

云南人民出版社



痛苦中的安乐

论消费主义

马尔库塞
弗洛姆

陈学明 吴松 远东 编

1.5

文 丛

38
P014.5
1E
>

7101042/12

痛苦中的安乐

马尔库塞 弗洛姆 论消费主义

陈学明 吴松 远东 编



生活哲学文丛 (2)

编者：陈学明

吴松

远东

责任编辑：马清

封面设计：袁亚雄

痛苦中的安乐

——马尔库塞、弗洛姆论消费主义

云南人民出版社出版发行 (昆明市书林街100号)

邮编：650011

云南新华印刷三厂印装

开本：850×1168 1/32 印张：8.125 字数：196千

1998年4月第1版

1998年4月第1次印刷

印数：1—6000

ISBN 7-222-02321-6/G·268 定价：13.90元

前 言

高度的物质文明和极度的精神堕落，构成了今天资本主义社会的两极。西方不少学者不但注意到了这一社会现象，而且还对此作了很多分析研究。在这些西方学者中，最有影响的要数法兰克福学派的马尔库塞（H. Marcuse）和弗洛姆（E. Fromm）了。他们对现代西方社会的消费主义的分析批判，特别是对现代西方社会在充裕的物质生活后而蕴藏着的人的精神上的巨大痛苦和不安这一“病态”的揭露，吸引了千千万万的人民群众。

他们认为，现代西方社会可以称作是“现代富裕社会”。因为在这一社会里，物质财富确实极大丰富，不但资本主义社会的统治者、老板们过着吃穿不尽的生活，而且处于社会低层的平民百姓也是丰衣足食。“工人和他的老板欣赏同一电视节目，游览同一胜地”，“打字员打扮得和她的雇主的女儿一样妩媚动人”。那么这种物质生活资料的富裕，有没有给人带来幸福呢？他们认为并没有。他们指出，消费者的天堂没有给以它所允诺的快乐，这种物质生活的满足是以牺牲精神生活为代价的。他们主要用“人的需求遭致歪曲”、“人

二 成了商品的奴隶、消费的机器”、“人过的是占有 (to have) 而不是存在 (to be) 的生活方式”来加以说明。

痛苦中的安乐

人具有各种各样的需求，这些需求的满足就是人的幸福。他们指出，追求物质享受并不是人唯一的需求，甚至还不是主要的需求，追求幸福的欲望并非就是追求物质享受的欲望，因此物质需求的满足并不能给人幸福。人与动物不同，他非但不满足于锦衣玉食，而且还力图摆脱物的束缚，追求更加高尚的东西。现代西方社会中的人之所以在精神上感到莫大的痛苦，主要原因就在于把追求物质享受作为自己第一、甚至唯一的需要，从而把自己降低为一般的动物。

现代西方社会推行高生产、高消费的政策，它为了使生产从而使整个社会制度连续下去，必须使产品得到消费。生产得越多，就要求消费得越多。那么它怎么样使它生产的产品得到消费呢？他们揭露说，它主要通过制造“虚假的需求”，以实现“强迫性的消费”。这一社会动用一切宣传机器刺激人们贪得无厌地追求物质享受，使人们把这种“虚假的需求”当作自己“真正的需求”。对于现代西方社会来说，这变成了它最必要的控制装置之一。一再唤起新的需要使人们去购买最新的商品，并使其相信他们在实际上需要这些商品，相信这些商品将满足他们的需要。结果是把消费者交给了商品世界的拜物教。

他们指出，一旦把追求物质享受这种“虚假的需求”加之于人后，就出现了个人与整个社会制度的“一体化”。在这种“一体化”统治之下人所过的是一种“痛苦中的安乐生活”。人们拥有自己的高级住宅、轿车、彩色电视机，不言而喻，还有吃和穿的东西，这当然是够“安乐”的了。但须知，这是建立在痛苦基础上的“安乐”。全部的关键在于，

人们在把物质需求作为自己的基本，甚至唯一需求以后，实际上他们已是“为了商品而生活”，已把“商品作为自己生活灵魂的中心”。人与产品的关系完全被颠倒了，不是产品为了满足人的需要而生产，而是人为了使产品得到消费而存在。人拜倒在物面前，把物作为自己的灵魂。这就意味着忘却了、失去了自己的灵魂。

他们还指出，消费的行为本来应该是一种有意义、有人味的行为，但如今这样的消费行为是少之又少。人被购买更多、更好，尤其是更新的东西的可能性所迷惑了。人在消费上，永远感到饥饿。人唯一的目的就是拥有更多、更好、更新的东西。实际上，人已完全变成为被动的消费者，成了行尸走肉。这一社会制造了许多无用的东西，也同样制造了许多无用的人。由于实行消费主义，现代西方社会中占主导地位的生活方式是“占有”而不是“存在”，所谓占有方式乃是指一个人试图将世界上的一切东西变成为自己的财产；而所谓存在方式乃是相对于占有而言的：一个人并不因为他所拥有或占有的一切而存在，他的存在正是他独立、自由、批判理性、创造性、主动性，以及爱、给予、富有牺牲精神的具体体现，这才是人的真实的存在。现代西方社会所实行的是“越多越好”的原则，正是在这一原则支配下，人的生活都以占有为宗旨。

人被产品所支配，这当然是莫大的痛苦。但人们往往感觉不到痛苦的存在。他们强调，人感觉不到痛苦的存在，不等于痛苦的不存在。相反，这恰恰表明其痛苦已到了无以复加的程度：明明处于痛苦之中却感觉不到痛苦的存在。一个病人，如还感到有病，那这个人还有救，但是假如他把自己的病当作健康，那表明这个人已处于纯粹的麻木不仁的状态

四 痛苦中的安乐
态。现代社会中的不少人正是一些“连痛感也消失掉的最痛苦的人”。在这一意义上，他们提出了一个“最正常的人也就是病得最厉害的人”的命题。

无疑，马尔库塞、弗洛姆对现代西方社会的这种批判带有很大的片面性。其中最大的一个片面性就是把人的物质生活与精神生活完全对立起来。现代西方社会中人的精神痛苦是由什么引起的？是由于物质生活资料丰富造成的吗？在物质丰富与精神痛苦之间存在着必然的联系吗？他们对这些问题的回答显然是错误的。他们在强调人的精神生活的重要性的同时，忽视乃至抹杀物质生活对人的重要性，否认物质生活资料的满足乃是人的全面发展的不可缺少的基础，这是错误的。他们把物质生活资料的充裕看作是导致精神痛苦的主要原因，提出“生产力的发展 = 物质财富的丰富 = 精神生活的痛苦”这样一个公式，这更是错误的。实际上，在现代西方社会中人的精神痛苦决不是由生产力、物质财富本身造成的，而是由这一制度对生产力、物质财富加以“资本主义式”的运用所造成的。在不同的社会制度下，人们完全有可能使生产力、物质财富不是阻碍，而是促进人们在精神上获得愉快，促进人的全面发展。马尔库塞、弗洛姆对现代西方社会批判的这种片面性，源自于批判的理论依据是抽象的人本主义。他们的批判集中到一点，就是批判这一社会摧残人性。他们所说的消费主义下的人的精神痛苦实际上就是指“丧失了人性”的痛苦。这是早被马克思主义扬弃了的以抽象地揭示“人性与社会之对立”为标志的人本主义的批判。

马尔库塞、弗洛姆的批判尽管具有片面性，但对现代人不无启发作用。环顾当今世界，拜金主义、消费主义、享乐主义盛行。享受充裕的物质生活资料的现代人是否真的非常

幸福，这是人们所关切的问题。马尔库塞、弗洛姆以现代西方社会中人们在精神上正处于异常痛苦的事实，揭示了物质方面的富裕未必就能给人带来幸福这一真理。他们再三阐述的是：人们的需要不仅限于物质利益的追求，因此人们的追求也不应仅限于追求物质利益。如果人们的注意力仅限于追求物质享受，那么，对这个社会来说，就意味着它是一个走向没落腐朽的“病态社会”，对具体的个人来说，则意味着变成了畸形发展的丧失人性的人。在这里，马尔库塞、弗洛姆不仅从哲学的高度分析批判了消费主义，而且从哲学的高度论述了人生的价值和意义。不管他们的理论出发点是否正确，他们所提出的问题是很有现实意义的。

“人活着不仅需要面包，而且需要阳光和真理”，读了马尔库塞、弗洛姆的论述，很自然地想起了这句宗教名言。拜金主义、消费主义、享乐主义的盛行，不正是说明缺少阳光和真理吗？马尔库塞、弗洛姆的论述绝不是空穴来风。

编者

1997.12.10

前
言
五

目 录

【1】	前 言
【1】	上篇：马尔库塞论消费主义
[3]	1. 推行消费主义：现代西方社会控制人的新形式
[25]	2. 痛苦中的安乐：在消费主义统治下的人的生活
[57]	3. 用真实的需求代替虚假的需求：人类必须解决的课题
[77]	4. 技求进步和劳动合理化：走出消费主义的阶梯
[95]	5. 从压抑性的富裕中解脱出来：人类解放的必由之路
【111】	下篇：弗洛姆论消费主义
[113]	6. 警惕，工业社会正把人变成贪婪的消费机器
[151]	7. 消费者的天堂并没有给予它所允诺的快乐
[185]	8. 要存在，不要占有
[207]	9. 探索超越人的生存需要的健康而人道的消费方式
【239】	后 记
【242】	资料来源索引

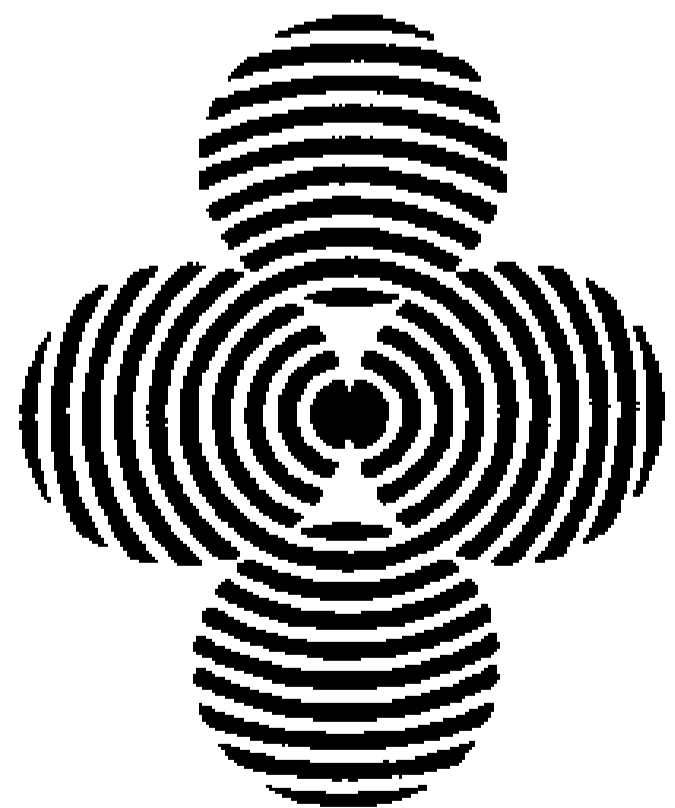


上 篇

马尔库塞论
消费主义

1.

推行消费主义：现代西方 社会控制人的新形式



在劳动生产率这样增长和商品不断越来越充裕的基础上，开始了一种对人们的意识和下意识的操纵和摆布，这已经成为近代资本主义最必不可少的控制结构之一。

在劳动生产率这样增长和商品不断越来越充裕的基础上，开始了一种对人们的意识和下意识的操纵和摆布，这已经成为近代资本主义最必不可少的控制结构之一。新的需要被一次又一次地渲染起来，煽动人们去购买最新的商品，使他们相信自己确实需要它们，而这种需要可以从这些商品中得到满足。这样造成的结果就是：人们完全拜倒在商品拜物教之前了，而这样就把资本主义制度按照他们的需要来改造了一番。这些商品非买不可，因为别人都买了，因为这些商品的需要的的确确被刺激和渲染起来了。

这样一来，就得给他们钱，由于商品总是越来越贵，这也就使生存斗争也变得越来越紧张，尽管如果把劳动和社会财富作一合理分配，可以把生存斗争的压力减轻到空前未有的程度。可是在近代资本主义中出现的趋势却恰恰相反。正是因为社会财富积累起来了，生存斗争也加紧了，一点也没有变得轻松一些。工人的融合还在继续，但是我曾经说过，我认为这种融合是在减弱下去。我相信内在的矛盾今天比一年以前要明显得多，即使在所谓的中间阶级当中——即资产阶级当中——也有越来越多的人在认识到，为所谓消费社会中的相对繁荣，付出的代价是太高了。……当然，这就要求为了最迫切的目标而废除存在于所谓消费社会中的一部分

六 愚蠢的浪费，也就是说，取消继续存在于高度发达的资本主义社会之中、并且不停地重复制造出来的贫穷和痛苦。

痛苦中的安乐



在一种新的意义上来说，正盛行的社会控制形式是技术的。可以肯定，生产性设备和破坏性设备的技术结构和效率，已经成为现阶段使人民隶属于既定的社会劳动分工的一个主要工具。

在一种新的意义上来说，正盛行的社会控制形式是技术的。可以肯定，生产性设备和破坏性设备的技术结构和效率，已经成为现阶段使人民隶属于既定的社会劳动分工的一个主要工具。而且，这种一体化曾一直伴随有较明显的强制形式：剥夺生计、司法管理、警察、武装力量。现在仍是如此。但目前阶段，技术的控制像是增进一切社会集团和利益群体的福利的理性之体现——以致所有矛盾似乎都是不合理的，所有反作用都是不可能的。

所以，毫不奇怪，在这种文明最发达的地区，社会控制已投入要害之处，甚至个人的抗争也从根本上受到侵袭。思想上的和情感上的拒绝“服从”，显得神经过敏和苍白无力。这就是作为目前阶段之标志的政治事件的社会心理学方面：那些在工业社会的以前阶段代表新的生活方式的可能性的历史力量消逝了。

如果社会不能用它日益提高的生产来减少压抑，那么生产就必然会与个体相对抗；它本身成了一种普遍的控制工具。

把个体从曾为缺乏和不成熟所辩护的各种压制中解放出来的现实可能性越大，想维持这些压制并使之合理化，以免现存的统治秩序被瓦解的要求也就越强。文明不得不抵御自由世界的幽灵。如果社会不能用它日益提高的生产来减少压抑，（因为否则就有可能打乱现存的等级秩序）那么生产就必然会与个体相对抗；它本身成了一种普遍的控制工具。极权主义笼罩着后期工业文明，生产被统治利益所支配，因而其潜能也被抑制和转移。人们被迫进入一种内部和外部的持久的戒备状态。统治的合理性发展到了有可能动摇其基础的地步；因此必须比以往任何时候更加有力地重申这种合理性。这种时刻弑父现象不再会出现，哪怕是“象征性地”出现，因为父亲的继承者已经不存在。

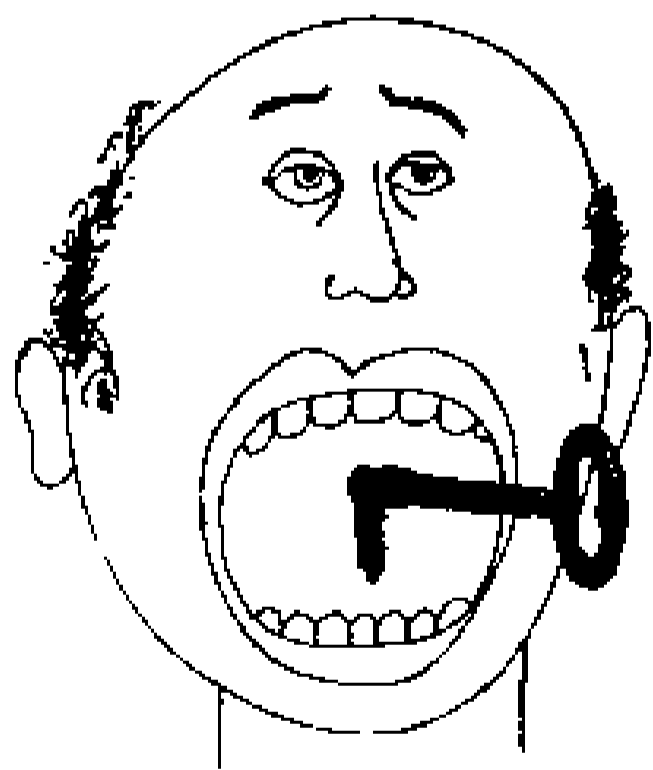
所谓超我的“自动化”表明了社会用于抵抗这种威胁的“防御机制”。这种防御主要是为了加强对意识而不是对本能的控制。如果让意识放任自流，就可能在需要得到的更大更好的满足中出现压抑。这种贯穿于整个现代工业文明的对意识的操纵，在对集权主义文化和“大众文化”的各种解释中，都被描述为对私人生活和公众生活、自发反应和必要反应的调节。提倡“无思想的闲暇活动”，推行反理智的意识形态，就是这种对意识的操纵的若干实例。控制由于扩大到了以前曾是自由意识领域和闲暇时间，就有可能放松对性

欲的禁忌。这种禁忌在先前由于不能那么有效地实行全面的控制而显得十分重要。较之清教时期和维多利亚时期，今天的性自由无疑是更大了（虽然对1920年革命的反抗非常显著）。然而与此同时，性关系也更加密切地与社会关系同化了；性自由与有益的顺从一致了。性和社会功用之间的根本对立本身反映了快乐原则和现实原则之间的冲突，这种对立在现在由于现实原则对快乐原则的不断侵犯而被搞得模糊不清。在一个异化的世界上，爱欲的解放必将成为一种致命的破坏力量，必将全盘否定支配着压抑性现实的原则。在西方文明中，文学巨著只赞颂“不幸的爱情”，崔斯坦神话成了这类作品的典型，这也决非偶然。崔斯坦神话中那种可怕的浪漫主义，严格地说，是“现实主义的”。与解放了的爱欲所具有的破坏性不同，在垄断控制的坚固制度内部，性道德的松弛倒是有助于这个制度本身的。否定与肯定、黑夜与白天、梦想世界与工作世界、幻想与挫折，都被协调一致起来了。于是，在这个被控制得井井有序的现实中获得松弛的个体所能回想起的，不是梦想，而是工作；不是童话，而是对童话的斥责。至于在爱欲关系方面，这些人则凭借其天赋的魅力，通过谈情说爱和他们所喜爱的广告，“履行着自己的职责”。

随着生产设施的合理化及其功能的多样化，所有的统治都采取了管理的形式。而在这种统治发展到登峰造极的时候，集中的经济力量把人完全吞没了。任何人，即使身居高位的人，面对这种设施本身的运动和规律，都显得软弱无力。

由于统治变成了一个无偏见的管理制度，指导着超我发展的形象也就变得非人格化了。以前，超我是由主人、酋长、首领来“充当”的。这些人以其具体的人格代表着现实原则。他们既严厉又仁慈，既残酷无情又赐福于下人。他们唤起了人们反抗的愿望，却又惩罚这种愿望。强迫人们顺从乃是他们自己的功能和责任。因此人们对他们这些人及其作为除尊重和害怕外还伴之以仇恨。他们为冲动及满足这种冲动的自觉努力提供了活生生的目标。但是这些人格化的父亲形象在各种机构后面逐渐地消失了。随着生产设施的合理化及其功能的多样化，所有的统治都采取了管理的形式。而在这种统治发展到登峰造极的时候，集中的经济力量把人完全吞没了。任何人，即使身居高位的人，面对这种设施本身的运动和规律，都显得软弱无力。控制一般由政府机关实施。在这个机关中，无论雇主和雇工都是被控制者。主人不再履行某种个体的功能。性虐待狂首领、资本主义剥削者，都被改造成了某个官僚机构的拿薪俸的成员，而他们的臣民是以另一个官僚机构的成员的身份与他们打交道的。个体的痛苦、挫折和无能都导源于某种多产和高效的制度，尽管在这个制度中，他们过着前所未有的富裕生活。负责组织个体生

活的是这个整体，是这个“制度”，是决定、满足和控制着他的需要的全部机构。攻击性冲动失去了攻击的对象，或者说，仇恨所遇到的都是笑容可掬的同事、忙碌奔波的对手、唯唯诺诺的官吏和乐于助人的工人。他们都在各尽其责，却又都是无辜的牺牲品。



社会的存在是依赖于这些商品的不断生产和消费的，换句话说，社会的需要和政治的需要必须变为个人的本能的需要。在社会的生产力没有大量生产和大量消费就无法维持下去的情况下，这些需要就必须标准化，协调化和普及化。

当我们讲到一个社会要继续存在就要有“必要的”补充压抑或要有有效的操纵和本能控制的时候，我们指的不是一种被认识到的必要性和一种有计划推行的政策，我们指的是倾向——力量。它们反映了现存的生产、分配和消费机器的要求——经济的、技术的、政治的和精神的要求，人民依附于这部机器，为了保证这部机器的不断运转，同时也是为了保证产生于这部机器的组织的那些社会关系的不断运转，这些要求就必须得到实现。这些客观的倾向在经济发展，工艺变化，一个国家或国家集团的外交和内政上都反映了出来；它们在各个社会阶级，利益集团和政党中产生了共同的，超个人的需要和目的。在社会集体的正常条件之下，这些客观倾向赋予个人的利益和目的以一定的形式并吸收它们，而又不使社会遭致破裂。

为什么要操纵和控制以及由谁来操纵和控制呢？（控制的）一般的客观目标是使个人和社会强加于他的生活方式相妥协，这一目标高于为了某些意图，为了政治目标和利益而进行的任何控制。由于强有力的补充压抑在这一妥协中发挥着作用，所以就必须有（个人必须买进或卖出的）商品，（个人必须利用或提供的）服务，（个人必须选举的）候选

人，（个人必须享受的）娱乐，（个人必须拥有的）地位象征的充分自由作为缓冲——一种带强制性的必要性，因为社会的存在是依赖于这些商品的不断生产和消费的，换句话说，社会的需要和政治的需要必须变为个人的本能的需要。在社会的生产力没有大量生产和大量消费就无法维持下去的情况下，这些需要就必须标准化，协调化和普及化。当然这些控制并不是阴谋的结果，不是由某个当局操纵的（尽管中央集权的趋势在增长）；相反，控制分散在全社会，（在不同程度上）是由邻里，由“社会地位相同的人组成的团体”，由宣传工具，由集团和政府来进行的。当然，有效的控制主要是通过经济，特别是通过社会学和心理学来实现的；控制作为工业—社会学和工业—心理学，或者说得婉转一点，作为“人的关系的科学”，成了统治势力手中不可缺少的工具。

这些简短的说明表明，社会渗入心理已有多深，心理的健康和正常在多大程度上已不再是个人的事情，而是社会的事情了。社会和个人之间的和谐关系可能会有所进展，如果社会创造条件使自由、和平和幸福的现有可能性化为现实的话，就是说，如果创造条件把性欲、生活本能从破坏本能的劣势中解放出来的话。但是，如果没有这些条件，那么健康的正常的个人就会具有一切特性，使自己和同一社会的同样正常的其他个人和睦相处，而正是这些特性是测量压制，测量受到摧残的人的本质的存在的尺子，人的这种受到摧残的本质使人安于自己受到的压制，安于生活本能受到的压抑及不再具有攻击性。这样产生的紧张用个人—心理学，或个人—治疗，或其他任何一种心理学都是无法解除的——只能用政治方法才能解除：把社会作为需要的体系加以反对。

1:6

在现代的富裕社会里，在人的自由的现有的存在形式和能达到的可能性之间存在着某种矛盾，所以，如果社会想要避免发生过分的不快，它就必须使个人进行有效的合作。这样，人的心理就不自觉地和自觉地接受和屈从于制度的控制和操纵。

一个社会的基本制度和关系（它的结构）所具有的特点，使得它不能使用现有的物质手段和精神手段使人的存在（人性）充分地发挥出来，这时，这个社会就是有病的。人的可能的状态和实际状态之间的鸿沟越大，我们称之为“补充压抑”的需要就越大，也就是说，不是有利于维护和发展文明，而是有利于使现在的社会继续存在下去的合法兴趣的本能压抑就越大。对个人来说，这一补充的本能压制和逼迫带来的是新的紧张和负担（即位于社会冲突的彼岸、居于社会冲突之上或社会冲突之下的紧张和负担）。一般地说，社会过程的正常功能就已保证了必要的适应和屈从（害怕失去工作或社会地位，害怕受到社会蔑视，等等），用不着为了施加补充的心理压力而采取特殊的手段。但是，在现代的富裕社会里，在人的自由的现有的存在形式和能达到的可能性之间存在着某种矛盾，所以，如果社会想要避免发生过分的不快，它就必须使个人进行有效的合作。这样，人的心理就不自觉地和自觉地接受和屈从于制度的控制和操纵。

对于现存的制度来说，真正的危险不是异化劳动（失业）的废除，而是非异化劳动（社会劳动）的可能性，即非异化劳动的必要性。

对于现存的制度来说，真正的危险不是异化劳动（失业）的废除，而是非异化劳动（社会劳动）的可能性，即非异化劳动的必要性（城市的全面新建，人的私有住宅和设施的重建；在消除了对大自然的商业暴行后对环境的改造；满足生存斗争需要的救济事业和教育事业的建设；所有这些都还可以使人们忙上一个世纪）。但是，在发生这些变化的过程中，主宰社会的利益就可能得不到发展，换言之，可能导致限制私人企业，废除市场经济，废除经常的备战政策和军事干涉政策，代之以东西方合作以及富国和穷国的合作。这种发展趋势是决不会停顿下来的，技术进步的新的、异常有效的和全部的手段，暂时把人们从生理和心理两方面组织起来反对这种可能性；他们必须把耗费精力的，落后的生存斗争进行下去，在这场斗争中，他们再生产出自我压抑。

这样，我们就碰上了由社会结构转化为个人心理结构的真正矛盾。这一矛盾唤起和增强了破坏性的趋势，社会可以在个人的私人行为和政治行为中几乎不用升华的方式来利用这些趋势——并因此可以在全民族的行为中利用它们。破坏能量变成社会可用能量，攻击的冲动滋养着进步：经济的、政治的和技术的进步。在现代科学企业中，在商业企业中，和在作为一个整体的国家中，建设性和破坏性推动着商品的

生产和消灭，有助于生和死；生育和杀戮是不可分地互相联系着的。这一过程是这样一种动力学的一部分，这种动力学迫使性本能和死的本能这两个敌对的冲动成为一个统一体，而且在两者相辅相反的作用中成为推动文明前进的精神的和生理的力量。但是，它们可能达成如此紧密的和有效的联系，它们各自的特性保持不变，而且互相对立着：攻击本能不管一切升华“追求”死亡，而性本能却追求维持生命，保护生命和延长生命。结果是破坏本能只能在它为性本能效劳时才对文明和个人有用；如果攻击趋向变得比它的由性本能决定的对立面更强大，那么倾向就会逆转。



发达工业社会引人注目的可能性是大规模地发展生产力，扩大对自然的征服，不断满足数目不断增多的人民的需求，创造新的需求和才能。

发达工业社会引人注目的可能性是：大规模地发展生产力，扩大对自然的征服，不断满足数目不断增多的人民的需求，创造新的需求和才能。但这些可能性的逐渐实现，靠的是那些取消这些可能性的解放潜力的手段和制度，而且这一过程不仅影响了手段，而且也影响了目的。生产和进步的工具，被组合进极权主义体系中，不仅决定着实际的利用，而且也决定着可能的利用。

在其最发达的阶段，统治起到了行政管理的作用，在大众消费过于发达的地区，被管理的生活成了整体的健全生活，为了维护它而把对立面统一起来。这是纯粹的统治形式。反过来，它的否定也表现为纯粹的否定形式。一切内容似乎都归结为一种抽象的结束统治的要求，这是唯一真正革命的迫切要求，是将使工业文明的成就发挥效力的事件。这种否定，而对着它的现存体系的有力对手，便表现在“绝对拒绝”这一重要政治形式——现存体系越是发展它的生产力并减轻生活负担，这种拒绝也就越显得似乎没有理由。

作为普遍的机能化成了可计算的效率的先决条件，即普遍的效率的先决条件。抽象的理性在对自然和人的可计算的和有计划的统治中得到了具体化。

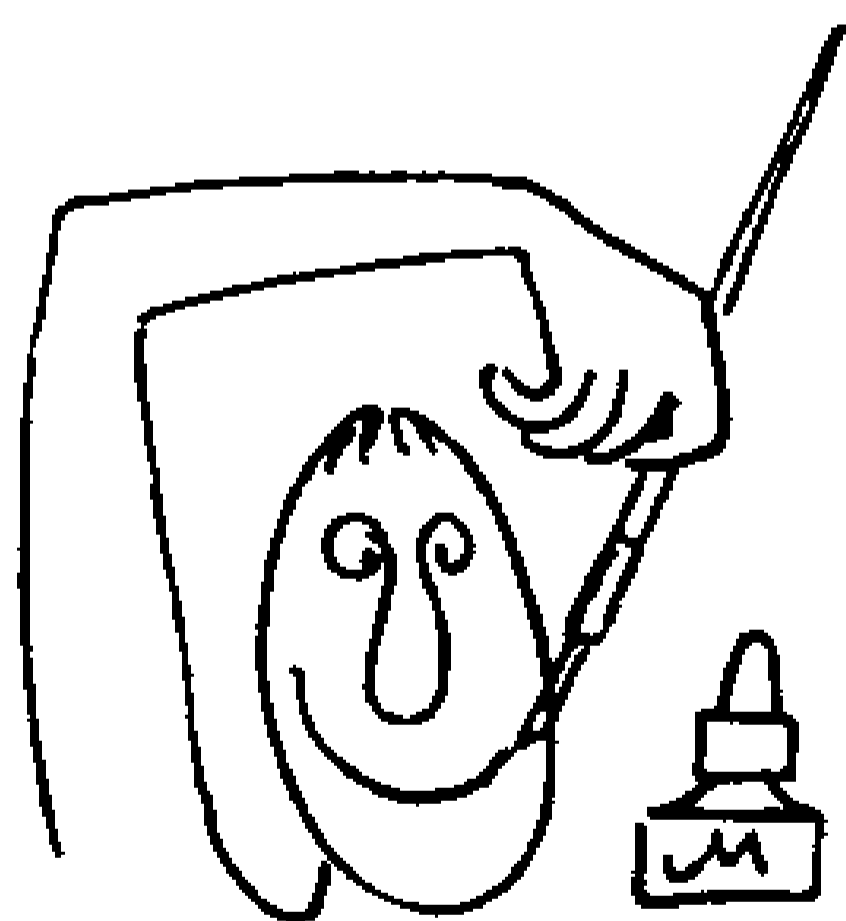
在这种“抑制”中，西方的理性成了资本主义的经济理性，即在连续的、理性的、资本主义的企业中，为了获得更多的利益而斗争，这样，合理性成了获利性的条件，而获利怀反过来又被导向系统的、有计划的计谋，被导向“资本核算”。

这种理性的基础是抽象活动，它既是理论的又是实践的，既是科学的工作又是社会组织的工作。它确定了资本主义阶段的特性，即把质还原为量的过程。作为普遍的机能化（这种机能化在交换价值中找到了自己的经济表现），就这种机能化使对所有特殊的事件和关系的控制成为可能（通过它们向数量和交换价值的还原）这一点来说，它成了可计算的效率的先决条件，即普遍的效率的先决条件。抽象的理性在对自然和人的可计算的和有计划的统治中得到了具体化。韦伯所设想的理性，表现为技术的理性，表现为生产和通过有计划的和科学的机构所实现的物质（物和人）的转化。这种机构是为着可计算的效率这个目的而建造起来的，这种机构的合理性组织着并控制着物和人、工厂和整个科层、工作和闲暇。

后资本主义是建立在“克己”的基础上的：如果要使积累的增长成为可能，为生存的斗争和对劳动的剥削必须越来越加强。

依据韦伯的观点，这些事实是从外面预先给与形式理性的；但是作为历史事实，它们限制了这个概念本身的普遍有效性。在韦伯看来，资本主义合理性的现实焦点是私有企业；企业家是一个自由人，由他自己对自己的打算及其所包含的危险负责。在这种功能中，他是资产阶级，而资产阶级的生活行为在内在世界禁欲主义中找到了它的典型表现。这种观点至今仍然有效吗？被韦伯视之为工业发展的承担者的资产阶级在后资本主义阶段是当然的承担者吗？后资本主义的合理性仍然是从内在世界禁欲主义中引伸出来的吗？我认为，对这些问题的回答必然是否定的。在资本主义合理性本身的发展中，韦伯归之于它的那些形式已经瓦解和过时。它们的瓦解使资本主义工业化的合理性出现在非常不同的光亮之中：在它的非合理性的光亮之中。这里只提一个方面：“内在世界禁欲主义”在后资本主义已不再是一种推动力量；它已成了为维护这个制度而效力的一种羁绊。凯恩斯就这样谴责过它。无论在什么地方，只要它会阻碍剩余商品的生产和消费，它对“富裕的社会”来说就是危险的。确实，甚至后资本主义也是建立在“克己”的基础上的：如果要使积累的增长成为可能，为生存的斗争和对劳动的剥削必须越来越加强。“人为的商品废弃”，有计划的合理性，成了一种社会的必然。那种内在世界禁欲主义，已不再是作为

生产力发展某一阶段上资产阶级的生活行为了，它已成了在总体管理下毁灭生产的一个污点，资本核算、获利性和效率的数学化，正在庆祝它在计谋杀人与滥杀、计谋与消灭敌人相比较的自我消灭的危险方面的巨大成功。



随着资本主义的合理性的发展，非理性成了理性：理性表现为生产率的疯狂发展，表现为对自然的征服和大宗商品的扩大。

随着资本主义的合理性的发展，非理性成了理性：理性表现为生产率的疯狂发展，表现为对自然的征服和大宗商品的扩大（及它们对人口中广大阶层的可接近性）。说它是非理性，乃是因为生活质量的提高对自然的支配和社会的福利来说快成了破坏性的力量。这种破坏不仅是比喻性的，如对所谓更高的文化价值的背叛；而且是实质性的。为生存而进行的斗争不论在国内还是国际上都加剧了，被压抑的攻击本性在中世纪式的残忍（拷打）的合法性形式中，以及在科学地组织起来的对人的毁灭中释放出来。马克斯·韦伯预先告诉了这一发展吗？如果把重音放在“告诉”上，那么回答就是没有。但是，这一发展暗含在他的概念的构架中——这种暗含的层次是如此之深，以致它显得是不可抗拒的、决定性的，并且因而（在贬义上）是理性的。

对技术的服从成了对统治本身的服从；形式的技术合理性转变成了物质的政治合理性。

在马克斯·韦伯看来，资本主义的现阶段是由国家的强权政治统治的：资本主义就是帝国主义。但是它的管理仍然保持其形式上的合理性，即保持其科层统治。它实行物对人的控制；理性的“摆脱价值的”技术，是人与生产资料的分离和人对技术的效率和必然的服从——所有这一切都发生在私人企业的框架之内。机器是决定因素，但“无生命的机器是凝固的精神。只有这样它才具有迫使人们进入它的服务范围的力量……”。然而由于它是“凝固的精神”，它也是人对人的统治；这样，这种技术理性再生产出奴役。对技术的服从成了对统治本身的服从；形式的技术合理性转变成了物质的政治合理性。

把幸福限制在消费领域，就出现了与生产过程的分离，它稳定了社会中幸福的特殊性和主观性。

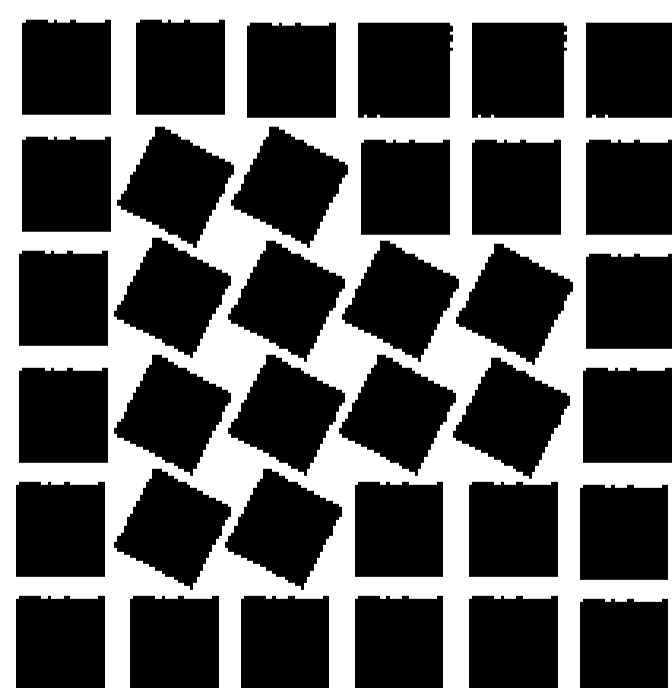
快乐主义具体地正确地评价了社会。感性的感受性和非理性的自发性成为对抗性劳动关系中产生幸福的源泉。这些关系是人的已获得的理性水平的真正形式。它们决定可能的自由和可能的幸福范围。如果在这种形式中，生产力在最小的社会集团的利益中被处置，大多数人被生产方式所分离，劳动不是根据个人的能力和需要而是根据有益的生产过程的需要进行的话，那么，幸福在这种形式中就不能是普遍的。幸福被限制在消费领域。激进的快乐主义在古代社会里得到了系统的阐述，并从奴隶经济制度中得出道德的结论。劳动与幸福本质上是分离的。它们属于不同的存在方式。某些人在其本质中是奴隶，另一些人则是自由人。在现代社会里，劳动的原则成为普遍的。每一个人都应该工作，每一个人的报酬应该与他的工作相一致。但由于社会劳动的分配是根据资本主义的价值法则的隐晦的必然性进行的，因此，生产与消费之间、劳动与享受之间的合理的关系没有建立起来。满足是作为被接受的偶然性出现的。在不愿混乱发生的整个再生产过程中，理性仅仅是在后面统治着个人。由于个人追求他自己的利益，因此，理性的作用至多是在既定的可能性中算计个人的选择。正是在这种萎缩的形式中，理性蔑视哲人的观念。在生产过程中，如果理性不能有效地对人的存在状况（在特定的历史的和自然的状况之中）作出自由共通的决

断的话，它在消费过程中必然也不可能富有成效。

把幸福限制在消费领域，就出现了与生产过程的分离，它稳定了社会中幸福的特殊性和主观性。这个社会没有带来生产与消费和劳动与享受的过程的理性统一。恰恰由于后者本质上的特殊性和主观性，唯心主义对快乐主义伦理学的反驳是建立在有根据的批判之上的：幸福以及对它的增长和永久化的内在要求，在幸福本身的范围内，难道不需要排除个人的分离，人的关系的物化和满足的偶然性吗？幸福必定不能与真理和谐相处吗？另一方面，在过去的社会里，正是分离、物化和偶然性是幸福的尺度。因此，就快乐主义维护幸福的要求，反对把不幸理想化而言，它在它的谬误中恰恰是正确的。快乐主义的真理将抛弃快乐主义，并把它保存在社会组织的新原则中，而不是保存在不同的哲学原则之中。

2.

