

模糊性的道德

——致比安卡（一）

by [fr.] Simone de Beauvoir

translated by 张新木-上海译文出版社

蒙田说：“我们一生的不断劳作，就是建造死亡。”他引证了拉丁诗人的名言：Prima, quae vitam dedit, hora carpsit. 以及：Nascentes morimur. 这个只有动物和植物经受的悲剧式的两重性，人是知道的，也对此进行思考。由此，一个新的悖论进入了人的命运。人这个“理性的动物”，“思考的芦苇”，虽然摆脱了自然条件的束缚，但是还没有从中彻底解放出来；这个世界，他很清楚它是什么，但他仍然是这个世界的一部分；他显示为纯粹的内在性，没有任何外在的力量能够掌握这种内在性。他也感觉到自己是一种事物，一种被其他事物的黑暗重量碾压着的事物。每时每刻，他都可以抓住自身生存的永恒真理；然而，在不复存在的过去和尚未到来的未来之间，他所在的这个瞬间却什么都不是。他是惟一拥有以下特权的人：在一个充满客体的世界中，他是最高的也是惟一的主体，他也只能与自己的所有同类分享这个世界；对他人来说，他也是一个客体，处在他赖以生存的集体之中，仅仅是该集体中的一个个体。

自从有人类以及人类生活以来，人类全都经历了人的状况那悲剧式的模糊性；但自从有哲学家以及哲学家开始思考以来，他们大都试图掩盖这个状况。他们竭力将精神缩减为物质，或者将物质吸收到精神之内，或者将两者混合到一种统一的实体中；那些接受二元论的人们，他们在躯体和灵魂之间建立起一个等级，将自我当中无法拯救的部分当作可以忽略的东西。他们否认死亡，或是把死亡融入生命，或是向人们许诺生命不朽；又或者他们否认生命，把生命看作一层幻觉的面纱，在面纱下隐藏的是涅槃的真理。而他们向信徒所倡导的道德一直追寻着同样的目的：其宗旨在于消除模糊性，将自己变为纯粹的内在性或纯粹的外在性，逃离可感知的世界或淹没在这个世界之中，获得永恒或自我封闭在纯粹的瞬间中。更为高明的是，黑格尔曾经主张不要拒绝人类状况中的任何方面，应将所有方面和解在一起；根据他的体系，瞬间被保存在时间的进程中，自然出现在那个既否定它又推出它的精神的面前，个体处于集体之中，又在集体中消失，而每个人的死亡则通过自我消失在人类生活中而得以实

现。这样人们就可以寄托于一个美好的乐观主义，即使是血腥的战争，它也只是在表达精神的深深忧虑。

现如今还存在众多的学说，面对十分复杂的处境，这些学说往往将某些棘手的方面置于阴影中。然而，倘若有人企图对我们说谎，那将是徒劳的：懦弱并不顶用；那些理性的玄学，那些安慰性的伦理，人们想以此来引诱我们，但结果只能加重我们正在经受的不安之感。如今的人们似乎比以往任何时候都更加感受到其生存状况的反常。他们把自己认同为最高目标，任何行动都要服从这一最高目标：但是行动的要求又迫使他们把自己当作工具或障碍：即当作手段；他们对世界的控制越紧，就越是被无法控制的力量所压垮：作为原子弹的主人，发明原子弹就是为了消灭他们自己；每个人的嘴唇边都有对自己生活的无与伦比的兴趣，然而在偌大的集体中，他们又感觉到自己并不比一只昆虫更具有意义，何况这个集体的边界与大地的边界一样模糊不清；在任何时代，他们也许都没有如此清晰地展现过自身的伟大性，在任何时代，他们的伟大性也没有被如此野蛮地践踏过。每时每刻，在诸多时机，尽管有那么多顽固的假象，依然会真相大白：生命和死亡的真理，我的孤独和我与世界的联系的真理，我的自由和我受奴役的真理，还有每个人和所有人的渺小和最高意义的真理。曾经有过斯大林格勒和布痕瓦尔德，他们中的任何一方都不能抹掉另一方。既然我们不能回避真理，那么就让我们正视真理吧。让我们承担起我们基本的模糊性吧。只有在对我们生活的真实状况的认识中，我们才能汲取生活的力量和行动的道理。

存在主义一开始就被定义为一种模糊性的哲学；克尔恺郭尔也正是通过肯定模糊性的顽固特征来对抗黑格尔的。时至今日，萨特在《存在与虚无》中正是用模糊性这个概念对人作了根本性的定义。人这个生灵，其存在就是它不存在，人的主观性只能通过在世界中的在场才能自我实现，人是一种介入的自由，是一个突然出现的自为，即立即给予他人的自为。但也有人主张，存在主义是一种荒诞和绝望的哲学；它将人封闭在一种无结果的焦虑中，一种空洞的主观性中；它不能给人提供任何的选择原理：他爱怎么做就怎么做，但无论如何这一局是输定了。确实，萨特不也宣称人是“一股无用的激情”么？说人还试图将自为和自在综合起来，让自己成为上帝，但是徒劳。这都是实情。但是，最为乐观的道德全部以强调人的状况中的失败部分而开始，这也是实情。没有失败，也就没有道德；对一个首先要和自身完全符合、并达到完美的生灵来说，应该存在（devoir-être）的概念将没有任何意义。人们不会向上帝建议一种道德；如果将人定义为自然物，或定义为已知物，也不能向人倡导任何道德：所谓心理的或经验的道德，也只能通过悄悄引入人的某种缺陷才能构成，而这时的人已经被这些道德定义为事物的人（homme-chose）。黑格尔在《精神现象学》最后一部分说，道德的意识只有在自然性与道德性之间出现失调的情况下才能继续存在；倘若道德的法则变成了自然的法则，那么道德的意识也随之消失。结果是要通过一种反常的“位移”，假如道德行动是绝对目的，那么绝对目的也就是道德行动的缺席。这就是说，只有对这样一个生灵来说才拥有应该存在，即根据存在主义的定义，这个生灵在自己的存在中不断考问自己；这是一个远离自身的生灵，一个需要让自己的存在去存在的生灵。

