

论萨特存在主义自由观的非理性本质

姚 定 一

内容提要:萨特的存在主义自由观是继尼采之后现代资产阶级非理性主义对理性主义自由观的又一次全面出击。萨特的自由观涂着某种理性色彩,但由于它在哲学上始终坚持反决定论立场,企图取消自由的必然性基础;在伦理学上坚持非道德的立场,取消规范伦理学对人的行为的指导作用,因此萨特的存在主义自由观其本质仍然是非理性主义的,也是反马克思主义的。

关键词:理性 非理性 自在与自为 虚无 虚无化

“自由”的问题是西方哲学各种流派纷争格斗的战场,尽管战火硝烟弥漫,五彩缤纷,但基本上可划分为两种大的格局:一种是理性主义自由观;另一种是非理性主义自由观。存在主义的自由观,特别是它的主要代表人物萨特的自由观,由于披上了责任、处境、自在与自为等等带有某些理性色彩的外衣,颇有迷惑作用。但究其实质,萨特的存在主义自由观仍然是非理性主义自由观,是这种自由观的典型形态。

一、自由与必然——萨特存在主义自由观非理性的哲学本质

在西方哲学史上自柏拉图、亚里斯多德以降,绝大多哲学家在论述自由时,都与人的理性联系起来,确认自由为人类理性的一种属性。在文艺复兴时代一大批思想家主张一种绝对的、抽象的自由观,但是这种抽象是在理性范围内进行的,是理性的抽象。文艺复兴时代的思想家以“自由”为武器,向封建主义宣战,其目的是破除封建蒙昧主义,呼唤理性的决断,为资本主义制度代替封建主义制度的历史必然扫清道路。

到了近代一大批思想家、哲学家,都十分明确的指出人的自由是人的理性赋予的。18世纪法国哲学家伏尔泰等人认为自由是人的天赋权利,只因为这符合自然和理性;康德认为人的自由是理性的本质,并确认自由是他实践理性的拱心石。黑格尔继承康德,不仅认为自由是理性的本质,而且认为自由是理性自我决断的能力。那么为什么这些哲学家要把自由规定为人类理性的属性和本质呢?这是因为:第一,这些哲学家一般都认为人是具有理性的动物,只有理性才能把人从动物界拔高出来。第二,因为人是生活在一定的自然和社会环境中,受客观环境硬性必然性的制约,只有理性才能使人认识和思考必然,把握规律,获得自由。

近代唯物主义始祖弗朗西斯·培根首先从人和自然的关系方面探索了自由问题。他认为人

要得到自由就必须服从自然界的必然法则，告诫人们：“要命令自然就要服从自然。”而且进一步指出人要“在行动中支配自然”，最重要的是要运用理性思维掌握有关事物形式的知识。培根所谓“形式”就是自然界的规律，或称为事物的隐密结构和原因。他指出：人们一旦发现了形式，结果在思维方面就能得到真理，在实验方面就能得到自由。

继培根之后，英国哲学家霍布斯从人类社会方面研究了人的自由问题，提出了他的“社会契约论”。霍布斯认为人的“自然本性”是“自我保存”，但人又是一种凶恶的动物，“人对人像狼一样”。在国家出现之前人类的“自然状态”中，“每个人对每个人”都处于“战争状况”，没有自由可言。人为了“自我保存”，得到自由只有互相订立契约，达成协议，交出自己的一切“自然权利”，由国家和强权来统辖。在《利维坦》中，霍布斯说：“右希腊罗马人的哲学与历史书以及从他们那里承袭自己全部政治学说的人的著作和讨论中经常推崇的自由，不是个人的自由，而是国家的自由”，“当我们说雅典人和罗马人是自由的这句话时，指的是他们是自由的国家。”马克思和恩格斯在《神圣家族》中曾经指出，在霍布斯那里“人和自然都服从同一规律。强力和自由是同一的。”^[1]虽然霍布斯的社会契约论对人类社会的解释带有唯心论色彩，但他认为人的自由要受到客观必然性的制约，则从社会历史学角度丰富了自由的内涵。

如果说培根和霍布斯各自从自然和社会方面探索了人的自由问题，那么17世纪荷兰哲学家斯宾诺莎则结合自然和社会两个方面在理论上提出了一种比较完整的理性主义自由观。斯宾诺莎认为人是自然界的一部分，是整个自然因果系列中的一环，是受自然的必然性所支配的。但人与其它自然事物又有不同，人是具有理性、能思维动物。人能够思考他周围的自然与自己的心灵世界从而获得“人的心灵与整个自然界相一致的认识”，使人的情欲服从自然界的必然性；在社会生活中，国家以理性指导公民，使他们克服自己“不合理的情欲”，以保证每人公民的天赋人权。斯宾诺莎说：“一个人越听理智的指使——换言之，他越自由，他越始终遵守他的国家的法律，服从他所属的统治者的命令。”^[2]必然性在未被认识时是盲目的，外在的，被认识了必然就成为了内在的、自身的，成为了自由。在《伦理学》中斯宾诺莎指出：“凡是仅仅由自身的必然性而存在，其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由。”^[3]

