

辯证理性批判

第一分冊
方法問題

[法]薩特爾著
徐懋庸譯

內部讀物

商務印書館

辯 证 理 性 批 判

(第一卷 关于实践的集合体的理論)

第 一 分 册 方 法 問 題

[法] J.-P. 薩 特 尔 著

徐 懋 庸 譯

~~~~~  
本书是供内部参考用的, 写  
文章引用时务請核对原文,  
并在注明出处时用原著版本。  
~~~~~

商 务 印 书 館

1963 年 · 北 京

內 容 提 要

薩特爾的《辯証理性批判》(Jean-Paul Sartre: Critique de la raison dialectique)第一卷开始写作于1957年,出版于1960年。本卷内容包括两个部分:《方法問題》和《辯証理性批判》。此书第二卷尚未出版,全书包括多少卷次,作者未作交代。現在先把《方法問題》的中譯本印出,作为第一分册。

薩特爾是法国存在主义者。他在本书中公然声言要通过辯証理性的“批判”,把存在主义思想“补充”到馬克思主义里面去,而使馬克思主义“再生”。显然,这是当前階級斗争形势下帝国主义资产階級哲学向馬克思主义哲学进攻的一种新的战术;薩特爾的存在主义哲学这种傾向,尤其值得我們注意。中譯本的出版就是供我国理論工作者作批判参考用的。

內 部 讀 物

辯 証 理 性 批 判

第一分册 方法問題

〔法〕薩特爾著 徐懋庸譯

商 务 印 书 馆 出 版

北京复兴門外翠微路

(北京市书刊出版业营业許可証出字第107号)

京 华 印 书 局 印 装

統一书号: 2017·126

1963年12月初版

1963年12月北京第1次印刷

印张10 4/16

开本850×1168 1/32

字数249千字

印数1—2,500册

定价(10)1.50元

譯 者 前 言

《方法問題》是薩特爾的《辯證理性批判》第一卷的第一部分。《辯證理性批判》全書卷帙浩繁，一時不能全部譯成，經征得商務印書館同意，決定把這一卷分三冊陸續出版。

薩特爾(Jean-Paul Sartre)是現代法國資產階級的哲學家、劇作家、小說家和政論家。他的著作在資本主義國家和一部分社會主義國家的知識分子中都有相當的影響。1960年《辯證理性批判》第一卷出版後，在西方哲學界尤其引起注意，報刊上先後發表的對此書的介紹、闡述、批判的文章很多。為了了解資產階級哲學界的動向，我們決定把它譯述出來，供有關方面參考。我們對於這本書的批判意見準備等到全部譯成後在第三分冊後記中發表，這裡只簡略地介紹一下薩特爾的經歷和他的哲學思想。

薩特爾於1905年6月21日生於巴黎；他的父親是一個海員，早死；由他的母親撫養長大。1925年入师范学院學習；1929年畢業，以考試列第一名獲得教授資格。他在师范学院學習的時期，讀了馬克思的《資本論》和《德意志意識形態》，對資本主義社會的對抗性階級矛盾有所了解，這使他对資產階級的樂觀的人道主義和一元論的唯心主義發生懷疑。後來，他到柏林研究德國的現代哲學，受了胡塞爾和海德格爾的影響，開始形成了他的無神論的存在主義的哲學思想。他初期的哲學論文有《自我的超越性》(1937)、《想象力》(1938)等。同時還寫了第一本反映着存在主義思想的小說《作嘔》(1938年)。1939年第二次世界大戰爆發後，薩特爾應征入伍，1940年為德軍所俘，後來逃出。在俘虜生活中，他繼續從

事写作，先后写成戏曲《蒼蠅》（1942）和哲学著作《存在和虛无》（1943年），并开始写长篇小说《自由之路》（1945—1949，已完成三部，尚未完）。薩特爾从德軍中逃出后，即参加反納粹的抵抗运动。大战结束后，除了繼續写哲学論文、小說、戏剧以外，还写了許多政治評論。1945年他創辦《现代》月刊，自任編輯，常常发表他的哲学的和政治的观点。

薩特爾的存在主义哲学是一种很复杂的混合物，它的基本路綫是主观唯心主义。他自己在《存在主义是一种人道主义》一书中說，他的存在主义是一种无神論的存在主义，与雅斯貝爾斯和馬塞爾等基督教的存在主义有区别，但两派都承认“存在先于本质”，都以主观性为其出发点。

