

# 焦虑：《启蒙辩证法》的主题<sup>①</sup>

刘森林

〔摘要〕《启蒙辩证法》的隐秘主题就是焦虑与恐惧。《启蒙辩证法》与德国浪漫派的思想渊源应予重视。焦虑成为现代哲学的问题与浪漫主义密切相关。在《启蒙辩证法》与 A. 施勒格尔的“启蒙运动批判”之间,存在着诸多的类似与一致。揭示启蒙中蕴含着焦虑与解释启蒙理性的情感根基直接相关。在弗洛伊德对成长期儿童的焦虑分析以及焦虑与恐惧的区分、海德格尔的此在生存论分析、《启蒙辩证法》的启蒙批判中,存在着内在的联系。异在他者引发的焦虑是西方启蒙的核心问题之一。进一步地反思、遏制、消解焦虑情绪,走向与异在他者的和解,是推进启蒙的主要所在。理性、支配和恐怖,是立足于这种焦虑观反思启蒙的关键词。

〔关键词〕《启蒙辩证法》;焦虑;恐惧;启蒙反思

〔作者简介〕刘森林,1965年生,哲学博士,复旦大学国外马克思主义基地驻所研究员(上海 200433),中山大学哲学系教授,博士生导师(广东 广州 510006)。

〔中图分类号〕B089.1 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1001-6198(2012)01-0005-09

《启蒙辩证法》以对启蒙进行反思的彻底性和独特性闻名。询问它的主题何在指的是,它是从何种角度展开这种反思的?这种角度意味着什么?它承续了什么思想传统?在我看来,这些问题并非不言自明,而是需要分辨清楚。通过分辨,我想提出,焦虑与恐惧及其应对策略分析,构成了《启蒙辩证法》的隐秘主题。

## 一、焦虑与恐惧构成《启蒙辩证法》的隐秘主题

霍克海默与阿多诺撰写的《启蒙辩证法》一书在法兰克福学派中的重要地位人所共知。阿多诺曾说过,自己以后所有的大部头著述都是这本书的附注;福柯说如果早看到法兰克福学派作品的话,“就不会说那么多的蠢话,绕那么多的弯路”。虽然福柯说这话时并没有点出就是指《启蒙辩证法》,但鉴于该书最能浓缩性地代表法兰克福学派的早期思想,完全可以充当福柯所指的对象。彼得·毕尔格就曾这么判定过:福柯说上述话时“所想到的,也许主要是《启蒙辩证法》里先于他自己所作的理性批判”<sup>(1)</sup>。的确,在福柯不遗余力揭示的

启蒙与压迫、支配之间的密切关系与《启蒙辩证法》力图揭示的启蒙蕴含着统治、压迫、支配、恐怖和个性消解之间,思想主旨的类似性是非常明显的。

然而《启蒙辩证法》的晦涩同样出名,甚至被人称为“20世纪最难驾驭的哲学著作之一”<sup>(2)</sup>。加上它忧郁、悲凉的调子,以及表述上断片式的浪漫主义气质,使得即便在它的祖国也常遭遇负面的看待。人们视之为过于悲观、封闭、理解狭隘的晦涩之书。<sup>(3)</sup>哈贝马斯的看法自不必说。力图告别主体性哲学、建构主体间交往范式的他,批评贬低该书仍在主体性范围内谈论启蒙是必然的。就连执掌法兰克福学派的霍耐特教授也说,这本书“随着时间间隔的增长变得对我们越来越陌生,其修辞学的影响变得越乏味,论证的步骤越残缺”<sup>(4)</sup>。在我国,刘小枫教授曾在《从黑格尔到尼采》一书的中文版前言中说到,从这本书开始,经卢卡奇的《理性的毁灭》、洛维特的《从黑格尔到尼采》到海德格尔与施特劳斯的相关分析,依次越来越“深刻”。也就是说,《启蒙辩证法》在分析德国古典文化与纳粹现象的关系方面,比起卢卡奇、洛维特、海

<sup>①</sup> 本文受到复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究创新基地、教育部人文社会科学重点研究基地基金及“国外马克思主义研究”上海市重点学科(B103)资助。



德格尔、施特劳斯拉,“深刻”程度是最差的。果真如此吗?

在我看来,就目前中国学界对《启蒙辩证法》之嫌。这本书浪漫主义片段式的写法,留出了过多的内容与逻辑上的空白、盲点,从古至今关涉面的过于宽泛更加重了这一点。“从主体性的元历史(Urgeschichte)出发考察了西方文明在根本路向上迷失性的自我毁坏”(5),把主体性的历史从人们一般认为的近代一下子推到古希腊神话时期,断言奥德修斯是第一个资产阶级式的主体,由此引发出的问题、需要做出的论证、必需填补的漏洞都是很多的,是一本这样的书无法完成的。于是,才需要日后两位作者不断的“附注”和修补发挥;于是,也才招致人们按照自己的拟想和逻辑来注释它,使它有了更多的诠释空间。

不只是正反两面不同的评价,还有浪漫主义片段式的写法及其众多需要填补与诠释的空白与盲点,都需要对《启蒙辩证法》的主旨进行慎思。本文致力于从过去一直忽视的该书与浪漫主义的内在关联,就异在他者对主体自我引发焦虑(Angst)与恐惧(Furcht),及焦虑与主体性(化)关系的角度,提出自己的理解:焦虑与恐惧及其应对策略的分析,构成了《启蒙辩证法》的隐秘主题。

