



马克思主义在“存在”问题上的重大表态

——兼论《德意志意识形态》对施蒂纳的批判

赵凯荣

摘要：所有哲学都是关于存在的学说，存在问题涉及哲学的基本问题，从一个哲学关于存在的思想很容易洞穿其全部哲学的主旨。关于存在的哲学经过漫长的发展在19世纪马克思出现的那个年代发生了重大的转向，这一转向是与克尔凯戈尔、施蒂纳和马克思三个几乎同时出现的重要思想家的名字紧密相关的。从那时起，哲学更加关注于个人、个人的身体、个人的情绪等存在问题，三种哲学都给出了自己解决问题的思路，也都各有其作用。相比之下，只有马克思将存在不是理解为感性存在，而是理解为感性活动，从而将问题的解决诉诸历史并为问题的解决提供了历史基础。这一点，海德格也似乎注意到了，他把存在理解为动词(to be)而不是动名词(being)，与马克思的存在思想多有暗合，也具有一定的历史感。

关键词：存在问题；马克思主义；《德意志意识形态》；施蒂纳

一、广义上说，所有的哲学都是关于存在的哲学

所有哲学广义上都是关于存在的哲学，马克思主义哲学也是，关于**哲学与存在这个词源的关系**，不仅我们，许多学者也多有专论，这里就不再多谈。别尔嘉耶夫在这点上是对的，他也认为哲学就是关于存在的学说，但他说他的哲学不是关于存在的，而是一种“好像任何一个哲学家都没有创作过这种彻底形式的哲学”则是错的。别尔嘉耶夫的理由是：**我确立为哲学基础的，不是存在，而是自由**（粗体是别尔嘉耶夫自己所加）。但实际上，它仍然是一种关于存在的哲学，他自己也说：“对我来说，自由是第一性的存在。”^①关于这一点能说的已经够多了，因而不需要再说什么了。需要清理的倒是诸多关于存在的复杂理解。**这是真正的哲学基本问题**，对存在的不同理解反映了完全不同的哲学主张，在一定程度甚至很大程度上影响了人的价值观和人生观，从而也在一定程度甚至很大程度上影响着人类历史。

当哲学将我们所处的现实世界理解为现象的存在时，也就同时说出了还有另外一种存在，即本质的存在。对哲学来说，这本质的存在才是更重要、更真实、甚至更根本的存在。根本这个词很形象，通过树枝与树根的关系，一个本体论的树式结构被呈现出来。

无论哲学家怎么描述存在，可能的路径和途径都十分有限，或者通过感官，也就是说，存在作为看得见摸得着的东西而存在；或者通过头脑，要么想象出，要么推论出。

有这样一种存在被普遍谈及，那就是上帝、灵魂、幽灵、鬼怪、天堂、阴间、地狱等，这类

^① 尼·别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社2001年，第47页。

存在是存在吗?这类存在真的存在吗?可以肯定的是,对大多数人来说,即使认为有这类存在,也肯定认为它们不是这样一类存在——不是所有人都有把握确定的存在:我可以确认这是我的手,因为它确实在那里,但我却不确定有没有一个上帝,有没有一个观世音菩萨,否则,人在这个世界的一切行为就简单多了,人们碰到什么事,只需向鬼神示好就够了,就像现在的善男信女们蜂拥着入庙烧香一样。如果对这些善男信女们发问,你们见过菩萨吗?如果他们足够诚实,大多数人一定会说,他们并没有见过。所以这类存在对大多数人来说是根本不能确认的。但总有一小部分人会说,他们见过菩萨,说看到菩萨长什么样子,穿什么衣服等等,据说有一种人,还可以见到死去的人,对此,大多数人自然会将其视为无稽之谈。在这方面,一些无神论显得有点简单了,他们根据大多数人不能在感觉上感知这类存在就直接宣布这类东西不存在,但是,那些信徒们只需一句肉眼凡胎根本不配见面菩萨就够了。实际这涉及两方面:一方面,类似佛教等有如此主张,一个人可以通过修行开慧眼等从而可以见到大多数人不能见到的东西;另一方面,鬼神也能以大多数人能感知的形式显现(前提是它愿意在某人面前显现),用金刚经的话说,除非那个人对此根本不会惊诧。我们尽可将之统统视为无稽之谈,事实上,大多数关于看到鬼神的说法一定是无稽之谈,不排除人的想象、幻想、臆造等,甚至不排除有很多可能是各种生理或心理病理性的表现,也即除了极少的人说他们感受到了鬼神的存在外(因此成了实际上极有可能是骗子的先知),大多数人都不会有此观感。不过,这并不是一个可以用现代科学解决的问题。在这个问题上,康德无疑是迂腐的,他对人类理性的局限性详尽地进行了批判性分析,这是一个根本不能完成的任务,因为人的理性本性就是一匹脱缰的野马,本性是无限的。相反,人的感性却可能是极其有限的,康德对此却没有考察。歌德在1829年2月17日专门提到了这一点:

在我们德国哲学里,要做的大事还有两件。康德已经写了《纯粹理性批判》,这是一项极大的成就,但是还没有把一个圆圈画成,还有缺陷。现在还待写的是一部更有重要意义的感觉和人类知解力的批判。如果这项工作做得好,德国哲学就差不多了。^①(粗体为歌德所加)

相反,倒是费尔巴哈对此有过一些论断,结论是,我们的感官并没有什么缺陷,我们的五官虽然只是五官,但对于感知来说已经足够了。这个说法显然是简单的和武断的,这当然不是说那些什么第六感、第七感等的说法是对的。不过,要感知对象的显现,毕竟还是要有的相应的、恰当的感应器官、感应工具等。譬如,电视信号或手机信号的存在是毋庸置疑的,但是,没有电视机或手机,我们根本感觉不到。爱因斯坦也说过,没有数学的发展,广义相对论根本不能提出来。霍金说得更广:没有关于存在的理论工具,我们根本不知道什么是存在。存在的信号只有在有了相应的工具时才能被捕捉到。除了在感官方面谈论鬼神,中世纪经院哲学家们开始从理性、逻辑上来解决这一问题,这样就出现了大量的关于上帝存在的本体论证明。但正如克尔凯戈尔对理性化的基督教的批判所揭示的:如果上帝是一种可以被逻辑推出的、并被逻辑规定的第一因,那上帝已经不是上帝了。

