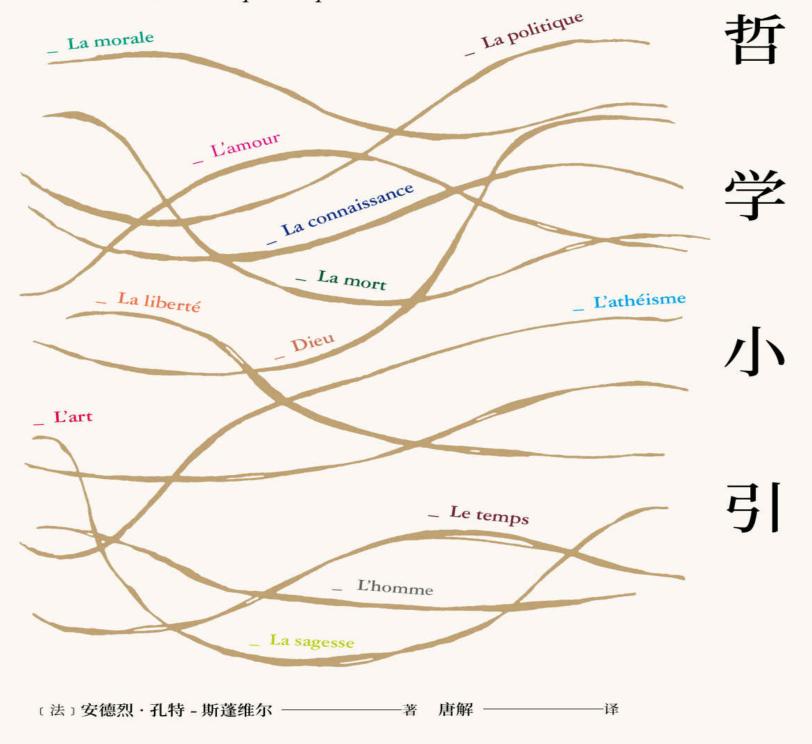
Présentations de la philosophie



国际知名的哲学畅销书作家力作

- * 被译成十几种语言文字
- * 哲学"大问题"的"小讲解" · 助读者迈出哲学的第一步 雪上海人 A * A *

[法]安徳烈・孔特 - 斯蓬维分	₹ ───────
唐解译	

学

小

引

Présentations de la philosophie

5上海人人《成社

图书在版编目(CIP)数据

哲学小引 / (法)安德烈•孔特一斯蓬维尔著;唐解译.一上海:上海人民出版社,2019

ISBN 978-7-208-16031-6

I. ①哲··· II. ①安···②唐··· III. ①西方一哲学一研究 IV. ①B5

中国版本图书馆CIP数据核字(2019)第173837号

责任编辑 赵 伟

封面设计 林 林

哲学小引

[法] 安德烈·孔特—斯蓬维尔 著 唐解译

出版上海人人人人从社

(200001 上海福建中路193号)

发 行 上海人民出版社发行中心

印 刷 上海商务联西印刷有限公司

开 本 889×1194 1/32

印 张 6.75

插 页 4

字 数 101,000

版 次 2019年11月第1版

印 次 2019年11月第1次印刷

ISBN 978-7-208-16031-6/B • 1419

定 价 38.00元

© Editions Albin Michel-Paris 2000

Current Chinese translation rights arranged through Divas International, Paris

巴黎迪法国际版权代理 (www.divas-books.com)

献给Christian Recchia

"让我们把哲学还给大众!"

——狄德罗

前言

哲学:智慧的学说与练习,并非简单的科学。

——康德

哲学思考,是通过自身进行思考;但是首先需要依托他人的思想,尤其是过去那些伟大的哲学家,否则没有人能真正做到有效的哲学思考。哲学不仅是历险;它同样也是工作,需要努力、阅读以及工具。起步总是艰辛的,不少人都因此退缩了。这也是这些年来推动我出版"哲学手册"的原因。这些手册是关于什么的呢?这是一系列哲学入门手册:十二本小书,每本都由四十几篇选文组成,篇幅通常很短,开头有几页介绍,我通常会在其中试图说明,关于某个概念,我所认为的重点有哪些……

在重新阅读了那十二篇介绍之后,我增加了文章的篇幅,促成现在这本书。我那谦逊的意图从未改变:这本书仍然是一本入门读物,它与其他方式一起,组成了无数扇通往哲学的大门。但是,一旦读者阅读过本书之后,就可以带着它的滋养,自己动身去探索其他的哲学作品,这是迟早的事儿,如果读者愿意的话,还可以构建自己的文选……二十五个世纪以来的哲学是取之不尽、用之不竭的宝库。如果本书可以激发读者走近哲学的渴望,如果它可以帮助读者寻求快乐与光,那么它的存在就不是没有意义的。

至于本书的受众,我之前首先想到的是青少年读者,直到后来, 尤其是通过收到的信件,才发现事实不止如此。然而,这个初始的意 图还是在书中留下了印记:对于某些事例的选择、某些特定的观点与 语气,以及对于某些方面的坚持……这也是为什么我在书中用"你" 来称呼我的读者,对我来说这是自然而然的……毋庸置疑,我更多地想到了自己的孩子,他们实际上也是青少年,而不是我那些中学与大学里的学生们,我从未与他们以"你"相称……综观全书,我认为很多像这样的地方都无需修改。哲学思考不属于某个特定的年纪;但是青少年在进行哲学思考时会比成年人更需要他人的陪伴。

什么是哲学? 我经常需要回答这个问题, 在这十二个章节中也一 再涉及。哲学不是科学,也不是认识,更不是知识: 哲学是对于已有 知识的反思。这就是为什么我们从来不能学习哲学, 康德曾说过: 我 们只能学习哲学思考。如何学习呢?通过自身的哲学思考:对自身的 思考,对他人的思考,对这个世界、这个社会,以及经验所教会我们 和令我们所忽视的进行提问……我们希望能够在途中遇到那些专业的 哲学家。我们将能更好地、更有力地、更深入地进行思考, 以更快的 速度到达更远的地方。康德也曾说过: "不应该把哲学思考作为批判 的模型,而应简单地将其看作我们对于自身,甚至对立于自身进行批 判的契机。"没有人能够代替我们进行哲学思考。当然,哲学专家、 职业哲学家和哲学教师确实存在。但哲学首先并不是一门专业、一份 职业或大学学科: 它是构成人类存在的维度。自从我们被赋予了生命 与理性,所有人都不可避免地连接着这两个官能。的确,没有哲学思 考,我们也能说理(例如在科学中),也可以生活(当我们陷入愚蠢 或是激情之中时)。但是,如果没有哲学思考,我们将无法思考自己 的生活或体验自己的思考:因为这就是哲学本身。

生物学从未指导生物学家应如何生活,也从未告诉他是否需要生活,甚至没有告诉他是否有必要从事生物学。人文科学从未阐述人文的意义,或各门人文科学的意义。这就是为什么我们需要研究哲学:因为我们需要对自己知道的、经历过的、渴求着的事物进行反思,为此,任何一门知识虽都不可或缺,却也无法以一己之力做到这一点。艺术?宗教?政治?这些问题虽则宏大,却同样需要接受我们的提问。然而,一旦我们提出问题,或提问一旦稍有深度,我们就可以至

少部分地摆脱这个问题:我们已走上了哲学的道路。任何哲学家都不能质疑这一点,即使该哲学随后也要接受人们的提问。但是质疑哲学并非摆脱哲学,而是进入哲学。

通过哪一条道路?我在此遵循了自己唯一真正了解的道路,即西方哲学。这并不意味着不存在其他的道路。哲学思考,就是带着理性生活,而理性是普遍的。哲学怎么能成为某些人的专利?在别处,尤其是在东方,存在着其他的精神性与思辨传统,谁都无法忽视。但我们不能什么都讨论,如果我声称要介绍东方思想,然而除了通过二手信息,我本身对此几乎一无所知,那我未免有些滑稽可笑了。所谓只存在希腊哲学或西方哲学,对此我不以为然。但是自古希腊人以来,西方确实有着非常伟大的哲学传统,它属于我们,我和所有人一样对此深信不疑,我正是希望能够通过西方哲学本身,带领我的读者走向它。在如此简短的篇幅下,这些引论可谓极具野心。这解释了它们的不完整,而这不完整也从某种程度上定义了这些引论。

我说过,要带着理性生活。这指明了方向,即哲学,却没能详细论述其内容。哲学是根本性的提问,是对于全部真理、终极真理的探寻(区别于科学中对于具体真相的追寻),哲学是对于概念的创造与使用(即使在其他学科中我们也这么做),是反思(精神或理性对于自我的回归:对于思考的思考),是对于自身历史和人类历史的沉思,是尽可能地追寻最完满的和谐与最伟大的理性(这同样是理性的艺术,但它所导向的是生活艺术)。有时候,哲学是体系的建构,总是在撰写论文、论证、理论等等…… 但哲学也是——这一点可能更为重要——对于幻想、成见以及意识形态的批判。哲学的武器?理性。它的敌人?愚蠢、盲信、蒙昧主义或他人的哲学。哲学的同盟?各门科学。它的目的?一切,包括人类。或者说,人类,处于一切之中的人类。哲学的目标?智慧;即幸福,但是是存在于真理之中的幸福。正如我们常说的,就像一桌满汉全席,来得正好:哲学家们可都是大胃王!

实践中,哲学的对象不可计数:只要与人类、与真实沾上关系,就不会是哲学的陌路人。这并不是说这些对象具有同等重要性。康德在《逻辑学讲义》的著名篇章中,用四个问题总结了哲学的范畴:我能知道什么?我应当做什么?我可以期待什么?人是什么?康德指出,"前三个问题都与最后一个问题有关系"。我想要补充的是,这四个问题都将我们引向了第五个问题,无论从哲学还是从人类的角度出发,该问题毫无疑问都是最首要的:应该如何生活?一旦我们尝试以智慧的方式回答这个问题,我们就已经在进行哲学思考了。既然我们无法避免向自身提出该问题,那么可以由此推断,逃避哲学只能意味着愚蠢或蒙昧主义。

是否应该进行哲学思考?当我们提出这个问题,或当我们尝试以一种严肃的方式回答这个问题时,我们就已经在进行哲学思考了。但这并不是把哲学简化为它对于自身的提问,甚至自我证明。因为,当我们(以一种既理性又激进的方式)提出关于世界、人性、幸福、公正、自由、死亡、上帝、知识的疑问时,无论多少,无论好坏,我们都已经在进行哲学思考了……有谁能放弃提问?人类是进行哲学思考的动物:为了放弃哲学,他必须放弃一部分作为人类的自己。

因此,我们需要哲学思考:要尽可能地将思绪延伸至远方,超越我们所知的界限。目的是什么?是更人性、更清醒、更平静、更理性、更快乐、更自由的人生······也就是传统意义上的智慧,是不掺杂幻想与谎言的幸福。我们能做到这一点吗?当然不能完全做到。但这并不妨碍我们走向它、靠近它。"哲学,康德写道,是人类为走向智慧而作出的努力,永远是未完成的"。因此,更需要立即着手哲学思考。关键在于更好地思考,为的是能够更好地生活。哲学是工作,智慧即休憩。

哲学是什么?有多少哲学家,就有多少种答案。然而,这并不妨碍这些答案趋同并导向其本质。以我本人为例,自我成为一名学生,

就一直倾心于伊壁鸠鲁的答案: "哲学是一项活动,它通过话语与推理,让我们的生活变得快乐"。这是用哲学最大的成功来定义其本身(智慧、极乐),尽管这份成功从来都不是彻底的,但总比把它囚禁在自身的失败之中更有价值。幸福是目的,而哲学,是道路。祝大家旅途愉快!

目 录

前言

- 1. 道德
- 2. 政治
- 3. 爱
- 4. 死亡
- 5. 认识
- 6. 自由
- 7. 上帝
- 8. 无神论
- 9. 艺术
- 10. 时间
- 11. 人
- 12. 智慧
- 参考书目

1. 道德

La morale

做一个不满足的人胜于做一只满足的猪;做不满足的苏格拉底胜于做一个满足的傻瓜。如果那个傻瓜或猪有不同的看法,那是因为他们只知道自己那个方面的问题。而相比较,另一方即苏格拉底那一类人则对双方的问题都很了解。

——约翰•密尔

关于道德,人们通常会有一个误区。道德的存在首先并不是为了惩罚、镇压或定罪。我们自有法庭、治安官和监狱来达到这些目的,然而,这些都无法体现某种道德。苏格拉底虽命丧狱中,却比审判他的法官们更自由。也许那正是哲学的开端。对于每个人而言,这是道德开始并周而复始的地方:在此,任何惩罚都是不可能的,任何镇压也都是无效的,所有的判决,至少那些来自外部的判决,都是没有必要的。道德始于我们自由之时:当道德审判自身并要求自身时,它就成了自由本身。

你很想窃取商场里的一张唱片或一件衣服······然而却有保安注视着你,或商场里装有电子监控系统,或仅仅因为你担心自己会被抓住、受到惩罚、锒铛入狱······这不是诚实,而是算计。这不是道德,

而是谨慎。害怕警察是美德的反义词,或者说这仅仅是出于谨慎,而非美德。

反过来,想象一下,假设你拥有那枚柏拉图提到过的著名的裘格斯指环,有了它,你可以随心所欲地隐身……这枚魔戒由一名牧羊人无意中捡到,只需将指环的底盘转向掌心一侧,即可彻底隐身,把它转到掌心另一侧,就能重新被人看见……裘格斯,这个一度被人们认为诚实的男人,没能抵挡住指环的诱惑:他利用它的魔力进入了皇宫,勾引王后,谋杀国王,夺取权力,用这权力为自己谋求独有的福祉……《理想国》中故事的讲述者总结道,好人与坏人,或我们所谓的好人与坏人,区别仅仅在于他们是否谨慎或虚伪,换句话说,仅仅在于他们对他者的目光所赋予的重要性有所不同,或取决于他们自我掩饰的技艺精湛与否……无论是好人还是坏人,一旦拥有裘格斯指环,也就没什么区别了:"这两种人都会朝向同样的目标"。这其实是在说,道德只是幻想、谎言,只是伪装成美德的恐惧罢了。只要能让自己隐形,所有的禁忌都可以消失,每个人只消追寻自身的快乐或利己主义的好处即可。

真的是这样吗?柏拉图显然持反对意见。但并非所有人都理应是柏拉图的信徒。对你而言唯一有价值的答案取决于你自身。想象一下,这是一个思想实验,想象你拥有了这枚指环。你会做什么?你不会做什么?比方说,你是否会继续尊重他人的财产、隐私、秘密、自由、尊严、生命?没有人能代替你回答这个问题:这个问题只与你有关,并与整个的你有关。所有平时你不会做,却允许自己在隐身的情况下做的事,体现的更多地是你的谨慎或虚伪,而非道德。相反地,那些你即使隐身,也继续要求或禁止自己做的事,并且是出于义务而非利益所做的事,才是严格意义上的道德。你的灵魂有自己的准则,你将以此来审判自己。你的道德?是你对自己的要求,不因他人的目光或种种外在的威胁而改变,它代表着善与恶、义务与禁忌、可接受

与不可接受,最后,它代表了人性和你自己。具体来说:道德是你遵守的所有规则的总和,*即使你无法被人看到,即使你是不可战胜的*。

这是否过分?这是否无关痛痒?这些都应由你来决定。例如,假 设你能隐身,那么你是否能接受给无辜者定罪?背叛朋友?把孩子当 作祭品?强奸?虐待?谋杀?问题的答案只能取决于你:从道德的意 义上来说, 你仅仅依托于你的回答。你没有这枚指环? 你却不能因此 免于思考、判断并作出反应。如果混蛋与诚实的人之间,除却那些显 而易见的区别外, 仍存在其他的不同, 那么这不同就是, (对于诚实 的人来说)他人的眼光并非一切,谨慎也并非一切。此即道德的赌注 与它终极的孤独:一切道德都是与他者的关系,却是从一个自我到另 一个自我。合乎道德地行事,是将他人的利益纳入考量范围内,这是 一定的,但却是"在众神与人们都不知情的前提下",正如柏拉图所 说的:换言之,就是没有奖励或惩罚的可能,并因此不需要自身以外 的目光。赌注?这样的表述似乎不太合适,我再次声明,答案只取决 于你自己。这不是赌注,而是选择。只有你知道自己应该做什么,没 人能替你做决定。道德的孤独与伟大之处:你的价值仅仅体现在你做 的善事以及你禁止自己做的恶事上,除了行善带来的满足感以外—— 毕竟其他任何人都不可能对此有所知晓——并不存在其他好处。

这就是斯宾诺莎的精神: "行善并保持愉悦"。言简意赅。如果一个人对于自身毫无认识,又怎能感到愉悦?如果无法做到自我驾驭、自我管理、自我跨越,又怎能认识自己?我们常说,看你的了,然而这不是游戏,更不是演出。这是你的生命本身: 你是,此时此地,你的所作所为。从道德层面来讲,幻想成为他人是无用的。我们可以期盼财富、健康、美、幸福······但是期盼美德却是荒谬的。由你自己选择成为混蛋或好人,并且只能由你来选择:准确地说,你的期望体现了你的价值。

道德是什么?道德是个体对于自身要求与禁忌的总和,首先不是 为了提升自身的幸福感或保持良好的状态,这纯粹是自私,而是为了 将他人的利益或权利都纳入考量范围内,为了不做一个卑鄙的人,为 了能够对人性和自我的定义保持忠诚。 道德可以回答 "我应该做什 么?"我所有义务的总和,换言之,就是那些我认可的命令——即使 有时候我会和所有人一样违背这些命令。这是我施加于自身的法律, 或我应该施加于自身的法律,与他人的目光无关,与所有预想中的惩 罚或奖励无关。

"我应该做什么?"而不是"其他人应该做什么?"这就是道德与道德主义的区别。阿兰(Alain)说过,"道德从来都不是为邻人而设的":关注邻人义务的人并不是道德的,他们是说教者。还有比这更令人感到不适的物种吗?还有比这更无用的话语吗?道德只有在使用第一人称时才是正当的。对别人说"你应该要慷慨"并不是慷慨的体现。对别人说"你应该要勇敢",同样不是勇敢的体现。道德只适用于自身,义务也只适用于自身。对于他者,宽容和权利足矣。

此外,谁又能知道他人的意图、歉意或成就呢?从道德上来说,假使上帝存在,除了上帝和这个人自己,没有人能够审判任何人,这样的存在便已足够。你是否曾自私?是否曾懦弱?是否曾利用他人的弱点、消沉和单纯?你是否曾撒谎、偷窃、强奸?你对此非常清楚,你对自己的这份了解,也就是我们所说的良心,是道德层面唯一的法官,总之,只有它才是重要的。一场官司?一笔罚款?一场牢狱之灾?这仅仅是人们的正义:这不过是法规与警察局而已。有多少混蛋拥有自由之身?又有多少勇敢的人身陷囹圄?你可以遵守社会准则,也确实应该这样。但这并不意味着你可以放弃对自身的要求、对自身良心的要求,而这恰恰是独一无二的、真正意义上的准则。

是不是有多少人,就有多少种道德呢?并非如此。这正是道德的悖论:它只适用于第一人称,却具有普遍意义,即适用于所有人(因

为所有人都是某个"我")。至少我们是这样体验道德的。我们知道,尤其是在实践中,存在着不同的道德,这取决于人们所接受的教育、身处的时代与社会、经常接触的社会阶层、自身的文化认同感……绝对道德并不存在,或者说没有人能够抵达绝对道德。但是,当我将残暴行为、种族主义或谋杀作为某种禁忌时,我也知道这不仅是偏好的问题,也并不取决于每个人的品位。它首先是保证社会、整个社会,即保证人类或文明存活与尊严的条件。

如果所有人都撒谎,就不会有人再相信任何人了:我们甚至无法继续撒谎(因为谎言本身假设了它所违反的信任的存在),所有的交流也会因此变得荒谬且虚妄。

如果所有人都偷窃,那么社会生活将变得异常困难或悲惨:财产将不复存在,再也没有人能够享受安逸,再也没有什么能偷的东西了……

如果所有人都杀人,那么人类或文明也会因此走向灭亡:最后只剩下暴力与恐惧,我们都将成为被害人与谋杀者······

这只是些假设,却足以让我们处于道德的核心所在。你想知道某个行为是好的还是应该受到谴责?问问你自己,如果所有人都像你一样行事,会发生什么事?例如,一个孩子把口香糖吐在人行道上:"想象一下,他的父母对他说,如果所有人都这么做,这里将会变得多么脏,对你、对所有人来说,这多令人难受!"再者,想象一下,如果所有人都撒谎,所有人都杀人、偷窃、强奸、侵犯、虐待……你怎么会对这样的人类心生向往?难道你会为了自己的孩子而向往这样的人性吗?你又应该以什么名义来避免你所向往的东西?因此,你应该禁止自己做那些你认为他人不可做的事情,或者放弃证明自身的普遍性,即自身的理智或理性。这一点是决定性的:个人需要服从于某种法律,在我们看来,这法律适用于或者说应该适用于所有人。

这就是康德著名的关于绝对命令的论述的意义,在《道德形而上学基础》中,他写道: "只依据那些你可以同时愿意它成为普遍法则的准则行动"。此即从人性的角度出发行事,而非依据"亲爱的我本人",这是遵循自己的理性,而非自身的倾向性或利益。某个行为,只有当它所遵循的原则(即它的"准则")在法律上适用于所有人时,这个行为才是好的: 合乎道德地行事,就是按照某种你可以毫无矛盾地希望所有个体都像你一样遵循的原则行事。这与福音书,或人性的精神(我们在其他的宗教信仰中也找到了等同的阐述)不谋而合,譬如卢梭曾就此发表 "精辟格言": "你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人"。这句格言以一种更谦卑而清晰的方式与共情的精神保持了一致。关于这一点,卢梭如此表述,"尽管这句格言没有前一句格言完善,但也许更有用处:在谋求你的利益时,要尽可能不损害他人"。这样的生活,至少在某种程度上,是从他者的角度出发的,或者说是从自身的角度出发,但这个自身却是懂得批判与思考的。阿兰讲过,"一个人,普遍地……"这就是道德本身。

为了让道德具有正当性,是否需要某种基础?这不是必须的,也并不一定是可能的。孩子溺水了,你是否需要某种基础才能施救?暴君屠杀、镇压、施虐……你是否需要某种基础才能反对他?基础,是不容辩驳的真相,它保证了我们的价值的价值:这让我们能够证明自己是对的,包括向那些不分享这些价值的人证明,而他们是错的。但是,为此首先需要建立理性,但我们无法做到这一点。倘若没有事先得到证明的先行原则,又能有什么证明?再者,价值的基础若没有以它声称要建立的道德为前提,又谈何基础?如果一个人视自私高于慷慨,视谎言高于真诚,视暴力或残暴高于温柔与同情,那么该如何向他证明他的错误,这对他又有什么用?那些只想到自己的人,思考对他来说有什么意义?那些只为自己而活的人,宇宙对他来说有什么意义?那些对于亵渎他人的自由、尊严与生命没有丝毫迟疑的人,怎么会遵守无矛盾的原则?为什么非得找到反驳的方式后才能与之抗争?

恐怖无法被反驳。恶无法被反驳。为了对抗暴力、对抗残暴、对抗野蛮,我们需要勇气胜过基础。面对我们自己时,我们需要约束与忠诚胜过基础。也就是说,不要让自己配不上人性赋予自身、赋予我们的东西。为了做到这一点,我们为什么会需要某种基础或保证?这种基础或保证怎么可能存在?有这个意愿足矣,这更有价值。

阿兰写道,"道德,就是知道自己的精神性,并对此有绝对义务;因为高尚是这样要求的。在道德中,除了尊严感以外,并不存在其他东西"。这是尊重自身以及他者的人性。并不是说不存在拒绝。并不是说不需要努力。并不是说不需要斗争。要拒绝你身上不思考的那部分,即只考虑你自己的那部分。要拒绝,即要战胜你自己的暴力,你的自私,你的卑鄙。这是希望你成为一个男人,或一个女人,并配得上这身份。

陀思妥耶夫斯基笔下的某个人物说过, "如果上帝不存在,那么一切都是被允许的"。然而并不是这样,因为无论有没有信仰宗教,你都不应允许自己做任何事: *任何事*,包括最糟糕的那些,这与你并不相称!

那些仅仅出于对天堂的渴望和对地狱的恐惧而尊重道德的信教者,并不是有德行的人:这只是自私谨慎罢了。康德大概这样说过,那些只为了自身的救赎而行善的人并不是在行善,也不会被拯救。也就是说,当人们做出某个行动,只有当他们"并不企图从中得到什么"时,这个行为从道德层面上来说才是善行。在此,我们进入了道德的现代性,即世俗性(取其好的那层意思:即宗教信仰者也能和无神论者一样具有世俗性)。这就是启蒙运动的精神。这就是培尔(Bayle)、伏尔泰以及康德的精神。并不是宗教创立了道德;而是道德创立了宗教,并让宗教变得正当。并不是因为上帝存在,所以我应该凭良心做事;而是因为我应该凭良心做事,所以我才会需要——不是为了让自己道德高尚,而是为了逃离绝望——信仰上帝。并不是因

为上帝命令我做某些事情,所以这些事情是好的;而是因为某个戒律在道德上是好的,我才会认为它来自上帝。因此,道德不会禁止人们的宗教信仰,在康德看来,道德甚至会导向宗教信仰。但是道德并不依赖于宗教,也不会简化为宗教。毕竟上帝有可能并不存在,毕竟死后可能什么都没有,但这并不能免除你的义务,即以人道的方式做出行动。

蒙田写道,"没有什么比好好做人、妥善做人,更美、更正当的了。"唯一的义务是合乎人性(取人性并非仅仅作为某个动物物种,而是作为某种文明成就的语义),唯一的美德就是合乎人性,没有任何人能够取代你。

道德不能取代幸福,这也是为什么它并不是一切。道德不能取代爱,这也是为什么它并不是本质。但任何幸福都无法免于道德;任何爱都不是足够的:也就是说道德永远是必须的。

道德让你能在自由地做自己的同时(而不是作为你自己的本能与恐惧的囚徒!),与他人一同自由地生活。

道德是具有普世性的约束,它至少是可以被普世化的,它以*个人* 化的方式将自己托付于你。

通过做一个好男人,或好女人,我们为人类的完善作出努力。这么做也是应该的:人类需要你,正如你需要人类!