## 二、焦虑主题及其现代来源

在《启蒙辩证法》的研究中,该书与浪漫派的关系历来不被重视。在纪念该书出版40周年的文集中,两位主编Harry Kunneman和Hent de Vries说该书“整合了马克思、尼采、弗洛伊德和韦伯关于工具理性批判的思想传统”,独没有提及德国浪漫派以及早就批评启蒙运动的哈曼等思想传统。<sup>①</sup>其实,如果先后阅读一下A.施勒格尔的《启蒙运动批判》一文与《启蒙辩证法》一书,两者之间的类似性是显而易见的。《启蒙辩证法》至少一半的思想内容都可以在A.施勒格尔的《启蒙运动批判》一文中找到。在《启蒙运动批判》与《启蒙辩证法》之间,存在着如此多的类似和一致,这绝非一个偶然的例外。从两个文本的内容来看,《启蒙辩证法》与德国浪漫派的承续关系是明显的。视启蒙为解除焦虑与恐惧(Angst, Furcht)、破除迷信、解构神话、把清晰明白和可理解性当做接受事物的唯一标准,对个别性的拒斥以及连带着对诗的拒

的理解来说,还不足以对它作出确切的评判。理解是合理评判的基本条件,这一条件我们还没有很好地具备。现在的很多理解在我看来多有断章取义,工具性的思维致力于“更强有力地支配外界事物”(6)等等,都是施莱格尔批判启蒙的关键所在,也正是阿多诺与霍克海默批判启蒙之所在。这种内在的联系与一致,表明了霍克海默与阿多诺对浪漫主义传统的继承。这种继承集中体现为:为个体,为那些被边缘化、遭受压制的个体争取坦然生存于世的资格和能力;为特殊、个别争取在普遍性秩序的缝隙和框架内生存的权利。为此,他们就不遗余力地替被概念—市场制度系统压抑的那些存在者呐喊,并吁求它们的解放、宽容和自由。维尔默曾说,《启蒙辩证法》一书的核心与目标就是:个体存在如何不为已逐步演化为制度、技术系统的概念性思维榨干、蚕食和操控。也就是说,谋求同一性的概念性思维如何为个性、特殊存在留出存在空间?具体化的现实和概念性思考之间应该是什么关系?(7)

在这个主线条上,《启蒙辩证法》与《启蒙运动批判》一文实在是一脉相承的。马丁·杰也指出,马克思不是《启蒙辩证法》一书的主要目标,此书更大的抱负是韦伯“全部启蒙传统,所谓解放的去圣化的过程即韦伯所称的去魅化过程才是他们真正的目标。”但韦伯认为,理性的工具化、实质理性被形式理性取代不可逆转、无法恢复。而霍克海默辩证地看待工具化了的主观理性与客观理性之间的关系,认为两者虽然对立和矛盾,但哲学要“培养相互批评,这样如果可能,可以在思想领域为双方在现实中的调和做准备”(8)。这恰与韦伯时代那些与其对立的浪漫主义艺术家团体(以Stephan George为代表与领袖)相一致。按照马丁·杰的说法,“韦伯与其同时代的浪漫主义者不同,不希望时间倒流”。卢卡奇虽然也不希望时间倒流,但却赞同浪漫主义对现代性的诸多批评。承续了卢卡奇这种批评态度的霍克海默、阿多诺,就在批评现代性方面与浪漫主义具有了一些一致性。

按照A.施莱格尔的看法,启蒙不但没有消灭焦虑与恐惧,反而隐匿或转移了它们。与其他反思启蒙的德国思想家一样,在他看来,希望以理性之光照亮一切存在的启蒙,如果不设边界限制,以理性来质疑一切,势必使启蒙变质,使真的启蒙变为

<sup>①</sup>詹姆斯·施密特指出,《启蒙辩证法》主要集中于探讨奥德赛和文化工业问题,“而不是去探索哈曼对康德的批评(只举一个例子)怎么打开了模仿和概念化的关系这样的问题”。霍克海默、阿多诺的这种态度就不如强烈影响了他们的本雅明诚实。本雅明非常明确地承认哈曼对自己的影响。参见詹姆斯·施密特为自己主编的《启蒙运动与现代性》(上海:上海人民出版社,2005年)所写的导论,第29页。





假的启蒙。与诺瓦利斯发现启蒙运动试图“仔细抹掉古老的宗教上一切奇异和神秘的东西”,开始一段“无信仰的历史”一样,他也认定,不设边界。他指责启蒙运动缺乏对黑夜的起码尊重。在他的眼里“生活的魔力赖以存在的基础,正是一片黑暗,我们存在的根基正是消失于其中以及无法解答的奥秘之中。这就是一切诗的魂。而启蒙运动则缺乏对于黑暗的最起码的尊敬,于是也就成了诗最坚决的敌人,对诗造成了一切可能的伤害。”<sup>(9)</sup>

依赖于“夜”,生活必不可少的“恐惧”和“想像”才成为可能。他批评启蒙运动如果总是以感觉和功利为基础,那就会扼杀想像、扼杀任何崇高,导致自我膨胀到什么也不怕的程度。<sup>(10)</sup>给想像留出足够的空间,不能消除一切恐惧,保留存在所必需的“恐惧”以约束人的傲慢,是施莱格尔批评启蒙运动时坚持主张的两点。前者无疑是《启蒙辩证法》的主张。通过分析,我们要说明的是,后者也是。