斯宾诺莎的“自由是对必然的认识”的观点为德国哲学家黑格尔所发挥，建构成为一种典型的理性主义自由观。

黑格尔认为人之所以区别于动物，是因为人具有理性，是一种精神实体，而精神的本质就是自由：“（精神）——之所以为人的本质——是自由的。”^[4]这种自由就是思维的最本质的规定。人生活在一定的自然和社会的环境中，他要受自然和社会硬性必然性的强制，但人能够“对必然性加以思维，也就是对上述坚硬的必然性加以消解。”^[5]所以“真正的理性自由概念便包含着扬弃了的必然性的自身内。”^[6]黑格尔的自由观是唯心论的，但黑格尔强调不能把自由和必然抽象地对立起来，必须对它们进行辩证地思考，把握它们的同一性则是正确的。他说：“自由在本质上是具体的，它永远自己决定自己，因此同时又是必然的。一说到必然性，一般人总以为只是从外面去决定的意识……但这只是一种外在必然性，而非真正内在的必然性，因为内在的必然性就是自由。”^[7]黑格尔要求把握的“内在必然性”，就是事物的规律、逻辑。

黑格尔的自由观虽然强调思维的能动作用，但他又认为不能把这种能动作用任意夸大，自由与任性是根本对立的，思维只有通过现实而达到解放，成为自由精神。他说：“思维就是一种解放，而这种解放不是逃避到抽象中去，而是指一个现实事物通过必然性的力量与别的现实事物联结

在一起,但又不把这别的现实事物当成异己的他物,而是把它当成自己固有的存在和自己设定起来的东西。这种解放,就其发展成一全体而言,便叫自由精神。”^[8]

“自由精神”就是“理性精神”——这是黑格尔以他庞大的思辩哲学体系所阐明的理性主义自由观的奥义。“自由”的确是一种解放,但这种解放又是确定地把握客观必然性的现实的解放。

西方哲学理性主义自由观有它自己生成和发展的历史,在促进社会和历史的发展上起过十分进步的作用。但是这种自由观由于片面地强调理性的作用,忽视或压抑了人的非理性的各种感性欲望在实现人的自由过程中的作用,因而往往带有某些机械论的色彩。斯宾诺莎虽然正确地指出了自由是对必然的认识,但由于他忽略人的实践在改造客观世界中作用,过分强调必然性对人的制约,从而把人变成了一种机械的几何学实体。这正如马克思和恩格斯在论述哲学由培根向霍布斯发展时所指出的那样:“唯物主义在它的第一创始人培根那里,还在朴素的形式下包含着全面的萌芽。物质带着诗意的感性光辉的对人的全身心发出微笑。……霍布斯把培根的唯物主义系统化了。感性失去了它的鲜明色彩而变成了几何学家的抽象的感性。……它变成了理智的东西,同时以无情的彻底性来发挥理智的一切结论。”^[9]这种“无情的彻底性”在黑格尔那里达到了登峰造极的地步。黑格尔把世界的一切归于理性,虽然他十分强调人的自由,但在黑格尔纯思辩的哲学体系中,人成了绝对理性演化链条上的机械的一环,成为绝对理性发展的工具,因而也就失掉了真实的自由。

以黑格尔为代表的西方哲学理性主义自由观,在20世纪初遭遇到非理性主义思潮的严重攻击,其典型代表是尼采。尼采继承他的先师叔本华的唯一意志论,对理性主义的哲学观全面发难。他说:“哲学家虚构了一个理性世界。”^[10]这是最大的谎言,因为“世界是非理性的东西。”^[11]尼采一反理性主义哲学家一贯主张的人与动物的根本区别在于人有理性,认为理性是“一种单纯的、动物类型的特性。”^[12]它只能使人“自我忘却、自我误解、自我蔑视、自我狭隘化和自我平庸”,而且“这些东西就会变成理性本身。”^[13]自由是一种使人提升的力量,是创造的力量,它决不是理性的产物。尼采认为自由只能是意志的产物,意志使人自由,意志创造自我,意志解放人。但是自由并不属于一般的人,而是属于“超人”。他说:“为了造就具有最高精神和意志力的人即特定的强大的种类,准备把价值倒转过来……考虑这个问题的人,属于我们的行列,自由的精灵——当然属于迄今为止的新种类的‘自由的精灵’。”^[14]在尼采看来,超人的自由是一种“权力意志”,它不受客观必然性制约,因为尼采认为“必然性”和“法则”,“前者说的是虚伪的强制性,而后者说的是虚伪的自由。”^[15]真正的自由与必然性、因果性、客观性风马牛不相及,因为“除了为意志而意志之外,根本不存在什么因果关系”,“对客观性的要求,也就是对冷酷的、无个性的要求。”^[16]

