

# 自由的深渊\*

——谢林的自由观及其可能的政治哲学意涵

王福生

【摘要】1809年之后的谢林转向深入思考上帝的神圣自由，以为人的自由奠基。他认为，上帝作为实存，在自身之内拥有与其不可分离、但确有区别的实存的根据，它们不可分离地统一在一起。上帝的神圣自由在于创世的自由决断完全是善的，但人作为内在于神的有限物，出于上帝现实地实现自身的必然性，却撕毁了实存与其根据之间的永恒纽带，自由地选择为善或者为恶。海德格尔和齐泽克对谢林作出了不同诠释，一方面证明了谢林后期哲学的重大意义及其现实性，另一方面也例示着谢林思辨的自由阐释可能隐含的政治意涵。

【关键词】自由 谢林 政治哲学 主体性

【中图分类号】B516.34

谢林的哲学思考，绝不限于早期的先验唯心主义、自然哲学、同一哲学和艺术哲学，其后期的《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》（1809，以下简称为《自由论文》）、《世界时代》（1811原稿、1813二版、1815残篇）以及《近代哲学史》（1833/1834）甚至比此前的哲学思想更为重要。然而，在谢林全力构思自己“世界时代哲学”<sup>①</sup>的时候，黑格尔陆续发表了奠定其哲学界领袖地位的《逻辑学》（1811—1816）和《哲学科学全书》（1817、1827、1830），而谢林的后期思想也就在这样的时代思想氛围和黑格尔的激烈批评中被遗忘了。不止是黑格尔批评了谢林，谢林自己也在《近代哲学史》中对其前期哲学作了深刻的自我反省，其中当然也少不了对黑格尔哲学同样激烈的批评。重思这两位精神巨人之间的相互批评，正是把握德国哲学后来发展走向的一个独特视角。本文以谢林的自由观以及海德格尔和齐泽克的谢林解读为例展示这一点，并由此表明完整的自由概念必然同时包含形而上学和政治哲学意涵。<sup>②</sup>

\* 本文系国家社会科学基金项目“西方激进左派复兴共产主义观念的批判性研究”（15BZX015）和教育部基地重大项目“当代哲学发展趋向与人类文明新形态的哲学自觉”（17JJD720003）的阶段性成果。

① 我们可以把1811—1827年这段时期看作谢林狭义的“世界时代哲学时期”，但也有理由将谢林的整个后期哲学视为广义的“世界哲学时期”。参见先刚《永恒与时间——谢林哲学研究》，商务印书馆，2008，第31页。

② 参见王福生：《自由观念的四个区分》，《哲学研究》2015年第4期，第105—111页。

## 一 永恒自由与善恶的可能性

与其他德国古典哲学家一样，“自由”是谢林哲学的核心问题之一。早在1795年2月4日写给黑格尔的一封信里，谢林就曾表达过如下想法：“哲学必须从无条件者出发。……我认为所有哲学的最高本原就是纯粹的、绝对自我，即那个单纯的、根本不以客体为条件，而是通过自由被设定的自我。所有哲学的开端和终结都是自由。”<sup>①</sup>这段话不仅说明了谢林关注自由问题的时间之早，而且还说明，与黑格尔一样，谢林对自由问题的关注，与从最高本原出发发展整个哲学体系的努力紧密联系在一起。这在其生前公开发表的最后一部哲学著作，即1809年的《自由论文》中有着鲜明的体现：《自由论文》开篇讨论的是一种自由体系的可能性，其结尾则点明“眼前的这部著作将带出一系列其他论著，在这些论著中将逐步地阐述哲学观念部分的整体”<sup>②</sup>。因此，我们可以说，自由问题是其关注的核心，而1811年之后的《世界时代》则为解决这个核心问题提供了一种成体系的论证。正是出于上述原因，齐泽克解读《世界时代》的论文才被冠以“自由的深渊”的题目，笔者也因而把《自由论文》与《世界时代》放在一起讨论。

虽然谢林关于最终本原有过很多不同的讲法，甚至在同一著作中的不同地方也用过不同的称谓<sup>③</sup>，但其思想很难说存在断裂。就自由问题而言，在“自我作为本原”的先验唯心论时期，争取人的解放与自由正是时代进步的标志，自由主要被理解为人的自由；而随着谢林对法国革命态度的转变，《自我作为哲学的本原》《先验唯心论体系》等著作中原本所包含的想法，即“绝对自由不能简单地由人类历史来实现”逐渐占了上风，并由对艺术的推崇转向了对上帝或神性的思考。<sup>④</sup>这里要注意谢林著作中所谓的“拟人论问题”，即尽管《自由论文》以及《世界时代》确实“只是时而顺便以强调方式关乎到人”，“毋宁说所谈的是绝对，是创世，是自然，是存在的诸本质环节，是泛神论和唯心论”，但我们还是要看到，“在一切中谈论的却都只是人，而那些最高的规定是在同人相应的关系中获得”<sup>⑤</sup>。这也就意味着，谢林之所以从人的自由转向神的自由，正是因为他逐渐认识到“所谓市民的自由，仅仅产生了奴役和自由的大杂烩，却决没有产生绝对的、正因为如此又是自由的生活”<sup>⑥</sup>，进而想要深究人的自由之最高本原并为其奠基。

