应该以“合规律性”为前提。“人类社会实践在长期活动中,由于与多种多样的自然事物、规律、形式打交道,逐渐把它们抽取概括、组织起来(均指实践活动),成为能普遍适用到处可用的性能、规律和形式,这时主体活动就具有了自由,成为合规律性与目的性即真与善的统一体。”^㉒这种对客观规律性的强调,是一种典型的认识论的致思方式,即以真理、规律、必然性为知识目标,而压制了人类主体的价值、自由、信仰和对理想世界的创造。

洛采、文德尔班等人在康德先验哲学的影响下,创构出价值哲学,推动了现代哲学的价值论转向,有助于弥补认识论哲学的缺陷。与认识论哲学相比,价值论哲学的理论出发点不再是客观世界,而是人的生活世界;哲学提问方式不再是“是什么”,而是“应如何”;哲学研究对象不再是自然和社会的普遍规律,而是主客体之间的可能关系和应然关系;致思方式不再是客体至上,而是主体性;理论的目的和功能不再是描述世界、发现规律,而是反思、批判和变革世界。^㉓如果说以“新康德主义”为代表的价值哲学仍然带有先验唯心主义的弊端,那么,我国学者研究发现,马克思主义哲学同样具有价值论的维度,这种历史唯物主义的哲学价值论可以克服西方价值哲

学的缺点。马克思主义哲学价值论认为,必须从现实的、具体的、社会的人出发来理解主体性,深入人类生活实践结构的内部去揭示价值现象,并以共产主义作为人类解放的价值观念和实践导向。^㉔

就美学而言,在马克思主义创始人的实践美学思想中就具有价值之维。首先,马克思认为,人通过实践创造对象世界时,懂得把“内在的尺度”运用于对象,会按照“美的规律”来构造。由于人是自由自觉的、具有自我意识和生命意识的“类存在物”,他不会像动物那样按照固定种属的尺度和需要来构造对象,而是具有自己的价值判断、审美经验、审美趣味和审美理想,并实施于生产劳动、日常生活乃至艺术创作之中。其次,马克思的终极社会理想既是自由王国,也是审美王国。人类社会发展的最终目的是要发展生产力,消除私有制,解除异化劳动,实现人的解放。“事实上,自由王国只是在由必需和外在规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的彼岸……在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发展,真正的自由王国,就开始了。”^㉕结合马克思的相关论述,在“物质生产领域的彼岸”,实现自由人性全面复归的最佳方式便是艺术和审美活动,因为艺术和审美活动是最自由的生命活动。马克思正是以自由王国和审美王国作为自己的理想信念和价值诉求,体现出其美学思想的价值取向。当然,也不难看出,与康德的审美价值论相比,马克思的价值美学是以历史唯物主义和科学社会主义为基础的,是要将价值理想实现于现实世界的,而不只是现象界与本体界之间“象征”式的联结。

在马克思价值论美学思想的启发下,实践美学应当突破认识论和反映论的思维模式,不要把唯物主义理解成“唯客体主义”,不要再局限于所谓的“客观规律”^㉖，“实践美学”毕竟不同于物质生产和社会实践,其落脚点应该是“美学”,更多凸显社会实践过程中人类主体的价值、理想、自由、超越和信仰等精神性层面的东西。但是,也不能像“后实践美学”那样,完全将美托付于摒弃实践活动的虚幻的精神境界之中。后实践美学并没有真正地理解马克思实践理论的价值论维度。马克思所说的社会实践、物质生产、生产劳动,本身即蕴含着人类主体的价值尺度和理想信念,只不过由于生产力发展水平的限制以及生产关系、政治制度的缺陷,才导致实践

活动往往处于异化劳动的状态之中,以至于自由、信仰和超越等价值之维仿佛只能存在于“物质生产的彼岸”。在马克思看来,真正的劳动是自由的劳动,是能够发挥人的全部潜质的劳动,是人类的自我实现的活动。“劳动创造美”是在自由劳动而非异化劳动的意义上才得以成立的命题,最能体现自由人性的劳动方式就是艺术实践。实践活动和审美活动在最根本处应该是相通的,这个“最根本处”其实就是马克思所说的人的自由的本类本质。

有学者指出,“马克思哲学是以超越性为本质属性的哲学,实践、自由和信仰自然成为了马克思哲学超越维度的核心理念”^⑬。其中,实践是超越的承载,自由是超越的精神,信仰是超越的灵魂。马克思主义的实践美学也具有“实践”“自由”“信仰”几大核心理念,它以自由王国和审美王国为价值理想,又立足于“劳动”和“实践”,试图将现实与理想、必然与自由、存在与本质真正地统一起来。