按照霍克海默在法兰克福大学曾经的同事蒂利希稍晚于《启蒙辩证法》的解释,“把我们的时代称做‘焦虑的时代’,已经差不多是一条自明之理了。这一概括对于美国和欧洲也同样有效”。而焦虑就是“一种状态,在这种状态中,存在物能意识到它自己可能有的非存在(无)”<sup>①</sup>。或者说,焦虑是从存在角度对无的认识。自己如何存在?如何克服生命的虚无,使自己确实地存在起来?焦虑就是由此对非具体的、甚至莫名其妙的威胁的担忧,是一种虚无的力量、可能性引发的情绪状态。蒂利希肯定同意霍华德·洛夫克拉夫特(H. P. Lovecraft)的如下说法“人类最原始、最强烈的情绪就是恐惧,而最原始、最强烈的恐惧就是对于未知的恐惧。”<sup>②</sup>因为蒂利希眼中最基本的三类存在性焦虑(区别于病理性焦虑)的第一种,就是基于未知、偶然、无把握、不确定而衍生出的关于“命运、死亡的焦虑”,它是最基本、最普遍、最不可逃避的焦虑,可称之为“本体论的焦虑”。尔后才是对丧失最终牵挂之物的焦虑,丧失意义之源的焦虑;对空虚、无意义的焦虑,可称之为“精神上的焦虑”;最后一种关于罪过、谴责的焦虑,可称之为“道德上的焦虑”。

根据蒂利希的说法,从西方历史过程来看,在

制的极端启蒙必定会引发出虚无主义。这是因为,力图照亮一切的启蒙运动势必消解象征着魅力、神秘、超验、永恒的“夜”,以“光”之颂取代“夜颂”。古代文明末期,占支配地位的是本体论上的焦虑;中世纪末期是道德上的焦虑;而近代后期则是精神上的焦虑。“无论以哪一种为主,其他类型也同样存在并发挥着作用。”<sup>(11)</sup>因为霍克海默、阿多诺所谓的“启蒙”并非局限于近代意义上的“启蒙”,而是泛指自古希腊以来就存在的哲学与神话的对立,而哲学与神话、理性与启示的关系构成这种启蒙的核心。<sup>③</sup>所以,启蒙中就蕴含着产生焦虑的浓厚根基。“本体论上的焦虑”启蒙不但无法消除,而只能以自己独特的方式应对。糟糕的是,启蒙运动正是在对第一种焦虑的遏制和杜绝中引发出了第二种焦虑。虚无主义就是第二种焦虑的具体呈现。最早使用“虚无主义”一词的哲学家F. H. 雅各比就是在批评启蒙运动过分夸张理性时发现完全一致的理性主义必定以虚无主义告终的。与他同时代、同样批评过分推崇理性的诺瓦利斯、施莱格尔兄弟,虽然没有使用“虚无主义”一词,但同样指出过这一点。对虚无主义问题的忧虑,特别是,相比于推崇普遍性的启蒙运动,浪漫主义对特殊性、地方性、个性的极力推崇必定使得焦虑问题在浪漫主义中被凸显出来。

甚至可以说,焦虑成为现代哲学的问题应是浪漫主义的一个贡献。追索焦虑的现代起源肯定是个很复杂的事。大体可以肯定的是,第一,它即使不是源自近代主体性,也是由于这种主体性哲学而获得了大大的强化。一旦把主体视为与外物和他人没有关联、自足自立的内在自我,异在就是一个引发麻烦和焦虑的存在者。第二,如果把内在自我视为普遍的担当性主体,为知识、法则、秩序奠定基础的主体,它就成了唯一具有确定性的至高存在。在认同它为之奠基的存在的范围内,就可以消解异在引发的焦虑,把它外推到相互认同的群体成员之外。也就是说,普遍性主体(自我)面对他者引发的焦虑会因为主体的群体性认同而得以弱化、消解。只有在面对缺乏认同的另类文化群体时,他者焦虑才会发生。由于近代主体把自己看做一种不但具有自足自立性,而且具有为其他存在奠基,把一系列美好的存在支撑起来的功能,在面对异在

<sup>①</sup> 保罗·蒂利希《存在的勇气》,贵阳:贵州人民出版社,1988年,第33页。《启蒙辩证法》1944年出版,而蒂利希的《存在的勇气》出版于1952年。两者大体同时。

<sup>②</sup> 转引自拉斯·史文德森《恐惧的哲学》,北京:北京大学出版社,2010年,第32页。

<sup>③</sup> 霍克海默后来自己的解释参见Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Band 13, S. Fischer Verlag 1989, Frankfurt am Main, s. 571.



时,这种主体只能是自傲的、不把他者放在眼里,却把他者视为隶属和低于自己、需要对其进行启蒙的对象。对象他者的晦暗和无序需要主体性的阳光、照亮、清晰化、有序化,使之纳入主体性的秩序和可控的范围,并把它们提升到更有意义的层面上来,成为主体感受亲切的存在者。第三,虽然为知识、法则、秩序、历史提供根基的主体内含着难以完全愈合的矛盾裂痕:一方面主体必须具备普遍性才能提供出这种根基基础,另一方面它在经验状态上只能是个体,无法完全满足这种普遍性要求,但这裂痕还是制造不出作为问题的他者焦虑来。启蒙所面对的他者只是被看做低下的、有待于被自己照亮、征服、支配的存在,必定被理性之光照亮就消除异在性和威胁的。面对如此的他者,如此自傲的启蒙主体不会觉得是一个问题。异在他者不会引起启蒙主体的自觉的焦虑。

