

从虚构的“存在”到有限的“生存”：尼采生存学说的展开

院成纯

(北京第二外国语学院 跨文化研究院, 北京 100024)

摘要:存在问题在尼采那里构成了一个开端性的问题。其核心思想发端于对存在问题的追问,其最深层的观点都能回溯到存在问题。尼采论断:存在是一个空洞的虚构。由此,追寻存在的生存方式是消极生命状态的症候,作为语言学层面赋义活动产物的“存在”丝毫不相关于“自在存在”,人的认识由于缺乏有效的方式而根本不能通达存在。尼采有意于从形而上学意义上的“纯存在”中分离出“人的存在”这样一个特殊的领域,将“虚构”的“存在”改造成“有限”的“生存”,进而找寻生存的内在本性,最终将其归结为“生成意志”(der Wille zur Macht),以此将存在问题的研究推进到生存论领域。尼采的“生成意志”学说彻底颠覆了传统形而上学,是一种真正意义上的多元主义。

关键词:尼采;存在;生存;生成意志

中图分类号: B516.47

文献标识码: A

文章编号: 1008-7699(2012)06-0057-12

如果不拘泥于尼采著述的时间顺序,而是从其思想内在的整体性来看,存在问题在尼采那里就构成了一个开端性的问题。其核心思想发端于对存在问题的追问,其最深层的观点也都能回溯到存在问题。尼采认为传统形而上学家对存在的思考导向了错误的方向,其中的陷阱让形而上学充满了谬误。有鉴于此,尼采另辟蹊径,将“存在”改造成“生存”(Dasein),进而找寻生存的内在本性,并最终将其归结为“生成意志”(der Wille zur Macht),以此将存在问题的研究推进到生存论领域。

一、虚构的“存在”

尼采如此描述人们对存在问题的追求:

从前,思想者就像被人抓住的野兽一样在笼中愤怒地走来走去,仇恨地注视着栏杆,并不时扑向栏杆,企图将它们推倒……^{[1]52}

被限定在笼中的野兽是悲惨的,这种惨状的根源在于,野兽有一种打破此界限而奔向外界的诉求。与此相应,尼采认为,“世界”不仅不是完满的、永恒的,而且还是“有形的、充满诱惑和罪恶的”;^{[1]50}而对更高意义的诉求就促成了“思想者”对这个有限世界的否定甚至反叛,推动着他向往带有超越性的彼岸存在,踏上他寻求彼岸存在的道路。

带着对这个有形的、充满诱惑和罪恶的世界的蔑视,人们在暗淡的语词构造和事物构造中找到了欢乐,在这些不可见、不可闻、不可触知的存在身上看到了光明,觉得自己生活在它们之中就像是生活在一个更高的世界。^{[1]50}

尼采揭示出一个基本的事实,那就是“存在”与对“存在”的需要之间的关系:存在之所以成为“一个更高的世界”,根源于人们向往“欢乐”“光明”这样一种需要。初看起来,在向往美好的冲动支配之下的“精神”不甘沉

收稿日期: 2012-12-10

基金项目: 北京市教委科技创新平台项目“中西主流文化思潮研究与翻译平台”(PXM2010_014221_109642)

作者简介: 院成纯(1982-),男,山东曲阜人,北京第二外国语学院跨文化研究院讲师,博士。

沦于当下的欲望而宁愿导向更好的生存状态。问题的关键在于,到底这种需要所需要的是什么?另外,它是什么性质的需要,积极健康的,还是消极颓废的?

“有些人需要形而上学,但也狂热要求获得某种确定性,这种要求时下在广大群众中已掀起科学的实证主义浪潮,此乃一种希望确实实获得某种东西的要求……”^{[2]581}“确定性”是“思想者”的需要所指向的对象。但是,这种确定之物是否存在?这始终是一个悬而未决的问题。尼采在这里提出了另外一个有趣的问题:“思想者”要用这样的确定之物来做什么?他们实际上是要将确定之物当作生命的“支撑和依傍”,这就暴露了这种生命类型的“软弱本性”。既然是“软弱”的生命所发出的诉求,就很难保证这种诉求是健康生命的正常需要而不是一种孱弱或病态的表征了。进一步可以推知,建立在这种需要之上的寻求确定性存在的做法有可能是一种生命力匮乏的表现。

尼采对这种需要所可能带来的消极影响极为警觉,认为这种影响会超出某种特定的生命类型之外,产生不利的连锁效应,从而成为一种消极的文化体,形成一种普遍的效力,影响整个人类的文明。“这软弱本性虽未创立各种宗教、形而上学理论、信念,但也对这些东西起了维护的作用。”^{[2]582}尼采以实证主义为例,剖析了这种文化所带有的消极因素:“事实上,在实证主义哲学体系四周,弥漫着悲观主义的阴郁气氛、厌倦、宿命论、失望、对再度失望的恐惧,或表现出仇恨、情绪不佳、激愤的无政府主义、各种症状的软弱情感和矫饰。”^{[2]582}这意味着,人们为了获得更为永恒或确定的意义,以便更幸福地生活而寻求更高的确定性。然而,这种努力最终所得到的却是悲观主义的“失望”“恐惧”。这种事与愿违的状况根源于追寻“存在”这一错误的途径。

尼采并不是直接从传统存在论所涉及的问题切入到探究“存在”的道路,而是回过头来对这些问题的根基进行考察。^①“人们必须知道存在是什么,才能裁定这个那个东西是否实在(例如‘意识事实’);同样也才能裁定什么是确信,什么是认识以及诸如此类。”^{[3]104-105}

“为了能够有一个事实,一种意义必须首先被置入其中。”^{[3]140}当“思想者”奋力探寻“存在”之时,“存在”的概念已经预先在那里起着规定作用了。凭借其中所预设的内涵和结构,告诉人们所要寻求的究竟是一种什么样的对象。正因如此,尼采认为,只有首先对“存在”概念进行考察,明确了“存在”是何种意义上的“存在”,才能进一步思考某某对象是否可以被看作是存在的、人们能否以及在何种程度上能够认识“存在”等认识论意义上的问题。