总之,实践美学既不必像传统实践美学那样局限于物质生产实践,拘泥于认识和遵循所谓的“客观规律”,也不必像后实践美学那样沉迷于纯粹精神超越的幻象,而要致力于研究人类主体在各种社会实践活动中如何贯彻价值判断、审美趣味和审美理想,研究人的自由的本类本质如何在劳动和实践过程中生成、孕育和绽放,并凸显出马克思主义美学对一切导致人的异化的社会现实的批判和超越之维。

注释

①[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社,2004年,第19页。②朱光潜:《西方美学史》,人民文学出版社,1963年,第345—346页。③④⑤⑥⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕[德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,人民出版社,2002年,第31—32、204、56、29、64、76、76、292、

10、299页。⑳赵宪章等:《西方形式美学》,上海人民出版社,1996年,第157页。㉑邓晓芒:《判断力批判释义》,生活·读书·新知三联书店,2008年,第230页。㉒⑬⑰⑱⑳㉑李泽厚:《批判哲学的批判:康德述评》,天津社会科学院出版社,2003年,第38、45、156、106、349、260页。㉒李泽厚:《实用理性与乐感文化》,生活·读书·新知三联书店,2005年,第217页。㉓⑳㉑㉒㉓㉔㉕李泽厚:《美学三书》,安徽文艺出版社,1999年,第458、510、510—511、511、480、483、486页。㉖《马克思恩格斯选集》(第一卷),人民出版社,2012年,第135—136页。㉗马克思:《1844年经济学哲学手稿》,人民出版社,2000年,第87页。㉘李泽厚:《从美感两重性到情本体:李泽厚美学文录》,山东文艺出版社,2019年,第6页。㉙刘再复:《李泽厚美学概论》,生活·读书·新知三联书店,2015年,第31页。㉚冯平:《现代西方价值哲学经典·先验主义路向》(下),北京师范大学出版社,2009年,第389页。㉛俞吾金:《从康德到马克思:千年之交的哲学沉思》,北京师范大学出版社,2017年,第148页。㉜阎国忠:《走出古典:中国当代美学论争述评》,商务印书馆,2015年,第327页。㉝张玉能等:《新实践美学论》,人民出版社,2007年,第18页。㉞王元骧:《论美与人的生存》,浙江大学出版社,2010年,第108页。㉟李泽厚:《李泽厚美学旧作集》,天津社会科学院出版社,2002年,第2页。㊱关于价值哲学的范式变革,可参看安维复:《哲学观的嬗变:从拟科学到拟价值》,《求是学刊》1994年第1期;孙伟平:《哲学的价值论转向及其意义》,载冯平等人主编的《价值之思》,中山大学出版社,2003年,第33—45页;孙伟平:《彰显价值维度:马克思主义哲学创新的方向》,《哲学研究》2019年第12期。㊲李德顺:《价值论:一种主体性的研究》,中国人民大学出版社,2013年,第19—21页。㊳《马克思恩格斯全集》(第25卷),人民出版社,1973年,第927页。㊴有学者指出,即便是对客观规律的发现和运用,也离不开价值论维度:“人对现实必然性的认识和利用,归根结底服务于人对现实社会存在的改造以及人的自由追求和价值实现之目的。这必然性并不是脱离人摆在那儿的东西,而是人的实践遭遇到的,这是理解马克思实践哲学的关键,它是一种理论范式的换,这种新的理论范式否弃传统哲学知性化的实体本体论,要求从人的现实生存活动和生存方式出发,来领会和揭示‘存在’的意义。”(张剑抒:《马克思自由思想的真蕴及其当代境遇》,群言出版社,2008年,第125页。)㊵蔡志军:《论马克思哲学的超越维度》,天津人民出版社,2015年,第6页。

责任编辑:采薇

From "Transcendentalism" to "Practice Theory": Li Zehou's Reform and Deficiency of Kant's Aesthetic Methodology

Fan Yongkang

Abstract: Li Zehou subverts Kant's "Transcendentalism" in an all-round way with the aesthetic methodology of "practice theory", and creates "Anthropology ontology aesthetics". However, he uses "practice theory" to restore Kant's "teleology" to "human's social practice purpose", "rationality" to "empirical rationality", and "morality" to "sociality", and draws the "value world" back to the "fact world", which has covered the dimensions of "transcendence" and "belief" of Kant's transcendental aesthetics. It is true that practical aesthetics should criticize Kant's transcendental aesthetic model, but it is of great significance to draw lessons from his axiology. The methodological basis of practical aesthetics should be shifted from epistemology and reflection to axiology.

Key words: Li Zehou; Kant; transcendentalism; practice theory; axiology