

## “主谓颠倒”之前的主谓关系理论<sup>\*</sup>

——马克思从鲍威尔转向费尔巴哈的思想路径

周 阳

[摘 要] 马克思之所以“能够”接受费尔巴哈的主谓颠倒理论，是因为他此前已经构建出了与费尔巴哈主张相似的主词—谓词学说。他在自己的博士论文及相关笔记中，通过重新阐释黑格尔和鲍威尔的“概念判断”，强调“上帝存在”是一种康德式的主观综合判断，作为谓词的“存在”取决于作为“个体”的主体的“实践”和“知觉”。在重视知觉、感觉这点上，马克思和费尔巴哈非常接近。马克思之所以还“需要”接受主谓颠倒理论，是因为费尔巴哈抛弃了主谓关系的辩证结构而完全转向主词，这不仅使主体与感觉的关系更为紧密，还以感觉为中介使作为主体的诸个体的关系变得更为紧密。而此时的马克思仍然执着于主词向谓词的转化，只是这种转化关系还没有像后来那样被马克思理解为客观的运动。

[关键词] 主词 谓词 《博士论文》 鲍威尔 费尔巴哈

[中图分类号] B0-0

对于研究马克思的《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》(以下简称《博士论文》)特别是其《附录》中的宗教批判的学者来说，最难理解的恐怕是马克思在上帝存在的本体论证明这一问题上对康德的批判了：“在这里康德的批判也毫无意义。如果有人想象自己有一百个塔勒，如果这个表象对他来说不是任意的、主观的，如果他相信这个表象，那么对他来说这一百个想象出来的塔勒就与一百个现实的塔勒具有同等价值。……康德所举的例子反而会加强本体论的证明。”(《马克思恩格斯全集》第1卷，1995年，第100—101页)

---

\* 本文系国家社会科学基金青年项目“MEGA视域中马克思《博士论文》的范畴体系与思想史背景研究”(编号22CZX001)的阶段性成果。

试想，如果马克思连“塔勒”例证都否定的话，我们又如何期待他会赞同康德对“上帝存在”中“存在”概念所作的逻辑谓词与实在谓词的区分呢？（参见康德，第476—477页）如果《博士论文》期间的马克思不赞同这一区分的话，他又是如何构建其宗教批判理论的呢？我们看到，不管马克思是否赞同上述区分，他在《附录》中已经提出了一套自己的主谓关系理论。对于马克思主义哲学史的研究者而言，马克思的这套主谓关系理论与同一时期鲍威尔的“概念判断”理论、费尔巴哈的主谓颠倒理论之间的关系始终是需要面对的问题。

## 一 马克思对逻辑谓词与实在谓词的区分

自康德提出所谓“‘是’显然不是什么实在的谓词”（同上，第476页）以来，如何理解逻辑谓词与实在谓词成为康德哲学论争中的核心话题之一。争论的一方坚持以“分析命题/综合命题”作为“逻辑谓词/实在谓词”的区分标准，即认为综合命题包含着实在谓词，分析命题则仅仅包含逻辑谓词，但这种理解显然与康德“任何一个实存性命题都是综合的”（同上，第475页）这一说法相悖；争论的另一方则坚持把实在谓词理解为“实在性”，认为“存在”不是主词概念中的实在性，而是对主词概念本身的肯定，但这种理解又会导致将分析命题“上帝是全能的”中的“全能”看作实在谓词这种显见的悖谬。（参见杨云飞，第31页；胡好，第68页；李科政，2020年，第79页）

然而，事实上，逻辑谓词与实在谓词只是谓词概念在命题中两种不同的使用方式，“前者在形式上规定主词，从而虽然被添加给主词，却并不扩大主词的概念；后者在质料上规定主词，从而不仅被添加给主词，也扩大主词的概念”（李科政，2020年，第84页）。让我们回到上帝存在的本体论证明。尽管“存在”（“上帝存在”）和“全能”（“上帝是全能的”）都是逻辑谓词，但“全能”是“上帝是全能的”这一分析命题的逻辑谓词，“上帝存在”中的“存在”则不同，虽然“每一个实存性命题都是综合命题，但由于‘存在’根本就不是一个谓词，无法在质料上增添主词概念的知识，因而只能是一个综合命题中的逻辑谓词”（同上，第86页）。

