

实践何以通达真理？

——从《关于费尔巴哈的提纲》到哥白尼革命的哲学诠释

物理学院 庄易诚

摘要：文旨在探讨实践如何在历史与逻辑的交织中生成真理，并通过对哥白尼革命的再阐释，揭示实践的哲学意义。为此，本文以哥白尼革命这一科学史上的重大事件为切入点，回溯其历史语境，探讨日心说取代地心说的科学实践与真理生成的条件，并揭示传统诠释中的实践与认识的内在矛盾。在此基础上，转向对实践观念的深入探讨，结合近代哲学史中主客二分的背景，阐释马克思《关于费尔巴哈的提纲》文本中实践的核心概念：实践是感性的人的对象性活动。进一步地，联系巴迪欧的事件哲学，深化对实践在哲学层面的多重内涵的理解，探讨实践如何塑造历史、逻辑与真理之间的复杂关系。最后，基于这一视角，重新审视哥白尼革命，突破主客二分的传统框架，为真理的生成提供了新的解读。

关键词：哥白尼革命；日心说；马克思主义；《关于费尔巴哈的提纲》；实践观；巴迪欧；事件哲学

笔者对马克思的实践观充满兴趣，因此以《关于费尔巴哈的提纲》的读书报告为契机，选取了哥白尼革命这一特定的历史事件，试图通过这一实例阐释笔者理解的马克思的实践观。

哥白尼革命是科学史上一次重要的事件，其意义远超天文学范畴。它不仅标志着宇宙观从地心说向日心说的转变，还涉及哲学、物理学、宗教以及思想史的多重领域。它在思想史上的重要性如此之大，以至于被视为现代科学范式的开端，并在科学哲学中催生了包括库恩范式转移理论在内的诸多解释框架。但是，在今天的语境里，我们对哥白尼革命的理解尚不够深刻。传统对哥白尼革命的解读多基于一种反抗宗教与神权、追求真理的启蒙理性，却忽略了其背后复杂的历史语境与实践力量。

事实上，哥白尼革命的复杂性为我们提供了一个重新思考实践与真理发生之间的关系的契机，这也是笔者展开论述的起点。

一、 困境揭示：哥白尼的革命

（一）开端：地心说与日心说

“日心说”不是一个在哥白尼的时代才兴起的東西，早在古希腊时期，阿里斯塔克斯基于详实的天文观测与严谨推算提出了“日心说”，但由于违背直觉，最终被广泛接受的却是亚里士多德和托勒密的“地心说”，亚里士多德的“两球模型”为“地心说”提供了一套整全的物理和形而上学的解释，而托勒密则利用“本轮-均轮模型”精准地刻画了各天体的运动轨迹。经过数百年的发展，托勒密的本轮-均轮模型已达到相当高的预测精度，能够解释几乎所有的当时能观测到的天文现象，基督教会更是以此来解读《圣经》，为其赋予了神学的解释，奠定其在当时不可撼动的地位。

与地心说相比，哥白尼的日心说在其提出之初既缺乏理论上的成熟性，也面临现实的诸多困境。理论上，日心说缺乏一套完整的数学和物理假设来支撑其核心模型。例如，开普勒的椭圆轨道理论、伽利略的相对性原理和牛顿的经典力学在当时尚未提出，日心说没有一套与之相适应的物理图景。现实中，日心说的核心论点也面临着两大挑战。首先是恒星的周年视差，即由于地球围绕太阳的运动，恒星应表现出相应的视差位移，但这一现象在当时的观测精度下完全无法检测到。其次是“塔的效应”，如果地球在运动，从高塔上落下的物体应表现出水平位移，而非笔直下落。这些现象都显现出哥白尼体系内部的理论缺陷。

更重要的是，当时存在更为根本的形而上学信念：在中世纪的宇宙观中，天体作为“天上的物质”，象征着崇高的秩序，与地球有着本质的不同。天体的轨迹被认为必须能够分解为匀速圆周的叠加，而地球则作为坚实、静止且低微的存在，被安置在宇宙的中心，这一形而上学和物理学的图景不仅是地心说被广泛认可的逻辑，也是日心说传播与发展的最大障碍。事实上，支持日心说的实验证据直到很晚才出现，1728年，英国天文学家布拉德雷观测到光行差效应；1838年，德国天文学家贝塞尔观测到恒星的周年视差——这已经是在哥白尼《天体运行论》出版300年之后了。

