

第一部分
选择

第一章 伦理存在的选择

在存在主义文学所塑造的主角和反主角中，一位令人永远难忘的人物是陀思妥耶夫斯基笔下的“地下室人”。他强烈的个人主义抗议仍然占据着 20 世纪存在主义叛逆的核心，他对任何诉诸合理自利的做法的针锋相对的拒斥，可以作为我们检验存在主义伦理学之可能性的探路石。

在写作《地下室手记》这部小说时，陀思妥耶夫斯基抨击了某些 19 世纪的自由主义者所持的轻率的乐观主义、他们关于人类必然进步的思想、他们坚持把人看作是有理性的并且生来性善的观点。“地下室人”对这些理想的反对，倒不是出于一种玩世不恭，而是因为在在他看来，这些理想似乎是对他们所假装肯定的人类

尊严的一种曲解。“地下室人”厌恶把人描述成一种可预测的动物，即可以指望他们合乎理性地行动，并且追求他们自己的自利——这显然是假设这两种行为之间是没有矛盾的。这种人没有自由可言，也没有自己的意志可言。“地下室人”异想天开地设想了一种没有冲突的未来社会，在这样的社会中，所有可能的行为都受到合乎理性的规范，以至于每一个人都能很快地洞察到，为了他自己的利益，他应该做什么——并且去做它。“每一件事情都被算计和指示得一目了然，以至于世界上再也没有什么事故和历险可言了”。于是，“地下室人”反叛了。

你看，先生，理性真是一件美妙的东西，这是无可争辩的，但理性终究是理性，它只能满足人们推理能力的需要，而意志则是整个生命的显现，也就是整个人类生命包括理性和冲动的显现。尽管我们的生命在它的这种显现中常常是无价值的，然而它毕竟是生命，而不是简单的求平方根运算。^[1]

“地下室人”想像，在未来所有的一般合理性的包围中，总有一天会有人起来反抗，并且宣布：“先生们，我们最好把所有那些理性主义一脚踢开，把它们抛到九霄云外去，让这些对数运算见鬼去吧，让我们按照我们自己那愚蠢的意志重新生活！诸君以为如何？这个人很可能是对的。“一个人自己自由而无束缚的选择，他自己的幻想有时会达到狂乱的地步——嘿，这正是为我们所忽视了的‘最有利的利益’。”不管这种异想天开是多么愚蠢，甚至肯定要对按照它行事的人造成伤害，“地下室人”仍然争辩说这可能比其他的一切利益更有利。“因为，无论如何，它为

我们保留了最珍贵、最重要的东西——这就是,我们的人格,我们的个体性。”

“地下室人”并没有为陀思妥耶夫斯基或为我提出一种正面的伦理理想。在他自己的眼里,他的生活是被扭曲的,而对别人来说也是有害的。他始终是一位反英雄。但他对我们可能是有价值的。在他一意孤行的异常消极的品质里,他预见了几十年里所出现的一种反叛,这种反叛使维护现状的卫道士们感到窘迫,同时也困扰着我们大家。青年人对权威的反抗、艺术化的放纵主义、行为的不法、激进主义——这些我们向来都知道。它们在任何时候都和其背景相联系而被界定,世界也常常因之变得更好。至少就其所包含的数目而言,具有新意的是它们放肆地屏弃了社会所提供的一切——不光是屏弃它舒适的物质条件和它公开宣称的理性原则、幸福以及利他主义的理想,而且也屏弃那种关于集体及伦理责任的概念。正如“地下室人”所做的那样,这种顽强的挑衅并不指向任何目标,除了宣称自己有权反对自己这样一种苦涩的乐趣外,也不为任何东西所驱使。内心深处的自我虽然仍被保留着,但是,这是通过在自我和世界之间只允许一种破坏性关系的存在这样一个过程而被保留的。纯粹的随心所欲也有其价值,这种价值主要在那些不但把自我同他人割裂,也把直接的自我选择同人们自己过去的和未来的经历割裂的行为中为人们所认识。

恰恰是这种把随心所欲与自我本真的自由选择相等同的做法,被人们认为是建立人道主义的存在主义伦理学的一个不可逾越的障碍。如果每一个人既有选择的自由,又有建立他所选择的价值的自由,那么,我们就很难找到任何理由来使“地下室人”相信他应当作出不同的选择。但是,倘若即使是从他自己的