继尼采之后,萨特的存在主义自由观是非理性主义对理性主义自由观发动的又一次全面出击,但萨特的存在主义自由观在表面上却涂抹上了某些理性的色彩。例如萨特把存在区分为“自在”的存在和“自为”的存在,“自为”的存在就是人的意识,而自由就是自为的存在,是属于意识的范围。萨特不像尼采那样直接攻击理性思维,反而还要扭捏作态,在论述他的自由观时对理性思维递送秋波。在《存在主义是一种人道主义》中,萨特说:“个人的主观性,固然是我们的出发点;但是,这只是在严格的哲学意义内应用,……世界决没有任何一种真理能离开‘我思维故我在’。我们凭此,可以得到一种绝对真实的自觉意识。因为,离开了笛卡尔的‘我思维’,一切观点都成为只是或然的。而一种不受真理约束的或然性学说,一定会成为飘渺无定。”好一派理性主义面孔!难怪有人在研究萨特哲学时有这样的论断:萨特后期已向理性主义、向马克思主义靠拢。但是有

人也许忘记了萨特在《七十岁的自画像》中曾郑重申明他的观点的一贯性：“如果人们重读我的全部著作，人们将会明白，我在骨子里没有改变。”^[17]

这就需要萨特的观点作一番认真的研究和分析。

萨特固然肯定了笛卡尔“我思维故我在”的命题，但萨特只是肯定这个命题的出发点即我思维的“主观性”，并没有肯定这个命题中所涵有的深刻的理性主义本质。因为萨特认为思维是一种纯粹主观意识，这种主观意识是对自在存在的“虚无化”，因而在本质上它是“虚无”。作为虚无的“自为是自己规定自己存在的存在。”^[18]而自由也就是虚无，“自由没有本质。它不隶于属任何逻辑必然性。”^[19]因为按照萨特存在主义的基本观点，存在先于本质。因此，在自由中，存在也“先于并支配本质。”^[20]萨特认为自由只是人的一种生存和活动状态，是“无法给它下定义”的。而且“不能描述别人和我本身所共有的自由”，“不能考察自由的本质。”^[21]自由既是一种不能考察其本质也不能描述的东西，当然也是一种无法用思维把握的东西，是一种非理性的东西。笛卡尔的“我思维故我在”的理性主义命题，由于萨特的“虚无化”而失掉了它的理性本质，蜕变成了一种完全非理性的“主观性”。

这种完全非理性的主观性是排斥一切因果性、客观性、必然性的，是完全否定性的，萨实用一种所谓“绝对的内在性”来称谓。他说：“显然应该在虚无化中找到一切否定的基础，这种虚无化是在内在性之中进行的。我们必须在绝对的内在性中，在即时的我思的纯粹主观中发现人赖以成其自身虚无的那种原始活动。”^[22]萨特在《存在与虚无》这部长篇著作中对人的这种“原始活动”作了多种多样的界定，但最终还是把它归结为与理性相反的“欲望”。他说：“欲望是人的实在的存在”，“因为每个欲望”，“都表明整个人的实在。”^[23]在“欲望”中当然也有从事艺术、从事科学研究的“欲望”，但它决不是“作为建立一个理性存在的谋划”，“不是为首先思维普遍的东西和根据概念自我规定而存在”。^[24]欲望在“根本上是存在的欲望或拥有的欲望”^[25]，它表现为一种结构。在这种结构中，意志、激情、焦虑和各种各样情绪起决定作用。