我們知道，哲学的根本問題是思維与存在的关系的問題，是二者之中哪一个是第一性的問題，还有思維能否反映存在的問題。在这个問題上，薩特爾把我們所說的客观存在叫做“自在”，而把思維叫做“自为”。他以消灭二元論为名，反对把自在的存在和自为的存在相对地划分为两个区域，而主张“自在”与“自为”的綜合的統一的“总体的存在”。在这个綜合中，自为离不开自在，同时自在也与自为不可分解地联系着。用他的話說来，“无化者-被无化者”和“被无化者-无化者”、“賦予意义者-被賦予意义者”和“被賦予意义者-賦予意义者”、“反映者-被反映者”和“被反映者-反映者”——总而言之，“主体的-客体的东西”和“客体的-主体的东西”是不可分割地由一个綜合的联系而联合起来的；但是这个联系不是别的，正是自为-意識-主体本身，而自在只是从使它获得意义的自为那里才得到存在的。薩特爾的这种观点，其实同列宁所批判过的阿万那留斯的“原則同格”說毫无二致，不过同义异詞地复述了主观唯心主义而已。

薩特爾的这种存在主义哲学，反映着第二次世界大战以后階級斗争新形势之下的一部分資產階級知識分子的思想意識。他們一方面害怕帝国主义重新发动战争，一方面更害怕国际无产階級的革命斗争，因而陷于徬徨、苦悶，觉得这个世界处处是对他們的威胁；这个世界是一片混沌，沒有客观真理，沒有他們可以遵循的普遍原則。于是他們只好自行其是，全凭个人的主观来創造自己的人生，成敗无法預計，行动就是一切，死亡就是人生的总结。

值得我們注意的是，薩特爾的哲学在 1957 年以后表现了一种特別的傾向，他竟然表示他的存在主义同馬克思主义是“接近”的，并且承认馬克思主义是现代唯一不可超越的哲学，还說他原則上完全同意历史唯物主义，如此等等；与此同时，他也同馬克思主义陣营中的修正主义者一样，說馬克思主义現在已經“停滯”了，“僵化”了，成为“教条主义”了，需要設法使它“再生”。他的《辯證理性批判》的第一卷，就是主张經過“批判”，把存在主义思想“补充”到馬克思主义里面去，而使馬克思主义“再生”的一种尝试。薩特爾就是这样与馬克思主义陣营中的修正主义者此唱彼和的。由此可见，借馬克思主义的外衣販賣資產階級的观点，是目前时代中并非偶然的一种階級斗争形式。

薩特爾在《辯證理性批判》一书中所讲的是所謂“历史哲学”。他在“历史唯物主义”的名义下，从个人的“实践”出发，来解释历史的发展和描繪历史的过程。他认为历史只是个人的主观的实践的总汇，而辯證法則只是人在創造他自己时把它創造出来而它又回头来創造人的那种东西。辯證法只存在于“社会世界”中，如果把辯證法搬到自然界，那只是生拉硬栽；而他的所謂“社会世界”，由于它是个人的实践的集体，所以也沒有客观的普遍规律；只有通过个人的主观性，“社会世界”和“历史”才是可知的。他說馬克思

主义的辯證理性沒有給它自己提供根据，于是他就來給它提供根据，而这个根据无非就是个人的主观性而已。

《辯證理性批判》出版后两三年来，在外国哲学界所引起的反应，大体可以分作三类：一类是企图从馬克思主义的立場对此书进行不同程度的批判和肯定的；一类是站在資產阶级的立場加以吹嘘的；又一类是站在資產阶级的立場加以批判的。为此，我們选譯了几篇各类的批判文章，作为附录，供讀者一并参考。

此外还有五篇論文，在我国已經譯出，而沒有收入本书附录的，我們把題目写在这里，以便讀者查閱：

1. “辯證理性批判”(法国 M. 杜弗萊納)
2. 《从〈有与无〉到〈辯證理性批判〉》(法国 P. 雅非)
3. 《薩特尔的〈辯證理性批判〉》(日本田島节夫)
——以上三篇均載《现代外国資產阶级哲学資料》，1961年第9期。
4. 《薩特尔的〈辯證理性批判〉》(美国 E. 莫若特-塞)
——載同上刊物，1962年第5期。
5. 《辯證理性的无稽之談》(法国 R. 呂以埃)
——載《哲学譯丛》，1962年第1—2期。

