

## 引言 思想与现实

1968年3月22日，法国巴黎大学农泰尔学院的学生，为抗议政府当局逮捕那些因反对越南战争而向美国在巴黎的产业投掷炸弹的学生而举行集会，巴黎大学索邦学院的左翼学生组织闻讯后也纷纷赶来参加。在此后的一个多月里，巴黎的许多大学都发生了学生抗议风潮。

5月3日，巴黎大学训导处把农泰尔学院带头闹事的左翼学生领袖邦迪等人叫到索邦学院，让他们讲清楚自己的行为。邦迪等人的战友当即在校园里集合在一起来表示他们对邦迪等人的支持。学校当局呼吁学生们立即解散，但遭到学生们的拒绝。在这种情形下，学校当

局只好求助警察。应召而来的警察为驱赶学生而对学生实施逮捕，这导致学生与警察之间发生武力冲突。结果，在与警察进行搏斗的几千名学生中有 600 人被捕，几百人受伤。事态由此恶化。整个巴黎变成了战场，警察用警棍、水炮和催泪瓦斯等攻击学生，而愤怒的学生则用投掷石块、焚烧汽车来回击警察。巴黎数万名学生和教员举行声势浩大的示威游行，抗议政府及警察当局的暴行，许多外省市的大学生也愤而起事声援在巴黎进行英勇斗争的大学生。学生运动遂成燎原之势迅速在整个法国蔓延。

5 月 12 日，巴黎大学索邦学院的学生占领学校，成立“行动委员会”。

5 月 13 日，抗议运动形成高潮。运动突破学生范围，千百万工人加入到运动中来。巴黎 80 万工人首先高举义旗罢工支持学生，南特飞机工厂的工人占领了工厂，接着罢工和工人占领工厂的浪潮席卷整个法国。5 月 22 日，罢工工人总数达到近 1000 万人 几乎是有 5000 万左右人口的法国的全部劳动力。整个法国完全陷入抗议与罢工的海洋之中。从汽车工人到商人、海员，从殡仪馆到天气预报站，几乎所有行业的工人都加入到了罢工与抗议的行列。与抗议的学生占领学校相呼应，罢工的工人占领并控制了劳动场所，扣留了经理等资方人员。刹那间，整个法国失去了正常的社会秩序，社会生活一片混乱，法国没有了电和油 没有了邮电通讯 垃圾没人清理 商店关门 银行停业，娱乐场所无人清理，海陆空交通全部停顿，日常的例行公事统统被搁置，在一些人的心目中，日常生活中无意义的劳苦和消极的消费等怪异状况，全部让位给爽心悦目的欢乐节日了。这就是震惊世界的法国“五月风暴”，它是本世纪 60 年代末期，在西欧及北美所发生的一系列震荡社会的学潮和工潮中影响最大、规模最大的反抗运动，因而被看作是西方发达工业社会青年

学生和工人造反的典型和标志。

“五月风暴”中造反的青年学生和工人无疑受到了各种各样激进的理论 and 思潮的影响，从参加者所打出的各种旗号看，点燃人们心中反抗烈火的不仅有蒲鲁东的无政府主义、第四国际的托洛茨基主义、毛泽东思想，还有格瓦拉的城市游击中心理论、存在主义的马克思主义等，但其中最令人瞩目的一面大旗上写的是“西方马克思主义”，更精确地说是法兰克福学派社会批判理论。那些既不满意当代资本主义，又反对苏俄式十月革命道路的“起义者”，将法兰克福学派的著名思想家马尔库塞奉为“精神领袖”、“青年造反之父”并将这位“发达工业社会最重要的马克思主义理论家”与马克思和毛泽东相提并论，并称为“三M”（英语中“马克思”、“毛泽东”和“马尔库塞”三个词的第一个字母都是M，故称之为“三M”）。造反的青年学生把马尔库塞的一些话，如“为爱情而斗争就是政治斗争”写在巴黎街头，把“自由”、“快乐”、“永不工作”、“我越谈恋爱，我就越要造反”等话作为行动的口号。马尔库塞的理论真的成了“青年造反哲学”。

历史在这里又一次用它那高昂的旋律召唤英雄。一群原本活动在幕后的思想家走向了前台。他们的思想冲出书斋，飞出了学院，产生了历史性、世界性的影响。一切渴望了解“五月风暴”的人，一切支持“五月风暴”的人，一切反对“五月风暴”的人，都将目光投向这群思想家，渴望从他们那充满反抗激情的著作中找到问题的答案。人们不由自主地再次品味到这样一个简单而又平凡的真理：真正的思想迟早会对人类的现实发生影响。

掸去历史的尘埃，打开记忆的长河，将时间再一次定格在1968年5月的法国，让我们看一看法国“五月风暴”期间，造反的学生与反抗的大众所提出的“革命性”的标语口号吧：

“戴高乐主义是生活的颠倒！”

“消费社会不得好死，异化社会不得好死，我们要一个新的

独创的世界，我们拒绝一个用无聊致死的危险去换取免于饥饿的世界。”

“有一个巡官生活在我们每个人中间 我们必须处死他！”

“看看你的工作 你就是虚无与痛苦。”

“我们要生活的快乐 不要生活的痛苦！”

“直到用最后一个资本家的肠子勒死最后一个官僚之前 人都是不自由的。”

“不要改变雇主 而要改变生活的被雇佣！”

“革命不仅是对资本主义社会 而且也是对工业文明开端的挑战！”

“行动一定不要是反应 而要是一个创造。”

“权力归于想象。”

“禁止去禁止！”

“永不工作！”

“我持有对现实的欲望 因为我相信我的欲望的实现。”

“把注意力放在喜悦上，激起生活的喜悦，而不要谨小慎微。”

“我们这里领导一种奇异的生活。我们睡 我们吃 我们不触及钱 没有人想它 这已是我们创造的社会。”

“我越是造反 就越要谈恋爱 而越要恋爱 就越想造反。”

“法国全国已腻透了！”

从这些标语口号中，你能看出这是一场什么样的革命吗？十分明显，这场革命不是马克思主义意义上的社会革命，因为革命的目标既不是争取无产阶级的统治权，也不是推翻私有的社会经济制度。这场革命已彻底失去我们所熟悉的那种社会革命的特征。“五月风暴”中 学生和工人所组织的“行动委员会”很好地注释了这一点。这些由造反的学生和反抗的工人自发组织的“委员会”既拒绝与政府为伍 又公然违抗工会的诫命。它是

极端民主的 又无处不延伸着自己的权能 它是极其随意的 又时时保持着一种组织形式 它控制着劳动场所 又管理着日常生活领域；它组织写作和印刷大量的传单及招贴，也负责照看儿童 获取食物 它给一切人以一切自由 却又对参加委员会的人的思想进行公开讨论 它既可以控制市政府 又能够在郊外的临时居住地迅速组成“行动委员会”。然而 由学生或工人组织的“行动委员会”从未想到要接管国家政权 他们不过是把“行动委员会”当作消除等级制和物化的异化后果的有效组织以及他们心中所憧憬的理想的未来社会的胚胎。

所以 五月的反抗 乃是对抽象理性主义日趋强化的僵硬性以及相随而来的发达资本主义下个体存在的标准化的一种合法抗议；乃是对资产阶级意识形态的承诺和资产阶级社会日常生活之间的鸿沟一次控告。”<sup>①</sup>“五月风暴”中 学生和工人所反抗的是扼杀个体生命之意义以及放逐了终极关怀的文明秩序。学生反抗发达资本主义社会，是因为这个社会把他们日常住留的学校变成了资本主义训练它所需要的技术知识分子的工具与场所，学生变成服从学校之物化关系的劳动商品。由于再生产劳动力的过程和生产过程一样 具有同一的非人化的属性 学生的欲望、生命的个体意义以及对生存之终极价值的渴盼统统被抛进遗忘的王国。工人之所以毅然支持学生反抗发达资本主义社会 是因为他们感到他们同学生一样 是发达资本主义等级异化制度的牺牲品，他们不满于他们的创造性在生产过程中被窒息，他们为自己沦为某种大机器里的一个小小的“螺丝钉”而感到愤懑 他们具有控制生产的欲望和在工作中负责的欲望。所以 他们投票表决罢工 不是为了获得传统的好处 而是为了获得一种新的生活方式——自己掌握自己的命运，不作某种物化关系的

附属品，使生活不再是某种奴化的生活。由此可见，五月的反抗是一种生命的呐喊，是一种生存的抗争，是对工业文明所创造的那种主要由启蒙精神所支配的生活方式的反抗。因为，尽管工业文明造就的现代化，使我们的境况看起来比过去任何时候都好，但这样一种生活方式并不能使我们十分安然自得。它所隐含的严重问题已悄然越出了生存世界的地平线：我们终于成功地控制了自然界，但却又身不由己与生存的原点相疏离；我们掌握了大量的关于我们自身及其周遭世界的知识，却不能真正地理解知识的意义，以及如何好好利用它；我们享有思考的极大自由和名目繁多的思想和见解，但谁又能够告诉我们生活的意义？谁又能够告诉我们什么是真正重要的？我们创造了无数的人间奇迹，但谁能保证我们不会被这些奇迹所奴役？“五月风暴”终将这些问题的提到我们的面前。

“五月风暴”期间，在巴黎大学农泰尔学院任社会学教授的著名的西方马克思主义者列菲弗尔就曾颇有远见地分析了“五月风暴”的根源和性质。他指出，五月事件代表了只是同发达资本主义社会新阶段联系起来才有意义的新型抗议，因为在发达资本主义社会，随着决策权之日益集中在一个很小的技术统治的社会中坚的手中，一切部门的广大群众都经历着一种社会反常状态和异化及索然无味的活动和空虚的理论的感觉。随着对物质匮乏的征服，全体人民都受到消费主义的死气沉沉的压力。学生运动象征性地表现了其他人感到的东西，所以罢工迅速扩展并得到普遍支持，自治是瞄准日常生活本身的，抗议是针对日常生活的总体性的，而不仅是反对劳动场所或议会，对抗的方法是法兰克福学派马尔库塞的“大拒绝”，以避免官僚们无处不在的操纵。正是在街上、墙上提出了挑战：“论战是针对经验上的或被预期到的异化形式的包括一切的总体的拒绝”。

历史就是这样，它往往以迟缓的步子追赶着先行的思想，而

思想的闪电也总能走在行动的雷鸣之前。参与“五月风暴”的学生和工人以实际的反抗行动“拒绝”工业社会的反常状态，抗议表面繁荣的发达资本主义社会背后涌动着压抑及奴役人的暗流。所有这些，不过是将法兰克福学派的先哲们早在他们那敏锐的心灵中所进行过的反抗与控诉以可见的暴烈形式重现出来。也就是说，“五月风暴”所触及、所暴露、所反映、所试图解决的，乃是发达资本主义社会的异化现实和非人状况以及工业文明片面发展所产生的恶果，而法兰克福学派几十年理论活动所致力考察、分析或在朦胧中预示的，也就是这种状况与现实，他们所提出的，也正是适应于这种现实，解决这种可怕遭遇的种种方案。所以说，“五月风暴”的精神源头主要可追溯至法兰克福学派的社会批判理论，“青年造反哲学”的母本亦为法兰克福学派的社会批判理论。法兰克福学派的社会批判理论是发达工业社会反抗力量的思想脐带，法兰克福学派的精神乳汁之于发达工业社会中新的反抗力量犹如母亲血液般不可抗拒。

从学理上说，法兰克福学派<sup>①</sup>社会批判理论实际上是对自工业革命开始的现代化运动所作出的一种批判性、反省性的精神反应，它无疑应该被归入那种反省文明历史、批判现代社会的

法兰克福学派，作为一个特定的左翼激进的社会—哲学流派，是本世纪 20—30 年代围绕着 M·霍克海默所领导的法兰克福社会研究所及其机关刊物《社会研究杂志》而形成和发展起来的。学派第一代成员主要有霍克海默(M·Horkheimer)、波洛克(F·Pollock)、阿道尔诺(T·W·Adorno)、马尔库塞(H·Marcuse)、格罗斯曼(H·Crossman)、洛文塔尔(L·Lowenthal)、弗罗姆(E·Fromm)、布尔克曼(F·Borkeman)等；第二代成员主要有 A·施密特(A·Schmidt)、J·哈贝马斯(J·Habermas)、O·涅格特(O·Negt)、A·韦尔默尔(A·Wellmer)、K·奥菲(K·Offe)等。在两代成员中，以霍克海默、阿道尔诺、马尔库塞和哈贝马斯最为著名，可以说，他们是法兰克福学派精神的体现者。一般来说，作为一个学派的法兰克福社会批判理论在本世纪 70 年代就已解体，但是，作为当代西方马克思主义思潮的一个主要派别，学派的思想至今仍在西方思想界发挥着广泛的影响，学派成员的著作在西方享有很高的声誉，被纳入 20 世纪批判思想最杰出的著作之列。

传统之中。因此所谓“社会批判理论”，一般可作如是理解：它指的就是法兰克福学派的社会哲学理论，这种理论以焕发西方传统哲学之内蕴的激进意识和批判潜能为起点，通过整合各种现代思想，发展为对现代社会，特别是对发达工业社会进行多学科综合研究及批判的风格独特的思想体系。社会批判理论植根于西方批判传统又对现时代的重大问题保持高度的敏感，它思想犀利，意蕴幽玄，在使当代西方各种问题和困境大暴露的同时，又在整个思想文化领域进行了一场“革命的行动”，促使西方思想界以矫枉过正的自省姿态进行现代性的自我校正，以图洞察这个世界的黑暗。所以，法兰克福学派的社会批判理论被看作是时时须进行自我反省的人类不得不聆听的清醒之音。

社会批判理论之所以能成为现时代的一种清醒之音，是因为法兰克福学派的思想家们早以敏感的心灵经历了人类即将在工业化景观中经历的不安和绝望，并以先知般的勇气和救赎的热情指正现代性的内在弊端，引导人类走向一种可能的自我拯救。所以，他们的理论不诉诸于一种情绪化的感性表达，也拒绝采取那种人类自戕的方式，以避免那种宣泄之后的匮乏以及愤懑之后的迷茫。他们的理论是当代西方“焦虑”、“无言”痛苦的观念表达，它以一种激进的形式，冲击发达资本主义的社会秩序及文化秩序，暴露其社会和文化的内在矛盾，并通过这种内在矛盾的诊疗，将人一步步地带出梦幻中的“诗意栖居之地”，从而给沉沦于科技文明造成的非人化境遇中的芸芸众生以强烈的震颤，启迪那些在当代西方异化现象日趋严重的惨境中吟痛的心灵，进而叩问个体的有限生命如何寻得自身的生存价值和意义。由此可见，抛开法兰克福学派传承史不论，单就学派的精神脉动而言，法兰克福学派的社会批判理论缘起于学派成员对现代性问题的关注。

我们这里所说的“现代性问题”主要是从反思启蒙、反思现

代化运动角度提出的现代西方文明内在痼疾的诊疗问题，它涉及的主要方面有 审慎地检讨现代性的突破 重新为启蒙精神定位；揭露现代性整体结构中工具理性和进步主义的僭妄以及由此导致的现实的扭曲；展示消除了物质匮乏和实现了政治上的自由与平等之后，现代社会依然存在的各种为大众所不能自觉的压抑与异化的现实 并进而展望一种人性得以彻底解放 异化状态被彻底终结的乌托邦前景；从显现的层面上讨论发达资本主义社会现实存在的各种以激化的形式表现出来的社会病症，追问当代资本主义存在的合法性根据；以批判的姿态确立现代性的未完成性 敞开人类文化自我否定、自我更新、自我校正的智慧之门。总之，这里的现代性问题生发出来的是一种对文明的历史和现代社会的反省意识和批判意识。或如法兰克福学派的创始人霍克海默所说的那样 在一个转折的时代 把他们这群具有不同学术背景的人联系起来，是对现存社会的批判性考察，是他们具有这样一种共同信念——陈述（对现代社会的）否定比 单纯的 学术事业更有意义。

现代化运动必然带来现代性问题，现代性问题必然引出人类对它的思考 即使思考或许是无结果 或许是无法确定其正确与否，人类都不能停止思考。在这个不完善的世界中不存在任何无危险的地盘，不存在任何从种种辛酸的真理面前退缩的理由。人类只能在思考中前进。从这个意义上说，法兰克福学派的思想家们就是值得敬仰的人，是他们开始了人类新一轮对自己生存境况的反思与批判，是他们以无畏的否定精神拒绝各种不成熟的幻想。正是在他们的忧思中，人类犹如投身火海的凤凰，将在焚毁自己的同时再获得新生。

## 一 思想的眼睛：现代性的焦虑与 愤世嫉俗的呐喊

历史在时间中流转，也在思想家的眼中变幻。常人在自己的亲身体会中感受时代的改变和观念的转换，而思想家则在自己的心灵中检阅这种改变与转换，毁灭与创生以同样暴烈的形式考验着思想家的内心。当常人因享受那珍贵的温情的生活方式而感到心满意足时，当常人因那衷情的价值的缘故而感到一种全身心愉悦时，当常人因新的生活景观而对未来充满信心时，思想的巨人们却以焦虑不宁的姿态出现在这个世界的地平线上。他们过分敏感的心灵正遭受着他们所处那个时代尚未被觉察的恶魔的暗伤，他们过于清醒的大脑早已觉察到过分

喧哗的时代背后潜藏着的衰落的征兆，他们以智者所独具的方式过早地体验着平民大众未来将遭遇的不安与绝望。这将是怎样的一种痛苦？又将是一种怎样的焦虑不宁？是因痛苦而隐遁于世？还是从焦虑不宁中产生出一种责任与使命？法兰克福学派的思想家显然属于要承担责任与使命的那类哲人大师。

法兰克福学派的思想巨人们，尽管出身、性格、所受的教育不同，他们的思想观念也不尽相同，有的热情似火，像飓风扫过大海，有的隐忍宁静，充满温柔的叹惜，有的不愠不火，让人感到一种平淡的真实。但是，他们思想的内核并不能被思想的形式所遮蔽，面对时代的危机，迎着启蒙的凯歌，目睹工业文明对自然和人的双重控制，耳闻科学技术咏唱出的温柔的肃杀之声，他们发出了同样的呐喊。

## 1. 现代性的焦虑

现代性问题缘自现代化运动。现代化运动肇始了人类历史的一个新纪元。这个新纪元的转折点是 1784 年。那年，瓦特制造了第一部蒸气机，由它揭开了工业文明时代。

工业文明信奉的原则是启蒙精神所强化的原则，这个原则把“相信自己的理智，不信任任何权威”作为口号，认定现代化所要创造的生活方式是一种主要由科学技术思想支配的生活方式。在这种先见支配下，人开始把命运掌握在自己手中，终结了以前的历史和社会发展的路径。“历史现在要由理智来控制，按照人类自由选择的目标前进；社会现在是自由的；启蒙运动的历史目标定在一个完全透明的世界，在这个世界里，人对他的社会、历史及个人存在的一切环境都要实施理性的管制。结果人类完全

成功了，但这条路却是单向的和不平衡的。”<sup>①</sup> 也就是说 尽管工业文明造就了人类在征服自然、控制自然方面无比成功的故事 在现代科学技术的烛照下 世界已经变得明亮、清晰、透明。人类生活比历史上任何时候都更加优裕，在衣食住行、通信、文化、艺术等方面更加丰富多彩。然而，一个令人震惊不已的事实是，现代人生活在工业文明所创造的种种方便和舒适中，却又不不停地诉苦，今天的工业文明虽然给了人类许多恩惠及便利，却也带来了许多灾难和困惑，特别是科学技术的扩大再生产，已造成了人类越来越难以回避的生存难题，人类又一次陷入深深的自我迷茫之中。人类身处这种困境，能感到幸福吗？或者说，现代工业文明能给予人类幸福吗？

实际上 早在 19 世纪 在现代化运动远没有完成 现代性问题尚未完全显露出来之时，那些具有忧患意识的思想家就给予这个问题以否定性的回答。以保守主义立身的法国思想家波德莱尔就曾用绝望的口吻这样说道：

“世界已近末日。只是一个原因使它得以维持稍长时间：只是因为它偶然存在而已。但是，同其预示的反面相比，这个理由是多么软弱无力，尤其是当我们提出‘现在给将来的人类世界留下什么？’这个问题时，情况更是如此。假定世界能在物质上继续存在下去，这种存在称得上存在吗？堪配在历史上占一页么？我不是说世界将会回到鬼魂的状况，或者南美诸共和国的古怪的混乱状态；我也没有说，我们应当回复到原始野蛮状态，手持长枪，穿过野草覆盖的文明废墟去猎取食物。不，这样的冒险活动也需要某种活力，需要仿效原始时期的精神。我们将举出另一个例子来说明精神道德法则的不可抗拒性，我们将重新成为这些法则的牺牲品！我们所认为赖以生存的东西，将使我们毁

灭。只要我们不把空想主义者那嗜血的、轻蔑的或者不自然的梦想同积极的事实相比，技术统治就会使我们美国化，进步就会使我们精神贫乏。我诚恳希望哪一位思想家能向我表明，生活还有什么内容。宗教！谈论宗教没什么用，寻找它的残迹也徒劳无益；人们甚至有闲心否定上帝的存在，这真是耻辱。私人财产！严格说来，随着长子继承权的中止，私人财产也被废除了。然而，可能会有一天，人类就像复仇的吃人生番一样，从那些自诩为革命继承人的手中抢走最后一块东西。而且这还不是最坏的情况。……总崩溃不仅仅或特别表现在政治机构或一般的进步过程中，或者其它什么你可以安一个名字的事情上，重要的是，也表现为人心的堕落。我可否再加一点？那剩下的一点点社会性将很难抵抗横扫一切的残暴势力；而统治者为了维持自身的地位而制造一种虚假的秩序，也将毫不留情地采取一切措施，使我们这些已经麻木不仁的人不寒而栗。”<sup>①</sup>

20 世纪的思想家则亲身体验到现代性的难堪，困惑于现代性的悖论。他们对现代人遭受的现代性焦虑有着切肤的痛感，因而，反抗现代性的意识更为强烈。不加夸张地说，愈益边缘化、愈益异己化的知识分子把对现代性的批判看作自我洗涤思想的内在动能。所以，正像现代化的兴起带来了现代性难题一样，现代性难题必然导致对现代性的反抗。悲愤的控诉和愤世嫉俗的呐喊，绝对的否定和批判的扬弃，在 20 世纪的西方思想界混合成为一种延绵不绝的大潮。我们不可能将来自不同阵营的不同的思想家的有关论述一一引述。在这里，我们只摘录一位西方学者的观点和一位东方学者的观点，以强化我们对思想界反抗现代性的论述。

<sup>①</sup> 转引自 K·勒弗特：《历史的含义》 芝加哥大学出版社 1949 年版，第 97、98 页。

社会学家 L·芒福德在谈及现代文明时，以一种类似于波德莱尔的口吻，忧郁地写道：

“我们对现代文明可以提出的致命批评就是：除了人为的危机和灾祸之外，它根本就不为人所喜爱。

这样的文明最终只能造出群体的人：不会选择，不会临机应变，不能自主地活动；这类人至多只能可悲地对单调的工作表现出耐心，显得温顺、守纪律。在广告及现代商业销售的影响下，或者在极权或半极权政府宣传和计划机构的支配之下，纵使不是完全那样，他们最终也会成为条件反射支配的生物——这是最理想的类型。对这类人的最好赞词是：‘你们从不添麻烦。’他们最大的德性是：‘他们从不惹事闹事。’这样的社会最终只产生两种人：制约者和受制者，主动的或被动的野蛮人。

这种机械性的混乱状态显然不能自行维持长久，因为它公开侮辱、羞辱了人的灵魂，这种机械性系统愈是控制得紧，愈是有效，人的反抗就愈顽强，最后将导致人盲目地反叛、自取灭亡或更新：到目前为止人们还是以头两种方式行事。根据这种分析，我们目前所面临的危机尽管由于某种不可思议的原因，还没有造成近代史上出现过的那种更直接的崩溃，但是这种危机却是我们文化所固有的东西。”

与 L·芒福德相比较，韩国著名教育家、人类学家赵永植更偏重于从现象上描述现代人所遭遇到的现代性的难堪及其悖论。他在《重建人类社会》一书悲愤地喊道：

“我们正生活在人类史上前所未有的断绝性的变异时代。今天的转变是‘文明虽然发达，人类却已死亡’的断绝时代，即并非历史的、单纯的外形的、量的变化（change），而是内容于实质

L·芒福德：《生活的行为》 纽约哈考特·布雷斯出版公司 1951 年版 第 14、16页。

都在变化的自身的变异 (metamorphosis) 所引起的。

人类自身的变异 不仅涉及政治、经济、社会等外形范围 连文化、精神等内部深处亦同时加速进行。因此我们的祖先在精神轴心时代 (age of pivot) 所感到的大转换期意识，在今天已是各个领域知识分子普遍面临的一种共同意识。

.....

今日乃是人类历史上生活条件最舒适幸福、却也比以往任何时代更恐怖、更不安的体验‘二律背反’的矛盾现象日益深刻的时代。

原以为科学发达可以使人类获得幸福，不料却使人类奴隶化、组织化与机械化了。使人类与社会隔绝并陷入不幸，这是什么原因呢？

科学的发达，像普罗米修斯一样，虽然给人类带来幸福，使今天的先进国家的中等家庭的衣食住行比古时候的帝王更丰富、更幸福。但科学同时又像‘潘多拉’的魔盒一样把灾祸带给了人类，使信仰科学的现代人在合理之中反觉得生活空虚、坎坷，甚至有丧失自我的虚无感。

由于科技的发达，人类世界变得丰饶，但为什么人类反而被自己创造的技术力量驱逐而脱离了社会呢？

机械代替人类劳动的范围，大如宇宙，小如原子，但技术的发展并不能满足人类欲望，也无法把人类世界变成地上乐园。

随着物质丰富，人心应更宽厚、生活也更幸福，然而今日社会却反而充满了互不信任，变为一个纠缠不清、敌视、暴力、掠夺、阴谋、战争的垃圾场。这种‘二律背反’的现象是如何产生的呢？

.....

教育愈普及、愈发达 人类也应该更完美、更善良、更有价值和更有意义，但现实是知识水平越高，人心却越恶，犯罪比例也

越大，这又如何解释呢？

据说人类的知识的总和每 10 年就增加一倍。但知识的增加不但不能使人类变得更有智慧，反而产生副作用。知识被狡猾地利用为邪恶行为的工具的趋势渐趋激烈。受教育的人与没受教育的人，受很多教育的人与受很少教育的人相比，理应更慈悲、更善良、更正直。谁知事实并非如此，知识水平高的人反而有更利己、更自私的趋势。这种现象，不能不说是一件令人痛心的事。

我们原认为如果把一切事情科学化、合理化、效率化及组织化，这世界将变得天国般光明，谁知它却日益变为抹杀人类存在的组织化的能量世界、数字世界，这到底是怎么回事呢？

但是，来自这种理性的最大生产、最大效率和最大消费造成了物质的王国，使得以人类的理性作为崇高境界的精神作用变得不必要，形成了按计算机指令行动的机械的世界、低级的官能的世界，而退化到了仅仅满足于感觉官能欲望的外部指向式的人类社会。

宗教传播越广，人心原本应更清静、邻居相处更融洽，为来世准备的虔诚更高洁 谁料人心反会更残酷、更自私、更淫乱呢？

今天的转播媒体，使宗教运动更加普及——比如葛瑞翰的布道会、十字军东征时的盛况一样，世界各地的教会日益增加，人心却反而越来越世俗、利己、有悖伦常 这也是始料未及的。

这一连串的事，不正说明了我们以前的思考方法和生活方式有着根本性的谬误吗？

.....

在这里 我们若以综合的、立体的、直观的‘接近方法’分析现代文明，就会发现：最富有而又贫困，追求合理目的而又极不合理，期待和平而又争战不断的现代文明的自相矛盾的牺牲者不是别人，正是人类本身。现代文明的各种弊病暴露出来的最

大的问题 不仅有公害、意外事故、人口爆炸、资源枯竭、粮食不足、战乱、贫富差别等能够看见的恶劣现象 更加潜在的、根本的现象还有人类的互不信任与疏远现象，未引起许多的学者重视。即今天的文明虽然发达，但人类意境患病，并且病入膏肓。在缤纷的物质文明中，人类正逐渐丧失自己。我们生活在人类尊严惨遭践踏，个人价值只根据物质尺度衡量的非人化世界，并为此苦恼。”

这便是人类曾为之欢呼雀跃的工业文明所造就的现实。在发达的物质文明的背后，是人们精神上的冷漠、紧张和思想上的空虚、颓废及茫然。焦虑、恐惧、荒诞感成了人类的主要精神状态。工业社会早期的乐观的理想主义为饱经风霜的忧患所代替。西方文明的困境与衰微已成为人们无法回避的话题。从严肃的社会科学著述到大众文化的消遣作品，都蔓延着一种消极没落情绪的宣泄。由启蒙精神所养育出来的科学技术，也无力解救当代西方物质生活与精神生活之间不协调的危机。反之，它自身却蜕变成为一种异化的力量，使工业化的过程变成为使人非人化的过程，它抹杀了人的血肉情感、自由精神，将人降为机器的附属物和受操纵的客体，从而危及到人自身的生存。因此 虽然科学技术使传统的“ 匮乏经济 ”发展成为现代的“ 丰裕经济 ”，但它却把人抛到一个无遮无蔽的边缘状态，处身于一种无边无际的绝望境地。生命之被摧残与生存环境之被破坏，人与人之疏离与人之尊严及崇高的堕落，都证明了发达工业社会的人们并没有进入一个令人羡慕的“ 天堂 ”，反而生活于一个压抑人性、摧残人的本质的不人道的社会，一个“ 病态的社会 ”。

这决不是这几个思想家自己的杞人之忧。 20 世纪一道独特的理论风景线是，哲学和政治观点迥然不同的人却往往能在

这样一个问题上达成惊人的一致性共识。关切与焦虑，希望与绝望，弃绝与拯救，已经成了一个时代谈论不休的话题。

现代性的问题引起如此深刻的现代性的焦虑，现代性的焦虑必然会进一步导致现代人陷入一种末日的恐慌。所有这些已潜入人们的生活，成为人们当下遭遇的境域。这必然迫使忧思者向着文明的内在演进逻辑以及人类自我的把持能力本身发出疑问，批判与反抗的意识随之产生

## 2. 反抗意识的诞生

现代性的难堪和现代性的悖论，使得一种对文明的历史以及现代社会的状况进行批判的批判理论成为可能。

1931年，霍克海默就任法兰克福社会研究所所长。在题为《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说中，霍克海默强调把“社会哲学”放在中心地位，要求从哲学、社会学等方面对发达资本主义社会的总体进行综合性的研究。他宣称，“社会哲学的最终目标是对作为群体成员的人的命运作出哲学解释”，其对象则是“整个人类全部的物质文化和精神文化”，其主要研究领域是下列三个方面及其相互关系：社会经济结构、个人的心理发展和文化现象。

1937年，霍克海默发表《传统理论与批判理论》一文，确立用“社会批判理论”或“批判理论”来指称法兰克福学派独创的新型“社会哲学”。在这篇文章中，霍克海默豪迈地宣布：

“在目前这样的历史时期中，真正的理论更多的是批判性的，而不是肯定性的，正如相应于理论的社会不能叫做‘生产性的’一样。人类的未来依赖于现存的批判态度；这种态度当然包括传统理论要素和普遍衰退的文化要素。人类已经被一种虚幻地、自满自足地考虑实践构造的科学遗弃了；这种科学所从属并

为之服务的实践 就好象某种在科学界限之外的东西一样 这种科学满足于思想与行动的分隔。然而，思想活动的特征是独立地确立它应该干什么工作 尽什么职责 而这种工作和职责又不是零散地完成的 而是整体性地完成的。因此 思想活动的内在本性使它面向历史的变化 面向人们之间公正关系的建立。” 在接下去的著述中，他又以更加明确的语言表达了批判理论的任务：

批判理论的“目的绝非仅仅是增长知识本身。它的目标在于把人从奴役中解放出来。由此看来，它与其说类似退缩的希腊化时期的古希腊哲学，毋宁说是类似柏拉图和亚里士多德的黄金时代的古希腊哲学。当这两位人士的政治构想落空之后，斯多葛及伊壁鸠鲁学派的哲人们遂把自己限定在发展一门个人主义的实践学说的范围中。可是，这种崭新的辩证哲学又使人们清楚地认识到：个人的自由发展依赖于社会的合理建构。”<sup>②</sup> 由此可见 社会批判理论在很大程度上是一种个人性的 而不总是普遍化的生活方式和规划美好生活的思路。它是专门为揭露资本主义社会的矛盾而设计的 它是对现存社会的批判 它率先审查自工业文明以来的西方社会内蕴的灾祸性的内因以及毁灭性的自我逆变，它所关心的是现实苦难的架构以及加速未来公正社会实现的条件 它是一种解放性、攻击性和推进性的思想力量，它是一种关于资本主义社会中人的生活独特的存在判断。故尔，社会批判理论首先是一种立场，其次才是一种特殊的理论。

这是一种独特的立场。在发达工业社会发展到“雾失楼台，月迷津渡”的危急当口，持这种立场的批判理论家们在大雾弥天、风沙扑面的境况中寂寞无助 悲愤地宣泄着对异化、压抑及

<sup>②</sup> 霍克海默：《批判理论》，重庆出版社 1990 年版 第 229、232 页

全面控制的抗议“，像一匹受伤的狼 当深夜在旷野中嗥叫 惨伤里夹杂着愤怒和悲哀。”然而 时至今日 这种独特的立场已变成成为普遍的立场。批判理论的不谐和音早已打破西方社会的沉寂静寂，它所发布的现代启示录，已使西方思想界屏息敛声，不得不承认批判与否定的维度与社会革命和政治变革一样，也是发达工业社会重获新生的路径之一。批判理论终于成为工业文明自我反思的锐利武器而内化在文明的历史更迭及形态演进之中。于是，追寻批判理论的思想轨迹就成为思想界的一种时尚。

我们曾经说过，法兰克福学派社会批判理论实际上是对自工业革命以来的现代化运动所作出的一种批判性、反省性的精神反应，本质上应该被纳入那种反省文明历史、批判现代社会的批判传统之中。因此，批判理论的理论谱系是与西方思想传统中的批判思潮紧密联系在一起。正像 D·海尔德所说的那样，批判理论家的许多著作都是采用与过去和现代的重要哲学家与思想家进行批判性对话的方式写成的。他们谋求综合康德、黑格尔、马克思、韦伯、叔本华、尼采、卢卡奇和弗洛伊德等人著作中的观点并与之争论。而对第二代学派成员来说，某些英美思想传统，尤其是语言哲学和现代的科学哲学也是重要的综合和争论的对象。每个批判家这样做的动机似乎都是相同的——在交叉学科的研究中，为探讨社会复兴和改造的条件、文化的意义和个人、社会与自然的关系等问题打下基础。所以，在法兰克福学派的思想史坐标中，我们可以看到，康德对纯粹理性的批判以及对个体重要性的肯定，席勒对恐怖政治与机械分工的美学否定，青年黑格尔对古典哲学的实践性转向，叔本华的同情伦理学和对生命的珍视，尼采重估一切价值的呼号，马克思对资本主义的经济学哲学分析，卢卡奇对资本主义物化现实的揭露以及对意识形态负面作用的批判，弗洛伊德对文明压抑人性的揭露，海德格尔早期对西方历史遗失“存在”的发现及其晚期对科学技术

消极作用的抨击 等等 均因其与批判理论的‘家族类似’而被纳入批判理论之中，成为批判理论的思想渊源和生发背景。

然而，这只是就锁定社会批判理论起源的一般血缘关系而言的，要用它来说明社会批判理论真正禀承的遗传因子，则就会像盲人摸象，四下动手，难求其全。当然，我们也不接受结构主义的马克思主义者阿尔都塞的观点。这位大师级的哲学家认为，所有被认可的科学理论，都是从其晦暗难辨的史前期脱胎而出的产儿，其降生的过程是一持续痛楚的“认识论断裂”过程。史学家们对这个“没爹的孩子”通常是图省事地“编造一份正式的家谱”，以安抚这个孤儿或者将它据为己有。但是，先进的发生学谱系分析表明，根本无法认定孩子的生身父亲。显然，阿尔都塞的观点十分新颖，但却失之武断。思想史的研究历程告诉我们，尽管我们无法历史地通过思想的“亲子实验”来科学地断定思想与思想之间的血缘关系，但总能通过思想与思想之间从外观到内核的“家族相似”而推定它们间的亲缘关系。以这种观点考察社会批判理论，我们说，在庞大的批判传统家族中，与法兰克福学派社会批判理论有着最直接亲缘关系，并决定了批判理论之反抗的维度的思想学说或者说思想倾向是：被法兰克福学派重新发现的马克思主义中的黑格尔根源和著名的西方马克思主义者卢卡奇的‘物化学说’。

将法兰克福学派划入西方马克思主义阵营没有任何争议。法兰克福学派从来不否认自己的马克思主义根源。问题在于，从法兰克福学派诞生之日起，它对作为自己思想渊源的马克思学说就采取了一种批判性态度。对他们来说，“马克思主义的概念都是不能简单背诵的历史的、辩证的概念，对它们是必须根据

社会本身的变化而加以重新检验的。”<sup>①</sup> 因此，真正说来，滋润社会批判理论成长的马克思主义雨露是包含在马克思主义中的那种彻底无畏的批判精神，而主要不是包含在马克思主义概念结构中的某些基本观念，尽管谁也不能否认这些观念的影响。所以，法兰克福学派对马克思超越对资本主义的道德及法哲学批判而诉诸政治与经济上对资本主义进行彻底的“武器批判”，并将完成这一历史性转折的使命赋于无产阶级而深感不安。特别是度过“浪漫化工人阶级”的 19 世纪，征服资本主义的“长征”悲壮地终结在路途中，无产阶级在很大程度上已不是“一无所有，失去的只是锁链”的“社会的弃儿”，他们大多数人已经被同化到现存的资本主义制度中，已经远远偏离了革命者的角色之后，这种不安就变成了一种焦虑。因而，也就急于用批判的方式把马克思主义中的革命性学说清除净尽，而回复到革命性学说的逻辑起点，即将对资本主义的批判重新置于优先逻辑的地位。批判理论不可能属于无产阶级，也不可能属于任何社会阶级。因为，并不存在可以接受批判理论并受批判理论指导的社会阶级。同样，今天，任何社会阶级或阶层的意识都有可能受到意识形态的限制和腐蚀，而不管它在自己所处的社会环境中是多么向往真理。所以，只有再一次转向批判意识才是使马克思主义重获新生的唯一方法，而社会批判理论对马克思主义所内含批判精神的发现也是它站立在社会哲学的应然天地的最强有力的理由，对批判强调越多，越彻底，社会批判理论存在与发展的应然天地也就越广阔。

重新发现被马克思本人所遗漏的马克思学说中的黑格尔根源，就是一条绕道回家——马克思早年极力强调的批判传统

麦基：《思想家》，“马尔库塞与法兰克福学派——与赫伯特·马尔库塞的对话”三联书店 1987 年版 第 59 页

——的路。有的时候绕道回家的路却是回家的近路。法兰克福学派、马克思和黑格尔三者之间的关系就证明了这一点。法兰克福学派最具学派特征的精神就是它始终坚持的批判精神。哈贝马斯说：

“在他们的哲学内核中 阿多诺和本亚明的理论 甚至霍克海默和马尔库塞的理论具有一种辐射强度 一种吸引力 这不仅是感染，而且是内蕴着一种最优秀的纯净力——某种通俗意义化了的内在于康德思想中的固定不变的东西（即批判精神——作者注）”<sup>①</sup> 这种批判精神在近代根源于德国哲学家康德，在黑格尔那里得到了全面的表现，但却主要是在思维方面。人们记忆犹新的是 在这位辩证大师那里 意识对世界的摧毁作用与意识对世界的构成作用以同样耀眼的显赫身份并列出现在他的概念谱系中。自从太阳高悬于天空并且有行星绕它旋转以来，人们从来没有想到过人的存在以头脑为中心 受思维的激励 人去检讨一个世界是否合理 受思维的支配 人建立一个合乎理性的现实世界。黑格尔使这个观念成为一种哲学，一种思维方式和一种存在方式。“这是一个光辉灿烂的黎明。一切有思想的存在，都分享到了这个新世纪的欢欣。一种性质崇高的情绪激动着当时的人心；一种精神的热诚震撼着整个世界 仿佛‘神圣的东西’和‘世界’的调和现在首次完成了。”

马克思使黑格尔抽象的思想与现实的关系变成了一种现实的否定力量，并恰当地运用到正处于急剧现代化过程中的欧洲社会和政治现象上。马克思关心的是从根本上彻底改变现存的社会结构，它坚决反对各种维护现存社会体系与社会关系的辩

包亚明主编：《现代性的地平线——哈贝马斯访谈录》，上海人民出版社 1997 年版 第 191 页。

② 黑格尔：《历史哲学》 三联书店 1956 年版 第 493 页。

护性理论。所以 霍克海默坚定认为 马克思的阶级、剥削、剩余价值、贫困化、利润以及崩溃范畴等是马克思整体学说中的有机构成部分，而由这些批判性概念所构成的整体的意义不应在对当代社会的维护活动中寻找，而应在把当代社会变成一个正义的社会的批判性活动中去寻找。因此，在马克思强调他的学说的黑格尔根源时期，马克思的思想充满了活力，它以批判特有的穿透力，拨开社会和历史的干枝枯叶，直指人类的应然状态：一个消灭了异化的自由自在的未来社会。

可惜的是，马克思的意识中逐渐萌生的科学性念头渐渐地在他的思想发展中占据了上风。青年马克思的思想“……经历了由哲学向一种更‘科学’的，有时甚至是对社会现实的实证的态度转变。”<sup>①</sup>但是，一个不争的事实是，马克思主义的革命性、批判性与它的科学性是绝对不相容的。科学性使马克思主义只专注于对资本主义的政治经济学否定，并将否定的力量单一地系于被浪漫化了的无产阶级。工人阶级的革命性消失，忽视对资本主义、特别是对资本主义的上层建筑进行综合性的批判与否定，就必然使马克思主义走向幻灭。因此，必须反对马克思主义从批判性到革命性的转移，必须重新恢复马克思主义作为批判理论的本质。

我们决不同意法兰克福学派对马克思主义的上述指责，也不能肯定地说法兰克福学派就是原汁原味地回到了 19 世纪中叶 20 世纪初黑格尔哲学的立场。但是，有一点是可以肯定的，那就是与‘批评理论的第一代思想家一样 法兰克福学派的成员都对哲学和社会分析的统一感兴趣；他们同样热衷于黑格尔的辩证法 并像他们的前辈一样 对之进行唯物主义的颠倒。最后像许多黑格尔左派一样，他们特别关心探索通过人的实践改

马丁·杰：《法兰克福学派史》，广东人民出版社 1996 年版，第 52 页。

变社会秩序的可能性。”<sup>①</sup> 也正是在这种探求中，法兰克福学派的斗士们从思想的浩瀚大海中捡起了一个装满新鲜见解的漂流瓶——这就是卢卡奇扔向“野蛮主义或非人化湖水横溢的欧洲”的信息瓶。

卢卡奇绝对是一位哲学天才。当西方的学者已在经验的意义上痛感到西方文明的长足进展——人类对自然界愈来愈得心应手的控制和操纵以及人类对机械技能日益完善的掌握，导致社会将一切归结为数量功利概念，并藉此将整个知识文化系统简约为统治的工具和支配的意识形态，并促使工业文明迅速沿着自身的逻辑滑向自己的反面，即不断以内在精神的丧失去换取外在的物质进步，以人与自然、人与人的内在本性的疏离达到生存的熟识与安逸，以开明进步理由要求人们对秩序权威不加选择地服从，即使因此而使暴政成为事实，也不知如何分析、说明这种现象。更遑论创造一种学说和一个概念去从本质上批判这种文明疾患，寻找克服这种疾患的对策了。但卢卡奇却做到了这一切。更令人惊诧不已的是，青年卢卡奇借以分析资本主义疾患的理论——物化理论与青年马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所阐发的异化理论是何其的相似。而卢卡奇又是在未读到马克思的《手稿》的情况下，独立提出他的“物化理论”的。一时间，卢卡奇身价倍增，而他的理论也就和马克思的理论一起轰动了整个西方思想界，并成为西方马克思主义重要的思想资源。

卢卡奇的物化概念直接依据马克思《资本论》中关于商品拜物教的分析。他从对商品关系的分析出发，指出商品交换的世界构成了资本主义社会的物化现象。物化不仅是经济学的中心问题，而且是囊括一切方面的整个资本主义社会的核心及结构

马·丁·杰：《法兰克福学派史》广东人民出版社，1996年版，第53页。

问题。卢卡奇对物化问题进行了方方面面的论证，这是哲学家的严谨，也是哲学家的职业癖好。这里略去他的严密的逻辑论证，我们直接过滤出他的物化概念。

物化(reification)一词的本义原为使某种抽象的东西呈现为物的形式。现在 在卢卡奇手中,它有了两方面的含义:其一,就商品生产中人与人的关系表现为物与物的关系,物化就是一种非人化;其二,人通过劳动创造的物反过来控制人。这两方面的含义揭示出资本主义社会中必然出现的这样两种相反而又紧密相连的奇怪现象:人的价值的丧失和物的价值的上升。人必须和机器体系的法则相一致,在人的活动中能动性少而直观性多。一般说来,人的活动变得类似于“同他所服务和观察的机器相对的工人的行为和他注视它是所控制的它的功能。”<sup>①</sup>由此展现出一幅凄惨、悲凉的人间浮世图:人彻底地和生产手段相分离了,人自由了,但却自由的一无所有。人成了孤独的、微小的原子,他的存在在呼啸运转的商品规律面前又算什么?只不过是一粒尘埃,一只蚂蚁,人根本无法支配自己的命运。卢卡奇借助法国作家雨果在其作品《悲惨世界》中描述的一个场景形象地作了说明 茫茫大海,一叶孤舟,风起云涌,巨浪滔天,有一个人从船上掉到水中。船无声无息继续前进,在风口浪尖上颠颠簸簸,慢慢地消失在无界的天边。而那落水之人却在死一般的孤独中,同无情的、残酷的波涛搏斗着、挣扎着,直到他终于独自地、失意地、绝望地沉入大海。

这就是文明发展的自我悖论。这就是在异化的世界中人的命运,而这种凄惨、悲伤的结局又不过是整个社会的小小的缩影。商品关系的支配作用造就了一种野蛮的、人伦关系丧尽的社会现实。当人们可以精确地将社会中的一切归为数量功利范

卢卡奇：《历史与阶级意识》，剑桥 1971 年版 第 98 页。

畴之内时，理性的工具属性就转变成终极目的，人也就面临着被物化的结局。于是生而自由的人，或以自由的生活为目的的人却发现自己无往不在枷锁之中。历史的发展在这里出现了负值，人类感到了前所从未有过的沉重。现代人已不再像那些欢呼着迎接理性时代来临的人们，愚蠢地自己戴上镣铐却又洋洋得意地向别人炫耀监狱中的自由，而这在并不遥远的 18 世纪却屡见不鲜。例如，狄德罗，这位称得上伟大哲人的启蒙学者就曾说过以下令人震惊的话：

“我认为穿着丝绸衣服的雅致的恶德，比穿着兽皮的迟钝和残酷更好。我认为在镶金宫殿里的软枕上的淫欲，比苍白污垢的和令人生厌的赤贫的人们更好——他们挺卧在损害健康的湿地上，恐惧地躲在荒野的山洞之深处。”<sup>①</sup> 狄德罗式的浅薄昭示着一个时代的无知。现时代的痛苦呼唤着新的拯救的努力。“出自造物主之手的东西都是好的，而一到了人们手里就全变坏了……”<sup>②</sup> 异化（或物化）是人所造成的，人也可以消除异化。卢卡奇借助现实的物质力量——无产阶级来克服异化。物化是一种虚假关系，无产阶级意识到自己的地位，意识到自己与资本的真实关系，商品拜物教的观念就会崩溃，异化就会消除。结论的简单和问题的复杂十分奇怪地纠缠在一起，令人惊诧不已。

然而，重要的不是结论，而是提出的问题。卢卡奇从生存哲学角度，追问现代文明是否合理，从而从人本身的自由关系，而不是人的物化关系方面提出了人的解放问题，这种发问方式直逼现代文明的存在在哲学和文化方面的根据，为后来者圈定了思想发力的方向。

卢卡奇的物化理论由此成为法兰克福学派社会批判理论的

转引自阿基莫娃：《狄德罗传》，三联书店 1984 年版 第 177 页。

卢梭：《爱弥儿》上卷，商务印书馆 1983 年版 第 5 页。

理论前提。法兰克福学派将卢卡奇的物化概念与马克思的异化理论相结合，发展出一种表达自我施加的异化状况的控制与支配理论，从而确立了他们对现代西方社会进行哲学—文化批判的思想维度。

### 3. 反抗的维度

1978年1月至4月期间，英国广播公司（BBC）播出了一个长达15集的电视系列节目，它以与当代一些代表各个主要思想派别的著名的思想家恳谈的方式，把当代各主要哲学派别的思想观点以简洁凝练的形式和风格介绍给大众，使那些原本玄奥晦涩的哲学观念坦荡地通向普通民众的心田。法兰克福学派的马尔库塞应邀参与了节目，就法兰克福学派问题与主持人展开对话。在对话中，马尔库塞简捷明了地回答了主持人关于法兰克福学派主要贡献的提问。

他说法兰克福学派的积极贡献“(霍克海默本人也认为这是法兰克福学派的一大特点)是对当前一些重大社会问题和政治问题采取跨学科的研究方法：即打破了原有的学术分工格局，用社会学、心理学和哲学多种方法，来理解和阐释当代问题的发生和发展，并且用以回答这样一个问题(我认为这也是法兰克福学派最有意义的贡献)：‘西方文明究竟出了什么毛病？一方面是技术的高度进步，另一方面则是人性的倒退：非人化、残酷无情、作为审讯的正常手段的严刑拷打的复兴、原子能的破坏性发展、生物圈的污染等等 这些问题究竟是怎样发生的呢？’我们回顾了社会的和知识的历史，试图说明贯穿于西方文化史(特别是通常被认为是历史上最具有进步意义的启蒙运动)中的进步范畴和压抑范畴之间的相互作用。我们试图理解这种解放趋势与

压抑趋势表面看来不可抗拒的融合。”

这段表白使我们不由得想起了一位生活在 18 世纪的孤独的哲人——卢梭。就是这位在当时横遭白眼的忧患文人，在现代文明初露端倪之时，就已经以发聋振聩的悲愤呼号，告知浑浑噩噩的世人：拂面而来的文明之紫陌红尘不过是繁华一梦，文明给人带来的伤害远甚于野蛮给予人的伤害。因此，必须把倡导理性昌盛、文化繁荣、科学进步的启蒙运动圈进一个大问号中去。理性不等于善的，科学不等于好的，文明的昌盛不等于进步的必然。一个明显的事实是：一向为启蒙主义者所盛赞的理性，在履行解放功能——它将人从自然、从神学支配下解放出来，成为自己的主人——的同时，也因自身异变为工具理性而将人物化，给人性戴上枷锁。人在文明的不断进展中失去崇高，陨落德性，产生不平等，消解掉自由。这种解放趋势与压抑趋势同路而行的事实实在是文明自身绝妙的自讽。它预示着现代文明将导致多么深刻的异化问题。卢梭已将这个问题严肃地提了出来。

当然，卢梭的诘难并非都是紫电清霜。他毕竟是在现代性的入口处，凭着智者的天才直觉预感到现代性的难堪与悖论，时间的间隔使他并不能完全体会到现代性问题的深刻性。所以，他反省启蒙，但决不反对启蒙，启蒙的二值逻辑和原善追求对他仍然有着不可抵御的支配力。最明显不过的是，他仍天真地认为有一个与现代文明相对应的至善至美的社会状态，为此，他甘冒天下之大不韪，让世界重新沉沦至它的文明前的原始状态，然后经过道德理想的洗礼，以新的形式显现应然的完满性。可见，卢梭打碎了理性的祭坛，却又构筑了道德的祭坛；取消了文明的宗教边际约束，但又设定了文明的道德边际约束。从骨头里他仍然是一位启蒙主义者，他不过是使启蒙的核心偏离理性而转

向一种新的伦理意志。职是之故，卢梭的反现代性意义就大打折扣，犹如有的卢梭研究者所说的那样：

“后来的哲学家们越来越重视卢梭的这笔遗产。19 世纪的费尔巴哈、黑格尔曾反复讨论卢梭开启的异化问题。在青年马克思 1844 年巴黎手稿中，人们可以读到更多与卢梭风格极为类似的论述。到了 20 世纪 萨特、马尔库塞、海德格尔等人继续开拓这一层面。经过几代人的努力（尽管他们中有一部分人只愿意追溯到尼采，却不愿意承认其灵感来自更早的卢梭），*toujours hors de lui*——‘生活在别处’这一当年森林荒原中孤独漫步者的旷野呼喊，才逐渐汇聚成 20 世纪后现代主义文化抗议的最强音。

然而，我们还是应该看到，异化理论的早期形式，是与卢梭准宗教化的救赎情怀联系在一起的。因此它更多地呈现出道德面目，而不是哲学面目。在卢梭的语式中，反异化要求有一种顽强的道德倾向对‘间隔’的敏感对‘它者’的恐惧对‘对象’的拒绝对‘同一’的渴求对‘透明’的热爱等等。总之是一种容不得‘异己’的反异化道德理论。精炼这批思想原矿，可以有两个方向。一是哲学批判、文化批判和社会批判的方向，那就是费尔巴哈、黑格尔、青年马克思、海德格尔、法兰克福学派所做的工作。20 世纪后现代主义对资本主义社会意识形态的批判，很大程度得益于卢梭为他们准备的第一批思想矿石。卢梭理论的这一方向从此酿成一种健康的批判运动。”

法兰克福学派当然属于精炼卢梭“思想原矿”的“工程师”。他们用从卢卡奇那里窃得的火种，点燃批判的火焰，在烛照当今生活境域的同时，也使人的生存境域得以澄明。

卢卡奇对资本主义制度下人的物化或劳动异化的揭露，已

接近西方文化批判传统对现代工业文明内在症患的批判。这种批判尤以德国社会学家马克思·韦伯的观点最为著名。韦伯以一流学者特有的创造性特质将资本主义、合理性和统治三个饶有兴致的概念联系起来，考察他所谓的资本主义精神，从而把对工业社会的研究推向了学术研究的前台。韦伯将黑格尔哲学中的“理性(reason)概念改造成社会学的“合理性”(rationality)概念，用以指称一种目的性，即人们通过理性的计算自由地选择适当的手段而意欲达到的东西。合理性又分为两种类型：一是工具合理性(instrumental rationality)，一是实质合理性(substantive rationality)。前者强调手段的合适性和有效性而对目的恰当与否不管不问；后者则恰恰与前者相反，它对目的、意识和价值是否合理尤为关心。现代工业文明的全部成就和问题都源于这两种合理性的紧张和对立。换个说法，实质合理性与工具合理性此消彼长的变化，导致现代工业文明(资本主义)不断变换着红白脸谱。例如，新教伦理与资本主义之间的关系。本来新教义“宣扬禁欲苦行，消极地逼迫教徒对天生原罪作终生忏悔洗刷 笃信‘命运前定说’”。但是 新教的改革者们却“将苦行僧式的世俗劳作和克己赎罪，同上帝选民重建理想世界的神圣‘天职’结合起来，转而强调通过勤俭致富达到拯救灵魂。这样一来消除了财富和罪恶之间的等号，庄严地为富兰克林式的资本主义精神加冕授勋 使之合法化(富氏《自传》提倡理直气壮地靠勤俭、精明和信用聚财发迹，声言赚钱不为自己，而是好公民义之所在。此书至今仍是美国青年启蒙和从业的生活教科书)。随着新教伦理由‘出世’的纯粹理想境界转向‘入世’的俗化心态，资本主义精神也就像骗子偷儿一般，混出了中世纪宗教的森严门缝 满世界奔跑撒欢去了。”

然而，不幸的是，这种道德与事功的亲密并不长久。作为“价值中立”的概念，“合理性”内含的“非理性”方面随着资本主义发展，合着实质合理性不断萎缩和工具合理性不断扩张的节拍，而逐渐凸现出来。现代资本主义的发展已经背离了新教伦理价值关切的初衷。手段变成了目的，目的终被遗忘。为赢利而赢利使得资产者利用精密的理性计算技术把社会上的一切都全盘“理性化”了，一切都变成了赢利的工具。过去以“上帝的召唤”为“天

立是这种‘理性化的非理性性存在’的抽象表达。那么，卢卡奇的物化学说就是这种存在境域的现实表达。从学理上说，它们都是对近代以来因理性的僭妄而造成的文明疾患的文化反应。这种反抗方式追求的不是从“肉体”上击倒对手，而是从“灵魂”上征服对手。

卢卡奇的物化学说的另一意义是，他对“理性化的非理性存在”的理解比起卢梭略嫌粗糙的理解更接近问题的本质。卢梭对“理性化的非理性存在”充满了一种焦虑和一种恐惧。他把他所焦虑、恐惧的对象放逐到他的理想世界的对面，作为异己的生成物加以拒绝，他诉诸一种道德理想主义解构即将形成气候的现代文明，结果却造成了一种新的霸权——道德霸权。“理性化的非理性存在”不过是改头换面，送走了暴君工具理性，迎来了独裁者价值理性，大众依然生活在被遮蔽的空间，感受着精神强权的压力。卢卡奇同样对异化现象充满了愤恨，但是，他不再像卢梭那样把异化看作是内心既极容易分辨又极力反抗的外来压力，是如洪水猛兽般令人从感性上就能感受到的恐惧对象。在卢卡奇看来，异化现象不仅是普遍化的存在——它已转化为社会生活中的普遍现象；而且还是无法回避的存在——商品关系带来了腐败，人们默认了这种腐败，听任自己心灵的腐化与没落，听任这种出卖生活方式的现象盛行于世。异化导致痛苦，它所产生的心灵震撼渗透到了人们生活的方方面面，就像那带着毒气的空气，人人都在吞吐它，人人也都离不开它。用马尔库塞的话来说就是：“一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由在发达的工业文明中流行，这是技术进步的标志。”

这样，卢卡奇就触及到现代工业文明疾患外在的表现形式及其内涵。并且，这不是在纯粹哲学意义上对韦伯观念的简单

① 马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版，第 3 页。

重复或者更为明了的诠释，卢卡奇已将对“理性化的非理性存在”的批判引向了经济学、政治学、法律、大众文化等更为广阔的社会文化领域，且附加上马克思主义的改造，成为无产阶级解放理论的一个有机组成部分。职是之故，一种新的反抗现代性弊端的批判理论，作为西方左倾思想界一支坚韧的余脉，就能够在卢卡奇学说基础上诞生。我们从卢卡奇那里已经看到了社会批判理论的反抗维度。

社会批判理论将卢卡奇的物化理论与马克思的异化理论结合起来，创造了一种新的控制或支配理论——这是他们坚持马克思对资本主义之严厉批判立场，恪守精神价值，顽强对抗发达工业社会物化趋势，从而推动西方激进学派多种理论抗争，拯救人类与社会之现实努力的理论表达。新控制理论以犀利的理论穿透力入木三分地解析了发达工业社会境域下，资本对劳动（大众）的统治方式的变化和技术时代人之异化的变化。在新控制理论视域内，决定早期工业文明生死的前提——自由已被扯下高贵的面纱，屈从于发达工业社会所崇尚的效率。于是，独立思考、自由意志和政治反抗的批判功能丧失殆尽。批判的功能一经消逝，控制的权能就将加强，并且换上新的形象：控制不再凭借压抑需要使宰制永久，而是仰仗制造需要使宰制更新。智者因此而惊呼自由之于现时代的人已不是一种神圣的权利，反倒是想千方百计要躲避开的恶魔；人们已不是因为被控制而感到受操纵和压迫因此要奋力反抗，反道是认同统治秩序，甘心情愿地接受统治，要做顺从的公民。这也就是说，由于迅猛发展的科学技术创造出了崭新的生活方式，满足了那些可能会反抗的人的需要，促进了人们与现存制度的同一，而人们又对自己正被现存制度所同化这一点茫然不知，因而认同、默许并自愿服从政治的、经济的和法律的现存统治秩序。在自由、科学、富裕的粉饰下，社会控制扩展到私人领域和公共领域的各个方面，它使一切

真实的对立一体化，葬送了一切选择的自由，并创造出有史以来最真正名副其实的极权主义世界。人类因此并没有进入一种真正的人类状态，反而是沉沦于一种新的野蛮状态中。

在这种新的野蛮状态中，个人愈加异己化、边缘化，成为失去自由与个性的工业文明这架机器中一个微不足道的齿轮。政客们连篇累牍地宣传，转播媒介日复一日地灌输，使某些观念和指令成为催眠性的，人们不自觉地依照它思考和行事，个人的反抗能力因之从根本上被削弱。个人满足于社会强加给他的存在，自觉地把个人的愿望及目标局限在现存社会制度所允许的范围之内。

在这种新的野蛮状态中，社会因新的控制方式而发生变异，成为从肉体到精神将人禁锢起来的真正的“集中营”。消灭了物质匮乏的发达工业社会在成为富裕社会的同时，也成为一个病态的社会，这个社会凭借集权主义文化消灭了从思想上颠覆和改变现状的文化。人们尽管有了更多的闲暇时间，却因为被商业和政治、文化所支配，结果仍然是不自由的，受控制的。无产阶级被单一的资本主义经济管理体系所同化、吸收，为自己的工业生产力所奴役，结果反而与自己的对手达成了“前定和谐”，就像本·阿格尔所说的那样：“支配表示一种人不能据以觉察自己的异化、但能据以欣赏资本主义的生产力及其物质丰裕的方式。支配是人在虚假意识的情况下‘施’于自身的异化。”

在这种新的野蛮状态中，大众文化凭借利润效果和现代传播媒介的迅速播散，操纵着文化的主流，促使文化愈益平庸化、均质化、模式化，丧失批判与否定能力，成为集权主义的帮凶。发达工业社会的大众文化借助“文化工业”而盛行于世。“文化

工业”旨在满足人们的娱乐、消遣而漠视艺术的审美功能和批判作用，它诱使人们暂时逃避日常生活的责任及其单调乏味的劳动，从而不断强化社会现存秩序，为发达工业社会的稳定生产大量的“社会水泥”。可见，发达工业社会中的文化基本上已变成一种新的社会控制形式，特别是“文化工业”所表现的“操纵意识”乃是当代资本主义的最有效的统治形式之一。

这就是法兰克福学派对西方文明的病患所提出的批判。卢梭式的情感谴责、早期马克思的道德化批判以及卢卡奇精细的理智分析全都被他们容纳到新的否定性理论中，由此规约的批判理论的维度就将新控制的根据、本质、作用及其后果置于社会批判理论的中心视野，而唤起人们的自我意识和否定思想就是摧毁作为控制与操纵之基础的物化结构的根本前提，因为哲学—文化批判本身就是变革社会的力量。法兰克福学派的思想家们认为，他们的哲学—文化批判会带来人们的观念变革，从而引起现实异化秩序的瓦解。我们在后面将会看到，他们是如何把救世的热情融入到批判的努力中，拖曳着沉重的悲凉情怀倾诉着对异化社会的愤懑，以绝望了的希望憧憬着一种非压抑文明的乌托邦前景。当然，激情之余，他们也不乏冷静。他们也很好地坚持了卢卡奇理性分析的立场，成功地将激情的批判沉入逻辑分析的海洋，从而使批判造就了一种激情的思辩逻辑。

#### 4. 反抗的哲学与哲学的反抗

激情的思辩逻辑，就是反抗的逻辑，就是哲学化文化抗议的逻辑。

尽管我们不能绝对地说，法兰克福学派对现代性灾难的反抗完全“远离了时代的压力而转向静观的学术立场”，但毫无疑问的是，法兰克福学派的思想家们总是力求与现实的政治活动，

特别是党派活动保持一定的距离。虽然他们也经常意识到单纯文化抗议的不充分和软弱无力，但是，他们仍然坚决拒绝把他们的文化抗议与现实的反抗运动整合起来。这—是因为他们始终以文化精英主义的眼光打量着社会的各种现实的物质力量，没有一个阶级或者一种政治力量能够进入他们的视野，与他们所倡导的批判精神相匹配而承担起进行“武器批判”的重担。这当然也包括发达工业社会中的工人阶级。在他们看来，在自由资本主义阶段曾经是反抗的领导阶级和中坚力量的工人阶级，为发达工业社会消费主义狂潮所吞噬，已成为富裕社会中遍地存在的麻木不仁的消费者中的一部分。尖刻点说，工人阶级不过是发达资本主义这条正进行着自杀性航行的大船上被驯服了的桨手。因此，工人阶级的革命意志完全瓦解，社会批判理论决不能把思想中的阿基米德式的支撑点放在这样一个阶级身上。社会批判理论不得不采取一种“超然的”姿态。也许这样做会伤及社会批判理论的根基，并最终会导致社会批判理论逐步变成抽象的、脱离社会的空中楼阁，某种悬在空中的自我反思。但是，为了保持社会批判理论自身的独立性，为了保持社会批判理论已拥有的超越先前文化容忍限度的震撼力以及由此产生的它对大众的冲击力，也是为了回避社会批判理论与激进社会运动之间可能发生的紧张关系，批判理论家甘愿冒此风险。

然而，这样去做还有另一方面的便利，它为法兰克福学派自我标榜的学术中立思想、非意识形态化打开了方便之门。

知识分子从事的总是观念性的活动，他们通过各种高头讲章的“宏伟叙事”使自己的思想外化。而外化的思想只有使人能够借助它洞悉到思想与现实的差距，并因此能够针对不完满的现实而展开批判活动，知识分子和他们的思想才是有意义的。因此，思想与观念的批判锋芒很大程度上来自思想、观念与现实之间的缝隙。而能否在思想、观念与现实之间建立起思想、观念

通向现实（即观念现实化或精神变物质）的桥梁就是问题的关键。然而，矛盾的是，一旦知识分子试图用自己的学说去弥合思想与现实之间的缝隙，事功的诱惑就会诱使知识分子甘冒失去自己批判视野的危险，而堕落为意识形态，沦为某个阶级或某个集团的宣传工具。这样就把思想者放在一种两难抉择面前：“‘人的智慧被迫二者择一：人生的完美和作品的完美。’当激进知识分子过于紧密地认同变化中的大众力量，努力离开他的象牙塔时，他只能冒险获得其中的一种完美。在盲目的团结和刻意的独立这两难抉择之间，他们必须找到一个中间道路。”<sup>①</sup>显然，法兰克福学派思想家重视“作品的完美”甚于“人生的完美”。所以，法兰克福学派恪守严格的学术立场，完全按照学术的游戏规则进行文化自卫，似乎只有这样，法兰克福学派的社会批判理论才能找到自己的恰当的位置。马丁·杰这样说：