但无论如何，说自由、人和世界万物“只是在上帝之内”，这无疑是泛神论；即使我们承认“理性的唯一可能的体系是泛神论”，人们通常却都会认为“泛神论不可避免地是宿命论”<sup>⑦</sup>。若果真如此，那么自由概念又如何与这一体系相容呢？这就是谢林转向永恒自由时首先要加以回答的问题，因为毕竟他一直坚持认为，虽然“自由必定与体系相矛盾”的断言不时出现，但实际上并无任何实质的根据证明这一点，因而自由概念同世界观整体的联系，将永远保持为一个必然的研究课题。在他看来，解决之路在于正确地理解泛神论。首先，泛神论不是说“神与物完全等同”，恰恰相反，正是在泛神论中，特别是在“被视为泛神论之经典的斯宾诺莎学说”<sup>⑧</sup>中，才会有万物与神之最为完整的区别，即神是在自身之内存在并从自身而被理解的东西，而任何其他有限事物都是在他物中存在并从他物而被理解的东西。其次，泛神论也不是说“只有神在，而事物什么都不是”，

① 转引自先刚《永恒与时间——谢林哲学研究》，第13页。

②④⑦⑧ 谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》，邓安庆译，商务印书馆，2008，第137页；第59页；第49页；第51页。

③ 参见先刚《永恒与时间——谢林哲学研究》，第105—106页。

⑤ 海德格尔《谢林论自由的本质》，薛华译，中国法制出版社，2009，第256页。

⑥ 转引自谢林《先验唯心论体系》，梁志学、石泉译，商务印书馆，1976，“译者序言”。

从而取消一切个体性，整个概念体系也因之自行解体并归于虚无。这里涉及对同一律或系词“是”的本质理解：当它表示主词和谓词之同一性时，它并没有像通常的误解那样，认为主、谓词表示的两个东西是一样的，或者说两者有一种无中介的关系；从本质上看，“S是P”并不表示S与P是一样的，而只是说S给P以根据，这里并没有取消P的独立性，虽然命题本身确实表达了P的依附性，因为如果P的独立性都没有了，那么说“S是P”还有什么意义呢？

因此，真正意义上的泛神论“无非就是表示事物内在于神的学说”<sup>①</sup>。换言之，它说的是事物与神之区别，以及与神之神圣性的关联，在这种关联中事物以依附于神的形式获得了它的独立性存在、它的永恒性与神圣性。这里当然可以通向宿命论，如在莱布尼茨和斯宾诺莎的体系中，“自由存在于理智原则对感性原则和欲望的单纯统治之中”<sup>②</sup>。但实际上他们并非是因为泛神论的缘故而成为宿命论者的，比如斯宾诺莎的“体系的失误绝不在于，把事物置于神之内，而在于，神都是物——关于世界本质的抽象概念，甚至无限实体自身，对他而言都只是一个物。所以他对自由所作的那些论证完全是决定论的，而不是泛神论的”<sup>③</sup>。但问题在于，上帝自身绝不可能是一个（死）物，其本质理念乃是一系列的创生活动，被造物对上帝的依附性绝不取消其独立性，更不取消其自由，因为每个有限事物只是“作为一种被生成之物”通过他物存在。<sup>④</sup>因此，不是泛神论必然导致宿命论，而是不彻底的泛神论（如斯宾诺莎的体系）才会导致宿命论，任务只在于“通过动力学的自然观”对斯宾诺莎主义“从本质上加以改变”。<sup>⑤</sup>谢林早期的自然哲学研究就是如此，其基本意图就是使对自然的考察获得一种活的基础，具体途径则是在其实在论体系中补入观念性部分（自由在其中占统治地位）。而对于1809年及其后的谢林而言，唯心论一侧的问题也暴露了出来，即尽管“只是由于唯心论我们才有了第一个关于形式自由的完满概念。但是，就其自身来看，唯心论终归还远不是一个完成了的体系”<sup>⑥</sup>。于是，通过结合实在论和唯心论以完善泛神论，进而解决作为“哲学的唯一和全部”<sup>⑦</sup>的自由问题，就成了此时谢林的主要任务：“唯心论是哲学的灵魂，实在论是哲学的肉体，只有两者的结合才能构成一个有生命力的整体。”<sup>⑧</sup>