我們譯述薩特尔《辯證理性批判》一书，是为我国的哲学研究者提供一份反面材料，它可以帮助我們了解在当前阶级斗争形势下，資產阶级哲学向馬克思主义哲学进攻的一种新的战术，也可以使我們了解现代修正主义哲学与資產阶级哲学的亲属关系。

《辯證理性批判》一书中有許多借自黑格尔、海德格尔、胡塞尔……等唯心主义哲学家的詞汇，更多是薩特尔自創的新詞。这些詞汇有不少在国内还是沒有固定的譯法。附录的各篇論文，因出于好几个譯者之手，而这些譯者的见解并不一致，所以往往有同

一个詞而譯法不同之处,例如薩特尔的另一部著作《L'Être et le néant》,有的譯作《存在和虛无》,有的則譯作《有与无》,也有的譯作《存在与无》,各有理由,一时未能一致。我們现在沒有强求統一,也不敢說《方法問題》中的譯法就是最合适的,希望国内研究哲学的同志,对这些不同的譯法比較研究,提出意見,以便今后能漸趨一致。至于《方法問題》和附录的論文的譯文中其他的錯誤和缺点,也欢迎提出批評、指正。

徐懋庸

1963年6月

《辯證理性批判》原序

我恐怕构成此书的两部著作会显示出它們的重要性和意图都不是同等的。按照邏輯，第二部應該放在第一部的前面，因为它的目的在于为第一部建立批判的基础。但是我害怕这堆大山似的书页只会养出一只小老鼠^①：为了完成方法論上的某些考察，难道值得如此大张旗鼓，消耗这么多的笔墨，填滿这么多的紙張么？何况事实上第二部著作是从第一部产生出来的，因此，我宁可保留按年的次序，而这种次序，在一种辯證的考察中，往往是最能表示意义的。

《方法問題》是一部应时之作：这說明着它为什么具有一种稍微混杂的特点，也是因此，其中的問題，似乎时常是轉弯抹角地談到的。一个波兰的杂志，在1957年冬天，决定出版一个关于法国文化的专号^②；它想对它的讀者介紹关于这个我們至今还称之为“我們的精神之家”的全貌；它請求許多作者的合作，而要我談談“1957年的存在主义的情况”这个問題。

我不喜欢談存在主义。一种研究工作的特点就是它本来是不确定的。給一种研究起名称，下定义，这是事情的結束。此外还有什么呢？无非是終結了的和过时了的一种时髦，某种像是肥皂商标的东西，即**观念**而已。倘若我不是在我的波兰朋友的請求中看

① 这句话出自古羅馬詩人賀拉斯(公元前65—8年)的《詩艺》，原話为“大山临蓐，养出来的却是一只小老鼠”。〔本书所有脚注均为譯者所加。著者所作的注释汇印在編后。——編者〕

② 这是波兰的《創作》杂志，1957年第4期。

到了在一个馬克思主义文化的国家里有解释哲学上当前种种矛盾的机会,那么我是会拒絕这个請求的。在这种展望之中,我认为那些圍繞着一个主要的对立而把哲学弄得支离破碎的种种内部冲突,可以概括为:存在和知識的对立。但是,倘若不是为了节省“法国专号”的篇幅而使我不得不首先談談存在主义的思想——正如人們也向一个馬克思主义的哲学家昂利·勒斐伏尔(Henri Lefebvre)請求“摆出”最近几年来法国的馬克思主义的矛盾和发展——那么,我当时也許会更直截了当地談到这个問題的。

后来,我把我的論文在《现代》杂志上重新发表,不过为了适应法国讀者的要求而作了重大的改动。现在我就以这个样子把它出版。原来是“存在主义和馬克思主义”的这个题目,现在改为“方法問題”。毕竟,这是我所提出的一个問題。唯一的問題是:今天我們是否有方法来創立一种构成的和历史的人学呢?这种人学在馬克思主义哲学的内部找到了它的地位,因此——如在后面可以看到的那样——我把馬克思主义看作我們时代的不可超越的哲学,又因为,我把“存在”的思想体系和它的“統攝理解”方法看作是馬克思主义中的一块“飞地”,馬克思主义自己产生了它,却同时弃絕了它。