“现在，人们已逐步熟悉了这种沉思：学术实际上是法兰克福学派这种类型的批判思维的最后逃亡地，实现其思想的机会则已经消失。与此同时，60年代充满希望的‘穿越制度的长征’也在随后的10年停滞了，进入了漫长的徘徊期，另一个世界的前景也没有了，它看来对此也根本不感兴趣了。也许只有大惊小怪的右派才认真对待‘长征’计划的似是而非的‘成功’，他给右派们经常性的反对‘政治正确性’的幽灵的歇斯底里运动增加了刺激。在另一端，新左派的学术化恰恰是其政治热情耗尽后的标志，无论他们解释的真理是什么，作为当代学术生活中的一个的理论冲动，批判理论都无可置疑达到了一个意料之外的安全的——也许已反讽刺地成为正典——位置。”<sup>②</sup>

固守这一安全的位置，法兰克福学派对西方文明的现代疾

马 丁·杰：《法兰克福学派史》 广东人民出版社 1996 年版 第 3 页。

② 马 丁·杰：《法兰克福学派史》序言，广东人民出版社 1996 年版 第 14 页。

患展开了批判。当然，这种批判只是一种文化哲学的批判，一种动摇现代社会精神根基、釜底抽薪的批判。也就是说，反抗的哲学进行的是一种哲学的反抗。

哲学的反抗正如单世联先生所正确地指出的那样：“不是知识精英对现代世界怀旧的、禁欲式的拒绝，而是汹涌澎湃的现代化运动本身激活的精神反应和思想姿态，它正视现代性整体结构中工具理性和功能主义的越位、恣恣的现实，确认现代性的未完成性、改写并扩充现代主义和先锋艺术的否定精神以推进现代性的自我校正。反抗现代性是真正的现代思想。‘反抗’也不是暴力行动和革命实践，而是基于人性潜能的理论反思和文化批判。批判理论家认识到，在 20 世纪被管理的恶梦中社会总体的力量是如此强大，真正的主体性和自由的力量已分崩离析，黑格尔和马克思所设想的异化回归自身的动力——否定之否定也销蚀殆尽，一切合理的要求只能以缄默的否定形式出现，理论是向诚实的人们敞开着实践的唯形式。”<sup>①</sup>因此只有文化哲学上的批判才能从根基上扭转现代精神价值，将现代性的未完成性逸出时代的盲点，而升上批判的地平线。

社会批判理论所倡导的这种否定精神和反抗姿态，或者说哲学化的批判及价值削平，是在人类文明深处发生的全面性对抗。这种对抗的深刻性使得法兰克福学派的社会批判理论不得不奉行一种彻底的破坏战略。社会批判理论所倡导的反抗、批判、否定，都得到了极端化的界定，统统被理解为纯粹意义上的彻底决绝。批判无所顾及但又有所限制。对现代性的批判，不允许越出否定的界线，否则批判就背叛了自己。否定的扬弃，对任何批判之外的东西的肯定，都应当被看成是对批判的绝对意

参见单世联译：《法兰克福学派史》序言，广东人民出版社 1996 年版，第 3 页。

义发生怀疑的怯弱表现。批判只是当自己是彻底的时候，即批判对任何被批判的东西都抱着否定态度时，才同批判的概念相一致。一切对未来理想的迷恋最终都意味着放弃对未来的批判态度，都是知识分子怯弱性的避难所。马尔库塞以不容置疑的坚定态度宣布：

“社会的批判理论没有任何能够填补存在于当代和它的未来之间的鸿沟的概念 因为批判的理论不许诸人们任何东西，不给人们展示任何成果 所以它是消极的。因此 批判的理论愿意对那些过去曾经为了伟大的否定绝望地牺牲了他们的生命，今后仍将为伟大的否定绝望地献出自己生命的人保持忠诚。”

“不惜歌者苦 但伤知音稀。”社会批判理论的这种拒绝赞美任何现存的东西，始终保持批判与否定的冲动的态度，放逐了任何从必然王国描述自由王国的宗教化幻想。历史在这里又一次确定了缺席的权利，拒绝了不成熟地寻找解决当下困境之方法的盲目行为，也许正是这种对幻想的大拒绝，才是对现实真正的负责态度。

人们只有拒绝赞美现状，才能憧憬一个较美好的将来。

“只因没有希望 希望才给予我们。”

在批判的犀利笔锋下，法兰克福学派将给予我们以什么样的希望呢？

参见马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版 第 231 页。译文根据英文版做了一定修改。

## 二 启蒙方舟 控制之始源

启蒙开启现代性。启蒙即对现代性的追求，是生成和导向现代化的教化性环节与精神。启蒙方舟将人摆渡到现代文明的此岸，人必因身陷现代文明的沼泽而迁怒启蒙。在这里，历史哲学关于进步代价或者历史必然性的说明和解释，丝毫不能减轻人们的愤怒。既然现代文明的文化母本是启蒙精神，那么，启蒙所操纵的现代性计划的‘邪恶’就足以将魔鬼撒旦的称号授予启蒙自身。

对启蒙进行批判已成为 20 世纪后半叶西方思想界的一条引人注目的理论风景线。法兰克福学派将启蒙所导致的理性的迷失看作是当

代工业社会控制方式的文化源头，就是这条风景线中一处独特的景观。

## 魔法下的倒退

《启蒙辩证法》一开卷就将一个天启式的悖论置放在我们面前：启蒙总是致力于将人们从恐惧中拯救出来并建立他们自己的权威，然而，为什么经过启蒙的地球无处不散发着得意洋洋的灾难？人类被启蒙了，为什么还处于水深火热之中而不能自拔？为什么人类没有进入一种真正的人类状况，而是沉沦于一种新的野蛮状态中呢？换个问法可表达为，人类追求进步自由的理想何以变成了一场现代性噩梦？

以此为线索，法兰克福学派率先从启蒙自我逆变角度审查了启蒙这种忧郁的智慧。

全部启蒙传统始终贯穿着“去魅化”努力，意在把人从一直压迫与控制他的神秘物那里解放出来。那种压迫与控制人的魔力无穷的神秘物就是外在于人的自然界。启蒙的目的就在于去除自然界的魔力，用理性指挥失去魔力的自然界。启蒙的先哲，如被马克思称之为近代实验科学之父的英国哲学家培根，为此而勾画的“剔除魔力”的纲领（启蒙的纲领）就是依靠知识使世界摆脱魔法。因为，在这些启蒙思想家眼里，知识就是人进行统治的力量；知识就是权力，它既无限地奴役生物，也无限地顺从世界的主人。”<sup>①</sup> 知识的真正的目的、范围和本质就在于更好地支持并帮助人的生活。因此，理所当然地可以引申出这样的判断：技术就是知识的本质。一切像实体和质、活动和痛苦、存在和生成这样的概念都因其超验属性，而被化归于形而上学，从而

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版 第 2 页。

被驱逐出科学的领域；一切不符合计算规则和实用规则的东西都被打上怀疑的印章，而被归入想象的逻辑，从而与知识分道扬镳。因此，在启蒙的知识定义下，知识鄙视观念和思想。知识就是实用的方法，就是技能。“人们在研究新时代的科学时放弃了思维。人们用公式来代替概念，用规则和偶然性来代替原因。”<sup>①</sup> 结果，一种以工具理性为主导的新的人文精神——它以定量定性、数学化、标准化、操作主义和整体控制的“科学态度”判断并榨取一切，规划并合理安排人类的日常社会生活——特立独行，成为神控世界的宗教信仰的世俗化版本。

经此转折——

理性变成了工具化、技能化了的理性，启蒙变成了蒙蔽，工具理性高视阔步，价值理性悄然引退。也就是说，理性已经被严重销蚀，尽管它自以为以自己以合理的逻辑分析超越了神话时代的混乱，但启蒙却使它再一次成为一种新神话的牺牲品。人们极为惊异地发现，在进步幻想支配下，那个旨在征服自然和把理性从神话镣铐下解放出来的启蒙运动，由于这种转化的内在制约而转到了它自己的反面。启蒙走上了自我摧残之路。

原本意义上的启蒙精神追求一种使人能够真正确立主体地位的存在方式，它的根本意旨在于，使人类世界从巫术的、奇魅的或传统的束缚中觉醒出来，“解除世界的魔咒”在经过启蒙的洗礼之后，人类得以自由地控制自然，地球遍燃自由的火炬，飘扬正义的旗帜，人类社会建立起合理的秩序。所以说，迈向理性启蒙的进步过程，就是人类征服自然，获得自由幸福的最高凭藉和条件。本着这种天真而又稚嫩的幻想，近代思想家们将启蒙理性广义地理解为西方文明合理化的最高命令，把人之外的世界当做一个为了人的利益而可以任意加以盘剥的对象，进而挺

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版 第 3 页。

立起科学理性、技术理性，人一步一步走向对外在自然的恣意践踏，稳定地移向宇宙的中心。神话、宗教早先在大众意识里所占据的显赫地位逐渐为各种以人为主角的科学所取代。世界不再是人的“家”，只是人用来变化的材料。科学也不过是人类剥削自然的工具，人类要从自然学习的东西，就是如何控制、支配自然，以便役使自然。霍克海默、阿道尔诺一针见血地指出：

“启蒙精神与事物的关系，就像独裁者与人们的关系一样。独裁者只是在能操纵人们时才知道人们。科学家只是在能制造事物时才知道事物。只有这时，科学家才知道事物本身。科学家在运用事物的过程中，总是把事物的实质看成为他所掌握的实体。这种等同性构成了自然界的统一性。”

“启蒙的实质，就是要求从两种可能性中选择一种，并且不可避免地要选择对生产的统治权。人们总是要进行选择，要么使自然界受自己的支配，要么使自己从属于自然界。随着资产阶级商品经济的发展，神话中朦胧的地平线，被推论出来的理性的阳光照亮了，在强烈的阳光照耀下，新的野蛮状态的种子得到了发展壮大。”<sup>②</sup>

然而，由此产生的更具有灾难性的后果是，从启蒙对自然统治的观念中衍生出对人进行统治的新方式。因为对于自然界不断加强的统治意味着人同自然的异化，同时也意味着人类对自身控制方式的变化。启蒙理性在提高了人对自然界的统治能力同时，也增强了某些人对另一些人的统治力量。“好事善行都变成了罪恶 统治和压迫则变成了美德。”结果“对于统治者来说，人们变成了资料，正像整个自然界对于社会来说都变成了资料一样。”<sup>③</sup>启蒙并没有给人们以一个自由、平等的合理的社会秩

<sup>②③</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》 重庆出版社 1990年版 第 7、28、96、80 页。

序，启蒙思想家所憧憬的理性王国在现实面前一次又一次地被击碎，原本是为了解放人的启蒙理性现在却变成了人类主体奴役自然和自我奴役的工具。通过启蒙，人的灵魂脱离了蒙昧，然而却又可悲地置身于工具理性宰制之下，物欲的大众宁愿以精神的沉沦去换取外在物质利益的丰厚，因而丧失了对价值理性的追求，于是对自由的渴望以及对民主进步的向往变成人们对权威和暴政的温顺服从，以致高度发达的理性技术管理被用来实现最大规模的、最无人道的非理性目的。这样，清醒的人们看到“；技术世界的理想、废除自然 即彻底控制自然又反馈到人的身上：全面的剥削作为‘理想和现实的同一’在被规定为是必然永恒的自然剥削中只能坚持剥削的本性，‘即虚假的绝对，盲目的统治的原则’，并发展为一切社会形式的统治工艺学。”也就是说，启蒙造就了一种新的统治工艺学，并且使这种统治的工艺学排除了一切法则。新的控制、支配方式不服从理性，它嘲笑任何爱恋真理的思想，启蒙理性因此成了非理性，启蒙彻底放逐了解放的可能性。启蒙后的人类从一个黑暗走向另一个更大的黑暗。

“冷酷无情的社会借助这种带有麻醉剂的田园生活，使受奴役的阶层承担起他们不能忍受的苦难，而不再有维持自我生存的理性。实际上，这种田园生活仅仅是一种幸福的假象，让人麻木不仁地度过困苦的生活，像动物一样地存在着。”<sup>②</sup>“思维用它那物化的形态 即数学、机器、组织向遗忘了它的人复仇，思维的被放弃使启蒙不能得到实现。……各民族对现状（这一现状正是他们自己不断创造成的）神秘的、科学的尊重最终成了肯定的事实，成了坚固的堡垒。在这个堡垒面前，甚至是革命的形象

① H·贡尼、R·林古特：《霍克海默》 中国社会科学出版社 1992 年版 第 89 页

② 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》 重庆出版社 1990 年版 第 56~57 页。

也把自己蔑视为乌托邦，并堕落为对历史客观倾向的坚信不疑。启蒙作为这种适应的机构，作为手段的构想，就像它的浪漫主义敌人指责它的那样，成了破坏性的东西。”<sup>①</sup>一旦完成这种转折，启蒙就戏剧性地回到它出发的原点：启蒙做着“去魅化”努力，它是作为神话的解毒剂而粉墨登场的。然而，它本身却又成为一种新的神话或者更明确地说神话与启蒙理性同源都是人惧怕自然的产物。因此，启蒙理性的最终归宿只能是神话意象。就两者表达的观念本质而言，启蒙理性和神话的区别，人在这两种话语系统中位置的差异，等等，并不重要。重要的是它们都只按照自己的意愿支配和控制自然及人，并在摧毁旧的不平等的、不适宜的东西的直接统治权的同时，又在新的联系中使这种统治权永恒化。所以，霍克海默、阿道尔诺说：

“自然界双重地表现为假象和本质，结果和力量。正由于这种双重的表现才形成神话和科学，正是由于人们对这种双重的表现的惧怕，才形成神话和科学，而神话和科学就是启蒙精神的表达。”<sup>②</sup>

“在启蒙精神的发展过程中，总是不可避免的、必然的有一定的理论观点受到毁灭性的批判，而只存下来一种信念，直到精神的概念、真理的概念，甚至启蒙精神的概念变成了泛灵论的巫术。神话中的英雄毁灭，从寓言中编造出来的逻辑结论所遵循的命中注定的必然性的原理，不仅支配着一切，成为严格的形式逻辑的规则，西方哲学的各种理性主义的体系，而且本身也决定各种以神的等级制度开始，并通过神的朦胧怒斥真实的弊端，作为同一内容的体系的结论。正如神话已经进行了启蒙，启蒙精

<sup>①</sup> H·贡尼、R·林古特：《霍克海默》 中国社会科学出版社 1992 年版，第 89～90 页。

<sup>②</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》 重庆出版社 1990 年版 第 12 页。

神也随着神话学的前进，越来越深地与神话学交织在一起。”<sup>①</sup>

历史就是这样使没有神性（尽管人们时时渴盼拥有一种神性）的人类再一次陷入难堪，而刚刚在某种自信中昂起头的人又在这种难堪中品尝到失望的苦涩。几百年的追求，千万次的努力，辛勤造就出的“现代性骏马”却在一种可怕的魔法操纵下向着相反的方向迅跑。在这种底色下，映照出来的只能是一幅令人极度失望和悲愤的讽刺画：

“今天，恐惧和厌恶、被嘲弄和厌恶的特征，可以看成人类发展过程中强大进步的标记。从厌恶粪便和人肉，到蔑视迷信狂热、懒惰、精神上的贫困和物质上的贫困，推行着一条变成真正的和必然的恐惧的行动方式的路线。每一步都是一个进步，都是启蒙精神的一个阶段。但是，一切早期变化，从早期泛神论到神话，从母系制度文化到父系制度文化，从奴隶主的多神论到天主教的教权等级制度，用新的、即被启蒙的神话学代替了旧的的神话学，用一大群神代替了母系制度的女首领，用对羔羊的尊敬代替了对死者的尊敬，在具有启蒙精神的理性的光辉照耀下，每一个客观的、在事实中有论据的赋予，都成了神话学式的。”<sup>②</sup>

启蒙自身不倦地自我摧毁，已迫使思想放弃对习惯和时代精神倾向最后的轻信。启蒙已将自己的“阿基里斯之踵”暴露给世人。

## 2. 破裂的精神

人与自然的分离，这是启蒙的原罪。

由于这个原罪，自然被异化，外部世界被宰制，支离破碎到真正的自然本身被彻底遗忘；由于这个原罪，人被异化，强者对

<sup>②</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》重庆出版社 1990 年版，第 9、85 页。

弱者的宰制成为合理的现实，弱者要从强者的强权中领略他们的全部的幸福；由于这个原罪，理性变成非理性，启蒙走向迷信，世界陷入不可调和的多元的价值冲突之中；由于这个原罪，人们陷入各种专制制度泥坑，否定的救赎能力在总体上已丧失殆尽，剩下的只是肯定性自由之梦残忍的拙劣模仿，人类不再有任何行动的清静命令。

人类原本能够避免这种悲剧。

然而，人类却没能避免这种悲剧。

原因在于，人类在两种启蒙精神的比较选择中，片面地强调了一种精神而完全忽略了另一种精神。

按照法兰克福学派的分析，人类在现代性计划的初期面对着两种启蒙精神：一是致力于改变人类受奴役状态的人文理性，一是用以度量并驯服自然的工具理性。“早期资产阶级启蒙思想家同时要求天赋人权和科学进步。在他们那里，自由、理性、社会公正和自然秩序和谐一致，基本上是一码事。然而工业文明的发达打破了这种和谐一致。自由主义短暂的、相对平衡的统治不得位给一种以科技理性为主导的发展模式——它以定量定性、数学化、标准化、操作主义和整体控制的‘科学态度’判断并榨取一切，扬言它能以精确有效的手段研究并处理人类一应事务，从个人生活、社会福利、国际争端到种族优化。

这种‘启蒙意识形态’不顾一切地推进，‘将其遇到的每一种精神抵抗都转化为自身的力量。’当它在资本主义经济与科技发展过程中赢得压倒性统治地位后，就造成这样一种社会制度：在其中‘技术统治及操纵它的社会群体便能以极大的优势去管理人口的其它部分。’”<sup>①</sup>于是，工具的、主观的、操纵的理性堂而皇之地成为工业化社会发展新的行为方式的智慧之根。没有合

赵一凡：《美国文化批评集》，三联书店 1994 年版，第 216 页。

理性的疑问，一切都那么顺理成章，世界的“去魅”已经走得太远，理性自己的原初内容也被劫掠一空。

当启蒙理性走向工具理性，理性的工具属性转成终极目的时，完整的启蒙精神就因属人的感性价值对同样属人的理性价值的遮蔽而发生分裂，或者说，启蒙精神中价值资源、人文理想就必然要失落，启蒙理性就只能堕落成为一种“合作协调的智力”。它失去了崇高，它的价值由对人和自然界的操纵来衡量，它的活动的合理性就仅仅取决于它是否为某一目的（商业的，保健的，娱乐的等等），它的任务就是提出一种计划或一种行动框架，它不寻求那种与生命和自然的和睦相处的方式，它更不会提出一个“真理的”和谐世界的可能谋划。因此，它只是把世界当作为工具，用来上演自己征服其的史剧，而这幕史剧只关心实用的目的，一切以“导演”这幕史剧的人的用途为转移。所以，在这幕史剧中，事实与价值是分离着的，重要的是如何去做，而不是应做什么。

工具理性以及它的功用在由启蒙所肇始的现代文明进程中，成为“压倒一切要考虑的事情”。启蒙精神的分裂缘于工具理性的崛起，启蒙的悲剧亦根源于它。“支配是人在虚假意识条件下‘施’于自身的异化；而工具理性则是支配在其中得到实现的构架。”

由此我们得出如下结论：

启蒙之走上自我摧毁不归之途，启蒙精神之发生奇诡的“魔法下的倒退”，启蒙之打上与自然相疏离的原罪痕迹，全部症结在于，启蒙精神发生了裂变，理性变成了工具理性，手段——工具性行为被作为目的提高到登峰造极的程度。这是更深刻的更

高层次的自我异化，它成为隔离天堂语言和其人间副本的栅栏。

法兰克福学派十分看重对工具理性的揭露，这是他们发达工业社会批判理论的基石，是他们进行现代性反思所发现的充满忧患亟须颠覆重建的地方。因为现代化进程中所出现的各种病象都可以说是工具理性渗透的结果，是工具理性增长所带来的副产品。我们可以把工具理性的危害择其要者列举如下：

——自然界的异化根源于工具理性。启蒙的意志是“人具有支配定在的主权 是主人”人要成为“自然界的主宰”。这必然导致启蒙思想所追求的仍然是一种统治和奴役的关系。启蒙打倒了统治世界的上帝，解放了人。但是，它又使人成为这世界的主人。人类为了从自然界的控制、宰制下获得自由，必然努力按照工具理性——“技术结构塑造自己的肉体 and 灵魂的个人 进行自我外化”在这里“，理性本身 变成了包罗万象的经济结构的单纯的协助手段”；一切东西都可以变成能够重复的、可以替代的过程”。这样，人类的理性一步一步走向剥削外在自然界。可是，尽管现代化进程中工具理性取得了骄人的进步，但由于工具性格的人对它的非合理性运用，它并没有使人在自然界面前堂堂正正地站立起来，反倒因为自然界的恶意报复（例如环境或生态危机）使人感到自身与自然界的疏离，真切地体味到自然界的不可驯服性。工具理性支配下的人类不再能够和自然界做获益匪浅的对话，人类只能让被自己肢解的“资源库”做无意义的独白。

——人的异化根源于工具理性。法兰克福学派已将异化概念与控制或支配、宰制概念联系起来，异化的最深刻形态是出现了“自愿屈从的个人”人们似乎正自觉地拒绝自我解放的希望，所有的物化、异化都是一种忘却。霍克海默说：“……当技术知识扩展了人的思想和活动的范围时，作为一个人的自主性，人的抵制日益发展的大规模支配的机构的能力，人的想象力，人的独

立判断也显得缩小了。启蒙精神在技术工具方面的发展，伴随着一个失却人性的过程。这样，进步就有要取消它应实现的真正目标——人的思想的危险。”<sup>①</sup> 由此足见，发达工业社会中人的异化之惨烈。正像本·阿格尔评价马尔库塞理论时所说的那样：“现实不能再用传统的理性和正义的标准来评价了。敏锐的思想不能看透现代生活的外观，特别是商品的外观。从这一意义上说，社会控制的加强不是通过剥夺人的劳动力（这种剥夺依然发生，因为我们的制度是资本主义的），而首先是通过剥夺他们的理性来实现的；剥夺人的理性，表现为使人们不能冲破沉面于无止境消费即‘不幸中的欣慰’的生活。”

——新控制逻辑或新统治逻辑根源于工具理性。西方现代性计划实际上崇尚一种以科技理性为主导的工具理性，它完全荡涤了天赋人权和自由理想，而代之以标准化、工具化、操作化和整体化，结果，工具理性在导致技术统治之冷冰冰的非人化倾向同时，却又带来了社会在物质方面高速度发展。社会在一个日益增长的事物和关系的技术积累中再生产自身，生存斗争和人对自然的开发变得更加科学、合理。科学管理和科学分工极大地增长了经济、政治和文化等部门的生产效率，更高的生活标准在这种进步中逐步得以实现。于是一种无法抵御的诱惑产生了。人们情愿以内在精神的沉沦来换取外在物质生活的丰裕。结果，“技术创造的缓和条件愈多，人的精神肉体就愈受严格控制。”人放弃了对自由民主的追求而在权威和暴政面前变得温顺起来。“统治以富足与自由名义扩展到全部个人与社会生存领域，将所有对立面整合为一，造成对离心力流水般的包容前景。”

① 霍克海默：《理性的黯然失色》 纽约 1974 年版 第 V~Vi 页。

② 本·阿格尔：《西方马克思主义概论》，中国人民大学出版社 1991 年版 第 273 页。

社会因此在稳定进步的动态外表下强化了它静止不动的控制调节系统，一种具有魔法的、连锁性的系统机制。

——扼杀人们否定与反抗意识的肯定文化也根源于工具理性。肯定的文化就是丧失了批判维度的大众文化。大众文化麻醉了人们，宣判人们注定不能自己解放自己。在文化之堕落为大众文化过程中，特别可以看出技术控制和工具理性的影响。正像霍克海默和阿道尔诺所指出的那样，貌似轻松娱悦的大众文化其实是工业化产物，因为它同样以机械的节奏（如流行音乐和标准化的模式如畅销书、系列剧）来榨取人的生命，耗费人的时光，窒息人的个性。结果，个人在没有创造意义的工业化生产的文化产品包围下，逐渐成为失去了个性而成为被操纵的社会原子或单位。批判维度的消失使得大众文化可以肆无忌惮地按照现存社会秩序的要求复制千人一面的社会主体。对这些社会主体来说，反抗是罪恶，顺从则是美德。所以，马尔库塞愤怒地谴责技术理性对高层文化中内含的对立因素的消灭。他强调指出，保存和培养文化中残存的否定因素是人类拯救自己的唯一出路，尽管这条路只是向那些能够逃脱文化工业使人麻木的力量的人敞开的。

论述至此，启蒙中已死去的和行将死去的，已十分清楚。只要启蒙话语仍然拒绝使用“神学语言”，听任数学化的思维程序操纵现实，那么，我们面对的就只能是扰乱而不是慰藉。启蒙所能提供给我们的智慧就只能是一种“忧郁的智慧”，而决不会是“快乐的智慧”。为启蒙所依重的科学技术最典型地表现为一种“忧郁的智慧”。

### 3. 忧郁的智慧

伊甸园的故事在西方尽人皆知。在中国，恐怕大多数读书

人也都耳熟能详：那被称呼为“万民之主”的上帝耶和华亲手创造了人类的始祖亚当和夏娃，这两个赤身裸体的生灵在伊甸乐园经历了一段蒙昧无知然而却纯真无邪的生活之后，经不住蛇的诱惑，品尝了智慧树上的果子，于是领悟了善恶、情爱和羞耻。上帝因人类始祖违犯了他的禁令而勃然大怒，将亚当夏娃赶出了伊甸园，从此，人类开始了苦难的生活。那只叫做“亚当苹果”的智慧果因此成为人性醒悟和文化发端的象征，它同时也隐喻着智慧是一把双刃剑，美好、善良、幸福总影随着丑陋、邪恶、痛苦。

有意味的是，当人类文明进入科学技术飞速发展的现当代，“亚当苹果”问题又不期而至。不过这一次不是人的‘主’要对人进行惩罚，而是人自身将自己引向了自我惩戒的境地。

1973年在于美国芝加哥召开的第九次人类学和民族科学国际代表大会上，美国人类学家马戈龙·马鲁雅玛郑重地宣告：人类面临着“新的亚当苹果”。他说：

“我们现在正进入一个新的时代，科学的发现和发明不仅会部分地改变我们至今承认的‘人的本性’而且授予人们改变‘人的本性’的力量。这就是新的亚当苹果。这一次不是摘自使人能区分善行与恶行的智慧之树的苹果。这是一只可以改变人的体魄、心智和文化的苹果。人们或许会变成不适于继续生存的怪物，或许会掌握一种新的、完全陌生的文明。”总之“科学技术的发展已经向‘人的本性’的一些基本‘事实’提出了挑战”

被奉为启蒙福音的科学技术，在经历了辉煌之后，终于将自己的负面效应暴露给世人。包括法兰克福学派在内的、具有浓烈悲观色彩的那部分西方思想家惊呼，科学技术的发展原来是

① M·马鲁雅玛：《人类未来学》载 M·马鲁雅玛、A·哈金斯编《未来的文化》，海牙 1978 年版 第 41~42 页。

打开一只“潘多拉之匣”，它给人类带来不幸和苦难，并演变成为发达工业社会即发达资本主义社会新型控制形式的根源。由于科技神话的破灭，知识的性质、研究、范畴和学者的使命以及科学的功能都发生了根本性变化，科学技术自身出现了“合法性危机”。科学已不再具有绝对真理的“元叙述”价值，它与任何一种人文话语一样，不过是一种叙事方式，可能在叙事过程中发生畸变或悖谬。因此，对科学技术展开批判，就是对启蒙核心原则或启蒙中心观念——相信理性是普遍的、统一的、万能的，相信人类社会是一个不断进步的过程——的批判。这种批判必将彻底否定现代性计划中精神追求的简单化倾向，从而否定现代理性迷信、科学迷信和进步迷信，以及在历史过程中这些迷信所释放出来的异化的全部魔障。

法兰克福学派（主要是马尔库塞和哈贝马斯）在否定科学技术“元叙述”价值方面展现了以下三个主要向度：

(1) 一个诊断：科学技术异化为一种新的控制形式

在工业化社会，社会结构的轴心原则是经济化，这是一个根据最低成本，追求简明性和最大效率的理性设想。依据这个设想，社会经济化必然要寻求技术统治途径，而人和物则会相应地被贬黜为一种机能角色。只要科学技术能满足不断增长的物欲，带来当下的利益，其他的人文价值追求就可以被理直气壮地抛弃。可见，工业化社会本身就藏着将科学技术抬举为统治手段的倾向。所以，哈贝马斯才敢于作出如下断言：当代科学技术已取代传统的政治恐怖手段而成为一种新的统治或控制形式，科学技术的发展趋势是社会的极权主义化，并进而导致“在工具主义的地平线上展开了一个合理的极权社会。”

最为可怕的是，即使人们可能意识到科学技术的这种负面

效应，也无奈于科学技术高视阔步，登上统治的宝座。因为自从科学技术成为第一生产力，它就使工业生产像长了翅膀样，风驰电掣，飞速发展。科学技术借着自己成功故事的传布在短短的百年之内迅速上升为一颗耀眼的新星，这颗新星将自己的光辉广泛地洒播在人们的生活和生产之中，以至于现代人自降生之日起就注定了一种被抛入科技海洋中的命运。在这种情况下成长起来的现代人耳濡目染的都是科学技术的惊人成果以及科学技术喋喋不休的自我夸耀，他在心理上毫无戒备反而认为接受科学技术的宰制是天经地义的事情。再加上启蒙理性的推波助澜，科学技术愈加枉自尊大，认为自己真的与宗教、神话和形而上学等意识形态之间有着不可逾越的鸿沟和截然不同的标准。科学沙文主义随之甚嚣尘上，科学技术自己把自己塑造成了一尊万能的偶像。科学当然不会宣称自己像上帝一样完美无缺，但是它声称自己拥有目前为止人类所能拥有的最完善的方法——观察——实验的方法。通过大规模的宣传运动，科学使下述观念深入人心：观察——实验方法是科学独有的方法，它的客观性保证了它的有效性，而它的有效性则意味着几乎所有的问题都可以纳入到这种方法的体系中加以解决，甚至包括科学本身的错误在内。当然，仅就方法论而言仍是停留在理论的层面上，现实生活中的普通人也许并不关心这种方法的普遍的适用性。他们对于这种方法的结果或许更为关心。为此，科学一方面挥舞方法论之剑砍掉了其他竞争方法。另一方面也试图在现实生活的各个方面满足人们的需求，这方面的例子不胜枚举：比如说造出新的工具使人的工作看起来更为省力，造出新的器具使人的生活更加方便，甚至造出电子佛龕、电子牧师等直接替代宗教手段的物质力量。总之，人类的几乎所有需求都可以通过诉诸科技而得到满足。这样就使人类越来越依赖于科学技术，深陷于其中的人们看来是乐意承认科学这尊新的偶像的，接受

它的控制与支配。科学由此便可得意洋洋地宣布：那些相信科学的人，你们有福了。

然而，有福的人们由此而陷入了另一个更大更可怕的深渊。

科学技术演变成为一种新的统治或控制方式，这决不是一种正常现象，它是科学技术异化所造成的恶果。马尔库塞充满忧虑地说，从人创制技术最初的动机看，机械化的技术过程原本是为了人能完成从必然王国到自由王国的大幅度跳跃，完美人类的生存结构，帮助人们从外界强加给他的各种古怪的需要或可能性中解放出来，将自主性和创造性重新还给人们。这也本是发达工业社会的目标、技术理性的终点。不幸的是，科学技术这个“潘多拉之匣”打开之后，唯独将人所希望的留在匣内。技术手段把它的经济和政治要求强加给自由和劳动时间，强加给物质的和精神的的文化。结果，技术的进步扩展到控制和调节的系统，并创造出一些生活和权力形式，这些形式调和与这个系统对立的力量，击败或驳倒为摆脱奴役和控制而提出的所有抗议，一跃而成为极权主义者，技术理性终成统治理性，技术的逻各斯终成统治的逻各斯。

技术统治的逻各斯不同于传统统治的逻各斯，它最大的特征是能带来一个封闭的政治领域，从而成功地实现政治对立面的一体化，消除一切反抗的力量，也就是说，工业社会的统治者无须借助暴力，单单使用科学技术就可以征服社会的离心力量。在这种理论视域下，我们就不难理解哈贝马斯的如下断言了：

“当今那种占统治地位的、相当呆滞的、在幕后起作用的、把科学变成偶像的意识形态，较之旧式的意识形态更加不可抗拒和无孔不入，因为随着对实践问题的掩盖，它不仅仅为一种占统治地位的特殊阶级的利益作为辩护和压抑另一个阶级的局部的

解放需求，而且又侵袭了人类的要求解放的旨趣本身。”<sup>①</sup> 总而言之，当代科学技术在法兰克福学派那里被视为是一种奴役的逻辑，它应当为发达工业社会不自由状态的加深承担主要罪责。

## (2) 一个发现 科学技术是意识形态

法兰克福学派科学技术批判理论中最有学派独创性的见解是，它一反西方理论界在意识形态问题上把科学与意识形态分离开来的传统观点，认科学技术为意识形态，而且是“较少具有意识形态性”但却有着更强的欺骗性、更大的虚假性的一种新式的意识形态。

众所周知，自法国思想家托拉西在他的著作《意识形态的要素》中首先使用“意识形态”概念以来，直到法兰克福学派之前，西方思想家们一直是在与实证科学相对立的意义上使用“意识形态”这个概念。在他们看来，意识形态学说原本研究人的心灵、意识和认识的起源、界限及认识的可靠性，它从被提出时候起就主要是一个哲学概念。但自从拿破仑指责托拉西等意识形态家们是一群“空想家”是秩序、宗教和国家的破坏者；“意识形态”概念有了贬义意蕴之后，在西方理论界就产生了这样一种倾向：意识形态与科学无涉，二者之间甚至存在着尖锐的对立；科学知识总是真实的、确然的，而意识形态则总是具有虚伪的、欺骗性的。实证主义创始人孔德明确地从哲学上将意识形态和科学对立起来，指责意识形态是与“实证精神”不相容的“虚假的意识”。虽然马克思在《德意志意识形态》中通过对资产阶级意识形态虚伪性的揭露与批判，为无产阶级的意识形态奠定了基础；继而列宁确认了马克思创立的意识形态是“社会主义的意识形态”是“科学的意识形态”其所以是“科学的”就在于它和客观真理的符合是“无条件的”。但是，这并未能阻止西方理论界对

<sup>①</sup> 哈贝马斯：《走向一个合理的社会》波斯顿 1971 年版 第 111 页。

意识形态始终坚持的否定态度。本世纪初，在西方思想界颇负盛名的社会学家 M·韦伯和 K·曼海姆进一步强化了意识形态是一种消极的精神现象，是一种对现实进行歪曲反映的虚假的意识的传统观点，再一次确认了意识形态与科学的尖锐对立。在这两位思想家看来，各种思想体系都是一定的政治集团利益的反映，而把思想体系称之为意识形态，就意味着这种利益的真实性质是隐蔽着的。也就是说，意识形态之为意识形态，就在于它作为一种思想体系的虚假性。曼海姆如是说，意识形态本身没有认识论的价值，而只是由一定的社会集团、阶级支持的具有社会意义的思想体系，这种思想体系“是被维护现存社会制度或复辟过去社会制度的愿望所曲解了的一切思想；思想体系是既得利益或反动纲领的表现”。<sup>①</sup>曼海姆区分了两种意识形态：一种是走向没落的阶级的偏见，即“意识形态”（Bewubtseinsformen）；另一种是新兴阶级的意识形态即“乌托邦”（Utopie）。这两种意识形态都是有限的实在知识，因而其本身是没有多少科学意义的。

然而，与流行于西方理论界对待意识形态的传统态度不同，法兰克福学派一方面继续发挥西方意识形态批判传统，对意识形态进行猛烈的抨击，指责它在当代工业社会中所起的操纵作用，揭露它对大众的欺骗，批判它所具有的维护现存秩序、遏制社会革命的社会辩护功能；另一方面，他们又修正了意识形态与科学技术不相容的传统观点，明确宣布科学技术就是意识形态，一种更具有欺骗性、更具有维护或辩护功能、更难以消除的新意识形态，而且这种新意识形态正逐渐取代资产阶级旧的意识形态，成为在发达工业社会中占统治地位的意识形态。法兰克福学派的这一观点不啻是在西方理论界扔下的一颗重磅炸弹，它

<sup>①</sup> 《新社会学词典》，上海译文出版社 1981 年版，第 169 页。

对西方理论界（抑或包括我国的理论界）产生的冲击力之大令每一个稍微熟悉西方传统的人都能深切感受到。可以这样说，法兰克福学派的观点带来的是西方意识形态研究中的一次意义深远的“范式”转向

在这次“范式”转向中，法兰克福学派把科学技术看作是意识形态，虽有悖于西方意识形态论的传统，但这决不是法兰克福学派思想家们一时心血来潮，为了理论上的标新立异而随心所欲地杜撰出来的，可以说，科学技术是在它本身成为第一生产力，并在发达工业社会中因回应启蒙辩证法而发生功能转化这样一种特殊语境下被看作是新的意识形态的。综合起来看，法兰克福学派至少提出了如下三点理由，证明科学技术在发达工业社会已演变成为意识形态，并发挥着相应的意识形态功能。

第一，由于在发达工业社会，科学技术成为第一生产力，科学技术的发展使文化的生产得以工业化，能按照一定的标准和程序，大规模生产各种各样的文化复制品（如电影拷贝、唱片等）从而通过文化产品的“整齐化一”的生产和消费的“不断重复”的强化使人们的思想和行为“齐一化”由此导致科学技术具有了控制和操纵大众的思想和心理的意识形态功能，科学技术扼杀了人的个性及人的否定能力，维护社会的宰制。

第二，由于科学技术的双重作用，即，一方面在发达工业社会中，科学技术借助技术手段对人们生活的各个领域加以全面的控制与操纵使人们失去自主性而成为“工业文明的奴隶”而另一方面，科学技术的发展又使得社会日益能够提供出丰富的物质财富，满足大众的需要，给大众带来富足、舒适的生活。大众沉迷于纸醉金迷的世俗生活，失去了反抗社会的锐气，与现存秩序和平共处，妥协并达成一致。这意味着，科学技术在发达工业社会通过对高消费的刺激，将扩张人的欲望与满足人的欲望结合起来，从而把一个对人实行全面控制、压制人性、不自由的

社会，通过人欲的放纵和尽情享乐，冒充为仿佛是合乎人性的需要的自由的与解放的民主社会，这样，科学技术就麻痹了大众的批判意识，起着意识形态的欺骗作用。

第三，就科学技术本身来说，它本身就有着对人进行压制的作用。这一点突出地表现在工艺合理性对人的宰制上。也就是说，由于科学技术的发展，使得工艺合理性组织有效地控制了社会生产过程和国家机构，促成了统治手段的科学化，工艺合理性遂衍生为统治的合理性，科学技术不仅体现着人对自然的统治欲，也体现着人对人的统治欲。这样，工艺的基本原理就是统治的基本原理。

科学技术演变成为意识形态，就意味着科学技术本身已成为发达工业社会持续存在下去的“合法性基础”，晚期资本主义的政治秩序和政治统治的合法性必然来自科学技术。对发达资本主义社会的批判在某种意义上说，就是对科学技术进行批判。从各个方面，尤其是从根基上揭露技术决定论的致命缺陷，成为挽救工业社会于即倒的灵丹妙药。在这里，我们再一次看到卢梭的影响。对科学技术持一种大拒绝态度的法兰克福学派思想家们对资本主义工业社会的怀疑与否定基本上承袭了启蒙思想家卢梭等浪漫主义者对资本原始积累的批判精神，不遗余力地揭露科学技术在现当代所制造的种种迷人的谎言。

### (3) 一个预警：科技发展的本性与人的本性是相互冲突的

科学技术的发达，像普罗米修斯的圣火，给人类带来幸福和安逸，使今天发达国家的中等收入的家庭的衣食住行比古时候的帝王还丰裕。但是科学技术同时又像“潘多拉”的魔盒一样，把灾祸带给了人类。使信仰科学技术的现代人在合理与自信中又觉得生命和存在被无形的枷锁所钳制，统治与宰制的合理性和合法性像梦魇般消解了一切疑问与反抗的自由，而科技异化现象的泛化，造成了人与人、人与自然以及人与社会的严重疏

离，人生活在合理的筹划与精巧的计算之中，但却发现自己的生活空虚无聊、失去目标，陷入一种无边无际的幽暗恐惧之中。这种被马尔库塞、哈贝马斯等人从整个社会系统揭示出来的科技异化，决不仅仅局限于生产过程，它在社会的经济、政治、文化、公众生活与私人生活、乃至个人与社会心理等社会生活各个领域中都产生了巨大影响，表现为一种“总体异化”。其情其景，历历在目，人不由得要询问：“我们原以为如果把一切事情科学化、合理化、效率化及组织化，这世界将变得天国般光明，谁知它却日益变为抹杀人类存在的组织化的能量世界、数字世界，这到底是怎么回事呢？”

我们可以为人类的知识的增加而未能增加人类的智慧感到痛惜，可以为知识被狡猾地利用为邪恶行为的工具而感到愤怒，但是，我们的困惑、不解、愤懑和哀怨，并不能使问题发生根本性的转变，因为科技的本性就是如此，。从霍克海默、马尔库塞批判科学技术的非人利用到哈贝马斯给科学技术贴上“原罪”的标签，法兰克福学派对科学技术越来越坚持一种彻底否定的态度。这种否定态度的极端就是彻底否定科学技术的积极意义，断定科学技术本身就会自动带来人性的堕落。所以，我们有充分的理由认定，霍克海默们关于科学技术本性的论断，是用理论的语言再一次向我们讲述“福兰肯斯丁的怪物”这个颇有意味的故事：

福兰肯斯丁博士(Frankenstein)把尸体分割成手、头、胴体、脚等，放进大试管，泡上化学药水，创造出新的生命。博士为此高兴得不知所措。但怪物既没有理智，又没有良心，因而反用其怪力想置创造自己的主人于死地。博士被自己的造物追杀，落荒而逃，无论怎样求生，这怪物仍不肯放过他。

今天，科学技术作为人的造物已完全从人那里分离出来，它的作用及其效应与人所期望的相去甚远。现代人在欣赏自己造物的神奇同时，发现自己正面对一种危险：技术正创造出一种完整的新的社会神经，我们并不知道它会怎样行事。人真的成了“福兰肯斯丁博士”了。

人的这种处境，使我们不由得想起韩国学者赵永植在《重建人类社会》一书中发出的无奈的感叹：

“……更可怕的威胁，是人类与科学技术的颠倒关系。人类明明是以创造者的身份发展了科学技术，却反而出现了物质支配人类的本末倒置现象，因而破坏了人类的本意，产生反作用。

如同美国电视片《虎胆神算》(mission impossible)的主角既非胜者又非败者而是精密的机器人一样，在我们所生活的世界里，人不是现代文明的英雄，机械才是现代文明的英雄。更有甚者，现代人连这种感觉能力也丧失殆尽。

在参观大型生产工厂时，我们不难发现人们在大机械面前精神不振的可怜相。人的一切动作，无不顺应着机械而运动，不是人类在支配机械，而是机械在支配人类，人已完全沦落为机械的附件。请看看福特汽车公司装配线上工作的工人吧！然而比这更可怕的是连人的思维方式也机械化了。翻阅文艺复兴时代前后的大学史和科学史(技术史)，可知当时的知识促使社会效能艺术化被称为‘自由艺术’(liberal art)，而技术促使其利用方面艺术化而称为‘机械艺术’(mechanical art)。所谓科学‘science’是很久以后才有的，它和人类精神或生活感情是互相游离的。

机械文明的首要价值在于其最大效率。它具有为了达到目的，所有其他的都可以牺牲的绝对性，因此能受到人类承认的最高道德不是人情。正如仁、义、礼、智、信是儒家的道德，智、仁、勇是西欧社会的伦理，信、望、爱是基督教的价值观一样不成问

题。问题不在于人类是否具有人伦及道德精神，一个人的价值只有它具有的效率成正比。评价事物的效果价值，以机械的尺度作标准，自然不能照顾人情或个人感情，因此，人类就变成了毫无人情味的机器 社会就像沙漠一样干枯。”

以上论述，恐怕是对科技理性最为猛烈的抨击。科学技术这只“新亚当苹果”必须为发达工业社会的种种罪恶承担责任。尽管我们并不完全同意法兰克福学派的观点，并可以用柏拉图的这种观点——“伟大的事业 都是危险的事物”——来为科学技术开脱责任，但是，我们还是不得不承认在法兰克福学派过于偏激的观点中包含了许多真知灼见，特别是他们面对科技理性无限制的肆虐所发出的预警，充分证明了他们属于那些关心人类前途与命运的思想家阵营

科技理性的陨落就是启蒙理性的陨落，或者换句话说，科学出现危机，意味着启蒙精神已穷途末路，现代西方工业社会失去合法性，拯救者自身已跌落到万丈深渊。历史老人给人开了一个悲凉的玩笑 结果 现在反倒到了拯救‘拯救者’的时候了。

#### 4. 拯救“拯救者”

“眼中的刺是最好的放大镜。”

启蒙悲剧再一次让我们领悟到这一真理。启蒙以消除蒙昧、传布知识和在地上建立永恒正义的理性王国为己任，它是一种力求把人类从恐惧、迷信中解放出来和确立人之主体地位的“最一般意义上的进步思想”。当自然科学凭借实验方法取得令人眩目的进步并以无可辩驳的事实展示自己在实验应用方面的成功时，人类相信，自己已找到了将启蒙理想实现出来的手段，

或者说最可靠的保障。于是，我们看到一场影响深远的观念革命悄然发生了。

人类因科技理性的成功而鄙薄一切非实证性的学科，那些依然依赖于思辩、沉思和解释话语的学问已无权享有科学的美誉。科技理性挟“公开而自由地运用人自己的理性”之声望，毫不留情地将神学宗教从拯救人的肉体 and 灵魂之学问至上的王位上拉了下来，自己欣然为自己加冕，将学问之至尊的称谓授给自己。现在，科学不仅许诺要给人类一个美好的世界，而且对精神归宿亦加以承诺。原本科学的主要任务是凸现一种不同于中世纪神学世界观的新世界观的合理性，它因此保持着对一切自称是权威的东西的激进批判态度。然而，现在它却因为给自己加上太多的重负而被限制起来。它失去了批判的锐气，并因此而没有了精神。它所剩下的唯一功能就是为启蒙幻想提供“宏伟叙事”和合法性证明。为此，科技理性就只能膨胀它的工具性属性。只有在手段一目的行为中，科技理性才能确立自信，找回尊严。因为正是在这种行为中，科技理性表现出一种无限进步的冲动，仿佛人类的思维具有不断超越限制的至上性。这是一种激励了几代人的乐观信念，它相信人类没有解决不了的困难。人类面对的任何困难，都可由人类自己所创造发明的办法加以解决。英国著名科学家秦斯（J·Jeans）的下面一席话最典型地表达了这种启蒙式的天语：

“我们不再相信人类命运是善或恶的精神或玩弄阴谋的恶魔的玩偶。没有什么能阻碍我们再次将地球建成天堂——除非我们自己（阻碍我们自己）。科学时代的黎明业已到来，我们已发现人类是他自己命运的主人，是他灵魂之舟的船长。他可以掌握这船的航向。当然，他可以自由地驾驶着她驶入安全水域，

也可以驶入险恶的地方 甚至撞上礁石。”<sup>①</sup>

这种进步主义主张自然是以人类中心论为理论背景的。按照我们以上的论述，启蒙的底色必然是人类中心主义的，即启蒙奉行一种真正的主体性哲学。这种哲学认为，人是最接近神的一种存在物，人必然模仿神性的工作，并且完善、改进和提高自己的工作，人完全等同于神，所以理所当然地要征服其他生物和自然，使其为人类服务。用近代大哲培根的话说就是，宗教和科学进行着一种共同的努力，即补偿人类被逐出伊甸园所受到的伤害，人由于堕落而同时失去了清白和对创造物的统治，不过失去的这两方面都可以部分得到恢复，前者靠宗教信仰，后者靠技艺和科学。故在上帝隐退之后，人君临世间。人乃万物之灵，虽然每个个体是注定要死亡的，但人类作为一个类却是永恒的，而且是宇宙间唯一的主体，居于宇宙的价值中心。

这就是启蒙所奋力推出的新观念（工具 理性、进步主义以及人类中心主义，“为启蒙思想家所系统阐述过的现代性设计”完全笼罩在它们的阴影中，“启蒙哲学家力图利用这种特殊化的文化积累来丰富日常生活——也就是说，来合理地组织安排日常的社会生活。”<sup>②</sup>然而，不幸的是，正如我们曾阐述的那样，“20 世纪将这种乐观主义精神打得粉碎。”<sup>③</sup>于是，目光深远的人看到了“在繁华、富裕以及政治权力的后面 西方社会经历着一个衰败及人性堕落的过程。”（弗洛姆语）一部分人因为愤恨而转向野蛮，仿佛沉湎在怀旧情绪中诅咒“福兰肯斯丁博士”就能够取消亚当和夏娃的罪孽；而另一部分人则因为警醒而走入沉思，他们的救世热情全部化为殚精竭虑，别出机杼地拯救“达

参见《场与有》第 4 辑，武汉大学出版社 1997 年版 第 322 页。

<sup>②③</sup> 哈贝马斯：《论现代性》 载王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》 北京大学出版社 1992 年版 第 17 页

摩克利斯剑”下的人类。

法兰克福学派显然属于后一类人。表面上看，法兰克福学派对启蒙的“福兰肯斯丁博士”的分析并没有远离从罗斯金、卡莱尔那里延绵下来的对工业化社会或资本主义非人化倾向进行浪漫批判的传统。这一传统直到艾略特那里，仍表现为一种现代保守文化观，即认为整个西方文明正以资本主义价值观为楷模实现自己世俗而功利至上的“资产阶级化”。但是从骨子里看，问题却不那么简单。法兰克福学派并不拒斥科学技术与社会经济的进步，承认它们的发展为建立一个更为公正自由的社会创造了宽阔的远景。对人类的进步持“前资本主义文化怀旧病者”的立场显然是不足取的。用这种话语解读社会批判理论，就可以看出法兰克福学派对启蒙的批判的真正意义在于：它在一个时代处于精神迷惘情态下，对支配时代的精神病症从建设性角度进行了诊断。法兰克福学派所极力争辩并要引起人们警觉的是启蒙精神内在的蒙骗和危险性质，即“人能将他从自然中学到的东西用来完全控制自然及其他人”；或者在启蒙过程中“将人的灵魂从愚昧中解脱出来却置于新的奴役之下”。

人们不难从工具理性、进步主义、人类中心主义等启蒙的核心观念中导出宰制自然的思想。但是，从控制自然中发现对人的控制却是法兰克福学派的惊人之作。马尔库塞的学生，著名的西方马克思主义者 W·莱斯 (W·Leiss) 在他的著作《自然的控制》中对此有过令人信服的剖析。

在莱斯看来，霍克海默论证了理性对外部自然的控制与它对内部自然的控制有着内在的联系。人追求控制自然进行得越主动，个人所得到的报偿就越被动；人获得控制的能力越强大，个人的力量与压倒一切的社会现实相比就更弱小。沿着这个思路，霍克海默把人类历史的三个特征即对自然的控制、对人的控制和社会冲突联结在一起，并把社会冲突看作是连结对自然的

控制和对人的控制的因素。从冲突角度看：

“由于企图征服自然，人与自然环境以及人与人之间为满足他们的需要而进行的斗争趋向于从局部地区向全球范围转变。人类在历史上第一次作为一个整体开始经历一种特殊的冲突即普遍的全世界范围的冲突；一些远离权力中心地方的显然很小的事件都以它对全球利益平衡的可能的影响来解释。地球似乎成了人类进行巨大的自我竞技的舞台，人们为了实行对自然力的有力控制而投入了激烈的纷争，这似乎确证了黑格尔的历史是一个杀人场这句格言的真理性。”<sup>①</sup> 在这种情势下，非理性的机巧必然报复人，在全球化竞争的过程中，人成了为他们自己控制自然而制造工具的奴仆，因为技术发明的速度甚至连最先进的社会也不能控制。

“由于对自然的技术控制而加剧的冲突又陷入追求新的技术以进行人与人之间的政治控制。加剧了的斗争使人与人更加拼命地彼此反对并要求采取能够忍受越来越大的斗争压力的方法。集权主义统治的暴力主义策略就是著名的例子，但这些恐怖主义策略又是以非暴力主义的形式表现出来的。例如，在垄断资本主义社会中，对自然的技术控制通过操纵需要转化为对人的控制。然而最鲜明的例证是在所谓‘第三世界’兴起的对帝国主义统治的真实的或假定威胁的范围中发现的。为了适合社会学家所标示的‘有知识的社会’，美国的社会科学家已被拖入反叛乱的努力中：中央情报局的间谍以其在学术上的显赫地位在公司中活动。最遥远部族的文化和社会组织都被加紧研究以便在需要的时候能提供适合于那里人民的控制技术。”<sup>②</sup> 这样，控制自然和控制人这两方面就在其历史发展中逻辑地汇聚在同一地平线，而凸现出控制的真正对象——人。马尔库塞是这样

<sup>②</sup> W·莱斯：《自然的控制》重庆出版社 1993 年版 第 140、140~141 页。

诠释这个问题的：

资本主义“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……”<sup>①</sup>

启蒙理性终以非理性的超凡魅力而告终，知识与权力以控制为目标而得以整合，伴随着机械技能的日趋完善，社会终将一切归结为数量功利概念，并将整个知识文化系统简缩至一个共同的尺度，秩序的权威由此确立，它将用高度发达的理性管理和技术效率实现不容理性合理思考的非理性的目的。启蒙理性终于走向了一条与自己纲领相反的道路，它在自己所崇尚的理性设计的诱惑下，逐步暴露自己蒙骗的本性和奴役的本质，彻底瓦解了自己的合法性。

法兰克福学派由此圈定启蒙所设计的现代化纲领是资本主义文化陷入精神分裂的标志 它所建立的‘宏伟叙事’和‘合法性神话’也因此宣告破灭。一时间，西方人被驱赶到一个真空地带，他们不仅被剥夺了在思想中憧憬理想主义和超验前景的权利，也在现实中丧失了捍卫或反抗任何攻击性学说的理论基础，人类陷入深深的人为的“天谴之灾”的恐惧之中。这是世纪初就酝酿发端的危机警示的社会学深化，是展开新一轮人类自我拯救之前的思想审视。在这种审视中，法兰克福学派的思想家们尽情展现着“天启圣哲”的魅力，宣告一场反抗新的控制形式或

马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版 第 104 页。

奴役形式的观念战争已经开始，这场战争的目的就是拯救所谓的“拯救者”换句话说就是对启蒙进行再启蒙。

新的启蒙将庄严地向世人宣告：

“[生存斗争的]和解要以控制自然为前提，它是并仍将是与发展中的主体对立的客体。然而有两种控制：压制性的和解放性的。后者包含着减少贫困、暴力、和残忍……一切欢乐和一切幸福都来自超越自然的能力——在这种超越中控制自然本身要服从解放和生存的和平”

然后，新的启蒙便会藉着自己解蔽的功绩而将自己再升华为一种新的“教义”并庄严地宣告自己世纪的来临，正像尼采曾做过的那样：

“迄今为止，理想这一谎言完全变成了降临在现实头上的灾祸，人类本身为理想所蒙蔽，……并且变得虚伪。……终有一天，我的哲学将以此为标志征服天下……最平静的话语乃是狂飙的先声，悄然而至的思想将会左右世界……像无花果一样，我的这些学说为你们而落现，请你们汲取它的汁液，品尝它甜美的果实吧。”<sup>②</sup>

马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版，第 212～213 页，译文根据英文版作了一定修改。

② 参见张念东等译：《权力意志》，商务印书馆 1993 年版，第 5--6 页。

### 三 柔性的强权 法西斯与控制

亚力斯是希腊神话中的战神。战神在作战时 或乘车 或徒步 紧随他的是得摩斯( 惧怕 ) 福波斯( 恐怖 ) 厄里斯( 争吵 ) 库里厄摩斯( 骚乱 ) 和厄里俄( 城市摧毁者 ) 等五个可怕的神。启蒙的‘亚里斯’是工具理性。工具理性的殖民性扩张必然造成启蒙的控制观念从概念世界的阴影王国中脱身而出，在现实中异化为极权主义 将操纵、宰制、屈从、支配以及恐惧等种种可怕的社会毒瘤移栽在无翼无助的人类身上，在将理性和情感贬抑到非人水平的同时，加速现代性理想计划堕落并转化为极权主义的控制与恐怖。

从神话到现实，控制与恐怖总是与强力联系在一起的。法西斯主义执拗残暴的统治，为我们分析渴望权威及准备服从权威的态度范型提供了历史素材。

## 1. 自由的退场

本世纪 30 年代末 40 年代初，面对欧洲上空飘起的一片片法西斯主义乌云，怀有深度社会责任感的法兰克福学派思想家们自然忧心忡忡，对法西斯主义的分析与抨击遂成为“压倒一切的关注”。霍克海默在纽约时的秘书 A·迈尔这样描述当时的情景：

“可以这么说，抨击希特勒和法西斯主义这一共同信念把我们结合在一起，大家都感到我们有一个使命，包括所有的秘书，所有参加研究所并在那里工作的人，这个使命确实使我们产生了忠诚和一体的感情。”

研究所的首脑、法兰克福学派的精神领袖霍克海默要求不要脱离资本主义范畴研究法西斯问题。法西斯主义并非是资本主义社会的对立物。霍克海默的至理名言是：“不愿意谈论资本主义的人，就应对法西斯主义保持沉默。”<sup>②</sup> 霍克海默本人就把法西斯主义看作是资本主义社会中技术理性的顶点。在资本主义社会中，由于启蒙的裂变，启蒙所导致的不过是一种新的野蛮状态，它将控制与奴役的观念现代化，使原本潜藏着的极权主义倾向变成一种恐怖的现实政治运作。在法西斯主义那里，一个在质上新的完美的工具化和形式化的理性已经完成。法西斯主

《与 A·迈尔的谈话》，纽约，1969 年 5 月。参见《法兰克福学派史》，广东人民出版社 1996 年版 第 165 页。

<sup>②</sup> 霍克海默：《犹太人与欧洲》，《社会研究杂志》第 8 卷，1939 年 第 115 页。

义完成了工具理性和自然的邪恶综合。霍克海默忧心忡忡地指出：

“在现代法西斯主义那里，合理性已经达到这样一点：在这点上，它已不再满足于简单的压迫自然；合理性通过把自然潜在的反叛结合到自己的体系中去来剥夺自然。纳粹操纵了德国人民的压迫欲望。”

研究所基本按照霍克海默的设计展开对法西斯主义的研究与考察。霍克海默的挚友，法兰克福学派的经济学家波洛克，提出了一种为学派大部分同仁所赞同的观点波洛克把法西斯主义这一特殊现象的起源与资本主义之发展为垄断资本主义和国家资本主义联系在一起，指出：在国家垄断资本主义状态中，经济控制的性质达到空前膨胀的地步，“垄断组织不再作为从事扰乱的侵入者而起作用，而是作为政府的代理人接管了市场机能。”<sup>②</sup>因此，“今天，大量的工业企业和银行康采恩如此迅猛地生长，使得没有一个国家——不管它自封为不干涉主义，能够对其置之不顾或眼看着它们其中之一崩溃。”<sup>③</sup>于是，经济上不断增长的国家干涉必然带来社会结构的变化，这种变化的维度是朝向全面的控制和直接的支配，资本的统治一变而成为“歹徒的统治”。

波洛克还认为：“在国家资本主义的极权主义形式下，国家成为新的统治集团的权力工具，这些集团是最强有力的既得利益的企业合并的结果，它包括工业和商业经营中地位最高的全体人员、国家官僚（包括军队中的）的较高阶层以及获得胜利的

霍克海默：《理性的黯然失色》牛津大学出版社 1974 年版 第 121 页。

② 波洛克：《国家社会主义是一种新秩序吗？》，见《哲学和社会科学杂志》第 9 卷，1941 年，第 451 页。

波洛克：《当代资本主义状况与计划经济新秩序的前景》，见《社会研究杂志》第 1 卷，1932 年，第 12 页。

政党的官僚中的领导人物。不属于这一集团的其它人只是被支配的对象。”<sup>①</sup> 事实就是这样。希特勒的纳粹德国正是借助与大资本结成同盟而取得政权的，结果才能燃起一场使得全世界都置身于火海的大火。

波洛克的观点得到了积极的回应，他对法西斯主义所作出的政治经济分析基本上成为学派成员的一种共识。例如，学派重要成员马尔库塞在他于 1941 年出版的著作《理性与革命》中就是这样去分析法西斯主义产生根源的：

“法西斯主义产生的根源可归因于不断增长的工业垄断和民主制制度之间的矛盾冲突。欧洲在第一次世界大战后，高度合理化发展和迅速扩张的工业组织遇到了层出不穷的困难，特别是由于世界市场的瓦解和劳工运动所热情捍卫的社会立法的广泛系统。在这种情况下，最有力量的工业集团试图建立一个直接由他们所支配的政治权力，以便顺利地组织垄断生产，摧毁社会主义反对派，并继续发展帝国主义殖民扩张。

已建立的政治制度 如果它不继续压制人类需要的满足 那么不能促进生产力的发展。这就需要有一个极权主义的统治，以便统治一切社会和个体间的关系，废除社会自由和个体自由，并以恐怖的方式将民众团结起来。在使经济竞争得以继续存在而服务于使其不断获利的过程中，社会成为一个武装起来的营房。”

在《否定》中 马尔库塞也表达了类似的观点：

“从自由主义向完全的极权主义的国家转变在单一的社会结构中才会发生。由于注意到了这个经济基础的统一，我们才

<sup>①</sup> 波洛克：《国家资本主义》，见《哲学和社会科学杂志》第 9 期，1941 年 第 201 页。

<sup>②</sup> 马尔库塞：《理性与革命》 重庆出版社 1993 年版 第 370~371 页。

能说是自由主义从它自身中‘产生’了整体国家产生了完全的极权国家，作为它自己在更高的发展阶段上的完成。”<sup>①</sup>

把法西斯主义看作为资产阶级自由民主制度的结果，认为“自由主义的理性主义已经包含着预先形成的、后来随着工业资本主义向垄断资本主义的变化而带上一种非理性主义性质的那些倾向。因而“正是自由主义从其自身中产生出了总体——独裁主义国家，这就像是它自己在一个更高的发展阶段上所达到的完美状态。”<sup>②</sup>这不仅适合于对法西斯主义的整体分析，它也同样适合于对法西斯主义的个案分析。马尔库塞关于意大利新黑格尔主义者 G·金蒂蕾(G·Gentile)之蜕变为法西斯主义者的分析就是强调了自由主义与法西斯独裁主义之间的这种本质上的相通性。我们在这里将马尔库塞的述说引录如下：

“这里有一份经典性的文件，显示了自由主义社会理论和（显然是反自由主义的）总体主义国家理论之间的内在联系。这是金蒂蕾在加入法西斯党的时候写给墨索里尼的信。这封信写道：

作为一个坚信的自由主义者，在我有幸在你的政府里协助工作、并且直接观察到指导你们决定政策的这些原则的发展的年月里，我不能不确信：我所理解的自由主义，即主张通过法律并因而通过一个强有力的国家、通过作为伦理现实的国家来获得自由的自由主义，在今天的意大利，其代表并不是那些作为你的或多或少的公开对手的自由主义者，相反，正是你本身所代表的。于是我明白了，当在今天的自由主义者与那些理解你的法西斯主义信仰的法西斯主义者之间进行选择时，一个直言不讳和坚持原则的自由主义者，就应该加入到你的追随者的队伍中

马尔库塞：《否定》，伦敦和波士顿 1968 年 第 19 页。

马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版 第 274、281 页。

去。

即使不用文件证明，撇开他们之间的这种肯定的联系，从他们反对马克思主义的社会主义的斗争中，就能看出自由主义是与新的世界观相一致的。确实，我们在英雄民众现实主义中经常遇到对资本主义怪物，对资产阶级和他们‘对利润的贪婪’等等的激烈的痛骂。但是，既然没有触及经济秩序的基础、这个资产阶级可能性的唯一源泉，那么这样的痛骂经常指向的就不过是资产阶级的一种特殊类型即‘小商的种类’和针对资本主义的一种特殊形式（以独立的个体资本家之间的自由竞争为典型代表）。他们从未攻击资产阶级在资本主义生产过程中的经济功能。他们所攻击的只是那些在经济发展过程中已被替代的资产阶级和资本主义形式；而资产阶级、资本家仍然是资本主义经济的主体。新的世界观谩骂‘商人’欢呼‘天才的经济领袖’而对触及资产阶级的经济功能这一点讳莫如深。”<sup>①</sup>

如此一来，自由主义和反自由主义在对社会秩序进行意识形态解释方面殊途同归。它们都主张社会的经济力量和经济关系背后，有着森严一律的自然律，社会通过它在其和谐化的功能中对“自然”的还原中得到解释。然而，这种还原为自然主义的解释模式终将是把对社会的理性理解还原为非理性的理解，因为用自然—有机的事实取代“无根的理性”意味着用非理性的力量来为一个不能再用理性作辩护的社会进行辩护，意味着把只能用概念去认识的社会现象淹没在‘血’与‘灵’的茫茫黑暗之中。当非理性的力量剥夺了理解与批判的权利之后，“整体的结构和秩序完全被留给了非理性的力量：一种偶然的‘和谐’，一种‘自然的平衡’。当随着社会冲突和经济危机的加剧，普遍‘和

马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版 第 270~271 页。

谐’越来越不可能的时候，自由主义的理性主义的美好空谈也就立即失效了。在这一点上，自由主义的理论必须抓住非理性的证明。理性的批判放弃了；它随时准备承认‘自然的’特权和偏爱。在自由主义对经济领袖、对‘天生的’总经理的欢呼中具有超凡魅力的、独裁主义的领袖的观念已经预先形成了。”

于是，资本主义用无法控制的激动搀和着法西斯主义的强权，以前所未有的非理性冲动神化着贪婪的权欲和令人战栗的恐怖。从这时起，国家、种族、血统和武力的神秘主义盛行起来。

“我们决不可放弃的这个宏伟蓝图，再加上稳定而始终如一的重视，使我们最终成功地成熟起来。于是，使我们感到惊奇的是，我们将看到这种不屈不挠导致多么可怕的结果——导致我们几乎无法理解的结果。”<sup>②</sup> 法西斯狂热症随着这狂妄的话燃烧般地大发作起来：

“最强者的作用就是去统治，而不是去和弱者混在一起。”

“德国，觉醒吧！——德国高于一切！”