2. 政治

La politique

"必须思考政治,如果我们思考不充分,将受到严厉的惩罚。"

——阿兰

人类是社会性动物:只有与自己的同类为伴,才能存活并得以发展。

但人类也是自私的动物。人类具有的正如康德所说的"非社会的社会性",使其既离不开他者,又无法为他者放弃满足自身的欲望。

这就是为什么我们需要政治。为了能够以一种非暴力的方式解决这些利益冲突。为了能够使我们的力量得以叠加而非对立。为了能够逃离战争、恐惧和野蛮。

这就是为什么我们需要国家。并不是因为人们善良或正义,而是因为情况恰恰相反。并不是因为人们是团结的,而是为了让他们或许能有机会变得团结。并不是像亚里士多德所认为的"出于天性",而是经由文化、经由历史,这就是政治本身:处于自我建立、自我摆脱、自我重建、自我延续中的历史,当下的历史,即我们自身的历

史、唯一的历史。为什么对政治不感兴趣呢?要做到对政治不感兴趣,首先需要对一切都不感兴趣,因为一切都与政治相关。

政治是什么?政治是对冲突、同盟和力量关系的非战争化管控——不仅限于个体之间(正如我们在家庭或随便哪个集体中所能看到的),而是以整个社会为单位。因此,政治是在同一个国家、同一个城邦(希腊语是Polis)内与那些未经我们选择的人共同生活的艺术,对于他们,我们并无特殊感情,从很多方面来看,在这些人中,我们的仇家与同盟一样多。这假设了某种公共权力的存在,以及对于权力的争夺。假设了政府的存在,以及它们的更替。假设了对立与妥协的存在,但这些对立都已解决,而妥协也只是暂时的,最终,这假设了某种就解决分歧的方式所达成的一致。否则,就只能使用暴力,而制止暴力正是政治的立身之本。政治始于战争结束之时。

需要知道由谁下达命令,由谁服从,由谁制定法律,就像人们常 说的,所谓最高权力。最高权力可以是一名国王、一位独裁者(在君 主专制制度中),可以是人民(在民主制度中),可以是由个人组成 的各类团体(社会阶级、政党、真正的或所谓的精英:一位贵族) ······最高权力可以是、也经常是这三种政体或政府的特殊混合体。一 般而言,没有最高权力,就没有政治,至少在我们的星球,最高权力 是最强大的,它为一切其他权力提供了保障。因为正如福柯所说, "权力无处不在",或者说权力是数不尽的;但这些权力只能在某种 受到承认或强加的威严之下共存,这威严则属于这些权力中的最强 者。这正是政治的关键点:权力的多样性以及最高权力或国家的唯一 性,这也解释了为什么应该如此。我们是否会臣服于第一个到来的野 蛮人?第一个到来的矮小首领?当然不!我们非常清楚某种权力或多 种权力的存在, 也知道应该服从于它们。但并不是不计代价地臣服于 任何人。我们想要自由地服从:我们希望自己所服从的权力不会消除 我们自身的权力,而是加强它、保障它。我们无法彻底做到这一点。 我们从未彻底放弃这一点。这就是为什么我们从事政治。这就是为什

么我们将继续从事政治。为了能够更加自由。为了能够更加快乐。为了能变得更加强大。不是各谋其政或互相对立,而是"所有人一起",正如1995年秋天的示威者们所说的那样,或者不妨说是对立且统一,确实应该如此,否则我们也就不需要政治了。

政治假设了分歧、冲突与矛盾的存在。当所有人意见一致时(例如当我们说健康比生病好,或我们偏爱幸福胜过不幸时……),这就与政治无关了。但当所有人各安一隅、仅仅为自己的各种小事忙活时,这同样与政治无关。政治通过将我们对立,使我们集结起来:它致使我们就我们集结起来最好的方式进行对立!而这将是无止境的。当我们宣告政治的终结时,我们错了:相反地,这将是人类的终结、自由的终结、历史的终结,人类、自由、历史都将无法继续,它们只能在被接受并被克服了的冲突中继续。政治如同大海一般,周而复始。因为政治是一场战役,也是和平的唯一可能。我们一再重申,政治是战争的反义词,这足以说明它的伟大。政治是自然状态的反义词,这足以说明它的必要性。谁想一个人独自生活?谁想与其他所有人对立?霍布斯指出,自然状态是"所有人对所有人的战争":人们的生活会因此变得"孤独、操劳、糟糕,几乎像动物一样,并且是短暂的"。还是需要公共权力,还是需要公共法律,还是需要国家:还是需要政治!

应该怎样在一起生活,目的又是什么?这两个问题需要被解决, 并即刻重新提出(因为我们有权改变主意、阵营和多数票/政治倾 向)。每个人都应对此进行思考,所有人都应进行辨析。

政治是什么?政治是有冲突的共同生活,在国家的统治之下,政治为国家的控制服务:政治是夺取、维持与行使权力的艺术。政治同时也是分享权力的艺术,但实际上也是因为并不存在其他夺取政治的方式。

如果我们仅在政治中看到了某种次要且令人蔑视的活动,那我们就错了。事实显然相反:对于所有人而言,过问共同的生活、命运与冲突,是非常重要的工作,没有人能够避免。你会把广阔的天地留给种族主义者、法西斯主义者与蛊惑人心者吗?你会任由官僚主义者替你做决定吗?你会任由技术官僚或野心家将一个完全脱胎于他们的社会强加于你吗?既然你同意他们这么做,那么你有什么权利去抱怨那些不合理的地方?如果你没有花任何力气去阻止这一切,你又怎能否认自己是平庸或恶的同谋者呢?缺乏行动不是借口。无能不是借口。不从事政治,是放弃自身一部分的权力,总归是危险的,这也是放弃自身一部分的责任,非常值得谴责。反政治主义不仅仅是疏忽,也是过错:这么做有违自身的利益和义务。

然而,将政治简化为道德同样也是错误的,就好像政治仅仅与善、美德、无私有关一样。又一次,事实正相反。如果道德能够占据支配权,我们将不需要警察、法律、法庭或军队了:我们将不再需要国家,也因此不再需要政治了!想要凭借道德战胜苦难或社会排斥,显然是在自欺欺人。想要把人道主义等同于外交,把慈善等同于社会政治,甚至把反种族主义等同于移民政治,显然是在自欺欺人。当然,这并不是说人道主义、慈善和反种族主义在道德上不被需要;而是说它们在政治上无法满足需要(要是他们能够满足,我们也将不再需要政治了),仅仅依靠它们无法解决任何社会问题。

道德没有国界,而政治有。道德没有祖国,而政治有。道德和政治都无法与种族的概念产生任何恰当的联系,这一点不言自明:皮肤的颜色无法成就人类或公民身份。同样地,道德与法国或法国人、欧洲或欧洲人的利益毫无关系……道德与个人有关:道德仅仅与人类有关。然而整个法国或欧洲的政治,无论是左派还是右派,其存在唯一的目的,相反地,正是捍卫某个或某些特定的民族——当然不是与人类为敌,这样做并不道德,也是自杀性行为,但这样的捍卫至少是被优先考虑的,道德既不能强迫这种行为,亦无法对其完全禁止。

人们可以认为只需要道德就够了,只需要人性就够了:人们可以偏向于不需要政治。但这将是对历史的误读,是就我们自己的事情自欺欺人。

政治并非自私的反义词(道德才是),政治是自私集体化和冲突化的表达:关键是要一起自私,因为这是我们的时运,这么做效果最好。应该如何行动?通过筹划利益共同点,即我们所说的团结(区别于慷慨,慷慨指向无私)。

这个区别通常不为人所知:这也是为什么我需要强调这一点。团结,是维护他人的利益,的确如此,但那是因为这些利益同样也是一直接的或间接的一一我的利益。为他人做事,也是为自己做事:因为我们拥有共同的敌人或利益,因为我们暴露在同样的危险或攻击中。工会运动、保险和税收正是如此。有谁会因为参加保险、工会或缴纳税收而自认为很慷慨?慷慨是另外一回事儿:慷慨是维护他人的利益,但丝毫不是因为这也是自己的利益;慷慨是即使我不分享这些利益,我还是要维护它们,并不是因为这与我有关,而是为了他人能够从中获利。为他人做事,而不是为了我自己,不排除我可能会因此有所损失,这甚至是很常见的。给予他人的东西,我们怎能保留?保留的东西又如何能给予他人呢?这不再是赠予,而是交换:这不再是慷慨,而是团结。

团结是多方自卫的一种方式;慷慨,说到底,是为了他人牺牲自我的一种方式。这就是为什么从道德意义上来说,慷慨更加高级;这也是为什么从社会、政治意义的角度出发,团结更刻不容缓、更现实且更有效。没有人会出于慷慨缴纳社会保险。没有人会出于慷慨缴纳税收。如果有哪个工会主义者仅仅因为慷慨而参加工会,那该有多么奇怪!然而,社保、税收和工会却为正义作出了诸多贡献——非常多!——远远多过那些屈指可数、由个别人所体现的慷慨。政治同样如此。没有人会出于慷慨遵守法律。没有人会出于慷慨成为公民。然

而, 法律与国家却对正义与自由作出了诸多贡献, 远远多过那些善意的念头。

团结与慷慨并非如此不可调和:慷慨并不意味着不可以团结,团结也并不意味着不可以慷慨。然而这两者却不因此等价。这就是为什么团结与慷慨中任意一个都是不够的,也无法相互取代。或许慷慨就已足够,有这个可能,如果我们足够慷慨的话。但慷慨却是如此稀有,如此罕见,如此卑劣……我们需要团结,仅仅因为我们缺乏慷慨,这也是为什么我们如此需要团结!

慷慨:道德意义上的美德。团结:政治意义上的美德。国家的头等大事就是将利己主义规则化、社会化。因此这是必须的,也是不可替代的。政治并不是道德、义务、爱的统治……政治是力量与观点关系的统治,是利益与利益冲突的统治。想想马基亚维利或马克思。想想霍布斯或斯宾诺莎。政治不是利他主义的某种形式:政治是聪明、社会化的自私。这不仅没有为政治定罪,反而为它正名:因为我们都是自私的,不如以聪明的方式一起自私!对于几乎所有人而言,谁不会认为,充满耐心、有组织地寻找共同利益,或我们所认为的共同利益,比对立或广义上的无序更富有价值?对于几乎所有人而言,谁不会认为,正义比不正义更富有价值?很显然,这在道德上也能得到证实,这证明了道德和政治,就他们的目的而言,并非是对立的。但是显然单凭道德不足以达到目的,这也证明了道德和政治无法混淆起来。

道德,就其原则来说,是无私的;没有任何一种政治是这样的。道德具有普遍性,或力争如此;所有的政治都是特殊的。

道德是孤独的(它只能使用第一人称);所有的政治都是集体的。

这就是为什么道德无法取代政治,反之亦然:我们需要这两者, 也需要这两者之间的区别!

一次选举,不出意外的话,不会将好人与坏人对立起来:它只能 让不同的阵营、社会或意识形态团体、党派、同盟、利益、意见、优 先权、选择、纲领相对立……其中道德也占据着一席之地,我们需要 说明这一点(有一些选票在道德上是可以被定罪的)。但我们不会因 此忘记,道德既无法取代计划,也无法取代战略。关于对抗失业、战 争、野蛮,道德能为我们提供哪些意见呢?诚然,道德告诉我们应该 与其斗争, 却丝毫不透露怎样做才能增加我们胜率。然而, 正是这怎 样做,在政治上具有非凡的意义。你赞成正义与自由?从道德上来 说,这是最起码的要求。但从政治上来说,这既没有告诉你应该怎样 维护它们, 也没有指导你应该怎样调和它们。你希望以色列人和巴勒 斯坦人都能拥有稳固且被认可的祖国, 你希望所有科索沃的居民都能 和平地生活, 你希望经济全球化不以损害人民与个人的利益为代价, 你希望所有老人都能享有体面的退休金,所有年轻人都能接受名副其 实的教育? 道德只能赞同你, 却根本无法告诉你怎样才能增加这些愿 景实现的几率。谁又能说光靠经济或自由市场就足够了呢? 市场的价 值只是对于商品而言。然而世界并非商品。正义并非商品。自由并非 商品。把非卖品交给市场,这是多么疯狂的行为!至于公司,它们首 要的目的是盈利。我并不是在指责它们:这是它们的职能,况且我们 所有人都需要利益。但谁又能认为,利益足以构建一个充满人性的社 会? 经济产生财富, 也应该如此, 财富总是越多越好。但我们同样需 要正义、自由、安全、和平、博爱、规划、理想……没有任何市场能 做到这些。这就是为什么我们需要从事政治:因为只有道德是不够 的,只有经济是不够的,如果我们声称对它们感到心满意足,这不仅 在道德上是可批判的,在经济上也同样具有毁灭性。

为什么需要政治?因为我们既不是圣人,也不仅仅是消费者:因为我们是公民,我们也应该是公民,这也是为了能继续保持公民的身

份。

至于那些以政治为业的人,应该感谢他们为共同利益所付出的努力,但也不应过多地对他们的能力或美德抱有幻想:警惕是人类权利的一部分,也是公民的义务。

这种共和式的警惕不应与嘲弄混为一谈,它让一切变得可笑,也不应与轻蔑混淆,它让一切变得可鄙。警惕,是不轻信言语;警惕,不是出于原则进行审判或诽谤。现如今虽事态紧急,我们也无法通过不断向从事政治的人泼脏水以恢复政治的声誉。在一个民主国家,我们所拥有的政治家都是我们应得的。这是选择民主而非其他制度的又一个原因:我们有权在道德上进行抱怨——当然我们的理由绝不会少!——但前提是必须与其他人一起作出行动,以求转变。

将希望寄托于正义、和平、自由和繁荣是不够的……必须作出实际行动维护它们,并使之进步,这件事情必须由多数人一起做,并且一定要通过政治来完成。政治无法被简化为道德或经济,我曾多次强调。作为本章结尾,我仍需就这一点提醒各位,但这并不意味着政治对于道德漠不关心或与经济无关。对于所有与自身权利和福祉捆绑着的个人而言,关注政治不仅仅是他的权利:这同样是他的义务与利益,是大致调和这两者的唯一方式,这一点毋庸置疑。在丛林法则与爱的法则之间,存在着法则。在超凡入圣与野蛮之间,存在着政治。天使可以不需要政治,野兽可以不需要政治,人却不可以。这就是为什么亚里士多德,至少在这层意思上,有理由写下"人是政治的动物",因为如果没有政治,人类将无法完全保证他的人性。

"好好做人"(道德),并不足够。同样需要建立一个人性的社会(既然从许多方面来看,是社会成就了人),为了建立这样的社会,需要不停地重建它,至少是部分地。世界在不停地改变,一个不懂得改变的社会必将走向毁灭。为此,需要作出行动、斗争、反抗、发明、捍卫、改造……这就是政治的用途。还有什么比这更有意义的

任务吗?或许有。但从社会的层面来看,并不存在比这更紧急的任务。历史从不等待,不要简单地等待!

历史不是命运,也不仅仅是成就我们的东西:历史是我们共同针对成就我们的事物所采取的行动,这就是政治本身。

3. 爱

L' amour

"爱,就是获得快乐。"

——亚里士多德

爱是最有趣的主题。首先体现在它自身,通过它所承诺或似乎承诺的幸福——有时候甚至通过那些因爱而受到威胁,或因爱而消散的东西。朋友之间,有什么话题能比爱更讨人喜欢、更亲密、更有力?爱人之间,有什么话语能比爱更神秘、更温柔,更让人魂牵梦萦?从一个个体到另一个个体,有什么能比激情更激动人心?

除了爱的激情以外还有其他的激情,除了激情的爱以外还有其他的爱……确实如此,这也验证了我的看法:爱是最有趣的主题,不仅仅体现在它自身;因它承诺或允诺的幸福。爱的有趣也以间接的方式体现:因为所有乐趣都假设了爱的存在:你对体育感兴趣?那是因为你爱体育。对电影感兴趣?那是因为你爱电影。对钱感兴趣?那是因为你爱钱或爱那些用钱能买到的东西。对政治感兴趣?那是因为你爱政治,或爱权利、爱正义、爱自由……对工作感兴趣?那是因为你爱工作,或至少你爱工作带给你或能带给你的东西……对自身的幸福感兴趣?那是因为你爱自己,和所有人一样,也许幸福就是爱我们的所是、所有、所为……你对哲学感兴趣?哲学这个词就已包含着爱

(philosophia,希腊语义为爱智慧),爱也存在于哲学的对象中(除了爱的智慧以外,还存在别的智慧吗?)。受到所有哲学家崇敬的苏格拉底,也从未声称想要追求除此之外的东西。甚至,你对法西斯、对死亡、对战争感兴趣?那是因为你爱它们,你爱的很有可能正是它们的对立面:民主、人权、和平、博爱、勇气……有多少种不同的兴趣,就有多少种不同的爱。没有爱,就没有兴趣,这也让我们回到了出发点:爱是最有趣的主题,其他主题有趣与否取决于我们投入其中或从中找到的爱,若没有爱,这些主题将是索然无味的。

因此,要么爱着爱,要么什么都不爱——要么爱着爱,要么去死。这就是为什么,爱,而不是自杀,是唯一严肃的哲学问题。

这让我想起阿尔贝·加缪在《西西弗神话》开头所写下的: "真正严肃的哲学问题只有一个,那就是自杀问题,判断生活是否值得经历是在回答哲学最基本的问题"。我很赞同第二句话,这让我无法完全赞同第一句话。生活是否值得经历? 自杀无法解决这个问题,它甚至把它删除了,但爱不会删除这个问题(因为在每个清晨、每个夜晚,这个问题都会被重新提出来),唯有爱能大致解决这个问题,只要我们活着,爱就维系着我们的生命。与其问生活是否值得经历,不如问生活中的艰难与快乐是否值得经历,这首先取决于我们能胜任多少爱。斯宾诺莎持同样观点: "一切快乐或痛苦全都系于我们所爱的事物上。"幸福是一种或多种幸福的爱;不幸是不幸的爱,或根本没有爱。弗洛伊德说过,抑郁或忧郁的精神疾病,其特征首先就是"丧失爱的能力"——包括爱自己的能力。这类丧失经常是自杀性的,这并不令人感到惊讶。爱让我们活下去,因为爱让生活变得可爱。爱拯救了一切,因此,要拯救爱。

不过,我们所说的究竟是哪种爱?它的目的又是什么?

爱是多样的,这一点人尽皆知,正如爱的对象也是不可胜数的。 人们可以爱钱、爱权力,正如我之前所说的,但他也可以爱朋友,爱 自己为之倾慕的男人或女人,他也可以爱自己的孩子、父母,甚至任何人:简单来说,他可以爱存在着的任何人,也就是我们所说的同类。

我们也可以爱上帝,如果我们信仰上帝。我们也可以信仰自己,如果我们多多少少也爱自己。

爱的类型纷繁复杂,词汇的单一成为了混乱的源泉,甚至沦为一一由于欲望不可避免的介入——幻觉的源泉。当我们谈论爱时,我们知道自己在谈论些什么吗?难道我们没有经常利用这个词的暧昧性,以掩饰或美化某些含糊不清的爱吗,我指的是那些自私或自恋的爱,为了讲故事,为了能有故事可讲,为了表现得像是在爱其他东西,而不是在爱自己,为了掩饰——而不是改正——我们的错误或恶习?所有人都喜欢爱。这很容易理解,也应该引起我们的警惕。对于真理的爱应该与对于爱的爱同行,照亮它、指引它,或许应该以克制后者的热情为代价。举例来说,应该要爱自己,这不言自明:否则,我们将如何要求自我像爱自己一样爱我们的同类呢?但在通常情况下,我们都只爱自己,或为了自己而爱,这是经验之谈,也是危险的。否则,我们又怎么会要求自己也去爱自己的同类呢?

对于不同的爱,需用不同的词汇。法语中不乏这样的词汇:友情、温柔、激情、钟爱、牵绊、倾慕、好感、爱慕、慈爱、敬爱、慈悲、爱欲······我们只会陷入选择困难症,这确实令人尴尬。希腊人可能比我们更清醒,或更言简意赅,他们主要使用三个词汇,以表达三种不同的爱。这就是爱的三个希腊语名字,也是我有所了解的所有语言中最具有启发性的: éros、philia、agapè,我在《小爱大德——美德浅论》中有着更为详尽的论述。在此我将简短阐述其中的一些思路。

什么是*éros*? 是缺失,是爱的激情。这是柏拉图所认为的爱: "渴望和爱所针对的是你没有、缺少和需要的东西"。这是攫取式的

爱,想要拥有并持续拥有。我爱你:我要你。这是最容易的,也是最暴力的。怎样才能不去爱我们所缺少的东西?怎样才能去爱我们并不缺少的东西?这是激情的秘密(激情只能在缺失、不幸与挫折中延续),这是宗教的秘密(上帝对我们而言是绝对缺席的)。这样的爱,若没有信念,又怎会是幸福的?他要爱他所没有的,并为此受到折磨,或拥有他已不爱的(既然他只爱自己所缺少的)并感到无聊……激情带来的折磨,爱侣们的忧愁:幸福的爱(éros)并不存在。

但若没有爱,我们又怎能幸福?既然我们爱了,又怎会不曾幸福?事实上,柏拉图既非处处有理,也非时时在理。缺失并不是爱的全部:有时候,我们也会爱那些我们并不缺少的——那些我们拥有的、我们正在做的,以及当下存在的事物,并乐在其中,是的,享受其中并获得快乐!这就是希腊人所说的 Philia,不妨说是亚里士多德眼中的爱("爱,就是获得快乐。"),这也是幸福的秘密。去爱那些我们并不缺少的,从中获得享受并乐在其中,或者说我们的爱就是这快乐本身。性交与行动的快乐(我们所做的爱),爱侣与朋友们的幸福(我们所分享的爱):不幸的爱(philia)并不存在。

友情?法语中,我们通常把philia翻译为友情(amitié),但这多多少少缩减了该词适用的范围或意义。因为被译为友情(amitié)的philia既没有把欲望排除在外(欲望不再是缺失,而是力量),也没有把激情(éros与philia可同时存在,且经常同时存在)或家庭排除在外(亚里士多德既用philia描述配偶之间的爱,也用以描述父母与孩子之间的爱:这有点像蒙田后来发表的关于夫妻友情的论述),philia也没有把情人之间珍贵而又令人目眩神迷的亲密排除在外……这已不再是,或不仅仅是圣托马斯所说的欲念之爱(为了自己的利益而爱他人);这是仁慈之爱(爱他人是为了他人的好处),也是伴侣之间幸福的秘密。我们会怀疑这种仁慈是否会将爱欲排除在外:然而在爱人之间,仁慈反而受到了爱欲的滋养,同时又照亮了爱欲。怎样

才能不去享受我们给予他人的快乐,或从他人身上收获的快乐呢?那些对我们好的人,我们怎么能不希望他也好呢?