也罢，有人这么说。但失败还是应该被克服；而存在主义本体论却不允许这种希望：人的激情是无用的，对他来说，没有任何办法使他变成他所不是的生灵。这倒是真的。而同样真实的是，在《存在与虚无》中，萨特尤其强调了人类冒险中所缺失的方面；只是在该书的最后

几页中，他才对某种道德作出展望。然而，倘若我们思考一下他对生存的描述，会发现这些描述并没有给无助的人类做出最终判决。

《存在与虚无》中描述的失败是终结性的，但也是模糊的。萨特对我们说，人是“一个让自己的存在缺失的生灵，以便获得存在”。这首先是说他的激情并不是外部强加给他的；是他自己选择了激情，激情就是他的存在本身，作为激情，它不会导致不幸的念头。如果这个选择被说成是无用的，那是因为在人的激情之前，在人的激情之外，不存在任何绝对的价值，人们不能根据这个价值来定义无用和有用之物；在《存在与虚无》的描述中，“有用”这个词还没有获得其意义：它只能在人类世界中得到确定，而这个世界是由人提出的计划和目的构成的。人类出自原始的孤独，在孤独中既没有有用的东西，也没有无用的东西。因此我们应该明白，人所赞同的激情并不能找到任何外部的证明；没有任何来自外部的召唤，没有任何客观的必要性使激情被称作有用的东西；激情没有任何道理需要自己。但这并不是说它不能自我证明，给自己提供它还没有的存在的理由。而且，实际上，萨特已经对我们说了，他说人让自己的存在缺失，以便获得存在；“以便”这个词明确指出了某种意向性；人让存在虚无化并不完全是徒劳之举：多亏有了人，存在才被揭示出来，而人需要这种揭示。人有一种原始的对存在的依恋，这种依恋并不是关系，而是愿意存在，好好地存在：这就是想要揭示存在。然而，在这里并没有失败，相反倒是有成功：人通过让自己的存在缺失给自己提出目标，而这个目标实际上只能靠人本身来实现。通过脱离世界，人使自己出现在世界中，也使世界展现在人的面前。我愿意成为我所凝视的风景，我希望这片蓝天、这片平静的水面在我的身上出现，希望它们表达的是一个有血有肉的我，而我则停留在远方；也正是因为有这个距离，蓝天碧水才能够在我面前存在；我的凝视，正因为它也是一种欢乐，它才是一种撕心裂肺。我不能将我在上面滑行的雪场占为己有：它是一个外来物，一个禁忌；但我热衷于这种努力，争取一种不可能的拥有，把它当作一种胜利，而不是失败来感受。这就是说，在试图成为上帝的徒劳尝试中，人使自己以人的身份去生存，而如果他对这种生存感到满意的话，他就和自我完全符合了。对人来说，如果他想生存，就必须走向那个他永远也不能成为的生灵；但是，他可以希望这种张力，包括这种张力中所包含的失败。他的存在就是有缺失的存在，但有一种这个缺失的存在方式，它恰恰就是生存。用黑格尔的话来说，我们可以说这里有一种否定之否定，通过否定之否定，积极面得到重建：人让自己缺失，但他也可以否认作为缺失的缺失，并显示为积极的生存。于是他承担起失败。作为获得存在的努力，注定的行动找到了自身的有效性，找到了作为体现生存的有效性。然而，与其说是对黑格尔的一种超越，倒不如说是一种转变；因为在黑格尔看来，超越的终点只是被当作抽象的时刻保留下来，而我们则认为，生存还是一种否定性，是在对生存进行积极肯定中的否定性；生存自身并不表现为一种日后综合的终点：失败并没有被超越，它只是被承担下来。生存被当作一种绝对物表现出来，它应该从自我中寻找自我证明，而不应该自我取消，哪怕是自我保留下来也好。人为了获得自身的真理，就不应该尝试消除其生存的模糊性，相反，应该接受并实现这种模糊性：人只有在下列方式中才能与自我会合，即他同意停留在远离自身的地点。这种转变与斯多葛式转变有着极其深刻的区别，相对于可感知的世界来说，它并不主张一个无内容的形式自由；实实在在地生存，这并不否认我的超验的自发运动，而只是拒绝将自我迷失在这个运动中。存在主义的转变应该更接近于胡塞尔的缩减：即让人将自己的存在意志“放入括号内”，这样就唤起了他对真实状况的意识。正如现象学缩减那样，它通过延缓任何的断定来防止教条主义的错误，这种断定一般涉及外部世界的现实方式，而且它也不否认外部世