观点看,他也能正当地作出使自己痛苦又使别人受伤害的选择的话,那么,似乎就不存在伦理学或人道主义的希望了。

今天,有一种把个人所选择的价值体系及行为准则等同于“伦理学”的趋势,这种看法在哲学上不那么严格,然而却很流行。这种极端的相对主义和“宗教”所曾有过的遭遇恰好相似。这个时代很随意地就把“宗教”一词用于共产主义、对美的敬畏、对同胞忠诚以及对纯科学的无私探索的献身,在这样的时代里,可以毫不困难地给任何选择的先导动机盖上个人伦理学的标签。按照这种观点,任何人都不是非宗教的或非伦理的。例如,加尔文·欧·施拉格就谈到过萨特的“无神论神学”。⁽²⁾他并非唯一一位这样的批评家,因为萨特的态度既虔诚又绝对,从而认为他的态度应该是宗教式的。按照这种观点,我们所能提出的唯一问题就是,它究竟是哪一种宗教和什么样的伦理学?对一个根本蔑视终极关怀的人,我们最多只能说他是非宗教或者非道德的,然而,正是这种轻浮的态度本身却常常被认为构成了这个人的个人价值体系及其真实伦理准则,因为这种态度也是生活的总约束原则。存在主义常常被解释为替上述情况提供哲学支持的学说,只要附加上这样一个条件:对行为所做的决定和对价值所进行的选择,都必须是本真的、自发的,而不是处于一种交织着恐惧和惰性的恍惚状态。

对于把“伦理学”和“宗教”两个词包罗万象地加以使用的做法,我是同样反对的。首先,如果说没有人是非宗教或非伦理的,那么,我就不知道“宗教”和“伦理”这两个词究竟还剩下什么肯定的含义。也许真的没有人能够离开某种驱动力以及对世界的总看法,确实,每个人内心至少都有一种粗略表述的、不很当真的价值等级。这并没有道出什么有意义的东西,却不可弥补

地模糊了对宗教的或伦理的与众不同的特殊倾向的认识。更何况,并非真的每个人都委身于他特定的终极关怀(他的宗教),或者委身于用以深化个人所选择的价值的某种特殊行为模式(他的伦理)。确切地说,许多人——如果不是大多数人——的特点,是缺乏一种承诺和连贯。他们没有一种始终一贯的生活计划,无论它是作为理想,还是作为现实。人们甚至不能真诚地说,他们选择了对每一种新出现的境况作出本能的反应,因为他们的反应常常不是真心实意的,而仅仅是他们觉得是别人所期望的东西。把‘宗教的’或‘伦理的’这两个术语用于这类没有目标、缺乏条理、半机械式的生活,是对语言的伤害,以致破坏了交流的可能性。虽然我们可能选择的宗教,其本性和背景变化莫测,但总是仍然有一种选择非宗教存在的明显不同的做法。在接受任何特定的伦理学之前,人们必需选择是否要合乎伦理地生活。萨特声称:‘不选择’事实上已经是作出了选择,在这里,我们甚至必须承认这句话的正确性。拒绝选择伦理的东西,就不可避免地选择了非伦理。

在给定的伦理体系内确立某些义务、禁令和责任,相对来说比较容易,因为它们是体系本身的前提所推出的结果。在两种伦理体系间进行选择时,要牵涉到理性和非理性过程这两者。人们会发现,伦理学甲包含了关于世界和人类心理的科学而合理的观点,而伦理学乙却似乎建立在错误之上。或者,只有伦理学甲是内部自治的。或者,如果遵从它,伦理学甲似乎很可能实现它所设置的目标,而伦理学乙却无法指出一条达到其目标的明确途径。另一方面,可能我只觉得伦理学甲所允诺的生活方式具有某种内在的可欲求性,而伦理学乙所提供的价值却是一些对我没有刺激力的东西。很显然,在选择何种伦理学的时候,

我们并不会偶然想起任何可以充当绝对标准的、带有普遍强迫性的因素。不过,即使在这个阶段,我们还是可以看出为什么一个人从他的观点看来,他觉得自己应该选择此而不是彼。在现实实践中,很难设想两个彼此有着显著区别的伦理体系,会对同一个人有着同等充分的现实基础,它们两者都内部自治,在实现各自所作的允诺时有同等的可能性,然而它们各自却假设了不同的、却是同样自明的价值来作为所要达到的善。