首先是意志和激情。萨特说：“对意志的研究应该使我们得以更深入地领会自由”。^[26]“我们不应该把原始自由理解成先于意志或激情的活动的自由，而应该理解成与意志或激情完全同时的，而且意志和情感各自以其方式显露出的一个基础”，“自由只不过是我们的意志或激情，因为这种存在是散朴性的虚无化。”^[27]萨特在这里与尼采毫无二致，把自由首先理解为脱离理性的纯意志和激情的自由。他认为人只有靠意志和激情才能拥有世界，只能靠意志和激情才能拥有自我。虽然萨特在某些时候也承认人的自由与人的处境有关，境况影响人的自由，特别是在他后期著作《辩证理性批判》中企图把“必然性”运用到自由领域，把“自由”与人的社会实践活动联系起来。但是萨特这种努力带有很大的被强迫性，处处使人感到这是因为存在主义自由观受到社会严重批判所致。在《辩证理性批判》中萨特仍然没有科学解释自由和必然的冲突，从而从非理性主义的渊藪中超拔出来。在《辩证理性批判》中萨特似乎“理性”了一些，但是非理主义的意志自由仍然游魂不散。因为萨特认为无论人的处境怎样，他都可以摆脱它，处境和社会实践“不妨碍”人的自由，因为处境的意义是人给与的。保卫人的自由的绝对性，挖掉自由的必然根基，仍然是《辩证理性批判》的主旨。正如萨特在《存在与虚无》中所说：“我将是意志的还是激情的？除了我还有谁能决定它呢？如果我承认对我说来这是境况决定的……那我们就将因此取消整个自由了；事实上，宣称意志在显现时是自治的，而外界的境况严格地规定了它显现的时刻，是荒谬的。”^[28]在这段话中，萨特存在主义自由观的主观主义、唯意志论本质简直跃然纸上。在处境（或境况）与自由的

冲突中萨特十分坚定的站在反决定论方场上,妄图取消自由的必然性基础是十分清晰的。

其次,萨特存在主义自由观的非理性本质还表现在他对自由形式的规定中。萨特首先提出这样的问题:“如果自由是意识的存在,意识则应是对自由的意识。这种对自由的意识采取的形式是什么呢?”^[29]如果是一个理性主义者,他必定会在理性的结构即概念、判断、推理与和各种理性范畴中去探求。探索自由的形式也就是从理性中寻求自由的逻辑,把握自由的规律。萨特既然认为自由没有逻辑,没有规律,只好在人的非理性中寻找,在人的种种清绪、情感中寻找。而在各种各样情绪中,萨特认为“焦虑具有决定性的作用,“焦虑”是自由存在的形式。他说:“如果我们的分析没有使我们误入歧途的话,那么,当人的存在意识到存在的时候,他应该具有某种面对过去和将来并作为既同时是过去和将来,又不是过去和将来的方式。我们能为这个问题提供一个直接的回答:正是在焦虑中人获得了对他的自由意识,如果人们愿意的话,还可以说焦虑是自由这存在着意识的存在方式,正是在焦虑中自由在其存在里对自身提出问题。”^[30]

在这里应当特别指出的是,萨特在谈到焦虑是自由存在的方式时,并不讳言他继承了他的先辈丹麦存在主义者克尔凯郭尔和德国存在主义者海德格尔关于自由的非理性主义思想。他说:“克尔凯郭尔在描述失误之前的焦虑时,把焦虑的特征表示为在自由面前的焦虑。但是海德格尔……则相反,他把焦虑看作是对虚无的把握。对焦虑的这两种描述在我们看来并不矛盾:相反它们互相包含在对方之中。”^[31]至于我们上面所引萨特的话,即“当人的存在意识到存在的时候,他应该具有某种面对过去和将来并作为既同时是过去和将来,又不是过去和将来的方式”,则完全是柏格森观点的翻版。因为西方非理性主义的鼻祖之一柏格森认为:“自由”在本质上是一种“绵延”,是一种生命之流,心理之流,是一种无法从理性上确实把握的。萨特认为人的自在存在,即自由也是一种永恒的飞逝,所以它“既同时是过去和将来,又不是过去和将来的方式”,也就是萨特特别强调的“通过焦虑表现出来的自由的特征表现在它是一种对标明自由存在的‘我’进行再造的不断更新的义务。”^[32]

萨特认为,“焦虑”是自由实现的主要形式。他说:“如果焦虑表现了自由,它就应该是我的情感的永恒状态。”^[33]在萨特那里,情感压倒一切!萨特关于实现自由的形式不仅全面继承了他的存在主义先辈们的非理性主义思想,而且写了大量的文学作品来形象的表达他的非理性主义自由观。如《恶心》以象征性手法写出了现实的“荒诞性”,即现实对人的自由的剥夺,认为人在现实中只有不满、厌倦、烦躁那种令人“作呕”的感受。《苍蝇》写出了人为实现自由的复仇的渴望。《间隔》通过三个人物之间的矛盾,形象地揭示了实现自由的困境,发出“他人就是地狱”的悲观主义呼叫。如果说萨特在他的哲学著作中论述其自由观时常常自觉不自觉地自由蒙上种种理性的面纱,那么在他的文学作品中则完全抖落了这面纱,让种种非理性的情绪赤裸裸地登场了。

