

71

B086

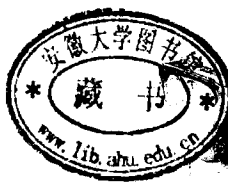
S11

让-保罗·萨特著

存在与虚无

陈宣良等译

JEAN-PAUL SARTRE



安徽文艺出版社

导 言

对存在的探索

一、现象的观念

近代思想把存在物还原为一系列显露存在物的显象，这是一个很大的进步。这样做的目的是为消除某些使哲学家们陷入困境的二元论，并且用现象的一元论来取代它们。这种尝试成功了吗？

首先，这样人们确实摆脱了那认可存在物中有内部和外表对立的二元论。如果人们真是那样把存在物的外表理解为一层掩盖对象真正本性的表皮，那就无所谓外表了。另一方面，如果这种真正的本性果真是事物的秘密实在，而由于它是被考察对象的“内部”，我们能够预感或假定它，但是永远不能达到它，那么，这种本性则同样不再存在了。显露存在物的那些显象，既不是内部也不是外表，它们是同等的，都返回到另一些显象，无一例外。例如，“力”不是掩藏在它的各种效应（加速度、偏差数等）背后的未知的形而上学的自然倾向，而是这些效应总体。同样，电流也没有隐秘的背面：它无非是显露它的许多物理-化学作用（电解、碳丝的白炽化，电流计指针的移动等）的总体。这些作用中的任何一种都不足以单独地揭示电流。但是它也不表明它自己背后有什么东西：它只表明它自身和整个系列。因此，存在和显现的二元论在哲学中显然不再有任何合法的地位。显象返回到整个显象系列，而不是返回到某个

把存在物的整个存在吸收到自身中的隐藏着实在。并且显象本身也不是与这个存在不一致的显露。只要人们相信本体的实在性，就已表明了显象是纯粹否定的东西。它已是“不是存在的东西”；它已只不过是幻觉和错误的存在。但是甚至这个存在也是借来的，它本身已是一个虚假外表，而且，人们所面临的最大困难，就是在显象中保持足够的凝聚力和存在，以使它本身不致被吸收到存在中去。但是如果一旦摆脱了尼采所谓的“景象背后的世界这幻觉”，如果我们不再相信“显象背后的存在”，那么显象就成了完全的肯定性，它的本质就是这样一种“显现”，它不再与存在对立，反而成为存在的尺度。因为存在物的存在，恰恰是它之所显现。于是我们获得了现象的观念，诸如人们在胡塞尔或海德格尔的“现象学”中所遇到的那种现象或“相对-绝对者”的观念。现象仍然是相对的，因为“显现”这种说法在本质上假设了有某个接受这种显现的人。但是它没有康德的现像(Erscheinung)概念所包含的双重相对性。它并不表明它背后有一个真实的，对它来说是绝对的存在。现象是什么，就绝对是什么，因为它就是像它所是的那样的自身揭示。我们能对现象作这样的研究和描述，是因为它是它自身的绝对表达。

在此同时，潜能与活动的二元性也消失了。活动就是一切。在活动背后，既没有潜能，也没有“潜在的持久性质”(exis)^①和效力(vertu)。例如，我们拒绝在说普鲁斯特“有天才”或“是”天才的意义下把“天才”理解为创作某些作品的特殊能力，而创作中，这种能力又并未完全耗尽。普鲁斯特的天才，既不是孤立地被考察的作品，也不是产生作品的主观能力，而是作为人的各种显露之总和的

^① 源于古希腊语 *Exis*，应为 *hexis*，萨特可能忽略了磨擦音而写成 *exis*。——英译者

作品。最终，我们同样能否认显象和本质的二元论。显象并不掩盖本质，它揭示本质，它就是本质。存在物的本质不再是深藏在这个存在物内部的特性，而是支配着存在物的显象序列的显露法则。这就是系列的原则。彭加勒的唯名论把物理的实在（例如电流）定义为它的各种显露的总和。杜恒有理由把他自己的理论和这种唯名论对立起来，他把这实在概念看成这些显露的综合统一。当然，现象学完全不是唯名论。然而，作为系列原则的本质显然只是诸显象的联系，就是说，本质自身就是一种显象。这正说明何以有对本质的直观〔例如胡塞尔的本质直观（Wesenschau）〕。于是，现象的存在显露其自身，它就像显露它的存在一样显露它的本质。它无非是把

