

【思想文化研究】

论萨特的自由观及其历史局限

戴生岐,曾永安

(长安大学 人文社科部,陕西 西安 710064)

摘要:自由是萨特最为关注的哲学问题。萨特宣扬的自由观的理论前提就是“存在先于本质”这一哲学命题。而颇具操作性品格的核心观点则是“自由选择论”。这是一种主观唯心主义的自由观,因而注定是孤独的,不融于世的。站在新世纪的起点上,运用马克思主义哲学方法论对这一思想遗产进行审视和扬弃,是非常必要的。

关键词:自由;选择;孤独

中图分类号: B565.53

文献标识码: A

文章编号: 1671-6248(2003)01-0020-04

Sartre's Conception of Freedom and its Historical Limitation

DAI Sheng-qi, ZENG Yong-an

(Department of Humanities and Social Science, Chang'an University, Xi'an 710064, China)

Abstract Freedom is Sartre's most emphasized philosophical concept. The idea of freedom he advocates premises the philosophical proposition of "Being before essence", with Freedom of Choice as its considerably operationally characterized core. It is a kind of subjective idealism, so it is destined to be solitary. Therefore, on the threshold of the new century, we should reject the dross and assimilate the essence by means of Marxism, (so that we can construct new philosophical ideas adapting to the new human essence of the day).

Key words freedom; choice; solitary

让-保罗·萨特(1905~1980)是西方当代著名哲学家、文学家、政论家,是法国存在主义的主要代表。在他的哲学中“自由”同“存在”一样,是一个基本范畴。他崇尚人的自由,自由选择,宣扬个人自由的绝对性。在一定意义上,萨特的存在主义哲学,也被称为人的自由哲学。但是,萨特的自由是孤独的,它只能存在于人的精神层面,因而是主观唯心主义的。若与现实相联系,自由就成了虚构。

一、人是什么? 萨特认为人就是一种主观性,人的存在先于人的本质

萨特认为自由是一个本体论的概念。萨特把“存在先于本质”作为自由的前提和出发点。首先,萨特认为,人的存在是一种主观性。他把存在区分为两类:即自在的存在和自为的存在。无意识的存在是自

在的存在;有意识的存在是自为的存在。前者是物的存在即外部世界,但它不等同于客观世界中具体物质,因为具体的物质能独立于我们而存在,而萨特所指的自在的存在是没有因果关系,没有必然性,偶然而又荒诞的。后者是人的存在,人的存在之所以是自为的存在,是因为人具有意识。他说:“存在存在,存在是自在的,存在是所是。自为的存在被定义为是其所不是且不是其所是。自为是自己规定自己存在的存在”。^[1]自为和自在是一个综合的联系起来的统一体,这种联系的主导因素不是别的,就是自为本身。事实上,自为本不是别的,是自在的纯粹虚无化,也就是说物的存在离不开人的存在,而人之所以存在,是因为人有意识存在,正因为人有意识存在,故人才存在,勿宁说,人就是一种主观性,失去了意识属性,人就不复存在,自在的存在也就不复存在。

收稿日期: 2002-10-09

作者简介: 戴生岐(1956-),男,陕西岐山人,长安大学人文社科部副教授,主要从事哲学、社会学等学科的教学与研究工作。

1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

其次,萨特认为人的自由同人的存在是等同的,为此他提出了“存在先于本质”的哲学命题。他说:“首先是人的存在、露面、出场,后来才能说明自身”^[2]。在他看来,物与人不同,比如一把裁纸刀,技术家在制造它之前,就有裁纸刀的本性和生产方法这些概念性的东西。不能设想技术家生产了一把裁纸刀竟会不知其用途。因此,就裁纸刀而言,本质先于存在。推而广之,就人类的创造物来讲,总是先有设计图后有制造物,本质先于存在。同时,“人的开端就是一种有自觉性的设计图,而不是一片青苔,一块垃圾或一朵菜花”^[2]。也就是说人既不受上帝的支配,又不受其它任何东西的约束,而是按照自己的意志造就自己,显现自己的本质。人不外是自己造就的东西,这就是存在主义的第一原理。

二、人是什么人? 萨特认为“人即自由”, “他人就是地狱!”