简单来说,“存在”的语义是被人们赋予的。尼采强调了这种赋义活动并不相关于任何存在的事实或对象,也没有关于它们的认识或论断,而只是赋予一个符号以某种意义。

通过从语言学层面对“存在”概念的语义进行澄清,尼采意在将“存在”的语义与“存在”本身分离开来,指出人们所使用的“存在”概念并非建立在对“存在”本身的把握之上,而只不过是一种与实存无关的赋义活动的产物。

“人总是按照自身存在的类比,即用人格化的方式,且总是通过一种非逻辑的转借手段,来想象其他事物的存在。”^{[4]847}为了增强说服力,尼采以“存在”概念在形成之初的一个基本涵义为例,试图揭示这个概念的经验性来源,以及在这个概念的形成过程中想象和类比所起到的重要作用。

拥有存在的概念!仿佛它未曾在其词源中显示极其可怜的经验来源似的!因为“esse”(存在)原本只是指“呼吸”。只要人使用其他万物,他就是传达了一个信念:他自己通过一个隐喻,亦即通过某种非逻辑的东西,呼吸和生活在其他事物上面,并且按照人的类比,把它们的存在理解为一种呼吸。^{[4]847}

① 尼采指出,人们谈及存在问题时,往往把这个概念看成是一种自明的东西,直接将其接受下来,并踏上找寻“存在”或论证“存在”的思想道路。在此开端之处,思想者即犯了一个错误:太过轻率地接受了“存在”概念之中所包含的规定性因素,而未对这些因素的有效性加以考察。这样的做法很容易将原本并不存在的东西看成存在的,当以此为根据去找寻“存在”时,所找到的并非“存在”本身,而只不过是人们预先接受过来的内容。对尼采而言,“存在”这个概念并不是自明的,如果要本真地把握存在的问题,就应该对这个问题当中所预设的前提进行考察,揭示其题中之义,反思其内在结构。

如果事实真如尼采所说,那么,人们并不能到“存在”的语义之中找寻“存在”本身的根据。因为这个语义并不相关于“存在”,而只是相关于一种创造性活动。这种创造所凭借的是类比的方法,其中毫无“存在”本身的特征。

尼采认为,如果说“存在”概念之中确实包含有某种实际内容的话,这种经验性内容就是这内容的全部,除此以外,他并不认为还有什么其它超出此外的东西包含于其中。尼采的这个论断相关于他对语词本性的理解,语词比概念所包含的对象更为丰富。二者的关系可以这样简单地加以诉说:概念一定是语词,而语词却不一定是概念。在对“存在”的思考之中,语词到底扮演了什么样的角色呢?人们往往期待着可以借助于语词而通达“存在”,这种想法是否有根据呢?尼采这样来说明语词的本性:

语词只是事物彼此之间以及事物和我们之间关系的符号,毫不涉及任何绝对真理。^{[4]845}

语词作为一种符号,是用来标识某些内容的。“标识”一般而言,意味着一种指向,这是一种通达的可能性。符号虽然意指一种通达的可能性,但这种通达并非直接性的通达,符号在这里所起到的作用只是一种通达的方式或路径。对于认识者而言,符号是一种有效的路径。符号本身作为已知的内容,其涵义、表征都已经被认识者所认识,而对象却尚未被认识,符号的作用就在于将这未被认识的内容与已知的内容关联起来。但是,符号只能联结可知的双方。符号只能指向那些有可能被人们认知的对象,而非所有的对象都可以为人们所认知,那些不可知的对象不可能成为符号所指向的对象。思想者所寻求的带有确定性的“存在”即是不可认识的,因此,语词不可能指涉这样一种内容,它所能指涉的只能是可以被认识的经验性内容,而这种内容并不相关于“绝对”或“存在”本身。“存在”的语义试图告诉人们“存在”本身的知识,但是,到头来,它们却只不过是“关系”。这里所说的关系是经验性关系,经验的各方都不是自在的存在,它们必定存在于相互的关系之中,并以这种关系为根据,从中获得相互规定。既然如此,“关系”就成为经验性知识的基本内容。

我们凭借语词和概念决不能逾越关系之墙,进入事物的某种神奇奠基。^{[4]846}

我们只能停留在关系之中。尼采以一棵树为例,“对于一棵树,我既可以在同一切其他事物比较的意义上说‘它是’,也可以在同它本身另一时刻比较的意义上说‘它将是’,最后,还可以说‘它不是’,例如,当我看到灌木时,可以说‘它还不是树’。”^{[4]846}这是对经验之物的判断法则,尼采认为,任何经验之物的“存在”都不是一种自在存在,不能直接论断它存在或不存在,这样的说法都没有准确地揭示出经验之物存在的特征,而准确的说法则是,与某某相比较,它存在或不存在。这种“与某某相比较”,就显明了此经验之物与某某的关系,它在这种关系中存在,以这种关系为根据,所以在判断存在与否时,要在与之比较的意义上进行,以显明出它的存在与这种关系的决定性关联。

而“存在”这个词,正和“不存在”这个词一样,仅仅标志一种联结万物的最一般关系。既然事物本身的存在是无法证实的,那么,事物彼此之间的关系,即彼物与此物的“存在”与“不存在”,也同样不能使我们靠近真理的国度一步。^{[4]846}

既然“存在”概念的赋义活动不具有来自于“存在”本身的规定,它是否就是随意而为、没有任何的规定呢?事实并非如此,这里仍然有着语言学意义上的规定,即这个词要符合构词的规则,也要符合语法的要求。这些规则或要求实质上是思维规则在语言学上的体现,尼采直接称其为逻辑规则。他并不否认“存在”的概念之中有逻辑规则的作用,但是,他马上指出,这种逻辑规则并不足以证明“存在”本身的真理性。

真理的纯粹逻辑标准,正如康德所教导的,即一种认识同普遍的形式之知性及理性法则的一致,虽然是一切真理的先决条件,是一切真理的消极前提,但是,逻辑不能继续前进,它不能检验和揭示涉及内容而非形式的错误。谁只要试图寻求“存在者存在;不存在者不存在”这对命题、这个逻辑真理的内容,就会发现,事实上,没有与这对命题严格对应的唯一现实。^{[4]846}