谢林从一个习以为常的说法，即“没有什么东西可以在上帝之外或之前存在”开始他的讨论。从上帝的角度来看，这一命题意味着上帝在自身之内拥有其实存的根据，但“上帝在自身之内拥有的其实存的这个根据，不能被绝对地看作就是上帝，就是说，它只是实存着，因为它也只是上帝实存的根据，它就是上帝中的自然；一个虽然与上帝不可分离，但确有区别的东西”<sup>⑨</sup>。从事物的角度来看，也可以作出实存与其根据间的同样区分。前面已经说过，生成是唯一适合于事物本性的概念，但事物不能在上帝之内生成，因为绝对地看，事物与上帝是无限地相区别的。由于这一区别，事物只能在不同于上帝的一个根据中生成，但又没有什么东西能在上帝之外存在，那么矛盾只能这样来解决，即“事物所拥有的根据，是在上帝自身之内但不是他自身的东西中，也就是说，在那个只是他的实存根据的东西中”<sup>⑩</sup>。

我们可以从实在论和唯心论两个方向来理解上述区分。从实在论的角度看，上帝自身是纯粹的光明，但上帝实存的根据则是黑暗。从唯心论的角度看，上帝乃是理智，上帝实存的根据则是对理智的渴求和欲望，是其中没有理智因而也就不完善的意志。于是，谢林把实在论和唯心论两者结合起来，认为一切都是从这黑暗（作为对理智之光的渴望）中诞生的。<sup>⑪</sup>不仅如此，包括人在内的有限事物即使在诞生之后也绝不可能取消作为其根据的黑暗，它永远作为有限事物之必然的一份遗

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》，第50页；第57页；第61页；第58页；第61页；第63页；第63页；第69页；第71页；第72页；第74页。

产，而唯有上帝才居于纯粹的光明之中。

上帝也有其诞生的过程，因为“上帝是一种生命，而不只是一种存在”<sup>①</sup>，单纯的存在等于静态的存在，而有生命力的存在总是生成着的存在。这是谢林在《自由论文》中已有暗示的一个主题，后来又在1810年的《斯图亚特私人讲演》，特别是之后的《世界时代》的几个“草案”中着意加以发挥。按其所言，上帝在其最初的阶段是无知和冷漠的存在，因而也是纯洁和至福的存在。这种无知和冷漠不是对自己和事物的无知和冷漠，而是对其自身之内隐含的“抑止、阻碍和对抗发展”“向内返回”的力量（或原则）与“朝前冲、冲向发展”“自我膨胀”的力量（或原则）的无知和冷漠，因为这两种对抗的力量（或原则）还只是处于“绝对无差别”的静止状态，它还是“以一种整体的和不可分的方式是这两者”，因此“它不是两个不同的本质，而是在两种不同形式中的唯一本质”。<sup>②</sup>因这无知和冷漠，所以它只是“意愿虚无的意志”，这种虚无的意志却是一切，“因为所有力量作为永恒自由都只源于它；因为它拥有一切在它之下的事物，因为它统治一切事物而不被任何东西统治”<sup>③</sup>。需要注意的是，上帝的这种尚未自知并不因此就是混沌的黑夜和昏沉无救的存在，恰恰相反，这样一种原初状态正因其无知而是纯洁和至福的：上帝在其最初的存在中就拥有一切，但仿佛它并不拥有一切一样存在；此时的上帝就像婴儿一样并不知道存在之艰难，而在自身之内拥有某种静观的极乐和至福。

然而，“没有实际上成为它的某种东西的一切，必定生来就寻找自己”<sup>④</sup>，因而上帝也要寻找自己从而实际地成为它自身。但这种“寻找自己”作为“神之亲在的最初的激动”，乃是被神圣、预感和不可表达的渴望所驱使，而不是被知识和明晰的意识所驱使，因而它乃是发生在上帝自身之内的一个混乱事件：“它那莽撞的运动，如同波涛汹涌的大海，形同柏拉图物质，遵循盲目不定的规则，不能为自己形成某种持久的东西。”<sup>⑤</sup>不过这一无意识过程的结果却是上帝达到了意识进而把握了自己：“在上帝自身之内，产生了一种内在反映性的表象，通过这一表象，上帝在一肖像中看见了他自身，因为除了上帝之外，没有其他的表象对象。”<sup>⑥</sup>正是在这里，谢林像之前接纳了柏拉图物质一样接纳了柏拉图的理念王国，把它把握为上帝诸思想的王国，并改传统中的静态把握为动态把握。这一巨大的等级化王国是从上帝自身之内种种强力的第一次激动中产生的，它们作为可能的、未来存在的形象向上帝自身显示了未来的现实存在的样板，而上帝则因此把握了自身。这样，上帝从无知而又纯洁的原初状态中被拉了出来，这并不只是损失，而同时也是获得，因而“它们在上帝之内创造的却是静观性的最纯粹的狂喜，在此狂喜中他的本质的奇迹向他启示出来”<sup>⑦</sup>。