界中有血肉之躯的在场；同样，存在主义的转变并不消除我的本能，我的欲望，我的计划，我的激情：它只是防止任何失败的可能性，拒绝将目标作为绝对物提出来，作为我的超验自行抛向之处，同时还要看到这些目标之间的关系，还有计划这些目标的自由。

这种态度的第一个后果，就是真正的人不愿承认任何外来的绝对物；当一个人将一个不可能的综合投射到理想的天空中时，即将自为和自在综合成人们所称呼的上帝时，他是希望这个存在着的生灵的目光能够将其生存改变为存在；但如果他接受不存在状态，以便能够真正地生存，他将放弃对一个非人类客观性的梦想；他将明白，问题不在于他在上帝眼中有没有道理，而是在于在他自己眼中有没有道理。当他放弃从自我外部寻找自身生存的保证时，也就拒绝相信一些非条件束缚的价值，这些价值像一些物品，从自由的横切面上站立起来；价值就是这个缺失的存在，就是其自由缺失的存在；正因为自由缺失，价值才能体现出来；是欲望创造了可欲望之物，是计划提出了目标。是人的生存使得价值出现在世界上，生存将根据这些价值去评判生存即将投身的事业；但是它首先位于任何乐观主义之外，正像它游离于任何悲观主义之外一样，因为它原始喷发的事实是一种纯粹的偶然性；在生存之前，既没有生存的理由，也没有不生存的理由。生存的事实不能自我做出评价，因为这个事实是确定一切评价原则的出发点；它不能与任何东西作比较，因为在它之外没有任何东西可以作它的比较终点。这种对外在证明的拒绝也证实了对某种原始悲观主义的拒绝，即拒绝我们先提出的悲观主义：既然生存从外部无法证明，这就不是谴责生存，而是从外部宣告生存是没有经过证明的。确实，生存的外部没有任何人。人生存着。对他来说，问题不在于知道他在世界中的在场是否有用，或生活是否有必要经历一番：这是一些毫无意义的问题。重要的是要知道他是否愿意生活，并且在什么条件下生活。

但是，如果人可以自由地决定自己生活的条件，即在他看来值得生活的条件，那他是否能够选择任何东西呢？是否能够以任何方式行动呢？陀思妥耶夫斯基证实说：“如果上帝不存在，一切都是允许的。”如今的信徒们出于自身的利益而捡起这个说法。他们声称，将人恢复到命运的中心地位上，就是抛弃所有的道德。然而事情远非如此，不是上帝的缺席给予了所有的许可，相反是因为人被遗弃到了凡尘俗世，所以他的行为才是终极的和绝对的介入。他承担着对世界的责任，而这个世界并不是一个外来神力的作品，而是他自己的作品。在这个作品中，既铭刻了他的胜利，也烙上了失败的印记。上帝可以宽恕人，可以抹掉缺陷，可以做出补偿；但是如果上帝不存在，人类的错误就成为不可救赎的错误。如果有人声称，无论如何，这种凡间的得失并不重要，这正是在祈求一种非人类的客观性，即我们起初就拒绝的客观性。我们不能先入为主地说，我们的尘世命运具有还是没有意义，因为正是我们在为命运赋予意义。正是人自己在作决定，决定作为一个人存在是否很重要，也只有他自己能够感受到成功的喜悦或失败的沮丧。而如果有人说，没有任何东西能够强迫人试图为自己的存在作证明，这就是有人在恶意玩弄自由的概念。信徒也有犯原罪的自由；神圣法律也只有人在决定拯救自己的灵魂时才能约束于他。在基督教中，尽管如今的人们对此讳莫如深，其实也不乏下地狱之辈。因此，在凡尘俗世，一个不寻求自我创立的生命，那纯粹是一种偶然性。但是，生命想给自己一个意义和一个真理也是可以的。生命将在自身的中心遇到极其严格的要求。

然而，即使在世俗道德的支持者中，也有许多人指责存在主义，说它并未向道德行为建议任何客观的内容；有人说这种哲学是一种主观主义，甚至是一种唯我论；而人一旦封闭在自身中，他怎么能从中摆脱出来呢？这种说法也只能证明其中具有很多的恶意成分。我们都知道，成为一个主体的事实是普遍的事实，而且笛卡儿的“我思”同时表达了最为特别的经验和最为客观的真理。在肯定所有价值的源泉来自人的自由时，存在主义只是继承了康德、费希特、黑格尔的传统，用黑格尔自己的话来说，他们“以下述原则作为出发点，即权利与义务的本质和思维与欲望主体的本质是完全相同的”。给任何一种人文主义作定义的根据，就是道德世界不是一个赐予的世界、一个很陌生的世界、一个应该努力从外部达到的世界：而是人想要的世界，前提是人的意志要表达世界的真正现实。