在此,尼采借鉴了康德的观点,将逻辑看成是概念的形式。他指出,形式虽然对一个概念的真理性来说是不可或缺的,但它却并不是充分的,因为它只能用来检验形式的可靠性,却不能用来检测内容。然而如果要保障“存在”概念的真理性,则不仅需要其形式,还需要“存在”的“实质性存有”。

既然如此,这是否意味着,在尼采那里,“存在”的概念是完全符合逻辑规则的呢?并非如此,尼采作了这样一个反驳:

不可能有无限者存在,因为在这样的假设中,会产生“一个完善的无限”这样一个矛盾的概念。假如我们的现实、我们现有的世界处处具有这种“完善的无限”的性质,那么,按其本质来说,它就意味着对逻辑、从而也是对实在的违背,因而是欺骗、谎言、幻觉。^{[4]848}

这是一个反证。其思路是这样的:

“存在”本身意指一种以自身为根据的、确定的存在类型,它的“存在”可以看成是不依赖于其它存在者的、无条件的因而是完满的、绝对的。

假设有这种完满的、绝对的“存在”,那么可以得出:这种“存在”规定着这个世界,一切存在物都要到这种“存在”那里寻求根据。

因为有数量众多的存在物,所以相应地,便会有数量同样多的完满的、绝对的“存在”。

但是完满的、绝对的“存在”不允许有任何其它存在类型与其相对存在。

所以这种假设不成立,并不存在完满的、绝对的“存在”。

这是借助于反证法来指出“存在”概念本身中包含逻辑矛盾的方法。既然如此,那么“存在”概念在逻辑上也就不再是懈可击的,它同样有着这样那样的漏洞。最后,尼采点明了问题的症结:

从“存在”的概念——它的本质无非就是存在本身——根本不能推导出存在的实质存有。“存在”与“不存在”的矛盾,如果没有实在的对象(即没有使这一对矛盾得以抽象出来的感官观察),它就是完全空洞的逻辑定值。如果不回溯到观察,它就只是概念游戏,事实上没有任何东西被认识到。^{[3]140}

尼采说得很清楚,如果要找到支持“存在”概念真理性的充分证据,只有借助于“观察”。也就是说,要找到通达这种真理性的途径。但是,这种途径是否存在呢?

“一个‘自在之物’的运行就如同一种‘自在的意义’,一种‘自在的含义’。并不存在什么‘自在的事实’……”^{[4]846}如果真如尼采所言,“存在”概念所包含的几重涵义没有指涉任何一种事实或对象,那么,它就是“一个空洞的虚构”。^{[5]75}

“存在”是一个空洞的虚构,这是尼采关于“存在”的一个重要论断。他认定了作为语词的“存在”与作为事实的“存在”之间的不可逾越的鸿沟——人的认识能力的界限。尼采认为,并不存在这样一种事实,退一步讲,纵然有这样一种“存在”,人们也不可能认识到它。

这里,尼采的思路很简单:如果要证明人们关于“存在”的理解不是虚构,而是相关于某种事实或对象,那么就on应该能够超出“存在”这个语词之外,找到与之相符合的事实或对象。这就需要一种把握事实或对象的能力,但是,人们是否具有这种通达外在对象的能力呢?这已经是一个古老的哲学问题了,近代哲学中的英国经验论者贝克莱和休谟等人就曾对此进行过讨论,他们认为,人们并不能证明外物是否存在。康德进一步将这个问题系统化,认为人的认识只能在经验的范围之内才是有效的,对“物自体”“上帝”“灵魂”之类越出经验界对象的认识是不可能的。尼采继承了前人在这个问题上的结论,认为人们不可能通达外在的对象,“物自体”是不可知的,因为人们根本就不具有通达它的能力。“根本就不存在什么向实在世界的秘道、捷径和小路!我们居于自己的网上,我们这些蜘蛛,无论在这张网上捕获到什么,所捕获的都只是那些我们的网让我们捕获到的东西。”^{[1]110}

与前人寻求认识“存在”的可能性的路径一致,尼采考察了人们的几种认识方式:理性的路径、感性的路径、科学方式等,看其中是否有着通达“存在”的可能。

尼采叙述了一种人们自认为通达真理的有效方式,

凡可证明的东西就是真实的。这是对“真实”概念的任意规定,这种规定是不可证明的!……“真实的”“被证明了的”,亦即根据推理得出的,前提是,被用作推理的判断已经是“真实的”(也就是得到普遍

承认的)。因此,根据一种得到普遍承认的推理方式而被归结于普遍得到承认的真理的东西,这就是“真实的”。^{[3]191}

这里所要寻求的是一种通达“存在”的可能方式。如果这种方式有效,那么,借助于这种方式,应该已经具有某些通达了“存在”的成果。只要证明了这种成果的真实性,那么,这种方式的有效性也就得到证明了。问题的关键在于这种“真实性”,它不应该是依赖于任何预设前提的真实。如若不然,这种前提的真实性还需要再进一步证明,而为了证明这种前提的真实性,就要再借助于其它的前提,以此类推,以至于无穷后退。这当然不是有效的方式,这里所找寻的应该是一种无前提的真实,也就是自明性的真实——只有这种真实,才能有效地保证某种方式切实地通达了“存在”。

尼采就是在这个意义上否定理性的判断和推理模式的有效性,因为这种方式所获得的所谓“真理”不是无前提的,它依赖于推理的前提和规则的有效性,这是建立在对逻辑的自明性的信念这一基础上的。而尼采指出,这种“真理”是一种太过随意的“任意设定”,不足以保证能够通达无条件的“存在”。

除了对理性规则的考察,尼采同样也将理性范畴纳入到其考察的视野中来,但是他对此的评价并不比理性规则高多少:

我们根本就没有什么范畴,可以用来把一个“自在世界”与一个“现象世界”区分开来。^{[3]391}

范畴是用来标明不同存在类型的概念,在诸多的范畴之中,就有着“存在”“非存在”之类的范畴,人们试图用其指涉两种不同的内容。但是尼采却说,这种范畴不能用来区分“自在世界”与“现象世界”,为什么呢?

