

· 潘志恒 著

主体 与 存在

SUBJECT
AND
EXISTENCE

人除了命定永远在走向自由之路上，不可能有别的命运。人既不可能停止其走向自由之步伐，也不可能最终达致绝对自由之目的。人是永远在路上的存在，是永远不可能成为完全主体的主体。



厦门大学出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS

国家一级出版社
全国百佳图书出版单位

主体 与 存在

SUBJECT AND EXISTENCE

潘志恒 著



厦门大学出版社 国家一级出版社
XIAMEN UNIVERSITY PRESS 全国百佳图书出版单位

图书在版编目(CIP)数据

主体与存在/潘志恒著. —厦门: 厦门大学出版社, 2015. 11

ISBN 978-7-5615-5733-4

I. ①主… II. ①潘… III. ①哲学理论-研究 IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 203535 号

官方合作网络销售商:



厦门大学出版社出版发行

(地址: 厦门市软件园二期望海路 39 号 邮编: 361008)

总 编 办 电 话: 0592-2182177 传 真: 0592-2181406

营销中心电话: 0592-2184458 传 真: 0592-2181365

网址: <http://www.xmupress.com>

邮箱: xmup@xmupress.com

厦门集大印刷厂印刷

2015 年 11 月第 1 版 2015 年 11 月第 1 次印刷

开本: 720 × 1000 1/16 印张: 22.75 插页: 2

字数: 386 千字

定价: 58.00 元

本书如有印装质量问题请直接寄承印厂调换

序



这是一部由律师写就的哲学著作。人们也许很难将一部批判“权力意志”、责难“此在”、评析“虚无”、论证“理性”的哲学著作与一名终日忙碌于排解人际日常纠纷的律师联系起来。确实,发现和阐明终极追问的学术,与一个维护和建设世俗秩序的职业,虽然都需要逻辑和理性的头脑,但一个务虚一个务实,两者之间的距离是远了一点。难怪对于作者研究哲学的兴趣和热情,他的同僚们总是投来疑惑不解的目光。然而,熟识作者潘志恒的人都知道,其实他的哲学情结,缘起于“文革”时代的禁书环境。在那个万马齐喑的年代,除了马列主义著作和少数歌功颂德之作,几乎所有书籍都是被禁锢和封锁的。无奈,酷爱读书的他只好去啃他原本并不感兴趣的马列著作:马克思的《哲学的贫困》,恩格斯的《反杜林论》,列宁的《国家与革命》……最后,很难说清楚其中的缘由,他竟然迷上了《资本论》。两卷本的《资本论》他几乎一字一句地读了两遍,光读书笔记就记了厚厚的一大摞。以至于当年在他迈进大学校门之前,系里就传开了:新生中有一位研究马列主义的高手!

然而读大学时作者并没有选择哲学专业,而是读了英语专业。他解释说:干什么都需要一门外语作为工具。大学毕业后,他准备报考哲学专业研究生。一位恩师建议他:报考专业要发挥自己的优势。你的优势是外语和政治,而“国际法”专业既需要懂外语,又需要懂政治,应该选择这个专业。听从了恩师的话,他又一次与哲学专业失之交臂,最终成了“法律人”。但是他对哲学的热情却从未消减,对哲学的研究也未曾中断过。他的摆满了八个大书柜的藏书,竟然有百分之八十都是哲学著作。起初,研究哲学只是潘志恒的业余之好,但随着经年累月的阅读与思考,他产生了著书立说的想法。最近这几年,他盘桓在书房的时间越来越多,渐渐地,做律师成了他的副业,读书和写作却成了他的主业。可以说,在一个追求口腹之欲、享乐主义至上的年头,退守书房,与灯