萨特自由哲学的核心是自由选择论。它从存在先于本质出发,不仅提出了“人即自由”的观点,否认自由与必然的具体的历史的统一,而且还进一步阐述了独特的自由选择理论。

萨特认为,个人凭着自己的意志可以无条件的、不受任何约束的绝对自由地选择自己的行为和本质。他说:“当人们在采取行动的时候,他是在进行选择,而且是自由的选择。”^[3]在他看来,一个人一生的历史,就是不断设计自己的本质,不断选择自己本质的历史。

首先,萨特认为人的本质是自己一生不断选择的结果,而这种选择是由个人的主观意志决定的。因此,人的主观意志决定自己的本质。艾罗斯特拉特是古希腊的一个无赖之徒,他为了扬名于世而放火焚毁了狄安娜神庙。而在萨特一本著名的带哲理的短篇小说《艾罗斯特拉特》中,主人公希贝尔特认为自己的生命是短暂的可悲的,却不甘心于默默无闻。因此,他决心向艾罗斯特拉特学习,不能流芳百世,那也要遗臭万年。他决定用枪中的六颗子弹杀死“半打人”,经过再三犹豫,终于在光天化日之下枪杀了无辜之人。在萨特看来,希贝尔特之所以选择了杀人,在于他对人类极端蔑视,疯狂仇恨,凭着这种心理和意识,他就选择了杀人凶手。但这毕竟还是自由选择。

其次,他说:“由于人是自由的,明天他们会自由决定人该是怎么样的人。所以我确实不能确信,在我死后,战友们会把我的工作进行到最高限度的完善。明天,在我死后,有人也许建立法西斯主义,其他人

也许会胆怯地、糊涂地让他们这样干,于是法西斯主义成为人类的现实,人类受害更深。”^[2]总之,在萨特那里,人的意志可以决定一切,创造一切,成为第一性的尔西,也即如他所说的,是“懦夫把自己变成懦夫,是英雄把自己变成英雄”。也就是说自由选择不仅可以决定人的本质,而且可以创造历史。

由上可知,萨特把人的自由摆在了非常高的位置。人就是自由,自由是前提,它决定人的一切本质。然而,萨特极端强调的自由实质上是孤独的,不融于世的,因而也不是现实的。萨特不仅论述了人的生而自由,论述了人的选择自由,由于要回应别人对他的“过于理想化”的自由观的诘难,以便能够回答一些现实问题,他又认为纯粹的自由同现实生活中人的具体的自由是不同的。后者要受各种具体条件的限制,在现实生活中不可能随心所欲;而前者则是人们在思想上对自己面临的各種可能性加以选择的自由,不受任何限制。例如囚犯,不可能随心所欲地逃出监狱,但在思想领域却可以自由思考,选择逃跑方法。虽然囚犯的选择是不可能实现的,但却并不能以此否定思考的自由。因为自由就是意识选择本身,而不是通过行为选择去获得自由。在萨特眼里,这个世界的意志和价值也是人的自由选择所赋予的。例如,我虽然不能让自己的身体残废,却能在主观上认定自己的身体是残废的。同样,任何一个瞎子都可以作出选择,决定把什么意义给予自己的存在。

萨特把自由限定在意识选择活动上,不一定通过行动表现出来,也就是说萨特所讲的自由的出发点和归宿点,是仅仅停留在意识领域上的,与现实相分离的。这样,萨特的自由观就很难具有理论的彻底性,这表明,他的自由观是一种主观唯心主义的自由观,很难具有实践的“直接现实性的品格”。

当然,萨特也不能不考虑“人我关系”问题,当他把个体的人放入群体中,萨特认为,由于每个人都有绝对自由,都是从自己的主观性出发看待他人,把自己当作主体,把他人当作对象性存在,因此人与人之间的关系是“主奴关系”,即每个人都力图维持自己的主体地位而把他人当作对象性存在,当作奴隶。人际关系不是“共在”而是“冲突”。这意味着他人自由是對自己自由的妨碍和束缚。这样,只有与他人斗争,在把他人对象化的过程中求得自己的主体化。人与人之间无法相互帮助,尊重他人的自由纯属一句空话。同时,个人的需要使他和周围环境发生关系。他需要的食物和住所只有从他自身以外获得。但一定时期的资源极其有限,这样人与环境之间,人与人

之间便处于真正的永久的紧张状态,别人的存在对于自己都是威胁,于是,萨特在《禁闭》中把自我与他人的关系简单地概括为:“他人就是地狱!”