大众被裹挟在一种非理性冲动之中，盲从于一种权威性人格，甘心情愿地接受一种压迫和虐待。

有鉴于此，法兰克福学派对法西斯主义产生出来的心理根源表现出更大的理论兴趣。“他们把纳粹看作西方非理性统治倾向的最激进的样式，虽然他们也同意纳粹是作为发达资本主义的产物而出现的这种说法，但已不再把经济基础视为社会总体的决定性所在。相反，这种探讨更关注作为制度性力量的技术合理化，和作为文化规范的工具理性，在这样做时，他们带着比纽曼等人更浓厚的兴趣探讨屈从和暴力的社会心理机制。”

马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版，第 280 页。

希特勒：《我的奋斗》，波士顿霍顿·米夫林公司 1943 年版，第 185 页。

马·丁·杰：《法兰克福学派史》，广东人民出版社 1996 年版，第 191 页。

## 2. 权威人格

法西斯主义的人格基础或心理土壤是“权威人格”(或“独裁人格”)。从法兰克福学派所阐发的义理上说,所谓“权威人格”,是这样一种人格:

“机械地向传统价值投降;盲目屈从权威。加之对所有反对者和外人的盲目憎恨,反对反省,僵化的思想套式,酷爱迷信,半说教式和冷嘲热讽式的对人类天性的诬蔑。”

“对权势者屈从,对比他地位低的人施淫威,正是‘权威主义性格’的特征。”<sup>②</sup>

这种解说性的定义揭示出“权威人格”的双重倾向:既对上屈从,又对下专权,既有先天的服从性,又需要统治他人。这双重倾向必然在“权威人格”中培育出施虐和受虐这样两种内驱力。这两种内驱力既相互矛盾又相互依存,构成一怪异的共生体。

这个怪异的共生体使我们马上想起了弗洛伊德,这位本世纪极有创意,但又极有争议的伟大的心理学家。因为施虐和受虐原本是他的精神分析学所珍爱的概念,被他用于解释性本能变态现象。以弗洛伊德的眼光,施虐,就是性活动主体通过施加暴力于性伙伴,有意识地造成性伙伴的痛苦以谋取自己的性满足之行为;受虐,就是性活动主体通过接受性伙伴对自己施加的虐待从而获得性的满足之行为。现在,这对概念被弗洛姆接受过来,改造成为“权力分析学”概念,以其强烈的心理学意味深化

霍克海默:《法西斯主义的教训》,载 H·坎特里尔编《导致战争的紧张关系》,纽约 1950 年版,第 280 页

② 弗洛姆:《逃避自由》,工人出版社 1987 年版,第 105 页小注。

了“权威人格”的内涵：

“独裁主义性格的实质一直被看作虐待狂和受虐待冲动的同时并存。虐待狂旨在以不受限制的权力，多少带有破坏性的方式支配另一个人；受虐狂旨在将自我消融于一种压倒一切的强权之中，以分享其威力和荣耀。”<sup>①</sup> 施虐狂表现了人的主宰欲，意欲通过无限制地控制他人，使自己在他人的精神和肉体所遭受到的痛苦中获得快感；受虐狂则表现了人的内在的自卑、无能和无足轻重感，在自己受折磨和屈从于外力的受压迫状态中获得快感。这一张一弛的两种内驱力，这两种对立又统一的相反倾向，这充满内在矛盾而表现出非单一性的复杂的人性结构就是法西斯主义的人性基础。

法西斯魔首希特勒就具有典型的独裁主义性格。熟读弗洛姆《逃避自由》一书的读者一定会记得正是在这本书中弗洛姆用如花妙笔，很好地展示了希特勒——这个维也纳街头的流浪汉和纳粹党魁——人格中杂混着的自大轻狂、不可一世的骄横、喜好残忍、渴望绝对控制大众但又倾慕权威并期冀屈从于更强大的命运、历史和自然的力量等等矛盾因素为“权威人格”必然造就法西斯极权主义独裁统治找到了一个很有说服力的例证。

这一例证大致是通过分析希特勒的自传《我的奋斗》中所表现出来的施虐和受虐特征完成的，它的核心观点见于下列论述：

“我试图展示希特勒著作中的两种倾向，我认为它们是独裁主义性格的基础：追求支配他人的权力，渴望服从一种压倒一切的强力外力。希特勒的思想大致是和纳粹党的意识形态相一致的。他在书中表达的思想就是他在无数次使他赢得群众追随其政党的演讲中表达的思想。这种意识形态出自于他的人格，这种心怀自卑感、仇视生命、禁欲主义和对享受人生的人们的嫉妒

弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社 1987 年版，第 289 页。

的人格，是施虐—受虐狂亢奋的土壤。将这种意识形态灌输给老百姓，由于他们具有相同的性格结构，就被这些教义所吸引、所激动，就成了表达他们感受的那个人的狂热信徒。而且不只是纳粹意识形态满足了中产阶级，纳粹的政治实践也实现了其诺言。一个等级制度被发明了，在这个制度中，每个人都有在他之上的要服从的人，又有在他之下的他认为有权支配的人。位于人极的领袖，也有在他之上的权力、命运、历史、自然等，在那里面他使自己淹没了。这样，纳粹意识形态和实践就满足了从一部分居民的性格结构中产生的欲望，给那些虽还不曾享有支配权和服从权，但已屈服，放弃了对生活、对自己的决定乃至对一切的信念的人们，指出了方向”

从这一论述中至少可以抽绎出以下两点：

第一，以希特勒思想为核心的纳粹意识形态是施虐——受虐狂亢奋的土壤。

第二，不可忽视的是，独裁主义人格实际上是一种普遍存在的人格，这是人们接受极权主义统治以及极权主义统治能够肆虐横行的现实的社会心理根源。

关于第一点，弗洛姆的论证具有相当的说服力。他至少谈到了希特勒人格中存在着施虐和受虐因素，对大众施虐的效应限度及其方式等问题。

#### (1) 希特勒人格中存在着施虐和受虐因素

关于施虐因素。弗洛姆通过解读希特勒的自传揭示出这位法西斯魔首人格中潜存的施虐狂因素。年轻的希特勒住在维也纳，是个不出名的人物，他衣衫褴褛，穷困潦倒，混浊的目光中时时流露出丝丝焦虑，每日黄昏时节都要急急忙忙跑向施粥站，为的是赶在关门时讨点残羹剩饭填饱辘辘饥肠。就是这样一个整

天与饥饿搏斗的“小画家”，一个无抽烟喝酒玩女人之类恶习的“规矩人”脑海中正在描绘着统治欧洲的蓝图 其中就包括对犹太人的惨绝人寰的灭绝计划。而在慕尼黑居住期间，这位同样不为人们所注意的、已深深染上反犹毒瘾的大兵，最为之倾心的娱乐就是，在早晨 5 时醒来后，将一些面包片或面包皮切给被他关在室内里供他消磨时光的小老鼠，然后观看这些可笑的小动物为这点可怜的美味佳肴嬉戏扭打。这个小小的游戏对大大的野心家希特勒来说 就是达尔文“生存竞争”思想的现实演示 对希特勒来说，它还有另外一层更为深刻的寓意——它就是用来替代罗马皇帝竞技的小资产阶级竞技，是他将要导演的历史竞技的一次预演。弗洛姆进一步引用希特勒本人如下的呓语强化自己的证明。

群众“需要的是强者的胜利和弱者的消灭及无条件投降。”

“犹如一个女子……宁愿委身于强悍的男子，而不愿支配懦弱，同样，群众热爱支配者而不是哀求者（suppliant）。在内心深处，不宽容对手的教诲，比之准予慷慨的自由的忠告，更使他们满意；他们常感迷茫，不知用自由来做什么，甚至很容易感到他们自己被遗弃了。”

“只要最高级的人种已征服并支配了世界，使他成为全球的唯一主子，和平主义的人道理想也许的确是个不错的念头。”

“只有理想主义引导人们自愿承认强力和实力的特权，使他们成为构成和塑造整个世界的那个团体的一粒尘埃。”<sup>①</sup>

关于受虐因素。弗洛姆极具远见，也精于分析。他毫不犹豫地将在常人那里被视为对立两极的因素——受虐与施虐——联系在一起 并用一个概念即“共生”来刻画受虐与施虐之间的关系。一个施虐狂，他的脑海中时时想的是摧毁受虐者，擒拿受

弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社 1987 年版 第 289~302 页。

虐者。而在这同时，他又会因为统治对象的软弱可欺而陷入一种深深的痛苦之中，他本人因此也渴望有一种更大的权威迫使自己臣服。法西斯魔首希特勒也不例外。弗洛姆如是说：

“...受虐渴望也在希特勒那里被发现。对他来说，他要服从的高一层权力是上帝、命运、必然、历史、自然。事实上所有这些词对他具有同一意义，一种压倒一切的强权的象征。他的自传是以这样一段话开始的 对他来说，‘命运安排位于茵(Inn)的布劳瑙(Braunau)作为我的出生地 这是个好运。’他接着说 全体德国人必须在一个国家里联合起来，因为只有到那时，当这个国家对他们全体变得太小时，匮乏会给他们‘道德权利去获得领土。’

1914 - 1918 年战争的失败对他来说是‘由永恒报应施以的应得惩罚’。种族混杂的国家，‘冒犯了永恒的天意’。或如他另一次所说的，‘冒犯了永恒的造物主的意志’。德国人的使命是由‘宇宙的造物主’安排的。天优越于人，一个人有幸可以愚弄百姓 但是‘老天是不能收买的。’”所以“自然是我們不得不服从的伟力 生灵则是我们应该支配的对象。”

这种受虐的倾向造成了希特勒法西斯主义者对所谓“伟大历史使命”的非理性认同，他们对欧洲以至对全世界的残暴统治完全是根据至高无上的创世主的意志，保卫的是万能的上帝亲手创造的世界。这是向全世界广布的最大的仁慈、爱和宽容。因此，受虐和施虐是最佳的慈爱方式。法西斯理论的荒谬绝伦由此可见一斑。

## (2) 对大众施虐的效应限度和方式

令人惊诧不已的是，那位终日奔走于维也纳街头施粥站的流浪汉，那位住在慕尼黑斗室爱在清晨 5 时欣赏老鼠争斗的大

兵，还是一个读书狂。在维也纳时，这位穿着犹太人好心施舍给他的黑大衣的病态狂人，几乎每天都要秉灯苦读到夜深人静，贪婪地吞食着五花八门的邪恶理论。他懂得精神力量的作用，所以，他有一口伶牙俐齿，不放弃任何一个鼓吹自己荒谬主张的演讲机会。所以，即使蹲在监狱（1923年11月9日，希特勒因在慕尼黑发动“啤酒馆暴动”而被关进兰德斯监狱），他也没有闲着，而是利用这次难得的清静梳理了自己的政纲，并结合自己的经历写成一部自传体书——《我的奋斗》。这成为德国法西斯向民众进行法西斯意识形态灌输的有力的工具。所以，弗洛姆证据确凿地断定希特勒研究过打垮民众意志，使其成为温顺之羔羊的方法。他知道如何征服民众，如何煽动民族狂热情绪；他甚至十分清楚地知道在什么时间，用什么方式能最有效地征服大众。有希特勒这样二段话为证：

“看来在早上，甚至日间，人的意志力以最高的能量来反抗旨在使其受迫的另一个人的意志和意见。而在晚上，他们更易于屈从于一个更强的意志的支配力。因为确实每一次这种集会，都会出现两股对立力量之间的角逐。具有一种盛气凌人的使徒性格的出众演说才能，赢得那些极为自然地连续经历着被削弱抵抗力的群众，要比争取那些依然对其思想和意志力具有完全控制能力的群众容易得多。”

“群众集会之为必要，当且仅当一个在成为新运动的信徒时感到孤独，而且容易产生对孤独的恐惧感的与会者……第一次拿到一个更大的团体的图片，这种团体会对大多数人产生一种增强和鼓舞信心的效果……如果他第一次走出他在其中感到自我渺小的不大的车间或大企业，去参加群众集会，周围成千上万尽是和他抱有相同信心的人……他自己就会顺从于我们所说的

集体暗示的魔术般影响。”<sup>①</sup>

应该承认，纳粹法西斯对德国民众的施虐是较为成功的。在路德宗教改革的熔炉中铸造出来的德意志民族本来就是一个集勤奋、粗野、单纯、盲从、钻研、狭隘、严于律己和狂妄自大等等优缺点于一身，很容易接受一种狂热理论的煽动。二战期间，德国民众，包括作为社会良心和社会价值承担者的知识分子都对纳粹法西斯的肆虐保持沉默，有的甚至纵容或者参与法西斯暴行就是有力的证明（一个不容否认的事实是在 1928 年 5 月的国会选举中，纳粹党仅得 81 万张选票，大多数德国人还是拥护社会党和共产党，可是在 1932 年 7 月的国会选举中，纳粹党却得了 1370 万张选票）。

至于第二点，由于弗洛姆的论述远远逊色于霍克海默的论述，我们只好将目光再次投向这位有着犹太血统的思想家。

霍克海默从家庭、人的性格结构的形成以及权威服从的自愿性等方面阐述了他对极权主义压制之心理根源的看法。在他组织写作并出版的《权威和家庭研究》以及随后出版的《独裁人格》中，着力强调的是这样一个观点：独裁人格强调和维持着由现代社会各种关系所构成的总体压迫，以及事物之间的普遍网络，而家庭是完成这个计划的最佳场所，因为家庭是制造“顺从动物的工厂”。家庭及其父权制的压抑性功能，造就了人们对权威的崇拜，造成了权威人格的普遍化，法西斯极权专制因此成为可能。

这个观点能否成立的关键在于，家庭是否承担着某种压抑功能。如果我们撩开罩在家庭上的温情脉脉的面纱，就会发现一向被人们视为亲情洋溢、和平宁馨的港湾的家庭，的确暗藏着“合法”的暴虐的阴云。那么，家庭就不单单是人们避风的港湾，

弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社 1987 年版 第 290~291、291 页。

念想的牵挂，它还是培养权威主义的温床，驯服个性使之臣服权势的熔炉。家庭以正当而合法的形式所实现出来的压抑功能就能为法西斯极权主义的肆虐提供超稳定的心理结构。不幸的是，家庭之具有压抑功能并不是臆想，而恰恰是一个悲惨的现实。

家庭是个熔炉，支配人的一生的性格结构就是在家庭中由父母监督和控制下养涵而成的。因此，家庭中必然有一个权威偶像，这就是父权所代表的那种东西。这个权威偶像具有不可抗拒的力量，它将以自身的强力把社会所公认的精神以及共存的心理灌输给孩童，它把外在的强迫和束缚移植到孩童正在发育的性格结构中，通过潜移默化的影响使孩童丧失傲然独立的勇气，销蚀掉批判能力和思考能力，最终将个人的反叛精神削平，人变成现存秩序的支持者。由于家庭对孩童个性的这种压抑，导致人对自己行为合理性的自信心不足。人们总是或因利益而行为，或因惧怕而行为，缺乏真正的责任感，没有出自自觉的行为。唯一可以聊以自慰是，家庭暂时还能给人们提供一个对抗社会过分压力的缓解空间，家庭还暂时称得上个人精神和物质上的避难所。

然而，随着日渐庞大起来的国家机器，家庭这样一种消极的功能也在消失，它不再有力量为避难者提供庇护，更无力解脱个人在庞大的外部压力下感到的孤独。家庭已失去维持自身权威的根基，父权的威严业已丧失殆尽，孩童不再对父亲充满恐惧、敬慕、崇拜，更不再以父亲为自己成长的榜样。人们在无奈中不得不将探询的目光伸向家庭之外，面向社会寻找权威——一种符合人们想象中权威父亲之形象，以求逃避沉重的责任和孤立的自由。结果，一种普遍易受外部强力左右的心理状态出现在西方工业社会“崇尚权威 渴望服从”这样一种独裁主义人格成为普适化了的人格 法西斯主义迎合和加强了这种性格结构 因

而受到了欢迎，从而得以在欧洲大陆迅速蔓延，一时间竟甚嚣尘上。弗洛姆说：

“纳粹制度表现了一种我们称之为独裁主义性格结构的极端形式，正是由于这一事实，希特勒才对多少具有相同性格结构的那部分人产生了强大的号召力。”<sup>①</sup>

实际上，不仅法兰克福学派这样看法西斯主义，那个时代许多从心理学方面研究法西斯现象的欧洲思想家大都有类似的想法。例如，W·赖希（W·Reich）就持有这种观点。他在为《法西斯主义群众心理学》一书所写的序言中指出：

“法西斯主义激发了性反常产生的宗教狂，它把旧的父权制宗教的吃苦的受虐狂特点变成了一种施虐狂宗教。一句话，它把宗教由受苦哲学的‘另一个世界’移植到了施虐狂凶手的‘这个世界’。

法西斯主义的精神是‘小人’的精神，小人被奴役，渴望权威，同时又喜欢造反。所有法西斯主义独裁者都有小人的反动社会背景，这决不是偶然的。在这一社会事实被纳入普遍压制生命冲动的框架中之后，工业巨头和封建军国主义者为了自己的目的而利用了这一社会事实。以法西斯主义的形式，机械主义的权威主义文明从被压制的小人那里收获的只是若干世纪以来在被征服的人民大众中以神秘主义、军国主义、自发主义的方式种下的东西。这种小人很好地研究了大人物的行为，以一种扭曲的怪诞的样式再发现了它。法西斯主义者是我们病入膏肓的高度工业化文明的庞大军队的军士级教练员。小人以高级政治的喧嚣作丑恶表演，这不能不受惩罚。这种小军士级教练员在每一事情上都胜过了帝国主义的将军，在军乐上，在正步走上 在下达命令和服从命令上 在害怕动脑筋上 在外交、战略和

弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社1987年版，第288页。

策略上 在着装和阅兵式上 在授勋和‘授予荣誉称号’上。同忍饥挨饿的职员之子希特勒相比，威廉皇帝在所有这些事情上都像是一个可悲的笨蛋。当一个‘无产的’将军在胸前挂满了勋章时 他证明了小人‘毫不逊色于’‘真正的’大将军。”

小人得志的心理机制，我们就暂且分析到这里。这种分析所形成的成果被后来的研究者们习惯地称之为“纳粹主义心理学”。法兰克福学派所建立的纳粹主义心理学，实际所涉猎的方面要比我们在这里论述的更为广泛，诸如，攻击性与嗜死狂（富有破坏性、敌意 对一切死亡的东西，一切与肢解的东西，一切与毁灭有关的东西充满迷恋；热爱死亡”是其箴言。例如 希特勒就具有典型的攻击性和嗜死狂性格，他下令大批屠杀犹太人，发动造成千百万人死亡的世界大战。他把他的全部力量用于毁灭，用于征服、镇压和统治别人，他甚至说如果德国打不赢战争，德国人民就不应该再活下去）、自我陶醉与民族自恋（一种极端自恋、自我主义以及民族自我神化心理倾向，个人自我陶醉构成希特勒个体心理机制，民族自恋则是它的泛化。希特勒是自我陶醉的典型 他狂妄自大 目空一切 自以为是 只关心自己的征服计划，把整个民族作为实现自己计划的机器，把整个世界当做实现自己计划的实验场。以此为基础，他又把日耳曼民族神化，视为世上最优秀的种族，煽动起狂热的民族沙文主义和民族复仇主义）自居作用 就是追随所崇拜的对象 按其塑造自己的一种行为，近似机械地模仿行为，是自我与另一个人感情联系的最早、最原始的一种方式，由它把领袖与追随者以及追随者与追随者之间联系起来。法西斯主义领袖就力图在他的追随者中间推行这种感化方式，促使群众把自己神化成万能父亲的替代物，以

领袖的自居作用取代父亲的自居作用，将儿童时代对父亲的崇敬感情和大量的自恋性本能转移到法西斯领袖身上，强化独裁统治和对民众的控制)以及非理性的盲从(阿道尔诺、弗洛姆对此感触颇深，他们认为希特勒有着骗取人们轻信他的令人不可思议的能力 这个法西斯恶魔也有一种“领袖人物的超凡魅力”，他似乎能对人们施加一种催眠或蛊惑作用，激发人们的无意识情感，掀起宗教般狂热，使人们立即对他俯首贴耳，置身于受摆布的着迷状态，形成唯命是从的盲从意识。实际上，法西斯主义领导的基本宗旨之一，就是将原始本能的能量保持在无意识的水平上，以便将其表现通过适当的形式转向政治目的)等等，统统都被纳入纳粹主义心理学研究范围，这些方面的论述大大加强了法兰克福学派有关法西斯主义心理根源剖析的深度和力度。可惜的是，由于作者受到篇幅的限制，只好忍痛割爱，只好让这些独特的思想仍然保留在社会批判理论自己的话语系统之中。

### 3.“海妖之歌”——纳粹意识形态

希特勒被视为一个疯子或神经病患者，他的党徒和他一样疯狂和精神错乱。然而，就是这样一个疯子和神经病患者竟然操纵了大多数德国人的意识，消磨掉他们的反抗意志，控制了他们的肉体 and 灵魂。结果，在内心疲惫、屈从敷衍的德国民众中逐渐分化出两群人：一群人丧失了抵抗意识，屈从于纳粹政权，但他们并没有成为法西斯意识形态和政治实践的赞美者和捍卫者 内心中因自己的“投降”行为而时时看到灵魂被拷问的痛苦；另一群人则完全被梦幻假像所遮蔽，深深被法西斯新意识形态及其政治实践所折服，出卖自己的灵魂，狂热地追随兜售这种垃圾意识形态的人。希特勒所惊喜的是这两部分人，无论是屈从

者还是背叛者都被纳粹意识所击倒，彻底失去了反抗的能力，成为一只只温顺的羔羊。纳粹意识征服民众的历程，就内在的方面说是纳粹心理学尤其是权威人格浸淫民众的自然结果；从外在的方面说，是民众受纳粹意识形态控制与操纵之柔性宰杀的结果。后者的宰杀使用的不是恐怖的屠刀，而是塞壬的把戏<sup>①</sup>——迷人骗人的甜言蜜语或高谈阔论。

纳粹的“海妖之歌”——它的意识形态以最疯狂的语言最具煽动性的语气，以及最具刺激性的方式表达如下邪恶的观念：领袖至上，强权政治，支配世界，种族优越换成思想家叙事式陈述是这样的：

“纳粹意识形态——对一个领袖的盲从精神，对种族的和政治的少数派的仇恨，对征服和支配的渴望，对德国人和日耳曼种族的抬高。”<sup>②</sup>

#### (1) 领袖至上论

如果翻开战前德国历史重新阅读，人们肯定会从希特勒 1928 年到 1933 年的成功中感受到这样一点：一个病态的狂热分子用他那荒谬至极然而却又极具惑众性的“思想”燃起群众的热情，竟然创造出一段令世人汗颜的、充满血腥与屠杀的历史。纳粹法西斯之所以能够拖着历史的车轮倒转，其中一个原因可以说是得益于它的“元首意识形态”所制造出来的所谓的“希特

希腊神话传说中以美妙歌声迷人害人的海妖们叫塞壬，荷马史诗《奥德塞》中写了关于她们的故事她们都是人头鸟身的女妖，她们的上身是美丽的少女，胸部以下则完全是鸟的形状，长着双翅、鸟尾和鸟脚。她们住在海岛上，在她们周围满是枯骨。她们唱着勾人灵魂的歌声，航海者被迷靠岸以后就被她们吃掉。奥德塞经过她们的海岛，由于事先得到了瑟西女仙的警告，奥德塞用蜡封住了同伴们的耳朵，又让他们把自己绑在桅杆上，并嘱咐同伴们不管他如何请求也不要把船停下来。当奥德塞听到了迷人的海岛海妖之歌以后，苦苦地哀求同伴们把船停一停，他的同伴记住了他的话，一刻不停地用力划桨，最后他们战胜了迷人的海妖之歌，通过了塞壬的海岛。“海妖之歌”常用来比喻迷人骗人的甜言蜜语或高谈阔论

<sup>②</sup> 弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社 1987 年版，第 278 页。

勒个人的领袖魅力”神话，以及与之相匹配的国家社会主义党充满谎言与欺骗然而却又相当成功的宣传。纳粹法西斯毫不掩饰地制造着个人崇拜，也毫不掩饰地用各种手段清洗民众的思想，将盲从和驯服牺牲的毒汁喷向他们。可以说，“法西斯主义者强调人生的目的就是为‘高级’权贵、领袖、民族共同体献身。”即主张一种个人应听从权贵、领袖摆布并为之献身的人生哲学。因为在这些自命不凡、野心勃勃的狂妄之徒心目中，他们仿佛真的承担着某种使命，而为了完成这种使命，就需要民众将自己毫无保留地交给一种外在于他们的强大力量去支配。只有匍匐于某种不能抗拒的权威脚下，才能感受召唤，领悟神圣使命，并以甘愿赴死的勇敢为那梦幻般绚丽的目标而奋争。这是一种走入蒙昧、逃避智慧的教化，法西斯用宗教式热情强行传布它，藉以建立对领袖的顶礼膜拜，强化民众的屈从、驯化心理。所以纳粹党魁希特勒本人就鼓吹强者的独裁，因为强者的独裁造就最强者，而唯有最强者才能建立世间的一切丰功伟绩，也唯有单个的强者才能将群力与结合达不到的目标实现。一切足以改变世界的伟大革命，除掉由单独的力量所领导的猛烈斗争外，决不会有什么完成的希望。希特勒自信地说：

“将德国从苦难中解救出来的，并非繁琐分析的智慧，而是我们的信念。……理智本来会劝阻你来到我的身边，只有信念指使你来。”

纳粹党的宣传部长戈培尔则对希特勒这样说：

“在我们的深深绝望中，我们在你的身上找到了指出信念道路的人。……你就是为我们实施神秘的愿望。你发出了解救我

弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社 1987 年版，第 115 页。

参见《文明通史》第 7 卷，巴黎法国大学出版社 1956 年版，第 193 页。

们痛苦的讲话。你锻炼了我们对将来奇迹的信心。”<sup>①</sup>

应该承认，纳粹的领袖至上论所制造的权威崇拜神话在德国收到了明显的效果，在法西斯主义猖獗肆虐的那个时期，欧洲人文精神普遍堕落，作为近代资本主义自由精神核心成分的个人主义原则被遗弃，极端的整体主义以至高无上的姿态君临个人之上，个人完全消失了人的特征，仅仅作为整体中一个特定的角色而消融在整体的底色之中，只有当个人能心平气和地不再看重自己，发自内心地承认自己无任何价值，才能分享整体的荣耀和骄傲。就像“蚁山”中的一个小小的蚂蚁，虽然正是由这些小小的蚂蚁组成了蚁山，但是，整个蚁山则是一个整体，不同的蚂蚁承担着不同的责任，然而，只有将这些责任联结起来，蚁山存在的可能甚至意义才能表现出来。个人无异于一粒尘埃，一个原子，放弃个人的意见、利益和幸福的权利无异是符合法西斯主义的正义原则的。

个人主义的陨落，意味着自由原则的陨落，平等原则的陨落。自由让位于服从，权威代替了自主。服从就是美德，权威就是真理。在纳粹意识形态规约下，纳粹的政治实践了自己的要求，一个严格的等级制度建立起来了。在这个制度中，每个人（希特勒自然排除在外）都有在他之上的要服从的人，又有在他之下的他认为有权支配的人。一时间，希特勒不可一世，气焰极为嚣张，傲慢地欣赏着举国若狂行举臂礼。

个人崇拜以及对领袖的过度神化，必然带来民族精神的萎缩，必然带来专制与独裁，必然带来对人本身的蔑视和对人性的摧残，也必然带来对人类整体尊严以及人类神圣的精神价值的羞辱，这个被人类历史不断证明的真理，在二战时期的德国又找到了一个铁的证据。

参见圭宁：《法西斯》，纽约寻路人出版社 1973 年版 第 67 页。

让我们重读一下霍克海默、阿道尔诺在《启蒙辩证法》之“札记与草稿”部分所写下的这样一段话，以便更好地反思这个问题：

“如果工业之王和法西斯主义分子的领袖周围有一些动物，他们不会把这些看做无关重要的人，而是看做丹麦的一种猛犬和小狮子。这些动物应该成为他们恐怖权力的陪衬。因此，法西斯主义屠宰场的巨人，对自然界是盲目的，他们从动物那里只是想到，怎样通过动物来贬低人。尼采、叔本华和伏尔泰谴责为邪恶的东西，即他们把‘自己对一定事物和人的仇恨变成对动物的怜悯’，实际上就是法西斯主义分子所做的。法西斯主义分子喜欢动物、喜欢自然、喜欢孩子的前提，是迫害人的意愿。漫不经心地抚摸孩子的头发和兽皮意味着，手摸的这些地方可以消灭掉。在他们打死另外一些人以前，他们温柔地抚摸一个人，他们任意地杀死无辜的人。亲热地抚摸造成一种错觉，似乎所有的人在权力面前都是一样的，他们把所有的人都一视同仁对待。在残忍的统治权面前，生物只是物质。因此领导者把无辜的人看作，他们如果不为他服务他就要把他们抓出来，就像他们不为人们服务人们就会打死他们一样。”

## (2) 种族优越论

纳粹意识形态中另外两个主要的因素，即政治强权论与支配世界论在“权威人格”部分已多有涉猎，这里就不再赘言了。在这里，我们将转向一个沉痛的话题——种族歧视与纳粹屠杀犹太人问题。

种族理论是德国法西斯主义的理论枢纽。看一看希特勒为国家社会主义德国工人党设计的党旗和党徽吧：红底白圆心，白圆心中间嵌着一个黑字。这一图案虽很醒目但却让人感到神秘

莫测，恐怖骇人。对这个设计的权威性解释来自希特勒本人。受制于纳粹意识形态的法西斯党魁借用末流艺术家的想象力解释说，这是一个伟大的象征，红色象征着我们这个运动的社会意义，白色象征民族主义思想，黑字象征着雅利安人胜利的斗争使命。注意 这里的关键是黑字象征着的“斗争使命”。那么，什么是希特勒所说的“斗争使命”呢？说穿了，“这个使命”就是纯洁雅利安人（也就是日尔曼人）的种族血统，就是要彻底清除犹太种族，因为“血统混杂和由之而来的种族水平的衰落，是古老的文化奄奄待毙的唯一原因。因为人们不会因战争失败而灭亡，只有会因失去抵抗力而灭亡，而抵抗力又只能包含在纯血统中。”<sup>①</sup> 所以，纳粹法西斯的黑字是希特勒送给犹太种族的“丹璫人的礼物”。<sup>②</sup>

日耳曼种族的至上与纯洁以及由此导出的对犹太种族的诅咒与屠杀，是希特勒维护自己的独裁统治和发动征服全世界战争的最有力的藉口。日耳曼种族优越论和犹太种族邪恶论就像两条吐出长长的舌信的毒蛇牢牢地纠缠在一起，不断地在希特勒面前游荡，刺激着这位天生的偏执狂，使他在年轻的时候就成为一个疯狂的种族主义者。这个恶魔的脑海里有的只是这样一种极端荒谬的观念：日耳曼人是血统纯正的种族，也是世上仅存的最优秀的种族，因为只有日耳曼人才是人类文明的奠基者，他们建立了“人类创造力的基础和城墙”。因此，也只有日耳曼人有资格继承人类文明的遗产。还有一些民族，如亚洲的中国人

希特勒：《我的奋斗》，波士顿霍顿·米夫林公司 1943 年版 第 296 页。

丹璫人的礼物，又译丹纳士的礼物或达那俄斯的礼物，是指使特洛伊遭到毁灭的木马。丹璫人是希腊人的一种成称呼。据说很早以前最早的埃及王丹璫为了逃避 50 个侄儿的求婚，带着 50 个女儿来到了伯罗奔尼撒的阿耳戈斯地方，以后就成了那里的国王，因此希腊人有时被称为阿耳戈斯人，有时被称为丹璫人。“丹璫人的礼物”用来比喻带来巨大灾祸的事物。

和日本人，他们不过是文明的支持者，他们接受了日耳曼文明并把它改造成适合自己的文明。最可恶的是犹太人，他们的种族已变成“消极的种族”变成了一个“杂种”成为一个没有生存价值的种族，因为他们的生存旨在破坏日耳曼种族的纯洁性，繁衍一群假希伯来人的混血儿，使日耳曼人在体质、精神和道德上都发生致命的蜕变。“血缘罪恶和种族亵渎是现世的原罪。”因此，犹太人犯了不可饶恕的人间大恶。希姆莱曾说道：“犹太人是寄生虫。它在哪儿繁殖，哪儿的民族就要死亡。从荒古年代直到今天，犹太人只要有能力做到，它就会杀害自己所有的宿主。如果说我们把犹太人从我们的民族肌体上清除的话，那么这只是一一种自卫行动。”所以，纯洁种族、纯洁血统就成为一一种值得不惜一切手段为之努力并为之战斗的事情。

纳粹用最恶毒的语言咒骂犹太人，煽动反犹太人狂潮。希特勒用一种末流智者所特有的假惺惺的口吻悲人悯天地说：

“我们今天所看到的一切人类文化，一切艺术、科学和技术的果实，几乎都是雅利安人创造性的产物。（因此）只有雅利安人才是一切高级人类的创造者。所以，最初的文化产生于雅利安人遇到低级民族后征服他们并迫使他们服从自己意志的地方。（然而）一旦被征服民族开始提高自己，因而接近征服者的水平——其中一个方面可能是使用征服者的语言——以后，主仆之间的壁垒就倒塌了。雅利安人放弃了血统的纯洁性，因此也丧失了她在天堂中为自己创造的地位。血统的混杂由此引起的人种水平的下降，是旧文化衰亡的唯一原因。世界上凡是不属于优良种族的人都是些糟粕。”

接着，希特勒就撕毁了“智者”的面纱，像一只凶狠的野兽，

眼睛里放射出骇人的凶光，张开了血淋淋的大口，喷射出一阵阵毒雾：

“任何淫秽放荡的事情，特别是在文化生活方面，你能发现一件有犹太人不参与的吗？如果你再小心地解剖这种脓疮的话你就会发现——就像腐烂尸体中突然见到亮光而受惊的蛆虫一样——其中肯定会有一个犹太鬼！当我第一次认识到犹太人是这个大城市中的渣滓堆里进行这种令人恶心的罪恶交易的心肠冷酷、恬不知耻、孜孜为利和主使者时，不免感到一阵寒噤。慢慢地，我开始憎恨他们。对我来说，这是我曾经不得不经历的精神上最大的震荡时刻。从此我不再是个优柔寡断的世界主义者了而是成了一个反犹主义者。”

希特勒的狂热追随者戈培尔在这方面一点也不逊色于“他的元首”，他的反犹怪论更富有煽动性：

“如果有人用鞭子抽你母亲的脸，你会对他说“谢谢你”吗！他还算个人吗？凡这样做的人就不是人，而是畜生！犹太人给我们德意志母亲不知带来了多少更恶劣的灾难，而且现在仍然这样对待她！犹太人已使我们种族堕落，耗干了我们的力量。……犹太人是活生生的腐朽的魔鬼，向人民下了罪恶的毒手。”

正是在这种邪恶的种族主义理论驱动下，法西斯德国展开了人类有史以来最骇世听闻、最灭绝人性的有计划、有组织的灭绝种族的大屠杀。在纳粹肆虐的短暂岁月里，有近 600 万欧洲犹太人被屠杀，使世界犹太人总数骤然减少了 1/3。联想到二战期间日本法西斯对中国人民和亚洲人民所进行的希特勒式的

参见杨曼苏著：《犹太大劫难——纳粹屠犹纪实》，中国社会科学出版社 1995 年版 第 5 页。

参见赖希著：《法西斯主义群众心理学》，重庆出版社 1990 年版 第 53 页。

大屠杀，特别是震惊中外的南京大屠杀，一切有正义感和人类同情心的人们能不为之震颤吗？这是千年巨暴，人类极耻，人类受伤的心灵不能这么快被抚平，人类也有义务竭尽全力防止类似的悲剧再次重演。

令人敬佩的是，具有犹太血统的法兰克福学派思想家如霍克海默、阿道尔诺、马尔库塞、波洛克、弗洛姆等，在法西斯暴政抵临时，他们控诉这种暴政。而他们对反犹太主义的剖析，也不是仅仅诉诸于感情和愤怒。他们已超越了一个民族狭隘的目光，也不让民族情感支配自己的反思。他们是从彻底根绝狭隘的种族主义高度，追索长期存在的欧洲反犹太主义暗流。因此，法兰克福学派，特别是霍克海默和阿道尔诺，是超越了对反犹太主义作出反应的范围，通过讨论犹太人在西方文明发展中的功能来剖析反犹太主义。在解释了犹太人既与启蒙相一致，又和启蒙的对立面相一致的两难处境后，明确地指出，犹太人的真正解放，只有在启蒙终结了其工具化、操纵性统治之后，才能到来。无论我们同意不同意这个观点，我们对法兰克福学派所拥有的这种胸襟表示由衷的赞赏。实际上，大部分犹太研究专家也同意反犹太主义作为一种社会思潮在欧洲古已有之，它存在的原因相当复杂。没有人天真地相信希特勒的法西斯德国覆灭之后，反犹太主义就已彻底终结。这个问题的讨论已超出本书范围，就不在这里多做论述了。

“海妖之歌”已唱完，这些惑众又害人的观念已得到清理。就让我们用阿道尔诺的一句话作为本节的结束语吧：

“奥斯维辛之后写诗是野蛮的。”

人人应该记住并用心去品味这句话。

## 4. 为自由主义辩

法兰克福学派在法西斯主义行将猖獗于欧洲之时，不仅从社会、政治、经济等方面展开对这一重大社会问题的研究，而且独辟蹊径，从法西斯主义产生的心理根源方面展开研究，这不仅反映了这些具有深深的忧患意识的伟大思想家的社会责任感，而且折射出他们研究视角的独特和对问题洞察的深度。正是他们在人人痛恨的法西斯现象背后看到了潜藏在所有人意识中可能走向法西斯主义的人性基原，于是，为了明天不再犯今天的错误，为了绝灭那罪恶魔鬼的香火，他们让人类的身体被急雨鞭打，他们让人类的灵魂被烈日曝晒，希望通过对肉体 and 灵魂的磨砺，人类不再把自己推向淹没自己的深渊。当今天人们庆幸自己摆脱了法西斯恶魔的纠缠，依然能够在阳光白云下自由地呼吸，又怎么不对那些孤愤的斗士充满感激之情呢？我们在这里愿意借里尔克的几句诗表达这种心情：

尽管世界迅速地转换，  
如同云形的变化，  
但完美万物回归其原初。

在丰富的变化之上  
更加遥远更加自由  
你的序曲的不断歌唱  
带着里拉琴的上帝。

但是，从研究的角度，我们依然要对法兰克福学派的观点提出一点批评。人们对法兰克福学派的法西斯主义分析理论的批评，有一个共识，即认为法兰克福学派过于重视心理分析，而忽视了对法西斯产生根源的社会学分析和思想史分析。众多的真

知灼见已将这个问题梳理得十分清楚。我们在这里所要评析的是另一个方面的问题，即法兰克福学派对自由主义的误解。

法兰克福学派正确地指出了法西斯主义与资本主义之间的内在联系。从他们的观点看，正如资本主义经济包含了垄断的方向一样，自由主义要导致极权主义。这是一个大胆的、肯定性的判断，却也是一个轻率的、充满被否定风险的判断。

自由主义是一种比较博大的观念，它是一个囊括全部社会生活的价值系统。位于自由主义价值序列最顶端的是“自由”，“自由主义最重视的价值就是自由。……今天世界上绝大部分的社会及政治运动都是以追求自由、实现自由作为它们的终极目标。”<sup>①</sup>自由主义恪守自由，围绕自由形成层次有序的价值共同体。这个价值共同体最耐人寻味的独特之处在于，它自身因为奉行自由优先的原则而在推行自己的过程中，彻底放逐了观念霸权主义。也就是说，自由主义决不会用强制的力量为个人定下僵硬的规则，也不会独断地用单一的价值序列来阉杀多元主义的多元价值序列。因此，自由主义必然推崇并力行宽容原则，承认选择价值的自由就一定承认多元价值并存的合法性，自由的至上性衬托出价值多元性乃是不争的事实。反过来说也是一样，承认价值的多元性就是承认选择价值的自由，因为倘若我们不承认世界的多元性，我们就没有理由去尊重、保障选择不同价值观的自由，多元价值的必然性定然烘托出自由是人类本性的要求。这样，自由主义是保证社会不会走向暴虐的独裁与专制，或者说是保证社会不会出现单一意志的强力宰制的根本原则，在理论层面上就具有充分的根据。正如刘军宁先生所说：

“自由主义的道德源泉来自它对价值多元主义的认可 自由

石元康：《当代自由主义理论》，台湾联经出版事业公司 1995 年版 第 1~2 页。

主义政治原理的现实基础则是多元的社会、政治、经济结构。自由的秩序不仅保障、而且催生多元社会，带来政治多元主义。多元主义和自由主义都是以社会生活中公共领域与私人领域的分离为前提的。这种分离来自对社会生活中多种价值观的尊重，来自对个人自由与自治权的承认，及每个人只要其行动不妨碍他人的同等自由与权利，便都有权按照自己的价值观来处理自己的私人事务和参与公共事务。可见，自由主义的最优越之处，在于它彻底排除了无政府与专制的两难选择，实现了有序的自由(ordered liberty)。<sup>①</sup>

显然，崇尚自由，承认价值多元，反对存在至上的单一意志以及追求对权利和国家功能进行限制的自由主义，在本然的精神气质上就完全异于信奉权威与强力、专制与恐怖以及盲从与迷信的法西斯主义。从本来意义上的自由主义中生发不出法西斯主义丑恶的种芽。毋宁说，自由主义恰恰是防止法西斯主义变成一种统治的意识形态最有效的屏障。法西斯主义之能够在欧洲登场，恰因为真正的自由主义在欧洲退场。法兰克福学派因为意识形态上的偏见而没有看到这一点，他们错误地把反对自由主义的法西斯主义看成是自由主义的“孩子”，而实际的情形却像自由主义大师米瑟斯(Ludwig V·Mises)所说的那样，军国主义和民族主义觉得他们受到了自由主义的欺骗，自由主义碍手碍脚，自由主义的原则削弱了他们的力量，否则他们早就把革命运动的萌芽淹没在血泊之中了，所以右翼政党在向法西斯政党过渡中，都把反对自由主义当做目标之一，并从对自由主义的斗争中获益匪浅。

说自由主义从根本上区别法西斯主义，除了因为自由主义接纳多元价值和宽容原则外，另一个较有说服力的理由是，自由

<sup>①</sup> 刘军宁：《自由与多元之间》，《21世纪》双月刊，1996年12月号第110页。

主义崇尚法制，认为服从法律可以使我们免于服从主子，只有法律才能保护我们的自由，只有法律才能使我们持久地拥有自由。所以，自由主义者尤为推崇立宪制度，坚持权力分割与制衡原则。这就是说，一个真正的自由主义者决不会对权力过分轻信，也不会弱化心灵对欺骗的天然防卫，更不会弱化来自天然本性的对权力进行制约的要求。因此，自由主义的政治诉求必然是这样的：为了保护自由，防止独裁与专制，必须采取法律行动限制国家及国家领导人的权力过度膨胀，限制政治生活的正常范围防止“政治肥大症”并积极建立各种制度如竞争性的选拔制度和行之有效的监督制度，高效率地开发及配置有限的知识资源，促使国家权力得以良性的驯服使之无法压迫个人。由此可见，自由主义诉求天然地就包含反对独裁与专制的因素，从自由主义本义出发怎么也不会抽绎出法西斯主义。法西斯主义所留给人们的创伤记忆只能提醒世人要提高警惕，随时辨别出什么是真正的自由主义，什么是虚假的自由主义。

自由主义问题是一个相当复杂的问题，在这里作者只是就法兰克福学派误解自由主义和法西斯主义关系问题谈了自己的一点识见。在行将结束本章时，我愿意引用米瑟斯的一句话为结束语，以结束这个艰涩的话题。

“自由主义认为只有宽容才能创造并保障社会的和平与和谐没有和平人类就会倒退到很久以前的野蛮和贫困时代。

自由主义利用思想武器反对愚昧和无知，反对谬误和邪恶，而不是采用野蛮的暴力和压制手段。”

## 四 温柔的肃杀：文化工业与控制

法西斯主义是极权主义统治的形式之一，它不得不依靠警察和盖世太保强化暴虐的专制，赤裸裸地将对民众的控制转化为暴力的胁迫和血腥的恐怖。法西斯式的专制因而不是最好的控制方法。最好的方法是充分利用大众的权威人格倾向，诱使大众认同、默许和自愿服从现存的统治秩序。以往的社会都把塑造权威人格的基本任务交给父权制家庭，今天的发达工业社会则把这个任务更多地委托给“文化工业”。“文化工业”已成为一种新的社会控制形式。

控制一旦踩稳文化的基石，势必将引发一

场文化灾变。“文化商品”借助大众传播媒介无孔不入，极为惨烈地蚕食着人们的心灵，人们沉湎于平庸的娱乐和无聊的消遣之中，以暂时逃避日常生活的责任及其单调乏味的劳动，个体麻痹的神经因而丧失对现存社会秩序不合理性进行质疑和批判的敏感及兴趣，发达工业社会借此导演了一次成功的温柔肃杀，将一切反抗意识削平。

统治者得意洋洋 把新塑的权威雕像 公开地放进极权主义的阴郁殿堂，一时间又平添了几分傲慢和霸气。

## 1. 文化的肯定性

20 世纪的知识分子，绝少有像法兰克福学派那样，对文化这个词的多重含义及矛盾的含义那样敏感，因为法兰克福学派第一代思想家大都是先从德国文化环境辗转至英美文化环境，而又从英美文化环境折回德国。或许正因为如此，在法兰克福学派那异常丰富且形式多样的著述中，涉及文化问题的作品尤为世人注目。阅读这些作品，人们会惊异地发现，法兰克福学派最典型的文化态度是，不管他们处在哪种文化环境中，他们的感情总是与他们所遭遇到的具体文化模式格格不入。他们天生就是叛逆者，处处恪守知识分子个人的独立性和文化的批判性，在所有的文化活动中保持着道德的规范作用和边际约束作用，因而，他们时常为现存文化的形态转化成控制社会与个人的权力话语所造成的可怕状态深感内疚和不安，认为自己有责任不惜任何代价，在思想上和现实上找到解决问题的方案，“面向强权而说出真理”，为个人和社会的生存和发展开放无限的自由的空间。法兰克福学派的这种文化态度决定了他们在文化问题上感兴趣的不是关于文化的形而上研究，而是有关文化问题的社会学研究。通俗地说，在法兰克福学派眼里，文化研究重要的不是

甄别文化概念和文化类型，而是研究文化现象与社会其他维度互动的模式，特别是当代资本主义社会文化模式的特点及其社会功能。

还是在本世纪的 30 年代，法兰克福学派的创始人霍克海默就在一篇题为《利己主义与自由运动》的文章中提出了“肯定的文化”(affirmative culture) 概念，用以刻画资本主义文化的特征与功能，紧接着法兰克福学派的杰出代表人物马尔库塞写了一篇题为《文化的肯定性质》的长篇论文，详尽地展开了霍克海默的这一概念，拉开了对发达工业社会文化控制与维护功能进行全面批判的序幕。

在马尔库塞理论视野里，“所谓的肯定文化是指资产阶级时代按其本身的历程发展到一定阶段所产生的文化。在这个阶段，把作为独立价值王国的心理和精神世界这个文明的东西，与文明分隔开来。这种文化的根本特征就是认可普遍性的义务，认可必须无条件肯定的永恒美好和更有价值的世界。这个世界在根本上不同于日常为生存而斗争的实然世界，然而又可以在不改变任何实际情形的条件下，通过每个个体的‘内心’而得以实现。只有在这种文化中，文化的活动和对象才获得那种使它们超越日常范围的价值。接受它们，便会带来欢快和幸福的行动。”<sup>①</sup> 从这段定义式的描述中，至少可以剥离出以下三层意思：

第一，肯定文化是从现存秩序的利益出发发展起来的一种文化模式，它是现存社会秩序的观念复制。

第二，肯定文化的基本社会功能是，为现存的东西辩护，充当现实的装饰品，诱导人们同现存的秩序相协调，并使人们在幻想中得到欢快和幸福，平息人们的反叛意识。

马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版 第 120 页。

第三 因此 肯定文化中中止了人们对这样一种真理——人们可能创造出一种更美好的生存世界——的追求，从而让执著超越精神的乌托邦袅袅而散，一切否定和批判的力量都否弃自身而成为一种畸形的捍卫与维护的力量，甚至“不幸福也成为屈服和默许的方式”。

马尔库塞的这种立场强化了法兰克福学派文化批判的否定性维度，这种维度将现代性的社会问题以文化救赎的方式提了出来，它坚持文化批判是向诚实的理论家（甚至也包括大众）敞开着实践的唯形式。社会批判理论把文化救赎和社会重建联系起来，坚持前者的优先性并反复强调，以超越作为暂时历史现象的社会现存秩序对大众的宰制。如果说社会批判理论揭露资产阶级文化的肯定性质的学理式研究还是将自己的意图掩蔽在一种理论分析的背景之中的话，那么，在随后展开的对当代资本主义“文化工业”或“大众文化”的批判 则就是在显现的层面上对当代资本主义以生存的个人领域为基础生长出来的一种新的消费性文化所进行的全面性批判。无论是前者更为冷静的理性分析，还是后者更为激情的现象性批判，都是法兰克福学派通过文化批判所进行的社会拯救工作的一部分。

“他们的心在怒号 看见邪恶的东西而被激怒起来。”

我们还是回到法兰克福学派对资产阶级肯定文化的激怒上来。

从理论上分析，马尔库塞关于肯定文化的三层含义完全可以用一个主题标示出来，即肯定的文化是如何消灭了从思想上反抗和批判现状的精神的。也就是说，在肯定文化中，幸福如何成为现实的奴婢，反抗的观念如何成为为现实辩护的帮凶。为使问题得到充分而又清楚的说明，马尔库塞对资产阶级肯定文化在早期自由资本主义时代的表现和在当今发达工业社会中的表现作了完全不同的评价。

无论是从功能上看 还是从年代顺序上看 早期资产阶级文化不折不扣的是一种前技术文化，这种文化还保持着精英文化或高层文化的生产和传播方式，并没有也不可能完全按照产业化形式生产，按照市场规则运行。艺术家们还会时常感到灵感的来临，以自己的心血和才分满怀激情地投入对作品的创作。因此，早期的资产阶级文化还保持着强烈的乌托邦热情，人们相信就像按照图纸建造厂房一样，社会也可以根据蓝图步骤清晰地加以改造，文化就负载着这种理想超越现实的畅想。所以，我们看到，早期资产阶级文化用对普遍人性的欢呼来与孤立的资产阶级个人相对立，用对美好灵魂的颂扬来对肉体作出反应，“幸福已成为一种蓄存起来的东西，以便能够随时找到。人在真、善、美的哲学知识中能找到的快感 是最高的快感 它具有与物质实然完全对立的性质：在变动中见永恒，在不纯洁中见纯洁 在不自由中见自由。”<sup>①</sup> 肯定的文化在其古典时期，就是以这种幻想的超越方式，不断赋予灵魂以诗意，不断地以精神的拓展来取代面包的匮乏，在使人们满足内心的自由，沉溺于虚无飘渺的幸福中，安于现实的苦难同时，又让理想插上超越的翅膀摆脱现实的羁绊，保留并实现内心的自由。这样两种不同质的趋向令人不可思议地纠缠在一种文化模式中，竟使得早期资产阶级文化既对现实发挥着肯定功能，又对现实保持着否定的向度，发挥着批判现实的超越作用。

文化的否定和批判功能的衰微，或着说，肯定文化装饰功能的凸现，根本原因是工业技术的发达。由于科学技术的飞速进步，使得原本与现实相疏离的精英文化，或者说高层文化变得与现实亲近起来。文化的乌托邦精神源自人对自然的理解和征服的深度及广度的不足所产生的现实生活中物质和精神上的匱

马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版 第 121 页。

乏，由于匮乏，人们遂渴望在一种可期望的生活状态下得到大大超越现实的改善。科技的进步将这种梦幻实实在在地变成现实，理想中的物质渴求得到了较充分的满足，人们真真切切地感受到人和自然这一“不可溶解的核”逐渐为技术理性所渗透，社会在技术之手的操纵下正加快缩短理想与现实之间的距离。文化的乌托邦冲动已丧失理由，文化不得不低下它曾经高贵的头，与它曾蔑视、排斥并努力摆脱的社会同化，被吸收为社会的必不可少的一部分，用来粉饰和美化社会，抵抗和防御批判与反抗力量的进攻。文化再也不像阿道尔诺所期望的那样是以一种否定的中介来反映现状，而是泯灭了与现存状态的差别，缩短了与现存秩序的距离。现实超越并否定了精英、高层文化，使它成为物质文化的一部分，文化成了商业中心或市政中心的合适场所。因此可以肯定地说，发达工业社会中的资产阶级文化已放弃了超越性，立足于世俗的基础，就像马尔库塞所说的：

“艺术在把美作为当下的东西展示的时候，实质上是宁息了反抗的欲望与其他文化领域一道，艺术奉献了一种把解放了的个体弄得如此服贴的伟大教育成就，即对个体说，新的自由业已带来新的束缚形式，他还不如忍受社会生存的不自由。”

这就是发达工业社会中的肯定文化。社会的同化力已经消除了文化中的否定因素，文化因此失去了它的传统功能。或许早期资产阶级文学中某些形象或角色并未消失，但他们是经过改头换面之后才幸存下来的。荡妇、民族英雄、垮掉的一代、神经质的家庭妇女、歹徒、明星、超凡的实业界巨子，都起着一种与其文化前身不同的、甚至相反的作用。他们不再想象另一种生活方式，而只是想象同一种生活方式的不同类型或畸形，他们是对已确立制度的肯定，而不是否定。由此可见，正是在发达工业

社会中 文化失去了它解放人以使人获得自由的积极作用 异化为一种意识形态，一种统治和奴役的工具。

一旦“缪斯”挣脱边缘化状态而力图中心化 靠对现存秩序的赞美来博取与现存状况距离感的消除，文化就走上了自危之路。在听任文化的批判与超越功能被随意放逐同时，是失去文化对崇高的捍卫，对理想的追求和对邪恶的反抗。文化迅速世俗化，利益原则、物化标准、交换原则渗透到文明的内核中去。精神萎缩、道德失范、艺术衰颓已非盛世危言。孩子们的英雄是庸俗的，是吸血鬼，是骑着性之马的流浪汉，他们煽起的反抗并非只针对父母，而且也针对所有高尚的东西。这是青年们在这个时代所必然注入的情感营养品，一种真正的丛林食物。资产阶级肯定文化的这种走势必将这样一些价值诉求——蔑视崇高 阉割价值 剿灭乌托邦激情 压制想象力 在不幸的锁链中体验美妙时辰的慰藉；麻木不仁地对待幸福及其未来；永恒化美的时刻，使短促的人生变成不朽的同义词；将现实中无援的孤独升华为形而上的超然独立，并进而让内在丰富性之全部光彩和喜悦与外部贫困协调一致，以重建和赞颂个体的社会性孤独与贫穷；抽象地解放人而将活生生的个体牢牢地束缚在枷锁之中；等等——变成它擅长舞弄的把戏。并且，为了使这套把戏更能欺骗人，更有诱惑力，资产阶级的肯定文化在自己的辞典上写满了“理想”、“美”以及“美与理想的绝对统一”等等让人激动的字眼。肯定的文化要用这些崇高的字眼去掩饰自己不崇高的追求，去削平大众意识中尚存的崇高诉求，去兜售那杀伤民众正常判断力的文化—意识形态教义，以诱使大众用自己宝贵的自由作代价去换取平庸的富裕的物质生活，促使艺术和诗在自己的深层意义上显示出与技术理性和消费时尚的高度亲和性。深谙资产阶级肯定文化品性的马尔库塞对此充满了愤懑，在《文化的肯定性质》一文中，我们处处可见马尔库塞愤愤不平的话语：

“肯定的文化在根本上是理想主义的。对孤立的个体的需求来说，它反映了普遍的人性；对肉体的痛苦来说，它反映着灵魂的美；对外在的束缚来说，它反映着内在的自由；对赤裸裸的唯我论来说，它反映着美德王国的义务。”

“一旦在权力本位的国家时代把一切可能的力量都动员起来反对社会生存条件的真正改造时，灵魂可能在控制大众的技艺中，成为一个有用的因素。在这种灵魂的帮助下，发达资本主义国家的资产者埋葬了早期的理想。当具有权力才是至关重要的东西时，灵魂的重要性只是一句美妙的口号。”<sup>②</sup>

“肯定文化的重要社会任务 是以恶劣生存难以忍耐的变幻莫测，与需要幸福以便使这种生存成为可以忍耐的东西这两者之间的矛盾为基础的。在这种生存中，矛盾的解决只可能是幻像的。解决的可能性正是以作为幻像之艺术美的特征为基础。”<sup>③</sup>

“肯定文化是一种社会秩序的反映 在这种秩序中 物质生活的再生产使得人们没有空间和时间去发展那些古人称为‘美’的生存领域。人们已习惯于把物质再生产的整个领域看作在根本上是布满贫困、简陋和不公正污点的场所；而且也习惯于放弃或压制任何对它不满的要求。所有传统文化哲学的趋向（即把文化与文明分开和让文化脱离物质生活过程）的基础，都承认这种历史情境的永恒性。这种历史情境，被文化理论以形而上的方式开脱了它的罪责。按照这种文化理论，生命必须‘被窒息到某种程度’以便‘达到有超然独立价值的东西’。”<sup>④</sup>

肯定文化的劣迹由此可见一斑。肯定文化得意洋洋，利用消极的支配手段伸开了手指，像碾碎一粒尘埃那样，无情地碾碎

<sup>④</sup> 马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版 第 123、146、153、167~168 页。

了人类的自尊和自信，让人类的灵魂裸露在无遮无蔽的空地上，接受无灵者的戏耍与羞辱，彻底解除了人的反抗意识与反抗行为。文化的多种渠道传递着一种声音，那就是不绝于耳的对现状的赞美声。这种万马齐喑的凄冷局面怎不令人揪心？法兰克福学派显得忧心忡忡，特别是马尔库塞更是满心焦虑，他的这种担忧一直没有得到缓解。直到后来的著作如《单向度的人》其中依然充满深深的忧患。在那里，马尔库塞直截了当地把资产阶级在垄断资本主义时代所造就出来的这种畸形文化称之为使人丧失了批判和否定能力的单向度的文化。正如发达工业社会借用发达的工业体系操纵着成千上万个工人一样，单向度的文化也构成了一个庞大的网络系统。这个系统同样有效地操纵着发达工业社会中的民众。正像马尔库塞所描述的那样，当代工业文化最发达地区的社会控制已潜移默化到甚至连个人抗议也根本受其影响，思想情绪上拒绝“随大流”也显得病态无力。本来意义上的“内在自由”指的是私人空间合理又合法的存在，在这个空间里人可以为并且仍然是“他自己”。然而，可怕的事实却是，今天这个私人空间已经被技术世界的现实所侵犯和削弱，大规模生产和大规模分配要求对个人的全部占有。结果，个人的自由随着社会控制的无孔不入而成为明日黄花。

如此的深深的忧虑，生成的不仅仅是无奈，而更多的是孤愤。它唤起法兰克福学派的社会忧患意识和立志完成拯救的责任。自 30 年代以降，法兰克福学派始终关注文化批判，这是他们针对发达工业社会的弊病，以独有的方式揭露这个社会固有矛盾的一件锐利武器，它标志着一种凝聚着社会关怀的哲学—文化思潮与当今发达工业社会中畸生的那种反人类反文化倾向之间的对抗，并以这种对抗激起一个现实上的反跳或者补正：在后现代状态下，迎着反传统文化对人的完整性的完全撕裂，力图通过重新启动现代性计划，弥和工具理性和价值理性的分裂，使

沉迷于原子状态的个体在保持个人自由的同时又化身为一个有机整体的部分，促使个性人道化，恢复个性所失去的完整性。法兰克福学派的这种补正处处散发着 18 世纪浪漫主义的遗香，或者毋宁说，它就是 18 世纪浪漫主义哲学的回光返照。正是在这种回光返照中，法兰克福学派对工业社会的文化实行“大拒绝”，乞求用先验的伦理价值观作为评判当代商业性消费文化非人化的唯一标尺，所以在感情上不免缅怀先前那种半真半假的人与自然的和谐状态，缅怀那种英雄史诗般的神话叙事。这种过于天真，过于浪漫的情怀只能给予理论上的赞誉，而在现实方面它只能接受批判。

然而，这毕竟是另一种声音，它给人以希望，人们也需要这种希望。

## 2. 文化的断裂

30 年代末 40 年代初，作为受纳粹迫害的难民学者，法兰克福学派的大部分成员从德国的美因河畔移居美国。这些对欧洲古老的文化充满深深眷恋的知识分子，一踏上美洲大陆，就感到文化上的隔膜。他们一方面震惊于美国社会中文化生活的全面商业化，以及交换价值在这个社会中的主导性，感叹“合理化和标准化是多么广泛和深入地渗透到了所谓的大众媒介中”；另一方面，又自觉地举起“文化捍卫”的大旗，以旧的知识精英所特有的贵族守旧意识对抗资本主义文化的异化，甚至从文化先锋派的立场出发将欧美文化对立起来，以求得在一块小的领地里开出欧洲思想和文化的最后花朵。因此，在美国登陆不久，法兰克福学派就将他们对文化问题的注意力从对肯定文化的研究转移到大众文化或文化工业批判上来。这一转向造就出法兰克福学派又一个批判的向度：他们逐渐把整个心理分析纳入更广阔的

流行文化的生产、分配及其消费的社会政治分析中，从分析家庭探寻极权主义的诞生过渡到分析大众媒介抨击控制与操纵的新形式。

大众文化或文化工业现在已不再是人们陌生的字眼。大众传媒的神话就是大众文化的神话，因为就像口头传播方式产生了游吟诗人和民间传说、印刷媒介产生了以文学作品为主的古典文化那样，大众传媒培育出大众文化。初到美国的法兰克福学派思想家们最感惊讶的事情就是，在一个没有法西斯独裁肆虐的国家，却存在一个具有更可怕操纵功能的发达的流行文化网络，它的控制意向更强烈，它的控制手段更高明，它的控制效果更显著。因此，对大众文化展开批判已成为当务之急。

在法兰克福学派语汇中，所谓大众文化是指借助大众传播媒介而流行于大众之中的通俗文化，包括通俗小说、流行音乐、艺术广告等。它融合了艺术、音乐、政治、宗教和哲学等各方面，在闲暇时间内操纵广大群众思想和心理，培植支持统治和维护现状的顺从意识。用法兰克福学派成员洛文塔尔的原话说是这样的：“在现代文明的机械化生产过程中，个体的衰微导致了大众文化的出现，这种文化取代了民间艺术和雅艺术。通俗文化的产品全无任何真正的艺术特征，不过，在其诸种媒介方式中这种文化已被证明有其自身的真正特征 标准化、俗套、保守、虚伪 是一种媚悦消费者的商品。”

霍克海默就是在与洛文塔尔的通信中提出大众文化批判问题的。在随后他与阿道尔诺合著的《启蒙辩证法》的草稿中，他还是主张使用大众文化概念。然而，令人感到惊奇的是，在正式出版的《启蒙辩证法》书稿中 他们却用‘文化工业’来取代‘大众

引自周宪：《审美文化的历史形态及其变异》，《文学评论》，1995年第1期，第101页。

文化”。对此，阿道尔诺在后来的《文化工业再考察》（1967年）一文中作出了解释。阿道尔诺说，我们或许是在《启蒙辩证法》一书中首次使用“文化工业”一词。该书的草稿中原使用的是“大众文化”一词。后来我们用“文化工业”这一表达来置换“大众文化”，以便从一开始就排除这样一种在其拥护者中一致的看法，即一种从群众自身中自发产生的文化，通俗艺术的一种当代形式。<sup>①</sup>所以，尽管后来霍克海默也偶尔使用“大众文化”一词，但总是要赋予它以“文化工业”的内涵。

法兰克福学派并没有一个经典的“文化工业”定义。在他们那里，“文化工业”一般指的是凭借现代科学技术手段大规模地复制、传播文化产品的娱乐工业体系。但是，需要特别注意的是文化工业中的“工业”不是技术学意义上的“工业”而是哲学—社会学意义上的“工业”因而它指的不是严格的生产过程不过表示事物本身的标准化和分配技术的合理化。故“文化工业”概念并不排除这个“工业”体系中的某些部分（如作品的构思与创作）会采取一种不同于这个体系中绝大部分（如电影、电视、广播等）的生产方式，即采取与模式化、程式化生产方式不同的个别的生产方式。因此“文化工业”一词并不表示生产而是表示文化产品的“标准化”和“伪个别化”。由此可见文化工业和大众文化在本质上是一而二、二而一的事情。但是，相对于大众文化来说，文化工业更强调通俗文化与工业社会在技术上的联系，更强调通俗文化的无深度、模式化以及易复制和按市场规律批量生产等特征，也更为强调通俗文化独特的传播方式（如电影、电视、收音机以及报纸、杂志等工业化产物）和由此导致的文化堕落。文化在文化工业模式操纵下，成为束缚意识的工具、独裁

参见阿道尔诺：《文化工业再考察》，载拉里·雷主编《批判社会学》第131页。

主义的帮凶 并以较前更为巧妙有效的方式 娱乐 来欺骗大众，奴役人，从而显示了文化从启蒙向意识形态倒退，进入了大众欺骗阶段。

文化工业是科技合理性的逻辑 引伸，这是个不争的事实。科技合理性是一种工具理性，它的品性就在于应用和操作。科技合理性的对象化成果在物质层面上表现为不断发展的生产力，而在精神层面上的成果就是生成一种文化工业。科技理性所提供的技术性前提，保证了大众文化以一种产业化的方式大规模批量生产，从而与前资本主义时代建立在脑力劳动与体力劳动分工基础上的个体精神劳动方式明显区分开来。前资本主义时代个体精神劳动作为文化“贵族”享受的特权已随梦而去，精神劳动者以鲜明的个性介入创作，在作品中负载一种超越理想，表达某种对人的价值和人生意义的关注，也业已成为历史的回忆。那时代创造的文化被称为“高等文化”或“贵族文化”但却被送进了纪念馆、博物馆、美术馆等为人所自觉圈护起来的地方。子孙后代只能瞻仰它们，却不能享受它们。文化工业消解了个体精神劳动者，它把受过教育的普通人都变成了大众文化的主体，要求他们以平民的资格参与文化活动，创造出一种适合于大众口味的、方便面式的精神消费品。传媒时代铺天盖地蜂拥而至的卡通片、广告、流行音乐、追星族等等 就是它的表征。大众文化的这种表现，“猛烈地消除了旧有文化真正的风格与艺术风格之间的区别。”<sup>①</sup> 文学艺术的创作方式经过文化工业这个过滤器发生了一种根本性的变化。