现在的问题是,人们过于纠结于这种存在本身,很少有人注意到,讨论这类存在对于我们很可能是毫无意义的。海涅在《德国的宗教与德国的哲学》中写道:

伏尔泰在给杜·得芳(Du Defant)夫人的一封信里十分高兴地提到这位夫人的一个想法。这想法说:人类无论怎样也不可能知道的事物,知道了也必将无用于人类。^②

人们很少注意到,尽管现代科学不能彻底解决鬼神是否真的存在的问题,但现代科学却解决了这样一个棘手问题:退一万步讲,就算鬼神真的存在,也不能影响或改变任何感性存在(否则它就是感性的了)!一个人从高楼坠落,决定他生死的是楼层的高度,是力学规律。有时也会有奇迹,但这种奇迹也不能违背力学规律,这个人从百米高层坠落,根据力学规律,他难以生还,不过他碰巧下落过程中不断被阳台或什么东西阻滞,因此最后只是擦伤而已,这恰恰是力学规律可以说得通的,这种奇迹对于力学来说是完全说不上的。

^①爱克曼:《歌德谈话录》,朱光潜译,人民文学出版社1982年,第185页。

^②《海涅选集》,张玉书编选,人民文学出版社1983年,第260页。

对于马克思来说,这个问题根本不值得认真对待,他从两方面看待这个问题:一方面,在第一性问题上,他高度认同伊壁鸠鲁的观点,认为世界根本不是从神而来的,而是从无而来,从一个完全无规定性、无前提性、无规律性的本原而来,从而在这个问题上消除了一切本体论,这是伊壁鸠鲁与德谟克里特的最大区别,伊壁鸠鲁的原子无质、无因,相反,德谟克里特的原子有原因,有前提,因此有决定性和因果性。也许是巧合,今天的宇宙大爆炸理论也是这样描述宇宙的产生的。但是,在另一方面,在具体的世界生成中,伊壁鸠鲁的原子又是有质的,是存在因果性和决定性的,是本体论的,而且是科学本体论和历史本体论的。所以,马克思高度认同伊壁鸠鲁关于始基的原子(在开端上绝对自由无规定性)和元素的原子(在现实的具体关系中,存在因果性、决定性和规律性)的划分。不过在两种情况中,都没有神。

相比之下,更普遍也更实际的存在是每个人都能感受到的自然存在,这也有两种情况:一是将现实中的自然存在直接还原为另一些感性自然,水(泰勒斯)、气(中国哲学)等;另一种是将现象的存在还原为另一些更微小、更细致的自然——它们是如此之小,以至于我们的感官很难感受到,譬如原子。马克思说,在伊壁鸠鲁那里,原子尽管感受不到,但却同样是感性直接性。不过,在这里已经孕育了分裂的种子。正如马克思对伊壁鸠鲁的批评所言,伊壁鸠鲁将一切环节现实化,而“我认为”,马克思道:“确立一种完全不同于伊壁鸠鲁所采用的分类是适当的”^①,即不把本质也理解为感性的。本质之所以是本质,就在于它不能被我们直接感受到,这构成了马克思在《资本论》中批判英国经验主义的一个重要理由:如果一切都是感官可以感受到的,还要科学干什么呢?

关于这种本质性的存在,最早是通过普遍性来揭示的,现在一说普遍性,往往说它是抽象的,但是,普遍性最初也是感性的具体的,当泰勒斯最早将水视为万物(实际应是生命之物)的本原时,如亚里士多德所言,可能是看到了所有的生物缺水都不能存活。也就是说,水是所有生物的普遍存在。在今天这仍然是一条重要原则,最近关于外星上有无生命存在的探测主要也是在探测水是否存在。这里水的普遍性就是一个感性的具体性。

但是在这里已经蕴涵了分裂的种子,毕达哥拉斯成了过渡人物。数无疑是一种可感性的存在,所有的可感性物体都有数,但同时数又是非感性的,因为我们谁也不能拿出一个感性的东西说这就是数。它导致了这样一个问题,在今天关于数是否实在仍然是自然科学激烈讨论的问题。如果数是本原,那就意味着,有一种不能被感觉到的东西,作为本质的东西决定着那些可以被感官感受到的东西。终于,在巴门尼德那里,本质已经不再是水也不再是数那样的感性的东西,本质对于感觉是遮蔽起来的,巴门尼德直接称其为“存在”,并将与之对应的看法称为“真理”,其它关于感性现象的看法只被视为“意见”。无论是早期的伊壁鸠鲁还是后期的黑格尔都意识到,语言不是别的,正是这种普遍性本身。一种存在,一旦从指出来变为说出来,就成为观念的,并丧失其独特性而真正成为普遍性。只有一个我会被我自己指出来,那就是具体的、独一无二的我自己,但一旦说出来,我就是一个抽象,是对每个人都适合,因而每个人都可使用的,因为每个人都可以称自己为我。哪怕再唯一的东西,一经被语言说出,它已然是一个普遍。一种哲学的存在被昭示出来:它就是共相,用马克思在《神圣家族》中的话说就是:因为苹果、草莓等都是水果,因此“水果”就成了苹果、草莓的本质存在。在马克思看来,这实际上将本质的存在诉诸思维,最终诉诸语言。所以马克思认为,黑格尔是这种哲学的集大成者,他彻底完成了这种哲学。有一个笑话形象地反映了这种哲学所谓的存在:一个农夫的孩子学了哲学,他的父亲想知道哲学是什么,那孩子不知怎么说,正好这时有人用盘子端着一只鸡上来,那孩子灵机一动道:看到那只鸡了吗?哲学将告诉你,除了那只鸡外,还另有一只鸡。他父亲便道:那么好了,盘里这只鸡是我的,另一只鸡归你了……