红酒绿绝缘,与鸡零狗碎隔离,而与哲学神交共游,这不但是一件匪夷所思的事,也是一件自讨苦吃的事。而本书的作者潘志恒正是这样一个抗拒庸常、自讨苦吃的人。

也许是不满于国内哲学界弥漫了几十年不散的注释之风,抑或肇因于其长期的哲学积累,甚或与他自身1974年和1989年两次人生际遇相关,总之,不知何时开始,作者生出了为“主体哲学”补漏、构建自己的主体哲学理论的大志。我理解他的“大志”之由来:在当今中国的哲学界,不论是研究马克思主义的,还是研究西方自由主义的,抑或是研究中国古典哲学的,所出的成果几乎都是各种学说的注释——不是这个学说的详解,就是那个著作的句读。似乎没有人想过要创造完全属于自己的理论体系与学说。在读完本书之后,我以为作者已经完成了他的主体哲学理论之构建,而这个主体理论体系能否被学界首肯和推崇,则仍然有待验证。

“自由”是本书所阐发的主体哲学理论的核心词。但作者心目中的自由,既不是尼采、海德格尔等生存主义者所鼓吹的“生存自由”,也不是存在主义者萨特所宣称的“意识自由”,更不是自由主义者伯林所分类的所谓“消极自由和积极自由”,甚至与道德哲学大师康德所主张的“理性自由”或“道德自由”也完全不同。作者所论证的自由,既包括人这种不完全主体的所欠缺者——完全主体的绝对自由之境界,也包括相对于完全主体的绝对自由之境界的人的相对自由,或不自由之境界。虽然相对于完全主体的绝对自由,人只能是不自由的存在;但作为不完全主体,人又是命定要永远追求成为完全主体,命定要永远走向自由之存在。“人命定要永远走向自由”既是本书的结论,也是作者对人类的坚定信念。英国十九世纪唯美主义艺术流派创始人奥斯卡·王尔德有句名言:“我们都在阴沟里,但仍有人仰望星空。”在我看来,作者不但是这样一个“仰望星空”的人,而且还是一个为星空的灿烂所迷醉,以至于竟无视,乃至忘却了阴沟的恶浊的人。我不妨称他为坚强的理想主义者。确实,理想主义不但贯穿于作者的人生旅途中,也洋溢在他构建的主体哲学理论中。在作者眼里,不管人类历史上有过多少齷齪、险恶、杀伐、残暴,不管人曾经犯下多少罄竹难书的罪行,焕发着神性光辉的人,依然是永远向着自由迈进的高尚的存在,人类的前景依然是光明一片;在他的笔下,人虽然不是神圣的存在,但却是追求神圣性的存在,而正是在人类无止境不停歇地向着自由迈进中,人的神性之光才焕发出来——作者所描绘的人类奔向自由之境的情景,着实令人热血沸腾、心潮澎湃。

如果说本书是对人类在走向自由进程中所焕发出的神性之美的由衷赞叹,那么,作者计划写作的下一本著作则将是对人类走向自由的进程中必须解决的主体间之冲突的思考——本书只是作者系列著作的第一部,下一本书他将探讨和论证多元主体共存的人类如何能够和谐共存、合作共进地走向自由。就像作者正在热切盼望读者对本书的回应一样,我们也热切期待着作者的下一部著作早日面世。

朱潇

2015年4月于广州

前 言



“主体”一词无论是在政治领域,还是在社会领域,抑或是在哲学领域,都可能是使用频率最高的一个词语。然而,这个几乎被人们用滥了的词语,同时也可能是定义最模糊、概念最混乱,甚至是至今还未被认真探讨过的词语。以哲学领域为例,我们知道在哲学界存在着一个以笛卡儿、康德、以及萨特为代表的所谓“主体哲学”传统。然而,令人不解的是,这些高举着“主体哲学”大旗的大师们竟没有一人认真地解析过“主体”一词的含义。似乎“什么是主体”或“主体是什么”的问题是一个不言而喻、无须解答的问题。他们不约而同地跳过这个主体哲学的根本问题,直接把论证的主题集中于“人是什么样的主体”之问题上:笛卡儿从“我思故我在”的论证中得出的结论是:“人是‘思’的主体”。康德从对纯粹思辨理性和纯粹实践理性的批判中得出的结论是:“人是认识的主体和道德的主体。”而萨特则从对“虚无”和“自在自为的存在”之分析中得出了“人是其自身存在的主体”之结论。然而,显而易见的是:在没有弄清“主体是什么”或“什么是主体”的问题之前,任何对“人是什么样的主体”之解答都只能是无根基的空中楼阁。因为,不论把人定义为什么样的主体,都必须有一个前提,即:确证人是主体!而要确证人是主体,又必须首先弄清楚“什么是主体”的问题。只有在厘清“主体是什么”或“什么是主体”的问题的前提下,才有可能对照着主体的定义来确证人究竟是不是主体。而只有在对照着主体的定义确证了人是主体的前提下,也才有可能论证清楚人是什么样的主体之问题。因此,弄清“主体是什么”或“什么是主体”的问题是解答“人是什么样的主体”之问题的前提和基础。我们甚至可以毫不夸张地说:“主体是什么”的问题是主体哲学的最根本的问题。就像澄清存在的真义对存在论具有决定性的意义一样,澄清“主体”的真义对主体哲学也具有最根本的重要性。海德格尔在论述澄清存在的意义对存在论的重要性时说:“任何存在论,如果它不曾首