这些显露紧密联系起来的系列而已。

这是不是说，把存在物还原为它的各种显露，我们就成功地消灭了一切二元论呢？看来倒不如说我们把一切二元论都转化为一种新的二元论：有限和无限的二元论。事实上，存在物不可能还原为显露的一个有限系列，因为任何显露都是对一个处在经常变动之中的主体的关系。尽管一个对象只是通过一个单一的渐次显现（abschattung）揭示自身，然而只要有一个主体存在，这一事实便意味着可能出现对这个渐次显现的多种看法。这就足以把被考察的渐次显现的数目增多到无限。此外，如果显现的系列是有限的，这就意味着最初的那些显现没有再度显现的可能性，这是很荒谬的；或者意味着这些显现可以同时全部出现，这就更加荒谬。我们应懂得，事实上，我们的现象理论以现象的客观性取代了事物的实在性，并且是求助于无限性来建立这种客观性的。这只杯子的实在性在于：它在那里，它不是我。我们可以这样说明这一点，它的显现系列是由一个不以我的好恶为转移的原则联结起来的。但是当显现还原为其自身，并且无需它所属的那个系列时，它便只能是一种充实直观和主观的东西，一种影响主体的方式。如果现象确实揭示

自身为超越的，那么主体本身就必须超越显现而趋向显现所属的整个系列。主体应该通过他对红色的印象去把握红本身。红本身就是所说的系列原则；还应当通过电解等去把握电流本身。但是如果对象的超越性的基础是显现必须始终使自己被超越，那么结果便是：一个对象原则上是把它的显现系列假定为无限的。因此，有限的显现是在它的有限性中表明自身的，但是为了把它当作“显现的东西的显现”，它同时要求被超越而走向无限。这种新的对立，“有限和无限”，或者不如说“有限中的无限”，便取代了存在和显现的二元论：显现的东西，其实只是对象的一个侧面，而且对象整个地在这个侧面之中，又整个地在这个侧面之外。所谓整个地在其中是指它在这个侧面之中将自己显露出来，它表明自身是显现的结构，这结构同时又是那系列的原则。对象整个地在其外，是因为这个系列本身永远不显现，也不可能显现。于是，外表与内部，不显现的存在与显现又重新对立起来。同样，某种“潜能”复又占据了现象，甚至把自己的超越性赋予现象：这是一种被扩展为一个实在的，或可能的显现系列的潜能。普鲁斯特的天才，即使还原为已产生的作品，也仍然不等于人们对这部作品所能取的，以及称为普鲁斯特作品的“不可穷尽性”的那无限可能的观点。但是，这不是那种包含着超越性和关涉着无限性的不可穷尽性，当人们在对象中把握它的时候，这不就是一种“潜在的持久性质”(exis)吗？本质最终与显露它的个别显象根本分离了，因为本质原本就是那个应该能用那些个别显露物的无限系列显露的东西。

这样用一个作为一切二元论基础的二元论来取代各式各样的对立，我们是有所得还是有所失？我们马上就会讨论这一点。现在可以说，“现象理论”的第一个结论就是，显现并不像康德的现象返回到本体那样返回到存在。因为显现背后什么也没有，它只表明它自身（和整个显现系列），它只能被它自己的存在，而不能被别的存

在所支持,它不可能成为一层将“主体存在”和“绝对存在”隔开了虚无薄膜。如果显现的本质就是一种不再与任何存在对立的“显现”,那自然就产生了关于这个显现的存在的问题。我们这里研究的正是这个问题,它将是我们的探索存在与虚无的出发点。