这快乐的仁慈、这仁慈的快乐,即希腊人所说的philia。我说过,这是亚里士多德所认为的爱:去爱,是从中获得快乐,并期盼我们所爱之人的好。这也是斯宾诺莎所认为的爱:我们在《伦理学》中读到,"爱是一种喜悦,与某个外部起因相关"。爱,是从中获得快乐。这也是为什么不存在爱以外的快乐;这也是为什么原则上不存在不快乐的爱。缺失?这并非爱的本质;这是爱的意外,当真实缺席,当悲哀伤害着我们、撕扯着我们。但若从一开始就没有感受过幸福,即使这幸福只是一场梦,悲哀也无法伤害我们。欲望并非缺失,爱也不是缺失:欲望是力量(享乐的力量、对于力量的享乐),爱则是快乐。所有的情人、所有的朋友,当他们感受到幸福时,都能明白这一点。我爱你:你的存在让我感到快乐。

Agapè?又一个希腊词,但出现的时期较晚。柏拉图、亚里士多德与伊壁鸠鲁都没有用过这个词。对他们而言,éros和philia就已足够:他们只了解激情或友情,即丧失的痛苦或分享的喜悦。但是,有位小小的犹太人,在这三位离开人世很久以后,冷不丁地在某个遥远的罗马殖民地,用某种似是而非的闪族方言开始讲述一些令人震惊的东西:"上帝即爱……爱你们的同类……爱你们的敌人……"这些无论用哪种语言讲述都令人感到奇怪的句子,似乎无法被翻译为希腊文。这里所说的究竟是哪种爱?Éros? Philia?在我们看来,这注定是荒谬的。上帝怎么会缺少任何东西?为什么要和任何人成为朋友?"亚里士多德曾说过,当你自称是上帝的朋友时,就已经有些荒谬了"。确实,我们很难明白,我们那可怜卑微的存在如何能够增添永恒完美的神之喜悦……谁又能合情合理地要求我们爱上自己的同类(即所有人、任何人!),或荒谬地要求我们成为敌人的朋友呢?但这些教诲仍需被翻译为希腊文,就像现如今我们总将文字翻译为英语,为的是能够被全世界理解……显然这与基督有关,最初的基督徒

们为了能够被全世界理解, 花了很多工夫发明并推广了一个新词, 该 词以动词agapan (爱)为基础,这个动词本来没有名词性用法:这个 新词就是agapè, 拉丁人随后将其翻译为caritas, 法国人在大多数情 况下都将其译作仁慈(charité) ······agapè究竟是什么?是爱同类, 尽我们所能去爱他们: 是爱那些对我们而言并非缺失的人, 和那些并 非有益于我们的人(我们既不为之倾慕,也不是他的朋友),他仅仅 是在那里而已,要义无反顾、不计得失地爱他,爱他只是为了他,无 论他是什么,无论他的价值,无论他做什么,无论他是否是我们的敌 人……这是耶稣基督眼中的爱,也是西蒙娜·薇依与扬科列维奇眼中 的爱,如果神圣是可能的,那么这也将是神圣的秘密。我们不会把这 惹人爱又爱人的仁慈与施舍或优越感混为一谈:这更是一种普遍意义 上的友情,因为它摆脱了自我的桎梏(在单纯的友谊中,情况却不是 如此: "因为是他,因为是我",蒙田在谈到他与拉波哀西的友谊时 这样写道),仁慈也摆脱了自私的桎梏,它摆脱了一切,得到了解 放,并因此成为解放者。这就是上帝之爱,如果他真的存在("0 Théos agapè estin",在《约翰福音》中我们可以读到:上帝是 爱),如若上帝并不存在,那么这将会是我们心目中或梦境里最接近 上帝的事物。

Éros、philia、agapè: 缺失的爱、攫取的爱;得到快乐的爱、分享的爱;包容的爱、给予的爱······千万不要急于在这三者中做出选择!没有缺失,何来快乐?没有分享,何来馈赠?如果我们至少从理性层面出发,对这三种爱、这三种类型的爱、爱的这三种程度加以区分,主要目的是为了理解这三种爱都是必需且互相关联的,也是为了阐述从一种爱导向另一种爱的过程。这三种爱本质上并非互相排斥;更确切地说,它们是同一领域的三个支点,即爱的领域,或者说,它们是同一进程中三个不同的时刻,即生活的进程。Éros 经常是首位的,这也是弗洛伊德紧随柏拉图、叔本华之后所提醒我们的; agapè是目的(至少我们可以朝向这个目的进发),福音书不断向我们指明这

一点;最后,philia是道路,作为快乐的道路:它将缺失转化为力量,将贫穷变为富有。

让我们把目光转向抓握乳房的孩子。再看看正在付出的母亲。她过去当然也是个孩子:我们都是从攫取开始的,这本身就是爱的一种方式。随后我们学会了给予,哪怕只是一点点,哪怕只是偶尔,这也是对我们自身忠诚到底的唯一方式:对我们所接受到的爱,对充满人性且永远不会超出人性的爱,对如此脆弱、不安、有限却给予人以永恒不灭的爱,对将我们作为对象的爱、以我们为主体的爱,对我们不应得的、先于我们、如恩典般将我们孕育而不是创造的爱,对哄逗我们、洗涤、喂养、保护、抚慰我们的爱,对永远陪伴我们、离开我们以及从我们身上得到快乐的人的爱,对让我们深受震动的爱,对照亮我们的爱。如果没有母亲,我们如何了解爱?如果没有爱,我们如何了解上帝?

爱的哲学宣言?举个例子,它也许是这样的:

柏拉图式的爱: "我爱你,我想你,我要你。"

亚里士多德与斯宾诺莎式的爱: "我爱你,你是我快乐的源泉, 我感到喜悦。"

西蒙娜·薇依与扬科列维奇式的爱:"我爱你,像爱我自己一样,我什么都不是或几乎什么都不是,如果上帝存在,我爱你就像上帝爱我们一样,我像爱其他任何人一样爱你:我的力量将为你的脆弱效劳,我仅有的力量将为你无限的脆弱效劳……"

Éros、philia、agapè: 攫取的爱,只知道快乐或受难,只知道拥有或失去;获得快乐并懂得分享的爱,希望对我们好的人也能收获善意;最后是接受与保护的爱,付出、忘我,甚至不需要被爱······

我用所有的方式爱你:我贪婪地想要占有你,我快乐地分享你的生活、你的床、你的爱,我付出自己,慢慢地忘记自己……

谢谢你是你:谢谢你存在,谢谢你帮助我存在。

4. 死亡

La mort

"防范其他东西的侵害还是可能的。但是说到死亡,我们所有人都生活在没有护墙的城邦里。"

——伊壁鸠鲁

对于思想而言,死亡构成了必需而又不可能的对象。

它是必需的对象,因为我们全部的生命都带着它的印记,如同虚 无承载着阴影(如果我们不会死亡,或许每一瞬间的滋味与光辉都会 变得不一样),对于我们,死亡就像是一切事物的消失点。

但它也是不可能的对象,因为关于死亡并没有什么可思考的。死亡是什么?我们不知道。我们无法知道。我们整个生命都因这终极神话而变得神秘莫测,像一条不知通往何处的道路,或更恰当地说,我们对此过于了解(这条道路通向死亡),却不知道它的背后是什么一一在这个词语背后,在这个事件背后——我们甚至不知道它背后是否存在着什么东西。

对于这个可能事关人类起源的神话(动物似乎从未提问过死亡),人们绝非无计可施。对于"何为死亡"这个问题,哲学家们从未停止作答。形而上学的很大一部分都在讨论这个问题。但若将他们

的回答极度简化,则可分为两大阵营:有些人说死亡什么也不是(严格意义上的虚无),其他人则断言死亡是另一种生命,或原有生命自由且得到净化的延续 ······这两种回答以不同的方式否认了死亡:否认死亡,认为它是虚无,既然虚无什么都不是;否认死亡,认为它是生命,既然死亡也是一种生命。思考死亡,实际上也是在消解死亡:对象不可避免地消失了。死亡什么也不是(伊壁鸠鲁),或者说这不是死亡(柏拉图),而是另一种生命。

在两个极端之间,我们找不到折衷点——除了承认无知,除了犹 豫,除了怀疑,甚至无所谓,这些都不是恰当的折衷……但是,既然 对于死亡的无知是我们每个人的命运,这第三种立场正是对前两种立 场所表现出的软弱和犹豫不决的正视。此外,与其说这两种立场是极 端的,不如说它们矛盾的,遵循着排中律。死亡应该是某种东西,或 者什么也不是。但如果它是某种东西并因此得以区分于虚无,那么这 东西只能是另一次生命,根据不同的情况与信仰,或许比前一次更阴 暗些,或许更光明些 ……简单来说,死亡的神秘在于它只允许两种答 案的存在,也许这也是为什么它如此有力地构成了哲学与人类的历 史:有些人非常严肃地看待死亡,认为它就像某种决定性的虚无(在 这个阵营中,我们能找到几乎所有的无神论者与唯物主义哲学家), 而那些持相反观点的人则认为, 死亡仅仅是一个通道, 是两次生命之 间的过渡, 甚至是真正生命的开始(正如绝大多数宗教、唯心主义或 观念论哲学所宣称的)。当然,死亡的神秘并不会因此而减少。思考 死亡, 在我看来, 是对于死亡的消解。但这从未让任何人免于死亡, 也无法提前告知其死亡的意义。

那么,思考一个对于我们而言无法解决的问题,又有什么意义? 意义在于,我们全部的生命都取决于此,正如帕斯卡尔所认为的,我 们全部的思考也都取决于此:根据我们是否相信死亡之后存在"某些 东西",我们生活和思考的方式都会变得不同。此外,那些只对真正 有可能被解决的问题感兴趣的人(这些问题被解决以后也不再是问题 了)应该放弃哲学思考。但是,一个人倘若不以放弃自我或放弃一部分思考为代价,又怎能做到这一点?各门科学无法回答那些重要的问题中的任何一个。为什么事物存在,而不是什么都没有?生命是否值得被经历?何为善?何为恶?我们是自由的还是被决定的?上帝是否存在?死亡之后是否有另一次生命?这些问题广义上可以被看作是形而上的(它们实际上超越了所有可能的物理学范畴),让我们成为了思考的存在,或更恰当地说,让我们成为了哲学思考的存在(科学也需要思考,但它们不会提出这些问题),这就是所谓的人类,即希腊人所说的必死者:并不是那些会死的——野兽也会死亡——而是那些知道自己会死、却不知道这意味着什么,也无法阻止自己对其进行思考的……人类是一种形而上动物;这就是为什么死亡一直是人类的问题。重要的不是解决它,而是面对它。

在此,我们与那著名的论断相遇: "哲学就是学习死亡……"以这种形式,用法语写就,这是蒙田某篇随笔的标题,上卷第20章。但蒙田是特意借用了西塞罗的观点,在《图斯库勒论辩》中,西塞罗通过引用柏拉图阐述了该观点……应该说它来自柏拉图,由西塞罗翻译为拉丁文,而后又被蒙田翻译为法语……这不是重点: 重点在于,关于这句话,存在两种不同的理解方式,蒙田对此早有察觉,在这两种理解方式之间,或多或少地,全部的生命——以及哲学的很大一部分——都被决定了。

根据柏拉图的理解:死亡,也就是这里所说的灵肉分离,是生命的目标,朝着这个目标,哲学是一条捷径。自杀?恰恰相反:这个目标是某种更有活力、更纯洁、更自由的生命,凭借某种前瞻性,从这座监狱——甚至是坟墓,正如《高尔吉亚篇》中所写的——也就是肉体——得以解放……"真正的哲学家们已经死亡",柏拉图写道,这就是为什么死亡不会令他们感到害怕:死亡又能从他们身上夺走什么?

根据蒙田的理解: 死亡并非生命的"目标", 而是生命的"尽 头",是它的终结与限度(而非目的)。既然我们无法逃脱死亡,就 应该提前做好准备,接受死亡,不让死亡随意破坏我们的生活与快 乐。在最早的几篇随笔中,蒙田想要经常性地思考死亡,好让自己对 此适应,做好准备,也为了让自己能够*挺住*,正如他自己所说的,在 死亡到来之际。在他最后的几篇随笔中,蒙田对此似乎已如此习惯, 以至于思考死亡变得不再那么有必要,也不再那么频繁、紧迫:接受 足矣,随着时间慢慢接受,越来越轻描淡写、越来越温顺……与其说 这是矛盾的,不妨说是一种变化,这标志了蒙田的成功,或至少标志 了他的进步。焦虑?那只是在一瞬间。勇气?也只是在一瞬间。漫不 经心更有益处,这并非遗忘或消遣,而是从容的接受。蒙田对此一语 道破,这是他写过最美的句子之一:"我赞成人们应该尽可能地行 动、尽可能地延展生命的职能,并且希望当死亡找到我时,我正在种 我的卷心菜,对死亡漫不经心,更对自己菜园的不完美感到随遇而 安。"哲学之所以是学习死亡,仅仅是因为学习死亡也是学习生活, 也因为死亡——关于死亡的想法、死亡的不可避免——构成了其中的 一部分。然而,拥有价值的是生命,只有生命才有价值。真正的哲学 家既然已经学会了爱生命本来的样子,为什么还会害怕生命竟必须面 对死亡?

虚无还是重生?是另一次生命,还是彻底不再拥有生命?在这两条道路之间,每个人可以做出自己的选择,我们甚至可以——像怀疑主义者一样,或许蒙田也是如此——拒绝做出选择:让这个问题保持开放性,它本就如此,并停留在这开放性上,这就是生活。但这仍是思考死亡的一种方式,并且非常有必要。因为,我们怎样才能不去思考死亡,它本身就是——对于所有思考、所有生命而言——终极的地平线?

斯宾诺莎却这样写道,"自由的人最少想到死,所以他的智慧不 是关于死的默念而是关于生的沉思"。这句话的后半部分很容易理 解,正如其前半部分令人感到荒谬。在沉思生命——即进行哲学思考——的同时,怎样才能不同时去思考生命的短暂、易逝和脆弱呢?智者(对于斯宾诺莎来说,智者是唯一自由的人)思考存在而非不存在,思考生命而非死亡,思考力量而非脆弱,假设他是对的。但当一个人在思考生命的真理时,又怎能不将其置于——所有的决定都是一种否定——生命的限度与必死中加以思考呢?

此外,在《伦理学》的另一章节中,斯宾诺莎纠正了该想法的片面之处。他解释道,对于所有有限的存在而言,存在某种更为强大,足以将其摧毁的存在。这也是在承认,所有的生命都是必死的,没有人能够在不需要反抗随时可能降临的死亡之威胁的同时好好地活着,或在自己的存在中坚持。宇宙比我们更强大。自然比我们更强大。这就是为什么我们会死。活着就是战斗、是反抗、是死里逃生,没有人能无休止地这么做。最后,需要死亡,它是我们唯一能指望的终点。经常思考这个问题是一种过度的思考。但若从来不思考这个问题,则是对于思考的放弃。

此外,没有人是绝对自由的:没有人是完全理性的。这让对于死亡的思考拥有了美丽的时日,或辗转反侧的夜晚,这都应该被接受。

人们希望死后能有另一次生命,因为只有这样我们才能完全回答 关于死亡的问题。然而好奇心并非论据,希望则更不是了。

有些人从死亡中看到了救赎,也许他们会得偿所愿,又或者,如柏拉图所说的,这是"一次美好的冒险"。其余的人,那些除了虚无以外无所期待的人,却在死亡中或多或少地看到了某种休息:疲劳消失了。这两种想法都很温柔,或都可以是温柔的。在此,死亡的念头发挥了作用:通过希望,死亡让生命变得更容易接受,通过唯一性,死亡让生命变得更加无可替代。因此无论在哪种情况下,都不应浪费哪怕一丝一毫的生命。

我认为死亡之后虚无的可能性更高, 甚至高到几乎可以完全肯定 的程度。我尽自己所能与之和解, 内心深处并无很大不适。比起亲朋 好友的去世, 我更为他们所承受的苦难感到担忧。与他们的死亡相 比, 我更少担忧自己的死亡。也许是因为岁月的沉淀, 也许是父性使 然。我的死亡只能从我这儿带走我自己;这就是为什么死亡带走了我 的全部,也带不走我的任何东西:因为已经不存在能够失去任何东西 的任何人了。他人的死亡则是真实、可感知且令人难受的。唉,我们 却不能因此避免与之相对。此即我们所说的哀悼,弗洛伊德指出,哀 悼首先是一项关于自身的工作,这项工作需要时间,正如每个人都知 道的,如果没有哀悼,没有人知道应如何与存在和解。弗洛伊德在 《精神分析引论》中写道,"让我们想想那句古老的谚语:Si vis pacem, para bellum。如果你想要和平,请准备战争。现在可以把它 改为: Si vis vitam, para mortem。如果你想要承受生活,请准备死 亡。"承受生活?这样表述还不够充分。如果你想要爱生活,我更愿 意这么说,如果你想更清醒地欣赏生活,不要忘了死亡也是其中的一 部分。接受死亡——自己的死亡,亲朋好友的死亡——是对生命从一 而终的唯一方式。

必死之人与必死之人所爱的人:这就是我们,这撕扯着我们。然而,正是这撕扯让我们成为了人,并赋予生命最高的价值。如果我们不会死亡,如果我们的存在脱离了死亡的黑暗深渊,生命还会如此珍贵、如此稀有、如此震撼人心吗?纪德写道,"如果不是时常想到死亡,生命中最微小的瞬间就不会显得那么珍贵"。因此,需要思考死亡,为了能更好地爱生活——不管怎样,爱生活本来的样子:脆弱、稍纵即逝——,为了能更好地欣赏它,为了能更好地生活,这足以作为本章存在的理由。

5. 认识

La connaissance

"眼睛无法认识事物的本质。"

——卢克莱修

认识,是思考存在的事物:认识是某种特定的关系——介于精神与世界之间,介于主体与客体之间——一种类似的、相似的、一致的关系。我们就是像这样认识了自己的朋友、居住的街区、自己的房子:每当我们想到存在于我们精神中的事物时,它们几乎总是与现实中存在的事物遥相呼应。

这里的*几乎*区分了认识与真理。因为关于朋友,我们会弄错。关于居住的街区,我们从未知晓它的全部。甚至对于自己的房子,我们都能忽视许多东西。谁能发誓证明它从未受到白蚁的攻击,或反过来建造在地下宝藏之上?绝对认识并不存在,完美的认识、无限的认识也都不存在。你认识自己居住的街区?当然了!但是声称完全认识它,意味着能够描述街区内最不起眼的街道、每条街上最不起眼的建筑、每栋建筑里最不起眼的公寓、每间公寓内最不起眼的角落、每个角落里最容易被忽视的灰尘、每颗灰尘中最不起眼的原子、每个原子中最不起眼的电子……你怎么能做到这些?这需要某种完善的科学以及无尽的智慧:这两者都不在我们能力所及范围之内。

但这并不代表我们一无所知。如果是这样,我们又怎能知道什么是认识、什么又是无知?蒙田关于事实的问题("我知道什么")和康德关于理论的问题("我能知道什么,如何知道,并在何种条件下知道?"),都假设了某种至少是可能的真理。如若真理根本不存在,我们又怎么能说理?哲学又有什么意义?

真理,是存在者(veritas essendi: 存在的真理),或与存在之物完全对应的事物(veritas cognoscendi: 认识的真理)。这就是为什么并非所有的认识都是真理: 因为我们从来不能绝对地认识存在者,也无法认识全部的存在者。无论什么事物,我们都只能通过自己的感官、理性和理论来认识它。怎么会有瞬间的认识? 既然所有认识,就其本质而言,都是某种沉思? 就连我们最无足轻重的思考,也都承载着我们身体、精神和文化的印记。我们的一切想法都属于人类,是主观且有限的,因而无法完全对应真实无穷的复杂性。

蒙田说过,"人的眼睛只能辨认出跟人熟悉的形状相符合的东西";康德则指出,我们只能通过我们认知的形式思考事物。换一双眼睛,看到的风景会变得不一样。换一个头脑,对于事物的思考也会变得不一样。换一个大脑,或许,会创造出另一种数学、另一种物理、另一种生物······既然我们永远都只能从自身出发领会事物或对其进行思考,又怎能认识它们本来的样子?我们没有任何通往真实的直接通道(我们只能以自身的感官、理性、观察工具、度量、概念、理论等为媒介,来认识真实······),与绝对,我们没有任何绝对的接触,关于无限,我们没有任何无限的开放性。我们怎能完全地认识它们?我们甚至本来就已经被那些让我们得以领会与理解现实的方式隔离于现实了;我们怎能绝对地认识真实?认识的存在只是对于主体而言。认识,即使是科学认识,怎样才能做到客观得无懈可击?

因此,认识与真理完全是两个不同的概念。但它们仍互相有关联。任何认识都不是真理;但是完全不真实的认识也已不再是认识

(而是妄想、错误、幻觉······)没有任何认识是绝对的;然而,只有通过自身所包含或允许的那部分绝对,认识才能是认识一而不仅仅是某种信仰或观点。

举例来说,就像地球围绕太阳的运动。没人能绝对地、完全地、 无懈可击地认识这种运动。但我们很清楚这种运动的存在,也知道该 运动具有周期性。哥白尼和牛顿的理论虽仍具有某种相对性(毕竟是 理论),但与喜帕恰斯和托勒密的理论相比,还是更加真实、可靠, 因此也更加绝对。同理,相对论与它能够解释、反之却不可的18世纪 天体力学相比,则更为绝对(而不是像我们因望文生义而认为它更具 有相对性那样!)。所有的认识都是相对的,并不是说它们具有同等 的价值。从牛顿到爱因斯坦、从托勒密到牛顿,进步是毋庸置疑的。

这就是为什么有科学史, 这也是为什么科学史既起到规范作用, 也是不可逆的:因为它让最真实与最不真实的处于对立位置,因为我 们永远不会重新落入自己已理解或曾驳斥的错误之中。巴什拉与波普 尔曾各自以不同的方式对此做出解释。任何一门科学都没有最终版。 但是,如果科学史是"所有历史中最不可逆的",正如巴什拉所说, 是因为科学的进步是可证且已被证明的:因为进步正是"科学文化的 活力本身"。没有哪个理论是绝对真实或绝对能够被证实的。但一旦 涉及科学理论,那么无论是让科学理论与现实对峙、检验科学理论, 还是谬误化——正如波普尔所说的——科学理论,即让理论的谬误在 必要的时候呈现出来,就都是有可能的。那些经受住考验的理论取代 了那些败下阵来的,这些理论或将手下败将融入自身,或将其超越。 这就如同对理论进行文化性选择(取达尔文所说的物竞天择之义), 多亏了这文化性选择,科学才能进步——并非像我们有时候所认为的 那样,从一种确定性到达另一种确定性,而是如卡瓦耶斯所说的"通 过钻研与划杠",换言之,就是波普尔所说的"通过证伪对谬误进行 消除"。这就是为什么科学理论永远是不完全、暂时的、相对的,然 而这并不意味着应该拒绝科学理论或更偏爱无知与迷信——这是对于

认识的放弃。科学的进步是如此辉煌且不容争辩,它既证实了科学的相对性(一门绝对的科学已无法进步),也证实了科学中至少部分的真理(如果我们的科学中没有任何真实性,那么这些科学同样是无法进步的,也不再是科学了)。

尽管如此,我们还是应该避免混淆认识与科学,避免将认识简化为科学,或将科学简化为认识。你知道自己的地址与生日、认识邻居、了解自己的品位,你知道的东西成千上万,这是任何科学都无法教会你或向你保证的。知觉就已经是一门知识,经验就已经是一门知识,就算是模糊的(即斯宾诺莎所说的第一类知识),但若没有这门知识,一切科学都将变得不可能。因此,"科学真理"并非同义迭用:有些真理并不是科学性的,而有些科学理论会在某天被发现并非是真实的。

想象一下,假设你需要在法庭作证……人们不会要求你以科学的方式证明这样或那样的情况,他们只会要求你说出你相信的,或者可以的话,说出你所知道的。你可以弄错吗?当然可以。这就是为什么人们希望能有多份证词。但是,多份证词只有在假设了一种可能的真相时,才有意义,否则也就没有了正义。如果我们没有任何可以接近真相的途径,如果真相不存在,那么罪犯与无辜者之间又有什么区别?证人与诽谤者之间又有什么区别?正义与司法谬误之间又有什么区别?我们又为什么要与那些否定主义者、愚民主义者和撒谎者作斗争?

重点在于不能混淆怀疑主义与诡辩派。怀疑主义者如蒙田与休谟,认为没有什么是肯定的,对此他们拥有极好的理由。对于无法质疑的事物,我们称其为肯定。但这种无能为力又能证明什么?几千年来,人们坚信地球是静止的:但是地球并没有因此减少自己的运动……肯定,其实是某种得到证实的认识。但是,只有可靠的理性才能给出可靠的论证;然而,怎样才能证明理性是可靠的,既然我们只

能通过理性来证明理性?蒙田写道,"为了能够判断我们从客体所接受到的表象,我们需要某种判断工具;为了能够检验这个判断工具,我们需要一场论证;为了检验这场论证,我们需要一个工具:我们陷在里面循环不已"。这是认识的圆环,认识因此无法宣称自己的绝对性。走出这圆环?要做到这一点,只能通过理性或经验;但这两者对此都无能为力:因为经验取决于感觉;而理性则取决于自身。蒙田继续写道,"既然感觉充满了不确定性,就不能解决我们的争端,那就需要理性;但是没有哪种理性能够脱离其他的理性而存在"。我们只能在圆环与无尽的倒退之间做出选择;我们没得选:正因为这一点,可能的认识(感觉、理性、判断)才无法上升到肯定的高度。

于勒·莱基耶曾有过绝妙的论述:"当我们以最坚定的信念相信自己拥有真理时,我们应该知道自己相信,而不应相信我们知道。" 致敬休谟,致敬宽容。

关于蒙田,马塞尔·孔什曾作出非常精彩的评价。我们可能会对某些事情感到非常肯定,并且认为其中很多都是理所当然的(完全建立或得到证实的肯定);但是"对于理所当然的肯定从来都只是对于某个事件的肯定"。由此可见,严格意义上来说,最不容置疑的肯定并不能证明任何事物:具有绝对说服力的证据并不存在。

那么是否应该放弃思考?并非如此。帕斯卡尔指出,"或许真正的证明是存在的,但这一点并不确定"。实际上,这无法被证明,因为所有的证明都要以它为前提。"真正的证明是存在的"的主张无法被证明。"数学是真的"的主张无法通过数学的方式论证。"实验科学是真的"的主张无法通过实验加以检验。但这并不妨碍人们从事数学、物理或生物,也不妨碍人们认为证明或实验比观点更有价值。一切都是不确定的并不能作为停止寻找真理的理由。因为正如帕斯卡尔所阐述的,"一切都是不确定的"也并非是确定的,这是怀疑主义者们的论据,却也使得他们无法对其进行证明。致敬皮浪的怀疑论,致

敬蒙田。怀疑主义不是理性主义的反义词;怀疑主义是清醒极致的理性主义——这种理性主义是如此严格,以至于怀疑其自身表象的确定性。毕竟表象又能证明什么呢?

