

皮洛士与齐纳斯 PART II (节选)

——献给这位女士

by [fr.] Simone de Beauvoir

translated by 张新木-上海译文出版社

他人

“她真幸运！”一位女神经衰弱症患者在看到一个女子哭泣时这样说，“她真的哭了。”她自己也经常哭泣；但那不是真正的眼泪：一出喜剧，一幕滑稽剧，那都是她的眼泪。正常人不想让自己是玻璃做的或木料做的，他不想把自己当作一个木偶，也不想把自己当作一个幽灵；但他从来都不能完全相信自己的泪水，自己的笑声：在他身上发生的一切未必都是真实的。我徒劳地在镜子中端详自己，徒劳地向自己讲述自己的故事，我永远也不能使自己成为完美的客体，我在我身上感觉到一种空白，这个空白就是我自己，我感到我并不存在。因此，任何的自我崇拜事实上都是不可能的；我不能够自我命定。在我青年时期，我常常为自己没有任何个性而懊恼，而我的一些同学以他们特别的个性让我相形见绌。他人很容易具有这种神奇的性格，高不可攀，因为只有他人自己才能够感觉到他自己内心的空白；而对我来说，世界上应该还有一种物体，一种完美：而什么都不是的我相信它的存在；然而，在一个物体之外应该还有别的东西：这个别的东西有其超验的无限性，能够不断将地平线向后推延，超验也将冲向地平线之后。我不知道上帝是否真的存在，没有任何经验能让我感到上帝存在着；人类将永远不能自我实现。但是他人就在那里，就在我面前，他封闭于自身，面向无限开放着。如果我将我的行为寄托与他，那么这些行为是否也具有一种无限的维度呢？一个孩子一旦完成了一幅画或写了一页纸的字，他会立即拿给他的父母看；他需要父母的认可，就像他们需要糖果或玩具一样；一幅画要求有人的眼睛去看它：对某个人来说，这些零乱线条应该成为一艘船，一匹马；于是奇迹出现了，孩子骄傲地注视着那张花花绿绿的纸：从此以后那就是一艘真正的船，一匹真正的马；而他独自一人时，就不敢信赖这些令人疑惑的线条。毫无疑问，我们并不试图将我们生活的每个瞬间都转换成一块坚硬的钻石；我们常常致力于完成我们的存在而不求助于什么：我在乡间行走，用手折断一根枝条，用脚踢开一颗石子，爬上一个山坡；这一切都没有什么人来见证。但是谁对这完全孤独的生活都不会感到满意。一旦散步结束后，我就感到有必要向一位朋友说说这次散步过程：坎道勒斯国王希望将

他妻子的美貌展现于众人眼前。梭罗独自一人在森林中度过了许多年，但当他回来后，便写下了《瓦尔登湖》；而阿兰·热尔博则写了《单人穿越大西洋》。甚至连亚维拉的德兰也写了《内心的堡垒》，十字若望写了他的感恩歌。那我们能期待别人什么呢？指望别人带着我走向远处，穿越一个无边际的将来，那我可能就想错了；没有任何人类行为可以向无限传播；他人以我为起点所创造的东西已经不是我的东西；我治愈的病人也可能一出门就被碾死在公共汽车轮下；我不想说是我的关怀葬送了他的性命。我将一个孩子生到这个世界上：如果他变成了罪犯，我也不会因此而成为坏人。如果我打算无限地承担自己行为所带来的后果，那我就什么也别想要了。我是有限的；应该要求我的有限性。然而我所想要的，就是选择一个不能被超越的目标，它应该真正是一个结束。而如果那个固定在自身上的物体不足以让我停止的话，别人是否就具有这种能力呢？

忠诚

假设他人需要我；假设他的生存具有一种绝对的价值：我就有生存的理由，因为我是为了一个其生存得到证明的生灵。我就摆脱了风险和焦虑；在我面前提出一个绝对的目标时，我就放弃了我的自由；不再会提出任何的问题；我只想成为一个答案，成为要求我回复的那个召唤的答案。主人饿了或是渴了：忠诚的奴隶只想成为那个他烹制的菜肴，成为他送给主人的那杯水，以平息主人的饥饿和口渴；他让自己成了一个驯服的工具。如果主人要求他死，他就会自杀，甚至主人杀死他，因为在主人的意志之外没有任何其他东西，甚至连可能对主人有好处的东西也没有。为了达到他的存在，奴隶在掌握他存在的人面前会想成为一种事物。许多男人，还有更多的女人，都希望这样一种安宁：让我们忠诚吧。但首先，我要对谁忠诚呢？必须让我的生命所服务的那个生命的价值显示为绝对的价值。如果一个女人自问她那无用的老丈夫到底有什么用处，那她还会自问：我对他忠诚有什么好处？当然她会避免提这样的问题；然而她的安全将变得非常不牢靠：这个问题每时每刻都会被提出来。我只有在以无条件的方式要求另一个人的生存时才会平静地忠诚于他。有可能是对于人的热爱、欣赏和尊重，才会出现这样一种意愿。我全身心地自我奉献给这个儿童、这个主人、这个残疾人，这是否合情合理呢？我的存在能否这样完成呢？让自己忠诚的人常常抱怨在他周围碰到的尽是忘恩负义的事；他的善举并不让人感恩，甚至会激怒他人；他所期待的证明常常会被那个惟一能给予他证明的人所拒绝。他酸楚地乞求到的是人的邪恶。但是他接受到的否定是否有其更准确的道理呢？忠诚是否永远与它所主张的东西相符呢？忠诚是否有朝一日能达到它所期望的结果呢？“我没有要求你们生下我，”不孝的孩子会这么说。这句话深深地刺伤了父亲的心。因为忠诚首先是以为他人完全舍身的形式出现的。“我活着就是为了你，我把一切都献给了你，”父亲如是说；但是他也必须承认，他并不能为一个尚不存在的东西而献身。生育一个孩子，这谈不上对谁忠诚；仅仅是通过一个无名的孩子自我投射到世界中，而用不着屈服于任何外来的意志。“也罢。”父亲说，“但孩子生下来了，他要求了，也索取了：于是我给了他一切。”“假如他把一切都给了我，那也是他情愿的，”忘恩负义的孩子这样回答。确实，父亲是自由地达到孩子的要求。一个人永远都不会放弃自己的自由；当他声称放弃时，他只是将自由掩盖了起来，他是自由地掩盖这个自由的。听话的奴隶选择了顺从，而他的选择应该时时更新。有人忠诚是因为他乐在其中；他愿意忠诚，因为他希望通过这种方式来弥补他的存在……“我把我的生命、我的青春、我的时光都给了你，”被遗弃的妻子这么说；那么，倘若她