我们所有的理性范畴都具有感觉主义的起源,都是从经验世界中解读出来的。^{[3]391}

这个回答看似简单,但其中已经包含了尼采的论证了。他的意思是说,人们用来区分经验界与非经验界的观念都来自于经验界,根本不具有什么超出经验界之外的标准或尺度。言外之意是说,那些涉及超经验界之外对象的范畴或概念之类都是虚假的,它们的根基实际上都在经验界之内,都建基于人们的感觉之上。很显然,这个论证并不是尼采的原创,它来自于康德。实际上,在对认识无法通达“存在”这个问题上,尼采基本上是认同了康德的观点的。只是有一点明显的不同,尼采并不像康德那样对“物自体”的存在持保留态度,而是更坚决地否定了它。尽管如此,尼采却没有给出有力的证明来支持他的看法。不得不承认,尼采在这个问题上的观点显得有些独断。

不仅理性不能给人们带来通达“存在”的希望,在尼采眼里,连感觉也不行,人们的几种感觉也是充当了“骗子”的角色:“感官的习惯使我们陷于感觉的欺骗和谎言,而复又将这些感觉当成全部判断和‘知识’的基础……”^{[1]110}“感觉的欺骗和谎言”引起了一连串的欺骗,导致了人们对“存在”的误解。

但是,这种“欺骗”究竟是何种意义上的欺骗呢?尼采主要指的是感官让人们误以为“物”是存在的。当人们的感官受到某种刺激、感觉到一种生成性的现象时,它并不是原封不动地将这些现象传达给人们,它误导了人们,让人以为这种现象的发生一定源自于某个或某些“物体”。这种导向外物的习惯成为人们认识的一个谬误之源。

尼采并不总是把感官看成是欺骗性的,“感官既不以爱利亚学派所认为的方式、也不以他所不认为的方式说谎——它们根本不说谎。……只要感官显现生成、流逝、变化,它们就没有说谎……”^{[5]75}将尼采的两种态度放在一起进行对比,“只要感官显现生成、流逝、变化,它们就没有说谎……”,可以用另外一句话将其补充:而只要感官显现外物的存在,那就是在说谎。在此,尼采的意思变得明朗了:感官只是在经验界以内活动,它接受的是经验性的刺激,而并不具有通达“自在之物”的途径,所以,当它试图给出有关“自在之物”的引导或暗示时,它就是在说谎。

尼采还对自然科学的研究方式进行了考察,他认为,这里有一种“物理学家的迷信”:

凡在他们能坚持的地方,也就是说,凡在现象的规则性允许应用简约的公式之处,他们就认为,那就是得到了认识。他们感觉到“可靠性”……在这种理智的可靠性背后,却隐藏着对一种恐惧的安抚:他们

想要规则,因为他们解除了世界的恐惧性。对不可计算之物的恐惧乃是科学的隐含本能。^{[3]188}

“对新鲜、令人诧异之物的感受的麻木化”,“把某种陌生的东西归结为某种已知的、熟悉的东西”,而“寻找规则”就是达到这一目的的有效途径。尼采甚至称其为“认识者的第一本能”,^{[3]187}并认为“借助于对规则的确定,根本就没有什么得到‘认识!’”^{[3]187-188}

尼采对自然科学“寻求规则”做法的批判,严格来说,并不能算是一种论证,而只不过是一种阐释。他为这种通达方式找到了一种心理根源,但并不足以反驳这种通达方式的有效性。尼采得出结论,“总而言之,科学准备了一种自主的无知,一种感觉,即:‘认识’根本不会发生,梦想‘认识’发生乃是一种傲慢自大……”^{[3]189}也就是说,在科学的方式里,也不能找到通达“存在”的有效方式。

除了对各种具体通达方式的考察以外,尼采还试图给出一个有关认识活动总体的论证。

第一步:“存在”所指涉的内容是“某个无条件之物”。^{[3]141}既然是“无条件之物”,它就应该是居于自身的,不可能被任何外在于它的东西所规定。这是一个分析命题,其结论是从“存在”概念中分析得出的。

第二步:“——认识意味着‘为某个东西而受条件限制’:感到自己受条件限制,并且在我们之间——也就是说,认识无论如何都是一种对条件的确定、标示和意识(而不是一种对本质、事物、‘自在’的探究)。”^{[3]141-142}这是尼采对认识的理解,在他看来,进入认识过程的任何一个要素都不是无条件的,这些条件预先存在于认识之中,随着认识活动的展开而实现其规定性作用。

第三步:“这样一个‘认识者’想要的是,他想认识的东西与他毫不相干;还有,这同一个东西根本就不是与任何人相干的。这里首先出现一个矛盾,在认识之意愿与那种主张某物与他毫不相干的要求之间(但这样一来,认识何为啊!)。”^{[3]142}

尼采是要揭示出认识“存在”这一诉求之中所包含的自相矛盾的要求:希望保持“存在”的无条件性,又要将这个“存在”纳入到认识之中,即给予它一定的规定性。所以,认识“存在”是不可能的。经过这样一番考察,尼采明确了他在这个问题上的看法:人们常用的通达方式都不能有效地通达“存在”,根本不具有通达“存在”的有效方式。

尼采在存在问题上的基本态度变得明了了:追寻“存在”的生存方式是消极生命状态的症候;“存在”概念只是一种语言学层面的赋义活动的产物,丝毫不相关于“自在存在”;人的认识根本不能通达“存在”,缺乏通达“存在”的有效方式。在这三个方面的批判中,尼采试图从人们所掌握的关于“存在”的材料出发,借助于有效的途径,探寻所谓的“存在”本身。人们所掌握的材料大体上可以分成两类,一类是追寻“存在”的生命活动,一类是有关“存在”的观念或理论。尼采在前者之中发现了孱弱生命的表征:追寻“存在”竟然是一种病态的而非健康的生命活动。既然如此,尼采有理由提醒人们对这种做法保持警惕,与之保持距离。在有关“存在”的观念或理念那里,尼采发现,人们所掌握的只是一些经验性内容,并不存在由这些内容跃至“存在”本身的有效手段。经验界与超经验界的鸿沟并不因为存在论者的故弄玄虚或刻意掩盖而有丝毫的缩减。从这个意义上来说,尼采的批判工作实际上是揭示了这些“存在”的观念或理论的真面目,告诉人们一个基本的事实:“存在”只能是人们对可能经验世界的某种认识,而不可能是什么超经验界的东西。