上述“综合命题中的逻辑谓词”的说法与康德的认识论主张“存在就是被知觉到”密切相关（参见李科政，2022年，第235页），康德在这里强调的是人的认知能力的有限性。第一，我们需要区分两种“综合判断”，即客观综合的判断（objektiv synthetische Urteile）与主观综合的判断（subjektiv synthetische Urteile）。在前者那里，谓词对主词的内容有所增添；在后者那里，谓词并不扩大主词的概念。即是说，“模态的诸原理并不是客观综合的，因为可能性、现实性和必然性这些谓词丝毫也不因为它们对于对象的表象还有所补充就扩大它们所说的那个概念。但由于它们毕竟总还是综合性的，所以它们就只是主观综合的，就是说，它们对一物

(实在之物) 的概念在别的方面无所言说,而是在其上增添了这概念在其中产生并有自己的位置的那种认识能力”(康德,第 211 页)。第二,“上帝存在”中的“存在”就是“主观综合判断”中的逻辑谓词。第三,我们需要“理解两种综合命题的关键在于康德在讨论模态范畴时对‘主观上综合的命题’与‘客观上综合的命题’做出的区分”(李科政,2022 年,第 226 页)。在康德那里,前三类范畴(量、质、关系)、判断表示的是两个客体(一个被表象为实体,另一个被表象为偶性)之间的关系;而在“模态判断”(形式为可能/不可能、存在/不存在、必然/偶然)中,“当我们在思想中把‘某个事物’的概念和‘存在’或‘实存’的概念综合起来时,这个判断并不表示两个可能的客体(实体与偶性)之间的关系,而是仅仅在思维中描述了‘某个事物’这个概念的存在模态……作为综合命题,任何‘某个事物存在’的判断都需要一个第三项作为依据。康德强调,这个第三项就是‘知觉’(Wahrnehmung)”(同上,第 235 页)。因此,对于康德来说,“本体论证明之所以是不可能的,从根本上来讲还是因为我们认识能力的局限性”(同上,第 266 页)。

那么,马克思没有区分逻辑谓词与实在谓词吗?答案是否定的。早在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》(以下简称《笔记》)中,马克思就曾在“概念判断”(das Urtheil des Begriffs)的意义上讨论过“模态判断”,这一问题是与“实践”密切相关的。(参见周阳,2020 年,第 6 页)尽管同康德的模态判断一样,黑格尔的概念判断强调其谓词“表示事情(Sache)在其普遍概念里”,它并没有为主词增添新的内容,而毋宁说只是对主词的再确证;但黑格尔批评康德的模态判断“所包含的形式,即主词和谓词的关系在一个外在的知性中的情况”,仅是一种主观的东西。(参见黑格尔,第 333 页,译文有改动)马克思虽然也强调概念判断的“主观性”,但他与黑格尔一样,认为概念判断的“谓词的规定就是个别人物的实践[praktische]规定,就是教养和训诫”(《马克思恩格斯全集》第 40 卷,1982 年,第 68 页,译文有改动)。在这里,“主观性在它的直接承担者身上表现为他的生活和他的实践活动,表现为这样一种形式,通过此种形式他把单独的个人从实体性的规定性引到自身中的规定”(同上,第 69 页)。

到了《博士论文》的“时间章”和“天象章”中,马克思在更严格的意义上讨论了主观综合判断中的逻辑谓词问题,即它与“知觉”“感觉”的关联。在“天象章”中,天体是原子概念的实现,但它仍然是原子,因此抽象的、个别的原子对自身同天体的关系的判断也就像“主观综合判断”一样,是“可能/不可能”“必然/偶然”的模态判断问题,抽象的、个别的自我意识“力求通过按照抽象的可能性所作的解释,来消灭那已经独立的自然的现实性,——所谓抽象的可能性是说,可能的东西也可能以别的方式出现;也可能出现可能的东西的对立面”(《马克思恩格斯全集》第 1 卷,1995 年,第 62 页)。正是在这一意义上,我们才能够理解在《博士论文》第一部分第三节中,马克思何以特别强调“伊壁鸠鲁的偶然