费尔巴哈对这种方法有过机智的批判。费尔巴哈说,不可表达的存在,本身就是不可表达的,词句失去作用的地方,才是生活开始的地方,才是存在秘密揭开的地方^②。马克思对此高度认同,在批判施蒂纳时,他明确指出,当我们用一种概念来说明存在时,这已经不是存在了。这有两个方面:一方面,将

^① 马克思:《马克思恩格斯全集》第40卷,人民出版社1982年,第43页。

^② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,人民出版社1982年,第518页。

本质存在直接等同于语言;另一方面,将本质存在理解为可以且必须用语言描述的存在。两方面都有问题,对前者而言,存在与存在的语言根本不同,对后者而言,语言只是一种表达存在的方式,中国禅宗对此有较深的理解。

强调哲学与语言的关系的哲学家在当代仍然占半壁江山,逻辑实证主义正如这个词所体现的那样,将语言逻辑问题视为哲学的生命线。对石里克来说,当我们谈论存在时,这个存在必须是能被语言谈论的,不能被语言谈论的,说它存在还是不存在都是毫无意义的^①。维特根斯坦也有类似的说法。前段时间有所谓中国哲学合法性问题的论争,似乎也主要是说中国哲学没有存在这个词,但是哲学毕竟不是只有一种——语言哲学,哲学狭隘性并不能成为反对整体哲学的理由。

马克思恩格斯从根本上反对上述三种存在观。关于鬼神的存在,马克思恩格斯认为,这种说神和神说的历史,由于有了费尔巴哈的批判(实际上应该是整个青年黑格尔派的批判)已经结束,所以再没有什么好谈的。至于哲学(思辨哲学)所谓的存在,由于只是诉诸语言,所以,它们要么只是一种与存在并不同质的关于存在的意识——因此并不独立存在(——意识从来只是意识到的存在);要么就是人的主观幻想或臆造。在感性自然的存在方面,马克思一开始就反对伊壁鸠鲁将本质存在也视为感性的,并将其贯穿于对英国经验主义甚至牛顿学说的批判中,在他看来,如果本质也是可以感受到的,那么理性以及科学也就毫无价值。在这种感性存在观中,马克思仅仅保留了这样的东西,即:尽管本质对感性是遮蔽的,但却可以在感性的现象中有所表现,从而被人类理性所把握,并被感性实践所检验。

二、关于存在的重大哲学转向

但是,我们是在谈论一个怎样的存在呢?是一个客观性的存在吗?问题恐怕没那么简单。对贝克莱而言,存在就是被感知,这倒不是说我感知之外的东西不存在,如有的学者挖苦的:我看见一个人向我走来,然后我一闭眼,那个人立刻就消失了。而是说,只有在感性中并经得起感性考验的才是真正的存在!但是就算贝克莱只是在感性上谈存在,我们前面所说的困难仍然存在:相对于存在的复杂的呈现方式,我们感官的接收能力不是同样有限吗?能对感官至少暂时不能感知的东西说不存在吗?

退一万步,就算所有的存在都有最终被感知的感性特征,但是,这种感性存在是客观的吗?洛克已经给出了很好的回答。他认为,我们关于存在的某些性质,有些是存在本身固有的,有些则是与我们主观的感官相关的。这在今天的科学来说当然是再浅显不过了:自然本身并没有什么红的性质,所谓红不过是我们肉眼对光的波长的一种反应。

所以笛卡尔才认为,我思故我在。当然,这里也不是说因为我在思想所以我存在,对笛卡尔来说,问题反过来了:只有在思维中并经得起思维考验的才是真正的存在!

在这一问题上,这里实际显现了三种不同的观点:一种是存在客观存在;一种是存在的客观性是可疑的,它们不过是与人的关系;还有一种是存在客观存在,也存在与人相关的存在。康德在这方面实际上是发挥了洛克的思想:一方面,在感性层面上(知性或理智)将存在理解为与人的关系(关系),另一方面,在理性的局限性上承认了物自体的客观存在(性质)。

在马克思恩格斯那里没有这样模棱两可的东西。在他们那里,客观存在本身是无可置疑的,感性也好、理性也罢,并不能影响到存在的客观性,它们全与存在的客观性无关,它们不过是达到存在的客观性认识的手段和工具。但像过去教科书那样据此断言马克思主义只承认存在的客观性(性质)而否认存在是一种相互关系(关系)则又过于武断。

从把存在视为一种固有的客观本性到把存在视为一种与人的关系,标志着存在哲学的重大转向!这种转向有两个方面:一是主要关注于存在内在性质,但主要从存在与人的相互关系上去设想、推断、比附存在本身;另一个方面则是:主要关注人的存在,更关注在人与存在的关系中的人的存在。

我们先来看前者,存在的本质是如何展现为现象的存在的?显然,它必须要能“自动”,如何自动呢?

^①洪 谦:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,商务印书馆1982年,第282页。

它当然应该类似人这样的主动性、自动性,如此,存在势必某种程度上被人格化。古希腊唯物主义由于没有这个东西,很被动,以至于马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中仍然对这种唯物主义进行了尖锐批评。马克思认为,阿那克萨戈拉最早提出了解决方案,他认为宇宙之所以能如此自动演化,一个根本的原因是宇宙存在与人类心灵类似的主动能力,他称之为心灵或努斯。这深远地影响了苏格拉底,因为苏格拉底对古希腊用类似物理学方法解释存在的运动问题早就失望了,纯自然的东西只是一堆质料,根本无法解释生动的世界,然而在阿那克萨戈拉这里他再次失望,用苏格拉底的话说,尽管阿那克萨戈拉用了心灵这样的字眼,但方法仍然是物理学的理性方法。但是这毕竟为苏格拉底的哲学转向奠定了一个重要的基础,用马克思的话说就是,在从天到地方面,苏格拉底虽然与阿那克萨戈拉一致,但却是在相反的方向:一方面,与智者派类似,苏格拉底更关注于存在与人的实际利益的关系;另一方面,苏格拉底充分意识到了这种存在的形而上学的困难,因此他索性更加关注于人这种存在(认识你自己),而不管什么宇宙存在,在这方面用心灵显然更为合适。不管是用心灵解释宇宙存在还是人的存在,用马克思的话说,都是人们将我们自己的自我意识投射到了存在。自我意识的方法也涉及两方面:一方面,将我的性质投入对象,将对象理解为自动,有逻辑有秩序等(自在);另一方面将对象投入我自身,将存在理解成与我相关的存在,为我的存在(自为)。