只有把主体看做是内在自我,甚至进一步把最高存在和现实具体存在都看做是个体性存在的浪漫主义,才会使任何一个外在——不管是客体对象还是与自己类似的主体——都成为异在他者,这个异在他者就会成为忧虑、担心甚至惧怕的对象,就会引发焦虑和应对焦虑的主体化策略来。于是,他者、异质性对于推崇自我的德国早期浪漫派来说却是一个麻烦或问题。富有个性的自我是一种自立自决的、原动的、固有的、独特的、有原创力的源头,他在谋求自我实现的过程中不断遭遇众多甚至无限的他者。过去人们总批评浪漫派过于强调和迷恋内在自我,但没有看到这种迷恋同时也产生了一个积极效果:对内在自我的强调和迷恋,使得浪漫主义对他者、异在异常敏感。他者、异在对浪漫主义者意味着焦虑。“现代性时代,在相当程度上,总是惧怕他者,因为他者总是意味着另一套准则,意味着他律和彻底变成他者的愿望,因为它是对个人自主性的制约。这种心理与古典主义盛行的18世纪大相径庭,后者并不敌视他者,相反,用个更恰当的词来说,他们‘接纳’他者,他们想把不同的局部、角色、秉性、特点、形式等因素审慎而协调地‘安排’起来。古典主义盛行的18世纪的有代表性的‘智者’试图寻找‘有显著差异的事物之相似点’。他们并不注意事物如何‘不同’……”<sup>①</sup>现代性的发展正是一个多样性、异质性越来越增加和明显的时代,浪漫派以和解的态度呼吁对这些异质性存在予以重视和尊重,而不是压

照亮。如果他者是人,就需要教化,以便塑造成主体;如果他者是物,就需要把握、利用和控制。无论如何,他者都是晦暗无序和靠不住的,需要给予关抑、宰制与革除。在这种对异质性存在、对众多他者的尊重和焦虑中,才产生了对异质性他者的解放与宽容意识。<sup>①</sup>

浪漫主义对个体性、与众不同性的强调,使得任何一个他者都与自己产生了距离。距离引发焦虑与恐惧。距离越近的陌生他者,越能引发恐惧。只有距离足够远的外在他者才会在主体的心目中渐行渐远,跃出主体心灵的视线而不被注意,从而不再具有引发焦虑的功能。只要他者对主体来说还构成威胁,引发着恐惧或焦虑,那主体就得通过某种办法、策略应对这种威胁,消解或(起码要)抑制焦虑与恐惧,使之处于一种可控的水平范围之内。

启蒙根本就没有消灭反而深深隐含着焦虑。其实,焦虑与启蒙范围的不断拓展密切相关,当这种拓展以市场化、全球化的方式达到很高的水平之时,尤其如此。个人生存跟处于更大范围中的、自己更难把握和掌控的复杂存在内在关联在一起,因而也就更容易被这个复杂关联体中莫名其妙的因素或力量伤害,更容易遭受挫折,更容易产生蒂利希所说的第一种焦虑。为了解除这种焦虑,现代主体就得去谋求了解、把握、掌控更远距离的更多存在物。所以,现代人就势必野心膨胀,与掌控更远距离的存在物的欲望密切相关。如果只是对自身所在的狭小范围内的存在物感兴趣,敏感于这些存在物对自己安全感的损伤、威胁,一般是不会产生很强烈的焦虑的。如果进一步对更多更远距离的存在物感兴趣,深怕处于这个范围的存在物伤害、威胁自己,因而力图把这个更扩展了的范围内的诸多不熟悉、不了解的存在物掌控住,不让它们威胁伤害自己,进一步把自己与更远范围的复杂、遥远、多元的存在物关联起来,关注它们的一举一动对自己的影响和意义,那就等于把自己被伤害的范围急剧扩大了,把自己暴露在更大可能受伤害的范围之中了。其实,如果你不理睬那些存在物的话,它们中的许多并不会影响你、伤害你,但因为你视它们为可能性的伤害者,你把它们设置为阻碍你的主体性获得实现的客体,它们就不得不与你直接照面,横在你的面前,与你对立着,把你纠缠住。

从启蒙辩证法的视角来看,对自己无法掌控的

<sup>①</sup> 这一段的部分内容在拙文《提升、开拓、调整:马克思主义哲学研究方法反思》中使用过,参见《学术研究》2000年第3期。



9 771001 619003



更大整体存在的焦虑恰恰就是来自启蒙本身,来自试图以理性之光照亮一切的冲动:未被照亮的存在都是令人担忧的。只是,这种焦虑采取的是隐秘的方式,以不自觉的形式出现。用霍克海默的话说,“启蒙的根本目标就是要使人们摆脱恐惧(die Furcht) 树立自主”,可是,明确而又针对具体目标(Angst)”<sup>①</sup>。

的恐惧或许可以摆脱,隐秘而又没有具体目标的焦虑是无法摆脱的,“启蒙就是彻底而又神秘的焦虑在《启蒙辩证法》中,作者使用了诸多可以中译为“恐惧”的词汇。其中最主要的两个是 Angst 和 Furcht。另外还有 Grauen、Schrecken、Erschrecken、furchtbar、Terror、Horror 等。Grauen 有时也被译为“恐怖”,被译为“恐怖”的还有 Terror 和 Erschrecken 两词。在其他书中,Angst 又被译为“焦虑”、“畏”、“忧惧”等。海德格尔的《存在与时间》把 Angst 视为最基本的人类情感之一,这本书的中文版把它译为“畏”,而与 Angst 不同的 Furcht 被译为“怕”。海德格尔对两者的区分应该承继弗洛伊德。在弗洛伊德的著作《抑制、症状与焦虑》中,Angst 被译为“焦虑”,Furcht 被译为“恐惧”。而在维蕾娜·卡斯特(Verena Kast)的 Wege aus Angst und Symbiose 中,Angst 被译为“恐惧”。在谢林的《自由论》中译本中,Angst 一词在不同场合分别被译为“畏”与“担惊受怕”。<sup>(13)</sup>而在约纳斯的《诺斯替教》中,Angst 则被译为“恐惧”。<sup>②</sup>的确,把 Angst 译为“焦虑”容易使人忘却其中蕴含着“害怕”、“恐惧”这些含义,而直接译为“恐惧”就容易与更常被译为“恐惧”的 Furcht 一词混淆。由此,何广沪曾主张把 Angst 译为“忧惧”,或许是个解决方案。<sup>(14)</sup>不过,这种译法有些生偏,不利传播,不利于与已有文献的衔接,因而也未被译界接纳。为了更好地与大量流传的文献较好地衔接,本文把 Angst 统一中译为“焦虑”,而把 Furcht 称作“恐惧”。