诡辩派就是另外一回事儿了:他们并不认为没有什么是肯定的,他们认为没有什么是真的。蒙田与休谟都不曾认同这一点。如果诡辩派果真这么认为,那么他们应该如何进行哲学思考,他们又为什么要进行哲学思考?怀疑主义是教条主义的反义词。诡辩派是理性主义、甚至是哲学的反义词。如果没有什么是真的,我们的理性还剩下什么?我们应如何讨论、论证、认识?"由每个人来决定自己的真理"?如果这是真的,就不再有任何真理的存在了,因为真理只有在其具有普遍性时才有价值。举个例子,现在你正在阅读这本小书,除了你以外可能没人知道这件事。但这件事是普遍真实的:无论在地球的哪个角落,无论哪个时代,除非是出于无知或者撒谎,否则没有人能否认这件事。这就是为什么,正如阿兰所说的,"普遍性是多种思想之所在",它让所有人在真实面前平等,或至少有权利平等。真理不属于任何人;这就是为什么它有权属于所有人。真理不会服从;这就是为什么它不仅是自由的,也赋予他人自由。

我们当然无法证明为什么诡辩主义是错的(因为所有证明至少都应假设真理这个概念的存在);但我们甚至无法严密地设想诡辩主义者是正确的。如果真理不存在,那么不存在真理这件事也就不是真的了。如果一切都是假的,正如尼采所认为的,那么一切都是假的这件事也是假的。这就是为什么诡辩主义是矛盾的(而怀疑主义却不是这样),是自我毁灭的哲学。诡辩主义者们丝毫不在乎这一点。矛盾对他们来说算得了什么?哲学又与他们何干?然而自苏格拉底以来,哲学家们却十分在意这个问题。他们自有其理由,即理性本身以及对于真理的热爱。如果没有什么是真的,我们就能胡乱思考,这倒为诡辩主义者提供了方便;然而我们却完全无法思考了,这对哲学而言是致命的。

所有以真理外的事物为准绳,或置真理于其他事物之下(如力 量、利益、欲望、意识形态等)却不以真理为准绳的思想,我称之为 诡辩主义。在理论范畴中,认识把我们区分开,在实践范畴中,真诚 把我们区分开。因为, 假如没有什么是真的, 也没有什么是假的, 认 识与无知也就没什么区别,真诚与谎言也就没什么区别。各门科学无 法幸免于难, 道德和民主同样也是如此。如果一切都是假的, 那么一 切都将被允许:我们可以在实验或证明中作假(因为它们都是无效 的),可以让迷信拥有与科学同等的地位(毕竟没有任何真理可以把 它们区分开),可以给无辜者判刑(因为真实与虚假的证据之间并没 有任何有意义的区别),可以否认那些最确凿的历史真相(因为它们 和其余的一样虚假),可以给罪犯以自由(因为他们有罪这件事并不 是真的),可以允许自己成为罪犯之一(因为就算有罪,这也是假 的);总之,可以拒绝承认任何投票的有效性(因为只有当投票的结 果真正为人们所认识时,它才是有意义的)……谁看不到其中的风 险?如果我们能胡乱思考,我们就能随意行动:诡辩主义终将导致虚 无主义, 正如虑无主义终将带来野蛮。

知识因此被赋予其精神性与开化者的意义。"什么是启蒙?"康德问道。人类脱离自身不成熟的状态,这是他的回答,为了做到这一点,只能通过认识: "Sapere aude!要勇于运用你自己的理性!这就是启蒙运动的口号。"虽然认识从来不是说教者(认识不是批判,批判并非认识),但一切认识仍都是一堂道德课:因为如果没有认识,或与认识对立,道德都不可能存在。

这就是为什么要追寻真理,正如柏拉图所说的,"用全部的灵魂"——我们应该这么做,更因为灵魂很有可能不是别的,而正是这探索本身。

这也是为什么对于真理的探索永远都不会停止。并不是因为我们不曾有过任何认识,完全不是这样,而是因为我们从来都无法认识一

切。伟大的亚里士多德曾凭他对事物惯有的把握,做出以下适当的评论: "对于真理的探寻既困难也简单:没有人能够完全获得真理,也没有人完全与真理绝缘"。

因此,我们总能够学习,我们证明了教条主义的错误(他们声称自己完全掌握了真实),也证明了诡辩主义的错误(他们声称真实并不存在,或真实完全在我们能力所及范围之外)。

在绝对的无知与绝对的知识之间,有一席之地留给认识,留给认识的进步。投入到学习中去吧!

6. 自由

La liberté

"服从人们为自身所制定的法律,才能自由。"

——卢梭

自由,是做想做的事。但这句话有多种不同的含义。

首先,是做事情的自由: 行动的自由,自由因此是强制、障碍和 奴役的反义词。自由,霍布斯写道,"不过是缺乏对运动的阻碍。就 像水在容器里是不自由的,因为容器是它流溢的阻碍,只有打破这个容器它才能获得自由。所有人或多或少都有自由,因为他或多或少都有行动的空间。"从这个角度来看,当我不被任何人或事物阻碍时,我就拥有了行动的自由。这种自由从来都不是绝对的(障碍总会存在),也极少被全盘否定。即使是监狱里的囚犯,也能平平常常地选择一直坐着或站起身来,选择说话或沉默、策划越狱或讨好他的守卫……无论在哪个国家,没有任何公民能随心所欲地做他想做的事:除了由他人与法律所构成的无法跨越的障碍以外,这么做本身也有着不少的风险与危害。这就是为什么当我们提到这种自由的时候,经常把它描述为政治意义上的自由: 因为国家是为这自由设限的第一力量,也很有可能是保障这份自由的唯一力量。相较于集权国家,自由民主的国家更加自由。相较于自然部落,法治国家更加自由: 因为只

有法律才能让人们共存,而不是互相敌对、各自变强(尽管同时也在 互相限制),或自我毁灭。洛克认为,"没有法律的地方也就没有自 由,因为自由意味着不受他人的束缚或强暴。"国家限制了你的自 由?没错;但它也限制了他人的自由,只有这样你的自由才能有效地 存在。没有法律,就只剩下暴力与恐惧。谁会比那些整日担惊受怕的 人更不自由?

因此,自由,是*做*想做的事:行动的自由,政治意义上的自由,物理上的自由,相对的自由。这是霍布斯、洛克与伏尔泰眼中的自由("自由只是作出反应的力量"),也许这也是仅有的让人无法质疑其真实性及代价的自由。

但是,我们是否也可以自由地去*想要*做自己想做的事呢?这是自由这个词的第二层含义:意愿的自由,形而上学意义上的自由,有人声称这是绝对的自由,甚至是超自然的。从哲学上来看,这是最值得探讨也是最有趣的含义。

举个例子。当人们在某个名副其实的民主政体内进行选举时,你有权把票投给这位或那位候选人。在隐秘的隔离写票间内,你有着彻底或者说绝对的行动自由(仍需以在场候选人的名单为准),实际上,这也是为什么你能够把票投给你想投的人。政治自由: 行动的自由。

但你是否也能自由地想要把票投给这位或那位候选人呢?如果你是左派,你能否自由地想要把票投给右派?如果你是右派,你能否更加偏爱左派?如果你不属于任何阵营,你能否自由地进行选择?你能否自由地选择自己的观点、欲望、忧虑和希望?又该如何做到?毕竟这只会是借着其他意见、欲望、忧虑和希望之名——除非你落入完全专制的选择中,而这已不再是选择。碰运气式投票并非自由地投票。但是,把票投给想投之人,难道不是让自己成为自身意愿或引发这些

意愿的动机(社会的、精神的、意识形态的……)的囚犯吗?人们根据自己的观点做出选择。但谁又能够选择自己的观点?

"人们想象自己是自由的",斯宾诺莎写道,"因为他们意识到自己的意志与欲望,却没有考虑到,即使是在梦里,他们对于那些让自己拥有此类欲望与意愿的动机一无所知。"你做自己想做的事?当然!但你为什么想做这些事?你的意愿是现实的一部分:它与现实中其余的事物一样,遵循着充足理由律(一切存在都是有理由的:一切都可以被解释)、因果律(不存在无中生有:一切事物必有其原因),最后,也遵循着宏观生物的普遍决定论。哪怕是在微观世界里,同样存在着某种终极非决定论(正如伊壁鸠鲁学派所认为的,如今似乎又得到了量子物理学的证实),从神经生物学的角度来讲,你终究还是由组成你的原子所决定的。如果这些原子的运动具有偶然性,那么它们并不会服从于你的意愿:倒不如说这些原子决定了你的意愿。偶然并不是自由的。充满偶然性的意愿又怎会是自由的?

除了隔离写票室以外,还存在某个更加密不透风的隐秘所在:你的大脑,没有什么能进入你的大脑,连你也不能。你打算在信封中放入哪张选票?你有得选吗?当然有。但是对于让你做出选择的神经元机制,你又了解多少?

最后,即使我们假设你的选择是在自由的情况下做出的,它仍取决于你。上百万的他者以不同的方式投出了选票。但你又是在什么时候选择成为了你自己,而非他者?

这个问题或许很难回答。如果我没有选择做出选择的主体("我"),那么我做出的所有选择都将取决于我自己,但这个我自己并没有经过我的选择,所以这些选择不可能是绝对自由的。但我要怎样才能选择我自己,既然所有的选择都取决于此,既然我只有在作为某个人或某样东西时才能做出选择?

这把我们引向了狄德罗的两个疑问,在《宿命论者雅克》中,他写道:"我可以不是我吗?作为我自己,我想要的可以和我的想法不一样吗?"然而自我却是一座牢笼:它如何才可以是自由的?

不必匆忙下结论,以至于认为自由与意志并不存在,或只是纯粹的幻想。我说过,自由,是做想做的事。因此,意志的自由,就是*自由地去想要想的事*。我担保,这自由从来都不会缺少;我们怎么能不去想那些我们想要想的事,或者说,我们怎么能去想除此以外的事呢?

自由意志远非不存在,从这个意义上来看,它更像是某种同义迭用: 所有的意志都是自由的,正如斯多葛派所认为的,这也是为什么"自由、自发与意志"(正如笛卡尔在谈到完成中的行动时所提到的那样)这三个词是同义词。对于这种自由,极少有哲学家质疑它的存在,人们称其为*意志的自发性*,这是伊壁鸠鲁和爱比克泰德所理解的自由,究其本质,也是亚里士多德、莱布尼兹和柏格森所理解的自由。这是意志的自由,或者说这是仅仅由"我"所决定的意志(即使这个我也是被决定的): 我能够自由地想要我想要的东西,因此我确实是自由的。

我的大脑指挥着我?是这样。但如果我就是我的大脑,那么指挥我的就是我自己。我是由我自身所决定的,这一点可以证明我的自由不是绝对的,却无法证明它不存在:从这个角度来看,自由是某种能够进行自我决定的被决定了的能力,仅此而已。当代神经生物学家们认为大脑是某种"开放型自我组织系统"。我由这个系统决定,这件事的真实性并不仅仅浮于表面。不过,由我们自身来决定(而非由其他东西),本来就是独立的定义!当我们为了说明某种意志既没有被驯服也绝非脆弱时,我们会说这是*坚决*的意志。这不是自由的反义词:这是行动中的自由。

此外,起作用的究竟是大脑还是某种非物质的灵魂,其实并不重 要。在这两种情况下,拥有自由都意味着由我们自身决定一切,并在 原则上仅仅取决于此。柏格森写道,"我们是自由的,当我们的行为 来源于我们的全部人格,当这些行为表达了我们的人格,当它们与人 格之间存在那种有时我们能在艺术家及其作品之间找到的、令人难以 定义的相似性时。"很显然,拉斐尔无法选择成为拉斐尔或米开朗琪 罗。但这远没能阻止他自由地作画,相反,正因为这样他才能自由地 作画。虚无何以是自由的?一个非人性的存在怎么能做出选择?"人 们声称自己成为了自身性格强大影响力的手下败将",柏格森继续写 道,但他即刻指出这样的反驳是徒劳的: "我们的性格,仍然是我们 自己",被自己影响(我们怎么能不被自己影响?),这正是自由。 柏格森总结道: "一言以蔽之,如果我们同意把所有来源于自我、且 仅仅来源于自我的行为称为自由,那么带有我们个人印记的行为就是 真正自由的,因为我们的自我是唯一的作者"。我称其为意志的自发 性。意志是被决定的,但它却不会因此而丧失决定性: 甚至,只有当 意志被决定了,它才能具有决定性。我并不是什么都想要:我想要我 想要的,我想要与否的自由就在于此。

很好。但我是否也有想要我想要之外事物的自由?我的意愿是选择的自发性力量(换句话说,就是某种仅服从于我自身的力量),还是未被决定的选择的力量(即不服从于任何事物,甚至不服从于我自身的力量)?自由是相对的(如果自由仍取决于我),还是绝对的(如果连我也取决于自由)?举个例子,如果我是右派,我是不是只有为右派投票的自由,如果我是左派,我是不是只有为左派投票的自由(意志的自发性:我选我想选的人),还是我同时拥有为左派或右派投票的自由,而这也意味着,除了某些特殊情况以外,我能够自由地选择成为右派或左派?意愿的第二种自由显然是神秘的(因为它似乎违背了身份原则:它假设我能够想要我想要之外的事物),哲学家们往往称其为无差别自由,更多时候称为自由意志。马塞尔•孔什曾

对此作出完美的定义: "自由意志,是在不被任何事物决定的前提下进行自我决定的力量。"这是笛卡尔、康德、萨特所认为的自由。这个自由假设我的所为(我的存在)并不是由我的所是(我的本质)所决定的,相反地,是我的所为创造了我的所是,或者说自由地选择了我的所是。"笛卡尔完全明白,萨特写道,自由的概念包含对于某种绝对自主的要求,即自由的行动是某种绝对崭新的出产,它的萌芽不能存在于某种先于世界的状态,由此,自由与创造其实是一回事情"。这就是为什么,正如萨特所说的,这种自由只有在"存在先于本质"的前提下才是有可能的: 如果人是自由的,那是因为他"首先什么都不是",萨特如此说道,并且只能是"逐渐形成的自我"。只有当我能够不是我所是并且是我所不是的时候,我才是自由的,显然这具有悖论性,也就是说,只有当我能够绝对地选择自我时,我才是自由的。萨特在《存在与虚无》中写道: "每个人都是自我的绝对选择。"

如果没有自我对于自我的选择,自由意志是不可能且无法被想象的,这也是柏拉图在《理想国》结尾处通过厄尔神话所揭示的(灵魂在两次生命之间,选择了自己的身体与生命),这也是康德所说的理智个性,萨特在探讨其他问题的时候,称其为原初自由,它先于一切选择,一切选择都取决于它。这自由要么是绝对的,要么就不是自由。这自由是未被决定的决定自身的力量,即创造自我的自由力量。有人会认为,这样的自由因此只属于上帝,或者说它让我们自己成为了神,如果我们能够做到的话。

因此,自由主要有两层含义——行动的自由和意志的自由——, 第二种自由又可被细分为二: 意志的自发性或自由意志。

这就是全部了吗?并不是这样。因为思考也是行动:做我们想做的事,也可以是想我们想要想的事。由此,思想的自由,或正如我们所说的精神的自由,就作为问题被提了出来。

一方面,这个问题涵盖了行动自由的问题,因此也涵盖了政治自由的问题:思想自由(以及思想自由所假设的一切:信息自由、表达自由、讨论自由······)是人权的一部分,也是民主的诉求。

但远不止如此。例如,给定一个数学问题:为什么说我可以自由 地解决这个问题?因为这是一个自由的选择?显然不是这样:如果我 知道应该如何证明,那么问题的解就如同摆在我面前一样,如果我不 知道该怎么证明,那么我必然无法抓住问题的解。然而,当我进行论 证的时候,并没有任何外在的压力施加于我:我思考我想思考的,即 我知道(或认为)是真的事物。如果没有这份知道,也就不存在什么 有效的自由了。精神如果无法接近哪怕只是部分的真实,就只能继续 做自我的囚徒:精神的推理只会是又一个妄想,所有的思想都是它的 症状。理性使我们分开。理性解放我们、打开我们,让我们面向宇 宙。阿兰写道,"精神从来不应是服从,几何论证足以证明这一点: 因为如果您仅根据语言就相信论证,那您就不太机灵了,您背叛了精 神。"这就是为什么没有暴君会喜欢真理。因为真理只服从于它本 身:因为真理是自由的。不,当然了,我们能思考任何事物。但那是 因为真理的必要性本就定义了它的独立性。

在一个欧几里得空间内,三角形的内角和是多少?无论我的身体、我的社会地位、我的国家、我的无意识,甚至无论我自己是什么,我都只能回答——只要我知道并理解该论证——"180度"。然而极有可能的是,我从未如此自由,只需要服从我已了解的真理、服从于理性,即存在于我自身却不是我自己的必要性,它贯穿了我,并为我所了解。

这样的例子还有许多。3乘以7等于多少?质量和能量之间存在着 怎样的关系?是谁杀了亨利四世?到底是太阳绕着地球转,还是地球 绕着太阳转?只有不知道答案的人才能选择他的答案;只有知道答案 的人才能自由地作答。 精神的自由即理性的自由。不是自由的选择;而是自由的必然。这是真实的自由,或如自由一般的真理。这是斯宾诺莎、黑格尔,无疑也是马克思与弗洛伊德所理解的自由:作为内在必要性的自由,或更恰当地说,作为对于必要性的理解的自由。

自由的真正意涵,是只服从于自身的必要性,斯宾诺莎如此阐述:理性因此是自由的,并且能够给予自由。

行动自由、意志的自发性、自由意志、精神自由或理性自由……每个人都可以在这四个含义中选择对他而言最重要,或最令人信服的那一个、或那一些(它们并非互不相容)。这个选择会是自由的吗?我们无法绝对地回答这个问题,因为没有任何知识足以支持这个回答,因为所有的答案自身都假设了某个选择并取决于这个选择。自由是个难题,也是个谜:我们永远无法证明自由或完完全全地理解它。这个谜构成了我们,这也是为什么对于每个人而言,他自身也都是个谜。如果我选择成为我自己,那只能是在另一次生命中,正如柏拉图所说的,只能是在另一个世界里,康德则说,也许至少要在另一个等级内,萨特认为,这与自愿协商的结果有关。但若从定义的角度出发,我对这另一次生命、另一个世界、另一个等级一无所知:这就是为什么我总可以认为自己是自由的(自由意志),却从来都无法对其进行证明。

或许重点并不在此。在这四个含义中,至少有三个是很难被质疑的:行动自由、意志的自发性、理性自由的必要性。在我们看来,这三种自由都只能相对地存在(我们*多多少少*都能够自由地行动、愿想、认识),这足以确定问题的重点:并不是要去知道你是否绝对自由,而是要去理解怎样才能*变得*更加自由。谜团一般的自由意志,并不如*解放*那么重要,解放是一个过程,是目标,也是工作。

我们并不是生而自由的,我们是成为自由。至少我是这样认为的,我也因此认为,自由从来都不是绝对、无限、或最终的:我们多

多少少是自由的, 重要的当然是要尽可能地变得更加自由。

即使萨特是对的,他仍无法反驳我最后的这一论点。无论我们是否已经是自由的,正如尼采所说,我们仍需要努力成为我们的所是。即使每个人都是"自我的绝对选择",正如萨特所宣称的,这也无法让我们免于行动、免于欲求、免于认识。

自由不仅仅是个谜;自由也是目标与理想。谜团无法完全被揭 开,却不妨碍理想照亮着我们。目标无法完全达成,却不妨碍人们走 向它、靠近它。

问题在于学会自我决定:自由,正如我们在斯宾诺莎那里读到的,不过是智慧的另一个名字。

7. 上帝

Dieu

"信仰上帝意味着认为人生拥有某种意义。"

——维特根斯坦

我们不知道上帝存在与否。所以,是否信仰上帝才成了问题。

康德说过,"限制知识,以让位于信仰"。然而知识实际上的确是受限的:不仅仅因为我们无法认识一切,这一点不言而喻,也因为我们总是抓不住本质。我们忽视最初的起因,正如忽视最终的结果。为什么比起无,总是有什么东西?我们不知道。我们永远不会知道。为了什么(有什么目的)?我们同样不知道,我们甚至不知道目的是否存在。但如果无中生有是不可能的,那么某些事物的简单存在——世界,宇宙——似乎暗指总有过某些东西:永恒的存在,不是创造物,也许是创造者,有些人称之为上帝。

上帝是任何时间都存在吗?应该说上帝存在于时间之外,并像创造其他事物一样创造了时间。上帝在创世之前都做了些什么?什么都不做,圣奥古斯丁这样回答,但实际上是因为"之前"并不存在(因为所有"之前"都假设了时间的存在):只有上帝的"永恒的今日",既不是某一天(应该用哪颗太阳进行计量,既然所有太阳都取

决于上帝?),也不是某一夜,而是先于并承载着我们经历着和将要经历的,如同所有不可胜数、无人见证的每一天、每一夜的"永恒的今日"。不是永恒存在于时间内,而是时间存在于永恒中。不是上帝存在于宇宙内,而是宇宙存在于上帝中。信仰上帝?这似乎再正常不过了。若没有这个绝对必要的存在,一切存在都失去了理由。上帝怎能不存在?

上帝存在于世界之外,一如他的起因和终结。一切来源于上帝,一切都在于上帝("因为上帝,我们才拥有存在、运动、以及生命",圣保罗说道),一切都趋向上帝。他是存在的始与终:如果没有绝对存在——绝对无尽、绝对完美、绝对真实,一切与之相关的东西都将无法存在。为什么比起无,总是有东西? *因为上帝*。

但这无法消除疑问(为什么有上帝,而不是无?),的确如此。但上帝将会是作出回答的存在——关于他自身,通过他自身,借由他自身——回答这个与他自身存在相关的问题。正如哲学家们所说的,上帝是自己的起因(自因),这个谜团(存在如何能够成为自己的起因?)是他定义的一部分。"我把自因视作本质用于包裹存在的事物",斯宾诺莎写道,"换句话说,如果没有自因,大自然只可被设想为存在着"。这仅仅适用于上帝,这是上帝本身。至少这是哲学家们的上帝。"上帝如何进入哲学?"海德格尔问道。作为自因,他答道:"在基础意义上,存在者的存在只能被认为自因(causa sui)。借此道出了形而上学的上帝概念。"这个上帝,海德格尔补充道,"人类既不能向它祈祷,也不能向它献祭"。但若没有这个上帝,任何的祈祷与献祭在哲学上都是无法被思考的。什么是上帝?上帝是绝对必要的存在(自身的起因),绝对的创造者(一切的起因),绝对的绝对(他不取决于任何事物,一切取决于他),他是存在的大写存在,是一切的基础。

上帝是否存在?根据定义,他存在,然而我们却不能把他的定义作为证据。

这是穿越了——至少从圣安塞姆到黑格尔——整个西方哲学的著 名"本体论证明"中最吸引眼球,也是最刺激的部分。如何定义上 帝? 作为至高的存在(圣安塞姆: "与这个存在相比,任何更加伟大 的存在都是不可想象的"),最高等级完美的存在(笛卡尔),绝对 无尽的存在(斯宾诺莎、黑格尔)。然而,如果上帝不存在,那他就 既不是最伟大也不是真正无尽的了,至少他的完美会因此打折扣。上 帝因此通过定义存在: 思考上帝(将他设想为至高、完美、无 尽……),就是思考上帝存在着。笛卡尔写道:"上帝的存在不能同 他的本质分开,这和一个直角三角形的本质不能同三角之和等于两个 直角分开,或一座山的观念不能同一个谷的观念分开一样。因此,领 会一个上帝(也就是说,领会一个至上完满的存在体)而他竟缺少存 在性(也就是说,他竟缺少某种完满性),这和领会一座没有谷的山 一样是不妥当的。"或许这无法证明山和谷的存在 ……的确如此,笛 卡尔答道,但是山和谷彼此确实是不能分开的。关于上帝,也是一样 的道理: 他的存在无法与他的本质分开, 也无法与他自身分开, 意 即,上帝必须通过存在而存在。上帝的概念,黑格尔写道,"包括了 存在":上帝是唯一通过本质存在的存在。

该本体论论证什么都没能证明,这一点再清楚不过:否则我们就都是信仰者了,事实却不是这样,或我们就都是傻子了,但这一点没有得到充分的证实。此外,定义怎么能证明无论什么事物?就好像只要定义了财富就能变得富有……康德指出,真实的一百法郎只拥有一百法郎的可能性;但是"与仅仅拥有概念或可能性相比",揣着真实的一百法郎的我更为富有。定义一笔钱不足以让你拥有这笔钱。定义上帝不足以证明上帝。再者,我们怎么能通过概念来论证某种存在?这个世界似乎是更好的论据(同样不是*先验的*,而是*经验的*),此即*宇宙论证明*。

宇宙论证明在说些什么?关于将充足理由律运用于世界本身。莱布尼茨写道,"只要没有充足理由说明为此而非彼——尽管这些理由在大多数情况下对我们而言完完全全是未知的——任何事物都不能被认为是真正存在着或生存着的,任何论断都不能被认为是真实无妄的。"也就是说,一切存在的事物至少都应该能够进行自我解释——即使我们实际上没能做到这一点。然而世界就这样存在着,却没有对自身作出解释(它是偶然的:它本可以不存在)。因此,为了解释它的存在,需要为之设想一个起因。但如果这个起因同样是偶然的,它仍需要另一个起因来解释自我,以此类推直至无穷尽,直到形成一条完整的起因链——因此这个世界——仍然没有被解释。同时,为了解释所有偶然的存在(世界),需要假设某个必然的存在(上帝)。"事物的终极理由,莱布尼茨写道,必然蕴含在一个必然的实体之中,在该实体中,变化的细节只应是超绝地,宛若包含在源头内;我们称之为上帝"。换句话说,如果世界存在,那么上帝存在,既然世界存在,因此上帝存在。

这个a contigentia mundi(世界的偶然性)的证明,正如莱布尼茨所表述的(但这同样也是托马斯·阿奎那的论据,在某种意义上也曾为亚里士多德所使用),在我看来是最有力、最令人动容的论据,这是唯一一个令我不时感到动摇的论据。偶然性是一个深渊,在那里,我们失去了立足点。这个深渊怎么会没有底、没有起因、没有理由呢?