（二）解读：形而上学体系的对碰

问题在于：在哥白尼的时代，地心说尚未出现无法解决的困境，而缺乏实验证据、理论不如地心说精确且形而上学图景不完善，为什么仍然有一大批人相信日心说这一似乎奇怪的理论？

一种比较符合直觉的解释是：日心说的图景更简洁与和谐，赋予行星有序而非混乱的运动。可是，应当追问的是：在天文学中把地球以外的点当作参考点是正当的吗？是否能不顾物理，而仅凭几何学去“拯救现象”？^①

对亚里士多德主义者来说“量”只是他十个范畴之一，数学的尊严只介于形而上学和物理之间。但对深受毕达哥拉斯和柏拉图影响的新柏拉图主义者来说，一门关于自然的普遍数学是合理的，宇宙从根本上讲是和谐的几何结构。在哥白尼的时代，尽管主流思想仍然受亚里士多德范式支配，但新柏拉图主义已在暗中涌动，逐渐对既有的形而上学秩序构成挑战。这实际上是两套形而上学体系的对峙。

可这带来了另一系列重要的问题：在这个情景里，当所有的实验证据都倾向于否定日心说时，我们是否还能坚持“实践是检验真理的唯一标准”？进一步地，为什么日心说最终能够取代地心说？如果历史的推动力量依然来源于实践，人们又是如何通过实践检验日心说的真理性的？这些问题的答案，不仅关乎科学史的细节，更关乎我们对真理、实践与历史的基本理解。

（三）反思：实践与真理的困境

从今天的视角来看，我们或许会认为，只是哥白尼的时代缺乏先进的仪器和相关理论，条件成熟后日心说的正确性自然会得到证明。换言之，这种解释将问题归因于一种历史的局限性。然而，这种观点将检验理论的希望寄托于未来的实践，暗示着日心说的真理性并非内在于其自身，而是一种历史回溯的结果，这意味着只有站在未来的视角，我们才能宣称日心说是一种真理——未来的实践悖论式地创造了日心说成为真理的原因。

这种解释本质上是一种辉格式的历史观。它将人类对世界的认识描绘为一个逐步逼近绝对知识的过程，并隐含地预设了一个永恒不变的“绝对者”。在这一框架下，人类的认识活动被视为逐步揭开这一绝对者面纱的过程，而这一渐进性则归因于人类认识能力的有限性。如此看来，所谓的“绝对者”不过是一个被披上科学外衣的上帝概念。

在这种逻辑下，我们对真理的崇敬常常与宗教信仰并无二致。那些反抗教会、追求真理的人们所歌颂的“真理”，本质上也是一种“启示”的信念。科幻小说

^① [美]埃德温·阿瑟·伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，37-42页。

中常见的场景对此有生动的表达，例如刘慈欣的《三体》中被封锁的宇宙终极规律，或《朝闻道》中科学家为真理祭坛献出生命的情节。在这些故事中，真理被视为静止的、永恒的存在，其追寻充满了宗教仪式感。这种追求，归根结底，是对“绝对者”的渴求。

然而，这种源自观念的进步的史观早已受到诸多批评。在此，我想指出一个容易被忽略的事实：历史是人的历史，自然是人化的自然。历史的演进从来都不是由自然而然的結果，而是一个复杂的、多重矛盾交织的过程，是由人的劳动和实践的具体活动构成的。接下来的篇幅中，我将尝试从这一视角，重新探讨实践在历史中的作用。

二、 理论起点：实践的历史语境

（一）引言：解释世界与改变世界

《关于费尔巴哈的提纲》的最后一条中说：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界。”^②在马克思看来，“改变世界”便是一种实践的姿态。

什么是实践？在日常生活中，人们一般会把实践理解为一种关涉现实的实际活动。例如在科学领域，实践通常被视为通过实验验证或归纳理论的过程，也即一种实证主义或操作主义的姿态。这种理解下，实践似乎是一种工具：人们通过搜集感觉经验的材料，进行理性归纳，总结出理论，声称自己对自然规律有了一种认识，并以此为尺度组织生活和指导现实活动。

在这种理解下，仿佛实践仅仅是一种理性认识世界的中介，这一语词并没有说出任何新的东西，因为所有的对世界的改造都要以对世界的认识为基础——没有哲学家会否认这件事。但如果实践只是如此，那么它无非是工具性的附属品，无法脱离认识而独立存在。这种狭隘的实践观在解释日心说取代地心说这一历史事件时是失效的，毕竟，地心说更符合人们的“实践经验”，而日心说的兴起更多地依赖于观念的力量。