接下来就是现实的创世了。首先要说明的是，上帝创世是一种完全自由而有意识的行为，而非以盲目而无意识的必然性产生的行为。谢林在《自由论文》中指出，上帝创世既是自由的又是必然的，而归根结底是自由的，因为“必然与自由相互内在，并作为一个本质，只是从各种不同的

①⑤⑥ 谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》，第122页；第74页；第74页。

② 谢林《世界时代·二版》，载齐泽克《自由的深渊》，王俊译，上海译文出版社，2013，第129、132、148页。关于这两种力量，谢林在其早期和晚期哲学中曾有过多种不同的表述，可参见谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》“德文版编者霍尔斯特·福尔曼斯的导论”第二节，笔者这里舍其“现实的”与“观念的”、“存在”与“存在者”、“自性”与“爱”等诸多命名而只取其本质意涵。关于这两种力量原初的“绝对无差别”状态，还可参见谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》，第126—127页。

③④ 谢林《世界时代·二版》，载齐泽克《自由的深渊》，第138、139页；第142页。

⑦ 谢林《世界时代·原稿》，转引自谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》“福尔曼斯德文版注释”[6]，第150页。

方面来看,这个同一的本质才表现为这一个或另一个,自在的自由,形式上就是必然”<sup>①</sup>。而当斯宾诺莎的魅力不断褪去之后,从《世界时代·残篇》开始,上帝的绝对自由就以极其清晰的面目出现了。谢林最终从1827年开始了其明确的反黑格尔(黑格尔同样相信斯宾诺莎“真正的自由同时就是内在的必然性”这一观点)立场,其基本考虑是,既然自我启示的所有结果均已在上帝之内被观看和预见到了,那么世界的在与不在都不再能够为上帝自身带来任何本质性的新东西,进而,创不创立世界最终对于上帝来说就完全是无所谓的了,完全听凭他的自由决定:“超越争议的是,永恒者只通过其自由意志而存在,即通过一个自由行为,它将自身设置为存在的。”<sup>②</sup>

不过,即使创不创立世界是出于上帝的完全自由,创立一个什么样的世界却绝非可自由决断的。也就是说,上帝只能按照在自身之内看到的自我启示的所有结果而创造。<sup>③</sup>上帝在其原始智慧中看到的自身之肖像,就是上帝要现实地实现的那个唯一可能的世界或特殊启示序列之原型,而在现实地实现自身的过程中,这个原型通过分化、调节各种力并排除阻碍它或使之黑暗的无规则的东西,而使潜能变为现实,直至人的出现——人作为被造物,来源于同上帝有别的根据,因而在自身之内拥有一种相对独立于上帝的原则,是区别于上帝的;但人通过把这个原则提升为光明,在他之内也就产生了一种高层次的东西——精神。人作为精神性的存在物,把在其余受造物中不完整的光明与黑暗的统一性完全地表达出来。人作为被完全说出的上帝的道语而是精神,精神在上帝之中,上帝作为现实存着的上帝把自身在人类中启示出来,这意味着上帝的完全现实化。

不难看出,光明与黑暗两个原则在上帝和人那里虽然都一样存在,却有着重大区别。在上帝之内,这两个原则是不可分离地统一在一起的。也就是说,黑暗从属于光明、被提升为光明。这是上帝的本质秩序,在自由而现实地启示自身的过程中从未被颠倒,所以上帝只为善而不作恶。但那个在上帝之内不可分离的统一在人类中必须是分离的,因为“假如现在两个原则的统一性,在人的精神中也像在上帝之内一样,是不可分离的,那就没有区别了,即上帝作为精神就不会启示出来了”<sup>④</sup>。两个原则的分离即是善恶的可能性,因为所谓“恶”就是“两种原则的一种确定关系的颠倒或逆转”<sup>⑤</sup>,就是把根据的黑暗原则提升到光明原则之上,把只是为中心(灵魂)而保持的精神运用到中心之外,从而颠倒两种原则本质上的等级秩序;而所谓“善”就是在自身内保持两种原则的合理秩序,进而“在上帝之内或与上帝同在”。