然而,宇宙论证明仅适用于根据律所适用的范围。但是在这些领域,一个定律怎么能证明任何事物?希望通过世界的偶然性证明上帝,这是从概念出发(必要起因的概念),抵达存在(上帝的存在),正因为这一点,康德指出,宇宙论证明实际上被重新引向了本体论证明。为什么我们的理性可以作为存在的标准?我们怎么能如此绝对地断定它的价值、它适用的范围,以及它的可信度?只有神才可以对此作出保证。这使得我们无法理性地证明他的存在:因为,为了

能够保证论证的真实性,我们需要事先假设这个上帝的存在,但他正是我们要证明的对象。我们逃离了深渊,却落入了循环:这是从一个疑难抵达另一个疑难。

尤其需要指出,宇宙论证明充其量只能证明某个必然存在的存在。但谁又能保证这个存在即通常意义上的上帝?它也可以是自然,正如斯宾诺莎所认为的,换句话说,可以是某个永恒且无尽的存在,是的,但这个存在没有任何主体性或人格:这是一个没有意识、没有意志、没有爱的存在,完全相悖于令人满意的上帝形象。对着上帝祈祷有什么意义,既然它并不倾听我们?服从上帝有什么意义,既然它对我们没有任何要求?爱上帝有什么意义,既然它不爱我们?

关于上帝存在第三个传统证明或许由此而来: 物理一神学证明, 我倾向于称其为物理一目的论证明 (源自希腊语 telos: 结局、目标)。世界是如此有序、和谐,它的完成度如此之高,以至于如果不去假设它的源头存在某种善意且具有组织性的智慧,我们将无法对其作出解释。偶然何以造就如此美丽的世界?应如何解释生命的出现、生命那令人难以置信的复杂性和显而易见的目的性?如果人们在任意一个星球发现了一座时钟,没有人会认为简单的自然法则足以解释这一切:每个人都明白,这是一种智慧且有意识的行为的产物。然而,即便是最不起眼的存在都远远比最精密的时钟更复杂。偶然性既无法解释时钟,又怎么能解释存在?

也许有一天科学可以回答这个问题。但从今往后,令人们感到震惊的是,长久以来最为人所接受、最具有说服力的论证(西塞罗曾使用过,伏尔泰与卢梭紧随其后)在今天却远不如过去那样令人感到理所当然。因为和谐自会产生裂缝——宇宙的偶然,世界的恐怖!——,留存下来的解释愈臻完善(通过自然法则、通过偶然性与必然性、通过进化与物竞天择、通过一切内在的理性·····)。伏尔泰和卢梭曾说过,没有钟表匠就没有时钟。但是这个时钟是多么拙劣啊,它

包含了地震、暴风雨、干旱、食肉动物,数不清的疾病——还有人!自然是残忍的,它是不公正且冷漠的。上帝怎会插手其中?此即传统意义上我们所说的恶的问题。视其为谜团,正如大部分信仰者所做的那样,其实是在承认自己无法解决这个问题。物理—目的论证明从此失去了其意义的本质。太多的苦难(远早于人类的出现:动物同样承受着苦难)、太多的杀戮、太多的不公。生命是一种更好的构造吗?当然。但生命同样也是悲剧与恐怖令人窒息的叠加。上百万的动物以上百万的其他动物为食,对生物圈而言,这构成了某种平衡。但是对生存者来说,需要付出怎样残忍的代价?能力最强的存活了下来;其他的则消失了。对于物种来说,这是一种选择。但却让个体付出了多少痛苦与不公的代价?自然的历史从来都不具有教化作用。人类的历史也好不到哪里去。达尔文之后还有什么上帝?奥斯维辛之后还有什么上帝?

本体论证明、宇宙论证明与物理一目的论证明……这是传统意义 上关于上帝存在的三大"证明",本章中,我无法对此只字不提。但 我们不得不承认它们实际上什么都没能证明,康德对此有过很好的阐述,帕斯卡尔早在他之前就已承认了这一点。但这并不妨碍两位天才 信仰上帝,或妨碍他们的信仰成为现在的样子:是信仰,而不是知识;是恩赐与希望,而不是定理。因为放弃证明上帝的存在,他们的 信仰反而更虔诚。因为无法进行客观验证,他们的信仰在主观上反而 更有生命力。

这在今天是普遍规律。我并不认识出于历史之外的原因对这些论证产生兴趣的当代哲学家,也不认识相信这些论证的信仰者。证明?如果我们相信上帝,我们还会需要这些证明吗?一个能够被证明的上帝还是上帝吗?

但这并不能阻止人们对这些证明进行思考、检验,或创造其他的 论证。比如,我们可以设法思考关于上帝存在的纯*泛神论*论证(源自 希腊文 to pan: 一切)。不妨将一切存在的总和称为上帝:如此一来,上帝再一次通过定义存在(一切存在的存在必然存在)。但这又能怎样,毕竟这既没能告诉我们他是什么,也无法阐明他的价值。只有当宇宙自己也相信的时候,它才有可能是可信的上帝。但真的是这样吗?"上帝,我的朋友马克•魏茨对我说,是一切对于自我的意识。"也许是这样。但谁又能证明一切拥有意识?

所有这些证明的共同点在于,它们既证明得太多,也证明得太少。它们至少证明了某些必然的事物、绝对的事物、永恒的事物、无尽的事物等等的存在,它们都没能成功地证明这些事物就是*神*,即绝大多数宗教所说的神:不仅仅是存在,同时也是人,不仅仅是现实,同时也是主体,不仅仅某样事物,也是某个人——不仅仅是定律,同时也是父。

这也是自然神论的短处,作为信仰,它既无崇拜,也无教义。一位读者写信给我道:"我信仰神,但我不信仰那些宗教的神,那些不过是人类。真正的神是未知的·····"极好。但如果我们对它毫无了解,又怎能知道它是神?

信仰上帝,这假设我们至少对他有些许认识,唯有通过理性、启示或恩赐才有可能实现。但是理性自认越来越无能为力。因此只剩下启示与恩赐:因此就只剩下了宗教……哪个宗教?这并不重要,因为哲学无法对此作出裁决。哲学家们的上帝,对于我们中的大部分人而言,并没有先知们的上帝、神秘主义者们的上帝、信教者们的上帝那么重要。帕斯卡尔与克尔凯郭尔比笛卡尔或莱布尼茨更好地阐述了问题的本质:与思想的客体相比,上帝更多的是信仰的客体,或者更恰当地说,上帝根本不是客体,而是主体,绝对主体,只在相遇或爱之中现身。在那个火之夜,帕斯卡尔相信自己体验到了:"亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝,不是哲学家们和学者们的上帝。确信、感觉、快乐、和平。耶稣基督的上帝……快乐、快乐、快乐、快

乐到流泪"。这并非论证。但若没有这样的体验,任何论证对于信仰而言都是不够的。

或许哲学应止步于此。证明我们所遇到的又有什么意义?又该如何证明我们没有遇到的?存在并非谓词,康德这么说很有道理,这就是为什么休谟会认为,我们既不能证明存在,也不能反驳存在。存在更多的是被观察到,而非被论证;它被体验到,而非被证明。

或许有人会说经验也是某种证明。并不是这样,因为经验既无法在此重现,也不能被验证或测量,经验甚至不是绝对可交流的……经验什么都无法证明,因为存在虚假和幻想的经验。幻影?出神?毒品同样能带来这些。但是毒品能证明什么?那些见到上帝的人怎样才能知道,他究竟是见到了上帝还是产生了幻觉?那些听到上帝的人怎样才能知道,他究竟是听到了上帝,还是只是他在让上帝说话?那些感受到上帝在场,感受到他的爱与恩赐的人怎样才能知道,他们究竟是感知到了这一切,还是沉溺在幻想中?我所认识的信教者中,没有人对自己信仰真实性的把握甚于我对自己睡觉时所做的梦。这足以说明,某种肯定,只要它仍是纯主观的,就无法证明任何事物。这就是我们所说的信仰,"某种仅在主观上充分的信仰",康德写道,我们无法把它强加于——无论是理论上还是实践中——任何人。

上帝,换句话说,神秘多过概念,问题多过事实,赌注多过经验,希望多过思想。它是摆脱绝望的前提(在康德那里,此即实践理性公设的功能),这也是为什么希望与信仰一样是神学的美德——因为神学的美德把上帝本身作为客体。"绝望的反义词是相信。"克尔凯郭尔写道:上帝是唯一可以绝对满足我们希望的存在。

又一次,这无法证明任何事物,作为结束语,必须承认这一点: 希望并非论据,因为真理很有可能,正如勒南所说,会令人感到悲 伤。然而,那些不给人任何希望的论据又有什么意义? 我们所希望的?希望爱能比死更强大,《雅歌》中如此写道,比恨更强大,比暴力更强大,比一切更强大,只有这样才是真正的上帝:全能的爱,拯救的爱,唯一的上帝,因为他是绝对爱他人的,因为他是绝对被爱的。这就是圣人与神秘主义者的上帝:"上帝是爱,柏格森写道:他是爱的客体:神秘主义的全部贡献就在于此。神秘主义者将永远不会停止对这双重之爱的言说。他的失望是永无止境的,因为需要描述的事物无法被经历。但这至少清晰地说明了神圣的爱并不是上帝的某样东西:它是上帝本身。"

有人会抗议,认为上帝更多的是一种价值(令人向往的对象),而非*真理*(认识的对象)。毫无疑问。但是信仰上帝,是相信至高价值(爱)同时也是至高真理(上帝)。这一点无法被证明,也无法被反驳。但这是可以被思考、被希望、被相信的。上帝是制定标准的真理一真与善的相遇一,所有真理的标准。在最高的等级中,令人向往的与可被理解的拥有同样的身份,亚里士多德解释道,而这个*身份*,如果它存在的话,即上帝。否则应如何更好地解释唯有他才能使我们圆满或绝对地安慰我们?"只有上帝可以拯救我们",海德格尔承认。因此,要么信仰上帝,要么放弃救赎。

这就是为什么上帝有意义并能给予意义,在本章结束之前,我们需注意这一点:首先是因为如果没有上帝,一切意义都会遭遇死亡的荒诞;随后是因为,没有主体就没有意义,所以没有绝对的主体就没有绝对意义。上帝是意义的意义,因此也是荒谬或绝望的反义词。

他是否存在?我们无法知道。上帝回答了存在的问题、真的问题、善的问题,而这三个答案——或者说这三个人——其实是同一个。

但是存在不作回答:这就是我们所说的世界。

但是真不作回答:这就是我们所说的思想。

善?它也不作回答,这就是我们所说的希望。

8. 无神论

L'athéisme

"信仰拯救众生,因此,信仰在撒谎。"

——尼采

无神论是独特的哲学对象。它是一种信仰,却是消极的。它是一种思想,却只能从它的虚空对象中摄取养分。

词源学足以说明这一点:渺小的否定定语 a被置于宏伟的 théos (神)之前……成为一名无神论者 (athée),就是要在*没有神*的情况下存在,或许是因为满足于不相信任何神,或许是因为确信所有神都不存在。因此在一神论的世界里,正如我们这个世界,可以区分两种不同的无神论:不信仰上帝(否定式无神论)、相信上帝不存在(肯定式的无神论,甚至是激进的)。信仰的不在场,或对于不在场的信仰。上帝的不在场,或对于上帝的否定。

不过,我们还是应该避免对这两种无神论作过多的区分。与其说它们是两条河流,不如说是两条支流;两个极端,却是在同一个阵营。所有不信上帝的人通常都能在这两种无神论之间或找到自身的定位、或犹豫或动摇……但这并不影响他们成为无神论者。信仰上帝抑或不信仰上帝:所有选择后者的人都是无神论者。

而不可知论者呢?不可知论者拒绝做出选择。与我所说的否定式 无神论者非常相似, 但却更加开放, 这种开放性标志着他对于上帝存 在之可能性的看法。就像形而上学的中心主义或宗教怀疑主义。不可 知论者不站边, 也不会直截了当地表明意见。他既非信教者, 也非不 信教者: 他将问题悬置。对此他自有一番道理。既然我们不知道上帝 是否存在(如果我们知道,这个问题也就不会被提出了),那么为什 么一定要就上帝的存在发表意见? 为什么要肯定或否定我们并不了解 的事物?词源学又一次让事情变得明朗。Agnôstos,在希腊语中,意 指未知或不可知的。所谓不可知论者,在宗教范畴内指的就是那些不 知道上帝是否存在、并坚持自己的这份无知的人。怎能因此对他横加 指责?似乎他才是谦逊的那一位。他的头脑才是清醒的。譬如普罗泰 戈拉斯曾发表如下优美论断:"关于神,我没有什么可说的,我既不 能说他们存在,也不能说他们不存在。有太多事物阻碍我了解这件事 情: 首先就是问题的晦涩性, 其次是人类生命的短暂。"这当然是一 种令人尊敬的态度, 甚至显得很有见地。普罗泰戈拉斯的这句话指出 了信徒与无神论者所共有的夸大其词:这两者所言说的都超越了自己 所知晓的范畴。

这是不可知论的优势,但同样也是它的软肋。如果作为不可知论者仅仅意味着不知晓上帝是否存在,那我们就都应该是不可知论者了一一既然我们中没有任何人拥有与这个问题相关的知识。从这个意义上来说,不可知论更应该是人类境况的已知条件,而非哲学立场。如果有人对你说:"我知道上帝并不存在",他并不是无神论者,而是个笨蛋。我们说这是一个将自身的不信教作为某种知识的笨蛋。同样地,如果有人对你说:"我知道上帝存在",这是一个有信仰的笨蛋。真相是我们并不知道,我们需要强调这一点。有信仰和无信仰都是没有证据的,这是它们的定义所在:当我们知道时,就不存在什么信或不信的了。以至于随着理解的加深,正如逻辑学家们所说的,不

可知论扩张时的优势会逐渐成其劣势。如果有的事情所有人都能明白,又何必夸夸其谈?

只有当不可知论同样超越了简单的对于自身无知的肯定,才能拥有哲学意义:通过肯定这肯定的充分性,或与其他肯定相比所拥有的优越性。这是选择不做出选择。通过差异,无神论的内涵得以体现:它是一个选择,这个选择可以是否定的(不信仰上帝),也可以是肯定的(相信上帝不存在),但它总是假设采取了某个立场,假设了某个契约、某个回答——关于这一点,不可知论紧扣题目而又保留其开放度,这是它的伟大之处,也是它的局限。

不可知论者没有阵营。无神论者则不然:他的阵营与上帝对立,或更恰当地说,与上帝的存在对立。

为什么?因为没有证据,就这点而言,无神论者通常比信教者更清醒。在无神论的历史中,并不存在著名的所谓"上帝存在之证明"的等同物·····如何证明不存在?比方说,谁能证明圣诞老人不存在?鬼魂不存在?更不用说有谁能够证明上帝不存在?我们的理性如何能够证明自己是不可超越的?理性又如何能够反驳它无法理解其本质的东西?然而这种不可能性并不意味着我们是愚蠢的,也不应成为我们放弃思考的理由。没有证据,但有论据。作为一名无神论者,我希望能够就若干论据作出概述。

第一个论据是纯否定式的,很简单:成为无神论者的强有力理由,首先就是对立论据的无力。"证据"是无力的,当然了,然而经验同样如此。如果上帝存在,那么他应该更多地被看到并被感受到!为什么上帝要将自己隐藏到如此地步?信仰者通常会回答说,这是为了保护我们的自由:如果上帝毫无保留地展示自己的荣光,我们就再也没有理由选择相信或不信了……

这个答案并不能令我满意。因为如果真是这样,我们将会比上帝更自由(上帝,这可怜的上帝,他又怎么能质疑自身的存在?),我

们将会比他的众多先知更自由(人们认为他们私下里曾与上帝见过面),而这一点,在哲学以及神学上都是难以想象的。

其次是因为,拥有知识总是比无知更自由。为了尊重孩子们的自由,我们是否应该放弃对他们的教育?所有教师与父母都不会同意:相反,年轻人知道得越多,他们就越自由!无知从来都不是自由,认识从来都不是奴役。

最后, 尤其因为这论据在我看来并不符合如今占据统治性地位的 天父形象。我尊重自己的孩子们的自由,这显然是被期许的。但他们 的自由体现在爱或不爱我、服从或不服从我、尊重或不尊重我,这假 设了……至少他们要知道我的存在!如果一位父亲为了尊重自己孩子 的自由, 拒绝与他们一起生活, 拒绝陪伴他们, 甚至故意不与他们相 认,他是多么的悲哀! 启示? 但是,哪位父亲会为了抚养自己的孩 子,而满足于面向他人传授的话语,并且这些人已经去世了好几个世 纪,只能通过暧昧不清、语焉不详的文本来传达这段话语?哪位父亲 会让他的孩子去阅读自己的作品选集,或自己的门徒的作品选集(哪 些作品?《圣经》?《古兰经》?《奥义书》?),却不直接与孩子 们对话,并把他们拥入怀中? 奇怪的父亲: 奇怪的上帝! 有比这更残 酷的父亲吗, 当他的孩子们遭受痛苦, 他却仍要躲藏? 这个躲在奥斯 维辛的父究竟是谁,这个躲在卢旺达的父究竟是谁,当他的孩子们遭 遇痛苦与恐惧时,这个躲起来的父究竟是谁?帕斯卡尔和以赛亚笔下 那隐藏着的上帝是一位糟糕的父亲。要怎样去爱他?怎样去相信他? 无神论的假说更可能是真的。如果人们无法看到上帝, 也无法理解上 帝为何隐藏,很有可能仅仅是因为上帝并不存在……

第二个论据同样是否定式的,但它更多是理论性的,而非经验论的。对于思想而言,上帝的主要力量在于解释世界、生命,以及思考本身……但这解释又有什么意义,既然上帝,如果他存在的话,从定义上来说就是不可被解释的?宗教作为一种信仰是可能的,对此我没

有异议。宗教值得人们尊敬,这一点无需多言。但我还是质疑宗教的思想内容。宗教,除了作为某种学说,针对一些我们无法理解的事物(宇宙的存在、生命的存在、思考的存在),借由那些我们了解得更少的事物(上帝)作出解释以外,还能是别的东西吗?从理性的角度出发,这样的解释能有什么意义?这是"无知的避难所",就像斯宾诺莎所说的,在我看来,他的上帝恐怕也是如此。"上帝,即某种拥有无限多属性的实体,每个属性都能表达某种永恒且无限的本质,必然存在。"这是写在《伦理学》中的一句话。但是关于这样的一个上帝,关于无限的无限多属性,我们又能知道些什么?什么都不能,除了那些与我们相似,或穿透我们的事物(广延、思考),而这不足以成就上帝。那么,为什么要相信上帝?对此,弗洛伊德的解释很透彻:"无知就是无知,从中绝不可能得出任何使人相信的东西。"或者说,我们有权利去相信,但这不能取代知识。致敬皮浪的怀疑主义。无知无法为任何信仰辩护,理性也无法就上帝一事消灭无知。

但是,通过上帝解释各种事物(甚至声称能够解释一切!),实际上无法解释任何事物,这是用一种无知取代另一种无知。又有什么意义?

一位朋友对我说,"我不是无神论者,但我相信某种神秘的存在……"绝妙的想法!作为一名无神论者,难道一定要否认神秘的存在吗?作为一名无神论者,难道一定要声称自己知晓一切,懂得一切,并且能够解释一切吗?这已经不是无神论,而是唯科学主义,是盲目而愚蠢的。即使我们能够解释宇宙中的一切,当然我们远没能做到这一点,宇宙本身仍需要被解释,对此我们无能为力。此外,我们还需要去判断、去反应、去爱、去生活,没有一门科学足以做到这一切。成为一名无神论者并不意味着与智慧和清醒划清界限。这正是无神论与唯科学主义的区别,后者是狭隘的无神论。唯科学主义是科学的宗教:唯科学主义并非无神论、唯物主义或理性主义的本质;唯科

学主义是它们教条化与宗教式的化石。不妨说这是无信仰者的宗教,这所谓的自由思想几乎永远都是自由思想的反义词!

很显然,科学无法解释一切,理性无法解释一切。总是存在未知,总是存在无法理解的事物,总是存在神秘。科学家们否认这一点显然毫无道理。但那些信仰者又凭什么将这神秘据为己有,待时机成熟之时,使之成为自己的特性?宗教不因神秘的存在而正确,理性也并不因此有错!神秘将错误归咎于教条主义,一切教条主义,无论是宗教的还是理性的。这就是为什么它尤其能够指出那些只通过教义存在的宗教的错误。智者不需要崇拜科学。但哪位信仰者不崇拜他的上帝?

成为无神论者不是拒绝神秘;而是拒绝摆脱神秘,拒绝过于轻易 地通过信仰或服从来化解神秘。这并没能解释一切;这是用不可解释 来拒绝解释一切。

相反地,信仰上帝不是为世界增添神秘;而是给了神秘另一个名字(这名字是无法言说的),并且不动声色地,将这神秘置于权力的故事、家庭的故事、联盟的故事或爱的故事中去……全能的上帝、造物主、审判者上帝、慈悲的上帝——"我们的父,身处天界的父……",这解释了一切,却是通过无法被解释之物。因此这什么都没能解释;不过是将神秘移位至神人同形同性——几乎总是这样。"起初神创造了天地,然后神就照着自己的形象造人……"这是通过与我们相似的事物,或者说通过某个我们与之相似的人来解释承载着我们的宇宙。伏尔泰写道,"如果上帝照自己的形象创造了人类,人类也照自己的形象创造了上帝。"从心理学的角度出发有什么比这更容易理解的吗?从哲学的角度出发,有什么比这更可疑的吗?与《圣经》和《古兰经》相比,宇宙更加神秘。这些由宇宙所承载着的书又怎能对其进行解释?

一朵再不起眼的花,也是一个深不可测的谜。人们为什么会希望 这个谜团能够在信仰中得到解答?

本质对我们而言是未知的。人们为什么会希望这未知就是上帝?

其余三个论据则是积极的。第一个最普通,也最有力:即恶之论据。这个世界上有太多的恐怖、苦难和不公,以至于我们无法轻易认为它是由某个绝对全能、绝对善的上帝所创造的。

自伊壁鸠鲁或拉克坦提乌斯以来,该疑难被广泛知晓:或上帝想要消除恶,但没能做到,那么他就不是全能的;或上帝能够消除恶,但他不想这么做,那么他就不是完美的善……然而,如果他无法做到想要消除恶并且能够消除恶(更不用说如果这两者都是否定的:他既不想也不能消除恶),他是否仍是上帝?这是整个神正论的问题,莱布尼兹的表述如下:"如果上帝存在,恶从何而来?如果上帝不存在,善从何而来?"但是恶对于信仰的阻力远甚于善之于无神论。因为恶更不容争辩、更无边际,也更难被征服。孩子笑了?我们丝毫不需要上帝来解释他的笑。但当孩子死了,当他遭受着可怕的苦难?又有谁敢在这孩子面前,在这孩子的母亲面前,赞颂上帝的伟大和他所创造的奇迹?然而,每时每刻,在世界的各个角落,有多少孩子正遭受着可怕的苦难?

信教者反驳道,人类通常应该为这些恐怖负责……确实是这样。但人类并非一切恐怖的起因,人类不是其自身的起因。自由无法解释一切。原罪无法解释一切。这不禁令人想起狄德罗那意味深长的玩笑话:"基督徒们的上帝是一位很看重他的苹果而很不看重他的孩子们的父亲"。这同样可以用来反对犹太人或穆斯林们的上帝。这可以用于反对所有被假定为充满爱与慈悲的神——否则他何以为神?我们还要问,同样的事情如果发生在任何一个父亲身上,我们都不能容忍,为什么在上帝身上,我们就要接受呢?有一次,我在巴黎一家大型医院的儿科部待了好几个小时。这足以让我对人类作出很高的评价,并

对上帝作出极低的评价,如果他真的存在的话。马赛尔·孔什非常正确地写道,"孩子们的痛苦是一种绝对的恶",这足以否决整个神正论。有多少残暴无法用任何过失加以解释或辩护?有多少苦难在第一次犯罪之前就已存在?甚至在人类出现以前,有过多少恐怖?这个把羚羊丢给老虎,把孩子丢给癌症的上帝究竟是谁?

第二个论据更为主观,在此我将直言不讳。对于一般意义上的人类、尤其对我本人,我的评价并没有那么高,以至于会认为是上帝创造了我们。对于这么小的成果而言,这起因过于伟大了。到处充斥着平庸、肤浅和*悲剧*,正如帕斯卡尔所说的,伟大的事物少得可怜。

并不是说这片土地需要更多伟大的事物。所有的愤世嫉俗都有失公允:这么做就好像英雄们和勇敢者都不存在似的,反倒是让恶人与懦夫成了有理的一方,非常愚蠢。但英雄们总还是有他们的短处,他们因此富有人性,就像勇敢的人也有弱点一样。英雄与勇敢者的存在都不需要上帝,设想他们的存在同样也不需要上帝。勇气足矣。善意足矣。人性足矣。相反地,撇开魔鬼与混蛋不谈,那为无数仇恨、暴力、懦弱和愚蠢正名的上帝又是谁呢?根据柏格森之所见,对于自身简单的认识足以让人反感或蔑视人类,而非对其感到钦佩。太多的自私、自负和恐惧。太少的勇气与慷慨。太多的自尊,太少的爱。人类是如此微不足道的创造,上帝怎么会想要创造*这样的*事物呢?

自恋情结存在于宗教中,它存在于一切宗教中(如果上帝创造了我,那是因为创造我是有意义的!),这也是成为无神论者的理由之一:相信上帝,是犯了傲慢的罪。

与之相反,无神论是一种谦卑的表现。是把自己当作动物,实际上我们也确实是动物,这也让*成为*人类变成了我们自己的责任。有人说这份责任是由上帝委托给我们的*责任*,以便于我们能够以自己的方式延伸他的创造……有这个可能。但是责任之重、方法之局限,使得

这个答案很难令我满意。在我看来,对于我们这种微不足道的生物而言,大自然是更合理的起因。

第三个积极的论据或许会更令人感到意外。我之所以不相信上帝,也是因为,并很有可能是因为我希望上帝存在。这可以说是帕斯卡尔的赌注,却是反过来的。不是去思考那些最有益处的——思想既不是生意,也不是彩票——而是去思考那些最*接近真实*的事物。然而在我看来,上帝越是*令人向往*,他就愈发不接近*真实*:他是如此符合我们那些最强烈的愿望,以至于我们不禁自问,自己是不是为了这些愿望而发明了上帝?