二、存在的现象和现象的存在

显现不是由任何与它不同的存在物来支持的,它有其自己特有的存在。因此我们在探讨本体论时遇到的第一个存在,就是显现的存在。它本身是一种显现吗?初看似乎是的。现象是自身显露的东西,而存在则以某种方式在所有事物中表现出来,因为我们能够谈论存在,并且对它有某种领会。因此应该有一种存在的现象,也可以写成存在的显现。存在将以某种直接激发的方式(如厌烦、恶心等)向我们揭示出来,而且本体论将把存在的现象描述成它自身显露的那样,也就是说不需要任何中介。然而,我们对一切本体论事先应提出这样一个问题:这样达到的存在的现象与现象的存在是同一的吗?就是说,向我揭示和显现出来的存在,其本性与向我显现的存在物的存在是一样的吗?问题似乎不难解决:胡塞尔曾指出本质的还原如何始终是可能的,就是说如何始终能够超越具体的现象走向现象的本质。海德格尔也认为“人的实在”(réalité humaine)是“本体状的一本体论的”(ontico-ontologique)^①,就是说“人的实在”总能超越现象走向它的存在。但是从单个对象到本质的过渡是从同质物到同质物的过渡。这和从存在物到存在的现象的过渡是一回事吗?超越存在物走向存在的现象,是否就是走向它

^① Ontico-ontologique,是用希腊文 ontos(实在,本体)造的接头形容词。——译注

的存在,就像人们超越特殊的红色走向它的本质一样?让我们进一步考察一下。

在一个单个的对象中,我们总能区别出诸如颜色、气味等性质来。从这些性质出发,人们总能确定它们包含的本质,正像符号包含意义那样。“对象-本质”总体构成一个有机的整体:本质不在对象中,而是对象的意义,是把它揭示出来的那个显现系列的原则。但是存在既不是对象的一种可以把握的性质,也不是对象的一种意义。对象并不像返回到意义那样返回到存在:例如,不能把存在定义为在场(*présence*)——因为不在场(*absence*)也揭示存在,因为不在那里仍然是存在。对象不拥有存在,它的实存既不是对存在的分有,也不是完全另外一类关系。它存在,这是定义它的存在方式的唯一方法;因为对象既不掩盖存在,也并不揭示存在:它不掩盖存在,是因为试图撇开存在物的某些性质去寻找它们背后的存在是徒劳的,存在同等地是一切性质的存在;它不揭示存在,是因为求助对象来领会它的存在是徒劳的。存在物是现象,就是说它表明自身是诸性质的有机总体。存在物是其本身,而非它的存在。存在只是一切揭示的条件:它是为揭示的存在而非被揭示的存在。那么,海德格尔所说的那种向本体论的东西的超越又是什么意思呢?当然,我们能够超越这张桌子或这把椅子走向它的存在,并且能提出“桌子-存在”或“椅子-存在”之类的问题。但是,这时我的视线就从“桌子-现象”上移开,去确定“存在-现象”。而这个“存在-现象”便不再是所有揭示的条件——它本身就是一个被揭示者,就是一个显现,而作为这样一种显现,它反过来又需要一个它能据以被揭示出来的存在。

如果现象的存在不转化为存在的现象,而我们又只有通过考察这种存在的现象才能对存在说点什么,那么,首先就应该建立那种使存在的现象和现象的存在统一的确定关系。如果我们考虑到,

以上所说的一切都直接受到对存在的现象的揭示性的直观的启示，建立二者之间的这种关系可能就容易得多了。倘若不把存在看成揭示的条件，而是把存在看成能以概念来确定的显现，我们一开始就懂得了，单靠认识不能为存在提供理由，就是说，现象的存在不能还原为存在的现象。总之，在安瑟伦和笛卡尔所谓本体论证明意义上存在的现象才是“本体论的”。它是对存在的呼唤。作为现象，它要求一种超现象的基础。存在的现象要求存在的超现象性。这并不意味着存在是隐藏在现象背后的（我们已经看到现象不可能掩藏存在），也不意味着现象是一种返回到独特的存在的显象（现象只作为显象存在，就是说，现象在存在的基础上表达自身）。言下之意，虽然现象的存在与现象外延相同，却不能归为现象条件——这种条件只就其自身揭示而言才存在——因此，现象的存在超出了人们对它的认识，并为这种认识提供基础。