最困难的问题是那个试图置身于所有伦理学之外的问题。为什么我要按伦理生活?有一个“应当”(ought)支持着伦理选择本身吗?当我们注意某种特定的伦理学时,我们很容易发现那些看似绝对的命令,实际上取决于我们对整个体系的接受。举原教旨主义基督教为例。在我有义务把服从上帝的意志当作一个绝对命令而接受之前,我至少必须接受万能的天父、宇宙的创造者、历史的原动者、《圣经》的启示者以及每个人永恒将来的审判者等等的实在性。就算我对所有这些都具有朴素的信仰,也只有当我个人的价值判断同传统基督教的价值判断一致时,我才把对神意的服从当成一种命令。不肯改悔的撒旦对于绝对命令的有效性并不是显然的反面证明。他是永恒的挑战者。如果我认为上帝之善并非最高的善,如果我对他的判决提出质疑,如果我不想要他的永恒的天国,那么,别人就会叫我恶棍、蠢货,说我受了妖人的蛊惑。他们既不能强迫我,也不能说服我。只有当我接受了这样一个假设:我的终极的价值标准就是要履行上帝的意志,就是要与之保持一致并且从这种一致中获得幸福,这时候,上帝的命令才是绝对的。要证明一种和柏拉图伦理学或康德伦理学或者其他伦理学相似的境况,是一件很简单的事情。所有的伦理学最终都是假设性的。进而言之,所有的伦理

学最终都依赖于把伦理选择本身作为一种价值。如果最初选择了非伦理的生活,那么就没有什么体系是具有强制性的,不管它的结构在逻辑上是多么的自治,它的价值是多么的不言而喻。

伦理存在的选择本身是一个绝对命令吗?或者,它也是有条件的吗?如果是,那么又取决于什么呢?

如果我们试图作出回答,我们首先必须对什么是伦理学形成某种有效定义。通常,伦理学这个概念总是同下列观念联系在一起:义务的观念、有必要认识到行为会导致一定后果、从更长远的目标来考虑会对当下的冲动起到克制作用,等等。因而伦理学就是一种个人施于他自己内心的控制作用。或者说,一种伦理学体系可以作为一套参考点,通过它们来裁定利益的冲突——无论这种冲突是在单个人的内心,还是在个人和他人的关系当中。^[3]虽然我承认这两种主张的有效性,但我认为,在伦理存在的选择中还有某些更为基本的东西。这就是对必需为人们的生活作辩护的认识。换言之,伦理存在的决定是选择了一种特定的价值:满足感来自于知道自己可以像判断别人那样来判断自己的生活,并发现这样做是善的。为自己的生活作辩护包含着这种信念:一个人的行为与他选择作为理想的生活模式的形象是和谐一致的,而他可以羡慕这种生活,并把这种生活本身视为一种肯定的价值。伦理的东西要求在做决定的时机、行动本身及后来对此做出的判断之间保持连续性。在已被证明是正当的生活中,一个人所是的主观过程与他在同世界及他人的外在于自己的联系中所变成的客观化自我之间,存在着和谐及完美的连续性。在这一点上,我们并没有引入与上帝的判断及他的意见保持一致的问题。这些参考只有在某一特定的伦理学范围之内才是合适的。伦理存在的选择本身包含了对辩护的内

在要求的质朴思想，这种辩护被视为由同一个体所作出并在同一个体之中的行动和判断之间的自我强加的必然联系。

这里我想再回过头来谈‘地下室人’。‘地下室人’反叛是这样一种观念：人的救赎在于实现他本质上所是的东西——即一种被理性的自利所支配的动物。因此，他喊出，除理性而外，他还有其他东西，他声称他珍视自己理性之外的这些东西。我认为谁都会同意他这一点的。非理性的东西不一定就是坏的。但是‘地下室人’走得更远。他声称，使他的生活独立于任何理性的、有条理的计划是有价值的。他拒绝在这样一种模式中把现在和未来联系起来。这种模式被设计为使自我得到完善，并使他可以从中享受到创造者的自豪的快乐。换言之，他明确抛弃了为自己生活辩护的机会，他有意选择了非伦理作为更高的价值。“地下室人”清楚地证明了这样一个事实：伦理存在的选择是有条件的，而非绝对的。他认为，非伦理的选择或许更可取一些。他这样做对吗？他能够为非伦理的选择进行辩护吗？

初一想，人们似乎很容易作出否定的回答。如果我们把伦理存在的选择界定为决定为一个人的生活作辩护，那么，决心不这么做似乎就绝无得到辩护的可能。不过，我觉得这里还存在一个问题。