先充分澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务,那么,无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系,归根结底它仍然是盲目的,并背离了它最本己的意图。”^①把这段话稍加改动,同样适用于主体哲学:“任何主体哲学,如果它不曾首先充分澄清主体的意义并把澄清主体的意义理解为自己的基本任务,那么,无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系,归根结底它仍然是盲目的,并背离了它最本己的意图。”这其实不难理解,因为,在未弄清楚主体是什么的情况下,断言人是主体,或宣称人不是主体,都是没有根据的,起码是根据不足的。只有在解答了“主体是什么”的问题的基础上,才能进一步地去论证人究竟是不是主体?如果是,又是什么样的主体之问题。一个没有弄清“什么是主体”的问题之“主体哲学”,无异于一幢建筑在沙滩上的大厦。这座大厦虽然现在已经矗立在人们面前,但要使这个大厦屹立不倒,就必须补建基础。这个补建基础的工作就是:必须全面、深刻、完满地解答“什么是主体”的问题。正是因为意识到这个补建基础工作的必要性,并且希望能够对这个补建基础的工作贡献一份绵薄之力,才有了本书之写作。

如上所述,存在主义大师海德格尔一开始就意识到澄清“存在”的真义对存在主义所具有的决定性意义。为全面、深刻地阐释“存在”的真义,海德格尔竟写就了一部厚厚的巨著《存在与时间》。而另一部存在主义的巨著,萨特的《存在与虚无》,也是围绕着“存在”的真义而展开的。有了这两部前无古人、后无来者的存在主义巨著,“存在”的问题似乎已经完全解决了。然而,就像两位大师不约而同地都承认的那样,“存在”的首要问题是存在者的存在之问题。这一方面是因为,存在一定是存在者的存在,没有存在者,就没有存在。另一方面则是因为一切存在都是相对于人这种特殊的存在者而言的存在。没有人这种特殊的存在者,就不可能产生存在的问题,也就根本不会有存在。于是,存在者的问题最后便要归之于人这种特殊的存在者之存在的特殊性问题。然而,恰恰是在这个问题上,存在主义露出了它的阿喀琉斯之踵(Achilles' heel):假如人的存在之特殊性只是存在的一种特殊性,那他就只不过是一种特殊的存在。而作为特殊的存在,无论他怎样特殊,都仍然是一个与其他存在者在本质上并无区别的存在者。但人的存在与其他存在在任何意义上都有着本质的区别。这个最本质的区别恰恰在于人在某种意义上说已经不再仅仅是

① 海德格尔著,陈嘉映、王庆节译:《存在与时间》,三联书店2006年版,第13页。

“存在者”。因此,必须跳出存在主义的框框,才有可能发现人的存在之最根本、最本质的特殊性。这个最根本、最本质的特殊性就是:人是超出了其他一切存在者,面对其他一切存在者,并且意欲主宰其他一切存在者的某种“主体”!海德格尔虽然深刻地认识到人的存在之特殊性,但却完全拒绝以“主体”来定义人,执意要在存在论的框框内,以“生存”来定义人的特殊性,因而根本无法阐明人的存在,从而也就失去了真正解决“存在”的问题之可能。由于拒绝使用“主体”一词,海德格尔发明了“此在”这一专属于人的存在之名词。按照海德格尔的观点,“此在”这种特殊的存在者之存在的特殊性就在于“此在”并不是既定的存在,而只是存在的可能(即所谓“此在的本质是‘去存在’”)。此在之所以能“去存在”是因为其具有领会自身和世界,并能“操心”和操劳的存在特性。于是,此在的存在的特殊性最后就归之为此在所独有的,仅仅为了“去存在”所必须的“领会”、“操心”以及“现身”、“沉沦”、“话语”等等特质。或者反过来说,此在所具有的“领会”、“操心”以及“现身”、“话语”等等存在的特殊性就都仅仅是为了“去存在”。果真如此,则人与其他一切存在者的区别就仅仅是存在状况的区别,而不是存在本质的区别。人也就不可挽回地淹没在世界之中。