三、反思前的我思和感知的存在

人们也许会说，上述困难均与某种关于存在的概念有关，均与某种同显现的概念完全不相容的本体论的实在论方式有关。显现存在的尺度，事实上就是显现显现。由于我们一直把实在囿于现象，我们就可以说现象按它显现的样子存在着。为什么不把这看法推到极端，说显现的存在就是它的显现呢？因为那只是贝克莱的“存在就是被感知”这句老话的改头换面而已。事实上，胡塞尔正是这样做的，完成现象学的还原之后，他把“作为对象的认识”（noëma）当作非实在的，并且宣称它的存在就是被感知。

贝克莱的著名公式似乎不能令人满意。这是因为两个根本的理由，一个是关于被感知的本性，另一个则是关于感知的本性。

“感知”的本性——如果说所有形而上学事实上都假设一种认

识理论,那么反过来,所有认识理论也都假设着一种形而上学。这至少包含着这样一层意思,就是一种汲汲于把存在还原为关于存在的认识的唯心主义,应该事先以某种方式保证认识存在。反之,倘若谁一开始就把认识作为既定的,而不曾想为认识的存在奠定基础,并就此断言“存在就是被感知”,则“被感知-感知”总体就会由于缺少牢固的存在的支持,而分崩离析落入虚无。因此,认识的存在不能以认识为尺度,也不归为“被感知”^①。因此,感知和被感知的“存在-基础”本身不能归为被感知:它应该是超现象的。于是我们回到了我们的出发点。尽管如此,我们总可以同意,说,被感知返回到显现法则所不可企及的存在,但我们仍坚持说这个超现象存在是主体的存在,因此,被感知会返回到感知者——被认识的东西会返回到认识,而认识会返回到那个作为存在,而非作为被认识的进行认识的存在,就是说会返回到意识。胡塞尔就是这样理解的。因为,如果“作为对象的意识”在他看来是“作为活动的意识”(noése)的非实在对应物,事情就是如此;但如果作为对象的意识的本体论法则就是被感知,则相反。作为活动的意识在他看来就是实在,它的主要特征就是对认识它的反思表现为“先已在此”的。因为认识主体存在的法则,即“是有意识的”。意识不是一种被称作内感觉或自我认识的特殊认识方式,而是主体中的超现象存在的一维。

让我们尽力深入理解存在的这一维。我们说,意识是作为存在,而非作为被认识的进行认识的存在。这意思是说,如果我们想建立这种认识,就应该放弃认识的第一性。无疑,意识能进行认识

① 无疑,一切以从人的实在得来的另一种态度来取代“感知”的努力都同样没有效果。如果谁认为存在是在“作为”中被揭示于人,那么,他就必须保证活动之外的作为的存在。

和认识自己。但是它本身和反躬自认不是一回事。

胡塞尔曾指出,一切意识都是对某物的意识。这意味着,意识是一个超越的对象的位置(position),或者说,意识是没有“内容”的。必须抛弃那些按选定的参照系构成“世界”或“心理”的中性“与料”。一张桌子,即使是作为表象,也不在意识中。桌子在空间中,在窗户旁边,如此等等。事实上桌子的存在对意识来说是不透明的中心;清点一事物的全部内容需要一个无限的过程。把这种不透明性引入意识,就会把意识自己可以列出的清单推向无限,就会把意识变成一个物件,并且否定我思。因此,哲学的第一步应该把事物从意识中逐出。恢复意识与世界的真实关系,这就是指,意识是对世界的位置性意识。所有意识在超越自身以图达到对象时都是位置的,毋宁说它干脆就是这个位置。我的现实意识中所有的意向,都是指向外面,指向桌子的;我的所有判断或实践活动,我此刻的所有情感,都超越自身,指向桌子,并被它所吸引。并非所有意识都是认识(例如,还有情感性的意识),但是任何认识意识都只能是对它的对象的认识。