痛苦中的安乐：在消费主义统治下的人的生活



人民在他们的商品中识别出自身；他们在他们的汽车、高保真音响设备、错层式房屋、厨房设备中找到自己的灵魂。那种使个人依附于他的社会的根本机制已经变化了，社会控制锚定在它已产生的新需求上。

我们碰到了这样一种异议，即人民本身会感觉到并满足那些现在强加给他们的需求。这一异议忽视了要害问题。这种预先决定作用并不是随着广播和电视的大众生产、它们的集中控制而开始的。人民是作为被预先决定的常设容器而登上这一舞台的；决定性的差别在于消除既定的需求和可能的需求、满足了的需求和未满足的需求之间的反差（或冲突）。在这里，所谓的阶级差别平等化显示了它的意识形态功能。如果工人和他的老板享受的同样电视节目并游览同样的娱乐场所，如果打字员打扮得像她的雇主的儿女一样花枝招展，如果黑人挣到了一辆卡德拉牌汽车，如果他们都读同样的报纸，那么这种同化并不表明阶级的消失，而是表明那些用来维护现存制度的需求和满足在何种程度上被下层人民所分享。

的确，在当代社会最发达的地区，社会需求向个人需求的移植是非常有效的，以致它们之间的差别看起来纯粹是理论的。人们真的能把作为信息和娱乐工具的大众媒介同作为操纵和灌输力量的大众媒介区别开来吗？把有危害的汽车同提供方便的汽车区别开来吗？把实用建筑造成的恐怖感同舒适性区别开来吗？把为国家防御而工作同为公司收益而

工作区别开来吗？把增加出生率中牵涉到的私人快感同商业和政治功利区别开来吗？

我们再次面临着发达工业文明的一个最令人苦恼的方面：它的不合理性的合理特点。它的生产力和效率，它增加和扩大舒适面，把浪费变成需求，把破坏变成建设的能力，它把客观世界改造成人的心身延长物的程度，这一切使得异化概念成了可怀疑的。人民在他们的商品中识别出自身；他们在他们的汽车、高保真音响设备、错层式房屋、厨房设备中找到自己的灵魂，那种使个人依附于他的社会的根本机制已经变化了，社会控制锚定在它已产生的新需求上。



今天，对于大多数居民来说，资本产生的主要的不是物质的贫困，而是物质需要的受控制的满足。

今天，对于宗主国的大多数居民来说，资本产生的主要的不是物质的贫困，而是物质需要的受控制的满足，整个的人——他的智慧和感觉——都变成了一个管理对象，并被用来不但是生产和再生产这一制度的目的，而且也生产和再生产这一制度的价值和希望，及其思想意识的天堂。在技术的面纱的背后，在民主政治的面纱的背后，显现出了现实：全面的奴役，人的尊严在作预先规定的自由选择时的沦丧。而权力结构不再显得是升华了的，自由文明的，它一点也不再是虚伪的（以致于它至少还必须保持着尊严的“形式”，外表），而是残忍的，它把所有对真理和公正的要求都踩在脚下。

真和假，善和恶都赤裸裸地成了政治经济学的范畴；它们规定了人和物的市场价值。商品的形式成了无所不包的，而与此同时，随着自由竞争的终止，商品固有的质也不再是其销售性的一个决定因素。总统和汽车一样被售出，而按照他的政治主张的正确与否来评断这些主张，看来已令人失望地过时了，这些政治主张的价值在于它们获取选票的质量。因此总统必须有能发挥他之所以被买进的作用：他必须能确保买卖的一般过程。一辆汽车的质量是由利润率决定（和限制）的，因此汽车也必须发挥它之所以被人买进的作用，但是这一“技术”质量是由那些有利于销售政策的质量（诸

如大马力，价廉舒适，以次充好等）“堆成的”。商品形式的无所不包，和包含的高度物质文明的因素（这些因素在以前还享有相对的独立性），使资本主义的根本矛盾极度地尖锐化：整个的劳动人群现在都和资本主义对立着。



“虚假的”需求是指那些在个人的压抑中由特殊的社会利益强加给个人的需求；这些需求使艰辛、侵略、不幸和不公平长期存在下去。这些需求的满足也许对个人是满意的，但结果将是不幸中的幸福感。

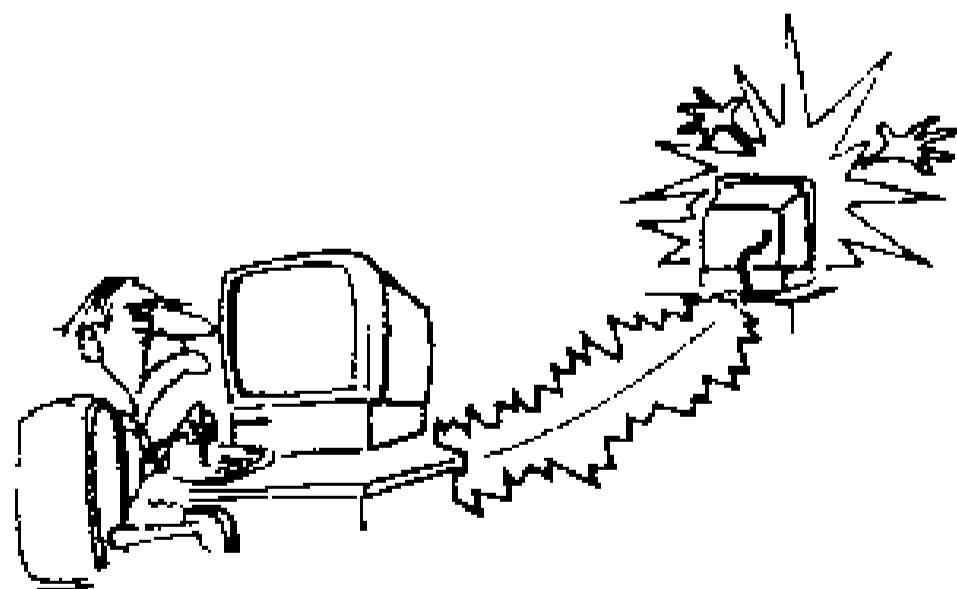
超出生物学水平的人类需求的强度、满足乃至特性，总是被预先决定的。获得或放弃、享受或破坏、拥有或拒绝某种东西的能力，是否被当作一种需求，取决于占统治地位的社会制度和利益是否认为它是值得向往的和必要的。在这种意义上，人类的需求是历史的需求，而且就社会需要压抑个人的发展而言，个人的需求本身和满足需求的要求服从于凌驾一切的批判水准。

我们可以区别开真实的需求和虚假的需求。“虚假的”需求是指那些在个人的压抑中由特殊的社会利益强加给个人的需求；这些需求使艰辛、侵略、不幸和不公平长期存在下去。这些需求的满足也许对个人是最满意的，但如果这种幸福被用来阻止发展那种鉴别整体的疾病并把握治愈这种疾病的机会的能力（他的和别人的）的话，就不是一种应维持和保护的事情。那么，结果将是不幸中的幸福感。最流行的需求包括，按照广告来放松、娱乐、行动和消费，爱或恨别人所爱或恨的东西，这些都是虚假的需求。

这些需求具有一种社会的内容和功能，这种内容和功能是由个人控制不了的外部力量决定的；这些需求的发展和满足是受外界支配的（他治的）。不管这些需求可以多么完全

地成为个人本身的需求，并被他的生存条件所再生和增强，不管他同这些需求多么一致并在这些需求的满足中找到自我，这些需求仍将是它们一开始的样子——一个靠统治利益来实行压制政策的社会的产品。

压制性需求的盛行是一个在无知和失败气氛中被认可的既成事实，但这一事实从幸福的个人以及一切以其不幸为代价来满足需求的人的利益来看，则是不应有的。唯一绝对要求满足的需求是必不可少的需求——在可达到的文化水平上的营养、衣着、住房。这些需求的满足是实现一切需求，高尚的需求和低下的需求的先决条件。



在资本主义社会里，劳动不仅仅生产商品，而且还生产“作为商品的自己本身和劳动者”，“劳动者造的商品越多，他就越是变成廉价的商品”。

在资本主义社会里，劳动不仅仅生产商品（即在市场上能自由出售的货物），而且还生产“作为商品的自己本身和劳动者”，“劳动者创造的商品越多，他就越是变成廉价的商品”。劳动者不仅仅失去了他自己劳动的产品，而且创造了对异化的人而言的异化的对象；他不仅仅随着分工和劳动机械化程度的增长“在精神和肉体上被贬低为机器”，以致于从一种存在物“变成抽象的活动和胃”，而且他甚至不得不“出卖自己本身和自己作为人的资格”。也就是说，为了使作为一种物理的主体能生存下去，他自身必须变成一种商品。所以，劳动不再是整个人的一种表现方式，而是人本身的异化；劳动不再是人的完全的和自由的现实化，而是变成了一种“非现实化”。“劳动的现实化表现为非现实化到这种程度，以致劳动者从现实中被排除出去，直至饿死。”

生产设备和它产生的商品和服务，“出卖”或欺骗着整个社会体系。大众运输和传播手段，住房、食物和衣物等商品，娱乐和信息工业不可抵抗的输出，都带有规定的态度和习惯，都带有某些思想和情感的反应，这些反应或多或少愉快地把消费者同生产者，并通过生产者同整体结合起来。

当个人同强加于他们的生活相同一，并在其中寻求他们的发展和满足时，异化概念似乎成了可怀疑的。这种同一不是幻想。而是现实。然而，这一现实构成了异化的一个更进一步的阶段。后者已成了完全客观的；异化了的主体被它的异化了的的存在所吞没。只存在一个向度，它以各种形式无所不在。进步的成就公然蔑视意识形态的控告和辩护；在它们的法庭面前，它们的合理性的“虚假意识”成了真实意识。

然而，这种意识形态被现实同化，并不意味着“意识形态的终结”。恰恰相反，在一种特定意义上，由于今天的意识形态就在生产过程本身中，所以发达工业社会比起它的前辈来更是意识形态的。这个命题以挑衅的形式揭示了盛行的技术合理性的政治方面。生产设备和它产生的商品和服务，“出卖”或欺骗着整个社会体系。大众运输和传播手段，住房、食物和衣物等商品，娱乐和信息工业不可抵抗的输出，都带有规定的态度和习惯，都带有某些思想和情感的反应，这些反应或多或少愉快地把消费者同生产者，并通过生产者同整体结合起来。产品有灌输和操纵作用，它们助长了一种虚假意识，而这种虚假意识又回避自己的虚假性。随着

这些有益的产品在更多的社会阶级中为更多的个人所使用，它们所具有的灌输作用就不再是宣传，而成了一种生活方式。它是一种好的生活方式——比以前的要好得多，而且作为一种好的生活方式，它阻碍着质变。因此，出现了一种单向度的思想和行为型式，在这种型式中，那些在内容上超出了既定言论和行动领域的观念、渴望和目标，或被排斥，或被归结为这一领域的几项内容——它们被既定体系及其量的扩张的合理性所重新定义。



过度的烧杀能力以及与之相伴的心理行为乃是剥削和压抑制度中生产力发展的副产品。

历史上的落后现象也有可能成为扭转进步之轮方向的历史机缘。当富裕社会的雷达轰炸机、化学武器和“特种部队”向世界上最贫困的人民及其陋室、医院和良田袭击时，过度发展的科学技术便遭到了驳斥。这些“意外的灾难”揭露了事实的真相，它们撕破了掩盖着真实威力的技术面纱。过度的烧杀能力以及与之相伴的心理行为乃是剥削和压抑制度中生产力发展的副产品。这种制度使其特等臣民越舒适，生产力就越发展。今天，富裕社会已经表明，它是一个正在交战的社会；这一点，如果其公民尚未注意到，那么其受害者必定已经注意到了。

创造和扩大文明的物质基础的工作主要是劳动，是一种异化劳动，是痛苦的和可怕的异化劳动，而且现在还是这样一种状况。

确实，有一种工作能提供高度的力比多满足，从事这种工作是令人愉快的。艺术工作是真正的工作，它似乎产生于一种非压抑性的本能丛，并且有一种非压抑性的目标。因而如果把升华这个词用于此类工作，其意义就必须有重大改变。但作为文明基础的大部分工作则完全是另一种工作。弗洛伊德注意到，“如能自由选择谋生的日常工作，也就能获得一种特殊的满足”。但是，如果“自由选择”不是指仅在回旋余地极小的预定必然性中的挑选，如果工作的倾向和冲动不是由压抑性的现实原则预先形成的，那么，日常工作中的满足仍是少数人的特权。创造和扩大文明的物质基础的工作主要是劳动，是一种异化劳动，是痛苦的和可怕的异化劳动，而且现在还是这样一种状况。从事这种工作，几乎不能满足个体的需要和倾向。它是由残忍的必然性和无情的力量强加于人的；如果异化劳动与爱欲之间有任何联系，那么这种联系必然是非常间接的，而且必然是一种与大大升华了的、因而也是大大削弱了的爱欲的联系。

在具体的社会学意义上说，大社团中高标准的生活是有限制作用的，因为个体花钱得到的物品和服务控制了他们的需要，僵化了他们的机能。

罪恶仍然存在，它似乎是整体、而不是个体的一种性质。这是一种集体的罪恶，是一种随意浪费和抑制物力资源与人力资源的社会制度的罪恶。这些资源的范围可以根据人类获得的自由来规定，而通过对生产能力的真正合理地运用，人类是可以获得自由的。用这个标准来衡量，在工业文明的中心，人似乎仍处于一种身心贫困状态。社会学用来描述当今大众文化中非人化过程的大多数陈词滥调倒是对的；但它们似乎搞错了方向。机械化和标准化没有衰退，只是对它们的抑制减弱了；普遍的协调没有衰退，它们在虚伪的自由、选择和个性幌子下异军突起。在具体的社会学意义上说，大社团中高标准的生活是有限制作用的，因为个体花钱得到的物品和服务控制了他们的需要，僵化了他们的机能。在交换能丰富个体的生活所需的商品时，个体所付出的不仅仅是他们的劳动，而且还有他们的自由时间。生活条件的改善被对生活的全面控制抵消了。人们住的是公寓群，乘的是限制了其接触范围的私人小汽车，用的是装满冰冻食物的电冰箱，看的是几十种宣传同一理想的出版物，玩的是无数精致品和小玩艺，这些东西使他们忙忙碌碌，无暇顾及现实问题，因而也不能萌生既可以少工作又可以确保自己的需要及满足的思想。

今天的意识形态的根据是，生产和消费再生产着统治，并为其辩护。然而生产和消费的这种意识形态特征并不能改变它们具有实在的好处这一事实。整体的压抑性在很大程度上就在于其功效，因为它扩大了物质文化的范围，加速了获得生活必需品的过程，降低了安逸和豪华生活的代价，扩大了工业生产领域——但在同时，它却又在维护着苦役和行使着破坏。个体由此付出的代价是，牺牲了他的时间、意识和愿望；而文明付出的代价则是，牺牲了它向大家许诺的自由、正义和平。



大气污染和水污染、噪声，工业和商业强占了迄今公众还能涉足的自然区，这一切较之奴役和监禁好不了多少。这方面的斗争是一种政治斗争。

在现存社会中，越来越有效地被控制的自然已经成了扩大对人的控制的一个因素：成了社会及其政权的一个伸长了的胳膊。商业化的、受污染的、军事化的自然不仅从生态的意义上，而且也从生存的意义上缩小了人的生活世界。它妨碍着人对他的环境世界的爱欲式的占有（和改变）：它使人不可能在自然中重新发现自己，无论是在异化的彼岸，还是此岸；它也使人不可能承认自然是自主的主体——人和这一主体一起生活在一个共同的人的世界里。这种情况也不能用下述办法来消除：使群众性的娱乐活动和公共交往，自发地或有组织地，享受到大自然之美。不快正被释出，它只能给损害自然添加一种新的变种而已。

自然的解放意味着重新发现它那提高生活的力量，重新发现那些感性的美的质，这些质对在无休止的竞争中消费了的生命来说是陌生的；这些质表明了自由的新的质。因此“资本主义的精神”拒绝解放了的自然的思想或取笑这种思想，认为它是诗意般的幻想，就没有什么奇怪的了。只要自然不享有不受侵犯的“特权”和得到保护，人们就将用攻击性的科学方法对待它；它是自由价值的物质，是纯物质。这样一种对待自然的态度是一种历史的超越性，它属于一种特殊的社会形式。一个自由的社会完全可能处于一种截然不同

的超越性之下，完全可能拥有一个截然不同的客体；科学概念的发展在于把自然体验为要加以保护的“文明化的”生活的总体，而技术将利用这一科学以改造生活世界。

对人的统治要借助于对自然的统治：今天，人的解放和自然的解放之间的具体联系在激进运动发动的重要的生态进攻中可以看得很清楚。大气污染和水污染、噪声，工业和商业强占了迄今公众还能涉足的自然区，这一切较之奴役和监禁好不了多少。这方面的斗争是一种政治斗争；对自然的损害在多大程度上直接与资本主义经济有关，这是十分明显的。同时有人费劲地想使生态的政治作用“中立化”，并利用它来美化现存的东西。尽管如此，今天我们必须反对制度造成的自然污染，如同我们反对精神贫困化一样。我们必须发展资本主义世界的环境保护，使它不再受到阻遏，为此我们必须首先在资本主义世界内部推进这项工作。

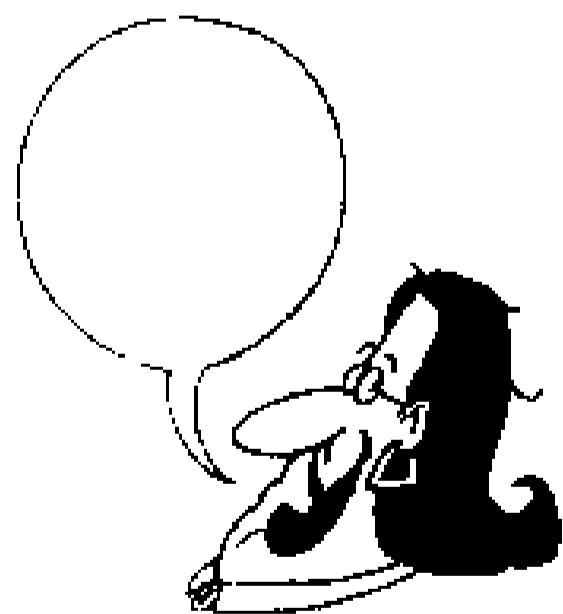
在这个世界上，人类生存不过是一种材料、物品和原料而已，全然没有其自身的运动原则。

劳动几乎完全异化了。装配线的整套技巧、政府机关的日常事务以及买卖仪式，都已与人的潜能完全无关。工作关系几乎变成了作为科学活动和效率专家的处理对象、成了可以互相替换的人与人之间的关系。确实，迄今尚很流行的竞争需要一定程度的个性和自发性；但是，这些特征已与它们所依赖的竞争一样，变得肤浅和不真实了。事实上，个性在名义上只存在于对类的特殊表达中（如卖淫妇、主妇、硬汉、女强人、上进的年轻夫妇，等等），正如竞争也将缩小到对几类预定的小玩艺、装饰品、调味品、颜料之类东西的生产上。在这个虚幻的表面现象背后，整个工作世界及其娱乐活动成了一系列同样甘受管理的有生命物和无生命物。在这个世界上，人类生存不过是一种材料、物品和原料而已，全然没有其自身的运动原则。这种僵化的状况也影响了本能、对本能的抑制和改变。原天的动态本能现在变为静态的了，自我、超我和本我之间的相互作用凝聚成了机械反应。超我的僵化伴有自我的僵化，它的表现就是在不恰当的时间和地点产生了僵化的性格和态度。意识越来越缺少自主性，它的任务范围缩小了，它只须使个体与整体相协调。

这种协调非常有效，它减少而不是增加了总的¹不幸。由于个体的意识受到幕后操纵的约束，使他对现行压抑的认识变得含糊不清了。这个过程也改变了幸福的内容。幸福一词

所指的不仅是私人的、主观的状态。幸福不仅是一种满足感，而且是一种实在的自由和满足。幸福包含了知识，它是理性动物的特权。但随着意识开始衰退，信息受到控制，个体被大众交往同化，知识也受到了混乱和限制。个体并不真正理解所发生的事情。极其强大的教育和娱乐机器把他同其他人结合在一种麻木不仁的秩序中，使他们不会再萌生任何有害的念头。而既然知识全部真理无助于幸福，那么这样一种总的麻木不仁状态使每个个体感到幸福。

这些倾向似乎表明，一个人要实行自己的抑制所消耗的能量和作出的努力大大减少了，个体与其文明的现存联系松弛了。



竞争性的消费必须增加，这就意味着，高生活水平使越来越无意义的、非人的生活永久化。

对大多数居民来说，生活的需要不能满足的痛苦已成过去；明显的贫困被“限制”在（当然是在增加着的）少数人身上。技术的进步和“高档”商品的大量涌入除了产生和再产生异化了的劳动世界外，还产生和再产生了一个不费力的、快乐的、满足和舒适的世界图象，这一世界看来已不再是权贵们独享的特权，而是大多数人都能达到的。资本主义的技术成就充满了失败，不幸和压抑。资本主义揭开了一个新的范围，这一范围标志着资本主义的生活领域和否定资本主义的生活领域。商品和服务的生产在扩大，它缩小了资本主义进一步发展的基础。

当然，“对活的东西的欢愉”是以对它们的生产为前提的，但这只是部分如此。许多活的东西都是已经存在的，只需要重新分配而已。为了满足所有人的物质愿望而必需的东西用异化劳动就可以全部生产出来。然而为了生产足够的剩余价值就不但要强化劳动，而且要扩大和强化多余的但是可以赢利的服务（广告，娱乐和组织旅游），而与此同时，不赢利的公共服务（公共交通，教育，福利事业）却被忽视，甚至被缩减。正是在这种条件下，投资和商品市场的饱和威胁着垄断资本。竞争性的消费必须增加，这就意味着，高生活水平使越来越无意义的、非人的生活永久化。与此同时，穷人仍旧贫穷，繁荣的美国的牺牲品的数目也在增长。

当社会的富裕日益取决于不断地生产和消费无用的垃圾货、不实用的小玩艺、故意制造的易耗品和破坏手段时，个体就决不能仅以传统的方式适应这些要求。

《爱欲与文明》这个书名表达了一种乐观的、委婉的甚至是积极的思想：发达工业社会的成就能使人扭转进步的方向，打破生产与破坏、自由与压抑之间命运攸关的联合，换言之，它能使人懂得作乐的科学，以使人在反抗死亡威胁的一贯斗争中，学会按照自己的生命本能，用社会财富来塑造自己的环境。这种乐观主义的根据是假定那些使人们长期接受统治的理论根据已经失效，匮乏和苦役这些现象也只是为了维护统治制度而被“人为地”维持着。我当初忽略或者说低估了这样一个事实：这种“行将失效”的理论根据曾被更为有效的社会控制形式（如果不是取代的话）大大强调。正是使社会得以平息生存斗争的那些力量压抑着个体寻求这样一种解放的需要。只要高标准的生活尚不足于使人们与其生命和其统治者和解，灵魂的“社会工程”和“人类关系技术”便会提供必要的力比多情感贯注。在富裕社会里，当局几乎无需证明其统治之合理。他们提供大量物品；确保臣民的性欲能量和攻击能量。与他们那样成功地代表的破坏力量也即无意识一样，他们也处于善恶之外，在他们的逻辑中，没有矛盾律的地位。

当社会的富裕日益取决于不断地生产和消费无用的垃圾货、不实用的小玩艺、故意制造的易耗品和破坏手段时，个

体就决不能仅以传统的方式适应这些要求。看来，即使是最精致的经济之鞭也难以保证生存斗争能在今天已过时的社会组织中持续下去。同样，法律和爱国精神看来也难以保证人民大众会积极支持这个制度的日益危险的扩张。因此，科学地看待人的本能需要早已成了使制度得以蕃衍的一个重要因素；这种科学的态度就是把必须购买和使用的商品变成力比多的对象；把人们憎恨并与之斗争的民族敌人加以曲解、扩大成能激起并满足无意识深层的攻击性要求的東西。大众民主为这种现实原则的心力内投提供了政治装饰；它不仅允许人民在一定程度上可以选择自己的主人，参与统治自己的政府，而且还使主人们藏匿在一层由他们控制的生产和破坏设施的技术面纱背后，并掩盖了合作者在接受它的好处和舒适时所付出的人力（和物力）代价。虽然被有效操纵和组织的人是自由的，但无知、无能和内投于心的他律却是人获取这种自由的代价。

这种人有病，并且把自己的病当作健康。这样的状况可能出现在工业和政治的主人们的身上：获得成功和发财致富要求他们具有肆无忌惮、冷酷无情和不断攻击的特性，并把这种特性再生产出来。这种人尽管他们的举止态度在这种社会里是正常的、适当的和健康的，我们还是禁不住要问：难道这样的个人就没有病吗？

或许医生明白什么叫“正常功能”。当有机体不受干扰，并和生理结构和心理结构协调地工作时，它的功能就是正常的。当然，在人类各个成员之间，人的能力和可能性可能会有所不同；甚至连人类本身也随着历史的推移发生了不断的变化；但是所有这些变化却都是在生理结构和心理结构基本上不变的情况下发生的。

粗看起来，正常的一般定义和医生给它下的定义并无差异。精神（灵魂和肉体）的正常功能可以使个人的活动和他是一个孩子，是一个成人，是父亲或母亲，是未婚的或已婚的身份相符，可以使他的活动和他的工作、职业和地位相称。但是我们马上就可以看到，这一定义包含了属于一种全新范围的因素，即社会范围的因素。从社会的更本质的意义上来看，它主要是作为正常的一个因素，而不是作为外界影响的因素，因此，“正常”的基本含义主要指的是社会方面和结构方面的，而不是个人方面的。对于什么是消化系统的正常功能，肺和心的正常功能，也许能够很容易地取得一致；但是在爱情，憎恨，工作和业余，活动集会，高尔夫球场，贫民区，监狱和军队中，什么叫正常功能？一个健康的

董事和一个健康的工人或黑人，他们的消化系统和肺部的正常功能确实并无什么差别；但是他们精神的正常功能却完全可以有区别。是的，一个人可以和别人一样思想，感觉和行动，但他却可以是反常的。什么叫“正常”的爱，“正常”的家庭，“正常”的劳动？

使病人在精神方面正常，就是使这种紧张和负担正常化；或者说得干脆一点，就是使他进入这样的状况：他有病，并且把自己的病当作健康，而不是使这个自我感到健康和正常的他还注意到自己患有这种疾病。当他所从事的工作从本质上来说是“单调的”、无聊的，而且是多余的时候（尽管这一工作的收入可能是丰厚的，是“社会”必需的）就可能会出现上述状况；当有关人员属于一个和统治社会相比是非特权阶级的少数民族的时候，这个民族自古以来就很贫困，并因此专门从事低下“肮脏”的体力劳动的时候，也可能出现上述状况。同样的状况还可能出现在（尽管形式不同）另外一批人身上，即工业和政治的主人们的身上：获得成功和发财致富要求他们具有肆无忌惮，冷酷无情和不断攻击的特性，并把这种特性再生产出来。在上述这些状况中，“正常的”功能都可能导致对人的本质的歪曲和摧残——尽管对人的本质的特性所能下的定义已经相当狭窄。至于说到一个病态社会的公民，尽管他的举止态度在这种社会里是正常的、适当的和健康的，我们还是禁不住要问：难道这样的个人就没有病吗？

产生攻击性的根源主要是：生产和消费过程的非人道化。技术进步等于在越来越大的程度上取消了个人在创造财富和服务时作出决定的自由爱好和自主的需要。

“富裕社会”的社会压力究竟具有多深的影响和什么样的特性？我们认为，这一压力来自一对基本矛盾：一方面是这个社会的可能性（这些可能性的目标，基本上说来是寻求新型的自由，而且威胁着要摧毁固有的秩序），另一方面是反动地使用这些可能性。这对矛盾暴露出来，同时，将在社会的现有的攻击趋向中得到“解决”和“取消”；这个社会最突出的（而且决不是孤立的）标志是军事动员及其对个人心理活动影响。产生攻击性的根源有很多（而且攻击性与这个基本矛盾是有关的）最主要的是：生产和消费过程的非人道化。技术进步等于在越来越大的程度上取消了个人在创造财富和服务时作出决定的自由爱好和自主的需要。劳动和休息的体制除了再生产以外还有利于秩序的建立，但是，如果用现有的技术和智力可能性来衡量，那么，这个体制是寄生的，奢侈的，不人道的；当现有的方法和技术成就被用来把人们从这种体制中解放出来的时候，这种非人道化的倾向就具有解放性的作用。当这一倾向有助于使这种劳动和休息永久化的时候，它就变为压抑。这时所产生的失败就表现为彻头彻尾的敌对情绪。

2:15

当攻击深入到社会结构中时，公民们的心理结构就要加以适应；个人变得更富攻击性，同时更加随遇而安和易于驾驭，因为他屈从于一个社会，这个社会凭借自己的富裕和权力，管理和满足个人的最强烈的本能需要。

当然，攻击性的社会可用性属于文明的历史结构，而且曾经是推动进步的力量。但也正是在这一点上，出现了量的骤变时期，两个原始本能之间的平衡向着有利于破坏方面转移。我们提到过“自动化的幽灵”，但是，仔细分析一下，在人的机体用不着再作为劳动器械以前，自动化幽灵就是劳动的可能人道化的幽灵。必要劳动力的纯数量的减少，威胁着资本主义生产方式的维持（同样也威胁着其他一切剥削的生产方式）。制度对此作出反应，它加快生产商品和发展服务行业，一般地说它们是不利于个人消费的，或者是以奢侈品的形式来供给个人消费的——奢侈品面临的是持续贫困，但是为了使劳动力有事可做却是不可缺少的，而劳动力是现存的经济和政治机构的再生产所必需的。当这种劳动成为多余的，无意义的，不必要的，同时它对于维持生计却又是必要的，这时，挫折失败成了这个社会的实际生产力的一个组成部分，而且把攻击积累起来。当攻击深入到社会结构中时，公民们的心理结构就要加以适应；个人变得更富攻击性，同时更加随遇而安和易于驾驭，因为他屈从于一个社会，这个社会凭借自己的富裕和权力，管理和满足个人的最强烈的本能需要。

如果广泛多样化的商品和服务维持着社会对艰难困苦和担惊受怕的生活的控制——即，如果他们维持着异化——那么在這些商品和服务之间进行自由选择并不意味着自由。

发达工业社会的显著特点是，它有效地窒息了那些要求解放的需求——也是从可容忍的、报偿性的和舒适的东西中解放出来——同时它维护和开脱富裕社会的破坏力和压制性功能。这里，社会控制急需的压倒一切的需求是：浪费的生产和消费；不再具有真正必要性的麻木般的劳动；缓和和延长这种麻木状况的娱乐方式；维持一些骗人的自由，如管理价格下的自由竞争、自行审查的自由出版、自由选择商标和小配件。

在一个压制性总体的统治下，自由可以成为一种强有力的统治工具。个人可以进行选择的范围，不是决定人类自由的程度，而是决定个人能选择什么和实际上选择什么的基本因素。自由选择之标准决不可能是一个绝对的标准，但也不是完全相对的标准。自由选举主人并没有废除主人或奴隶的地位。如果广泛多样化的商品和服务维持着社会对艰难困苦和担惊受怕的生活的控制——即，如果他们维持着异化——那么在這些商品和服务之间进行自由选择并不意味着自由。个人自发地再生被强加自己的需求，并不能建立自主权；它仅仅证明着这些控制的效率。

资本主义进步的法则寓于这样一个公式：**技术进步 = 社会财富的增长（社会生产总值的增长） = 奴役的加强。**

当然资本主义从未能够，而且也永远不能使其生产关系和它的技术能力相一致；机械化使人的劳动力越来越能逃避物质生产过程，它最终有可能意味着资本主义制度的终结。但是资本主义不但能提高劳动生产率，而且也能扩大居民的依赖性。资本主义进步的法则寓于这样一个公式：**技术进步 = 社会财富的增长（社会生产总值的增长） = 奴役的加强。**商品和服务在不断增加，牺牲是日常的开支，是通向美好生活道路上的“不幸事故”，因此剥削是合情合理的。

马克斯·韦伯没有能够活着看到，成熟的资本主义又如何在它理性的效率之中有计划地消灭成百万的人，有计划地毁灭人类劳动这个进一步繁荣的源泉；没有看到十足的疯狂如何成了生活的基础——不仅仅是生活持续的基础，而且是更为舒适的生活的基础。

对一个无所不在的体制的运行的总体依赖，成了“所有秩序的基础”，以致这个体制本身不再受到追问了。经过训练的、对这些秩序的服从倾向，成了一种被征服状态的粘合剂。对于这种被征服状态，人们已不再能意识到了。因为使人们从属的那种秩序本身是如此惊人地富于理性；就是说，因为这个秩序明显地有利于那个单个人不再能对之作出总的观察和把握的商品的和行动的世界，并把这个世界置于某人的可靠的掌握之中。马克斯·韦伯没有能够活着看到，成熟的资本主义又如何在它理性的效率之中有计划地消灭成百万的人，有计划地毁灭人类劳动这个进一步繁荣的源泉；没有看到十足的疯狂如何成了生活的基础——不仅仅是生活持续的基础，而且是更为舒适的生活的基础。他没有能够活着看到，“富裕的社会”面对着它的边界之外的不人道的惨剧和有计划的残忍，如何浪费它的不可想象的技术的、物质的和精神的力量，并且为了永久流通的目的而滥用它的力量。甚至在这种理性的力量展开之前，韦伯就要人们注意理性的科层管理体制借助于自己的合理性而服从一种非理性的最高权威的危险。

技术理性这个概念本身可能是意识形态的。不仅是技术的运用，而且技术本身，就是（对自然和人的）统治。

技术理性这个概念本身可能是意识形态的。不仅是技术的运用，而且技术本身，就是（对自然和人的）统治——有计划的、科学的、可靠的、慎重的控制。统治的特殊目的和利益并不是“随后”或外在地强加于技术的；它们进入了技术机构的建构本身。技术总是一种历史 - 社会的工程：一个社会和它的统治利益打算对人和物所做的事情都在它里面设计着。这样一个统治“目的”是“实质的”，并且在这个范围内它属于技术理性的形式。



人在先进的文明中所能够领悟、感受和从事的东西与这个世界新近开发的财富相一致。但是，只有那些具有最大购买力的集团能够享受这些大大增长的财富，能够从中得到满足。

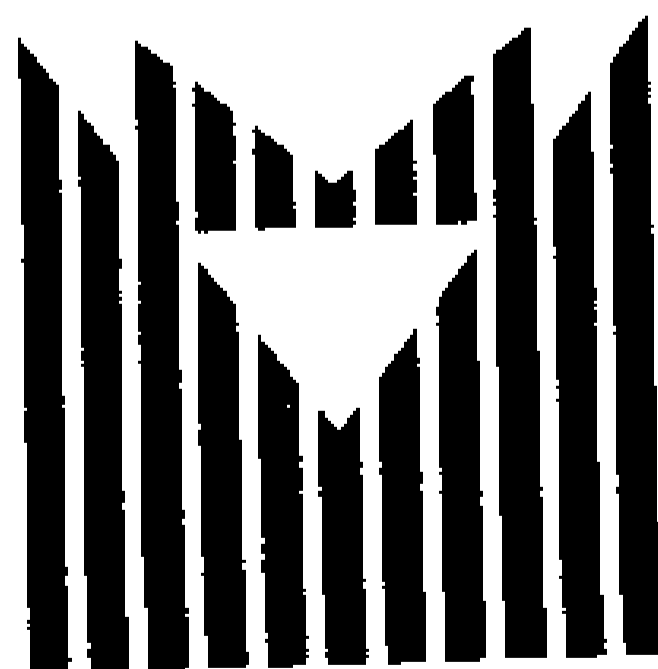
享受是一种指向存在物和人的行为态度或方式。除非物通过自然与社会调节成为普遍可得到的东西，否则，它们就属于相应的购买力的商品。对绝大部分人来说，只有最便宜的商品是可以得到的。它们作为商品，成了享受的对象。它们的起因被保存在它们内部——甚至享受也具有阶级的特征。廉价的东西不能与昂贵的东西同日而语。……享受的增长将威胁必要的纪律，使维持整个管理机构运行的群众的严格可靠的协调变得困难起来。政治与合法的管理补充了对享受在经济上的控制。快乐本质上需要它自己的扩大和精致化。个性的发展必定不仅仅是精神的。工业社会使客观世界强烈地变异成这样一副模样，以致只有极端的变异和强烈的感性才能充分地响应它。现代技术拥有从存在物中抽取可动性、美和柔和性，从而使它们更紧密地结合起来并使之成为有用的一切必要手段。与这些潜能相应的需要和同化这些需要的感官都得到了发展。人在先进的文明中所能够领悟、感受和从事的东西与这个世界新近开发的财富相一致。但是，只有那些具有最大购买力的集团能够享受这些大大增长的财富，能够从中得到满足。感觉欲望的发展仅仅是生产力发展的一个组成部分，制约它们的需要植根于这种发展在其中已发生的对抗性社会制度中，有许多方法可以引导被统治的阶

层转向替代性的满足。体育运动和大量各种各样的可允许的大众娱乐方式实现了它们的历史功能。劳动过程——劳动者的感官在其中萎缩了、粗糙了——保证了低阶层人们的欲望不会发展到超出技术必需的最低限度。超越了这个限度所允许的直接享受要受到刑法的限制。

但是，不仅仅在大众之中，享受不能像它意欲那样实现所有主观的与客观的潜能。哪里占统治地位的社会关系是作为商品所有者的人之间的相互关系，哪里每一件商品的价值由它的抽象劳动时间决定，享受自身在那里就没有价值，尽管它存在于这个社会，尽管它是与劳动相分离的。在享受中，个人没有花费劳动力，也没有再生产劳动力。他的行为和表现都属于他个人的事。当价值——公平交换的标准仅仅由抽象劳动决定时，快乐也就不是—种价值。因为如果它是一种价值的话，社会正义就要受到怀疑。实际上，它本身将显露出惊人的非正义性；快乐的合法性，作为一种价值事实上彻底改变了人们固有的观念。

3.