没有将青春和时光给了人，那她又能作什么用途呢？在爱情方面，在友谊方面，赠与这个词的含义是很模糊的；对阿谀奉承习以为常的暴君会想，他接受奴隶的效劳是给了奴隶很大的恩典：如果奴隶在奴隶制下生活很开心，那暴君想得并不错。母亲用遗憾的眼神看着她长大了的儿子，志愿护士也这么看着她治愈的病人。“你不需要我了！”这种遗憾常常以一种抱怨的形式出现：我听到别人口中的这个需要，就是他曾经给我的赠与。在这里人们很难说清楚谁得到了谁失去了。忠诚常常会激怒那个忠诚对象；这个对象并没有要求什么：那是他的母亲、他的妻子、他的朋友在要求他接受他们的忠诚；他们为他人的痛苦而高兴，因为他们希望能够抚慰他的痛苦，他们会责备他拥有幸福，他的幸福像是一种背叛，这让他们毫无用处。忠诚不仅不是一种奉献，而且常常带有寻衅和专横的色彩：只有消除忠诚，只有反对忠诚，我们才能为他人带来好处。那么，人们真想为他人带来好处吗？显而易见，只有在这个条件下才能谈论忠诚问题。如果我提出一个别人没有提出的目的，那是我的目的，这不是忠诚于人：我只是在做事。看着那位没有要求生他的儿子，那位现在已经一表人才而且身强力壮的小伙子，父亲可以骄傲地想：“这就是我的成就，”而不会想：“这就是我忠诚过的东西。”只有当我将别人确定的目标当作目标时才会有忠诚；因此，假设由我为他人确定这个目标，那就是自相矛盾。专制的父亲阻止儿子实现他想要的婚姻，他以为是忠诚于儿子；但是他为儿子选择一种处境而不选择另一种处境还是为了自己好。他在宣称他做事是为了做好事时，那是在回避承担自己的意志。他摆出一些人们已经接受的价值，以价值的客观性为理由，诸如健康、财富、荣耀等。贝尔纳诺斯《一位乡村教士的日记》中那位还俗的神父的课程令他那位可怜的女伴不快，他以为是为她好：知识是不是一种善？于是宗教裁判所的法官便以善的名义焚烧异教徒：没有人会宣称他忠诚于自己。忠诚于自己，那就是为了他人而行事。把“为了”这个词翻译成德语，就是“warum willen”，就是应答出自他意志的召唤。他所想要的善，就是这个他的善。当一个目标是一个人为他自己而无条件地提出来时，谁也不能否认他这个特性，而如果他达不到这个目标，任何外部的成功都无法补偿这种失败。必须非常注意这一点，正像黑格尔精彩地展示的那样，目标包括了我们想要达到目标的手段：一个孩子试图爬上一棵树；一位好心而又自以为是的成人把他从地上举起来，把他送到一根树枝上；孩子感到非常失望；因为孩子并不仅仅是想站到树上，他是想自己爬上去。我们立即看到，有一些他人的好事是不能通过我们来完成的。我们不能给别人任何东西，除非他期待着我们给他什么东西，只能给予他正好期待的东西。许多所谓的忠诚从一开始就与它们的初衷相矛盾：它们实际上成了暴政。那么是否存在非暴政的忠诚呢？我想忠诚于自己；我知道这样做会使我保持自由状态，任何东西都不能让我脱离我对自由的风险意识和焦虑感；但我会自由地选择将他人意志提出的目标作为目标；那么我在寻求的是不是真正的善呢？首先应该弄清他人的意志是什么；这并非轻而易举。任何计划都是通过时间来展开的；它包括了许多基础性的计划；必须善于区分那些与主要计划相符合的计划，区分那些与主要计划背道而驰的计划，区分那些与主要计划仅仅保持着一种偶然关联的计划；这里必须将他人的意志与他人的心血来潮区分开来。这位正在恢复健康的患者不听医生的劝告非要出院；我向他的愿望让了步，结果他又病倒了。“我没有责任，我是按他的意愿办的。”谁都不会接受这种辩解之辞。“您不应该听我的话，”患者自己也会气愤地这么说。受宠的儿童在成年后，也会对父母说些类似的指责；他们也可能非常强硬，但也不是毫无道理。由于我知道他人的欲望，我就会超越它们，这些欲望对我来说不过是些素材，只有我才能决定他们是否表达了真正的意志；因为一个人相对于现在这个瞬间而言又是别的东西；任何一句话，甚至任何一个举动都无法确

定一个正在时刻超越着的事物。相信词语是真话也太轻率了：俄羅斯忒斯希里糊涂就相信赫耳弥俄涅想要皮洛士死，因为她曾经高喊着要他的命；有一些特别的行为也不足以说服我们：我们想要考问的是一个生命的全部。在挫败恶意的诡计时，精神病医生向患者揭示了一些属于病人目标的目标，而这些目标却与病人承认的目标相去甚远。我们相信我们所欣赏和尊敬的人的冷静：但这也是一个决定。他人的好事，就是他人要的东西；但要区分他真正的意图，我们却只能借助于我们自己的判断。这下是否又变成了暴君？对专制的父亲来说，他很容易想到他比儿子自己对善恶判断得更为准确，他会说：“说到底，我儿子想要的东西跟我一样；他是因为无知，因为鲁莽才固执己见，他以后会认识到自己的错误。”他不指望现在的儿子，而更依赖于未来的儿子。但无论是现在或是将来，他永远都没有十分的把握。将来的服从是否比今日的反抗更为真实呢？如果今日的反抗不令父亲担忧，为什么他指望的顺从能够让他满足呢？甚至会出现这样的情况，父母会为儿女们太听话而感到遗憾；在那位接受他们善意的小伙子嘴里，他们已经认不出那个他们驯服的小男孩的声音。他们想要的并不是这个小男孩得到好处，而是这个小伙子身上仍然存在的那个小男孩需要得到的好处。他们在这里被一种幻觉所欺骗：生命的各个片断并不能保留在它们的超越之中，它们是分散的；对个人和对人类一样，时间并不是进步，而是分离；同样，人们永远也不能为整个人类而行动，人们永远不会为一个人的全部而行动；一个人的意志在整个一生中不会停留在同一个意志上；未来的指责或是同意将不是一种客观的见证，而是一种新的计划，这个计划相对于他所肯定或否定的计划来说，将不享受任何的特权。在生命的任何瞬间，都不可能进行一种所有瞬间的和解。这不仅是因为人们无法明确地认识他人的好处；而是因为没有一个人最终就是这个好处。在一个人的不同计划提出的不同好处中，常常必须选择。为了成人必须背叛儿童，或为了儿童必须背叛成人。因此，人们是在风险和疑惑中忠诚于自己的。必须选择立场，我们应该在没有任何东西强迫我们选择的情况下进行选择。但正是我们的自由提出了这样一些选择；如果是儿童变成的成人让我感兴趣，而不是儿童让我感兴趣，那我就选择喜欢成人而不喜欢儿童；或者我更喜欢儿童，因为儿童已经存在，因为我喜欢他，我对那个将来的人，那个我不认识的成人可以无动于衷。人们不能因为忠诚要求我们的行为局限于这件事或那件事而简单地抨击忠诚；我们永远都只是在为自己创造界限。假设我已经意识到自己行为的自由，意识到这些行为所包含的风险，意识到这些行为成功的局限性，我仍然决定回应这个向我迎来的召唤。孩子向我要一个玩具，我给了他，他很快乐；我不是可以因他的快乐而满足么？纵容的母亲看着孩子拿着玩具快乐地笑了，她也笑了；但是她的笑凝固了起来：现在孩子要一面鼓，要一整套玩具；老的玩具不能再让他开心。“然后呢？”他急切地问；他母亲想尽办法也不能让他满意；总是会有一个“然后呢”。忠诚宣称要满足他人的心愿；但人们是无法满足一个人的心愿的；一个人永远也到达不了所有地方：人们费尽全力跟着他，却永远也不能赶上他。要知道，人就是超验：他所要求的东西，只是为了超越它才要求它。患者要求医治，我给他医治，他痊愈了；但是如果我将他的健康停止在原来水平上，他通过我而获得的健康将不是一个好处：只有他将健康变成某样东西时，这个健康才能变成一个好处。如果我阻止他使用健康，他会生气地问我：“为什么要救活我？为什么要给我生命？”因此，在民间故事里，被从死亡边缘救回的主人公常常被迫在某个约定的日子将生命归还给扶助他的人，这种故事对我们来说非常残酷；当被救的人归还别的东西，而不是他接受的东西时，刻薄的施善者就成了不讲道理的暴君。我为他人创造的永远只是一些起点；一位父亲给予他儿子的健康、教育、财富等，在他看来应该不是一些材料，而是一些只有他儿子可以使