那如何理解马克思的“实践”和“改造世界”呢？笔者认为，问题在于我们对“真理”与“实践”的理解往往受到一种机械唯物论的局限，这种理解下的马克思哲学尚不足以去回应费尔巴哈，也削弱了其理论的革命性。因此，接下来，我想要基于自己对《关于费尔巴哈的提纲》的理解，进一步阐释“实践”和“真

^② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年版，第502页。

理”的内涵，并尝试以这一框架重新解释哥白尼革命的历史意义。

（二）哲学史的回顾：从主客二分到物己统一

要澄清实践的概念，我们必须回到哲学史的语境。自笛卡尔以来，主客的二分成为认识论的基本范式。人作为思维的主体，与作为思维对象的世界之间存在着一道天然的屏障，主体对对象的把握不得不通过认识活动的中介，因此人认识的不过是世界的表象，在康德那里，这种二分被推到了极致，他通过“物自体”将人对世界的认识与世界自身分割开来：人所能认识的，是自己生产的观念世界，而非事物本身，某种先天的认识形式则保证了人们能够认识到某种普遍有效的真理，存在与思维被彻底的割裂开来。

黑格尔对此并不满意，他试图构建一套庞大的体系，把作为感性客体的物质与作为认识主体的思维通过绝对者统一起来，思维与存在的矛盾正是思维在每一个环节提升自己，向前演进的动力，而真理就是在这个过程中被矛盾与辩证的运动所结构出的东西。

黑格尔的体系宏大而深刻，为世界与历史提供了一套整全的解释，然而，问题在于，他的哲学仍然是一种实体哲学，对世界的把握源自于某种抽象的信念，尤其是在面对德国的现实问题时，黑格尔的法哲学显得过于单纯。历史的结果是，其哲学不可避免地走向了自发的解体：一方面，老年黑格尔派信仰宗教，追求彼岸的至善与全能的神祇，并为德国的君主制辩护；另一方面，青年黑格尔派则宣扬启蒙理性，否定神权，将世界视为一个固定的、可以被征服的对象。尽管看似对立，这两者本质上是同一回事——二者都在不同的层面上延续了黑格尔哲学的核心困境，未能走出实体化思维的框架。

（三）费尔巴哈：实践与感性直观

在黑格尔之后，费尔巴哈作为青年黑格尔派的代表，延续了黑格尔哲学中主体性的框架，但对其进行了反思。在《基督教的本质》中，费尔巴哈将宗教理解为人对自身内心活动的投射：神不过是被理想化的人类自我^③。他主张一种“人本学”，认为人的本质是一种“类本质”，即作为共同体的一部分，其存在和世界的关系源自于一种感性直观。这种直观是不经由理性的直接感觉体验，通过它，人能够在个体之间感受到生命的多样体验。

^③ [德]费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，1984年，第42-67页。

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》的第四条中对费尔巴哈进行了深刻批判：“费尔巴哈是从宗教上的自我异化，从世界被二重化为宗教世界和世俗世界这一事实出发的。他做的工作是把宗教世界归结于它的世俗基础，但是，世俗基础使自己在自身中分离出去，并在云霄中固定为一个独立王国，这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。”^④

在费尔巴哈看来，存在一个原初的纯洁的主体，但宗教王国不过是主体内心活动的错误投射。通过感性直观，费尔巴哈认为人可以认识到自己的本质，从而摆脱宗教的束缚。这就是说，费尔巴哈仅仅只是翻转了人与上帝的位置，却没有从根本上的改变人与上帝之间存在的等级秩序。而费尔巴哈的实践，不过是通过感性直观揭示人的“本质”，仿佛人达不到这种直观，信仰宗教完全是因为人的愚昧。

正是在这一点上，马克思进一步指出：“对于这个世俗基础本身应当在自身中、从它的矛盾中去理解，并在实践中使之革命化。因此，例如，自从发现神圣家族的秘密在于世俗家庭之后，世俗家庭本身就应当在理论上和实践中被消灭。”^⑤马克思思想做的是超越主体性的哲学，他认为问题的核心在于：主体本身并非纯洁的、独立的存在，而是被社会存在塑造的产物。因此，哲学的任务不是在主体内部寻求根本出路，而是回到事情本身中去，去探究社会存在如何构造社会意识。