也罢，另一些人说。但是康德已经摆脱了唯我论，因为他认为，真正的现实就是那个人类的人，即那个能够超越自身经验性体现的人，那个把自己选择为有普遍代表性的人。毫无疑问，黑格尔会这样断言，“具有特别性的个体的权利同样包含在道德的物质性中，因为这种特别性是一种极端的方式，一种现象的方式，而道德现实就存在于其中”（见《法哲学原理》第一五四节）。然而这种特别性在人身上出现时，仅仅是作为总体的一个瞬间，它必须在总体中自我超越。这与存在主义不同，它不是一个无人称的普遍的人，即构成价值源泉的那个人：这里体现出具体的人和特别的人的多数性，他们从不同的处境出发，将自己投向各自不同的目标。而这些处境的特别性也与主观性本身一样绝对和不可缩减。人类在原始时期就是分离的，他们怎么能聚到一起来呢？

实际上，我们已经涉及对待问题的真正立场。但是，提出这个问题，并不是想证明它无法解决。相反，这里还应该回顾一下黑格尔“位移”的概念：只有在有问题要解决的情况下才存在道德问题。我们还可以颠倒一下前面的论证，说那些带来解决方法的道德原则，即抹杀了人是分离的这个事实的道德，它们是无效的，因为这种分离恰恰是存在着的。一种模糊性的道德，它应该是一种拒绝作先验性否定的道德，不能先入为主地否认这一点，即分离的生存者同时也是互相联系着的，他们那特别的自由能够锻造出对所有人都有效的法则。

在着手寻找解决方法之前，注意到这一点是很有意思的，即处境的概念和由此带来的对分离的认识，这不仅仅是存在主义专有的概念，我们在马克思主义中也遇到这个概念，从某个角度来看，我们可以把它看作主观性的一个顶峰。马克思主义就像任何一种激进的人文主义一样，它拒绝那种非人类的客观性的思想，把自己置于康德与黑格尔的传统之中。老牌的空想社会主义者将大地的自然秩序与司法、神圣秩序和善良的刻板模式对立起来；马克思则不同，他不认为某些人类的处境本身就绝对比其他处境更值得偏爱：只有人民的需求和阶级的反抗才能确定目的和目标；只有从某个被拒绝的处境中，只有通过这种拒绝，才能出现一种令人期待的新的状况：只有人的意志才能决定一切；只有特别地根植于历史与经济的世界中，这个意志才能将自身投向未来，选择一个视角，而在这个视角中，诸如目的、进步、效率、成功、失败、行动、对手、工具、障碍等词才有了意义；于是，某些行动就可以被看成善良之举，而其他一些行动则是邪恶之举。为了让革命价值的天地早日出现，必须有一个主观的运动在反抗与希望中创造这些价值。而在马克思主义者看来，这个主观运动是最根本的运动，因而，如果一位知识分子，一位资产阶级分子，他宣称也要搞革命，人们就会不信任他；人们会想，资产阶级知识分子只能通过抽象的认识，从外部进入这些价值，他们自己是

不能构建这些价值的。无论他做什么，他的处境不允许他的目标与无产者所追求的目标绝对一致，因为并不是他生命的冲动本身孕育了这些目标。

问题是，在马克思主义中，如果说行动的目的和意义果真是由人的意志所决定的，但这些意志好像并不是自由的：它们是客观条件的反映，有关阶级，有关人民的处境便是由这些条件决定的。在资本主义发展的现阶段中，无产阶级不能不设想消灭整个资产阶级；主观性被吸收到已知世界的客观性中；反抗、需要、希望、拒绝、欲望等仅仅是外部力量的合力；行为心理学正在努力认识这门炼丹术。

众所周知，正是在这最本质的一点上，存在主义本体论与辩证唯物主义相对抗：我们认为，处境的意义并不是强加给被动主体的意识的，它只能通过一个自由主体在投射（projet）中所进行的揭示行为来展示。显而易见，为了接受马克思主义，为了参加一个政党，加入一个党而不加入另一个党，为了与该主义或该政党保持活跃的关系，马克思主义自身必须作一个决定，而且这个决定的源泉只能来自它自身；这种自主性并不是知识分子和资产阶级分子的特长（或缺陷）：无产阶级就其整体而言，作为一个阶级，它能够以更多的方式意识到它的处境；它可以通过一个政党或另一政党去要求革命，它也可以任凭他人诱惑，正像德国无产阶级所出现的那种情况，它也可以在资本主义给予的令人厌烦的舒适中蒙头睡觉，就像美国无产阶级所做的那样。在所有这些情况下，可以说无产阶级已经背叛了自己：当然它还得有背叛的自由。或者，如果我们要区分真正的无产阶级和叛变的无产阶级，即迷失的、无意识的和受骗的无产阶级，那么我们与之打交道的并不是有血有肉的无产阶级，而是要与无产阶级这个观念进行较量，这是马克思所嘲弄的众多观念之一。