尽管如此,第一性的存在也好,主体性的存在也罢,在语言的主谓结构中将丧失其第一性或主体性,因为在“第一性是……”、“主体是……”这样的结构中表明主体反而被客体、宾词所限。这是一个矛盾。后来黑格尔索性以矛盾的方式对其进行了处理:一方面,主体即客体;另一方面,客体即主体。语言描述的矛盾不过是语言描述对象的矛盾的真实体现,于是,矛盾被视为存在自动的真正原因。

不过,苏格拉底仍然是一个深信有确定知识论的人,因此,存在仍然是被知识、语言等表达的东西,这很大程度上沿袭着西方传统同时延续着西方传统,这种情况在黑格尔那里达到了顶点,存在被描述成逻辑学的客观性和必然性。期间虽然有笛卡尔的“我”灵光闪现,但笛卡尔本人并不是反对或中断了这一传统,恰恰相反,在笛卡尔那里真正的主体并不是我,而是我思,是思想,因此笛卡尔只是更加强化了理性的、知识论的传统。

在马克思出生的这一年,情况有了根本改变,这一年叔本华出版了《作为意志和表象的世界》,当然,同许多有分量的哲学经典一样,这部著作的巨大影响要晚得多。

作为过渡人物,叔本华关于存在的哲学难免有形而上学本体论的印痕,叔本华将康德、费希特关于自我意识的哲学彻底化,将意志作为最本质的存在提了出来,从这个意义上说,他不过是用意志取代了黑格尔的绝对精神。这里出现了最早的存在主义,一种广义的存在主义。用意志来取代绝对精神或其它本质存在,无疑具有很大的优势,诚如叔本华自己所言,同其它所谓本质存在相比,意志是最明晰、最确实、最无神秘性的。在《作为意志和表象的世界》中,叔本华明确说明,意志是最现实性的存在,从德语“现实性”这个词看,本身就意味着它是一种意志的东西。

所有一切都有意志,我们所感受的一切都不过是意志的客观化,意志本身没有大小,不能量化,但意志的客观化、可见化、显现性却差别很大,植物的意志表现程度高于石头,动物的意志表现又高于植物^①。同黑格尔一样,叔本华还是保留了西方知识论的传统(虽然他对黑格尔的知识论传统进行了极其尖锐的批判),但是有几点根本不同:(1)意志高于知识、认识、理性、直观等,所有这些不过是人的意志的工具。这对尼采关于真理的看法产生重要影响,尼采就认为真理不过是某一类存在物离开了就不能存活的错误^②。(2)知识、理性等虽然不能描述主体意志,但却对客体有效,甚至当人成为对象和客体时,也十分有效。认识是意志客体化较高级别的产物,世界只对认识、只在认识中存在,没有认识,世界就根本无法想象。这个思想很深刻,虽然世界自在的是什么确实难说,但从认识的角度去看并通过实践检验,世界总会有合人类认识的表现。虽然世界本身并没有红色,但通过光学我们很好地解释了波长与红

①叔本华:《作为存在和意志的世界》,石冲白译,商务印书馆1991年,第188~189页。

②洪谦:《西方现代资产阶级哲学论著选辑》,第14页。

光呈现的关系。(3)作为意志客观化的较高阶段的产物,认识、理性、逻辑等可以反过来克服意志的盲目性;一方面,认识等只有在意志较高阶段产生;另一方面,认识等的产生也使意志有了方向的明灯^①。

除了客观知识论和本体论的立场外,叔本华哲学仍然延续着对永恒性的追求——意志远比生命更为永久,还仍然延续着对普遍性的追求——意志同时也是作为普遍性存在的。

一直以来,批评家们对叔本华哲学的价值高度怀疑,歌德尽管对其才学评价甚高,然而在此点上也不无担心,所以对叔本华有如此忠告:如果你爱自己的价值,就给世界价值!后来的批评者走得更远,不但不认为叔本华哲学有任何价值,而且认为其有消极影响,向人类兜售悲观主义。罗素等则认为,叔本华主张禁欲自己却十分纵欲,因此其诚实性可疑。

对此,还是用马克思的方法看可能更为合理,叔本华既然坦承《作为意志和表象的世界》是用生命来写的,那么当然其动机的诚实性不可怀疑,如果他说了在别人看来是虚伪的话,那么这只能从叔本华所处的时代、阶级立场等去考察,就他本人来说可能完全是真诚的。

同样不能简单断定叔本华的主题就是宣扬悲观主义和利己主义。事实上,从他的遗嘱中已经可以看到他自己的些许担心,他希望人们能独立地理解他的哲学。尽管确有叔本华弟子自杀的事情,但是否算是独立理解了叔本华哲学则很难说。就叔本华而言,他不过是向人们说明:人会面临许多等级的意志烦恼,饥饿者要满足需要饱食的意志^②,饱食者又面临着满足其它意志的问题(从这里可明显看到受《奥义书》和佛教的影响),他指出这一点,是想给人类的意志打一针“宁静剂”,用他自己的话说,就是用非宗教起到宗教的作用。在这方面,他的主张与伊壁鸠鲁(所谓的享乐主义)十分相像却与犬儒派(所谓的禁欲主义)有根本区别。幸福就是肉体的无痛苦,灵魂的无纷扰,这是古希腊哲学一直到伊壁鸠鲁的主流传统,对伊壁鸠鲁来说(叔本华也多次谈到),宁静是这样实现的,不是永远满足最少的东西,而是满足手头上最少的东西。这可能对施蒂纳有一定影响,施蒂纳后来在《唯一者及其所有物》中就明确提出了“能占有多少就占有多少”,用以对抗他理解的共产主义的“想要多少就占有多少”这种思想。这样来看叔本华的享受,如果没有超出他的经济限制,当不会产生相应的意志痛苦。还有一些观点认为,叔本华晚年从悲观主义走向虚无主义——叔本华确实说过意志无论满足还是不满足都没有意义,但实际是说,与存在对立的是非存在,就是无。无不是真的什么都没有,而是说无意志,无意志的话,纵然有质料也是无意义的,这个观点是有积极意义的。