前资本主义时期的文学艺术的创作弥漫着一种悠闲意识，甚至可以说它就是文化创造者为悠闲阶层创作的精神奢侈品。

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版 第 120～121 页。

传统对文化艺术创作的解释完全是用精英文化的话语来陈述，因而它强调这样两个原则：第一，进行文化创作的主体是天才的个人，这个天赋极高的文化创造者凭借自己的灵感能将感性经验和理性范畴统一在艺术品中；第二，天才的文化创造者在自己的灵魂隐秘处一定有一种不可言喻的神秘的机制，它主导着创造者以一种不同于纯粹理性系统的方式进行着文化作品的创作。可见，前工业化文化的主体是一群身份独特的知识精英，他们一直生活在拒绝用平民化语言表达理智与情感的知识阶层，在文化领域中他们拥有话语权，但他们又拒绝用他们的话语去陈说平民的庸常生活和功利主义生活态度。他们只是把目光投向远方、天空和幻想的世界，关注着人类的普遍问题或灵魂拯救问题。因而，传统文化创造方式关照下的精英文化或高等文化，总是自认为是文化标准的创造者和评判者，即使自己被大众抛弃而只能顾影自怜，也决不向艺术之外的因素屈服。故尔，阿道尔诺把精英文化看作是一种自恋性的文化，一种拒绝进入交换关系不为大众接受的文化。在生产状况十分低下，社会分工的水平不高，脑力劳动和体力劳动的差别不是很明显，人们的绝大部分精力仍然是为生计而苦苦奔波，社会上既没有闲人大量存在，又没有谁为他们批量生产供其消遣的艺术品情况下，文化有资格“贵族化”，文学作品可以通过个人化的书写和天才式的灵感宣泄使作品产生独特的“辉光”，一种独一无二的不可复制的在真正的艺术品中散发出来的光芒。但是，当工业文明的浪潮将科学技术对物质匮乏的征服社会化之后，随着社会生活水平的大幅度提高，一般人在工作之余，有了充足的闲暇时间，也就有了文化消费的可能性，同时也有了参与文化创造的可能性。文化艺术的创造不再是个别天才人物的专利，任何一个人都可以介入文化创造活动。谁能支配传播媒介，利用好传播媒介，谁就可以一夜之间走红 谁也就是过去那种传奇般的“天才人物”。

另一方面，科学技术的进步又以不可抗拒的态势迅速渗透浸入文化产品的制作，文化产品的生产与工业产品的生产流程基本相同，文化产品的生产再也不像精英文化的创造那样，首先是艺术家自生活中产生了创作的欲望，感到有一种倾吐的激情，然后采用个性化的语言将自己的感悟造就成一种经典式的“堂皇叙事”。而大众文化产品的形成是一种彻头彻尾的工业化制作，制作者按照既定模式用无个性的流行俗语迅速地把作品生产出来，传统上所谓的神秘机制，无非是整理材料的人根据所有的表象进行设计而已，人成了会说话的复印机、有感情的录音机和可自我行走的摄影机。文化工业的兴起彻底击毁了精英文化的创作方式，也彻底中止了文化的自恋情结。

然而，对法兰克福学派来说，这种击毁，这种中止是戕害真正文化的邪恶杀手，因为文化工业所体现出来的设计（大众文化的创作方式），是更为不合理的社会力量所强加的，商人的力量在这种设计的背后巍然挺立着。也就是说，推动文化工业的动力不是人的需要（尽管文化工业时常打着这一旗号），而是市场的需要和商业利润。大众文化的制作者们为了自己的利益而有意识地为广大消费者提供适宜于他们心理机制的作品，就像提供方便面似的让你只管吞咽，根本就不为你留下分析和选择的空间。更何况在文化工业所及的广阔的世界中，自然被摧毁了，没有什么山乡流水可以避世，没有什么桃源胜境可以憧憬。在文化工业中 生产替艺术完成了一切 艺术用技术化方式摧毁了梦想。“形象的描述 如绿林、蓝天、漂浮的云 都变成了隐言诗，用来暗示工厂的烟、加油站等。相反地，车轮和机器部件倒是被看作有充分意义的，把它们作为树木灵魂和云彩灵魂的承担者倒是降低了身份。就这样，自然的现象和技术被用来反对腐朽的气氛，反对所谓人被禁锢在用丝绒装饰、富丽堂皇、令人消沉的房间里虚构的自由主义社会的记忆，取代这些记忆的是现代

的消费，如不分男女性别的露天浴池，或者由于缺乏过去型号的汽油而使汽车处于抛锚状态，这些虽然转动速度飞快，但是仍然原地未动。巨大的康采恩的企业首创精神的胜利，被文化工业歌颂为永恒的企业首创精神。而斗争的对象是已被打倒的敌人 即思维的主体。”

这意味着什么？这不仅意味着文化作品创作方式的变化，而且意味着文化、艺术作品已经彻底世俗化、均质化、商业化。文化变成一种工业，利润动机转变成文化形式，越来越多的艺术作品变成商品，它们像工业产品一样被推向市场进行交换和销售，创作者不再关心艺术的完美和审美价值，转而关心上座率和经济效益，他们一味迎合顾主的需要，成了消费者的奴隶，因为他们所创作的作品的价值取决于消费者是否愿意为之花钱，使得创作者能够获得优厚的投资回报。所以，精通音乐的阿道尔诺才不无忧虑地说，当代音乐生活已为商品形式所统治，拿美国为例，音乐文化与消遣娱乐、广告宣传混杂在一起，不仅一个人能为欣赏音乐，就必须同时收听广告，而且音乐连同它的悠扬庄严的属性也一起被用于广告，如果说在严肃音乐中广告功能还小心翼翼地淡化，那么在轻音乐中总是广告宣传占压倒性优势地位。人们对音乐的崇拜已异化成对音乐所能取得的交换价值的崇拜，消费者欣赏的是为购买音乐会门票所付出的钱款。因此可以断定：“在垄断下的大众文化都是一致的，他们的结构都是由工厂生产出来的框架结构”，“文化工业的每个产品都是经济上巨大机器的标本。”<sup>②</sup>目睹文化艺术自甘堕落，此情此景，令人痛心。霍克海默、阿道尔诺不无遗憾地说：

“由于出现了大量的廉价产品 再加上普遍地进行欺诈 所

<sup>②</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版 第 140、113、118 页。

以艺术本身就更加具有商品的性质，艺术今天明确地承认自己完全具有商品的性质，这并不是什么新奇的事。但是，艺术发誓否认自己的独立自主性，反以自己变为消费品而自豪，这却是令人惊奇的现象。”

文化、艺术作品的商品化，又反过来严重伤害了文化、艺术作品本身的风格，文化、艺术作品雷同平庸，所创作出来的作品颠来倒去就是那些程式，具有高度的同质性、可复制性，易于批量生产，谈不上艺术水平，更谈不上作品中包含着崇高理想追求和超验想象。程式代替了作品，雷同代替了个性，这就是文化艺术在文化工业中的命运，也是它必然遭受的劫难。这个劫难甚至延伸到高雅文化、精英文化的身上。程式化的直接结果就是消除语言的个性化，推广一种规范化了的语言，高雅文化、精英文化也免不了这个厄运。例如，古典时代的许多严肃的音乐，被改编成讽刺体裁，像贝多芬的典雅朴素的小步舞曲，在爵士乐中被省略且又被粗暴武断地加进滑稽可笑节奏。文化工业在文化之本性、语言和风格等方面的变化导致传统文化概念在当代的阻断，大众文化对精英文化的鲸吞蚕食让现代人成了精英文化曾经存在的见证人。而他们内心中始终充满忧虑。面对着大众文化对真正文化无所顾忌的破坏，眼看着低劣的东西驱逐了优秀的东西，荒芜枯竭的文化沙漠不断扩大，他们像孤愤的斗士，退守着日渐缩小的领地，无法掩饰对文化工业的愤怒和轻蔑。霍克海默、阿道尔诺说：

“今天，自从人们把精神产品总结为文化，并且把它中立化以后，美学的野蛮时期就结束了威胁精神产品的东西。谈到文化，总就已是违背文化了。文化这个总称呼，可能已经包含了把文化编入行政管理领域内的编辑、排目录、分类等等意思。只有

工业化的彻底的概括的意思，才能完全符合文化这个概念。文化工业使精神生产的所有部门，都以同样的方式影响人们傍晚从工厂出来，直到第二天早晨为了维持生存必须为止的思想，文化工业令人嘲笑地贯彻了粗陋的人格主义哲学家所反对的统一的文化概念。”<sup>①</sup>

在给洛文塔尔的信中，霍克海默用比上面的引文直露百倍的文字痛责文化工业：

“你会记得电影里的恐怖景象，主人公一生的许多年在一两分钟内就以一连串镜头出来，如他怎样成长直到耄耋之年，战争如何开始以及进行，等等。完整的生存被整理为一些徒劳的瞬间，这些瞬间能够概略地、富有特征地象征人被分解成管理的成分。大众文化的各个分支都反映了人的存在被骗取了柏格森称之为‘绵延’的东西，这无论对传记的主角还是对大众而言都是真实的。……大众文化中的反潮流反映在对它的逃避中。由于人的觉醒状态今天在全部分节上都已被规律化了，真正的逃避就是睡眠和发疯，或至少是某种缺点或弱点。反抗这些电影不是在尖锐的批评中而是在人们睡眠或相互做爱的事实中。”

无论是惊惧，还是愤怒，都不能阻挡资本主义文化在发达工业社会发生断裂这个事实，大众文化适合商业社会的品格决定了它在现时代的强大的生命力。文化精英的整体消失和精英文化逐渐丧失曾经拥有过的强大的文化暴力，事实上宣告精英文化对大众文化的讨伐只是一种极具表演性的自恋叙事，一种自我安慰般的对“血性”的偏执，或者说是一种淡淡的怀旧式的伤感。大众文化正是在这种精英文化的自叹自怜中向世界宣布自己的登场，它向世界发出的“不是小丑帽子上的铃铛声，而是资

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》重庆出版社 1990 年版 第 122~123 页。

马丁·杰：《法兰克福学派史》广东人民出版社 1996 年版 第 246 页。

本主义理性敞开憧憬未来大门的钥匙声。”它将打开商业社会的“百门之堡”以不容置疑的口吻宣布：

“艺术品是为满足市场的纷繁复杂的要求而创作的；艺术家之允许保留能按照一定的愿望（当然这也是在一定限度内）进行创作的独立自主性，这种独立自主性，只是允许作为一种非真实性的因素在整个资产阶级历史中共存下去，但是这种非真实性的因素最后也发展为社会艺术而消失。”<sup>①</sup>

### 3. 文化的殖民

从“肯定文化”到“文化工业”法兰克福学派分析了两种资产阶级文化模式。“肯定文化”主要是自由资本主义时代资产阶级的文化模式，而“文化工业”则主要是垄断资本主义或国家资本主义时代资产阶级的文化模式。两种文化模式表现不尽相同，但其维护现存秩序的功能却无二致。对“肯定文化”的分析，揭露了“肯定文化”的负面效应——它使文化丧失了批判和否定的向度，发挥着肯定现存秩序的维护功能，现实超越并否定了精英文化（高等文化），使文化堕落为被商业机制完全掌握了的物质文化或消费文化。对“文化工业”功能的分析，势必将“文化工业”的负面效应一一展示在世人面前。

通过上面一节的论述，我们对文化工业的品性已大致有所了解。从根本上说，“与自由时代不同，工业化的文化可以像民族文化一样，对资本主义制度发泄愤怒，但不能从根本上威胁资本主义制度。这就是工业文化的全部实质。”<sup>②</sup>基于这种本质，“文化工业不仅说服消费者，相信它的欺骗就是对消费者需求的满足，而且它要求消费者，不管怎么都应该对他提的东西心满意

<sup>②</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》重庆出版社 1990 年版 第 148、132 页。

足。文化工业各个部门的产品，都是希望能使观众摆脱日常生活，但是这种摆脱会使消费者像美国幽默报上所登载的，女儿被拐骗私奔以后，父亲一个人在黑暗中扶着梯子、孑然一身、无依无靠。文化工业又把日常生活描绘得像天堂一样。摆脱和逃避日常生活就像私奔出走一样，从一开始就决定了，一定会回到原先的出发点。享乐促进了看破红尘和听天由命的思想。”<sup>①</sup> 职是之故，我们可以肯定地说，文化工业所操作的文化活动的标准化、模式化、商业化、单面性、操纵性、强制性是发达工业社会当代资产阶级文化艺术的根本性特征，这些特征使得发达工业社会中的大众文化具有压抑主体意识、个性、创造性、想象力与压抑个人及社会自由开拓、自由选择之功能，它的非人性本质和它的消极的社会功能是显而易见的。

法兰克福学派所重点剖析的文化工业或大众文化的危害大体可归纳为这样三个方面：第一，文化工业或大众文化的标准化、划一性扼杀了个性和创造性；第二，文化工业或大众文化的强制性、支配欲使文化变成了一种控制形式；第三，文化工业或大众文化的欺骗性、操纵性消除文化原有的批判和否定的向度，使其堕落成为现实和统治辩护的意识形态工具。

(1) 文化工业或大众文化的标准化划一性扼杀了个性和创造性

文化工业或大众文化在现代发达工业社会中的生产完全是用同工业生产流程一样的方式生产，生产前对市场的调查以及对资金投入与产出之比的分析，将工业生产和市场运行的概念不折不扣地引入文化产品的生产。如果说，在前工业化精英文化时代，从事文化作品创作的艺术家们还曾在灵感来临之际，怀着为某种神圣使命感召而产生出来的激情，用自己的全部心力从事创作，那么在文化商品化、作品生产产业化的今天，创作已

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版，第 133 页。

成为传奇，我们看到的只是从生产线上源源不断地流淌出来的拷贝、唱片和流行杂志等，它们又被无差别地一再复制、传播……模仿成为时尚，内容的风格被堵塞和冻结法兰克福学派将文化工业生产作品的这种方式称之为“标准化”现象所谓的“标准化”乃是一种影响作品的一般特征和细节的过程，文化工业按照一定的标准、程序，大规模生产各种复制品。结果，无论在微观上，还是宏观上，无处不显露出今天的文化生活具有一种划一性。从微观上说，电影、收音机和报刊杂志形成了一个无论在整体上还是在局部上都具有同一性的系统，“甚至政治对手们的美学活动都成为同一的和热情顺从铁幕系统的韵律的活动。”<sup>①</sup>从宏观上看，无论是在民主国家还是在独裁国家，装饰华美的工业管理建筑和辉煌宏伟的展览中心，无处莫不显示出同样的面孔，同样的“表情”。如此以来，厚颜无耻的文化商品供应者就可以公开地摆弄顺从听命的文化消费者，他们通过经常重复地生产无创造性的文化产品，将艺术的创造性搁置一边，从而阻断富有创意和鲜明个性化语言的作品可能对消费者产生的影响，使文化的生产和消费呈现出非个性化和伪个性化倾向，剥夺了个人的创造能力。

非个性化和伪个性化是文化工业对个人发生负面影响的两种极端表现形式。非个性化倾向主要表现为：在文化工业的强大压力下，个人不由自主地消融在文化产品的模式化、程式化表现中，他的富有自我色彩的生活因顺从大众统一标准而变成幻影，他的生活不过是大众媒介推崇的样板生活的“拷贝”，因而，他说流行的话，他穿流行的衣，他唱同一个声调的靡靡之音，他和别的人没有什么区别，是一个模子铸出来的。这种消弥个性

<sup>①</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版 第 112 页 译文按伦敦 1979 年英文版做了一定的改动。

的人也同时失去了艺术欣赏的自主性和想象力。文化工业所制造出来的娱乐消遣，不仅剥夺了消费者的思想，也剥夺了他们的感情和主体意识，使人在消遣娱乐中，也同在机械化生产中一样成了一个受动者，一个与主体的本质相背离的物化存在。因此，消费者的独立思维、丰富的想象力瓦解了，欣赏能力退化了。这种退化使消费者重新处身在一种幼稚的状态，一种被动依附的状态。与之相适应，迎合潮流，趋向时尚，消费追求模式化、齐一化得到了加强。

伪个性化因个性的迷失而盛极一时，从标准化的爵士乐优伶到用头发罩住眼睛以证明自己新奇的特殊明星；从荧屏中个人的挑战性反叛或者雅致的表现到留着小胡子、操着交际花用的法语，有着卢卑克人的交往方式等这些按政府要求像指纹一样能证明人的特征的东西，都因此而成为个性的表现，然而却是个性虚假的表现。在传媒无孔不入、无处不在的时代，个性已习惯于自我虚化以维持一个虚假的个性外观。这种伪个性的典型表现就是大众文化时代盛行的廉价的偶像崇拜。偶像的创生在文化工业中完成，它借助具有巨大影响力的大众传播媒介使偶像深入人心，以便制造出明星供大众消费，在个性被淹没于各类类型化形象之绝望中让个人在明星崇拜中获得个性的自由伸展。然而，不幸的是，这种偶像崇拜使平庸者一个个都成为英雄式人物。电影中英雄形象被扮演者所分享，杂志封面上作为俊男靓女偶像的明星式人物，花花绿绿，比比皆是，一夜之间成为富翁的传奇人物为千百万人所顶礼膜拜。与之相对应的是另一个极端，即身价最高的明星成了宣传不出名商品的广告图片，他们完全物化了，像商品一样，让人挑来挑去。在文化市场上，明星被彻底非人化了，成了被抽空了内容的纯粹形象。而明星之所以是明星，也正在于他的一切可以被物化为商品，物化的越充分，明星的形象越晶莹剔透，在市场的知名度就越高。一切失去

交换价值的明星只能像过时的商品那样饱受被遗弃的孤独和凄凉。

文化工业就这样将艺术中的个性彻底绞杀，这种柔性的剿灭是深入彻底的，丝毫没有商量的地步。面对资本和市场的这种暴虐，艺术或者在抗争中悲壮地死亡，或者沉沦于市场，放弃个性而与资本共舞，除此之外，决无第三条道路可走。

(2)文化工业或大众文化的强制性、支配欲使文化变成了一种控制形式

社会控制的形式，在前工业社会中和工业社会中有着明显的区别。霍克海默和阿道尔诺在《启蒙辩证法》中曾简明扼要地指出了这种区别。在他们看来，前工业社会，文化工业尚未成为社会文化的主流，社会控制主要表现为一种“中央控制”。被魔力化了的神话中的主体支配着人的意志，控制着人的行为，宰制着人的生活状态。人因恐惧这个“巨灵”而不能摆脱被支配的悲剧，获得自由。启蒙所要反对的就是这种借助权威和神圣来实施的社会控制。启蒙进行着“去魅化”的努力，追求一种摆脱了神话宰制的生存状态。启蒙的口号和旗帜是理性与自由。尤其是理性，它是作为神话的解毒剂而出现的。由于理性，人们摆脱了魔化了的蒙昧，而摆脱了魔化的生存状态也就意味着摆脱了控制，从而抵达自由的境界。然而，不幸的是，由于启蒙理性蜕变为工具理性即一种工艺合理性，启蒙精神就循着自身发展的逻辑而走向了自己的反面：它以“对个体意识的控制”压制了抵制“中央控制”的需求，从而又造就了一种新的社会控制形式——工业化时代的社会控制形式。人们从一种阴影走出又马上进入了另一个更大的阴影。摆脱了自然之“巨灵”的宰制，又迎来了文化“巨灵”的宰制。人不仅没有获得真正意义上的自由，反而让控制意识渗入心灵，让无形的枷锁牢牢地把自己绑住。

工业化时代的社会控制形式，主要通过文化工业发挥自己

的社会支配功能。文化工业的资本化操作成功地实现了对大众的“精神催眠”并达到了预先计划好的社会控制效果。因为“资本对电影及其它消闲事业的成功渗透和制约表明它已有能力把握并塑造大众社会的心理特征。在其调节操纵下，个性才华沦为商品，艺术实验蜕变成标定模式，假饰的平庸顶替了自然清越，反叛与抗议得以周密地驯良或收买。从卓别林天才的创新，嘉宝独特的风采，黑人爵士乐骚动的颠覆本性直到奥森·威尔斯倔强的反传统导演思想，无不被消解融汇进一个巨大眩目的幻影世界。在那里，人们的欲望和梦想被巧妙地控制在‘挑逗与压抑、宣泄与约束’水准之间。在那里，人们只需花上几毛钱即可尽饮孟婆茶，饱食忘忧果。”<sup>①</sup>这样，文化工业以技术理性对生活形态的严重侵蚀，导致了人在现代资本主义社会中的自我异化，形成社会对人进行宰制的基础条件，工艺合理性本身遂成为统治的合理性，而统治的合理性又反过来构成自我异化社会的强制性本质。

文化工业的控制本性不仅通过它的资本化操作体现出来，而且通过它的强制性特征实现出来。依照法兰克福学派的分析，由于文化工业的世俗性，成千上万的人都参与到文化工业中来，文化产品的再生产以及重复生产同样的产品就成为必需的事情。结果，文化工业就造成了“不断重复”、“整齐划一”、“满足相同需要”及“控制大众喜好”等事实，并通过对这些问题的控制，使“闲暇的人不得不接受文化制作人提供给他东西”从而剥夺了个人的自由选择，为自己打上了操纵和强制的烙印。霍克海默、阿道尔诺曾以电话机与文化工业中的收音机的区别为例，生动形象地对这个问题作出了说明。他们指出，电话机仍允许用户发挥主体作用，用户可以自由地表达自己的思想，因而电

赵一凡：《美国文化批判集》，三联书店 1994 年版 第 220~221 页。

话是“自由的”(liberal)；相比较看，收音机是“民主的”(democratic)，因为它将全体参与者复归为听众，并且命令式地强迫他们从属于完全是大同小异的广播节目，缺少交流，不能对话，这就剥夺了个人的主体性。而晚期资本主义社会正是通过不计其数的大批生产和大众文化的机构，把因循守旧的行为模式当做自然的、令人尊敬的、合理的模式强加给个人，履行着操纵意识的控制功能。于是，人们看到，艺术的娱乐功能也服务于现存秩序的稳定。在文化工业制造的轻松艺术中，精神上的愉悦和感官上的享乐只不过意味着全身心的放松，头脑中一片空白，无思无想，忘却一切痛苦和忧伤。因此，这种愉悦和享乐严格遵循社会的规定，以个人的无能为力为前提，实际上是一种逃避，放弃反抗的权利，包括思想上反抗的权利。人任凭文化工业控制着自己的需要，所有的选择的自由、新奇的魅力，都是在电视荧屏或报刊上由人类和个人的奇闻轶事向他们证实的，而现实中人不过是同一利益集团的“拷贝”。这就使得文化工业得以成为独裁主义乃至法西斯主义控制公众舆论的强大手段，生产出它们的追随者。霍克海默、阿道尔诺指出：“在德国广播电台中 弗列施和希特勒的话成了播音员装腔作势的标准德语，他们用与弗列施和希特勒同样的音调向人民说‘再见’或‘这里是希特勒青年突击队员在说话’以及‘领袖在说话’希望变成千百万人的样板。”<sup>①</sup> 所以“在那里 无线电广播变成了领袖的话筒 大街上的大扩音喇叭，不断传出像女妖塞壬一样令人惊慌失措的进行宣传的领袖的声音。国家社会主义分子们自己知道，就像印刷机缔造了改革一样，无线电广播缔造了他们的事业。”<sup>②</sup> 由此可见，文化工业造成了控制和操纵的现实，在这一现实中，制度

<sup>②</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》 重庆出版社 1990 年版 第 157、150 页。

的统一变得更为牢固。也就是说，文化工业生产和制造着迎合人们需求的精神鸦片，维护着现存社会秩序，其保守性是相当彻底的。无怪乎霍克海默、阿道尔诺这样说：

“文化向来都对抑制革命的感情和野蛮的本能做出过贡献。工业化的文化也是这样。工业化的文化所描述的，是人们只能忍受残酷生活煎熬的条件。个人应该把他的冲天怨气作为推动力 为他所怨恨的集体权力服务。”<sup>①</sup>

(3)文化工业或大众文化的欺骗性、操纵性消除了文化原有的批判和否定的向度，使其堕落成为现实和统治辩护的意识形态工具

洛文塔尔曾用阿道尔诺喜欢引证的术语指出，大众文化是本末倒置的精神分析学。之所以敢于对大众文化作出这种断定，完全是因为大众文化具备精神分析学倒置后所产生的那种品格。大众文化作为现代社会控制的帮凶，不仅不能医治极权主义个性，反而有助于酿成这种个性；不仅不能遏止工具理性的肆虐，反而能有效地助长这种理性，并帮助这种理性去削弱日渐衰微的个体意识和批判理性。因此，在法兰克福学派眼里，文化工业的真正意义是与“大众欺骗”的文化工具以及“为社会辩护”的意识形态紧密联系在一起。

作为大众欺骗的文化工具，文化工业制造的作品对消费者构成一种具有欺骗性的意识形态。用霍克海默和阿道尔诺的话来说就是：“文化工业通过娱乐活动进行公开的欺骗。这些娱乐活动，就像宗教界经常说教的，心理学的影片和妇女连载小说所喋喋不休谈论的，进行装腔作势的空谈，以便能够更牢固地在生活中支配人们的活动”<sup>②</sup>这就是说，文化工业不仅仅是一种娱乐

<sup>②</sup> 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》 重庆出版社 1990年版 第 143、135页。

消遣的制作部门，它还通过娱乐作品的制造延伸了控制的手臂。在文化工业向美和善所作的侵袭中，大众文化的野蛮破坏力乔扮为一种轻松艺术，直接对发达工业社会中的文化消费者产生身心影响。轻松艺术的娱乐消遣作品可以赢得无数享用者的欢心，它本身一定有一种不可抗拒、无法拒绝的魅力。但是，大众文化利弊共存的世俗属性又使得轻松艺术作品有了另一方面的短处：它因为是工业化大规模机械生产的产物，又使自己成为某种均质单面的东西，表现为相同的“失去活力的图像”，如电影电视等，即使是印在纸上的，也不过是按照一定模式自动描绘下来的“图像”。这就使得文化工业所制造的娱乐消遣作品具有不可弥补的缺憾，从而导致娱乐消遣所欲求的状态——“欢乐”和“享乐”失却了本真意义。欢乐不过是盲目的心满意足（文化工业时代的消费者，从他成为消费者的那一时刻起，他就丧失了鉴别能力，一味盲目地顺从那些不管是有意义还是无意义的作品，一切按照广告宣传行事，由此而来的满意便不是欢乐，而是一种“盲目的心满意足而已”）享乐变成呆板无聊。在文化工业制造的轻松艺术“辞典”上，享乐不过意味着头脑空白，全身心的放松，忘却一切痛苦和忧愁，这是一种逃避行为，也是一种放弃反抗与否定的顺从行为）。结果，一种虚假的需求蒙骗了人们，成为支配人的闲暇时间与幸福的力量，成了操纵人们心理意识的强有力的手段。霍克海默、阿道尔诺说：

“文化工业通过不断地向消费者许愿来欺骗消费者。它不断地改变享乐的活动和装潢，但这种许诺并没有得到实际的兑现。仅仅是让顾客画饼充饥而已。”

与大众欺骗的文化工业相辉映的是，作为意识形态的文化

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版，第 130~131 页。

工业，借用与“商品拜物教”相类似的方式行使着对大众心理意识的操纵。正如马丁·杰所说，法兰克福学派，特别是阿道尔诺“抱怨文化工业的主要理由之一是其蓄意地神秘化的功能在这里马克思对商品拜物教的阶级分析成了他这一论点的根基。”<sup>①</sup> 马克思曾从拜物教角度说明生产者对自己生产的产品的崇拜，阿道尔诺等人则用它说明交换价值以一种特殊的方式渗入文化的生产和消费，一方面使文化产品从开始生产之初就打上了供市场销售的可互换物烙印；另一方面，使艺术的评价标准由自身的艺术性切换成它的市场效应即票房价值。当拜物教观念将这种文化产品彻底商品化之后，艺术与广告的区别就不复存在，文化产品也意在交换而不是为了满足任何审美和净化心灵的需要。这样做的直接后果是降低了人们的欣赏趣味，剥夺了人们对艺术之超越性价值的追求，削弱了人们的敏感性，放逐了个人的自由选择能力，培育了人的被动机械的反应特征，削平了人们的批判和否定能力，在平庸的文化作品的催眠和灌输下，逐步习惯了对现实采取顺从和非批判态度。

以电影为例，霍克海默和阿道尔诺分析了艺术的意识形态功能。他们认为，电影的实在视觉形象复制现实，肯定了世界的现状，诱使并迫使观众与之认同，它以虚假的幻想代替了真实，黑洞洞的影院借助这些精神的安慰药为心灵受伤的人提供避难所，而银幕上轻易成功的传奇又让大众心存希望，梦幻中的不合理的想象仿佛成了合乎理性的设计，以致于人们乐于接受它的支配，它控制并规范着人的需要，是操纵人们心理意识的强有力的手段。霍克海默、阿道尔诺充满讽刺意味地说：

“影片向观众保证，他们不需要再做更多的努力，就可以保持现在的状态，他们也不需要努力学习他们不知道的东西，就得

马 丁·杰：《阿多诺》 中国社会科学出版社 1992 年版，第 187 页。

到同现在一样好的报酬。但是同时影片也向观众报道了经过努力也根本不能改变处境的那个角落的人，因为他们通过自己低微的劳动是根本不能获得资产阶级的幸福的。影片同情这个角落的人。从根本上看，所有的人都承认，可以使一个人获得幸福的偶然性是计划性的另外一个方面。正是因为社会的力量已经向理性发展得如此之远，以至于任何一个人都可以充当工程师和经理，就是说，情况变得极为非理性，社会可以把完全无能的人作为榜样，对他们信任。偶然性和计划性一致起来了，因为鉴于人是平等的相同的，每个人（包括最高级的人）的幸福和不幸都失去了一切经济意义。<sup>①</sup>

由此可见，文化工业的确不仅仅是制造娱乐消遣作品的生产部门，而且还是一种意识形态，一种对生活很少作出有意义解释的、空洞无物的意识形态。对此，霍克海默和阿道尔诺只能表示强烈的愤怒，并努力在自己所能影响的范围展开对文化工业的批判，以期引起大众的警觉，抵制大众文化在文化领域展开的殖民运动，拯救工业时代的文化于将倾时。法兰克福学派在文化领域展开的这种大规模批判讨伐，不乏浪漫主义激情，他们用这种激情去冲击大众文化，颠覆商业运作对艺术作品本性的归化，抵牾所有世俗化文化的企图，力图在大众文化已成大势的今天以螳螂之臂挡万乘之车，真乃有与风车作战的堂吉诃德之遗风。

#### 4. 贵族气与平民化

从历史的角度来说，法兰克福学派对文化工业或大众文化充满敌意与轻蔑的态度是完全可以理解的。旅美学者徐贲曾就

霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》，重庆出版社 1990 年版，第 137 页。

这个问题发表过如下正确的见解：

“阿多诺又译阿道尔诺一作者注和霍克海姆在四十年代后期对群众文化的悲观失望，有着深刻的历史政治背景。当时欧洲的许多左派知识分子都对民众抱有不信任的态度，这是因为，至少在西方，最成功的右派势力和政权（希特勒、墨索里尼）都是借助群众运动而得以壮大的。现代社会的技术和组织能力使得国家政权在历史上第一次能够真正将社会个体‘群众化’，真正能以一种意识形态的标准和模式将不同的个人塑造成标准化的社会主体复制品。意识形态与现代国家机器和组织形式相结合，第一次能高效率地以各种形式对人们进行思想改造，不断生产和再生产符合它需要的社会主体。一切社会反抗的可能早在出现之前就已经被集权意识形态所预见和扼杀了。

1945年德国战败，纳粹政权控制的文化机器被摧毁。德国经济崩溃，根本无力组织新型的文化生产，因而美国文化便占领了德国市场。当好莱坞影片和爵士音乐作为美国文化商品出现在欧洲市场上的时候，它们立即与欧洲传统的古典艺术形成了鲜明的对照。而它们的缺乏‘艺术风格’，便成为阿多诺和霍克海姆批判群众文化的一个重要的证据。这两位批判家否认好莱坞影片和爵士音乐存在‘艺术风格’的可能，并由此推及一切群众文化。他们认定，‘文化工业的风格不再需要经过难对付的材料和验证，是反风格的风格’。在他们看来，一切按配程序制作的产品都是没有风格的，无论这种产品是电影、电视节目还是汽车、衣服，都只不过是某种单质整体的样品和复制品。他们把风格看作‘伟大艺术家’的专有品质，因此把先锋文化产品奉为圭臬和经典。在他们看来，唯有高雅的先锋艺术，才能够对抗侵蚀一切的文化工业。艺术必须增加难度，必须用技巧和复杂性包裹起来，这样才能保存由它所体现的人类仅有的自由。在阿多诺和霍克海姆那里，文化批评事实上成了一种艺术鉴赏家

的专利。”

由此可见 法兰克福学派对文化工业的彻底否定态度 反映了他们对现代国家通过现代工业和技术手段对整个社会进行控制及其恶果所表现出来的忧虑乃至绝望的那种心情，因而，他们把大众文化纯粹看成是现代秩序中禁锢人的思想和导致“非人化”现实的消极力量。他们的这种极端的看法又恰恰为法西斯非理性的极端荒谬的暴虐专政所局部证实，这就更加坚定了他们将法西斯集权统治手段的有效性与文化工业的意识形态宰制功能统一起来，以理解控制问题的决心。所以，他们坚决拒绝大众文化的态度是有其历史根据的。但是，这种历史的合理性并不能掩盖法兰克福学派文化批判理论所表现出来的明显缺陷。法兰克福学派的文化批评完全站在科技文明和大众文化的对立面去理解、评估工业化以来文化的发展及其表现，尤其是平民大量参与创造的世俗文化。他们对文化的这种平民化趋向表现出一种明显的情绪上的拒斥态度和不屑一顾的轻蔑。他们特别强调精英文化与大众文化的区别，强调精英文化独一无二的精神自由和思想价值，表现出一种誓死捍卫精英文化的愚顽气。法兰克福学派的批评家们是 20 世纪文化领域中最后一批血统纯正的“日耳曼王公贵族”，他们骨子里充满一种守旧意识和贵族式傲慢。所以，他们与大众文化和大众文化的社会主体——平凡的民众都保持着一定的距离，以近乎绝望的口吻唠叨着解放与复归的渴盼。因而，他们的大众文化批判一方面把大众描述为文化工业的受害者；另一方面又断然宣布大众注定不能自己解放自己，大众只不过是一群仰仗少数文化精英开启其智慧的心盲之众。尽管我们不能否认法兰克福学派的批判是在一种极端可怕的集权的政治和文化控制压力下所作出的一种极端的

反应，是给予暂时丧失自主意识的迷失的大众的一掌猛击。但是，我们还要说，法兰克福学派出于过浓的贵族气而把大众文化纯粹地看成是现代生活中奴役和控制的消极力量，企求以强调超越性价值的精英文化来突出贵族化知识分子的人文精神和批判向度，显然是片面的、错误的。

令人欣喜的是在西方已有许多思想家开始批评法兰克福学派在文化哲学方面的极端与片面的观点，力求对大众文化做出了更为客观冷静的分析，不加偏见地评价大众文化的作用和历史地位。这些思想家对以法兰克福学派为代表的悲观主义大众文化批评观从许多方面进行了较彻底的检讨与反思，并从理论上肯定了大众文化的创造性和启蒙性，以及大众文化创作主体和接受主体在文化活动中的主动性，并强调从大众文化中设想和探索当前普遍性社会改革所需要的观念革命和思想动力，使人们认识到大众文化的创造者和消费者也是社会变革的参与者和新的社会价值意义的共同缔造者，从而削平文化批评上那种带有轻蔑意味和道德训斥意蕴的贵族气。英国文化研究学派的代表人物约翰·费斯克就是这些思想家中的一位杰出代表。

费斯克从推动社会变革角度研究大众文化，提出了一种与传统文化观不同的新的文化观。传统的文化观“是以‘艺术成品’为核心的。那些伟大的、杰出的艺术作品被称为‘经典作品’（他们的创作者（作家、诗人、哲学家、政治家、画家、音乐家）便成为经典作家、思想伟人、人类领袖、历史人物。对于这些经典作品来说，意义是内在于作品之中的，有待于人们怀着崇敬至诚的心情去汲取体会。经典作品和他们的创作者是文化的代表、权威和监护人。一切与他们的价值标准不相符合的都不仅是粗俗平庸的，而且也是一种威胁和异己力量。”<sup>①</sup>与传统文化

徐贲：《走向后现代与后殖民》，中国社会科学出版社 1996 年版，第 256 页。

观不同，费斯克所提倡的是这样一种文化观：它不再承认‘艺术成品’居于文化的中心地位，因为文化的意旨主要不在它的美学或者人文意义，文化既不表现为艺术杰作中的美学理想，也不是什么超越时代、国界之永恒普遍的人类精神的同义词。文化就是工业化社会中意义的生产和流通，就是“工业化社会中生活的方法，它涵盖了这种社会的人生经验的全部意义”。因此，“文化研究者就无须去比照经典作品的模式，把像影视、连环画、通俗文艺这样的文化工业产品界定为大众文化的‘艺术成品’。认识和理解大众文化的关键并不在于这些文化工业产品有多高的‘艺术价值’因为这些文化产品本来也不需要先转化为‘艺术成品’才能担负起它们自己特殊的社会功能。这种转化本身就是一种贬值过程。用与之不相符合的模式来标明它，只能使它成为‘赝品’。费斯克指出，文化工业的产品并不代表大众文化本身，文化工业产品不过是民众进行意义生产和流通活动所需要的资源和材料。影视观众并不是只能消极被动地接受文化工业的产品及其所期许的意识形态内容。他们在观看时可以，而且也不可避免地在生产和流通各种不同的意义，这种由民众参与的社会意义的生产和流动才是大众文化。”<sup>①</sup> 如此看来，文化工业的产品是否具有精英文化所标榜的艺术品质就无关宏旨。因为大众文化的消费者对待大众文化的态度并非完全消极的、消费性的。大众作为文化工业的创造主体和消费主体总是保持着文化上的主动地位。除了欣赏大众文化产品之外，大众还积极利用改造大众文化。大众文化不断否定自己，兼收并蓄，拒斥一切保守的封闭观念，始终保持一种革命性姿态。所以说，大众文化不是反文化，大众艺术不是反艺术，大众美学不是反美学。费斯克如是说：

徐贲：《走向后现代与后殖民》，中国社会科学出版社 1996 年版 第 257 页。

“民众虽然不能生产自己的文化商品，但这并不意味着不可能存在有创造性的大众文化。……大众只能利用他们所能够得到的，而他们所能够得到的就是文化或其它工业的产品。大众文化的创造性不体现在商品本身的生产上，而是体现在大众对工业商品的创造性的运用。大众的艺术影视文化就是有啥用啥的艺术对（现存）资源的创造性的有选择的运用，这就是日常生存的文化。”<sup>①</sup>

这样，英国文化研究学派的代表人物费斯克通过自己的工作，就为大众文化正了名，同时也使法兰克福学派的文化批判理论凸显出自己理论方面的巨大缺陷。社会批判理论终将批判的矛头引向自身，迫使批判的理论走向一种自我批判和自我澄清之路。从文化哲学角度看，社会发展到今天，完全漠视文化平民化发展的贵族作派已无太大市场人人都明白，文化发展的现实可能和理想前景是承认多元文化并存这一事实各种文化各得其所，层次分明，充分满足社会各阶层的需要；各种文化互相补充互相渗透，共同支撑着人类文化大厦。只有这样，文化的前景才会愈加光明。

费斯克：《理解大众文化》，波士顿 1989 年 第 27~28 页。

## 五 物化的抗议：控制的悲剧（1）

《圣经·出埃及记》中记载，上帝在西奈山的雷鸣中降临以后对以色列人的先知摩西说，我将你们从埃及地为奴之家领出来，你们得听从我的指令，必须做到如下几点：

(1) 除了我以外，你不可有别的神。

(2) 不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物；不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。

.....

偶像崇拜观念要求人屈从于自己的造物，与异化概念的内蕴大同小异，因此弗洛姆用圣

经中的偶像崇拜概念来解释异化概念。如果我们把上帝的指令看作是对异化了的信仰形式的神圣的警告，那么，面对发达工业社会中普遍存在的异化现象，法兰克福学派所发出的理论的警告便是：在控制严密的发达工业社会中，异化已呈普遍之势，现代西方人已为困境与危难所包围。

## 1. 工业社会的“施洗约翰”

对今天的人们来说，异化已不再是一个生涩难懂的哲学概念。许多这著名的哲学家都曾用通俗易懂的语言或生动有趣的故事向人们解释异化概念的含义。例如，波兰哲学家 A·沙夫就在一篇论述异化的文章中借助对异化现象的描述来说明何为异化。沙夫的例子之一谈的是人类对原子能的发现和利用。他叙述说，从原子能为人类所认识之时，科学家就努力去揭示并掌握原子能，这个探索努力的过程曾经是那么动人心弦，因为这个探索过程是与第二次世界大战的历史和命运有机地联系在一起。人类在原子能认识方面所取得的成果肯定是人类在认识宇宙奥秘道路上的一次重大飞跃。在大战之前，当科学家在世界范围内齐心协力围绕这项研究展开工作时，他们首先想到的肯定是更好地把握物质的内在结构，并为人类取得取之不尽的新能源。然而，当战争发展至白热化程度，“希特勒威胁要使用他著名的‘神奇的武器’，那时候一个由费米尔领导的并得到爱因斯坦帮助科学家小组才把原子能用于军事的和破坏性目的的任务付诸实现。那么，全世界整整几代科学家的这些努力产生了什么后果呢？原子能的秘密被发现了，从此，人类取得以往所不知道的能源。新的发展前景展现在人类的面前，人类已经具有古代上帝的威力。与此同时，一把灭绝人类的利剑便高悬在人类头上，世界的毁灭已成了现实的威胁，这并非因为有人希望

如此——除了疯子，任何人都不想在一场全面战争中死去——而是因为人类面对自己的发明而感到无能为力。这个典型例子正好说明，在一定的条件下，人所创造的产品可以成为一个不再以创造者的意志为转移、而反过来反对创造者的独立存在物。这种情况同下面这个著名的故事十分相似：一个初学巫术的人学会了念一种能产生巨大力量的咒语，却不会念用以随意控制和操纵这些力量的咒语，结果弄得不可收拾。”

这种现象在社会领域中亦十分常见。例如，异化在国家这个特殊的社会机构身上的表现人们通常关心的是国家的两种职能：对人的统治和对物的管理。第一种职能是指国家借助警察、法庭和军队等强制手段履行的压迫职能；第二种职能指的是国家以官僚机构为形式而履行的行政职能。然而，正如国家的历史所告诉我们的那样，国家本身是人和社会的产物，但是，现在这个原本来自人的社会性活动的人的社会性造物却凌架于人之上，有时还反过来反对人。不夸张地说，国家自产生之日起就背叛了其创造者的意志，并且成为其创造者咄咄逼人的对手，乃至可怕的敌人。

在人的思想领域也不难发现异化现象的存在。历史经常向人们证明，按照人们的一定意图而建立的思想体系，都会随着时间的推移使自己获得解放，使自己制度化，并在一定条件下背离其创始人自己的既定的原则而行事，有时还会转过头来反对创始人本身或重申他们的理想的人。翻开观念的历史，最触目惊心的莫过于观念自身对自身的抗议或否定。宣传爱人如爱己的意识形态有多少次被变成了仇恨和迫害的藉口！宣扬社会平等的意识形态又有多少次成了建立不平等社会机构的工具！意识

① A·译夫：《异化是社会问题和哲学问题》载《哲学译丛》，1981年第4期，第60~61页。

形态本身制造着反对自身的理由。

这种种背谬的现象都可以被称为异化现象。所以，异化决不是人们生活中陌生的“客人”。尽管它是一位不受欢迎的“客人”，但我们却无法拒绝它经常光顾我们的“家”。无论是在东方还是西方，人们经常感觉到，尽管他们有无限的责任和至上的权力，但是，他们仍然不能阻止邪恶在他们中间积聚，特别是不能阻止善良意志发生畸变，虽然人们不是用理论的语言来叙说这种对异化的担忧。只有当人们不满足于现象性地解释生活时，理论的分析 and 阐释才有其必要，异化概念及异化理论应运而生。

哲学史的研究表明，异化概念形成于近代。它的德文词“*entfremdung*”是英文词“*alienation*”的翻译语，而“*alienation*”又源于拉丁文“*alienatio*”，有疏远、脱离、转让、精神错乱等含义。在基督教神学与哲学中，“*alienatio*”一词主要表达了两层意思：(1)指人在默祷中使精神脱离肉体，而与上帝合一；(2)指圣灵在肉体化时，由于顾全人性而使神性丧失以及罪人与上帝疏远。不管是哪种含义，都证明了异化概念是一个包容性和可塑性很强的概念，因而，通过理论话语的改造性移动就能不断地使这个概念获得新的意义。所以，我们看到，从荷兰法学家格劳修斯最早从法学上把异化解释为一种权利转让活动；到法国启蒙思想家让-雅克·卢梭从社会契约角度用异化概念说明个人权利与自由让渡给代表他们的国家，揭示出人的社会活动及其产物变成异己东西之事实；再到黑格尔用异化来说明精神的变异，将异化概念改造成为解释自然、社会、历史等辩证发展的重要概念；一直到马克思把异化看作是一种客观的社会历史现象，尼采把人的异化归结为放弃生存的意志，萨特把异化及其克服归结为人的自我选择，可以说，异化概念的应用领域已从神学、哲学、经济、政治领域扩展到道德、心理、病理科学、技术、文艺、社会学等等整个文化思想领域。各种学说争奇斗妍，一时间令人眼花缭

乱，目不暇接。

然而这并不意味着所有的异化理论都同等地为后人特别是社会批评家所重视。异化概念本身那种强烈的批判意味使得那些以解放为宗旨的异化理论备受后人重视。其中，那些直接对现存的不合理社会制度展开批判的反抗理论更处于理论视野的中心。像马克思的劳动异化论就特别为西方学者，尤其是社会批评家所重视。

马克思的异化理论不仅揭示出异化的主要根源是私有制，异化的最终根源是社会分工的固定化，指出异化是这样一种社会现象，即人的物质生产和精神生产及其产品变成异己力量，反过来统治人，而且还有理有据地描绘出资本主义制度下异化的惨烈：在异化社会中，人的能动性完全丧失，遭到异己的物质力量和精神力量的奴役，从而使人的个性不能充分发展，只能片面发展，甚至畸形发展。可以看出，早年的马克思是通过分析发生在现实资本主义制度中的异化现象，质疑资本主义制度合法性的。他力图将现象意义上对资本主义非人化状况的痛责与本质上对这种非人化状况的根源剖析统一起来，以图给出一个经济学—哲学上的完整统一的解释。这种理性化的分析指导着追求感性上解放的努力，终将一种科学化的革命性批判方式引入对当代资本主义的理论分析和现实改造。从而将批判的武器与武器的批判协同起来，共同对准一个目标，完成一种伟大的历史使命。马克思造就了一种新型的社会批判模式，同时也提供了对自己时代社会病症进行病理学分析和外科手术式彻底解决的理论的及实践的范例。马克思的这种努力对后来的社会批判家有着深远的影响。我们从法兰克福学派身上能清楚地看到这一点。

法兰克福学派，是西方左翼思想界中一支坚硬余脉，尽管它已放弃革命理想，趋于悲观与书斋化，却仍然坚守着马克思无情

批判资本主义的严肃立场。当然，他们也与马克思有很大的不同。他们既经历了资本主义在二战前后剧烈变动的激荡不安时期，也亲眼目睹了战后资本主义繁荣发展时期，因而他们对资本主义体制的“大一统”(monolith)状况怀有更强烈的内心恐惧。他们发现资本主义体制、资本主义意识形态就像一个能量巨大的磁场，可以把一切反对的力量和反对的声音吸附过去，消解干净，瓦解掉。反抗的声音微乎其微，反抗的举动不能取得什么成效，面对资本主义这个庞然大物，不愿同流合污的知识分子只能“自我放逐”。也就是说，这些知识分子自觉地与资本主义中心意识形态保持着一定的距离，并出于对中心意识形态的警惕而自己选择了一个游离中心的边缘位置。身处这种位置，使他们能够客观而沉稳地透视发达工业社会的物质文明和精神文明，剖析现代化的利弊得失以及身后之路，从而对发达资本主义的意识形态保持一种批判的态度，继而推广至对全人类当下处境的综合反省。法兰克福学派所承担的这种职责，使我们不由地想起《圣经》中一位伟大的救赎者，人称“施洗约翰”的犹太先知。

施洗约翰是《圣经》传说中耶稣基督的先行者。《新约·马太福音》说：施洗约翰身穿骆驼毛衣服，腰束皮带，吃蝗虫野蜜，在犹太旷野里传道，对人们说：“天国近了，你们要悔改。”施洗约翰又在约旦河里给人施洗，传播悔改的洗礼，使人的罪过得到洗涤和赦免。一时间，耶路撒冷以及犹太全地的许多人都到他那里接受洗礼，承认自己的罪过。耶稣从加利利来到施洗约翰那里要求洗礼，施洗约翰想要阻止他，说：“我应当受你的洗呢！”耶稣回答说：“你暂且给我洗吧。”施洗约翰不是基督，但他在用他的行修直通向上帝的道路。施洗约翰的行为是一种神圣化行为，也是一种拯救行为，他洗涤众人的罪，他为身陷蒙昧的众人开蒙。因此，他是展开基督教拯救的先行者。

说法兰克福学派的批评家们是现代工业社会中的“施洗约

翰”就是因为他们的“施洗约翰”极其相像。“施洗约翰”忧虑于犹太人的罪，质疑于犹太人的自我拯救能力，因而，以先知特有的救赎热情，为众人洗去罪恶；法兰克福学派的批评家们也是因忧虑于发达工业社会的内在疾患，才向着工业文明的内在演进逻辑和人类自我管理能力发出疑问，从而以救赎的热情，担负起从现代文明的困境中拯救世人的重任。

在法兰克福学派的理论话语系统中，现代工业社会的“民康物阜”、“繁荣昌盛”并没有使世界向人彻底开放，也没有让人完全掌握合理使用、安排人的奇妙成就和对世界所享有的主权的智慧。资本主义的现代文明压抑了作为人的本质的潜在的创造力。现代工业文明中的人依然是盲目的“英雄”，他决没有能力摆脱物化和自我异化，因此，人是按照异化的行为方式行事的，而不是按人本来具有的内在感情和能力活动。人的这种有限性决定了人必然既与自然相疏离，又与他人相疏离，也与超越的追求相疏离。人与人之间注定不能沟通，存有不可消除的隔膜。人必然被抛入混乱和孤立之中，就像社会是一个呈现种种病态的“富裕社会”那样，个人也因此是畸形发展的、丧失了人性的孤立的单子。

个人的命运是如此悲惨，整个社会亦复如此。人们不难看出，在繁华、富裕以及发达的背后，现代工业社会正经历着“一种衰败及人性堕落的过程”，社会生活的方方面面都呈全面异化趋势。这种发展趋势给人带来了精神上的无限痛苦。人们处在一种“惶惶不可终日”的精神崩溃之中。他们环顾四周，到处是敌人，孤独感、恐惧感、自卑感油然而生。精神失常、自杀也接踵而来。人被放逐到一个无助无冀的境地。愁苦境遇，人怨神怒。疏离、绝望和生活欠缺意义与激情都是因为人还处在异化的状态中不能自拔。人不再知道到何处去寻找他真正的“家”，一个能安享休憩、宁静的所在。

以救赎的眼光检讨现代人的精神状况，可以清楚地发现现代人依然因自己的沉沦而渴望救赎。施洗约翰时代的犹太人因为罪的恐惧而去受洗，以求得到拯救；发达工业社会时代的人同样因为自己的罪——物化与异化所产生的种种疏离——而渴望拯救，荡漾在远古时代犹太人心中解放欲求也同样荡漾在现代人心中。神学时代的人们和工业时代的人们对拯救者的期盼同样热切。摆脱钳制，得到拯救，过一种真实的生活，是他们共同的心声。所以，在现代工业文明高度发达的今天，那些对发达工业社会内在疾患明若观火的巨哲大慧之人，始终以一种宗教救世的热情唤醒世人，揭示生活意义衰变的后果，使人类退回自救的原点，以人特别具有的那种不可思议的伟大精神，加快追求“完整缜密真理的那颗坚定的心脏”的跳动，以便再一次开始新的远征，以重新创造充满希望的本真生活。正如美国学者鲁斯·南达·安申所说：

“西方民主制国家为步入歧途者的神圣尊严忧心忡忡。从物质上和技术上讲，虽然西方民主国家从来没有像今天这样强大，可从道德上和精神上讲，却从来没有像今天这样危险。国家安全和个人自由处于冲突之中，前景暗淡；举世和睦与技术衰退有可能并肩共存。

.....

但是，人类现在已到了诋毁受贬的极点。他渴望献身自己。所以，在东方精神和道德废墟上，在虚无主义、黑暗和绝望的外界正酝酿着一场复兴。在东西方精神的黑暗深渊里，一张张文明的脸正朝着自己的起源之处，文明可能在新的黎明即将来临之际重新燃起自己的火光——正如《启示录》中最后一篇所讲，基督再临，会出现新天堂、新世界和新的宗教生活品质。

我看到了新的天堂、新世界，

旧天堂、旧世界一去不返……”

由此可见 现代工业文明时代 的确是人类在一切历史中曾面临的最可怕而又最富挑战性的时代，这个时代将赋予人类前所未有而又丰富多彩的品格。人类的渴望加上忧患者“施洗约翰”般的拯救热情，构成了反抗普遍异化状态的冲动，也同时构成了一种新的精神聚合的冲动。对普遍异化状态的反抗引向对再生社会合理性秩序的渴望，这必然要求社会批评家给出回答。历史上，基督教曾以信教为条件，用天国信使的报喜和永生的承诺来回答上述问题 现在 工业社会中的“施洗约翰”将要回答这个问题。这些现代的“施洗约翰”能够给出什么样的答复呢？我们又将用什么条件来换取这个答复呢？让我们引用 J·宾克莱评价弗洛姆的一段话作为回答吧。

“弗洛姆对现代人的困境的诊断，是他的思想的高峰。他企图在这个复杂的现代世界中让人的生活多恢复一些尊严，这件事情的重要意义是谁也不会不承认的。他在许多方面如同马克思，其论调听来仿佛是《旧约》中的一位先知召唤人摆脱偶像崇拜。不幸，他的关于新人和新世界的倡议，空想韵味重到极点。他讲，只有我们的文化的各个方面同时发生改变，现代人才可能过一种独立而有意义的生活。可是，改变向来在社会的一个范围内进行得较快，结果在其他范围内造成了文化迟滞，事实不竟是这样吗？我们在对人的道德态度上有所改善，以后不会引起政治上和经济上的变革吗？所有这些变革一定要一齐发生吗？正如马克思一样，弗洛姆也瞻望一个新历史时期，那时人类要把有异化的过去时代抛在后面。可是假如他说得对，我们逐渐要

参见弗洛姆：《人的希望》“后记：世界展望”，辽宁大学出版社 1994 年出版，第 158~159 页。这个后记是鲁斯·南达·安申为《世界展望》丛书专门撰写的。弗洛姆的《人的希望》收在这套丛书中。

成为机器人，就有人也许问机器人可能不可能造反。谁去创立新社会呢？<sup>①</sup>

## 2. 个人与社会的心理病态学

弗洛姆是一位擅长精神分析的社会哲学家，他的一生是在大学、研究所里度过的，教书、写作是他生命中最耀眼的色彩。然而，在这位淡泊的学者表面平静的书斋生活背后，却跳跃着一颗焦虑不宁的心。这颗心充满了忧患，对现代工业社会条件下人格扭曲与人性畸变的忧患；这颗心也充满了愤懑，对现代工业社会片面发展及异化流行的愤懑。这颗心更充满了激情，从死亡绝境拉回人类，疗治人类疾患的激情。因此，他要为现代工业社会的非人化、畸形化的秘密揭个水落石出，他要为人的自由解放和全面发展找到实现途径。当他为这个目标而回顾历史寻找灵感时，卢卡奇借助物化或者异化来描述和批判资本主义社会中普遍存在的人性扭曲与人的非人化以及社会病态发展的做法给他留下了深刻的影响。他接受了卢卡奇的基本观点，使卢卡奇分析和批判当代资本主义的问题模式成为他的问题模式；他像卢卡奇一样，将异化概念当做描述当代资本主义条件下人的畸变和社会病态化发展的中心范畴，认为这个概念触及了现代人最本质的东西。

当然，弗洛姆本人对异化和异化问题有着自己独特的理解，卢卡奇不过是他继续前行的“梯子”或者说 是他进入问题领域的“敲门砖”。

德国哲学那种重视思辨、论证与逻辑的传统使得弗洛姆对

<sup>①</sup> J·宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，商务印书馆1986年版，第158页。

异化问题的论述也少不了词源学与语义学的考证与疏义。按照弗洛姆的考证，从词源学上看，异化一词，过去的用法一般是指精神不健全的人法语中的“alibene”和西班牙语中的“alienado”都是针对精神病患者使用的老词，而在英语中，“alienist”一词仍旧是指那些治疗精神病的医生。所以，异化就是心理病态的一种表现形式。例如，最典型和最少争议的异化了的人就是精神病患者。精神病患者不仅丧失了自我意识，感觉不到自己就是自己经验的核心，而且还耽于幻想，自认为出自疯狂意念的行为是正常行为。可见，异化就是病态，异化的个人就是病态的个人，异化的社会就是病态的社会。前者可以从弗洛伊德那里得到有力的证明，后者可以从马克思那里得到有力的证明。弗洛伊德指证家庭是造成个人异化的罪恶的渊藪，马克思则将社会异化的病理学根源判定为资本主义的社会组织和资本主义的生产方式。这种考察角度的不同造成了不同形态的异化理论，但是它们的“病症症候”却是一样的，皆为一种或个人或社会的不正常的行为表现。弗洛姆由此将异化归结为自我异化，而自我异化又是一种人的自我感觉和主观体验的事情，其倾向完全是心理学的。弗洛姆如是说：

“所谓异化，就是一种经验方式，通过这种方式，人体验到自己是一个陌生人。我们可以说，他同自己离异了。他不觉得自己是他那小天地的中心，是他本身行为的创造者——他的行为及其后果则成了他的主人，他服从这些主人，也许还会对主人顶礼膜拜。异化了的人同自己失去了联系，就像他同他人失去了联系一样。他感到自己同他人都像物一样，他有感觉，也有常识，可是他同自己以及同外界并不存在创造性关系。”

个人和社会的这种心理病态表现，十分类似于一神论中“偶

像崇拜”现象所含蕴着的那种行为意味。宗教观念，无论是一神论的，还是多神论的，都同人的孤独感、恐惧感和依赖感密切相关。由于这些感情，从自然界分离出来的、脱离了原本给予他们安全保障的世界的人们，心理上会油然而生出一种疏远孤独的感觉，整日萦绕着焦虑感、内惧感和失落感。与之相伴生的是人们对自然界和社会生发出一种敬畏的感情，感到人力无法与之抗拒，油然而滋生出软弱感、自卑感。这样，人们必然通过精力的耗费和艺术的创造去制造一个偶像，人们让他们的生命力量流进这个“物”中，并使这个“物”与他们相分离，否认这个“物”是他们生命力量的结果，将这个“物”置于自己的对立面，以便使这个“物”获得超越性质而变成某种至上的力量。于是，人们把这个原本为人自己创造物的“物”奉为膜拜的偶像，让它凌驾于自己之上，成为支配自己的力量。人在向自己的产品卑躬屈膝的同时，就将自己变成了一个真正的物，人就不可能把自己当做爱和理性力量及生命活动的中心来体验，他将自己的爱和理性力量及生命活动投射到某物，或者说上帝身上，但他决没有感觉到上帝的所有是他的所有，上帝的所能是他的所能，上帝的爱是他的爱。他反而向上帝祷告，祈求给他一些他作为人曾投射到上帝身上的那些东西。

同样的畸变也发生在现代社会中，区别仅仅在于偶像崇拜的形式和对象发生了一点小小的变化。宗教时代人们顶礼膜拜的是某物，或者说是上帝；现代工业社会人们顶礼膜拜的是金钱、商品、资本、国家、权力、政治领袖、先进机器以及电脑等。这些本来没有生命力和权威尊严的东西，由于人们把自己的感情、知识、思想等等倾注到它们身上，结果它们获得了生命力和至上的力量，成为高高凌驾于人之上的神圣物，人们只有在对它们的听命和服从中才能得到满足。弗洛姆说：

“正如宗教的偶像崇拜一样，他将自己丰富的感情和品质投

射到另一个人身上，不再觉得这些感情和品质属于他自己，而把这些当成了异化的东西，在他人身上体现出来；只有当他顺从和迷恋他人之时，才能接触到这些感情与品质。同样的情况也发生在顺从政治领袖及国家的现象之中。实际上，领袖和国家是在被统治的人同意之下才产生形成的。当个人将自己的全部力量投射到领袖和国家身上，希望通过顺从和崇拜的方式来重新得到力量之时，领袖和国家才成了偶像。”

这种来自心理上的病变，不仅发生在人与他人的关系上，也发生在人与自身的关系上。例如，受到权力欲驱使的人就会被笼罩在权力的阴影中而成为权力的奴隶，从而丧失人的丰富性，当然也体会不到人的局限性。他总认为自己凭借权力可以获得一切，于是，他得意忘形地将自己的部分驱策力投射到外部目的上，他可能能够“占有”这些目的，但是却使自己受控于这些驱策力。再如，一个一心追求金钱的人就会不自觉地受到追求金钱驱策力的控制，金钱变成了他崇拜的偶像，具体地体现着他身上那种邪恶的力量——他的贪婪。可见，完全异化了的个人在蚕食个人本质的异化的祭坛上崇拜自己造就的偶像，无论这个偶像叫什么名字——上帝、国家、自我、金钱、权力等等，情况都差不多。

从心理上的恐惧到偶像崇拜再到异化的发生，这个过程是一个自我与它的对立物此消彼长的过程。在这个过程中，人完全丧失了自我感，不再感到自己是一个独一无二的、不可复制的实体。我的思想、我的经验、我的判断、我的决定、我的情绪、我的行动，等等，都随着自我的分裂而消失。自我的经验和自我的判断现在反其道而行之，认定我的经验不是我的经验而是附属于某物。物没有了与之相对应的我的“自我”，而成了物的人也

同时没有了自我。由心理疾患导致的人的异化本质上是人的本质的异化，人丧失了自我，变成了碎片。弗洛姆痛心疾首地说：

“现代人无自我特征是十分自然的现象。……。自从 19 世纪以来，自我的概念退化得多么快！在 19 世纪，易卜生通过彼尔·金特这个人物把自我之丧失当成了一个批判现代人的主题。易卜生笔下的彼尔·金特是这样一种人：他追求物质利益，最终却发现自己失掉了自我，就像一个洋葱头，一层层裹在一起，却没有一个心。当他发现丧失自我之后，便感到乌有带来的恐惧，惊慌之中他宁愿堕进地狱也不肯回到虚无的‘铁水包’中。这便是，自我的经验带来了自我身分感的消失——当这种情况发生时，如果一个人不获得一种次要的自我感以拯救自己，那么，他就会成为疯子；他可以这样来获得次要自我感：他感到别人赞同自己 认为自己有价值 是成功的、可用的——一句话 是可出售的商品 这商品便是他 因为在别人眼中 他是一个实体 虽不具个性 却符合现行的模式。”

但是，商品化了的个体就已经是异化了的个体，因为这个个体的“自我”只能用物的有用性眼光来看自己，他的社会存在是由他的物性决定的。他因他的金钱、地位、房屋、社会地位、子女等而有意义。如果他失去了为物性所表征的功用，他将失去意义和存在价值，也将迷失自我的自我。也就是说，一旦他失去作为某种工具使用 如 他失去权势 他破产了等 的功能 他将一文不值 他就会感到自己不是原来的那个“自己”而这个原本虚幻的自我的消失更加剧了他对他的“自我”的迷惘，他真的彻底异化了。这也就是说，当上述情况发生时，“人不再感受到他是自己的力量和丰富感情以及品质的主动拥有者，他感到自己只是一个贫乏的‘物’ 依赖于自身之外的力量 他向这些外界力量

投射出他生存的实质。”<sup>①</sup> 由此看来，在发达工业社会中，人不是失去自我，就是成为异化了的人，他决逃脱不了被宰制、被异化的命运。人的这种病态表现当然不是一种简单的、孤立的病象表现，它是多种合并综合症相互纠缠、彼此作用的结果，因而不是是一种单一的异化病症，而是某种复杂的“异化综合症”。

“异化综合症”是一个十分新鲜的术语，弗洛姆用它形象地描述工业社会中人之病态表现的最典型综合特征。患有“异化综合症”的人成为被动的生物，被放逐到一个完全非人化的无奈境地。在那里，人不能主动地将自己与世界联系起来，却被迫服从他的偶像并满足偶像们的要求；他觉得无能为力、孤独和焦虑，却不能获得完整的自我认同感；他遵从偶像以换取对孤独和焦虑的解除，却常常因为遵从偶像而丧失缓解孤独与焦虑的可能，他接受着需要被哺养，但却不活动，不着手去做，无法消化他接受的社会营养；他不想更换他所继承下来的生产方式，而是囤积它消耗它，从而患上了整体性的营养缺乏症；他变成了物，而不复是人；“他把时间花费在做一些他所不感兴趣的事情上去，伴着他不感兴趣的人，制造着他所不感兴趣的东西，并且当他不生产时，就进行消费。他永远是一个张嘴待哺的婴儿，用不着做出努力和进行自身的活动。”<sup>②</sup> 一言一蔽之，“……人变成了苦与乐的计较者，像一个匀速运动的小球，由他们冲动的趋势把自己挂在他所渴望的快乐之上方，但却无法转到快乐的地方。他既无前因，又无后果，除了外界的巨大力量把他推动外，他在稳定的平衡中是一个孤立的、被限定的人类材料。他在自然空间中的自我加强，绕着自己的精神之轴旋转着，直到诸种力向他袭来，因而便遵循诸力所形成的均衡力的路线前进。当冲击力

弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版 第 98 页。

<sup>②</sup> 弗洛姆：《人的希望》 辽宁大学出版社 1994 年版 第 36~37 页。

量过去之后他又恢复平静，像以前一样，成为一个自满的欲望小球。从精神上说，享乐主义者并不是一个创造者。他不是处在生活进程中，而只是由外界的、异己的环境所决定，而被动性地活动”<sup>①</sup>

这是一幅多么可怕的当代工业社会人之境况的浮世图啊！病态的社会，病态的个人，不是“贫困化”的异化，而是“丰裕化”的异化，其发病的原因只能从人的心理方面找。异化病因心理学揭示了异化的必然性和深刻性，由此也将凸现出当代工业社会中异化现象的普遍和惨烈。