这样的一种结论有什么效用呢?就在于对人的生存的影响。彼岸“存在”是虚假的,那么,人们就不应该再到它那里去找寻生命的意义,把对它的追求看作是本真的生存方式,这是其消极的效用。此外,这一结论还能产生积极的效用。当人们从对彼岸“存在”的追寻之中抽身回来并返观这种经验性的“存在”时,这里潜藏着一种通达本真生存方式的契机。虽然“存在”之中的超经验性的真理被剥离掉了,但其中仍然有着另外一种意义上的“真理”,以此“真理”为基础,本真的生存方式便有可能显明出来。

二、有限的“生存”

“存在”作为指涉超经验性对象的概念时,已经被证明是空洞的,但是这并不等于说这个概念就一无所是。实际上,它还有另外一重身份,即它是认识的产物,是认识活动的一环。认识的机制和功能在“存在”的观念或理论中发挥着主导性作用,因此,可以将“存在”还原到认识之中,借助于对认识的研究来进一步把握“存在”。

在尼采看来,既然认识不是人们借以通向“自在之物”的桥梁,不是对“自在存在”的认识,那么,这种通达方式不再是严格意义上的“认识”,而只不过是囿于经验的界限之内所进行的解释活动。

认识唯一的可能是什么?——是“解释”,而非“说明”。^{[3]104}

“说明”意味着某种观念受到了来自于特定对象的规定,这个对象的实在性或特征成为此观念要去符合的内容。但是,尼采的考察已经表明,这里并不存在一个真正意义上的“自在存在”,所以,人们有关“存在”的谈论绝不可能是一种“说明”,而只是一种缺乏根据的“解释”。人们只是假定了“自在存在”的实在性,并以这种假定为根据,对超经验界与经验界之间以及经验界之内的诸种关系作出阐释。然而,这种阐释究竟是如何进行的?它的内在机制和制约因素是什么呢?

尼采结合具体的认识环节来展开下一步的研究。认识的进行离不开特定的追问方式,特别是当人们试图超出感性世界而获得某些共相时,追问方式的选取就显得尤为重要。在这些方式之中,颇具代表性的便是“这是什么?”这样一个问题。“这是什么?”是人们追问存在者的本性时常用的句式,“这是什么?”“那是什么?”更为根本地,“世界是什么?”“存在是什么?”在进行这样的发问时,人们试图超出呈现在经验界的现象之外而通达存在者的深层本性。这种本性应该只相关于存在者的“自在存在”,而不关涉于任何其它的内容,即是一种纯粹的“存在”。但是,尼采指出,追问者在此是在犯一个错误,他以为“这是什么?”就是在问“这”背后的“什么”而无关乎其它,这是对这个问题的误解。为了避免这种误解,应该将问题补充完整,将那些被省略掉的内容说出来,这种完整的表达是:“对我而言,这是什么?”

根本性的问题始终是,“对我而言,这是什么?”(对我们,对一切活着的东西而言等。)^{[3]140}

“这是什么?”“对我而言,这是什么?”在尼采看来,只不过是同一个问题的两种不同表达,后者将潜藏于前者之中的预设给标示出来了。这种补充性的工作添加了一个新的结构“对……而言”,这种结构表明,所要追问的存在者并不是孤立存在的,它存在于一种关系之中。这就将“自在存在”的假象给消解掉了,人们也就不会再从“这是什么?”这样的省略句之中臆想出一个自在的“物自体”,而只能在一种“对……而言”的结构中去把握处于经验性关系之中的“存在”。

既然存在者只有在“对……而言”的结构中才存在,这种“存在”也就是于一种“意义”之中存在了。“对……而言”恰恰表明了这种“存在”的意义,“存在”也只有在这种意义之中才有可能被理解。

从某个他物出发来看,“这是什么?”的问题就是一种意义设定。^{[3]140}

尼采把“意义”这一概念引入到哲学之中,并视其为一个基本的概念。在尼采看来,支撑“存在”概念的正是“意义”概念。“意义”一词标明了“存在”在认识中的地位:“存在”是被规定的。在认识之中,“存在”这个语词里潜藏了一些它与其它认识要素的关系,在这些关系之中,“存在”获得了规定性,因而具有了意义。

赋予意义不仅仅意味着赋予“存在”以某种意思,远比此更为复杂,它还意指将某个语词带入到人们的认识之中,让它成为对认识来说有效的内容。“‘有效’乃是真正的‘存在事实’,唯一的‘存在事实’。”^{[3]140} 赋予意义的工作让“存在”真正成为可认识的,这是认识的基本工作机制。这种机制往往潜藏在认识活动之中,而不为人们所知。

尼采把认识对存在意义的设定看成是“真理”的形成过程,“真理并不是某个或许在此存在、可以找到和

发现的东西——而是某个必须创造出来的东西。”^{[3]385}认识发源于人们的经验,人们试图对经验有所把握,这种把握“是为一个过程,尤其是为一个本身没有尽头的征服意志给出名称的东西:把真理放进去,这是一个 *processus in infinitum* [通向无限的过程],一种积极的规定,而不是一种对某个或许‘自在地’固定的和确定的东西的意识。”^{[3]385}认识并不是被动地接受来自经验界的刺激,而是从事着一种积极的创造。认识的每一个环节都充斥着筛选、加工和构造,而这些工序都离不开认识之中所预先存在的规定性因素,认识就是将这些规定性因素置入对象之中的过程。正因如此,这些规定性因素成为对象的核心,对一个对象的把握归根结底是对这些规定性因素的把握。