当然,相比叔本华,真正的革命还在后面,在1840年初的短短几年,三位重量级思想家克尔凯戈尔、施蒂纳、马克思几乎同时登场。

在马克思发表《黑格尔法哲学批判导言》的1843年,克尔凯戈尔发表了《非此即彼》,虽然在当时影响不能说很大,在这方面甚至完全不能同叔本华相比——叔本华毕竟在其晚年看到了自己思想的巨大影响,但克尔凯戈尔在几方面远较叔本华彻底。首先,他明确指出,存在是不能用语言、概念、知识等描述的(与费尔巴哈、马克思的用语如出一辙),这与费尔巴哈所言的语言不能表达的地方,存在才真正开始的论断极为相似。所以,当黑格尔用逻辑学表达历史时,是十分可笑的^③!康德说理性也不能把握本质存在,克尔凯戈尔则认为,不仅知识、理性等不能把握,也没有什么能够把握存在。任何存在对我来说,都是让我吃惊的东西,哪怕是一只苍蝇,更不用说我了,我是一个捉摸不透的东西^④。这一点倒与叔本华和意大利哲学家维科不同,并不因为存在是我,我就很清楚。人们当然可以用语言来谈同一件事,譬如恋爱,但无论有多少爱情的知识,除非你真的谈恋爱,否则你根本不能算是一个情人。存在就是你真的在打交道的那个东西,而不是语言、知识所描述的那个东西。存在只是某种与个人有关的东西,恰恰不是普遍的,而是特殊的甚至是唯一的。存在并不因为与特定个人相关而一般化和模糊化,恰恰相

①叔本华:《作为存在和意志的世界》,第218页。

②所以,别尔嘉耶夫说,就算马克思是对的,也只是在满足人的基本的基础需求方面是对的,历史终归是扼杀个人,看不到个人,所以历史在它的界限内不可能解决个人问题。尼·别尔嘉耶夫:《自我认识》,第276页。

③侯鸿勋、郑涌:《西方著名哲学家评传》第8卷,山东人民出版社1985年,第24页。

④侯鸿勋、郑涌:《西方著名哲学家评传》第8卷,第31页。

反,存在会因此而更加丰富和具体,用克尔凯戈尔的话说就是更加具有开放性——存在是对每个人所存在的。

同叔本华不同,克尔凯戈尔**明确反对哲学传统中的普遍性追求**。在他看来,每个时代都有自己的邪恶,我们的时代的邪恶不在于放纵和荒淫,而在于对个人的泛神论式的蔑视。没有一个人愿意成为一个人,因为害怕一旦成为个人,就消失得无影无踪^①。这里涉及了非存在,涉及了无,个人被视为无。然而在克尔凯戈尔看来,附着于整体中的部分,才是真正的无。相反,他旗帜鲜明地呼吁个人,并希望将“个人”两字作为自己的墓志铭。

叔本华区分了主体与客体的不同:主体是意志,是自由的;客体是客体化,是身体,是形体,遵循理由律。所以真理不是别的,只是被意志借用的知识工具。这也影响了克尔凯戈尔,他也认为,客观存在是存在的,每个人作为客观存在也要遵循数学知识、历史知识及其它科学知识等,任何个人及主观性均要消失其中。在这方面,真理就是客观对象是否真的存在:我认为三角形三内角和等于180度,如果确实如此,就是真理。但在主观方面则不同,不是看客观对象本身是否真的存在,而主要是看对象与个人的关系是否真理:一个有丰富上帝思想的基督徒不太虔诚地向上帝祈祷,哪怕上帝真存在,这种关系也不是真理;反之,一个偶像崇拜的人真诚向上帝祈祷,哪怕上帝不在,这也是真理。因为这件事(这个事件存在)是真的。所以在主观方面,真理就是个人满怀激情地对不确定存在的一种冒险。所以真理也是开放的,是常新的。每个人对同一存在的把握都不相同;同一个人,每次对同一存在的把握也不同。真理就是你真诚信仰并选择了一种不确定性的冒险,是你真的全身心地在做一件事情。如果你真诚地决定将自己的一生献给共产主义,那么你就是选择了一种不确定性的冒险,当然你也就选择了一种真理——你真的将一生冒险在了这一方向上,你真的在做这个事,这个事是真的。所以尼采才说,真理就是这样一类错误,要是没有它,某一类生物就活不成。

差不多同时(1845年),施蒂纳的《唯一者及其所有物》也出版了。有人说,这是继霍布斯之后最大胆的著作:霍布斯将人与人的关系譬喻为狼与狼的关系,施蒂纳则希望每个人都成为一个利己主义者。

同克尔凯戈尔一样,施蒂纳的主要工作也是将个人从普遍物(包括群众)中解救出来,不过更为彻底和具体,这回不是个人,而是换成了我。在许多方面他们的思想都大同小异,譬如我和个人的独特性和唯一性;反对永恒性强调个体的我的生命的短暂性、有限性;我和个人只关注与我相关的存在等等。

为之,他批判一切神圣价值,批判一切普遍存在。这对尼采有深远影响。

作为青年黑格尔派共同的任务,他也激烈地批判了宗教。施蒂纳认为,一切独自性的东西在基督教那里都是声名狼藉的,成了自私、自以为是、自爱等的代名词,用他的话讲就是:基督教总是把一切褒义词变为贬义词。但是当马克思说,在德国,由于费尔巴哈等的努力,宗教批判已经结束,人作为主体开始走上历史舞台时,施蒂纳——这个青年黑格尔派最有才华的年轻人,却发出了不同的声音。在《唯一者及其所有物》这本书的开篇,他直接将布鲁诺·鲍威尔和费尔巴哈的著名警句列为了靶子。