性、抽象可能性、感觉”与“德谟克利特的必然性、实在可能性、理性”之间的对立关系。(参见同上,第27—28、61—62页)

既然马克思在《博士论文》期间已经能够区分逻辑谓词与实在谓词,那么我们又该如何理解他对康德的“塔勒”例证的批评呢?让我们回到《附录》,从“应当”和“现实”两个层面来考察马克思对“上帝存在”证明的完整表述。

其一,就“应当”“应然”层面而言,一方面,人们首先会注意到马克思对上帝存在的本体论证明的否定,认为“对神的存在的证明不外是空洞的同义反复,例如,本体论的证明无非是‘我现实地(实在地)想象的东西,对于我来说就是现实的表象’”(同上,第100页),接着就是上述对康德“塔勒”例证的批判。另一方面,人们又会看到,马克思似乎还对本体论证明作出过肯定的评价,认为“对神的存在的证明不外是对人的本质的自我意识存在的证明,对自我意识存在的逻辑说明。例如,本体论的证明”(同上,第101页)。由于马克思对自我意识的肯定态度,作为对自我意识存在的逻辑说明的本体论证明还是有积极意义的“对神的存在的一切证明都是对神不存在的证明,都是对一切关于神的观念的驳斥。”(同上,第101页)

其二,就“现实”“实然”层面而言,一方面,否定“存在的偶然性”的立场会滑向宗教,在马克思看来,这就是黑格尔关于上帝存在的宇宙论证明“关于神的存在的证明,必须指出,黑格尔曾经把这一神学的证明完全弄颠倒了,也就是说,他推翻了这一证明,以便替它作辩护”,更具体地说,黑格尔的解释是“‘因为偶然的東西不存在,所以神或绝对者存在’”。(参见同上,第100页)另一方面,承认“存在的偶然性”也一样会导向宗教,“‘因为偶然的東西有真实的存在,所以神存在。’神是偶然世界的保证。不言而喻,这样一来,相反的命题也被设定了”(同上,第100页)。更极端的情况则是在偶然性与宗教之间直接画等号,“‘因为非理性的世界存在,所以神才存在。’‘因为思想不存在,所以神才存在’”(同上,第101页)。

我们来整理一下讨论的结果:马克思并非不区分逻辑谓词与实在谓词,相反,通过考察马克思的模态判断(概念判断)理论,我们可以看到,在马克思那里,“主观综合判断中的逻辑谓词”的“存在”既有“理论实践”的因素,也有“感觉”“知觉”的因素。只是就“应然”层面而言,马克思虽然意识到自我意识在批判宗教时的能动性,但他也担心如果仅仅将批判的任务限制在认识论层面,自我意识就会沦落为单纯的逻辑谓词。为此,马克思特别强调,自我意识、理性应该成为“实践”,走出自身,改变世界——这也正是马克思对哲学的世界化的期待之所在。

就“实然”层面而言,马克思虽然认识到了“存在的偶然性”的重要性,但又担心这种偶然性会变成启示神学的神秘经验,因而他尤其强调“知觉”。这种“知觉”一方面作为“知觉对象”关联着事物本身的存在,另一方面却仍然作为

“知觉能力”关联着认识事物的人。正是在此意义上,这种受限于“知觉对象”的“知觉能力”就与理性不同,它体现了人与世界各自的有限性和客观性。

## 二 马克思为什么要告别鲍威尔

研究者若要理解马克思在逻辑谓词与实在谓词之间关系问题上如此繁难的论述,一方面需要考虑到马克思在《博士论文》时期所处的思想环境,特别是鲍威尔对“概念判断”的独特解释以及这一解释对马克思的巨大影响;另一方面也需要重视当代文献学研究的最新成果,如马克思在《柏林笔记》中对亚里士多德《论灵魂》一书的摘抄。正是借助亚里士多德的“感觉理论”,马克思迈出了告别鲍威尔的关键一步。