让我们认真考虑一下‘地下室人’的情况，并力图确定他在其间进行选择的那些相反的价值究竟是什么。他自己把它称为选择生活，而非平方根。有些人或许会把它叫做与理性相对的情绪。就我自己而言，我则把它看作是在两类自我实现间的选择。当我这么说的时侯，我认识到自己正在背离我迄今一直坚持的哲学的中立性。许多流派的哲学和心理学都会认为“地下室人”的反抗是对自我实现的完全抛弃。对弗洛伊德学派和行

为主义心理学家来说,任何情况下的选择都是不自由的;“地下室人”尽管提出抗议,但他无论是对他自己还是对他的境况都没有真正的理解。他盲目地作出决定,被那些他对其存在一无所知的力量所推动。在东方神秘主义和西方基督教看来,部分是由于无知,部分是由于任性,才导致了他更执着于他那独立的、不完整的、或虚幻的自我,而不是认识他在上帝中的真正存在。对于讲自我实现的人道主义心理学(例如埃里希·弗罗姆的心理学)来说,有待于实现的自我是积极潜在性的一个源泉,就像橡子在果壳中一样。依这种观点看,“地下室人”的决定也是对自我的拒绝,就像橡子决意在果壳中烂掉而不长出来一样。

即使在赞同这些观点的情况下,我认为也有可能论证“地下室人”已经选择了这一种而非另一种自我。这种争论是没有益处的,因为即使抛弃了自我,所有积极的价值仍然可以保留下来。况且,我们还必须承认,这种选择是在部分无知的情况下作出的。在我看来,萨特关于意识的理论是唯一允许我们假定两种真正的自我实现的理论,这种理论使我们得以认为“地下室人”的选择是有见地的、可理解的——尽管我们仍然认定它是非伦理的和不明智的。

如果不参照萨特关于自在存在和自为存在之间的根本区分——前者是所有的非意识存在,后者是有意识的人的存在,那么,萨特的心理学就是不可理解的。当他讨论这两种类型的存在时,萨特有时几乎把它们和另一对著名概念等同起来,但他从来没有明确这么做——这对概念就是存在和虚无。使人得以从其余存在中分离出来的意识被定义为一个使虚无浮现出来的过程,这种虚无就像是存在中心的一个孔洞。人被描述为虚无由之进入这个世界的存在。但无论是意识还是人,都不是虚无。

他是这样一部分存在 它能够向后退,带着一种心理上的退缩来对其余部分的存在形成观点,质问它,判断它,并且在它和他自己之间建立一种确定的联系。萨特当然不是第一个强调下述观点的人 即认为人是唯一能够把自己——至少在精神上——从其他自然物中分离出来的生物,并且能获得一种清晰的自我认同感。他的哲学中具有显著特色的是他对意识的否定性的独特强调,以及由此推出的他关于自由和自我的观点。

萨特的出发点比笛卡尔更先一步,他声称,意识在其原始结构中既不是反省性的,也不是个人性的。而笛卡尔的 *cogito ergo sum* (我思,故我在)则既是反省性的,也是个人性的。它指向反思着自己行为的、基础牢固的主体。但它做了过多的假设。它在辩证法的戏剧中扮演角色要晚得多。根据萨特的看法,意识的第一要素可以说并不能以言语的方式表达为“我觉察到一道亮光”或者诸如此类的等价物。相反,人们应当说“存在一道亮光”。“存在”意味着意识方面的一种觉察(*awareness*) 觉察和觉察的对象是不同的。因此,任何意识行为都包含两方面:一种隐含的自我意识,以及意识在其自身和其对象间形成的心理距离。这种主观性退缩,萨特称之为“虚无”。萨特认为意识把它的对象包裹在虚无的外壳或护套之中。

即使在这种非反省性的层次上,我们还是看到了意识所带来的一种分离,这种分离是分化、区别、重要性以及意义的所有复杂性的基础,而正是这一切刻画着每一个有意识的存在所认识和经历着的世界。然而,在这第一阶段,意识并非直接就是其自身的对象。“主体我”(I)和“客体我”(me)也都没有任何意义,当意识回过来对早先关于“存在一道亮光”的省识进行反省时,这就是人格化的意识的最先开始。这时,发生了两件事情:

首先,意识认识到它在它目前的省识和过去的省识之间建立了一种关系,这种关系与它在其自身和其对象之间所建立的关系相同其二,它引进了一种区别,这种区别表现在把‘存在一道亮光,,中的‘存在,’(is)转化为‘曾经是’(was)。简单地说,意识认识到自己既是反省性的,也是时间性的。一俟有前趋或躲避运动时,未来就出现了。

在意识可以被适当地称为个人意识之前,还有一样东西是必需的,在此,萨特不同于大多数西方心理学家。所有的人,包括萨特,都会同意高度个人化的自我(ego)在其发展中是缓慢而渐进的。对存在主义之外的所有心理学家来说,意识或精神(对弗洛伊德学派的人来说,还要包括无意识)是某种实体性的东西,它与我们所谓的完满个人是同一的。这种复杂的评价部分地是由内部的力量——就像橡核的潜在性一样,部分地是由环境的压力和行为的客观后果所决定的。个人是他的人格特质的复合物,是他的过去的产物,他丝毫也不能去掉已有的东西,正如雪球不能从自己身上剥落积雪一样。萨特并没有犯这样的错误:即假定一种牢固地保持其实体性而不受其经历影响的意识——就像矿石中的金脉一样。恰恰相反,萨特说,因为人有意识,所以,他是那种非其所是而是其所非的存在。意识并非实体,而是如同威廉·詹姆士所说的,是一个注意力集中的过程。或者像萨特那样,用现象学的术语来说,是一个意向性过程。除了它的对象之外,意识什么也不是。意识总是关于某物的意识。妨碍它和它的对象成为一体的,恰恰是‘无’,而这个‘无’就是那个虚无,或者其本身就是意识活动的心理退缩。既然意识因此不过是一种不断地发生联系、形成观点的活动,那么意识中什么也没有,当然也就没有无意识的东西,也没有决定特质和趋势

源泉。萨特完全屏弃了弗洛伊德关于无意识的概念。最令人惊异的是,像记忆、习性以及个人性格的积累,甚至对成为和已经成为一个确定的‘主体我’(I)和‘客体我’(me)的强烈感觉——所有这些心理质料都被萨特置于自在存在一边,他把它们当成意识的对象和产物,而不是自为存在的内在原初结构。

如果我们离开抽象的层次,试图看看萨特在一般人类经验方面到底有什么意思的话,我们会发现他对人类自由的强烈肯定,以及把自我看成是所追求的价值,而不是可能性中起决定作用的核心,或者是隐蔽的、有待于开采的金矿这样一种观点。在我们最深沉的存在中,我们是每一瞬间都在重新选择关系的力量,这种关系是我们希望在我们同周围的世界之间建立的关系,也是我们同我们在这个世界中过去和未来的经历之间建立的关系。作为一种意识,每一个人都被关于某些特定对象的个体意识活动的积累所个人化,就像他被作为仪器和参照中心的某个确定物体的固定出现所独特化一样。如果我们能把隐含在萨特关于意识即是采取观点的陈述中的形象阐发出来的话,我们会发现,早先的经验总是作为背景的一个必要部分被积淀起来的,观察者可以直视其中或其外。但它们并不将自己的形状或色彩印在视网膜上。

如果我们记住没有对象意识什么也不是,但意识却又不等同于它的对象,我们就可以理解,为什么除了它的经验,意识什么都不是,而意识同时又不同于经验。我们还可以看到,每一种意识何以永远不失个人的色彩,而又不和自我或可确定的人格同一。

萨特视人为非其所是而又是其所非的存在,这种悖论式的描述终于获得了它的意义。人非其所是,因为他有自由对每一

件事情提出疑问——他的过去、他现在的谋划、他为自己设想的未来。他又是其所非。萨特说,作为为我的存在,人以一种偶然事件的方式存在着。每个人都只存在于有确定时空位置的既定境况中。因此,例如,一个人是 1966 年在密执安州福特汽车公司的生产线上的工人。同样,他是他的每一个动作的执行人。但是,这种陈述中的‘是’和在客体中的‘是’并不具有相同的意思,因为在那里,本质先于存在。人生活在境况中,但他把这种境况内在化,并赋予它一种特殊的意味和意义。他通过超越它而经验它。

在否定有任何无意识时,萨特自然不是在声称我们每时每刻都意识到与我们所有的过去经验相联系着的我们现在行为的全部意义。他所否认的只是这种观点:我们的经验或精神中存在被埋没的部分,它们原则上不可及,并且正积极地参与我们当下的选择,而有意识的自我虽在行动,却对它自己的动机一无所知。萨特允许我们有意忽略我们过去的某些行为。我们可以拒绝反省我们现在的动机,或者干脆对自己撒谎。这是一个不诚的意识所采取的惯用手段。萨特坚持认为意识并不永远是一个全然自欺欺人的傻瓜,在这一点上他和弗洛伊德不同。