**用真实的需求代替虚假的
需求：人类必须解决的课题**



最理想的目标是用真实的需求取代虚假的需求，放弃压制性的满足。

归根到底，什么是真实的需求，什么是虚假的需求，这个问题应该由个人来回答。但也只是归根到底才这么说。也就是说，只有当他们能自由地作出自己的回答时，才能这么说。只要他们不能够自主，只要他们被灌输和操纵（下降到他们的本能上），就不能认为他们对这一问题的回答是他们自己的。总之，正是由于同样的原因，任何法庭都无正当权利决定应发展和满足什么样的需求。

社会的压制性管理愈是成为合理的、生产的、技术的和全面的，被管理的个人借以打碎他们的奴役枷锁并获得自由的手段和方式也就愈不可想象。可以肯定，把理性强加于整个社会，这是荒谬不堪的和丑恶可耻的观念——尽管人们可以非难一个在嘲笑这种观念的同时又使其人民成为全面管理对象的社会正当性。一切自由都取决于对奴役状态的意识，而这种意识的产生总是受占统治地位的需求和满足所阻碍，而且这些占统治地位的需求和满足在很大程度上已成为个人自身的需求和满足。这一过程总要用另一种体系来取代一种预先确定的体系；最理想的目标是用真实的需求取代虚假的需求，放弃压制性的满足。

没有这种乏味无聊的、汲人骨髓的、无止无境的劳动，难道人就不能养活自己了？难道就不能少一点浪费，少一点官僚机关，少一点矫揉造作，而多一点时间，多一点自由？

即使在消费社会——新殖民主义的内部对应面里，也出现了倒退的倾向：实际工资在下降，通货膨胀和失业在持续，国际货币危机标志着帝国主义的经济基础在削弱。在劳动态度中，在威胁、削弱着资本主义的必要的运转条件和价值的抗议中，存在着一种正在扩大的前政治的征兆，存在着一种潜在的社会变动的群众基础。没有这种乏味无聊的、汲人骨髓的、无止无境的劳动，难道人就不能养活自己了？难道就不能少一点挥霍浪费，少一点官僚机关，少一点矫揉造作，而多一点时间，多一点自由？这一百年之久的问题已不再是一个抽象的、不现实的问题；今天它已危险地成了一个具体的、现实的、具有颠覆性意义的问题。

革命主要不是产生于贫困，而是产生于普遍的不人道，非人化，所谓消费社会的浪费与无度引起的厌恶。

在穷国里，贫穷当然起关键作用。在别的国家里，贫穷就起不到这种作用。也许，在 20 世纪或者 21 世纪里，革命的关键性特征是：革命主要不是产生于贫困，而是——我们不妨说——产生于普遍的不人道，非人化，所谓消费社会的浪费与无度引起的厌恶；也就是说，产生于对人的残暴和无知的厌恶。因此，这种革命的主要要求就会是——确是有史以来第一次——寻求一种与人相称的生活，建设一种全新的生活方式。因此，这就不仅是一个量的变革，而且也是一种真正质的变革的问题。

这完全不是非马克思主义思想，因为产生厌恶，有着非常强有力的客观的和社会的原因。厌恶的确只不过是一种矛盾的表现，是充满于资本主义社会的越来越增长的矛盾的表现。这就是说，社会的巨大财富和这种财富的滥用之间的矛盾。觉悟程度提到了高水平，这种矛盾就表现为对现存社会的厌恶。

社会主义革命的性质既不是单纯地扩大满足现有范围内的需要，也不是把需要从一个较低的水平提高到一个较高的水平，而是要同这种范围决裂，是质的飞跃。

马克思主义的理论本来认为贫困意味着痛苦，意味着没有得到满足的生活需要，主要是物质需要。当这一概念不能反映先进工业国工人阶级的状况时，又用相对贫困对它作了新的解释，相对贫困就是相对于现有的社会财富而言，是文明的贫困。这一解释，说明仍旧应该向社会主义过渡。但是社会主义革命的性质既不是单纯地扩大满足现有范围内的需要，也不是把需要从一个较低的水平提高到一个较高的水平，而是要同这种范围决裂，是质的飞跃。革命就是文化的和物质的需要和追求的剧烈改变；意识的和感性的，劳动过程的和业余时间的需要和追求的剧烈改变。这一转变体现为反对劳动的分工，反对无聊乏味的设施和商品的必要性及其生产，反对想发财致富的资产阶级个人，反对隐藏在技术后面的奴役，反对幸福生活掩盖下的匮乏，反对污染环境的生活方式。道德的和美学的需要成了基本必需的需要，并对家族，上一代人与下一代人，男子和妇女，以及自然之间的关系提出新的要求。

社会主义必须增加物质和服务的数量，以消灭贫困；但同时社会主义的生产又必须改变定在的性质，即需要和满足本身的性质。

资本主义国家革命的性质可能不同于以往失败了的革命。这一差异又因资本主义发展程度的不同而有所不同。就其最进步的倾向而言，这一革命有可能打破迄今把社会主义建设和资本主义的进步束缚在一起，使它们互相竞争的压制性的连续统，没有这种可怕的竞争，社会主义就可能克服对“生产力”的崇拜。社会主义就可能慢慢地缩小人对劳动机器的屈从程度，重新组织以消灭异化劳动为目标的生产，放弃资本主义消费社会的穷奢极欲、奴化剥削。人们不必再在生存斗争中，用侵略和压迫来维护自己，个人最终有可能创造一个技术的和自然的环境世界，暴力和丑恶，无知和残忍将不再统治这个世界。

在这些尚未实现的社会主义的熟悉的特征后面，是作为一种性质上不同的总体性的社会主义的思想。社会主义世界同时是一个道德的和美的世界，占统治地位的物质的需要和满足不但被打上了需要剥削的烙印，而且是受其控制的。社会主义必须增加物质和服务的数量，以消灭贫困；但同时社会主义的生产又必须改变定在的性质，即需要和满足本身的性质。到那时，道德的，心理的，美学的和智慧的能力可能成为物质生产本身的基本因素，而在今天，就它们一般的情况而言，它们都被划在和物质定在相分离，但又是从其中提取出来的文化领域里。

唯一适当的问题是，是否可以合理地想象这样一种文明状态，人类需要在其中得到满足的方式和程度使得额外压抑可以被消除。

有人认为，尽管取得了进步，缺乏和不成熟的程度仍很严重，这足以阻碍“按需分配”原则的实现。这个看法是有道理的。文明的物质资源和心理资源仍很有限，因此如果社会生产重新以普遍满足个体需要为目标的话，就必须实行一种广泛的低生活标准。因为如果大家都想过一种符合人性的生活，许多人就不得不放弃被操纵的舒适品。另外，工业文明现行的国际结构似乎也使这样一种想法显得滑稽可笑。尽管如此，在理论上仍可有效地坚持认为：操作原则已经过时了。快乐与现实原则的和解并不以大家富有为条件。唯一适当的问题是，是否可以合理地想象这样一种文明状态，人类需要在其中得到满足的方式和程度使得额外压抑可以被消除。

可以合理地假定，在两个阶段上存在着这样一种假设的状态，它们位于本能变迁的对立的两极。一个是历史的原始开端，一个是历史的最成熟阶段。第一个阶段指的是一种缺乏的非压迫性分配（例如可能曾存在于母权制的古代社会中的状况）。第二个阶段则是在征服了缺乏以后，对一种充分发达的工业社会的合理组织。在这两种条件下，本能的变迁当然是很不同的，但有一个重要特征则为它们所共有：本能发展是非压抑性的，就是说，本能至少不承受为统治利益所必要的额外压抑。这种性质反映了对人类性欲的和社会的基

本需要即衣着、饮食、居住、闲暇的普遍满足。这些需要在第一阶段是最原始的，而在第二阶段则大大地扩展和改善了。它们的普遍满足将无需苦役（这一点很重要），就是说，人类生存不受异化劳动的支配。在原始条件下之所以尚未出现异化，是由于需要本身的原始性；是由于劳动分工的初步性（这是指人格方面或性欲方面的）；是由于没有一种对功能的机构化的等级制划分。而在成熟工业文明的“理想”条件下，劳动全部实现了自动化，劳动时间减少到了最低限度，劳动机能可以相互交换，所有这些便结束了异化状态。



人民必须从被奴役的地位中解放出来，这是正确的，同样正确的是：人民首先必须从它生活其中的社会把它变成的那个状况中解放出来。

人民必须从被奴役的地位中解放出来，这是正确的，同样正确的是：人民首先必须从它生活其中的社会把它变成的那个状况中解放出来。根本的解放不能是“自发的”，因为这样一种自发性只能以已有制度的价值和目标为内容。自我解放就是自我教育，但它是受别人教育为前提的。在一个知识和消息的获得不平等的社会结构里，教育者和被教育者的对立是不可避免的。已经受过教育的人有责任使用他们的知识：帮助别人实现和获得他们的能力。每一种真正的教育都是政治教育。只要生活必需的需要（如同我们所看到的那样，这些需要并不一定是指物质生活所必需的需要）在革命实践中有所反映，那末革命的实践就是源自自发性的，但是这一自发性可能是欺骗性的，这是社会的需要反映在其中的缘故，而这些社会的需要是有利于稳定秩序，而不利于人的解放的。

“人的一切感觉和特性的彻底解放”，是社会主义的基本特征：只有这一解放才是“私有制的扬弃”。它意味着一种新型的人的诞生。

马克思把“人的一切感觉和特性的彻底解放”，看作是社会主义的基本特征：只有这一解放才是“私有制的扬弃”。它意味着一种新型的人的诞生，这种人直至他的本性，直至他的精神都不同于阶级社会的人的主体：“社会的人的感觉不同于非社会的人的感觉”。“感觉的解放”包含有改造社会时这些感觉成为“实践的”，包含有建立新的（社会主义的）人与人的关系，人与物的关系和人与自然的关系。但是感觉也将成为新的（社会主义的）合理性的“根源”：从剥削的合理性中解放出来。解放了的感觉将拒绝资本主义的工具主义的合理性，然而将维持和发展它的成就。解放了的感觉将用两种方式来达到这一目标：消极的方式是，自我，他人和对象世界不再在对财产的攻取，竞争和保卫的情况下来经验；积极的方式是，通过“对自然的人道的占有”，即是说通过把自然变为对人的本质（作为类存在）来说是一个环境世界（媒质）的方式，而人的本质就是自由地发展人的创造性的、美的特殊禀赋。

作为目的的生活，在性质上不同于作为手段的生活。

工业社会最发达的地区，到处显示出两个特点：趋于完善技术的合理性，和在既定的制度内进一步遏制这种趋势。这里存在着这种文明的内在矛盾：其合理性中的不合理因素。这是它的成就的标志。那种把技术和科学攫为己有的工业社会，为更有效地统治人和自然，为更有效地使用它的资源而组织起来。当这些努力的成就打开了人类现实的新向度时，这个社会就成了不合理的。和平组织不同于战争组织；有助于生存斗争的制度不会有利于生活安定。作为目的的生活，在性质上不同于作为手段的生活。

诚然，劳动一定先于劳动强度的减轻，工业化一定先于人类需求和满足的发展。但由于一切自由都取决于征服异己的必然性，所以自由的实现取决于这种征服的技术。最高级的生产力能用来使劳动永久存在下来，最有效的工业化能有助于限制和操纵需求。

如果达到了这一点，统治（以富裕和自由为伪装）便扩展到一切私人的和公共的生活领域，使一切真正的对立达到一体化，同化一切替代品。随着技术合理性成为更好的统治的巨大载体，便创造了一个真正极权主义的世界，使社会和自然、心和身为维护这个世界而处于长期动员状态，技术合理性也就显示出它的政治特点。

通过对人们的现实的真正占有来实现对私有财产的“积极的扬弃”将使整个人类历史革命化。

我们力图说明的是：批判的基本概念（外化劳动和私有财产）一开始就并不是简单地作为经济学的概念，而是作为在人的历史中一个重要的过程的概念被接受过来和加以批判的，所以，通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的“积极的扬弃”将使整个人类历史革命化。正因为资产阶级的政治经济学从来不把人当作它的主体，所以它必须在批判中加以彻底的改造。它忽视人的本质及人的历史，因而从最深刻的意义上说，它不是一门“人的科学”，而是一门非人的科学，一门非人的物品和商品世界的科学。由于同样的原因，“粗陋的共产主义”也遭到了马克思的尖锐的批判，它也不把注意力集中在人的本质的现实性上，而是在事物和对象的世界中纠缠，因而它自己也是处在“异化”的状态中。这种共产主义只是用“普遍的私有财产”取代个人的私有财产。

对至今还一再轻率地被推崇的马克思主义理论的绝对经济主义所提出的种种诘难，在这儿已由马克思本人在反对粗陋的共产主义中提出来了。对马克思来说，这种粗陋的共产主义仅仅是对资本主义的简单的“否定”，它本身存在于与资本主义同级的层次上，而那正是马克思所要抛弃的层次。

动物“只是在直接的肉体需要的支配下生产”，而人“只有在他摆脱了这种需要时才真正地进行生产”。

“自然界是人的工具”这一命题不仅仅是指人为了其肉体的生存，简单地依靠对象的、有机的和无机的自然界作为他生命的工具，也不仅仅是指人在他的“需求”的直接压力下“生产”（占有、处理、制作等等）对象世界，使之成为他吃、穿、住等等的对象。这就是为什么人的万能就是自由的原因。这一点是人与本质上有限的动物的本性相区别的地方，因为动物“只是在直接的肉体需要的支配下生产”，而人“只有在他摆脱了这种需要时才真正地进行生产”。动物仅仅生产它自身和“它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产则是全面的”。人并不把对象只是作为他的直接生命活动的环境，也不把对象只是作为他的直接需求的对象。人能与任何对象“相对”并且在劳动中消耗和实现对象的内在可能性。他能够“按照美的规律”而不仅仅按照他自己需求的标准来生产。在这种自由活动中，人重新生产了“整个自然界”，并且通过改造和占有自然界，使自然与他自己的生命一起得以进一步发展，即使这种生产并不满足直接的需求。从而人的生命的历史在本质上同时也就是人的对象世界和“整个自然界”的历史（这里所说的自然界，是指马克思，也是黑格尔所赋予的广义上的自然界）。

必定存在着一种属人的本质的“财产”形式，而实证的共产主义根本不是要抛弃所有的财产，恰恰是要恢复财产的这种真正的人的形式。

私有财产是异化了的人使自己对象化，“生产”自己和他的对象性世界，并且在对象性世界中实现自己的方式的真正表现。所以，私有财产本身只能是真实的和本质的人的行为的异化了的不真实的形象。因此，私有财产必定存在两种现实的“形式”：异化了的形式和真实的形式。一种仅仅是私有财产，另一种是“真正人的”财产。必定存在着一种属人的本质的“财产”形式，而实证的共产主义根本不是要抛弃所有的财产，恰恰是要恢复财产的这种真正的人的形式。

这是对真正的财产的最一般的实证的解释：人为了自由地实现他的本质所需要的所有对象的有效性和可用性。这种有效性和可用性是作为财产被实现的——这一点决不是不证自明的公理，而是建立在这样的思想的基础上：人决不是直接地和简单地拥有他所需要的东西，而是只有当占有它们时，才算真正拥有对象。这样，劳动的目的就在于把经人处理后投注于世的对象给予人，作为他自己的占有物，人通过对象就能自由地从事活动并实现自己的潜力。财产的本质在于“占有”。

在私有财产的情况下，一个对象当能“被用”时就是“财产”，而这种有用要么在于能直接消费，要么在于能转变成资本。“生命活动”为财产服务，而不是财产为自由的生

命活动服务。被占有的不是人的“现实”，而是作为物（物品和商品）的对象，即使这种占有是“片面的”：它局限于人的物质行为，局限于能立即“享受”或能转变成资本的对象。与此相反，“真正人的财产”应该是：通过人并且为了人而对人的本质和人的生活、对对象化了的人和属人的创造物的感性的占有，不应当仅仅被理解为对物的直接的、片面的享受，不应当仅仅被理解为享有、拥有。人以一种全面的方式，也就是说，作为一个完整的人，把自己的全面的本质据为己有。人同世界的任何一种属人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱——总之，他的个体的一切官能……是通过自己的对象性的关系，亦即通过自己同对象的关系，而对对象的占有。

作为财产的基础的占有，超出了所有经济的和法律的关系，变成了一个理解人同对象性世界的全面的和自由的关系的范畴，人同正成为自己的对象的关系是“全面的”，它“解放”了所有人的官能。整体的人在作为“他的产物和他的现实”的整个对象性的世界中是自由自在的。在经济上和法律上废弃私有财产，并不是共产主义革命的终结，而仅仅是共产主义革命的开始。因为正像我们所看到的那样，这种全面的自由的占有就是劳动，人同对象的具体关系就是创造、安排和形成的关系。但在这种情况下，劳动将不再是外化了的、物化了的的活动，而是完全的自我实现和自我表现。

不仅控制的形式，而且也包括技术的形式和需要及其满足的形式，都决不是“命运的”，只是当它们被社会承认，成为物质的、经济的和精神的强制性，它们才成为“命运的”。

作为“命运”的工业化，作为“命运”的统治——马克斯·韦伯的“命运”概念以典型的方式显示他的形式分析的物质内容是一种经济和社会的规律，它在很大程度上独立于个人，对这一规律的侵犯就意味着自我毁灭。但是，社会不是“自然”。是谁颁布了这一命令？工业化是人的能力和需要发展的一个阶段，是人向自然和他们自己作斗争的一个阶段，这种发展可以以各种不同的形式和带着各种不同的目的进行；因此，不仅控制的形式，而且也包括技术的形式和需要及其满足的形式，都决不是“命运的”，只是当它们被社会承认，成为物质的、经济的和精神的强制性，它们才成为“命运的”。韦伯的命运概念是按照这种强制性发生作用以后的情况进行解释的。他把一个社会在个人背后再生产自身的那种盲目性普遍化，把在其中统治规律作为客观的技术规律出现的那种社会的盲目性普遍化。但是事实上，这些规律既不是“命运的”，也不是“形式的”。因为没有任何结构不是被确定和创造出来的，因此，任何结构都具有依赖性。在所有的经济活动发生于其中的历史连续体中，所有的经济理性总是统治理性。它历史地和社会地决定了经济活动。

只要社会仅仅在被束缚的形式中利用发达的生产力，那么，不仅满足而且需要本身都是虚假的。

只要社会仅仅在被束缚的形式中利用发达的生产力，那么，不仅满足而且需要本身都是虚假的。就它们超越了生存的最低限度而言，它们仅仅说明了这与它们的实际要求是相称的。阶级地位，特别是个人在劳动过程中的地位，在它们之中是起作用的，因为这种地位塑造了人的（身体的和精神的）器官和能力以及他们的要求水平。因为这些需要仅仅在其受制约的形式中伴随着一切压抑、克制、适应和理性化表现出来，因此，他们能够在现存社会结构内部正常地得到满足。因为他们本身已是不自由的，所以他们实现的虚假的幸福在不自由中是可能的。

肆无忌惮的酒色之徒只放纵他的感性欲望的离奇现象，其根源在于精神创造力与物质创造力的分离和劳动过程与消费过程的分离。克服这种分离是自由的先决条件。物质需要的发展必须与精神需要的发展相适应。

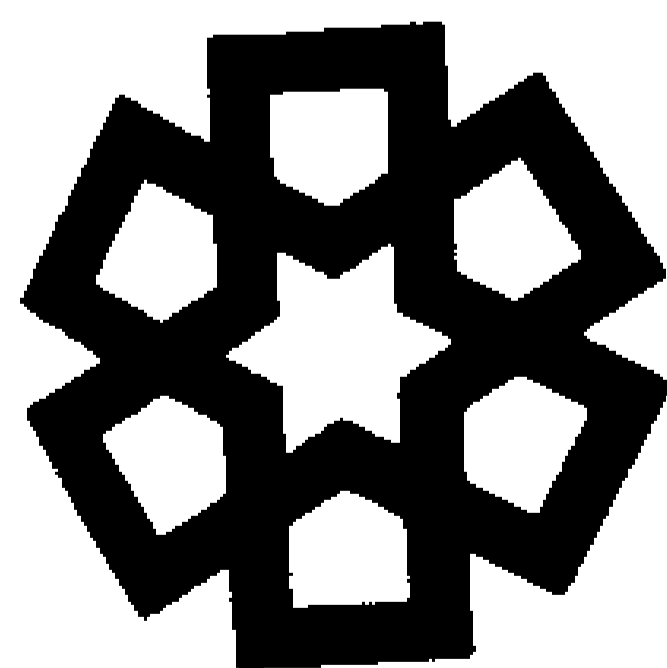
正确认识的丧失也将引起幸福的丧失，因为强制和不可控制的境遇的危机将再一次用它偶然的权力压服人们。认识自由是真正的自由的一个组成部分，它只能与建立在被认为是真实的东西的基础上的共同决定和行动一起存在。就个人幸福而言，真理的基本作用使作为快乐和享受的幸福特征显得不充分。当认识真理不再与认识罪恶、贫穷和不公正联系在一起时，幸福转变为直接的感性关系就不再被迫是外在的了。甚至最个人的人的关系在真正无罪恶的认识中都能通向幸福。事实上，这些关系大概与自由社会相适应——唯心主义道德指望在这种自由社会的生活中个性的彻底解放。知识将不再干扰快乐，或许它甚至能成为快乐。古代的“奴斯”观念敢于把快乐理解为最高确定的知识。肆无忌惮的酒色之徒只放纵他的感性欲望的离奇现象，其根源在于精神创造力与物质创造力的分离和劳动过程与消费过程的分离。克服这种分离是自由的先决条件。物质需要的发展必须与精神需要的发展相适应。技术、科学和艺术机构随着它们变化了的作用和变化了的内容而变化。只有当它们不再处于建立在多数人的不幸之上的生产体系以及理性化、内在化和理想化压力的强制之下时，心灵才意味着幸福的增长。快乐主义在批判

的理论和实践中既被抛弃，也被保存下来了。如果自由在精神生活中，即文化中占支配地位的话，如果文化不再屈从于内在化的强制的话，那么，把幸福限制在感官快乐上就是无意义的。



4.

**技术进步和劳动合理化：
走出消费主义的阶梯**

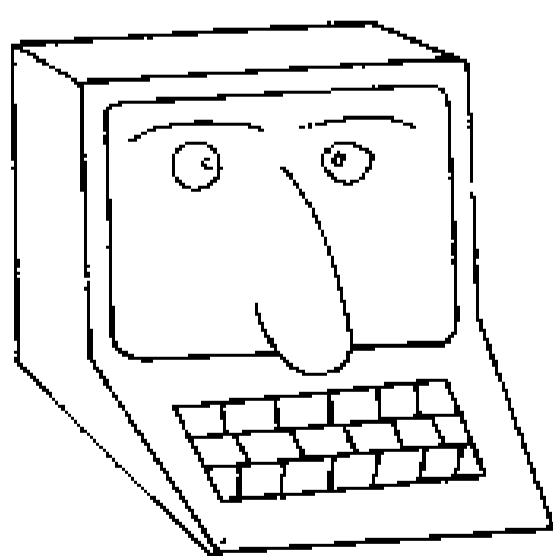


技术的进步本身对于维持现存社会确是必要的，但它也助长了人们的另一些需要和机能，而这些需要和机能则是同作为现存社会制度基础的劳动组织相对立的。

技术的进步本身对于维持现存社会确是必要的，但它也助长了人们的另一些需要和机能，而这些需要和机能则是同作为现存社会制度基础的劳动组织相对立的。随着自动化的提高，社会产品的价值越来越不受必要劳动时间的约束。因而，社会对生产劳动的实际需要降低了，取而代之的必然是非生产性活动。人们实际从事的工作越来越多地变得多余、无所谓和毫无意义了。虽然在全面管制下，那些非生产性活动可以得到维持甚至扩大，但它们的生长似乎有一个最高的极限，这就是生产劳动所创造的剩余价值必须足以承担非生产性工作的费用。劳动似乎将不可避免地进一步减少，而且由于这种必不可免的情况，社会制度必须提供不必花费劳动的职业；必须发展超越市场经济甚至与市场经济相冲突的需要。

富裕社会自身也在要求人们“追求审美、渴望一致”，恢复“天人合一”，充实心灵和赞颂“为创造而创造”，以此来为上述的不可避免的事件作好准备。这种号召的虚假性表明，在现存制度范围内，这些期望被转变成了由政府和大企业资助的、受人操纵的文化活动，成了它们的向群众心灵延伸的执政之臂，在这样的期望中，不能发现任何爱欲的期望、不能发现爱欲对压抑性环境和压抑性生存的任何改造。

要满足这些目标而又不与市场经济的要求发生不可调和的冲突，就必须遵循商业和利润的指导。但这样来满足目标等于否定这些目标，因为生命本能的爱欲能量在唯利是图的富裕社会的非人条件下是不可能获得自由的。一方面，必须发展把生命作为自在目的的非经济需要（从而表明废除劳动的思想之正确），另一方面又必须坚持维持生命的需要，这两者之间的冲突确实是完全可以控制的，特别是当内部敌人和外部敌人都能充当保卫现状的动力时。但如果伴随并加强这种冲突的，乃是发达工业社会的基础所可能发生的变化，即在自动化过程中资本主义企业被逐渐削弱，那么这种冲突就具有破坏性了。



发达的工业社会正接近这样一个阶段，即继续的进步将要求彻底破坏正盛行的进步方向和组织。

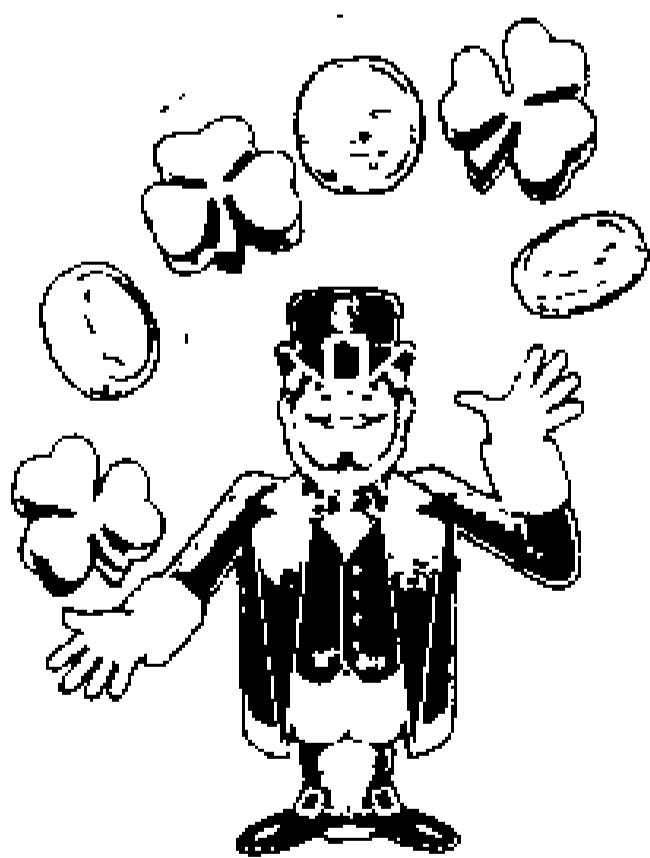
“进步”不是中性词；它有特定的目的，这些目的是由改善人类条件的可能性来确定的。发达的工业社会正接近这样一个阶段，即继续的进步将要求彻底破坏正盛行的进步方向和组织。当物质生产（包括必要的服务业）得以自动化，以致一切必不可少的需求都能得到满足，同时把必要劳动时间降低到边际时间时，就会达到这一阶段。从这一点看，技术进步将超越必然性王国，而正是在这一王国它过去曾作为统治和剥削的工具，限制了自己的合理性；技术将有利于在争取自然和社会安定中自由地发挥才能。

马克思的“废除劳动”思想预见了这种情况。“生活安定”一词似乎更适于表达一个濒临全球战争——通过国际冲突，国际冲突转移或暂时中止了既定社会内部的矛盾——的世界的历史替代品。“生活安定”意味着在竞争着的需求、欲望和向往不再由在统治和匮乏中被赋予的利益来组织的条件下——这种组织使斗争的破坏形式长期存在下去——发展人与人、人与自然的斗争。

今天，反对这种历史替代品的战争，在下层人民中找到了一个坚实的群众基础，并在对既定事实领域的刻板思想和行为倾向中找到了它的意识形态。科学和技术的成就使现状发挥效力，它增长的生产力证明现状合理，所以现状公然蔑视一切超越性行为。成熟的工业社会面对着在它的技术和思

八
一
痛苦中的安乐

想成就基础上安定生活的可能性，使自身封闭起来反对这种替代品。在理论和实践上，操作主义成了遏制性的理论和实践。在其明显的动态背后，这个社会是一个完全静态的生活体系：自行推进它的压制性生产力和富有效益的协作。对技术进步的遏制，同它按既定方向增长，并行不悖。尽管有现状强加的镣铐，技术越是能为安定创造条件，人的心身则越能组织起来反对这种替代品。



可资利用的资源促进了人类需要的质变。劳动的合理化和机械化势必减少消耗在苦役（异化劳动）中的本能能量，从而解放更多的能量，为实现由个体机能的自由消遣所确定的目标服务。

现存的自由与满足同统治的要求紧密联系；它们本身成了压抑的工具。缺乏一开始就成了为机构化的压抑辩护的借口，但在人类知识和对自然的控制使人能进一步以最少的劳动来满足人类的需要时，这种借口就越来越不管用了。在世界的大部分地区仍存在普遍的贫困，这主要不再是由于人力资源和自然资源的不足，而是由于分配和利用这些资源的方法不当。这个区别对政治和政治家来说可能是无关紧要的，但对某种文明理论来说却是至关重要的。因为这种理论认为，压抑之所以需要，是由于在人类欲望与满足这些欲望的环境之间存在着“自然的”、持久的失调。工业文明的文化把人类有机体改造成一种更敏感、更有特色、更可交流的工具，而且创造了巨大的社会财富，足以使这种工具实现自在的目的。可资利用的资源促进了人类需要的质变。劳动的合理化和机械化势必减少消耗在苦役（异化劳动）中的本能能量，从而解放更多的能量，为实现由个体机能的自由消遣所确定的目标服务。技术是与对能量的压抑性利用相对立的，因为它把生产生活必需品的必要时间降低到了最低限度，从而使人们可以用节约下来的时间发展那些不属于必然王国和必要消费的需要。

消费社会不但使经济革命的幽灵复活了，而且也使文化革命的幽灵复活了：这是一种新的文明的幽灵。

人们一直在要求和期待着一种美好的生活，一种不再由整天整天的非人的劳动规定的生活，一种建立在自我规定之上的生活。这一目标要求在社会主义生产方式的基础上，对技术和自然的环境世界进行彻底的改造。

面对着这一历史性的变化，资本主义再要对男子和妇女的生活加以控制，再要按照自己的模式对自然和社会加以塑造，已是不合理的事情了。克服对生产的专制统治的任务现在已从物质生产领域转移到精神生产领域，已从异化劳动领域转移到创造性劳动领域。或者说得更明确一点：不断地屈从于技术组织的物质生产允许实行人道化。人的劳动已不再是按照价值规律生产商品的一种商品，而是按照自由的法则为人的需要而生产，为获得解放的人的定在的需要而生产，这一选择包含了摧垮物质的和精神的文明的内容。消费社会不但使经济革命的幽灵复活了，而且也使文化革命的幽灵复活了：这是一种新的文明的幽灵。在这种文明中，文化不再是社会劳动分工的一个特殊领域，而是在所有领域里塑造整个社会（包括物质生产及其领域），而是剧烈地改变统治着的价值和愿望。

如果废除了贫穷、大量的浪费和资源的破坏，一种人类真正能够决定自己的生存的生活方式是可以找到的。

另一种选择在我看来一向是非常简单的问题，今天依然如此。今天青年人所要求的是一个没有战争、没有剥削、没有压迫、没有贫穷也没有浪费的社会。现在先进的工业社会拥有实际上建设这样一个社会所必需的一切技术、科学和自然条件。妨碍这个解放的就是现有制度和终日在努力维护这个制度的集团，他们使用着越来越狂暴的手段来达到这个目的。那个取它而代之的社会模式在我看来不是那样难下一个界说的。至于怎样具体实现，那又是另外一个问题了。但是我相信，由于废除了贫穷、大量的浪费和资源的破坏，一种人类真正能够决定自己的生存的生活方式是可以找到的。

4:6

以前的革命导致了生产力的更大规模、更为合理的发展，但今天在过度发达的社会里，革命将逆转这股潮流，它将消除过度的发展，消除其压抑的合理性。

对过度发达的国家来说，机缘就是消除这样一些条件，在这些条件下，人的劳动是一种自我推进的力量，它使人对生产设施的屈从以及与之相伴的过时的生存斗争方式持久存在下去。消除这些生存斗争方式一如既往地是政治活动的任务。但在目前的情况下却存在着一个重要差别。以前的革命导致了生产力的更大规模、更为合理的发展，但今天在过度发达的社会里，革命将逆转这股潮流，它将消除过度的发展，消除其压抑的合理性。富裕生产的放弃决不意味着赞成一种纯粹的、简朴的、自然的状态，相反，它标志着（并有助于）人类发展到一个以技术社会成就为基础的更高阶段。由于不再生产那些奢侈品、有害物（这个阶段意味着资本主义的彻底终结），本来由这种生产给人带来的身心创伤也就可以消除了。换言之，推动人们去塑造环境、改造自然的，将是解放了的而不是压抑着的生命本能。至于攻击性，它也将服从生命本能的要求。

“内心世界的禁欲主义”已不适应于消费社会；它被强有力的凯恩斯主义代替。它过于强有力了，因为正是这一应该确保资本主义继续增长的政策，同时导致了它的矛盾的激化。

对大多数人来说，精神和肉体始终只是服务于“社会必需的”不是充满欢乐的工作的一个工具。整个文化，特别是被个人内在化了的宗教和道德是完全必要的，这一必要性属于人的命运，是获得报酬和欢愉的前提条件。被组织在资本主义生产方式中的压迫的合理性是显而易见的：它有利于消灭短缺和控制自然；它成了技术进步的一个动力，成了一种生产力。但是今天情况反过来了：这一压制失去了它的合理性。“内心世界的禁欲主义”已不适应于消费社会；它被强有力的凯恩斯主义所代替。它过于强有力了，因为正是这一应该确保资本主义继续增长的政策，同时导致了它的矛盾的激化。在一直还是“整个资本主义”的保护人的美国，这一确保要求建立一个军事机器，这一机器今天正对资本进行着决定性的控制。全球性的扩张已达到了极限：在拉丁美洲，在亚洲，在欧洲，美国的统治地位受到了成功的否定。