在现代,最能直接体验焦虑与恐惧的,或许就是霍克海默、阿多诺所经历的那个时代,那个法西斯主义威胁人类的时代。

### 三、“焦虑”、“恐惧”:从生存论到《启蒙辩证法》

毕尔格曾提醒说,在为《启蒙辩证法》撰写做准备的会谈中,霍克海默曾说过“没有焦虑(Angst)我们就无法思想”<sup>③</sup>的话,毕尔格断定“会谈中的观点,特别是霍克海默就恐惧的理论所提出的观点,是在参照了海德格尔在《存在与时间》里所作的分析及其与之进行辩论的基础上形成的。霍克海默这么做的目的,是将海德格尔的存在论导向历史哲学。……对存在的分析,由主体的生成所取代。”<sup>(15)</sup>其实,海德格尔关于畏(Angst,即焦虑)与怕(Furcht,即恐惧)区别的思想晚于弗洛伊德。甚至他的“此在”也无法不让人联想到弗洛伊德的“自我”。

的确,理性的“自我”是个结果。在它出现之前,先有各种情绪的“我”。在人与事物建立理性关系(如认识关系)之前,人与事物已经具有了情绪性的关联。烦、畏和惊讶都是最基本的这类情绪状态。海德格尔区分了生存论—存在论层次上的情绪 Befindlichkeit(或基本情绪 Grundstimmung),及生存—存在者层面上的情绪 Stimmung。不加细分地说,情绪就是此在之“此”,它把此在带到其存在面前,此在的整体结构被海德格尔刻画为操心、畏、惊讶。这意味着,是我们的基本情绪逼迫、驱动、影响、牵制了认识和理性活动。理性的“我”是不具备自足自立性质的,因为它还要依赖于基本情绪,是奠基在基本情绪之上才能呈现和维持的。在貌似自明的理性主体之“我”下面,潜藏着更为深层、更为复杂、更为持久的基本情绪。

此在不再是与他人隔绝的内在自我,而是“在世界之中”,处于与其他存在的内在关联之中。“此在之在绽露为操心”,这种操心不是从内在的传统主体性中生发出来的意志、愿望、嗜好与追求——它们不是派生操心,而是被操心奠基。<sup>(16)</sup>这不与弗洛伊德关于自我是本我分化出来而自我已经就是一种与现实存在物的关联这样的看法一致吗?自我是外部世界的代表?而本我和超我才是内在的代表?不受任何外部影响的“我”是本

<sup>①</sup> Max Horkheimer: Gesammelte Schriften Band5: Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940 - 1950, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1987, ss. 25-38. 参见《启蒙辩证法》,上海:上海人民出版社 2003 年,第 1、13 页。

<sup>②</sup> 约纳斯《诺斯替教》,上海:上海三联书店 2006 年,第 303 页。德文版参见 Hans Jonas, Gnosis, Die Botschaft des fremden Gottes, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2008, s. 387.

<sup>③</sup> 1939 年 11 月 8 日霍克海默与阿多诺的谈话,参见 Max Horkheimer Gesammelte Schriften, Band 12, Fischer Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 520.



我,而自我只能是受现实影响下形成的。“除了通过自我——对本我来说,自我是外部世界的代表——任何外部的变化都不能被本我经验过或经受过,而且不可能说着自我中有直接的继承。”<sup>(17)</sup>自我是本我中分化出来的一部分。自我是在与现实世界的历练和遭遇中锻炼出来的,是一种“在世界之中”及其结果。自我把外部存在与自己关联起来,并在这种关联中建构着自己。首先是对象精力贯注,通过这种贯注,不断把被贯注的东西纳入自我结构,以至于通过自居作用把那个外部存在变成内在存在,使这个自己力图变成的自我典范成为自我的内在组成部分,并不断地发展变更着。于是,这个“自我”就成了一种不断与外部存在关联着的因而也就是变动着的关系性存在,一个“在世界之中”的存在。正如弗洛伊德所说“所有源自外部的生活经验都丰富了自我;但是本我是自我的第二个外部世界,自我力求把这个外部世界隶属于它自己。它从本我那里提取力比多,把本我的对象精力贯注改变为自我结构。”<sup>(18)</sup>这个与外部世界关联着的作为结构存在着的“自我”不就是海德格尔所说的“此在”吗?考虑到弗洛伊德的“自我与本我”一文1923年发表,早于《存在与时间》4年,海德格尔对弗洛伊德的汲取应该是可以成立的。这样,自我就是一种被三种因素包围着的存在,是“一个服侍三个主人的可怜的造物,它常常被三种危险所威胁:来自外部世界的,来自于本我力比多的和来自超我的严厉的。三种焦虑与这三种危险相符合,因为焦虑是退出危险的表示。自我作为一个边境上的造物,它试图在世界和本我之间进行调解,使本我服从世界,依靠它的肌肉活动,使得世界赞成本我的希望”<sup>(19)</sup>。弗洛伊德的自我被本我和外部世界包围着,虽然也可以趋向崇高的目标,但也很容易成为本能的努力,至少是受本能的影响。所以,在形式上再抽象和玄妙,仍然存在着滑向本能冲动的危险,也就是“依靠它的肌肉活动”的危险。“此在”的未定性和可塑性使得它总有迷失的危险,堕落的危险,被本能冲动俘获的危险。方向与目标很多,好坏都有可能。弗洛伊德的“自我”与海德格尔的“此在”都逃脱不了这一点。不过,弗洛伊德蔑视塑造世界观的哲学家,强调与本我相比时自我的虚弱,理性成分面对我们内部本能力量时的虚弱,并力图把这种观点变成一种精神分析世界观。他说“我一点也不偏爱这种杜撰的世界观。”<sup>(20)</sup>