由此可见,萨特尽管倡导着绝对自由,但他所谓的绝对自由是主观唯心主义的,是置于思想层面的,一旦与现实相联,一切都成了不自由了。所以,萨特的自由是孤独的自欺欺人的自由。

三、萨特关于“人的哲学”的历史局限性

任何哲学,都是时代精神的精华。萨特的存在主义的哲学见解,发的也是一种时代的声音。“二战”不啻打乱了人类刚刚重建的生活秩序,也给人们心灵造成了难以弥合的创伤。资本主义世界社会危机的加剧所导致的国家灭亡(法国在二战中曾被德国军占领),作为知识青年在精神上的苦闷以及个人境遇的坎坷,无不显示出被美国存在主义学者巴雷特等人所概括的西方人的三重异化现象(即与自然界,与其他人,与自己)突出存在的征兆^[4]。这些因素的交织一起积淀了萨特一腔卓尔不群的哲学情思。然而,站在新世纪新千年的地平线上观察,萨特的哲学观点无疑具有他那个时代强加给他的历史的局限性。一是同马克思极具前瞻性的关于人的本质的哲学比较起来,我们只能承认萨特的思想仅有“片面的深刻性”而无全面的唯物辩证性。只要回视一下马克思的恢弘开阔的哲学领域,就会使萨特的观点黯然失色。的确,萨特强调了人的本质构建上的能动性的一面;但是,萨特却忽视人的本质构建上的受动性的一面。其实,一个人一生下来便受到历史的强硬规定性的制约。这种思想还是在马克思 17 岁的时候,就已经被他明晰地表述了出来。从那时起,他就始终坚持并不断延伸着自己的天才思想。马克思在中学毕业时的一篇题为《青年选择职业的考虑》的文章中指出:“我们并不总是能够选择我们自认为适当的职业。我们在社会上的关系,还在我们能够对它们发生决定性的影响之前,就已经在某种程度上被规定了”。所以马克思认为,人的本质不啻是“自由自觉的活动”即劳动本身,更重要的,表现为它是“社会关系的总和”。指出这一点,并不会使人生陷入一种听天从地的宿命论的境地。恰恰相反,马克思关于人的本质建构理论中有两个最基本的方法论原则:其一,由于人所置身的生产力状况具有“既得性”,而生产关系状况具有“先赋性”,因而人的本质建构在人生的起点上必须要恪守尊重历史的“受动性”原则;其二,由于人所置身的生产力状况具有“革命性”,而生产关系

状况具有“自致性”(即“选择性”)的一面,因而人的本质建构在人生的展开过程中必须发扬开拓未来的“能动性”原则。这样,萨特的自由观所显示的惟意志论色彩或与此适成反差的宿命论观点的消极色彩也就黯然失色了。

二是萨特的存在主义作为现代西方哲学的形形色色中的一枝“奇葩”,现在即便重新审视,也显得平淡无奇了。因为当今的时代是和平、发展潮流占居主导的时代。西方哲学的后现代主义情怀,早已超越了他们的老师们的观点;并试图在超越中进一步地向东方的前现代主义回归。例如,萨特的存在主义所揭示的人的“异化”表现在人与人关系上,就是萨特所倡言的“主奴关系”,这就是以“自我中心主义”为主臬的。而正是在这点上,他的学生们首先对之开始了“发难”。在反对人与自然关系上的“人类中心主义”同时,后现代主义认为,人和人的关系也应当是“反中心主义”的。具体讲,人际关系不是一种我说你听的“独白”关系,而是一种相互交流的“对话”关系。因而,这些学生们极力“解构”他们的老师们所宣扬的“主体性”概念,认为“主体性”是从绝对自我出发的,而现实的人必须从这种“自我膨胀”的樊篱中挣脱出来,必须学会从“我们”出发。因而,“主体间性”就成了这些人的新的理论支撑点。故布伯写了《人与人之间》一书,认为人际“之间”(between)是最重要的哲学范畴,哈贝马斯甚至打出了“交往理性”的旗帜。在这种入世的、积极的、乐群的理论学说中,存在主义的“孤傲”、“孤独”、悲观厌世、与人为敌的灰暗色彩也就荡然无存了。值得注意的是,这些人认为,东方前现代文化中的人文精神,是一种“准后现代主义”,因而他们又将目光投射到东方的神秘而古老的经验哲学上。的确,以“和合”为旨归的东方精神,正与西方的最新主张不谋而合,而这些主张,比起早期的萨特的一家之言来,更具现实的可行性。三是超越萨特的错误观点的西方后现代主义思潮,其思想精髓依然根植于马克思主义的哲学理论中。研究人的本质,探讨人的自由,各种形形色色的西方哲学思潮都没有达到马克思主义的极具前瞻性特征的理论成果的高度。即使是后现代主义的“后起之秀”,也仍要以马克思主义的关于人的本质的理论为主臬。例如,马克思的“类特性”理论中所涵盖的诸多规定,就是对萨特观点的超越;同时也理所当然地成为后现代主义思潮的理论源头。“类”的特性,即人类的特性,因而它天然地构成了马克思人的本质理论的一个环节。马克思“类特性”理论阐明了以下三大理论观点:首