### 3. 异化的惨烈

人的异化在发达工业社会是一种普遍而深刻的现象。从时间上看，尽管异化几乎与人类文明共生共存，但是，只有在当代资本主义社会，人的异化才以空前的惨烈方式表现出来；从范围上看，当代资本主义社会中的异化现象不仅表现为劳动异化，而且表现为经济、政治、科技、文化、心理、生理以至语言等领域的全面异化；从异化的主体来看，发生在当代资本主义社会中的异化不仅涉及到工人阶级，而且也涉及到包括资本家在内的社会各阶层，甚至可以说异化已成为当今社会中大多数人的命运。因此，在当代工业社会中，异化已不再是某种特殊的现象，它基本上已成为工业社会病患的同义词。异化在所有时间、所有场合都可能发生，它无处不在，无时不在。所以，法兰克福学派的著名哲学家马尔库塞用“总体异化”这一概念来刻画发生在当代

<sup>①</sup> 弗洛姆：《人的希望》，辽宁大学出版社 1994 年版 第 37~38 页。

发达工业社会中的普遍的异化现象。<sup>①</sup>

“总体异化”一词很好地表现了法兰克福学派异化理论的特征。就像我们在上面所分析的那样，法兰克福学派（以弗洛姆异化理论为例）把异化概念普泛化了，异化概念成了解释社会和个人病态行为的观念模式。一切被视为非正常的社会行为都可以称之为异化行为，而一切被称之为异化行为的行为都是违背人性和人的本质的病态行为。因此，从抽象的人性观念和抽象的人的本质概念角度看，一切与这些观念和概念相抵触的行为都是非常态的行为，因而是病态的和异化的行为。这些行为从古到今始终存在，社会中任一阶层都可能做出这类行为，而在社会的任何一个方面都为这类行为的发生留足了空间。“偶像崇拜、对上帝的偶像式崇拜、对一个人产生偶像似的爱、对政治领袖或国家的崇拜，以及对非理性感情的外化形式的偶像式崇拜，凡此种种现象都具有一个通性，即包含着一个异化过程。”<sup>②</sup>

当然，这并不表明异化在任何文化和社会状态中完全有着一致的表现，它不过说明了异化的历史性和普遍性。实际上，发生在一种社会形态中的异化与发生在另一社会形态中的异化，在特征、范围和完全性及彻底性等方面都有着明显的不同。考

在马克思的著作中，异化是一个哲学、经济学和社会学概念。马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中，着重论述了私有制条件下劳动异化的四种表现，以此来揭示资本统治劳动的不合理性。但是在马尔库塞眼里，马克思在这里所谈的并不仅仅是一个经济问题，而是人的异化和生命贬损以及人的实在的歪曲和丧失等更为复杂的问题。所以，他断定，“1844—1846年间的马克思的著作，认为现代社会中的劳动形式构成人的总体异化。对这个范畴的使用把马克思的经济分析同黑格尔哲学的一个基本范畴联系起来。”（参见马尔库塞《理性和革命》波士顿1954年，第273页。马尔库塞本人在一系列著作对存在于发达资本主义社会中的总体异化现象进行了深刻的揭露和批判，其中尤以他对现代工业社会单向度问题的分析与批判最为著名。我们将在下一章中专门论述马尔库塞的单向度问题，故在这章中对马尔库塞的异化存而不论。

<sup>②</sup> 弗洛姆：《健全的社会》贵州人民出版社1994年版第98页。

量这些差别，思想家就可以对不同社会形态中通过异化所表现出来的病象作出比较分析，以判断不同社会形态孰优孰劣。从这个意义说，异化理论就是关于社会进步的合理性根据的理论，它集论证与批判功能于一身。

法兰克福学派更为重视异化理论的批判功能。例如，弗洛姆的异化理论就是以分析批判发达工业社会中普遍存在的异化现象为主要目的，他比马尔库塞更细致地考察了当代资本主义的总体异化问题。分析弗洛姆对当代资本主义总体异化状况所作出的入木三分的批判，将使我们法兰克福学派的异化理论有更为深入的了解。

我们先看弗洛姆的这样一段话：

“我们发现，异化几乎存在于各种情况中，存在于人与工作人与消费品、人与国家、与他的同胞、与他自己等关系中。人创造出一个人所未有的人造世界。他构筑了一部复杂的社会机器来管理人建造的技术机器。但是，他所创造的一切却高踞于他之上。他没有感到自己是创造者，是中心，而觉得自己是他的双手创造出的机器人的奴仆。人释放出的力越大，人越感到作为一个人是多么无能为力。面对创造物体现着他的他自己的力量，他同自己离异开来。他被他所造的物控制着，失掉了自控能力。他铸出了一个金犊并说到：‘这便是你们的神，它将带领你们走出埃及。’”

这段话告诉我们，当代资本主义社会，异化无孔不入，从工作到闲暇，从私人空间到公共空间，从人与人的关系到人与自己的关系，社会生活及私人生活的方方面面都被异化的毒汁所浸透。如卢梭言，人生而是自由的，但无往不在枷锁中。

(1) 枷锁之一：管理者、被管理者及资本所有者的异化

弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版 第 98 页。

无论是管理者还是被管理者，无论是资本所有者还是被雇佣者，在大工业所造就的生产方式面前统统被异化了。

工人阶层：工人阶层的异化十分明显，因为现代工业制度的特色就在于将工人变成自动化系统的一个机械而又被动的成分，为此，大工业制度极力消灭个人的自主精神和创造精神，努力将每一个工作者改造成工业系统所需要的、失去头脑的实用工具。弗洛姆借用一位谙熟工业世界秘密的观察家的话佐证自己的观点：“在工业界人成了一个经济原子 按照管理原子的调子运动着。你的位置就在这儿，你就以这种方式坐在这儿，你的手臂以 Y 为半径 移动 X 英寸，移动的时间为 .000… … 分钟。

当设计者、细微动作研究人员以及科学管理人员进一步剥夺了工人思维及自由行动的权利之后，工作就变得越来越带重复性 而无须动脑筋。生命被否定了 人的控制、创造、好奇心与独立思考的需要被遏制了，其结果便是工人方面的退避或斗争，冷漠或破坏，以及心理上的倒退。”

管理者阶层：管理者的命运并不比被管理者好，他们就像孙猴儿逃不出如来佛的手掌心一样，决然逃脱不了被异化的命运。现代工业制度下的管理者同被管理的工人实际并没有多大区别 他们同样是与非人的“巨人”——巨大的富有竞争力的企业、巨大的国内外市场、众多的消费者以及强大的社会组织和强有力的政府——打交道。这些“巨人”似乎都有自己的生命力，从而支配着管理者的行为，控制着他们的思想与感情。

然而，相比较管理阶层的官僚主义而言，管理者的行为及思想受制于他所管理和面对的非人的“巨人”所产生的异化就是微不足道了。管理阶层最典型的异化发生在管理职能的官僚化方面。现代大企业和政府机构控制在一群官僚手中，这些官僚们

把被管理者当成物，对他们既不爱也不恨，完全没有人的感情，就像掌握数字和操纵物品那样役使被管理者。官僚们唯一感兴趣的是如何扩大他们手中的权力，为此他们不惜把被管理者变成机器中的一个部件，并进而剥夺人们的自主意识和创造精神。结果官僚得以巩固权力，变成企业和社会生活正常运转所不可缺少的因素，官僚们受到上帝般的尊敬，被管理者则变得的更加微不足道。官僚同大众之间的关系成了一种完全异化的关系。

资本家阶层：资本家阶层的异化因所有权与经营权的分离而加剧。原本因大工业组织形式的兴起而导致的资本所有者的人格分离——资本化人格因附属于大工业的运作方式而失去人格的自由与独立——就会进一步恶性发展。资本主义早期，资本的所有者就是资本的经营者，资本所有者天生的“宗教冲动力”和“经济冲动力”造就了他们完整的人格。他们因此而很好地将精打细算、兢兢业业的经营作风与挺进新领域、征服新市场的冒险精神和勃勃雄心统一了起来。然而，当大工业的发展将所有者的资本家阶层与经营者的资本使用者阶层分离以后，资本所有者对他的财产的关系就变成了一纸文书，面对这种代表一定数量金钱的文书，资本所有者已丧失了早年那种浮士德式上天入地的想象和追求，已无借助财产实现自由个性、展现个人创造力的那种热情和勇气。资本所有者与他所有的资本之间的关系完全被异化了。因这个缘故，人们经常看到的情况是，资本所有者对财产的关系由主动变成被动，财产再也不是他的人格延伸，财产已彻底失去这一品质，它再也不能给他带来满足感和幸福感。随着产业革命的深入，财产之于所有者越来越像某种特殊的符号，它提示所有者有一种东西是打上了他的名字，他本人对这东西已失去了权利和责任，虽然权利和责任曾经是所有权中不可分割的成分，但它们现在的的确是转移到了另外一群人手中，受到这群人的控制。资本所有者面对这种尴尬的

角色错位，无可奈何，唯有感叹自己的境况还不如马夫。马夫尚且对马儿有权有责。马儿活着的时候，马夫要喂养它、照料它，他会因马儿的成长感到自豪和骄傲。当马儿死了的时候，马夫会伤心，情绪因此而低落，马夫能自由地安葬马儿，尽到自己最后的职责。

## (2) 枷锁之二 消费者的异化

消费过程的异化首先表现为货币的异化。依弗洛姆之见，用金钱换取物品，这本身就是最奇怪的事情。因为尽管金钱以抽象的形式代表着劳动与努力，但这并不能与某一个特定的人的劳动和努力划等号。某个特定的人完全可以不通过劳动和自己的努力，而通过其他方式，如继承、欺诈、运气等获得金钱，但这个人却以与特定的劳动的抽象形式衡量自己的所得并使用它们。这样，金钱天然地就与劳动相关联，在花费时，它便转换成劳动的抽象形式，可以同任何其他东西相交换。金钱的这种万能作用造就了货币在获得及消费过程中的异化——人原本因劳动而占有一定的金钱，现在却变成了金钱可以任意支配人的劳动，并且，获得金钱的多少，不管你用何种方式，成了衡量劳动意义大小的客观标准，而花费金钱不再是享受劳动，它变成了身份和地位的显示。于是，一系列奇怪的金钱消费方式堂而皇之地登上了消费社会的“大雅之堂”：“如果我有钱，即使我对艺术没有鉴赏力，我也可以得到一幅精美的绘画；即使我不懂音乐，我也可以买最好的留声机；我可以买下一座图书馆，尽管只是为了炫耀之用；我可以买学问，尽管除了作为附加的社会资产之外，这学问别无它用。我甚至可以毁掉买来的绘画或书籍，因为除了金钱损失之外，我一无所失。只要有了钱我就有了权，得到我所喜欢的任何东西并随意处置它们。”

这种异化了的获得和消费方式早在 19 世纪中叶就曾被马克思痛责过，在马克思的一篇早期著作中，马克思描述了货币的一般本质，他指出，金钱是财产的最一般的形式，它既是一种看得见的神，把一切人的特征和自然的特征变成了它们的反面，把事物加以普遍的混淆和颠倒，使各种不可能的东西成为可能；又是全世界的共同的娼妇，是人们和各民族的共同媒婆，它将真实的人类关系用一种物化的形式连接起来。然后，马克思引用英国作家莎士比亚的悲剧《雅典的泰门》中泰门诅咒黄金的名言痛责了金钱带来的畸变：

“金子 只要一点儿，  
就可以使黑变成白，  
丑变成美，  
错变成对，  
卑贱变成高贵，  
懦夫变成勇士，  
老朽的变成朝气蓬勃！  
啊！这个闪闪发光的骗子手……  
它使人拜倒于多年不愈的脓疮之前；  
它使年老色衰的孀妇得到丈夫；  
那身染毒疮的人，连医院也感到讨厌  
而要把他驱逐出门，  
但它能使他散发芬芳，像三春天气一样的娇艳！

……

……你 我们看得见的神，  
你可使性格全异的人接近 使他们接吻！……”  
消费过程的异化还表现在消费方式和消费态度上。本来，

参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷 第 254~255 页。

消费应当是一种具体的人的行为，人的感觉、需要和审美趣味参与其间。在消费中，人应是实在的、有感觉的、有感情的、有判断力的行为者，人的消费行为因此具有意义、人情味并富于创造性的体验。通过消费，人们获得一种享受性的满足。但是，现代社会中的消费原则却远远背离这种理想。现代消费追求最大化原则，拥有更多更好的消费品成为人们追逐的生活目标。消费已与人的真实需要完全失去了联系。消费自身成了自身的目的。因此，现代消费活动至少呈现出三个方面的变异：

第一，在现代人的消费活动中，人们对许多消费品只满足于占有，而失去了任何使用它们的借口，消费便成为某种人为激发幻想的满足，一种与我们具体的、实在的自我相离异的幻想行为。弗洛姆不无讥讽地举例说，“我们吃一种没有什么味道，也并不富有营养的面包，因为这种面包使我们幻想到财富和身份——面包如此之白而‘新鲜’。实际上我们在吃一种幻想，而与我们所吃的真正东西失去了联系。我们的味觉，我们的身体，这些与消耗本身相关的部位却与消耗的行为相分离。我们喝的是商标。一瓶可口可乐在手，我们喝的是广告上那幅少男少女畅饮的景象。我喝的是‘喝一口使你精神百倍’的标语。我们喝的是美国人了不起的习惯，我们很少去品尝味道。至于物品的消费，情况更糟，消费品的整个现实主要是广告竞赛制造出来的虚构之物。诸如，‘健康’肥皂、‘健齿’牙膏等。”<sup>①</sup>所以，消费者与被消费之物基本上是离异的。人们处在物的包围之中，却对这些物的性质和来源一无所知。人们消费、人们生产，却与天天打交道的东西没有什么具体联系。人们生活在物的世界中，但与物的唯一关系是，我们只知道如何操纵或如何消费物。

第二 现代消费倾向导致消费欲望的不断膨胀 永无满足的

弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版，第 105 页。

时候，人因此更加依赖于能满足自身不断增加的需要的人和机构。购物的欲求使人成为消费物的奴隶。弗洛姆说：“今天，购买更多、更好，尤其是更新的东西的可能性增加了，这种情况令人神往。人感到他的消费欲望永远得不到满足。购买及消费的行为已经成了一种强制性的非理性的目的，因为这种行为本身成了目的，而与所购、所消费的东西的使用及享用没有什么联系。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；相形之下，使用的真正乐趣倒是次要的了。如果现代人敢于明白道出他心目中的天堂，那么，他会描绘出这样的一种景象：天堂就像世上最大的百货公司，里边有新东西和新玩意儿，而他自己则有用不完的钱来购买这些东西。只要里边有更多、更新的东西可买，他口袋里的钱有比邻人的多，他就会在玩意和商品的天堂里东逛西逛，那神情就像山里人进城一样。”<sup>①</sup> 有鉴于此，弗洛姆把 19 世纪称之为有“囤积倾向”的世纪，而 20 世纪则是有“接纳倾向”的世纪，它的主要特征是接纳“饮进”，不断地得到新的东西，活像一个人一直张着大口在生活。

第三，消费的异化不仅表现在对消费品的寻求与使用上，而且还表现在人们对闲暇时间的支配与安排上。由于人们失去了与物品的真正联系，人们通常是以抽象的方式、异化的方式购买消费品，因而人们就丧失了积极主动地支配空闲时间的可能。人们总是被动的、异化了的消费者。所以，“他‘消费’球赛、电影、报纸、杂志、书籍、讲座、自然景色、社会集会，就像他消费所购买的商品一样采取的都是异化了的、抽象方式。他没有积极地参与，他想‘接纳’所有可以得到的东西，得到尽量多的娱乐、文化等等。实际上，他并不能自由地享受‘他的’闲暇，他消磨闲暇的方式，如同他对所购的商品的消费一样，受到了工业生产的支

弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版，第 106~107 页。

配 他的趣味被人操纵 他想看、想听的 都由条件所决定 娱乐，如同其它事一样，是一种实业，消费者是去买玩乐，就像买衣服鞋子一样。玩乐的价值取决于市场上的行情，他不再是任何可以用人观念来衡量的东西了。”<sup>①</sup> 这样，人就与他的消费过程彻底疏离，在消费过程中，他体会不到欢乐与自由，体会不到做人的尊严 他沉沦于物 受物的愚弄 成了物的奴仆。

消费方面的异化使人的异化领域扩大到个人生活的私有空间，人再也没有地方逃避被社会、被他人、被物品所宰制的命运了。

### (3) 枷锁之三：人与他人（同胞）关系的异化

人与他人之间关系的变异典型地表现在，联系人与人之间关系的纽带已经由爱的情感所造就的友善的人性关系蜕变为一种相互利用的交易关系。用弗洛姆本人的话来说就是，现代人与他的同胞的关系是“一种两个抽象体、两部活机器相互利用的关系。雇主利用他雇佣的人，商人利用他的顾客。每个人对其他每个人来说，都是一件商品，……在我们这个时代，人与人之间的关系中找不到多少爱和恨；而表面上的友好倒是不少，这种表面友好多于表面上的公平。在这种表面现象的下面，却是距离与冷漠 以及较多的难以觉察的不信任。”<sup>②</sup>

现代人际关系疏离的负面发展，发生在中世纪和前资本主义社会所特有的那种一般联系和社会契约关系消失之后。现代化运动造就现代工业社会。现代工业社会崇尚现代性思维方式。这种思维方式将工业社会中的个人完全“原子化”，强调单个人的绝对独立与自由，并将每个自由的“原子”放逐一个以自我为中心的利害关系场中。将意志自由的“原子”联系起来的纽

<sup>②</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版，第 107~108、109~110 页。

带因此只能是彼此利益的一致。也就是说，是自私的利害关系以及相互利用的需要把独立的原子变成了一个有序的联合体。因之，支配这个联合体的原则就只能是合理的利己主义原则：“人人為自己，上帝為我們大家。”这个原则明确告喻世人：“是自我中心的利益而不是与同胞的团结、对同胞的爱推动着个人的行动。与同胞的团结、对同胞的爱可说是次要的感情，是个人的慈善或仁慈行为，而不是我们的社会关系的基本构成成分。”<sup>①</sup>

以“自我中心的利益”为准则调适人际关系，规范个人行为，必然导致以下后果：

第一，它助长人与人之间互不信任风气，鼓励人们将自己的不安、绝望和愤怒以否定的形式发泄出来，造成一种相互倾轧、弱肉强食的人际关系。利己主义的行为原则，将与己相对立的人统统视为一件有用的商品，视为实现自己目的的工具。在这种文化氛围影响下，真实的人际合作、爱情、友情无法生根开花，反道会助长人与人彼此间的打斗。现代人用美化了的抗拒和争斗的心理把内心武装起来，对包括师长、长辈、邻居、同事、朋友等在内的所有人都怀有敌意和戒备之心，长于反抗、挑战，短于合作、互助，只想利用别人，不想答谢别人，万事只求符合自己的利益。结果，所有真实的人性感情被冻死，无情的手腕或功利主义控制了每日的人际交往，进而窒息了个人较深远的期待和个性的表达，使个人与他的同类无法真实相遇，那些有助于友情和团结的气氛自然就不存在。久而久之，人类领会这些价值的官能就会丧失。人伦道德以及所谓人类良心，只不过是一种陈腐的时代错误的观念而遭唾弃。

第二，它将作为单个个体的个人的私人生活与作为社会成员的个人的社会生活僵硬地划分开，导致个人存在与公众存在

弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版，第 109~110 页。









---

①

---

4.



对体现至真与至善的完善社会。所以，他基本上是按最理想化的人的概念否定性地进行社会蓝图的构筑的，也就是说，弗洛姆构筑未来理想的人道化社会的方法完全是推理式：凡是在现实中表现为邪恶的，其反面就是好的或善的，因此是未来社会所追求的；凡是理想中没有负面效应的，理论上就应是未来社会所必须具有的。弗洛姆的理性设计肯定十分完美，但在现实中也一定无立锥之地。它的可贵只在于它以自己的理想性保持着对现实的批判与超越——即激发着人们不断激活潜藏在心目中的追求人之生存深层目的和批判丑恶现实的永恒冲动。

让我们看看弗洛姆的人道化社会中，浸透多少他的理性设计之梦幻色彩。

未来的人道化社会的发展应“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”，通过对“技术社会”的改造，实现这样一些目标：

——彻底消除人的全面异化，解除各种社会病症和使人变成物的各种异己化状态，造就健全的社会和健全的人；

——完全实现人的全面发展，使人通过创造性运用自己的才能和思想获得真切的自我身份感；

——全面确立人的自主地位，使人同自然、同他人建立一种新型的相关关系，摆脱一切奴役人、压迫人的外在力量对人本身的束缚；使人成为独立自主的活生生的个体；

——建立起能充分体现爱的宗旨的、和谐的、自由人的生产联合体，以取代让人走向绝望境地的工业资本主义体系。

实现了上述目标，社会将成为：

——一个充分尊重每个人自由而又全面发展的社会。如弗洛姆所说：

“人道化工业社会的总目标则可以这样说明：我们社会中之社会的、经济的和文化的生活，依它激发和增进人的活力而不是

损害它的方式改变；增强个人的活力而不使他们消极被动和变成一个接受性的人。”<sup>①</sup>

—— 一个使技术人道化的社会。弗洛姆举例说：

“计算机应当成为以生命为宗旨的社会生活体系的功能部分，而不是扰乱这个体系、最后毁灭这个体系的癌症。机器和计算机必须作为由人的理性和愿望所决定的最终目的和手段。决定数据的选择和影响计算机程序的价值，必须将人类本能的认识作为基础，以它的种种可能的显示，它的最佳发展模式和有助于这一发展所必须的条件为基础。即是说，是人的最佳发展，而不是最大限度的生产的发展是一切规划的标准；必须是人而不是技术作为价值的最终根源。”<sup>②</sup>

—— 一个实现消费人道化的社会。弗洛姆指出：

“我们必须从两方面考虑 第一 在富裕的人口部分 我们已经达到了有害消费的顶点；第二，甚至在消费水平的顶点尚未达到之前，不断增长的消费目标就形成了一种贪婪的态度，人不仅要使他的合理需要得到满足，并且那无限扩展的梦幻般的愿望也要得到实现。换句话说，生产和消费增长的观念导向在消费顶点未到达之前，推动了个人的贪欲和消费情绪的发展。

尽管有这些考虑，但我相信要将我们的社会改造成为生活服务的社会，就必须改变我们的消费，简言之，间接地改变当前工业社会的生产模式。”即我们改变方向 使生产从某种‘不必要的’私人消费转向更加人道的社会消费。”<sup>③</sup>

—— 一个心理信仰得以复苏，即重新使人获得爱、温柔、理智、欢乐等等需要和能力的社会。弗洛姆具体勾画出如下几个要点：

<sup>③</sup> 弗洛姆：《人的希望》 辽宁大学出版社 1994 年版 第 91、91~92、110~111 页。

第一 重获对待生活的态度 其原则是“人的发展 要求超越他的自我的牢狱，以及贪心、自私、与同伴的分离和完全孤立的狭隘禁锢的能力。这种超越乃是开放、与世界联系、易受攻击、具有一致而完整经验的条件，使人能够享受一切现实的生活 将他的能力注入身边的世界 使之‘有趣’。”

第二，“否定与反对任何形式的盲目崇拜——偶像崇拜 其意义正像先知们所言，对人自己双手创造之物的崇拜，乃是使人服从于物 并在这一过程中 他自己也变成了物。”<sup>②</sup>

第三，确信有一种价值体系。“在这种价值体系中，较低的价值由较高级的价值决定，最高的价值是约束和强制个人与社会生活实践的原则。”<sup>③</sup>

第四，对“所有人的团结和对于生命的忠诚，对此的忠诚要永远超过对任何特殊群体的忠诚。”<sup>④</sup>爱亦是爱人类本身，而不单单是这个人或那个人。

这就是弗洛姆关于未来人道化社会的理性设计。弗洛姆对这个设计十分得意。谈到这一点，他抑制不住自己的兴奋：

“人类只有创造出一个健全的社会，才能保护自己，不致有精神错乱的结局，这个新社会将顺应那种植根于人类生存状况的人类需要。在这个社会里，人与人相亲相爱地联系着，扎根于友爱和团结，不受血缘和土地的约束。这个社会能够使人以创造而不是摧毁的方式，超越自然。在这个社会里，每个人不是靠求同，而是通过将自己体验为自身力量的主体的方式，来获得自我感。在这个社会里，没有人歪曲现实，崇拜偶像，有的只是一种健康的倾向和献身精神的体系。”

<sup>②</sup> 弗洛姆：《人的希望》 辽宁大学出版社 1994 年版，第 121、124、125 页。

弗洛姆：《健全的社会》，贵州人民出版社 1994 年版 第 292 页。

弗洛姆凌空蹈虚 高路入云 为工业社会的人们设计好了一个尽善尽美的人道化社会。这个社会在理念上是完满的，因而从理性角度看是几乎没有缺陷的。然而，正因为这个设计如此完善，它反道失去了现实性。因为一切对未来的理性设计，都以绝对地超越现实的丑与恶为标的，充满幻想地企图一劳永逸地解决人类所面对的所有问题。因而，理性设计者经常不自觉地注意力过分执着于那个远离此时此地的“乌有乡”，摇摆于幻想和创造力之内，逃遁与回归之间，甚至有时将理性的造物误认为现实而将真正的现实斥之为虚幻。长期沉湎于“虚拟实在”之中，对于真实的现实失去接触，将是很危险的。人们会因为长期被遮蔽在一种虚幻的观念系统之中而受这种观念系统的控制、操纵，从而无视现实生活而捍卫悬浮的观念，哪怕活生生的现实生活已经证明被捍卫的观念系统是错误的。这样，最终必然导致人类理性设计的观念从它的创造者——人类那里异化出来，成为独立的力量，歪曲现存的社会关系，阻碍人类对现存的社会关系作出正确的认识。理性地设计未来，对人类的智力提出的要求是极其高的，它要求进行设计的人在智力上应与上帝不相上下。否则，设计者就会因为自己的局限而将局限带到他的设计中，使设计成为不完善的、有缺陷的设计。由于人类不可能完全接近上帝，所以，任何一个出自人的理性的设计注定是历史性的，与设计本身所刻意追求的超越性是矛盾的。这从根本上宣布了理性设计的死刑。论述至此，我们不由得想起 1789 年法国大革命。正是在这次震惊全球的资产阶级大革命中，罗伯斯庇尔根据卢梭理想设计革命后的社会，结果导致谁也不愿意看到的大悲剧。前事不忘，后世之师，就让我们用托克维尔反思法国大革命时所说的下面这段话作为本章的结束语吧：

“当我把所有这些个别的要求汇集在一起时。我惊恐地发现，人们所要求的乃是同时而系统地废除所有现行的法律和惯

例；我立即看到，这是有史以来一场规模最大最为危险的革命。那些明天就将成为牺牲品的人对此全然不知；他们认为，借助理性，光靠理性的效力，就可以毫无震荡地对如此复杂、如此陈旧的社会进行一场全面而突然的改革。这些可怜虫！他们竟然忘掉了他们先辈四百年前用当时朴实有力的法语所表达的那句格言：谁要求过大的独立自由，谁就是在寻求过大的奴役。”

## 六 单向度梦魇：控制的悲剧(2)

“单向度”这个术语今天已成为最脍炙人口的概念之一。当马尔库塞创造这个术语用于他的发达工业社会批判理论时，或许他本人也没有意识到他所创造的这个新概念就此将成为后人标定发达工业社会特征最恰切的术语。夸张一点说，这个术语之于发达工业社会研究就像“实体”概念之于古典哲学研究一样，都是须臾不可少的概念。

“单向度”思想的提出之于马尔库塞本人也是十分重要的。它表明了马尔库塞社会批判理论经过海德格尔、黑格尔、马克思以及弗洛伊德等阶段，终于形成了自己的批判理论体系，即关

于发达资本主义社会的批判理论。藉此，马尔库塞名扬天下，成为发达资本主义研究领域无可争议的左派理论巨擘。

## 富裕社会与病态社会

二战之后 特别是 60 年代以来，西方资本主义社会发生了一场以电子技术为先锋的工业革命，这场革命使工业社会的生产力获得了大规模的发展，从而促使西方社会结构及整个社会生活发生了巨大的变化。这种变化影响着西方工业社会理论和社会批判理论朝着后工业化或信息时代方向迅速重组并努力调整自己的应变预测能力。正是在这种境域下，马尔库塞以法兰克福学派所特有的敏锐目光及开拓创新精神将学派的研究重心移至发达工业社会。由于马尔库塞是置身于发达工业社会内部近距离观察自己的研究对象，所以他的分析与批判

当代工业社会不再是一个物质匮乏的社会，但也决不是健全的社会。恰恰相反，这个社会在本性上是与人性不相容的，因而是一个压抑人性及其本能需要，摧毁人的本质使人终日处于紧张与负担之中的“病态社会”。所以，当今发达工业社会的现实是，高度发展的物质文明与极度精神堕落相伴而生、并肩累迹。可用“富裕社会”和“病态社会”双重称谓表征之。

从物质层面上讲，发达工业社会是一个“富裕社会”。它表现出如下典型特征：

第一，工业技术力量高度发达，但是这一力量被用来生产和分配奢侈品，被用来玩乐、挥霍，“有计划地消费”日用品，被用到军事和半军事方面，即被用于非生产性和服务性行业。

第二，生活水平提高，甚至连非特权阶层也分享到一部分好处。

第三，经济和政治权力高度集中，并且，这一集中又因政府不断加强对经济生活的组织干预而出现加强趋势。

第四，科学研究成果不仅被用于为人类造福，而且成了对个人和集团的行为进行成功控制和操纵的工具，这种工具又因被充分地运用于商业目的和政治目的而显示出魔术般的效力。

这四个特征也同时构成了发达工业社会的正常功能。这种功能的作用一方面带来科技与经济的惊人进步，降低了劳动的数量和强度，满足了人们基本的需要和欲望，因而缓解了发达工业社会中人们的生存压力；另一方面，它在通过技术手段解除人的生存压力同时，又借助科技创造出来的新控制形式对人的精神肉体进行了更加严格的宰制。统治以富足与自由的名义扩展到全部个人和社会生存领域，将所有对立面整合为一，造成对离心力流水般的包容前景。人正不断地被现存社会秩序所同化，人们虽然有了更多的闲暇时间，却因为被商业和政治所支配，结果仍然不自由，仍然受控制，为自己的工业生产力所奴役，甚至

消失了反抗的念头。社会因此在稳定进步的动态外表下强化了它静止不动的控制调节系统。所以，这个富裕的社会实在又是一个个人所承受的紧张和精神负担丝毫没有减少的社会，一个压抑社会。因此，这个社会又是一个病态的社会。

说发达工业社会是病态的社会，不是说这个社会本身的功能已不正常。恰恰相反，正是由于发达工业社会的功能正常发挥，导致它压抑人性、扭曲人的本质，所以它才成为病态的社会。马尔库塞说：

“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，这个社会就是病态的。”<sup>①</sup>

压抑人性的社会是病态的社会。病态社会可能使人的本能和欲望在物质方面得以满足，但这种满足并不能使人感到幸福，也不能使人变得健全起来。它反倒会在人的实际存在状态和应该达到的更高的存在状态之间造成巨大差距，在社会与个人之间制造矛盾。然而，由于病态的社会的控制方式，能够“使社会的需要和政治需要”变成为“个人的本能需要”而这种社会化了的“本能需要”又能成功地阻碍生活本能的发挥，并诱发攻击性本能，并再生产出对人的压抑，由此形成一种恶性循环。由于这种恶性循环，人们的本能需要被压抑，因而，尽管人们生活 在病态社会中，却感到舒服正常。人安然自得于病态的不自由社会中。可见人的确已是一个被动的主体，一个丧失了自我意识，服从于“虚假的需求”，消散了爱欲的内在驱动性的病态的人。身为病态的人，对发达工业社会所具有的种种严重的弊端，诸如，生产力与破坏率在同步提高；生产和压迫的同步增长；效益原则的至高无上和不断强化以及个人意志自由和全面发展的

马尔库塞：《工业社会和新左派》，商务印书馆 1982 年版 第 4 页。

更加不可能；人的异化和奴役随着社会财富的增长在扩大；人的可能状态与实际状态的鸿沟加大；等等，都失去了敏感。资本主义当代的“美好的生活方式”已完全同化了他。病态社会造就了一个完全丧失批判想象和否定能力的单向度社会。

除了单向性，马尔库塞还将压抑性、攻击性、一体化、极权主义等，看作是病态社会的基本特征。其中，压抑性和攻击性表现了病态社会之物质丰富而精神痛苦的特征；单向性、一体化、极权主义等，则反映出发达工业社会控制方式的根本性变化。在本节中，我们将主要分析病态社会的压抑性、攻击性特征对当代资本主义社会所产生的影响，有关单向度、一体化及极权主义特征的分析，我们将在下一节展开。

病态社会在外显层面上主要表现为物质富裕和精神痛苦之间的双峰对峙。马尔库塞从人的需要遭致歪曲、人成了商品的奴隶；人成了劳动的工具；以及人与人之间、人与自然之间的对立几个方面展开了犀利的批判分析。

首先，从人的需要遭致歪曲、人成了商品的奴隶角度看，发达工业社会中的人们过着一种异化的生活、一种“痛苦中的幸福生活”。

马尔库塞认为，人的需要是多方面的，这些需要的满足就是人的幸福。但是，这并不意味着物质享受是人的主要需求。与其说物质需求的满足就能给人以幸福，毋宁说现代西方社会中人之所以在精神上感到莫大的痛苦，其主要原因恰恰就在于把追求物质享受作为自己的第一需要，或者说把一切都还原为物质需要。当代发达工业社会通过市场制造虚假需求，以实现强迫性消费就是其典型表现。这儿所谓“虚假需求”，是指那些为了某些特殊社会利益，从外部强加给人的需求，这些需求使艰苦劳动、依赖性、痛苦、非正义永久化。而这个社会又动用一切宣传工具使人们相信这些虚假的需要对他们来说是必需的、理当

满足的。殊不知，这些虚假的需要恰恰是晚期资本主义社会的最得心应手的控制装置之一。因为通过唤起人们购买最新的商品之需要，并千方百计使人们相信他们实际上需要这些商品，相信这些商品将满足他们的需要，就能使人们完全屈服于商品世界的拜物教，从而成功地再生产着资本主义制度以及它的需要。结果，整个社会在消费这面大旗下，完成社会利益与个体利益的“一体化”把“社会需要”移植、嫁接成“个人需要”，个人因之失去了反抗这一制度的理由。也正是在这种一体化过程中，人和物的关系完全颠倒了。人们“好象是为了他的商品而生活”，他们把生活消费品，诸如汽车、高清晰度的录音机、两层双向半层宽阳台住宅、橱房设备等等当作了自己“生活的灵魂”。这样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。人拜倒在物的面前，忘却并失去了自己的灵魂。此情此景，已使幸福生活与痛苦生活纠缠系连，难分难解，当代发达工业社会中的人们实际上过得是一种“痛苦中的幸福生活”。

马尔库塞关于人成为商品的奴隶、人与物关系发生颠倒的观点实际上就是马克思《1844年经济学——哲学手稿》中所描述的“劳动产品的异化”思想的延伸。他进一步指出，劳动作为人的对象，表现出两个向度：物和人的自由领域。本来，物的必然性的克服是获得自由的手段，但在资本主义社会，手段却成了目的，成了“虚假需求”。如果说在资本主义早期阶段“劳动产品”的异化主要表现为劳动者创造了劳动产品，却被非劳动者占有，从而自己不能享用自己的劳动成果，那么，在资本主义现阶段，“劳动产品的异化”则表现为非劳动者利用劳动者所创造的劳动产品，让劳动者成了自己产品的奴隶。虽然“劳动产品的异化”在两阶段表现形式不一样，但实质上都是劳动者同自己的劳动产品的关系异己化，都意味着劳动者灌注到对象中去的生命作为敌对的和异己的力量同他相对抗。不过，劳动产品在后一

阶段中的异化较之前一阶段更为剧烈，为异化的“更高阶段”。在这个阶段，“异化了的主体被其异化的存在所吞没。”<sup>①</sup>所以，处在这种异化状态中的人们的紧张和负担超过以往任何一个历史时期。富裕社会里居民过的仍然是同中世纪被暴力禁闭在地狱中的人们一样的生活，不过禁闭他们的不是暴力，而是产品。

其次，从人彻底成为劳动工具看，发达工业社会中的人仍然是异化的人，他的劳动是一种痛苦的异化劳动，劳动者不但在肉体上受折磨，而且在精神上受摧残。在当代发达工业社会中，人仍然没有摆脱成为“劳动的工具”的可悲命运。马克思在《1844年经济学——哲学手稿》中曾明确把人的自由自觉的活动即劳动作为人的本质，把异化劳动树立为劳动的对立面。马尔库塞基本接受了这观点。他认为，必须把劳动本身当作人的本质的真正表述和实现来把握。人的真正幸福就在于其本质的实现，而本质的实现主要表现为劳动成为一种自由自觉的活动，即成为一种消遣活动。为达到这个目标，他把马克思的“劳动解放论”同弗洛伊德的“本能理论”结合起来，指出人们在有意义的劳动中之所以会感到快乐，主要在于这种劳动为大规模地发泄爱欲构成的冲动提供了机会。唯有劳动中获得的快乐是真正的快乐，因为这种欢乐必然起源于正行动着的整个身体，起源于正活跃起来的爱欲器官。因此，一个社会是否美好，生活在这个社会中是否幸福，不是看这个社会的物质生活资料是否充裕，而关键是看其中的劳动是痛苦的异化劳动，还是给人们带来快感的消遣活动，这种劳动是解放了人的爱欲，还是压抑了人们的爱欲。

用这一标准衡量当今社会中存在的劳动，人们就会清楚地发现，创造和扩大现代文明社会基础的劳动是一种异化劳动，一种痛苦的和不幸的劳动。因为在现代资本主义社会中，属于劳

<sup>①</sup> 马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版 第 11 页。

动者自己的肉体和精神的能力，正成为转过头来反对他自身的，不依赖于他的、不属于他的活动。劳动者在执行自己的动物机能时，才觉得自己是自由活动的，而在执行自己的人类机能时，却觉得自己不过是动物。这真是一种奇怪的逻辑：“动物的东西成为人的东西，而人的东西成为动物的东西。”<sup>①</sup>这也就是说，在发达工业社会中，社会劳动，只不过是一些“单调而无聊的”、“反来复去的劳动”，人不过是这庞大社会生产机器的一个零部件，一种工具，人们疲惫地、消极地、被迫地同这架机器相协调，劳动者肉体受到损伤，精神遭到摧残。真正有意义的劳动应以自身为目的。但是，在当代发达工业社会，劳动越来越成为手段而不是目的，劳动不是需要的满足，而只是满足劳动以外的其它各种需要的手段，劳动成为“外在劳动”，它不属于劳动者自己，即这种劳动已不再是劳动者的自我活动。因此，这种劳动的结果必然导致“劳动者自身的丧失”从而使劳动不再是自觉自愿的活动，而成为强迫的、由严酷的必然性和无情的力量强加给人的活动，即一种痛苦的异化劳动。

第三，从人与人之间、人与自然之间关系看，发达工业社会将人与人、人与自然之间的尖锐冲突凸现出来，人生活在一个“攻击性社会”和一个被污染、被破坏了的自然界中必然感到孤独、恐惧、痛苦、绝望。

当代工业社会是一个病态的攻击性社会。在这样一个社会中，人都是自私的，贪图物质享受。因此，现代人任由自然的物性支配着自己，奉利己主义原则为行为准则。因此，现代人不仅在心灵上彼此隔膜，而且在行为上互相攻击。每个人都认为他的同胞是危险的对头，为了获得成功和发财致富，他们不择手段

马尔库塞：《关于创立历史唯物主义的新材料》，见《1844年经济学哲学手稿 研究文集》湖南人民出版社 1983 年版 第 324 页。

地打击自己的同伴，肆无忌惮地践踏他人，必欲置之死地而后快。如此一来，人总想将别人往全然的孤立和生命被剔除意义、被简化成为求自保的野蛮斗争的骇人的幽谷底推去。

马尔库塞借用弗洛伊德的精神分析学理论进一步解剖了人的‘本能结构’的变化，强化他关于现代人“更富有攻击性”观点。马尔库塞指出，人的本能是由‘性本能’和‘攻击本能’两部分组成。这两部分的能量总和保持不变，总能量在二者之间进行分配，此长彼消。攻击本能不顾一切追求死亡，而性本能则维持生命、保护生命和延长生命。在发达工业社会，人的性本能总是遭受压抑，而“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。”<sup>①</sup>两种本能的平衡不断朝着攻击本能的方向转化。在这种情况下，人们为了使自己的“攻击本能”得以发泄和满足，就不断地挑起争端，向别人发动攻击，从而使社会成了“攻击性的社会”。

在攻击性社会中，由于生产和消费过程的非人道化，技术进步在越来越大的程度上取消了个人的自由爱好和自主需要，它压抑人性，促使‘敌对情绪’滋生，导致本能结构受到损害，个人对于过多的社会团体的反应是“各种各样的拒绝，推开，攻击和害怕，这些都发展为真正的神经官能症”。<sup>②</sup>攻击性社会最突出的标志为“军事动员及其对个人心理活动的影响”。马尔库塞把富裕社会的军事化看作是攻击倾向的最突出的社会动员。这一动员遍布人的整个生活领域，人们‘心理上对战争习以为常’，战争成为商业和人们日常生活的一部分，富裕国家成为“战争国家”。马尔库塞认为攻击性本能任何社会都是存在的，但唯在今日，才真正成了压倒性的一种破坏力量。过去，攻击性曾是进步力量，但现在，整个社会已成了一个“工艺装置”，攻击性表现

<sup>②</sup> 马尔库塞：《工业社会和新左派》商务印书馆 1982 年版，第 8、9 页。

为工艺的攻击和满足。工艺的自动化使人的本能满足“中断”，遭到“挫折”这种挫折会导致更猛烈的暴力。由于暴力在工艺社会直接地来源于物而间接地来源于人或者说人也只是一个工具，这便使个人的责任、良心、过失感和内疚感削弱，“我不是作为行为的人干了这件事，而是机器干的”。这种攻击性的合理性又反过来增加心理状态的破坏倾向和反性本能倾向。真理的保证丧失了，攻击无所不在，人们所做的只是作为工具的“重复”和“顺从”。

当代发达工业社会这种人与人之间的冲突，也必然带来人与自然之间的冲突。由于在发达工业社会中，人和人之间处于敌对状态，人和人之间只存在赤裸裸的金钱关系。因此，人和人之间无法真实相遇，更不可能在彼此间营造出友情、团结、互助的气氛。人们普遍感到孤独和寂寞，恐惧和幻灭感就像一条毒蛇张开狰狞的大口要吞噬人们的心灵，人们因疏离和恐惧而导致精神崩溃，就像身体的饥饿导致死亡一样。现代资本主义社会中的人们就处在这种惶惶不可终日的神状态之中。这种惶惶神情必然影响到人与大自然——人的心灵的最后一块避难所——的关系。人同样功利地对待大自然，把它也当成攻击的对象，使人的攻击性进入“生活本能的领域”，使大自然“越来越屈从于商业组织”。结果，在人的破坏下，自然界成“为商品化自然界，被污染的自然界，军事化的自然界”，它再也不能作为生活本能施展的场所了。自然界反过来“报复”人类，人因对大自然的攻击而是失去了人作为人的内部精神。自然“景色本来可以是性本能的天然空间，安宁、幸福和美的感官世界，避开和抵挡资本的权力；避开和抵挡交换价值的权力；没有价值作用的世界——一句话，就是心满意足。”<sup>①</sup>可是现在人把自然界当做攻击

<sup>①</sup> 马尔库塞：《工业社会和新左派》商务印书馆 1982 年版，第 16 页。

的对象，当做满足自己物质享受的资源库，从而使自己与大自然隔绝开来，毁掉了人与自然界相统一的基础，这就等于毁掉了人自身的生存之根，将人类带入一个前途暗淡、危机四伏的境地。生活在这种情形下，人怎么会感到幸福呢？

发达工业社会经常因自己成功消除了威胁人类的物质匮乏而自傲。人们也常常因为这一点而无视工业社会的痼疾。的确，人类在物质匮乏压力下生存了几千年，直到现在绝大多数人还是没有能够解除来自物质方面对生存构成的压力，又有什么能够比得上现代工业文明所创造的物质上的解放这一奇迹呢？人是有理想的，但更重视实际。尽管实际的所得经常污毁了人的未来，陷人类于一种绝望的境地。马尔库塞的意义就在这里。他对发达工业社会病态性的批判与控诉，不过是他力图通过他的独具特色的“单向度”思想全面展开他的发达工业社会批判理论的前奏。当现实的工业社会为广大的民众营造出一所宽敞的避难所，同时又播种下可能毁灭人类种子时，马尔库塞向陶醉于技术进步光环中的芸芸众生发出了这样一种最具有“基督神性”意义的警告：

“人们啊 我爱你们 你们要警惕！”

## 2. “达玛斯提斯之床”

“达玛斯提斯之床”(又称“普罗克拉斯提斯之床”)是恐怖之床、死亡之床。达玛斯提斯是希腊神话传说中的铁床匪。这个坏蛋在阿提卡某地拦路杀人。他有长短两张铁床，这是他制造的“人为的尺度”用以“逼人就范”当他抓住矮个子过路人时，他把他放在长床上拉长致死；当他抓住高个子过路人时，他就把他放在短床上将其腿锯断致死。发达工业社会中的技术控制，从某种意义上说 是横在人类过往历史上的“达玛斯提斯之床”，

这是马尔库塞‘单向度’思想将要告诉我们的。在这里，马尔库塞（霍克海默和阿道尔诺也同样具有）的主要命题是，技术的进步并没有解放人类，而只是有助于创造‘社会控制和社会团结的新的、更有效的、更令人愉快的形式’。马尔库塞认为资本主义的统治将扩展到个人的灵魂深处，一步步把他变成资本主义现实原则的驯服臣民，并导致‘虚假需要’。这是在消除个人与公众差别的基础上继续使个人成为压抑整体的无理性的一部分。这就是马尔库塞对阿道尔诺和霍克海默关于晚期资本主义条件下个性衰落命题的重新表述。”

马尔库塞眼光敏锐，思力非凡，高才卓识。他的立论尤为重视历史的深度感，但又取精用宏，总能权变锋出，应现实之维而推陈出新。《单向度的人》一书对发达工业社会新的控制形式的阐述就是这种‘马尔库塞风格’的一个典型范例。《单向度的人》一开篇，马尔库塞就将问题切入一个宏大的历史视野：作者频频引证马克思早年的重要思想：随着大工业发展，现实财富的创造较少地取决于劳动时间和消耗劳动量，……相反却取决于一般科学水平和技术进步……。现今财富的基础是盗窃他人的劳动时间，这同新发展起来的由大工业本身创造的基础相比，就显得太可怜了。一旦直接形式的劳动不再是财富的尺度，……以交换价值为基础的生产便会崩溃，直接的物质生产过程本身也就摆脱了贫困和对抗性形式。<sup>②</sup>然后，马尔库塞从此出发，将一个崭新的解释视角导入对发达工业社会现状的剖析，得出一个骇世惊俗的结论：在技术生产体系满足人类基本需求的能力与人类不能批判地思考自己处于富裕中被支配与奴役的现象之之

本·阿格尔：《西方马克思主义概论》，中国人民大学出版社 1991 年版，第 268~269 页。

参见《马克思恩格斯全集》第 46 卷下，第 217~218 页。

间，存在着令人惊异的同一性。也就是说，技术进步已扩展到社会的整个控制和协调系统之中，从而创造出一种新的生活方式或权力形式，它调和着种种反对此系统的力量，挫败或拒绝以自由的历史性前景的名义对奴役和统治进行的所有反抗，甚至思维也因屈从于现实到了不再对社会生活提出任何批判的地步。从这个结论中至少可以引申出以下几种话语独白：

——科学技术的进步已帮助发达工业社会彻底解除了物质匮乏的威胁，但是却没有像人们所期待的那样，科学技术的进步相应地带来精神上的进步，完成从奴役和不自由状态中解放人类的任务。本来，按照过去的解放理论，物质需要上的自由是取得其他一切自由的先决条件。人们只有在物质需要上充分自由起来，才能摆脱终日为生存而忙忙碌碌的悲惨命运，有一定的闲暇时间去发展人的天性、完善人的心灵，从事各种无功利色彩的自由活动。然而，实际情景恰恰相反。物质上的进步并没有造成精神上相应的进步，人在社会面前的自由程度远逊于人在自然面前所达到的那种自由程度。“通过包括资本主义的和国家社会主义在内的发达工业社会的‘总动员’而日益达到的‘免于匮乏的自由’，同个人的自由是相矛盾的。……不断提高的生产率导致不断增进的整合和公民顺从。……人们正在失去早期市场资本主义赖以为基础的个人首创性的动力；顺从的职员理性代替了企业家的精神。”<sup>①</sup>这也就是说，发达资本主义社会依赖科技进步成功地制造出财富极大涌流这一工业文明奇迹并以这种成功保全了自己，进而证明了现存秩序的合法性，轻易地完成了从一种暴力的压抑性秩序向一种非暴力的压抑性秩序的过渡——技术通过创造财富而将先前社会制度中观点相异、利益

本·阿格尔：《西方马克思主义概论》，中国人民大学出版社 1991 年版，第 269 页。

冲突的人们同化，取消了他们批判反抗的理性。“一种舒舒服服、平平稳稳、合理而又民主的不自由在发达的工业文明中流行 这是技术进步的标志。”

—— 技术在发达资本主义社会已变成占统治地位的意识形态，它渗透到社会生活的一切领域，人类的一切活动，人类生活的全部时间维度和空间维度，人类的一切制度化成就和非制度化成就，等等，都被置于技术的关照之下。科学技术以不容置疑的、铁的逻辑从方方面面面对人类生活进行改造，它指导着国家和社会的进步，它创造出社会生活的特定方式，它造就出一个“封闭的天地”、一个顺从的“躯体”。因此 科学技术对人的控制越来越明显。虽然人们常常抱怨科学技术是把“双刃剑”，它在给人类带来了欢乐和幸福同时，又给人类制造出许多痛苦和烦恼，带来许多消极后果。但是，人们对科学技术的强烈依赖又使得他们丧失了改造、规避某些具有危险性的科学技术的能力。所以，生产力的发展、科学技术的进步都意味着技术统治逻辑的延伸，都意味着个体独立性的逐渐缩小，都意味着工业社会一体化现象的加剧。这样，技术合理性就显露出它的政治性，技术的逻各斯就变成为奴役的逻各斯。在当今的发达工业社会中，科学技术已经成为一种新型的社会控制形式。这种社会控制形式已扩展到私人 and 公共存在的所有方面，使一切真实的对立一体化，葬送一切抉择的机会。因此，科技控制形式在发达工业社会中始终扮演着“达玛斯提斯”，它为现代工业社会所有的人们准备好了那唯一的、恐怖的“铁床”。

—— 技术的进步等于全部的合理性，这种合理性造就新的权力体系并得以迅速将政治生活、经济生活、文化生活融为一体 技术理性也因之成为政治理性 它通过自己的巨大吸附能力

对一切思想观念进行甄别、吸纳、改铸，成为发达工业社会最有力的自卫力量。当代资本主义通过物质生活方式的不断更新抗拒着一切反抗它的努力，化解一切改变它的企图，造就一大批顺从它的“良民”。这样，传统资本主义的异化冲突特征相应地被克服，资本主义表现出新的社会征兆，其中最大的变化莫过于社会控制方式的变化以及由此产生的未来社会替代模式的变化。当代工业社会已发展到“能以技术而非恐怖征服社会离心力，并把机器变成组织社会最有效的政治工具”这样一个特定阶段，“资本主义制度本身的实在含义便导致历史替代的新需求——因为其发展已使传统批判理论和超越方式相应沦为神话或虚无。那些自 19 世纪初诞生并适应当时低生产力状况的批判观念和替代理论（如自由、平等、博爱）就像‘被吸尘器抽空了内涵’，或随时代进步被制度化为社会结构的一部分，从而被取消了存在前提，剥夺了替代功能。”<sup>①</sup>这也就是说，发达资本主义社会因科学技术的飞速发展而将社会带出了传统批判理论所认定的“雷区”，似乎已进入一个令人信服的场景。然而，深究起来就会发现，资本主义这是借助科技催化剂把要命的枪刺当做滋补品吃下肚了。在科学技术高度发展所造就的繁荣的背后，是广泛流行的虚无主义、精神异常、焦虑、自恋情结和意义危机等等新的、更为深刻的匮乏现象。这种社会发展中的反常现象都说明这个社会已接近发展的终点，它绝望而又无奈地等待着将终结它的“提修斯”<sup>②</sup>。

解析上述话语，不难看出，马尔库塞的用意就是要重新解释

赵一凡：《美国文化批评集》，三联书店 1994 年版 第 225 页。

<sup>②</sup> “提修斯”是希腊神话传说中阿提卡地方著名的英雄，建立统一的雅典国家的奠基者。他是雅典王埃勾斯儿子，生于特洛曾。他小的时候就幻想成为英雄，建功立业。在他长大成人去雅典寻找父亲的途中杀死了许多残害人民的盗贼，铁床匪达玛斯提斯就是其中一个。

科学技术在现当代的作用，并以之为基础论证当代发达资本主义已发生了剧烈变化，尤其是在统治方式方面。他要人们相信，发达工业社会对人的需要和能力的自由发展的全面压抑，比任何时候都大得多，但人们却心安理得不愿做任何反抗地承受着它，这不是由于科学技术的成熟或人们征服自然的能力低下造成的；相反，它恰恰是缘自科学技术的高速发展。科学技术的高速发展将先进的技术设备的技术结构与功效社会化，被推广运用于作为“工艺装置”的发达工业社会，整个工业社会因之成为按照技术的理念和结构运转的政治系统。在这个系统中，生产和分配的技术装备由于日益增长的自动化因素，不是作为脱离社会影响和政治影响的单纯工具的总和，而是作为一个有机整体发挥作用；生产的技术手段变成极权性的，它在政治上不再清白，人们不再把技术看作是中性的力量。实际上，技术在现存的工业社会存在与运行机制的特殊设计及应用中构成了人对人统治方式的基础。技术创造出一个极权社会，它为特定的历史设计服务。因此，在它服务的社会中，技术直接决定着社会所需要的职业、技能和态度，直接决定着个人的需要和愿望。技术消除掉私人生活与公众生活之间、个人需要与社会需要之间的对立，产生出超个人、超阶级的共同利益，从而使个人与社会“自动地一体化”，击败或驳倒为摆脱奴役和控制而提出的所有抗议，剥夺独立思想、自主性和反对派存在的权利。如此看来，技术在今天已使“社会的控制”变成为“工业技术的控制”。

“工业技术的控制”是资本主义发展到现阶段所采取的“控制的新形式”，它显然不是源远流长的“技术统治论”的简单翻版。所谓“技术统治论”是一种关于科学决定时代性质、社会的发展、人类的命运及社会组织结构的系统学说，它宣扬专家精英掌权思想，主张社会应由科技专家来治理。“技术统治论”古已有之，但真正形成一种占统治地位的政治思潮并演化成当代

资本主义国家的官方意识形态则是本世纪 60 年代以后的事。从某种意义上说，“技术统治论”之所以如此走红与科学技术成为第一生产力并在晚期资本主义发展中起着举足轻重的作用密切相关。从这一点上说，它与马尔库塞提出“工业技术控制”思想有着相同的现实背景。除此之外，这两种观点似乎完全不同。尽管表面上看无论是“技术统治论”还是“工业技术控制”论实质上不过是将控制自然的方式转变为控制社会的方式，属于一种“话语平移”现象。然而它们却对这种“话语平移”现象有着截然不同的态度。“技术统治论”者对这种“话语平移”基本持赞赏态度，而马尔库塞却对话语的这种平移方式保持一种警惕。确切地说，是持一种激烈的批评态度。马尔库塞的批评潜含了为哈贝马斯后来所发挥的这样一种观点：这种话语平移抹杀了有目的合理行为（工具行为）与相互作用（人际交往行为）之间的区别，力图用工具行为同化人际交往行为，其结果必然是伤害人的社会交往行为，压抑人的本性，将人降低为物。这无疑意味着人愚蠢地通过有计划的自我异化去完成一种对自我的殖民化，人有意识地创造非人的历史造就一个支配、奴役自己的历史，人通过扰乱自己的价值活动消解掉自己的全部价值。由此可见，用统御自然的方式统御社会，让机器成为“最有效的政治工具”必将抹杀建设性的社会行为和破坏性的社会行为之间的区别，使晚期资本主义社会中人的异化及文化和生存环境因控制方式的负面作用而恶化到无以复加的境地。

马尔库塞的观点与“技术统治论”相区别的另外一点是：马尔库塞的“工业技术控制”的观点旨在说明当今发达工业社会统治方式的变化，他关心的是技术进步所带来的控制弥漫方式的变化和控制渗透力的增强以及人们对控制的态度变化；他忧虑的是新社会控制方式对人的全面压抑；他愤懑的是人对技术控制意识形态对自己的遮蔽所表现出来的那种淡漠态度；他哀叹

的是当今发达工业社会中反抗势力的日益衰微，压力集团和舆论监督被导入一种清淡的平等宽容气氛中，学术研究日益呈现与国家契约利益前定的和谐。与马尔库塞这种过于形而上的忧思不同，“技术统治论”更重视形而下的政治技巧，实际上它就是一种实用的统治术。因而，它完全是从社会统治的效率看问题，注重的是专家或知识精英治理国家在技术——运算管理上的操作的简便和效益，以及为治理国家所付出的成本所能得到的最大回报率。决策的知识含量以及由此带来的准确性，国家运作的有序性以及由此带来的最大化的效率是“技术统治论”最有力的支柱，而从控制的主体上做成全效率统治之梦就成为“技术统治论”的必然选择。由此可见，都是从技术的角度谈统治问题，马尔库塞与“技术统治论”者的区别是何其明显。简单地说马尔库塞的新社会控制学说是一种技术控制学说，显然不是关于这一学说之特色的最好说明。

“新社会控制学说”所昭示的“工业技术的控制”其主要特点在于它是利用科学技术手段，对人的心理进行系统的操纵和控制，以形成一种对人的本能的“补充的心理压抑”。关于这一点，我们在上面的论述中已多有涉及。在这里，我想就法兰克福学派社会批判理论与心理学，当然主要是与精神分析心理学之间的关系多说几句话。

把心理学分析引入社会现象研究，是法兰克福学派的惯常手段。无论是借助权威人格对法西斯现象所进行的批判与剖析，还是借助心理学分析对资本主义异化的揭露与抨击，法兰克福学派社会批判理论处处都表现出社会批评家们促动马克思主义与弗洛伊德精神分析学联姻的企图。从早年霍克海默为社会研究所制定的研究计划中就可以清楚地看出这一点。那时，作为社会研究所所长霍克海默公开宣布，研究所研究的中心问题之一就是经济基础和意识形态的上层建筑表现之间的“心理

的联系环节”。而在法兰克福学派的视野中，能够运用于社会批判理论的最适当的心理学就是弗洛伊德的心理学。在霍克海默著名的同事中，承担起把弗洛伊德的著作综合到“社会批判理论”之中这一任务的成员首先就是弗洛姆。而他在这一问题上的最初的重要论著就是《基督教义的发展》一书。马尔库塞也是积极从事将弗洛伊德精神分析学综合到社会批判理论中去的法兰克福学派的重要成员之一。以《爱欲与文明》一书的发表为标志，马尔库塞开始了用弗洛伊德理论补充马克思思想的探索时期。属于这一时期的重要著作有：《苏联马克思主义》、《单向度的人》、《论解放》、《反革命与造反》等。这些著述所表达的一个最重要的倾向是，对包含在弗洛伊德理论中的批判的政治理论和哲学理论作一些引申和阐发，并与马克思的学说相结合，提出一种批判的文明理论和发达工业社会理论，以其为武器批判发达资本主义社会，描绘未来文明的蓝图。当然，在系统完成上述工作时，马尔库塞也意识到学派前期将心理学绝对化是错误的，尤其在缺乏一种深刻的经济理论情况下，独立地对社会进行心理学分析显然是不十分明智的。马尔库塞并不反对对社会进行心理学分析，他反对的是心理分析学的泛化，即把心理学当做分析一切社会问题的灵丹妙药，在任何情况下都不加选择、不加限制地使用心理分析。所以，马尔库塞依然在他的理论建构中使用心理分析方法，但决不像弗洛姆那样把精神分析的心理学当做主要的、甚至是唯一的建构方法。马尔库塞决不使自己的分析流于社会的政治与经济分析，尽管这些分析有时并没有心理分析重要。正是能够很好地把握这一点，马尔库塞的发达工业社会理论才得以在众多的工业社会理论中脱颖而出，成为当今最重要的工业社会理论之一。

具体到控制问题，马尔库塞对它进行的心理分析是相当精彩的。马尔库塞已注意到发达工业社会在社会控制形态和方式

上的变化，传统上所借重的经济钳制和政治暴力已为技术的控制手段所代替。技术的控制不再依靠强权，而是依靠心理操纵，特别是“操纵、控制、支配人的潜意识和无意识”。因此技术的控制通过电视、电台、电影、收音机等传播媒介而无孔不入地侵入人们的闲暇时间，从而占领了人们的私人空间；技术的控制还可以通过刺激生产诱导消费，维持一个物质丰裕的景象，让人们满足于眼前的物质需要而付出不再追求自由、不再想象另一种生活方式的代价，从而改变人们的心理结构，使个人同社会强加给他的生活方式相妥协。这样，技术控制的后果必然是造就出一个舒舒服服的不自由的社会，一个有效地控制了人、使人心安理得的社会，一个完全驯服了心理反抗诉求的单向度社会，一个彻底消解了意识批判冲动的一体化社会，一个保证行为顺从的极权主义社会。

### 3. “单向度性”

我们的论述自然应从分析“单向度性”概念开始。

“One - Dimensionality”（单向度性）一词是马尔库塞用以标定当今发达工业社会特征的专用术语。这个合成词能否被恰当地译成中文的关键是如何翻译“Dimension”一词。“Dimension”一词可译为“方面”、“维度”等。现在的中文翻译为“向度”意在传达原文中所包含的价值取向和评判尺度之内蕴，应该说还是较为准确的。这儿的问题是，中文翻译的术语如果没有进一步的解释是难以让人一目了然地把握这个术语确切的含义，总不像“Nature”之翻译为“自然”那样，中英文对译是那么准确、妥贴、传神，让人一看就明白。也许这是我们对翻译者提出的过于苛刻的要求。实际上人们不得不承认语言之间准确、妥贴、传神般的对译即做到前辈翻译家所提出的“信、达、雅”基本上是

一种理想化的想象。语言之间的可交流性是一个十分复杂的问题，尤其是哲学语言的对译、交流、相互理解更是困难的事情。许多人责备大量使用外文进行研究工作的人不把使用的资料翻译过来是一种“话语垄断”行为，这实在是一种太轻率的说法。且不说这儿有一个知识产权问题，单就阅读与理解在语言层面上的困难，就会令翻译者不敢轻易动手进行翻译。这也许是为好的翻译作品少，而许多精通外文的人又不敢轻易涉足翻译的一个方面的原因吧。从这个角度说，我们就不能对翻译者提出过于苛刻的要求。翻译不可能达到绝对的全美，只可能达到最大程度的完美。只要翻译者的翻译达到后一个要求，就是好的，值得信赖和值得赞赏的。“Dimension”翻译成“向度”就是一个非常好的翻译，或许这也是大多数西方马克思主义研究者都接受它的一个主要原因吧，尽管对于它的“所指”仍需要我们做进一步的解释与说明。

发达工业社会是一个富裕社会，也是一个病态社会。病态社会的具体体现就是它的“单向度性”。“单向度性”主要是从技术控制的后果角度标定发达工业社会独特特征的概念；技术控制是发达工业社会的“达玛斯提斯之床”，它造就出发达工业社会统治规范和支配模式，它同化了发达工业社会中的反抗力量，消解了一切革命的企图，排除了一切异己存在的可能性，从而使生活在发达工业社会中的所有人们都认同这个社会，自觉地融入这个社会，成为其驯服的公民。由此导致这样一个局面：发达工业社会在一切方面——无论是经济制度、政治制度，还是科学、工艺、艺术抑或哲学和日常思维都趋向一个维度、一个色调、一种声音。就是说本来是批判、否定与维护、捍卫双峰对峙，现在变成维护、捍卫一峰独秀。社会与生活在这个社会中的人都丧失了一个向度，只留下另一个向度，而丧失的那个向度就是具有创造性的社会批判的唯一原则——批判与否定的原则。这

就是所谓社会与人的‘单向度性’表现。显然，“单向度性”概念作为这种表现的内在精髓，指的是一种起操纵和同化作用的、能使当代资本主义制度趋于稳定并进而促使广大民众失去批判与否定意识的‘超然力’。从显现的层面上看，这种‘超然力’的源泉是科学技术的控制功能；但从显现层面所依托的深度层面上看，这种“超然力”的根源是工具理性的泛滥。

工具理性是法兰克福学派的理论宿敌。从霍克海默、阿道尔诺早年所倡导的社会批判理论，到马尔库塞关于发达工业社会的研究，再到哈贝马斯‘交往行动理论’的建构，法兰克福学派一日也没有放松对工具理性的讨伐。似乎工具理性就是工业社会中的‘魔鬼撒旦’，万恶始于斯。马尔库塞把工具理性与‘单向度性’联系起来并无可惊奇之处。令人颇感惊奇的是他的“单向度性”学说所依靠的理论根据却是相当粗糙的技术决定论。在论述发达工业社会的“单向度性”时，马尔库塞很少甚至几乎不提特殊的民族传统、特殊的民族文化以及其他别的因素影响社会发展的可能性。当然，这种片面性也带来了片面的深刻。在他从控制角度对工具理性所作的分析中，他已清楚地看到，由于现存技术结构已经吞没了社会的一切领域，人现实地面对一种全新的奴隶状态，人作为工具、作为物活着。这个“物”是有生命的，能够选择自己的物质和精神营养品，这个“物”是能自由移动的、有着清洁卫生习惯，但这个“物”却是实实在在陷入沉沦中不能意识到自己已异化为物，所以物的状态对他来说就是不可改变的。在近乎机械般的被动生存状态中，人的心灵就会变得麻木不仁，制度的效率就会使人对世界的认识、感受及其评价显得僵化迟钝。马尔库塞痛心疾首地说：

“发达工业文明的奴隶是受到抬举的奴隶，但他们毕竟还是奴隶。因为是否是奴隶，既不是由服从，也不是由工作难度，而是由人作为一种单纯的工具、人沦为物的状况’来决定的。作为

一种工具、一种物而存在 是奴隶状态的纯粹形式。”

这应是对当代资本主义社会中普遍存在的异化现象的一种愤怒的控诉。

晚期资本主义社会的“单向度性”表现在社会的方方面面。如果我们把发达工业社会“单向度性”诸表现称之为“文本”打开文本阅读：

首先看到的是，发达工业社会成功地实现了政治对立面的一体化，消除了危及社会继续存在的政治派别，使社会政治成为“没有反对派”的单向度政治。当代工业社会是一个富足的社会，它的高度发展的生产率通过创造出更多的生存缓和条件而造就出整合包容所有社会力量的可能前提。政治权力借助这个前提条件成功地制造出“凌驾和超越任何特定个人和集团之上的利益”<sup>②</sup>从而牢牢地把民众“束缚在形形色色的官僚制度上。”结果 国家的目的被普遍接受“，传统的麻烦点正被消除或被隔离起来 造成分裂的各种因素正得到控制”，在政治领域中出现了对立立场显著同化或有所收敛的倾向。”<sup>③</sup>人们看到，不仅先前作为政治反对派存在的社会民主党、共产党放弃了暴力夺取政权的激进主张，而且传统上被认为是革命的社会力量的工人阶级也随着机械化、自动化对劳动的解放以及蓝领工人的白领化、非生产性工人的大量增加而失去了革命意志、革命理想，成为当今社会中丧失了批判与否定能力的温顺良民。社会因此而强化了自己的稳定功能。