因此,人之自由就在于既可以为善也可以为恶。善恶完全不构成本原的对立,因而也极少构成二元性;二元性存在于别处,即两种原则(力量、意志)的对立之处,而正是在这一对立和矛盾中,善恶才会出现,自由才得以存在:“两个意志都天生地重要,每一个都有相同的权利成为活跃的,必然真实的是,两者都没有在另一意志面前撤退。……如果没有矛盾,那就将没有自由。在力的紧张中,在生命悬而未决时,如其曾是,唯有行为能决断;因为两种意志不能被自然的必然性分开。”<sup>⑥</sup>也正是因此,对于动物而言根本无所谓善恶和自由,而只有人是能善能恶的自由存在者:在动物那里,黑暗的原则诚然很有效力,但它在动物中并未像在人类中那样诞生在光明之中,而是以某种确定的和被决定的方式与有意识的东西不可改变地统一在一起,因而它就还不是精神和理智,还不可能有原则之间的分离,根本无所谓善恶和自由;而人之所以能随意撕毁诸力之间的永恒纽带,自由选择为善

①④⑤ 谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》,第101页;第78页;第81页。

② 谢林《世界时代·二版》,载齐泽克《自由的深渊》,第180页,另参见谢林《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》“福尔曼斯德文版注释”[16],第161—163页。

③⑥ 参见谢林《世界时代·二版》,载齐泽克《自由的深渊》,第180页;第174页。

或者为恶，正是因为他之内诸原则的纽带是自由的，他站在这一分界线上，必须进行选择并为之行动起来，因为不如此，上帝就无法启示自己，而在受造物中一般也没有什么东西能保持模棱两可。

不过，虽然恶和善一样有其原初的根据，但恶是“非本质”，因为它只有在与爱的精神的对立中才能出现，爱的精神也只有在与恶的对立中才能完满地实现，这正是面对恶的存在而对上帝的最佳辩护。那么，恶能被终止吗？是如何终止的？这与上帝创世时的终极意图有关。按照谢林的理解，“创世的终极意图就是：把不能自为地存在的东西，通过把它从黑暗（作为一个不依赖于上帝的根据）中提升出来达到定在，[变成]也仿佛是自为的”<sup>①</sup>。也就是说，上帝创世是为了把从前在他自身之内隐含的潜在东西变为现实，而在上帝中现实存在着的東西，虽然是在一切时间之前就已经理想地存在在那里的一切，但最终在一切时间的终点，它们在上帝之内是圆融的，恶将最终被从善中排除出去，从而“从根据中提高为永恒统一性的善与本原性的善被连结起来；这些从黑暗向光明诞生的出生者，也与作为其肢体器官的理想原则紧密相连，在这些肢体器官中理想原则圆满地实现了，现在完全变成了有人格的存在物”<sup>②</sup>。这自然说的是基督，因为通过并且只有通过基督并与他一起归心向父，才能使包括人在内的一切被生成之物回归上帝，像同一枝花朵的枝叶围绕着一个中心点一样聚集在上帝身边，从而排除人类之恶，拯救已然沉沦的世界。这是最后的和解，上帝将重新获得在其原初存在中的宁静与至福，最终者将被证明为那个最初者。

## 二 海德格尔与齐泽克，或自由深渊的可能政治意涵

海德格尔称《自由论文》为“谢林最大的成绩，它同时是德国哲学最深刻的著作之一，因而也是西方哲学最深刻的著作之一”<sup>③</sup>，并于1936年对其进行了深入的解读，其成果就是《谢林论人类自由的本质》一书。海德格尔总体上忠实于谢林的文本结构，他明言谢林的《自由论文》“毋宁说所谈的是绝对，是创世，是自然，是存在的诸本质环节”<sup>④</sup>，因此，笔者这里就不再对其具体的解读加以重复。要特别指出的只是：第一，虽然《自由论文》谈的是绝对和创世，但《谢林论人类自由的本质》却开始于对德意志民族的神圣罗马帝国不再存在的惋惜，以及对作为“精神国家”的“普鲁士-德国”重新崛起的深情期许。这种令人震惊的反差不得不让人想到如下政治形势：1871年无比辉煌的德意志帝国在“一战”之后同样是“消失了”的，而当希特勒摆出强硬姿态攫取权力的时候，海德格尔必然和绝大多数德国人一样对他充满了希望，即希望他能德国重新赢回“自由”的命运。实际上，正是如此这般的思想背景和政治背景才使海德格尔对谢林的《自由论文》不吝夸赞。第二，像海德格尔的黑格尔、尼采解读一样，其谢林解读也带有他自己哲学的明显色彩，而海德格尔从1933至1945年间的所有著作实际上都可以解读为一种论证，其核心就是德意志民族的使命问题，“决心”作为《存在与时间》中所说的“自由筹划”<sup>⑤</sup>，或《哲学论稿》中所说的“自由的必然实行方式”<sup>⑥</sup>，构成了他由自由的形而上学沉思走向其政治失误的内在根据：他对西方历史的哲学阐释是由其关于德国命运的一种宏大形而上学图景建构起来的，而德国命运则被视为某种扎根于土壤中的事物，因而具有一种民族-政治性的原生性。<sup>⑦</sup>因此，一方面，《谢林论人类自由的本质》只不过是海德格尔走向自己特定政治时刻的一个桥梁和过渡而已；另一方面，这同