三、逻辑建构：从对象性活动到事件哲学

如何回到事情本身呢？其关键是社会存在和社会意识的关系，而实践正是这之间的桥梁。马克思如何理解实践？在马克思看来，实践是感性的人的对象性活动。在《关于费尔巴哈的提纲》第一条中，马克思如下写到：

“因此，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。费尔巴哈想要研究跟思想客体确实不同的感性客体：但是他没有把人的活动本身理解为对象性的活动。因此，他在《基督教的本质》中仅仅把理论的活动看作是真正人的活动，而对于实践则只是从它的卑污的犹太人的表现形式去理解和确定。因此，他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^⑥

^④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年版，第500页。

^⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年版，第500页。

^⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年版，第499页。

（一）实践是感性的人的对象性活动

马克思把实践理解为一种对象性的活动，这种活动能改变人与物之间的对象性关系。什么是对象性？对象性就是事物对他者的依赖关系。进一步地，存在是对象性关系中的存在，换言之，存在需要他者的确证。例如当我们声称一个东西存在时，便是在说它能以某种直接或间接的方式与我们建立联系。

这里的联系不仅限于感官的直接体验，例如当下天文学里经常被谈及的暗物质与暗能量，它与我们的联系就是通过理论来建构的。这种对象性是主体在历史中通过行动与客体建立的复杂关系。可这尚不足以定义人，人成为人的原因是，他在这种对象性关系里做出了一个“历史行动”，也就是开始生产，这一行动不仅改变了客体，也使他对这种关系有了一种领会，他能把握这种关系，于是他也能够把他对关系的领会实现为新的对象，从而改变这种关系，而这种关系也正是人活动的尺度，这个过程就是一种实践。所以，这种原初的实践并不以认识为前提，实践先于人的认识。

（二）实践作为一种生存姿态

在这种理解下，实践并非将人对客观世界的认识强加于客观实在之上，也不是假定人先天具备某种认识能力，再将观念施加于自然之上。相反，实践活动表明，主体与客体从一开始就处于一种对等的关系之中。自然本身包含了人的观念，而人的自我意识也从未脱离自然独立存在——二者始终在实践的历史进程中共同生成。这种观点同时也是对传统主客二分问题的一种回应。

这并不意味着我们需要将实践提升到本体论的层面，而是强调，我们不应该去追问对象性关系之外的，本体论层面的物和自然——这是形而上学的问题。相反，应从人与自然的具体联系中去考察人的位置和实践的意义。如果实践不是一个本体论层面的东西，那么人对实在世界的原初实践又是如何可能的呢？

在笔者看来，这是基于这样一种预设：主体天然就不是封闭的，而是向外敞开的。因此，实践可以是一种直接的、非中介的活动，但实践可以在具体活动中取消这种非中介性。例如生产，最初的生产需求并不是观念的简单产物，也不是一种偶然的、任性的主观能动性，而是基于“现实的个人”，“现实的”意味着一种已经被实现的东西。他不是为着一个确定的目的在生产，这样的生产是他作为人自发的活动，是他在展现自己的本质力量。后来，人对生产的方式有了一种

领悟，他学会了制造工具，学会了优化生产的流程，这时的生产便取消了自己的非中介性。

进一步地，海德格尔看来，人的意识只能是关于生活的意识，是在世的一个意识，而实践本身就是一种生存的姿态，一种直接地、质朴地、尚未进行反思的状态。我更倾向于把它理解为海德格尔所说的“上手状态”，想象你拿起一把扳手，准备去拧螺丝的那个瞬间的感觉，你忘记了你与扳手是两个东西，客体成为了一种主体的融身，你与扳手建立了联系。那认识是如何建立的呢？你在某个时刻突然意识到扳手不好用了，于是开始了反思，扳手成为了你的对象，进入了“在手状态”，而你对这段关系有了一种领会。

（三）实践是世界的转变

以上说明了实践是一种生存的姿态，更重要的是，实践具有某种改变现状的力量。提纲的第三条写道：“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看作是并合理地理解为革命的实践。”^⑦我们通常会想到实践能够改变人所处的自然环境，但实际上，马克思所谈论的自然并非纯粹的自然状态，而是被人类实践所“人化”、所“历史化”的自然。自然界自始至终都打上了人的实践烙印，从这个意义上，世界本身就是人类生产和实践的产物。