第三,萨特的自由观既然源于他把意识解释成“虚无”,自由就是自在存在的“虚无化”,因此它不受自在存在的限制。他认为“除了自由本身以外,人们不可能在我的自由中找到别的限制,或者说我们没有停止我们自由的自由。”^[34]这就是说,自由是天生的,命定的,它“天马行空,独往独来”。在现实生活中虽然有人拒绝自由,逃避自由,但他们仍然是自由的,因为自由是无限的大全。人们对这种无限大全的自由的选择只能是对具体的自由进行选择,但是这种选择又是无条件的,绝对的,不选择也是一种选择。总之,人被降生那天起就被抛进了自由,无论如何你都无法摆脱它。于是人们在自由面前只有虔诚默祷,承认自由的宿命。作为无神论者的萨特反对宗教神学的初衷,本来就是要取消神学对人自由的先验剥夺,这在哲学上是具有很大进步性的。但由于萨特

对自由的无条件鼓吹，最后竟有意无意地把自由捧上了神学的宝座。

总之，萨特的存在主义自由观在自由和必然的冲突中，始终坚持的是反决定论立场，妄图取消自由存在的必然性基础。他反对在人类的理性思维中去探寻自由存在的形式，把自由放逐在人的各种非理性的情感、欲望、情绪中。从鼓吹自由是虚无，到鼓吹自由的宿命，从虚无主义走向信仰主义是萨特存在主义自由观非理性主义发展的必然逻辑。

二、自由与道德——萨特存在主义自由观非理性的伦理学本质

现代西方哲学非理性主义哲学家一般都是非道德、反道德的伦理学家，其典型仍然是尼采。因为在尼采等人看来，道德是理性的象征，从哲学和哲学史看道德与理性有不可分离的亲缘关系，“基本见解：不管是康德、黑格尔，还是叔本华——不管是怀疑论保留主义态度、历史化态度，还是悲观主义态度——它们皆起源于道德。”^[35]尼采认为自由既然不是理性的属性，当然也不是道德的属性。道德是“颓废派的特质”，不可能给人带来自由。强者的自由就是敢于非道德、反道德。

应当承认西方哲学史上的理性主义哲学家一般都是道德论者，因为他们认为符合理性的生活也就是要遵守一定道德规范的生活，而任何道德规范和道德体系也必定要寻求理性的确证，达到概念的思维。亚里斯多德曾经指出，在古代希腊毕达哥拉斯“第一个试图讲道德，但是并不以正确的方式讲，因为他由于把道德还原为数，所以不能建立真正的道德理论。”^[36]黑格尔也认为，毕达哥拉斯用数来规定自然的、伦理的东西，“一切都是不确定的和表面的，因此也就没有达到概念。”^[37]但是黑格尔又指出，毕达哥拉斯基本上具有了“道德的本体是普遍”^[38]这一思想。普遍是理性的本质，也是道德的本体，这是西方哲学史和西方伦理学史自亚里斯多德以降一以贯之的主动脉。亚里斯多德认为个人本质上是社会整体的一员，只有借助社会群体的支持才能构成和促进道德行为，只有联合单独的个人组成社会共同体才有单个人的自由和幸福。17世纪荷兰哲学家斯宾诺莎在运用“理性”一词时，在大多数情境中也是指的一种人生态度，即那种符合理性指引的人生态度。在这种态度中心灵把人的各种欲望、情感统一于起决定作用的伦理目标。《伦理学》一书主张“自由是对必然的认识”，就是论证人的伦理目标必须符合自然和社会必然的法则。康德的《实践理性批判》是专讲道德律令的，他认为“自由”是他“实践理性”的“拱心石”。因此人的自由正好表现在道德世界中，它必须服从实践理性自立的法度，人只有自觉遵守这些法度才能达到自由，表现人性的尊严和崇高。

存在主义的先驱们继承尼采的衣钵，也一反理性主义关于“道德本体是普遍”的理性法则，主张人是绝对孤立的个体，因此没有什么普遍的道德律令。克尔凯郭尔、海德格尔、雅斯贝尔斯等人都认为“人”只是单独的、孤立的个人，人没有普遍的本质，人的自由只能由人在自己内心涌动的各种情绪中得到体验。而社会的文化传统、法律规定、道德规范等只能使人完全失去自由，被社会所控制，因此人要想得到自由只有不顾周围的现实，而进行自由的选择。

萨特的自由观与他的存在主义先驱们略有不同。因为萨特是存在主义营垒中第一个比较认真地研究了“个人”和“他人”的关系的哲学家，而且他的后期著作与前期著作对自由的理解也有些不同。但是令人遗憾的是萨特对“个人”与“他人”关系研究完全没有超越他的先辈存在主义的