如此说来,“存在”也是被认识之中的规定性因素所规定的,存在的本性只有在这些规定性因素那里才能得到最为明确的解释。这就是尼采改造“存在”的思路,将作为“自在之物”的“存在”消解掉,而将其还原成被认识所规定的产物。从这个意义上来说,对存在问题的追问不是要去探讨“自在之物”,而是要归向对认识中的规定性因素的梳理和阐释。这种因素不仅不依赖于认识,而且还对认识起着规定作用,正是因为有了这种因素,认识才得以可能。这种因素从认识活动一开始,就伴随其中,它是贯穿于整个认识过程的,并且具有相对的稳定性,不会因为认识素材的改变而发生改变。

尼采所说的这个规定性因素,就是“对我而言”中的“我”。“假如缺乏一个唯一的人,具有自己与所有事物的联系和视角”,那么,“事物始终还没有‘得到界定’”。^{[3]140}言外之意即是,一切认识的内容都依赖于“自我”的关系,“自我”是认识得以可能的根基,是认识的规定性因素。为了理解两者的这重关系,需要再次强调尼采对认识的看法。尼采认为,在认识过程中,某种价值标准或评判尺度始终起着决定性作用,它决定着材料的取舍、加工方式以及排列组合的方式。当一个对象进入认识时,这些价值标准或评判尺度就被置入其中了。虽然它们在认识中的地位并不总是被人们注意到,但这并不意味着它的作用不存在。尼采就是要唤起人们对这些价值标准或评判尺度的重视,他强调,这些标准或尺度都来自于“自我”。

问题在于,谁是这里的“自我”?

尼采指出,“自我”是一种“活着的東西”,这是就“自我”作为一个鲜活的有机生命体而言的。“自我”活着,因而区分于一切僵死的东西,“自我”具有某种生命力,可以彰显出自己生存的多种可能性,实现为某种生存方式,从而将某些事物聚集起来,给予它们以意义和价值。在这个意义上来说,“自我”实际上指的就是个体性生存。

生存(*Existenz*)的本意是“存在”“有”,但是它并不像另外一个语词“*Sein*”那样强调无规定的、纯粹的“存在”,而是带有“存在于世界之中”“与其它的存在类型打交道”的意思,比起“*Sein*”所指涉的“纯存在”来说,它还包含了一些具体的规定性。在尼采那里,生存经常被用来描述与“人的存在”相关的内容,被赋予了人类学的色彩。这种做法表明,尼采有意于从形而上学意义上的“纯存在”中分离出“人的存在”这样一个特殊的领域来,并把这个领域提升为哲学的主要领域。在这个领域之中,通过对生存的基本特征、结构和机制的分析,开显出一个全新的问题域,建构起一个新的视角,用来反观人类当前的生存状况以及考察西方文化的历史。本文把这一领域称作尼采哲学的“生存论”领域,并认为,从传统存在论的问题域中分离出“生存论”是尼采哲学的一个重要思路,由此可以衍生出许多极富启发性的观点。

对于尼采的“自我”或“生存”,应该进一步说明的是,这个“自我”不同于笛卡尔以来的近代哲学所理解的作为意识主体的“自我”,也不是德国古典哲学中带有强烈逻辑色彩的“自我”。尼采打破了传统哲学中所预

设的理性结构^①,不再将“自我”看成是意识性的,或者更狭隘一些,看作是遵循逻辑规则的。他将“自我”还原为一种整体性的生命活动,在这个整体之中,意识活动或理性活动只不过是其诸多活动类型之一,不再被抬到高于其它诸种活动之上而被赋予压倒性地位。这种生存观表明,尼采试图超出传统哲学对生存的限制,而将其看成是一个包含多种可能性的整体,认为生存不仅不应受制于某种特定生存方式诸如理性、意识等,还应被置于一个更高的地位,看作是对这些具体生存方式的整体性统摄。在这个整体之中,包含着有待于进一步深思的内在本性。如何把握这一本性的内涵,并以此为根据,开显出本真的生存方式,即被尼采设定为生存论哲学所要解决的基本问题。

尼采承认生存的有限性这一基本事实,这个事实不仅可以用来理解当前生存的基本状况,更重要的是,循着这个事实,可以找到虚无主义等文化问题深层谜团的症结。个体生存是有限的,其界限可以从许多层面来理解。生存作为一种个体活动的发生,有其开端与终结,这是指它在时空上的有限性。但这里的有限性并不仅仅是在这个意义上说的,“有限”首先强调的是生存是无根据的,不存在一个确定的基础可以当作生存意义的来源。此外,生存是没有目的的,不存在一个确定的目标可以让生存朝它而去。生存既不知从何而来,又不知向何而去,它如同一个“漫游者”,行走在价值的荒漠里。

如果这就是生存的真实面目,岂不让人气馁?如果不具有任何通向“自在存在”的可能性,生存还有什么意义?这是尼采哲学在揭示出“存在”的虚假性之后,所必然要直面的又一个问题。“存在”是虚假的这一事实中断了人们向彼岸存在追寻永恒意义的道路,乍一看,这似乎将生存通向永恒的道路断裂开来,将它彻底孤立了,但这样的做法并不只具有消极的意义。尼采的思路是:生存虽然是有限的、无意义的,但是却并不因此就应该被否定。因为中断了通向外来基础与目的的可能性,所以生存缺失了一切外来的根据,与其它因素的联系都不能规定生存的本性,不能成为生存方式的决定因素。这样一来,生存就处于一种无所依附的自由状态之中,为“立于自身”提供了一种可能性。

这一事实告诉人们,只有这唯一的世界,这就是人们生活于其中的世界。人们的观念应该回到生存之中,“自由人”“曾经出门,在‘自家’之外,这点毫无疑问。但时至今日,他才看到自我”,^{[6]75}在这种有限的存在类型中开显出积极的生存方式来:

多少惊人的发现!从未体验过的战栗!在疲惫中、旧病中、痊愈后的复发中还能找到幸福!^{[6]19}
这才是传统形而上学中缺失已久的最为本真的生存方式。

说正经的,根治一切悲观主义(众所周知,这是老牌理想主义者和谎言家的癌症)的做法就是:像这些“自由人”一样得病,病一阵子,好一阵子,但好的时间越来越长,越来越长,我指的是“更健康”。^{[6]19}
“根治一切悲观主义”,这是一项宏大的工程。有个关键环节必须要做好:引导人们返回生存,在有限的生存之中开显出积极的生存方式。