①② 谢林 《对人类自由的本质及其相关对象的哲学研究》，第124页；第124页。

③④ 海德格尔 《谢林论人类自由的本质》，第3页；第256页。

⑤ 海德格尔 《存在与时间》（修订译本），陈嘉映、王庆节译，生活·读书·新知三联书店，1999，第343页。

⑥ 海德格尔 《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，商务印书馆，2012，第112页。

⑦ 参见C. 巴姆巴赫 《海德格尔的根——尼采、国际社会主义和希腊人》，张志和译，上海书店出版社，2007。

时却也无可置疑地验证了谢林之神圣自由的一个可能政治面相。

与海德格尔依循《自由论文》原本结构作出的解读不同，齐泽克的《自由的深渊》则是对谢林《世界时代》的拉康式解读：实存根据与实存之间的区分被改写成了实在界、本能的真相与象征界、道/逻各斯的观念之间的区分，创世被理解为世界从自我封闭的本能的旋转运动中出现，或者说，被理解为从本能到欲望、从真相到象征的进展，进而上帝的绝对自由被分解为自由之无主体的深渊和上帝被迫选择的自由，人“在上帝中存在”的自由则被转换为象征化的强迫选择，而所有这一切都被改写为激进的意识形态批判，从而呈现了谢林之神圣自由的另一可能政治面相。

在齐泽克看来，既然根据是作为不可取消、不可穿透的本能之旋转运动而存在的，那么根据与实存的对立就并不与可能性和现实性的对立重叠，而是与完善和不完善的对立相对应。更重要的是，“主体是站在作为不完善的根据一面的”，而且“主体性在其最基本的维度中、以一种前所未闻的方式是‘女性’的”，换言之，谢林在此的基本洞见是，“主体是纯粹的‘自我之黑夜’‘存在的无限缺失’”<sup>①</sup>。“女性”“存在的无限缺失”说的是对一切被建构的现实性（包括男权与父权制统治）的否定，这种抽象的否定亦即黑格尔的疯狂概念和所谓“世界之夜”的核心，而主体只有通过从现实世界撤退的疯狂之路才得以形成，只有“穿越可怕的黑夜”才能“寻找到人类的本性”<sup>②</sup>。这里透露了齐泽克对谢林解读的关键之处，即主体或主体性问题。在齐泽克看来，谢林所讲的绝对的永恒自由或“意愿虚无的意志”的冷漠不是任何一个主词的谓词，因而也不是上帝这个主词的谓词，而是无主体的自由深渊和盲目本能的无限旋转，因此严格说来，“作为尚未吸收存在之纯粹自由的上帝并不存在”<sup>③</sup>。当“在其非存在中喜乐”（当然，由于本能的盲目，这种快乐只能是“痛苦中的快乐”）的上帝<sup>④</sup>，以道/逻各斯为中介，通过无意识的区分和决断行为，将模糊、混乱、盲目的本能旋转运动压入永恒的“过去”，从而突破本能封闭的旋转和循环而进入时间连续性之中时，创世开始了，而这就意味着，上帝作为主体出现了。这里需要注意的是，第一，“上帝的自由也是一种被迫选择的自由，是自由地假设一种强加之必然性的姿态”<sup>⑤</sup>。因为上帝正是因为不能忍受“在其自我论疯狂中的上帝”才决意开始创世的，也就是说，上帝是“作为遭受和忍受本能之敌对主体存在”的。<sup>⑥</sup>第二，世界的出现是以道/逻各斯的象征秩序为中介的，而这就意味着“‘现实’是内在易碎的，是随时能激发极端之一的收缩与膨胀间平衡的结果”<sup>⑦</sup>，这如同电影的放映只能以适当的速度进行才可以在观众中产生一种“现实印象”，而过快的速度只能使印象变得模糊不清，过慢的速度则无法提供印象的连续性。第三，退回自我成为主体与建构符号世界之间的辩证关系：一方面，退回自我可以说是在建构象征世界之后出现的，这个象征世界是主体为了补偿那个直接失去的、作为前符号真相世界而产生的一个替代形式；另一方面，只有在绝对收缩或撤退到一个真实人格（上帝或人类）之后，象征秩序作为理念的世界才变为现实。齐泽克由此得出的结论是，主体的构成是一个强迫选择的问题，要么在其纯粹性中坚持自己，并因此在其空洞而盲目的旋转和重复中失去自己；要么走出自己，通过吸收或接纳一种指示特征的外化并因此而异化自己。因而，关键在于维持那种成就现实（世界和主体）的易碎的平衡，因为作为根据之本能与作为道/逻各斯的象征秩序对于世界的存在与主体的构成都是不可取消的。