正如莫格奇(D. Moggach)所指出的,在处理“历史的客观进程”与“自我意识”的关系时,鲍威尔所使用的概念工具就是黑格尔的“概念判断”,特别是其第三种形式“确然判断”。“在鲍威尔的无限自我意识理论中,历史是客观的普遍性,而自主的、进行判断的主体是个体化的普遍性。……确然判断(apodeictic judgement)的主词也包括两个环节,即存在与‘应当’的对立,但这被认为是主词与自身的内在关系。”(莫格奇,第72页,译文有改动)一方面,不同于黑格尔主张的思维与存在的直接统一,“鲍威尔认为,历史上概念与客观性的统一并不是对一个特定制度结构的承认”,相反,“没有对客观秩序的根本性改造,就不可能实现目标……这一思想可能看起来类似于康德的规范性原则或‘应然’,而不是黑格尔的思维与存在的统一”。(参见同上,第70页)另一方面,鲍威尔的“确然判断”也不是“对康德‘应然’的回归”,因为在康德那里,“应然”是“非时间性道德主观性”,“它不能影响其客体,不能与现实的倾向相联系,因而与客观性对立而不协调”。(参见同上,第70页)在康德那里,历史的客观进程与自我意识是对立的,相反,“鲍威尔自己的‘应然’被认为是一种构成力量,而不是一种主观规范性原则。‘应该’可以说是客观的,因为它的内容来源于对自由的历史过程的分析,以及对它在当前的具体形态的分析”(同上,第70页)。也就是说,“鲍威尔以自我意识来包容这两个契机”: (1) 它“既指现实的运动”,即历史的客观进程; (2) 它“也指现实在知识中的反映”,即“自我意识”对历史进程的自觉把握,当这一历史进程“被个体的主体把握为统一体时,它就呈现出一种主观的形态”,也只能呈现为主观的形态。(参见同上,第72页)

《笔记》深受鲍威尔“概念判断”理论的影响,特别是在“笔记一”到“笔记三”这一阶段。但是,我们也知道,《笔记》中的思想发展呈现出阶段性,“笔记四”“笔记五”的思想已然不同于第一阶段的思想;而在“笔记五”之后,特别是“笔记六”“笔记七”以及几个增补片断的思想又达到了更高的境界。在“笔记

五”之后的阶段，马克思受到了当时围绕黑格尔哲学所引发的论争的影响，由此重新阅读了黑格尔的逻辑学和自然哲学，进而用黑格尔的逻辑学改造了伊壁鸠鲁的原子论。更重要的是，在这一阶段，马克思还试图通过引入亚里士多德的“感觉理论”来改造黑格尔和鲍威尔的“概念判断”理论，而这一点直接地反映在《柏林笔记》（特别是对亚里士多德《论灵魂》的摘录）以及《博士论文》的“时间章”当中。

虽然在《笔记》写作的初期，马克思还深受鲍威尔“概念判断”理论的影响，但即使是在这一阶段，相较于鲍威尔，马克思在处理主词—谓词的关系时，也更为关注“感觉”问题。如上所述，当“笔记二”论及“概念判断”时，它的谓词指向实践。不过，更重要的是，在这一阶段，马克思虽然认为谓词外在于主词，并更重主词而轻谓词，但此时的主词与“感觉”的关联之密切却非同寻常。具体来说，马克思提出，“使范畴脱离其基质，不把范畴看作特殊的本质，如象范畴之于谓词那样，而是认为，范畴就是内在的实体本身”（《马克思恩格斯全集》第40卷，1982年，第56页，译文有改动）。谓词是脱离于实体之外的，马克思认为普卢塔克“谈论静止的存在或非存在就象谈论谓词一样。但刚好相反，感性东西的存在就在于不成为那样的谓词，不成为静止的存在或非存在”（同上，第93页，译文有改动）。马克思所理解的谓词“在通常的思维中，总是存在现成的、被思维从主词分离出来的谓词。所有哲学家都用谓词做主词”（同上，第93页，译文有改动）。在这一意义上，马克思批判了普卢塔克的感觉论：普卢塔克认为，感觉可靠或者不可靠，这两种说法其实“都不存在”；而在马克思看来，谓词与感性存在的关系是“静止的存在或非存在”，它不是辩证的，而是从主词中片面地抽离出来的东西，相反，“特性寓于共同性，寓于感性知识同感性存在的关系”，这种关系对于“感性的可靠性整个来说将被看作这种不稳定的过程”，它是存在与非存在之间的“辩证”过程。（参见同上，第93页，译文有改动）