轨迹,而且沿着这种轨迹走到了更深更远的地步,把存在主义推到了绝境。

在1943年萨特所著《存在与虚无》一书中,他用自在与自为的关系来解释他人与自我的关系。他认为每一个人的存在对他自己说来是自为的存在,对他人则是自在的存在。因此每一个人为了得到自身的自由就必须消灭或虚无化他人的自在性。因为他人的存在是对自我自由的限制,所以“他人就是地狱”。萨特把他人说得很可怕,说他人的目光就象古希腊神话中的女妖麦杜莎的目光。一方面他人企图从我手里解放自己,并企图奴役我;另一方面我也企图从他人手里解放自己,并企图奴役他人。人与人之间生活在一种严重的冲突中。在这样的冲突中,人只有失去自己的自由。人为了从吞没他的自由的社会中挣脱出来,就应当不顾一切社会习俗、道德传统的约束,转向自身的“内在性”,蔑视和抛弃任何道德规范。这样我们看到萨特在研究个人和他人的关系时,首先用自为和自在的关系,用虚无化的理论取消了人类的道德规范和道德体系。萨特虽然没有像尼采那样赤裸裸的鼓吹反道德,但在本质上是与尼采没有什么不同的。

其次,萨特说他的自由是选择的自由,认为“自由是选择的自由,而不是不选择的自由。不选择,实际上就是选择了不选择。”^[39]人们很难仅仅根据这一点就判定他的自由观是非理性的,因为理性主义者对自由的理解也包含着选择的意蕴。霍布斯认为,“自由就是用他自己的判断和理性认为最适合的手段去做任何事情的自由”。莱布尼兹认为对自由的选择应当依据充足理由律。康德主张“理智的选择”。而萨特根本相反,他说:“我排斥康德的‘心智特征的选择’。选择的结构必然意味选择是在世的选择。一种从乌有出发并对抗乌有的选择,不是对乌有的选择,而是会作为选择自我虚无化。”^[40]由于萨特认为“自由是没有支撑点又没有跳板的存在”^[41],因此选择也就“毫无支撑点”,“所以可能表现为荒谬的,并全事实上也的确是荒谬的”^[42]。

萨特主张的“自由选择”必然导致荒谬,这是因为他的自由选择是一种无根据、无原因、无支撑点、无任何准则可循的选择。把这样的选择作为行动的出发点和准则时,就必然导致对一切道德规范和伦理原则的否定。荒谬的思想、荒谬的言论、荒谬的行动——这就是由萨特“自由选择”理论产生的必然结果。战后巴黎和世界各地出现的“垮掉的一代”,“嬉皮士运动”,“黑色的疯狂”,甚至任何一个口吐秽言的老妇人都自称是“存在主义者”。萨特的“自由选择”为一切丑恶现象大开了绿灯。甚至连西方一些哲学家和伦理学家都指责萨特的自由观是反道德、反伦理的思想体系。美国伦理学家汤姆·Z·彼彻姆在《哲学的伦理学》一书中,就指责萨特“取消了规范伦理学对人的行为所起的指导作用”,“他的观点显然不能被任何一个严肃的伦理学家所接受。”^[43]

萨特自由选择论的恶劣社会效果和来自社会各方的指责,使萨特面临十分尴尬的处境。为了替自己辩解,他在1946年写了《存在主义是一种人道主义》,突出了“自由选择”和人的“责任”的紧密关系。在该书中他说:“如果说存在先于本质,那末,人对于他的本性是要负责的。所以,存在主义第一步棋就是要每人都知道自己的本性,并要他对自己的存在负完全的责任”。“我们的行为牵涉了全人类”,“我在挑选自己的形象时,也选定了人类的形象”,如此等等。这时的萨特已由一个极端——主张荒谬行动,跳到了另一个极端——每一个人的每种行为都牵涉到全人类,所以每个人对自己每个行动都要负责。但是萨特忘记了一个古老的哲学命题——“极端相合”。他所谓的每个人对自己的每个行为都要负责的说教,其本质仍然是反决定论的。因为社会中的人都生活在一定的社会环境和自然环境中,人的行为必定会受各种客观条件和主观条件的制约。人只能在可能的条件下,即客观必然性能被人认识和把握的条件下才能对自己的行为承担道德责任。当客观必然性还无法被人认识和把握时,当人们由于年龄、心理、文化程度的差异而表现出把握客观

必然性的差异时,就不能要求每一个人对每一种行为都要承担道德责任。萨特把“自由”绝对化和把“责任”绝对化,看来是两个极端,但它们都立足在同样的理论基石——反决定论之上。

其实,萨特是矛盾的,是无法自圆其说的。就在同一本书中,当一个青年因选择参加反法西斯战争或留在母亲身边而进退两难时,萨特说:“假如说价值就是含浑的,假如它们对于我们正在考究的具体的特殊的事例,还嫌广泛,那末我们临此,只有相信我们的本能”,而“结局,感情成为重要的东西。”