同时,弗洛伊德的“焦虑”与海德格尔的“畏”

本是一个词: Angst。弗洛伊德在写于1925年7月、出版于1926年2月的《抑制、症状与焦虑》一书中说“焦虑是关于某事的焦虑。它具有不确定性和没有对象的性质。严格说来,如果这一情感发现了对象,我们就该用 Furcht 一词而不是 Angst 一词。”<sup>(21)</sup>甚至早在1915—1917年于维也纳大学所作的精神分析讲演中,就已经提出了类似观点:“我认为焦虑是就情境来说的,它不管对象如何;而恐惧则关注于对象,至于惊悸则似乎有某种特殊的意义,即它强调由危险所产生的效果,这种危险体然而来,没有焦虑的准备。因此,我们可以说,一个人通过焦虑从惊悸中保护自己。”<sup>(22)</sup>海德格尔显然接受了弗洛伊德对 Angst 与 Furcht 的这种区分。与此相关,作为意志、愿望对象的存在者,就不依赖于揭示和规定他们的经验与认识而存在,却还是依赖于此在的领会。“存在者不依赖于它借以展开、揭示和规定的经验、认识与把握而存在。存在却只有在某种存在者的领会中才‘存在’——而存在之领会之类的东西原本就属于这种存在者的存在。”<sup>(23)</sup>摆脱了传统的内在主体,又给出了一个与其他存在内在关联着却终究是与其他存在迥然不同的这个此在。这个此在与传统主体的不同,除了内向性与外向性之外,还有厚实的内在坚固性、稳固性与有待充实起来的富有弹性的可能性。此在是个在生存论上未定的可能性存在,没有固定样式的、也就是无所归依的无家状态。现在的问题是,面临诸种可能性展开的此在,“如何把自己带到自己前面来”?海德格尔认为首先要背弃沉沦,而“沉沦之背弃倒是起因于畏,而畏又才使怕成为可能”。

区分畏(Angst)与怕(Furcht)是必须的:

“……怕之所怕总是一个在世的、从一定场所来的、在近处临近的、有害的存在者。……畏之所畏不是任何世内存在者。因而畏之所畏在本质上不能有任何因缘。凡有害之事都是从一定的角度来看对被威胁者的一种特定的实际能在有害,但畏之所畏者的威胁却没有这种特定的有害之事的性质。畏之所畏是完全不确定的。这种不确定不仅在于实际上不曾确定是何种世内存在者在进行威胁,而且等于说世内存在者根本是不‘相干’的。凡是在世界之内上手在手的东西,没有一样充任得了畏之所畏者。……威胁者乃在无何有之乡。这一点标画出畏之所畏者的特征来。畏‘不知’其所畏者是什么。但‘无何有之乡’并不意味着无,认识在其中有着一般的场所,有着世界为本质上具有



9 771001 619003



空间性的‘在之中’而展开了一般状态。所以进行威胁的东西也不能在附近范围之内从一个确定方向临近而来,它已经在‘此’——然而又在无何有之乡;它这么近,以致它紧压而使人窒息——然理学,已经对恐惧与焦虑做了截然的区分,并且对这两个概念的每一个都给出了更加精确的定义。”<sup>(25)</sup>这个定义就是弗洛伊德和海德格尔早说出的区别:恐惧针对具体对象,而焦虑没有具体对象。在解除此在不确定性并寻求确定性的生存努力中,本源地具有一种畏惧的基础性境遇。面对广袤世界,茫然无措:即德语词 *unheimlich* 标示出的茫然无措、莫名恐惧的无家状态,沉沦于常人状态也许是选择成本很低的,但面对千万人雷同的“家”还是无法确定那个是你的。所以,处于雷同的“家”中的人可能连“焦虑”(畏)都没自觉到。如何革除沉沦,从焦虑(畏)中突围?

霍克海默和阿多诺根本来不及做这些基础性探讨,来不及区分“畏”与“怕”,就直接遭遇到了无法完全逃避的畏惧对象:法西斯主义。霍克海默、阿多诺照面的庞大事物就是法西斯主义以及与其雷同和相关的斯大林主义和美国大众文化。“宰制”(支配)如此之严重,甚至不惜采用欺骗、神话、催眠似的意识形态,单面地宣传、摧残、残害等各种或甜蜜或冷酷的手段来达到压制、摧毁非常规之存在,也就是不合乎统治体系需求的存在的目的。

在海德格尔那儿呈现出的可能性变成了霍克海默与阿多诺直接的现实性;无法名状的焦虑(畏)转化成了直接得不能再直接的可怕与恐惧;富有弹性的可能空间变成了塞得满满甚至还要进一步膨胀的实心体。“无何有之乡”变成了“有何无之乡”;甚至用词也不仅仅是常见的 *Angst*(焦虑,不安,害怕,恐惧)与 *Furcht*(害怕,恐惧)了,还增加了意义更强化的 *Grauen*(恐惧)、*Schrecken*(惊恐)以及与此相关的 *Erschrecken*(恐怖)、*furchtbar*(令人恐惧的、可怕的),甚至 *Terror*(恐怖)、*Horror*(恐怖)这样的词汇了。用词方面的加重和多样化反映了言说主体感受的加重和多样化,而且从一般的“害怕”深化到“恐惧”、“恐怖”的接踵而至,更凸显了惧怕的具体性和集中性。可惜的是,这些词义之差异无法从中文翻译上表现出来。