然而,使认识意识成为对它的对象的认识的充分必要条件是:它意识到自身是这个认识。说这是必要条件,是因为如果我的意识没有意识到是对桌子的意识,那么它就会意识到这张桌子,而没有意识到是这种意识,换言之,它是对自我无知的意识,一种无意识的意识——这是荒谬的。说这是充分的条件,是因为我意识到有对这桌子的意识,这对我事实上意识到它已经足够了。这当然不足以让我肯定这张桌子自在地存在——但也足以肯定它为我地存在。

这种意识的意识是什么呢?我们太受认识至上幻觉的影响,以至立即就把意识的意识当作斯宾诺莎式的观念的观念,就是当作

认识的认识。阿兰^①由于不得不解释“知，就是意识到在知”这种自明性，才用这样的话来表述它：“知，就是知人在知。”这样，我们就给反思或对意识的位置性意识下了定义，甚至早给对意识的认识下了定义。这将是一个完整的意识，它指向非它的某物，就是说指向被反思的意识。因此，它将超越自身，并且，作为对世界的位置性意识，它将完完全全投入对其对象的追求之中。不过这个对象本身就是一个意识。

看来，我们无法同意这样来解释意识的意识。把意识还原为认识，事实上意味着把主体-对象的二元论引入意识，这种二元论是认识的典型形态。但是，如果我们接受认识者-被认识者成对的法则，就必须要有第三项，以便使认识者反过来成为被认识者，而我们就将面临这样一个两难推理：要末我们在“被认识者——被认识的认识者——认识者的被认识的认识者——……”的系列中的任意一项上停下来。那时，现象总体就成为未知者，就是说，我们总是遇到一种非自我意识的反思和一个末项——要末我们必须肯定一种无限的后退（观念的观念的观念……），这是荒谬的。因此，这里在本体论上确立意识的必要性时又增加了一个新的必要性：必须在认识论上确立意识。这不是必须把成对法则引入意识吗？自我意识不是成对的。如果我们想避免无穷后退，意识就必须是自我与自我之间一种直接的，而非认识的关系。

此外，反思的意识将设定被反思的意识为自己的对象：在反思活动中，我对被反思的意识作出一些判断：我为它感到羞耻，我为它感到骄傲，我希望它、我否认它，等等。我对感知活动的直接意识既不能使我作出判断，也不能使我有所希望或感到羞耻。它不^{认识}我的感知，也不^{设定}它：我的现实意识中的所有意向都是指向外

① 阿兰(Alain, 1868—1951), 法国哲学家、散文家。——译注

面,指向世界的。反过来,对我的感知的这种自发的意识是我的感知意识的构成成分。换句话说,所有对对象的位置性意识同时又是对自身的非位置性意识(conscience non positionnelle)。如果我数一下这个盒子里的香烟,我便有了揭示这堆香烟的客观性质的印象:它们是一打。这种属性对我的意识显现为存在于世界中的性质。对数它们,我完全可能根本没有一种位置性意识。那我就没有“认识到我在数”。这种情况可以从下述事实得到证明:孩子们能够自发地做出加法,事后却不能解释他们怎么会做的:皮亚杰^①的试验证明了这一点,它是对阿兰的“知,就是知人在知”公式极好的反驳。然而,当我发现香烟是一打时,我对我的相加活动有一种非正题的意识。事实上,如果有人问我:“你在那里做什么?”我会立即回答:“我在数。”这个回答,不仅针对我通过反思所能达到的这一瞬间的意识,而且针对未经反思到而发生着的意识,针对我刚刚过去的永远不被反思的意识。因此,反思一点也不比被反思的意识更优越:并非反思向自己揭示出被反思的意识。恰恰相反,正是非反思的意识使反思成为可能:有一个反思前的我思作为笛卡尔我思的条件。同时,恰恰是对计数的非正题意识才是我的相加活动的真正条件。如其不然,相加活动如何会是我的诸意识的统一主题呢?这个主题要想先于统一和认识的整个综合系列,它对自身呈现时,就不能作为一个物件,而只能是像海德格尔所说的作为一种“揭示-被揭示”来存在的活动意向。那么,为了计数,就要对计数有所意识。