用的可能性。并不是我创立了他人；我只是个工具，在这个工具上，他人得以自我创立。惟有他自己通过超越我的赠与而让自己存在。父亲、施善者常常不明白这个事实.....“是我让他成为现在这个样子的。我把他从一无所有中解救了出来。”他们指着那位被迫的人说。他们希望另一个人在他们身上，在他自己之外，辨认出他存在的基础。有时会碰到这样一种感恩方式。“没有您我不知道会怎样？”那位被从灾难中救出的人茫然地说；他拒绝将自己投射到灾难之外；挽救他的处境，人们也救起了他本身。但是一位傲慢的人会以反抗的方式拒绝将自己混同于一个别人给的东西，拒绝否认他自己的自由。无论别人为他做了什么，他并不感到自己的存在受到了什么侵害，他的存在，只有他自己才能造就。这便是常常孩子与父母间隔阂和误解的主要根源：“你的生命是我给的，”父亲在要求儿子听话时这么说；但是给予生命并不能在自由方面享有什么权利。父亲想，他给了孩子最大的赠与，因为他把儿子带到了世界上；但孩子也知道，只有他来到这个世界上，对他来说才有这个世界。他也只有通过自己的投射才能使自己存在。他的出生，他的教育仅仅是人为性，他必须超越这个人为性；人们为他所做的事情属于他的自由所要超越的处境：他必须处在某个处境中，他与他的处境并不相符，因为他总是身在别处。忠诚的根本错误在于它把别人当作一个心中有个空白而自己又无法填补的对象；即使是针对未来，它也假设了这样一种缺失。一个儿子希望结婚；这桩婚事会给他带来沉重的负担，有可能让他陷入贫困；父亲极力反对，说：“我这是为他好。”那么，这个还不存在的男人，面前还没有投射任何好处的男人，父亲怎样为他行动呢？父亲想象，若没有他，儿子会是：一个可怜的，满是忧愁的人；然后他又想象儿子多亏有他的样子：富有和自由；而他声称在这个富人身上看到了一个他从穷困中拯救出来的可怜的男人；然而可怜的人哪儿也不存在，没有任何召唤从他的嘴边喊出，那里没有一个需要填补的空白。同样，一个生活很幸福的孩子并没有要求别人生下他。而他却出生了。在我幼年时，我常常想到所有那些永远不会出世的孩子，想得我晕头转向，似乎他们就存在于某个地方，大批大批的，似乎他们就是一些没有听到的呼喊，一些没有填补的空白；但这只是儿时的想象罢了：生命是充实的，在它之前没有任何痛苦的缺席。有一个凯尔特人的传说，有人向一位年轻的妇女预言，如果她当晚分娩，他的孩子将是一位“高贵的祭司”，而她如果第二天分娩，她的儿子将是一个伟大的国王：于是她整夜英勇地坐在一块石头上；孩子只是在早晨才降生；孩子的头是扁平的，但他是一位伟大的国王。这里人们明显感到这位英勇的母亲并没有忠诚于他的儿子；原因是他已经存在，他只是等待降生；如果人们询问未来，人们会想，如果他是一会充满智慧的祭司，他将很乐于成为祭司；在选择国王的生存时，他拒绝了祭司的生存：是祭司也好，国王也好，孩子总会完全地实现他的命运；从一个意义上讲，一个人总是他想成为的一切，因为正像海德格尔所指出的那样，是他的存在决定了他的本质。然而，也不应该认为这位年轻母亲是为自己而行动。利益的道德错误与忠诚的道德错误是一样的；人们假设首先有一个空白在那里，在我身上或在他人身上，只有当我的行为的位置首先确定以后我才能够行动。然而，我们的行为并不等待被召唤，这些行为将向一个没有在任何地方预示的未来喷发而出。我们的行为所开创的总是一个未来；而未来像一个新的无动机的完美，在充满事物的世界中爆发。人们既不想为他人，也不想为自身；人们不想为了任何东西：这就是自由。传说里的年轻女子想要一个当国王的儿子并不为了什么，一位血肉之躯的母亲想要他的儿子成为强人，富人，有教养的人也不为什么；也许就是这个才是众人理解的母爱那令人感动的特性。我们必须知道，我们为他人创造的永远只是一些起点，但是我们必须将这些起点作为我们的目标。慷慨的人非常清楚，他的行动只能到达他人的外部；所有

他能要求的，就是这个自由的行动不会被使用它的人与一种纯粹而又无基础的人为性相混淆：即这个行动必须被承认为自由的行动。忘恩负义的人常常拒绝承认。他不喜欢坦白他曾经被一种外来的自由当作对象：他只愿意相信他自己惟一的自由。于是他竭尽全力不去想他的恩人；或者他宣称在恩人身上只看到一种机械的力量，他解释说：施善者做事是出于虚荣，出于自高自大；如果他的决定显得像是屈从于一种心理决定论，那这个决定就不会伤人自尊，它只是许许多多事实中的一个粗暴的事实。在明智和认可的感恩中，应该能够将两个似乎互相排斥的自由保持在面对面的状态中：他人的自由和我的自由；我必须同时将自己当作对象和自由，必须在处境之外肯定我的存在，把我的处境看作他人所创立的处境。这里的问题并不是要还清一项债务；不存在任何一种可以回报他人的货币；在他为我做过的事和我将为他做的事之间，不可能有任何的衡量方法。为了摆脱任何感恩的烦恼，一个人有可能竭力用赠与来偿还一个善举。然而，这些赠与并不感动人，相反还会伤害人；这些赠与像是服务的价格，认为可以像衡量物品一样给这个服务定价。为感谢慷慨行为而给的小费会侮辱人；这是一种否定他自由的方式，它假定这项服务不是免费的不计报酬的，而是受利益的驱使。慷慨明白自己是自由的，也希望自己是自由的，除了要求被承认为慷慨之外，它没有其他任何要求。这是一种冷静的慷慨，它应该引导我们的行为。我们将承担我们自己的选择，我们将一些处境当作我们的目标，而这些处境对他人来说又是新的起点。然而，我们也不应该被我们不能为他人做任何事情的希望所诱惑。这就是对忠诚的考察在结束时要告诉我们的道理：忠诚的意图不可能得到证明，它所建议的目的是不可能实现的。我们既不能为了他人的利益而放弃自己的自由，也不能为一个总体的人永远行动，不仅如此，我们甚至还不能为任何人做任何事。因为对这个人来说，不存在任何我们能够赐与的不变的幸福，不存在任何我们能够让他进入的天堂；他真正的福祉就是这个只属于他的自由，这个将他带向超越一切已知物的自由；这个自由处在我们的能力之外。就连上帝对它也没有任何控制能力。如果我不能为一个人做任何事，那我也不能反对他什么。那位母亲因没能满足孩子的要求而感到失望，同样，刽子手也因那高傲的灵魂蔑视他而感到愤怒；如果他的死囚想要自由，刽子手就毫无办法，死囚可以一直自由地经历刑罚，而斗争和痛苦只会使他更加伟大；只有当囚徒心怀死亡时才能杀死他：我们从哪个角度可以说，这个死亡今天来到是件坏事，而明天来到是件好事呢？怎样才能伤害一个人？让苏格拉底喝毒芹汁能伤害他吗？送陀思妥耶夫斯基去受苦役能伤害他吗？诚然，暴力还是存在的。人既有自由又有其人为性；人是自由的，但不是斯多葛派那种抽象的自由，而是处境的自由。正像笛卡儿向我们建议的那样，这里应该区分人的自由和人的能力。人的能力是有限的，人们不能从外部来增加或限制它；人们可以将一个人投入监狱，把他放出来，割去他一只胳膊，给他装上翅膀；然而他的自由无论如何还是无限的；汽车和飞机并不能改变自由的任何东西，奴隶的铁链也不能改变自由的任何东西：他自由地让自己死去或是聚集力量活下去，他自由地选择顺从或是反抗，他总是自我超越着。只有在人的人为性方面，在人的外部，暴力才能有所作为；甚至当暴力将人拦截在冲向目的地的途中，它也不能打中人的内部中心；因为，面对自己提出的目的他还是自由的；他想要成功，但又不想与成功混为一体，他可以超越失败，正像他可以超越成功一样。因此，一个骄傲的人会拒绝怜悯，正像他拒绝感恩那样：他永远不会满足，但永远不会一无所有，他不愿意别人同情他：他已经超越了不幸，也超越了幸福。我们对他人来说永远只是一件工具，即使我们是一个障碍亦然，就像托起康德的白鸽的空气那样，既托起鸽子又对抗它的搏击。如果一个人身上不发生一点事情，他将什么都不是，而他身上发生的事又总是通过别人