应当指出的是，实践的改变不仅作用于作为对象的自然，也同样作用于人类自身。当人将自然视为自己的对象时，自己也成为自然的对象。实践因此成为了一个双向的过程：人通过实践使自然外化为其劳动成果，同时，被改造的自然也反过来成为新的实践的基础和前提。这种双向性表明，实践从来都不是孤立的，它总是具有历史性。我们无法抛开历史，去讨论一种无前提、未被制约的纯粹实践。

重要的是，在这个双向过程里，实践改造的不只是既定框架内的世界，更是世界的本体论框架本身，也就是说，实践改变了我们与世界的关系，它揭示出一个动态生成的存在图景，而不是停留在对静态存在的描述之中。

（四）巴迪欧：超定论与主体的介入

既然实践是对世界的改变，而概念把握的往往是静态的世界，我们可以说实践是无法被概念化的东西。这一思想在巴迪欧的事件哲学中得到了深刻的阐释，

^⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年版，第500页。

他曾用数学中的“超定方程组”作为类比来说明实践的特性。所谓超定方程组，是指方程数量多于未知数的情况。在通常意义上，这样的方程组是无解的——因为限制的要素过多，方程之间彼此矛盾，无法找到一个满足所有条件的解。然而，这种“无解”只是一种形式上的困境。在数学上，解决这种问题的常用方法是最小二乘法。最小二乘法通过寻找一条最能代表数据趋势的直线，把方程的求解问题转换为一个回归问题。事实上，这种方法并未真正解决方程组的无解性，方程组本身的矛盾依然存在。然而，借助数据的近似性，我们能够通过回归为数据赋予一个解释性的结构。这种“回归”并不消除超定方程组的无解性，而是一种在无解状态中的主动介入，是对问题的一种形式化的近似处理。

巴迪欧认为，这种数学过程可以成为理解实践的一种隐喻：回归方法本身是一种超定性的运算，是形式本体论与世界现象学的交汇点。^⑧而这种解决过程，正是主体的介入。它不仅是技术性的操作，更是一种实践的姿态，是主体在不确定性中开辟意义场域的行动。

在这个哲学框架中，实践被理解为一种“断裂”。实践不是对既有秩序或知识框架的简单延续，而是从它们之外凸显出来的东西。实践的起点是事件的发生，事件打破了现有的逻辑和秩序，展现出新的可能性。主体的任务是通过实践的介入将事件中潜在的可能性转化为具体的真理。实践因此是一种创造性的行动，是断裂与未知的领域。

（五）逻辑与历史的视阈

基于这种视角，我们必须将实践置于历史与逻辑的框架之下加以考察。逻辑是理论构造的产物，是在一个静态时间点对历史和世界进行抽象分析和结构化的机制。逻辑试图揭示世界在每一时刻得以建构的本体论秩序。然而，历史的演进恰恰说明，逻辑并非完美或自足的体系，其中总是隐藏着裂隙。逻辑并不是封闭的，它无法彻底囊括历史进程的所有复杂性。这是因为如果逻辑是完全闭合和无缺陷的，那么历史进程就会被完全纳入这一逻辑框架，变成一种可预见、可计算的程序，就不再会有科学的进步，也不会有观念的转变，这是不可能的。历史的演进恰恰说明了逻辑的断裂，正是在这些断裂中（也就是那些超定的方程组里），实践找到了其敞开的可能性。

^⑧ 蓝江：《症候与超定——对阿尔都塞 surdétermination 概念的重新解读》，载《马克思主义与现实》，2017年第6期，98-106页。

因此，实践可以被看作一种创造性的介入，它具有突破现有逻辑秩序的潜能。这种特性使其不同于知识。知识是现有秩序的产物，是对既定事物的解释和组织。而实践的本质在于生成真理。真理并非某种逻辑的必然结果，而是在实践中通过主体的介入得以显现。真理总是植根于实践，但它超越了具体的行动细节，指向新的存在秩序和世界框架。因此，实践不是对现状的复制，而是一种本体论框架的转变。实践包含迷失和风险，但正是这种风险构成了真理生成的条件。可以说，实践的本质在于一种历史性与逻辑性的交汇点，通过这种敞开的介入，修正了逻辑的断裂，也为历史的进程注入了新的可能性。

四、出离与重构：日心说何以取代地心说？

（一）出路：科学的对象性

在笔者看来，理解哥白尼革命的关键在于打破将科学宗教化的解读模式。我们需要认识到，对真理的探索从来不是一个无主体的过程，科学揭示的也并非事物独立于人类存在的内在属性。科学是“人的科学”，它揭示的是我们与自然界互动的方式。