其次看到的是，迅猛发展的科学技术创造出崭新的生活方式，满足了那些可能会反抗的人的需要，促进了人们与现存制度

马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版 第 31～32 页。

<sup>③</sup> 参见马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版 第 5、19 页，译文根据英文版略作改动。

的同一，人成为单向度的人。关于这一点，我在上一节论述技术控制问题时已多次涉及，尤其是在论述技术控制的心理学部分，对这个问题的解释已较为充分。这里就不再作过多的论述。我只想引用马尔库塞下面一段话进一步强化我们已有的认识。马尔库塞的这段话十分精彩：

“人们早就已经成为适应于这种控制的接受器。决定性的差别在于把已有的和可能的、已满足的需要之间的对立（或冲突）消去。在这里，所谓阶级差别的平等化显示出它的意识形态功能。如果工人和他的老板享受同样的电视节目并漫游同样的游乐胜地，如果打字员打扮得同她雇主的女儿一样漂亮，如果黑人也拥有凯迪拉克牌高级轿车，如果他们阅读同样的报纸，这种相似并不表明阶级的消失，而是表明现存制度下的各种人在多大程度上分享着用以维持这种制度的需要和满足。”

从中可以看出，由于人们的需要得到满足，生活安定、富裕，产生了一种幸福感，于是人们为社会所驯服、操纵，只能按照广告、电视、电影、广播等传媒上不断涌现的刺激性宣传去追求社会强加在他们头上的“虚假需求”，从而失去了个性，失去了自主力，失去了对社会内在的操纵与控制的反抗及否定能力，舒舒服服成为发达工业社会的顺民，成为屈从于社会政治需要而又麻木不仁的单向度的人。

再次看到的是，发达工业社会技术合理性的进步正在清除“高层文化”中的对立性因素和超越性因素，使其丧失合法性，屈从于流行在当代工业社会发达地区的俗化趋势，从而解构文化与现实的冲突与对立。本来高层文化与现实保持着一定的间距，因而它能以批判与否定的向度指控和痛责现存秩序，与现存秩序形成不可调和的对立。但在今天，这种间距已不复存在，

“文化中心变成商业中心、政府中心的适当场所”。早期资本主义文学中的那些反叛角色已被征服。“因而 荡妇、民族英雄、垮掉的一代、神经质的家庭妇女、歹徒、明星、超凡的实业界巨头，都起着一种与其文化前身不同、甚至相反的作用。他们不再想象同一生活方式的不同类型或畸形，他们是对已确立制度的肯定而不是否定。”<sup>①</sup> 这样，表达理想的高层文化就不再能够提供与现实根本不同的抉择，不再具有同现实有着根本区别的另一个向度。

最后看到的是，单向度思考方式、单向度哲学如实证主义、分析哲学等在思想领域的普遍流行一样，把人的思想改造成为单向度的思想。“马尔库塞对当代哲学的不满主要集中在三个问题上：当代哲学对形式逻辑的使用；当代哲学对语言、首先是在日常语言上的偏见；当代哲学中的科学哲学。”<sup>②</sup> 他分别从这几个方面对实证主义、分析哲学展开了严厉的批判。由于这部分内容属于用纯理论话语表达的东西，已超出我们的论述范围，作者就不在此多费笔墨了。需要指出的是，思想领域的单向度倾向对社会现实同样构成影响。各种娱乐方式、宣传媒介起着将这些思想社会化、通俗化之任务。这些可怕的“怪物”对人们进行说教与操纵，规定了观点与习惯，建立了“单向度的思想与行为模式”，达到了清洗人们大脑的目的，消灭了从思想上颠覆和变革现状的一切设想，人成为社会机器中的一个齿轮，从思想到行动完全被工业社会所同化。在单向度思想肆虐的发达工业社会，自由精神全面衰落。当然，这种衰落不是因为人们的道德与精神能力低下，而恰恰是就技术统治的逻辑使然。技术统治

马尔库塞：《单向度的人》上海译文出版社 1989年版 第 55 页。

阿拉斯代尔·麦金太尔：《马尔库塞》中国社会科学出版社 1989 年版 第 97

的逻辑“使得服从成为工艺的、合理的态度”。

对当今工业社会普遍存在的“单向度性”问题，马尔库塞的控诉充满了愤怒与悲观的情绪。他既愤懑于当代资本主义“不能使用现有的物质手段和精神手段使人的存在（人性）充分发挥出来”，反倒使人把受压抑的生活当做幸福生活，把非法的认作合法的，陷人于更不人道的渊藪之中；又感慨于发达工业社会极强的同化力基本上将反抗的力量分化掉，将反抗的意志瓦解掉，人们，包括那些曾被视为革命力量的阶级，都为眼前的繁华所折服；朝从博徒饮，暮有娼楼期。指廩偿酒债，堆金选蛾眉。声色狗马外，其余一无知。早已丧失反抗与自我拯救的清醒意识，因而，看不到解放的出路和未来。无希望因此成为人们唯一的希望。

#### 4. “一体化”与极权主义

“单向度性”必然造就发达工业社会中人与现存制度的“一体化”。所谓“一体化”指的就是发达工业社会中的人因其实际利益而与现代工业社会融为一体，对现存的秩序持一种维护态度，表现出一种“非政治化”的倾向。在“一体化”社会中，同一性原则压倒了对抗性原则，合理化支配社会活动的一切领域，技术成了社会控制和社会团结的新的、更有效的、更令人愉快的形式。在自由民主、高度技术化、高度统一的社会框架内，发达工业社会成为“没有反对派”的新型的极权主义社会。

发达工业社会“一体化”具体表现在四个方面：

第一，社会与国家的一体化。晚期资本主义科技进步与国家干预同步增长，导致政治行为的膨胀化，政府行为渗入社会所有领域，传统的经济基础与上层建筑的划分已经失效，国家社会化与社会国家化已成为社会发展的大趋势。

第二,个人与社会一体化。个人完全为‘虚假需求’所支配,而社会通过技术进步又可以为个人提供满足其需求的消费品以达到其控制的目的。社会的需求与个人的愿望就这样达成了一致,促使人们发自内心地认同这个社会。

第三,个人与他人一体化。社会控制已达到这样一种程度,甚至个人藉以保存“他自己”的私人空间也不复存在,技术已侵蚀了私人空间,每个人都变成为工业体系或消费社会中的一个环节,具体化为劳动中的一个符号,任何人都无独立自存可言,人们彼此模仿而行为,任何拒绝“随大流”的思想情绪都显得是神经过敏的和软弱无力的。

第四,个人的思想与行为的一体化。技术理性在发达工业社会中已变成政治理性,它通过自身的巨大潜力膨胀为兼并一切的意识形态,从而制造出单向度的思想模式和单向度的行为模式使之成为“令人昏昏欲睡的解说和命令”从灵魂到肉体彻底将人变成为丧失批判与否定能力的单向度的人。

这四个方面从社会到个人、从政治到经济、从自我到他人、从观念意识形态到物质现实生活,基本包括了人类生活的方方面面。可见,当代资本主义社会控制的严密性,它已经把个人和社会变成为巨大的“技术机器”统治系统中的一部分,从而把一切倾向于变化的力量限制在一个与工业社会相隔绝的天地里。工业社会因此获得了空前的一致性。也就是说“当代工业社会就这样预防了一个反对整个社会的有影响的反对派的出现”<sup>①</sup>。走向极权主义。

发达工业社会的极权主义是一种新型的极权主义。这种极权主义之“新”在于它“不同于纳粹德国的政治恐怖而是由人

参见马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版 第 5 页。译文根据英文版略作修改。

的需求的‘经济技术协作’所造成的暗中为害的恐怖。这种协作否定人经历解放的可能性；它使人们相信既定的现实是一切可行的社会中最好的社会，是所有先前社会发展的顶点，从而把它变成最终的合理事物。这种把现实变成合理的事物及人的需求的协作消除了对现存制度进行有组织反抗的基础。”<sup>①</sup>也就是说 新型极权主义不是表现为监狱、警察、军队以及恐怖的实施，不是表现为粗俗的人身占有，而是表现为一种消除反抗、否定现状之力量的文化，这种文化劝说个人放弃传统意义上“公民”身分，使个人自觉剔除自己的历史主体品质，将自己的全部活动和能力都置于生产需要的控制之下 认同社会、国家、他人 成为发达工业社会的温顺良民。因此，“现代极权主义并不是由某些现代的戈培尔策划的有意识的宣传运动实现的，而是通过对人的需求的巧妙操纵而达到的。”<sup>②</sup>

这儿最意味的是，马尔库塞把极权主义与人的需求联系在一起，这依然是法兰克福学派从心理学角度分析极权主义做法的延续。不过，马尔库塞更为强调发达工业社会物质财富的极大丰富对其国民反抗心理的驯化。他看到了战后发达资本主义社会的深刻变化，特别是在阶级关系和阶层方面发生的巨大变化，也深切感受到这种变化对发达资本主义社会现实的影响。传统资本主义所制造的反抗理由和反抗条件大都已消失。机械化和自动化在日益降低花费到劳动中的体力之数量和强度的同时，也解除了劳动所造成的肉体痛苦和精神压力，并促使生产性工作和非生产性工作趋向一致。而由此带来的劳动生产率的飞速提高更是魔力无边。它空前地提高了大多数人的生活水平，特别是过去作为反抗源的工人阶级生活得到根本性的改变，他

<sup>②</sup> 本·阿格尔：《西方马克思主义概论》 中国人民大学出版社 1991 年版 第 270 页。

们已不需要为生活而进行改变现实秩序的斗争 相反 他们因为在很大程度上分享了发达工业社会的舒适和富裕，因而与这个社会达成了和解，不再愿意为一个美好社会理想或者一个乌托邦目标而抛弃这些既得利益。工业社会正是利用了人们的这种趋利本能和利己心理，通过制造需要，并且主要是虚假需要来瓦解解放的努力，驯服反对派，造就万马齐喑的一统天下的局面。

“反对解放的最有效、最持久的斗争形式 是灌输那些使生存斗争的过时形式永恒化的物质需要和精神需要。”

灌输的主要是虚假需要。所谓虚假需要就是有特定的社会势力为了特定的社会利益而从外部强加在个人身上的那些需要，是那些使艰辛、侵略、痛苦和非正义永恒化的需要。按照广告去娱乐、去游戏、去行动、去消遣，去爱和恨别人之所爱和所恨，就属于这类虚假的需要。马尔库塞以带有感情色彩的语言把满足这些虚假的需要称之为“不幸中的欣慰”。所谓“不幸”，是因为人们只能按照电视、广播、报纸、商业广告上的刺激性宣传去追求社会强加给他们的需求，离开了这些传媒的鼓噪，人们就会六神无主，不知道该吃什么，穿什么，玩什么。因此，表面上看，人是有购买什么和不购买什么自由，有听什么和看什么自由，也有政治方面的自由，但实际上，人们的这些自由都是“被管理了的”给定的自由，即不是自我决定的自由，而是受社会和其他人支配的自由。我们不过是听他者命令的脑袋。所谓“欣慰”，是因为人们是心甘情愿地服从他者的支配。他者的支配毕竟给人们带来了丰裕的物质生活，人们宁愿像一只呆在鸟笼中的小鸟，用自由换取生活的安逸。对现代人来说，“自由价更高”似乎太虚无飘渺，太不切合实际。现代人已变得功利起来，斤斤计较于蝇头小利，他们完全可以“为了一碗红豆汤”而痛痛快快

① 马尔库塞·《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版，第 6 页。

地“出卖自己的长子权”。发达工业社会中的统治阶级深谙现代人心理上发生的这种变化，他们有意识地通过制造和满足这些虚假的需要来控制人们的意识，支配人们的日常生活。他们将大量的汽车、精巧的小玩意、潇洒的服装、以及五花八门的电视强加给顺从的消费者以代替更本质的自由（诸如非异化劳动等）；他们诱使民众以度假或享受闲暇时间方式对某些商品进行消费以暂时地逃避劳动领域；他们通过唤起新的消费需要来促使人们去购买大量的商品，并使人们相信他们实际真的需要这些商品，相信这些商品能满足他们的需要，最终使人们成为商品的奴隶，完全把自己交给商品拜物教。所以，富裕的工业社会里的人们仍然和中世纪被暴力关押在地狱中的人们一样，是不自由的，被束缚着的。不过束缚他们、关押他们的不是暴力，而是产品。

“人们似乎是为商品而生活。小轿车、高清晰度的传真装置、错层式家庭住宅以及厨房设备成了人们生活的灵魂。把个人束缚于社会的机制已经改变，而社会控制就是在它所产生的新的需要中得以稳定的。”<sup>①</sup>

从“单向度性”到“一体化”从“一体化”到“极权主义”发达工业社会终于向世人证明了这个等式：技术的进步 = 财富的增长 = 扩大了奴役。

## 5. 解放与革命

单向度社会的前景如何？马尔库塞在结束了对发达工业社会弗洛伊德—马克思主义剖析后指出，建立一个非压抑性的社会是可能的，也是必要的。当然，这种理想的社会必定与一种新

马尔库塞：《单向度的人》，上海译文出版社 1989 年版 第 10 页。

的社会秩序和一种新型的人紧密相联。

新型社会秩序和新型的人作为一种理性设计，它首先要求突破传统解放理论狭隘的视界。传统的解放理论（在马尔库塞眼里马克思的社会主义也属于传统解放理论）以工业文明为基础，通过最大化生产和最大效率生产，以达成消灭贫困之目的。因而，传统的解放理论不过是要消灭物质匮乏，把人的物质需要从一个较低的水平提高到一个较高的水平。它本质上并没有摆脱“单纯地扩大满足现有范围内的需要”这样一种传统的工业文明观念，也没有超出工业社会“超级消费”观念的束缚，不过是企求在技术化、自动化基础上稍加改变地复制消费型工业社会而已。因此，工业社会主义和工业资本主义都不能真正解放人，人性仍然遭到工业文明的压制，社会控制依然森严。马尔库塞要求一种“质”的改变，他憧憬着一种新型社会秩序。这种新型社会秩序超越工业文明，应是建立在“后工业文明”之上的“自由社会”。

问题在于，这个“后工业时代”的“自由的社会”应有什么样的面貌？这些面貌又是如何被确认的呢？显然，新型社会秩序不能经验地设置，它只能先验地推定，即新型社会应该完全不同于已经确立的社会，它是现存社会秩序的先验性否定。人们是通过对现有社会秩序的拒绝来推定未来社会秩序的，也就是说，未来社会是现存的不完美的社会的完美化，它是针对现存社会的缺陷而设计出来的克服了这些缺陷的社会，它是人们按照人的理想性存在状态进行理想性设计的结果。那么，作为工业社会扬弃物的新型社会秩序应该具有什么样的面貌呢？依据 PH. - A. 布莱拉尔在《马尔库塞的工业社会批判理论》一文中的分析，新社会秩序至少是这样的：

——这种新社会应该是恢复具体性和普遍原则的标志。产生于资本主义生产关系的异化的消失导致利润的消失。基本

上是人类的各种官能的推动作用意味着科学和技术改变方向。生产应该依靠解放了的本能。从此以后，生产将服从生产者的真正需要。

——苏联的革命已经证明，单纯改组经济是决不可能保证出现一种非压抑性秩序的。同样重要的是要保证‘建立一种新的情感和意识相一致的现实’。就情感和意识而言，新的社会应该促使自发性和纯粹的理性取得胜利。

——据马尔库塞说，新的秩序应该使爱神与死神有可能和解，就像俄耳甫斯与那喀索斯和解一样。马尔库塞作为纯粹的假设提出来的这种和解并不是使之理想化，而是开辟解放爱欲的道路。

——从此就具备了性欲化过程与人类存在的所有方面相接近的各种条件。闲暇时间的增加必然有利于建立一种多面教育制度。这种多面教育将保证新型的人在生产创造的过程中可以互相交换职业。对社会活动的控制权将属于直接生产者；这样就可以排除任何形式的极权主义，并导致异化的消失。与智力基础向相一致的是，劳动本身就会具有游戏的一面——游戏代替辛劳因此生产行为变成了‘性欲化的劳动’。马克思把性欲化限制在闲暇——劳动以外——的时间里，而马尔库塞则把性欲化扩大到从生产性行为开始的人生所有领域和所有时间里。”

由此可见，新型社会是一个人的本能欲望、精神自主力、创造才能得到完全解放的社会，一个由‘爱洛斯’(Eros 爱欲)占统治地位的消除了任何压抑的、能满足人的感官的、伦理的和合理的需要的社会。在这个社会中，劳动分工和商品生产将成为历史陈迹，消灭的不仅是物质匮乏还有精神匮乏，技术控制和奴役

① PH. - A. 布莱拉尔：《马尔库塞的工业社会批判理论》，《国外社会科学动态》，1981年11期第32~33页。

别人的人统统遭遇放逐，而异化和压抑则成为只存在于历史辞典中的字眼，幸福生活也不再以环境污染为代价，道德的、美学的需要真正成为人的基本需要。这是一个千年至福的王国。这是一个人间天堂。这样一个完美的新社会当然需要一种完全新型的人与之匹配。

新人是新社会的标志，新社会促进新人的成长。这种对新人的呼唤在早期的空想社会主义者那里就有，并且为一切理想主义者、道德主义者所继承。马尔库塞不过是将这种传统移植了过来而已。马尔库塞的新人是一种“完整的个人”，他与当今社会中的人迥然不同。新人在感性结构、反思结构和需要结构上有全新的取向。新人将受一种新的现实原则的支配，而这种现实只服从性欲化劳动的命令。新人说另一种语言，有另一种表情 服从另一种冲动 他爱欲充盈 自主自立 能创造性运用自己的智慧和力量 他克服了异化 摆脱了压抑 消除了恶的情感，是“人道的、温柔的、敏感的人”是具有批判思维和自我反思能力的人。

这样的社会，这样的人，这样的解放，多么地具有一种美学的韵味。马尔库塞本人实际也就是赋于这种解放以一种“美学的形式”。他以一种浪漫的口吻对世人说：新社会“可以而且应该是美丽的、光明的和愉快的……而没有这些优点，谈论自由就是徒劳的”。并且断定 探索一种关于幸福的伦理学、解放性欲、使想象力在美学的形式下占优势，就会“产生一种伦理——美学——性欲的文明”。

可是，这样一个近乎绝对完美的新社会将借助什么样的革命力量来实现呢？

显然，发达工业社会中的工人阶级已不能完成这个任务。发达工业社会中的工人阶级已经与工业制度一体化，主观上已经成为一种保守的力量和社会稳定的力量。之所以这样说，是

因为发达工业社会以自己高速发展的生产力缓解了各种社会矛盾，制止住资产者与无产者之间的冲突。无产阶级为物质丰裕的生活所陶醉，渐渐地失去了自己的否定力。具体表现为：

第一，生产过程的改善使无产者不再感到自己是在非人的条件下工作，同时也使资产者的剥削不再具有残酷、暴虐、弱肉强食等特征。所以，无产阶级在社会职业的冲突中就不再受到革命暴力的激发，像劳动的社会分工中的其他阶层一样，无产阶级正在和技术共同体融合在一起。

第二，日益扩大的自动化导致资本有机构成发生变化，在社会总体劳动中，非生产性劳动所占的部分的增长远远超过生产性劳动的部分的增长。结果，工人阶级发生明显分化，出现所谓“蓝领”与“白领”之分，并且“白领工人”超过“蓝领工人”成为工人阶级的主体。这些非生产性的劳动者是工业社会发达之后的产物，决不可能充当发达工业社会的否定力量。而且，这个有教养、赞成职工参与企业管理的阶层的出现也使得阶级之间的界限变得模糊不清，阶级的对抗随之也变得无什么意义了。

第三，资产阶级将权柄托付给专家管理这一更有效的合理力量之后，剥削的过程越来越在管理合理性的掩盖下进行，管理的合理性认证了剥削过程在技术上是合理的、有效率的，它成功地开发出工业文明大力夸耀的先进生产力，造就出高度发展的物质文明，这一系列的变化使得工人阶级失去了明确的反抗目标。

第四，工人阶级与资产阶级在需要和愿望中的同化，生活标准中的同化，闲暇活动中的同化，意识形态方面的同化，表明了无产者与资产者在利益上趋于一致，由此导致工人阶级丧失了它的阶级意识，不可能成为发达工业社会的否定力量，工人阶级已成为该社会内部的一个必要的组成部分。

发达工业社会内部批判否定力量的式微，与这个社会所表

现出来的勃勃生机形成鲜明对比，资本主义发展的最高阶段相应于革命潜力的最低阶段。在传统的革命力量从历史的前台悄悄引退之后，社会批判理论就应回答这样的问题：在稳定的发达工业社会中，什么样的社会力量才要求彻底地改变资本主义社会呢？这种社会力量又会要求一种什么样的革命呢？

马尔库塞指出，由于变革发达资本主义的基本力量已为劳资和解所麻痹，因此，革命的批判力量只能在工业社会的影响范围之外出现。对发达工业社会说“不”的那些承担“社会拒绝”任务的社会力量一定远离单向度社会一体化模式。它们就是第三世界的无产者和消费社会中生活在社会边缘的人。

第三世界外在的无产者对于改变资本主义宗主国是个根本性因素。这些革命者遭受着本地统治阶级和外部宗主国的双重压迫，所以他们一身兼任着双重的革命使命：从内部压迫和外部压迫中同时解放出来。而历史的革命性条件又恰恰适逢其会，汇聚在第三世界历史舞台上：无产者的悲惨境地；政治生活毫无自由可言；把宗主国资产者视为仇敌；绝对的贫困状态；这些因素都有助于他们发动反对资本主义的游击战。这种从发达资本主义外部不断骚扰资本主义世界稳定性的做法就是“外在无产者”的贡献。

至于生活在发达工业社会边缘的人，他们可以用一个新名词——“新左派”来称呼。“新左派”是现代工业社会出现的革命新星。“新左派”首先是新马克思主义者，同正统的马克思主义者有很大不同，它的特点首先表现在它有一种无畏的怀疑批判精神——它对老左派的各种政党及其理论统统持一种拒斥态度。其次，“新左派”是由一些“不可思议的人物”所组成。新左派在发达资本主义社会处于社会金字塔的两端：一端是那些“不幸者”，另一端是那些“幸运者”。所谓“不幸者”又包括两类人：一类是在当代发达工业社会中受排挤和迫害的“少数民族”，特

别是黑人，他们是资本主义世界体系的真正威胁者；另一类是那些好象‘没有一点政治气味的嬉皮士’、‘垮掉的一代’、流氓无产者等，这些人社会地位低下，与资本主义社会联系较少，因而也就较少受到这个社会的控制与操纵，对这个社会表现出强烈的对抗情绪。所谓‘幸运者’也包括两类人：一类是包括技师、工程师、专家、科学家在内的中上层技术人员和管理人员，这些人被称之为‘新工人阶级’。他们身处特殊地位，在生产过程中越来越具有决定性的作用，如果这些处于核心地位的人能摆脱时常使他们失去革命斗志之因素的干扰，他们就能成为客观的革命力量的核心；另一类人主要是青年知识分子和大学生，在目前情况下，这些人“的反抗运动是社会变革中的一个决定性因素”因为他们把‘不幸者’和‘幸运者’的优秀品质、革命特性集中于一身：他们一方面像中等技术人员与管理人人员那样在现代化生产中占有重要地位，具有高度的科学文化知识，因而“能看破科学技术的面纱”，反抗来自工具理性的异化，批判消费社会的“生活方式”；另一方面，他们又像少数民族与嬉皮士那样，能自觉地意识到自己人性的悲惨处境，与资本主义制度作斗争。因此，青年知识分子的反抗就是发达工业社会革命运动中一道最为壮观的风景线。<sup>①</sup>

需要指出的是，尽管马尔库塞把“新左派”封为当代发达工业社会的新革命主体，但是，他却没有因此而把革命天然地系于“新左派”身上。非常令人惊奇的是，马尔库塞不过是把革命的

值得注意的是后期的马尔库塞，对新左派提出了诸多批判，这在《反革命与造反》及《思想家》（麦基编）中都能看到。马尔库塞的批判主要集中在以下几点：首先，他批评了新左派的反知识主义；其次他指责新左派使用了不切实际的语言，其战略策略也基本上行不通；第三，他指出新左派的战略和理论与现实相脱节；第四，他反对新左派的暴力倾向；第五，他批判新左派“在很大程度上脱离物质生产过程”，奢谈革命，这是一种幼稚的做法。马尔库塞思想的变化反映了他的“第三条道路”设想的幻灭。

“催化者”头衔授给了“新左派”，“新左派”的价值只在教育和示范，真正的社会政治革命并不能单纯由他们来完成。因为革命解放有它的辩证法：社会的解放以个人的解放为前提，而个人的解放同样离不开社会的解放（彻底革命）。因此，在真正的意义上，个人只能自己解放自己，解放全人类的还是无产阶级。马尔库塞又不彻底否定工人阶级的作用，他明明白白地说道：

“我从未说过这些催化者集团可以取代工人阶级自己作为革命的主体和动力。他们是一些教育团体，主要从事政治教育，但不仅仅从事政治教育。他们的主要任务是启发人们的觉悟，抵抗既定权力结构对人们意识的支配和操纵；从理论上和实践上宣传变化的可能性。但他们决不能代替工人阶级。”

革命的动因必然会随着革命的主体的这种变化而发生变化。过去革命的动因是物质贫困。贫困意味着痛苦，没有得到满足的生活需要招致不满，革命就是要借助暴力手段改变自己贫困的痛苦状况，满足自己的生存需要。随着资本主义社会的发展，发达资本主义已基本解决了贫困问题，社会物质财富极其丰富，不仅资产者过着富足的生活，就是无产者也告别了衣不蔽体、食不果腹的凄惨生活，而普遍实行的福利制度又保证了失业工人的基本生活需求，因而，物质匮乏已不再是革命的动因了。革命的动因只能从社会主义的本质要求上找。也就是说，由于社会主义的本质“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水平，而是要同这种范围决裂 是质的飞跃。”<sup>②</sup> 因而“在二十世纪或者二十一世纪里，革命的主要特征是：革命主要不是产生于贫困”。<sup>③</sup>

麦基编：《思想家·当代哲学的创造者们》，三联书店 1987 年版，第 76～77 页。

马尔库塞：《工业社会与新左派》，商务印书馆 1982 年版，第 92 页。

马尔库塞：《革命还是改良》，芝加哥 1976 年，第 72 页。

革命就是“剧烈改变”这一转变体现为“反对劳动分工，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，反对隐蔽在技术后面的奴役，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为基本的需要，并对家庭、上一代与下一代人、男子和妇女以及自然之间的关系提出新的要求。”<sup>①</sup>所以，道德的和美的基本需要，人与人之间、人与自然之间的新关系的需要成为新的革命动因。由此也必然要求一种新的革命理论，它的主要内容应是论证这种新的革命动因。这种新的革命理论就是马尔库塞的“爱欲革命论”。

新型革命亦将开辟一条新的革命道路。这条道路既不同于资本主义的革命，也区别于苏联的社会主义革命。也就是说，新的革命既不奉行资本主义社会内流行的改良主义，走议会道路；也不走苏联式的社会主义革命道路，而是走第三条道路，即非暴力的文化革命。他激烈地抨击主张走改良主义道路的社会民主党及倡议走议会道路的欧洲的共产主义政党。他认为，目前的资产阶级的民主管理只是技术理性统治下的意识形态装置，不但不能利用，而且还应向其主动挑战，以暴露其法西斯主义真面目。他主张完全排斥议会斗争，进行“议会外”的斗争。但这种斗争决不运用暴力。因为暴力活动，“给人民带来的损失远比给统治阶级带来的大”。<sup>②</sup>因此，他更多地主张进行非暴力的反抗，实行“大拒绝”——拒绝充当帮凶，拒绝服从暴君式的统治者，拒绝工具理性的极权主义新法西斯统治。这种“大拒绝”才是真正意义上的“总体革命”，即通过意识革命、政治革命、经济革命、文化革命及人的本能结构革命等全面革新资本主义现行体制。

然而，社会批判理论并没有能力完成这种“总体革命”，提出

<sup>②</sup> 马尔库塞：《工业社会与新左派》商务印书馆 1982 年版 第 92、123 页。

这一革命目标多半是一种理论上游戏的需要。社会批判理论是对现存制度提出全面革命的理论，这种理论属性内在地要求一种追求全面、彻底的形而上构造。因此，批判的矛头指向哪里，革命就应发生在哪里。而理论上形塑一种革命似乎与现实上完成一种革命并无二致。这种陶醉于理论形而上学构造的“虚拟现实性”之中的倾向对一种理论来说，实际上有百害而无一利。它常常使理论自身陷于解释乏力的困境之中，除了“宏伟的叙述”——而这种“宏伟的叙述”又往往言之无物，不过是玩弄大字眼而已——之外，就是各种无意义的断定或者结论。马尔库塞所设计的“总体革命”就因自身的空泛而陷自身于一种尴尬之中。首先，“总体革命”是一次全面的社会革命，由谁来完成这一革命（谁有资格承担这个职责）就是至关重要的。可是，马尔库塞在这个问题上却犹豫不决，思想甚至前后矛盾。这实际上反映出他对自己设想的革命并无信心。其次，“总体革命”的战略是“主动挑衅”（所谓“主动挑衅”就是通过议会外斗争积极地向资产阶级政权发动攻击，迫使其采取武力镇压措施，从而破坏其自由民主的法规体系，暴露其法西斯专政的本质，以此唤起民众的反抗意识和“大拒绝”（所谓“大拒绝”就是把一切造反者联合起来与发达工业社会作对，与一切现存的东西实行完全、彻底、绝对的决裂。只要这样，资本主义制度就很难维持下去），这种战略作为一种反抗的态度是十分清楚的，但作为反抗的实际行动手段，它的实施方式和作用限度是模糊不清的，且具有明显的游戏性质。第三，马尔库塞不可能在拒绝社会运动的力量与推动社会运动的力量之间建立必要的联合，他在这方面的说明丝毫没有消除这种模糊感：他因为没有能力识别各种革命的道路，所以看来只好指责某种一般原则——即制度。这种尴尬，这种无奈，迫使马尔库塞不再笼统地谈论“总体革命”，取而代之去谈论一种追求人性解放的艺术革命。并将其看作为他所谓“总体

革命”的开路先锋。他的“总体革命”最终就落脚这种文化革命之上。也就是说，只有解放的美学能够给予人们批判的思维，以及超越现状的希望；只有艺术的革命才能够恢复人固有的感觉形式和本能追求、以及人应有的否定力量；只有审美向度的革命，才能造就一个与现有社会具有质的差别的非压抑的社会。因为艺术作为充满各种想象力和可能性的“幻想”的世界，表达着人性中尚未被控制的潜能，表达着人性的崭新层面，它为社会变革提供了一个深厚的人性基础。艺术革命的完成将使世界的秩序变成“美的秩序”。在这种秩序中，审美功能将成为支配整个类生存的原则，人都将“按照美的规律生存”。由此可见，马尔库塞的艺术革命论，只具有纯粹美学的意义，就像弗罗姆所指责的那样，马尔库塞的艺术革命与其说它是一种行动，不如说它是一种姿态。并且这种姿态带有一种“日耳曼王公贵族”气息，骨子里充满着一股守旧意识和对大众文化不屑一顾的傲慢态度。这种革命因之就必然缺少群众基础，宛如一只断了线的气球，高入云端，五彩斑斓，辉煌耀眼，但永远落不到实处。以此推论，马尔库塞的“革命理论”与其说是积极的，倒不如说是消极的，它只好到乌托邦中寻找庇护所。

马尔库塞深谙这一点，所以他对“单向度”社会的发展前景最终并不抱乐观态度。他实际上一直动摇在两种假设之间：

假设一，“发达工业社会在可预见的将来是能够遏制质变的”。

假设二，“存在着可能打破这种遏制和摧毁这个社会的各种力量与趋势”。

假设一认定单向度社会不可摧毁；假设二则又断定单向度可以摧毁。马尔库塞也不能肯定地在这两个假设中选择其一。他也不得不承认自己无能为力：

“我并不认为能够作出一个明确的回答。两种趋势一起存

在着，甚至一种趋势就存在于另一种趋势中。第一种趋势是主要的，并且任何可能存在的推翻这一趋势的先决条件都正被用来阻止它。或许，一个偶然的事件可以改变这种情况，但除非是对做什么和不做什么的认识扭转了原来的意识和人的行为，否则即使是一场大动乱也不会带来这种变化。’<sup>①</sup>

## 七 裂变的机体：控制的悲剧(3)

20 世纪 60 年代的技术进步曙光并没有像某些社会学家所预见的那样导致一个富裕的后工业社会。相反，西方发达资本主义却为无法控制的通货膨胀、高失业率以及源于不发达国家和阿拉伯产油国的与日俱增的威胁所震撼。与之相伴，发达工业社会的民众也日益表现出对消费社会带来的异化、生态破坏以及枯燥乏味的日常工作和浅薄无聊的闲暇生活的强烈不满。平静而又短暂的繁荣被日益加剧的危机所代替。60 年代发生在西方各主要发达资本主义国家的革命风暴终于为浪漫主义的乐观情绪画上了一个句号。虽然以 60 年代末青年造反

文化为特征并因 1968 年巴黎五月风暴而引起世人空前注意的反叛激情业已过去，但是，这样一种见解却由此成为人们的一种共识：今天的资本主义并不是一个稳定的制度，而是一个难以驾驭的、随时可能爆发危机的制度。

法兰克福学派沿着两个方向展开对‘晚期资本主义’危机趋势的研究：一是与“生态马克思主义”相唱和，展开对资本主义“生态危机”的研究；一是与重视分析当代资本主义上层建筑变化的西方马克思主义者相呼应，展开对资本主义“合法性危机”的研究。推动前一方向研究的主要是马尔库塞，推动后一方向研究的主要是哈贝马斯。由于马尔库塞的“生态危机论”没有多少新意，它在总体上并没有超越一般生态主义的视野，因此我们将其略而不论。在本章中我们将重点分析哈贝马斯的“晚期资本主义危机论”。

## 1. 新危机论“文本”

资本主义历史表明，资本主义三百多年的历史同时是不断改良变化的历史。比较流行并被普遍接受的关于资本主义发展阶段的观点是所谓“三阶段说”即将资本主义划分为“前工业化阶段、工业化阶段和后工业化阶段”。而更为细致、具体的划分当属罗托斯的“经济成长五阶段说”和米歇尔·博德的“资本主义发展六阶段说”。前者将资本主义分为“起飞创造前提阶段”、“起飞阶段”、“成熟阶段”、“大众高消费阶段”和“追求生活质量阶段”五个阶段；后者将资本主义发展阶段分为以下六个阶段：三次革命（美国独立革命、法国大革命、英国工业革命 时间跨越整个 18 世纪）阶段、工业资本主义上升阶段（1800 - 1870）、帝国主义形成阶段（1873 - 1914）、“大动乱”阶段（1914 - 1945 年）、“大跃进”阶段（1945 - 1978）、“转变”阶段（1978 - 1986）。无论

何种划分，一个不争的事实是，资本主义的确在不断变化着。因此，关于资本主义的理论，包括危机理论，必须与今日资本主义更广泛的发展新趋势相联系，才会具有生命力。哈贝马斯的新危机论就是基于发达资本主义现状分析而形成的新理论。

新危机论“文本”是“晚期资本主义危机论”文本，它揭示的是发达资本主义的危机趋势，它自然是从分析晚期资本主义发展新趋势切入论题的。

晚期资本主义又称有组织的资本主义或由国家管理的资本主义。哈贝马斯在许多著作中都曾谈论过它的新发展趋势，其中尤以《文化与批判》中的说明最为集中、简明。在那里，哈贝马斯这样说：

“自从 19 世纪最后 25 年以来，在先进的资本主义的国家中出现了两种发展趋势：第一，国家的干预活动增强了，而这种干预活动必然保障制度的稳定性；第二，科学研究与技术之间的相互依赖关系日益密切，而这种密切关系使诸种科学成了第一位的生产力。这两种趋势破坏了曾经是自由发展的资本主义特征的原有布局 and 状况。”

#### (1) 国家干预

发达资本主义国家对生产、流通、消费等过程的干预甚至进行直接参与，使整个社会呈现出与以往社会（包括传统社会和自由资本主义社会在内）不同的社会景观。

自由资本主义时期，资本主义国家作为守夜人，主要从外部保障资本主义市场经济运行所需要的社会秩序。资本崇尚自由竞争，国家不直接介入资本主义的生产过程，市场经济是私人企业主自由竞争的活动领域。市场规则严格划开私人领域与公共领域，并将国家功能限制在公共领域，从而听任私人领域在没有

约束的情况下由每个利益个体根据自己的利益自由活动。然而，自由的市场游戏在带来高效率的生产发展同时，也不可避免地加剧了社会的矛盾冲突：一方面，对雇工——工人阶级的绝大部分——进行敲骨吸髓式的残酷剥削，造成了马克思所说的工人的“绝对贫困”，势必导致工人阶级与资本家阶级之间的尖锐对立，社会将失去必要的稳定性；另一方面，各个追求自己最大利益的资本家之间也很容易因诸如原料、市场、佣工等方面的原因产生矛盾，虽然这种矛盾是属于统治阶级的内部矛盾，但就其危害性而言，也不是统治阶级愿意看到的。这两方面的矛盾在资本主义发展初期阶段是不明显的，并因海外殖民地的扩展而得到某种程度上的减缓。这也是资本主义初期发展的相对稳定的原因。但是，自 19 世纪中后期以来，随着世界范围的殖民浪潮的衰落，各主要资本主义国家因自由的市场经济而必然产生的上述内部的痼疾也就凸现了出来。为对付这种种痼疾，资本主义国家普遍用国家管理资本的方式来取代自由竞争，国家因之直接介入了市场和资本主义生产过程，也希望通过国家对经济的直接干预，来补充或部分取代市场机制，弥补市场经济的不足。

晚期资本主义国家承担着经济系统的许多功能，它既通过制定总体计划合理有序地调节整个经济周期，又借助国家宏观经济政策的导向，创造和改善利用过剩积累资本的条件，也通过刺激资本支出、维护充分就业以及定期调节物价、工资来保持资本主义社会秩序的稳定，保持资本主义经济运行机制的良性运转。具体地说，国家干预职能的实现有以下七种形式：

——通过组织跨国的经济集团组织，确保国际分层现象，加强国家的竞争力。

——增加非生产性的国家消费，刺激资本支出，方法是增加军事防御费用或加大空间开发力度等。

—— 通过与结构政策相一致的指导方针，使资本流向为自发市场所忽视的领域。

—— 改善物质基础设施 如交通、教育、卫生、娱乐、城市和地区规划、住房建设等。

—— 改善非物质的基础设施 促进科学发展 进行科研发展投资 提供专利等。

—— 提高人的劳动生产能力，建立普遍教育体制，开办职业学校，制订培训和进修计划等。

—— 减轻私人生产所造成的社会和物质损失，如失业补贴、福利、补救对生态造成的破坏等。

一旦资本主义国家在资本主义经济系统中开始扮演重要角色，资本主义国家就不再仅仅是资本主义秩序的守夜人或者警察 它就摇身一变而成为支持资本利益的“管理整个资产阶级的共同事务的委员会”或者说是理想上的总资本家。哈贝马斯要求从两个方面理解这个总的资本家 即 一方面这个总的资本家是为资本家利益服务的 但它又不代表任何人或资本家集团 它不是联合起来的资本家的直接代理人，听命于个别资本家或资本垄断集团 另一方面 正因为这个总的资本家是为整个资本家集团而不是为个别资本家集团服务 所以 为了维护资本主义生产体系，它有时还会伤害甚至牺牲个别资本家的直接经济利益，为此 国家的干预不仅要为资本主义生产提供一般条件 而且还会直接介入生产过程 其干预职能大大增强 其干预范围大大拓展。

国家干预缓和了因自由竞争制度带来的周期性经济危机对资本主义生产过程的剧烈破坏，维持了资本主义经济体系的生存 在一定程度上成为推动资本主义发展的动力。可以说 没有国家的积极干预，晚期资本主义就无法生存下去。

## (2) 科学技术成为第一生产力

关注科学技术的作用，是法兰克福学派的一个传统。这一传统首先发轫于霍克海默的有关思想，在马尔库塞的下述命题——当代的技术和科学取得了合法的统治地位——中成了理解一切问题的关键。对此，哈贝马斯深信不疑，他进而解释道：

“自 19 世纪末叶以来，晚期资本主义的后一种发展趋势由于技术科学化而日益明显，这也正是资本主义这一阶段的特点。它每一次都承受了来自体制方面的压力——通过引进新技术来提高生产率……由于大规模的工业研究，科学技术和应用便结合成为一个体系了，而工业研究一般总是从国家那里接受任务，这首先推动了军事部门的科学与技术的进步。然后，科学技术的情报便从军事部门那里流入到民用商品生产部门。于是科学技术便成了头等的生产力。”

按照哈贝马斯的理解，所谓科学技术变成了头等生产力指称的是如下事实：科学技术由自发地变成了自动地带来经济上的好处，因为在晚期资本主义社会中，已基本解决了从科学到技术、再到应用三者之间的转换关系，全方位地开拓出科学技术转化为直接现实的生产力的有效途径，科学技术及其在工业方面的运用已结合成一个体系，成为促进生产和社会经济进步的强大动力。具体说来，有以下几点佐证：

——科学技术在生产领域内的应用导致了生产力规模空前的高速增长和财富的迅速膨胀。

——科学技术在生产力的结构体系中起着决定性的作用。

——科学技术的进步使它成为独立的剩余价值的来源。

——科学技术已经成为一种推动人类社会进步的决定性力量。

哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术和科学》，载《哲学译丛》，1978 年第 6 期，第 27 页。

——科学技术直接影响着人的物质生活和精神生活，成为理解一切问题的关键。

——晚期资本主义社会中脑力劳动的主导作用越来越明显，劳动力的使用已由原来的体力支出型为主体转变为以脑力支出型为主体。

——晚期资本主义社会对科学技术的需求量急剧增加，科学技术成为最重要的资源之一。

——在晚期资本主义社会中，国家对科学技术的发展直接实行宏观控制和管理也证明了科学技术的不菲地位。

科学技术成为第一生产力并不令人惊异，令人惊异的倒是“科学技术也可以成为一种渗透入非政治化的人民大众的意识之中的隐蔽的意识形态，正是在这一天地里，它担负起了能促使合法化的力量源泉。这种意识形态的非凡成就是：它使社会的自我理解脱离了交往活动的参照系，脱离了以符号为中介的相互作用概念，而用一种科学的模式取而代之。相应地，限制于文化上的社会生活世界的自我理解，就被在有目的、合理的行为和适应性行为的范畴之下的人的自我物化取而代之。”<sup>①</sup>这就是说，科学技术的意识形态化是科学技术成为第一生产力所带来的最重要的后果。按照哈贝马斯的看法，这个后果至少可以从两个方面看：

第一，科学技术的日益发展使政治活动日益技术化。哈贝马斯说过，只有政治领域需要合法性的存在。意识形态必须为政治的合法性辩护。然而这个原则的应用却受着时代的限制。晚期资本主义社会的政治合法性无法回避科学技术空前的影响，后者巨大的力量使自己一跃成为“理解一切问题的关键”。有鉴于此，政治不得不依附于科学技术，首先是在政治活动中采

哈贝马斯：《走向一个合理的社会》，波士顿 1970 年版 第 105~106 页。

取先进的科技手段。如通过高科技通讯手段传播某种政治理念。其次是在政治运作的程序性方面吸收科学技术的操作规则。哈贝马斯为此举例说，自由资本主义以前资本主义社会民主意识的形成是通过政治手段的运用，而发达资本主义国家则把民主简单地等同于由普选来决定领导成员。最后是，“有机巧必有机心”，科学技术的真正灵魂渗透到了作为意识形态实体之一的政治当中，使之从根本上变成了某种政治科学，这种变化的简单表现就是各种行政管理学科的诞生和广泛应用。当然，上述三个环节不一定遵循严格的先后次序。

第二，科学技术日益侵入了那些不过问政治的群众的意识之中。哈贝马斯认为这一点才是最为重要的。始终坚信社会生活应是人的文化生活这一点是哈贝马斯的一贯思想。他相信社会的组织原则应当是建立在人与人之间的互相理解的基础之上。社会关系的调整是通过对话来进行的。然而，科学技术对于某些实验系统的成功控制使得人们相信这种模式照样可以搬到社会系统中来。于是科学技术逐渐取代了人们以往在社会生活方面的诸多参照系，而变成了唯一的准则。哈贝马斯指出：“如果人们以探索社会系统的这种类似于本能的自我稳定活动为目的，那就会出现这样一种奇特情景。两种行为之一的结构，即合理行为的作用范围不仅在体制关系方面获得了优势，而且交往行为也逐渐地作为人类东西被吸收了。”<sup>①</sup> 社会由此变成了一个以科学技术为核心的自调节系统。

作为一个自调节系统，晚期资本主义因为科学技术的意识形态化而获得了新的合法化基础。科学技术具有一种能促使合法化的论证力量，它能用理性的方式（当然它利用的是工具理

哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术和科学》，载《哲学译丛》，1978年第6期，第27页。

性) 激发对行为规范的效度要求。也就是说, 科学技术利用工具理性通过抬高技术问题, 排除实际问题能成功地将实践问题重新界定为技术问题, 把人与人之间关系问题(实践问题)转化为人与自然关系问题(技术问题)。只要完成这个转换, 就能把人们的注意力集中在人与自然之间的关系上, 而置人与人之间关系于不顾。于是, 致力于实现人与自然之间关系的合理化(合理的手段组织以及对可选择手段的合理选择)而不是人与人之间关系的合理化(对规范的接受或拒绝以维系社会统一)就成为行为的目标。这样就使人民大众中滋生出“明哲保身主义”从而不断地驱使人民大众去认可, 服从“晚期资本主义”社会的统治秩序。哈贝马斯如是说:

“如果合法化力量成功地把实践问题重新界定为技术问题, 甚至能成功地阻止资本主义社会的价值普遍主义激进化的问题产生, 那么, 这样一类与合法化相关的问题甚至不需要被考虑。”

“只要福利国家的纲领加上普遍的技术至上的大众意识(一旦有个风吹草动, 这种大众意识就会让不可改变的系統限制去承担经济困难的责任)使国民的‘明哲保身主义’保持在一个相当的水平上, 合理化需求便未必会酿成危机。”<sup>②</sup>

以上就是哈贝马斯对晚期资本主义发展新趋势的论述。从危机论角度看, 新趋势分析提出了一个必须回答的问题: 在资本主义变化了的形势下, 资本主义危机论的经典文本还适用吗? 哈贝马斯的回答是: “不”。

自由资本主义时期, 资本主义危机主要表现为一种经济危机, 它源于生产社会化与资本的私人占有这样一种资本主义的

哈贝马斯:《交往与社会进化》, 重庆出版社 1989 年版、第 205 页。

② 哈贝马斯:《合法化危机》, 伦敦 1976 年版 第 74 页。

基本矛盾（这个基本矛盾有两方面的表现：一是表现为生产无限扩大的趋势与广大劳动群众支付能力的需求相对缩小之间的矛盾；一是表现为个别企业生产的有组织性与整个社会生产的无政府状态之间的矛盾）其形式表现是“生产过剩”。当危机来临之时，工商企业大量倒闭，失业工人人数激增，社会经济生活极其混乱，生产与消费之间的矛盾尖锐表现出来，即一方面，资本家因生产过剩而叫苦连天，牛奶倾入大海，鸡蛋拿去喂猪；另一方面，日益增多的失业工人家庭因缺衣少食而凄凄惨惨，儿童骨瘦如柴，老弱饿死街头。然而，这一切的不幸与悲剧，在国家干预的资本主义出现以后得到了根本性的改变。国家干预不仅保障了经济成长过程的有序性，而且通过福利政策的实施，缩小不同阶级在分配和消费上的差别，满足民众对经济利益的要求及对娱乐、休闲的要求，使源自经济利益的阶级冲突得以缓和，确保了民众对制度的忠诚。经典危机的阴影已从资本主义的天幕上消失。但是，这决不意味着资本主义可以高枕无忧，似乎从此以后天下太平。资本主义不过是改换了自己的危机文本。

晚期资本主义的两种新发展趋势提供了分析新危机文本的线索。由于国家干预的出现，由于科学技术在晚期资本主义社会中成为第一生产力并蜕变为意识形态，晚期资本主义危机必然表现出不同于自由资本主义危机的新特征、新趋向，主要表现为：

第一，由于国家干预的出现，晚期资本主义愈来愈成为一个综合体，它的危机必然要突破单一领域的限制，表现为一种全面的危机、普遍的危机。也就是说，晚期资本主义社会不是某一系统出了问题，而是整个结构都存在故障；不是局部性的病症，而是全身性的病象；不是某个方面的没落，而是走向全面的危机。

第二 由于资本主义社会已经进入了“有组织的”或者受“国家调节的”发展阶段，资本主义国家机构已经不可能像在自由资

本主义阶段那样仅仅确保资本再生产的一般条件，它必须积极介入资本主义的各项生产活动。这样，在资本主义发展过程中遭到破坏正在消失的资产阶级传统意识形态（公平交换观念），就远远不能适应于这种新形势的需要了，而科技意识形态又难以胜任为资本主义政治系统合法性进行辩护之重任。因此，在晚期资本主义社会中，危机就必然要发生转移，即从经济领域转移到政治、社会文化领域 变成社会危机、政治危机、文化危机、意识形态危机，即使尚未转移的经济领域的危机，也必定具有了新的形式，而与马克思所说的那种经济危机相区别。

基于这种分析，一个关于晚期资本主义的新危机论的文本就诞生了。

## 2. 社会病象的分延

新危机论文本是关于晚期资本主义综合病象的文本。哈贝马斯十分明智地将晚期资本主义社会基于自身原因而产生的危机与它和当代其他社会共存的危机区分开来。这样，诸如生态平衡的破坏、人类平衡的破坏、国际平衡的破坏就作为人类社会共存的危机被清理出新危机论视野。哈贝马斯将目光集中在晚期资本主义特有危机问题上。戴维·麦克莱伦评价哈贝马斯的工作说：“哈贝马斯提出了一种当今社会固有危机的类型学：经济危机、理性危机（即合理性危机——引者注）合法性危机以及动力危机。”<sup>①</sup>

### (1) 经济危机

哈贝马斯依然是从分析晚期资本主义的经济危机入手，解

<sup>①</sup> 戴维·麦克莱伦：《马克思以后的马克思主义》，中国社会科学出版社 1986 年版 第 359 页。

构晚期资本主义社会危机趋势的。这不仅因为经济危机理论是马克思资本主义理论的核心内容，马克思的分析方法为他提供了分析范例，而且因为晚期资本主义的其他危机类型都是由经济危机转化而来。所以，尽管哈贝马斯极力否认马克思的资本主义经济危机理论对晚期资本主义的有效性，但是，“马克思关于危机的理论支配着哈贝马斯对危机理论的讨论。”<sup>①</sup>

一个最基本的事实是，哈贝马斯坚持认为，“有组织的资本主义”并不等于“有计划的资本主义”。尽管晚期资本主义实行了国家干预从而出现了新的所有制形式——私人垄断所有制和国家垄断所有制，但资本主义生产关系的本质并没有改变，因此，资本主义那种自发的盲目的经济运行方式亦没有改变。这意味着，政府在实现干预行为时，也不得不听命于价值规律的自发作用。政府反过来成为价值规律的执行机构。所以，“‘晚期资本主义’社会中经济危机始终不肯销声匿迹。”

但是，因此断定晚期资本主义经济危机不过是自由资本主义经济危机的延续也过于草率。因为前者毕竟是在国家干预主义成为主流后的资本主义条件下发生的危机，形式上不再表现为生产过剩危机，周期性地重复危机——停滞——恢复——繁荣——危机过程。晚期资本主义经济尽管也是一种产出危机，但是因为国家强有力的干预维持了资本主义生产方式持续存在的先决条件，补足了市场缺陷，满足了市场控制积累过程的需要，达到了通过调解分配以弥补私有制造成的政治上消极的后果之目的，所以它消灭了危机的生产过剩形式。晚期资本主义经济危机因而有了新的表现形式，它表现为商品和劳务这样一

<sup>①</sup> 汤姆·罗可摩尔：《哈贝马斯论历史唯物主义》，印第安纳大学出版社 1989 年版 第 120 页。

哈贝马斯：《合法化危机》，伦敦 1976 年版 第 45 页。

些可消费的价值‘产出’不足 具体体现在三个方面：

其一是持续的通货膨胀。自由资本主义时期的经济危机完全遵循市场机制的常规作用，经济危机发生时生产剧降，物价猛跌，两者形影相随。但在晚期资本主义社会中，经济危机却出现了奇怪的病象：生产剧降和物价猛涨两症并发。个中原因在于，晚期资本主义国家垄断和国家垄断组织日益加强，因而在危机来临时，垄断组织一方面有足够的力量为维持垄断价格而缩减生产 从而抑制物价的下降 另一方面又能为了“反危机”而采取种种刺激经济的膨胀政策，造成通货膨胀更有力推动物价上涨。由此可见，通货膨胀作为经济现象在晚期资本主义社会是一种具有普遍性和长期性的现象。

其二是不断的生产停滞。在通货膨胀居高不下压力下，国家不得不采取经济紧缩政策来治理通货膨胀，却由此必然导致生产停滞和失业问题进一步加剧，生产设备经常地、大量地被闲置不用，开工严重不足。这种生产停滞现象成为晚期资本主义一种持续性的病症，综合地表现为一定时期内低经济增长率。

其三是严重的财政赤字。晚期资本主义对经济的干预主要通过国家财政支出来实施，国家对经济干预的范围越大，财政支出也就越大。从国际竞争、军备支出、航天航空到交通通讯、科技进步、治理污染再到社会福利、娱乐休闲、文化教育，等等一切 国家都要支付大量资金 结果是开销过大 国库入不敷出 造成巨大的财政赤字。特别是二战之后，晚期资本主义国家财政赤字年年攀升 高居不下 表现为一种持续性的财政危机。

通货膨胀、生产停滞、财政赤字，晚期资本主义经济危机的这三种形式已使晚期资本主义各国颇感头疼，因为医治这几种病象的处方是彼此克制的。但更令这些国家不安的是，晚期资本主义社会的经济危机，可以因国家持续不断地干扰资本主义发展的趋势而发生转移，即由经济领域转移到政治领域和文化

领域，从而雪上加霜，加剧危机对社会机体的全面侵蚀。并且，与表现在政治领域和文化领域的危机相比，经济危机已不再是危机的主要形式。这种变化加重了人们对社会全面危机的恐慌。

## (2) 合理性危机与合法性危机

危机从经济系统转移到社会政治系统，出现合理性危机和合法性危机两种形式。所谓合理性危机就是晚期资本主义社会政治系统产出危机，它指的是国家行政系统不能合理地制定、贯彻必需数量的行之有效的决策，可以形象地称作行政管理的合理性之缺乏或赤字。所谓合法性危机是晚期资本主义社会政治系统的投入危机，它指的是在贯彻由经济体系所产生的那些指导资本主义制度发展的各项原则时，资本主义已经没有办法继续维持它所不可缺少的来自群众的忠心。哈贝马斯也形象地把合法性危机称之为合法性之缺乏或赤字。至于这两种来自社会政治系统的危机之间的相互关系，哈贝马斯说过如下一段简明扼要的话：

“政治系统要求尽可能广泛的群众忠诚的投入，产出可以有效地加以执行的行政决策。产出危机具有合理性危机的形式，它是由行政系统不能成功地协调和完成来自于经济系统的指令所造成的；输入危机具有合法化危机的形式，当来自于经济系统的调节指令被执行时，合法化系统不能把群众的忠诚维护在一个所需水平的时候，合法化危机就出现了。尽管这两种危机趋势都产生于政治系统，但它们的表现形式不同。合理性危机是一种被转移了的系统危机，它与经济危机一样反映了代表非普遍化利益的社会化生产与各种调节指令的矛盾。这种危机可以通过国家机器解组的方式而转变为对合法化的撤退。相反，合法化危机直接地是一种同一性危机。它并不是以使系统的一体化陷入危险的方式展开，而是派生于如下事实。即履行政府各

项任务将使非政治化的公共领域的结构成问题，从而也就使保证私人自主处置生产资料的形式上的民主成问题。”<sup>①</sup>

可见 在晚期资本主义社会中 合理性危机是严重但却不是主要的危机形式。晚期资本主义政治领域中威胁最大、危害最烈、影响最深的危机是合法性危机，因为正是这种危机使资本主义变化了的新趋势同时也成为危机新形式的根源且使资本主义危机趋势扩展到政治领域和文化意识形态领域，危机真正成为普遍的社会必然现象。合法性危机是哈贝马斯危机理论中最有独创性的部分，也是近年来最有代表性的危机理论，故我们将在下一节中专门论述，本节论述重点将是合理性危机问题。

晚期资本主义社会为什么会出现合理性问题？在哈贝马斯看来，晚期资本主义社会中依然存在的私有财产制或资本私人所有制与当今社会日益要求的行政管理计划即国家干预之间必然存在的矛盾是合理性危机产生的主要原因。在晚期资本主义社会中，源自资本主义制度本身的内在矛盾决定了资本主义国家干预经济活动必然导致这样一个两难抉择：“一方面，在发达资本主义中，为确保资本的实现而要求行政计划的呼声在增大。另一方面，私人要自主处置生产资料则要求对国家干预进行限制，禁止用计划来协调各个个体资本家的矛盾的利益”<sup>②</sup>这就是说，为了维持资本主义经济系统的正常运转，保证资本实现的畅通无阻，晚期资本主义必然要求国家干预以弥补自由竞争的市场规则的不足；但是，问题在于，一旦国家对自由竞争的市场体系进行干预，就势必会伤害自由竞争这个资本主义原则，所以，私人占有制自由竞争的市场经济规则又必然要求限制国家的干预作用。这种内在矛盾迫使国家机器“在期望干预与被迫放弃干预之间摇摆不定”，无法摆脱两难困境，作出合理的决策。再

<sup>②</sup> 哈贝马斯：《合法化危机》 伦敦 1976年版 第 47页。

加上具有干预功能的国家因为自身控制手段受限，在它进行经济干预时，就不得不允许越来越多的外来因素渗入经济系统发生作用<sup>①</sup>，这些外在因素必然会妨碍行政管理机关作出合理化的决策，政治系统的合理性必然会出现赤字。

合理性赤字的出现，证明了“晚期资本主义社会中国家机器所拥有的职能和采用行政手段所创造的社会物质财富的扩大，超过了合法的需求。”国家活动的扩张产生了一种后果，那就是合法性需求的不合比例的增长。”<sup>②</sup>于是，比合理性危机更严重、更深刻的合法性危机凸现出来。合法性危机使社会病象扩展到社会文化系统，它暴露出晚期资本主义意识形态与社会需要其提供合法性基础之间严重的不相称。政府行为不能获得群众的支持，丧失了群众的信任和认同，而僵化的社会文化系统又很难通权达变，调整职能，为晚期资本主义重建合法性基础，以满足行政管理系统的需要。“因此，合法化危机必然植根于动因危机，即植根于国家、教育系统和职业系统提出的动因需求与社会文化系统提供的激励因素之间的矛盾。”

于是，哈贝马斯转入对社会文化系统危机趋势的分析。

### (3) 动因危机

动因危机是晚期资本主义社会中社会文化系统的“产出”危

哈贝马斯的学生奥菲指出，导致合理性缺乏的外在因素有以下三种：第一，在公共和垄断的部门的有组织的市场中，做出战略决策的边界条件改变了，决策时依据的不是客观的经济因素，而是主观的政治旨趣；第二，与公共部门的功能相联系，出现了一个具体劳动日益取代抽象劳动的领域，特别是决策的职业化导致了政府不能制定出正确的政策；第三，不能通过劳动力市场再生产自身的非自立人口主要是失业和待救济者和自立人口相比有所增加，而国家计划又主要是涉及参与经济运行过程的人的计划，这些“游离国家计划之外的人”的增加势必对国家计划构成威胁。这三种因素的出现，“破坏了国家干预这一重要手段得以运行的条件”，并产生了“与危机相关的瓶颈”。

哈贝马斯：《何为今日之危机》载《哲学译丛》，1981年第5期第61页。

哈贝马斯：《合法化危机》，伦敦1976年版第74~75页。

机,它意味着在晚期资本主义社会,思想文化呈全面没落、贫乏、萧条、衰败的趋势,已经不能为晚期资本主义的统治提供思想文化方面的支持了,晚期资本主义经济与政治系统丧失了合法性存在的必要条件。在哈贝马斯看来,社会文化系统的危机是输出危机,而不是输入危机。因为社会文化系统与经济、政治系统不同,它本身不可能安排自己的投入,它是从经济、政治系统那里获得投入的,即它是从经济、政治两个系统中获得货物、服务、法律、行政规范、公共的和公共安全等等的投入。而社会文化系统总是产出社会一体化所需要的合法性保证,并以此为政治系统提供动因。如果社会文化系统不能很好履行自己的职责,经济与政治领域的诸危机就会通过社会文化危机爆发出来。所以,社会文化系统的动因危机是晚期资本主义社会诸种危机的最终根源。

动因危机发生在国家机器及职业系统的要求与社会成员的需求和合法性期望之间的互补性遭到破坏时。也就是说,资本主义的政治秩序本来是在某种意识形态的规范结构中被证明为合法的,但是随着资本主义社会的演变,原先为政治秩序提供合法性证明的思想意识、规范结构也发生混乱,不能再为资本主义变化了的政治秩序提供合法性支持,而新的、能为资本主义变化了的政治秩序提供合法性证明的意识形态规范又没有适时形成,于是必然产生晚期资本主义合法性危机问题。

哈贝马斯详细描述了晚期资本主义社会动因危机的表现。他指出晚期资本主义的社会文化危机明显地表现在文化传统(道德规范和世界观)和培养儿童的教育体系的结构变化方面(如学校、家庭以及宣传网络的结构变化),在那里,一方面自由资本主义社会中国家和社会劳动系统赖以生存的传统观念已被严重蚕食,资产阶级意识形态的主要组成部分已经变得令人怀疑。这就是说,像“民众明哲保身主义”(民众不问政治、不参

与政治，善于择安避危，保全自身）和“家庭—职业明哲保身主义（人们通过竞争、不懈的努力，以谋求到好的职业，从而确保家庭生活的舒适和安逸）这类传统资本主义的动因——资本主义传统观念告诉人们，“每个人追求自己的最大利益会导致社会的繁荣”，因为合理的利己主义证实，任何损伤他人的行为都会带来相应的成本，如他人的报复、掩饰的成本或躲避报复的成本，所以一个人的真正的利益最大化是在不损伤他人情况下的福利改善，互不伤害但又追逐自己利益最大化行为在长期互动实践中就能形成对所有人都有利的行为规范和制度——在晚期资本主义社会中不是遭到摧毁，就是遭到削弱。晚期资本主义社会只能寄生性地靠传统的残渣剩饭为生。另一方面，资产阶级意识形态的残余以及新生的非传统的资产阶级思想文化，如“唯科学主义”、“后奥拉特艺术”（post auratic art）、“普遍功利主义”等，虽在不断发展但却不能引出新的动因模式。再加上晚期资本主义社会中存在着一种“反正统文化的经验情绪”，又无益加重了晚期资本主义社会文化危机，并堵塞了晚期资本主义社会从消极方面制止或避免动因危机的道路。

上述四种危机就是哈贝马斯对晚期资本主义社会综合性危机的分析。在哈贝马斯看来，晚期资本主义所具有的这四种危机首先是一个整体，它们互相牵制，互为因果，层层递进，步步深入，在晚期资本主义发展过程中共同起作用。我们可以把它们之间的内在联系简单描述如下：在晚期资本主义社会中，由于出现了新的特征和新的趋势，所以，经济危机具有新的表现形式，并且因为国家干预的缘故而使经济危机发生向政治文化领域的转移，出现了合理性危机，即行政系统没有“产出”必需数量的合理决策；行政系统没有“产出”必需数量的合理决策与没有向它“投入”群众的忠诚直接相关；行政系统在贯彻来自经济系统的驾驭指令时，不能顺利地保持必要的群众的忠诚，于是就发生合

法性危机；投入‘到行政系统的动因应是由文化系统‘产出’的，由于对资本主义持续生存至关重要的文化传统遭致削弱，所以，它不能“产出”必需数量的能激发人们去支持决策者的动因，于是，产生动因危机。如果说，经济危机所反映的是晚期资本主义社会较浅层次上的矛盾的话，那么，后三种危机就依次更为深刻地反映了晚期资本主义社会的内在冲突。特别是动因危机，它应被看作是所谓晚期资本主义社会“合法性危机”的主要形式，因而是晚期资本主义种种危机的最终根源，所有危机都与其有关。

上述关系在哈贝马斯本人列出的表一、表二中得到了充分反映：

起 点	系统危机	同一性危机
经济系统	经济危机	——
政治系统	合理性危机	合法性危机
社会文化系统	——	动因危机

危机趋势

所提出的解释

- |       |  |
|-------|--|
| 经济危机  | (1) 国家机构作为无意识的自发的价值规律的执行机构在运转；<br>(2) 国家作为联合的“垄断资本”的计划代理人在运转；                |
| 合理性危机 | 行政合理性的破坏是由下列两种因素引起的：<br>(3) 个体资本家之间直接对立的利益；<br>(4) 外在于系统的结构的生产（这对于持续生存是必要的）； |

## 控制与反抗——社会批判理论与当代资本主义

合法性危机	(5)系统的各种局限； (6)对于文化系统的行政干预的出乎意料之外的副作用(政治化)；
动因危机	(7)对于持续生存至关重要的传统的腐朽； (8)普遍价值体系的超负荷(“新”要求)。

表一反映了四种危机各自产生的领域、表现形式以及相互间的转化；表二则反映了四种危机各自产生的原因以及这些原因之间的内在联系。无论是我们的分析说明还是哈贝马斯勾勒的图表都反映了哈贝马斯试图从系统的角度考察晚期资本主义社会综合性危机的正确战略，这当然是一种研究当代资本主义危机论的崭新角度，有着重要的理论意义及实际意义。或许正因为如此，哈贝马斯自视很高，急匆匆地宣布马克思主义的经济危机论已经过时，他要用他的合法性危机论取代马克思的经济危机论。本·阿格尔这样评价说：