因此，马克思主义实际上总是在否定自由；如果历史仅仅是一种机械的运动，人好像是一位被外部力量牵着走的被动司机，那行动的概念本身就失去了所有意义。只有通过行动，在主张行动时，马克思主义革命者才能表现出真正的动力，他才能让自己自由。甚至令人感到奇怪的是，如今大部分马克思主义者——与马克思本人不同——面对道德论者那平淡无奇而又富含建设性的话语，却感觉不到丝毫的厌恶。他们并不局限于根据历史现实主义去指责他们的对手：当他们指责对手懦弱、说谎、自私、唯利是图时，他们就是想以高于历史的道德论来谴责对手。同样，他们在互相奉承时，其赞美之词洋溢着无数不朽的美德：无畏气概、献身精神、头脑清醒、坚如磐石等等。我们也许可以说，所有这些赞美之词都被用来当作宣传口号，这是一种有某种用途的语言活动；当然，这也意味着这种语言有人听取，它能够在说话对象的那些人心中引起反响；然而，如果我们把一个人的行为仅仅看作一种纯粹的机械合力，那蔑视和重视也就都没有了意义。要生气，要欣赏，人们必须意识到其他人的自由，意识到自身的自由。在每个人身上，在每个集体战术中，一切事情的发生就像所有人都是自由的一样。但是，一种和谐的人文主义能做出怎样的揭示呢？这种揭示又怎样去对抗人对自身所作的见证呢？因此，马克思主义者也常常面对这种状况，即不断修正人对自身自由的信仰，甚至尽可能地将这种自由与决定论作某种调和。

然而，当这种让步来自行动的实践本身时，它是以行动的名义去主张谴责一种关于自由的哲学；马克思主义者权威地宣称，自由的存在使得任何具体化的事业都变得不可能；根据他们的观点，如果一个个体不是被外部世界所迫而想要这样或那样东西，就没有什么可以保护他

去对抗他的随心所欲。在这里，我们看到以另一种语言表达的责备，这是非常尊重超自然的迫切需要的信徒所作的责备。马克思主义者和基督徒都认为，自由地行动似乎就是放弃为自己的行为作证。这里有一种奇怪的反转，颠倒了康德的“你应该，所以你就能够”；康德以道德观念的名义预先提出了自由概念；马克思主义者则相反，宣称“你应该，所以你就不能够”；一个人的行动，只有在这个人没有通过内在运动来构成这个行动时才有效；接受一种选择的本体论的可能性，这就已经背叛了伟大事业。这是否说，革命的态度拒绝以任何方式成为一种道德的态度呢？这倒是符合逻辑的，因为我们和黑格尔一样，发现只有当选择起初还没有实现时，它才能构成符合道德的选择。但马克思主义思想在这里还是有些徘徊不定；它蔑视那些与这个世界毫不相干的唯心主义道德；但这种嘲笑意味着，在行动以外不可能有什么道德，这并不是说行动会在一般的自然程序中自我贬低。显而易见，革命的事业主张有一个人道的意义。列宁大体上说了这样的话：“我认为，任何对党有益的活动就是道德的活动，任何对党有害的活动就是非道德的活动。”他的话是一把双刃剑：一方面，他拒绝那些过时的价值，但另一方面，他又在政治运动中看到人的一种总体表现，即人既是一种应该存在，也是一种存在。列宁拒绝抽象地提出道德的概念，因为他想真正地实现这个道德。而在马克思主义者的言论、著作和行为中，到处都有一种关于道德的思想。因此，以恐怖的心情去拒绝选择的时刻是一种矛盾的行为，因为选择的时刻恰恰就是精神进入自然的时刻，是人和道德观念得以具体实现的时刻。

无论如何，我们自己还是相信自由的。那么，这种信仰是否真的会将我们带向绝望呢？是否需要接受这个奇怪的悖论：即一个人从意识到他自由的时候起，就被禁止希望任何东西呢？我们觉得正好相反，只有当我们转向这个自由时，我们才能发现一个行动的准则，其意义将具有普遍性。任何道德的本质，就是把人类生活看作一场对弈，一场有可能赢也有可能输的较量，要向人们传授获胜的手段。然而我们也看到，人的原始意图就是模糊的：他想要存在，而正因为他与存在的意志相符，他反倒失败了。所有的计划，即在其中实现愿意存在（vouloir-être）的计划都被否决，而这些计划所圈定的目标都成了海市蜃楼。在这些流产的企图中，人类的超验被白白地消耗。但人也想让自己成为对存在的揭示，如果他能与这个意志相符，他就能获胜。因为事实是这样，通过人在世界中的在场，世界也就变成在场的世界。但这种揭示导致一种永久的张力，将生灵保持在一定的距离上，使他从世界中剥离出来，以自由的面貌显示出来：想要揭示世界，想要自由，这是惟一的也是同一的运动。自由是一个源泉，所有意义和所有价值都从中喷发；它是证明一切生存的原始条件。为自己的生命寻找证明的人，首先必须要求和绝对要求得到真正的自由：在要求实现具体的目标和特别的计划时，自由原则自身也应该放之四海而皆准。自由还不是一个完全构建好的价值，能从外部向我建议一种抽象的参与。它似乎还是（并不是在事实的层面上，而是在道德的层面上）一个自身的未竟事业：它必然会受到众多价值的召唤，这些价值是它自己提出的，而且它自身也是在这些价值中产生的。自由不能建立对自身的拒绝，因为在拒绝自身时，它就拒绝了任何可能的依据。要求道德和要求自由，这是惟一的也是同一的决定。