也许有人会说,这是在兜圈子。因为,难道不应该是我事实上在计数才使我能有对计数的意识吗?这是对的。然而,这不是兜圈子,或者不如说,存在于“圈子中”正是意识的本性。我们能够这样

^① 皮亚杰(Piaget 1896—1980),瑞士心理学家。——译注

表达上述意思：一切有意识的存在都是作为存在着意识存在的。我们现在懂得了为什么对意识的原初意识不是位置性的：因为它与它意识到的那个意识是同一个东西。它同时规定自己是对知觉的意识和知觉。为了符合语法要求，我们至此还不得不说“对自我的非位置性意识”。但是，由于“对自我的”这种表述仍然暗示着认识性观念，我们不能再用它了。（以后我们将把那个“对……的”放在括号里，以便表明这只是为了符合语法要求。）

我们不应把这种（对）自我（的）意识看成一种新的意识，而应看成使对某物的意识成为可能的唯一存在方式。正如广延对象不得不按空间三维存在一样，意向、快乐、痛苦都只能作为（对）自身（的）直接意识而存在。意向的存在只能是意识，否则意向就会成为意识中的物件。因此，这里不应该理解为：一方面，某种外在的原因（机体的痛苦、无意识的冲动，以及其他体验）能够决定一个心理事件（例如决定一种快乐）的产生；另一方面，在其物质结构中被这样规定的那个事件将不得不作为（对）自我（的）意识产生。这将使非正题的意识变成位置性意识的一种性质——（在知觉，即对这张桌子的位置性意识会附带有（对）自我（的）意识的性质的意义下，）而且会因此重新陷入认识理论至上的幻想。这会使心理事件成为一个物件，并且就像我能以玫瑰色来质定这张吸墨纸那样，我也能以“有意识的”来质定这心理事件。快乐即使在逻辑上也不能区别于对快乐的意识。（对）快乐（的）意识作为快乐自己存在的真正的方式，作为构成快乐的质料，而并非作为那种事后强加在享乐主义质料上的形式，它对快乐是构成性的。快乐不可能在意识到快乐“之前”存在——即使以潜在性或潜能的形式也不行。潜在的快乐只能作为（对）潜在的存在（的）意识而存在，意识的潜在性只有作为对潜在性的意识而存在。

如前所示，与此相应，我们应该避免用我对快乐的意识来定义

快乐。这会落入一种意识的唯心主义，它会通过迂回的道路又把我们引回到认识至上那里去。快乐不应该消失在它(对)自身(的)意识背后：它不是表象，而是具体、充实而绝对的事件。它不是(对)自我(的)意识的一种性质，(对)自我(的)意识也不是快乐的一种性质。并不是先有一种(无意识的或心理的)快乐，然后这种快乐接受了意识这种性质，就像射进一道光芒似的；也不是先有一种意识，然后这种意识接受了“快乐”这一感受，就像在水里加了颜料似的，而是有一个不可分割的，不可分解的存在——这个存在根本不是支撑着各种碎片的实体，而是一个通体都为实存的存在。快乐是(对)自我(的)意识的存在，而(对)自我(的)意识是就快乐的存在之法。海德格尔在这一点上说得好，他写道(真正说来，他是在谈论此在〔Dasein〕而非谈论意识时)：“就一般可能谈论的而言，这个存在的‘如何’(essentia 本质)应该从它的存在(existentia 实存)出发来设想。”这意味着意识并非作为某种抽象可能性的个别例证而产生，而是在从存在内部涌现出来时，意识创造并保持着它的本质，就是说调配着它的各种可能性。

这也就是说，意识的存在和本体论证明向我们揭示的存在是相反类型的：因为意识不可能先于存在，它的存在是一切可能性的来源和条件，正是它的存在包含着它的本质。胡塞尔在谈到意识的“事实必然性”时对这点表述得很妙。要有快乐的本质，应该首先有(对)这个快乐(的)意识这个事实。企图求助于所谓意识的法则则是徒劳的，这些法则联结起来的总体构成意识的本质：一个法则是意识的一个超越的对象；可以有对某个法则的意识而不能有某个意识的法则。根据同样的理由，也不可能赋予意识异于它本身的动因。否则就必须设想，意识，就其是一个结果而言，是非自我(的)意识的。从某个方面说，它就必须存在而又没有意识到自己存在。我们将落入一种经常发生的意向中，即总认为意识是半意识的或被