我们最大的愿望是什么?不死、与失去的至亲重聚、被爱……宗 教对我们传达的又是什么?以基督教为例?我们不会死亡,或不会真 正地死亡,或我们会复活;我们因此可以与失去的至亲重聚;最后, 我们从今往后都将被永恒之爱爱着……还想要什么? 当然是什么都不 想要了,但这也让宗教变得不太可能!不通人情的现实究竟是通过哪 种奇迹,变得如此贴合我们的愿望?这并不能证明上帝不存在——既 然根据定义,上帝让一切奇迹变得可能——但我们不得不扪心自问, 上帝的美好是否已达到了不真实的地步,信仰上帝是不是不应该将自 己的愿望等同于真实,简而言之,宗教是否不仅仅是一种幻觉,根据 弗洛伊德对这个词的定义:不一定是错误(上帝,我们重申这一点, 是有可能是存在的),而是"某种来源于人类欲望的信仰"。这没能 反驳信仰, 却弱化了它。弗洛伊德写道, "如果真有一个创造了世界 的上帝和一个乐善好施的上帝, 如果真的有宇宙道德秩序和来世的生 活,那该多么美好啊。但如果一切都能够像我们所期望的那样,那也 太奇怪了。"相信上帝,就是相信圣诞老人,但是其力量要乘以千 倍,或者说其力量是无限的。这是给自己一个可供替补的父,他使我 们不再为外界或失去而痛苦,他是真正的法、真正的爱、真正的力 量,最后,他接受了爱我们本来的样子、成全我们、拯救我们……我 当然非常理解为何我们想要这样的上帝。但为什么需要相信上帝的存

在?尼采说道,"信仰拯救众生,因此信仰在撒谎"。或者说信仰把我们安排得过于明白,以至于它本身也变得可疑。

想象一下,如果我对你说: "我很想买一套六室的公寓,在巴黎,卢森堡公园后面,对公园的景致一览无余……我的预算不超过十万法郎;但我有信心;我相信我能做到!"你大概会自言自语: "他在自欺欺人;他把自己的欲望当作真相……"你这样说当然有道理(即便如此,严格意义上来说,这无法证明任何东西:谁知道我会不会遇上一个发疯的卖家?)。当人们对你说上帝存在、我们会复活等等时,你不会觉得这比卢森堡公园后面售价不足十万法郎的六室公寓更令人难以置信吗?那是因为你对于上帝了解甚少,或者,因为你对于不动产有着非常多的考量。

相反地,由于无神论者通常更希望自己是错的,他们的立场反而 更为鲜明。这并不能证明他们是对的,却使得他们不像那些仅仅为了 自我安慰、让自己安心而进行思考的人那么可疑······

我就说到这儿。我只是想提出几个可能的论据。由每个人去评判它们的效力与局限。我们无法从理性上排斥上帝存在的可能性。这也成就了无神论现在的样子:它不是一门知识,而是一种信仰,我们再次强调,它不是一种肯定,而是一场赌博。

这也是为什么我们都需要宽容。无神论者与信教者之所以走上了不同的道路,仅仅是因为他们所忽视的事物不同。他们所忽视的事物又怎能比他们所了解的事物更作数呢?他们了解生命的经验、爱的经验,他们了解遭受苦难却仍有尊严的人类,即便不幸,遭受苦难却仍富有勇气的人类。我称其为忠诚,它把人们相信与不信的事物集合在了一起,否则它们就有相对立的风险。如果人们为了各自不了解的事物自相残杀,未免过于疯狂。不如一起为我们所了解并且承认的事物斗争:某个关于人类与文明的想法,某种栖居于世界与神秘共存的方式(为什么事物存在,而不是什么都没有),某种爱与共情的体验,

某个精神要求······我们可以称之为人道主义,它不是一个宗教,而是一种道德。对于人类的忠诚,对于人类的人性的忠诚。

这不能取代任何神。这无法消除任何神。但若没有这种忠诚,任何宗教或无神论,从人道主义的角度出发,都是无法被接受的。

9. 艺术

L'art

"我们在艺术中所追寻的与在思考中所追求的是同一样东西,即真理。"

——黑格尔

艺术是人类的事情。鸟儿的歌声和鸟巢都不是艺术品,蜜蜂的舞蹈和蜂箱也与艺术无关。美并不是决定性因素。哪位形象艺术画家会认为他的作品比他所模仿的、却无法与之等同的大自然所赋予我们的更美?哪位抽象画家的技艺能够胜过天空或海洋?哪位雕塑家的雕刻技艺能够比生活或风更为精湛?又有多少音乐家,唉,比不上那初来乍到的夜莺?

美构成了艺术至少可能的目的之一;美却不足以定义艺术。大自然也很美,甚至更美。如果只有人类才可以是艺术家,那么他首先并不是作为一名手艺人(猴子也能够制作工具),也不是作为审美家(谁知道雌孔雀在配偶开屏时是否也感受到了美的愉悦呢?),甚至也不是同时作为这两者,尽管这种结合还找不到其他例子。艺术品不仅仅是由某项活动所产生的美,不是所有美都能产生艺术品。仍然需要其他的东西,也就是说,需要那些没有人类就无法存在于自然界的东西、那些任何动物都无法感知到的东西。这东西是什么?是人类本

身, 凭他对这个世界以及对他自身的提问, 凭他对意义或真理的追 寻, 凭他的质疑与演绎、凭他是精神, 甚至可以说, 凭他无法重现大 自然向他呈现的东西,除非他把自身投射于自然之中、自然之上,除 非他尝试在自然之中"重新找回"自我,正如黑格尔所说的,而这也 意味着——既然大自然既不会提问,也不会回答——人类改变了自我 的形态或重新创造了自我。没有艺术,这些事也能做成。但艺术做得 最多、也做得最好。因为一旦涉及艺术,注意力不太容易被那些惯有 的目标分散,即实用性、能力以及效率。因为即使艺术家只是想要模 仿这个世界,他也无法拥有其他的模板——因为这个世界从来不会模 仿它自己——艺术家只有他正在模仿的这个世界。如果只需要观察就 够了, 绘画将变得更简单。但这样的绘画是否是艺术? 音乐中, 除了 正在诞生的作品、除了为艺术家所需要的特定想法——既非概念,也 非语言——还存在什么模型? 瞧瞧伦勃朗或莫扎特。这种美不属于世 界。这个真理也不属于世界。或者说它之所以不属于世界,只是因为 它首先属于莫扎特或伦勃朗。黑格尔写道,"自然界的事物只负责存 在,它们很简单,转瞬即逝:但是人类,作为意识,具有双重性:他 也只活一次,但他是为了自己。"这就是为什么人需要艺术:为了能 够"外在化自身的存在",并从中找到"如同他自身的倒影"。如果 这个世界没有人类就已足够,那么没有人会来到这里。

在艺术中,人类凝视正在凝视的自己,质问正在质问的自己,认识正在认识的自己。这具象而敏感的自反性正是艺术本身。阿兰说,"所有的艺术都像是镜子,人在其中认识并重新认识他曾忽视的一部分的自己"。的确如此。但丝毫不是因为人在艺术中只看到了自己,而是因为无论看到什么东西——除非完全迷失于其中——人都会即刻认出自己的目光。世界是真实的镜子,人们从中寻找自己。艺术不过是倒影,人们从中找到了自己。

那么,是否应该模仿自然?这只是众多可能性中的一种罢了。 Mimêsis(模仿)作为古老的希腊问题,虽则依然具有启发性,却是不 完全且被简化了的:它既不适用于全部的艺术,也不适用于艺术的全部。以音乐与建筑为例,模仿毫无立足之地。当代绘画与雕塑的很大一部分也被排除在外。如果一位画家、小说家或电影工作者在模仿现实的同时,无法给我们带来任何有新意、令人感到愉悦或强烈的东西,这对我们而言又有什么意义?康德说过,艺术作品不是表现美的事物,而是"对于某样事物充满美感的表现"。不妨把目光投向梵高的《鞋》、夏尔丹的《鳐鱼》、戈雅的《黑色绘画》……关键不在于模仿美,美不需要被模仿,而是要去赞颂美,当美在场的时候,或去创造并昭示美,当美不在场或不为人察觉时。这也是今天的摄影所提醒我们的。最不起眼的照片都是一次过得去的模仿。但其中有多少艺术的成分?有多少本身就具有价值?模仿通常是艺术的手段或要求。但模仿仅仅是手段,不是目的。模仿仅仅是众多要求之一,通常来说确实比较重要,有时候也有益处,但它并不总是必要的,也从来都不是充分的。模仿美?这是明信片式的美学。艺术家创造,而不是复制。

康德让我们朝着这个谜团更近了一步。"美术是天才的艺术",他写道。但什么是天才?康德答道,"自然的天赋或才能,为艺术制定了规则"。至于这创造力究竟如康德所认为的那样是固有的,还是后天习得的,则并不重要——这两者似乎兼而有之。重点在于,这也是康德论述的立足之处,创造力只有在创作"那些我们无法给予任何既定规则"的东西时,才能为艺术制定规则。天才是使用说明书的反义词,但却也取代了使用说明书。天才无法被简化为任何规则(这是艺术与技术之间的区别,也是天赋与本事之间的区别),天才抛出规则——尽管它们通常含蓄而又神秘——给艺术家及他的后继者们。在艺术的领域,天才无法被学习,却可以教授他人。天才不去模仿,却被模仿。所以马尔罗说,"我们是在博物馆里学会绘画的":因为,或许只有通过崇拜与模仿大师,我们才有可能成为其中的一员。

这就是天才悖论的由来,天才既是原创,也是典范。天才是原创的,因为我们无法将其简化为规则、模仿,或任何已知的事物。但天才也是典范,因为光有原创性并不足够("荒唐也可以是原创的",康德指出,而这也预言了我们这个时代的部分艺术),因为天才仍需要被视作典范或需要具有示范性,这也意味着这些作品,康德补充道,"虽然本身不是通过模仿产生的,但却必须能够成为他者模仿的对象,即用作评判的准绳或规则"。在艺术中,我们可以像在其他领域内一样任意行事。但是任意行事并不是艺术。确实存在一些很糟糕的艺术家,但他们并不重要。天才是唯一法则:艺术只在它的例外中才能真正得到承认,这些例外是它唯一的规则。

伟大的艺术家是那些把独特性糅进普遍性、把主观糅进客观、把自发性糅进纪律性的人,也许这就是艺术真正的奇迹所在,由此,艺术得以区分于技术与科学。在所有使用弓的文明中,箭长总是近似等于弓的三分之二。这技术的趋同性非常值得关注,却没能讲述任何人类智慧以外与人有关的东西,更没能讲述与这技术相关的人的故事:这份技术的趋同性应归功于世界以及它的法则。这是发明,不是创造,发明的主体并不重要。即使没有卢米埃尔兄弟,电影肯定还是会被发明。但如果没有戈达尔,我们肯定既没有《精疲力尽》,也没有《狂人皮埃罗》。没有古腾堡,印刷术的到来可能会提前或推迟。但若没有维庸,就不会有《遗言集》的哪怕一行诗。发明者让人们节约了时间。艺术家让人们失去了时间,也拯救了时间。

对于科学来说同样如此。想象一下,如果牛顿或爱因斯坦一出生便夭折了。科学史肯定会因此而改变,但更多是节奏的改变,而非内容的改变,是细枝末节的改变而非方向性的改变。万有引力与质能守恒定律也不会因此消失:其他人稍晚一些也能发现它们,这就是所谓的发现,而不是创造,我们一再申明。但如果莎士比亚不存在,如果米开朗基罗或塞尚不存在,我们将无法拥有他们的任何作品,也不存在任何能取代这些作品的东西。改变的将不仅仅是艺术史的节奏、人

物或发展中的奇闻逸事,而恰恰是它最重要的内容,甚至从某种意义上来说,这改变了艺术发展的方向。把巴赫、海顿和贝多芬的名字从音乐史上擦去:有谁能知道,如果没有了他们,音乐将会成为什么样子?没有海顿,莫扎特怎么办?没有贝多芬,舒伯特怎么办?没有巴赫,所有人该怎么办?天才让艺术得以进步,他们构成了艺术,他们的出现在后世无可替代,一如在他们出现之前毫无征兆。

顺便一提,同样的情况也适用于哲学。如果没有柏拉图、笛卡尔、康德、尼采,那么哲学的过去——如它的将来——将与我们现在所看到的有着本质上的区别。这足以证明哲学并非一门科学。那么它是否是一门艺术呢?这个问题关乎定义。但是哲学可以是一门艺术,因为如果没有某些特殊的天才,即如同艺术领域内原创与典范的天才,哲学就不会存在,或完全成为其他的东西:这些天才对于我们而言是准绳或规则,正如康德所说的,我们以此来判断一部哲学作品能够且应该呈现出来的样子。不妨说这是理性艺术,至少具有可能性的真理就已经足够美了。

让我们回到严格意义上的艺术。根据传统,艺术可分为六种,它们的说法并不固定的(比如现在我们所说的绘画、雕刻、建筑、音乐、舞蹈、文学),长久以来,我们以此为基础补充了"第七艺术",也就是电影,甚至第八艺术,也就是漫画。它们有哪些共同点?首先体现在我刚刚提到的主观性,天才们通过主观性触及普遍性。关键是要表达"生命的不可替代性",正如吕克·费里所言,一切艺术都醉心于此。但艺术的共同点也体现在它们在我们身上所引发的令人愉悦的感情,与一切可期的占有与实用性无关。难道只有拥有维米尔的画,才能从中得到快乐?才能感受到震撼?对于莫扎特,除了倾听的快乐——虽然这快乐令人心碎——我们还想要什么?这无关自身利益的快乐,就是我们所说的美,这个词的含义必然是模糊的。美并非艺术的本质,但若没有美,艺术又有何意义?

美,康德解释道,是受到承认的某种与利益无关的满足的对象, 无需概念,且这满足是普遍的、必须的(我们感到,所有人都会以我 们的美为美),最后,美表现为某种形式的终极性,但却没有任何目 的因此而得到表达(在花或者作品的身上,我们观察到某种终极性, 由于它们不假设任何外在的目的,因此变得更美了)。我不是康德, 对我而言,我非常赞同若没有愉悦,也就没有美,这个终极性于我足 矣。普桑也是这么想的,他说过,"艺术的目的,是乐趣。"而莫里 哀则认为:"快乐是唯一法则"。这想法言简意赅,要享受所爱之 物。

享受所爱之物,还是享受了解的事物?两者皆然,这让艺术变得 弥足珍贵。艺术有助于我们爱真理,让美感——即使涉及的对象是丑 陋或平庸的——得以体现。两个苹果、一枚洋葱、一双旧凉鞋……或 几个批注、几个字……霎时间,就好像绝对本身亲临此地,悬置于墙 面或沉默中暂停,在自身的光辉、在它的永恒与真理中闪闪发光******* 普鲁斯特写道, "真正的生活,终于被发现和被理解的生活、亦即真 正经历过的唯一的生活,这就是文学"。并不是说书籍比生活更有价 值,也不是说作家的生活比其他人的更丰富。更恰当地说,事实正相 反,一如所有的艺术,文学帮助我们领会并栖居于真实的生活,而这 真实的生活"每时每刻发生在所有人身上,就像发生在所有艺术家身 上一样",我们再次引用普鲁斯特,但是大部分人由于缺乏关注、缺 少才能,都没能留意到它,而艺术家则利用其自身的独特之处,向我 们揭示这真实的生活。只有美还不够。只有真实还不够。更不用说丑 陋, 更不用说, 尽管尼采可能会不同意, 幻觉了。我们需要美, 我们 需要真实,但我们更需要美与真实的相遇、需要它们的融合、统一, 这就是为什么我们需要艺术家:不是为了美化真实,这只是骗人的把 戏或粉饰太平,而是为了展示或揭示真实固有的美,为了教我们观察 美、享受美、感受美带给我们的快乐,教我们爱上美。不是要做得漂

亮,也不是要做得像。而是要不夹带着谎言去爱——看看莫扎特,看 看维米尔——,这才是真正的艺术。

海德格尔写道,"艺术让真理脱颖而出,作为创建者的保存,艺术使存在者之真理在作品中一跃而出。"这里所说的真理并不是科学的真理,科学的真理总是由概念、理论与抽象构成的。与之相反,艺术的真理永远是具体的、实践的,总是以它特有的方式沉默着(即使它通过词语或声音表达自己):这是存在的真理,以我们所能接受的能力为界,这是"透支了存在者的存在",海德格尔写道,这也以人类的外形成就了绝对,必然是人类的外形,这个绝对承载着我们,或我们就是这个绝对。可惜了那些唯美主义者。可惜了那些才子,如果他们仅仅是才子。美不是一切。技术不是一切。艺术在成为某种产出或技艺之前,首先是对于真理的揭示、创建,或作品化。但是对于人们而言,若没有语言,何来真理?甚至,若没有语言,何来沉默?在此,我们与诗歌相遇,它是所有艺术的本质,也是艺术的顶峰:因为"艺术的本质,是诗歌",正如海德格尔所说,也因为"诗歌的本质,是对于真理的建立"。

如果"人类通过诗人栖居于世界",应该归功于这些创造者们(希腊语为: poietai),是他们教会了我们观察、认识并赞美这个世界——一如面对这个世界,改变这个世界——,甚至当它令人不愉快时,我们仍要去享受它,甚至当它令人感到悲伤或残酷时,还是应该去享受它,或忍受它,简单来说就是去爱、去原谅这个世界,因为应该这么做,因为这是人类唯一的智慧,是作品唯一的智慧。审美由此触及伦理。"因为美是艺术的目的这个看法确实有点道理,维特根斯坦写道,而且美正是使人感到幸福的东西"。然而并不所有美都能让人感到幸福,不是任意一种幸福都能成为目的。真理同样非常重要,甚至更重要:论及艺术,只有真诚的美才是有价值的。

我刚刚提到了没有巴赫或贝多芬的音乐、没有米开朗基罗或伦勃朗的造型艺术,没有莎士比亚或雨果的文学······但谁又能否认这就是人类本身?如果没有这些无与伦比的艺术家——每位都具有普遍性,每位都是特别的——人类还会是现在的样子吗?

因为人类的美、文化、幸福会因此而受损?不仅仅不是如此,尤 其不是因为如此。而是因为,人类会因此变得没那么真实、没那么有 人性。艺术是人的产物。人是艺术的产物。

10. 时间

Le temps

"唯有此刻存在。"

——克吕西波斯

时间是什么?圣奥古斯丁坦言道:"没有人问我,我倒清楚,若有人问我,我又想说明,便茫然不解了。"时间是最明显的事,也是一个谜:每个人都体验着时间,没有人能抓住时间。因为它在不停地流逝。如果时间瞬间停止,那么一切都会停止,时间也将不复存在。因为一切都将不复存在。不再有运动(因为运动需要时间),不再有静止(因为保持不动需要时间)。没有时间,就不再有现在,"有"也将不复存在:怎么仍会有事物存在?康德指出,时间是所有现象的先天条件。换言之,时间之于我们是一切事物存在的条件。

此外,时间怎样才能停止,既然所有停止都以时间的存在为前提?"啊,时间!停止你的流逝吧!"这是诗人的愿望,阿兰评价道,然而"这个愿望会随着以下疑问的提出而显得自相矛盾,以至于不攻自破:时间需要停止流逝多少时间?"这要分两种情况:或者时间只停止*某一段确切的时间*,如此一来实际上时间并没有停止;或者时间永远停止了,那么诸如停止或结束之类的概念也就不再拥有任何意义。因为停止仅相对于之前存在,而最终仅相对于之后存在。但是

*前*与*后*都假定了时间的存在:关于时间停止的想法,无论是暂时的还是永远的,都只能在时间中被思考。

因为时间对我们而言是存在以及一切存在的视平线。永恒?如果它是时间的反面,那么我们对此既无从了解,也无从思考、无从体验。在废墟中散步时,狄德罗自言自语道:"一切都会消亡,一切都将归于尘土,一切都会过去。只有世界得以留下。只有时间得以延续。"这是因为,如果没有时间,任何事物都将无法停留、过去或延续,甚至无法消亡。存在,是于时间之中存在,或继续、或停止。但是既然时间只有在延续中才能过去、在流逝时才能延续,既然时间只有在逃跑中才能现身、才能远离我们,那么时间究竟是什么?

时间需要存在,因为如果没有时间,一切都将不复存在。但时间究竟是什么?

我们所说的时间,首先是过去、现在与将来的连续。但是过去并不存在,因为它已不再存在。将来也不存在,因为它尚未存在。至于现在,它似乎并不属于时间——也不属于永恒——因为在瞬息之间,现在从未停止消散。它只能通过停止存在而存在,圣奥古斯丁写道,这就是我们所说的现在:将来消失在过去之中,尚未存在之物被不再存在之物吞没。这两者之间?由此及彼的过渡,却令人难以捕捉,没有意识,也没有绵延,因为对于精神而言,所有的绵延都应由过去与将来组成,而这两者都不存在。介于两种虚无(将来、过去)之间的毁灭(现在)。介于两位不在场者之间的逃逸。介于两个夜晚之间的光。这怎能形成一个世界?这怎能建立一段绵延?

不妨审视当下这一时刻。你正在阅读这篇关于时间的小短文……你之前所做的事情属于过去,它什么都不是,或几乎什么都不是,它不再存在:即使存在,也仅限于某人,此刻,对它的记忆。但这记忆并不是过去,也无法成为过去:它仅仅是过去的痕迹,或当下对它的提及,而这都是现在的一部分。如果你的记忆本身也已成为了过去,

你已不再记得:这就不再是记忆,而是遗忘。对我们而言,过去只在此刻存在,或只存在于现在:这完全是记忆的悖论,过去只能通过*没有*过去而存在。

不被任何人记得的过去就因此什么也不是吗?绝对如此?并没有这么简单。因为不再存在的事物,确实——并且永远如此——曾经存在。假设在1942年12月,有个小女孩在奥斯维辛因为饥寒交迫、恐惧而哭泣,或许几天后她就会被施以毒气,再也没有人记得她的名字或脸庞:事情已经过去这么久了,所有认识她的人都已经死去;甚至连她的尸体也已消失不见;人们怎么能记得她的眼泪?是的,但是这件事,曾经发生过这件事是真实的,并将永远是真实的,即使现在不再有人记得,即使明天没有人会记得。她的每一滴眼泪都是永恒的真相,正如斯宾诺莎所说,这是唯一的真相。这是否意味着,过去无论如何都存在?并不是这样,因为这真相属于现在,永远都属于现在:对于思想来说,永恒即真实的永远在场。不是过去留了下来;而是真相不会过去。

你刚刚读完了前面的这几行字。这不过是属于你的现在的短暂的时刻,你很快就会忘了它。你的阅读是否仍是真实的?毫无疑问;但你将忘记这段时间,这也是真的……此外,即使你这辈子都能记得这几分钟,它们仍被你永远地甩在了身后。当然,你可以在明天或十年后重读这几页,然而你却再也无法重新找回业已不在的时刻、第一次阅读的时刻、之前的那个时刻。因为时间从未停止它的继续、逝去和改变,这是个真正的谜:现在总是被消除(成为了过去),却从未真正消失(因为它会继续)。这个谜就是时间,过去既不能容纳时间,也无法使时间消散。既然过去业已不在,它又如何能够成为时间?既然时间延绵不绝,它又如何能成为过去?

将来?对你而言,将来是离你最近,也最有可能是真实的,比如阅读旋即出现的这几行字……但这不是确定的,这尚未存在:你的朋

友可能会来打扰你、也许你会觉得疲倦,转而去想其他事情,继而放下这本小书、也许你会在下一个瞬间死去……如果将来已经存在,它就不是将要来的:它应该属于现在。只有当将来不在的时候,它才能是它自己,这正是等待的悖论。将来并不属于现实;它是可能性、是虚拟、是想象。你会把这个章节读完吗?只有读完了你才能知道:这已不再是将来,而是过去。在那以前?你只能继续或停止:这不是将来,而是现在。期望?等待?想象?决心?它们本身只存在于现在:它们要么属于当下,要么不存在。明天?明年?十年后?它们之所以将要到来,是因为它们现在不存在;只有当它们不是现实,它们才有可能的。你当然可以跳着读,直接把书翻到最后一页,你总有办法做到更快,你可以坐火车、坐飞机、坐火箭……你却无法逃离现在,无法逃离现实或时间。要么等待,要么做出行动,并且只能是此时此地。既然将来尚未存在,它怎么能是时间?既然时间一直在场,既然时间先于我们、陪伴我们、包容我们,它又怎会是将要到来的?

时间过去,但它没有过去。时间来了,但它并非将要到来。没有什么会过去,没有什么会来到,到来的只有现在。

正如现在(正在发生的一样),现在只能在它消亡的一瞬间到来:试图去抓住它,它已然逝去。圣奥古斯丁指出,如果现在一直停留在现在,如果现在不走向过去,"那就不存在时间,只有永恒了"。但如果这样的话,《忏悔录》的作者继续写道,"如果为了成为时间,现在需要走向过去,那么我们怎能说现在存在呢?既然现在所以在的原因是停止存在?"结论以悖论的形式出现:"因而只有时间走向不存在,我才能说时间存在。"

也许困难没有看起来那么严重。

首先是因为,圣奥古斯丁的反对(如果现在停留在现在,那么它就不是时间,而是永恒)假设了时间与永恒无法共存。但这并未得到证明,也并非显而易见。

其次,因为没有什么能够证明现在会走向过去,甚至无法证明这种观点是可以被设想的。现在应于何处走向过去,既然过去业已不在?现在应如何走向过去,既然我们只能走向存在于现在的事物?