物对人的控制只有通过人对人的合理性的控制，才能消除它的非理性。

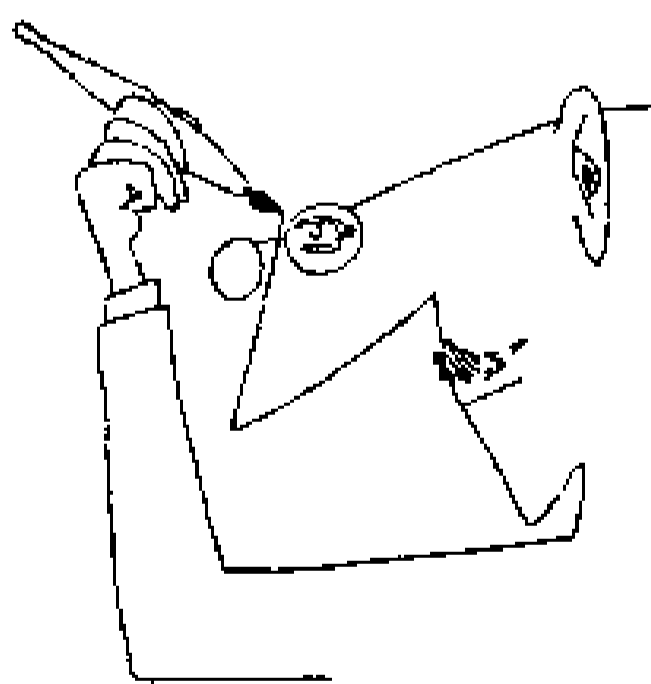
作为自由企业特征的“对工作纪律的服从”，一方面是一种人格等级的合理性，另一方面又是物对于人，即“手段对于目的（需要的满足）”的合理的统治。在这些话中，韦伯，他不是反驳而是相信：任何一个社会也不能改变工人与生产资料的分离这一基本事实，因为这种分离本身就是技术进步的形式，是工业化的形式。任何社会都要服从它的合理性，否则，它就不能使它自己关于需要的普遍满足和生存斗争的平息的诺言保持其真实性。物对人的控制只有通过人对人的合理性的控制，才能消除它的非理性。

正是劳动以外的领域规定着自由和实现。正是根据这个领域对人类生存所作的规定构成了对操作原则的否定。这种否定取消了统治的合理性，从而有意识地取消了由这种合理性规定的世界的现实性，并根据满足的合理性重新规定这个世界。

物质生产不管组织得多么公正，多么合理，它决不是自由和满足的王国。但它为人类机能在异化劳动领域之外的自由消遣提供了时间和能量。异化劳动愈烈，自由的潜能就愈大：完全的自动化就是最佳状态。正是劳动以外的领域规定着自由和实现。正是根据这个领域对人类生存所作的规定构成了对操作原则的否定。这种否定取消了统治的合理性，从而有意识地取消了由这种合理性规定的世界的现实性，并根据满足的合理性重新规定这个世界。虽然进步方向的这样一个历史转折只是在操作原则的成就和潜能的基础上才可能发生，它还是完全地改变了人类生存。包括工作世界和人同自然的斗争。要超越操作原则，不是用更多的沉思、更多的安逸来改善和补充现存的生存，不是宣传和实行“更高的价值标准”，不是使人本身及其生命升华。这些观念都属于操作原则本身的文化背景。悲叹“全部工作”的堕落作用，即提倡赞赏现世和来世的一切美好和善良的事物，这本身就是压抑性的，因为它使人与被它弃之一旁和贬入尘世的工作世界和解。而且它正是通过把人们的努力从培植和维持压抑的那个领域转移开来才达到维持压抑这个目的的。

超出了操作原则，它的生产率就和它的文化准则一样也

失效了。于是生存斗争获得了新的基础和新的目标，它成了步调一致的斗争，它反对给人的机能的自由消遣施加任何压制、反对苦役、反对疾病和反对死亡。而且，虽然伴随操作原则的统治还有一种相应的对本能原动力的控制，生存斗争的重新定向仍将导致这种原动力发生重要的变化。事实上，这样一种变化还是维持进步的先决条件。我们现在试图表明，这变化将影响精神的结构，改变爱欲与死欲之间的平衡，恢复被禁忌的满足领域和抑制本能的保守倾向。对存在的一种新的基本经验将使人类生存变得面目全非。



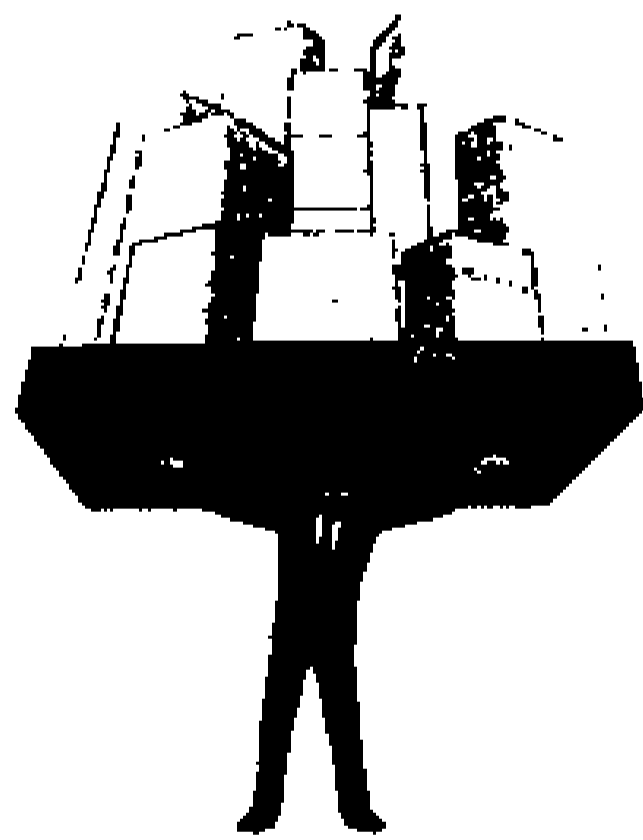
社会需要与个体需要偏离越大，生产率就越有可能与快乐原则发生冲突，就越有可能成为自己的目的。

生产率，这个观念也许比任何其他观念更多地表达了现代工业文明中的生存态度。在用不断超越的自我对主体所下的哲学定义中，也渗透了这个观念。评价一个人的依据是其创造、增加和改善于社会有用的物品的能力。因此生产率表明了控制和改造自然的程度，即有控制的技术环境逐渐替代无控制的自然环境。但是，劳动分工对现存设施而不是对个体的利益考虑得越多，换言之，社会需要与个体需要偏离越大，生产率就越有可能与快乐原则发生冲突，就越有可能成为自己的目的。生产率这个词本身也就带有压抑和对压抑的庸俗赞美的意思，因为它所表达的是对休闲、放纵和伸手的愤愤不平的诽谤，是对身心的低级要求的征服，是外倾的理性对本能的制服。因此效率与压抑紧密相联：提高劳动生产率成了斯达汉诺夫主义的神圣不可侵犯的理想。这种对生产率的想法具有历史的局限性，而这也恰恰就是操作原则的历史局限性。超出这个范围，生产率就有了另外一种内容，与快乐原则建立了另外一种关系。想象过程预见到了这一点。想象过程在坚持一种新的现实原则的要求时，保持不受操作原则的支配。

想象的乌托邦要求已经充满了历史的现实性。假如操作原则的成就超出了其机构的控制范围，它们就会妨碍生产率的方向，即使人不屈从于自己的劳动。一旦摆脱了这种奴役

九一 痛苦中的安乐

状况，生产率就会失去其压抑性力量，从而促进个体需要的自由发展。这种进步方向发生的变化不管是完全重新组织作为进步前抛的社会劳动。



当自然固有的有助于解放的力量和质被重新获得和释出的时候，这个世界就将成为人的享受的适当的工具。

马克思把自然看作是一个世界，当自然固有的有助于解放的力量和质被重新获得和释出的时候，这个世界就将成为人的享受的适当的工具。和资本主义对自然的剥削形成强烈对比的是，对自然的“人道的占有”是非暴力的，非毁灭性的：目标是自然内在的、能提高生活的、感性美的质。发生了这样的变化以后，“人化”的自然就迎合人对满足的追求，没有“人化”的自然就不可能得到满足。对象具有自己的“内在的尺度”：这一尺度是在它们之中的，对它们来说是一种内在的潜力；只有人才能将它释放出来，因此它也是人固有的人的潜力。人是唯一“按照美的规律来建造”的本质。

5.

**从压抑性的富裕中解脱出来：
人类解放的必由之路**



要解放“非社会性的、自主的爱欲，首先就必须从压抑性的富裕中解脱出来，即必须扭转进步的方向。

今天，自由和奴役的结合是理所当然了，它已成为进步的一种手段。繁荣正越来越成为自动化生产的前提和副产品，这种自动化生产一方面正在内外层空间寻找消费和破坏的新出路，另一方面却又不愿进入国内外的贫困地区。人类的自由形象由于反对自由和攻击、生产和破坏的这种结合而被歪曲了，它成了颠覆这种进步的计划。要解放追求和平与安宁的本能需要，要解放“非社会性的”、自主的爱欲，首先就必须从压抑性的富裕中解脱出来，即必须扭转进步的方向。

对商品世界的崇拜看来是每天都在变得不可捉摸了，这一崇拜只有那些继续撕破技术的伪装和思想意识的伪装的妇女和男子才能加以克服。

对商品世界的崇拜看来是每天都在变得不可捉摸了，这一崇拜只有那些继续撕破技术的伪装和思想意识的伪装的妇女和男子才能加以克服，技术的伪装和思想意识的伪装掩盖了正在发生着的事情，掩盖了整体的疯狂的合理性，这一崇拜只有那些已经获得自由去发展他们自己的要求，和团结建设他们自己的世界的妇女和男子才能加以克服。物化的终止就是个体的开始，就是激进的新建设的主体的开始。这一主体的发生发展是一个过程，这一过程打破了激进理论与实践的传统的框框。文化革命的思想与目标的基础寓于当前的历史状况之中。只有文化革命的思想与目标才能使运动不致沦为清谈和妄想，其途径则是把运动的能量引导到社会上重要的轨道上去。整体的疯狂的力量越是证明了任何一种自发的反抗行为（甚至包括自我毁灭）的正确性，那末对这种自发反抗的失望与反对就越会服从于政治的纪律和组织。革命是有其自身的合理性的。嬉皮士们的解放性的哈哈大笑，他们没有能力认真对付司法部门的血腥表演，这一切有助于撕破思想意识的假面具，假面具背后的结构使司法部门成为不可侵犯。这一结构只能由还一直维持着劳动过程，构成着这一过程的人的基础，及再生产着这一过程的利润和权力的那些人加以改变。

为了替这样一种发展打下基础，首先需要解放意识。没有意识的解放，感觉的解放以及所有激进的积极性都仍旧只能是盲目的和自我毁灭的。政治实践仍始终有赖于理论（只有统治集团没有理论也能实践），有赖于教育，说服和理性。



5:3

就不自由已经体现在需要和不只是需要的满足而言，他们必须首先被解放出来——不是通过教育法，即命令成人的道德更新的法令，而是通过包括由社会控制的生产手段，重新使生产力而向整个社会的需要，缩短工作时间和个人有效地参与整个经济的和政治的过程才能实现。

个人的真正利益是自由权利。真正的个人自由能够与真正普遍的自由共存，实际上，真正的个人自由的可能性仅仅存在于与真正普遍自由的联结之中，幸福最终存在于自由之中。这些观点不是哲学人类学关于人的本性的主张，而是人类在与自然的斗争中自身取得的历史境遇的描述。个人——他们的幸福是在危机中有效地利用这种境遇——在资本主义的学校中成长起来。他们的能力和他们的世界的高度强化和分化是与这种发展的社会束缚相一致的。就不自由已经体现在需要和不只是需要的满足而言，他们必须首先被解放出来——不是通过教育法，即命令成人的道德更新的法令，而是通过包括由社会控制的生产手段，重新使生产力面向整个社会的需要，缩短工作时间和个人有效地参与整个经济的和政治的过程才能实现。当所有现存的主观的和客观的发展潜能释放出来时，需要本身将改变。建立在强制性压抑、不公正、污秽和贫穷之上的东西将必然消失。现在仍然还存在疾病、精神错乱和犯罪，贫困继续存在，与自然的斗争，甚至人们之间的斗争会继续下去，因此，整个再生产将继续与解决个人的匮乏联系在一起。特殊的利益将不直接地与真实的

利益相一致。不过，特殊的利益和真实的利益之间的区别与特殊的利益和压抑个人的人格化的普遍利益不是一回事。在个人与真正的普遍利益的关系中，他将了解事实真相，全部要求和决定将保护个人利益并最终增进他的幸福。进一步说，如果普遍法则坚决主张真正的利益必须阻止特殊的需要和满足的话，那末，对那些通过侵占手段反抗普遍利益以维护它的权力的特殊利益集团来说，这样的法则将不再是徒有其表的東西。相反，它将表达自由的个人的合理决定。面对时代，人类自己将不得不正视和处理他们的需要。他们的责任将是无限巨大的，因为他们将不再容忍在他治的权力强烈保护下的受虐待的安全中所得到的虚假的快乐。责任与幸福的内在的、真正的一致（不是产生于世界之外的一致）——唯心主义伦理学表示怀疑——只有在自由中才是可能的。当康德在个人自律基础上建立起责任概念时，这正是他的意图。通过对纯粹意志的自由的限制，自律在有利于社会秩序的意义上限制了自身，它只能成为抽象的形式。

个人感觉的解放应该构成普遍解放的序幕，甚至是基础；自由社会应该建立在新的本能需要上。

辩证唯物主义把自由看作是内在历史的、经验的超越性，看作是社会变化的力量，这一变化即使在社会主义社会中也会超越它的直接形式，而变化的方向并不是指向不断增加生产，指向天堂和乐园，而是指向同社会和自然的无情的对立作越来越和平的斗争。这就是永远革命的哲学核心。

人的自由扎根在人的感性之中：感觉“吸收”的不仅是存在于显现形式中赋予感觉的东西，而且还把对这一东西的改变交给另一种能力（即知性）；感觉更能够发现，或能够从它们自己出发，在它们的“实践”中，发现事物的新的（更能满足的）可能性和结构，形式和质，并推动和引导它们的实现。感觉的解放将使自由成为它还不是的那种东西，即成为一种感性的需要，成为本能（爱欲）的一个目标。

在一个以异化劳动为基础的社会中，人的感性是迟钝的：人们只是从形式和功能上感知事物，而具有这样的形式和功能的事物就是由现存的社会预先给定的，制造的和使用的；人们只是感知社会规定的和限制存在的变化的可能性。因此现存的社会不仅在人的精神，在人的意识中被再现出来，而且也在人的感觉中被再现出来；因此只要个人僵化的、物化的感性没有“消解”，没有达到一种新的历史尺度；只要对已有的客观世界的压抑的熟识感没有被打碎，没有在第二次异化，即异化社会的再异化中被打碎，那末就没有一

种说法，没有一种理论或论证能解除这一桎梏。

在当前反对“消费社会”的造反中，感性企求成为“实践性的”，成为合理的新建设的，新生活方式的手段。这就是说：个人感觉的解放应该构成普遍解放的序幕，甚至是基础；自由社会应该建立在新的本能需要上。



人是，而且将继续是一个动物，但他是这样成为动物和保持自己是动物的；他使他是动物这一点成为他的自我，他的作为主体的自由的一部分。

劳动是不同于以往的劳动，是超过了必需的劳动，马克思把这种劳动的普遍的需要假定为是出于个人的需要，只是在这样的条件下，个人本身才能决定他们劳动的对象，先干什么和如何协作。在资本主义的最先进阶段，可以从技术上把生活必需的劳动压缩到最低限度，这时对过剩劳动的普遍需要就将成为决裂，即质的飞跃的标志。革命的历史孕育地就是这样一个发展阶段，在这一阶段基本需要的满足创造了超越国家资本主义和国家社会主义社会的需要。

在这种需要的增长中，隐藏着革命的强大的新的动力。坚持这些需要决不意味着削弱或放弃任何革命的首要任务，即削弱或放弃满足所有人的物质需要，而主要是意味着，充分意识到，必需的物质需要的满足必须通过革命来实现，这一革命从一开始就是在自我使命的水平上进行的，是由这样的男子和妇女来进行的：随着他们必需的物质需要的满足，他们同时争得了他们的自由和人性。人是，而且将继续是一个动物，但他是这样成为动物和保持自己是动物的；他使他是动物这一点成为他的自我，他的作为主体的自由的一部分。

在一个自由的社会中，人决定自己的生活，自己的存在。这中间头一件事就是：由他们来决定怎样分配社会必要劳动，劳动要达到的目的是什么。

在一个自由的社会中，人决定自己的生活，自己的存在。这中间头一件事就是：由他们来决定怎样分配社会必要劳动，劳动要达到的目的是什么。要做到这一点。起初最好是在地方和地区的议会、委员会、理事会，或者其他任何你愿意叫它什么名字的地方；由于他们就在当地，所以他们最懂得怎样来安排轻重缓急，怎样来分配社会必要劳动。历史并不是一个保险公司。我们不能指望得到保证。在这个问题上，我们可以说的是：资本主义社会一经废除，无论如何也可以而且会提供一个自由社会能够赖以生长的基础。

我所设想的不是永远为善、永远互相关心的人，而是这样一种人，他们首先，也许是有史以来第一次，真正能够互相亲如弟兄和为善。我相信，在工业社会取得的成就的基础上，广泛地把为了统治的利益而遭到压制的本能解放出来的可能性是具备了。通过这种得到解放的本能——主要是生活本能，而不是破坏本能——互相关心这样的事情有史以来第一次能够成为现实。由于生活本能是与损人的本能相对立的，因此，这中间事实上就含有一种胚芽，使改善生活，提高生活的乐趣（不是以危害他人为代价，而是与他人共同享有）有了可能，并为此提供条件。

如果个人在那些塑造他们生活的事物中寻找自身，那么他们这样做不是因为提出事物的法则，而是因为接受了事物的法则——不是物理的法则，而是他们社会的法则。

今天，这个私人地盘被技术的现实所侵犯和削弱。大众生产和大众分配断定的是总的个人，工业心理学早已不再限定在工厂上。多种多样的投入过程看起来凝固在几乎机械的反应中。结果不是适应，而是模仿：个人同他的社会，因而同整个社会直接同一。

这种直接的自动的同一（也许曾是原始的联系形式的特点）在高度的工业文明中再现出来；然而，它的新的“直接性”是复杂的科学管理和组织的产物。在这一过程中，心灵的“内在”向度被削弱了，而正是在这一向度内才能找到同现状相对立的根子。在这一向度内，否定性思维的力量——理性的批判力量——是运用自如的。这一向度的丧失，是发达工业社会平息并调和矛盾的物质过程的意识形态方面的相应现象。进步的冲击使理性服从于生活事实，服从于产生更多更大的同一种生活事实的动态能力。这一体系的效率使个人不能明确认识到，它包含着传播整体的压制性权力的事实。如果个人在那些塑造他们生活的事物中寻找自身，那么他们这样做不是因为提出了事物的法则，而是因为接受了事物的法则——不是物理的法则，而是他们社会的法则。

生活本能将会在计划分配各种不同的生产部门之内和之间的社会必要劳动时间方面，从而在优先选择和决定生产什么以及产品“形式”等方面，得到合理的表现。

新的感受力说明生活本能克服了侵略性和犯罪感，将会在社会规模内促使人们感到十分必要废除不义和悲惨，而且将会促成“生活标准”的进一步发展。生活本能将会在计划分配各种不同的生产部门之内和之间的社会必要劳动时间方面，从而在优先选择和决定生产什么以及产品“形式”等方面，得到合理的表现（升华）。被解放的意识将会促进这样一种科学技术的发展，它可以发现和实现物与人在保障和满足生活方面的种种可能性，操纵达成这一目的的形式和内容的种种潜能。那时，技术将逐渐变成艺术，而艺术将逐渐成为现实：想象和理性的对立，高级和低级技能，文学创作思维和科学思维等等，都将变得没有意义。于是，出现了一种新的现实原则：按照这一原则，一种新的感受力和一种反升华的科学智力将在一种审美特质的创造过程中结合起来。

5:9

摆脱战争福利国家命运的唯一途径是要争取一个新的出发点，使人能在没有“内心禁欲”的前提下重建生产设施。

认为摆脱战争福利国家命运的唯一途径是要争取一个新的出发点，使人能在没有“内心禁欲”的前提下重建生产设施，因为这种内心禁欲为统治和剥削提供了心理基础。人的这种形象是对尼采超人的断然否定：这种人智力发达、体魄健壮，不崇尚英雄也无需具备英雄品德；这种人不想过岌岌可危的生活，不想迎接挑战；这种人心安理得地把生活作为自在的目的，快乐地过着无忧无虑的生活。我的“多形态性欲”一词的意思是指，进步的这个新方向将完全取决于是否有机会使受压抑、被束缚的有机体的生物需要发挥积极的作用，也即使人的躯体成为享乐的工具而不是劳动的工具。老一套的做法是发展时下流行的各种需要和机能，但现在看来这已经不行了。解放的前提或任务乃是要产生一些新的、性质完全不同的需要和机能。

认为解放取决于较高生活标准的论点有助于证明永久压抑的合理性。

显然，认为解放取决于较高生活标准的论点有助于证明永久压抑的合理性。根据汽车、电视机、飞机、牵引机等来限定生活标准乃是对操作原则本身的规定。不受这种原则支配的生活水平则须以其他标准来衡量，如基本人类需要的普遍满足，摆脱一切外部的和内在的、“理性的”和本能的负罪感和恐惧感。“真正的文明不在于煤气、蒸汽和转盘，而在于消除原罪的痕迹”，这就是不受操作原则支配的进步的定义。

在最适当的条件下，成熟文明中优厚的物质财富和精神财富将使人的需要得到无痛苦的满足，而统治再也不能按部就班地阻止这样的满足了。在这种情况下，可供转入必要劳动（先后被完全机械化和理性化的必要劳动）的本能能量的量将微乎其微，这使得大量不再由外部力量维持的压抑性压制和变化都土崩瓦解。因而，快乐原则与现实原则之间的对抗关系也将朝着有利于快乐原则的方向发生变化。爱欲，即爱本能将得到前所未有的解放。

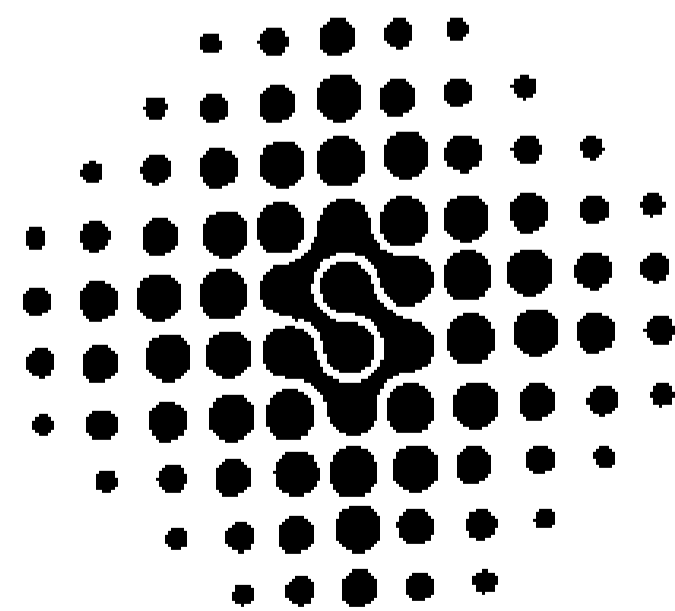


下 篇

弗洛姆论
消费主义

6.

**警惕，工业社会正把人
变成贪婪的消费机器**





在工业化的国家里，人本身越来越成为一个贪婪的、被动的消费者。物品不是用来为人服务，相反，人却成了物品的奴仆，成了一个生产者和消费者。

不幸的是，希望的落空、野蛮化程度的加剧并不是西方文明所遭遇的唯一罪恶。西方文明的堕落的另一个原因，恰恰同西方文明的伟大成就有关。工业革命使物质生产达到这样一种程度，即它为西方绝大多数人提供的生活标准乃是100年前许多观察家们所不可想象的。但是，真正的、合法的需求的满足已经变为一种有力量的冲动，即，“商品饥饿者”的产生与满足、正如被压抑的个人通常出于一种被迫的欲望去买东西，或在别的情况下，去吃点什么。现代人也具有贪婪地占有和使用新物品的欲望，并理智地认为，这样贪婪乃是自己所向往的一种更美好的生活体现。他认为，他所买的这些东西即使不能直接地丰富他的生活，也能帮助他节省时间，但是，他并不知道，他节省这些时间是为了什么，他用自己工资收入的一部分花费在消磨他自以为是所节省下来的时间上。

高生产和高消费处处都成了最终目的。消费的数字成为进步的标准。结果，在工业化的国家里，人本身越来越成为一个贪婪的、被动的消费者。物品不是用来为人服务，相反，人却成了物品的奴仆，成了一个生产者和消费者。

一个幽灵正在我们中间徘徊，只有少数人清醒地意识到它的存在。这个幽灵是：一个完全机械化的社会，它服从计算机的命令，致力于最大规模的物质生产和消费；在这样一个社会的发展进程中，人自身被转变为整个机器的一部分，尽管他吃得好，娱乐得好，然而他却是被动的，缺乏活力和感情的。

一个幽灵正在我们中间徘徊，只有少数人清醒地意识到它的存在。这个幽灵是：一个完全机械化的社会，它服从计算机的命令，致力于最大规模的物质生产和消费；在这样一个社会的发展进程中，人自身被转变为整个机器的一部分，尽管他吃得好，娱乐得好，然而他却是被动的，缺乏活力和感情的。随着这种新社会的凯歌行进，个人主义和私人的小天地必将悄然隐去；心理学上的调节和其它方法，或者说，作为一种新的内省经验的麻醉物必将支配人对他人的情感。

当前，这种社会的最不祥的征兆是，我们似乎失去了对自己的制度的控制。我们执行计算机为我们做出的决定。作为人类，我们除了更多地生产和消费之外，没有别的目的。我们不要求什么，也并不要求什么。我们受到被原子武器毁灭的威胁，也受到由被动性所导致的内在死亡的威胁，由于我们逃避责任，不愿决策便产生了这种被动性。

人变成消费机器，变成彻底的消费者，他唯一的目标就是拥有更多的东西，使用更多的东西。

现代资本主义社会，把人贬斥到成为机器的附件，被它的节奏与需求所统治。它把人变成消费机器，变成彻底的消费者，它唯一的目标就是拥有更多的东西，使用更多的东西。这一个社会制造了许多无用的东西，也同样制造了许多无用的人。人，由于成了生产机器上的一个齿轮上的齿，他已经变成了一件东西，而不再是人。他把他的时间花费在做他所不感兴趣的事情，伴着他所不感兴趣的人，制造他不感兴趣的东西。而当他闲着的时候，他就去消费。他是一个张着大嘴的永恒吸乳儿，不用花多大力气，把工业所强迫他接受的东西——香烟、酒、电影、电视、体育运动、文章，一古脑儿地“装进来”。

在现代资本主义社会中，正当量不断增加之时，生活的质丧失了其一切的重要性，原先是手段的那些活动，现在变成了目的。

现代资本主义社会在追求效率的同时，还不断地追求产量。不论制造什么，总认为制造得越多越好。一个国家的经济是否成功，只看它整个产量的上升线而定。一个公司的成功也是如此。由于一个昂贵的新车型的失败，福特可能损失几亿美元，但只要产量线上升，这只算是一个小小的损失。把产量的增加就视为“进步”、“发展”，这不仅限于工业生产，教育也有着相同的标准，毕业生越多越好，学校办得越多越好。体育运动也是如此：每一个新记录都被认作是一种进步。总之，量的不断增加已成为人们生活的目标。

这一个“越多越好”的原则之盛行，在整个体系中导致了不平衡。一个社会，倘若只是发展其一个层面——量的层面，而将其他所有的层面都加以扼制，那这些量的增加究竟有什么好处呢？事实告诉我们，在现代资本主义社会中，正当量不断增加之时，生活的质丧失了其一切的重要性，原先是手段的那些活动，现在变成了目的。

有这样一些人，他们吃东西、买东西，不是为了需要吃和需要买，而是为了驱散心头的焦虑。

有这样一些人，他们吃东西、买东西，不是为了需要吃和需要买，而是为了驱散心头的焦虑。发达的消费给他们提供了对付心灰意懒的好办法。许多人会有这样的感受：如果觉得紧张或是压力很大，多半会自动地走到冰箱跟前，想找点儿什么吃的或喝的，使自己轻松一下，虽然也许当时并无任何胃口。这样看来，小吃浅酌有时能代替药物的功用，而食物和饮料总要比止痛片可口得多。

一个被压迫着的人感到自己的内心是虚空的，感到自己像是瘫痪了一样，需要拄着拐杖才能行动。好像他身上有一个开关没有打开。如果此时他消费点什么，那些空虚、瘫痪和无力的感觉会暂时离开。这时他会感到：我到底还是个活人，你看，我吃进了一些东西，我不再是虚无了。他需要填充一些东西来驱散内心的空虚，他觉得自己微乎其微，只有消费能抑制这个念头。他成了一个消费人，一个被动的人。

“技术的宗教”使人就像一个嗷嗷待哺的婴孩，永远张开嘴吸吮给予他的一切。这是使我们变得懒惰和消极的穷奢极欲的天堂，技术使人们乐于食来张口，衣来伸手。

人不同于一般的动物，不能只靠面包活着，他需要梦想、需要信念，以便使他的生活增添乐趣。现代的人对偶像崇拜已经不再感到兴趣，但在本世纪确实出现了一门新的宗教，我想称它做“技术的宗教”。

这门宗教有两个主要的内容，其一是对于满足无休止的需要的梦想。人就像一个嗷嗷待哺的婴孩，永远张开嘴吸吮给予他的一切。这是使我们变得懒惰和消极的穷奢极欲的天堂，技术使人们乐于食来张口，衣来伸手。

人既不能生活在非人的贫困中，也不能被迫成为像富裕的工业社会那样受资本主义生产的内在规律所制约的消费者。

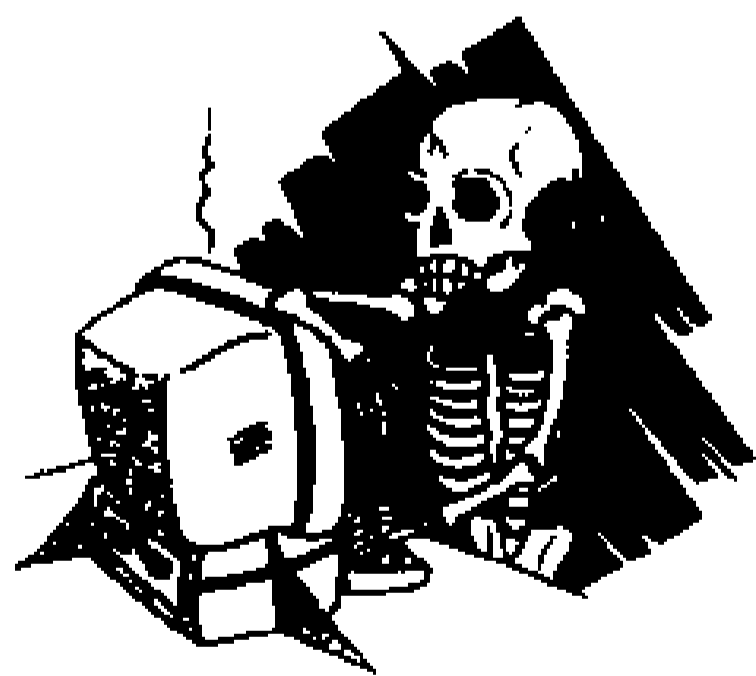
倘若社会的经济和政治领域要服从于人的发展的话，那么，新社会的模式必须是由摆脱了异化的、具有存在倾向的个人的需求所决定。就是说，人既不能生活在非人的贫困中——这依然是大多数人民的主要问题——也不能被迫成为像富裕的工业社会那样受资本主义生产的内在规律所制约的消费者。资本主义生产的内在规律要求不断地发展生产，因而要求不断地扩大消费。如果人类要获得自由，不再通过病态的消费来维持工业的发展的话，那就必须在经济体系方面进行一场根本的变革：我们必须结束目前的这种状况，即仅仅以不健康的人为代价才换取了一种健全的经济。我们的任务是要为健康的人民确立一种健全的经济。

能否获得成功大部分取决于：能在市场上怎样有效地出卖自己，他怎样有效地使自己的人格被人所理解，他的“包装”是否精美。

在我们的时代，随着数十年来才出现的市场——“人格市场”的发展，市场心向也在突飞猛进地发展。职员和售货员，商业主和医生、律师和艺术家等都出现在这种市场上。虽然他们的合法身份及经济地位各不相同，有的独立经营，以提供服务收取费用；还有的被雇佣，靠出卖劳动力来支取薪水。但是，所有这些人为了获得物质上的成就，都得依赖于那些需要提供服务或雇佣他们的人，依赖于那些人对其个人的认可。

在人格和商品市场上，用来进行估价的原则是一样的，只是前者所出卖的是人格，后者所出卖的是商品。在这两种情况下，所谓价值都是指交换价值。就价值而言，使用价值显然是一个必要的，但并非是一个充分的条件。诚然，假如人们不能胜任他们所不得不从事的特定的工作，假如人们只具有某种理想的人格，那我们的经济制度就不能运转。但是，假如我们探究一下，作为获得成功条件的技术和人格，在促使成功的过程中各自所占的比重如何，那我们就会发现：只有在特殊情况下，成功主要靠的是技术以及诸如诚实、正派和廉洁这样的人的品质。虽然作为技术与人品一方，与作为“人格”的另一方，在促使获得成功的过程中各自所占的比重不断变化，此长彼消，但有一点必须肯定：“人格的因素”经常起着决定性的作用。能否获得成功大部

分取决于：他在市场上怎样有效地出卖自己，他怎样有效地使自己的人格被人所理解，他的“包装”是否精美。他是否“快乐”、“可靠”、“健康”、“进取”、“奋发”，此外，他的家庭背景如何，他属于哪一组织，他是否了解有关人士。究竟需要哪种类型的人格？一定程度上要看此人在什么部门工作。一位股票经纪人、售货员、秘书、董事、大学教授、旅店经理，他们每个人在各自的工作岗位上所表现出来的人格，必然有很大区别。但尽管存在着这样的区别，有一点却是共同的：它们都各自符合所在岗位的需要。



由于成功主要取决于一个人如何出卖自己的人格，所以他必然把自己当作是一种商品，或者更确切地说，既当作是出卖商品的卖主，又当作是被出卖的商品。

为了获得成功，仅仅具有完成所给予的任务的技术和才能是不够的，还必须在与许许多多他人的竞争过程中能够使自己的人格被人接受和理解。正是这一事实形成了对自己的特定的态度。假如一个人仅仅依靠他所知道和所能够做的就足以安身立命、生活下去的话，那一个人的“自尊”就和他的能力（即使用价值）成正比。然而，由于成功主要取决于一个人如何出卖自己的人格，所以他必然把自己当作是一种商品，或者更确切地说，既当作是出卖商品的卖主，又当作是被出卖的商品。一个人所关心的不是他的生活和幸福，而是如何使自己卖得出去。假如商品也能感觉和思维的话，那么，人的这种感觉和商品（例如柜台上的手提包）的感觉何其相似乃尔。每个手提包为了吸引顾客，都力图使自己尽可能“讨人喜欢”，为了获得比其同类更高的价格，都尽力使自己显得高贵。以最高的价格卖出去的手提包就得意洋洋，因为这意味着它是最“有价值的”；卖不出去的则垂头丧气，并自以为自己一钱不值。还有一种手提包，虽然装潢精美，也很实用，但由于流行款式的改变，因而也就成了昨日黄花，遭受着因卖不出去而抑郁寡欢的厄运。人像手提包一样，他也得在人格市场赶时髦，因此他还得注意市场上究竟需要哪种人格？

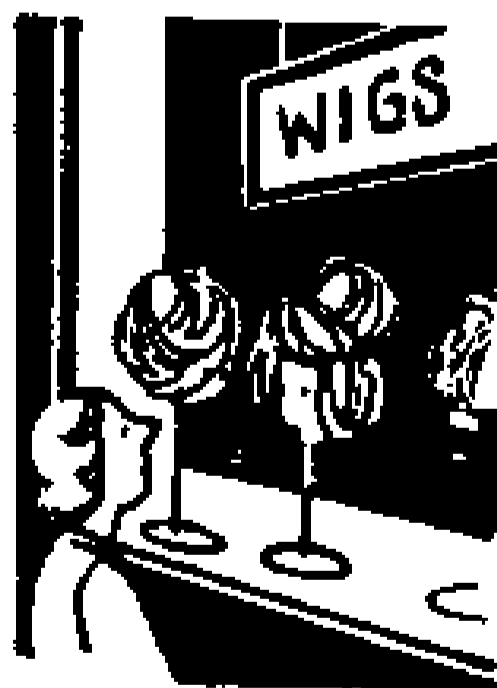
对一个具有市场心向的人来说，他必然不是依据他自己与其力量，而是依据他人对其看法来树立同一感。