引起的，从他的出生开始就是这样。如果他人拒绝成为一个工具，我们就不能将他人当作工具：相反，我才是实现他人命运的工具。因此，我们对待他人的行为似乎既有很重的分量，又似乎没有任何分量。毫无疑问，如果我没有从这条路上走过，如果我没有说过这些话，如果我没有在这里待过，那么他人的生活将完全是另外一个样。然而这本该是他的生活；只有通过他，我们的话和举动才接收到一个意义，他自由地决定了这个意义。如果我不曾存在过，他周围的一切也应该非常充实。那么，是否应该得出这样的结论，即我们的行为对他人是无足轻重的？事实远非如此。这些行为对他来说是无足轻重的，因为它们属于这样一类东西，即斯多葛派所说的不取决于我们的东西，即我们自己都没想要的东西。然而它们又与我们有关，它们是我的行为，我要对它们负责。这是一个悖论，我们能在基督教中看到最惊人的阐释：基督徒对他人来说仅仅是上帝手中的一个工具；然而所有这些行为又是他欠上帝的行为。既然疾病与贫困是上帝对人的考验，并对人的灵魂有好处，那么治疗疾病和减少贫困又有什么用处呢？一位信基督教的父亲，他暴君般的行为引发或加速了女儿的死亡，他在为自己辩解时会说：“说到底，我只是上帝手中的一个工具。”基督徒知道，上帝总是通过他而行动的；即使是他导致邻舍被人诱惑，那也是邻舍应该被人诱惑。然而基督却说：“谁做丑事谁倒霉；”“诚实而谨慎的基督徒则拒绝”“我只是一个工具”这个懦弱的辩护；因为如果对他来说他只是一个借口，一个拯救或是死亡的机会，在上帝面前他是自由的。死亡对被杀死的的那个人来说并不是坏事：通过我的罪行，上帝的意志得以召唤；但是不管怎么说，在我杀人后，是我犯了罪。在他人看来，这个行为对我来说是一个自由的行为。而在基督徒的观点中，我们从来都不是为了他人就能不想要任何东西，而是为了上帝；人们应该完成的是自己的拯救；人们并不能完成他人的拯救，这是对他而言惟一的好处。这个真理可以用另一句话来表达：作为自由，他人与我彻底地分离着，我不能创建任何关系与这个纯粹的内在性相连，在这个内在性上，笛卡儿曾一再指出，上帝也没有控制它的能力；与我相关的是他人的处境，同时也是我创立的处境。不应该相信只要借口说他人是自由的，我就能回避对这个处境的责任：这是他的事，跟我无关。我对我能做的事负责，对我所做的事负责。有一种省事儿而错误的想法，它允许所有的弃权行为，所有的暴政；个人主义者泰然处之，心满意足，他说：“失业者、服刑犯、患者像我一样自由；如果说在最坏的状况下，一个人仍然保留着自由，那他为什么要拒绝战争或贫穷呢？”但是只有贫困者才能够在他的贫困中宣布他是自由的；我放弃帮助他，我就是这个贫困的真实写照；拒绝或接纳贫困的自由对我来说绝对不存在；这种自由仅仅存在于其贫困得到实现的人身上。并不是以贫困的名义，而是以我的自由的名义来接纳它或拒绝它。我必须接纳或拒绝。我说过，我既不能为他人做任何事，也不会反对他人做任何事：但这并不能将我从对我与他关系的顾忌中解脱出来。因为不管我做什么，我存在于他人的面前。我就在那里，在他看来，我与所有不是他的东西的惊人存在混合为一体，我就是他的处境的人为性。他人是自由的，从这一点起：仅仅从这一点起；他人完全是自由的：是在这个面前，而不是在那个面前，在我面前是自由的。压在他人头上的命定性，一直就是我们：命定性就是所有其他人的自由转向每个人的那张僵化的脸。正是在这个意义上，陀思妥耶夫斯基才说“每个人都要对所面对的一切负责”。静止不动也好，行动起来也好，我们总是重压在这块大地上；任何拒绝都是选择，任何沉默都是一种声音。我们的被动甚至都是故意的；为了不作选择，还应该选择不作选择；想逃脱是不可能的。

交流

于是，对我与他人关系的初步分析导致了这个结果：他人不向我要求任何东西；没有一个需要我填补的空白；我在他人身上找不到任何现成的对自己的证明。然而我行为中的每个行为在作用于世界后都会给他人开创一个新的处境；这些行为，我必须承担它们。我需要某些处境，也拒绝另一些处境。那么，什么原因使我觉得有些处境对我来说不是无足轻重的？让我能够在它们之中做出选择？它们又是在哪方面与我有关？我和他人的真实关系又是什么？我们首先必须避免虚假客观性的错误。严肃的人认为健康、财富、教育、舒适等是一些无可争辩的财富，其数量是上苍已经确定好的；但是他被一个幻觉蒙住了眼睛；如果没有我，就不存在现成的价值，其价值等级也不会强加于我的决定。一个人的好处，就是他想要的作为自己的好处。然而这个意志不足以确定我们的意志：这个人能达到自己的好处是件好事吗？我们看到，甚至一个人也是分裂的；在他的现时和他的将来之间，我们常常需要做出选择。而人在世界上又不是孤立的存在；不同的人财富也不同；为他们中间的某些人谋利益，常常就是对抗另一些人的利益；我们不能停留在这种平静的解决方案上：即想要为众人好。其实我们应该确定我们的好处。康德道德的错误在于它想将我们在世界中的在场抽象化；所以它只能导致一些抽象的公式；对人类的尊重不足以引导我们，因为我们面对的是一些分离的和对立的个体：人类在受害者和刽子手身上是总体表现的；应该让受害者死去还是杀掉刽子手呢？我们已经看到，如果我从这个世界上消失，如果我有一种矛盾的愿望，即不采取任何人类的观点去评判人类的处境，那么这些处境在我看来就无法互相比较，那我就什么都不会想要。采取凝视的态度永远也不能让人偏爱什么；这种态度给予的只是无动于衷。只有当主体超越客体时才可能有偏爱：人们偏爱是为了一个目标，是从确定的角度看问题。人们偏爱一个水果而不喜欢另一个水果，那是为了吃它或画它，但如果不知道用这个水果干什么，那偏爱这个词就失去了任何意义：“您更喜欢大海还是高山？”意思是说：“您更喜欢生活在大海边还是高山上？”如果人们不想做衣服，也不想骑自行车，那么就不会在自行车和缝纫机之间做出选择。只有当我用我的计划超越这种偏爱时，我才觉得过去的某个时刻可能是更好的或是更坏的：如果我希望文化繁荣昌盛，我就偏爱文艺复兴，而不欣赏中世纪，我把文艺复兴看作通向我的目标的道路；但是我只能在与我确定的某个目的有关系的情况下才能谈论进步问题；如果人家把我置于所有处境之外，任何已知物在我看来同样都是无足轻重；在历史的不同时刻之间，我就无法做出选择；这些时刻在我看来都是同样的已知物，因为它们全都代表了某种超验的固定的冲动，而且在其生存的特别人为性方面都是同质的：人们既不能在其身份中，也不能在其绝对的分裂中建立某种等级。人们不能将马的完美和狗的完美相提并论，斯宾诺莎正是这么说的。在一位大教堂建造者的生命和一位飞行员的生命之间，怎样决定什么东西本身是最有价值的呢？如果我们考察人类的本质，发现人类本质对他们来说都是共同的，那么这个本质在他们中的每个人身上都是全部的。孟德斯鸠在《真实的故事》中说，有一天，一位神灵问一名可怜的男子，让他挑选当一个国王，或当一位富有的地主，或当那位他梦寐以求享受幸福的富商；男子犹豫不决，最终他都没能下定决心做出任何改变；他还是原来的他。孟德斯鸠得出结论，每个人都乐意羡慕他人的命运，但没有人愿意接受变为另一个人。确实，如果他人的处境在我看来是一个我自己将要超越的起点，那我就羡慕他人的处境；但是他人的存在是封闭于自身的，固定不变的，与我分离的，它不能作为任何渴望的对象。我只能从我生命的中心出发去渴望，去偏爱，去拒绝。如果说对“怎样选择”这个问题能够做出回答，那是因为我们中的每个人实际上都位于生命的中心。“我要那块最大的，”孩子贪婪地看着母亲刚刚切好的蛋糕说。“为什么大的要给你而不给其他人呢？”“因为就是我。”