当萨特讨论自我时,他把自我说成是永远被追求却又永远达不到的东西。这是因为,人是一个自我创造的过程,因为人所是的意识总是和它所经验的东西保持着一段距离。意识就是自由。然而,正是意识通过它自己的意向,构造了生活的整体,同时以一种富有含义的模式把它自己的过去、现在和未来的行为联系起来。因为没有对象,意识什么也不是。它作为对世上万物的一种省识而存在,作为对它自己同万物的联系的省识而存在,作为对它自己同它自己过去及将来意向的联系的省识而存在。

我们现在又可以回过来谈“地下室人”了。我们采用萨特的心理学术语,而又不承诺一种特定的伦理学。当“地下室人”故意作出有悖于自己的自利的选择时,他的抉择究竟是什么呢?

一方面,的确存在我们可以在严格意义上称之为伦理价值的价值。这就是满足的经验,它部分是审美上的满足,部分是概念上的满足,部分是更具个人性的心理上的满足。它来源于这样一个信念:人们可以理性地为他的生活辩护,并证明它是一个连贯一致的结构。它本质上包含这样一种信念:一个人给他自己的存在所强加的那种意味和意义正是他想使之成为的东西。感觉和反省性判断的这种复合来自于我们每个人都是世界上的一个暂时意识这一事实。伦理性存在于个体的过去、现在和将来的统一性之中。这是意识本身所强加的一种统一性。它本身是主观的,但同时还有一个客观的方面。意识是对世上的客体及它自己和这些客体间关系的一种连续的省识。它的意向性行为已经成为对世界的意义和意味的修正。意识所产生的身体行为起到了将意识的自我投射客观化的作用。正如萨特所说的,人通过他的谋划将自己嵌入存在。存在主义坚持认为,个人有自由修正他对自己的过去的态度。每个人身上都背负着他的过去,它成了他现在对世界的总态度的一部分。这种说法是正确的。就此而言,我还可以进一步说,每时每刻他都通过对过去所采取的态度而再造着他的过去,他不只是以反省的方式回顾它,而且还通过他的抉择,积极地决定着过去在他对将来的选择中所起的作用。与此同时,他承认他此刻正在形成那将要成为过去的东西,而在可预期的将来,他还必须对它进行重新创造。萨特认为意识与人格并不同一。“主体我”(I)和“客体我”(me)只

不过是连续的意识状态中心理质料的理想化的两极。然而，虽然意识可以对某一特定时刻前发生的所有事情采取一种新的观点，并对此加以新的组织，赋予全然不同的意义，但它并不能从它的省识中抹去对它以往状态的记忆。我的过去是(是)我所造成的。它那时曾是(是)我那时所造成的。我现在的客观行为，以及唤起这些行为的主观性，都变成了我意识的所有后来意向的背景的一部分。事实上，这种意识通过其特殊意向积累而成为我的意识。意识追求自我，而后者是一个从自我创造的存在中逐渐展开的本质。这个自我是意识的创造物。在这里，自我实现是谋划的完成，亦即存在的特定选择的完成。它的价值是以反省的方式，并在时间中被认识到的。从某种观点看，任何生活都是一种自我实现，因为它必然是从曾经作为它的各种可能性的东西中发展而来的。然而，被实现的可能性只不过是那些本来有可能被选择的可能性中的一小部分，因此如果我们愿意的话，我们可以以一种更严格、更规范的方式来谈论自我实现。在这种情况下，我们说自我实现只能被这样一种意识所完成。这种意识认识到并运用了它的自由，来选择它自己在反省中认为最好的生活。在任何一种情形下，时间性的自我实现总是集中在对意识的诸状态之间或诸行为之间的联系的认识上。当然，对于非时间性的意识来说，正当生活的观念是不可能的。^[4]对正当性的辩护是反省性的，它要求在目前判断着的意识以及它的其他意向之间保持一致性——不管这些意向是存在于记忆中的过去，还是存在于谋划中的将来。

第二类自我实现是当下的。它是对自由的当下的直觉。我所说的并不是人是自由的这种反省性的抽象观念。自由的经验在非反省的、自发的行为中得到最好的实现，在此，意识对于它