因为现代人既把自己当作出卖商品的卖主，又当作在市场上被出卖的商品，所以其自我估价就建立在他所无法控制的条件下。如果他成功了，他是**有价值的**；如果他失败了，他则是**毫无价值**。由这种心向所导致的自我估价的不可靠程度是完全可以预料的。假如一个人感觉到自我价值，首先并不是由他所拥有的人的特质所构成，而是取决于在瞬息万变的竞争市场上，他能否获得成功，那他的自我估价一定是靠不住的，不断地需要由他人予以证实。所以，人们被迫去百折不挠地争取成功，任何挫折对其自我估价都是一个严重威胁。失落感、不安全感和自卑感就是其结果。如果人的价值由市场的变化来加以判断的话，那荣誉和尊严感就丧失殆尽。

但这不仅是一个自我评价和自我估价的问题，而且也是一个人能否把自己当作独立的整体的问题，一个人能否与自身同一的问题。一个成熟和创发性的人之所以具有同一感，是由于他把自己当作一个其力量属于自身的行动者。这种自我感觉可以简单地表述为“我就是我”。具有市场心向的人，他自己的力量则成了异化于他的商品。他的力量不但已不属于他，而且还要千方百计掩饰这一点，因为他所关心的并不是如何在使用这些力量的过程中自我实现，而是如何在出卖他们的过程中获得成功。他的力量以及其所创造的，变成了？

外在的、与他自身相脱离的东西，变成了供他人判断和使用的东西。这样，他的同一感像他的自我估价一样，被动摇了。他的同一感由他所能扮演的所有角色的总和所构成：“我就是你所需要的。”

因为人倘若对他的同一产生怀疑就无法生存，所以他必然要树立同一感，而对一个具有市场心向的人来说，他又必然不是依据他自己与其力量，而是依据他人对其看法来树立同一感。他的声望、地位、成就，以及在他人眼里他所是的那个样子，替代了真正的同一感。这种情况促使他完全依赖于别人对其看法，并迫使之继续扮演曾经使他获得成功的那个角色。假如我和我的力量被互相分离了，那我的自我确实已由我所能卖得到的价格构成了。



决定现代人行为动机的不是某种自我牺牲精神和禁欲主义，恰恰相反，是极端的自我中心主义、追求自我利益。

我们强调的是，资本主义的生产方式使人变成了服务于超个人的经济目标的工具，使人增加了新教教义已奠定心理基础的禁欲主义精神和个人无足轻重感。但是，我们知道，决定现代人行为动机的不是某种自我牺牲精神和禁欲主义，恰恰相反，是极端的自我中心主义、追求自我利益。那我们所强调的主题岂不与这一事实相矛盾吗？人在客观上已成了不属于他的目标的奴仆，可在主观上却还自以为他是受自我利益所驱使的，怎么把这一现象讲通呢？新教的基本精神是强调人必须大公无私，而现代的“自我中心主义”理论则强调（用马基雅维里的语言表述）：自我中心主义是人的行为的最强大的原动力，人在追求个人特权时可以把一切道德观念置之不理，世界上再也没有比失去自己的财产更令人痛心的了，我们又怎么把这两者统一起来呢？也有可能强调大公无私只是为了掩盖其自我中心主义而已，那么，这样的解释是否就把这两者统一起来了呢？在一定程度上，这种解释是言之成理的，但我们并不认为这是完美的解释。

6:12

消费的行为本来应该是一种有意义、有人味的行为，但在现代资本主义社会中，这样的消费行为是少之又少。如今，人被购买更多、更好，尤其是更新的东西之可能性所迷惑了。

消费的行为本来应该是一种有意义、有人味的行为，但在现代资本主义社会中，这样的消费行为是少之又少。如今，人被购买更多、更好，尤其是更新的东西之可能性所迷惑了。他在消费上，永远感到饥饿。购买与消费的行为，已成了一种强制性的、非理性的目的。购买最新发明的玩意儿、市场上最新式的任何东西，是每个人的“梦想”，而真正的“用”，相形之下倒是次要的了。人们吃一种没有什么味道，也并不高营养的面包，因为惟其如此，才能满足人们表示富有与众不同的奇想——而包是如此之白面“新鲜”。实际上，人们是在“吃”一种奇想，跟我们所吃的真正东西，没有什么关联。一瓶可口可乐在手，我们喝的是漂亮的少男少女在广告上畅饮的那幅景象，我们喝的是瓶上那条“令你精神百倍”的标语。有许许多多东西，没有任何实用价值，人们需要那些东西，只不过是想要“有”。贵重的餐具或水晶花瓶，因为怕砸碎了就放着从来不用，人们对这种无用的拥有，感到满意。还有些东西，例如汽车、冰箱、电视机，的确是因为它们有真实的用途，人们才迫切需要它们，但这也并不排除人们有着炫耀自己的目的，因为这些高档东西可以表现拥有者的身份。

为了积累资本而劳动，它给人带来灾难性的后果。它使人成为他所制造的机器的奴仆，产生了自己无足轻重和软弱无力感。

个人成了实现经济目的的工具，这是由资本主义的独特的生产方式所决定的。资本主义的生产方式把积聚资本作为经济活动的唯一目的，个人从事生产主要为了盈利，但盈利不是供自己花费，而是将其投资成为新资本，如此循环不息，本利互生，自成一体。当然，这些资本家中也不乏一掷千金、奢侈成性者。但是，真正能代表资本主义的资本家是将享乐寓于工作而不是消费中。钱不是用来供消费而主要用来积累资本，这是现代工业社会取得巨大成就的前提。假如人们对工作不是那么满腔热情，不是那么迫不及待地将自己的劳动成果转化为实际的生产能力，那我们在控制自然方面不会如此突飞猛进地发展。正是这种社会生产力的迅猛发展，使人类有史以来第一次可以预见，我们用不着再为物质需求的满足而疲于奔命了。但是，为了积累资本而劳动这一原则，尽管从对人的“客观”影响来说，它确实对人类的进步是很有价值的，但从对人的“主观”影响来说，它给人带来了灾难性的后果。这表现在：它使人为了某种超越自己的目的而劳动，成为他所制造的机器的奴仆，产生了自己无足轻重和软弱无力感。

6:14

现代的那种广告宣传不是诉诸理性，而是诉诸情感。像其它骗人的把戏一样，它总是首先在情感上打动你，使你产生好感，然后再使你在理性上接受它的宣传。

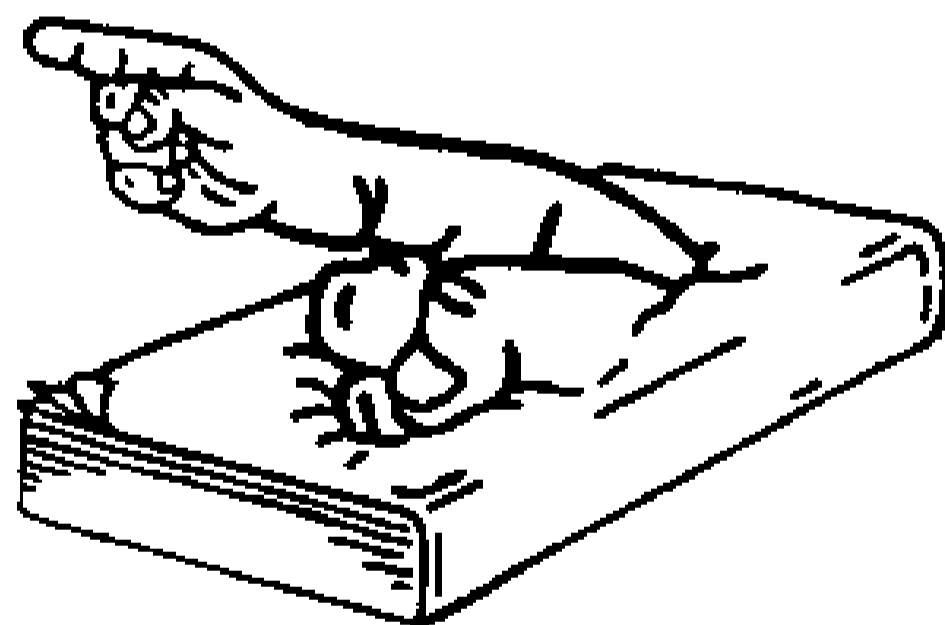
现代社会里那种通过登广告来招揽顾客的办法又使顾客的境遇更恶化了。旧式商人在介绍自己的商品时基本上能做到实事求是、合情合理。他既了解自己的商品，又了解顾客的需求，在此基础上拍卖自己的商品。现代的那种广告宣传就不是这么回事了。它不是诉诸理性，而是诉诸情感。像其它骗人的把戏一样，它总是首先在情感上打动你，使你产生好感，然后再使你在理性上接受它的宣传。这种广告宣传为了首先让你留下一个深刻印象，手段无所不用。例如：印发社会名流、拳击家之类著名人士的彩色照片，此人口中叨一支印有商标的香烟，企图以此扩大影响；在商品上贴上一张富有性感的时髦女郎的商标，企图以此招揽顾客，并削弱其鉴别能力；到处宣传购买某种肥皂或衬衫会给生活带来重大变化，企图以此制造假象，让人上当受骗。所有这些手段从根本上说都是不道德的，完全没有涉及商品本身的性质、性能，它们只能抑制和扼杀顾客对商品的鉴别能力，这与麻醉剂与催眠术没有什么两样。它们像电影一样，能使人处于一种白日梦的幻觉之中，从而也就产生一种满足感，与此同时也使人自惭形秽、自感渺小。

经济体系的发展不再受到什么对人类有益这个问题的限制，而是由什么对体系自身的进展有益这个问题所决定。

倘若没有发生 18 世纪那场天翻地覆的变迁，或许极端的享乐主义和无饕的利己主义还不至于成为经济行为的主导原则。在中世纪及其他许多已经高度开化的社会（甚至在未开化的社会中）经济行为都被伦理标准所左右。例如，在经院神学家那里，像经济价值及私有财产这样一些经济范畴都是道德神学的对象。然而，18 世纪的资本主义却逐步实现了一场彻底的演变，把经济行为与伦理以及人的价值分离开来了。经济机械主义被视为一个完全独立于人的需求及人的意志的自主的整体——一个自生自律地运动着的体系。工人的贫困以及由于康采恩的无限膨胀所导致的小企业的愈益增多的倒闭，也被看作一种经济必然。人们可能对之不无遗憾，但又不得不接受，就像面对一种自然法则的作用一样。

经济体系的发展不再受到什么对人类有益这个问题的限制，而是由什么对体系自身的进展有益这个问题所决定。人们曾试图缓和这种矛盾的尖锐性，将经济体系（或康采恩）的爱益与促进人类幸福合二为一。这一探索由于一项辅助设计而告流产，于是，恰恰使那些为该经济体系所必需的种种人类本质——利己主义、自我中心以及贪得无厌——看上去好像是人类与生俱来的本性。由此，这些品质似乎不再是该经济体系之咎，而成了人类天性之过。那些不予利己主义、自私自利及贪婪无度以一席之地的社会因此被贬为“原始”

— 社会，它的成员被斥为“愚民”。人们拒绝承认，这些品质
— 恰恰不是引起工业社会形成的自然冲动，而是社会条件的产
— 物。



正当人类取得伟大胜利的时刻，正当人类踏进新世界的门槛的时候，人又不得不屈服于所创造出来的事物与组织，人发明了一种新的生产方法，却把生产和分配当作自己的新的偶像。

我相信，在过去 4000 年的历史中，人类的发展确实是令人惊奇和鼓舞的。人的理性发展到这样一个程度，即人能解开大自然之谜，并能使自己摆脱盲目的自然力量的权威。但是，正当人类取得伟大胜利的时刻，正当人类踏进新世界的门槛的时候，人又不得不屈服于所创造出来的事物与组织，人发明了一种新的生产方法，却把生产和分配当作自己的新的偶像。人崇拜自己的双手所制造出来的产品，并把自己还原成商品的奴仆。人徒劳地使用上帝、自由、人性、社会主义这些名称；他对自己的这些力量——炸弹和机器——感到自豪，他吹嘘自己毁灭的力量。目的都是为了掩盖人的软弱性。

6:17

大企业中的生产和分配雇佣了成千上万的工人、职员、工程师、售货员等等。他们受一个有组织的、专制的官僚机构所操纵，每一个人都成了这架大机器中的一个或小或大的零件。

从另一个方面来看，工业体系也产生了非常不幸的后果。自本世纪初以来，生产方法已有了相当大的变化。大企业中的生产和分配雇佣了成千上万的工人、职员、工程师、售货员等等。他们受一个有组织的、专制的官僚机构所操纵，每一个人都成了这架大机器中的一个或小或大的零件。他生活在成为一个人的幻想中——与此同时，他却成了一件物品。结果，我们可以看到，人们越来越缺少一种冒险的精神，缺少个人主义、缺少作出决定和担风险的愿望。这一目标是安全的，即想成为这架强有力的、庞大机器中的一部分，受这架机器的保护，并在与这架机器的共同联系中感到强大起来。对青年一代的一切研究与观察同样也说明了这一点：青年人倾向于寻求安全的工作，他们不太在乎高薪金，却关心是否能得到满意的退休金；他们都倾向于早婚，以求迅速摆脱父母亲家庭的住地，进入婚姻生活的安全地带；对于陈腐的思想以及公众舆论的同一权威和普遍被接受的感情方式，他们都采取服从的态度。

现代资本主义社会需要大量能进行顺利合作的人，他们的消费胃口变得越来越大，其趣味也日趋标准统一。

现代资本主义社会需要大量能进行顺利合作的人，他们的消费胃口变得越来越大，其趣味也日趋标准统一。挺容易对之施加影响和进行预测。这种社会需要那些一方面以为自己是自由独立的而另一方面却心甘情愿受人支配的人。他们决不屈服于任何权威、原则或良心，但又只按照别人的指令办事；按照要求于他的去做，在这巨大的社会机器中甘当一枚小小的零件；无需武力，他们就让人牵着鼻子走；不要头头，他们就能跟着指挥棒转；他们毫无目的地努力奋发，心中只有一个念头：要获取成功，不断进取，履行职责，出人头地。

6:19

今天，人的幸福就是“寻求快活”，而寻求快活就是通过消费得到满足。

现代人异化于自己，异化于同类，异化于自然。人变成了商品，其生命力变成了投资，以便获得在现存市场条件下可能得到的最大利润。人与人之间的关系从本质上讲不过是已经异化为自动机器的人与人之间的关系。每个人基于安全的需要而竭力靠近群体，他们在思想、感觉和行为上毫无差异。在每一个人都力求尽可能地接近其他人的同时，他们又无一例外地处于完全的孤独之中，整日萦绕着危机感、焦虑和犯罪感，这些感觉都是当人处于不可克服的分离隔绝状态时必然要产生的。我们的文明能提供多种缓解剂，帮助人们从意识中驱走孤独感：首先是严格的日常工作，既官僚僵化又机械呆板，可以使人意识不到自己作为人的最基本的欲求，意识不到自己渴求超越有限的孤独存在，而与无限的世界融为一体的愿望。但仅靠日常事务还不足以使人彻底缓解孤独感，人们还需要日常娱乐来战胜自己无意识中的绝望；所谓娱乐，实际就是人们被动地消费娱乐行业所提供的各种声色享受。除此之外，人们在购置最新物品时也能感到莫大的满足，因此刚买到的东西很快又会为其它更新的东西所取代。现代人事事实上很接近阿道斯·赫胥黎在《勇对新世界》一书中所刻画的情形：人们衣足饭饱，性生活满意，但缺少自我；与他人之间只有板其肤浅淡漠的交往；其人生哲学就是赫胥黎精辟概括出的几句简单口号，如“个人受害，社会

必损”，或者“今朝有酒今朝醉，莫等明日享今欢”，或者像他最后所说，“当今世界，人人幸福。”今天，人的幸福就是“寻求快活”，而寻求快活就是通过消费得到满足。人们“买进”商品、景色、食物、饮料、香烟、人群、演讲、书籍、电影等等。他们贪婪地消费着这一切，吞噬着这一切。世界成了填充我们胃口的巨大物品，像一个大苹果，一大瓶饮料，一个硕大丰腴的乳头，我们则是吸乳者，永远在期待，永远在希望，也永远在失望。我们的性格完全适应了交换与获取、贸易与消费等行为；任何东西，不管是精神的还是物质的，都成了交换和消费的对象。



今天，人们强调的是消费，而不是保存，购买物品的同时在不断地“扔掉物品”。

在讨论财产时，我们必须说明，19世纪所盛行的那种拥有财产的重要形式在第一次世界大战以来的几十年中逐渐消失了，今天已很少见。过去，每一个人都十分珍惜、爱护自己所拥有的每一样物品，用到不能再用为止。购买物品实际上是为了“保存物品”，19世纪的一句口号是：“老的东西好！”今天，人们强调的是消费，而不是保存，购买物品的同时在不断地“扔掉物品”。无论人们买的是一辆汽车、一件衣服、还是一个小玩意儿，在使用了若干时间以后，主人就会讨厌它并想抛掉“旧的”，购买最时髦的东西。获得→短暂的占有和使用→扔掉（如果可能并且合算的话，便换成一样更好的时髦货）→再获得，构成了消费者购买商品的恶性循环，所以今天的口号可以说是：“新的东西好！”

贪婪地谋取、占有和牟利成了工业社会中每一个人神圣的、不可让渡的权利。

由于我们生活在一个以私有财产、利润和权力为生存支柱的社会中，我们的判断不免带有极大的片面性。贪婪地谋取、占有和牟利成了工业社会中每一个人神圣的、不可让渡的权利。财产的来源是无关紧要的；财产所有者也不需因占有而承担任何责任。总的原则是：“我采取什么办法，从哪里获得财产以及如何处置自己的财产乃是我个人的事，与他人无关；只要我不违反法律，我的权利就是不受限制的，绝对的。”

这种财产可以称之为私有财产，因为拥有财产的人成了财产的唯一主人，他（或他们）有充分的权力去剥夺别人对这一财产的使用权或享受权。私人所有制被认为是一个自然和普遍的范畴，然而，如果我们考察一下整个人类史（包括史前史），特别是欧洲以外的、不以经济为主要生活目的的各种文化的话，我们就会看到，私人所有制实际上只是个特例，而不是常例。除了私有财产外，还有自己创造的财产，它纯粹是个人自己劳动的成果；限定财产，即受责任限定、用来帮助他人的财产；实用性的或个人的财产，包括劳动工具或享受的物品；共同财产，一个具有共同血缘关系的群体所共同享有的财产，如以色列的集体农庄。

我们不得不生产威胁着我们生存的商品，我们把个人转变成了完全被动的消费者，因商使他成了行尸走肉。

在人对自然获得最辉煌的胜利的同时，人也成了自己的创造力的囚徒，陷入了毁灭自己的最严重的危险之中。这种情况是怎么发生的呢？

在追求科学的真理的过程中，人获得了知识，他能够利用这些知识来驾驭自然。他获得了巨大的成功。然而，由于片面地强调工艺与物质消费，人丧失了与他自己、与生命的接触。他丧失了宗教信仰以及与此相关的种种人道主义的价值，他倚重于技术和物质的价值，丧失了深层的情感体验的能力，也丧失了与这些体验相伴随的喜悦与悲伤。他制造的机器变得如此的强大有力，以致于它竟产生了目前正在支配着人的思想的计划。

当前，我们的制度最严重的症候之一，是我们的经济依赖于武器的制造（加上整个防卫机构的维持）和最大消费的原则。我们有一个很好地发挥着它的功能的经济制度，但其受到的制约是：我们不得不生产威胁着我们生存的商品，我们把个人转变成了完全被动的消费者，因而使他成了行尸走肉，我们已经创造了一套使个人的情感虚弱无力的官僚政治。

人体验自己像是在市场上将被顺利使用的一种物品。他没把自己当作主动因素，当作人类力量的承担者来体验。他和这些力量相异化。他的目的是要在市场上成功地出卖自己。

人和自己是什么关系呢？我已经在别的地方把这种关系描述为是“市场倾向”。在这一倾向中，人体验自己像是在市场上将被顺利使用的一种物品。他没把自己当作主动因素，当作人类力量的承担者来体验。他和这些力量相异化。他的目的是要在市场上成功地出卖自己。他的自我感觉不是来自于一个有着爱和思想的个人的行动，而是来自于他的社会经济作用。假如物品会说话的话，在回答“你是谁”这个问题时，打字机会说“我是一台打字机”，汽车就会说“我是一辆汽车”，或更确切地说“我是辆福特”，或“是辆别克”，或“是辆卡得兰克”；如果你问一个人“你是谁”？他会回答说“我是个产业家”，“我是个职员”，“我是个医生”，——或者“我是个结了婚的人”，“我是两个孩子的父亲”，他的回答会非常相似于那些会说话的“物”要回答的东西。这就是他体验自己的方式，不是一个有着爱、恐惧、信念、怀疑的人，而成了一种和自己真正本性相异化的，在社会体系中起一定作用的抽象。他的价值感觉依赖于他的胜利，依赖于他是否能有利地出卖自己，他是否能比他开始工作时更多地使用自己，他是否是个胜利者。他的身体、头脑和灵魂就是他的资本，他在生活中的工作就是要把它投资，让它生利。人的品质如友爱、礼貌、善意都被转移到了商品

中，转移到了有利于人格市场更高价格的“人格一揽子交易”的财产中。假如个人在这一投资中失败了，他就会感到是一个失败者；假如他胜利了，他就是一个胜利者。很明显，他的自我价值感总是取决于他的外部因素，取决于他对市场进行的变化无常的判断，而市场像决定商品的价值一样决定着他的价值，他像所有商品一样，如果不能在市场上有利地被卖掉，即使他的使用价值还是值得考虑的，但就其交换价值来说则是无。



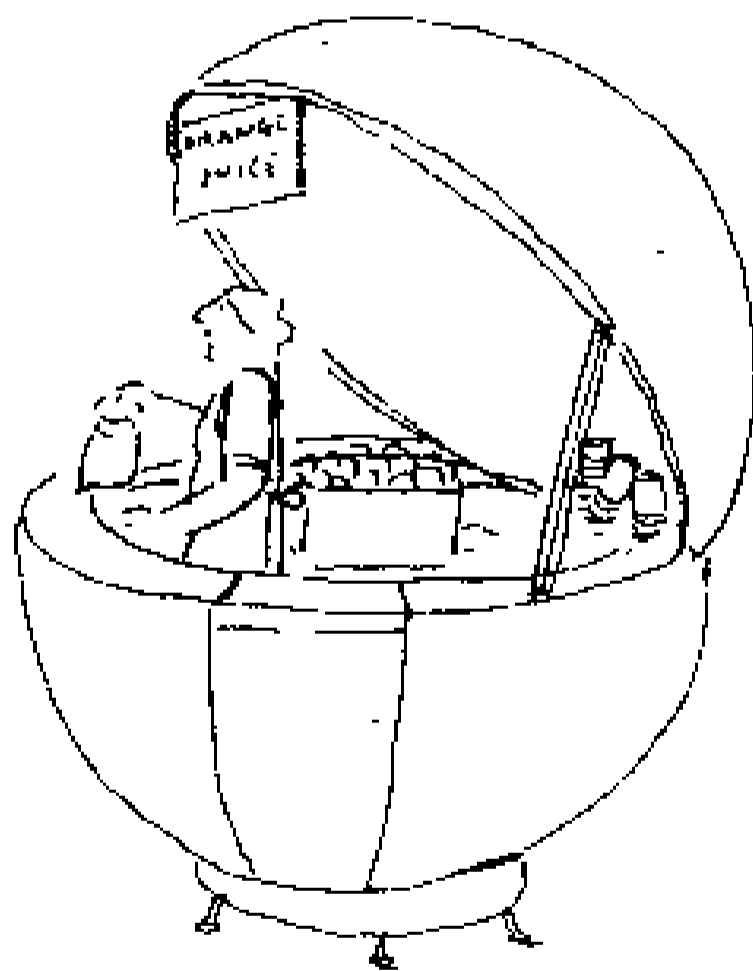
对消费来说异化倾向不仅存在于商品的获得和消费中，它还大大决定着闲暇时间的利用。他不是自由地享受“他的”闲暇；他的业余时间的消费，就像他买的商品一样是由工业决定的。

对消费来说异化倾向不仅存在于商品的获得和消费中，它还大大决定着闲暇时间的利用。我们正期待着什么呢？假如一个人没有明确考虑到他正在干什么就在那儿工作着，假如他在一种抽象化和异化了的方式中购买和消费商品，那他怎么会用一种积极的和有意义的方式利用自己的业余时间呢？他会永远是个被动的和异化了的消费者。就像在消费他买的商品那样的异化和抽象化了的方式中一样，他在“消费”球赛、电影、报刊、书、文学、自然景色和社交集会。他不是主动地参加的，他想要“接受”一切已有的东西，他想要有尽可能多的享受、文化以及其他等等。而实际上，他不是自由地享受“他的”闲暇；他的业余时间的消费，就像他买的商品一样是由工业决定的。他的情趣是受控制的，他想要看和听的是条件允许他能看和能听的东西；娱乐事业像其他东西一样是一种工业，消费者被弄得去买开心就像他被人弄得去买衣服和鞋子一样。开心的价值是由它在市场上能否成功决定着，而不是从人的意义上去衡量的东西。

在任何有创造性和自发性的活动中，当我读书、观赏风景和朋友们聊天等等的时候，某些东西就会在我内心产生，在我有这种体验后会觉得自己和以前不一样了。而在异化了的形式中的愉快什么也不会在内心中产生；我曾消费过这个

— 或那个，但在我内心中什么也没起变化，留下的一切只是对
四四 曾干过的事情的记忆。

痛苦中的安尔



人建成了一个人管理着人所创造的技术机器的复杂的社会机器，然而，他的这种全部创造却高于他，站在他之上。他并不觉得自己是个创造者和中心，而只觉得是一个他双手创造的机器人的奴隶。

我们在现代社会中所看到的异化几乎是无孔不入的。它渗透到了人和他的工作、所消费的物品、国家、同胞以及和他自己等等这些关系中。人已经创造了一个前所未有的人造物的世界。人建成了一个人管理着人所创造的技术机器的复杂的社会机器，然而，他的这种全部创造却高于他，站在他之上。他并不觉得自己是个创造者和中心，而只觉得是一个他双手创造的机器人的奴隶。他发挥出来的力量越是有力和巨大，他越是觉得自己无力成为人。他面对着体现在他所创造的东西中的和他相异化了的自己的力量；他被自己的造物所占有，而失去了对自己的所有权。他创造了一种偶像，并说：“这些就是你们的上帝，他们能带你出埃及。”

6:26

我们还是那么屈服于权力，只不过不是屈服于独裁者及其同盟——政治官僚，而是屈服于市场、功名、舆论、“常识”（或者不如说常有的无稽之谈）这些无形的权力，以及屈服于我们已成了它的奴仆的机器的权力。

在威胁与允诺的软硬兼施下，人屈服了，这是人真正的“堕落”。屈服于外在势力，也就意味着被人统治，而被人统治必将丧失他自身的力量——潜能。人已没有能力运用自己的、能使他成为真正的人的潜能。他的理性不再发挥作用。他也许很有智慧，很有理事和处置自己的能力，但却把那些踞于其上的外在势力，称为真理的东西、信以为真地接受了下来。他失去了其爱的力量，因为情感已被所依赖的人牵着鼻子走。他失去了道德意识，因为不可能对当权者提出批评和疑问，从而，也就丧失了对任何人、事作出自己道德判断的能力。他成了偏见和迷信的牺牲品，因为没有能力去探究这些错误信念所依据的前提，是否站得住脚。他自己的心声已不可能唤醒自己回到自身去，因为已听不到这些心声，凝神屏息、全神贯注倾听到的是高踞于其之上的那些人的声音。自由无疑是幸福与美德的必要条件，但它既不是“可以胡乱作出选择”这一意义上的自由，也不是完全脱离必然的自由，它是指自由地实现一个人潜在地所具有的东西，按照人的生存规律自由地发挥自己的真正的本性。

如果把自由（即维护自己的完整性、反对权势的能力）理解成是道德的基本条件的话，那西方世界的人们岂非已解

决了他们的道德问题了吗？岂非唯独生活在剥夺人生命和政治自由的极权主义的独裁制度下的人们，才有道德问题了吗？确实，在现代民主社会中，人们自由的获得意味着有希望可以发展自身，而这种希望，在任何独裁社会中，是不可能有的，尽管，独裁社会的统治者也宣称他们的行动一切为了人。然而，这仅仅是一种希望而已，它还没有成为现实。假如注意力只集中于我们的文化同那些直接违反人性的最坏的生活方式作比较，那么，的确看不到我们自己的道德问题了。于是，我们就忽视了下述事实：我们还是那么屈服于权力，只不过不是屈服于独裁者及其同盟——政治官僚，而是屈服于市场、功名、舆论、“常识”（或者不如说常有的无稽之谈）这些无形的权力，以及屈服于我们已成了它的奴仆的机器的权力。

第二次工业革命具有如下特点：不仅活的动力被机械动力所取代，而且，人的思想也开始被机械的思考所取代。

现代资本主义社会与古典资本主义社会即自由资本主义社会相比，在工业技术、经济与社会结构上，发生了剧烈的变迁。

如果说自由资本主义是与第一次工业革命联系在一起的，那么，现代资本主义则是与第二次工业革命联系在一起的，所以，两次工业革命之间的差异也正是这两种不同的资本主义形态之间的区别。

第一次工业革命的特点是：人学会用机械动力（蒸汽、油、电和原子）来替代活的动力（动物的和人的）。动力的新来源，是工业生产改革的基础。与这种新的工业能力相关的，是某种特定形态的工业结构之产生；即是我们今日所说的小型或中型工业企业；它们的数目非常之多，而各由它们的拥有者所管理，这些管理者各自互相竞争，并剥削他们的工人。

第二次工业革命具有如下特点：不仅活的动力被机械动力所取代，而且，人的思想也开始被机械的思考所取代。由人自己所制造出来的机器，在解决技术问题时，要比人的头脑精确而迅速得多。极少数的大企业，业已变成了经济机械的中心，并且在不远的将来，将全然统治这个经济机械。这种企业，虽然法律上明文规定是上千上万股票拥有者的企业，可实际上由独立于它的合法拥有者的办公机关所管理、

控制。私人企业与政府之间的联盟越来越密切，而此联盟的这两个组成部分变得越来越密切不可分。



7.

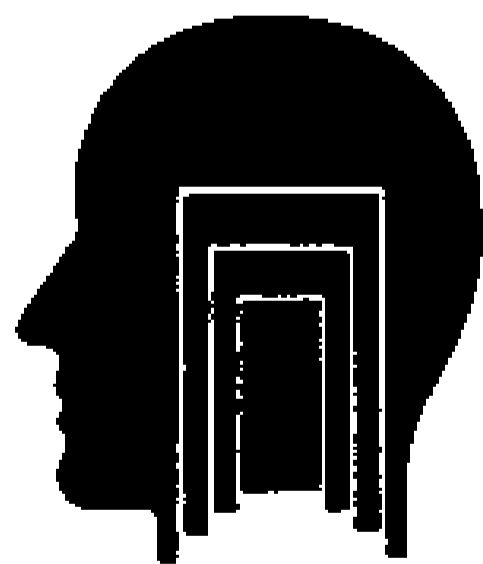
**消费者的天堂并没有给予
它所允诺的快乐**



7:1

大多数人已尝到物质上充分满足的滋味，并已发现，消费者的天堂并没有给予它所允诺的快乐。

对我们当前生活方式的被动性、默然的烦恼、私有特性的匮乏和非个体化的倾向，人们表现出越来越多的不满；同时，又渴望一个快乐的、有意义的生存，这种生存满足了人在最近几千年的历史中发展起来的特殊的需要，并且使他既不同于动物，也不同于计算机。由于大多数人已尝到物质上充分满足的滋味，并已发现，消费者的天堂并没有给予它所允诺的快乐。因此，前述的倾向就表现得越来越激烈。

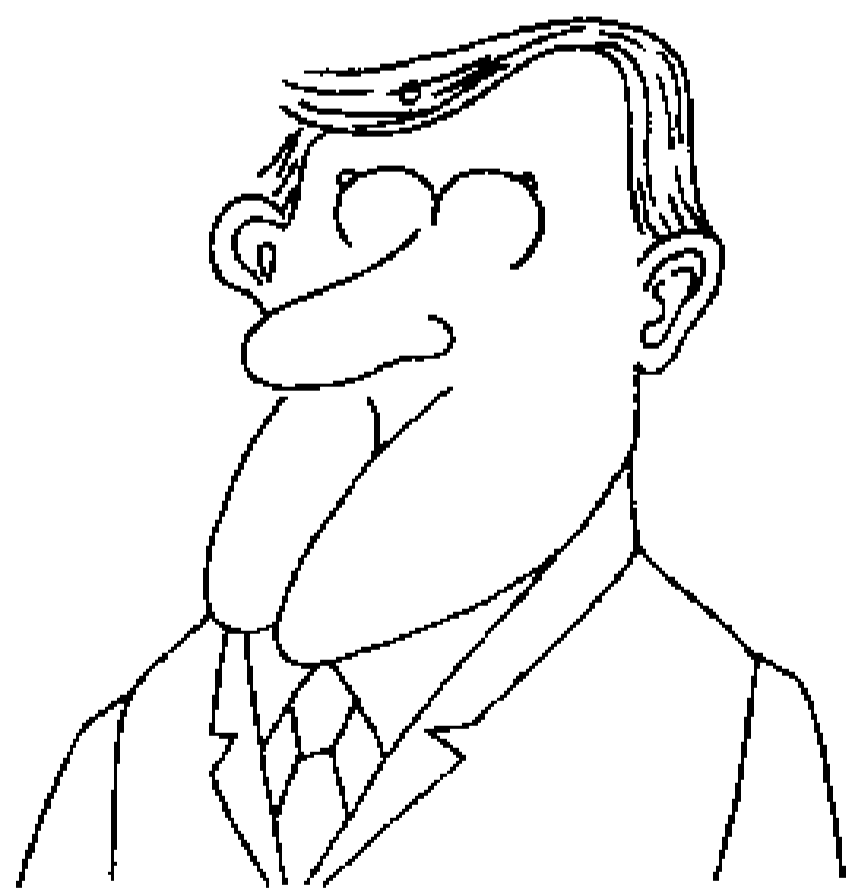


一方面，我们的生活非常富有，另一方面，我们却没有快乐；我们都是有文化的人，拥有无线电和电视，却长期地感到厌烦……对于这一切又作何解释呢？

我们的时代所发生的最大变革就在于这个事实，即全世界各族人民都已觉醒，并意识到自己对一种真正有价值的物质生活的渴望，同时也发现了实现这种夙愿的技术手段。

这是否意味着在工业发达的国家中几乎不再需要任何压抑呢？实际上，这是在大多数人中所广泛流传的一种幻想，但不是事实。这些社会同样也会显示出许多矛盾和不合理之处。当世界上千百万人民正在挨饿，我们却耗费成千上万的美元来储存农业的剩余物资；当武器的使用会摧毁我们的文明的时候，我们却将国家预算的一半经费耗费在武器制造上；当我们用谦恭和无私这些基督教美德来教育孩子们的同时，又为孩子们准备了这样一种生活，即在这种生活中，为了获得成功，需要的倒是善的反面。上两次世界大战，我们都是为着“自由和民主”而战，并以消灭了“自由的敌人”而结束这两次战争。仅几年以后，我们又为了“自由和民主”重新武装了起来，所不同的是，以前是自由的敌人，现在却成了自由的捍卫者，以前的同盟者，现在却成了敌人；我们一方面极力反对那些不能容忍言论自由和政治活动自由的制度，另一方面，如果我们与这些制度结成一个军事同盟的话，我们就会说，这些制度或那些更无情的制度是“热爱自由”的；一方面，我们的生活非常富有，另一方面，我们

却没有快乐；我们都是有文化的人，拥有无线电和电视，却长期地感到厌烦……对于这一切又作何解释呢？我们可以继续花费更多的篇幅来描述西方社会生活方式的不合理之处、虚伪和矛盾。但是，所有这些不合理之处都被认为是理所当然的，几乎不被任何人注意到。这决不能归因于批判能力的缺少；我们十分清楚地看到了在我们的反对者中，同样存在着不合理之处和矛盾——我们只是不愿意对自己运用理性的、批判的判断罢了。