“哈贝马斯认为今天的危机主要表现为合法性危机和动因危机。简言之，他认为在有组织的资本主义条件下，关于自由经营的传统合法信念已大大削弱了，因为在有组织的资本主义中国家日益对市场进行干预，关于个人首创性和进取心的‘老的’信念正在衰落。晚期资本主义的危机现在表现为那些对该制度的基本“善行”和合力感到没有把握，对他们自己在该制度中的作用也感到靠不住的公民定期收回对该制度合法性的认可。”

### 3. 合法性亏空

近代政治学的一个辉煌成就是，它终结了传统政治理念为

本·阿格尔：《西方马克思主义概论》，中国人民大学出版社 1991 年版，第 453 页。

各类政治秩序提供的非理性基础。所谓神权政治、强权政治、血缘政治等都因此而失去了合法性的根据。这当然是理性充分膨胀以至成为唯一值得信赖的判据所导致的直接结果。“理性化”成为理性时代的主题。人类力求在所有领域内借助“理想类型”，把合理性的根据加到现实上去，以解释一切人为事物和非人为事物的合理性。例如，在政治领域里，理性以直观自明的方式将“普遍的公民意识”（它包括政府对公民权利的尊重和公民对自身参政权利的自觉两个方面）确立为任何一种政体的根本性原则，于是，民主化和法制化成为判定一个政体合理与否及合法与否的判据。而相应于政治学的这种变化，“合法性”成为近现代政治学和政治哲学关注的一个重要课题。

根据法国政治学家杜沃热 M·Duverger 的定义，合法性原则有两重意思：一是指一个国家的政府都必须遵循与本国体制相应的价值观念，二是指一切政权必须服从它的人民的普遍意志。这意味着，政府不是基于血缘宗法关系（当然也不是因为强权或神意的缘故获得权威的“父母官”而是要像“独生子女”一样需要向公民证明自己出生的合法性。<sup>①</sup>现代西方社会学的一代宗师马克斯·韦伯亦曾详细研究过合法性问题，法兰克福学派，特别是哈贝马斯在这个问题上深受他的影响。在韦伯那里，合法性是统治系统必然要求的，它指的是促使一些人服从某种命令的动机，而不论这些命令是由统治者个人签发的，抑或是通过契约、协议产生的抽象法律条文、规章或命令形式。而人们之所以听从于这些命令，则完全因为他们相信发布命令的统治系统是合法的。因此，合法性问题拒绝价值追问，它要求人们用功利主义态度对待“统治”和“合法性”问题。实际上是将合法性等

参见李培林：《现代西方社会的观念变革》，山东人民出版社 1993 年版 第 31 页。

同于既定统治系统的稳定性，指称着人们对享有权威的人之地位的确认和对其命令的服从。因此，进一步追问在何种条件下以及依据何种实质理由一个政治系统是合法的并无多大意义。一般来说，统治系统都是得到被统治者的赞许的，不可能有“不合法的统治系统”存在。如果被统治者不相信某一统治系统，那么它必定是不稳固的、注定要崩溃的。合法统治是统治的本质。任何一种（理想的）统治类型都必定有自己的合法性基础。韦伯认定，人类历史为合法性统治形式提供过三种合法性基础：

一是理性的基础——相信法令、规章必须合乎法律 以及拥有权威的人在法律规则下有发布命令的权利。这是法理型的统治。在这种统治形式中，人们服从命令是出于对法律的信守；法律代表一种大家都遵守的普遍秩序，因此他服从依据法律而占据某个职位行使统治管理的人，但这种服从仅限于这个职位依法所享有的权威。

二是传统的基础——相信源远流长传统的神圣不可侵犯性，以及拥有权威的人按照传统实施统治的合法性。这是传统性的统治。在这种统治形式中，统治者因据有传统所承认的统治的地位而享有他人服从的权威，但这种统治也仅限于传统所认可的范围；在这里，服从表现为在传统习惯规定的义务范围内对个人的效忠。

三是卡里斯马 卡里斯马 英文为 *charisma* 有两种意思，一为一种神赐的特别才能如预言能力和治病能力；二为一种能引起大众狂热拥护而无法形容的领袖气质 所谓‘天纵英明’是也）的基础——对个人和个人所启示或制订的规范模式或秩序的超凡神圣性、英雄气质或非凡品质的献身。这是卡里斯马型的统治。在这种统治形式中，卡里斯马式领袖人物因人们确信其有启示、个人魅力、超凡品质而受到信徒们的服从。那些拯救斯民

于水火的国父式人物多半属于这一类。<sup>①</sup>

韦伯的合法性理论对哈贝马斯产生了重要影响。像韦伯一样，哈贝马斯也是用群众对政治秩序认可与否来定义合法性，也认为政治秩序的合法性需要论证（韦伯对合法性基础的分析揭示了各种统治方式有效性的缘由，也就是说，统治者针对行政官员和被统治者所提出的服从要求就建立在这些缘由的基础之上）。正是在理论上确立了有关合法性的这样两个基础性的观点，哈贝马斯才富有创见性地提出他的晚期资本主义合法性问题。

#### (1) 关于合法性

哈贝马斯认为，合法性意味着某种政治秩序有根据作为正确和公正的而被认可，它是对政治秩序的某种可争论的有效性的要求。哈贝马斯说：

“关于合法性，我把它理解为一个政治秩序被认可的价值。合法性要求则与某个规范决定了的社会同一性的社会一体化之维护相联系。合法化被用来证明合法性要求是好的，即去表明现存（或被推荐的）制度如何、以及为什么适合于通过这样一种方式去运用政治力量——在这种方式中，对于该社会的同一性具有构成意义的各种价值将能够实现。”<sup>②</sup>

又说：“合法性意味着对于某种要求作为正确的和公正的存在物而被认可的政治秩序来说，有一些好的根据。一个合法的秩序应该得到承认。合法性意味着某种政治秩序被认可的价值——这个定义强调了合法性乃是某种可争论的有效性要求，统治秩序的稳定性的也依赖于自身至少 在事实上的被承认。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 参见苏国勋：《理性化及其限制》上海人民出版社 1988 年版 第 192～193 页。

<sup>②③</sup> 哈贝马斯：《交往与社会进化》重庆出版社 1989 年版 第 188～189、184 页。

从中可以看出，合法性不是一个可以随便使用的概念，只有当政治系统出现合法性问题——对立的政治力量对政治秩序是否正当发生根本性分歧，旗帜鲜明地对立起来——时，合法性概念才被运用到政治活动中，用来确立某种政治秩序的正当性，争取民众的认可。这种事例在世界历史上俯拾即是。大凡改朝换代的当口，行将退出历史舞台的政治势力和即将登上历史舞台的政治势力都要处心积虑、千方百计地为自己寻找合法性证据，以说服民众，确立或延续自己的政治生命。由此亦可断定，合法性是一个只能运用于政治领域的概念。也就是说，只有政治秩序才有拥有或丧失合法性的问题，跨国公司或世界市场决不会有合法性问题。因此，合法化——一种对合法性进行证明的举措——只隶属于政治领域。

## (2) 合法化——合法性的证明

合法化是对合法性的证明，即证明某种政治秩序为什么值得认可。哈贝马斯指出，历史上曾出现过四种论证合法性的途径：

——在早期的文明中，神话传说是主要的意识形态，它宣扬君权神授、死生由命、富贵在天等观念，限定了当时的政治模式，也影响着人们的生活模式，从而为统治家族澄明自身的正当性。

——对应古代文明的意识形态力量是理性化的世界观，包括形而上学、高级宗教所提供的宇宙观、世界观。它们以理性论证的方式替代了神话传说的素朴叙述，从而为古代文明帝国统治的合法性提供以宇宙论为基础的伦理的、宗教的和哲学的论证。

——在近代尤其是自然科学产生之后，人们学会了较严格地区别理论的论证和实践的论证，终极根据的地位变得岌岌可危。古典自然律被加以重建，人们转而求助于自然律论证现代国家的合法性。

—— 在此之后 由于卢梭、康德等人的努力 证明的形式条件本身获得了合法化的力量。在现代国家中，理性的形式（即康德意义下的理性规则）、原则在实践询问中取代了诸如自然或上帝一类的物质原则，成为合法性的保障，即论证的程序和前提本身便是合法化的有效性赖以确立的合法化根据。

植根于程序化了的合法性要求中的现代资本主义国家、在其建设过程中在五个层次上体现出它的合法化主题。第一，世俗化。随着公共行政机关和政府任务的功能专门化以及宗教统治功能的削弱。合法化力量不再直接地求助于宗教，而是表现为王权和教权的分离，并且前者逐渐占据上风。第二，理性的法。从霍布斯开始到卢梭再到康德的关于理性自然律与古典自然律的辩论逐渐使司法和公共福利等社会话题失去了本体论论证的支撑，人们越来越相信主体间的理性协议和主体自身的理性力量。（以上两点无疑是对古代文明的合法化形式的沉重打击）。第三，抽象权利和资本主义商品交换。由理性保证的权利的平等和商品交换过程中的自由，平等原则被认为是国家和社会保持独立和繁荣的基础性条件。第四，主权。这是一个非常含混的概念，包括国家主权、统治权或民族同一权等。主权被置于变化性位置，人民主权实现的形式和程度成为问题的中心（以上两点涉及到的资产阶级法权概念，具有明显的意识形态特征）。第五，民族。哈贝马斯认为，民族意识在现代化过程顺利展开的地方是不被人重视的。只有在这个过程被延缓的时候，它才可能成为某种借以打开这种延缓局面的方便手段而被加以利用，也就是说，为资本家争夺市场、原材料及更为顺畅的流通环境而进行的战争，反映着一种民族性冲突，说明资本主义国家在日益分裂的两大阶级的激烈对抗面前已无法保持所谓的民族同一性。

上述五种主题在资产阶级掌握政权的过程中起着重要的意

识形态作用。因而资本主义国家的合法性问题直接奠基于上述原则之上。具体而言：

首先，“现代国家可以被理解为一种经济系统分化的结果。该经济系统乃是通过市场——也就是通过一种非中心化的，非政治的手段——对生产过程加以调节的”。<sup>①</sup> 由于现代国家不亲自介入资本主义企业的事务，又不得不依靠税收来维持自身的存在。因此它对自身以及整个社会的保障作用再也不能从世界观的理论证明中获得，转而必须在世俗化的过程中寻求答案。哈贝马斯认为这个过程也就是马克思所谓的市民社会的形成过程。现代国家不得不面对市民社会，这就要求它具备强大的管理、维护功能。然而国家本身在经济方面的局限性使它转而求助于理性原则、抽象权利等等意识形态力量。

其次，现代国家的出现是和现代国家系统的形成相互依存的。在 16 世纪的欧洲，同质的文化背景与大体相当的发展水平导致了大批新兴城市的兴旺发达但却没有一个有能力作为整个市场的管理者出现。因此在各个有限地域内尽可能发挥其管辖权，促进了一系列城市国家的形成。内部和外部的经济环境的共同作用使新兴国家必须采取相应的措施来保持二者之间的相对平衡与协调发展，主权和民族的概念正好为此提供了说明性基础。当然，我们清楚地知道，资本主义国家在其形成期尚有力量借助这些抽象概念来保持国家的统一和社会的稳定，但这仅仅适用于当时资本主义经济的不太发达（相对于 19 世纪末叶以来的资本主义发展而言）的情况。当工业革命激发出的巨大生产力使资本主义的车轮高速运转之后，同样高速发展的阶级对抗使早期资产阶级的意识形态无所适从。哈贝马斯认为，资产阶级“不得不试图去遏止内在于经济系统的种种冲突，并把它们

哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版 第 195 页。

——作为某种超越分配问题的组织化斗争——引入政治系统”。哈贝马斯由此断言：“哪里成功地做到了这一点，哪里就将导致社会福利国家和大众民主的现代形式。”

所谓社会福利国家和大众民主所指涉的是下述两种情况：

其一，社会福利国家直接联系着社会财富的分配问题。分配的过分悬殊已经被证明是资本主义经济手段所无法解决的问题。这种致命的缺陷使国家必须假定自己具有纠偏和补错的功能。具体而言就是在财富的分配上人为地进行平衡——当然，我们知道，这种平衡是极其有限的——以期达到遏止经济过程中功能不良的一面，使之对大多数平民所造成的伤害达到最小程度。

其二，尖锐的阶级对抗是对社会稳定和国家统一的直接威胁。大众民主就是以对这种对抗的消解者的面目出现的。哈贝马斯相信，大众民主能够使每一个有选举权的公民都进入合法化的过程中，而作为大众民主的主要标志的两党或多党政治使过去尖锐的对抗形式丧失了直接的导火索。这种形式“使对立的角色制度化，使合法化过程正常化和永久化，使合法化中的变异定期化，使通过政权更叠形式而实现的合法化的收回通畅化。”<sup>③</sup>

上述两点要求国家必须担负起下述职责：形成一项保证增长的产业政策，通过诉诸集体需求影响生产结构，纠正社会的不平等。<sup>③</sup>哈贝马斯相信，上述三种职责不过是资本主义国家从一开始就具有的——虽然已经超越了它的能力——保护社会并使其免于分化的功能的具体体现，它曾经成功地保护资本主义不受反对力量的毁灭性打击。但是，它的负作用更大，它使当代资本主义面临严重的合法性亏空的威胁。

<sup>③</sup> 哈贝马斯：《交往与社会进步》重庆出版社 1989 年版 第 200、201 页。

### (3) 晚期资本主义社会的合法性危机

晚期资本主义社会合法性危机的根源何在？哈贝马斯给出了两种解答。

第一，在《交往与社会进化》中对晚期资本主义合法性危机的论述。

在《交往与社会进化》一书中，哈贝马斯将晚期资本主义社会合法性危机的根源系于这样一个基本的事实，即“与大众民主相应的社会福利制度与资本主义经济功能之间的矛盾。二战之后的西方发达资本主义国家在经济飞速发展的太平景象下，纷纷采取社会福利国家——大众民主社会控制方式。这种方式有效地解决了自由资本主义社会中出现的那种合法性问题。人们惊奇地看到，现代国家的福利制度和大众民主已经通过福利措施熄灭了工人阶级反抗运动的导火索，通过大众民主为对立角色的争斗构筑了制度性设置，通过合法反对有效地消解了不同政治力量之间冲突的不可调和性。选举、议会、政党政治，合法化过程因之得以正常化和持久化，而合法化中的变异也因之定期化，通过政权更迭形式使合法化的收回畅通化，并使每个有选举权的公民卷入到合法化过程中。

但是，正是这种新形式又引发新的合法性危机。因为在推行高福利、大众民主的条件下，国家必须显示出完全能遏制经济过程中出现的功能失调的不良后果的机能，才可消除对合法性的威胁。也就是说，国家不仅要通过某种社会保障系统消除经济机能不良的后果，还要通过某种生活条件的促成系统消除产生不良经济结果的前提。国家只有承担这一职责，大众才会对其产生合法性认同。那么，国家如何实现自己的这种职责呢？

答案是，靠实行国家干预，国家履行自己的监护人职责。

然而，国家干预的结果恰恰是使国家失去它极力想获得的人民群众对它之合法性的认可。因为国家干预与市场资本主义

的天然矛盾必然使资本主义失去自由竞争为其提供的“法”的支持。“名”与“实”的这种背离很容易使晚期资本主义国家失去群众的忠诚。为保证群众继续对晚期资本主义国家投入忠诚，调解名实之间的冲突，有效的理想方式是，期望创造一种经济运作环境，在这种环境下，资本主义经济的功能条件不会被破坏，但又能使国家服务于经济原动力的补充关系。也就是说，一方面国家被期望介入经济过程保护社会生产的正常秩序，另一方面又要束住手脚，不可能获得自由地处理维护社会一体化问题的能力。这样，国家就陷入一种自相矛盾的尴尬境地：国家既要实施促进经济增长的政策，它以经济利润为行动动机；又要实施福利政策，补偿资本主义经济增长的代价，它被要求不考虑经济利润，投资于公共福利。这种冲突使晚期资本主义国家的合法性面临危机。危机的压力必然迫使晚期资本主义国家超出原有的合法权力范围去寻找一种新的合法性根据。哈贝马斯说：

“现今，国家的合法化问题已不是如何掩饰国家行为与资本主义经济之间的功能性联系以利于对公共福利的意识形态定义了。这种掩饰已不再是可能的，至少在经济危机期间是如此，而且，由马克思主义所作的揭露也不再是必要的了。毋宁这样说，国家的合法化问题乃在于如何把资本主义经济的成就作为下列事象来呈示，即作为相对来说可能性最高的对一般利益的满足，或者至少能暗含这种事象。这样，国家就使自己有计划地承担起把功能失调的效果保持在可接受的限度内的义务。在这种角色委派中，国家对要求合法性的社会规则提供了合法性支持。”

国家真的能为要求合法性的社会提供使之合法化的支持吗？回答自然是是否定的。在哈贝马斯眼里，国家实现合法化的

任务至少受到以下四种情境的限制：

——国家和经济之间的互补关系导致了某种目标冲突，尤其是稳定政策（政策取向适应于独立的、周期性运转的经济过程）和改革政策（政策取向补偿资本主义增长的代价，要求进行不从经济情况和利润角度出发的投资）之间的冲突。

——世界市场的发展，资本和劳动的国际化也已经确立了民族国家行政范围的外部界限。

——世界正呈全球范围的系统一体化趋势和地区性范围的国家社会一体化趋势，民族主义手段很难再遏制危机，因为民族意识因刺激过度而枯竭。

——社会结构的条件特别不利于对意识形态的规划，因此，意识形态的控制也很难再奏效，教育的普及和政治宣传的自由化使各种对立观点冲突加剧并表面化加速了意识形态控制末日的来临。

由此可见，如果晚期资本主义国家不能有效解决上述问题，不能把经济功能失调的效果限制在民众可接受的范围内，它的合法化的消解就是不可避免的事情。

第二，《合法化危机》中对晚期资本主义合法性危机的论述。

在《合法化危机》中哈贝马斯将合法性危机的原因归结为，系统的局限和政府对于文化系统的干预产生了不可预料的副作用（政治化），哈贝马斯说过这样一段话：

“在资本主义发展过程中，政治系统将它的势力范围不仅扩展到经济系统，而且扩展到社会文化系统。当有组织的合理性不断扩展时，文化传统却遭到了破坏和削弱。但是残余的传统必须逃脱政府的控制，因为对合法性至关重要的传统是不可能通过行政手段再生的。而且，政府对文化事务的操纵产生了意想不到的副作用：使原先由传统确定的、属于政治系统的边界条件的意义和规范成为公众议论的主题。这样一来，思辩的意志

形成的范围扩大了——这是一个动摇非政治化公共领域结构的过程，而这一结构对延续系统的生存来说是至关重要的。”

从中可以看出：一是晚期资本主义国家功能的加强必然导致危机从经济系统向行政管理系统转移，也就是说，由于国家承担起取代市场和补充市场的职能，价值规律不再是反映阶级宰制的唯一形式，国家通过公共部门促成阶级妥协，维护正常生产体系，确保剩余价值的生产，阶级统治因之取决于实际的权力格局。这样，危机必然要从经济系统延伸至政治系统。二是国家活动的扩展必然带来一种负面效应，即它使合法化需求不合比例地增长，不仅因为行政管理机关处理的事务日益增多，使大众必须为了国家干预新职能而保持忠诚，而且还由于行政管理机构陷入日甚繁多起来的事务之中，而使政治系统相对文化系统来说发生边界变化。结果，原本被认为理所当然的是政治系统边界条件的文化事务，被纳入到行政计划领域。国家对文化事务的这种干预，加速了以前属于私人范畴的生活领域的政治化，使文化传统所产生的“公民利己主义”(civil privatism)——它意指公民中存在的那种事不关己、高高挂起的自私自利的政治态度，它是文化传统维护合法性的主要手段——陷入极度危险中，导致公民积极的政治参与，导致合法化困境。哈贝马斯指出：

“对被认为理所当然的文化事务的干扰加速了先前只属于私人范畴的生活领域的政治化。但是，这种发展意味着日常通过公共领域的结构而得以确保的‘公民利己主义’面临危险。五花八门的参与活动、名目繁多的可供选择的模式，尤其是学校、新闻出版部门、教会、剧院这样的文化领域中的可供选择模式，乃是这种危险的征兆，正如公民的积极主动性与日剧增是这种

危险的标志一样。”

由此可见，通过文化系统表现出来的合法性危机实际上是一种意识形态危机。晚期资本主义国家无法在社会文化系统中找到合法性支持。如果说，自由资本主义时期传统的公平交易意识形态是国家的合法性基础，那么，一个再明显不过的事实是，晚期资本主义抛弃了传统的合法性根据，但又没有形成一种能为自己提供合法性辩护的意识形态。在晚期资本主义社会中，文化或意识形态严重透支，国家接管文化系统与产生合法性危机之间一定具有一种必然联系。哈贝马斯以不容置疑的口吻说：

“现在我们已经看到，国家不能随便接管文化系统，实际上正是由于国家制订计划职权范围的扩大，才把本来无疑属于文化系统的事务搞得问题百出。‘意义’成了一种稀有资源，并且愈来愈稀有。因而，在国民大众中产生了以获取使用价值为目标的期望，即以成功为检验标准的期望。这种欲求水平的增长与合法性需求的日益增长成正比。国库吸走的‘价值’资源必然取代‘意义’这一稀有资源。缺少的合法化应该用系统能够承受的报偿来加以弥补。一旦这种报偿需求的增长超过了可使用价值的量，或者说，当这种报偿不能满足所产生的期望时，就会出现合法化危机。”<sup>②</sup>

论述至此，似乎产生出一个新问题：无论是《交往与社会进化》还是《合法化危机》哈贝马斯关于合法性危机的阐述都是从晚期资本主义国家职能膨胀化角度谈论其合法性缺失之原因的。这里，哈贝马斯并没有涉及晚期资本主义第二种发展新趋势——科学技术成为第一生产力——对晚期资本主义合法性问题的影响。而在上面的行文中，我们曾指出，晚期资本主义社会

<sup>②</sup> 哈贝马斯：《合法化危机》伦敦 1976 年版 第 72、73 页。

中科学技术意识形态化为晚期资本主义寻找到了新的合法性根据。哈贝马斯的论述相当地简明。他指出，自资本主义从自由资本主义发展到有组织的资本主义‘阶段’以“公平交换”原则为核心的资产阶级传统意识形态遭致破坏。公平原则的破坏，既瓦解了资本主义原有的意识形态，又丧失了资本主义原有的合法性。因为民众是由于资本主义社会实行公平交换，奉自由为圭臬才认同这一社会、这一社会的存在才是合理合法的。国家对政治生活和经济生活的干预使资本主义社会丧失了原来的合法性，它倘若想重新获得民众的认可，就必须寻找到新的合法性依据。然而，由于间接地操纵交换过程的权力本身也得依赖于政治控制和国家调节，所以从生产关系构成的非政治制度中已不可能再衍生出合法性。晚期资本主义社会只得从别的方面寻找合法性依据。就是在这种情况下，意识形态化了的科学技术适时地为晚期资本主义社会提供出新的合法性证明。依照哈贝马斯的分析，科学技术作为一个自调节系统，具有一种能促使合法化的论证力量。科学技术借助工具理性方式激发起人们对行为规范的效度要求，从而成功地抬高技术问题，或者说是成功地将实践问题重新界定为技术问题，即把人与人之间关系问题（实践问题）转化为人与自然关系问题（技术问题）将人们的注意力引向人与自然之间关系上，而置人与人之间关系于不顾。人们作为物性十足的生物关心的只是人与自然之间关系的合理化，而不是人与人之间关系的合理化。这样，人民大众中就滋生出“明哲保身主义”，它不断地驱使人民大众认可、服从晚期资本主义社会的统治秩序。

科学技术意识形态化为晚期资本主义社会提供合法性依据。这一结论与《交往与社会进化》和《合法性危机》中关于合法性的论断相互间有些抵牾。一方面，宣布晚期资本主义缺乏合法性，并且，没有什么力量和什么方法能解决这种合法性匮乏；

另一方面，又认为科学技术能为晚期资本主义提供新的合法性，只要科学技术意识形态化。如何解释这种现象？哈贝马斯的论述前后是否有矛盾？

哈贝马斯的论述并没有矛盾。因为他并不认为科学技术新趋势能为晚期资本主义社会提供完备的合法性证明。在晚期资本主义社会中，科学技术堕落成为意识形态。科学技术成为被批判的对象，它本身必须为自身存在的合法性辩护。一旦批判解除科技意识形态的遮蔽，科学技术失去意识形态的辩护功能，它也就不再是政治与经济系统合法性的源泉。由此看来，说科学技术已成为晚期资本主义社会合法性的根据，更多的是从批判科学技术意识形态角度言述科学技术之消极作用。作为被判定为虚假意识系统的科学技术，它为晚期资本主义提供的合法性依据是经不起推敲的，因而，伴随着科技意识形态的终结，关于资本主义合法性的论证也将随之终结。是故，晚期资本主义确实没有找到合理的、令人信服的合法化论据。

#### 4. 危机？危象？

本·阿格尔在《西方马克思主义概论》一书中较为详尽地评析了 20 世纪以降西方马克思主义研究资本主义危机趋势的新理论。在他看来，关于资本主义危机问题的研究在 20 世纪 60 年代以后又重新成为西方马克思主义关注的一个热点，战后危机理论从基本上说是沿着两个方向展开的：一是研究“国家的合法职能与积累职能之间的矛盾”，二是研究“资本主义的生产和消费与受到威胁的生态系统之间的矛盾”。本·阿格尔把哈贝马斯看作是前一研究趋向的主要代表性人物，在较为详细地介绍了哈贝马斯的危机理论之后，他这样说：

“哈贝马斯的这一著作即《合法性危机》——作者注）所以

重要，是因为他修改了原本马克思主义的危机理论。哈贝马斯认为今天的危机主要表现为合法性危机和动因危机。简言之，他认为在有组织的资本主义条件下，关于自由经营的传统合法信念已大大削弱了，因为在有组织的资本主义中国家日益对市场进行干预 关于个人首创性和进取心的‘老的’信念正在衰落。晚期资本主义的危机现在表现为那些对该制度的基本‘善行’和合力感到没有把握，对他们自己在该制度中的作用也感到靠不住的公民定期收回对该制度合法性的认可。”<sup>①</sup>

我们知道 西方学者普遍陶醉于 20 世纪科学技术创造的神话之中，他们乐观地认为，科学技术所带来的大工业的高效高能，已经造就出一个以信息为工艺对象，以科技产业为主要职业的信息时代。这个时代的来临既压抑了社会革命要求，又使“福利国家、权力分散、混合经济、多元政治”等观念成为社会共识，更使从经济基础角度瓦解资本主义制度合理性的激进理想成为历史的“陈迹”。资本主义社会已经是一个意识形态终结的社会，它能够包容或克服自身的危机趋势。资产阶级的民主制加上决策的科学方法和发达的技术，使资本主义国家能做出合理的决策，从而端正社会的发展方向。哈贝马斯以自己析理深入细致的危机理论终结了这一神话。哈贝马斯将当代资本主义看作为一个系统，又将这一系统划分为经济、政治和文化三个子系统，分别从系统的输入和产出两个方面讨论了晚期资本主义各种危机趋势的发生、发展、联系、转化 证明了当代资本主义由于结构性障碍而必然陷入多种危机之中，从而将对资本主义危机趋势的研究从单纯的经济学视野放大为广阔得多的社会政治经济文化视野。应该承认，哈贝马斯的晚期资本主义危机理论是

本·阿格尔：《西方马克思主义概论》，中国人民大学出版社 1991 年版 第 453 页。

当代最有特色、最为系统的发达资本主义说明模式。这个模式的最典型的特征就在于，它通过解剖发达资本主义的新变化，令人信服地揭示出当代资本主义社会存在的合法性问题。也就是说，国家干预并不能解决日益严重的资本主义危机，民众对资本主义政治秩序已产生怀疑，他们对整个资本主义的政治经济制度采取了一种前所未有的公开的玩世不恭的态度，所有政党——无论是左翼还是右翼——都失去广大民众的信任。这将导致一种极其危险的前景，因为对政治制度以及政治家所采取的这种玩世不恭的态度极容易导致基层民众的个人主义，这势必引起那些担心民众个人主义威胁统治权威的人的警惕，并为防止这种情形蔓延而采取更加独裁的反击措施，结果，资本主义社会的合法性更令人怀疑。资本主义作为一种现存的制度必然更加缺乏群众的忠诚。长此以往，资本主义社会在自我摧毁支持自己合法存在的思想文化基础同时，也就使自己一次比一次更加严重地陷入社会危机中，社会在缺乏合法性支持状态中自我摧毁。

哈贝马斯的结论是惊世骇俗的。然而，更惊世骇俗的是，哈贝马斯的批判、论证却是为了劝喻别人放弃革命性宣言。尽管他尖锐地指出当代资本主义已成为非法的资本主义，但是，他决不允许通过制度革命来解决制度的合法性问题。他对当代资本主义的批判、分析完全为一种同情、惋惜、抱怨“哀其不幸 怒其不争”的思想感情所左右。他的理论趋向是改良主义的，旨在维护资本主义，为其诊断病因，提供治疗方案。他的危机理论把自由主义的人道主义的批判理论的主要成分与稳定发达工业社会以及充分发展“合法的”资本主义国家的总目标结合了起来，从而大大削弱了社会批判理论的“异端”色彩。就是因为这样一个缘故 哈贝马斯消解了“危机”一词的马克思主义含义 而将它弱化为一种“病象”，一种正常社会出现的机体的非正常表现。让

我们读读哈贝马斯的这段话：

“危机（或危象）是医学术语。我们最早是从医学里知道这个概念的。危机是疾病发展的一个阶段，从中人们可以看出，病者自身的力量能否足以使他恢复健康。危机过程、疾病，都是客观存在。传染病是外界作用于机体而引起的；病者同自己在正常状态下的差别，是能够加以观察，或者借助仪器测量出来的。病者的意识在这里不起什么作用，病者的自我感觉如何，以及如何忍受疾病折磨，只是发病的象征，对此病者几乎无能为力。尽管如此，不过，只要用药物能解决问题，只要病人不是全身陷入病状，那就谈不上危机。危机是陷入危机者的主观意图所解决不了的；病人之所以面对疾病这个客观状况无能为力，是因为病者是一个决然被动的主体，而且暂时地丧失了成为一个拥有全力的主体的可能性。

危机概念是同客观暴力剥夺主体在正常情况下所拥有的那一部分自主权利的概念联系在一起的。把一个过程理解成危机，就是不明确地赋予这个过程以一种标准的含义：危机的解除，能使被束缚的主体获得解放。

当我们从医学上所说的危机（危象）概念转向戏剧上所讲的危机（或转折点）概念时，上述观点就会更加清楚。在从亚里士多德到黑格尔的古典美学中，危机指的是一个注定的过程的转折点，这种转折点尽管具备一切客观条件，但是，它是不会简单地从外面突然发生的。在极其尖锐的行为冲突中表现出来的矛盾，植根于主人公的行为和个性中。人的命运是在规范结束的；在揭示对立规范的时候，如果人们不拿出自己的力量，粉碎命运的神秘性，重新获得自身的自由，那么，人们的同一性就会在这里遭到破坏。

人们在古典悲剧中所得到的危机概念，同耶稣救世史中的危机概念是相应的。这一思维形式，经过 18 世纪历史哲学，进

入到了 19 世纪的社会进化学说中。马克思就是在这种情况下，破天荒地提出了制度危机这一社会科学概念。”

哈贝马斯对危机进行这种解读，就使得他有充足理由把晚期资本主义社会所出现的危机现象归结为资本主义的病态。如同生病之人的肉体，其某一部分或某一器官因受疾病侵袭而功能锐减，但总会因适当的治疗而全部或部分恢复正常的功能。晚期资本主义的危机，也不过是某种“客观力量”剥夺了主体即晚期资本主义社会在正常情况下所拥有的一部分自主权。只要诊疗正确及时，危机的解除，能使陷入危机的主体获得解放。也就是说，随着资本主义病理医生的不断治疗，资本主义社会就会卸掉它的社会沉痾，重获健康的身躯，奇迹般地脱离地狱之门，满世界奔跑撒欢去了。哈贝马斯的用意是如此明显，以至于连资产阶级学者也看得一清二楚。如 J·柏尔格就曾一针见血地指出：

“哈贝马斯从杜克海姆传统意义上把 [ 资本主义社会的 ] 危机现象说成是‘病态’，而不是从马克思传统意义上把这些现象说成是‘危机’，并非偶然。危机或者导致衰亡，或者导致净化，净化是‘自我净化’衰亡是‘自我衰亡’。病态可以继续存在或者被外在所阻止。病态作为发展中的错误，本身是可以更正的。”

哈贝马斯的确也提出了他的“更正方法”，这就是他的交往理论。它通过改变交往行为的不合理性，重新创造一种通过主体间的合理性的相互理解达到基于合理动机的协议一致性，以实现人们的和解，从而在不放弃现代社会在文化、社会经济领域

哈贝马斯：《何谓今日之危机》，载《哲学译丛》1981年第5期第56页。

参见 J·柏尔格《神圣的诺言和经济上的对应物》载 A·霍耐特等人主编《交往活动——评哈贝马斯的（交往行动理论）论文集》，法兰克福/美因 1986 年版第 262 页。

中可能造成的差别的情况下 去寻找共同生活的形式 重建资本主义社会的动力源，弥补因资本主义早期形态之利己主义成就伦理观的削弱而造成的当代资本主义合法性危机。

然而，这种拯救是不可能的。

依照哈贝马斯的说明，合理的交往行为意味着交往双方之间不再有任何强制性因素，彼此都能在平等的地位上真诚地交流和对话，最终达到某种程度的相互理解。一个合理的交往行为至少要满足如下四点要求：其一 提出某种可理解的东西；其二 提供给听者某种东西去理解；其三 由此使说者自身成为可理解的；其四 达到听者与说者之间的默契。简而言之 即可领会性、真实性、真诚性、適切性四点要求。哈贝马斯认为 上述四点构成了理想的言谈环境的基础，满足了这四点要求才可能达致交往主体间的相互理解。但我们发现，这些要求都是主观性的 因此它们的满足与否就必须诉诸个人的主观性 尽管他把这种主观性扩展成为主观间性，使交往行为能够在交互式的 环境中得到检验，以确定交往双方的言行究竟是真实的还是不真实的 正确的还是不正确的 真诚的还是不真诚的。<sup>①</sup>

可见 交往行为是通过与语言的内在关联 在普遍语用学意义上 交往行为就是一种语言行为 )实现自身合理性的。交往行为以非情境化的普遍理性为前提，置身于理想的言谈情境之中 通过交往双方的反复论辩 在互相询问中消除歧见 达成意见一致或共识。“理想的交谈情境提供了交往行为合理地进行 的场景”。这个场景包括：(1)交往双方在机会平等基础上，从事语言行为，任何一方不能独占发言的机会；(2)交往双方在机会平等的基础上 从事解说性的语言行为(如 说明、解释、反驳等)，任何一方都能对对方的意见进行检讨或批评；(3)交往双方

参见哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版 第 55~60 页。

有同等机会，使用表意的语言行为，以使双方能相互了解；(4)交往双方有同等的机会，使用规范性的语言行为，以便排除只对单方面具有约束力的规范和特权。<sup>①</sup> 由于“理想交谈情境体现了自由、真诚和公正”就使得交往双方能真实、真诚、适当地进行交往行为，达成理性共识。进行交往行为的主体之间没有限制，不受强制，共同活动在一个美好的、无任何控制与压抑的生活世界中，于是，意识形态对人的钳制得以解除，扭曲性交往行为得以纠正。

然而，仔细分析起来，哈贝马斯对交往行为合理性的设想夹杂了太多的幻想成分。且不论生活在现实世界中的人们能否不带任何私人因素去真诚、真实地交往，单一个“理想的言谈情境”就包含了太多的乌托邦成分。“理想的言谈情境”是一个理性手段，它只有在一个从形式到内容的方方面面都真正实现了自由、真诚与公正的理想生活状态中才能实现。但不幸的是，真空的现实世界并不存在，由于现实世界的绝对非完满性，就决定了理想的言谈情境几乎不可能变成现实。实际上，哈贝马斯本人也意识到了这一点。在他看来，“理想的言谈情境”具有相当程度的脱离现实的成分，但唯其如此，它才是理想的、判据性的和批判的。人们用其理想性作为判据，批判现实社会中发生的交往行为扭曲和清算意识形态对人的控制和压抑。所以，批判理论总会与“理想的言谈情境”相关联，它要求我们根据期望来思考未来。而“理想的言谈情境”本身属于调节性范畴，其中一直潜伏着解放的旨趣。由此可见，交往行动理论所提供的批判典型和解放期望是意义诠释式的、批判反思式的，它宁肯躲进“乌托邦”，寻求一种精神上的诊疗，也不愿意介入现实从交往的社会

参见李英明：《哈贝马斯》，台湾东大图书股份有限公司 1986 年版，第 119 页。

基础分析及改造角度呼唤实践批判与现实重建。

由此断定 交往行动理论不过是为“病理性的”、“畸形化了的”晚期资本主义社会提供了一个非病理性的、规范的、正常的评价标准或逻辑尺度。它带有相当浓厚的乌托邦色彩，这决定了社会批判理论只能在乌托邦意义上完成社会解放。

## 八 乌托邦式拯救：反抗者的慰藉

20 世纪是一个拒斥乌托邦的世纪。上帝的缺席使人类不再幻想千年王国；理性的陨落击毁了人对历史进程进行完美设计的诗意思象；后现代状况的出现将人推向历史的碎片之中，同时也使世界进入夜半时分。面对未来，人们惊恐地发现，清晰的远景已同逝去的过去一样在历史的长河中消失了。

法兰克福学派就是在这样一个乌托邦普遍幻灭的世纪展开乌托邦式拯救的。将对控制的反抗在社会哲学意义上转化成憧憬未来社会问题。法兰克福学派的批评家们在揭露发达工业社会种种社会病症同时，不约而同地将目光凝

聚在一个合乎人道主义理想、消除了宰制与异化的未来之上。所以，他们乐意谈论乌托邦，在乌托邦谋划中，他们找到了拯救之途。

## 1. 乌托邦或神话与现实

“乌托邦”(Utopia)在希腊文 Utopische 是“没有位置”(no - where)、“乌有乡”之义。并被引申为一种凭想象构造的“理想国”。“乌托邦”一词在不同的语言中有着大体相同的涵义，仅就社会思想层面而言 英语《韦伯斯特标准词典》称其为‘任何理想而臻于完美境界的地方或国家’ 德语《芬克与华格纳标准词典》认为它是‘任何理想的完美的步调、国度或情况；因而是指任何幻想的地区或任何描述这种情况的书’，《普通法语词典》的解释是‘一种对理想政府的幻念’。诸如此类的说法试图将乌托邦视为一种想象或幻想的‘产物’。”<sup>①</sup> 乌托邦即‘乌有之乡’，它原本含有的“没有位置”之义却为后人所遗忘。特别是两百多年前英国大法官托马斯·莫尔以“Utopia”为题目写了一本书，而这本书的主题就是为我们描绘一幅未来理想社会的动人景象，乌托邦就完全成为一个专门表达始终潜藏在人类思维结构中对未来的自觉意识的词汇。乌托邦不再是“那个从未有过且将来也不会有地方 (no - where)”，乌托邦已被完全非空间化和非时间化，它的存在形态是纯观念性的，而不是现实性的。乌托邦活生生就是一种带有理想色彩的文化想象。

乌托邦是超越的。当历史意识还没有渗入乌托邦时，乌托邦主要表达一种人类对未来的、想象和思考模式。它将貌似可

宋伟杰：《乌托邦辩》，载饶芑子主编《思想》第2期，暨南大学出版社 1996年版 第291页。

信的美好假设（诸如伊甸园、大同世界、人间天堂、世外桃园、极乐世界之类）以特别能打动人、感染人的方式置放在人们的面前，消除人们因创伤记忆（现实的苦难在人们心中留下的深深痕迹）而产生的阵阵悸痛。因此，乌托邦基本上是一种寻找现代社会完美变体的努力，或者说，是一种创造性谋划某些可能性的努力；也就是说，乌托邦是在想象中谋划另一个可能的世界、另一个可能的社会、另一种可能的生活。因此，乌托邦必然是超越现存时空的，它以现实为想象的参照系，将愿望向着未来的可能性投射；它具备了超越有限而汇入无限的本性，向人敞开无限的可能性，保持着一种开放的形式，象征着一种不受偏狭的形象和概念制约的希望。正是由于这种希望，使人类始终没有放弃超越的希冀，抵挡住绝望的侵袭。

乌托邦是虚幻的。乌托邦的缔造者按照自己的“预期”意识和非凡的想象割断历史，隐去现在，模糊可能与现实的界限，把可能性等同于现实性，因此，不仅乌托邦的创制者而且还有它的接受者都会因为这种幻觉，而陶醉于超越现存秩序的想象中，将自己的注意力过分执着于那个幻想的未来，为一种迷狂、奇想、虚构之物所俘虏。可见，乌托邦不仅会因自身的超越性而将人带入未来地带，而且也会因为虚幻性将人带入远离现实中心地带的梦幻世界。这个世界，正如保罗·蒂利希所说，是不真实的（它遗忘了人的局限和异化状态，它脱离了社会导致人与自身存在状态的疏离），是虚幻的乐园、是沦落的“懒汉”。不仅如此，甚至实现这个乌托邦梦幻的手段也是乌托邦式的，因为人们借助乌托邦消除世界的疏离化，而完成这一任务的人本身目前就处在同社会、历史整体疏离之中，因而乌托邦式解放注定要幻灭。

乌托邦又是现实有效的。尽管乌托邦具有虚幻性一面，但是乌托邦的缺失决不是正常的事情。丧失了乌托邦实际上等于阻断了人类面向未来的自由的憧憬，听任人类的失望变成人类

的绝望。“绝望的精神状态则是某种确定的东西，除此之外，绝望的对象也具有一种根本的确定性。它的全部白日梦盈绕着一个否定的绝对物：地狱之境。”<sup>①</sup>因此，人类不能没有乌托邦。乌托邦又具有真实有效性。“每一个乌托邦都是对人类可能性的预示，没有这种预示的能力，人类历史上无数的可能性也许至今仍然得不到实现。没有预示未来的乌托邦展现的可能性，我们就会看到一个颓废的现在，就会发现不仅在个人而且在整个文化中谋划令人类可能性的自我实现都受到窒息。没有乌托邦的文化总是被束缚于现实之中，无所发展。我们可以说，虚幻虽可能幻灭，但它使人的存在中的非存在的部分对人来说不再是绝对的虚无。而是具有丰满的意义。没有任何可能性的生存无益于动物的苟延残喘，没有任何意义的生存无异于死亡。因而，乌托邦虽然是虚幻的，但正是这种虚幻性使得它向可能性开放，使得人生成为一件能够承受的事情。”

乌托邦的多重特征决定了乌托邦不可能只具有单一的功能。我们至少可以从积极和消极两个方面来厘定乌托邦的功能。从积极方面说，乌托邦作为对可能生活的理想吁求，表现了对现状的不满与批判，它以理想的完美对抗现存的缺陷，以希望的将来对抗现实的堕落，以自由的憧憬对抗绝望的阴郁；它保持着批判现实的永恒冲动，激扬着人追求深层生存目的的热情；它象征着人从“颓废的现实”突围的那种坚强的创造力和改造世界的实践性冲动。所以，乌托邦作为存在的澄明之光照亮了人本身的存在，它以对已经逝去或着将要来临的人间乐园的呼唤，抨击现世的罪恶，为现存秩序提供了一种对抗性或替代性的模式。从消极方面说，乌托邦不仅是“可望而不可及”的幻想，而

豪克：《绝望与信心》，中国社会科学出版社 1992 年版 第 7 页。

陈刚：《大众文化与当代乌托邦》，作家出版社 1996 年版 第 53 页

且从某种意义上说还是“不可及且不可望”的幻想。因为任何一个乌托邦都是一个无所不包的选择项，它在理想意义上已剔除了任何称得上有缺陷的方面，因而，乌托邦必然是一个完美的设想，也就是一个封闭的“伊甸乐园”或者“世外桃源”。它的确是一个远离此时此地的“乌有之乡”，是一种与我们生活其中的世界的各种现实相对立的反面谋划（counter-project）。因此，乌托邦的消极作用不仅仅因为它的根本虚幻性，而且因为它的反面谋划必然导致乌托邦的自我否定，即乌托邦的彻底性要求否定现存的一切，它要把现实世界变成一张干干净净的白纸，以便去写最新最美的文字，去画最新最美的图画。这种至善至美的要求只能导致理想的落空。结果，延续下去的依然是不完美的现实，乌托邦仍然是乌托邦，乌托邦以自身不可能实现的实践将自己牢牢地判定为“一个从未有过且现在和将来都不会有的虚幻场所”。如果人们过分沉湎于虚幻场所之中，摇摆于幻想与创造力之间，逃遁与回归之间，滋养一种逃避主义，为一种梦断神伤的幻灭感所麻醉，就会丧失实践上的否定行为、精神上的超越追求，人生的暗夜将吞噬掉希望着的心灵。

可见，乌托邦是一种神话，它超越现实，制造梦幻。乌托邦是一种憧憬，它批判现实，引发理想。乌托邦并非完全虚无飘渺，乌托邦也并非完全是彼岸之物，它包含着此岸的可能性。乌托邦永远意味着理想与超越。人们正是在乌托邦设想中实践着超越乌托邦的伟大而现实的行动。

法兰克福学派的批评家对乌托邦的理解更为积极，从他们对乌托邦的解读中可以看出，他们最为看重乌托邦所代表的那种追求自由的理想主义，认定乌托邦是一种否定此岸世界不自由状态的力量，乌托邦必然与自由理想和社会超越联系在一起，表明新社会的构造者是着眼未来思考现在的，也就是说，新社会构造者是用未来的眼光来解决过去留给我们的问题，把理想与

超越当做消除思想贫乏的有效途径，把完美的人的标准当做时代定向的尺度。因此，在法兰克福学派看来，不可实现性、彼岸性和虚幻性并不是乌托邦的别名，乌托邦即使是确有这些特性也决不会妨碍它成为理想主义的代名词。所以，我们看到，从霍克海默到哈贝马斯，法兰克福学派批评家同仁们都对乌托邦作出了积极的诠释。霍克海默把乌托邦直接等同于自由，而否定乌托邦是一种空想的断论。在霍克海默看来，纵然关于未来社会是一个自由人的团体的思想作为促使人们建立一个合理社会的倾向并未成为现实，只是被迫地存在于思维中，但是，未来社会作为一个每个人在其中都有着同样的自我发展的可能性的自由人的团体，它并不是一个抽象的乌托邦，因为发展到现阶段的生产力完全可以证明这种令人置疑的可能性是实际存在的。马尔库塞则将霍克海默的乌托邦概念精神分析学化，但并没有改变它的基本内涵。在《爱欲与文明》中，马尔库塞把幻想与乌托邦放在一起，论证了幻想并不是无聊想象的同义词，也不是虚构、狂想的代名词。幻想是一种有着自己的规律和真理价值的思想过程 就像马尔库塞本人所说的那样：“幻想 作为一种基本的、独立的心理过程，有它自己的、符合它自己的经验的真理价值，这就是超越对抗性的人类存在。在想象中，个体与整体、欲望与实现、幸福与理性得到了调和。虽然现存的现实原则使这种和谐成为乌托邦 但是幻想坚持认为 这种和谐必须而且可以成为现实，幻觉的基础是知识。”<sup>①</sup> 故，想象的乌托邦充满了历史的现实性。或许正因为马尔库塞这样理解乌托邦，所以，他比霍克海默更强调乌托邦的解放意义。在《爱欲与文明》“1966 年政治序言”中 马尔库塞这样说：

“不言而喻，把技术上的可能性转变成现实，这需要发动一

马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版 第 103~104 页。

场革命。但正是广泛而又有效的、民主的心力内投压制着历史主体，即压制着革命分子，因为自由人无需解放，而被压迫者却还没有足够的力量解放自己。这些状况重新限定了‘解放’这个乌托邦概念：它是一种最现实、最具体的历史可能性，同时又是被最合理、最有效地压抑着的，因而也是最抽象、最遥远的可能性。”<sup>①</sup>

哈贝马斯对乌托邦的理解也不出霍克海默、马尔库塞左右。像霍克海默一样，哈贝马斯把乌托邦与自由等同起来，他消除掉乌托邦之“空想”、“乌有之乡”等标明其虚幻性、非现实性的特征，将其转义为“理想”和“理想主义”，指称着自由和实现自由的设想。乌托邦因此代表着一种批判与反抗的力量，代表着一种超越和解放的期望。乌托邦渗入历史意识，就将造就出时代的精神特征。哈贝马斯以近代欧洲为例举证说：

“近代的时代意识展示了一个维度，在其中乌托邦思想和历史思想融合在一起。乌托邦力量向历史意识进行的这种渗透，就是造就法国革命时期以来近代各民族政治的那种时代精神的特征。”

由此可见，在乌托邦精神普遍衰微的今天，法兰克福学派重倡乌托邦精神，用以社会救赎，一个重要的原因是他们特别看重乌托邦的批判与超越精神。所以，在现代“物化”了的世界窒息人们追求美好世界的精神神往的时候，在人们普遍忘记了生活的真正意义，失去了对“未来”的感觉的时候，法兰克福学派借助乌托邦来为人们找回理想、超越和神思，打破物化世界对人的禁锢。用马尔库塞的话来说就是：

马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社 1987 年版，第 4 页。

<sup>②</sup> 哈贝马斯：《新的非了然性》，载《哈贝马斯的商谈伦理学》，辽宁教育出版社 1988 年版，第 89 页。

“我们必须面对这样的可能性 即通往社会主义的道路能够从科学转向乌托邦 并非从乌托邦到科学。”

这应视为法兰克福学派解放理论的出场宣言。随后“登台演出”的主角是马尔库塞和哈贝马斯。

## 2. 乌托邦 终结还是恢复？

1967年，马尔库塞在柏林自由大学作了题为《乌托邦的终结》的讲演。这个讲演的题目很容易引起世人的误解，似乎马尔库塞要终结乌托邦，即在社会批判理论中放逐乌托邦。这是否意味着社会批判理论的后现代境况就要来临，社会批评家们要将理想、超越、一般性的价值统统边缘化，使批判仅仅变做无历史深度的情感宣泄？答案是否定的。或许受早年黑格尔历史的影响 马尔库塞在这里所说的‘终结’要从辩证否定角度来理解。它是乌托邦谋划的否定之否定，因而是早期乌托邦式解放模式的恢复。

我们沿着马尔库塞的思路展开论述。

马尔库塞首先从分析乌托邦概念的历史性内涵入手展开论证。在他看来，传统的乌托邦概念是一个历史概念，其初始的含义是指某种“不可能实现的社会变革的纲领”。人们之所以把乌托邦等于不能实现的空想，起源于两种识见：一是认为乌托邦的谋划往往与现实存在的种种主客观条件出入甚大，现存的现实条件阻断了乌托邦转化为现实之路；二是乌托邦对社会未来的谋划与真正的自然律有很大的差距，似乎缺乏足够的合理性。在马尔库塞看来，这两种识见有着充分的形而上的真理性，然而却是没有历史眼光的“非历史性”的超验洞见。因为任何一种乌

托邦设想作为某种特定的理想社会制度的谋划，总是参照历史对各种可能的制度设定进行选择的结果。不可能存在一种永恒不变的设置未来社会理想秩序所能参考的历史条件。因此，所谓阻断乌托邦理想转化为现实的主客观不利条件是不存在的。一切不利于乌托邦理想实现的社会阻力都会在变革的历史进程中被克服掉，而一切以永恒自然真理面孔出现以证明乌托邦根本上是虚幻的因素也因自己超越历史，而成为“非历史的因素”被清理出理想设置的范围。因此，传统意义上被断定为“空想”和“不可能”的乌托邦并不存在。一切乌托邦式谋划都是以现实为基础的合理想象。这种想象是对“现存社会历史状况的否定”，必然具有实现的可能性。这种观点中断了在乌托邦问题上常见的失败主义倾向，排除了乌托邦概念的纯粹空想性。于是，传统上断定何为乌托邦的判据就此失效，这富有说服力地证明了乌托邦不是乌托邦，乌托邦是可以实现的理想。以是观之，马尔库塞自信地宣布：

“我相信今天我们确实能够谈及乌托邦的终结了。”<sup>①</sup>

从上面的论述中可以看出，所谓乌托邦的终结并不是乌托邦本身的彻底消解，而是要终结对乌托邦的一种传统的约定俗成的理解。在传统意义上，人们将乌托邦所代表的激进的社会理想和这种理想实现的可能性判定为零，用虚无飘渺的乌托邦来称呼之。一旦像马尔库塞那样，听任历史界限对“非历史因素”的制约，让变化概念介入乌托邦的谋划之中就会发现，时至今日，一切能被人们想象到的可能都是可能的，几乎没有什么东西能够被指认为虚幻的、臆想的。因此，人们约定俗成的乌托邦概念对未来谋划已无效用，旧式的乌托邦概念必须终结。

更有意味的是，旧式乌托邦概念的终结，同时宣布了“历史

马尔库塞：《五篇讲演》，波士顿 1970 年版 第 63 页。

的终结”。也就是说，重新谋划未来理想社会已不再需要黑格尔式的历史意识，新的人类社会环境的可能性与人类面对的历史条件已无什么关系。从历史延续的蛛丝马迹不可能找寻到未来人类社会的存在样式。因此，一切对未来理想社会模式的设定，其根据不是人们对社会物质生产过程之客观规律的把握，而是人们对现实的否定，它以弗洛伊德的心理学区为基础，纯粹是人们想象力的结果。于是，主观的根据代替了客观的分析，人类的想象排斥了历史的真实，解放由一种对外在压迫者的反抗变成了解放者内心追求自由的独语。经此转折，马尔库塞巩固了自己的结论，他语气坚定地宣布：

“新的可能性不再被认为是旧的历史和环境的延续，更不能被认为存在于与旧的历史和环境相一致的同样的历史统一体中。”

终结旧式乌托邦概念，对马尔库塞来说，无意敞开了谋划未来社会的无限可能性。因为，乌托邦的终结也意味着传统社会主义概念的终结，特别是马克思主义意义上的社会主义概念的终结。所以，“乌托邦的终结的概念在今天至少必须讨论一种新的社会主义定义。”<sup>②</sup>

新的社会主义首先剔除了马克思主义社会主义学说中的“生产力崇拜”因素。社会主义自产生之日延绵至今的发展，向人们陈说了这样一个道理：物质生产力的进步并不必然地与全社会的社会主义意识的增进同步；相反，物质生产力的进步似乎更有利于资本主义的巩固与发展。这充分证明了社会主义的最终根源不在社会的物质生产力，传统社会主义提供的社会主义合理性的证明实际上已失去历史和现实的有力支持。今天的人们清醒地意识到必须放弃生产力因素，从其他方面寻找社会主

<sup>②</sup> 马尔库塞：《五篇讲演》 波士顿 1970 年版 第 62 页。

义合理性的根据。马尔库塞从人的意识和本能结构中探寻社会主义的合理性根源 要求回到《1844 年哲学—经济学手稿》时期马克思所表达的那种社会主义立场，即回到人道主义的社会主义立场上去，将社会主义本质规定为追求人的本质的全面实现和彻底消灭人的异化状态。一句话，社会主义运动的实质就是：“存在—异化—消除异化”。

实现这种社会主义的革命也与马克思主义的社会主义革命大相径庭。它是一种包括“文化革命”、“本能革命”、“意识革命”等在内的“总体革命”。这种革命的战略是“主动挑衅”和“大拒绝”。有关这种革命，我们在本书的第六章已做过较为详细的论述 这里就不在赘述。

总结上面的简单论述，可以看出，马尔库塞的“乌托邦终结论”真正要终结的并不是乌托邦本身，而是要将乌托邦发展为科学的科学社会主义。马尔库塞赋予乌托邦以一种新的含义，为乌托邦辩护 从而将终结乌托邦的科学社会主义变为“乌托邦”，而将已经为科学社会主义证明为空想的乌托邦变为“现实的未来谋划”。这种谋划并无新意，不过是将人道主义的社会主义从抽象的人性出发对资本主义展开批判，伦理地构划未来社会的空想社会主义模式存在主义化、弗洛伊德化。以是观之，马尔库塞所谓“从科学转向乌托邦”的理论进路就是一条退路，它实质上不是终结乌托邦，而是恢复乌托邦。

### 3. 解放的障碍与希望

哈贝马斯也谈论乌托邦，他把乌托邦理解为有关自由的理想或实现自由的理想 与之相对应 他把人们追求美好生活理想之热情的减退称作“乌托邦力量的穷竭”。在晚期资本主义社会中 由于理想主义已被现实主义所代替 社会主义观念在人们心

中已经衰落，基本上已消除了爆发革命的可能性，乌托邦力量真正穷竭了，为此，社会替代问题的说明必须抛开传统的革命理论而另辟蹊径。

从历史的回顾中可以得知，乌托邦力量的真正形成是在 18 世纪后期。那时，乌托邦思想与历史思想融汇交织，成为新时代意识的主要特征。新时代意识将世界解释为一种统括世界、产生问题的过程。而乌托邦力量之向历史意识渗透，决定了那时的人们是用未来的眼光来解决过去留给他们的的问题。时代将前进方向的路标托付给自身，它要求从自身中抽绎规定自身的规范。真实的现在自此成为传统延续和更新创始的交叉点。

可惜的是，时至今日，乌托邦意识与历史意识的交融汇通已经终结，人类投向未来的目光击垮了人的自信心，毁弃了人的现实期望。展现在人们面前的未来景象恐怖而又悲观：军备竞赛的升级，核武器无控制地扩散，发展中国家出现的结构性贫困化，发达国家失业率增加和不平等的加剧，环境污染以及灾难性地运用大型技术，等等。人们不可逃避地陷入未来恐怖主义之中，收缩想象，回避未来，最终使畅想未来的豪情变成了阴郁低沉的悲观吟唱。

在关于各种乌托邦力量穷竭的悲观吟唱中，真正被认定为穷竭的是关于实现劳动社会潜能的乌托邦理想。哈贝马斯这样说：

“在知识文化舞台传播着一种怀疑，认为乌托邦力量的穷竭不仅符合一种短暂的文化悲观主义心境，而且触及更深的东西。它可能预示整个近代时代意识的改变。也许，历史思想和乌托邦思想的那种结合体又在解体，也许时代精神的结构和政治的组合状态都在发生变化；也许历史意识将失去它的乌托邦力量，如果说 18 世纪末天堂希望随着乌托邦和现世化而移入此岸，那么从那以后二百年的今天，乌托邦的期望仿佛即将丧失其世俗化的特点而又采取宗教形态。我认为这种近代后期正在变腐的

论点是没有根据的。不是时代精神的结构，不是就未来生活可能进行争论的模式在改变，也不是整个乌托邦力量在从历史意识中消失。到达终点的毋宁说是一种过去结晶成劳动社会潜能的特定的乌托邦。”

实现劳动社会潜能的乌托邦是一种把未来希望寄托在物质生产劳动把‘劳动’看成解放潜能的、把科学、技术和计划想象成合理控制自然与社会的无可失误的、广可造福的工具的“劳动社会的乌托邦”。这种乌托邦最典型的特征有两点：一是把社会解放的希望放在‘劳动’基础上认为从劳动形式的变化（如从不自主状态向自主状态的转化）中可以产生新的社会和生活形态；二是在未来社会谋划上，一切未来的生活形式都是围绕目的合理性‘劳动’形式的合理化来构想的。可以说现代西方的‘社会国家’即“晚期资本主义”国家就是按照劳动社会乌托邦建立起来的。晚期资本主义国家所遇到的危机或者内在困难，如国家没有足够的力量运用自己的纲领来约束资本主义经济体系，国家动用政治力量达不到促进与保证合乎人的尊严的、自由的生活形式这一实质性目标，等等，都意味着按照劳动乌托邦建立的现代国家严重受挫，理想主义崩溃，乌托邦力量穷竭。哈贝马斯说：

“70年代中期以后，人们开始意识到了社会国家方案的局限，虽说直到现在看来还没有一种明确的代替方案。所以我想把我的论点明确表述如下：新的非了然性属于一种情势，在这种情势下，一种依然还从劳动社会乌托邦吸取营养的社会国家纲领，正失去规划一种集体上较为美好和较少危险的未来可能生活的力量。”<sup>②</sup>

<sup>②</sup> 哈贝马斯：《哈贝马斯的商谈伦理学》，辽宁教育出版社 1988年版，第 90~91、92~93 页。

劳动社会乌托邦的穷竭，决定了社会合理重建必须重新厘定方案。新方案最主要的转换是用“交往范式”取代“生产范式”，通过交往行为合理性的实现完成社会拯救。明白地说，社会主义的‘必然性’实质是一种在‘交往’中知识水平和道德水平提高的‘可能性’。因此以交往行动理论为基础重建社会发展理论即历史唯物主义，才是完成社会拯救的唯一途径。

在哈贝马斯看来，任何对历史唯物主义的重建首先意味着如何理解历史唯物主义的问题。哈贝马斯说：

“我将不把历史唯物主义看做某种启发物，而看做是一种理论，一种社会进化理论。该理论——归功于它的反思特性——对于政治行动的目的来说，也具有增进知识的价值，并且可以在一定情境中，与有关革命的理论 and 战略相联结。……这种重建的努力还包含下列意图：对若干其他的竞争学派之观点作进一步的批判性汲取……”

哈贝马斯对历史唯物主义的理解抓住了三个基本方面：第一，它具有反思的特性；第二，它具有增进知识的价值；第三，它在一定情况下，与有关革命的理论 and 战略相关联。历史唯物主义的反思特性实际上是它的批判性特征，而这种批判性反思是以哲学为代表的人文—精神科学所独有的、用以区别自然科学的重要特征之一，它使人文—精神科学关心自己成立的根据，关心自己发展的历史。在这个意义上，历史唯物主义就是历史—哲学的。但是，历史唯物主义仅有批判反思的维度是不够的，它还必须有助于增进知识。当然，历史唯物论也不想承担起一门超越于各种具体科学之上的科学之科学的任务，因而，所谓增进知识，只是就它服务于某种实践目的之活动而言的。因此，如果我们能够给这种意义上的历史唯物主义以一个知识进化论的名

称的话，那么，实际上就是把它与革命的理论联系在一起了。

重建历史唯物主义的理论进路将在这种重新建构的理论氛围下展开。它从重构历史唯物主义的几个重要概念开始，终结于对社会进化过程的交往理性谋划。

首先分析的是社会劳动概念。按照历史唯物主义的观点，是社会劳动而不是别的什么区别开了人与动物。“—当人们自己开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。”哈贝马斯认为，上述表述就其所要达到的目的——区分人与动物——而言绝不能从生理学或物理学的角度理解为某种形式的物质、能量变换过程，真正“具有决定意义的是根据工具行为规则而进行的、有目标作为指导的物质转换这一社会角度。”<sup>②</sup>也就是说，社会劳动的第一个特征就是有目的的工具性行为，然而，马克思并不把工具性行为的主体仅仅规定为单个个体，相反地，社会合作才是更为重要的劳动形式。他指出：“一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是‘生产力’。”由此可见，“生命的生产——无论是自己生命的生产（通过劳动）还是他人生命的生产（通过生育）——立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系。”<sup>③</sup>包含这种双重关系的社会劳动决定着社会状况，“个人怎样表现自己的生活，他们自己也就怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产什么一致，又和他们怎样生产一致……”“由此可见，人们所达到的生产力总和决定着社会状况，因而，必须始终把‘人类的历史’同工业和交换的历史联系起来研究和探

①②③ 《马克思恩格斯选集》第1卷第24~25、34、25页。

④ 哈贝马斯：《交往与社会进化》重庆出版社1989年版，第135页。

讨。”<sup>①</sup> 哈贝马斯认为，社会劳动作为人类再生产的表征是有疑问的。他指出：“马克思关于社会劳动的概念对于确立原始人的社会生活方式与灵长类动物的生活方式的区分来说，乃是适宜的，但它并没有抓住人类生活再生产的特殊性。”<sup>②</sup> 原因在于，人类社会的进步只是原始社会时才具有双重的标准：有机的和无机的，而这种混合机制的存在只能表明——在哈贝马斯看来——一种从灵长类到人类的过渡阶段，而真正的人类的出现只伴随着一种文化的进化机制。只有到了这个阶段上，单独的社会进化才是可能的。这个全新的进化阶段的标志是家庭式社会结构的出现。所谓家庭式社会结构是对于动物式身份系统而言的。后者的结构是单一的，在其中每个成员的身份是唯一的和固定不变的，它形成的是以性关系为基础的社会分工，即男子——狩猎团体和女子——采集团体。但两个团体间的新的一体化单靠单一的身份系统不足以维持，因而同一个个体的不同身份或同一身份代表的不同个体就必然被要求，而这种要求不言而喻是以某种主观际性为基础的。哈贝马斯相信，主观际性要达到的目标在语言的产生之前是无法实现的，虽然真正意义的语言的出现经历了几百万年的时间，但它一旦出现就以某种社会规范系统取代了动物身份系统。哈贝马斯由此认为，语言才是进入人类社会的真正的先决条件。我们看到，对于哈贝马斯而言，社会劳动绝不是可有可无的，它是基本的，因为它显然先于语言交往和社会角色系统的发展，但社会劳动并非是人类形成的标志性概念，因为“只有当我们把社会劳动的概念和家庭或组织原则的概念相结合，具有决定意义的人类生产方式才能得到适当

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第34页。

② 哈贝马斯：《交往与社会进化》重庆出版社1989年版，第138~139页。

的描述。’<sup>①</sup> 哈贝马斯提醒我们，交往行动的规则，也就是主观际性有效的、仪式化被保证的行为规范，不能被简化为工具性的、战略性的行为规则。这里，我们清楚地看到，哈贝马斯试图用交往概念重建社会劳动，通过语言的引入，他确定了人类社会形成的标志性概念；而通过交往原则的引入，他确定了家庭式社会结构对于生产和社会化、社会劳动和养育后代的更为基本的地位。据此，哈贝马斯重建了历史唯物主义的人类学基础，其潜台词就是：在马克思那儿并未形成真正的人类学。这一点在以下的分析中更为明显。

哈贝马斯认为，马克思是把社会劳动的概念与种的历史的概念连在一起的，而重建种的历史的关键是由生产方式这个概念提供的。人类社会所经历的生产方式大致有五种：(1)原始公社制(2)以奴隶制为基础的古代生产方式(3)封建生产方式(4)资本主义生产方式(5)社会主义生产方式。还有亚细亚生产方式作为一个特例代表着古代东方。哈贝马斯认为这种划分方法是 18 世纪历史哲学的教条主义变体，它显示的是一种客观主体的单线式的、必然的、独断的和前进式的发展，它经不起对历史哲学的客观主义的批判。哈贝马斯提出了两种重要的批评：一是在进化的承担者问题上，在社会和纳入社会的行为主体之外，没有必要再假设某种经历着进化的种的主体。哈贝马斯相信，历史唯物主义假设的大规模主体并未在历史中出现，因为在他看来，社会进化应该指向统一化了的个体自觉影响他们自身进化进程的方向。因而至多能够出现某种自我建立的、高水平的、主观际性的共同体。一是在发展的过程问题上，须承认发展既不是连续的，也不是不可逆的。哈贝马斯认为，社会结构的变化依赖于偶然性的边界条件和可以经验式地予以考察的学习过

哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版 第 141 页。

程。导致同样的发展水平，可以有多条途径，而且没有什么东西可以提供发展的不中断性。进化中的倒退亦有可能。

在阐释了社会劳动和种的历史的概念之后，哈贝马斯接着分析了上层建筑原理和生产力与生产关系原理。

众所周知，马克思关于上层建筑原理的经典表述是这样的：“人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”哈贝马斯认为，马克思的这种表述只能被合理地看做是一种诗意的比喻和为了使论证简洁而作的形象性说明，对此作任何实体化的解释都会使人误入歧途：一是可能导致经济基础和上层建筑的单线因果决定论。二是可能导致前一种的较弱的变体，即一种结构因果论。这两种理论的失足之处在于它们都强调经济基础的决定性作用。哈贝马斯认为这是一种误读。他指出，第一，“上层建筑对基础的依赖首先仅仅意指这样一个批判性阶段：社会开始进入某种新的发展水平，被意指的并不是对于社会的本体论译解，而是假设在社会进化中，经济结构起着领头作用。”<sup>②</sup> 第二，哈贝马斯认为上层建筑原理并不是一种普遍的原理，它真正能够起作用的范围仅仅局限在前资本主义社会之内。他论证道：通过生产关系调整生产资料的结合方式，进而间接调整社会财富分配的功能，在原始社会，这个功能是由氏族系统来执行的；在文明社会中，则由统治系统来执行；只是在资本主义

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第82页。

② 哈贝马斯：《交往与社会进化》重庆出版社1989年版第147页。

社会，当市场与它的操纵功能一道被假设为具有使阶级关系稳定化的功能的时候，生产关系才作为这样一种东西出现并采取了某种经济形式。而后工业社会甚至展望了这样一种情景，在其中，进化优势将从经济系统转移到教育和科学系统，设若趋势确实如此，则生产关系就将负担不同的组织作用了。<sup>①</sup>

关于生产力和生产关系的辩证原理，马克思的表述如下：“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。于是这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”<sup>②</sup> 哈贝马斯认为上述原理不能在某种技术意义上被理解，我们要做的是从工具行为和战略行为水平中分离出交往行为的水平来。基于这种考虑，上述原理就可以理解为：（1）存在着某种内在的学习机制，它规定着技术和组织性有用知识的自发增长及其向生产力的转换。（2）只有在生产力的发展阶段与生产关系的发展阶段之间有着某种结构性适应时，一个生产方式才能处于均衡状态。（3）内在引起的生产力的发展使生产力和生产关系发展的系列之间出现结构差异。（4）两个发展系列间的结构性差异将打破给定生产力方式中的均衡状态并必然引向现存生产关系的废除。<sup>③</sup> 哈贝马斯相信，学习机制的加入使得生产力与生产关系原理变得更富有解决问题的能力，但却仍未能表明什么样的机制将有助于解释进化性。换言之，生产力的发展至多让自己“被理解为某种问题产生的机制——它触发了但没有导致生产关系的废除和生

哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版 第 148 页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第 2 卷 第 82~83 页。

参见哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版 第 149~150

页。

产方式的进化性更新。’<sup>①</sup> 进一步推论，只有在新的社会一体化形成之后，生产力的潜能才能再一次被释放，积累起来的系统问题才能被处理。对于这种新的社会一体化，哈贝马斯认为：历史唯物主义对它的解释仅仅是描述性的，而分析性的解释应当是：“（人类）物种所学习的，不仅是对生产力发展具有决定意义的、技术性的有用知识，而且包括对相互作用结构具有决定意义的道德——实践意识。交往行为规则确实对工具行为和战略行为领域内的变化作出了反应、并推进了后者，但在这样做的时候，它们是遵循着自己的逻辑。”<sup>②</sup>

综上所述，哈贝马斯指出，马克思把学习过程对进化的重要性局限于客观思维这个侧度——也就是技术和组织知识的侧度，工具行为和战略行为的侧度。一句话，生产力的侧度中。这样，社会的进化过程就被解释为生产力的进化过程。哈贝马斯认为，生产力的发展，尽管是发展的一个相当重要的方面，但对社会发展的分期来说却不是决定性的。因为，人们完全可以假定一种不同的解释，即学习过程同样发生于道德洞见、实践知识、交往行为以及对行为冲突的交互性调整这类侧度之内。这些学习过程乃是在社会一体化的更为成熟的形式中，在新的生产关系中沉淀下来的，这种沉淀使新的生产力的引发成为可能。换言之，文化一直是一种上层建筑现象，尽管它在向新的发展水平的过渡中，似乎发挥着比迄今为止的许多马克思主义者所承担的更为突出的作用。这种突出作用已解释了交往理论可能对历史唯物主义的更新做出最新的贡献。<sup>③</sup> 既然生产方式概念的抽象程度不足以表达社会发展的普遍性，那么究竟有什么可以做为划分社会发展时期的标尺呢？实际上，在以上的分析中我

<sup>③</sup> 参见哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版，第 150～151、152、153、101 页。

们已经看到了若干征兆：哈贝马斯既然认为生产力的发展只有在新的社会一体化水平上才是可能的，那么所谓的社会一体化就应该有希望取代生产力成为一种标准。事实上，哈贝马斯也的确是这么做的。他说：“社会发展的普遍性指向了某种具有高度抽象性的社会组织原则”。他所理解的组织原则：“指这样一些创新发明，它们通过可发展地、逻辑地加以重建的诸学习阶段使自身成为可能，并使新的社会学习水平制度化。”<sup>①</sup>这种组织原则“可以近似地通过决定着占统治地位的社会一体化形式的组织内核来表征。因而一种更有希望的努力则是直接去划分——根据进化性特征——被社会组织原则所决定的社会一体化形式”。<sup>②</sup>这些抽象的起点自然不会令哈贝马斯裹足不前，他根据皮亚杰的发生认识论进一步对社会一体化水平进行了细致的区分：(1)行为的一般结构，(2)世界观结构，(3)组织化了的法的结构和制约性的道德呈示物结构。根据上述标准，哈贝马斯把迄今为止的人类社会分为四个时期：(1)新石器社会，(2)早期文明，(3)发展了的文明，(4)现代。在行为的一般结构方面，前三者都是由习惯性建构的行为系统。而现代则是后习惯性建构的行为领域。在世界观结构方面，神话世界观与行为系统在前两个阶段是不可分的，而在后两个阶段则被明显地区别开来。在法和道德呈示物方面，情况比较复杂。对于新石器社会，法与道德的出发点是前习惯性的调节，其损害补偿机制具有报复的特征。在早期文明中，出发点变成了习惯性道德，但这种道德与法直接联系于统治者的个人责任。在发展了的文明阶段，习惯性道德虽仍然依附于传统，但已从统治者那儿拆分出来。在现代阶段，法律与道德则被严格地区分开来，前者代表着一般的规范和理性的力量，后者则更多依靠个人的自觉意志。不同的历史

<sup>②</sup> 参见哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社 1989 年版 第 158 页。

时期由上述力量的交叉作用而各自显出不同的特色。哈贝马斯相信，这样才能还历史以本来面目。

由此可见，哈贝马斯在一般交往理论基础上去实现历史唯物主义重建，力图将批判理论与对社会的经验分析结合起来，将历史唯物主义置于开放状态，希求用当代社会科学的发展的新成果、新成就来充实历史唯物主义。这应该被看做是哈贝马斯理论活动中的一个积极的方面。当然，原则上，我们并不接受哈贝马斯的观点，因为他的重建是在完全改变马克思历史唯物主义基本原理的前提下进行的。他把生产活动概念还原为交往行为概念，将实践概念还原为有目的的理性行为概念，将生产力的发展和交往形式的成熟性作为社会进化的尺度，等等，都表明了他关于社会及其进步的观点与马克思的观点有着巨大的差别。他实际上是放弃了马克思从社会关系入手理解理论的方法论，而退回到马克思甚至黑格尔以前的方法论立场上了。职是之故，哈贝马斯的“重建”工作必定不能成功。与其说交往行为理论并不能取代乌托邦，毋宁说哈贝马斯又建立了一个新的现代乌托邦。

#### 4. 未来不能没有马克思

由霍克海默、阿道尔诺所开创的哲学—社会批判理论，始终洋溢着一种批判的激情。法兰克福学派的批判理论家们在发达工业社会批判上倾注了大量心血。他们的研究表明，当代资本主义社会即发达工业社会是一个“富裕的社会”，同时也是一个“病态的社会”。说它是“富裕的社会”是因为在发达资本主义社会中，由于工业技术的高度发展，物质财富生产以成倍数方式增长，人民生活水平普遍得到提高，“马克思为社会主义建设所描述的生产力水平在技术最先进的资本主义国家早已达到

了。”<sup>①</sup>不但资产阶级过着富足的生活，而且处于社会低层的平民百姓也是丰衣足食。现在不再是资产阶级在榨取由工人阶级创造的剩余价值，而是资本家和工人一起享用由科学技术创造的“剩余价值”。资本主义世界一片歌舞升平景象。说它是“病态的社会”，是因为在资本主义繁华喧闹的背后呈现的是人之全面异化和人之灵魂与精神裸露的凄厉状态。在这个社会中，人受“强迫性消费”控制，颠倒了他与物的关系；人同体现他的本质的劳动分离，成为“劳动的工具”；人同人疏离，整个社会变成了“攻击性社会”，变成了一个纠缠不清、敌视、暴力、掠夺、阴谋、战争的垃圾场；人与自然隔离，在人将自然界变成“商品化的自然界”被污染了的自然界、军事化了的自然界，同时自然界也反过来对人进行报复，被人类暴行污毁了的自然界，正成为控制人的“社会伸展出来的手臂”；人同人的造物科学技术相对立，科学技术已成为解放的障碍和控制与操纵人们的工具，它弱化着人们对这个社会的不满，带来了一个起一体化作用的政治统治制度。总之，发达工业社会病象丛生、危机四伏，已陷入以“合法化危机”为总称的综合性危机，四面楚歌，前途渺茫。现实的重负面前灵魂是那樣的凄厉、悲惨，疏离的悲哀笼罩着精神的无奈与苍白，控制的枷锁牵引着无灵的人走向无助无翼的绝地。拯救、重建已成为社会批判理论著作中最常见的字眼。

然而，令人遗憾的是，即便如此，法兰克福学派仍拒绝从当代资本主义社会存在的社会物质基础上判定当代资本主义社会的合法性，他们依然坚持法兰克福学派传统，认为当代资本主义的病症仍然出在它的精神上。他们拒绝从政治经济学方面批判当代资本主义。他们认为拯救当代资本主义的灵丹妙药是展开文化上的救赎，恰当的意识形态批判可以重振资本主义精神，观

马尔库塞：《反革命与造反》，波士顿 1972 年版，第 3 页。

念上的革命足以荡涤一切引起社会全面异化的因素，重建一个合理的社会。所以，我们在阅读法兰克福学派批判理论家的著作时，经常在他们那救世的忧患中感受到意识形态批判的责任。法兰克福学派经常用意识形态批判去指称社会批判，用对发达工业社会意识形态的研究去指称对发达工业社会现状与未来的研究。因而，他们对当代资本主义展开的批判实际上主要是一种在观念王国中进行的批判，是一种脱离了社会现实物质力量而进行的抽象的文化批判。人们能从批判者的悲观咏叹和无奈自嘲中感受到这种批判的虚妄。例如，马尔库塞就对社会批判所能产生的结果持一种悲观立场。他似乎忘却了他那犀利的笔锋所掀起的反抗的怒潮，对思想反抗现实的威力缺乏充足信心。所以，他只看到反抗的可能，他只感受到拯救的渺茫，因而他告诉我们，人们只可以批判过去，却难以展示未来。当他陈述这个问题时，慷慨激昂的笔调立即变得阴郁低沉：批判的社会理论并不拥有能够弥和当今和未来之间的鸿沟的概念，因为它未作任何承诺，也没有显示出任何成就，它保持着自己的否定性。因此，它愿向那些没有希望地为“大拒绝”而献出了或将献出自己生命的人开诚布公。

当马尔库塞的阴郁低沉变成哈贝马斯的浪漫情怀后，社会批判理论面对未来就在沉默之后又多了些幻想。失望被幻想所冲淡，批判的热情为人文主义崇高的价值理念所涨满，宗教救世渡生的十字架下汹涌着的是唐吉珂德式的热忱，于是，乌托邦成为抗议不合理的资本主义制度和在幻想的彼岸超越资本主义制度的理想之路。在这种视域下，哈贝马斯以他的交往行动理论去对抗堕落的社会现实，去抗争现代社会的普遍异化。他的理论是发达工业社会芸芸众生的安魂曲，自然是一种诉诸未来解放以克服发达工业社会全面社会危机的宗教末世学。凭借它，哈贝马斯幻想恢复语言作为交往行为的中介地位，建立一种可

能的、有效的、理想化的语言使用规范，构造出在一个理想的言谈情境，并促使人们在这种理想的言谈情境中，不受任何外在束缚通过自由的商谈达到理性的共识。于是，交往的合理性、理想的言谈情境的建立、社会进化、社会病态根源的克服以及社会理想的实现统统可以得到圆满的解决。然而，不幸的是，我们可以这样说，虽然哈贝马斯批判重建的结果提供了一个临界的理性尺度使得工具理性不可僭越，理性不再会由批判与解放的武器堕落为为现实辩护的科学技术意识形态，但通过理想的语言使用规范来建立理想的言谈情境以恢复人的平等、自由的交往，从而消除社会控制和社会压抑，实现人的自我解放，无疑是天方夜谭或浪漫主义的乌托邦，因为除非人类有共同意志，能就利益达成一致，我们很难说人类会完全进行交往合理行为，并因此而掌握自己的命运。由此可见，哈贝马斯把社会批判理论家和社会启蒙斗士看作是发达工业社会的拯救者，企图凭借思想的力量，通过意识形态批判消除社会控制与支配，并以纯粹理想境界的东西作为超越的航标与灯塔，超渡芸芸众生出当代发达资本主义的无边苦海，最终还是不可避免地陷入了文化精英主义的乌托邦幻想。

法兰克福学派的社会批判终结于此，也只能终结于此。社会批判理论从一开始就偏离了靶心，因而也就不能切中被批判物的要害，批判也就不能真正解除被批判物的反抗，实现现实上真切可行的超越。论述至此，我们不由得这样想，历史老人仿佛开了一个玩笑，然而却是一个严肃的玩笑。当资本主义大船的桅杆刚刚从人类历史的地平线上升起，以人类智慧与良心自居的先进知识分子，就从道德和感情上对资本主义进行了猛烈的抨击，他们发出种种呼喊：“或者以过去价值的名义（伯克在英国、博纳德和梅斯特尔在法国）或者以按照理性和公正准则设想的可供选择的社会名义（葛德文和欧文在英国、圣西门和傅立

叶在法国)，来批判正在发生的种种变革”<sup>①</sup> 而且还设想出一个又一个充满空想意味的社会，又设想出与这些社会相匹配的人类心灵。法兰克福学派的乌托邦思想和他们的解放理论不过是这些过去了的幽灵的再现。失望和幻想依旧是这些新马克思主义乌托邦理想主义者之心境生动传神刻划。在他们身上，依然夹杂着种种矛盾冲突的感情。“一方面，他们对已确定了统治地位的资本主义制度失望，对科学技术带来的物质文明失望，对西方传统价值理念失望，对当代人的精神风貌失望，对现实的社会主义模式也不满意，总之，对当代的一切都感到厌倦。但另一方面，‘哀其不幸’又‘怒其不争’。他们是深受西方启蒙精神的熏陶的理想主义者，身上既刻有人文主义崇高价值理念的烙印，又背负着宗教救世渡生的十字架；既继承了早期社会主义者对一切进行无情批判的武器，又从马克思那里借来革命的热忱。因此，外面的世界即使无奈又无奈，也要拿起唐吉珂德的长矛挥舞一番 即使没有航标和灯塔 但心中的希望和幻想尚存 于是‘乌托邦’便成了抗议现实和躲避现实的理想之路。”<sup>②</sup>

社会批判理论面对未来表现出来的这种窘境，使我们不由地再一次想起一位伟大的社会哲学家——卡尔·马克思。是这位天才的思想家结束了那种诉诸于人类良知、理性、正义感、同情心等等的批判活动，以他在历史观和经济学上的伟大发现为基础，建立了一种新的社会批判理论。这种社会批判理论建立在对社会现实的所进行的政治经济学分析基础之上，力图通过对某一具体的社会形态之生产力与生产关系、经济基础与上层建筑之间矛盾运动的辩证揭示，发现社会的各种具体的存在方

米歇尔·博德：《资本主义史：1500-1980》，东方出版社 1987 年版 第 91 页。

陆俊：《“西方马克思主义”现代乌托邦的几种形式》，载《马克思主义研究》，1986 年第 4 期 第 80 页。

式和表现方式向人类普遍进步方向发展的现实可能性。例如，马克思对资本主义社会的批判就是他的社会批判的光辉范例。马克思紧紧抓住剩余价值规律，揭示了资本关系所具有的超常功能 即 促进生产力与科学技术的发展 促进生产的社会化、市场一体化，从而导致世界历史的形成以及人类生活交往的世界性趋向等。同时，马克思又揭示了资本利润率下降的必然趋势，以及因之而发生的资本主义生产危机，资本主义基本矛盾的不可克服性等问题 进而从政治、经济、文化、社会生活、国际关系及宗教道德等诸多方面综合分析资本主义的未来，揭示出资本主义必然灭亡，社会主义必然胜利的现实可能性，并以普遍规律形式被确立为社会发展的必然归宿。这样，马克思就用对资本主义的分析取代了对资本主义的人道主义谴责，愤世嫉俗的呐喊变成了科学理智的冷静分析，孰优孰劣，谁是谁非，理智健全的人一目了然。

正因为这样一个缘故，名列当今世界大哲学家之列的德立达才语出惊人地这样说：

“没有马克思就没有未来，没有马克思，没有对马克思的记忆和继承，就没有未来。无论如何，没有对于某一个马克思、对于他的天才，至少是对于他的许多精神中的一个的记忆和继承，就没有未来。”<sup>①</sup>

对资本主义的批判离不开马克思，对未来理想社会的谋划离不开马克思，当代许多重大的、涉及人类命运的社会问题的解决离不开马克思。一句话，未来不能没有马克思！

参见童世骏：《未来不能没有马克思》，载《东方》，1996 年第 6 期 第 72 页。

## 结语 在现代性与后代性之间

作者对法兰克福学派社会哲学的论述至此已近尾声，然而作者的思绪却依然绵绵不绝。千头万绪，首先涌出脑海的是海德格尔的诗句：

道路与思量，  
阶梯与言说，  
在独行中发现。

坚忍前行不息，  
疑问与欠缺，  
在你独行路上凝聚。

晨光在群峰之巅静静升起……

世界之暗从未到达存在之光。

时至今日，作为一个流派的法兰克福学派已经衰落。学派的重要思想家大多作古，至今依然活跃在世界哲学舞台上的也已是耄耋硕老。然而，学派的精神并没有因此而消亡。正如马丁·杰所说，即使在西方马克思主义的主要范式已失去活力之后，对社会批判理论的兴趣也会顽强地存在，社会批判理论仍然会保持它的重要性，因为它适应了在其初创时期只是朦胧觉察到的一个时代的关切与焦虑。当新世纪的钟声即将敲响之际，人类习惯性地回顾自己一个世纪以来的进步与发展，并因此引发现代性与后现代性的争吵，法兰克福学派以拯救情怀所表达出来的救赎悲愿就愈发显得珍贵了。

## 1. 后现代性张力下的现代性忧思

“现代性”是一个不断生成的概念，同时也是一个歧义丛生、内涵极为丰富的概念，更是一个能够引发思想搏斗的概念。我们将从分析哈贝马斯关于“现代性”（modernity）概念的界定开始我们的反思。

哈贝马斯认为与“古典”相对应的是“现代”。远在公元5世纪末，“现代”一词就成为官方基督教用语用以表达“古典”的不断绵延，衍生出当下状态。在这种绵延中，古典始终被当做一个样板；“现代性”不过是与“古代性”的过去息息相关的时代意识。但是，从近代启蒙运动以来，古典的魅力消失殆尽，人们的现代观随着信念的不同发生了根本性的变化。现代科学确立了不可动摇的权威地位，改变了过去那种通过往后看以确立社会与道德进步的信念，而浪漫主义的现代主义者则给予古典主义的古代性理想以致命一击从而确立了关于“现代”的全新观念。

现在，“现代”不再被看作“古典”的模仿，“现代”已与“既往”对立起来，“现代”与“古典”之间的关系明显失去了某个固定不变的历史参照系，“现代”就是“新”就是对过去的不断更新，并且“现代”本身也会被下一个新的时期所代替。由此可见，启蒙标志着现代性的最终形成。

与启蒙相关的现代性的文化，一般说来，与理性自觉和内在性 (Imwardness) 有关。正如路易·迪普雷 (Louis Dupre) 所指出的那样，从中世纪后期开始，神学的各种思潮以及早期人文主义思潮就将有关宇宙、人和超验因素的传统综合击毁，并用对人的创造力的空前弘扬而缔造出一种新的观念。这种新观念将人变成了意义的唯一源泉，将人的理性超升为世界的主宰原则，而无所不包的自然是降低为客体。这种观念直接发展成为 18 世纪以来启蒙主义哲学家们的“现代性构想”，即使依据“真”、“善”、“美”而得以区分的理性的三个部门——具有客观性的科学、普遍有效的道德法则、自足自律的艺术——得到充分的发展，成为人们控制自然、理解世界与自己、促进社会及道德进步、维护正义、造就幸福生活的有效手段。由此可见，哈贝马斯的“现代性”首先与人的觉醒、理性自觉以及传统世界观的解体相关。此种意义上的“现代性”，极其类似韦伯 (Max Weber)、特洛尔奇 (Ernst Troeltsch)、松巴特 (Werner Sombart)、舍勒 (Max Scheler) 这样一些社会理论思想家对所谓现代性问题作出的界定，是用理性化、去魅化、世俗化、市民伦理的成形、基督教世界观的衰微等等所表征的东西，也就是由启蒙主义理想所表征的那些东西。

另一方面，哈贝马斯意下与启蒙理想相伴随的现代性还是与社会形态和社会生活的合理性，以及与社会生产和社会的现代化密切相关的现代性。这种现代性是随着宗教势力的式微和资本主义的兴起而发展起来的。它引起了西方世界从古代到现

代的一场总体转变,包括社会制度层面(国家组织、法律制度、经济体制)的结构转变和精神气质(体验结构)的结构转变。这种转变是理性设计的结果,也是进步主义发展观的必然结果,即是一个范围及于社会、经济、政治的过程,其制度与组织的朝向以役使自然为目标的系统化理智过程。

可见,哈贝马斯所谓的现代性包含两个向度:一是新的思想模式,一是新的社会模式。然而,需要特别指出的是,现代性的这两个向度都根源于启蒙主义的宏伟构想。透过现代社会的政治、经济、文化等结构所反映的现代化过程表面事象来看,现代性社会的建构实际上首先涉及的是一种深层的价值秩序问题。更明确地说,启蒙为现代社会带来的现代性问题主要表现为价值秩序(包括人们的心态、精神气质或体验结构以及处身其中的社会环境)的位移和重构。所以,在哈贝马斯那里,现代性被理直气壮地界定为一种自足自律性,即现代性表明“不需再参照其他时代的标准,不再从模仿其他时代的标准的过程中寻找自己前进的方向;它只需要自己创造出所需要的规范。现代性就是保证自己得到完完整整、不多不少的复制。”<sup>①</sup>这也就是说,启蒙确立了理性的自主性,理性作为现代价值秩序的根基,可以自己为自己确定原则,而这些原则就是现代社会自足自律的合理性保障,有了它们,现代社会就再也不需要从过去或者超验领域寻找自己存在的合理性藉口了。

后现代哲学主将让-弗朗索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard)从后现代角度对现代性作出的理解,与哈贝马斯的理解非但并无二致,而且还有异曲同工之妙。因为在利奥塔那里,“现代”的界定特征就是这个时代的“知识”能够从它所从属的体系中获得合理化的全部依据。用更明确的话来说,后现代之前

哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,米特出版社 1987年版 第7页。

的科学、艺术、人文理想、社会进步等等话语系统都是在某种“宏大叙事”的制约下或参照某种“宏大叙事”而建构起来的一整套能够自圆其说的元话语，因其如此，这些元叙述（诸如启蒙运动所弘扬的人类解放理想，马克思主义政治经济学，弗洛伊德精神分析学等）就具有了某种合理性。

由此可见 无论是在“现代性”捍卫者眼里 还是在“现代性”破坏者眼里，“现代性”作为一种述说方式 总是与启蒙理想联系在一起。启蒙的思想革命导致了人的主体性出场，人的主体性又进一步导致了理性化的世界，熔铸出整个资本主义新秩序赖以安身立命的全部价值系统，从而形成一个完整的“现代的构想”崇高的人文理想、自觉的理性崇拜以及自由、平等、民权、人道主义、进步和开放的言论自由，等等。具体地说，启蒙招致的现代性构想促使科学求真与自由解放齐头并进，造成两套宏大的合法性叙事（利奥塔语）：一个是关于人类解放的宏大叙事，一个是关于思辨同一性的宏大叙事。前者是近代启蒙运动，更具体地说是法国大革命留下来的思想传统；后者则是日耳曼、黑格尔式的思想传统。这两个传统已经成为人们对自己一切行为进行解释的依据和出发点。宗教救赎式的语言，如英雄圣贤、拯救解放、伟大胜利、壮丽前景 等等 都逸出语言的盲点 成为现代的标志。历史和世界仿佛完全成了人们尝试进行各种各样解放活动的记录和试验场。特别是以启蒙者自居的知识分子，笃信“革命神话”、“进步神话”和“解放神话”不断以他所坚持的某种所谓的永恒使命自我激励，并以其为不变的目标，抱定“相信未来会比今天更好”的信念去做乌托邦式浪漫之思。

然而，事实却无情地嘲弄了天真的“圣徒”。经过启蒙的世界并没有使“天上的国行于地上”反而到处散发出洋洋的得意的灾难。人们追求理性与进步，却身不由己地步入毁灭的绝境；人们将理性供奉为至上的权威、人间的君主 然而它却成为压迫

性的、单声道的控制力量和宰制手段。透过解放与进步神话，人们看到的是文化滑坡，道德水准下降，价值观失衡，社会控制加剧以及集权主义对自由的吞噬，等等。现代社会变成了一个支离破碎、病态、毫无意义、空洞、一团混乱的社会。解放歧变成奴役 理性演化成非理性 进步蜕变为游戏 异化、残酷、无望、歧义等现代性病症，使得现代社会就像一艘航行在波涛汹涌的大海之中的小舢舨，命运很难确定，前途很难预料。在这样一个不确定的时代与社会中，任何政治、社会纲领都无法实现；人类面对的是可怕的将来：人口过剩、种族灭绝、环境恶化、核能威胁、不可再生资源枯竭、太阳系的终结、宇宙的死亡，如此等等。这证明了未来并不比现在好，人类并没有一个光明的最终去处，更谈不上什么永恒的真理和千年福祉王国，一切都是过眼烟云，留存下来的只是游戏，文字和含义的游戏。当现代社会以否定的形式中止现代性计划后，启蒙运动遗留下来的种种自欺欺人的观念就被现代人抛到了脑后，社会就此抵达一种所谓解除了一切“宏大叙事”之包袱的后现代境界。

现代性成了问题，后现代性浮出水面。后现代性作为现代性计划的解构者无疑是否定性的、破坏性的。但这并不意味着后现代性只具有消极的向度。所谓“现代性”与“后现代性”的区分，并没有太多的时代分期含义，它主要表示的是一种认知范式的切换，也就是说，后现代性不过是我们认识现代社会的一种新的认识框架，一种新的思想参照系。由现代性范式切换到后现代性范式之所以必要，就是因为现代性计划出现了问题，许多新的社会文化现象已溢出现代性认知范式所能解释的范围，现代性作为分析的符码已不能覆盖整个发达资本主义社会形态的现实。后现代性概念的引入，使得我们可以摆脱现代性的的羁绊，对启蒙以来的现代化理论和现代化进程进行更为严厉的批判。并且，这种批判因为已有认知范式的消解而抵达一种前所未有的

的彻底性。所谓后现代性的消极向度或积极向度都与这种批判的彻底有关 即是说 将这种批判的彻底性引向悲观、否定、阴郁的彻底破坏方向就是破坏性的、怀疑的后现代主义，将这种批判的彻底性引向乐观、肯定、改造的建设性方向就是肯定的、建设性的后现代主义。前者将现代性一棍子打死，提倡一套完全排斥现代性的后现代性文化话语，并以此把现代性计划描述为一个彻底失败了的计划，将现代性计划下的现代世界判定为一个毫无出路的病态、混乱、道德错位、价值失衡的世界 从而取消价值导向、人文理想、历史的深度模式 在将世界游戏化的同时 又将人类的未来解构掉，人类的历史不仅在经典意义上已经终结，而且今后只能在世代无意义、无目的的交替中默默前行；后者对现代性采取一种较为宽容的态度，它既以后现代性的否定维度批判现代性，用除旧布新的勇气颠覆现代性的基础，揭露现代化进程中现代性计划的种种致命弊端，又以后现代性的建设维度拯救现代性“；或诉诸积极的 斗争或抵抗 的政治行动 或借助于知名人物的灵活的施政纲领，有的倡导新世纪的宗教，有的的鼓吹生活方式的新浪潮或后现代的社会运动。大多数肯定的后现代主义者寻求一种灵活的、试验性的、非意识形态的哲学本体论的智性实践，他们并不回避道德准则的选择，努力建立以专门问题为取向的政治联盟。”

按照马丁·杰的说法，法兰克福学派与后现代性转折有着密切的关联。法兰克福学派的社会批判理论为后现代转折准备了基础，“最明显的是，他们逐步放弃了人类即将解放的乐观信念，此一信念的基础，是通过阶级斗争实现整个族类进步的单一故事，这与放弃任何元叙述，特别是以救赎为高峰的元叙述的后现

冯承柏、王纯：《后现代主义与现代化进程》，载《天津社会科学》，1997年第1期，第74页。

代主义特征是一致的。事实上，法兰克福学派的财富，他们喜欢的上升、衰落和重现的复杂叙事，都常常为后现代理论家以不同方式甚至相互矛盾地吸收。再有对西方传统的工具理性、技术理性的激进批判，《启蒙辩证法》以其对神话和理性交织的灰暗沉思对此作了广泛的详细论证，这和后现代主义对各种理性的怀疑是潜在地一致。<sup>①</sup> 马丁·杰的说法是很有道理的。法兰克福学派的社会哲学是一种社会批判理论。批判的观念曾从康德的理性和知识成为可能的条件考察内蕴发展为黑格尔对精神自我运动、自我展现、自我认识的思考，又发展为马克思对特殊的历史形式即资本主义及其生产与交换过程的历史唯物主义反思和政治经济学批判，现在又具体体现为法兰克福学派基于启蒙观念对现代化进程的合理性批判。正是在这种检讨中，法兰克福学派发现了启蒙理想在实现自身过程中出现了问题。历史并没有展示出无限进步的迹象，社会向现代性转型的完成并没有把自由、平等、博爱变成人间的现实，与理性演变成非理性相类似的是社会解放被社会控制所取代，自由、进步被支配、压迫所替换，启蒙不再是剔除蒙昧，而成为欺骗与压抑的同义词。人类不仅没有获得物质上的解放（技术统治的逻辑就是社会统治的逻辑），而且在精神上更是陷入被奴役的状态。社会笼罩着总体异化的阴影 人的心灵丧失了感受力 精神萎缩、道德失范、艺术颓废，而大众文化的平庸资质、模式化本性以及咄咄逼人的进攻态势，客观上操纵了人类文化的主流，迫使大众丧失了自由选择的空间和自由决断的资禀，更不必说科技意识形态对现实的粉饰所造成的乌托邦力量衰竭对人类自信心的沉重打击了。除此之外，作为德国思想家，法兰克福学派的批评家们更感痛心与内

<sup>①</sup> 马丁·杰：《法兰克福学派史》第二版序，广东人民出版社 1996 年版，第 11 页。

疚的、并在他们心灵上留下阴影的还有，他们要苦苦思索这样一个问题：为什么一个产生过康德、歌德、马克思等伟大人物的国度，一个让理性自由与批判传统始终处于显赫位置的伟大文化，竟然会为纳粹法西斯的滋生提供肥沃的土壤？所有这些，都是法兰克福学派遭遇到的当下情境，它们迫使法兰克福学派的思想家们反省沉思，向着文明的内在演进逻辑、现代性历史进程以及人类自我设计、自我解放的能力本身发出疑问，社会批判理论由此而深入到现代性计划的深处，从观念到现实，从肯定到否定，从当下到未来，全方位地考察现代性计划的启动、实施、过程和结果，在局部问题上突破现代性框架，对现代性计划实施过程出现的失误与偏差采取一种后现代性的批判方式，是既合情又合理的。这是问题的一个方面。

问题的另一个方面是由法兰克福学派现代性批判的动机所决定的，它支配着法兰克福学派现代性批判的真实意图。法兰克福学派的思想家们骨子里是拥护现代性计划的，他们的心中涨满了传统的人文主义理想，企盼着在人间实现和谐美满的天堂神话，并尽可能地为人类预告一个更加美好的明天。因此，他们依然相信一个可以普遍认可的理性，相信人性中有一种本然的真实。所以，他们对现代性的批判充满了一种焦虑，他们更多的不是从后现代性那里寻找批判现代性的思想武器，而是从古典思想那里寻求“支持资源”。这种悲壮的行为充满一种宗教式热情，正像有的学者所说的那样，社会批判理论对现代性的批判是准宗教式的。阿道尔诺终生不能忘情于“救赎”的悲愿，弗洛姆总是激动于“普遍和平”的弥塞亚幻想；本雅明迷恋于名教一致的原始语言；霍克海默一再表述的“对完全是另一种东西的渴求”等等，都表达了某种先知般的勇气、救赎的热情、深深潜藏的乌托邦冲动和绝望了的希望，使得社会批判理论在 20 世纪的历史成为一种准宗教行为。这种宗教情怀恰恰是后现代所欠缺

的。因为后现代视域已将现代性对永恒、统一、深度模式的笃信化约为消解性的语言游戏，思维失去目标，本文沉沦、意义消失、文明被撕成碎片。后现代以一种激进的方式扭转了现代精神价值，放逐了传统的人文理想，抵达一种无所为也不能所为的虚无境地。以是观之，法兰克福学派对现代性的反省与批判与纯粹后现代性的破坏及摧毁还是有着质的不同的。

斯蒂文·拜思特(Steven Best)和道格拉斯·凯尔奈(Douglas Kellner)在其合著的著作《后现代理论》中设专章论述了社会批判理论与后现代主义的关系，他们特别指出了这两者之间的差别，并给出这样一个判断：后现代主义者在摧毁传统哲学和理性主义及向理论引新的维度等方面，都比社会批判理论走得更远，这种差别在法兰克福学派第二代身上表现得更为明显，如哈贝马斯，他对启蒙哲学和启蒙理想所进行的批判，其重建倾向就明显压过摧毁倾向，因而表现出与后现代主义者截然不同的对待现代性的态度。<sup>①</sup>事实也的确如此。如果说，第一代法兰克福学派的思想家更多地考虑到现代性计划的失误，在为其深感痛心的同时又毫不留情面地对其进行批判抨击，因而有保留地与后现代主义结成统一战线的话，那么，第二代法兰克福学派思想家就更多地看到了后现代主义对自己所信奉理想的彻底反叛，因而有意识地与后现代主义划开一条界限，自觉地展开了在后现代性张力下拯救现代性的思想努力。在这方面，哈贝马斯表现得尤为突出。

哈贝马斯把现代性称之为“一项尚未完成的计划”，他既不想放弃现代性，更不愿把现代性这项设计看作是已告失败的事业。在他看来，现代性是向未来敞开的，现代性所表征的启蒙理

参见斯蒂文·拜思特、道格拉斯·凯尔奈：《后现代理论》伦敦1991年版第215~254页。

想尚未实现，它的使命尚未完成，它的生命远未终结。现代性出了问题，不是启动现代性计划的启蒙理性本身犯了错误，而是人们错误地（不正确或不全面）利用启蒙理性的结果。因此，哈贝马斯要求重新端正对启蒙理性的看法，批判传统理性主义所奉行的主体中心原则，也就是说，必须清楚传统超验意义上那种全知全能的理性已经失落，理性不再是人类生活的主宰，不再是绝对真理的代名词；理性应该由实质的理性缩小为形式的合理性，从内容的绝对性转变为结果的有效性。这意味着一种崭新的理性观的诞生。这种理性要求一种方法、形式、功效、过程的合理性并且这种合理性不是僵死的、绝对的，而是相对的、动态的。这种理性就是交往理性。在交往理性视域内人们才能对抗工具理性对人的生活世界的吞噬，使人们在平等的基础上达成相互理解与意见一致，缔造没有暴力、没有压制、自由而和谐的共同生活。当然，这样的社会生活并不会自动到来，它必须以人对社会的反思批判并不断进行理论探索为前提，以人对自身生活的理性选择为前提。而这种理论探索和理性的自觉选择，正是启蒙理性的精神实质之所在。这样，哈贝马斯就将启蒙时代以来人们追求平等、自由的理想与启蒙理性所具有的反思批判职能结合了起来，通过重建启蒙理性一举完成检讨现代性的缺失和修改启蒙理性计划以反对对抗现代性之思想两重任务（当然，哈贝马斯对这种现代性理性进行的重建是一项非常复杂的工程，它涉及哈贝马斯哲学之“语言学转向”及交往行动理论建构等重大理论问题，由于这些内容已超出我们在这里论述的范围，故略去不论）

哈贝马斯通过上述方案为克服启蒙现代性的弊端提供了一条可能途径，这是一个从观念变革走向社会变革，以彻底解除个体压抑和社会整体扭曲，摆脱现代性负面效应的新理性方案。在这个方案浪漫、空幻的背后，折射出来的是社会批判理论面对

后现代性压力表现出来的反抗激情，是现代性在遭遇后现代性严重冲击之后，自觉调整自身的一种努力。它表达了时遇精神空前萎缩之现实但仍坚持人文理想那类知识分子对人类未来走向的真切关照，它再一次向世人宣布了这样一个道理：人类的精神是不死的！即使人类放弃了对绝对理想的追求，但她也绝不甘心守坐于虚无之中，束手待毙。人是有限的，但人永远在充满无限憧憬的希望中活着。

然而，当我们从激情的自励走向冷静的理智思考，社会批判理论对现代性的坚持，以及后现代性对启蒙理想的抨击，依然是一个我们在跨入新世纪时不得不面对的问题。在现代性与后现代性的对峙中，我们首先思考的应该是这样两个问题：

一是现代性真的完结了吗？人们真的能够接受后现代性为自己未来的生活状态吗？

二是人类是否真的有能力谋划未来？是否失去对未来的谋划，人类的生活就丧失了意义解释？

作者显然没有能力解决这样两个复杂的、令人头痛的问题，但这并不妨碍作者说出自己肤浅的意见。对第一问题的解决不会有一个公认正确的答案，因为对这个问题的解决，不仅取决于对前现代性、现代性和后现代性以及它们之间关系的理解，甚至还取决于思想者自己的思想风格，也就是说，分析这个问题的前提已经是“后现代性”的了，不可能有一个共识作为研究的出发点，所谓“仁者见仁，智者见智”是也。你是现代主义者，你就会坚持现代性理想；你是后现代主义者，你就认为现代性是一个永远不可能实现的计划。然而，有一点是现代主义者和后现代主义者都绕不过去的，即现代性已是一个不争的事实，否定它是十分容易的，但忘却或无视它却不可能。任何对现代性的重建或否定，都必须以现代性为基础。这对现代主义者来说，是一种困难，但对后现代主义者来说，既是福也是祸，它迫使后现代主义

者永远在反对现代性状态中选择自己的话语，结果可能会导致后现代主义者因过分强调与现代性的对抗而使自己走向极端，从而陷入谬误。所以，过分地反抗现代性可能是后现代性为自己掘挖坟墓的自虐行为，这应引起后现代主义者的注意。

第二个问题实际上是第一个问题的必然延伸，启蒙理性与现代性的内在关联决定了谋划未来是现代性思想的核心特质。对未来的谋划表现了人类的自信、理想和生命冲动。可以说自启蒙以来的几个世纪是人类谋划未来思想最为活跃的时期。从人类物理生活空间上说，人类进行过星际旅行、外层空间开发和移民其他星球等谋划；就人类生活的社会形态来说，人类更是发挥出自己超常的想象力，设想许多完美的生活方式，这些设想有的被付诸实践，有的则未能实践就夭折于设想中。物理生活空间的谋划，带有的冒险性是不大的，它随着人类科学技术水平的发展也许会在不久的将来变成现实。麻烦的是人类对自身生存的社会空间的设计，由于来自人类自身的主观因素的非稳定性，人类关于自身生存的社会空间的设计基本上是失败的，它们不是流于乌托邦，就是出现事与愿违的尴尬局面。20 世纪各种意识形态纷纷陨落就是关于它的最好注脚。这说明了一个什么样的问题呢？它说明了人类是不可能理性地设计自己的未来的。人类总是在不断纠正自己的错误中找到暂时适合自己的生活方式的。一劳永逸地解决人类的生存方式的想法只能是一种白日梦。当然，人类不能失去对未来的谋划，没有希望的生活是乏味的，没有希望的人活在世上与行尸走肉无异。但是，希望与现实总是两码事，人是抱着希望生活在现实中，经验与超验共同铸造人生的华彩乐章。人类对未来的谋划就是人类的希望，它将人类领到一个十字路口，告诉人类道路可以通向四面八方，但是决不告诉人类具体地将终结于何处。荷尔德林说：

人 他被称为神性的形象。

大地上有一尺度吗？  
这里没有。

## 2. 知识分子的命运

在这里谈知识分子的命运是十分恰当的。因为在通常意义上，知识分子是与启蒙联系在一起。启蒙年代的知识分子是时代的象征，他们处于社会的中心地带。后启蒙时代，知识分子因启蒙的退场也被迫游离于中心而边缘化，知识分子的身份和使命都发生了危机，关注他们的命运自然是时代的一个热点。

知识分子这一指称与启蒙相联结在前现代社会和现代社会是一个不争的事实。公认的传统认定，在知识分子这一集约性话语中聚集着的是这样一些人，他们不断地进行着启蒙与自我启蒙，立意追求真理与知识，批判现实中一切不完满的表现，拯救人们的心灵以抵达一种纯粹的境界，传播一种理想以使“天上的国行于地上”，论辩一种超验真理以回答世界及人生的重大问题。古往今来，东方西方，人们对知识分子的界定基本如此。在人们眼中，知识分子既应像苏格拉底 穷思真知 解惑授业 消解无知 又应像大哲康德 关怀人类的心灵 养涵人类的道德之心，弘扬天地之理；更应像天才的马克思，介入社会的建构，指点迷津，致力于人类永恒的解放事业。知识分子本身也自觉地以这种理想塑造自己的形象，规范自己的行为。社会以及知识分子自身都清楚，知识分子身份的合法性就来自他们拥有与上述理念相一致的启蒙话语的专有权，启蒙所负载的那种强烈的社会责任感充实了知识分子的精神，使知识分子这个“专名”有了一种深沉的历史根基。我们看一看以下两种对知识分子的界定，就会对此深信不疑。

米歇尔·孔菲诺：

知识分子大致有五个特征：(1)深切关怀社会、经济、文化、政治等各个方面有关公共利益的各种问题；(2)对于这些问题的现状深感内疚，感到个人有责任找到解决办法；(3)倾向于把政治社会问题看作道德问题；(4)感到自己有责任不惜任何代价，在思想上和生活上为这些问题找到最后的逻辑答案；(5)深信现状不合理，应当加以改变。<sup>①</sup>

托马斯·梅兹格：

知识分子是不断批判社会并不断进行自我批判的人，不管他们的待遇是好还是坏，也不管社会是进步还是退步，他们总会因为对现实的不满而不断地进行批判，因此，所谓知识分子就是人类中最能“解蔽”的人。

由此可见，人们对知识分子的界定已远远超出了纯学识与职业的限制，尽管知识分子首先必须具备一定的知识技能，并且也以从事专业性的工作为显现标志，但是，人们首先不是把他们看作是现有知识的创造者和操作者。在人们看来，知识分子首先应是有人文理想的人，他们应该具有强烈的社会责任，应该捍卫或传播某种社会理想，应该对民族、国家、社会以及整个人类的现状与命运有一种整体性的超越个人欲求的价值关照。也就是说，他们是最具有社会意识和自我意识、最具有反省意识和忧患意识的先知先觉者，是社会正常存在与运行的监护者，是人类摆脱蒙昧纠缠的启蒙者。于是，负载着一种永恒的使命，并为此而奋斗不已，就成为知识分子特有的一种情结，保持不放的一种理念。知识分子神话总是与这种启蒙使命神话纠缠在一起，有着剪不断理还乱的关系。而历史本身的矛盾性又在强化着这种神话。“人间实相愈是缺乏魅力，知识分子就愈想革命。人间实

<sup>①</sup> 参见王岳川《利奥塔德》，见《当代西方著名哲学家评传》（艺术哲学卷），山东人民出版社 1996 年版 第 515 页。

相愈是束缚人，知识分子就愈认定批判与抗议是其合法的使命。”“从那自命掌握有开启未来之谜的钥匙的盛气凌人的幻象中，滋生一种以真理来塑造未来的野心，这过程的每一个阶段环环相扣，都极合乎逻辑。因之，一个阶级成为救赎人类全体的工具；少数几个人则自命真实地代表着这个阶级，他们就因此视其他人为工具，以及认为所有的环境，不论有利与否，只是加速完成其目标的因子。”

然而，有关知识分子的这种神话在现代性遭遇困境的今天已遇到空前的挑战。在当下情境中，人们首先看到大众文化—文化工业对启蒙精神的瓦解。这种瓦解所造成的直接结果是，以启蒙为己任的知识分子使命的总体性危机。大众文化是商业社会发展起来的文化，它被纳入市场之中，它的整个运作方式是彻底商品化的，因而，大众文化本身就潜藏着一种明显的反文化倾向。大众文化的这种反文化倾向和商品化倾向，遮蔽并解构掉文化与启蒙在本质上所共有的精神旨趣。因为大众文化通过对人们物欲化需要的话语许诺和心理兑现，使消费生活成为当今人们天经地义的日常生活，从而成功地阻断了日常生活世界里人们本有的对诗性存在方式的追求与想象，造成高度发展的消费社会充满一种浓郁的反智气氛。“消费生活艺术化，艺术生活商品化，在商业活动中早已看不见早先那种小商人般的狡黠与猥琐，消费化的日常被美化着，生活于其中的人们无时无刻不受到吹捧夸赞，大众文化确实已烘托起一种使人们身不由己地趋附于各种消费时尚的话语氛围来。英雄神话已不再诱人，人们‘很轻松’地从种种过于沉重的历史与传统中走出来，生活于现实的平面之上，生理感官上的娱乐轻而易举地替代了纯粹精

雷蒙德·阿隆：《知识分子的鸦片》台湾经联出版事业公司 1990年版 第 77～78、252 页，转引自《中国书评》，1994年 11 月总第 2 期 第 112 页。

神的自娱；大众与文化艺术以及大众间的差距迅速拉平，模仿与复制成为大众文化的合法且唯一的制作方式；人们生活在时尚的刺激与满足之中，卡拉 OK 般的工业技术完全可以使人们在给定的想象力空间里尽情陶醉、自娱自乐并找到‘令人晕眩’的‘艺术感’而艺术的那些内在规定性（诸如美感、共同感、批判意识、精神内涵以及必备的教化功能）却早已烟消云散，无影无踪。”<sup>①</sup>在商品化意识浸渍一切领域的今天，利益原则、效益标准、交换价值、物化机制鼓励创造各种有消费前景的流行文化，时代的错位和文化的困顿映衬出知识分子的尴尬，这种无奈一经与知识分子长期养成的天下情怀与兼济意识相碰撞，知识分子的所谓‘独立之意识 自由之精神’就显现出它的苍白无力，有思想深度、高瞻远瞩的知识分子不得不游离出社会的中心地带，落魄为大众文化的旁观者。

大众文化对知识分子的打击，又得到来自‘后现代状况’中知识传统功能巨变所产生的冲击的支援。“电脑和资讯已经改变了传统知识两大功能即知识研究功能和知识传递功能。知识谱系发生了转型：首先，研究范式发生了逆转：由外在呼唤人性解放、理想、正义等堂皇话语转入人的意识拓进、语言游戏和结构分析，由追求传统同一性辩证法转到现代否定辩证法。其次，学者的使命变了：不再具有‘源话语’，转而日趋精细剔解与局部论证，由知识的启蒙变为知识专家控制信息。再次，教育的本质变了：教师不再是传统传道授业解惑的精神导师，其地位将被电脑信息库所取代。于是，当代知识分子从人文精神的高峰跌入商品经济的大潮，彻底冲垮了其‘启蒙者’的地位，知识分子的地基在下沉，因此，当人们在大而无当地讲授人的尊严、精神的价

<sup>①</sup> 邹诗鹏：《遮蔽与解蔽：走出启蒙的当代困境》载《天津社会科学》，1997 年第 2 期，第 14 页。

值、文化的神圣性的同时 感到自己强打精神的窘迫和虚脱。”结果就必然如雷蒙德阿隆所言，知识分子在信息时代愈来愈感到无法把握到世界的真实图像，所谓真实的世界在一定意义上将会被偶然瞥入眼帘的现象世界所取代。世界越发变得之支离、分裂、破碎。“这种心情在诗歌里所表示的，是晦涩、阴郁的诗的风格，在绘画上则是抽象难懂的画风；诗人与艺术家都隔离了公众。对于这个公众，他们轻蔑、嘲弄，可是从其内心深处，他们又渴求能竭诚服务。而今日的科学家虽然有精湛的专业知识，但是，面对一些人生的重大、终极的问题，却像一个刚有意识的小孩，育昧无知。天文学家可以正确地预测日蚀，但是，经济学家与社会学家却无法知道人类的所谓‘进步’是朝向‘原子的大灾难’还是朝向‘乌托邦的和平’。”<sup>②</sup>

这儿所论及的知识价值的失落与知识分子地位的危机，就是利奥塔用“后现代知识状况”所要表征的后现代境域中知识分子的当下处境。利奥塔的分析决不仅仅是理论性的，它实际上是“五月风暴”前后欧洲知识分子，特别是批判型知识分子，从身份到任务发生的变化之生动描绘。当席卷西欧的政治风暴发生时，社会批判理论的始作俑者霍克海默和波洛克在正在蒙塔戈诺拉靠近洛迦诺的美丽小镇提克诺过着悠闲自得的退休生活，外部世界实践他们学说的震撼全球的运动似乎与他们完全不相干；而阿道尔诺则表现出对运动的担心，他焦虑地说，他万万没有想到，学生们会用抗议、示威和燃烧弹来实现他们的主张。哈贝马斯直接谴责他眼中的所谓的“左派法西斯主义”，他把自己办公室的电话锁上以防止“可能闯进来的学生使用长途电话”，学生对他进行猛烈的攻击自在情理之中。激进的学生声

<sup>②</sup> 王岳川：《知识分子的盲点与命运——评《知识分子的鸦片》》载《中国书评》，1994年第2期第116页。

称，阿道尔诺和霍克海默急于自我出卖，已背叛了革命。阿道尔诺从其犹太音的 *Wiesengrund* 中改名，就是他胆怯的证据。凡此种种，都使得利奥塔有理由对后现代状况知识分子的使命与命运作出新的判断：1968 年法国的“五月风暴”成为知识分子角色转型的关节点。就法国来说，解构主义从结构主义中脱身而出，代表着知识分子中依然存在的那种对现状不满和怀疑的激烈情绪。但是，这种情绪裹挟起来的反抗激情却没能使知识分子像他们的前辈那样，走出书斋，直接与民众结合，向他们宣讲革命的道理，领导并献身于一种实践地改造社会的伟大运动。相反，他们已收回干预社会的手，重新退回书斋，在书斋里挥斥方遒，激扬文字，指点江山，掀起一阵阵类似前苏格拉底雅典诡辩学派的喧哗声，玩弄着知识谱系考古游戏，在语言意义的不稳定性中发现语言不断滑动秘密，并进而消解结构，打破语言牢房，颠覆意识形态，击毁一切重建理性的努力，在文本的世界里重展法兰西的浪漫激情。知识分子从“介入型”到“非介入型”的这种角色转换，最终完成了对传统知识分子的瓦解，知识分子的精神出现了空场，他不再为真理和正义而战。那种为理想的统一性而奋斗的知识分子，那种为人类利益而甘愿牺牲自己利益的知识分子只存在于记忆中。

由此可见，在后现代知识状况下，知识分子灵魂裸露，在失落了生命意义及人文理想同时，也患上了严重的失语症。他们在命运沉浮中恍然对这个世界产生出一种陌生感和隔绝感。边缘人的感觉使他们体味到失败的痛苦。而一串串失败的记录就缀成了一根走向存在尽头延展着的线。他们或者就这样消亡，或者脱胎换骨，在经历异常痛苦的自我裂变后，重新获得新生。惟有完成心态转变，角色调整，知识分子才能重新确定自身的使命，认证自己的身份。这至少要做到以下几点：

第一，中止知识分子神话。知识分子并不是与平民百姓不

同的先知先觉者，与启蒙相匹配的知识分子，代表着真理、智慧的知识分子，为道德和社会行为设置边际约束的知识分子，“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的知识分子已在历史中消失，成为考古学上的“化石”。任何人为造神在历史和实践中的证明都是错误和危险的，知识分子的至上地位同样会造成知识的霸权，对大众造成新的遮蔽。以是观之，法国著名哲学家福柯对知识分子角色的认定就是很值得一提的观点。福柯说：

“知识分子的工作并不是塑造别人的政治意志 教导别人做什么，而是通过在自身领域所作的分析研究那些明显的公设再次提出疑问。动摇传统的思维和行动方式，打破常规，重新衡量机构的组成法则，这就是知识分子的特殊工作，知识分子正是通过这种思索来参与政治意志的塑造 从而尽到公民的责任。”

第二 消解启蒙情结。大写的‘知识分子’已经死了，“为天地立心 为生民立道 为往圣继绝学 为万世开太平”并不是知识分子的专利。大众与知识分子一样有着自明性意识，他们完全可以进行启蒙与自我启蒙。因为启蒙的真义就是批判，批判是启蒙成长的一本理性手册。批判蔑视任何权威，它还给每一个人以自由使用自己理智的权利。所以，人人都有开蒙自己的权利、责任和能力，任何人以任何一种冠冕堂皇的理由去干预别人的自由意志，都与启蒙意旨相违背。既然启蒙的兴起已将理性推向至尊的地位，上帝的位格也被打在括号中，那么，在启蒙已成为一种日常行为的今天，启蒙的积极倡导者也应被打入括号中。然而，这并不等于说知识分子就此可以放弃自己的社会责任。相反，知识分子要承担起更多的责任。就像美籍巴勒斯坦裔学者赛义德所说的那样，知识分子要具备超功利的文化素质

参见李培林：《现代西方社会的观念变革》，山东人民出版社 1993 年版 第 51 页。

和视野 以“ 业余爱好者 ”的心态介入文化批判 为弱者说话 面对强权有说出真理的勇气。

第三 倡导批判与否定意识 恪守个人的独立性。消解启蒙情结并不意味着放弃启蒙，而是要求将知识分子的启蒙功能转化成怀疑否定精神。知识分子面对世界必须坚持的是怀疑精神和清醒直面现实的勇气。知识分子中间不乏这样一些人，他们或抱着陈旧的价值观念不放，沉湎于浪漫乌托邦；或认同严格的专业化，从而放弃批判与否定功能，与现存秩序达成一致，并以专业权威的身份劝说人们放弃自己的个性以成全对统治的顺从。因此，知识分子要对社会不公保持一种警惕，捍卫人类的尊严与自由，他的人格就必须是独立的，既有一种傲然挺立于世的骨气，又有一种勇于解剖自己的自省意识，哪怕是在从事最专业的工作时，也能对社会作出批判 对自己的文化、精神、价值进行彻底的清算。

如果说启蒙的兴起造就了理性和知识分子神话，但却使人人平等的理想在大地上生根开花，那么，对启蒙的反思将清除理性与知识分子神话，并将使知识分子平民化、平民知识分子化成为现实，真正开发出启蒙的真义。从这个角度看，现代性困境所引发的知识分子危机并不是一件坏事，它也许是新一轮启蒙即理性重建与社会重建的开始。

### 3. 看护的责任

在即将结束我们对法兰克福学派社会哲学思想的巡礼时，我将引用印度大文豪泰戈尔英文散文诗《吉檀迦利》中的一首诗，来表达我对法兰克福学派思想家们的敬仰：

( 1 )

我感觉到一切星辰都在我心中闪闪发光。

世界如同洪流涌进了我的生命。  
 百花在我体内纷纷绽放。  
 陆地和水域的全部青春活力，像一缕香火自我心中缭绕冒  
 起；  
 大地万物的呼吸吹拂着我的思绪，宛如吹奏长笛。

## (2)

当世界进入梦乡之时，我来到你的门口。  
 繁星默不作声，我也不敢放声歌唱。  
 我等着观望，直至你的身影掠过夜的阳台，于是我心满意足  
 地返回。

然后在清晨，我在路边歌唱；  
 篱边的束束鲜花应和我的歌声，晨风侧耳倾听。  
 旅人蓦然驻足，盯着我的脸膛，以为我呼唤过他们的名字。

## (3)

把我留在你的门边，随时听命于你的心愿，让我接受你的召  
 唤，

在你的王国四处奔走。  
 别让我在沉闷的深渊里陷身并且消逝。  
 别让我的生命被空虚无聊撕成碎片。  
 别让那些怀疑——那些扰乱人心的灰尘——把我包围。  
 别让我费尽心机地去积聚财物。  
 别让我扭曲自己的心灵来屈从于多数人的支配。  
 让我挺起腰杆，为做你的仆从而无尚自豪。<sup>①</sup>

固然，法兰克福学派作为一个思想流派有它的偏颇、错误的一面，它不可能十全十美。然而，正如一句俗语所说的那样：“人一思考，上帝就发笑”。所谓十全十美的思想只存在于上帝那

泰戈尔：《吉檀迦利》，浙江文艺出版社 1991 年版 第 175~176 页。

里，人总是在上帝的嘲笑声中思考并学会思想的。当一种思想受到嘲笑时，那多半意味着人们注意到它，并且希望它没有那么多欠的欠缺以便证明人能像上帝一样思考。这当然是梦想。人类就是在这种梦想中不断地思考着进步的。所以，嘲笑人的思想，那是上帝的权利，人类的义务是看护自己仅有的思想财富。

看护首先是继承，如果人类对自己已有的思想成果采取一种虚无主义的态度，一味地否定、破坏，何谈看护？

看护其次是批判，看护者不是守夜人。看护者是建筑师，他根据自己的需要，将前人留下来的思想用作建筑新思想大厦的材料。

所以，看护是继承中的批判，批判中的继承。正是在这种绵延不断的思想洪流中，人类走向一个又一个新的境界。

法兰克福学派的社会批判理论现在已成为我们人类的一份珍贵思想遗产，我们要好好看护它。

## 主要参考文献

### 外文部分

- 1、Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, 1974.
- 2、H·Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, 1960.
- 3、H·Marcuse, *One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London, 1968.
- 4、H·Marcuse, *An Essay on Liberation* London, 1969.
- 5、H·Marcuse, *Soviet Marxism A Critical Analysis*, London, 1968.
- 6、J·Habermas, *Knowledge And Human Interests*, Boston, 1971.

- 7、J·Habermas, *Theory And Practice*, Boston, 1973.
- 8、J·Habermas, *Legitimation Crisis*, London, 1976.
- 9、J·Habermas, *Toward A Rational Society : Student Protest , Science , and Politics*, Boston, 1970.
- 10、J·Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1987.
- 11、D·Held, *Introduction to Critical Theory : Horkheimer to Habermas* , Hutchinson & Co. (Publishers)Ltd, 1980.
- 12、P·Connerton, *The Tragedy of Enlightenment : A Essay on the Frankfurt School* , Cambridge University Press, 1980.
- 13、R·Geuss, *The Idea of A Critical Theory : Habermas and the Frankfurt School* , Cambridge University Press, 1981.
- 14、P·Lind , *Marcuse And Freedom* , Croom Helm, London & Sydney , 1985.
- 15、A·Honneth and H· Joas , *Communicative Action* , The MIT Press, 1991.
- 16、T·McCarthy, *The Critical Theory of J·Habermas* , Cambridge, 1978.
- 17、T·Rockmore, *Habermas on Historical Materialism* , 1989.
- 18、S·Best and D·Kellner, *Postmodern Theory : Critical Interrogations* , London, 1991.
- 19、R·Kearney, *Modern Movements in European Philosophy* , Manchester University Press, 1986.
- 20、D·E·Ingersoll and R·K·Matthews, *The Philosophic Roots of Modern Ideology: Liberalism , Communism , Fascism* , New Jersey, 1986.
- 21、R·Bhaskar , *Reclaiming Reality : A Critical Introduc-*

*tion to Contemporary Philosophy*, London/New York, 1989.

### 中文部分

1. 霍克海默：《批判理论》 重庆出版社 1989 年版。
2. 阿道尔诺：《否定的辩证法》 重庆出版社 1994 年版。
3. 马尔库塞：《单向度的人》 上海译文出版社 1989 年版。
4. 马尔库塞：《爱欲与文明》 上海译文出版社 1987 年版。
5. 马尔库塞：《审美之维》 三联书店 1989 年版。
6. 马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店 1989 年版。
7. 马尔库塞：《理性与革命》 重庆出版社 1993 年版。
8. 马尔库塞等：《工业社会和新左派》 商务印书馆 1982 年版。
9. 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》 湖南人民出版社 1986 年版。
10. 弗洛姆：《健全的社会》 贵州人民出版社 1994 年版。
11. 弗洛姆：《人的希望》 辽宁大学出版社 1994 年版。
12. 弗洛姆：《逃避自由》 工人出版社 1987 年版。
13. 哈贝马斯：《交往行动理论》 重庆出版社 1994 年版。
14. 哈贝马斯：《现代性的地平线》 上海人民出版社 1997 年版。
15. 哈贝马斯：《交往与社会进化》 重庆出版社 1989 年版。
16. 本雅明：《发达资本主义时代的抒情诗人》 三联书店 1989 年版。
17. 霍克海默、阿道尔诺：《启蒙辩证法》 重庆出版社 1990 年版。
18. 马丁·杰：《法兰克福学派史》 广东人民出版社 1996 年版。

- 19、本·阿格尔：《西方马克思主义概论》 中国人民大学出版社 1991 年版。
- 20、麦克莱伦：《马克思以后的马克思主义》 中国社会科学出版社 1986 年版。
- 21、菲尔·斯莱特：《当代影响最大的西方马克思主义流派》，兰州大学出版社 1990 年版。
- 22、巴托莫尔：《法兰克福学派》 桂冠图书股份有限公司(中国台湾)1983 年版。
- 23、M·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》 三联书店 1987 年版。
- 24、D·贝尔：《资本主义文化矛盾》 三联书店 1989 年版。
- 25、米歇尔·博德：《资本主义史》 东方出版社 1986 年版。
- 26、马丁·杰：《阿多诺》 中国社会科学出版社 1992 年版。
- 27、H·贡尼、R·林古特：《霍克海默》 中国社会科学出版社 1992 年版。
- 28、麦金太尔：《马尔库塞》，中国社会科学出版社 1989 年版。
- 29、薛华：《哈贝马斯的商谈伦理学》 辽宁教育出版社 1988 年版。
- 30、W·赖希：《法西斯主义群众心理学》 重庆出版社 1990 年版。
- 31、李英明：《哈贝马斯》 东大图书股份有限公司(中国台湾)1985 年版。
- 32、黄仁宇：《资本主义与二十一世纪》 三联书店 1997 年版。
- 33、王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》 北京大学出版社 1992 年版。
- 34、赵永植：《重建人类社会》 东方出版社 1995 年版。

- 35、徐崇温：《“西方马克思主义”论丛》 重庆出版社 1989 年版。
- 36、欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》 重庆出版社 1990 年版。
- 37、陈学明：《哈贝马斯的“晚期资本主义”论述评》 重庆出版社 1993 年版。
- 38、赵一凡：《美国文化批评集》 三联书店 1994 年版。
- 39、徐贲：《走向后现代与后殖民》，中国社会科学出版社 1996 年版。
- 40、盛宁：《人文困惑与反思》 三联书店 1997 年版。
- 41、陈刚：《大众文化与乌托邦》 作家出版社 1996 年版。
- 42、陈介玄等：《韦伯论西方社会的合理化》 台湾远流图书公司 1979 年版。
- 43、杰姆逊：《后现代主义与文化理论》，北京大学出版社 1997 年版。
- 44、利奥塔：《后现代状况》 湖南美术出版社 1996 年版。
- 45、路·冯·米瑟斯：《自由与繁荣的国度》 中国社会科学出版社 1995 年版。

## 后 记

1997 年真是个好年。从大的方面说，香港回归，历史掀过中华民族耻辱的一页，作为炎黄子孙，谁个不兴奋！从小的方面说，在这个据说是历史以来最炎热的夏天，我的小女儿，钢琴考过了五级，这是对她妈妈和她自己几年心血的最好报偿。

对我来说，1997 年更是一个好年。

这一年中，我和我的师兄周向军都在为博士论文而忙忙碌碌，但我们还是携手策划、组织并艰难地完成了这套社会哲学丛书。对一名学者来说，这应该是最令人兴奋的事。

这一年中，我是在完成了一本有关法兰克

福学派意识形态批判的著作（与我的两个学生合著）之后，才开始这本书的写作的，这也意味着我的研究兴趣已转入法兰克福学派。自从我踏入哲学大门，就对德国式思辩哲学情有独钟，我常常惊叹于康德的深邃、黑格尔的博大、胡塞尔的严谨、海德格尔的深刻，对于他们的同胞——法兰克福学派诸位思想家是很少注意的。直到有一天，当我把目光从对思辩的天空收回，注视着当代中国正发生的生机勃勃的现代化进程时，我才蓦然意识到社会批判理论所独具的那种现实魅力。我选择了社会批判理论作为我的博士论文研究课题，同时也开始了我的研究转向，这种转向经过几个春秋的耕耘，现在将有所收获，这自然是令人高兴的事情。

一年的辛苦，一年的劳作，都将随着这本书的出版而被淡忘，或者化成幸福的回忆。但是，对于家人、朋友的帮助却会永远心存感激之情，我将会用加倍的努力来回报他们的厚爱。

我在写作过程中还大量参考国内外专家学者的研究成果，也向他们表示真诚的感谢。

1998 年新年的钟声即将敲响。我相信，1998 年也将是个好年。

傅永军

1997 年岁末于山东大学