这种有限的生存是指个体性生存。尼采充分肯定了生存的个体性,即一个个体之为此个体的独特性,这是它区别于其它一切存在者的特征。在尼采看来,生存的个体性并不是依附于生存“实体”之上的一种属性,而是生存的内在本性,传统形而上学所理解的共相意义上的生存“实体”是不存在的。“自在存在”的世界结构坍塌了以后,所剩下来的是个体生存的世界,每一个个体在与其它存在者的关系之中将自身实现出来。这里所谓的“关系”是经验性的,也就是说,并不存在某种超经验性的角色。从这个意义上来说,尼采的生存学说是囿于经验界之内的,是一种经验学说。但是,这并不等于说尼采哲学只是在简单地描述某一种或多种经

① 尼采批判了传统哲学中潜藏着的结构,其中一个代表性的工作就是批判“主体”。在尼采看来,主体性结构是西方两千多年来的传统哲学中始终居于主导地位的结构,它支配着形而上学最为重要的一些概念,诸如“实体”“上帝”“自我”等。尼采对传统形而上学的批判集中于对主体性结构的批判上,具体化为对“主体”概念以及“同一律”“因果律”以及语言中的主体性内容的批判,揭示了主体性结构的虚假性,并将其从哲学的核心概念中拆解出来以后,思想的主题就不再是彼岸世界的“自在存在”,而开始转向具体的生存世界。从这个意义上来说,对主体性结构的批判是尼采哲学从存在论向生存论转向过程中的又一关键问题。

验性关系。如果是这样的话,这种哲学就只是某种类似于心理学或人类学的经验科学,其价值也就大打折扣。实际上,这种经验性特征只是尼采生存学说的最初形态,尼采要从这种经验学说透入到更为深层的形而上学,实现对经验性内容的“超越”。

当然这种“超越”不同于传统形而上学向“自在存在”的超越,尼采所要寻求的是一种内在性的超越,具体的做法是:深入到人类具体的生存经验之中,对不同类型的生存经验加以比较,从中见出积极与消极的区分,在积极的生存方式之中明确个体生存的内在本性,并以此本性为基础,确立一种本真的生存方式。尼采找寻个体生存本性的具体路径是其生存学说的一个重要环节,但并非本文将要论及的主题。这里所要探讨的一个问题是:什么是尼采所把握到的个体生存的本性?

经过对生存机制的细部考察,尼采找到了生存之中带有的一种先天性的规定因素,这就是生命体对自己的一种命令:命令自己去生成,将自己不断地实现出来。这种对自身发出的命令是一种生生不息的力量源泉,让生命体永不止息地生成着,不断地向外扩充自己的势力。这是生命体内部的本源动力,晚期尼采命名这种因素为 *der Wille zur Macht*,这里译作“生成意志”。^① 尼采认为,每个个体之中都包含有多种“生成意志”,它是构成个体生存的基本要素。个体生存并非单一的“自我”,而是多个“生成意志”之间关系的集合。

每一个“生成意志”都力求将自身实现出来,其实现方式就是与其它“生成意志”建立关系。在这里,一种“生成意志”的本性之中已经预设了其它“生成意志”的存在——“生成意志”不可能单独存在,任何“生成意志”要成为自身,必须有其它的不同于自身的“生成意志”在那里。此一“生成意志”的本性在于与其它“生成意志”的关系的发生,这意味着,其它“生成意志”对此一“生成意志”具有规定作用,而其它“生成意志”又被另外的“生成意志”规定着,这些众多的“生成意志”相互规定,形成一个关系网。

这些不同的关系汇聚在一起,纵横交错,形成一个个关系的结点。在人们通常所把握的个体生存之处存在着的就是这种结点,由此结点展开的关系指向了其它更多的结点,这些结点之间有着千丝万缕的联系。如果到个体生存之处去寻找,那么,人们并不能找到“一”,而只能找到“多”。多重不同的关系在此汇集,在每一重关系之中,个体生存都具有不同的“身份”,与其它异于自身的要素建立起了关系,从而生成了不同的意义。

既然“生成意志”被尼采设定为个体生存的本性,与此相应,“生成意志”也就成为意义的根据,个体生存的其它要素都要在“生成意志”那里获得其意义的根据。由“生成意志”来规定生存,给予生存以一种新的秩序和价值体系,这是尼采生存学说的一个落脚点。尼采多次宣称自己的一个基本任务就是要创建未来哲学,要为以后的哲学“立法”,“生成意志”就是尼采眼中的理想法则。

在尼采看来,“生成意志”成为立法的原则,并不是其原创,他所做的只不过是这样一个潜藏的秘密揭示出来。实际上,“生成意志”作为立法原则由来已久,他曾断言:

所有“目的”“目标”“意义”都只是某种寓于一切事件之中的意志即生成意志的表达方式和变形;对目的、目标、意义的拥有和意愿,根本上无异于要求变得强壮的意愿,要求增长的意愿,以及也包括要求与此相关的手段意愿……^{[7]44}

“目的”“目标”“意义”这类字眼指涉的是生存之中起着规定作用的要素,它们处于价值体系的最远处,用来明确具体生存活动的方向,让生存不再是盲目的,或者是停留于当下的。这些要素曾一度是给予生存以意义的内容,但是尼采在这些要素的深层看到了“生成意志”,意愿“目的”“目标”“意义”与意愿“变得强壮”、意愿生命力的“增长”以及意愿“与此相关的手段”,在尼采看来,这些从根本上来说,都是同一的。它们之中都有一种“意愿”,正是此“意愿”成为生存得以持续进行下去的动力,这些都是“生成意志”的具体形态。

① “*der Wille zur Macht*”最早译作“权力意志”,很明显,这是一种误译,尼采的这个词并没有这么强烈的“求权力”的意味。陈鼓应译作“冲创意志”,周国平译作“强力意志”,彭富春译作“创造力意志”,分别凸显了这个词某个层面的意思,各有其合理之处。笔者将其译作“生成意志”,是为了明确这个词与尼采的生成学说之间的内在关联。实际上,无论是“*Wille*”也好,“*Macht*”也好,甚至“*zu*”也好,都应该归于生成问题之上来加以理解,它们是用来解释“生成”的构成要素和内在机制的。脱离开生成问题来看这个词,极易陷于误解,从而引起误译。