7:3

如果在生产和组织的过程中，人是被动的，那末，他在闲暇的时间中也必定是被动的。

在反对个人积极地参与企业并在其中工作的意见中，或许可以说，最普遍的一种说法是：由于计算机控制的逐步增加，个人的工作时间将会变得如此之短，而花费在闲暇上的时间会变得如此之长，以致在个人的工作状况中，不再需要出现激活个人这样的事情，这样的事情将在他的闲暇时间中得到充分的实现。我认为，这一见解莫基于人类生存和工作的一个错误的观念。人，即使在最有利的技术条件下，也必须承担起生产食品、服装、住房和一切其它物质上的必需品的责任。这意味着他必须工作。即使大部分体力劳动被机器取代了，人仍然要参加他自己和自然之间的交换过程；只有当人成为一个无肉体的存在物，或一个无物质需要的天使时，他的工作才可能完全消失。人，由于需要同化自然，需要组织并指导物质生产的过程，需要分配，需要社会组织，需要对自然灾害作出反应，永远不可能交臂而坐，让事物自己照顾自己。在一个工艺社会中，工作可以不再是一种“灾祸”，但认为在这种天国般的状态中，人不再需要考虑自己的物质需要的想法，是一种工艺学上的妄想。或者，这个答案是否如布热津斯基所预言的：只有优秀分子有工作的特权，而大多数人则忙于消费？确实，这可能是一种解决问题的方法，但这会把大多数人降低到奴隶的地位上，即在这种自相矛盾意义上的奴隶：他们会变成不负责任的和无用的寄

生虫，而只有自由人才有权过一种包含工作在内的充实的生活。如果在生产和组织的过程中，人是被动的，那末，他在闲暇的时间中也必定是被动的。在维持生命的过程中，如果他放弃了责任心和参与权，他必定会在生活的其它领域中起被动的作用，依赖于那些照顾他的人。我们今天已看到了这种情况的发生。人比以前有了更多的闲暇时间，但大部分人则在闲暇中显露出被动性，这种被动性是由异化的官僚主义方式强加在他们身上的。闲暇时间在大多数情况下是属于旁观者或消费类型的；它很少是能动性的一种表现。



7:4

普通老百姓都纷纷寻找藏身之所；他们不要自由，而到大国和大公司的庇护之下寻找安乐。如果我们不能够摆脱这种绝望情绪，那么即使我们依靠自己的物质力量还能够支撑一段时期，可是，从长远的历史发展观点看来，而方将来注定要在肉体上或精神上遭到毁灭。

马克思的哲学是一种抗议；这种抗议中充满着对人的信念，相信人能够使自己得到解放，使自己的潜在才能得到实现。这种信念是马克思思想的一个特征；从中世纪后期到19世纪的西方思想也具有这个特征，可是现在却很少看到了。正是由于这个缘故，在受到现代精神感染的读者看来（用尼尔布和弗洛伊德的话来说，现代精神起初抛弃了原罪概念，后来又使这个概念复活起来），马克思的哲学是老式的。由于这个缘故，这些读者拒绝这样的信念，即相信人具有使自己得到解放的可能性，相信人有能力成为他根据自己的潜在才能能够成为的那种人。可是，在另一些读者看来，马克思的哲学则是新的见识和新的希望的源泉。

我认为，西方要在这个受到考验的世纪中保存下来，它就需要一种超出当前社会科学的实证主义和机械的思想方法的狭隘领域之外的新的见识和新的希望。虽然从13世纪到19世纪——或者，确切一点说，到1914年第一次世界大战爆发之时——的西方思想，是一种充满希望的思想（这种希望来自先知者的思想和希腊罗马的思想），可是最近40年来，悲观主义和绝望情绪却是与日俱增。普通老百姓都纷纷寻找藏身之所；他们不要自由，而到大国和大公司的庇护之

下寻找安乐。如果我们不能够摆脱这种绝望情绪，那么即使我们依靠自己的物质力量还能够支撑一段时期，可是，从长远的历史发展观点看来，西方将来注定要在肉体上或精神上遭到毁灭。



消费的过程应该是一种有意义的、有人性的、有创造性的体验。但是在我们的文化中，这一点是太少了。

我们如何使用我们获得的物品呢？我们先从吃喝谈起。我们吃一个无滋味和无营养的面包，只是因为它很白又新鲜可以引起我们对财富和荣耀的幻想。事实上，我们失掉了和要吃的东西的真正联系，而是在“吃”一个幻想。我们的口味和身体被排斥在从根本上和其有直接相关的消费活动之外。我们是在“饮”商标。因为在广告上有漂亮的年青男女喝可口可乐的照片，我们也就喝一瓶，我们是在喝那幅照片。我们是在喝“停一下，提提精神”这一类的广告标语。当物品的消费到了物品的实际情况受广告竞争所制造的杜撰所左右——例如什么“健康”肥皂，什么能治牙病的牙膏等，这一现象就变得更糟糕了。

这样的例子可以无限地举下去。因为每个人都会想到很多这样的事例，所以也就没有必要赘述了。我只是想在这里强调一下有关的原则：消费的活动应该是一个具体的人的活动，我们的感觉，身体的需要，我们的美学欣赏力应该参与这一活动。也就是说在这一活动中我们应该是具体的、有感觉的、有感情的、有判断力的人；消费的过程应该是一种有意义的、有人性的、有创造性的体验。但是在我们的文化中，这一点是太少了。消费在本质上仅仅是对人为的刺激所激起的怪诞的满足，仅仅是一种和我们具体的、真正的自我相异化的离奇想象的把戏。

我们的消费者文化造成了一个新的错觉：只要我们继续行进在技术进步的大道上，那么，最终将会达到这样的地步——没有不能实现的愿望，甚至那些不断产生的新愿望也没有不能实现的。

我们的消费者文化造成了一个新的错觉：只要我们继续行进在技术进步的大道上，那么，最终将会达到这样的地步——没有不能实现的愿望，甚至那些不断产生的新愿望也没有不能实现的。满足愿望将是指日可待、易如反掌的。技术在这种幻觉里显示了伟大母亲的特征，这种技术的母亲取代了自然的母亲，她看护着自己的孩子，用永不止息的催眠曲（以广播、电视的形式）来使他们安静。在这个过程中，人成了感情上的婴儿，人希望母亲的乳房源源不断地提供丰裕的乳汁，希望不再需要由个人做出决定，人在这种希望中才感到平安。相反，决定是由技术机构本身做出的，并由技术统治论者加以解释和操纵，他们是正在崭露头角的母权制宗教的传教士，尊技术为该宗教的女神。

人正在面临着一股自己根本无法控制的力量，与这股力量相比，人只是一粒尘埃罢了。他所能做的一切就是像一个受命行军的士兵和一个在公共汽车上工作的工人一样随波逐流。

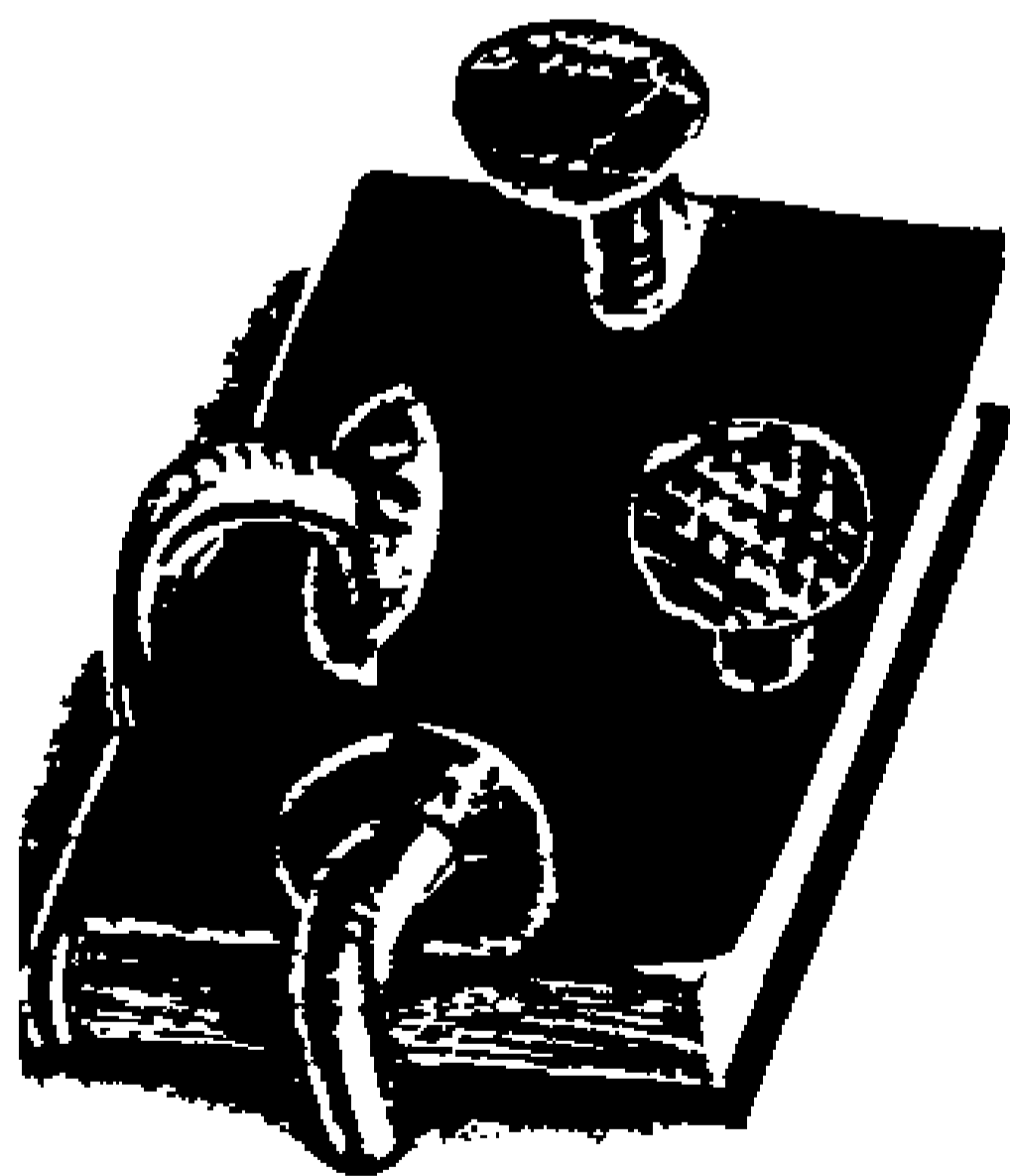
现在整个社会都像我所描述的那样。车水马龙的大都市（生活在这种城市里的人都有失落感）、高耸入云的高楼大厦、震耳欲聋的无线电广播、一日三变的新闻报道（人们搞不清究竟哪种报道是真实的）、眼花缭乱的演出（在这些演出中，女孩子们像一台小巧玲珑的机器一样运转着，她们的动作像钟表一样准确无误，可同时她们的个性也被摧残了）、跳跃有致的爵士音乐……所有这一些，都是某种星座的表现，说明了人正在面临着一股自己根本无法控制的力量，与这股力量相比，人只是一粒尘埃罢了。他所能做的一切就是像一个受命行军的士兵和一个在公共汽车上工作的工人一样随波逐流。他还在活动着，可他并不感到自己是独立的、有意义的。

人创造了一个新世界；开设了工厂，建造了高楼大厦，发明了汽车，缝制了衣服，生产出了粮食和水果。但是，这些人类用双手创造出来的东西却从人那里异化出去了。人不能真正地控制他所制造的这一世界上的任何东西，恰恰相反，这一人所创造的世界却成了人的主宰者。

可能有人会这样说，就算你讲的这些没有错，但人类的逐渐征服大自然，岂不是也会导致个人自我力量的增加吗？我认为，在某种意义上确实是增加了，唯其如此而导致了个人在某些方面的积极发展。对此，我并不想加以抹煞，但必须指出，尽管人在统治自然方面已达到了相当高的程度，但至今社会还不能有效地控制它所创造的力量。我们的经济体系，从它运用科学技术方面来看，是越来越合理化了；但它所产生的社会效用越来越不合理了。经济危机、失业和战争支配着人们的命运。人创造了一个新世界；开设了工厂，建造了高楼大厦，发明了汽车，缝制了衣服，生产出了粮食和水果。但是，这些人类用双手创造出来的东西却从人那里异化出去了。人不能真正地控制他所制造的这一世界上的任何东西，恰恰相反，这一人所创造的世界却成了人的主宰者。在它面前，人俯首贴耳。他竭尽全力地安抚它，巴结它。他用自己的双手创造的成果反过来成了他的上帝。他似乎还被自我利益所支配着，可实际上他的整个自我连同其具体的潜力，已成了服务于他双手所创造的那台机器所要达到的目的的工具。他幻想般地认为自己是世界的中枢，可实际上仍被

— 一种强烈的无足轻重和软弱无力感煎熬着。他的祖先曾面对上帝也被这种感觉折磨过。

痛苦中的欢乐



7:9

贪婪是一种会给人带来无限痛苦的地狱，它耗尽了人力图满足其需求的精力，可并没有给人带来满足。

自私不但不等于自爱，而正是其对立面。自私是一种贪婪。像所有的贪婪一样，自私也意味着贪得无厌，其结果不能给人带来真正的满足。贪婪是一种会给人带来无限痛苦的地狱，它耗尽了人力图满足其需求的精力，可并没有给人带来满足。我们只要仔细观察一下就会发现，因为自私的人总是忧心忡忡地只关心自己，所以他总是不满足，总是得不到休息，总是整天为没有得到什么，错过什么，被剥夺了什么而提心吊胆、愁眉苦脸。不管什么人，只要比他强，比他富，他就妒火中烧。假如我们再仔细地观察一下，特别是仔细地观察一下人的动态的无意识，那将会发现，这种自私的人实际上并不真正珍爱自己，而是使自己充满了厌恶。

那些极端享乐主义者的消遣，那花样日益翻新的享乐以及当今社会的消遣行业，招致了不同程度的紧张感，却并不给人以快乐的满足。

显然，要想致富和出名，就必须有工作上的而非“内在天性”意义上的能动性。假如人们达到了目的，大概就会感到激动或“强烈的满足”，并且以为已经脚踩在“顶峰”上。在什么顶峰上呢？也许在一种激动的顶峰，满意的顶峰，或半昏迷状和纵欲状的顶峰上。在这种状态，人往往会为激情所驱使，这种激情虽然也是人性的，但却呈现出许多病态，它不是给人类的困难带来真正恰当的解决，不是使人强壮和成长，相反却是使其或早或迟地畸形和残废。那些极端享乐主义者的消遣，那花样日益翻新的享乐以及当今社会的消遣行业，招致了不同程度的紧张感，却并不给人以快乐的满足。反之，生活的寡然索味又迫使人去不断地追寻新的、更加亢奋的消遣。

我是谁，如果我就是我的所有物，那么我的所有物失去了怎么办？这，不外乎是一个失败的、沮丧和不幸的人和一个错误生活方式的证明。

我是谁，如果我就是我的所有物，那么我的所有物失去了怎么办？这，不外乎是一个失败的、沮丧和不幸的人和一个错误生活方式的证明。因为我可能会失去我所有之物，所以我当然终日忧心忡忡于将会失去我之所有。我害怕窃贼，害怕经济变动，害怕革命，害怕疾病，害怕死，并且我畏于去爱人，畏于自由，畏于成长，畏于变动，还畏于陌生人。如此，我惶惶不可终日，常年苦于疑虑难消，而且不仅仅是苦于病不离身，更主要是苦于我随时有蒙受损失的可能。我变得谨慎而无情，多疑而孤僻，独独被多多益善的占有欲所煎熬着。易卜生在他的《彼尔·盖特》中令人叹服地刻画了一个这类自我中心式的人物。彼尔心中只有自己。由于极端自私，他想要独独成为他自己，因为他就是“一包欲望”。直到生命的最后一刻，他才明白，由于其生存的这样一种占有结构，他从没有是过他自己；他就像一块没有芯的怀表，一件从未成为过他自己的半成品。

从有可能失去占有物的危险中生产出的这种惧怕和不安全感，在存在生存方式中是没有的。如果我就是我之为我，而不是我之所有，则无人能掠夺我或威胁我的安全及我的自我认同感。我的中心是我自己——是我去存在，去表现我的自我力量的能力，是我性格结构之一部分，并服从于我自己

的支配。这是指那些正常的生活情景，当然不是指那些如在疼痛难忍的疾病中，在酷刑中或其他一些其中大多数人的存在能力都被剥夺了的极端的情形而言的。



“性解放”常常被认为起源于弗洛伊德，但我却认为它是一个消费社会的必然结果。

我认为弗洛伊德关于性这方面的学说对于西方世界的影响比所谓“性解放”重要得多。“性解放”常常被认为起源于弗洛伊德，但我却认为它是一个消费社会的必然结果。我们总愿人们去满足自己的一切欲望，怎么能要求他们克制自己的性欲呢？在一个消费社会里，性也必然成为消费品。有许多产业是由于为性服务而开设的，许多钱用于保持性行为的吸引力。这种情况代表了一种变化，但却不是一场革命，而且很难把它归咎于弗洛伊德。

真正具有积极意义的是青年人不再对性生活负有犯罪感。如果权力主义的伦理声称性冲动是“罪恶的”，那么我们大家都会成为永不枯竭的罪恶的源泉，因为人的构造决定了他们不能没有性冲动。对性的压抑导致犯罪感，而犯罪感又被用来维系权力主义的伦理。

年轻人（某种程度上还有一些老年人）终于摒弃了这种犯罪感，这是一个不小的进步。但是闪光的东西不一定是金子，在消费社会的引导下，性不断地被用来掩饰人类之间的疏远。我们用肉体的贴近来掩盖人情的离异，但却无济于事。两个人之间真正和谐的情感接触可能与肉体的接触有某种联系，甚至可与来源于肉体的接触，并反复地以这种接触作为验证，但这两种接触毕竟是两回事。

7:13

将消费作为生活的目的会导致挥霍无度和厌倦。而这一问题与一场影响整个西方世界的危机密切相关。

我们已经看到，将消费作为生活的目的会导致挥霍无度和厌倦。而这一问题与一场影响整个西方世界的危机密切相关。由于我们把大部分注意力集中到了这场危机的现象而不是内在的原因上，因而对于它还没有清楚的认识。我所指的就是家长制的、权力主义的社会结构的危机。



我可以告诉你：无节制的消费将会造就出一种以商品做为宗教信仰的人。他对于天堂的解释大概就是一个硕大的、应有尽有的百货商店，并且他有足够的钱去买下不仅是他想要的，还要比他的邻人稍多一些的东西。

现代社会不仅造出了物，也造出了对物的需求。我的意思是，生活在现代社会中的人对于物的需求永无满足，总是在追求吃、喝和更舒适的住宅。但是如果仔细观察一下周围，你会发觉广告和装潢对于需求起着越来越大的作用。这种需求已经不是出于人本身，而是出于人以外的原因。当广告对一种过剩产品大肆宣扬时，一个本来过得不错的人也会觉得自己过于寒酸。在我们现存的制度中，创造利润是生存的条件，因此工业将毫不犹豫地去创造需求，然后再来满足它。目前的经济制度立足于最大量的产出和最大量的消费，而19世纪时经济还是立足于尽可能的节省。我们的祖父辈认为购买自己无力偿付的东西是一种罪恶，而在今天这种作法已成为一种美德。相反，如果有谁只买自己需要的东西或是从不欠债，反而会被认为不正常。这种风气将会把我们引向何处？我可以告诉你：无节制的消费将会造就出一种以商品做为宗教信仰的人。他对于天堂的解释大概就是一个硕大的、应有尽有的百货商店，并且他有足够的钱去买下不仅是他想要的，还要比他的邻人稍多一些的东西。这是一种综合症的一部分：他对自己价值的理解就在于占有的多少，而他如果想成为最好的，就不得不成为占有最多的。这种恶性

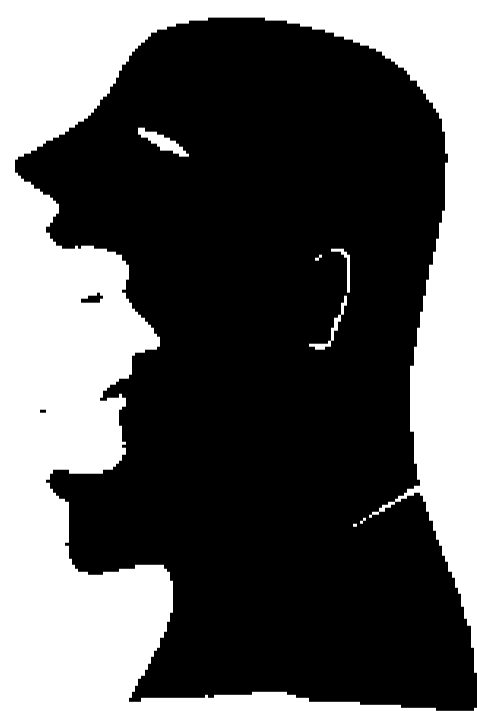
— 循环产生消极、嫉妒、贪心；最终导致人内心的虚弱和自卑。他对于自己的估价基于他有什么，而不是他是什么。



7:15

如果我们消费“坏的富足”提供给我们的过剩的物质，那种看上去的积极就成为真正的消极。

我在这里想说明的是：现代观点认为，能够产生结果的行为是积极的，否则就是无意义的、消极的。把这一看法和关于我们如何消费的问题结合起来：如果我们消费“坏的富足”提供给我们的过剩的物质，那种看上去的积极就成为真正的消极。



7:16

大部分认为自己是非常主动的人，并未意识到，尽管他们“忙忙碌碌”，但他们完全是被动的。他们把自己想象为十分主动的，实际上，他们只是受着驱动去做一些事情，以便逃避当他们面对着自己时所引起的焦虑。

希望是存在的一种状态。它是一种内在的准备，一种强烈的但尚未实现的能动性。在现代工业社会中，“活动”的概念依赖于人的最普遍的一个幻觉。我们的整个文化是与活动紧紧地联系在一起，所谓活动，也就是忙，保持忙碌的状态（忙碌对事业是必要的）。实际上，大多数人是如此的“积极”，以致他们无法忍受无所事事的状态；他们甚至把所谓空闲时间转变为另一种形式的活动。如果你不是为了赚钱而活动，你就是在为开车兜风、玩高尔夫球，或谈山海经而活动。你所害怕的是你真正无事“可做”的时刻。这种行为是否称之为活动，乃是一个用词的问题，麻烦在于，大部分认为自己是非常主动的人，并未意识到，尽管他们“忙忙碌碌”，但他们完全是被动的。他们不断地需要外来的刺激，或者是听别人闲聊，或者是看电影，或者是旅行，或者是其它形式的更富于刺激性的消费享乐，甚至于由一个新的男人或女人来作性的伴侣也好。他们需要被推动，被攻击，被诱惑，被勾引。他们永远跑来跑去，从不停顿下来。他们总是“加入”，而不是放弃。他们把自己想象为十分主动的，实际上，他们只是受着驱动去做一些事情，以便逃避当他们面对着自己时所引起的焦虑。

7:17

渴望买到最新出的什么玩艺儿，买到在市场上新出现的什么东西的样品，这成为每个人的梦想，相比之下在使用时得到的满足和享受却成了第二位的事情。

今天的人被那种能买更多、更好、特别是更新的物品的可能性所迷惑。他对消费如饥似渴。因为消费本身成了目的，它和买来并消费掉的物品的使用或享受没有关系，所以买和消费的活动就成为一种强迫性的和非理性的目的。渴望买到最新出的什么玩艺儿，买到在市场上新出现的什么东西的样品，这成为每个人的梦想，相比之下在使用时得到的满足和享受却成了第二位的事情。现代的人如果敢于清楚地说明他对天堂的看法的话，他会描述一个像世界上最大的百货商场那样的梦幻，里边摆满了新产品和新鲜玩艺儿，而他则有充足的钱来购买这些东西。只要还有更多和更好的物品可买，而他的邻居也许仅仅比他少一点特权，那他就会垂涎三尺地在这个商品和新产品的天堂中逛来逛去。

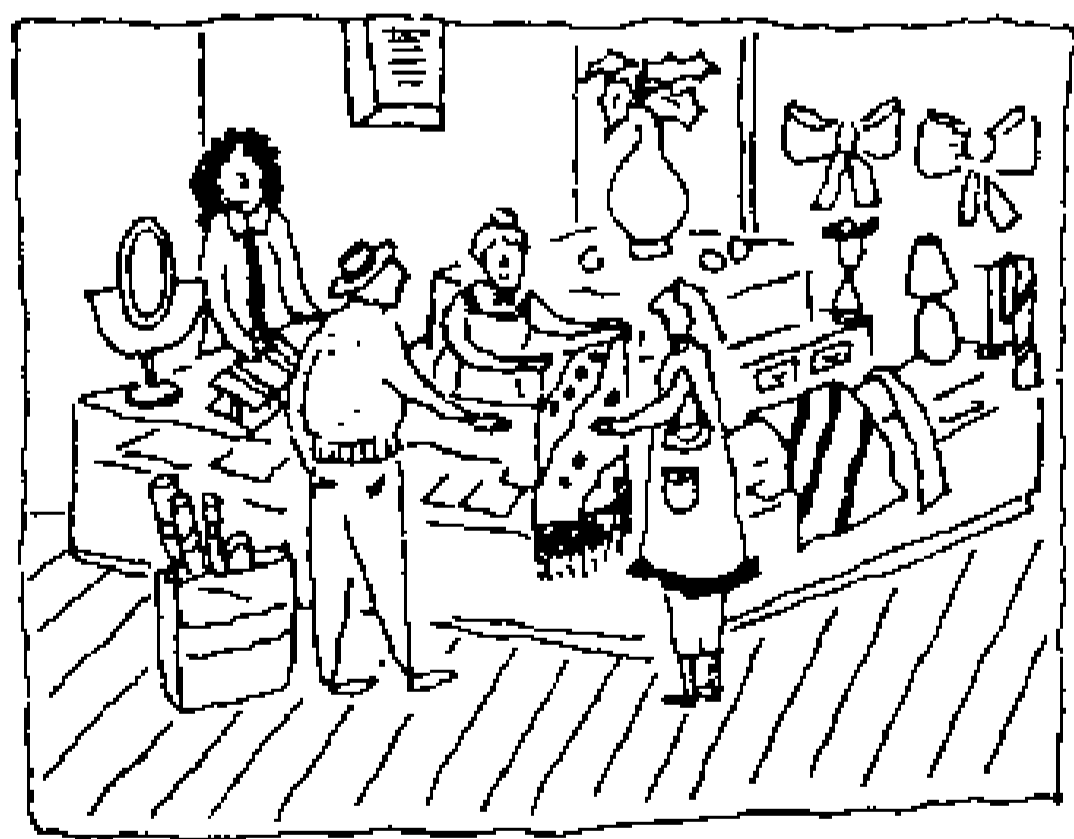
7:18

对于许多物品来说，我们根本没有使用的欲望。我们获得物品就是为了占有它们。

消费过程和生产过程一样也被异化了，首先我们借助货币才能获得物品，对此我们已经习惯了，并认为这是理所应当的。但实际上，这是一种获得物品的最奇特的方式，货币代表着抽象形式的劳动和努力；不一定就是我的劳动和我的努力，因为我可以通过继承、欺骗、运气或其他方法去获得它。但即使是我靠我自己的努力得到的货币（可以先不考虑实际上我要是不雇人，我的努力是不会给我带来货币这一事实），我是以一种特殊方法靠一种和我的技术和能力相一致的特殊形式的努力搞到它，然而在消费时，货币被转换成为劳动的一种抽象形式，它可以和任何东西交换。假如我有货币在手，即使没有兴趣我也不必努力就可以得到任何东西。假如我有货币，即使我没有艺术鉴赏力，我仍可获得一幅珍贵的画；即使我对音乐没有兴趣，我也可以买最好的留声机；即使我不过为了卖弄才使用图书馆，但我可以购买一座；即使教育除了是一种附加的社会财富之外，对我毫无用处，我也可以花钱受教育。我甚至可以毁掉我买到的画和书籍，除了钱的损失之外我并不觉得还能有什么别的损失。

除去获得方式以外，我们一旦获得了物品又如何使用它们呢？对于许多物品来说，我们根本没有使用的欲望。我们获得物品就是为了占有它们。我们很满意于无用的占有。为了害怕摔坏，我们根本不去动贵重的餐具和水晶玻璃的花

瓶。有着许多不同的房间，有着不必要的汽车和仆人，所有这些都说明：不是使用而是占有才带来愉快。这种对占有的满足在 19 世纪最盛行，现在绝大部分的满足来自对要使用的物品的占有，而不是来自对要保存的物品的占有。但这一点并没有改变这一事实：即使人们对占有使用的物品感到痛快，那种因拥有财富而感显赫的满足也还是一种最重要的因素。汽车、电冰箱和电视机的确有其用场，但同时又是为摆阔气的。它们可以标明所有者的社会地位。



消费是达到目的的手段，是达到幸福的手段。但现在消费却变成了目的本身。

因为我们不是做为真正的和具体的个人在消费一个真正的和具体的物，所以我们总不会满足，我们的消费方式也必然要取决于这一事实。因此我们发展了对更多的物品、更大的消费的日益增加的需要。只要人们的生活标准在生活资料上还低于使人显贵的水平，那么对更大的消费就会有一种自然的需要。同样，由于人在文化方面的发展，对于扩大消费还有一个合法的需要，他们对于更好的食品、艺术享受的对象、书籍等等都会有一种更高的需要。但是我们消费的渴望却已失掉了和人真正需要的联系。消费更多和更好的物品在最初意味着给人更多的幸福和令人满足的生活。消费是达到目的的手段，是达到幸福的手段。但现在消费却变成了目的本身。对需要不断地增长强迫我们具有一种不断增加的追求，它使我们依赖于这些需要，依赖于别人和各种机构，由于它们的帮助我们才能获得这些需要。

7:20

我们生活在物品的世界中，我们和它们的唯一联系是我们知道如何熟练使用它们或如何消费它们。

在消费物品上异化还表现在另一方面，这里需要谈一下。我们被物品所包围，可是对于它们的本质和来源我们却什么也不知道。电视、收音机、留声机所有其他复杂设备对一个来自原始文化的人说来都是神秘的，对我们来说几乎也是一样。我们知道如何使用，也就是知道该扭动那个扭子，但是除了在学校我们曾学过的一些知识和模模糊糊的术语外，我们不知道它们按照什么理论起作用。甚至那些并不建立在什么高深的科学原则上的东西几乎也同样和我们相异化。我们并不知道面包是如何烤的，布是如何织的，桌子是如何制造的，玻璃是如何做的。像在生产中一样，我们在消费中也没有对一切我们所涉及的具体对象有什么思考；我们生活在物品的世界中，我们和它们的唯一联系是我们知道如何熟练使用它们或如何消费它们。

在现代资本主义社会中，人们所体验到的自己，像是一件在市场上发卖的东西。他们无法体验到自己是个主动体，是人类权力的持有者。

在现代资本主义社会中，人们所体验到的自己，像是一件在市场上发卖的东西。他们无法体验到自己是个主动体，是人类权力的持有者。他们的目的，是在市场上成功地发卖自己，卖得好价钱。他们的自我意识，并不是从他们作为一个能爱、能思想之个体的行动中源发出来，而是源自于他们在社会经济市场上的角色。这样的人，必定丧失许多尊严感，而尊严正是人类的特质。他们必定丧失了几乎所有的真正的自我意识，丧失了独一无二、不可复制之实体的感觉。他们实际上成了物，而人一旦成了物，它就等于没有了自己。

娱乐也像任何其他东西一样，是门实业，消费者被驱使着去购买娱乐。娱乐的价值，视在市场上的受欢迎度而定。

本来，人们可以从闲暇中获取欢乐，但由于异化已渗透到闲暇之中，这个领域的欢乐也已所剩无几了。今天，人们没有闲暇之自由，他们消磨闲暇的方式，早就为外界所决定。他们的口味早就被外界所操纵，他们想看与想听的，全是被限定好要看与要听的东西。娱乐也像任何其他东西一样，是门实业，消费者被驱使着去购买娱乐。娱乐的价值，视在市场上的受欢迎度而定。在任何自发而富于创造性的活动中，总有一些什么在人们内部发生，人们于此种经历之后，就不同于前此之他们。然而在此异化的寻乐形式之中，在人们内部什么也没发生，他们只是消耗了这个或那个；在人们内部什么也没改变，所留下的，只不过是些回忆而已。其最鲜明的例子，莫过于拍摄快照了，这已成了眼下最重要的消遣活动之一。柯达公司的广告说：“你只消按下按钮，其余全交给我们”，这真是现代资本主义社会中人们生活最富象征性的写照。

在现代资本主义社会中，这些自认为非常健康的人乃是病得很厉害的人。

在现代资本主义社会的这些基本指导原则的影响下，人都成了具有严重病态的人。病症之一就是“消极性”。他一味要求被喂养，但他不动，不创发，他对所装进起来的食物也不能消化。由于消极，他不但不是主动地将自己与世界连结在一起，而是被迫屈服于他的诸偶像，以及它们对他提出的要求，因此，他觉得无能为力，孤独和焦急。他很少有合一感，或自我认同感。

病症之二是头脑智力作用与情感经验之间日渐严重的分裂，这实际上也就是“思想与感情之间的分裂，脑与心的分裂，真理与热情的分裂”。其主要表现为情感深深被机械的事物所吸引，被一切无生命的东西，一切人造的事物所吸引。这些被非生物所吸引的人，乃是这样的人：他们喜欢“法律与秩序”甚于生命结构，喜欢机械化方法甚于自然方式，喜欢小玩意儿甚于活的生命，喜欢重复甚于原则，喜欢整洁甚于丰盛，喜欢囤积甚于花费。他们一方面竭力控制生命，因为他们惧怕它难以控制的自发性；另一方面又千方百计地制造机器人，使它在思想、情感与其他功能上和人没有什么不同。理想是由合理的思想与情感相融合而源流出来。如果这两种功能被撕开，则思想就恶化为乖僻的智力活动，而情感则恶化为精神官能病症的、足以损害生命的激情。

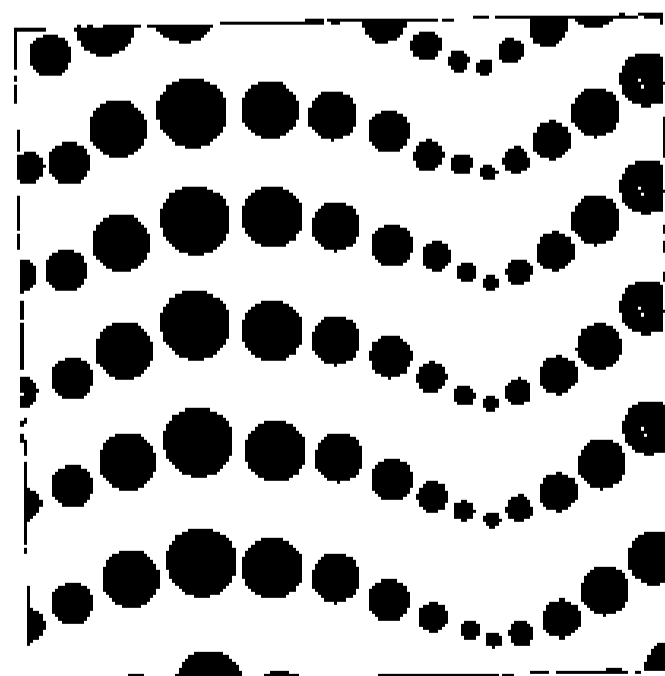
在弗洛姆看来，现代资本主义社会中的人实际上患的是

“慢性精神分裂症”。这是一种“通病”，为千百万人所共同感染。正因为大部分人均患有这种病，所以“他们有着一种并不孤独的满足感”。不但如此，他们把自己视为正常人，而把那些未曾失去心与脑之联系的人看成是“疯子”。其实，在现代资本主义社会中，这些自认为非常健康的人乃是病得很厉害的人。



8.