思想转折点出现在“笔记五”的最后，马克思在这里开始尝试用黑格尔的逻辑学重新解释伊壁鸠鲁的“时间是偶性的偶性”命题，即时间是实体的偶性的偶性，而偶性的偶性本身又构成实体。（参见周阳，2018年，第49页）但这还只是从侧面关照了主谓关系问题，实体—偶性关系正是康德阐释的客观综合判断所要讨论的问题。（参见李科政，2022年，第232页）而到了《柏林笔记》阶段，马克思就开始正面阐发他关于主谓关系的看法了——这种看法既明显不同于马克思自己在“笔记五”之前的思想，当然更不同于鲍威尔的“概念判断”理论这一理解方式。

关于《柏林笔记》中主谓关系特别是“谓词”的用法，此前的研究往往被MEGA2编者所误导。编者认为，马克思“赞同亚里士多德对真理和谬误问题的阐述，并强调亚里士多德对主词和谓词关系的辩证观点，‘主词……依赖谓词而构建自身，谓词并非机械地作用于主词’。……与其他青年黑格尔分子不同，马克思努力避

免自我意识的片面的绝对化”(姚颖主编,第203页,译文有改动)。但在本文看来,MEGA2 编者的解释并不准确。马克思的原话是“主词,即感觉,依赖谓词而构建自身,谓词并非机械地作用于主词(das Subjekt, die αἴσθησις als solches sich constituieren kann am Prädicat, dieß nicht mechanisch auf es wirkt)。”(MEGA2, IV/I, S. 158) MEGA2 编者故意漏掉了关键的概念“感觉”(die αἴσθησις)。

在理解马克思此时对主谓关系的认识上,“感觉”概念是至关重要的。第一,马克思这句关于主谓关系的论述的对象是有具体所指的,就是他自己所摘录的亚里士多德关于“感觉”与“感觉对象”之间的统一性问题的讨论。亚里士多德认为,“我们是在两个意义上来说感觉和感觉对象的:一个是在潜能的意义上,另一个是在现实活动的意义上(Denn da zweifach die αἴσθησις und das αἰσθητὸν gesagt wird, theils der δύναμις, theils der Energie nach)”(MEGA2, IV/I, S. 158; 亚里士多德,第178、179页,426a23-24<sup>①</sup>),马克思也正好摘录了这一句。这是亚里士多德所谓感觉的形式与质料、现实与潜能的第二级的统一关系。第二,马克思指出,这里的主词是指“感觉”“感觉能力”(如“听”),这里的谓词则是指“感觉对象”(如“声音”)。因此,正如马克思所摘录的,“因为每个感觉器官接受感觉对象时都不带有质料。也正因此,即使感觉对象已经消失,感觉和显像(φαντασῖαι)依然在感觉器官中存在”(denn das αἰσθητήριον ist δεκτικὸν τοῦ [αἰσθητοῦ] ἄνευ τῆς ὕλης ἑκάστων, deßhalb bleiben auch nach Entfernung des Gefühlten die αἰσθήσεις und Phantasien in den αἰσθητήρια)”(MEGA2, IV/I, S. 157; 亚里士多德,第174、175页,425b23-25)。在亚里士多德的意义上,“感觉”(作为主词)的确能把握“感觉对象”(作为谓词)。但这种统一是有条件的,它仅仅是形式上的统一,并不涉及质料;就其作为质料而言,作为“谓词”的“感觉对象”有其自身的独立性——这是亚里士多德所谓感觉的形式与质料、现实与潜能的第一级的分离关系。(参见周阳,2025年,第23—24页)

我们只有将“感觉”问题考虑在内,才能理解在主谓关系的问题上,马克思为什么要告别鲍威尔。通过亚里士多德,马克思发现了“质料”,由此,主词与谓词的矛盾就转化为形式与质料、感觉能力与感觉对象的对抗和冲突——如果离开这种与质料、物质的关系,我们就根本无法理解主体。相反,鲍威尔则非常轻视质料和感觉“在1841年和1842年的著作中,鲍威尔用亚里士多德的语言将实体定义为质料因”;他的实体“并不是理性主体所追求的客观性的同义词,而是一个未分化的统一