萨特虽然不像海德格尔那样完全拒绝以主体定义人,而是承认人是某种意义上的主体,但萨特的主体仍然是局限于存在论的框框之中的为了存在,并作为存在的主体。在萨特那里,取代“此在”的名词是相对于“自在”的存在之“自为”的存在。自为的存在之所以被定义为主体是因为自为是面对自我和世界在场的存在,因而是独立于世界其他一切存在并使“虚无”涌现的存在。这种能独立于世界而存在的所谓的“主体”其实并不是真正的主体。因为他既缺少主体的本质——主宰,也欠缺主体的存在境界——自由。作为存在的主体,自为所欠缺的仅仅是存在的基础;自为所需要的也仅仅是存在的基本谋划(或称“存在的原初选择”)。但作为主体的存在,人所欠缺的则是完全主体和绝对自由。这就是说,解决存在的问题之关键并不是“存在”的定义,而是将人定义为“主体”。只有将人定义为“主体”,才有可能真正解决“存在”的问题。有鉴于此,为了真正解决“存在”的问题,存在主义欠缺一个从“存在”到“主体”的飞跃。本书就是为了完成这一飞跃的一种尝试。

既然主体的存在境界是“自由”,本书就无法回避对“自由”的讨论。关于自由,学术界有着各种各样的定义。然而,只要稍加分析,就不难发现:所有关于“什么是自由”或“自由是什么”的问题之解答,全都脱不出“人的自由”之范

畴。即：所有对“什么是自由”的问题之解答，所论述的“自由”全都是以人为背景、以人为对象的“自由”，或者说全都是“人的自由”——伯林的“积极自由”和“消极自由”是人的自由；康德的“认识自由”和“意志自由”也是人的自由；即使是萨特的飘荡在虚无中的自为的自由也仍然是人的自由；而所谓“政治自由”、“经济自由”、“社会自由”等等则更是人的自由。难怪在关于自由的说教中会有这样一个著名的观点：“世界上只有相对的自由，没有绝对的自由”。如果所论述的“自由”仅仅是人的自由，这个观点无疑是正确的。因为，人作为多元主体共存的不完全主体，他的自由只能是相对的自由——相对于不自由的境况而言的自由。然而，从逻辑上说，相对是绝对的反义词，没有绝对，如何能有相对？只有在定义了绝对之后，才能对照着绝对而界定相对。因此，假如没有弄清“绝对自由”是什么，则所谓的“相对自由”就会因为缺乏比照物而显得语焉不详。但令人吃惊的是，在汗牛充栋的对自由的论著中，竟难以找到对“绝对自由”的认真解析和全面论证。对“绝对自由”的解释往往止于“为所欲为”四个字。并且，这四个字在大多数情况下是作为贬义词来用的，即：被说成是“为所欲为”的绝对自由，并不是作为相对自由的对照物，或所欠缺者而存在，而是作为相对自由的否定者，作为被否定的“自由”而存在的。这也难怪，因为，人作为多元主体共存的存在，“为所欲为”是绝对要被否定的。舍此，多元主体将无法共存。但是，假如绝对自由是一个被否定的概念，而不是一个被绝对肯定的概念，那任何对自由的论述都将成为无源之水、无本之木。因为，一个超出了人的范畴之普遍的绝对自由之概念应该是一切对自由的论证之基础：必须首先厘清什么是绝对肯定的绝对自由之境界，然后才有可能对照着这个绝对自由之境界而论证人的存在境界究竟是自由的，还是不自由的；才有可能厘清人的“相对自由”与绝对自由的关系；才有可能预言人实现绝对自由的可能与途径。正是因为意识到这一点，作者才将力图厘清绝对自由之境界作为本书的主要任务之一。