要存在，不要占有



奢侈和贫穷一样都是巨大的负担。我们的目的必须是有价值地生存，而不是占有很多价值。

说起在占有与存在之间做出选择，健全的人类理智会觉得不可思议。占有，在我们看来，完全是生活中的正常现象。为了能够生活，我们必须占有东西。更主要的是，我们必须占有东西，才能从中享乐。在一个以占有和不知餍足地占有为最高目标的社会里，在一个人们终日谈论某人是个“百万富翁”的社会里，如何还谈得上在占有与存在之间进行选择？相反，倒似乎是存在的原来本质就包含在占有之中；于是，谁一无所有，谁也就一无所是。

倒是那些生活的大师们，据他们各自的观察，在对占有与存在的选择中发现了一个实质性问题。释迦牟尼就教导说，谁要想进入人生极境，便不可贪得无厌。耶稣说：“谁要拯救自己的生活，他就必须丢弃生活；而谁要为我放弃他的生活，他才能拯救生活。因为，一个人若是获得了整个世界，却失去了自我，并为此忍受损失，那又何益于他呢？”麦斯特·爱克哈特也指出，清贫节俭，乐善好施，两手“空空”，莫让自我当道，乃是谋得精神财富和精神力量的先决条件。马克思则认为，奢侈和贫穷一样都是巨大的负担。我们的目的必须是有价值地生存，而不是占有很多价值。

为了建设一个以存在为基础的社会，全体人民都必须以公民的身份积极地参与他们的经济活动。由此可见。我们只有彻底地实行产业和政治上的分享民主制，才可能摆脱占有这一生存方式。

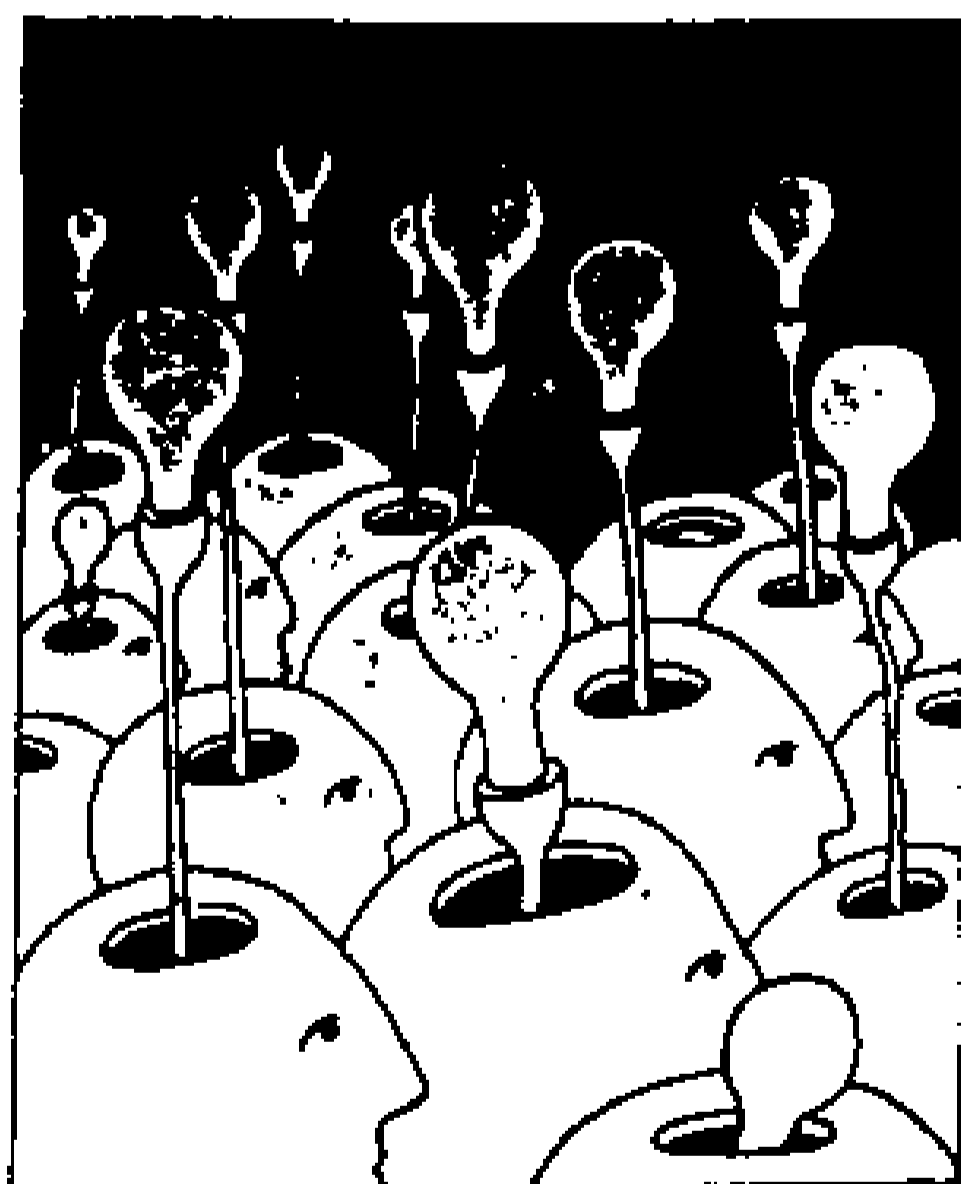
为了建成一个以存在为基础的社会，全体人民都必须以公民的身份积极地参与他们的经济活动。由此可见。我们只有彻底地实行产业和政治上的分享民主制，才可能摆脱占有这一生存方式。

大多数激进的人道主义者都提出了这个要求。

产业民主意指每一个大产业组织或其他组织的成员在组织生活中所起的积极作用；每一个人都必须熟悉情况并参与决策，从自己的工序、保健和安全措施这一级开始，直至参与更高的、企业总的政策一级的决策。最根本的一点乃在于工人和雇员们代表他们自己，而不是由企业以外的工会官员来代表他们。产业民主也意味着企业不仅仅是一种经济和技术机构，而且是一种社会机构，每个成员都积极主动地参与从而关心它的生活和生活方式。

同样的原则也可用来实现政治民主。假如民主能从一种被动的“旁观者的民主”转变为一种主动的“参与者分享的民主”——在这种民主制度下，公共的事业和每个公民的个人事务一样重要和密切相关，或者更确切地说，公众的幸福成了每一个个人所关心的事——那么，民主就能抵制集权主义的威胁。人们通过积极地参与公共事业的活动，就会发现生活更有意义，更令人鼓舞。的确，真正的政治民主可以定

义为这样一种民主，在这种民主制度下，生活确实是令人感兴趣的。



假如一个社会的原则是获取利润和财产的话，这个社会只能产生以占有为核心的社会性格。

总之，我们只要考虑到人类生存的状况，就不会对人的屡见不鲜的分享、奉献和勇于牺牲的强烈愿望感到吃惊了。而令人惊奇的往往是这么一种情况：人的这一需求遭到了压抑，致使自私的行为成为工业社会（和其他社会）的准则，人的团结友爱的行为倒成了例外。但是，这一现象本身正是求同的需要所引起，这一点看似荒谬，却是真理。假如一个社会的原则是获取利润和财产的话，这个社会只能产生以占有为核心的社会性格。这一占主导地位的模式一旦被确立，没有人会希望成为一个局外人，或一个被社会所抛弃的人；为了避免冒这个风险，每一个人都会随大流，而大多数人的共同之处只是他们彼此勾心斗角。

人本身具有两种倾向：一种是占有的倾向，其力量说到底根源于人渴望生存这一生物因素；另一种是存在——分享、奉献和牺牲的倾向，其力量根源于人类生存的特殊状况和人渴望通过与他人的统一来克服自身孤独感的内在需求。

人本身具有两种倾向：一种是占有的倾向，其力量说到底根源于人渴望生存这一生物因素；另一种是存在——分享、奉献和牺牲的倾向，其力量根源于人类生存的特殊状况和人渴望通过与他人的统一来克服自身孤独感的内在需求。从每一个人所具有的这两种矛盾的欲望中我们可以看出，社会的结构、价值观和规范决定着哪一种欲望占主导地位。助长占有欲从而助长占有这一生存方式的素养，植根于人的一种潜能中；助长存在和分享的素养，植根于人的另一种潜能中。我们必须决定我们要发挥哪一种潜能，尽管我们知道，我们的决定在很大程度上受现有社会经济结构的制约，社会经济结构使我们倾向于作出这一或那一决定。

根据我在群体行为领域内的观察，我以为，属于两个极端的群体，即分别属于根深蒂固、几乎不可改变的占有型和存在型的人毕竟是少数；在绝大多数人身上确实两种可能性都有，然而，究竟哪一种可能性占上风，哪一种可能性受到压制，则取决于环境因素。

存在方式的先决条件是独立、自由和有批判理性。其基本特征是存在的主动性，即创造性地使用我们人类的各种权力。

存在方式的先决条件是独立、自由和有批判理性。其基本特征是存在的主动性，这里不是指外在的主动性、忙于事务，而是指内在的主动性，即创造性地使用我们人类的各种权力。主动意指表现一个人的能力、才干和天赋——每个人生来都拥有这一切，只不过程度不同而已。主动也意指自我的更新、成长、才气横溢、爱、超越孤立的自我的束缚、对一切感兴趣、“能听取他人的意见”以及富有牺牲精神。然而，所有这些体验并非语言所能充分表达。语词只不过是满载着人的体验的容器，但人的体验往往会溢出这些容器。因此，语词虽指某种体验，却不是体验。正当我想用思维和言语来表达我所体验到的一切的时候，这种体验就消失了：它枯萎了，它仅仅是一种无生命的、纯粹的思维。由此可见，存在是无法用语言来描述的，只有那些与我的体验相同的人方能理解它。在占有这一结构中，无生命的语词占统治地位；在存在这一结构中，活生生的、不可言传的体验占统治地位。（当然，在存在这一方式中，也有充满活力和创造力的思维过程。）

占有意指那些固定的，可被描述的物。存在则指体验，从原则上讲，人的体验是不可描述的。

占有意指那些固定的，可被描述的物。存在则指体验，从原则上讲，人的体验是不可描述的。能加以详尽描述的乃是我们的伪装——我们每个人都戴着的假面具，以及我们所显示的自我，因为这种伪装本身是一种物。而一个活生生的人并不具有一种僵死的形象，他不可能像某件物品那样被加以描述。事实上，活生生的人是根本不可能被描述的。当然，人们可以充分地谈论我，谈论我的性格以及我的整个人生观。不过，这种深刻的认识能够大大有助于理解和描述我自己的或别人的心理结构。但是，整个的我、我的全部个性、我本身就像我的指纹一样是独一无二的，永远不可能被人彻底理解，即便是通过移情作用也不行，因为世界上没有两个人是完全相同的。只有在有生命的双方相互发生关系的过程中，他人和我才能消除这种隔离的障碍，因为我们俩都在生命的舞台上扮演角色。但是，我们永远也不可能达到两人之间的完全同一。

在占有这一生存方式中，我与我所拥有的物之间不存在有生命的关系。它和我都成了物，我拥有它，因为我具备占有它的力量。

我的财产构成了我自己和我的同一性。“我就是我”这一陈述的言下之意是“由于我拥有 X，所以我才成其为我”——X 相当于一切自然物和与我有关的人，我通过我的权力来控制它（他）们，并使之成为我的永久的占有物。

在占有这一生存方式中，我与我所拥有的物之间不存在有生命的关系。它和我都成了物，我拥有它，因为我具备占有它的力量。但是，这种关系也可倒过来讲：它拥有我，因为我对自身的认识，即对心智健全的认识是建立在我占有它（以及尽可能多的东西）的基础之上。占有这一生存方式并不是通过主体与客体之间一种有生命力的、创造性的过程而确立起来的；它使客体和主体都成为物。两者之间是一种僵死的关系，而不是有生命力的关系。

存在生存方式只在于“此地与此时”，相反，占有生存方式则在于既定时期之内，即过去、现在或未来。

存在生存方式只在于“此地与此时”，相反，占有生存方式则在于既定时期之内，即过去、现在或未来。

在占有生存方式中，人与他往昔的囤积物，如金钱、土地、荣誉、社会地位、知识、孩子及回忆等相联系着。他总是眼望着过去，并以回忆昔日的种种情感（或者他认为是情感的东西）而试图去体验（这即是多愁善感的本质）。他处在过去之中。他可以说：“我就是我之曾是。”

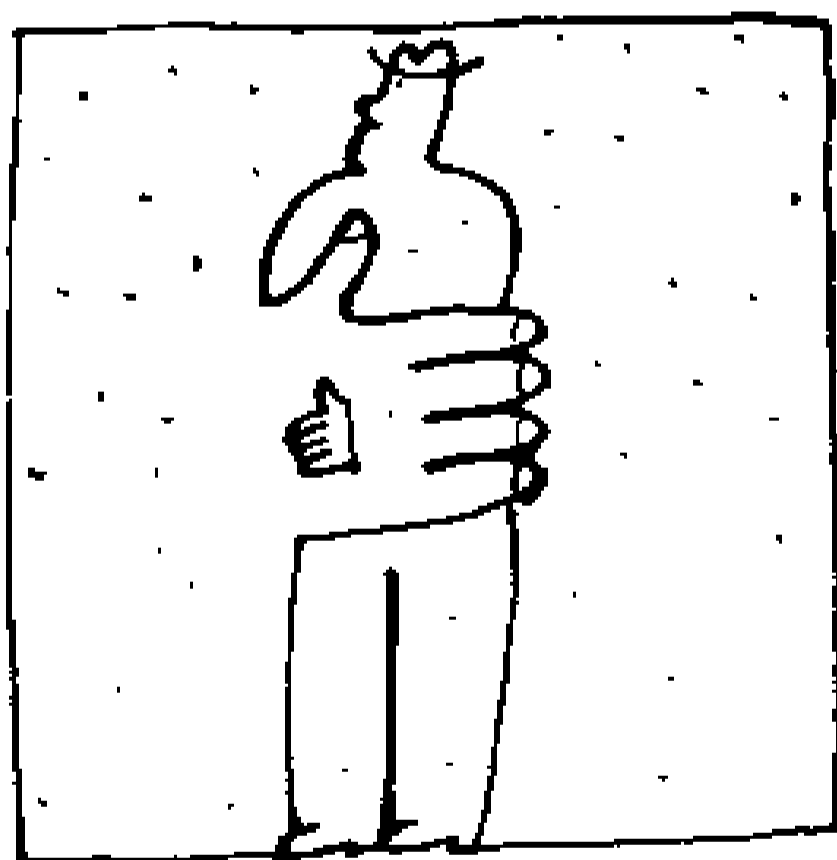
未来则是往昔将发展演变之果的先行军，它也一如那往昔时期，只能在占有生存方式中才能经历到。俗语中说的“此君乃有出头之日者”，意即他将占有很多东西，尽管他现在还是两手空空。福特公司的广告格言是：“未来，您将拥有一辆福特”，它强调的即是未来之占有，就像许多定期交易一样，将来才买进或卖出商品。而不论过去还是未来，它们的内容都是占有的基本经验。

现在则是过去与未来彼此相遇之点，是一个时间上的边界站，但本质上它并未越出它所联接的这两个范围。

存在未必一定处于时间之外，但时间却并不是制约存在的尺度。画家苦心经营于色彩、画布与画笔之间，雕塑家亦终日与石头和凿刀为伴，然而那创造的行动，他们所创作出来的作品的“幻象”却超然于时间之外。这种幻象是一瞬间或许多瞬间之成果，但在这种幻象中并不经历“时间”。同

一九六
痛苦中的安乐

理，思想家也是如此。他的思想记录是在时间中实现的，但其构思则是时间之外的创造事件。这一道理符合于存在的任何表现。爱的感受、快乐的感受以及获得真理的体验都不是发生于时间之中，而是发生在此时此地。这此时与此地就是永恒，也就是无时间性，而这永恒并非像常被曲解的那样是向无限亘延的时间。



理论上的思考表明，从人类天性出发，绝对享乐主义并非伸向“美好生活”的通途，并且这种思考也说明了为什么此路不通。

自18世纪以来，多种伦理学说得到发展。其中一些继承了享乐主义的衣钵，如功利主义；另一些则续编了反享乐主义的体系，如康德、马克思、索洛及施魏策的思想。尽管如此，自第一次世界大战以来，我们当代仍旧是明显地在向一种绝对享乐主义的理论和实践倒退。纵情享乐的幻想与劳动的理想明显对立，一如在日常业余时间及假期内接受一种强制的劳动习惯与那彻底放松的消闲理想之间形成的矛盾。一方面是流水作业和官僚作风，另一方面则有电视、汽车和性，共同造成了这种极为矛盾的组合。此外，这两种矛盾的态度也是在适应一种经济上的必要性，即20世纪的资本主义就像要求那种现已广泛流行的合作式工作一样，是以对产品和服务的最大限度消费为前提的。

理论上的思考表明，从人类天性出发，绝对享乐主义并非伸向“美好生活”的通途，并且这种思考也说明了为什么此路不通。而且，即便舍去这种理论上的分析，已有的资料，也清楚表明，我们“对幸福的追求”并不能导向“幸福—生存”。我们是一个由显然不幸的人组成的社会：孤独，惶恐不安，沮丧，分崩离析，依赖性强——那些倘能“消磨”自己苦心省出的时间就快活无比的人。

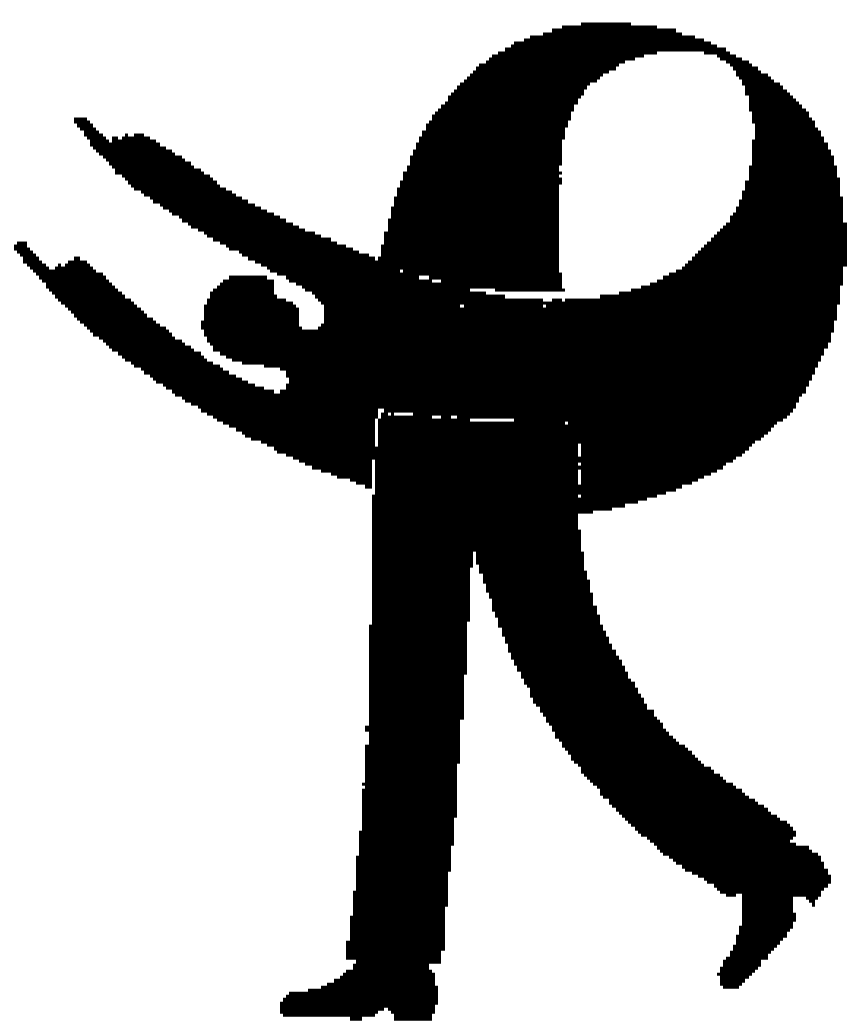
大师中无人教导说，一种愿望的实际存在就构成一种伦理标准。他们关注的是人类理想的幸福人生。换句话说，他们关注的是区别纯主观感受到的需要与客观有效的需要。

伟大的预言之不能如愿以偿，除了工业化主义内部的体制的内在经济矛盾外，还与这个体制的两个极端重要的心理前提相关，即 1. 以为生活的目的是幸福，也就是最大限度地享乐，而这种享乐又被理解为满足人们可能有的一切愿望或主观需求（绝对享乐主义）；2. 以为自私自利、利己主义和贪婪无度——这些由这一体制为自身的存在所必须助长的品性——会带来和谐与和平。

众所周知，各个历史时期的富豪都奉行绝对享乐主义。谁如果拥有无限的手段——比如像古罗马和文艺复兴时期意大利的城邦以及 18、19 世纪英法社会中的名门望族——谁就会试图以无限享乐来赋予他的生活以意义。然而，尽管这曾是一定时期和一定范围内的流行风气，但它与由那些中国、印度及远东和欧洲的生活大师所建立的“幸福 - 生存”理论绝对无缘。

大师中无人教导说，一种愿望的实际存在就构成一种伦理标准。他们关注的是人类理想的幸福人生。他们思想中的最主要成分区别这样两类不同的需要（愿望），一类是被主观感受到的，其满足仅能带来眼前一时快乐；另一类则根植于人的天性之中，它的满足将促进人类发展，即能为人类创造幸福生存。换句话说，他们关注的是区别纯主观感受到

的需要与客观有效的需要。其中前一种需要部分地阻碍了人类的进步，而后一种则与人类天性中的必需是一致的



8:11

万事如意既不能带来幸福和最大限度的快乐，也不能通向“幸福一生存。”

那个关于无限制进步的伟大预言——关于征服自然、物质丰富、绝大多数人的最大限度幸福及无限的个人自由的远景设想，是自工业化时代开始以来的几代人所怀抱的虔诚信仰与希望。虽然，人类文明是以人对自然的积极控制为滥觞的，然而这个控制到工业化时代开始就走到了极限。从机械能及稍后的原子能对人和动物体力的取代到电子计算机对人类智力的更替，工业的进步曾强化了这样一个信念，即我们正在走向无限制的生产，因而也是无限制的消费；我们正借助技术日趋无所不能；借助科学日趋无所不知。我们曾想成为神，曾想成为一种强有力的生物，它能创造一个第二世界，在那个世界里，大自然只需为我们的新创造提供材料而已。

男人们及愈来愈多的女人们，对自由有了一种新的体验。他们成了他们个人生活的主人。封建主义的枷锁被打碎，他们摆脱了一切束缚，而可以随心所欲；至少他们感到如此。尽管这只是中、上层社会的情形，但它的成就却诱使其他人相信，如果工业化进程照此速度发展，那么这种新的自由终将会使全体社会成员获益。

人们认为，只要大家都生活在富裕和安逸之中，那么，每个人就将是幸福无比的人。这个产品无限富足、自由绝对化和幸福无边际的三选系，构成了那个新的进步教的核心；

一个新的进步的尘世之国取代了“神的世界”。

要理解今天由于刚刚意识到实现这个伟大预言的希望破灭所造成的心灵创伤，就必须了解这个预言本身的思想基础及工业化时代的物质成就与精神成就。因为工业化时代实际上根本无力去兑现那个离奇的伟大预言。越来越多的人已经开始意识到下列事实：

——万事如意既不能带来幸福和最大限度的快乐，也不能通向“幸福一生存”；

——随着我们认识到，我们大家都不过是官僚机器上的一个飞轮，我们独立自主自身命运的梦想也化为泡影；

——我们的思想、情感和趣味都被掌握着大众媒介的机构和国家机器所操纵；

——不断增长的经济进步仅限于发达国家内部，贫富国悬殊日益增大；

——技术进步不仅破坏生态平衡，而且带来核战争的危险，而后两者的任何一项，或二者的总和，都可能给每一项文明，甚至可能给每一个人带来末日。

8:12

从给予和分享中获得快乐，而不是从积聚财物和剥削中获得快乐。

新社会的功能乃在于鼓励新人的出现，这种新人的性格结构将具有以下特征：

- * 愿意放弃一切占有的方式，以便达到真正的存在。
- * 相信自己的存在，自己需要与他人建立关系，需要兴趣、爱和与世界相一致，并在此基础上确立安全感、同一感和信心，而不是将此建立在占有欲和控制世界之欲望的基础上，从而成为自己占有物的奴隶。
- * 承认这样一个事实，即除了自己以外，没有任何人或物会赋予生命以意义，只有这种彻底的独立自主和否定物质的精神才能成为关心他人、与他人分享一切的完全主动性的条件。
- * 人的存在乃是他此时此地充分显示的那个样子。
- * 从给予和分享中获得快乐，而不是从积聚财物和剥削中获得快乐。
- * 从各方面表现对生活的热爱和尊重，从知识方面而不是从物品和权力方面，这些都是僵死的，唯有生命和适于生命生长的一切才是神圣的。
- * 尽自己的一切可能消除贪欲、仇恨和种种幻想。
- * 不崇拜偶像、不抱任何幻想地生活，因为人们已达到不需要幻想的阶段。
- * 培养自己的爱的能力和批判思维、理性思维的能

力。

* 抛弃自恋，承认人类生活中所固有的种种可悲的局限性。

* 让自己和自己的同胞得到全面的发展，并使之成为生活的最高目标。

* 认识到纪律和正视现实是实现这个目标的必要条件。

* 认识到只有结构上的发展才是健康的发展，而且还必须认识到作为生命之属性的结构与作为无生命，僵死之物的属性的“秩序”之间的区别。

* 发挥自己的想象力，不是为了逃避不堪忍受的现状，而是预先考虑切实可行的办法，以便改变不堪忍受的现状。

* 不欺人，也不为人所欺；可以做一个天真无邪的人，不可做一个幼稚无知的人。

* 认识自己，不仅要认识自己所了解的那个自我，而且还要认识自己所不了解的那个自我——即便对自己所不了解的东西有一个朦胧的认识也好。

* 意识到自己同一切有生命之物的统一性，从而放弃征服自然、掠夺、蹂躏和摧残自然的目的，而是努力去认识自然，同自然通力合作。

* 自由，并不是随心所欲，而是成为自身的可能性；自由并不是一大堆贪婪的欲望，而是一种巧妙的稳定结构，它随时都面临兴与衰、生与死之间的选择。

* 认识到罪恶和毁灭乃是生长停滞的必然结果。

* 认识到只有少数人具备所有这些品质，达到完美的境界，但是，这些少数人不应怀有“实现这一目标”的野

心，他们应认识到这种野心不过是贪婪和占有的另一种方式而已。

* 在不断充满生气和活力的发展过程中获得幸福，而不管命运允许人们走多远，因为人们对如此充实的生活感到十分满足以致于很少有机会去进一步考虑自己能否得到什么。



只有人的性格发生根本的变化，从占有的生存方式占主导地位发展到存在方式占主导地位，才能够使我们摆脱心理危机和经济危机。

假定下一前提是正确的——即只有人的性格发生根本的变化，从占有的生存方式占主导地位发展到存在方式占主导地位，才能够使我们摆脱心理危机和经济危机，那么，就会出现这样一个问题：大规模的性格变化是否可能，如果可能的话，这种变化又是怎样发生的？

我以为，只要下述条件存在，人的性格是能够发生变化的。

第一，我们正在受苦，并且知道我们在受苦。

第二，我们认识到这种不幸的根源。

第三，我们认识到有方法消除这种不幸。

第四，我们承认，为了消除这种不幸，我们必须遵循某些生活准则，并改变我们现有的生活方式。

8:14

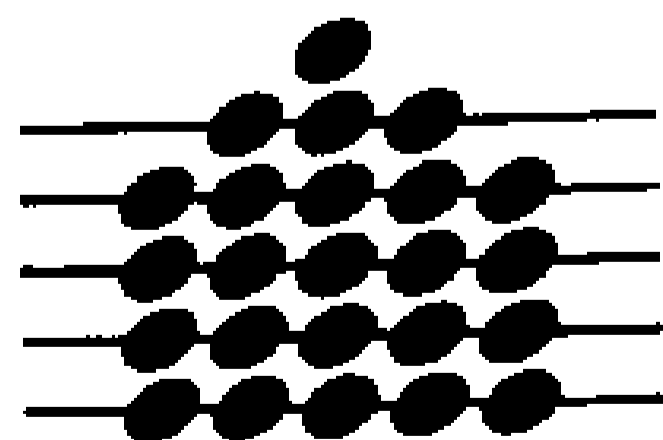
这些人不知道，他们抛弃了财产这一支柱后，就可以开始运用他们自身的力量，独立行走了。他们以为，他们不可能独立行走，假如没有自己所占有的物品支撑的话，他们便会倒下。正是这种幻觉拖了他们的后腿。

只有当我们减少占有方式即非生存方式，也就是说，不再靠抓住我们所占有的一切不放、“心安理得地坐享其成”、坚持我们的自我和占有物来寻求安全和身分的时候，存在方式才会出现。所谓“存在”就是要求人们放弃自我中心，抛弃自私心理，或者用神秘主义者的话来说，就是使自己达到“一穷二白”的境界。

但是，绝大多数人发现要使自己抛弃占有的倾向实在是太难了；任何放弃这一倾向的尝试都会使他们忧心如焚，感到自己似乎失去了一切安全的保障，被抛进了无边无际的大海，而他们又不会游泳。这些人不知道，他们抛弃了财产这一支柱后，就可以开始运用他们自身的力量，独立行走了。他们以为，他们不可能独立行走，假如没有自己所占有的物品支撑的话，他们便会倒下。正是这种幻觉拖了他们的后腿。

9.

**探索超越人的生存需要的
健康而人道的消费方式**



我不怀疑，以人的充分发展为中心，而不是以是大限度地生产和消费为中心，完全可以建设一个工业的社会。

有没有摆脱这种人的危机的途径呢？我不怀疑，以人的充分发展为中心，而不是以最大限度地生产和消费为中心，完全可以建设一个工业的社会。但这将意味着在我们的社会结构中，在我们的总体目标中，在生产的优先权上，在我们的管理方法上都来一个彻底的变革。我们能否进行这些变革以避免衰变的危险，这确实是难以预料的。无论如何，存在着一些充满了希望的因素。首先，我们拥有物质手段和技术，具有理论知识及洞察力来使技术社会人性化。其次，对于这样人性化的要求与日俱增，不仅在所谓的嬉皮士和激进的学生中间，而且在那些没有忘记人道主义传统的美国人中间，他们的良心和担忧并未泯灭，他们越来越觉察到我们的生活方式极易产生痛苦和厌倦。我相信，对我们社会组织类型的人的重要性的日益增长的认识，我们的毫无价值的计划，这对我们文明遗风的确可以是一个重要因素。

只有当越来越多的人希望改变他们的消费模式和生活方式时，才会出现健康的消费。而且也只有当社会为人民提供一种比现在人们所习惯的、更吸引人的消费模式时，健康的消费才是切实可行的。

“生产的目的是为了消费而不是为了利润”这一传统的说法并不充分，因为它没有指明是哪一种消费：健康的消费还是病态的消费。这就生产了一个非常棘手的实际问题：由谁来决定何种需求是健康的、何种需求是病态的？有一点我们可以肯定：即迫使公民去消费国家认为最好的——即使是最好的——物品，那是根本不可能的。官僚主义的统治强有力地限制了消费，这只能使人民更容易得消费饥饿症。只有当越来越多的人希望改变他们的消费模式和生活方式时，才会出现健康的消费。而且也只有当社会为人民提供一种比现在人们所习惯的、更吸引人的消费模式时，健康的消费才是切实可行的。当然，这一切决不可能在一夜之间发生，也不可能通过法令来实行，而是需要一个漫长的教育过程，在这方面政府必须发挥主要的作用。

如果我们把生产某些“不必要的”私人的消费改变方向，转变为更人道的社会性消费，那么，现在的经济增长率就可能维持下去。

当这个最终不变的生产水平的问题在当前成为一个基本的理论问题时，如果消费者打算减少他们的消费，以满足作为有生命力的人类的真正的需要，则有一个非常实际的问题会产生出来。如果这样的事情发生了，如果我们把生产某些“不必要的”私人的消费改变方向，转变为更人道的社会性消费，那么，现在的经济增长率就可能维持下去。

这里需要做的事情是清楚的，当代的许多分析家和作家已经注意到了这些需要。这些活动中的部分项目包括：国家的许多生活场所（成千上万的新住宅）的重建，在公共教育和健康方面的大幅度扩充和改善，城市和郊区的公共交通的发展，在文化生活发展中把戏剧、音乐、舞蹈、绘画、电影制作等等融入到成千上万个团体和数百万人的生活中去等等。

要结束现代消费社会中的被扭曲的人的状况而使真正的人类历史得以开端，只对这种状态全然认知仍是不够的，还必须伴有同样全然的忏悔精神。

要结束现代消费社会中的被扭曲的人的状况而使真正的人类历史得以开端，只对这种状态全然认知仍是不够的，还必须伴有同样全然的忏悔精神。忏悔不只是对某一件事感到遗憾，而是一种强烈的感情。一个充满忏悔精神的人对自己的所为感到无法容忍。在人类的所有的激情中，唯有真正的忏悔和与之相伴的羞愧能使旧有的罪恶不再屡屡重犯。在没有忏悔的地方，无罪的幻觉就会滋生。然而真正的忏悔究竟在何处？以色列人对于他们灭绝迦南部落的暴行有过忏悔吗？美洲人对于扫荡印第安人感到过忏悔吗？千百年来人们一直生活在一个“强权即公理”的社会中，从而使忏悔的精神黯然失色了。罗马天主教会给个人提供了一个承认自己罪孽的机会，使他们能够听到自己良知的声音。然而，个人的忏悔无助于一个集团、一个阶级、一个民族、一个主权国家所犯下的罪行。于是，我们仍然走着老路，一只眼睛睁得大大的，盯着我们的敌人，而另一只眼睛则什么也看不见，对自己的人民所做的坏事无动于衷。

只有当我们能够断然制止大企业的股东和董事会根据赢利和扩张来决定生产的权利时，才可能有健康的消费。

只有当我们能够断然制止大企业的股东和董事会根据赢利和扩张来决定生产的权利时，才可能有健康的消费。

这种改革可以通过法律来进行，而无需乎改变社会的制度（我们已经制定了许多为公众的利益而限制财产权的法律）。但问题的关键乃在于直接控制生产的权力，而不是资本的所有权。一旦广告的诱惑力没有了，消费者的爱好最终将决定商品的生产。现有的企业将不得不改变自己的设备，以满足新的需要，或者，这点办不到的话，政府就必须花费必要的资本来生产人们所需要的产品和建立人们所希望的服务设施。

所有这些变革都只能在得到大多数人民同意的情况下逐步地进行。它们标志着一种崭新的经济体系的诞生，这种经济体系既不同于今日的资本主义，也不同于一些中央集权的国家资本主义和瑞典的全民福利的官僚主义。

显然，大的公司企业从一开始就将利用它们的巨大权力来反对这些变革。只有公民渴望健康消费的强烈欲望才能粉碎大公司的抵抗。

9:6

国家的职能是为健康的消费确定种种规范，以反对病态的、低质量的消费。

国家的职能是为健康的消费确定种种规范，以反对病态的、低质量的消费。从原则上来讲，这些规范是可以确立起来的。美国粮食和药物管理局便是一个很好的例子；它根据各方面的科学家往往经过长期的实验而得出的有关意见来决定哪些食品和药物是有害的。其他商品和服务设施的价值也可用同样的方式由一群心理学家、人类学家、社会学家、哲学家、神学家以及不同社会和消费团体的代表所组成的专门小组来决定。

但是，研究何者有益于生命，何者有害于生命，需要深入持久的探索，其范围和规模远比解决粮食和药物管理问题大得多。有关人的新科学必须对过去几乎不曾接触过的需求的本质进行基础的研究。我们有必要确定哪些需求根源于我们的有机体；哪些需求则是文化发展的产物；哪些又是个人成长的体现；哪些需求是人为的，是由工业社会强加给个人的；哪些需求“使人积极进取”；哪些需求“使人消极颓废”；哪些是由病理决定的，哪些则根源于精神的健康。

政府可以通过给予令人满意的商品的生产和服务设施以补贴的办法来大大推进这一教育过程，同时要开展一场大规模的宣传健康消费的教育运动来配合这些努力。可以预料，只要各方共同努力，激起人们健康消费的欲望，消费模式是可以改变的。

必须创造出不以物质刺激，而以其他的精神满足为有效动力的工作条件和总的精神。

这里我仅仅列举一些建设新社会所必须解决的困难：

* 必须解决这样一个问题：如何把工业生产的模式继续下去而又不产生中央集权制，也就是说不最终走上老式法西斯主义的道路，或者更可能的是，走上笑容可掬的“技术法西斯主义”的道路。

* 必须将全面计划与高度的非中央集权制结合起来，放弃“自由市场经济”，这种经济在很大程度上已经名存实亡。

* 必须在不冒经济危机风险的情况下，放弃无止境地增长的目标，而采取有选择地增长的目标。

* 必须创造出不以物质刺激，而以其他的精神满足为有效动力的工作条件和总的精神。

* 必须进一步促进科学的发展，同时，又要防止由于科学的实际应用而使这种发展成为对人类的一种威胁。

* 必须创造种种条件使人民体验到幸福和欢乐，而不是最大限度的享乐欲望的满足。

* 必须使个人具有基本的安全感，同时又不使他们依赖官僚机构来养活。

* 必须恢复人们在生活中而不是在商业上发挥“个人主动性”的可能性（人们在商业上的个人主动性已经高得不能再高了）。

由于我们的生产潜力的增长，我们已面临着这样的选择：大幅度地减少工作面维持生产和消费的不变的水准，或者保持稳定的工作水准而把产量与消费提得越来越高。

在这里出现的理论问题是，在现代工艺方式的条件下，相对静止的经济体系是否可能？如果可能的话，其条件如何，结果又如何？

如果我们缩减现在不必要的和非人道化的消费，那将意味着在经济的某些部门中，生产减少，雇佣减少及收入与利润减少。显然，这件事如果缺乏计划，随意去干等等，则就整个经济与人民中的某些特定的团体而言，会导致极度的困境。需要的是把日益增加的闲暇时间扩大到所有的劳动部门的有计划的过程，重新训练人民并对某些物质资料进行重新分配。这需要时间，而计划过程当然是社会的而不是私人的，因为没有一种工业能编制出并实施一项影响广大经济部门的计划。只要有了恰当的计划，总收入及利润的减少似乎并不是一个不可克服的难题，因为收入方面的需要是伴随着消费的降低而降低的。