① 根据目前 MEGA2 提供的材料,我们并不清楚马克思此时抄录的《论灵魂》(De Anima) 的版本情况。本文使用的《论灵魂》的陈玮译本是中文、希腊文对照本,其体例是:左侧是希腊文原文,右侧是中译文。鉴此,本文采用国际上统一的贝克尔编码,即在文内保留“426a23-24”这样的标记,标出页码、栏数和行数。比如“426a23-24”即表示:第426页a栏第23—24行。下同。

体、一个无定形的普遍性，特殊性尚未从中产生出来”。（参见莫格奇，第 69 页，译文有改动）也就是说，这里存在着唯物主义的马克思与唯心主义的鲍威尔的对立。

### 三 马克思为什么走向费尔巴哈

通过对鲍威尔的“概念判断”理论的吸收和改造，马克思已经有了一套可用于宗教批判的主谓关系理论，可他为什么在《博士论文》时期之后还要走向费尔巴哈的主谓颠倒理论呢？这个问题还可以细分为两个子问题：马克思“为什么‘能够’接受主谓颠倒理论”和“为什么‘需要’接受主谓颠倒理论”？若要“能够”接受主谓颠倒理论，那么在“接受”之前，马克思的思想中就必须有关于主词—谓词关系的界说和阐释，且这种界说必须与费尔巴哈的主谓颠倒理论有相契合之处，否则无异于圆凿方枘。既然马克思在 1843 年全面转向费尔巴哈之前已经有了类似主谓颠倒的理论构想，在这个基础上却仍然“需要”接受费尔巴哈的版本，那一定是费尔巴哈版的主谓颠倒理论有过人之处，否则马克思又何必多此一举？

首要的问题是，费尔巴哈的主谓颠倒理论到底指的是什么呢？关于“主谓颠倒”的最经典的提法出现在他的《关于哲学改造的临时纲要》（1842 年）一书中：“一般思辨哲学的改革宗教的批判方法，与宗教哲学曾经应用过的方法并没有什么不同。我们只要经常将谓词当作主词，将主体当作客体和原则，就是说，只要将思辨哲学颠倒过来，就能得到毫无掩饰的、纯粹的、显明的真理。”（费尔巴哈，1984 年 a，第 102 页，译文有改动）“思维与存在的真正关系只是这样的：存在是主词，思维是谓词。思维是从存在而来的，然而存在并不来自思维。”（同上，第 115 页，译文有改动）马克思在《黑格尔法哲学批判》中也明确运用了费尔巴哈的“主谓颠倒论”，认为“黑格尔不把主观性和人格看作它们的主词的谓词，反而把这些谓词变成某种独立的东西，然后以神秘的方式把这些谓词变成这些谓词的主词”（《马克思恩格斯全集》第 3 卷，2002 年，第 32 页，译文有改动）。

但是，早在 1838 年的《比埃尔·培尔》一书中，费尔巴哈就已经涉及“主谓颠倒”问题，譬如“如果你把上帝当作伦理学的原则……你除了善或神圣性这些谓词以外，就没有其他的谓词，你除了一个伦理的谓词之外，就没有其他的谓词。……我们应当考虑的不是主词，而仅仅是谓词”（费尔巴哈，1984 年 b，第 81 页，译文有改动）。而在 1841 年出版的《基督教的本质》一书中，费尔巴哈更是明确地强调了进行“主谓颠倒”的必要性“主词之必然性，仅仅包含在谓词之必然性当中。……主词是什么，得由谓词来确定；谓词是主词之真实性；主词是人格化了的、实存着的谓词。”（费尔巴哈，1984 年 c，第 50 页，译文有改动）也就是说，最晚到 1841 年，费尔巴哈已经提炼出了他的“主谓颠倒”论，即“对宗教

或者思辨神学的批判就在于主谓词的颠倒，用谓词（宾词）取代主词”（朱学平，第28页）。

更具体地说，到底什么才能算是作为“主词”的“存在”呢？在《基督教的本质》中，它指的就是“类存在”，是“类”。但费尔巴哈的“类”概念的本质是怎样的呢？在这一问题上，许多研究者都没有看到费尔巴哈“类”概念的双重含义：“‘类’的第一层含义是指人的本质属性，是人以自己的类为对象所意识到的人的类本质——理性、意志和爱，‘类’的第二层含义是指与‘我’相对立的‘你’，是存在于‘我’之外的其他一切个体在空间和时间上集合的整体。”（田园，第197页）