机灵的商人会在他的顾客中培养一种特权兴趣：“我二十法郎就卖给您，就是因为是您我才这样，”商人对那位沾沾自喜的主妇这样说；她也乐于相信商人的话。为什么一定是我呢？我可以是任何其他的人嘛。其他人就只能像客体一样存在着；只有我们自己在我们的亲密关系和我们的自由中把握自己：一个主体。孩子身上的孩子气，主妇的幼稚之处，就是相信他们的特权在他人的眼中存在着：每个人都只能是自己的主体。确实如此，我在其他人眼中可以是任何人；道德只能要求我明白这个外来的观点：即我可能会停止存在。我存在着；我存在于他人面前的处境中，在他人自己的处境面前；多亏有了这一点我才能偏爱，才能想要。现在，我们应该尝试着怎样确定他人面前的这个我的处境。只有从这一点出发，我们才能设法找到我们行为的依据。我们看到，只有通过人的在场，萨特所说的否定性才能进入世界：即空白、缺失、不在场等。有些人拒绝使用这个权力：在他们周围，一切都是充实的，他们看不到任何地方可以放任何其他东西；任何新生事物都让他们提心吊胆，必须用武力向他们强加一些改革。他们说：“过去我们没有这些发明，过得也挺好。”另一些人则相反，他们在期待：他们在希望，在要求；但他们要求的永远也不会是我，不过我存在的特别性让我希望我能被他们所需要；我写的书不会填补一个事先就与其外形相一致的空白。写的书在先；一旦书已存在，就该由读者来抓取这个在场，把它当作不在场的反面：只有他的自由本身才能决定。“人怎能没有铁路和飞机呢？没有拉辛怎么设想法国文学呢？没有康德怎么设想哲学呢？”在他现有的满足之外，人还以回溯的方式向后投射一种需求。而且这种需求现在确实存在，飞机满足着一种需求；但这是飞机存在后创造的一种需求，或更准确地说，人从飞机的存在出发自由地创造了这个需求。我们呈现在世界中的这种新的完美，只有由人类的自由去帮它开拓它的位置；这个位置原先并不存在；也不是我们制造了这个位置；我们只是制造了填补它的物品。我们给了他人东西，但只有他人才能创造对这个东西的需求；任何召唤，任何要求都是来自他的自由。为使我创造的物品成为一种财富，他人应该把它变作他的财富：这样我创造这个物品就得到了证明。只有他人的自由才能够需要我的存在。我的本质需求就是要有自由的人在我面前；并不是在人家宣布我的死亡时，而是在宣布世界末日时，我的计划才失去任何意义；蔑视的时代也是绝望的时代。因此，每个人想自我超越并不是为了他人；人们写书，发明机器，但哪儿都没人要求这些东西；这也不是为了他们自己，因为“自己”只有通过计划才能存在，而计划又将“自己”扔向世界；超验的事实先于任何目标，任何证明；而一旦我们被扔向了世界，我们会立刻希望摆脱偶然性，摆脱纯粹在场的无动机性：我们需要他人，以让我们的存在变得扎实牢靠，而且很有必要。这里并不像黑格尔想的那样，是要让别人在我们身上辨认出自我的最纯净的抽象形式；我想要拯救的是我在世界中的存在，就像它在我的行为中、事业中和生命中实现的那样；只有通过我让其存在于世界的客体，我才能与他人交流。如果我不让任何东西存在，那将既没有交流，也没有证明。但是这里的许多人却自欺欺人：或是出于轻浮，或是出于懒惰，我们看到，人常常想要在他并没有介入存在的地方寻找他的存在，将不是他创建的物品宣称为自己的东西；他正是为了这些外来的事物而要求他人的赞同，他想尽量相信是他自己在享用这些物品。也就在这时，人们会指责这个人具有愚蠢的虚荣心：吹嘘自己的祖宗，炫耀自己的财富，显摆自己的漂亮外貌等。还有更加孩子气的做法，即松鸦插上孔雀的羽毛；在罗莎的阳台下，英俊的克利斯蒂安假借西拉诺的嗓音：但结果，罗莎喜欢的还是西拉诺。如果我们真为自己担忧的话，就应该拒绝被他人以“不正当的理由”所喜爱或欣赏，也就是说，通过那些并不属于我们的东西来喜欢或欣赏我们。因此，有些女人想不加掩饰地被人爱，而有些男人则希望匿名地被人爱。虚

荣的人似乎想象是他人掌握着存在，想象可以通过突然袭击去截获这种珍贵的财富；但他人只能具有一个足够的维度，即我想让我存在而做的事：首先必须做事情。在这个意义上，人们有理由说谁寻找自己就会丢失自己，说只有在失去自己时才能找到自己。如果我在没有给出任何形象之前就在别人的眼睛里寻找自己，那我什么都不是；只有当我首先将自己扔向世界后，只有在喜欢和做事之中，我才能获得一个形象，才能获得存在。而我的存在要与他人建立交流关系，就只能通过它所介入的物品。我必须满足于永远不被完全拯救。有的事业需要在整个一生中展开，有的事业则局限于一瞬间；但任何事业都不能表达我的存在的全部，因为这个全部还不存在。我们常常被一个海市蜃楼所蒙蔽：如果我作的两句诗被人喜欢，就很自以为是，吃饭也好，睡觉也好，都觉得人家需要我，这是因为我的自我既是分散的也是统一的，它就像整个原始人在每一个点上的神力；因为原始人会认为，只要抓住他的一根头发，那就抓住了他的整个神力，于是我们会认为，对我们一个行为的夸奖将证明我们的整个存在：因此我们非常担心被命名；名字，这是我神奇地集聚在客体里的整个在场。但实际上，我们的行为是分离的，只有当我们位于行为的面前，只有当我们处于分离之中，我们对他人来说才存在着。如果首先要知道我要交流什么，那么对我来说，非常重要要知道我能跟谁交流，我想跟谁交流。寻找不管任何人的好评，这还是虚荣带来的众多弱点之一；当蒙泰朗渴望得到他声称蔑视的好评时，当他希望得到他认为愚蠢的大众的欣赏时，就是这种情形。事实上，为了让他人具有把我创建的物品变成必需品的能力，我就不应该有超越这个他人的能力；一旦他人在我看来具有局限性，是个有限的人，那他为我在这个世界上所创造的位置就会像他自己一样，既是偶然的，又是徒劳的。“他需要我；但我又需要他什么呢？他那个不可证明的存在怎么能给我证明呢？”妖艳的女人厌恶地看着她的求爱者：如果她的美貌在镜子里面毫无用处，在这些人的眼睛里面不也同样毫无用处么？如果说许多女人用女看门人的眼光看待她们的情人，那是因为情人仅仅是个男人：女看门人的声音就是大家的声音，是一个存在着的神秘的大家，然而它却能扩展到无限。如果有个人对一位作家说：“大家欣赏您，”这个作家就会满意地昂起头来；然而一旦他知道了这些欣赏者的名字后，他便非常失望。通常，对亲朋好友的指责或赞誉并不对我们造成任何伤害：我们太了解其中的动机了，这是一些我们可以预料和超越的事情。一对父母看到他们的儿子对一位伙伴赋予一种威望，而他们自己却失去了这种威望，于是非常生气：伙伴是外人，儿子倒不超越他，而他父母在他面前却固定成为物品。于是，饱受自卑情结折磨的人就不会同意让任何好评来安抚自己：赞许他的人不过是个特别的个体，他要超越这个个体，走向那不可考量和神秘的陌生人，而在陌生人的眼中，他自己几乎一文不值。反过来，一个人总是可以认为自己是一个不为人知的天才：那些指责他的人不过是些有限的个体，他会拒绝这些人的评判，寄希望于开明的、公正的和自由的后来人。因为我面前所需要的就是一种自由。自由是惟一我不能超越的现实。怎么能超越一个在不断超越自身的事物呢？如果一个存在在我看来是纯粹的自由，如果它能够完全地自我创建，它就可以证明我所创建的东西，并利用它为自己的利益服务：这样一个存在只会是上帝。爱情、恐惧、欣赏和尊重的魔力可以将一个人改变为上帝；普通崇拜者仅仅是个物品，而它的偶像在任何人面前都不会是物品。人们能将这种纯粹的最高自由向什么人超越呢？在自由以外没有任何东西。然而，当我突然看到有其他的自由存在时，这种幻觉便烟消云散了。我想起我十六岁时经历的一桩丢脸的事，有一个我崇拜的女友激烈地反对我父亲的意见；她评判我父亲，我父亲反过来也评判她；我可以拒绝父亲而相信朋友，或拒绝朋友而相信父亲；在这种争执的是是非非中，绝对性被回避掉了；我不再能依赖任何