鲍威尔的警句是:人刚刚才被发现。

费尔巴哈的警句是:人是人的最高本质。

这是马克思最为欣赏的两段警句,但对施蒂纳来说,人仍然是一个抽象的普遍物。因此当鲍威尔说,随着宗教解放的完成,宗教原则已经抽象化并与人类的现实势力脱离;譬如宗教原则已经从科学、艺术等中抽出而代之于人的原则。施蒂纳却认为恰恰相反:结果不是把宗教原则从艺术、科学等中抽出,而是将艺术、科学等从现实中抽出并使之宗教化。人道主义不过是另一形式的宗教。克尔凯戈尔也曾说过类似的话,他说,人们都说僧侣的生活是脱离现实的,但僧侣毕竟没有从自身抽象出去,他们至少还是自己,而哲学家们却连自身都抽象成了语言和概念。费尔巴哈的情况也是如此,说费尔巴哈完成了宗教批判,实际上,当费尔巴哈说上帝的本质就是人的类本质时,他实际上已经用类人取代了上帝,同时也用类人的宗教取代了上帝的宗教。施蒂纳这样嘲讽这种人的解放:罗伯斯庇尔是为人服务的,所以砍了

^①侯鸿勋、郑涌:《西方著名哲学家评传》第8卷,第28页。

人们的头。而且这会产生这样一个现象:既然抽象的人才是真正存在的,那么肉体的人反倒可能是不存在的;娼妓、犹太人、神学家、特权者都不是人。施蒂纳也点名批评了马克思,因为马克思明确主张:人必须成为类存在物^①。

施蒂纳在此基础上也对道德进行了批判,道德也是普遍物,它的主要任务就是提醒自我在崇高前卑微,因此道德感化就是使我屈辱。

不过,施蒂纳强调个体的我,并不是要实现我的个人自由,而是要实现我个人的独自性。自由性与独自性差别很大。独自性就是我自己,人们可以剥夺我的自由却没有人能剥夺我的独自性。施蒂纳举例道:主人可以打奴隶的腿,没有打断时,腿仍然是我的,仍然具有独自性,打断后已经是死腿,不是我的了,因此我的独自性并没有丧失。

自由则不是,自由的问题是:我们要摆脱什么而自由?因此总要摆脱什么。太难。这里可以看到明显的叔本华哲学的印迹:意志实现与不实现均是烦恼——自由的实现会产生实现新自由的需求,所以,自由唤醒了对不是你的东西的愤怒。文明人看似比野蛮人自由,譬如野人是不自由的,但他却感受不到束缚文明人的那些东西。施蒂纳认为,作一个独自者你可以随意,但若作一个自由人则没那么容易,要自由你必须首先成为一个所有者,因此你必须要拥有权力。这些思想对尼采权力意志的影响是显而易见的。

施蒂纳也意识到了我个人的这种独自性的局限,它似乎软弱无力,然而,我存在着,没有法则,没有准则,没有模式,虽然能量有限,所为有限,但这有限就是一切,比遵纪守法训练有素的作为还要更好。不过,这就需要不时地调整意志和欲望,施蒂纳用的是基督教对付欲望的方法对付精神:不能让欲望决定我们,让我们来决定欲望。这实际上是一种无可奈何,对此,马克思只能哀其不幸,怒其不争:德国哲学开始于意识,最后只能以道德哲学告终^②。

三、马克思对施蒂纳最为重要的批判

对马克思来说,相对于对他有影响的费尔巴哈和鲍威尔,一直未曾谋面的施蒂纳显然要棘手得多。马克思不得不费了很大气力来进行这一批判。据统计,《德意志意识形态》手稿有十分之七是关于施蒂纳的。根据燕妮的回忆,《德意志意识形态》这本书稿本来是马克思专门批判施蒂纳的。后来,恩格斯和赫斯也加入了进来。当然,批判对象也扩展至费尔巴哈、鲍威尔和一些其他“真正社会主义”的一些代表人物。

正如恩格斯在晚年所说,《德意志意识形态》这部手稿虽然主要是批判性著作,因此不得不常常要被迫对手牵着走(这点十分明显,同《资本论》第1卷的规范性相比,这部手稿是思想火花四溅,却经常给人无头无尾之感,篇章也乱,噪音太多常常湮没主线),尽管如此,还是在批判中夹引夹议透散出许多重要的思想信息。

在存在问题上,马克思恩格斯承认存在纯粹自然,承认在人之外的客观存在,并对自然科学有很高的期望。但是,他们并不把自然仅仅作为感性存在,如费尔巴哈和克尔凯戈尔那样。对克尔凯戈尔而言,客观真理不过意味着,那个东西作为对象是真的存在。然而在《德意志意识形态》中,马克思恩格斯明确区分了两种科学,一种是关于人的科学,一种是关于自然的科学,明确说明,它们都是历史科学。在“自然科学”后面特别标明了“自然史”的字样。也就是说,自然本身并不是一直在那的感性存在,自然本身也是感性活动(尽管它们不同于人的感性活动这个马克思主要关注的议题),因此它们也是真正的历史存在。尽管物理学定律多少年来一直没有改变,然而存在却在根本性改变,从没有植物到有了植物,从没有动物到有了动物,再后来甚至有了人及有人创造的存在物。