就“类”的两层含义的相互关系而言，“类”的“第二层含义是第一层含义的前提”，“个体正是在与其他个体的交往和联系之中形成了自己的类属性及类本质”。（参见同上，第197页）就此而言，“类”的第二层含义就格外重要。第一，“我”与“你”构成一种相互需要的“交互关系”（Wechselseitig）（参见山之内靖，第153页），“别人就是我的‘你’——虽然这也是彼此的——就是我的另一个‘我’，就是成为我的对象的人”（费尔巴哈，1984年c，第214—215页）；第二，这是一种爱的关系、需要的关系、感觉的关系，感觉者与感觉对象之间也同样是相互需要的（参见同上，第214—215页）；第三，无论是“我”还是“你”，都不仅仅是“类”中的一个单独的“个体”，而是代表着整个“类”。即是说，“别人，虽然也只是一个人，但他却是类之代表，他满足了我对许多别人的需求，对我来说，它具有普遍的意义，是人类的全权代表”（同上，第214页）。

如果脱离开“类”的第二层含义去理解其第一层含义（即人的本质）的话，就会陷入基督教的困境，即将个体存在者与普遍的存在者“直接”混同起来，上帝的本质即是这种“直接统一性”本身；所谓“神一人”，即费尔巴哈的“类”与“位格主义者”的“位格”之间的区别。（参见布雷克曼，第98—143页）“对基督徒来说，上帝不外意味着使他们能够直观到类跟个体性的直接统一，直观到普遍的本质跟个别的本质的直接统一。”（费尔巴哈，1984年c，第209页）因此，这样的“个体具有类的意义，个体自为地被认为是类之完善的实存，便在于他们神化属人的个体，把它当作绝对存在者”（同上，第210页）。

由此，回到我们最初的问题：马克思为什么“能够”接受主谓颠倒理论呢？其实在主谓关系问题上，马克思在《博士论文》中的立场已经非常接近费尔巴哈了。一方面，就主词与谓词的关系而言，同费尔巴哈的立场一样（特别是就其“类”的第一层含义而言），在马克思的“概念判断”中，个体与类也是统一的（个体与类的统一、主词与谓词的统一是在此前的“必然判断”阶段已完成了的，它是“概念判断”的前提）；而在“主词是谓词的根基”这一点上，马克思与费尔巴哈也是一致的，因为主观综合判断的谓词并不增添新的内容，它毋宁是对主词的状态的确认。另一方面，就主词的内容而言，马克思和费尔巴哈都认为主词是个别

的存在物；更具体地说，与鲍威尔的认识不同，马克思和费尔巴哈都认为这种个别存在物之间的关系也是“感性”的。正是由于这种理论上的接近性，马克思在《笔记》和《博士论文》中都征引了费尔巴哈的观点。（参见《马克思恩格斯全集》第40卷，1982年，第52页；《马克思恩格斯全集》第1卷，1995年，第88页）

那么，《博士论文》之后的马克思为什么还“需要”接受费尔巴哈的主谓颠倒理论呢？或者说，马克思为什么与费尔巴哈之间还存在差距呢？这是因为，一方面，就主词的内容而言，马克思在感觉问题上的确同鲍威尔对物质、感觉的忽视不同，他已经认识到了感觉能力与感觉对象之间的关系，但这种关系并非费尔巴哈意义上的互动关系，而是以感觉能力为主导的；而正因为马克思的感觉概念还存在导向自我封闭的唯心主义的风险，马克思的“个体”也就不能像费尔巴哈的“个体”那样通过感觉来构建相互之间的关系。另一方面，就主词与谓词的关系而言，与其说费尔巴哈强调的是主词与谓词的统一，毋宁说他更强调谓词统一于主词。因此，对于费尔巴哈来说，只要我们从主词出发，那么即使出现像作为主词与谓词之间“坏的”统一的“神—人”，也不会出现什么大问题。马克思的情况则不同，他虽然重视主词，但他始终是将主词与谓词置于一种“关系态”中来考察的。因此，如果考虑到马克思到底选择“实践”还是“知觉”时的犹豫不决，那么我们就理解，为什么在《博士论文》时期，马克思虽然接触到了费尔巴哈，但却无法完全跟上费尔巴哈的步伐。