我们似乎觉得，我们刚才所依据的黑格尔的“位移”概念与我们的观念正好相背。只有当道德行动不在场时才会有道德。然而萨特宣称，所有人都是自由的，人没有任何办法让自己不自由；当他想逃脱命运的摆布时，他也是在自由地逃脱。这种可以称之为自然的一个自由的在场，是否与道德的自由概念相矛盾呢？下列这些词的意义又是什么：即愿意自由，因为我们

首先就是自由的。如果自由是一个已知物，那提出自由是一种征服活动，那就是自相矛盾。这种异议，只有当自由是一个事物，或自由是一种与事物自然相连的品质时，它才有意义；那么事实上也是如此，要么我们拥有它，要么我们不拥有它；但实际上，自由与一个模糊现实的运动本身混为一体，这个模糊的现实，我们称之为生存，它实际上只是让自己存在；因此，只有当存在作为应该被征服的东西时，它才能给自己以生存。愿意自由，就是实行从自然性到道德性的过渡，在我们生存的原始迸发上建立一种真正的自由。

人们自发地投身于世界，从这个意义上来说，任何人在初始时都是自由的。但如果我们考察一下它的人为性，这种自发性在我们看来就只能是一种纯粹的偶然性，一种思想的迸发，它与伊壁鸠鲁原子论的克里纳门偏差一样愚蠢，这种偏差会在任何时候发生，会偏向任何方向；原子必须到达某个地方，但原子的运动却无法用一个尚未选择的结局来证明，它仍然是一个荒诞的运动。因此，人类的自发性总是自我投向某个东西；甚至在失控行为和神经病发作中，精神分析学家也会发现某种意义；但是，要让这个意义证明揭示意义的超验时，意义自身就应该首先得到建立：如果我没有选择去建立这个意义，这个意义就没有建立。然而，我可以回避这个选择；我们说过，故意让自己不自由将是非常矛盾的事；但我们可以不让自己自由：如懒惰、轻率、任性、懦弱、急躁等，在这些情绪下，我们可以在确定投射的时候就否定它的意义。于是，主体的自发性仅仅是一种徒劳而活跃的搏动，其面向客体的运动仅仅是一种逃逸，而主体本身则是一种不在场。为使这种不在场转变为在场，使逃逸转变为意志，我必须积极地承担我的投射；重点并不在于我对完全内在的运动进行自省，对一种已知的自发性的抽象运动进行自省，而是要加入到具体的和特别的运动之中，通过这个运动，通过将自身投向一个目标，自发性才能得到确定。也只有通过自发性提出的这个目标，我的自发性才能以反射到自身的方式得到确定。于是，通过仅有的一个运动，我的意志既建立了行为的内容，又通过内容给自己提供了合法性。通过安排客体的在场，我把自己的在场安排在客体的面前，这样我也实现了面向他人的逃逸，并把这种逃逸当作自由。但是这种证明需要一种恒定的张力：这种证明还从来没有实现过，这种证明应该不停地自我实现；我的投射还从未建立过，它在自我建立着。为了避免这种持久选择的焦虑，人们可以设想躲进客体本身之中，将自己的在场淹没在客体中；在严肃意识的奴役下，原始的自发性在努力地自我否定；它在徒劳地努力着，然而，自发性并没有将自己实现为道德的自由。

关于这个自由，我们刚才只描绘了它主观与形式的方面。但我们还应该要问，是不是通过任何的内容，人们都可以愿意自由。首先必须看到，这种意志是随着时间而发展；只有通过时间，目标才能确定，自由才能确定，这就会假设它通过时间分段，以单位的形式逐步实现。只有摆脱纯粹瞬间的荒诞性，才能摆脱克里纳门偏差的荒诞性；如果一个生存每时每刻都在向虚无倒塌，它就无法自我建立；因此对儿童来说，只要他还不能在过去中自我认识，也不能在未来中自我预想，就不存在任何道德问题。只有在他生活的时刻开始组织成行为时，他才能做出决定和选择。具体地说，只有通过耐心、勇气和忠诚，人们所选择的价值的价值才能确定下来，同样，选择的真实性才能显示出来。如果我将一个我已经完成的行为放弃在身后，即让它回到过去，它就变成了一个事物，它不过就是一个愚蠢的和不透明的事实。为了阻止这种变形的发生，我必须不停地捡起它，在我介入的投射单位中证明它；建立我的超验运动，这就要求我永远也不能放任自流，让这个运动毫无价值地重新落入自生自灭的状况，我必须无限地延长这个运动。这样，当我现今真正需要一个目标时，我就要求一个贯穿我整

个生存的目标；这个生存，它应作为这个现时时刻的未来，作为即将到来日子的过时的过去：愿意，就是保证我要坚持自己的意志。这并不意味着我不应该确定任何限定的目标：我可以绝对地和永远地要求一种瞬间的揭示。这意味着这个暂时目标的价值将得到无限的肯定。然而，这种现行的肯定不会仅仅是思考型的或语言型的：它只有通过行为才能进行；应该这样，我朝着一个目的自我超越，而这个目的在我看来像是一个起点，一个走向新的超越的起点。这样就幸运地发展了一种创造性自由，永远也不会僵化为未证明的人为性。创造者依靠从前的创造来创造新的创造可能；他现时的投射与过去亲密无间，对即将到来的自由给予一如既往的信任。每时每刻，他都用后续的揭示来揭示有目标的存在；在每个瞬间，他的自由都通过整个创造活动得到逐步确定。