人。我的苦恼持续了很长时间：我该讨谁的欢心呢？我要面对的不是一个自由，而是众多的自由。而正因为这些自由是自由的，所以它们之间很难获得协调。康德的道德嘱咐我要寻求与整个人类相结合；但我们看到，并不存在人类的评判互相调和后得以完成的任何天空。如果某些作品已经不再被人讨论，那是因为它们不再激动人心，它们已经变成了博物馆里的陈列物和珍藏品。但也不应该相信，就因为它们已经被写进历史，它们就得到了证明。诚然，没有索福克勒斯，没有马莱伯，文学将不会是现在这个样；但这并不能给他们的作品以任何必要性；因为文学不必需要就是现在这个样子；文学存在着，仅此而已。在这里，人们再次看到普遍性的观点，它既不允许褒扬，也不允许指责，因为在普遍性中，不能够假想有任何的空白。成功只有通过一个确定的计划才能出现，而这个计划又提出一个目标，在其身后描绘了一个回溯性的空洞的召唤。声称喜欢一切的业余爱好者其实什么都不喜欢。为兰波或塞尚的存在而欢呼，就应该比喜欢任何其他东西更加喜欢某种诗歌、某种绘画的方式。对于一个客体来说，只有当一个特别的选择从将来回流到该客体时，它才能被当作应该是它曾经存在过的存在。这个被我们扔在世界中的现实，只有当他人创建一个未来，即通过超越世界去包容这个世界的未来时，只有当新的客体在过去中为将来选择了它时，这个现实才能得救。我们不能满足于一种简单的口头赞同；只有虚荣的人才能自我满足，因为他只寻求存在的空洞外表；但是一个要求更高的人 would 知道，词语并不足以让人对所创建的客体产生需要：他要求在大地上为他划出一块实际的位置。仅仅听我说的故事还不够的：听众应该贪婪地等待我的话语；一个女人很快会对一种漠然的欣赏感到厌倦：她希望被人爱，因为只有爱情才能将她创造为一个主要需求；作家不仅希望有人读他的书：他还想施展影响，他期待被人模仿，被人思考；发明家要求别人使用他发明的工具。但是人类的计划是互相分离的，甚至互相对抗的。我的存在在我看来注定永远要处于分裂状态。这位盟友也是一个叛徒，这位可敬的智者也是一个腐败分子。在伟人的奴才眼中没有伟人：我也可以和奴才一起取笑伟人，但伟人和他的朋友会取笑我；如果我取笑奴才，奴才会同时取笑我和伟人。不过，倘若我取笑所有的人，那我在世上就成了孤家寡人，所有的人都会取笑我。最方便的解决办法就是拒绝令我难堪的评判，将持有这种评判的人当作普通客体，否定他们的自由。“这都是些野蛮人，是奴隶，”没落中的罗马人看到那些为他们干活、吃苦并咒骂他们的人时就是这么想的。“这是个黑鬼，”弗吉尼亚的种植园主也是这么想的。这些寄生性社会通过严格的禁忌想竭力维护主人的利益，以对抗受他们剥削的造物的觉醒；这些造物不应该被看做人类；据说有的白人女子竟然在印度支那的男孩面前漠然地脱衣服：因为这些黄种人不是人。然而寄生虫并不知道它所使用的物品的人类特征，它生活在一种外来的自然中，处于静止不动的事物中，被事物的巨大重量压迫着，屈服于一种神秘的天命。在工具中，在机器中，在房屋中，在吃的面包中，他并没有辨认出任何自由的印记；剩下的只有物质，但由于他还依赖于这个物质，存在的也只有这个物质和被动性了。在取消了人类对事物的统治之后，他把自己变成了事物之中的一个事物。而他在这次变形中并没有得到任何好处。如果我们假设，为了更加有把握，人们给仆人灌进一种神奇的饮料，将他们变成牲口，这样就更不可能实现人与人之间的和解：在这个新的动物种群面前，主人们还将形成一个分裂的人类。只有当寄生虫转向它的同僚们时，它才能重新变成人：它将在同僚们的各种自由面前重新处于危险的状态。此外，人也不能自由地、随心所欲地将其他人当作事物来看待。尽管存在禁忌、偏见，还有盲目的意愿，主人知道他必须和奴隶说话：人只能跟人说话；语言是对另一个人的自由的召唤，因为符号只有被另一个意思抓住后才能变成语言符号。他感觉到奴隶在看着他：他一旦被看到，自己