这就敞开了由谢林的形而上思辨转入齐泽克意识形态批判的通道：“他对普遍理想观念之不

①②③④⑤⑥⑦ 齐泽克 《自由的深渊》，第20、21页；第21页；第29页；第28、30页；第97页；第30页；第30页。

可超越的真实根据的强调……能使他预期到马克思主义者的意识形态批判。”<sup>①</sup>人们通常认为的普遍理想观念并不真的是普遍的，在这普遍性之下总有一根连结它与一种特殊内容的剪不断的“脐带”。因而，揭露普遍理想观念之虚假性是意识形态批判的基本程序。但齐泽克更进了一步，指出“一种意识形态批判不得不做的事情，不是将普遍性简单地还原到一种在其之下的偶然特殊内容，而是使得作为空洞框架的普遍性与填充它的特殊内容永远分离开来的鸿沟可见，即肯定作为‘空洞能指’的普遍性，为了占有其空洞的霸权斗争的战场”<sup>②</sup>。因此，齐泽克借由谢林提供的思想洞见而展开的意识形态批判涉及面极广，而且极具冲击力。

一方面是对“丑陋之物”的重新审视。与通常把丑陋想象为美的欠缺或扭曲形式不同，齐泽克从存在论的角度来看待美丑：“丑陋的存在论前提是对象与其占有的空间之间的鸿沟，或者换种不同的方式说，（被其表象捕获的）对象之外在（表面）与其内在（无形式的质料）之间的鸿沟。”<sup>③</sup>由此而来，丑陋被规定为存在超过表象的多余，亦即原料的过剩，比如卡夫卡小说之奇形怪状的建筑，一旦进入就会发现它们远比从外面看起来要大，希区柯克电影《海外特派员》中的自由女神像因为距离太近也会令人厌恶，大卫·林奇电影中照相机过于接近对象也会使其变得令人不适。而严格说来，原料的过剩与幽灵形式的过剩密切相关，比如应该在某处却并没在那里的鼻子同样会使“歌剧的魅影”变得特别丑陋。<sup>④</sup>如此理解的丑陋之物在当今世界男权主义或种族主义情形中具有其特定的意识形态功能：他者存在的证据就是他者的享乐，其基本特征就是质料的过剩、不可忍受和污秽，而主体间的遭遇作为与真相的遭遇总是创伤性的，也就是说，在其周围总是有某种最小化的污秽丑陋的东西是“我”无法将其整合进自身世界的。因而，根本没有哈贝马斯等学者所说的“理想言说情境”，在那里，因为没有真相的因素加入，他者作为被放大的策略推论的纯象征主体乃是一种纯粹的虚构。出于类似的虚构和想象，文化多元主义对他者的创伤性核心进行了悬置，通过将其还原为一种超然的民俗学主体而接受/宽容/认同了它。不过，力图取代“文化多元主义”的“种族多元主义”也可能会有这样的问题，或者更坏，因为任何真实的他者因其内核都存留于其享乐的规则之中而有滑向原教旨主义的可能。实际上，所有这些都是晚期资本主义社会的症状和自由民主意识形态谋划之内矛盾的显露而已。<sup>⑤</sup>

另一方面是对虚拟现实和网络赛博空间的分析。创世总是以道/逻各斯为中介的，所以创世“不但是道的出现，而且是不能被还原到身体现实的纯伪装的幻觉空间的出现”<sup>⑥</sup>。齐泽克以科幻文学和电影的标准场景，如萨吉的著名短篇故事《窗》、罗兰·艾默瑞奇的科幻电影《星门》、奥森·威尔士的电影《审判》中的“窗”或“门”为例，说明了它们作为进入幻觉维度的通道而存在的重要性，因为只有借助这一幻觉，人们才构建了自己的象征世界，才与自身之外的他者建立了联系。而且，这种幻觉空间的营造不仅出现在文学和电影中，还在现实社会生活中广泛地存在：比如政治运动和宣传越来越转向候选人效果意象的营造；生产过程本身成了迷恋其在场的拜物教而掩盖、牺牲了产品本身；计算机和金融系统中所谓的虚拟记忆或存储仿制较其实际而言更大的记忆或存储，等等。<sup>⑦</sup>这里的问题在于，幻觉空间虽然不能不存在，但终究是虚幻的，他者的场景永远是虚拟的，是通达一种片面观点的失真一瞥，一旦人们“误以为真”，一旦它从必不可少的“通道”变为要追求的“目的”本身或可加以利用的“手段”，那就值得警惕了。比如巴拉德短篇故事《昏暗正午的蒙娜丽莎像》中的主人公，最终因追求其唤起的半遮半掩的女人形象而弄瞎了自己的双