本书第一章试图解答“什么是主体”，以及“主体与自由的关系”之问题。为了解答“什么是主体”的问题，作者别无选择地引入了两个也许比“主体”一词更难说清楚的概念——“神”和“神性”的概念。之所以别无选择，是因为没有“神”的概念，就根本不可能说清楚“主体”概念的真正含义；而没有“神性”的概念，则又无法解释“神”的概念又是如何产生、发展和完善的。于是，为了说明“主体是什么”，就不得不阐明“神”是什么。而为了阐明“神”是什么，又不得不说明“神性”是什么。简而言之，神性使存在于世界之中的人能够神奇地面

对世界而存在,并油然而产生出主宰世界之意欲。而主宰世界之意欲与主宰能力不足之矛盾,又使人产生出世界的主宰——神——的观念。随着“神”的观念的发展和完善,一个完全、绝对的主体概念便产生了。随着完全、绝对的主体概念之产生,作为完全主体的存在境界之“绝对自由”的概念也就最终形成了。按照笔者的观点,“主体”与“自由”其实是一个命题的两个方面:自由是主体的自由!主体是自由的主体!作为主体的存在境界,自由的实现与欠缺是与主体的性质相关的——有什么样的主体,就有什么样的存在境界,因而也就有什么样的自由:完全主体的存在境界就是绝对自由。而不完全主体的存在境界则是不自由,或者说是在不自由中争自由的相对自由。因此,要厘清主体与自由的关系,关键是要厘清各种主体的不同点。有关这方面的论述将贯穿于本书的第一、二、六章中。

本书的第二章试图解答“人是什么样的主体”,以及“人与自由的关系”之问题。有了“完全主体”的概念做对照,定义人、解说人就有了依据。概而言之,相对于完全主体,人既是主体,又不是主体。说他是主体,是因为他既占有了主体的位置——相对于世界而存在;又具有了主体的本质——主宰的意欲和实现主宰意欲之可能。而说他不是主体,则是因为他虽然占据了主体的位置,但却根本不能像神一样完全独立于世界而存在。他必须依赖于世界,在世界中存在。另一方面,他虽然具有了主体的本质,但在他的主宰欲与主宰欲之实现之间却有着巨大的间隔。他不可能像神一样心想事成,而只能通过长期不懈的努力而逐渐实现其主宰欲。也即他只是作为可能的主宰而存在。因此,他并不是真正意义上的主体。有鉴于此,关于人的定义,我们就有了“矛盾的存在和存在的矛盾”、“欠缺的主体和主体的欠缺”以及“冲突中的主体和主体间的冲突”等论题。作者的结论是:人是不完全主体。而人的存在境界是不自由!

至于第三、四、五章,则是通过对人类最主要的三种自由学说的代表人物——康德、尼采和萨特的自由理论之评析来论证本书所阐发的“主体自由”之理论。尼采无疑是生存自由(生命自由)学说的代表;而萨特则是意识自由学说的领军人物;康德则将自己的自由理论局限于人与人的关系领域,他的理性自由学说迄今仍是当今多个哲学学派的理论基础。作者之所以选择对这三大自由学说做出详细的评析,是为了说明无论是生命(生存)的自由,还是意识(虚无)的自由,抑或是理性(道德)的自由,其实都不是真正意义上的自由,而只不过是人在不自由的存在境界中对不自由的努力克服。它并不是真正的自

■ 主体与存在

由,充其量也仅仅是人类追求自由、走向自由的一个方面。

最后,第六章则是本书所阐发的主体自由理论对人的命运之看法——人的命运是永远走在走向自由之路上。关于人的命运,包括两个方面:其一,人命定要走向自由。人除了走向自由,没有任何别的终极目的。其二,人命定永远在路上。人除了命定永远在走向自由之路上,不可能有别的命运。人既不可能停止其走向自由之步伐,也不可能最终达致绝对自由之目的。人是永远在路上的存在!是永远不可能成为完全主体的主体!