从使它重新获得生命的馬克思主义那里,“存在”思想继承了馬克思主义本身认为来源于黑格尔主义的两个要求:如果某个作为一种真理的东西應該可能在人学中存在的話,那么,它必須是变化的,它必須成为总体化的。不言而喻,这个双重的要求规定了自黑格尔以来被叫做“辯証法”的这个存在和認識(或理解)的运动。在《方法問題》中,我也同意,这样一种总体化是作为历史和历史真理而永远进行着的。从这个基本的同意出发,我打算揭露存在于哲学的人学中的内部矛盾,并且在某些場合,我已經能够作出

——在我所选择的方法論方面——关于这些困难的暂时解决。但是假如**历史**和**真理**不是总体化的，假如像实証主义者所說的那样，有着許多的**历史**和許多的**真理**，那么，各种矛盾及其綜合的揚弃当然失去其全部意义和全部现实性了。因此，就在我起草这第一部著作的时候，我觉得終于必須談到一个根本問題：有一种“人的**真理**”么？

从来沒有人——連那些經驗主义者——把我們的思想的簡單的整理叫做**理性**——不管是怎样一种整理。对一种“**理性主义**”說来，这种整理應該重新产生或者构造出存在的秩序来。这样，**理性**就是認識和存在之間的某种关系。从这个观点來說，如果历史的总体化和总体化的**真理**之間的关系應該能够存在，如果这种关系在認識和存在中是一种双重的运动，那么，把这种变动不居的关系叫做**理性**是正当的。我的研究的目的就是要确定：自然科学中的实証主义的**理性**是否就是我們在人学的发展中所发现的**理性**呢？或者那种人对人的認識和理解是否不只包括一些專門方法而且还包括一种新的**理性**，这就是說，还包括思想和它的对象之間的一种新的系关呢？換句話說，有沒有一种辯証的**理性**呢？

事实上，問題不在于去**发现**一种辯証法：一方面就历史說，自从上世紀初期以来，辯証思想已經变成自觉的东西；另一方面，历史和民族学的簡單經驗已經足以証明在人类的活动中是存在着辯証的部分的。但是，一方面，一般地說，經驗仅仅凭它自身只能創立一些片断的和一时的真理；另一方面，自从馬克思以后，辯証思想对它的对象的关心已經超过它对自身的关心。我們在这里又碰到了一个困难，这也是十八世紀末期的“分析理性”在需要証明它的正当性时所碰到过的困难。然而問題比較不容易解决，因为批判的唯心主义的解决已經被我們抛弃了。認識是存在的一种样态，

但是在唯物主义的眼光中，把存在归结于被认识，是不可能成为问题的。无论如何，由于我们还不曾确定辩证理性的正当性，这就是说，由于我们还没有获得一种权利可以研究一个人、一个人群或一个人类对象在综合的总体中有什么意义并在进行着的总体化中有什么根据；由于我们还不曾确定：对人和人的产物的这些片段的或孤立的认识，应当向总体化而扬弃呢，还是应当因其不完全而归结为一种错误呢？——只要有上述种种情况，人学仍然将是经验主义的认识、实证主义的归纳和总体化的解释的混乱一团。因此，我们的意图是**批判的**，它将试行确定辩证理性的有效性和它的限度，这也就回到要标明这种理性同分析的和实证主义的理性之间的对立和联系。但是，除此以外，它必须是辩证的，因为谈到辩证法的问题的时候，只有辩证法才是胜任的。这并不是同语重复；在后面我还要论证它。在本书的第一卷里，我只限于大体叙述一种实践的集合体的理论，这就是作为总体化的环节的各个群集和集团的理论。在第二卷里（它将在以后出版），我将谈到总体化本身，这就是进展中的**历史**和变化中的**真理**。

一、馬克思主义和存在主义

总称的哲学在某些人看来好像是一个統一的領域：在这里，各种思想产生而又消亡；各种体系建立起来而又归于崩潰。另一些人把它看作某种我們永远可以自由地采取与否的立場；又一些人則把它看作一个固定的文化部門。在我們看来，**总称**的哲学是**不存在的**；不管你从什么形式之下去考察它，这个科学的影子，这个人类的幕后軍师，不过是一种被实质化了的抽象。事实上，只有**各种**的哲学。或者不如說：在某种很确定的具体情况下，~~有一种哲学~~——因为你永远不能同时发现**一种**以上的有生命的哲学——形成起来而給社会的总运动提供表现形式；而当它还有生命的时候，就是这种哲学給当代的人作为文化的中心。这个使得我們很伤脑筋的**对象**，同时呈现出种种大不相同的面貌，但它不断地把这些面貌加以統一。