动的。但意识就是完完全全的意识，因此它只被它自身所限制。

不应该设想意识的这种自己规定是一种生长，是一种生成，因为那就必须假设意识先于它自己的存在。同样不应该设想这种自我创造是一种活动，否则，意识事实上就会是(对)作为活动的自我(的)意识，这是没有的事。意识是充实的存在，而且这种自己对自己的决定是一种本质特征。不滥用“自因”的表述是完全明智的，因为自因总是假设一种进展，一种“自因”对“自果”的关系。干脆说意识是自己存在的，这会更准确些。然而也无须据此把意识理解为“出自虚无”。意识之前不可能有“意识的虚无”。在意识之前，只能设想充实的存在，其中任何成分都不能归结到一个不在场的意识。要有“意识的虚无”，就必须有一个曾经存在而且不再存在的意识，以及一个作为见证的意识提出第一个意识的虚无以便进行认识的综合。意识先于虚无且“出于”存在。

人们在接受这些结论时可能会有些困难。但是如果再仔细地考虑一下，这些结论便将显得十分清楚；奇怪的不是有依赖自己的存在，而是没有这类存在。被动的存在才是真正不可思议的，也就是说一种既没有力量产生自己，也没有力量自我保存，然而又永久存在下去的存在才是不可能的。根据这个观点，再没有什么比惯性原则更不可理解的了。确实，如果意识能“来自”某种事物的话，那它会“来自”何处呢？是来自无意识的或生理的混沌状态吗？但是如果人们反过来问，这种混沌又如何能存在，它从哪里获得它的存在，我们就会发现自己又面临着被动存在的概念，就是说我们绝对无法理解，这些非意识的与料，既然不是从自身中获得它们的存在，怎么又竟然能使意识延续下去，并且甚至能找到力量来产生一个意识。正是这一点充分说明了“世界偶然性”的证明为什么曾风行一时。

这样，由于放弃了认识的至上性，我们发现了进行认识的存

在，并发现了绝对，也就是十七世纪理性主义者给予定义并用逻辑构成的认识对象的绝对，因而不会被下述著名的非难所驳倒：一个被认识的绝对不再是绝对，因为它成了相对于人们从它那里获得的知识的。事实上，这里的绝对不是在认识的基础上逻辑地构成的结果，而是经验的最具体主体。它完全不相对于这种经验，因为它就是这种经验。因此这是种非实体的绝对。笛卡尔唯理论本体论的错误，就是没有看到，如果以存在先于本质来定义绝对，就不可能设想绝对是实体。意识没有实体性，它只就自己显现而言才存在，在这种意义下，它是纯粹的“显象”。但是恰恰因为它是纯粹的显象，是完全的空洞（既然整个世界都在它之外），它才能由于自身中显象和存在的那种同一性而被看成绝对。

四、被感知物的存在

我们的探索似乎已经到了尽头。我们曾把事物还原为由它们的显象结合而成的整体，然后我们证实了这些显象要求一个本身不再是显象的存在。“被感知物”使我们回溯到一个“感知者”，对我们来说他的存在表现为意识。于是，我们达到了认识的本体论基础，达到了所有其他显象都对之显现的第一存在，那个绝对——对他而言一切现象都是相对的。这不是康德理解的那种主体，而是主观性本身，是自我对自我的内在性。从这时起，我们避开了唯心主义：对唯心主义来说，存在是由认识衡量的，这使它受二元性法则的支配。只有存在，被认识关键的是思想本身。思想只有通过它自己的产物显现出来，也就是说，我们总是只把思想当作已产生的那些思想的涵义；探索思想的哲学家应当考察那些既定的科学，从中获得作为使这些科学成为可能的条件的思想。我们则相反，我们已把握了一种脱离认识，并且为认识奠定基础的存在，已把握了一种