2014年9月26日

Preface^①

“Subject” may be the most frequently used word in the fields of philosophy, politics and social studies. However, its definition also seems to be the most ambiguous one, and its concept the most chaotic one. The reason behind this situation is simple: abused as this term is, few people would seriously ponder on its real meaning. This attitude left the question “what is subject?” unanswered even up to now. Nothing better exemplifies this odd situation than the school of “subject philosophy” which was named after René Descartes, and for which Immanuel Kant and Jean-paul Sartre were the other two famous representatives. One would naturally assume that these three philosophers would have carefully clarified the real meaning of the word “subject” before answering the question “what is subject?”. But none of them did so. It seemed to them that the word “subject” was a self-evident concept which did not need any clarification. They skipped from this question to that of “what kind of subjects are human beings?”. According to his famous proposition of “cogito ergo sum”, Descartes concluded that human beings were the subjects of thinking. From his “critique of pure reason” and “critique of practical reason”, Kant reached the conclusion that human beings were the subjects of cognition and morality. As for Sartre, in arguing for “nothingness” and “being for itself” made him realize that human beings were the subjects of their existence. However, none of these

① Special appreciation to Kate Johnson who helped editing the English version of this article.

resolves the question “what is subject?”, and they thus left us unable even to decide whether human beings are subjects. If we cannot decide whether human beings are subjects, how can we conclude what kind of subjects human beings are? Thus, an analysis on what kind of subjects human beings are necessitates a confirmation of human beings as subjects. And the confirmation that human beings are subjects necessitates a clear definition of “subject”. These make the answer to “what is subject” be fundamental to the conclusion of what subject human beings are, as well as be fundamental to “subject philosophy”. The master existentialist Martin Heidegger once demonstrated the fundamental importance to ontology of clarifying the meaning of “being”: “all ontology, no matter how rich and tightly knit a system of categories it has at its disposal, remains fundamentally blind and perverts its innermost intent if it has not previously clarified the meaning of being sufficiently and grasped this clarification as its fundamental task.”^① The fundamental importance of clarifying the meaning of “subject” to subject philosophy can also be demonstrated by the same quote with a few modifications: all subject philosophy, no matter how rich and tightly knit a system of categories it has at its disposal, remains fundamentally blind and perverts its innermost intent if it has not previously clarified the meaning of subject sufficiently and grasped this clarification as its fundamental task. Therefore, if the answer to “what is subject” is the fundamental to answering what kind of subjects human beings are, we may thus call “subject philosophy” an edifice built on sand because it lacks the fundamental basis of clarifying the meaning of subject. In case to make it stand firm, we must reinforce its basis by clarifying the meaning of “subject”. The recognition of the above, and the willingness to do something for the aforementioned reinforcement, prompted the author to write this book.

① *Being and Time* by Martin Heidegger, translated by John Macquarrie & Edward Robinson. Copyright ©1962, by Harper & Row, Publisher, Incorporated. See p31.

As mentioned above, Martin Heidegger understood the necessity of clarifying the true meaning of “being”. His monumental work *Being and Time* was written exactly for this purpose. Another magnum opus of existentialism was Sartre’s *Being and Nothingness*, which also focused on the analysis of the true meaning of “being”. With these two magnum opuses, the problem of “being” or “existence” seemed to have been completely solved. However, as the problem of existence is first the problem of existents’ existence (or “beings’ being”), no one can solve it before solving the problem of human beings’ being. This is because existence emerged only after the special existents, human beings, had come forth. If there were no human beings, there would be no existence in the world. Thus, the first problem of existence would be that of the particularity of human beings’ existence. Here, with this problem, existentialism revealed its “Achilles’ heel”: existentialism could not define human beings’ particularity beyond beings. However, if human beings’ particularity were only beings’ particularity, the difference between human beings and other beings (for example animals with high intelligence) would not be essential but hierarchical. To explore the essential difference between human beings and other beings, one must clarify human beings beyond beings. That means human beings are not only “beings” but also some kind of “subjects”. Therefore, their particularity is not only the particularity of beings but the particularity of some kind of subjects which made human beings be able to go beyond all other beings, and gave human beings the will to dominate them. Heidegger completely refused to define human beings as “subjects” which prevented him from solving the problem of existence with precision. Because of his aversion to the idea of “subject”, Heidegger used a special word, “Dasein”, to stand for the existence of human beings. The particularity of “Dasein” refers not to substantial existence but to possibilities to exist (the so-called “Zu-sein”). Its possibilities to exist come from its nature of existence: the original understanding of being, the preoccupation with the present or making present, the care, the fallen-ness, and the discourse etc.