由于我们的生产潜力的增长，我们已面临着这样的选择：大幅度地减少工作而维持生产和消费的不变的水准，或者保持稳定的工作水准而把产量与消费提得越来越高。我们有点勉强地选择了这两者的混合物。生产与消费已经被增加了，与此同时，工作时间则减少了，这一选择并不听命于技术发展的必然性，而是社会态度的改变和政治斗争的结果。

一旦物质生活达到了一个像样的标准，生产力朝社会的真正人道的方向发展就有了希望，并变得指日可待了。

现在的问题不是限制我们产品的增长，而是重新规定消费的方向。但下面的问题必须提出来，即一旦全民的正当的消费水平已经达到（包括援助贫困国家的产品在内），并且也把与人口的增长相适应的产品的增长考虑在内，则产量是否会达到某一点，然后保持不变呢？或者是，出于经济上的原因，我们必须追求产量无止境的增加的目标吗？而这也意味着消费上的增长吗？

经济学家和计划判定者有必要着手研究这个问题，尽管从当前实施的立场来看，这个问题似乎还不能算是十分急迫的。因为只要我们的计划以生产的无止境的增长为目标，我们的思想与经济实践就要受到这个目标的影响。在制定年度生产率时，这个问题早已变得非常重要了。人们已像接受一个教义一样地接受了最大经济增长率的目标，这无疑地是由于实际需要的推动，也由于一个半宗教原则的推动，这个原则把产量的无限制提高作为生活的目标，这个目标被称之为“进步”，即工业样式的天堂。

早期的政治经济学家们，在19世纪的著作中已经清楚地洞察到，产品大规模增长的经济过程只是达到目的的一个手段，而不是目的本身，注意到这一点是非常有趣的。一旦物质生活达到了一个像样的标准，生产力朝社会的真正人道的方向发展就有了希望，并变得指日可待了。

什么样的社会符合这种精神健康的目的？在这样的社会中，人是中心，所有经济和政治的活动都服从于他的成长这一目的。在一个健全的社会里，贪婪、剥削、占有、自恋这样的品质，是没有机会被用来获得更大的物质利益和增加自己的个人威望的。

精神上健康的人是创发性的、未被异化的人，他与世界的关系是友好的，他用理性来客观地把握实在；他体验到自己是独一无二的实体，而同时又觉得与他人是结为一体的；他不服从于非理性的权威，而是自愿地接受良心和理性的合理的权威；只要他活着，他就处在不断诞生的过程中，并且把生活的赠礼看作是最珍贵的际遇。

我们也必须记住，精神健康的这些目标并不是强加在人的身上，或人只有克服自己的“本性”，牺牲自己的“天生的自私”才能达到的理想。相反，争取精神健康、快乐、和谐、爱和创造性的努力，是内在于每一个出生时不是精神上或道德上的白痴的人的。正如我们在无数情形中所看到的，只要给予机会，这些努力就会有力地显示出来。只有采取强有力的环境的影响，才可能滥用并窒息这种追求健全的天生的努力；确实，在已知的历史的很大一部分中，人对人的役使已经产生了这样的滥用。我们相信，这种滥用是人所固有的，就像把种子撒在沙漠里，而说种子不想生长一样。

什么样的社会符合这种精神健康的目的？健全社会的结构究竟是什么？最重要的是，在这样一个社会里，没有一个人是别人达到目的的工具；因而没有一个人为了达到展现自

己人性的力量这个目的而去利用别人或利用自己。在这样的社会中，人是中心，所有经济和政治的活动都服从于他的成长这一目的。在一个健全的社会里，贪婪、剥削、占有、自恋这样的品质，是没有机会被用来获得更大的物质利益和增加自己的个人威望的。在这样的社会里，按良心行动，被看作是基本的与必要的品质，而机会主义与缺乏原则则被认为是自我中心主义的；个人关心社会问题，以致这些问题也成了个人的问题，他与其他人的关系并不与他私人领域中的关系分离。进而言之，健全社会允许人在易于操纵和易于观察的领域里发生作用，使人成为社会生活中的一个积极的和有责任的参与者，也成为自己生活的主人。这样的社会促进人的团结，不仅允许而且激励它的成员彼此相亲相爱；一个健全的社会推动了每个人工作中的创造性活动，激励了理性的展现，并且使人能够在集体的艺术和仪式中表露其内在的需要。

9:11

我们现已拥有了历来最先进的工具和手段，但并没有停下来扪心自问：拥有这些东西究竟为了什么？

现代生活在心理学上的一个最显著的特点是，作为实现目的的手段的活动，日益篡夺了目的的地位，目的本身倒成了虚影，没有实际的存在性。人们劳动无非是为了挣钱，而挣钱则是为了用钱干一些使自己高兴的事。劳动可以是手段，也可以成为享受、目的，那现在的实际情况如何呢？人们劳动是为了赚更多的钱，花钱还是为了赚更多的钱，真正的目的——生活的享乐则被抛到九霄云外去了。人们整天来去匆匆、处于高度紧张状态之中，是为了使自己有更多的时间。接着，他们就用所节省的时间再抓紧工作，以便节省更多的时间，一直到精疲力尽不能再运用所节省的时间为止。我们已经完全被手段的网络纠缠了，目的置之脑后。我们每户人家都有无线电广播，它能给每个人带来美妙的音乐和精彩的文艺节目，但实际听到的不止是这些。大量的是刊登在黄色杂志上的低级庸俗的东西，以及有损智慧与情趣的广告宣传。我们现已拥有了历来最先进的工具和手段，但并没有停下来扪心自问：拥有这些东西究竟是为了什么？

可以把人生的目的理解成按照其本性的规律展现其力量。所谓让自己活下去，就是让自己成为他自己，发展自己潜在地具有的个性。

“活下去”是一个动态，而不是静态的概念。存在就是有机体特有力量的展现。所有有机体都有着一种把其特有的潜力展现出来的内在倾向。所以，可以把人生的目的理解成按照其本性的规律展现其力量。

然而，世界上并不存在“普遍的”人。虽然在某个人身上，也具有他所在的种族的所有成员共同具有的那些人性的精华，但是，他总是一个单独的、特殊的实体，他总与他人有别。人与人之间的差异在于，人是性格、气质、才能和性情的特殊的混合体，由于这些东西各各不一，所以人与人之间也有了区别，这正如人的手指一样，总是长短不一的。人只有实现了他自己的个性，才算是肯定了他的作为人的潜力。所谓让自己活下去，就是让自己成为他自己，发展自己潜在地具有的个性。

总而言之，在人本主义伦理学中，“善”是对生命的肯定，展现人的力量，“德”是对自己存在的负责；“恶”指的是人的力量的不完善，“罪”则是指对自己的不负责任。

只要每个人还把占有得愈多愈善的思想保留一天，阶级斗争就会存在一天；阶级争夺及从全球来看的国际战争也就会存在一天。贪婪与和平是水火不相容的。

工业化时代的第二个心理前提——充分发挥个人的利己主义将促进和谐、和平及普遍幸福——从其理论形成之始直至今日一直是错误的。现有的资料业已证明了这是一种迷误。利己不仅仅是我的行为的一个方面，而且是我的性格的一个方面。它意味着，我想为自己获得一切；意味着，不是分享而是占有给我带来乐趣；意味着，我必须愈来愈贪婪，因为我若以占有为目的，则我占有的愈多，我就愈是了不起；它还意味着，他人就是敌人——我的顾主是敌人，因为我想哄骗他们；我的对手是敌人，所以我消灭他们；我的工人是敌人，因此我剥削他们。我永无餍足。因为我的欲望是无底之窟；我必然嫉妒那些占有多于我者；我也必然畏惧那些占有少于我者。然而我又必须（对自己也对别人）抑制这种情感，以便像常人一样做一个和蔼、明智、道德及友善的人。

这种占有欲必然导致无休止的阶级搏斗。只要每个人还把占有得愈多愈善的思想保留一天，阶级斗争就会存在一天；阶级争夺及从全球来看的国际战争也就会存在一天。贪婪与和平是水火不相容的。

正如社会主义的概念是从整个人的概念中推导出来的一样，人的真正的需要也是植根于人的本性的；只有依据于对人的本性的认识，以及依据于认识到真正的人的需要是植植于人的本性的，才能区分真正的需要和虚假的需要。

马克思认为，社会主义是一个为人的需要服务的社会。但是，很多人会问：难道现代资本主义不正是那样的吗？我们的大公司难道不是竭力设法为人的需要服务吗？那些大的广告公司不就是一些侦察队吗？它们竭尽全力，从全面概观到动机分析，力图找出人的需要是什么。的确，如果我们不理解马克思对人的真正的需要和人的虚假的需要之间所作的区分，就不能理解这种社会主义的概念。

正如社会主义的概念是从整个人的概念中推导出来的一样，人的真正的需要也是植根于人的本性的；只有依据于对人的本性的认识，以及依据于认识到真正的人的需要是植根于人的本性的，才能区分真正的需要和虚假的需要。人的真正的需要是指那些对于实现人的本质来说是必不可少的需要。正如马克思所指出的：“我所真正爱的东西的存在被我看作为一种必然性、一种需要，没有它们，我的本质就不能实现，不能满足，不能完善。”只有依据一种具体的人的本性的概念，马克思才能区分人的真正的需要和虚假的需要。纯粹主观地看，虚假的需要也被当作像真正的需要一样迫切、一样现实；从纯粹主观的观点来看，就不可能有这种区分真假的标准。人往往只意识到他的虚假的需要，而不意识

到他的真正的需要。社会的分析学家的任务正是要唤醒人们认识到什么是梦幻的虚假的需要，什么是人的真正的需要。马克思认为，社会主义的重要目的就是要认识和实现人的真正的需要，而只有当生产为人服务，资本家不再创造和利用人的虚假的需要时，才能达到这一目的。



当人不仅从经济的贫困的锁链中解放出来而且从由异化造成的精神的贫困中解放出来之时，人就已经在历史的进程中创造了一种将自由地发展自己的文化。

马克思表述了社会主义的一切本质因素。首先，人是以一种联合的方式而不是一种竞争的方式进行生产的；人是以一种合理的非异化的方式进行生产的，这意味着他使生产置于自己的控制之下，而不让生产作为一种盲目的力量来统治自己。马克思期望通过这样一种新的非异化的社会形式，人将成为独立自主的，而不再被生产和消费的异化的模式弄得残缺不全；在这种社会里，人将真正成为他的生活的主人和创造者，因而他能开始使得生活本身成为他的主要活动，而不是以生产谋生手段为主要活动。马克思认为，社会主义决不是那样一种生活的圆满完成，而是保证那样一种生活的圆满完成的条件。当人已经建成了一种合理的、非异化的社会形式的时候，人就有机会开始发展属于生活的目的的东西：“发展作为目的本身的人类的能力，开始真正的自由王国”。在马克思看来，当人不仅从经济的贫困的锁链中解放出来而且从由异化造成的精神的贫困中解放出来之时，人就已经在历史的进程中创造了一种将自由地发展自己的文化。马克思的这个看法是建立在他对人的信念的基础上的，是建立在他对在历史中已经发展起来的人的本质所固有的、实在的潜力的信念的基础之上的。他把社会主义看作是人的自由和创造性的条件，而不是把它看作构成人的生活目的本身。

9:16

此处要重点阐明的是，维护人所具有的不可剥夺的生存权利这个原则，如果人们认可这个原则，如果人们能够确定，无论他干什么，他的物质生活都不致于陷入困境，则人的自由的领域必会得到大幅度的扩张。

此处我所要阐明的观点是，维护人所具有的不可剥夺的生活权利这个原则——这个权利是没有附加条件的，并且意味着有权接受生活的必需品，有权受教育和得到医疗保健；他至少有权接受与狗或猫的主人对待其小动物的同样的待遇，这些小动物为了得到喂养，无需“证明”任何东西。如果人们认可这个原则，如果一个男人、女人或青年人能够确定，不论他干什么，他的物质生活都不致于陷入困境，则人的自由的领域必定会得到大幅度的扩张。认可这一原则也必定能使一个人用一年或多年的时间，改变其工作或职业，替自己准备一项新的，更适宜的活动。另外，也没有一个妇女会因为自己连准备一项工作，以谋求自己的生活的的基础都不具备，就不得不去维护一种不幸福的婚姻。如果一个雇员知道，在他寻求更使他欢喜的新工作的期间，他是不致于挨饿的，则他就不会被迫接受他认为贬低他自己或使他厌恶的条件。这个问题决不是失业救济金或福利救济金所能解决的。

这个原则如何才能得以实现呢？一些经济学家曾经提出一个“年保证收入”（有时被称作“负所得税”）的解决方法。显然，年保证收入必定要低于最低的工资，以免不致于引起工作者的不满和愤怒。如果要确保一个有节制的但仍然

是充分的物质基础，现在的工资水准必须大大提高。确定一个最低的生活水准，使其与现在有节制的而又充分的物质基础的水准一样高，这是行得通的。



如果整个社会都在工作义务中排除强制和威胁，那么，只有少数病态的人才会喜欢无所事事。大多数人都有一种内在的积极主动倾向，而懒惰只是一种病理性的症候。

年保证收入的倡导者必须对付下面的反对意见：即人是懒惰的，如果不工作就挨饿的原则被废除的话，人就不愿意再工作了。事实上，这个假定是错误的。正如具有压倒优势的证据所显示的那样，人有一种内在的积极主动的倾向，而懒惰只是一种病理性的症候。在一个“强制劳动”的系统中，由于很少注意工作的吸引力，因而人们都试图逃避它，那怕一个短时间也好。如果整个社会系统都以这样的方式加以改变，即在工作义务中排除强制和威胁，那么，只有少数病态的人才会喜欢无所事事。很可能少数人会喜欢一种类似于修道院式的生活，完全使自己致力于内在的发展，致力于沉思或研究。如果说，中世纪能够容忍修道院的生活，那么，无疑地，我们富足的工艺社会就更能容忍它。然而，我们一旦引入了官僚政治的方法，要求某人保证他确实“很好地利用了”他的时间，整个原则就被破坏了。

年青人中，我们发现了一些消费模式，它们不是秘而不宣的贪求和占有，而是体现了真正的乐趣——做自己想做的事，并不期待得到任何“持久的”东西作为报偿。

关于占有这一生存方式之普遍性的描述也许会使读者们感到太消极、太片面了；然而，事实的确如此。我描述社会普遍盛行的观念首先是为了给读者们提供一幅尽可能清楚明白的画面。但是另外一种因素会使这幅图画达到某种平衡的状态，那就是年青一代的正在形成中的、与大多数人完全不同的观念。从这些年青人中，我们发现了一些消费模式，它们不是秘而不宣的贪求和占有，而是体现了真正的乐趣——做自己想做的事，并不期待得到任何“持久的”东西作为报偿。这些年青人长途旅行，经常遇到艰难险阻，听自己喜欢听的音乐，观光自己所向往的地方，拜会自己想见到的人。至于他们的目的是否如他们自己所认为的那样有价值，这无关紧要；尽管他们不够严肃，准备不足，或者不那么专心致志，但是，这些年青人敢于存在，不期望于得到什么回报或拥有什么东西。虽然他们往往在哲学上和政治上显得天真幼稚，然而，他们却比年长的一代真诚得多。他们不会为了成为市场上令人满意的“商品”而成天打扮和修饰自我，他们也不会有意或无意识地通过不断的撒谎来维护自己的形象；不会像大多数人那样把自己的精力耗费在压制真理上。他们经常以自己的诚实给长辈们留下深刻的印象——因为他们的长辈们也经常暗自钦佩那些敢于正视现实和说出真理的人。

在这些年青人中间，有形形色色政治和宗教倾向不同的团体，但也有许多人还没有形成特定的意识形态或理论，他们自称正在“探索”。虽然他们还没有发现自我或尚未找到能指导他们生活实践的目标，但他们在寻求着成为他们自己的途径，而不是占有和消费。



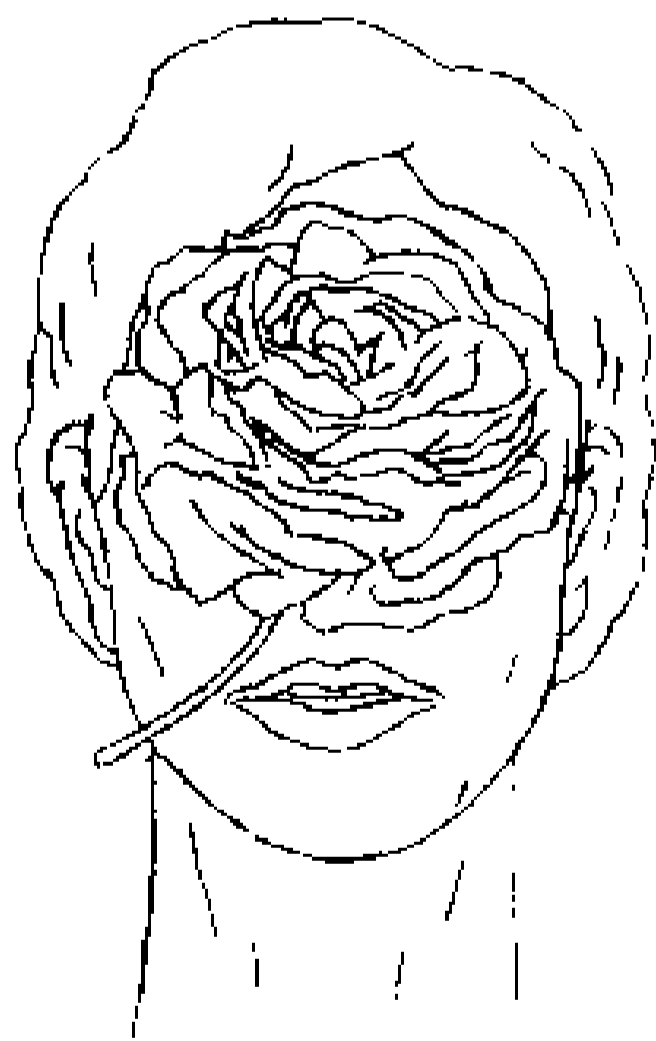
把某种思想强加于人的方法是危险的，这不仅因为它迫使我们购买我们既不需要也不希望得到的东西，而且还因为它迫使我们选举那些我们既不需要也不愿意选举的政治代表人物——假如我们能控制自己的理智的话。

把某种思想强加于人的方法是危险的，这不仅因为它迫使我们购买我们既不需要也不希望得到的东西，而且还因为它迫使我们选举那些我们既不需要也不愿意选举的政治代表人物——假如我们能控制自己的理智的话。但事实上，由于当局向我们宣传时所运用的催眠的方法，我们并不能控制自己的理智。为了阻止这种日益增长的危险性，我们必须在为政治家和商品宣传时禁止使用一切催眠方法。

在广告和政治宣传中使用催眠方法对人的心理健康，特别是对条理清晰的批判思维和情感的不受他人控制是十分有害的。我毫不怀疑，全面的研究必将表明，吸毒所造成的危害与我们使用洗脑子的方法所造成的危害比较起来不过是小巫见大巫，这些洗脑子的方法，从令人惊奇的建议到半催眠的手法，如不断重复或借助性欲（“我是琳达，来入温柔乡！”），将人的理性思维引入歧途，无奇不有。广告主要是电视上的商业广告运用纯诱惑性的方法向人们发起连珠炮般的进攻，使人目迷五色，头昏脑胀。这种对理性和现实感的进攻，时时处处都在困惑着每一个人：在看电视时，在公路上开车时，或是在听候选人的政治宣传时，等等。这些诱惑方法的一个显著后果是，造成一种使人半睡半醒、将信将疑

和失落现实感的气氛。

停止这种大规模诱惑的有害做法，对消费者所产生的效果将与吸毒成瘾者停止吸毒时所感觉到的症状消失没有什么两样。



9:20

难道浪费不是必然要导致厌烦、厌恶和愤恨吗？果然如此，就应对于我们富足的社会提出某些我们原来不愿正视的疑问。

如果要在这里讨论“富足与厌倦”，首先必须搞清这两个词的意思。进行任何讨论的先决条件都是澄清定义，这里也不例外。如果我们抓住了一个词的历史、内涵和其派生的意义，就能更好地理解由这个词所限定的某些问题。

弄清了上述那些词的来龙去脉和互相关系，我们不禁要问：难道浪费不是必然要导致厌烦、厌恶和愤恨吗？果然如此，就应对于我们富足的社会提出某些我们原来不愿正视的疑问。“我们”是指那些建成了工业化的国家，如美国、加拿大和西欧。我们是生活在富足中吗？在我们的社会里谁生活在富足中？这是一种什么样的富足？是一种丰裕的富足还是一种过剩的富足？简而言之，是好的还是坏的富足？我们的富足是否产生了厌倦？富足是否一定产生厌倦？一种好的、丰裕的、沸腾的、不会产生厌倦的富足到底是什么样子？

人的思想可以超出他对生理需要的满足，而去探求他本身的存在和他周围的、脱离他的存在而存在的世界。

人不是一件东西，他是一个置身于不断发展过程中的生命体。在生命的每一时刻，他都正在成为、却又永远尚未成为他能够成为的那个人。

虽然人不能像一张桌子或一座时钟那样被定义，但也并非完全无法予以定义。人的定义中最重要的部分是他的思想。动物也有所谓的“思想”，但那不过是为了获得食物和其他本能需要的必需品。人的思想可以超出他对生理需要的满足，而去探求他本身的存在和他周围的、脱离他的存在而存在的世界。这就是说，人不仅有动物也有的智力，并且还有理智，并以它来观察客观实在。如果人遵循理智行事，就能同时做为理智的和肉体的主体，为自己的最高利益服务。

9:22

这是一个新型的社会，在这个社会里，人类发展的准则控制着经济，而不是盲目的、无政府主义的经济利益控制着社会和政治的发展过程。

当然，我们具有丰富的遗产，等待着这个目标的实现。但是，与 18、19 世纪的人不同，他们对进步的持久性具有坚定不移的信念，而我们则看到了这样一种可能性，即我们可能会产生野蛮主义或导致我们全体的毁灭，而不是进步。社会主义和野蛮主义之间的选择成了今天令人担心受怕的现实问题，向野蛮主义发展的力量似乎较反对野蛮主义的力量更强大，经营管理的极权主义不可能将世界从野蛮主义中拯救出来，只有人道主义的复兴，一个崭新的西方出现才能拯救世界，这是一个崭新的西方，使用新的技术力量是为人类服务的，而不是相反，这是一个新型的社会，在这个社会里，人类发展的准则控制着经济，而不是盲目的、无政府主义的经济利益控制着社会和政治的发展过程。

由于人仍然是一种动物，他首先必须满足自己的物质需求；然而，他的历史却是一部探求和表现他的超生存需要的记录。

如果只使人的物质需要得到满足，因而保证了他生理上的生存需要，但却没有满足那些人类的特殊的需要和机能——如爱、温柔、理性、喜悦等等，人的系统就无法正常地运行。

确实，由于人仍然是一种动物，他首先必须满足自己的物质需求；然而，他的历史却是一部探求和表现他的超生存需要的记录——诸如绘画、雕刻、神话与戏剧、音乐与舞蹈中所表现出来的那样。

9:24

在富足的、高技术的社会中，若要使生活保持健康和活力，还必须十分注重所谓业余时间。

在富足的、高技术的社会中，若要使生活保持健康和活力，还必须十分注重所谓业余时间。我们通常在懒惰中度过闲暇。打开电视机，整个世界社会呈现眼前；坐在方向盘后，100马力的发动机使我们风驰电掣，这些都会使我们觉得自己神力无边。我们必须了解人真正的需要，了解什么才能够使人变得积极。只有这样，才可能有真正的“闲暇”和“自由”的时间。



如果想达到一个真正的、好的富足，就必须从根本上改变一下我们生活和思维的方式。

人的历史最终将证明他是否走过了一条正确的人生道路。在许多体面的葬礼上，死者的功绩被人一一历数，但并不能使我们逃避一个冷酷的问题：我们曾经活过吗？我们现在活着吗？我们是按照自己的方式，还是按照什么人给我们规定的方式生活？我同意马克思和狄斯雷利的看法，他们认为奢侈和贫困同样有害。他们指的奢侈就是我们所说的过剩的富足。如果想达到一个真正的、好的富足，就必须从根本上改变一下我们生活和思维的方式。我深深知道实现这个改变将会多么艰难。

很多国家（主要是发展中国家）的人民都在做着美国梦，认为有朝一日他们有了美国人所有的一切，幸福的日子就来了。但美国人比其他任何地方的人都清楚，这些现代化的舒适条件确实使他们变得消极、易于操纵和没有人情味。过剩的富足只存于中等和高等阶层之中，而年轻的叛逆者们也都无一例外地来自这种家庭，就是一个很好的明证。

后 记

黑格尔说过：“哲学是最敌视抽象的，它引导我们回复到具体。”又说：“如果真理是抽象的，则它就是不真的。健康的人类理性趋向于具体的东西。”^①何为具体？作为诸多规定的综合和多样性的统一，“具体”无疑应包括人们的生活方式和人生体验。正所谓“砍柴担水，无分妙道。”所以，如何把哲学述说成一种本真意义上的生活方式的问题，近20年来一直横亘在我们心中，拂之而不能去。

改革开放的扩大，市场经济的勃兴，使人们的生活世界发生了急剧变化，许多问题亦随之凸现。于是，我们更觉得应当以“具体”为指归，从哲学的高度对现实生活问题作出必要的应答，从而使哲学“重新扬起它的呼声”，让生活世界“倾听它的声响”。

但是，这显然并非轻而易举之事。就我的体会，要研究

^① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，商务印书馆1959年版，第29页。

这类问题，除了理论和方法的准备以外，还须有两个方面的条件，一是要有在学术源头上的功夫和对问题历史脉络的把握，二是要有学术上的共识者。尤其是第二点，既能体现致思的方式和对问题的共同关注，又能融友情和人生体悟于学问探索之中。基于这一思考，我不断求诸于学界同仁和朋友。于是，我结识了陈学明教授和远东先生。我们一起思索，一起探讨。我们发现，从古希腊哲学开始，哲人们在追求智慧的同时，又关怀人生，探讨生活，形成了关注人生、高扬生活的学术传统。这一传统一直延续下来，到了马克思主义哲学中更是大放异彩。在马克思主义看来，最有价值的学问是最关心人和人类生活的学问，最具有生命力的理论是最富有人情味的理论，哲学关注生活、直面人生，既是哲学的本质要求和使命所然，又是哲学保持活力的重要途径。

承续西方哲学关怀人生和探索生活的学术传统，怀着对马克思主义命运的深切关注，当代西方马克思主义者勇敢地回应现实的挑战，在生活问题的研究上亦颇多建树。他们结合切身体会，针对当代西方社会所产生和存在的实际生活问题，分别从不同的角度和层面进行了深入细致的批判和探讨，就哲学作为一种生活方式或人类怎样存在得更健全的问题形成了许多精辟独到的见解。为此，我们觉得，从哲学高度研究生活问题，很有必要了解和借鉴当代西方马克思主义的生活哲学理论。所以，我们选编了这套集西方马克思主义生活哲学精粹于一体的《生活哲学文丛》。

本丛书的选择，始焉以思会友，终焉“以友辅仁”。对于我来说，这无疑是向学明、远东二位兄长学习的极好机会。无论在文品上还是在人品上，他们二位都是值得我好好地学习的。在选编本丛书的过程中，我们在学理上相切相

磋，在情感上相融相契，不仅是学问上的共识者，而且成了情感上的至交好友。就我个人而言，通过这次合作，在为人为学两个方面都从他们身上学到了许多东西。梁启超曾经说过：“血脉不通则病，学问不通则陋。”闭门造车，妄自尊大，谈空说有，目无群伦，肯定是做不好学问的，也绝不会交到真朋友。这是本丛书定稿时我们三人所共戒、共策、共勉、共励的话

在选编本丛书的过程中，我国当代西方哲学著名学者、复旦大学首席教授刘放桐先生给了诸多指教；云南省新闻出版局的胡廷武先生、云南人民出版社的程志方先生、杨世光先生和马清女士亦大力奖掖支持；还有好友童爱华女士和董跃先生热忱地给予了许多具体帮助。在此，谨向他们致以由衷的谢意。

本丛书在选编取舍上难免会有许多不足之处，敬祈读者教之。

吴 松

1997.12.8

资料来源索引

1:1 [美] 马尔库塞、[英] 卡尔·帕泊尔《革命还是改良》，外文出版社 1979 年版，帅鹏译，第 54~55 页。

1:2 [美] 马尔库塞《单间度的人》，重庆出版社 1988 年版，张峰、吕世平译，第 9~10 页。

1:3 [美] 马尔库塞《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，黄勇、薛民译，第 66~67 页。

1:4 同 1:3，第 69~70 页。

1:5 [美] 马尔库塞等著《工业社会和新左派》，商务印书馆 1982 年版，任立编译，第 4~7 页。

1:6 同 1:5，第 4 页。

1:7 同 1:5，第 7~8 页。

1:8 同 1:2，第 214~215 页。

1:9 《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，上海三联书店 1989 年版，李小兵等译，第 80~81 页。

1:10 同 1:9，第 82~83 页。

1:11 同 1:10，第 83~84 页。

1:12 同 1:10，第 104 页。

1:13 同 1:10，第 330~331 页。

2:1 同 1:2，第 8~9 页。

2:2 同 1:5，第 89~91 页。

2:3 同 1:2, 第 6~7 页。

2:4 [美] 马尔库塞《历史唯物主义的基础》, 载《西方学者论〈1844 年经济学—哲学手稿〉》, 复旦大学出版社 1983 年版, 薛民译, 第 100~101 页。

2:5 同 1:2, 第 11~12 页。

2:6 同 1:3, 第 5 页。

2:7 同 1:3, 第 59~60 页。

2:8 同 1:3, 第 70~71 页。

2:9 同 1:5, 第 138~139 页。

2:10 同 1:3, 第 72~74 页。

2:11 同 1:5, 第 94~95 页。

2:12 同 1:3, 第 1~2 页。

2:13 同 1:5, 第 1~4 页。

2:14 同 1:5, 第 9 页。

2:15 同 1:5, 第 12 页。

2:16 同 1:2, 第 8 页。

2:17 同 1:5, 第 82 页。

2:18 同 1:9, 第 100~101 页。

2:19 同 1:9, 第 106 页。

2:20 同 1:9, 第 343~345 页。

3:1 同 1:2, 第 7~8 页。

3:2 同 1:5, 第 97~98 页。

3:3 同 1:1, 第 58 页。

3:4 同 1:5, 第 92~93 页。

3:5 同 1:5, 第 82 页。

3:6 同 1:3, 第 109~110 页。

3:7 同 1:5, 第 117~118 页。

3:8 同 1:5, 第 131~132 页。

3:9 同 1:2, 第 16~17 页。

3:10 同 2:4, 第 99~100 页。

- 3:11 同 2:4, 第 108 ~ 109 页。
3:12 同 2:4, 第 124 ~ 126 页。
3:13 同 1:9, 第 92 ~ 94 页。
3:14 同 1:9, 第 352 页。
3:15 同 1:9, 第 361 ~ 362 页。
4:1 同 1:3, 第 8 ~ 11 页。
4:2 同 1:2, 第 15 ~ 16 页。
4:3 同 1:3, 第 65 ~ 66 页。
4:4 同 1:5, 第 104 页。
4:5 同 1:1, 第 56 页。
4:6 同 1:3, 第 6 页。
4:7 同 1:5, 第 96 ~ 97 页。
4:8 同 1:9, 第 91 ~ 92 页。
4:9 同 1:3, 第 113 ~ 114 页。
4:10 同 1:3, 第 112 页。
4:11 同 1:5, 第 134 页。
5:1 同 1:3, 第 3 页。
5:2 同 1:5, 第 187 ~ 188 页。
5:3 同 1:9, 第 354 ~ 356 页。
5:4 同 1:5, 第 137 ~ 138 页。
5:5 同 1:5, 第 92 ~ 93 页。
5:6 同 1:1, 第 61 页。
5:7 同 1:2, 第 10 ~ 11 页。
5:8 〔美〕马尔库塞等著《现代美学析疑》, 文化艺术出版社 1987 年版, 缘原译, 第 48 页。
5:9 同 1:3, 第 3 ~ 4 页。
5:10 同 1:3, 第 110 ~ 111 页。
6:1 〔美〕弗洛姆《在幻想锁链的彼岸》, 湖南人民出版社 1986 年版, 张燕译, 第 173 ~ 174 页。
6:2 〔美〕弗洛姆《生命之爱》, 工人出版社 1988 年版, 罗原

译，第9~10页。

6:3 《弗洛姆著作精选》，上海人民出版社1989年版，黄颂杰主编，第477~478页。

6:4 转引自《现代资本主义的命运》，辽宁教育出版社1991年版，薛民、李家珉著，第202~203页。

6:5 同6:4，第202页。

6:6 同6:2，第10~11页。

6:7 同6:2，第43页。

6:8 同6:3，第646~647页。

6:9 〔美〕弗洛姆《寻找自我》，工人出版社1988年版，陈学明译，第88~90页。

6:10 同6:9，第90~91页。

6:11 同6:9，第92~94页。

6:12 〔美〕弗洛姆《逃避自由》，工人出版社1987年版，陈学明译，第153~154页。

6:13 同6:4，第205页。

6:14 同6:12，第150~151页。

6:15 同6:12，第171~172页。

6:16 〔美〕弗洛姆《占有或存在》，国际文化出版公司1989年版，杨慧译，第6~7页。

6:17 同6:1，第189页。

6:18 同6:1，第174~175页。

6:19 〔美〕弗洛姆《爱的艺术》，四川人民出版社1986年版，陈维纲等译，第95~96页。

6:20 同6:19，第96~98页。

6:21 同6:3，第619~620页。

6:22 同6:3，第617~618页。

6:23 同6:3，第478页。

6:24 〔美〕弗洛姆《孤独的人：现代社会中的异化》，转引自《哲学译丛》1981年4期，第74页。

- 6:25 同 6:24, 第 72 页。
6:26 同 6:24, 第 69 页。
6:27 同 6:9, 第 322 ~ 323 页。
6:28 同 6:4, 第 199 ~ 200 页。
7:1 同 6:4, 第 479 ~ 480 页。
7:2 同 6:4, 第 465 ~ 466 页。
7:3 同 6:3, 第 498 ~ 499 页。
7:4 〔美〕弗洛姆《马克思关于人的概念》, 载同 2:4, 张庆熊译, 第 16 页。
7:5 同 6:24, 第 71 页。
7:6 〔美〕弗洛姆《精神分析的危机》, 国际文化出版公司 1988 年版, 许俊达、许俊民译, 第 90 页。
7:7 同 6:12, 第 176 页。
7:8 同 6:12, 第 158 ~ 159 页。
7:9 同 6:12, 第 156 页。
7:10 同 6:16, 第 105 页。
7:11 同 6:16, 第 98 ~ 99 页。
7:12 同 6:2, 第 49 ~ 50 页。
7:13 同 6:2, 第 32 ~ 33 页。
7:14 同 6:2, 第 31 ~ 32 页。
7:15 同 6:2, 第 13 页。
7:16 同 6:3, 第 44 ~ 45 页。
7:17 同 6:24, 第 72 页。
7:18 同 6:24, 第 71 页。
7:19 同 6:24, 第 72 页。
7:20 同 6:24, 第 71 ~ 72 页。
7:21 同 6:4, 第 207 页。
7:22 同 6:4, 第 205 ~ 206 页。
7:23 同 6:4, 第 203 ~ 204 页。
8:1 同 6:16, 第 13 页。

- 8:2 同 6:3, 第 651 ~ 652 页。
8:3 同 6:3, 第 638 页。
8:4 同 6:3, 第 637 页。
8:5 同 6:3, 第 627 页。
8:6 同 6:3, 第 626 页。
8:7 同 6:3, 第 625 页。
8:8 同 6:16, 第 115 ~ 116 页。
8:9 同 6:16, 第 5 页。
8:10 同 6:16, 第 3 ~ 4 页。
8:11 同 6:16, 第 1 ~ 2 页。
8:12 同 6:3, 第 641 ~ 643 页。
8:13 同 6:3, 第 639 页。
8:14 同 6:3, 第 628 页。
9:1 同 7:6, 第 75 页。
9:2 同 6:3, 第 647 页。
9:3 同 6:3, 第 514 ~ 515 页。
9:4 同 6:2, 第 106 ~ 107 页。
9:5 同 6:3, 第 649 ~ 650 页。
9:6 同 6:3, 第 647 ~ 648 页。
9:7 同 6:3, 第 649 页。
9:8 同 6:3, 第 513 页。
9:9 同 6:3, 第 511 页。
9:10 同 6:3, 第 316 ~ 317 页。
9:11 同 6:9, 第 252 ~ 253 页。
9:12 同 6:9, 第 25 页。
9:13 同 6:16, 第 6 页。
9:14 同 7:6, 第 72 ~ 73 页。
9:15 同 7:6, 第 70 ~ 71 页。
9:16 同 6:3, 第 508 ~ 509 页。
9:17 同 6:3, 第 509 ~ 510 页。

- 9:18 同 6:3, 第 622 页。
9:19 同 6:3, 第 658 页。
9:20 同 6:2, 第 1~5 页。
9:21 同 6:2, 第 102~103 页。
9:22 同 6:2, 第 182 页。
9:23 同 6:3, 第 516 页。
9:24 同 6:2, 第 51 页。
9:25 同 6:2, 第 51~52 页。