然而，人并不创造世界。他只有通过世界对人的抗拒才能成功地揭示这个世界；只有通过给自己激发障碍，意志才能得到确定；有时还需通过人为性的偶然性，某些障碍才可以被征服，而另一些则不能。当笛卡儿说人的自由是无限的，但他的权力是有限的，所表达的就是这个意思。那么这种局限的在场怎样才能与自由的思想调和呢？因为这种自由以单位和无限的运动来确定自己。

面对一个不可逾越的障碍，固执己见是愚蠢的：如果我固执地用拳头敲打一堵不可动摇的墙壁，我的自由将在这个无用的行为中枯竭，而且不能成功地给它一个内容；它将衰落为一个徒劳的偶然性。然而，没有比顺从更令人伤心的德行；顺从将早先构成的作为意志和自由的计划转换成偶然的幻觉和遐想。一位青年曾经希望有一种幸福的生活，或有用的生活，或光荣的生活；如果他成为的那个人用过分冷漠的眼光看待他青少年时流产的那些企图，那么这些企图将永远僵化在已经消逝的过去中。当一种努力失败时，人们会苦涩地说，他们浪费了自己的时间，浪费了自己的力气；失败判决了我们所作的努力中的整个这一部分。斯多葛主义者宣扬冷漠情绪，其目的就是要摆脱这种两难命题。如果我们同意放弃我们计划的特别性，我们确实可以确定我们的自由，以对抗任何的束缚：如果一扇门拒绝打开，那就让我们接受它不打开的事实，这样我们就自由了。但这样我们只是成功地挽救了自由的一个抽象概念，或掏空了自由的所有内容和所有真理：正因为人的权力被放弃了，所以它就不再有任何限制。正是计划的特别性决定了权力的限制程度，但也是这个特别性给计划赋予了内容，并使计划得以确立。有这样一些人，失败的念头会引发他们的极端恐惧，以至于他们控制自己永远不想要任何东西：但谁也不想把这个平淡的被动性看作自由的胜利。

事实上，为了不让自由冒风险，撞死在其介入本身所引发的障碍上，为了让自由能够穿越失败而继续它的运动，它必须给自己一个特别的内容，必须通过失败给自己确定一个目标，这个目标不是其他任何东西，而恰恰就是存在的自由运动。公众舆论在这里并不是个坏法官，它很欣赏一个人在破产或遇险的情况下能够振作起来，也就是说他会重新投身到世界中，以此高度地表明，他在事物面前具有自由的独立性。因此，当患病的凡·高从容地接受一个他不再可能描绘的未来前景时，这里没有丝毫的无结果的顺从；绘画对他来说是一种个人的生活方式，也是与他人交流的一种方式，这种生活方式可以以另一种形式持续下去，直至进入一个避难场所。在这样一种放弃行为中，过去将被融入，自由将被确定；过去将同时在痛苦与欢乐中被人经历：在痛苦中，因为投射活动这时被剥去了它那特别的面孔，奉献上了它的血与肉；而在欢乐中，因为在人们松开手时，他们的双手腾空了出来，正好可以伸向一个新的

未来。但是这种超越只有在下列情况下才能有效，即其内容并不是用来阻挡未来，相反为未来描绘出新的可能性；这就通过另一个途径将我们引向我们已经指出的东西：我的自由不应该试图去截获存在，而是去揭示它；揭示它，就是从存在走向生存的过渡；我的自由所指定的目的，就是要通过存在那总是缺失的深度来征服生存。

然而，这样一种拯救只有这样才是可能的，即当一个人，尽管他遇到许多障碍，遭受过许多挫折，但他还保持着对未来的安排，而且他的处境还给他开放着许多可能性。在超验与其目的相割裂的情况下，他对那些能给自己带来有效内容的东西已经没有任何的掌握权，他的自发性在逐步消失，不能建立任何东西；这时，他已不能积极地证明自己的生存，而只是感受到其中的偶然性，心中不乏厌恶和遗憾之感。没有比这更可恶的惩罚人的方法了，即既强迫人做出一些行为，又否认这些行为的意义：不停地让人开挖和填满一条水沟，强迫受罚的士兵走圆圈，老师强迫小学生抄写作业，都是这种情况。去年九月在意大利爆发了反抗行为，因为有人让失业者去敲石子，而这些石子又不派任何用场。众所周知，这也是造成一八四八年国营工场破产的弊端之一。这种用无效的努力进行的欺骗，它比劳累更令人难以容忍。终身监禁是刑罚中最为可怕的，因为它让生存保留在纯粹的人为性中，但又杜绝它的一切合法性。一种自由如果不想作为无限的运动，那这种自由就不能要。它必须绝对拒绝阻挡它感情奔放的那些束缚。当这种束缚是自然的束缚时，这种拒绝就具有积极的形象：人们在治愈病痛时就是在拒绝疾病；但当压迫者是某种人类的自由时，那么这种拒绝就具有反抗的消极的形象。人们不能否认存在，自在是生存着的，而在这个圆满的存在之上，在这个纯粹的积极性之上，否定是没有控制权的；人们无法摆脱这种完美：一幢倒塌的房屋就是一个废墟，一根折断的链条就是一段废铁：人们到达的就是这个意义，而且通过这个意义，人们将到达投射其中的自为；自为将虚无摆在自己的内心，它可能会被消灭，或消灭在其生存的进发本身中，或是消灭在穿越它所生存的那个世界中：当囚犯从监狱里逃脱后，监狱就这样被否定了。但是作为纯粹消极运动的反抗，它还处于抽象的状态；只有转变成积极运动后，反抗才能作为自由而得以完成，也就是说通过一个活动给自己提供一个内容：如逃避、政治斗争、革命等。因此，人类的超验通过毁坏现有的处境瞄准着整个未来，这个未来来自超验的胜利；它还与自身缔结上无限的关系。当然还有一些临界处境，在那里，面向积极运动的转换是不可能的，未来被彻底地阻拦着。于是，反抗只能在对强加的处境的最终拒绝中得以实现，只能在自杀中实现。