在1939年1月19日关于个体的讨论中,霍克海默与阿多诺把个体和个体的概念都看做是必须

而又在无何有之乡。”<sup>(24)</sup>

蒂利希在1952年完成的《存在的勇气》一书中写道“在近20年间,与存在主义合作的深层心

付诸历史才能解决的。个体的历史性求解和批判呈现出一种迥异于资产阶级个体抽象概念的特点,它蕴含着个体概念被拯救的可能性。在他们看来,个体与财产、焦虑、成年相关。霍克海默认为,个体与所有权密不可分。而所有权与焦虑(*Angst*)密切相关。焦虑是个体概念的一个构成成分。当今,在关于 *reflektorische Charakter* 的学说中,已经没有个体了。跟所有权连接在一起的特殊的焦虑、恐惧根本不再被认出。而焦虑、恐惧经验的缺乏也会引起自我形成(*Ichbildung*)的无能。这令人想起海德格尔。在他那里,所有非本真存在(*Uneigentlichen*)的范畴都是在对立焦虑的意义上被确定的。<sup>(26)</sup>

恐惧造就纳粹统治的持续。任何人对于纳粹实行的一反抗就灭绝你生命的做法深感恐惧,因而采取顺从和走开不闻不问的态度。是的,对自己生命的自我保护是天生的本能,也是霍布斯以来被现代思想提升为最基本原则的东西。在现代思想的启发与感召下,面对自己生命的消失,人们都会恐惧,即使是当时参加“白玫瑰”团体的汉斯索菲兄妹也是如此。索菲·朔尔所说的“我害怕,但我并不屈服”既道出了她的内心真实,更反映着启蒙的良知和光明所在。的确,如果大家都致力于明白真相并对邪恶采取不合作态度,再残酷的制度也可以因此而崩溃。可启蒙又总是面临着诸多惧怕、不敢接受、不敢迈出反抗步伐的事实……否则也不需要启蒙了。“自我保存”在现代思想中上升为人的“此在”的根本原则,也就是从追求优异性的实现这种古典范式转向世俗性的自我保存这种现代范式之后,人生道德标准下降了。这是否因为勇气与高贵之间内在联系的丧失而造成勇敢的减弱?无论如何,即使再少,也有汉斯索菲兄妹那样的启蒙者没有丧失勇气。尽管害怕,他们还是承担起了启蒙的责任:告诉人们事实真相,唤醒人们,教育人们,正是启蒙者的日常责任和工作。这是启蒙的基础,星星之火可以燎原的基础。

霍克海默说“人总是被无数的恐惧(*Fear*)纠缠着。在前文字时代的文化中,世界在人们的设想中跟邪恶力量有关,人们通过安抚行为和魔法来控

<sup>①</sup> 霍克海默《反对自己的理性:对启蒙运动的一些评论》,原文系英文,载于詹姆斯·施密特编《启蒙运动与现代性》,上海:上海人民出版社,2005年,第369页。



制它。从这种宇宙观中解放出来,是人类文化史中的首要动机。科学的每一次胜利都把斗争推进了恐惧领域的更深处。科学个人以力量来支配那些以前看来完全受制于某些神秘力量的东西。人们曾以为自然是一种凌驾于一切的、不可预测的存在,从而敬畏它;但是,对抽象公式的信心已经代替了这种敬畏。”<sup>①</sup>

这就意味着,文化的进步是征服和消除恐惧的一种努力,科学也是。但科学的进步并没有消除恐惧,而只是转移了地方而已。通过这种转移,恐惧被掩盖起来,或者至少在表面上“消失”,退到了一个不容易发现的地方,甚至成为一个集体无意识,见怪不怪的东西。霍克海默突出了焦虑理论跟政治的联系。个体通过终止跟总体的对抗,与焦虑、恐惧的经验统一起来,我们的焦虑每次总是担心坠入无定形的非同一之中。<sup>(27)</sup>在这些思想里,蕴含了霍克海默、阿多诺对启蒙以来现代工具理性的批判。

#### 四、余论

《启蒙辩证法》把西方看做是主体性的,它根深蒂固地从人与外在本质关联的角度看待世界。因而面对世界总是一种焦虑的情感或心态在起支配性作用。由此,焦虑就内在于主体对外在世界的惧怕和担忧之中。按照弗洛伊德的分析,这种挥之不去的焦虑主要是在儿童时期呈现出来的。它在日后的长期存在是成长过程中没有解决好的问题的不断重现,因而意味着某种不成熟性吗?我们同意吉登斯所言,“本体安全感是所有文化中的大部分人类活动的特点”<sup>(28)</sup>,但这个问题在儿童时期尤其突出。因为儿童不但是一种未成型的存在,需要不断探索、争取和完成,而且主要是他(她)尚处于一种对外部世界和自我都基本不了解的阶段,处于一种极简单地看待世界、极简单地地区分所遭遇存在物的阶段。这个阶段上产生的焦虑以改头换面的形式继续存在下来并发生分化,必定蕴含着为解决问题而进行的不断累积和转化。

在1915—1917年的《精神分析导论》中,弗洛伊德认为,焦虑与害怕无法分割,“有焦虑出现的地方,就有人们所害怕的东西”,所以,“焦虑的产生是自我对危险的反应和逃避之前的信号”<sup>(29)</sup>。他区分了现实的焦虑与神经症的焦虑两种类型。前者的典型例证就是儿童害怕陌生人。儿童害怕陌生人并不是陌生人要对儿童不怀好意或怎样伤害他(她),而是由于儿童将自己的弱小跟陌生人