最后一点很重要,到目前为止,圣奥古斯丁的分析都非常具有典型性,却似乎与我们的经验相去甚远。有谁见过现在的停止?现在改变吗?当然!但它只能通过持续存在来停止或改变。曾经属于现在的如今已不再属于现在?当然是这样!但是现在,就它本身而言,仍属于存在。你有过与之相背的经历吗?自你出生以来,你可曾经历任何不属于现在的瞬间、任何不是今天的一天?声称现在"停止存在"究竟是什么意思?既然只有当现在没有停止存在时,事物才有可能停止?总之,就我个人而言,我确定自己从未见到现在消失,它总是在继续、延续、持续。仔细想来,现在甚至是唯一不曾离开我的东西。我缺过钱,经常缺,有时候缺爱、缺健康、缺乏勇气……但我从未缺过现在。我缺时间吗?是的,和所有人一样。但我所缺乏的时间几乎永远都是将来(即所谓的刻不容缓:当我们面前没有足够的时间时),有时候我缺的是过去(即我们所说的怀旧:缺乏某段被我们抛在身后的曾经),但我从未缺乏现在:现在永远都在那里,孤单而完整!

此外,我们又怎么能缺乏任何缺乏所暗含的东西呢?我们怎样才能目睹一切目光、一切停止以及一切生物所需要的事物*停止存在*呢?

现在从不停止,也从未开始。它不从将来到来,正如它不在过去中消散:它持续存在并作出改变,它延续并转换形态——如果不是因为它的延续与持续存在,现在将无法作出改变或转换形态。斯宾诺莎说过,"绵延,是存在的不间断的延续。"这就是时间:存在的持续性在场,且永远都在变化。圣奥古斯丁的观点因此被推翻。他写道,"只有时间走向不存在,我才能说时间存在"。而我认为事实恰恰相

反: 唯一能够让我们确认时间存在的,是时间不曾间断的对于原状的维持。

有人会说,如果是这样,时间与永恒就是一回事情了。为什么不能这样?在本章的最后,我们将就这一观点重新进行讨论。

过去不再存在,将来尚未存在:只有现在是唯一现实的时间。然 而我们体验到的却并非如此。相反地,我们之所以意识到了时间,仅 仅是因为我们记得过去,仅仅是因为我们设想未来,仅仅是因为我们 通过精神或时钟, 感受到使它们分离的事物……通过我们的时钟?但 是这些移动着的指针仅仅是现在的碎片:它们不属于时间,柏格森说 过,它们属于空间。唯独精神,能够记得指针过去的位置并预想其将 来位置的精神,才能从中读出某种延续。没有了精神,就只剩下没有 过去亦无将来的现在: 只剩下指针当前的位置, 只剩下空间。但是精 神在那儿,因为记忆在——因为身体在,精神能够回忆过去、现在、 甚至(比如我们的约会、计划以及誓言……)未来。这已不再是空 间: 而是绵延。这已不再是运动: 而是意识。这已不再是瞬间, 而是 间歇。这就是为什么我们能够测量时间(去测量一下现在,试试 看!)这就是为什么对我们而言,时间与永恒是对立的(永恒是纯粹 的现在,既无过去也无将来),总之,这就是为什么我们处于时间中 (而不仅仅是处于现在)——如果不是时间处于我们之中的话,当然 这也不是不可能……

何出此言?因为我们所测量或想象的时间,主要是由过去与将来构成的,它们仅对于精神存在:有谁知道时间是不是也是如此?这个问题,即时间的客观性或主观性的问题,具有非常重要的哲学意义。时间是否本身就是世界、自然、真实的一部分?还是它仅仅对于我们、对于我们的意识而言存在,仅仅是主观意义上的存在?严格意义上来说,这两种观点并不互相排斥。也许它们都是对的,每个人有自己的看法,也就是说,可能存在两种不同的时间,或两种不同的思考

时间的方式:一方面是客观时间,世界或自然的时间,只是一种无休止的 当下,正如黑格尔所说的,是永远无法分割的(试着去分割现在,试试看!);另一方面是意识或灵魂的时间,仅仅作为过去与未来的总和——存在于精神内,并为精神存在。前者可以称为 绵延,后者则为时间。需要注意的是,这其实是从两个不同的角度看待唯一的同一样事物:时间仅仅是人类对于绵延的度量。斯宾诺莎写道,"为了能够确定绵延,我们拿它同那些具有稳固和确定运动的事物的绵延作比较,这种比较就叫作时间。"但是没有任何比较能够证明存在。因此不应混淆绵延与时间,却也让绝对地区分这两者变得不可能,就好像它们有着相同的地位似的。并不是如此。绵延是现实的一部分,或更恰当地说,它是现实本身:这是现实的存在的不间断的继续。而时间,只是某种理性的存在:这是我们思考或测量一切不可分割、难以计量的绵延的方式。

绵延是存在;时间,从这个意义上而言,是主体。最近的一段时间,经历了的时间,主观的时间(唯有它能够*测量*客观时间:时钟只对于意识有意义),这就是二十世纪的哲学家们所说的*时间性*。这是意识的维度,而非世界的维度。是灵魂的松弛,正如圣奥古斯丁所说,而非存在的松弛。是敏感性的先验形式,正如康德所说,而不是客观现实或现实本身。是主体的已知条件,而非客体的已知条件。然而,即使我们同意康德或胡塞尔所说的,认为只能通过主观性体验时间,这也无法证明时间可以因此被简化,甚至,我认为这是不可能的。因为如果时间只对于我们而言存在,那我们是怎样在时间中突然出现的呢?那些对于意识而言仅能通过*回溯*的形式呈现的成千上万年(归功于我们的物理学家、地理学家以及其他的古生物学家),应赋予它们何种真实性?还有那先于我们、先于意识的时间?时间应该先于意识,尤其是因为,如果没有时间,意识又怎能出现?如果时间仅仅对于我们存在,那么它是如何在宇宙大爆炸与生命的出现之间流逝

的?如果时间不流逝,自然又如何能够进行演化、改变、创造?如果时间仅仅是主观的,主观性又是如何在时间中出现的?

让我们仔细思考某段时间,比如我们正在经历的这一天。它的一部分已经过去了,另一部分即将到来。至于把这一天分为两个部分的现在,仅仅是没有绵延的一个瞬间(如果它是延续的,那么它本身也是由过去与将来所组成的),这个瞬间并不是时间。如果我们感到它像时间,是因为我们的意识记住了业已不在的,预想了尚未发生的,简单来说,意识让它们共存于现在——经历过的现在——但它们实际上是无法共存的。这就是为什么,正如马塞尔·孔什所认为的,时间性之所以能够让我们领会时间,仅仅是因为它首先是对于时间的否定:人抵抗时间(因为他会回忆、会预想);人因此意识到了时间。精神总是在否认,这就精神本身,即回忆、想象、固执、意志……但我们只能在时间中抵抗时间。然而回忆、想象、固执或意志本身都只能存在于现在。精神只存在于世界或身体内,这就是我们所说的存在。既然我们首先要从属于时间才能与之斗争,那么我们又怎能战胜它?

时间总是最强大的:因为它总在那儿,因为它总有时间,因为现在是存在唯一的"有"(il y a),一切都会在时间中逝去,但时间不会。这就是为什么我们会老去、死亡。龙沙用两句诗道尽其本质:

时间走了,时间走了,我的女士……唉!时间没走,是我们走了!

因此,我们更应该享受年轻、享受生命。但应该怎么做呢?

活在当下?当然应该这么做,因为这是我们唯一拥有的。活在当下这一刻?千万别这么做!因为这相当于放弃回忆、想象与意志,即放弃精神与自我。不回忆自己的想法,如何进行思考?不回忆所爱之

人,如何去爱?不回忆自己的欲望、计划与梦想,如何行动?你之所以上学,或缴纳你的退休金,是为了你的将来做准备,是非常有必要的。但是,需要你现在就学习、缴纳,而不是在将来!如果你信守承诺,首先是因为你能记得承诺,你也应该这么做。但你是在现在信守承诺,而非在过去!活在当下,并不是切断自身与回忆或意志的联系,因为它们也是现在的一部分。并不是活在当下这一刻,因为当下会绵延、会持续,因为人会长大、会老去。任何瞬间对于人们来说都无法停留,留给人们的只有绵延与改变着的现在,只有想象与回忆着的精神。精神本身仅存在于现在——在大脑内——,这是非常有可能的。我们属于世界,这就是我们所说的身体,我们在这个世界,这就是我们所说的精神,在我看来,它们是同一个意思。但是世界没有精神。精神也并非世界。这就是为什么遗忘总能构成威胁,正如死亡、疲劳、愚蠢和虚无。存在,就是抵抗;思考,就是创造;活着,就是行动。

所有这一切都只能发生在现在——因为并不存在其他的——,紧接着只有另一个现在。有谁能在过去或将来中生活?要做到这点,需要我们不再存在,或尚未存在。正如斯多葛派以及所有的智者们所说的,活在当下不是梦,不是理想,也不是乌托邦:活在当下是关于生活非常简单而又异常困难的真理。永恒?如果它是"无休止的今天",正如圣奥古斯丁所认为的,那么等待明天它的到来只会是徒劳。如果永恒,还是如圣奥古斯丁所说,是"无休止的现在",那么永恒就是时间本身:永恒不是时间的反义词,而是它的真理,永恒是永远处于现在,永恒实际上永远属于当下、永远在行动。"我们感觉并且经验到我们是永恒的。"在斯宾诺莎的《伦理学》中,我们读到这样一句话。这并不意味着我们不会死,或我们不处于时间中。这句话的意思是,死亡并不能从我们身上夺走任何东西(因为它只能从我们身上夺走将来,而将来不存在),时间不能从我们身上夺走任何东西(因为现在就是全部),最后,期盼永恒是荒谬的——因为我们已

身处永恒。"如果我们不把永恒理解为时间的无限延续,维特根斯坦写道,而是理解为无时间性,那么此刻活着的人,也就永恒地活着。"因此,我们所有人都拥有,并永远拥有永恒:我们已经得救了。因为我们是无时间性的?我不会用这个词。因为时间的真理不是别的,正是现实与真实的永远在场。有谁仅仅经历了*昨天*?有谁仅仅经历*明天*?我们只能经历许多*今天*,这就是我们所说的活着。

相对论并不能对此作出任何改变。虽然时间取决于速度与物质, 自爱因斯坦之后我们知道了这一点,这也无法让业已不在或尚未存在 的事物存在。"爱因斯坦关于相对论的思考对人类震动最大的,巴什 拉指出,是时间的分段,即时间的长度"。这不是现在本身。朗之万 著名的双生子佯谬实验也验证了这一点。这是一个思想实验,但也得 到了计算与实验过程(基础性颗粒级别)的验证。两个孪生兄弟,一 个留在地球上,另一个以接近光速的速度进行星际旅行,字航员归来 之时,这两个人的年纪将会不同:宇航员仅仅老去了几个月,而他常 驻地球的兄弟却老了好几岁……人们因而总结道, 当然他们自有其理 由,时间会随着速度的变化而变化,宇宙时间或绝对时间并不存在, 正如牛顿之前所相信的,但是却存在相对时间或弹性时间,会根据速 度或多或少地进行膨胀……以此为证。但这并不能让过去或将来存 在。这对孪生兄弟中任谁都无法因此离开现在哪怕一瞬间。这就是为 什么巴什拉说过,"瞬间,非常精确的一个瞬间,在爱因斯坦的学说 中仍然是绝对的"。这是时空的一个点: "此时此地 (hic et nunc);不是此地与明日,不是别处与今日",而是*此时此地*。是现 在本身,或现在们。它们是不同的,是会变化的,但它们都属于当 下。这就是我们所说的宇宙。相比起存在于空间中,它并没有更多地 存在于时间中: 因为它是时空, 是时空唯一的实在性。

既然现在是一切,我们怎样才能摆脱它?为什么我们会想要摆脱它,既然连精神本身都属于时间?本章即将结束:这个章节几乎已整个地在你身后,就像一段已经变得模糊不清的过去。但是你只能在现

在读过或去读这个章节,就像我只能在现在书写它。你的生命也是如此,有着别样的重要性。它不以命运或充满威胁的野兽姿态潜伏在未来。它没有以天堂或承诺的姿态隐匿于天空。它也没有如同身处洞穴或监狱一般被你的过去所禁锢。你的生命在此时、此地:它是你所经历的以及你所做。是存在的焦点,是现在的焦点。是一切的焦点——在现实与生活的狂风中。没有什么是事先写下的。没有什么是事先承诺的。如果只有现在存在,正如斯多葛学派所认为的,那么只有行动才是真实的。做梦、幻想、想象?这也是行动,因为这也是生活,不过是最低限度的生活。如果你禁止自己做这些事、或满足于这些事情,那你就错了。还是应该把生命掌握在自己手里:还是应该更多地存在于现在!塞内卡写道,"生命最大的障碍,就是等待。随后发生的所有事情都属于不确定的领域:从现在开始生活吧。"

Carpe diem (采摘当日)?这还不够,因为日子会流逝,没有什么能够停留。还是应该采摘现在,那变化并继续的现在: carpe aeternitatem (采摘永恒)。

活在当下这一瞬间?这不可能。我们如何能够在某个瞬间准备考试、度假、信守承诺、建立友谊或爱情?活在当下?这是唯一的道路。你又怎么能在未来工作、娱乐、行动或爱呢?

现在是唯一的行动之地、思考之地,甚至是唯一的记忆与等待之地。现在是*凯若斯*的世界 [kairos(有利的瞬间、恰当的时刻:行动的时刻)],或者说作为*凯若斯*的世界——行动中的真实。

存在之所以绵延,并不是因为它处于时间之中,正因为存在绵延,所以才有时间。

活在当下?其实就是简单地活在真实之中。而我们已经身处这王国: 永恒,即此刻。

11.

L'homme

"对于人而言,人是神圣的。"

——塞内卡

人是什么?纵观哲学史,不乏各式各样的答案。人是否是政治动物,正如亚里士多德所认为的?是否是会说话的动物,正如他说过的那样?还是像柏拉图所戏称的,人是用两条腿走路,且没有羽毛的动物?还是像斯多葛派和经院派所认为的那样,是理性的动物?会笑的存在(拉伯雷),会思考的存在(笛卡尔),会批判的存在(康德),会劳动的存在(马克思),会创造的存在(柏格森)?

在我看来,以上任何一个答案,或所有答案的总和,都无法令人 完全满意。首先因为它们的引申义可能过于笼统,而限制性肯定又太 强。一个好的定义应该适用于所有被定义者,并且只适用于被定义 者。但我刚刚提到的那些答案,虽然它们如此有名,却都无法做到这 一点。想象一下,我们在海豚或某个外星生物身上证实了语言、政治 组织、思想、工作等等的存在。这并不会让海豚或外星生物成为人 类,同样也不会把人变成鲸鱼或火星生物。另外,对于天使以及他们 可能拥有的笑容,又该如何解释? 因此这些定义过于笼统,它们不*单单*适用于被定义的对象:一个存在者可以以社会为单位生活、说话、思考、批判、笑、以自己的方式存在 ······但它也可以不构成人类的一部分。

这些定义同样也过于狭隘,它们并不适用于*所有*被定义者:重度低能者不说话、不说理、不笑、不批判、不工作、不参与政治……但这并不妨碍他成为一个人。他生活在社会中?与我们的宠物相比,他并没有更多地融入这种生活,或许还不如它们。但谁会因此赞成以对待动物的方式对待他,即使是受到优待的动物?谁会想把他关进动物园?有人告诉我,人们做的事有时候比这更糟糕,这一点众人皆知。但是哪位哲学家会认为这是可以接受的呢?

如果海豚和外星生物即使拥有智慧,也都不是人,如果重度低能者也是人(这一点对我来说非常重要),那么由此可以推断出,功能性和标准化的定义并不准确:即使一个人停止以标准的方式发挥功能,他仍然是人。也就是说,功能性和标准化的定义都不能作为有效的定义。人类并不是由他所做或他会做的事情来定义的。人类是由他的所是定义的吗?毫无疑问。但他是什么?理性、政治、笑、工作……任何能力都不是人类的本质。人类没有本质,或者说在任何情况下,任何本质都不足以定义人类。

这是狄德罗之所见。在《百科全书》名为"人类"的文章中,他 勾勒了对于人类的定义: "这是会感觉、会反思、会思考的存在,在 地球表面自由地游荡,像是所有受其统治的动物的首领,人类是群居 动物,发明了科学与艺术,有着特有的善良与恶毒,他为自己选择主 人,他创造了法律,等等……"该定义与我们先前所给出的那些定义 有着同样的优点与不足。但狄德罗也明白这一点。定义的结尾处仿佛 带着笑意,解释了定义并宣告了它的无效: "这个词没有确切的含 义,它提醒了我们自己是什么; 但我们是什么无法由一个定义概 括。" 然而,如果我们不知道自己所谈论的究竟是什么——或究竟是谁——,我们又该如何谈论人权?至少,我们需要一个标准,一个具有辨识度的特征,一个有从属意义的标记,这就是亚里士多德所说的物种差异。什么差异?我们所从属的物种本身。人类首先并不是一种由成功所决定的竞争力的体现。人类是一个已知数,即使在它的失败中,它也能得到承认。

因此我们需要重新回到生物学。不是为了寻找其他定义性的特 征,虽然它们同样值得被讨论:直立、拇指可与其他几个指头对置、 大脑的重量、种内交配,对于人类而言,这些特征并非没有特例。之 所以重新回到生物学,首先并不是为了定义某种概念,而是为了重新 与人类的有性生殖、怀孕、妊娠、分娩的经验——即身体的经验建立 联系。所有人都是女人生的: 所有人都是被孕育而生, 而不是被创造 出来的。无论是低能者还是天才。无论是正派人士还是混蛋。无论是 老人还是孩子。所有外星生物或天使都无法声称自己是被孕育而生 的。人类首先是某个物种。要是为此难过,那就错了:不仅仅因为我 们可以从中获得很多极具生命力的愉悦,也因为为此难过就是为唯一 能够使我们存在的事物而难过。我们是哺乳动物,埃德加•莫兰提醒 我们,我们从属于"灵长目、人科、人属、智人"。这个从属关系带 来了另一种定义,不再是功能性的,而是遗传学的。这是我为自己打 造的定义,对我来说够用了:一切由两个人类所生下的人类。严格的 生物学主义,非常谨慎。无论他是否说话、思考,是否有能力进行社 交、创造或工作,所有满足这一定义的存在都拥有与我们同样的权利 (即使他无法将它们付诸行动),或更恰当地说,但这其实是一个意 思,在他面前,我们拥有相同的义务。

人性在成为某种价值之前,首先是一个事实,在成为某种美德之前,首先是一个物种。人性之所以有可能成为价值或美德(作为不人道的反义词),首先不过是出于对这个事实、这个物种的忠诚。蒙田说过,"每个人都担负着人类境况的所有情形。"我们中最糟糕的人

也不能逃脱。有些人因极度的残忍、野蛮、粗俗而变得没有人性。但如果我们对他们从属于人类这件事提出异议,那我们同他们也就没什么区别了。我们生而为人;我们变得具有人性。但是没能成功拥有人性的人并不会因此变成非人。人性在被创造出来或拥有创造力之前,首先需要被认可。人性首先是自然的,然后才是文化的。这不是本质,而是血统:他是人类,因为他是人类的子嗣。

克隆、优生学、人造人,或超人的问题随之被提出。在我看来,这是拒绝此类生产的强有力的理由。如果人性由血统而非本质定义,由孕育而非精神定义,亦即人性由我们对于人性的义务,而非人性的功能或表现定义,那么就需要保证血统、保证孕育的过程、保证这些义务。人性不是一场赌博,人性是赌注。人性首先不是创造,而是传承。不是发明,而是忠诚。如果我们能利用遗传学非凡的进步,让所有人之为人尽可能达到其最完满的程度(即我们所说的遗传学治疗),就不会有人去抱怨了。这不足以构成改变人性本身的理由,即便是抱着改善它的目的。医学抵抗各类疾病,但人性并非某种疾病:用医学治疗人性并不合理。

超越人类?这是在背叛人类或失去人类。所有存在者都倾向于在自身的存在中延续,斯宾诺莎说过,当人类变成天使时,他的存在的毁灭程度不亚于当他变成一匹马时……优生学和野蛮,甚至是战役!治愈某个个体,是的,还有许多需要我们去做。改进人类这个物种,不行。我非常清楚,这两者在遗传学治疗方面的界限相当微妙,且值得深究。因此更需要我们对此进行思考,并保持警惕。人不是上帝:只有当他接受自己并非自身的起因,亦不是自身的覆灭时,才能保留完整的人性。

人性首先是物种,人道主义的问题因此被提出。人道主义有两层 含义。其一为实践或道德的人道主义,它将人性简单地归结为某种价 值,换句话说,它为所有人树立了一定数量的义务与禁忌。即现如今 我们所说的人权,或它是人权的哲学根基:如果人们拥有权利,首先 是因为我们拥有义务, 所有人都拥有的、彼此之间的义务。不杀人、 不虐待、不压迫、不奴役、不强奸、不偷窃、不侮辱、不诽谤……人 道主义首先是道德, 其次才是政治, 人道主义几乎总是当代人的道 德。为什么我们不再认为手淫或同性恋是错的? 因为这不会伤害到任 何人。为什么我们总是认为,并空前地认为强奸、拉皮条、恋童癖是 犯罪? 因为这些行为意味着或导致了暴力以及对于他人的奴役、剥削 与压迫, 简而言之, 因为这些行为冒犯了他人的权利、完整性、自由 以及尊严……世俗社会的道德清单是冗长的。这不是对绝对禁忌或超 验的服从, 而是对人类利益的觉悟, 并首先是对他人利益的觉悟。这 不是宗教的延伸, 而是宗教的本质, 我们重新回到了实践的人道主义 的本质。为什么是"实践"?因为与思想或沉思(théoria)相比,它 更多地与实践(praxis)有关。重点不在于,关于人性我们知道什么 或相信什么,而是我们希望人性是什么。如果对于人而言,人是神圣 的,正如塞内卡所说,并不是因为人是上帝,也不是因为上帝命令着 他。而是因为他是人,这就够了。

实践的人道主义因而就是:作为道德的人道主义。以人道的方式行动,为了人性。

但是,同样存在另一种人道主义,我们可以称其为理论的或超验的。它是什么?它与某种思想、某种信仰和某种认识有关,或它自称如此:它是我们对于人类及其价值的认知,或我们就此应该相信的,以此为基础,我们确定了自身对人类应尽的义务……这种人道主义被它自身所倚仗的知识给绊住了。因为关于人,我们首先知道的是他所能做的最糟糕的事,例如奥斯维辛,我们更了解人的低劣行为,而非善举。其次,正如达尔文告诉我们的,人并没有选择自身(人更多的是一种结果,而非原则)。最后,我们知道人并不是神,因为他有身体(他的身体使他没办法是全能、完美或不死的),因为人拥有历史,首先是自然历史,随后是文化历史,最后,人拥有社会、某种无

意识,它们掌控着人,唉,甚至多过人对它们的掌控。在这些方面,人文科学——弗洛伊德、马克思、涂尔干······——颠覆了我们对于自身的想法:他们理论上的反人文主义,如阿尔都塞所说的,使我们无法像信仰上帝那样信仰人,换句话说,使我们无法把人自身作为他存在、思考和行为的基础。列维·斯特劳斯写道,"人文科学的终极目标,并不是构建人,而是对他进行消解",这意味着我们将重新把"文化融入自然之中,并最终把生命融入它所有的物理化学条件之中。"人并不是自身的起因,首先也不是自己的主人,对于人自身而言,他更不是一目了然的。人是特定历史的产物,这段历史穿透了他,在他一无所知的情况下创造了他。人之所以是他所做的事情,仅仅是因为他首先是成就他的东西(他的身体、他的过去、他所受的教育······)。如果人"被逼得要每时每刻发明人",正如萨特所说,那么人并不是白手起家。人类不是一张白纸。不是自己对自己的纯粹创造。人类是一个故事,是一种决定论,或多种决定论,是一场冒险旅程。

斯宾诺莎说过: "人不是王国中的王国。"人是自然的一部分,他遵循自然法则(包括当他似乎要违反或破坏这些法则的时候),人是历史的一部分,人成就历史,历史成就人,人是社会的一部分,时代的一部分,文明的一部分……人会做出糟糕的事情,这解释起来再容易不过。人是会死的动物,他深谙此事,他的冲动多过本能、激情多过理性、幻想多过思考、愤怒多过光鲜……埃德加•莫兰的论述非常引人注目: "是智人,也是病人"。人身上有着那么多暴力、欲望和恐惧! 我们总有理由保护自己免受其害,这是使其服务于我们的唯一方式。

"我为人的境遇落入其自身不称职的手中感到悲哀",拉美特利写道。然而,不存在其他的手:我们的孤独同样决定了我们的义务。人文科学教会我们的关于我们自身的事情,虽然非常珍贵,却无法取代道德。我们对于人的*了解*无法说明,或几乎无法说明我们*希望*人成

为的样子。自私、暴力或残忍在科学上是可以被解释的(为什么他们无法被解释,既然它们是真实的?),但这并不能向我们传授自私、暴力以及残忍的价值。爱、温柔和同情同样可以被解释,因为它们存在,并且更有价值。以何之名?以人之名,正如斯宾诺莎所说的,这个概念"正如人性的模板,置于我们面前"。认识不是批判,也无法免除批判。人文科学理论上的反人文主义远没有贬低其价值,反而给予了实践人文主义以紧迫性和地位。不是宗教,而是道德。不是信仰,而是意愿。不是理论,而是斗争。这是以人权为目的的斗争,也是我们每个人的首要义务。