尽管写作《博士论文》时的马克思并未读过《基督教的本质》（《博士论文》完成于1841年3月底，而《基督教的本质》初版于1841年6月），但马克思完全有可能接触到已然出现主谓颠倒理论的《皮埃尔·培尔》（1838年），只是同时关注培尔和费尔巴哈的马克思（参见《马克思恩格斯全集》第40卷，1982年，第168页；《马克思恩格斯全集》第1卷，1995年，第31—34页），却丝毫没有提及费尔巴哈关于培尔的研究。

## 结 语

总之，在《博士论文》时期，马克思已经构建出了与费尔巴哈主张相似的主谓关系学说。马克思之所以还“落后”于费尔巴哈，之所以还“需要”接受费尔巴哈的主谓颠倒理论，是因为完全转向主词的费尔巴哈不仅使主体与感觉的关系更为紧密，还以感觉为中介使作为主体的诸个体的关系变得更为紧密；而此时的马克思还纠结于主词与谓词的理想关系（谓词是主词的实现），无法完全转向感性主体。但是，马克思在《博士论文》时期的“落后”却促成了他此后在思想上对费尔巴哈的反超，帮助马克思实现这一超越的正是他对主词—谓词结构的关注。只是对于成熟时期的马克思来说，谓词不再是主体外化的精神活动，而是一种客观的物质运动。

## 参考文献

- 布雷克曼, 2013 年 《废黜自我: 马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》, 李佃来译, 北京师范大学出版社。
- 费尔巴哈, 1984 年 a 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷, 荣震华等译, 商务印书馆。
- 1984 年 b 《费尔巴哈哲学史著作选》第 3 卷, 涂纪亮译, 商务印书馆。
- 1984 年 c 《基督教的本质》, 荣震华译, 商务印书馆。
- 黑格尔, 1976 年 《逻辑学》下卷, 杨一之译, 商务印书馆。
- 胡好, 2019 年 《康德哲学中实在谓词难题的解决》, 载《现代哲学》第 4 期。
- 康德, 2004 年 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 人民出版社。
- 李科政, 2020 年 《拨开“存在”谓词的迷雾——康德存在论题的第三种诠释》, 载《哲学动态》第 9 期。
- 2022 年 《康德与本体论证明的批判: 当代争论中的阐释与辩护》, 中国社会科学出版社。
- 《马克思恩格斯全集》, 1995 年、1982 年、2002 年, 人民出版社。
- 莫格奇, 2022 年 《布鲁诺·鲍威尔的哲学和政治学》, 刘亚品译, 北京师范大学出版社。
- 山之内靖, 2011 年 《受苦者的目光: 早期马克思的复兴》, 彭曦等译, 北京师范大学出版社。
- 田园, 2017 年 《费尔巴哈“类”概念再解读——马克思思想转变的新视角》, 载《河北学刊》第 1 期。
- 亚里士多德, 2021 年 《论灵魂》, 陈玮译, 北京大学出版社。
- 姚颖主编, 2015 年 《经典作家著作研究 I》, 载杨金海主编《马克思主义研究资料》第 11 卷, 中央编译出版社。
- 杨云飞, 2013 年 《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》, 载《云南大学学报(社会科学版)》第 4 期。
- 周阳, 2018 年 《异化逻辑与事件哲学的相遇——马克思的〈博士论文〉与德勒兹的〈意义的逻辑〉》, 载《河北学刊》第 5 期。
- 2020 年 《“偶然性”与“思维和存在关系”——马克思〈博士论文〉中唯物主义思想的起源》, 载《世界哲学》第 3 期。
- 2025 年 《马克思“质料”概念的渊源与演变——来自亚里士多德与黑格尔的双重影响》, 载《现代哲学》第 1 期。
- 朱学平, 2014 《改造性批判与历史发生学批判——关于马克思〈黑格尔法哲学批判〉之“批判”概念辨正》, 载《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》第 4 期。
- Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2), IV/1, 1976, Berlin: Dietz Verlag.

(作者单位: 北京师范大学马克思主义学院)

责任编辑 贾红莲