①②③④⑤⑥⑦ 齐泽克 《自由的深渊》，第39—42页；第75页；第79—81页；第64页；第65页；第35页；第35—37页。

眼，再比如赛博空间在强化我们的身体体验，使我们拥有新身体、新感官甚至新性别的同时，也为一种对人的操纵提供了可能：操纵机器人掌握、控制了我们自己（虚拟）身体的赛博空间，也就使我们被控制和操纵了，而这正是“依附化”观念所表达的东西。<sup>①</sup>

正是面对如此境况，齐泽克才最终拒绝了谢林的和解方案。因为在他看来，谢林在其神圣的第三“世界时代”——“将来”中的唯心论幻想，即在爱的支配下达成“过去”与“现在”的最终和解，无异于“新时代的技术唯灵论”<sup>②</sup>幻想，即通过现实的完全技术复制而实现精神逆转：“通过将意识‘下载’到机器中，线圈主体割断了使主体隶属于物质身体，并转变成在赛博空间之轻飘飘的物质性中自由漂浮之精神的联系。”<sup>③</sup>但问题随之而来：当机器出了故障的时候，主体要被迫离开赛博空间而重新跌落到我们身体存在的悲惨境地，那又会怎样呢？面对这一问题，齐泽克选择了另一方案，即“坚持绝对的模糊性”<sup>④</sup>。这是一个类似于詹姆斯之解决策略的方案，即一个表面上相互反对的双重肯定：一方面，肯定在其中立性或不可判定性中的质料/享乐/本能/真相/身体，它们不是自在地好或坏、反动或进步的，而是一种可以被不同社会政治态度灵活挪用的中性材料；另一方面则是肯定每一“普遍”的伦理政治立场都奠基于一特殊的“病理学”社会认同。这一方案作为齐泽克对谢林的拉康式解读的最终成果规定了其意识形态批判的基本纲领，其价值在于颠倒了传统的标准态度，深刻揭示了“享乐的病理学内核是‘普遍的’；‘普遍的’社会政治态度奠基于一特殊选择之中”<sup>⑤</sup>，从而为（理论的和实践的）介入易碎的现实提供了入口。

### 三 简短的评论

通过上面的论述，我们可以清晰地看到晚期谢林哲学的独创性，一种足以和黑格尔哲学比肩的独创性。这在某种意义上可以纠正人们将德国古典哲学理解为“从康德、费希特、谢林到黑格尔”之线性发展进程的教条理解，从而全面深入地理解德国古典哲学所作出的理论贡献及其所开显的现代哲学的诸多面向。

海德格尔和齐泽克的谢林阐释就是一个例证。比较而言，海德格尔的阐释更为贴近原文，齐泽克的阐释则更多依据拉康的理论资源。但海德格尔对谢林的赞赏实出于特定的思想背景和政治背景，他的真实评价可能更接近其1929年时的如下看法，即“谢林的后期作品并不具备贯彻到底的内在力量和严肃性，这些东西也是谢林的各种著作里一贯缺乏的，尽管它们另一方面包含着许多突然兴起的令人惊讶的洞察和预见”<sup>⑥</sup>。与此相反，齐泽克虽然不赞成谢林最后的和解方案，却评价道，“可以论证的是，在其失败的地方，它们是德国唯心论的顶点，同时，它们是一个向未知领域的突破”<sup>⑦</sup>。我们可以对他们的评价作出各自的判断，但无论如何都改变不了如下一点，即他们的诠释都既证明了谢林后期哲学的重大意义及其现实性，也证明了谢林如此思辨的自由阐释实则隐含着的可能政治意涵。这对我们深入地理解谢林和完整地理解自由概念都具有重要的启示价值。

（作者单位：吉林大学哲学系）

责任编辑 韩 骁

<sup>①②③④⑤⑦</sup> 齐泽克《自由的深渊》，第75、84—85页；第87页；第97—98页；第86页；第43页；第16页。

<sup>⑥</sup> 转引自先刚《永恒与时间——谢林哲学研究》，第72页注释<sup>②</sup>。