便成了客体；他是一个暴君，残酷或腼腆的暴君，坚定或迟疑的暴君；如果他试图超越这个超验，心里想：“这些都是奴隶的想法，”他知道奴隶也会超越这种想法；在这里进行的斗争中，奴隶的自由通过主人的反对和禁止本身得到了承认。所有人都是自由的，只要与他们交往，我们会感受到他们的自由。如果我们想不看到这些危险的自由，那就应该避开那些人；但是我们的生存就会收缩，就会消失。只有选择存在于世间的危险中，存在于能够控制我们的存在的、外来的、分裂的自由面前，我们的存在才能实现。然而，我们在对抗这些自由时还有一个招术：它并不是愚蠢的盲目手段，而是斗争。因为自由用来超越我们的这个行为，我们也可以超越它。“谁是我的见证人？”圣埃克絮佩里在《战时飞行员》中这么问道，他是战败后受派遣去执行危险任务的飞机驾驶员。他拒绝所有的见证：是他自己见证了懦弱，见证了其他人的放弃。我并不希望得到随便哪个人的认可，因为在和他人的交流中，我们应该致力于计划的完成，我们的自由已经介入到这个计划中。他人应该将我投向一个我认可为自己的未来；如果我的行动持久地变成对我的对手有利的行动，那对我将是一个非常伤心的失败；他人通过计划将必要性给了我，我必须让这个计划也变成我的计划。有一些指责和仇恨是我愉快地承担着的：与保守党的计划作斗争的革命者希望他成为保守党的敌对力量。格特鲁德·斯泰因在她的回忆录中说，费尔南德·毕加索有顶帽子，但只有泥瓦匠和挖土工看到后长时间发出惊叹，她才喜欢那顶帽子：因为对她来说，优雅是对平淡常识的挑战。如果我们与一个计划作斗争，我们就要选择以障碍物的形式出现在计划面前。有一些计划只是与我们无关；我们毫不在乎地面对它们所表达的评价：如果是欣赏一首诗，一位银行家并不在行；而银行家也会对诗人的建议付之一笑。有可能我的轻视并不只是包括一种独特的能力，而是整个一个人。我们所拒绝的，我们所攻击的就是那个人生存的总体规划。于是轻视变成了蔑视。我对我所蔑视的人的任何意见毫不关心。“我没有征求您的意见，”人们带着蔑视的语气说，甚至：“我没跟你说话；”因为任何言语，任何表达都是召唤：真正的蔑视是沉默；沉默甚至将对矛盾和丑闻的兴趣都去掉了。在丑闻中，我们要求他人证明他的计划和我们的计划是分离的；我们想成为让他感到可笑或可憎的物品：这样在我们之间就再也没有同谋之嫌。但这等于将创新权交给了他人，用挑战的方式同意他给我们使坏。应该由我们泰然地做出肯定，说我们和他分离开了，说我们超越了他，而他在我们面前不过是件物品。能够把蔑视当作武器使用，这也太方便了：人们常常努力这样做。一个儿童，一个小伙子，在被周围的人重视时，他会选择不去对抗外部的评价：他会封闭在自己的圈子内，为了不冒任何风险，他会事先消除世界其余的意见；他在生活中一步一个脚印：谁抨击他就是抨击自己。但是像这样，他就否定了自由；要自由，就是要投身于世界，不作算计，不计得失，就是要自己确定一切得失，一切尺度；而那个过分谨慎的人则小心翼翼，只创建一种物品，而不创建其他物品，这物品在提高人们价值的同时，也让人们提高它自身的价值：这种羞羞答答的虚荣是一个真正的骄傲的反面物。也有可能有这样的人，他在自己周围首先遇到的都是失败和轻视，他会通过否定来保护自己：他想成为一个田径运动员，但失败了，于是他就开始蔑视运动员和体育运动，他只尊重银行家或军人；但是在放弃他的计划的同时，他也背叛了自己。此外，人们也不能随意地使自己身上产生蔑视或尊重。只有通过同一个计划，在确定我所创建的物品时，我才能自我确定；我确定大众，我向大众发出我的召唤。喜欢书籍，欣赏作家，想写书，这对我来说，在儿童时代是惟一的也是同一个计划；因为总体的选择已经做出，我们就只能通过盲目或恶意去部分地反对这个计划；而恶意将带来迟疑和不适感；因此，有那么多虚荣的人自我感觉很不好。一个傻子总能找到一个更傻的人欣赏他；但他不能

随意地掩盖这个傻子是傻子的现实，也不能把这种傻劲当作一种美德。自由会命令人，而不听从人；人们要否定它或是强迫它都是徒劳的。如果体育运动确实是我的计划，我还情愿做一个不成功的田径运动员，而不愿做一个荣耀的大胖子；因此，人们并不能轻松地战胜一个讨厌的竞争者，哪怕是在内心也好：如果我想让自己勇敢起来，灵活起来，聪明起来，我就不能轻视别人的勇气、灵巧或才智。人们完全有权把这种态度看成一种懦弱行为，即有些人只喜欢喜欢他们的人，而不加区别地蔑视所有蔑视他们的人：人们完全可以怀疑，他们的喜好和蔑视仅仅是一种空洞的表象。只有通过我面向我存在的自由运动，我才能在他们的存在中肯定他们，并从他们那里期待一种我存在所需要的依靠。为了让众人给我在这个世界上安排一个位置，我首先应该让一个世界出现在我的周围，在这个世界中，众人都有自己的位置：必须喜欢，想要，做事。应该由我的行动本身去确定大众，我也要向大众建议我的行动：建筑师喜欢建造，他建造一个能矗立数个世纪的建筑，他将依赖于一个长久的后代；一位演员，一位舞蹈家只能依赖于他们的同代人。如果我改进了一台飞机发动机，我的发明将引起千百万人的兴趣；如果只是让日常的行为、瞬间的言语得到认可，我说话做事的对象仅仅是我的亲朋好友。我只能具体地依靠那些为我而存在的人们；只有当我与他们建立了关系，只有当我将他们变成了自己的邻舍，他们才能为我而存在；至于他们是以盟友或是敌人的身份存在，要看我的计划是与他们的计划相符还是相矛盾。然而，既然是我让自己成为我要成为的那样，既然是我让这个矛盾存在着，那我怎会不承担这个矛盾呢？

行动

这就是我在他人面前的处境：众人是自由的，而我被抛进世界，处于这些外来的自由中。我需要这些自由，因为一旦我超越了我自己的目的，我的行为会回到它们自己身上而一动不动，如果它们不被新的计划带向新的未来，它们就将变得毫无用处。全球灾难唯一的幸存者应该像以西结那样努力使整个人类复活，否则他还不如死去。一旦我超越了我的超验运动，我就觉得这个运动无济于事；但如果能通过其他的人，使我的超验能够延续，直至超过我现在形成的计划，那么我将永远不能再超越这个超验了。为了使我的超验永远不被超越，整个人类应该延续我的计划，走向我的那些目标：还有谁能再超越它呢？在这个超验之外，不会再有任何人，它将整个的是我的同谋：谁都不能评判我。但是必须放弃这种希望：众人是分离的，对立的。我必须下定决心去斗争。但是我为谁而斗争呢？我的目的就是要达到存在：我们再说一遍，这里并不是个人主义在作祟；利益的想法建立在一个现成的自我之上，而我这个主体正在向着这个自我超越，把它当作最高的目标；不能通过计划将我抛向作为已知的、哪里也不存在的那个自我的不同目标；寻求存在，就是寻找存在的人；因为只有通过某个揭示生存主体性的在场才能实现存在，我必需从我主体性的中心出发才能奔向这个存在。因此，我为了存在而斗争。我斗争是为了拥有这个玩具、这个珠宝，为了实现这次旅行、食用这个水果、建造这幢房屋。但事情并未到此结束。我要打扮自己，我要旅行，我要在众人之中建造。我不能封闭在象牙塔中生活。像“为艺术而艺术”之类的理论，其错误就在于它把一首诗或一幅画想象成一个非人类的事物，一个自行满足的事物：实际上，这是一个由人创造、为人而创造的物品。诚然，创造这个事物既不是为了消遣，也不是为了建造，它并不满足一个已经存在于它面前的需求，也不满足一个它应该填补的需求；它是对过去的超越，是无动机和自由的发明；然而，在其新的形式下，它要求被人理解和证明，众人应该喜欢它，