I 主体与存在

Thus, the particularity of “Dasein” is ultimately attributed to all these natures of its existence. In other words, all the natures of Dasein’s existence are only possibilities to exist. If this were true, the difference between Dasein and everything else in the universe will not be a difference of essence but a difference in the condition of existence, because it differs and precedes everything else in the world only by its capability of interpreting itself as well as what it encounters while facing the possibility of existence. That is why “Dasein” can only be “being-in-the world” and “fallen in the world”.

Sartre differed from Heidegger in recognizing that human beings are some kind of subject. However, Sartre’s subject is only subject of existence and for existence as well. Instead of “Dasein”, Sartre employed a different phrase, “being-for-itself”, to describe human beings which essentially differs from “being-in-itself”, another kind of Sartre’s beings. “Being-for-itself” becomes a kind of subject simply because it can appear in front of the world as well as in front of itself. Therefore, it can detach itself from the rest of the world and thereby cause “Nothingness” to emerge. We cannot call this kind of “subject” real subject for it has nothing to do with subject’s dominating nature and freedom status. As “subject for existence”, it lacks only the foundation of existence and needs only “a fundamental project” or “an original choice” of existence, while as “subject’s existence”, it lacks complete domination and absolute freedom. Anyway, the key to solving the problem of human beings’ existence is not to define the meaning of “being”, but to clarify human beings as some kind of subjects. Without clarifying human beings as some kind of subjects, one can not solve the problem of being or existence. That means one must make a big leap from “subject for existence” to “subject’s existence” to solve the problem of existence truly. This book represents an effort to complete that big leap.

As “freedom” is the existent nature of perfect subject, it must be one of the themes of this book. Compared to the word “subject”, the word “freedom” seems to be better treated as there are many answers to the question “what is ‘freedom’?”. However, one would notice that the answers to this question tend to focus on humanity’s freedom. In other words, almost all

answers to it do not answer the question of “what is ‘freedom’?”, but rather the question of “what is the humanity’s freedom?”. All the definitions of freedom, be they Berlin’s negative and positive freedom or Kant’s freedom of will, or Sartre’s freedom of “being for itself”, as well as “political freedom”, “economic freedom”, or “social freedom” etc, are distinctly ones of humanity’s freedoms. It has been said that “there is no absolute freedom in the world; one can only find relative freedom”. That is undoubtedly correct if the freedom we are discussing is only humanity’s freedom among human beings. As co-existent defective subjects, human beings are unfree by nature, and therefore their freedom cannot be anything but relative freedom. However, if one does not have a clear idea of absolute freedom, how can one conclude a definition of relative freedom? Also, without a clear idea of relative freedom, how can one be certain that humanity’s freedom is relative freedom? Logically speaking, relative freedom is the antithesis of absolute freedom. There would be no relative freedom without the contrast of absolute freedom. To define the meaning of relative freedom, one must contrast it with absolute freedom.

“Absolute freedom” is often viewed negatively as “doing whatever one wants”. In fact, this definition is not for “absolute freedom” but for a kind of negative freedom for it still pertains to humanity’s freedom and therefore cannot serve our purpose in providing a contrast to the relative freedom. It is negative because one would not be allowed to do whatever he wants if human beings, as co-existent subjects, want to harmoniously co-exist. At the same time, absolute freedom must be positive. If absolute freedom is not considered as an absolutely positive concept but a negative concept, all the studies and analyses about freedom would be like trees without roots. Therefore, a clear positive concept of universal absolute freedom is the fundamental basis of all studies and theories of freedom. Only basing on that, one may argue whether human beings are free or not, and then demonstrate what kind of freedom human beings have, or explain why humanity’s freedom can only be the relative freedom. Nevertheless, there is surprisingly little discussion of the meaning of real “absolute freedom”, despite the