然而,这种纯粹自然并不是马克思恩格斯主要关注的存在,尽管这种自然也有自己的感性活动,也

^①施蒂纳:《唯一者及其所有物》,金海民译,商务印书馆1989年,第188页。

^②马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第416页。

在沧海变桑田,但是对马克思恩格斯来说,它们毕竟只是人的感性活动的质料而已,只是人为了自己的个人利益而加以利用的材料而已。因此同克尔凯戈尔、施蒂纳一样,他们也以自己的方式实现着他们存在哲学的转向,也更加关注于人的存在,也认为在人的存在中蕴涵了其它存在于其中,统一于其它存在于其中。在这之前的《1844年经济学手稿》中,马克思已经预言了这种统一,即随着人的问题的解决,人与自然的矛盾问题、本质与现象的矛盾问题、个体与类的矛盾问题等所有的历史的斯芬克斯之谜都将解决。马克思正是在这点上批评了费尔巴哈,说他的哲学太多自然,太少政治。早在写作博士论文期间,马克思就明确申明,与其说这是为了哲学,倒不如说是为了政治。在《德意志意识形态》中,马克思明确说明,在人之外的自然,对人来说实际上就是无,并且特别提到,费尔巴哈所说的纯粹自然,就算存在,也只有澳大利亚等几个偏僻岛屿才可能被发现,因此我们既不知道它,它们的存在也对我们没有任何意义。

于是,我们开始面对人以及人的自然。但当我们面对这种存在时,我们会惊讶地发现,这种存在根本是不能用语言描述的,这倒主要不是因为存在遵循辩证法在不停地变化,而是说这种存在不是单一的感性存在的对象主体,譬如树、譬如人等等,映入我们眼帘的是这样一幅存在的画面:不是树,而是人们正在种树的活动;不是人,而是人与人的交往活动。而且描述者本身就参与其中。因此,在树这个存在上透出的已经不是树这样一个感性对象的信息,而是人们种树的感性活动的信息;在人身上透出的已经不再只是感性对象的人的信息,而是一个具体的人的活动的信息。需要说明的是,无论海德格尔是否受到过马克思恩格斯的影响,但当海德格尔把存在理解为动词性的 to be(按存在的方式活动)而不是动名词 being(存在就是一个被感受到的东西)时,这里出现了惊人的暗合。克尔凯戈尔已经部分地意识到,这种有生命的存在不要说用语言和知识了,就是用任何方法都是不可捉摸的。关键是他可以随时随地反抗你的描述:你说这是个好孩子,他马上可以做一件坏事使你的描述破产。有过恋爱经历的人深知,要摸透一个女人的心究竟有多难。并不是一个大学博士就比一个文盲强。更何况我们谈论的是人的活动,在活动中一切都是开放的,因此它具有无限的可能。作为历史存在,它们只能被历史地把握,正如在什么历史阶段产生了什么动植物物种一样,在什么历史阶段会产生什么样的生产力,以及与之相应的交往关系(生产关系),随之产生什么样的家庭结构、社会结构、政权结构、甚至国家结构,以及同样与之伴随的特定历史阶段的意识形态等。虽然恩格斯后来承认,《德意志意识形态》这部手稿暴露了他们在经济学知识方面的不足,但构成历史唯物主义的主要之点基本都涉及到了。

很少有人发现,对古董的鉴定很形象地反映了这一点:专家们可以清楚地知道这个瓷瓶是不是乾隆年间的东西,这个青铜器是不是商周时期的东西。用的方法完全是马克思所说的历史方法,在瓷瓶上看到的不是瓷瓶,而是历史,是历史中创造者的实践活动,可以从中发现那个时代的生产力水平,生产关系(交往关系)的水平,以及经济基础、上层建筑的各种信息。对马克思恩格斯来说,存在就是这样的历史的东西。古董造假者最困难的并不是造出形状一模一样的瓷瓶或形状一模一样的青铜器,这对所有的造假者来说都不是问题,真正的问题是,造假者不能战胜时间,造出历史。于是,造假者们总是在许多点上(不是一、两点)露出破绽,主要表现为信息混乱:造假一个商周的青铜器,可能留在青铜器上的有如下混乱的信息:(1)生产力信息:古代用的解玉砂,现代用的强大得多的电钻;(2)生产关系(交往关系)的信息:古代由于生产力水平低,许多人手工协作完成一件作品(这里出现了唯一性)都是困难的,现代则是相反,科技的发展使得可以大批量生产成为可能;(3)经济基础的信息:不同的经济基础都可以反映在上面,经济强盛时,用铜可能会多些,经济不景气时,可能用铜就少些;(4)上层建筑的信息:不同时代的国家和政治制度都可以反映到作品中,譬如在青铜的铭文中或形制上;(5)意识形态信息:各种作品或者在图案、在绘图、在文字甚至在色彩等方面都会留下历史的印迹;(6)创造者的信息:重要的不是他的名字(有时在作品上会留名),作品本身会说话,作为对象化的本质,真实反衬出创造者。

马克思恩格斯对施蒂纳的批判正是建立在这种基础之上。他们对施蒂纳的虚构历史的、非历史的、反历史的一面进行了十分尖锐甚至过分尖刻的批判。首先,正是在这个问题上,施蒂纳暴露了哲学家一个重要的缺陷:虚构历史。在施蒂纳的《唯一者及其所有物》中,到处充斥着儿童、青年、成人、蒙古人、高加索人等极不恰当的譬喻。马克思恩格斯说,既然谈的是历史,读点历史也好啊!其次,与许多哲学家

一样,采取的也是本体论的方法,用马克思恩格斯的话说就是:从事物的尾巴上抓一切事物,这是明显反历史的。再次,同所有的古董造假者一样,对历史造假的施蒂纳不得不面对无数的信息混乱。譬如教阶制,黑格尔都认为这在中世纪以后已经不再适用了,施蒂纳却用到了资本主义时代。

正是在这个基础上,马克思恩格斯承认施蒂纳思想有其历史合理性,即:在现代,物的关系对个人的统治、偶然性对个性的压抑,已具有最尖锐最普遍的形式,这样就给现实的个人提出了十分明确的任务。这种情况向他们提出这样的任务:确立个人对偶然性和关系的统治,以之代替关系和偶然性对个人的统治^①。