“生成意志”在生存之中发生作用，一个基本的方式就是不断地生成新的意义，而新的意义需要进行阐释。尼采如是发问：

竟有一种自在的意义吗？难道意义就必然不是关系意义和透视角度吗？一切意义都是生成意志（一切关系意义都可以化为生成意志）。^{[3]97}

这是尼采所把握到的“意义”的特征。当谈及“意义”时，它所关涉的“关系”是一个至关重要的内容，它提供了“意义”获得其有效性的根据。尼采的贡献在于，他把这种意义所依赖的关系从意义当中分离出来，给予其充分的重视。尼采否定了“自在意义”的可能性，而将其看成是由特定“关系”和“透视角度”所决定的，这就给意义理论提供了一个全新的切入点。尼采认为意义是由“生成意志”决定的，“生成意志”所组成的关系网成了意义得以生成的根据。从“生成意志”之间的关系状态出发，生成了对意义的不同阐释，从而规定了生存的方式。

阐释本身，作为生成意志的一个形式，以此在（但并非作为一种“存在”，而是作为一个过程，一种生成）为情绪。^{[3]140}

尼采还试图描述“生成意志”阐释的具体机制：

生成意志进行阐释：一个器官的形成过程中，关键就在于一种阐释；生成意志界定、规定了各种等级、权力差异。^{[3]148}

尼采马上指出，“生成意志”虽然界定了等级、权力差异，但是，这种差异并不能代替“生成意志”，差异不等同于“生成意志”，它并不能起到“生成意志”所可能起到的作用。“单纯的权力差异或许还不能把自身感受为这样一个东西；必定有一个意愿增长的某物在此，它根据自己的价值来阐释其他每个意愿增长的某物。”^{[3]140} 尼采意在指出，“生成意志”区分于单纯的等级或权力差异的关键在于，其中有“一个意愿增长的某物”，当然，这里的“某物”不是一个事物，甚至根本不是一个主体，而是诸多不同的力的交汇之处，是一个力群之所在。就是这样的力群，有增长的“意愿”，要保持着自己的这种意愿，才可以履行单纯的等级或权力差异所不能完成的任务——进行积极、有效的阐释。因为这个阐释不同于单纯的解释，并不以明确某个先在的事实或事件为目的，这里根本不存在这种先在的事实或事件，它只不过是一种阐释性的活动，是一种力与力的抗争游戏。用尼采的话说：“阐释乃是用来主宰某物的手段本身（有机过程是以持续的阐释活动为前提的）。”^{[3]140} 作为阐释者的“生成意志”通过阐释活动与作为被阐释者的“生成意志”进行着力量对比。

尼采晚期思想很好地遵循着他自己所提出的原则：一切都是“生成意志”。不仅世界的组成要素是“生成意志”，而且世界之中所生成的意义、价值、目的和目标之类的内容也同样是“生成意志”，它们都是不同的“生成意志”之间所进行的抗争在现象世界的标志或症候。

尼采的“生成意志”学说是一种真正意义上的多元主义，是对传统形而上学的彻底颠覆。于是，不再是确定的一元性基础或根据，而是多样化的因素成为思想的主体，西方两千多年的柏拉图主义传统所持守的存在论以及隐含于其中的“逻各斯中心主义”都将面临分崩离析的危险。“上帝死了”之后，人们也就不应该再痴迷于供奉上帝遗留的影子，而是回到自身的生存经验之中，肯定多元超越有限性的可能。在这一点上，尼采深深地影响了后现代主义的思潮。

附记：本文译文分别参考了华东师范大学出版社2007年版田立年所译《朝霞》、华东师范大学出版社2007年版黄明嘉所译《快乐的科学》、商务印书馆2010年版孙周兴所译《1885-1887年遗稿》、商务印书馆1994年版周国平所译《希腊悲剧时代的哲学》、光明日报出版社1996年版周国平所译《偶像的黄昏》、商务印书馆2010年版孙周兴所译《1887-1889年遗稿》。

参考文献:

- [1] NIETZSCHE F. Morgenröte[M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;3. München: Walter de Gruyter,1988.
- [2] NIETZSCHE F. Die fröhliche Wissenschaft[M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;3. München: Walter de Gruyter,1988.
- [3] NIETZSCHE F. Nachgelassene Fragmente 1885-1887[M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;12. München: Walter de Gruyter,1988.
- [4] NIETZSCHE F. Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen[M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;1. München: Walter de Gruyter,1988.
- [5] NIETZSCHE F. Götzen-Dämmerung [M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;6. München: Walter de Gruyter,1988.
- [6] NIETZSCHE F. Menschliches, Allzumenschliches[M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;2. München: Walter de Gruyter,1988.
- [7] NIETZSCHE F. Nachgelassene Fragmente 1887-1889[M]// VON GIORGIO COLLI H, MOTINARI M. Kritische studienausgabe;13. München: Walter de Gruyter,1988.

From False “Being” to Limited “Existence”: the Opening of Nietzsche’s Theory of Existence

YUAN Chengchun

(*Institute for Transcultural Studies, Beijing International Studies University, Beijing 100024, China*)

Abstract: “Being” is the beginning question of Nietzsche’s philosophy. His core idea originates from the questioning of “Being”, and his deepest thought traces back to the issue. As to Nietzsche’s critique of “Being”, his thought can be roughly divided into three parts: firstly, the searching for “Being” is a falsehood; secondly, the concept of “Being”, irrelevant to the truth of “Being” itself, is empty; and thirdly, “Being-by-self” is beyond man’s cognition. In this connection, Nietzsche does not follow other metaphysicians’ thinking but blazes a new trail by transforming “Being” into “Existence”(Dasein) to tap the nature of the latter, which he boils down to “Will to Power”(der Wille zur Macht), and thus he shifts the study of “Being” to the field of “Existence”.

Key words: Nietzsche; Being; Existence; will to power

(责任编辑:江 雯)