以“时间”为例：为什么会有时间？因为人类感受到世界的不可纵观——事物总是以某种顺序依次呈现给我们。人类将这种感受概念化，并通过周期性现象为其设定标度，于是形成了“时间”的概念。在科学实践中，线性时间的图景出现了问题，人们转而采用相对论的时间观。归根结底，“时间”本身代表着世界与我们交互的一种方式。测量正是我们解读世界的途径，而这种标准恰恰是实践的产物——实践创造了所谓的“客观”标准，也创造了人们对客观性的理解。

进一步来说，我们的测量是选择性的。事实上，我们只会测量那些能够被测量、对我们有意义的物理量，关注那些对我们有意义的问题。这表面我们的实践始终带有某种观念的前提，这种前提不是别的，正是实践的历史，也就是社会存在所结构出的东西。

正如我在第三节所提到的，在地心说的时代，人们的世界观完全符合当时的实践逻辑。例如，在那个时代，人们确实认为力是推动物体运动的原因，地球是宇宙的中心，重的铁球确实较轻的物体先落地。在这一语境中，并不存在加速度或万有引力的概念。这并不是因为当时的人们愚昧，或者不懂得进行实验，而是

因为这正是他们的实践方式，是他们与自然打交道的途径。这种实践形塑了当时的本体论结构，构成了那个时代世界的真实面貌。

（二）真理的发生：哥白尼革命的意义

而哥白尼革命作为一场革命，不是因为它告诉了人们宇宙的真相，启蒙了民智，不是因为日心说比地心说有更简洁的图景，也不是因为日心说才是宇宙的事实——在那个时代，地心说才是宇宙的秩序，是既有的逻辑。那哥白尼革命是什么呢？

哥白尼革命是一次巴迪欧意义上的“事件”，真理不是被发现的，而是被创造的。哥白尼的理论图景，从一开始就具有实践的力量，这里的实践不是指实验验证，不是实证研究，而是说，这种理论有一种改变既有的对象性关系，改变既有的本体论框架的潜能，而它之所以得到了实现，日心说之所以取代了地心说，是因为它在交织的矛盾之中，通过主体的介入，通过意识形态的斗争找到了那个在亚里士多德的体系里作为构成性的例外被压抑的东西——地球和天体的同质性，从而为人类开辟出了一片崭新的场域——人们不用再生活在亚里士多德的世界观里，人们可以重新在宇宙里找到自己的位置，人们可以重新构建起新的科学秩序。

回到之前的问题，实践如何检验真理？在这个语境里，我想说的是，实践从来都揭示不了那个永恒不变的“客观真理”，真理并非某种静止的、超历史的事实，而是实践创造的产物。实践通过改造自然与社会关系，为主体与世界开辟出一个崭新的场域，并永久性地改变了两者之间的互动方式。日心说之所以在历史中被“验证”，并非因为实践技术的进步简单地揭示了某种既存的客观真理，而是因为实践重构了主体与世界的关系，使这一图景得以被接受。这种回溯性的意义并非一种悖论，而恰恰体现了哥白尼革命作为事件的力量——它不仅颠覆了旧有的本体论框架，还塑造了新的解释框架与逻辑秩序。

五、结语

以下对文章的逻辑做一个简单的梳理：本文以马克思《关于费尔巴哈的提纲》中实践概念的解读为基础，深入探讨了实践在哲学中的意义。实践被定义为“感性的人的对象性活动”，这一概念超越了唯心主义对主观活动的抽象化和机械唯物论对人类行为的还原。实践不仅改造自然，也在历史中生成了真理，重塑了主

体与世界的关系。进一步地，本文探讨了实践与世界、历史与逻辑的内在关系，并借助巴迪欧的事件哲学深化对实践的理解。在这一框架下，真理并非科学或理性最终揭示的事实，而是一种由实践创造并在历史中生成的东西。哥白尼革命正是一个典型的“事件”，它通过实践揭示了亚里士多德体系中隐含的矛盾，并重构了主体与宇宙的关系。

用《近代物理科学的形而上学基础》中对这场革命的评述作结：“正如人们所说，只要我们睁开双眼，正视事实，就会发现那些现象相继发生的次序以及整个宇宙的和谐都揭示了这个真理。”^⑨

^⑨ [美]埃德温·阿瑟·伯特：《近代物理科学的形而上学基础》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2012年，第39页。