同时,这也为个人解放提供了现实的前提。马克思后来在《1857—1858年经济学手稿》中有更清晰的说明,尽管大多数哲学家向往原始社会那种个人独立自主的时期,但实际上,那是典型的非历史的观点,由于生产力过低,那时的人们离开了共同体一刻都不能活。现在大家之所以都在谈个人,恰恰是因为,只有这个时期个人才可能是现实的,人类从来只提出自己能够解决的任务,施蒂纳的“我这个”个人也不例外。不过既然个人问题已经被普遍地提出,事实上它已经走在了被解决的历史道路上。资本主义把大量被奴属在一定主人下的奴隶已经解放为自由民,同时,这些自由民由于成为无产阶级(马克思在《德意志意识形态》中特别强调,无产阶级不是施蒂纳所说的赤贫阶级,赤贫只是无产阶级最后沦落的状态),从而为自己的阶级解放并从而为个体的真正解放聚集了能量。

施蒂纳由于不懂历史,所以只是一味地反对普遍利益,反对宗教,反对国家,反对社会,反对道德,反对法律,反对权利,反对革命,反对意识形态,反对一切神圣的东西。这些无疑对尼采重估一切价值的思想产生了很大影响。但在马克思恩格斯看来,在任何情况下,个人都是从自己出发的^②。因此利己主义不用动员,不用说教。但是,普遍利益也是存在的,它们不是别的,正是许多个人利益发展起来的,可一旦发展起来,它们就成了普遍利益,并通过普遍利益来反对个人。明白了这一点,也就明白了:所谓个人利益与普遍利益的矛盾,其实只是表面的,本质上它们是同一的。如此,选择利己主义还是献身主义相对于这一过程就变得不那么重要了^③。利己主义也可能为了普遍利益并利用普遍利益的。反之,献身主义也可能是为自己的,因此可能并不是牺牲自己。譬如:共产主义就不是要为社会牺牲自己,而是要牺牲现存的社会。要说共产主义真有什么要牺牲,牺牲的也只是共产主义者的觉悟,因为他们的觉悟超出了资产阶级,因此承担了更多的社会责任,所以才把它们视为共产主义者自己的牺牲。所以,共产主义既不用利己主义反对牺牲,也不用牺牲反对利己主义,而只是揭示这种对立的物质根源,这一根源一旦消灭,个人利益与普遍利益的一切问题也就自然解决。无论是利己主义还是牺牲都是自我实现的一种必要形式^④。共产主义不为普遍利益而牺牲个人,相反,共产主义实际上主张的只是个人对自己的权利^⑤。马克思恩格斯认为,一个人的发展总是取决于他直接或间接地交往的其他一切人的发展,因此没有人会真正按利己主义行事,仅仅出于利己主义也必须要与别人合作。他们讥讽道:施蒂纳只有在律己而不是利己的情况下,才能不迷恋少女和其他世俗事物,仅仅为了利己(迷恋少女和其他世俗事物),也必须克服自我的狭隘性。马克思恩格斯道:就算不惊奇任何惊奇之事,人也不会孤独生活,因为人按本性是社会的。恩格斯在与马克思共同写作《德意志意识形态》时的通信中也指出,施蒂纳把利己主义讲得如此彻底,以至于一转身就是共产主义了。

确实,马克思恩格斯也认为,施蒂纳要打倒的这些普遍性的东西诸如宗教、国家、社会、道德、法律、意识形态、一切神圣的东西都应该被打倒,但不可能一下打倒,只能历史地打倒。因此在一定历史条件下,还需要建立新国家、新社会、新法律、新道德,即施蒂纳所不齿的所谓“中谜者”所为的那些东西。譬如,在宗教批判完成后用人取代上帝不管有多少问题,总还算是个人解放的一个历史进步。这里所谓的

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第505页。

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第504页。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第265页。

④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第265页。

⑤ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,第432页。

人与非人也并不是施蒂纳所说的普遍概念上的，不是说符合概念的就是人，否则就是非人，从而出现媚妓等现实的、活生生的人不是人的悖论。这里的人与非人还是就历史而言的，是对现代关系的肯定，非人是对现代关系的否定。

由于国家、社会、法律、道德等都是历史存在，因此不是施蒂纳一下就能打倒的，于是施蒂纳所谓的打倒和消灭，只能是要求自我在头脑中把它们消灭，实际上是在头脑中把这种观念消除，即所谓：不能改变世界就改变自己。结果在现实中打倒的只能是自己。以施蒂纳所举的奴隶被主人打腿的例子来说，对这种我的独自性的解放，马克思恩格斯很不以为然，被打断的腿确实已经不是我的腿，我为了保持我的独自性被打断了腿，但这有什么可称道的呢？这是白痴，结果只能是使独脚人成了他的独自性。他们挖苦道：某人某天突发奇想，发现自己会被水淹死是由于自己头脑中有体重这个观念，以为只要在头脑中消除了体重这个观念就可以自由飘在水上了。问题的实质在于，只有学会游泳，你才能真正克服体重使你沉水的问题。也就是说：奴隶必须从奴隶这个独自性中获得解放，而这必须要满足三个前提：经济前提，个人团结一致及共同的活动。

On Karl Marx’s Critique to Max Stirner in *Die Deutsche Ideologie* : Why Being Issue Matters to Karl Marx?

Zhao Kairong (Professor, Wuhan University)

Abstract: Generally speaking, philosophy is mainly about the being issue. As the primary reflection of philosophy, being is suepresents the essence in different philosophic systems. Since last century, the turn about being issue by Karl Marx with his peers Kierkegaard and Max Stirner happened; all these three thinkers focused on the corporal and emotional individual in their outstanding pieces. Differing from the other two, Karl Marx regarded the being as dynamic rather than static and therefore his analysis lies under the context of history which conversely characters his discourse. Besides, just like Karl Marx, Heidegger argued that Sein (being in English) means *to be* with the imposed consciousness of history.

Key words: being; Marxism; *German Ideology*; Max Stirner

-
- 作者简介：赵凯荣，武汉大学哲学学院教授，哲学博士，博士生导师；湖北 武汉 430072。Email: zkr-1128@163.com
 - 基金项目：教育部人文社会科学基金重大攻关项目(11JZD004)
 - 责任编辑：涂文迁