这首先是“上升”的阶级借以获得自我意識的一种方式；〔注1〕这种意識可能是清楚的，也可能是模糊的；可能是間接的，也可能是直接的：在僧侶貴族和商业資本的时代，一个由法学家、商人、銀行家組成的資產阶级，通过笛卡儿主义而多少認識到自身；一个半世紀以后，在工业化的初期，一个由制造商、工程师、科学家組成的資產阶级，則在康德主义所提供的“普遍的人”的形象中隱隱約約地发现了自己。

然而，这面鏡子要成为真正的哲学鏡子，它必須表现为当代**知識**的总汇：哲学家的工作是依据某些指导性的总綱把一切知識統一起来，而这些总綱則反映着上升阶级对它的时代和世界所采取

的立場和方法。到了后来，当这个知識总汇的許多細節，由于文明的进步而一个个被反对和破坏的时候，这个总汇却始终作为一个不可分割的内容而存在着：那些被粉碎了的、几乎无法辨認的知識，过去曾受原理的制約，以后則輪到它們去制約原理了。哲学的内容被归結为最簡單的表现，仍然以指示一个无限的任务的标准**观念**的形式而存在于“客观精神”之中；在我国或德国人中間，现在就是这样地談論“康德思想”或費希特的世界观的。这是因为，一种哲学，当它充滿感染性的时候，从来不曾表现为一个僵化的东西，或一个消极的、已經終結的知識的統一體。从社会运动中产生出来的哲学，其本身也是一种运动，而且关切着未来。这个具体的总汇，同时也就是要把統一化进行到底的那个抽象的計劃；从这方面来看，哲学的特点表现为一种研究方法和解释方法；它对其本身和它的发展前途的信心，只会使掌握这种哲学的階級也产生信心。任何一种哲学都是实践性的，即使那种初看似乎是最玄想的哲学也是如此；方法是一种社会武器和政治武器；伟大的笛卡儿主义者的分析和批判的理性主义，在他們的身后还保持生命力；这种理性主义从斗争中产生，又回到斗争而加以指导；当資產階級对旧制度进行破坏的时候，理性主义則对那些旨在維護旧制度的陈腐观点进行斗争。〔註2〕后来它又为自由主义服务，而且給企图使无产階級成为“一盘散沙”的各种活动提供一种理論。

所以，只要产生和掌握一种哲学并受这种哲学指导的**实践**还有生命，那么这种哲学仍然是有效的。但是，只要这种哲学漸漸地渗入群众，在群众中又被群众改造成为一种解放斗争的集体武器，那么它就会改变，就会失去其独特性，失去其原来的有時間性的内容。就像这样，笛卡儿主义在十八世紀出現为两个不可分割而互相补充的方面：一方面，作为理性的观念和**分析**的方法，它启迪了

霍尔巴赫、爱尔维修、狄德罗以至卢梭；可以说，机械唯物主义和反宗教的小册子的根源都出自笛卡儿主义。另一方面，它变为无名无姓的东西而决定了第三等级的立场。在这两个方面，普遍的和分析的“理性”都消失了，而以“自发性”的形式再现出来：这意味着被压迫者对压迫的直接答复将是批判。这种抽象的反抗发生在法国大革命和武装起义的前几年。不过指向武装的暴力将去打倒已经融解在理性中的特权。事情发展得如此之远：哲学精神越过资产阶级界限而渗入人民群众之中。就在法国资产阶级自命为普遍阶级的这个时期，它的哲学的渗入使它能够掩盖那些开始分化第三等级的斗争，并且给一切革命的阶级找到共同的语言和共同的姿态。

如果哲学应当同时是知识的总汇、方法、指导思想、进攻武器和共同语言；如果这个“世界观”也是一种刺激腐朽社会的工具，如果一个人或一群人的这种独特的观点变成了文化，而且有时候变成了整个阶级的本性，那么非常明白：“哲学创造”的时代是很少有的。在十七世纪和二十世纪之间，我只看到三个这样的时代，我可以用几个伟人的大名来称呼它们，即笛卡儿和洛克的“阶段”，康德和黑格尔的“阶段”，最后是马克思的“阶段”。这三种哲学，依次成为某一种特殊思想的沃壤和某一种文化的领域。当它们所反映的那个历史时期还没有被超越时，它们是不可能被超越的。我曾经常看出：一种“反马克思主义”的论调无非是马克思主义以前的思想的表面上的返老还童。一种自命为对马克思主义的“超越”，说得最坏，不过是重弹马克思主义以前的老调；说得最好，也只是某种包含在人们认为已经被超越的哲学中的思想的重新发现而已。至于“修正主义”，那么它或者是自明之理，或者是胡说八道：用不到我们拿一种活的哲学去适应世界潮流，哲学本身就会通过