在这里我们清楚地看到萨特绕了一大圈,从责任又跳回到了“本能”。尼采在《权力意志》中所倡导的“本能文明”,在萨特的《存在主义是一种人道主义》中仍然清晰可见。矗立在人的本能上的价值观完全是反对一切规范道德的价值观、反理性的价值观,萨特又从《存在主义是一种人道主义》返回到了《存在与虚无》。在《存在与虚无》中他说:“我的自由是各种价值的唯一基础,没有任何东西,绝对没有任何东西能证明我应接受这种或那种价值,接受这种或那种特殊标准的价值。”^[44]萨特认为自由选择的法度完全是自立的,因为“没有什么东西支持我对抗我自己,在我所是的那个虚无把世界和我的本质割裂开来之后我不得不实现世界的和我的本质的意义,我单独地做出决定,无可辩解,也毫无托辞。”^[45]写到这里又使我们想到了尼采,尼采曾从价值角度谈到“虚无主义”,他认为“虚无主义”就是最高价值的丧失,“虚无主义”揭示出至今为止的全部人类文明的无价值,文明使人一天天堕落下去,为了拯救人类,必须进行“价值重估”。萨特那种无视一切道德规范和价值体系的自由选择,必然与尼采殊途同归。因为萨特要否定一切价值,必然认为世界本身是无价值的,人生没有任何意义和目标,世界对我说来是一种“荒谬”。而人在世界中找不到意义和价值,对世界只有一种非理性的体验——“恶心”。“恶心”在人的肉体中产生,又以肉体为中介,从而把因“恶心”而产生的“焦虑”捧上了自由的王座,成为非理主义自由观的本体“焦虑”。这种“焦虑”,萨特又把它称为“伦理的”性的焦虑。他说:“我们称作日常道德的东西是排出伦理性的焦虑的。当我在那种与原始价值的关系中考察自己时就会有伦理的焦虑。”^[46]萨特在这里所谓的“原始价值”,只是每个人从自己非理性的冲动中对世界的要求:“价值是从其要求中获得其存在的,而不是从其存在中获得其要求的。”^[47]而人对世界的要求又要导致焦虑,“在焦虑中我既觉得自己是完全自由的,又觉得不能不使世界的意义通过我而达到世界。”^[48]

萨特自由观的非道德、非伦理本质也被许多西方伦理学家所指责,例如美国著名学者弗吉利亚斯·弗姆在其主编的《道德百科全书》中就已经指出,在萨特看来人的特点就在于他是一个匮乏,“他是其所不是和不是其所是”。这样一来,也就不复存在任何“人类本性”的问题以及这一概念所带来的人的普遍性问题了。人不是一件“东西”,因此也就不可能有什么相对的伦理学。而且,在萨特的哲学中,也不可能有绝对的伦理学,因为他的自由概念与作为绝对伦理学的基础的传统自由概念截然不同。他对人的自由的肯定既不是逻辑论证的结果,也不是由经验资料所证实的假设,而是现象学分析的成果^[49]。既然不可能有相对伦理学,也不可能有绝对伦理学,那么萨特的自由哲学非伦理、反道德的实质不就十分清楚了么!至于把“焦虑”捧上伦理的宝座也只是一种虚妄,正如《道德的百科全书》所说,萨特的“自由”也意味着烦恼。要想摆脱这种烦恼,就得遵循业经确认的既定价值,萨特把对自由的背离称为“不诚”,接受既定价值是这种不诚的主要范例。虽然“不诚”这一术语也许全使人觉得它带有道德的意味,但实际上它却与道德毫无关系^[50]。“不诚”在萨特那里就是人在社会中只能按照别人要求来扮演角色,被社会 and 他人强迫带着面具。在“不诚”中人失掉了自己,而成为社会和他人所要求的那种样子。这种“不诚”决不是一种道德的规范,

在本质上它是反道德的。

萨特自由观由于在本体论上起源于虚无,因而不仅决定了它反决定论的本质,也决定了它反道德、反伦理的本质。虽然萨特在《存在主义是一种人道主义》中千方百计为自己辩解,也不能改变事情的本质,反而给人一种强词夺理的印象。

三、结束语

我们上面从自由与必然、自由与道德两个方面简要地揭示了萨特存在主义自由观的反理性主义本质。未了,我们还要着重指出,萨特的自由观也是反马克思主义的。尽管萨特在晚年宣称他已接受马克思主义,还宣称马克思主义是我们时代不可超越的哲学。但他又认为在马克思主义里有一片人学的空场,必须用存在主义的人学来补充它。存在主义的人学就是萨特的自由主义理论,这种理论同马克思主义关于人的学说是完全对立的。