人性并非一种本质,并非某种需要审视的本质,人性不是绝对,不是某种需要尊崇的绝对,人性也不是神,不是某个需要崇拜的神:人性是一个物种,一个需要保护的物种,是一段历史,一段需要了解的历史,是个体的集合,需要被承认的集合,最后,人是一种价值,一种需要捍卫的价值。在讨论道德的时候我曾说过,关键在于不能有辱人类对于自身、对于我们的定位。这就是我所说的忠诚,在我看来,这比信仰更重要。

信仰人?不如认识人本来的样子,并保持怀疑。但这并不意味着我们无需对人们所成就的最美好的事物保持忠诚——文明、精神以及人性——并不意味着无需对我们从人身上得到的、对我们想要传承的事物保持忠诚,简单来说,这并不意味着我们无需对人的概念保持忠诚,但这概念更多地来源于再认识,而非认识,更多地来源于多种人文科学,而非科学,正如我们之前所提到的那样,最后,更多地来源于道德与历史,而非宗教。我们重申,这是实践的人道主义,而非理论的人道主义:唯一有价值的人道主义是以人道的方式行动。人不是神。我们至少要以人道的方式行动。

在《雷蒙·塞邦赞》的结尾处,蒙田回忆起塞内卡的一句话: "人若不超越人性,是多么卑贱下流的东西",并附上评论: "这是

一句有价值的话,一种有益的期望,但同样也是无稽之谈,因为拳头要大于巴掌,伸臂要超过臂长,希望迈步超过两腿的跨度,这不可能,这是胡思乱想。人也不可能超越自己,超越人性。"人只要做到不比人性更堕落即可,而这也不是一直能被保证的。

人道主义不存在幻想,必须被捍卫。作为物种的人并没有死亡, 作为概念、作为理想,也都没有死亡。但人作为个体是会死的,因此 更需要捍卫作为物种、作为概念、作为理念的人。

12. 智慧

La sagesse

即使我们可以凭借别人的知识成为学者,但要成为哲人,却只能靠我们自己的智慧。

——蒙田

词源学的阐述已十分清楚: philosophia,希腊语义为爱智慧,或对于智慧的追寻。但智慧又是什么? 一种知识? 这是该词的普通含义,对希腊人来说是这样(sophia),对拉丁人来说也是这样(sapientia),自赫拉克利特以来,得到了绝大多数哲学家不断的证实。无论是柏拉图还是斯宾诺莎、无论是斯多葛学派还是笛卡尔、康德,无论是伊壁鸠鲁还是蒙田、阿兰,智慧总是与思想、智力、认识相关,即总是与某种知识相关。但这是一种非常特殊的知识,没有任何科学可以对它进行阐述,没有任何证明是有效的,没有任何实验室能够对其进行测试或验证,总之没有任何证书能够认可它。因为智慧与理论无关,却与实践有关。与证据无关,却与考验有关。与科学无关,却与生命有关。

希腊人有时会将理论或沉思(Sophia)的智慧对立于实践智慧(phronèsis)。但这两者缺一不可,亦即,真正的智慧更多的是这两者的结合。因此法语中并没有对这两者加以区分。"三思而后行",

笛卡尔曾这么说过,而这就是智慧本身。有些人善于沉思式智慧,另一些人则更善于行动,这都是有可能的。但任何一种天赋都不足以通往智慧:有些人需要学会观察,另一些人则要学会拥有意愿。光有智力还不够。光有文化还不够。光能干还不够。"智慧既不是一门科学,也不是一门技术",亚里士多德强调:相比起真实与有效,智慧更多地与那些对自己有益、对他人有益的事物相关。它是一门知识?当然了。但它是一门处世的知识。

智慧与哲学的区别也体现于此,哲学更多的是一门思考的知识。 但若哲学无法使我们更接近智慧,它就失去了意义:更好地思考,是 为了更好地生活,只有这样才是真正的哲学思考。"哲学教育我们应 如何生活",蒙田写道。是因为我们不知道应如何生活吗?确实如 此:正因为我们不是智者,我们才需要哲学思考!智慧是目的;而哲 学,是道路。

这让我们想起阿拉贡的诗句: "学习生活于今已然太迟……",蒙田也表达过类似的看法 ("当我们学会生活时,生命已然消逝"),令人感到振奋的是:《随笔集》的作者从中所看到的更多的是一种我们能够纠正、也应该纠正的教育失误,而非人类生存境地的宿命。既然生命不等人,那么为什么还等着不进行哲学思考呢?蒙田恶作剧般地写道, "多少学生尚未学到亚里士多德关于节欲的课程,就已染上了梅毒。"梅毒是否属于哲学范畴?不,梅毒的治疗手段或预防显然不属于哲学范畴。然而性却属于哲学范畴,谨慎、愉悦、爱和死亡也同样如此……医疗和预防又怎能足够?它们怎能取代智慧?我们同样能在《随笔集》中读到, "你死,并非因为你在生病,而是因为你在活着。"因此,需要学会死亡、学会生活,而这也是哲学本身。蒙田写道, "把哲学描绘成双眉紧锁、高傲冷峻的可怕样子,让孩子无法接受,是大错特错的。是谁给哲学蒙上了那张苍白可憎的假面具?没有什么比哲学更轻松愉快的了。我差点说它喜欢逗乐了。"那些将哲学与博学、精密与无聊、智慧与尘土混为一谈的人真是令人

无话可说。如果生活是如此的艰难、脆弱、危险、珍贵,事实上也的确如此,那就更应该尽早开始哲学思考("和其他年龄段的人一样,孩子们也能从中有所收获"),换句话说,要尽自己最大的努力学会生活,在一切还没有太晚*之前*。

这就是哲学的用途,这也是为什么它能服务于各个年龄段,从我 们差不多能掌握自身的思考与语言的时候就已经开始了。那些学习数 学、物理、历史、乐理的孩子们为什么不能讲行哲学思考? 那些准备 日后成为医生或工程师的大学生们为什么不再学习哲学? 那些忙于工 作、忧心忡忡的成年人们怎样才能找到时间开始,或重新开始哲学思 考? 当然,我们需要赚钱度日:但这并不意味着我们可以不去体验生 命。如果彻底不花时间独自一人或与他人一道进行思考,彻底不提问 题、不做推论、不做论证, 意即丝毫不把那些比普罗大众更智慧、更 天才的人的所思所想放在心上,又怎能以智慧的方式体验生命?关于 艺术,我引用了马尔罗的观点:"我们是在博物馆里学会绘画的"。 那我同样要说,我们是在哲学书中学会哲学思考的。然而目的并不是 哲学,更不是出书。目的是更清醒、更自由、更快乐的生活,更智 慧。谁能断言这是一条无法前进的道路?蒙田在"论对孩子的教育" (《随笔集》上卷,第26章)中,引用了贺拉斯的一句话,后来这句 话被康德引用为启蒙主义的轩辕:"想成为智者,那就行动吧:敢于 知道,敢于拥有智慧,开始吧!"为什么还要继续等待?哲学思考从 来不会太早或太晚, 伊壁鸠鲁表达过类似的观点, 因为获得幸福从来 不会太早或太晚。确实如此。但也因为这个理由,我们认为,哲学思 考还是越早开始越好。

哪种智慧?对此,一如对所有事物,哲学家们持不同观点。快乐的智慧,正如伊壁鸠鲁所认为的那样?意志的智慧,正如斯多葛派所认为的那样?沉默的智慧,正如怀疑主义者所认为的那样?认识与爱的智慧,正如斯宾诺莎所认为的那样?义务与希望的智慧,正如康德所认为的那样?每个人都可以就此构建自己的观点:因为没有人能够

代替我们进行思考或生活。但是,几乎所有哲学家都至少就以下观点 达成了一致,即智慧可以被视作某种幸福、某种从容,某种内在的平 和,喜悦而清醒,它是焦虑的反义词,是疯狂的反义词,是不幸的反 义词。这就是为什么智慧是必须的。这就是为什么需要进行哲学思 考。因为我们不知道应该如何生活。因为我们需要学习。因为焦虑、 疯狂和不幸总是不断地威胁着我们。

阿兰写道,"智慧最大的仇敌,正是愚蠢"。这句话借助差异,揭示了我们的方向:朝着尽可能*聪明*的生命。但是光聪明并不够。花那么多力气思考有什么意义,如果只是为了平庸地活着?科学、经济、哲学中有那么多聪明的事物!但智者、商人与哲学家的生活却充斥着愚蠢!只有当聪明能够改变、照亮并引导我们的存在时,才能触及智慧。关键不是要发明体系。仅仅掌握概念还不够,或者说这些概念只是手段。目的,唯一的目的,是更好地思考以及生活,或减少它们的负面性。

马可·奥勒留曾作出绝妙的论述: "如果神灵对于我、对于必须 发生在我身上的事情都已做出了决定,那么他们的决定便是智慧的。 但是假如神灵并没有决定任何与我们有关的事情,或者神灵根本不存 在,那么我就能决定我自己,就能考虑什么是对我有用的了。"智慧 并非神圣。哲学既非宗教,也非道德。需要拯救的是我自己的生命, 而非他人的生命。需要捍卫的是我自己的利益,而非上帝或人类的利 益。至少,这应该是出发点。在这条路上,我可能会遇到上帝;我很 有可能遇到人类。但最终,我不会为此放弃自己被赋予的生命,也不 会放弃我的自由、清醒,以及幸福。

应该如何生活?这是哲学从一开始就要面对的问题。智慧可作为答案,但应是具体、实际经历了的、行动中的智慧:关于智慧,每个人有自己的理解。这也是伦理作为一门生活艺术与道德的区别,道德仅仅与我们的义务有关。伦理与道德可以同行,也应该同行,这一点

再清楚不过。思考应如何生活,同样也是思考应如何处理自身的义 务。但这并不能减少两个目标之间的差异。道德回答"*我应该做什* 么?",伦理回答"应该如何生活?"。道德在美德或神圣中达到最 高点: 伦理则在智慧或幸福中达到最高点。不杀人、不偷窃、不撒 谎?确实应该这样,但谁会满足于此?谁会认为这样的幸福就已足 够?这样自由就已足够?这样的救赎就已足够?一位朋友对我说, "不得艾滋病,作为存在的目标而言并不令人满意。"他显然是对 的。但是不杀人、不偷窃、不撒谎同样不是令人满意的目标。所有的 "不"都不是令人满意的目标,这就是为什么我们需要智慧:因为只 有道德还不够,因为只有义务还不够,因为只有美德还不够。道德给 人下指令,但谁会满足于服从?道德说不,但谁会满足于它的那些禁 忌?相比之下爱更有价值。知识更有价值。自由更有价值。关键是要 说好:对自己说好,对他人说好,对一切说好,这就是智慧的意义。 "持久而永恒的爱",尼采在怀疑主义者之后说道: "不要想变更什 么,将来不要,过去不要,永远不要。不要单纯地忍受必然,更不要 向自身掩饰它的存在,而是爱它——一切理想主义在必然面前都是自 欺。"

这不会阻挡反叛,也不会制止斗争。对世界说好,同样也是对自己的反叛说好,这是它的一部分,也是对自己的行动说好,这也是它的一部分。试观加缪或那些骑士们。改变现实?这首先假设了我们将现实视作某个状态。让尚未发生之事发生?这首先假设了我们要在现有之物上做文章。没有人能以其他的方式行事,没有人能以其他的方式成功。智慧并非乌托邦。任何乌托邦都与智慧无缘。世界不是靠做梦做出来的,而是通过改变形成的。智慧?智慧首先是与真相和行动的某种关系,某种令人振奋的清醒,某种处于行动之中的、充满活力的认识。看山是山;知道自己想要的是什么。不自欺欺人。不装模作样。"不要去学悲剧作家",马可•奥勒留曾说过。认识并接受。理解并改变。反抗并战胜。因为只有首先接受它的存在,才能正视它。

如果不接受自己生病的事实,如何能够治疗自己?如果不去承认不公正的存在,又该如何与它斗争?要么抓住现实,要么听之任之,但是为了改变现实,首先必须抓住现实。

这是怀疑主义的精神:接受那些无法由我们决定的事情;做那些取决于我们的事情。这是斯宾诺莎主义的精神:认识、理解、行动。这也是众多东方智者,例如普拉吉难帕的精神:"看到存在的事物便接受它,随后,若有必要,试着去改变它。"智者是具有行动力的人,而我们通常只知道祈祷或颤抖。智者正视存在的事物,而我们通常只知道期盼尚未到来的事物,或者为不存在或不再存在的事物感到惋惜。普拉吉难帕说过:"结束了的已成为过去;它如今已不存在。所以呢?什么是存在着的?此时此地的事物。除此以外再无其他……活在当下吧:行动,行动,行动!"这是体验自己的生命,而不是期盼生活。这是尽我们所能得到救赎,而非等待。

智慧?它是最大限度的幸福与清醒。这正是希腊人所说的良好的生活,一种充满人性的生活,有责任感、有尊严的生活。享受?当然应该去享受。感到喜悦?要尽可能地感到喜悦。但不应任意妄为。也不应不计任何代价。斯宾诺莎说过,"所有能够带来喜悦的东西都是好的";但并非所有的喜悦都是有价值的。伊壁鸠鲁说过,"所有的快乐都是财富"。但并不意味着一切快乐都值得追寻、甚至能被接受。因此需要做出选择、权衡利弊,正如伊壁鸠鲁所说的,需要作出判断。这就是智慧的用途,也是哲学的用途。研究哲学不是为了打发时间,不是为了提升自身的价值,也不是为了把玩概念:研究哲学是为了拯救自己的肉身与灵魂。

智慧即救赎,不是为了来生,而是为了此生。我们是否能做到?我们显然无法完全做到。但这并不是我们放弃与其接近的理由。没有人是完全智慧的;但谁又愿意落入彻底的疯狂?

怀疑主义者们认为,若你想更进一步,你需要知道前进的方向。 智慧即目的:生命即目的,但这会是更幸福、更清醒的生命;幸福即 目的,但这将是真正被经历了的幸福。

需要注意,不要让智慧成为又一个理想、又一个希望、又一个乌 托邦,它们让我们远离真实。智慧并不是需要等待或抵达的又一次生 命。智慧是这一次生命的真理,要认识这生命、爱这生命。是因为它 惹人喜爱吗?不一定,也不经常是这样,爱这一生,是为了让它变得 惹人喜爱。

蒙田说道,"智慧最显著的标志,就是永远快快乐乐;就像月球上的物体,总是很从容。"我同样可以引用苏格拉底、伊壁鸠鲁("应该微笑着研究哲学·····"),笛卡尔、斯宾诺莎、狄德罗或阿兰·····所有人都认为智慧与快乐、喜悦、行动、爱是一道的。这并非偶然。

智者并非因为比我们更幸福,才更加热爱生活。正因为他更加热爱生活,所以他才更幸福。

至于我们,我们并非智者,我们仅仅是智慧的门徒,仅仅是哲学家,我们需要学会生活、学会思考、学会爱。我们从不会结束学习,这就是为什么我们一直都需要研究哲学。

但这并不意味着不需要付出努力,然而在这过程中也不乏快乐。 伊壁鸠鲁写道,"在所有其他的营生中,快乐总是在辛劳的工作完成 之后到来;但是在哲学中,快乐与认识同步到来:因为我们不是在学 习之后才能得到快乐,学习与享乐是同步发生的"。

请满怀信心: 真理并不是道路的尽头, 它是道路本身。

参考书目

考虑到这本小书是启蒙性质的,在我看来,不加脚注似乎更为合适,过多的注释条目只会让整本书显得累赘,没有必要。读者可以在随后的参考书目中根据不同的章节,找到我所提到、使用的大部分作品,或我认为有利于进一步思考的作品:与其说这是参考书目,不如说是阅读建议。我提到的版本只是一种提示(我尽量优先考虑那些有口袋书版本的)。最后,我在最易读的书上标了一个星号,我认为可以有选择性地先读起来,对于较难读的书,我标了两个星号,可以放到最后读。其他没有标星号的书则难度中等。这不是在给这些书分高下,这不言自明。有光彩夺目的杰作,也有艰涩到令人望而生畏的书一一有许多晦涩的书(这里没有提到)和杰作二字根本沾不上边……无论如何,一切哲学阅读都需要付出特别的努力。这并不意味着我们无法从中获得乐趣,在哲学中,乐趣与努力是同行的。

※ 前言

柏拉图: 《苏格拉底的申辩》(《申辩篇》)*

伊壁鸠鲁:《书信和格言集》

马可•奥勒留:《沉思录》*

蒙田:《随笔集》(我通常建议我的学生从第三部开始阅读)

笛卡尔:《谈谈方法》*

帕斯卡尔: 《思想录》*

斯宾诺莎:《知性改进论》

康德:《遗著集》*(opus posthumum)、《什么是启蒙》

黑格尔:《精神现象学》*

尼采:《快乐的知识》

阿兰:《哲学原理》*

安德烈•孔特一斯蓬维尔:《一种哲学教育》

德勒兹、瓜塔里:《什么是哲学》**

皮埃尔•阿多:《古代哲学的智慧》

米歇尔•梅耶:《什么是哲学》

让一皮埃尔·法耶:《什么是哲学》

多米尼克•勒古:《那么什么是哲学》

吕克•费里、阿兰•雷诺:《18岁做哲学》

马塞尔•孔什:《哲学的意义》

※ 道德

柏拉图:《理想国》

亚里士多德:《尼各马可伦理学》

爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》*

斯宾诺莎:《伦理学》**

让一雅克•卢梭:《论人类不平等的起源》*

大卫•休谟:《道德原理研究》

康德:《道德形而上学奠基》

叔本华:《道德的基础》

密尔:《功利主义》

尼采:《论道德的谱系》

维特根斯坦:《关于伦理学的演讲》

让一保罗•萨特:《伦理学笔记》

米歇尔·福柯:《关心自己》,《性史》第三卷

列维纳斯:《伦理与无限》

扬凯列维奇:《论道德》

汉斯•约纳斯:《责任原理——现代技术文明伦理学的尝试》

保罗•利科:《作为他者的自身》*

马塞尔•孔什:《道德的基础》

安德烈•孔特一斯蓬维尔:《小爱大德——美德浅论》*

莫尼克•康多一斯波珀:《伦理学和道德哲学词典》

※ 政治

柏拉图:《理想国》

亚里士多德:《政治学》

马基雅维利: 《君主论》*

拉波埃西:《论自愿为奴》*

霍布斯:《利维坦》

帕斯卡: 《关于政治的思考》*

斯宾诺莎:《政治论》

洛克:《政府论》

孟德斯鸠:《论法的精神》

卢梭:《社会契约论》

康德:《历史哲学》

黑格尔:《法哲学原理》**

本杰明·贡斯当:《政治学原理》

托克维尔:《论美国的民主》

马克思、恩格斯: 《共产党宣言》*

阿兰: 《权力散论》*

马克斯•韦伯:《学术与政治》

约翰•罗尔斯:《正义论》

加缪:《反抗者》*

德布雷:《政治理论批判》

卡尔·波普尔:《开放社会及其敌人》

阿兰•雷诺:《政治哲学史》(5卷本)

※ 爱

柏拉图:《会饮篇》*

亚里士多德:《尼各马可伦理学》

蒙田:《随笔集》

笛卡尔:《论灵魂的激情》

斯宾诺莎: 《伦理学》**

叔本华:《爱的形而上学》

齐美尔:《爱的哲学》

弗洛伊德:《文明及其缺憾》*

阿兰:《家庭情感》

西蒙娜•韦伊:《重负与神恩》*

丹尼斯·德·胡记蒙:《爱情与西方》*

扬凯列维奇:《德行与爱》

安德烈•孔特一斯蓬维尔:《爱、孤独》*

马塞尔•孔什:《爱的分析及其他主题》

※ 死亡

柏拉图:《斐多篇》*

伊壁鸠鲁:《书信和格言集》*

卢克莱修:《论自然》

塞内卡:《给卢基里乌斯的信》

马可•奥勒留:《沉思录》*

蒙田:《随笔集》

帕斯卡: 《思想录》*

弗洛伊德:《超越快感原则》

扬凯列维奇: 《死亡》

弗朗索瓦•达斯杜:《死亡,论有限性》

文森特•科多尼耶:《死亡》*

※ 认识

柏拉图:《理想国》

蒙田:《随笔集》第二部第十二章《雷蒙•塞邦赞》

笛卡尔:《谈谈方法》*

帕斯卡:《论几何精神和说服的艺术》*

斯宾诺莎:《知性改进论》

洛克:《人类理解论》

莱布尼茨:《人类理智新论》

休谟:《人类理解研究》

康德:《纯粹理性批判》**

尼采:《快乐的知识》

海德格尔:《论真理的本质》

阿兰:《海边访谈》*

巴什拉:《科学精神的形成》

卡尔·波普尔:《科学发现的逻辑》

安德烈•孔特-斯蓬维尔:《价值与真理》

弗朗西斯•沃尔夫:《言说世界》*

帕斯卡 · 恩格尔: 《真理,对几个自明之理的反思》

让一米歇尔•贝尼埃:《认识论》

多米尼克•勒古:《科学历史词典》

※ 自由

柏拉图:《理想国》

亚里士多德:《尼各马可伦理学》

爱比克泰德:《哲学谈话录》*

霍布斯:《论公民》

笛卡尔:《通信集》

斯宾诺莎:《斯宾诺莎书信集》

莱布尼茨:《神正论》

伏尔泰:《哲学词典》*

康德:《实践理性批判》**

叔本华:《论自由意志》

柏格森:《时间与自由意志》

阿兰:《我的思想史》*

让一保罗•萨特:《存在主义是一种人道主义》*、《存在与虚无》**

马塞尔•孔什:《偶然性》

卡尔•波普尔:《开放的宇宙》

※ 上帝

亚里士多德: 《形而上学》**

笛卡尔:《第一哲学沉思集》*

斯宾诺莎:《伦理学》**

帕斯卡: 《思想录》

莱布尼茨:《单子论》**、《形而上学序论》**

休谟:《自然宗教对话录》

康德:《纯粹理性批判》**

克尔凯郭尔: 《恐惧与战栗》

柏格森:《道德和宗教的两个来源》

阿兰:《诸神》*

维特根斯坦:《战时笔记》

西蒙娜•韦伊:《在期待之中》

列维纳斯:《论降临于观念的上帝》

让一吕克•马里翁:《无存在的上帝》

贝尔纳•塞夫:《上帝存在的哲学问题》

※ 无神论

卢克莱修:《论自然》

休谟:《自然宗教对话录》

狄德罗:《一名哲学家与元帅的对话》***

霍尔巴赫:《健全的思想》

费尔巴哈:《基督教的本质》

叔本华:《论宗教》

马克思、恩格斯:《论宗教》

尼采:《快乐的知识》

弗洛伊德:《一种幻想的未来》

阿兰:《宗教散论》*

让一保罗•萨特:《存在主义是一种人道主义》*

加缪:《西西弗神话》*

马塞尔•孔什:《哲学转向》

※ 艺术

亚里士多德:《诗学》

狄德罗:《美学著作集》*

康德:《判断力批判》**

叔本华:《作为意志和表象的世界》

黑格尔:《美学》

谢林:《美学文章集》

尼采:《悲剧的诞生》

阿兰: 《艺术体系》

海德格尔: 《艺术作品的本源》

让•拉科斯特:《艺术哲学》*

吕克•费里:《审美人:民主时代品位的发明》

米歇尔•哈尔:《艺术作品》

勒内•布弗雷斯:《美学经验》

※ 时间

亚里士多德:《物理学》第四章**

普罗提诺:《九章集》第三部第七篇《论时间的永恒》

奥古斯丁:《忏悔录》*

康德:《纯粹理性批判》**

柏格森:《物质与记忆》*

胡塞尔:《内时间意识现象学》

海德格尔:《存在与时间》**

巴什拉:《当下的直觉》

梅洛一庞蒂:《知觉现象学》

维克多•戈尔德施密特:《斯多葛体系与时间观念》

马塞尔•孔什:《时间与命运》

马克•维泽尔:《时间》

尼古拉•格里马迪:《时间本体论》

※ 人

蒙田:《随笔集》

帕斯卡: 《思想录》*

休谟:《人性论》**

卢梭:《论人类不平等的起源和基础》*

康德:《实用人类学》**

海德格尔:《关于人道主义的一封信》

让一保罗•萨特:《存在主义是一种人道主义》*

西蒙·波伏瓦:《第二性》

列维一斯特劳斯:《野性的思维》

列维纳斯: 《另一种人的人性》

阿尔都塞:《保卫马克思》

埃德加•莫兰:《丢失的范式》

米歇尔•福柯:《词与物》

吕克•费里:《人一神或生命的意义》*

安德烈•孔特一斯蓬维尔、吕克•费里:《现代人的智慧》

茨维坦•托多罗夫:《不完美的花园》

※ 智慧

柏拉图:《斐莱布篇》

亚里士多德:《尼各马可伦理学》

伊壁鸠鲁:《给梅内苏斯的信》*

爱比克泰德:《爱比克泰德论说集》*

马可•奥勒留:《沉思录》*

蒙田:《随笔集》

斯宾诺莎:《伦理学》**

尼采:《查拉图斯特拉如是说》

阿兰:《密涅瓦或论智慧》*

加缪:《西西弗神话》*

皮埃尔•阿多:《精神练习与古代哲学》

克莱蒙•罗塞:《不可抗力》

马塞尔•孔什:《哲学转向》

安德烈·孔特一斯蓬维尔:《论失望和至福》 让一米歇尔·贝尼埃:《对智慧的反思》