我们看到，一方面，自由总是可以得到拯救，因为它通过失败并作为对生存的揭示而得以实现，它也可以通过自由选择的死亡来加以确认。但另一方面，它通过自我投射所揭示的处境，好像并不是处境的等同物：它将允许它自我实现的处境当作优先的处境，当作无限的运动；也就是说，它想超越所有限制其权力的东西；然而，这个权力总是受到限制。因此，正像生活与愿意生活（vouloir-vivre）相混淆那样，自由总是显示为一种解放的运动。只有通过他人的自由将自己的生活延伸后，生命才能够超越死亡本身，才能自我实现为无限的单位；下面我们将看到，这样一种关系会带来什么样的问题。眼下我们只需树立这样一个观点，即“愿意自由”的说法具有积极和具体的意义。倘若人愿意拯救自己的生存，他惟一能做的事情，就是他的原始自发性应该提高到道德自由的高度，通过揭示一个特别的内容，把自己作为最终目标。

但是一个新的问题又会立刻出现。如果说人具有一种方式，一种惟一能拯救自身生存的方式，那么在任何情况下，他怎么能不选择这种方式呢？怎么可能有一种不良意志呢？这个问题在所有的道德中都会出现，因为恰恰是这种倒错意志的可能性给美德的思想赋予一种意义。我们知道苏格拉底、柏拉图和斯宾诺莎的答案：“谁都不想故意做恶人。”如果善良对人来说是一个多少有些陌生的超验性认识，人们就会设想，错误是可以用犯错来解释的。但如果人们接受这一观点，即道德的世界就是人们真正想要的世界，那么所有犯错的可能性也就自行消失。同样，在康德的道德中，很难理解有不良意志的存在，而康德的道德是所有自主性道德的起源。正因为主体对其性格的选择是在可理解的世界中进行的，并且由一种纯理性的意志来完成，因此，如果理性的意志明确地拒绝它给自己规定的法则，这就显得令人费解了。但这是因为康德主义将人定义为纯粹的积极性，它不承认人的其他可能性，而只注重人是否与自身符合。我们自己也通过这个面向自身的参与来定义道德性，这就是为什么我们说人不能以积极的态度在否定自由和承担自由之间作选择，因为他一旦作出选择，就必须承担这一切；他不能够积极地愿意处于不自由状态，因为这样一种意志将导致自行毁灭。问题在于，与康德的想法不同，人似乎本质上就不是一个积极的意志：相反，他首先就自我定义为一种否定性；人首先处在远离自身的地方，它只有在接受永远不与自身相聚时才能够与自身符合。在人自身内部有一种永久的否定游戏；而通过这种游戏，人可以逃避自身，逃避他的自由。而正是在这里可能出现不良意志，“愿意自由”的说法才有了某种意义。我们不仅确认了存在主义学说使得我们设想了一种道德，而且我们还觉得，它是道德能在其中占据一席之地的惟一哲学；因为在超验的、即古典意义上的玄学中，邪恶被归为犯错；而在人文主义哲学中，人们无法明白这一点，因为人被定义为充实世界中的充实之物。如众多的宗教那样，存在主义独自给邪恶以一种真正的分量；这也许就是存在主义被看作很黑暗的主义的原因：众人不愿意感觉到自己处于危险之中。然而，正是因为有真正的危险，有许多失败，有尘世真正的地狱之罪，所以胜利、智慧、欢乐的词汇才具有意义。没有任何东西是事先决定的，这是因为人拥有需要丢失的东西，只有拥有能够丢失的东西，才能拥有可以获得的東西。

在人的状况本身中，出现了一种不能实现这种状况的情况。为了实现这个状况，人类必须作为生灵承担起存在，作为“让自己的存在缺失，以便获得存在”的生灵；但不良意志的游戏可以让人在任何时刻停止这种承担：人们可以犹豫是否让自己的存在缺失，在存在面前退缩；或者以假象的形式显示为存在，或显示为虚无；人们也可以将自身的自由仅仅实现为绝对的独立性，或相反，绝望地拒绝将我们与存在分开的那个距离。任何犯错都是可能的，因为人就是一种否定性，其犯错的动因就是他在自由面前感到的焦虑。具体地说，人们以不协调的方式从一种态度滑向另一种态度。在这里，我们仅仅局限于用其抽象的形式去描述这些我们刚刚指出的态度。