的强大对比,认为这些人会危及自己的生存、安全和快乐。弗洛伊德认为不能把这种害怕解释为“儿童缺少信任和害怕支配世界的攻击本能”,而“是因为他已习惯于熟悉和可爱的面孔——特别是母亲。正是他的失望和渴望转变成焦虑——实际上,他的力比多既没有使用,又不能久储不用,于是就以焦虑的形式得到发泄。这个情景是儿童焦虑的原型,是出生时——即与母亲分离时,原始焦虑的再现”<sup>(30)</sup>。力比多受到压抑,就会转变成焦虑。在弗洛伊德看来,“儿童与情境有关的首要恐怖是对黑暗和独居的恐怖……儿童的恐怖不仅是后来的焦虑性癔症所表现出的恐怖的原型,而且还是它的直接的先导”<sup>(31)</sup>。

按照这样的观点,是否能够把启蒙中蕴含的焦虑解释为儿童期“本体安全感”没有解决好的表现,因而也就是成长早期阶段遗留未解问题的顽固性习惯?无论如何,这种把心思总放在外部世界对自己可能的伤害与威胁的文化,是与特定的环境相关的,并非普遍。按照阿拉普拉的看法,焦虑是西方精神中的一个基本成分,“而且不容争辩地具有它在基督教本身中的根源,就像保罗教义的著作首当其冲地将要充分证实的那样。它和人们对世界所处困境之原因的独特理解有关,而且也和历史所要达到的目的有关”。万物都在痛苦地呻吟着,等待被拯救。“焦虑是理解现实的关键。”<sup>(32)</sup>但在吠陀、吠檀多和佛教所决定的印度的精神领域中<sup>(33)</sup>,焦虑的世界是正在形成中的世界;现实的世界是超越了焦虑的平静世界。只有解除焦虑、平静地对待自己所处环境之时,人的真正现实才会呈现出来。这似乎意味着,基督教文化是文明成长的“儿童焦虑期”衍生出来的文化。这与梁漱溟先生关于西方—中国—印度文明的想法是非常类似的。

这样来看《启蒙辩证法》对西方文明内含着的问题的诊断,就可以说,异在他者引发的焦虑作为西方启蒙的核心问题之一,喻示着:日益工具化的理性恰是解除这种焦虑的主要凭依;而对引发焦虑的异在他者的支配则构成解除的主要路向。在变本加厉的支配中,恐怖就会不时出现了。进一步地反思、遏制、消解焦虑情绪,走向与异在他者的和解,是推进启蒙的主要所在。这样的解释在霍克海默所谓广泛的“启蒙”意义上,应是恰当的。立足于蒂利希所区分的三种焦虑而论,内在于启蒙中的焦虑首先和主要是本体论上的焦虑。本体论上的焦虑会进一步引发精神上的焦虑和道德上的焦虑,特别是精神上的焦虑。这或许就是《启蒙辩证法》



9 771001 619003



焦虑观的主要意蕴。理性、支配和恐怖,是立足于这种焦虑观反思启蒙的关键词。

(参考文献)

- (1)〔15〕彼得·毕尔格《主体的退隐》,南京:南京大学出版社 2004 年,第 10、10 页。
- (2)〔5〕Harry Kunneman/Hent de Vries(Hg.): *Die Aktualitaet der Dialektik der Aufklaerung*, Campus Verlag Frankfurt/New York, 1989. ss. 9 9.
- (3)博克《镜中的阿多诺》,《现代哲学》2005 年第 3 期。
- (4)Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2000. s. 70.
- (6)〔9〕〔10〕A. 施莱格尔《启蒙运动批判》,孙凤城编《德国浪漫主义作品选》,北京:人民文学出版社,1997 年,第 382 - 386、378、380 - 381 页。
- (7)阿尔布莱希特·维尔默《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》,北京:商务印书馆 2003 年,第 163 页。
- (8)马丁·杰《法兰克福学派史》,广州:广东人民出版社,1996 年,第 295 - 296 页。
- (11)〔25〕保罗·蒂利希《存在的勇气》,贵阳:贵州人民出版社,1988 年,第 52、32 页。
- (12)P. 墨菲《浪漫派的现代主义与古希腊城邦》(上),《国外社会科学》1996 年第 5 期。
- (13)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,北京:商务印书馆 2008 年,第 97 页。
- (14)何广沪选编《蒂利希选集》,上海:上海三联书店,1999 年,编者前言,第 7 页。
- (16)〔23〕〔24〕海德格尔《存在与时间》,北京:读书·生活·新知三联书店 2006 年,第 211、212、215 - 216 页。
- (17)〔18〕〔19〕《弗洛伊德后期著作选》,上海:上海译文出版社,1986 年,第 187、206、206 页。
- (20)〔21〕《弗洛伊德文集》第 6 卷,长春:长春出版社,2004 年,第 172、221 页。
- (22)〔29〕〔30〕〔31〕《弗洛伊德文集》第 4 卷,长春:长春出版社 2004 年,第 233、239、238、240 - 241 页。
- (26)〔27〕*Max Horkheimer Gesammelte Schriften*, Band 12, Fischer Verlag Frankfurt am Main 1985 ss. 452, 456.
- (28)吉登斯《现代性与自我认同》,北京:生活·读书·新知三联书店 2005 年,第 40 页。
- (32)〔33〕J. G. 阿拉普拉《作为焦虑和平静的宗教》,北京:华夏出版社 2000 年,第 105、127 页。

【责任编辑:侯小丰】