首先,马克思主义对人的研究的出发点与萨特和一切存在主义者完全相反。马克思主义认为,人决不是像存在主义所理解的那样是一种绝对孤立的个体,马克思主义认为人首先是一种社会的存在,“人类的生存和发展离不开周围的自然界和由人与人相互联系交织而成的社会,以及人们的实践创造活动。”社会对人的本质的形成起着决定作用,正如马克思所说:“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性中,它是一切社会关系的总和。”因此,马克思主义认为,人的自由首先不是从什么“人的内在性”中,从人的各种非理性的情绪体验中去寻求,而是在社会中,在由生产力所决定的社会发展中去寻求。在《德意志意识形态》中,马克思和恩格斯指出:“人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和所容许的范围之内,而是在现有的生产力所决定所容许的范围内取得自由的。”^[51]

其次,马克思主义在分析人的自由时与萨特和一切存在主义者相反,决不把他人的自由作为自我自由的界限,而是在个人的联系中取得人的自由。《德意志意识形态》指出:“在共产主义社会中,即在个人的独创的和自由发展不再是一句空话的唯一的社會中,这种发展正是取决于个人间的联系,而这种个人间的联系则表现在下列三个方面,即经济的前提,一切人的自由发展的必要团结一致,以及因现有生产力基础上的个人的共同活动方式。”^[52]

第三,马克思主义批判继承了西方哲学史上理性主义自由观的积极成果,确认自由是对必然的认识,认识规律并利用规律为人的目的服务。恩格斯说:“黑格尔第一个正确地叙述了自由和必然的关系,在他看来,自由是对必然的认识”。“必然只是在它没有被了解的时候才是盲目的”。“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。”^[53]

最后,马克思主义认为自由是一个哲学范畴,也是一个伦理学范畴,自由从属于一定的道德体系,受一定道德规范所制约。自由是具体的,没有抽象的、只属于单个人的绝对自由。马克思和恩格斯指出:“只有在集体中才可能有个人自由。”^[54]

显然,马克思主义的自由观与萨特的存在主义自由观是根本对立的。萨特妄图把存在主义并入马克思主义,或用存在主义补充马克思主义,只不过是一种绝顶的荒唐。

随着我国开放改革的深入发展,各种现代资产阶级文化思潮通过各种渠道不断涌入国内,其中存在主义哲学,特别是萨特的自由观在青年中,尤其是在青年大学生中影响很大。有些青年大

学生接触了现代西方哲学后,对萨特的自由理论很欣赏,跟着萨特主张自由选择、自我奋斗、自我设计、自我实现,滋生一种脱离集体的不良倾向。有人还认为萨特的自由选择也是理性主义的,是根据理性的选择,某些论萨特自由观的文章中也有这种观点。所以,今天我们必须要在理论上弄精萨特自由观的非理性本质,以便在实践上继续清除萨特自由主义理论的恶劣影响。

注释:

- [1][9]《马克思恩格斯全集》第2卷,第164,163—164页。
- [2]斯宾诺莎《神学政治论》,第218页。
- [3]斯宾诺莎《伦理学》,第4页。
- [4]黑格尔《历史哲学》,第56页。
- [5][6][7][8]黑格尔《小逻辑》,第235,358,105,325—326页。
- [10][11][12][13][14][15][16][35]尼采《权力意志》第471,435,482,37,169,534,148,190页。
- [17]柳鸣九编选《萨特研究》,第70页。
- [18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][37][38][39][40]
- [41][42][43][44][45][46][47][48]萨特《存在与虚无》,第120,563,563,563,80,735,763,764,568,570,571,61,61,61,68,69,565,617,616,616,615,72,73—74,72,74页。
- [36][37][38]黑格尔《哲学史讲演录》,第一卷,第247,247,249页。
- [43]参阅汤姆·Z.彼彻姆《哲学的伦理学》,中国社会科学出版社,第四部份及著者前言。
- [49][50][美]弗吉利亚斯·弗姆主编《道德百科全书》,湖南人民出版社,第137,138页。
- [51][52][54]《马克思恩格斯全集》第3卷,第507,516,84页。
- [53]《马克思恩格斯选集》,第3卷,第153页。

(上接第12页)

注释:

- [1]转引自《新华月报》1993年第2期,第105页。
- [2][3][7]《马克思恩格斯全集》第3卷,第207页;第46卷,第211页;第23卷,第195页。
- [4]《马克思恩格斯选集》第3卷,第575页。
- [5][6]《邓小平文选》(1975—1982年),第83页,第84页。
- [8]《列宁选集》第4卷,第400页。
- [9]张永谦《科技是生产力与知识分子的作用》,载《人民日报》1992年2月3日。
- [10]李琮《科技革命新高潮与工业经济若干结构性变化》,载《管理世界》1991年第5期。
- [11]中共中央、国务院《中国教育改革和发展纲要》,载《人民日报》1993年2月27日。