千千万万的創见和千千万万的个别研究而与之适应;因为,哲学与社会运动只是一个东西。即使自以为是他們前輩的最忠实的代言人的那班人,尽管他們有这种好心好意,也还是会把他們想要简单地复述的思想有所改变;任何方法,由于人們把它們应用于新的对象而变了样。如果这一个哲学运动不再存在了,那么二者必居其一:或者它是死亡了,或者它陷入了“危机”。在第一种情况下,問題不在于加以修正,而是应当把它像一座破屋似的推倒完事;在第二种情况下,“哲学危机”是社会危机的一种特殊表现,而哲学的停滞不前,則是被那些把社会分裂的矛盾所决定的;那些“专家們”所泡制的所謂“修正”,无非是一种唯心主义的神秘化,沒有实在的意义;只有历史运动本身,只有在人类活动的各个方面和各种水平上的人們的斗争,才能把一种被囚禁的思想解放出来,并使它得到充分的发展。

那些在文化大发展之后出现的文化人,那些从事于整頓已有的体系或用新的方法去征服尚未完全为人們所知的領域的文化人,那些給理論提供实践作用而把它作为破坏什么和建設什么的人們,不宜称之为哲学家:他們开发某个領域,他們給这个領域作出資源清单,他們在这个領域中,树立起几座建筑物,有时候他們甚至于給这个領域带来了某些內部的变化;但是他們仍然是受着伟大的古人的还活着的思想的哺育的。他們得到前进着的群众的支持,群众构成他們的文化环境和他們的前途,决定了他們的研究領域甚至“創造”領域。这些有关的人們,我主张名之曰思想家。至于我,既然我在談存在主义,那么人們就会明白,我是把存在主义看作一种思想体系的:这是一种寄生的体系,它生活在知識的边緣,而且起先是与知識对立的,现在則企图把自己汇入知識之中。为了更好地說明它目前的意图和作用,应当回头从克尔凱郭尔的

时代說起。

最廣博的哲學總匯乃是黑格爾主義。知識在這裡升到它最卓越的地位：它不限於從外面觀測“存在”，它把存在納入自身，並把存在溶於自身之中：精神把自己客觀化，把自己異化，而又不斷地回復自身，它通過自身的歷史而實現自己。人把自己外在化，並自我喪失於事物之中，但是任何的異化都被哲學的絕對知識所克服了。這樣，我們的分裂，造成我們的不幸的種種矛盾，乃是一些環節，它們之成立就是為了被揚棄，我們不僅是**認識者**：在精神的自我意識的勝利中，我們好像也是**被認識者**：知識貫穿我們的全部，而在把我們消解以前設定我們，我們是被**活生生地納入**最高的總匯里了：因此，一種悲劇的經驗，一種導致死亡的痛苦，像這種純粹的生活經驗，被這個體系所吸收，作為一個應當通過中介化的相對地抽象的規定，當作一條引向“絕對”——這是唯一真正具體——的過道。〔注3〕

在黑格爾面前，克爾凱郭爾好像幾乎算不上什麼；他的確不是一個哲學家；這個稱號，就連他自己也是不接受的。事實上，他是一個不願意讓自己禁閉在一個體系里的基督徒，他不斷地肯定實際生活的不可還原性和特殊性，來反對黑格爾的“主知主義”。毫無疑問，正如讓·瓦爾(Jean Wahl)所指出的那樣：一個黑格爾主義者對於這種浪漫的並立足於“不幸意識”的意識——這是已被揚棄的並且被認識到它的基本特徵的因素——是並不特殊看待的。然而克爾凱郭爾所反對的正是這種客觀知識：在他看來，不幸意識之被揚棄仍然只是口頭上的。現存的人不可能被一種觀念體系所同化；不管你對痛苦怎麼說、怎麼想，但在痛苦是在自身中的痛苦、是為它自身而痛苦而且知識仍然無力改變它的情況下，痛苦是脫離知識的掌握的。“哲學家建築了一座觀念的宮殿，而自己卻住在茅