关注它，延续它。艺术家不会不关注他周围的人的处境。他自己的血肉已经介入到他人身上。因此，我斗争是为了让自由的众人能够给我的行为和作品提供它们必需的位置。然而，既然众人在这里对我做出好评完全是自由的，怎样在这里借助斗争之力呢？诚然，想通过暴力获得爱情或由衷的欣赏是极其荒唐的事：人们取笑尼禄，因为他想通过强制手段去诱惑人。我希望他人能够承认我的行为是有效的，在为己所用后，他人在走向将来时能有所斩获；但是，如果我首先就否定他人的计划，我就不能指望得到这样一种承认：他人只能把我看作一个障碍。如果他人想死，而我非要逼他活，借口说我需要一个可以证明我存在的伙伴，那我就打错了算盘。他人就是活下去也会诅咒我。对他人自由的尊重并不是一条抽象的规则：尊重是我的努力获得成功的首要条件。我只能依靠他人的自由，而不能限制他人的自由；我可以编造最为迫切的呼唤，使尽浑身解数吸引他人的自由；但无论我做什么，他人的自由在回应或不回应我的呼唤时都完全是自由的。问题是，要与他人建立这个关系，必须具备两个条件。首先我必须被允许呼唤。我将与那些扼杀我的声音、阻止我表达、阻止我存在的人作斗争。为了让自己能在自由的人面前存在，我常常被迫把某些人看作物品。囚犯会杀死狱卒去和同伴们会合；很遗憾狱卒却不能当囚犯的同伴。但更加令人遗憾的应该是囚犯永远没有任何同伴。然后，在我的面前必须有一些对我来说自由的人，他们能够对我的呼唤做出回应。在任何处境中，他人的自由都是全部的，因为处境就是要被人超越，而在任何超越中，自由是平等的。一个努力学习的无知者与发明新设想的饱学者一样自由。我们以同等的程度尊重任何人身上这种自由的努力，以便朝着存在而自我超越；人们所蔑视的就是对自由的放弃。人们不能在人类的处境中建立任何的道德等级。问题是，就我而言，有一些超验我是可以超越的，对我来说可以固定为物品；也有另外一些超验我只能陪伴，它们超越了我。德伯家的苔丝喜欢克莱；农庄中还有三个喜欢克莱的姑娘，但她们不能超越苔丝的爱情：她们与苔丝一样向着克莱自我超越。但如果我们发现了克莱的弱点，如果我们不爱他了，即使承认苔丝有爱的自由，我们也只能从她的爱情中看到一个对象，一个对我们来说陌生的对象。他人的自由，只有当它趋向一个外来的目的或已经过时的目标时，才能以与我分离的方式存在。无知者使用他的自由去超越他的无知状态，但他对刚刚发明了一个复杂理论的物理学家来说却无所作为。竭尽所能与疾病作斗争的病人，反抗奴隶制的奴隶，他们并不关注诗歌，也不注重天文，更不在乎航空技术的改进；他们首先要的是健康，休闲，安全，能够自由地支配自己。只有当我自己的目的能够成为他人的起点时，他人的自由对我来说才有一定的意义；只有在使用我所制造的工具时，他人才能让工具的存在延续下去；渊博的学者只能对与他的知识水平相等的人说话；这样才能向他们介绍他的理论，作为新的研究的起点。他人也只有当他与我处于同一路程点上时才能陪伴我的超验。为了不让我们的呼唤消失在虚空之中，在我身边必须有人时刻准备倾听我的呼唤；必须让众人成为我的同辈。而我是不能倒回去的，因为我超验的运动不会不停地把我带向前方；而我又不能单独走向未来；我将迷失在沙漠中，在那里，我的所有脚步都将无足轻重。我必须努力给众人创造一些处境，这样他们才能陪伴并超越我的超验；我需要他们那可支配的自由，以便能使用我，通过超越而保留我。我为众人要求健康、知识、福利和娱乐，不让他们的自由在与疾病、无知和贫困的斗争中耗尽。这样，人就必须介入两个殊途同归的方向：他可以创立一些物品，在其中找到自身超验的固定反射；他也通过一个向前的运动超越自我，这个运动就是他的自由本身；每走一步，他都努力地将众人拉向自己。他就像一位远征队队长，为自己的征途画出了一条新的道路，而他又不不停地走回头路，以便找回落伍者，然后又重新往前跑，将他的远征队带向更远

的前方。问题在于，不是所有的人都同意跟他走；有些人停在原地，或走上另一条不同的道路；也有一些人竭力让他和他的随行人员停止前进。在劝说工作失败的地方，为了自卫就只有使用暴力。从某种意义上说，暴力并不是个坏东西，因为在同意或反对他人方面人们无计可施：孕育一个孩子，这并不是创造他；杀死一个人，这并不是毁灭他；我们永远只能达到他人的人为性。然而正因为这样，在选择作用于这种人为性之时，我们放弃了把他人当作一种自由，从而限制了我们的存在进一步扩展的可能性；我正在对其施行暴力的那个人不是我的同辈，而我需要众人成为我的同辈。借助暴力不会激起多少遗憾，因为要依靠被施暴的人的自由似乎更不可能：人们肆无忌惮对儿童和病人施行强制手段。但是如果我对世间所有人施行暴力，我就成了孤家寡人，那我就完蛋了。如果我将一群人变成一群牛羊，一群牲口，我就大大缩减了人类的统治。即使我只压迫一个人，从他身上可以看出，整个人类就是一个纯粹的事物；如果一个人真是一只蚂蚁，可以肆无忌惮地碾死，那么所有的人聚集在一起也只是个蚁穴。因此，人们不可能心情舒畅地接受使用暴力：这是一种失败的印记，没有什么可以弥补。如果康德和黑格尔的普遍道德以乐观主义结束，这是因为它在否定个体性的同时，也否定了失败。但是，个体存在着，失败也存在着。如果说一颗谨慎的心在做出一个政治决定前长时间地犹豫不决，并不是因为政治问题非常困难：而是因为这些问题无法解决。然而，要弃权也是不可能的：人总是在行动。我们注定要遭到失败，因为人们注定要使用暴力；我们注定要使用暴力，因为人被分裂而且与自身相对抗，因为人们被分裂而且互相对抗着：通过暴力，人们将孩子变成一个男人，将乌合之众组成一个社会。放弃斗争，那就是放弃超验，就是放弃存在。但话又说回来，没有任何成功可以永远消除每个特别的失败所引发的绝对丑闻。我们也不应该相信，成功就在于安稳地达到目的；我们的目的从来就只是一些新的起点。当我们将他人带到这个目的地时，一切又将重新开始；从那里出发，他将去往哪里呢？我并不满足于他总是去某个地方这种想法：即使没有我，他也会在某个地方。我想要他延续的是我的计划。每个人都是自己决定他的计划展开到什么地步为止，而且不自我毁灭：康德是否在黑格尔身上找到了自己？他是否将黑格尔体系看作对自己的否定？要回答这个问题，就应该知道在他眼中，他的哲学的本质真理是什么。但无论如何，他的计划不可能延伸到无限；如果康德想要的只是哲学，他就没有必要写书；不管怎样，哲学已经存在：而他却想要一个他所创立的哲学，即由他一个人发展的哲学。我们想在我们的特别性中被人需要，我们也只能通过特别的计划来被人需要。我们依赖着他人的自由：他可以遗忘我们，不了解我们，使用我们，以实现不属于我们的目标。这就是卡夫卡在《诉讼》里描述的含义之一，即任何判决都永远不会结案；我们生活在一种无限的拖延状态之中。这也是莫利斯·布朗肖在《亚米拿达》中所说的意思：首要之点是不能输掉，但永远也不会赢。我们只能在不确定性和风险之中承担我们的行为；而自由的本质恰恰就在于此；它不会为一个事先已经给予的拯救做出决定；它不会和未来签任何协议；如果它能够被它所瞄准的终点定义，那它就不再是自由；但目标永远不是终点，它向无限开放着：目标要成为结束，是因为自由在目标上停顿了一下，以此在无形的无限中确定了我的特别存在。而跟我有关的事，就是要达到我的目标，剩下的事就由不得我了。他人以我为起点创立的东西将属于他，而不属于我。我的行动只是在承担这个未来的风险；这些风险是我的有限性的反面，通过承担我的有限性，我保持着我的自由。因此，人是能够行动的，而且必须行动：他只能在自我超越中存在。他在风险中行动，在失败中行动。他必须承担风险：在投身于不确定的未来之时，他肯定会创立他的现存。但失败是不能自行承担的。