先,人应该与自然界和谐共赢;其次,人应该与人和谐共赢;最后,人还应当自我克服,自我战胜,表现为社会发展(主要是物质文明)与个人全面发展(表现为精神文明)的和谐共赢。这样萨特极力否定人际关系的“共在”性(亦即“共赢”性),大肆宣扬人与人乃至人与自然只能是“紧张状况”的观点也就被解构了!巴雷特等人认为,西方人的三重异化(如前所叙)正是存在主义哲学产生的“社会历史根源”^[4],后现代主义“反拨”“异化”哲学——存在主义的观念的出现,正显示着学生对老师有所超越的历史势态。

总之,一个时代有一个时代的哲学,萨特的存在主义是二战后一段时日的时代之音。然而,20世纪

80年代却在中國大陸找到了許多青年“知音”,這與中國人獨特的人生經歷(如遭受過“文革”衝擊)不無關係。站在新世紀新千年的地平線上,用新的觀點清理這份思想遺產就顯得很是必要了。

参考文献:

- [1] 萨特.存在虚无[M].上海:三联出版社,1987.
- [2] 萨特.存在主义是一种人道主义[M].上海:上海译文出版社,1988.
- [3] 萨特.关于哲学问题的最后一次谈话[M].上海:上海译文出版社,1988.
- [4] 刘放桐.现代西方哲学[M].北京:人民出版社,1981.

(上接第 19 页)

華傳播到西方,在西方世界中產生了積極的文化效應,增強了西人對中國文明的深層了解。理解,一定程度上改變了西人對中國的陌生和偏見。他的這些工作在當時西方思想文化潮水般湧進中國,使中國人眼花繚亂,不知所從,進而論爭紛紜,論戰不休,對一般年輕人造成了精神上的空白,他們的心灵在這空白里迷惘乃至錯失的情況下,是一種逆流而動的行為,故而在中國遭到了人們的誤解、反對和嘲弄。但他特立獨行,努力於中學西漸,這種精神是十分可貴的,在當時乃至今日,許多人对他的這些功績不一定有深入的了解,也不能夠作出公正的評價。因此,筆者覺得還有必要對他進行深入、細緻、客觀、冷靜的研究,以引發對“辜鴻銘現象”及中國思想文化現代化歷程的深層思考。

参考文献:

- [1] 溫源寧.辜鴻銘先生[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [2] 德 奧斯·A·H·施密茨.中國人的精神德譯本自序

[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996

- [3] 辜鴻銘.中國文明的復興與日本[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [4] 辜鴻銘.在東西文明異同論[A].黃興濤譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [5] 辜鴻銘.英譯中庸序[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [6] 辜鴻銘.中國古典的精髓[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [7] 辜鴻銘.告準備研究中國文化的歐美人[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [8] 德 利奇溫.十八世紀中國與歐洲文化的接觸[M].朱杰勤譯.北京:商務印書館,1962.
- [9] 辜鴻銘.中國人的精神[A].辜鴻銘文集(下)[C].黃興濤等譯.海口:海南人民出版社,1996.
- [10] 羅振玉.外務部左丞辜君傳[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.
- [11] 羅振玉.讀易草堂文集序[A].黃興濤等譯.辜鴻銘文集(下)[C].海口:海南人民出版社,1996.